

釋尊之超越彌勒九劫（之六）

——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

§ 4.7.5.4. 袈裟的實用功能

§ 4.7.5.5. 袈裟的象徵意義

§ 4.7.5.6. 袈裟的信賴關係

§ 4.7.6.1. 彌勒、大迦葉與「以衣傳法」——釋尊與彌勒佛

§ 4.7.6.2. 釋尊、大迦葉與彌勒的「祖師相承」——釋尊與彌勒菩薩

28 正觀雜誌第二十八期/二〇〇四年三月二十五日

肆、釋尊的前生、今世、「來世」與彌勒

§ 4.7.5.4. 袈裟的實用功能

大部分的佛傳都說到，釋迦太子在踰城出家之前，有所謂的「四門出遊」，其中有一次，就是遇到出家沙門。此一傳說反應著，在釋迦太子出家之前，已經有所謂的沙門教團。

《長阿含經》第5《小緣經》對於沙門教團的形成，有這樣的說法：

「今此世間，有四種名，第五有沙門眾名。所以然者，婆悉吒！
剎利眾中，或時有人自厭己法，剃除鬚髮，而披法服，於是始有沙門名生。婆羅門種、居士種、首陀羅種，或時有人自厭己法，剃除鬚髮，法服，修道，名為沙門」(大正1，頁38下)³⁷⁸。

簡單的說，這是指印度社會種姓制度底下，各個階層（包括婆羅門），都可以捨棄自己原有的社會地位（「有人自厭己法」），經過這樣的身份轉換，修道求取解脫，這些各種不同的教團，就是沙門，而成為

³⁷⁸ 參看南傳《長部》第27《起世因本經》(AgaJJa sutta)，見《漢譯南傳》，8冊，頁88。南傳的傳本，意義雖與漢譯《小緣經》一樣，但沒有「剃除法鬚，而披法服」之語。

某種意義的「第五種姓」。經文本身說是「有四種名，第五有沙門眾名」，其中的「四種名」，應該是指傳統印度社會的四種姓（*catur varNAH*），本來，在印度的種姓制度，只有前三種姓是再生族（*dvija*），可以在宗教上得第二生命，第四種姓首陀羅（*ZUdra*），則是宗教所不救贖的一生族（*ekajAti*）（高楠順次郎／木村泰賢[1975]，316—335）。但與漢譯《小緣經》相對應的南傳《長部》*AggaJJā Sutta*，用語是 *maNDala*，在此文脈中，*maNDala* 意為團體、群體，很可能是強調社會分工，而不用一般所說的 *varNa*（Wiltshire[1990]，44—46，就是依據 *AggaJJā Sutta*，討論所謂的「沙門運動」*ZramaNa Movement*），所以「第五有沙門眾名」，並不是要在傳統四種姓之外，另立第五種姓。

不過，現代印度社會，被稱為「不可觸者」（“*untouchables*”；或稱：*dalit*），確也被稱為是「第五種姓」，而佛教允許社會各階層進入教團，這種開放的態度，使不少「不可觸者」信仰佛教，甚至成為脫離種姓「標籤」的途徑³⁷⁹。

³⁷⁹ 參看 Human Rights Watch, *BROKEN PEOPLE, Caste Violence Against India's "Untouchables"*, <http://www.hrw.org/reports/1999/india/India994.htm#TopOfPage>。《長阿含經》第5《小緣經》說「第五有沙門眾名」，似乎有沙門眾是「第五種姓」的意味，但依據 National Campaign on Dalit Human Rights 的解說，*Dalits* 是「第五種姓」；該組織統計，印度現在有二億四千萬人是 *Dalit*（網路上所看見的資料，差距很大）！參看 <http://www.dalits.org>。至於 *Dalit* 乙詞，

依《雜阿含經》第1184經的傳說（大正2，頁320中—下），有位住在孫陀利河旁邊的婆羅門，想拿食物到河邊，想要供養大德婆羅門。當時，釋尊正好在河邊，這位婆羅門看到釋尊：「作是念：是剃頭沙門，非婆羅門」，所以想要離開，可是又想到「非獨沙門是剃頭者，婆羅門中亦有剃頭，應往至彼，問其所生」。經文所說的，不知是指：婆羅門「自厭己法」，然後進入沙門教團？還是婆羅門仍保持自身的社會地位，而表現出家沙門的外貌？但可以確定，沙門的「剃除鬚髮，而披法服」，確實有社會身份認同的作用³⁸⁰。

剃髮著袈裟，這種身份認同固然有其形式上的意義，但更重要的是其內在的實質，或是此一形式所要呈現的意義，所以釋尊接下來就說：

「汝莫問所生，但當問所行。刻木為鑽燧，亦能生於火；

下賤種姓中，生堅固牟尼。智慧、有慚愧，精進、善調伏，

據說是古 *Marathi* 語（在印度西部），意思是：破碎的，棄置於地的；這些人或被稱作是：*outcastes*、*untouchable*、*Scheduled Castes*（這是印度憲法及法律用語）、*Depressed Class* 等等，參看 <http://www.dalitusa.org> 的解說。

³⁸⁰ Wiltshire[1990]，xiii—xiv 認為：沙門意指「捨離者」（*renouncer*），捨棄在家的身分地位，成宗教上的遊方修道者；他不可能是婆羅門的修道者（*he is categorically not a Brahmanic ascetic*）。但從 Olivelle[1993]，11—16 的討論，「沙門」（*ZramaNa*／*samaNa*）在婆羅門教也有一些用例。

究竟大明際，清淨修梵行。而今正是時，應奉施餘食」。

這裏很清楚的告訴孫陀利河側婆羅門，除了（血緣）出身、外形，更要在意修道者到底作了什麼。

在另一個場景裏，《雜阿含經》第 1207 經傳說（大正 2，頁 328 下一頁 329 上；參《漢譯南傳》，13 冊，頁 226—頁 227）：有一天，尸利沙遮羅比丘尼（SIsupacAla，參《印佛固辭》，623A；DPPN，II，1164），按照一般的生活作息，在乞食之後，禪修思維。魔王想來干擾比丘尼的修行，「化作年少，容貌端正」，魔王故意問尸利沙遮羅比丘尼在作什麼，比丘尼回答「我都無所樂」。魔王就說：

「汝何所諮受，剃頭作沙門，身著袈裟衣，而作出家相，不樂於諸道，而守愚癡住」？

比丘尼知道魔王的用意，而說出她正是在修釋尊的教法！魔王的用意是要比丘尼修持魔王之法，但被比丘尼識破。無論如何，對談的雙方都同意「剃頭作沙門，身著袈裟衣，而作出家相」，必須要修持某種「法」；《長阿含經》第 5《小緣經》對沙門的定義「或時有人自厭已法，剃除鬚髮，法服，修道」，也是如此。

對佛教沙門而言，《大毘婆沙論》引《圓生樹契經》說：

「又，契經說：有諸苾芻得阿羅漢，諸漏已盡。

三十三天數數雲集善法堂中，稱說：某處有某尊者，或彼弟子：剃除鬚髮，被服袈裟，正信、出家；勤修聖道；諸漏已盡，證得無漏心、慧解脫；於現法中，能自通達，證具足住；又自了知：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」（大正 27，頁 211 上；《中阿含經》第 2《晝度樹經》，大正 1，頁 422 中一下；南傳《增支部》，七集 65 經，《漢譯南傳》，22 冊，頁 310—頁 312）。

《阿含經》中，常可看到這樣或類似的語句，「剃除鬚髮，被服袈裟，正信、出家、學道」³⁸¹，就是在決心修道之後，而有的身份轉換，以及身份標誌；「勤修聖道」是接下來的努力修持，「諸漏已盡」以下則在表明功德圓滿，證得阿羅漢果位，而這一段話也常被用來說明阿羅漢的所證法。

另外，《雜阿含經》第 1062 經，有位剛出家的比丘，名叫善生，釋尊特別向眾比丘介紹，說：

³⁸¹ 在《中阿含經》第 204 經《羅摩經》，釋尊說自己出家學道，也是使用此一定型文句（大正 1，頁 776 中）：我於爾時，父母啼哭，諸親不樂。我剃除鬚髮，著袈裟衣。至信、捨家，無家，學道，欲求無病無上安穩涅槃，無老無死不無愁憂感。

「此善生善男子有二處端嚴：

一者、剃除鬚髮，著袈裟衣，正信，非家、出家，學道；

二者、諸漏有盡，無漏心解脫、慧解脫；現法自知作證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」（大正 2，頁 276 上）³⁸²。

把出家學道的「身份轉換」，等同於解脫生死的「生命狀態轉換」那樣的端嚴，也就是一種榮耀、自信，可見這種「身份轉換」，有其象徵意義（關於袈裟的象徵意義，下文再說）。

「剃除鬚髮，著袈裟衣」，現大丈夫相，固然是一種「端嚴」，但還要注意緊接下來「正信，非家、出家，學道」，也就是說，身份轉換，只是一個起點，重要的是要勤修聖道。

玄奘譯的《本事經》（T 765），就從不同的角度來觀察：

「苾芻當知，有二苦事，最為難忍：一、剃鬚髮；二、常乞求。

所以者何？

世間怨嫌，興咒詛者，作是願言：願彼貧窮，剃除鬚髮，服故

³⁸² 《別譯雜阿含經》第 1 經（大正 2，頁 374 上），雖然也說到二種端嚴，只不過是把《雜阿含經》第 1062 經的二種端嚴，合而一種，而與所謂「容貌瑰偉，天姿挺特」並舉；又見南傳《相應部》〈比丘相應〉（《漢譯南傳》，14 冊，頁 355—頁 356）

弊衣，手持瓦器，從家至家，行乞自活。

諸有淨信善男子等，受持此法，而出家者，非為王、賊、債主怖畏之所逼切；非恐不活，而捨居家。但為超度生老、病死、愁歎、憂苦、熱惱等法，但為滅除純大苦蘊」（大正 17，頁 682 上；同旨，《雜阿含經》第 272 經，大正 2，頁 72 上）。

這裏，顯然是要提醒出家修道者：世間的人在「相罵無好言」時，會詛咒對方過著「剃鬚髮、常乞求」這樣的生活（參本文註 366）

。所以，出家修道者不能忘記初衷，要勤修聖道，求證解脫。

剃髮著袈裟，是身份轉換的標誌；沒有意外的話，這樣的標誌，始終存在（身份的存續），在「勤修聖道」的角度來看，袈裟還有實用上的意義。

出家眾在修道與日常生活裏，對於主客觀環境應該有怎樣的態度，《阿含經》／《尼柯耶》有許多教說，有一類被稱作是「四依」（cattAri apassenAni）³⁸³：

³⁸³ 漢譯佛典所見的「四依」，除這一類外，至少還有二類：

一、依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義不依不了義的「四依」（cattAri pratiZaraNAni；依《望月佛教大辭典》，1719 中—1720 下，這是「法的四依」，另外還有「人的四依」）；

二、常乞食、樹下住、糞掃衣、陳棄藥的 cattAro niZrayAH。

又，思惟一法而「受用、忍受、遠避、除遣」，所構成的「四依」，被列入

「於此，有比丘思惟一（法）而受用；

思惟一（法）而忍受；

思惟一（法）而遠避；

思惟一（法）而遣除」（saGkHAyekaM paTisevati, saGkHAyekaM adhivAseti, saGkHAyekaM parivajjeti saGkHAyekaM vinodeti；南傳《長部》第 33《等誦經》，見《漢譯南傳》，8 冊，頁 240）。

「思惟一（法）而受用」，是關於衣服、飲食、臥具與醫藥的事項，其中，對於衣服的態度是：

「汝等苾芻！應審思擇，如法衣服，當受用之，不為勇健，不為傲逸，不為顏貌，不為端嚴，但為遮防蛟蛇、寒熱、蛇蠍等

「十賢聖居」（dasa ariya-vAsA）的一支，見南傳《長部》第 33《等誦經》（《漢譯南傳》，8 冊，頁 275）、南傳《增支部》，十集，〈救護品〉（《漢譯南傳》，24 冊，頁 206—頁 209，特別是頁 207），漢譯《長阿含經》第 9《眾集經》，大正 1，頁 57 中，參見《舍利弗阿毘曇論》，大正 28，頁 588 中一下等等。漢譯《增一阿含經》也說到「十賢聖居」，但所謂的「四依」，卻另作：「將護四部眾」（大正 2，頁 775 下—頁 776 上），或作「降四」（大正 2，頁 827 上）。至於《雜阿含經》第 71 經、第 388 經，雖說到十賢聖居的內容，卻沒有「十賢聖居」的用語。

觸，及為覆蔽，深可羞恥醜陋身形」³⁸⁴。

至於食物、臥具與醫藥等生活的必需品，大體也是如此，目的是維持基本生活，以便能修行求道。

在所謂「四聖種」（cattAro ariya-vaMsA）³⁸⁵的觀念裏，也可以

³⁸⁴ 此處引自漢譯《集異門足論》（T 1536），大正 26，頁 394 下。而《集異門足論》在解說這一種「四依」時，引用到《防諸漏記別經》，這也就是漢譯《中阿含經》第 10 經《漏盡經》，大正 1，頁 432 中，又參《增一阿含經》，大正 2，頁 741 上、南傳《中部》第 2《一切漏經》（《漢譯南傳》，9 冊，頁 11）、南傳《增支部》六集 58 經（《漢譯南傳》，22 冊，頁 123）。

³⁸⁵ 佛典所說的「四聖種」也有兩類：其一，就是對於飲食、衣服、臥具等三種生活必需品，能「隨所得而喜足」，再加上「愛斷、樂斷，精勤隨學於斷愛樂」（《集異門足論》，大正 26，頁 392 下）；其二，就是常乞食、糞掃衣、樹下住與陳棄藥的「四聖種」，而這一類也被稱作是「四依」（catvAro niZrayAH）。漢譯《長阿含經》第 9《眾集經》，譯作「四賢聖族」（大正 1，頁 51 上），從內容來看，是屬於第二類的「四依」，而相對應的《集異門足論》反而是第一類的「四聖種」（南傳《長部》第 33《等誦經》說的，也是此類）。依《大智度論》的解說：「如轉法輪時，五比丘初得道，白佛言：我等著何等衣？佛言：應著納衣。又，受戒法，盡壽著納衣，乞食、樹下住，弊棄藥。於古四聖種中，頭陀即是三事。佛法唯以智慧為本，不以苦為先」（大正 25，頁 538 中）。從《大智度論》的解說，「四依」是從「四聖種」發展而來，把原來的第四聖種改成「陳棄藥」（參考印順法師[1981]，201—203）。關於第一類的「四聖種」，參看《大毘婆沙論》的解說（大正 27，頁 907 上—頁 909 下）。又，依

看到類似的說明：

「於此，有比丘隨所得之衣服而喜足，且讚歎隨所得衣服之喜足，衣服之因緣故，無陷不當、不應[之方法]，若不得衣服亦無懊惱；雖得不染著、不迷悶、無罪過而見過患，受用出要之慧；更為隨所得衣服之喜足，不自慢、不凌蔑他人；如有善巧、精勤、正知、正念之比丘，友！名為古往以來第一聖種住者」（南傳《長部》第33《等誦經》，見《漢譯南傳》，8冊，頁240；漢譯《集異門足論》，T 1536，大正26，頁392中一下）。

在一般的觀念之下，人類社會以穿衣為常態，這是因為欲界中有慚愧之心（參看《大毘婆沙論》，大正27，頁362中）；遮防蚊蟲，則是實際需要，而滿足這種需要的目的，是為了要助成修道，在此觀念之下，又強調對衣服不應生貪著之心（參考《佛藏經》，大正15，頁802上）。

大概是基於這一些理念，佛教對衣服的態度，重在內心是否生貪著、取得的過程，以及其實際上的用途。《大智度論》引用「律典」所傳，而說「佛因是告諸比丘：從今日，若有比丘一心求涅槃，背

