

釋尊之超越彌勒九劫（之三）

——試論彌勒信仰與菩薩思想發展的幾個面相

悲廣文教基金會董事 郭忠生

【本文目次】

肆、釋尊的前生、今世、「來世」與彌勒

§ 4.5.3. 錫蘭佛教中的彌勒

§ 4.5.4. 《清淨道論》中的彌勒

§ 4.5.5. 南傳佛教的「彌勒經」

§ 4.5.6.1. 本生類經的人事時地物

§ 4.5.6.1.1. 南傳《本生譚》的「現在事」

§ 4.5.6.1.2. 南傳《本生譚》的「過去事」

§ 4.5.6.2. 本生類經的類型化

§ 4.5.6.3. 本生類經的表現媒介

肆、釋尊與彌勒的前生今世

§ 4.5.3. 錫蘭佛教中的彌勒

雖然 Kloppenborg ([1982], 37) 認為²⁵⁹，在上座部佛教裏，「彌勒信仰 (the cult of Maitreya) 不可能早於佛滅後三世紀，但似乎在西元二至八世紀間，很有影響力，並在西元五世紀達到巔峰」。不過，著名的南傳佛典學者 Horner 曾提出這樣的疑問：「在《佛種姓經》中，彌勒只出現一次，而且其出現的地方，其實是被學者認為已在《佛種姓經》結束之後，也就是有嗣後添附的斧痕；為什麼在巴利傳統 (Pali tradition) 的經典與注解書中，從未預記那一位菩薩要成為彌勒佛？」(Horner[1975a], xvi)。面對這樣不同的認知，彌勒信仰究竟在何時成為自成一格的體系，可以稱之為彌勒法門，也許有仁智之見，針對這樣疑問，可以從不同的脈絡來理解。

²⁵⁹ 筆者未見此文，轉引自 Meddegama[1993]，2—3。又，依 Jaini[1988]，62—63 所述，「在西元六世紀末」，錫蘭已有阿逸多 (Ajita) 將來成為彌勒佛的傳說，Jaini 所引述的是《未來事》及其註解書《Samantabuddhikā》，還有《十菩薩本生事》。但 Jaini 對這些傳說的年代定位，並沒有充分的說明。而從 Hinüber[1996]，98、Norman[1983]，161—162 的討論看來，Jaini 所引的《未來事》，並不是西元六世紀的作品。

南傳《長部》第 26 經《轉輪聖王師子吼經》，雖然說到未來佛彌勒，但沒有預記釋尊時代或是其後的那一位人物，會成為彌勒佛，也就是在 Horner 所考慮到的文獻中，南傳的彌勒佛是誰，是懸而未決的；即使從漢譯《阿含經》來說，Horner 這樣的疑問，也是存在的，除漢譯《增一阿含經》已有相當多元的「彌勒下生」，乃至彌勒信仰之外，其他三部《阿含經》所說的彌勒佛，也是不很明確，即使在中國佛教，彌勒信仰雖然相當流行，但始終有「釋尊住世時的彌勒是誰」的問題（參本文 § 4.7. 2.）。如果用現代有些學者所使用「繼任者」（successor），來指稱彌勒與釋尊的二佛相續，顯然釋尊的繼任者還未確定。

Holt ([1991]) 在研究錫蘭的觀世音信仰時，特別界定說：上座部傳統的宗教解脫論 (the religious soteriology of TheravAda tradition) 與所謂「錫蘭佛教」(Simhala Buddhism)，並不是完全相等，這可以用兩種方式來加以區別。從斯里蘭卡 (Sri Lanka) 的宗教文化來說，「錫蘭佛教」是指由在家眾與出家眾所實踐、行持而累積得來，種種象徵符號、儀禮、信仰的宗教文化，表現在宇宙論、崇拜禮敬，以及論述的社會模式。從此一觀點，上座部解脫論只能說是「錫蘭佛教」的一部分。事實上，內觀傳統的實踐 (practice of vipassana tradition)，無我的行持，以及智慧的修持，這一些都被看成是以涅槃為導向，是「錫蘭佛教」的終極目標，但要解決、止息「苦」(dukkha) 的方法，並不是只有這一些。其他類型的崇禮行為 (cultic behavior)，

運用佛教的象徵符號與教理，而能滿足直接、現前的迫切需求，也是「錫蘭佛教」宗教文化的一部分；「錫蘭佛教」不但包括以佛教正典為基礎的行持與信仰所構成的上座部解脫論 (canonically based practice and beliefs of TheravAda soteriology)，同時也包含以其他的方式來表現的一般信仰」²⁶⁰。

Holt ([1991]) 的研究主要是，基於今日的觀察與回顧，錫蘭宗教文化具有多元的特性，佛教與其他印度宗教、回教與基督信仰，都是錫蘭宗教文化的內容，但這些不同的宗教如何被吸收、消化，轉變，而達到「錫蘭化」(Sinhalization)，是多層複雜的過程。Holt 就是運用錫蘭所傳的佛教史書、現存的石雕像，以及銘文，嘗試說明：從西元八世紀開始，也許是六世紀，一直到十世紀，大乘佛教曾在錫蘭島的許多地區，相當流行，而錫蘭所見的「救護主」(Natha Deviyo)，實際上就是大乘佛教的觀世音菩薩 (Holt[1991], 4—19)。觀世音在錫蘭被看成是「救護主」，同時也被看成是彌勒菩薩 (見下文)，這與大約同一時期，觀世音菩薩在中南半島所見的多元容貌，極為類似 (Holt[1991], 231, note 16；于君方[1999a], 10—11)。這說明一個事實：觀世音菩薩，乃至大乘佛教，在一般所稱以聲聞佛

²⁶⁰ Holt[1991], 228, note 11, 此處只引述 Holt 所說的一種區別方法。另一種觀察的角度，是把上座部解脫論放在緬甸、泰國佛教的脈絡下，理解上座部解脫論與緬甸人的崇禮 nats，泰國人崇禮 phii 的關係，再拿來與其所謂的「錫蘭佛教」對照。

法為正統的錫蘭與中南半島，也曾廣為流行。所以「當然，歷史學者早已清楚的看出，在中南半島（以及錫蘭），除了上座部（TheravAda）之外，也有許多其他型式的佛教，曾經廣為流行，而且有深遠的影響，這可從此一地區豐富多元的宗教生活，看出端倪」（Strong[1992]，174），所以錫蘭佛教還是可以看到許多大乘佛教的遺痕（Holt[1991]，62—71）。而中南半島的佛教，自西元十一、十二世紀開始，來自錫蘭的上座部佛教取得支配性的地位（原因極複雜，參 ER，vol. 2，390—394），但誠如 Strong（[1992]，174）所提到的：「在中南半島佛教，改革（reform）非常不可能是指消除（eradication），反而是指各種形式的佛教，彼此關係的重新組合，先把所謂的『正統』加以清楚的界定，然後把其他的，附屬在『正統』之下（至少在「官方」是如此）」；「以緬甸佛教來說，即使是最強勢要求淨化佛教的君王，也容忍教理上有豐富的多元異音，吸收許多大乘、梵文小乘（Sanskrit Hinayāna），以及 Tantra 信仰。緬甸佛教採用的，不是排除，而是吸納彼此競爭的概念，然後把他們放到適當的科層脈絡中，而以巴利上座部的信仰為最高的洞見」。只有從這種歷史發展的軌跡，看出不同形式佛教彼此的吸收消納，所呈現的包容性格，就可以知道，為什麼遠在印度摩倫羅（MathurA）地區所流傳的大德優婆崛多（Upagupta），會（很可能）在八世紀開始，在緬甸、泰國北部不算小的地區裏，受到崇拜信仰（Strong[1992]就是研究此一題目）。

簡單的說，以現今看來，錫蘭，乃至泰國、緬甸的佛教，雖以上座部（TheravAda）為主，但在歷史上，各種型態的佛教，都曾馳騁在這些地方，留下豐富的足跡，透過考古的發掘，實地的考查（田野研究），乃至以不同的角度來解讀一般所說的「巴利三藏」，就可以看出佛法世諦流布的多元面相。基於這樣的理解，《阿含經》／《尼柯耶》所以鮮少說到彌勒佛（或彌勒菩薩；《增一阿含經》除外），其實很簡單，彌勒信仰是後出的發展，而《阿含經》／《尼柯耶》被界定為是早期的聖典，自然不會對此多所著墨。但未來佛彌勒有其可能性與必然性（參本文 §3.6.1），印度佛教直接在本生類經，乃至大乘經典，記錄此一發展；而上座部佛教雖堅守《尼柯耶》（主要是前四部，《小部》的一部分除外）的「純淨」，但也在其他作品，乃至宗教信仰的實踐上，流傳出來。

以現代的角度來看，彌勒信仰在錫蘭、泰國、緬甸，都有相當的地位。依 Saddhatissa 的描述（[1975]，32—43）：1.錫蘭有許多佛教徒，在福德事業圓滿之後，都迴向能以此功德，在來世見彌勒佛；2.在錫蘭一些地區的比丘，於說法圓滿之際，唱唸《未來事》中的〈讚彌勒頌〉（MaitriIvarNanAva）；3.約於十三、十四世紀行世的 RasavAhinī²⁶¹，則說到 Maliyadeva 以神通力，帶著 Cullagalla 居士到忉利天，朝禮「髻寶支提」（CUDAmāNi Cetiya），彌勒菩薩也在諸

²⁶¹ 此一作品的性質，參看 Norman[1983]，155—156。而 Saddhatissa 所介紹的此一事緣，與本文 § 3.5.3.所說的《MAleyyadeva 長老事》，應該是不同的作品。

天陪伴之下，由兜率天來到到忉利天，討論法義，重點是「福業」（puJJa-kamma）的重要性，以及彌勒菩薩在本生的階段，就作了許多福業；4.錫蘭古巴利語寫本的發願偈（panidhAna），說到祈願以此書寫（佛典的）功德，能見到彌勒佛；但在錫蘭語的寫本，則在結尾部份，願求在忉利天見到彌勒菩薩，享受天樂，將來得以在彌勒佛座下斷煩惱，得解脫；5.西元 1753 年，泰國的 UpAli 大上座，應邀來到錫蘭，重建中斷的錫蘭僧團傳承，他所引進錫蘭的

DvAdasaparitta，其中就說到未來佛彌勒；6.《本生譚義釋》

（JAtakaTThakathA）的 37 首「迴向偈」中，說到願生兜率天，聽彌勒菩薩說法，而於彌勒成佛時，隨同下生，依其教法得解脫；7. 在布施法會（dAna ceremony）開始時，主法比丘莊嚴的以錫蘭語唱誦福德迴向（pindIma；merit-giving），布施者把福德迴向給別人（包括諸神、亡親），祈求他們先得生善趣，將來再生於彌勒佛前。

Saddhatissa 所說的這一些資料，看似不少，但要不是時代太遲，就是太廣泛，可能無法據以得出任何結論，充其量只能說，錫蘭也有彌勒佛與彌勒菩薩信仰；但無法改變如 Horner 所質疑的錫蘭三藏經論中，缺乏彌勒論述的事實。

學者也注意到一個現象：緬甸與錫蘭同是上座部佛教為主的社會，同樣是英國的殖民地，但錫蘭在 1815 年傳統王朝瓦解之後，彌勒信仰從未表現為重建新社會的訴求；相反的，在緬甸的殖民時期，甚至獨立之後，彌勒信仰在宗教、社會政治上，都有相當的影響，

1950 年代與 1960 年代，緬甸總理 U Nu 被許多緬甸民間傳說，認為是「成就中的佛陀」（a Buddha-in-the-making），試著在此世間建立一個完美的社會（Holt[1991]，220—222；Meddegama[1993]，7—8）。不過，緬甸佛教這種現象，雖然也是依據南傳《長部》第 26《轉輪聖王師子吼經》，但比較側重在該經的未來轉輪聖王（參考 Spiro[1982]，171—174），就這一點來說，就顯示出漢譯《說本經》（本文§3.1.）與《轉輪聖王修行經》（本文§3.2.）之間，有一重要的區別；雖然轉輪聖王與彌勒佛，都是在國土豐厚的太平盛世出現，但《說本經》顯然著重在佛法的出世間價值，阿夷哆求生為未來的轉輪聖王，遭到訶責；而在《轉輪聖王修行經》（相當於南傳《轉輪聖王師子吼經》），只是彌勒佛與轉輪聖王併舉，而且在太平盛世來到之前，也經過一段差強人意，逐漸改善的時代，所以歷代的緬甸國王，有的認為自身是轉輪聖王，並在將來可以成佛，而稱作是「佛胎」（Embryo Buddha，未來佛）。但 Spiro 也說「根據流傳很廣的上座部信仰（a widespread Theravadin belief）²⁶²，在釋尊入滅後的 5000 年，彌勒佛將要出世，也就是距今約 2500 年之後」；緬甸也可看到，

²⁶² 所謂「流傳很廣的上座部信仰」，Spiro 並沒有引用任何文獻，不知具體情況如何；而 Masefield（[1986]，60）在討論轉生於一個能夠得到解脫生死，易於修持的狀態時，也說到：「就好像現代錫蘭的佛教徒所相信的（just as it is believed by modern Buddhists in Ceylon），藉由福德的行為，能夠轉生在下一位佛陀，也就是彌勒佛的時代」，這樣的說法，也沒有引用文獻資料。

藉由崇禮釋尊之舍利，期能在彌勒佛出世時解脫成就的信仰

（Spiro[1982]，169—168）。

Saddhatissa（[1975]，32—43）除了描述在若干文獻作品，以及信仰儀式中，彌勒佛與彌勒菩薩的點滴外，還說到三點，值得注意。首先，「大乘信仰與修持，使生在彌勒佛時代的信願，流傳開來，這是大乘佛教中特別的一部分，有自身的典籍，例如

Maitreya-vyAkaraNa（「彌勒下生」），以及儀式。此一形式的彌勒信仰可能曾經流行於錫蘭，只是沒有像中亞與中國那樣，有佛教藝術的物件證據（artistic evidence）」（Saddhatissa[1975]，33），這一段話「推論」如同大乘彌勒下生、成佛的信仰，曾經流行於錫蘭，只是證據還不充分而已！其次，他又說：「同時，我們發現，觀世音菩薩崇拜（worship of Bodhisatta AvalokiteZvara）與彌勒菩薩崇拜相混。觀世音菩薩被稱作是世間救護主（LokanAtha；參考《雲井巴和》，455b，s.v. nAtha 所引，早期佛典的用例），此一名號原本是適用在釋尊。但到後來，觀世音菩薩的身分有所轉變，原有的身分認同不見了，在錫蘭，觀世音菩薩變成救護主（NAtha），這位大乘佛教的菩薩被當成神（god）來膜拜，甚至不是佛教中的諸天（deva）。大體說來，一般人並不知道觀世音之名稱，而 NAtha 經常被當成是彌勒，這可能是受到後代大乘稱彌勒為 MaitreyaNAtha 的影響。在雕刻上也一樣，要為彌勒造像時，卻是以觀世音的造型出現，而在其頭冠

（head-dress）加上一尊佛陀²⁶³。在先前的例子是指阿彌陀佛，後來則是聖彌勒，也就是求證佛果而即將圓滿菩薩行持的菩薩」

（Saddhatissa[1975]，34）。換句話說，觀音信仰也在錫蘭流傳，但以救護主（NAtha）的形式出現，而又與彌勒信仰混同。最後，Saddhatissa（[1975]，37）說到：錫蘭島上新舊的寺院（vihAras），幾乎每一座都有彌勒菩薩像，彌勒以菩薩的造像行世，從未以佛陀的形式出現，在錫蘭古都 AnurAdhapura 的 RatnamAlI Cetiya，有五

²⁶³ 這種圖像上的特徵，其經典依據，可參《觀無量壽佛經》（T 365）：次亦應觀觀世音菩薩，此菩薩身長八十億那由他恒河沙由旬，身紫金色，……頂上毘楞伽摩尼妙寶，以為天冠。其天冠中，有一立化佛，高二十五由旬（大正 12，頁 343 下），參 Holt[1991]，35—36。但依《大智度論》卷 9（大正 25，頁 124 中 2，小字夾注）的說法，東方的多寶世界（RatnAvatI），其佛陀的名稱是寶積佛（RatnAkara），而之所以叫作「多寶」、「寶積」，其中的理由之一是「多菩薩照法性等諸寶；言此寶大，菩薩所有，以為寶冠，寶冠中皆見諸佛」。這似乎是從比較抽象的層次，來觀察菩薩寶冠中的佛陀。又，在傳世的菩薩造像中，「冠中有佛」並不是觀世音菩薩特有的圖像。而依《法苑珠林》（T 2122）所傳：東晉的戴顓，受友人江夷之請託，造觀世音像，「致力罄思，欲令盡美，而相好不圓，積年無成。後夢有人告之曰：江夷與觀世音無緣，可改為彌勒菩薩，戴顓就暫時停手，寫信告訴江夷，而江夷也同時有相同的夢境，就這樣「應即改為彌勒，於是觸手妙成」（大正 53，頁 406 中）。先前的造像只是「相好不圓」，應該已經相當成型，而可以再改變造型，成為為彌勒菩薩，這樣的傳說也許很神奇，但可能在當時，此二菩薩之像，有許多共同之處，這就有「角色互換」的可能。

尊「佛像」是賢劫五佛，其中四尊是已經過去的佛陀，但其中一尊菩薩像則代表未來佛彌勒；同寺中有另一尊立像，但代表何者，卻有不同的解讀，有的是指該寺的創建者 *DuTThagAmini*，有的說是以救護主（*Natha*）形式出現的觀世音，也有說是指彌勒菩薩。

