

從《小品般若》到《法華經》的思想轉變

——以「佛命聲聞說大乘」及「佛塔與經卷 供養」為中心

黃國清*

摘要

本文探討《小品般若經》與《法華經》某些相類內容可能的先後形式，聚焦於「佛命聲聞說大乘」與「佛塔與經塔供養」二個議題。對於其一個事件，《小品》的故事來龍去脈較為明晰，彰明般若波羅蜜，聲聞行者與大乘法義之間的關係可以銜接，尚未處於全然對立之勢。相對而言，《法華》中的文脈似乎簡單述及一個發生於過去的事件，重點在呈現阿羅漢對不學大乘的自我感傷，鼓勵聲聞行者轉向大乘，應是在大小乘已然對立的階段後重新調和雙方的努力。對比之下，《小品》中的故事似為較原初的形式。關於第二個議題，《小品·塔品》中肯定經卷供養的功德遠勝過舍利供養，但未否定後者的價值，並為後者找出理論根據。在《法華·法師品》中，經卷獲得一種絕對的地位，鼓勵為經卷建塔供養，不必再供養舍利，因為經卷中已具如來全身，完全取代了如來舍利。〈法師品〉的形式似較〈塔品〉為發達。就這兩個議題而言，《法華》受到《小品》影響的可能性較大。

關鍵詞：小品般若經、法華經、佛命聲聞說大乘、佛塔、經卷供養

*南華大學宗教所助理教授

從《小品般若》到《法華經》的思想轉變

——以「佛命聲聞說大乘」及「佛塔與經卷 供養」為中心

黃國清

壹、引言

佛教學界長久以來視《法華經》的成立晚於《八千頌般若經》（下或簡稱《小品》），幾乎成為定說。¹辛嶋靜志 1993 年的一篇論文對此有所質疑，認為《法華經》中較早成立的「第一類」部份未見到《般若經》的影響。辛嶋氏提出七點疑問：（一）《小品》主張經卷供養，否定佛塔(stupa)供養，《法華》則在〈法師品〉第十以下始勸獎建立供養經卷的支提(caitya)，廢除佛塔供養，而〈方便品〉第二以下的第一類中反而積極鼓勵佛塔崇拜，若《法華》受《小品》影響，應全本否定佛塔供養。（二）《小品》中述及般若波羅蜜的受持、讀誦、解說、書寫、供養，《法華》第一類中全未見到書寫，第二類中始出現。（三）

¹ 例如，見平川彰：〈大乘佛教における法華經の位置〉，平川彰等編：《法華思想》（講座・大乘佛教4，東京：春秋社，1982年），頁1-45；苅谷定彦：〈大乘佛教運動と『法華經』〉，《東洋學術研究》，38卷2號(1999年11月)，頁40-60。橫超慧日曾主張《法華經》較《般若經》為古，但後來似乎撤回此說。參見辛嶋靜志：〈法華經における乘(yana)と智慧(jbana)——大乘佛教におけるyanaの概念の起源について〉，田賀龍彥編：《法華經の受容と展開》（京都：平樂寺書店，1993年），頁137-197，第8節注4。

《小品》中出現文殊、彌勒兩位菩薩，《法華》第一類未見兩菩薩，第二類中始見。(四)《小品》中「說法師」(dharmabhanaka)登場，《法華》第一類中無明確出現之例。(五)《法華》第一類偈頌中言及「空」(wunya, wunyata)，但未較《阿含經》、部派文獻的空觀念為發達，散文部份的空觀念只是片斷式的，不認為受到《般若經》影響。(六)《小品》以般若波羅蜜為其他五波羅蜜的根據，《法華》雖列舉六波羅蜜的德目，但未突出般若波羅蜜的地位。(七)《法華》第一類未見對「菩薩」做理論性的說明，第二類中始出現。²梶山雄一認為辛嶋氏的理論在以《法華經》成立階段為前提的範圍內是不易提出反對意見的。³

辛嶋氏的論文雖具有啟發性，但也不無疏漏之處。學者的研究指出《法華經》各部份成立於不同時期，《小品》亦有類似的現象，因此，同一經本前後可能有說法不一致的現象，或在後面部份添進新的觀念。⁴辛嶋氏顯然未考慮到《小品》也可能有不同成立階段，將全經視為一體而與《法華》對比。以鳩摩羅什漢譯的《小品般若經》(下稱此本為什譯《小品》)為例，前二品中只見「受持、讀誦」而無「書寫」，即使是首次述及「書寫」的第三〈塔品〉，前半部也僅見到「受持、讀誦般若波羅蜜」，後半部始出現「書寫」、「供養」經卷，此品似為不同層累的聚合。又如辛嶋氏所據《道行般若經》的起始部份提到文殊、彌勒兩菩薩，但此不見於其他漢譯本的開卷處；而且文殊在全經中僅

² 參見辛嶋靜志：〈法華經における乘(yana) と智慧(jbana)——大乘佛教におけるyanaの概念の起源について〉。

³ 參見梶山雄一：〈法華經と空思想〉，《東洋學術研究》，38卷2號(1999年11月)，頁88-109。

⁴ 如果經典的各部份是分期成立的，則須區分二種時間觀念，其一為經中不同部份的成立時間順序，其二是包含這些部份的經本的編成時間，本文所探索者係第一種觀念，即推求一經中各部份的可能成立先後。

此一見，不具意義。彌勒菩薩在什譯本第七品始登場，全經中並未出現文殊菩薩。此外，兩經中有類似事件可據以推察先後影響關係，如佛陀命令聲聞為菩薩說法的故事情節，辛嶋氏並未加以注意。因此，其《法華》第一類不受般若經影響的論點應有重加檢討的必要。

《小品》與《法華》各有其成立階段史，此點已由學界先輩提出，探討兩經類似內容的先後關係是個極其複雜的問題。本文所採用的方法是在前輩學者對兩部經典成立階段說的學術探討成果的基礎之上，選取兩經中的相類事件進行詳密的對比、分析，期望釐清它們的前後相承關係，並進而探索蘊含於其間的思想轉變。為了避免討論流於粗疏而得出以偏概全的結論，本文暫時將焦點凝聚在「佛命聲聞說大乘」與「佛塔與經塔供養」兩個議題，進行細密的檢視。比對的文本以鳩摩羅什漢譯的《小品》與《法華》為根據，並參照其他漢譯本與梵文校勘本的不同點。⁵

貳、佛命聲聞說大乘的意義轉化

根據梶芳光運的研究，存在「原始般若經」，般若經的其他部份是在此基礎之上擴充而成。以什譯《小品》而言，原始般若經部份相當於〈初品〉經首到「佛讚須菩提言：『善哉！善哉！我說汝於無諍三昧人中最為第一。如我所說，菩薩應如是學般若波羅蜜。若如是學者，

