

對比、詮釋與典範轉移(2)：

以兩種《善生經》探究佛教倫理的詮釋學轉向問題

呂凱文

南華大學宗教學研究所助理教授

提要

大乘佛教礙於菩薩典範與聲聞典範存在著某種程度的思想分歧，因而既不能全盤接受歷史佛陀施設的聲聞律制作為宗教生活的戒學典範，又不能不為新佛教典範設置「新戒學」作為修道基礎，在這「兩難」情況下，該如何從「理想宗教型態期待」來對於傳統聲聞律藏既存的律制加以批判地調整與改寫呢？這是本文試圖回答的問題。至於寫作安排上，首先，本文對於三類大乘戒經進行分析：本文認為大乘戒經的創作與編輯，與當時印度歷史現場裡，大乘思想家必須面對的三種宣教對象密切相關；為了融攝外道、在家居士與出家聲聞佛教徒，三類大乘戒經的論述模式與思想內涵，也就分別共構在印度神教、在家與出家聲聞佛教的敘事資源上，且無法從中割離出來。其次，本文將焦點置於在家居士佛教倫理的典範轉移問題：藉由兩種佛教典範《善生經》的對比，仔細說明大乘佛教如何「擴大改寫」《善生經》為《優婆塞戒經》，並促成佛教典範轉移與導致佛教倫理的詮釋學轉向。最後，則是本文的結論與展望

關鍵詞：1. 優婆塞戒經 2. 佛教詮釋學 3. 初期佛教 4. 典範轉移 5. 善生經

目次：

- | |
|----------------------|
| 1、前言 |
| 2、《善生經》與《優婆塞戒經》經旨與文獻 |
| 3、《善生經》與《優婆塞戒經》之初步對比 |
| 4、《優婆塞戒經》「六方禮拜」的擴大解釋 |
| 5、結論 |

1. 前言

1.1 問題意識之提出

佛教傳統皆以戒定慧三學作為修道總綱，此中的「戒學」與佛世時代教團生活規定的具體內容息息相關，亦是今日學界所謂「佛教倫理學」研究的重要課題。這個部份在聲聞佛教或部派佛教的三藏聖典集成裡被集錄為《律藏》，其中特別是僧團半月半月所誦的《波羅提木叉經》，對於佛教教團的維繫與正法的永續，有著相當大的鞏固與淨化作用。直至今日，這種嚴格遵循從佛世時代創制的布薩誦戒制度的佛教僧團，仍存在於泰緬等地上座部的南傳佛教世界。

然而，約於佛滅後五百年頃興起的大乘佛教行者，藉由經典的編輯創作運動，以菩薩典範改革既有佛教的聲聞典範。由於這種帶著濃厚理想與想像的菩薩形象，與歷史實存的聲聞教團之間，彼此依止的思想典範不同，且與世間互動的態度亦存在著差異，在此情況下，當大乘行者不斷地以「既在家又出家」或「既非在家又非出家」等菩薩形象進行佛教典範轉移，是否也調整或改寫既有聲聞佛教的「出家律制」與「在家律制」呢？這個問題值得留意與研究。

當然，前述問題是肯定的。觀察佛教思想的發展軌跡，佛教的「他者」——即佛教批判的對象，各個時期皆有變動。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¹，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，反倒是轉向到內部的他者——即聲聞乘〔獨覺〕等，批判的強度更甚於外道，甚至將聲聞經典妖魔化而喻為「魔事魔罪」，可見其時批判相當激烈。²特就

*本論文發表於「兩岸哲學與宗教文化研討會」，南京大學哲學系與宗教學系主辦，2005年9月6日。

¹ T27, p.885.2。

² 例如《摩訶般若波羅蜜》卷4〈幻學品〉與《大智度論》卷44〈幻人無作品〉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

後兩種佛教典範之間的裂峙，實則為詮釋學所謂的「詮釋衝突」引起。當大乘思想家不斷強調菩薩典範的優越，且不斷抨擊聲聞典範的劣弱，此時如果整個大乘修學基礎仍以聲聞佛教的戒定慧三學為典範，這的確是悖違常理。因而大乘佛教需要一種經過調整的「新戒定慧學」，它們必須既有別於聲聞佛教傳統，又能合以大乘佛教的「理想宗教型態期待」；更重要的，這種「新戒定慧三學」必須直承佛陀教法的正當性與法源性，以彰顯自身的合法性地位。這就涉及大乘佛教起源與經典創作的問題。

此中，就「新戒學」而言。「新戒學」的創作並非完全沒有困難與風險。其中難題之一在於：晚起的大乘佛教難以如同聲聞佛教般，嚴格循著佛世時代佛陀教導下的宗教生活實況，形成與集錄《經藏》與《律藏》等聖典。因而儘管大乘佛教亦有三藏集成的傳說，為自身法源進行合理化的解釋，但實際上缺乏歷史見地的滿意說明，實質上亦缺乏如同聲聞佛教或部派佛教彼此共有且系統完備的與嚴謹意義的三藏聖典。這點從傳譯到中國（西藏在內）的大乘菩薩戒，都是附見於大乘經中，而未曾見過獨立的大乘《律藏》存在，足以清楚說明。³

另一難題在於：佛陀在世制定戒法，佛滅後停止制戒，才由聖弟子編定與傳承為現今各部的《律藏》與《波羅提木叉經》，即使歷經二千五百多年展轉沿行至今，世界各地見到的各部戒本條目要旨都極為一致。⁴聲聞律制的完備化與一致化，也正意味著佛世時代佛教徒的宗教倫理與生活實況，被妥善封存於各部派口傳誦說與文字戒本裡。在此情況下，大乘行者若欲參與既有聲聞佛教半月半月合誦《波羅提木叉經》的布薩制度，卻又欲驟然調整與改寫既有聲聞佛教律制，甚至創作改良過的菩薩戒體系作為新佛教典範的道階基礎，這是很容易被察覺出異樣而被質疑與擯除。

前述兩種難題，大乘行者其實有因應之道。除了新創的「另類經典」（a rather different kind of Buddhist literature）冠以「佛說」（the word of the

與宗教權力的關係，的確值得智者深探與發掘。

³ 此外，相較於聲聞佛教各部傳承《經藏》具備高度統一性，大乘三系思想——中觀、唯識、如來藏——彼此形成某種程度的對立與抗衡，這也顯示大乘《經藏》是在多重向度的、紛歧的、漫長歷史的詮釋學運動中，互相激盪下逐漸形成。

⁴ 在佛教的聖典中，《波羅提木叉經》是最嚴格持誦的一部。如同印順曾評及：「部派那麼多，流行的區域那麼廣，時間又那麼久，而《波羅提木叉經》的傳誦，實際上只差三條——波逸提二條，眾學法一條。這是不能不欽佩佛教的大德們，對於《波羅提木叉經》的尊重，及憶持力的堅強呢！」。參見印順，《原始佛教聖典之集成》（台北：正聞出版社，1984），頁 157。

Buddha) 證成大乘佛教法源的正當性外⁵，大乘經典編輯者亦藉由「同詞異義」的改寫策略，賦予聲聞佛教既有的敘事元素（人、事、時、地、物）以新義，為大乘佛教順利取得合法性地位的方法。雖然這種因應之道會激起聲聞佛教的疑慮，但是當大乘佛教藉由大規模的經典創作運動，逐步形構大乘佛教自身的宗教典範與特有的菩薩戒傳統，並藉此區隔自身於聲聞教法與聲聞律制傳統之外，此時，在量變成質變與潛移默化的歷史伏流辯證下，大乘思想的詮釋學運動逐漸獲得主導權，成為印度佛教主流而遂行佛教典範轉移。⁶

的確，這是一場佛教內部的宗教典範革命，特別是關於後起大乘佛教「如何改寫」既有聲聞佛教〔在家與出家〕律制，並「挪為己用」成為自身新戒學內容，這個問題值得我們在此探問。這個問題或許也可以如此思考：大乘佛教礙於菩薩典範與聲聞典範存在著某種程度的思想分歧，因而既不能全盤接受歷史佛陀設的聲聞律制作為宗教生活的戒學典範，又不能不為新佛教典範設置「新戒學」（改良型的戒學）作為修道基礎，在這「兩難」情況下，該如何從「理想宗教型態期待」來對於傳統聲聞律藏既存的律制加以批判地調整與改寫呢？

事實上，前述問題的提出與思考是具有重要意義。它除了幫助吾人從知識系譜觀點，層次分明地溯源各種佛教典範的倫理思想在歷史中的轉折與變遷，此外對於大乘佛教如何運用舊有佛教元素來開發與建構自身宗教傳統的意義世界，亦將起著澄清的作用；從而，對於晚起佛教思想的曲折發展，亦能從與佛陀設教化

⁵ Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, 1998. p.56.

⁶ 西方學界自 Hendrik Kern 寫作 *Manual of Indian Buddhism* (Strassburg, 1896. p.122) 以來，雖然不排除大乘佛教從部派發展出來的可能性，但是亦認為它是起源與共構於奧義書與印度教傳統的「異質的」（另類的）新佛教，這種觀點為 E. Lamotte, K. Armstrong, N. Smart 等治佛教史或宗教史的學者所接受。相較於此，東亞佛教學者在大乘情結的前理解主導下，傾向視大乘為「同質的」新佛教，的確可看出兩者詮釋視域的不同。即以甫逝世的華語佛學界學者印順為例，氏所著的《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1992）參考日本學者平川彰《初期大乘佛教の研究》著作後，雖然接受「大乘佛教起源」缺乏合理的歷史事實（頁 6-9），但是也批判平川彰的「大乘佛教起源於非僧非俗的寺塔集團」說，更以「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」動力說，解釋大乘佛教起源的問題（頁 10-21）。由於印順這個觀點著重於「內在動力因」與「內在建構之道」的解釋，較缺乏「外在動力因」（按：佛教的他者，如印度教等）與「異質性因素」的具體探微，從而護教〔護大乘教〕的色彩相對略顯得明顯，且對於「重現人間佛陀最初教導的問題」的關懷，相較於無任何佛教修學傳統之前理解所支配〔但部份受到基督教解經學傳統支配〕的西方學界，彼此也呈現詮釋視域的差別。大乘佛教起源說的問題，特別是大乘佛教如何與「佛教的他者」（如印度教等）「隱性共構」，進而「從量變到質變」轉移與取代聲聞佛教典範正當性問題，這的確是值得智者深度發掘與思索。

育眾生的印度宗教歷史現場實況較具親緣性的佛教聖典，提供僧信二眾在宗教分職與宗教教育上的提醒與澄清。

目前學界的佛教律制研究或佛教倫理學研究，雖然不乏以單一佛教典範的戒律為研究重心⁷，儘管這類探討律制與相關佛教倫理內容的研究頗有佳意，但是由於研究題材上往往侷限於單一佛教典範探討，且研究重點不在於探究佛教典範轉移歷程裡隱而未現的佛教倫理的詮釋學轉向問題，從而整體研究方法上較缺乏「歷史實況的理解」，也缺乏佛教知識系譜學的溯源反省，更缺乏單一佛教典範如何和他者典範互動與共構關係之反省。然而缺乏這些反省，其實是研究者對於「經典批判研究之意識」的闕如。這是一種「隱憂」與「未見」，因為它「未見」經典集成歷程裡，經典編輯者恆作用於經典文本的「詮釋機制」與「成見」；若缺乏這種反省能力，卻欲以經典文本表象的知識探求佛教修行境界的證地，這其實是被種種經典編輯者「成見」決定，真是一種「隱憂」。這的確需要開發種種研究方法，鬆動其中「成見」，彌補此中的闕如。

筆者認為，佛教對於「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，更具體而言，佛教藉由「他者」的對比，才能鏡映自身意義世界與形構內學傳統。因而，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，若能夠先「繞道」地觀看佛教與他者的交涉歷程，然後再「迂迴」地回到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。然而，這種佛教詮釋學策略的文本實踐其實是一條遠路，但是這一段「繞道的復歸旅程」有其豐富性與必要性。⁸

