兜率天與諸佛出世(下)*

悲廣文教基金會董事　郭忠生

摘要

依一般所說，最後身菩薩在下降人間成就佛果之前，都是住在兜率天。諸佛出世，可以從空間與時間觀察。

就空間而言，《阿含經》及《尼柯耶》已經看到「三千大千世界」的教說，《瑜伽師地論》等論書進一步說「三千大千世界」一起成壞；「三千大千世界」的構成，最高只說到梵世（brahmaloka），因此語可以僅指初禪天，也可廣及色界諸天，甚至兼及無色界天，所以「三千大千世界」的概念，蘊含了佛教宇宙論的多元思想，包括世間的結構，成住壞空的過程，人壽的增減等等。

「三千大千世界」是一佛土，也就是出一位佛陀教化的自然場域，這延續了「一世無二佛」的經說，但佛陀的教化可以跨出其佛土，這也可以思考世界有邊無邊的意義。

佛土的概念預示了「現在十方佛」的存在。「唯一佛說」強調一切世界只有一位佛陀，應化無數，足以度化應機眾生。單從「十方有佛」，還不足以彰顯如《攝大乘論本》說的「同時無量圓；次第轉非理，故成有多佛」；強調菩薩行，可以有多數菩薩在不同佛土成就，才是大乘佛教菩薩教理的指標。

就時間而言，《阿含經》及《尼柯耶》已經開示未來無量諸佛的可能性，但經說的「賢劫」，究何所指，有不同的理解，後代出現「賢劫千佛」、「賢劫五百佛」的說法，甚至有人以賢劫諸佛就是「同時有多佛」。

彌勒是下一位要在人間出世的佛陀，這是佛教一致的傳說，而現在居住於兜率天的彌勒菩薩，究竟何時下生，有三種脈絡來理解：一、世間成住壞空的循環；二、兜率天壽；三、末法思想。

以《阿含經》及《尼柯耶》所傳爲本，兜率天壽爲人間五億七千六百萬年（576,000,000），以此檢視漢譯佛典相關傳說，也只能如志磐所說的「佛所說義，不應有異，要是部主聽受機見有別，而譯師今古措辭之不同也」。

關鍵詞：宇宙論、三千大千世界、賢劫諸佛、佛土、彌勒、兜率天壽

* 本文爲特約稿。

§ 2.1.1 再回到「億」的數值問題。

以現代的算法，「三千大千世界」是十億個器世間（10^9），窺基《瑜伽師地論略纂》在解說此一問題時，說到漢字「億」，可以代表印度四種數值，而且直言：「洛叉，是億也」；洛叉（lakṣa）是十萬（10^5），窺基說這就是「億」（本文**§ 1.2.3.**；參考郭忠生[2011]，225－226）。

在玄奘的譯場裏，常可看到這樣的理解。以《大毘婆沙論》（卷 136）來說，該處談到時之分齊（時間的計量單位），色之分齊（物質的計量單位，體積與重量）等問題。

剎那（kṣaṇa），常被看成是佛教所說最小的時間單位，但佛典對於剎那的構成，還是有不同的說法。《俱舍論》說：「對法諸師說：如壯士一疾彈指頃，六十五剎那，如是名為一剎那量」，但《雜阿毘曇心論》提及三種剎那量，其中的「又說：如壯夫彈指頃經六十四剎那」，這與《俱舍論》的傳說，略有不同；而《雜阿毘曇心論》與《大毘婆沙論》都提及，釋尊其實沒有開示「實剎那量」[162]。

[162] 參看《大唐西域記》（卷 2），大正 51，頁 875 下；《俱舍論》（卷 12），大正 29，頁 62 上－中；《雜阿毘曇心論》（2），大正 28，頁 886 下－頁 887 中；《大毘婆沙論》（卷 136），大正 27，頁 701 上－下。印度一般傳說的時間計量方式，見 Barnett[1914]，218－220；Colebrooke[1873]，540－543；Klostermaier[2007]，90、493。釋尊之所以沒有開示「實剎那量」，《大毘婆沙論》（卷 136）是說：「問：何故世尊不為他說實剎那量？答：無有有情堪能知故。問：豈舍利子亦不知耶？答：彼雖能知而於彼無用，是故不說，佛不空說法故」，這樣的解說，近似於《雜含》第 948 經關於劫（kalpa；kappa）的問答：比丘問佛「劫長久如（何）？」，釋尊回答：「我能為汝說，汝難得知」（參郭忠生[2011]，118－119）。

不過，《大毘婆沙論》（卷 136）等，還是傳述了由剎那所構成的時間單位：

> 「百二十剎那（kṣaṇa）成一怛剎那；
> 六十怛剎那（tatkṣaṇa）成一臘縛，此有七千二百剎那（60×120＝7,200）；
> 三十臘縛（lava）成一牟呼栗多，此有二百一十六「千」剎那（30×7,200＝216,000）；
> 三十牟呼栗多（muhūrta）成一晝夜」。

以現代的算法，一晝夜是廿四小時，所以佛典的牟呼栗多（muhūrta）是四十八分鐘。再進一步計算，一晝夜廿四小時（即三十牟呼栗多）可得 6,480,000 剎那（kṣaṇa）。《大毘婆沙論》（卷 136）的用語是：此有少二十，不滿六十五「百千」剎那（30×216,000＝6,480,000）。此五蘊身一晝一夜，經於爾所生、滅、無常」。

《大毘婆沙論》（卷 136）這樣的用語，是梵語的直譯：六十五「百千」，就是六百五十萬，「少二十」，應作「少二十千」（也就是現代算法的二萬）。如果確是「少二十（「百千」）」，何不直接說四十五「百千」？

但這樣的數值（一晝夜有六百四十八萬剎那），在《大毘婆沙論》（卷 39）是說：「由諸有情業增上力活時，未有屍骸相現，謂一晝夜總有六十四億九萬九千九百八十剎那五蘊生滅」

（大正 27，頁 202 下）。若把這一段話中的「億」看成是洛叉（lakṣa＝十萬＝10^5），也就是「百千」，這裏的數值就是「六百四十九萬九千九百八十剎那」，但還是與「六百四十八萬剎那」不同。推測其原因，可能是《大毘婆沙論》（卷 136）的「少二十」，譯場中的筆錄者以爲是「六十五百千，少二十」，就這樣算出「六百四十九萬九千九百八十剎那」。

§ 2.1.2.《發智論》（卷 20）說到一種外道的見解[163]：

「諸有此見：有十四億六萬六百生門，五業、三業、二業、業、半業，六十二行跡，六十二中劫，百三十六地獄，百二十根，三十六塵界，四萬九千龍家，四萬九千妙翅鳥家，四萬九千異學家，四萬九千活命家，七有想藏，七無想藏，七離繫藏，七阿素洛，七畢舍遮，七天，七人，七夢七百夢，七覺七百覺，七池七百池，七險七百險，七減七百減，七增七百增；六勝生類，八大士地。於如是處，經八萬四千大劫，若愚若智往來流轉，乃決定能作苦邊際，如擲縷丸縷盡便住」。

《發智論》認爲這是「戒禁取（見）」，但沒有指明這些是誰的見解。《大毘婆沙論》（卷 198）解釋其中的「十四億六萬六百生門」：

「『十四億六萬六百生門』者，如正法中有四生門，謂胎、卵、濕、化，是諸有情共所經受，其量決定不過不減。如是外道無勝髮褐計有爾所雜類生門，一一有情遍所經歷，數量決定亦不增減」。

《大毘婆沙論》說這一段是無勝髮褐（Ajita-keśa-kambala）的主張[164]，但現存《雜含》第 163 經所看到的內容是：

「何所有故？何所起？何所繫著？何所見我？令諸眾生作如是見，如是說：

於此十四百千生門，六十千六百；五業，三業，二業，一業，半業；六十二道跡，六十二內劫，百二十泥黎，百三十根，三十六貪界，四十九千龍家，四十九千金翅鳥家，四十九千邪命外道，四十九千外道出家，七想劫，七無想劫；七阿修羅，七毘舍遮；七天，七人，七百海，七夢，

[163] 《發智論》（卷 20），大正 26，頁 1028 上，這也是玄奘的譯語〔《阿毘曇八犍度論》（卷 30），大正 26，頁 913 下的用語不完全相同），參看《大毘婆沙論》（卷 198），大正 27，頁 991 中－下的解說。

[164] 大正 27，頁 911 下，關於此人，參看《印佛固辭》，13－14；DPPN，I，37－38；《雲井巴利》，23－24。但是依《長部》第 2《沙門果經》所傳，這都是末伽梨瞿舍梨（Makkhali Gosāla）的主張，參看 Ñāṇamoli & Bodhi[1995]，1279，note 752；Anālayo[2011]，414－415。《大毘婆沙論》似乎並不認爲《發智論》這一大段的論文都是同一人的見解，如其中的「六勝生類」就是「滿迦葉波外道（Purāṇa Kāśyapa；Purāṇa Kassapa）施設六勝生類，謂黑、青、黃、赤、白、極白」（大正 27，頁 922 中）。但《發智論》說的「六勝生類，八大士地」，《雜含》第 163 經則說「六生，十增進，八大士地」。

七百夢，七嶮，七百嶮，七覺，七百覺；六生，十增進，八大士地。於此八萬四千大劫，若愚若智，往來經歷，究竟苦邊」（大正 2，頁 44 下）。

這樣的見解也見諸《相應部》〈見相應〉第 8 經，以及《中部》第 76《刪陀迦經》。這些不同的傳本，雖不完全相同，以巴利語本來說，這是「十四百千又六十六百『生門』」（Cuddasa kho panimāni yonipamukhasatasahassāni saṭṭhi ca satāni cha ca satāni），現代的用語就是一百四十萬六千六百生門[165]。

《大毘婆沙論》（卷 198）所傳「十四億六萬六百生門」，其中的「十四億」應是「十四百千」，也就是一百四十萬（所以全部是一百四十六萬六百）。《大毘婆沙論》（卷 133）所說：風輪「厚十六億踰繕那」，「水輪於未凝結位，深十一億二萬踰繕那」，「金輪厚三億二萬」，也是把「十萬」（10^5），看成「億」（詳下文 **§ 2.2.2.1.**《俱舍論》〈分別世品〉對器世間結構的描述）。

§ 2.2.1 再看玄奘的另一譯作《俱舍論》，其〈分別賢聖品〉（卷 25）說到：

「應知此中，一隨信行：

[165] Ñāṇamoli & Bodhi[1995]，622：There are these fourteen hundred thousand principal kinds of generation, and sixty hundred kinds, and six hundred kinds；又見 Bodhi[2000]，996。

根故，成三，謂下、中、上。
性故，成五，謂退法等。
道故，成十五，謂八忍七智。
離染故，成七十三，謂具縛離八地染。
依身故，成九，謂三洲、欲天。
若根（3）、性（5）、道（15）、離染（73）、依身（9）相乘，合成一億四萬七千八百二十五種（3x5x15x73x9＝147,825）。
隨法行等，如理應思」（大正 29，頁 131 下）。

