

初期大乘教團之研究

— 大乘「佛塔教團」說之考察

許一系（釋性一）

圓光佛學研究所

摘要

有關大乘佛教的教團問題，一直以來，學界多以大乘教理與大眾部相近，而認為大乘起源於部派佛教之大眾部。但自1968年平川博士提出了大乘「在家佛塔起源說」之後，開始掀起了一股議論的風潮。結果，日本學者多數同意平川說，使得平川說一時幾成定論。但到了90年代初，有年輕一輩的學者陸續對平川說提出質疑，於是大乘教團問題遂再度引起重視。但不管是平川說、或是反平川說，由於印度歷史記載不明確，所以有關大乘起源乃至初期大乘教團的問題至今仍未有定論。

平川彰的大乘「在家佛塔起源說」涉及以大乘起源為主的大乘教團的幾個問題：如大乘的戒律、教團、還有與部派關係等。本文擬從文獻及非文獻(碑銘)二方面，重新考察平川的「佛塔教團」說，以期進一步解明初期大乘是否有獨立於部派僧團之外的「佛塔教團」。

據筆者初步考察顯示：

- 一、從初期大乘經之考察，「塔寺」等之原語未必是stūpa；又，大乘，與其說是起源於佛塔信仰，無寧說是經卷供養取代佛塔供養。
- 二、由律藏之考察，未必如平川所理解般的，部派比丘禁止從事佛塔供養；部派之佛塔供養也未必來自大乘，也有可能受到印度一般「塔供養」影響。
- 三、依據印度碑銘之實錄，西元前二～三世紀即有比丘(尼)供養佛塔，亦出現部派之名稱；而「大乘」"mahāyāna"一語，一直到五世紀以後才出現。
- 四、根據西元五世紀初，法顯之《佛國記》，當時在印度，大乘寺院只有一處，有大、小兼學的寺院，但還是以小乘占多數。

就本文之考察，若說初期大乘有獨立的「佛塔教團」，實有欠說服力。

關鍵詞：佛塔教團、佛塔供養、大乘起源說、碑銘、塔寺、僧坊

一、序論

(一)早期的大乘起源說

大乘佛教始於何時，文獻上並無明確記載。只是若就一般學者以漢譯經典的年代來推算的話，則大乘在印度發生的時期應在西元前後。再從中國魏晉、南北朝大乘經典被大量譯出來看，可以推知在西元二～四百年間，大乘在印度應相當興盛。遺憾的是，可以證明初期「大乘教團」存在的實證相當缺乏。龐大的大乘經典中不見有大乘行者生活情況的明確記載，又無可供了解教團生活之初期大乘律藏¹。而在考古學上，大乘(Mahāyāna)用語的記錄，最早出現在西元五世紀以後的碑銘上²。所以學界對於初期大乘教團的存在疑問重重，甚至有學者指出初期大乘只是「印度邊境少數派集團」³。因此，初期大乘教團真相如何？大乘究竟以什麼樣的集團組織、生活形態從事大乘運動？的確是個值得探討的問題。

探討大乘教團，首先涉及到大乘的起源問題。大乘的起源至今仍未有定論，然大致有三種說法：

1、「大、小並行」說⁴：即大乘、小乘同為釋尊金口所說。但是此一說法問題頗多，例如，佛陀一人是否有可能在其短短一生中宣說如此龐大數量的聖典？而這些經典中，又不乏後世思想與事件之記載；

¹ 最早的大乘律典有二：一為鳩摩羅什所譯的《梵網經》，然此經有偽經之嫌；一為玄奘所譯之《瑜伽師地論·菩薩地》，相當於北涼·曇無讖所譯之《菩薩地持經》及宋·求那跋摩所譯之《菩薩善戒經》，後兩者均為西元五世紀所譯。且此二均不屬於「律藏」。

² 在印度，約大乘佛教興起的西元前後所發現的碑銘中，有部派的名稱。但「大乘」的用語直到西元五世紀以後，或者更確定的說在 507 A.D.年東印度 Guṇaighar 的銅板銘文才出現大乘用語：Mahāyānika-Śakyabhikṣv-ācāryya-Śāntideva--(大乘釋種比丘·阿闍梨 Śāntideva)；又西印 Ajanṭā 的石窟所出現的"Mahāyāna"用語，推定其年代亦在五世紀以後。(塚本啓祥《インド仏教碑銘の研究》)頁：168～172；381

³ Gregory Schopen 主張：「即便[佛教傳來]中國之初，大乘是為主流，但在印度，于各種意義下，大乘只是位於「邊境」的少數派集團」。(小谷信千代譯《大乘佛教興起時代印度的僧院生活》春秋社 2000)

⁴ 佐佐木月樵《大乘佛教教理史》頁 3～8；望月信亨《佛教經典成立史論》頁 3～18，法藏館。

且其中教理呈多樣性，不少相互矛盾衝突之處，這些都是近代佛教學者懷疑的地方。所以有學者提出「大乘非佛說」，即大乘非佛陀親口所說。此一說法為傳統的佛教帶來衝擊，於是便有學者企圖從原始、部派佛教思想中找出大乘思想的根源。

- 2、「大眾部起源說」⁵：學者從教理的類似性研究大乘與部派思想的關連，發現其中以大乘與大眾派思想最為接近，故主張大乘起源於大眾部。另有學者提出「學派之大乘」，如「法藏部之大乘」、「說一切有部之大乘」…等等，即大乘勿寧說是學派(school)；而不具有教團(sect)之獨立自主性。如此，則大乘便有可能在部派教團中發展，大乘教團也就不成爲問題了。但二十世紀中葉，日本學者平川彰除了大眾部之外，大乘與說一切有部等部派思想也有密切關係爲由，否定了向來以教理爲研究中心的部派(大眾派)起源說⁶，轉而從教團研究的角度提出他如下的獨創見解。
- 3、大乘「在家佛塔起源說」⁷：以大乘是起源於以佛塔爲中心，從事大乘運動的在家菩薩組織。此說提出後，在日本幾成定論。一直到九〇年代，才有一些年輕學者對平川說提出不同的看法。

(二)「在家佛塔教團說」及其疑點

1、平川的「在家佛塔教團說」之主要論點

- (1)平川首先考察大乘出家菩薩的戒法，認爲出家菩薩多從諸佛受十善戒，非正規的具足戒，故以部派而言，大乘出家菩薩非正規比丘，不可能與部派比丘在僧團共住。於是平川注意到大乘經典中所提到的「佛塔」；因爲佛塔原爲在家人所管理、經營。
- (2)接著，從《菩薩本業經》與《大寶積經·郁伽長者會》所述的出家菩薩生活，推定「塔寺」爲大乘在家、出家菩薩之住處；考證

⁵ 平川彰《初期大乘佛教之研究》(春秋社，東京)，頁10~20；下田正弘《大乘涅槃經之研究》頁6~17。「大眾部起源說」前田慧雲主張，《大乘佛教史論》。「學派之大乘」Przyluski; Poussin等主張。

⁶ 平川彰《初期大乘佛教之研究》I(春秋社，東京)，頁25~63。

⁷ 平川彰《初期大乘佛教之研究》II(春秋社，東京)。

「塔寺」之語源為Stūpa(佛塔)，非vihāra(僧坊)，或saṅghārāma(僧伽藍)；是後來隨著時代的變遷才成為vihāra(僧坊)的；⁸又發現初期大乘經典多強調佛塔崇拜與供養佛塔，而認定佛塔供養、崇拜是初期大乘佛教運動的重點。

- (3)釋尊在《大般涅槃經》中反對比丘供養佛塔，所以部派比丘不可能與佛塔供養有關，然初期大乘經典中處處強調佛塔崇拜。⁹
- (4)戒律上反對比丘歌舞唱伎，而佛塔供養少不了歌舞唱伎，所以部派比丘自然與佛塔供養無關。¹⁰
- (5)律藏中亦規定比丘不能在佛塔睡覺，吃飯，大、小便等等；供養佛塔的東西(佛塔物)，比丘亦不能迴用。所以部派比丘不可能在佛塔居住。而大乘既以佛塔為活動中心，部派比丘又不能住止在佛塔、供養佛塔等，所以大乘佛教是以住在佛塔的在家者為中心所成立的在家集團。¹¹
- (6)至於碑銘中至五世紀未見有大乘用語之疑問，平川亦以當時大乘佛教尚未有一整然有序的教團組織，且無註明部派所屬之塔寺亦可為大乘行者所居住來說明。¹²

以上六點為平川說之主要論點。雖然平川詳引經、律等佛典文獻，經過綿密的考察，試圖證明初期大乘之「在家佛塔起源說」。此說雖然創意十足，但因文獻證據不足，個人主觀推論過多，難免啓人疑竇。所以九十年代以後，便有不少學者提出反對意見。

2、質疑平川說之論點

- (1)對於大乘戒律，多數學者認為十善為印度一般之通戒，統括在家

⁸ 平川彰《初期大乘佛教的研究》II，頁120～123。

⁹ 平川彰《初期大乘佛教之研究》II，頁272～277。

¹⁰ 同上，頁290～294引《摩訶僧祇律》(《大正藏》冊22，頁498上)；《五分律》(《大正藏》冊22，頁173上)；《四分律》(《大正藏》冊22，頁957上)。

¹¹ 同上頁294～300《四分律》〈眾學法〉(《大正藏》冊22，頁597下～598上)。

¹² 同上頁328～331。

與出家之戒法，非大乘出家菩薩之戒法，同時亦認為大乘出家菩薩做爲一佛教之出家者，受具足戒乃理所當然之事。¹³

(2) Stūpa與 Vihāra；譯語之考察：日本學者村上眞完考察了《月燈三昧經》和《大寶積經·護國菩薩會》，以其中 vihāra 亦有翻爲「塔寺」，所以羅什所譯之「塔寺」之原語未必是 stūpa。¹⁴又，佐佐木閑也認為支謙譯的《菩薩本業經》中亦有將 stūpa 譯爲「塔」的例子，所以同經中的「宗廟」的原語，平川彰認為是 stūpa，並不恰當。¹⁵

(3) 關於佛塔供養與遺骨供養：對於比丘不得供養遺骨一事，G. Schopen 以 Śarīrapūjā 之 "Śarīra" 之單數形爲「遺體」之意，複數形才是「遺骨」的意思，《大般涅槃經》中所禁止的是遺體，而且禁止的對象只是針對阿難一人而已。¹⁶此 Schopen 之意見，美國學者 Silk Jonathan 及日本學者下田正弘均表同意。¹⁷

(4) 關於歌舞唱伎供養：佐佐木閑認為沙彌十戒中的禁止歌舞唱伎，有可能是後來才加入的。而若爲佛塔供養，比丘亦得「伎樂供養」。¹⁸

(5) 關於佛塔物與僧物之迴用：對於佛塔物、僧物之迴用，各律藏亦有不同之解釋，並非完全不能迴用。特別是《四分律》中規定供

¹³ 佐々木閑〈大乘佛教在家起源說の問題点〉(《花園大學文學部研究紀要》No.27, 1995)；袴谷憲昭〈惡業拂拭之儀式關連經典雜考〉(《駒澤大學佛教學部論集》第23號，平成4年)；森章司〈菩薩戒與大乘佛教教團〉《戒律之世界》。印順《初期大乘佛教之起源與開展》頁298；1189～1190。印順導師亦以釋尊制戒之初，以正語、正業、正命爲戒，或身、語、意及命清淨爲戒。此與以「十善」爲戒的大乘戒相通，都是通在家戒的。

¹⁴ 村上眞完〈大乘における在家と出家の問題〉(《仏教史学》15卷1号，昭和46年)。

¹⁵ 佐々木閑〈大乘仏教在家起源說の問題点〉《花園大学文学部研究紀要》27, 1995。

¹⁶ Gergory Schopen 著，平岡聰譯〈《大般涅槃經》における比丘と遺骨に関する儀礼〉

¹⁷ Silk Jonathan "The Origins and early history of the Mahāratnakūṭa tradition of Mahāyāna Buddhism with a study of the Ratnarāśīsūtra and related materials" (1994, p. 42)；下田正弘《涅槃經之研究》，(春秋社，1997) 頁96～100。

¹⁸ 佐々木閑〈比丘と伎楽〉(《仏教史学研究》34-1、1991)。

養塔的食物若比丘，若沙彌、若優婆塞、若經營作者可食。¹⁹

- (6)關於對無所屬佛塔的看法：高田修²⁰、村上真完²¹及杉本卓洲²²等日本學者，皆以缺乏有力的考古證據證明無所屬之佛塔為大乘集團所居住，而對此說抱有疑問。Schopen詳細考察了印度與佛塔相關之碑銘，得出西元前二世紀已有出家者參與佛塔供養的結論，而指出實際上部派比丘也與佛塔供養有密切關係。²³而佐佐木閑也以此認同佛塔崇拜有可能是出自部派比丘僧團中。²⁴