⁵ 本文引用《小品》經文主要根據什譯本，引用現存梵本、其他漢譯本或藏譯本會有所標示。

是名學般若波羅蜜。」」（《大正藏》冊 8，頁 537 中-538 中）⁶釋印順也同意原始般若經之說，但論定的範圍有所不同。他認為《小品》初品中佛命須菩提說般若波羅蜜及接下來舍利弗發問須菩提答釋的部份，合於須菩提說般若的古代傳說，且與古代弟子「論法」的情形相合，可視為「原始般若」的部份。他也排除了此品之中佛為舍利弗說、為須菩提論說法義及其他弟子說明菩薩意義的大段經文，因與佛命須菩提說、弟子論法的基本框架不合。⁷釋印順論定的範圍較梶芳光運為寬，但去掉所排除的部份後，不論就論說形式與義理內容而言，兩者的差異並不大。本文以下分析的經文段落正位於兩位學者共同列入原始般若經的部份。

這個經文段落在形式上與義理上具有幾個特點。首先，對論的主角是聲聞弟子而非著名的大菩薩。除了支婁迦讖與支謙的譯本外，其餘漢譯本在序分列舉聖眾段只見比丘僧團而無菩薩集團，梶芳光運書中所引的梵本與藏譯本也未見菩薩集團。⁸雖然《道行般若經》與《大明度經》譯出時代較早，但菩薩團體的在場不應視為早期成分。⁹對論者除了佛陀之外，就是須菩提與舍利弗。其次，佛陀命令身為聲聞弟子的須菩提為菩薩們講說至為深奧的般若波羅蜜，更是奇特的安排，聲聞人如何能夠具有講說大乘法義的能力？為何不直接請一位菩薩來

⁶ 參見梶芳光運：《大乘佛教の成立史の研究》（東京：山喜房佛書林，1980年），頁 576-633。

⁷ 參見釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981年初版，1994年7版），頁 626-633。

⁸ 參見梶芳光運：《大乘佛教の成立史の研究》，頁 576-633。

⁹ 梶山雄一推測《道行般若經》與《大明度經》中的菩薩團體是漢譯者加上去的。參見氏著：《般若思想の生成》，平川彰等編：《般若思想》（講座・大乘佛教 2，東京：春秋社，1983年），頁 1-86。

講說呢？什譯《小品》此段的記述如下：

爾時，佛告須菩提：「汝樂說者，為諸菩薩說所應成就般若波羅蜜！」舍利弗即作是念：「須菩提自以力說，為承佛神力？」須菩提知舍利弗心所念，語舍利弗言：「佛諸弟子敢有所說皆是佛力。所以者何？佛所說法於中學者，能證諸法相，證已有所言說，皆與法相不相違背，以法相力故。」¹⁰

雖然須菩提說到佛弟子能夠說法是憑藉佛的神力，但此非如一般的他力加持觀念，此處依憑佛力的真正意義是依憑「法相力」（最高真理的力量），法由佛說，弟子自身學習佛法而體得真理，則所說與真理契合。根據這段文句的表層語義，像須菩提這樣的大阿羅漢也能體證般若波羅蜜的真理，大乘與聲聞乘之間的界線顯然還不是那麼分明。

如此的推理得到另一段文句的進一步印證，即隨信行者先尼梵志(Wrenika parivrajaka)信解一切智智的故事。《雜阿含經》105 經中有位向佛陀問法的仙尼（先尼）外道，他來向佛陀請問命終轉生之事，佛陀為他說明以後，仙尼回答說聽了以後更增添疑惑。佛陀說生起疑惑是正常的，較深的道理需有更高的智慧能力始能領會，仙尼即表白自己對世尊的淨信，佛陀於是向他說明五蘊無常、苦、無我及如來非色非異色的奧義，他因此見法斷疑，在佛陀座下出家證果。¹¹《小品》的記述與此經的連結點是在通過對佛陀的淨信而接受深奧的法義，但《小品》中對論的主題已自五蘊無常等義抽換成對一切法的不見不取，以與佛的薩婆若智（一切智智）接軌：

¹⁰ 《大正藏》冊 8，頁 537 上-中。

¹¹ 《大正藏》冊 2，頁 31 下-32 上。《大智度論》解說先尼梵志的故事也提到這個問法因緣。參見《大正藏》冊 25，頁 368 中-下。

是三昧不可以相得。若是三昧可以相得，先尼梵志於薩婆若智不應生信。先尼梵志以有量智入是法中，入已不受色，不受受、想、行、識。是梵志不以得門見是智，不以內色見是智，不以外色見是智，不以內外色見是智，亦不離內外色見是智；不以內受、想、行、識見是智，不以外受、想、行、識見是智，不以內外受、想、行、識見是智，亦不離內外受、想、行、識見是智。先尼梵志信解薩婆若智，以得諸法實相故得解脫。得解脫已，於諸法中無取無捨，乃至涅槃亦無取無捨。世尊！是名菩薩般若波羅蜜，不受色，不受受、想、行、識。雖不受色，不受受、想、行、識，未具足佛十力、四無所畏、十八不共法，終不中道而般涅槃。¹²

《大智度論》說先尼原是位否定任何道理為真實的懷疑論者，大體上是根據《小品般若經》的記述及長爪梵志故事而作此解。¹³《雜阿含經》969 經言及長爪梵志，他主張「一切見不忍」，意即不信受一切道理，後為佛陀所折服而相信佛法。¹⁴關於《小品》此段落欲表達的意義，梶山雄一說：「他（先尼）藉著佛陀教義中的無相的原理而進入其教義中。如果全知者性是透過相而被理解的話，由於在相的理解這點上與自己先前的宗教相同，他就不會相信佛教了吧！」¹⁵《小品》

¹² 《大正藏》冊 8，頁 537 下。

¹³ 參見《大智度論》卷 42，《大正藏》冊 25，頁 368 上-369 中。《大智度論》卷 1 言：「欲令長爪梵志等大論議師於佛法中生信故，說是《摩訶般若波羅蜜經》。有梵志號名長爪，更有名先尼婆蹉衢多羅，更有名薩遮迦摩提等，是等閻浮提大論議師輩言：一切論可破，一切語可壞，一切執可轉，故無有實法可信可恭敬者。」（《大正藏》冊 25，頁 61 中）

¹⁴ 《大正藏》冊 2，頁 249 中-250 上。

¹⁵ 見梶山雄一譯：《八千頌般若經》（東京：中央公論社，1974 年初版，1978

引出先尼之事，應是意在藉著曾經具體存在過的歷史人物的類似事跡來幫助印證般若無相之理的真實性，以令部派行者願意信服大乘佛法。先尼梵志是位隨信行者，雖然自身的智慧力有限¹⁶，無法理解般若波羅蜜的無相深義，但出於對佛陀的絕對信任，能夠依從所聽聞的教說實際修行而最終證入般若波羅蜜的法義。就《小品》這段文句而言，聲聞行者並不被阻絕於大乘法義之外。

在上述的原始般若經的語境中，大乘法與聲聞乘之間不存在不可跨越的鴻溝，但大乘佛教在初期努力爭取自身的獨立地位，所以在原始般若經的某些文脈中也透顯出大乘與二乘之間的張力。例如，什譯《小品》論及「菩薩諸法無受三昧」時說：