Saddhatissa 這樣的論述，並沒有引用現代研究文獻，也許是其個人的觀察所得，或許是錫蘭佛教的「常識」。此一情況，在 *Holt* 的研究，可以看到觀世音菩薩信仰在錫蘭的盛況，而 *Holt*（[1991]，82 以下）所提供的圖版，說明了，八世紀以降錫蘭觀世音菩薩，造像上的多樣性。*Holt* 的研究是要探討宗教融合的條件與原則，而其所選取的例子就是大乘的觀世音菩薩，如何在錫蘭宏傳，轉化，而在這過程中，觀世音菩薩的身份認同也由大乘的菩薩，變成具有濃厚他力色彩的世間救護主（*LokanAtha*），最後再變成彌勒菩薩（[1991]，viii、4、19、55），而要瞭解此一複雜的過程，自然要說到大乘佛法在錫蘭的情況（[1991]，27–29、62–71）。大乘佛法在錫蘭，乃至中南半島，可說是一項方興未艾的論題（參考 *Deegelle*[1999]），即使以 *Holt*（[1991]）所研究的彌勒、觀世音與「救護主」等三位菩薩，角色互換的問題來說，*Ratnayaka*（[1985]，95）的態度，就比較保留：「在錫蘭，彌勒菩薩與救護主菩薩（*bodhisattva Natha*）同等的受到崇禮，因為救護主是錫蘭相當流行的信仰，有的歷史學者認為，大乘的觀世音菩薩是以救護主的型態出現。但是，把救護主等同於觀世音，證據還不夠充分」。所以，在錫蘭佛教中，

菩薩概念的具體內容，雖然在 *Rahula*（1978）、*Ratnayaka*（[1985]）與 *Kariyawasam*，（[2002]）等論述裏，可以看到初步的介紹，但比較具體的演變與發展過程，還有待理解。

在「錫蘭佛教」，菩薩的概念至少三種脈絡：1.釋尊出家前悉達多太子的身份，還有釋尊的本生，特別是上生兜率天前的 *Vessantara*；2.未來佛彌勒的現在菩薩身份；3.傳統信仰以為，正直有力的佛教國王在涅槃之道上，可以變成菩薩。而這三股菩薩概念雖然清楚可分，但也彼此連結。*Holt* 指出一個現象：「西元五世紀時，在錫蘭古都 *AnurAdhapura* 佛教教團傳述出來的《大史》與《島史》中，菩薩與國王君主所關心的相同：二者本質上都是要使佛教正法傳續不絕」；有一件十世紀的銘文甚至說「只有菩薩，才能成為繁榮的錫蘭之王」（*Holt*[1991]，53、71、60；參考 *Rahula*[1978]，76），這種菩薩與國王君主角色的融合，雖然遲至九、十世紀才明確的表示出來²⁶⁴，但錫蘭史書《大史》與《島史》所載的君主行誼，都帶

²⁶⁴ 但參 *A. G. S. Kariyasam*[2002]，87）所說：「菩薩的概念，也對錫蘭的君王有所影響。大約在西元四世紀至十一世紀之間的某一時期開始，錫蘭的國王被認為是菩薩，而不是一般的凡夫。*Mahinda IV* 的 *JetavanArAma* 銘文，以及 *NissaGka Malla* 的 *PrItidAnaka-maNDapa* 銘文，就是這樣的例子，國王自稱是菩薩。而 *The RAjataranganI*（p. 470 and the *NikAyasaMgrahava*, ed. *KumAraNatunga*, p. 24），也說到這一點。*ParAkramabAhu II* 甚至說，自己將來會成佛（*MahAvaMsa*, ch. 86, stz. 7)」。但 *Kariyasam* 所舉的例子，其生存年代分別是：*Mahinda IV*（956-72）、*NissaGka Malla*（1187–1196），

有菩薩的色彩。Ratnayaka ([1985], 94) 在為「上座部佛教的菩薩理念」而辯護時，也舉了一些例子，說明在歷史上，緬甸、泰國的君主，有自稱是菩薩的傳說；甚至錫蘭的現代政治人物，也有被其支持者看成是菩薩的情況。

如果 Holt 的觀察無誤，那麼錫蘭佛教所發展出來的菩薩概念，至少有相當部分，帶有濃厚的世間性格。在教理上，部派佛教一直有菩薩還是凡夫這樣的見解，雖然菩薩是很特殊的凡夫（參本文 § 1.5.），但如果不經詳細討論，的確不容易看到菩薩出世間的面向。菩薩既還是凡夫，自然有世間性格，而國王君主擔任正法的保護者，就與佛教信仰中菩薩的救護功能，很輕易的結合起來，《大史》所描述的西元前二世紀在位的錫蘭名王 DuTThagAmini，就已有此一傾向。

如果我們相信《大史》的記載，那麼在西元前二世紀時，彌勒信仰在錫蘭已經受到注意：《大史》第 32 章，很生動的描述 DuTThagAmini 王臨終之前的異象，以及諸天來迎接 DuTThagAmini 王上生兜率天（但是依 Collins[1993b], 75—76 所譯的傳說，此王與其弟，都是轉生在忉利天，參本文 § 3.5.3.之三）。不但是這樣，DuTThagAmini 王將來是彌勒佛的上首弟子，DuTThagAmini 王的弟

ParAkramabAhu II (1236—68) 分別見 DPPN, II, 283 (s.v. Mahinda, No. 15)、DPPN, I, 607 (s.v. KittinissaGka)、DPPN, II, 150 (s. v. ParakramabAhu, No. 2)，反而相應於 Holt 所說的：到九、十世紀，才明確的表示出來。

弟 SaddhAtissa，將來是彌勒佛的另一位上首弟子；DuTThagAmini 王的父母，是彌勒佛的父母，DuTThagAmini 王的兒子，是彌勒佛出家前的兒子。這個西元五世紀的傳說有二點意義：一、未來佛彌勒的眷屬人別已經傳出，彌勒佛出家前的家庭關係²⁶⁵，乃至其兩大弟子，已大體可見；二、彌勒佛的主要親屬，既已確定是 DuTThagAmini 王的家人所轉生²⁶⁶，以「現在事」預記「未來事」，而發展出一特殊

²⁶⁵ 依南傳《佛種姓經義釋》的說法，諸佛最後身（也就是菩薩）的出家，都是在觀看過生老病死等四事，以及兒子出生之後（Horner[1978], 429, 「諸佛常法」第 6 項），至於為什麼有這樣的概念，Horner ([1963], xxxv—xxxvi) 有大略的討論。

²⁶⁶ Holt ([1991], 57) 則說：除了沒有說 DuTThagAmini 王就是未來佛（彌勒）之外，此王與彌勒佛的關係，可說是親密到無可復加的程度。彌勒菩薩還要很久才成佛，但現在的佛典已經知道彌勒佛的父母、兒子、上首弟子等內親、法眷的名字，不但是這樣，《大史》在五世紀時就已經「指定」，當時的那一些人物會是將來彌勒佛時代的某人，彌勒佛本身似乎沒有「選擇」的餘地。南傳《彌蘭王問經》說到這樣的問題：釋尊在菩薩的「法性法門」

（DhammatAdhammapariyA）開示，「諸菩薩的父母預先決定，菩提樹、上首弟子、兒子、侍者等等，都已事先決定」。似乎就是指此一情況。但在釋尊佛傳裏，釋迦菩薩於兜率天下降人間前，事先作了八種觀察（或說四種、五種），其中就包括觀察什麼人可以作其父母（同時，也就相當程度確定其種姓與出生的地方），這樣一來，豈不是與菩薩「法性法門」的「預先決定說」，有所矛盾？對此問題，《彌蘭王問經》自有解說（Horner[1963], 277—280；《漢譯南傳》，64 冊，頁 2—頁 3），此處值得注意的是：《彌蘭王問經》說到的菩薩

型態的彌勒信仰，嗣後的彌勒信仰在這方面，已經沒有太大的發展空間。依《大史》進一步的記載，自 DuTThagAmini 王以降，錫蘭有不少君王進行造像等與彌勒有關的活動。

這種君主、菩薩，以及未來佛的觀念，融合為一，固然有其豐富的教理、信仰、社會、文化，乃至政治的因素，但即使如此這種型態的彌勒信仰，應該只是當時的一種類型，這可以從覺音

「法性法門」，已經相當程度的，在概念上思考菩薩的共同性質，而《大史》把此一概念，具體的以現實的人物，適用在未來的彌勒佛身上，是否意味著彌勒信仰的流行？只不過，南傳的《未來事》與《MAleyyadeva 長老事》在說到彌勒下生的情節時，仍然說彌勒菩薩在兜率天作五種觀察，分見本文 § 3.5.2.之九與 §3.5.3.之七。關於釋迦菩薩在兜率天所作的觀察，參郭忠生 [2000]，48，註 13 所引之資料。另一個相關的問題：最後身菩薩的父母、兒子預先決定，到底是由誰來決定？還是自然而然的形成？在解釋上，所謂的預先決定，很可能是授記思想發達後，所形成的概念。然燈佛授記，固然是比較後出的傳說，但在授記的內容上，的確說到釋迦菩薩成佛時的種種內親、法眷等事項，如果用「時光倒流」的角度來看，這一些在然燈佛授記時，已經決定（參田賀龍彥[1974]，153—155 的對照表）。另外，《大毘婆沙論》說：釋迦菩薩在「古釋迦牟尼佛」時代，發心求佛，其發心的內容，就是有像「古釋迦牟尼」那樣的成就與內親法眷（大正 27，頁 891 中一下），這也是事先決定；《根本說一切有部毘奈耶藥事》所說「貧女施燈」（大正 24，頁 55 下），那一位貧女發心成為「未來釋迦牟尼」，其內親、法眷，與釋尊完全一樣，這也是事先決定的例子（參本文 § 4.1.6.之末）。

（Buddhaghosa）的《清淨道論》，來加以推論²⁶⁷。

§ 4.5.4. 《清淨道論》中的彌勒

覺音（Buddhaghosa）所著的《清淨道論》（Visuddhimagga），是綜述南傳上座部佛教思想的作品。他引用了整個南傳三藏要點，並參考錫蘭當時流傳的許多古代三藏義疏和史書而寫成此論。在這部上座部教理的百科全書中，有兩處提到彌勒，說的雖然簡短，卻可能有值得探討的意義。

首先，有一位摩訶僧護長老（MahA-SaGgharakkhita），在臨終之際，侍者問他是否證得出世間法，出乎意料的，長老竟說沒有。侍者表示：許多人都因為您的涅槃而集會，他們會覺得非常失望。長老說「我因欲於未來得見彌勒世尊，所以未作毗婆舍那（觀）。然而眾望如是，請助我坐起，給我以作觀的機會」，就這樣長老坐定之後，侍者便出房去。當在他剛出去的那一刻，長老便證阿羅漢果。而且摩訶僧護長老的姪子也是同樣的方式證果（葉均[1987]，上，60；Pe Maung Tin[1923]，53—54；Bhikkhu Ñāṇamoli[1979]，47）²⁶⁸。

²⁶⁷ 《大史》與《小史》所載錫蘭諸王與彌勒信仰的關係，現代學者的引述，見 DPPN，II，661—662，s.v. Metteyya、又見 Saddhattissa[1975]，42—43、Lamotte[1988]，709、Holt[1991]，55—61。參看《漢譯南傳》，65 冊，頁 332；66 冊，頁 2、57、107、333、372、457；韓廷傑[1996]，242—248 等等。

²⁶⁸ 法顯在錫蘭聽過類似的傳說：有一高德沙門，戒行清潔，國人咸疑是羅漢。臨終之時，王來省視。依法集僧而問：比丘得道耶？其便以實答言：是羅漢

這樣的傳說，在傳為支婁迦讖譯的《雜譬喻經》(T 204)，有一則極為類似的事緣(大正 4，頁 499 中)：有位比丘病危之際，弟子問到是否已成阿羅漢果，還是不還果？比丘的回答是只得頻來(一來果)。弟子再問：「已得頻來，礙何等事，不至真人？」比丘的回答是：想要親見彌勒佛世的種種盛況，而這樣的盛況是「從佛經聞」。弟子反問：彌勒佛是否有特殊的教法，值得期待？「六度、四等、四恩、四諦，寧有異乎？」比丘說都沒有差別。弟子再進一步說：既然沒有差別，為什麼要等待？而且還質疑「今受佛恩，反歸彌勒！亦可取度，不須待彼」。比丘似乎無言以對，所以就請弟子出去，「卿且出去，吾當思惟」，就在弟子還沒到門外，比丘已經證得阿羅漢果。

雖然《雜譬喻經》所說的情節比較複雜，但與《清淨道論》的摩訶僧護長老一樣，都是想要見彌勒佛，而不想證果。本來，在聲聞的修證理論裏，證阿羅漢果是終極目標，一切的努力，無非是儘快達到「所作已辦，不受後有」，一個已經具備這種條件的修道者，竟然會想要親見彌勒佛，而不取證，這是不是意味著價值取向的變更？而且這還牽涉到一個更嚴肅的問題：修行者是否可能為特定的目的而不取證？這問題可從多方面的觀念來思考，留待下文討論。

《清淨道論》另一說到彌勒佛的段落，是在討論「未來智」的所緣，也就是「未來智」所認知的客體，其中的第八種是：知道「有

(《法顯傳》，大正 51，頁 865 中)，只不過沒有《清淨道論》所說的驗證過程。

彌勒世尊將出現于未來，須梵摩婆羅門(Brahman Subrahma)將是他的父親，梵摩婆帝婆羅門女(Bramani Brahmavati)將是他的母親等」，像這樣的知道(彌勒佛父母的)姓(名)等的時候，依宿住智所說的方法，是它的「不可說所緣」(葉均[1987]，中，320；Pe Maung Tin[1923]，503—504；Bhikkhu Ñāṇamoli[1979]，477)。

《清淨道論》以知道彌勒佛的父母，作為未來智所緣的一種例證，在《大毘婆沙論》則是說「問：如說慈氏汝於來世當得作佛，名慈氏如來應正等覺，此何智？答：因智、道智，此即如來觀察慈氏前、後際智」(大正 27，頁 894 中)，意趣一樣，只是表達方式不同，都是在說對未來的認知。在錫蘭的諸部《尼柯耶》中，只有《長部》的《轉輪聖王師子吼經》以預記的方式，說到彌勒佛出世，但對於彌勒佛本身的父母、種姓等身份認同事項，都沒有說明，相反的，漢譯《增一阿含經》的「彌勒下生」(本文§3.3.1.之二)，已經說到這點。在漢譯資料中，彌勒佛父母的姓名，所傳略有出入(幻生法師[1991]，583—584)，但《彌勒下生經》說「有大婆羅門主，名曰妙梵(Subrahman)；婆羅門女，名曰梵摩波提。彌勒託生，以為父母」(大正 14，頁 424 中)，顯然與《清淨道論》的說法一樣，Lamotte ([1988]，701)則直接稱彌勒之父 BramAyus 或 Subrahman，彌勒母 BrahmAvati。

《清淨道論》所傳述的這二段事緣，雖然簡短，也許不能看作是孤立的文證。事實上，在《清淨道論》結尾的迴向文中，覺音發

願在最後一生能見彌勒佛²⁶⁹。另外，錫蘭《小史》(CULavaMsa)則傳說，覺音在完成《清淨道論》之後的神奇事蹟，彌勒菩薩也有關連(CULavaMsa, XXXVII: 242,《漢譯南傳》，66冊，頁13; Bhikkhu Ñāṇamoli[1979], xxii)。

西元410年左右，法顯在錫蘭聽到天竺道人在高座誦經，從法顯所傳述的內容看來，是另一種版本的彌勒傳說(大正51, 頁865下)，其特殊之處在於：一、釋尊所使用之鈴，將來會傳到彌勒佛；二、彌勒佛出世前的人壽，曾降到五歲，這與一般的人壽最低為十歲(本文§3.2.之三)，並不相同。天竺道人來到錫蘭，講說彌勒信仰，而且法顯要求寫下此經，天竺道人說「此無經本，我心口誦耳」，而實際上當時錫蘭寫經的情況，已非常普遍：「法顯住此國二年，更求得《彌沙塞律藏》本，得《長阿含》、《雜阿含》，復得一部《雜藏》，此悉漢土所無者。得此梵本已，即載商人船大上」(大正51, 頁865下)。天竺道人也許是自信這樣的方法，無礙彌勒信仰的宏傳，所以不必要寫下經本，也可能彌勒信仰在當時當地已有其社會基礎。

彌勒信仰在錫蘭的流傳，很可能反應在玄奘譯的《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》(T 2030, 在本段簡稱《法住記》)，據其所傳，難提蜜多羅(Nandimitra)是執師子國勝軍王都的阿羅漢，「執師子

²⁶⁹ 葉均[1987], 下, 454; Pe Maung Tin[1923], 878; Bhikkhu Ñāṇamoli [1979], 837—838。但此點只見諸錫蘭字體本, Bhikkhu Ñāṇamoli [1979], 837; Saddhatissa[1975], 39—40。

國」就是錫蘭，雖然在錫蘭史書中，沒有名叫勝軍的君王²⁷⁰，而玄奘在印度求法，並沒有到過錫蘭島，正因為如此，反而說明這確是玄奘所聽到或看到的傳說，再傳譯出來。難提蜜多羅阿羅漢在入滅之前，召集弟子，解答弟子所關心的釋尊正法住世的問題。依其說法，釋尊在入滅前，「命令」十六阿羅漢不可入涅槃，要求他們分住各處，護持正法，等到人壽七萬歲時，釋尊教法滅失，才一起入滅。接著，在人壽七萬歲之後，「突然」有許多辟支佛出世。到人壽八萬歲，彌勒佛出世，三會說法，而信眾如果能在釋尊的正法中，就佛、法、僧三寶種下善根，可以在彌勒佛三會中得度，並且列舉許多種善根

²⁷⁰ 參馮承均[1982], 24—26 所譯 Lévi and Chavannes[1916]的討論。此處可補充一項資料：依 Paul Williams 的討論，有一部在 Gilgit 出土的梵文佛典，AjitasenavyAkaraNanirdeZa sUtra，經中說有一位大聲聞，名叫 Nandimitra，是 Ajitasena 王的善知識。而因為此部經中有若干特色（阿漢被預記可以成佛；沒有呵責、貶抑聲聞佛法的思想等等），被 Paul Williams 稱作是「大乘前的大乘」(MahAyAna before 'MahAyAna')，參看 Williams[1989], 26—27。Nandimitra 可音譯為難提蜜多羅，至於 Ajitasena，可解讀為「無能勝軍」，但這樣似乎複雜，也許可簡譯為「勝軍王」，這樣一來，此部經可譯作《勝軍王授記經》。但在玄奘譯《法住記》所說的佛典名稱(大正19, 頁14上—中)，卻顯示《法住記》相當晚出。不過，《法住記》說「阿毘達磨藏中，有攝、六問、相應、發趣等，眾多部類」(大正19, 頁14中)，這一段文字不容易確定其意義，但南傳論書中，確有一部《發趣論》(PaTThAna)，這或許是《法住記》與錫蘭的一個連結。

