

釋尊之超越彌勒九劫（之八）

——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

§ 4.7.7.「彌勒下生」——從「法的成就者」看釋迦菩薩與彌勒菩薩

§ 4.7.7.4.釋尊之見耕墾與彌勒之觀毀臺

§ 4.7.7.5.「諸佛平等說」與「諸佛差別說」

§ 4.7.7.6.諸佛常定處

§ 4.7.7.6.1.王舍城五山的成住壞空

§ 4.7.7.6.2.仙人掘山恆有此名

§ 4.7.7.6.3.諸佛常定處與「處所的神聖」

§ 4.7.7.6.4.諸佛常定處與佛法的人間性

§ 4.7.7.6.5.天上成佛與人間成佛

§ 4.7.7.6.6 釋尊無量劫之前已成佛的「示現說」

§ 4.7.7.6.7.《內藏百寶經》的「隨順世間」

§ 4.7.7.6.8.印度宗教傳說的 avatAra

§ 4.7.7.6.9.《小品經》〈發趣品〉的「十地如佛」

§ 4.7.7.6.10.法性生身菩薩與「變化聲聞」

§ 4.7.7.4.釋尊之見耕墾與彌勒之觀毀臺

再回到「菩薩常法」的問題。

《摩訶止觀》在從無常生滅的立場談發心時，說到「如釋迦之見耕墾，似彌勒之觀毀臺」（大正 46，頁 8 上）。

從諸佛的異同來說，這應該是也是最後身菩薩的差別，而「見耕墾」與「觀毀臺」，是事相的不同。

依南傳《佛種姓經義釋》的說法，最後身菩薩出家，都是在觀看過四事（老、病、死與出家沙門），以及兒子出生之後（Horner[1978]，429，「諸佛常法」第 6 項）。至於為什麼有這樣的概念，Horner（[1963]，xxxv—xxxvi）有大略的討論（至於早期婆羅門教文獻中，兒子與父親的關係，在宗教上的意義，參看 Olivelle[1993]，41—46）。

最後身菩薩觀看過四事後出家，一般稱作是「四門遊觀」。漢譯《長阿含經》第 1《大本經》也說到，毘婆尸菩薩在長大成人之後，於不同的時間，在出遊的過程裏，分別看到老人、病人、死屍，出家沙門，因而引發毘婆尸菩薩出家的念頭。

南傳釋迦佛傳大致也是如此，但《本生譚因緣論》〈不遠因緣〉，特別說到：「長部師」認為，這四事是在同一天發生的（《漢譯南傳》，31 冊，頁 97；Jayawickrama[1990]，79）。但有人認為：每一事，是間隔四個月發生（參看 Adikaram[1946]，28），而且《佛種姓經義釋》也有只說到其中三事，沒有提及死屍（參看 Adikaram[1946]，41），

可見即使被看成是「諸佛常法」的事項，傳說還是可能有差異。

關於釋迦太子觀耕墾，《本生譚因緣論》〈不遠因緣〉雖也說到，釋迦太子參預皇家的農耕節慶，卻與釋迦太子出家求道無關（《漢譯南傳》，31冊，頁94；Jayawickrama[1990]，76—77）。漢譯《太子瑞應本起經》（T 185）的傳說是：釋迦太子在觀四事後，決心出家，夜半踰誠的途中：「於是太子攀樹枝，見耕者墾壤出蟲，烏隨啄吞。感傷眾生，魚鱗相咀，其不仁者，為害滋甚，死墮惡道，求出良難！諸天雖樂，而亦非常，福盡則懼，罪至亦怖。禍福相承，生死彌久。觀見人間，上至二十八天，貴極而無道，皆與地獄對門。三惡道處，痛酷百端，歡樂暫有，憂畏延長。天地之間，無一可奇，吾不能復為欲惑矣！」（大正3，頁475下）。

漢譯《修行本起經》（T 184）的傳說，就比較合理。釋迦太子在「四門遊觀」之後，出家之心愈來愈強，有大臣建議，讓釋迦太子「監農殖殖，役其意思，使不念道」，這樣的解決方法，本來是挺好的，無奈事與願違。「太子坐閭浮樹下，見耕者墾壤出蟲，天復化令牛領興壤，蟲下淋落，烏隨啄吞。又作蝦蟆，追食曲蟺。蛇從穴出，吞食蝦蟆。孔雀飛下，啄吞其蛇。有鷹飛來，搏取孔雀。鷗鷺復來，搏撮食之」。這種自然界的「食物鏈」，也是弱肉強食，於是「菩薩見此眾生品類，展轉相吞，慈心愍傷」（大正3，頁467中），

反而增強釋迦太子出家求道之志¹⁴⁶。

彌勒菩薩的最後身可能如此嗎？

彌勒菩薩的最後身出生在婆羅門家庭，沒有釋迦太子要繼承王位的「困擾」，似乎不必有「四門遊觀」；而彌勒出世的時代，國土豐厚，物資充足，《增一阿含經》的「彌勒下生」就說：

「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，也許就沒有「觀耕墾」的問題。

依《彌勒下生成佛經》（T 454）的傳述（大正14，頁424上—中），當時的轉輪王名曰壤佉，除了輪王七寶外，「又，其國土有七寶臺，舉高千丈，千頭、千輪，廣六十丈；又有四大藏」。以現代人來看，到處是寶物，但也許就是如此「是時，眾寶無守護者，眾人見之，心不貪著，棄之於地，猶如瓦石草木土塊」。

¹⁴⁶ 《大毘婆沙論》說：有淨居天為菩薩厭有心故，現老病死。菩薩見已，厭有出家；既出家已，隨先所見，以果為門，觀緣起法（大正27，頁123下）。

時，人見者皆生厭心，而作是念：往昔眾生，爲此寶故，共相殘害，更相偷劫，欺誑妄語，令生死罪緣，展轉增長，這是一般人因「到處是寶物」，而產生厭離心。接下來就是彌勒菩薩出生的情況，然後：

「彌勒菩薩觀世五欲，致患甚多，眾生沈沒在大生死，甚可憐愍。自以如是正念觀故，不樂在家。

時，蟻佉王共諸大臣持此寶臺，奉上彌勒。

彌勒受已，施諸婆羅門；婆羅門受已，即便毀壞，各共分之。

彌勒菩薩見此妙臺須臾無常，知一切法皆亦磨滅，修無常想，

出家學道」（大正 14，頁 424 中；同旨，《彌勒大成佛經》，大正 14，頁 430 中）。

「彌勒之觀毀臺」應該指此一情節，《彌勒大成佛經》（T 456，大正 14，頁 430 中），唐義淨譯的詩頌體《彌勒下生成佛經》（T 455），也是如此（過程略有不同，大正 14，頁 427 上一中），于闐的「彌勒下生」也說到這一點（Emmerick[1968]，313—319，此處的英譯是 pillar）。《根本說一切有部毘奈耶藥事》則說到「金幢」或是寶幢（大正 24，頁 25 上）。但《彌勒來時經》（T 457）就看不到「七寶臺」，也就沒有「彌勒之觀毀臺」（大正 14，頁 434 中—頁 435 上）。

《阿含經》／《尼柯耶》的彌勒傳說，也有這座「七寶臺」（名稱不完全一樣），《長阿含經》第 6《轉輪聖王修行經》說：

「爾時，聖王建大寶幢，圍十六尋，上高千尋，千種雜色嚴飾其幢，幢有百觚，觚有百枝，寶縷織成，眾寶間廁。

於是，聖王壞此幢已，以施沙門・婆羅門・國中貧者。

然後剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，修無上行，於現法中自身作證，生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」（大正 1，頁 42 上）。

此經是說，轉輪聖王自己建造「大寶幢」，再拆掉、破壞，持以布施，接著就是轉輪聖王出家，解脫成就。《中阿含經》第 66《說本經》是說：轉輪聖王有「大金幢」，然後布施飲食、衣被、車乘、華鬘等等，接著就是轉輪聖王「剃除鬚髮，著袈裟衣」出家修道，解脫成就（大正 1，頁 509 下）。同樣的事緣，在《大毘婆沙論》是說：「王有寶臺，高千尋量，廣十六分。種種莊嚴，持施福田，興大福業。其後不久，剃除鬚髮，以信出家勤修梵行，於現法中成阿羅漢」（大正 27，頁 893 下）。完全沒有「破壞」七寶臺的情節。

在《阿含經》／《尼柯耶》的彌勒傳說，這座「七寶臺」的營建、破壞與布施，是轉輪聖王出家修道的轉捩點；另一方面，不管是《轉輪聖王修行經》，或是《說本經》，轉輪聖王與彌勒之間，看不到有什麼互動。但在《彌勒下生成佛經》，蟻佉王是把「七寶臺」給了彌勒，彌勒又轉送給諸婆羅門；諸婆羅門「即便毀壞，各共分

之」，彌勒看到此一情況，才「一切法皆亦磨滅，修無常想，出家學道」。

除了出家的因緣外，釋迦菩薩與彌勒菩薩出家的經過，也有差別。

釋迦菩薩是在馬夫車匿的陪伴之下，夜半騎馬，踰城出家，有「不告而別」的意味，而且在剃髮、換袈裟之後，就遣回車匿，接下來就是六年苦行，其間雖有五比丘曾在一起，也曾向其他的修道者求教，大體說來，釋迦菩薩出家後，成道之前，生活清苦，孤獨自處，歷經六年的試煉。

依《長阿含經》第1《大本經》的傳說，毘婆尸菩薩在出家後，有許多人要求一起出家，而且「與之遊行，在在教化，從村至村，從國至國，所至之處，無不恭敬，四事供養」；毘婆尸菩薩後來覺得這樣不妥，就離開大眾，「於閑靜處，專精修道」，接著就是觀十二緣起而至證道（大正1，頁7上一下）。

依 Horner ([1975a], xxxiv—xxxvi) 的整理，南傳《佛種姓經》二十五佛（含釋尊在內）出家的方式，分別有步行、乘大象，騎馬等等；從出家到證果所用的時間，只有釋尊是六年，其餘二十四佛，短則七天（有五位），長則十個月（有五位，毘婆尸菩薩是八個月）。換句話說，在南傳佛典裏，釋迦菩薩從出家到證果，所需的時間最

久，而且這六年是苦行。實際上，這也是釋尊佛傳一致的傳說。

彌勒菩薩如同毘婆尸菩薩，有許多人陪同出家。《增一阿含經》的「彌勒下生」，沒有明說這一點，但鳩摩羅什譯《彌勒大成佛經》（T456）就說：

「爾時，彌勒與八萬四千婆羅門俱詣道場，彌勒即自剃髮，出家學道，早起

出家，即於是日初夜，降四種魔，成阿耨多羅三藐三菩提」（大正14，頁430下）。

南傳《未來事》說的彌勒菩薩出家的情節，更是類同於「召告天下」的方式，過程如「嘉年華會」一般（§3.5.2.之十一）。彌勒菩薩在出家的當天，就在龍華樹下證果成佛，應該是「彌勒下生」一致的傳說¹⁴⁷。以當時的環境來說，彌勒菩薩應該沒有經歷苦行的試煉。在有些人看來，釋迦菩薩與彌勒菩薩出家成佛，可說分別代表兩種截然不同的類型，真是天壤雲泥之別。

¹⁴⁷ 《大品經》〈序品〉第1說到菩薩的種種願，其中就有「欲出家日，即成阿耨多羅三藐三菩提，即是日轉法輪」之願。但在佛典裏，諸佛從出家到成佛的時間，也有許多不同的傳說，參考《大智度論》的解說（大正25，頁311上）。

彌勒菩薩成佛後，依《增一阿含經》「彌勒下生」的說法，除了有地神的宣告外¹⁴⁸，「爾時，魔名大將，以法治化，聞如來名教音響之聲，歡喜踊躍，不能自勝，七日七夜，不眠不寐。是時，魔王將欲界無數天人，至彌勒佛所，恭敬禮拜」，這樣的情節，也與釋尊佛傳的成道後事蹟，大不相同。

透過「彌勒下生」所說彌勒菩薩下降、出家、成佛的過程，可以具體的看出釋迦菩薩與彌勒菩薩在這一方面，有同有異。而這些同異之處，在佛典裏嘗試給予類型化的說明。

§ 4.7.7.5. 「諸佛平等說」與「諸佛差別說」

《長阿含經》第 18《自歡喜經》的一開頭，舍利弗就說：如來的智慧、神足、功德力等等，不是過去、未來、現在一切沙門婆羅門所能比擬的。本來，經文的意旨如果只是要讚嘆「佛德不可思議」，似乎這樣就可以了，但經文還繼續發展，其中一個重點就是：此處的「如來」，到底是一個，還是很多個。

釋尊聽到這樣的讚嘆，並沒有正面的回應，反而進一步問舍利弗：你能知道過去佛「心中所念」，過去佛有怎樣的戒定慧解脫嗎？

舍利弗的回答很坦率：不知道。

¹⁴⁸ 依《大毘婆沙論》所引的「契經」，釋尊在波羅奈初轉法輪後，地神才舉聲遍告世間，參看大正 27，頁 210 上—下、頁 915 下—頁 916 中。

接著釋尊又問到未來佛、現在佛的「心中所念」、戒定慧解脫等等。舍利弗還是不知道。這樣，問題就來了：你既然不知道過去佛、未來佛、現在佛的「心中所念」等等，怎麼可以說：如來的智慧、神足、功德力等等，不是過去、未來、現在一切沙門婆羅門所能比擬的！

舍利弗回答：「我於過去、未來、現在諸佛心中所念，我不能知；佛總相法，我則能知」。然後列出 16 種佛陀之特勝，這是其他沙門婆羅門所不及的。所謂的「佛總相法」，應該就是諸佛所共通的性質，或是「諸佛共法」。這 16 種佛陀特勝，內容相當多樣化，不但有佛陀自身的所證法，也有佛陀教化，與弟子的互動等等。

再接下來的問題是：過去、未來，會有其他沙門、婆羅門與佛相等嗎？

答案是肯定的，因為：過去有佛，未來也有佛（在此意義之下，佛也是沙門），但現在有沙門婆羅門與佛相等嗎？答案是否定的，因為「欲使現在有二佛出世，無有是處」。

在聲聞佛法，因為主張「一世無二佛」，所以諸佛的關係或比較，只能從多佛相續的架構底下來理解。但過去佛已經過去，未來佛還沒有成就，如何能知道三世相續諸佛平等？依經文的解說，舍利弗其實只知道「佛總相法」，也就是諸佛共通的性質。

這就是《長阿含經》第 18《自歡喜經》所表現出來的「諸佛平等說」；而《雜阿含經》第 498 經，也可以說表達同一意旨。聲聞佛

法也主張：歸依佛，是「歸依一切過殞伽沙數量諸佛」，應該與這樣的經說，有內在在關連（參本文 § 3.7.3.，《正觀》雜誌，21 期，頁 115—頁 116；本文 § 4.1.9.，《正觀》雜誌，23 期，頁 98—頁 108）。

《大毘婆沙論》以修行、利益、法身三點，來說明諸佛平等（參看本文 § 1.1.，《正觀》雜誌，21 期，頁 7—頁 9），至於前文所引《彌蘭王問經》說（本文 § 4.7.7.2.）：諸佛的戒、定、慧等等，都沒有差別，其重點顯然是就諸佛的「所證法」而言（也就是從「法的成就者」來說），但《彌蘭王問經》所說諸佛平等的事項，不限於此（參考 Horner[1963]，xxxvi—xxxvii 的整理），這些都是從平等的面相來觀察，無非都是「諸佛平等說」。

從另一個角度來說，佛陀是「法的成就者」，而他所內自證的聖境，是無法論究的，即使連舍利弗這樣的大聲聞，也無法知道其究竟，「佛陀境界不可思議」，這是《阿含經》／《尼柯耶》已經存在的教說（參 Lamotte[1970]，1639，note 1 所引資料），既然都是「不可思議」，已經預示著平等性。

但是在南傳《論事》（XXI，5），則批評：有的部派所主張，諸佛之間有「等第」的差別；《論事》本身認為：諸佛除身量、壽命與身光三點有所不同外，諸佛都是平等的（Shwe Zan Aung and Rhys Davids[1915]，354；《漢譯南傳》，62 冊，頁 365—頁 366）。而注解書的意見，主張諸佛差別說的是安達羅派（Andhakas）。安達羅派這類的主張，可方便的稱做是「諸佛差別說」。

南傳《論事》只簡略的說到安達羅派的「諸佛差別說」，並沒有介紹其內容，不知其詳。

漢譯《增一阿含經》是大眾部支派的傳本，與安達羅派（Andhakas）應該有某種關連，而《增一阿含經》就說：

「諸佛世尊皆同一類，同其戒律、解脫、智慧，而無有異；亦復同空、無相、

願；有三十二相、八十種好，而莊嚴其身；視無厭足，無能見頂者，皆悉不

異。

唯有精進不同，於過去當來諸佛世尊精進者，吾最為勝」（大正 2，頁 754 中）。

經文先說到「諸佛平等說」，但卻引伸出「唯有精進不同」的「諸佛差別說」。另外，大眾部支派說出世部的《大事》（MahAvastu）也說到，釋尊是因為精進而超越多劫成佛的觀念（Jones[1956]，238—239），這與《增一阿含經》在另一段經文說的：釋尊自稱「彌勒菩薩經三十劫應當作佛至真等正覺，我以精進力、勇猛之心，使彌勒在後！」（大正 2，頁 600 上；參本文 § 3.3.2.之五），只不過，嚴格說來，後二段經文應該是指釋迦菩薩的特勝。