廣大、無量、無定，一切聲聞、辟支佛所不能壞。菩薩
行是三昧，疾得阿耨多羅三藐三菩提。¹⁷

玄奘《大般若經》第四會的譯文如下：

廣大、無對、無量、決定，不共一切聲聞、獨覺。若菩薩摩
訶薩安住此定，速證無上正等菩提。¹⁸

什譯本「不能壞」的對應原語應是”*asadhana*”（不征服，不壓倒），奘譯本「不共」的原語應是”*adharana*”（不共通）。「不能壞」是不能勝過，不一定不共通，此與原始般若經中欲學聲聞地、辟支佛地、菩薩

年再版），冊 1，頁 316，注 20。

¹⁶ 「隨信行者」因是鈍根，無法依自身智力理解深奧的法義，但從他人聽聞而能信受，隨順法義修行而得體悟。「有量智」(*pradewika jhana*)，意思是有限的智慧，部份的智慧。

¹⁷ 《大正藏》冊 8，頁 538 上-下。

¹⁸ 《大正藏》冊 7，頁 765 中。

地者都應聽聞、修學般若波羅蜜的文脈意義較能相應。¹⁹無論如何，兩個譯本都表達出大乘法有二乘法所不及之處。此外，菩薩修行的最終目標是成就佛果的「阿耨多羅三藐三菩提」，非傳統聲聞乘的極果阿羅漢，大乘與聲聞乘之間已經出現明顯的區隔。

通過如上的分析，可以推論原始般若經正處於大乘佛教發展的重要轉型階段²⁰，一方面凸顯般若波羅蜜的優位性，提出菩薩高於二乘的觀念，追求大乘佛教的獨立地位；另一方面則未徹底切斷大乘與聲聞乘之間的連結，般若波羅蜜憑藉聲聞行者的口中說出，也不排除聲聞行者證入般若波羅蜜的可能性。和辻哲郎認為須菩提所說「佛諸弟子敢有所說皆是佛力……佛所說法於中學者，能證諸法相，證已有所言說，皆與法相不相違背」一句將過去經典所不知的「弟子的說法」作為佛說而提出，可於此處窺見大乘經典製作的最古動機。²¹這種表達方式可能出於對傳統論法形式的繼承，而且後來大乘經典中那些在娑婆世界說法教化的著名大菩薩此期應尚未出現或流行，所以只好藉助

¹⁹ 參見《大正藏》冊 8，頁 537 中。釋印順說：「菩薩特有的般若波羅蜜，似乎與聲聞弟子有共通的部分。在第二段的第三小節下，也插入了勸三乘共學般若一段。」見氏著：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 636。

²⁰ 靜谷正雄研究初期大乘經典的結論之一如下：「《小品般若》中首次出現『大乘』之詞，明示對部派小乘的批判，但在《小品般若》以前，強調應修行志求佛果的菩薩道的同時也未非難以阿羅漢聖者為理想的部派佛教立場的階段先行存在。以作佛為理想的『菩薩』佛教這樣的點上，也已可以稱為『大乘』，但貫通《小品般若》及以後的大乘經典的『空』思想尚未明確，對佛塔信仰的批判也不徹底。這個階段的人們雖將自身的立場稱為『菩薩道』、『菩薩乘』、『佛乘』，但筆者想將此稱為『原始大乘』，稱《小品般若》為始的大乘佛教為『初期大乘』。」見氏著：《初期大乘佛教の成立過程》（京都：百華苑，1974），頁 47-48。原始般若經應位於「原始大乘」與「初期大乘」的連接點上。

²¹ 參見和辻哲郎：《佛教倫理思想史》，（《和辻哲郎全集》第 19 冊，東京：岩波書店，1963 年），頁 274-275。

聲聞之口來論說新起的大乘思想。三枝充德說最初期的大乘經典中表現出一種既欲獨立、超越於部派佛教，又不能對其忽視、否定的矛盾態度。²²

《小品》雖有壓抑二乘的地位之舉，但經中未有如"hinayana"(小乘，劣乘)那樣的強烈貶抑用語，"hinayana"之詞出現較遲，可能到了《法華》才開始運用。²³據此，《法華》的成立應是在大乘佛教地位已然鞏固，與「小乘」形成對峙之勢的時期。然而，在進一步討論之前有個問題須先解決，「小乘」的用語是出現在經中的哪個部份？《法華》的成立階段已經過多位學者的探討，較具有代表性者如本田義英、布施浩岳、紀野一義、田村方朗、岩本裕、辛嶋靜志、勝呂信靜等。本田義英主張〈序品〉到〈囑累品〉為「原始分」，其後附加的部份為「後分」；勝呂信靜提出二十七品一時成立說；其餘學者主要將全經分為四期三類。²⁴四期三類說中，舉田村芳朗的說法為例：

²² 三枝充德如此說明最初的大乘經典的情形：「稱自己為『大乘』，從而依此設下與部派人士——如上所述於（大乘）經典成立上向其借用許多東西——的大致區別，以某種姿態而獨立，但根本不可能忽略、無視部派的諸種術語、教理、活動及其他，更何況是否定、排擊，即使時而散見分袂的表現，但同時也朝向修正。如此，可以看到對於所謂聲聞、緣覺的二乘在某種意義上的隱然評價至少在最初期（可是很長）保持著。（這點，是一種矛盾的態度，在最初經典中處處反映著。）」見氏著：〈般若經の成立〉，平川彰等編：《般若思想》（講座・大乘佛教 2，東京：春秋社，1983 年），頁 87-122。

²³ 參見赤沼智善：《佛教經典史論》（東京：破塵閣書房，1939 年），頁 298-299。根據三枝充德的統計，相當於《小品般若經》的梵本的《八千頌般若經》中僅在第 11 品〈魔的所行〉見到"hinayana"之詞一次。（此品在全經中成立可能較遲）若檢視羅什譯的《法華經》，「小乘」計出現 8 次。參見氏著：〈概說——ボサツ、ハラシツ〉，平川彰等編：《大乘佛教とは何か》（講座・大乘佛教 1，東京：春秋社，1981 年），頁 87-152。

²⁴ 諸位學者的結論可參見望月良晃：〈法華經の成立史〉，平川彰等編：《法華思想》（講座・大乘佛教 4，東京：春秋社，1982 年），頁 47-78；及前引

〈方便品〉第二到〈授學無學人記品〉第九為第一類，被認為成立於西曆五〇年左右；從〈法師品〉第十到〈囑累品〉第二十一與〈序品〉第一為第二類，被認為成立於西曆一〇〇年左右；〈藥王菩薩本事品〉第二十二到〈普賢菩薩勸發品〉第二十七為第三類，被認為成立於西曆一五〇年左右。²⁵

第一類還可再加以析分，田村氏說西曆五〇年左右成立者是《法華》的「原始分」。布施浩岳與岩本裕都以韻文與散文作為第一類中第一期和第二期的區分標準。²⁶辛嶋靜志的結論較後出，站在先前研究成果的基礎上，並考量到語言與文體層面，做了更細密的析分：

