

國科會哲學學門人才培育計畫

「六—七世紀漢語文化圈的印度佛教思潮（1/3）」

計畫執行時間：2009年8月1日至2010年7月31日
計畫主持人：林鎮國（政治大學哲學系・宗教研究所特聘教授）
共同主持人：耿晴（政治大學哲學系助理教授）
網址：<http://buddhica.nccu.edu.tw/home.php>

第一次月會 紀實

時間：2009年10月17日 pm 2:00-5:00
地點：政治大學山上校區百年樓2樓哲學系東方哲學研討室
導讀人：(I)、宗玉嫻（佛光大學佛教學系助理教授）
導讀論文：Who Wrote the *Da mingdu jing* 大明度經(T225)?
A Reassessment of the Evidence
(II)、孫亞柏（Jakub Zamorski，政治大學哲學研究所博士生）
導讀論文：The Indian Roots of Pure Land Buddhism: Insights
from the Oldest Chinese Versions of the Larger
Sukhāvataīvyūha
(III)、耿晴（政治大學哲學系助理教授）
導讀論文：Indian Antecedents of Huayan Thought:
New Light From Chinese Sources
參與人員：共約三十人左右。其中參與的教師有：李幸玲（國立臺灣師範大學國文學系副教授）、康特（Hans-Rudolf Kantor，華梵大學東方人文思想研究所副教授）、謝世維（政治大學宗教研究所助理教授）。以及來自台灣大學、政治大學、法鼓佛教研修學院等多所大學哲學系與宗教系的博、碩士班研究生。

楔子：

時間與思想，原來在印度與中國，是如此交叉、不停地辯證，又同時地延續與發展……以致於同處於同一個時代的印度與中國佛學家們，是那樣彼此地陌生……

本次月會導讀了三篇 Jan Nattier 的論文。在作者這些論文中的主角，翻譯古老漢譯佛典的支婁迦讖（*Lokaṣema*，西元 147~？）與支謙（吳·黃武·元年至建興年中，西元 222~253，此三十餘年間，致力於佛典漢譯之工作）。他們所處的公元二、三世紀，不正剛剛好是印度大乘佛教中觀學派（*Mādhyamaka*）論師，號稱中國佛教八宗共祖的龍樹（*Nāgārjuna*）他活躍的時代嗎？這些當時身處中國的古老翻譯者們雖然將當時的印度大乘般若、淨土與華嚴的佛典翻譯為漢文，卻極可能不知道與他們同時代的印度佛教論師龍樹的哲學思維？「空」（*śūnya*）是什麼？它又否定了什麼？「一切皆空」本身能夠空嗎？「量」（*pramāṇa*）又為何不能成立呢？

而後來中國古代的佛學家們，雖依自身對般若「空」義的理解，與摻雜本土思想的「格義」佛學，而發展出所謂對般若「空」義不同解釋的「六家七宗」。但真正理解龍樹的「空」義，卻要等到公元五世紀初的頭幾年，鳩摩羅什（*Kumārajīva*，西元 344~413，一說 350~409）翻譯了《中論》（*Mūlamadhyamaka-kārikā*）之後，在漢語佛學圈才有算有初步地理解，而這已經是約在龍樹之後二百年的事了。

而鳩摩羅什所處的公元四、五世紀，不正恰恰好接近印度瑜伽行（*Yogācāra*）學派的偉大論師無著（*Asaṅga*）、世親（*Vasubandhu*）發光的時代嗎？處在當時的鳩摩羅什，是不太可能知道「識轉變」、「自證分」等唯識理論的。而這又要等到二、三百年後的西元六、七世紀，玄奘（西元 602?~664）留學印度，為我們漢語佛學圈翻譯了那些瑜伽行的論典，中國古代的佛學家們才能有初步地認識。

然而，像是七世紀的印度中觀學派論師月稱（*Candrakīrti*）與瑜伽行派論師月官（*Candragomin*）呢？又曾有多少古代中國的佛學家們，聽聞過他們的名字呢？那個時代，印度與中國，存在著不得不存在的彼此陌生……

在六、七世紀後約一千五百年的今天，我們知道，佛教同時一方面傳至中國，一方面在印度本土又有著它的新發展。因而早期的漢譯佛典，竟成了現今唯一能溯源印度佛教的資料。像是鳩摩羅什翻譯的青目（*Piṅgalanetra*）《中論》釋，就是現存最古老的《中論》注釋本。因此漢譯的佛典，實有其彌足珍貴的價值，而值得漢語佛學圈的我們深入探研。