申言之，這種「對比」的佛教詮釋學策略，主要是將佛教與他者在彼此共構的印度思想背景下進行對比，以平等態度對待「對比項」在思想層面的同一與差異，進而揭露其中隱匿於經典文本內為「成見」恆作用的詮釋機制，也藉此讓各自「成見」的箝制力量獲得適度地「解釋」——解脫與釋放。然而，必須附帶說

⁷ 這類著作西文方面如：C.S. Prebish, *A Survey of Vinaya Literature*, 台北：今論出版社，1994；W.Pachow, *A Comparative Study of The Prātimokṣa*, West Bengal: The Sino-Indian Culture Society, 1955。東方學者方面如：平川彰著，《律藏の研究》（東京：山喜房佛書林，1970）或《二百五十戒の研究》I-IV（《平川彰著作集》第14-17卷。日本：春秋社，1994-95）等。

⁸ 參見呂凱文，〈梵思想的佛格義—佛教的詮釋學問題初探〉，《揭諦》第7期，南華大學哲學系出版，2004年7月，頁1-36，註12。

明的是，這種藉由思想層面的襯托與對比的研究模式，雖然能讓隱含的成見獲得某種程度的揭露，不過必須更緊密地配合「歷史實況的理解」，才能讓「解釋」的結果趨向真切與平實，適度解除被種種成見給魔咒化的佛教經典世界，重現佛陀教導的核心課題。

所謂「歷史實況的理解」，意即理解到任何時期佛教的思想發展，必然與當時整個宗教歷史的思想環境背景交織在一起。參與其中的眾多思想有傳統的、新興的、主流的、邊緣的、強勢的、弱勢的、主導的、被主導的，也有來自佛陀教導的、非佛陀教導的、知識菁英的、庶民文化的、異域的、在地的、種姓的、傳說的、神怪的。這些思想彼此的關係，有些是主導與被主導的關係，有些是大傳統與小傳統的關係，有些是平行與對等的關係，依著各自影響力的消長與強弱，或顯或隱地交織成爲引力與張力不一的「權力網絡」。佛教興起於印度宗教歷史的大背景下，面對他者宗教的競爭，以及面對自身宗教意義世界的形構與合理解釋，自然無法避開這種宗教權力網絡交織下的牽引；這種牽引的影響力程度不一，但是具體內容可從初期佛教聖典裡與教外思想共構的部份析論出來，亦可從後來創作與編輯的大乘與密教經典裡析論出來，而且越是晚出的新經典越是明顯可見到佛教的「他者」力量牽引與作用在其中。

就佛教興起於印度的歷史實況而言，新興的佛教沙門思潮並不是當時印度宗教歷史現場的主流思想，他們之於主導印度文化的印度教偉大傳統而言，僅是整個全體印度教思想大湖裡的一波波漣漪，一旦湖面歸於平靜，佛教曾經引起的波瀾皆將澈底歸化爲印度教思想的本體。從後世佛教思想變遷的路線逐漸往印度教靠攏，以至於被吸收消納而整個滅亡於印度的歷史事實，足可說明佛教並不是主導印度文化大傳統的強勢思想。⁹相較下，佛教之於印度教的強勢傳統而言，她反而是弱勢的、邊緣的、被主導的「他者」，特別是後世佛弟子一旦不再緊密把關

⁹ 某種程度而言，佛教與印度教的關係，可藉佛教與中國儒的關係作爲對比。主導印度傳統的是印度教，主導中國傳統的是儒家，這兩者在各自國度是引領政治經濟的強勢文化，一旦佛教以他者的姿態磨合於這兩種大思想主導的印度傳統與中國傳統裡，的確很難保有佛教原貌的獨立性。雖然佛教作爲一種小傳統，對於前述兩大傳統不是沒有起著一定影響，但是若將佛教被印度教化的結果，以及佛教被中國化的結果，與佛陀最初教導的內容進行對比，整體而言，佛教原來樣貌已模糊難辨，本質也大異原旨。不過這種情況也有反例，當佛教以他者的姿態進入東南亞的緬甸、泰國與斯里蘭卡等國後，此時與歷史佛陀親緣性較高的上座部佛教，反而成爲引領各國政治經濟文化的主要思想與大傳統，且佛教僧侶的角色猶如古印度婆羅門般崇高，同樣樣例亦可見於西藏對佛教的受容。西藏所接受的大乘密教思想，雖然與歷史佛陀的原教旨已有相當思想距離，但是就西藏政教合一而言，佛教起著強大的主導作用。

以歷史佛陀的教導解佛法，在強勢主導弱勢的法則下，佛教的印度教化是很自然的一件事。

就佛教思想發展史而言，這種「歷史實況的理解」亦是理解與探討「印度佛教思想為何會變遷」問題必備的基礎知識，特別是關於「大乘佛教起源問題」的探討，若過度缺乏這種理解，將易導致迅速地將「他者」主導與決定佛教思想變遷的力量排除在外，而完全萎縮在主觀的、內在的、佛教信仰動力因的格局，甚至是民族情節與宗派護教的前理解裡——這不僅不合於印度宗教歷史的實況，亦未必有益於佛教歷史的澄清。¹⁰能先多方「繞道」地觀察佛教與「他者」的交涉，再回到佛教內部意義世界之形構過程的理解，這段行旅雖然耗日費時，但是對於佛教思想的健康理解，有著真誠的開放性。

爲此，就本文的方法論而言，仍然延續筆者先前試擬與試用的佛教詮釋學策略，著重於佛教與他者的對比，特別是運用兩種佛教典範共用的敘事元素與敘事情節的對比，藉此發掘內蘊於佛教歷史文獻中的「成見」與「詮釋機制」。此外，也重視歷史反省，特別是從「印度宗教史」與「佛教思想史」這兩個向度，既理解佛教在印度宗教大背景下的實況與定位，亦理解各時期佛教典範在佛教思想史的實況與定位。本文也嘗試就律制變革的層面思考，從中發掘佛教詮釋學旨趣，同時也探究佛教倫理內涵如何在典範轉移中進行改變的問題。

¹⁰ 爲何會產生佛教典範轉移的問題，這是個值得智者多方思考的問題。就東亞地區廣受大乘佛教信仰影響的學人而言，在面對印度宗教現場下的佛教思想變遷問題，往往傾向於以印度宗教界的「小傳統」（大乘佛教）內部的自發性動力因，解釋這種佛教思想的變遷現象。例如國內學界甫逝的印順長老，著名的「佛弟子對佛的永恆懷念」說亦可歸類於此。前述觀點方法論的缺失在於：以印度宗教界「小傳統」（佛教）的內部思惟，解釋整個印度宗教界外在大傳統（印度教）主導的方向性，未能徹底審視印度宗教際的權力網絡實況，正視大傳統的影響力恆作用於小傳統的既定事實。探討大乘佛教起源或佛教典範轉移的問題時，若忽略印度宗教界大傳統主導的因素，實是不宜。儘管這種解釋可以滿足宗教信仰者的主觀願望，但是畢竟與國際學界的客觀認定上有著相當程度的差距。例如 Lamotte 在《印度佛教史》提到，後來佛教被周遭的印度教所吸納吞併，主要原因是在家信眾對於佛教正法與印度當時異教、迷信之間取得「妥協」；Smart 亦認爲，大乘佛教與早期佛教倫理、儀式與哲學等層面有著「根本性的改變」。事實上，從「妥協」到所謂「根本性的改變」，這已牽涉到「本質」置換的問題，亦即從「佛教存在」到「佛教滅亡」的置換問題。佛教典範轉移問題，實與整個印度宗教界外在大傳統影響佛教的事實相關涉，這點是必須再三確認與說明。請參見 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. p. 69. Ninian Smart 著，《劍橋世界宗教》（台北：商周出版社，2004年），頁82。

當然，佛教倫理與佛教徒的宗教身份相關，不同的宗教身份有著不同的宗教倫理對待，這些問題涉及層面甚廣，以本文有限篇幅作全盤討論是不可能。有鑑於此，對比兩種佛教典範中與在家律制或出家律制相關的經典，這是極為可行的方法，但是理想的研究題材，必須經過仔細篩選。特別是那些「具有兩種佛教典範共構的敘事元素」之經典，將是最為理想的研究題材，值得我們留意。這些敘事元素必須是初期佛教經典的敘事元素，且亦是大乘佛教經典藉以詮釋與改作的敘事元素，一旦對比出前後兩者在詮釋內容之差異，佛教典範轉移之文本實踐的歷史印痕，也將隨之變得明顯可見。

至於，這篇文章也嘗試藉由兩種佛教典範中與在家律制或在家倫理相關的經典，作為對比與探索的起點。簡言之，兩種佛教典範的在家律制或在家倫理，與優婆塞戒相關。聲聞佛教一般以五戒——不殺、不盜、不妄語、不邪淫、不飲酒，作為優婆塞戒內容；大乘佛教更將之擴大地置於菩薩戒前基礎或範疇。若是如此，該以這兩種佛教典範中的何種經典進行對比呢？隨後，先從大乘菩薩戒經分析之。

1.2 題材分析與選擇

按照國內學界一般觀點，藏經之中已收並已譯成漢文而受重視研究的菩薩戒本或菩薩戒經，共有如下六種，至於相關重要經文則標示於括弧內：¹¹

- 一、《菩薩瓔珞本業經》。(T24, p. 997.1-1010.1)
- 二、《梵網經》菩薩戒本。(T24, p. 1020.2-1023.1)
- 三、《瑜伽師地論》菩薩戒本。(T30, p. 510.3-523.1)
- 四、《菩薩地持經》戒本。(T30, p. 910.1-918.2)
- 五、《菩薩善戒經》戒本。(T30, p. 982.2-985.1; 1013.3-1018.2)
- 六、《優婆塞戒經》戒本。(T24, p. 1034.1-1075.3)

對於六部戒本內的菩薩戒種類，大體分為兩種性質：一種是頓立而可單受的菩薩戒，一種是漸次而須先受三歸五戒等之後再受的菩薩戒。前者認為只要聽懂菩薩法師所講菩薩戒法的語言及內容者，即使從未接觸過佛法，也可以受戒得戒，所以這是頓立；後者認為菩薩戒是不得單受或頓受，應該先受了七眾的七種

¹¹ 參見釋聖嚴，《戒律學綱要》(台北：東初出版社，1999年)，頁268。又本文所引經據皆以《大正藏》所錄為主。

戒全部、少部分或一部分的一眾戒之後，才可求受菩薩戒，所以這是漸次。¹²若以頓漸二類來分，《菩薩瓔珞本業經》與《梵網經》是屬於頓立戒的一類，其餘的《瑜伽師地論》、《菩薩地持經》、《菩薩善戒經》與《優婆塞戒經》等四種戒本是屬於漸次戒的一類。

不過，若按文本的敘事情節來分，《菩薩瓔珞本業經》與《梵網經》這類較具戲劇性張力的經典，可成爲一類，以下稱「第一類大乘戒經」。而《菩薩地持經》、《菩薩善戒經》其實同屬於《瑜伽師地論》（菩薩地品）的同本異譯，這三經可暫時歸納爲一類，以下稱「第二類大乘戒經」。至於《優婆塞戒經》暫時自成一類，以下稱「第三類大乘戒經」。前述六部戒本的菩薩戒之由來，若按照戒經的緣起與組成，或法會地點與宣說對象之差別，各部亦頗有差異，我們隨後進行分析。

1.2.1 第一類大乘戒經分析

在第一類大乘戒經裡，《梵網經》爲《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》的簡稱，該經說法地點位於第四禪地中的摩醯首羅天王宮；經文提到，作爲盧舍那佛化身的釋迦牟尼佛，當時爲無量大梵天王與不可說不可說菩薩眾，宣說「蓮花臺藏世界盧舍那佛所說心地法門品」，進而逐次說到釋迦牟尼佛於菩提樹下成就正覺時，已完全結集出「菩薩波羅提木叉」。另外，《菩薩瓔珞本業經》的說法地點是頻婆娑羅王國（即摩伽陀國）佛陀成正覺的菩提樹下，經文提到佛陀爲十方佛國來集會的敬首菩薩等大眾，暨上至四空天的諸大眾天人，宣說菩薩戒。這兩部大乘戒經的敘事情節由於有著較多的想像色彩，在此將之集爲第一類。