關於《法華經》的成立，自〈方便品(2)〉(以下品名依什譯本，品序依Kern-Nanjio本)至〈授學無學人記品(9)〉為第一類，又將其分為(A) tristubh(或tristubh-jagati)的部份，及(B) wloka與散文部份，順次稱為第一期、第二期。又〈法師品(10)〉到〈如來神力品(20)〉與〈序品(1)〉、〈囑累品(27)〉稱為第二類。此外的《法華經》末尾諸品稱第三類。成立的絕對年代不明，但我認為以第一期、第二期、第二類、第三類的順序而成立。²⁷

tristubh、jagati與wloka是梵文詩頌的名稱，都分為前後二半頌，每半頌再分二句(pada)，每首詩頌共有四句，tristubh每句11個音節，

梶山雄一：〈法華經と空思想〉。

²⁵ 見田村芳朗：《法華經——真理・生命・實踐》(東京：中央公論書，1969年)，頁44。

²⁶ 參見望月良晃：〈法華經の成立史〉。

²⁷ 參見辛嶋靜志：〈法華經における乘(yana) と智慧(jbana)——大乘佛教における yana の概念の起源について〉。

jagati每句12個音節，wloka則為16個音節。²⁸ tristubh-jagati意謂tristubh與jagati的混合。下文主要依辛嶋氏的畫分作為《法華》分期、分類的基礎，分析不同期別中與本文主題相關的觀念或事件，以與《小品》進行成立時代先後的比較。

在《法華經·信解品》中有段頌文提到佛陀命令聲聞為菩薩說大乘法敘事，於現存梵本中是以 tristubh 或 tristubh-jagati 誦出，若依辛嶋靜志的區分標準，應歸入第一期成立的內容。什譯本也注意到詩頌節律的不同，將 wloka 譯為五言四句詩頌體；對 tristubh 或 tristubh-jagati 通常以四言詩頌體譯出，有時則仍採一般慣用的五言句式。〈信解品〉此段正是採用四言詩頌體，表示其底本是採用 tristubh 或 tristubh-jagati 的節律。這段內容由摩訶迦葉口中說出：

佛敕我等，說最上道，修習此者，當得成佛。

我承佛教，為大菩薩，以諸因緣，種種譬喻，若干言辭，說無上道。

諸佛子等，從我聞法，日夜思惟，精勤修習。是時諸佛，即授其記，汝於來世，當得作佛。

一切諸佛，秘藏之法，但為菩薩，演其實事，而不為我，說斯真要。

如彼窮子，得近其父，雖知諸物，心不希取。

我等雖說，佛法寶藏，自無志願，亦復如是。

²⁸ 參見 A. A. MacDonell, *A Sanskrit Grammar for Students*. (1st ed. Oxford, 1927, reprinted, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991), 頁 232-235；釋惠敏、釋齋因編譯：《梵語初階》（台北：法鼓文化事業有限公司，1996 年），頁 241-244。

我等內滅，自謂為足，唯了此事，更無餘事。

我等若聞，近佛國土，教化眾生，都無欣樂。

所以者何？一切諸法，皆悉空寂，無生無滅，

無大無小，無漏無為，如是思惟，不生喜樂。

我等長夜，於佛智慧，無貪無著，無復志願，而自於法，
謂是究竟。

我等長夜，修習空法，得脫三界，苦惱之患，住最後身，
有餘涅槃。

佛所教化，得道不虛，則為已得，報佛之恩。

我等雖為，諸佛子等，說菩薩法，以求佛道，而於是法，

永無願樂。²⁹

就這段文字來分析，與原始般若經類似的敘事框架是佛陀命令聲聞弟子為菩薩們說大乘法，然而，此處文脈讀起來像是在述說一件過去發生的事情，而且說法內容只以「最上道」簡單帶過，顯然故事前有所承，不像《小品》中讀來有原發事件之感。若是如此，由於其他大乘經中看不到由佛命聲聞代佛向菩薩說大乘法這種形式，《法華》所承襲者大抵是「原始般若經」。其次，《法華》此段的基底結構是站在大小乘對立的立場，聲聞法與大乘法之間有明顯的區隔，無法直接連貫起來。《法華》中常提到聲聞行者自認為根性已定，無法再修學大乘。第三，「一切諸法，皆悉空寂，無生無滅，無大無小」這樣的表達也不能說違反原始般若經的意趣，為菩薩所修學的法義，但此處則歸於聲聞對空法的執取，大乘則有更深妙的法義（諸佛秘藏）。綜合比上諸點，

²⁹ 見《大正藏》冊9，頁18下。

《法華》此段應成立於像原始般若經那樣的內容流傳之後。

在原始般若經的時代，大乘佛教在爭取獨立地位的同時也未嚴厲地批判聲聞行者，甚至透過聲聞行者講說大乘法，在此之後，或許隨著大乘地位的更加鞏固，開始貶斥二乘。《小品·初品》中梟芳光運與釋印順都歸於原始般若經之外的部份即見到對於聲聞法的強烈批判，例如，說「惡知識」是教導新學菩薩「雜聲聞、辟支佛經法」的人。³⁰在初品以後，大乘與二乘的對立更形明顯，例如，〈魔事品〉中提到捨般若波羅蜜而讀誦聲聞、辟支佛經是魔事、無智之舉；³¹〈蜜船喻品〉說於阿耨多羅三藐三菩提有善根，但不為般若波羅蜜方便所護，則會中途墮入二乘解脫。³²《法華》雖對二乘抱持包容的態度，欲將二者會歸於一乘，但詳細檢視經文，可窺見此經是在「大乘」與「小乘」已經對立的背景下，嘗試重新調解大乘與二乘關係的努力。〈譬喻品〉中將二乘比喻為小型、簡樸的羊車、鹿車，佛乘則為強力、莊嚴的牛車、大白牛車；〈化城喻品〉將二乘視為中途休息站的化城，佛果才是作為終點的大珍寶處，先將二乘的地位貶低，再勸誘他們轉入大乘。

從《小品》的初品到《法華》的第一類，大乘與二乘之間的關係經歷了由未嚴格切分到明顯分立再到重趨整合的發展。大乘發展初期對大阿羅漢仍保持恭敬之心，憑藉他們的形象、地位來推廣大乘佛法；並言及般若波羅蜜是三乘共學之法，菩薩所應學習的法門中也包含二

³⁰ 參見《大正藏》冊 8，頁 538 下。

³¹ 參見《大正藏》冊 8，頁 556 上。

³² 參見《大正藏》冊 8，頁 560 下。

乘法。³³隨著大乘地位的提升和鞏固，則開始否定聲聞法與辟支佛法，專門提倡大乘菩薩法門，尤其凸顯般若波羅蜜。到了《法華》的時代，對於這種大乘與二乘之間的對立情況重新加以反省，二乘亦是佛陀的教說指導，如何能夠予以否棄？同是佛教教團，須要如此相互對立、攻訐嗎？因此，此經自大乘的立場賦予二乘新的價值，將其解釋為通向高層次菩薩實踐的方便法門，而展開一種會通佛教內部不同趣向學說的判教思想。當然，《法華》的目的仍是在勸導聲聞行者捨棄聲聞法而實踐大乘法。

