

從兩類《央掘魔羅經》

探討聲聞經大乘化的詮釋學策略

呂 凱 文

南華大學宗教學研究所 副教授

摘 要

佛教典故裡，殺人狂央掘魔羅歸依佛陀而成爲聖者的故事爲人所熟知，本文研究題材即以大乘、聲聞乘兩種佛教典範《央掘魔羅經》的敘事結構與敘事元素爲中心。我們將比較聲聞經、本生譚與大乘經等三種文學裡，央掘魔羅形象的變化，探討前後闡釋的同異處。本文結論指出：諸部聲聞乘版《央掘魔羅經》與本生譚之間，彼此央掘魔羅形象的出入只是「量變」的差異，未造成佛教典範轉移；但是大乘《央掘魔羅經》的央掘魔羅形象，則是兼具「量變」與「質變」的差異，其原因在於大乘《央掘魔羅經》透過「擬態的詮釋學策略」，促成佛教典範轉移。職是之故，聲聞乘與聲聞經不僅是大乘與大乘經的宿主，亦是後者勸誘改宗的對象。

關鍵詞：央掘魔羅、典範轉移、擬態、詮釋學、未曾有法

**How Did Mahayana Buddhism Reform
Savaka Sutta? :**
**On Mahayana's Hermeneutical Strategies
by two Kinds of Buddhist Paradigms of
*Aṅgulimāla Sutta***

Kevin Lu

Associate Professor,
Institute of Religious Studies, Nan -Hua University

Abstract:

The Buddhist story of Aṅgulimāla who once to be a murder and later converted as a saint is known well around. By comparing with two kinds of Buddhist paradigms of Aṅgulimāla Sutta and analyzing their narrative structures and elements, this paper will tell the identity and difference of Aṅgulimāla stories between three versions of literatures, ie. Savaka sutta, Jataka story and Mahayana sutta. Moreover, we will point out the difference of Aṅgulimāla stories between Savaka sutta and Jataka story is a kind of 'quantitative change' which effects no shift of Buddhist paradigms. But the difference shown in Mahayana version's Aṅgulimāla story is not only a kind of 'quantitative change', but also is a kind of 'qualitative change', for it causes the shift of Buddhist paradigms and changes Savaka paradigm into Mahayana paradigm. Further, we examine and make clear the strategic which Mahayana version reform Savaka sutta can be said as

‘Hermeneutical Tactic of Mimicry’. We conclude that Savaka Buddhism is parasitized by Mahayana Buddhism and becomes an object who was converted by Mahayana Buddhism.

Key words:

Āṅgulināla, Shift of Paradigm, Mimicry, Hermeneutics, Abbhuta Dhamma

從兩類《央掘魔羅經》

探討聲聞經大乘化的詮釋學策略

呂 凱 文

南華大學宗教學研究所副教授

一、問題提出

(一) 聲聞經的大乘化問題

大乘佛教自視爲是一種歷史上後起於且思想上優越於聲聞乘的「新佛教典範」，它的興起、傳播、實踐、以及思想法義之正當性辯護，當然也需要透過「新經典」作爲思想載體與實踐依據。若是如此，佛教典範轉移過程中，「新經典」如何因應時代宗教需求，「善權方便」(upāyakauśalya)地改寫聲聞佛教典範暨聲聞經典，進而證成大乘典範與大乘經典的正當性呢？由於這類問題牽涉到「聲聞經的大乘化問題」，因而值得我們特別關心。

(二) 佛教典範轉移與文本實踐的詮釋學策略

這類問題要獲得充分與完整的討論並不容易，原因大致有二。其一，這種比較研究，涉及兩種佛教典範裡大量相同的敘事題材，除必須熟悉各種佛教經典的豐富知識外，也需要敏銳且持

續的問題意識深思，並且它也不是單一佛教典範研究的模式足以支撐。其二，這類問題也涉及大乘佛教發展背後是否有非佛教系的印度宗教思想影響之考量，這往往也不是那種過度依賴純粹佛教內學式研究作為解釋的模式可以獲得廣泛而相對客觀性的結論，當然更不是純粹宗教信仰或信心喊話的心理主觀之解釋模式可以支撐。要充分討論這些問題，需要對於當時宗教際的競爭與模仿的互動關係具有相當程度瞭解，甚至也得配合從格局更為宏觀的整體印度學視域與背景，重新解讀這場佛教典範轉移的宗教革命問題。

這些待決問題都很重要且具有挑戰性，全盤處理所需要的種種研究方法也遠非這篇短文所能完成承擔的。本文僅在前述思考角度下，將研究對象放在「文本」（即書寫化的佛教經典）這個範疇，縮小討論範圍於兩種佛教典範經典共有的敘事結構中，以彼此相關的敘事元素（人、事、時、地、物）為研究題材，探討新舊兩種佛教典範經典如何闡釋它們，藉此解析大乘「新經典」採取何種「文本實踐」（text praxis）之詮釋學策略，技術地與技巧地促成佛教典範轉移。

（三）題材選擇與本文結構

研究題材的選擇與考量上，佛教典故惡名昭彰的殺人狂央掘魔羅是個很適合的研究對象。這位存在於佛世時代的央掘魔羅，他歸依佛陀前的兇狠殺人罪行，與他歸依佛陀後成為忍辱的聖者形象，前後性格呈現明顯反差，極具強烈戲劇性效果。不僅聲聞經以他作為浪子回頭的教學典範，介於聲聞乘與大乘過渡階段的佛教本生譚，也以他的往世故事作為教化材料，大乘經更以新思想揉寫這個角色，符合大乘佛教典範的需求。為此，本文以央掘魔羅的敘事論述為研究題材，分析央掘魔羅形象在聲聞經、本生譚與大乘經裡——即兩類佛教典範的三種文學裡，產生何種程度的變化。

本文隨後:)分為五部分。第一部分，扼要回顧學界對該題材

的理解方式，說明本文研究方法與研究進路之理由。第二部分，採用經文批判（text criticism）方法，對比聲聞經各版《央掘魔羅經》，以彼此敘事的共通公約內容為基礎，輔以各版聲聞經擴充的部份，解讀央掘魔羅的聲聞經形象。第三部份，探討央掘魔羅形象在本生譚中的變化，並與央掘魔羅的聲聞經形象進行比較。第四部份，藉由大乘版與聲聞版《央掘魔羅經》的對比，探討聲聞經的大乘化問題，並解析大乘《央掘魔羅經》如何運用「擬態」（mimicry）的詮釋學策略，技巧地促成佛教典範轉移。第五部份，則是本文結論。

二、央掘魔羅的當代理解

央掘魔羅浪子回頭的神奇故事，它很難不被佛教作為勸化世人的最佳教材，即使是歐美的佛學研究者與佛教愛好者也對此重視。早從 1966 年德裔斯里蘭卡僧人向智長老（Nyanaponika Thera, 1901-1994）與何慕斯·海克（Hellmuth Hecker）在著手撰寫佛弟子的略傳開始，西方學界就不曾錯過央掘魔羅這個充滿戲劇性張力的傳奇故事。在〈從殺人犯到聖者之路：央掘魔羅〉該文，向智長老把與央掘魔羅有關的舊作擴增轉譯，隨後並於 1984 年在斯里蘭卡的佛教出版協會（Buddhist Publication Society，簡稱 BPS）正式發行單本英文版。向智長老是佛教僧人且其修學傳統以上座部佛教為主，對於央掘魔羅這個角色與劇情描寫手法，除了以聲聞典範的佛教聖典暨註解書傳統的記載為依據，同時多少會自然流露著宗教信仰的氤氳。對於不諳德語的廣大英語佛教讀者群這是一種閱讀的福音，連帶也逐漸使得英語佛教界對於佛教聖弟子的傳記的重視與整理，例如美籍菩提比丘（Bhikkhu Bodhi）重新以英文編輯這些佛教聖弟子的傳記即是一例。¹

¹ Nyanaponika Thera & Hellmuth Hecker, eds. By Bhikkhu Bodhi, *Great Disciples of the Buddha: Their Lives, Their Works, Their Legacy*. Boston: Wisdom Publications, 1997.

央掘魔羅的兇惡形象也與恐怖分子和監獄重刑罪犯相近。西元 2001 年的 911 事件發生後，世人對恐怖主義深感憂心，曾是耆那教僧人的印度裔英國學者莎諦·庫馬 (Satish Kumar)，就以央掘魔羅為題材寫成專書，從佛教觀點探討暴力產生的根本原因，尋求和平的方法解決恐怖主義。²甚至英國「佛教監獄觀護師協會」(the Buddhist Prison Chaplaincy Organization) 亦以央掘魔羅的故事為號召，作為感化監獄罪犯的教材。³這些以巴利聖典暨其註解書傳統為依據，環繞著佛陀、僧伽與在家善信的佛世時代的佛教聖弟子傳記故事，拜國際閱聽媒體流通迅速之賜，也紛紛被譯成華語書籍甚至是電子書，出現在華人佛教的視域。⁴

相較於此，曾擔任巴利聖典學會會長且熟稔印度學的英國籍佛教學者龔理和 (Richard F. Gombrich)，他撰寫的〈誰是央掘魔羅？〉(Who was Angulimala) 一文就顯得學術味道較濃。他透過巴利語與梵語的文獻暨字義的溯源，指出巴利註解書傳統解釋外的可能詮釋向度，並推論那位編織受害者的手指為項鍊掛在頸部的央掘魔羅狂亂形象，應該是既存於佛世時代某種宗教崇拜者形象，特別是與印度教濕婆神 (Śiva) 信仰相關。因而就象徵意義而言，佛陀感化的不僅是央掘魔羅而已，更是感化央掘魔羅的整個宗教，或者也可說是感化當時印度教濕婆女神信仰。⁵龔理和這篇文章掘發前人未多留心的詮釋視野，西方學界討論與理解央掘魔羅這個角色也經常引用到該文。⁶

2 Satish Kumar, *The Buddha and the Terrorist: The Story of Anagulimala*. Green Books, 2005.

3 參見他們的網頁：<http://www.angulimala.org.uk/>。

4 請參見向智長老與何慕斯·海克著，菩提比丘編輯，賴隆彥譯，《佛陀的聖弟子傳》四冊（臺北：橡樹林文化出版，2005年）。其中與央掘魔羅有關者，在第三冊。

5 Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers. 2002. pp.135-164.

6 例如Wikipedia網站引用 Gombrich 該文，參見<http://en.wikipedia.org/wiki/Angulimala>。

然而，前述這些廣義的西方學界所理解與描述的央掘魔羅——或者強化佛教傳統觀點與當代社會人心教化的聯繫，或者擴及至佛教以外的印度學背景而對比出央掘魔羅這個角色可能內蘊的他教信仰內容——儘管彼此側重點略異，共通處則皆循著巴利佛教聖典與註解書傳統建構央掘魔羅形象。事實上，西方學界這種理解也較近於聲聞經央掘魔羅形象的理解。但是，西方學者或許是礙於漢譯佛典解讀能力的限制，也或許是礙於宗教典範抉擇的限制，他們卻未將大乘版《央掘魔羅經》納為該議題的參考文獻，從而我們也無由得知他們如何看待大乘版本的「另類的」央掘魔羅故事。就此而言，西方人士對於央掘魔羅這個題材的探討向度自然多少受到前理解的視域所決定。

相較之下，東亞地區漢譯佛典影響所及的佛教學者，關於央掘魔羅這個角色的描繪與討論，除擁有漢譯阿含聖典的聲聞經作為參考外，漢譯大乘佛典亦提供豐富的解釋資源。以日籍學者赤沼智善主編《印度固有名詞辭典》的「央掘魔羅」(Aṅgulimāla)條目為例，該書將巴利與漢譯經典中，以「央掘魔羅事件」為主軸的七部經進行比較，發現七部經裡，聲聞版《央掘魔羅經》有六部，大乘版《央掘魔羅經》有一部。⁷赤沼隨後指出，這部求那跋陀羅譯的大乘《央掘魔羅經》，實是「將聲聞經的敘事材料大乘化的作品」。⁸事實上，就筆者看來，這部編號 No.120 的大乘《央掘魔羅經》收編在《大正藏》「阿含部」的確不妥，它除經名、敘事結構與部份的敘事元素與前述聲聞版《央掘魔羅經》的外表相彷彿外，其它的經文旨趣則明顯為如來藏系思想，且帶著強烈的聲聞乘批判。⁹若將之與《大法鼓

7 請參見赤沼智善，《印度固有名詞辭典》(東京：法藏館，1979年)，頁39-41。

8 這部劉宋三藏求那跋陀羅譯的大乘《央掘魔羅經》，亦有藏譯對照經，不過赤沼智善該書並未提及。至於高崎直道指出該經的藏譯對照經為：*ḥPhags pa Sor mo ḥi phreñ ba la phan pa shes bya ba theg pa chen po ḥi mdo* [*Ārya Aṅgulimāliya n.m.s.*] , No.879. (Vol.34)。請參見高崎直道著，《如來藏思想の形成：インド大乘佛教思想研究》(東京：春秋社，1978年)，頁220，註1。

9 關於本經的如來藏說，歷來學界甚多研究。舉其要者，高崎直道著，

經》等類如來藏系經典收編在一起，應較為合宜。¹⁰

另一位日籍學者稻荷日宣的研究，也提到「聲聞經被大乘化」的現象。他指出，這部編號 No.120 的大乘版《央掘魔羅經》以聲聞經的敘事結構為基礎，進而從大乘角度擴大增編形成。¹¹類似觀點也見於其他學者，例如高崎直道考察大乘《央掘魔羅經》在如來藏思想中的位置時，他對於「聲聞經被大乘化」的現象略作描述。高崎直道指出：大乘造經師不僅藉（聲聞經傳承的）央掘魔羅故事作為新佛教經典的劇情，同時自由地透過大乘教義改寫該經，使之內容完全與既有聲聞經產生「變質」。高崎也認為這種將聲聞經改寫為大乘經的方式是大乘經典常常套用的一種手法，諸如：大乘《涅槃經》假借聲聞乘《涅槃經》同名的經名，以及假借釋尊入涅槃前的敘事作為新造經典的劇情，卻在經文內容主張與聲聞乘《涅槃經》教理形式上矛盾的「涅槃常住」或「如來法身不滅」的思想。¹²

