

On the origins of Mahāyāna Buddhism

Shinkan Murakami

村上 真完

(D. Litt., Professor Emeritus, Tohoku University
Sendai, Japan)

Abstract

I Introductory Remarks

The origin and growth of Mahāyāna Buddhism are not very clear at present. In this paper I will take up two questions, i.e. (1) why, how and in what favourable circumstances were Mahāyāna Scriptures (*sūtras*) created, and (2) when and by whom these Scriptures were created and supported.

The first question concerns the essential characteristics of Early Buddhism or enlightened Buddhists' ideal attitude towards others as well as towards themselves. On this question, above all, I think it is necessary to introduce one principle that is very fundamental in Buddhism, and that is, so to speak, 'the open system of thought', or in other words, 'openness' [of mind] to all. This open system of thought or the openness to all is, as opposed to a closed system of thought, free and open, friendly, compassionate, and sympathetic to all; not in anger but in an atmosphere of openness and goodwill without rejecting others, and without being intolerant and antagonistic to others. This Buddhist 'openness' can be traced to the sermon of egolessness and selflessness, that is to say, all of our existence is reduced to mental and physical phenomenal elements, each of

which is said to be none of ego and none of mine. As we will see below in more detail, the enlightened one (Buddha) had been unveiled from the coverings of evil mental tendencies (cravings, etc.), and then a reality of existence (reason of depending origination) became open to Him.

This openness of Buddhism may have been predominant in the course of the compiling, editing, and handing down of the Buddhist Canon, because several different Canons of several sects have been handed down orally and then literally as can be seen up until the present day.

Near the time when in every sect the Early Buddhist Canon had almost finally been compiled and edited, new kinds of Scriptures and religious literature began to be created. Some of them appear to be Mahāyāna Scriptures (*sūtras*).

In this way if the openness had been working from the time of Early Buddhism, we may suppose that Mahāyāna Buddhism began to be cherished and became developed in the sectarian Buddhist circles (*Nikāya, Hīnayāna*) (See Yamada [1957], [1959]). But some scholars have another opinion that Mahāyāna grew among religionist circles that did not belong to sectarian Buddhism and worshipped the Buddha's monumental tombs (*pagoda, stūpa, thūpa*) (See Hirakawa [1963], [1989-90]). I do not agree with the latter opinion as shall be discussed in detail in section II.

This openness of mind toward others could and should allow for different opinions. There could have been no Inquisition in Buddhism, according to my knowledge, though there have been many theoretical and philosophical controversies among Buddhist sects and schools. The Mahāyāna movement was, in my opinion, the creation of new religious literature which gradually became accepted as Scriptures (*sūtras*). The authors of this literature, who were possibly Buddhist monks (though not exclusively), could not be excluded from the monks' or nuns' communities (*saṃgha, Order*) of [Hīnayāna] Buddhism (Murakami [1998], [2000b,c], [2004]). As concerns this problem, Prof. Shizuka Sasaki (佐々

木闍) has discovered a new definition of the disruption (schism) in the Buddhist Order (*saṃgha-bheda*), which is very helpful to me.

According to Sasaki, under the new definition of the schism, as long as the rituals are performed together, those monks who disagree doctrinally may live together (Sasaki [1993], pp. 167f., Sasaki [2000], pp. 121f.). He has shown that the definition of *saṃgha-bheda* (schism of Order) in the Vinaya-text changed about the time of king Aśoka in the 3rd century B.C. onwards, from *cakra-bheda* (schism according to doctrines) to *karma-bheda* (schism according to rituals) in most Buddhist sects (schools). Even the Sarvāstivādin-school, which had not changed the definition in the Vinaya-text, later adopted the new definition in the arguments of the Abhidharma-texts. In this circumstance, I think, Buddhist monks who belonged to the traditional sects could create new (Mahāyāna) texts freely.

Contents of this article are as follows:

II Questions about Hirakawa's opinion that Mahāyāna Buddhism arose among Communities of lay-devotees (lay-bodhisattvas)

a. Questions about Buddha's stūpas that were looked upon as dwellings and centres of Communities of lay-devotees by Hirakawa

After careful investigations and considerations, I can find no positive evidence to this opinion.

b. Buddhist monks (*śramaṇas*) who came from Central Asia and India to China in the first extant Buddhist bibliographical book *Ch'u san-tsang chi-chi* 出三藏記集

Mahāyāna texts were introduced into China by many monks but very few lay-devotees.

c. Fatherlands of Mahāyāna texts recorded in *Ch'u san-tsang chi-chi*

d. Travellers' Records that tell the Evidence of Mahāyāna

III Early evidences of the Mahāyāna: Inscriptions, Sculptures, etc. and Translated Mahāyāna Texts in Chinese

a. Archaeological Evidences of Mahāyāna; Gregory Schopen's opinion that the Mahāyāna-movement was very weak and isolated in the distant outskirt regions of the Indian culture

Though earliest inscriptions that record the existence of Mahāyāna Buddhists can hardly be discovered up until the beginning of the 6th century in the Indian subcontinent; the Mahāyāna thoughts and texts were prevailing even in the distant outskirts of the Indian culture and foreign countries including China up until the end of the 5th century.

b. Votive Formulas for Transferring one's own Merit to all people for the Attainment of the Buddha's Supreme Knowledge inscribed by Buddhist Monks (*Śākya-bhikṣu*) in Gupta Period

c. The Label inscribed at the pedestal of the Kuṣān image of Amitābha-Buddha Discovered at Govindnagar near Mathurā (in the year 28 of Kaṇiṣka era = 171CE.)

d. The Gandhāran Kuṣān image of Amitābha accompanied with Avalokiteśvara

e. Archaeological Evidences of Bodhisattva

IV Mahāyāna and Nikāya (Hīnayāna) Buddhism

a. Mahāyāna Treatise's Systems and Ample Knowledge on the Nikāya (Hīnayāna) Buddhism

b. Arguments that the Mahāyāna is not Buddha's words and vindication of the Mahāyāna

c. Nikāya (Hīnayāna) Buddhism that held Mahāyāna Texts — Newly Found Manuscripts from Afghanistan

d. Mahāyāna Texts' Authors' Mentality: Creating and Delivering New Scriptures (sūtrāntābhīnirhāra, etc.); A Key Word for the Creation of Mahāyāna sūtras: Vyūha (arrangement by means of imagination, vow, or mental creation)

e. By What kind of Vinaya (rules and regulations of monastic Buddhism) were the Mahāyāna Monks ordained?

V Concluding Remarks — Mahāyāna Buddhism was not independent from the Traditional Orders (Saṃgha of the Nikāya Buddhism)

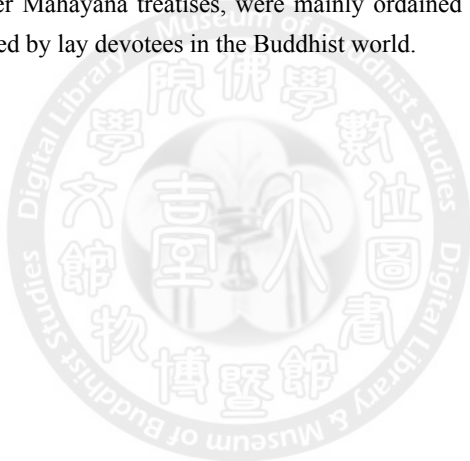
According to the above-mentioned data, interpretations and arguments, I think, I can arrive at a conclusion that some of the traditionally ordained monks may be authors of these Mahāyāna sūtras, and though the authors were not so many in number, they must have been very productive as to create scriptures several times as voluminous as all the Pali Canonical texts within a few centuries. But these monks who recited Mahāyāna sūtras and worshipped Bodhisattvas were not independent from the traditional Orders. This conclusion is supported also by a famous report written by I-tsing (義淨) who travelled to India during 671-695 CE. He reported that in India and Southeast Asia there are four Buddhist sects (nikāya), i.e. Mahāsāṃghika, Sthavirīya (Therīya, or Theravāda), Mūlasarvāstivādin, and Saṃmitīya, and that the distinction between the Mahāyāna and Hīnayāna is not settled. He remarked:

"Those [monks] who worship [images of] Bodhisattvas and recite Mahāyāna sūtras are called [devotees of the] Mahāyāna; and those who do not these are [devotees of the] Hīnayāna. What is called Mahāyāna is nothing but two kinds: the Mādhyamika on the one hand, and the Yogācāra on the other hand. The [doctrine of the] Mādhyamika is that [the real is] conventionally existent but truly empty, substantially false like an illusion.

The [doctrine of the] Yogācāra is that the external [world] does not exist, the internal exists, every phenomenon is consciousness only." (T. 54, No. 2125, 205c11-15)

He reported on the monks' daily life, religious practices, rites and services, but never wrote about independent Mahāyāna communities. We cannot deny his report.

In this way I can sum up that the authors of Mahāyāna scriptures, just like the authors of later Mahāyāna treatises, were mainly ordained Buddhist monks, who were supported by lay devotees in the Buddhist world.



大乘佛教的起源

村上真完 著 / 釋性一 譯

日本東北大學榮譽教授 / 圓光佛學研究所

摘要

大乘佛教的起源與發展目前並不很明確。本論中，筆者將提出兩個問題：亦即：(1)大乘經典為何、如何、在什麼有利的情況下被創造的？(2)在何時、由何人所創造及支持的？

第一個問題關係著初期佛教的本質，或開放性佛教的思考態度是利他亦自利。關於此問題，整體而言，筆者認為需要介紹一個佛教非常基本的原理，亦即，所謂的「開放式的思考」，或是換句話說，[心的]完全的「開放性」。此開放式的思考，或完全「開放性」，與閉鎖式的思考相反；自由及開放，對所有人友善、悲愍、同情，不動怒，而處在一個開放的氣氛裡，具有不拒絕他人、不偏執、不敵對的善意。這個佛教的「開放性」可以追遡到非我、無我的教說，亦即我們所有的存在都被縮減到身與心的自然元素上（五蘊、十二處、十八界），任何一個都非自我、亦非我所。如我們在下面可以詳細地看到：所謂覺者（佛），是已經將覆蓋心中的煩惱傾向（貪等）的蓋子「打開」，然後真實的存在（緣起法）在他的心上變得開放了。

佛教的開放性在佛典的編集、著作，及傳持中非常顯著，因為在目前現存的各部派的諸多不同的典籍中，不管在口傳或文字上都可以看見。

在各部派大約完成初期的原始佛教經典制作、編輯之時，新的經典和宗教文獻開始被創作，其中有些就成爲大乘經典（*sūtras*）。

因此，如果初期佛教已經有這樣開放式的思考的話，我們也許可以假設大乘佛教在部派佛教（*Nikāya, Hīnayāna*）中成長的可能性（山田龍城 [1957]、[1959]）。但是有些學者有不同的看法，認爲大乘是從不屬於部派佛教的，從事佛塔（*stūpa*）供養的在家集團所發展出來的（平川 [1963]、[1989-90]）。筆者不同意後者的看法，將在第二章詳細討論。

利他的開放式的思考法應該可能允許不同的意見。雖然在佛教各部派及學說的論爭中有許多不同的理論和思想，但根據筆者所知，在佛教教團中可能沒有任何異端的宗教裁判。大乘運動，以筆者的看法，這新的宗教文獻的創作漸漸地被接受成爲經典。這文獻的作者，有可能是佛教的比丘（雖然不是絕對的），不可能不包括 [小乘]僧團之比丘、或比丘尼（村上 [1998]，[2000b、c]，[2004]）。有關此一問題，佐佐木閑博士提出了一個有關佛教破僧（*saṃgha-bheda*）的新定義，這對我而言非常有幫助。

關於佐佐木，在其新的破僧定義，主張只要僧團中同一行事，即使教義不同，亦能共住（佐佐木 [1993]頁 167，同 [2000]頁 121）。他指出律藏中破僧的定義在約西元前三世紀阿育王時代被改變，幾乎各部派都從破法輪僧轉變爲破羯磨僧。甚至是說一切有部，在其所屬律藏中雖未改變定義，然在稍後的阿毘達磨文獻中也同樣採取新的定義。在這樣的情況下，筆者認爲屬於傳統部派的佛教僧伽能自由地創造出新的大乘經典。

本論的內容如下：

二·關於平川所說大乘佛教起源於在家教團的問題

1·關於佛塔和在家教團的問題：經過仔細的考察與檢討後，筆者不能找到支持這個說法的積極的證據。

2·《出三藏記集》的記錄—從西域來到中土的沙門（*Śramanas*）：

大乘經典多由沙門帶到中國，而較少在家居士。

3·《出三藏記集》所傳大乘經論的由來

4·旅行者的記錄：有關大乘的証據

三·大乘佛教的最早証據：碑銘、彫刻等，及漢譯大乘經典

1·大乘的考古學的証據：Gregory Schopen 主張大乘運動是少數集團，且是位於印度邊境的文化。

雖然記錄大乘佛教存在的碑銘，在印度亞大陸，一直到六世紀初以前幾乎不存在；但在印度邊境地區及包括中國等外國地區，一直到五世紀末，大乘思想及經典勿寧說是占優勢的。

2·笈多時期奉獻銘所見釋種比丘 (*Śākya-bhikṣu*) 的大乘迴向文

3·中印度的阿彌陀佛像台座銘文 (迦膩色迦紀年 28=西元 171 年)

4·犍陀羅阿彌陀佛台座銘文與觀音

5·碑銘等的菩薩用例

四·大乘佛教與部派佛教

1·大乘論書之構成與部派佛教相關知識

2·大乘非佛說與對其之批判

3·持有大乘經典之部派佛教：阿富汗新發現的寫本

4·大乘經典創作者的內心世界：新文獻的創作與傳出；大乘經典創作的關鍵詞：莊嚴 (*Vyūha*)

5·大乘比丘的出家具足戒依何律藏而行

五·結論：大乘佛教非獨立於傳統佛教教團之外

根據上述所學的資料，及各種說明、論辯，筆者認為可以得到一個結論，亦即某些傳統佛教的出家比丘可能為大乘經典的創作者，且雖然

這些作者為數不多，但他們必須是非常具有生產力的，以致於在數次間所創造出的經典就相當於巴利文獻幾個世紀所製造出的量。但是這些諷誦大乘經典，及供養菩薩的比丘們並非獨立於傳統僧團之外。這樣的結論同樣為西元 671~695 間旅行印度的中國求法僧義淨所著的旅行記(《南海寄歸內法傳》)所證實。在義淨的報告中說在印度及東南亞有四種部派 (*nikāya*)，亦即大眾部 (*Mahāsaṃghika*)、上座部 (*Sthavirāya, Theravāda*)、根本說一切有部 (*Mūlasarvāstivādin*)，及正量部 (*Sammitīya*)，大乘及小乘之間的區別並不明確。

