

釋尊之超越彌勒九劫（之五）

——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

§ 4.7.1. 《賢愚經》〈波婆離品〉的「彌勒傳說」

§ 4.7.2. 釋尊住世時的彌勒是誰？

§ 4.7.3. 彌勒與阿夷哆

§ 4.7.4. 《賢愚經》的「彌勒本願」

§ 4.7.5.1. 瞿曇彌供衣與彌勒比丘受領

§ 4.7.5.2. 釋迦菩薩踰城出家與剃髮著袈裟

§ 4.7.5.3. 辟支佛的落髮與著袈裟

§ 4.7.1. 《賢愚經》〈波婆離品〉的「彌勒傳說」

從《六度集經》與《興起行經》的記載來看，彌勒信仰已經流行到一定的程度，否則不會在既有的傳說，加入彌勒菩薩的角色。《賢愚經》〈波婆離品〉第 57 關於彌勒的傳說，則嘗試更完整的呈現其人其事。

依干瀉龍祥的解讀（[1978]，71b），《賢愚經》〈波婆離品〉的內容是彙整幾則傳說，成為彌勒其人其事的合輯，可說是結合了：

1. 彌勒其人的出身，以及身為波婆離的弟子；
2. 波婆離之十六弟子面見釋尊的傳說；
3. 釋尊姨母瞿曇彌（摩訶波闍波提，大生主）以金色衣供養；
4. 穿珠師與彌勒之事緣、阿那律自說本生「過去事」；
5. 「彌勒下生」、彌勒授記與阿侍多比丘（Ajita）之求為轉輪聖王；
6. 彌勒菩薩之過去事（彌勒發心之事緣）。

從這樣的標題看來，可以看出，《賢愚經》〈波婆離品〉是結合好幾部佛典，再給予適當的安排：一、聲聞佛典中《波羅延低舍彌德勒所問》的傳說；二、《中阿含經》《說本經》（本文 § 3.1.）與《瞿曇彌經》；三、「彌勒下生」；四、「彌勒本願」等不同的經典傳說。又，摩訶波闍波提以金色衣供養釋尊，以及彌勒與穿珠師的事緣，在《雜寶藏經》也說到，但可能是參考《賢愚經》〈波婆離品〉而來（參考幻生法師[1991]，582）。

《波羅延低舍彌德勒所問》(Tissa-Metteyya-mANava-pucchA)很早就集出，漢譯《雜阿含經》已經引述到此經（大正 2，頁 310 中）³³⁹。南傳《經集》第五品〈彼岸到品〉(PArayana，波羅延)，也收有此經。〈彼岸到品〉的內容是：婆和利 (Bavari)，到南方出家，教授五百學眾。因為不明「頂與頂裂」的意義，聽說釋尊成就一切智，就命十六位學童，前去面見釋尊，其中有二位名字分別是 Ajita、Tissa-Metteyya；釋尊也就為他們解說了「頂與頂墮」的意義。其次，學童們一一發問，編成十六章；而這十六學童，都出了家，得到解脫（《漢譯南傳》，27 冊，頁 273—頁 281）。

漢譯佛典中，雖然沒有如同南傳那樣的〈彼岸到品〉，但有許多都引用到其部分的內容（參看《漢譯南傳》第 27 冊，281—282，譯註說明）。

《賢愚經》此一部份，對照〈彼岸到品〉的敘述，反應出古代注解家及現代學者所面臨的幾個問題：首先，《賢愚經》的彌勒是否為《波羅延低舍彌德勒所問》中的那位彌勒？這又涉及一個更上一層的問題，《阿含經》／《尼柯耶》中的彌勒未來佛，是釋尊時代的那一個人？連帶的問題是彌勒的出生地；其次，則是彌勒與阿夷哆是否同一人 (Ajita，漢譯名稱極不一致，參見《印佛固辭》，12，s.v. Ajita；以下之敘述，除引用原典時，照引原文外，一律採《中阿含

³³⁹ 印順法師[1971]，823—824：《雜阿含經》雖引用此經（還有同一性質的其他經典），但不要以為，（這一些）比「雜阿含」的任何部分為早。

經》《說本經》的譯語：阿夷哆，以求一貫）。

§ 4.7.2. 釋尊住世時的彌勒是誰？

在《阿含經》／《尼柯耶》中，漢譯《轉輪聖王修行經》、《增一阿含經》，乃至南傳《轉輪聖王師子吼經》的彌勒傳說，都是很單純的，以預記的方式，說明在人壽八萬歲時，閻浮提世界國土豐厚，有螺轉輪聖王及彌勒佛出世，但釋尊沒有說在場的弟子中，誰會是將來的那二個人；梵本《大事》說的，則是釋尊分別開示目犍連與阿難，將來有彌勒佛出世的預記 (Jones[1949]，43；Jones[1956]，230、233)。所以在這幾部佛典裏，甚至可以懷疑：釋尊與那位將來要成為彌勒佛的人，是否曾經見面 (Jaini[1988]，62)³⁴⁰。唯一的例外是《說本經》（本文§ 3.1.），經中分別給彌勒比丘與阿夷哆比丘二人預記，就是將來的彌勒佛與轉輪聖王，因而給現在與未來，作了必要的連結，雖然如此，在聲聞佛典裏，此二人卻是迷樣的人物，也

³⁴⁰ 以大乘授記的思想來說，彌勒菩薩本身因緣具足，釋尊當面給予授記，就是《首楞嚴三昧經》(T 642) 所說的「現前授記」（大正 15，頁 639 中 2—11）；如果有菩薩「久行六度，有成佛相」，卻沒得授記，其他諸菩薩及信眾認為，這樣的菩薩希有難得，不知何時何佛？佛陀為斷眾生之疑，所以向他們宣示此菩薩成佛的時間與情狀，但被授記者卻不知道，這稱之為「密授記」（大正 15，頁 639 上 16—中 2），釋尊未當面給彌勒菩薩授記，類似於「密受記」。

因此留給後代很大的思考空間。

佛典關於彌勒出生地的傳說，極不一致，而「彌勒」可能是名字相同的不同人物。如果考慮到彌勒的出生地，或許有一些線索。佛典關於彌勒其人的出生地，大體上有南印度與東印度兩種傳說。首先，《華嚴經》說彌勒「於此閻浮提南界（DakSiNApatha）摩離國（MAlaTas）內，拘提聚落（KUTagrAmaka），婆羅門家種姓中生」（大正 9，頁 783 上—中），這是彌勒出身南印度的傳說，僧肇《注維摩詰》說「彌勒菩薩，什曰：姓也；阿逸多，字也。南天竺波羅門之子」（大正 38，頁 331 中），也是指此一說法。

《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》一開頭說，釋尊在摩伽提國（Magadha），寂滅道場彌加女村自在天祠精舍，「時，有迦波利（KapAli）婆羅門子，名彌勒，軀體金色三十二相、八十種好」（大正 3，頁 457 下）。這是彌勒出身東印度的傳說，經文雖然沒有說迦波利（KapAli）是在何處，但《彌勒上生經》說彌勒生於「波羅捺國（VArANasI）劫波利村（KapAli），波婆利（BAvarI）大婆羅門家」（大正 14，頁 419 下）；《賢愚經》〈波婆離品〉雖說彌勒是在波羅奈國，卻沒有指明出生處所。

依漢譯《義足經》第 7《彌勒難經》的傳說：有眾多上座比丘在講堂裏，談法論義，采象子舍利弗（Citta-HatthasAriputta，即象首舍利弗，見《印佛固辭》，133b；DPPN，I，867）也在場，雖然有意參加討論，但「問不隨律言，亦無禮敬」。賢者大句私（MahA

koTTitha）加以勸阻，還說了《定意經》，但似乎沒有作用。本來，這是采象子舍利弗捨戒還俗的傳說（但後來又出家，證得阿羅漢），經文應該到此為止，采象子舍利弗卻接著說：「賢者彌勒，到（采象子）舍利弗家，舍利弗便為彌勒作禮，便就座。彌勒即如法律難問，舍利弗冥於是事不能對」（大正 4，頁 179 上—下）。既然是說：賢者彌勒到采象子舍利弗的家，顯然是在他還俗之後，但這位彌勒到底是誰？完全沒有線索。

不同的傳說，使彌勒到底是何人，無法確定。古德曾試予會通，大致上以為：《賢愚經》〈波婆離品〉是表明彌勒的生父波羅奈國王的輔相，並不是指出生處所，而《彌勒上生經》的劫波利村，則是真正出生地，因為印度有產婦回娘家生產的習俗，所以二經的說法，並不相違；至於《華嚴經》說的南天竺，則是「別顯異處，大聖分身，隨機異見，處處異生，不足致怪」³⁴¹。

但是在南傳〈彼岸到品〉看來，很難斷定這位彌勒童子的出生地，反而是其老師婆和利的出身，值得參考。依錫蘭所傳，婆和利是舍衛國的婆羅門行者，他前往南道（DakkhinnNApatha）的GodhAvarI河邊修行。這條河位在印度半島的南部，婆和利到達南方後，盡其所有，大行布施。之後，有位婆羅門前來求索五百錢，婆

³⁴¹ 《彌勒上生經宗要》（T 1773），大正 38，頁 300 下一頁 301 上；《三彌勒經疏》（T 1774）：解說相同（大正 38，頁 315 上），但又引（窺）基所說《賢愚經》是指生處，《上生經》指養處。

和利已經一無所有，那位婆羅門詛咒要破其頭為七分，婆和利不知如何是好，天神加以安慰，建議他去請問釋尊，這才有十六學童北上問法之事。

依《賢愚經》的說法，婆和利有二大人相（髮紺青、廣長舌），高齡一百二十歲；十六弟子問法的因緣，以及所謂的「頂法」；問法後，由弟子賓祈奇回去向婆和利轉述所聞，釋尊現身在婆和利面前等等。這與錫蘭所傳，大致相同³⁴²。而《大智度論》說「彌勒菩薩白衣時，師名跋婆犁，有三相：一、眉間白毛相；二、舌覆面相；三、陰藏相」³⁴³，顯然是把彌勒菩薩與〈彼岸到品〉的相關傳說，結合在一起，這也許是彌勒出生南天竺的線索。

§ 4.7.3. 彌勒與阿夷哆

彌勒與阿夷哆是否同一人？〈彼岸到品〉（〈波羅延〉）的十六學童中，依錫蘭所傳，有二位名字是分別 Ajita、Tissa-Metteyya；不過，〈彼岸到品〉的 Tissa-Metteyya，可以說是一個人，也可以說是二個

³⁴² 分見《印佛固辭》，78；DPPN，vol. II, 279—280，s. v. BAvarI；

Lamotte[1944]，286，note 3。但《賢愚經》說婆和利在波梨弗多羅國（PATaliputra），反而是在波羅奈的西北方。

³⁴³ 大正 25，頁 273 上；又大正 25，頁 92 上，也說「婆跋隸婆羅門有三相」。

人。Tissa-Metteyya 指彌勒一個人時，Tissa 是名字，Metteyya 是姓氏（DPPN，I，1020，s.v. Tissa no. 8；s. v. Tissa-Metteyya），但 Tissa-Metteyya 有位同修好友，也是叫 Tissa（DPPN，I，1020，s.v. Tissa no. 7），除了這種名字可能發生的混同外，依南傳佛典的解說，Tissa-Metteyya 是阿羅漢（DPPN，II，662，s.v. Metteyya Thera），這在教理上，他就不會是將來的彌勒佛。