的方法。《法住記》是在多佛相續的架構底下，很扼要的指出釋尊入滅之後，釋尊教法如何延續到彌勒佛，其中的十六大阿羅漢住世，護持正法，這與《增一阿含經》「彌勒下生」中，釋尊「命令」四大聲聞不許入滅（本文 § 3.3.1.之四），如出一轍，而且是更進一步的發展。在說到彌勒佛出世時，人間的國土豐厚，《法住記》就直接說：「於彼時中，國界莊嚴，有情果報，陳之難盡，具如《彌勒成佛經》說」（大正 49，頁 13 下），單就這一點來說，就可看出二者的關係。另外，絕大部分「彌勒下生」傳說，在說到釋尊遺法弟子，要有怎樣的行為，才能生在彌勒佛座下，其敘述的方式，都是大略而零散的列出不同法門（本文 § 3.3.1.之五、六；§3.5.1.之一；§ 3.5.2.之二一；§ 3.5.3.之六；併參看漢譯之各本「下生經」），但《法住記》用佛事、法事、僧事的架構，加以分類，可說是綱舉目張，易於掌握。從此一角度來看，《法住記》所呈現的彌勒信仰，已經過相當程度整理，而這樣的內容，透過錫蘭的難提蜜多羅阿羅漢傳述出來，多少顯示彌勒信仰在當地的流傳。

覺音在《清淨道論》以彌勒佛之父母姓名，來例示「未來智所緣」，這在教理上所謂的死生智證通或是願智，都是以未來事為所緣；而在聲聞佛法，乃至部派佛教中，值得期待的未來事，大概以彌勒成佛最為「神聖」，《大毘婆沙論》也幾次以彌勒成佛，來例示未來事（大正 27，頁 395 中、894 中），所以《清淨道論》的說法並不是特例。但重點在於，覺音已經說到彌勒佛父母的姓名，雖然只

說到其父母，但名字與漢譯資料一致，可能就有不能忽視的意義。與《清淨道論》同為五世紀的《大史》則明白的指定，當時的一些人物，會在將來成為彌勒佛的親屬與法眷，其中以 DuTThagAmini 王的兒子是彌勒佛出家前的兒子，這點又可看出一些線索。南傳《長部》的《大本經》(MahApAdana) 開列過去六佛的身份籍貫、親屬法眷，以及相關事項，其中就沒有過去諸佛的兒子這一項，但在相對應的漢譯《長阿含經》第 1 經《大本經》，就說到幾位佛出家前所生的兒子²⁷¹，到了西元二、三世紀的南傳《佛種姓經》，從燃燈佛以降的過去二十四佛，都說到其兒子的名字，可說諸佛的世諦流布，發展到類型化程度的一個面相。《大史》這樣的記載，應該反應像《佛種姓經》那樣的諸佛類型化事項，已適用在未來的彌勒佛，這意味著彌勒信仰受到重視。只不過古代錫蘭君王與彌勒信仰結合，固然崇榮彌勒菩薩的地位，但彌勒佛的親屬與法眷既已被指定，基於君王在政治、社會，乃至某部分宗教事項的支配性地位，反而可能限制彌勒信仰進一步的發展。

另外，「大迦葉入滅」傳說，有一部分也與彌勒信仰有關，依 Saddhatissa ([1975], 43–45) 的介紹，錫蘭的可倫坡博物館 (Colombo

²⁷¹ 參考《印佛固辭》，769 (Vipassi, 毘婆尸佛)、617 (Sikhi, 尸棄佛)、759 (Vessabhu, 毘舍浮佛)、257 (Kakusandha, 拘留孫佛)、313 (KoNAgamana, 拘那含牟尼佛)、291–292 (Kassapa, 迦葉佛)，所整理過去六佛的關係事項表。

Museum) 存有一份名為 MahAsaMpiNDanidAna 的寫本，說到大迦葉入滅，以及等到彌勒佛出世的情節。此一傳說出現在錫蘭的意義在於：大迦葉固然是釋尊的上首弟子之一，也是頭陀行的代表人物，在釋尊入滅後，擔負結集三藏的工作，但也僅止於此。相反的，在說一切有部，大迦葉是「五師相承」的首位，而在彌勒信仰中，大迦葉擔任「以衣傳法」的媒介（參本文 § 4.7.6.1.），這或許也是彌勒信仰在錫蘭的遺痕。

從這些背景，應該可以推知，即使如 Horner ([1975a], xvi) 所質疑的文本情況（本文 § 4.5.3. 開頭），彌勒信仰在西元五世紀的錫蘭佛教，應該已相當多樣性，而佛弟子求生兜率天，往見彌勒菩薩，表示彌勒其人已經確定，但彌勒菩薩在兜率天補處，此一情況何以未反應在文獻上，值得思考。

§ 4.5.5. 南傳佛教的「彌勒經」

由前二小節「錫蘭佛教中的彌勒」與「《清淨道論》中的彌勒」所引的資料，大體可知，彌勒信仰在五世紀的錫蘭，確有相當的地位，而西元二至八世紀是彌勒信仰的興盛期，似也與 Holt ([1991]) 的觀察相合，但在八世紀以後呢？如果以 Holt ([1991]) 的觀察為基礎，或許可以說：八世紀以後，錫蘭的彌勒信仰加入新的成份（觀世音菩薩），而以不同的形式存在。本文先已討論了南傳的《未來事》

（本文 § 3.5.2.）、《十菩薩本生事》、（參本文 § 3.6.2.）、與《MAleyyadeva 長老事》（本文 § 3.5.3），這些佛典都沒有被收入南傳佛典的三藏，但從這些佛典的集出與流傳，可看出南傳佛教也許有一種「泛彌勒現象」。

首先是《未來事》（本文 § 3.5.2.），現代學者認為：此書的集出時代與地點，都不確定，而緬甸的《書史》（GandhavaMsa）說是 Kasappa 所作，這位 Kasappa 是印度人，也是《愚癡破除》

（MohavicchedanI）的作者，目前所能看到的《未來事》有好幾個版本（Minayeff[1886]，38；Norman[1983]，147、161—162；

Hinüber[1996]，98）。而 Minayeff 校定此書時，提到：他使用四個本子，都是用緬甸文書寫；文體上，有一份是長行與偈頌混合；另一個本子是《十菩薩本生事》（Minayeff[1886]，31—40）。本文（§ 3.5.2.）所介紹的《未來事》，依英譯者 Meddegama ([1993]，5、10) 的說明，他依據的可能是十八世紀的錫蘭文精簡本，而該精簡本是採自十四世紀 Vilgammula 所集出典雅的錫蘭文本，且 Vilgammula 又是依據 142 頌的巴利文本，加以敷演而來。《未來事》也有注解書，例如 Minayeff ([1886]，37—39) 所介紹的那份含錫蘭人 Upattissa（十世紀）注解的緬甸文寫本，另外，Filliozat ([1993]，58—61) 則在巴黎看到一份相近的高棉（Cambodian）文寫本，以及好幾份 Upatissa 的注解寫本。從這些簡短的資訊，已可知道，《未來事》有錫蘭、緬甸、高棉文寫本，而此一情況也反應在與《未來事》有密切關係的

《十菩薩本生事》。

其次，《十菩薩本生事》（本文 § 3.6.2.）是介紹包含彌勒在內，十位未來佛的本生。Minayeff（[1886]，39—40）已提到一份緬甸文以及一份高棉文的寫本，而 Saddhatissa（[1975]）在校定時，使用五份錫蘭文寫本。《十菩薩本生事》有另一本內容相近，但文體不一樣的《十菩薩教說》（*Dasabodhisattauddesa*），此書很可能是在 Cambodia 集出，因為所使用的巴利語具有東南亞的特徵（Hinüber[1996]，98）。正如 Collions（[1993a]，5）所說的：‘the AnAgatavaMsa’（the name not of a text but of a family of texts）（「未來事」並不是一部佛典的名稱，而是指一組群的佛典），但從現有的佛典來說，或許可以把這句話略作修正，而說「未來事」可兼指一部佛典，也可說是佛典組群。所以在 Filliozat（[1993]，45—48）所介紹的四份《十菩薩教說》寫本中，或是直接稱為 AnAgatavaMsa（《未來事》），或稱作 AnAgatadasabuddhavaMsa（《未來十佛事》）。同樣的，《十菩薩本生事》或《十菩薩教說》有錫蘭文、緬甸文與高棉文寫本。

第三則為《MAleyyadeva 長老事》。Collins（[1993b]）介紹二則 MAleyyadeva 長老的故事（本文 § 3.5.3），而 Saddhatissa（[1975]，35—36）所說的應該是另一則故事（本文 § 4.5.3.），MAleyyadeva 長老的故事，在東南亞流傳很廣（Collins[1993a]，9—11），而現代學者研究時所能看到的，也有錫蘭文、泰國文、緬甸文與高棉文寫本。

由此可知，南傳佛教的不同地區，都可看到這三部與彌勒信仰

有關的佛典，而其內容與若干教理上的特色（本文 § 3.5.2.5 之 2；§ 3.5.3 之 3）²⁷²，可以確認這些佛典不能單純看作是佛教的「民間故事」，而應看作在教化、修證上，都代表一分佛弟子的見解與期待，或許南傳上座部有二個本子的「彌勒經」，被譯成西藏語，可以說明這種情狀。

在西藏佛教史學者布頓（Bu ston；1290—1364 A.D.）的《佛教史大寶藏》經典目錄中，「大乘雜經」的項次底下，說到新譯的「13 部經群」，成為獨特的組群，而布頓本身對這幾部經有二個疑問：它們是不是先前譯經的再譯？這 13 部經典是大乘還是小乘經典？現代學者很早就注意到此問題²⁷³，匈牙利的西藏學研究先驅 Alexander Csoma Koros 在 1836—1839，已經說到此一情況；另一位先驅 Leon

²⁷² 《十菩薩本生事》說這十位未來佛，除彌勒是在賢劫出世外，其餘九位中，有八位是在 maNDa 劫出世，一位在 sAra 劫（但一個 maNDa 劫只能有二佛出世；一個 sAra 劫只有一佛出世，所以這八佛應該是在四個不同的 maNDa 劫，先後出世），這也是南傳佛教特有的說法，參見 Horner[1975a]，xxix—xxx；Horner[1978]，276—277；DPPN，II，298、304。

²⁷³ 本文關於這 13 部經（以及另一部類似的《聖彌勒經》）的說明，完全依據 Skilling[1993b]，不敢掠美。Skilling[1993b]此文甚長，提到的細節不少，但在開頭有一目錄，應該不難找到相關的段落。另外，Skilling（[1993b]，98—100）所列出現代學者的研究，至少可以再補充《大谷勘同目錄》，225，注解部分說的：寺本婉雅與西尾京雄的論述（至於嗣後日本學者對此的研究，有待查考）。

Feer 在 1881 年，也處理過此問題，並認定這 13 部是「譯自巴利語的佛典」(texts traduits du PAlī)，並在 1883 翻譯其中的 8 部。嗣後還有許多學者，從不同角度處理此一問題。從 13 部譯經的跋文所歸納出來的資料，這些經典是由布頓 (Bu ston) 的一位西藏籍老師 Ni ma rgyal mtshan dPal bzan po 與一位錫蘭僧人 ĀnadaZrī 合譯的。在這 13 部經中，有一部叫《彌勒經》(Maitrī-sUtra/Byams pa'i mdo) (Skilling[1993b], 111–117; 第 1.5.)。ĀnadaZrī 另譯一部相類似的《聖彌勒經》(Ārya-Maitrī-sUtra-nAma/'Phags pa byams pa'i mdo zes bya ba) (Skilling[1993b], 131; 第 1.14.)，而《聖彌勒經》的跋文稱 ĀnadaZrī 是「錫蘭島上數千(比丘)僧眾中，有德之最」。

《彌勒經》(Maitrī-sUtra) (Skilling[1993b], 111–117; 第 1.5.)，與《聖彌勒經》(Ārya-Maitrī-sUtra-nAma) (Skilling[1993b], 131; 第 1.14.) 是兩部類似的經典，但並非同一本子的不同譯本(a different translation of a similar but not identical text)。這兩個本子的西藏譯本，至少有一部分是根據巴利的非正典(non-canonical)中的《彌勒經》(Metteyya-sutta)，這是一部長行體而含有《未來事》

(AnAgatavaMsa) 若干偈頌的經典。Minayeff ([1886]) 所校訂的是 142 頌的偈頌體，E. Leumann 在 1919 年又校定另外一個本子，而 Minayeff ([1886]) 校訂時，所參考的一份緬甸文寫本(編號 B)，其跋文就稱為 Metteyasutta AnAgatavaMsa (《彌勒經未來事》)。

行文至此，可以從更宏觀的角度來看所謂的「彌勒經」。前文

說過，Collins ([1993a], 5) 認為：「『未來事』並不是一部佛典的名稱，而是指一組群的佛典」，而實際上可說「未來事」可指一部佛典，也可說是佛典組群。至於「彌勒經」(Metteyya-sutta) 也是如此，可以指特定的佛典，或是佛典組群。彌勒是未來佛，講述彌勒成佛的，可以稱為《未來事》，但未來佛不只一位，所以《十菩薩教說》也可以稱為《未來事》；再進一步說，「未來事」又可以指一位或多位未來佛，這是就不同未來佛來說，但即使就同一未來佛，也可以有不同的傳說，如《未來事》(本文§3.5.2.)、《十菩薩本生事》(參本文§3.6.2.)、與《MAleyyadeva 長老事》(本文 §3.5.3)，都說到彌勒修行、成佛的種種，這可以總括的說就是「彌勒經」。以現代的角度來看，這一些彌勒傳說究竟在何時、何地，由何人集出，都只能「推測」，而無法「認定」，無法確知那一個本子是標準本。此一情況，在漢譯佛典以彌勒信仰為主的佛典，也是如此。而現代歐美佛學著作以 MaitreyavyAkaraNa (「彌勒授記」)，來稱呼以「下生經」為主的彌勒教典(本文§1.6；如 Lamotte[1988], 701–702)，單就漢譯資料，就有七、八種以上的彌勒下生成佛的傳本，那一個本子是「標準本」？

再回到《彌勒經》的兩個西藏譯本：Skilling 在列出有那一些《西藏大藏經》收錄此二本子，以及解釋大致相當於 Minayeff[1886]所校訂之《未來事》之後，又補充說明([1993b], 113)：在 Finot ([1917], 64–65)、Coedès ([1966], 28)、Keyes ([1970], 247, item 24) 等處，「提到相同名稱的一份[或數份]佛典」(A text [or texts] of this title

is referred to)；「就筆者所知，只有東南亞的佛教知道有《彌勒經》，錫蘭並不知道 (As far as I know, the Metteyya-sutta is known only in South-east Asia and not in Ceylon)；所以由錫蘭的僧人攜帶《彌勒經》到西藏（然後譯為西藏文），此事確實值得探究。《彌勒經》——包括這兩個西藏譯本子——與《十菩薩教說》的〈彌勒章〉（第 1 章）有關（此點可見 Martini[1937]與 Supahan[1990]）。而這與一般所稱的『彌勒授記』（MaitreyavyAkaraNa；可能屬於[根本]說一切有部的傳本）是不一樣的佛典」。

Skilling 這一段話，可以補充數點：一、Skilling 之所以只說 Finot 等人「提到相同名稱的一份[或數份]佛典」，大概是因為 Finot[1917]等的作品都只是目錄，只有「著錄」，而沒有實質的內容，但由此可確定，Finot[1917]、Coedès [1966]、Keyes[1970]都說到《彌勒經》，只是確實的內容如何，不得而知。二、所謂「只有東南亞（緬甸、泰國、高棉等等）知道《彌勒經》，不知根據何在？本文介紹的《未來事》（本文§3.5.2.）、《十菩薩本生事》（本文 § 3.6.2.）、與《MAleyyadeva 長老事》（本文 § 3.5.3），應該都算「彌勒經」的一種²⁷⁴。三、西藏譯的《彌勒經》二種本身，既然已可說是不同的本子，

²⁷⁴ Skilling 這句話是否正確，有待查證。Martini[1937]所處理的是《十菩薩教說》，筆者未見此文，但學者說這與 Saddhatissa[1975]《十菩薩本生事》的內容一樣（Hinüber[1996]，98—99），而依 Saddhatissa[1975]，54—61 的譯文，《十菩薩本生事》所說的，是彌勒以轉輪聖王的身份，發心見 Sirimata 佛的經過，

似乎可說已有更上一層之「彌勒經」的概念（如同漢譯的「下生經」系統）；而「彌勒授記」（MaitreyavyAkaraNa）也有西藏譯本，Skilling 認為這與錫蘭僧人 ĀnadaZrI、西藏譯師合譯的《彌勒經》（MaitrI-sUtra），是不一樣的，確認了彌勒信仰的多樣性。

西藏譯《彌勒經》（MaitrI-sUtra）與《聖彌勒經》（Ārya-MaitrI-sUtra-nAma）是譯自南傳佛典²⁷⁵，其理由，除譯者 ĀnadaZrI 的出身外，主要的理由是：一、在正法隱沒滅失的五階段裏，第 3 階段所滅失的是佛典，而最先滅失的是阿毘達磨論書，《彌勒經》（MaitrI-sUtra）所列出的，是南傳佛典特有的七部阿毘達磨論書，也就是《法集論》（DhammasaGgaNi）等等（Skilling[1993b]，115—116、196—197）；二、西藏譯本是長行、偈頌混合體，與南傳的 Metteyya-sutta 一樣，而在偈頌方面，有許多可在 Minayeff[1886]，看到相對應的部分（參看 Skilling[1993b]，117 的對照表）。

本小節至此可作一小結：錫蘭的僧人攜帶兩個相類似本子的《彌勒經》到西藏，再加以譯出，此事確實值得探究，而這兩個本子，在內容上，顯示強烈的南傳佛教的教理特色，又與 Minayeff[1886] 校定的《未來事》（AnAgatavaMsa），在文體與內容上，在一定程度上相同。《未來事》不單是指一部佛典，是一個佛典組群，可以用「未