《南海寄歸內法傳》卷 1：「若禮菩薩，讀大乘經，名之為大；不行斯事號之為小。所云大乘，無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空，體虛如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識。」 (CBETA, T54, no. 2125, p. 205, c11-15)

在他的報告中提及比丘們的日常生活、宗教行為、儀軌及行事，但從未談到有獨立的大乘教團，我們不能忽視他的報告。

在此，筆者可以總結的說，大乘經典的作者們，就像後來的大乘文獻的作者一樣，主要是出家的比丘，他們在佛教的世界裡為在家者所護持。

關鍵字：出家、奉獻銘、回向文、佛菩薩像、經典創作

一、前言：問題所在

大乘佛教為何、如何、什麼原因而興起的？關於此事，筆者心中一直思索：是否其原因在於佛教原本就是以開放式的開放性思考法作為基礎的？所謂的開放式的開放性的思考法和閉鎖式的封閉性思考法正好相反。初期（原始）佛教經典反覆地說：我們的身心和其作用（五蘊、十二處、十八界），任何一個都非我所、亦非自我，亦即：非我、無我的教說，正是表示開放式的開放思考法。而所謂覺者（佛），就是將封閉了的心的傾向（煩惱）的蓋子「打開」（*vivata, vivatta*）的人。此覺悟傳達了在開放的心上，真實（緣起法）變得清明（*Vinaya I, p.2*）。「自淨其意、是諸佛教」的詩偈（《*Dhammapada*》183），也被解釋為：把心從覆蓋著心的煩惱釋放出來。¹

一般說來，在開放式的思考法成為普遍的教團中，即使出現異說和異論，應該也不容易發生嚴重排除這些異說、異論的運動。在印度的佛教史中，是否有類似排除異端的宗教裁判和捕捉女巫事件的證據？筆者不清楚。但、即使在聖典制作上，這種開放式的思考法也仍被保持著吧！因為各部派，傳持不同的聖典。因此，在各部派大約完成初期的原始佛教經典制作之時，闡述新的理想和理念的經典開始被制作，這就是大乘經典。³

如果佛教是這樣開放式的思考的話，就可以理解大乘佛教在部派佛教中成長的可能性。山田龍城（1957）提出「為何大乘沒有成長在巴利

¹ 接續《長崎法潤博士古稀記念論文集》之拙稿〈開放系的思考—非我說的自我〉（平樂寺書店，2005年）

² 佐佐木閑（2000）質疑「佛教何以多樣化」？在教團方面，他指出「教義的相違不成為問題」（pp. 307ff）。這也可以視為佛教開放性的發現。

³ 氣多雅子，〈大乘經典製作與解釋學〉（《ニヒリズム（Nihilism、虛無主義）之思索》創文社，1999年），頁79-99，以大乘佛教非佛說論爭為出發點，表達了「原始佛教的文獻的柔軟構造正是做為大乘佛教聖典的出現而準備的」、「閱讀既存的文獻而產生新的文獻，就是大乘經典」這樣的理解，相對於此，她說在基督教的場合中，新約聖書的選擇上，包含了排除不適切的文書，聖經是極端閉鎖的。

系佛教？」的疑問，而推測其原因在於沒有阿毘達磨的發展，他在其大作《大乘佛教成立論序說》（1959）中，嘗試將大乘定位於從原始經典延續到阿毘達磨和譬喻文學的佛教史的過程之中。但是平川彰（1963，1989-90）對大乘的理解在於將大乘與部派佛教做切割，認為大乘是由居住在不屬於部派的佛塔的，「非僧非俗」的宗教者為中心的佛塔教團所發展出來的，並認為大乘佛教原本就是從在家佛教的傳承中出現的（平川 1963，頁 673）。

對於平川彰的說法（1963），筆者（村上 1971）根據《月燈三昧經》（*Samādhirāja-sūtra*，以下簡稱 *SR*）等，試圖做反駁。平川在晚年為補強自己的說法，而集其大成（平川 1-17）。到最近 G. Shopen（2000）和佐佐木閑（2000）等也從反對平川說的立場挖掘問題。根據平川說，大乘佛教是出現於以佛塔為中心的在家、出家的（不受具足戒、不屬於部派「非僧非俗」的宗教者，平川 4，頁 329）菩薩教團（平川 4，頁 iii, 498）。但是實際上，並沒有提出以在家為主體的菩薩教團構思、創作大乘經典的明確根據。

大乘經典的漢譯始於二世紀後半，後漢·桓帝末年來華，靈帝·光和、中平年間（178~189）從事翻譯的支婁迦讖（Lokakṣema），到五世紀末之前，已經翻譯出比原始經典多達數倍的大乘經典。同樣地從二世紀後半左右開始的犍陀羅和摩偷羅的大乘佛像（阿彌陀佛像、觀音菩薩像等），亦可資為證。但是，印、亞大陸的碑銘提到很多小乘佛教諸部派，然而在六世紀初之前，並沒有提及大乘教徒的存在（Schopen 1979，2000）。這現象要如何說明呢？

筆者現在的問題是想要確認：大乘佛教的興起，主要是否有部派佛教比丘在參與？又，此中是否有某個人物為主體，製作、流傳、發展大乘經典？然後，此運動是否從很早以前就以令人驚訝地速度在盛行，產生很多的經典，之後才漸漸構築思想體系？

二、在家教團的問題

(一) 佛塔和在家教團的問題

佛塔 (stūpa) 主要是由在家信徒建造、維持、禮拜、供養。而根據《法鏡經》(《郁伽長者經》)、《十住毘婆沙論》等的話，有提到，在家菩薩參拜佛塔，拜訪住在那裡的出家菩薩，聽聞佛法。但是在印度，佛塔 (stūpa) 本身只是土饅頭型，沒有遮風避雨的屋頂，並不適合居住。至於住處，最近的，也是從佛塔區別出來的 vihāra (精舍、僧坊)，一般認為這是由出家教團 (saṅgha) 所管理。即使是由不屬於部派佛教 (未受具足戒) 的、非僧非俗 (最多只是沙彌) 的宗教者 (出家菩薩) 來管理佛塔，也應不及於僧坊吧！只是管理精舍的比丘仍需要在家者和沙彌 [的協助]。(Schopen 2000, 頁 183, 190, 283, 289)

在《郁伽長者經》和《十住毘婆沙論》等中，塔寺包含了塔和僧坊。

說法師 (dharma-bhāṅaka) 雖也有在家的例子，但是以出家為主體，不能說只限定於在家。在 *SR* 中，把說法師限定於出家的例子有很多 (村上 1971, 頁 15-6)。菩薩眾 (bodhisattva-ṅaṇa) 雖說包含在家和出家，但仍志向出家。在 *SR*，這樣的菩薩眾被稱呼為比丘僧伽，被視同為出家 (同頁 16)。出家菩薩是否是：即使出家，也未受具足戒，而仍舊維持沙彌的身份，這是個疑問。

大乘經典中對聲聞的批判 (排斥) 並沒有否定出家本身吧！佐佐木 (2000) 指出平川彰將部派僧團的比丘，限定為大乘所批判的聲聞乘之矛盾；同時指出出家菩薩是部派僧團的比丘的可能性；並以「在僧團的運作上，只要一起共行僧事的話，教義的差異，是不成問題的」(頁 307-333) 為其根據。這指出了部派佛教的比丘們不只是在大乘經典中被批判的角色，同時也可能是大乘的推手。原因是，雖然大乘經典關懷在家者，但仍以出家為志向，目的在於成為比丘。大乘經典中雖也言及遭惡比丘等的迫害，但這似乎只是在述說追求新的理想和理念時所遭受的困難吧！因此而說住在森林 (阿蘭若, arāṇya) 或邊地吧 (村上 1971,

頁 16-7)！或者也有可能在國外尋求生路吧(cf. Schopen 2000, 頁 29)！但這其中也顯示了大乘創造活動興盛的證據。

(二)《出三藏記集》的記錄—從西域、印度來漢土的沙門

在後漢、魏、晉、南北朝期間，從西域等地（安息 Parthia，月氏 Bactria，康居 Sogdiana，罽賓 Kashmir，天竺 India，于闐 Khotan，龜茲 Kizil 等）來傳譯大乘經典者多數被稱為沙門，⁴在家者（優婆塞）不多（但安玄、支謙是優婆塞）。

梁代的僧祐（445～518）改定增補道安所整理的《綜理眾經目錄》（今散逸），著《出三藏記集》（《大正藏》冊 55，2145 經）。其中記錄了五世紀末前，從西域等地帶大小乘經律論來，並從事翻譯的譯經者們的成就和傳記等。在《出三藏記集》卷 2〈新集撰出經律論錄第一〉中，除了有天竺和西域出身者之外，還有移住漢土的月氏族子孫，吳的優婆塞支謙等的歸化人，還有漢人翻譯者（衛士度、寶雲、智嚴、獻正、法意、聖堅）的記錄。大乘和小乘之間的區別不明確，但，其中有只譯小乘經律論的人，和只參與大乘的人，以及涉及大小乘雙方的人。帶來小乘經律論，而進行漢譯的出家眾中，以後漢桓帝時（147～167）首先譯出漢譯經典的安世高為首，有晉孝武帝時（373～396）的罽賓沙門僧伽跋澄和兜佉勒國的沙門曇摩難提，同孝武帝及安帝時（397～418）的罽賓沙門僧伽提婆，同安帝時的罽賓三藏法師佛馱耶舍和涼州沙門釋道泰和西域沙門浮陀跋摩；宋滎陽王時（422～424）的罽賓律師佛馱什，同宋文帝時（424～452）的天竺三藏法師僧伽跋摩等。如此、在五世紀末前，大部份的小乘經律論（除了大半的說一切有部論書類，和根本說一切有部的律等之外）都被漢譯出來了。

後漢的支婁迦讖和五世紀前半的曇無讖等，只譯出大乘佛典。但是

⁴ 其名冠上安者，安息（今伊朗東北部）之出身者；支為大月氏（阿富汗東北部；貴霜朝興盛時，從巴基斯坦到達中印度）之出身者；康是康居（烏茲別克斯坦、喀澤夫斯坦、吉爾吉斯）之出身者；白（或帛）是龜茲（Kizil，今庫車）出身者。印度出身之比丘多名為竺，冠上僧（或僧伽，samgha）、曇（或曇摩，dharma）等名。

帶來大乘佛典而進行翻譯的人們，多數也翻譯小乘經律論。如：支謙、竺法護、法炬、竺佛念、鳩摩羅什、法顯、佛馱跋陀[羅]、求那跋摩、智猛、求那跋陀羅等。例如，法顯遊歷印度，並不只有得到小乘的律，也帶回大乘經典，還親自和佛馱跋陀一起翻譯大乘的《大般泥洹經》六卷（卷 8，《大正藏》冊 55，頁 60 中 2-11 行）。

（三）《出三藏記集》所傳大乘經論的由來

《出三藏記集》，除了佛典目錄外，也匯集了各經律論的序（卷 6～11），還有留下了譯者們的傳記（卷 12～15）。就大乘經論的由來來看的話，直接從印度帶來的，除了有《涅槃經》（《泥洹經》），由法顯和智猛從摩伽陀的巴連弗邑（華氏城），帶來的記錄之外，其餘並不明確。從罽賓，有同地出身的沙門（罽賓沙門）傳《賢劫經》給竺法護（《大正藏》冊 55，頁 48c）帶來，還有佛陀斯那將被傳入罽賓的《修行地不淨觀經》（修行道地）（66c）傳來。《般若經》（《放光經》、《光讚經》，48a），和《華嚴經》（11c，62a；《漸備經》，62c）等，明確地是由西域南道的于闐國（Khotan）所傳入的。除此之外，亦可從傳譯經典者的出身地（或以冠上其名的竺、安、支等名字）來推測。西域北道的龜茲（Kizil，今庫車 Kucha）是鳩摩羅什的出身地，然，此地盛行小乘的說一切有部。儘管出身於此，羅什仍研究大乘佛典，之後到長安翻譯。可以知道大乘盛行的地域涉及廣泛。

（四）旅行者的記錄

依據《法顯傳》，四世紀末後十三（五）年間（399～412，一說 399～414），遊歷西域、印度、南海的法顯的記錄所載：在西域南道（于闐國 Khotan，子合國 Kargharik）有習學大乘的僧伽；在西北印度（現巴基斯坦西部：羅夷 Kurram，毘荼 Dand khel 或 Bhida）和中印度（僧迦施）有大小乘兼學的僧伽；在摩竭提（摩伽陀）國的首都：巴連弗邑（Pātaliputra=Patna），有大乘佛教寺院（摩訶衍僧伽藍）。法顯認同在西域有習學大乘的僧伽，在印度見到大小乘兼學的僧伽，在摩訶衍僧伽藍獲得大眾部的律《摩訶僧祇律》。

根據七世紀前半（629～645），從西域到印度旅行的玄奘《西域記》所載：有習學大乘的僧伽藍（西域 4 國、印度 17 國）、有兼學大小二乘的僧伽藍（西域 1 國、印度 14 國）、還有大乘上座部的僧伽藍。

在七世紀後半（671～695），由海路往返印度，學習出家生活的義淨所著的《南海寄歸傳》（《大正藏》冊 54，2125 經）卷一之開始，敘述在印度和東南亞（五天之地及南海諸洲）有大眾部、上座部、根本說一切有部、正量部四部（尼迦耶，*nikāya*），其四部之中，大乘小乘區分不定，之後說：

若禮菩薩讀大乘經，名之為大；不行斯事號之為小。所云大乘無過二種：一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空、體虛如幻；瑜伽則外無內有、事皆唯識。（頁 205，下 11-15 行）

然後，義淨詳細敘述按照根本說一切有部律的出家人的生活方式，也提到聲明（文法學）、唯識和因明等的學習，舉出了大乘諸學僧的名字。但是完全沒有提到有獨立的大乘教團存在的事實。

三、從奉獻銘中檢討印度大乘佛教之存在

（一）「大乘」考古學上的證據：Schopen 的大乘佛教少數派集團說

Schopen 根據印度亞大陸碑銘和根本說一切有部的律，提出大乘的思想，到五世紀之前，對僧俗的捐贈者幾乎沒有影響；又說，初期大乘是位於「邊境」的少數派集團（Schopen 2000，頁 19-29）。若根據碑銘的話，直到進入六世紀初，才知道有大乘佛教的存在（Schopen 1987，頁 99f）。大乘佛教存在的證據最早出現於印度東部邊境（現 Tripura 州）的 Guṇāghar 的銅板銘文（捐贈記錄）⁵，Orissa 州的 Jayarampur 銅版