諸佛雖然平等，但仍然可在平等中，看出差別，《大智度論》在

解釋東方多寶世界及寶積佛之後，對談者提到：

「問曰：若爾者，一切佛皆應號寶積，何以獨稱彼佛為寶積？

答曰：雖一切諸佛皆有此寶，但彼佛即以此寶為名。如彌勒名為慈氏，諸佛

雖皆有慈，但彌勒即以慈為名」（大正 25，頁 124 中）。

從此一角度來看，「諸佛平等說」與「諸佛差別說」，二者都承認，諸佛之間有同有異。大體說來，佛典說到諸佛異同，往往側重在諸佛相同的部分；至於諸佛所表現出來的事相，則同異互見。

南傳的《佛種姓經》，說到 25 佛（包括釋尊在內）出生、成道、教化，乃至入涅槃的情節，《佛種姓經義釋》在結尾部分，特別加以歸納，說到諸佛的同異，可以看出佛陀論的發展。

關於「諸佛差別說」，南傳《佛種姓經義釋》是說，這 25 佛的不同，一共有

八點：壽命（Ayu）、身高（pamANa）、種姓（kula）、從出家到成道的期間（padhAna）、身光（raMsi）、出家時的交通工具（yAna）、菩提樹（bodhirukkha）、成道時跏趺座的大小（pallaGka）（Horner[1978]，425—428；Horner[1964]，110，note 1；Horner[1963]，xxxviii；DPPN，II，296，s. v. Buddha，依此處 note 12 的說明，南傳《長部義釋》只說到五項）。

其中，關於菩提樹的不同，《阿含經》／《尼柯耶》所說的「七佛」，現代考古工作者在西元前二世紀的 Bharhut 佛教遺址，看到其中六佛與其菩提樹，而且還標示出來，例如：Bhagavato Vipasino Bodhi（毘婆尸佛的菩提樹），此一考古所見，印證了經典的傳述（參 Cunningham[1879]，107—108；113—116）。

嚴格說來，這八點應該是在最後身菩薩還沒有成佛之前，就已經確立，概念上，其實相當於南傳《彌蘭王問經》說的諸菩薩相異之點（雖然《彌蘭王問經》只說到四點，見 Horner[1964]，109—117；《漢譯南傳》，64 冊，頁 89；另參 Horner[1963]，xxxv）。

值得注意的是，所謂「出家到成道的時間」，在《佛種姓經義釋》是指最後身菩薩，但《彌蘭王問經》說的，卻是諸菩薩圓滿波羅蜜行所需要的期間（參 Horner[1964]，110），而南傳《佛種姓經》說：釋尊成佛歷經四阿僧祇劫又十萬劫，那麼在《彌蘭王問經》看來，其他菩薩的成佛歷程，就可能與釋尊不一樣，而且似乎可以說，修道者從初發心求證佛果開始，就可以稱作是菩薩¹⁴⁹。

¹⁴⁹ 本文§ 2.2.2.之 D 引南傳《Maleyyadeva 長老事》，說到精進增上、信增上與慧增上等三種菩薩，而他們修成佛的歷程分別是十六、八、四阿僧祇劫（再各加十萬劫），而本文§3.5.3 之 3 又引 Collins（[1993b]，82，note 1）所說，「這樣的分類，似乎是東南亞（的佛教所）創造出來的（a Southeast Asian invention）」。但這樣的說法，並不妥當。應予補充：早在 1937 年，DPPN，II，324，就已引《經集義釋》（SNA. I. 47 ff.），提到這樣的見解。而 Horner（[1964]，

釋尊成佛所歷經的時劫，有許多不同的傳說（參本文 § 2.2.1，
《正觀》雜誌，21 期，頁 38—頁 44），見解紛歧，不過，《大毘婆沙論》在介紹釋迦菩薩波羅蜜行期間，值遇哪一些佛陀，接著說「（釋尊）於修相異熟業九十一劫中，逢事六佛，最初即勝觀，最後名迦葉波。當知此依釋迦菩薩說，若餘菩薩不定」（大正 27，頁 892 下）。不但如此，按照《大毘婆沙論》本身的定義，修道者要到修行「（卅二）相異熟業」的程度，才能稱為是菩薩。這一段修持相異熟業的期間，到底要多久的時間？《大毘婆沙論》又說：

「問：此相異熟業經於幾時修習圓滿？

答：多分經百大劫，唯除釋迦菩薩。以釋迦菩薩極精進，故超九大劫，但經九十一劫修習圓滿，便得無上正等菩提」（大正 27，頁 890 中）。

就這一段話來說，「多分經百大劫」可已說是大部分的菩薩，雖接著說「唯除釋迦菩薩」，似乎指釋迦菩薩是唯一的例外。

情理上，釋迦菩薩既可因精進而超越九劫，其他菩薩也應有此可能，而「當知此依釋迦菩薩說，若餘菩薩不定」，更可推知「百劫修相好」的期間，是可能變化的。

110，note 1）也說到相同的見解（但 Horner 稱其資料是出自 SnA. 407 ff.，不知是否引用的版本不一樣）

《俱舍論》說：「由壽、種、姓、身量等殊，諸佛相望，容有差別：壽異，謂佛壽有短長；種異，謂佛生刹帝利、婆羅門種；姓異，謂佛姓喬答摩、迦葉波等；量異，謂佛身有小大」（大正 29，頁 141 中；參 Lamotte[1980]，2228，note 1 所引），其中所謂「諸佛差別」，也都是最後身菩薩的差別。

再進一步說，這樣最後身菩薩的差別，其實不是那麼重要；如果再看看大乘佛教所提出的菩薩行位理論，例如菩薩四位說與十地說，一方面顯示菩薩修行的歷程，有如同聲聞佛法沙門果證的次第；而這樣的菩薩行位次第與內容，也可說是「菩薩共法」（參看印順法師[1981]，658—664、704—712）。

這樣看來，「諸佛平等說」與「諸佛差別說」，並不是針鋒相對，而且從佛典看到的，其實是傾向於「諸佛平等說」。如果從《長阿含經》第 18《自歡喜經》與《雜阿含經》第 498 經的意旨，還可推知，這樣的思想，起源甚早。

不過，《長阿含經》第 18《自歡喜經》說的「諸佛心中所念」，或是《雜阿含經》第 498 經說的「諸佛世尊心之分齊」，都不是佛陀以外之人所認知，這樣一來，要知道「諸佛平等」或是「諸佛差別」，只能從事相來說。

南傳《佛種姓經義釋》說：諸佛所共通，而其他人所沒有的事項（「諸佛常法」），一共有 30 項：菩薩在入母胎之前，已經知道這是最後身；菩薩在母胎結跏趺坐；菩薩出生時，其母親是採立姿（不

是如一般女性的生產方式），菩薩是在看到老病死等四事（「四門遊觀」）及兒子出生之後才出家等，最後一項是：入涅槃之前，要吃含有 maMasarajabhojana 的食物，還要入許多「等至」（samApatti）

（Horner[1978]，429—430；DPPN，II，296—297）。這可說是釋尊從釋迦菩薩的身分到成佛，初轉法輪，到入涅槃，一生的寫照、濃縮，然後由此推論，諸佛都是如此。

這種型態的佛陀論，側重在諸佛共通的事相，因為這是在說明諸佛一生的行誼，觀察的愈來愈細緻，再加上切入的角度不同，所以在南傳《彌蘭王問經》，可以看到並不一樣的「諸佛常法」，例如：佛陀的三十二相八十種好，佛的身光，佛的壽命，以及供養佛的衣食等資具，任何人都不可能有所障礙（Horner[1978]，430）。這一點雖然都是就佛陀的特勝來說，但《彌蘭王問經》也說到四種不可障礙，內容卻不完全一樣（Horner[1963]，221；《漢譯南傳》，63冊，頁248—頁253）。Horner 還從《彌蘭王問經》的內容，歸納出一些諸佛共通事項（參看 Horner[1963]，xxxvi—xxxix）。

漢譯佛典也可看到這樣的發展傾向，例如《增一阿含經》說：

「如來出現世時必當為五事，云何為五？一者、當轉法輪；二者、當度父母；三者、無信之人立於信地；四者、未發菩薩意使發菩薩心；五者、當授將來佛決（大正2，頁699上；頁703中）。

在《根本說一切有部毘奈耶藥事》，則擴充為「諸佛常法，出現於世，未入涅槃，教化有情，必作十事」（大正24，頁76下，參本文 §3.6.2，《正觀》雜誌，21期，頁93，註74）。《增一阿含經》說到的「諸佛常法」，相當多樣化，例如：

「諸過去、當來、今現在諸佛上足弟子，先取般涅槃，然後佛取般涅槃。

又，最後弟子亦先取般涅槃，然後世尊不久，當取滅度」（大正2，頁640上）。

「過去恒沙諸佛世尊，坐於道樹清涼蔭下而得成佛。時，我復作是念：為坐何處得成佛道，坐耶？立耶？是時，諸天復來告我，而作是說：過去恒沙諸佛世尊，坐於草蓐，然後成佛」

（大正2，頁671下；參看南傳《佛種姓經義釋》所說第9項）。

「佛世尊皆出人間，非由天而得也」（大正2，頁694上）。

「過去諸佛世尊所生母，先取滅度，然後諸佛世尊，皆自供養蛇旬舍利。正

使將來諸佛世尊所生之母，先取滅度，然後諸佛皆自供養」（大正2，頁823

上)。

從這麼多樣化的資料裏，或許只能概括的說：以「法的成就者」來說，諸佛的「所證法」固然是平等無異，這是「諸佛平等說」；但表現出來的事相，則會因信眾的期待，或是針對信眾的根器，而有多樣性的差別，這是「諸佛差別說」，但諸佛在事相上，也有許多共同之處，這是另一種「諸佛平等說」。

再從「諸佛常法」來看，有相當多的內容，其實是「菩薩常法」，這些菩薩常法，主要是就最後身菩薩來說，但從《彌蘭王問經》所討論：「一切菩薩是否都要布施妻、子？」的問題，可以看出菩薩概念的擴張，而且「菩薩常法」已經延伸到更早之前的階段。

這些「諸佛常法」或「菩薩常法」的發展，可說是佛陀論或菩薩論類型化的一環，但在類型化的過程，卻可以看出彈性的一面，這可從諸佛「常定處」看出一些端倪。

§ 4.7.7.6. 諸佛常定處

南傳《佛種姓經義釋》說到：諸佛有八種相異之處，卅種共通之法，同時也說到：諸佛有四個「常定處」(avijahitaTThAnAni，不可變處)：

- 一、諸佛只在一個地方，結跏趺座而成道；
- 二、仙人墮處(isipatana)的鹿野苑(migadAya)，初轉法輪；

三、上昇忉利天說法後，在 SaGkhasa 下降回人間；

四、祇園精舍(Jetavana)佛之香室床座的四腳位置
(Horner[1978]，428)。

按照 DPPN (II, 296, note 13) 的說明，南傳《長部義釋》(即《吉祥悅意》SumaGgala, II, 424) 也有這樣的看法(又參 Lamotte[1944]，182, note 1，在解說鹿野苑之意義時，也引到此一說法)。

雖然如此，在《佛種姓經》本身並沒有完全按照此一說法。例如《佛種姓經》只提到八位佛陀，是在鹿野苑(migadAya)初轉法輪；只有釋尊(瞿曇)是在仙人墮處(isipatana)的鹿野苑(migadAya)初轉法輪(Horner[1975a]，xxii)。換句話說，即使在《佛種姓經》，「常定處」似乎只是一個參考說法。

漢譯《賢愚經》也說到，給孤獨長者(此處譯為：須達)為僧團建立祇園精舍的事緣，其中提到一段舍利弗說的過去事：給孤獨長者為過去毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍浮佛、拘留秦佛、拘那含牟尼佛與迦葉佛，在同一個地方，營建精舍，換句話說，過去六佛都在同一個地點，由同一個人，營建精舍(大正4頁421上)。南傳《本生譚因緣論》〈近因緣〉的最後一件事：「過去大精舍之建立」，應該是同樣的傳說(《漢譯南傳》，31冊，頁147—頁148；Jayawickrama[1990]，126—127)，這應該是說：祇園精舍(Jetavana)佛之香室，也是「常定處」。

廣義的說，諸佛「常定處」，也是諸佛常法的一種，而且與所謂的「處所」有關：諸佛一定要在某些地方，做了某些事情。

資料上，「常定處」的概念，並不是南傳佛典所特有的，《大毘婆沙論》在討論「初轉法輪」的問題時，就說到：

「四處定者，謂：菩提樹處、轉法輪處、天上來下處、現大神變處；

二處不定者，謂：佛生處及般涅槃處」（大正 27，頁 916 下）。

《大毘婆沙論》還說到另一種見解：

「三處定者，謂：菩提樹處、天上來下處、現大神變處；

三處不定者，謂：生處、轉法輪處、般涅槃處」（大正 27，頁 917 上）。

在聲聞佛法中，對此問題，也是見解不一。這有什麼意義呢？《大毘婆沙論》提到六個地方：佛生處、菩提樹處（也就是成道處），轉法輪處，般涅槃處，還有天上來下處、現大神變處，這正好都在《八大靈塔名號經》（T 1685）所說的地方（大正 32，頁 773 上—中）；《大乘本生心地觀經》雖說到「八大寶塔」（大正 3，頁 294 上—中），內容與《八大靈塔名號經》又不完全一樣，但也說到：佛生處、成道處，轉法輪處，般涅槃處，天上來下處等幾個方。

馬鳴的《佛所行讚》也說：「一切諸牟尼，成道必伽耶，亦同迦尸國，而轉正法輪」（大正 4，頁 29 上），只說到兩個地方：成道處，

初轉法輪處。《大毘婆沙論》在討論諸佛是不是在同一地方轉法輪時，引用了「達摩蘇部底」所說頌：「應念過去佛，於此迦尸宮，仙論施鹿林，亦初轉妙法」（大正 27，頁 916 中）。雖然只有說到轉法輪處，但從《大毘婆沙論》所引好幾則「法善現」的見解，可以知道：法善現就是達摩蘇部底（DharmasubhUti），也就是馬鳴（印順法師[1968]，324—325），可見這些「常定處」的觀念，受到一定程度的注意。

§ 4.7.7.6.1.王舍城五山的成住壞空

諸佛「常定處」，表示諸佛都是在「同一個地方」，做了相同的事情。這樣的概念，可以從不同角度來觀察。不過，在《阿含經》／《尼柯耶》就有一些以「同一個地方」作為說法的內容。

依據現代學者的統計，南傳五部《尼柯耶》說法的地點，最常見的地方是王舍城與舍衛城，這些說法地點的傳說，固然不一定就是真的如此（參看本文

§ 4.5.6.1.，《正觀》雜誌，24 期，頁 36—頁 39），但佛教的傳說，也說到釋尊一生最主要的安居地點，也是王舍城與舍衛城（前田惠學[1964]，64—67、69—72）。這與《大智度論》的傳說，大體一致，並且提出許多解釋，為什麼釋尊多住此二大城（大正 25，頁 76 下一頁 79 中）。

佛典裏，有所謂的王舍城五山，《增一阿含經》說的是：白善山、

靈鷲山、負重山、仙人掘山、廣普山（大正 2，頁 723 上）；南傳《中部》第 116《Isigiri sutta》則說是：PaNDava、GijjhakUta、VebhAra、Isigiri、Vepulla（參看《印佛固辭》，529；DPPN，II，721，s.v. RAjagaha）。

在《雜阿含經》第 956 經，釋尊指著毗富羅山（Vipula；Vepulla，見 DPPN，II，926，s.v. Vepulla；《印佛固辭》，756），說到：此山在迦羅迦孫提佛時，叫作長竹山（PAcInavaMsa）；在拘那含牟尼佛時，名叫作朋迦（VaGkaka）；迦葉佛時，名叫宿波羅首（Supassa），換句話說，這一座山在不同時代，有不同的名稱，但是這一些都是無常，不恆、不安、變易之法，結尾的頌說：

「名山悉磨滅，其人悉沒亡，諧佛般涅槃，有者無不盡。

一切行無常，悉皆生滅法，有生無不盡，唯寂滅為樂」（大正 2，頁 243 中—頁 244 上；參看《漢譯南傳》，14 冊，頁 238—頁 241）。

王舍城五山中，毗富羅山是最高的。本經說到，在過去三位佛陀住世時，毗富羅山就有不同的名稱，當時的佛陀也都在此說法，但是一切終歸無常，連佛陀都入滅了。這正是〈諸法無常頌〉所說的「積聚皆銷散，崇高必墮落，會合皆別離，有命咸歸死」。

《中阿含經》第 63《鞞婆陵耆經》說到，釋尊在過去生中，值遇迦葉佛的事緣，而釋尊之所以要提及這段「過去事」，是因為釋尊在拘薩羅國（Kosala）遊化，途中欣然而笑；阿難想要知道，釋尊就

說迦葉佛就是「在此處坐，為弟子說法」；又在阿難的請求下，釋尊也坐下來，這就形成「如是此處，為二如來·無所著，等正覺所行」，接著就是釋尊受化於迦葉佛的經過（大正 1，頁 499 上）。