部派論書常可看到這樣的說明方式。隨信行此一果位，如果按照「根（器）」來說，可分成三種：上根、中根、下根；如果以「（種）性」來說，可進一步分成退法、思法、護法、安住法、堪達法等。這樣計算下去，隨信行共有 147,825 種。

真諦譯本此處作「由根、性、道、離欲、依處，合數成百千四十七千八百二十五人」（大正 29，頁 283 上），也就是「十萬（百千）」又「四萬七千（四十七千）」又「八百二十五（八百二十五）」＝十四萬七千八百二十五人。

所以此處的「億」，數值是「十萬」（10^5）。

§ 2.2.2.1.《俱舍論》〈分別世品〉描述器世間結構的最底層是：

「1.許此三千大千世界如是安立，形量不同。
謂諸有情業增上力，先於最下依止虛空，有風輪生，廣無

數，厚十六億踰繕那。

如是風輪，其體堅密，假設有一大諾健那，以金剛輪奮威懸擊，金剛有碎，風輪無損。

2.又諸有情業增上力，起大雲雨，澍風輪上，滴如車軸，積水成輪。

如是水輪於未凝結位，深十一億二萬踰繕那。

3.有情業力感別風起，搏擊此水，上結成金，如熟乳停上凝成膜，故水輪減，唯厚八洛叉，餘轉成金，厚三億二萬。

4.二輪廣量，其數是同，謂徑十二億三千四百半，周圍其邊數成三倍，謂周圍量成三十六億一萬三百五十踰繕那」（大正 29，頁 57 上－中）。

此段論文中的「億」就是洛叉（lakṣa），也就是十萬（10^5）。首先，此段論文所解說〈分別世品〉第 45－第 47 頌是說：

「安立器世間，風輪最居下，其量廣無數，厚十六洛叉。

（tatra bhājanalokasya saṁniveśamuśantyadhaḥ/
lakṣaṣoḍaśakodvedhamasaṁkhyaṁ vāyumaṇḍalam||45|）

次上水輪深，十一億二萬，下八洛叉水，餘凝結成金

（apāmekādaśodvedhaṁ sahasrāṇi ca viṁśatiḥ/
aṣṭalakṣauchrayaṁ paścācchesaṁ bhavati kāñcanam||46|）

此水、金輪廣，徑十二洛叉，三千四百半，周圍此三倍

（tiryak trīṇi sahasrāṇi sārdhaṁ śatacatuṣṭayam/
Lakṣadvādaśakaṁ caiva jalakāñcanamaṇḍalam||47|）」。

從頌文可以看得很清楚，風輪（vāyumaṇḍala）的面積是「無量」，厚度（也就是高度或深度，以下同）是十六洛叉[166]，也就是一百六十萬踰繕那（yojana）（160×10^4）。

水輪（jala-maṇḍala）原本的厚度是一百一十二萬踰繕那（112×10^4），但水輪有一部份凝結成「金」（kāñcana），所以水輪厚度實際上只有八十萬踰繕那（80×10^4），金輪（kāñcana-maṇḍala）的厚度有卅二萬踰繕那（32×10^4）。

水輪與金輪直徑是一百二十萬三千四百五十踰繕那（1,203,450），其面積是「周圓三倍」[167]，也就是三百六十一萬又三百五十踰繕那（3,610,350）。

《大毘婆沙論》（卷 133）所描述器世間成立的過程，其數值與《俱舍論》的用語，完全相同[168]。

以上的風輪、水輪與金輪，是器世間的支撐依持（也可說是器世間的一部分），真正構成有情所居住的山河大地，還要再下一次大雨在金輪上，而後經「具種種威德猛風鑽擊」（大

166 福原亮嚴[1973]，406－412 可以看到這幾個頌文的相關資料，又參 Digital Sanskrit Buddhist Canon：http://dsbc.uwest.edu/node/5121。

167 「周圓三倍」只是概略的說法，一般說來，圓周率（π）近似值是 3.141592654。這顯示《俱舍論》所描述的世界，在橫剖面來說，是一個以須彌山（蘇迷盧，Meru）爲中心的圓形，而這也是一般印度宗教宇宙論共通的看法，參看 Gombrich[1975]，125 所引的資料。

168 《大毘婆沙論》（卷 133）說風輪「厚十六億踰繕那量，其廣無數」，水輪的厚度與面積（「徑十二億三千四百半，圍量三倍，謂三十六億一萬三百五十踰繕那」），乃至「金輪厚三億二萬，水輪遂減唯深八洛叉」（大正 27，頁 691 中），其譯語與《俱舍論》完全相同。

正 29，頁 57 中），才有須彌山等山河大地。

§ 2.2.2.2.此處可以真諦譯本來作對照，可以顯示此一數值（大正 29，頁 214 上－中）：

「1.三千大千世界，諸佛說深廣，謂依於空住下底風輪。由眾生增上業所生，此風輪厚十六洛沙由旬，縱廣無復數。堅實如此，若大諾那力人，以金剛杵懸擊擲之，金剛碎壞而風輪無損，於風輪上。

2.於風輪上，由眾生業增上，諸雲聚集雨雨滴如大柱，此水輪成，深十一洛沙二萬由旬。

3.復次，此水由眾生業勝德所生，有別風大吹轉此水，於上成金，如熟乳上生膏。「水厚八洛沙，所餘皆是金」，三洛沙二萬由旬，是名金地輪，在水輪上。

4.此二輪徑量是同。若以邊量數，則成三倍，合三十六洛沙一萬三百五十由旬」。

§ 2.2.2.3.南傳《清淨道論》在解說佛陀十號的「世間解」（lokavidū），不但說到三種世間，而且說明了「空間世間」（okāsaloka），其中[169]：

「（空間世間）如對『有情世間』一樣，亦知『空間世間』。便是他知道一輪圍世界的縱、橫各有一百二十萬三千四百五十由旬，其周圍則為：一切周圍有三百六十萬又一萬三百五十的由旬」（葉均[2005]，202）。

（Yathā ca sattaloko, evaṁ okāsalokopi. Tathā hesa ekaṁ cakkavāḷaṁ āyāmato ca vitthārato ca yojanānaṁ dvādasasatasahassāni catutiṁsasatāni ca paññāsañca yojanāni. Parikkhepato pana–

Sabbaṁ satasahassāni, chattiṁsaparimaṇḍalaṁ;

Dasa ceva sahassāni, aḍḍhuḍḍhāni satāni ca.）

《清淨道論》所說的數值：1,203,450 由旬，以及其「圓周」是 3,610,350 由旬，與《俱舍論》的說法，完全一致，但總的說來，還是有二點差異：一、《清淨道論》指的是輪圍世間（cakkavāḷa）的面積；《俱舍論》說的是水輪與金輪（風輪是「廣無數」）。二、兩部論書表達此二數值的用語，並不相同。

《清淨道論》又說[170]：

「說大地的厚數，有二十四萬由旬。

支持大地的水：安立於風中的水，有四十八萬由旬的深度。

[169] 葉均[2005]，202；Pe Maung Tin[1923]，236－237；Ñāṇamoli[2011]，200。

[170] 參看同樣是錫蘭所傳的《解脫道論》（T 1648）說：略說地相，有二十萬，四那由他；水四十萬，八那由他；風住虛空，乃九十萬，六那由他，世界所住，亦以火成，世界之中，有諸光焰，上至梵世，乃極七日。如是大生，是故名大（大正 32，頁 439 上）。但《解脫道論》是在討論禪修所緣的「四大」，提到此一「世尊所說偈」，漢譯本是採四言頌文譯出，所謂的「有二十萬，四那由他」，不知是否就是二十四萬？Ehara（[1961]，199）的英譯，直譯爲"I declare the size of earth to be two hundred thousand nahutas and four."，也沒有進一步的解說。

水的支持者：上升於虛空的風，有九十萬又六萬由旬。
世間的建立成功」。
（Tattha–
Duve satasahassāni, cattāri nahutāni ca;
Ettakaṁ bahalattena, saṅkhātāyaṁ vasundharā.
Tassāyeva sandhārakaṁ–
Cattāri satasahassāni, aṭṭheva nahutāni ca;
Ettakaṁ bahalattena, jalaṁ vāte patiṭṭhitaṁ.
Tassāpi sandhārako–
Nava satasahassāni, māluto nabhamuggato;
Saṭṭhiñceva sahassāni, esā lokassa saṇṭhiti.）

《清淨道論》的風輪、水輪與地輪的厚度[171]，乃至於其數值的用語，都不同於《俱舍論》的說法，特別是，此處以 nahuta 表示「萬」（10^4）[172]。另外，《清淨道論》顯然認爲風輪、水輪

[171] Hardy（[1853]，3）的描述也是依據錫蘭佛教資料，但其所說的的風輪只有 960 由旬（world of wind,or air, 960 yojanas in thickness），不知是誤植或是別有所本。

[172] 水野弘元《パ－リ 語佛教辭典》（137b）：nahuta[*Sk*. niyuta；*BSK*. nayuta]，那由他，一萬。《雲井巴利》（453b）則說：nahuta＝dasasahassa[*Sk*. nayuta]，一萬。這可能是依據《清淨道論》此處的用語推算而來，但巴利語佛典另有其他的的傳說（參郭忠生[2011]，215－216 所引），而 Jones（[1949]，4，note 7）在翻譯混合梵語寫成的《大事》則說：混合梵語的 nayuta 就是巴利語 hahuta，而且 Pali nahuta,"a hundred-thousand millions," denoting a number beyond comprehension.