⁵ Schopen 2000, p. 297 (16). D. Ch. Bhattacharya: A newly discovered Copperplate from Tippera, *Indian Historical Quarterly*, Vol. VI. 1930, pp. 45-60. 塚本啓祥（1996）Guṇāghar 1 [188 年銘（=西曆 506）銅版銘]。Mahāyānika-Śākya-bhikṣv-ācāryya-Śāntidevam

銘文⁶，及尼泊爾形式的釋迦三尊佛像台座銘文⁷。還有，Pañjab 州ソルトレインジ⁸和 Gujarāt 州 Devnī Morī 的碑文⁹；另外，在荒廢的遺跡中出現最初期的大乘的例子有 Ajañtā 石窟銘文¹⁰。Schopen 以「這些場所在地理上、文化上，都位處於周邊」，而提出種種檢討，之後下結論說，「雖然在中國佛教初期，大乘是主流，然而在印度，似乎暗示了在種種意義上，它是位於『邊境』的少數派集團。」¹¹

從不同的觀點，我們同樣也可以說：佛教逐漸開展到廣大的邊境去。有一點他沒有提到的是，A. Stein 從西域南道的尼雅（Niya）遺跡所發掘的 Kharoṣṭhī 木簡中，發現有三世紀末的地方長官（cojhbho-Ṣamasena）描述的：「發趣大乘（Mahāyana samprastita）」的文字¹²。可

uddiśya ... Āryyāvalokiteśvarāśrama-vihāre anenaivācāryyeṇa pratipādita-mahā-yānika 'vaivartika-bhikṣu-saṃghānām parigrahe... (為大乘釋種比丘、軌範師 Śāntidevam uddiśya, 由聖觀自在精舍的同軌範師所創的大乘、不退轉比丘僧團所領...) (前後及中間省略。這是做為僧團經費用的土地奉獻的記錄)。

⁶ Mahāyānikabhīyo bhikṣu-saṃghāya (Schopen 2000, p. 297 (17); P.R. Srinivasan: Jayarampur plate of Gopachandra, *Epigraphia Indica*, Vol. 39, pp. 141-148). (為大乘信奉者們、為比丘僧團)

⁷ Mahāyāna-pratipannārya-bhikṣuṇī-saṃgha-pratibhogāya ... (Schopen 2000, p. 298 (18); D.R. Regmi: *Inscription of Ancient Nepal*, New Delhi 1983, p. 88) (為行大乘的聖比丘尼僧團的接受...。)

⁸ 筆者未加以確認。

⁹ 塚本 Devnī Morī (127 年銘舍利容器銘文)：Śākya-bhikṣuḥ (釋種比丘二人)。127 年以 Śaka 紀元是西曆 205 年，Vikrama 紀元是西曆 70，Gupta 紀元是西曆 446，但 Schopen 認為是「大約五世紀」。Schopen 1979, p.19 (35)

¹⁰ 塚本 Ajañtā 67c (窟院 22 壁畫，過去 7 佛與未來佛下面的銘文，5 世紀以後) 參照。

¹¹ Schopen 說明到：這樣的事情是大乘移往印度之外的國家的主要動機 (Schopen 2000, pp. 28-29, 該書的「譯者結語」中小谷信千代名之為「大乘佛教周邊地域起源說」(p. 322)。其傾向應該是佛教，特別是大乘佛教的特徵吧！

¹² A. M. Boyer, E. J. Rapson, and E. Senart: *Kharoṣṭhi Inscriptions, Discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan, part I-III*, Oxford 1920-29, No.390 (p.140), 蓮池利隆「カロシュテイ文字資料と遺構群の関連」(『日中中日共同尼雅遺跡學術調查報告書第二卷本文編』1999)、p. 299。按照尼雅遺跡等所出的同資料中出現的鄯善國 5 個國王名字和其治世年的記錄等，可知同文書是西元 230 年左右約百年間的東西。依蓮池所說，此 Ṣamasena 留有給第 4 代王 Mahiri (年代 17~20 年) 的書信。又留有給第 3 代

知該地是大乘的發展地。

大乘佛教真的到五世紀為止，只是在邊境的少數派集團嗎？雖然不清楚是否有形成集團，但大乘運動應該頗為盛行。以漢譯的大乘經典來看的話，二世紀後半支婁迦讖譯的《道行般若經》以來，可以看到「摩訶衍 (mahāyāna)」的音譯，支謙譯《大明度經》以來，「大乘」這個譯語被使用。高舉大乘的旗幟，貶稱聲聞 (佛弟子) 為「小乘」。根據《出三藏記集》的話，很多的大乘經典在五世紀末前已被譯出 (其數量為全部小乘經典的數倍)。大乘經典的半數左右是在此之前被翻譯出來的。為了傳播大乘經典，而來漢土的多數沙門的精力是令人驚訝的。一直到十二世紀初，佛典漢譯幾乎停止，這之間所傳譯的大乘經典的量，是約所謂小乘經典 (阿含部經典) 的九倍之多，其半數左右是在六世紀以前被翻譯的。大乘佛教雖在漢地盛行，但大乘經典並非在漢地創作 (係經另當別論)。畢竟在印度大陸及西域南道等，大乘佛教的創造力和其運動應該從很早就很興盛的。現在的問題是在於大乘佛教運動是由什麼樣的人所形成的何種性質的活動？至於其創始者或唱導者是少數派，並不成為問題，因為具獨創性的創造性人才不可能有很多人的。

(二) 笈多時期的奉獻銘所見的釋種比丘 (Śākya-bhikṣu) 等的大乘願文 (回向文)

笈多時期的碑銘 (奉獻銘) 所見的，稱為釋種比丘 (Śākya-bhikṣu) 的人們，留下回向其捐贈功德，發願「一切眾生得無上智」的願文。這可以被視為信奉大乘的出家比丘 (靜谷 1953, Schopen 1979)。從其碑銘的數量及廣度，可以判斷此大乘的理念給予僧俗捐贈者相當大的影響。

王 Amgoka (年代 20 年)，及 Mahiri 王 (年代 4-13 年) 的書信的 Somcaka (Somjaka) 有 pracacha bodhisattva (現前菩薩) 的大乘教徒的形容 (No. 288)。參見 John Brough: Comments on third-century Shan-shan and the history of Buddhism, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. XXVIII, 1965, pp.582-612 [田村智淳譯, John Brough「西域出土のインド語系文書一特に鄯善および初期漢訳仏典に關連して一」(『東方學』32 輯、昭和 41 年 6 月、pp. 164-172) 相當於其要旨]、榎一雄「法顯の通過した鄯善国について」(『東方學』34 輯、昭和 42 年 6 月、pp. 12-30)

1. 在此，方便起見，以塚本啟祥（1996，98）所標的所在地・編號・年代（西紀）與銘文來看（譯文已討論過了，但銘文的表示不統一）。

- ・ 中印度 Mathurā 137 佛像台座銘文(笈多期的文字, 350 年左右):
- ・ deyadharmo 'yaṃ Śākya-bhikṣor bhadamnta-Brahmasomasya yad atra puṇyaṃ tad bhavatu sarvva-satvānām anuttara-jñānāvāptaye
(此[佛像]是釋種比丘、大德 Brahmasoma 的奉獻品。於此凡有任何的功德的話，均為一切眾生獲得無上智。)

這個比較早的四世紀中期所書寫的銘文，沒什麼破損，以幾乎正確的梵文書寫，將自己的功德回向，願一切眾生獲得佛的無上智慧。同樣的銘文很多。

除下方的橫線以外，幾乎與上文同文的銘文（以…表示），有以下：

- ・ 中印 Mathurā 136（小像台座銘文，笈多期文字，350 左右）…ḥ Saṃgharakṣitasya…
- ・ Sārnāth 10（佛立像台座銘文，4-5 世紀文字）：…[r] Buddha-pṛyasya…
- ・ Sārnāth 24（台座銘文，笈多期文字）：…[r] Rāma-dattasya…
- ・ 西印度 Ajañtā 9（窟院 2 壁畫銘文）：…r bhadanta-Buddha-guptasya…
- ・ Ajañtā 13（窟院 6 壁畫銘文）：…ḥ Taraṇa-kīrtanasya…
- ・ 東印度 Bodh-gayā 21（佛像台座銘文，紀年 269=西曆 588）：…ḥ Amra-dvīpa-vāsi-sthavira-Mahā-nāmasya…
- ・ Mathurā 8（佛像台座銘文，紀年 230=西曆 550，或紀年 280=西曆 600）：deya-dharmo 'yaṃ Yaśā-vihāre Śākya-bhikṣuṇyār Jayabhātṭāyār yad…（這是 Yaśā 精舍的釋種比丘尼 Jayabhātṭā 的奉獻

品。)(以下同文)。

- 中印度 Kasiā 125 (Kusinagara 大塔內的舍利室發掘的 Nidāna-sūtra 銅版銘文，5 世紀末左右)：deya-dharmo 'yaṃ aneka-vihāra-svāmino Hari-balasya yad atra puṇyaṃ tad bhavatu sarva-satvānām anuttara-jñānāvāptaye/ (這是很多的精舍的住持 Hari-bala 的奉獻品。於此若有任何功德，願一切眾生得無上智。)
- Ajaṅṭā 67c (窟院 22 壁畫，過去 7 佛與未來佛下面的銘文，5 世紀以後)：…r Mahāyāna [-yāyinaḥ]… (此[佛像]是大乘信奉者、釋種比丘…的奉獻品。…為一切眾生得無上智。)(中間破損)
- 東印度 Nālandā 12 (入口脇柱銘文，Mahīpāla 王 11 年 (1026 或 988)：deya-dharmmo 'yaṃ pravara-mahāyāna-yāyinaḥ paramopāsaka-śrīmat-Tailāḍhākīya-jyāviṣa-Kauśāmbī-vinirggatasya Hara-dattanaptur-Gurudatta-suta-śrī-Vālādityasya yad atra puṇyaṃ tad bhavatu sarvva-satva-rāśer anuttara-jñānāptaya iti. (這是最殊勝的大乘信奉者、最上優婆塞、聖 Telāḍhaka[寺]所屬的最上者、Kauśāmbī 出身的 Haradatta 的孫子、Gurudatta 的兒子 śrīVālāditya 的奉獻品。凡此所有功德，都迴向一切眾生得無上智。)

此中 Mathurā 8 是女性釋種比丘尼的奉獻品。Ajaṅṭā 67c 是 Schopen 所說的言及大乘較早的例子之一。時代最晚的例子是大乘信奉者優婆塞所留下和比丘同樣願文的例子。像這種與「最上優婆塞 (paramopasaka)」同樣的願文如下：

- 中印度 Sārnāth 43 (Avalokiteśvara 立像銘文，5 世紀文字)
- Sārnāth 204 (佛像台座銘文，6 世紀的文字)
- 中印度 (Madhya Pradesh 州) Gopalpur (Jabalpur) 1 (菩薩像銘文)。

2. 如上之文章構造，進一步將自己的雙親及一切眾生作為回向對象的例子如下：

- 中印度 Deoriyā 2 (佛立像台座銘文，5 世紀，Gupta 期文字)：
deya-dharmmo 'yaṃ śākyabhikṣor Bodhi-varmmanāḥ yad atra puṇyaṃ tad bhava mātā-pitro sarva-satvānāṃ cānutara-jñānāvāp-taye (此[佛像]是釋種比丘 Bodhi-varmman 的奉獻品。凡於此有任何功德，均為父母及一切眾生得無上智。)
- Deoriyā 3 (佛立像台座銘文，Gupta 期文字)：…
(同文。śākyabhikṣor 與人名破損)
- Ajaṅṭā 53 (窟院 16 壁畫銘文，5 世紀)：…r bhadanta-Dharmma-dattasya…
- Ajaṅṭā 54 (窟院 16 壁畫銘文，5 世紀)：… (與上同文)
- Ajaṅṭā 55 (窟院 16 壁畫銘文，6 世紀)：…r bbbhadanta-Bāpukasya…
- Calcutta 1 (佛立像台座銘文，5 世紀文字) …r Dharma-dāsasya yad atra puṇyaṃ tan mātā-pitroḥ sarva-satvānāṃ cā (以下磨滅)
- Mathurā 127 (佛立像台座銘文，5 世紀文字)：… (包含磨滅部份與上同)。

也有意思相同，然文章構造不同的例子。

- Ajaṅṭā 69 (窟院 26 佛立像台座銘文)：
- deya-dharmmo 'yaṃ Śākya-bhikṣor bhadanta-Guṇākarasya yad atra puṇyaṃ tad bhavatu mātā-pitaraṃ pūrvvaṅ-gamaṃ kritvā sarvasatvebhya anuttara-jñāna āptaye (此[佛像]是釋種比丘、大德 Guṇākara 的奉獻品。凡此中有任何功德，願為以父母為首之一切眾生得無上智。)
- 西印度 Kudā 9 (窟院 6 壁柱銘文，觀音像下，5~6 世紀)：… (人

名破損) …mātā-pitr̥-pūrvvaṅgamaṃ kṛtvā sarvva-satvānām anuttara-jñānāvāptaye.