漢譯《僧祇律》所說布施、供養佛塔的因緣是：釋尊在拘薩羅國，「時，有婆羅門耕地，見世尊行過，持牛杖，住地禮佛。世尊見已，便發微笑。諸比丘白佛：何因緣笑？唯願欲聞。佛告諸比丘：是婆羅門，今禮二世尊。諸比丘白佛言：何等二佛？佛告比丘：禮我；當其杖下，有迦葉佛塔」（大正 22，頁 497 中）。

在《長阿含經》第 2《遊行經》，釋尊表明要在拘尸那入滅，阿難認為這樣不妥：「莫於此鄙陋小城，荒毀之土，取滅度也」。在阿難眼中，拘尸那城並不適合作為釋尊入滅的地方。釋尊則告訴阿難：不要小看這地方，以為此地「鄙陋」。於是釋尊說了大善見王

（MahAsudassana）的「過去事」：此國過去有位轉輪聖王，名叫大善見，此城當時叫拘舍婆提。經文詳述大善見王的種種福德與作為，最後歸結到：大善見王就是釋尊，而且「我自憶念：曾於此處，六返作轉輪聖王，終措骨於此。今我成無上正覺，復捨性命，措身於此，自今已後，生死永絕」（大正 1，頁 21 中—頁 24 中；參《中阿含經》第 68《大善見王經》，大正 1，頁 515 中—頁 518 中）。

上面幾個例子，《雜阿含經》第 956 經，是指同一個地方，雖然曾經有佛陀相續住世，開示佛法，但畢竟是一切無常。《中阿含經》第 63《鞞婆陵耆經》與《僧祇律》都是說，過去的迦葉佛，在同一

個地方，曾作了類似的事，似乎有意要引出二者之間的關連性，甚至就在同一個地方，會發生同樣的事情。《長阿含經》第 2《遊行經》的大善見王事緣，則因為釋尊過去生中，六次埋骨在同一城市，使釋尊在拘尸那入滅，具有妥當性。這是因為某人的作為，使某一地方具有特殊的意義（參看本文 § 4.5.6.2，《正觀》雜誌，24 期，頁 63—頁 65）。

此一發展的傾向，在《增一阿含經》可以看到另一個例子。《雜阿含經》第 956 經是以王舍城五山中的毗富羅山（Vipula；Vepulla）為例，說明從過去佛到現在佛，不同的時期，此山有不同的名稱。《增一阿含經》〈力品〉則說到（大正 2，頁 723 上一下）：王舍城五山中，靈鷲山（Gijjhakuta）、廣普山（Vipula，也就是《雜阿含經》第 956 經的毗富羅山）、白善山（Paṇḍava）、負重山（Vebhara），都是「過去久遠世時，此山更有異名」。這一部分經文的意旨，應該與《雜阿含經》第 956 經一樣。但五山中的仙人掘山（Isigira，《印佛固辭》，232），卻有完全不一樣的情況。

§ 4.7.7.6.2. 仙人掘山恆有此名

《增一阿含經》說，過去久遠以來，仙人掘山都是同一個名稱，因為「此仙人山，恆有神通菩薩，得道羅漢，諸仙人所居之處，又辟支佛亦在中遊戲」。

經文不但列出好幾個辟支佛的名字，還說：如來不出世時，有五百辟支佛，居此仙人山中；一旦最後身菩薩，要從兜率天，來生人間，這些辟支佛就入涅槃（因為一世無二佛之號）。

不但這樣，即使是彌勒佛出世，其他諸山有不同名稱，仙人掘山的名稱，還是一樣，甚至「此賢劫之中，此山名亦不異」。此經的另一個重點，是結尾部分說的：「汝等比丘！當親近此山，承事恭敬，便當增益諸功德」。

內容上，南傳《中部》第 116《仙吞經》，與漢譯《增一阿含經》相對應的部分，不完全一致，但就仙人掘山名稱不變，以及辟支佛住此山中部分，則大體相同。有現代學者從巴利語傳本文體，而認為：本經是《尼柯耶》中，較為晚出的部分（參 Wiltshire[1990]，6 所引）。英譯者 Bhikkhu Nanamoli/Bhikkhu Bodhi 說（[1995]，1321，note 1093）：在錫蘭，本經常被當成「護經類」持誦，還收錄在中世紀時期編的《大護經》（Mahā Pirit Pota）（又參 Kloppenborg[1974]，49）。

在《阿含經》／《尼柯耶》與律典看來，仙人掘山是佛陀與教團經常去的地方；另外，瞿低迦（Godhika）與跋迦梨（Vakkali），也都是在此山自殺；而此山也有一群尼乾子的苦行者（參看《印佛固辭》，232—232，s. v. Isigira，Isigiripassa-Kālasila；DPPN，I，319）。這樣看來，仙人掘山可說是當地的重要宗教中心。

在關於辟支佛證悟的傳說裏，大部分都說，證得辟支佛菩提後，

示現出家沙門相，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；漢譯《辟支佛因緣論》則說是雪山，或是香山，見大正 32，頁 473 上一頁 480 下：），但從《增一阿含經》與南傳《中部》第 116《仙吞經》的傳說，仙人掘山似乎也是辟支佛的住處，從某角度來說，這似乎更有濃厚的人間性。

南傳《中部》第 116《仙吞經》本身說明了「仙吞」的由來：在過去世，有五百辟支佛住在此山，人們看到他們入山，而且不見了，所以就說：這山吞掉了這些仙人（ayaM pabbato ime isI gilati）（《漢譯南傳》，12 冊，頁 50；Bhikkhu Nanamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，931）。

從這段經文，可以看出：既然辟支佛被山「吞掉了」，現在的民眾就看不到；這樣的事情發生在過去世，可見辟支佛的果證，以及

相關的信仰，早就存在。辟支佛也被看成是「仙人」，這意謂著辟支佛本身具有神通，或是一般所說的神秘力量，而這與辟支佛信仰的內容有關。

在關於辟支佛的論述裏，辟支佛是否「說法」度眾生，因觀察的角度，而有不同的見解。《大毘婆沙論》很直接的說：

「問：若獨覺亦得無礙解者，何故不能為他說法？」

答：彼愛寂靜，樂獨處故；怖畏喧雜，厭眾集故。見遠離功德、憤鬧過失故，

心背徒眾，豈能說法！」

《大毘婆沙論》又引述好幾種見解，來確認此一立場（大正 27，頁 905 下一頁 906 上）。《俱舍論》則說辟支佛「不調他」，並不是「不能為他說法」，這兩部論書的見解，不完全一樣：

「何緣獨覺言不調他？」

01 非彼無能演說正法，以彼亦得無礙解故；

02 又能憶念過去所聞，諸佛所宣聖教理故；

03 又不可說彼無慈悲，為攝有情現神通故。

04 又不可說無受法機，爾時有情，亦有能起世間離欲對治道故。

雖有此理：

01 由彼宿習，少欣樂勝解，無說希望故。

02 又知有情難受深法，以順流既久，難令逆流故。

03 又避攝眾故，不為他宣說正法，怖誼雜故」（大正 29，頁 64 中）。

但是《瑜伽師地論》有不一樣的觀察：一切辟支佛（獨覺），都是「隨依彼彼村邑聚落而住」，辟支佛進入村邑聚落，為的是乞食，「或濟度他下劣愚昧，以身濟度，不以語言。何以故？唯現身相，為彼說法，不發言（參考 Wiltshire[1990]，303 所引：kAyikI tesham mahAtmanAm dharmadezAnA na vAcikI），故示現種種神通境界」（大正 30，頁 478 上；梵本英譯見 Kloppenborg[1974]，129）。

從這些論書的意見，可以綜合的說：辟支佛具有說法的能力，只是基於本性使然，不以語言來說法，而是現神通，示現身相，隨緣度眾。事實上，《大毘婆沙論》所引述的見解，有一說就是：「獨覺種性法應如是。雖得無礙解，而不樂說法。欲有饒益，唯現神通，或但為他授八齋戒」（大正 27，頁 906 上）。《大智度論》也說「至有相辟支佛不能說法，直行乞食，飛騰變化，而以度人」（大正 25，頁 144 下）。其中，此處所說「不能說法」，應該理解成：不以言語來說法。

再進一步說，「辟支佛不（能）說法」，究竟是指什麼？Wiltshire 認為：在早期佛教，辟支佛的地位可以歸納成三個各別，但又彼此

關連的概念：一、辟支佛與正等覺佛一樣，都是「無師自悟」；二、辟支佛並沒有在證悟之後，成為一個導師（satthar），這是說，辟支佛並沒有宣講自身的「教法」（a dhamma），並且建立僧團或聲聞的傳統；三、辟支佛不能與正等覺佛陀在同一個時代出現（[1990]，xi）。如果無誤，那麼「辟支佛不（能）說法」，就不能看成：完全不說法。前面引用到的《俱舍論》所說：「又避攝眾故，不為他宣說正法，怖誼雜故」，意義與此相近。《俱舍論》說的「攝眾」，讓人想起律典所傳：釋尊制立學處與說波羅提木叉，有十大利益。如《僧祇律》說：

「有十事利益，諸佛如來為諸弟子制戒（學處），立說波羅提木叉法。何等十？一者、攝僧故；二者、極攝僧故；三者、令僧安樂故；四者、折伏無羞人故；五者、有慚愧人得安隱住故；六者、不信者令得信故；七者、已信者增益信故；八者、於現法中得漏盡故；九者、未生諸漏令不生故；十者、正法得久住，為諸天人開甘露施門故」（大正 22，頁 228 下）。

由此可見，「攝眾」，涉及多樣性的問題（參考印順法師[1971]，194—205），

從形式看來，也許這是佛陀與辟支佛間，最容易看出的差別。

從形式上看，《俱舍論》似乎以為：辟支佛「不調他」，主要是辟支佛主觀的意願，其中，「有情難受深法，以順流既久，難令逆流

故」，考慮到眾生的根器。這令人想起，釋尊在成正等覺之後，也有說法的猶豫，許多釋尊佛傳都說到這一點。例如，《五分律》就說，釋尊陷入長考，到底要不要說法？

我所成道難， 若為窟宅說，
逆流迴生死， 深妙甚難解，
染欲之所覆， 黑闇無所見，
貪恚愚癡者， 不能入此法。

這樣的考量，似乎與辟支佛的想法，相去不遠。但這是不是意味著：佛陀與辟支佛的差別，在於證道後是否說法度眾生？

從佛陀論的內容，顯然不是這樣，佛陀的「所證法」（如《長阿含經》第16《自歡喜經》所說，見大正1，頁76中—頁79上），應該不是辟支佛所能比擬的。即使從發心、修道的歷程，佛陀與辟支佛的差別很大，這從所謂辟支菩薩（*paccekabodhisatta*）、辟支菩提（*paccekabodhi*）的內容看來，就是如此（參看 Kloppenborg（[1974]，36—56）。所以，為他說法，是佛陀之所以能成為佛陀，應有的內容。不是在菩提樹下，還要經過一番的思考，在梵天的勸請之下，才決定廣開甘露門。

既然「諸佛之法，應說法廣度眾生」，為什麼還要梵天王勸請？《大智度論》對此自有解說（大正25，頁109中）。

關於這一點，Kloppenborg（[1974]，76—77）認為：即使辟支佛有意願要說法，也不可能開顯「真正之法」（這是引用南傳的注解

書），而「決定說法」，只有佛陀做得到；辟支佛無法克服這一些可預見的困難。但辟支佛並不是完全不幫助別人，辟支佛也會給予他人，隨緣的適當教化（又參 Wiltshire[1990]，6）。南傳《本生譚》第490〈五者布薩會本生〉（*PaJcUposatha JAtaka*），可以作為例示：釋迦菩薩是一位，自以為出身高貴，而有慢心，因此不能得禪定。有位辟支佛發現，釋迦菩薩「此非卑者，彼乃成佛之人物，於此劫即將成為一切智者，予將使其高慢得以制御，到達禪定」（《漢譯南傳》，第37冊，頁212—頁219；參看本文註174）。在聲聞佛法裏，主要以為：菩薩在菩提樹下成正覺之前，還不是聖者。理論上雖如此，在南傳《本生譚》裏，釋迦菩薩已經顯示，有別於一般凡夫的形象（參本文§4.1.4，《正觀》雜誌，23期，頁56—頁58），在〈五者布薩會本生〉，辟支佛發現釋迦菩薩將要成佛，表示辟支佛有「未來智」；辟支佛主動前來教導釋迦菩薩，可以說明並不是「不問世事」，但辟支佛只幫助釋迦菩薩修禪定，沒有演述無常、苦、無我的教理（從另一方面來說，聲聞佛法，大體以為：除最後身菩薩之外，菩薩不可能證入無我，否則就成為「聖位菩薩」）。

怎麼顯示辟支佛隨緣教化呢？《瑜伽師地論》說，一切辟支佛都是住在村邑、聚落附近，以乞食維生。從這角度來看，乞食是「辟支佛行」重要的一環，辟支佛由此而接觸一般大眾，透過乞食，可以為「眾生作福田」。

在漢譯《阿含經》裏，除《增一阿含經》以外，說到辟支佛的

地方很少，但就辟支佛的行為來說，主要就是在乞食的過程，來與信眾互動。依《中阿含經》第 66《說本經》，阿那律就是因為，在過去世，供養無患辟支佛，而獲得極大的福報（大正 1，頁 508 下—頁 509 中）。《雜阿含經》第 1233 經則說，舍衛國的摩訶男長者，在過去世，曾供養多迦羅尸棄的辟支佛（Tagarasikhī；參 DPPN, I, 984—985），但並不是出於淨信心，態度又不好，甚至還後悔作這樣的供養。雖然在此生得大福報，財產無數，但生活清苦，無法享用，甚至死後墮地獄（參看本文§ 4.5.6.2.之五，《正觀》雜誌，24 期，頁 65—頁 67）。

至於南傳佛典，除了《本生譚》以外，在前四部《尼柯耶》只有八個地方，明白的說到辟支佛。辟支佛是「應供者」（dakkhiṇeyya），「無上福田」（anuttaraṃ puṇṇakhettaṃ lokassa），而且他也與佛陀、阿羅漢、轉輪聖王一樣，可以建「塔婆」（Thūpa）來供養。供養辟支佛的福德，勝過供養阿羅漢（參 Wiltshire[1990]，1—16）【至於《經集》的《犀角經》（Khaggavisāṇa sūta）及其注解書的解說，參看 Kloppenborg[1974]，79—125；Wiltshire[1990]，16—20】。

佛陀與辟支佛不能併存於世，辟支佛只能在無佛的時代出世，那麼，《仙吞經》所說的情況，顯然是在無佛的時代。在早期佛典，辟支佛的形象就是解脫的聖者，是值得恭敬承事的無上福田，這樣看來，在信仰上，辟支佛似乎是佛陀的「代替品」，在無佛的時代，

成為信眾祈請的對象；辟支佛就不可能完全「愛寂靜，樂獨處」。

南傳《中部》第 116《仙吞經》本身說明「仙吞」的由來，比較「玄虛」一點，《善見律毘婆沙》說的，就有濃厚的人間性格：

「問曰：何謂為伊私耆梨（Isigiri）。

答曰：伊私（isi）者，出家人。耆梨（gila），吞也。

所以爾者，時有五百辟支佛，往至迦私（Kāsi）、俱娑羅

（Kosala）國。到已，乞食。得已，還入此山，集眾入定。

是時，人民見辟支佛入山邊，而不見出。時人作是言：此山恒吞出家人。

從此以後，號為伊私耆梨山」（大正 24，頁 727 上—中）。

這五百辟支佛，四出乞食，又進入山中，集眾入定。在形式上，與早期佛典所說的佛教教團，幾乎沒有差別。而辟支佛的解脫者形象，如果真的是被此山所「吞」，此山無疑是一座大的「塔婆」（stūpa / Thūpa），信眾應來供養、崇禮。《仙吞經》被看成是「護經」，其來有自。

漢譯《增一阿含經》此處所傳述的仙人掘山，住有許多聖者，包括菩薩、「得道真人、學仙道者」。不管是此經，還是南傳的《仙吞經》，都傳說，王舍城其餘四山，在不同時代，會有不同的名字，即使是彌勒佛出世，其他諸山也是有不同名稱，但仙人掘山的名稱，

始終一樣，甚至「此賢劫之中，此山名亦不異」。再配合「汝等比丘！當親近此山，承事恭敬，便當增益諸功德」，這可說是仙人掘山的「聖山化」，也是某種意義的「常定處」。

《大智度論》對印度的恆河，也有類似的傳說：

「四遠諸人經書，皆以恒河為福德吉河。若入中洗者，諸罪垢惡，皆悉除盡。

以人敬事此河，皆共識知，故以恒河沙為喻。

復次，餘河名字喜轉，此恒河，世世不轉，以是故以恒河沙為喻，不取餘河」（大正 25，頁 114 上）。

這似乎都是以名字始終如一，來顯示某種概念上的「永恆」，但這樣的地位，應該是來自特殊的事件、人物、功能等等。

§ 4.7.7.6.3.諸佛常定處與「處所的神聖」

《大毘婆沙論》與南傳《佛種姓經義釋》所說的諸佛「常定處」，雖然不完全一樣，但在《阿含經》／《尼柯耶》就說到，其中有幾個地方，有著特殊的意義，如《長阿含經》第 2《遊行經》說：

「諸族姓子常有四念。何等四？

一曰、念佛生處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。

二曰、念佛初得道處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。

三曰、念佛轉法輪處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。

四曰、念佛般泥洹處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。

阿難！我般泥洹後，族姓男女念佛生時，功德如是；佛得道時，神力如是；轉法輪時，度人如是；臨滅度時，遺法如是。各詣其處，遊行禮敬諸塔寺已，死皆生天，除得道者」（大正 1，頁 26 上；南傳《長部》第 16《大般涅槃經》，見《漢譯南傳》，第 7 冊，頁 96—頁 97；參 An[2003]，153—155）