因此，在林鎮國老師的帶領之下，我們開始了國科會哲學學門人才培育計畫「六一七世紀漢語文化圈的印度佛教思潮(1/3)」此一計畫的第一次月會。

一、計畫主持人林鎮國老師引言：

本計畫之提出，乃延續 2007、2008 年以來為期二年的國科會哲學學門人才培育計畫「佛教知識論研究」(參考網址：<http://www3.nccu.edu.tw/~96154505/>)。而提出以「六一七世紀漢語文化圈的印度佛教思潮」為主題的三年期國科會哲學學門人才培育計畫。

雖然早在西元三、四世紀時，從印度傳來的佛教思想在中國就已經有了發展。但是，六、七世紀這個時期，不能僅能看作中國佛教，也就是佛教中國化的建立時期。此時佛教思想在印度本土仍在持續發展之中，對之後的中國佛教也有著持續的影響。因此此時的漢語佛教與印度佛教對中國的影響，可說是一體兩面，都可以開發研究的。

目前國際佛學的研究現況，仍以印藏佛學研究 (Indo-Tibetan Buddhist Studies) 為最強勢，參與的人也最多。而印度到中國這個面向的研究，相對而言比較沒有受到重視。因此若能培育一些年輕、有勁的青年佛學研究者，將可以使這個領域的研究做得更好。

本計畫，預計要邀請參與的國外學者有：桂紹隆 (日本龍谷大學佛教學系教授)、褚俊杰 (德國萊比錫大學教授)、姚治華 (香港中文大學哲學系教授)、Jan Nattier (日本創價大學教授)、John McRae (下個學期即將邀請他到政大開設禪方面的學課程)、Charles Muller (東京大學文學系教授)、Dan Lusthaus、Michael Radich (為耿晴老師在哈佛大學的同學，現於紐西蘭教書)、船山轍 (京都大學)……等人。而除了邀請這些國外學者，吸收最新的國際佛學研究資訊外，在扎根與培育國內的研究學者上，還計畫邀請何建興、康特、宗玉嫩、耿晴等年輕一輩的研究學人，以英文發表期刊，作為此計畫成果的一項。另一方面，對國內年輕的博士班研究生或其它本土的學者，也會邀請加入研討的活動。

本計畫的執行方式，每月舉辦一次月會，約八次左右，邀請國內學者進行導讀的工作。明年(2010年)三月，邀請國、內外的佛學研究者，舉辦一次 Workshop。而為延續之前「佛教知識論研究」人才培育計劃，將於 2009 年 11 月 27-28 日為期兩天，邀請日本創價大學的 Jan Nattier 教授及美國波士頓大學的 David Eckel 教授，進行二個系列共六場的專題演講與討論。Jan Nattier 教授為研究初期大乘佛教的專家，從早期漢譯佛典發掘初期大乘佛教的緣起與發展，享譽國際。其專書 *A Few Good Men* (2003), *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations* (2008) 為此領域的必讀經典。David Eckel 教授為研究中觀學者清辨 (*Bhāviveka*) 世界上屈指可數的學者，甫於 2009 年春出版了 *Bhāviveka and His Buddhist Opponents* 一書，此次講座 Eckel 教授將引領大家研讀清辨《中觀心論》第 4、5 章，藉以探討清辨的辯論方式，以及他對聲聞乘和瑜伽行思想的批判。

另外，為總結過去兩期「佛教知識論研究」人才培育計劃的成果，將訂於今年 12 月 19-20 日舉辦「佛教知識論研討會」，預計有國內的 12 位學者發表相關論文。

總之，這項人才培育計畫，對國內的佛學研究是一個非常好的機會。可以形成一個互相交流的學術的社群，並有機會與國際學界最頂尖的學者學習、切磋與交流。

本計畫第一次的這個月會，將由宗玉嫩、孫亞柏、耿晴三位年輕學者，為大家導讀 Jan Nattier 教授的三篇專門論文，以期向台灣佛教學者介紹這一個領域的最新研究成果與發展動態。以下請三位導讀人進行本次月會的導讀。

二、導讀 (I)：

導讀人：宗玉嫩（佛光大學佛教學系助理教授）

導讀論文：Who Wrote the *Da mingdu jing* 大百度經 (T225) ?
A Reassessment of the Evidence

宗玉嫩老師導讀：

Jan Nattier 教授這篇文章的題名是：Who Wrote the *Da mingdu jing* 大百度經 (T225) ? A Reassessment of the Evidence（誰寫了《大百度經》？一個證據上的重新考慮）。這篇論文結合「中國佛教的研究法」與「印度佛教的研究法」¹來探討《大百度經》的翻譯者，究竟是誰？它大概是《八千頌般若經》（*Aṣṭasāhasrikā prajñāpāramitā*）第二早的譯本。傳統中國佛教的目錄，說是支謙（三國·吳之翻譯家）所翻譯的²。但 Lewis R. Lancaster 首先提出質疑，認為並不是支謙翻譯的，而是安玄³翻譯的。