此 Kudā 9 中，出家眾奉獻觀音像等。又、也有不是以釋種比丘，而單以比丘之名奉獻釋迦像的出家者 (Schopen 1987, p.123)，其例如下：

- Mathurā 80 (釋迦牟尼佛台座 115 年銘文，434-35) : saṃ 115 śravaṇa-mā di 10 asyāṃ divasa-pūrvvāyāṃ bhagavataḥ daśabala-balina Śākyamuneḥ pratimā pratiṣṭhāpitā bhikṣuṇā Saṃgha-varmaṇā yad atra puṇyaṃ tan mātā-pitr̥ pūrvvaṅgamāt kṛtvā sarvva-satvāna sarvva-duḥkha-praharaṇāyānuttara-jñānāvāptaye (115 年，śravaṇa 月 10 日。在這一天，比丘 Saṃgha-varmaṇā 建造具足十力的釋迦牟尼佛的像。凡於此有任何功德，都為拔濟以父母為首之一切眾生的所有痛苦，並得無上智。)

同樣地，在 Mathurā 81 (佛像台座 121 年銘文，西曆 440)，釋迦牟尼佛像為 Vīradatta 的女兒 Jīva 所建造，也記載同樣的願文。

3. 又、也有在如上的願文加上回向師長等的釋種比丘的例子。

- Kuda 10 (窟院 6 銘文，5-6 世紀) : deya-dharmmo 'yaṃ Śākya-bhikṣur Buddha-sighasya mātā-pitr̥-pūrvvaṅgamaṃ kṛtvā bhaṭāka caṃ yad atra puṇyaṃ tad bhavatu bhaṭṭārakasya ca sarvva-satvānām anuttara-jñānāvāptaye (此[佛像]是釋種比丘 Buddha-sigha 的奉獻品。凡於此有任何功德，均為以父母為首，及尊師，並一切眾生得無上智。)
- Mathurā 54 (佛像台座銘文，5 世紀文字) : [r] Yaśo-dinnasya yad atra puṇyaṃ tad bhavatu mātā-pitro ācāryopādhyāyānām ca sarvva-satvānām anuttara-jñānāvāptaye (此佛像是釋種比丘 Yaśo-dinna 的奉獻品。凡於此有何功德，均為父、母、阿闍梨、親教師，和一切眾生得無上智。)
- Sārṇāth 96 (圓柱銘文，Gupta 文字) : …ḥ Si …vika Siṅhamatteh… (和上同文)。

- Bodh-gayā 22 (佛像台座銘文, 6 世紀): …švos Tiṣyāmra-tīrtha-vāsika-Dharmma-gupta-Daṃṣṭra-senayor yad atra puṇyaṃ tad bhavatu mātā-pitarāv ācāryopādhyāyau pūrvvaṅ-gamaṃ kṛtvā sarvva-satvanām anuttara-jñānāptaye 'stu (此 [佛像] 是住在 Tiṣyāmra-tīrtha 的釋種比丘 Dharmma-gupta 和 Daṃṣṭra-sena 的奉獻品。凡此有任何功德, 均為以父、母, 阿闍梨、親教師為首之一切眾生得無上智。)
- Sārnāth 206 (佛像台座銘文, 8 世紀): …ḥ sthavira…yad atra puṇyaṃ tad bhavatu ācāryopādhyāya-mātā-pitr[oh] pūrvvaṅ-gamaṃ kṛtvā sarvva-satvānām uttara-jñānāptaye 'stu (此 [佛像] 是釋種比丘、上座…的奉獻品。凡於此有任何功德, 均為以阿闍梨、親教師, 父、母為首之一切眾生得無上智。)
- 東印度 (Bihar 州) Kurkihar 51 (青銅像銘文, 10 世紀文字): deya-dharmmo 'yaṃ Śākya-bhikṣu-pravara-mahāyāna-yāyina Kāñci-maṇḍalaodbhūta-sthavira-Vuddha-jñānasya yad atra puṇya tad bhavatu upādhyāyācārya pūrvvaṅ-gamaṃ kṛtvā sakala-satva-rāser anuttara-jñānāptaye. (此 [佛像] 是釋種比丘、優秀的大乘信奉者、Kāñci 地方出生的上座 Vuddha-jñāna 的奉獻品。凡於此有任何的功德, 均為以親教師、阿闍梨為首之所有眾生得無上智。)

最後的例子是大乘信奉者的出家者 (上座) 奉獻佛像的記錄, 然時代稍晚。

4. 以上是願一切眾生得無上智的願文, 然也有稍微不同的願文。

- 西印度 Kanheri 9 (窟院 3 壁柱銘文, 5 世紀文字): deya-dharmmo 'yaṃ ācāryya-Buddha-rakṣitasya/ anena sarvva-satvā Buddhā bhavantu (這是阿闍梨 Buddha-rakṣita 的奉獻品。願一切眾生因此而成佛。)
- Sārnāth 200 (佛像台座銘文, 157 年 (= 476) 銘): mayā kārītā

'bhaya-mitreṇa pratimā Śākya-bhikṣuṇā ... yad atra puṇyaṃ
pratimāṃ kārayitvā mayā bhṛtam/ mātā-pitror gurūṇāṃ ca lokasya
ca śamāptaye ([佛]像由我、釋種比丘 Abhaya-mitra 所造立。若
於此造立佛像，我有得到任何功德的話，[以此]願父、母、師長
和世間得到平安)。

· Sārṇāth 201 (佛像台座銘文，157 年 (= 476) 銘)：(與上同文)。

如靜谷正雄 (1953)、還有 Schopen (1979, 2000) 所指出的，這些
釋種比丘 (Śākya-bhikṣu) 留有伴隨著大乘願文 (定型文) 的奉獻銘；
又我們也看到了六世紀以後，提到大乘的 Guṇāighar 1 銅版銘文，Ajaṅṭā
67c (22 窟) 銘文，Kurkihar 51 (青銅像銘文，10 世紀) 的銘文。還有、
在(1)的最後所看到的 Nālandā 12 (11 年銘文) 和 Jabalpur Gopalpur 1
有「最優秀的大乘信奉者最上優婆塞」(pravara-mahāyāna-yāyin
paramopāsaka) 的記錄。Schopen 亦表示除此之外其他也可以看到同樣
的稱呼。現在依塚本 (1996-98) 做以下之確認。

- Kurkihar 5 (青銅像 3 年 (1058) 銘文 (作 pravara-mahāyāna-jaina
paramopāsaka))
- Sārṇāth 46 (菩薩像銘文，11 世紀) (作 pravara-mahāyānānuyāyī
paramopāsaka))
- Tetrawan 1 (Tārā 立像 2 年 (1073) 銘文) (一部分破損)
- Chaṇḍimau 1 (Avalokiteśvara 像 42 年銘文，10-11 世紀)
(作 paramopāsaka-paramamaha-jānānuyāninaḥ))

還有，更簡單地作「大乘信奉者之最上優婆塞」(mahāyānanuyāyin
paramopāsaka) 之稱呼，伴隨著與上面奉獻銘中的(3)相同之願文者，在

- Sārṇāth 51 (Kubera 像銘文，11-12 世紀文字)

中，也可以被看到。

- Sārṇāth 111 (810 年 (=1058) 石刻銘文)

中，可以看到冠上同樣稱呼的男性信者，與其妻子的「大乘信奉者中最上的女性信者」(mahājānānujāina paramopāsikā) 的稱呼。依上述所見，我們可以歸納出：開始是比丘自稱為大乘，隨著時代往下，在家人也開始有了大乘的自覺。

5. 與大乘佛典的回向文對照

Schopen 在大乘的經論中找尋上述般之奉獻銘願文（回向文）之旨趣¹³，並指出在大乘經典寫本的後記（colophon）中，記載著同樣旨趣、同樣形式的回向文的例子有 5 例（Schopen 1979, pp.12-13）。後記的回向文與奉獻銘相同，但經文的回向文並非如此。我們一般用的回向文是如下的偈頌：

願以此功德 普及於一切 我等與眾生 皆共成佛道

（《妙法蓮華經》卷三，化城喻品第七，《大正藏》9 冊，24 頁下欄；asmākam anukampārthaṃ paribhuñja vināyaka/ vyaṃ ca sarva-sattvās ca agrāṃ bodhiṃ sprśemahi. 「爲了憐憫我們請接受[彼宮殿]吧！導師啊！並且願我們和所有的眾生都獲得最上覺！」 *Saddharmapuṇḍarīka*, VII.57）

一般認爲此鳩摩羅什的譯文充分地表達了回向的意思。將自己的善功德回向給自己及一切眾生得成佛智，可以理解爲大乘佛教的特徵。有關回向（迴向，pariṇāmanā），六十卷本《華嚴經》（《大正藏》9 冊）的「十迴向品第二十一」，及八十卷本《華嚴經》（《大正藏》冊 10）的「十迴向品第二十五」可說是最重要吧！其偈頌如下（據說其原本一起

¹³ *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (U. Wogihara) p. 329 (4) : evam anumodyānumo-danāsahagataṃ puṇyakriyā-vastu anuttarāyāṃ samyaksambodhau pariṇāmayāmīti vācam bhaṣetānuttarāyāḥ samyaksambodher āhāraṃ bhavatu iti. *Bhadracari-prajñadhāna* vs. 12: vandanapūjanadeśanatāya numodanādhyeśanayācanatāya yac ca śubhaṃ mayi samcita kiṃcid bodhiye nāmayami ahu sarvaṃ. *Ajitasena-vyākaraṇa- nirdeśa* (N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, vol. I, Srinagar 1939) p. 129 (10) : anena kuśalamūlena sarvasattvā anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambyudhyante. *Bodhisattvabhūmi* (N. Dutt, ed., Patna 1966) p. 161 (15) (略)。以上任何一句都與奉獻銘的迴向文形式不同。

從于闐被帶過來，未發現梵文本)：

佛馱跋陀羅譯六十卷本《華嚴經》卷 15 (《大正藏》冊 9，278 經，頁 494 下 26~頁 495 上 1，10-11 行)：

| | |
|----------|--------------------|
| 如諸最勝所知見， | 一切智乘微妙樂， |
| 如我在世諸所行， | 一切菩薩無量樂。 |
| 一切趣中眾快樂， | 柔軟調伏諸根樂， |
| 皆悉迴向為眾生， | 普令成就無上智。 |
| 身口意淨離諸惡， | 巧妙方便心平等， |
| 以此迴向群生類， | 悉令成就無上智。(以下 8 行省略) |
| 一切世間眾生類， | 等心攝取無有餘， |
| 以我所行諸淨業， | 令彼眾生速成佛。 |

實叉難陀譯八十卷本《華嚴經》卷 24 (《大正藏》冊 10，279 經，頁 130 下 11-15 行。24-25 行) 如此記載：

| | |
|----------|--------------------|
| 如諸最勝所成就， | 一切智乘微妙樂， |
| 及我在世之所行， | 諸菩薩行無量樂， |
| 示入眾趣安隱樂， | 恒守諸根寂靜樂， |
| 悉以迴向諸群生， | 普使修成無上智。 |
| 非身語意即是業， | 亦不離此而別有， |
| 但以方便滅癡冥， | 如是修成無上智。(以下 8 行省略) |
| 一切世間含識類， | 等心攝取無有餘， |
| 以我所行諸善業， | 令彼眾生速成佛。 |

此所謂的「無上智」是佛智，所謂的「成就無上智」即成佛之意。此意思和前面所見奉獻銘的願文比較一致。這表現了將自己的功德回向給萬人成佛之大乘佛教思想的特色。

6. Cousins (2003) 反論之檢討

L.S. Cousin (2003) 批判靜谷 (1953) 及 Schopen (1979) 的說法，主張「釋種比丘 (śākya-bhikṣu)」，以及願得無上智的願文，都非大乘佛教所特有的。他首先提出釋種比丘屬於部派佛教的例子。他舉出西印度的 Kāthiāwar 半島東部出土的 Valabhi (《西域記》卷 11 所說的伐臘毘國) 的 Guhasena 王，246 年，銅版奉獻銘 (= 塚本 Waḷā 5 銅版銘文，西曆 565 年)。記載著：此王被稱為「最上的 śiva (濕婆) 教徒 (paramamāheśvara)」，在 Duḍḍā 大精舍 (Duḍḍā-mahā-vihāra)，爲了從各地來的屬於 18 部派的釋種聖比丘僧伽，作爲其生活費而捐贈處所。在記錄著同樣事情的另一個銅版奉獻銘 (塚本 Waḷā6，248 年銅版銘文) 中，此王被稱為「最上優婆塞 (paramopāsaka)」。此釋種比丘決非只是意味著大乘。他接著指出，在貴霜初期的佛座像台座銘文 (= 塚本 Mathurā 102) 中有提及釋種優婆塞 (Śākyopāsaka) 爲了一切眾生之利益與幸福 (sarva-sattvānāṃ hita-sukhārtham)，捐贈佛像給精舍，這可能是最古的 Śākya (釋種) 的用例吧！在其他種種梵文的文獻 (如：manu-smṛti, Mahendrakrama's *Mattavilāsa-vikrama*, Jayantabhaṭṭa's *Āgama-ḍambara*, *Saṅgha-bhede-vastu*, 等) 中，還有巴利資料中，「釋種 (Sakka, Sakya, Sākiya)」也不是指大乘，而是爲了和他教徒有所區別而已。Valabhi 的 Guhasena 王的兩個奉獻銘，「最上的濕婆教徒 (paramamāheśvara)」爲「最上的優婆塞 (paramopāsaka)」所取代，這也並非意味著大乘教徒，而只不過是表示「有關連的上位的在家護持者 (a committed lay supporter of high standing)」罷了。根據他的說法，初期大乘經典亦非「任何一獨立團體的著作」。原則上，他認爲這些大乘經典是主流佛教的一部分，在此只是原則上地承認：佛教實踐上的「三個明確的可能目標 (three distinct possible goals)」(p. 18) 是存在的。亦即、意味著：在實踐上有三乘 (聲聞、緣覺、菩薩) 之別吧！他認爲七世紀以前，大乘佛教佔優勢是讓人懷疑的，沒有任何理由去相信貴霜時代或是笈多時代大乘教團具有獨立的形態，所有大乘比丘可能在古典律藏的傳統下出家受戒 (p.19)。對於奉獻銘文的定型句，將功德獻給所有的有情眾生，在東南

亞並非稀奇的事，還有「無上智」，在巴利資料(*Papañcasūdanī-purāṇaṭīkā* II 6, *Paramattha-vinicchaya* v.1043)中有用到阿羅漢智，還有佛智，所以斷定並非表示是大乘佛教(p. 21)。

Cousins 主張的問題在於上述回向文的解釋。他說不能將「把自己的功德爲了一切眾生得無上智而作回向」之願文只限定在大乘佛教。但是，並非如此。他所引的巴利資料是後代(十世紀以後)的著作，不只如此，在他所引的資料中，也看不出有「願一切眾生得無上智而將自己的功德回向」這樣的願文之旨趣。此處不如還是照靜谷、Schopen 所說地，此表示了大乘佛教的重要特徵。被歸於釋種比丘的這種願文道出了四世紀以來很多的出家比丘信奉大乘。此釋種比丘屬於部派佛教的記錄也存在(塚本 Waḷā5 銅版銘文，西元 565 年；Waḷā 6 銅版銘文，西元 567 年)。此釋種比丘、釋種比丘尼住在精舍(vihāra, 寺)(塚本 Bodh-gayā 21；Mathurā 8；Kasiā 125；Bodh-gayā 22)，但不是住在佛塔(stūpa)。後來，在五世紀以後，在家的男、女信徒(優婆塞、優婆夷)也留有這樣的願文。這暗示著大乘的思想已滲透到一般的信徒間。只是或許如 Cousins 主張般地，大乘非獨立的教團吧！又、具獨創性，創造新的大乘經典及理念的人也應該還不是很多吧！