這兩部經與《華嚴經》學說相通處甚多，不僅「瓔珞本業」的經名是華嚴系統的用語¹³，而《梵網經》更以《華嚴經》的盧舍那佛（即毘盧遮那佛）爲軸心主角。相較於其他兩類大乘戒經的樸素，第一類大乘戒經的敘事情節上戲劇性張力也較爲強烈，天化與梵化的佛陀觀相當明顯，連出場的菩薩人物都是神通妙現的高階菩薩或一生補處菩薩，這的確是相當奇特。但是這兩部對中國佛學有莫大影響的戒經，不僅來歷有欠明白¹⁴，亦與南北傳初期佛教聖典之律藏集成的傳說差距甚爲鮮明。以致於學界方面，大致認爲《梵網經》與《菩薩瓔珞本業經》是「僞

¹² 釋聖嚴，《戒律學綱要》（台北：東初出版社，1999年），頁269-271。

¹³ 平川彰，《佛典解題事典》，頁114。

¹⁴ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1992），頁1105。

經」¹⁵，後者在《出三藏記集》〈新集續撰失譯雜經錄〉中亦是「失譯」經。¹⁶

至於，《梵網經》裡不斷地出現「蓮花臺藏世界」（華藏世界）的傳說。印順指出，這種「華藏世界」神話是適應印度世俗信仰而形成，更與印度的「蓮花化生」的梵天王創造神話相關。¹⁷大乘佛教論典裡，《大智度論》亦言及這種神話：「劫盡燒時，一切皆空。眾生福德因緣力故，十方風至，相對相觸，能持大水。水上有一千頭人，二千手足，名為韋紐。是人臍中出千葉金色妙寶蓮華，其光大明，如萬日俱照。華中有人，結跏趺坐，此人復有無量光明，名曰梵天王。……是梵天王坐蓮華上，是故諸佛隨世俗故，於寶華上結跏趺坐」。¹⁸這種印度教的創造神話顯然盛行於印度，而為常民信仰所接受，晚起的大乘佛教經典的編輯者為了適應世俗的信仰，亦將大乘經典融攝這種「華藏世界」，強調「諸佛隨世俗故，於寶華上結跏趺坐」，也將原本人間樸素形像的釋迦牟尼佛給天化、梵化。¹⁹

印順指出，華嚴世界的毘盧遮那佛與隨侍的文殊、普賢二大菩薩，也和釋迦牟尼佛脅侍的人間二大弟子——智慧第一舍利弗與神通第一大目犍連，暨天上世

¹⁵ 平川彰，《佛典解題事典》，頁 113-114。此外也可參考大野法道，《大乘戒經的研究》，昭和 29 年；望月信亭，《淨土教の起源及發達》，昭和 5 年；望月信亭，《佛教經典成立史論》，昭和 21 年。加藤觀澄譯，《國訳梵網經》（訊一律部 12）；大野法道譯，《國訳菩薩瓔珞本業經》（訊一律部 12）。

¹⁶ 《出三藏記集》卷四。（T55, p.21.3）。

¹⁷ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1032。

¹⁸ 參見 T25, p.116.1。此外，《外道小乘涅槃論》亦說：「圍陀論師說：從那羅延天臍中，生大蓮華，從蓮華生梵天祖公」（T32, p.157.1）。

¹⁹ 佛教援用印度教的敘事資源，以強化自身宗教解釋能量的例子，不僅見於晚起創作的佛教經典，亦可見於初期佛教聖典。如長部 27 經的《起世因本經》（*Aggañña Sutta*）裡，有婆悉咋（*Vāsetṭha*）與婆羅墮（*Bhāradāvājā*）兩位比丘，不斷遭到同樣是婆羅門種姓的人們辱罵，這些婆羅門認為「唯婆羅門是真正梵天之子，由其口生；由梵天所生、梵天所造、梵天之相續人也」（*brāhmaṇā va Brahmuno puttā orasā mukhato jātā Brahma-jā Brahma-nimmitā Brahma-dāyādā*），豈可捨棄高貴種姓，去親近賤種階級的斷髮沙門（意即佛教）。佛陀則告訴婆悉咋，如來與「法身、梵身、法體、梵體」（*Dhamma-kāyo, Brahma-kāyo, Dhamma-bhūto, Brahma-bhūto*）皆是同義語（*adhivacana*）。因而在「如來、法、梵」同義的情形下，佛弟子皆可自言：「我等都是真正世尊之子，從彼口生，從法生，由法所造，是法之繼承者」（*Bhagavato ’mhi putto oraso mukhato jāto dhamma-jo dhamma-nimmito dhamma-dāyādo*）。請參見 *Dīgha Nikāya* iii. p.81, 84. 又相關論述亦可參見呂凱文，〈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；呂凱文著，〈初期佛教的種姓系譜學—佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫〉，《華梵人文學報》第 4 期，華梵大學人文學院出版，2005 年 1 月，頁 73-112。

界的二大弟子——梵王與帝釋，存在著明顯關係²⁰，這種關係也與佛教思想的梵化、天化相關。他提到：「（以）梵王為主，融攝舍利弗的德性，形成文殊師利。（以）帝釋為主，融攝大目犍連的德性，成為普賢。人間、天上的二大脅侍，成為二大菩薩；二大脅侍間的釋迦佛，就成為毘盧遮那。毘盧遮那，或譯作盧舍那。」²¹換言之，以梵王形像進行佛弟子「梵化」，以帝釋形像進行佛弟子「天化」，前二者影響的極致，使得人間釋迦牟尼佛，成為梵化與天化的毘盧遮那佛的化身了。因而人間釋迦牟尼佛的毘盧遮那化，可說與印度太陽神話的淵源脫不了關係。

在此情況下，深受華嚴思想影響的第一類大乘戒經，其創作者或編輯者的「前理解」與天化、梵化的佛陀觀結合甚密。換言之，第一類大乘戒經，融攝的重點在於調適佛法的天化與梵化，並契合當時印度婆羅門為主的外道之機；因而第一類大乘戒經，將聲聞佛教律制裡常態的人間佛陀觀「擴大改寫」為天化、梵化的佛陀觀；進而依天化、梵化的佛陀觀，重新制定「新戒學」，並為大乘佛教取得法源性基礎。至於，就改寫後的戒相施設內容而言，並沒有在家出家的分別。以上是第一類大乘戒經的特點，亦是應有的基本認識。

1.2.2 第二類大乘戒經分析

第二類大乘戒經裡，《菩薩善戒經》與《菩薩地持經》實際為《瑜伽師地論》〈菩薩地〉的同本異譯。此中，《菩薩善戒經》的經首出現「如是我聞」等序分，內容以經文形式呈現；至於後兩者傾向以論典形式呈現，缺乏一般經文的序分。這或許由於譯者看法不同，或者所見的梵本不同，彼此內容的詳細與簡略、偏重與偏輕處也略不同。²²但如同《瑜伽師地論》〈菩薩地〉提到：「如是所起諸事菩薩學處（戒），佛於彼彼素怛纜（經）中隨機散說，謂依律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，今於此菩薩藏摩訶履迦（論母）綜集而說。」²³從中清楚得知，這種瑜伽類戒經是由佛典編輯者將散說於各經的相關戒律部分編輯而成，因而在菩薩戒的成因上它們顯然是間接編成，而與《梵網經》、《菩薩瓔珞本業經》由佛陀宣說而直接形成有別，並且神通妙現的神話色彩亦不若第一類大乘戒經那麼突顯。

²⁰ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 465-472。

²¹ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 471。

²² 平川彰，《佛典解題事典》，頁 112-113。

²³ T30, p. 521.1。

此中，就敘事情節分析而言。以《菩薩善戒經》為例，其說法地點是在舍衛國須達多精舍。²⁴該經經首一開始就出現彌勒菩薩等具名的四十六位菩薩，彼此在佛前自誓弘願，要於未來惡世中護持正法與教化眾生。身為聲聞弟子的舍利弗，對於諸菩薩這種不可思議的偉大事蹟，感到咋咋稱奇，經文隨後提到：「爾時舍利弗作是思惟：『甚奇甚特！諸菩薩事不可思議。』復白佛言：『世尊！若有菩薩勤修精進具足方便，而能種種利益眾生。世尊！如是等菩薩摩訶薩，眾生云何乃從是人乞索頭目髓腦血肉及諸所須。世尊！我今定知，如是乞者即是菩薩摩訶薩也。』佛言：『善哉！善哉！舍利弗！實如所言，唯諸菩薩乃知菩薩，實非聲聞緣覺所及。』」²⁵隨後，經文立即引出優波離等出場人物，請佛陀開示菩薩戒內容。

從前述《菩薩善戒經》引文，首先明舉菩薩不可思議事蹟的偉大，再暗陳聲聞聖者的劣弱與疑惑，加諸「唯諸菩薩乃知菩薩，實非聲聞緣覺所及」等字樣，進而順水推舟地藉由佛陀之口，提出有別於傳統聲聞律制的大乘菩薩戒的「新戒學」，這整個過程，當可推知《菩薩善戒經》編輯者與創作者的「前理解」，可謂是以大乘菩薩思想為中心，進而「調適或融攝」聲聞佛教（廣義上也包括緣覺乘）律制為大乘菩薩戒。²⁶事實上這種詮釋策略與潛在企圖，常見於許多大乘經典的敘事情節，其中顯然可見到菩薩乘對於聲聞佛教嚴苛批判，且隱然可解讀其中意識型態的對峙，與大乘佛教傾向濃厚的宣教詮釋機制。

在此情況下，第二類大乘戒經，融攝與調適的重點在於：契合當時印度大乘佛教興起之機，改寫聲聞戒成為菩薩戒，也為大乘教法奠定修學基礎；至於，就改寫後的戒相施設內容而言，出家律制的傾向明顯，且共用於在家眾。這種新佛說的「新戒學」的重新設定，有助於大乘行者化解既有聲聞佛教的阻力，更有助於為大乘佛教取得法源性基礎。這是第二類大乘戒經的特點，亦是應有的基本認識。

²⁴ 即祇樹給孤獨園，須達多〔Sudatta〕為給孤獨長者的本名。

²⁵ T30, p.960.3。

²⁶ 關於《瑜伽師地論·戒品》如何調適與融攝聲聞戒的問題，也可參見釋體韜，《六度四攝與《瑜伽論·戒品》之關係》（台北，東初出版社，1997年），頁166-185。基本上該書該節論點，是從「護僧制之理趣」與「開許性戒、遮戒之理趣」二項，站在大乘立場解讀《戒品》如何調適與融攝聲聞戒的問題。不過，該節對於《戒品》編輯者本身隱涵的「前理解」與詮釋機制，是否可能造成聲聞律制被強勢誤讀的問題，似乎未見進一步持平地討論。

1.2.3 第三類大乘戒經分析

至於，第三類大乘戒經《優婆塞戒經》亦相當獨特。該經說法地點位於舍衛國祇樹林的阿那邠坻精舍。²⁷主要出場人物只有佛陀與善生長者子，至於陪襯的出場人物，提到一千二百五十大比丘僧、五百比丘尼、千優婆塞與五百乞兒。經文劇情大致為：善生長者子問法於佛陀，而由佛陀逐次宣說「布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧」的菩薩六度法門，並於諸戒品宣講大乘戒。

就敘事情節而言。相較於第一類與第二類的大乘戒經有許多具名的菩薩出場，反之，《優婆塞戒經》不僅沒有任何菩薩眾出場，亦罕見神通妙現的神話色彩，全經顯得樸素平實。此外，該經所有的出場人物皆屬於初期佛教聖典裡的敘事元素，唯獨經文裡菩薩六度法門的教導是大乘佛教的重要思想；更重要的是，該經「六方禮拜」的敘事情節是淵源與共構於初期佛典《善生經》的著名故事裡，這顯見《優婆塞戒經》與聲聞佛教所傳的聖典有著某種密切的親緣性，前者極可能是後者的擴大改寫。