漢譯佛典的豐富性在於擁有多元佛教典範，東亞地區受漢譯佛典影響下的學者，對於央掘魔羅這個角色的理解，相對也比西方人士為更多元。但是，就本文的問題意識而言，本文任務不在於探究單一佛教典範的《央掘魔羅經》之敘事與思想是什麼——例如高崎直道的研究著重在該經的如來藏思想陳述，或者是素樸地辨識兩種佛教典範《央掘魔羅經》關於這位主角敘事的差異處是什麼——例如赤沼智善與稻荷日宣的研究著重在機械地比較。本文的工作，旨在於探究大乘版《央掘魔羅經》採用何種的詮釋

《如來藏思想の形成：インド大乘佛教思想研究》（東京：春秋社，1978年），頁191-218。也請參照印順著，《如來藏之研究》（台北：正聞出版社，1992年，修訂一版）。

10 印順認為大乘《央掘魔羅經》亦是如來藏說之初期聖典之一。參見印順著，《如來藏之研究》（台北：正聞出版社，1992年，修訂一版），頁115-116。

11 稻荷日宣，〈經典の加増形態より見たる央掘摩羅經〉《印度學佛教學研究》7-2，（1959年），頁222-232。

12 高崎直道，《如來藏思想の形成：インド大乘佛教思想研究》（東京：春秋社，1978年），頁191。

學策略，將聲聞版《央掘魔羅經》的敘事結構與敘事元素，改造成為新佛教典範的需求。為了方便隨後討論，在此先考察聲聞經裡的央掘魔羅形象。

三、聲聞經的央掘魔羅形象

(一) 央掘魔羅相關的聲聞經

在我們開始認真解經，與探究聲聞經裡央掘魔羅的名字、身世背景、殺人原由、歸依佛陀與聖者事蹟等形象之前，必須先確定經文。我們依照經文內容是否出現菩薩名號，將這些經典概略區分為聲聞經與大乘經。在此，聲聞經的描述性定義是指全然沒有出現菩薩名號且經文的敘事內容較為素樸描述者。為方便討論起見，我們暫時借用與修訂前述赤沼智善《印度固有名詞辭典》的基礎研究，先將範圍限定在《大正藏》「阿含部」裡以「央掘魔羅」為主角的六部經，以及巴利《中部》以「央掘魔羅」為主角的一部經。它們分別是：

- (1) 《雜阿含·1077 經》：宋天竺三藏求那跋陀羅譯（T2, p.280c-281c. No.099）。
- (2) 《別譯雜阿含·16 經》：失譯（T2, p.378b-379a. No.100）。
- (3) 《中部·86 經》。
- (4) 《佛說鴛崛髻經》：西晉沙門法炬譯（T2, p.510b. No.119）。
- (5) 《佛說鴛掘摩經》：西晉月氏國三藏竺法護譯（T2, p.508. No.118）。
- (6) 《增一阿含 31:6》：罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯（T2, p.719b-722c. No.125）。
- (7) 《央掘魔羅經》：劉宋三藏求那跋陀羅譯（T2, p.512b-544b. No.120）。

為方便辨識，將此七部經名配合數字號碼使用。其中第

(1)到(6)是聲聞經(以下統稱:聲聞乘《央掘魔羅經》),第(7)則是大乘經(以下統稱:大乘《央掘魔羅經》)。除此之外,其它佛教典籍亦或多或少記載關於央掘魔羅的故事,這些聲聞經也是重要參考。央掘魔羅相關的聲聞經共有六種版本或譯本,但是彼此讀法或多或少存在不同,即使是(1)到(6)各經對於央掘魔羅這個角色的家世與背景的描述都略有出入,但是要判斷何者為可能的原初敘事內容、與何者可能為後起添加的內容,在技術上這多少有些困難。不過,「經文批判」(text criticism)可以幫助我們確定原初的讀法或口傳文獻的素樸主題為何,但對此方法論限制亦須存有自覺與反省,避免將它無限上綱與絕對化。

經文批判,就是比較各種經文讀法或版本,並決定哪一種可能是其他讀法或版本的基礎。這種方法主要是從整體經文章節主題的比較,求出諸譯本或版本中最為素樸部分,與抉擇可能的新古部分。經文批判有其必要,因為每個版本或譯本對某些經文的流傳語翻譯都不一樣。我們得瞭解,佛教文獻從最早部派佛教傳承的口傳型態到書寫型態,其中產生的可能變化與錯誤可想而知。當佛教文獻譯成異國語言過程,融入異文化思想、種種增刪字、改換讀法、將困難的文法變得容易或典雅,再加上目視的錯誤、錯別字,和刻意更改添加重要的宗派觀點,或揉入宣教起信的修辭,與協調表面的衝突等。事實上,現代的文獻校對者能發現、糾正的各種錯誤,古代佛教聖典的校訂版都會出現。

在此我們先嘗試就前述六種聲聞經版本,抉擇彼此共有敘事內容的最大公約數者,以它們為最初的起點,配合著其它聲聞經版本的增添題材,隨後再比較聲聞經與大乘經的央掘魔羅形象。赤沼智善指出,從第(1)到第(6)經的順序,大致也是諸版本經文由簡到繁的順序。¹³其中,(1)《雜阿含·1077經》與(2)《別譯雜阿含·16經》最為簡要,屬於同一個系統。至

¹³ 請參見赤沼智善,《印度固有名詞辭典》(東京:法藏館,1979年),頁39-41。

於，(3)《中部·86經》與(4)法炬譯《佛說鴛崛髻經》兩經相近，內容添加央掘魔羅歸依佛後的故事，亦即，遇見波斯匿王、遇見婦人難產、以諦語幫助婦人平安生產、安忍於身受苦報。而(5)竺法護譯《佛說鴛掘摩經》，並未將央掘魔羅描寫為暴賊，而將他殺人截指的殘酷事件，歸咎於師母求歡不得的讒言報復，與外道教師的唆使。再者(6)《增一阿含》則省略這一段，但是央掘魔羅殺母前，提到外道教師的唆使，並且經末更附上本生譚故事。這些內容的相同與差異處，可列表如附表一，從中可見到諸經版本的發展順序：

附表一：聲聞版《央掘魔羅經》的敘事結構表

經名 經文 內容	(1) 《雜阿 含》	(2) 《別譯 雜阿 含》	(3) 巴利 語 《中 部》	(4) 法炬 譯本	(5) 竺法 護 譯本	(6) 《增一 阿 含》	(7) 求那 跋陀 羅譯
師母 求歡	×	×	×	×	○	×	以上 材料 大乘 化的 大乘 經
師教 殺人	×	×	×	×	○	○(略 提)	
殺母 事件	×	×	×	×	○	○	
追佛 事件	○	○	○	○	○	○	
出家 受戒	○	○	○	○	○	○	
遇波 斯匿	×	×	○	○	○	○	
婦女 產難	×	×	○	○	○	○	
諦語 安產	×	×	○	○	○	○	

安忍 受報	×	×	○	○	○	○
證阿 羅漢	○	○	○	○	○	○
本生 譚	×	×	×	×	×	○

(○表示有該內容，×表示沒有該內容。)

附表二：聲聞版《央掘魔羅經》人事資料表

經名 角色	(1) 《雜阿 含》	(2) 《別譯 雜阿 含》	(3) 巴利語 《中 部》	(4) 法炬 譯本	(5) 竺法護 譯本	(6) 《增一 阿含》	(7) 求那 跋陀 羅譯
主角 本名	不害	無害	×	×	×	無害	以上 材料 大乘 化的 大乘 經
主角 父姓	×	×	Gagga	伽瞿	奇角	伽伽	
主角 母名	×	×	Mantā nī	曼多耶 尼	×	滿足	
主角 身份	賊	賊	賊	賊	梵志 弟子	賊	
主角 種姓	×	×	×	×	婆羅門	×	
事件 地點	央瞿多 羅國陀 婆闍迦 林	摩竭陀 國桃河 樹林	拘薩羅 國舍衛 城	拘薩羅 國舍衛 城	拘薩羅 國舍衛 城	拘薩羅 國舍衛 城	
殺人 數目	未明 示	未明 示	未明 示	未明 示	九九 人	九九 九人 或八 萬人	

(×表示沒有該內容。)

(二) 央掘魔羅的姓氏與身世

以下我們一邊參照附表，一邊探討央掘魔羅的聲聞經形象從素樸到擴張的變化。巴利語 *Aṅgulimāla* (梵語 *Aṅgulimālya*) 這個詞一般譯為央掘魔羅，也常見漢譯佛典音譯為：鴛仇摩羅、鴛瞿利摩羅、鴛羣梨摩羅、鴛窶利摩羅；或略音為：鴛掘魔、央掘、阿群；或義譯為：指鬘、鴛崛髻、鴛崛鬘等。此中，巴利語的 *Aṅguli* 意即手指的「指」(finger)，而 *māla* 意即花環的「鬘」(garland)，「指鬘」這個義譯詞顯然是最為與巴利語義接近者。¹⁴「指鬘」這個名字自然不是他的本名，而是與他截取被害者的小指，結成花環作為頭飾或結成項鍊，戴在頸上或頭上的形象相關。¹⁵如第(4)經的法炬譯本提到：「於此國土有大惡賊名鴛崛髻，殺害人民暴虐無慈心，村落居止不得寧息，城廓亦不得寧息，人民亦不得寧息。殺害人民各取一指用作華髻，以是故名曰鴛崛髻。」從「指鬘」或「鴛崛髻」這個詞亦可窺其駭人惡行與恐怖形象。

至於央掘魔羅的本名，(1)《雜阿含·1077經》自說偈提到「本受『不害』名」。(2)《別譯雜阿含經》亦稱呼證阿羅漢果的央掘魔羅為「尊者無害」，顯見這裡的不害或無害是他的本名。(3)《中部·86經》雖然沒有直接提到央掘魔羅如何自稱，但是巴利系經典的《長老偈》等對此也提到他本名稱為「無害」(Ahimsaka)。¹⁶而他的父母姓氏，(1)《雜阿含·1077經》與(2)《別譯雜阿含·16經》未多說明，但是(3)《中部·86經》則提到央掘魔羅的父姓為“Gagga”，母名為“Mantānī”，這與其他聲聞經漢譯的父姓「伽瞿」、「奇角」或

¹⁴ 參見水野弘元著，《パーリ語辭典》(東京：春秋社，1989年，二訂版)，頁3、223。

¹⁵ Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers. 2002. p.135. Note 1.

¹⁶ Check to website: http://www.palikanon.com/english/pali_names/ay/angulimaala.htm. G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1983. pp.22-23.

母名「曼多耶尼」、「滿足」等發音相近。從附表二可知諸版本聲聞經，這部分資料彼此相近。

(三) 央掘魔羅的殺人原由與經過

爲何央掘魔羅會殺人呢？在前述的第(1)到(4)經並未詳細說明，大致只提到他是個賊，而且是一個兇賊，殺人截指作成華髻，人人都怕他。相較於此，附表一與附表二裡，第(5)經的竺法護譯本對於央掘魔羅殺人原由給予更多戲劇化的描述。這個譯本提到央掘魔羅是一位聰慧英俊且武藝高強的青年婆羅門，經文提到他跟隨婆羅門師學習經典與技藝。若以古代婆羅門教生涯規劃區分，大致可推斷他處於「梵行期」，亦即身爲所謂「摩納」(māṇava)的梵志弟子身份，年齡應該正值青年。該譯本也提到，年齡相仿且對他頗有好感的師母向他求愛，未料遭到央掘魔羅拒絕，她反而惱羞成怒跟婆羅門師告狀。婆羅門師聽信夫人片面之言，想對這個弟子「欲加楚罰掠治姦暴」，卻又「慮之雄霸非力所伏」，投鼠忌器的考量下，決定使用借刀殺人的計謀。婆羅門師謊稱要傳授一門速成的絕技給央掘魔羅，前提是要他晨起執劍親自殺滿一百個人，各截取其一指作爲指鬘置在頭額上，若能於正午集滿一百根手指回來，會正式傳授他這門絕技。婆羅門師的如意算盤是要讓他現世犯下深重殺業，來世深墮地獄苦報，也借官府與人民之手殺央掘魔羅。儘管央掘魔羅對於婆羅門師的無理教導感到躊躇懊惱而內心交戰，但是經文這裡提到「惡鬼助禍，耗亂其心」，暗示央掘魔羅在精神發狂的失序狀態下，最後還是發狂地執劍沿路截殺往來城內的無辜路人。

前述第(1)至(4)經只說央掘魔羅殺人，但完全沒有提到殺母的事件，也沒有提到佛陀爲搭救央掘魔羅母，也爲避免央掘魔羅犯下殺母重罪，特別出面度化他；這幾經描述佛陀與央掘魔羅的相遇，只提到佛陀在「人間遊行」——即在居民的村莊聚落走動，因緣巧遇地聽到村民轉述央掘魔羅這個兇賊的惡行，然後佛陀度化央掘魔羅的事件就發生了。整個事件發生相當自然，這個部分沒有太多旁涉開來的宗教修辭。