這裡首先牽涉到「音譯」或是「意譯」的問題。例如梵文 “*Anuttara-samyak-sambodhi*” 一詞，在漢語中翻譯成「阿耨多羅三藐三菩提」，便

¹ 必須要說明的是，這裡所謂「中國佛教的研究法」與「印度佛教的研究法」，是宗玉嫩老師自己的區分。詳下文。

² 《大百度經》，又稱《大明經》、《大百度無極經》。收於《大正新修大藏經》第八冊，編號 225 號，共六卷。《大正藏》題名為吳·支謙翻譯的。

而本經之同本異譯，較重要者有：後漢·支婁迦讖所譯的《道行般若經》十卷，後秦·鳩摩羅什所譯之《小品般若波羅蜜經》十卷，唐·玄奘所譯的《大般若經》第四分等。

³ 安玄：「漢代譯經家。安息國人。生卒年不詳。東漢靈帝末年至洛陽以功拜騎都尉，故世稱「都尉玄」。博誦群經，以弘法為己任，漸解漢語後，常與沙門講論道義。光和四年（181），與嚴佛調共譯法鏡經二卷、阿含口解十二因緣經一卷等，皆能巧盡微旨，時人咸謂後人難有能繼者。」（釋慈怡主編，《佛光大辭典》（高雄：佛光大藏經編修委員會，1988）：2395）。

是「音譯」。而翻譯成「無上正等正覺」（或無上正等覺、無上正真道、無上正遍知）便是「意譯」。

Lancaster 認為在《大明度經》中完全避免使用音譯，而這樣的翻譯風格，並不是支謙翻譯上的風格。所以得出它不是支謙翻譯的結論。

而 Jan Nattier 在這篇論文中（p.5），反對這樣的觀點，她的理由是基於「中國佛教的研究法」與「印度佛教的研究法」（這是宗玉燉老師的用語）這二項來作為證據而推論出的。

所謂「中國佛教的研究法」，乃是指「外在證據」，亦即目錄學、版本學等的考察。也就是我們必須要有一些被公認為是支謙譯本的作品，來作為一個標準，以認出是否真是支謙的翻譯，這就好比以灰姑娘的玻璃鞋來認出灰姑娘一樣。這方面以僧祐（445～518）《出三藏記集》中記載的目錄、傳記或經序，以及其中保留的《道安錄》（此書雖已佚失但保留在僧祐錄裡。道安，約 312～389）較為可靠。至於費長房（隋代人）的《歷代三寶紀》則多是他自己添加而沒親眼看到的譯本名目，因此並不可靠。

所謂「印度佛教的研究法」，就是「內在證據」，亦即表現在經文名相的翻譯上。我們可以用漢譯經典中非常少出現的特殊佛教名相譯詞或者一般的用詞，來探討譯者為誰？是否為支謙所譯？這又涉及到梵語或中古印度語的問題。

Jan Nattier 認為，支謙喜歡意譯，但並沒有完全避免音譯。《大明度經》也同樣主要用意譯，並沒有全部避免音譯。這與 Lancaster 的看法不一樣。Jan Nattier 將第一品稱為 T225A，譯風和譯詞與支謙不一樣。而將第二品以下稱為 T225B。A 與 B 的另一個差異在於《大明度經》A 的部分在字裡行間出現一些註釋，Lancaster 認為第一品不知為誰所翻譯的，但第二品以下應該是安玄所翻譯的。安玄與嚴佛調（漢代僧人）在一起進行翻譯的工作，一個人翻譯梵文，一個人則通過中文來書寫。而支謙的翻譯作品中，也有安玄與嚴佛調翻譯的作品中出現的一些譯詞。

日本學者勝崎裕彥（KATSUZAKI Yūgen），則與 Lancaster 的觀點完全相反，認為《大明度經》是支謙所譯，因為《大明度經》有支謙的譯風，使用意譯的方式。Jan Nattier 批評他沒注意到《大明度經》裡面的譯語非常地複雜，含有各方面的風格。而且支謙翻譯的作風其實是很不一致的。而這種不同的翻譯風格，就像一個藝術家在他不同的時期，有著不同的風格一樣。因為支謙是支婁迦讖的弟子，所以有支婁迦讖的譯詞，又因為支謙進行過很多譯本的校刊，而吸收了其他譯者的風格。