從以上諸多學者的不同意見，我們可以看出，平川彰的大乘「在家佛塔教團」說的確有許多值得商榷的地方，因此本論將承繼這些學者們的研究，進一步對此課題作更詳細的探討。

(三)本論研究進路

本論之研究進路，係以初期大乘時代，相當於四世紀以前的漢譯佛典文獻²⁵及印度考古學上所遺留之碑銘²⁶為主，來考察初期大乘的「佛塔教團」。

¹⁹ 《四分律》「…彼不知供養塔飲食誰當應食。佛言。比丘若沙彌若優婆塞若經營作者應食。」(《大正藏》冊 22，頁 957 上)。

²⁰ 高田修《佛像の起源》頁 265～277，以銘文中全然不見有關佛塔崇拜集團之記載，而對此抱持疑問。

²¹ 村上真完、同上揭論文，頁 4，亦以缺乏明確之理論根據，而認為平川之推論缺乏說服力。

²² 杉本卓洲〈僧院内の仏塔及び仏像崇拜〉(《原始仏教と大乘仏教》上，頁 205～233)。

²³ Gregory Schopen “Two problems in the History of Indian Buddhism: The layman/monk distinction and the doctrines of the transference of Merit” in *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, 1997, 下田正弘氏《涅槃經の研究》1997、頁 14～16。

²⁴ 佐佐木閑 同上論文

²⁵ 本論將以後漢支讖(AD168～188)、三國支謙(AD220～)西晉竺法護(AD266～)及東晉鳩摩羅什之譯經為主來探討塔寺與僧坊等問題。一般以龍樹(AD250 左右、約三世紀)的時代為初期大乘時代，故竺法護以前所譯的經典可視為初期大乘經典，而羅什所譯之龍樹之《大智度論》引用的大乘經典亦可視為初期大乘經典，其中多部經典為羅什所譯，故羅什的經典亦在考察內。

²⁶ 塚本啓祥《印度佛教碑銘之研究》I，平樂寺書店，東京，1996；M. K. Dhavalikar, *Late Hīnayāna Caves of Western India*, 1984, Poona.

1、在佛典文獻方面

(1)筆者先由初期大乘經典中所見之「塔寺」的用語與佛塔供養的情形，來考察大乘時代的佛塔與僧坊之定位與關係；

(2)再從「律藏」對佛塔供養的相關規定，來了解部派佛教的「佛塔供養」實況，及佛塔供養是否只適合大乘在家集團。

2、在考古學之遺跡及碑銘方面，筆者嘗試從西元五世紀以前的佛塔與僧坊的結構及碑文記錄去了解當時佛塔及僧坊之構造；並從寄付銘文中了解當時大乘、部派供養佛塔及僧坊的實況。進行研究的方向如下：

(1)首先以西印為主的石窟寺院遺跡，考察從單一的佛塔到【佛塔結合僧坊】的演變過程。

(2)其次從碑文記錄，考察(1)部派比丘的佛塔供養情形，及當時部派分布情況。及(2)大乘及其思想的發展情形。

(3)最後從中國僧人的天竺遊記，分析五～七世紀時印度大、小乘信仰的分布狀況。

總之，本論將以文獻的考證及非文獻之碑銘實錄來考察佛塔與初期大乘的關係，希望對於「佛塔」在初期大乘時代究竟居於什麼樣的定位？部派佛教是否與「佛塔供養」完全沒有關係？大乘之出家、在家菩薩是否住在「佛塔」？是否真有個獨立的大乘「佛塔教團」等初期大乘教團問題，能夠有一個更清楚的了解。

二、初期大乘經中所見「佛塔」與「佛塔供養」之情形

初期大乘經典有不少關於佛塔供養之記載，且《華嚴經·淨行品》、《法鏡經》(《大寶積經·郁伽長者會》之異譯)等大乘經典中所說在家、出家菩薩之生活亦與佛塔息息相關，因此平川彰推定大乘起源自「在家佛塔教團」，並設定初期大乘在家、出家菩薩的住處就是佛塔，進而將《法鏡經》中的「廟」、《菩薩本業經》中的「佛宗廟」及羅什譯語

中的「塔寺」，都推斷其原語是stūpa(佛塔)。其次，又根據原始經、律中，部派比丘從事佛塔供養之種種限制，而推斷佛塔供養是大乘特有的現象，與部派佛教沒有關係；而部派律藏中有關佛塔之種種規定，乃是受大乘佛塔崇拜後的影響。

由於整個平川彰「佛塔教團」說最主要的關鍵在於佛塔，因此對於佛塔之語源、定義以及佛塔與部派僧團之相互關係，必須先有一明確之了解。

(一)初期大乘經中所見「佛塔」與「僧坊」之意義

1、「佛塔」與「僧坊」之定義

本項首先將考察平川所引《法鏡經》、《菩薩本業經》與羅什譯語中的stūpa與vihāra的問題；其次，再從古譯經典²⁷中，考察stūpa之譯語。

(1)塔寺之原語—stūpa或vihāra

Stūpa之原意為「土堆」、「土墳」、「塔」，是供養、禮拜佛或聖者的舍利的地方。而vihāra，意即「精舍」，是僧眾所住的地方。此二語詞之意義，本不相同。

但因早期的翻譯譯語不確定，所以對於大乘菩薩之住處究竟是stūpa或vihāra之問題，便在學界引起爭論。平川認為大乘菩薩的住處是stūpa，即佛塔，所以推定《法鏡經》的「廟」、《菩薩本業經》的「佛宗廟」與羅什譯經中的「塔寺」之原語都是Stūpa。然而這樣的推斷應該是有問題的。以下便是本論的看法：

I.《法鏡經》之「廟」之原語，儘管其異譯《郁伽羅越問菩薩行經》做「佛寺精舍」、《郁伽長者會》做「僧坊」、此二者均相當於藏譯gtsug lag khang(梵文：vihāra，即精舍)，然平川仍推定《法鏡經》之「廟」

²⁷ 古譯經典：一般漢譯經典中，以東晉·鳩摩羅什以前的翻譯為古譯，以後所譯之經典為舊譯，而玄奘以後之譯經為新譯。所以本論將以西晉·竺法護以前之翻譯為主要考察對象。

原語爲stūpa(佛塔)，而由於時代的變遷，後來才成爲vihāra (僧坊)。但我們考察《法鏡經》經文中有「亦是法衣之神爲十方之神故，身服法衣。」中的「神」之藏譯爲mchod rten (stūpa=塔)；而考察《郁伽羅越問菩薩行經》之譯者竺法護之譯語，vihāra多翻爲精舍，所以《法鏡經》之「廟」和《郁伽羅越問菩薩行經》之「佛寺精舍」之原語，雖我們不能以此少數的例子，確定其爲vihāra，但將此原語推定爲stūpa(塔)亦有欠妥當。

II.《菩薩本業經》之「佛宗廟」，異譯《諸菩薩求佛本業經》譯爲「佛寺」；《六十華嚴·淨行品》譯做「僧坊」；《八十華嚴·淨行品》翻爲「僧伽藍」，藏譯做dge hdun gyi ra ba；這些譯語均相當於梵文saṃghārāma(=僧伽藍)。但平川仍推定「佛宗廟」之原語爲stūpa。然我們考察《菩薩本業經》之譯者支謙之其他譯語，發現支謙stūpa多譯爲「塔」²⁸。雖然我們也無法以這幾個例子來決定支謙的「佛宗廟」之原語爲vihāra，但斷定爲stūpa亦失之主觀。

III.羅什的譯語中，「塔寺」原語爲stūpa的情況相當多，但其中也不乏有vihāra的情形，如《法華經》〈勸持品〉²⁹；《思益梵天所問經》³⁰；《華手經》³¹等。所以雖然羅什的翻譯，其譯語較諸古譯經典穩定，但仍未完全固定，所以羅什所譯「塔寺」之原語不能都看做stūpa；vihāra的可能性也有。

根據以上之論析，我們可以發現平川將《法鏡經》之「廟」，《菩薩本業經》之「佛宗廟」及羅什之「塔寺」之原語均推定爲”stūpa”，

²⁸ 《大明度經》〈持品〉：《大正藏》冊8，頁483中～485中；《慧印三昧經》《大正藏》冊15，頁464上、中；藏譯Toh. No. 131, 242a「bde gshegs yongs su mya ngan 'das 'log des/ mchod rten bye ba drug cu rtsa bzhi byas/」漢譯「善逝涅槃後，彼造六十四俱胝塔」

²⁹ 《妙法蓮華經》〈勸持品〉「濁世惡比丘，不知佛方便，惡口而鬻鬻，數數見擯出，遠離於塔寺。」中之「塔寺」對照梵文原語爲 vihāra 「…niskasanam viharebhyo bandha-kutti bahuvidha」

³⁰ 《思益梵天所問經》《大正藏》冊15，頁55「若是經所在之處，當知此處則爲諸佛擁護受用，…是經在所住處，…塔寺僧坊，經行之處，諸魔外道貪著之人，不能侵。」中之「塔寺僧坊」，藏譯爲 gtsug lag khang (=vihāra)

³¹ 《華手經》《大正藏》冊16，頁186上「又以七寶起塔廟，滿七十億那由他，其塔縱廣各十里…。」中之「塔廟」及「塔」在藏譯中均做 gtsug lag khang (僧坊)。

的確失之牽強。

(2)古譯經典中stūpa與vihāra譯語之考察

由於古譯時期的譯語並不確定，如「宗廟」、「佛寺」、「神寺」、「塔廟」等，究竟是指stūpa 或是指vihāra，並不確定。一般而言，羅什以後的舊譯，乃至玄奘以後的新譯，stūpa多譯為「塔」、「佛塔」等，為供養佛舍利用；而vihāra則譯為「精舍」、「僧坊」，另外，Saṃghārāma多譯為「僧伽藍」、或「僧坊」，為僧眾所居之處。然在古譯經典中，其譯詞並不明確，所以平川將「塔寺」「宗廟」等原語推定為stūpa之說法是否能夠成立，仍有待進一步考察。因此我們將藉由幾部古譯經典，來考察stūpa的幾個相關譯語。

I. 「佛寺」

「寺」³²，漢語原意為「官舍」。據傳漢明帝時，攝摩騰及竺法蘭以白馬馱經至洛，舍于鴻臚寺，後建白馬寺，遂以「寺」為佛教廟宇之名。故此中之「寺」，可以為僧眾住處之意。

安世高譯《罵意經》說：

「於**佛寺**中齋宿。不得臥沙門繩床榻橙机上及被中。皆為犯戒。…不持戒不行道。居**佛寺**中不如自投釜中。」(大17，531c)。

又，支讖譯《般舟三昧經》說：

「白衣菩薩…常持八關齋。齋時常當於**佛寺**齋。…」(大13，910b)

此二譯者所譯之佛寺，似為僧眾住處之意。又如前述，竺法護譯《郁伽羅越問菩薩行經》中「佛寺精舍」之譯語，及西晉·聶道真譯《諸菩薩求佛本業經》中「佛寺」之譯語，也都做為僧眾住處之意。

II. 「佛宗廟」

³² 漢語大字典、漢語大詞典「寺」條。

「宗廟」即「宗」，亦即「祖廟」、「宗廟」之意，也就是祭祀祖先的地方。³³「佛宗廟」可以視為祭祀佛陀的地方。吳·康僧會《六度集經》說：

「心念佛業，口宣佛教，身行佛事，捐五家分與佛宗廟。」(大3，3b)

西晉·白法祖《佛般泥洹經》說：

「鳩夷國王立佛宗廟，精房禪室，凡有三千，諸比丘處其中。」(大1，175b)

又，如前述支謙《菩薩本業經》之「佛宗廟」，此三之「佛宗廟」；其中，康僧會所譯「捐五家分，與佛宗廟」，其意不明；而白法祖之「立佛宗廟、精房禪室、凡有三千、諸比丘處其中」，似可解讀為：國王建立「佛宗廟」，中有精房禪室三千，比丘住在其中。如此，則「佛宗廟」為比丘之住處；而支謙之「佛宗廟」亦有僧眾住處之意。以漢語之意，「宗廟」為祭祀佛陀的地方，祭祀之處，似不應為人所居住。但以白法祖及支謙所譯之「佛宗廟」，其作用似乎有僧眾住處之意。

III. 「塔廟」

「塔」，即「西域浮屠也」，又「晉以前無此字也」。³⁴

唐·玄應《一切經音義》「塔，…此譯云廟，或云方墳…」又，《魏書·釋老志》「建宮宇，謂為塔，塔亦胡言，猶宗廟也，故世稱塔廟。」

漢語中，原無「塔」字，應受佛教傳入影響，始有塔字。塔在漢語中，多用在「埋骨灰之處」，故「塔」、「塔廟」似乎不屬於人之所居。不過，塔本身雖然不許人住，但不排除塔外附設房室，供管理人住，以便管理塔。