至於第（5）經的竺法護譯本則提到，央掘魔羅由於擔心正午前無法湊足百指，於是想殺害母親湊數，而佛陀為了搭救央掘魔羅母，避免央掘魔羅犯下重罪，才會特別出面度化他。如經文提到：「日欲向中，百指未滿，恐日移暎道業不具，欲還害母以充其數。佛念指鬘若害母者，在不中止罪不可救。佛便忽然住立其前。」¹⁷顯見該經擴大與強化《央掘魔羅經》原初版本的戲劇性張力，不僅將純粹的兇賊殺人事件擴大改寫為逆倫事件，也強化佛陀教化能力的主動性與神奇性。

第（6）《增一阿含·31：6經》對於這個殺母事件同樣著墨甚多，強調婆羅門師教唆央掘魔羅關於殺母與殺佛的生天功德。如經文提到：「我師有教：『若能害母者，必當生天。』我今母躬來在此，即可取殺之，得指充數，生於天上。」隨後經文更提到，央掘魔羅聽到佛陀前來搭救央掘魔羅母，他「歡喜踊躍，不能自勝，便作是語：『我師亦有教誡而教我曰：設汝能害母，并殺沙門瞿曇者，必生梵天上。』」¹⁸該經這段經文的發展，使我們有理由推論：這段經文的添加者或編輯者，或隱或顯地刻劃佛陀為宗教對立下的受害者形象，將原本單純的兇賊殺人事件，從婆羅門教內部的師弟鬪牆事件，擴大解釋為逆倫事件與印度宗教領袖的殺戮事件。然而在佛教的宣教傳統解釋下，不僅此樁逆倫事件與宗教領袖暗殺事件沒成功，結果央掘魔羅被佛陀感化，成為佛教聖弟子的重要楷模與典範。當然我們無法從這段經文的改寫，確定該經流傳當時的宗教競爭現象是否有必然關係，但是經文涉及其他宗教的這種寫法是值得注意的，這種寫法與（1）（2）兩經的素樸形態相去甚遠，也與（3）（4）兩經描述多出不太一樣的宗教迫害氣息。

（四）央掘魔羅的人間形象

佛陀如何降伏那位執劍殺人的央掘魔羅呢？關於這點從第

¹⁷ T2, p.509a。

¹⁸ T2, p.719c-720a。

(1)到(6)經的解釋完全一致。大致內容是說：央掘魔羅尾隨在佛陀後面拿著兵器擊殺他，不管如何地盡力追趕，卻永遠追不上這位緩步慢行的宗教導師，於是央掘魔羅遠遠地對佛陀喊話，要求他停下腳步；未料佛陀回答他：「我今常住，汝自不住」（我的腳步早就停止，但是你的卻沒停止），各版本的聲聞經皆提到佛陀這句「正言若反」（亦即與佛陀走路的實際物理運動現象不符）的話。這種文學表達即是象徵用語的一種，它構成意義「多重意思」，並且同時具有表層與深層結構意義，這兩層意義在文字表達看似矛盾，卻彼此存在轉換關係。

象徵用語有很大的刺激作用，能在聽聞者的心中造成新鮮的意象。保羅·呂格爾（Paul Ricoeur）的隱喻理論能適切說明佛教經文的表現，他主張象徵用語的作用不太在語意的層面，而是在更廣的交談（或溝通）範圍。隱喻在一個字的字面意義和象徵意義之間造成一種張力，使前者因「明顯的矛盾」而「自我破壞」（在此經文脈絡指引起央掘魔羅對於自我慣性思惟的破壞）。呂格爾的意思是說，象徵用語或象徵表達是作者（在此經文脈絡指佛陀或經文編輯者）刻意的選擇，要勉強讀者（在此經文脈絡指央掘魔羅或經文閱聽者）對信息產生新的感受。起初，因為字的意思與一般字面意義不符，讀者會因思路的不協調而感到奇怪。他們被帶到一幅新的文字圖畫前來看實體，以致不得不重新思考這段話的類別。¹⁹這方法開創了新的談話世界，而讀者不由不置身其中。事實上，當央掘魔羅對於象徵用語的表達方式感到錯愕不解而深入思索時，內心空間也倏然擴大。佛陀藉由象徵用語刺激央掘魔羅隨後對話，這也導致原是殺人兇賊的央掘魔羅竟然神奇地跟隨佛陀出家，更證得聲聞乘最高果位的阿羅漢聖者。

19 P. Ricoeur, "Biblical Hermeneutics: The Metaphorical Process." *Semeia* 4:75-106. p.83-84.引自 Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. InterVarsity Press, 1991. 中譯本請參照格蘭·奧斯邦著，劉良淑譯，《基督教釋經學手冊》（台北：校園書房，2002年，初版三刷），頁144。

從附表一，我們可以看到第（3）到（6）經，對於這位央掘魔羅尊者的後續故事有著更多的交待 或添加，它們分別是：遇波斯匿王、遇婦女產難與諦語安產、安忍受報。我們隨後會簡單探討其內容，但是重點僅在於確定聲聞經裡央掘魔羅的形象，只是從一位兇賊轉變成為一位 平凡佛弟子的人間形象而已。

1、遇波斯匿王

未出家前的央掘魔羅既然有殺人的事實，則官府發兵追討與王法制裁也是極正當的事，更何況各版本經文裡或說他「殺百人」或說「殺千人」——例如（5）《增一阿含 31:6 經》的誇飾修辭。若說當地政府與被害人親友對這種慘絕人寰的恐怖殺人事件不聞不問，或者聞問之後，礙於佛教出家修行僧身份而完全豁免他的法律制裁，這不僅說不通，且與常理相悖反。但是儘管「說不通，且與常理相悖反」，在佛教後來的傳說中，這樣的觀點還是被佛弟子們神奇地從最原初的版本中流傳開來。

以第（3）《中部·86 經》為例，經文提到：佛陀帶著度化後的央掘魔羅返回舍衛城的祇陀林給孤獨園後，率領官兵前來抓拿央掘魔羅的波斯匿王，順路參訪佛陀。佛陀與波斯匿王展開如下對話：「（佛陀問：）大王！卿若得見，驚掘摩剌除鬚髮、著袈裟衣，由在家趨向無家生活而出家，離殺生、離不與取、離妄語、為一食者、梵行者、持戒者、持善法者。卿將如何處置耶？（波斯匿王的回答：）世尊！我應禮敬，起立相迎，以座招請，并對彼以衣服、飲食、床座、醫藥資具予供養，對彼如法保護與捧獻。」²⁰佛陀並未事先主動告知波斯匿王關於央掘魔羅的下落，也未提及殺人兇手已剃度出家一事，卻反而套話讓國王先說出類似特赦條款般的宗教保護傘承諾，這在劇情安排上雖然讓成為僧人的兇手免於刑罰黜戮，但這未免不尋常，且與佛教其他戒律細則不甚搭調。另外，從這幾本聲聞經劇情環繞著佛陀與央

²⁰ 請參見《漢譯南傳大藏經·11 冊》《中部經典三》，頁 108。或請參見 PTS 版，*Majjhima-Nikāya*, Vol.2. p.101.

掘魔羅的對話看來，後者的出家似乎是在佛陀允許下進行，但是此舉也帶給僧團與眾人相當困擾。

參照巴利《律藏·小品》提到「不得令出家者」的規定，其中一條即針對央掘魔羅事件制定。例如該段經文提到：「爾時，盜賊鶻崛魔羅于比丘處出家。眾人見之驚懼而逃、避面、背面、閉門。眾人忿怒、非難：『如何諸沙門釋子令強盜出家耶？』諸比丘聞彼等忿怒、非難。時，諸比丘以此事白世尊，世尊告諸比丘曰：『諸比丘！不得令強盜出家，令出家者墮惡作。』」²¹若央掘魔羅出家一事是佛陀允許下進行，顯然這也招致在家人的非議與不滿，不過這裡只提到「央掘魔羅於比丘處出家」，並未確切說明該比丘是誰。從該項規定推論，盜賊央掘魔羅的出家應該是僧團的首例，不溯及既往的原則下，他出家是被接受，但是後來者則不能破例。

一般說來《律》的歷史性與穩定性是相較於《經》來得高與更為可靠，這與僧團半月布薩的倫理生活息息相關，需要較為保守性的解釋作為團體生活的公約與標準。但是如同前述《律藏·小品》的漢譯經文提到：「諸比丘！不得令強盜出家，令出家者墮惡作」(na bhikkhave dhajabaddho coro pabb ājetabbo, ya pabbājeyya, āpatti dukkaṭassā)，其中譯為「強盜」的巴利語是“dhajabaddho coro”。這詞的現代語譯，大致不離「被官兵所逮補的盜賊」或「被官兵所追緝的盜賊」等意。如果以聲聞佛教律學傳統的解釋，作為央掘魔羅人間形象最為如實的與保守的解釋，則出家前的央掘魔羅形象近似於〔一個被官府緝拿歸案的〕兇賊形象，這與「殺百人」或「殺千人」的誇飾的狂魔形象有段很大的距離。話說回來，要是兇賊央掘魔羅真是殺百人或千人的狂魔，這個兇賊出家的首例恐怕是非同小可，諸受害者人命關天的血海深仇豈能這般簡單帶過。這裡的問題在於，該如何去省視聲聞經裡央掘魔羅形象的差異，並求其基本面貌呢？在此，我們

²¹ 請參見《漢譯南傳大藏經·3冊》《律藏三》，頁93。或請參見PTS版，*Vinaya*, Vol.I. p.74.

回到（1）《雜阿含·1077 經》與（2）《別譯雜阿含·16 經》關於央掘魔羅形象描述的樸素性，將會讓我們能夠清楚對比央掘魔羅形象的變化過程。

（1）（2）這兩經的央掘魔羅所說偈頌裡，雖然提到「多殺害」或「多殘害」等詞，但是這兩經首裡，牧人只告訴過路的佛陀，前面道路的鴛掘魔羅賊「或（可能會）恐怖人」或「傷害人」，但是牧人卻沒真的提到那兇賊殺過人，也沒提到他「殺百人」或「殺千人」。僅從（1）（2）兩經裡的央掘魔羅形象描述閱讀，他比較像是攜帶刀械魚肉地方鄉民的攔路砍人兇賊，儘管惡毒兇性與暴力傾向明顯可見，終究離第（5）與（6）經裡那位斬殺百千人的殺人狂形象倒是有一段距離。

再者，我們也應該注意到（1）（2）這兩經提到佛陀度化央掘魔羅的事件地點。其中，（1）《雜阿含·1077 經》作「央瞿多羅國」的「陀婆闍迦林」，而（2）《別譯雜阿含·16 經》作「摩竭陀國」的「桃河樹林」。這與（3）至（6）經皆將事件地點說為「拘薩羅國」以及提到波斯匿王帶兵追捕央掘魔羅的事件，彼此有出入。

要說明的是：若事件地點確實是發生在第（1）經所說的「央瞿多羅國」，或是第（2）經所說的「摩竭陀國」，則這兩者的地點應是相近。「央瞿多羅國」，即《中部·92 經》《施羅經》提到的「鴛崛多羅波國」，佛陀曾拜訪該處的阿波那村（āpana），度化施羅（sela）婆羅門暨其三百位梵志弟子成為阿羅漢，並接受結髮苦行者迦尼耶（Jatila Keniya）供養。該詞的巴利語 *Anguttarāpa*，即 *Anga-Uttara-āpa* 三詞的複合詞；*Anga* 是指佛世時代的十六大國之一的央伽國，*Uttara* 是北方，*āpa* 是指水，合起來意即〔摩希河（*Mahī*）〕²²水（*apa*）北方

22 **Mahī.** One of the five great rivers of India, all of which have a common origin (Vin.ii.237; A.iv.101; v. 22; S.ii.135; v. 38; Mil. 20, 104; Vsm.10, etc.). *Anguttarāpa* was to the north of the *Mahī* (SNA.ii.437ff). It is also called *Mahāmahī*. 前述資料見 G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, New Delhi:

(uttara) 的央伽地區。依佛世時代恒河流域圖，央伽國與摩伽陀國北部相鄰甚緊，以河水做為國界的自然標地劃分亦屬正常。從(1)(2)兩經所說的位置看來，很有可能是在兩國邊境的三不管地帶，央掘魔羅進行攔路砍人的兇賊行徑。若前述推論正確，則第(3)至(6)經裡拘薩羅國的波斯匿王率兵抓央掘魔羅一事，發生的頻率基本上不太大，這部分很可能是宣教感化考量下後來添加的材料。但這也只是一種推測，實情如何有待進一步考證。

然而不管如何，就各版本的聲聞經內容比對，從(1)(2)兩經的素樸型態以至於突然跳躍到第(3)至(6)諸經的繁雜型態，這一段波斯匿王帶兵抓拿央掘魔羅敘事變化，也透露著佛教經典後世流傳中由簡變繁的敘事情節擴張過程，由於添加內容擴大劇情段落的差距，從而劇情不連貫情況偶爾也會出現。

2、遇婦女產難與以諦語安產

央掘魔羅出家受戒成為比丘後，也與佛教僧伽一樣必須托鉢乞食。關於「遇婦女產難」與「以諦語安產」事件也就發生在乞食過程中的見聞。第(3)至(6)經都提到乞食中的央掘魔羅尊者，見到一位懷孕婦女臨產前相當痛苦，想生又生不出來，佛陀教導央掘魔羅如何以「諦語」(saccakiriyā, satyavacana)保護婦女平安順利生產。如第(6)《增一阿含 31:6》裡，佛陀教導他向孕婦宣告：「我從賢聖生已來，未曾殺生。持此至誠之言(諦語)，使此母人胎得無他」。²³這裡的「至誠之語」的諦語，或譯為實語，這是真誠不虛妄的誓言，與一般的發誓相近。諦語，是印度一般人所深信的。從種種諦語的傳說來看，諦語是：說諦語的人，必要備有良好的功德，才能從真誠不虛妄的誓

Munshiram Manoharlal Publishers, 1983. p.22, 593. 或參見網頁：
http://www.palikanon.com/english/pali_names/ay/anguttaraapa.htm
等。