又根據玄應（唐代僧）的《一切經音義》（唐·貞觀末年所作）等中，所記錄的《大明度經》的漢譯詞，都是先在第一品中出現的。但在這些漢譯詞之後，就都用第二品以下的譯詞。因此證明《大明度經》混合 A 與 B 的部分在玄應的時代便已存在了。

支謙翻譯的《大明度經》，比起支婁迦讖翻譯的《道行經般若》來得短一些。《大明度經》應該是《道行經般若》的縮版，但《大明度經》的第一品則沒有縮

短。

以下舉例說明所謂內在證據視為何：若以佛教名相來比較 A 與 B 這二部份的話，其翻譯「彌勒」(*Maitreya*) 菩薩，A 部份翻成「滿慈子」，B 部份則翻譯成「滿祝子」。此是對應梵文：*Pūrṇa-maitrāyanī-putram*。辛嶋靜志認為「滿祝子」是由於中古印度語言：*Puṇṇamantāniputta* (其中 *manta* 即對應梵文 *mantra*，或「咒語」的意思) 所造成的誤譯。Nattier 反駁辛嶋靜志說，225B 經常翻譯 *mantra* 為「咒」，若是如此，225B 應出現「滿咒子」，而非「滿祝子」。Nattier 認為「滿祝子」應是 *puṇṇamataniputta* 的誤譯。此複合詞中的 *mata* 即有「意願」之義。而「祝」字就有「願」的意思 (p.22)。Nattier 還舉出進一步的證據：漢譯亦曾把 *pūrṇa-maitrāyanī-putram* 譯為「滿願子」。

Jan Nattier 接著探討 A 與 B 這二部份，究竟是誰所翻譯的？她認為不能夠使用佛教的名相，即專有名詞來探討此問題而作為證據(P.27)。因為支謙與其他翻譯者有共通的譯詞。所以只能用一般用語或佛教名相的特殊譯語。而一般用語在 A 部份與支謙的用語是不一樣的，雖然其在佛教用語上有一些是一樣的，所以這點可以證明 A 部份並不是支謙的翻譯。而在 B 部份的漢譯詞之中，例如翻譯「釋迦牟尼」為「能儒」。而那些公認為支謙的翻譯，也有出現這樣的詞，因此可以推論 B 部份是支謙的翻譯。

Jan Nattier 的結論 (p.33)：A 部份暫時不知是誰翻譯的。而 B 部份則是支謙所翻譯的。

問題討論：

林鎮國老師：「滿慈子」與「滿祝子」的翻譯，是否可能是傳抄的問題？也就是那個地區的方言，祝、慈的發音可能很接近？以致抄經時可能抄錯了？

耿晴老師：我想確實可能是當時語音的問題，這也許可從中文語音的研究來考察。

李幸玲老師：這牽涉到地區性方言。例如從慧琳 (737~820) 的《一切經音義》中也許可以看出當時語音的特色。或者例如從像《龍龕手鏡》這類書查看看。

林鎮國老師：就方法論而言，與 Jan Nattier 的研究方法類似，中國清末學者的考據學就是這樣的方法。

宗玉嫩老師：許理和 (Erich Zürcher) 就曾經用過這樣的方法。日本與中國學者現在也用這樣的方法。

林鎮國老師：據我所知，其實宗玉嫩老師就是使用這樣的研究方法，因此您可否對此研究法作一評論呢？90 年代萊頓 (Leiden) 大學曾舉辦過關於安世高的會議，就有一些學者作過類似這樣的研究。《般若經》也是是宗老師您的研究，可否提供一下您的看法？

宗玉嫩老師：在方法論上我並沒有什麼好批評的。但對這篇論文的價值來說，

Nattier 花了那麼多功夫，所獲得的結果卻是沒超出現有的認知範圍。在歐洲或德國，這樣的研究結果，只是眾所知的事，他們對 Lancaster 所提出的看法並不以為意。

耿晴老師：Nattier 的方法當然不是新的，但是她的結論應該不是大家廣知的。

宗玉嫩老師：這可以說是因為好像某些漢傳佛教的知識，我們其實是已經知道的。因此不會把 Lancaster 的文章，即認為《大明度經》不是支謙所翻譯這個看法當作一回事。

會場參與學生：在第一品中有許多的註釋，請問這是古代的祖師大德所寫嗎？

宗玉嫩老師：是的。就像文章中所提到可能是陳氏，即康僧會(? ~280)的弟子所註釋的。

三、導讀 (II):

