

2
2012

历史研究

HISTORICAL
RESEARCH



SSCP

中国社会科学杂志社

历史研究

1954年2月创刊 双月刊 总第336期 4月25日出版

2/2012

· 专题研究 ·

云梦问题的新认识

周宏伟 · 4 ·

从《罗让碑》看唐末魏博的政治与社会

仇鹿鸣 · 27 ·

黑水城出土西夏文卖地契研究

史金波 · 45 ·

美国传教士对中国文化态度的演变 (1830—1932)

王立新 · 68 ·

财政格局与大学“再国立化”

——以抗战前中央大学经费问题为例

蒋宝麟 · 83 ·

南京大屠杀期间市民财产损失的调查与统计

——基于国内现存档案资料的分析

姜良芹 朱继光 · 101 ·

“菩萨苦行”文献与苦行观念在印度佛教史中的演变

刘震 · 120 ·

• 专题研究 •

“菩萨苦行”文献 与苦行观念在印度佛教史中的演变*

刘 震

摘 要：佛经中共出现三种苦行方式：外道苦行、僧团中的苦行和佛陀成佛前的苦行即菩萨苦行。对前两者的批评态度在佛经中可以找到明确的文句，对第三种苦行似乎都持推崇的态度。但是，通过对照和分析巴利文、梵文、汉文、藏文佛经的文句发现，佛经文献的禅定术语、三个关键譬喻的位置和模式化句式，都随着时代的推移而发生了变化；而上述三个方面的演变都导向一个共同的趋势：菩萨苦行从备受推崇到为人轻视。如果以文献学的研究方法来重新检视许多历史观念，或许能产生一部新的佛教史或佛教思想史。

关键词：苦行 菩萨苦行 佛陀传记 佛教史 印度

研究印度宗教历史不仅要面对信史匮乏的问题，而且要碰到大量经过改头换面的“史料”即宗教经典。因此，通过语文学的方法论将这些资料的某些关键词句剥离出来，再作文本间的比对，或许能够让我们窥见那段历史的蛛丝马迹，比如苦行观念在印度佛教史中的演变。

众所周知，印度“苦行”(*duṣkaracaryā*)在耆那教中具有举足轻重的地位，在佛教中虽然不是中心，但也占据非常重要的位置，它涉及佛教文献、教义和宗教生活的方方面面。本文试图通过对一系列文本的综合分析，从文献学的角度探讨一个宗教思想史的问题——佛教苦行观念的演变。

一、三种苦行模式与“菩萨苦行”文献

根据弗莱贝尔格(Oliver Freiberger)的研究，佛经中共出现三种苦行模式，即：佛陀成佛前作为菩萨的苦行(the Bodhisattva's Asceticism)、外道的苦行(“Non-Buddhist” Ascetic Practices)和僧团中佛弟子所行的苦行——头陀行(the Dhutaṅga/Dhutagaṇa Practices)。① 下

* 本研究获得了国家哲学社会科学课题、“985工程”哲学社会科学创新基地研究项目、教育部“留学回国人员科研启动基金”和上海市哲学社会科学规划课题(批准号2010BZX001)的资助，本刊外审专家为本文的修改提出了宝贵意见，在此一并感谢。

① Oliver Freiberger, “Early Buddhism, Asceticism and the Politics of the Middle Way,” in Oliver Freiberger, ed., *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*, Oxford: Oxford

面将逐一介绍这三种苦行。

在佛陀传记中，悉达多太子逾城出走，跟随两位外道教师歌罗罗仙(*Ārāḍa Kālāma*)和水獭端正仙子(*Udraka Rāmaputra*)学习(A)，而后感到他们的教法皆不足以成佛，就独自去尼连禅河畔修习苦行(B)。他先习屏气的禅定(C)，后行节食甚至断食(D)。苦行令其身体经受了极大的痛苦，几近丧命。后来他回忆起往昔在阎浮(亦作赡部)树下得初禅的经历，悟得应行中道方可成佛，便放弃了极端的苦行(E)。佛陀本人在成佛前所行的这段苦行，即被称为“菩萨苦行”(下文将作详述)。

外道的苦行指的是佛经中对外道的一系列苦行方式所作的程序化描述，涉及修行者衣食住行的方方面面：

“舍利子！云何同彼最上修行？谓彼外道，或常举手，我亦同之；或不坐床席；或常踰踞；或食秽气、麁劣饮食；或不定止一处，随意旋转；或剃发留髷；或卧棘刺之上；或卧版木之上；或空舍中住；或定住一处；或一日三浴……乃至种种苦逼其身，我亦一一随彼所行。是为同彼最上修行。云何同彼最上厌离？舍利子！谓彼外道，或离服裸形，举手受食，我亦随行；或不受丑面人食；不受犍槌面人之食；不食两白中间之食；不食两杵中间之食；不食两杖中间之食；不食两壁中间之食；不受怀妊人食；不受执炮者食；不与二人同一器食若处；或有乞句之人在于门首，即不食之若处；或有犬在门首，亦不食之若处；或有蝇虫旋复，亦不食之；不受无言人食；不受多言人食；若人言“去”，不受彼食；若人言“来”，不受彼食；若因诤讼所成之食，而亦不受；或唯受其一家之食；或复二、三……至七家食；或一啖一咽；或复二、三……至七啖咽；或一日一食；或复二、三；或复七日；或复半月……至于一月乃一食之；于所食中，不食于粍，亦不食饭，不食小豆，不饮华果所造之酒，不饮米所造酒，不食于肉，不食奶酪及以酥油，亦不食蜜及蜜所造之果，或不饮浆，不食多种煇炙之食，唯饮洗稻之水，以为资养；或食秽稻；或食茅草；或食棘树之果；或食生米；或食牛粪；或食树根枝叶果实；或复专诣旷野之中，采彼多种根茎枝叶种子等食。①

另有一个版本与之不同，被视作后来的再加工之作：②

或有执器巡乞，行而食之；或有唯一掬食，以济一日；或不乞食，任彼来施；或有不求求，须自往乞，以求解脱；或有恒食草木根茎，枝叶花果、莲藕、犴羹、糠汁、米泔、油滓；或不食沙糖、苏油、石蜜、淳酒、甜酢种种美味，以求解脱；或有乞一家食，若二，若三……乃至七家；或有一日一食，二日一食……乃至半月、一月一度而食，以求解脱；或有所食渐顿多少，随月增减；或有日食一撮……乃至七撮；或有日食一麦、一麻、

University Press, 2006, pp.235-242.

① T 757《身毛喜竖经》(=MN 12 *Mahāsīhanādasutta*)，597a13-b11。本段依《大正藏》底本，参照巴利文作了重新点校。与之语句相似的文本还有：T 190《佛本行集经》，765c19-766b18；T 1.25《长阿含经·裸形梵志经》(=DN 8)，103b25-c13。巴利文的有：DN 8 *Kassapasihanādasutta* (T 1.25)、25 *Udumbarikasihanādasutta*、MN 12 *Mahāsīhanādasutta* (=T 757)、36 *Mahāsaccakasutta*、46 *Mahādhammasamādānasutta*、51 *Kandarakasutta*、60 *Apaṇṇakasutta*、94 *Ghoṭamukhasutta*、AN 3.151 *Paṭipadā* (1)、4.198 *Attantapo*、Pp等，其具体出处可见：Gudrun Melzer, *Ein Abschnitt aus dem Dirghāgama*, Ludwig-Maximilians-Universität München, Doctoral Dissertation, 2006, pp.301-302.