以下我們考察竺法護的譯經，來看「塔廟」等的用法。

³³ 同上「宗」。

³⁴ 同上「塔」條。

《正法華經》云：

「假使供養，諸佛舍利，大聖最勝，及滅度者。
興立佛廟，眾億百千，黃金白銀，水精琉璃；
若以馬瑙，造作塔寺，車渠異寶，及明月珠； …
假使以石，用作佛廟，或以栴檀，若木蜜香；
設令塔寺，立天尊像，…」(大9，71a)

「… 若復豎立，最勝廟寺；
在於居室，諷誦經典；處于曠野，深谷中立；
為數億人，而師子吼；現有十方，諸佛廟寺，
中有舍利，童子對舞；斯等皆當，成得佛道。」(大9，71b)

以上兩段經文中，上一段之「佛廟」、「塔寺」等用語，stūpa之意甚為明顯，羅什譯多為「塔」或廟，梵文亦為stūpa；而下一段之第一個「廟寺」，似有住處之意，然羅什誤缺，梵文亦無，故無法對照。第二個「諸佛廟寺」，羅什誤與梵文均為塔；stūpa之意。

IV. 「神寺」

以「寺」的用語來看，漢語之「神寺」應為神居處之意。

東晉·僧伽提婆譯《增一阿含經》云：

「…(辟支佛) 經歷數時，便於無餘涅槃界而般涅槃。王取舍利而耶維之，於彼處立大神祠。是王復以餘日往至園中觀看，見彼神寺，彫落壞敗。見已便作是念，此是我兒神寺，今以彫壞。是時，國王即以己蓋，覆彼神寺上。」(大2，727b)

竺法護《正法華經》云：

「若有能說斯經，訓者、書寫見者，則於其人起佛神寺。以大寶立高廣長大，不當復著佛舍利也。所以者何，則為全著如來舍利。其有說此經法之處，諷誦歌詠書寫，書寫已竟，竹帛經卷當供養事，如佛塔寺歸命作禮。」(大9，101b)

《文殊師利普超三昧經》

「…是者則為天上世間神寺佛塔，菩薩數髮其處所者而逮法忍，誰欲於此而起塔者。彼諸天子八十億人，同時稱曰：吾等當起。爾時會中有一長者，名曰賢天，白世尊曰：吾於斯地當起塔寺。」(大15，426c)

竺法護和僧伽提婆所譯之「神寺」，同樣都傾向stūpa的用法，而且此stūpa很明確都是用來供養佛舍利。

從以上考察，我們大致可以了解，在古譯時代「塔」、「寺」之相關譯語中，與「寺」有關之「佛寺」、「廟寺」等，略有僧眾住處之意；而與「塔」、「廟」相關之「宗廟」、「塔廟」等，則多用在祭祀之處。

2、初期大乘經中stūpa與vihāra之定位

如前所述，平川以初期大乘經典多重視佛塔供養，且經中亦有菩薩居住塔寺、供養佛塔的記載，所以推斷初期大乘是起源自在家的佛塔教團。確實，初期大乘乃至「原始大乘經典」中，的確有部份經典言及佛塔供養，但相對於未提及佛塔供養的大乘經典，言及佛塔供養的經典畢竟還是少數；且即便有些經典強調佛塔供養，但其中多數經典在佛塔供養的同時，顯得更重視經卷供養。所以筆者以為，與其說初期大乘起源於佛塔供養，不如說是由佛塔供養轉而為強調「經卷崇拜」的時代。再者，即使初期大乘經典中有主張佛塔崇拜，乃至菩薩有居住在「佛塔」的情形，也未必等於大乘有獨立於部派僧團之外的，以在家眾為中心的「佛塔教團」，而大乘出家、在家菩薩居住在此「佛塔教團」。所以接下來筆者想要探討佛塔(stūpa)與僧坊(vihāra)在初期大乘經典中的定位與實際之用途。首先，從經文中奉獻僧坊與佛塔的記載，來考察僧坊與佛塔的用途；接著探討初期大乘之佛塔供養與經卷供養的情形。

(1)初期大乘經中stūpa與vihāra之供養

I .支謙譯《慧印三昧經》

「一切諸國，為佛供養，立起講堂，用栴檀香；
一切講堂，具人供養，所可經行，金薄布地。…」又，
「其光明佛，般泥日後，國縣起塔，六十四億；

諸塔供養，各五百蓋，七寶交露，及與香華；…」（大15，464a～b）

經文中先是起立「講堂」供養佛，佛涅槃後，則起「塔」供養。「講堂」所對應的藏文為「gtsug lag khang」(=vihāra)；塔，則為「mchod rten」(=stūpa)。³⁵由此可以清楚知道，講堂是為人所居住的，而塔則是涅槃後供養佛【舍利】的。

II. 竺法護譯《寶網經》

「造立精舍，極令廣大，如大千界，以天栴檀而合成之。一精舍裏興造講堂計有億數，一一講堂施億千榻，一一床上重布好衣柔軟，百億紫磨金寶以為床榻。使大神聖住在世間，以此床榻而供養之。竟恒沙劫滅度之後，為一一佛各起塔廟，亦如江河沙不可計億。為一一佛所起塔廟七寶合成，大如三千大千世界，極高巍巍極於上界三十三天。一一塔廟所供養蓋，數如江河沙。…」(大14，86b～c)

經文中之精舍，藏譯為「gtsug lag khang」；講堂為「khang bzangs」(房室)；塔廟則為「mchod rten」。³⁶從其內容亦可得知：精舍、講堂是為佛在世時所居住的，而塔廟則是佛滅度後用來供養的。

III. 羅什譯《華手經》

「又為違須羅，及諸比丘眾，各各起房舍，高廣甚嚴好；造一一諸塔，各二十億金，床榻諸被褥，皆具足嚴飾。法師常隨時，於此中說法，為眾作大利，乃至終其壽。是樂善長者，加供奉其尸，積眾香鬘維，起塔百由旬。七體七寶塔，以盛師舍利，安置大塔中，常華香供養。」(大16，199b～c)

文中之房舍，藏譯做「gnas khang」，為僧眾之住處；第二偈「造一一諸塔」之「塔」，只有《大正大藏經》做「塔」，其他諸本都做「坊」，

³⁵ 藏譯：德格版(台北出版本)，Toh. No. 131，242a；北京版，Ota. No. 799，263a.

³⁶ 藏譯：德格版(台北出版本)，Toh. No. 163，158b～159a；北京版，Ota. No. 830，167a～b.

藏譯為 rta babs，牌坊、牌樓之意；而後段之壽終起「塔」，則為「mchod rtan」，供養佛舍利用。³⁷

從以上三段引文中可以清楚的看到，「精舍」、「講堂」、「房舍」是為供養僧眾住處，至於「塔」，則是佛涅槃後供養佛舍利而建造。

然，《華手經》在談到樂善長者建造僧坊供養違須羅法師時，亦有偈云：

「…又以七寶起塔廟 滿七十億那由他
其塔縱廣各十里 以眾妙寶為莊嚴
衣服床榻及茵褥 亦七十億那由他
以如是諸莊嚴具 上彌勒佛及眾僧
安居三月設供養 如是不倦經百歲…」(大16，186a)

偈中所說，以七寶起「塔廟」、及「塔」，在藏文均做 gtsug lag khang(=vihāra)，且藏、漢經典之意都表示供養佛及僧眾安居，可見是做為住處用的，然羅什譯做「塔」及「塔廟」。若將此偈比對藏譯來看，藏譯為：

「彼獻上約千萬侍者，又獻上同樣【數量】的臥具，還有同樣【數目】的床榻。也建造同樣【數目】的僧坊。以七寶莊嚴建造，各僧坊有數拘盧舍，常以莊嚴飾獻上彌勒及諸聲聞僧。」³⁸

藏譯與漢譯意思相近，但藏譯很清楚的表明，長者所獻給彌勒及僧眾的是「僧坊」，而漢譯譯為「塔廟」。由此可以看出，羅什的譯語並未完全固定下來。

IV. 《決定總持經》

³⁷ 藏譯：德格版(台北出版本)，Toh. No. 101，206b；北京版，Ota. No. 769，222b.

³⁸ 德格版，Toh. No. 101，174a7~174b；北京版，Ota. No. 769，187b 「de tshe rim gro pa dag bye ba 'bum(P. 'bul)/de snyed kyi ni khri yang 'bul bar byed/ de snyed kyi ni khri'u 'ng 'bul war 'gyur/ gtsug lag khang yang de snyed (P. snyad) byed par 'gyur/ rin chen sna bdun gyi ni bkra ba brtsigs/ gtsug lag khang re rgyang grags tshad dang ldan / rtag tu byams pa nyan thos bcas pa la / rgyan gyis brgyan te nges par 'bul bar byed/

「佛滅度後處於末學，為其世尊興立功德，五百塔寺講堂精舍，以若干種供養之具，而用給足諸比丘僧。一一塔寺所有精舍，百千比丘遊居其中。」(大17，771b)

此中「五百塔寺講堂精舍」之塔寺與講堂精舍之間的關係，不甚明確。然從「一一塔寺所有精舍」，可解讀為精舍附屬於塔寺之中。這裡也可能涉及當時之「塔」與「寺」之建築構造；³⁹即「塔」與「寺」是二個獨立分開的建築？或是「塔寺」是「塔」(stūpa)或「支提」(caitya)結合僧坊(vihāra)之結構？由於經文表達不甚明確，且未有藏譯對照，所以無法正確解讀。

總之，初期大乘經典中有不少奉獻佛塔與僧坊的記載。我們可以很清楚地看到，上引經文中奉獻「僧坊」是給眾僧做住處的，而「佛塔」則是供養、禮拜佛陀(或法師)舍利用的。若初期大乘有獨立的「佛塔教團」，大乘菩薩所居住的是stūpa，即「佛塔」或「塔寺」，那麼，奉獻「佛塔」供養佛舍利，並為菩薩住處即可？何需再分別獻上「僧坊」做為僧眾住處？

(2)初期大乘經典中所見佛塔供養與經卷供養

平川彰主張佛塔信仰是初期大乘佛教的源流之一，初期大乘有獨立於部派僧團之外的佛塔教團；靜谷正雄也同意其說，並進一步主張佛塔信仰為初期大乘的母胎，甚至以此時期為「原始大乘」時代⁴⁰。果真如此，則龐大的大乘經典中，特別是成立最早的初期大乘經典，或所謂的「原始大乘」經典中應強調佛塔供養過於經典供養。然我們考察中國古譯的經典，卻發現事實並非如此。

I. 後漢支讖譯經：

支讖是最早帶大乘經典來華的譯經師，他所譯的大乘經典中的《遺

³⁹ 以西印的石窟構造，從早期的獨立佛塔，到西元二世紀後半，多有塔(支提)附加僧房的構造。M. K. Dhavalikar, *Late Hīnayāna Caves of Western India*, 1984, Poona.

⁴⁰ 靜谷正雄以佛塔信仰為大乘佛教之母胎，此一時期為早於初期大乘之前的所謂「原始大乘」，但靜谷所列的所謂「原始大乘」經典，如《大阿彌陀經》《阿閼佛國經》《舍利弗悔過經》等，及支謙所譯的原始大乘經典中，提到佛塔供養，甚至出現「塔」用語的經典並不多。

日摩尼寶經》、《侏真陀羅所問如來三昧經》二經，甚至未見有「塔」之用語出現。其他如《阿閼佛國經》和《般舟三昧經》，亦只出現一、二個地方，而《道行般若經》⁴¹、《阿闍世王經》⁴²雖有提到佛塔供養，但更強調經卷供養勝於佛塔供養。我們可以從這些經中知道當時重視佛塔供養的現象的確存在，但既然這些最早期的大乘經典尚且主張經卷供養勝於佛塔供養，可見初期大乘所要提倡的，可能是以經卷供養取代盛極一時的佛塔供養。所以，筆者認為佛塔供養應在大乘成立之前即已興盛，而非隨著大乘興起才盛行的。

II. 三國支謙譯經

支謙譯經中，除了《菩薩本業經》⁴³《大阿彌陀經》⁴⁴外，被靜谷正雄判為「原始大乘經典」的《月明菩薩經》、《七女經》、《龍施女經》、《老女人經》及《阿難四事經》⁴⁵等經，都沒有提及「塔」及佛塔供養。若說佛塔崇拜是大乘佛教的母胎，何以支謙所譯的屬於原始大乘的經典中都沒有提及佛塔供養乃至「佛塔」。