與地輪的面積相同。

附帶說到，《善見律毘婆沙》也說到「世間解」的意義，其相關內容是：

「問曰：何謂處世間？
答曰：「鐵圍山縱廣二萬三千四百五十由旬，周迴三十七萬三百五十由旬。地厚四那由他二萬由旬，在水上；
水厚八那由他四萬由旬，在風上；
風厚六十九萬由旬，是處世間界」（大正 24，頁 697 上）。

如果漢譯者的解讀無誤，這代表另一種見解。

§ 2.2.2.4.《立世阿毘曇論》描述「支撐」器世間的風輪、水輪與地輪如下（大正 32，頁 173 中）：

「有風名鞞嵐婆，此[173]風常吹，俱動不息，風力上昇，有風下吹，有風傍動，是風平等，圓轉相持。
厚九億六萬由旬，廣十二億三千四百五十由旬，周迴三十六億一萬三百五十由旬」（so hoti vâye bahalena nava yojanasatasahassâni saṭṭhi ca yojanasahassâni vikkhambhena vâ dvâdasa yojanasatasahassâni tīni ca yojanasahassâni aḍḍhapañcamâni ca yojanasatâni parikkhepena chattiṃsa yojanasatasahassâni dasa ca yojanasahassâni aḍḍhuḍḍhâni

[173] 原作「比」，依《大正大藏經》腳注所說【宋】【元】【明】本改。

yojanasatâni.）（Denis[1977]，I，texte，1－2）[174]。

「此風上際，即是水界，此水上下，悉皆平等，停止安住，無有散溢。

厚四億八萬由旬，廣十二億三千四百五十由旬，周迴三十六億一萬三百五十由旬」（tassupari âpo samatâlaṃ parimaṇḍalaṃ vâtamhi ṭhitaṃ. ṭaṃ hoti âpo bahalena cattâri ca yojanasatasahassâni asīti ca yojanasahassâni vikkhambhena vâ dvâdasa yojanasatasahassâni tīni ca yojanasahassâni aḍḍhapañcamâni ca yojanasatâni parikkhepena chattiṃsa yojanasatasahassâni dasa ca yojanasahassâni aḍḍhuḍḍhâni yojanasatâni.）（Denis[1977]，I，texte，2）[175]。

「此水上際，即是地界，上下邊際，悉皆平等，安住不動。

厚二億四萬由旬，廣十二億三千四百五十由旬，周迴三十六億一萬三百五十由旬」（tassupari pathavī samatalâ parimaṇḍalâ ṭhitâ. sâ hoti pathavī bahalena dve ca yojanasatasahassâni cattâri yojanasahassâni vikkhambhena vâ dvâdasa yojanasatasahassâni tīni ca yojanasahassâni aḍḍhapañcamâni ca yojanasatâni parikkhepena chattiṃsa yojanasatasahassâni dasa ca yojanasahassâni aḍḍhuḍḍhâni

[174] Denis[1977]，I，traduction，2 譯成：Le vent a 960.000 yojana d'épaisseur, 1.203.450 yojana de diameter, 3.610.350 yojana de circonférence.

[175] Denis[1977]，I，traduction，2 譯成：Au-dessus, l'eau se tient sur le vent comme sur une surface plane et circulaire. L'eau a 480.000 yojana d'épaisseur, 1.203.450 yojana de diameter, 3.610.350 yojana de circonférence.

yojanasatâni.）（Denis[1977]，I，texte，2）[176]。

引文的巴利語是取自《世間施設》（Lokapaññatti）（Denis[1977]）。現代學者認爲，這部作品與真諦在西元 559 年譯出的《立世阿毘曇論》，具有相當程度的關係[177]。此處不厭其煩的引用原文，是要說明：

第一、在《立世阿毘曇論》（及 *Lokapaññatti*），風界、水界與地界的厚度與面積，數值與《清淨道論》的說法，完全一樣，*Lokapaññatti* 所見的巴利語不同於《清淨道論》，也與《俱舍論》有別。同樣的數值，在不同的佛典，會有各具特色的表達方式。

第二、透過這些比對，可以確認真諦在《立世阿毘曇論》，是以「億」來表示「十萬」（10^5），這將有助於理解《立世阿毘曇論》所說「人中四百歲是兜率陀天一日一夜，由此日夜三十日為一月，十二月為一年，由此年數壽命四千年，當人中五千七百六十億年」（大正 32，頁 206 中）（下文 **§ 3.2.4.**）。

真諦所譯《阿毘達磨俱舍釋論》（T 1559），完全沒有用到漢字「億」。

§ 2.3.1.前文說過，佛典所見的宇宙論，有不少「部別不同」

[176] Denis[1977]，I，traduction，2 譯成：Au-dessus d'elle, la terre se tient comme sur une surface plane et circulaire. La terre a 240.000 yojana d'épaisseur, 1.203.450 yojana de diameter, 3.610.350 yojana de circonférence.

[177] 參看岡野潔[2001]，19－20 的介紹；岡野潔[1998]認爲《立世阿毘曇論》是正量部所傳。

或是「見聞各異，難可會釋」的情況（本文 **§ 1.1.6.1.－§ 1.1.6.4.**）。就本小節所談的風輪、水輪與地輪或金輪來說，也有若干差異。

依《俱舍論》（及《大毘婆沙論》），風輪面積「無量」，厚度是一百六十萬由旬（160×10^4）；水輪厚度是一百一十二萬由旬（112×10^4），但水輪有一部份凝結成金，所以水輪厚度實際上只有八十萬由旬（80×10^4），金輪的厚度有卅二萬由旬（32×10^4）。水輪與金輪直徑是一百二十萬三千四百五十由旬（1,203,450），面積是三百六十一萬又三百五十由旬（3,610,350）。

南傳《清淨道論》所說「輪圍世間」的面積，真諦譯《立世阿毘曇論》說水界與地界的面積，也都是三百六十一萬又三百五十由旬（3,610,350）。

這種完全一致的數值（直徑 1,203,450 由旬，面積 3,610,350 由旬），也許讓人以爲有著共同的來源，但進一步觀察，這些佛典所呈現出來的整個器世間，卻又有明顯的差距。

《俱舍論》及《大毘婆沙論》的風輪面積「無量」；《立世阿毘曇論》的風界是 3,610,350 由旬；《清淨道論》則以輪圍世間（cakkavāḷa）的面積來總括。

§ 2.3.2.以上所舉例的佛典，只有《立世阿毘曇論》是佛教「世間施設」的專論，以下具引說明佛教宇宙論的經典，更充分顯示「見聞各異」的情狀[178]：

[178] A.《長含》第 30《世記經》，大正 1，頁 114 下。

A.今此大地深十六萬八千由旬，其邊無際；
地止於水，水深三千三十由旬，其邊無際；
水止於風，風深六千四十由旬，其邊無際。

B.是地深六百八十萬由旬，其邊無限，
其地立水上，其水深四百六十萬由旬，其邊際無有限礙，
大風持水，其風深二百三十萬由旬，其邊際無限。

C.今此大地，厚四十八萬由旬，周闊無量。
如是大地，住於水上，水住風上，風依虛空。
諸比丘！此大地下，所有水聚，厚六十萬由旬，周闊無量。
彼水聚下，所有風聚，厚三十六萬由旬，周闊無量。

D.此大地厚四十八萬由旬，邊廣無量。
諸比丘！此之大地住於水上，水住風上，風依虛空。
諸比丘！此大地下所有水聚，彼水聚厚六十萬由旬，邊廣無量。
彼水聚下所有風聚，彼風聚厚三十六萬由旬，邊廣無量。

《長含》第 30《世記經》等四部經典，都只說厚度（或高度、深度），對於其面積，一律說成「其邊無際」，這與《俱舍

B.《大樓炭經》（T 23），大正 1，頁 277 上－中。
C.《起世經》（T 24），大正 1，頁 310 下。
D.《起世因本經》（T 25），大正 1，頁 365 下。

論》等嘗試說明「周圓」，完全不同。《長含》第 30《世記經》的「大地深十六萬八千由旬」，在《大樓炭經》則是「是地深六百八十萬由旬」，差距不小。

宋朝志磐《佛祖統紀》（卷 31）的〈世界名體志〉別立一小項〈土、水、風輪會異〉，摘述若干經論所說的風輪等厚度，數值不一，所以其看法是：「經論所出，皆不能一，唯《俱舍》、《立世》略同。佛所說義，不應有異，要是部主聽受機見有別，而譯師今古措辭之不同也」（大正 49，頁 306 中）。

§ 2.3.3.嚴格說來，佛典對風輪等的說明，不只是其厚度（高度、深度）有差別。

《瑜伽師地論》（卷 2）「六種依持」，其第一種是「建立依持」：「最下風輪及水輪、地輪，令諸有情不墜下故起，是名依持」（大正 30，頁 288 中）。風輪（vāyu-maṇḍala）、水輪（jala-maṇḍala）、地輪（prīthivī- maṇḍala）這三者，支撐器世間，讓有情生命有所依持。但是這三個名詞，在《瑜伽師地論》本身稍前在描述器世間的再造時（大正 30，頁 286 下），有不同的說明[179]。

就《俱舍論》〈分別世品〉第 45－第 47 頌來說（本文 **§ 2.2.2.1.**），我們可以看到風輪（vāyu-maṇḍala）、水輪

[179] 參看 Kajiyama[2000]，191－192 的解讀；窺基《瑜伽師地論略纂》(T 1829)：「今者，大乘金輪在下，水輪在上，與彼相違」（大正 43，頁 16 上）；遁倫《瑜伽論記》（卷 1）：「今更起說：水輪在下，金輪在上，而言『上堪雨注等』者，此謂上堪諸界藏雲降種種雨之所激注，下爲風衝，雖復間有水輪，而由風力展轉之所衝也」（大正 42，頁 328 下）。

（jala-maṇḍala）與金輪（kāñcana-maṇḍala），其中的「金輪」，有別於《瑜伽師地論》的「地輪」。

《長含》第 30《世記經》等四部經典，大體上只說到「地」→「水」→「風」，比較特別的是，《起世經》與《起世因本經》在前一小節所引經文的脈絡都出現「須彌山王，其底平正，下根連住『大金輪』上」之語。在這兩部經典中，「大金輪」之語都只出現一次。既然是「地→水→風」，怎會出現「金輪」的用語？

《清淨道論》所說（本文 **§ 2.2.2.3.**）「說大地的厚數，有二十四萬由旬」，其中的「大地」是 vasundhara，此一用語，Ñāṇamoli（[2011]，200）譯成 This Earth, this Bearer of All Wealth[180]，至於 Pe Maung Tin（[1923]，237）也說是 our earth。

[180] 《清淨道論》本身就提及地、水、風的不同名稱。修定的「十遍」（dasakasiṇā）中，地遍的「地」有種種名稱：「於巴脫唯，摩希，墨地尼，婆彌，梵素曇，梵松達蘭等地的諸名之中，好樂那一個，當即順適而稱念之。然而『巴脫唯』是比較普通之名，故當取其普通」（葉均[2005]，125）；Ñāṇamoli（[2011]，120）譯成：That [conceptual state] can be called by anyone he likes among the names for earth (pathavī) such as “earth” (pathavī), “the Great One” (mahī), “the Friendly One” (medinī), “ground” (bhūmi), “the Provider of Wealth” (vasudhā), “the Bearer of Wealth” (vasudharā), etc., whichever suits his manner of perception. Still “earth” is also a name that is obvious, so it can be developed with the obvious one by saying “earth, earth.”。水遍則是「於安婆，烏達根，梵黎，薩利楞等的水的名稱中，僅取其最普通的名稱「水、水」（阿波、阿波）的修習」（葉均[2005]，170）；Ñāṇamoli（[2011]，162）譯成：And using any among the [various] names for water (āpo) such as “rain” (ambu), “liquid” (udaka), “dew” (vārī), “fluid” (salila), he should develop [the kasiṇa] by using [preferably] the obvious

「安立於風中的水」（jalaṁ vāte patiṭṭhitaṁ），句中的「風」用的是 vāta，但「上升於虛空的風」（māluto nabhamuggato），其中的「風」是 māluta；「虛空」則是 nabha。

《清淨道論》所見的巴利語形，讓人想起釋尊入滅前三個月「最後遊行」的《大般涅槃經》，其中有「地動經」的教說（參看本文 **§ 1.2.7.3.**），「地動經」（Bhūmicālasutta）的「地」是 bhūmi，而第一個地動的原因是「夫地在水上，水止於風，風止於空。空中大風有時自起，則大水擾，大水擾則普地動，是爲一也」，從巴利語本可以看出[181]，大地是 mahāpathavi，水是 udaka，風是 vāta，空（虛空）是 ākāsa。

這一些經論所說器世間的支撐依持，雖然都可看出是在描述相同的東西，但在用語上還是有所不同。

§ 2.5.1.「如來世間生」，所謂的「世間」是指怎樣的範圍

"water, water."。風遍是「於梵多、麻羅多、阿尼羅等風的名稱中，取其比較普通的「風、風」（梵瑜、梵瑜）而修習」（葉均[2005]，171）；Ñāṇamoli（[2011]，164）譯成：

any among the names for wind (vāta) beginning with "wind" (vāta), "breeze" (māluta), "blowing"(anila), he should develop [the kasiṇa] by using [preferably] the obvious "air, air."