(三) 中印度的阿彌陀佛像台座銘文(迦膩色迦紀年 28 年 = 西元 171 年)

上述所見的大乘願文(回向文)大體上屬於笈多時期以後，似乎無法上溯到四世紀。可以上溯的資料是 Mathurā 郊外的 Govindnagar 出土的阿彌陀佛像台座銘文(Schopen 1987, p. 101; 中村元 1980, p. 495; 塚本 Mathurā79)。這銘文依 Schopen 的解讀如下：

L. 1 mah(ā)rajasya huveṣkas[y]a (saṃ) 20 6* va2 di 20 6

L. 2 (etaye pu[r] vaye)sax-cakasya satthavahasya p[i]t[-x](n) [-x]
balakattasya śreṣṭhasya** nāttikena

L. 3 buddha(pi)la(na)putra(ṇa)+ nāgarakṣitena bhagavato buddhasya

amitābhasya pratimā pratiṣṭh(ā)pi[tā] (…)

L. 4 [Sa] (rva)buddhapujāye⁺⁺ im(e)na k(u)śalam(ū)lena sar(va)(sat)
[v]ā anut(t)ara(m) bud(dh)ajñānam prā(pnva)ṃ (tu) [#](…)

* : Mahārājasya huviṣkasya saṃ 20[8] (中村)。** : etasya pūrvaya Satvakasya sārthavāhasya pautrasya Buddhakīrtasya śreṣṭhisya (中村, 塚本)。⁺ : Buddhabalena putreṇa (中村, 塚本)。⁺⁺ : sarvabuddha-pūjāye (中村, 塚本)。[#] : [śrāvitam] (中村, 塚本)。

(譯)「大王 Huviṣka, (或 Huveṣka)」28 年 (或 26 年), 2 月 26 日。此時, 隊商之長 (Satvaka) 之孫、商主 Balakīrta, (或 Balakatta) 之孫, Buddhabala (或 Buddhapila) 之子 Nāgarakṣita, 為供養一切諸佛, 而建立世尊阿彌陀佛 (Amitābha) 的像。以此善根, 願一切眾生得無上佛智。」

Schopen 的功勞是確定最後一句話吧。在此我們得到了「願一切眾生得無上智」的願文的較早用例, 和代表大乘佛教的阿彌陀佛的最古的證據。那麼這個年代是在什麼時候? 此紀年是迦膩色迦 (Kaṇiṣka) 王的紀年, 始於迦膩色迦 (Kaṇiṣka) 王即位之年。Schopen 輕易地認定此紀年始於西元 78 年, 則此處的 26 年¹⁴, 就相當於西元 104 年。這個年數, 稍後也將提到的, 就佛像起源的年代來看, 也早了些。實際上來說, 這年代是個問題。西元 78 年是 Śaka 曆紀元之始, 但把這做為同[迦膩色迦]王的即位年的話, 則與漢文史書的記錄相矛盾。漢文史料 (《後漢書》卷 88〈西域傳〉) 記載著到西元 127 年為止的西域事情, 其中未曾提到迦膩色迦王, 但有提到之前的貴霜諸王 (丘就卻 = Kujūla Kadphises, 閻膏珍 = Weme Kadphises); 也有記錄 230 年大月氏王波調 (Vāsudeva) 之使節來魏一事 (《三國志》卷 3〈魏書〉明帝太和 3 年 12 月癸卯)。波調王時代的銘文中, 可知道從 64 年到 98 年的事情 (高田修 1967, 頁 158)。因此 (230-98=132; 230-64=166), 迦膩色迦王的即位年代大約在西元 132~166 年之間。中村 (7, 頁 240; 23, 頁 282), 依 Sten Konow

¹⁴ 根據碑銘, 迦膩色迦紀年 24~28 年間是 Vāsiṣka 的治世, Huviṣka 王則跨越 28 年到 60 年 (高田, 頁 158, 306)。在此非 26 年, 28 年應較正確。

(*Kharoṣṭhī Inscriptions*, 1929, p. lxxvii) 之說，站在 129 年說的立場，如此銘文上的 28 年，就是西元 156 年。但是筆者想採取 R. Ghirshman (Fouilles de Begram (Afghanistan), *Journal Asiatique* Tome 234, 1943~45, pp.59-71) 的 144 年之說。這是由鄯善王朝的征服西北印(=波調敗北)是在 241 年~250 年間一事，推定(241-98=143; 250-98=152)迦膩色迦王的即位年代大約在西元 143~152 年之間。他更進一步推定相當於紀元前 57 年開始的 Azes=Vikrama 紀元的 201~298 年間(只有這段時間沒有 Vikrama 紀元的證據)，迦膩色迦王紀元(1~98)開始實施。因此(201-57=144)迦膩色迦王的紀元是在西元 144 年。以上是依高田(1967, 頁 134~172)，記載要點，但高田對此最後的結論仍抱著懷疑的態度，到底還是不能確認最後的年代。又，金倉圓照《印度中世精神史》(1962)中，在要略地整理了諸學說之後，也表示「的確很難弄清楚」(頁 134)。但是筆者認為雖然是方便說，但 Ghirshman 的 144 年說是有用的(這是主張前後的 Vikrama 紀元之連續性，在年代的計算上較方便)。¹⁵據這個的話，碑銘上的 28(或 26)年(144+28-1)，就是西元 171(169)年。這與支婁迦讖翻譯《大阿彌陀經》¹⁶等的年代大約一致。Schopen 主張此阿彌陀佛像非禪定佛，而是獨立的佛像，但與極樂往生的信仰無關，此像沒有其他類似的例子，是相當孤立的像，而大乘佛教在第五世紀的前半尚未十分獨立。上面的銘文「為供養一切諸佛」的句子，也與大乘佛教無關，而是表示在與部派佛教關係上，這樣的文句從紀元前一世紀就被用在銘文上。現在依塚本(1996)，來確認看看。(以下有時會省略原文的括弧)

¹⁵ 根據宮治 1996, 頁 91 的話，說在歐美及印度的學界，現在也有以 78 年為迦膩色迦王的紀元之始，無視於中國史書的記錄之言論。這是混亂的根源，是長年研究的累積不被活用的例子。但是小谷仲男《大月氏 中央アジアに謎の民族を尋ねて》(東方選書 34, 東方書店, 1999 年, 頁 92)採用了 Ghirshman 之說。桑山正進《仏像出現ごろのタキシラ層位と編年》(《東方學》106、2003 年 7 月、1-20 頁)，也表示佛像的出現追溯到 70 年代後半，這與迦膩色迦王即位的 78 年說不合。

¹⁶ 《出三藏記集》卷 2 (《大正藏》冊 55, 6 下)做支謙譯，但從譯語與譯文之特徵來看，以香川(1984)等的支讖譯說為佳。

- Mathurā 76 (石碗銘文, B.C. 2 世紀): Im̄drasama-pūtasā Ayalasa dana savabudhānaṃ pūjāya Suvāṇakāra-vihāre ācariyāna Mahopadesakāna parigahe (Indraśarman 之子 Ayara 的奉獻。爲供養一切諸佛故, 爲 Suvāṇakāra[精舍]的 Mahopadesaka[派的]阿闍梨們之所有故。)
- Mathurā 70 (石版銘文): bodhisatvo sahā mātā-pitihī sahā upajhāyena Dharmakena sahā ātevāsikehī sahā ātevāsinihī Śiri-vihāre ācariyānaṃ Samitiyāna parigrahe sarva-budha-pūjāye ([此]菩薩「像」是父、母親, 和親教師 Dharmaka, 和弟子們、女弟子們一起, 作爲在 Śrī 精舍的正量部 (Sammitīya) 的阿闍梨們之所有, 爲供養一切諸佛 [而建立的]。)
- Mathurā 73 (石像台座銘文): Ālānake vihāre Mahāsaghiyānaṃ parigrahe sarvabudha-pūjāye. (爲了 Ālānaka 精舍的大眾部 (Mahāsāṃghika) 之所有, 爲了供養一切諸佛。)
- Mathurā 116 (菩薩坐像台座 16 年銘文, Kaṇiṣka 紀元 16=西曆 159): viharasya bhikṣusya Nāgadattasya ... dāna boddhi-satvo Kaṣṭikīye vihāre svakāyaṃ cetiya-kuṭiyāṃ ... sarva-budha-pūjāye sarva-satvanā hita-sukhāye acariyanā Mahāsaghiyanā pratigrahe. (精舍的比丘 Nāgadatta 奉獻之菩薩[像], 在 Kaṣṭikīya 精舍的自身的禮拜堂, ... 爲一切諸佛的供養, 爲一切眾生的利益及安樂, 作爲大眾部 (Mahāsāṃghika) 的阿闍梨們所有而[建立的]。)
- Mathurā 84 (獅子柱頭銘文): maha-kṣatrasava Rajulasa agra-maheṣi Ayasia Kamuia ... śarira pratiṭhavito bhakavato Śakamunisa Budhasa ... thuva ca sagharama ca catudīśasa saghasa Sarvastivana parigrahe ... sarba-budhana puya dhamasa puya saghasa puya ... (大太守 (Mahā-kṣatrapa) Rājūla 的第一王妃 Ayasia Kamuia, 作爲說一切有部的四方僧伽之所有, 建造世尊釋迦牟尼佛的舍利和...塔及寺院 (saṃghārama, 僧伽藍)。... 爲一切諸佛之供養、法之供養、僧之供養。)(前、後, 中途省略)

- 北印度 Bajaur 4 (舍利容器 77 年銘文, Azes 紀元, 西曆 20): Apacaraja-Bhagamoyeṇa bhagavato Śakamuni dhatuve pratīhāvita apratīhāvita-purvami pradeśami Aṭhayi gramammi Kaśaviyaṇa chadratāṇa parigrahammi/ sarva-budha pujayita/ sarva-pracegasa-budha'rahaṃta-śavaka pujayita/ sarvapuḥja'raha pujayita/ (Apaca 王 Bhagamoya, 在不曾供奉[釋迦牟尼佛舍利]的地方 Aṭhayi 村, 作為飲光部 (Kāśyapīya) 派下之所有, 供奉釋迦牟尼佛的舍利。供養一切諸佛。供養一切緣覺、阿羅漢、聲聞。供養一切值得供養的人們。)
- Taxila 1 (銅版 78 年銘文, Azes 紀元, 西曆 21 年): Patiko apratīhāvita bhagavata Śakamuṇisa śariraṃ pratīhāveti saṃgharamaṃ ca sarva-budhana puyae mata-pitaraṃ puyayamto. ([太守的兒子]Patika 建立尚未被供奉的, 釋迦牟尼佛的舍利及寺院 (僧伽藍)。為一切諸佛的供養、供養父與母。)(前後省略)

如此, 很明顯地對部派佛教僧團的捐贈目的在於供養一切諸佛。這些銘文都屬於比先前的阿彌陀佛佛像台座銘文更早的時代。此一切諸佛, 在部派佛教的認知上, 可能都限於過去諸佛和未來佛吧! 然在大乘佛教, 則可能被理解為現在他方世界的諸佛。

上述阿彌陀佛佛像台座銘文不只暗示了: 由富商所表現出的阿彌陀佛信仰, 及大乘的願文可以追溯到西元二世紀後半; 更暗示了阿彌陀佛的原名是 Amitābha。根據神館義朗 (1993)¹⁷所說, 「阿彌陀」是 amita (無量的) 和 ābhā (光、顯現、色) 的複合語, 但, 後者在複合語的後分, 為 -ābha 的話, 則為「像…一樣的」、「如…般地顯現著的」之意思, 所以 Amitābha 的原意也是「作為無量而顯現的東西」, 即「無量的具現者」, 並無明確地表示無量光之意。《無量清淨平等覺經》¹⁸的無量

¹⁷ 〈原初の阿彌陀仏〉(塚本啓祥教授還曆記念論文集《知の邂逅—仏教と科学》佼成出版社 1993 年, 頁 255-270)。此問題在拙文〈極樂の莊嚴 (vyūha)〉(高橋弘次先生古稀記念論文集) 中有提起。

¹⁸ 筆者依循香川 (1984), 根據譯語的檢討, 認為此譯者為竺法護。特別是無量清淨佛

清淨佛的清淨也是 -ābha 的翻譯。此「無量」是無量的諸佛，作為統合無量諸佛的無量佛，出現了阿彌陀佛。而其旨趣，相對於般舟三昧是「現在十方諸佛悉現在眼前的三昧」之意，此經被認為只是在教導意念阿彌陀佛。現在的銘文「為供養一切諸佛而造立阿彌陀佛佛像」一文支持此一解釋，又在供養一切諸佛這一點上，可以追溯到部派的傳統。

二世紀後半在印度中央所造的阿彌陀佛像與其銘文如此地表現了大乘的思想。四世紀以後，有先前所看到的多數的大乘回向文。那麼，三世紀有什麼呢？在這之間有造立大乘的佛像。佛像的起源，根據高田（1967）的話，是在第一貴霜朝的初期，大約是西元一世紀末左右，做為佛傳圖的主角，表現了佛陀的相貌，是它的開始。以後也出現了單獨的佛像，但在五世紀中期因 Ephthalites 族的入侵而告結束。一方面摩偷羅也創造了獨自的印度風格的佛像，但可能無法上溯到二世紀初以前吧（頁 362）¹⁹！他論及在佛像的起源上，缺乏大乘佛教參與的證據，但很少提及大乘的尊像。

其後，高田（1979）在「犍陀羅美術的大乘的證據」一文中，明白指出大乘的菩薩有二種類型：(a)頭頂結髮、持水瓶的像，和(b)帶著化佛的寶冠（=頭飾乃至卷頭布）、持花蔓乃至蓮花的像，等兩種菩薩像。推測(a)是彌勒菩薩，可追溯到二世紀後期，但多數屬於三世紀，或更晚，(b)是觀音菩薩，頂著化佛（阿彌陀佛）的像，例子極少，時代也稍後，但沒有頂著化佛的像最早的也不出三世紀末以前。又，左右配置菩薩像的佛三尊像也可以視為大乘的證據。以(a)類型的像佔多數，故引用法顯、玄奘所傳的，對吉爾吉特的南方 Indus 河右岸的木造大彌勒像的記

與平等覺的譯語，是竺法護的特徵。

¹⁹ 根據宮治昭〈佛像の起源に関する近年の研究状況について〉(《大和文華》98号、1997年、頁1-18)的話，做為高田（1967）所沒有提到的古式的佛像資料，可獲得 Suvastu 的 Butkara 遺跡的發掘成果，和阿富汗北部地帶的遺跡的知識。而最古的佛像是從阿富汗北部的テイリヤ・テベ古墳出土的金幣上，與「轉法輪者(dharmacakre-pravatako)」的銘文同時，所表現的佛像（參閱宮治 2004b，頁 19，插圖 6）。又，樋口隆康〈西域仏教美術におけるオクサス流派〉(《仏教芸術》71号、1969年、頁 42-62)，整理了從阿富汗北部到舊蘇聯的 Oxas 河流域的遺跡的佛教美術的知識。