23 《賢愚經》「無惱指鬘品」將此處的婦女產難，記載為「一象不能出子」，這是指牲畜類的產難，顯見傳聞有出入。(T4, p.424b)

言中，發出神奇的力量，進而實現誓言的目的——保證與保護孕婦平安順利生產一事。這不只是內心的想念，還要口裏說出來，因而說出來的諦語也就有一分神秘的意味，所以諦語也稱為「真實加持」（satyādhiṣṭhāna, saccadhiṭṭhāna）。²⁴

諦語與巫術化的咒語，在本質上應該有所不同。儘管兩者對於自然的無常現象皆有或輕或重的「控制」，但是前者重於說諦語者自身功德的保證，後者重於說咒語者法力召喚的支配。這種「諦語」，在重理性思惟的原始佛教裡罕少被強調，且第（1）（2）兩經並未提到「諦語」救產難的部分，為此，近代學者大致認為佛法起初是沒有諦語，但在世俗信仰的適應下，漸漸的摻雜進來。例如印順的觀點便如此，他以《十誦律》提到的諦語為例，佛以「佛（或作三寶）沒有貪、瞋、癡三毒」的諦語，消除了飲食中的毒素；而相同的故事也出現在《法句經·註解書》（Dhammapada - Aṭṭhakathā），但是卻沒有提到除毒的諦語，藉此他論證諦語在佛教聖典的發展是後起，到了部派時代，諦語的信仰已非常普遍。²⁵

事實上，印順這觀點也輔助地說明前述各版本聲聞經的《央掘魔羅經》的內容與主題被後人次第添增的現象，這有助於我們重視「經文批判」——亦即透過諸版本對比而求其可能公約數的重要性。但是在此要多作說明，這各版本共通的公約數內容或現存最簡單素樸版的經文，並不意味完全符應於最早或最原初的意義；從釋經學觀點，一段經文的意義是由整體來界定，在此脈絡中是由聲聞經的整體來界定，而非是分割的斷片，這點必須被再三理解。但是話說回來，要重新再現佛陀教導的純樸面貌，卻必須對這些佛教聖典彼此共通的公約數，從一開始特別加以重視。

²⁴ 印順，《初期大乘之起源與開展》（台北：正聞出版社，1992年，七版），頁507。

²⁵ 印順，《初期大乘之起源與開展》（台北：正聞出版社，1992年，七版），頁507。

3、安忍受報與人間形象

出家後的央掘魔羅，專精修行不放逸。從第(3)到(6)經的內容可以得知，儘管央掘魔羅證得聲聞最高聖位而心不再有所罣礙，但是他的色身卻不因此而免除過去所造惡業的現世果報。這幾部聲聞經都提到央掘魔羅在托鉢乞食的路上，「群小童敲見之分衛，或瓦石擲、或以箭射、或刀斫刺、或杖捶擊」²⁶，仇人見面分外眼紅，隨手可用的武器紛紛施加在這位過去逞兇鬥狠的惡賊——即今日的央掘魔羅比丘身上，其慘狀可想像多麼狼狽不堪。飽受攻擊的央掘魔羅並未氣餒，安忍惡業苦報過著梵行生活。或許是他傷勢過重，後世的覺音論師在《法句經·註解書》提到，央掘魔羅加入僧伽不久便逝去。²⁷從這個傳說也約略可見巴利佛教傳統裡央掘魔羅的凡間人類形象，沒有太多神秘的宗教修辭誇飾，而僅僅是一個浪子回頭的人間修行者典範。

相對於此，央掘魔羅相關的本生譚，與大乘版《央掘魔羅經》神通幻現的不可思議形象，為央掘魔羅這個角色層層添飾神異色彩，而與聲聞經裡央掘魔羅的人間形象逐漸產生距離。這些揉合宗教起信與本生因緣之文學類型的修辭誇飾手法，對凡夫因果業報輪迴理解上的經驗限制，嘗試進行活絡、詮釋與解套。這些詮釋活動對應於其契機的時代與聽聞的對象，皆帶有問題解答與宗教安慰的意義，但是事實上開了這扇文學想像濃厚的方便門後，一種類似「格式塔圖式」(Gestalt paradigm)的視野錯覺，也就無法扼制地漸漸滲入佛教典範轉移的思想運動中，大大地豐富與誇飾佛教思想圖式原貌的解讀。²⁸

²⁶ T2, p.501a。

²⁷ According to the [Dhammapadatthakatha](#) (iii.169) he appears to have died soon after he joined the Order. G.P. Malalasekera, *Dictionary of Pāli Proper Names*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1983. pp.22-23.

²⁸ 參見呂凱文著，〈對比、詮釋與典範轉移(1)：兩種佛教典範下的郁伽長者〉，《正觀》第34期(南投：正觀雜誌社，2005年9月25日出版)，頁5-57。

4、聲聞經的央掘魔羅形象

在正式討論聲聞乘佛教典範如何從本生譚過度到大乘佛教典範這個議題前，再回到我們這一節主題「央掘魔羅的聲聞經形象」吧！從第（1）到（6）的各版聲聞經，不論篇幅長短或劇情如何轉折，各經彼此共通的公約數大致得出：出家前的央掘魔羅持兵器追趕佛陀、出家後受具足戒成爲比丘、精進修行證得阿羅漢。依此我們如下總結央掘魔羅的聲聞經形象爲三項主體的（substantial）與必要的（necessary）描述。這也是該經主角角色變換的基本結構。

（1）出家前：人，且是一個兇賊。

（2）出家後：佛弟子。

（3）出家修行果證：依止佛陀教法，成就聲聞乘的最高聖位阿羅漢。

至於這三項以外的央掘魔羅形象，宜視爲聲聞佛教文獻在後世的口傳、書寫與流傳中，各版本所添增而衍生的（derivative）與附屬的（accidental）的項目。

四、本生譚的央掘魔羅形象

（一）央掘魔羅相關的本生譚

關於「佛教聖典文類學」（Genology of Buddhist Literature）或所謂「九（十二）分教」的先後成立順序問題，學界目前大致同意現存的《雜阿含》或《相應部》包含了早期成立的「修多羅、祇夜、記說、伽陀、優陀那」等五種文類，或是「五分教」。直至佛寂滅百年內（約第二次的七百結集前），包括「本事、本生、未曾有法、方廣」等在內的四種文類，也被結集進經法中，合起來即是九種文類，或是「九分教」。部派佛教發達的時代，有的部派更將九分教擴大，加上「譬喻、因緣、論

議」等三種文類，組合成為十二種文類，或是「十二分教」。²⁹這小節的探討內容，主要與「九分教」與「十二分教」裡的「本生」有關。

「本生」(Jātaka)，音譯為闍多伽、闍陀等，義譯為生、本生，或一般作本生譚。《大毘婆沙論》提到：「本生云何？謂諸經中，宣說過去所經生事，如雄、鹿等諸本生經。如佛因提婆達多，說五百本生事等。」³⁰凡述及佛陀或佛弟子前生因由的佛教文類即是「本生」。由於這種文類的傳述與寫作風格對於佛教典範轉移的推動與開展，起著重大意義，宜特別留心它在聲聞經大乘化的過程所帶動的催化作用。

從附表一可得知，前引的(1)至(6)的六部央掘魔羅聲聞經裡，只有(6)《增一阿含 31:6 經》提到央掘魔羅本生譚，該經內容的神異程度也是六部經之冠。若以央掘魔羅所殺人數為例，該經不僅提到「殺千人」，亦提到：「能取千人殺，以指作鬘者，果其所願，如此之人，命終之後，生善處天上。設取所生母及沙門瞿曇殺者，當生梵天上。」³¹這種誇飾殺戮數目與殺戮功德、擴大宗教迫害或亂倫事件的寫作風格，的確是其他前幾部聲聞經未見。該經後段的本生譚提到央掘魔羅與婆羅門師、婆羅門師母、被殺者等人的前世今生故事，更提到他今世殺死人數是「八萬人民」，這個數目顯然與前述幾部素樸型態的聲聞經有著難以想像的巨大差距，不宜當成信史或歷史資料，應視為佛教信仰體系下宣教啓信的誇飾修辭。

本生譚，這種帶著強烈誇飾修辭風格的文學類型，正面而言，它擴張佛教敘事的戲劇性張力，藉由反差明顯的劇情結構來強化與解釋各個角色彼此的三世因果關係，這很有益於閱聽者激起對佛教理想生命型態的憧憬，與激起對現世道德行為提醒；反

²⁹ 請參見楊郁文，〈中阿含經題解〉。出處為《佛光大藏經·阿含藏》《中阿含經一》(高雄：佛光出版社，1995年，初版七刷)，頁1-2。

³⁰ T27, p.660a。

³¹ T2, p.720b。

面而言，它大大干擾與曲折佛教敘事原先單純樸素的內容。當佛教的文類學傳統逐漸從人間現實性的論述轉移到本生譚神話，它就近於一種宗教治療學的神秘語言遊戲，究其本質卻是無記，無法證其為真，亦無法證其為偽，越是神異越是啓引形上玄想的神話意境，與感性向度的宗教信仰。

央掘魔羅相關的重要本生譚，除《增一阿含 31:6 經》外，《大正藏》「本緣部」裡另有兩經提到，它們分別是《六度集經》的「普明王經」³²，以及《賢愚經》的「無惱指鬘品」。³³其中，《賢愚經》雖然以聲聞思想為中心但也包含大乘思想，它可視為聲聞乘典範轉移至大乘典範的重要文學作品；至於《六度集經》一般學者將它列入小乘經典的範疇，但是從經名「六度」可看出該經重於大乘菩薩行的「六度」思想。³⁴

(二) 本生譚的央掘魔羅形象

1、《增一阿含經 31:6 經》本生譚

前述提到的（1）至（5）經，都是在央掘魔羅的自說偈後結束經文。《增一阿含 31:6 經》經文型態與此略有不同，它在央掘魔羅的自說偈後更添加本生譚，形成一片新的論述區塊，前後文脈看似連貫，但是該段對話為後世所添加變動的情形隱然可見。特別是本生譚經文結尾與全經經文結尾，兩處緊鄰甚近，也都以「奉行」結尾，這與一般佛教經文以單次「（歡喜）奉行」

³² T3, p.22b-24a。

³³ T4, p.423b-427b。

³⁴ 例如《佛典解題事典》裡，日籍學者奈良康明撰寫該經條目，將它納入印度佛教的「原始聖典」範疇。奈良氏指出，從本經特別以大乘佛教的六度菩薩行作為推崇的核心，明顯可見到編輯者編纂的痕跡。此外，該經除了頻頻出現彌勒菩薩本生譚故事，它的特色也與《般若經》的道行般若屬於相同系統。關於奈良氏對該經的整理，請參見水野弘元等編著，《佛典解題事典》（東京：春秋社，1977年），頁72。國內學者關於該經的研究，請參見釋天常，〈六度集研究〉《中華佛學研究》第2期（台北：中華佛學研究所，1998年3月），頁75-104。

作結尾的常態用法略有異樣。很有可能經文後段的本生譚是後來添入的獨立文體，以致於形成「經中經」的型態。這個本生譚與前述央掘魔羅相關聲聞經的型態相異，宜視為後世佛教傳說或佛典編輯者加工添入的一種補充性質的說明與解釋。它目的在於解答與交代，殺人兇賊如何能夠成為阿羅漢等問題，藉由印度宗教際共用的因果業報思想，作一串連式的修辭論述。

這個本生譚安排的場景，首先選擇以央掘魔羅禮畢佛足後的「離席」作為對話的現場，隨後藉由諸比丘請教佛陀問題，借佛陀之口帶出整個本生譚故事。諸比丘的問題是：「鴛掘魔本作何功德，今日聰明智慧，面目端政，世之希有？復作何不善行，於今身上，殺害生類不可稱計？復作何功德，於今值如來，得阿羅漢道？」³⁵這三個問題由諸比丘提問，事實上也代表著後世一般經文閱聽者的迷惘與疑竇。業報輪迴思想是古印度宗教際共有的信仰語言之一，佛教使用這套信仰語言作為滅苦解脫教法的說明。這種業報輪迴思想的信仰語言，與人類本質上無法扼止的形上根源思惟探尋有關，面對世俗大眾宣教啓信的需求與宗教治療學資源的充份運用，佛教不能不面對，要面對就得採取立場，從而這也促使後世的經典編輯者安排佛陀講述央掘魔羅的前世今生因由。

《增一阿含 31:6 經》本生譚大意如下。過去賢劫的「迦葉如來」時代之後，「大果王」統領閻浮提世界。大果王膝下僅有一子，名為「清淨太子」。清淨太子喜歡清淨無瑕的日子，不喜歡物慾生活，也不想治理國事，年紀近三十猶未娶妻。年漸老邁的大果王，擔心王位後繼無人，於是與群臣策劃計謀讓一位名為「姪種」的女人成功地色誘太子。太子被動地初嘗男女情慾滋味，未料從此性向癖好轉變，要求大果王命令閻浮提世界內一切未嫁女性，先將她們的初夜權獻給太子後才能婚嫁。此舉引起「須鬻長者女」與城內衛道人士的忿恨。在眾人成功政變下，大果王為了自保，不得不讓眾人以瓦石擊殺清淨太子。太子死前誓

³⁵ T2, p.721b。

願來世要報此怨，也誓願於未來世逢值聖者證解脫果。最後則是佛陀作總結：「大果王」即央掘魔羅今世的「婆羅門師」，「姪種」女即今世的「師母」，「爾時人民」即「今八萬人民死者」，至於「清淨太子」即今世的「央掘魔羅」，今世央掘魔羅的殺業與果證皆由過去這段因緣而來。

