

釋尊之超越彌勒九劫（之四）

——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

§ 4.5.6.4. 《須達哆經》與〈隨藍本生〉：本生類經各種變化的例證

§ 4.5.7.1. 本生類經的發展性與彌勒信仰

§ 4.5.7.2. 印度 Bharhut 的本生圖像

§ 4.5.7.3. 釋迦菩薩的布施波羅蜜

§ 4.5.7.4. 現在十方佛與同行同願諸菩薩

§ 4.6. 《興起行經》中的釋尊與彌勒

肆、釋尊與彌勒的前生今世

§ 4.5.6.4. 《須達哆經》與〈隨藍本生〉：本生類經各種變化的例證

前三小節（§ 4.5.6.1.— § 4.5.6.3.），分別從本生類經人事時地物的性質、所要傳達的旨趣，以及表現的媒介，來說明本生類經變化可能性。在討論的過程，雖說到一些例子，但不夠具體，此處可以《中阿含經》第 155 經《須達哆經》，關於須達哆長者的布施與釋尊的〈隨藍（VelAma）本生〉，略作討論。先列出相關資料如下：

- A. 《中阿含經》第 155 經《須達哆經》，大正 1，頁 677 上—頁 678 上。
- B. 《增支部》，IX，20，VelAma（《漢譯南傳》，24 冊，頁 51—頁 54）。
- C. 《須達經》（T 73），大正 1，頁 879 上—頁 880 上。
- D. 《長者施報經》（T 74），大正 1，頁 880 上—頁 882 上。
- E. 《三歸五戒慈心厭離功德經》（T 72），大正 1，頁 878 下—頁 879 上。
- F. 《增一阿含經》，〈等趣四諦品〉第 3 經，大正 2，頁 644 中—頁 645 上。
- G. 《根本說一切有部毘奈耶》（T 1442），大正 23，頁 869 中—頁

871 中。

H.《六度集經》(T 152) 第 17 緣，大正 3，頁 12 上—中。

I.《菩薩本行經》(T 155)，大正 3，頁 113 下—頁 116 上。

J.《菩薩本緣經》(T 153)，〈毘羅摩品〉第 1，大正 3，頁 52 中—頁 55 上。

K.《大智度論》(T 1509)，卷 11，大正 25，頁 142 中—頁 143 中。

L.〈KhadiraGgAra JAtaka〉(No. 40，《漢譯南傳》，31 冊，頁 293—頁 302；DPPN，I，708—709，s. v. KhadiraGgAra JAtaka)。

M.《增一阿含經》，〈護心品〉第 5 經，大正 2，頁 565 上—中；〈八難品〉第 8 經，大正 2，頁 755 上—中。

如果按照下文所敘述的內容，再進一步推演，相關的資料很可能不限於這一些（參 Lamotte[1949]，677—679 注解部分），但此處所說的，應該足以說明本生類經的種種變化【須達哆就是一般所稱的給孤獨長者（AnAthapiNDika，阿那邠底），有時略譯的須達，或意譯為善施、善授（《印佛固辭》，32），為免混淆，以下一律作須達哆；至於隨藍長者（VelAma），譯名更是相當多樣化，以下一律作隨藍】。

一、《中阿含經》第 155 經《須達哆經》，此經大體上可分為三部分：

1.釋尊問須達哆是否有布施；須達哆靦腆的表示，雖然有布施，

只不過沒有好東西供養，只有「糠飯麻羹，薑菜一片」，釋尊則說東西好壞不論，重點是要「信施，故施，自手施，自往施，思惟施；由信施，觀業果報施」，簡單的說，就是「至心而行布施」。2.釋尊以自己過去生中，身為隨藍長者（VelAma）的布施，來作說明。依一般的理解，此處的〈隨藍本生〉是在作功德校量，但此處的十一種情況，比較的基礎不太一樣。最先是以食物來布施，而比較的基礎是受施者（福田）；受施者的道德或修證成就愈高，布施者的福德愈大。但在第八種情況，則是「作房舍，施四方比丘眾」，勝過以食物布施；最後三種已經不是布施，而是行為人本身的作為，依序是受三歸五戒、修慈心、觀無常苦空無我。

從這幾種比較，可以看出，本經是以須達哆家貧，用麤糙的食物供養為楔子，引出布施者應有的態度，只要能信施、自手施等等，即便是麤食，還是有大福德，接下來說的〈隨藍本生〉，情節很簡略，故事性很淡，重點反而在功德校量，而這樣的比較，其實不一定要在本生類經中出現。又，比較的內容不限於布施，甚至在最後三種，顯然把重點轉向宗教修證，甚至可說是某種程度的給布施功能做限縮性的理解，再多的布施也比不上受三歸五戒、修慈心、觀無常苦空無我！

3.最後可看作是「結分」，經文除了表明隨藍長者就是釋尊外，還有一段話：

「居士！我於爾時，為自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天為人，求義及饒益，求安隱快樂；

爾時說法不至究竟，不究竟白淨，不究竟梵行，不究竟梵行訖；

爾時不離生老病死、啼哭憂感，亦未能得脫一切苦；

居士！我今出世如來、無所著、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師、號佛、眾祐，我今自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間；為天為人，求義及饒益，求安隱快樂；

我今說法得至究竟，究竟白淨，究竟梵行，究竟梵行訖；

我今已離生老病死、啼哭憂感；

我今已得脫一切苦」（大正 1，頁 678 上）。

這一段經文相當繁複，大意是說：釋尊過去本生有若干德行，自利利他，雖然成就很高，但仍不免生死輪迴；到今日成佛，才算究竟解脫。對於過去本生這樣的評價，雖然沒有全盤否定，但基本上有「昨非今是」的意味（其實在功德校量的開頭，就間接的表示像隨藍長者那樣的布施，功德還是有其限度的），而《阿含經》所說的許多則本生，都有這樣的語句（參考印順法師[1981]，114—115 所舉的文證，這些是「本事」轉化為「本生」的例子），可見這在聲聞佛典，反應一種價值判斷。

二、須達哆（Sudatta），顧名思義，就是「善施」的意思。釋尊讚歎須達哆是大檀越主，「我弟子中第一優婆塞，好喜布施」（《增一阿含經》，大正 2，頁 559 下、頁 565 上）。須達哆是舍衛城的富商，

財力豐厚，他花費鉅資，在舍衛城外，「往來極好，晝不喧鬧，夜則寂靜，無有蚊虻，亦無蠅蚤，不寒不熱」的地方（大正 1，頁 460 下，《教化病經》的用語），營建祇園精舍（JetavanArAma），這是佛教有名的傳說。

在南傳佛典的傳說：須達哆之妻，名叫 PuJJalakhanA，他們有一位兒子叫 KAla，三位女兒分別是：MahA-SubhaddA、Cula-SubhaddA 與 SumanA。大女兒與二女兒都已證初果，又有很好的歸宿，三女兒 SumanA 則證二果，但一直待字閨中，最後絕食身亡，轉生兜率天。須達哆雖然敬信佛法，其子 KAla 卻不信佛法，經長者以金錢相誘，才答應去聽釋尊說法。至於長者的媳婦 SujatA，則是個性傲慢，對僕人相當不好」（參 DPPN，I，67—73，s. v. AnAthapiNDika；《增一阿含經》，大正 2，頁 820 下—頁 821 上）。

南傳佛典傳說，須達哆育有三女一男，但依漢譯《增一阿含經》所傳，須達哆有四子，而此四子不信佛法，長者以重金勸誘他們去聽法（本文 §3.3.2.5 之四；大正 2，頁 818 中—頁 819 中）³⁰¹。而《增

³⁰¹ 依《雜寶藏經》第 67 緣〈須達長者婢歸依三寶生天緣〉（大正 4，頁 475 上），須達哆曾「以十萬兩金，雇人使歸依佛」。這樣的作法是否妥當，會有不同的意見。而就此一傳說來看，傳為安世高所譯的《阿那邠邸化七子經》（T 140，大正 2，頁 862 上—頁 863 上），則說須達哆有七子，但沒有如同《增一阿含經》相對應部分那樣，說到彌勒佛出世時的情節。

一阿含經》另外說到：須達哆長者有位女兒，名叫須摩提（Sumati），下嫁「滿富城」（PUrNavardhana）³⁰²的滿財長者之子（大正 2，頁 660 上一頁 665 中），在該經中，須摩提聽釋尊說法後，「諸塵垢盡，得法眼淨，無復狐疑，得無所畏」，只能算是證得初果。至於漢譯《根本說一切有部毘奈耶》（前引 G）則說須達哆有位兒子，似乎尚未娶妻，就因為細故，遭到波斯匿王處決，這與《增一阿含經》所傳的四子，以及南傳所說長者有媳婦等，完全不同。《賢愚經》在說明須達哆為釋尊建立祇園精舍的事緣時，更說須達哆有七男兒（大正 4，頁 418 中）。由此一簡單的事實，可以看出，即使連須達哆的最近親屬，佛典所傳的差別很大。

一般以為，須達哆在王舍城首次供養釋尊時，就已經證得初果（參 DPPN, I, 67；《印佛固辭》，32—33），但《根本說一切有部毘奈耶》傳說，須達哆在轉為貧窮之前，已經進一步證得不還果（大正 23，頁 869 下 13）；《菩薩本行經》則說，長者在聽過釋尊講述〈隨藍本生〉之後，證得阿那含道（大正 3，頁 115 上 16）；《十誦律》也說，須達哆在生前得不還果（大正 23，頁 125 上 7），連他在宗教上的成就，傳說也有歧異。

³⁰² 此城經學者考定，位在今日的孟加拉地區，而依《根本說一切有部毘奈耶》（T 1447）所說，這是「佛教中國」（MadhyadeZa）的東邊界限（大正 23，頁 1053 上，此處作「奔荼」），過了此城，就算邊國，在戒律上，允許若干比較寬鬆的作法。參考 Lamotte[1944]，169，note 4 所引的文獻。

須達哆晚年，因為生病，釋尊或比丘前去探病問候，這一情況，在早期佛典也有不同的傳說。依南傳《中部》第 143《教給孤獨經》的傳說，須達哆身患重病，舍利弗來探病，還為他說法，嘗試讓長者覺得舒服一點；舍利弗離開之後不久，須達哆就亡故，轉生在兜率天；而「須達哆兜率天子」則在當晚回到祇園精舍，面見釋尊，讚歎釋尊（《漢譯南傳》，11 冊，頁 272—頁 278；Bhikkhu Ñāṇamoli / Bhikkhu Bodhi[1995]，1109—1113）。

須達哆死後，以兜率天子的身分，回到人間與釋尊見面，在《雜阿含經》第 593 經，是單獨成篇的（大正 2，頁 159 中—下），在南傳《相應部》〈諸天相應〉也有此傳說（《漢譯南傳》，13 冊，頁 100—頁 102）。

但在漢譯《增一阿含經》的版本，則是舍利弗與阿難一起去探病，而舍利弗與阿難離開後，須達哆病故，轉生三十三天（大正 2，頁 819 中—頁 820 下）。

至於《別譯雜阿含經》第 187 經，則是釋尊自己去探病問疾，但只說須達哆轉「身壞命終，得生天上」，並沒有明說是轉生在什麼天（大正 2，頁 441 上—頁 442 上）。

漢譯《中阿含經》第 28《教化病經》，須達哆本來是「疾病危篤」，卻在聽聞舍利弗說法，以及須達哆回想過去如何接觸佛法之後，「極重疾苦，即得除愈，生極快樂」（大正 1，頁 458 中—頁 461 中），似乎是說，舍利弗不只一次去探病？如果說，須達哆生病的時間不是

很短，以他對僧團的付出與貢獻，的確很可能有許多僧眾去探病問疾。《雜阿含經》第 1130 經則說，釋尊來探病，在說法教化之後，「記長者得阿那含果」（大正 2，頁 269 中），並沒有如《別譯雜阿含經》第 187 經說的，須達哆旋即亡故。

在《雜阿含經》第 1131 經，卻是阿難去探病，但只說到「長者！汝自記說，是須陀洹果」（大正 2，頁 269 中一下），是否指阿難的探病，是在釋尊之前？

《雜阿含經》第 1132 經，又是舍利弗來探病、說法，須達哆深受感動（感觸良多？），「奉佛以來二十餘年，未聞尊者舍利弗說深妙法，如今所聞」，而舍利弗也回應說「我亦久來，未嘗為諸長者說如是法」（大正 2，頁 269 下—頁 270 上）。

《雜阿含經》第 1132 經所說，須達哆「奉佛二十餘年」，值得注意。依一般的傳說，須達哆在王舍城，初次見到釋尊，就是釋尊成正覺的那一年（DPPN, I, 67），那麼《雜阿含經》第 1132 經所說的事緣，就是釋尊成道後二十餘年後。在當時，舍利弗與須達哆兩人都已是佛教的菁英。須達哆在初次拜見釋尊後不久，就回到舍衛城，營建祇園精舍，舍利弗奉釋尊之命，協助相關的事宜，所以二人在工作之餘，應該培養出相當的情份。本經既然說到舍利弗開示過去所沒有說的佛法，又說到須達哆「奉佛二十餘年」，似乎有「告別」的意味，也就是在此次見面後，須達哆就過世。如果這樣的推論無誤，那麼須達多過世時，釋尊應該還沒滿六十五歲（以釋尊在

三十五歲成道為準）。

所以，在「須達哆患病，佛教僧眾來探病」的情境之下，僧眾如何知道須達哆生病，誰去探病，談話的內容，以及須達哆是否病故，所得果證，就可看到多樣化的傳說，甚至可說，沒有完全一樣的「版本」（文字的差別，可以不論）！

三、《中阿含經》第 155 經《須達哆經》一開頭說，須達哆自承家中貧困，只能拿麤食來供養，這與一般所見須達哆的形象，截然相反。一個樂善好施，持戒自守的大施主，怎會變成如此潦倒，家道中落？莫非是天道無親，為善無好報？

《須達哆經》（前引 A）、《增支部》的 VelAma（前引 B）、《須達經》（前引 C）、《增一阿含經》〈等趣四諦品〉第 3 經（前引 F）等等，一開頭就說，釋尊問須達哆家裏是否行布施，這似乎隱指釋尊知道：須達哆已經千金散盡，變成貧窮；須達哆回答說，還是照舊布施，但所能提供的，只是麤糙的食物。這幾部經對於須達哆財務狀況變化的原因，未置一詞。《菩薩本行經》的版本（前引 I）雖然一開頭說須達哆「居家貧窮，無有財產」，還是沒有交待其原因。

比較起來，南傳〈KhadiraGgAra 本生〉（前引 L）的說法最直接，交待了長者財富散盡的原因，包括：1.貸款給別人，無法回收；2.存放財物的庫房遭逢天災，財物流失；3.大行布施，未能專心經營事業。但須達哆似乎不以為意，繼續布施，這引起「寄宿」在須達哆家中女神的注意，先則希望藉管家來勸導須達哆，不要再寄情於布

施，應該把心放在經營事業，甚至在須達哆聽聞佛陀說法之後，女神還當面勸導須達哆，要他多多考慮自己的未來、家庭、子女，不要再親近瞿曇（即釋尊）與僧眾；須達哆不但拒絕，甚至下達「逐客令」，要求該女神不要「寄宿」其宅。女神沒有住處，向諸神求助，最後在帝釋天的建議之下，女神幫忙須達哆長者追討被積欠未還的借款，以及找回遭大水沖走的財物。之後，前來向須達哆懺悔，但長者要她去向釋尊懺悔。在南傳〈KhadiraGgAra 本生〉裏，須達哆之所以會貧窮，有一部分是「可歸責」於他的大行布施。雖然在理論上，可能確是如此，但最後須達哆回復先前的財富，這麼周折的起落，一方面可能是要提醒布施者；另一方面，也在證示布施確有大福德³⁰³。

《根本說一切有部毘奈耶》（前引 G）則別出蹊徑，須達哆長者夫婦在供養釋尊之後，聽聞說法，就證得初果，並於當日有娠。九個月後，再度供佛及僧，夫婦同得不還果，並於當日產下一子。須達哆長者夫婦悉心照顧此子，長大之後，容貌希奇；因為生得俊美，在路過王宮時，引起宮女的注意，拋花示意。波斯匿王認為此子冒犯其宮女，即處決此子。須達哆長者夫婦受此打擊，心灰意冷，感

³⁰³ 《雜寶藏經》第 23 緣〈須達長者婦供養佛獲報緣〉則只單純說，須達哆財物都盡，甚至去擔任工人，領到三斗米的工資，但還是拿來供養聖眾及佛陀，因為此一行爲而得善報，庫房中的財物「穀帛飲食悉皆充滿，用盡復生」（大正 4，頁 459 上）。參下一注解，僧團勸止郁伽長者之事緣。

慨本來是爲其子而辛苦努力，如今其子身亡，所以散盡家財，遣散僕人，「唯留金錢一文，爲衣食本」。雖然留下少許財物，作爲生活衣食費用，須達哆仍不改其志，繼續布施。

從情理上說，釋尊在《須達哆經》的開頭，就直接問須達哆是否有在布施，應該已經知道他的經濟情況，大不如前，既然如此，爲什麼還要長者布施³⁰⁴？在佛法裏，布施可以種福，而貧窮就是因爲福德不夠，更需要布施³⁰⁵。但貧窮之人可能自身連溫飽都成問題，如何布施。這當然涉及很複雜的情況，不能一概而論，不過在《須達哆經》來說，最直接的問題是：須達哆怎會變窮？佛典常說到因爲

³⁰⁴ 釋尊住世時，郁伽長者也是著名的信眾，財力豐厚。在釋尊入滅後，郁伽長者還是繼續供養僧眾。有一次，郁伽長者所有的一艘載滿貨物的船，遇難沉沒，損失不菲。長者的財務狀況可能因而吃緊，僧眾覺得不應該再接受供養，但又怕失禮，所以公推阿難去勸導長者，傳達僧眾的決議。但郁伽長者志在出離，所以對財物的態度是「若我如是捨與，如是惠施，一切財物皆悉竭盡，但使我願滿」，阿難顯然沒有說服長者。見《中阿含經》第 39 經《郁伽長者經》，大正 1，頁 481 中—頁 482 下。所以僧眾覺得不要再受供養，自有其考量，而郁伽長者的意願，是另一層面的問題。

³⁰⁵ 傳說大迦葉乞食是「欲使修福眾生下善種子，獲福無量」，所以「到貧里巷，樂受貧施」。見《大莊嚴論經》第 56 緣，大正 4，頁 310 中—頁 311 中；又參南傳《自說經》第一品第 6 經（《漢譯南傳》，26 冊，頁 60—頁 61）、南傳《自說經》第三品第 7 經（《漢譯南傳》，26 冊，頁 90—頁 91）。

布施而現世馬上（或不久）得福報的例子³⁰⁶，釋尊住世時，須達多可說是在家信眾的指標人物，在世俗的眼光來看，他事業有成，財富無數，應該是社會的典範；在宗教上，他以在家之身而證果，而且大行布施，供養僧團，傳說他還引導許多人歸依佛法，依《雜阿含經》第 1241 經（大正 2，頁 340 上—中）的傳說，須達哆（給孤獨長者）向釋尊表示：「諸在我舍而命終者，皆得生天」，而他之所以會有這樣的確信，既不是從大德神力比丘、比丘尼、諸天來告訴他，也不是釋尊給他的肯定、嘉許，而是因為須達哆對自己的作為有信

³⁰⁶ 如波斯匿王妃勝鬘夫人之事緣，參南傳《本生譚》〈山布拉妃本生〉（Sambula JAtaka, No. 519；《漢譯南傳》，第 38 冊，頁 222—頁 223；DPPN, II, 1060）。《大毘婆沙論》也在討論「世所現見，順現法受業」的問題時，舉了好幾個例子（大正 27，頁 592 上—頁 593 中 1，但所舉的例子，包括善業善報與惡業惡報兩種）。併參《大智度論》，卷 33，大正 25，頁 305 上 7—14 所舉之例（Lamotte[1980]，2252—2253 注解所揭出的文獻）。