但在漢譯《出曜經》，卻有不同的傳說：《出曜經》（T 212）的說法是：「三者，記諸四部眾；七佛七世族姓、出生，及大般泥洹。復十六庵形梵志，十四人取般泥洹；二人不取，彌勒、阿耆是也」（大正 4，頁 643 中）。《出曜經》是在解說佛典十二分教的意義，提到此點，所說的，正是與本生類經有密切關係的「記說」（參本文 § 4.1.5；印順法師[1971]，531—532）。其中，彌勒與阿耆，應該就是《說本經》（本文 § 3.1.）的彌勒比丘與阿夷哆比丘，因為此二人在將來分別成彌勒佛與轉輪聖王，理論上，不可能在此之前取證涅槃；但在《說本經》本身，完全看不出有十六庵形梵志的意味，《出曜經》這一傳說，應該是結合《說本經》與〈彼岸到品〉的十六學童，從此一角度來看，釋尊住世時的彌勒比丘，就是〈彼岸到品〉中的 Tissa-Metteyya，而阿夷哆是另一人，所以這是彌勒與阿夷哆的「二人說」。

但是，在《賢愚經》〈婆波離品〉，這十六學童在彌勒的帶領下，來請教釋尊「佛為說法，其十六人得法眼淨。各從座起，求索出家。

佛言：善來。鬚髮自墮，法衣在身，尋成沙門。重以方便，爲其說法。其十五人，成阿羅漢」（大正 4，頁 433 中）。十六人之中，有十五位成爲阿羅漢，剩下的一位，應該是彌勒童子（但已經成爲彌勒比丘），這似乎是暗指彌勒童子就是未來彌勒佛，因爲阿羅漢不受後有，將來不可能再受生。只是，這位彌勒童子證得法眼淨，也就是初果。以菩薩的理論來說，就是可能是「聖位菩薩」，但菩薩種姓與聲聞種姓是否可以轉換，在教學上，有很大的討論空間（參看《大毘婆沙論》，大正 27，頁 33 中）。

漢譯《尊婆須蜜菩薩所集論》（T 1549）說：「如所說：云何如來至真等正覺王法、比丘？」，這句話出現的脈絡，是在討論「佛世尊是大法主」的問題，經過一番討論後，接著是：

「以此契經義故，曰：世尊法主；十六婆羅門（阿逸、彌勒，是其二）。云何得知？世尊有方齒四十，味味皆別……」（大正 28，頁 737 上）。

這一段話，雖然文義不是很連貫，但從南傳〈彼岸到品〉的內容看來（《漢譯南傳》，27 冊，頁 275—頁 277），《尊婆須蜜菩薩所集論》此處所說的，很可能就是在引述〈彼岸到品〉：婆和利有法義上的問題，爲什麼要向釋尊請益呢？因爲釋尊具備三十二大人相，這是印度古來所傳聖者的特徵（參看 Wiltshire[1990, note 169; DPPN, II,

533—535, s.v. MahApurisa]），南傳《經集》，第 1000—1003 頌就說：

「吠陀之中諸真言，三十二種大人相，相好莊嚴傳世間，依序爲我作解說。彼之四肢及五體，正是大人相好處，彼於世途唯二種，除之以外無第三。彼若居住在家者，必將征彼此地上，不用荅杖及刀劍，依法統治此國家。若彼由家得出離，出家而爲非家者，開三毒蔽成無上，成正覺者阿羅漢」（《漢譯南傳》，27 冊，頁 277）。

從《尊婆須蜜菩薩所集論》的傳說看來，配合南傳《經集》所說，釋迦太子要不是在家成爲轉輪王，就是出家成就正覺，也就是佛陀與轉輪聖王二者，是擇一關係。

在《說本經》，釋尊分別記說：阿夷哆未來作轉輪聖王，彌勒比丘則成就佛果，顯然是不同的人。所以彌勒與阿夷哆的「二人說」，應該是《阿含經》／《尼柯耶》一貫的傳說，不成問題。

值得注意的是，在《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》（T 2030），佛陀「命令」十六阿羅漢不能入涅槃，要護持佛法，其中的第十五位，就叫「阿氏多」（Ajita）（大正 49，頁 13 上 16），既然是阿羅漢，自然不可能是《中阿含經》《說本經》中，那一位求生爲轉輪聖王之阿夷哆比丘，或是將來的彌勒佛。《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》與彌勒信仰有相當的關係（參本文 § 4.5.4.），而說「阿氏多」（Ajita）尊者不入涅槃，形式上，雖然與漢譯《出曜經》所說

的「阿耆」不取泥洹一樣，但意義並不相同。

另一方面，《彌勒上生經》卻說，彌勒就是阿夷哆：

「世尊往昔於毘尼中及諸經藏說，阿逸多次當作佛，此阿逸多具凡夫身，未斷諸漏，此人命終當生何處？其人今者，雖復出家，不修禪定，不斷煩惱。佛記此人成佛無疑，此人命終生何國土？」（大正 14，頁 418 下）。

除非此處的譯文有問題（但看不出有誤譯的線索），這就是彌勒與阿夷哆的「一人說」。彌勒與阿夷哆究竟是一人，還是二人？這樣的問題，古德已經注意到，現代學者也有所論述³⁴⁴。

在現存漢譯律典中，看不到所謂「世尊往昔於毘尼中」，預記「阿逸多次當作佛」的傳說³⁴⁵，但大眾部支派說出世部的《大事》性質上是律典，而「《大事》有十一次提到彌勒，他的名字就叫 Ajita，被說

³⁴⁴ 《彌勒經遊意》（T 1771），大正 38，頁 263 中；《觀彌勒菩薩上生兜率天經贊》（T 1774），大正 38，頁 276 上、頁 286 下；《三彌勒經疏》（T 1774），大正 38，頁 305 中一下。幻生法師[1991]，587—591、望月信亨[1994]，226—227、Lamotte[1988]，705—706、Jaini[1988]，61—64。

³⁴⁵ 這不是說漢譯律典沒有提到彌勒成佛之事，《五分律》有說到未來彌勒佛（大正 22，頁 106 下），《根本說一切有部毘奈耶藥事》則說到彌勒佛發心、成佛之事緣（本文§ 4.2.2.），但都沒有預記「阿逸多次當作佛」之語。

成是（賢劫）千佛中的第五佛」（Jaini[1988]，62）；依《大事》的傳述，釋尊對目犍連說「Ajita 菩薩會在此佛土成就佛果。Ajita 是名（nAmena），Maitreya 是姓（gotreNa）」（Jones[1949]，43）。

另外，漢譯《大般涅槃經》在解說十二分教的「授記經」時，就說「如有經、律，如來說時，為諸大人受佛記別：如汝阿逸多，未來有王，名曰蟻佉，當於是世，而成佛道，名曰彌勒」³⁴⁶。

廣義的說，釋尊入涅槃的傳說，是佛傳的一部分，而佛傳是源自「律部」發展而來（印順法師[1981]，117、579—582）。所以《彌勒上生經》中，所謂「世尊往昔於毘尼中」記說「阿逸多次當作佛」，的確不是孤立的說法。

經典方面，在竺法護譯的《正法華經》，彌勒被稱呼作「阿逸」³⁴⁷；《大乘悲分陀利經》也說到，釋尊稱彌勒為「彌勒阿逸多」³⁴⁸。

³⁴⁶ 大正 12，頁 451 下，又見《大般涅槃經》（T 375），大正 12，頁 693 下。

³⁴⁷ 例如大正 9，頁 112 上 3、頁 112 上 20、頁 115 中 16 等等。鳩摩羅什譯的《法華經》，則作「阿逸多」，大正 9，頁 41 上 15—16、頁 41 上 28—29、頁 44 上 8 等。彌勒又名阿逸多，也見諸《無量清淨平等覺經》，大正 12，頁 299 上等等。

³⁴⁸ 大正 3，頁 238 下 20。這一段經文說的是，彌勒菩薩原本在十大劫之前，就可以成佛，但因本願，而樂於久住世間，所以較慢成佛。在「彌勒信仰」中，這是少數表達此一理念的經文；實質上，這是從另一角度，說明菩薩嚴土熟生。不過，異譯《悲華經》並無「阿逸多」之語（大正 3，頁 173 上 23），現存梵本也沒有「阿逸多」之語，見 Yamada[1968]，II，42—43。

另外，說一切有部《順正理論》說：「雖有眾經，諸部同誦，然其名句互有差別，謂有經說：『汝阿氏多，於當來世，成正等覺』」（大正 29，頁 330 中）。《順正理論》是部派論書，而且是相當後出的論書，竟然提到有的經典說到：「汝阿氏多，於當來世，成正等覺」的彌勒教典，又是在討論是否容許、承認，經文文句可以有不同的傳說（「名句互有差別」），確是很有意義（參本文註 47）。

不但是這樣，南傳的《未來事》（AnAgatavaMsa）在敘述彌勒佛下生時，就說彌勒佛叫阿夷哆（參本文 § 3.5.2.之十），而「《未來事》（AnAgatavaMsa）似乎是巴利典籍中，最早說到 Ajita 是彌勒的名字，此書還說 Ajita 是摩揭陀國阿闍世王（AjAtasattu）的兒子」³⁴⁹。

面對全然相反的諸多傳說，此一問題也許很複雜，甚至可以說，已經無法窮本溯源。但也許可以很簡單的解決：依錫蘭所傳，彌勒佛的最後生，也就是下生成佛的當生，其在家名字就是 Ajita（阿夷哆）³⁵⁰，就如同釋尊出家成佛前叫悉達多（Siddhattha）一樣。

³⁴⁹ 見 Jaini[1988]，62。但 Jaini[1988]，81，note 14 說：Minayeff[1886]校訂的《未來事》，並沒有收錄關於彌勒過去事緣部分，只摘要如下「接下來是彌勒的過去本生，他值遇過去 27 佛中的三位佛陀：Sumitto、(former) Metteyyo、Muhutto。最後，在瞿曇佛陀時，他生為阿闍世王的兒子，也就是 Ajita 王子（見 Minayeff[1886]，34）」。³⁵⁰ 又，Jaini 雖把《未來事》定位在西元六世紀末，學者對此持保留意見，參 Norman[1983]，161—162；Hinüber[1996]，98，§ 200；Meddegama[1993]，5，則說其翻譯的底本是十四世紀初的錫蘭文本。

³⁵⁰ DPPN，I，37，s. v. Ajita (no. 7)，而其所引的典據就是《未來事》

在佛典裡，同名而不同人；或是同一人，在不同生中，有著不同名字，所在多有³⁵¹，所以《大事》、《彌勒上生經》、《法華經》等的說法，如果從另一個角度來說，「彌勒是姓，阿逸多是名字」，其實不必然是「一人說」。以《說本經》為例，釋尊時代的「阿夷哆比丘」將來是「螺轉輪聖王」，而「彌勒比丘」將來是「彌勒如來，阿逸多是其俗名」，這還是「二人說」，只不過因為時空的交錯，而有「一人說」與「二人說」的解讀。

這種因為名字相同，可能引起的疑問，如果用更寬廣的角度來看，也許就不足為奇。

依漢譯《未曾有因緣經》（T 754）的傳說，釋尊在過去生中，曾因業報而轉生為旁生趣的野干，在因緣際會之下，帝釋天來向野干求法；野干除了開示佛法之外，還說到野干自己的本生。在那一生中，野干（也就是釋尊）先是一位年青的學子，名字就是阿逸多，而阿逸多的老師憂波達，就是彌勒；釋尊還說到：「憶念往昔，從初發意，修菩提行，乃至無生。於其中間，常與彌勒、舍利弗等，為求法故，勤加精進，不顧軀命，追逐明師，親近奉侍，研精學問，

（AnAgata-VaMsa，pp. 43、45、56）。

³⁵¹ 例如，依 DPPN，I，pp.35—37，名叫 Ajita 之人，共有七位；而〈彼岸到品〉的那位 Tissa-Metteyya 童子，DPPN，vol. I，1018—1027，佛典裡名叫 Tissa 的，超過 43 位以上。又，釋尊此生叫 Siddhattha，而（錫蘭所傳）釋尊過去生中所值遇的第 16 佛，也叫 Siddhattha 佛。