參、佛塔與經卷供養的觀念轉變

《阿含經》中述及佛陀將身後遺骨的處理事宜交付給在家信徒，指示佛塔的興建與供養，並將禮拜佛塔定位為人天善法。³⁴佛塔最初由在家信徒管理，由於大乘經典中出現許多關於佛塔的資料，平川彰經過詳細的考察後，推論說「大乘的出家菩薩」以佛塔為住所，佛塔信仰是大乘佛教興起的重要來源之一。³⁵大乘經典中最為鼓勵佛塔供養者是《法華·方便品》頌文，屬於此經最初成立的部份，可窺見佛塔信仰團體與此經的密切關係。在《法華》第二類的〈法師品〉卻主張不

³³ 《小品》卷1言：「若善男子、善女人欲學聲聞地，當聞是般若波羅蜜，受持、讀誦、如說修行。欲學辟支佛地，當聞是般若波羅蜜，受持、讀誦、如說修行。欲學菩薩地，亦當聞是般若波羅蜜，受持、讀誦、如說修行。所以者何？般若波羅蜜中廣說菩薩所應學法。」（《大正藏》冊8，頁537中）

³⁴ 參見《長阿含經·遊行經》，《大正藏》冊1，頁20上-中。佛塔相關學術討論可參見湛如：《淨法與佛塔——印度早期佛教史研究》（北京：中華書局，2006年）一書的「下篇」。

³⁵ 參見平川彰：《初期大乘佛教の研究II》（平川彰著作集第4卷，東京：春秋社，1990年），頁246-252。

必供養舍利，轉而提倡經卷與經塔的供養。什譯《小品》的〈塔品〉強調供養經卷的功德遠大於供養佛塔的功德之時，並未完全否定佛塔信仰，而且為佛舍利之所以值得供養給出理論根據。誠如前引辛嶋靜志的論文所言，《法華·方便品》中的佛塔信仰並未受到《小品》的影響，此期還沒有進入書寫的時代，《小品·塔品》將佛塔與經卷的供養並列在一起講述，明顯是在寫經興起之後。因此，尚待解決的問題是《小品·塔品》與《法華·法師品》的前後影響關係。二部經典這兩品的成立時代雖難以確認，但至少可就內容推論何者應為較早的形式。

在進入經文內容的詳細檢視之前，有必要優先處理平川彰所提出的一個問題，即《法華·法師品》在散文與偈頌中對於佛塔供養似有不同態度。平川氏說：「《法華經》說受持經卷即足夠，另外的佛塔供養與僧伽供養沒有必要。這是為了強調『經卷供養』(pustaka-puja)的功德而成如此，然而，本來不是這樣的。在接著散文的『偈文』中，雖重複散文的意趣而說，但在該偈文中，並未否定舍利供養(warira-puja)。與經卷受持並列，述說功德很大。比起散文，偈文一方是較為原來的形態，這是不言而喻的吧！本來是將經卷受持與舍利供養並列說成功德很大。也就是說，《法華經》中雖重視經卷崇拜，但不主張排擠掉佛塔供養。與佛塔供養並列，經典供養被推進。這點與《般若經》的立場相異。」³⁶這樣的說法實有待商榷。散文後的偈頌段落雖沒有否定佛塔信仰，但其實是根本未提及佛塔供養，只說應該以如來供養那樣的方式來供養持經者，強調的是經卷的受持，何來並列述說功德之事？當代學者研究《法華》成立史，認為〈法師品〉所屬的第

³⁶ 參見平川彰：《初期大乘佛教の研究 II》，頁 208。

二類部份的長行與偈頌係同時成立，兩者的意義可相互補充。³⁷既然長行中說到不必供養舍利，偈頌中也全未述及佛塔之事而只是鼓勵供養持經者，將長行與偈頌合在一起考察，應是肯定經卷供養而否定佛塔信仰。平川彰會認為《法華》將佛塔信仰與經卷供養並列，另一個理由可能因〈法師品〉之後的〈見寶塔〉、〈提婆達多〉、〈如來壽量〉等諸品都言及供養舍利。³⁸然而，有學者指出就經文內容的連結性來判斷，〈法師品〉似應直接連到〈勸持品〉、〈安樂行品〉；而相承〈見寶塔品〉的是〈從地涌出品〉，作為〈如來壽量品〉的先聲。而且在〈分別功德品〉和〈如來神力品〉中的造塔觀也承繼〈法師品〉，說到不必建造安置舍利的佛塔。³⁹《法華》中對於舍利供養與經典供養的觀點其實並未統一，呈二條軸線的發展，應有不同的影響來源。

關於《法華》的經卷供養的影響來源，平川彰認為是「般若經」，因為《道行般若經》成立較《法華》早，《道行般若經》在第三〈功德品〉中述說受持般若波羅蜜經卷的功德較供養佛塔功德為大。《般若經》

³⁷ 參見望月良晃：〈法華經の成立史〉，平川彰等編：《法華思想》（講座・大乘佛教 4，東京：春秋社，1982），頁 47-101。

³⁸ 參見《法華・法師品》，《大正藏》冊 9，頁 31 上-中。他說：「自〈法師品〉起，佛塔崇拜轉換為經卷崇拜，但（此品）自此以後並非沒有說到舍利供養。〈法師品〉之次的〈見寶塔品〉中，已示出多寶如來的佛塔湧出之事，其次的〈提婆達多品〉中說提婆於未來世稱天王如來，該佛般涅槃後正法住世二十中劫，以全身舍利起七寶塔，為人天所供養。另外，第十六〈如來壽量品〉中也述說著佛滅後眾生懷著戀慕之心，生起渴仰之心，廣泛供養舍利。此外，〈藥王菩薩本事品〉中也說日月淨明德佛滅度之後，一切眾生喜見菩薩供養舍利，興建八萬四千寶塔。」見氏著：《初期大乘と法華思想》（平川彰著作集 6，東京：春秋社，1989 年），頁 331。

³⁹ 參見望月良晃：〈法華經の成立史〉。關於遺骨塔供養的禁止與支提建立的勸講，塚本啓祥《法華經の成立と背景》（東京：佼成出版社，1986 年）詳細列示《法華》中的資料。（頁 150-157）

重視般若波羅蜜的實踐，所以在承認佛塔供養的功德的同時，更將經卷供養的功德置於其上。般若波羅蜜的實踐是難行道，爲了吸引一般民眾接近此經，所以提倡易行的經卷供養，以與佛塔信仰相抗衡。⁴⁰平川彰並未對自己的《法華》經卷供養之說受《小品》影響的結論提供較直接的證據。梶山雄一比較《小品》與《法華》兩經在佛塔信仰與經卷供養之間的相似性，指出《法華》對於應該供養的理由說明得不充分，《小品》則給出明白的根據，認爲此種情形與其視爲兩經的時代先後問題，不如應注意到兩經性格的不同，前者以種種方便鼓吹佛乘信仰，後者是極爲思想性的與邏輯性的。⁴¹梶山雄一避開了時代先後的討論，也間接顯示這個問題的困難度。

詳細檢視什譯《小品·塔品》的經文，似乎可以從中窺見由口頭傳播到經卷書寫的發展軌跡。在這一品的前半部，說到有關《般若經》的修行方法，定型句爲「若有善男子、善女人能受持、讀誦《般若波羅蜜》，如所說行」⁴²，並未見到「書寫」。《道行般若經·功德品》的情形亦是如此，基本上是學、持、誦三項。⁴³這個部份主要述說以如此的修行方式可得善神保護和現世功德。此後，經卷、書寫的形式開始出現，什譯《小品》經文如下：