《大毘婆沙論》的傳說，分別論者立四十一菩提分法，就是在一般所說的三十七菩提分之外，再加上四聖種（大正27，頁499上），所以分別論者在修持上，不但重於律行，更傾向於精嚴苦行的頭陀行（印順法師[1968]，420）。

捨世間者，若欲著，聽著價直十萬兩金衣，亦聽食百味食」（大正25，頁253上；此一傳說的出處，參看Lamotte[1970]，1678，note 1），只要是真心修道，對於衣服之質地，即非所論。

佛教對衣服的這種態度，也許是平淡，無甚高論，但從《阿含經》／《尼柯耶》的若干記載，可以看出，當時的沙門教團中，有一些修行者，他們在日常生活的基本需求上，過的是極端苦行的生活：

「或有沙門、梵志裸形無衣，或以手為衣，或以葉為衣，或以珠為衣，或不以瓶取水，或不以甕取水……或持連合衣，或持毛衣，或持頭舍衣，或持毛頭舍衣，或持全皮，或持穿皮，或持全穿皮；

或持散髮，或持編髮，或持散編髮，或有剃髮，或有剃鬚，或剃鬚髮，或有拔髮，或有拔鬚，或拔鬚髮；

或住立斷坐，或修蹲行，或有臥刺，以刺為床，或有臥果。以果為床。……如此之比，受無量苦，學煩熱行。

師子！有此苦行，我不說無。

師子！然此苦行，為下賤業，至苦至困，凡人所行，非是聖道」

386。

386 《中阿含經》第18經《師子經》，大正1，頁441下一頁442上；又參《中

釋尊把這樣的生活、修行態度，評價為「苦行穢污」或是「皆為卑陋」，「此苦行為下賤業，至苦至困，凡人所行，非是聖道」等等，也就是說，這樣的生活方式，不但沒有必要，而且不能達到修行的目的。

耆那教一直與佛教有密切的互動，而該教分成二派：天衣派與白衣派，而他們之所以分宗，就是對於修道者是否要穿衣，有所爭執。以天為衣，就是一種裸形梵志，他們認為只要穿衣，修道者就不可能解脫，而且這不是單純的信仰，還提出理論的說明

（Jaini[1979]，12—13、30；參郭忠生[2000]，99—101，106—107）。如果以裸形梵志對衣服的態度，來看待衣服在佛法的地位，多少可以顯示佛法所謂「非苦非樂中道」的一個面相。

依現代學者的看法，《阿含經》／《尼柯耶》經常說到的尼乾子

阿含經》第174經《受法經》，大正1，頁712上—中；《長阿含經》第8經《散陀那經》，大正1，頁47下—頁48上；《長阿含經》第25經《裸形梵志經》，大正1，頁103中—下；《雜阿含經》第573經則提到一位阿耆毘外道，出家已經二十年，過的生活是「唯有裸形，拔髮，乞食，人間遊行，臥於土中」，但自嘆還是未證得「過人法」（大正2，頁152上—中）。《別譯雜阿含經》第71經則傳說，波斯匿王對於長髮梵志七人、裸形尼乾七人、一衣外道七人，執禮甚恭，大正2，頁399上（釋尊因而說到如何辨別是否為阿羅漢）。所謂裸形、長髮、一衣，顯然與佛教沙門的「識別標誌」，迥然有別。

（NigaNThA，意為「離繫」），就是耆那教徒，而 NigaNTha NAataputta 就是耆那教的「創立者」MahAvIra（《印佛固辭》，455—457；DPPN，II，61—65；Hoener[1979]，63—74；Waltshire[1990]，133—137 則整理出佛教與耆那者二者的共通之處，共有 18 點）。而佛典說尼乾子也是苦行為尚，不能得道。但在耆那教本身，則有不同的見解：「如果要說有哪一件事，是 MahAvIra 一生中最有意義的，應該就是他證得一切智（kevalajJAna），MahAvIra 作為『作津梁者』的志業，就是以這一體悟為基礎。據說 MahAvIra 以堅定不移的決心，實踐各種苦行（此處之英文為 austerities），沒有絲毫的懈怠，終於證得一切智，耆那教的 AcarAGga-sUtra 就說到許多這樣的苦行」，甚至「耆那教可以驕傲的（with pride）指出一個事實：瞿曇佛陀（Gautama Buddha）放棄極端苦行，而依循所謂的『中道』，這一點與其對手尼乾子不一樣。而這種沒有那麼專心一志於修道目標的模式，最後卻導致佛教僧團（saMgha）發生各種類型的鬆懈、墮落；相反的，耆那教以 MahAvIra 為典範，就沒有這樣的弊病」（Jaini[1979]，25—27）。

如同 Jaini 這樣的論述，如果再進一步的推演，就會產生一個對佛教徒來說，非常嚴肅的問題：釋尊放棄極端苦行，宣稱「苦行非道」，那麼釋尊是否證得一切智呢？這在不同的信仰會有不同的解讀，據說：印度的其它宗教認為佛教是一種「輕鬆修道」

（“easy-going”，見 Hara[1997]，250，note 8 所引）。就佛教徒來說：釋尊放棄苦行，菩提樹下成正覺。這是佛教一致的傳說，除了《阿

含經》／《尼柯耶》對此一問題的教說，《大毘婆沙論》關於「苦行無義」、「樂速通行」的討論（大正 27，頁 203 中—頁 204 上、頁 485 下），可說已對此問題，有相當程度的回應。至於佛教僧團退墮的問題，可以從兩方面來思考：一、耆那教一直以 Mahāvīra 為典範，顯然在各時代，都會認為當時相對的佛教行者不採用苦行，就是一種墮落。此一觀點，基本上是佛教與耆那教對苦行的價值判斷，有所不同；二、佛教本身確是有退墮的情況，不過，從《阿含經》／《尼柯耶》的傳述看來，佛教對此早已不斷的反省，甚至可說在釋尊時代，已相當關心此一問題。

現代學者在討論宗教之「苦行」，經常使用 asceticism 這個字眼。從各種宗教文化的觀察所得，歸納起來，asceticism 的形式不外：1. 齋戒斷食；2. 情欲控制，獨身；3. 守貧，包括乞討維生；4. 遁世、獨棲；5. 「自加的痛苦」（self-inflicted pain），這包括身體的（鞭打、燃燒、刺戳等等），以及心理的（觀想最後審判，地獄的慘狀，輪迴的恐怖等等）。還有一種所謂的“inner asceticism”，這類型的 asceticism 著重的是精神的捨離，而不是捨離特定的世間享樂，例如印度《薄伽梵歌》（Bhagavadgītā）的「在行為中捨離，而不是捨離行為」（renunciation in action rather than renunciation of action），或是《聖經》的「身在世間，而不屬於世間」（in the world, but not of it）；另外，除了這些普遍的型態，印度宗教的禪定、瑜伽所用的行持或技術（例如：特殊的姿勢、唱誦、入出息），也可說是 asceticism（參

看 ER, Vol. 1, 441—445, s. v. ASCETICISM)。

從這樣的定義看來，佛教的行持可說也是某種「苦行」，但是「對於兼讀佛教與印度其他宗教典籍的人來，很快就可發現一個事實，這些典籍用來指稱 asceticism（苦行）的用語，並不完全一樣。在一般印度典籍原本使用 tapas 乙詞，佛教徒則傾向採用 duḥkara-caryā，而在佛教典籍裏，tapas 的意含似乎有相當程度的演變」（Hara[1997], 250；漢譯佛典中，「苦行」的對等梵語，參看《平川漢梵》，1011）。

梵語 tapas，源自“tap”（意為「熱」heat），在古代印度是指存於熱能、蒸氣、灼熱等等的宇宙力量。早在《梨俱吠陀》（Rgveda），就可看到多樣行 tapas 相關的宗教意含。火神 Agni，太陽神 Sūrya，本質上都有 tapas，但是要引發 tapas 則是透過戰神 Indra 與其武器。在《夜柔吠陀》、《阿闍婆吠陀》、《梵書》、《奧義書》，乃至耆那教、Tantra 信仰，tapas 的觀念，都有不同的發展；而耆那教採用「極端苦行」，就是認為，這可以燃燒舊業與阻斷新的業果（參 ER, Vol. 14, 335—336, s. v. TAPAS）。

從這個角度來看，佛教的「非苦非樂中道」，確是獨樹一格。對佛教的出家眾來說，「四依」或是「四聖種」之類的教法，無非是要在衣服、食物、住處等生活必需品方面，過著「少欲知足，易滿易養」的生活，專心修持。

只不過，這樣的物質生活到底怎樣實踐，標準在哪裏，實際上很難界定。律典乃至經典，有許多相關的細節，都是面對實際發生

的問題，嘗試給予解決。以衣服來說，衣服的形式、顏色、質料，配件，數量，製作方法，乃至來源與分配，都有詳細的規定，甚至在僧眾結夏安居後，還有迦絺那衣法（KaThinavastu）的規定，這麼詳盡，甚至是瑣碎的規定，無非是要實踐「非苦非樂中道」。

出家眾所穿的三衣，一般稱作是袈裟（KASaya）。本來，衣的通稱是 cīvara（支伐羅）；而僧衣有僧伽梨、鬱多羅僧與安陀會等三衣，習慣上通稱為袈裟。但是就釋尊規定三衣的傳說來看³⁸⁷，佛教僧眾最初是沒有三衣，甚至只能有一件僧衣。KASaya 的意義是雜色衣，染色衣，這應該與僧衣的來源有關。《十住毘婆沙論》（T 1521）說：僧眾「應著二種衣：一者、居士衣；二者、糞掃衣」（大正 26，頁 111 下），此處的「居士衣」是指居士所施衣。糞掃衣是從垃圾堆、墳墓等處拾來的，早就沾染污漬或膿血的廢布，洗洗補補，縫成衣服，名為糞掃衣。釋尊與僧眾，起初都是穿這種衣的。而依律典的傳說，自從耆婆童子以衣服供養後，釋尊允許僧眾穿著在家信眾所布施的衣（布），但還是要經過染色。從此一角度來理解，袈裟可以是糞掃衣，也可以是居士所施衣（郭慧珍[2001]，第三章）。

但糞掃衣在佛教裏，卻有不尋常的意義。一般說來，對衣服的態度，大體可把出家人分成三類：

³⁸⁷ 《四分律》，大正 22，頁 856 下—頁 857 上；《五分律》，大正 22，頁 136 上—中；《十誦律》，大正 23，頁 195 上。

一、依戒而住的律行：這是住在僧中，也就是大眾共住，納入僧團的。對於衣服，可以糞掃衣，也接受信眾布施的新衣。而且在淨施制度下，還可以保留法定三衣以外的更多衣服。

二、修頭陀行，這是少數人。不住僧中，過著個人的生活（頭陀行者與頭陀行者，就是住在附近，也不相組合），但也可以半月來僧中布薩。衣服方面，一定是糞掃衣，不受布施，而且是限於三衣。

三、一切糞掃者，這是極少數的，不入僧中，不受施衣（印順法師[1993f]，22—29）。

如果把生活態度，分成極端享樂與極端苦行兩邊，「一切糞掃者」可說比較接近《阿含經》／《尼柯耶》所否定的苦行外道，而「頭陀行」也是相當清苦，但沒有那麼極端，至於「依戒而住的律行」，顧名思義，就是佛教戒規所勾勒出來的，修行者應有的生活方式。

此三類的生活方式，並不是固定的，就個人來說，可以在不同時期過著不同的方式；另一方面，此三類也不是相互排斥的擇一關係。以糞掃衣來說，「依戒而住的律行」並不排除此種衣服，但「頭陀行」一定是著糞掃衣，而「一切糞掃者」則不但是衣服，連其他的生活資具都是撿拾而來，完全不受布施。

「頭陀行」那樣的生活方式，是把自身的生活需求設定「低標準」，在某種程度上，反應出如同「四依」所揭示的精神，所以在經典裏，也可看到對頭陀行的讚嘆，甚至說：毀謗頭陀行，就是毀謗釋尊，而且「此頭陀行在世者，我法亦當久在於世；設法在世，益

增天道，三惡道便減，亦成須陀洹、斯陀含、阿那含三乘之道，皆存於世」，而釋尊之所以要大迦葉留化，是因為「過去諸佛頭陀行比丘，法存則存，法沒則沒，然我今日迦葉比丘留住在世，彌勒佛出世，然後取滅度」（《增一阿含經》，大正 2，頁 570 上—中、頁 746 下）。既是如此，為什麼還要有「依戒而住的律行」呢？

這可在提婆達多破僧的事緣，看出端倪（印順法師[1993f]，22—29）。在生活態度上，提婆達多標榜「五法」，佛典對「五法」的傳說雖有多少不同，但大體上是「衣服方面，主張盡形壽糞掃衣，不受施主施衣。住處方面，主張盡形壽住阿蘭若，露地坐，樹下坐，不受住房屋。飲食方面，主張盡形壽乞食，不受請食。特別主張不食酥、鹽、魚、肉等。這些，與頭陀行相近」，而釋尊拒絕採行這五法，一方面，「提婆達多的五法，是絕對的苦行主義，盡形壽奉行而毫無通變」，而眾生的根器不同，社會的環境也是不斷在變，採行一成不變的方式，就會流於偏激，而且「中道的佛法，不重於事相的物欲的壓制，而重於離煩惱，顯發心清淨性，解脫自在。而提婆達多的五法，卻是重於物欲的壓制。越著重這方面，就越流於苦行」。不但是對個人的修學，並不妥當，而從佛法的世諦流布來說，不接受布施，顯然減少與大眾接觸的機會；盡形壽阿蘭若，傾向於個人的離群索居，很難形成六和敬的教團；這樣的生活方式，對年富力盛的青壯年來說，也許沒有困難，更可以展現清苦的形象，但對年幼的沙彌，乃至年老體衰之人，都不適合。

總之，袈裟，本來可以包括糞掃衣，但在有些人眼中，在袈裟的來源中，糞掃衣才是真正的、唯一的袈裟，其他來源是不妥當的；在「依戒而住的律行」者，接受居士所施衣，也不排除糞掃衣，但更注重的是，不貪著物欲的內心陶冶。

《大毘婆沙論》說「過去諸佛皆稱讚糞掃衣，而不許著；今釋迦佛亦稱讚糞掃衣，而便許著」，論師對這句話，有不同的理解（大正 27，頁 908 下），就是反應這些不同的價值判斷。《方廣大莊嚴經》與〈糞掃衣功德事〉（本文§ 4.5.7.2.），傳述釋迦菩薩在優樓頻螺（Uruvelā）地方換著糞掃衣，也許意味著釋迦菩薩是以此衣成正覺，但本小節的討論，應該可以看出，即使是如此，釋尊並不是「一切糞掃者」，也不是形式上的「頭陀行者」，所以袈裟／糞掃衣，在實用的價值之外，還有相當的象徵意義。

§ 4.7.5.5. 袈裟的象徵意義

從結果來看原因（「由果說因」），阿羅漢的起點，無疑是「剃除鬚髮，被服袈裟」（所謂「在家阿羅漢」，可以不論）；在「勤修聖道」的過程，袈裟又是表彰生活態度的形象（之一），具有實用的功能；釋迦菩薩踰城出家，也是剃髮著袈裟。在此意義之下，袈裟已不是單純的出家修道者的身分標誌，或只是實用功能而已，「阿羅漢幢」（arahaddhaja）就是從解脫者的外形來說，表彰的是解脫者的所證