成就智慧」（大正 17，頁 576 下—頁 580 下）。

在《未曾有因緣經》傳述的這段事緣中，釋尊是阿逸多，而彌勒菩薩在當時是阿逸多的老師，一方面表示菩薩同行同願，似乎也顯示，「阿逸多」並不是彌勒菩薩的專用名稱。

耆那教的 24 位「作津梁者」中，第 2 位就叫 Ajita（Glasenapp[1999]，297—299）。耆那教的「創立者」伐彈那大雄（Vardhamāna Mahāvīra）有一位出家弟子，也叫 Gautama；而他有位在家的大施主，也叫阿難（Ananda；參 Jaini[1979]，233—240，甚至這位阿難還把 Gautama 比下去！），以致有的學者認為佛教是從耆那教而來，但佛教與耆那教有同有異，應該是各有所本，名字相同是另一種現象而已。伐彈那大雄（Vardhamāna Mahāvīra）的父親是 Siddhārtha（義成），這恰好是釋尊的俗名；而伐彈那大雄出家前娶妻 Yaśodā，這與釋尊出家前的配偶 Yāśodharā，名字相近，這可能是當時摩揭陀（Magadha）流行這樣的名字（參 Glasenapp[1999]，500—501）。

再舉一例：在漢譯「彌勒下生」的傳說中，彌勒佛出世時的轉輪聖王叫 Saṅkha，而南傳《十菩薩本生事》則說：彌勒菩薩在久遠以前，曾以 Saṅkha 轉輪聖王的身份，發心求佛（Saddhatissa[1975]，56—61）。所以，彌勒在不同時代曾叫作 Saṅkha，但並不影響彌勒的身份認同。

名稱的同異，與人別的身分認同，應該是不一樣的。但從另一

個角度來，釋尊在世時，分別記說彌勒與阿夷哆，可能涉及佛法的價值理念，而以「二人說」較符合《說本經》的意趣。

§ 4.7.4. 《賢愚經》的「彌勒本願」

「彌勒本願」部分：此一部分的情節，與《根本說一切有部毘奈耶藥事》中，彌勒發心的事緣，相當類似（參本文 § 4.2.2.）：有一大國王名曇摩留支，以及一小國王名波塞奇。波塞奇因供養弗沙佛，而沒有去朝覲曇摩留支，於是曇摩留支發兵興師問罪。波塞奇驚恐萬分，但還是接受弗沙佛的建議，前去向曇摩留支解釋。曇摩留支表示等他往見弗沙佛之後，再回來問罪；曇摩留支看到有比丘入慈三昧，「放金光明，如大火聚」，而弗沙佛則是「光明顯赫，明曜踰日，大眾圍遶，如星中月」，在作禮以及請問弗沙佛之後，曇摩留支發願習慈三昧，並且邀請弗沙佛受供（但沒有說到曇摩留支發心作佛）；波塞奇心中不平，心想：因為國小民寡，才受到欺凌，於是請教弗沙佛：諸王之中，何者最大？佛答：轉輪聖王。波塞奇就發願，以供養佛陀及僧眾的功德，來世得作轉輪聖王。

在《說本經》中，阿夷哆尊者發心願為彌勒成佛時的螺轉輪聖王，釋尊加以呵斥：「汝愚癡人，應更一死，而求再終」（參本文 § 3.1.）；而在《賢愚經》中，阿夷哆發心作彌勒佛時的轉輪聖王，佛陀則說：「汝但長夜，貪樂生死，不規出耶？」意思一樣，表現出佛教對佛

陀與轉輪聖王的權衡輕重。

在釋尊佛傳裏，釋迦太子出生時，阿私陀在看相之後，預測太子如果在家，會成為轉輪聖王；如果出家，則成佛陀。這似乎指，在佛法中，轉輪王與佛陀分別代表著世間與出世間的極致。這樣的觀念，在前一小節所引的南傳《經集》，第 1000—1003 頌，以及《中阿含經》第 59《三十二相經》（大正 1，頁 493 上—中），都可以看到，這裏所表達的，應該不是專指釋尊，而是泛指佛陀與轉輪聖王之間，存在著擇一的關係。

前述《根本說一切有部毘奈耶》說兩個人的發願，而「佛與輪王，二寶同時出現於世」³⁵²（參本文§ 4.2.2.），就是這種觀念，所以在文脈中，同時出現的彌勒與阿夷哆，應該是二人。

在《中阿含經》第 213《法莊嚴經》，波斯匿王對釋尊說：我亦國王，世尊亦法王；我亦刹利，世尊亦刹利；我亦拘薩羅，世尊亦拘薩羅」（大正 1，頁 797 中），波斯匿是國王，釋尊是法王，此一事實，也顯這樣的意義（但波斯匿王是否稱得上是轉輪聖王，是有疑

³⁵² 這種「二寶具足」的觀念，涉及君主與僧團的關係，參考 Jaini[1988]，84，note 75 所引的文獻。不過，在佛典的傳說裏，特別是所謂的他方世界的淨土，有的是沒有君王的，《阿柴佛國經》（T 313）就說「譬如鬱單越天下人民，無有王治，如是，舍利弗！阿柴如來無所著等正覺佛利無有王，但有阿柴如來天中天法王」（大正 11，頁 756 上）。參看印順法師，《淨土與禪》，14—15 的說明。

問的)。

在某個角度看來，聲聞佛法以出世間的阿羅漢，作為最高的果證；對於轉輪聖王，只是在一定的範圍，給予尊重。在《說本經》，螺轉輪聖王最後也是出家，而證阿羅漢（大正 1，頁 510 中），此一模式，在彌勒下生的經典，也是如此；另外《轉輪聖王修行經》裏的轉輪聖王，也都是在一定徵兆出現後，就傳位給太子，自己出家學道（參本文§ 3.2.）。換句話說，就是如〈諸法無常頌〉所說的「積聚皆消散，崇高必墮落，合會終別離，有命咸歸死」³⁵³。在佛典裏，固然可以看到把佛陀與轉輪聖王二者並舉，如《施設論》所說（T 1538，大正 26，頁 515 下—頁 517 上、頁 520 下），但也有對此二者，作嚴格的區別，甚至比較其價值，《大毘婆沙論》討論在《說本經》中，釋尊訶斥阿氏多而讚彌勒的原因，就很清楚的看出其意義，《大智度論》也多次說明二者的區別³⁵⁴，而且顯然高推佛陀（及出世間的

³⁵³ 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》（T1450），大正 24，頁 110 上；《出曜經》（T212），大正 4，頁 618 上。

³⁵⁴ 《大毘婆沙論》，大正 27，頁 894 中；《大智度論》，大正 25，頁 79 中、頁 91 上、頁 244 下—頁 245 上、頁 683 上等等。在《增一阿含經》〈等法品〉第 39 的第 8 經，佛陀先說明轉輪聖王出現時，太平盛世的情況以及輪王自身的福德，接著有比丘就說「若我今日持戒勇猛，所有之福使將來之世得作轉輪聖王者，不亦快哉！」但佛陀的回答是：「今在如來前，勿作是念」，原因是：轉輪聖王雖有七寶，但仍不免生死輪迴，甚至是三惡趣（大正 2，頁 733 上）。這一些，都是同一旨趣。釋尊在入涅槃前，向阿難解說的「大善見王本

果證)。

Ajita，意思是「無能勝」，因為此一特勝與古波斯的 Sol Invictus 極為類似，而彌勒又具有未來佛的地位，現代學者注意到此二者的可能關連，但是仁智互見（Lamotte[1988]，707—708；香川孝雄[1964]）。

不過，就「無能勝」的形容詞來說，佛陀是最尊最上，就有這層意義。《長阿含經》的《自歡喜經》說，如來的智慧、神足、功德力，不是過去未來現在，一切沙門婆羅門所能比擬的（大正 1，頁 76 中），不正是「無能勝」？這與如來十號中的「無上士」（Anuttara），意義相同（參本文 § 3.8.2.），所以，彌勒佛稱為 Ajita，自非無據（同理，如果稱釋尊為 Ajita，也不足為奇）。

在聲聞佛法，「佛與輪王，二寶同時出現於世」，可說對此二者的地位，有著涇渭分明的定位。但「如來世間生，世間長，出世間行，不著世間法」，所謂「不著世間法」，意謂著佛陀有出世間的特勝，又不離世間，要說明此一情況，也可以用「世間現喻」來表達。

說出世部的《大事》提到菩薩十地：難登地、結合地、華莊嚴地、明輝地、應心地、妙相具足地、難勝地、生誕因緣地（janmanidesa）、王子位地（yauvarajyata）、灌頂地（abhiSeka）

生」，在結論時，也說明轉輪聖王不免生死輪迴，參見《長阿含經》第 2《遊行經》，大正 1，頁 24 中、《中阿含經》第 68《大善見王經》，大正 1，頁 518 中。

（Jones[1949]，60；平川彰[1992]，290—293）；這十地說，「初地是凡夫而自覺發心的階位，第七地是不退轉地，第八生誕因緣，第九王子，第十灌頂，這是以世間正法化世的輪王，比擬以出世法化世的佛。輪王誕生，經王子，也就是太子位，然後灌頂。灌頂，是印度國王登位的儀式，灌了頂就成為（國）輪王³⁵⁵。十地的生誕因緣，是成佛的因緣圓滿，決定要誕生了。王子位，是從兜率天下降，出胎，直到菩提樹下坐。灌頂位，就是成佛。這一十地說，與大乘「發心」等「十住」（地）說，及「歡喜」等「十地」說，都有類似的地方，特別是十住說。第七不退住，第八童真住，第九法王子住，第十灌頂住——這四住，與《大事》的後四地，無論是名稱，意義，都非常相近。初發心住，也與初難登地相當。《大事》十地與大乘的十住說，有著非常親密的關係」（印順法師[1981]，137—138）。實際上，《長阿含經》第 6 經《轉輪聖王修行經》固然用很長的篇幅說明，轉輪聖王如何「順行轉輪聖王舊法」，而在最後則說：

「諸比丘！汝等當勤修善行，以修善行，則壽命延長，顏色增益，安隱快樂，財寶豐饒，威力具足，猶如諸王順行轉輪聖王舊法」（大正 1，頁 42 上）

³⁵⁵ 南傳《本生譚》第 492 則 TacchasUkara-Jataka 說，以水灌頂，表示接掌王位，或是賦予某種地位，這樣的慣例是源自此本生中，木工養豬（TacchasUkara）被推為豬王的事例（《漢譯南傳》，37 冊，頁 237）。

並大略以佛法的修行法門，來對照「順行轉輪聖王舊法」。

由此可見，以轉輪聖王登位的過程，來比喻菩薩修持的漸次昇進，有其淵源。佛陀的地位可類比為輪王，特別是在著重如來在世間的教化，不離世間的思潮裏，以佛陀之身而有轉輪聖王之用，正可以呼應一些信眾的期待。

南傳《增支部》五集第 133 經，把如來以正法教化有情，等同於君王以法治世：

「正法王之如來、應供、正等覺者，唯依法、恭敬法、尊重法、崇敬法，以法為幢、以法為旗、以法為主……其輪即使沙門、或婆羅門、或天、或魔、或梵天、或世間任何人，亦不能退轉」（《漢譯南傳》，21 冊，頁 180—頁 181）。