[181] "Aṭṭha kho ime, Ānanda, hetū, aṭṭha paccayā mahato bhūmicālassa pātubhāvāya. Katame aṭṭha? Ayaṁ, Ānanda, mahāpathavī udake patiṭṭhitā, udakaṁ vāte patiṭṭhitaṁ, vāto ākāsaṭṭho. Hoti kho so, Ānanda, samayo, yaṁ mahāvātā vāyanti. Mahāvātā vāyantā udakaṁ kampenti. Udakaṁ kampitaṁ pathaviṁ kampeti. Ayaṁ paṭhamo hetu paṭhamo paccayo mahato bhūmicālassa pātubhāvāya."

（本文 **§ 0.3.**的設問）？

《瑜伽師地論》認爲：「即此三千大千世界，名一佛土，如來於中，現成正覺；於無邊世界，施作佛事」（本文 **§ 1.2.3.**），而該論在說明諸佛菩薩的「俱生威力」時，也說到「無師自然獨處三千大千世界，證得無上正等菩提」（大正 30，頁 495 下）。

《瑜伽師地論》這樣的說法是泛指諸菩薩，但在釋尊與「彌勒傳說」中，可看到，最後身菩薩出生的「世界」是「三千大千世界」的說法。

《佛本行集經》傳說：護明菩薩（釋迦菩薩在兜率天的名字）在觀察與下生有關的事項時，「此之三千大千世界，有一菩提道場處所，在彼閻浮摩伽陀國境界之內，是昔諸王成阿耨多羅三藐三菩提處」（大正 3，頁 677 下），並由此一說明爲開端，逐一檢視護明菩薩應該在何處出生。

哈密本《彌勒會見記》第十品〈彌勒從兜率天下降人間〉，也是描述一生補處菩薩彌勒下生前的觀察，其中就說到[182]：「在所有輪迴中間有名叫娑婆三千大千世界，那三千世界中有贍部州；贍部州中間有中部國」。

§ 2.5.2.既然一佛土是一個「三千大千世界」[183]，那麼「多界經」所說的「一世界無二佛」，「世界」應該是指同樣的「三

[182] 耿世民[2003]，104；德文譯本見 Geng et al[1987]，367。

[183] 大眾部所分出的說出世部（Lokottaravādin）的律典《大事》（Mahāvastu）則說：一個佛土是六十一個「三千世界」，再加上一個四倍大的 upakṣetra（Jones[1949]，96），但 upakṣetra 的意義是什麼？並不明瞭（參 BHSD，134；Jones[1949]，95，note 4）。

千大千世界」。《瑜伽師地論》就是這樣的理解。

《瑜伽師地論》在（卷 38）〈菩薩地〉〈菩提品〉對此問題的說明有三個重點（大正 30，頁 499 下－頁 500 上）[184]：

1.或有「多劫」無有一佛出現於世；或有「一劫」有眾多佛出現於世。

2.彼彼十方無量無數諸世界中，應知同時有無量佛出現於世。

3.決定無有一佛土中有二如來俱時出世。

第一項主張，大致契合於《阿含經》所說：「久久乃有如來、應、等正覺出於世間，如優曇缽花」（《雜含》第 979 經，大正 2，頁 254 上）；「未來佛者，如無量恒河沙；過去世佛亦如無量恒河沙數」（《雜含》第 946 經，大正 2，頁 242 上），而《長含》第 1《大本經》說的「賢劫四佛」，就是「一劫有眾多佛」的例證。

第二項主張，可稱作是「現在十方佛說」，或簡稱「十方佛說」，而與之相對的就是「唯一佛說」。好幾部大乘論書都有這樣的見解[185]，《瑜伽師地論》的解說是：

[184] 參看《菩薩地持經》的傳本（大正 30，頁 902 上－中）。

[185] 《大智度論》（T 1509）（卷 4，大正 25，頁 93 上－頁 94 上；卷 9，大正 25，頁 124 中－頁 127 上）、《攝大乘論本》（T 1574）：一界中無二，同時無量圓；次第轉非理，故成有多佛（大正 31，頁 151 中；世親釋文，見《攝大乘論釋》，大正 31，頁 378 上－中）、《顯揚聖教論》（T 1602，卷 20，大正 31，頁 581 中）、《入大乘論》（T 1634，大正 32，頁 43 中－頁 44 上）。

「於十方界現有無量無數菩薩，同時發願、同勤修集菩提資糧。

若一菩薩於如是日、於如是分、於如是月、於如是年，發菩提心，願趣菩提。即於此日、即於此分、即於此月、即於此年，一切亦爾。

如一菩薩勇悍策勵，熾然精進，一切亦爾。

於今現見此世界中，多百菩薩，同時發願、同修惠施、同修淨戒、同修忍辱、同修精進、同修靜慮、同修智慧，況於十方無量無邊諸佛世界」。

簡單的說，這就是《攝大乘論本》說的「同時無量圓；次第轉非理，故成有多佛」。

至於第三項主張，是在呼應「多界經」的教說。爲什麼一個「三千大千世界」只有一如來？《瑜伽師地論》列舉三個理由：

一、「由願增長」[186]：菩薩長時的發願「我當獨一，於無導首諸世界中，爲作導首、調伏有情、令脫眾苦、令般涅槃」；

二、「由遍有能」：在這樣的範圍內，只要一位佛陀就可以施作一切佛事；

三、「由速成辦」：因爲只有一位佛陀，會使眾生有這樣的想法「一切世間唯一如來更無第二。若於此土化事已訖，或往餘方、或入滅度，我等何從當修梵行？我等何從當聞正法？」因爲希有難得，就能發奮精進，速修梵行。

[186] 「由願增長」、「由遍有能」、「由速成辦」是引自韓清淨《瑜伽師地論科句披尋記》的科判。

就某種程度而言，「現在十方佛說」與「唯一佛說」，不能說是完全站在相反的立場。

在內容上，「現在十方佛」，可以分成兩類。

第一類是如《攝大乘論本》說的「同時無量圓；次第轉非理，故成有多佛」。在不同佛世界裏，的確有不同的佛陀出世，其理由就是過去久遠這麼長的時間，在如此廣大難以計算的世界裏，會有許多不同的人發心，修行，成就佛果（如《瑜伽師地論》所說）。

第二類的「現在十方佛」是「一位佛陀在十方世界出現」，也就是說，在十方世界雖有佛陀出現，但實際上是同一位佛陀，而這可能是「唯一佛說」的進一步延伸而來。此一類型還可細分成：在「三千大千世界」之內與之外兩種型態（參看下文 **§ 2.5.12.1.～§ 2.5.13.4.**）

§ 2.5.3.但南傳《彌蘭王問經》對此一問題有不同的看法[187]。

彌蘭王問：經文固然說「無處無容，非前非後，有二如來生一世界」，但如來開示三十七菩提分法，四聖諦，三學，使眾生能修道；一位佛陀就能使世間得光明，如果有二位佛陀，豈不是更加光明？

那先比丘回答：在此「一萬世界」（dasasahassī lokadhātu），只能「支撐」一位佛陀，承載一位佛陀的勝德。如果有二位佛陀，此「一萬世界」就無法支撐，會造成震動、動搖、下傾、

[187] 巴利語注解書所說「一世無二佛」的理由，參看 Endo[2002]，106。《彌蘭王問經》的佛陀觀，請見 Endo[2002]，36－44 及其引證。

散亂、壞崩、破滅。這就如同一艘只能承載一人的渡船，不能再搭載第二人，否則會翻覆（《彌蘭王問經》另又舉幾個例子來說明）。

除了「一萬世界」只能承載一位佛陀外，另三個理由是：一、如果同時有二位佛陀，信眾會爭執：你的佛陀，我的佛陀。這是沒必要的[188]；二、佛陀是最上最勝，獨一無二，無有匹儔[189]；三、唯一佛之出世，是諸佛世尊之自性、本性。

以上的說明是依 Horner（[1964]，40－44）的譯文[190]，而此

[188] 參看《大毘婆沙論》（卷 34）：問：歸依佛者，為歸依一佛，為一切佛耶？設爾何失？若歸依一佛者，如何不是少分歸依。若歸依一切佛者，如何但言我歸依佛，不言一切？《契經》所說復云何通？如說：「我是勝觀如來弟子，我是頂髻如來弟子，乃至我是能寂如來弟子。」答：應作是說：「歸依佛者，歸依一切過殑伽沙數量諸佛」（大正 27，頁 177 下－頁 178 上）。巴利語注解書所說「一世無二佛」的理由，參看 Endo[2002]，106。

[189] 依《大事》（Mahāvastu）所述，大迦葉（Mahā- Kāśyapa）請問大迦旃延（Mahā- Kātyāyana）：何因何緣，一（佛）土沒有二佛陀出生（What is the cause, what is the reason, that in any one field two Buddhas do not arise）？大迦旃延的回答就是此意（Jones[1949]，96）。

[190] This ten-thousand world-system, sire, is the sustainer of one Buddha, it sustains the special qualities of one Tathāgata only. If a second Buddha were to arise, the ten-thousand world-system could not sustain him; it would tremble, shake, bend, bow down, twist, disperse, dissolve, scatter, it would disappear.；又見《漢譯南傳》64 冊，頁 42－45。Nyanaponika 的德文譯本也是這樣的理解，見 http://www.palikanon.com/diverses/milinda/milinda07a.htm#mil4_6_2。

巴利語原本如下：“Ayaṁ, mahārāja, dasasahassī lokadhātu ekabuddhadhāraṇī, ekasseva Tathāgatassa guṇaṁ dhāreti, yadi dutiyo Buddho uppajjeyya, nāyaṁ

處的「一萬世界」（dasasahassī lokadhātu），讓人想起《中部》第 123《希有未曾有法經》（Acchariya-abbhutasutta）所說，釋迦菩薩在從兜率天下降「入母胎」，以及「出母胎」誕生時，都有「此一萬世界，動搖、震動、激動、而無量廣大光明，超諸天之威力，出現於世」[191]。

《彌蘭王問經》是以「一萬世界」來說明「二如來生一世界」的問題，但在《清淨道論》，「一萬輪圍世間」只是佛陀的「誕生剎土」，另還有更廣闊的「威令剎土」與「境界剎土」（參看本文 **§ 1.2.7.2.～ § 1.2.7.2.**）。

由此可見，「一世界無二佛」的「世界」，可以不斷的擴大。而此一傾向的極致，就是如 Rhys Davids（[1894]，47－51）的譯解。

Horner（[1964]，40）的譯文把此一問題的標題譯成：“Is there (only) one Perfect Buddha *in one World-System*?”，但 Rhys Davids（[1894]，47）是譯成：“Why can there be only one Buddha *at a time*?”顯然已經不考慮「一世間」（one World-System）的條件，而且把那先比丘的回答理解成：”This world system, O king, is a one-Buddha supporting world ; that is, it can bear the virtue of only a single Tathagata. If a second Tathagata were to arise the world could not bear him, it would shake and tremble, it would

dasasahassī lokadhātu dhāreyya, caleyya kampeyya nameyya onameyya vinameyya vikireyya vidhameyya viddhaṁseyya, na ṭhānamupagaccheyya.”