境界，因此袈裟就有著多樣性的象徵意義。

前一小節所引到的《雜阿含經》第 1062 經（大正 2，頁 276 上），把出家學道的「身份轉換」，等同於解脫生死的「生命狀態轉換」那樣的端嚴，也就是一種榮耀、自信，這種「身份轉換」，有其象徵意義；如果再進一步理解，出家與證果之間，袈裟也是維持、存續此一身份認同的標誌。可見袈裟（與剃髮），不妨說是修道者與證道者共同的標誌。

西元七世紀中葉在中國集出的《法苑珠林》，對袈裟開宗明義的解說如下：

「夫袈裟為福田之服，如敬佛塔，泥洹僧為觀身之衣，尊之如法。

衣名銷瘦，取能銷瘦煩惱。

鎧名忍辱，取能降伏眾魔。

亦喻蓮華，不為污泥所染。

亦名幢相，不為邪眾所傾。

亦名田文之相，不為見者生惡。

亦名救龍之服，不為金鳥所食。

亦名降邪之衣，不為外道所壞．．．」（卷 35，大正 53，頁 556 中，〈法服篇〉〈述意部〉）。

即使只有此處所引的這幾個說法，就可看出袈裟有著多樣性的意

義，這些都可說是袈裟的象徵意義。

關於袈裟的象徵意義，Kieschnick([1999])以出家身份標誌(Robe as emblem)、修道象徵(Robe as ascetic symbol)、紫衣(the purple robe)、以及傳法之衣(the Dharma Robe)等角度來說明；而紫衣的觀念，可能是在國家機器的體制之下，中國佛教特有的身份表徵。Adamek([2000])則以《歷代法寶記》(T 2175)為線索，探討紫衣的相關問題。Faure[1995]則以日本道元禪師(1200—1253)的《正法眼藏》(T 2582，〈傳衣〉與〈袈裟功德〉，大正 82，頁 47 下—頁 62 上)，以及在日本曹洞宗傳統下，袈裟的種種象徵³⁸⁸。

就此處有關的來說，Faure 對道元禪師的看法，有這樣的觀察：對道元而言，正確的「傳衣」指的是兩件不同的事情，一個是佛陀本身的袈裟，另一個則是成就如同佛陀袈裟的方法。道元刻意的混同這兩種意義，也就是「傳法的袈裟」與「受戒的袈裟」，而把「傳法的袈裟」的各種「神秘作用」，加在「受戒的袈裟」身上。道元混同了兩個本來各自獨立的傳統，其一是道宣律師(596—667)與義淨(635—713)的毘奈耶傳統，這是把袈裟看成是(受戒意義底下)出家眾的服制；另一個是禪宗的傳統，重在把袈裟看成是傳法的象

³⁸⁸ Faure[1995]，337、Kieschnick[1999]，26，note 60 以及 Adamek[2000]，65，note 19，不約而同的說到一篇 Anna Seidel 的論文：”Den’e (Chuanyi 傳衣 Transmission of the robe)，據說將發表在《法寶義林》第 8 分冊（本文定稿之際，此一分冊還未出版）。

徵（Faure[1995]，345）。

其實，七世紀中葉編出的《法苑珠林》（668 AD），在〈法服篇〉裏，以述意、功能、會名、濟難、感報、違損等六個項目（大正 53，頁 556 上—頁 563 中），來說明與袈裟相關的種種，就可以看出多樣的意義。

在《法苑珠林》〈法服篇〉，引述了所謂「宣律師住持感應因緣」。這是道宣律師在捨報前不久，得到「天人感應」，「四天王臣子」告訴他一些佛法的事緣，其中與袈裟有關的，有好幾個重點，而且與一般的傳說，在形式上，有所不同。

首先，「宣律師住持感應因緣」把這段因緣定位在「如來臨涅槃三月未至前」，而且以文殊師利菩薩為當機者，這就不會與釋尊入滅前三個月內的傳統說法，發生矛盾。

釋尊先要求文殊師利菩薩到「戒壇」，鳴鐘召集大眾；等到大眾就位後，釋尊說：

「我初踰城，入山學道，以無價寶衣，貿得鹿裘著。

有樹神現身，手執僧伽梨，告我言：悉達太子！汝今修道定得正覺。過去迦葉涅槃時，將此布僧伽梨大衣，付囑於我，令善守護，待至仁者出世，令我付悉達。

我於于時欲受大衣，地便大動」。

釋迦太子除了交換而來的「鹿裘」之外，還得到迦葉佛透過樹神轉交的「僧伽梨」。釋迦菩薩在修道期間，一直把這件迦葉佛「僧伽梨」帶在身邊，也發生一些異象。釋尊成佛之後，不但珍惜、守護此一「迦葉佛僧伽梨」，而且「每轉法輪，便被此服。自成道來，被著五十度」。現在快要入滅了，要把這件「僧伽梨」傳續下去。接著，釋尊把「僧伽梨」放在衣塔，圍繞戒壇三匝。再來，十方世界無量諸佛出現，各布施一衣；魔王更以黃金珠寶，作成佛塔，來安奉這些諸佛所施衣。最後是釋尊的囑付：

「佛告文殊及諸來大眾：我今涅槃，欲付汝迦葉佛衣塔，持我遺法。我入涅槃後，將迦葉衣塔置我戒壇北，經于十二年」。

「佛告文殊：汝持我衣鉢之塔，周遍閻浮及三天下，乃至大千世界，處處安置，鎮我遺法。有阿育王塔，亦勸令造遍三千土」。

這段非常「特殊」的傳說，可說是以迦葉佛「僧伽梨」為主軸，迦葉佛透過樹神，交給剛剛踰城出家的釋迦菩薩，等到釋迦菩薩成佛後，一直帶著或穿著，然後又要傳下去，但是以文殊師利為主角；不但這樣，還把此「僧伽梨」與衣塔連結在一起，而且安放在戒壇。這種「僧伽梨」、衣塔與戒壇連結的關係，不限於這一件特定的迦葉佛「僧伽梨」，藉由諸佛所施之衣，這種「衣鉢之塔」可以多到「大千世界，處處安置」（大正 53，頁 560 上—頁 561 上）！

緊接在此之後，《法苑珠林》又說到另一件迦葉佛的「絹僧伽梨」，用意可能是拿來作為反對蠶絲袈裟的依據，但同樣也有衣塔（塔內還加放三藏教典！）、戒壇、處處安置等情節。到了最後的囑付，就變成「至彌勒下時，令文殊師利，將塔付彌勒佛，是為安置處，所以相付囑也」（大正 53，頁 561 上—頁 562 上）。

在稍後的段落，《法苑珠林》又說到：

「佛告諸比丘：我此僧伽梨，過去未來諸佛，皆著此衣，得至解脫。末世惡比丘不受持三衣，亦不持戒，輕慢法衣，令法速滅。我今與汝，合三千大衣，願汝受持，勿令損失。當用布褐，作此伽梨，不得用繒帛及細軟者，並用麤大布作之，令末世比丘，不樂好衣服」（大正 53，頁 562 下—頁 563 上）。

所謂「過去未來諸佛，皆著此衣，得至解脫」，對照前文所引迦葉佛要求樹神，在釋迦太子出家後轉交的「迦葉佛僧伽梨」，似乎意味著有唯一的一件諸佛傳續不絕的迦裟，這與竺法護譯《如來獨證自誓三昧經》（T 623）所說的「佛所送袈裟，合成一服，名曰『薩披佛頭震越』」（大正 15，頁 347 下），可看成是同一意旨，而南傳《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」，也不妨作如是觀（參本文 § 4.7.5.2.），這是要突顯袈裟作為「解脫衣」的形象。

但《法苑珠林》釋尊又提到迦葉佛另一件「絹僧伽梨」，似乎要沖淡前一件袈裟獨一無二的特殊地位；而諸佛各施一衣，更是有意要把袈裟多數化，也就是，從某件特定的袈裟，到泛指不特定的袈裟，而形成釋尊所要囑付的，是袈裟這種服制。

伴隨著袈裟而安置各處的，是「衣鉢之塔」，把袈裟供奉在佛塔，可以說是把袈裟等同於釋尊的「舍利」。事實上，《法苑珠林》在〈法服篇〉的同一段落裏，談到許多釋尊的遺物。

另一值得注意的是，釋尊是在戒壇，作這些開示，而且要求「我入涅槃後，將迦葉衣塔置我戒壇北，經于十二年」，行文之間，經常提到戒壇此一處所。道宣是中國有名的律學專家，他的《關中創立戒壇圖經并序》（T 1893），詳細說明戒壇的構造、配置與儀軌等等。在戒壇的空間與情境裏，袈裟很容易與受戒結合在一起，這是在顯示袈裟作為（由在家而）出家的身份轉換標誌。

道宣律師不但是律學專家，也是史學者，他的《續高僧傳》（T 2060）、《廣弘明集》（T 2103）與《集古今佛道論衡》（T 2104），保存許多重要的史料，這樣的一個大德，很容易讓人以為，他是一個重理性思辯的學者，但道宣的形象不限於此，除了《法苑珠林》所引的「宣律師住持感應因緣」外，還可以看到《道宣律師感通錄》（T 2107）、《律相感通錄》（T 1898），甚至《關中創立戒壇圖經并序》（T 1892）、《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》（T 1899），也都有說到這「天人感應」之事（參 Shinohara ([2000], 301—302)，道宣還有一部《集

神州三寶感通錄》(T 2106)，難怪傳說道宣生平有許多異跡。

「感通」或「天人感應」，在宗教上，本來就是相當平常的，而且從佛教的修證理論來看，這樣的天人對談，稱不上是太大的「異象」。可以注意的是，依《法苑珠林》的說法，道宣本身對於在這種情境之下，所得到的資訊，給予很高的評價：

「律師既親對冥傳，躬受遺誥，隨出隨欣，耳目雖倦，不覺勞苦，但恨知之不早，文義不周。今依天人所說，不違三藏教旨，即皆編錄。雖從天聞，還同佛說」(大正 53，頁 354 中)。

道宣把「天人感通」而來的資訊，等同於佛說，其實是有根據的，例如《大智度論》就說：「如佛《毗尼》中說：何者是佛法？佛法有五種人說：一者、佛自口說；二者、佛弟子說；三者、仙人說；四者、諸天說；五者、化人說」(大正 25，頁 66 中)。

不過，這種「天人感通」而來的資訊，在《出三藏記集》有不一樣的評價。依《出三藏記集》的傳說：齊江泌處的女兒尼子，「篤信正法，少修梵行」，是一位虔誠的佛弟子，從小會閉目靜坐，誦出經典，「或說上天：或稱神(天)授」。等到停止了，就與常人一樣，不會誦出。僧祐以為：「推尋往古，不無此事！但義非金口(所說)，又無師譯，(寫出者)取捨兼懷，故附之疑例」(大正 55，頁 40 中)。僧祐並不否定這一事實，但依世俗的歷史觀點，總覺得這不是佛說

的，又不是從梵文翻譯過來的！所以只能說是「疑經」，不能作為真正的佛經(印順法師[1981]，1320)。

這兩種截然不同的評價，各有所本，也許可以從另一角度來看待：「天人感通」而來的資訊，到底說了怎樣的內容？

Shinohara ([2000]，338—340) 認為：「宣律師住持感應因緣」的內容，很可能受到《阿育王傳》(或廣泛的說「阿育王傳說」)相關內容的啟發。換句話說，這不是別出的新義(當然，也有進一部發展的部分)。

就內容來說，「宣律師住持感應因緣」所說與袈裟有關的主題，包括：諸佛所傳的袈裟、解脫服(及其神奇功能)、袈裟與受戒，「衣鉢之塔」的營建與供養，袈裟的囑付、袈裟與法滅(或末法)時代等等。其中有好一些，從本文前三小節的討論看來(§ 4.7.5.2.—§ 4.7.5.3.)，也許可以更進一步的說，同樣的主題，可以廣泛的在不同佛典裏，看出線索。難怪 Shinohara 認為([2000]，338—340)：「透過 Bernard Faure (即 Faure[1995]) 的討論，我們看到，(日本)道元禪師對於袈裟的若干觀點，與道宣律師感通所得的內容，有極為相似之處。所以論述道元與嗣後(日本)曹洞宗傳統對袈裟的見解，也許應該放在此一更寬廣的脈絡之下」。

§ 4.7.5.6. 袈裟的信賴關係

不過，形式與實質，往往有令人意想不到的差距，特別是在象徵意義被誤用時，最為明顯。之所以會被誤用，主要是因袈裟之象徵意義伴隨而來的信賴關係。佛典有許多傳說，描述這種信賴關係。

在〈六牙象本生〉(Chaddanta Jataka, No. 514)³⁸⁹，獵人想要獵取象王之牙，所以「身被忍服，覆其弓箭，所有衣甲，藏在草中」，獵人刻意隱藏身份，穿著袈裟，來鬆懈象王防備之心。母象雖然有疑問，但象王說：「在袈裟中，無不善事。此之幢相覆蓋之人，心住慈悲，當須無怖，勿生疑惑！如月無熱，斯人亦如是」，結果是象王被毒箭所射，母象說「如何乃言：著袈裟人無有害心！」(大正 24，頁 71 上—中)，可說對這種信賴關係的一大質疑，但此質疑的背後，其實意味著袈裟被信賴的程度。

南傳《本生譚》〈袈裟本生〉(KasAva Jataka, No. 221)³⁹⁰，表達同一意旨，其「現在事」部分是：提婆達多接受一件信眾供養的高價袈裟，引發一些質疑：提婆達多的德行是否足以接受這樣的供養？於是釋尊說「過去事」：提婆達多在過去生，就曾為獵取象牙，而穿著袈裟，偽裝成辟支佛，獵殺許多大象，最後被身為象王的釋

³⁸⁹ 參本文註 292 所列資料；至於考古資料的圖像研究，參看 Foucher[1917]，185—204。此處引用《根本說一切有部毘奈耶藥事》(T 1448)的用語。此則本生見諸 Bharhut，可見成立甚早。

³⁹⁰ 《漢譯南傳》，第 33 冊，頁 197—頁 199；參看 Grey[1994]，152，s.v. KASAVA；DPPN，I，591。

尊發現，而告誡獵師：「此阿羅漢之標幟 (arahaddhaja)，於汝不相應，何故著此！」同樣也是在說明對袈裟的信賴，以及遭到誤用。

類似的主題，在《賢愚經》第 54 緣〈堅誓師子品〉(大正 4，頁 438 上—下；參下文 § 4.8.)，也可看到，並且說：

「染色之服，皆是三世賢聖標式。其有眾生，剃除鬚髮，著染衣者，當知是人，不久當得解脫一切諸苦，獲無漏智；為諸眾生，作大救護。若有眾生，能發信心，向於出家著染衣人，獲福難量」。

此一事緣雖也是因提婆達多而起，但重點不在於提婆達多之不善行，反而是說，信賴剃除髮鬚著袈裟之人（即使該人出於惡心或是名實不符），也可以獲福無量，可說對袈裟所代表的意義，有一種近乎絕對的信仰。

另外，在釋尊佛傳裏，《佛所行讚》(T 192)說到釋迦菩薩踰城出家，換著袈裟的經過：

「時，淨居天子知太子心念，化為獵師像，持弓佩利箭，身被袈裟衣，徑至太子前。太子念此衣，染色清淨服，仙人上標飾，獵者非所應。即呼獵師前，軟語而告曰：汝於此衣服，貪愛似不深，以我身上服，與汝相貿易。獵師白太子：非不惜此衣，用謀諸群鹿，誘之令見趣；苟是汝所須，今當與交易」(大正 4，

頁 12 上—中；參《佛本行經》，大正 4，頁 70 中）。

本生類經與佛傳，以強烈的對比，獵師假借袈裟作偽裝，利用旁生的信賴，達到真正的目的。透過具體的事例，對形式與實質來反省與警惕，真正的修道者，不但要有袈裟這樣的身份標誌，也要注意內在實質的修持。這樣的概念，很早就出現，在南傳〈袈裟本生〉（KasAva JAtaka, No. 221），象王對獵師的訓誡，所說的就是南傳《法句經》第 9、10 頌³⁹¹，而南傳《長老偈》第 959—975 頌，也是以「阿羅漢幢相」（arahaddhaja）為中心，說明修道者應注意行持，否則就辜負此法服所代表的意義（《漢譯南傳》，28 冊，頁 201—頁 202），可見佛教內部，早就意識到此一問題。