再者，就出場人物而言。《優婆塞戒經》裡的佛陀形像，與初期佛教的人間釋迦佛陀較貼近，有別於第一類大乘戒經裡明顯天化、梵化的佛陀觀。至於，《優婆塞戒經》的善生即是初期佛典《善生經》裡以「六方禮拜」聞名的善生居士，這種純粹在家居士的身份，有別於第二類大乘戒經《菩薩善戒經》裡宗教身份不定的（既非出家又非在家、或既在家又出家）菩薩眾，亦有別於聲聞佛教裡純粹出家身份的聖弟子。

從《優婆塞戒經》以聲聞佛教著名的在家居士為宣教對象，強調菩薩六度思想的教導，藉此我們大致可以得知：諸如《優婆塞戒經》這類的大乘戒經，其經典創作或編輯的動機，旨在於將聲聞佛教的在家居士，改寫為大乘佛教的在家菩薩，進而為在家菩薩設定適合的「新戒學」。至於，就其改寫後的戒相內容而言，在家律制的傾向明顯，且共用於出家眾。這是第三類大乘戒經的特點，亦是應有的基本認識。

1.2.4 綜合三類大乘戒經與三種契機之教的分析

事實上，前述三類大乘戒經所欲調適與融攝的對象，正是大乘佛教於印度歷

²⁷ 即祇樹給孤獨園，阿那邠坻〔Anāthapindika〕為給孤獨的音譯。

史現場裡，必然不斷面對的三種宗教對象，亦即：（1）外道〔他教人士〕、（2）在家居士（gahapati）²⁸、（3）出家聲聞佛教徒。這三種對象也就成為大乘佛教宣教的印度現場裡必須面對的「他者」，為此更必須透過新創作經典內的某種詮釋機制以妥善因應，理想情況是進而宗教馴化。

申言之，儘管大乘佛教的「新戒學」，除必須別於聲聞律制典範外，更要能直承佛陀教法的法源性，與符合大乘佛教普世救渡的「理想宗教型態期待」。但是大乘佛教一旦不以佛世以來的聲聞律制為固守的典範，且宣教過程也無法避免與前述印度歷史現場的三種對象相遭逢，在此情況下，大乘佛教思想家自然不能置前述「他者」的宗教競爭而不顧，因而進行新經典的創作或編輯時，必然以某種詮釋學策略順成自身的宣教運動，也順成對「他者」宗教的馴化。若是如此，三類大乘戒經的創作與編輯，正是因應三種宗教對象的契機之教——儘管這種契機之教是建立在聲聞佛教所傳聖典的〔大幅度〕改寫，與另起爐灶的另類創作上。

就此而言，第一類大乘戒經所欲融攝的對象是生活在常民文化宗教觀下的他教人士，因而經典以強烈天化、梵化的劇情進行論述，藉此改造他教人士，成為普遍意義的大乘佛教菩薩。再者，第二類大乘經所欲融攝的對象是大乘佛教的內部論敵——即出家聲聞佛教徒，因而經典以大乘思想為中心而進行大小共貫的詮釋學改寫策略，藉此改造既有出家聲聞佛教徒，成為大乘佛教的出家菩薩。至於，第三類大乘經典所欲融攝的對象是一般在家居士，這種在家居士未必是佛教徒，但是至少對於佛教有著一定的接觸與興趣，因而經典著重從在家倫理的教導，過渡到菩薩六度的教導，藉此改造一般在家居士，成為大乘佛教的在家菩薩。

至於，前述三類大乘戒經的六部經典裡，何者是較為理想的研究題材。本文隨後選擇《優婆塞戒經》作為對比的研究題材，選擇的標準主要基於：該經的敘事元素與初期佛教聖典較具親緣性，不論是該經出場人物善生長者，或是經文開頭提到「六方禮拜」的敘事情節等，都能在佛世時代的歷史現場發掘相對應的詮

²⁸ 在原始聖典中，佛陀對社會階層經常分成四類：刹帝利、婆羅門、居士（gahapati）與沙門。聖典中，gahapati 並不是專指受過三皈五戒的在家佛教徒，有時專指前述四分的第三類在家人，有時泛指前三類的所有在家人。其用法與意義的研究，可參見 Uma Chakravati, *The Social Dimension of Early Buddhism*, Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1996. p. 67. 亦請參見觀淨比丘，《復歸佛陀的教導（一）》（員林：正法律學園，2004年），頁110-111，註184。

釋資源。

至於其他五部戒經裡，《梵網經》的盧舍那佛名號未曾出現於初期聖典，且華麗般的敘事情節充滿高度想像，顯非純樸的歷史人間佛教所能高攀。至於《菩薩瓔珞本業經》的持首菩薩等，未見於初期聖典的任何脈絡，亦缺乏有力的對比證據；而三部瑜伽類同本異譯的戒經，顯然是大乘論師編輯整理的作品，雖然缺乏本文設定的對比詮釋資源，但是若有機會深入探討《瑜伽師地論》內蘊的典範轉移之詮釋學問題——即從聲聞典範轉移〔或共構〕至菩薩典範——這三本戒經亦可作為的重要參考資料。

1.3 隨後擬思索與處理的問題

關於《優婆塞戒經》，也可以參考同屬於東亞佛教圈的日籍學者觀點。如同平川彰在《佛典解題事典》進行該經解題：「本經有七卷。也稱為《善生經》。北涼曇無讖於西元 426 年譯出。參見大正藏 24 冊，頁 1034-1075。目前僅存漢譯本。佛陀為教導善生長者，宣說大乘在家信徒（優婆塞）戒。該經係大乘將長阿含與中阿含的《善生經》（《六方禮拜經》），加以擴大改寫的經典。」²⁹基本上，平川彰前述底線文字的觀點是正確的。初期佛教聖典裡亦被稱為《六方禮經》的《善生經》，該經旨在探討佛教在家倫理議題，為歷來佛教學界所看重；它對應的《優婆塞戒經》，更是大乘佛教在家倫理的重要戒經。鑑於前後兩種佛教傳統的兩部《善生經》，同樣以「善生」（*Singāla*）為主要出場人物，同樣引用「六方禮拜」（*cha disā namassati*）的敘事情節鋪陳為經文內容，為此認定晚起的大乘《優婆塞戒經》是前者的「擴大改寫」。³⁰

然而，歷來學界關注的焦點，或側重初期佛典領域《善生經》的版本學與目錄學研究，或發揮這部經的倫理思想，卻從未針對這部既存於不同佛教傳統的兩本《善生經》經文，就內部隱藏的詮釋學問題進行探究。³¹由於未曾見過前人以這

²⁹ 平川彰，《佛典解題事典》，頁 113a。此外也可參考大野法道，《大乘戒經的研究》，昭和 29 年。

³⁰ 太虛從《善生經》與大乘《優婆塞戒經》皆以善生為主角，也指出兩經有關係，但未就兩經裡佛教典範轉移問題深究。參見太虛法師著，〈優婆塞戒經講錄〉《太虛大師全書》第 16 冊（台北：善導寺佛經流通處印行），頁 28。

³¹ 著重倫理思想探討者，例如中村元〈シンガーラへの教え〉《原始佛教の生活倫理》（東京：春秋社，1995 年），頁 335-347, 672-683。兼具版本學與倫理思想研究者，例如王開府，〈善生經的倫理思想—兼論儒佛倫理思想之異同〉《華梵大學第四次儒佛會通學術研討會論文集》（台北：華梵大學哲學系，2000 年 5 月），頁 225-241。

種探索的進路發掘兩種佛教典範轉移的問題，更值得本文在此深入探索。此中，問題在於：既然大乘《優婆塞戒經》是《善生經》的「擴大改寫」，深入思考之，則《優婆塞戒經》的創作者與編輯者「擴大改寫」《善生經》既有文本的動機與原因為何？此外，《善生經》被「擴大改寫」的內容是什麼呢？以及，一旦後者「擴大改寫」後，對於《善生經》既有思想支持者將造成何種影響與改變呢？這些問題其實是相當素樸簡單，熟悉兩種佛教傳統文獻與運用邏輯思考的常人，不難善加設想。

若是如此，幾個層面的問題更值得隨後反思：首先，大乘佛教如何以既有聲聞佛教聖典的敘事元素作為素材，揉入自身新典範的「理想宗教型態期待」，進而批判性地調整既有聲聞律制，遂行大乘戒經的創作與改寫呢？其次，大乘戒經的創作與改寫過程中，對於既有佛教倫理內涵將起者何種實質影響呢？再者，大乘經的創作與改寫，內蘊何種佛教倫理之詮釋學轉向的問題呢？前述問題或多或少都需要在隨後的探索適度釐清或涉及。為此，本文將選取兩種《善生經》的「善生」與「六方禮拜」為研究對象，交織運用「人」與「事」這兩種敘事元素的探究，對比地發掘兩種佛教傳統典範所蘊涵與對應的宗教思想與倫理思想。

至於隨後章節的寫作安排上：首先，進入正式討論前，概要性地說明初期聖典《善生經》與大乘《優婆塞戒經》兩者的經旨與文獻現況，為隨後對比詮釋的工作奠定基礎；其次，逐一陳列與仔細比較兩部經典裡與「善生」與「六方禮拜」相對應的經文脈絡，審慎分析前述敘事元素在各自「經文脈絡」與「語言情境」中的意義，並解讀兩者的差異性與同一性，藉此探討前後兩種佛教傳統中「善生」人格典範蘊涵的宗教思想與倫理思想。本文嘗試透過對比詮釋的策略，揭露前後兩種佛教傳統的《善生經》裡隱而未現的佛教詮釋學問題。為方便辨識起見，本文隨後以《善生經》稱呼初期佛教的《善生經》，而以《優婆塞戒經》稱呼大乘佛教的《善生經》。

2. 《善生經》與《優婆塞戒經》之經旨與文獻

2.1 《善生經》文獻、經旨

就經典成立史而言，一般學界認為《善生經》的原型相當古老，在阿育王（西元前 3 世紀）之前，甚至是孔雀王朝以前既已成立。就巴利本與漢譯諸本的經文結構而言，主要以修多羅（*sutta*）與偈頌（*gāthā*）兩種文體相互運用組成，至

於偈頌的功能是對於經文內容進行重點整理與結論。³²

至於該經現存文獻而言，本經有許多異本，經名也種種不一。其中，巴利本《善生經》經名原語為 *Singāla Sutta* 或作 *Singālovāda Suttanta*，民國八十四年出版的《漢譯南傳大藏經》則將之譯為《教授尸伽羅越經》，收錄在《長部·31經》。³³此外，古代漢譯亦有四種異譯的譯本，分別是兩部獨立的小經：《佛說尸伽羅越六方禮經》和《佛說善生子經》，與兩部同樣名為《善生經》的《長阿含·16經》與《中阿含·135經》。這五部現存的《善生經》文獻，陳列如下：

- 一、《長部·31經》《教授尸伽羅越經》（*Singāla Sutta*），民國通妙譯。
- 二、《佛說尸伽羅越六方禮經》，後漢安世高譯。（T1, p. 250.1-252.2）
- 三、《佛說善生子經》，西晉支法度譯。（T1, p. 252.2-255.1）
- 四、《長阿含·16經》《善生經》，後秦佛陀耶舍譯。（T1, p. 70.1-72.3）
- 五、《中阿含·135經》《善生經》東晉僧伽提婆譯。（T1, p. 638.3-642.1）

就經旨大意而言，《善生經》是初期佛典對於「在家倫理」最為重要、最有系統、最為聞名的一部經。這裡的「在家倫理」並非狹義的「在家佛教徒的倫理」，而是指「佛陀對於一般在家人的倫理」——亦涉及非佛教徒的在家倫理。該經敘述善生遵循父親的遺言，向東南西北下上等六方合掌禮拜，卻不瞭解各方禮拜的意義；於是佛陀教導善生各種生活中的基本道德原則，更指出東、南、西、北、下、上六方，相當於父母、師長、妻女、朋友、奴僕佣人、沙門婆羅門等六種對象，進而開示理想的在家倫理。正是如此，這部經被覺音論師（*Buddhaghosa*）稱為“*gihivinaya*”，意即「在家人的律」（*Vinaya for the householders*）；³⁴而當代學者亦認為，該經對於「佛教的現代化」或「應現代之機」，

³² 參見前田惠學，《佛典解題事典》，頁 65a。又國際學界對於該經的評論，亦請參見 Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*. 1st ed.1996. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1997. p.31-32；Bimala Churn Law, *A History of Pāli Literature*, vol.1, Delhi: Indological Book House,1983. p.113.