南傳《彌蘭王問經》則說到，在釋尊的教法中，這種「順現法業受報」的，共有七例：Sumana、EkasAtaka、PuNNa、MallikA（即勝鬘夫人）、GopAlaMAAtA、SuppiyA 與 PuNNA 等七位；而在本生類經裏，也就是過去的事例，共有四位：Guttila（南傳《本生譚》，No. 243）、SAdhIna 王（南傳《本生譚》，No. 494）、Nimi 王（南傳《本生譚》，No. 533）與 MandhAta 王（南傳《本生譚》，No. 258），分見 Horner[1963]，160—161（〈大地震動所出現之八因八緣之問〉，《漢譯南傳》，63 冊，頁 202）、Horner[1964]，118—119（〈善不善強若弱之問〉，《漢譯南傳》，64 冊，頁 94—頁 95）。南傳佛典所說的這 11 例的資料，參看 DPPN 與《印佛固辭》各該辭條的說明。

心。接著，須達哆提到一些引領別人歸依佛法的事例，包括：如果宗族內，有婦女懷孕，他就勸該女為腹中的胎兒歸依三寶³⁰⁷；家中的奴僕、客卿，也要歸依三寶；甚至要來借款，也要對方歸依三寶（這印證了南傳〈KhadiraGgAra 本生〉所說，須達哆貸款給別人）。他在供養僧眾時，也依照釋尊的教導，「皆稱其名，而為咒願」（也就是功德迴向），而他常行各種布施。按照釋尊的教法，這一些都是生天的因緣。換句話說，須達哆是本於對佛法的信心，依教奉行，因而確信「諸在我舍而命終者，皆得生天」。釋尊聽到這一些，當下肯定須達哆的說法。不但是這樣，傳說須達哆甚至直接或間接的，使他人證果³⁰⁸。

不論在宗教或世俗的角度，須達哆是一個典範，福慧兼具，比起《雜阿含經》第 1233 經所說的那位摩訶男長者（參本文註 293、註 294），須達哆應該不致於遭此「惡報」，經文為什麼有這樣的傳說？也許是要證示所謂：「積聚皆銷散，崇高必墮落，會合皆別離，有命

³⁰⁷ 孕婦為胎兒歸依三寶，是否有效，參考《大毘婆沙論》的討論（大正 27，頁 178 下）。

³⁰⁸ 例如《雜寶藏經》（T203）第 61 緣（〈貧女人以醵施須達生天緣〉）、67 緣（〈須達長者婢歸依三寶生天緣〉）、85 緣（〈長者以好蜜漿供養行人得生天因緣〉）、87 緣（〈波斯匿王勸化乞所索時有貧人以醵施王得生天緣〉），分見大正 4，頁 474 上—中、頁 475 上、頁 482 中、頁 482 下。

咸歸死」³⁰⁹。如果從須達哆長者財務狀況惡化的角度切入，《須達哆經》既然是以須達哆變窮為引子，而導出至心施等等，布施應有的態度、方式與動機，而依一般的看法，布施時所會遭遇的困難，貧窮可能是最直顯而易見的，那麼接下來的，應該可以：1.引出一個須達哆本身過去生中的不善行，來解釋此生的這一段小波折；2.或是以一個須達哆過去貧窮，仍然布施（不但現在如此，過去也是這樣），這樣比較符合本生類經一般的形式要件，但《須達哆經》反而是穿插了釋尊自己的〈隨藍本生〉；《須達哆經》的內容，顯然不只要處理須達哆的遭遇，而是在以更寬廣的角度，討論布施的問題，這正是須達哆在佛教傳說中，最為人稱道之處，這樣可以突顯布施通於富人與貧者，所以重點不在是否有財產上的能力，而是在於布施者的態度、方式與動機。如果這樣的觀察無誤，那麼漢譯《中阿含經》第 155 經《須達哆經》的前二部分，並沒有緊密的原因結果關係，如果有必要，是可以改變的。大概基於這樣的特性，《根本說一切有部毘奈耶》（前引 G）就把須達哆由富轉貧的原因，「歸責」予須達哆自己的決定與行為，而《長者施報經》（前引 D）根本不提須達哆貧窮，以及以麤糙之食物供養之事，開宗明義就直接說明布施的態度。

四、在《須達哆經》裏，第一部分是說明布施應有的態度，可

³⁰⁹ 〈諸法無常頌〉，本文引的是《根本說一切有部毘奈耶破僧事》的譯語，大正 24，頁 110 上，此一頌文在根本說一切有部律典，經常被引用。

以單獨成為一個完整的段落，而真正的本生，應該是屬於第二部分的隨藍長者布施事緣³¹⁰，但從其內容看來，其實是要對布施的功能，作某種程度的限縮，所以在功德校量部分，一開頭就說：像隨藍長者那樣的布施，「若復有施滿閭浮場凡夫食者，此於彼施為最勝也」，到最後甚至是強調「三歸五戒、修慈心、觀無常苦空無我」勝過對辟支佛等布施的總合。所以隨藍本生本身，有其自成一個脈絡的旨趣，可以單獨流通。

漢譯《三歸五戒慈心厭離功德經》（前引 E）就是其例，而且連經名也變更；以經名來顯示此一本生所要強調的重點。此經在《大正藏》說是「失譯人名，今附東晉錄」，可見譯出的時代不會太遲，而此經的內容大致上相當於《須達哆經》中〈隨藍本生〉的對應部分（但功德校量部分相當簡略），而《開元釋教錄》把《三歸五戒慈

³¹⁰ 現存南傳《本生譚》並沒有單獨成篇的〈隨藍本生〉，但依 Hinüber 的看法：南傳《本生譚》原本應該有 VelAma-jAtaka，而且還知道是編號第 498，不過已經佚失（Hinüber[1996]，55），他又引南傳《分別論義釋》（Vibh-a 414,6）所說：anupanne (sic. tathAgate) VelAma-Vessantara-dAnavasena 之語，認為這隱指已經佚失的隨藍本生 (the lost VelAma-ja) 的內容（Hinüber[1996]，153，§ 321）。只不過從南傳《增支部》的 VelAma 經（前引 B），再對照漢譯資料所傳，應該可以推知隨藍本生流傳很廣，不一定要先被收入《本生譚》，然後再佚失。在現代研究中，有 Terral-Martini, G., VelAmajAtaka, BEFEO 49 (1959)，609—617（筆者未見此文）。

心厭離功德經》注記為《須達哆經》的異譯（大正 55，頁 510 上 15），原因可能很簡單：此經在一開頭，是以須達哆為當機者。

至於南傳《增支部》九集第廿經的經名雖作 *VelAma*（前引 B），內容上則相當於《須達哆經》的前二部分。

《六度集經》第 17 緣的〈維藍本生〉（前引 H），則被放在有別於《須達哆經》的脈絡，單獨敘述隨藍的布施，一開頭就直接介紹隨藍其人。此一傳本說：隨藍是轉輪聖王（飛行皇帝），相當特殊。不過，《六度集經》接下來不但說到福德校量，還保留《須達哆經》所收〈隨藍本生〉的特徵；然而所比較的項目，已經有所不同。在實質內容上，本經仍然是說「如維藍惠以濟凡庶，畢其壽命，無日疲懈，不如一日飯一清信具戒之女，其福倍彼，不可籌算」（大正 3，頁 12 中 5—7），還沒有完全脫離《須達哆經》那樣的評價，但《六度集經》一開頭就表明要說：「菩薩六度無極，難逮高行，疾得為佛」（大正 3，頁 1 上 11），可見其集出者是把隨藍的布施，看作是菩薩修持成佛的資糧，如果從此一角度來看，已經肯定隨藍長者的布施，有積極的意義。

在《菩薩本行經》（前引 I），雖然還是維持《須達哆經》的情節架構，說到須達哆長者貧窮時的布施，以及福德校量，但〈隨藍本生〉則有進一步發展，對於隨藍長者的布施著墨較多，其中比較有意義的是，隨藍長者在布施時，發生一些「意外」：

於時，比藍欲澡婆羅門手，傾於軍持³¹¹，而水不出。

大用愁憂，今我大祠將有何過，意不清淨，所施不好，以何等故而水不出？

即時，天人於虛空中語比藍言：汝今布施大好無比，其心淨潔，無能過者，汝之功德天下第一無過上者，但所施人，盡是邪偽倒見之徒，非是清高快士之輩，而不堪任受汝澡敬，以是之故，水不出耳。

於是，比藍聞天人語，意便開解，即作誓言：今我所施用成無上正真之道，審如所願者，令我瀉水，當墮我手中。

作誓願已訖，便傾澡瓶，水即來出，自墮掌中³¹²。

諸天空中讚言：善哉！善哉！如汝所願，成佛不久（大正 3，頁 114 中一下）。

³¹¹ 或作罍持，Lamotte[1949]，1010，line 9 說，這是「容器」（recipient）（此處是在解說《大智度論》，大正 25，頁 183 上 25 所說：大雨泥滑，其足不便，蹉地，破其罍持）。《平川漢梵》，1132b，No. 3688，「軍持」，還原為：kuNDikA、cakra-maNDala（參《荻原梵漢》，355a，s.v. kuNDikA）；至於 Saddhatissa[1975]，59 的腳註，在解說類同此處功能之水瓶時，說到：其原語是 jaladAyakaM，意為「給水器」（water-giver），較常見的用語是 bhiGkAra 或 bhiGgAra。

³¹² Lamotte（[1949]，685，note 1）：布施者倒水在受施者的手上，表示這樣的「讓予」是不可撤回的。Lamotte 並舉 NidAnakathA，p. 93（須達哆以祇園供養）、Vinaya，I，p. 39（頻婆沙羅王供養竹園）、AGguttara，IV，210 等例證，而在佛教遺址的圖像中，常可看到擔任此一功能的瓶罐。又，關於佛教裏，布施時伴隨著水的儀禮，Saddhatissa[1975]，106—107，note 56 有大略的介紹。

在前面所討論的幾種傳本（A—H）的隨藍布施，都沒有此一情節，而這樣的情節：某人想要作某種行為（或言論），卻遭到質疑或是諸天的阻礙，於是某人作誓言「如果我的行為（看法），是真心誠意的（或是期盼、追求某目標），就應該如何」，於是就有回應其想要發生之事，或是發生異象，來證明他（她）是誠心真意或是具備某些資格，這在佛典稱作是「誠諦語」（sacca-adhiTThAna-kiriyA、satyakriyA；真實語）。

這樣的情節，在佛典固然不少，在印度非佛教的作品中，也常可看到，以佛教來說「諦語（satyavacana、saccakiriya），或譯為實語。這是真誠不虛妄的誓言，與一般的發誓相近。諦語，是印度一般人所深信的。從種種諦語的傳說來看，諦語是：說諦語的人，必要備有良好的功德，才能從真誠不虛妄的誓言中，發出神奇的力量，實現誓言的目的。不只是內心的想念，還要口裡說出來，語言也就有了一分神秘的意味，所以諦語也稱為真實加持（satyadhisthana、saccadhitthana）。起初，佛法是沒有諦語的，但在世俗信仰的適應下，漸漸的參雜進來。如《中部》的《鴛掘摩經》，佛命鴛掘摩羅

（Angulimala），以『從聖法中新生以來，不曾憶念殺生』的諦語，使產婦脫離了難產的災厄，得到了平安。漢譯《雜阿含經》的同一事實，就沒有諦語救產難部分。如《十誦律》等所傳，佛以『佛（或作三寶）沒有貪、瞋、癡三毒』的諦語，消除了飲食中的毒素。《法

句義釋》（DhammapAda ATThakathA）有同一故事，卻沒有除毒的諦語。這可見諦語的出現於佛教聖典，是後起的。到了部派時代，諦語的信仰，非常普遍。所以在當時傳出的本生中，釋尊前生的諦語故事，相當的多」（印順法師[1981]，508—509）。

在「諦語」之後，發生種種的情節，在佛教內部似乎也有一些疑問，南傳《彌蘭王經》對此就有所討論（Horner[1963]，166—172；《漢譯南傳》，63冊，頁207—頁211：〈尸毘王施眼之間〉），但由此可以看出本生類經的發展性格。

在《菩薩本緣經》（前引J），則沒有須達哆長者的部分，完全脫離《須達哆經》那樣的架構。《菩薩本緣經》只說到〈隨藍本生〉，但其情節，已有更進一步的發展，不但更為曲折，故事性更強，介紹了隨藍的出身，又說明他大行布施之前的種種作為，這樣可以使隨藍的大行布施，其來有自。接下來用很長的篇幅，說明隨藍大行布施的動機：

「復作是念：我今當以何等因緣，勸諸眾生，悉令安住阿耨多羅三藐三菩提？然諸眾生受性不同，或欲聞法，或貪財貨，或嗜五欲，或樂愛語，或好憒鬧多人親附，或好隨逐善人之行，或樂多愛心無厭足。

我今幸有大智方便，悉能攝取一切眾生，安止住於阿耨多羅三藐三菩提；

我亦復有餘方便，譬如日出，雖能照了一切天下，然不能為盲者作明；

我亦如是，雖復能為一切眾生說無上道，然不能為無慧目者，而作利益。

我今復當以衣服飲食而給足之，令其飽滿，心歡喜已，然後復當為之說法，令其信受」（大正 3，頁 53 中）。

這一大段話，很生動的描述菩薩在利他度化時，所會碰到的「難題」，或是說，在布施時所應考慮的因素，而最後說的，正是「先以欲鉤牽，後令入佛智」的正常型態，這可以看出隨藍本生澈底的大乘化。另外《菩薩本緣經》也有瓶水不能下注的情節，但這並不是出自諸天的作為，只是「自然而然」如此，不像《菩薩本行經》有諸天的介入，而隨藍對此一現象的反省，不但想到自己是否布施的真心誠意不夠？又想到受施者的態度，從此一角度來看，《菩薩本緣經》的內容可說最為寫實，具體的考慮到布施者與受施者之間的互動。

至於《大智度論》（前引 K）所說的〈隨藍本生〉，可說與《菩薩本緣經》同一類型，讀來結構清晰，情節的發展，層次分明，但內容上與《菩薩本緣經》還是有所不同。例如，隨藍要布施時，「諸天作是思惟：我當閉其金瓶，令水不下。所以者何？有施者，無福田故」，因為「今此諸人皆是邪見」，也就是瓶水之所以不能下注，是因諸天的作為；而諸天所以要這麼作，是因為「無福田」，所以諸

天要「測試」隨藍的決心。另外，《大智度論》在引述此一本生之前，先說「是為諸佛菩薩檀，是中應說菩薩本生經。如說阿婆陀那經中」（大正 25，頁 142 中 15—16），所謂「菩薩本生經」、「阿婆陀那經」，Lamotte（[1949]，677—678）分別還原為 BodhisattvajAtakasUtra、AvadAnasUtra，並不必然指漢譯《菩薩本行經》（前引 I），但這是在說菩薩的大行，而指釋尊往昔的因行³¹³，在此情況之下，隨藍長者的布施，應該不能再如《須達哆經》那樣評價為「若梵志隨藍行如是大施，若復有施滿閭浮場凡夫食者，此於彼施為最勝也」！

《菩薩本緣經》開頭的頌文說：「若心狹劣者，雖多行布施，受者不清淨，故令果報少。若行惠施時，福田雖不淨；能生廣大心，果報無有量」（大正 3，頁 52 中），在結束時又說：「菩薩摩訶薩行檀波羅蜜時，不見此是福田，此非福田，亦不分別多親少疑。是故菩薩若布施時，或多或少，或好或惡，應以一心清淨奉上，莫於受者生下劣心」（大正 3，頁 54 下）。而《大智度論》在另一個地方，解說布施的種類時，說到「若施好人，若施佛，施者受者清淨故，若決定心施，若自以力致才施，……如是等布施，唯有菩薩能以深心行之，如韋羅摩菩薩」（大正 25，頁 304 下），也就是說，同樣的隨藍長者布施的事緣，在不同的脈絡裏，傳達完全不同的意趣。

³¹³ 關於《大智度論》所說的「阿婆陀那經」，參看印順法師[1971]，601—607 的討論。

五、再以《菩薩本行經》（前引 I）與《根本說一切有部毘奈耶》（前引 G）相對應部分來比對，更可看出此一本生發展的多樣性。

這兩個本子都是以《須達哆經》為「藍本」發展而來，同時在結尾部分，都有一段須達哆長者在夜間點燈讀經（《菩薩本行經》說是坐禪），因此觸犯波斯匿王所頒，夜間不准點燈的禁令，而遭到處分。諸天來聽長者說法，諸天的身光滿照囿圍，引起波斯匿王的注意（但過程與細節，也不一樣），雖然如此，《根本說一切有部毘奈耶》所說的隨藍本生，其內容基本上還是同於《須達哆經》。

六、最後，在南傳〈KhadiraGgAra 本生〉（前引 L），「序分」一開頭，就以相當的篇幅，解釋須達哆變窮的原因，而女神的介入，雖然是勸須達哆不要再這樣的布施，在一些人看來，其實是出於「善意」，而且只是言語上的勸阻，並沒有進一步的阻礙。「序分」故事的發展，在女神聽聞釋尊開示之後，釋尊就說，須達哆過去也有類似的遭遇（只不過並沒有具體的情節），釋尊所說到一段須達哆的過去事，來呼應「至心施」的教理，大意是說：在過去生中，也曾經有天神「命令」須達哆，不要再布施，而且還有動作來阻礙，但須達哆不為所動。

南傳〈KhadiraGgAra 本生〉的「主分」，才是釋尊的本生：釋尊是波羅奈的長者（沒有提到名稱），發心供養辟支佛；魔王變化出如同地獄般的炭火，置於長者住處與辟支佛所在之間，加以阻礙，但長者不為所動，捧著食物走入其中，炭火之中生出蓮花，讓長者踏

過，而供養辟支佛。

在內容上，南傳〈KhadiraGgAra 本生〉的「序分」，已經說到簡短的過去事（但不是南傳《本生譚》結構上的「過去事」），但並不是隨藍長者的本生，換句話說，《須達哆經》原有結構的前二部分：1.須達哆變窮之後，仍然不改其志的布施；2.〈隨藍本生〉，已經不見。不但是這樣，《須達哆經》原本只是由須達哆變窮，仍然不改其志，繼續以蠶食布施；到了南傳〈KhadiraGgAra 本生〉的「序分」說的，還進一步出現一位女神，來「奉勸」長者：不要再布施。不過，「序分」所說的須達哆過去事，只是平鋪直述，並沒有什麼的具體情節（《漢譯南傳》，31 冊，頁 299）；到了「主分」，就有生動的情節，顯示魔王對布施者（也就是釋迦菩薩），造成極大的障礙，但釋迦菩薩不為所動，而成就了布施的大行（《漢譯南傳》，31 冊，頁 299—頁 302）。

不過，在〈KhadiraGgAra 本生〉的「現在事」部分，似乎還可看到一段精簡版的《須達哆經》（此在南傳稱為 VelAma Sutta，即前引 B），但是沒有提到 VelAma 之名字（《漢譯南傳》，31 冊，頁 294—頁 295；參 DPPN，II，933，s.v. VelAma Sutta）。另外在南傳佛教的資料裏（見 DPPN，II，932—933，s.v. VelAma，其所引的出處是《增支部義釋》，AA ii 802 ff.），也有略同於漢譯《菩薩本行經》、《大智度論》隨藍本生的傳說（大行布施；要布施給有德者，但瓶水無法流出）。

附帶說到的，南傳《本生譚》〈維薩易哈長者本生〉的「主分」（也就是「過去事」），釋迦菩薩大行布施，當時的帝釋天因為害怕釋迦菩薩的福德太大，將來會取代自己成為帝釋天，所以要阻止釋迦菩薩繼續布施。他所用的方法，是以神力把釋迦菩薩的財產，全部變不見。但釋迦菩薩在偶然情況之下，得到鐮刀、繩索等割草工具，就拿來割草，出售之後，用所得金錢布施（Visayha-Jataka, No. 340；DPPN, II, 896—897；Grey[1994]，452；《漢譯南傳》，34冊，頁320—頁323）。這則本生裏，釋迦菩薩之所以會變窮，完全是當時帝釋天不當的作為，這與〈KhadiraGgAra 本生〉「序分」裏，須達哆變窮的原因，完全不一樣，也與〈KhadiraGgAra 本生〉「主分」不同：魔王並沒有把釋迦菩薩變窮，而是在釋迦菩薩布施的過程，變出可怕的場景，來嚇阻釋迦菩薩。