[191] 《漢譯南傳》12 冊，頁 106、頁 109－頁 110；Ñāṇamoli & Bodhi[1995]，980、983。

bend, this way and that, it would disperse, scatter into pieces, dissolve, be utterly destroyed.”把原文的「一萬世界」（dasasahassī lokadhātu）說成”This world system”，是否已經泛指一切世間？

無獨有偶，Pesala（[2001]，127）譯成：“O king, if two Buddhas were to exist simultaneously this great earth could not bear the weight of their combined goodness, it would tremble and shake and break up.”此一譯本固然是節譯本，但也不強調原文的「一萬世界」。

§ 2.5.4.在進一步討論《俱舍論》對此問題的說明之前，先檢視《阿含經》與《尼柯耶》中，出現「一世無二佛」的脈絡。

《中含》第 181《多界經》等各種傳本的「多界經」，都只是單純的列出「一世無二佛」的主張，如果沒有解說，很難理解經文所要傳達的意思。

依《長含》第 3《典尊經》的傳述[192]：帝釋天（釋提桓因）在忉利天（Trāyastriṁśas）與諸忉利天子談論法義，說到「如來八無等法」，在具體說明其內容後，忉利天子就期望「若使世間有八佛出者，當大增益諸天眾，減損阿須倫眾」；不要說有八佛，即便是七佛、六佛，乃至二佛，都可以如此。

帝釋天卻說：

「我從佛，親從佛受，欲使『一時』二佛出『世』，無有

[192] 大正 1，頁 30 下－頁 31 上。《長部》第 19《大典尊經》的傳述，大抵相同（《漢譯南傳》第 7 冊，頁 179－頁 184；Walshe[1995]，301－303；但忉利天子期望的是「如果有四佛，乃至二佛」）。

是處。但使如來久存於世，多所慈愍，多所饒益，天人獲安，則大增益諸天，減損阿須倫眾」。

不管是《長含》第 3《典尊經》說的八位佛陀，還是《長部》第 19《大典尊經》所傳的四位佛陀，或是前一小節彌蘭王所問的二位佛陀，其所期盼的都是：佛陀能夠利益人天，那麼應該多多益善。

《長部》第 19《大典尊經》此一部份的用語[193]：Aṭṭhānaṁ kho etaṁ, mārisā, anavakāso, yaṁ ekissā lokadhātuyā dve arahanto sammāsambuddhā apubbaṁ acarimaṁ uppajjeyyuṁ, netaṁ ṭhānaṁ vijjati（Walshe[1995]，303 譯成：It is impossible, gentlemen, it can not happen that two fully-enlightened Buddhas should arise simultaneously in a single world-system.）

§ 2.5.5.在《長含》第 18《自歡喜經》[194]，一開始是舍利弗起了這樣的想法：「我心決定知過去、未來、現在沙門、婆羅門智慧，神足，功德力，無有與如來，無所著，等正覺（相）等者」，於是前去向釋尊報告。釋尊先反問舍利弗：你是否能知過

[193] 《大事》（Mahāvastu）也有《大典尊經》，依學者的意見，此一傳本與巴利語《長部》所見者，是完全不同的傳承（Jones[1956]，193，note 1），但也說到同樣意旨的教說。Jones（[1956]，195）譯成：But this, too, friends, is impossible and inopportune, that at one and the same time two Tathāgatas, Arhans, perfect Buddhas should appear in the world and teach dharma，所強調的是「一時」。

[194] 大正 1，頁 78 下－頁 79 上；《長部》第 28《自歡喜經》（《漢譯南傳》，第 8 冊，頁 106－頁 107；Walshe[1995]，425）。

去諸佛、未來諸佛、現在如來「心中所念」，以及其戒定慧等？你憑什麼有這樣的想法？

舍利弗答到：「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」。

於是舍利弗說明了佛陀的種種殊勝之處。之後，釋尊問舍利弗：『如果有人提出這樣的問題：過去、未來，或是現在，有沙門、婆羅門與沙門瞿曇相等？』你會怎麼回答？

「舍利弗言：我當報彼：過去三耶三佛與如來（相）等，未來三耶三佛與如來（相）等；我躬從佛聞：『欲使現在有三耶三佛與如來（相）等者，無有是處』。世尊！我如所聞，依法順法，作如是答，將無答耶？

佛言：如是答，依法順法，不違也。所以然者，過去三耶三佛與我（相）等，未來三耶三佛與我（相）等，欲使現在有二佛出世，無有是處」。

經文呈現出來的是：一、佛教承認有過去諸佛與未來諸佛，多佛相續，而且諸佛平等；二、佛陀的種種殊勝之處，而這是其他沙門、婆羅門所不能及的；三、「一世無二佛」。

南傳《彌蘭王問經》中，那先比丘所回答的「佛陀是最上最勝，獨一無二，無有匹儔」，其旨趣與《自歡喜經》相同。

《長部》第 28《自歡喜經》相關部分的行文，雖與《長含》第 18《自歡喜經》有所不同，但其「一世無二佛」的用語是：“Aṭṭhānametaṁ anavakāso yaṁ ekissā lokadhātuyā dve arahanto sammāsambuddhā apubbaṁ acarimaṁ uppajjeyyuṁ, netaṁ

ṭhānaṁ vijjatī”ti.（Walshe[1995]，425 譯成：It can not be that in one and the same world-system two Arahant supreme Buddhas should arise simultaneously. No such situation can exit）。

§ 2.5.6.《俱舍論》（卷 12）就提到這樣的問題：

「輪王如佛，無二俱生。故契經言：『無處無位，非前非後，有二如來應正等覺出現於世。有處有位，唯一如來』。如說如來，輪王亦爾，應審思擇！
此『唯一』言，為據一『三千』？為約一切界？」（大正 29，頁 64 下）。

論文本來是討論：「是否有二轉輪聖王同時存在？」的問題，但話鋒一轉，觸及了「一世無二佛」的問題。論文所引的，可說是「多界經」等的經文，但《俱舍論》沒有回答此一問題，就直接說到「唯一佛說」與「現在十方佛說」的內容。

《順正理論》也說到此問題，而且明白主張「唯一佛說」[195]：

「此『唯一』言，為據一『大千』？為約一切界？
應說一切界，無差別言故。
謂無經說：『唯此世間』。

[195] 大正 29，頁 524 下－頁 525 上。同為玄奘所譯的《顯宗論》（T 1563）也論及此議題，但在略為說明後，就說「餘廣決擇，如《順正理》」（大正 29，頁 858 上）。

又，無經言『唯一世界』。
如何不說而能定知唯據一大千，非約一切界！」

這樣的問答，是把重點放在「唯一如來」。

§ 2.5.7.依《俱舍論》，「唯一佛說」的主張是：

「餘界定無佛生。所以者何？勿薄伽梵功能有礙！唯一世尊，普於十方能教化故。若有一處一佛，於中無教化能，餘亦應爾」

在此娑婆世界以外，決定沒有其他的佛陀，不要對佛陀的「功能」有所懷疑，只要一位佛陀，就可以普化十方世界。如果某眾生的根器，不是佛陀所能教化的，即便是一世界一佛陀，還是沒有用。

「唯一佛說」所引用的是前述「自歡喜經」為證。

針對「唯一佛說」的主張，異論者提出這樣的質疑：「若爾，何緣『梵王經』說：我今於此三千大千諸世界中得自在轉？」

「梵王經」究何所指？普光的《俱舍論記》與法寶的《俱舍論疏》都沒有指明出處[196]，La Vallée Poussin（[1923－31]，II，199，note 4；Pruden[1988-90]，II，546，note 536）則說：Thsaṅs-pahi mdo=Brahmasūtra（真諦與玄奘均作《梵王經》），引的是《中含》第 78《梵天請佛經》。

[196] 分見大正 41，頁 196 上、頁 623 上－中。法寶《俱舍論疏》認為這是大眾部等引經文質難。

現存漢譯《中含》第 78《梵天請佛經》中，佛說：「梵天！如日自在，明照諸方，是爲千世界。於千世界中，我得自在，亦知彼彼處，無有晝夜」，經文只說「千世界」[197]。所以 La Vallée Poussin 的說明，並不貼切。

「唯一佛說」對這樣的質疑，回答如下：

「彼有密意。
密意者何？
謂：若世尊不起加行，唯能觀此三千大千；若時世尊發起加行，無邊世界皆佛眼境。天耳通等，例此應知」。

這是說：「梵王經」的意思，不能從字面上去理解！而「若世尊不起加行，唯能觀此三千大千」等，在《大毘婆沙論》（卷 150）也有這樣的說法[198]：

「問：聲聞獨覺及佛天眼，能見幾世界色？
答：聲聞天眼不作加行，見小千界。若作加行，見中千界。
獨覺天眼不作加行，見中千界。若作加行，見大千界。
世尊天眼不作加行，見大千界。若作加行，能見無量無邊世界。
如天眼通，天耳通等亦爾」。

[197] 大正 1，頁 548 上；《中部》49《梵天請經》的說法，並不相同【《漢譯南傳》，第 10 冊，頁 57－頁 58；Ñāṇamoli & Bodhi[1995]，426】，經文是說 Baka Brahmā 於一千世界得自在，而《中部註》說：在 Baka Brahmā 之上，還有梵天於二千、三千、四千、五千、一萬，甚至十萬世界得自在（Ñāṇamoli & Bodhi[1995]，1246，note 508）。

[198] 大正 27，頁 767 中；又見《大毘婆沙論》（卷 186，大正 27，頁 934 下－頁 935 上）。《俱舍論》〈智品〉也有這樣的說法（大正 29，頁 143 上）。

而這樣的見解，呼應了《增支》三集 80 經所說：「如來（佛陀）若希望，則所發之音聲，可令三千大千世界得知，或復希望，可令更遠者得知」（參看本文 **§ 1.2.2.**）[199]。