② Julius Dutoit, *Die Duṣkaracaryā des Bodhisattva in der Buddhistischen Tradition*, Strassburg: K. J. Trübner, 1905, p.50.

一米；或有唯饮净水，以求解脱；或有名称神所，自饿而死，谓随己意，生天人中；或有纷纭鹤鹑毛羽以为衣服；或着树皮；或着牛羊皮革、粪扫毯毼；或着一衣……乃至七衣；或黑或赤，以为衣服；或复露形；或手提三杖；或贯髑髅，以求解脱；或一日一浴，一日二浴……乃至七浴；或常不浴；或有涂灰；或有涂墨；或盆粪土；或带萎花；或五热炙身，以烟熏鼻，自坠高岩，常翘一足，仰观日月；或卧编棘刺，灰粪瓦石，板杵之上，以求解脱……^①

多数情况下，这类描写被当作论据，来批判非佛教的修行。它或出现在佛陀与他人（多为婆罗门）的对话中，以显示这类苦行其实是无谓的自我折磨；或出现在佛陀的传记中，即他到达尼连禅河、准备修苦行之际。菩萨以他者的身份对外道的苦行作了观察，“复作是念：‘我今为欲摧伏外道现希有事，令诸天人生清静心；又欲令彼坏因缘者知业果报；又欲示现功德智慧，有大威神分拏诸定差别之相；又欲示现有大勇猛精进之力。’”^② 唯有一处却是佛陀以第一人称向舍利弗回忆，自己也经历过上述同样的苦行。^③ 迪图瓦（Julius Dutoit）曾怀疑这一自述的历史真实性，因为在六年的苦行期内，仅凭一人之力无法实践如此众多种类的修行；而且这些苦行在教义上也自相矛盾——时而裸形，时而着衣，时而杀生，时而戒杀。他认为经文的作者只是为了展示，佛陀即便已完成了所有的苦行，最终却舍弃了它们，从而说明佛教徒并非极端的苦行者。^④

那么，这段描述究竟指的是哪类教徒？在 MN 36 *Mahāsaccakasutta*（《大萨遮经》）和 DĀ 20 *Kāyabhāvanā*（《修身经》）中（下文将作详述），这些修行被归入难陀犍子、瘦三吉金、普行牛舍男（Nanda Vaccha、Kisa Saṅkicca、Makkhali Gosāla，梵文：Nanda Vatsa、Kṛ. kin^⑤ Samkṛkin、Maskarin Gośālī-putra）三人的名下。因为此三人皆是邪命者（Ājīvika），所以这些苦行也顺理成章地被冠以“邪命者”之名。^⑥ 伯雷（Willem Bollée）以耆那教和法论（Dharmaśāstra）文献为依据，不仅将该段落（巴利文版）中那些令人费解的专用名词一一作了阐释，而且将它们判定为耆那教的苦行。^⑦

头陀行的内涵在佛经中说法不一，MN 113 *Sappurisasutta*^⑧ 列举了九种苦行，为最古老的

说法之一：在阿兰若处（*āraṇṇaka*）、着粪扫衣（*pamsukūlika*）、常行乞食（*piṇḍapātika*）、树下止（*rukkhamūlika*）、冢间住（*sosānika*）、止露地（*abbhokāsika*）、但坐不卧（*nesajjika*）、随敷设坐（*yathāsanthatika*）、受一食法（*ekāsanika*）。^① 早期佛经的其他地方还出现了另外四项头陀行：但三衣（*tecivarika*）、过午不食（*khalupaccābhaddika*）、次第乞食（*sapadānacārika*）、从钵食（*pattapiṇḍika*）等。公元 5 世纪以后，就汇总定形为十三头陀行。^② 在僧团建立之后，虽然佛陀本人没有行过头陀行，但确有一些佛弟子持头陀行。其中最著名的莫过于迦叶，在《相应部·迦叶相应》中，佛陀就赞扬和鼓励了他的头陀行。^③

然而，提婆达多的“五法”（*pañca vatthūni*）也被视作头陀行，其中四法与上文所列之头四项名目一致，唯有第五法“不食肉鱼”（*macchamamsa*）独特；^④ 而前面所提及的外道苦行也有一些项目与十三头陀行雷同。同样在佛经中，也有佛陀不看重^⑤和指责^⑥头陀行的文句。可见，历史上曾经同时存在着“苦行佛教”和“寺院佛教”两个派别及各自的信徒，前者独处，后者群居。在早期佛教中，两种观点尚势均力敌——在佛经中仍留存了对待苦行的两种截然相反的态度，即是明证。不过，后者借佛陀之口，以佛陀传记的形式，提出了“中道”的观念，便对前者获得了战略上的决定性胜利：将苦行与纵欲视为两个极端，而否认这两个极端即是能走向解脱的“中道”。^⑦

由此可知，上述三种苦行中，外道苦行无疑总是被否定的，头陀行也逐渐被排斥，对于仅存的菩萨苦行，一般认为未受冲击——佛经或者说佛陀传记将此苦行合理化地解释为菩萨成佛的必经之路。^⑧ 果真如此吗？如果真如弗莱贝尔格所设想的，“中道”理论是一个战略，那么它在具体战术上的反映会有所滞后，而佛陀传记中的“菩萨苦行”部分恰恰对此有所体现。下面将针对该现象作微观的解析。不过，在此之前先要对涉及“菩萨苦行”的佛传文献作一综述。

佛陀传记或者说可视为其传记的文献的产生年代，距这位宗教创始人的生活时代并不太远。在巴利律藏的 *Mahāvagga* “小品”中，就有一部始于其成道觉悟的、情节连贯的佛陀传记。^⑨ 另外，早期经部文献也记述了佛陀生平的一些片段。而有关佛陀成道之前的——即从其降生到成道的“前传”却产生得很晚。^⑩ 拉莫特（Étienne Lamotte）将这些林林总总的有关佛陀传记的文献划分为五个“相继的阶段”（*états successifs*）。^⑪ 我们也借他的分类法，将囊括了

① T 187《方广大庄严经》，580c22-581a26。本段依《大正藏》底本，参照巴利文作了重新点校。与之语句相似的文本还有：T 186《普曜经》，510c19-26，《大庄严经》的梵本 LV（= T 186、187）248.13-251.5 和藏译本 Q 763 *rGya-cher rol-pa shes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo*, 141a7-143a7。

② T 187, 581a27-b2。

③ 参见 T 757。

④ Julius Dutoit, *Die Dusskaracarya des Bodhisattva in der Buddhistischen Tradition*, pp. 48-51. 弗莱贝尔格并不完全赞同这一观点，参见 Oliver Freiberger, “Early Buddhism, Asceticism and the Politics of the Middle Way,” p. 238。

⑤ 该词在写本中无法释读。

⑥ A. L. Basham, *History and Doctrines of the Ājīvikas: A Vanished Indian Religion*, London: Luzac and Co. Ltd., 1951, p. 37。