釋尊出生的地方，證菩提處，轉法輪處，入涅槃處，可稱為四大聖地，與《八大靈塔名號經》（T 1685）所說的八大聖地，或是《大乘本生心地觀經》說的「八大寶塔」（所在處），都是因為與釋尊一生中，重要行誼發生的處所。《長阿含經》第 2《遊行經》所說，釋尊在過去生中，曾經以轉輪聖王的身份，六次埋骨在拘尸那，以這樣的「過去事」，來說明釋尊在拘尸那入滅是妥當的，如果以這種角度來思考，這些聖地，都是因為釋尊的行誼，而具有「神聖性」。

這種「神聖性」有何作用呢？在印度的思想，本來就有把特定行為與特定地方或地區連結的傾向（Olivelle[1993]，18）。《梨俱吠陀》（Rgveda）已說到崇禮「聖地」的觀念（Nath[1987]，202），耆那教也有「聖地崇拜」（參看本文註 147），甚至可以說，在廣義的印

度傳統裏，「處所」，往往會被賦予宗教性的意義，特別是與水有關的，被稱為「渡」(tirthas)(下文會再討論其他的意義)；從古到今，巡禮朝拜這些處所，是印度宗教生活的一個面相(Eck[1981], 323)。

不但是這樣，在西方歐州傳統，所謂的神聖與世俗(the sacred and the profane)，「對羅馬人來說，sacrum 是指屬於神所有或是屬於其神力；可是，當提到 sacrum 時，一定要提及神的名稱，因這顯然是指一個人想到祭拜某神的儀禮(cult rites)，以及處所(location)，或是主要是指其神殿(temple)，以及在該處內部或附近所舉行的儀式。Profanum 是指：在神殿區的前面(“in front of temple percent”)：在早期的用法，Profanum 經常是，專門適用在與地方(place，處所)有關者。Profanare 原本是指：於祭祀中，『在神殿區之前』(fanum)『提出』供品。所以，Sacer 與 profanus 關連到特定而又有明顯區隔的處所(specific and quite distinct locations)。其中，被稱為是 sacer 的處所，是指周有牆壁或是以其他方法區隔劃分，這也就是 sanctum；而周圍的空間就是 profane 所能使用的。即使到了現代，仍然維持這種純空間的內含」(Colpe[1987], 511)，也就是說，神聖與世俗，相當程度的與處所、空間有關(關於「神聖空間」sacred space，又參 Brereton[1987])。

印度這種賦予「處所」神聖的意義，在佛典也可以看到一些事例。《雜阿含經》第 1185 經傳述(大正 2，頁 321 上)，拘薩羅的孫陀利河，被有些人認為是：「孫陀利河是濟度之數，是吉祥之數，是

清淨之數。若有於中洗浴者，悉能除人一切諸惡」。此處說的，雖然與水的清淨功能有關，但特別提出此河，也表示特定的處所的意義¹⁵⁰。《雜阿含經》第 162 經也傳述(大正 2，頁 44 下)，有的人主張：在恒河南岸殺生等，沒有罪報；在恒河北岸布施等等，沒有福報¹⁵¹。這些都是佛典所見，處所、空間、地點等等對行為有所影響的「特殊見解」。

對於四大聖地，經文說要「歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心」，還有「各詣其處，遊行禮敬諸塔寺」(南傳注解書的看法，見 An[2003], 153—155)，也就是到現場巡禮「朝聖」(但《根本說一切有部毘奈耶雜事》說：「或自親禮，或遙致敬，企念虔誠，生清淨信，常繫心」，大正 24，頁 399 上，可以不必親自到場而「朝聖」)。這裏的塔寺，應該是紀念性的建築，這是佛教遺跡的崇敬與巡禮，重要的環節(參看印順法師[1981], 89—91)。

依《大唐西域記》所傳，釋尊故國劫比羅伐窣堵國(Kapilavastu)

¹⁵⁰ 《雜阿含經》第 1185 經還說到：婆休多、伽耶、薩羅與恒河等幾條河流。相對應的《中阿含經》第 93《水淨梵志經》(大正 1，頁 575 下)，就沒有那麼清楚；南傳《中部》第 7《布喻經》提到更多的河流：BAhukA、AdhikakkA、GayA、SundarikA、PayAgA、SarassatI、BahumatI 等(Bhikkhu Nanamoli/Bhikkhu Bodhi[1995], 121；《漢譯南傳》，第 9 冊，頁 48—頁 49)。

¹⁵¹ 又參《中阿含經》第 20《波羅牢經》，大正 1，頁 447 上；南傳《中部》第 76《刪陀迦經》(Bhikkhu Nanamoli/Bhikkhu Bodhi[1995], 620—621；《漢譯南傳》，第 10 冊，頁 307)。

南行五十餘里處，有三座窣堵波，分別是迦羅迦村馱佛（Krakucchanda；巴 Kakusanda）的本生處、成正覺後見其父的地點、存放遺骨舍利的地方。在迦羅迦村馱佛城東北三十餘里處，則有迦諾迦牟尼佛（Kanakamuni；巴 KoNagamana）本生城，也有三座窣堵波。玄奘還在這些窣堵波之前，看到阿育王所見的石柱（大正 51 頁 901 中）。現代考古工作者所發現的阿育王銘文說到，阿育王即位後十四年，擴建迦諾迦牟尼佛（Kanakamuni）之塔；即位後二十年，巡禮藍毘尼園（Lumbini，釋尊出生的地方），並且再度禮敬迦諾迦牟尼佛塔（參 Lamotte[1988]，227 所引；印順法師[1981]，55—56）。

問題是：阿育王或更早之人，怎麼確定這是過去佛的出生處？依漢譯《長阿含經》第 1《大本經》的傳述（大正 1，頁 3 中）：「拘樓孫佛（Krakucchanda；巴 Kakusanda），父名祀得，婆羅門種，母名善枝。王名安和，隨王名故，城名安和」（其餘資料，見《印佛固辭》，257 的圖表）；「拘那含佛（Kanakamuni；巴 KoNagamana），父名大德，婆羅門種，母名善勝；是時，王名清淨，隨王名故，城名清淨」（其餘資料見《印佛固辭》，313 圖表），也就是說，在「七佛父母姓字」的傳說裏，看不出過去的迦羅迦村馱佛與迦諾迦牟尼佛，是與釋尊在同一「國度」（地方）出生。

如何看待這些相異的傳說？阿育王到釋尊的故國去巡禮，還把已經存在的迦諾迦牟尼佛塔，擴建一倍。當時的人，應該是已經有傾向於「諸佛生處常定」的想法。雖然玄奘只看二位過去佛之窣堵

波，但很一致的，都是有三個窣堵波，「記念」相同的事情。

§ 4.7.7.6.4.諸佛常定處與佛法的人間性

《大毘婆沙論》與南傳《佛種姓經義釋》，都說到「諸佛常定處」，所說的地方，雖然不完全一樣，但不出釋尊從出生到入滅的一生中，幾個重要的地點（傳說的「八相成道」），而在《阿含經》／《尼柯耶》裏，這些處所，已經有特殊的意義，顯示「聖地化」的現象。

依南傳《論事》的傳述（XVIII，1-2），方廣部（Vetulyakas）主張：釋尊住於兜率天，人間所看到的色身，是變化所現；在人間為阿難尊者說法的，也是變化所現之身（Shwe Zan Aung and Rhys Davids[1915]，323—325；《漢譯南傳》，62 冊，頁 300—頁 303）。

南傳《論事》所說的方廣部，到底是在什麼背景之下，有這樣的主張？依注解書的意見，這是依據「如來世間生·世間長，出世間行，不著世間法」的經說（參看本文註 91 所引資料。《正觀》雜誌，21 期，頁 102）。

《論事》反對這樣的見解，而提出這樣的反駁：佛陀好幾次自己提到，曾經住在某某支提、園林、精舍、聚落、城邑等等，佛陀應該是住於人間；佛陀在藍毘尼出生、在菩提樹下成正等覺，在波羅奈初轉法輪、在遮波羅支提捨壽行、在拘尸那般涅槃，如果確有其事，就應該說：「佛世尊住於人界」；《論事》又引述一些經文，顯

示釋尊是住於人間，例如《中部》第 49《梵天請經》，釋尊是在舍衛國給孤獨園為諸比丘說法，但先說到：「我曾住在 UkkaTThA 的 Subhaga 園娑羅樹下」¹⁵²。這可以說明，釋尊是住在人間。

從這簡短的傳說，只能推論：方廣部所說的，是已經成就的佛陀，住在兜率天；在人間與阿難談話的，是佛的化身。

方廣部到底是怎樣的部派，傳說不明，資料也不多（有學者認為：在錫蘭佛教的用例，「方廣部」是指大乘）。《大智度論》傳說：「佛法中方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角、龜毛常無」（大正 25，頁 61 上—中）。印順法師以為：「方廣部與方廣道人，一切法空無所有與說大空，顯然是同一的。方廣部以為：僧伽四雙八輩，約勝義僧說，勝義僧是無漏道果。所以僧伽是不受供施的；供物是無所淨的；不受用飲食的；施僧也就不得大果。佛住兜率天宮，人世間佛是示現的（化身）。所以施佛不得大果；佛不住此世間，佛不說法。《論事》所說的方廣部執，勝義僧與佛，都是超越現實人間世的。凡重於超越的，每不免輕忽了現實，方廣道人說一切法空無所有，如龜毛、兔角一樣，不正是同一意境的表現嗎？」（印順法師[1985]，129—130）。這種解脫者的境界，如何與現實世間互動，的確不好說明。

方廣部說的，是已經成正覺的佛陀，住在兜率天，但菩薩是怎

¹⁵² 見《漢譯南傳》，10 冊，頁 54；關於此一地點，參看 Bhikkhu Nanamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，1244，note 499。

麼成佛的，並不清楚。漢譯《入大乘論》（T 1634）說的，則是菩薩在天上成佛：

「非閻浮提成佛！十地功德，非欲界法，況於閻浮提得成正覺。

八住菩薩，盡一切結漏，能作千世界梵王。

九住菩薩，作二千世界梵王。

十住菩薩，作三千大千世界梵王。以誓願力故，生淨居天，斯有是處；於閻浮提實身成佛者，則非其義。

以是義故，當知淨居天成佛，非閻浮提乎！」（大正 32，頁 46 下）

這是說，十地菩薩不可能在閻浮提人間成佛，因為十地菩薩的福德、智慧，已經非常接近圓滿的境界，理論上，可以作三千大千世界的梵王，十地菩薩應該是在淨居天成佛。針對《入大乘論》論主這種主張，其對談者（被假定為聲聞，或是小乘行者）則提出這樣的看法：

「若佛非閻浮提成正覺者，如來四塔，則無利益」；

「一切諸部論師皆說：一切諸佛，皆從閻浮提出；而釋迦如來生於林彌尼園；在伽耶城，坐於道場，成等正覺；於波羅奈，而轉法輪；拘尸那城，入般涅槃」（大正 32，頁 46 下一頁 47

上)。

《入大乘論》對談者的「反對意見」是說，如果諸佛是在淨居天成佛，那麼即使有如同釋尊那樣的，在迦毘羅衛城出生，在鹿野苑初轉法輪，都只是「示現」，甚至可說是在「表演」，所謂「諸佛常定處」；為「紀念」這些事緣而來的四塔，還能有利益嗎？

「諸佛常定處」，雖然學派的見解不一致，但都是指閻浮提人間的某個地方，並且結合「處所」與菩薩（或佛陀）的「行爲」，而反對佛住兜率天（聲聞佛法的方廣部）或十地菩薩在淨居天成佛的思想（大乘思潮的一環）。

§ 4.7.7.6.5.天上成佛與人間成佛

菩薩在什麼地方成佛的問題，反應出佛教的一股思潮：「佛從人間，被升到天上」，也就是在淨居天（ZuddhAvAsa／suddhAvAsa；更明確的說，色究竟天，AkaniSTha／AkaniTThA）成佛的思想（參印順法師[1981]，471—472）。如《大乘入楞伽經》〈偈頌品〉（T 672）說：

「我姓迦旃延 淨居天中出
為眾生說法 令入涅槃城
緣於本住法 我及諸如來

於三千經中 廣說涅槃法
欲界及無色 不於彼成佛
色界究竟天 離欲得菩提」（大正 16，頁 638 上）。

前引《入大乘論》（T 1634）的「淨居天成佛」，也是反應此一思潮。反對者所說「一切諸部論師皆說：一切諸佛，皆從閻浮提出」，即使不是所有的「論師」都持這樣的看法，但這確是佛教重要的思想，而且可以從兩個角度來理解。

首先，聲聞佛法不承認有「現在十方諸佛」，大體也不承認所謂的「他方世界」；聲聞佛法雖承認有相續的多佛，有三世諸佛，但似乎以為：釋尊過去生中，始終在這一世界修行；見到過去的多數佛，也始終在這一世界，自然堅持「人間成佛」。大乘佛法承認「現在十方諸佛」，這些同時存在的多佛，各有其佛國土，自然不一定要「（閻浮提）人間成佛」（參看印順法師[1981]，152—158）。這是從「一世無二佛」與「現在十方諸佛」的爭議下，理解此一主張。

另一個角度是：即使在同一個佛國土裏，以我們所存在的娑婆世界來說，「閻浮提人間」與淨居天，還是有很大的不同。《入大乘論》說的「十住（十地）菩薩，作三千大千世界梵王。以誓願力故，生淨居天」，是從菩薩行位來說，十住（十地）菩薩已經即將功德圓滿，自然不是欲界有情所能比擬的（「十地功德，非欲界法」），但是不是一定要如此呢？「菩薩早已斷了煩惱，具有超越聲聞弟子的能

力。所以正確的佛陀觀，是證無生法忍菩薩，斷煩惱已盡，成佛斷習。這無生法忍菩薩，雖然隨機益物，但成佛還是在人間。『諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛』。《阿含經》如此說，初期大乘經也如此說。正確的佛陀觀，是不能離卻這原則的」（印順法師[1971b]，13—14），這代表著不同的價值判斷。

《大乘入楞伽經》（T 672）的〈偈頌品〉第十，本是以詩頌的形式，重述前面經文的意旨，但所謂在淨居天成佛，經文本身並沒提到（不過，大慧菩薩在本經的開頭，確實問到這問題：「云何於欲界，不成等正覺？何故色究竟，離染得菩提？」，見大正 16，頁 591 下）。

《大乘本生心地觀經》的譯出年代，雖然比較晚，集出的年代也難以確定，但本經所描述（淨居天的最高層）色究竟天成佛過程，多少可看出其大略情形：

「（菩薩）三僧祇劫所修萬行，利益安樂諸眾生已，十地滿心，運身直往色究竟天，出過三界，淨妙國土，坐無數量大寶蓮華，而不可說海會菩薩，前後圍遶，以無垢繒，繫於頂上，供養恭敬，尊重讚歎，如是名為後報利益。

爾時，菩薩入金剛定，斷除一切微細所知諸煩惱障，證得阿耨多羅三藐三菩提，如是妙果，名現報利益」（大正 3，頁 297 下）。

在某個角度來說，即使在《阿含經》／《尼柯耶》，淨居天也是個很特殊的地方。《雜阿含經》第 852 經說的阿那含果是：「五下分結盡，得阿那含，生於天上而般涅槃，不復還生此世」（大正 2，頁 217 中）。

理論上，「生於天上」可以指色界天或無色界天，不過，在說明上，經常以五淨居天為例（五淨居天：無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天）。因為這樣，五淨居天也叫作五不還天、五那含天。既然淨居天住著不還果的聖者，他們在那裏作什麼呢？自然也是努力修行，這樣看來，五淨居天是一個相當理想的修行處所。《大毘婆沙論》在說明「天趣」是否有法供養的問題時，就是以兜率天與淨居天為例：

「欲界天中，如補處慈尊為諸天說法。

色界天中，如手天子來白佛言：如此世尊，四眾圍遶，為說正法，聞已奉

行。我聞法已，還無熱天，為彼諸天說法，亦爾」（大正 27 頁，152 下）。

論文說的手天子，是指《雜阿含經》第 594 經所說，手天子（Hastaka ATavika；見 DPPN，II，1315；Lamotte[1944]，562，note 3）本來就是釋尊的虔信在家弟子，證得阿那含果；在他死後，生於

無熱天（AvRha），但仍然來聽釋尊說法，而且回到無熱天上為諸天眾說法，讓他們奉行修學（大正 2，頁 159 上）。在聲聞佛法裏，淨居天既然住著即將要證阿羅漢果的聖者，而且天子說法，確是一個很理想的處所。在大乘佛法，如《大乘本生心地觀經》所說，十地菩薩在圓滿修行之後，運身直往「色究竟天」，在該處成佛，在某個程度上，與阿那含在淨居天證阿羅漢，可說是相同的模式。