錄，推想在西北印，彌勒信仰之盛行。原本彌勒就是大、小乘者都信仰的菩薩，在摩偷羅博物館所藏的一坐像銘文中，記載著奉獻的原由：「大王 Huvīṣka 29 年雨季 4 月 1 日，給法藏部接受使用」，引用此例²⁰，做為法藏部也崇拜彌勒像的證據（頁 20）。

宮治昭（1992）詳細地考察了犍陀羅的 2 種類型的菩薩像特徵，追溯彌勒及觀音的原型到佛傳圖中的悉達多太子的姿態。然後考察三尊像達 40 例，論及其中有寫著「5 年」的紀年銘文者。這是，主尊的佛陀在蓮華座上結轉法輪印、結跏趺坐，右側站立著束髮、持水瓶的梵天，和可以視為是束髮型態的彌勒菩薩，左側站著被著寶冠、執金剛杵的帝釋天，和可以推測是頂著禪定化佛的觀音菩薩的浮彫彫刻。雖然介紹了種種的說法，但仍無法斷定如何解讀這個紀年，只是懷疑是否可追溯到迦膩色迦王時代，不過他說這個浮彫在犍陀羅三尊形式像中是屬於樣式比較古老的一類。²¹佛三尊像多數可看到是以佛陀（可能是釋迦）為中心，彌勒和觀音兩菩薩為脇侍的造像，但他有提到在欠缺主尊右側的三尊像中，有阿彌陀、觀音的刻文的報告例（Brough 1982），而推測可能是阿彌陀信者們借用以彌勒及觀音兩菩薩為脇侍的一般的佛三尊像的圖像，以此來做阿彌陀三尊像（頁 273）。²²宮治在作為探討與大乘佛教之關係的例子中，提到由「說法佛與多數聖眾」所形成的浮彫圖版，²³ 其後將之稱為「大光明之神變」，認為它表現了如《法華經》序品中所見的世尊在說法之際放大光明的奇蹟（宮治 1996，頁 234，宮治 2004a）。

²⁰ 高田（1967），頁 328，334 也有出現。也被引用在塚本 Mathurā142，此紀年 29 若視為迦膩色迦王的紀年，按 Ghirshman 之說來計算的話，則為西元 172 年。

²¹ 參照塚本 Gandhāra 1（彫刻銘文）。若為迦膩色迦王的紀年，按 Ghirshman 之說，則為西元 172 年。

²² 如下(d)所見的，最近此刻文出現了新的解讀，宮治 2004b，頁 47 也認同此新的解讀。

²³ John C. Huntington, A Gandhāran Image of the Amitāyus' Sukhāvati, *Annale dell' Istituto Orientale di Napoli*, vol. 40 (N.S.XX), 1980, pp.651-672, 將之與 Sukhāvati-vyūha 的極樂的情景相對照。荒牧典俊依支婁迦讖譯的《大阿彌陀經》，認為在此可以看到自古以來授記與成佛的反覆性（2003 年 5 月 16 日，東京，日本教育會館第 48 屆國際東方學者會議的研究發表）。如先前提到的，若 Amitābha 是統合無量佛的佛的話，此二說提供了很多的啟示。

(四) 犍陀羅佛台座銘文的觀音（觀自在，Avalokiteśvara）
與三尊佛

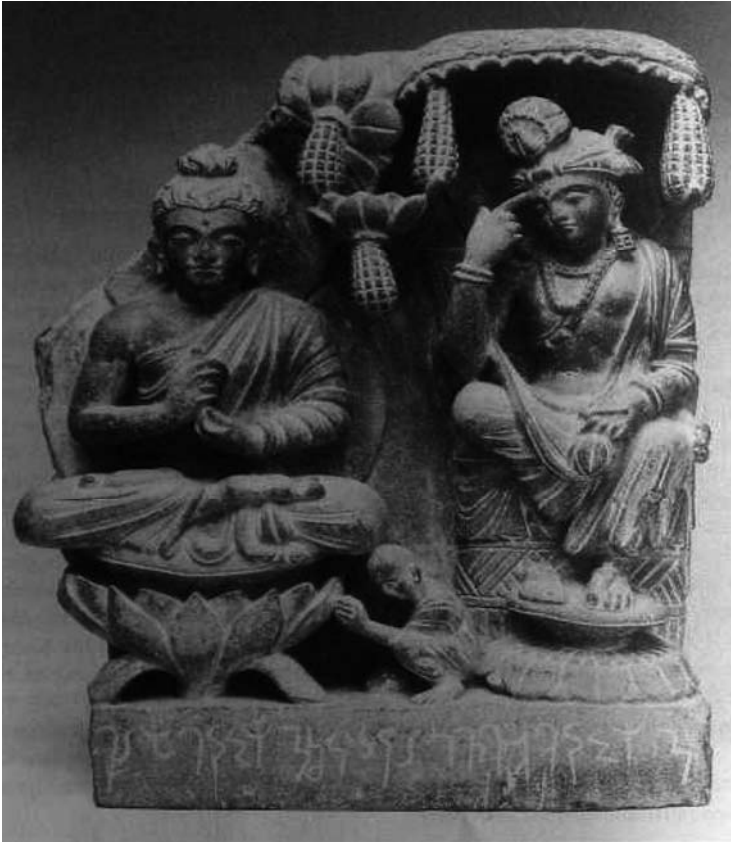


Fig. 1: An inscribed Gandhāran relief
Unknown Artist, Gandhāran.
Untitled (fragment of relief depicting a Buddha), 3rd-4th century A.D.
Gray schist, 12 × 9 1/2 inches, MF94.8.5
Gift of Eleanor B. Lehner, Collection of the John and Mable Ringling
Museum of Art, the State Art Museum of Florida

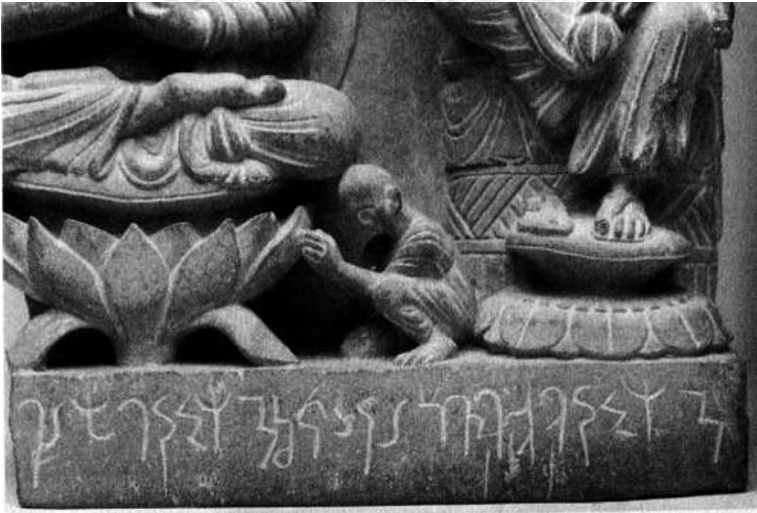
圖一 An inscribed Gandhāran relief. *JIAS*. Vol.25 No.1-2, 2002, p.4
(面向圖，從左邊，坐著的佛是 Amitābha，蹲著的是奉獻者[Bud]dhamitra，
然後，思惟的菩薩是 Avalokiteśvara，筆者同意這個結論。)

關於阿彌陀佛像的存在，在犍陀羅的出土品中也有，關於其刻文的解釋，直到最近仍成爲問題。這個圖像是由面對圖的右邊，伴隨著被認爲是觀音的思惟菩薩，在其左側有個屈跪右膝，面向左邊的佛合掌的，被認爲是奉獻者的剃髮的男性，左邊是結說法印的坐佛所成。左端被認爲有破損，所以一般認爲原本是三尊佛。其台座有 Karoṣṭhī (佉羅字) 的銘文。此圖像最早由 J.Brough (J.Brough1982) 和照片一起發表，解讀、解釋銘文 (現在將其照片全部重新刊出，如前頁)。Brough 如此的解讀：

Budhamitrasa olo'ispare danamukhe budhamitrasa amridaha...
(Budhamitra 的 Avalokeśvara, 神聖的奉獻。Budhamitra 的 Amṛtābha。)

在此表現了觀自在 (觀音) 菩薩的原名，和做爲阿彌陀佛原名的 Amṛtābha (不死光，甘露光)。但是最近 Salomon 和 Schopen 共同(*JIAS* 2002, pp. 3-31) 批判 Brough，附上清晰的照片 (圖二)，修改其解讀和解釋。

放大 Karoṣṭhī 銘文之處的照片，如下。



圖二：Detail of the inscription on the relief. *JIAS*. Vol.25, No.1-2, p.7
(由右向左讀：□ahadirma asartimahdub ehkumanad erapṣiolo asartimahd□)

批判 Brough, Salomon 和 Schopen 的解讀如下。

Dhamitrasa oloṣpare danamukhe budhamitrasa amridae/// (pp.13, 27)

在解讀的字面，只有最初和最後的二個字拼法有所不同。他們認為首先最初的拼字的 bu，很難認出其痕跡，且同樣的人名 Budhamitra 反覆出現也令人難以理解。最後的拼字 e，Brough 校訂為 ha，但他們說這是錯誤的，在此無法解讀為佛名。參照奉獻銘文例子，在此應有祈願意味之語，總之，他們採取了祈願不死的意味。olo'ṣpare 不可能是 Avalokeśvara。為什麼？他們詳細地討論，認為在碑銘、還有聖典中，佛、菩薩的尊稱沒有被省略的，而將它理解為地名。其結果的譯文為：

「Dhamitra 在 olo'ṣpara (?) 的捐贈，為了 Budhamitra 的不死（涅槃）。」

(Gift of Dhamitra[sic] at Olo'ṣpara[?], for the immortality [ie. nirvāṇa] of Buddhmitra, p. 27)

以細心且嚴密的手法，力求慎重，還在譯文中標著疑問號。總之，Brough 將 olo'ṣpare 解為 Avalokeśvara（觀自在），認為此 olo'ṣpare 或許是較早的 Avalokeśvara（Lord of Light），如此，則此菩薩和 Amitabha（無量光）佛的關係就很深了。²⁴

²⁴ 在此 Brough 指出在 Sukhāvati-vyūha 的古漢譯中亦為?āp-lu-siwan, 即 avalo('a)svara, 欠缺-it-的字母。同時指出這是《無量清淨平等覺經》中出現的盧樓亘（《大正藏》冊 12, 361 經, 頁 288 中; 290 上; 291 上）。Brough 說「如果這能認同是支婁迦讖譯的話，則屬於 2 世紀，但無論如何不可能在 3 世紀以後」。被認為是支婁迦讖譯的《大阿彌陀經》（阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經，《大正藏》冊 12, 362 經, 頁 308 中）中有出現蓋樓亘。笈法護都用「光世音」（例如：《正法華經》卷 10, 《大正藏》冊 9, 263 經, 頁 128 下-129 下）。鳩摩羅什多用觀世音，或觀音，這名字被一般援用下來，到了玄奘開始，從唐代被譯為觀自在。從古以來，證明此原語為 Avalokitasvara 的中亞（東土耳其斯坦）出土的古寫本就被介紹了（D.N.Mironov: *Buddhist Miscellanea*, *JRAS*. 1927, p.243; H.W. Bailey, *Buddhist Sanskrit*, *JRAS*.1955, p.15; 蔣忠新《旅順博物館所藏梵文法華經斷簡寫真版及羅馬字版》旅順博物館·創価學會, 1997, 頁 38b, 頁 160-163）。Mironov 在對觀音的考察中（頁 241-252）報告大谷探險隊橘瑞超所帶回來的法華經寫本斷片（由字體判斷約 5 世紀末）中，看到 5 次 Avalokitasvara 之名。

此銘文是在三尊佛的台座上，主尊左側（面對佛像右側）的菩薩，右手的食指輕觸額頭，左手持著含苞的蓮花，左足放下，右足置於左膝下，坐在椅子上。頭部戴著 turban（卷頭布）頭冠，因此不被認為是化佛。但是，是觀音像沒錯。此像之下，有 *olo'ispare* 的字。故 Brough 將之與 *Avalokeśvara*（觀自在、觀音）做結合。主尊結跏趺坐在蓮華座之上，偏袒右肩，結轉法輪印。正下方有銘文，是 *amridaha*，或 *amridae*。將此解釋為相當於阿彌陀佛的 *Amṛtābha*（甘露光），這似乎是很容易理解的。然而問題是 *Amṛtābha* 的佛名目前為止尚未被知曉，在 Indus 峽谷的 Chilas 附近的 Thalpan 所發現的刻文中，也同樣可以看到。²⁵接著在主尊左下小小的，跪著合掌的出家形象的人物，可能是捐贈者吧！其前方下面有 *Budhamitra* 的銘文。上面的彫像和下面的銘文正好對應著。右脇侍和其下的銘文欠缺，然 Brough 推測在此應有大勢至像²⁶。要證實其推測有困難。在此或許是彌勒菩薩也不一定。根據 Brough，此為阿彌陀三尊佛，但根據 Salomon 等，並不確認主尊是阿彌陀，然上面二尊的左脇侍是觀音一事是不容否定的。Brough 認為此字體的年代為 2 世紀。宮治

這出現在蔣忠新的寫真版 B-17 (Recto 5,7; Verso 1,3,3) 中，其中的 2 例 B-17 (Recto 7, Verso 3) 很清楚的讀出是 *Avalokitasvara*。Bailey 介紹的 Plate II Harvard Fragment Buddhist Sanskrit 的寫真版中有 3 個斷片，分別可以看到 *-valokitasva*, *-lokitasvara*, *-lokita-svarasya* 的字。又，戶田宏文：*Saddharma-puṇḍarikasūtra Central Asian Manuscript Romanized Text*, Tokushima 1981, p. 261, 第 2 段 8 行中也記載此形式。[蔣氏著作之資料來自辛嶋靜志教授之指教。]