總之，袈裟作為出家眾之僧衣，具有多樣的意義，KASaya 乙詞被譯成：降邪衣、幢相衣、解脫幢相衣、功德衣、無垢衣、無相衣、勝幢衣、無上衣、解脫服、道服、出世服、慈悲衣、忍辱衣、忍鎧衣、阿耨多羅三藐三菩提衣等等（《望月佛教大辭典》，879 中—下；參看郭慧珍[2001]，第三章），或是「聖服」（《平川漢梵》，956b，No. 2970），無非在表明袈裟所代表的聖德，難怪會有以衣傳法的傳說。

³⁹¹ 《漢譯南傳》，第 33 冊，頁 199。《法句經》頌文，見《漢譯南傳》，第 26 冊，頁 14。參看《出曜經》，大正 4，頁 679 中—下、頁 748 中

下文（本文 § 4.7.6.2.）所要討論的《大寶積經》第 23《摩訶迦葉會》更傳說，釋尊自述：

「我袈裟者，戒、定、智慧、解脫、解脫知見，無量阿僧祇善根所集」。

把釋尊的外物，等同於釋尊身體所留存的舍利³⁹²！但在文義上，此處的「我袈裟」應該不是狹義的指釋尊所有或用過的袈裟，而是指佛教服制所通稱的袈裟，因為「於當來世有愚癡人，著聖人衣似像沙門，入於村邑中，有信心婆羅門長者居士，見被法服，謂為沙門，皆共尊重，供養讚歎。彼愚癡人因袈裟故，而得供養」（大正 11，頁 512 中），這裏所指的是「相似沙門」，所以袈裟所代表的意義，不但過去如此，未來還是一樣。

另外，釋尊入滅後，由大迦葉主持荼毘，包裹釋尊金剛之身最外層與最內層的「衣服」，完好未壞，還引起部派學者的討論³⁹³。關

³⁹² 《大寶積經》第 23《摩訶迦葉會》本身說：「如來舍利，具戒、定、慧、解脫、解脫知見之所熏修」（大正 11，頁 512 上），從西藏譯本所見，此文句的譯解問題，參 Schopen[1999]，295—298、306—308。

³⁹³ 《雜阿含經》，第 1197 經，大正 2，頁 325 下；《佛般泥洹經》，大正 1，頁 174 中 16—17；《施設論》，大正 26，頁 520 下；《大毘婆沙論》，大正 27，頁 958 下—頁 959 上（此處說的比較複雜，而且是專指釋尊入滅；至於《大毘

於釋尊的袈裟，不但有這些神奇的傳說，依玄奘《大唐西域記》所傳，佛教最初的窣堵波，就是釋尊告訴最初的二位在家弟子，「以僧伽胝方疊布下，次鬱多羅僧，次僧卻崎，又覆鉢，豎錫杖，如是次第爲窣堵波」（卷 1，大正 51，頁 873 上），釋尊的袈裟不只是佛塔構造的張本，而釋尊入滅後，在崇禮釋尊遺物的「佛教新境界」中，釋尊的袈裟也是供養的對象，法顯與玄奘都看到這樣的佛塔精舍。

§ 4.7.6.1. 彌勒、大迦葉與「以衣傳法」——釋尊與彌勒佛

《歷代法寶記》（T 2075）在敘述中國禪宗「以衣傳法」的濫觴時，有這樣的說法：，大正 51，頁 181 上—中：

「西國人信敬，無有矯詐，承後者是般若波羅蜜多羅，承後不

婆沙論》卷 135，則在討論以神通力入滅者，有燒身不燒衣，有燒衣不燒身，只簡單的說：由化主力，謂諸化主者隨意所欲，或燒、不燒，見大正 27，頁 699 下；另見大正 27，頁 782 中）。《清淨道論》則在「定遍滿神變」時，舉一個例子，來說明「神變」的力量：SaJJiva 長老（拘留孫佛的上首弟子之一）入滅盡定，牧牛人以爲他已經入滅，加以荼毘，但 SaJJiva 長老毫髮未傷，甚至連袈裟都完好（葉均[1987]，中，239），而此事緣可見諸《中阿含經》第 131《降魔經》（大正 1，頁 620 下）等等。

傳衣。

唐國眾生有大乘性，詐言得道得果，遂傳袈裟，以爲法信。譬如轉輪王子灌其頂者，得七真寶，紹隆王位。得其衣者，表法正相承」（大正 51，頁 181 上—中）。

所謂的「西國人」，究竟是指什麼地方的人，並不明確，但鳩摩羅什譯《彌勒大成佛經》本身在流通分中，「自我命名」七個經名，其中一個是《釋迦牟尼佛以衣爲信經》（大正 14，頁 434 中），顯然有「以衣傳法」的意味。

在「以衣傳法」的架構中，傳法與傳衣，可以分開觀察。傳法的用意，以傳法者的立場來看，無非是要確認其所要延續的「東西」，經由可信賴的弟子傳承下去；以受法者的立場，則是以傳承法統的真正，來徵表其所宏傳的「東西」是正確無誤。

以佛法來說，所要傳承的主要是「所證法」與「所說法」，這可說就是如舍利弗的「知一法、證一法」所指涉的（《雜阿含經》第 498 經，本文 § 3.7.6；釋尊與舍利弗所證的內容是否完全一樣，姑且不論）；「所說法」則兼含「所說法義」，這就是正法傳續不絕的理念。在釋尊最後的教誡中，依《長阿含經》《遊行經》所說，釋尊告訴阿難「我成佛來所說經、戒，即是汝護，是汝所持」（大正 1，頁 26 上），只概括的說經與戒（法、毘奈耶）；《遺教經》（T 383）則在說到四聖諦之後，總結的說「應可度者，若天上、人間，皆悉已度；

其未度者，皆亦已作得度因緣。自今已後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」（大正 12，頁 1112 中），在這樣的理解之下，應該沒有傳法的問題，重點是在於弟子的修持證果。

基於這樣的理解，傳法是重點，也是目的，而傳衣是方法，衣服（袈裟或糞掃衣）是信物，只是一種象徵。不過，在佛典裏，傳法的概念，也有不透過「以衣傳法」，而是透過「祖師相承」（囑付傳法）的架構，代代相傳。

在彌勒信仰裏，「以衣傳法」所呈現的，是釋尊與彌勒佛的（佛與佛）關係，釋尊透過大迦葉，把袈裟轉交給彌勒佛。至於「祖師相承」（囑付傳法）的型態，可說是釋尊與彌勒菩薩的關係（佛與菩薩），也就是由釋尊直接傳法給彌勒菩薩，但因爲在早期的聲聞佛典中，彌勒菩薩的角色與形象，並不清楚，而在聲聞佛法中，「祖師相承」有強固的傳統，大迦葉在相關的傳說中，又有舉足輕重的地位，如此一來，大迦葉在「以衣傳法」與「祖師相承」的架構中，都是重要的仲介者。

依《雜阿含經》／《尼柯耶》的傳說（《雜阿含經》第 1144 經，大正 2，頁 303 中—下；南傳《相應部》〈迦葉相應〉，《漢譯南傳》，14 冊，頁 269—274）：大迦葉開始學道時，所穿的衣服值十萬金，而在初次與釋尊見面後不久，就以該衣服與釋尊糞掃衣交換。大迦葉似乎就一直穿著這套換來的糞掃衣，或至少非常珍惜，一直保存（後來，釋尊要用另一件自己的僧衣，換掉大迦葉身上非常破舊的

（不知是否爲大迦葉最初換來的那件？）：「世尊告摩訶迦葉言：汝今已老，年耆根熟，糞掃衣重；我衣輕好，汝今可住僧中，著居士壞色輕衣」³⁹⁴，但大迦葉婉謝了。

釋尊以糞掃衣，來與大迦葉的「僧伽梨」交換，《雜阿含經》第 1144 經對此事的傳說是這樣：

「01. 我（指大迦葉）以百千價直衣割截僧伽梨，四攝為座。爾時、世尊知我至心，處處下道，我即敷衣以為坐具，請佛令坐。

世尊即坐，以手摩衣，歎言：迦葉！此衣輕細！此衣柔軟！我時白言：如是，世尊！此衣輕細，此衣柔軟，唯願世尊受我此衣！

佛告迦葉：汝當受我糞掃衣，我當受汝僧伽梨。

佛即自手授我糞掃納衣，我即奉佛僧伽梨。

³⁹⁴ 參 DPPN, II, 476—483, s. v. MahAkassapa。又，釋尊體恤大迦葉年事已高，希望他不要再那樣清苦，要他換「新」一點的僧服，到教團與大眾共住，接受信眾的供養，大迦葉婉謝了，見《雜阿含經》，第 1141 經，大正 2，頁 301 下；《別譯雜阿含經》第 116 經，大正 2，頁 416 中—下；《增一阿含經》，大正 2，頁 570 上—中；南傳《相應部》〈迦葉相應〉（《漢譯南傳》，14 冊，頁 253—頁 254）。同樣的情節，在《增一阿含經》〈莫畏品〉第 5 經（大正 2，頁 746 上—下），就進一步說到釋尊囑付法藏的問題。

02.如是漸漸教授，我八日之中，以學法受於乞食；至第九日，起於無學。

03.阿難！若有正問：誰是世尊法子；從佛口生，從法化生，付以法財——諸禪、解脫、三昧、正受，應答我是，是則正說。譬如轉輪聖王第一長子，當以灌頂住於王位，受王五欲，不苦方便，自然而得。我亦如是，為佛法子，從佛口生，從法化生，得法餘財——諸禪、解脫、三昧、正受，不苦方便，自然而得」(大正2，頁303中一下)。

第一段是在說釋尊與大迦葉「交換僧伽梨」，第二段只是說大迦葉在九日之內就證無學果。第三段，說明大迦葉在教團中的地位。

本來，「從佛口生，從法化生」，是指佛弟子依教奉行，證得果位，應該不是指特定人。在此經，大迦葉向阿難自稱具有這樣的地位，但在不同的傳說裏，釋尊曾親口對僧眾宣告：舍利弗是長子³⁹⁵。

另一方面，此一概念，多少是在表明佛弟子是由釋尊教化，透

³⁹⁵ 釋尊泛指一般弟子是「汝等為子，從我口生，從法化生」，同時說舍利弗是「汝今如是，為我長子」，見《雜阿含經》，第1212經，大正2，頁330上—中。目犍連也有類似的自我表白，見《雜阿含經》，第501經，大正2，頁132上—中。依佛典的傳說，在釋尊晚年，協助釋尊教化，遊行攝導的上座，主要就是舍利弗與目犍連，參考印順法師([1993f]，8—11(「助佛揚化的上座」)。

過法的修持，成就解脫，地位是平等的，不像婆羅門自稱：「我婆羅門種最為第一，餘者卑劣；我種清白，餘者黑冥。我婆羅門種出自梵天，從梵口生，現得清淨，後亦清淨」(《長阿含經》第5《小緣經》，大正1，頁37上)，也就是不承認以出身定其尊卑的種姓制度；佛教接納各階層之人，不論出身如何，只要努力修持，就可以成清淨解脫。雖然如此，因為經文把大迦葉與釋尊見面之後，換得糞掃衣，以及修道成就的過程，緊接在一起的敘述，多少會有以衣傳法的印象。

值得注意的是：這一段釋尊與大迦葉交換「衣服」的事緣，是大迦葉自己向阿難說的。而《雜阿含經》第1144經一開頭，很明白的表示：「一時，尊者摩訶迦葉、尊者阿難住王舍城耆闍崛山中，世尊涅槃未久」，而這一段對話的原因是：當時發生饑荒，乞食難得，阿難帶領一些年輕弟子，甚至「人間遊行，至南天竺」，而有三十位「年少弟子，捨戒還俗」，阿難回到王舍城後，受到大迦葉嚴厲的責難。這引起低舍比丘尼(ThullatissA)³⁹⁶的不滿，而說：大迦葉本是

³⁹⁶ 這位「低舍比丘尼」應該是指ThullatissA，參看《印佛固辭》，685，s.v. ThullatissA；在南傳《相應部》〈迦葉相應〉，此一事緣是偷羅難陀比丘尼(ThullanandA)，而《別譯雜阿含經》第119經(大正2，頁418上)，則作「帝舍難陀比丘尼」。附帶說到，在《雜阿含經》第1143經(大正2，頁302中—下)，大迦葉為諸比丘尼說法，卻被偷羅難陀比丘尼說是：大迦葉的說法，如果與阿難比起來，「譬如販針兒於針師家賣」。但同一事緣，在南傳《相應

外道，怎麼可以說阿難是不知輕重的「童子」！大迦葉以天耳知道這樣的事，但並沒有回應低舍比丘尼，反而對阿難說：你看，低舍比丘尼竟然批評我如何如何。阿難不但沒有反唇相譏，回過頭來安慰大迦葉說：「且止！尊者摩訶迦葉！忍之。尊者摩訶迦葉！此愚癡老嫗，無自性智」。大概是被說成本是外道，大迦葉就回憶他如何出家修道，再遇到釋尊，受釋尊的教化，而證得無學果。

但問題是：釋尊入滅後不久，可能發生這樣的對話嗎？

依佛典的傳說：釋尊入滅時，大迦葉並沒有隨侍在側，等到釋尊遺體荼毘之後，緊接的就是籌備王舍城結集大會；結集圓滿之後，大迦葉就入滅了。這幾件事接續而來，相當緊湊，如果當時阿難與大迦葉已經到王舍城，阿難怎會有時間與心情，帶著年輕比丘「人間遊行，至南天竺」！

如果漢譯《雜阿含經》第 1144 經的原本就是這樣，此經的集出者作這樣的敘述，到底是要傳達怎樣的意旨？從經文的情境來看，大迦葉這樣的自我表白，似乎是要證明自己在教團地位的正當性（南傳《相應部》〈迦葉相應〉的說法，雖沒有是否發生在釋尊入滅後的疑問，但情境一樣）。

《雜阿含經》／南傳〈迦葉相應〉的傳說，固然已經有釋尊與

部〉〈迦葉相應〉，反而是（偷羅）低舍比丘尼（《漢譯南傳》，14 冊，頁 267），參看 DPPN，I，1040—1041。

大迦葉交換「衣服」，以及把大迦葉說成是如同轉輪聖王長子那般，「從佛口生，從法化生」，但真正表現出大迦葉「受傳法者」（受囑付者）地位的，應該是大迦葉在釋尊入滅後，召集、主持王舍城結集。此一歷史事實，也有說到：釋尊的「傳衣」，是大迦葉取得此一地位的憑據。

南傳的錫蘭史書《大史》說到，大迦葉之所以決定要結集三藏，是因為「十力世尊般涅槃後第七天，他（大迦葉）想到，老年出家的蘇跋陀羅的不慎之言，又想到牟尼將法衣傳給了他，把他與佛同等看待。又想到為使聖法久住，牟尼大發慈悲」（韓延傑[1996]，上，16—17；《漢譯南傳》，65 冊，頁 158—頁 159），雖然沒有如同《彌勒大成佛經》那樣的說法，但多少有「以衣傳法」的意味。這樣的情節，在《善見律毘婆沙》（T 1462）就說的更詳細：