屬於「過去事」，並不像《未來事》那樣，以彌勒下生為主軸。

²⁷⁵ 參看 DPPN，II，657—659 所列出，南傳佛典中，以 Metta 或 MettA 為名之經典，但與此處所處理的，並不相同。

來事」來概括說明，所以不但看到有內容有所不同，篇幅不一的《未來事》(AnAgatavaMsa)，而且《未來事》又與《十菩薩本生事》、《十菩薩教說》等等，有所關連，另外，在故事集《MAleyyadeva 長老事》中，也有濃厚的彌勒信仰。單就名稱來說，這兩個在西藏譯出的南傳佛典被稱作是《彌勒經》，而 Minayeff[1886]校定的《未來事》(AnAgatavaMsa)，也有寫本稱作 Metteyasutta AnAgatavaMsa (《彌勒經未來事》)。再者，Finot ([1917], 64–65)、Coedès ([1966], 28)、Keyes ([1970], 247, item 24) 等也說到 Metteyasutta 的寫本。最後，從零散的現代學者論述，可以知道這些佛典分別有錫蘭文、緬甸文、泰文、高棉文的寫本。根據這些資料，是否能總括的說：這是否代表著南傳佛教有其「泛彌勒現象」？因為這些佛典可能不會太早出現，但學者尚無法確認其年代，而寫本的狀態又相當複雜，可能還要相當的努力，才能解讀這些現象²⁷⁶。但或許可以推測：這麼複雜而多樣的文本，應該不是短時間形成的，以錫蘭來說，五世紀的《清淨道論》已確認彌勒佛的父母名字，同時期的《大史》也傳

²⁷⁶ 可舉一例來說明此事涉及的層面很廣：Filliozat[1993]介紹了收藏於巴黎共 12 份的《十菩薩教說》及其注解書的寫本，而他曾有意組織一個巴利語言學專家的團隊 (a team of Pali philologists)，以便作出這些寫本的精審校訂本，加上 British Library, Oriental Collections, London 所藏的一份 AnAgatavaMsa，以及配合 ELu、Khmer、Laotian 文的 AnAgatavaMsa，與這些語文的專家共同研究 (見 Filliozat[1993], 61–62)。

述上生兜率天的信仰，即使到八世紀後，觀世音菩薩信仰形式上「取代」彌勒菩薩，但彌勒菩薩第一位未來佛的地位，仍然不變，而其所代表的菩薩成佛的概念，應該也始終存在。

§ 4.5.6.1. 本生類經的人事時地物

前已引述 Kloppenborg ([1982]) 所說，彌勒信仰似乎於西元二至八世紀間，在上座部佛教有很有影響力 (本文§ 4.5.3.之初)，如果無誤，再加上西元五世紀《清淨道論》與《大史》的傳述，以及法顯在錫蘭的見聞，乃至玄奘譯《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》，似乎可以說明，彌勒信仰在錫蘭，甚至與錫蘭佛教有密切互動的印度佛教圈裏，應該不算陌生。但在西元二、三世紀集出而被編入三藏的佛典，怎麼不見彌勒其人？如果以漢譯《六度集經》為準據，在其收錄的九十一則事緣裏，有十四事可以看到釋尊與彌勒一起出現；而這十四則事緣，有六則事緣的內容，大體上相當於南傳《本生譚》的傳說，為什麼會有這樣的差別？漢譯《六度集經》這十四則事緣，同樣也與漢譯本生類經所傳述的，不盡一致，可見釋尊本生裏，是否有彌勒其人，在現存可見的本生類經裏，有很複雜的現象。

再進一步的觀察，以「釋尊超越彌勒九劫」的傳說而言，釋尊之所以能超越九劫，佛典有不同的傳說，本文第伍節列的就有「投

身飼虎」 (§ 5.2.1)、「一偈讚佛」 (§5..3)、「殺賊救同僚」 (§ 5.4.)、「杼大海水」 (§ 5.5.)、「以身施獸」 (§ 5.6.1)、「兔王投火」 (§ 5.6.2) 等六種；而即使是同一事緣，以比較常見的「投身飼虎」來說，也有好幾種版本，顯示出有意義的差異。怎麼會有這樣的差異？其原因之一應該與佛典的集出的性質、傳承與表現方式，有所關連，《根本說一切有部毘奈耶雜事》(T 1451) 的一段話，可供參考：

「時，鄔波離請(問?)世尊曰：大德！當來之世，人多健忘，念力寡少，不知世尊於何方域城邑、聚落，說何經典，制何學處，此欲如何？

佛言：於六大城，但是如來久住大制底處，稱說無犯。

若忘王等名，欲說何者？

佛言：王說勝光(Prasenajit)；長者給孤獨(AnAthapiNDada)；鄔波斯迦毘舍佉(MRgAramAtA)，如是應知於餘方處，隨王、長者，而為稱說。

若說昔日因緣之事，當說何處？

應云：婆羅[病-丙+尼]斯(VArANAsI)，王名梵授(Brahmadatta)；長者名相續(SaMdhAna)；鄔波斯迦名「長淨」(PoSadhajAta?)，隨時稱說」(卷 25，大正 24，頁 328 下)。

另外，《僧祇律》(T 1425) 在解說所謂的「聽法」(允許、准許

某些作法)時，也說到：

「佛住舍衛城，聽作房。毘舍離，聽乳酪酥。曠野，聽魚肉。如是一切聽，一切制，皆在八大城：一、舍衛；二、沙祇；三、瞻婆；四、波羅柰；五、拘睺彌；六、毘舍離；七、王舍城；八、迦毘羅衛。

是九部經，若忘說處者，是八大城，趣舉一，即名是處世尊所印」(大正 22，頁 479 上)。

這二部律典所傳說的，雖然都是在處理類似的問題，但所說的內容，並不完全相同，而《根本說一切有部毘奈耶雜事》說的比較詳細。大體上說，這二段話所說的，其實指兩種不同類型的佛典，或是可說要處理兩種問題：1.釋尊在什麼地方，說了那一部經典，制定那一學處；2.要說「昔日因緣之事」，應該怎麼說(嚴格來說，「昔日因緣之事」，也是「經典」或是「九部經」的一部分，但因為《根本說一切有部毘奈耶雜事》詳於「昔日因緣之事」，所以特別揭出，而從以下的討論，可以看出確有所本)。

第一個問題，主要是指，現存佛典中的「序分」：「如是我聞：一時，佛在某處住」(或加上「與比丘……俱」，及特殊的事緣)，大體是指某部經或是某學處，是在什麼地方，為某人，因某件事而宣說。經典的教說序起，或律典的制戒事緣，先說到有關的人、事、

時、地、物，這些事件的基本要素，到底有怎樣的意義，現代學者有不同的理解²⁷⁷。有的認為，這些要素只是隨緣傳述，許多都不能據以推出怎樣的意義，只能看作是「定型文句」。相反的看法則以為：這是在傳述歷史事實，記載了釋尊說法的地點，釋尊一生遊化的縮影，反應出教團的發展；甚至透過比對、歸納，配合印度政治、經濟、社會的發展，而有所謂佛教與都市化社會的關係。這些涉及的問題，非常廣泛，上引《根本說一切有部毘奈耶雜事》與《僧祇律》的說法，可以對此二種截然相反的見解，再加思考。

首先，《根本說一切有部毘奈耶雜事》與《僧祇律》的這兩段話，究竟是在何時傳出的，這當然涉及此二部律典集出的年代，但此一問題懸而未決（參本文註 146），即使有可得確定的年代，又涉及其記述內容材料的新與古（參考印順法師[1971]，57—61）；其次，此一傳說究竟是根本說一切有部或大眾部自宗的傳說，還是跨部派的共同意見。第三，此一問題如果成立，其實涉及更嚴重的問題：連經律「序分」這種在信仰、修持上，無甚關連的事項，都會「人多健忘，念力寡少」而遺忘（《僧祇律》只說「若忘說處」），那麼更重要的主體部分，也就是實質的內容，又如何呢？在地點上，《僧祇律》說是八大城；《根本說一切有部毘奈耶雜事》則「建議」是六大城【根本說一切有部的傳說是指：ŚrAvastI、SaketA、VaizAli、VArANAsI、

²⁷⁷ 參考 Schopen[1997]，此文列有相關的現代研究，可供參考；印順法師（[1971]，9、549—553、597）對此問題的見解，應該屬前者。

RAjagRha、CampA，但巴利佛典的說法，不完全一樣，參 Schopen[1997]，576，note 15】，又提及勝光王（Prasenajit，Pasenadi，波斯匿王）、長者給孤獨（AnAthapiNDada）、鄔波斯迦毘舍佉（MRgAramAtA）等人物，這樣的說法，在現存的《阿含經》等佛典，是否反應出來？因為這已超出本文的範圍，不再具論，但在下文會舉例子，略作說明。

至於第二部分，「說昔日因緣之事」，則與前一問題，顯然有別。「序分」等所指涉的主要是指釋尊在世時（釋尊入滅後，聲聞弟子所說的經典，可以不論），在什麼地方，對誰說法，性質上有可能是一般所說的歷史事件，但「昔日因緣之事」，則是指本生類經的內容，這雖然也有人事時地物，但在時間上，最近的也在釋尊的前生；比較遠的，是九十一劫以前的毘婆尸佛時代；更久遠的，則是然燈佛，甚至是無窮無盡的過去，可說是傳說中的傳說。《順正理論》說：「本事者，謂說自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」（大正 29，頁 593 上），這雖然是在解釋九分教中的「本事」，而且《順正理論》的年代稍晚（約四、五世紀），但這種型態的佛典，還有「如是語經」（印順法師[1971]，549—556）；再加上前已說過（本文 § 4.1.2.）：「本生」、「本事」、「因緣」、「譬喻」，在十二分教的解說中，都有近似而又不同的意義（印順法師[1971]，556），而「譬喻」與「記說」、「本事」、「本生」、「因緣」，在流傳中，都有結合的情形（印順法師[1971]，607—608），就因為如此，後代的解說相當紛雜，往往不易

辨別。所以本事、本生、譬喻、因緣，有關釋尊過去生中的事跡是可以相通的。

既然本生類經的內容，在性質上是傳說而來，或是釋尊與弟子以神通力「觀見」往昔之事，但「在現有的聖典中，這些傳說——本事、本生、譬喻、因緣，都敘述得明白：在那裡說，為什麼人說。其實，這是假設的，並非實際如此」（印順法師[1981]，123）。既然如此，本生類經的人名、時間、地點等，應該都是開放的，並非一成不變，可能因集出者或傳述者本身的信念，或是集出的用意，或是傳述者教化時的時地因緣，而有所調整、變更。

再進一步說，一般在討論本生類經時，大都以南傳的《本生譚》為「標準本」，而其結構，大體上，採三段的形式：一、序當前的事緣，也就是「現在事」；二、說到前生事，也就是「過去事」，對話中有偈頌，這才是本生類經真正的內容；三、「結說」，結歸現在事，有許多說到「過去事」中的人天或動物，就是現在的某人，而把「現在事」與「過去事」，結合起來²⁷⁸。

²⁷⁸ 嚴格說來，應該是有五段：1.現在事（paccuppannavatthu）；2.過去事（atItavatthu）；3.偈頌（gAthA）；4.記說分別（veyyAkaraNa）；5.結說（samodhAna）。見 Norman[1983]，78；Hinüber[1996]，56；前田惠學[1964]，736—737。但南傳《本生譚》現代羅馬字本校定者 FAUSBØLL，在一篇導讀性文章裏（1897年，見 Andersen[1992]，II—III），則為只有4段，把「偈頌」歸入「過去事」。而更早的 Hardy（[1853]，99），引述一份1838的報導，說

§ 4.5.6.1.1. 南傳《本生譚》的「現在事」

一、南傳《本生譚》的結構中，第一部分的「現在事」，某種程度上，可看作相當於一般經典的「序分」，本來，這也可看作是歷史上的釋尊，在何時何處為何人說（或是發生何事），換句話說，有較濃厚的歷史性，但此一「現在事」，一旦被放置在本生類經的結構中，就與「過去事」部分，有不可分割的連動關係（主要透過「結說」），所以在性質上也可能屬於「昔日因緣之事」。

在形式來看，「現在事」固然是被看成是：釋尊住世所發生的事。但從實質內容來說，「現在事」的內容相當多樣化，有些可能就沒有那麼的「信而有徵」，有時甚至是相當的空泛。大概就是在內容上如此，使人有這樣的印象，早期的現代學者甚至有認為：本生類經的

有三部分：1.「現在事」；2.「過去事」；3.偈頌及其解說。不過，在現存的版本裏，有一些並不具備這完整的型式，例如〈橋賞彌本生〉（Kosambi JAtaka，No. 428），實質上就是有名的橋賞彌破僧，其作為「現在事」的「序分」，就明說「此一事緣，詳見律典」（《漢譯南傳》，第36冊，頁70—頁75）。還有，〈婆迦梵王本生〉（Bakabrahma JAtaka，No. 405），就沒有本生類經主體的「過去事」（《漢譯南傳》，第35冊，頁201—頁204），或是說，此一本生的「過去事」被濃縮成頌文，成為「主分」的一部分，值得一提的是，南傳《本生譚》所收的此一本生，應該就是相當漢譯《雜阿含經》第1159經的經文（大正2，頁324中—下），參看 Lamotte[1980]，2336，note 4的說明及引證，又參 DPPN，II，259—260，s.v. Baka。

「現在事」，是「注解家²⁷⁹愚蠢的創作」(silly inventions of commentator)，所以「無甚價值」(little value) (參 Ohnuma[1998]，327，note 6 的論述及所引文獻)！

不過，從另外的角度來觀察，這樣的說法，真是言重了。如果把「現在事」看成是：本生類經的集出者對於「過去事」的解讀，也就是說，「現在事」主要是要詮釋「過去事」所傳達的佛法意趣，那麼就可以不必斤斤計較，刻意去追究「現在事」的「史實性格」。基於這樣的理解，南傳《本生譚》「現在事」的內容，大體可以分成三類：

1. 單純的點出本生事緣（也就是緊接下來的「過去事」），究竟是在說什麼，此一類型的「現在事」，往往相當簡短，也沒有什麼情節，集出者顯然沒有意思要表現「現在事」的「史實性格」，也沒有意思要把「過去事」與「現在事」連結在一起，例如說：〈護羅龍王本生〉(SaMkapAla JAtaka, No. 524；《漢譯南傳》，39 冊，頁 50—頁 63)，

²⁷⁹ 這很可能是早期的學者認為，在《本生譚》中，長行是偈頌的注解書（參 Hardy[1853]，99—100）；現代的羅馬字版《本生譚》就叫“JAtaka with Commentary”。但誠如印順法師（[1971]，837）所說的：完成的「本生」形式，都有序分，主體（說偈在內）、結說等三部分。沒有偈頌，還可以成為「本生」；但有偈頌，卻不能表明為「本生」。所以銅鑠部的『本生』（即南傳《本生譚》），偈為巴利語，長行是錫蘭語，不應把長行看作是錫蘭的後起的注釋。這應該是：「本生」被用作通俗教化的範本，所以長行轉為錫蘭語；而偈頌有音韻等特色，在宏化當中，仍保留印度傳來的原形。

其「現在事」部分，只簡單的說，這是釋尊對布薩日之所行的談話，而釋尊為了讓優婆塞住於法喜，就說了自己的「過去事」。這類的「現在事」，既然沒有情節，而釋尊可能在很多場合，對不同的信眾，講述布薩日的教法，當然就不必是追究他的「史實性格」。附帶說到，此一類型的「現在事」，雖然有好一些是針對一般大眾信仰的層面，但比較起來，有更多的「現在事」，是在說明比丘的戒律事項，還有比丘放棄努力、不夠精進；或是出家眾修行上有障礙；甚至有相當數量的「現在事」說到，出家眾因為對於以前配偶的思念或受到異性的影響，而生煩惱。從此一角度來看，這些本生事緣，顯然是以出家眾為教化對象。

2. 第二類，以波羅蜜行的角度，來解讀「過去事」，這可說是前一類的變型，已經有連結「過去事」與「現在事」的意味。例如說：〈啞躄本生〉(MUGapakkha JAtaka, No. 538；《漢譯南傳》，40 冊，頁 208—頁 246)，這是在說釋迦菩薩的出離波羅蜜；〈比豆梨賢者本生〉(VidhurapaNDita JAtaka, No. 545；《漢譯南傳》，41 冊，頁 249—頁 322)。在形式上，這類的「現在事」，其實與第一類，沒有兩樣，都很簡短，性質上，只能算是很扼要的引言而已。

如果從釋迦菩薩的波羅蜜行來切入，就可以更進一步發現：南傳《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉說到，釋尊到底是在那一生完成波羅蜜，論文列出布施十一事、持戒有六事、出離有四事、般若若有七事、精進一事、堪忍一事、真實一事、決定一事、慈一事、捨一事，

合計 34 事（但〈大典尊本生〉重複出現在布施與般若），而〈極遠因緣〉自稱：這是引自《所行藏經》（《漢譯南傳》，31 冊，頁 77—頁 81；Jayawickrama[1990]，58—61）。但目前所看到的南傳《所行藏經》，本身分為三段：施、戒、出離，而在出離段中，說到了出離、決定、真實、慈悲、捨等，只有七波羅蜜；但在攝頌中，又說到忍波羅蜜，合計 35 事。不但數目不同，所選取的本生也有相當的差別，甚至同一本生，分別被判攝在不同的波羅蜜！這種解釋上的差別，也許只是源自不同傳本的「所行藏」，但如果進一步從這些本生的「現在事」來看，卻更是顯然。例如〈一王本生〉（EkarAja-jAtaka，No. 303，《漢譯南傳》，34 冊，頁 201—頁 203；DPPN，I，449—450），這在〈極遠因緣〉與《所行藏經》，都說是釋迦菩薩的慈波羅蜜，但在「現在事」本身，則是表明：要在不順利的情況之下（困頓的時候），求取法的利益。

從這一觀點來看，「現在事」，是集出者對「過去事」的解讀，這樣就涉及「現在事」與「過去事」的連結，此點下文會有進一步的討論。

在形式上，以釋尊之「現在事」來解讀釋迦菩薩「過去事」，可以歸納為二種方式：一種是如前面所說的，簡短的、扼要的引言；另一種則是，嘗試以釋尊現在的盛德，來比對「過去事」，例如〈鵝本生〉（VaTTaka JAtaka，No. 35；《漢譯南傳》，31 冊，頁 274—頁 277；DPPN，II，816），其「現在事」是在敘述摩揭陀的比丘托鉢回