值得注意的是，〈維薩易哈長者本生〉的「序分」（也就是「現在事」）是說，這則本生是釋尊在對須達哆談論布施的教法，而其事緣已在〈KhadiraGgAra 本生〉說明（《漢譯南傳》，34冊，頁320），也就是說，至少在形式上，南傳《本生譚》的集出者，是把這二個本生故事看成傳達同一旨趣。這樣的作法，就引發前面說過的問題：〈KhadiraGgAra 本生〉與〈Visayha-Jataka 本生〉，是不是可以看作同一本生（參本文註155）？同時，這也顯示，（許多）南傳《本生譚》「現在事」，應該是其集出者對本生故事的解讀。漢譯《六度集經》的第一緣也是在說：釋迦菩薩大行布施，惡意的帝釋天感到害

怕，這樣會使他的「帝位」不保，而變現地獄在釋迦菩薩面前，誑稱：這就是布施的後果！可是釋迦菩薩不為所動，並說：如果是這樣，我也是歡喜作，甘願受（大正3，頁1上—中）。這又是另一種場景，而在形式上，《六度集經》的版本，就沒有南傳《本生譚》的「現在事」。

七、除了〈隨藍本生〉多樣化的發展外，《須達哆經》中功德校量的部分，也是如此。在《須達哆經》福德較量部分，所比較的項目，依序是：1.凡夫、2.須陀洹、3.斯陀含、4.阿那含、5.阿羅訶、6.辟支佛、7.如來；8.作房舍施四方比丘眾；9.歡喜心歸命三尊佛法比丘眾及受戒、10.為彼一切眾生行於慈心、11.觀一切諸法無常苦空及非神（無常、苦、空、無我）。而比較的方式，是採累進計算，例如：供養前七者的總合，比不上供養一位如來。

由此可知，《須達哆經》的福德較量，比較的基礎（比較的項目），並不完全相同，第1至第7都是以食物供養，而以福田（供養的對象），來判定福德的多寡。但到了第6的供養辟支佛（再加上前五者）食物的功德，比不上「作房舍，施四方比丘眾」，那麼在所施物（食物與房舍）及福田（辟支佛、四沙門果與四方比丘眾，特別省略佛陀³¹⁴），顯然已有不同的價值判斷，例如說「《須達哆經》論布施功德，

³¹⁴ 但《大毘婆沙論》的集出者所看到的，似乎與現存的《須達哆經》不同，所以說到：「此經復言：若以飲食奉施如來，有造僧伽藍施四方僧眾，此獲施福

以「作房舍施四方比丘眾」為最上，稱揚施僧的大功德，表示了寺院佛教，世界性佛教的發展」（印順法師[1993a]，73）。接下來的第9至第11項，已經不是單純的說到布施，而是表現信仰與修持的德行，特別是最後一項的「觀一切諸法無常、苦、空，及非神」。這不禁讓人想起：《雜阿含經》第270說：「無常想者，能建立無我想。聖弟子住無我想，心離我慢，順得涅槃」（大正2，頁71上），此一修持在佛教解脫道的重要性，不言可喻，《須達哆經》在最後說隨藍長者的布施不圓滿，顯然在表示這樣的看法。

這樣的福德較量，既然是愈到後面愈重要，《三歸五戒慈心厭離功德經》（前引E），就省略了《須達哆經》所說的前八項（以福田為比較），直接說到最後三項，並拿來作本身的經名，這是縮減比較的項目。

至於《六度集經》則加入《須達哆經》所沒有的，如說「如維藍前施及飯諸賢聖，不如孝事其親。孝者，盡其心，無外私；百世孝親，不如飯一辟支佛；辟支佛百，不如飯一佛；佛百，不如立一刹、守三自歸」（大正3，頁12中16—19）。其中，加入孝親，是很

果大於彼，以僧伽藍無障礙故。問：施佛功德勝於施僧，此中施福皆先舉劣，後舉其勝，何故此中先佛後僧」（大正27，頁678中），對於這樣的問題，《大毘婆沙論》本身自有解說，但可看出比對的項目與順序，有其意義，而諸本說傳不一。

特殊的作法，不知根據什麼而來³¹⁵；至於所謂「佛百」，參照前後的

³¹⁵ 有的人也許以為，這是漢譯時所添加的，但在《雜阿含經》第88經（大正2，頁22中；參看《漢譯南傳》，13冊，頁302—頁303），少年婆羅門鬱多羅，如法乞食，來供養父母，得到釋尊的贊許。而在《本事經》（T756），釋尊教導比丘，對於父母「一肩荷父，一肩擔母，盡其壽量，曾無暫捨，供給衣食，病緣醫藥，種種所須，猶未能報父母深恩」，而且還說到在宗教信仰上，如何報父母深恩（大正17，頁682下—頁683中，有二經）。又，《增一阿含經》則說供養父母與供養補處菩薩，可以得大果（大正2，頁600下—頁611上，有二經）。依 Horner（[1975b]，18—19）對南傳《所行藏經》第二品第一事緣的解讀，釋迦菩薩的「養母所行」（MAtiposakacariya），是其持戒波羅蜜的大行之一（但《漢譯南傳》，44冊，頁282，認為此一本生是〈具戒象本生所行〉）。在南傳《本生譚》，按照其「現在事」的解說，有不少本生，是以比丘或是優婆塞奉養父母為主題，例如：〈難提鹿王本生〉（Nandiyamiga JAtaka，No. 385；《漢譯南傳》，35冊，頁116—頁121）、〈須達那青年本生〉（Sutano JAtaka，No. 398；《漢譯南傳》，35冊，頁167—頁173）、〈禿鷹本生〉（Gijjha JAtaka，No. 399；《漢譯南傳》，35冊，頁173—頁175）、〈迦旃延本生〉（KaccAni JAtaka，No. 417；《漢譯南傳》，36冊，頁1—頁8）、〈球莖本生〉（Takkala JAtaka，No. 446；《漢譯南傳》，36冊，頁178—頁184）、〈養母象本生〉（Hastinika JAtaka，No. 455；《漢譯南傳》，36冊，頁227—頁232；又稱〈養母本生〉MAtuposaka JAtaka，見 DPPN，II，603）、〈伏敵本生〉（JayaddIsa JAtaka，No. 513；《漢譯南傳》，38冊，頁160—頁172）、〈數那難陀仙本生〉（Sona-nanda JAtaka，No. 532；《漢譯南傳》，39冊，頁212—頁236）、〈跋摩賢者本生〉（SAma JAtaka，No. 540；《漢譯南傳》，41冊，頁1—頁40）。南傳《本生譚》在這

文義，應是指一百位佛陀，這可能只是「定型文句」之下的無心之語，或是指前後相續的一百位佛陀，但也可能顯示大乘承認現在十方佛的思想，《須達哆經》在這裏特別說「一如來」，應該有其意義，

幾則本生的「現在事」裏，有的只是單純的說，這是對某孝行比丘所作的談話；有的卻是舉出實例，而所說的情況，確是社會上常見的問題。而〈睽摩賢者本生〉的「現在事」是說，有一富家之子，幾經波折之後，終於如願出家，嗣後其父母家道中落，流落街頭，乞食為生；在偶然機會之下，該比丘與父母重逢，就以乞食所得之衣食，奉養父母。這樣的作為，引起其他比丘的非議，但卻得到釋尊的讚許。另一方面，「現在事」只是南傳《本生譚》的集出者，對〈睽摩賢者本生〉（「過去事」）的解讀，這則本生有許多不同的傳本（參看干瀉龍祥[1978]，115b，No. 540），漢譯《六度集經》的43緣〈睽仙人本生〉（大正3，頁24中—頁25上），把此則本生看作是在表現釋迦菩薩的忍辱波羅蜜，而南傳《所行藏經》第33緣，則判為慈波羅蜜

（Horner[1975b]，46；《漢譯南傳》，44冊，頁303），但南傳《本生譚因緣論》說釋迦菩薩的慈波羅蜜時，卻省略了〈睽摩賢者本生〉，也就是並未認同《所行藏經》的判攝（Jayawickrama[1990]，61；《漢譯南傳》，31冊，頁80）。至於漢譯《菩薩睽子經》（T 174）與《睽子經》（T 175），雖然沒有說這是釋迦菩薩的那一種波羅蜜大行，卻明說這是一種孝養的德行，如說「使我疾成無上正真之道決，皆是我父母養育慈恩，從死得生，感動天龍鬼神，父母恩重、孝子所致……，人有父母，不可不孝；道，不可不學」（大正3，頁438上25—29；參大正3，頁440上8—9），這樣的解讀，反而接近南傳《本生譚》此一本生的「現在事」！關於印度佛教出家眾的「孝道」觀念，參看 Schopen[1984]的討論。

大概是基於這樣的考量，《菩薩本行經》就沒有把佛陀列入校量的項目（大正4，頁114下22—26）；《根本說一切有部毘奈耶》則進一步略去辟支佛與佛陀，但在四沙門果部分，增加為四果四向。

八、更值得注意的是，《根本說一切有部毘奈耶》在布施凡夫部分，說的是：

「1. 彼大潮婆羅門，以如是等八萬四千奇妙之物，施婆羅門時，所獲福德，不如有人但以飲食，供養外道離欲五通仙人，其數滿百，此之福德，望前福德，果報殊勝。

2. 復次，長者如彼大潮，以如是等八萬四千奇妙之物，施婆羅門，及施外道一百隱人，不如有人但以飲食，施一瞻部樹下未離欲染異生菩薩，此之福德，望前福德，果報殊勝」（大正23，頁870中22—29）。

也就是把布施凡夫的部分，更進一步細分為：婆羅門、外道離欲五通仙人（即後文之隱人），「瞻部樹下未離欲染異生菩薩」等三種，作為比較的基準，這已經與《須達哆經》等有所不同，但這樣的文句，與《大毘婆沙論》集出者所看到的，似乎不一樣：

「如契經說：

1. 此吠羅摩婆羅門，以如是諸妙飲食，布施摩訶婆羅門眾；
2. 有以飲食布施『瞻部林中異生』，此獲施福果大於彼。

問：此契經中，為說何等名為『瞻部林中異生』？

1. 有作是說：瞻部洲中諸有腹者皆此所說。
2. 有說：諸有外仙已離欲染是此所說。
3. 有言：此是近佛菩薩。
4. 理不應然！諸有布施近佛菩薩所獲施福，勝施俱胝阿羅漢眾。如是說者，此說已得順決擇分善根異生，其德勝彼婆羅門故」（大正 27，頁 678 上—中）。

《大毘婆沙論》所說的比較，只有二種，《根本說一切有部毘奈耶》則有三種，情理上，《大毘婆沙論》所引「瞻部林中異生」這樣的語句，應該是早出的。其理由是：在《大毘婆沙論》裏，對於「瞻部林中異生」乙詞，還沒有確定到底是指怎樣的人，所以《大毘婆沙論》一共列出四種見解，還有討論的餘地，但在《根本說一切有部毘奈耶》所引的「經文」，已經直接說：「瞻部樹下未離欲染異生菩薩」，顯然是引申自《大毘婆沙論》認為正解的「已得順決擇分善根異生」，由此可看出可能是同一傳本之間，已有文句的差別；另一方面，《大毘婆沙論》只說是「異生」，但《根本說一切有部毘奈耶》說是「異生菩薩」，顯然是在不同的架構底下，來看此一比較的內容。另外，說一切有部的《異部宗輪論》（T2031）是說：「應言：菩薩猶是異生，諸結未斷；若未已入正性離生，於異生地，未名超越」（大正 49，頁 16 中 28—下 1）。這一段話裏的菩薩，應該是指聲聞解脫道所說的「最後身菩薩」，例如釋迦太子，這樣所用的「猶」字，才

有特別的意義！

《大毘婆沙論》在這裏區分說到二種異生：一、「已得順決擇分善根異生」；二、「近佛（地）菩薩」，但二者的地位大不相同，可見《大毘婆沙論》這樣的部派論書，也觸及菩薩論，而有更細緻的思考（參本文 § 4.1.4. 「菩薩概念之擴大」之末）³¹⁶。

此一「契經」所說的「瞻部林中異生」，《大毘婆沙論》解釋的是「已得順決擇分善根異生」。這是因為供養近佛菩薩，其福德勝過供養很多很多阿羅漢的總合，但此「契經」接下是說：供養預流果，勝過供養「瞻部林中異生」，所以「瞻部林中異生」不可能是近佛菩薩。

但是此一文本的傳誦，在《俱舍論》似乎有所不同。《俱舍論》

³¹⁶ 《大毘婆沙論》說到：妙眼菩薩是近佛地菩薩（大正 27，頁 425 上），此處的妙眼就是《中阿含經》第 8 經《七日經》的善眼（Sunetta），這句話不但稱他是菩薩，而且還是近佛地菩薩，但在《七日經》中說「善眼大師為外道仙人所師宗」，而且即使像善眼那樣的教導弟子，是不究竟的（大正 1，頁 429 中—下；參考印順法師[1981]，115 以及本文 § 4.5.6.4 之一之 3）。又，《大毘婆沙論》引尊者妙音的說法，認為「如近佛地諸大菩薩是眾生之父，彼定不受卵濕二生」（大正 27，頁 627 上），即使不受卵、濕二生，但胎生的情況也可能是旁生，而釋尊是到九十一劫不墮惡趣（大正 27，頁 33 上），是否指釋迦菩薩生為善眼大師時，還在九十一劫之前，這樣的近佛地菩薩卻已勝過阿羅漢。

認為，此處的「瞻部林中異生」，是指最後身菩薩（「當知，此為自所分別，後身菩薩居瞻部林，名彼異生」），而且對「毘婆沙者」的解說，提出批評，因為：「由後釋尊除彼異生，還將外道對預流向，按量勝劣；若不爾者，釋尊則應將彼異生，對預流向」（大正 29，頁 56 上）。換句話說，在《俱舍論》論主所看到的這一部「契經」，緊接下來說的，是外道與預流向的比較，而把「瞻部林中異生」抽離出來，也就是說：《俱舍論》所引的那部「契經」，只拿「瞻部林中異生」來與外道比較，而不拿來與預流向比較，所以「瞻部林中異生」有著特殊的地位。

至於《大毘婆沙論》，緊接下來還進一步以「瞻部林中異生」與預流果的比較（見大正 27，頁 678 中），這樣一來，「瞻部林中異生」就不可能是最後菩薩，因為《大毘婆沙論》認為「諸有布施近佛菩薩所獲施福，勝施俱胝阿羅漢眾」，連布施「近佛菩薩」的功德都已經勝過布施非常多的阿羅漢，更何況是預流果。《大毘婆沙論》與《俱舍論》，依據他們所看到的不同傳本，而有不同的解說，又都言之成理，同時也同意：供養近佛菩薩，勝過供養很多很多阿羅漢（但此處有一問題：《俱舍論》論主應該有看過《大毘婆沙論》，但《大毘婆沙論》所引的「契經」，明明接著說：「瞻部林中異生」與預流果的比較，縱然《俱舍論》論主自己看到的「契經」是：「除彼異生，還將外道對預流向」，怎麼對這樣文句的差異，完全沒有說明）。

不過，《根本說一切有部毘奈耶》在相對應的部分，說的又是另

一內容：「復次，長者如彼大潮，以如是等八萬四千奇妙之物，施婆羅門，及施外道一百隱人，并施瞻部樹下異生菩薩，不如有人但以飲食，施一預流向者，此之福德，望前福德，果報殊勝」（大正 23，頁 870 中 29—下 4），明白的說：供養「瞻部樹下異生菩薩」，遠不如供養預流向！這可說是與《大毘婆沙論》、《俱舍論》的理解，南轅北轍。

同樣在敘述福德較量的「契經」，而且所屬部派相近，竟然有三種不同的文句，三種不同的理解，令人好奇。

九、《須達哆經》與〈隨藍本生〉固然可以看作是敘事性的作品，而把重點放在人物的遭遇與情節的轉變，但這樣的事緣也有重要的教理考量。須達哆因為財務發生變化，只能以簡單的食物布施僧眾；隨藍的布施物品不但精美，而且多樣化，其所供養者不限於僧眾，這就涉及布施的物品（所施物）與供養的對象（福田）。在須達哆的情況，釋尊勉勵他不要在意所施物的品質與價值，重點是要至心施，這就牽涉到布施者本身以怎樣的態度及作為，來進行布施。

隨藍的布施，在福德校量部分，先是以受施者的德行或修證成就，來判斷布施者所能獲得福德的多寡，但到最後則再加上受持三歸五戒等屬於信仰、修持的項目，這是異類的比較，甚至如《須達哆經》最後一項的觀無常苦空無我，可說多少意味著，對布施的功能作了相當程度的限縮。

《菩薩本行經》（前引 I）說到同樣的隨藍本生，也保留了功德

校量部分，但在布施時，隨藍起初所布施的對象「今此諸人皆是邪見」，並不是好福田，但在隨藍表明其真心誠意求佛道後，這樣的布施已經有迥然不同的意義，「諸天空中讚言：善哉！善哉！如汝所願，成佛不久」（大正 3，頁 114 中一下），這又把評價布施的標準，放在布施者本身的態度，形式上，這反而符合《須達哆經》中，釋尊所開示的至心施，只不過兩者的實質內容還是有差異。

而《須達哆經》的結分部分，釋尊表示向隨藍那樣的大施，還是不究竟的，不圓滿的，這樣的前後對照，突顯出二者的差異。但是在《菩薩本行經》、《六度集經》乃至《大智度論》的隨藍本生，卻看作是釋尊今世得以圓成佛果，不可或缺的一環，是釋尊在菩薩行中光輝的事蹟（「菩薩阿婆陀那」）。

在《須達哆經》中（含隨藍本生），顯示出布施者、所施物、受施者（福田）三者，在不同概念底下，有不一樣的地位，「般若經」說：「菩薩摩訶薩以不住法住般若波羅蜜中，以無所捨法具足檀波羅蜜，施者、受者，及財物不可得故」（《大品經》，大正 8，頁 218 下），或是一般所說的「三輪體空」，則是對此更進一步的闡明。這一些複雜的教理問題，留待下文討論。

〈隨藍本生〉說到因為布施對象（福田）的德行或果證的高下，布施者的福德隨之不同，似乎會造成一種印象：布施要找德行高勝的對象，但在《增一阿含經》裏，可以看到不同的考量。釋尊問須達哆「貴家恒布施貧乏耶？」須達哆則說：不但布施貧窮之人，即

使是要布施飛鳥、豬、狗，「我亦無是念：此應與，此不應與。亦復無是念：此應與多，此應與少」，釋尊因而讚歎「菩薩之處，恒以平等心而以惠施」（《增一阿含經》，〈護心品〉第 5 經，大正 2，頁 565 上—中），表現出平等施的觀念，至少在形式上，已經不考慮福田的性質。另外，須達哆在布施之際，「亦有諸天來至我所，在虛空中而告我曰：分別尊卑，此者持戒，此者犯戒；與此獲福，與彼無報」，但是長者並不理會這種「善意的提醒」，所以「然我心正，無有彼此，不起增減之心，普等慈心於一切眾生。有其眾生依命根存形，有食則存，非食命不濟」（《增一阿含經》，〈八難品〉第 8 經，大正 2，頁 755 上—中），在此意義之下，《須達哆經》說的福德校量，應該只是顯示整體價值判斷的一個面相。

十、以上以有限的篇幅，簡略的分析《須達哆經》內容的種種變化，而這些差別，都是有意義的。

從形式上說，《六度集經》（前引 I）與《大智度論》（前引 K），乃至《三歸五戒慈心厭離功德經》（前引 E），只說到隨藍的「過去事」，並沒有「現在事」，這樣的結構，雖然與南傳《本生譚》的本生類經並不相同（參本文註 278），在漢譯本生類經卻很常見，而南傳 KhadiraGgAra 本生（前引 L），可說是在《須達哆經》（前引 A）之外，再附加一段釋尊本生中供養辟支佛的事緣（以及於「現在事」部分，傳述須達哆財富散盡的因緣，又失而復得的經過），但這一段事緣與須達哆的過去生，沒有絲毫的關係，而南傳《本生譚》的集