支讖與支謙的譯經是中國最早翻譯的大乘經典，最遲應在西元二世紀中葉以前於印度成立，因此，若說大乘起源於佛塔信仰，實在很難令人信服。

⁴¹ 《道行般若經》「…拘翼！善男子善女人恒薩阿竭般泥洹後，取舍利起七寶塔供養，盡形壽自歸作禮承事，持天華天搗香天澤香天雜香天繪天蓋天幡。如是，於拘翼意云何？善男子善女人，作是供養其福寧多不？釋提桓因言：甚多！甚多！天中天。佛言：不如是。善男子善女人。書般若波羅蜜持經卷，自歸作禮承事供養，名華搗香澤香雜香繪綵華蓋旗幡得福多也」（《大正藏》冊 8，頁 432 中）。

⁴² 《阿闍世王經》「佛言，若男子女人，以七寶滿三千大千佛刹土，日三反持是施與，但專念是，其所復作，如是百劫千劫。若復至百千劫，其有諷誦讀阿闍世品者，若恭若事若諷誦，為一切說，而解其中慧，其心信向無有異，是福出彼所作施與功德上。」（《大正藏》冊 15，頁 405 中）。

⁴³ 《菩薩本業經》「始欲旋塔」、「繞塔三匝」（《大正藏》冊 10，頁 449 中）。

⁴⁴ 《大阿彌陀經》「起塔作寺」於誓願和三輩往生二個地方出現。

⁴⁵ 靜谷正雄《初期大乘佛教之成立過程》（頁 147~165）中，以支謙所譯之《阿難四事經》（《大正藏》冊 14，頁 756）《月明菩薩經》（《大正藏》冊 3，頁 411）《龍施女經》（《大正藏》冊 14，頁 909）《七女經》（《大正藏》冊 14，頁 907）及《老女人經》（《大正藏》冊 14，頁 911）為原始大乘經典。而所謂的原始大乘約為西元前一世紀到西元後一世紀之間。

III. 西晉竺法護譯經

竺法護所譯的經典中有不少提及佛塔供養，但同時也多言及經卷供養，重視經卷供養；如《度世品經》⁴⁶、《離垢施女經》⁴⁷、《須摩提菩薩經》⁴⁸等經，說佛塔供養與經典受持並重。《持人菩薩經》⁴⁹及《海龍王經》⁵⁰多強調法供養與經卷受持。《正法華經》⁵¹、《賢劫經》⁵²、《寶網經》⁵³、《超日明三昧經》⁵⁴、《決定總持經》⁵⁵也主張經卷受持功德大

⁴⁶ 《度世品經》《大正藏》冊 10，頁 630 中-下。

⁴⁷ 《離垢施女經》《大正藏》冊 12，頁 97 上「…假使有人恒沙佛土滿中七寶，興設布施，不如受持諷說此經，福過於彼不可稱計。…」

⁴⁸ 《須摩提菩薩經》《大正藏》冊 12，頁 78 下「若今最後有菩薩摩訶薩及沙門，若善男子善女人等，求菩薩道奉行六度無極，未曉善權方便。不如書持是經諷誦讀轉，復教人常念其中事，諸欲聞者廣為解說。…佛謂文殊師利，當求無數方便，具索諸經勤學書持，為他人說教授一切，廣解其義常當精進，是為法教。」

⁴⁹ 《持人菩薩經》《大正藏》冊 14，頁 628 中；《持世經》《大正藏》冊 14，頁 645 上、中「若於今世，若我滅後，若聚落城邑山林曠野，有如是等經若能受持讀誦為人解說，當知此中則為有佛。何以故？我說諸佛即是法身，以見法故則為見佛。佛不應以色身見，若人信法聽法，是人則為信佛亦聽佛語。若人於此法中，能如說修行，是人則為見佛，是人名為實語者法語者隨法行者。」

⁵⁰ 《海龍王經》《大正藏》冊 15，頁 151 上「…時海龍王問世尊曰：其有人以華香雜香擣香繒蓋幢幡伎樂衣被飲食床臥病瘦醫藥供養如來，寧應供養不？佛言：龍王！隨其所種各得其類，此之供養不為究竟。離於垢塵殖于德本，逮至賢聖心之解脫，不為無德不至無上。菩薩有四事，應供養如來。何等四：不捨道心殖諸德本，心立大哀合集慧品，建大精進嚴淨佛土，入深妙法心得法忍。是為四。尊敬如來為供養也。…」

⁵¹ 《正法華經》《大正藏》冊 9，頁 117 上「…如來滅度後，族姓子女！聞此經卷亦不誹謗，歡樂受持，則為如來所見擁護。其族姓子，超於興起為佛塔廟，起於建立精舍講堂，超於瞻視比丘疾病，而給醫藥供養之具。…」

⁵² 《賢劫經》《大正藏》冊 14，頁 9 中「…華香及衣被 伎樂幢幡蓋 供養佛舍利 自謂已見佛 若聞斯經典 乃為真供養。…」

⁵³ 《寶網經》《大正藏》冊 14，頁 86 下「…一佛世界，所興塔廟幢蓋香花，如是奉事江河沙劫。若聞是經一偈之頌，不懷猶豫頌宣咨嗟，一安住名號福過於彼，并供養吾為天中天。…」

⁵⁴ 《超日明三昧經》《大正藏》冊 15，頁 545 中「寧有供養殊過於斯華香幡蓋伎樂履屨車乘飯食衣服者乎？佛言：有。又問何所是？佛言：發菩薩意哀念一切終始之患欲令濟度，大慈大悲不厭生死，求諸總持三藏之奧。…菩薩如是，開化一切現生三界，說三乘教便現滅度，於一切人見諸生滅，於菩薩法無有生滅，是供養者，最為殊勝為尊為上。無極無底之供養也。」

⁵⁵ 《決定總持經》《大正藏》冊 17，頁 772 下「佛言：若有菩薩，聞說是經法，皆得

於佛塔供養。而《滅十方冥經》⁵⁶、《持心梵天所問經》⁵⁷、《無所希望經》⁵⁸等經都沒有談到佛塔供養，只稱贊經卷供養的功德。

如上所述，以支讖、支謙及竺法護為首所譯的初期大乘經典中，多強調經卷供養勝於佛塔供養。若大乘真起源於佛塔教團，且有所謂的獨立的佛塔教團的話，則這些初期大乘經典理應更強調佛塔供養才是。但上述諸經多主張經卷供養勝於佛塔供養，所以對於大乘起源於「在家佛塔教團」之說，我們不得不採取保留的態度。

接下來，我們將從律藏來考察部派的佛塔信仰情形。

(二)部派比丘之佛塔供養

平川彰以原始經典中，佛制比丘不得供養佛塔；且依戒律規定，比丘不得從事歌舞唱伎等供養佛塔，不得使用供養佛塔之物，所以部派比丘不可能參與佛塔供養；佛塔供養是在家人，且是大乘之產物。至於各部律藏所記載之佛塔供養，則解釋為是後來受大乘佛塔崇拜所影響。在此筆者欲針對平川之見解，對照部派所屬之文獻，來考察部派比丘之佛塔供養實態，以進一步了解，是否只有大乘在家菩薩能從事佛塔供養，而部派比丘不得從事佛塔供養；以及部派之佛塔供養是否受到大乘之影響。

1、原始經典中之佛塔供養

在《大般涅槃經》中，佛陀禁止阿難參與佛陀之葬法。因此平川彰認為部派比丘不得從事佛塔供養。⁵⁹對於此點，Schopen指出經文中之“śarīrapūjā”之“śarīra”，單數為「遺體」之意，所以在此應視為「遺

具足一切功勳無量辯才。若族姓子族姓女，學菩薩道，皆以七寶滿于三千大千世界，恒邊沙劫奉進三寶，有人聞此經典福尊過彼。若菩薩於百千劫奉五度無極，而無大智無善權者，不如聞此經典之要，福尊過彼。是故族姓子，囑累汝等此經相付慰勸勤助，隨時將護令不忘失莫使增減長存在世持誦讀廣分別義為他人說。」

⁵⁶ 《滅十方冥經》《大正藏》冊 14，頁 107 上。

⁵⁷ 《持心梵天所問經》《大正藏》冊 15，頁 24 下、31 下。

⁵⁸ 《無所希望經》《大正藏》冊 17，頁 781 上。

⁵⁹ 平川彰《初期大乘佛教の研究 II》（東京、春秋社、1992）、頁 272~276。

體供養」，且禁止的對象只限於阿難一人。⁶⁰ 以下我們將考察《大般涅槃經》各異譯本，看經中對佛陀禁止阿難供養佛塔是如何的說法。

(1) 《長阿含·遊行經》後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯

「阿難即從座起，前白佛言：佛滅度後，葬法云何？佛告阿難：汝且默然，思汝所業，諸清信士自樂為之。...佛言：欲知葬法者，當如轉輪聖王。...阿難！汝欲葬我。...而闡維之，訖收舍利，於四衢道起立塔廟。表剎懸繒，使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化，生獲福利，死得上天。...」(大1，20a)

(2) 《佛般泥洹經》西晉·白法祖譯

「阿難白佛言：佛滅度後，吾等葬佛身體法當云何？佛告阿難：汝默無憂，當有逝心理家，共憂吾身。阿難言：彼以何法，憂佛尊體？佛告阿難，葬法如飛行皇帝殯葬之法。...」(大1，169a～b)

(3) 《般泥洹經》失譯

「賢者阿難白佛言：佛滅度後，當作何葬？佛言：汝默。梵志居士，自樂為之。又問：梵志居士，為葬法當云何？佛言：當如轉輪王法。」(大1，186c)

(4) 《大般涅槃經》東晉·法顯譯

「爾時阿難而白佛言：世尊！入於般涅槃後，供養之法，當云何耶？佛言：汝今不應逆憂此事。但自思惟，於我滅後護持正法。以昔所聞，樂為人說。所以者何？諸天自當供養我身。又婆羅門及以諸王，長者居士，此等自當供養我身。阿難言：雖復天人自興供養，然我不知應依何法。佛言。阿難！

⁶⁰ Gregory Schopen “Monks and the Relic Cult in the Mahāparinibbānasutta: An Old Misunderstanding in Regard to Monastic Buddhism”；平岡聡訳「《大般涅槃經》における比丘と遺骨に関する儀礼」《大谷學報》第七十六卷，第一號，1996；下田正弘《涅槃經之研究》(春秋社，東京，1997)，頁96～100。

供養我身，依轉輪聖王。...」 (大1，199c)

從以上經文中，我們可以發現，《遊行經》與《佛泥洹經》中所言的是「葬法」；《佛般泥洹經》中所說的是「葬身體法」；《大般涅槃經》中所說的雖是「供養法」，但內容所說的不外乎佛涅槃後闍維(荼毘)、取舍利立佛塔之間的作法。所以佛禁止阿難做的應著重在佛涅槃後遺體的葬法，而非涅槃後的供養佛塔。而且佛陀不讓阿難參與葬法的用意是，比丘應「思汝所業」，以護持正法為先，佛的葬禮由諸天、居士處理即可，並非絕對禁止比丘供養佛塔。

而且，雖然《大般涅槃經》中，佛陀規定由在家眾行如來之葬法，乃至供養舍利，但隨著佛涅槃的時日愈久，供養佛塔的風氣愈盛，比丘們懷念佛陀愈甚，供養佛塔舍利的習慣自有可能漸漸影響比丘，所以部派比丘行佛塔供養，也是很自然的事，不一定是受到大乘的影響。

2、律藏中比丘之塔供養

律藏中，除了南傳《巴利律》之外，漢譯各部律藏都有相關於佛塔的記載。平川經過一連縝密地考察律藏成立之新古層，認為《巴利律》成立最早，而《巴利律》無佛塔之記載，漢譯成立較晚，多有佛塔之記載，故推定與佛塔相關之記述為受到大乘佛塔信仰之影響。⁶¹與平川說相對的，Bareau，對現存的律藏文獻，未經資料批判的操作，全盤接受，其研究結果，認為部派當然是認同佛塔崇拜的。⁶²雖然Bareau研究未經文獻批判，但至少可以認同，現存漢譯廣律在印度成立時，佛塔信仰在印度部派僧團是存在的。以下，筆者將根據律藏中所述之造塔因緣，伎樂、香華供養，及佛塔物迴用等佛塔之相關記述探究此一問題。

(1)造塔因緣

律藏中造塔的因緣大約有三：1.迦葉佛塔；2.舍利弗、目犍連塔；

⁶¹ 平川彰《律藏之研究》；下田正弘《涅槃經之研究》頁94~99。

⁶² 下田正弘《涅槃經之研究》頁100~118；印順導師亦同樣，對現存律藏未做文獻批判，直引律藏所述，論證部派時代之佛塔與僧眾之關係。《初期大乘佛教之起源與開展》頁68~74。

3. 佛陀的髮爪塔。

以下，試將漢譯各部律藏所載分別整理如表：

佛塔因緣 律藏	迦葉佛塔	舍利弗、目犍連塔	髮爪塔
五分律 ⁶³	王爲迦葉佛起金銀塔 世尊爲迦葉佛起泥塔	無	無
四分律 ⁶⁴	世尊及四眾爲迦葉佛起 泥塔	舍利弗、目犍連檀 越爲其起塔	二商人因緣 王子西征因緣
摩訶僧祇律 ⁶⁵	世尊爲迦葉佛起泥塔	無	二商人因緣
十誦律 ⁶⁶	無	無	給孤獨長者因緣
根本說有部律 ⁶⁷	四寶塔	給孤獨長者因緣	給孤獨長者因緣 閃婆因緣