³³ PTS 版本的經名為 *Singālovāda Suttanta*。J. Estlin Carpenter 的諸巴利版本整理校對指出，南傳佛教各國巴利藏該經經名‘*Singālovāda*’略有小出入，其中差異是 S^{ct} *Sigālovāda*；B^{mr} *Singāla*；K *Singālaka*。至於緬甸第六次集結光碟版（CSCD）則為 *Singāla*。本文為資料引用方便著眼，在此採用 CSCD 的巴利藏經文字。順帶一提，《漢譯南傳大藏經》第 8 冊《長部經典三》的目次（頁 5），對於此經的對應經大正藏出處略有錯誤。

³⁴ 《CSCD》*Dīgha-Nikāya-Aṭṭhakathā*. iii. p.942.

亦有著重要性。³⁵

2.2 《優婆塞戒經》文獻、經旨

至於，大乘《優婆塞戒經》屬於中期大乘佛教典籍，大致可從該經引用的經典名稱推論出來。例如《優婆塞戒經》第二十四品〈業品〉提及曇無德部、彌沙塞部、薩婆多部等部派名稱，而第三品〈悲品〉引用《法華經》、《大城經》、《智印經》等經名，此外也提到與大乘《涅槃經》有關的「生因了因」之說。從前面幾個因素推論，推斷該經編輯寫定時間，應當不會早於講解心性性質的佛性或如來藏之類的經典創作期，它約莫是中期大乘佛教典籍。這從經典成立史而言，該經也有著重要的意義。³⁶

就該經現存文獻而言，目前僅存漢譯本，為北涼曇無讖譯。³⁷至於經文結構，本經皆為修多羅文體，分為 28 品，說明菩薩的發菩提心、立願、修學、持戒、精進、禪定、智慧等。全經出場人物雖然提到大比丘僧千二百五十人、五百比丘尼、千優婆塞與五百乞兒，但是唯一具名人物僅有善生（即善生長者子）一人。就經旨大意而言，本經透過善生之口，提到外道六師教導眾生「六方禮拜」教法，於是善生向佛陀請教，是否佛法之中也有這般六方禮拜的教導。該經首起於「六方禮拜」的情節，同時該經經末亦以「六方禮拜」的情節收尾，全經以六方禮拜為主軸經緯，經文逐次按著一問一答的方式，帶出整部《優婆塞戒經》關於菩薩六波羅蜜的教導。

³⁵ 近代中國佛教復興運動裡，力主「人生佛教」的太虛大師，與西方學者 Bechert 等人，皆持這個觀點。請參見太虛大師著，〈善生經講錄〉《太虛大師全書》第 3 卷（台北：善導寺印行，年代不詳），頁 49-51。此外，請參見 Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*. 1st ed.1996. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publisher s, 1997. p.31-32

³⁶ 平川彰，《佛典解題事典》，頁 113a。

³⁷ 不過與此經名相近而可作為對比研究者，例如求那跋摩法師所譯《優婆塞五戒相經》（T24, p.939.3-944.1）等，雖然講五戒，卻仍然為普通所行的五戒，故與此經的大乘優婆塞戒不同；又有《優婆塞五戒威儀經》（T24, p.1116.3-1121.2），亦為求那跋摩所譯，其實是瑜伽菩薩戒本之異譯，與此經名稱相近。這兩經根據長井真琴《根本佛典の研究》與大野法道《大乘戒經の研究》研究指出，乃是中國編輯的經典。請參見土橋秀高著，《戒律の研究》（京都：永田文昌堂，1980年），頁 253。此外，又有《優婆夷淨行法門經》（T14, p.951.2-962.3），亦與此經不同，係佛為最有名之優婆夷鹿母所說，若能將之與《優婆塞戒經》對比，則大乘佛教在家男眾與女眾的人格典範亦能鮮明突顯。至於瞿曇僧伽提婆所譯《中阿含·128 經》的《優婆塞經》（T1, p.616a-6172），則是聲聞佛教的論及在家戒的經。

相較於初期佛典《善生經》的素樸簡短，大乘《優婆塞戒經》篇幅甚為廣大，全經 28 品，經文內容甚為豐富，思想題材除了六波羅蜜和佛教傳統戒定慧三學的教導，亦涉及從十善業道論及眾生壽命與宇宙論的關係。顯然，這部經是為適應在家人乃至當時外道的根器而說，內容從一個初信的俗人，直至成佛的歷程，都有詳細指引。但從受戒得戒的因緣上說，這是六部菩薩戒本中最難受難得的一種大乘戒。³⁸

2.3 研究進路說明

礙於篇幅，本文自然無法逐一處理《優婆塞戒經》細部問題，為此隨後的討論，嘗試從兩個進路展開。第一個進路：依照初期佛典的《善生經》敘事情節發展，考察「六方（禮拜）」這個敘事元素出現在兩本《善生經》的經文脈絡，進而分析各自語言情境下的意義。這個部份，主要是站在初期佛典《善生經》的立場，對兩本《善生經》共有、交集或類似的經文脈絡與語言情境進行對比，考察彼此的差異性與同一性，藉此發掘大乘《優婆塞戒經》編輯者的詮釋機制。但是這個部份也有它的缺點，亦即無法對於《優婆塞戒經》「擴大改寫」的部份提供普遍性的理解，為此需要從第二個進路予以補充。

第二個進路：依照大乘《優婆塞戒經》整體敘事情節的發展，再三掃描重點輪廓，提供更多補充性的說明。至於具體實施方法，則是找出《優婆塞戒經》所有出現「六方（禮拜）」的經文脈絡，逐一分析語言情境中的意義。這個部份，主要是站在《優婆塞戒經》的立場，對於初期佛典《善生經》未曾言及的部份，深入探究《優婆塞戒經》「擴大改寫」後的觀點。本文期待在兩種進路的綿密交叉對比中，貼切而妥善地考察佛教倫理的詮釋學轉向問題。

儘管就版本學之對比研究而言，越多版本作為參考與詮釋的對象，越能多點定焦地發掘彼此法義豐富的詮釋意涵，但是相對也加重本文寫作的負擔。為此，原則上本文僅選取巴漢語系的《善生經》各一部——即《長部·31 經》的《*Sīṅgāla Sutta*》（CSCD 光碟版）與《長阿含·16 經》的《善生經》——與《優婆塞戒經》對比研究。這一方面是平衡兩語系聖典所代表的兩種部派傳承之對讀，另一方亦是著重兩語系聖典的平衡對待之運用。但是必要時，正文中也會輔以其他經作對比詮釋。

³⁸ 釋聖嚴，《戒律學綱要》（台北：東初出版社，1999 年），頁 275。

此外，為方便討論起見，隨後也將《善生經》敘事情節的經文科判為三個主要部分³⁹，分別為：（1）經文證信，（2）善生提到六方禮拜因由，（3）佛陀教導六方禮拜內容。至於實際操作方式：首先，列出巴利經文（以下略寫為《CSCD》），再列出現代語譯（以下略寫為《長部譯》），隨後再列出《長阿含·16 經》（以下略寫為《長阿含》）與《優婆塞戒經》（以下略寫為《優戒經》）相關經文；其次，將前述經文脈絡進行對比詮釋，析論各自語言情境中的意義。

3. 《善生經》與《優婆塞戒經》之初步對比

3.1 經文證信

《CSCD》：Evaṃ me sutam ekaṃ samayaṃ bhagavā rājagaha viharati veḷuvane kalandakanivāpe. (A1)

《長部譯》：我這般聽聞：有一次，世尊住在王舍城竹林飼養松鼠的地方。(A2)

《長阿含》：如是我聞，一時，佛在羅閱祇耆闍崛山中，與大比丘眾千二百五十人俱。(A3)

《優戒經》：如是我聞，一時，佛在舍衛國祇樹林中阿那邠坻精舍，與大比丘僧千二百五十人，五百比丘尼，千優婆塞，五百乞兒。(A4)

這裡的「經文證信」主要指經首處，佛陀說法的地點、與會對象等之說明。交互對比下，《長部·31 經》的證信地點是王舍城，顯然與《長阿含·16 經》的羅閱祇（rājagaha，即「王舍」一詞的音譯）一致，這也與其他三本異譯的初期佛典《善生經》完全一致。⁴⁰從五部初期佛典《善生經》的法會地點相同，加諸隨後經文情節亦相同，各部派傳承聖典之間的相似性是頗為驚人的。至於《優婆塞戒經》則作舍衛國，這與所有初期佛典《善生經》皆不同。

³⁹ 太虛〈善生經講錄〉分別以「證信緣起」、「應機正說」與「如說奉行」三部份作為科判，不過 CSCD 版巴利藏的經文科判方式也頗值得參考，後者以簡明扼要的標題，作為經文分段段落的主旨說明，這比起 PTS 版本的巴利藏經文皆未科判，或比起太虛〈善生經講錄〉較為棉密瑣碎的科判，較能提供讀者鮮明的理解。

⁴⁰ 安世高譯《佛說尸伽越六方禮經》的法會地點為「王舍國」，支法度譯《佛說善生子經》為「羅閱耆」，僧伽提婆譯《中阿含·135 經》為「王舍城」。

3.2 善生提到六方禮拜因由

《CSCD》：“Pitā maṃ, bhante, kālaṃ karonto evaṃ avaca ‘disā, tāta, namasseyyāsi’ ti. So kho ahaṃ, bhante, pituvacanaṃ sakkaronto garuṃ karonto mānento pūjento kālasseva uṭṭhāya rājagahā nikkhamitvā allavattho allakeso pañjaliko puthudisā namassāmi- puratthimaṃ disaṃ dakkhiṇaṃ disaṃ pacchimaṃ disaṃ uttaraṃ disaṃ heṭṭhimaṃ disaṃ uparimaṃ disaṃ” ti (B1)

《長部譯》：「大德！父親臨終時，這般對我交待：『愛兒啊！希望你能禮拜諸方。』大德！我因為尊重、崇敬、奉事、崇拜父親的教導，於是清晨早起，離開王舍城，濕著衣服、濕著頭髮，合掌禮敬各個方向：東方、南方、西方、北方、下方、上方。」 (B2)

《長阿含》：爾時，善生白佛言：「我父臨命終時，遺教我言：『汝欲禮者，當先禮東方、南方、西方、北方、上方、下方。』我奉承父教不敢違背，故澡浴訖，先叉手東面，向東方禮，南、西、北方、上、下諸方，皆悉周遍。」 (B3)

《優戒經》：爾時，會中有長者子，名曰善生。白佛言：「世尊！外道六師常演說法教眾生言：『若能晨朝敬禮六方，則得增長命之與財。何以故？東方之土屬于帝釋，有供養者釋提桓因則為護助；南方之土屬閻羅王，有供養者，彼閻羅王則為護助；西方之土屬婆樓那天，有供養者，彼婆樓那則為護助；北方之土屬拘毘羅天，有供養者，彼拘毘羅則為護助；下方之土屬于火天，有供養者，火天則為護助；上方之土屬于風天，有供養者，彼亦為護。』世尊！佛法之中頗有如是六方不耶？」 (B4)

前述經文證信後，《善生經》立即提到善生的出場，並引出「六方禮拜」的劇情。從《CSCD》與《長阿含》的語言情境中，可以各自清楚觀察到善生合掌禮拜六方的理由，以及其中的小細節。

其中，與父親話語相關的文字部分。《CSCD》巴利文提到「愛兒啊！希望你能禮拜諸方。」（‘disā, tāta, namasseyyāsi’），此處藉由「願望式」（optative tense）文法表達父親對孩子「禮拜諸方」的期許，這表示善生禮拜六方之舉動並非是外在強制的行為，而是在父親期待與建議下，加上善生對父親臨終遺