出者，還是認定這是一則本生，至少是把《須達哆經》看作是本生類經的「現在事」。如果以同樣的標準，那麼《須達哆經》也可以說是本生類經，以須達哆財富散盡後的布施，作為「現在事」；隨藍本生（詳於福德校量的版本）為「過去事」；結尾部分則給「過去事」作評價。

如果說《須達哆經》（前引 A）不妨看作是本生類經³¹⁷，那麼因為「當來之世，人多健忘，念力寡少」，而不知釋尊在什麼地方，對誰說怎樣的經典，《根本說一切有部毘奈耶雜事》「建議」在六大城中，「王說勝光（Prasenajit，波斯匿王）；長者給孤獨（AnAthapiNDada，須達哆）」（參本文 § 4.5.6.1.），這本來是就一般可認為是釋尊住世時的事緣來說，而與所謂的「昔日因緣之事」，是不同的概念，但在《須達哆經》中，此二者可以結合來觀察。

³¹⁷ Norman[1983]，84：「在巴利聖典的其他部分，也可以看到若干故事（stories），在技術上可說是本生故事（technically Jātaka stories），因為其用意在解說釋尊過去生的事緣，而且在最後做了釋尊的人別認同，只不過沒有被收錄到《本生譚》（are nevertheless not found in the collection）」。
依據此一觀點，《須達哆經》應該可以看作是本生類經，但南傳《本生譚》第 40 則〈KhadiraGgAra 本生〉的「現在事」部分，應該可說是某種版本的《須達哆經》。至於後一句的 collection 如果是指南傳《本生譚》的話，Norman 此一說法有待補正，事實上有一些經典所見的本生，確實被收進《本生譚》，參考 Hinüber[1996]，56，§ 113；另參干瀉龍祥[1978]，8—13 所整理的資料；參見本文 § 4.5.6.1.1. 南傳《本生譚》的「現在事」。

十一、本小節前文，已大略說到須達哆「人別認同」的身份事項（本文 § 4.5.6.4 之二），應該足以顯示傳說的紛歧，而在彌勒傳說中，須達哆也沒有缺席，但同樣也有不同的傳說；同時，也可看到波斯匿王的不同形象。

甲、先說須達哆：《說本經》（本文 § 3.1.）與《轉輪聖王修行經》（本文 § 3.2.）的彌勒傳說，只說到彌勒佛及螺轉輪聖王，沒有談及其他人物，但在《增一阿含經》中，彌勒成佛時，雞頭城裏有一位長者，名叫善財，率領八萬四千眾出家，都成就阿羅漢果位（大正 2，頁 788 中 27—下 7；同見《彌勒下生經》（T 453），大正 14，頁 422 上），這位善財長者是誰呢？

在《增一阿含經》所說須達哆長者（阿那邠底）以重金勸誘四子信佛的傳說（本文 § 3.3.2.之四；大正 2，頁 818 中—頁 819 中），彌勒佛時代，為轉輪聖王掌理四大寶藏的藏主，名字是善寶，而此人就是現在的須達哆。善財與善寶是否可能同一人？

義淨譯的《佛說彌勒下生成佛經》（T 455）是說：主藏臣長者，其名曰善財，并與千眷屬，亦來求出家」（大正 14，頁 427 中），既曰「主藏臣長者」，可見善寶與善財是同一人，也就是現在的須達哆，而鳩摩羅什譯的《彌勒下生成佛經》（T 454）說的更清楚：「復有長者，名須達那（Sudhana，善財），今須達長者（Sudatta）是，是人

亦與八萬四千人俱共出家」（大正 14，頁 424 下）³¹⁸。如果從此一角度來看，既然須達哆是彌勒佛時的善財長者，他不可能如《根本說一切有部毘奈耶》、《菩薩本行經》及《十誦律》（大正 23，頁 125 上 7）說的，在釋尊時代已經證得不還果（阿那含道）。從《中阿含經》第 28 經《教化病經》看來，須達哆於釋尊還住世時，已經亡故，只證得初果須陀洹（大正 1，頁 459 上：「長者本已得須陀洹」；參本文註 53）；《雜阿含經》第 593 經則說，須達哆（給孤獨長者）在命終之後，生兜率天，為兜率天子，來到人間，感念釋尊的盛德（大正 2，頁 158 中一下）。

雖然有好幾部佛典傳說，彌勒佛時代的善財長者，就是釋尊時代的須達哆，而善財長者在那時，將會出家證阿羅漢果，但《般泥洹經》有不一樣的傳說（參本文 § 3.5.2.之二），依經說：那位供養釋尊舍利的鳩夷國王，「斯王壽終，當生十二水微天上，後彌勒來下作佛時，當字須達，為彌勒興造宮殿」（《佛般泥洹經》，大正 1，頁 174 下），而《般泥洹經》（T 6）的說法，略有不同：「拘夷國王當生第十二水音天上，至彌勒作佛時，當下為佛造立精舍，勝今給孤獨園」（大正 1，頁 190 下），但此二經一致傳說：這位彌勒佛時代的大

長者，並沒有在彌勒佛座下得阿羅漢果，解脫生死，因為「斯王欲心，未厭生老病死憂悲之苦故，不取應真道矣」。就此而論，彌勒佛時代的那位大長者，並不是釋尊時代的須達哆。

再舉一例：須達哆為僧團建立祇園精舍，是佛典相當著名的傳說，而南傳《本生譚》的〈近因緣〉說，祇園精舍的所在位置，在過去六佛，都有長者建造如同祇園那樣的精舍，來供養當時的佛陀，並且提到這些長者的名字（《漢譯南傳》，31 冊，頁 147—148；Jayawickrama[1990]，126—127），這應該是指不同的人，但漢譯《賢愚經》則說：須達哆為過去六佛，在同址建造精舍（〈須達起精舍品〉，大正 4，頁 421 上）。

須達哆（Sudatta），意為善施、善與，而他又名給孤獨長者，從名字來看，他不但是樂善好施，而且以孤、獨之人，為布施的對象（鰥寡孤獨廢疾者？），這對社會，有其正面的意義。在文獻上，這也可能是一種名號，據說吠陀（Veda）裏的 Tvastṛ，因為他會與其信眾分享財物，所以得到 sudAtA 這樣的名號（參 Nath[1987]，14 所引），可見此一名稱，有其社會背景。

面對這些不同的傳說，有的人可能會懷疑：須達哆到底是歷史上確實存在的人物？還是象徵性的虛擬實在？情理上來說，釋尊住世時代的社會條件，應該可以有像須達哆那樣的商業鉅子，「傳說，

³¹⁸ 同見鳩摩羅什譯《彌勒大成佛經》（T 456），大正 14，頁 431 下，以及譯者不詳的《彌勒來時經》（T 457），大正 14，頁 434 下—頁 435 上。于闐地區所傳的「彌勒下生」，也以釋尊的角度說，現在的阿那伽底就是彌勒佛時代的 Sudhana，見 Emmerick[1968]，319。

每每是史實的變形」³¹⁹，釋尊一生遊化四方，但在舍衛城居留時間最久，須達哆與教團的互動自然是多樣化，而須達哆是僧團的主要護持者，應該也是事實，雖然現存佛典所呈現出來的須達哆，有不一致的情況，甚至是矛盾的，但佛典畢竟不是嚴格意義的史書，理想中帶著事實性，事實中又不失理想性。須達哆既然是僧團的護持者，本身又有宗教果證，可說是理想的在家信眾典範，某些適用於在家信眾的教理或情況，以須達哆為當機者或是主角，可說是適當又自然³²⁰。

乙、再說波斯匿王：「根本聖典中，雖也有波斯匿王信佛的傳說，其實是信心微薄，常常懷疑佛教：他懷疑釋尊的年青（《雜阿含經》卷四十六・一二二六經）；懷疑「有愛則苦生」的教說（《中阿含經》卷六十《愛生經》）；見十七群比丘的嬉戲，因而諷刺末利夫人的信佛（《五分律》卷八）；尤其是把佛弟子讖比丘尼留在深宮十二年，犯了佛教所認為不可容恕的罪行……「汙比丘尼」（《增一阿含經》

³¹⁹ 參考印順法師[1968]，101，如何解說《大毘婆沙論》關於商那合修入滅，與本生經、阿毘達磨隱沒的傳說。

³²⁰ 在耆那教的傳說裏，其「創立者」大雄（Mahāvīra）也有一位大長者弟子，名叫阿難（Ananda），相當富有，有四千萬金子埋在安全的地方，另外的四千萬借給別人生利息，還有另外相等的財產以其四萬頭牛（按：這與南傳〈KhadiraGgAra JAtaka〉，描述須達哆財富的方式，極為類似，參本文§ 4.5.6.4.之L），廣為君主與商界所尊重，而且在修持上也很有成就。參閱 Jaini[1979]，233—240。

卷四十三〈善惡品〉）。這與瓶沙王信佛的事實對照起來，完全是另一氣象」（印順法師[1948]，70）。

在《須達哆經》與〈隨藍本生〉的不同版本裏，《根本說一切有部毘奈耶》（前引G）與《菩薩本行經》（前引I），都附加一段須達哆聽完〈隨藍本生〉之後的遭遇：須達哆觸犯波斯匿王夜間不准點燈的禁令，以致身繫囹圄（見本小節之四），以《菩薩本行經》的說法來看，很清楚的顯示波斯匿王確實對佛法的信心相當薄弱：波斯匿王釋放須達哆長者之後，有一次波斯匿王前去面見釋尊，在場的信眾見國王前來，即起立不敢坐著，只有須達哆「心存法味，見王不起」。波斯匿王有些不高興，「此是我民，懷於輕慢，見我不起，遂懷惱心」，這意味著波斯匿王雖然身處釋尊說法的宗教場合，卻還非常在意君民之別，而且因而生氣。釋尊因此不願說法，又詳細的把原因講清楚、說明白。波斯匿王在同一場合，遭到二次挫折（須達哆見王不起、釋尊因其惱心而不說法），心中不滿，在告別釋尊後，「出到於外，敕語左右：此人若出，直斫頭取」（大正3，頁115下），可見波斯匿王已經動怒，在尋求釋尊慈悲教化不果之後，竟然遷怒於別人，可說是負面的「示範」³²¹。

³²¹ 《十誦律》也說到類似的事緣（大正23，頁124下—頁125上）：須達哆穿著「弊故衣」，聽釋尊說法，之後，波斯匿王也要來聽法，須達哆因為恭敬釋尊，依然坐著，不起來迎接；波斯匿王很不高興，「我是澆頂大王，我境界中

佛典所見波斯匿王的形象，既稱不上是仁慈的君王，也很難說是虔誠的信眾【但 DPPN, II, 168—174, s.v. Pasennadi, 對此王的描述，偏向於正面，而南傳的《十菩薩本生事》，把波斯匿王說成是未來的第三佛：DhammarAja，見 Saddhatissa[1975], 64】，《根本說一切有部毘奈耶雜事》為什麼要「建議」，以他作敘述的主角之一？

這可以從兩方面來思考：首先，釋尊一生四十五年遊化中，據說在舍衛城結夏安居，總共有 25 年，而這樣的傳說見諸好幾部佛典

得自在。無死罪者，能殺；有死罪者，能放」，但因在釋尊面前，隱忍不說，卻也因爲有此瞋心，釋尊說的法，根本沒聽進去，還請問釋尊：「此是何小人，著弊故衣，在佛前坐，見我來，不起立迎」。須達哆穿著破爛的舊衣，甚至連波斯匿王都認不出來（須達哆既是舍衛城的大長者，財富無數，波斯匿王理應熟識），想必是窮苦潦倒，衣衫襤褸。這意味著，須達哆確曾變窮；只不過，波斯匿王在問清楚後，就寬心釋懷，自覺羞愧，並沒有要殺須達哆的情節，但也可看出波斯匿王的「霸氣」。再進一步說，《十誦律》以這則事緣，作為引子，引申出釋尊允許僧眾進入宮中，為波斯匿王王妃夫人、宮女等，講說佛法；而在南傳《大精本生》（MahAsAra JAṭaka, No. 92；《漢譯南傳》，32 冊，頁 149—頁 157；DPPN, II, 567—568），其「現在事」則是說到，波斯匿王應宮女之請求，要禮請僧眾入宮說法，波斯匿王往見釋尊；有一證不還果的居士，坐在佛前聽法，沒有起來迎接；波斯匿王感到不悅，釋尊知道波斯匿王的心意，就介紹這位居士的德行，國王才釋懷。《大精本生》到這裏為止，所介紹的情節，可說與前引諸例，大同小異，但波斯匿王的形象，就沒有那麼的強勢！

³²²，即使這樣的傳說，不盡可信。《大智度論》也概括的說：釋尊多住王舍城與舍衛城，並解釋其理由（大正 25，頁 77 上），波斯匿王為一國之主，釋尊不免要與他有所互動，既然長期居留，則與君主間的互動，即可以波斯匿王為代表。其次，如同須達哆作為在家信眾的「典範」一樣，波斯匿王被看作是佛法教化君王，以及佛教與君王互動的「模型」，但這與須達哆的典範的意義不同。在古代社會，君王往往居於支配性的地位³²³，且有其政治與社會責任，所以佛典所載，釋尊或佛弟子，對於君主的教化、說法，往往側重於社會德行的闡明。佛典所描述的波斯匿王，一方面，反應著一般君主對佛教乃至其所轄境內宗教的態度；另一方面，則是佛弟子在與君主互動

³²² 參考前田惠學（[1964]，69—72）所引資料，而所謂釋尊成道後第 20 年至第 44 年，在舍衛城結夏安居，不能解釋成：釋尊在成道後第 20 年才到過舍衛城，

³²³ 《賢愚經》說到，須達哆在建造祇園精舍竣工之後，準備迎請釋尊與僧眾之前，「復自思惟：上有國王，應當另知；若不啓白，儻有愆恨。即往白王：我為釋尊，已起精舍。唯願大王，遣使請佛。時，王聞已，即遣使者詣王舍城，請佛及僧」（大正 4，頁 421 上）。此處的國王就是波斯匿王，而依常情來說，須達哆長者在取得祇園建築用地的過程，已經與王子有一些「爭執」，而以祇園精舍的規模，波斯匿王應該早就知悉此事。長者把迎請釋尊及僧眾的「功德」，歸給波斯匿王，或許是基於禮貌，但長者思考的重點是「若不白王，儻有愆恨」，似乎有些無奈。

時的自我警策³²⁴。

由此可知，所謂以波斯匿王或須達哆長者，作為釋尊說法的當機者，有其事實與理想的層面，《須達哆經》原本是釋尊所說的經典，其內容已包括一則本生事緣，在南傳的〈KhadiraGgAra 本生〉（前引L），把這部經當成「現在事」，而且有相當程度的改編，再以另一則本生作為「過去事」。而《須達哆經》裏的〈隨藍本生〉，有的經典集出者把它抽離出來，作不同形式的改編，甚至加上波斯匿王的傳說。

從《須達哆經》與〈隨藍本生〉的發展，剛好符合《根本說一切有部毘奈耶雜事》所說的經典集出原則：以須達哆及波斯匿王為主角。那麼《根本說一切有部毘奈耶雜事》所說的，究竟是確認先前已經存在的傳說？還是該律典本身所形成獨特的規範？根本說一切有部律典的集出年代，學者見解不一，還無法確定，即使認定是在迦膩色迦王時代集出（約西元一、二世紀，參本文註 146），如果說，這是該律典所提出的經典集出原則，這無法解釋為什麼在其他部派的佛典，可以看到符合此一原則的情況，更何況《須達哆經》

³²⁴ Jaini（[1979]，275—284）就耆那教的立場，來觀察君王的護持與耆那教的興衰，二者的關聯，可供參考。特別是「這些統治者，有時固然是出於真切的信仰，來護持宗教，但經常只是要援引沙門教團（佛教與耆那教都是此類），來抗衡勢力強大的婆羅門體制，這是統治者所不能不面對的」（Jaini[1979]，275—276）。

等的相關版本，不可能在迦膩色迦王時代之後才集出，所以《根本說一切有部毘奈耶雜事》所說的，應該是確認先前已經存在的傳說，而實際上，這不限於須達哆、波斯匿王。

十二、此處可以舍利弗入滅與聲聞舍利塔的建造等事緣，作一例證。

前文討論「阿羅漢不受後有的不可逆轉性」（本文 § 4.1.2.）時，說到從《雜阿含經》（第 638 經、第 639 經，大正 2，頁 176 中—頁 177 中）與《增一阿含經》（大正 2，頁 639 上—頁 642 中）所載，舍利弗與目犍連入滅的傳說裏，可以看出不同的發展傾向，作為理解「後釋尊時代」佛陀論的發展的參考。

舍利弗入滅後，阿難想起這位道友，悲從中來。釋尊勸慰之餘，還進一步問到³²⁵：舍利弗是不是「持」戒、定、慧、解脫、解脫知見（五無漏蘊）而般涅槃？值得注意的是，《雜阿含經》第 638 經的版

³²⁵ 在南傳《相應部》〈念處相應〉的《純陀經》，釋尊是問阿難：舍利弗是不是帶走你的戒定慧解脫解脫知見？見 Bhikkhu Bodhi（[2000]，1643）又參向智尊者[1999]，84（此處說「帶走一部分」）。但在釋尊入滅前，阿難還沒有證得阿羅漢果，至少還沒有解脫與解脫知見，而當時雖不能說阿難沒有戒定慧，但至少沒有達到阿羅漢那樣的究竟，所以《相應部》此處出現這樣的經文，很難理解（參看 Bhikkhu Bodhi[2000]，1924，note 160），大概就是基於這樣的考慮，《漢譯南傳》（17 冊，頁 347）在相對應的地方，就只說「舍利弗是『取』戒蘊而般涅槃耶？」等等。

本又問到另一個問題：舍利弗是不是「持」佛陀所說的四念處等道品法而般涅槃？阿難的回答很明確：舍利弗既沒有「帶走」戒定慧解脫解脫知見，也沒有「帶走」37 道品。

依 Masfield ([1986], 143) 的解釋，「舍利弗沒有帶走解脫的秘密」(Sāriputta did not take the secret of release with him when he died)，所謂「解脫的秘密」，按照《雜阿含經》的經文，兼指舍利弗的「所證法」，以及修道的的方法。而《雜阿含經》的傳說，顯然重在修道的的方法，所以釋尊緊接著勉勵弟子，要自依止、法依止，也可以如同舍利弗那樣，得到解脫。《增一阿含經》的傳說，則重在「所證法」，但因為「所證法」是舍利弗一身所證，所依附的肉體五蘊，已經「不在」，所以用供養舍利的的方式，來表詮舍利弗的「臨在」。至於南傳《相應部》〈念處相應〉《純陀經》的版本，只說到是否「帶走」五無漏蘊（「所證法」）的問題，並沒有說到「帶走」37 道品，也沒說到供養舍利的問題（《漢譯南傳》，17 冊，頁 346—頁 349）。

現在的問題是，舍利弗的舍利塔建在何處？《增一阿含經》是說：釋尊在羅閱城（即王舍城），帶領弟子到距離不遠的那羅村（Nālaka；Nāla），也就是舍利弗出生的地方，同時也是舍利弗入滅，落葉歸根的地方（DPPN，II，55，s.v. Nāla；《印佛固辭》，594 圖表），接下來就是釋尊要弟子供養舍利弗的舍利，並沒有說建在何處（大正 2，頁 642 上 6—中 28）。其他的資料，似乎也無從查考，但在《雜阿含經》第 604 經的「阿育王傳說」裏，優波崛（Upagupta，

優婆崛多）這位大德，引領阿育王到舍衛城祇桓精舍，供養舍利弗的舍利塔³²⁶。除了此一傳說之外，西元 1851 年，現代印度考古的先驅 Alexander Cunningham（1814—1893），在印度中部地區重要的佛教遺址 SaJci 佛塔群裏，發現了被記為舍利弗與目犍連的舍利（Migot[1954]，416—417；向智尊者[1999]，111—115），這印證了《增一阿含經》供養舍利弗舍利的傳說，但在地點上，或許是因為有人分別在不同地點供養（如同釋尊的「八分舍利」傳說），所以有舍衛城看到舍利弗之舍利塔的傳說，以及 SaJci 的考古發現。