《增一阿含 31:6 經》本生譚只有前述這一段，它以央掘魔羅殺人事件裡的四種角色為主，配合本生譚四種角色過去世的變式，它們的結構分別為：

今生		前世
(1) 央掘魔羅	→	清淨太子
(2) 婆羅門師	→	大果王
(3) 婆羅門師 母	→	姪種女
(4) 受害人民	→	八萬人民

2、《賢愚經》「無惱指鬘品」本生譚

相較之下，《賢愚經》「無惱指鬘品」與央掘魔羅相關的本生譚，則大致擴張為四個段落，提到本生因由的四個角色則與《增一阿含 31:6 經》略有出入，他們分別是（1）波斯匿王、（2）佛陀、（3）央掘魔羅、（4）受害人民。至於婆羅門師與婆羅門師母這兩個角色，在《賢愚經》經文前段劇情具有著重要地位，卻未在該經後段的本生譚故事闡釋他們與央掘魔羅等人的本生因由。以下分別說明《賢愚經》「無惱指鬘品」本生譚的四個段落。³⁶

第一個段落，提到波斯匿王與央掘魔羅的本生因由。經文提

³⁶ 丁敏指出《賢愚經》的中心思想仍屬小乘，在在處處宣揚小乘四果，然其中亦含有大乘思想，此其文學特色之一，該經可視為聲聞乘典範轉移到大乘典範的佛教文學作品。請參見丁敏，〈譬喻佛典之研究〉《中華佛學學報》第4期（台北：中華佛學研究所，1991年7月），頁75-120。

到：央掘魔羅出家證得阿羅漢，隨佛陀返回祇陀林，當波斯匿王知道兇賊出家證道一事，他好奇地想一睹這個人的長相，未料走到房外，光聽到央掘魔羅比丘的輕咳聲，波斯匿王居然過度畏懼而昏倒在地，良久才能甦醒回神。佛陀為此講述兩人過去世的本生因由，這段本生譚經文提到：「過去久遠，此閻浮提，有一大國，名波羅捺。爾時國中，有一毒鳥，捕諸毒蟲，恒以為食，其形極毒，不可觸近，所經歷下，眾生皆死，樹木悉枯。爾時此鳥，遇到一林，住一樹上，警歎欲鳴。時彼林中，有白象王，在傍樹下，聞毒鳥聲，躡地斷絕不能動搖。如是大王！爾時毒鳥，今指鬘是。時白象王，今王身是。」³⁷兩人過去世的變式，可以如下結構表示：

今生	→	前世
(1) 央掘魔羅	→	毒鳥
(2) 波斯匿王	→	白象王

第二個段落，提到佛陀、央掘魔羅與受害人民的本生因由。經文透過佛陀與波斯匿王對話提到：不僅殺害多人的央掘魔羅今世被佛陀降化，在過去世裡殺害這許多人的央掘魔羅也曾被自己降化，隨後解釋彼此在過去世的關係。這段本生譚大致如下：「央掘魔羅」過去世曾生為「駁足王」，這位駁足王是「波羅奈國」的「波羅摩達王」在山林與「雌獅」人獸雜交所生，繼任王位且娶兩位夫人。其中，駁足王的第二夫人摧毀天祠，導致「天祠的守護神」遷怒於王室，因而離間駁足王與另外一位「仙人」的關係，使得仙人詛咒駁足王在往後十二年內以人肉為食。由於幫忙駁足王張羅人肉的「御廚」被眾人逮補，公開坦承國內頻傳的兒童失蹤或殺害事件與駁足王嗜吃小兒肉有關，眾人忿怒地發動政變要殺害駁足王。眼見大勢已去的駁足王，憑藉著他過去供養諸仙人的功德，竟然變身為「飛行羅刹」逃過一死。他對著發

³⁷ T4, p.425a。

動政變的臣民發誓，從今以後要吃掉他們至愛的親人。隨後，一次羅刹的人肉宴會中，駁足王想抓滿一千個王作為食材，已抓九百九十九個王關在深山，唯缺少一人。當駁足王抓到「須陀素彌王」時，須陀素彌王的誠信與教化感動了他，駁足王不僅釋放諸王回國，也不再吃人肉。須陀素彌王也幫助駁足王回故里，重新掌理故國朝政。最後則是佛陀作總結：「須陀素彌王」即「今世的佛陀」，「駁足王」即「央掘魔羅」，「諸人十二年中，為駁足王所食噉者」即「此諸人為鴛仇摩羅所殺者」且「此諸人等，世世常為央掘魔羅所殺害」。這段本生譚角色的變式結構如下表示：

今生	前世
(1) 央掘魔羅	→ 駁足王（飛行羅刹）
(2) 佛陀	→ 須陀素彌王
(3) 受害者	→ 發動政變的臣民
(4) 受害者	→ 十二年中為駁足王所食噉者
(5) 受害者	→ 世世常為央掘魔羅殺害者

第三個段落，提到央掘魔羅與受害人民的本生因由。經文提到，波斯匿王請教佛陀，這些受害者何以世世常為央掘魔羅所殺的宿緣。這段本生譚大致如下：久遠劫前，閻浮提有「波羅達羅王」統領「波羅奈國」。波羅達羅王有二子，其中小王子性喜幽靜，年少時入山求道當「仙人」。後來波羅達羅王與繼任王位的大王子相繼去世，王室後繼無人，於是群臣迎請當仙人的小王子（即仙人王）回國繼任王位。後來「仙人王」過度沉溺女色，放蕩縱慾無法自制，他命令全國所有女性要將初夜權獻給國王才能出嫁。此舉引起國人忿怒，群臣成功發動政變要殺仙人王。自知必死的仙人王，對群臣（即那些逼他離開原先山居清淨生活、慫恿他繼任王位、發動政變殺他的群臣）忿恨發誓，生生世世都要殺他們，然後再修道解脫。最後佛陀作總結：爾時「仙人王」即今「央掘魔羅」；爾時「臣民同心殺王者」即「今此諸人為央掘

魔羅所殺者」，從過去世以來，他們經常被央掘魔羅殺，一直到今日仍然受害。這段本生譚角色的變式結構如下表示：

- | | | | |
|-----|------|---|---------|
| | 今生 | | 前世 |
| (1) | 央掘魔羅 | → | 仙人王 |
| (2) | 受害者 | → | 發動政變的臣民 |

這個本生譚與《增一阿含 31:6 經》本生譚在主要角色與劇情主軸上相佛，但略為簡化與變動，在人間流傳過程中，礙於講述者記憶模糊與消退，或礙於人為與非人為地揉改內容因應閱聽者需求，這種劇情更動的現象是自然而無法免俗的。仙人王與清淨太子的角色基本上一致，兩者都有清淨修道背景，兩者都強索全國民女的初夜貞操，也為此導致臣民叛變，滋生彼此生生世世嫌隙仇殺與冤冤相報的本生因由。

第四個段落，提到央掘魔羅個人的本生因由。這個段落裡，阿難提到兩個問題：「鴛仇摩羅，宿有何慶，身力雄壯，力士之力，健捷輕疾，走及飛鳥？復得值佛，越度生死？唯願垂哀，為眾會說。」其實這兩個問題也包含在前述《增一阿含 31:6 經》裡諸比丘提的三個問題，即諸比丘問：「鴛掘魔本作何功德，今日聰明智慧，面目端政，世之希有？復作何不善行，於今身上，殺害生類不可稱計？復作何功德，於今值如來，得阿羅漢道？」等三個問題中的第一與第三個問題。但是《增一阿含 31:6 經》本生譚內容，只有回答第二與第三個問題，卻未針對第一個問題回答，顯見《增一阿含 31:6 經》的本生譚並不完整。

《增一阿含 31:6 經》本生譚中缺乏充份闡釋的部份，在《賢愚經》「無惱指鬢品」裡有著較為充份的闡釋，且兩者闡釋的重點各有所重。首先，《賢愚經》本生譚擴編的四個段落，大幅度強化《增一阿含 31:6 經》未闡釋到的佛陀、波斯匿王、受害人的本生因由；其次，對於《增一阿含 31:6 經》已闡釋過的婆羅門師、婆羅門師母的本生因由則不再贅言重述；再者，也是最重

要的，《賢愚經》本生譚也強化與補充地闡釋了央掘魔羅過去世因緣與佛教正法的聯結關係，這點從《賢愚經》本生譚第四段落中，佛陀講述央掘魔羅過去生曾擔任過執事比丘一事，看得更為清楚。

第四段落提到央掘魔羅曾是執事比丘的本生譚，如經文提到：「佛告阿難，汝等善聽。乃往過去迦葉佛時，有一比丘，為僧執事，將僧人畜，載致穀米。道中逢雨，隱避無處，穀米囊物，悉被澆浸。時彼比丘，思欲疾過，力少行遲，無方從意，心懷悒遲。即立誓言，願我後生，力敵千人，身輕行速，走疾飛鳥，將來有佛釋迦牟尼，使我得見永脫生死。如是阿難！爾時執事比丘者，今鴛仇摩羅是。由彼世時，出家持戒，因營僧事，立願之故，自從是來，世世端正猛力輕疾，悉如其願。復遇見我，得度生死。」³⁸這段本生譚將今世兇賊央掘魔羅的證果解脫，與植於過去世迦葉佛時代的善根因緣進行密合解釋，它不僅說明今世央掘魔羅身強力壯的原因，更說明他逢值釋迦牟尼佛的必然性，解釋現世看來神異難解的善惡業報問題，藉此鍊結與強化佛陀出世教化世人的必然性。至於這段落本生譚角色的變式結構，可如下表示：

今生	前世
(1) 央掘魔羅	→ 迦葉佛時代的執事比丘

3、《六度集經》「普明王經」本生譚

《六度集經》又名《六度集》、《六度無極經》、《度無極集》、《雜無極經》，所謂「六度」是指布施、持戒、忍辱、精進、禪定、明（智慧）等六種菩薩的修行法門，本經集錄釋迦牟尼佛過去生的菩薩生活，全經共有九十一小經，分配在「六度」名稱的六章中。該經提到的央掘魔羅本生譚，收入在「戒度無極章」（持戒波羅蜜章），附屬在第四十一經〈普明王經〉內，該

38 T4, p.427c。

經回溯釋迦牟尼佛未成佛前的菩薩階段，以菩薩過去世為普明王的身份，闡釋央掘魔羅的本生因由。

《六度集經》「普明王經」裡與央掘魔羅相關的本生譚，大致擴張為四個段落，其中有提到本生因由的四個角色亦與《增一阿含 31:6 經》、《賢愚經》兩經略出入，他們分別是：（1）佛陀、（2）央掘魔羅、（3）受害人民、（4）央掘魔羅母。至於波斯匿王、婆羅門師與婆羅門師母這三個角色，在經文內容雖被提及，卻未在該經後段的本生譚故事闡釋他們的本生因由。從經文內容與劇情結構看，該經與《賢愚經》「無惱指鬢品」近似，唯「普明王經」是以釋迦過去生的菩薩身份為講述主軸，並帶出央掘魔羅的本生故事。以下分別說明該經與央掘魔羅本生譚相關的四個段落。

第一個段落，提到普明王與鄰國之王的本生因由。大意是說菩薩過去世為「普明王」，其鄰國的國王，名為「阿群」（即央掘魔羅）。阿群王喜食人肉，為他殺人張羅人肉的御廚卻被臣民識破與逮捕，於是眾人將阿群王逐出國境。奔入山中的阿群王在神樹前發誓報復，他力大如獅，疾行如飛鳥，抓住九十九個王後，又抓到普明王。後來阿群王被普明王的誠信與教化所感動，悔過自新的阿群王將九十九個王釋放，直到他死去前都住在山林的神樹邊。³⁹這部份與《賢愚經》「無惱指鬢品」裡須陀素彌王與駁足王本生譚故事大同小異，其角色的變式結構可如下表示：

今生	前世
(1) 央掘魔羅	→ 阿群王 (= 駁足王)
(2) 佛陀	→ 普明王 (= 須陀素彌王)
(3) 受害者	→ 逐阿群王出境的臣民 (九十九王)

第二個段落，提到阿群後來轉世為他國的王太子。這段落經

³⁹ 該段本生故事的對照經，亦請參見釋依淳著，《本生經的起源及其開展》（高雄：佛光出版社，1991年），頁194。

文極短，提到：「（央掘魔羅轉世）為王太子，納妻不男，王重憂之因募國女化之令男，後遂妖蕩不從真道。王恚之焉，磔著四衢，命行人曰：『以指確首，苟辱之矣。』適九十九人，而太子薨，魂靈變化，輪轉無已。」⁴⁰該段落提到央掘魔羅前生原是喜於修道，後來牽就國王的安排而親近女色，未料竟縱慾放蕩無法自拔。至於「王恚之焉，磔著四衢」等句，顯示阿群太子的下場淒慘，國王下令將他軀體肢解置於街道中，命令行人用手指羞辱地敲打阿群太子的頭。直至阿群太子死亡斷氣，一共有九十九個人這樣做。該處內容與《增一阿含 31:6 經》的清淨太子本生譚相近，亦與《賢愚經》的仙人王本生譚旨趣不遠。

第三個段落，場景回到佛陀時代的央掘魔羅殺九十九人取指的故事。這部份提到婆羅門師母求歡遭拒，婆羅門師施計教央掘魔羅殺百人取指。也提到佛陀搭救央掘魔羅母，以及央掘魔羅出家後與波斯匿王會面一事。更提到佛陀教導央掘魔羅以諦語幫著難產婦女生產等事，與央掘魔羅證得阿羅漢果。經文隨後提到，這裡被央掘魔羅所殺的九十九人，即前世用手指敲打太子頭的九十九位行人。至於央掘魔羅母，則是一位想敲打太子頭的行人，但是這位行人看到太子已死，又看到出家沙門而不免心懷慈憫；在此往世因緣下，由於過去世的那位行人一開始懷著惡意想敲太子頭，因而今世央掘魔羅對母親一開始也懷有惡意想殺她；而過去世那位行人因為見到出家沙門而心懷慈憫，因而今世央掘魔羅母才能逢遇佛陀搭救。在此將第三個與第四個段落加以綜合，本生譚角色的變式結構如下：