若般若波羅蜜經卷住處，若讀、若誦處，人若非人不得其便。⁴⁴

⁴⁰ 參見平川彰：《初期大乘と法華思想》，頁 335-336。

⁴¹ 參見梶山雄一：《法華經と空思想》。

⁴² 如此的定型句出現於《大正藏》冊 8，頁 541 下-542 中。

⁴³ 參見《大正藏》冊 8，頁 431 上-434 中。

⁴⁴ 見《大正藏》冊 8，頁 542 中。

然而，《道行般若經》的對應句為：

般若波羅蜜書已，雖不能學、不能誦者，當持其經卷，
若人、若鬼神不能中害。⁴⁵

完全在凸顯寫經的功德，甚至不學習、不讀誦也無妨。現存梵本支持《道行般若經》的譯法，只要對經典書寫、供養即可。⁴⁶在這個段落之後，接著出現校量經卷供養與舍利供養何者功德為大的問答：

釋提桓因白佛言：「世尊！若善男子、善女人書般若波羅蜜，受持經卷，供養、恭敬、尊重、讚歎，以好花、香、瓔珞、塗香、燒香、末香、雜香、繒蓋、幢幡而以供養，若復有人以如來舍利供養、恭敬、尊重、讚歎，以好花、香、瓔珞、塗香、燒香、末香、雜香、繒蓋、幢幡而以供養，其福何所為多？」⁴⁷

佛陀回答的要點在於如來因為學習般若波羅蜜而體得阿耨多羅三藐三菩提，非因身相而稱為如來，因此承載般若波羅蜜法義的經卷的價值勝過如來舍利，供養般若波羅蜜經卷形同供養薩婆若智（一切智智）。然而，經中也未否定供養舍利的功德，因為如來必須依憑這個身體而證得薩婆若智，佛入滅後舍利也因此值得供養。⁴⁸梶山雄一指出在《八千頌般若》編輯時代的印度正是佛塔(stupa)信仰與儀禮達於頂峰

⁴⁵ 見《大正藏》冊 8，頁 431 下。

⁴⁶ 現存梵本對應句中譯如下：「甚至(只)書寫此《般若波羅蜜》，做成經卷，以供養為首要而安置，而不恭敬、不學習、不憶念、不讀誦、不理解、不宣說、不教導、不講述、不教示、不諷誦，憍尸迦！該處想尋求有情弱點的人或非人將找不到弱點。」見 U. Wogihara(荻原雲來) ed., *Abhisamayalamkaraloka Prajaparamitavyakhya: The Work of Haribhadra*. (東京：山喜房佛書林，1932 年初版，1973 年覆刻)，頁 205。

⁴⁷ 見《大正藏》冊 8，頁 542 中。

⁴⁸ 參見《大正藏》冊 8，頁 542 中-543 中。

的時期，但《八千頌般若》教人超越物質性的佛陀，觀照真實的佛陀——般若波羅蜜（智慧的完成）。⁴⁹這仍處於一個舍利供養與經卷供養平行並存的時代，只是弘傳《般若經》的教團由於重視法義而賦與經卷供養更大的價值。這種對經卷價值的強調較符合《般若經》教團的根本立場，他們重視般若波羅蜜的學習與實踐，視一切諸法如幻如夢，不應執取。值得注意的是整個《小品·塔品》並未言明要將經卷安置在何種特定處所，如來舍利則安置於佛塔(stupa)。在〈明咒品〉中述及「般若波羅蜜經卷所住處，若殿堂、若房舍」⁵⁰，現存梵本的對應句是「善男子或善女人的住家(grha)或休息處(layana)或宮殿(prasada)」⁵¹，可見安置地點是經典修學者所在之處，暗示說此時似乎尚未形成專門建塔安置經卷的功德事業。根據以上的分析，可以推測《小品·塔品》這個段落對經卷供養的提倡應是一種較為原初的形式。

至於在《法華》中的情形，關於持經的修行方法，〈法師品〉一開始就出現「書寫」，最先出現的句式如下：「若復有人受持、讀誦、解說、書寫《妙法華經》，乃至一偈，於此經卷敬視如佛，種種供養，華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繪蓋、幢幡、衣服、伎樂，乃至合掌恭敬。」⁵²這顯然已處於書寫興起以後的時代，經卷也取得如佛一樣的獨特地位。此外，此品中也將經卷供養與興建寶塔聯繫起來：

在在處處，若說、若讀、若誦、若書，若經卷所住處，
皆應起七寶塔，極令高廣嚴飾，不須復安舍利。所以者

⁴⁹ 參見梶山雄一：〈般若思想の生成〉。

⁵⁰ 見《大正藏》冊 8，頁 544 下。

⁵¹ 原梵文見 U. Wogihara(荻原雲來) ed., *Abhisamayalamkaraloka Prajaparamitavyakhya: The Work of Haribhadra*, 頁 258。

⁵² 見《大正藏》冊 9，頁 30 下。

何？此中已有如來全身。此塔應以一切華、香、瓔珞、幢蓋、幢幡、伎樂、歌頌供養、恭敬、尊重、讚歎。若有人得見此塔，禮拜、供養，當知是等皆近阿耨多羅三藐三菩提。⁵³

在現存尼泊爾系梵本的此段對應文句中可見到「支提」(caitya)與「窣堵婆」(stupa)的明確區分：

如果這個法門講說、教導、書寫、諷誦或歌詠的場所，藥王！那個場所就應建造廣大、高聳、珍寶所成的如來支提，那裏不必再安置如來舍利(tathagata-warirani，複數形)。原因何在？那裏已安置如來全身(eka-ghana tathagata-warira，單數形)。如果這個法門講說、教導、書寫、諷誦或歌詠，或經卷所在的場所，那裏應進行對佛塔(stupa)那樣的恭敬、尊重、敬重、供養、讚歎，應進行以一切花、薰香……的供養。又，藥王！為了禮敬、供養、觀看而到達此如來支提的所有眾生，應該知道他們已經接近阿耨多羅三藐三菩提。⁵⁴

可看出此時已發展到以紀念如來的支提塔完全取代供奉如來遺骨的舍利塔的程度。在梵本《小品·讚功德品》中，提到諸佛世尊由法身(dharma-kaya)而成，法身才是如來的真身，此如來身(tathagata-kaya)即是般若波羅蜜多。⁵⁵梵本《法華》此處用更具體的" tathagata-warira " (如來全身)來表示如來的真身。然而，在《法華》中，應該興建支

⁵³ 見《大正藏》冊9，頁31中-下。

⁵⁴ 原梵文見荻原雲來與土田勝彌編：《改訂梵文法華經》(東京：山喜房佛書林，1935年發行，1984年第3版)，頁201。

⁵⁵ 參見U. Wogihara(荻原雲來)ed., *Abhisamayalamkaraloka Prajaparamitavyakhya: The Work of Haribhadra*，頁268。