另一個問題是：舍利弗究竟是在何時入滅？依《增一阿含經》的傳說，舍利弗請求釋尊允許他先入滅，理由是：諸天來告訴他，釋尊不久就要入滅，「年向八十」，而舍利弗自稱不忍心看到釋尊入滅，而且三世諸佛的上足弟子，都是比佛陀早入滅（大正 2，頁 640 上）。據說舍利弗與目犍連，都比釋尊年長，而當時舍利弗的健康情況也不好，南傳佛典傳說，舍利弗是在 Kattika 月（10 月至 11 月）的月圓日入滅，目犍連是在半個月後入滅；半年之後，釋尊入滅（DPPN，II，1116；向智尊者[1999]，88）。

³²⁶ 大正 2，頁 167 下；同見《阿育王傳》，大正 50，頁 140 中。優婆崛多這位摩偷羅（Mathurā）的佛教大德，是否可能與阿育王見面，參看 Strong[1992]，10—11、145—147。又，Strong（[1992]，166—167）認為，優婆崛多引領阿育王參禮的，比較可能是舍利弗等人的「紀念性建築」，而不是遺骨的舍利塔。

依據這樣的背景，接下來看《根本說一切有部毘奈耶雜事》（下稱《雜事》）如何處理舍利弗入滅的傳說。大體上，《雜事》對此一連續性事緣，可分為三大段：

1. 舍利弗與目犍連，往來三界，就所見所聞，向人間的弟子、信眾講述，作為教化的題材，然後是舍利弗決定入滅（及舍利弗回到那羅陀村入滅），又提及目犍連遭他人毆打，受傷很重，然後入滅；釋尊說了本生因緣，來解釋此二大弟子的遭遇，為什麼會有所不同（大正 24，頁 287 上—頁 289 上，頁 290 中—頁 291 上），而類似的事緣，可見諸南傳〈*SarabhaGga JAtaka*〉的「現在事」（No. 522；《漢譯南傳》，39 冊，頁 15—頁 38），只不過比較簡略；《增一阿含經》也傳述了其中一部分。

2. 舍利弗的弟子準陀，帶著舍利弗的遺骨與衣鉢，到王舍城，去見阿難；阿難又帶同準陀，一起去見釋尊，表達二人心中的哀思。在談話中，釋尊問了阿難二個問題：舍利弗是不是「將」（帶著）五無漏蘊入涅槃？舍利弗是不是「攜持」37 道品入涅槃？這一段的情節（大正 24，頁 289 下—頁 290 中），特別是釋尊所問的二個問題，以及接下來的開示，與《雜阿含經》第 638 經、第 639 經的傳說，最為接近。

3. 釋尊離開王舍城（*RAjagRha*），前往拘薩羅國（*Kośala*），停留在室羅伐城給孤獨園（舍衛城祇園），阿難「於舍利子遺身之骨，香花供養」（既沒有說建舍利塔，也沒有說是隨身攜帶）；給孤獨長者

（須達哆）透過釋尊，向阿難取得舍利弗的遺骨，在自宅禮拜供養；城內的信眾聞訊後，也都來參禮；有一天，給孤獨長者外出，「鎖門而去」，信眾無法入內，就埋怨「長者閉門，障我福路」；給孤獨長者請求釋尊允許，「於顯敞之處，以尊者骨，起窣闍波，得使眾人，隨情供養」，但又不知怎麼建塔，釋尊開示了舍利塔的基本構造，以及相關位置；窣闍波落成之後，給孤獨長者又舉辦布施大會，波斯匿王表示隨喜贊助，下令：在法會期間，「所賣貨物，隨情交易，不取其稅」（大正 24，頁 291 上—頁 292 上）。

《增一阿含經》只說到，釋尊在那羅陀村，要阿難「供養舍利弗、目犍連比丘舍利」，以及解釋為四種人起「偷婆」（佛塔）的原因（大正 2，頁 642 上 24—中），完全沒說到如何起塔、供養。《雜事》這一段傳說，可說補足了應有的內容。《四分律》也是以舍利弗入滅，作為因緣，不過，只簡單的說「舍利弗、目連般涅槃已，有檀越作如是言：若世尊聽我等為其起塔者，我當作」，反而就舍利塔的建築樣式、構造、材質、裝飾等，還有供養的法會等等，有詳細的說明（大正 22，頁 956 下—頁 957 上），而且沒有說舍利弗的舍利塔建在何處。比較起來，《雜事》的傳說，重點是建造舍利塔的因緣，而不是技術性的細節；但《雜事》說到「凡夫善人」的窣闍波，已經超出《增一阿含經》所說的四種人「應起偷婆」，也就是說，放寬了起佛塔的資格，這應該是反應事實的需要。

《雜事》這 3 段敘述，是結合佛典相關的傳說，安排成為一個

連續的事緣，讀來相當順暢，但可分析如下。

按照《雜事》的傳說，舍利弗的舍利塔，是建在舍衛城，這從「阿育王傳說」裏，可以得到印證（但也不排除其他地方，也有舍利弗的舍利塔）。但問題是，給孤獨長者可能為舍利弗建造舍利塔嗎？

本小節第二段已經說過，南傳《中部》第 143《教給孤獨經》的傳說，須達哆（給孤獨長者）身患重病，舍利弗來探病，還為他說法，嘗試讓長者覺得舒服一點；舍利弗離開之後不久，須達哆就亡故，轉生在兜率天。那麼給孤獨長者比舍利弗早死，自然不可能為舍利弗建塔。在漢譯資料裏：1.《雜阿含經》第 593 經說，釋尊住世時，給孤獨長者已亡故，以兜率天子的身份，前來「面見」釋尊（大正 2，頁 159 中—下；又見《別譯雜阿含經》，第 187 經，大正 2，頁 441 下 11—頁 442 上），除了讚嘆釋尊之外，特別說到舍利弗「大智舍利弗，正念常寂默，閑居修遠離，初建業良友」；而釋尊把「給孤獨天子」回來這件事轉告阿難後，阿難猜測，這個天子應該是給孤獨長者，因為「給孤獨長者於尊者舍利弗，極相尊重」，在字裏行間，雖然沒有明說當時舍利弗是否已經入滅，但也許可以推知：舍利弗還活著，否則多少會有一點懷念舍利弗的意思。2.《增一阿含經》也傳說，須達哆比舍利弗早死（大正 2，頁 819 中—頁 820 下）。3.《雜阿含經》第 1132 經，似乎也可推知這一點。

舍利弗入滅時，即使無法確認須達哆是否還活著，但釋尊既是

在舍利弗之後半年入滅，那麼給孤獨建塔之事，應該發生在此半年之內。而釋尊入滅前三個月的「最後遊行」，並沒有到達拘薩羅國的舍衛城（參《印佛固辭》，333—334 圖表；DPPN, I, 801—803 文字敘述），這樣一來，《雜事》所說給孤獨長者為舍利建塔之事，只可能在剩下的三個月內完成。但在這短短的三個月，是否可能發生這一些事情？

舍利弗是在他的故鄉那羅陀村入滅，在當地荼毘；之後，他的弟子準陀帶著舍利弗的衣鉢與遺骨，來到王舍城，交給阿難；二人再一起去面見釋尊，而有前文第 2 段的對談。大概是基於對舍利弗的器重，釋尊雖年歲已高，還是來到那羅陀村，對舍利弗致意，所以《增一阿含經》傳說，釋尊是在那羅陀村要阿難供養舍利弗的舍利（大正 2，頁 642 上 24—中），衡情論理，這樣的傳說是妥當的。嗣後，釋尊回到王舍城，於是《雜事》由此為起點，而說釋尊離開王舍城（RAjagRha），前往拘薩羅國（Kośala）的給孤獨園（舍衛城，祇園），這樣就銜接成一連續性的事緣。

《雜阿含經》第 638 經（大正，頁 176 中 29—下 1）、《增一阿含經》（大正 2，頁 639 上 14—18），乃至《雜事》，都說「舍利弗入滅時，釋尊在王舍城」，但南傳佛典傳說³²⁷：當時釋尊在舍衛城給孤

³²⁷ 這是依據向智尊者（[1999]，83—86）的說法，但南傳《相應部》〈念處相應〉的《純陀經》只單純的說：1.釋尊住在舍衛城祇園；2.舍利弗在摩揭陀（之王

獨園，而純陀（準陀）也是帶著舍利弗的遺骨，來到舍衛城給孤獨園，也說到釋尊要求阿難供養舍利弗之塔（但《相應部》〈念處相應〉《純陀經》，並沒有說到供養舍利塔），然後出發到王舍城。這樣，雖然有機會讓給孤獨長者來擔任建塔的工作，但在南傳《中部》第143《教給孤獨經》的傳說，當時給孤獨已經亡故，自然不可能是他。

波斯匿王在此一事緣出現，是《雜事》特有的傳說，是否可能呢？

依《中阿含經》第213《法莊嚴經》，波斯匿王對釋尊說：你我都是八十歲（大正1，頁797中），南傳《中部》89《Dhammacetiya Sutta》也有同樣的傳說，所以此經的事緣，似乎是在釋尊入滅那一

舍城附近）那羅村入滅；3.純陀帶著舍利弗的身骨到舍衛城等等；而且在內容上，與《雜阿含經》第638經相當（大正2，頁176中—頁177上，但二者有一重要區別：《純陀經》沒有說到：「舍利弗是否帶走37道品而般涅槃」的問題）。至於緊接下來的《支羅經》則說：釋尊在跋耆國（Vajji）郁伽支羅（Ukkacalā）的恆河邊【相對應的《雜阿含經》第639經則說：釋尊在摩偷羅國跋陀羅河側傘蓋菴羅樹林中。這似乎太遙遠了】。向智尊者（[1999]，83—86）的說法，大概就是嘗試連接這兩部經，而說：舍利弗入滅時，釋尊在舍衛城，等到純陀帶著舍利弗的舍利到舍衛城，然後一行人回到王舍城；再由王舍城度過恆河，到達跋耆國的郁伽支羅。但舍利弗入滅時，釋尊如果住在舍衛城，會與釋尊入滅前的最後遊行行程，有所矛盾，所以南傳佛典的注釋者嘗試給釋尊加上一段意外的行程，參 Bhikkhu Bodhi（[2000]，1923，note 157）的討論。

年發生的（參看 Bhikkhu Ñāṇamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，1292，note 842）。但波斯匿王是被他的兒子毘琉璃王（Viḍudabha）所弑殺，毘琉璃王在取得王位後，爲了報復釋迦族對他的屈辱，三度出兵，攻打釋迦族，都被釋尊所勸阻，到第四次才如願。這件事如果確實發生在波斯匿王死後（參看 DPPN，II，876—877）。如果波斯匿王是八十歲被弑，則當年釋尊既要三次出面勸阻毘琉璃王，又要去舍利弗入滅的地方，再回到舍衛城，然後是釋尊自己入滅前的三個月「最後遊行」。這樣的行程，太過緊湊。換句話說，舍利弗入滅後建舍利塔之事，波斯匿王不可能躬逢其事。

藉由以上的分析，可以看出，《雜事》此一連續的事緣，在內容上，都是採集佛典已有的傳說。舍利弗與目犍連雙足弟子入滅，在佛教教團內，確是一件大事，而他們入滅後「不受後有」，在教理上也是重要的課題；舍利塔的營造，在信仰上，乃至事實上，都有需要。在情理上，《雜事》的敘述，反應這些不同的面相。雖然從相關的背景來分析，給孤獨長者、波斯匿王二人，應該不太可能出現在此一事緣之中，但本文推論的基礎：舍利弗與目犍連入滅的時間與地點，本質上也是傳說，如果這樣的基礎不能得到確實無誤的證明，那麼以上的推論也不免有所動搖。

佛典的人事時地物，以及相關的背景，往往有多樣化的傳說，《雜事》「建議」以給孤獨長者、波斯匿王（還有其他人），作爲敘事的主角，或許是反應在多樣性的傳說裏，要「給一個說法」。那麼以集

出的目的來說（為聲聞弟子建造舍利塔），《雜事》與《四分律》相關的傳說，何者比較合理？《四分律》此一部分的說明，很像「技術手冊」，規定很多細節。而《雜事》此一部分的說法，可說是透過具體的事緣，顯示「為聲聞弟子建造舍利塔」，此一作法的妥當性與作用，從此一觀點切入，《雜事》的傳說顯然引人入勝。

§ 4.5.7.1. 本生類經的發展性與彌勒信仰

本文§ 4.5.1. 「《六度集經》中的彌勒」，列出十四則釋迦菩薩的本生，出現彌勒其人；本文§ 4.5.2. 「《六度集經》與南傳《本生譚》」，則是顯示，南傳《本生譚》在可能對應於《六度集經》的那十四則本生裏，看不到彌勒菩薩；接著，本文§ 4.5.3. 「錫蘭佛教中的彌勒」一開頭，說到 Horner ([1975a], xvi) 對於南傳佛教「正典」，彌勒像是謎樣的人物，感到奇怪。從某個角度來說，Horner 的疑問是合理的。而在 Saddhatissa 的描述裏 ([1975], 32–43)，可以看到彌勒信仰在錫蘭佛教的點滴，Holt ([1991]) 的研究，則可看到觀音信仰、彌勒信仰，乃至世間救護主 (LokanAtha)，混同的情況，但 Holt 所提供八世紀以降的造像，已可看到文本、傳說以外的具體物件。但這樣的造像，不可能憑空而來，西元五世紀的《大史》，就傳述了，錫蘭名王 DuTThagAmini (西元前二世紀在位) 臨終，上生兜率天的情節。然後，本文§ 4.5.4. 「《清淨道論》中的彌勒」，討論了覺音《清淨道論》所說彌勒佛的父母名字；同時也提及法顯於五世紀初葉，

在錫蘭聽到一個特殊版本的「彌勒傳說」，而玄奘譯的《法住記》(T 2030)，如果確是出自錫蘭（執師子國），則又多了一份錫蘭彌勒信仰的證據。再接下來的§ 4.5.5. 「南傳佛教的「彌勒經」」，介紹了 Skilling ([1993b]) 的研究：錫蘭僧人 AnadaZrI 在西藏譯出的經典裏，有二部相類似本子的《彌勒經》，而這樣的《彌勒經》，具有濃厚的南傳佛教的色彩；再加上學者說到：不同本子的南傳《未來事》、《十菩薩本生事》、《十菩薩教說》與故事集《MAleyyadeva 長老事》等等。相較來說，漢譯佛典也有好幾部「下生經」，雖然譯出的年代，比這些南傳佛典可得推知的時代，早了許多，但南傳佛典這麼多樣性的傳說，不遑多讓；南傳佛典這一些文本的流傳，或許可以稱之為南傳佛教的「泛彌勒現象」。

即使如此，仍無法改變一個基本事實：南傳的三藏正典，沒有彌勒的傳說。本來，從集出的年代與背景，集出的目的，以及教理上的需要等等來說，南傳的本生類經，很有可能出現彌勒其人。為了說明此點，本文偏離主題，以《根本說一切有部毘奈耶》的一段話，作為討論的起點，而在「§ 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」、§ 4.5.6.1.3. 南傳《本生譚》的「結說」、§ 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」等，從不同的角度，來說明本生類經變化的可能性。又在「§ 4.5.6.4. 《須達哆經》與〈隨藍本生〉：本生類經種種變化的例證」，以實際的例子，運用好

幾部《須達哆經》與〈隨藍本生〉的傳本，來分析這種變動的種種態樣，同時以《根本說一切有部毘奈耶雜事》本身的舍利弗入滅傳說，加以驗證。

透過這樣的理解，可以說，佛典中的人事時地物，「依廣律說：如大家確信這展轉傳來的真是佛說（佛法），而不知在那裡說，那末，不妨說在王舍城的竹園說，舍衛城的祇園說，或六大城隨說一處就好了。如不知為誰說，那末，比丘，即不妨說是為阿難說；國王，即不妨說是為頻婆沙羅王說，為波斯匿王說；長者，即不妨說是為須達多說。《阿含經》與廣律中的說處與聽眾，一部分的來源，就是如此。特別如本生談，誰能精確的考定，佛在那裡說，為誰說？菩薩往昔行因的所在地，廣律說，這是過去的事情，說是迦尸國的波羅奈就得了。有關的國王，說是梵授王就得了。事實上，這只是老和尚們（「先軌範師」、「耆舊諸師」）的傳說如此！這可見，初期的聖典，自稱王舍城結集的原始聖典，早就如此。大乘經無非繼承這種作風，發展得更成為民族宗教型的聖典罷了！生活於印度文化中的印度的佛弟子，他們能契會這種精神，所以信受一切大乘經為佛說，而不被限於「佛說」而自拘的。印度佛教的開展，是怎樣的自由而活潑！在中國，在錫蘭，一般都不能理解這種印度文化特性，以佛說為佛口親說。於是乎，是呢，全盤接受；不是呢，根本取消。再不能有深確的認識，不能把握核心，不能抉擇取捨而作新的適應了」（印順法師[1943]，172—173）。

印順法師這一段論述，應該是來自《根本說一切有部毘奈耶雜事》，再加上進一步的推演，這涉及佛典集出等更廣泛的問題，與本文有關的是：本生類經這種人事時地物的開放性、可變動性，其實是與「初期的聖典」準據相同。《須達哆經》與〈隨藍本生〉的發展，多少表現出此一原則，而南傳《本生譚》中，Brahmadatta 王出現的次數，也是如此，實際上，本生類經（及南傳《本生譚》）多方面的顯示這種佛典的發展性。

那麼，南傳的本生類經既然有可能，會如同《六度集經》那樣的發展，但為什麼沒有呢？南傳《本生譚》中，那一些在過去生中，與釋迦菩薩彼此互動的，不管是怎樣的身份（諸天，人，動物），都是釋尊此生的親屬，或是聲聞弟子，可是，彌勒卻連出現一次都沒有（Jaini[1988]，57；但參本文註 209）。此一現象雖然單純（也就是：《本生譚》沒有出現彌勒其人），但呈現此一現象的原因，可能極為複雜。

廣泛的說，這是釋尊入滅後，佛教整體發展的一個環節，要確實的理解，還有很漫長的路要走。但是，在此或許可以 Bharhut 的佛教遺跡，配合波羅蜜的思想（也就是「所行藏經」之類，以波羅蜜思想來條理釋迦菩薩的本生），作為觀察的切入點。

§ 4.5.7.2. 印度 Bharhut 的本生圖像

西元 1873 年 11 月底，Alexander Cunningham（1814—1893）發現了 Bharhut 佛教遺址，因為 Cunningham 手邊同時進行好幾項工作，並沒有一直停留在該處，1876 年夏天，他又回到 Bharhut，除了有新的發現外，最重要的影響是，他決定把發現、挖掘的所得，移置到加爾各答（Calcutta）的博物館，因為留置在 Bharhut「每一塊可以移動的石頭，都被當地人運走，作為建築之用」。這樣的決定，遭到 Professor Childers 的批評（他以通信的方式，協助 Cunningham 解讀發現的物件），說這有「文化破壞者的味道」（aroma of Vandalism）。Cunningham 表示願意接受這樣的批評，但還是費盡心力，照計劃進行，因為所全者大（參 Cunningham[1879]，v—vii）。Cunningham 的發現與處置，使後來的人得以看到這樣的寶貴資料，但因為移置他處，使古物脫離原有的情境，失去原本營造出來的空間意義；而當地人的作為，卻反而是此一變動的因緣！這種現實的吊詭，使一個二千年來靜靜安住的空間與物件，在被發現之後，馬上就留下更多的空白。

與本文有關的是，Bharhut 所發現的圖像，到底有多少本生類經？Foucher（[1917]，57—58）在解讀其中的 25 件圖像之後，又進一步說到：「我們不能忘記，Cunningham 的研究，所搜集到的欄楯（railing），幾乎不到三分之一；其餘的部分，都被村民帶走、破壞。這樣的文化破壞行為（Vandalism），反而顯示出，Cunningham 這一位英國的考古學者，把留存的物件移置到加爾各答的博物館，是合