以上，各部律藏詳細的記載了過去迦葉佛塔、世尊的髮爪塔、及舍利弗、目犍連塔的造塔因緣及塔的構造等。迦葉佛塔因緣除了《十誦律》外，《五分律》《四分律》及《摩訶僧祇律》等都有記載，且都爲泥塔；而《根本說一切有部》可能由於成立較晚的關係，爲「四寶塔」。舍利弗、目犍連塔在《四分律》及《根本說一切有部律》中有記載，《四分律》所載亦爲泥塔；毛髮塔除《五分律》外，《四分律》《摩訶僧祇律》和《十誦律》都有敘述，唯以《四分律》所載，髮爪塔似

⁶³ 《五分律》「佛告阿難：彼迦葉佛般泥洹後，其王爲佛起金銀塔。…佛便以四搏泥泥塔沒處。…於是諸比丘欲於所泥處爲迦葉佛起塔。佛言聽起，即便共起，是時於閻浮提地上最初起塔。」（《大正藏》冊 22，頁 172 下-173 上）。

⁶⁴ 《四分律》迦葉塔，《大正藏》冊 22，頁 958 上～中「有迦葉佛，般涅槃已。…取一搏泥來置此處。」；髮爪塔：《大正藏》冊 22，頁 957 中；782 上「王子持世尊髮去所往征討得勝，時彼王子還國爲世尊起髮塔，此是世尊在世時塔。」；舍利弗、目犍連塔：同，頁 956 下～957 上「若世尊聽我等爲其起塔者我當作…佛言。聽以石擊若木作已應泥。」

⁶⁵ 《摩訶僧祇律》「爾時世尊即於彼處作迦葉佛塔。諸比丘白佛言：世尊，我得授泥不？佛言得授。」（《大正藏》冊 22，頁 497 中～下）；「爾時商人歡喜前白佛言：願賜爪髮還起支提。佛即剪爪剃髮與之起塔。」（《大正藏》冊 22，頁 461 中）。

⁶⁶ 《十誦律》「我恒渴仰欲見佛，願世尊與我少物使得供養。佛即與髮爪甲，汝供養是。即白佛言：世尊。聽我以。」（《大正藏》冊 23，頁 315 下）。

⁶⁷ 《根本說一切有部律》迦葉塔因緣：《大正藏》冊 24，頁 249 上～中；髮爪塔因緣：同頁 429 中～430 上；閃婆因緣：同頁 240 中～下；舍利弗、目犍連因緣：同頁 289 下；頁 291 上～下。

爲可攜帶之小塔。

平川以律藏的成立有新、古層，而推測佛塔相關記述都是「後代改編」，但並無具體之證據。筆者以爲律藏所記載的這些塔雖未必是釋迦佛在世時所造，但此中如迦葉佛之泥塔構造原始、樸質，較之大乘經典中所述之佛塔構造，應可視爲塔的古形，反應了早期造塔的情形。而各部律藏中對於造塔，都有類似的記載，可以知道部派接受佛塔供養時間應相當早，未必是受大乘影響。

(2) 伎樂、香華供養

關於部派比丘能否行佛塔供養之行爲，雖然平川以律藏中制定比丘不得歌舞唱伎，不得持香華鬘，而認爲部派比丘不得行供養佛塔。但實際情形似非如此，以下，本文將分別考察現存漢譯《五分律》(化地部)、《四分律》(法藏部)、《摩訶僧祇律》(大眾部)、及《十誦律》(說一切有部)中所言的伎樂、香華供養，至於《根本有部律》，由於同屬說一切有部，且其年代稍後，故將不在考察之列。

I. 《五分律》「時諸外道亦自作塔種種供養，眾人見起信樂心，諸比丘作是念：佛若聽我等種種供養塔者，眾人亦當起信樂心。佛亦聽之。諸比丘便自歌舞以供養塔，諸白衣譏呵言：白衣歌舞，沙門釋子亦復如是，與我何異。諸比丘以是白佛。佛言：比丘不應自歌舞供養塔，聽使人為之。聽比丘自讚歎佛，華香幡蓋供養於塔。諸比丘乞食時得華不敢受，諸白衣譏呵言：沙門釋子不堪受供養，又不欲供養塔。諸比丘以是白佛。佛言：聽受。」(大22，172c~173a) —— 供養佛塔

從《五分律》的規定可以了解到，當時印度外道盛行塔供養，比丘受其影響亦想行之，以致佛陀制此戒之因緣。亦即，依《五分律》之規定，佛不聽比丘自行歌舞唱伎供佛，但可以教白衣做；且規定比丘可以自讚嘆佛，且聽受香華幡蓋供養佛，因此比丘不是不可以供養佛塔，而是不得自己歌舞唱伎供養佛塔。

II. 《四分律》「時諸比丘自作伎若吹貝供養。佛言不應爾。彼畏慎不敢，令白衣作伎供養。佛言聽：彼不知供養塔飲食

誰當應食。佛言：比丘若沙彌若優婆塞若經營作者應食。時舍利弗目連檀越作是念：佛聽我等莊嚴供養塔者我當作。佛言：聽。彼須華香瓔珞伎樂幢幡燈油高臺車，佛言聽作。彼欲作形像，佛言聽作。」(大22，957a)

《四分律》規定比丘不應自作伎吹貝供養，但聽白衣爲之；至於香華、瓔珞供養，由於此段記載供養對象是舍利弗、目連，故僅言及由其檀越供養之，未提及比丘是否可以華香供養佛塔。然《四分律》中亦規定供養塔飲食，比丘或沙彌、優婆塞、塔的經營作者應食。

Ⅲ.《摩訶僧祇律》「塔成已世尊敬過去佛故，便自作禮。諸比丘白佛言：世尊我等得作禮不？佛言：得。…爾時世人聞世尊作塔，持香華來奉世尊。世尊恭敬過去佛故，即受華香持供養塔。諸比丘白佛言：我等得供養不？佛言得。」--塔法(大22，497b~c) ——得禮拜、華香供養佛塔

「比丘入城聚落，若天象出若王出，翼從作種種伎樂，過行觀見無罪。若作方便看，越比尼罪。若佛生日大會處，菩提大會處，轉法輪大會，五年大會，作種種伎樂供養佛。若檀越言：諸尊者！與我和合翼從世尊。爾時得與和合在坐，若坐中有種種伎樂生染著心者，即應起去。是名伎樂。」--伎樂法(大22，494a)

「伎樂供養者。佛住舍衛城，時波斯匿王往詣佛所，頭面禮足却住一面而白佛言：世尊！得持伎樂供養佛塔不？佛言：得。迦葉佛般泥洹後，吉利王以一切歌舞伎樂供養佛塔，今王亦得。佛言：若如來在世若泥洹後，一切華香伎樂種種衣服飲食盡得供養，為饒益世間令一切眾生長夜得安樂故。」(大22，498c)

「不聽著香花。香者；栴檀沈水。如是比一切香皆不應著。若熱病，醫言：當須旃檀香塗。爾時得用香塗。若欲塗時，先應供養佛泥塔，然後塗身。…華者。優鉢羅瞻蔔須摩那，如是一切華不應著。若比丘患眼痛頭痛，醫教言當須華鬘繫頭差者，得繫。若欲繫者，當先供養佛塔，然後得繫。」香

華法(大22, 494b)

《摩訶僧祇律》中規定比丘得禮過去佛塔，亦得持香華供養佛塔。至於伎樂供養，白衣得爲之，比丘若檀越要求，得觀看伎樂，但若起染著心，則應離去。比丘不得香、華塗著身，若有病因緣，得塗著身，但得先供養佛塔等。

IV.《十誦律》「華香瓔珞法者。比丘自不得著，亦不應教他人著。若不乞而得，應隨意受已持供養佛塔及阿羅漢塔，是名花香瓔珞法。歌舞伎樂法者。歌舞伎樂，比丘自不應往觀，亦不應教他往觀，是事一切不聽。是名歌舞伎樂法。」(大23, 417b)

《十誦律》中規定雖比丘不得自著、教他人著華香瓔珞，但若不一乞而得，得持之供養佛塔等。歌舞唱伎，則比丘自不應觀聽，亦不應教他人往觀。

從以上各部律藏中可以看到對於佛塔供養的因緣與規定，其中以屬於說一切有部的《十誦律》對此規定又更嚴格。但並非如平川所說的「律藏中禁止比丘華香、伎樂供養佛塔，故部派比丘不得行佛塔供養。」而是供養佛塔的方法中之伎樂、香華供養，比丘不宜行之，故比丘不宜自持香華，及伎樂供養佛，且各部律藏對比丘行伎樂及香華供養佛塔亦各有所開緣，所以絕非斷然禁止比丘行佛塔供養。

又，平川以部派律藏的有關佛塔供養的記載是受到大乘佛塔供養的影響而後來添加上去。但如上所述，部派行佛塔供養的時期與大乘興起的時期相當，並無明確的證據顯示是受到大乘影響；或許是受到當時印度一般「塔供養」的風氣所影響。所以就以上律藏資料所見，我們難以認同平川所說之部派比丘不得從事佛塔供養之說。

(3)佛塔物迴用

從以上伎樂、香華供養中，我們可以發現佛陀並沒有絕對禁止比丘供養佛塔，那麼，依平川所論比丘不可能與佛塔有關的另一個因素--佛塔物不能爲比丘僧所用，又是如何的情形？我們考察各部律藏如下：

I. 《五分律》「佛言。除佛辟支佛塔，餘塔長物聽作四方僧用。若此塔後須，取四方僧物還之。」(大22, 176a)

II. 《四分律》「彼不知供養塔飲食誰當應食。佛言。比丘若沙彌若優婆塞若經營作者應食。」(大22, 957a)

III. 《摩訶僧祇律》「若比丘作摩摩帝，塔無物，眾僧有物。便作是念：天人所以供養眾僧者，皆蒙佛恩，供養佛者，便為供養眾僧。即持僧物修治塔者，此摩摩帝得波羅夷。若塔有物眾僧無物，便作是念：供養僧者佛亦在其中，便持塔物供養眾僧，摩摩帝用者得波羅夷。若塔無物僧有物者，得如法貸用。但分明疏記言：某時貸用某時得當還。若僧無物塔有物者，得如法貸用亦如是。」(大22, 251c~252a)

IV. 《十誦律》「長老優波離問佛言：世尊！是四種物：塔物、四方僧物、食物、應分物，得錯互用不？佛言：不得。佛語優波離；塔物者：不得與四方僧，不得作食，不得分。四方僧物者；不得作食、不得分、不得作塔。食物者，不得分、不得作塔、不得與四方僧。應分物者；隨僧用。」(大23, 352b)

以上有關佛塔物迴用的問題，我們從各部律藏中可看到《五分律》中規定佛塔、辟支佛塔之外的塔物可為四方僧用。《四分律》中規定供養塔的飲食沙彌、比丘、優婆塞等得用。《摩訶僧祇律》中規定塔物、僧物不得混用，但可以如法貸用。《十誦律》規定塔物四方僧物食物不得互用，應分物隨僧用。從上述各律藏的僧物迴用的規定看來，塔物、僧物原則上確實不得互用，但也有些開緣。

以上，對部派比丘能否從事佛塔供養，我們分別從原始佛教的經、律文獻中，做了考察。我們可以發現部派比丘從事佛塔供養並非如平川所說，完全被禁止。但律藏的成立確實有新、古層，所以我們的確很難論斷部派與大乘的佛塔供養之先、後。但印度自古即有塔供養的習俗，所以我們認為部派的佛塔供養不一定是受到大乘的影響，極有可能是印度當時的整個塔供養的風氣影響到僧團內部，加上對世尊的懷念，而自然而然地受到影響，接受佛塔供養，繼而在律藏中對佛塔供養的種種相關規定做說明。

三、碑銘所見之大乘與部派僧團

初期佛教出家者都是過遊行、乞食的生活，後來隨著雨季安居，長者們獻僧園(ārāma)給比丘安居時居住，逐漸地比丘們從安居時期半定住的生活演變為定住的生活，僧坊(vihāra)遂成為比丘們居住的地方。至於塔(stūpa)，有堆積、土的堆積之意，有墳墓的性格，其起源可以追溯到佛教以前，而佛塔則是佛涅槃後，供養佛舍利的地方。