另外，南傳《經集》（SuttanipAta）的第 554 頌，釋尊自述：

「施羅（Sela）！當知我是王，實乃無上之法王，依法轉輪，常轉不可反轉大法輪」（《施羅經》，《漢譯南傳》，27 冊，頁 158）。

釋尊自比為王；但釋尊又自稱：

「我為淨手之乞者，最後身之婆羅門，為無上之醫師」³⁵⁶。

在前者，施羅請問釋尊是不是王，在文義上，是指一般世俗所說的國王（即《經集》第 552 頌，參考 Horner[1979]，77），至於南傳《如是語經》中，釋尊自稱是婆羅門，是指宗教的層面。釋尊自說兼有世俗與宗教特殊地位，這在形式上是不相容的，在南傳《彌蘭王問經》中，彌蘭王就提出「如來既是婆羅門，又是王？」這樣的問題，那先比丘自有一番解說（Horner[1964]，23—27；《漢譯南傳》，64 冊，頁 39—42；又參 Wiltshire[1990]，191—195 的討論）。佛陀也被看成如同君王一般，所以稱彌勒是「無能勝」（阿逸哆），應該只是佛陀是「無上士」所代表的意含，進一步的延伸而已，但基本上還是維持佛陀在出世間法（無漏法）的超勝，因此單純的世間君王，不可能是佛陀³⁵⁷。

《善見律毘婆沙》的傳說，也許可給此一概念作一註腳：釋尊在成正覺後，帶領教團，回到故鄉迦毘羅衛城，而釋尊的弟子按照沙門的方式乞食。釋尊父王知道後，趕忙跑來見釋尊：

³⁵⁶ 南傳《如是語經》，見《漢譯南傳》，26 冊，頁 275；漢譯《雜阿含經》，第 1212 經「我為婆羅門，得般涅槃，持後邊身；為大醫王，拔諸劍刺」（大正 2，頁 330 上）。

³⁵⁷ 至於《大般涅槃經》所說，如來非天、非非天；非王、非非王；非人、非非人等等（大正 12，頁 494 中—頁 495 上），則是佛陀論進一步的發展。

「白言：大德乞食，令我等羞。大德徒眾，我能供給，用乞何為！」

佛答言：我種如是。

王復白佛：我剎利種，無有乞食，何以言『我種如是』？

佛答言：過去諸佛是我種，非今剎利種也」（大正 24，頁 791 中）。

§ 4.7.5.1. 瞿曇彌供衣與彌勒比丘受領

相當於《中阿含經》《說本經》部分（本文§ 3.1.）：在《說本經》，先由阿那律講述他自己過去世供養辟支佛，而得福報的「過去事」。接著是釋尊預示人壽八萬歲時，當時的客觀生活環境，轉輪聖王出世，以法治世，於是阿夷哆比丘發願成轉輪聖王，釋尊雖加以責罵，但還是預記其事；然後彌勒比丘發心成為將來的彌勒如來，釋尊給予授記；佛陀要阿難拿出「金縷織衣」，轉給彌勒。

這幾個情節，在《賢愚經》「彌勒傳說」都可看到，而且比較生動，特別是阿那律的過去事緣，有濃厚的文學意味，而授記部分，幾筆輕輕點過，簡潔扼要，不像《說本經》那樣，一再重複公式化的「定型文句」。

關於金縷衣，漢譯《說本經》並沒有交待其來源，但彌勒接過來後，又拿來供養三寶，那麼，彌勒似乎並沒有保留此一金縷織衣。

依《賢愚經》〈波婆離品〉的傳述，則嘗試先說明該衣的來源，其所採用的是釋尊姨母摩訶波闍波提（大生主）親手縫衣的傳說，並且有不一樣的發展。此一傳說應該是取自《中阿含經》的第 180 經《瞿曇彌經》，只不過關於收授的衣服，各本說法不一致，以下採《說本經》的用語「金縷織成衣」，以求一貫³⁵⁸。除此之外，《賢愚經》〈波婆離品〉還加入穿珠師的事緣³⁵⁹，那麼彌勒在這一生，已經取得由釋尊授予的一套金縷織成衣（這樣一來，釋尊是不是有必要，透過大迦葉尊者來囑付另一套「法服」，就有不同的理解）。

《中阿含經》第 180《瞿曇彌經》，在相對應的南傳《中部》，名稱是《施分別經》（*Dakkhiṇāvibhaṅga Sutta*, No. 142），從經名及內容看來，是在討論佛法對布施的一些看法。瞿曇彌以親自織成金縷

³⁵⁸ 《瞿曇彌經》說是「金縷黃色衣」（大正 1，頁 721 下）；又參《分別布施經》（T 84），大正 1，頁 903 中—下；南傳《中部》第 142 經《施分別經》，（《漢譯南傳》，第 12 冊，頁 265），參考 Lamotte[1970]，1403，note 2；又，《五分律》也說到此事（大正 22，頁 185 中），但各資料之間，卻顯示出不一樣的情境。以《五分律》來說，瞿曇彌供衣的地點是在釋尊的故鄉，而時間則是佛陀成道後，回鄉省親；那兩件衣服，釋尊自己保留一件，另一件則布施僧眾，此事發生在瞿曇彌要求出家之前。在《瞿曇彌經》中，地點雖然一樣，但瞿曇彌應該已得到相當的果證（*Bhikkhu Nanamoli/Bhikkhu Bodhi*[1995]，1350，note 1293，認為當時瞿曇彌已是預流者）。

³⁵⁹ 同見《雜寶藏經》（T 203）第 50 緣〈大愛道施佛金縷織成衣并穿珠師緣〉，大正 4，頁 470 上—頁 471 上。

黃色衣，供養釋尊，但釋尊不接受，引起阿難一些疑問，釋尊就開示七眾施（對眾人布施）與十四私施（對個人布施），而眾施的果報大於私施。《瞿曇彌經》並沒有處理這金縷黃色衣，最後到底由誰受領，這就留下發展的空間³⁶⁰。

附帶說到：在《中阿含經》第 180《瞿曇彌經》，釋尊之所以沒有接受「金縷織成衣」，應該是要引伸出「私施」與「眾施」的教理，但唐朝編出的《法苑珠林》（T2122），引用了《道宣律師感應記》，而說：

³⁶⁰ 這樣的發展空間，除《賢愚經》〈波婆離品〉的演述外，依 Saddhatissa ([1975]，31—32) 及 Jaini[1988]，62 所述，有一部錫蘭的作品 SaddhammAvavAda-saMgahaya（約 16 世紀？），提到一位 Ajita 比丘，原本是 SiMkisa 商人 SirivaDDhana 之子，他因親見佛陀自忉利天下降，發心出家，並精通三藏。而釋尊姨母瞿曇彌在聽過《施分別經》後，以兩塊長布供養 Ajita 比丘；Ajita 比丘則用以作成傘蓋（canopies），供養釋尊。釋尊知道他的心意；Ajita 比丘也因此而圓滿布施，就召集僧眾，預記 Ajita 會在此賢劫，成為彌勒佛。Jaini ([1988]，62—63) 更提到泰國所傳的另一種版本：在南傳《施分別經》中，因為沒有人受領，瞿曇彌非常不悅，離開現場，在附近分別要供養舍利弗、目犍連及其他上座，但他們都不敢受此大禮，最後由一位 Ajita 沙彌收下。瞿曇彌非常傷心，因為福田是位沙彌，福德甚小。釋尊為消解瞿曇彌的情緒，而命 Ajita 沙彌取回佛鉢（在此之前，連舍利弗都無法取回），最後釋尊預記：這位 Ajita 沙彌就是賢劫中的彌勒佛。

「釋迦佛初成道時，乃至涅槃，唯服麤布僧伽梨，及白氈三衣，未曾著蠶衣繒帛，何為惡比丘等謗黷我云：『毘尼教中，開許著之』！初成道時，愛道比丘尼，手執金縷袈裟，持施與我，我不敢受，令持施僧，況我三界大師服著蠶衣」（大正 53，頁 561 中一下）。

這段話是在說：釋尊成道後，一直到入涅槃，穿的都是「麤布」所作的僧衣，而釋尊所以不接受姨母所供養的「金縷織成衣」，完全是因為質料的關係³⁶¹！

《賢愚經》〈波婆離品〉由此銜接，但先提到與《瞿曇彌經》不太一樣的「私施」與「眾私」：「十六種人中，具足別請」，比不上「僧中漫請四人」。於是瞿曇彌逐一的供養僧眾，但都沒人受領，最後由彌勒比丘收下，然後就是彌勒比丘穿著這件金縷黃色衣，外出乞食的一些遭遇（「穿珠師事緣」）。但在漢譯《中阿含經》《說本經》，釋尊給彌勒比丘授記之後，直接請阿難取出「金縷織成衣」，沒有說來源，而彌勒比丘「取衣而施佛法僧」，並沒有保留此衣服。嚴格說來，《中阿含經》《說本經》如果有以「以衣傳法」的意味，應該只是象

³⁶¹ 關於蠶絲製成的僧衣，參看道宣，《釋門章服儀》（T 1894），大正 45，頁 835 下一頁 836 中（反對蠶衣）；義淨，《南海寄歸內法傳》，大正 54，頁 212 下一頁 213 上（贊成），以及 Kieschnick[1999]，14、21—23 關於道宣的見解、Faure ([1995]，346—349) 所討論，關於道元禪師的見解。

徵性的，以衣服來表徵佛法修持的「不苦不樂中道」，所以彌勒並沒有據為己有，讓金縷織成衣回歸三寶，這樣「不知所終」，在該經的架構中，也許是最圓滿的結局。

《賢愚經》〈波婆離品〉安排由彌勒受領，並穿著外出遊化，也有一些實際上的問題。彌勒是不是一直保有此衣？

依佛教的傳說，「閻浮提人，身長三肘半，衣長七肘，廣三肘半」，而「兜率天，身長四由旬，衣長八由旬，廣四由旬，衣重一銖半」（《世記經》，大正 1，頁 133 上），那麼，彌勒這件金縷織成衣是否能穿著上兜率天？而經文所說各該事件的發生地點，似乎可看出《賢愚經》〈波婆離品〉的說法，有點牽強。

依《說本經》，釋尊給彌勒比丘授記的地點，是波羅奈的仙人住處鹿野園；而《瞿曇彌經》說瞿曇彌供衣的地點，是在釋尊的故鄉迦毘羅衛（Kapilavastu）；依法顯的傳說，他到釋尊的故鄉，的確看到瞿曇彌供衣的地方，而且那棵尼拘律樹，仍然活著（大正 51，頁 861 中），法顯也在鹿野苑看到釋尊給彌勒菩薩授記的遺址（大正 51，頁 864 中）。

換句話說，在西元四、五世紀之間，漢譯《說本經》與《瞿曇彌經》所傳述的事緣，仍然有人指出其遺蹟的所在，但《賢愚經》〈波婆離品〉的說法地點是在王舍城的鷲頭山，而且把發生在不同處所之事，結合在一起。

這樣的情況，以現代的眼光來看，有的人會認為這是錯亂；但

似乎也可以不斤斤計較，看作是佛典對人事地等等，採取開放性格，所呈現出來的特色（參本文 § 4.5.6.1.）。

在資料上，《大毘婆沙論》似乎也是認為，彌勒所受的「金色衣」，就是瞿曇彌所供養的那一件，但彌勒並沒有保留此衣，又供養「佛上首僧」，而彌勒也因為這樣的供養，得以圓滿金色相（但有異說，參看大正 27，頁 894 上—中）。

不但說一切有部的論典這麼說，即使大眾部支派說出世部的《大事》，也一樣說到：釋尊在值遇最後一位佛陀（迦葉佛）時，也有同樣的動作：在迦葉佛住世時，釋迦菩薩名叫護明（JyotipAla）。護明後來出家，還發願成就佛果，而迦葉佛在授記的過程中，要求護明比丘以一「黃金之坐」（seat of gold）及一套袈裟（a suit of garmaent），供養以迦葉佛為首的僧團，並且說：如果你作了此一福德之行，天人就會聽受、相信你的發心（Jones[1949]，278；又，Jones[1949]，282 也說到類似的情節）。《大事》此一傳說，其實很突兀，完全沒有說明「僧衣」的來源，但似乎是迦葉佛交給護明比丘。