⑦ Willem Bollée, “Anmerkungen zum buddhistischen Häretikerbild,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 121, 1971, pp. 70-92. 持同样观点的还有 Johannes Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, Alt- und Neu-Indische Studien herausgegeben vom Seminar für Kultur und Geschichte Indiens an der Universität Hamburg 28, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1986, p. 11。

⑧ 对应的汉译本为 T 26.85《中阿含经·真人经》和 T 48《是法非法经》。

① MN III 40.23-42.18. 此处汉译与巴利文出入很大。

② Vism I 59-83。

③ SN II 202.7-203.26。

④ Vin II 197。

⑤ MN 7.10-9.11; 对应的汉译为 T 26《中阿含·箭毛经》，782c19-783a21。

⑥ 在律部中的“随附”（*Parivāra*）和 Vism，两者皆是 5 世纪的作品。见 Oliver Freiberger, “Early Buddhism, Asceticism and the Politics of the Middle Way,” p. 242 以及该页注 24。

⑦ Oliver Freiberger, “Early Buddhism, Asceticism and the Politics of the Middle Way,” pp. 248-251。

⑧ Oliver Freiberger, “Early Buddhism, Asceticism and the Politics of the Middle Way,” pp. 247-248。

⑨ Vin I. XLVII 起，以及 Erich Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Serie Orientale Roma VIII, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1956, p. 68。

⑩ 这样的现象也可以理解。佛弟子接触这位僧团领袖方始于其成道之后，因此这部分佛传既容易成文，也不难获得教团内部的共识。而成道之前的佛传只能依据经部里的片段和佛教徒们的想象力，因此成文过程较长，也很难形成一个统一的文本。

⑪ Étienne Lamotte, “Histoire du Bouddhisme Indien: Des Origines à l'Ère Śāka,” *Bibliothèque du Muséon*, vol. 43, Louvain: Université de Louvain, 1958, p. 718。

“菩萨苦行”整个过程的佛传文献作一归类：

1. 收入早期经部中的佛传片段

(1) MN 36 *Mahāsaccakasutta*。该经主要讲述佛陀和一个耆那教信徒——萨遮 (Saccaka, 梵文 Sātyaki) 之间关于修身 (*kāyabhāvanā*) 和修心 (*cittabhāvanā*) 的争论。佛陀向其回忆了自己成佛前苦行的故事——也是“修身”的一种。最后萨遮服输, 向三宝表示了敬意。

(2) DĀ 20 *Kāyabhāvanā*。十年前, (根本) 说一切有部的梵本《长阿含》(*Dirghāgama*) 发现于巴基斯坦吉尔吉特 (Gilgit) 地区, 写本断代为公元 7—8 世纪。《修身经》(*Kāyabhāvanā*) 为其中的第 20 经。^① 该经内容与 MN 36 基本一致, 文句则更接近于本部派的律中的《破僧事》。

(3) T 125. 31. 8《增壹阿含经·无息禅经》。^② 依照布隆克霍斯特 (Johannes Bronkhorst) 的观点, 译于公元 4 世纪的《增壹阿含经》中的这部经拥有一个与 MN 36 相似的文献来源。^③

2. 引入律部中的佛传或佛传片段

这里的律指的是《五分律》、《四分律》等早期律藏, 并不包括后期的根本说一切有部律。它们所包含的佛传并没有可作类比的“菩萨苦行”部分。

3. 在公元后产生于不同部派的、各自独立但不完整的“生平”

这类经一般从菩萨降生讲述到其成佛之后。它们以佛陀出家为中心, 故均属 *Abhiniṣkramaṇasūtra* “出家经”这一文体。

(1) *Mahāvastu* (下文作 Mvu)。其第一部分讲述过去诸佛生平, 后两部分即“出家经”。其核心部分成书于公元 2 世纪, 但直到公元 4 世纪之后还在不断增补之中。其部派归属为大众部 (*Mahāsāṅghika*)。^④ “菩萨苦行”位于 II. 118. 6-131. 9。

(2) *Lalitavistara* (下文作 LV)。虽说经文标榜为“大乘经典”, 根据 T 190《佛本行集经》的卷尾语, 它原本应属于说一切有部 (*Sarvāstivādin*), 其形成年代为公元 2 世纪。^⑤ “菩萨苦行”位于 238. 12-264. 16。

(3) T 187《方广大庄严经》。这部译于 7 世纪的作品是 *Lalitavistara* 的汉译之一, 文句与

现存之梵本最为接近。“菩萨苦行”位于 578c19-583a19。^①

(4) Q 763 *rGya-cher rol-pa shes-bya-ba theg-pa chen-po'i mdo*。即 *Lalitavistara* 的藏译, 译于公元 8—9 世纪。“菩萨苦行”位于 135v6-149v1。

(5) T 190《佛本行集经》。译于公元 6 世纪, 汇集四个部派的“出家经”, 大众部和说一切有部佛传也在其中。^② “菩萨苦行”位于 751c5-770a22。

4. 在根本说一切有部律及其相关文献中所嵌入的一部完整的佛传, 断代为约 4 世纪

(根本) 说一切有部的 *Saṅghabhedavastu* “破僧事”是一部篇幅巨大的佛陀传记, 讲述了从释迦族 (*śākya*) 的祖先直到提婆达多对僧团的破坏, 其间不断插入相应的戒律和有关佛陀前世的众多因缘故事。目前有梵、藏、汉三种文本。

(1) 梵文本在 20 世纪 30 年代同样发现于吉尔吉特地区,^③ 写本年代也应与 DA 相当。“菩萨苦行”在尼奥利 (Gnoli) 所编订的本子 (下文作: *Saṅghabh*) 中为 I 97. 4-108. 10, 它与 DA 20 中的佛传部分则几乎字字对应。

(2) “破僧事”的汉文译本由义净完成于公元 8 世纪——T 1450《根本说一切有部昆奈耶破僧事》。其“菩萨苦行”部分在 119b2-121b30。

(3) 它的藏文本由一切智天 (*Sarvajñadeva*) 等人译于公元 8 世纪末至公元 9 世纪初之间——Q 1030 *dGe 'dun gyi dbyen gyi gzhi*。“菩萨苦行”在 16r2--24v2。

“破僧事”的第一部分——从世界成立到僧团成长, 基本等同于“出家经”的内容, 有两部作品便由这部分文本再加工而成。

(4) Q 967 *mNgon par 'byung ba'i mdo*, 由仁钦桑布 (*Rin chen bzang po*) 等人于公元 10—11 世纪译出。“菩萨苦行”位于 34r3-42v6。

(5) T 191《众许摩诃帝经》, 由法贤 (* *Dharmabhadra*) 于公元 10 世纪译出。“菩萨苦行”位于 947c20-949b15。

5. 僧伽罗的注疏者们在公元 5 世纪所著之《因缘论说》(*Nidānakathā*) 和一部史传的轮廓《因缘论说》中的“菩萨苦行”文句等同于 MN 36。

综上所述, 共有 14 个产生于各个时代的文本, 套用了相近的模式来描述菩萨苦行, 但在遣词和句序上各有差别。下文将通过词、句、段落之分析和比较, 来梳理印度佛教苦行观念的演变。