如前所述，佛般涅槃時，原將供養佛塔的任務交予在家信者，希望比丘「思汝所業」，做自己該做的事—修行；所以原來僧坊與佛塔應是各自獨立的建築。然在現存印度佛教遺跡中，我們可以看到，一個完整的僧伽藍大約由祭祀禮拜對象的堂塔(stūpa)，和僧眾居住的僧坊(vihāra)二個基本要素所構成；而此中塔與僧坊被嚴格地區分開來，這是印度佛教律藏中，將佛地與僧地劃分開來的，伽藍構成的原則。

然此佛塔與僧坊的結合方式，又是如何形成呢？日本學者高田博士想定有三種：

- 1.在原本僧院所在之處建立佛塔
- 2.在佛塔旁造立僧院
- 3.同時計劃性地建造佛塔與僧院

幾乎所有的佛塔遺蹟多屬第三者。⁶⁸

另外又有祠堂(制多堂，caitya)，可分為圓形、前方後圓形、和方形三種。在西印所發掘的佛教窟院中，有居住窟與制多窟。制多窟的構造多為前方後圓形，佛塔(或佛像)多安置在半圓形的後陣，而房室則多開鑿在前院中庭的兩側。

以下我們首先將考察西印石窟遺跡，從其構造來看佛塔結合僧院的演變過程。接著我們從塚本啓祥著《インド仏教碑銘の研究》一書中，考察印度現存佛教碑銘中，相當於初、中期大乘佛教時代間，所現的部派的佛塔供養情況及大乘的思想與信仰實況。最後再從中國

⁶⁸ 塚本啓祥著《インド仏教における虚像と実像》頁121~122，引高田修《仏教美術史論考》頁76~77。

西行求法者的記錄中，來看四到七世紀，大、小乘分布的實際情形。

(一)西印窟院中所見佛塔與僧院的結合

根據 M. K. Dhavalikar 之 *Late Hinayāna Caves of Western India*⁶⁹ 之西印石窟⁷⁰ 考古研究，在西元二世紀中葉以前，除了 Nāsik 鑿有居住窟⁷¹ 之外，Junnar 十個制多窟多為獨立的制多窟⁷²；而 Kuḍā, Karād 多為以制多為主附設一至二個房室⁷³。西元二世紀後半至三世紀末，則開始有制多附加數個房室，而形成中庭，前有迴廊，兩側及後側房室圍繞，後側中間有小房室(或小凹處)安置佛塔(或浮雕佛塔)供禮拜用的，佛塔結合僧坊的形式⁷⁴。

眾所周知，此時期正好是大乘興起乃至發展的時期，因此，是否如平川所說大乘的佛塔信仰影響所及，部派教團亦導入佛塔供養，以致形成佛塔附加僧坊；或僧坊導入佛塔的，佛塔結合僧坊的僧院建築，此一問題有待日後進一步的研究。

以下我們將透過印度佛教遺跡的碑文，從考古學上的實錄，來考

⁶⁹ M. K. Dhavalikar, *Late Hinayana Caves of Western India*, Poona, 1984

⁷⁰ 西印石窟是指從西元前二～一世紀開始，至其後數百年間，在德干高原西海岸的 Ghats 山脈中所開鑿的許多窟院。其中有做為禮拜用的，堂塔的制多窟(caitya-grha；塔窟)，與僧眾所住的居住窟(vihāra；僧院)。

⁷¹ Nāsik X、III、和 XVII，約西元二世紀中葉以前，是居住窟導入制多(Caitya)的最早形式，其構造為方形中庭，前方有 Veranda(長廊)，兩側及後方有房室，後方牆的中間有一小房室(chamber)安置佛塔(或浮雕的佛塔)。此構造在後期小乘的石窟，如 Junnar, Kuḍā, 和 Kaṇheri 等，成為的一般性的形式。

⁷² Junnar (Poona) 約 324 個窟院中有十窟是 Caitya-grha (制多窟)，為西元一世紀後半到二世紀半以前所建造，多為獨立的制多窟，並無附設房室。於西元二世紀後半所造之 Shivneri LIX 窟，開始結合制多與居住窟，後成為五世紀 Ajant 窟的標準形式。

⁷³ Karād 石窟群中，約 65 個窟中有五個制多窟，其他為居住窟。其中制多窟多付設有一至二個房室(cells)，約在西元二世紀中到西元三世紀以前。Kuḍā 石窟亦多付設一至二個房室，時期約在二世紀後半至三世紀初。

⁷⁴ 西元二世紀後半至三世紀中葉以後，Karād 制多窟 XLVIII，及其附近之 Yephāl 窟，Pohale 窟，Wai 窟，Nenavali 窟多附設有數個房室，成為後來制多窟結合居住窟的形式。Mahad VIII，及 Shelarwadi VIII，亦多為制多窟付設複數的房室，時期約為西元三世紀中～末。Kaṇheri，西元二世紀末至西元四世紀中，多為制多窟附設少數房室。

察相當於大乘興起前後，約西元前二世紀到西元三、四世紀間，印度佛教大、小乘分布，及佛塔供養的實況。

(二) 碑銘所見之部派與大乘的佛塔供養

平川彰推定大乘是起源自「在家佛塔教團」，認為部派不得從事佛塔供養，部派之佛塔供養是後來受到大乘之影響，而對於西元五世紀以前印度碑銘有部派而無大乘之記錄，亦以無部派所屬之佛塔可能為大乘行者所居來解釋之。以下我們將以塚本啓祥《インド仏教碑銘の研究》所收錄的印度佛教碑銘來考察相當於初期大乘時期的碑文記錄，以期從碑銘記錄中，了解當時部派與大乘的活動情形。收錄範圍限定於與初期大乘有關之(1)西元六世紀以前，(2)部派之佛塔供養，及(3)大乘用語、或大乘思想相關之迴向文、及(4)大乘佛、菩薩相關之銘文。

1、東印

東印碑銘的出土地包括(1)Bihār州的Bodh-Gayā；Nālandā等，及(2)Orissa州的Ratnagiri，及(3)Bangladesh地方。

西元六世紀以前的東印度相關的碑文中，唯有一大乘用語出現的記錄，亦即Guṇāiḡhar的銅板銘文中，年代推定為AD507，寄進者為「大乘釋種比丘·軌範師(mahāyānika-Śākyabhikṣv-ācāryya-Śāntideva)」，建立的僧院，名為「聖觀自在隱棲寺(Aryāvalokiteśvaraśramavihāra)」，奉獻給「大乘不退轉僧伽」，其迴向文為「為自己及父母之福德」。此外並無任何有關部派所屬的記錄。其他有三件是「釋種比丘」⁷⁵的寄進，迴向「一切眾生得無上智」，年代為西元五～六世紀。但也有持律比丘在僧院造立騎獅子的菩薩像，也是迴向一切眾生得無上智(AD383)。

釋種比丘是否是大乘之出家者？迴向一切眾生得無上智是否為大乘所特有之迴向文？在此並不明確。唯一可以確定的是東印於西元六

⁷⁵ 靜谷正雄〈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》第一卷、第二号，頁104-105，以「釋種比丘」為大乘出家者。

世紀初，明確地有大乘所屬的僧院。⁷⁶

2、南印

南印的碑銘出土地，包括Amarāvati大塔周邊，及Nāgārjunakoṇḍa。南印的碑銘中，西元二世紀以前之寄進多無迴向文留下，西元三世紀以後方有迴向文，多迴向「一切眾生利益、安樂」。無「釋種比丘」迴向一切眾生得無上智，然西元五世紀，有一軌範師·沙門(ācāryya·Śrāmanaka)的寄付，迴向一切眾生得無上智。西元600年的碑銘中有制作佛像，及迴向「獲得佛果」等類似大乘思想的記錄。

西元前二世紀到西元三世紀間，多有比丘(尼)【比丘2，比丘尼4】、沙門(3)，女沙門(1)、及女出家者(4)之寄付。還有說法師(4)(dhamakathika)、營造者(3)(navakamika)、長部中部經典受持者(2)、持律者(2)(vinayamdhara)、阿蘭若住者(1)等不同專長的出家者之寄付。

碑文中所提及的部派有：制多部(3)、東山部(2)、義成部(1)、西山部(6)、多聞部(3)、化地部(1)、上座部分別說者(1)、斯里蘭卡上座部(1)、大眾部(2)等，其年代多為西元二～三世紀間。⁷⁷

從以上考察結果，可以看到南印雖然與大乘之興起有很深的關係，但在西元六世紀以前，並無明確大乘教團存在的跡象。

3、西印

西印，德干高原西海岸以西之Ghats山脈中開鑿了許多窟院，最早的窟院自西元前二～一世紀開始開鑿，至此後數百年間是其全盛期。有名的窟院有：Ajaṅṭā，Bhājā，Nāsik，Kārli，Ellora等。在這些窟院中有做為禮拜用的塔窟(caitya；制多窟)及僧眾住的居住窟(vihāra)。

此中，Ajaṅṭā石窟群多釋種比丘與迴向眾生得無上智，其中是釋種比丘寄進、且迴向眾生等得無上智者有八件(一件為釋種優婆塞)，值得注意的是其中有一件Ajaṅṭā⁶⁷(西元五世紀以後)有「Ma—yana」的用

⁷⁶ 塚本，前掲書、頁131～217。

⁷⁷ 塚本、前掲書，頁219～357。

語，被學者們解讀為「大乘信奉者」，果真如此，將是碑文中言及「大乘」最早的例子。另有釋種比丘寄付、而無迴向一切眾生得無上智者有十六件；還有寄付者不明確，而有迴向一切眾生得無上智者有二件。此中年代多為西元五～六世紀。

此釋種比丘寄進、迴向眾生得無上智之銘文，多位日本學者認為此「釋種比丘」⁷⁸為信奉大乘的出家比丘，而以此一願文是四世紀以來多數出家比丘信奉大乘的重要表徵。然也有學者持反對意見，如；L. S. Cousins 主張不管是「釋種比丘」或「得無上智」的迴向文並非大乘所特有，Cousin以巴利文的資料中亦有「釋種」(Śākya)一詞，此中之「釋種」非指大乘，而是用來與其他教的區別。且「無上智」在巴利文資料中，也有用於阿羅漢智及佛智，所以非為大乘所獨有。⁷⁹

確實，我們在考察西印所有銘文中發現，固然「釋種比丘」迴向「一切眾生得無上智」的碑文有不少，然也不乏迴向「一切眾生得無上智」而缺乏寄進者記錄的例子。另外也有比丘寄進，迴向「眾生得大菩提」(AD450～525)及軌範師(ācāryya)寄進，迴向一切眾生成佛的大乘思想之迴向文，所以斷定「釋種比丘」迴向「一切眾生得無上智」一定為大乘所有似乎言之過早。

除了Ajanṭā石窟之外，其他西印的石窟中，釋種比丘迴向無上智的碑銘有三件，而有釋種比丘，無迴向文的碑文有三件。此外Kaṇheri 五世紀有迴向一切眾生成佛。其他亦多有男、女眾出家者，及比丘(尼)之寄進，迴向文多為「一切眾生利益安樂」。

至於部派所屬方面，西元二～三世紀中，西印石窟群中碑文提及的部派有：制多部(2)、法上部(2)、賢胄部(6)、西山部、大眾部(2)、善歲部等；另有多數施與四方僧伽的例子，特別是Kaṇheri，及Nāsik多贈與四方比丘僧伽。稍為特別的是，Waḷā石窟中，有一件是施與十八部釋種聖比丘僧(AD六世紀)，及一件施與「四方大乘出家眾」(AD646)，其

⁷⁸ 靜谷正雄〈インド仏教銘文に見出される Śākyaabhiṣṭu (釈種比丘)なるタイトルについて〉(《印度学仏教学研究》第一卷、第二号、頁104-105)。

⁷⁹ 村上眞完〈大乘仏教の起源〉《インド学チベット学研究》7・8、頁15-16；L.S. Cousins “Śākyaibhikkhu/ Śākyaabhikkhu/ Śākyaabhiṣṭu: a mistaken link to the Mahāyāna”, in *Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism Sambhasa* 23, 2003, pp.1-27.