《順正理論》除了引據「自歡喜經」外，還說「如其他方別有佛者，非舍利子懷嫉妒心，何故不言『他方雖有，而一世界無二如來』！」。

§ 2.5.8.依《俱舍論》，「現在十方佛說」的主張是：

「有餘部師說：餘世界亦別有佛出現世間。所以者何？有多菩薩現俱修習菩提資糧，一界一時，可無多佛；多界多佛，何理能遮！故無邊界中，有無邊佛現。若唯一佛，設住一劫時，尚不遍為一世界佛事，況同人壽，能益無邊！」

這樣的理由，不出《攝大乘論本》所說「同時無量圓；次第轉非理，故成有多佛」，以及《瑜伽師地論》的論述（參看本文 **§ 2.5.2.**）。

對此，《俱舍論》並沒有評述，《順正理論》則站在「唯一

[199] 《順正理論》（卷 32）的「唯一佛說」，增列另一理由：若不許然，佛於餘界何緣無有自在化能，爲闕大悲？爲智有礙？（大正 29，頁 524 下），所以佛陀可以到一切世界，施行教化。

佛說」的立場提出二點評論，第一點是就佛陀與轉輪聖王間的比較；第二點是：

「又，賢劫中，契經定說：有五百佛，出現世間。
或有說言：千佛出世。
若千菩薩菩提資糧，同一劫中，可得圓滿，何緣成佛定不同時？
謂彼皆於三無數劫，精勤修習菩提資糧，有一劫中，同處成佛，何緣無有同處同時於一大千無俱時理！」

這段論文的重點是：一、賢劫五百佛，或是賢劫千佛；二、擴張解釋「同時」此一用語。先說第二點。

傳爲竺法護所譯《賢劫經》〈歎古品〉說：在過去很久很久之前，有如來名叫無量精進，而當時的國王是德華，國王有千子。在無量精進如來的教化之下，德華王是現今的無量光如來，而其千子就是賢劫千佛（參看大正 14，頁 63 中－下）。

《順正理論》就是把同樣在賢劫這一大劫中，次第成佛的千佛，看成是「同時」，也就是擴張解釋「同時」的意義。

傳爲堅意菩薩所造，而於北涼（397－439 A. D.）道泰等所譯的《入大乘論》（T 1634），對類似於《順正理論》這樣的見解，有所回應（見下文 **§ 2.5.10.**），但因爲《順正理論》提及「賢劫五百佛」及「賢劫千佛」，而把這些相續出世的諸佛看成是「一時」，此處先討論佛典所見這種多佛思想的一些內容。

§ 2.5.9.1.《出三藏記集》（卷 7）收錄了未詳作者的〈出賢劫經記〉[200]：

「《賢劫經》，永康元年七月二十一日，月支菩薩竺法護從罽賓沙門得是賢劫三昧，手執口宣。時，竺法友從洛寄來，筆者趙文龍。使其功德福流十方，普遂蒙恩，離於罪蓋。其是經者，次見千佛，稽受道化，受菩薩決，致無生忍至一切法。十方亦爾」。

這讓我們明確的知道，這部經典傳到中國的日期；傳爲龍樹所撰的《大智度論》（卷 38）說到了「賢劫千佛」（大正 25，頁 339 下）[201]，所以此一概念出現的日期又更往前，Skilling（[2010]，201）認爲：「賢劫千佛」在西元紀年初期就流傳在印度次大陸的北部與西北部，也許更早（in the north and northwest of the Indian subcontinent by the beginning of the Christian Era, if not earlier）。

除了「賢劫千佛」之外，還有「賢劫五百佛」的說法[202]。

《大智度論》（卷 4）說到：

---

[200] 大正 55，頁 48 下。西晉惠帝永康元年七月二十一日是西元 300 年 8 月 22 日（http://sinocal.sinica.edu.tw/cgi-bin/sinocal/luso.utf8.cgi）。但《出三藏記集》〈新集經論錄〉（卷 2）說是「舊錄云：《賢劫三昧經》，或云《賢劫定意經》，元康元年七月二十一日出；即西元 291 年 9 月 1 日）（大正 55，頁 7 中）。

[201] 關於「賢劫千佛」的相關問題，參看 Skilling[2010]、Skilling[2011]、Skilling[2012]。

[202] 參看 Skilling[2010]，203－205 所列的文獻；至於吐火羅語、回鶻語的「賢劫五百佛」傳說，參看 Pinault[2011]。

「問曰：摩訶衍經有此事，我法中無十方佛，唯『過去釋迦文尼』、拘陳若（Krakucchanda；Kakusandha）等一百佛，未來彌勒等五百佛」（大正 25，頁 93 中）。

從這段話出現的文脈來看，這是「聲聞法中，迦旃延尼子弟子輩」[203]之對《大智度論》論主所提出的質疑。

依《大本經》所傳，拘陳若佛（拘樓孫佛）是賢劫的第一佛，而釋迦牟尼佛是賢劫第四佛（郭忠生[2011]，100），此文所說「釋迦文尼」在拘陳若之前，也許指的是「古釋迦牟尼佛」[204]。

論文中的「未來彌勒等五百佛」，顯然是指彌勒之後有「五百佛」，如果加上賢劫中已經出世的過去四佛，這就是說：賢劫

[203] 《大智度論》（卷 4）在大正 25，頁 86 下說：「復次，阿毗曇中，迦旃延尼子弟子輩言：何名菩薩？」，一直到大正 25，頁 91 下「聲聞法中，迦旃延尼子弟子輩，說菩薩相義如是」，這一大段引文是說一切有部毘婆沙師的菩薩論，但其內容與現存玄奘譯《大毘婆沙論》（卷 176－卷 178，大正 27，頁 886 下－頁 895 上）所見的內容，有相當的差距。例如《大毘婆沙論》引「契經」所說認爲，「菩薩經三劫阿僧企耶，修四波羅蜜多而得圓滿」，而「外國師說：有六波羅蜜多」（詳大正 27，頁 892 上－中），但《大智度論》所引的「迦旃延尼子弟子輩說菩薩相義」卻是：「從鞞婆尸佛至迦葉佛，於其中間九十一大劫，種三十二相業因緣竟，六波羅蜜滿」，並且在例證菩薩六波羅蜜事緣後，「是菩薩六波羅蜜滿，在迦葉佛所作弟子，持淨戒行功德，生兜率天上」（大正 25，頁 87 下－頁 89 中）。

[204] 關於「古釋迦牟尼佛」，參看《大毘婆沙論》，大正 27，頁 891 中－頁 892 上。

有 504 佛。

僧祐（445～518）在《出三藏記集》（卷 3）收錄了道安所採輯的經錄，其中的〈新集安公涼土異經錄第三〉提及『賢劫五百佛一卷』（大正 55，頁 19 上 27）。《出三藏記集》（卷 4）則可以看到僧祐本身的「新撰目錄闕經，未見經文者」，列出了『賢劫五百佛名一卷』[205]，可見「賢劫五百佛」的說法，在《大智度論》譯出前，已經傳到中國。

§ 2.5.9.2. Pinault[2011]的題名是"*The Buddhas of the Fortunate Aeon in Old Turkic and Tocharian texts*"，顧名思義，此文是在探討回鶻語與吐火羅語所見賢劫諸佛。本文先引述吐火羅語 A（焉耆語）[206]提及「賢劫」bhadrakalp（梵語是 bhadrakalpa），與回鶻語《彌勒會見記》（Maitri-simit nom bitig；簡稱 Maitri-simit）出現此語的段落（**§ 1－§ 4**），從這些引文顯示出，在賢劫的五百位具有佛果之相的菩薩中，彌勒是第五位，所以在彌勒之後，還有 495 位菩薩。

[205] 大正 55，頁 32 中 26。緊鄰在後的還有『現在十方佛名經一卷』、『過去諸佛名一卷』、『千五百佛名一卷』、『三千佛名經一卷』、『五千七百佛名經一卷』（大正 55，頁 32 中 27－下 03）。從《出三藏記集》所傳述的資料看來，西元六世紀之前，已經有相當多樣化的「佛名經」傳到中國（參看大正 55，頁 10 中、頁 22 中）。僧祐還傳述：東晉孝武帝時，竺曇無蘭在楊州謝鎮西寺「撰出」『賢劫千佛名經一卷』（大正 55，頁 10 中；又見竺曇無蘭的〈千佛名號序〉，大正 55，頁 82 中）。

[206] 現代學者關於吐火羅語 A（焉耆）與吐火羅語 B（龜茲）的命名經過及諍論，參看季羨林[1998b]，14－23。

「哈密本」《彌勒會見記》第十品〈彌勒從兜率下降人間〉的開頭部分說到：尊者彌勒菩薩依照第九階律坐在金樓寶座上，向四百九十五菩薩眾和其他天眾說法」（耿世民[2003]，93）[207]。在同一品末（第 17 葉背面第 17－21 行）說到彌勒菩薩從兜率天下生，「還有尊者世友，辛哈，桑加・・・以及四百九十五全福的菩薩都一起下到世上」[208]。

Pinault（[2010]，76－77；**§7－§8**）又引述回鶻佛教中的懺願類作品，說明「賢劫 496 菩薩」的說法。

另外，吐火羅語 A（焉耆語）與吐火羅語 B（龜茲語），也可看到 496 菩薩的用例。

Pinault（[2010]，79）結論說：吐火羅佛教對於「賢劫 500 菩薩」，知之甚詳，這可從存世的吐火羅語（A & B）得到證明，而這樣的說法，傳到早期的回鶻佛教。至於 495 菩薩與 496 菩薩的差別，是因爲在文脈上，是否把彌勒菩薩計算在內。

依照這樣的結論，現存可見的吐火羅語（A & B）與回鶻語佛典，都是傳說「賢劫 500 菩薩」，也就是賢劫五百佛。

此處應略爲考量數目的問題。「哈密本」《彌勒會見記》第十品先說彌勒菩薩對 495 位菩薩說法，但在此品之末，是說尊者世友，辛哈，桑加等三人，「以及 495 全福菩薩」一起生在人間，這樣就有 498 位菩薩了。

[207] 《大毘婆沙論》（卷 178）在解說一生補處菩薩都是從兜率天下生的理由中，有一說是：爲化睹史多天無量樂法菩薩眾故，謂彼天中有九廊院，廊各十二踰繕那量，樂法菩薩常滿其中，補處菩薩晝夜六時，恒爲說法。上下天處，無如是事（大正 27，頁 893 上）。

[208] 耿世民[2003]，115；耿世民[2008]，272－273；Pinault[2010]，**§5－§6**。

現存「哈密本」《彌勒會見記》第廿六品並不完整，「內容似爲描寫彌勒佛的完美無缺，如他的 32 大人相，以及他對師子王（Siṃha）的授記」（耿世民[2008]，634）。依季羨林的報導（[2001]，12），吐火羅語本《彌勒會見記》殘卷 258b, 3 有譯者名、書名和幕名（章名）：Simhavyakana（辛哈授記品），而無幕數（章數），而且說到：彌勒菩薩出生時的 Saṅkha 王讓位給其兒子 Simha，Saṅkha 王偕同其王后 Yaśovati 出家；之後，Simha 王又讓位其子 Udrāyāṇa，而追隨彌勒出家，Simha 讚美彌勒，並且獲得授記。季羨林（[2001]，13）對第 26 章（幕）的說明，確認此品是〈辛哈授記品〉（〈師子授記品〉）。