二、禅定术语的演变

当菩萨离开了他的两位老师之后, 一个人修习屏气禅定。这种禅定令他产生闷绝膨胀的苦受, 当他不断加倍用功时, 又加深了这样的痛苦。在上述包含“菩萨苦行”的文本中, 可见如下对其所修禅定的称谓:

① 在整部写本中的位置是 329r4-340r2。有关吉尔吉特梵本《长阿含》发现和研究的详细情况, 参见 Jens-Uwe Hartmann, “Zu einer neuen Handschrift des *Dirghāgama*,” in Christine Chojnacki, Jens-Uwe Hartmann and Volker M. Tschannerl, eds., *Vividharatnakaraṇḍaka: Festgabe für Adelheid Mette*, Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 2000, pp. 359-367; Jens-Uwe Hartmann, “Further Remarks on the New Manuscript of the *Dirghāgama*,” *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies*, vol. 5, 2002, pp. 133-150; Melzer, *Ein Abschnitt aus dem *Dirghāgama**, pp. 1-10. 有关这部第 20 经的研究, 参见 Zhen Liu, *Versenkung und Askese: Eine neue Sanskrit-Quelle zur Buddha-Legende*, Ludwig-Maximilians-Universität München, Doctoral Dissertation, 2008. 在该作品的“文本编译”部分, 笔者将经文分成若干段落, 每个段落具有两个号码: 第一个号码代表经号, 第二个表示段落号, 以便引用。比如 DĀ 20. 146 表示该经中的第 146 个段落。

② T 125, 670c2-672b2.

③ Johannes Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, p. 9.

④ Moriz Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur, Zweiter Band: Die buddhistische Litteratur und die heiligen Texte der Jainas*, Leipzig: C. F. Amelang's Verlag, 1920, pp. 187-193.

⑤ Moriz Winternitz, *Geschichte der indischen Litteratur, Zweiter Band: Die buddhistische Litteratur und die heiligen Texte der Jainas*, pp. 194-201.

① 另一部汉译 T 186 则没有可用来对照的“菩萨苦行”文句。

② T 190, 932a17 起。

③ 有关该写本的发现过程, 可参见 Raniero Gnoli, ed., *The Gilgit Manuscript of the *Saṅghabhedavastu*, Serie Orientale Roma XLIX*, vol. 1-2, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1977-1978, 前言和导言部分。

“菩萨苦行”文献中所涉禅定称谓

MN 36	243.18 起: <i>appānakam jhānam</i> ①	
DĀ 20	20.77: <i>adhyātmakāni dhyānāni</i>	20.83 起: <i>ādhmātakāni dhyānāni</i>
T 125.31.8	671a12-13: 无息禅	
Mvu	II 121 起: <i>āsphānakam dhyānam</i>	
LV	250.14 起: <i>āsphānakam dhyānam</i>	
T 187	581b4 起: 制出入息	
Q 763	143v4 起: <i>mkha' khyab la bsam gtan</i>	
T 190	766b29-767a2: 不动三昧 = * <i>āniñjya prāpta-samādhi</i> ②	
Saṅghbh	I 100.16 起: <i>vyādhmātakāni dhyānāni</i>	
T 1450	120a24: [令气] 内拥入于禅定 = * <i>adhyātmakāni</i> (?)	120a29 起: 胀满而入禅定, 或: 胀满定 = * <i>ādhmātakāni</i>
Q 1030③	18r8 起: <i>bsam gtan dag la snyoms pa</i>	
T 191	只有 948c18 一处: 复修别观	

按照这一概念的表达方式在印度原典中的发展过程, 它可分为如下四个阶段, 这也与目前普遍接受的以上文本的断代相符合: 一是巴利文本中的 *appānakam jhānam*; 二是早期梵语文献中的 *āsphānakam dhyānam*; 三是根本说一切有部律中的 *vyādhmātakāni dhyānāni*; 四是 DĀ 中的 *ādhmātakāni dhyānāni*。

前两个表达方式以及它们之间的联系已经由迪图瓦用整整一章“*Āsphānaka* 的神迷 (Die *Āsphānaka-Ekstase*)”作了详细分析。“北传的编纂者不清楚这个‘*appānakam*’的意思, 就用 *āsphānakam* 来替代。他把如何定义这个词的问题, 留给了他的后继者们。”④ LV 的作者为 *āsphānakadhyāna* 补充了一段评论,⑤ 但这段评论本身和所释的对象一样令人费解, 汉译 (T 187) 或许就因此将它略去不译。尽管根据 MN 的注疏 (Ps), *appānaka* 可解释为“无息”,⑥ 并且迪图瓦还试图以词源学的方式进一步分析该词,⑦ 但这个词于“菩萨苦行”语境之外, 对整个巴利三藏来说都是陌生的, 无论如何都不能摆脱其为生造词的嫌疑。⑧与此相反, *ānāpāna* “吸气出气, 入出息”, 或者 *ānāpānasati* “入出息念, 念吸气出气”,⑨ 却是佛教禅修文献中的常规

用词。①对于这些文献来说, DN 22 *Satipaṭṭhānasutta* (《念处经》) 可称得上代表作。②

Ps③和 LV④叙述了菩萨行极端苦行的意图。⑤然而 LV 的作者旋即劝阻大家不要依此修行, 或许他也知道这种苦行存在极大的危险。⑥也有可能 MN 36 的作者同样考虑到了这种危险, 所以他不用那些与禅定有关的寻常词汇, 转而专门针对该经, 生造了这么一个让人感觉突兀的词汇。⑦

第一、二个概念阶段可说具有褒义。虽然这种极端形式的禅定为其他众生无法达到, 但这仍不失为菩萨所创造的一个奇迹, 并且对他人是一种激励。但在第三、四概念阶段中对此禅定的评判却不再积极。除了在 Saṅghabh 中, *vyādhmātakā*⑧ (巴利语 *uddhumātakā*) 只用来描述腐烂膨胀的尸体。⑨在描述禅定时, 这个词用于修不净观 (*aśubhādiprayoga*) 中观想尸体的逐步腐烂。⑩ T 191 中的“复修别观”更加强了这一猜测, 即为了替换 *āsphānaka* 一词, 根本说一切有部“破僧事”的作者⑪在一个有关禅定或观想的文本中找到了一个贬义词——*vyādhmātakā*, 以此来表现菩萨所修禅定的无效果。当然, 我们也发现, 藏地出于对梵文佛典的敬畏——或者兼之以母语和梵文之间的距离感, 将这些词都作了中性的翻译; 或许这也是藏传佛教对苦行更为积极的态度使然。

在 DĀ 20 和 T 1450 这两个文本中, 还出现过另外一个词汇——*adhyātmakāni*, 并且各自只有一次。此后 *ādhmātakāni* 一词便一贯到底。该词前面的组成部分——*ādhmāta*, 也表示“膨胀 (的死者)”。⑫当添加了词尾 *-ka* 之后, *ādhmātakā* 便成为一个独立的词汇, 就像其前身 *appānaka* 与 *āsphānaka* 一样。因为上述五个词 (包括 *adhyātmaka*) 皆具有同样的词尾 *-ka*,

① 参见 CPD s. v. *ānāpāna* 和 *ānāpāna-(s)sati*。

② DN II 290-315。

③ Ps II 288.14-36。但阆那摩利和菩提 (Nānamoli & Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, Pāli Text Society Translation Series, No. 49, Boston: Wisdom Publications, 2001, p.1229, fn.387) 称此评注为“令人迷惑不解的”。