大概是淨居天有這樣的特色，有南傳佛教學者認為：淨居天與大乘佛教的淨土有關（參 Horner[1978]，388，note 8）。

雖然如此，在《長阿含經》第 1《大本經》的一個段落裏，卻對淨居天的性質，有不一樣的思考：釋尊在成佛之後，突然想到：「我所生處，無所不遍，唯除首陀會天。設生彼天，則不還此」（大正 1，頁 10 中），經文是說¹⁵³：釋尊在過去生中，沒有一個不會轉生的地方，唯一的例外是淨居天（首陀會天），就這樣，釋尊就「如壯士屈伸臂頃，於此間沒，現於彼天」，在淨居天會見了過去佛的弟子。在《大本經》，釋尊是以佛陀的身份，回想過去生中，從來沒有轉生在淨居天；南傳《佛種姓經義釋》則明白的說：菩薩不會生在淨居天

（Horner[1978]，388），理由應該也是：菩薩如果生在淨居天，就不

¹⁵³ 參看《身毛喜豎經》（T 757）：以無始來久遠世中，不出生死，除五淨居天。……淨居天中，一生彼已，不復還來人間受生，即於彼天趣證涅槃（大正 17，頁 596 下）。同見南傳《中部》第 12《獅子吼大經》（《漢譯南傳》，9 冊，頁 106—頁 107；Bhikkhu Nanamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，176）。

會再受生，這對菩薩多生多劫修持，當然是一大阻礙。

在聲聞佛法，淨居天不但是阿那含聖者（不還果）的住處，淨居天子也對佛法的弘化，有所貢獻；佛陀要出現世間時，淨居天子可以知道其徵兆；釋迦太子「四門遊觀」所看到的，就是淨居天子所變化（參 DPPN，II，1199）。在大乘佛法，雖然有的人認為：十地菩薩是在淨居天成佛，但淨居天在聲聞佛法裏，有著鮮明而特出的形象，無法完全取代，《大智度論》就說到另類的淨居天：

「第四禪有八種，五種是阿那含住處，是名淨居；三種凡夫聖人共住。

過是八處，有十住菩薩¹⁵⁴住處，亦名淨居，號大自在天王」（大正 25，頁 122 下）。

也就是說，十地菩薩所住的，是比一般所說的淨居天，還要「更上一層樓」（《大智度論》說的菩薩行位，「住」與「地」，常可以代

¹⁵⁴ 參看印順法師所說（[1981]，707）：依後代，「十住」（daZavivAra）與「十地」（daZabhUmi）的梵語不同，是不會含混不明的。但在菩薩行位發展之初，「十住」與「十地」，可能淵源於同一原語——可能是「住地」，如「十住」，或譯作「十住地」，「十地住」；十地，羅什還譯作「十住」。「中品般若」的「十地」，「光讚本」譯作「十道地」，又說「第一住」、「第二住」等，住與地的不分明，困擾了古代的中國佛教

用)。本來，在佛教的宇宙構成論，淨居天屬於色界天，而色界天到底可分為幾天，有好幾種不同的見解（十六天、十七天、十八天、二十天、二十一天、二十二天），《大智度論》在第四禪的八天（八種）外，立了令一種「淨居天」，作為十住（十地）菩薩的住處，但只說住處，並沒有說是在「淨居天」成佛。

這裏說：十住（或稱十地）菩薩是大自在天王（MaheZvaradevarAja），但是，印度宗教所傳的眾神，《大智度論》本身已經說到：「如摩醯首羅天，（秦言大自在），八臂、三眼、騎白牛」（大正 25，頁 73 上）；「諸神中，摩醯首羅神最大第一．．．摩醯首羅為諸神主」（大正 25，頁 160 中）。摩醯首羅、大自在天，都是溼婆神（Siva）的異名。溼婆信仰是印度宗教的一大支流，有許多不同的形式，淵遠流長。

在這情況之下，佛教淨居天與一般的溼婆神，如何區別呢？《入大乘論》注意到這問題，所以說：

「是淨居自在，非世間自在。

汝言『摩醯首羅』者，名字雖同，而人非一，有淨居摩醯首羅，有毘舍闍摩醯首羅」（大正 32，頁 46 中）。

佛教引據印度宗教信仰，嘗試給予融攝，雖然如此，對有些人來說，還是無法理解（參印順法師[1981]，471—472）。

即使在菩薩淨居天成佛的思想裏，還是要面對一個問題：釋迦菩薩從兜率天下降，出生、踰城出家，往外道所修諸苦行，證大菩提，轉大法輪，入大涅槃等等「諸佛常定處」，所顯示的「諸佛常法」，如何解釋呢？在此¹⁶脈絡之下，一般以為，這是變化身；而在淨居天的，是菩薩的受用身（參《攝大乘論》，大正 31，頁 370 上）。

§ 4.7.7.6.6 釋尊無量劫之前已成佛的「示現說」

《雜阿含經》第 956 經，以王舍城五山中的毗富羅山（Vipula；Vepulla）為例，說明從過去佛到現在佛，在不同的時期，有不同的名稱。《增一阿含經》〈力品〉則進一步說，靈鷲山（GijjhakUTa）等等「過去久遠世時，此山更有異名」，這都是要說明「名山悉磨滅，其人悉沒亡，諸佛般涅槃，有者無不盡」之類的概念。

但是，許多大乘佛典，是以靈鷲山（耆闍崛山，GRdhrakUTa；巴 GijjhakUTa：參《印佛固辭》，208—209；DPPN，I，762—764）為說法的場所。《大智度論》以好幾個理由來解說，釋尊為什麼經常住在靈鷲山（耆闍崛山），其中有一點：

「復次，耆闍崛山，是過去、未來、現在諸佛住處；如《富樓那彌帝隸耶尼

子經》中說：佛語富樓那；若使三千大千世界去燒，若更生，

我常在此山中住。一切眾生以結使纏縛，不作見佛功德，以是故不見我」（大正 25，頁 79 中）。

靈鷲山（耆闍崛山）是三世諸佛的住處，即使發生如《雜阿含經》第 956 經描述的無常磨滅，佛陀還是常在此山中住，那麼，佛陀將來會不會入滅呢？這涉及佛陀論的發展。

《法華經》〈如來壽量品〉的頌文部分說到，其實釋尊已經成佛很久，而且也長時的說法度眾生，而「我見諸眾生，沒在於苦惱，故不為現身，令其生渴仰；因其心戀慕，乃出為說法，神通力如是。於阿僧祇劫，常在靈鷲山，及餘諸住處，眾生見劫盡，大火所燒時，我此土安隱，天人常充滿，園林諸堂閣，種種寶莊嚴」（大正 9，頁 43 下）。釋尊成佛已經很久，那麼，究竟是在何時，又是如何成佛？再從另一個角度來說，既然是在「於阿僧祇劫，常在靈鷲山，及餘諸住處」，表示壽命很長很長，《法華經》〈如來壽量品〉的長行部分說：

「如來祕密神通之力，一切世間天人及阿修羅皆謂：今釋迦牟尼佛，出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。

然，善男子！我實成佛已來，無量無邊百千萬億那由他劫」（大正 9，頁 42 上）。

「我成佛已來，甚大久遠。壽命無量阿僧祇劫，常住不滅；

我本行菩薩道，所成壽命，今猶未盡，復倍上數。

然今非實滅度，而便唱言：當取滅度。

如來以是方便，教化眾生」（大正 9，頁 42 下）。

中國古德稱這是「久遠實成」（或「久遠實得」），這是說，往過去看，釋尊不但成佛很久了；往未來看，釋尊的壽命還很長很久，不可思議，這可說是《法華經》〈如來壽量品〉的核心思想。

但無論如何，成佛，似乎總要有個開始。經文所謂「我本行菩薩道，所成壽命」，透露出這樣的訊息：一、釋尊將來的壽命之很長很久，是因為過去菩薩道所累積之資糧，《大智度論》就說：「實佛壽不應短，所以者何？諸佛長壽業因緣具足故」（參看大正 25，頁 311 下一頁 312 上）；二、釋尊固然成佛已經很久很久，但是在更久之前，還是實踐菩薩道。也就是說，釋尊還是由菩薩而成佛，這維持著佛法由雜染到清淨，由繫縛到解脫的基本原則。

往過去看，既然釋尊成佛已經很久很久，那麼釋尊佛傳所說的「釋迦牟尼佛出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提」，只不過是一種示現；又，因為往未來看，壽命還很久，那麼在拘尸那入滅，也是教化眾生的方便示現（大正 9，頁 42 中一下）。所以，久遠（百千萬億那由他劫）以前已成者為「本門」，而菩提伽耶成佛之身，只不過是其垂跡而已（「跡門」）。

《法華經》〈如來壽量品〉這樣的表達方式，其實還很「平實」。《大般涅槃經》（T 374）說：「見於菩薩從兜率下化，乘白象，降神母胎，父名淨飯，母曰摩耶，迦毘羅城處胎滿足十月而生」，另外，包括釋迦太子出生時的種種異象，這些被《大本經》說是「諸佛常法」的事項，乃至釋迦太子出家、成佛，度化眾生，最後在拘尸那入滅。如果有這樣的看法，「如是等見，是名聲聞緣覺曲見」。菩薩是要斷除這些錯誤的見解，因為：

「菩薩無量劫來，不從兜率降神母胎，乃至拘尸那城，入般涅槃，是名菩薩摩訶薩正直之見」（大正 12，頁 488 上—中）。

《法華經》與《大般涅槃經》這一些經文，側重在顯示佛所證法的超勝，但無論如何，還是不能否認釋迦太子出生，出家，修行，證菩提這一些事緣。這樣一來，也只能說是「示現」，但這是佛陀的「示現」，屬於佛陀論；至於十地菩薩在「淨居天成佛」，而由變化身在人間「示現成佛」，屬於菩薩論。佛陀論與菩薩論固然有其內在的關連行，但還是各有重點。

§ 4.7.7.6.7. 《內藏百寶經》的「隨順世間」

方廣部的「佛住兜率天」；以及「淨居天成佛」所說的的菩薩化

身；或是《法華經》的「方便取滅度」等等，這都預示的至少有「兩種身」：一個是真正之身，另一個是「示現之身」。這樣的思想，分別見諸佛教的聲聞部派，以及大乘經典，可見這是佛教發展過程中，重要的思潮。這點從漢譯《內藏百寶經》的「隨順世間」，可以看出一二。

《內藏百寶經》是支婁迦讖在西元二世紀末葉譯出，本經的當機者是文殊師利菩薩，經文一開頭的「序分」，提及「菩薩七萬二千人共坐」。本經在說明「隨世間習俗而入教，佛智不可量，經法不計，諸阿羅漢、辟支佛所不能知」，從佛的誕生，……說法，度眾生等佛事，約有九十事。這些佛事，都是「隨世間習俗而入，示現如是」，這是說，出現於世間的佛事，都是隨順世間的方便示現。本經現存有西元九世紀初的西藏譯本，偈頌體，經名的梵語是 Arya — LokAnusamAnA-avatAra（《聖世間隨其入（為名之大乘經）》，（《大谷勘同目錄》，No. 866；Tohoku No. 200））。

綜合現代學者的意見¹⁵⁵，本經之所以值得注意，在於：支婁迦讖

¹⁵⁵ 參看印順法師[1981]，873—874（把《內藏百寶經》列入初期大乘的文殊教典），印順法師[1985]，130—131、152—153（說明東山住部與「法空」，甚至是與大乘《般若經》可能的關涉）；高原信一（[1969]）指出《內藏百寶經》與梵本《大事》相關段落，可能的關係，以及月稱引用的情況；靜谷正雄（[1974]，315—318）則對高原信一的觀點，在宏觀的角度，加以評論；Harrison（[1982]）則依據不同的寫本，校定出梵本《大事》的佛陀「隨順世間」頌文，

譯的《內藏百寶經》，有好幾個名相，是大乘佛典常見的，「佛從數千萬億阿僧祇劫以來，成就般若波羅蜜」，「佛力不可當持，一指動十方佛刹」，「佛化分身，在無央數，不可復計，佛刹悉遍至」，《內藏百寶經》確是大乘經典，事實上，西藏譯本的經名就「自我命名」是大乘經。但是，經過比對，在現存梵本《大事》（MahAvastu）的〈諸佛特勝〉部分，可以看到有十四首頌文，相對應於《內藏百寶經》及西藏譯《聖世間隨其入》。

《大事》（MahAvastu）經文一開頭就說到，這是聖大眾部內的說出世部（LokottaravAdin）的「律典」；漢譯《佛本行集經》確實說到，在釋尊佛傳方面，「摩訶僧祇師，名為《大事》」（大正 3，頁 932 上），也就是說，在佛陀論方面，聲聞部派的《大事》，與西元二世紀漢譯的《內藏百寶經》，有好幾個值得注意的對應之處。

《內藏百寶經》的「隨世間習俗而入，示現如是」的思想，參照《大事》相對應的內容，反映著所謂的「大乘與聲聞佛典的共量性」。

月稱（Candrakīrti）是西元六、七世紀印度中觀學派的學者，有許多作品傳世。在他的《淨名句論》（Prasannapada）、《入中論》

再與漢譯《內藏百寶經》、西藏譯本《聖世間隨其入（經）》比對，然後討論月稱引用此經的情形，而東山住部的「住處」主要在南印度，此一地區的大乘佛教的關涉，一直是現代學者所注意的；關於梵本《大事》，參看水野弘元（[2003]，353—387）的介紹，至於梵本《大事》所說的佛陀特勝，特別是「隨順世間」，見 Jones[1949]，132—134 的英譯。

（MadhyamAvatara）、《七十空性（論）註》（ZUnyatAsaptativRTTI）等幾部作品，一共引用到八首，可認為是西藏譯《聖世間隨其入》的頌文。月稱在引用時，或直接稱為 LokAnuvatanasUtra，或是稱為《阿含》，特別是在《入中論》（MadhyamAvatara）所引用的七首頌文，月稱的用語是：「如東山住部〈隨順頌〉」。

不但是這樣，月稱《入中論》所引用「東山住部〈隨順頌〉」，有兩個頌文，與《內藏百寶經》所見者，應該是相同的。如《入中論》說：

「不滅亦不生、與法界平等、然說有燒劫、是順世間轉。

雖於三世中、不得有情性、然說有情界、是順世界轉」。

在《內藏百寶經》分別譯為：

「本無所生，無所滅，經本界悉入，佛現人境界壞敗時。隨世間習俗而入，

示現如是」（大正 17，頁 753 中 18—19）。

「本無過去、當來、今現在人，佛現死生五道中人。隨世間習俗而入，示現如是」（大正 17，頁 752 下 13—14）。

六、七世紀的月稱，應該有某種版本的《聖世間隨其入（經）》，

只不過，這與現行可見的西藏譯本，甚至是漢譯《內藏百寶經》，究竟有怎樣的關係，可能已無法考定。月稱也把這七首頌文叫作「東山住部〈隨順頌〉」。

在這些僅有的片斷裏，大眾部的說出世部，以及東山住部，都說到佛陀的「隨順世間」。而從「東山住部〈隨順頌〉」的內容看來，所要表達的，不但是佛陀的超越世間，也包括諸法如幻，但從整體來說，東山住部「是大眾部系中，安達派的一派。所說『蘊處界同一體性』，『無名諸法性』，『不滅不生』，在如來如實證——佛本性中，一切是同一的離言法性，沒有如世俗所見的我與法，有與無，連佛、滅、勝義，這也都是無可說的。佛為眾生說有這有那，不過『順世間轉』，隨順世間方便吧了。從如來自證的同一離言法性說，法性是超越於世間名言的。頌文雖沒有說『空』，然與大乘法空性說，是非常一致的」(印順法師[1985]，130—130)，事實上，靜谷正雄([1974]，315—318)，以及 Harrison ([1982]，227—229)，就是從這種思想的關連性，來找尋初期大乘的一些線索。

依《異部宗輪論》的傳述，大眾部的佛陀論是：

諸佛世尊皆是出世，
一切如來無有漏法，
諸如來語皆轉法輪，
佛以一音說一切法，
世尊所說無不如義，

如來色身實無邊際，

如來威力亦無邊際，

諸佛壽量亦無邊際」(大正 49，頁 15 中—下)。

佛陀既然是如此的超勝，一般人如何來認知佛陀？「若二佛共語，不應說諸法名字」(《大智度論》，大正 25，頁 648 下)，如果不能與佛陀同一境界，只好由佛陀從世俗的立場來開示悟入。這樣看來，「隨世間習俗而入，示現如是」，應該是這類佛陀觀，很自然的發展。

《內藏百寶經》說，佛陀的種種作為，包括食衣住行，寒冷暑熱，乃至宣講教法，還有所說教法的內容，都是隨順世間「而入」的「示現」，其中的「隨順世間」，梵語是 *lokAnuvarttanA*，但又說到「入」，而西藏譯本的經名帶有 *avatAra*，這有何意義？

§ 4.7.7.6.8. 印度宗教傳說的 *avatAra*

在印度宗教傳說裏，*avatAra* 是一個很重要的概念。在字義上，*avatAra* 是指「下降而來」，這意味著天神從天上「下降」到人間，而且變化其身形。本來，天神由天上下降人間，再回到天上，這樣的往返天上、人間，在印度宗教傳說，本來就極為常見，在用例上，有 *prAdur-bhAva* 或是 *vibhava*，都是指：神在人間的存在。在印度眾神裏，*ViSNu* 最能滿足人類的請求，最關心世間的穩定。印度宗教的 *avatAra*，主要是與 *ViSNu* 有關。據說在西元前二世紀的《薄伽梵