在內容上，廿六品所說的，已經是彌勒成佛之後，其第 8 葉正面說「森哈（師子、辛哈）王以十分虔誠之心注視全智的彌勒佛身上，人們看不夠的漂亮標誌，又右轉身看他的後面。後面出現東身勝州、（南）瞻部州、西牛貨州、北俱盧州四國。在它們中間，出現七寶裝飾的寶塔，寶塔上出現世友等四百九十五賢劫中的所有菩薩」（耿世民[2008]，504－505）。這樣的內容顯示，在師子王（Siṃha）之外，還有 495 位菩薩，也就是說，共有賢劫 496 菩薩，再加上當時已經成佛的彌勒等五佛，就會有 501 佛。

Cohen 在解讀著名的印度阿旃陀石窟（Ajanta）的一件題記時，其文字雖稱爲敬獻 1000 佛，但 Cohen 說：實際上只能算出 979 佛（Cohen[2006]，281－282）。而于闐語「賢劫經」，是結合了「賢劫五佛」與「賢劫千佛」，所以賢劫會有 1005 佛，但現存的于闐語寫本只能算出 998 佛，其中有好幾個還是重複

的[209]。西藏的布頓大師（Bu ston 1290－1364）也討論了「賢劫千佛」的數目問題[210]。

可見「五百佛」或「千佛」，不必然是一個固定的數目。

§ 2.5.9.3.現代學界已明確認定，回鶻語《彌勒會見記》是譯自吐火羅語 A（焉耆語）的 Maitreya-samiti[211]（Maitreyasamiti-nāṭaka），而後者是根據印度語的資料編譯出來[212]。

現存可見的吐火羅語寫本題記寫到：vaibhâṣikyāp āryacandres raritwunt。季羨林（[1998]，8）認爲：這個題記的意思是：「由毘婆沙師聖月聯結成的」。聯結這個詞兒涵義有點含糊，但無論如何也不是翻譯，這是可以肯定的。因此，更確

209 http://www.iranicaonline.org/articles/bhadrakalpikasutra-the-name-of-a-buddhist-mahayanist-text。

210 《布頓佛教史》上冊（郭和卿譯，世界佛學名著譯叢 69，台北：華宇），頁 71－頁 80。又參 Skilling[2010]，205－214。

211 此一名稱中的後分 samiti，日本學者熊本裕認爲：僅是指彌勒成佛後說法當時，聽法會眾的「集合」（"assembly (of the audience at the sermon of the Buddha Maitreya"；會眾），相當於梵語 pariṣad，但是現代學者從吐火羅語、回鶻語的題記，把梵語名稱 Maitreya-samiti 理解成「會見彌勒」（"Encounter (*Zusammemtreffen*) with Maitreya"）（Kumamoto[2002]，2）。

212 季羨林[1998a]，7：回鶻文本題記說：回鶻文本是智護（prajñārakṣita）自吐火羅文（tocrïtili）譯爲（āvirmiš）回鶻文的。而吐火羅文本對印度文原本的關係只是編譯（yaratmïš）。

切一點說，本書（吐火羅語《彌勒會見記》）是一個編譯本[213]。

至於年代的問題，回鶻語 Maitri-simit《彌勒會見記》的原型，約在西元八世紀，因爲「勝金口本」（Sängim，位在新疆吐魯番附近）被認定在西元九至十世紀之間，而「哈密本」爲十一世紀。那麼吐火羅語《彌勒會見記》的最遲年代（terminus ante quem）是八世紀。這還要考慮這麼龐大的梵語文本要編撰所費的時間。目前一般認定，最早的吐火羅語寫本（屬吐火羅語 B＝龜茲語[214]）是西元五世紀初葉，這可看成是吐火羅佛教文學的濫觴（Pinault[2010]，76－77）[215]。

法顯在西行求法的途中，約於西元 400 年年底，到了焉耆（Karashahr）[216]，他對此地（《法顯傳》作：烏夷）佛教的觀察是「僧亦有四千餘人，皆小乘學，法則齊整。秦土沙門至彼，

213 季羨林[1998]，19 列出德國博物館所藏不同寫本（「德國本」）所見的題記；回鶻語「哈密本」的題記，見耿世民[2003]，83；耿世民[2003]，116（第十品〈彌勒從兜率下降人間〉的本文）；耿世民[2003]，282（第十六品〈轉法輪〉的本文）。

214 龜茲，即庫車（Kucha），亦作鳩茲。玄奘《大唐西域記》作「屈支」。馮承鈞[1982]，55；季羨林等[2000]，55：古代所稱的龜茲，丘茲，丘慈，屈茨等等，都是古代龜茲語 kutsi 的不同譯法，玄奘是依 kutsi 的梵語形式，譯作屈支。

215 耿世民[2003]，83：回鶻文 Maitri-simit《彌勒會見記》的德國本，可能譯成於 9-10 世紀，而「哈密本」則抄成於 1067 年。

216 馮承鈞[1982]，43；許明銀[2009]。或作 Qarašähr、Qarašähär。季羨林等（[2000]，49）：《西域記》作阿耆尼，爲梵語 Agni（意爲「火」）的譯音，自兩漢至唐，漢文史籍一般寫作焉耆，當爲古代焉耆語 Argi/Arki 或 Arśi 的音寫。

都不預其僧例也」[217]。

玄奘則於西元七世紀初（約 628 年 3 月底）[218]，抵達此地（《西域記》作：阿耆尼），此地的佛教是「伽藍十餘所，僧徒二千餘人，習學小乘教說一切有部。經教律儀既遵印度，諸習學者，即其文而翫之」[219]。

西元八世紀（約 730 年初），慧超在《往五天竺國傳》還是說焉耆國的佛教「行小乘法」（張毅[1994]，176－178）。

從這些記錄看來，聖月很可能是說一切有部毘婆沙師。事實上，「哈密本」《彌勒會見記》第十六品〈轉法輪〉的題記就說「精通（阿毘達磨）《順正理論》和（其他）經論的聖月菩薩大師從印度語制成吐火羅語，智護大師又從吐火羅語譯成突厥語（回鶻語）的《彌勒會見記》」（耿世民[2003]，282）。「哈密本」本身，對聖月其人的描述，相當多樣：

第一品〈跋多利婆羅門舉行布施〉的題記說：「精通一切經論的、像甘露一樣，痛飲毗婆沙諸論的聖月菩薩大師」；

第十品〈從兜率下降人間〉題記「毗婆沙師聖月大師」；

第廿品題記：「精通‥講說的‥等經論的聖月菩薩大師」；

[217] 大正 51，頁 857 上；章巽[2008]，8－11。

[218] 此處採用印順法師[1961]之考定：自入伊吾，至別離高昌，約經七旬；則是時已貞觀二年二月中旬。次自高昌西行，七百餘里至阿耆尼（見釋迦方志），未有停留，可八日程。次「西南行三百餘里」；又「川行七百里」，至屈支。時爲三月初旬；與《慈恩傳》之「時爲凌山雪路未開，不得進發，淹停六十餘日」之情形相合(《佛教史地考論》，366－367)。貞觀二年二月中旬，再加上八日行程，約當二月下旬。

[219] 大正 51，頁 870 上；季羨林等[2000]，48。

第廿一品題記：「把毗婆沙論像飲用甘露的有福的聖月菩薩大師」；

第廿三品題記：「毗婆沙派的聖月菩薩大師」；

第廿七品題記：「內部精通佛法，外部精通十八部明論的，在焉耆出生的聖月菩薩法師」[220]。

在這些題記之後都說到：「智護大師又從吐火羅語譯成突厥語（回鶻語）」。顯示前引題記是在譯成回鶻語之後，才加上去。「哈密本」《彌勒會見記》似乎是由數人抄寫而成，從字體上看有三種[221]，不知是否因抄寫者的緣故，才會以不同語辭來描述聖月。不過，由此可以確定：聖月是出生在焉耆，精通《順正理論》等毘婆沙論書（所以稱爲「毗婆沙師」），甚至是一切經論。毗婆沙師，可以說是論師型的人物，呈現出辨析法相，抉擇深義，論證教理的嚴肅形象，例如說，聖月所精通的《順正理論》，就是眾賢論師爲了要「救毘婆沙義，破《俱舍論》」而造的[222]。這多少反應出中國求法者的行記所述焉耆地方佛教的概況。

依印順法師的說明：《大毘婆沙論》說到了「譬喻尊者」，「譬喻師」，這是當時的一大系。「如看作經量部，與說一切有部分立的經部譬喻師，那是不大妥當的」；「依經法而爲深義的論究，是進行於僧伽內部的，成爲阿毘達磨者。但這是不能通俗的，深入淺出（起初，阿毘達磨與譬喻論者，並不是對立的）而向外宣化，就成爲誦持契經的譬喻者了」；「起初，譬喻者與

[220] 分見耿世民[2008]，89、274、452、463、471、536－537。

[221] 耿世民[2003]，84；耿世民[2008]，621。

[222] 《婆藪槃豆法師傳》（T 2049），大正 50，頁 190 下。

阿毘達磨，是有相當關係的。但由於傾向不同，日漸分化，顯出了不同於論師的風格。譬喻師的特色，是通俗教化師，是禪師，多數被稱爲菩薩」;「譬喻者的教化，從傳記，故事而文藝化、音樂化。如『三啓』，先頌讚三寶，表示歸敬的虔誠。然後誦經，或依經說法。末了，迴向發願，又是歌頌」[223]。

從此一角度來看，聖月被稱爲是「菩薩」、「大師」，確非無因。吐火羅語《彌勒會見記》就自稱是「劇本」（nāṭaka），而回鶻語本則可能是「說唱文學」[224]，這都是作爲大眾教化之用。

漢譯《賢愚經》就是西元五世紀中葉，中國的慧覺等八人，西行求法，到了于闐的大寺，遇見當地五年一次舉行的「般遮於瑟會」，會中長老各講經律，他們聽了之後，分別記錄，譯成漢文而留傳下來[225]。

西元五世紀初，法顯西行求法，途經于闐，此地「多大乘學」，法顯爲了觀看「行像」而停留下來，這是類似現代廟會繞境的宗教活動；之後，法顯到竭叉國，此國「有千餘僧徒，盡小乘學」，但還是有同於于闐的「五年大會」；而法顯在斯里蘭卡停留二年，不但看到「城中多居士長者薩薄商人，屋宇嚴麗巷陌平整，四衢道頭皆作說法堂。月八日、十四日、十五日，鋪施高座，道俗四眾皆集聽法」，也聽聞到「天竺道人於高座上