④ LV 250.3-14 和 256.13-17。译文见 Julius Dutoit, *Die Duṣkaracaryā des Bodhisattva in der Buddhistischen Tradition*, pp.60-62。

⑤ 参见下文。

⑥ LV 250.12 起: *na sa ka ścit sattvaḥ sattvanikāye samvidyate | manuṣyo vā amanuṣyo vā yah samarthas tathārūpaṃ duṣkaraṃ caritaṃ | anyatra curam abhavikād bodhisattvādya āsphānakadhyānam samāpadyate sma | ... na ca tad dhyānam jātu kenacit samāpannam pūrvam śaimyeṇa vā aśaiṣyeṇa vā pratyekabuddhena vā caryāpratipannena vā bodhisattvena*. Julius Dutoit, *Die Duṣkaracaryā des Bodhisattva in der Buddhistischen Tradition*, p.61 和 p.98: “芸芸众生中没有一个人, 人或者非人, 能行如此形状的苦行, 除了未来的菩萨, 他达到了 *āsphānaka* 禅定 (德译作‘神迷’)。……这种禅定对所有其它人来说, 都无法达到, 即使是一位辟支佛或者另一个菩萨。”

⑦ “生造”一词表明, 这个概念最早的形式也只能追溯到 *appānaka* 这个词。

⑧ 带有词尾 *-ka* 和没有词尾 *-ka* 的形式都有文献为证。

⑨ CPD 词条下和 Junko Sakamoto-Goto, “Das Verbaladjektiv von *dhmā* im Mittelindischen,” in Bernhard Forssman, ed., *Festgabe für Karl Hoffmann Teil I, Münchener Studien zur Sprachwissenschaft Heft 44*, München: Kitzinger, 1985, p.172。

⑩ 参见 YL 59, fn.2。此文本也引述了 DN 22。

⑪ 根据前文, Q 967 和 T 191 只是“破僧事”的再加工。

⑫ Junko Sakamoto-Goto, “Das Verbaladjektiv von *dhmā* im Mittelindischen,” p.172。

① 另一个写法 *appānakam* 也见于一个写本。参见 MN I 550。

② 根据 Konrad Meisig, *Das Śramaṇyaphala-Sūtra: Synoptische Übersetzung und Glossar der chinesischen Fassungen verglichen mit dem Sanskrit und Pāli*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987, p.395 “三昧”和 p.396 “不动”的梵文对应还原。

③ Q 967 中与此相同。

④ Julius Dutoit, *Die Duṣkaracaryā des Bodhisattva in der Buddhistischen Tradition*, pp.98-99。

⑤ LV 250.14-20, 该评论的译文见 Julius Dutoit, *Die Duṣkaracaryā des Bodhisattva in der Buddhistischen Tradition*, pp.98-99; 藏译见 Q 763, 243r1-4; 但在 T 187 中却找不到汉语对应。

⑥ Ps II 289.7: *Appānakan ti nirassākaṇ*。

⑦ Julius Dutoit, *Die Duṣkaracaryā des Bodhisattva in der Buddhistischen Tradition*, p.99。

⑧ 参见 CPD 词条 *appānaka*。布隆克霍斯特 (Johannes Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, pp.10, 26, 29) 指出, 这个词的意思可以通过耆那教文献中的句型 *ānāpānanirohaṃ kareṃ* 来解释; 因此在 MN 36 和 T 125.31.8 中的这种禅定就是在现实中为人所修习的耆那教禅定。但依笔者之见, 第二节所列 14 部文献中描述的手法夸张, 文学性也很强, 这本身就表明了如此的禅定只是一种纯属虚构的修行。

⑨ 这两个词亦经常音译为“安般, 阿那波那”和“安般念, 阿那波那念”。

这就不应仅仅视为一个偶然现象——通过该词尾有意造成一个专用术语并非不可能。^①
从该单定术语的演变，一个历史现象初露端倪：佛教对苦行的态度似乎逐渐消极。

三、“三个譬喻”位置的演变

在菩萨寻求解脱的过程中，他想到了三个譬喻，从而让他发觉了至此为止所进行尝试的错误之处以及找寻新路径的必要性。

这三个譬喻为：

1. 湿润地浸于水中的木头：比作身心皆受爱欲染着的沙门和婆罗门。^②
2. 湿润的木头置于干地：比作身虽离欲、心尤爱染的沙门和婆罗门。^③
- 这两类人即使身体受了极大的痛苦，但非正智、非正见，不能得于无上正道。^④
3. 干木置于干地：比作身心均离爱欲的沙门和婆罗门。^⑤
- 这类人受了痛苦，乃正智、正见，可以得于无上正道。^⑥

这三个譬喻出现的位置，有如下三种情况的文献：

1. 在 MN 36 中，位于尼连禅河（B）和修习屏气禅定之间（C）。
2. 在 LV 及其汉藏译本、Mvu 和 T 190 中，位于随两位教师学习（A）和前往尼连禅河（B）之间，但无论如何都在菩萨无果的苦行之前。
3. 在“破僧事”梵藏汉三本、T 191、Q 967 和 DĀ 20 中，位于菩萨无果苦行之后（D），放弃苦行改行中道（E）之前。

巴罗（André Bareau）发现了在 MN 36 与 T 1450 内的位置区别，^⑦ 而迪图瓦发现了 MN 36 与 LV 以及 Mvu 内的差别。^⑧ 阁那摩利与菩提二人推测，这三个譬喻的位置起初并未在菩萨苦行之前，而是在其之后。^⑨

这三个譬喻具有如下功能：它们构成了两个段落之间的转折点，即在（A）和（C），或者

① 这与语法规则并不冲突。参见 AIG II, 1 § 45. f.

② 对应的梵文为：kāmesu kāyena cittena vā vyapakṛstā viharanti 或 kāmesu kāyena vyapakṛstā viharanti cittena ca.

③ 对应的梵文为：kāmesu kāyena vyapakṛstā viharanti no tu cittena 或 kāmesu kāyena vyapakṛstā viharanti na cittena.

④ 对应的梵文为：kiṃcāpi te imāṃ evaṃrūpāṃ ātmāpakramikāṃ duḥkhāṃ tīvrāṃ kharāṃ kaṭukāṃ amanā vedanāṃ vedayante atha ca punas tenāṃ jñānāya nāṃ darśanāya nāṃ anuttarāya samyakṣambodhaye iti.

⑤ 对应的梵文为：kāyena vyapakṛstā viharanti cittena ca 或 kāmesu kāyena vyapakṛstā viharanti cittena ca.

⑥ 对应的梵文为：kiṃcāpi tena imāṃ evaṃrūpāṃ ātmāpakramikāṃ duḥkhātīvrāṃ kharā kaṭukāṃ amanāpāṃ vedanāṃ vedayate atha ca punas te aṃ jñānāya aṃ darśanāya aṃ anuttarāya samyakṣambodhaye iti.

⑦ André Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitake anciens: de la Quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*, Publications de l'école Française D'Extrême-Orient, LIII. Paris, Publications de l'école Française D'Extrême-Orient, 1963, p. 43.

⑧ Julius Dutoit, *Die Duṣkaracaryā des Bodhisattva in der Buddhistischen Tradition*, p. 36.