導讀人：孫亞柏 (Jakub Zamorski, 來自波蘭的外籍留學生，目前為政治大學哲學研究所博士生)

導讀論文：The Indian Roots of Pure Land Buddhism: Insights from the Oldest Chinese Versions of the Larger *Sukhāvataṅgī* (淨土佛教的印度根源：來自於《大無量壽經》最古老的中文版本之洞察)

孫亞柏博士生導讀：

Jan Nattier 在這篇文章中提出了一般對淨土佛教的誤解，亦即認為淨土的教義，完全是東亞佛教的特色而不是印度的。而這又是受到外來的影響，所以不是佛教內部的發展。Jan Nattier 認為這是完全沒有根據的。因為淨土最早期的佛經並沒有保存到現在，所以其實必須依靠漢譯的經典來進行解讀與研究，漢譯經典的內容需要放到早期印度佛教的背景之下來解釋。

而我認為 Jan Nattier 這篇論文的結論沒有太多的新意。主要是在論述及方法上值得參考：

早期佛教的觀點乃是：阿羅漢被視為終極理想。而大乘佛教的觀點是：In such an environment it became possible to speak of arhatship as a lesser spiritual goal, one far less admirable than the supreme and perfect awakening (*anuttarasamyaksāmbodhi*) experienced by a Buddha. (p.182)。即菩薩的目標不再是阿羅漢，而是無上正等正覺悟。

按照當時佛教的宇宙論，世界上只可能有一位佛，要等此佛滅度、進入涅槃，並在佛法消失之後，等很久的時間後，才可能有另一佛出世。(p.183)

Jan Nattier 認為淨土的觀念，不是是從神話或哲學演變而來的，而是從深觀（禪觀）來的。在我們存在的這個世界之外，還有其它的世界，而其它世界還有佛的存在。若我們能轉世到另外的世界，就可以見到另外世界的 佛教信徒不再需要於多生中經歷無數的苦行而能快速達到他們所渴望的境界。(p.184)

菩薩的理想，越來越開放給所有的信徒，以及越來越平易近人。投胎在其它世界的好處，是因為在《阿閼佛國經》等其它淨土經中，大家的目標還是阿羅漢，但到《阿彌陀經》，就變成以成佛為目標。(p.190)

下面，我針對 Jan Nattier 的論文，製作了一個表格，以說明她認為淨土佛教在印度的發展情況：

Development of Pure Land Buddhism in India according to Jan Nattier:

發展的階段	解渡輪的變遷	佛陀觀的變遷	宇宙論的變遷
早期佛教	阿羅漢(<i>Arhat</i>)被所有的信徒視為終極的理想	佛陀被認為是阿羅漢道的「先覺者」及導師	除了現前世界以外沒有其他的世界 同時只可能有一位佛；佛入滅之後，眾生必須等長遠的時間到下一位佛出世成道時
早期大乘佛教	菩薩(<i>Bodhisattva</i>)的理想形成 菩薩的目標不再是「阿羅漢果」而是佛陀所證得的無上菩提 (<i>Anuttara-samyak-sāṃbodhi</i>) 不過,菩薩修行的課程也極為困難,必須於多生中經歷無數的苦行才能成佛,因此菩薩的道路仍然是少數精英能夠實行的	佛陀與弟子(阿羅漢)的差別逐漸明顯: 佛的智慧、慈悲顯然勝過阿羅漢的境界,但佛弟子中大多數以「阿羅漢果」為目的 佛陀的壽命雖然很長,但有一定的限制	
早期淨土佛教：阿閼佛國經 T.11 No.313	善根足夠的眾生死後能往生佛國，直接聽佛說法，或者快速證得羅漢果 或者徹底修行菩薩道，生到沒有佛的世界才成佛		根據某些菩薩的「異象」(visions) 在無量的十方世界中有無量的佛同時出現。 (不過，在一個
早期「阿彌陀教」大阿彌陀經 T.12 No.362 無量清靜平等			

覺經 T.12 No. 361			世界不可能有二佛同時)
後期「阿彌陀教」：無量壽經 T.12 No.360	菩薩的理想開放給所有的信徒；在阿彌陀佛的佛國裡修行菩薩道已不成困難	阿彌陀佛為眾生提供修菩薩道成佛的理想環境 阿彌陀佛的壽命被視為無量長久的	