他多施與四方比丘僧伽或比丘尼僧伽。又、Kuḍā的窟院⁶有伴隨著觀音菩薩的佛像，其年代約為西元五～六世紀，此窟院亦為釋種優婆夷、釋種比丘等所寄贈，迴向文亦為「一切眾生得無上智」(Kuḍā 8～10)。

西印的石窟中，有部派所屬的碑銘多為西元二、三世紀以前，以後均無部派所領的記錄。西元四世紀以後，開始有「釋種比丘」出現，而大乘用語的出現在西元五世紀以後，如；Ajaṇṭā 67 (西元五世紀以後)；Wala 20(西元646)；Kuḍā 8～11 (西元五～六世紀) 等有大乘相關的碑銘遺跡，所以西印的石窟，在西元五世紀以後，有大乘所屬的窟院應該是可以肯定的。

4、中印

中印，包含了Madhya Pradesh州的幾個有名的印度佛教遺跡；如：Bhārhut，Sāñcī，及Uttar Pradesh州的Sārnāth，Kosam，Kasiā，Mathurā等。

中印的碑文中，釋種比丘，迴向一切眾生無上智者有十四件(西元四世紀後半以後)；寄進者為釋種比丘，然無迴向「一切眾生得無上智」者有十一件；其中有二件迴向文為「世間寂靜」；迴向文「得無上智」，而寄進者非釋種比丘，或不明者有十二件。其中，**Bhārhut**佛塔，為西元前二世紀Śunga王朝開始建立，有雕刻佛傳圖及本生傳，然此佛傳圖仍未繪佛像，有不少說法師及比丘尼的寄進碑文，然無迴向文留下。**Mathurā**，西元三至四世紀亦多有比丘及比丘尼之寄進，迴向文多為「一切眾生利益安樂」；「釋種比丘」寄進，迴向「一切眾生得無上智」的願文有四件⁸⁰，多在四、五世紀以後；另有三件迴向「一切眾生得無上智」，非「釋種比丘」寄進，而是「寺主」寄進；其他有一迴向「一切眾生成佛」(西元五世紀後半)。另外，**Mathurā**多有佛像及菩薩像之雕刻，然此佛、菩薩像未必是大乘之造像。佛像雕刻，始於西元一世紀後半至二世紀，盛行於西北印之犍陀羅及中印之**Mathurā**，然西北印之

⁸⁰ 如，中印 **Mathurā** 137 (Gupta 期，AD350 年左右)：“deyadharmo ‘yam Śākya-bhikṣor bhadamnta-Brahmasomasya yad atra punyam tad bhavatu sarvva-satvānām anuttara-Jñānāvāptaye (此[佛像]為釋種比丘·大德 Brahmasoma 的寄進物，[此寄進]若有任何功德，願此功德為一切眾生得無上智。)；同中印 **Mathurā** 136，(Gupta 期，AD350 年)，同樣釋種比丘寄進佛像台座之銘文之功德回向文。

佛像藝術有受到希臘影響，與Mathurā的純印度風格有所不同。另外，Sāñcī，西元前二世紀，很多比丘及比丘尼之寄進，也有說法者及誦經者之寄進，然無迴向文之記錄。可以知道早在西元前二世紀，部派比丘已從事佛塔供養。

至於部派所屬方面，有：說一切有部(4)、大眾部(7)、正量部(2)、飲光部(1)、法藏部(2)、雪山部(2)、犢子部(1)之記錄，此外有多件施與「四方僧伽」。年代方面，多為西元一至四世紀間，紀元前的只有飲光部與雪山部。此外，大乘相關部份有，Mathurā79，西元二世紀之阿彌陀佛像，是最古之阿彌陀佛像，其銘文為迴向「一切眾生聞無上佛智」。⁸¹ Mathurā119，西元467~468，則為觀音菩薩像，其銘文亦為「一切眾生得無上智」。其他亦多有佛、菩薩像，然此菩薩像由於未註明為大乘之大菩薩，有可能為釋尊成佛前之菩薩。Mathurā與佛像起源有關，在西元二世紀即有阿彌陀像，可見其時阿彌陀佛信仰乃至大乘思想已在當地流傳。

5、北印

北印碑文出現釋種比丘二次，迴向「一切眾生得無上智」二次，年代多為西元六~七世紀，但無「釋種比丘」寄進，迴向「一切眾生得無上智」。此外北印多有「供養一切諸佛」，及「歸依毘婆尸佛」、「歸依世自在如來」、「文殊菩薩」、「歸依觀自在菩薩」、「彌勒菩薩」等大乘佛、菩薩之碑文，除「供養一切諸佛」年代約在西元一~三世紀以前外，其他年代多為西元七世紀中葉以前。

部派所屬方面，有飲光部(5)、化地部(2)、說一切有部(9)、法藏部(3)、多聞部(1)、大眾部(1)等，西北印之部派所屬之年代較早，特別是說一切有部系統的飲光部、化地部、法藏部及說一切有部等，在西元前後一世紀間已多有留下記錄。可以知道西元前後，有部系統在北印之興盛。

如上考察顯示，西元前二世紀到西元三世紀間，寄進碑銘有多數

⁸¹ 此佛像之碑銘，所記錄之年代為 Huveska28(或 26)年，依 Kaniska 王的紀元年代之不同，所推算的年代亦有所不同，Schopen 所推算為西元 104 年，亦有西元 156 年、171 年之說。

比丘與比丘尼參與佛塔供養。由此可知，雖然在《大般涅槃經》⁸²中，佛告阿難，比丘不要參與佛陀的葬禮，但實際上，比丘(尼)在西元前二世紀即已參與佛塔供養。比丘從事佛塔供養，我們可以理解為：一者佛勸阿難不要參與佛陀葬禮，這並非如某些學者所主張，佛陀絕對禁止比丘們行佛塔供養，而是勸導比丘，特別是阿難，「思汝所業」--做自己該做的事，葬禮由居士來做就可以了。再者此文中，佛所勸阻的是不要參與「遺體的葬儀」，並未特別禁止遺骨的供養。三者，佛涅槃後，原本由在家眾所主導的佛塔供養，隨著佛逝日久，比丘懷念佛陀愈深，受在家者供養佛塔風氣之影響，也從事佛塔供養。所以筆者認為部派比丘的佛塔供養未必是受大乘之影響，也有可能受到印度一般「塔供養」的影響。

又，「部派所領」的碑銘多出現在西元一～三世紀間，少數在西元前二～一世紀，及四、五世紀，西元五世紀以後幾無部派所領之碑文，取而代之的是，漸漸有大乘的用語、思想及大乘佛、菩薩的出現。所以雖然西元二世紀以後有大量的大乘經典在中國被翻譯，但以碑銘來看，西元二～四世紀，我們雖不能否定大乘思想在印度流傳，但以教團而言，在印度本土，還是以部派僧團為盛。

至於大乘佛教在印度弘傳的情形，例如，印度初期大乘是否有一獨立的「大乘教團」從事大乘運動？此一問題，由於並無碑銘等實錄，及作為僧團生活所依之大乘律藏做佐證，所以至今仍不明確。有鑑於此，日本學者，特別注意到「釋種比丘」迴向「得無上智」的銘文，認為此銘文應為大乘所屬。而據我們上述的考察，「釋種比丘」寄進，迴向「得無上智」的碑文，年代多為西元四世紀後半至五世紀以後，而此時期的碑文已較少涉及部派所屬，又、少數明確地與「大乘」有關的碑銘多有「釋種比丘」或「得無上智」願文。以此看來，我們不排除「釋種比丘」與「得無上智」願文與大乘思想之發展有某種程度的關係。但「釋種比丘」是否一定是「大乘」信奉者，乃至於與此有關的僧院奉獻是屬於「大乘教團」所有，以目前的資料，尚難斷定。因為以大乘經典成立的年代而言，西元四、五世紀已屬中期大乘，於理大乘業已興盛相當長的一段時間，若有獨立之「大乘教團」，有何原

⁸² 如：《長阿含·遊行經》「佛滅度後，葬法云何？佛告阿難：汝且默然。思汝所業，諸清信士自樂為之。」（《大正藏》冊1，頁20上）。

因不直接用「大乘」用語？而以「釋種比丘」取代之？是個值得探討的課題。

筆者認為「釋種比丘」有可能是，西元四～五世紀間，大乘尚未形成獨立教團時期的，泛指佛教，特別是無特定部派所屬的比丘的用語。亦即，隨著大乘經典的盛行，部派中亦有比丘逐漸受其影響，二者思想相互影響、相互融合，以致出現有非特定部派所屬，而以「釋種比丘」名詞出現的出家者。此時之大乘行者，不管出家或在家菩薩，有可能住在佛塔所附設之房舍，或阿蘭若，或在部派僧團與部派比丘共住，但並未有獨立之大乘「佛塔教團」之存在。其後隨著大乘的興盛，或者到西元五世紀以後，逐漸有「大乘」用語、乃至獨立的「大乘教團」的出現。

「大乘」用語最早出現於西元五世紀以後的西印 Ajañṭā 67 「釋種比丘·大乘(ma[ha]yāna)【信奉者】的寄進，迴向一切眾生得無上智」；同西印 Waḷā20，西元646年，也有寄進給「四方大乘出家眾」；西元507，東印 Guṇāighar 1，「大乘釋種比丘·軌範師」寄進，奉獻給「大乘不退轉比丘僧伽」。雖然奉獻給大乘的碑銘記錄不多，但西元五世紀以後開始有奉獻「大乘」的碑銘記錄，大乘佛菩薩像也逐漸出現⁸³。而相對於「大乘」用語之出現，「部派所領」的記錄逐漸減少。可知此時印度，大乘正逐漸興盛，到擁有獨立的大乘教團。

從以上碑銘的考察，我們可以得知，西元四世紀以前，印度仍以部派為主流；至五世紀後半以後，部派所領的碑文不再，而大乘的用語、思想，佛菩薩像逐漸出現，可以看得出來，此時明確有大乘教團存在印度。至於其間，或者我們可以推測是兩者相互交涉、融合的時期，以致於有「釋種比丘」這個名詞的出現。接下來，我們將進一步藉由五世紀至七世紀間，中國的西行求法僧之遊記，來考察當時大、小乘在印度流傳的實際情況。

(三)中國西行求法僧所見之大、小乘

⁸³ Mathurā 79，西元 104 年，阿彌陀佛像，為最古之阿彌陀佛像，其銘文為「一切眾生聞無上智」，Mathurā 與佛像起源有關，西元 104 年有阿彌陀佛像，可見其時阿彌陀佛信仰已在當地流傳。其他之大乘佛、菩薩像多為西元五世紀以後。

中國自漢末佛教傳入以來，朱士行於曹魏甘露五年(AD260)出發至西域于闐求得《放光般若經》⁸⁴，是最早到西域求法的漢人。其後東晉隆安三年(AD399)，法顯一行十一人西行天竺⁸⁵，尋求經、律，唯有法顯一人歷經十五年，於東晉義熙十年(AD414)，完成求法之旅，攜得經、律返國，後著有《佛國記》(或稱《法顯傳》)記錄此一求法紀行。其後於東晉末年至南北朝，有智猛等十六人⁸⁶、法勇⁸⁷等二十六人分別西行求法。至唐代，有玄奘及義淨等二人為最有名的西行求法者，分別著有《大唐西域記》及《南海寄歸內法傳》。以下我們將考察法顯、玄奘及義淨所記錄之當時西域及天竺之大、小乘分佈之情形，以了解西元五～七世紀，相當於中期大乘時代，之印度大乘信仰情況。

1、法顯《佛國記》⁸⁸中之大、小乘

法顯於四世紀末(AD399)西行印度，經南海回國，歷時15年，途中所歷經的諸國中，大乘學有：西域南道的于闐(Khotan)、子合國(Karghalik)；中印摩竭陀國的首都巴連弗邑(Pataliputra)有大乘寺院，也有小乘的寺院。大、小兼學的有：北印的羅夷(Kurram)，西印的毘荼(Daud Khel)；和中印的僧迦施(Sankasya)等三處。明確記錄為小乘學的寺院，西域有三處；北印有三處；西印一處；中印三處；南印未註明大、小乘。總之，依法顯的記錄，西域五國中，小乘學的有三國，大乘學有二國。而印度三十一國中，小乘學有七國，大乘學有一城(巴連弗邑城)，大、小乘兼學有三國，未註明大、小乘有二十處(國)。可見四世紀末至五世紀初，印度仍以小乘為主。又、法顯亦說明了印度的

⁸⁴ 《高僧傳》卷4：「朱士行，…遂以魏甘露五年發迹雍州，西渡流沙既至于闐，果得梵書正本凡九十章。遣弟子不如檀，此言法饒，送經梵本還歸洛陽。…」(《大正藏》冊50，頁346中)。

⁸⁵ 以法顯為首，先加入慧景、道整、慧應、慧嵬，後又加入智嚴、慧簡、僧紹、寶雲、僧景，最後加入慧達，共十一人，然只有法顯一人到達最後目的地。

⁸⁶ 《高僧傳》卷3：「智猛，…遂以偽秦弘始六年甲辰之歲招結同志沙門十有五人。發跡長安，渡河跨谷三十六所，至涼州城。出自陽關西入流沙，凌危履險有過前傳，遂歷鄯鄯龜茲于闐諸國，備囑風化，從于闐西南行二千里，始登蔥嶺，而九人退還。」(《大正藏》冊50，頁343中)。

⁸⁷ 《高僧傳》卷3：「法勇，…宋永初元年招集同志沙門僧猛曇朗之徒二十五人，共齎幡蓋供養之具，發跡北土遠適西方。初至河南國，仍出海西郡，進入流沙到高昌郡，經歷龜茲沙勒諸國，登蔥嶺度雪山。…」(《大正藏》冊50，頁338中-下)。