來，在途中遇到森林大火，有的比丘想要以「逆燒」的方式來滅火，有的則想依仗佛力；大火確因佛力而消滅，再引出「過去事」，釋迦菩薩生為鵝鳥，以願力滅火的事緣。還有，〈大黑犬本生〉

（MahAkaNha，No. 469；《漢譯南傳》，37 冊，頁 40—頁 48；DPPN，II，471），其「現在事」是摘要的列出釋尊一生中，教化弟子，使他們得到果證（這一些都有經典的傳述可據），再引出釋迦菩薩過去如何利益眾生。

在南傳《本生譚》的 547 則本生中，提婆達多出現的次數非常多，其內容主要是傳述，提婆達多對釋尊，乃至僧團造成的困擾。而「現在事」的敘述方式，也是如同釋尊一樣，有二種：其一是扼要的引言；其二，則是以詳細的情節，敘述提婆達多如何謀害釋尊的經過，在佛典裏，這些傳說，往往是為人所熟知的。前者如〈羚羊本生〉（KuruGgamiga JAtaka，No. 21；《漢譯南傳》，31 冊，頁 229—頁 231；DPPN，I，642），其「現在事」只簡單的說，提婆達多不是只有現在試圖謀害釋尊，在過去生就是這樣。後者如〈小鷲本生〉（CullahaMsa，No. 533；《漢譯南傳》，40 冊，頁 1—頁 24；DPPN，I，890），其「現在事」就詳細說明，提婆達多種種謀害釋尊的經過（雖然說，此則本生的主旨，是要說明阿難不顧自身的安危，而保護釋尊）。

3. 第三類則是，「現在事」裏描述特定人物的行誼部分，引用了其他經的傳述。此類的「現在事」本身已經有相當的情節，有具體

的人事時地物，大概只有這一類的「現在事」，是嘗試表述其「史實性格」。而此類型的「現在事」，有的雖然在可能是集出者的「創作」，但也有不少的事例，往往在經典或律典，可以看到類似或相同的傳說，甚至可說根本就是直接引述經典或律典。例如：

(1). 〈KhadiraGgAra JAtaka〉(No. 40,《漢譯南傳》, 31 冊, 頁 293—頁 302), 其「現在事」可說是《中阿含經》第 155 經《須達哆經》的變形(參下文 § 4.5.6.4.「**《須達哆經》與隨藍本生：本生類經種種變化的例證**」); 而《須達哆經》也不妨看作是本生類經。

(2). 〈Araka JAtaka〉(No. 169;《漢譯南傳》, 33 冊, 頁 58—頁 59), 整個本生可說相當於《中阿含經》第 160 經《那蘭那經》²⁸⁰。

(3). 〈SujAta JAtaka〉(No. 269,《漢譯南傳》, 34 冊, 頁 77—頁 82), 其「現在事」是在說須達哆長者的媳婦善生女, 因為生在富有家庭, 而個性驕縱, 釋尊給予教化的傳說, 這可見諸《增一阿含經》(大正 2, 頁 820 下—頁 821 上) 與南傳《增支部》七集 (A. VII 59, 《漢譯南傳》, 22 冊, 頁 285—頁 288)。

(4). 〈Mayhaka JAtaka〉(No. 390;《漢譯南傳》, 35 冊, 頁 142

²⁸⁰ 《漢譯南傳》, 33 冊, 頁 59, 註 1 (以及在解說第 154 〈龍本生〉的 33 冊, 頁 15, 註 1) 說到:《慈念經》(Mettasutta) 不見於巴利四部及 Sn 中的任一經等語。但南傳《增支部》十一集, 確有 MettAsutta 在說慈心的十一功德(《漢譯南傳》, 25 冊, 頁 290), 參考 Lamotte[1970], 1266, note 1 所引資料, 所以《漢譯南傳》的此一注解, 應予補正。

—頁 147), 其「現在事」就是《雜阿含經》第 1232、1233 經(大正 2, 頁 337 上—頁 338 上, 而這本身就可看作是本生類經)。

(5). 〈TakkAriya JAtaka〉(No. 481;《漢譯南傳》, 37 冊, 頁 118—頁 132), 其「現在事」這就是拘迦利比丘(KokAlIka;《印佛固辭》, 310a—311b; DPPN, I, 673—675, 注意此處所說的: 拘迦利比丘應有二人), 毀謗舍利弗與目犍連有不淨行的事緣, 這可說是早期佛典相當著名的傳說。

(6). 〈SarabhaGga JAtaka〉(No. 522;《漢譯南傳》, 39 冊, 頁 15—頁 38), 其「現在事」是舍利弗與目犍連入滅的相關傳說。舍利弗與目犍連比釋尊還早入滅, 是佛典一致的傳說, 成為在教理上與信仰上的重要論題, 而《四分律》更以舍利弗入滅, 作為釋尊規定佛塔建築樣式的因緣(大正 22, 頁 956 下—頁 957 上)。目犍連神通第一, 卻遭人毒打致死, 除了教理上的討論外, 本生類經也給予解說, 南傳〈SarabhaGga JAtaka〉的「現在事」, 在漢譯《根本說一切有部毘奈耶雜事》, 可以看到相同的傳說(大正 24, 頁 287 上—頁 290 中), 而此一「現在事」本身也含有「過去事」。

透過這樣的說明, 應該可以歸納出: 南傳《本生譚》的「現在事」, 有的只是集出者單純的對「過去事」的解讀, 有的只是簡短的指出, 有時甚至是泛指不特定的一般人, 這一部分往往沒有人物、時間、地點可言。有的則是引述經典或是律典, 或是加以改編; 而「現在事」既有此一特性, 自然就可能因解讀的需要, 連帶的影響

到緊接在後的「過去事」與「結分」。但不管是前者，還是後者，都有其意義。

附帶說到：除了「現在事」引述其他佛典的傳說外，甚至有一些南傳的本生，連「過去事」也一併可以見諸其他佛典，例如〈婆迦梵王本生〉(Bakabrahma JAtaka, No. 405;《漢譯南傳》，第35冊，頁201—頁204)，就是《雜阿含經》第1159經的經文（大正2，頁324中—下；參看本文註278）。另外，〈捷度本生〉(Khandhavatta, No. 203;《漢譯南傳》，第33冊，頁143—頁146; DPPN, I, 712)，可說就是《雜阿含經》第252經的經文（大正2，頁61上—中；參考干瀉龍祥[1978]，100a所列資料）。雖然如此，單獨就「現在事」的觀察，不但可以瞭解《本生譚》的集出者，如何看待「過去事」，而且可以追溯這些「現在事」與其他佛典的關係，更可以在解讀「現在事」與「過去事」的連結時，有更多樣性的思考。

§ 4.5.6.1.2. 南傳《本生譚》的「過去事」

至於「過去事」，可說是南傳《本生譚》作為敘事性作品的主體（《漢譯南傳》就稱作為「主分」）。以此處所要討論的，「過去事」究竟定位在什麼時間與地點來說，早在1853年，Hardy ([1853], 101) 就已經說到：「本生集」(JAtakas) 幾乎都是把故事的時點，定位在波羅奈國王Brahmadatta。而1897年，南傳《本生譚》的現代羅馬

字本校定者FAUSBØLL，也進一步統計，南傳《本生譚》中，「過去事」共有428則是發生在波羅奈(VAraNAsI、亦作BAraNAsI)，很湊巧的，「現在事」也有428則發生在拘薩羅(Kośala)（參見FAUSBØLL在Andersen[1992]，VI—VIII的統計與論述；又參前田惠學[1964]，738的統計），或是說「巴利聖典學會所出版的《本生譚》，在547則本生中，有超過400則本生的開頭部分（指「過去事」）²⁸¹，就說『昔日，波羅奈的梵授王(Brahmadatta)治世時』。另外，還有36則本生，雖然沒有明說梵授王治世，但其發生地點也是在波羅奈」(Schopen[1997]，577—578)。這些學者的觀察，可以再進一步推論。

南傳《本生譚》中，有許多的「過去事」，在一開頭就說「昔日波羅奈梵授王治世時」，是在定位過去世事緣的時間與地點。其中，地點上的波羅奈(VAraNAsI，亦作BAraNAsI，見DPPN，II，274—277；《印佛固辭》，頁76—77)，在佛教史上有重要的地位，釋尊成正覺後，初轉法輪就是在波羅奈附近的仙人墮處

(Isipatana-MigadAya)，而在很早的時期，波羅奈就與迦毘羅衛（佛出生處）、菩提伽耶（成正覺處）、拘尸那（佛入涅槃處），並稱四大聖地，佛弟子應該去朝禮，會有大福德²⁸²，而且傳說迦葉佛的出生

²⁸¹ Andersen[1992]，111—112，在Brahmadatta, RAJA BAraNasiyaM項下，共列了406次（含幾次跨頁出現，以及三個其他地方的梵授王）。

²⁸² 《長阿含經》第2經《遊行經》，大正1，頁26上；南傳《長部》第7《大

處就在波羅奈，甚至波羅奈就是未來彌勒佛時代的雞頭末城（Ketumatī），所以在性質上與信仰上，以波羅奈作為釋尊過去生中的修行處所，相當適合。

至於所謂釋迦菩薩本生中的梵授王（Brahmadatta），則相當複雜。在漢譯佛典，Brahmadatta 譯作梵摩達多、梵摩達哆、梵摩達、梵摩、梵與、梵授等等（《印佛固辭》，104）²⁸³，是一位經常出現的人物。在漢譯《中阿含經》第 72《長壽王本起經》²⁸⁴，加赦（Kasi）國王就是梵摩達哆，此王與拘娑羅（Kośala）國王長壽（Dighiti）之

般涅槃經》（《漢譯南傳》，第 7 冊，頁 94—頁 95）；南傳《增支部》四集 245 經（《漢譯南傳》，第 20 冊，頁 396）。

²⁸³ 《印佛固辭》所說的似乎還不夠完整，至少在《四分律》就譯作梵施王（大正 22，頁 880 中）。

²⁸⁴ 大正 1，頁 532 下—頁 535 中，但相對應的南傳《中部》第 128 經《隨煩惱經》（Upakkilesa）沒有此一事緣（《漢譯南傳》，第 12 冊，頁 143—頁 154）。此一事緣的其他出處，見《印佛固辭》，172，s.v. DighvAyu；DPPN，II，332，s.v. Brahmadatta。而此一事緣在不同佛典出現，是「本事」轉為「本生」的例證，在《長壽王本起經》與《增一阿含經》（大正 2，頁 626 中—頁 629 上）的版本中，釋尊是以古昔的傳說，來勸止比丘之間不應相互鬥爭，只是單純的傳述「過去事」，在接尾部分，並沒「結說」，也就是沒有「人別認同」，但在《六度集經》的版本（大正 3，頁 5 上—頁 6 上），此一事緣則被列為釋尊過去本生的布施大行，而且還說釋尊是長壽王，阿難則是長生太子，至於提婆達多就是惡王（也就是《長壽王本起經》中的梵摩達哆王）。

間的戰爭，是佛典很早就有的傳說。而南傳《長部》第 19 經《大典尊經》（MahAgovinda Sutta）則說²⁸⁵，大典尊所分劃出來的七國中，治理 Potala 的就是 Brahmadatta。在這個別的傳說裏，說到 Brahmadatta，也許沒有特別的意義，但在南傳《本生譚》中，有四百餘則的本生，被定位在「昔日波羅奈梵授王治世時」，可能有其一定的意義。

在形式上來看，最直接的疑問是：Brahmadatta 究竟是何人？從現有的資料來看，Brahmadatta 可說是謎樣的人物，看似具體可見，卻又不知其詳，此一情況在南傳《本生譚》中，就顯示出來了。在釋迦菩薩過去本生中，有許多是生為旁生的獅子、大象、猿猴等等（參看印順法師[1981]，145 所引學者的統計；Hardy[1853]，100；干瀉龍祥[1978]，149—155），而在這一些本生中的「過去事」中，仍然說「昔日波羅奈梵授王治世時」，但是整個事緣的發展，其實與 Brahmadatta 沒有關係，甚至其場景並不是在波羅奈。換句話說，開

²⁸⁵ 《漢譯南傳》，第 7 冊，頁 194（參 DPPN，II，489—490，s.v. MahAgovinda Sutta），但相對應的漢譯《長阿含經》第 3 經《典尊經》，並沒有說到這七國的名稱。在《阿含經》／《尼柯耶》中，此一事緣已具有本生的形式，但在意義上，卻是在說：即使如大典尊這樣的大德力，仍然不能「為弟子說究竟道，不能使得梵行，不能使至安隱處」（大正 1，頁 34 上），不過《大毘婆沙論》提到，有人認為：釋尊在身為瞿頻陀（Govinda）時，聰慧第一，論難無敵，世共稱仰，所以是釋尊般若波羅蜜圓滿的階段（大正 27，頁 892 中）。

頭這一句話，只是一種文學上的定型文句，就情節的發展來說，無甚意義。但是在釋迦菩薩以人身出現時，情況就相當複雜。DPPN, II, 324–325 列出十四條的 *Brahmadatta-kumAra*（梵授童子、梵授王子），似乎意味著有十四位名字是梵授之人。而南傳《本生譚》第 323 則就叫〈梵授王本生〉（*Brahmadatta JAtaka*；《漢譯南傳》，第 34 冊，頁 270–頁 273；參 DPPN, II, 323–324），但這則事緣是發生在北般闍羅國（*UttarapaJcAla*），與所謂的波羅奈梵授王，沒有關係。

以具體的人物來說，就更複雜。釋迦菩薩曾為梵授王之子，嗣後並繼承王位²⁸⁶；或是釋迦菩薩雖不是梵授王之子，但曾為波羅奈之王²⁸⁷；阿難曾為梵授王子，嗣後並繼承王位²⁸⁸；在「過去事」的一開頭，先說到梵授王，釋迦菩薩雖不是其子，但因緣際會，為其繼位者，可是在頌文中，也被稱為梵授王²⁸⁹。

這麼多樣性的人別認同，不但複雜，甚至可能產生角色錯亂，學者曾推論（參考 DPPN, II, 322, s.v. *Brahmadatta*）：*Brahmadatta*，很可能是波羅奈諸王的王朝名稱，例如說，在〈理髮師甘伽瑪拉本

²⁸⁶ 如第 416 則，《漢譯南傳》，第 35 冊，頁 260–頁 262；第 420 則，《漢譯南傳》，第 36 冊，頁 21。

²⁸⁷ 如第 378 則，《漢譯南傳》，第 35 冊，頁 88–頁 93。

²⁸⁸ 如第 425 則，《漢譯南傳》，第 36 冊，頁 57–頁 62。

²⁸⁹ 如第 378 則，《漢譯南傳》，第 35 冊，頁 88–頁 93；第 421 則，《漢譯南傳》，第 36 冊，頁 25–頁 36。

生）（*GaGgamAla JAtaka*, No. 421；《漢譯南傳》，36 冊，頁 35；DPPN, I, 732–733），在一開頭，波羅奈王名字確是 *Brahmadatta* 王，釋迦菩薩因為若干善行而投胎於 *Brahmadatta* 王妃，嗣後繼承大位，而叫 *Udaya* 王，但理髮師甘伽瑪拉在證得辟支佛果之後，在與 *Udaya* 王對話的頌文裏，稱呼此王為 *Brahmadatta*，而引起 *Udaya* 王母的不悅。同樣的，在〈結節鎮頭迦樹神本生〉（*GaNDatindu JAtaka*, No. 520；《漢譯南傳》，38 冊，頁 236、頁 237；DPPN, I, 741），北般闍羅國（*UttarapaJcAla*）的國王，在一開頭只是叫他「般闍羅王」，但在後面的頌文裏，也被叫作 *Brahmadatta*，這顯然是人名。另外，在〈鳩那羅本生〉（*KuNAla JAtaka*, No. 536；《漢譯南傳》，40 冊，頁 129；DPPN, I, 622–623）裏，鳩那羅說到一件往事，一開頭就說：「昔日梵授王之妻 *PiGgiyAnI*」。那麼 *PiGgiyAnI* 是一位王后（DPPN, II, 200），其王夫也叫 *Brahmadatta*，只是沒有說是那個國度。換句話說，*Brahmadatta* 作為人名，是相當明顯的。

據說，釋尊時代的波斯匿王，也有一位兒子，叫作 *Brahmadatta*（參見 DPPN, II, 171 的引述）。

除了上面所引述的以外，還可舉數例：迦葉佛時，波羅奈王是 *Kiki*，而 *Kiki* 王之孫就叫 *Kiki-Brahmadatta*（DPPN, I, 596, s.v.）。南傳《經集》之《犀角經》，是關於辟支佛的古老傳說，而其注解書說到好幾位傳說中的辟支佛，其中有好一些的名字，都帶有 *Brahmadatta*，如 *Cakkhuloka Brahmadatta*、*CatumAsIka Brahmadatta*、

Ekaputtika Brahmadata、Ekavajjika Brahmadata、Padalola-Brahmadata、Suta-Brahmadata、VibhUsaka Brahmadata，甚至有單名 Brahmadata 的辟支佛，其餘沒有特定名字的，則說是「波羅奈之王」或是「王子」²⁹⁰，所以《根本說一切有部毘奈耶雜事》「建議」，以波羅奈的梵授王，作為「昔日因緣之事」，也就是「過去事」的場景，也許有其文化上的背景，而覺音（或其所採用的傳說）也受其影響。

在漢譯佛典，梵摩達多的身份認同事項，也是相當複雜。姑以《撰集百緣經》（T 200，三國時月支優婆塞支謙譯）來說。首先，其第 14 緣說：過去在波羅奈，有梵摩王國，當時有日月光佛出世，而這位梵摩王就是釋尊的過去生（大正 4，頁 210 上）。但在第 17 緣，則是正覺佛出世的時代（大正 4，頁 211 下），在第 20 緣又說是滿願佛住世（大正 4，頁 213 上），這幾位梵摩王，也許不一定是此處所指的梵摩達多（Brahmadata），但在漢譯佛典與「梵摩達多」有可能省譯為「梵摩」，所以也不能排除這種可能性。其次，即使在被《撰集百緣經》譯為「梵摩達多王」的用例，也是極不一致：第 21 緣〈化生王子成辟支佛緣〉說他在賢劫中出世，「正法治化，人民熾盛，極大豐樂」（大正 4，頁 213 中）；第 35 緣〈梵摩王太子求法緣〉說的，則是「往過去無量世時」的梵摩達多王（大正 4，頁 219 下）；