問題討論：

宗玉嫩老師：請問如何說是從早期的三乘發展到後來的一乘？早期的《阿閼佛國經》講三乘，大與小《阿彌陀經》為比對，這是「印度佛教的研究法」，即依據經典概念來斷定其時期。

嚴瑋泓（台灣大學哲學研究所博士生）：請問宗老師，若以經典翻譯來界其時期，可能會有一個質疑。那就是梵文本概念的衍生，不一定能夠用經典翻譯來斷定。

宗玉嫩老師：至少並不是更晚的，一個詞彙若在早期的傳本無，而在晚期的傳本中有出現，便是一種發展。

嚴瑋泓：請問您對這樣的研究法，有何看法？

宗玉嫩老師：我本人也是運用這樣的方法研究。如從「空」、「真如」的概念發展來談問題。

嚴瑋泓：我想將問題簡化，若光從翻譯的時期，來看概念的發展，會不會在印度，佛教的詞彙本身已經有變異與發展？

宗玉嫩老師：漢譯的經典是我們可以找得到最早的傳本。最早的印度梵文本佛典是六世紀的，而漢譯卻是二世紀就有的翻譯。

林鎮國老師：許理和即認為漢譯的經典有很高的研究價值。既然是重構教義史的工作，除非能在印度找到佛教更好的原始資料，我們必須要從漢傳佛教的文獻來看佛早期的發展。

嚴瑋泓：我不是否定漢譯本的價值，而是認為印度佛教有其自身的發展。

宗玉嫩老師：但是，我們僅能推論到我們所能推論的。

康特老師：請問宗老師，您剛剛說「空」概念的出現，可以說明一下嗎？

宗玉嫩老師：我發現有些經典用「甚深」（*gambhīra*）建立「空」的觀念。說到緣起甚深、大乘經甚深等。很早的「空」，是三三昧的「空」，是依據三昧（*samādhi*）、禪定的經驗說明空。

林鎮國老師：「空」與「甚深」，甚深與禪定或三昧可以是同一組概念嗎？

宗玉嫩老師：佛陀講的「空」並不是三三昧，不是禪定之意。佛陀講的「空」乃是五蘊皆空，是一種分析的方式。我們對這點還沒有很深入理解。

林鎮國老師：部派佛教也很強調禪定，不僅僅是討論法義。聲聞乘裡面，應該也有甚深禪定。大乘經出現後，說是從甚深禪定所得的體驗，這無問題。但少數人追求菩薩道，這是大乘自己的講法，這會是歷史的事實嗎？主流佛教僧團，就沒有甚深禪定嗎？

宗玉嫩老師：我的學位論文，反駁大乘的「空」被認為是一種系統化而講出來的東西。我證明這其實是一種從修行中所開發出來的說法，而且是和聲聞乘不一樣的修行方法。

林鎮國老師：我這學期剛與同學們一起研讀過《中論》的第一品，講到《般若波羅蜜經》中說：「佛告須菩提，菩薩坐道場時，觀十二因緣，如虛空不可盡。」這可印證你的看法。即新興大乘，重新以實踐體會「空」義，而當時的部派佛教卻已經教條化、僵化了。而部派佛教是否是如大乘所描繪的那回事，是值得思考的。

宗玉嫩老師：也許兩者都有從禪定展開的「空」？

謝世維老師：叢林中修行的人，經由深觀得到「空」，如 Paul Harrison 的觀點，這主要是反對平川彰認為的大乘佛教是從在家佛教徒的佛塔崇拜發展來的。

宗玉嫩老師：由經驗而組織，還是由收集資料而組織。能收集到資料，就組織起來，不一定要有修行經驗。

耿晴老師：我認為剛剛所談的是二個不全相同的大問題：一、是大乘佛教起源的問題，如平川彰主張起源於在家人佛塔信仰的看法。二、是般若經的起源問題，是甚深禪定嗎？關於第一個問題，Gregory Schopen 便認為平川彰的大乘從佛塔崇拜發展的看法不能成立。Jan Nattier 在 *A Few Good Men* 一書中也有這樣的批評。

林鎮國老師：可能日本人在家者的佛教團體才會出現平川彰這樣的看法吧？印順的淨土觀強調阿閼佛，比較傾向一種自力，因此受到阿彌陀他力淨土信仰的排擠。

耿晴老師：在阿彌陀佛經中出現了鼓吹建立與阿彌陀佛個人性關聯（personal relationship）的說法，並且主張依靠憶念阿彌陀佛，憑藉其願力才能往生阿彌陀佛淨土。但在阿閼佛國經則不是如此，往生阿閼佛淨土是依靠累積個人的累德而不是與阿閼佛的個人關聯。