「01. 迦葉默然而憶此語，便自思惟：惡法未興，宜集法藏；若正法住世，利益眾生。

02. 迦葉復念：佛在世時語阿難『我涅槃後，所說法戒，即汝大師，是故我今當演此法』。

03. 迦葉惟念：如來在世時，以袈裟納衣施我。

04. 又念：往昔佛語比丘：『我入第一禪定，迦葉亦入定』。如來如是讚嘆我，聖利滿足，與佛無異，此是如來威德加我，譬如大王脫身上鎧，施與其子，使護其種姓。

05. 如來當知『我滅度後，迦葉當護正法』，是故如來施衣與我
（大正 24，頁 673 下）。

現存南傳的《一切善見律註序》所傳大體相同（不過在與《善見律毘婆沙》第 5 段相對應部分，沒有說的那麼明白，參（《漢譯南傳》，70 冊，頁 8—9；Jayawickrama[1986]，4）。

《善見律毘婆沙》此一傳說顯示，大迦葉是主動召集王舍城大會，結集三藏，並不是出於釋尊入滅前的囑付，至少這五段話，都是大迦葉的內心思惟！第 1 段表示，大迦葉是善意的，主動的召集王舍城結集；第 2 段說明，其實是釋尊的「最後教誡」的一部分（參印順法師[1993e]）。第 3 段與第 4 段，則是為了強化此一行爲的正當性，而從前引《雜阿含經》第 1144 經的內容，可以看出，內容大體相同（南傳《相應部》的〈迦葉相應〉也是如此），同樣的傳說，被放入不同的脈絡之下，而有不同的意義。在《雜阿含經》第 1144 經，這是大迦葉在面對低舍比丘尼的批評，而提出的解說，但在《善見律毘婆沙》，成為召集王舍城結集的正當性事由；特別是在第 5 段，又進一步的把釋尊施衣的動作，看成是在釋尊入滅後，大迦葉護持正法的「囑付」。

釋尊把自己的糞掃衣給大迦葉，以及讚嘆大迦葉在修道上的成就，這兩件事，在《雜阿含經》第 1144 經（與南傳〈迦葉相應〉），以及《善見律毘婆沙》，被拿來作為特定事緣的正當化事由，但這不

是說：這兩件事是「杜撰」出來的。在《雜阿含經》第 1136 經—第 1144 經、第 905 經、第 906 經等經³⁹⁷，釋尊對大迦葉多所揄揚，例如，佛有九次第定、六神通，大迦葉也辦得到；「其唯迦葉比丘，心常如是，以不著、不縛、不染之心，入於他家」；「唯迦葉比丘，有如是清淨心，為人說法，以如來正法、律，乃至令法久住心，而為人說」。

大迦葉的特殊地位，還可以從他的受戒方式來看。《十誦律》說「長老摩訶迦葉自誓，即得具足戒」（大正 23，頁 410 上 9），《薩婆多毘尼毘婆沙》對此一方式的解說是：「大迦葉來詣佛所，言：佛是我師，我是弟子；世尊修伽陀是我師，我是弟子。是名自誓受戒」；而且「自誓，唯大迦葉一人得，更無得者」（大正 24，頁 511 上—中）。《善見律毘婆沙》則說大迦葉是「受教授」得戒（大正 24，頁 718 中）；《毘尼母經》（T 1463）把此一方式，稱作是「立善根上受具」的範例（大正 24，頁 804 上—下）。換句話說，在許多律典或律論裏，大迦葉的得戒方式，是一種特例（參平川彰[1960]，578—586）。

不過，大眾部的《僧祇律》認為，大迦葉也是「善來比丘」（大正 22，頁 412 下，參看本文 § 4.7.5.3.之末所引），這顯示出不同的觀點。

³⁹⁷ 這也就是一般所稱的「（大）迦葉相應」，同見《別譯雜阿含經》，第 111 經—第 121 經，大正 2，頁 414 上—頁 419 下；南傳《相應部》〈迦葉相應〉，見《漢譯南傳》，14 冊，頁 244—頁 279。

在「迦葉相應」裏，釋尊對大迦葉的讚歎，可以看成：其實，這不是針對某特定人，而是佛法裏，對修道者的要求與期許，也就是在傳達某些修道的理念。但從行文的脈絡來看，大迦葉似乎有些「志得意滿」的感覺，DPPN（II，478，note 6）就引《相應部義釋》（SA ii 130）說：大迦葉對於與釋尊交換「僧伽梨」，總是自滿的（with pride）回憶此事；印順法師（[1993b]，42—47）對此也有生動的討論。

在《雜阿含經》／南傳〈迦葉相應〉的傳說，釋尊與大迦葉交換「衣服」，是否能解釋成傳衣？釋尊讚歎大迦葉「從佛口生，從法化生」，是否能解釋成囑付傳法？其實並不明確，在解釋上，會有不同的看法，因為「交換衣服」的當時，大迦葉剛進入佛教教團（而且是先自行出家成為沙門）。他在嗣後的教團生活裏，所表現出來的形象，雖然是上首弟子，受到一定程度的尊重，但還無法領袖群倫，甚至有一些不愉快的經驗。例如《別譯雜阿含經》第 117 經（大正 2，頁 416 下一頁 417 上），釋尊之所以要「讚歎摩訶迦葉功德尊重，與佛齊故」，是因為眾比丘對大迦葉的外表，很有意見：

「尊者摩訶迦葉在於邊遠，草敷而住，衣被弊壞，染色變脫，鬚髮亦長，來詣佛所。

爾時，世尊大眾圍遶，而為說法。

時，諸比丘見迦葉已，皆生是念：彼尊者，不知出家所有威儀，

衣色變穢，鬚髮亦長，威儀不具」（大正 2，頁 416 下）。

相對應的《雜阿含經》第 1142 經則說，大迦葉是「長鬚髮，著弊納衣」、「衣服麤陋，無有儀容而來，衣服佯佯而來」（大正 2，頁 302 上）。此處的問題，應該不是糞掃衣的質料麤細或是破舊，而是「衣色變穢」，特別是「鬚髮亦長」，這與佛教沙門的「剃除髮鬚」，確是不同的形象，難怪會引起議論³⁹⁸。

³⁹⁸ 《根本說一切有部毘奈耶藥事》傳說：有一天，釋尊帶領僧眾到給孤獨長者家中，接受供養；大迦葉本來在一阿練若處，「鬚髮稍長，著破納衣」，先到祇園，無法面見釋尊。問清楚後，就到給孤獨長者住處，但守門者不讓大迦葉進去，因為長者交待：當釋尊與僧眾接受供養時，「勿令外道，入於宅中；於後亦供諸外道」（大正 24，頁 53 下一頁 54 上）。在這則傳說中，大迦葉因為「鬚髮稍長，著破納衣」，而被認為是外道。另外，依《阿育王傳》的傳說：阿育王之弟宿哆（VltaZoka），在依止佛法出家之後，因為「著惡衣服，頭髮極長，與尼乾陀子，形貌相類」，竟因而被誤殺（大正 50，頁 107 下）；而說一切有部「五師相承」中的商那和修，有一次，因為「著麤弊衣，鬚髮甚長」，被說成是「摩訶羅比丘」（大正 50，頁 120 下）。在佛典裏，摩訶羅（mahalla/mahallaka）有不同的用例，有的比較是中性的，單純的指年紀不小（老年），但在律典裏，摩訶羅經常是指：老年出家、受戒，常有不妥當的言語舉止，甚至是愚笨的，詳見 Durt[1980]，至於 Strong（[1992]，68—74），則從「林住比丘」（forest monks；阿蘭若比丘）、苦行者與「長髮禪修者」（long-haired meditators）的角度，來討論「衣色變穢，鬚髮亦長」此一形象所代表的意義。

釋尊無意指定「繼承人」，在關於王舍城結集的傳說裏，大迦葉召集王舍城結集的正當性，固然是基於事實的需要，仍必須另求憑據。印順法師（[1993b]，42）就認為：釋尊所交付的「這頂糞掃衣，早就壞了，但被想像為付予重任，因而造成無數的衣的傳說」。情理上，大迦葉所換到的糞掃衣，的確是壞掉了，從後代的「傳衣」與「傳法」的各種傳說裏，有的單純的說到傳法囑付，有的還是把「傳衣」當成是「傳法」的表徵。

關於釋尊的囑付傳法，在大迦葉入滅的傳說裏，就有不同的思考。漢譯《阿育王傳》（T 2042）傳說：

「佛欲般涅槃，告摩訶迦葉言：於我滅後，當撰法眼，使千年在世，利益眾生。

迦葉答言：請受尊教」（大正 50，頁 112 上）。

這樣的說法，多少意味著：釋尊在入涅槃之前，已經告知大迦葉。

不過，釋尊在臨涅槃前，對迦葉囑付的說法，與大部分的傳說不合，而且也不合理，所謂「佛欲般涅槃」，到底是釋尊入滅前多久？王舍城結集中，許多佛典傳說：在進行結集之前，大迦葉指摘阿難的過錯之一，就是釋尊表明要入涅槃時，阿難沒有會意，而沒有「請佛住世」。如果阿難這樣的不作為，是一嚴重的失職，那麼釋尊在入滅前，已經告知大迦葉，而大迦葉也沒有請佛住世，反而坦然的接

受，這樣一來，大迦葉對阿難的指摘，就缺乏正當性³⁹⁹。

大概就是基於此一考量，在不同「版本」的大迦葉入滅傳說，就釋尊囑付大迦葉，乃至要求大迦葉結集三藏的情節，說法不一。例如同為「阿育王傳說」的現存《雜阿含經》第 640 經的相對應部分，就沒有此一對話（大正 2，頁 177 中）。《根本說一切有部毘奈耶雜事》則說：大迦葉指摘阿難，不許阿難參加結集，但阿難非常低調，謙抑的表示不會再犯，並說：

「然佛世尊臨涅槃時，作如是語：『阿難陀！我滅度後，汝勿憂惱，悲啼號哭，我今以汝，付大迦攝波』，豈復尊者見我少過，而不容忍？幸施歡喜，奉大師教」（大正 24，頁 405 下），

如此一來，釋尊的囑付，反而是透過阿難的轉述！

再回到彌勒信仰中的「以衣傳法」。這涉及的問題包括：釋尊在

³⁹⁹ 阿難沒有請佛住世的意義，參看印順法師[1993b]，106—108；在下一小節（本文§ 4.7.6.2.）所要討論的《大寶積經》第 23《摩訶迦葉會》中，釋尊對於未來世佛教可能發生的弊端，表示憂心，告訴大迦葉「如來不久當般涅槃」，大迦葉就請釋尊住世「唯願世尊住世一劫，若滅一劫，守護正法」（大正 11，頁 503 上），只不過大迦葉並沒有接受釋尊囑咐，反而推辭給彌勒菩薩；至於《增一阿含經》〈莫畏品〉第 5 經，大迦葉（與阿難共同）接受釋尊的囑咐，卻沒有請佛住世（大正 2，頁 746 上—下）。

何時，以什麼「衣服」交給大迦葉，作用是什麼。

《彌勒大成佛經》是以大迦葉入滅的傳說為基礎，銜接釋尊的囑付。《彌勒大成佛經》說，彌勒佛「叫醒」大迦葉後：

「（大迦葉）長跪合掌，持釋迦牟尼佛僧迦梨（saMghAtI），授與彌勒，而作是言：大師釋迦牟尼多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀，臨涅槃時，以此法衣付囑於我，令奉世尊」（大正 14，頁 433 中）。

此一傳說，有二點值得注意：一、大迦葉自稱：這一件僧迦梨是釋尊在臨涅槃之際，囑付給大迦葉。但問題是，釋尊入涅槃之際，大迦葉並沒有陪侍在側，甚至釋尊最後遊行三個月的期間，大迦葉也在其他地方⁴⁰⁰，釋尊到底是在「臨涅槃時」的那一個時點，作此囑付？又以什麼衣服交給大迦葉。二、大迦葉還能起身，親手把釋尊的僧迦梨，交給彌勒佛，這表示大迦葉到彌勒佛出世時，仍然「活著」。本小節只討論第一點，至於大迦葉是否能「活著」見到彌勒佛，留待下文討論。

⁴⁰⁰ 《大迦葉赴佛般涅槃經》（T 393）傳說，當時大迦葉在伊節梨山，距離舍衛國二萬六千里。見大正 12，頁 1115 中—頁 1116 上。《付法藏因緣傳》（T 2058）則說，當時大迦葉是在王舍城的耆闍崛山賓鉢羅窟（大正 50，頁 298 下）；參見 DPPN，II，479 的敘述。

玄奘在《大唐西域記》就傳說，釋尊臨入滅之際（「如來化緣斯畢，垂將涅槃」），告訴大迦葉說：

「今將欲入大涅槃，以諸法藏，囑累於汝，住持宣布，勿有失墜。姨母所獻金縷袈裟，慈氏成佛，留以傳付」（大正 51，頁 919 下）。

這樣的傳說，不但明確的說，在時間上是「垂將涅槃」，而且明指所傳下的，是瞿曇彌所供養的那件金縷袈裟。只不過，在《賢愚經》中，釋尊早就把那件金縷袈裟轉給彌勒，而且彌勒還穿著外出乞食（本文§ 4.7.5.1.），玄奘所留下的這一則傳說，確是別出心裁！

不管是《彌勒大成佛經》，或是玄奘在《大唐西域記》的傳說，都把釋尊交付衣服的時點，定在釋尊臨涅槃之際，但從大迦葉入滅的傳說裏，可以看出不同的說法；至於釋尊所交的衣服是什麼，傳說也不一致。

在大迦葉入滅的傳說中，大部分都說：大迦葉在第一結集之後入滅，而他入滅時，就是穿著釋尊所給予的糞掃衣，其目的是要「彼薄伽梵以我此身，示諸弟子及諸大眾，令生厭離」⁴⁰¹，並沒有付法

⁴⁰¹ 《大智度論》，卷 3，大正 25，頁 78 下；《阿育王傳》，大正 50，頁 114 下。《付法藏因緣傳》，大正 50，頁 300 下—頁 301 上；《大毘婆沙論》，大正 27，頁 698 中—下（此處甚至不談袈裟）；《根本說一切有部雜事》，大正 24，頁

的意味。在這裏可看出，在佛教不同的價值體系中，糞掃衣原本是袈裟的一種，後來卻發展成二者可能存在著緊張的關係。

以《阿育王傳》來說，大迦葉要「入滅」前，發願：「我今此身著佛所與糞掃衣（pAMZukUla），自持已鉢，乃至彌勒，令不朽壞」（大正 50，頁 114 下 20—21），但在稍後卻說：「彌勒從迦葉，取釋迦文佛僧伽梨（saMghAtI）」（大正 50，頁 115 上 26—27），先說是糞掃衣，然後說是僧伽梨（saMghAtI），前後不一。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》，也有這樣的差異：大迦葉決定「入滅」，所以「作如是念：我今宜以世尊所授糞掃納衣，用覆於身，令身乃至慈氏下生。彼薄伽梵以我此身，示諸弟子及諸大眾，令生厭離」。但是在將來，彌勒佛「便持迦攝波僧伽胝衣，示聲聞眾：此是釋迦牟尼應正等覺所披僧伽胝服」（大正 24，頁 409 上—下），在此一意義之下，所謂僧伽梨（saMghAtI），其實是糞掃衣。

但是，《大智度論》則說，大迦葉是「著從佛所得僧伽梨，持衣鉢捉杖」而「入滅」；等到彌勒佛到來時，「摩訶迦葉骨身，著僧伽梨而出，禮彌勒足」，彌勒佛的弟子彌則「怪而問言：此是何人？似人而小，身著法衣，能作變化！」（大正 25，頁 78 下—頁 79 上），這是一致的以僧伽梨（saMghAtI）來說明。