⑨ Nāṇamoli and Bodhi, *The Middle Length Discourses of the Buddha*, p. 1229, fn. 387.

（D）和（E）之间。该转折点否定了前面菩萨的行事，引向了一个更高的发展阶段，即极端的苦行以及选择中道。每部经文的作者或者注疏者用这三个譬喻判定菩萨的何种行事更有价值。

在头两组的文献中，这三个譬喻的位置基本相同；只是第二组的文献将尼连禅河畔的风景描写（B）也划入 *prahāṇa/duṣkaracaryā*（修行/苦行）之中。因此，第一、二组经文的作者或者注疏者认为苦行的意义胜过菩萨在此时间段内的任何其他行为。

Ps 的作者自问，菩萨的苦行有无意义？为何佛陀作此修行？他又自答道，原因有二：其一，菩萨向世界展示自己的精进，因为世界将会为他高兴。其二，菩萨哀愍后世，以此激励他们去灭尽生、老、死。^①

LV 中评注部分则提到，佛陀想以“一种如此过度的苦行”（ein solches übermaß von Askese）来战胜在歧路上寻求解脱的“一切对手”（alle die Gegner）。^② 尽管作者作了这样一番努力，但增补的这段解释仍无法和整个文本有机地协调起来。^③

可以看出，这样的解释或者想法对 Mvu 和 T 190 的作者仍然可信，但对“破僧事”、Q 967、DĀ 等经的作者则不再如此。

在第一、二组文献中，只有菩萨两位先师的教法遭到贬抑，而极端的苦行就在三个譬喻之后开始，因此它显然得到了褒扬。在最后一组文献中，菩萨两位先师的教法和极端的苦行被置于同一层次，并为这三个譬喻一并贬抑。对于这些文献来说，苦行并非是通向正等正觉（*samyakṣambodhi*）之路的一个进阶。三个譬喻只是作为错误修行之后的转折点，Q 967 甚至在这三个譬喻之后，不经过渡，直接进入菩萨放弃苦行、恢复常人生活的描述。

四、模式化句式的分析

“菩萨苦行”中有一系列模式化的句式：

1. 在菩萨修习无果的禅定和断食中，随着苦行的加倍，他虽然每一次感受到更大的痛苦，但每一次内心并没有受到影响。在每一层次的苦行结尾处，都有一固定句型：*evaṃrūpāṃ ... duḥkhāṃ tīvrāṃ kharāṃ kaṭukāṃ amanāpāṃ vedanāṃ vedayamānasya cittaṃ na-paryādāya tiṣṭhati, yathāpi tad bhāvitakāyasya*。“当……感受如此形状的、痛苦的、强烈的、

① Ps II 288.15: *Kiṃ pana Bhagavā dukkara akatvā Buddhō bhavitu na samattho ti? Katvā pi akatvā pi samattho va. Atha kasmā akāsi ti? Sadevakassa lokassa attano parakkama dassessāmi; so ca maṇḍ viriyanimmathanaguno hāsessati ti.* 288.30: *Api ca pacchimaṇ janataṇ anukampamāno pi akāsi yeva. ... evaṇ sante khīppam eva jāti-jarāmarāṇassa antaṇ karissati ti pacchimaṇ janataṇ anukampanto akāsi yeva.* 类似的理由也曾借迦叶（Mahākāśyapa，巴利文 Mahākassapa）之口说出，参见 SN II 202.29-203.14.

② 关于原文及译文，参见 Julius Dutoit, *Die Duṣkaracaryā des Bodhisattva in der Buddhistischen Tradition*, pp. 60-62.

③ 同后来的类似于因缘故故事（*Avadāna*）的佛经为早已存在的菩萨的六年苦行故事增补理由一样，弗莱贝格指出：“作者想为菩萨苦行提供一个积极的理由，我们可认为，这是让此修行合法化的尝试。”参见 Oliver Freiberger, *Early Buddhism, Asceticism and the Politics of the Middle Way*, p. 247; Minoru Hara, “A Note on the Buddha's Asceticism: The Liu du ji jing (Six Pāramitā-Sūtra) 53,” in Petra Kieffer-Pülz and Jens-Uwe Hartmann, eds., *Buddha-vidyā-sudhākarah, Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday*, Indica et Tibetica, 30, Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 1997, pp. 249-260.

粗糙的, 辛辣的, 不可意的 (和) 致命的感受, 有 (此苦受), 未制服内心, 因为……身体即已如此修习完毕。”

上述 14 个文本中, 有 12 个皆使用了这一否定句的形式。但有一个文本——DĀ 20, 未完全贯彻此句式, 还有一个文本 T 1450, 竟全部使用了肯定句式。用肯定句式的表述恰与其他所有文本对立, 即: *…vedanāṃ vedayamānasya cittam paryādāya tiṣṭhati*。在 T 1450 中通篇为: “不能安于正定”,^① 便与之对应。^②

在 DĀ 20 中, 菩萨苦行描述中共有六处无 *na* (20.76, 82, 106, 112, 126, 129), 而只有四处有 *na* (20.88, 94, 100, 123)。倘若后一种情况因其出现频度较低而被视为笔误并作修正的话,^③ 那么这一固定句式将通篇被改成肯定句。由此文意就变成: 菩萨在苦行中感受到了痛苦, 并且这种痛苦制服其心。

这样, 菩萨的苦行就被理解为一种毫无意义的自我折磨, 显然非但不能使其心得到解脱, 反而损害其心。这种论断将同几乎所有的“菩萨苦行”相关文本产生冲突。那些文本中没有一处不作否定句式——即几乎所有的文本一致表达了如下意思: 尽管苦行无果, 但它所引起的感受并没有制服菩萨的心, 因为菩萨的身心已经修习完成。他的心不为苦行的痛苦所触, 至少不会对他的成佛之路造成阻碍。

上节所提及的三个譬喻, 第三个应是唯一具有正面、积极含义的, 然而各个文本的差异却集中于此。

2. 第三个譬喻指的是那些身心皆离爱欲的修行人, 梵文的固定句式应为: *kāmeṣu kāyena vyapakṣṭā viharanti cittaṇa*。可是, T 1450 仍与另外 12 个文本相反, 其句式为: “身虽离欲心犹爱染”。^④ 这或可还原成 DĀ 20 写本中确实带有否定词 *na* 的句式:^⑤ *kāmeṣu kāyena vyapakṣṭā viharanti na cittaṇa*。

3. 第三个譬喻中固定句式- *na - alam jñānāya - na - alam darśanāya - na - alam anuttarāyai samyaksambodhaye* 内多余的 *na*。

DĀ 20 写本中, 那三个譬喻的结论部分, 也就是整个菩萨苦行的结论部分, 其文句为: *nālam jñānāya nālam darśanāya nālam anuttarāyai samyaksambodhaye*,^⑥ “不足以成就智慧、不足以成就 (正) 见、不足以成就无上正等正觉”。与此相应的正是 T 1450 中的“非正智, 非正见, 不能得于无上正道”。^⑦