四、導讀（Ⅲ）：

導讀人：耿晴（政治大學哲學系助理教授）

導讀論文：Indian Antecedents of Huayan Thought: New Light From Chinese Sources（華嚴思想在印度的前身：從中國材料來的新觀點）

耿晴老師導讀：

Jan Nattier 這篇文章的結構如下：

- 1, Introduction（導論）
- 2, The Smaller *Buddhāvataṃsaka*: an overview（小華嚴經：一個概觀）
- 3, The Smaller *Buddhāvataṃsaka*: major themes（小華嚴經：主要的論題）
 - (3a) Buddhas of the ten directions（十方佛）
 - (3b) Bodhisattva practice in everyday life（菩薩生生的實踐）
 - (3c) Stages of the bodhisattva path（菩薩道的位階）
- 4, Symmetry and Soteriology: the buddhas of the ten directions（對稱與救贖：十方佛）
- 5, Concluding reflections（總結反省）
 - Appendix 1（附錄一）
 - Appendix 2（附錄二）

首先是導論，Jan Nattier 在此文中探索印度佛教經典文學式寫作方式的遺產（p.109），並建立文獻之間的聯結。Nattier 在文章開頭引述 Nattier（2005）的結論，即，T280（《佛說兜沙經》）、T282（《諸菩薩求佛本業經》）、T283（《菩薩十住行道品》），都是由支婁迦讖所翻譯⁴。她稱這三者的集合為「兜沙經群」。對應於此，T281（《佛說菩薩本業經》）為支謙所翻譯。Nattier 稱「兜沙經群」與 T281 為小華嚴經（*Smaller Buddhāvataṃsaka*）

Jan Nattier 認為小華嚴經有兩個不同的版本。原本是一個本子，後來才被拆開的。她列出一個在大、小華嚴經之間相對應的平行段落的圖表（p.112），以表示其精確的相同順序（p.111）。大華嚴經（六十華嚴、八十華嚴）是小華嚴經的擴充，像是“club-sandwich”（總匯三明治）一樣的文本擴充（p.112）。而這兩個小華嚴經的文本，並非節錄自大華嚴經的版本（p.116）。

接著是對小華嚴經進行概觀。經中提到釋迦牟尼佛放光照耀全宇宙，顯露出十方的佛、菩薩及佛土。十方佛顯示出一種對稱性。經中提到文殊（*Mañjuśrī*）

⁴ T280，《佛說兜沙經》，《大正藏》題為支婁迦讖所翻譯。T282，《諸菩薩求佛本業經》，《大正藏》題為西晉·聶道真所翻譯。T283，《佛說菩薩本業經》，《大正藏》題為西晉·竺法護（*Dharmarakṣa*）所翻譯。

菩薩談到菩薩行（善願）。*Dharmamati* 則提到菩薩的十個階位。Jan Nattier 列出十方佛其佛名的圖表：所有的佛名都以-veda（精進）結尾，所有的菩薩都以-srī（師利）結尾，所有的佛土都以-vaṃsa 結尾（林）（p.116）。不同於後來流行的傳統，此處阿彌陀佛沒有出現在西方。而菩薩行中的「願」，在支婁迦讖的譯本中翻譯成「使」。一般信徒的「願」與僧侶的「願」是不對稱的（p.120）。在最早的大乘經中，大乘與聲聞乘的對立並不明顯。沒有詞彙可以被理解為一個“*Hīnayāna*”（小乘）這詞的翻譯，這並不是批判那些不屬於大乘（*Mahāyāna*）者（p.122）。而菩薩道又有弱意義的菩薩道以及強意義的菩薩道。菩薩道的描述。在每一地中有二十種修行，每一地與一個波羅密多在一起。但在小華嚴經中沒有出現波羅密。

為何經文中由兩位菩薩來說明菩薩道，Nattier 認為很可能本來曾經有兩位佛教老師的語錄，逐漸變成某某樣式的文集，再而慢慢轉變成是依照佛的旨意所講的。這種情形也發生在中國，小本華嚴經，曾被二本道教經典所引用。這與大乘佛教的起源應該有相當的關係。Jan Nattier 這種語言文獻學的研究方式，宗玉燉老師說是「印度佛教的研究法」。但對中國佛典的研究卻都沒有使用來釐清與重建其脈絡。初期大乘佛教的經典是如何產生的？大乘佛教與當時的主流佛教都是在寺院活動，因此我想其與經典的興起有關係。Jan Nattier 不僅關心大乘佛教興起的宗教、社會氛圍，也關心大乘經典是如何出現的。