在資料上，還有傳說：彌勒佛所看到的，是「白淨衣」

（ZvetacivAra）（Strong[1992]，308，note 31）。

本來，通稱的袈裟，可以是糞掃衣，也可以是居士所施衣（居士所施布而由僧眾自行縫製），這是就來源而論。而僧伽梨（saMghAtI）是三衣之一，屬於通稱的袈裟，但是以大迦葉頭陀行者的個性來說，大迦葉「入滅」時所穿的，以及彌勒佛所拿到的，應該是糞掃衣。

大迦葉本身是頭陀行者，堅持穿著糞掃衣，甚至在《彌勒大成佛經》，大迦葉見過彌勒佛，在真正入滅之前，還說到：「頭陀是寶藏，持戒為甘露；能行頭陀者，必至不死地；持戒得生天，及與涅槃樂」（大正 14，頁 434 上），真情告白他自己一直堅持的理念。

如果糞掃衣是頭陀行者的身份標誌，而他期望這樣的理念，可以得到彌勒佛時代的人所認同。不過，《彌勒大成佛經》說，彌勒佛的時代，「雨澤隨時，天園成熟香美稻種，天神力故，一種七穫，用功甚少，所收甚多。穀稼滋茂，無有草穢」（大正 14，頁 439 下），這樣的情況，如何常乞食？

《增一阿含經》的「彌勒下生」更說：

「閻浮地內，自然生粳米，亦無皮裹，極為香美，食無患苦」；
「閻浮地內，自然樹上生衣，極細柔軟，人取著之，如今鬱單曰人自然樹上生衣，而無有異」（大正 2，頁 788 上）；

「其有善男子、善女人，欲得見彌勒佛，及三會聲聞眾……

欲食自然米，并著自然衣裳，身壞命終生天上者，彼善男子、善女人，當勤加精進，無生懈怠」（大正 2，頁 789 下）。

食用的是自然粳米，穿的是自然衣裳，那是國土豐厚，人民安樂的時代；《大智度論》說「若好世時，珍寶自生，人間無有惜者，如彌勒佛時，珍寶如瓦礫」（大正 25，頁 747 下）。彌勒佛時代，在這種自然與物資環境裏，如何實踐如同釋尊時代的頭陀行，糞掃衣，常乞食？值得想像⁴⁰²。

彌勒教典中，《觀彌勒菩薩上生兜率天經》是說明彌勒上昇兜率天的情節，沒有提到彌勒佛與大迦葉見面之事。

鳩摩羅什譯《彌勒下生成佛經》（T 454），雖然說到彌勒佛前去耆闍崛山頂見大迦葉，也說到彌勒佛弟子生厭離心，但完全沒說到釋尊之袈裟（大正 14，頁 425 下）。

義淨譯的《彌勒下生成佛經》（T 455），是偈頌體；譯者不詳的《彌勒來時經》（T 457），也都看不到此事。

而《佛本行集經》傳說情節，大致與《彌勒下生成佛經》一樣，大迦葉在王舍城結集圓滿，決定入滅後，「遂捨身命，入無餘涅槃」，然後彌勒佛「見大迦葉比丘舍利，不散不壞，唯著僧伽梨」（大正 3，

⁴⁰² 比較起來，《中阿含經》第 66 經《說本經》（參本文§3.1.）則說，當時的轉輪聖王還是布施沙門、梵志、貧窮、孤獨、遠來乞者，以飲食、衣被等生活物質（大正 1，頁 509 下），所以還是可能有頭陀行。

頁 870 中），並沒有交付或拿取釋尊袈裟的情節。

所以，在「下生經」或「大迦葉入滅」的傳說裏，大迦葉是否親自交付釋尊的袈裟給彌勒佛，傳說極不一致。

鳩摩羅什譯《彌勒大成佛經》固然明確說到，大迦葉向彌勒佛陳明：釋尊囑付法衣的意思，但彌勒佛取得釋尊袈裟之後，「覆右手，不遍，纔掩兩指；復覆左手，亦掩兩指，諸人怪歎：先佛卑小，皆由眾生貪濁憍慢之所致耳！」（大正 14，頁 433 下）。

彌勒佛住世時，眾生的身材，遠比釋尊時代的有情高大，與彌勒一起去的大眾，看到大迦葉時，第一個印象是：「云何今日此山頂上，有人頭蟲，短小醜陋，著沙門服，而能禮拜恭敬世尊？」（大正 14，頁 433 中）⁴⁰³，大迦葉的身材在當時只是「人頭蟲」；釋尊所傳的法衣只能「掩兩指」，除非袈裟「長大」（參本文 § 4.7.5.1.之末；

⁴⁰³ 諸佛身量不同，是因其所出現的時代不同，在理論上，必然如此，而在諸佛平等的論題裏，常會說到諸佛的不同之處，身量就是其中之一，參看《俱舍論》，大正 29，頁 141 中；《瑜伽師地論》，大正 30，頁 500 上。依《彌勒大成佛經》，彌勒佛出世時的有情，「人身悉長一十六丈」（大正 14，頁 429 上），而彌勒「身長釋迦牟尼佛八十肘（三十二丈），脅廣二十五肘（十丈），面長十二肘半（五丈），鼻高修直，當于面門」（大正 14，頁 430 中）。《大智度論》則說彌勒佛身長百六十尺，佛面二十四尺，圓光十里（大正 25，頁 79 上）。于闐的彌勒傳說，也說到將來彌勒出生時的面寬與身高等「相好莊嚴」，見 Emmerrick[1968]，315 的譯文。但參 Faure（[1995]，340）所引，日本道元禪師在《正法眼藏》的說明（大正 82，頁 53 中）。

註 362)，嚴格說來，無法作為實用的袈裟，只能從信仰、象徵的意義來理解。至於《增一阿含經》的傳說，「彌勒如來當取迦葉僧伽梨著之。是時，迦葉身體奄然星散」（大正 2，頁 789 上；同見《彌勒下生經》，大正 14，頁 422 下），似乎沒有考慮到身材大小的問題。

不過，彌勒既已成佛，以釋尊與彌勒佛關係來說，須要這種「以衣傳法」來擔保嗎？

在多佛相續的架構底下，前後相續的佛與佛之間，應該沒有老師與弟子的關係（本生中的師弟關係，另當別論）。大迦葉在入滅之前，之所以要穿糞掃衣，是要讓彌勒佛弟子生厭離心，但在彌勒佛帶同弟子去見大迦葉「身骨」之前，已經有許多人在彌勒佛教化之下，得道證果，所以要助成彌勒弟子生厭離心，只有象徵性的意義，也許是因為彌勒佛出世時，是一個富足安樂的世界，而在這樣的環境之下，不容易生厭離心；但更可能是要表達一項基本的信念：厭離心是解脫道不可或缺的。

依《般泥洹經》的彌勒傳說，鳩夷國王雖然也供養釋尊舍利，將來也會大事供養彌勒佛，竟沒有被預記會證果，就是因為沒有厭離心（參本文 § 3.5.1.之二）。

《大毘婆沙論》說，要得到「順解脫分善根」，必須有「增上意樂，欣求涅槃，厭離生死」（參本文 § 2.1.之 B）。大迦葉被稱為頭陀行第一，如果不論人格的一些特徵，在形式上，糞掃衣很容易表達「少欲知足，易滿易養的」意旨。在彌勒佛時代，國土豐厚，物質

不缺，糞掃衣及其附帶的生活態度，是相當突出的形象，《增一阿含經》甚至說：

「過去諸佛頭陀行比丘，法存則存，法沒則沒。然我今日迦葉比丘，留住在世，彌勒佛出世然後取滅度，由此因緣，今迦葉比丘勝過去時比丘之眾」（大正 2，頁 746 下）。

不過，大迦葉的頭陀行，在形式上並不是釋尊弟子的主流，大概就是因為這樣，彌勒教典並不是完全採用大迦葉來以衣付法的傳說，反而是大迦葉入滅的傳說，特別著重此點，而此種傳說的來源，應該與祖師相承的概念有關。

§ 4.7.6.2. 釋尊、大迦葉與彌勒的「祖師相承」——釋尊與彌勒菩薩

佛教沒有建立階層式的教會，僧團事務的處理，而是透過內部事務分工，以及教團會議。但基於教育、自治的需要，僧團的新進成員，需有親教師或軌範師來引導，師弟之間自然形成一種特殊的關係。部派分化之後，也許是世間常情，對於自宗的傳承，也要建立一相續不絕的法統，所以說一切有部與錫蘭所傳的佛教，都有明白的「五師相承」（印順法師[1968]，99—106；Lamotte[1988]，202

—213；Strong[1992]，60—61、118—119）。但是，許多佛教共認的聖者，除被安立在部派自宗的祖師系譜之外，也有從更廣泛的角度來崇敬、傳誦他們的事蹟（Lamotte[1988]，690—699）。

以大迦葉與阿難來說，他們是說一切有部「五師相承」中的前二位（《阿育王傳》，大正 50，頁 126 中；參 Lamotte[1988]，206）。特別是大迦葉，在《雜阿含》第 906 經（大正 2，頁 226 中一下），大迦葉對於一事百思不解：釋尊「先為諸聲聞少制戒時，多有比丘心樂習學；今多為聲聞制戒，而諸比丘少樂習學」？釋尊說，這是因為在五濁惡世，眾生的善法退滅，而「譬如劫欲壞時，真寶未滅，有諸相似偽寶出於世間；偽寶出已，真寶則沒」；「如來正法欲滅之時，有『相似像法』生；相似像法出世間已，正法則滅」。這種正法與「相似像法」對舉的觀念，乃至經文接下來所說的，五種因緣會使如來的正法隱沒；五種因緣會使如來的正法不隱沒，這顯示出護持正法的必要（正法與像法的意義，參看 Nattier[1992]，66—89 的討論及所引用的文獻）。

在佛典裏，釋尊對好幾個弟子多有類似的開示⁴⁰⁴，但《雜阿含》第 906 經多少有提醒大迦葉要注意此事，而大迦葉在釋尊弟子裏，確也有特殊的地位（參看印順法師[1993g]，42—47），釋尊入滅後，

⁴⁰⁴ 《十誦律》（T 1435），大正 23，頁 353 上一下、頁 358 中—頁 359 中；《四分律》（T 1428），大正 22，頁 1007 下—頁 1008 上。

由他出面主持王舍城結集，是佛教部派一致的傳說⁴⁰⁵，很容易被看成是護持正法、傳續法脈的重要人選。

大眾部所傳漢譯《增一阿含經》（〈莫畏品〉第 41，第 5 經，大正 2，頁 746 上一下）⁴⁰⁶，明白說到，釋尊在入滅前（但沒有明說是在何時），勸大迦葉不要再常乞食，可以接受居士所施衣，但大迦葉不接受，並正色的說到：

「將來當有比丘，形體柔軟，心貪好衣食，便於禪退轉，不復能行苦業。

又當作是語：過去佛時，諸比丘等亦受人請，受人衣食，我等何為不法古時聖人乎？坐貪著衣食故，便當捨服，為白衣，使諸聖賢無復威神，四部之眾漸漸減少；聖眾已減少，如來神寺復當毀壞；如來神寺已毀壞故，經法復當凋落。

⁴⁰⁵ 佛典所在王舍城結集的傳說，都是以大迦葉為主事者，固然可看作是歷史事實，但他能承擔此一任務，有不少傳說這是釋尊親口囑付的，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》，大正 24，頁 405 下；《付法藏因緣傳》，大正 50，頁 297 中；《阿育王傳》，大正 50，頁 112 上。

⁴⁰⁶ 《雜阿含經》第 1141 經（大正 2，頁 301 下）雖然有類似的傳說，但沒有「如來不久當取滅度」的用語，而且行文之間，平白直述，沒有《增一阿含經》所說的付法與「憂患意識」。同見《別譯雜阿含經》第 116 經（大正 2，頁 416 中一下）；《漢譯南傳》，14 冊，頁 253—頁 254。

是時，眾生無復精光；以無精光，壽命遂短。

是時，彼眾生命終已，皆墮三惡趣；猶如今日眾生之類，為福多者皆生天上；當來之世為罪多者，盡入地獄」。

這是大迦葉對自身的堅持，嘗試給予合理化的說明，另一方面，也顯示大迦葉在這方面的理念，有相對的價值。釋尊不但沒有表示反對意見，還針對未來佛教衰敗的情況，說了一些重話：

「吾般涅槃後千歲餘，當有比丘，於禪退轉，不復行頭陀之法，亦無乞食，著補納衣，貪受長者請其衣食，亦復不在樹下閑居之處，好喜莊飾房舍，亦不用大小便為藥，但著餘藥草，極甘美者，或於其中貪著財貨，吝惜房舍，恒共鬥諍」；

「將來之世，當有比丘，剃鬚髮而習家業，左抱男，右抱女，又執箏簫，在街巷乞食」！

既然佛教可能發生這種墮落的情況，就要有人的護持，所以釋尊說：

「我今持此法，付授迦葉及阿難比丘。所以然者，吾今年老，以向八十，然如來不久當取滅度，今持法寶付囑二人，善念誦持，使不斷絕，流布世間。……是故，今日囑累汝經法，無令脫

失」⁴⁰⁷。

經文是把所要「批判」的時代，定位在釋尊入滅的「千餘歲」；所說的情況，無非是佛法的世諦流布，面臨了危機，而所說的內容，主要是出家眾生活方式與態度，出了問題；大迦葉又說到「於禪退轉」，這也兼及修持上的問題（但實質上，生活態度與方式，也可說是修持）。基於這樣的情況，自然要有人出來護持正法，使不斷絕，緊接著，釋尊就「法寶」囑付給阿難與大迦葉。這是很多佛典關於末法，常見的論述方式。

由此可見，由大迦葉、阿難來傳法，並不是說一切有部特有的傳說，也就是說，大迦葉作為被委任者的地位，在聲聞佛法，並不是某一部派的獨特看法。不過，《增一阿含經》說囑付二人，這與一般「祖師相承」的單傳，並不一樣。此一特色，可以看出不同的意義。

《增一阿含經》把囑付的時間，放在釋尊入滅前，而且說到未來世的情況，有意把護持的工作一直延續下去，但當時大迦葉年紀不小，「年已朽邁，無少壯之意」，怎能持續護持正法？依經文的解釋，這是因為大迦葉的專長：

⁴⁰⁷ 《增一阿含經》一開頭的〈序品〉也可看此一意旨，大正2，頁549中一下。

「過去諸佛頭陀行比丘，法存則存，法沒則沒。我今日迦葉比丘，留住在世，彌勒佛出世，然後取滅度，由此今迦葉比丘勝過去時比丘之眾」。

大迦葉是「十二頭陀，難得之行」，一般說是「頭陀行第一」（《增一阿含經》，

大正 2，頁 557 中，頁 789 上），釋尊要他放棄頭陀行，但大迦葉堅持自己的理念，釋尊反而呼應他的一些想法，又進一步肯定「過去諸佛頭陀行比丘，法存則存，法沒則沒」；這在《增一阿含經》也有類似的說法：

「此頭陀行在世者，我法亦當久在於世。設法在世，益增天道，三惡道便滅，亦成須陀洹・斯陀含・阿那含三乘之道，皆存於世」（大正 2，頁 570 中）。

「其有毀辱諸頭陀行者，則為毀辱我已。我今教諸比丘，當如大迦葉所行，無有漏失者」（大正 2，頁 570 上）。

這兩則經文雖然可說別有意趣，例如第一則只說三惡道滅，以及前三果皆存於世；至於從第二則經文，可以看出大迦葉所代表的頭陀行，其實在佛教教團是受到質疑的（參§ 4.7.5.4.）。但從相對的角度來看，頭陀行可以對治「當來比丘」的懈怠！