囑的敬重與奉事而主動實踐。句中「愛兒啊！」的呼格（vocative）暱稱用法，更善巧表達父親對善生的親子愛意。此中，孩子話語相關部份，巴利文也連續運用四個「尊重」動詞的同義詞，充份表達善生對於父親最後交代之事的恭敬度，更以「現在分詞」（present participle）加重該動詞的動態語感。⁴¹從這裡可以活潑潑地解讀《善生經》出場人物與現場行事的臨場感，逼地真重現與看到善生與父親之間的情感交流。

相對於此，《長阿含》則將部份文字譯為「遺敕」。按「敕」字意即命令，常用於形容帝王的命令，暗含著非得如此不可的強制性，因而這種譯法相當典雅與凝重，較符應中國儒式典範所期待的父權意識型態。此外，《長阿含》也以「我奉承父教不敢違背」等語表達善生的態度是「不敢違背」，然而這種語言情境下，相當程度透顯善生的六方禮拜是一種外在他律的行為，語感充滿命令式的強制性，這與巴利經文裡善生的六方禮拜是出於主動意願而尊重與接受父親的建議的語感，兩者相去甚遠，分別呈現不同型態的親子關係。此中，也隱然可解讀出漢語文化傳統的前理解下，異語系佛教經典文字被「馴（漢）化」的詮釋機制。

至於《長部譯》提到「濕著衣服、濕著頭髮」這段文字，這相當於《長阿含》裡的「澡浴訖」。換言之，著白衣全身沐浴於聖河中，這與身心潔淨的宗教象徵相關，亦是印度人從古至今的宗教行為之一。《長阿含》與《長部譯》這兩段文字剛好可以互為補充，善生先是澡浴〔於聖河〕潔淨身心，然後濕著衣服與頭髮，合掌禮拜東、南、西、北、下、上各方。從前述內容可知，《善生經》的六方禮拜起因於善生父親臨命終前的囑咐。

相較於此，《優婆塞戒經》雖然以善生作為出場對答的人物，但是提到六方

⁴¹ 這段巴利本出現的套詞中，分別用“sakkaronto, garuṇ karonto, mānento, pūjento”這四個詞表達對父親的恭敬；此外，若是佛弟子表達對佛陀與僧伽的恭敬時，往往會出現用五個詞表達敬意，例如《須深經》（《S 12:79》）提到佛陀與僧伽則增加“apacito”一詞，從這些巴利文使用的細節，可看到聖典編輯者在宗教神聖秩序或恭敬度的強化與表現。此外，依《相應部註釋》（*Saṃyutta-Nikāya-Aṭṭhakathā* II p.114），這種套詞可以詮釋成漸次增強崇敬的意味，不只是文學上的綴詞；而當代學者研究更指出，這種經常出現的一組有相同意義的套詞，是用來作為方便記憶的設計，並使用在固定化的文本中，對於集成和傳誦口傳文本而言是非常重要的方法。請參見觀淨比丘，《復歸佛陀的教導（一）》，頁 163；越建東，〈西方學界對早期佛教口傳文獻的研究近況評介〉《中華佛學研究》第 8 期（台北：中華佛學研究所發行，2004 年 3 月），頁 327-348；Mark Allon, *Style and Function: A study of the dominant stylistic features of the prose portions of Pāli canonical sutta texts and their mnemonic function*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1997.

禮拜的因由，卻起源自「外道六師」的教導。此中，外道六師所教導的六方禮拜認為東、南、西、北、下、上六方，各屬於「帝釋、閻羅王、婆樓那天、拘毘羅天、火天、風天」等六位神祇的管轄領域，並且強調「若能晨朝敬禮六方，則得增長命之與財。何以故？東方之土屬於帝釋，有供養者釋提桓因則為護助」。若是如此，外道六師教導的六方禮拜，顯然傾向以「利益交換」觀點看待人神互動的行為。換言之，有「供養」則有「護助」，有「敬禮」則「得增長命之與財」；但是反言之，無「供養」則無「護助」，無「敬禮」則「不得增長命之與財」。這樣的宗教行為似乎與道德自覺的提昇無任何直接關係。

不過，當《優婆塞戒經》將禮敬六方〔神祇〕的教導，歸結為「外道六師常演說」，這也衍生一個棘手難解的問題。按佛世時代的「外道六師」或作「六師外道」，與佛教同屬於當時印度新興宗教的沙門思潮，而沙門思潮的主要特徵，即在於破除婆羅門宗教的梵我天神論等。六師當中，例如：不蘭迦葉、末伽黎拘舍梨、阿夷多翅舍欽婆羅、波浮陀伽旃延、散若毗羅梨子、尼乾子等思想家，其思想特徵大致以唯物論者、斷滅論者、懷疑論者、甚至是詭辯論者居多，而且無神論傾向也頗為明顯。其中，比較具有虔敬宗教意識者的尼乾子，則是苦行論者，但是若說這些外道六師「常演說」禮敬六方神祇的教導，這顯然是奇聞，與佛陀時代的宗教思想界實況存在著相當差距。⁴²

就此而言，《優婆塞戒經》提到的「外道六師」應與佛世時代的六師外道有所區別，或許真的有另外一種不同於佛世時代的六師外道之「六師外道」也說不定。不過，這樣詮解基本上寧可是一種為《優婆塞戒經》作者或編輯者尋找消解窘境の善意藉口，至於實際情況不太可能，因為的確與初期佛教聖典裡關於六師外道思想的記載不符。另外一種可能是，這裡的「外道六師」可視為是一種「假藉」，是不是六師外道真的存在這種禮拜六方神祇的教導並不重要，重要的是該經的編輯者藉由善生與佛陀的對答，引出隨後經文真正想要表達的要旨或想要改寫的內容。若是如此，基本上這是一種「同詞異義」之改寫策略的辯證運用——賦予舊有傳統語彙以新義，既即亦既離舊有傳統，又不即亦不離舊有傳統。

至於這裡改寫的內容，善生是其一，六方禮拜亦是其二，六師外道是其三，這些敘事元素的名相皆來自於既有佛教傳統的資源，而為《優婆塞戒經》的編輯者援用，在「不一不異、既一既異」的詮釋辯證與改寫策略下，遂行典範轉移的

⁴² 這部可參考長阿含第 27 經的《沙門果經》，與長部第 2 經的《沙門果經》。

運動。但是，事實上這種詮釋學策略，也見於初期佛典《善生經》，只是彼此存在著程度差異。隨後下列經文脈絡的對比與解讀，將適度地說明這點。

3.3 佛陀教導六方禮拜內容

《CSCD》：“Kathañca, gahapatiputta, ariyasāvako chaddisāpaṭicchādi hoti? Cha imā, gahapatiputta, disā veditabbā. Puratthimā disā mātāpitaro veditabbā, dakkhiṇā disā ācariyā veditabbā, pacchimā disā puttadārā veditabbā, uttarā disā mittāmaccā veditabbā, heṭṭhimā disā dāsakammakarā veditabbā, uparimā disā samaṇabrāhmaṇā veditabbā. (C1)

《長部譯》：「居士子！聖弟子是如何保護六方呢？居士子啊！應當明瞭這六方。應當明瞭東方是父母，應當明瞭南方是師長，應當明瞭西方是妻女，應當明瞭北方是朋友，應當明瞭下方是奴僕佣人，應當明瞭上方是沙門、婆羅門。(C2)

《長阿含》：佛告善生：「當知六方。云何為六方？父母為東方，師長為南方，妻婦為西方，親黨為北方，僮僕為下方，沙門、婆羅門、諸高行者為上方。」(C3)

《優戒經》：「世尊！佛法之中頗有如是六方不耶？」「善男子！我佛法中亦有六方，所謂六波羅蜜。東方則是檀波羅蜜，何以故？始初出者，為出智慧光因緣故。彼東方者屬眾生心，若有眾生能供養彼檀波羅蜜，則為增長壽命與財。南方即是尸波羅蜜，何以故？尸波羅蜜名之為右，若人供養亦得增長壽命與財。西方即是羸提波羅蜜，何以故？彼西方者名之為後。一切惡法棄於後故，若有供養則得增長壽命與財。北方即是毘離耶波羅蜜，何以故？北方名號勝諸惡法，若人供養則得增長壽命與財。下方則是禪波羅蜜，何以故？能正觀察三惡道故，若人供養亦得增長命之與財。上方即是般若波羅蜜，何以故？上方者即是無上，無上故，若有供養則得增長命之與財。善男子！是六方者屬眾生心，非如外道六師所說。」「如是六方誰能供養？」「善男子！唯有菩薩乃能供養。」(C4)

3.3.1 《善生經》所見的典範轉移

首先，就初期佛典《善生經》內部進行析論。前述《CSCD》與《長部譯》：

居士子！聖弟子是如何保護六方呢？居士子啊！應當明瞭這六方。應當明瞭東方是父母，應當明瞭南方是師長，應當明瞭西方是妻女，應當明瞭北方是朋友，應當明瞭下方是奴僕佣人，應當明瞭上方是沙門、婆羅門。

這段經文裡，佛陀教導善生應該正確認識「六方」，隨後巴利經文連續以七個「義務分詞」強調「應當明瞭」（*veditabbā*），這顯示佛陀不斷地強化與教導善生：六方不僅是單純方向，更是六種倫理對象；至於《長阿含》以一次「當知」加重語感，雖然簡潔有力，但是耳提命面的臨場感相對減少。

此中，《CSCD》與《長部譯》更以「保護六方」（*chaddisāpaṭicchādī*）作為聖弟子的份內事，不僅將六種倫理對象納入世間倫理相待，同時也將善生最初理解的「六方禮拜」，轉化成爲佛陀教導的「六倫善待」。事實上，整部《善生經》正是佛陀教導一般在家人如何過著理想道德生活與善待六倫的實際生活指南。然而，如此作法不僅轉化善生既有六方禮拜思想的原意旨，也造成前後彼此之間典範轉移的事實。

原因在於：相較於先前善生只知其然卻不知其所然，只知遵信父親遺囑而禮拜六方，卻未必瞭解六方的內涵，一旦經過佛陀解釋六方即是六種倫理對象，且禮拜六方即善待與護持吾人生活世界的倫理網絡，至此，佛教倫理的詮釋學轉向也隨之出現。換言之，原先爲善生所奉行的「六方禮拜」是一種典範，內容著重於〔宗教〕儀式與形式的遵循；而復經佛陀徹底轉化的「六方禮拜」亦是一種典範，內容著重於人間倫理相涉的善待關係。《善生經》同樣在「同詞異義」詮釋策略下，以「六倫」解釋「六方」，進行佛教倫理的詮釋學轉向。這是第一次典範轉移。

3.3.2 《優婆塞戒經》所見的典範轉移

其次，就《優婆塞戒經》而言，該經提到：

善男子！我佛法中亦有六方，所謂六波羅蜜。東方則是檀波羅蜜…。南方即是尸波羅蜜…。西方即是羸提波羅蜜…。北方即是毘離耶波羅蜜…。下方則是禪波羅蜜…。上方即是般若波羅蜜。

這段經文也採取相同詮釋策略進行典範轉移，將「六方」解釋爲「六波羅蜜」，

進而置換六師外道教導的東、南、西、北、下、上六方的「六神禮拜」。這是第二次典範轉移。不過，這裡的轉移是從六師外道的「神祇」典範轉移至大乘「菩薩」的典範，尚未涉及佛教內部的典範轉移問題。

但是，若將場域帶到《善生經》與《優婆塞戒經》的對比而言，這更是一種典範轉移。這點只要將前述經文的 B4 對比於 B1、B2、B3 等段落，再將 C4 對比於 C1、C2、C3 等段落，即可看到大乘《優婆塞戒經》亦是採取同詮釋策略進行典範轉移。