歌》(BhagavadgItA)，就可以看到 ViSNu 想要變化身形來到人間的意念。

鳩摩羅什在西元五世紀初譯出的《大智度論》傳說：「韋紐天 (ViSNu) (秦言：遍悶) 四臂，捉貝，持輪，騎金翅鳥」(大正 25，頁 73 上；參 Lamotte[1944]，137)；但在宇宙創生裏，也傳說：「劫盡燒時，一切皆空，眾生福德因緣力故，十方風至，相對相觸，能持大水。水上有一千頭人，二千手足，名為韋紐 (ViSNu)，是人臍中，出千葉金色妙寶蓮花，其光大明，如萬日俱照。華中有人，結加趺坐。此人復有無量光明，名曰梵天王。此梵天王，心生八子；八子生天地人民」(大正 25，頁 116 上；Lamotte[1944]，466)，在同一部論典裏，已可看到不同的「圖像」，這又與現代學者的描述，不完全一樣 (參 Gonda[1987]，289)。

ViSNu 的 avatAra 就是一種「化身示現」，其目的是要維持或是回復宇宙的秩序，在不同的情況，會有不同的造形出現。從歷史的沿革來說，ViSNu 的「化身示現」，經常表現出地區性、學派或是地方性的神祇，這些眾多形式的 ViSNu，可以說是地區性信仰，在被容攝到印度主流宗教後，所呈現出的容貌；這樣的，以一個超越的神祇，在不同地區、不同信仰的「化身示現」，印度主流宗教可以容攝許多不同的區域性信仰，又能消彌可能有的緊張、對立。

在 ViSNu 的許多「化身示現」裏，最常被提到的有「十種示現」：Matsya、KUrma、VarAha、NRsiMha、VAmaNa、ParaZurAma、RAma、

KRSNa、Buddha、Kalkin。這些「化身示現」，有動物之身，如 Matsya 是大魚，KUrma 是烏龜，NRsiMha 是「人獅」；至於 Kalkin 則是未來「宇宙時代」要終結時，ViSNu 以人類的形式出現，騎白馬，其目的是要在「宇宙時代」結束時，獎善懲惡。

在此一印度的 avatAra 傳統裏，佛教的創立者瞿曇佛陀被認為是 ViSNu 的第九個「化身示現」！在此一示現，佛陀原是負面形象；後來則從正面來描述，ViSNu「化身示現」為佛陀，是爲了要教導世人非暴力與慈愛。

後來，這種「化身示現」avatAra 的概念，也適用在其他神祇，而且其作用已不單單只是回復宇宙秩序，也包括降福給其信眾，拯救苦難等等 (以上參考 Renou, Louis et Jean Filliozat[1985]，503—512，§ 1033—§ 1052；Kinsley[1987])

另一方面，avatAra 的字源是語根 tRI，再加上字首 ava；與此相關的動詞是 tRI/tarati，以及其名詞 tIrtha。

名詞 tIrtha 的意思是「渡口」、「津梁」，也可是指取水，洗滌的處所，有時也可以指道路、通道。至於動詞 tRI/tarati 意指：跨越、通過，也兼含有掌握，精通，特出，完成等等。

前引《雜阿含經》第 1185 經說：「孫陀利河是濟度之數，是吉祥之數，是清淨之數。若有於中洗浴者，悉能除人一切諸惡」，其中的「濟度之數」，應該是指 tIrtha。當然，名詞 tIrtha 不只是與水有關 (包括渡河，飲水，洗滌淨化)，也可以指媒介、中繼，轉折之處，

甚至是祭祀，甚或廣泛的是指：聖地。

就宗教信仰來說，tIrtha 就是解脫，或是救贖的憑藉。漢譯《中阿含經》第 13《度經》說：

「世尊告諸比丘：有三度處，異姓，異名，異宗，異說，謂：
有慧者善受，

極持，而為他說，然不獲利。

云何為三？

或有沙門・梵志如是見・如是說：謂人所為一切，皆因宿命造。

復有沙門・梵志如是見・如是說：謂人所為一切，皆因尊祐造。

復有沙門・梵志如是見・如是說：謂人所為一切，皆無因無緣」

（大正 1，頁 435 上—中）。

佛教固然不認同這三種宗教上的主張，但在印度的社會，是把他們看成「度處」，也就是，這部經在南傳《增支部》三集第 61 經稱為 Tittha（或稱：TithAyatanAdhi），與漢譯《度經》一致（參看《漢譯南傳》，19 冊，頁 250—頁 251）；而漢譯經文所稱的「度處」，巴利語是 tithAyatana，完全一樣。

在佛典裏，tIrthaGkara（或 tIrthika、tIrthya）（巴利語 titthakara），在字意上是「作津梁者」，指有別於佛教的宗教師，再進一延伸為：指見解不如理、錯誤的宗教師，漢譯佛典通常譯作「外道」，這多少

帶有貶義。另外，在耆那教裏，TIrthaGkara 與 Jina 是同義詞，有崇高的地位（參本文註 65，《正觀》雜誌，21 期，頁 89；Jaini[1979]，2，note 4）。

佛典所看到這些 tIrtha（tittha），大部分都是精神性的，目標在求解脫（但佛教認為這些「度處」是不究竟、不圓滿的），這樣的傾向，在《奧義書》裏，就可以看到許多用例。tR 幾乎都是指精神性的「超越」（通過），也就是從生死界，到不死甘露界；從黑暗到光明，從無明到智解（參看 Eck[1981]，330—333）。

再回到 avatAra 的討論。

天神「自天而下」的「化身示現」，在人間留下足跡，這些地方具有神聖性，另一方面，這些「下降所及之處」，對信眾來說，如果反方向而行，就是「上昇之階」。ViSNu 多次的「化身示現」(avatAra)，所及之處，已經有許多 tIrtha，如果再加上印度眾多的神祇，印度大大小小的 tIrtha，不計其數，包括河流（以及河岸邊的城市）、高山、海岸、森林等等，構成了豐富而多元的印度「神聖地理」(sacred geography)（參 Eck[1981]，334—336）。

以佛教來說，可以看到 avAtara 的不同面相（參考 avAtara 的巴利語形 otAra 的用例，見 PED，166）。

佛教本身在求解脫生死或是成就佛果，救度眾生，這是重在精神層面；而佛教的基本方向是由雜染繫縛的凡夫，到清淨解脫的聖者，從凡入聖，所以在 avAtara 方面，重在悟入、證入，或是深入的

意味。佛教有一些作品使用了 avAtara 這語詞，就表現了這意思，例如《入中論》(MadhyamikAvatAra)，《入菩薩行》

(BodhisattvacaryAvatAra，見 Tohoku No. 3871)，《入二諦論》

(SatyadvayAvatAra，見 Tohoku No. 3902)，《入瑜伽修習》

(BhAvanAyogAvatAra，見 Tohoku No. 3918)。而漢譯《入大乘論》

(T 1634) 現今沒有梵本傳世，《法寶義林》的編輯者推定其梵文名稱爲 MahAyAnAvatAra，是很自然的想法。

另外，漢譯《入阿毘達磨論》(T 1554)，《法寶義林》還原爲 PrakaraNAbhidharmAvatAra，其西藏譯本則作 AbhidharmAvatAraprakaraNa (見 Tohoku No. 4098)，這是說一切有部的「阿毘達磨」綱要書，而錫蘭也有一部傳爲佛授 (Buddhadatta) 所作的《入阿毘達磨論》(AbhidhammAvatAra) (參水野弘元[2000]，493—499；Hinuber[1996]，160—161)。二部作品性質相同，名稱也一樣，卻都是在說明自宗的理論！

在佛典的用例，有的著重在悟入、證入與深入等等面相，屬於精神層面 (參看 BHSD，71，s.v. avatAra；Conze[1973]，76 所引述的資料)，但《內藏百寶經》的「隨順世間」，與印度傳統宗教信仰 ViSNu 的「化身示現」，不能說完全不相干，有的人甚至會認爲：系出同源！雖然如此，在《內藏百寶經》裏，仍可看出佛教特有的思想。

在不同的時代，不同的系統裏，ViSNu 的地位也許有所浮沉，

也就是早期學者所稱的「交換神教」(高楠順次郎／木村泰賢[1975]，59、73—74)，但 ViSNu 作爲一個神的地位，可說是自然而然的，沒有修道證果的問題。在印度的文化裏，這樣的由人身而達到圓滿 (一切智者)，據說只有二個例子：佛教的釋尊、耆那教的大雄 (MahAvira) (參 Jaini[1974]，72)。

《內藏百寶經》固然說了許多佛陀的「隨世間習俗而入，示現如是」，但所謂的：

「佛從數千萬億阿僧祇劫以來，成就般若波羅蜜，隨世間習俗而入，示現小

兒」；

「佛道欲成時，於樹下獨坐，隨世間習俗而入，放光使魔知之」 (大正 17，頁 751 下)。

前一段經文表示：釋尊過去生中，修持、成就般若波羅蜜的因行，而「佛道欲成時」，更表明從釋迦菩薩到釋尊的轉折點，也就是說，釋尊是由修道而成就，因而能「隨世間習俗而入」。而《內藏百寶經》本來是要說「佛智不可量，經法不計」，但好幾次說到菩薩的「隨世間習俗而入」，例如：

「菩薩不從父母遺精而生，其身化作，譬如幻，示現父母，隨

世間習俗而入，

示現如是」；

「菩薩生墮地時自說言：天上天下無過我者，我當過度十方人，
隨世間習俗

而入」；

「太子闍浮提坐樹下時，從是起去勤苦六年，隨世間習俗而入，
示現人勤苦

如是」（大正 17，頁 751 下）。

這是說，釋迦菩薩入胎，出胎，乃至於「六年苦行」，都是一種「示現」。釋尊在菩提樹下成就正覺之前，還只是釋迦菩薩的身份。在一期生命裏，釋尊與釋迦菩薩固然是同一個人，但菩薩與佛的「境界」，畢竟還是有一段距離¹⁵⁶，《內藏百寶經》說，菩薩能「隨世間習俗而入」，顯然意味著，一生補處菩薩在兜率天所作的種種「觀察」（參本文 § 4.7.7.1；《正觀》雜誌，29 期，頁 7—頁 10），其實是一種示現，同時也對《大本經》所說的「諸佛常法」（參《正觀》雜誌，29 期，頁 36—頁 39），提出不同角度的解釋。

¹⁵⁶ 《大智度論》固然說，法身菩薩與佛只是「小異」，法身菩薩如月十四日，而佛如月十五日的圓滿（參看大正 25，頁 106 中），但《大智度論》也引《放鉢經》所說，法身菩薩甚至無法知道佛的「舉足下足事」（大正 25，頁 340 下）。

§ 4.7.7.6.9. 《大品經》〈發趣品〉的「十地如佛」

在《阿含經》／《尼柯耶》，修道成就者，有四沙門果的行位，這是最常見的說法，但也說到五種不還，還有慧解脫，俱解脫等等不同的分類。到了部派佛教，有了更進一步的發展。同樣的情況，也可見諸菩薩行位的分別，而且也有多元而豐富的發展。

以《大品經》來說，除了可以看到早期《般若經》的菩薩四種位階外，其〈往生品〉第 4 所列的 44 種類型的菩薩（因解說角度不同，古來有 34、35 種等不同的說法），也可說是菩薩的行位；而從宏觀的角度來看，《大品經》的「菩薩十地說」，反應著大乘佛典對菩薩行位的多元思考。

在佛典裏，「菩薩十地說」有好幾種說法（含「十住說」），即使在《大品經》，形式上可以看到三種的十地：

一、云何為初地乃至十地？所謂：乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地（大正 8，頁 261 上、頁 346 中、頁 377 下、頁 381 中、頁 383 下、頁 389 上等等）。很奇怪的是，《大品經》本身對這十地的意義，並沒有解釋，不知是否意味著：當時的人都知道這是什麼，所以不必解釋；雖然這些名詞、概念，是佛典常見的，但既然成為「十地」的架構，應該有其特殊的考量。《大智度論》稱此「十地說」為「共地」（「三乘共十地」）

（大正 25，頁 411 上），並對其意義有所解說（大正 25，頁 585 下一頁 586 上），而從其內容來看，似乎還是有不同的看法，特別是，《大品經》譯為「乾慧地」（ZuSkavidarZanA），玄奘譯為「淨觀地」（ZuklavidarZanA），《光讚經》譯為「清淨觀地」，顯然這「十地說」，也有不同的發展。如果再考慮到，錫蘭佛典在討論止與觀的關係時，有所謂的「乾觀者」（sukkhavipassakA），其意義與《大智度論》對「乾慧地」的解說，極為相似！

二、《大品經》〈發趣品〉第 20，在說明菩薩「發趣大乘」時，提到一個沒有特定名稱的「十地說」，以菩薩發心求佛果開始，到最後第十地成佛，每一個階段各應該作什麼，或是具備怎樣的成就，相當完整的條理出菩薩修行的歷程。從思想的發展來看，《大品經》〈發趣品〉的十地，應該是十住說（參印順法師[1981]，704—711）。

三、只有單純的說到初地到十地，但從敘述的內容，卻可以大體的判斷，有的是指乾慧地的「三乘共十地」，還是沒有特定名稱的「十地說」。

《大品經》〈發趣品〉所說「沒有特別名稱的十地」，其中的第九地，菩薩應該具足十二法，這是：

- 01 受無邊世界所度之分；
- 02 菩薩得如是願；
- 03 知諸天、龍、夜叉、捷聞婆語而為說法；
- 04 處胎成就；

- 05 生成就；
- 06 家成就；
- 07 姓成就；
- 08 眷屬成就；
- 09 出生成就；
- 10 出家成就；
- 11 莊嚴佛樹成就；
- 12 一切諸善功德圓滿具足。

經文先開列這 12 項（大正 8，頁 257 中 29—下 6），然後有大略的解說（大正 8 頁 259 中一下，但二者的譯語，並不完全一樣），《大智度論》則有進一步的解釋（大正 25，頁 418 下一頁 419 中）。

九地菩薩應具足 12 法，其中第 4 至第 12：處胎成就、家成就、所生成就、姓成就、眷屬成就、出生成就、出家成就、莊嚴佛樹成就，顯然就是《阿含經》／《尼柯耶》以來，最後身菩薩下降人間，出家成佛的歷程。「莊嚴佛樹成就」應該就是指：菩薩在菩提樹下，即將成佛的階段。「一切諸善功德圓滿具足」，就是「菩薩得眾生清淨，佛界亦淨」，也即是：成熟眾生與莊嚴佛果土，已經圓滿成就。

在這樣的理路之下，《大品經》〈發趣品〉的第十地，經文只單純說「須菩提！十地菩薩，當知如佛」（大正 8，頁 257 下），這究竟是指什麼？《大品經》本身的解說是：

「云何菩薩住十地中，當知如佛？」

若菩薩摩訶薩具足六波羅蜜，四念處，乃至十八不共法，一切種智具足圓滿，斷一切煩惱及習，是為菩薩摩訶薩住十地中當知如佛。

須菩提！菩薩摩訶薩住是十地中，以方便力故，行六波羅蜜，行四念處，乃至十八不共法，過乾慧地、性地、八忍地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地，過是九地，住於佛地」（大正 8 頁 259 下；大正 25，頁 417 上）。

經文說的顯示兩層意義：一方面，第十地菩薩還是要「方便力故，行六波羅蜜」等等，所以只說「如佛」，沒有說十地就是佛。但經文又說：十地菩薩超越了過乾慧地、性地等等，而住於佛地，似乎也可以說這裏的第十地，就是佛地。

《大品經》說到的十地說有二種，本來各有其意義，但在〈發趣品〉的最後部分，則嘗試要連結這兩種的十地說。

這樣的兩種十地說的關係，顯示出：十地菩薩與佛有重疊的部分，很類似於釋迦太子與釋尊的情況。換句話說，從《大品經》〈發趣品〉對第十地菩薩的解說看來，「佛地」是內含在十地裏，但《大智度論》的解說，卻可看出菩薩十地說的多元發展（這裏要說的是：在有的十地說，佛地是外加的）。《大智度論》是說：

「『當知如佛』¹⁵⁷者，菩薩坐如是樹下，入第十地，名為法雲地。

譬如大雲澍雨，連下無間；心自然生無量無邊清淨諸佛法，念念無量。

爾時，菩薩作是念：欲界魔王心未降伏，放眉間光，令百億魔宮闇蔽不現。

魔即瞋惱，集其兵眾來逼菩薩。

菩薩降魔已，十方諸佛慶其功勳，皆放眉間光，從菩薩頂入；是時，十地所得功德，變為佛法，斷一切煩惱習，得無礙解脫；具十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲等，無量無邊諸佛法。

是時，地為六種震動，天雨華香，諸菩薩、天人皆合手讚歎。

是時，放大光明，遍照十方無量世界；十方諸佛、諸菩薩、天人，大聲唱言：某方某國某甲菩薩，坐於道場，成具佛事，是其光明。

是名『十地當知如佛』。

¹⁵⁷ 參考《大智度論》，卷 56，大正 25，頁 457 下；又參「如佛」、「次佛」的區別，大正 25，頁 471 中。印順法師認為：「般若十地」也說：「菩薩摩訶薩具足六波羅蜜，四念處乃至十八不共法，一切種智具足滿，斷一切煩惱及習，是名菩薩摩訶薩住十地中，當知如佛」。不說十地是佛，而說「如佛」，也表示了還是菩薩地（[1981]，1094），這是側重在「如佛」這一句話，但經文又說到「三乘共十地」，而引出「佛地，即是第十地」的雙重面相。