另一方面，大迦葉要「留住在世」，等待彌勒佛出世，解釋上，可說大迦葉一直「活著」！在《增一阿含經》的「彌勒傳說」，釋尊要求大迦葉在內的四大聲聞不可直取滅度，要等待彌勒佛出（參本文 § 3.3.1.之四）。而這樣的表現方式，可說與前一節所引《阿育王傳》、《彌勒大成佛經》、《大唐西域記》所說傳法與傳袈裟，是基於相同的思考。但在阿難來說，他並沒有「留住在世」的傳說，這如何能護持預想中「千餘歲」之後的佛教，令人好奇。

至於《善見律毘婆沙》傳說，關於王舍城結集，實際上是出於大迦葉本身的考量，一方面可說是報恩，另一方面也有傳續正法的作用，這就沒有囑付之類的問題（參看印順法師[1993g]，38—49、48—51）。

至於囑付阿難，則是另一種意義。《增一阿含經》說阿難是「我聲聞中第一比丘，知時明物，所至無疑，所憶不忘，多聞廣遠，堪任奉上（大正 2，頁 558 上）。依《中阿含經》第 33《侍者經》的描述，更可以看出，阿難具有多方面的德行（頁 472 下—頁 475 上），這樣的大德，的確具有擔任「被委任者」的資格。《增一阿含經》此處說：

「過去時諸佛侍者，聞他所說，然後乃解。然今日阿難比丘，如來未發語便解，如來不復語是，皆悉知之」。

如來還沒說的，阿難已經知道，真是殊勝。在《中阿含經》第 67《大天奈林經》，可以看到另一種囑付：

「阿難！我今為汝轉相繼法，汝亦當復轉相繼法，莫令佛種斷。

阿難！云何我今為汝轉相繼法，汝亦當復轉相繼法，莫令佛種斷？謂八支聖道，正見乃至正定為八。

阿難！是謂我今為汝轉相繼法，汝亦當復轉相繼法，莫令佛種斷」（大正 1，頁 515 上）。

漢譯《中阿含經》用了「佛種」，很可能是「佛種姓」

（buddhavaMsa；南傳《中部》第 83 經 MahkhAdeva 的說法，沒有這麼明顯，見《漢譯南傳》，11 冊，頁 86—87），可以注意的是，此處說的八正道，在《雜阿含經》第 287 經，被說成是「古仙人道」，如果放在四聖諦的架構裏，這又是「若佛出世，若不出世，此法常住」（參本文 § 3.7.1.—§ 3.7.2.）。廣義的說，在內容上，這等同於《雜阿含經》第 638 經、第 639 經所說（大正 2，頁 177 上—中），在舍利弗與目犍連入滅之後，釋尊勸慰阿難：「當作自洲而自依，當作法洲而法依，當作不異洲不異依」，或是釋尊入滅前「佛陀之最後教誡」，無非都是「重法的傾向」（參本文 § 4.1.2.），重在正法的實踐與弘化。

在彌勒信仰裏，所謂傳法或付法，重點應該是釋尊（佛陀）與

彌勒菩薩的關係。本來，釋尊給彌勒菩薩授記，由此一行爲，多少可解釋二人具有老師／弟子的關係。就佛法的世諦流布來說，傳法既有其一定的意義，部派本身有多種傳承系譜，就是反應此一理念。但部派這種傳承方式，在處理釋尊與彌勒佛之間的傳承時，不得不面對一個問題：如果以部派本身的傳承，一直延續下去，祖師都是聲聞果證者，將來如何由一位聲聞聖者「傳法」給佛陀（彌勒佛）？於情於理，都不妥當。大迦葉既有一定的地位，透過他，以釋尊之袈裟為信物，也許疑問就比較小，在宗教信仰上，也能有合乎情理的說明，這或許是以衣傳法的傳說的背景。

但是此一傳說，未免迂迴。彌勒成佛之後，還有必要這樣的象徵嗎？釋尊透過第三者，「傳法」給彌勒佛，其必要性與妥當性，都有討論的空間。

釋尊的圓滿成就，被說成是「自然無師，不隨他教，不受他法，不用他道，不從他聞而說法」（《大智度論》，大正 25，頁 66 上），此一見解，可以在具體的事緣裏，看出其意義。

傳說釋尊在菩提樹下成正覺後，心想是否有人的「所證法」（戒定慧等所證之「境界」），勝過自己，而應該加以恭敬？接著肯定自己已得無上正覺，再沒有勝過自己的有情；但是「唯有正法令我自覺，成三藐三佛陀者；我當於彼恭敬、宗重、奉事、供養、依彼而住」，而且過去未來諸佛，也都是恭敬尊重「正法」，因為過去未來諸佛也都是由「正法」，而成正覺，而此一事緣被稱作是《恭敬經》

（參本文§ 3.7.1），既然是「唯有正法令我自覺」，就是自覺不由他（aparapraNeya，不隨他教；參《荻原梵漢》，83b），這是以釋尊成道時，內心思惟所得的自信。

另外，《法句經》（T 210）〈述佛品〉對佛的特性，有這樣的說明：

「我既無歸保，亦獨無伴侶；

積一行得佛，自然通聖道」（大正 4，頁 567 上 19—20）。

這樣的頌文，依《法句譬喻經》（〈述佛品〉）的解說，是當釋尊決定轉法輪，開甘露門，由成道處前往鹿野苑途中，遇到一梵志；梵志看到釋尊「威靈感人，儀雅挺特」，覺得非常殊勝，就請問釋尊「本事何師，乃得斯容」？釋尊的回答就包括此一頌文（大正 4，頁 564 中一下）。

《五分律》在同一場景說的是：

「一切智為最 無累無所染

我行不由師 自然通聖道

唯一無有等 能令世安隱

當於波羅奈 擊甘露法鼓」（大正 22，頁 104 上）。

在現存的佛典裏，許多佛傳，乃至關於釋尊初轉法輪的傳說，都有類似的說法（參 Lamotte[1944]，73，note 4），《中阿含經》第 204《羅摩經》也說到：

「我最上最勝 不著一切法

諸愛盡解脫 自覺誰稱師

無等無有勝 自覺無上覺

如來天人師 普知成就力」（大正 1，頁 777 中；南傳《中部》第 26《聖求經》，見《漢譯南傳》，9 冊，頁 236）。

從此一角度來看，諸佛之間，並沒有師承關係，這是側重在佛陀自覺的內容。而從傳承的角度來說，《僧祇律》提到一個冗長的傳承系譜：

「此法從何處聞？從尊者道力聞《比尼》、《阿毘曇》、《雜阿含》、《增一阿含》、《中阿含》、《長阿含》。

道力復從誰聞？從尊者弗沙婆陀羅聞」；

經過一連串的傳承之後：

「樹提陀婆從誰聞？從尊者陀婆婆羅聞；

陀娑婆羅從誰聞？從尊者優波離聞；

優波離從誰聞？從佛聞；

佛從誰聞？（佛）無師自悟，更不從他聞。佛有無量智慧，為饒益諸眾生故，授優波離」（大正 22，頁 492 下—頁 493 上）。

從這些角度來看，諸佛都是無師自悟，本於自身自覺境界，再為眾生宣說出來。這樣的話，佛陀本身並不須要由另一個佛給予印可，也就不必以「傳承」，來擔保其身教言行。

雖然如此，就好像南傳《彌蘭王問經》所說的：釋尊自稱「自覺誰稱師」，但釋尊在出家後的修行期間，曾經師事阿羅羅伽羅摩、鬱陀羅羅摩子，而釋尊也執弟子之禮，稱呼他們為老師，這樣豈不是相矛盾？對此，《彌蘭王問經》進一步的說到，釋尊在出家前，教導釋迦太子世間知識，甚至連勸誘釋迦太子踰城出家的天子，都可說是釋迦菩薩的老師，但這是世間法的老師；如來一切智的出世間法，是佛陀自覺自證，「自覺誰稱師」就是從此一角度來說

（Horner[1964]，37—39；《漢譯南傳》，頁 286—頁 289）。

這種由世間法與出世間法，而作的區別，確是有意義的，但可以再進一步的思考。

佛教的解脫者，無師自悟或是自然覺悟的，除佛陀以外，辟支佛也是這樣，如《大毘婆沙論》說：「如佛無師，自然覺悟，獨覺亦爾」（大正 27，頁 352 上，又見頁 218 下、頁 735 中）。漢譯《辟支

佛因緣論》對辟支佛的描述是：

「佛未出世，則於中出，為諸眾生而作利益，示其色相，現有飢渴，受取衣食，為作福田。莊嚴法行，清淨寂滅，調伏離欲，令諸眾生得見之者，惡心永息，捨離刀仗。猶如犀角，獨一之行」（大正 32，頁 473 中）。

所謂的「佛未出世，則於中出」，到底是指沒有佛陀住世的時代（狹義說），還是兼指佛陀入滅而沒有佛法世諦流布的時期（廣義說），可以有不同的理解。前文在討論辟支佛的契機時（本文 § 4.7.5.3.），曾經說到，極七往返的初果聖者，在他最後一次出生，必定要證阿羅漢果時，剛好「佛未出世」，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？

有說：不得！彼要出家，受餘法服，得阿羅漢。

有說：彼在家得阿羅漢已，後必出家，受餘法服。

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）。

此一情況很可能是指：不但沒有佛陀住世，也沒有佛法世諦流布，因為連袈裟（佛教沙門身份認同的徵表），也不存在，要「獼猴為現佛弟子相」！但從另一個角度來說，這樣的辟支佛證果的當生，可以說是無師自悟，可以讓他取得證果擔保的，其實是過去生中的初果果證，而這是由過去佛所教化而來的。

換句話說，以完整的修證歷程來說，從初發心，一直到成就菩提（不管是佛菩提、辟支菩提，還是聲聞菩提），不能說是完全無師的。

在辟支佛的情況，漢譯《辟支佛因緣論》說到九個辟支佛的「證悟因緣」，其中有七個還說到他們在更過去的本生裏，有怎樣的修持或作為，也許這可說是「證悟的過去因緣」。另外，漢譯《撰集百緣經》〈授記辟支佛品〉（第 21—第 29 緣），釋尊授記好些人，由於他們現在某些善行，將來會成為辟支佛（參看大正 4，頁 213 上一頁 216 中）。過去事是現在證悟（辟支佛）的因緣；或者，現在事是將來證悟（辟支佛）的因緣，這些都說明了修道的前後因果相續。另外，在漢譯《撰集百緣經》裏，有許多事緣都提到：釋尊在解說一些事情或教法之後，在場的信眾，「有發辟支佛心者，有發無上菩提心者」（這在大乘經典，可說是「定型文句」），也就是發心求辟支佛菩提，是源自聽聞佛法。在南傳佛典裏，也有這樣的情節：「某位未來辟支佛（a future paccekabuddha）在過去生中，是佛陀的弟子，當時因故未能證得阿羅漢果，最後才證得辟支佛（Kloppenborg[1974]，

25 及其註 69 所引例證)。

辟支佛的證悟，往往是突然的、偶發的，不可預期的，甚至形成「當生成就」的印象！但從辟支佛的發心、修持，到成就證悟，卻顯示這些不同的階段，彼此之間，有著前後的因果相續的關係。難怪在辟支佛的「修道歷程」，會發展出辟支菩薩（paccekabodhisatta）的概念（參看 Kloppenborg[1974]，36—56，以八個子題來論述求證辟支菩提的方法，包括辟支佛的修道期間，發心、聞法、禪修的所緣、出家等等）。

即使是在聲聞菩提的脈絡裏，依《大毘婆沙論》的解說，最快的也要經過三生：「初生中，種此種子；第二生中，令其成熟；第三生中，即能解脫」（大正 27，頁 35 中，又見頁 128 中、頁 525 中），但在《大毘婆沙論》似乎並不鼓勵這種三生「快速」得道，至少論文把這看成是「狹小道」（參本文註 19）。

在南傳《本生譚》裏，有不少辟支佛出現的段落⁴⁰⁸，顯示這些辟支佛與釋迦菩薩，有所互動；有許多場合，是辟支佛出面來幫助當時的釋迦菩薩（Kloppenborg[1974]，25—26）。至於南傳《本生譚》第 491〈大孔雀王本生〉（MahAmora JAtaka，《漢譯南傳》，37 冊，頁 220—頁 229）所說：釋迦菩薩生為孔雀，有位獵師受國王之命，

⁴⁰⁸ 參看 Ray[1994]，214—228 的整理；釋尊《本生譚》出現辟支佛，可以有不同的觀點，參看 Wiltshire[1990]，xxv—xxvi、118—133 的討論。

入雪山捕捉此孔雀。孔雀雖然掉入獵師所設的陷阱，但「說法教化」這位獵師，而獵師「實則彼已成就為辟支菩薩（paccekabodhisatta）之波羅蜜」，獵師當下成為辟支佛。辟支佛本身的證悟，應該是無師自悟，現在竟然是透過一位旁生菩薩（孔雀）的教化而證悟，可說是一種「體系違反」，如果這是南傳《本生譚》的有心之筆，其用意很可能是要高揚菩薩的德行（參本文 § 4.1.4.）。

由此看來，釋迦菩薩在本生中，有許多善知識，包括辟支佛在內，那麼這些善知識是否包括其他菩薩呢？在「諸佛菩薩本生中的同願同行」（本文 § 4.1.7.），以及「多佛相續與同行同願諸菩薩」（本文 § 4.1.8.），這樣的情況是理所當然的。在多生多劫的互動中，不能說沒有老師與弟子的關係。以本生中的釋迦菩薩與彌勒菩薩來說，依在《未曾有因緣經》（T 574）的傳說，彌勒菩薩是釋迦菩薩的老師（而當時釋迦菩薩名字是阿逸多），釋尊並且回憶「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，成就智慧」（大正 17，頁 580 下）。另外，《佛本行集經》的「然燈佛本生」，釋迦菩薩固然是以雲童子（Megha）的身份，得到然燈佛的授記；當時雲童子原本是在珍寶婆羅門座下「修道」，珍寶婆羅門就是彌勒菩薩（大正 3，頁 665 上）。

在本生中，釋迦菩薩與其他的菩薩的互動，可說是彼此為善知識，輾轉增上；廣義的說，釋迦菩薩與辟支佛之間，也是如此⁴⁰⁹。

在「祖師相承」的論題裏，可以注意的是佛陀與菩薩的關係。特別是在授記的部分，南傳《佛種姓經》的過去 24 佛，還有《佛本行集經》中，給釋尊授記的過去諸佛（參本文 § 4.1.3.），不能說沒有老師與弟子的關係⁴¹⁰，所謂的「傳法」，應該從釋尊（佛陀）與彌勒菩薩的關係來說，較為妥當。

前面說過，大眾部所傳漢譯《增一阿含經》（〈莫畏品〉），釋尊在入滅前，把「法藏」囑付給大迦葉（及阿難）。在傳述說一切有部「五師相承」的《阿育王傳》，也有類似的傳說（大正 50，頁 112 上）。但在大乘菩薩教法裏，可以看到另一種發展。

⁴⁰⁹ 但在本生類經中，可以看到，釋迦菩薩也曾對辟支佛有不禮貌的行為，成為釋尊（或釋迦菩薩）的「罪報」因緣，參看《興起行經》第一緣、第二緣，大正 4，頁 164 下—頁 166 下；《根本說一切有部藥事》，大正 24，頁 94 下；南傳〈姑尸王本生〉（Kusa jAtaka, No. 531），《漢譯南傳》，39 冊，頁 183—頁 184。

⁴¹⁰ 以《首楞嚴三昧經》（T 642）所說四種授記來說，「未發心而與授記」與「適發心而予授記」（大正 15，頁 638 下—頁 639 上），可說是濃厚的鼓勵之意，對被授記者有強烈的教化作用；至於「密授記」與「得無生法忍現前授記」，被授記者根器將熟，佛的授記只是確認其行位而已。以南傳《佛種姓經》來說，然燈佛授記接近於「適發心而予授記」；但是在大乘佛典來說，然燈佛授記是「得無生法忍現前授記」。