申言之，《優婆塞戒經》不僅援用舊有佛教「善生」與「六方禮拜」等敘事元素名相，同時也調整敘事情節並重新解釋「六方」為「六波羅蜜」，在「同詞異義」的詮釋策略下，遂行佛教內部典範轉移的運動。這裡的典範轉移是從初期佛教「聲聞」典範轉移至大乘佛教「菩薩」典範，或者更精緻地說，從聲聞佛教的在家典範轉移至大乘佛教在家菩薩典範。這是第三次典範轉移，而且是探討佛教思想為何與如何變遷的重要詮釋學課題。特別注意的是，這種典範轉移的詮釋學策略或經典改寫手法，程度差別地普遍見於後起的佛教典籍中，對於佛教思想史在「潛移默化」的伏流變遷，起著不可思議的影響，值得深入發掘仔細研究。

事實上，整部《優婆塞戒經》正是大乘佛教關於在家倫理與在家戒學的重要經典。特別是第十四品受戒品，該經宣說在家菩薩應受五戒，進而明示「六重、二八輕」的大乘特有戒⁴³——這些戒並未完備於初期佛典的在家律制。何以出現這種未見於初期佛典的「大乘特有戒」呢？原因在於：佛教的典範轉移歷程裡，在新典範的「理想宗教型態期待」下，一旦既有聲聞佛教在家典範被適度調整與改寫，亦將導致聲聞佛教倫理產生詮釋學轉向，進而形構新佛教典範的新倫理。這似乎是思想史的必然趨勢，不論被典範轉移的對象是何種宗教或宗派。

以上，即是本文第一個進路的考察。在此或可略作結語：在「同詞異義」的詮釋策略下，兩種佛教典籍遂行各自的典範轉移運動，並且至少有三種典範轉移存在於《善生經》與《優婆塞戒經》的對比詮釋裡。隨後，本文將從第二個進路進行考察，就《優婆塞戒經》「擴大改寫」《善生經》的部份進行補充說明。

⁴³ 六重法是指不殺生、不偷盜、不虛說、不邪淫、不說四眾過、不酤酒；二八輕裡，包括不供養師長、飲酒、不往視病人等條文。這與其他大乘菩薩戒經如《梵網經》分「十重、四十八輕」，或《瑜伽師地論》菩薩戒本分為「四重、四十三輕」，彼此重點略有不同。

4. 《優婆塞戒經》「六方禮拜」的擴大解釋

「六方」這個詞彙在《優婆塞戒經》一共出現十四次，分別是在：第一品〈集會品〉出現九次，第十四品〈受戒品〉出現二次，第十八品〈六波羅蜜品〉出現二次，第二十八品〈般若波羅蜜品〉出現一次。前面探討的部份主要是針對〈集會品〉裡的「六方禮拜」思想，卻尚未涉及其他三品的探討。至於其他三品，特別是〈受戒品〉與〈六波羅密品〉，對於六方禮拜的思想仍有許多擴大解釋處值得深入解讀。隨後，本文按著這三品內容，就前述未提及或值得多說明的部份進行補充。

4.1 欲受持大乘優婆塞戒先當次第供養六方

〈受戒品〉藉著善生與佛陀的問答對話，進而導引與回答兩個問題：一是在家菩薩如何得受優婆塞戒？二是在家菩薩所受優婆塞戒的內容是什麼？第二個問題主要環繞著三歸依、五戒、六重法、二十八輕的內容論述，這部份與受戒內容和佛教倫理行為規範相關，屬於既有聲聞佛教在家律制基礎（三歸依、五戒）與大乘佛教獨特在家律制（六重、二八輕）互相共構的論述領域。至於，第一個問題主要環繞著受戒的次第與程序，這部份強調在家菩薩欲受持優婆塞戒，首先必須次第「供養六方」，徵得六方（父母、妻子、奴婢僮僕、國主等）的同意後才能受優婆塞戒，隨後提及受戒進行的程序。這部份請參見下列〈附表一〉的 D1。

第一個問題提及的「六方」與本文隨後討論相關者。事實上這裡的「六方」即是《善生經》中的「六倫」，不同處在於：《善生經》的「六倫」是佛陀對於一般在家倫理的教導，而《優婆塞戒經》除了照單全收地引用外，更將之律定為在家菩薩得受優婆塞戒的必要條件。這點透過下列〈附表一〉，對比《優婆塞戒經》與《善生經》（《長阿含·31 經》）兩種經文脈絡，可以清楚看出這種改寫的過程。

〈附表一〉		
	《優婆塞戒經》受戒品	《善生經》（《長阿含·16 經》）
事由	善生言：「世尊！在家菩薩云何得受優婆塞戒？」「善男子！在家菩薩若欲受持優婆塞戒，先當次第供養六方：東方、南方、西方、北方、下方、上	佛告善生：「當知六方！云何為六方？父母為東方，師長為南方，妻婦為西方，親黨為北方，僮僕為下方，沙門、婆羅門、諸高行者為上方。（D2）

	方。」(D1)	
東 方	言東方者即是父母。若人有能供養父母，衣服飲食臥具湯藥房舍財寶，恭敬禮拜讚歎尊重，是人則能供養東方。(E1)	善生！夫為人子，當以五事敬順父母，云何為五？一者供奉能使無乏，二者凡有所為先白父母，三者父母所為恭順不逆，四者父母正令不敢違背，五者不斷父母所為正業。(E2)
	父母還以五事報之：一者至心愛念，二者終不欺誑，三者捨財與之，四者為娉上族，五者教以世事。(F1)	父母復以五事敬親其子。云何為五？一者制子不聽為惡，二者指授示其善處，三者慈愛入骨徹髓，四者為子求善婚娶，五者隨時供給所須。善生！子於父母敬順恭奉，則彼方安隱，無有憂畏。(F2)
南 方	言南方者即是師長。若有人能供養師長，衣服飲食臥具湯藥，尊重讚歎恭敬禮拜，早起晚臥受行善教，是人則能供養南方。(G1)	善生！弟子敬奉師長復有五事，云何為五？一者給侍所須，二者禮敬供養，三者尊重戴仰，四者師有教敕敬順無違，五者從師聞法善持不忘。(G2)
	是師復以五事報之：一者速教不令失時，二者盡教不令不盡，三者勝己不生妒嫉，四者將付嚴師善友，五者臨終捨財與之。(H1)	師長復以五事敬視弟子。云何為五？一者順法調御，二者誨其未聞，三者隨其所問令善解義，四者示其善友，五者盡以所知誨授不吝。善生！弟子於師長敬順恭奉，則彼方安隱，無有憂畏。(H2)
西 方	言西方者即是妻子。若有人能供給妻子，衣服飲食臥具湯藥瓔珞服飾嚴身之具，是人則是供養西方。(I1)	善生！夫之敬妻亦有五事，云何為五？一者相待以禮，二者威嚴不媿，三者衣食隨時，四者莊嚴以時，五者委付家內。(I2)

	<p>妻子復以十四事報之：一者所作盡心營之，二者常作終不懈慢，三者所作必令終竟，四者疾作不令失時，五者常為瞻視賓客，六者淨其房舍臥具，七者愛敬言則柔軟，八者僮使軟言教詔，九者善能守護財物，十者晨起夜寐，十一者能設淨食，十二者能忍教誨，十三者能覆惡事，十四者能瞻病苦。(J1)</p>	<p>妻復以五事恭敬於夫。云何為五？一者先起，二者後坐，三者和言，四者敬順，五者先意承旨。善生！是為夫之於妻敬待，如是則彼方安隱，無有憂畏。(J2)</p>
北方	<p>言北方者即善知識。若有人能供施善友任力與之，恭敬軟言禮拜讚歎，是人則能供養北方。(K1)</p>	<p>善生！夫為人者，當以五事親敬親族，云何為五？一者給施，二者善言，三者利益，四者同利，五者不欺。(K2)</p>
	<p>是善知識復以四事而還報之：一者教修善法，二者令離惡法，三者有恐怖時能為救解，四者放逸之時能令除捨。(L1)</p>	<p>親族亦以五事親敬於人。云何為五？一者護放逸，二者護放逸失財，三者護恐怖者，四者屏相教誡，五者常相稱歎。善生！如是敬視親族，則彼方安隱，無有憂畏。(L2)</p>
下方	<p>言下方者即是奴婢。若有人能供給奴婢，衣服飲食病瘦醫藥，不罵不打，是人則能供給下方。(M1)</p>	<p>善生！主於僮使以五事教授，云何為五？一者隨能使役，二者飲食隨時，三者賜勞隨時，四者病與醫藥，五者縱其休假。(M2)</p>
	<p>奴婢復以十事報之：一者不作罪過，二者不待教作，三者作必令竟，四者疾作不令失時，五者主雖貧窮終不捨離，六者早起，七者守物，八者少恩多報，九者至心敬念，十者善覆惡事。(N1)</p>	<p>僮使復以五事奉事其主。云何為五？一者早起，二者為事周密，三者不與不取，四者作務以次，五者稱揚主名。是為主待僮使，則彼方安隱，無有憂畏。(N2)</p>
上方	<p>言上方者即是沙門婆羅門等。若有供養沙門婆羅門，衣服、飲食、房舍臥具、病痛醫藥，怖時能救饑世施食聞惡能遮，禮拜恭敬尊重讚歎，是人則能供養上方。(O1)</p>	<p>善生！檀越當以五事供奉沙門、婆羅門，云何為五？一者身行慈，二者口行慈，三者意行慈，四者以時施，五者門不制止。(O2)</p>

<p>是出家人以五種事報：一者教令生信，二者教生智慧，三者教令行施，四者教令持戒，五者教令多聞。(P1)</p>	<p>沙門、婆羅門當復以六事而教授之。云何為六？一者防護不令為惡，二者指授善處，三者教懷善心，四者使未聞者聞，五者已聞能使善解，六者開示天路。善生！如是檀越恭奉沙門、婆羅門，則彼方安隱，無有憂畏。(P2)</p>
--	--

其中，將 D1 與 D2 對比。D1 的問題在於「在家菩薩如何得受優婆塞戒？」，至於 D2 的問題與《CSCD》巴利經文的問題是一致的，亦即「聖弟子是如何保護六方？」(ariyasāvako chaddisāpaṭicchādī hoti?)，這點可以參照前述的 C1、C2 經文得知。基本上前述兩個問題是不一樣的事由，D2 僅是探討六種倫理如何相互善待，D1 則涉及受持優婆塞戒的必要條件。

隨後，將 E1、E2，F1、F2，G1、G2，H1、H2，I1、I2，J1、J2，K1、K2，L1、L2，M1、M2，N1、N2，O1、O2，P1、P2 等項分別逐一對比，扣除小細節項目的出入外，不難發現兩種「六方」的「六倫」結構完全一致。⁴⁴若不是兩者所問事由存在著差異，不然幾乎可以判斷：《優婆塞戒經》編輯者有抄襲《善生經》六方六倫思想之嫌。儘管如此，其實也不難推知，《優婆塞戒經》編輯者對於各個部派所傳的初期佛典《善生經》有著相當高程度的瞭解與熟捻，才能靈活運用前輩聲聞佛教的敘事元素於晚起經典的創作中，進而形構大乘佛教「新戒學」。

若是如此，隨後的問題將成爲一種嚴肅的質問。首先，《優婆塞戒經》的編輯者應該不致於不明白《善生經》既有「善生」、「六方禮拜」等敘事元素與敘事情節是源自於各個部派共同傳承的佛陀教導，爲何仍然運用「強勢誤讀」與「擴大改寫」的詮釋學策略，創作另類《善生經》版本的大乘《優婆塞戒經》呢？⁴⁵其次，這種改寫的詮釋學運動，對於大乘思想推廣上的正當性與合法性將起著何

⁴⁴ 礙於篇幅，雖然在此不逐一對比這些細目，不過略略說明其中細目出入較大的兩處，即 J1、J2, N1、N2，有助於說明這兩段經文的同質性。J1 提出妻子以 14 事善待丈夫，而 J2 僅提出 5 事，兩者相差 9 項，此外 N1 提出奴婢以 10 事報答主人，N2 僅提出 5 事，兩者相差 5 項，是否可以依此說兩者仍具有相似性呢？關於這點，可參考另一《善生經》對照經，即《中阿含·135 經》，該經提到妻子該以 13 事善待丈夫，也提到奴婢以 9 事報答主人，用以對照 J1 與 N1，兩者的細目已經相當接近。但是重點在於，這兩段經文都將六方解釋爲六倫，彼此用以支持各自原先問題的手法完全一致。