提塔的處所並不局限於經卷的所在之處，也包括以其他方式（講說、諷頌等）修持《法華》經典的場所。支提塔內似乎也沒有要求安置經卷的明文規定。不過我們必須注意到前引〈法師品〉最早出現持經修行方法的句子中提到「於此經卷敬視如佛」，現存梵本的文意是「在那裏對於經卷(pustaka)將生起對如來的尊敬，將以對大師的尊敬來恭敬、尊重、敬重、供養」⁵⁶，將經卷抬高到原先如來所占的位置，間接顯示經卷崇拜在支提供養活動中無可取代的地位。

《小品》中全未出現興建七寶塔以供養經典的說法，供養經卷的地點似無嚴格的規定，七寶塔則專門用來供養如來舍利；羅什所譯《摩訶般若波羅蜜》（《大品般若》）中的情形亦是如此。在《般若經》中經典供養與舍利供養的形式仍有所區隔。《法華》則提倡於經典所在之處興建高大的支提塔，供養「如來全身」，取代過去安奉於佛塔中的如來舍利。有趣的是「如來全身」的「身」與「舍利」在梵本中都是"warira"，前者替換後者成為安奉於七寶塔中的崇拜對象。以對如來的"warira"的重新定義作為連繫，經典供養與舍利供養的形式已經混同。如來全身隱含在經典中，最具體的代表物當然就是經卷。有學者認為經典寫本一部的保存場所不外是在支提。⁵⁷整體而言，與《小品》相較，《法華》中的經卷供養可說是一種較為發達的形式，信仰的成分更加濃厚。

《法華》第二類內容已受到般若空思想的影響。⁵⁸〈分別功德品〉

⁵⁶ 原梵文見荻原雲來與土田勝彌編：《改訂梵文法華經》，頁 196。

⁵⁷ 參見梶山雄一：〈般若思想の生成〉。梶山是就《般若經》而論，但這個說法用在《法華》更為適切。

⁵⁸ 如〈法師品〉中「弘經三軌」說到「如來座者，一切法空是。」（《大正藏》

可以見到受《般若經》影響的明顯跡象，在一段長行說到於八十億劫中修學般若波羅蜜以外的五波羅蜜，所得的功德遠遠不及聽聞如來壽量長遠而能相信的功德。⁵⁹又說聽聞經典，受持、書寫，供養經卷，能生一切種智。⁶⁰如來壽量久遠是〈如來壽量品〉的主題，而這個主題在此處成爲《法華》全經的代表，《法華》取代了原先般若波羅蜜的位置。在什譯《小品》第四品〈明咒品〉中論及諸佛的薩婆若智都從般若波羅蜜中來，般若波羅蜜導引其餘五波羅蜜，所以佛陀特別讚嘆般若波羅蜜，而不讚嘆五波羅蜜。⁶¹第三品〈塔品〉說到書寫《般若經》，受持、讀誦、供養等，等同於供養諸佛的薩婆若智。⁶²〈分別功德品〉單列舉五波羅蜜與聞經生信校量功德，大抵受到《般若經》的脈絡所影響。〈分別功德品〉的一段經文說：

如來滅後，若有受持、讀誦、為他人說，若自書、若教人書，供養經卷，不須復起塔寺，及造僧坊，供養僧眾。

63

原因是修學、供養經典的功德已蓋過後者：

如來滅後，若聞是經，而不毀訾，起隨喜心，當知已為深信解相。何況讀誦、受持之者！斯人則為頂戴如來。

冊 9，頁 31 下) 又如〈安樂行品〉第一安樂行的「行處」中說：「於法無所行，而觀諸法如實相，亦不行不分別。」(《大正藏》冊 9，頁 37 上。)⁵⁹「第二親近處」中說：「菩薩摩訶薩觀一切法空如實相，不顛倒、不動、不退、不轉，如虛空無所有性，一切語言道斷，不生、不出、不起，無名、無相、實無所有，無量、無邊、無礙、無障，但以因緣有，從顛倒生故。」(《大正藏》冊 9，頁 37 上)

⁵⁹ 參見《大正藏》冊 9，頁 44 下。

⁶⁰ 參見《大正藏》冊 9，頁 45 中。

⁶¹ 參見《大正藏》冊 8，頁 544 上。

⁶² 參見《大正藏》冊 8，頁 542 下。

⁶³ 參見《大正藏》冊 9，頁 45 下。

阿逸多！是善男子、善女人不須為我復起塔寺，及作僧坊，以四事供養眾僧。所以者何？是善男子、善女人受持、讀誦是經典者，為已起塔，造立僧坊，供養眾僧。

64

以上二段引文顯示以經典為中心的修行方法，不鼓勵建造佛塔(stupa)、僧院及供養僧眾的功德，向《般若經》的思想靠攏，甚至有過之而無不及，因為《小品》未否定供養佛塔的功德，尚且為舍利供養提供理據。然而，在〈分別功德品〉長行最後的部份，又說：

若人讀誦、受持是經，為他人說，若自書、若教人書；復能起塔，及造僧坊，供養、讚歎聲聞眾僧，亦以百千萬億讚歎之法讚歎菩薩功德；又為他人種種因緣隨義解說此《法華經》，復能清淨持戒，與柔和者而共同止，忍辱無瞋，志念堅固，常貴坐禪，得諸深定，精進勇猛，攝諸善法，利根智慧，善答問難。阿逸多！若我滅後，諸善男子、善女人受持、讀誦是經典者復有如是諸善功德，當知是人已趣道場，近阿耨多羅三藐三菩提，坐道樹下。阿逸多！是善男子、善女人若坐、若立、若行處，此中便應起塔，一切天人皆應供養如佛之塔。⁶⁵

此段是前述諸種功德的總體綜合。在《法華》第二類諸品中，有強調經典修持而捨棄佛塔供養的部份，也有一向重視佛塔供養的部份，此處則反映出一種將兩者結合的努力，不過以經典為中心的修行面向仍舊居於首要地位。

⁶⁴ 參見《大正藏》冊 9，頁 45 下。

⁶⁵ 參見《大正藏》冊 9，頁 45 下-46 上。

《法華》中的佛塔信仰與經典修持，在第一類中原是平行發展，既提倡經典的受持、讀誦、為人講說，也極力鼓吹佛塔信仰。到了第二類的階段，可能受到來自《般若經》等的外力影響，某幾品轉而重視經典的受持、讀誦、講說、書寫，以及經卷的供養，將如來全身隱含其中，完全取代了佛塔信仰；然而，也有數品依然重視佛塔信仰，呈現出一種不太協調的雙軌發展狀態。在〈分別功德品〉的最後，又可以見到一種調和兩類實踐活動的努力，只是在對經典意義重新詮釋而抬高其地位之後，以經典為中心的實踐活動仍占據最重要的地位，其他的修行方法則用來增益其功德。

肆、結論

本文選取《法華》第一類中「佛命聲聞說大乘」及第二類中「佛塔與經卷供養」二個事件作為討論的核心，推求《小品》與《法華》在這兩個事件中的可能的相承關係，以及蘊含於其間的思想轉變。時代先後的判斷無法獲得可靠的歷史文獻作為根據，只能透過兩部經典的敘事內容的比對加以推測。