漢譯《大寶積經》第 23《摩訶迦葉會》，從西藏譯本來看，其梵名是 Maitreya-mahAsiMhanAda-nAma-mahAyAnasUtra，譯作《聖慈氏大獅子吼大乘經》（《大谷勘同目錄》，245—246；Schopen[1999]，279—280）。事實上，大迦葉與彌勒菩薩正是本經的主角。

本經的內容，是以釋尊預記的方式，描述佛教行者的墮落與弊端，說到的有「沙門賊」（大正 11，頁 502 上—下）、「相似沙門」（頁 502 下—頁 503 上）、「自稱菩薩」與「自稱沙門」（頁 504 上—頁 505 中）、「菩薩行於諛曲」——供養舍利、佛塔的反省（頁 507 中）、崇禮佛像的反省（頁 512 中—頁），試引幾段經文段為證：

1. 當來末世後五百歲，自稱菩薩而行狗法」（頁 504 上）；
2. 有諸比丘不修身，不修心，不修戒，不修慧。彼諸比丘入於聚落，持諸香花與人作信，以求衣服臥具飲食（頁 504 下）；
3. 有諸菩薩，親近惡友，少讀誦經，唯作供養舍利之業，以香花、瓔珞、幡蓋、燈明，供養如來舍利塔廟」（頁 507 中）；
4. 有相似沙門，衣服形貌似像沙門，戒不相似，定不相似，慧不相似」（頁 512 上）。
5. 「有諸比丘不修身，不修心，不修戒，不修慧，若於疊上、牆壁之下，造如來像，因之自活。以此業故，自高慢人。……………彼愚癡人為活命故，造立形像。迦葉！若賣畜生猶尚不善，況彼癡人作如來像，於白衣前，

而街賣之，以自活命（頁 512 中—下）。

經文把這些情況，定位在「當來末世後五百歲」，這很可能是「正法住世五百年」的概念，事實上，本經在說到釋尊囑付彌勒時，就有「當來末世後五百歲正法滅時」之語。Schopen（[1999]，294、297—298）把本經定位在大約「西元紀年之初，或至少在貴霜王朝之前」，而且是在西北印度地區集出的，也許有幾分道理。但「當來末世後五百歲」，只是一個概數，《增一阿含經》〈莫畏品〉的說法是「千餘歲」，也是如此，應該是廣義「法滅思想」中的一個環節（參本文 § 3.7.4.）。

姑不論可能的集出時間與地點，此處所要說的是，本經所反省的情況，與前引《增一阿含經》〈莫畏品〉第 41，第 5 經（大正 2，頁 746 上—下），實質上是一樣的，只不過在內容上本經更多樣化，也更詳細（主要的差別在於：《摩訶迦葉會》用很重的話，批評：「菩薩」唯作舍利供養，以及比丘之造佛像，甚至是販賣佛像）。

描述佛教世諦流布中，可能發生的衰敗情況，可以從不同角度來理解。雖然在形式上，大都以「預言」的方式來說明，但應該是在反映經典集出當時的情況，不過究竟在何時、何地，是否為當時當地的普遍現象，很難確定。而且此類型的經文，往往可以看出一些價值判斷，或是在傳達某些理念。

在《增一阿含經》〈莫畏品〉第 5 經，釋尊先是以大迦葉年紀大

了，要他改變生活方式，但大迦葉婉謝這種好意，大迦葉並強調頭陀行的優點。這樣的經文也可見諸《雜阿含經》第 1141 經等經（見本文註 394），但在可認為是同一傳說的《增一阿含經》〈莫畏品〉，又進一步說到：釋尊入滅後「千餘歲」，佛教世諦流布中，所見的「亂象」，所以釋尊囑付「法藏」，要大迦葉護持正法，又強調：「過去諸佛頭陀行比丘，法存則存，法沒則沒」，同時要求大迦葉要「彌勒佛出世，然後取滅度」。

但這些情況是否要到釋尊入滅後「千餘歲」（或「當來末世後五百歲」），才會發生？前文說過，袈裟被說成是「賢聖孿幘」或是「阿羅漢幢相」（§ 4.7.5.2.—§ 4.7.5.3.），但從佛典的傳說裏，可以看出：即使是釋尊親自度化的弟子，已可看到一些不當的行為。例如四波羅夷之首的淫戒，其制戒因緣的主角須提那（Sudinna；《印佛固辭》，DPPN，II，1196—1197），他也是「善來比丘」（《五分律》，大正 22，頁 2 中—下）。

事實上，釋尊的入門弟子，有一些人的行為與修持，不如人意，而與出家修道的本意，有所違背，這從戒律的制戒因緣，可以看得出來。

《雜阿含經》第 906 經傳說，大迦葉向釋尊提出這樣的疑問：

「世尊！何因何緣，世尊先為諸聲聞少制戒時，多有比丘心樂習學；今多為聲聞制戒，而諸比丘少樂習學」（大正 2，頁 226

中—下；又參《中阿含經》第 194《跋陀和利經》，大正 1，頁 749 上）。

這段經文，可以從不同角度來理解。經文緊接下來的解說，重點在：「如來正法欲滅之時，有相似像法生。相似像法出世間已，正法則滅」，涉及所謂的末法思想，但同時顯示，即使在釋尊住世的時代，已經有「諸比丘少樂習學」，引起有心之士的憂心，也就是說，大迦葉觀察的角度是：制戒怎麼反而造成這種不樂見的現象？但從相反的角度思考，可以這麼說：就是因為已經發生這些「亂象」，才須要制戒。依《增一阿含經》的傳說，優婆離請求釋尊制定「限時而食」的規定，釋尊則說：「如來亦有此智，但未犯者！要眼前有罪，乃當制限耳」（大正 2，頁 801 上），也就是說，要先有不妥當或錯誤的舉止，才會以戒律來規範。

律典裏，諸多的「制戒因緣」，就是如此（律典所見種種事緣，是否確實出於釋尊住世時代，姑且不論）。所以，即使袈裟是「阿羅漢幢相」，但無法擔保形式與實質完全一致。

除了「制戒因緣」，生活上的態度與細節，也是不能忽視的問題。《雜阿含經》第 1067 經傳說：難陀在出家後，「好著好衣，染色，搗治光澤，執持好鉢。好作嬉戲，調笑而行」（大正 2，頁 277 上；參看南傳《相應部》〈比丘相應〉，《漢譯南傳》，14 冊，頁 359—頁 360）。同一傳說，在《別譯雜阿含經》第 5 經是說：「爾時，長老難

陀著鮮淨衣，執持好鉢。意氣憍慢，陵蔑餘人，自貢高言：我是佛弟姨母之子」（大正 2 頁 375 上）；《增一阿含經》則傳說：「尊者難陀著極妙之衣，色曜人目，著金廁履屣，復技飾兩目。手執鉢器，欲入舍衛城」（大正 2，頁 591 上）。

這幾則經文，雖然都是在說難陀這個人，但也許是要描述一種類型，《大毘婆沙論》說：「由二因緣佛說於衣喜足為聖種：一、為訶責於衣不喜足，如難陀等；二、為讚美於衣喜足，如大迦葉波等」（大正 27，頁 909 上），就是以難陀為「於衣不喜足」的代表人物。

據說：難陀本身長相俊美（所以有「端正之難陀」之稱），他入城乞食，穿的是「極妙之衣」，鞋子有金飾花邊，雙眼還有彩飾裝扮，用現代的話來說，就是打扮入時，造型前衛。這樣的形象，自然引起非議。至於「好作嬉戲，調笑而行」，或是「意氣憍慢，陵蔑餘人」，則顯示不同的問題，前者是指態度輕忽，不夠莊重；至於後者，很可能是隱含著「釋族比丘中心運動」，此一傾向是佛教部派分立的徵兆之一（參看印順法師[1981]，316—318）。釋尊知道此事後，請人叫他過來，當面呵責，並說：「何日見難陀，能治阿練行，心樂沙門法，頭陀度無極」（大正 2，頁 591 上—中），《增一阿含經》緊接下來的另一則經文，又提到：尊者難陀不堪行梵行，欲脫法衣，習白衣行，釋尊用種種善巧方便，才使難陀至心向道，證得阿羅漢（大正 2，頁 591 中—頁 592 下）。可見即使釋尊住世時，已經有此類的問題。情理上說，難陀比丘從出家（很可能是「非自願」的），到引

發各類的問題，最後修道有成。這樣的過程，應該不是特例，而這些傾向如果進一步發展，就會有等同於「末法」的現象。《雜阿含經》第 1258 經（大正 2，頁 345 中；（同旨，《相應部》，見《漢譯南傳》，14 冊，頁 339—頁 340）就傳說：

「當來比丘不修身，不修戒，不修心，不修慧。聞如來所說修多羅甚深明照空相應隨順緣起法，彼不頓受持，不至到受。聞彼說者，不歡喜崇習。

而於世間眾雜異論，文辭綺飾，世俗雜句，專心頂受。聞彼說者，歡喜崇習，不得出離饒益。

於彼如來所說甚深明照空相要法隨順緣起者，於此則滅。猶如彼鼓，朽故壞裂，唯有聚木」。

另外，南傳《增支部》則說到一些「當來之世」的情況：「當來之世，有諸比丘，不修身、不修戒、不修心、不修慧」，雖然如此，他們還是「可授其他人之具足戒」、「可成為他人所依之師」、「談最上法之論，智解之論，陷於黑法而不覺」、「不欲聽聞如來所說之（文）甚深、義甚深、出世空性相應之諸經」；或是「當來之世，有諸比丘希望美麗之衣，彼等即希望美麗之衣，而廢穿糞掃衣」、甚至「當來之世，有諸比丘，可與比丘尼、正學女及將來之沙門雜住。而且，諸比丘與比丘尼、正學女及將來之沙門雜住時，如次之事應可豫期，

謂：或可不欣行梵行，或可犯隨一雜污之罪，或可棄學而退轉」等等（詳見《漢譯南傳》，21 冊，頁 126—頁 132）。

這幾段經文所說的「當來之世」（或當來比丘），究竟是指什麼時候，並沒有明確的線索，足以考定，但《雜阿含經》、《增一阿含經》等所說，關於難陀比丘的事緣，以及律典所見的種種制戒因緣，可知佛教教團本身，一直在注意可能發生的問題。那麼，這些可以看成是在反應某些實況，但也可能佛教本身的憂患意識，最後就形成末法的思想。

南傳《本生譚》的〈大夢本生〉（MahAsupina JAtaka, No. 77），以釋尊替波斯匿王解夢的方式，大略說到將來佛教退墮的情形，並說是「聖教將滅亡」的現象（《漢譯南傳》，32 冊，頁 97—頁 98）。

不但如此，南傳《本生譚》的〈大黑犬本生〉（MahAkaNha JAtaka, No. 469）則說：「（迦葉佛）般涅槃後，長久期間，佛教衰落。比丘等營二十一不相應之生活，與比丘尼相接，產殖子女。比丘不遵守比丘之法，比丘尼不遵守比丘尼之法，優婆塞不遵守優婆塞之法，優婆夷不遵守優婆夷之法，婆羅門不遵守婆羅門之法，大部分諸人幾乎皆取向十不善道業，人等死後，滿於諸惡趣中」（《漢譯南傳》，37 冊，頁 41—頁 42）。這兩則本生，都說到法滅時的情況，可是沒有囑付正法與護法的情況，特別是〈大黑犬本生〉，當時的釋迦菩薩是帝釋天，看到這樣的情況，心生不忍，用很特殊的方法來「再興佛法」。

在南傳《本生譚》，有一些本生，明白的說到迦葉佛入滅以後發生的事情，當時釋迦菩薩還沒有上昇兜率天（最後身菩薩的前一生），卻也展現「不忍聖教衰，不忍眾生苦」那般的菩薩精神。在此脈絡底下，釋迦菩薩是主動的、自發的「護法」，並不是出於迦葉佛的囑付。

再回到《摩訶迦葉會》的問題。

西藏譯本與漢譯本的經名不一樣，其實各有所本，大迦葉與彌勒菩薩都是本經的當機者（文殊菩薩也出面講了一些話）⁴¹¹，釋尊也分別對二人講述「當來末世後五百歲」的情況，也都提示他們修道者應有的作為。但本經另一個重點，是要「改變」釋尊在前引《增一阿含經》的囑付。

《增一阿含經》〈莫畏品〉第 41，第 5 經在預記將來的佛教情況

⁴¹¹ 見大正 11，頁 507 上—中，這段話是本經唯一出現文殊菩薩說法的地方，而其內容：五百比丘「退席」，表示無法修持彌勒所說的教法，想要還俗；文殊告訴他們應該如何自持。顯示類同於「文殊法門」色彩，參印順法師[1981]，928—936。只不過，此處彌勒菩薩所說的，並不是文殊法門的「出格」言行。按照通常的看法，彌勒菩薩這樣的教說，應該不會受到質疑，所以這裏的「退席」，表示有人自認無法實踐菩薩法門。在漢譯《阿含經》或南傳《尼柯耶》中，也可看到，釋尊在講說某些法門後，有比丘不堪受教的情況，見南傳《增支部》七集（《漢譯南傳》，22 冊，頁 235—頁 236）；《中阿含經》第 5《木積喻經》（大正 1，頁 427 上）；《增一阿含經》，大正 2，頁 759 下、頁 761 中（「六十餘比丘捨除法服，習白衣行」，就是捨戒還俗）。

後，把「法藏」囑付給大迦葉與阿難，但在《摩訶迦葉會》，大迦葉認為自己力有未逮，表示謙讓，建議由在場的彌勒菩薩來承受：

「譬如國王第一太子，灌頂受位，當為王事，如法治世，王諸群臣悉皆朝宗。世尊！彌勒菩薩摩訶薩亦復如是，治法王位，守護正法」（大正 11，頁 503 下）

大迦葉說彌勒菩薩好像是「長子」，這與《雜阿含經》第 1144 經，大迦葉所表現出來的自信志得，判若雲泥（大正 2，頁 303 中一下）。

釋尊囑付的方式是：

「爾時，世尊即申右手，猶如金色微妙光明，無量阿僧祇劫善根所集，其指掌色，猶如蓮花，以摩彌勒菩薩摩訶薩頂，作如是言：彌勒！我付囑汝，當來末世後五百歲正法滅時，汝當守護佛法僧寶，莫令斷絕」（大正 11，頁 503 下）。

釋尊以類同於輪轉聖王傳位的方式，右手觸摸彌勒菩薩頭頂，表示正法的傳承。

彌勒菩薩是釋尊所預記的下一位佛陀，但佛陀與菩薩在智慧與福德上，畢竟還有距離，如果以老師／弟子的關係來看傳法或付法，在理論上說，應該是彌勒還在菩薩的階段，比較妥適，《賢愚經》〈波

婆離品〉的彌勒傳說，把傳衣的時點往前推，定在釋尊住世時，也許就是這樣的考量。

但《增一阿含經》本身關於佛典結集的情況，彌勒菩薩從兜率天下來，參預結集（大正 2，頁 549 下），似乎間接承認如《摩訶迦葉會》所載，釋尊囑付彌勒菩薩的傳說。《大智度論》也傳說：釋尊入滅後，彌勒等菩薩與阿難，集出大乘經（大正 25，頁 756 中）。除此之外，在不少大乘經典中，釋尊把大乘法門囑付彌勒菩薩，護持流通，也可看成是傳法概念合理的結論。

在大乘佛法，於現在十方諸佛的體系之下，傳法是多元的，沒有「唯一真傳」的排他概念，所賦予的價值也就有所不同。至於《增一阿含經》所說佛典結集的情況，是彌勒菩薩、阿難、大迦葉共同參預、主持，也都各自表示對結集佛典的意見，而且在延續釋尊教法的共同目標之下，並沒有爭議的情事，表現濃厚的調和色彩。

（待續）