理的、正當的³²⁸。不但是這樣，應該要提醒各位的是：即使這些已經搜集到的淺浮雕（bas-relief），仍然有許多等待解讀。或許可以再解讀出另外的 25 件，我們期待能有令人滿意的解釋（因為大部分都看不到銘文）。有若干的題材，顯然是取自巴利語版本以外的本生類經，這點對我們來說，是一個有益的提醒：巴利語版本的《本生譚》雖然部帙龐大，但絕不可能是完整的本生類經」。

就 Bharhut 所見的本生，Foucher 只是點出：有一些可能不是取自南傳巴利語的本生類經。Lamotte（[1988]，405）則更進一步，認為：Bharhut 的雕刻者很確定的並不是取材自「巴利語本生類經合輯」（Pali JAtakas Collection），其理由是：二者使用的語言不同、本生的名稱不同，描述的情節也不一致。Lamotte 這樣的看法，似乎意圖著，有另一部「本生類經合輯」，作為 Bharhut 的雕刻者的藍本。

從這樣的背景，就可以知道：為什麼現代學者對於 Bharhut 所見的本生數量，會有多種不同的意見（參本文註 160）。Bharhut 的發現者 Cunningham 在他的報告中說（Cunningham[1879]，50—51）：這些（圖版的）場景，有不少於十八個的上面或下面，題有銘文。但另外有三個故事，雖然銘文已經不見，則清楚可見，可以毫無疑問

³²⁸ 但 Cunningham 在處理另一個重要佛教遺址 SaJchi 佛塔時，他的作法似乎不全然是要保全古物，參看林許文二與陳師蘭合著，〈桑奇佛塔重現世間〉，《香光莊嚴》69 期（2002 年）。

的加以考定，Cunningham 並列出 24 個本生。而誠如前面說到 Foucher（[1917]，58）的看法：沒有銘文的，也有可能是在描述本生類經，所以 Foucher 在前引文討論了 25 件，到了干渴龍祥（[1978]，1-7）則進一步區分：銘文本身明白題為本生者（含銘文有脫落者），以沒有 JAtaka 名目的銘文，甚至完全沒有銘文者，在現存的本生類經找尋可能的對應關係。

無論如何，Bharhut 有銘文的本生場景圖版，固然可以確認當時已有這樣的本生類經（雖然內容是否完全一致，並不明瞭），即使沒有銘文（原來是否有銘文，亦無法確定），也有可能是本生類經；再加上 Cunningham 發現後得以保留下來的，只是其中的一部分，到底是流失多少，其實也不確定，就這樣的，Bharhut 的佛教遺址留下無數的謎題！

在 Bharhut 的佛教遺址中，出現了幾十則本生，此一事實，印證根本說一切有部律典所說的「牽鰐波圍繞，廣陳諸聖跡」（參本文「§ 4.5.6.3. 「本生類經的表現媒介」」，但如何解讀此一事實？

Lamotte（[1988]，404）認為：「在 Bharhut 的佛教遺跡中，有四十餘則的本生（jAtaka）（參本文註 160），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，或為男性或為女性

（embodied in human or animal forms, sometimes male and sometimes femal），修持布施、持戒、忍辱與精進，以便求取正覺。Bharhut 遺

跡以女性的型式來表現菩薩³²⁹，是一項具啟發性的事實，就這一點來說，這些古老的雕刻者，顯然與《本生譚》的出家眾編集者（the monastic compilers of the JAtaka），有所區隔。在《本生譚》中，菩薩從未以女性的身份出現。在菩薩的大行中，Bharhut 的藝術家偏好，顯示未來佛『在家』德行的事緣：持戒、忍辱、精進，特別是布施。大乘的理論家則把這些德行收入六波羅蜜中，這正是菩薩道的特點；再加上較適合出家眾行持的禪定與般若。就是基於這樣的理由，Bharhut 的藝術家就不在這一題材上，有所表現」（又參 Lamotte[1988]，414—415，對於 Bharhut、SaJchi 與 Bodh-Gaya 等地所見銘文與雕刻的「宗教心理」，所作的分析）。

Lamotte 此一說法，可從三方面來理解：

首先，在南傳《本生譚》中，釋迦菩薩既然從未以女性之身出

³²⁹ Lamotte（[1988]，404）是引用 H. Lüders，Bharhut und die buddhistische Literatur, Leipzig, 1934, pp. 132—135，筆者未見此書，不知 Lüders 的解讀如何。如果按照干渴龍祥（[1978]，1—7）的表列，他所考定的 Bharhut 的本生，只有二個沒有列出與南傳《本生譚》對應的部分（頁 3 倒數第一與頁 6 第二），這樣看來，Bharhut 的本生如果都有南傳《本生譚》的對應，就不會有釋迦菩薩是女性的情況。至於釋迦菩薩為女性的本生，依干渴龍祥（[1978]，118—155）的「本生索引」所列，可看到：王夫人跋摩竭提、王女牟尼、王女 RUpavati（頁 133）、大長者女（頁 144）、女人、獨母（頁 148）、母鹿（頁 150）、鵲鳥母（頁 154），其實也不多。

現，那麼這樣比對出來的「印象」，只能限定在 Bharhut 與南傳《本生譚》之間；而誠如前引 Fourcher 的「提醒」，單憑南傳《本生譚》來推論 Bharhut 的圖像是不夠的；Lamotte 也認為 Bharhut 的本生並不是取材「巴利語本生類集」（Pali JAtakas Collection）。就此來說，Bharhut 的本生，反而與《六度集經》呈現出來的風貌，若合符節，精神相契。《六度集經》第 71 則《彌勒為女人身經》說到，釋尊當時是帝釋天，而彌勒以女性之身受生，釋尊「睹其宿友受婦人身，為富姓妻，惑乎財色，不覺無常，居市坐肆」（大正 3，頁 37 中），也就是說，釋尊在那一生看到他過去的朋友（宿友）彌勒，受女身之形；而第 72 則《女人求願經》，二人是夫妻關係，很清楚的說明二人長期的法緣情誼。以當代的佛學研究論述來說，彌勒曾經身為女性，值得注意。在南傳《本生譚》547 則釋尊本生中，釋尊從未以女性之身出現；但是在漢譯佛典，釋尊多次生為女性，實踐菩薩大行，多少是從正面的角度看待女性。而《彌勒為女人身經》雖是孤證，也說明了未來彌勒佛曾為女性（參 Ohnuma[2000a]，104，note 4；郭忠生[2000]，56—58）。

其次，就（《本生譚》）出家的文本編集者、在家的雕刻者，乃至大乘理論家，這種因身份地位而來的區隔，也許是沒必要的。Bharhut 的藝術家或是工匠，固然很可能是在家者（職業工匠），以此維生；其出資者也可能是在家者，但不能排除也有出家者。像 Bharhut 佛塔這樣的宗教建築，在建造過程中，理應有僧眾的參與，

就其建築的樣式，乃至雕刻的題材，給予建議。其實，Lamotte（[1988]，404）也說「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」，而這不單是推論而已，前面討論過在寺院僧舍要畫什麼內容（參本文§ 4.5.6.3.），而在此段文字之前，《根本說一切有部毘奈耶雜事》所說的事緣是：

「給孤長者創造此等施佛僧已，所有牆壁未為彩畫，便作是念：我今請佛，欲畫僧寺。至禮佛足，退居一面，白言：大德！寺牆未畫，我今欲畫。

佛言：隨意。

長者不解，來白苾芻；苾芻不知用何彩色，便往白佛。

佛言：善哉！長者！不知汝今復問，應用四色：青、黃、赤、白，及雜彩色，以充圖畫」（大正 24，頁 272 中）。

「給孤長者施園之後，作如是念：『若不彩畫，便不端嚴；佛若許者，我欲莊飾』，即往白佛。

佛言：隨意當畫。

聞佛聽已，集諸彩色，并喚畫工。報言：此是彩色，可畫寺中。

答曰：從何處作，欲畫何物？

報言：我亦未知，當往問佛」（大正 24，頁 283 上一中）。

釋尊住世時，也許沒有這麼宏偉的佛教建築群聚，但捐助者鳩

工集資，施工者要業主就工作內容給予指示；出資的施主再請教出家眾，應該是情理之常。《中阿含經》第 28《教化病經》傳說：須達哆最初在王舍城遇到釋尊，要為僧團在舍衛城建造祇園精舍，就特別「唯願世尊，差一佐助」，釋尊才派舍利弗與須達哆，一起回到舍衛城，籌畫購買土地等等事宜（大正 1，頁 460 下—頁 461 上），而大部分關於祇園精舍成立的傳說，都提到舍利弗協助其事。所以像 Bharhut 這種規模的佛塔，其圖像內容，不宜看成純是施工者或出資者，偏好某些題材；或許可說是反應一定的宗教思想（至於 Bharhut 的圖像，具體反應當時的生活內容，生活器具、服裝造型等等，則是別一問題，參 Lamotte[1988]，408—409）。

第三，在西元前二世紀 Bharhut 佛教遺址創建時，把六波羅蜜看成是一整套修持架構的思想，是否已經成立？怎麼來看待 Lamotte 所謂「在菩薩的大行中，Bharhut 的藝術家偏好，顯示未來佛『在家』德行的事緣：持戒、忍辱、精進，特別是布施」（Of the great deeds of the Bodhisattva, the artists at Bharhut gave preference to the exploits illustrating the “lay” virtues of the future Buddha: morality, patience, vigour and especially giving）呢？

到底是在何種意義之下，能夠確定：持戒、忍辱、精進與布施，一定是在家眾的德行？以通行的六波羅蜜來說，此處沒有列出的是禪定與般若，不過可以先考慮的是所謂的「出家」。

前文說過（參本文 § 4.1.6.「佛種姓」與「所行藏」之末），在

「所行藏」與「佛種姓」的對比之中，「所行藏」是以波羅蜜的思想，來條理菩薩的本生，而在「所行藏」裏，菩薩幾乎是不與佛陀見面的。在南傳《本生譚》中，二十幾則本生的「過去事」，說到辟支佛的事緣，這應該就是沒有佛陀住世的時代，甚至是沒有佛法（「法滅」）的年代；另外，在「過去事」中，提到佛弟子，甚至是證果的聖者，屈指可數。所謂的「出家眾」究竟是指什麼？南傳的十波羅蜜思想裏，有出離波羅蜜（nekkhamapAramitA），南傳《所行藏經》列出五則事緣，來例示釋迦菩薩修持出離波羅蜜（Horner[1975b]，30—35）：

- 1.〈優萬伽王子本生〉（YuvaJaya JAtaka，No. 460；《漢譯南傳》，36 冊，頁 258—頁 263）；
- 2.〈蘇馬拿薩王子本生〉（Somanassa JAtaka，No. 505；《漢譯南傳》，38 冊，頁 80—頁 89）；
- 3.〈鐵屋本生〉（Ayoghara JAtaka，No. 510；《漢譯南傳》，38 冊，頁 131—頁 139）；
- 4.〈蓮根本生〉（Bhisi JAtaka，No. 488；《漢譯南傳》，37 冊，頁 190—頁 199）；
- 5.〈數那難陀仙本生〉（SoNa-Nanda JAtaka，No. 532；《漢譯南傳》，39 冊，頁 212—頁 236）。

依學者的考定，BhArhut 佛教遺址有銘文的本生圖像中，有一則叫〈BhisaharaNiya JAtaka〉，就是此處的〈蓮根本生〉（干渴龍祥[1978]，3、112a），雖然 Bharhut 佛教遺址營建時，〈BhisaharaNiya JAtaka〉與現存〈蓮根本生〉的內容，是否一致，並不清楚，再加上

南傳《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉，關於釋迦菩薩修持出離波羅蜜的本生中，並沒有拿這一則本生事緣作例子，所以說服力較弱，但可確定的是，BhArhut 佛教遺址裏，可以看到被認定是表現釋迦菩薩出離德行的本生。

南傳《本生譚》的「過去事」，固然經常說到，釋迦菩薩捨離王儲之位，或是捨離萬貫家財，出家修道，但並不是以現在所瞭解的佛教方式而出家。在南傳《本生譚》的「過去事」裏，幾乎沒有說到釋迦菩薩與比丘僧團見面之事，自然無法受具足戒，同時也無法依止出家教團學習佛法，嚴格說起來，南傳《本生譚》「過去事」所說的出家，比較接近印度傳統的 AZrama（宗教生活之四期制；參高楠順次郎／木村泰賢[1975]，326—331、Olivelle[1993]）。

南傳〈怖畏本生〉（LomahaMsa JAtaka，No. 94；《漢譯南傳》，32 冊，頁 159—頁 161），很明白的說，距今九十一劫之前，釋迦菩薩「出家」，修的是裸形梵志的苦行！而其結論是說，這樣的修持是不妥當的。本來，在佛典裏，「九十一劫之前」，最常看到的說法是，毘婆尸佛在「九十一劫之前」出世（參看 Horner[1963]，116，note 5），而〈怖畏本生〉是南傳《本生譚》的「過去事」中，少數有時間定位的本生之一，釋迦菩薩卻沒有在當時與毘婆尸佛見面；以現今的角度來看，當時的釋迦菩薩修的還是外道行！（〈在怖畏本生〉裏，釋迦菩薩是外道；但在南傳《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉裏，釋迦菩薩是以 Atula 龍王的身份，而供養毘婆尸佛）。

本來，即使在《阿含經》／《尼柯耶》，乃至律典裏，所謂出家眾與在家眾的關係，可以在不同的脈絡底下來理解，不能一概而論。在論述上，有的側重於出家眾 vs. 在家眾，也就是在家與出家的差別、不同，甚至是對立！但出家與在家都是佛弟子，有其協同的關係。就解脫生死來說，這是佛法最重要的目標，在《阿含經》／《尼柯耶》，有許多在家弟子證得初果到三果的傳說；即使「在家阿羅漢」的見解，在後代曾有爭論，但佛教說「四沙門果」，那麼證得初果的在家聖者，是否也可說是證得「沙門果」？就證果來說是這樣，即使就證果的方法來說，到底是在怎樣的基礎上，來說持戒、忍辱、精進，布施是在家眾的德行？Masefield（[1986]，25）強調，佛弟子可以是聲聞聖者（sAvakas），也可能還是凡夫（puthujjanas），這與他們是諸天，或是人類社會裏的出家眾、在家眾的身份，是沒有關係的。在佛教世界的心靈上區分（spiritual division of the Buddhist world），重點是聖者與凡夫，並不是一般所認定的在家與出家的社會身份。這樣的觀點，就是以修持的結果來定凡聖，而不是著眼在世諦流布下的社會分工。從此一角度來看，出家與在家眾在追求修道的成就時，他們所採行的方法，雖然不完全一樣，但應該有相當部分的重疊之處，而不能說：二者是各自走自己的路。

接著是禪定。這可說是涉及了，禪定在佛法修行體系的定位問題，同時也關係著「佛教的禪定」與「非佛教禪定」的差別。南傳《本生譚》「過去事」所說的釋迦菩薩「出家」，既然不是依佛法出

家，也沒有依止佛教僧團學法，那麼釋迦菩薩當時修學什麼？大部分都是修禪定，既然不是在佛法底下修持，這些禪定在名稱上，雖然通於佛典所說的，本質上卻不是嚴格意義的「佛教禪定」，也都沒有引發無漏慧。在「過去事」裏，釋迦菩薩「出家」修禪定，其結論都是：釋迦菩薩死後轉生梵天世界（Brahmaloka）。以佛教的觀點，此意義底下的禪定，是福德道的一環。

印順法師說（[1981]，143，參考 559—562）：「《六度集經》雖有『禪度無極』九章，但其中的『得禪法』、『比丘得禪』、『菩薩得禪』——三章，都是說明的，沒有本生或譬喻。『太子得禪』三章，佛得禪，都是釋尊最後生事。『常悲菩薩本生』，是引用《般若經》的，解說為釋尊本生，也與經說不合。這樣，『禪度無極』九章，只有『那賴梵志本生』，可說是過去生中所行。在釋尊的『本生』與『譬喻』中，當然有修禪的，但禪定帶有獨善的隱遁風格，不能表現菩薩求無上道的精神。所以部派佛教所傳說的菩薩，是不重禪定的，南傳佛教的十波羅蜜，更是不立禪定波羅蜜，應該也是反應此一情況³³⁰。所以 Bharhut 佛教遺址，不能說沒有釋迦菩薩「出家」修禪定

³³⁰ 但是南傳佛典《所行藏義釋》（護法著，約西元六世紀；參 DPPN，I，1145—1146），也提到漢譯佛典常見的六波羅蜜（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若），並嘗試把南傳的十波羅蜜歸攝（samgaha）到這六波羅蜜之中；而這很可能是參考《瑜伽師地論》〈菩薩地〉（Bodhisattvabhūmi）作成。參見 Bhikkhu Bodhi[1978]，48—49、314。

的本生，只是基於觀察的角度，有所不同，因而沒有特別顯示出來。

再說般若。Bharhut 佛教遺址有銘文的本生圖像中，有二則本生分別叫作〈Yavamajhakiya JAtaka〉與〈Vitulapunaka JAtaka〉。

先說前者，〈Yavamajhakiya JAtaka〉相當於南傳《本生譚》的〈大隧道本生〉（MahA-Ummaga，No. 546；干瀉龍祥[1978]，1、116a）；

至於後者〈Vitulapunaka JAtaka〉，則相當於南傳《本生譚》的〈比豆梨賢者本生〉（VidhurapaNDita JAtaka，No. 545；《漢譯南傳》，第 41 冊，頁 249—頁 323；干瀉龍祥[1978]，3、116a）。Bharhut 佛塔有四個場景，是在描述此一本生（Cunningham[1879]，79—82，esp. 82）。

現代學者考定 Bharhut 佛教遺址所見的本生銘文名稱，再配合所留下的圖像，來判斷與現行文本（text）所見本生類經的關連，但仍然無法確實認定彼此之間，是否完全一致。但南傳《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉，把這二則本生，列為釋迦菩薩修持般若波羅蜜的例證（《漢譯南傳》，第 31 冊，頁 78，譯為「威烏拉賢者」；Jayawickrama[1990]，59）。雖然南傳《所行藏經》沒有列出釋迦菩薩修持般若波羅蜜的例證，所以無法更進一步推論〈極遠因緣〉的見解，是不是通行的看法，但可以確定的說，在 Bharhut 佛教遺址，已可看到被後代認定是例示釋迦菩薩般若大行的本生。

基於這樣的理解，如果以波羅蜜的思想來看 Bharhut 的本生，Foucher（[1917]，57—58）就認為此處可看到：「決定」

（determination）、「智慧」（wisdom）、「精進」（heroism）、「出離」（detachment）、「真實」（truth）、「持戒」、「布施」（generosity）；而在十波羅蜜裏³³¹，例示「忍辱」（patience）、「慈」（benevolence）與

³³¹ Foucher 在作這樣的判攝時，只說「其他的佛典認定」（The texts specify elsewhere），並沒有說明是根據那一部佛典；他說的 ten cardinal virtues，應該是指十波羅蜜，而他判定的是：

1. 決定，指南傳《本生譚》（以下同）No. 538：Mugapakkha JAtaka，，《漢譯南傳》，40 冊，頁 208—頁 250；DPPN，II，647—648。
2. 智慧，No. 545：VidhurapaNDita JAtaka，《漢譯南傳》，41 冊，頁 249—頁 323；DPPN，II，881—882。
3. 精進，No. 539：MahAjanaka JAtaka，《漢譯南傳》，40 冊，頁 250—頁 297；DPPN，II，492—493。
4. 出離，No. 488：Bhisi JAtaka，《漢譯南傳》，37 冊，頁 190—頁 199；DPPN，II，380—381。
5. 真實，No. 407：MahAkapi JAtaka，《漢譯南傳》，35 冊，頁 213—頁 218；DPPN，II，471—472。
6. 持戒，No. 482：Ruru JAtaka，《漢譯南傳》，37 冊，頁 133—頁 141；DPPN，II，747。與 No. 514：Chaddanta JAtaka，《漢譯南傳》，38 冊，頁 172—頁 190；DPPN，I，921—922；

雖然 Foucher 說此二本生是指“generosity”，但在有的英文作品裏，這是指布施，而從 Foucher 把此二本生列為持戒的例證（以德報怨），可以推論他是綜合南傳《所行藏經》與《本生譚因緣論》等等（還有其他的佛典）的說法；