今生	前世
(2) 央掘魔羅	→ 阿群太子
(4) 受害者	→ 九十九位羞辱地敲打太子頭的行人
(5) 央掘魔羅母	→ 一位未羞辱地敲打太子頭的行人

40 T3, p.23a。

第四個段落，提到央掘魔羅過去世曾出家為比丘一事，說明他今生面貌端正、身強力壯的原因。這部份也見於《賢愚經》「無惱指鬘品」的本生譚。現在將前述《六度集經》提到的本生譚角色的變式結構，綜合如下表示：

今生	前世
(1) 央掘魔羅	→ 出家比丘

4、本生譚的央掘魔羅形象

前引三部本生譚，就經典屬性而言，它們是隸屬於聲聞經而帶有菩薩思想的經典。這些本生譚以難解的神奇的複雜的與跨時空的往世故事與因緣網絡，作為各種角色生生世世何以會有善惡業報的解釋，它們用意在於強化與鍊化佛陀教導的因果關係，藉此說明吾人身語意的三種行為如何鍊入因果關係，並且說明它對於佛教徒在解脫與沉淪這兩個向度上，伴隨著相當程度的決定性與必然性。如《六度集經》經文結束前提到：「種淳得淳，種雜得雜，善惡已施，禍福尋之，影追響應，皆有所由，非徒自然也！」⁴¹在這句強調善惡福禍與因果關係相鍊結的經文裡，最後提到「皆有所由，非徒自然也」處，即是佛教本生譚對現世生命現象所見禍福事件予以闡釋的宗教任務。

姑且不論這種闡釋的內容合理不合理或有據無據，也暫且不論這種闡釋的手法是否其實只是一種倒因為果的主觀聯想或平行現象的相似關係；純就文學風格與表達藝術的層面而言，亞里斯多德（Aristotle）對修辭學古典定義：「它是講究如何以最佳方式說服人接受某個思想的藝術」⁴²，這個定義相當程度也頗適用於佛教本生文類的闡釋。修辭學作為一種「說服的藝術」，它同時也是一種「說服的技術」。本生譚的修辭風格也同樣具有

41 T3, p.24a。

42 引自格蘭·奧斯邦著，劉良淑譯，《基督教釋經學手冊》（台北：校園書房，2002年，初版三刷），頁144。

「藝術」與「技術」層面，它也嘗試「以最佳的方式說服人接受某個思想」。至於實際的作法即是：將佛陀教導「苦與苦因」的因果關係抽拔到神話似的藝術美學層次。在這個「藝術」層面裡，人們可以暫時將自身從現實苦難的哀慟中抽拔出來，以超越時空的距離與美感反身觀看自己與眾生現世的苦難，這種觀看本身所獲得的合理化解釋即是一種安慰與治療。只不過，營造超越時空的距離與美感之同時，這種「最佳的方式」的「技術」層面，必然是以現實存在的變形方式進行，它絕對難以從扭曲的誇飾中逃開來，即便它遙遠地指向真理本身。

綜合前述三部經內容，我們可以發現三部經都述及央掘魔羅兇暴、逢遇佛陀出家與證阿羅漢等事，這部份與前述聲聞經的央掘魔羅形象完全相同。就此而言，儘管三部經的本生譚呈現央掘魔羅過去生形象種種不一，彼此共同處則是以佛世時代央掘魔羅的角色作為闡釋基礎，然後透過本生譚的文類風格，回溯講出央掘魔羅種種過去生的形象，交待今生種種角色之間禍福善惡的業報關係。就此而言，本生譚的央掘魔羅形象雖或有怪異傳奇形態，與現今常識略有出入，但是它們的闡釋基本上仍然是扣緊聲聞經裡央掘魔羅的人間形象開展。

申言之，本生這種文類，固然是關涉前世因由的一種論述，但是這種論述必須以佛世時代的敘事元素的基礎，扣緊這些敘事元素的歷史性與人間性，它才能營造超越時空的距離與美感，強化與鍊化因果關係於前世今生的密合度，因而它必須順著聲聞經裡央掘魔羅的人間形象開展。本生，要是失去這些基礎，則近於十二分教中的「未曾有法」(abbhuta dhamma)，而不再是本生。為此，本生譚裡的央掘魔羅現世形象依然是：(1) 出家前：人，且是一個兇賊。(2) 出家後：佛弟子。(3) 出家修行果證：依止佛陀教法，成就聲聞乘的最高聖位阿羅漢。

行文至此，總結前論。前述諸部聲聞乘《央掘魔羅經》彼此的出入，只是篇幅大小與劇情繁簡的差別，所依的佛教思想典範仍是聲聞乘佛教典範，這些差別仍可視為是「量變」的差別，因

爲彼此經文內容的改變並未形成佛教典範的轉移。至於本生譚裡央掘魔羅的種種前世因由形象，這些略帶神異色彩的關於過去世的論述，目的在於爲現世因果與解脫證道的可能性作合理化的解釋，此外也在於以宗教修辭的誇飾法促成宗教信仰的說服，從而它們也必須與〔聲聞經〕現世的掘魔羅形象緊密結合。換言之，本生譚的央掘魔羅形象並未造成佛教典範轉移的既定事實，它反而強化聲聞經對於前生今世之因果業緣的解釋，這與諸部聲聞經的央掘魔羅形象一樣，彼此仍是「量變」的差別。

五、大乘經的央掘魔羅形象

回到本文標示的題目——從兩類佛教典範的《央掘魔羅經》探討聲聞經的大乘化問題。就筆者的設想，「聲聞經的大乘化問題」可分爲兩個層面探討。第一個層面，探討聲聞經內部摻雜著何種程度大乘思想之研究；這部份的研究主體以聲聞經爲對象，處理涉入聲聞經中的大乘思想。⁴³第二個層面，探討大乘如何挪用聲聞經作爲新經典創作的資源；這部份涉及大乘採取何種詮釋策略將聲聞經敘事元素大乘化等問題。

儘管第一層面的議題不是本文重點，但是我們也抱持關心，有機會將以它文進行。本文議題與第二個層面相關，討論重點將放在：大乘如何將聲聞經的敘事元素改寫爲大乘經所需要的資源，以及這種改寫對於新舊（大乘與聲聞乘）兩類佛教典範產生何種的詮釋效應等問題。就此而言，單純陳述大乘《央掘魔羅經》如來藏思想的工作並不是本文主要任務，雖然這些核心思想的探討很重要，但是當代學者的研究已指出甚多，不需再多贅言。

爲順利回答前述設想的問題，在此有兩個基礎研究必須進

⁴³ 具體而言，例如探究《增一阿含經》、《長阿含經》這類的聲聞經，在後世佛教宗派流傳過程中，究竟融入多少的大乘思想等問題。

行。首先，聲聞版與大乘版《央掘魔羅經》「共有的」敘事元素，值得我們多加留意它們變化前後的同異處；透過這部份省察，可以分析後者如何挪用前者既有敘事元素資源，並藉此改寫與形塑成後者藉以呈現自身新佛教典範的資糧。其次，大乘版《央掘魔羅經》「新添的」（即前述諸聲聞經沒有的）敘事元素，同樣值得我們探究它們在該經的功能；透過這部份省察，可以分析後者如何藉由新敘事元素，強化自身論點的合理性，為新佛教典範可能遭遇到的質難作辯護。為了辨別該經「共有的」與「新添的」敘事元素有哪些，幫助隨後基礎研究的進行，以下先就大乘《央掘魔羅經》的敘事結構進行分析。

（一）大乘《央掘魔羅經》的敘事結構分析

大乘《央掘魔羅經》共有四卷，法會地點在舍衛國祇樹給孤獨園。依起轉合的敘事結構，配合著諸部聲聞經情節看，本文大致將它們分為十個段落：

- 第一個段落：介紹本經的出席會眾與法會因緣。
- 第二個段落：佛陀調伏央掘魔羅的事件。
- 第三個段落：天神與央掘魔羅的對話。
- 第四個段落：聲聞眾、文殊菩薩與央掘魔羅的對話。
- 第五個段落：佛陀與央掘魔羅的對話。
- 第六個段落：大眾移至給孤獨園，佛陀介紹諸方佛國世界與佛身觀。
- 第七段落：央掘魔羅、文殊與佛陀的對話。
- 第八段落：天人誓願捨身護持如來藏思想。
- 第九段落：波斯匿王親自帶兵擒拿央掘魔羅。
- 第十段落：佛陀為王講述央掘魔羅、文殊兩位皆是他方世界佛與幻人因緣。

以下，我們以大乘《央掘魔羅經》的敘事結構為主體，整理為附表三，備註補充說明該段落與聲聞經的關係，出處則為該段落在大正藏裡的位置。

附表三：大乘《央掘魔羅經》敘事結構分析表

段落	主題	出場人物與內容概要	出處與備註
一	介紹本經出席的會眾與本經的法會因緣	經首提到：無量菩薩摩訶薩、四部眾，暨天眾、龍、夜叉、阿修羅、迦樓羅、乾闥婆、緊那羅、摩睺羅迦等天龍八部。此外，毘舍遮、負多伽那、阿磋羅檀那婆王、日月天子、阿修羅、諸羅刹、護世主四天王、魔天等出席。此時，世尊剛為會眾講畢《執劍大方廣經》。	T2, p.512b
二	隨後佛陀提到調伏央掘魔羅的事件。	年紀十二歲的央掘魔羅，原名一切世間現。年少失父，母名跋陀羅，住舍衛城北的薩那村。一切世間現拜婆羅門摩尼跋陀羅為師，因婆羅門師母求歡不得，慫恿其師施設「殺千人取指作鬘可得道」惡計。央掘魔羅殘殺九百九十九人，最後於殺母殺佛取第一千指時，反而被佛陀調伏。	T2, p.512b-521a * 與聲聞經情節相仿
三	天神與央掘魔羅的對話	佛陀度化後央掘魔羅後，天帝釋、梵天王、惡魔波旬、摩醯首羅神、樹神等天神皆前來讚歎，欲供養天衣、天鉢等物給央掘魔羅，卻反遭他一一譏諷他們卑下無知。天帝釋與梵天王質問央掘魔羅殺人做錯事，還這麼囂張。央掘魔羅卻強調自己所殺的人皆是壞法眾生，無有一人是佛教徒，並以「幻積聚喻」嘲笑天神無智慧，看不清楚事情真相。	T2, p.521a-523c
四	聲聞弟子、文殊菩薩與央掘魔羅的對話	大目犍連、阿難、羅睺羅、阿那律、沙門陀娑、富樓那、孫陀羅難陀、優波離、舍利弗等九大聲聞聖者，暨文殊菩薩等，也前來讚歎度化後的央掘魔羅，卻反遭他譏諷與叱責。這段可見到大乘如來藏系對於聲聞乘與大乘空性系思想的批判。	T2, p.523a-530a
五	佛陀要求	佛陀要求央掘魔羅「三歸依」，但央掘魔羅只願「一歸依」。佛陀要求央掘魔羅受持沙	

	央掘魔羅三歸依與受持淨戒。	彌戒、不殺生戒、不妄語戒、不飲酒戒、不婬戒、不與取戒、不觀看歌舞戒等，但央掘魔羅拒絕受持。他批判這些戒項流於形式主義，隨後重新賦予它們異於傳統聲聞佛教的解釋，更以大乘四諦（非苦、非集、非滅、非道）的「常、樂、不變易、靜」（常樂我淨）取代聲聞乘的「苦集滅道」四諦教，強調唯一大乘。	T2, p.530a-532b
六	大眾移至給孤獨園，佛陀介紹諸方佛國世界與佛身觀	央掘魔羅自稱尋聲即得阿羅漢果，佛陀邀請他到給孤獨園廣度眾生。大眾以神通力前往後，諸佛遣諸方諸大菩薩來見央掘魔羅。於天龍八部以偈頌讚歎「南無央掘魔羅」後，世尊要央掘魔羅與文殊俱往拜訪六方各十恒河沙刹的諸佛國世界。文殊回報：諸佛國無五濁、無女人、無聲聞緣覺，唯有一乘。隨後佛陀講述累世所修的種種佛身觀。	T2, p.532b-537c
七	央掘魔羅、文殊與佛陀對話，開演如來藏思想等議題	佛陀提到未來正法住世八十餘年後，眾生甚難聽聞、受持與隨順大乘經如來藏思想。佛陀隨後講述「非新學」菩薩義涵、如來藏思想義涵、與諸佛不食肉等事。佛陀提到外道出現於世間的原因，未來世中毀謗此經的眾生數目，更提到如來藏正法於未來世將轉移到南方，即罽賓國等處。	T2, p.537c-542a
八	天人誓願捨身護持如來藏思想	釋提桓因與三十三天諸眷屬，發願共護持此經。佛為天帝釋宣講這次法會的經名為「央掘魔羅」。隨後天眾發願於未來世正法欲滅八十年時，願作比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷棄捨身命護持該經。	T2, p.542a-542b
九	波斯匿王親自帶兵擒拿央掘魔羅	經文將場景帶回到央掘魔羅殺人的犯罪現場。央掘魔羅兇殘殺害九百九十九人，舉國臣民皆閉門怖畏不敢前往抓拿，波斯匿王無奈只好親自帶兵出征。順路拜訪給孤獨園時，佛陀引薦他見央掘魔羅。	T2, p.542b-542c * 與聲聞經情節相仿