²⁹⁰ 分見《印佛固辭》，110b、122a、179b、180a、470a、672b、763a。其餘可見 DPPN，I，702，s.v. KhaggavisAna Sutta（《經集》之《犀角經》）。

第 36 緣的〈婆羅門從佛債索緣〉也是如此（大正 4，頁 220 下），但在第 35 緣則說那位梵摩達多王就是現今的釋尊之父淨飯王；第 37 緣〈佛垂般涅槃度五百力士緣〉，也有一位過去無量世時的波羅奈國王梵摩達多（大正 4，頁 221 上）；第 39 緣〈法護王子為母所殺緣〉的梵摩達多王，是在賢劫中出世（大正 4，頁 222 上）；第 71 緣〈寶珠比丘尼生時光照城內緣〉則說：「過去九十一劫，波羅奈國有佛出世，號毘婆尸，化緣周訖，遷神涅槃，有王名曰梵摩達多，收其舍利，起四寶塔而供養之」（大正 4，頁 238 下），這是把此王定位在毘婆尸佛同時，在毘婆尸佛入滅後，起塔供養佛之舍利，第 82 緣〈須曼花衣隨身產緣〉說的完全一樣（大正 4，頁 245 上），但在第 87 緣〈眾寶莊嚴緣〉，又有不同的說法：「過去無量世時，波羅奈國，有佛出世，號迦孫陀。化緣周訖，遷神涅槃。時，彼國王名梵摩達多，收取舍利，造四寶塔」（大正 4，頁 247 下）；至於第 98 緣〈恒伽達緣〉的梵摩達多王，則只是泛稱「過去無數世時，有一大國，名波羅奈國，其王名曰梵摩達多」（大正 4，頁 254 下）。

南傳《本生譚》的 547 則本生中，有四百餘則都發生在「昔日波羅奈梵授王治世時」，而這樣的狀態，與《根本說一切有部毘奈耶雜事》所建議的符合。在一般的印象裏，《根本說一切有部毘奈耶雜事》是北傳佛典，與南傳《本生譚》應該是自出不同的傳承，後者在形式上，竟然可看到佛典集出原則（只有二項，即波羅奈與梵授王），不知是偶然，還是出自同一傳說，以目前的資料，似乎還無從

論斷。不過，在《撰集百緣經》中，波羅奈國梵摩達多王，很可能是不同時代的不同人物，在一部 100 則事緣的佛典裏，出現這麼多位梵摩達多王，而其集出者及譯者，就這樣傳述下來，不去考慮可能呈現的不協調的情況，或許是把梵摩達多王看作是一種模型。

不過，以此處的論旨來說，本生類經所載的人事時地物，在敘事性佛典裏，顯然是不可或缺的部分，那麼在形式上來看，在屬於「過去事」的部分，釋迦菩薩這四百餘則事緣，都發生在同一位名字叫梵授王治世的時代，是否可能這樣？在南傳《本生譚》裏，釋迦菩薩時而為旁生，時而為梵授王，時而為修道者，又是王之輔相，或是長者子，在情理上，不可能在同一位國王在位中，釋迦菩薩歷經四百餘生。再就與「過去事」有連動關係的「結說」來看，「過去事」中的人物，如果與釋尊住世時的弟子、信眾相結合，這又意味著釋尊與弟子之間，在過去梵授王時代，有過許多密切的互動，有的是相互扶持，彼此增上，甚至是悲歡離合，恩怨情仇，而這又都發生在同一位梵授王的時代！在一般人看來，這是難以想像的。

問題是，南傳《本生譚》編集者不知道會有疑問嗎？這可以從兩方面來說：首先，這種「不合情理」的印象，是得自把這四百餘則的本生合輯起來，透過歸納、綜合，才顯示出來，如果就單一的「過去事」來看，釋迦菩薩曾在波羅奈梵授王治世時，有某種善行，這就看不出有什麼不合理之處。其次，南傳《本生譚》共收錄 547 則本生，這麼多的事緣，在許多情況可能都只能看作是資料彙編，

其作用在於資料保存，或是查閱。在閱讀的態度上，研究、講學者可能會詳細閱讀，甚至抽絲剝繭式的爬疏，但就一般讀者來說，應該只是流覽其中的數則或一部分而已²⁹¹，其目的往往要在本生類經所構作的情境中，體會其情節所透顯的善行，宗教信仰的情懷，也許就不會注意到這種「不合情理」的印象！

§ 4.5.6.1.3. 南傳《本生譚》的「結說」

再來是「結說」部分。在形式上看來，結說部分主要的內容有二：1、人別認同；2、釋尊講述此一本生之後的效果。先說人別認同，這是在說：過去事中的某人，就是現在事中的某人。關於本生

²⁹¹ 《漢譯南傳》的《本生譚》共有 12 冊，在《漢譯南傳》裏，部頭最大。在一百多年前，Hardy ([1853], 99–100) 對《本生譚》這「套書」的描述是：「我現在所有的巴利本生注解 (Pali comment)，是寫在 ola 樹葉，長 29 吋，每一頁有 9 行，合計 1000 葉，也就是 2000 頁。而本生經本身非常稀有 (The text itself is very scarce)，我現在手邊有的，是抄寫自己故 Mathurā 教區的 chief priest，合計有 340 頁，每頁 9 行，這是 23 吋長的 ola 葉。其名稱是《本生偈頌》(JAtaka GAtthA)，雖然大部分都沒有提到菩薩的哪一生 (獨立於注解之外)，在內容上，是一般的道德格言 (general maxims)，或是各類型的規範、儀禮 (miscellaneous observations)」；「至於錫蘭語譯本，在與巴利語原本對照之下，似乎譯得還算正確，我已經讀過大部分，並且帶了一份回英國，打算全部讀完，但還沒有時間這麼作。經計算結果，每頁有 9 行，一行有 100 字母 (letter)，合計 2400 頁」。

類經的這種人別認同，Ohnuma ([1998], 331) 先說到「在許多本生經裏，『過去事』與『現在事』中所建立的『人別認同』，似乎都是隨意而為，漫無標準 (appears to be completely arbitrary)」。的確，從形式來看，本生類經中的人別認同，也往往隨著「過去事」內容的變動，而連帶的有所調整。之所以會有這種「隨意而為，漫無標準」，本文前一小節所說，那種因為把多種本生歸納、綜合，而產生的印象，在「結說」部分也是如此。

不過，從廣義的角度來看，「結說」的意義不單單只是人別認同而已，因為這種連結，往往是有意義的，也就是要彰顯某一本生類經所要傳達的意趣。所以 Ohnuma ([1998]) 所處理的，就是過去釋迦菩薩的「施身」，與釋尊此生的「法施」，二者之間的連結關係。至於第二部分，釋尊講述此一本生之後的效果，依《漢譯南傳》版本的第 27 則〈常習本生〉(AbhiNha JAtaka; DPPN, I, 137) 在「結分」所說：

佛言：「汝等比丘！此二人情誼非自今始，前生即亦如是！」佛述此法語後，說明四諦之理——此四諦之宣明，載於所有本生譚中，予等則只認其有功德時，而為記載——佛連結作本生今昔之結語：「爾時之犬是優婆塞；象老是大德；賢者大臣即是我」(《漢譯南傳》，第 31 冊，頁 248)。

換句話說，釋尊在講述這種具體人事的事緣之後，還進一步說明四諦的教理，而在講述之後，在場的聽眾因而得到果證。

南傳《本生譚》在「結分」部分，大抵是在說明：人別認同、講述四諦之理，以及其所生的效果等等。這樣的內容，在許多漢譯的本生類經也可以看到，而且更多樣化。附帶說到，在大乘經典裏，常可看到釋尊開示某一法門之後，在場聽受的諸天與弟子，有多少人得到如何的果證，或是發願求學怎樣的法門，甚至在同一部經典裏，這樣的情況發生好幾次，形式上來說，極為類似。但這樣的敘述方式，並不是大乘佛典所特有的，例如漢譯《長阿含經》第 14《釋提桓因問經》，在結尾部分，就說到了：「世尊說此法時，八萬四千諸天遠塵離垢，諸法法眼生」(大正 1，頁 66 上 2)。

總之，對於這種因許多本生的歸納與綜合而產生的印象，包括「過去事」、「結說」，甚至是「現在事」部分，可看作是一種「虛擬實境」，如果脫離此一情境，不去理會這種諸多本生類經所呈現的總體印象，而單就某一本生類經來觀察，諸如釋尊本生是否大部分發生在「昔日波羅奈的梵授王治世時」之類的疑問，就不會有太多的意義。

§ 4.5.6.2. 本生類經的類型化

南傳《本生譚》所說的「過去事」，有許多發生在「昔日，波羅

奈梵授王治世時」，此一文本的狀態，固然可能是因「當來之世，人多健忘，念力寡少」而造成，其原因可能是本生類經，本質上有人、事、時、地、物可得變更的開放性格，也就是如《順正理論》所說的「本事者，謂說自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」（大正 29，頁 593 上），基於這樣的特性，本生類經中的人事時地物，若有必要，就可能有所變更。大概就是基於這樣的確信，南傳《本生譚》的集出者，把許多「過去事」的場景設定在「昔日，波羅奈梵授王治世時」，這一方面滿足事緣的基本結構，如果讀者沒有產生前述那種「不必要」的疑問，固然就沒有問題；如果看到那樣的「虛擬實境」，就可進一步釐清本生類經的這種基本性格。本生類經此一本質，並不是要使其傳說的形式與實質，漫無章法的隨意變更。每一則本生類經，應該都有其所要傳達的旨趣，印順法師（[1971]，245）就說：

「經律傳說的人事，可歸納為三類：一、佛與弟子的事跡：在傳說集出中，佛與弟子的事跡、片段的，局部的，與某一法義，某一規制相結合。又逐漸的聯合起來，成為佛及弟子的傳記。二、古人的德行：古代印度的名王、名臣、婆羅門、出家仙人，所有的良法美德，透過佛教的觀念而傳述出來。這表示了世間的真正善法，以遮破傳統宗教的迷妄；又表示了世間善法的不徹底，而引向出世解脫。三、舉世間事為例證：這有點近於「比況」（Aupamya），但不是假設的，也不是一般事物的譬喻。在說明某

一善行或惡行時，引述世間（民間）共傳的故事，以表達所要表達的意義。這種舉為例證的故事，含有教訓的意味。佛教傳說的「因緣」（依制戒因緣而顯著起來），「本生」「譬喻」等，都由於這些——不同的體裁，不同的目的而成立」。

基於這樣的觀察，可以看出，本生類經所敘述的事緣，不管是「現在事」，還是「過去事」，都有其所要表達的意義，如果再進一步觀察，「現在事」與「過去事」是如何連結在一起，則情況更複雜。以《阿含經》／《尼柯耶》，還有南傳《本生譚》的 547 則本生來說，可以看出不同的類型：

一、在形式上看，有些本生類經的「現在事」，只有象徵性的意味，廣泛的指稱不特定人，這時所要表達的，是某種教理，而不是具體的人與事，例如南傳《本生譚》〈羌培耶本生〉（Campeyya JAtaka, No. 506;《漢譯南傳》，38 冊，頁 90）、〈何欲本生〉（KiMchanda JAtaka, No. 511;《漢譯南傳》，38 冊，頁 141），其「現在事」部分，一開頭就說這是關於布薩的教說，其「過去事」部分，是用來證明布薩的重要與利益，也就是該本生（「過去事」）的主旨所在，這種類型的本生類經的「現在事」，只能看作是破題的用語，許多此一類型的漢譯本生類經，就沒有「現在事」部分（參看上文 § 4.5.6.1.1.，關於「現在事」性質的討論）。

二、有的本生類經的「現在事」與「過去事」，則是在表明某人

過去與現在，都有同一類型的行爲，「不但現在是這樣，過去已經如此」，也就是在形式上，嘗試對現在的行爲，給予某種程度的解說，但這只能說是一種對照、對比的關係，並不是在說明過去行爲與現在行爲（或狀態），二者之間的因果關係。南傳《本生譚》〈六牙象本生〉（Chaddanta JAtaka, No. 514；）²⁹²，以及許多則關於提婆達多的本生類經，都屬於此一類型；但這種「不但現在是這樣，過去就已經如此」的「同類因果」，是通於善惡的，在與提婆達多相關的「現在事」裏，阿難好幾次出而挺身護衛釋尊，釋尊就說了阿難護衛釋迦菩薩，不顧自己安危，挺身而出的「過去事」。

三、在談到某種德行時，以傳說中過去的古代印度的名王、名臣、婆羅門、出家仙人，所有表現的修持或是德行，以佛教的觀念加以解說，藉以表示這一些修持或德行還不徹底，引向出世的解脫。

四、與前一類型相近，但給予另一種正面的意義。例如：釋尊在最後的遊行中，決定要在拘尸那城入涅槃，但阿難建議釋尊「莫

²⁹² 《漢譯南傳》，第 38 冊，頁 172—頁 190；參考《六度集經》（T 152）第 28 緣，大正 3，頁 17 上—中、《大莊嚴論經》（T 201）第 68 緣（後半），大正 4，頁 336 中—338 上、《雜譬喻經》（T 205）第 9 緣，大正 4，頁 504 中—下、《雜寶藏經》（T 230）第 10 緣，大正 4，頁 453 下—頁 454 中、《大智度論》（T 1509），大正 25，頁 146 中—下、頁 343 上、《根本說一切有部毘奈耶藥事》（T 145），大正 24，頁 71 上—頁 72 中；參較《僧祇律》（T 1425），大正 22，頁 240 中—頁 241 上。Grey[1994]，50—52，s. v. Chaddanta；DPPN，I，922。

於此鄙陋小城，荒毀之土取滅度」²⁹³，於是釋尊講述〈大善見王本生〉，雖然在結論上，也是表明釋尊在身爲大善見王時的修持善行，在佛法來看是不究竟的，但透過此一本生，顯示釋尊在拘尸那入滅的妥當性。

以過去的某人的德行，來肯定某一地方的「神聖性」，在《阿含經》／《尼柯耶》中，已有好幾則事例，《中阿含經》第 63 經《鞞婆陵耆經》就是說，釋尊與弟子在拘薩羅國的某處行走，釋尊突然微笑，原來該處過去有一個名叫鞞婆陵耆（Vebhalinga）的村落，釋尊自己在過去生中，曾在此處與迦葉佛有一段法緣（大正 1，頁 499 上）；又，《增一阿含經》說到，王舍城的仙人山，「恒有神通菩薩，得道羅漢，諸仙人所居之處，又辟支佛亦在中遊戲」，所以「當親近此山，承事恭敬，便當增益諸功德」（大正 2，頁 723 上—下）²⁹⁴。這是表現「山不在高，有仙則靈」那樣的情境，也就是因「人傑」，而有「地靈」（但這種信仰的流傳，卻反而是期待透過「地靈」，而有「人傑」的效應）。在後來，以本生事緣的發生處所，作爲佛教的

²⁹³ 《長阿含經》第 2 經《遊行經》，大正 1，頁 21 中；《中阿含經》第 68 經《大善見王經》，大正 1，頁 515 中；南傳《長部》第 17《大善見王經》（《漢譯南傳》，第 7 冊，頁 128—頁 129）。

²⁹⁴ 南傳《中部》第 116《仙吞經》（Isigili Sutta）所說的，大致與《增一阿含經》相同，但重點在崇禮辟支佛，參 Bhikkhu Ñāṇamoli /Bhikkhu Bodhi[1995]，1321，note 1093，

「聖地」，是極為普遍的傳說與信仰，法顯與玄奘就看到好幾處，而基於同樣的思考，釋尊此生若干重要事蹟的發生處所，也具有這樣的性質。

附帶說到：在《長阿含經》第 2《遊行經》，〈大善見王本生〉是用來顯示釋尊在拘尸那入滅的妥當性，但南傳《所行藏經》與《本生譚因緣論》，卻把此一事緣，看成是釋迦菩薩實踐布施波羅蜜的事例（Horner[1975b]，4—5；《漢譯南傳》，44 冊，頁 269；

Jayawickrama[1990]，58；《漢譯南傳》，31 冊，頁 77），這又顯示，同一事緣，因為觀察的角度，可以有不同的解讀（主要是，把重點放在整個事緣哪一部分的情節）。

五、「過去事」是因，「現在事」是果。例如《雜阿含經》第 1233 經所說的那位摩訶男長者²⁹⁵，他雖然財富無數，卻慳吝成性，生活清苦，而且又因為沒有子嗣，在他死後，全部財產充公，收為國有。釋尊應波斯匿王之請，而解釋過去的事緣：過去世時，摩訶男曾經供養多一位名叫多迦羅尸棄的辟支佛（Tagarasikhi；參 DPPN，I，984—985），但並不是出於淨信心，而且態度不好，甚至還後悔作這樣的供養。雖然在此生得大福報，財產無數，但生活清苦，無法享用，甚至死後墮地獄；而摩訶男之所以沒有子嗣，是因為過去世，

²⁹⁵ 這位長者並不是釋尊堂兄 MahAnAma；在資料上，DPPN，II，514—516 與《印佛固辭》，381—383，各列出八位的 MahAnAma，但所指的人別，並不完全相同。