依《中阿含經》第 63 經《鞞婆陵耆經》（同見南傳《中部》第 81《陶師經》，《漢譯南傳》，第 11 冊，頁 47 以下）說：在迦葉佛時，釋迦菩薩（當時生為優多羅童子，也就是《大事》所說的護明比丘，參《印佛固辭》，251b，s. v. JotipAla），經迦葉佛度化，出家學道，授與具足（戒），但沒有說到釋迦菩薩如何在迦葉佛座下學法，學到怎樣的法（大正 1，頁 499 上—頁 503 上），《大事》除了說到與《鞞

婆陵耆經》大體一致的內容外，還說到護明比丘出家後的情節，嘗試解說釋迦菩薩如何在迦葉佛前發願求佛道的疑問。從時間的順序上，雖然釋迦菩薩以衣供養迦葉佛，是先發生的，但在情節上，不知是否受到《中阿含經》第 66《說本經》的影響（釋尊要阿難取出金縷織成衣，交給彌勒比丘；再命彌勒比丘供養三寶）？

在佛教的傳說中，白淨比丘尼因為願力的關係，而「恒時有衣」，也就是連在「中有位」、入胎時，出生時，一直穿著衣服，而且那件衣服還會隨著身體增長，但《大毘婆沙論》認為菩薩的「中有」到底有無穿衣服，還有爭論³⁶²。不過，在「彌勒下生」的傳說中，彌勒成佛的那一生，在出生時，似乎沒有穿著釋尊所傳的金縷織成衣，遑論「衣隨身長」！

然而，在嗣後多樣化的傳說中，傳衣似乎被當成傳法的象徵。釋尊與彌勒（比丘）之間，「以衣傳法」的概念，佛典裏可以看到兩

³⁶² 《大毘婆沙論》，大正 27，頁 362 中一下。白淨比丘尼的事緣，另見《賢愚經》第 26 緣（大正 4，頁 383 上一下）以及《撰集百緣經》第 73 緣（大正 4，頁 239 中一下）。另外，《撰集百緣經》還說到幾則類似的傳說：第 76 緣〈伽尸比丘尼生時身披袈裟緣〉，也是衣隨身長的情況（大正 4，頁 240 下—頁 241 上）、第 82 緣〈須曼花衣隨身長緣〉（大正 4，頁 245 上）、第 84 緣〈三藏比丘緣〉（大正 4，頁 245 下—頁 246 中）。玄奘在《大唐西域記》，也傳說：「五師相承」中的商諾縛娑（ZANavAsa，商那和修），五百生中，其「中有身」一直穿著同一件袈裟，而且衣隨身長；他在入滅時，發願其袈裟到釋尊教法滅盡才毀壞。見大正 51，頁 873 中一下。

種發展的線索：其一，如《賢愚經》所說，在釋尊時代已經交付；其二，則是透過大迦葉，等待彌勒佛出。如果以觀察釋尊與彌勒關係的四種類型來說（本文§ 1.3.），前者是「釋尊與彌勒菩薩」，也就是佛與菩薩的關係；後者為「釋尊與彌勒佛」，也就是佛與佛的關係。

而在以衣傳法的脈絡中，所顯示的應該是袈裟（kASaAya；kAsAya；kAsAva）在佛教中的意義³⁶³。

§ 4.7.5.2. 釋迦菩薩踰城出家與剃髮著袈裟

《薩婆多部毘尼毘婆沙》（T 1440）在討論論比丘（應該也包括比丘尼）受戒「除卻鬚髮，著袈裟」時，有這樣的疑問：

「問曰：不除鬚髮得戒不？」

答曰：得戒，但非威儀。

若無衣、鉢得戒不？」

答言：得戒。

問曰：若無衣、鉢必得受戒者，何故必須衣、鉢？」

答曰：一、為威儀故；二、為生前人信敬篤心故，如獵師著袈

³⁶³ 參考印順法師，〈僧衣染色的研究〉，收在《教制教典與教學》（《妙雲集》21），頁 61—頁 80。又參養存撰，〈佛祖袈裟考〉，收在《大日本佛教全書》，第 74 冊（服具叢書 2），頁 259—頁 282，

袈，鹿以服善故，則無怖心；三、以表異相故，內德既異，外相亦異生」（大正 23，頁 512 下）。

此處所說的，固然是佛教世諦流布相當時間，已經建立受戒制度之後，不過，除了鉢具可能順序較後面一點以外，剃髮與著袈裟在佛法的傳說中，應該有其特殊的意義³⁶⁴。順著《薩婆多部毘尼毘婆沙》所說的，本文嘗試以四點來說明袈裟在佛法的功能³⁶⁵：1.識別標誌；2.實用功能；3.信賴關係；4.象徵意義。

大部分的佛傳都說到：釋尊以太子之身（釋迦菩薩），在侍者車

³⁶⁴ 依據耆那教天衣派（Digambaras）的傳說，耆那教的「創立者」大雄（Mahāvīra）的出家經過裏，大雄脫去衣服與裝飾，然後按照古老的傳統，以手拔去頭髮，此一行爲，一方面表示不會在乎身體，一方面則表示願意爲追求目標而面對痛苦，所以大雄成爲「天衣者」。但耆那教的白衣派（Śvetāmbara）則傳說，大雄離家之後，獨自靜坐，二天半內不吃不喝，再穿上帝釋天（Śakra）給他的天衣（deva-dUSya），以及（如同天衣派傳說的）拔去頭髮，開始苦行。在接下來的十三個月內，大雄一直穿著那件天衣，但有一天，天衣被樹枝勾住而脫掉，大雄可能是沒有想到要撿起來，或是根本不知道自己沒有穿衣服，最後這件天衣被一位婆羅門取走。此一不同的傳說，反應天衣派與白衣派的重大爭點：穿著衣服的人，是否還能算耆那教的比丘。參看 Jaini[1979]，12—13、39。

³⁶⁵ 《十住毘婆沙論》（T 1521）則說：穿著「法衣」，有十種利益，大正 26，頁 111 下。

匿陪同之下，夜半踰城出家，到了中途，作了二件事：剃髮、換上袈裟。這些動作的意義，在於：釋迦菩薩由太子身分，轉換爲修行沙門，割髮與袈裟是此一身分轉換（由在家而出家）的「識別標誌」。

在佛教的觀念裏，剃髮（muNDaka）是出家的徵表之一，現代學者也從不同的角度來解說³⁶⁶。《過去現在因果經》說，釋迦菩薩在割髮後，「即發願言：今落鬚髮，願與一切，斷除煩惱及以習障」（大正 3，頁 634 上），是很合情的說法。

在釋尊佛傳裏，有好幾部說到：釋迦菩薩剃髮後，帝釋天以天衣承接，帶往忉利天供養，《佛本行集經》有很生動的描述：

「爾時，太子從車匿邊，索取摩尼雜飾莊嚴七寶把刀，自以右手，執於彼刀，從鞘拔出。即以左手，攬捉紺青優鉢羅色螺髻之髮；右手自持利刀割取，以左手擎，擲置空中。

³⁶⁶ 參 Strong[1992]，88 的說明，及其所引述的 Hara[1986]與 Obeyesekere[1981]；而 Kieschnick[1999]，9，則說：在傳統中國，除了比丘與比丘尼之外，只有犯人剃髮，並在 note 1 引述了蕭璠，〈長生思想和與頭髮相關的養生方〉，依據古代與中古的作品，長而烏黑光亮的頭髮，是身體健康的一項重要指標。但依 BHSD，434b，s.v. muNDaka：剃髮，輕貶用語，特別指佛教比丘（shaveling, pejorative esp. of Buddhist monks），這樣的解說，不知根據何在？又，依《雜寶藏經》第 102 緣〈迦旃延爲惡生王解八夢緣〉的傳說，迦旃延尊者回其本國，宏法教化，但國王對於「道士剃髮之人，特復憎惡」；國王見到迦旃延後，說到：「汝剃髮人，見者不吉」（大正 4，頁 459 下），不知這是特例，還是一般的習慣（或是普遍到怎樣的程度）？

時，天帝釋以希有心，生大歡喜，捧太子髻，不令墮地，以天妙衣承受接取。

爾時，諸天以彼勝上天諸供具而供養之。

爾時，淨居諸天大眾，去於太子，不近不遠，有一華鬘，名須曼那。其須曼那華，下化作一淨髮師，執利剃刀，去於太子不遠而立。

太子見已，作如是言謂：淨髮師！汝能為我淨髮以不？

其淨髮師報太子言：我甚能為。

太子報言：汝若能者，今可知時。

爾時，彼化淨髮之師，即以利刀剃於太子無見頂相紺螺髻髮。

當剃頭時，帝釋天王生希有心，所落之髮，不令一毛墜墮於地，一一悉以天衣承之。受已，將向三十三天，而供養之。

從此已來，令諸天上，因立節名，供養菩薩髮髻冠節，至今不斷」（大正 3，頁 737 下）。

後代把此一供養釋迦菩薩出家時所剃之髮的處所，稱為「髻寶支提」（CulAmaNi），此一傳說可能起源甚早，西元前二世紀 BhArhut 遺跡佛教中，有「釋尊髻之祭」（Suddhamma Deva sabhA Bhagavato ChuDa Maha；見 Cunningham[1879]，109—110、136）的場景，就是指此一情節（平川彰[1992]，237）。

諸天常去忉利天，禮敬供養「髻寶支提」；南傳《MAleyyadeva

長老事》（MAleyyadevattheravatthu）所說，彌勒菩薩到忉利天禮拜的，就是這一「聖蹟」（本文 § 3.5.3.之一、二、六）。據說，大迦葉在「入滅」前，也上昇到忉利天，禮敬釋尊的「髻寶」（《阿育王傳》，大正 50，頁 114 中）。

至於袈裟，《佛本行集經》的說法是：釋尊割髮之後，想到身上的俗家寶衣，「此衣非是出家之服！出家之人在於山間，誰能與我袈裟色衣，如出家法，居在山林，須如法衣」（大正 3，頁 737 下）；《普曜經》說的比較簡要「心自念之：吾已出家，不與俗同」（大正 3，508 中）。《眾許摩訶帝經》也表達同一意旨：「菩薩而復思惟：我今落髮，作沙門相，云何身上得袈裟衣？」（大正 3，頁 947 中）。

但問題是：何處可以取得袈裟？

首先，釋迦菩薩夜半踰城出家的第一套袈裟，從現存的釋尊佛傳看來，有的是平白直敘，如《普曜經》只說：釋迦菩薩遇到二位獵師，然後「脫身所服，貿鹿皮衣，著之而去」（大正 3，頁 508 中），漢譯《太子瑞應本起經》（大正 3，頁 475 下）、《修行本起經》（大正 3，頁 469 上），大體如此，完全沒有「神奇」的色彩。

但也有好幾部佛傳說，這是淨居天或是梵天，拿來袈裟，與釋迦菩薩交換俗人服飾³⁶⁷。不管來源如何，這可以看作是釋尊的第一套

³⁶⁷ 《過去現在因果經》，大正 3，頁 634 上；《佛本行集經》，大正 3，頁 737 下一頁 738 上；《方廣大莊嚴經》，大正 3，頁 576 下；《本生譚》（《漢譯南傳》，第 31 冊，頁 106）。

袈裟。

如果再窮本溯源，這件袈裟似乎在過去久遠之時，已經存在。竺法護譯的《如來獨證自誓三昧經》（T 623），不但是說帝釋天前來替釋迦菩薩剃髮，還說：

「補處菩薩（指釋迦菩薩）心念：先佛出家去髮，應有袈裟法服。

檢心方興此念，淨居天子即授淨素天繒自然袈裟。

菩薩受已，被之於體，法服齊正。

於是恒沙無量世界諸佛，盡通相見，各送袈裟授與菩薩，菩薩即受。

彼此諸佛普現威神，盡令諸佛所送袈裟，合成一服，名曰『薩披佛頭震越』，此衣今在梵天」（大正 15，頁 347 下）。

這一件袈裟，竟是把無量諸佛所贈送的，合而為一。

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》（T 1450）說的，雖然沒有那般「神奇」，但釋迦太子所穿的第一套袈裟，也是「超乎常情」。在說到釋迦太子踰城、剃髮之後，緊接的說「時，菩薩須袈裟」，再來就穿插十位辟支佛的事緣：在無比城中，有位長者，育有十子，全部都出家，證得辟支佛；長者之妻要供養十子「疏布衣服」，但十位辟支佛表示：他們即將入涅槃，「不須此物」，希望其母將來供養釋