十	佛陀為王講述央掘魔羅與文殊兩位如來因緣，以及講述幻人因緣。	佛陀為波斯匿王說明，央掘魔羅即一切寶莊嚴國的一切世間樂見上大精進如來，其佛國無有聲聞緣覺，唯有純一大乘。央掘魔羅的佛境界秘密連聲聞緣覺都不能知，唯佛與佛才能堪任。亦提到，文殊即歡喜藏摩尼寶積如來。至於央掘魔羅母、婆羅門師與師婦等人，皆是佛陀所幻變的化人。	T2, p.542c- 544b
---	-------------------------------	---	------------------------

透過附表三，我們發現兩類《央掘魔羅經》的敘事結構或敘事情節相仿與重疊的部份，分別是第二段落與第九段落，亦即「佛陀調伏央掘魔羅」與「波斯匿王帶兵擒拿殺人犯央掘魔羅」這兩個部份，它們一前一後分別位於經首與經末的關鍵位置，配合相同的《央掘魔羅經》經名，將大乘版「喬裝」、「擬態」為聲聞版的外表。大體上我們將這兩段落視為兩類《央掘魔羅經》「共有的」敘事結構，至於其他部份則視為大乘《央掘魔羅經》「新添的」敘事結構。

此外，若以附表一的聲聞版《央掘魔羅經》敘事結構表為基準，對比前述大乘版《央掘魔羅經》敘事結構，我們將得到附表四的結果。

附表四：兩類《央掘魔羅經》裡「佛陀調伏央掘魔羅事件」之敘事結構表

經名 經文 內容	(1) 《雜阿 含》	(2) 《別譯 雜阿 含》	(3) 巴利語 《中 部》	(4) 法炬 譯本	(5) 竺法 護 譯本	(6) 《增一 阿含》	(7) 求那跋 陀羅譯
師母 求歡	×	×	×	×	○	×	○
師教 殺人	×	×	×	×	○	○(略 提)	○

殺母事件	×	×	×	×	○	○	○
追佛事件	○	○	○	○	○	○	○
出家受戒	○	○	○	○	○	○	○(相異)
遇波斯匿	×	×	○	○	○	○	○
婦女產難	×	×	○	○	○	○	×
諦語安產	×	×	○	○	○	○	×
安忍受報	×	×	○	○	○	○	×
證阿羅漢	○	○	○	○	○	○	○(相異)
本生譚	×	×	×	×	×	○	×

(○表示有該內容，×表示沒有該內容。)

相較於附表三從大脈絡著眼，附表四則是從細脈絡著眼，這部份旨在對比出大乘版《央掘魔羅經》與聲聞版相關的細部的敘事結構與敘事元素，彼此密合到何種程度。先就敘事結構看，從附表四，明顯看出第(7)經求那跋陀羅譯的大乘《央掘魔羅經》共有的部份提到「師母求歡」、「師教殺人」、「殺母事件」、「追佛事件」、「出家受戒」與「證阿羅漢」等項，缺乏的部份是「婦女產難」、「諦語安產」、「安忍受報」與「本生譚」這幾項。隨後我們將透過這兩個附表與兩類《央掘魔羅經》內容，隨機地考察聲聞經版本的敘事結構與敘事元素——特別是人與事這兩項，在大乘版本中產生何種差距或異樣的闡釋。首先，從附表四談起。

(二) 大乘《央掘魔羅經》「共有的」與「新添的」敘事元素分析

關於「證阿羅漢」一項。該經在場景移至第六段落的給孤獨園前，雖然提到央掘魔羅自稱「尋聲即得阿羅漢果」，但就全經前後敘事脈絡觀察而言，這裡所謂的「尋聲即得阿羅漢果」是大乘造經師安排的一種「虛說」，其實質義涵恐怕與聲聞經的「證阿羅漢」有出入。原因在於第十段落的劇情裡，世尊為膽怯的波斯匿王解答如何調伏央掘魔羅時，清楚說明那位殺了九百九十九人的殺人兇手央掘魔羅其實大有來歷，他的的確確是個他方世界佛，佛號「一切世間樂見上大精進如來」，在「一切寶莊嚴國」成就道場。這樣的一位他方世界佛的央掘魔羅如來，顯然又與聲聞經裡那位被人石擊刀砍的央掘魔羅比丘之人間阿羅漢形象，存在著天壤之別。換言之，在大乘《央掘魔羅經》裡央掘魔羅的形象並不是人間真實的佛弟子，而是他方世界來舍衛國遊戲幻化的如來。

關於被殺害的人。究竟大乘版的央掘魔羅有沒有殺人呢？在第(7)經的大乘《央掘魔羅經》裡，這個問題在該經第三段落裡，央掘魔羅強調「如治穢穉害善苗者，我之所殺作指鬘者，彼等悉是壞法眾生。無有一人是比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷者。」換言之，自己所殺的人皆是壞法眾生，無有一人是佛教徒，並以「幻積聚喻」嘲笑天帝釋無智慧，看不清楚事情真相。事實上此段話頗有蹊蹺，為何大乘造經師要透過央掘魔羅這個角色強化殺害「壞法眾生」（破壞佛教正法的眾生）的正當性呢？這或許與當時佛教受到異教迫害或政治迫害有關，在無法接受聲聞乘消極性的態度之下，對於積極性的護教行為也必須重新藉著新經典的創作予以合理化。

再者，究竟他所殺的九千九百人是不是幻人，這點經文沒有直接明說。不過，從該經第四段落裡，央掘魔羅強調「譬如造幻師，見殺幻眾生，曾不起悲歎，嗚呼是大惡，以彼工幻師，解是幻性故。我今亦如是，現殺化眾生，為調諸毀法，而實無所傷」的詭辯修辭看來，大乘《央掘魔羅經》的作者安排被央掘魔羅所

殺的對象應該是「幻眾生」，所殺的對象皆是由幻所生者。這種闡釋手法明顯帶著「一切皆幻」的思想，以「有殺等於沒殺」、「沒殺等於有殺」之類的詭譎遁辭消滅央掘魔羅殺人事件的實際感了。大乘《央掘魔羅經》的這種文學表現與聲聞經裡央掘魔羅殺人事件的實際感相當不同。前者面對殺人事件的態度近似電腦虛擬世界中的殺戮遊戲，這種殺戮行為並不構成現實世界的法律究責問題；後者被描寫為真實世界的殺戮事件，這種殺戮行為對於他人的身心造成極度危害，這就構成法律究責問題。

正是這點，也許剛好也解釋了大乘版《央掘魔羅經》不需要再添加上聲聞版的人間事蹟，諸如「婦女產難」、「諦語安產」與「安忍受報」等世間苦難相也就相繼取消。因為一切皆幻，既然無實際的殺者，也無實際被受殺者，則何來「安忍」與「受報」等事，豈又有於世間托鉢遇見人婦女產難等事，又怎麼會有被宿敵狠狠以石擊刀砍等事呢！或許是如此，起而代之的，則是一副幻化至尊的央掘魔羅形象，高傲氣盛地處處譏笑諸天神無知、狠狠教訓諸聲聞眾卑下。隨後在該經第五段落，直接將釋迦牟尼佛時代最能代表聲聞佛教典範的「聲聞乘四諦」教，從「苦、集、滅、道」改闡釋為「常、恆、不變易、靜」（即常樂我淨）的「大乘四諦」教，促成新佛教典範的新思想轉移。

此時，這裡的央掘魔羅形象已近似於維摩詰居士在《維摩詰經》極度貶抑聲聞聖眾的大幻士形象，事實上這兩個形象在經中的嘲諷式對答風格與宗教修辭上也頗為雷同。如果連帶反省文殊菩薩在大乘《央掘魔羅經》與《維摩詰經》這兩部經中扮演的角色與功能，對比之下，不難從中尋出這類型大乘經創作的相仿模式與敘事結構。此外，該經第一段落提到佛陀講畢《執劍大方廣經》也值得留心。大乘佛教人物與「執劍」相關者當屬文殊師利菩薩，如《佛說如幻三昧經》提到：「文殊師利……手執利劍馳走向佛，欲得開化不達菩薩。……不見執劍不聞說法」，文殊執劍質問佛陀的形象在佛教人物中是奇特的。⁴⁴從第五段落央掘魔

44 T12, p.151c。

羅強調佛性的真實性，批判文殊師利菩薩所代表的空性思想，可見大乘《央掘魔羅經》也涉及不同派系的大乘思想論證，嘗試以央掘魔羅作為如來藏思想代表，試圖調合大乘內部的空性思想，意圖將對方貶為聲聞乘般的小見小行。該經較前述諸經應是後出的新造經典。

不管如何，該經的央掘魔羅形象與聲聞經裡央掘魔羅的人間形象相去甚遠。推而極至，這種幻生幻化的思想也連帶地將聲聞經的央掘魔羅之人間形象徹底解構殆盡。申言之，央掘魔羅有父、有母、有師、有師母的敘事論述，在聲聞版與大乘版《央掘魔羅經》裡被明顯強調，後者的第二段落更提到央掘魔羅的年紀僅「十二歲」。⁴⁵這種強調旨在於藉由主角人物身世背景與血緣法脈之系譜溯源的提示，交代央掘魔羅的人間性與歷史性，以資證成敘事論述的史實性與可信度，作為勸誡浪子回頭的宗教輔導與道德教化的材料。不過兩類《央掘魔羅經》對此種論述的處理態度不同，聲聞經從始至終努力將之保留，藉此證成現實苦難相的苦滅實證經驗，並強化聲聞佛教的信史；但是大乘經最後將之徹底取消，以資證成現實苦難相無非是如幻如化的虛擬幻境。這點大乘《央掘魔羅經》第十段落裡，大乘造經師假託釋迦牟尼，對著波斯匿王宣說：「彼師及師婦央掘魔羅母，彼三人者悉是我幻」。⁴⁶不僅央掘魔羅母跋陀羅是幻人，連婆羅門師摩尼跋陀羅與求歡未遂的師母也是幻人，這三位都是釋迦牟尼所幻化出來度無量眾生的人物。至此，一切原本在聲聞經裡藉以說明世間苦難如何生起的敘事元素，完全化為無實存意義的唯幻論之遊戲觀。

至於，聲聞經裡的「本生譚」何以未見於大乘版《央掘魔羅經》呢？這個道理相當簡單。如同本文第四節所述，本生，這種涉及佛陀或佛弟子的前世因由的論述，目的旨在於強化與鍊化因果關係於前世今生的密合度，講述「過去」只是為了證成「現在」，因而它必須順著聲聞經裡央掘魔羅的人間形象開展。然而

⁴⁵ 大乘《央掘魔羅經》裡，這位年僅十二歲孩童的央掘魔羅，竟然能執劍殺害九百九十九人，這也有違常理。

⁴⁶ T2, p.544a。

在大乘《央掘魔羅經》第十段落裡，該經託世尊之口宣稱央掘魔羅不是普通人，而是一位已成就的他方世界佛——一切世間樂見上大精進如來。顯然這位新來乍到拜訪釋迦牟尼佛的偉大的央掘魔羅如來，他已不再是聲聞經裡那位聲聞弟子形象的央掘魔羅比丘，從而先前附加在聲聞經的本生譚，絕對不再能適用於央掘魔羅如來的敘事發展上，因為這已經大大偏離了聲聞經裡央掘魔羅的人間形象。

換言之，大乘《央掘魔羅》不採取本生譚這種文類論述，反而採取「未曾有法」（*abbhuta dhamma*）這種文類進行論述。這也即是該經第十段落裡，當釋迦牟尼佛告知波斯匿王關於央掘魔羅是一切世間樂見上大精進如來的至尊身份時，於是眾生稽首敬禮央掘魔羅如來足，一心同聲說偈歎言：「南無如來無邊身，南無方便央掘魔。我今頂禮聖足下，懺悔天尊柔軟足，……奇哉二佛出于世，未曾有法行世間，猶如火中生蓮華，世間希有見二佛。」⁴⁷可見該經的文學創作風格與「未曾有法」這種文類關係密切。儘管學界普遍認為大乘佛教的興起受到本生文類的刺激，但就兩類《央掘魔羅經》對比後的觀察而言，我們認為佛教文類學裡，這種「未曾有法」的文類對於大乘經典創作的影響或許是更直接與深入，宜對此多加研究。

（三）大乘《央掘魔羅經》的「擬態」詮釋學策略

其次，回到附表三。從附表三的大脈絡，更清楚看到第二段落「佛陀調伏央掘魔羅的事件」與第九段落「波斯匿王帶兵擒拿殺人犯央掘魔羅」兩處，明顯挪用自聲聞版《央掘魔羅經》劇情。在這個大脈絡下，我們更能鳥瞰到大乘版《央掘魔羅經》改寫聲聞版《央掘魔羅經》的詮釋策略了！

大乘佛教借用與聲聞版《央掘魔羅經》「相同的」經名，並分別安插與聲聞版「相仿的」主軸劇情於前後兩個重要的敘事段

47 T2, p.543b。

落中，這種求得與聲聞經「相似的」外表的作法，類似生物學上的「擬態」(mimicry)。要言之，「擬態指的是一個物種在進化過程中，獲得與另一種成功物種相似的外表，以欺瞞捕獵者遠離擬態物種，或者是引誘獵物靠近擬態物種」。⁴⁸特別是就「引誘獵物靠進擬態物種」而言，這是一種「攻擊性擬態」(aggressive mimicry)，亦即捕食者或寄生物將自身進行擬態，透過與另一種生物(這種被模擬的生物可以是獵物或宿主本身)外表或氣味的相似性而從中獲益。就佛教典範轉移的歷程而言，大乘佛教透過與聲聞佛教相似的外表或內涵的擬態，混淆新佛教典範反對者的視聽與降低其戒心，吸引舊佛教典範者親近與認同新佛教思想。聲聞乘不僅是大乘的宿主，亦是其宣教改宗的勸誘對象。