⁴⁵ 對於這個問題，印順則是以「佛弟子對佛陀的永恆懷念」，解釋大乘佛教「通變」聲聞

種程度的加分作用呢？這些問題，值得隨後從《優婆塞戒經》〈六波羅蜜品〉與〈般若波羅蜜品〉的六方禮拜思想裡深入考察。

4.2 六方即是六波羅蜜

〈六波羅蜜品〉是關於「六方即是六波羅蜜」觀點的衍生解釋。其中，「六方」在〈六波羅蜜品〉出現兩次，皆出現在同一段落。如經文提到：

善生言：「世尊！如佛先說供養六方，六方即是六波羅蜜。是人則能增長財命，如是之人有何等相？」

這裡的「供養六方」是賡續〈受戒品〉，對於受戒前必須先次第供養六方（即供養六倫）的強調；至於後者提到「六方即是六波羅蜜」，事實上這是強調「供養六方」即是「供養六波羅蜜」，再次將善待六種倫理對象的觀念引入菩薩修行的德目裡。

至於〈般若波羅蜜品〉是整部《優婆塞戒經》的最後一品，該品作為全經的結論。如同經文提到：

善男子！若人有能勤修如是六波羅蜜，是人名為供養六方能增財命。

這裡重點在於首尾相貫地強調：「勤修六波羅蜜」即是「供養六方」。為方便起見，在此將前述《善生經》與《優婆塞戒經》相關經文脈絡對於六方的解釋，整

戒的現象。他提到：「〔世尊成道〕十二年以後，制立學處，漸漸成立僧伽制度……有清淨和樂的僧團，比那僅有道義維繫，沒有組織的僧眾，對於佛法的宏傳延續，確實是有效得多。……然在發展中，菩薩比丘沒有僧制，對宏揚大乘佛法於永久來說，是不夠的，終於回復到比丘「波羅提木叉律儀」的基礎上，而在實行上加以多少通變。」（參見印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 11-20, 1202-1203。）然而，印順這種解釋模式會不會因為過於重視內在心理動力因層面，而侷限在內在建構式的解釋模式，反而未見於「他者」異質性因素，恆作用於晚起佛教思想所產生的質變呢？這是值得探究的問題。至少，從本文對三類大乘戒經的分析，我們得出大乘戒經的創作與編輯，與當時印度歷史現場裡，大乘思想家必須面對的三種宣教對象密切相關。為了融攝外道、在家居士與聲聞僧伽，三類大乘戒經的論述模式與思想內涵，也就分別共構在印度神教、在家與出家聲聞佛教的敘事資源上，且無法從中割離出來。特別是透過《善生經》研究，可以得知大乘佛教的「通變」，是不限於比丘的《波羅提木叉經》的擴大改寫，更及於聲聞佛教在家居士戒的擴大改寫，甚至是另類創作。若是如此，「佛弟子對佛陀永恆的懷念」的命題會不會正好等同於「佛弟子對佛陀教導的徹底改寫」命題呢？這值得智者再議。

理如〈附表二〉：

〈附表二〉

經典 六方	《善生經》 善生說	《善生經》 佛陀說	《優婆塞戒經》 善生引六師外道說	《優婆塞戒經》 受戒品	《優婆塞戒經》 六波羅蜜品等 ⁴⁶
東方	東方	父母	帝釋天	父母	布施波羅蜜
南方	南方	師長	閻羅王	師長	持戒波羅蜜
西方	西方	妻女	婆樓那天	妻子	忍辱波羅蜜
北方	北方	朋友	拘毘羅天	善知識	精進波羅蜜
下方	下方	奴僕佣人	火天	奴婢	禪定波羅蜜
上方	上方	沙門婆羅門	風天	沙門婆羅門	般若波羅蜜

藉由〈附表二〉的對比，這裡比較能明白的是，《優婆塞戒經》〈受戒品〉提到「供養六方即供養六倫」的觀點，與《善生經》佛陀說「禮拜六方即保護六倫」的觀點是一致的，兩者重點皆著眼於理想倫理關係的對待；但是《優婆塞戒經》〈六波羅蜜品〉所謂的「供養六方即勤修六波羅蜜」的說法卻未曾見於《善生經》，這點確實值得多加探究。按照「同詞異義」的詮釋學策略觀之，若就前後兩者相同處與差異處作推測，則相同處可視為彼此共構的敘事元素，重點在於突顯兩種佛教傳統的同一性；至於差異處可視為後者「獨特的」或「不共的」敘事元素，重點在於突顯佛教典範轉移後的新思想特色。

換言之，整部《優婆塞戒經》所見的典範轉移歷程是有跡可尋的。(A) 首先，該經將初期佛典《善生經》善生說的「六方」，置換為《優婆塞戒經》善生引六師外道說的「六方」(六神)；(B) 然後，將善生引六師外道說的「六方」(六神)，置換為《優婆塞戒經》〈六波羅蜜品〉等品所說「六波羅蜜」；(C) 其次，《優婆塞戒經》〈受戒品〉承繼《善生經》佛陀說「禮拜六方」即是「保護六倫」或「供養六倫」的觀點，進而更將「供養六倫」解釋為得受大乘優婆塞戒的必要條件；(D) 最後，《優婆塞戒經》〈六波羅蜜品〉等品，強調六方即是六波羅蜜，因而「供養六方」正是「勤修六波羅蜜」的大乘菩薩實踐。

以上，從(A)到(D)，《優婆塞戒經》至少歷經四次「同詞異義」的改

⁴⁶ 包括〈集會品〉、〈六波羅蜜品〉與〈般若波羅蜜品〉等。

寫步驟，完成典範轉移的文本實踐運動。就此而言，原先初期佛典《善生經》裡只是一般佛教在家信眾的善生，卻在大乘《優婆塞戒經》「同詞異義」的詮釋學策略下，逐步逐步被詮釋為受持在家優婆塞戒的大乘菩薩行者。在佛教典範的轉移歷程中，不僅善生的宗教身份從聲聞佛教的在家弟子轉變為大乘佛教的在家菩薩，同時亦造成佛教倫理的詮釋學轉向，進而形構出符合新典範的新戒學，奠定大乘佛教在家菩薩自身修學的基礎——儘管這個修學基礎富饒世間善道意義，卻是建立在既有聲聞佛教之資源的共構與改寫上。

5. 結論與展望

從本文對於三類大乘戒經的分析，我們的結論得出：大乘戒經的創作與編輯，與當時印度歷史現場裡，大乘思想家必須面對的三種宣教對象密切相關。為了融攝外道、在家居士與聲聞僧伽，三類大乘戒經的論述模式與思想內涵，也就分別共構在印度神教、在家與出家聲聞佛教的敘事資源上，且無法從中割離出來。特別是透過《善生經》研究，可以得知大乘佛教的「通變」，是不限於比丘的《波羅提木叉經》的擴大改寫，更及於聲聞佛教在家居士戒的擴大改寫與另類創作。此外，本文也藉由兩種佛教典範《善生經》的對比，仔細說明大乘佛教如何「擴大改寫」《善生經》為《優婆塞戒經》，並促成佛教典範轉移與導致佛教倫理的詮釋學轉向。在此更提出幾點，作為全文結論與展望。

首先，不得不指出，《優婆塞戒經》編輯者，一定相當熟悉舊有聲聞佛教《善生經》的敘事資源，才能夠將這些敘事元素與敘事情節充分運用於自身經典創作中。儘管如此，《優婆塞戒經》編輯者卻採取「同詞異義」與「強勢誤讀」的詮釋學策略，「擴大改寫」既有聲聞佛教《善生經》的敘事元素，藉此形構出符合大乘行者「理想宗教型態期待」的修學基礎。

其次，由於《優婆塞戒經》以菩薩思想為典範，因而擴大改寫的過程中，聲聞佛教《善生經》的敘事元素也被菩薩思想化，不但在家人的善生被改寫為大乘在家菩薩的善生，甚至六方禮拜也被改寫為受持大乘優婆塞戒的必要條件，更被改寫為六波羅蜜的實踐。在此情況下，擴大改寫的文本實踐歷程，促成佛教典範轉移的運動，不僅為大乘佛教的菩薩新典範提供法源基礎，更取代舊有佛教的聲聞典範的合法性地位，連帶地亦導致佛教倫理的詮釋學轉向，形構出大乘在家菩薩典範的「新戒學」。

然而，諸如《優婆塞戒經》這般的改寫運動，並不是孤立偶發的事件，類似

的文本實踐亦見於其他大乘經典中，例如《郁伽長者經》即是個很好的研究範例⁴⁷，更多的範例亦存在於兩種佛教典範的經典中，值得再開發。然而，誠如 Gethin 指出，大乘佛典是一種冠以「佛說」的「另類經典」；Smart 等學者指出，大乘佛教與早期佛教倫理、儀式與哲學等層面有著「根本性的改變」。⁴⁸事實上這些觀點皆明示與暗示，這場佛教典範轉移的革命裡，某種既存於印度宗教歷史現場的非佛教「他者」，對佛教起著根本性改變的恆作用。

然而，深入發掘非佛教的「他者」影響佛教典範轉移所需要的整個知識，並非筆者目前學力所能及，同時礙於本文篇幅，自然無法詳盡探討這些佛教典範轉移的所有細節。不過幾個構思的大方向，值得未來有興趣的學者發展，亦即初期佛教聖典裡佛陀對他教人士、在家居士與出家僧伽，關於「善學、信學、戒學、定學、慧學、解脫學」等「增上六學」的契機之教導，如何在晚起佛教中被典範轉移的問題，可以深入對比與探究。

這些與人類史實的佛陀最具親緣性之聲聞佛教的敘事元素，如何被晚起佛教典範與經典「擴大改寫」與「強勢誤讀」的情形，這是相當值得仔細發掘與探究。不管是從專業的佛教研究角度，或者是從專職的佛教信仰角度，我們對於所處的與看似熟悉的佛教經典傳統，皆不能不知道這些佛教經典傳統形構歷程中的知識系譜。若能妥善蒐集、對比與歸納這些研究個案，一旦累積到相當程度後，這對於各個時期的佛教經典的成立過程，將提供一個新的詮釋視域。進而，從比較研究而正確理解佛陀的教導。

但是更值得提醒的是，就宗教藉由經典傳播信仰與真理的方式而言，所有的宗教經典乃是一種神聖的媒體，這種神聖媒體往往也被各種經典編輯者恆作用於宗教文本裡的「前理解」與「成見」所決定與「強勢主導」甚至是「強勢誤

⁴⁷ 大乘佛教《郁伽長者經》與《優婆塞戒經》兩經，儘管都以菩薩典範來擴大改寫聲聞佛教的敘事元素，但是彼此對於菩薩人格典範的設定，有著小小區隔，值得略作析論。細言之，初期佛典裡的郁伽長者與善生，由於兩者的宗教性格存在著差異，從而大乘佛教經典裡的那種郁伽長者「既在家又受持出家戒行的菩薩典範」，與善生這種純粹只「受持大乘在家優婆塞戒的菩薩典範」，兩種菩薩典範也存在著差異。可見這兩經的編輯者，的確詳實考察過前述二位在家居士在初期佛典裡的宗教人格特質，才能形塑兩種不同宗教人格特質的〔在家〕菩薩典範，圓滿當時大乘行者對於種種菩薩典範的理想期待。亦請參見拙著，〈對比、詮釋與典範轉移(1)：兩種佛教典範下的郁伽長者〉，《正觀》第 34 期（南投：正觀雜誌社，2005 年 9 月）。

⁴⁸ Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford University Press, 1998. p.56. Ninian Smart 著，《劍橋世界宗教》（台北：商周出版社，2004 年），頁 82。

導」。如果讀者沒有能力判讀與揭露宗教經典裡的詮釋機制，僅知其然而不知其所以然地缺乏知識系譜的反省，這的確是一種值得隱憂的危險。在這種情況下，如何善巧避開種種神聖媒體中深淺不一的成見，重現宗教真理的自由向度，這值得智者三思。