復次，佛此中更說第十地相：所謂菩薩行六波羅蜜，以方便力故，過乾慧地，乃至菩薩地，住於佛地。

佛地，即是第十地」（大正 25，頁 419 中一下）。

《大智度論》這段解說，顯然是釋迦太子在菩提樹下，降魔、成道的「大乘版本」。這樣的解說，是延續第九地的處胎成就、出生成就、出家成就等，應該有的結論。最前面一句的「當知如佛」，到最後一句「佛地，即是第十地」，明白的點出，第十地的兩個面相。但所謂「菩薩坐如是樹下，入第十地，名為法雲地」，卻引進另一個十地說，也就是通稱的「華嚴十地」。

《大智度論》在解釋〈發趣品〉的一開頭就明說：

「地有二種：一者、但菩薩地；二者、共地。

共地者，所謂乾慧地，乃至佛地。

但菩薩地者：歡喜地、離垢地、有光地、增曜地、難勝地、現在地、深入地、不動地、善相地、法雲地。此地相，如《十地經》中廣說」（大正 25 頁 411 上）。

論主似乎有意引進《十地經》的「華嚴十地」，來理解《大品經》〈發趣品〉沒有特定名稱的十地說。雖然如此，《大智度論》在解釋上，大抵順著經文的意思，但在解釋「十地如佛」，很可能引用所謂的「十

地經」。漢譯《華嚴經》的菩薩第十地，也就是法雲地，有這樣的說明：

「爾時，十方一切諸佛，從眉間出清淨光明，名增益一切智神通，無數光明以為眷屬。……從大菩薩頂上而入，……諸佛智水灌其頂故，名為受職；具足如來十種力故，墮在佛數」（大正 10，頁 206 上）。

這樣看來，《大智度論》的確引用了「十地經」，可是，《大智度論》最後說「佛地，即是第十地」，卻又與《華嚴經》的旨趣不合！因為第十法雲地，以灌頂為王作比喻，而純從理論來說：王子行了灌頂禮，就成為王，那麼菩薩受佛灌頂，也就是佛。然而諸佛灌頂，菩薩「墮在佛數」，卻還是菩薩，所以在十地（灌頂）菩薩之外，還有更高的位階，後來則發展出如同《瓔珞本業經》所說的「等覺」、「妙覺」的行位（參印順法師[1981]，1093—1094、1103—1108）。

漢譯《入大乘論》（T 1634）在論述天上成佛時，提到：八住菩薩，盡一切結漏，能作千世界梵王。九住菩薩，作二千世界梵王。十住菩薩，作三千大千世界梵王。以誓願力故，生淨居天，斯有是處；於閻浮提實身成佛者，則非其義」（大正 32，頁 46 下）。類似的觀念，在《華嚴經》是說：

第八不動地「菩薩摩訶薩住此地，多作大梵天王，主千世界，

最勝自在，善說諸義」（大正 10，頁 201 上）；

第九善慧地「菩薩摩訶薩住此地，多作二千世界主大梵天王，善能統理」（大正 10，頁 204 上）；

第十法雲地「菩薩住此地，多作摩醯首羅天王，於法自在」（大正 10，頁 208

中）。

在「華嚴十地」，第八不動地與第九善慧地菩薩，都是大梵天王；第十法雲地菩薩則是摩醯首羅（色究竟天的大自在）天王。這樣的思考，重在表現這些菩薩的「福輪」，也就是這些菩薩已經多生多劫，厚植許許多多的福德因緣，自然要有高於欲界的果報。既然都是「天王」，安住在色界天，而第十法雲地菩薩在色究竟天，所以在色究竟天成佛，可說是極為自然的結論。

從另一個觀點來說，《大智度論》雖也說到：「第四禪有八種，五種是阿那含住處，是名淨居；三種凡夫聖人共住。過是八處，有十住菩薩住處，亦名淨居，號大自在天王」（大正 25，頁 122 下）。但《大智度論》並不主張「十地菩薩淨居天成佛」，反而一再的說到：一生補處菩薩生在欲界的兜率天（參看大正 25，頁 341 下一頁 342 上）。怎麼解釋這樣的不同？

還有，釋迦菩薩從兜率天下降，住於母胎，出胎等等，這些《阿含經》／《尼柯耶》所說的「諸佛常法」（參《正觀》雜誌，29 期，頁 36—頁 39），怎麼理解？

簡單的說，可以把問題簡化成：住在淨居天的十地菩薩怎麼成佛？而這與兜率天下降、出家成正覺，轉法輪、入涅槃的那個人，有什麼關係？

在《法華經》的「久遠實成」思想中，既然釋尊在「百千萬億那由他劫」之前已經成佛，那麼釋迦菩薩從兜率天下降，住胎，出生為印度迦毘羅衛城太子，乃至成佛，入涅槃；甚至更往前的一些菩薩行，都是一種「示現垂跡」。這樣的內容，重點顯然在佛陀的「如來祕密神通之力」，而不是菩薩如何成佛的問題：釋尊在「百千萬億那由他劫」之前，是怎麼成佛的？

《入大乘論》雖主張「淨居天成佛，非閻浮提」，但又說到：

「諸佛色身，於欲界而成正覺；

菩薩法身，住於淨居。

菩薩法身，住於諸佛一切種智。

諸佛色身，為化眾生，令諸釋梵，四天王等，皆悉恭敬」（大正 32，頁 48 下）。

這裏雖說「菩薩法身，住於淨居」，但還說「諸佛色身，於欲界而成正覺」，這是什麼意思？《入大乘論》的解說似乎是在於：「是故如來無相法身，便能普應，隨順有相，如三千大千世界百億兜率天，百億炎摩天，皆悉俱時示現色身」，例如，最後身菩薩的入胎、

出生，初生就「現行七步或現師子吼」，或是成佛之後等轉法輪等等，都是示現，甚至有「或復數數示現；或復暫時示現」，在這一些說明之後，卻說「應化眾生，法身常存，如《法花》〈壽量〉【即《法華經》〈如來壽量品〉】所明，亦如文殊師利〈授記品〉中說也」（大正32，頁47中—下）。

但是《法華經》〈如來壽量品〉說的，是釋尊很早就已經成佛，佛弟子所看到的人間成正覺，是一種「示現垂跡」，這樣看來，《入大乘論》說「淨居天成佛，非閻浮提」，其意思是說；十地菩薩在淨居天成佛之後，以佛陀的地位，而「諸佛色身，於欲界而成正覺」，也是一種「示現」。這樣看來，《入大乘論》傾向於把「兜率天下降、出家成正覺，轉法輪、入涅槃的那個人」，看成是：佛陀的示現。

如果說，十地菩薩是智慧因緣，而悟入法性，證得「法身」；由福德因緣，而為色究竟天自在天王，得自己受用的「報身」，那麼一般所說的「化身示現」，就不能說是以菩薩的地位而有「化身示現」，因為在那時候，菩薩已經在色究竟天成佛了。

不過，情理上，似乎也可能：在淨居天成佛的，以及從兜率天下降的，都是同一個十地菩薩。古德確也思考到：佛陀之三身是同時成道，或異時成道的論題（「三身成道」）。

以本文的題旨來說，「般若十地」，是從凡夫發心，向上修行成佛的過程；不離人間成佛的形式，與佛傳所說的相通。「華嚴十地」的成佛歷程，就大大不同了（印順法師[1981]，1084）！

在《大品經》〈發趣品〉，把菩薩處胎成就，生成就、家成就、姓成就、眷屬成就，出生成就、出家成就、莊嚴佛樹成就等等，屬於最後身菩薩的特勝，放在第九地，這顯然有不一樣的思考。也就是說，「兜率天下降、出家成正覺，轉法輪、入涅槃的那個人」，是第九地菩薩；第九地菩薩具足這一些之後，進入第十地，而「十地如佛」，或是「佛地，即是第十地」。

「第十地就是佛地」，這樣的思想，在與《大品經》有對應關係的《放光經》（T 221）〈治地品〉也是這麼說：

「云何十住菩薩名為如來？」

用具足六波羅蜜，諸習緒盡，得佛十八法，具足薩云若慧。

須菩提！是故菩薩摩訶薩已得十住，名為如來」（大正8，頁29中）。

不但是這樣，同樣與《大品經》有對應關係的《光讚經》（T 222）〈十住品〉，則是把《大品經》第九地菩薩應具足的十二事，直接列在第十地：「須菩提！菩薩摩訶薩行第十住者，於十二事悉具足。何謂十二？……胞胎眾事、種姓、尊貴、所生之處、眷屬、國土、棄國捐家、詣於佛樹、清淨具足一切名德，皆為備悉，是為十二。復次，須菩提！第十菩薩摩訶薩者，即謂是佛」（大正8，頁197上；頁198下）。

從漢譯的先後來說，在最早譯出的《光讚經》，第十地（第十住）明明白白的說到入胎、出胎、出家，乃至菩提樹下等「諸佛常法」，雖說這是菩薩地，但同時也是佛地。西元四世紀初譯出的《放光經》，雖把入胎、出胎、出家，至菩提樹下等，放在第九地，對第十地的說明，非常簡短，不過還是說「十住菩薩名為如來」。到了西元五世紀出譯出的《大品經》，第九地與第十地的內容，大體相同，但已說「如佛」！

另外，在《首楞嚴三昧經》（T 642）也可看到類似的思想：

「爾時，便能成就六波羅蜜。

成就六波羅蜜已，便能通達方便。

通達方便已，得住第三柔順忍。

住第三柔順忍已，得無生法忍。

得無生法忍已，諸佛授記。

諸佛授記已，能入第八菩薩地。

入第八菩薩地已，得諸佛現前三昧。

得諸佛現前三昧已，常不離見諸佛。

常不離見諸佛已，能具足一切佛法因緣。

具足一切佛法因緣已，能起莊嚴佛土功德。

能起莊嚴佛土功德已，能具生，家，種姓。

能具生，家，種姓已，入胎出生。

入胎，出生已，能具十地。

具十地已，爾時便得受佛職號」（大正 15，頁 634 上；

Lamotte[1965]，160—166）。

形式上，這一段經也許不太短，但從成佛的歷程來說，卻可算是相當精簡的說明。而所謂「能起莊嚴佛土功德已，能具生，家，種姓。能具生，家，種姓已，入胎出生。入胎，出生已，能具十地」，與《大品經》〈發趣品〉所說的九地菩薩，觀念上完全一致。

在這段經文裏，有幾個重要的概念，證得無生法忍，諸佛授記，得諸佛現前三昧，以及「具足一切佛法因緣已，莊嚴佛土功德」。

依《大品經》的說法，修習菩薩道的人，如果要「上菩薩位」，「過聲聞、辟支佛地，住阿鞞跋致地」，「住六神通」，都要學般若波羅蜜（大正 8，頁 219 上）。《大品經》這裏的說法，表示了般若法門的殊勝，而按照《大智度論》的解說，這幾個概念所說的，其實是一樣，菩薩如果「上菩薩位」，就是超越了「聲聞、辟支佛地」，同時也是「住阿鞞跋致地」，而且還能得「六神通」，這樣的菩薩就說法性生身菩薩，或是法身菩薩¹⁵⁸。依《大智度論》的說法：

「小乘法中，不說法身菩薩祕奧深法，無量不可思議神力；多

¹⁵⁸ 但阿鞞跋致菩薩，不一定就是法身菩薩，參看《大智度論》的解說，大正 25，頁 263 下—頁 264 上、頁 580 上（肉身阿鞞跋致）。

說斷結使，直

取涅槃法」（大正 25 頁 341 上—中）。

聲聞佛法沒有法身菩薩的概念。《大智度論》這樣的觀察，即使到了今日，似乎仍如此。那麼，法身菩薩應該是大乘佛法重要的教理。

§ 4.7.7.6.10.法性生身菩薩與「變化聲聞」

依《大智度論》的解說，菩薩位，就是無生法忍。菩薩證得得無生法忍，能「觀一切世間空心，心無所著，住諸法實相中，不復染世間」。另外，般舟三昧，也是菩薩位。菩薩證得般舟三昧，能夠「悉見現在十方諸佛，從諸佛聞法，斷諸疑網；是時菩薩心不動搖，是名菩薩位」。

另外，最值得注意的，菩薩得無生法忍，就能斷諸結；末後肉身盡，得法性生身（大正 25，頁 263 下）。

在聲聞佛法裏，阿羅漢是「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」，這是因為他們「諸漏已盡」（kSINAsrava），「不復煩惱」（niSkleZa），不會再受生（參本文§ 4.1.2. 阿羅漢不受後有的「不可逆轉性」；《正觀》雜誌，23 期，頁 13—頁 17）。

菩薩如果也是不再受生，就不可能再修習菩薩道，如此一來，

豈不是前功盡棄？所以菩薩捨肉身，得法性生身，怎麼再繼續「受生」，是不得不面對的議題。對此，《大智度論》有這樣的說明：

「問曰：若菩薩漏盡，云何復生，云何受生？一切受生，皆由愛相續故有。譬如米，雖得良田時澤，終不能生；聖人愛糠已脫故，雖有有漏業生因緣，不應得生！

答曰：先已說，菩薩入法位，住阿鞞跋致地，末後肉身盡，得法性生身。雖斷諸煩惱，有煩惱習因緣故，受法性生身，非三界生也。

問曰：阿羅漢煩惱已盡，習亦未盡，何以不生？

答曰：阿羅漢無大慈悲，無本誓願度一切眾生；又以實際作證，已離生死故」（大正 25，頁 264 上）。

歸納起來，入「菩薩（法）位」的菩薩，證無生法忍，所得的「法性生身」，已經不是三界之身；這樣的法性生身，雖已經斷煩惱，但仍有「習氣」，就還要再有某種意義的「受生」。

緊接下來的問題是：阿羅漢也是煩惱已盡，仍有「習氣」¹⁵⁹，怎麼就不再「受生」？《大智度論》所說的理由有三：阿羅漢沒有大慈悲心，也沒有想要度一切眾生的本願，又已經證得「實際」

¹⁵⁹ 《大毘婆沙論》也認為「獨覺及諸聲聞，雖斷煩惱，而有餘習」，大正 27，頁 77 上—下。

（bhUtakoTi）。簡單的說，阿羅漢既然是要解脫生死，而煩惱已盡，應該作的事情都已完成（「所作已辦」），自然是不受後有。

在相當程度上，《大品經》或是《大智度論》，是把菩薩證入無生法忍，得法性生身，看成類似於聲聞解脫道的證入阿羅漢，才會說菩薩得「漏盡」，「斷諸煩惱，有煩惱習因緣」¹⁶⁰。同樣的「證入」，菩薩與阿羅漢真正的「臨界點」就在此處，《大智度論》在好幾次說到：七住（七地）菩薩「得無生法忍，心行皆止，欲入涅槃」，但到了最後，還是不證入「實際」（「今是學時，非是證時」）【有的經論認為：第七地菩薩還要經過種種修習，才能證得無生法忍，同時也進入第八地。如《華嚴經》所說，大正 10，頁 199 上】。

歸納起來，七住菩薩之所以能繼續在菩薩道上前進，是因為：過去行菩薩道的福德智慧，大悲心非常深切，本願很牢固，再加上諸佛的護念、勸勉等等（參看大正 25，頁 132 上—中、頁 271 下—頁 272 上、頁 299 上、頁 303 下、頁 405 下—頁 406 上、頁 418 上）。

菩薩修行的目標，雖然也是解脫生死，但所要求取的是佛果，而大悲救度眾生是此一目標應有的內容，應該作的事情，沒有圓滿，自然還要努力。證得無生法忍，或是入菩薩位，只是說，在修習菩

¹⁶⁰ 《大智度論》在解說「三乘共十地」時，把菩薩證無生法忍，入菩薩位，相當於聲聞果證的十五心，看成是「八人地」；把聲聞的初果與菩薩道的阿鞞跋致，看成是「見地」；至於「已作地」，則分別是阿羅漢與佛陀（大正 25，頁 586 上），這代表不同的觀點。

薩道相當時日之後，「略有所成」，因此給予肯定。那麼，證得無生法忍的菩薩，還要作什麼？《大智度論》說的是「菩薩過聲聞、辟支佛地，得無生法忍、受記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生」（大正 25，頁 590 下），也就是「嚴土熟生」（參本文§ 4.3.3.；《正觀》雜誌，23 期，頁 118—頁 124）。

法性生身不是業報之身，是怎樣存在呢？「法身菩薩，種種變化」，《大智度論》的解說相當多樣化：

01「菩薩得無生忍法，入如幻菩薩道，能一時變化作千億萬身，周遍十方，具足行一切菩薩道；處處國土中，隨眾生壽命長短，而受其形」（大正 25，頁 698 中）；

02「菩薩得無生法忍，得法性生身，處處變化，以度眾生，莊嚴世界」（大正 25，頁 303 下）；

03「破諸虛誑取相之法，受法性生身。所謂常得化生，不處胞胎」（大正 25，頁 371 上）；

04「菩薩為度眾生故，或作轉輪聖王身，或作帝釋身、或作梵王身、或作聲聞身、辟支佛身、菩薩身、佛身。

如《首楞嚴經》中，文殊師利自說：七十二億反作一緣覺，而般涅槃。又現作佛號龍種尊。時世未應有佛，而眾生見佛身歡喜，心伏受化」（大正 25，頁 273 中）。

在第 4 段的引文裏，《大智度論》引《首楞嚴三昧經》的說法¹⁶¹。關於菩薩「變身如佛」，其作用在藉由佛的形象，而度化眾生；但這樣的作法，引發菩薩與佛究竟是否有區別的疑問（參大正 25，頁 106 中、頁 273 中、頁 719 中—下等等）。【菩薩「變身如佛」來度化眾生，這是正面的，良善的。但在西元二世紀譯出的《道行般若經》，就已經說到，魔也會「變身如佛」，意圖來破壞菩薩修行菩薩道（大正 8，頁 456 上），依經文的描述，魔也會變化成種種形象，用意都是在阻礙修道者修持般若波羅蜜，這是負面的，惡意的。既然菩薩，或是魔，都可能「變身如佛」，但用意完全相反，可見即使佛陀現身在前面，信眾自己也要懂得怎麼判斷。但這不是簡單的事，在有關優婆鞠多（Upagupta）的傳說裏，優婆鞠多自己生在佛後，沒有親眼見過佛陀的形象，所以請魔變身作佛，雖然事先已經約定：「我若現佛身時，汝慎勿爲我作禮」，但優婆鞠多在看到魔所變身之佛，感動之下，還是投身五體禮敬，見《大毘婆沙論》（大正 27，頁 697 下—頁 698 上）與及《阿育王傳》（大正 50，頁 119 上—頁 120 上）等等】