「捨」（equanimity）等三者的本生，沒有出現在 Bharhut 佛教遺址。

前面已經說過，我們所能看到的 Bharhut 遺址本生圖像，可能只是其中的一部分（Foucher 說：不到三分之一），即使如此，如果現代學者的解讀，正如同 Foucher 與 Lamotte 所介紹的那樣，有布施、持戒、忍辱、精進、智慧、出離、決定等等（但應該也有禪定），那麼這與《六度集經》的集出旨趣，應該是相通的。康僧會是西元三世紀前半葉，在中國譯出《六度集經》，再更往前，西元二世紀後半，支婁迦讖譯出了被學者認為是「最早的大乘經」之一的《道行般若經》（Lancaster[1975]），此經已經有六波羅蜜的名相，也說到諸佛「本行菩薩道時」（大正 8，頁 470 上）；而被推定為西元二世紀中葉成立的《大毘婆沙論》（印順法師[1968]，212），已經有四波羅蜜與六波羅蜜的爭議，同時也有釋迦菩薩在那一階段完成波羅蜜行的許多不同見解（大正 27，頁 890 下—頁 892 下），從這些資料（更不用說其他在西元三世紀漢譯的其他本生類經），大體上可以推論：在西元紀年之初，或稍為再往前一點的時代，以波羅蜜思想來條理釋尊的本生，乃至類型化的適用在菩薩思想，已經有相當程度的發展。那麼在 Bharhut 佛教遺址裏，已可看到被後代認定是六度的本生，就不會太突兀，而南傳《本生譚》，也可以看作是此一發展的例證。

-
7. 布施，No. 547：Vessantara JAtaka，《漢譯南傳》，42 冊，頁 174—頁 339；DPPN，II，944—947。

以上是從西元前二世紀的銘文名稱與圖像來推論，不但如此，還可以從本生類經的內容來判斷。

在南傳《本生譚》，雖然看不到〈大典尊本生〉，但南傳《所行藏經》把此一本生列為釋迦菩薩的布施大行（I 5；Horner[1975b]，5—6；《漢譯南傳》，第 44 冊，頁 270），而南傳《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉，則把此一本生，同時列為釋迦菩薩的布施與般若（智慧）大行（《漢譯南傳》，第 31 冊，頁 77、頁 78，譯為「摩訶歌溫達王（賢者）」；Jayawickrama[1990]，58、59），這顯示了，一則本生可以作複合的判斷。

〈大典尊本生〉是《阿含經》／《尼柯耶》已經出現的事緣，也是由「本事」轉為「本生」的具體例證（參本文註 158、註 285）。依《長阿含經》第 3《典尊經》，「大梵王」化五角髻童子，講述釋尊的「大典尊本生」，一開頭就說到：「如來往昔為菩薩時，在所生處，聰明多智」（大正 1，頁 31 中），而南傳《長部》第 19《大典尊經》相對應的部分，是說「世尊於何長等時間，為大智者邪？」（《漢譯南傳》，第 7 冊，頁 189），已經顯示此一本生，被看作是般若（智慧）的例證，而《大毘婆沙論》甚至提到，有人認為：釋尊在身為瞿頻陀時（Govinda，即大典尊），「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，但《大智度論》對此一見解提出不同意見，大正 25，頁 92 下 28—頁 93 上 12）。此一本生的具體內容說到：先說釋迦菩薩生為大典尊時，輔佐國王

治理國家，適當的作權力分配，之後，大典尊修持四無量心，見到梵天王，在與梵天王對談之後，決心出家修道，並且度化許多人出家。

從現存的〈大典尊本生〉看來，布施方面的內容並不明顯，至於他在老王（地主王）命終之前，預先作權利繼承的安排，又安撫六剎利大臣，安定新王（慈悲王），這的確要有相當的智慧。之後的修四無量心，可以說是禪定；然後放棄「國師」的尊榮，出家求道，應該可說是出離。由此顯示：一則本生事緣，往往有多層次的情節，而因觀察的重點，有不一樣的判斷。不但是這樣，即使「單一」的行為，也可以作多重的判斷，大乘《般若經》所說的「六度相攝」、「六度互生」就是此一方面發展的結論。

南傳《本生譚》共 547 則的本生，所表現的內容極為多樣化，「其中有許多可認為並不源自佛教，或是在佛教之前已經開始流傳，但有一些確實是佛教所傳」；「有一些可認為非常古老，因為在耆那教的聖典也可看到相對應的版本，有的甚至因彼此非常近似，所以可拿來作為重建另一版本的依據」，南傳《本生譚》的 MAtaGgajAtaka（No. 497）、CittasambhUtajAtaka（No. 498）、KumbhakArajAtaka（No.408）就有耆那教相對應的傳說（Norman[1983]，81—82）。另外，「許多本生似乎並不是起源於佛教，其可以認定屬於佛教的部分，可以見諸（後出的）長行部分，而這往往只是基於其主角是菩薩（指釋尊）這樣的事實。許多頌文，特別是較前面的 nipAtas（指

較前的篇章），都是在說明世間的智慧（*nIti*），並且所敘述的動物故事、傳說，其類型可見諸梵文 *PaJcatantra* 與 *HitopadeSa*。《本生譚》的有些故事可見諸 *Aesop* 的譬喻與其他的歐洲文學作品，這些彼此的關係所涉及的問題，學者已有不少討論」（*Norman*[1983]，79）。

這麼複雜的起源，《本生譚》究竟是在何時集出？印順法師曾推論：「本生」對於大乘，有深切的影響；「本生」的廣泛流行，是在大乘興起以前的。作風保守，嚴守聲聞佛教立場本色的銅鑠部，所傳「本生」的集成，論理是西元前的事（[1971]，837）。從 *BhArhut* 佛教遺址的本生圖像開始，的確有可能在西元紀年以前，已經有相當數量的本生類經傳出，雖然如此，但正如《須達哆經》與〈隨藍本生〉有各種不同的發展一樣，《本生譚》似乎也是隨著佛教的發展，而導入新的敘述。例如，大乘佛典所常見的摩訶薩埵（*MahAsattva*／*MahAsatta*），在南傳《本生譚》「過去事」的長行敘事部分，往往與菩薩（*Bodhisattva*／*Bodhisatta*）互用，拿來指稱釋迦菩薩。錫蘭史書《大史》甚至說，西元三世紀中葉在位的 *Sirisanghabodhi* 王，是一位摩訶薩（*MahAsatta*，參 *Holt*[1991]，57—59）。

在南傳《本生譚》裏，佛陀也是「神通廣大」，並且有很強大的救護功能。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」部分說到：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，但有比丘表示：為什麼不仰仗佛力，而要靠逆

燒來滅火！於是眾比丘趕到釋尊旁邊，森林之火就只能燒到釋尊所在位置很遠的地方，而且熄滅。眾比丘感到不可思議，因而讚嘆釋尊的功德，認為這是釋尊的神通力所帶來的「神蹟」。但是，釋尊卻說這不是自己的能力，而是一種「古昔的真實力」、「劫持續之奇蹟」，於是引出「過去事」，釋迦菩薩生為鵝鳥，以「誠諦語」（*saccakiriya*）的力量，滅除森林大火的事緣；在「結分」也說「此森林之火不得蔓延，非予今之力，乃昔日為幼鵝之時，依予實現之真實力而成！」

此則〈鵝本生〉有兩個重點，值得注意：1.「現在事」裏的釋尊，並沒有任何言語或動作，森林大火就不能燒到釋尊所在位置附近，這可說是「神力」的極致；2.大火之所以自然熄滅，是因為釋迦菩薩生為鵝鳥時，所作的「誠諦語」。這樣的力量在此劫延續不絕，即使釋尊已經成佛，仍然是本於過去的作為所生的力量，而有這樣的功德。

另外，依據南傳《本生譚》〈蘆飲本生〉（*NaLapAna JAtaka*，No. 20；《漢譯南傳》，31冊，頁227；*DPPN*，II，35—36），有所謂「四種神變」，其力量會在此劫延續不絕，這則〈鵝本生〉所說的，就是其中之一（南傳《本生譚》的〈鵝本生〉*VaTTaka JAtaka*，不只一則）。在佛典裏，有好幾則與此一〈鵝本生〉類似的事緣（參干渴龍祥[1978]，94a），可以看出不同的意義，例如《十誦律》說：「佛在祇洹精舍住。時，火災漸次來燒祇洹。是時，佛咒願言：我一切漏盡，真阿羅呵，得佛道。是實語故，火即滅」（大正23，頁468中3—5），

這裏說的類同於〈鵝本生〉的「現在事」，而釋尊還要發「誠諦語」，大火才熄滅。另外，《五分律》則說到：有野火在一處阿蘭若附近延燒，比丘向釋尊求援，釋尊要比丘「可以我名，語火神言：世尊欲令汝滅」，於是火神「受命」把火滅掉。釋尊說「此火神不但今世聞我名，火便滅」，即使過去也曾如此，於是講述了「過去事」，但當時的釋尊是隻幼鵝，因火神的幫助，而免遭火噬（大正 23，頁 175 下 19—頁 176 上 4）。不管是「現在事」還是「過去事」，都是火神出來滅火，在「現在事」裏，或許還可以說火神是受到釋尊的「感召」；但在「過去事」，當時釋尊只是身陷火海，孤立無助的幼鵝，其實沒有什麼作為。

透過這樣的比較，可以看出：南傳《本生譚》〈鵝本生〉「現在事」裏的釋尊，可說是「自然而然」的有滅火的功德，不必有任何的言語、動作，甚至連起心動念都不必，此種釋尊不可思議力量，可說是延續自《阿含經》／《尼柯耶》以來佛陀論的極度發展。但更重要的是，釋尊這種「功德」，是源自過去的作為，這可說是「過去是因，現在是果」的類型，顯示了釋尊的功德，源自過去菩薩行持所累積而來，這是波羅蜜思想重要的內容。

§ 4.5.7.3. 釋迦菩薩的布施波羅蜜

在南傳《所行藏經》集出者眼中，《本生譚》所傳述的「過去事」，正是釋尊實踐波羅蜜大行的一部分，而《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉

裏，談及釋尊菩薩行的十波羅蜜，分別是在何時圓滿，其中所舉的例子，主要就是來自《本生譚》，例如布施波羅蜜，〈極遠因緣〉所說的本生是：

(1).Akitti 婆羅門：Akitti JAtaka, No. 480；DPPN，I，2—3；《漢譯南傳》，37 冊，頁 109—頁 118。

(2).SaGkha 婆羅門：SaGkha JAtaka, No. 442；DPPN，II，978—979；《漢譯南傳》，36 冊，頁 146—頁 152。

(3).DhanaJaya 王：Kurudhamma JAtaka，No. 276；DPPN，I，643；《漢譯南傳》，34 冊，頁 97—頁 111。

(4).MahAsudassana 王：MahAsudassana JAtaka, No. 95；DPPN，II，575；《漢譯南傳》，32 冊，頁 162—頁 164。

(5).MahAgovinda 王：MahAgovinda Sutta；DPPN，II，489—490；

(6).Nimi 王：Nimi JAtaka，No. 541；DPPN，II，76—77；《漢譯南傳》，41 冊，頁 41—頁 83。

(7).Canda 王子：KhaNDahAla JAtaka，No. 542；DPPN，I，；《漢譯南傳》，41 冊，頁 84—頁 125。

(8).Visayha 長者：Visayha JAtaka，No. 340；DPPN，II，896—897；《漢譯南傳》，34 冊，頁 320—頁 323。

(9).Sibi 王：Sivi JAtaka，No. 499；DPPN，II，1153；《漢譯南傳》，38 冊，頁 30—頁 43。

(10).Vessantara 王子：Vessantara JAtaka，No. 547；DPPN，II，

944—947；《漢譯南傳》，42 冊，頁 174—頁 339。

(11).〈賢兔本生〉(Sasa JAtaka, DPPN, II, 1078—1079；《漢譯南傳》，34 冊，頁 243—頁 247)

釋迦菩薩在這幾則本生裏，所表現出來的，都是在實踐布施波羅蜜，而以

〈賢兔本生〉成就了最上布施波羅蜜 (Jayawickrama[1990], 58；《漢譯南傳》，31 冊，頁 77—頁 81)。

南傳《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉，拿十一則本生，來例示釋迦菩薩的布施波羅蜜，這樣的作法，並不是特例。說一切有部的《大毘婆沙論》是主張四波羅蜜，也說到波羅蜜何時圓滿的問題，而從該論的傳述，可以知道至少有兩種說明的方式（大正 27，頁 892 中）：

「(一)有說：

1. 若菩薩行布施時，不為慳吝之所屈伏，當言施波羅蜜多圓滿。
2. 持淨戒時，不為惡戒之所陵雜，當言戒波羅蜜多圓滿。
3. 起精進時，不為懈怠之所退敗，當言精進波羅蜜多圓滿。
4. 修般若時，不為惡慧之所燒濁，當言般若波羅蜜多圓滿。

(二)有說：

1. 若時菩薩但以悲心，能施一切一切種物，乃至身命頭目髓腦，都無少許戀著之心，齊此名為施波羅蜜多圓滿。
2. 若時菩薩橫被有情斬截手足，割剝耳鼻，或斫身分，乃至無完如芥子許，爾時無有一念瞋心，況欲加報，齊此名為戒波羅蜜

多圓滿。

3. 若時菩薩心勇猛故，經七晝夜一足而立，不瞋而視，以一伽他讚歎於佛，而無一念懈倦之心，齊此名為精進波羅蜜多圓滿。

4. 若時菩薩名瞿頻陀，精求菩提，聰慧第一，論難無敵，世共稱仰，齊此名為般若波羅蜜多圓滿。或說：乃至坐金剛座入金剛喻定，將證無上正等菩提，齊此方名般若波羅蜜多圓滿」。

第(一)種說法，是從比較抽象的方式，來說明波羅蜜行的圓滿；第(二)種則已經提到具體的事例。另外，《大智度論》所引用的「迦旃延尼子弟子輩」菩薩思想，則說到六波羅蜜，並且都舉出具體的本生類經事例（大正 25，頁 87 下—88 中），顯然是第(二)說更進一步的發展³³²。覺音的《清淨道論》也說到十波羅蜜圓滿，但顯然是採用第(一)種說明的方式（葉均[1988]，中，145），但南傳的《解脫道論》可以看到這二種說明的方式（大正 32，頁 427 中、436 下—頁 437 上），

³³² 《大智度論》在討論說一切有部的菩薩思想時，先說「阿毗曇中，迦旃延尼子弟子輩言：何名菩薩」？（大正 25，頁 86 下），最後說「聲聞佛法中，迦旃延尼子輩，說菩薩相義如是」（大正 25，頁 91 下），這一大段的引文，與現存玄奘譯《大毘婆沙論》卷 176—卷 178 的菩薩論議，有許多不同的地方，二者的差別不小，也許可以說：《大智度論》作者所引用的，是另一種「傳本」。又，《大毘婆沙論》雖也提到「外國師」說的六波羅蜜，但沒有舉出事例，還有所謂的「復有別說六波羅蜜多」（大正 27，頁 892 中—下），都看不出與《大智度論》有關。

而 Hardy ([1853], 102) 所引述作為例示十波羅蜜的本生，又是另一種說法。

佛弟子對於釋尊成佛的原因，既然相當關心，連《阿含經》、《尼柯耶》都說到，釋尊「本為菩薩時」，是如何修行，那麼《本生譚因緣論》、《解脫道論》、《大毘婆沙論》等聲聞佛典，討論波羅蜜行在何時圓滿，可說是相當自然的。

從此一角度來說，南傳《本生譚》其實是在例示釋尊的「成佛之道」（至少在被認定是釋迦菩薩波羅蜜大行的本生來說，就是如此）。而《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉說的這十一則波羅蜜行，有幾點可以說明：

一、《本生譚因緣論》的〈極遠因緣〉本身說，這一些波羅蜜行的說明，是取自《所行藏經》（漢譯南傳），31 冊，頁 80—頁 81；Jayawickrama[1990]，61），但現在所看到的南傳《所行藏經》的布施波羅蜜，只有十事，沒有列出上面所引的(8)Visayha-Jataka (No. 340)，在說明其他的波羅蜜，也有這種情況，可見南傳的《所行藏經》，可能有好幾種版本，而類同於漢譯佛典所見的「所行藏」（參本文 § 4.1.6. 佛種姓）與「所行藏」。

二、第(5)的〈大典尊本生〉，並沒有被收進去南傳《本生譚》，而是見諸南傳《長部》的《大典尊經》（MahAgovinda Sutta；漢譯《長阿含經》第 3《典尊經》），這在本小節稍前，已經談過。而第(4)的 MahAsudassana JAtaka (No. 95)，在南傳《本生譚》裏，內容相當

簡短，完全看不到布施的意義。不過，完整的〈大善見王本生〉，是收在《大善見王經》，這原本是拿來顯示釋尊在拘尸那入滅的妥當性（參本文 § 4.5.6.2. 「本生類經的類型化」之四），可是因為在大善見王的作為裏，確實有一部分牽涉到布施，《大智度論》在解釋「菩薩布施生禪定波羅蜜」時，就是引述「喜見轉輪聖王」（大正 25，頁 152 中一下；參見 Lamotte[1949]，763—764 註解部分引述的資料與解說），而這正是本小節稍前討論〈大典尊本生〉時，所說：同一事緣，可因觀察重點的差異，而有不同的判斷，而與大乘《般若經》說「六度相攝」，「六度互生」，有著相同的理路。另外，《大智度論》、南傳《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉，還有南傳《所行藏經》，都說〈大善見王本生〉屬於布施波羅蜜，不知是巧合，還是有共同的來源？

三、在〈極遠因緣〉所說的十一則實踐布施的本生裏，釋迦菩薩的身份，分別有國王、王子、婆羅門或是長者，唯一的例外是〈賢兔本生〉（Sasa-jAtaka），而這反而被當作是成就布施的最上波羅蜜（第一義波羅蜜），是布施波羅蜜的圓滿，這所顯示的意義有：

1. 釋迦菩薩是以動物之身（旁生）成就此一德行。有情如果生為旁生，即使在有佛陀住世的時代，也是受法學道的「八難」（八無暇）之一，修道的障礙（參《中阿含經》第 124 經《八難經》，大正 1，頁 613 下，本文註 31）。所以在聲聞佛法裏，有一項比較嚴格的見解：旁生無法證得聖果，〈小鷲本生〉（CullahaMsa JAtaka, No. 533）的「現在事」就說，提婆達多所放出來，要謀害釋尊的那頭大象，在

聽聞釋尊說法之後，「象之全身忽然歡喜顫抖，若彼不為畜生，將證得預流果」（《漢譯南傳》，41冊，頁5）³³³。

《大智度論》雖然沒有這麼嚴格，但也說，來聽聞般若法會的聽眾，之所以沒有提到三惡趣眾生，是因為「問曰：何以不說地獄、畜生、餓鬼？答曰：地獄大苦，心亂不能受法；畜生愚癡覆心不能受化；餓鬼為飢渴火燒身故，不得受法。復次，畜生、餓鬼中，少多有來聽法者，生福德心而已，不堪受道，是故不說」（大正25，頁135中一下）。此處說的是：旁生來聽法「生福德心」，已經給旁生受學佛法，開啓善門，但還是「不堪受道」，也就是無法得道證果。就這一點來說，覺音的《清淨道論》可看到進一步的發展：「世尊亦能教誨諸畜生故為師。他們因聞世尊說法，為成就道果的近依因，由於這有力的因緣成就，在第二生或第三生便有證得道果之分」，還舉出蛙天子的事緣來說明（見葉均[1987]，上，323—325）。蛙天子先前是以青蛙之身，來聽釋尊說法，而這樣的因緣或許只能說「生福德心」而已，但卻是第二生或第三生，就能證果的擔保。《根本說一

³³³ 參考《大毘婆沙論》：問：順決（抉）擇分，何處起耶？答：欲界能起，非色、無色界；於欲界中，人、天能起，非三惡趣，勝善根故；人中，三洲能起，非北俱盧；天中雖能起，而後起，非初，謂先人中起已，後退生欲天中，由先習力，續復能起（卷7，大正27，頁33中）。又參《大毘婆沙論》：如是，見道，依九處身，謂：人三洲，除北俱盧，及六欲天，此九皆能入見道故（卷25，大正27，頁131上）。。