曾為爭奪財產，而殺同父異母兄²⁹⁶，這就是由現在事，而引出過去事，來說明二者的因果關係。

²⁹⁶ 《雜阿含經》第 1232、1233 經，大正 2，頁 337 上—頁 338 上；《別譯雜阿含經》第 59、60 經，大正 2，頁 393 下—頁 394 下（長者名字是摩訶南）；《增一阿含經》，大正 2，頁 612 下—頁 613 中（長者的名字是婆提，沒有說到長者沒有子嗣的因緣）；南傳《相應部》〈拘薩羅相應〉第 19—20 經（《漢譯南傳》，第 13 冊，頁 155—頁 159）；參《菩薩本行經》，大正 3，頁 109 下—頁 110 中（長者是摩訶南摩）。《阿含經》／《尼柯耶》說到這種以「過去事」來解說「現在事」，應該也是本生類經，但在形式上，《阿含經》／《尼柯耶》的「版本」，並沒有真正解說摩訶男長者此生沒有子嗣的原因，《雜阿含經》第 1233 經只說「殺其異母兄，取其財物。緣斯罪故，經百千歲，墮地獄中，彼餘罪報，生在舍衛國，七反受身，常以無子」（大正 2，頁 337 下），《別譯雜阿含經》第 60 經說的，大體相同（但說是「殺異母弟」，大正 2，頁 394 中），可說是只有事情的骨架，沒有情節可言。在南傳《本生譚》的 Mayhaka JAtaka（No. 390，《漢譯南傳》，第 35 冊，頁 143—頁 147；DPPN，II，449；Grey[1994]，247），則嘗試把此一情節，作比較完整的敘述，但內容是殺其姪兒，而且釋迦菩薩在當時，就是此人的兄長。至於《菩薩本行經》的說法，則只單純的說到摩訶南摩長者此生的情況，以及死後墮地獄，完全沒說到長者的過去事，但以釋迦菩薩以誠心供養辟支佛，而得大果報，作為對比。摩訶男長者的事緣，分別出現在《阿含經》／《尼柯耶》、南傳《本生譚》與帶有大乘色彩的《菩薩本行經》，而其敘述的內容也多少有所不同，可以看出佛典流傳的複雜現象，但又顯示彼此可能存在的關係。下文§ 4.5.6.4 將以不同版本，而且更複雜的《須達哆經》與〈隨藍本生〉，來例示此一情況。

《中阿含經》《說本經》，阿那律講述自己在過去生中，供養無患辟支佛的事緣（本文 § 3.1.之一），在解釋上，也可以歸入此類，至少在經文本身對於阿那律此一「過去事」，並沒有說是還不夠徹底。

此一類型的本生類經，通於釋尊及佛弟子，但以釋尊為主體的數量最多，「阿育王以後，部派佛教就專重於釋迦佛的本生」（印順法師[1971]，855），除了數量上的多寡以外，怎麼理解這些不斷集出的本生類經？在南傳《本生譚》裏，有一些「過去事」，嚴格說起來，釋迦菩薩在當時，並沒有怎樣的作為，例如〈小護法王子本生〉

（CulladhammapAla JAtaka, No. 358；《漢譯南傳》，35冊，頁24—頁29；DPPN, I, 884—885），釋迦菩薩當時，只是一個七月大的嬰兒，而且是被害人（遭提婆達多所害），這樣的內容，應該稱不上是菩薩大行，但此一「過去事」經常被拿來解說，一個人在盛怒之下，無法控制自己的脾氣。這就是前文所討論的：本生類經的「現在事」，是集出者對「過去事」的解讀。在此一脈絡之下，可以看到南傳《本生譚》的「現在事」，用前面所說的方式，來連結「現在」（釋尊）與「過去事」（釋迦菩薩）。

釋尊一生中，有若干情況，在通常社會觀念中，認為那是不愉快的經歷，釋尊既然是福慧圓滿，怎會有這樣的遭遇，所以有的從業報的理論，認為這是釋尊本生中不善行的殘報，這是就「罪報」來說。另外，釋尊的所證境界（「佛所證法」），既然遠非弟子所能比擬（參本文 §3.7.1.），而「在生死流轉相續的信念，因果的原理下，

惟有釋尊在過去生中，累積功德，勝過弟子們，所以成佛而究竟解脫時，才會（如同）優鉢曇花那樣的偶然出現，超過弟子們所有的功德。佛的功德勝過聲聞弟子，佛在前生的修行也勝過聲聞弟子，這也是各部派所公認的。佛教界存有這樣的共同心理，於是不自覺的傳出了釋尊過去生中的修行事跡，可敬可頌，可歌可泣的偉大行為」（印順法師[1981]，124）。由此可看出，本生類經一方面給釋尊所證境界，給於修證理論的說明，另一方面則在聲聞解脫道之外，由聲聞佛典中所見釋尊自述修道的歷程，加上佛法世諦流布的發展，歸納出一種不同修道方式或是體系，以求取佛果為目標，最後就被稱之為大乘佛法。

大乘的興起，此一類型的本生固然有很大的影響，但除了大乘特有的本生傳說（參本文 § 4.1.4.），有許多本生同時出現在聲聞與大乘所傳的佛典，由此可看出，大乘與聲聞佛法有其共量的所在，這涉及很複雜的問題；不過，同樣的本生而有不同的解讀，顯示出不一樣的價值判斷。前文說過（本文 § 4.1.3.），隨著本生類經廣泛傳佈，引起了兩類的條理，其中之一就是，以修持法門的觀點，來分類菩薩本生的大行，歸納為種種的波羅蜜（參印順法師[1971]，855）。不管是說一切有部所主張的四波羅蜜，還是通說的六波羅蜜，甚至是大乘佛典的十波羅蜜，或是南傳佛典的十波羅蜜，用波羅蜜思想來判攝以釋尊為中心的本生類經，給予類型化的分類，就是在解讀其所要傳達的旨趣，這也顯示，本生類經開放性格的另一個面

相。

以釋尊此生所受的「罪報」來說，漢譯佛典《興起行經》(T 197，大正 4，頁 163 下—頁 174 中)，以及南傳《譬喻經》〈佛譬喻〉(《漢譯南傳》，29 冊，頁 444—頁 447) 等許多佛典，是以釋尊在過去的不善行，加以解釋，這是「過去是因，現在是果」的模式。但在南傳《本生譚》，也以「不但現在是這樣，過去已經如此」的方式來解釋，最常見的，就是提婆達多害佛的種種事緣，連旃遮婆羅門女 (CiJcA-mANavikA；參 DPPN，I，864) 帶孟謗佛的事緣，也是如此 (見〈大蓮華王子本生〉MahA-Paduma JAtaka，No. 472；《漢譯南傳》，37 冊，頁 49—頁 59；DPPN，II，528—529)。

同樣的，釋尊的「佛所證法」是無量大悲難行、苦行所成 (參考《阿育王傳》，T 2042 所說，大迦葉決要崇禮釋尊舍利時，所作的思惟：「我今應當至，於大悲、難行苦行，婆伽婆善知識無量淨善功德之所熏修，真妙舍利所在之處，皆自往禮拜恭敬」，大正 50，頁 114 中—下)，這是「過去是因，現在是果」的方式，但在教理上，「有為法有因有果，無為法無因無果」(參考《大毘婆沙論》，卷大正 27，頁 105 下—頁 106 上)，如果說「佛所證法」是證無為法的涅槃，而《雜阿含經》第 293 經早就說：「此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離，愛盡，無欲，寂滅，涅槃。如此二法，謂有為、無為」(大正 2，頁 83 下)，那麼如何由有為法而證無為法？在佛法裏，有為法與無為法，當然沒有「無法跨越的鴻溝」，但如何論述：

有為法與無為法的「因果關係」，的確不容易！南傳《本生譚》所收錄的本生，有許多在「現在事」部分談到釋尊的盛德，而在「過去事」部分，固然有「過去為因」的說法，但有更多「不但現在是這樣，過去已經如此」的解說方式，這似乎是要在講述釋尊現世盛德的氣氛之下，嘗試連結「過去事」與「現在事」的「因果關係」。

§ 4.5.6.3. 本生類經的表現媒介

本生類經既是敘事性的作品，有可得確定的人事時地物，而事緣本身的發展情節，往往具有濃厚的故事性，那麼如何表現本生類經？以現代人的角度來看，最方便、直接的，可能是閱讀，也就是用文字記錄在書本 (乃至電子書)，不過，在若干記錄中，可以合理的推論，本生類經往往用不同的媒介呈現。

前文已說到 (本文 § 4.1.2.)，法顯於西元五世紀在錫蘭的無畏山寺，看到崇禮佛齒的情況，其經過是：在佛齒預定外出遶境之前的第十天，國王派人「著王衣服，騎象上，擊鼓唱言：菩薩從三阿僧祇劫作行，不惜身命，以國城妻子及挑眼與人，割肉貿鴿，截頭布施，投身餓虎，不吝髓腦，如是種種苦行，為眾生故成佛」；而在佛齒出寺的當日，「兩邊作菩薩五百身已來，種種變現，或作須大拏，或作跋變，或作象王，或作鹿、馬，如是形像皆彩畫莊挾，狀若生人」(大正 51，頁 865 上—中)。在前一種情形，那位「辯人」應該

是在講述釋尊的本生，至於第二種，則是以裝扮、表演的方式，呈現本生的內容。另外，法顯在錫蘭還聽到印度僧人「誦」出「彌勒下生」的傳說（大正 51，頁 865 下；參本文 § 4.5.4.），而印度僧人說「此無經本，我心口誦耳」，情理上來說，此處的「口誦」很可能是講述演說，而不是背誦。

依《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》(T 1452)〈尼陀那別門〉第五的第一至第三子頌說：「聽為菩薩像，復許五種旗，為座置尊儀，鐵竿隨意所。供養菩薩像，并作諸瓔珞，塗香及車輿，作傘蓋旗幡。吉祥并供養，花鬘及香合，諸人大集時，晝開門夜閉」(大正 2424，頁 434 中一下)。首先，頌文中的「菩薩像」，在長行部分解釋為「瞻部影像」，這令人想起《大毘婆沙論》所引的「契經」說：「以飲食布施『瞻部林中異生』，此獲施福果大於彼」(大正 27，頁 678 上)，而《俱舍論》的解釋是：「當知，此為自所分別，後身菩薩居瞻部林，名彼異生」(大正 29，頁 56 上)。換句話說，在《俱舍論》論主看來，這是指出家後的釋迦太子。但《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》接下來的長行又說到，釋尊允許佛弟子為「瞻部影像」，作種種莊嚴，包括傘蓋、瓔珞、花鬘、輦輿，這應該是指出家前的釋迦太子。其次，釋尊不但允許佛弟子「於瞻部像前，為吉祥事，并設供養」，又允許採用「瞻部像，莊嚴寺宇」；所以「時，諸苾芻彩畫其寺，以諸香泥花鬘，燒香末香，奏諸鼓樂，廣設供養」。而這樣的供養大會，似乎是在佛教寺院內部舉行的，但因諸比丘閉門進行這樣的「法

會」，不對外開放，引起信眾的「譏嫌」，釋尊要求要開放給一般信眾參預，而且要大行布施，供養四方。在形式上，所謂「瞻部影像」，可能是指單尊式的菩薩雕塑造像，但因又有「彩畫其寺」之語，所以應該兼指圖畫，甚至還包括建築物的浮雕。此處所說的菩薩，有種種嚴飾，應該是在家身份的釋迦菩薩，雖然在文義上，此處很可能是指最後身的釋迦太子，但從菩薩概念的擴大看來，也許解釋包括本生中的釋迦菩薩，更為合理。

《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》不但說到，在寺院內部進行的菩薩像供養「法會」，其〈目得迦別門〉第二的第五子頌、第六子頌前半頌，還進一步說到：「從像入城中，受吉祥施物；旗鼓隨情設，苾芻皆不應。豫先為唱令，五眾從行城」。根據長行的解釋，這是「奉請瞻部影像，來入城中，廣興供養」，也就是要把菩薩像從寺院請出，進入城中，舉辦供養法會；又怕人眾太少，太過冷清，所以諸比丘、比丘尼等出家五眾，可以隨行；還要鳴鼓奏樂，引像入城（但這一工作，只能由在家眾擔任，出家眾不能鳴鼓奏樂）。又因為宣導不夠，有的信眾不知道有這樣的盛會，未能參預其事，所以「去行城時，七、八日在，應可唱令，普相告知：『至某日某時，將設法會；仁等至時，各隨己力，具辦香花，於某伽藍，咸申供養』」，以及「當於紙素白頽，明書令詞，可於象馬車輿之上，街衢要路，宣令告知」(大正 24，頁 446 上—中)。要舉辦供養法會，在「菩薩像」進城之前的七、八日，就口頭宣傳，還四出張貼文宣，使大眾周知，這與現代

的處理方式（行銷推廣），可說沒有兩樣。而從活動的內容看來，也與現代的宗教民俗節慶，如出一轍。

義淨是在唐中宗景龍四年（西元 710 年）譯出《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》（大正 24，頁 418 中），比法顯在五世紀初於錫蘭所看到的²⁹⁷，晚了許多，但法顯於西元四世紀末的西行途中，早在于

²⁹⁷ 福井康順（[1978]，269—275）說到：依《出三藏記集》所傳，康僧會的父親因為經商的關係，移居交趾，而康僧會在赤烏十年（西元 247 年），抵達建業城，「營茅茨，設像行道」（大正 55，頁 96 中），其中的「設像行道」到底是指什麼？這至少涉及兩個問題：佛像傳到中國的時代與地區，以及「行像」方式是否可見諸當時的漢地？就前者來說，《出三藏記集》本身傳說，孫廕在位之時（264—280），整理後宮花園之際，「於地中得一立金像，高數尺」（大正 55，頁 96 下—頁 97 上），則佛像已在西元三世紀中葉，傳到中國江左之地。季崇建（[1997]，17）也說，在三國時期，孫吳轄地「設像布教」最突出，這也與康僧會有關。西元 1956 年，湖北武昌蓮溪寺的校尉彭廬墓，出土一件「佛像鑲金銅帶飾」，經考定它的製作年代，應在永安年間（西元 258—263），其表達的方式雖然是印度的，但創作手法與工藝形式，帶有中土的特徵，因而被認定是，中國佛像萌芽期的作品。這多少驗證了《出三藏記集》的傳說。另外，福井康順又說：據《三國志》〈吳書〉第四〈劉繇太史慈士燮傳〉說：交趾太守士燮「威尊無上，出入鳴鐘磬，備具威儀。笳簫鼓吹，車騎滿道，胡人夾轂，焚燒香者，常有數十」，似乎與法顯在于闐所看到的「行像」活動，極為類似。還有，《南史》說到日南國的風俗：「其王者，著法服，加瓔珞，如佛像之飾。出則乘象，吹螺擊鼓」，還有《南史》所記海南諸國的風俗，以及《梁書》看到類似的情況。福井康順認為，「胡人將士燮外出的威

闐的那一段行程，已經看到類似的活動，而且他還為了觀看「行像」，特別延緩西行求法的行程，讓同行的慧景、道整等人，先行離開（大正 51，頁 857 中）。不但如此，到了印度本土，在說到巴連弗邑（即華氏城）的佛教狀況時，也有這類的法會，甚至說到「國國皆爾」，並且補充說到：在「行像」節慶的同時，有各種濟貧布施，發放救濟物品，與醫療義診的活動（大正 51，頁 862 中）。又，《根本說一切有部毘奈耶雜事》在關於供養舍利弗的舍利塔時，也有「大施會」，而波斯匿王為了表示贊助，還下命令：不管是城內的住民，還是遠來的商旅，「若有來觀此法會者，所賣貨物，隨情交易，不取其稅」（大正 24，頁 291 下）。

《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》所說的供養法會，是以「菩薩像」（「瞻部影像」）為主角，還維持著早期佛教不准為佛陀造像的說法，但已可看到，供養「菩薩像」，其實是要供養佛陀的說法。而法顯在于闐、巴連弗邑所看到的，已經是佛陀的坐像與二菩薩侍立（大正 51，頁 857 中 19、頁 862 中 18），不過從其規模盛大看來，法顯說巴連弗邑的法會，或許也如同法顯在錫蘭所看到的那樣，有本生故事的造形。另外，義淨本身是許多部根本說一切有部律典的

儀，視為佛教行像的遊行」。而這就是在東漢末年，佛教已經傳到交趾的證據之一。如果無誤，這種佛教「行像」的宗教儀式，在印度的起源可能不會太遲，也許與印度社會本身有關聯，同時這也涉及佛像起源的年代與地區的問題。

譯者，他自己的《南海寄歸內法傳》(T 2125)，是西行求法的見聞筆記，在說到印度的安居解夏的「隨意事」時，「必須於十四日夜，請一經師，昇高座，誦佛經。于時，俗士雲奔，法徒霧集，燃燈續明，香花供養。明朝總出，旋繞村城，各并虔心禮諸制底。棚車輿像，鼓樂張天」(大正 54，頁 217 中)，而且在「南海十州」，於齋供僧眾時，也有類似的活動(大正 54，頁 210 下)，所以可見西元七世紀的印度佛教，這類的宗教活動相當多樣化。

法顯在錫蘭看到、聽到，以本生類經為題材的表演與講述演說。大約就在同一時期，中國的河西沙門曇學、威德等人，西行求法，在于闐時，適巧當地進行五年一度的般遮于瑟大會，高僧大德講經說律，曇學等人「隨緣分聽，於是競習胡音，折以漢義，精思通譯，各書所聞。還至高昌，乃集為一部」(《出三藏記集》，大正 55，頁 67 下)，這就是漢譯的《賢愚經》(T 202)的由來。曇學等人既是「隨緣分聽」，應該是講經說律的會場有好幾個，他們初到之時，大概語言有所隔閡，還要「競習胡音」，才能譯解，然後作成筆記。可見本生類經，在講經說律的場合，是相當重要的內容。

除了講述演說，表演之外，本生類經還可以用圖畫造像來表現。

依南傳律典〈臥具犍度〉的規定，佛教僧舍寺院，可以彩繪，在題材上，大體上沒有限制：「不可令作男女相之戲畫，令作者墮惡作。諸比丘！許用華鬘、蔓、摩竭魚牙、柵」(《漢譯南傳》，4 冊，頁 207)。《五分律》雖允許「聖灑畫之」，但沒有說明可以畫什麼(大

正 22，頁 167 中 23)。《十誦律》則說，諸居士為僧團所造的房舍，「高廣嚴好，雜色彩畫」(大正 23，頁 243 中)，也沒有說所畫的題材；另又規定，在佛塔與塔柱可以畫圖：「除男女和合像，餘者聽畫」(大正 23，頁 351 下、頁 352 上)，似乎也沒有特別的限制。《四分律》則是在關於營建佛塔的規定中，說到「若有多香泥，聽作手像，輪像、摩醯陀羅像，若作藤像，若作葡萄蔓像，若作蓮華像。若故有餘，應泥地」(大正 22，頁 957 上)，此處所說的比較接近泥雕，而不是單純的圖畫。