迦太子，必能獲大福德。就這樣輾轉的交給樹神，等待時機。然後，就是帝釋天化作獵師的情節，「爾時，菩薩得此衣已，便即著之。衣窄身大，不遍覆體。作是念言：『此出家服，小不堪受用，若有威力，願自寬大，今覆我體』。菩薩及天力之威故，其衣即大。菩薩爾時復自念云：『我今既被此衣，具出家相，當應救濟諸苦惱者』」（大正 24，頁 117 下—頁 118 上）。

從《根本說一切有部毘奈耶破僧事》行文之間，看不出到底是十套袈裟，合成一套，還是原本就只有一套。《根本說一切有部毘奈耶破僧事》是聲聞律典，沒有現在十方佛的觀念，自然不會如同《如來獨證自誓三昧經》那樣：「彼此諸佛普現威神，盡令諸佛所送袈裟，合成一服」，但十位辟支佛「一起」留下「疏布衣服」，要交給釋迦菩薩，而且可以看到「衣隨身長」的情節。在聲聞律典的脈絡，也是在表示，釋迦菩薩「具出家相」的不可思議。

南傳《本生譚因緣論》〈近因緣〉所說，釋迦菩薩的取得袈裟的事緣，情節稍有不同：「菩薩復自思惟：此迦尸國產之衣服，予為沙門，亦不相應。於時有迦葉佛時，菩薩之舊友迦提伽羅大梵天

（Brahmā Ghaṭṭikāra，即作瓶天子，參本文註 196）思惟：自前一佛至今一佛之間，相續不朽誠篤之友情，彼謂：今日予之友人為大出家而來，予將為友人持去沙門之用具：

三件法衣（ticīvara）與一鉢（patta），

剃刀（vAsi）與針（sUci）及腰帶（kAya-bandhana），加漉水布（parissAvana）共八種，心觀行比丘用」（《漢譯南傳》31冊，頁106；Jayawickrama[1990]，87）。

釋迦菩薩在踰城出家後，就取得三衣一鉢等比丘應備用品，這應該是反應佛教戒規有相當發展時的狀態³⁶⁸。釋迦菩薩出家的前六年，修的是苦行，日食一麻，應該用不到鉢具，但這也可能是因為《本生譚因緣論》〈近因緣〉在此之後，又說到釋迦菩薩入王舍城乞食，以及與頻婆沙羅王見面的經過，所以實際上有其需要。

不過，釋迦菩薩在苦行六年之後，認為苦行不能得道，決心放棄苦行，而接受牧羊女之乳糜供養後，在尼連禪河（NeraJara）沐浴。《本生譚因緣論》〈近因緣〉說，釋迦菩薩「身著阿羅漢之標章，亦即代表數十萬諸佛之衣服」（《漢譯南傳》31冊，頁106；

Jayawickrama[1990]，93 英譯：donning the banner of the Worthy Ones, the inner robe by many hundred thousand Buddhas），此處所謂的「阿羅漢之標章」（arahaddhaja，阿羅漢幢相），等同於漢譯《出曜經》（T

³⁶⁸ 依《佛制比丘六物圖》（T 1900），比丘六物是：三衣、鉢、尼師壇、漉水囊（或針筒），大正 45，頁 896 下—頁 902 上，又見《根本說一切有部毘奈耶雜事》，大正 24，頁 285 中、《南海寄歸內法傳》（T 2125），大正 54，頁 212 中。參看 Kieschnick [1999]，16 及其注解所引述的文獻；Faure[1995]，338，note 5。

212）「夫為道士披僧伽梨者，過去諸佛賢聖標式」（大正 4，頁 690 上），或是《僧祇律》（T 1425）所說「沙門衣者，賢聖幢幟」（大正 22，頁 528 上）。這一段話，如果採具體的解釋，釋迦菩薩當時身上所著的，就是（過去）許多佛陀所穿的，這樣就與前引《如來獨證自誓三昧經》所說的意趣一樣，諸佛穿的是同一件袈裟。如果是採象徵性的解說，則是指諸佛都是穿著「阿羅漢幢相」。

在討論「阿羅漢幢相」的象徵意義之前，先說到另一種不同的傳說。

依南傳《本生譚因緣論》〈近因緣〉的傳說看來，釋迦菩薩在尼連禪河畔所穿的，應該是踰城出家時，迦提伽羅大梵天（Brahma GhatikaAra）所帶來的那一套。按照世俗的眼光，一套衣服使用六年，餐風露宿（苦行），風吹、日曬、雨淋，應該是極為破舊，不堪再用。

《方廣大莊嚴經》（T 187）就說，釋迦菩薩在決定放棄苦行之後：

「復作是念：六年勤苦，衣服弊壞。於屍陀林下，見有故破糞掃之衣，將欲取之。

於時，地神告虛空神，作如是言：奇哉！奇哉！釋種太子捨輪王位，拾是所棄糞掃之衣」（大正 3，頁 583 中）。

可見經過六年之後，確實需要換一件「新」的袈裟，而釋迦菩薩是從墳場，撿拾糞掃衣。

同樣是換穿另一件袈裟，《普曜經》卻說（此經與《方廣大莊嚴經》屬於同一傳承，而更早譯出的）：

「兜術天子號離垢光，尋取天衣袈裟僧迦梨，化沙門形，奉上菩薩。於時，菩薩即取著之，靜然而住」（大正 3，頁 512 上）。

這一件袈裟則是「天衣」，質料好多了。不管換的是糞掃衣，還是天衣袈裟僧迦梨，依照此一傳說，原來的那一件穿了六年，似乎沒有《如來獨證自誓三昧經》所說的「薩披佛頭震越，此衣今在梵天」，那麼的神奇。

按照《方廣大莊嚴經》的說法，釋迦菩薩是穿糞掃衣（paMsukUla）到菩提樹下，成正等覺。

南傳《本生譚因緣論》〈近因緣〉雖沒有釋迦菩薩換著糞掃衣的傳說，但 Strong（[1992]，72）引用 G. Martini 之研究（Martini[1973]）說：〈糞掃衣功德事〉（PaMsukUlaAnisaMsaM）³⁶⁹是一部流傳在泰國、

³⁶⁹ Strong[1992]，72 說這是 AnisaMsa 類的作品，其英文解說是：telling the “advantage” of doing good deeds。本文譯為〈糞掃衣功德事〉。而 Strong[1992]，310，note 87 則說：正如 Martini（[1973]，55-60）所說的，AnisaMsa 類作品應該看作是一般的佛典，而不是三藏經典（texts of the canon），並常可看到佛教梵語譬喻作品的影響（Sanskrit Buddhist avadAna influence），甚至有學者列出一百部以上此類的作品。

高棉、寮國的巴利佛典，傳述釋尊的第一件糞掃衣（the very first paMsukUla）：在優樓頻螺（UruvelA）地方（釋迦菩薩放棄苦行後，就是在此處接受乳糜供養），有位商人之女兒因難產而死，商人想供養一些衣服給釋迦菩薩，所以準備了高價的衣服，包裹死胎與女兒遺體，七天之後，放置在釋迦菩薩會經過的地方。釋迦菩薩看到後，心想：「這是第一件糞掃衣，……過去諸佛穿著糞掃衣，我也應該如此」，於是拿起糞掃衣，死胎及遺體落地，然後震動，用以說明此一事件的重大意義。接下來，釋迦菩薩在因陀羅神（Indra）的協助之下，洗滌這件糞掃衣；然後，舊的衣服消失，釋迦菩薩成為「糞掃衣者」（paMsukUlika）³⁷⁰，而「糞掃衣是最上者，諸佛就是穿著糞掃衣度化眾生……諸比丘！我穿著糞掃衣，你們也應如此」。

從《方廣大莊嚴經》與〈糞掃衣功德事〉的傳說³⁷¹，釋迦菩薩是穿著糞掃衣，而到菩提樹下成正覺；漢譯《佛本行集經》（T 190）雖也有類似的糞掃衣傳說，但是發生在釋尊成正覺，途遇二商人之

³⁷⁰ Adikarman[1946]，78 引述覺音的作品，而提到：在錫蘭佛教裏，曾有 dhammakathikas 與 paMsukUlikas 之間的論爭。前者是指教化者、說法者（Preachers of the Doctrine）；至於 paMsukUkaGga 原本是指（佛教中傾向於）苦行者（Observers of the ascetic practice），但此一語詞在此是採廣義，泛指毘奈耶的持守者（Observers of the Vinaya）。可見同一語詞，往往在不同的脈絡之下，有不同的意義。

³⁷¹ 《方廣大莊嚴經》相對應的梵本 Lalitavista 也有此一情節，見 Strong[1992]，310，note 88 所引。

後（〈梵天勸請品〉第 36 上，大正 3，頁 803 下）。

本來，釋迦菩薩踰城出家，剃髮、換袈裟，也許只是單純的身份轉換標誌，但是到六年苦行之後，就有糞掃衣與袈裟不同的傳說；此二者雖同為佛教「合法」的服制，在佛法裏卻有不同的意義，而且也涉及將來「以衣傳法」中的「信物」，但此處先說明釋迦菩薩著袈裟成正覺的意義，至於袈裟與糞掃衣的區別，留待下一小節討論（本文§ 4.5.7.4.）。

《薩婆多部毘尼毘婆沙》提到這樣的問題：

「問曰：佛初得道時，著袈裟不？」

答曰：無有白衣得佛者，要有三十二相，出家著法衣，威儀具足，捨離煩惱。

而復一切種智入其身內，如王（玉？）女喻也³⁷²，若凡夫若聲聞若緣覺，一切種智終不入其身也」（大正 23，頁 553 中）。

換句話說，諸佛都是穿著袈裟，以出家之身，而成正覺，這樣的觀念，在南傳《佛種姓經義釋》也是說：諸佛都是穿著「阿羅漢幢」出家（Horner[1978]，429），列為諸佛常法的第 7 項（共有 30 項）。類似的說法，則如《大智度論》所傳：

³⁷² 所謂「玉女喻」，很可能是指《大毘婆沙論》（卷 177，大正 27，頁 889 中）所說的菩提要「住在」莊嚴之身。

「問曰：如摩訶衍經中說：有佛以喜為食，不食揣食。如天王佛衣服儀容，與白衣無異，不須鉢食，何以言四天王定應奉鉢？答曰：定者，為用鉢者故，不說不用。

復次，用鉢諸佛多，不用鉢者少，是故以多為定」（卷 35，大正 25，頁 315 中）。

此處雖然是出家眾之衣、鉢並舉，但以鉢具為主，而且諸佛也都現出家相，《大智度論》說「天王佛衣服儀容，與白衣無異」，意指天王佛現在家相³⁷³，只是論文所引的「摩訶衍經」，似乎沒有傳續下來。

釋迦菩薩踰城出家，剃髮、換袈裟這樣的情節，在大部分的佛傳，都有諸天的角色，又穿插一些「神奇」的段落，但各種不同的傳說，都有思想發展的脈絡可尋。比較起來，所謂「善來比丘」

（ehi-Bhikkhu）出家的情節，可說最神奇，而且是制式化的。「善來比丘」，主要是指釋尊住世時，若有在家信眾想要出家，釋尊認為他已根器成熟，而接納成為教團的一員。如《毘尼母經》（T 1463）所說：