上述三种情况中, 第一种情况 DĀ 20 写本与 T 1450 时而对应, 时而相反; 而后两种情况, DĀ 20 写本竟也与 T 1450 完全一致。如果我们先将这种可能搁置一边, 即 DĀ 20 有关 *na* 的异文纯属笔误, 而与 T 1450 的一致又纯属巧合, 那么就可以推测: 鉴于这些段落的一致, “破僧事”的汉译者义净很有可能拿到了一个与 DĀ 20 相似的文本; 或者更严格地说, 一个做过与 DĀ 20 类似修订的文本。当然, 倘若这个所谓“经过修订”的文本也具有与 DĀ 20 相似的异文

的话, 那它的质量也不敢恭维。然而问题的关键是, 义净在翻译中做了什么工作。假如其底本上也有 DĀ 20 写本中的第一种情况, 那么那些 *na* 确实已被义净统统略去不作翻译; 对于后两种情况, 他又将 *na* 字做了翻译。如此一来, T 1450 在整个文义上完全统一, 但也具有了独特的意思——与此对立的是“菩萨苦行”的所有其他文本。

义净对梵文底本作此番独立的阐释并非没有理论依据, 在经部和律藏都可以找到共鸣之处。

“受” (*vedanā*) 在下面经部中的概念说明了, T 1450 中的上述文句接近了经部中对苦受与解脱之间关系的看法: “知受集、灭、味、过、出要, 以平等观无余解脱, 故名如来。”^① 此外, *saṃjñāveda yitanirodha / saññāveda yitanirodha* (想受灭) 一词, “想与受的休止”, 对 (根本) 说一切有部和晚期的上座部来说等同于成佛。^② 义净翻译了《根本说一切有部毗奈耶》中的很多文献, 并对该部戒律有深入研究, 他一定受到了这一学说的影响, 并同样将“受”的休止看作佛教修行的最后阶段, 从而认为在觉悟前“受”一定会制服其心。

在义净所译的《根本说一切有部毗奈耶杂事》中有一条戒律^③并附尸林比丘 (*śmāśānika*) 黑喜 (*Kālananda*) 的故事, 表明了僧团之外行头陀行 (*Dhutaṅga/Dhutagaṇa*)^④ 的僧人, 在僧团内部会遭到批评。^⑤

时此城中, 有卖香童子, 有好毛线, 极生爱乐, 不同余物。……由于毛线生重爱故, 舍命之后, 生大瘦鬼中。……毛线缠尸, 送至林处。……彼 (黑喜) 便疾往诣尸林所, 取其毛线。……黑喜爱着, 共鬼相争……佛作是念: “看此非人深生爱着, 若不得线, 必欧热血, 因即命终。”告阿难陀曰: “汝即宜去, 报彼黑喜, 还非人线, 若不与者, 欧血而死。”……黑喜闻已, 告阿难陀曰: “如佛所教, 不敢违越。”即报鬼曰: “爱毛线者, 可在前行。”至林遣卧, 随言即卧, 以线盖上。时, 彼非人便以脚踏黑喜苾芻。黑喜有大力, 仅得免死。苾芻白佛。佛言: “苾芻不应随宜辄取尸林处衣, 亦复不应作如是与。……苾芻当知, 尸林处衣有五过失。云何为五? 一恶彩色, 二臭气, 三无力, 四多虱, 五药叉所持。……尸林苾芻, 不依教者, 得越法罪。”

① 菲特 (Tilmann Vetter) 在其对 *Vedanā* (受) 这个概念的引言中引用了经常在巴利三藏出现的有关经文, 比如 DN I 17.2, 22.5, 24.18, 28.12, 29.29, 等等: *…vedanānaṃ samudayaṃ ca atthagamaṃ ca assādaṃ ca ādinavaṃ ca nissaraṇaṃ ca yathā-bhūtaṃ veditvā anupādā vimutto, bhikkhave, Tathāgato*。参见 Tilmann Vetter, *The 'Khandha Passages' in the Vinayapitaka and the Four Main Nikāyas*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 682. Band, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000, p.23. 中译对应引自《长阿含·梵动经》, T 1, 90b13 起。

② Lambert Schmithausen, “On Some Aspects of Descriptions or Theories of ‘Liberating Insight’ and ‘Enlightenment’ in Early Buddhism,” in Klaus Bruhn and Albrecht Wezler, eds., *Studien zum Jainismus und Buddhismus: Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf (Alt- und Neu-Indische Studien. 23)*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981, p. 219, fn. 67; 此处他以晚期上座部的《清净道论》 (*Visuddhimagga*) 和 (根本) 说一切有部的《阿毘达磨俱舍论》 (*Abhidharmakośa*) 为据。

③ T 1451, 282a12-283a8. 关于此戒律在藏文译本中的位置和相应的英译, 参见 Gregory Schopen, “A Well Sanitized Shroud: Asecticism and Institutional Values in the Middle Period of Buddhist Monasticism,” in Patrick Olivelle, ed., *Between the Empires: Society in India, 300 B.C. E-400 C.E.*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 340, fn. 46.

④ 尸林比丘着粪扫衣 (*pāṃṣukūla*), 也是一种头陀行, 参见前文。

⑤ Gregory Schopen, “A Well Sanitized Shroud,” pp. 339-346. 藏文本中这个故事英译亦见于此。

① 120a14 起。

② 在此语境下, *yathāpi tad bhāvitakāyasya* 也被义净译为“由从多时染熏习故”。

③ 这也是文本校勘的基本原则。

④ 121a14.

⑤ DĀ 20, 336v1 和 336v3. 当然在“文本编译”部分, 笔者还是根据绝大部分文本的意思做了改动 (20.146-147)。

⑥ DĀ 20, 336v2.

⑦ 121a15.

如果考虑到这一点,那么义净对菩萨成道前苦行的消极态度也就不足为奇了。^①

尽管如此,在DA“文本编译”部分对于此处的校订,笔者仍不会跟从T 1450,而是其他所有的文本。由于它们的统一性。与这些文本相对,虽然依照以上的推理,DĀ 20写本和T 1450的异文并非毫无意义的笔误,而是另外隐含了一段文本的编纂历史,但是其他所有文本在上面三种情况下都保持了高度的一致,而且它们的数量也占绝对优势,更重要的是,它们也真实反映了文本的原初形态。

五、结论:从积极到消极

通过对各个文本的比较可以发现,其中对苦行的观点各不相同,但随着时间的推移,人们对苦行的评价愈来愈消极。这种现象突出表现在如下三个方面:

1. 菩萨所修禅定的不同名称

在巴利文献和早期的梵语文献中,这种禅定被赋予中性或者褒义的名称,而在晚期的梵语文献中,它明显被降格。

2. 在“菩萨苦行”相关文本中三个譬喻的位置变化

这些譬喻形成了两个部分之间的转折点——否定前面的部分,引入后面的部分。这也表明经文的作者或者注疏者扬后抑前的立场。对于早期文献来说,佛陀的极端苦行可视为通向解脱的一个进阶;而对于晚期文献来说,这只是一段歧途。

3. 描述苦行结果的变化

几乎所有的文本都显示:苦行并不能对菩萨之心造成障碍。与此相反,在文本被有意修改之后,T 1450中苦行遭到了贬抑。这样的例子有很多处,在所有这些地方,T 1450单独对立与其他文本,唯DĀ 20有与之对应的异文。这些异文都将苦行置于一种尴尬的地位。最后,这种可能性也不可完全排除:在义净汉译之前,与DĀ 20同属一个传承体系的梵本就已包含了一次以贬抑“菩萨苦行”为意图的文本修订。