²⁵ Karl Jettmar: *Antiquities of Northern Pakistan* (=ANP) Vol. 1 Rock Inscriptions in the Indus Valley, Mainz 1989, Pl. 179, Text 99 (p. 92, by Oskar von Hinuber); 塚本 2002, Thalpan 53 [巨磔刻文; Thalpan I]: *namo sampuṣṭitasālārājāya tathāgatāya namo samantarasmiyudgataśrīkṛpānāya tathāgatāya namo amṛtā (bhya) tathāgatāya*。塚本將漢譯佛典與前揭 d 的刻文做了比較。第 1 佛，比起漢譯的南無普開光佛（《大正藏》冊 14, 448 經，未來星宿劫千佛名經（失譯），頁 392 上），南無開華如來（同頁 392 上）更為合適。第 2 與南無普光如來（《大正藏》冊 14, 443 經，五千五百佛名經（隋，闍那崛多譯），頁 323 中）等吻合。塚本將出現 10 次 *amṛta* 的〈無量壽如來根本陀羅尼〉（《大正藏》冊 19, 930 經，頁 71 中）的原文和和譯列出。在本地，也有 *Amitābha*（塚本 Chilas 129, 135; Thalpan 3），*Amitāyus*（塚本 Thalpan 44），*Āryāvalokiteśvara*（塚本 Chilas 128; Thalpan 38, 55）的刻文。

²⁶ 在印度，是否有發現付有銘文的大勢至像，好像不明確。

(1992, 1996) 所採取的三尊佛像，其大多數應持續到下個世紀吧。一般認為觀音像（半跏思惟、持蓮華像），還有伴隨著菩薩的三尊佛，都是表現大乘思想。

(五) 碑銘等的菩薩 (bodhisattva) 用例

將一般的佛道修行者稱為菩薩，在支婁迦讖譯的大乘經典中被確認的（《道行般若經》、《大阿彌陀經》等）。但是碑銘中 bodhisattva（但幾乎全都拼為 bodhisatva）多數是指菩薩像。現在依照塚本（1996, 98）來確認（高田 1967 有的，標記在括弧內）。

- Mathurā 1（菩薩像台座銘文）（高田，圖版 63 Kaṭra 出土，2 世紀前期）如來形。
- Mathurā 2（菩薩像台座銘文）（高田，插圖 145，頁 349 Kaṭra 出土，2 世紀前期）
- Mathurā 132（菩薩像台座銘文，4 年銘）依迦膩色迦紀元，則為西曆 147 年。
- Mathurā 98（菩薩坐像台座銘文，Kaṇiṣka 8 年）西曆 151 年。
- Mathurā 133（菩薩坐像台座銘文，Kaṇiṣka 8 年）同。
- Mathurā 132（菩薩坐像台座銘文，Kaṇiṣka 20 年）西曆 163 年。
- Mathurā 103（菩薩像台座銘文，23 年銘）依迦膩色迦紀元，則為西曆 166 年。
- Mathurā 11（菩薩像台座銘文，Huveṣka 33 年銘）西曆 176 年。
- Mathurā 97（菩薩坐像台座銘文，Huviṣka 39 年銘）西曆 182 年。
- Mathurā 121（菩薩像台座銘文，46 年銘）依迦膩色迦紀元，則為西曆 189 年。
- Mathurā 110（菩薩坐像台座銘文，17 年銘）（高田，插圖 128）。

依迦膩色迦紀元，則為西曆 160 年。只是高田認為是否為後貴霜時期的東西？

- Mathurā 70 (石版銘文，西曆 2 世紀左右)。
- Sārṇāth 4 (菩薩像傘蓋柱銘文，Kaṇiṣka 3 年銘，西曆 146 年)(高田，圖版 59)。
- Sārṇāth 5 (菩薩像台座銘文，同上菩薩立像的台座前面有銘刻)。
- Sārṇāth 6 (菩薩像銘文，Kaṇiṣka 3 年銘，同菩薩立像兩足間的獅子像背面有銘刻)。
- Saheth-Maheth 2 (菩薩像銘文，Kaṇiṣka 或 Huviṣka? 年銘)(高田，插圖 119)。
- Saheth-Maheth 3 (菩薩像傘蓋柱銘文)。
- Kosam 2 (菩薩像台座銘文，Kaṇiṣka 2 年銘，西曆 145 年)(高田，插圖 120)。
- Sāñcī 909 (彌勒菩薩像台座銘文，Kuṣāṇa 期的 Brāhmī 文字)：· bodhisatvasya Maitryasya pratimā pratiṣṭhāpitā (彌勒菩薩像被建立)。
- Ajañṭā 68 (窟院 26 銘文，5-6 世紀)：bodhisatvair (諸菩薩)，Samantabhadra (普賢)。
Bodh-Gayā 18 (菩薩坐像台座銘文，Tikamāla 大王 64 年銘：依迦膩色迦紀元，則為西曆 207 年)(高田，插圖 108)：bodhisatva-pratimā (菩薩像)。
- ◎ Bodh-Gayā 37 (石版銘文，74 年銘，西曆 1193)：avinivarttanīya-bodhisatva-carita-kṣatri[ya]-maṇḍala-dīpa- (做為不退轉菩薩而行，王族集團的燈明…)。
- Indus 峽谷 Thalpan 2 (摩崖刻畫銘文，西曆 630 年以前 = 塚本

2002 Thalpan³⁵, 36, 38, 7-8 世紀): Śākyamuni tathāgata (釋迦牟尼如來), Maṃjuśrī bodhisatva (文殊菩薩), āry'Avalokiteśvara bodhisatva (聖觀自在菩薩), ārya-Maitreya bodhisatva (聖彌勒菩薩)。

○Indus 峽谷 Chilas¹² (摩崖刻畫銘文, 630 年以前 = 塚本 2002 Chilas 123): ārya-Maṃjuśrī-bodhisatva (聖文殊菩薩)。

以上之中, Mathurā(摩偷羅)出土的菩薩像多屬迦膩色迦王朝(144-241), 這裡的菩薩是指釋迦牟尼。高田(1979, 圖 1)指出 Ahichatrā 出土, 新德里國立博物館藏的彌勒菩薩立像上有能解讀為 Maitreya 的銘文。

上面有○記號的是伴隨著固有名詞的菩薩例子。其中, Sāñcī 的例子可能屬於 2、3 世紀, 其他的例子時代都稍後。只有一個◎印的菩薩可能是意味著一般的佛道修行者, 但時代相當後期。漢譯中經常出現的, 一般的菩薩用語在印度的碑銘等中相當少見, 且是後代的東西。但是如先前所提到的在西域南道尼雅出土的木簡(3 世紀後半)中, 地方長官稱爲「現前菩薩」(前註 12)。觀音(觀自在, Avalokiteśvara)是大乘代表性的菩薩, 其銘文, 塚本(1996, 98)的 Mathurā 119 (Avalokiteśvara 像台座銘文, [1]48 年銘, 笈多紀元, 西曆 467 年): āryāvalokiteśvara-pratimā (聖觀自在像)是比較古的例子。但是, 彫像如前面 d 所見的, 好像是始於 2 世紀的樣子(又, 參照: 宮治 2004b, 頁 49-52)。

四、大乘佛教與部派佛教的相關諸問題

大乘經典把佛陀的大弟子聲聞貶爲不能理解大乘教理的, 程度低的人。聲聞們被描述爲: 從說經的會場退席, 或是即使同席也完全聽不到教法、看不到佛放的光明等。這具有什麼樣的涵意呢? 是否暗示著大乘起源於在家佛教? 但是從以上的討論, 應該不是這樣的吧! 接著, 從大乘的論書來思考看看!

(一)大乘論書的構成與關於部派佛教的知識

大乘論書中最大部的是鳩摩羅什所譯的《大智度論》100卷（大正藏 25，NO. 1509，頁 57-756），及玄奘譯《瑜伽師地論》100卷（大正藏 30，No. 1579，頁 279-882）。首先，《小品般若》的註釋《大智度論》是透過部派佛教，特別是說一切有部（有部）的聖典和教理，來批判之。有部的體系後來（在我國日本）被認為由五位七十五法所組成，但該論知道有五位的體系，舉出「有五種法：色、心、心相應、心不相應、無為法。如是等種種五法攝一切法。」（卷 11，頁 138 中），「復次一切法，所謂色法、心法、心數法、心不相應諸行法、無為法、四諦及無記無為」（卷 27，頁 259 下）。《瑜伽師地論》是瑜伽行派的大論書，其內容包含聲聞、獨覺、菩薩的修行道，和說一切有部的聖典及教理相通。

(二)大乘非佛說論與其批判

大乘經典非佛說的疑問在經典本身已洩漏出來。支婁迦讖（179）譯的《道行般若經》卷 6 中，魔向菩薩詭言說道：

「是非佛所說。菩薩當諦覺知是魔所為。」（《大正藏》冊 8，224 經，頁 455 中）

以大乘為魔說。又鳩摩羅什（404）所譯的《摩訶般若波羅蜜經》（《小品般若》，卷 16）中，同樣地說到：

「汝先所聞皆非佛法、非佛教。皆是文飾合集作耳。」（《大正藏》冊 8，223 經，頁 340 中）

認為大乘經典只不過是綺麗的文學性的作品而已。又，菩提流志譯的《大寶積經》卷 92 中，同樣地作為魔的言語，說到：

「此諸經典皆是世俗，善文詞者之所製造，非是如來之所宣說。」（《大正藏》冊 11，310 經（25），頁 528 中）

對於上述的疑問及批判，在各大乘論書中能看到反論，乃至更進一

步的再批判的議論。被歸為龍樹所作的《大智度論》說到：

《大智度論》卷 46〈18 摩訶衍品〉：「或佛說，或化佛說，或大菩薩說，或聲聞說，或諸得道天說。是事和合，皆名「摩訶衍」。此諸經中，般若波羅蜜最大故；說「摩訶衍」，即知已說般若波羅蜜。諸餘助道法，無般若波羅蜜和合，則不能至佛；」（《大正藏》冊 25，1509 經，頁 394，中 20-25 行）（參照山田 1959，頁 311, 449）

亦即，不論是誰說，其中只要含「般若波羅蜜」的話，即名為大乘。在此是說只要包含真實、真理，則為大乘佛教，而不問說者是誰。

大乘非佛說論與對其之反論，其後世親（4-5 世紀）、清辨（5-6 世紀）等有詳論，儘管要力陳大乘經典是佛說相當辛苦，但他們仍極力地主張大乘教理之優越性。²⁷而我們大概可以理解，大約從這時候開始，印度大陸的碑銘等中也開始出現了「大乘（mahāyāna）」的用語。

（三）擁有大乘經典的部派佛教——阿富汗發掘寫本的意義

最近在阿富汗的帕米揚附近所發現的寫本類漸漸地為人所知。其中，Schøyen 蒐集的寫本研究正在進行中。據說此蒐集品屬於大眾部的庫藏，是從一世紀到七世紀間所書寫的寫本（SC I=Vol.I.p.xiii）。檢視既刊的 2 卷的內容的話，除了大眾部·說出世部（Mahāsāṃghika - Lokottaravādin）的經律之外，也包含了大乘經典。在第 1 卷中，大乘經典包含了：

- Aṣṭasāhasrikā（相當：T. 8, No. 224《道行般若經》，支婁迦讖譯，等。以下亦同）

²⁷ 參照野澤靜証〈印度における大乘佛說非佛說論（大乘莊嚴經論成立大乘品の研究）〉（《大谷學報》第 22 卷第 3 號，1941 年，頁 45-71），〈清辨の聲聞批判（上）—續印度における大乘佛說非佛說論—〉（《密教研究》第 88 號，頁 66-79），〈清辨の聲聞批判—インドにおける大乘佛說論—〉（《佐藤博士古稀紀念佛教思想論叢》1972 年，頁 209-225）。同（《函館大谷女子短期大學紀要》第 5 號，頁 203-221）；山口益〈大乘非佛說論における世親の論破—釋軌論第四章に対する一解題—〉（《山口益佛教學文集》下，1973 年，頁 299-320）。

- Pravāraṇasūtra (《大正藏》冊 1, 62 經,《佛說新歲經》,曇無蘭譯)
- Śrīmālādevīsimhanādanirdeśa (《大正藏》冊 12, 353 經,《勝鬘經》,求那跋陀羅譯)
- Sarvadharmāpravṛttinirdeśa (《大正藏》冊 15, 650 經,《諸法無行經》,鳩摩羅什譯)
- Ajātaśatrukaukṛtyavinodanāsūtra (《大正藏》冊 15, 626 經,《佛說阿闍世王經》,支婁迦讖譯)

此中,依校訂解說者 Lore Sander 女士所說:Aṣṭasāhasrikā(八千頌般若)是屬於貴霜時代的貝葉寫本斷片,其內容接近現存的梵文本(根據 11~12 世紀的尼泊爾寫本),包含了支婁迦讖譯本所沒有的內容,這表示該經的印度版本在 2~3 世紀已經存在了。

同第 2 卷(SC III)中,大乘經典除了 Aṣṭasāhasrikā 及 Ajātaśatrukaukṛtya-vinodanā-sūtra 的續編之外,包含了:

- Candrottarādārikāvya-karaṇa (相當《大正藏》冊 14, 480 經,《佛說月上女經》,闍那崛多譯。)
- Saddharmapuṇḍarīkasūtra (《大正藏》冊 9, 262 經,《妙法蓮華經》,鳩摩羅什譯等)
- Samādhirājasūtra (《大正藏》冊 15, 639 經,《月燈三昧經》,那連提耶舍譯)
- Larger Sukhāvātīsūtra (《大正藏》冊 12, 360 經,《佛說無量壽經》,等)

以上之事證明了大眾部·說出世部擁有大乘經典。

(四)大乘經典的作者們的內心世界——精神集中與見佛體驗

大乘經典中被稱爲是說經者的說法師 (dharma-bhāṣaka)，主要是出家比丘 (村上 1971, 頁 15-6)。他們是否是大乘經典的作者？或許是的。但是在說法之前，理應有經典的創作，在其創作的前階段，無疑地需要構想與準備 (村上 1998, 2000a, b)。原本此構想或準備，可能必須要有新的理想或成熟的理念，和使其成爲可能的社會上、思想上的環境的整備。也需要有教團內的理解，和在家者的支持。立基於新的理想與理念的大乘經典多數似乎是奔放的想像力和深刻思索的產物。爲了此想像與確信，沉潛而持續地思索，進而藉著高度的精神集中及忘我的境地 (三昧)，或是即便是在夢中也能見佛，聞佛聲音，這樣的體驗也是必要的吧！