「世尊告曰：善來！比丘！聽汝於我法中，修於梵行，盡於苦

³⁷³ 印順法師[1971a]，250：「天王佛成佛，也是不現出家相的」。另外，《大智度論》說：淨佛國土，或有人天別異，或無人天別異。如過去天王佛國土中，唯佛世尊以為法王，是故名為天王佛（大正 25，頁 711 下）。

際。……

如來言已，身上所著婆羅門服，乃至鬚髮，即皆墮落；沙門法服，自然在身。威儀庠序，手執應器，如二十年學法者也」（大正 24，頁 801 下）。

髮鬚自落，法服（或袈裟、或三法衣）自然在身，已經非常神奇！有的則更進一步說：「鉢器在手」，但完全沒有說這些出家的服具，從何處來。《善見律毘婆沙》（T 1462）說的更不可思議：善來比丘「得具足戒，三衣及瓦鉢，貫著左肩上，鉢色如青鬱波羅華，袈裟鮮明，如赤蓮華，針、紵、斧子、漉水囊，皆悉備具，此八種物是出家人之所常用，自然而有，威儀具足」（南傳《本生譚因緣論》〈近因緣〉至少是說：作瓶天子送來比丘所應備的八物給剛出家的釋迦太子。這點在前面已經述及），並且還計算出：律藏說到的善來比丘，共有 1341 人，經藏也說到許多善來比丘（大正 24，頁 718 上—中）。

對此問題，《僧祇律》是說：

「佛告舍利弗：

如來所度阿若憍陳如等五人，善來出家，善受具足。共一戒、一竟、一住、一食、一學、一說。

次度滿慈子等三十人；

次度波羅奈城善勝子；

次度優樓頻螺迦葉五百人；

次度那提迦葉三百人；

次度伽耶迦葉二百人；

次度優波斯那等二百五十人；

次度汝（指舍利弗）、大目連，各二百五十人。

次度摩訶迦葉、闍陀、迦留陀夷、優波離；

次度釋種子五百人；

次度跋度帝五百人；

次度群賊五百人；

次度長者子善來。

如是等，如來所度善來比丘出家，善受具足，共一戒、一竟、一住、一食、一學、一說」（大正 22，頁 412 下—頁 413 上）。

顯然比《善見律毘婆沙》所說的還多；此處「五百人」，應該是虛數，泛指很多人。釋尊親自度化的弟子，應該有確實的數目，但資料傳說不一，可能無法確實的認定。

§ 4.7.5.3.辟支佛的落髮與著袈裟

在形式上，釋迦菩薩踰城出家，剃髮著袈裟，是「具出家相」，按照釋尊佛傳的一致說法，釋迦菩薩還要經過六年的苦行，才成正

等覺。如果採用說一切有部的《異部宗輪論》(T2031)所說：「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)，「具出家相」的釋迦菩薩，還是凡夫。

另一方面，釋迦菩薩第一套袈裟，《太子瑞應本起經》只平白直敘的說：

「行數十里，逢兩獵客。太子自念：我已棄家，在此山澤，不宜如凡人，被服寶衣有慙態也。乃脫身寶裘，與獵者貿鹿皮衣」(大正 3，頁 475 下)。

從世俗的眼光來看，釋迦太子捨棄王位，榮華富貴，固然有迴異常人的決心，但他是否能達成所要追求的目標，還在未定之數。不過，例如竺法護譯的《如來獨證自誓三昧經》(T 623)的傳說，釋迦菩薩現出家相之後，「恒沙無量世界諸佛，盡通相見，各送袈裟授與菩薩，菩薩即受」，這樣的傳說，為釋迦菩薩的出家，增添許多不尋常的色彩，也預示著釋迦菩薩必然會成佛，「具出家相」只是此一歷程中，一個應有的場景！但無論如何，還是要經過六年，也就是說，剃法著袈裟，只是修道的開始。在某個角度來說，這是單純的身份轉換（由在家而出家）。

按照《根本說一切有部毘奈耶破僧事》(T 1450)的傳說，釋迦

太子在剃髮、換袈裟之後，說到：菩薩爾時復自念云：『我今既被此衣，具出家相，當應救濟諸苦惱者』(大正 24，頁 118 上)。在這一時點上，釋迦太子只是「具出家相」。

《五分律》則進一步，把此一剃髮、換袈裟的過程，看成是釋迦太子完成受戒的動作。如說：

「菩薩前行，見一獵人著袈裟衣，往至其所，以所著衣，價直百千，用以之，

得著而去。

菩薩復前向，須摩那樹。

樹下有剃頭師，求令除髮。

即為剃之。

釋提桓因如屈伸臂頃，至菩薩前，以衣承髮，持還天宮。

剃已，作是念：我今已為出家，自然具戒」(大正 22，頁 102 中)。

此一傳說是：先換著袈裟，再剃髮；但重點是：釋迦太子在換袈裟與剃髮後，「自然具戒」。

就這一點來說，《僧祇律》的說法，就大不相同：

「自具足者，世尊在菩提樹下，最後心廓然大悟，自覺妙證，善具足，如線經中廣說，是名自具足」(大正 22，頁 412 中)。

釋尊的受戒是「自具足」（svAm-upasaMpadA，諸佛都是如此），依《五分律》的說法，釋尊是「出家時自然具戒」；《僧祇律》則認為「成道時自然具戒」。前者是「因中得戒」，後者是「果中得戒」（參考平川彰[1960]，524—526、535—541）。

出家、受戒與證果，這三件事情，如果綜合觀察，可以看出多樣性的複雜面相。

從律制的角度來說，這是佛教還沒有正式建立受戒（授戒）制度之前，取得佛教沙門身份的方式。依《僧祇律》的傳說，佛弟子也仿效釋尊的作法，以「善來」之語，度人出家，這就是「善來具足」，但這樣的受戒方式，造成一些困擾，所以舍利弗請求釋尊制定十眾具足的受戒法（大正 22，頁 412 下、頁 489 中）。

佛教教團的建立，是以釋尊在鹿野苑初轉法輪為開端。《五分律》在說明這一連串的事緣時，都穿插了釋尊為受教化者，實施「善來比丘」的程序，例如：

憍陳如在聽聞釋尊說法，「遠塵離垢，於諸法中，得法眼淨」，再經過確認後：

「於是，憍陳如從坐起，頂禮佛足，白佛言：世尊！願與我出家，受具足戒。佛言：善來比丘受具足戒，於我善說法律，能盡一切苦，淨修梵行。

憍陳如鬚髮自墮，袈裟著身，鉢盂在手。

是為憍陳如已得出家，受具足戒。自是已後，名為阿若憍陳如」（大正 22，頁 104 下—頁 105 上）。

按照《五分律》此一傳說，阿若憍陳如是先證得初果（法眼淨），然後受具足戒，接著才是證得阿羅漢；「五比丘」的其他四位，也是如此。不但是這樣，緊接下來的度化耶舍：耶舍先是證得初果，穿插釋尊為耶舍之父說法的情節，就在耶舍「觀諸法，漏盡，心得解脫」之後，經耶舍之父的同意，釋尊以「善來比丘」的方式，使耶舍出家與受戒，於是世間有七阿羅漢（釋尊、五比丘與耶舍）。釋尊緊接下來親自度化的弟子，也都說到「善來比丘」方式（大正 22，頁 105 上—頁 110 下）。

在行文上，《僧祇律》雖沒有一再的使用「善來比丘」的「程序」文字，但在解釋「善來具足」的意義時，列舉出來的佛弟子（大正 22，頁 413 下—頁 414 上。參本文 § 4.7.5.3.之末所引），大部分與《五分律》所說的一樣。

這樣的情節，在本節所要討論的《賢愚經》〈波婆離品〉裏，北上請問釋尊的十六學童，在聽聞釋尊說法後，「其十六人，得法眼淨。各從座起，求索出家。佛言：善來。鬚髮自墮，法衣在身，尋成沙門。重以方便，為其說法。其十五人，成阿羅漢」（大正 4，頁 433 中；剩下一位沒有證得阿羅漢的，應該

是彌勒)，事實上，在《賢愚經》所傳說的事緣中，大部分由釋尊親自度化的，都是在「鬚髮自墮，法衣在身」之後，再「重爲說法，得阿羅漢」。也就是出家（落髮、著袈裟），與成就阿羅漢，都在同一場景下完成。

在《撰集百緣經》（T 200）裏，描述此一情況的用語，稍有不同，最常見的是「佛即告言：善來！比丘。鬚髮自落，法服著身，便成沙門。精勤修習，得阿羅漢果」（參見大正 4，頁 207 上—中等處）。只不過，所謂「精勤修習」，無法確實知道到底經過多久，也許是快慢不一吧。

出家、受戒與證果的密切關連性，在南傳佛典裏，還是可以看到不同的傳說。例如《善見律毘婆沙》傳說：沓婆摩羅子

（Dabha-Mallaputta）「此大德年七歲出家，剃髮落地，即成羅漢，得三達智，具六神通，四無礙辯，一切聲聞所知，無不通達。羅漢之中，已是第一」（大正 24，頁 765 中—下；參看 DPPN，I，1059），SaGkicca 剃髮即證得阿羅漢（參看 DPPN，II，975；《印佛固辭》，588），Sivali 則是剃髮後證得二果（參看 DPPN，II，1163；《印佛固辭》，625）。

總之，這似乎營造出這樣的認知：釋尊所教化的「善來比丘」，許都是在很短的時間內（或是不太長的時間內），完成出家、受戒與證果。

此一印象，在釋尊入滅後，還是有類似的傳說，只不過，已經不

是「善來比丘」。《賢愚經》第 67 緣〈優波鞠提品〉談的是優婆鞠多（Upagupta）的傳說，在說一切有部，優婆鞠多是「五師相承」的第四位（印順法師[1968]，99—100），在商那和修的引領之下，先出家作沙彌，「年滿二十，便授具足，白四羯磨竟，得阿羅漢道，三明六通，皆悉滿具」（大正 4，頁 443 上）。同一事緣，《阿育王傳》的用語是：優婆鞠多在父親允許之後出家，「尊者商那和修將優波鞠多，向那羅拔利阿練若處，與受具足，白四羯磨訖，得阿羅漢」（大正 50，頁 118 下）。在這裏，受具足戒與證果，存在著因與果的牽連關係（參看 Strong[1992]，86—92）。

以上所說到的不同事例，不管是「善來比丘」，還是沓婆摩羅子，或是優婆鞠多，或是在現出家相（落髮、著袈裟）的同時或稍後，就證果得解脫；即使是佛教傳說中的第七位阿羅漢，也就是耶舍，是證果之後，才現出家相，但都有老師的角色，這是因為他們是身處在佛陀住世，或是正法時期。從這一角度來看，釋迦太子踰城出家時，佛教還沒有開始世諦流布，而釋迦太子的第一套袈裟怎麼來，就有不同的傳說（參本文 § 4.7.5.2.），那麼，釋迦太子出家修道，為什麼要剃髮、著袈裟？這可從不同角度來思考，或許這只是當時印度東方「沙門運動」的慣常作法，即使《薩婆多部毘尼毘婆沙》（T 1440）在討論比丘（應該也包括比丘尼）受戒「除卻鬚髮，著袈裟」時，也認為：沒有落髮、衣、鉢，也可以得戒，但因為「一、爲威儀故；二、爲生前人信敬篤心故，如獵師著袈裟，鹿以服善故，則

無怖心；三、以表異相故，內德既異，外相亦異生」（大正 23，頁 512 下），所以一定要「除卻鬚髮，著袈裟」。

但在佛典裏，可以看到另一種解說。須陀洹（初果）「極七往返」，必定會解脫生死，這是《阿含經》／《尼柯耶》一致的教說，但須陀洹如果在第七有出生的時候，剛好沒有佛陀出世，怎麼辦？《大毘婆沙論》對此的看法是：