过去我们通常会以为,佛教即便排斥外道的苦行,但对于教团内部苦行的态度理应是积极的。但通过对上述产生自不同时代、不同地域的文本的系统梳理,我们发现,佛教在其产生初期确实对苦行持有积极态度,这里所指的苦行包括僧团中所行的苦行——头陀行和佛作菩萨时的苦行——即佛所修的外道苦行;但随着时间的推移,佛教中反对苦行的思潮借佛传中的“中道”理念取得话语权之后,头陀行被贬低,佛传中原有的佛陀自己的苦行情节也难以幸免,那些理应毋庸置疑的正面的、积极的成分慢慢地被蚕食和取代。

这一结论也同我们已知的佛教史不谋而合:佛陀时代,僧团居于丛林;到了孔雀王朝,随着供奉佛陀或其弟子舍利的佛塔(stūpa)的兴建,很多僧人住进了塔边的塔院(caityagrha)、寮房(vihāra),^②房舍相连,形成了寺院(saṃghārāma)。^③这些砖木结构的寺院多由在家居

士布施,而寺院中的僧团在生活上对居士的依赖明显变重,佛教的教义也因此对居士作出了让步。^④据此,我们或许可以推断:原先适合林居生活、带有僧人佛教色彩的苦行,逐渐在居士寺院之中、居士佛教色彩日益浓重的僧团里失去了修持的土壤。当然,在涉及僧团对待苦行的态度上,历史没有留下任何可作为信史的证据,如史书、碑铭、题记等。因此,我们唯有从被“粉饰”过的佛经中找出历史的真相。无独有偶,除了前面提及的律部中对苦行的消极态度,^⑤叔本还在一系列大乘佛经中发现了一个现象:在原始佛教中只有通过禅定才能取得的宿命通(jāṭismara),在居士主导的大乘佛教中,无需通过禅定,只需通过宗教仪式和佛像崇拜、念佛、流通佛经、持咒,即可获得。^⑥这两个发现皆为本文的结论提供了支持:禅定和苦行在僧团的日常修行中逐渐变得可有可无,甚至到了有害无益的程度。

值得一提的是,30多年来,叔本一直致力于剖析佛教经典的文句,特别是律藏的,同时尽可能地结合考古成果还原出一部世俗味浓重的佛教僧团发展史。这同我们固有的观念大相径庭,而我们原有的观念是在这样的前提下形成的:基本史料空白,仅存佛经一家之言,而这一家之言又仅仅进行了表面文意的阅读,并没有对照和分析;这种观念的形成,恰是那些佛经编纂者们所愿意看到的。我们知道,佛教和其他宗教一样,在其内部也充满了教派的斗争。斗争的结果总是那些后来占上风的教派拥有话语权,得以用本派的教义编修宗教文献,从而以一派之旨取代整个宗教的教义,也就是创始人传播的教义。因此,研究宗教历史时,我们不能简单地被历代教派斗争的胜利者所误导,应该依照现代文献学的研究方法,重新检视许多固有的历史观念,如此逐点积累,或许能产生一部新的佛教史或者佛教思想史。

缩略语

AIG = Jakob Wackernagel, Albert Debrunner, Altindische Grammatik, Bd. 1-3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1896-1930; Nachträge zu Bd. 1 von Albert Debrunner, Göttingen 1957; Register zu Bd. 1-3 von Richard Hauschild, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.

AN = Aṅguttaranikāya (《增一部》), R. Moris and E. Hardy, eds., The Aṅguttara Nikāya, 5 vols., London: PTS, 1885-1900.

CPD = A Critical Pāli Dictionary, begun by V. Trenckner, et al., eds., vol. I, Copenhagen 1924-48, vol. II (fasc. 1ff.), Copenhagen 1960ff.

DĀ = Dīrghāgama,发现自吉尔吉特的梵本《长阿含》。

DN = Dīghanikāya (《长部》), T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, eds., The Dīgha Nikāya, London: PTS, 1890-1911.

LV = Lalitavistara (《大庄严经》), Salomon Lefmann, ed., Lalita Vistara, Leben und Lehre des Śākya-buddha, 2 vols., Halle: Waisenhaus, 1902-1908.

MN = Majjhimanikāya (《中部》), V. Trenckner and R. Chalmers, eds., The Majjhima Nikāya, London: PTS, 1888-1899.

① 叔本(Gregory Schopen)在其 *Buddhist Monks and Business Matters: Still More Paper on Monastic Buddhism in India* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004)著作第二章“早期西北印度的艺术、美和一座佛教寺院的运营”的第26页,以及第41页的注37-43,还罗列了《根本说一切有部律》中诸多对禅修和苦行僧人的负面描写,他们成了被僧团取笑和讥讽的对象,有时还被描述成性变态者。

② 后来寺院反而统称为 vihāra。

③ Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, pp. 340-343.

④ Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, pp. 686-705.

⑤ Gregory Schopen, *Buddhist Monks and Business Matters*, p. 26.

⑥ Gregory Schopen, “The Generalization of an Old Yogic Attainment in Medieval Mahayana Sūtra Literature: Some Notes on Jāṭismara,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 6, no. 1, 1983, pp. 109-147.

- Mv= *Mahāvastu* (《大事》), É. Senart, ed., *Le Mahavastu: Texte Sanscrit publié pour la première fois et accompagné d'introductions et d'un commentaire par É. Senart*. Paris: À l'Imprimerie Nationale, 1882-1887.
- Pp= *Puggalapāṇatti* (《补特伽罗施設论》), Richard Morris, ed., *The Puggala-Paṇṇatti*, London: PTS, 1883.
- Ps= *Paṇḍitaśūdanī* (《戏论善除》, 《中部》疏), J. Woods, D. Kosambi and I. B. Horner, eds., *Paṇḍitaśūdanī: Majjhimāyaṭṭhakathā of Buddhaghosacariya*, London: PTS, 1922-1938.
- PTS= Pali Text Society, London.
- Q= 影印北京版西藏大藏经(西藏大藏经研究会编辑, 大谷大学监修)。
- Saṅghabh= *Saṅghabhedavastu* (《根本说一切有部毘奈耶·破僧事》), Raniero Gnoli, ed., *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu*, vol. 1-2, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1977-1978 (Serie Orientale Roma XLIX).
- SN= *Samyuttanikāya* (《相应部》), L. Feer, ed., *The Samyutta-Nikaya of the Sutta-Piṭaka*, London: PTS, 1884-1898.
- T= *Taishō Shinshū Daizōkyō* (《大正新修大藏经》), 100 vols., Tokyo 1924 起。
- Vin= *Vinaya piṭaka* (《律藏》), Hermann Oldenberg, ed., *The Vinaya Piṭakam*, 5 vols., London: PTS, 1879-1883.
- Vism= *Visuddhimagga* (《清净道论》), C. A. F. Rhys Davids, ed., *The Visuddhi-Magga of Buddhaghosa*, 2 vols., London: PTS, 1920-1921.

〔作者刘震, 复旦大学文史研究院副研究员。上海 200433〕

(责任编辑: 焦 兵 责任编辑: 姚玉民)