⁸⁸ 《高僧法顯傳》(=佛國記)《大正藏》冊51，2085經，頁857-866。

中國(=中印)大、小乘之區分方法爲：

《高僧法顯傳》卷1：

「諸比丘尼多供養阿難塔。以阿難請世尊聽女人出家故。諸沙彌多供養羅云。阿毘曇師者供養阿毘曇。律師者供養律。年年一供養。各自有日。摩訶衍人則供養般若波羅蜜文殊師利觀世音等。」(大51, 頁 859, b)

依此段文，大、小乘之出家者各自供養其信仰之對象，似乎沒有絕對的區分、乃至對立。

依此記錄，我們可以看到，西元五世紀時，在印度大、小乘分布的情況；西域有學大乘的僧人；在印度有大、小乘兼學的僧侶，而在巴連弗邑的摩訶衍僧伽藍，雖是大乘寺院，但法顯卻從中得到大眾部的律藏。而小乘的寺院明顯的比大乘多，但也有不少沒註明大、小乘的寺院。由此可知，此時大乘教團在印度尚未十分普遍。此法顯的記錄與碑文所見略同，依碑文的記錄，西元五世紀之碑銘未有大乘用語出現，也少有部派所領，而定位不明之「釋種比丘」用語相對的增加。如前所述，此一用語，或者是因爲當時大、小乘相互融合、相互影響，大、小乘的區別不甚明確下，產生此一中性的用語。此與法顯紀行中所記載的，此時印度有大、小乘兼學的寺院與僧侶，還有不少未註明大、小乘所屬的情況相符。

2、玄奘《大唐西域記》中之大、小乘

玄奘的《西域記》(AD629~645)，對於當時印度境內，佛教大、小乘分佈的情形，也有詳盡的記載。由於其記錄，有時以「國」爲單位，有時以「城」、或「伽藍」爲單位，故有些數字不易掌握，因此只能粗略統計如下：**學大乘**的僧伽藍，在西域有四國，北印有八國；中印有五國；東印、南印各一國；西印二國，**印度**共舉出十七國學大乘法(然有一國中，如摩揭陀等若干國，有多處僧伽藍學大乘法)。**大、小二乘兼學**的僧伽藍，在西域有一國，印度有十四國(北印1、中印6、南印5、西印2)，大乘上座部有五國(中1、南3、西1)。**小乘部派**方面：說一切有部共有十四國；正量部有十八國；上座部有二國；大眾部有三國；說出世部有一國；其中上座部流行於南方與東方；大眾部行於

北方和中部；說一切有部主要流行於北方、西方和中部；正量部主要流行於中部和西方。而未註明部派名稱的小乘有十四國。⁸⁹

從玄奘的記錄，可見七世紀前半，相較於法顯五世紀時之所見，大乘在印度，特別是北印及中印，其信仰已相當流行，但小乘的勢力仍舊不可忽視。正如碑銘所記，在西元六世紀，已漸漸有大乘用語出現，乃至奉獻給大乘的四方僧伽及大乘不退轉僧伽的記錄。而依玄奘《西域記》所載，西元七世紀前半，印度本土的大乘教團也日漸增多。此記載與碑銘記錄相仿，不同的是，碑銘自西元五世紀後，較少部派所領的記錄，而玄奘之記載仍有說一切有部、正量部、上座部、大眾部等主要小乘部派之名稱。另外，值得注意的是，大、小乘兼學的區域，及未註明部派所屬、或學無專習的地區占了三分之一強，可見當時的出家者未必有明確的部派所屬。這亦與碑銘中出現「釋種比丘」用語相符。

3、義淨《南海寄歸內法傳》中之大、小乘

義淨在西元671年出發至印度，比玄奘回國的時間約晚26年，當時在天竺及南海諸洲，所見的大、小乘的狀況，多為小乘，且唯有四部，即：大眾部、上座部、說一切有部，和正量部。⁹⁰當時從中國、天竺，乃至南海諸國，大、小乘分布情況，只有「末羅遊」⁹¹，少有大乘，其他多為小乘，或大、小雜行，《傳》中對當時大、小乘之區別說明如下：

⁸⁹ 《西域記》中，大、小乘分布之統計，平川彰《初期大乘佛教之研究》II，與季羨林《大唐西域記校注》略有不同。如正文所述，由於其記載時以「國」，時以「城」或「伽藍」為單位，所以統計會產生不一致。

⁹⁰ 《南海寄歸內法傳》卷1：「西國相承。大綱唯四（一阿離耶莫訶僧祇尼迦耶；唐云聖大眾部，分出七部。三藏各有十萬頌，唐譯可成千卷。二阿離耶悉他陞羅尼迦耶；唐云聖上座部，分出三部。三藏多少同前。三阿離耶慕羅薩婆悉底婆拖尼迦耶；唐云聖根本說一切有部，分出四部。三藏多少同前。四阿離耶三蜜栗底尼迦耶，唐云聖正量部，分出四部。…摩揭陀，則四部通習，有部最盛。羅茶信度（西印度國名）則少兼三部，乃正量尤多。北方皆全有部，時逢大眾。南面則咸遵上座，餘部少存。東裔諸國雜行四部。…師子洲並皆上座，而大眾斥焉。然南海諸洲有十餘國，純唯根本有部。正量時欽，近日已來，少兼餘二。…斯乃咸遵佛法，多是小乘，唯末羅遊少有大乘耳。」（《大正藏》冊54，2125經，頁205上-中）。

⁹¹ 按王邦維校注《南海寄歸內法傳》，在蘇門答臘島上。《南海寄歸法傳校注》頁16，王邦維校注，中華書局。

《南海寄歸內法傳》卷1：

「其四部之中，大乘小乘區分不定。北天南海之郡，純是小乘。神州赤縣之鄉，意存大教。自餘諸處大小雜行。考其致也，則律檢不殊，齊制五篇通修四諦。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。」(T54, no. 2125, p. 205, c)

上引文獻顯示，當時大、小乘區分不定，除了北天、南海之地多為小乘，神州(中國)多為大乘外，其餘多為大、小兼學。而大、小乘之區別只在於，禮菩薩、讀大乘經，就是大乘；反之，則為小乘。由此可知，七世紀時，北天竺之外的印度，多為大、小乘兼學，大乘與小乘，並非截然的相對立。

以上，首先從西印考古遺跡的考察中，我們可以得知印度僧院與佛塔結合的構造，不必一定來自大乘的佛塔信仰。接著，從碑銘的考察中，我們可以看到自西元前二世紀以來，已多有部派比丘(尼)供養佛塔之記載，部派比丘(尼)之佛塔供養未必來自大乘。此外，西元二世紀初雖已有最早的大乘佛、菩薩像出現，而西元四、五世紀也有「釋種比丘」以及類似大乘之迴向思想，但並不能肯定「釋種比丘」一定代表「大乘」；「大乘」之用語出現，最早出現在西元五世紀以後。最後，從中國求法僧之遊記，我們可以發現到，西元五世紀初以前，大乘信仰在印度似乎不是很盛行；在印度本土，只有中印摩竭陀國的首都巴連弗邑(Pataliputra)有一大乘寺院，大、小乘兼學的寺院也只有三處，雖然也有不少未載明大、小乘信仰的情形，但有記載的還是以小乘居多。甚至在玄奘、義淨時代也還是以小乘寺院佔多數，大、小兼學，或未註明部派所屬之地區也不在少數，可見當時大、小乘之區別並未十分明確。

從以上碑銘、遊記等實錄上看，在西元三、四世紀，我們不能否定大乘經典在印度的傳播；但若要說大乘有獨立的「佛塔教團」存在，甚至大乘佛塔信仰影響到部派的佛塔信仰，尚言之過早。

四、結論

本論主要是針對初期大乘教團的問題，特別是平川先生所提的「在家佛塔教團」說，從文獻及碑銘實錄的角度，對初期大乘教團的實態做了考察。

本文首先使用平川彰用過的資料，以支讖、支謙、竺法護及羅什爲主所譯的初期大乘經典，考察其中所見的佛塔與僧坊的定位，我們可以發現平川說之疑點；亦即，「塔寺」的原語未必是stūpa，且初期大乘經典中重視經卷供養勝過佛塔供養，所以大乘之「佛塔教團起源說」還有待進一步考察。至於律藏中，伎樂、香華供養佛塔，亦非如平川所理解的完全被禁止；而有關佛塔之建造也比大乘經原始、樸實。所以雖然律藏的成立有新古，我們無法肯定其與大乘之先後關係；但部派之佛塔供養未必一定是受到大乘影響，也有可能是受到當時印度一般「塔供養」的影響。

其次，從印度碑銘記錄顯示，在西印的遺跡中，佛塔與僧院結合的構造，大約在西元二～三世紀已形成。然此時期的碑銘多爲奉獻部派的記錄，完全沒有奉獻大乘的記錄；由此可以確認部派之佛塔供養相當早。雖然缺乏部派所屬的寄進不能否定其中沒有大乘行者居住，但如漢譯經典所見，若大乘在印度興盛已極，且如平川所說，初期大乘有獨立於部派僧團之外的「佛塔教團」，則寄進佛塔與僧坊的碑銘中不可能沒有任何大乘之記載。

再從全印度的碑銘來看，西元前二世紀即多有比丘、比丘尼供養佛塔之記錄。到了西元前後至西元三世紀，寄進碑銘中多出現「某某部派所領」的記錄。所以以碑銘記錄來看，於西元三世紀以前，印度還只有部派、而無大乘用語出現。雖于二世紀時有大乘佛、菩薩像出現，但正式「大乘」(Mahāyāna)用語一直到西元五世紀以後才有。西元四～五世紀雖有很多「釋種比丘」迴向「一切眾生得無上智」等類似大乘思想的迴向文，但亦無法證明「釋種比丘」與此迴向文一定爲大乘所有。我們只能推測「釋種比丘」有可能是無特定部派所屬，或大、小兼學的比丘。所以「大乘」在其興起之初，即西元前後，乃至西元五世紀前，是否有獨立的「大乘教團」，乃至「在家佛塔教團」存在，這個問題，我們採取保留的態度，因爲目前還沒有足夠的證據。不過，我們不能否定大乘思想的存在，甚至盛行。至於具有大乘思想的大乘行者，則有可能住在阿蘭若，或者無特定部派所屬的佛塔，或與部派教團共

住。

最後，根據中國西行求法者之記錄，法顯在五世紀初到印度時，印度本土只有一處是大乘寺，三處大、小兼學；玄奘時大乘與大、小兼學之僧伽藍雖然比法顯時代要多，但比起部派還是要少。所以大乘在印度，以獨立的「大乘教團」而言，或者不若漢譯經典所見之盛行，但這並不代表大乘「思想」在印度不流行。或者在印度存在有獨立「大乘教團」之前，如法顯在其《佛國記》中所記：「…阿毘曇師者供養阿毘曇；律師者供養律；摩訶衍人則供養般若波羅蜜文殊師利觀世音等」。亦如義淨在《南海寄歸內法傳》中所說：大、小區分不定。若禮菩薩、讀大乘經，名之爲大(乘)；反之則爲小(乘)。這雖然是西元五世紀及七世紀時的記載，但或許是印度大乘佛教興起以來，大、小乘關係之最佳寫照吧。

大乘教團的問題，以大乘起源爲中心，旁及大乘的戒律、住處，乃至與部派之間的關係等，這些都是有待解決的課題。然由於印度缺乏歷史的記載，所以這些問題或許將永遠無法有個定論。本文主要針對平川的大乘「佛塔教團起源說」，在目前學界的研究基礎上，進一步廣泛運用漢譯經、律文獻，及考古學上之碑銘實錄，重新全盤檢討「佛塔教團」之真相，以期如實呈顯初期大乘教團相貌之萬一。

參考書目

- 1.小谷信千代訳・Gregory Schopen著《インドの僧院生活》春秋社、東京、2000。
- 2.下田正弘《涅槃經の研究》春秋社、東京、1997。
- 3.佐々木閑《インド仏教変移論》大藏出版、東京、2000。
- 4.佐々木月樵《大乘仏教教理史》国書刊行会、東京、1973。
- 5.静谷正雄《初期大乘仏教の成立過程》百華苑、京都、1974。
- 6.塚本啓祥《インド仏教碑銘の研究》平楽寺書店、京都、1996。

- 7.塚本啓祥《インド仏教における虚像と実像》山喜房仏書林、東京、2001。
- 8.平川彰《初期大乘仏教の研究》I,II 春秋社、東京、1992。
- 9.平川彰《律藏の研究》I, 春秋社、東京、1999。
- 10.望月信亨《仏教經典成立史論》法藏館、東京、1978。
- 11.森章司《戒律の世界》北辰堂、東京、1993。
- 12.王邦維校注《南海寄歸内法傳校注》中華書局、北京、1995。
- 13.印順《初期大乘佛教之起源與開展》正聞出版社、台北、1989。