現今在大乘經典中，足以支持參雜筆者如此想像的推定的資料，不在少數。其中之一例，筆者舉出「莊嚴」(vyūha)這個關鍵詞(村上 2003, 2004, 2006, 2008)。這個語詞在大乘經典中用的很多樣，出現在表現心的統一(三昧, samādhi)，還有心的開放的境界(解脫, vimoka)的語句(複合語之語末或中間)。這是在說根據心力而顯現各式各樣的莊嚴。這是根據心(意向、願)，而顯現出莊嚴美麗的情景、不可思議的現象，也就是奇蹟之類。佛·菩薩，還有神的不可思議力，或是其力之顯現，亦被稱爲莊嚴。還有如幾部經名中可以看到地，以此語詞表現佛國土的建設、淨化與莊嚴。這可以以極樂的莊嚴爲代表吧!這是根據誓願而建立「極樂」的理想的佛國土。這是人死後往生的一個身體性稀薄的空想的世界。如果是空想的世界，則理應無物理性的存在，然而實際上有根據身心的修行(冥想、觀察、般舟三昧等)而見到阿彌陀佛或極樂世界的傳統。大乘經典，尤其是無量壽經類，在希望成佛的誓願中，因應各人的願，建立沒有煩惱、差別的理想佛國土(淨土)。因此，成就誓願成佛就是成立淨土，又，此淨土理應反映出佛的覺悟的光景。極樂莊嚴如果是佛的覺悟的光景的話，實際上，這可能是象徵性的東西，經典上所表現的好像是可以依心中所想地而進入到裡頭。

爲了得到如此極度的精神集中，和忘我的境地(三昧)等，著述、講說長而浩瀚的經文，一般認爲出家者比在家者站在較有利的立場。

五世紀初法顯確認西域有學大乘的僧人，在印度見到大小兼學的僧人（羅夷、毘荼、僧迦施），在摩訶衍僧伽藍（大乘寺）得到大眾部律摩訶僧祇律。特別是從後者，可以解讀爲部派佛教教團的出家比丘信奉大乘。七世紀前半的玄奘也言及除了大乘寺之外，還有大小乘兼學的寺院，七世紀後半的義淨，提到在部派佛教教團中學習大乘，但否定另有大乘佛教一事。要證明較早的最初期大乘佛教並非如此，而是獨立於部派佛教之事是很困難的。

(五)大乘教徒的出家具足戒依何律藏而行

在我國（日本），據說從鑑真和尚來日（754）後，具足戒的傳授才成爲可能，然這是依法藏部《四分律》來授戒。是依小乘律受具足戒成爲比丘之後，才學大乘教學。最澄主張依《梵網經》的圓頓戒來授戒，他死後（822）漸漸地得到天皇的許可。這是大乘戒，先在叡山行之，後爲鎌倉佛教的祖師所繼承，亦爲諸宗（淨土、曹洞、臨濟宗等）所接受。在這樣的歷史背景下，我們很容易認爲大乘僧侶依大乘戒受戒是理所當然的事。但是在印度，又是如何呢？平川主張出家菩薩的受戒及出家的作法與部派不同，他引用《大寶積經》卷 82〈郁伽長者會〉（《大正藏》冊 11，頁 477 中）等經，說明彌勒菩薩等遵照世尊的囑付，讓長者們出家（平川 4，頁 134f）。但是其事實並不清楚。筆者認爲依彌勒菩薩等的出家作法，也是出於想像與願望。以事實來說的話，必須是師會取代彌勒菩薩執行授戒與出家的作法！大乘教徒的出家具足戒是依何律來執行的呢？根據先前所見的義淨的報告的話，印度有四個部派（大眾部、上座部、根本說一切有部、正量部），然大乘佛教非獨立的存在。而其以前的事例不容易找到。那麼在中國，又是如何呢？平川說到：

雖說是大乘菩薩，但出家爲比丘時，一般認爲和聲聞一樣受二百五十戒。這在道宣《四分律行事鈔》中「律儀一戒不異聲聞」（《大正藏》冊 40，頁 149 中）明確地表現出來。（中

略) 依《四分律》受具足戒, (中略) 為中國佛教界所有的出家者所遵守。此傳統, 在中國佛教一直到現在都還持續不斷。(平川 7, 頁 253)

平川認為依據《四分律》的具足戒之作法, 其確立時間並沒有很早, 完整的律藏之漢譯是在五世紀前半, 最初是《十誦律》被研究, 接著是《摩訶僧祇律》的研究, 漸漸地《四分律》的研究轉而興盛, 發展成四分律宗, 做為律宗而獨立是道宣時代。在道宣以前具足戒如何受? 梁慧皎(497~554)的《高僧傳》(《大正藏》冊 50, 2059 經), 及道宣《續高僧傳》(《大正藏》冊 50, 2060 經)的「明律篇」中, 記載著研究、實踐戒律的高僧們的傳記。裡面記載著: 幾歲以誰為師出家、研究何律、及其他的事蹟, 但以何律受具足戒並不明確。律在印度原本就是各部派教團的成員們生活的軌範、教團運作的規則, 所以所持的戒律不同, 所屬的部派也就不同。但是在中國佛教, 戒律的不同好像沒有造成太大的問題。

五、結論—與部派佛教教團共生的大乘佛教

出現在般若經類最後的, 述說立基於空性的佛陀觀的曇無竭(法上, Dharmodgata)菩薩, 論破聲聞們的《維摩經》的主人翁維摩(Vimalakirti)居士, 或後漢由安息來到洛陽譯出《法鏡經》(《大正藏》冊 12, 322 經)的貿易商人安玄般的在家人, 他們與大乘之創造和流傳有關的可能性也應該可以納入考慮吧。但是, 這些例子勿寧說是例外的少數, 決不能說是佔大多數。從經典的譯者來看的話, 大乘經典的漢譯者, 多數是出家比丘, 他們也翻譯小乘經典。在家優婆塞的譯經者, 除了安玄之外, 有吳的支謙等。不過大乘佛教的確對在家人付出較多的關心, 以包含在家人的一般人共同入佛道為理想。並且對聲聞比丘的批判的言語也不少。儘管如此, 多數大乘經典不捨出家之志, 經常勸說出家, 決非勸人還俗。這是個大前提。

大乘似乎是作為開放給包含在家眾的所有人的宗教而興起的, 通曉

一般在家眾的知識及願望，並反映出來作成經文。將大乘興起的契機求諸於在家，從這樣的意義上來思考的話也許是恰當的。如上所見，創造、並推展大乘佛教的主角，除了部派佛教的比丘之外，很難想像還有其他人。而如果假定大乘從一開始就沒有獨立的集團的話，就不難理解為何在印度大陸少有顯示「大乘」的考古學上的證據，且時代也偏晚。那麼大乘佛教運動是什麼？它是始於大乘經典的創作與提倡，之後朝向教學的建構進行的，廣大的知性的宗教運作，這一點是由上面所提到的大量的大乘佛典，及寄贈銘文中的大乘願文，還有大乘的佛、菩薩像等的存在而導出來的結論吧！我們很容易以中國、日本的大乘佛教為前提，且在形成諸宗派的日本佛教的現狀的延長線上，來思考印度佛教，而產生印度的大乘佛教為教團獨立運動的推斷。我們必須從這樣的推斷解放，重新思考大乘佛教的起源與成立的問題。今後的課題是要詳加探討各大乘經典是以什麼部派為母體而成立、發展的？或者它是與部派無關，而從佛教整體的廣泛之支持母體而成立、發展的？

(收稿日期：民國 98 年 11 月 11 日；結審日期：民國 99 年 1 月 30 日)

参考文献與略號（上面已正確表示書名及論文名者此處省略）

1. 香川孝雄，《無量寿經の諸本対照研究》永田文昌堂 1984（＝香川 1984）。
2. 佐々木閑，《インド仏教変移論 なぜ仏教は多様化したのか》大蔵出版、2000（＝佐々木 2000）。
3. 静谷正雄，〈インド仏教銘文に見出される Śākyabhikṣu（釈種比丘）なるタイトルについて〉（《印度学仏教学研究》第 1 巻第 2 号、pp.104-105、昭和 28 年）（＝静谷 1953）。
同：Mahāyāna Inscriptions in the Gupta Period（同第 10 巻第 1 号、pp.358-355、昭和 37 年）（＝静谷 1962）；
同：《初期大乘仏教の成立過程》百華苑、昭和 49（1974）（＝静谷 1974）。
4. 高田修，《仏像の起源》岩波書店、昭和 42 年（1967）（＝高田 1967）；
同〈ガンダーラ美術における大乘的徴證〉（《仏教芸術》125 号、1979、pp.11-30）（＝高田 1979）。
5. 塚本啓祥，《インド仏教碑銘の研究》Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ、平楽寺書店、1996、98、2003（＝塚本Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ）。
6. 中村元・奈良康明・佐藤良純，《ブッダの世界》学習研究社、1980（＝中村 1980、etc.）。
7. 中村元，《仏教美術に生きる理想》中村元選集[決定版]第 23 巻（春秋社 1995）（＝中村 23）；
同《インド史》Ⅲ、中村元選集[決定版]第 7 巻（春秋社 1998）（＝中村 7）。
8. 平川彰，《初期大乘仏教の研究》（春秋社 1963）（＝平川 1963）；
平川彰著作集第 3 巻《初期大乘仏教の研究》Ⅰ（春秋社 1989）（＝平川 3）；同第 4 巻《初期大乘仏教の研究》Ⅱ、（春秋社 1990）（＝平川 4）；同第 5 巻《大乘仏教の教理と教団》（春秋社 1989）（＝平川 5）；同第 6 巻《初期大乘と法華思想》（春秋社 1989）（＝平川 6）；
同第 7 巻《浄土思想と大乘戒》（春秋社 1990）（＝平川 7）。

9. 宮治昭、《涅槃と彌勒の図像学—インドから中央アジアへ—》吉川弘文館 1992 (=宮治 1992) ;
同《ガンダーラ仏の不思議》講談社選書メチエ 90、1996 (=宮治 1996) ;
同〈「舎衛城の神変」と大乘仏教美術の起源—研究史と展望—〉(名古屋大学大学院文学研究科《美学美術史研究論集》第 20 号) (=宮治 2004a) ;
同《仏像学入門》春秋社 2004 (=宮治 2004b) ;
同〈大乘仏教の興起とガンダーラ美術 ショペンの著作を読んで〉(《春秋》No. 459, 2004.6) (=宮治 2004c) 。
10. 村上真完、〈大乘における在家と出家の問題—大乘仏教成立史論に關連して〉(《仏教史学》第 15 卷第 1 号、pp.1-18、昭和 46 年 5 月) (=村上 1971) ;
〈大乘經典の創作 (sūtrāntābhinirhāra, 能演諸經、善說諸經)〉(印度学宗教学会《論集》第 25 号、pp.1-20、平成 10 年 12 月) (=村上 1998) ;
〈大乘經典の想像と創作 (abhinirhāra 考)〉(《印度哲学仏教学》第 15 号、pp.35-59、平成 12 年 10 月) (=村上 2000a) ;
A study on the Creation of the Mahāyāna Scriptures (sūtrāntābhinirhāra)
(高木元博士古稀記念論集《仏教文化の諸相》高野山大学仏教学研究室編、山喜房仏書林、pp.17-61、平成 12 年 12 月) (=村上 2000b) ;
〈Vyūha (莊嚴) 考 — 特に Gaṇḍa-vyūha の原意について —〉(《印度哲学仏教学》第 18 号、pp.52-71、平成 15 年) (=村上 2003) 。
- 極樂の莊嚴 (Vyūha) (高橋弘次先生古稀記念論集《浄土学仏教学論集》山喜房仏書林、pp. 3-32) 2004 年 11 月 (=村上 2003) ;
開放系の思考—非我説における自己 (長崎法潤博士古稀記念論集《仏教とジャイナ教》平楽寺書店、pp.87-102) 2005 年 11 月 (=村上 2005) ;
Vyūha—A Characteristic of the Creation of the Mahāyāna Scriptures—

- (The Lotus Sutra and Related Systems ed. By Kaishuku Mochizuki : 望月海淑編《法華經と大乘經典の研究》山喜房仏書林、pp. 93-152) 2006年6月(=村上2006);
- Early Buddhist Openness and Mahāyāna Buddhism, Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism Sambhāṣā, 2008, pp. 109-147. (=村上2008)。^{*}
11. 山田龍城、〈パーリ系仏教にどうして大乘は育たなかったか〉(《文化》第21巻第6号、1957、pp. 21-60)(=山田1957);
《大乘仏教成立論序説》(平樂寺書店1959) = (=山田1959)。
 12. Jeans Braarvig, et al. : *Manuscripts in the Schøyen Collection -I, Buddhist Manuscripts* Vol. I, Oslo 2000 (=SC I);
do. : *Manuscripts in the Schøyen collection III, Buddhist Manuscripts* Vol. II, Oslo 2002 (=SC III) .
 13. John Brough: Amitābha and Avalokiteśvara in an Inscribed Gandhāran Sculpture, *Indologica Tauriensia* Vol. X, 1982, pp. 65-70 (=Brough 1982)
 14. L.S. Cousins: Sākīyabhikkhu/Sakyabhikkhu/Śākyabhikṣu: a mistaken link to the Mahāyāna, *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism Sambhāṣā* 23, 2003, pp.1-27 (=cousins 2003) .
 15. Richard Salomon & Gregory Schopen: on an Alleged Reference to Amitābha in a Khroṣṭhī Inscription on a Gandhāran Relief, *JIAS*. Vol.25. No.1-2, 2002, pp.3-31.
 16. Gregory Schopen: Mahāyāna in Indian Inscriptions, *IJJ*. 21 (1979) , pp.1-19 (=Schopen 1979) ;
Do: The Inscription on the Kuṣān Image of Amitābha and the character of the Early Mahāyāna in India, *JIAS*. Vol.10.No.2, 1987, pp.99-137 (=Schopen 1987) ;
グレゴリー・ショペン著、小谷信千代訳《大乘仏教興起時代インドの僧院生活》春秋社2000(=Schopen 2000)。
 17. *Acta Asiatica*, Bulletin of the Institute of Eastern Culture 96, Mahāyāna

Buddhism: Its Origins and Reality, The Tōhō Gakkai(東方学会), Tokyo 2009.

18. Toshiro Horiuchi(堀内俊郎), Vasubandhu's Proof of the Authenticity of the Mahāyāna as Found in the Fourth Chapter of his Vyākhyāyukti (世親の大乗佛説論—『釈軌論』第四章を中心に—)、Tokyo: The Sankibo Press(山喜房仏書林), 2009.

初出 〈大乘佛教之起源〉(《インド学チベット学研究》第7・8号, 頁1-32, 2004年11月)。只是、在 III d 插入照片, 及 V 的結尾及參考文獻與略號, 略為加筆。