耿晴老師對於 Nattier 此文的一個懷疑是：「不動還」（不退轉）的語詞出現在 T282（西晉·聶道真），T283（西晉·竺法護）還有西晉·無羅叉譯《放光般若經》。這似乎是一個證據支持其實 Jan Nattier 所謂的「兜沙經群」其實是在西晉的佛教脈絡下翻譯，而不是如 Nattier 主張的三者都是支婁迦讖在後漢的脈絡下翻譯？因此，T280, T282, T283 的語匯的一致性必須重新檢查。如果真的相當一致，則有可能三個原本是一個，而且都是在西晉翻譯的。如果不一致，則也是有可能前一個是其他人翻譯，後兩個由後人補足？

問題討論：

耿晴老師：希望在做了這次的導讀後，大家能清楚地知道世界上有些學者重視漢傳的經典。但根據漢譯佛教來進行推論，必須要做漢譯的文獻學考察，以重新檢討漢譯經典成立的年代關係。

林鎮國老師：初期的大乘經典，例如般若經等，是否有詞彙索引之類的書籍可以方便我們對照？

宗玉燉老師：《八千頌般若經》的梵文有詞彙對照。

耿晴老師：類似像是幸嶋靜志（Seishi Karashima）編的《法華經》類的辭典。⁵

林鎮國老師：日本學者沒有做這方面的索引書籍嗎？

⁵ 《正法華經詞典》(A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sutra, Tokyo 1998) 及《妙法蓮華經詞典》(A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra, Tokyo 2001)。

宗玉嫩老師：：可能是般若經的傳本太多了，因此沒有編輯這方面的索引辭書。

謝世維老師：Jan Nattier 有在做，編過支謙辭典。

耿晴老師：其實現在可以用電腦檢索的方式處理，用電腦程式去比對。

林鎮國老師：你可以教教我們如何運用電腦比對嗎？

耿晴老師：我其實也是用手工來比對真諦的相關譯本。但可以請 CBETA 的工程師撰寫相關程式。

李幸玲老師：之前已經有一個資料庫在作《法華經》的詞彙檢索。和惠敏法師網路上的「《瑜伽師地論》資料庫」類似。李志夫老師似乎有找他的學生在編輯《成唯識論》的索引。

耿晴老師：總之，我覺得 Jan Nattier 這種詞彙分析的方法頗為重要。例如我在我的博士論文⁶之中，推論 T2805（《攝大乘論疏》）與真諦的弟子有關。我比對了一些只有真諦曾使用的詞彙，例如「無流道」、「既無復」……等，因此我推論出它與真諦有關。

謝世維老師：雖然如此，但我想有些文獻還是很難確定其作者。例如據我所知，像是道教的《靈寶經》，美國學者認為與支謙有關，但日本學界則認為與鳩摩羅什有關。

林鎮國老師：因時間的關係，這次的月會，我們就到這裡圓滿結束了。政治大學的校園雖然稱不上是淨土，但也還算是鳥語花香，大家結束後可以四處逛逛、走走。

尾巴：

曾經……在一個古老、浩瀚與美麗的宇宙中，存在著這樣渺小的角落—室女座星系群—銀河系—獵戶座第三璇臂—太陽系—第三號行星地球—小小的島國台灣—政治大學—哲學系的小教室裡。

在這裡，古老的佛經、現代的學者，印度與中國的佛教，文獻考證與哲學思想，與我們邂逅……

曾經……存在著一位名為林鎮國的教授，在他的帶領下，我們一群人齊聚在政治大學山上百年樓教室，共同交織、合奏與回憶著像是佛經開頭：「如是我聞，一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，與大比丘眾千二百五十人俱……」這樣的敘事。

在宗玉嫩、耿晴、孫亞柏三人的導讀下，我們共同研討著 Jan Nattier 的文章，

⁶ *Yogācāra Buddhism Transmitted or Transformed? Paramārtha (499-569 CE) and his Chinese Interpreters*（《忠實傳播或被轉化了的唯識佛學？真諦（公元四九九-五六九）與他的中國詮釋者》）。

訴說著近二千年前漢譯佛典的翻譯。像柯南般尋訪著真實的翻譯者究竟是誰？訴說著淨土學說的演變、般若的開展與大乘的起源為何？以及華藏莊嚴的經典從印度、西域到中國的不同版本與譯者？

在這次、在這裡，我們一起遨遊於華藏莊嚴的世界海上，享受著淨土的佛光，思維著般若的空義.....期待著下一次與那個地方的降臨.....