本文探討的大乘《央掘魔羅經》即是眾例中的一例，它模仿聲聞版《央掘魔羅經》「相同的」經名，並分別安插與聲聞版「相仿的」主軸劇情於前後兩個重要的敘事段落中，這種求得與聲聞經「相似的」外表的作法，旨在於在強化大乘版與聲聞版在外貌上的相似性，藉此取信大乘版的新佛典「不離」傳統聲聞版的模樣。但是在整體敘事結構中最大部份內容裡，大乘版《央掘魔羅經》置入聲聞版「未曾有的」劇情與敘事元素，既鋪陳新佛教典範的新思想，也取代舊佛教典範的舊思想，這種作法旨在標立大乘版的新佛典「不即」傳統聲聞版的舊窠臼。透過這種「不即不離」的辯證的擬態詮釋學策略，新造大乘經逐漸促成佛教典範轉移運動的開展，超克他們所認為舊佛教典範思想無法因應的

⁴⁸ 一般而言，有三種擬態。1、彼得斯擬態(以亨利·華爾特·彼特斯命名)，一個物種擬態模仿另一個成功的物種，顯得有毒或者是無實用價值。但該擬態並不會打擊捕獵者。例如，一種透翅蛾會擬態成爲黃胡蜂，但它並不能蜇。但捕獵者還是會把它當成黃胡蜂迴避。2、米勒擬態(以弗里茲·米勒命名)，一個物種以鮮艷的體顏等手段警告捕獵者其毒性或不可食用性，但警告的生效還是要等捕獵者得到教訓才開始，例如捕獵者從一次失敗的捕獵中很快認識到獵物有毒。這種擬態打擊捕獵者。蜜蜂會模仿成爲黃蜂，兩者外表相似，都能蜇。3、進攻性擬態，擬態成爲無害的物種去吸引獵物。以上觀點請參見 Wikipedia 網站：<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%8B%9F%E6%80%81>。

時代限制。

事實上，這類問題普遍存在於大乘經典中。例如《大正藏》「涅槃部」收入的二十三部大乘經典，這類經典以佛陀的涅槃事件為敘事背景，述說佛陀涅槃前三個月在各處遊行教化，與佛陀涅槃後遺體火化、舍利分配供養的經過。這些與佛陀涅槃事件相關的敘事結構與敘事元素，許多部份成為日後同類經典的共同題材。在這些主張佛性常住思想的涅槃部經典裡，又以大乘《大般涅槃經》最受注目，傳入中土後，注疏、講習者不計其數。但是同樣以佛陀涅槃事件為敘事主體的經典，亦見於聲聞佛教典範——即初期佛教或所謂的聲聞佛教所傳的聖典中。例如巴利《長部·16經》的《大般涅槃經》、漢譯《長阿含·2經》的《遊行經》對照經，與幾部相同題材的獨立經。⁴⁹這些聲聞經的幾個主要人物也環繞著佛陀涅槃的事件擔綱出現，但是在大乘《大般涅槃經》貌似相同的敘事脈絡下，彼此存在著諸多「異樣」解釋。

以最後供養佛陀食物的工師子「純陀」(Chunda，或作周那、准陀、淳陀)為例，聲聞版《涅槃經》提到他最後出家證得阿羅漢果，並且於佛陀滅度前先進入般涅槃⁵⁰，但是大乘版《涅槃經》則改稱他是「成就菩薩摩訶薩行得住十地」位階的菩薩。⁵¹明明指涉同一人，前者為聲聞佛教的阿羅漢聖者典範，後者卻是大乘佛教的菩薩聖者典範。此外，兩經關於兩者修學典範不一致，連聲聞經的「無常」教法與大乘經的「常」思想，在形式上

⁴⁹ 按筆者對《大正藏》「阿含部」編輯風格的理解，日本學者往往會把題材與《阿含經》相關的獨立小經，置於結構完整的大部《阿含經》後面。這幾部相同題材的獨立經，也編入《大正藏》「阿含部」的《長阿含經》後面，它們分別為編號 No.5《佛般泥洹經》(二卷)、No.6《般泥洹經》(二卷)、No.7《大般涅槃經》(二卷)等三部，請參見 T1, p.160a-207c。若以這些獨立小經為線索，進行「佛教典範轉移」的對比詮釋研究，亦頗具價值，值得以它文表述。

⁵⁰ 例如《長阿含·2經》的《遊行經》提到：「周那禮已，於一面坐，而白佛言：『我欲般涅槃！我欲般涅槃！』佛告之曰：『宜知是時。』於是，周那即於佛前便般涅槃。」請參見 T1, p.20a。

⁵¹ 例如大乘《大般涅槃經》卷十：「純陀！汝今皆已成就菩薩摩訶薩行得住十地」。請參見 T12, p.425a。

也明顯矛盾與差異，相仿的敘事結構，卻有著差異的解釋觀點。

多舉幾處個案能幫助我們理解，這些問題不是偶發性的孤立事件，而是具有普遍性。例如：大乘《大寶積經·郁伽長者會》與聲聞乘《郁伽長者經》（《中阿含·38、39經》）裡，比較兩種佛教典範描述的郁伽長者角色，前者將後者的在家居士身份改寫為既在家又出家的菩薩行者，更從大乘角度擴大地改寫後者為菩薩修學內容⁵²；也例如：大乘《優婆塞戒經》與聲聞乘《善生經》裡，比較兩種佛教典範描述的善生長者子角色，前者將後者的在家居士身份改寫為在家菩薩，更重新修正前者的聲聞教法為菩薩教法。⁵³

更例如：對比大乘《佛說仁王般若波羅蜜經》與散見於《阿含經》裡關於波斯匿王這個角色，前者不僅將後者拔薦到具神力變化且「德行十地」菩薩位階，順便強化大乘般若波羅蜜教法的受持對於現實政治的「護國功德」起著不可思議的實效作用⁵⁴；但是實際上這位大乘佛教中亦名為「月光菩薩」的波斯匿王，卻完完全全與聲聞經裡那位身材肥胖、智慧不明且時常誤認外道為阿羅漢聖者、甚至被自己子嗣謀殺害命而亡死外域的波斯匿王形象，實在有著天壤之別。⁵⁵前述幾例僅是撮要列舉，要是能全面地搜尋一切佛經，探究兩種佛教典範對於共有的敘事元素之詮釋差異，這對於佛教典範轉移過程中，「新經典」創作的文本實踐與文學風格之趨勢，將起著深刻認識。

52 參見呂凱文著，〈對比、詮釋與典範轉移（1）：兩種佛教典範下的郁伽長者〉，《正觀》第34期（南投：正觀雜誌社，2005年9月25日出版），頁5-57。

53 參見呂凱文著，〈對比、詮釋與典範轉移（2）：以兩種《善生經》探究佛教倫理的詮釋學轉向問題〉，《正觀》第35期（南投：正觀雜誌社，2005年12月25日出版），頁5-64。

54 請參見《佛說仁王般若波羅蜜經》T8, p.825-834。

55 請參見《雜阿含·1178經》，T2, p.305c-306a。

六、結論

以上，本文透過經文批判與對比詮釋的研究方法，針對兩類《央掘魔羅經》的敘事結構與敘事元素進行分析。行文至此，我們進行結論。

首先，就諸部聲聞經的部份，我們發現從素樸版本的《央掘魔羅經》發展到擴大版本的《央掘魔羅經》，以至於到本生譚的《央掘魔羅經》，儘管彼此所依的聲聞佛教典範並未改變，但是原初樸素版本的經文敘事結構在後世發展中，在詮釋策略與方法運用上，已累積不少誇飾的宗教修辭。這些宗教修辭對於感性信仰層面影響深遠，也為佛教宣教起信的效應帶來加分的作用。但是過度誇飾經文敘事情節的後果，相對則是歷史事件被添上層層神異色彩，使得最初的單純敘事原貌逐漸產生柔焦或失焦的宗教美感。宗教美感所激發的偉大情操固然純真可貴，然而反過來說，這也是一種「真理與方法」上的提醒。提醒吾人探究宗教史實事件暨其可能真相（真理）時，宜多留心〔帶著成見的〕宗教修辭（方法）是否介入宗教文獻，起著何種程度上的誇飾與曲折的詮釋效應。

其次，我們也發現：這部大乘《央掘魔羅經》（劉宋三藏求那跋陀羅譯），篇幅長約三萬八千七百餘字，幾乎為前述聲聞經最小篇幅的《別譯雜阿含·16經》（約七百八十餘字）的五十倍，亦為最大篇幅的《增一阿含31:6經》（約五千一百字）的七倍多。從簡見繁的發展脈絡看，該經出場角色較前述聲聞經多出數十倍，衍生拓殖的劇情更為龐大神奇魔幻，擴編添飾的宗教修辭更為堂皇炫麗神異。不僅該經提到央掘魔羅的「一切世間樂見上大精進如來」形象已不再是佛世時代的聲聞弟子形象，連該經提到的他方諸佛世界迥異於聲聞佛教樸素的人間風貌，核心思想也從聲聞乘轉移到如來藏系的大乘典範。就此而言，大乘《央掘魔羅經》種種經文現象的轉變，有別於諸部聲聞經與央掘魔羅本生譚彼此僅僅「量變」的差別，應視為是「質變」與「量變」兼具的轉變。因為它所依思想與典範，已非常明顯從聲聞乘轉移

到大乘，特別是轉移到大乘的如來藏系典範，造成佛教典範轉移的事實。

爲此，我們更發現：這種佛教典範轉移的變革，源於大乘《央掘魔羅經》借用聲聞乘《央掘魔羅經》「相同的」經名，一方面以「相仿的」佛世時代央掘魔羅故事作爲敘事結構的主軸，求得與聲聞經「相似的」外表；另一方面，大量地以佛教文類學中的「未曾有法」⁵⁶，移花接木地、自由地添加大乘教義於其中，讓該經中所有聲聞乘的敘事元素「完全變質」爲大乘需要的詮釋資源。這是大乘經典經常套用的手法之一，與本文前面提到的大乘《涅槃經》、《大寶積經·郁伽長者會》與《優婆塞戒經》的情況極爲類似。大乘《央掘魔羅經》，也採用「似是而非」(paradox)的吊詭手法，假藉殺九百九十九人的殺人犯央掘魔羅的故事，翻新聲聞佛教的形式上的不殺生義涵，並主張「一切眾生悉有佛性」的如來藏思想。⁵⁷

職是之故，本文套用生物學的「擬態」概念，將這種大乘經典創作的文本實踐，正式命名爲「擬態的詮釋學策略」(Hermeneutical Tactic of Mimicry)。透過擬態的詮釋學策略之運用，大乘佛教將自身喬裝爲與聲聞佛教相似的外表或內涵的擬態，混淆新佛教典範反對者的視聽與降低其戒心，吸引舊佛教典範者親近與認同新佛教思想。此中，大乘新經典創作所帶動的詮釋效應，不僅化解舊佛教典範思想的抗拒，也爲新佛教典範創造新宗教思想的「神聖文本」，作爲新佛教實踐的「新公約數」，更促成佛教典範轉移的既成事實。只是，反過來說，聲聞乘與聲聞經不僅是大乘與大乘經的宿主，亦是其勸誘改宗的宣教對象。

究極而言，這種擬態的詮釋學策略具有相當程度的普遍性與

⁵⁶ 就此而言，從聲聞經發展到大乘經的變化，以及在佛教典範轉移歷程中，宜應重視「未曾有法」這種文類，探究它對於「新經典」的創作起著何種功能與作用。

⁵⁷ 「完全變質」與「似是而非」(paradox)等詞，引用自高崎直道著，《如來藏思想の形成：インド大乘佛教思想研究》(東京：春秋社，1978年)，頁191。

必然性，它說明〔包括同質與不同質的〕一切新舊宗教典範與一切新舊宗教社群競爭生存之際，相同宗教主題必然伴隨著多元解釋的普遍敘事現象。差別只在於彼此所運用的擬態詮釋學策略的程度不一。它不僅見於佛教內部大乘對聲聞乘的詮釋，亦見於佛教初興時對於「梵思想」與「種姓起源神話」的詮釋⁵⁸，更見於佛教外部的印度教對佛教的詮釋，例如印度教將釋迦牟尼佛陀解釋為是毘濕奴大神的第九次化生，這即是一例。⁵⁹事實上，這種敘事現象與擬態的詮釋學策略之背後，蘊藏著世間一切宗教競爭生存的苦難實態；它說明：唯有透過「詮釋」，且不斷地透過「新經典」（或宗教思想上的「新公約數」）的詮釋，新興宗教與其代表的新典範，才能面對自身所處的世間苦難〔包括宗教競爭之苦〕，尋求解套的活路。

58 參見呂凱文著，〈梵思想的佛格義—佛教的詮釋學問題初探〉，《揭諦》第7期（嘉義：南華大學哲學系出版，2004年7月），頁1-36。此外，呂凱文著，〈初期佛教的種姓系譜學—佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫〉，《華梵人文學報》第4期，華梵大學人文學院出版，2005年1月，頁73-112。

59 印度教的《往世書》，將佛陀視為毘濕奴（Vishnu）大神的第九個化身（avātara），這相當程度突顯了使佛教從屬於印度教體系的企圖，但是這種觀點事實上與佛陀教導相違。關於毘濕奴化身為佛陀的神話，請參閱 Cornelia Dimmitt & J.A.B. van Buitenen ed. & tran., *Classical Hindu Mythology: A Reader in the Sanskrit Purāṇas*. Philadelphia: Temple University Press, 1978. p.69.；以及 Veronical Ions 著，孫士海譯，《印度神話》（北京：經濟日報出版社，2001年），頁92。至於佛教徒的評論觀點，請參閱 Nārada, *The Buddha and His Teachings*, Malaysia: Buddhist Missionary Society, p.40。此外，也請參見糜文開著，〈釋迦牟尼在印度教中的地位〉《印度文化十八篇》（台北：東大出版社，一九八四年），頁59-67。