切有部毘奈耶破僧事》也可看到與〈小鷲本生〉「現在事」類似的傳說，此一版本就說：護財象³³⁴在被釋尊調服之後，本來要追隨釋尊，但被提婆達多所派遣的馴象師拉回來，護財象旋即自殺，之後轉生四天王眾天，再來聽釋尊說法，而證得預流果（大正24，頁197下一頁198下）。護財象雖然無法當場獲得果證，但他與釋尊的這一段法緣，使他得生四天王眾天的福德，緊接著又前來聽法而證果，可說是一段連續的事緣。

這樣的發展，雖然是重在釋尊的教化能力，但也可看出：旁生之身的修道可能性。而《大毘婆沙論》在討論「法供養」時，認為五趣都有「法供養」；既能有「法供養」，自然要有受供養者，論文也舉了一些實例（大正27，頁152下），可見旁生的受學佛法，已經有不同的思考。而《大智度論》也有這樣的問答：「問曰：若爾者，地獄眾生有得道者不？答曰：雖不得道，種得道善根因緣。所以者何，以重罪故，不應得道。畜生道中，當分別：或得者，或不得者。如阿那婆達多龍王、沙竭龍王等，得菩薩道」（大正25，頁344上），這是更進一步的肯定旁生的證道可能性。所以以旁生之身完成波羅蜜行，對照「八難」的思想，形成強烈的對比。

另外，《大智度論》所引的《阿毘曇》主張：菩薩只能以人身，

³³⁴ 此頭象的名稱，佛典所傳不一，參《印佛固辭》，165a, s.v. DhanapAla; DPPN, II, 58, s.v. NAlAgirI。

種下三十二相的因緣（大正 25，頁 87 上）；《大智度論》因而批評說：「又言：人中得種，非餘道。如娑伽度龍王（SāgaranAgarAjaduhitA）十住菩薩，阿那婆達多龍王（AnavataptanAgarAja）七住菩薩，羅剎阿修羅王亦是大菩薩，復何以言：餘道不得種三十二相因緣？」（大正 25，頁 92 中；參 Lamotte[1944]，294—295 注解）。《大智度論》所舉的這三個例子，其中的阿修羅王究竟歸屬在那一趣，學派之間雖然有爭論，但龍王確是旁生（參大正 25，頁 280 上—中）。嚴格說來，在大乘佛法的法身菩薩概念裏，菩薩是否為旁生，不會有太大的問題，反而是在聲聞佛法裏，以旁生之身而圓滿布施波羅蜜，確是難能可貴。

2. 依南傳《本生譚》的說法，釋尊在身為 Vessantara 王子（No. 547，也就是最後一則，前引第(10)）之後，就上昇兜率天，等待下降人間成佛，Vessantara 王子是「三身菩薩」。這顯示了，菩薩在成就布施的最上波羅蜜之後，還繼續實踐布施。

3. 不但是這樣，在（伏敵本生）（JayaddIsa JAtaka，No. 513），釋迦菩薩當時是「不著敵王子」，有夜叉要食釋尊之肉，釋迦菩薩說：「我昔為兔時已捨身，帝釋曾為婆羅門，兔被尊為月天子，今汝夜叉不如願」（《漢譯南傳》，第 38 冊，頁 170），頌文所指的正是〈賢兔本生〉，這又是釋迦菩薩在〈賢兔本生〉之後的另一大行，南傳《所行藏經》與《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉，都把（伏敵本生）判為

釋迦菩薩的持戒波羅蜜³³⁵，這裏可以從本生類經的內容本身，看到釋

³³⁵ 南傳《所行藏經》，見 Horner[1975b]，27—28（II 9：AlInasattucariyaM）、《漢譯南傳》，44 冊，頁 289，〈闍耶帝沙所行〉（JayaddisacariyaM）。《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉，見 Jayawickrama[1990]，59、《漢譯南傳》，31 冊，頁 77。應該說明的是：《漢譯南傳》31 冊，頁 77 說「伏敵王之子、不著敵王子」，似為二人，也就是二則本生，但 Jayawickrama[1990]，59 是說：prince AlIna sattu, son of the king Jayaddisa，也就是：釋迦菩薩生為伏敵王之子，名字叫不著敵王子。從這些名稱上的差別，再一次顯示，同一則事緣，可以有不同的判斷：Horner 翻譯時所使用的本子稱為〈不著敵所行〉，而《漢譯南傳》《所行藏經》翻譯的底本稱為〈伏敵所行〉，已可看出不同的傳本，有不同的看法（參 Horner[1975b]，27，note 4）。按照《漢譯南傳》〈伏敵本生〉的內容來說（《漢譯南傳》，38 冊，頁 160—頁 172），其實可以分成二段：1. 伏敵王（Jayaddisa）排行第四，他的大哥與二哥都被夜叉吃掉，他的三哥雖被夜叉帶走之後，並未被吃掉，反而被收養，但帶有夜叉的習性；釋迦菩薩則是伏敵王之子，名叫不著敵王子（AlIna sattu）。伏敵王在狩獵之際，被夜叉（也就是伏敵王的三哥）所俘，因為伏敵王在出發狩獵之前，答應要供養一位婆羅門，所以與夜叉約定：等到供養圓滿之後，再來就死。2. 伏敵王回來之後，事情處理完畢，要把王位傳給不著敵王子（釋迦菩薩），不著敵王子問明原因後，就自告奮勇，願意代替伏敵王就死，接下來就是不著敵王子與夜叉（也就是他的三伯）的對談。現行的南傳《本生譚》稱此一本生為〈伏敵本生〉，不知是否側重在第 1 段，也就是伏敵王的事緣？但這樣一來，就不能說是釋迦菩薩的大行。《漢譯南傳》的《所行藏經》翻譯底本稱為〈伏敵所行〉，似乎反應著同一思考，而且《所行藏經》在此一事緣的第一頌，的確有說到伏敵王本身有

迦菩薩在圓滿布施波羅蜜後，又有著持戒波羅蜜的大行。而本小節稍前已說過，南傳《本生譚》〈蘆飲本生〉(NaLapAna JAtaka, No. 20; 《漢譯南傳》，31 冊，頁 227; DPPN, II, 35—36)，有所謂「四種神變」，其力量會在此劫延續不絕，而〈賢兔本生〉也是其中之一，那麼釋迦菩薩布施所生的「功德」延續下來，意味著菩薩波羅蜜行具有累積的效用。

戒行的成就。另外，在《大智度論》所引的《阿毘曇》說到，有一位須陀須摩王，就有類似伏敵王的遭遇，成為持戒波羅蜜的例證（大正 25，頁 88 下 27—頁 89 中；參 Lamotte[1944]，260—262 注解）。這樣的遭遇之所以被判斷為持戒波羅蜜，主要就是信守諾言的「實語」，即使喪命，在所不惜。從此一角度來看，此一事緣中，能夠表現持戒的人，應該是伏敵王，而不是不著敵王子，但是南傳《本生譚》的〈伏敵本生〉，以不著敵王子介入此事，也許要顯示出不著敵王子的兩種德行：代替其父王（伏敵王）信守諾言，同時也是一種孝行。南傳《本生譚》〈伏敵本生〉的「現在事」就說，這是關於「孝行」的教說（《漢譯南傳》，38 冊，頁 160）。

另外，應該說明的是：《大智度論》所引《阿毘曇》說到的〈須陀須摩王本生〉，在南傳《本生譚》也有〈大須陀須摩本生〉(MahAsutasoma Jataka, No. 537; 《漢譯南傳》，40 冊，頁 150—頁 207; DPPN, II, 573—574)，而此一本生在南傳《所行藏經》(Horner[1975b]，44—45; 《漢譯南傳》，44 冊，頁 302) 與《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉(Jayawickrama[1990]，60; 《漢譯南傳》，31 冊，頁 79—頁 80)，都說這是釋迦菩薩的「真實波羅蜜」(SaccapAramitA)，雖然南傳的〈大須陀須摩本生〉篇幅很長，但確有如《大智度論》所引《阿毘曇》說的那種情節，這又是同一事緣，可能有不同判斷的事例。

4. 在漢譯佛典中，〈賢兔本生〉(即「兔王投火」)也有被看作是，釋迦菩薩與彌勒菩薩在本生中的一段因緣（參本文 § 4.2.1. 「彌勒發心：《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》」）。

§ 4.5.7.4. 現在十方佛與同行同願諸菩薩

南傳《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉，還有南傳《所行藏經》，都以波羅蜜行的角度，來條理釋迦菩薩的大行，而〈極遠因緣〉與《所行藏經》所呈現出來的差異，反應著多元的思考，特別是〈極遠因緣〉說到各波羅蜜是在哪一生圓滿，此一現象，在《大毘婆沙論》也說到釋迦菩薩在何時圓滿波羅蜜的問題，而且還有好幾種不同的見解，只不過《大毘婆沙論》所傳述的是四種或是六種波羅蜜（大正 27，頁 982 上一下）。可見在不同的聲聞部派裏，都有同樣的問題，也都在討論菩薩的「成佛之道」。另外，在釋尊的本生裏，釋尊與此世的弟子，在過去就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，為什麼不發展出如同大乘佛典所呈現的諸菩薩同行同願？

本文前面已討論過，聲聞佛法堅持《阿含經》／《尼柯耶》所說的「一世無二佛」，反對「現在十方佛」（本文 § 4.1.8. 「多佛相續與同行同願諸菩薩」），而在佛典裏，此一「爭議」，一直存在，《大智度論》用了相當篇幅來說明（大正 25，頁 93 中一下、頁 124 中—頁

127 上)，《攝大乘論》(T 1597)也對此有所討論。《攝大乘論》說的，也許與此處的問題有關。此論先在攝頌點出論旨：「同時無量圓，次第轉非理，故成有多佛」，長行的解釋是：

「同時無量圓」者，無量菩薩同一時中，資糧圓滿。若諸菩薩福智資糧，同時圓滿，不得成佛；如是資糧，應空無果。眾多菩薩修集資糧，同時圓滿，是故應知「一時多佛」。

「次第轉非理」者，無有「次第轉成佛」義。

若諸菩薩修資糧時，觀待次第，前後成滿，可「得佛時前後次第」。然諸菩薩修資糧時，不待「次第前後成滿」，故得佛時，亦無「次第前後成」義。是故，同時有眾多佛」(大正 31，頁 378 上一中)。

簡單的說，因為有許多菩薩會在同一時期內，圓滿佛果，這樣就會有同時多佛；如果許多菩薩同時福慧圓滿，竟不能同時成佛，他們的修行豈不是落空？另外的

「次第轉非理」則是說，菩薩修持福慧資糧，彼此之間並沒有排定順序，各自修行累積自己的資糧，自然可能同時有多佛。

綜合《攝大乘論》說的「次第轉非理」與「同時無量圓」的說法，可以說：假定有許多菩薩同時發心（甚至是先後發心），這些菩薩在修持「四阿僧祇劫又十萬劫」，或是「三大阿僧祇劫」之後，就會成佛（更不用說這些「預定行程」有可能提前），如此一來，可能

會有多人在同一時點成佛的「盛況」。Nattier ([1997], 18) 也以「同時無量圓」的觀念，論述他方佛土成立的必要性：在阿柴佛國裏，阿柴佛已經確定的授記，眾香手菩薩 (bodhisattva Gandhahastin) 是下一位佛陀(《阿柴佛國經》，T 313，大正 11，頁 760 中 26—下 2)，如果有菩薩在同一時期成佛，只能迴避阿柴佛國，而到其他世界(她沒有引述《攝大乘論》)。如此看來，同時多佛、十方佛世界，以及無量眾生發心修學菩薩道，這三個概念，有其內在的關連性、連動性。如果這樣的論述可以成立，那麼在反對「現在十方佛」的主張裏，對於菩薩的「數量」，同樣也要給予限縮。

本小節嘗試在 Bharhut 佛教遺址的本生中，探討可能被後代(甚至可能就是當時!)判斷為波羅蜜行的線索；又說到《本生譚》「過去事」部分，資料來源的多樣性；在〈鵝本生〉，以及被《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉認定是釋迦菩薩布施波羅蜜的本生，看到波羅蜜思想的重要內容，也就是說，南傳的本生類經的發展性，可以看到如同《六度集經》那樣的理路。但在《六度集經》中，釋迦菩薩曾生為女性，以及彌勒與釋尊同行同願，但這在南傳《本生譚》中，完全看不到，這很可能就是，反應集出者在理念上的差異，也就是印順法師所說的「作風保守，嚴守聲聞佛教立場本色」(印順法師 [1971], 837)，此處的「保守」應該不是一般所謂抗拒改革的那種固執，至少在《本生譚》、《所行藏經》、《佛種姓經》可以看到佛陀論與菩薩論的發展，所以重點可能是在「嚴守聲聞佛教立場」，究竟是

怎樣的立場？

所謂「無十方佛，唯禮釋迦」（參本文§ 4.1.8.），應該是很可能的原因。在「現在十方佛」的概念裏，同時出世的現在諸佛，數量是無邊不可數的，這樣一來，不但有無量無邊的佛土，而且動搖了多佛相續（其實是單線多佛相續）所勾畫出來的諸佛關係。而在情理上，同時多佛很容易導出：過去現在未來有無量無無邊菩薩同時修學，同行同願的情況，因為這才可能有同時多佛。因此，在《佛種姓經》裏，只說到釋尊與過去 24 佛的關係，以及前後相續二佛的關係，例如毘婆尸佛（過去六佛的第一佛）與尸棄佛（過去六佛的第二佛），尸棄佛身為菩薩時，得到毘婆尸佛的授記，而釋迦菩薩也曾得到毘婆尸佛的授記，但《佛種姓經》不說「釋迦菩薩」與「尸棄菩薩」的關係（只說「釋迦菩薩」與尸棄佛的因緣），而從釋尊成佛的歷程看來，在過去 24 佛的第一佛然燈佛時，「毘婆尸菩薩」與「尸棄菩薩」，還有「釋迦菩薩」，彼此之間，應該有彼此接觸的機緣，可是在聲聞佛典裏，基本上不去觸及此一情況。或許就是基於這樣的思考，在南傳《本生譚》裏，就看不到彌勒菩薩的身影。

不過，正如印順法師（[1981]，555）說的：「（大乘經的出現，是多方面的）以人來說，重信的，重智的，重悲的；重理想的，不忘現實的；住阿蘭若的，住寺院的；闡揚深義的，通俗教化的；出家的，在家的；重法的，重律的：因各人所重不同，領受佛法也就差別。在大乘佛教孕育成熟而湧現時，這也是『百川競注』，從不同

的立場而傾向於大乘，化合於大乘，成為大乘佛教的一個側面。而這又相互影響，相互對立，相互融攝，而形成大乘佛教的全體。如忽略這些，任何考據、推論，都不可能表達「初期大乘佛教」成立的全貌」。

印順法師這一段段話，雖然是針對「大乘經的出現」來說，而且在年代上，可能是預想著西元紀年開始（或稍前）的那一段時間，不過，大體上，這樣的思考方向應該可適用於佛教發展的各階段。在這多元的「百川競注」之下，佛法的世諦流布，有著極為複雜的現象，歷史有太多的必然，也有不少的偶然。試圖要從單一，或是少數的線索去理解，往往只能看到部分的面相。本小節以「無十方佛，唯禮釋迦」的角度切入，只能說是無量本生大海中的一滴而已。

§ 4.6.《興起行經》中的釋尊與彌勒

《六度集經》說的是釋尊過去生中，菩薩大行，修學上累積福慧的「好事」³³⁶，但在釋尊罪報的傳說中，也就是「壞事」，彌勒也

³³⁶ 嚴格說來，《六度集經》所說的釋尊本生，並不全然都是在說明六度「偉大德行」或是「光輝的事蹟」，例如第 53 緣〈六年守軌畢罪經〉（大正 3，頁 30 上—中），是在處理釋尊六年苦行的問題。在部派中，有人認為釋尊六年苦行，是過去不善行的罪報。另外，第 40 緣〈頂生聖王經〉（大正 3，頁 21 下—頁 22 中），是《中阿含經》已經收錄的傳說（大正 1，頁 494 中—頁 496 上；大

有出現。釋尊的一生，有多種「罪報」，「三月食馬麥」是其中之一。

依《四分律》的傳述（大正 22，頁 568 下—頁 569 下）³³⁷，毘蘭若婆羅門請佛陀及比丘眾，在該處安居，以便能供養。但不巧發生饑荒，「時世穀貴，人民飢餓，白骨狼藉，乞求難得」，毘蘭若婆羅門雖然禮請佛陀與比丘眾，但都沒有供養所須。幸好有販馬者帶著五百匹馬，經過該處，就以馬麥供養，佛陀雖然分得比較多，但還是交給阿難，「阿難使人磨作乾飯奉佛，佛食乾飯；諸比丘各各得成煮麥而食，佛與比丘所食各異」。

佛陀福德圓滿，怎會三月食馬麥？佛陀一生中，也遭遇到一些在一般觀念，看作是不如意的事情。後代弟子加以條理，成為「九

正 1，頁 496 中—頁 497 上），但此一本生（本事）有不同的解讀重點，有的固然在讚歎釋尊過去曾修持三福事業，而享受人天之福；但在某種程度上，卻可說是人天福報並不究竟，以轉輪聖王之尊，將來還要輪迴生死，甚至進一步說到，釋尊受轉輪聖王之報，而到忉利天遊樂時，帝釋天分子半坐，以示尊讓，頂生王卻想取而代之，在起這貪念之後，從忉利天墮地，七日後死亡，並引為勸人勿貪的教訓（《出曜經》，大正 4，頁 630 上），只不過《六度集經》用比較和緩的角度來表達。南傳《本生譚》也有此一現象，Horner[1963]，xxxiv 引《本生譚》第 263、279、318、433、531 則本生為例，而說「菩薩（指釋尊）過去無數本生中，他的行為並不都是無瑕疵的」。

³³⁷ 傳述此一事緣的佛典很多，參考 Lamotte[1944]，124，note 1；《印佛固辭》，756—857，s.v. VeraJā，也有相關資料。另外，從具體內容來說，釋尊應該不是食用馬麥，而是由馬麥製成的飯，所以「三月食馬麥」，是通泛的說法。

種罪報」或「十種罪報」，並嘗試給予解說，而這也是佛陀論的重要論題³³⁸。大致說來，有二種解說（實際上還有一些不同的解說，參看 Lamotte[1962]，416—420）：一、業報說，這是把這些事情，是源自佛陀過去生中，身口意所造之業，而在此生酬報。既然業報所成，自然要說明過去的事緣，西元 194 年康孟祥譯出的《興起行經》可說是此種見解的具體說明。二、示現說，這是諸佛「現受人法」，刻意表現出有情生命的種種遭遇，或是有其教化示導的作用，例如《慧上菩薩問大善權經》、《大乘十法會》的解說（分見大正 12，頁 164 下—頁 165 上；大正 11，頁 156 上—下）。

依《興起行經》的說明（大正 4，頁 172 上—頁 172 下），在過去毘婆葉如來的時代，釋尊是因提耆利婆羅門，當時的國王迎請如來，以美食供養，但有位病比丘無法隨行，於是大眾順便帶回美食。就在返回途中，路經因提耆利婆羅門住處；因提耆利心生妒嫉，口出惡言：「此髡頭沙門（指諸比丘），正應食馬麥，不應食此甘饌之供！」；而因提耆利的五百弟子再補上「此等師主，亦應食馬麥！」。當時的病比丘，就是彌勒菩薩。釋尊之所以「三月食馬麥」，就是口出惡言，因而「經歷地獄無數千歲；今雖成佛，爾時殘緣」。

在這則事緣裡，病比丘的角色出現，固然是釋尊宿緣，但嚴格

³³⁸ 例如《大智度論》所說的「九種罪報」，大正 25，頁 71 中、頁 121 下—頁 122 中、頁 260 上—頁 261 下、頁 341 上—下、頁 350 上—中。

說來，此一角色不一定要是彌勒；彌勒的出現，或許只是在反應彌勒信仰的流行。（待續）