至於《僧祇律》，則先在「聽法」的規定中，說到：

「如過去世時，有王名曰吉利，為迦葉佛作精舍，一重、二重，乃至七重，彫文刻鏤，種種彩畫，唯除男女和合像。

種種者，所謂長老比丘像、葡萄蔓、摩竭魚、鵝像、死屍之像、山林像，如是比，一切是名五種畫」(大正 22，頁 496 下—頁 497 上)。

接著又在「塔龕法」以及「塔枝提」的規定裏，分別說到：「過去世時，迦葉佛般泥洹後，吉利王為佛起塔，四面作龕，上作師子象，種種彩畫，前作欄楯，安置花處。龕內，懸繪幡蓋」(大正 22，頁 498 上)、「得作枝提：過去迦葉佛般泥洹後，吉利王為迦葉佛塔，四面起寶枝提，彫文刻鏤，種種彩畫，今王亦得作枝提」(大正 22，頁

498 中)。所謂「彫文刻鏤，種種彩畫」，基本上，也沒有題材上的限制（「唯除男女和合像」）；而所謂「五種畫」，從《僧祇律》本身所例示的那幾種，應該不限於五種。而可以刻鏤作畫的處所，包括精舍、佛塔龕與枝提²⁹⁸，可說在僧眾的生活起居，行事作務，乃至宗教行持的地方，都可以有這一些「視覺藝術」的作品。

關於僧舍建築的圖畫題材，在律典的文本資料上，可能以《根本說一切有部毘奈雜事》說的最詳細。如說：

「於門兩頰，應作執杖藥叉；

次傍一面，作大神通變；

²⁹⁸ 《僧祇律》說：「有舍利者，名塔（stUpa、thUpa）；無舍利者，名枝提（caitya、cetiya）」（大正 22，頁 498 中），所以分別規定，但印順法師（[1981]，52）說：「這是大體的分別，不夠精確！應該這樣說：凡是建造的塔，也可以稱為支提；但支提不一定是塔，如一般神廟」。在南傳佛典中，枝提與塔，就沒有分別，南傳《本生譚》〈迦陵識王菩提樹供養本生 KAligabodhi JAtaka，No. 479；參看 DPPN，I，585—586〉說到三種枝提：1. 身骨枝提（SArIrika cetiya），此處的身骨，就是在火化後所得的骨骸；2. 遺物枝提（pAribhogika cetiya），指被崇禮者生前使用的物品；3. 詮表式枝提（uddesika cetiya），為記念特殊事件而營造之建築。參看《漢譯南傳》，37 冊，頁 98、頁 108—頁 109；參考 Saddhatissa[1975]，109，note 73。而依 Schopen（[1989]，89—93）的論述，在巴利律典中，僅有的幾個 cetiya 的用例裏，cetiya 相當於 thUpa；又參李崇峰（[2002]，36—54，〈塔與支提窟〉）。

又於一面，畫作五趣生死之輪；

簷下，畫作本生事；

佛殿門傍，畫持鬘藥叉；

於講堂處，畫老宿苾芻宣揚法要；

於食堂處，畫持餅藥叉；

於庫門傍，畫執寶藥叉；

安水堂處，畫龍持水瓶，著妙瓔珞；

浴室、火堂，依《天使經》法式畫之，并畫少多地獄變；

於瞻病堂，畫如來像躬自看病；

大小行處，畫作死屍，形容可畏；

若於房內，應畫白骨髑髏」（大正 24，頁 283 中）。

這樣的作法，當然是僧舍建築相當發達時的情況，圖畫的題材已多樣化，而且似乎配合建築與空間的用途，而有不同的題材。最單純的是藥叉像，意在作為護法神祇；五趣生死之輪、死屍、白骨髑髏，則有豐富的象徵意義，又可作觀想；至於大神通變、地獄變、釋尊瞻病圖，在內容上，已有具體的人事，特別是「簷下，畫作本生事」，如果是情節複雜的本生，如何以簡要的畫面來表現，是相當專業的技術。

前面已經說過，依《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》（T 1452）的傳說，給孤獨長者請求釋尊允許「因瞻部像，莊嚴寺宇」，而且「諸

苾芻彩畫其寺，以諸香泥花鬘，燒香末香，奏諸鼓樂，廣設供養（大正 24，頁 435 中），這可說是在僧舍建築，用「菩薩像」作為圖畫或造像的題材。另一方面，律典對於佛教建築的說明，往往把僧舍與佛塔，分開敘述。《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》也不例外，給孤獨長者在請求釋尊允許，以釋尊的髮爪，建立窣堵波，同時請求「於髮爪窣堵波中間空者，為作門戶，復安簷屋，并造塔基。復以赤石，塗拭其柱；於塔壁上，紫礦圖畫」（大正 24，頁 428 中），所謂「紫礦圖畫」，究竟只是單純的色彩裝飾（類同於現代的油漆或彩繪？），還是已有內容的圖畫？並不明瞭，但在另一個地方，頌文說「窣堵波圍繞，廣陳諸聖跡」，長行的解釋是：給孤獨長者請求能「我於如來髮、爪窣堵波處，欲為莊嚴，若佛聽者，我當營造」，但不知道要怎麼作，釋尊說「始從鰭史多天，下生瞻部，化導有情，乃至涅槃；本生聖跡，隨意應作」（大正 24，頁 450 上—中），頌文說的「諸聖跡」，在解釋上，的確可能包括釋迦菩薩的本生大行。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》說到另一則以圖畫來表意的傳說²⁹⁹：大迦葉想把釋尊入滅之事，告訴阿闍世王，可是擔心阿闍世王

²⁹⁹ 此一傳說是否合理，是有疑問的。依《長阿含經》第 2 經《遊行經》的傳述，釋尊入滅七日之後，大迦葉是在波婆國往拘尸那的途中，遇到一位尼乾子手持文陀羅花，經其告知，始知此事。見大正 1，頁 28 中—下，而《根本說一切有部雜事》本身，在稍後有關釋尊入滅的傳說，也說到此事（大正 24，頁 401 上），可見大迦葉原本不知釋尊入滅，但為給前後文合理的安排，所以說

無法承受此一晴天霹靂，就以善巧方便，請人「於妙堂殿，如法圖畫（佛本因緣）：菩薩昔在鰭史天宮，將欲下生觀其五事；欲界天子三淨母身；……於諸方國在處化生，利益既周，將趣圓寂，遂至拘尸那城娑羅雙樹，北首而臥，入大涅槃」（大正 24，頁 399 中—下），也就是把釋尊一生的主要事蹟，作成圖畫，再請阿闍世王前來觀看，然後一一解說，讓阿闍世王知道。大迦葉請人畫的內容，既是釋尊一生的主要事蹟，而從接下來的說明中，大迦葉還訂作「次作八函，與人量等，置於堂側。前七函內，滿置生酥，第八函中，安牛頭栴檀香水」，是要在阿闍世王知情後昏倒時，讓他清醒。由此一背景，可知大迦葉請人畫的，是八相成道圖。用八幅圖畫表現一個人豐富的生命，難度很高，但如果觀看之人對其人的行誼，有相當程度的認識，另當別論。

雖然《根本說一切有部毘奈雜事》「規定」：僧舍建築的大門，應畫生死之輪，但要怎麼把這抽象的概念畫出來呢？《根本說一切有部毘奈耶》（T 1442）傳述一則事緣，也許可看作是此一規定的進一步說明。據說：目犍連常以神通力，往來諸天與地獄等各趣，把

大迦葉「知而故問」。雖然有這樣的疑問（大迦葉究竟在何時知道釋尊入滅，以及是否用此方式讓阿闍世王知悉），但用圖畫來表現釋尊的行誼，應該是很早就出現的作法。《付法藏因緣傳》（T 2058）也說到，用圖畫來讓阿闍世王知道此事，但並不是大迦葉的構想，而是大臣共同商議，由雨舍建議這樣的作法（大正 50，頁 299 中）。

所見所聞，回來告訴大家，作為教化弘法的「見證」。釋尊認為，像目犍連這樣的法將，並不常見，所以要求在「寺門屋下，畫生死輪」，但諸比丘不知怎麼畫，釋尊給予詳細的解說，畫妥之後：

「諸有敬信婆羅門居士等，見畫輪像，問言：聖者！此之畫輪，欲表何事？」

苾芻答曰：我亦不知何所表示。

諸人報曰：若不解者，何因圖畫！

時，諸苾芻默無所對；即以此緣具白世尊。

世尊告曰：應差苾芻，於門屋下坐，為來往諸人婆羅門等，指示生死輪轉因緣，如佛所教令指示者。

時，諸苾芻遂不簡擇，令無識解者，開導其事；不生物信，更招譏醜。

佛言：令知解者指示諸人」（大正 23，頁 810 下—頁 811 下）。

在佛法裏，生死輪迴，五趣流轉，是極為基本的概念，而用生死之輪的圖像來表現，把抽象的概念具像化，自有其視覺上的效果，一方面可作為裝飾之用，另一方面，可以造成話題，再進一步作為機會教育的題材。這樣的構想雖然很好，有時也不易達成，甚至有比丘不知生死之輪的意含，還要指派專任的解說員。

在文本（text）的資料上，漢譯《十誦律》傳說，給孤獨長者請

示釋尊：「如佛身像不應作，願佛聽我作菩薩侍像者，善！」，釋尊的回答是：「聽作（菩薩像）」（大正 23，頁 352 上、355 上）。在解釋上，此處的「菩薩像」，應該不是（或至少不只是）指大乘佛法裏常見的諸大菩薩（單尊與隨侍），應該理解為：包括釋迦太子的菩薩身份與本生類經裏的釋迦菩薩。在聲聞佛典裏，菩薩乙詞的用例，主要是指釋尊與過去六佛，在最後身菩薩的階段，或是再往前的本生中的菩薩身份。雖然在理論上，可以稱的得上是菩薩的有情很多，但在理解上，只有指：已知的佛陀在還沒有成就時的狀態（參考本文 § 4.1.3. 「釋尊的本生與菩薩的概念」及 § 4.1.4. 「菩薩概念的擴大」）。

《根本說一切有部毘奈雜事》與《根本說一切有部毘奈耶》，對於僧舍建築圖畫有這樣的規定，應該是指佛教僧舍寺院，已經發展到相當規模，才可能發生，但所謂「空齶波圍繞，廣陳諸聖跡」，或是「畫作本生事」，應該不會太遲。這可以從現代的考古發現，得到證實。

中印度的 Bharhut 佛教遺址，經考定大約成立於西元前二世紀，此處「有四十餘則的本生（數目有不同的解讀，參本文註 160；又參干瀉龍祥[1978]，1—7 的整理，下文 § 4.5.7. 「本生類經的發展性與彌勒信仰」會再討論），已經被辨認出來，釋尊還在菩薩的階段，以人類或動物的形式出現」（Lamotte[1988]，404），在 Bharhut 所見的本生浮雕，「其描述者認為，應該要給每件作品加上一句簡短的銘

文，來說明作品的主題。因為有這樣的銘文，使考古學者能夠近乎確定的，辨認出大部分的本生（與其他釋尊的行誼等等）。可能的情况是，Bharhut 的藝術家是憑記憶來創作，或是按照出資者的口頭指示，而這些出資者各有其所熟知的傳說。但是 Lüders 認為（見本文註 160 所引 Lüders, *ibid*, pp. 136–176）Bharhut 所見的本生，是在描述文本（texts）所說的情節，就好像一千年後印尼 Borobudur 佛塔的雕刻者一樣」（Lamotte[1988]，404）。Bharhut 的本生圖像與現存南傳《本生譚》文本所見者，可能並不一致，固然是事實，而當時當地藝匠創作的題材，到底是依據傳說，還是已經筆諸文字的文本（text），可以有不同的推論。Foucher 顯然是採取與 Lüders 相反的見解，他認為：Bharhut 的雕刻者並不是依據「文本」（a given text）來創作；而是一種活生生的傳統（a living tradition），源自雕刻者的記憶，或是在他們彼此之間的傳誦，與這 Borobudur 佛塔的雕刻者，並不相同（Foucher[1917]，58–59）。不管是依據「文本」，還是口耳傳誦的「傳說」，來進行創作，在本生與其他佛教傳說的圖像，加上命名式或解說性的銘文，很可能只是基於事實上的需要³⁰⁰：確認

³⁰⁰ Bharhut 所見的銘文是多方面的，不僅限於本生的名稱，包括捐獻者或施工者的名字，甚至提及捐獻者的職業、頭銜、本籍與住處等等，最有價值的是，有的銘文記明其圖像、景物的名稱，使現代人得以確實知道，在那一時期裏，曾經用什麼圖像，來代表特定的人物，例如 Bharhut 可以看到釋尊以及過去六佛中五佛的菩提樹（尸棄佛除外），這可以確認在 Bharhut 成立時，七佛的

本生的內容。在像 Bharhut 佛塔這種宗教建築裏，其所創作出來的圖像，不可能只是要表現藝術成就，供人賞析，而是要讓觀察者，由認知釋尊的本生大行，進而產生宗教的信心，或是由釋尊的本生及象徵性的圖像、符號，「觀想」釋尊的「現前」，具有宗教修持的意義。《根本說一切有部毘奈耶》集出的時代，很可能沒有 Bharhut 佛塔那麼早（但不能說，其素材一定比 Bharhut 佛塔晚出）。而在情理上，這部律典所說那種有比丘不知生死之輪的意義，指派專任解說員等等情況，卻是世所常見。

總之，本生類經在本質上既是「昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」，所以其人事時地物，往往是開放的，變動的，而本生類經又有其所要表達的旨趣，又可能影響其內容，再加上表現本生類經的媒介相當多樣化（表演、圖像、講述、閱讀），同一則本生，經過不同的創作者用圖像表現出來，可能已有差別，而不同的解說者對這

傳說與信仰（含佛陀的菩提樹），已經成型，而透過銘文的記錄，可以看出當時的人是用那一種造型來表現這些樹，見 Cunningham[1879]，113–116、127–143；至於這些銘文所呈現的意義，參看 Lamotte[1988]，411–415 簡要的分析。菩提伽耶是另一重要的佛教遺址，其欄楯有新、古二部分，較古的部分約成於西元前一世紀，而欄楯上的圖像場景，Lamotte（[1988]，405）說「共有 12 則本生，但有七則還無法考定」，不過，既然無法考定，如何知道是本生？所以菩提伽耶所見的本生數目，學者看法不一，而這些圖像的內容之所以無法解讀，最主要的困難在於，菩提伽耶的浮雕完全沒有銘文（參 Sugimoto[1966]，28–30）。

些圖像再轉回來口述語言(講述、演說),又是另一風貌,如果再筆諸文字,傳抄或印刷出來的,自然有所不同。

(待續)

參考書目及略語表(之二)

*此處只列本期新增的部分,其餘的參考書目,見《正觀》23期,頁139—頁166

李崇峰

[2002] 《中印佛教石窟寺院比較研究——以塔廟窟為中心》; 新竹:覺風佛教藝術文化基金會。

印順法師

[1943] 〈大乘是佛說論〉,收在《以佛法研究佛法》(《妙雲集》16),台北:正聞,頁15—頁201(1990新版一刷)。

[1948] 〈佛教之興起與東方印度〉,收在《以佛法研究佛法》(《妙雲集》16),台北:正聞,頁15—頁102(1990新版一刷)。

季崇建

[1997] 《佛雕千年史》,台北:藝術圖書。

福井康順

[1978] 〈牟子的研究〉,收在張曼濤編,《現代佛教學術叢刊》,

第11冊,《四十二章經與牟子理惑論考辨》,台北:大乘文化。

Andersen, Dines

[1992] Index to the JAtaka and Its Commentary, London: Pali Text Society (first published 1897, reprinted 1992 by Pali Text Society) .

Bhikkhu Bodhi

[2000] The Connected Discourses of the Buddha, A New Translation of the Samyutta Nikaya, 2 Vols., Boston: Wisdom Publications

Cunningham, Alexander

[1854] The Bhilsa Topes; Buddhist Monuments of Central India, London: Smith, Elder and Co.(1997 reprint of Munshiram Manoharlal Publisher, New Delhi).

[1879] The Stupa of Bharhut: A Buddhist Monument Ornamented with Numerous Sculptures Illustrative of Buddhist Legend and History in the Third Century B.C., London: W. H. Allen & Co.(1998 reprint of Munshiram Manoharlal Publisher, New Delhi).

[1892] Mahabodhi, or The Great Buddhist Temple under the

Bodhi Tree at Buddha-Gaya, London: W. H. Allen & Co.(1998 reprint of Munshiram Manoharlal Publisher, New Delhi).

Foucher, Alfred

- [1917] The Beginnings of Buddhist Art and Other Essays in Indian and Central-Asian Archaeology, Paris: Paul Geuther.(1994 reprint of Asian Educational Services, New Delhi).

Gombrich, Richard

- [1975] “Ancient Indian Cosmology”, IN: Carmen Blacker and Michael Loewe, eds., Ancient Cosmologies, London: George Allen & Unwin, pp. 110–142.
- [1991] “PATimokha: purgative”, 《前田惠學博士頌壽記念・佛教文化學論集》，東京：山喜房佛書林，pp. 31–38.
- [1993] “Buddhist prediction: how open is the future?”, IN: Predicting the Future, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 144-168.
- [1998] “Kindness and Compassion as Means to NirvaNa in Early Buddhism”, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam, pp. 5–27.

Kariyawasam, A. G. S.

- [2002] The Bodhisattva Concept, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society(Bodhi Leaves 157)

Nattier, Jan

- [1997] “The Realm of Aksobhya: A Missing Piece in The History of Pure Land Buddhism”,台北：第三屆中華國際佛學會議發表論文。

Ratnayaka, Shanta

- [1985] “The Bodhisattva Ideal of TheravAda”, JIABS 8.2 : 85–110.

Rahula, Walpola

- [1956] History of Buddhism in Ceylon, The Anuradhapura Period 3rd Century BC–10th Century AC, Dehiwala, Sri Lanka: The Buddhist Cultural Centre.
- [1978] “The Bodhisattva Ideal in TheravAda and MahAyAna”, IN: Zen and the Taming of the Bull, London: Goron Fraser, pp. 71–77.

Schopen, Gregory

- [1984] “Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of "Sinicization" viewed from the Other Side”, T'oung Pao 70(1984):110-126(reprinted in: BONES, STONES, AND BUDDHIST MONKS: Collected

Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of
Monastic Buddhism in India, Hawaii: University of Hawaii
Press, 1997.

[1989] “The StUpa Cult and the Extant PAlI Vinaya”, JPTS 13: 83
— 100.

Williams, Paul

[1989] MahAyAna Buddhism, The Doctrine Foundations, London:
Routledge.1989, pp. 26—27。