另外，文殊菩薩在過去世很久遠的時代，爲了度化眾生，變身

¹⁶¹ 《大智度論》好幾次提到此《首楞嚴三昧經》的經文，又見大正 25，頁 134 中、頁 568 上。文殊師利變身為辟支佛，龍種佛，分見大正 15，頁 642 下、頁 644 上（Lamotte[1976]，1907，note 1；又參 Lamotte[1965]，245、260—260）。

爲辟支佛，在化緣圓滿之後，就入涅槃。本來，辟支佛與阿羅漢一樣，都是「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。辟支佛入涅槃之後，最多只能說：不可說其有，不可說其無。從文殊師利菩薩這樣的例子看來，也許可以推知有的辟支佛的入涅槃，其實是一種「示現」。

既然是這樣，聲聞弟子（這當然也包括阿羅漢）可能是菩薩的示現。《瑜伽師地論》〈攝決擇分中菩薩地〉說到有四種聲聞：變化聲聞、增上慢聲聞、迴向菩提聲聞、一向趣寂聲聞。其中，「變化聲聞者，爲欲化度由彼所化諸有情故，或諸菩薩或諸如來，化作聲聞」（大正 30，頁 744 上），也就是說，佛菩薩「變化」作聲聞弟子的形象。

除了文殊師利變身如辟支佛外，「變化聲聞」是否有例證？依《法華經》〈五百弟子受記品〉，釋尊的弟子富樓那彌多羅尼子，其實曾於過去九十億諸佛，幫忙護持助宣佛之正法，雖然當時的人「咸皆謂之實是聲聞」，但實際上「富樓那以斯方便，饒益無量百千眾生。又化無量阿僧祇人，令立阿耨多羅三藐三菩提」。

爲淨佛土故，常作佛事教化眾生，這樣的作爲，其實已經是菩薩了。所以在詩頌部分就說：「是故諸菩薩，作聲聞緣覺，以無數方便，化諸眾生類．．．內祕菩薩行，外現是聲聞」（大正 9，頁 27 中—頁 28 上）。

在這一方面，《入大乘論》更進一步的說，「菩薩方便，得不思

議解脫，住於大地，成就眾生，互為化生父母、兄弟、妻、子」，所以不但釋尊的兒子羅[目*侯]羅是菩薩，連「迦毘羅衛城諸釋種童子，阿難、難陀、提婆達多、阿[少/兔]樓駄等，皆是大力不退轉菩薩」，甚至導出這樣的結論：「一切聲聞，皆是阿鞞跋致菩薩」（大正 32，頁 44 下—頁 45 中）！

《入大乘論》的說法，似乎是「過度推論」，既然一切聲聞都是不退轉菩薩，那麼誰是一般認知上的聲聞？釋尊在世時的及門弟子都不是聲聞，那麼聲聞乘的教法究竟是對誰說的？

《大品經》〈發趣品〉第九地的「菩薩眷屬成就」，經文本身的解說是：「云何菩薩眷屬成就？純諸菩薩摩訶薩為眷屬故」（大正 8，頁 259 中；大正 25，頁 417 上）。《大智度論》的解說是：

「『眷屬成就』者，皆是智人、善人，世世集功德。此中佛自說，純以菩薩為眷屬。如《不可思議經》中說：瞿毗耶是大菩薩，一切眷屬皆是住阿鞞跋致地菩薩；以方便三昧變化力，為男、為女，共為眷屬」（大正 25，頁 419 上—中）。

依《大智度論》的傳說，釋迦太子有二夫人，一名、幼毘耶；二名、耶輸陀羅。耶輸陀羅是羅[目*侯]羅母也，幼毘耶是寶女，沒有生育（大正 25，頁 182 中、頁 303 中）；從這一段解說，又顯示幼

毘耶（瞿毗耶）是大菩薩¹⁶²，這樣一來，可以說釋迦太子的親屬，也都是菩薩的「示現」。《大智度論》並沒有像《入大乘論》說的那麼明確，但也足以顯示，釋迦菩薩以法身菩薩的地位，在人間示現，並不是單獨一人，而是與許多菩薩一起，這正是菩薩的「同行同願」。

從前引第 3 段可知：法性生身菩薩是「常得化生，不處胞胎」；《大品經》〈發趣品〉第九地的「處胎成就」（或「胎生成就」），經文本身的解釋是「菩薩世世常化生故」（大正 8，頁 259 中；大正 25，頁 417 上）。《大智度論》的解說是以菩薩騎白象入母胎為例，顯示特殊的出生方式（入胎、住胎與出胎）。

值得注意的是，《大智度論》引「有人言」說：

「菩薩母得如幻三昧力故，令腹廣大無量，一切三千大千世界菩薩，及天龍、鬼神皆得入出；胎中有宮殿、臺觀，先莊嚴床座，懸繒幡蓋，散華燒香；皆是菩薩福德業因緣所感，然後菩薩來下處之。亦以三昧力故，下入母胎，於兜率天上如故」（大

¹⁶² 關於《大智度論》所說：釋迦太子有二夫人的傳說，參看 Lamotte[1949]，1001—1004 的注解；而《不可思議解脫經》的「瞿毗耶」，參看 Lamotte[1980]，2441，note 1 所引的資料；又參 Lamotte[1965]，172—173，note 138。又，《大智度論》在討論善男子善女人願意為菩薩眷屬時，引述到過去世德主太子的事緣（大正 25，頁 316 中—頁 317 上），應該是出自《華嚴經》（大正 10，頁 408 上—頁 411 下），而此一事緣正是瞿波釋種女說給善財童子聽的過去事。

正 25，頁 419 上）。

類似的說法可見諸漢譯《內藏百寶經》：

「菩薩亦不入母腹中，亦不從母腹中出，何以故？經法本界無所不入，菩薩現入母腹中，隨世間習俗而入，示現如是」；

「菩薩母腹空定，含受一佛境界，菩薩各各現人因緣生。隨世間習俗而入，示現如是」（大正 17，頁 753 中）。

在《內藏百寶經》，雖然看不到菩薩行位的理論，但可以合理的推論：所謂菩薩不入母腹、不出母腹，應該是法性生身的菩薩，但為了「隨順世間」，而示現入出胎，但還是非常特殊的方式！而「菩薩母腹空定，含受一佛境界」，文義雖不是很清楚，但顯然與《大智度論》的「菩薩母得如幻三昧力」，意趣一樣，不過，這是菩薩母的「成就」，卻也說成是菩薩的「隨順世間」。

前引第 1 與第 2 段《大智度論》說，法性生身菩薩「處處國土中，隨眾生壽命長短，而受其形」，或是「處處變化，以度眾生，莊嚴世界」，本來《大品經》就一再說到，菩薩「從一佛國到一佛國」的學習之旅、修道之旅，甚至說到在他方世界成佛¹⁶³。而在不同的佛

¹⁶³ 《大品經》〈往生品〉第 4 的莊嚴王佛，見大正 8，頁 229 中；《放光經》〈授決品〉第 6，大正 8，頁 10 中；《光讚經》〈空行品〉第 3 之 2，大正 8，頁

國裏，依《大智度論》說，不但有的國土沒有三惡道（地獄、餓鬼、畜生），而且「佛有清淨國土，有雜國土：雜國土中，則具有五道；淨佛國土，或有人、天別異，或無有人、天別異」（大正 25，頁 711 下）。但在說到菩薩十地時（特別是〈發趣品〉的第九地、第十地），似乎也嘗試把釋尊佛傳裏，在人間出生、出家，成佛過程的重要事項，看成是菩薩修行固有的內容。

即使是在「淨居天成佛」的理論，也有「變化之身」在人間「示現成佛」，這一些都顯示，「人間」在佛法裏是重要的處所。

參考書目及略語表(之五)

*本文引用之《大正大藏經》是使用中華電子佛典協會之「CBETA 電子佛典系列」光碟版。

DPPN = Malalasekara, G. P., Dictionary of Pali Proper Names, 2

vols.,

London: Pali Text Society, 1937-1938 (Reprinted: 1983) .

BHSD = Edgerton[1953]

ER = The Encyclopedia of Religions, Mircea Eliade, editor in chief, New York:

Macmillan Publishing.

JIABS = Journal of the International Association of Buddhist Studies.

JPTS = Journal of Pali Text Society.

PED = Pali Text's Society Pali-English Dictionary.

Tohoku = 《東北大學圖書館所藏德格版西藏大藏經總目錄》(A Complete

Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons), 仙台：東北大

學，

1934 (台北：彌勒出版社，1983 影印本)

《大谷勘同目錄》= 《大谷大學圖書館藏西藏大藏經甘殊爾勘同目錄》，京都：大谷

大學圖書館，1930—1932。

《法寶義林》(Hobogirin)

= Dictionnaire encyclopedique du bouddhisme d'apres les

sources chinoises et

japonaises, publication de l'Academie des Inscriptions et

Belles-Lettres, Institut

de France, Paris 1929 et suiv.

《印佛固辭》= 赤沼智善[1931]。

《漢譯南傳》= 《漢譯南傳大藏經》，元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會，高雄：元

亨寺妙林出版社，70 冊，1990—1998。

印順法師

[1968] 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，台北：正聞。

[1971] 《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞。1988 二版。

[1981] 《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞。

[1985] 《空之探究》，台北：正聞。

水野弘元

[2000] 《巴利論書研究》，達和法師（譯），台北：法鼓。

[2003] 《佛教文獻研究》，許洋主（譯），台北：法鼓。

赤沼智善

[1931] 《印度佛教固有名詞辭典》，京都：法藏館（昭和 50 年復刊）

高原信一

[1969] 〈MahAvastu にみられる福德論〉，《福岡大學 35 周年記

念論文集 人文編》，頁 117—頁 141。

高楠順次郎／木村泰賢 著（高觀盧譯）

[1975] 《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務（人人文庫，台二版）。

靜谷正雄

[1974] 《初期大乘佛教の成立過程》，京都：百華苑。

Adikaram, E. W.

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

The Buddhist

Culture Centre, 1994 second impression.

An, Yang-Gyu

[2003] The Buddha's Last Days, Buddhaghosa's Commentary on
the MahAparinibbAna Sutta, London: Pali Text Society.

Bhikkhu Nanamoli／Bhikkhu Bodhi, trans.

[1995] The Middle Length Discourses of the Buddha, A New

Translation of

the Majjhima NikAya, Kandy, Sri Lanka: Buddhist

Publication Society.

Brereton, Joel P.

[1987] “SACRED SPACE”, IN : ER, vol. 12 , 526—535。

Collins, Steven

[1993a] “BraH MAleyyadevattheravatthuM”, Introduction, JPTS 18:

1-19.

[1993b] “The Story of the Elder MAleyyadeva”, JPTS 18: 65-96.

Colpe, Carsten

[1987] “SACRED AND THE PROFANE, THE”, IN : ER, vol. 12 ,
511—526。

Conze, Edward

[1973] Materials For A Dictionary of PrajJApAramitA Literature,
Tokyo: Suzuki Research Foundation.

Eck, Diana L.

[1981] “Indian's TlIrthas: ‘Crossing’ in Sacred Geography”, History
of Religions
20: 323-44.

[1987] “BANARAS”, IN : ER, vol. 2 , 57—59。

Edgerton, Franklin

[1953] Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, 2 Vols.

Delhi: Motilal

Banarsidass 1985.

Emmerick, R. E., trans.

[1968] The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism,

London: Oxford

University Press.

v. Glasenapp, Helmuth.

- [1999] Jainism. An Indian Religion of Salvation, translated by
Shridhar B. Shrotri, Delhi: Motilal Banarsidass.

Gonda, Jan

- [1987] “VISNU”, IN : ER, vol. 15 , 288—291 .

Harrison, Paul

- [1982] “Sanskrit Fragments of a LokottaravAdin Traditions,” IN:
Hercus, L. A. et al eds.,
Indological and Buddhist Studies: Volume in Honour of
Professor J. W. de Jong
on his Sixtieth Birthday: Faculty of Asian Studies, 1982, pp.
211-234.

v. Hinueber, O.

- [1996] A Handbook of Pali Liteature, Berlin, New York: Walter de
Gruyter.

Horner, I. B.

- [1963] Milinda’s Questions, Vol. I, London: Luzac & Company.
[1964] Milinda’s Questions, Vol. II, London: Luzac & Company.
[1975a] Chronicles of Buddhas, IN: The Minor Anthologies of The
Pali Canon, Part III,
London: Pali Text Society.
[1975b] Basket of Conduct, IN: The Minor Anthologies of The Pali

Canon, Part III, London: Pali Text Society.

- [1978] The Clarifier of the Sweet Meaning, MadhuratthavilAsinI,
London: Pali Text Society.

- [1979] The Early Buddhist Theory of Man Perfected, New Delhi:

Oriental Books

(Originally published in 1963 by Routledge & Kegan Paul
Ltd., London).

Jaini, P. S.

- [1974] “On the SarvajJatava(Omniscience) of MahAvIra and the
Buddha”, IN: L.

Cousins, A. Kunst and K. R. Norman, eds., Buddhist Studies
in Honour of I. B.

Horner, Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing, pp. 71—
90.

- [1979] The Jaina Path of Purification, Berkeley: University of
California Press.

- [1991] Gender and Salvation, Jaina Debates on the Spiritual
Liberation

of Women, Berkeley: University of California Press.

Jayawickrama, N. A., trans.

- [1990] The Story of Gotama Buddha (Jataka-nidAna) , London:
Pali Text Society.

Jones, J. J. trans.

[1949] The MahAvastu, Translated from the Buddhist Sanskrit,
Vol. I, London: Pali Text

Society, 1987 reprint.

[1956] The MahAvastu, Translated from the Buddhist Sanskrit, Vol.
III, London: Pali Text Society, 1978 reprint.

Kinsley, David

[1987] “AVATARA”, IN : ER, vol. 2 , 14—15 。

Kloppenborg, Ria.

[1974] The Paccekabuddha, A Buddhist Ascetic, Leiden: E. J. Brill.

Lamotte, E.

Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse

(MahA-prajJA-pAramitA-ZAztra) de

NAgArjuna:

[1944] Tome I: Chapitres I-XV, Bibl. du Museon, vol.18, Louvain,
1944,

Reimpression: Publication de l'Institut Orientaliste de

Louvain (PIOL) , vol.25,

Louvain-la-neuve, 1981.

[1949] Tome II: Chapitres XVI-XXX, Bibl. du Museon, vol.18,
Louvain,

1949, Reimpression: PIOL, 1981.

[1970] Tome III: Chapitres XXXI-XLII, avec une nouvelle
Introduction,

PIOL, vol.2, Louvain, 1970.

[1976] Tome IV: Chapitres XLII (suite)-XLVIII, avec une etude sur
la

vacuite, PIOL, vol.12, Louvain, 1976.

[1980] Tome V: Chapitres XLIX-LII, et Chapitre XX (2e serie),
PIOL,

vol.24, Louvain-la-neuve, 1980,

[1965] La Concentration de la Marche Heroque
(ZUraMagama-samAdhisUtra),

texte traduit et annote (Melanges chinois et bouddhiques,
vol. XIII), Bruxelles.

英譯：The Concentration of Heroic Progress, An early
MahAyAna Buddhist

Scripture translated and annotated By Etienne Lamotte,
English translated by

Sara Boin-Webb, Richmond : Curzon Press, 1998.

[1988] Histoire du bouddhisme indien, des origines a l'ere Saka,
Louvain: Museon.

〔英譯本：History of Indian Buddhism, from the Origins to

the Saka Era, trans.

by Sara Webb-Boin, Louvain-la-Neuve, Publications de
l'Institut Orientaliste de

Louvain, No.36, 1988, XXVI+870]

Nath, Vijay

[1987] DAna: Gift System in Ancient India (c. 600 BC. — AD. 300),

A Socio-economic

Perspective, New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Olivelle, Patrick

[1993] The Azrama System: The History Hermeneutics of a
Religious Institute, New

York: Oxford University.

Renou, Louis et Jean Filliozat

[1985] L'inde classique, manuel des etudes indiennes, tome premier,

Paris: Librairie d'amerique et d'orient.

Shwe Zan Aung and Rhys Davids

[1915] Points of Controversy, or Subjects of Discourse,

KathA-vatthu, London: Pali Text Society[reprinted 1979].

Wiltshire, Martin G.

[1990] Ascetic Figures before and in Early Buddhism: The

Emergence of Gautama as

the Buddha, New York: Mouton de Gruyter, 1990.