在「佛命聲聞說大乘」這個事件上，就形式而言，《小品·初品》的說明詳盡，故事首尾完整；《法華·信解品》則至為簡略，插入得有些突然，對故事的來龍去脈沒有交待，顯然是在引述先前成立的某部經典之說，最有可能的是《小品》。在《小品》中，大乘佛教爭取獨立的地位，但仍藉助聲聞論法的模式，由聲聞弟子口中說出般若法門，

聲聞的智慧與佛的一切智智之間仍可直接連貫。《法華》中則說聲聞雖口說大乘法門，卻不信、不學，必須等到佛陀對他們的會歸、授記，始願轉向大乘法門。《小品·初品》處於大乘佛教逐漸爭取到獨立地位，而尚未與聲聞佛法全面展開對峙的時代；《法華》則是在大乘與小乘相互對立且不能融通之後，嘗試調和雙方的努力。雖說如此，《法華》仍將聲聞法視為較低的層級——方便法門，必須加以轉化提升。

關於「佛塔與經卷供養」，在《小品·塔品》中可看到從口傳經典到書寫經卷的發展脈絡，而且佛塔供養與經卷供養仍處於並立的狀態，《小品》雖將經卷供養置於佛塔供養之上，但沒有否定佛舍利的價值，為其找出值得供養的理據。《法華·法師品》則已完全進入書寫的時代，經卷崇拜徹底取代了舍利崇拜，理由是經典中已蘊含如來全身，不必再供養物質性的舍利。經卷值得供養的理由，《小品》說是經中所載般若波羅蜜是諸佛成就所由，《法華》則言經中蘊有如來全身，前者重視法義真理，後者則以抽象的如來全身替代具體的佛舍利成為崇拜的對象。此外，《般若經》中未言及要在經典存在之處興建寶塔，《法華》則鼓勵興建七寶塔（支提）以供養「如來全身」。整體而言，相較於《小品》，《法華》中的經卷供養是一種較為發達的形式。《法華》是一部非常重視信仰的經典，除了〈法師品〉那種否定佛塔供養的觀點外，在第二類中亦有肯定佛塔信仰的幾品，這與〈方便品〉中法華教團原本對佛塔信仰的倡導可以銜接。像〈法師品〉中那種以經典供養完全取代舍利崇拜的觀點應不是自原先弘傳《法華》的教團內部發展出來，而是受到外來思想的影響，最有可能的就是《般若經》。

【參考文獻】

一、學術專著：

湛如，《淨法與佛塔——印度早期佛教史研究》，北京：中華書局，2006年。

釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1981年初版，1994年7版。

釋惠敏、釋齋因編譯，《梵語初階》，台北：法鼓文化事業有限公司，1996年。

平川彰，《初期大乘と法華思想》，平川彰著作集 6，東京：春秋社，1989年。

平川彰，《初期大乘佛教の研究 II》，平川彰著作集第 4 卷，東京：春秋社，1990年。

田村芳朗，《法華經——真理・生命・實踐》，東京：中央公論書，1969年。

赤沼智善，《佛教經典史論》，東京：破塵閣書房，1939年。

和辻哲郎，《佛教倫理思想史》，《和辻哲郎全集》，東京：岩波書店，1963年，第 19 冊。

梶山雄一譯，《八千頌般若經》，東京：中央公論社，1974年初版，1978年再版。

梶芳光運，《大乘佛教の成立史的研究》，東京：山喜房佛書林，1980年。

荻原雲來與土田勝彌編：《改訂梵文法華經》，東京：山喜房佛書林，1935年發行，1984年第 3 版。

塚本啓祥，《法華經の成立と背景》，東京：佼成出版社，1986 年。

靜谷正雄，《初期大乘佛教の成立過程》，京都：百華苑，1974。

A. A. MacDonell, *A Sanskrit Grammar for Students*. 1st ed. Oxford, 1927; reprinted, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

U. Wogihara(荻原雲來) ed., *Abhisamayalamkaraloka Prajaparamitavyakhya: The Work of Haribhadra*. 東京：山喜房佛書林，1932 年初版，1973 年覆刻。

二、期刊論文：

三枝充徳，〈概説——ボサツ、ハラシツ〉，平川彰等編：《大乘佛教とは何か》，東京：春秋社，1981 年，頁 87-152。

三枝充徳，〈般若經の成立〉，平川彰等編：《般若思想》，東京：春秋社，1983 年，頁 87-122。

平川彰，〈大乘佛教における法華經の位置〉，平川彰等編：《法華思想》，東京：春秋社，1982 年），頁 1-45。

辛嶋靜志，〈法華經における乘(yana) と智慧(jbana)——大乘佛教における yana の概念の起源について〉，田賀龍彦編：《法華經の受容と展開》（京都：平樂寺書店，1993 年），頁 137-197。

苅谷定彦，〈大乘佛教運動と『法華經』〉，《東洋學術研究》，38 卷 2 號(1999 年 11 月)，頁 40-60。

梶山雄一，〈般若思想の生成〉，平川彰等編：《般若思想》，東京：春秋社，1983 年，頁 1-86。

梶山雄一，〈法華經と空思想〉，《東洋學術研究》，38 卷 2 號

(1999年11月)，頁88-109。

望月良晃，〈法華經の成立史〉，平川彰等編：《法華思想》，東京：春秋社，1982年），頁47-78。

The Changes of Thought from the Astasahasrika
Prajaparamita to the Lotus Sutra:
Focus on “the Buddha Demanded the Wravakas
to Teach the Mahayana Dharma” and “The Worship
of the Stupa and the Worship of the Text”

Kuo-ching Huang*

Abstract

This article examines some similar events in the Astasahasrika Prajaparamita and the Lotus Sutra to explore which one is the earlier form. We focus on two issues: "the Buddha demanded the wravakas to teach the Mahayana dharma" and "the worship of the stupa and the worship of the text." As for the former issue, in the Astasahasrika, the whole story is told from beginning to end to show the Perfection of Wisdom, and the relationship between wravaka dharma and the Mahayana dharma can be directly linked. In the Lotus Sutra, however, the story is briefly mentioned as if it has happened long before, and the main point is to show Arhats' regret at not learning the Mahayana dharma. The event mentioned in the Astasahasrika seems to be an earlier form than the one in the Lotus Sutra. As for the second issue, in the Stupa Chapter of the

* Assistant Professor, Institute of Religious Studies, Nan-Hua University

Astahasrika, the merit gained from the worship of the text is viewed much more than that from the worship of the stupa, but the meaning of the latter is not totally negated. In the Dharma-speaker Chapter of the Lotus Sutra, the worship of the text gains an absolute position, and the worship of the stupa is no longer necessary, because there is already a whole body of the Buddha in the text. The form in the Dharma-speaker Chapter seems to be more developed than that in the Stupa Chapter. As far as these two events are concerned, it is possible that the Lotus Sutra is influenced by the Astahasrika.

Keywords: the Astahasrika Prajaparamita, the Lotus Sutra, the Buddha demended the wravakas to teach the Mahayana dharma, stupa, the worship of the text