「問：若滿七有，無佛出世，彼在家得阿羅漢耶？」

1. 有說：不得！彼要出家，受餘法服，得阿羅漢。
2. 有說：彼在家得阿羅漢已，後必出家，受餘法服。
3. 如是說者：彼法爾：成佛弟子相，乃得極果。

如五百仙人在伊師迦山中修道，本是聲聞，出無佛世，獼猴為現佛弟子相，彼皆學之，證獨覺果；無學不受外道相故」（大正 27，頁 241 上—中）。

「有（人）說」，表示此一問題有不同的見解，而前二種見解認為：不管是先證果再出家，還是先出家再證果，因為當時沒有佛教「教法」，所以只能「受餘法服」，從字面上看，再對照緊接下來的「無學不受外道相故」，這是說：阿羅漢一定是表現出「佛教出家相」。

《大毘婆沙論》認為是正解的是：只有「成佛弟子相」，才能證得「極果」（在此處是指獨覺），而原因是「法爾如是」。既然沒有佛

教「教法」，也就沒有剃髮著袈裟的「佛弟子相」，所以就由「獼猴為現佛弟子相」，讓這些聲聞來仿效、學習。在此意義之下，剃髮著袈裟竟是證得獨覺的前提要件！不過，這樣的獨覺，是「部行獨覺」；《大智度論》稱作是「小辟支迦佛」（大正 25，頁 191 中）。

從整體佛典看來，《大毘婆沙論》此處所說的，只是一種證得辟支佛的特例，太過簡略。比較起來，本生類經對於辟支佛證悟的過程，描述的很生動，而且有類型化的傾向。

南傳《本生譚》的〈陶師本生〉（Kumbhakara Jataka; No. 408），在一則本生裏，說到四位不同的國王，分別在特殊的情境，「突然之間」證得辟支佛果³⁷⁴。其中，第一位是 KAliga 的 KaraNDu 王，在觀察 mango 樹是否因為結果實，而有不同的遭遇，然後思惟而證得辟支佛。之後，KaraNDu 王仍然站著不動（穿著原來的服飾），大臣說到：陛下！您已經站很久了！

³⁷⁴ 《漢譯南傳》，35 冊，頁 219—頁 216；參看 DPPN, I, 637。其中的第四位，北 PaJcAla 的 Dummukha 王，因為目睹兩頭公牛，在情欲的驅使之下，相互抵鬥身亡，而當下悟道。這樣的情節，可能就是《大智度論》所引述的《佛說辟支佛經》（大正 25，頁 631 上）。又，在耆那教的經典裏，也有類同於〈陶師本生〉的傳說，Wiltshire[1990]，117—225，就是以此為線索，而推論辟支佛的概念，起源於印度宗教的「沙門運動」，而這在佛教與耆那教成立之前，已經存在。

國王：我已經是辟支佛，不再是國王。

大臣：大王！辟支佛並不是這樣的容貌。

國王：應該是怎樣的容貌？

大臣：剃髮，著袈裟，與家族、種族，不相親近，如風吹過之雲，或由羅剎逃遁之月，住於雪山之上香醉上洞窟。

爾時，KaraNDu 王舉手觸摸自己之頭，消去在家俗人的外表，現出沙門之形。

三衣與鐵鉢，剃刀針帶鈕

水囊共八物，比丘慎適應。

所謂僧之資具，附於身上。彼立於空中，向大眾說法，然後通往虛空，向雪山的香醉洞窟而去（參《漢譯南傳》，35 冊，頁 220—頁 221，本文取大意而已）³⁷⁵。

在說明之前，先看看漢譯《辟支佛因緣論》（T 1650）第一緣〈波羅奈國王悟辟支佛緣〉，證得辟支佛之後的情節。波羅奈國王有位大臣，作了許多壞事，造成國家的損害。國王雖然不忍，但諸大臣群情激憤，仍然加以處決。國王身處此一情境：

「便見過去修忍之心，尋時開解，悟辟支佛道，如優鉢羅花開

³⁷⁵ 南傳《經集義釋》也說到另一則類似的事緣，參看 Kloppenborg[1974]，79—81。

敷之時，踊身虛空。

一切臣佐合掌瞻，辟支佛厭生死者，證道如是。

我今所得持戒果報，即說偈言：

我雖服瓔珞 心修淨梵行

檢身調伏根 淡泊常寂滅

於一切人所 而捨兵刀杖

修於獨一行 如犀牛一角

說是偈已，鬚髮自落。

時，淨居天即奉袈裟，

尋即飛空，詣雪山中」（大正 32，頁 474 下）。

南傳《本生譚》〈陶師本生〉說到四位國王，分別在不同的特殊情境，證得辟支佛，而漢譯《辟支佛因緣論》的〈波羅奈國王悟辟支佛緣〉，則對於波羅奈國王過去本生中修道的情況，以及此生的作為，有所描述。從某個角度來說，〈陶師本生〉說的，著重在證悟的情境，以及證悟後的現象；至於漢譯《辟支佛因緣論》所說的，除了同樣的主題外，往往還隱含有「辟支菩薩」（paccekabodhisattva；參看 Kloppenborg[1974]，38—42）的概念。

無論如何，在與辟支佛有關的主題裏（Wiltshire[1990]，xxi，列出六點），辟支佛的證道經過，往往是這樣：某在家者，在特殊的情境之下，「突然之間」證果，然後示現神變，展現一些異象（如上昇

虛空、作「十八變」)，辟支佛說了一些法（ovAda），一方面作為自己證悟的真情告白，同時也可說是一種教誡；再來就是示現出家沙門相，而後飛身到雪山之上香醉山（GandhamAdana，參 DPPN，I，746—748；《印佛固辭》，194—195）山上洞窟（指 NandamUla 洞，這是傳說中，諸辟支佛的住處；參 DPPN，II，22—23，s.v. NandamUlapabbhAra；《印佛固辭》，447，s.v. NandamUla；又參 Kloppenborg[1974]，60—64 的討論）。

從南傳《本生譚》〈陶師本生〉的敘述看來，在家的 KaraNDu 國王證辟支佛之後，大臣告訴他：辟支佛是要剃髮著袈裟，現出家沙門相的³⁷⁶。KaraNDu 國王自己舉手摸頭，就髮鬚自落，再來是袈裟自然在身，同時還具備南傳佛教所說的比丘八物。漢譯《辟支佛因緣論》〈波羅奈國王悟辟支佛緣〉中的波羅奈國王，則是「鬚髮自落；時，淨居天即奉袈裟」，雖然比較簡略，情節也不太一樣，但意趣相同。

漢譯《辟支佛因緣論》總共說到九個在家者證辟支佛的事緣，其中有八個都說到這種「髮鬚自落，袈裟在身」的情節（有的用語比

³⁷⁶ 此處不必計較可能有的「語病」：如果辟支佛是在完全沒有佛法的時代出現，大臣怎會知到辟支佛要剃髮著袈裟？而且這樣的袈裟是佛教的服制？還是通於（印度）其他沙門教團的服制？同樣的，此處辟支佛的「袈裟自然在身」，固然沒有來源的問題，在《大毘婆沙論》是「獼猴為現佛弟子相」，是否僅指世間首次出現辟支佛的情況？

較簡略，只說「變成沙門」)，這種類型化的情節，到底有何意義？

Wiltshire 認為：一般在家信眾，只能從外觀與行為，來認知辟支佛。在家信眾並無法認知、掌握辟支佛作為證悟者的真實意義，因為在定義上，證悟者的「所行境界」並不是一般信眾的所緣。……在辟支佛出世的時節，既然沒有世諦流布的僧團（saMgha），不可能有具足戒（upasampadA）的程序，那麼辟支佛「突然之間」，以神奇的方式，改變容貌。這樣的情節，與具足戒的功能相同（這是身分轉換的重要程序），而佛典傳述這樣的傳說，可以從在家與出家眾的不同立場來觀察：在家眾只知道，辟支佛是剃法著袈裟的沙門³⁷⁷，並

³⁷⁷ 依《中阿含經》第 66《說本經》，阿那律尊者以講說「過去事」的方式，向僧眾說明他自己在過去生中，供養無患辟支佛而得福報的事緣，但到了最後，又說：「若我爾時，知彼沙門是無著真人者，所獲福報，當復轉倍，受大果報，極妙功德，明所徹照，極廣甚大」（大正 1，頁 509 中）。依經文說，無患辟支佛是在一大清早，著衣持鉢，要入城乞食；當時的阿那律是一貧窮之人，靠撿拾維生。無患辟支佛雖與阿那律對談，卻沒有表明自己的果證，當時的阿那律也沒有問，只把無患辟支佛當成一般的沙門。又，同樣的情況，依《增一阿含經》的傳說，釋尊本生中，曾為善化治王，其太子證得辟支佛，但為了度化其父母，而留在宮中，接受供養。到最後，釋尊也說：「我爾時不知是辟支佛；設我知是辟支佛者，其德不可稱量」（大正 2，頁 726 下一頁 727 中）。在這則傳說裏，太子是先剃除髮鬚，著三法衣，出家學道，在當天晚上證得辟支佛，以太子與其父王的親屬關係，又長期受供養，善化治王竟然不知道太子的果證，可見太子沒明說，而善化治王也是把太子看成一般沙門來供養。

不知道某人如何成為辟支佛。相對的，這些故事的傳述者（比丘僧眾），則意在顯示：辟支菩提（paccekabodhi）大部分是以在家的身份證得，同是也要表達：出家與菩提內在的關連性（參 Wiltshire[1990]，59—61；另參 Kloppenborg[1974]，26—28 所討論「辟支佛的外表」）。

在這多樣性的傳說裏，辟支佛證道之後，以神奇的方式「髮鬚自落，袈裟在身」，最足以顯示，《僧祇律》（T 1425）所說「沙門衣者，賢聖孿幟」（大正 22，頁 528 上）。

釋尊本身的「受戒」，依《五分律》的說法，釋尊是「出家時自然具戒」（「因中得戒」）；《僧祇律》則認為「成道時自然具戒」（「果中得戒」）。如果以袈裟的角度來看，出家時的剃髮著袈裟，固然是身份轉換，但只是由在家而出家；成正覺時也不妨說是「身份轉換」，這才是從雜染繫縛到清淨解脫（也就是修行的目的）。釋迦菩薩成正覺時，雖然沒有換著袈裟的問題（因為在踰城出家時，已經換過），但在家者證得辟支佛果後，「髮鬚自落，袈裟在身」，這兩種「身份轉換」同時發生，此一情況，最能顯示袈裟的「神聖性」（解脫服，解脫的徵表）。

參考書目及略語表(之三)

* 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 及《正觀》24 期，頁 85—頁 89

郭慧珍

[2001] 《漢族佛教僧伽服裝之研究》，台北：法鼓文化。

平川彰

[1960] 《律藏の研究》，東京：山喜房

香川孝雄

[1964] 〈彌勒と阿逸多〉，《印度學佛教學研究》12.2:628—631。

Adikaram, E. W.

[1946] Early History of Buddhism in Ceylon, Dehiwala, Sri Lanka:

The Buddhist Culture Centre, 1994 second impression.

Durt, Hubert

[1980] “Mahalla/Mahallaka et la crise de la communauté après la Parinirvāṇa du Buddha”, IN: Indianisme et bouddhisme, Melanges offerts a Mgr Etienne Lamotte, Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, pp. 79—100.

Hara, Minoru

[1986] “The Holding of the Hair(KeZa-grahaNa), Acta Orientalia, 47:67—92.

Kieschnick, John（柯嘉豪）

[1999] “The Symbolism of the Monk’s Robe in China”, Asia Major,

Third Series 12.1:9—32.

Obeyesekere, Gananath

[1981] Medesa's Hair, Chicago.

Shinohara, Koichi

[2000] “The Kasaya Robe of the Past Buddha Kasyapa in The
Miraculous Instruction Given to the Vinaya Master
Daoxuan(596—667)”, 中華佛學學報, 13.2:299—367。