[223] 印順法師[1968]，355、363、366、370。

[224] 分見季羨林[1998a]，8－12；耿世民[2008]，617－626。

[225] 參看本文註 45 的引述。

誦經」[226]，不管是大乘化區，還是小乘化區，大眾教化，型塑向於佛法的社會氛圍，都是不可或缺的。

出生於焉耆的聖月，既是毗婆沙師，又能以方便施行教化，而被稱作是菩薩，所以毗婆沙師與譬喻者，不必然是背反的角色。漢譯資料所傳的法救、僧伽羅刹、僧伽斯那、馬鳴，還有世友等大德，都是古代的譬喻大師，中國都尊稱爲菩薩，也都有深刻的見解。還有阿育王時代，優波鞠多（Upagupta）更被看成當時最卓越的大德。優波鞠多是論師，是禪師，是優越的教化師[227]。

§ 2.5.9.4.「哈密本」《彌勒會見記》第十品〈彌勒從兜率下降人間〉品末（第 17 葉背面第 17－21 行）說到彌勒菩薩從兜率天下生，「還有尊者世友，辛哈，桑加・・・以及四百九十五全福的菩薩都一起下到世上」（耿世民[2003]，115）。
耿世民教授在其德文作品把「世友，辛哈，桑加」音寫爲 Vasumitra , Simha, Samgha(-)（Geng et al[1987]，371－372）。Pinault（[2010]，75－76）則作 Vasumitra, Siṃha, Saṃgha(-)[Śaṅkha]，並且認爲：這是 495 位菩薩的三位領頭者的名字，但在回鶻語寫本，第三位名字的音寫有點模糊。

在西元四世紀末，漢地的長安已經（從西域）傳來一則相關，但又不完全一樣的傳說。

《出三藏記集》（卷 10）所收作者未詳的〈僧伽羅刹經序〉第六說（大正 55，頁 71 中）：

[226] 《高僧法顯傳》（T 2085），大正 51，頁 857 中－下、頁 865 上－下。

[227] 印順法師[1968]，101－104、365－371。

「傳其將終（指僧伽羅刹）：我若立根得力大士誠不虛者，立斯樹下，手授其葉，而棄此身，使那羅延力大象之勢，無能移余如毛髮也。正使就耶惟者，當不燋此葉！言然之後，便即立終。

罽戒王自臨，而不能動。遂以巨緪象挽，未始能搖。即就耶惟，炎葉不傷。尋升兜術，與彌勒大士高談彼宮，將補佛處賢劫第八」。

既然僧伽羅刹將是賢劫第八佛，而彌勒是賢劫第五佛，那麼第六及第七佛是誰呢？《出三藏記集》（卷 10）所收作者未詳的〈婆須蜜集序〉第八就說（大正 55，頁 71 下）：

「婆須蜜（Vasumitra）菩薩大士，次繼彌勒作佛，名師子如來也。

彌妒路、彌妒路刀利，及僧迦羅刹（Saṃgharakṣa），適彼天宮。斯二三君子，皆次補處人也。

彌妒路刀利者，光炎如來也。

僧伽羅刹者，柔仁佛也。

茲四大士，集乎一堂，對揚權智，賢聖默然，洋洋盈耳，不亦樂乎」。

印順法師依據這兩篇序文以及其他資料，條理如下[228]：

[228] 印順法師[1969]，395－397。印順法師認爲〈僧伽羅刹（所集）經序〉與〈曇

「據古代道安的傳說，是這樣：

彌妒路……（賢劫）第五彌勒佛

婆須蜜……第六師子（月）佛

彌妒路尸利……第七光燄佛

僧伽羅叉……第八柔仁佛」。

在道安時代，中國的僧眾已經知道：在當時的兜率天上，除了彌妒路（彌勒菩薩）[229]之外，還有婆須蜜（Vasumitra）、彌

婆須蜜（菩薩所）集（論）序〉，都是道安法師的作品（Demiéville（[1951]，366 也提及〈曇婆須蜜（菩薩所）集論序〉是道安的作品）。印順法師（[1981]，374－375）把婆須蜜、彌妒路尸利、僧伽羅叉三位看成是「聲聞身而菩薩心的大德」。

[229] Demiéville（[1951]，367，note 2 ）認爲：「彌妒路」應是音譯自古于闐語（khotanaise，«iranienne orientale»，«saka»，«nord-arisch»）的*mitra。在于闐語，可以看到 mitrei、mittrai、mätrei、mättrai、maittrai、maittrī 等語形。道安本身似乎沒有意識到以這樣的方式來音譯 Maitreya（彌勒），因爲在此序文的開頭說到：「婆須蜜菩薩大士，次繼彌勒作佛，名師子如來也」。「彌勒」是音譯自焉耆語（agnéenne、karacharienne）metrak，或是龜茲語（koutchéenne）maitrāk（語音轉化是-ak<-aγa-<-aya<-eya）。按 Demiéville 說的龜茲語就是吐火羅語 B，焉耆語是吐火羅語 A，關於「彌勒」是音譯自吐火羅語，季羨林有更進一步的討論，其重點是：佛典中的彌勒，對應的梵語是 Maitreya，巴利語是 Metteya，吐火羅語是 Metrak。Metrak 與梵語 Maitreya 沒有關係，而是直接來自梵語 Maitrī。Maitrī 的意思是「慈愛」，加上詞尾- k，成爲 Metrak。Maitrak 意思是「慈愛者」，漢文最早的意譯「慈氏」就是從這裏來的。Metrak 是獨立

妒路尸利（Maitreyaśrī）[230]、僧伽羅叉（Saṃgharakṣa）等人，在該處講經說法（對揚權智）與宴默止靜（賢聖默然），而這四人將成爲賢劫第五至第八位佛陀。

不但道安有這樣的說法，傳爲三國東吳支謙（西元三世記前葉）譯的《惟曰雜難經》，已經說到「和須蜜」（婆須蜜）菩

發展成的，不必繞個彎子硬把它同 Maitreya 掛上鉤。佛典音譯「彌勒」，來自 Metrak；音譯「梅呾利耶」等，來自 Maitreya。在檢視漢譯佛典後，可以看到三個現象：1.「彌勒」與「慈氏」同時出現於最早時期（後漢、三國），「梅呾利耶」等出現較晚；2.在最早時期，同一譯者，甚至在同一部佛經中，隨意使用「彌勒」或「慈氏」，譯者對於音譯和義譯無所軒輊；3.從後漢、三國以後，直至明代，「彌勒」與「慈氏」並行不悖（季羨林[1998a]，57－68）。

[230] Demiéville（[1951]，367，note 3）認爲：《大正藏》的「彌妒路刀利」，應作「彌妒路尸利」【又見《大智度論》：「如罽賓國彌帝隸力利菩薩，手網縵，其父惡以爲怪，以刀割之，言：我子何緣如鳥？」（大正 25，頁 684 上）】。承前一註解所說：彌妒路可能源自于闐語的音譯，這樣的思考參考另一用例。依《雜含》第 1075 經的傳述，蜜多羅比丘尼以杜撰的事緣指控（「無根謗」）陀驃摩羅子比丘（大正 2，頁 279 下－頁 280 中）。《別雜》第 14 經也說到此事，而稱其爲彌多羅比丘尼（大正 2，頁 377 下－頁 388 上），而律典也傳述了此一與出家眾行爲有關的重要規範，依 Heirman[2000]，這位比丘尼名叫 Maitreyī（Pāli：Mettiyā），《五分律》（大正 22，頁 15 中－頁 16 上）、《十誦律》（大正 23，頁 22 上－中）、《薩婆多毘尼毘婆沙》（卷 3，大正 23，頁 523 上）都音譯作「彌多羅比丘尼」。《僧祇律》作「慈地比丘尼」（大正 22，頁 328 下－頁 329 上），《四分律》作「慈比丘尼」（大正 22，頁 587 下－頁 588 中）。而 Maitreyī 這樣的名稱，不是佛典所獨有，早期奧義書（the early Upaniṣads）中，也有 Maitreyī，被看成是一位具有婆羅門知識的女性（參看 Black[2007]）。

薩的事緣[231]。又，《師子月佛本生經》（T 176）也說：在彌勒之後的是師子月佛，而此位未來佛就是婆須蜜多比丘（大正 3，頁 445 上－中）。

「哈密本」《彌勒會見記》第十品的說法，是這類傳說的另一形態，只不過《彌勒會見記》是把 Vasumitra（世友）與 Siṃha（獅子）看成二人。但「哈密本」（回鶻語）與吐火羅語《彌勒會見記》第廿六品，都說到彌勒授記師子（Simha）（本文 **§ 2.5.9.2.**），確認了師子如來是賢劫第六佛的傳說（如同釋尊授記彌勒菩薩）。

§ 2.5.9.5.這樣的傳說，涉及兩個層面：一、賢劫中相繼出世的諸佛名稱；二、這一些佛陀與現行可知的佛教人物間的「人別認同（關係）」。

就前者來說，道安所傳：第五彌勒佛→第六師子（月）佛→第七光燄佛→第八柔仁佛，這與傳爲竺法護所譯《賢劫經》（卷 7，〈千佛興立品〉，大正 14，頁 50 下－頁 51 上）的說法相同。

《增含》（卷 45）也說到彌勒之後的佛陀名稱[232]：彌勒佛

[231] 大正 17，頁 608 下－頁 609 上。《大正藏》的「惟日雜難經」應作《惟曰雜難經》。「惟曰」（ㄩㄝ）是「阿惟曰致」的省稱，也就是阿惟越致（不退轉），見 Demiéville[1951]，370，note 2；Demiéville 認爲：《惟曰雜難經》不是支謙所譯，而是西元三或四世紀所出的經文「摘要」。

[232] 大正 2，頁 791 中，這是說明每一個佛陀出世，都會如釋迦牟尼佛一樣的記說「七佛本末」（或「七佛名號」）。《增含》固然一再使用「賢劫」之名，但看不出有「賢劫千佛」或「賢劫五百佛」的意思。

→師子應如來→承柔順佛→光焰佛→無垢佛→寶光佛。

大眾部所分出的說出世部（Lokottaravādin）的《大事》（Mahāvastu）所說未來的名稱是[233]：Maitreya、Siṃha、Ketu、Pradyota、Jyotin、Sunetra、Kusuma（兩位）、Meru、Puṣpa。

佛馱跋陀羅（Buddhabhadra）於西元 422 年譯出的《大方廣佛華嚴經》（卷 57），傳述了「賢劫一切佛」的名稱，前面幾位佛陀名稱是：拘樓孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、彌勒佛、師子佛、法幢佛、善眼佛、淨華佛、妙德華佛、提舍佛、弗沙佛」[234]。

很顯然的，西元四、五世紀漢譯佛典中，大眾部、說一切有部與大乘經典，已傳出彌勒之後的佛陀名稱，且都說彌勒佛之後是師子如來，這反應出以求證佛果爲目標的菩薩思想，在

[233] Jones[1956]，267；參看 Jones[1952]，322 以及 BHSD，440，s. v. Maitreya(1)、594，s. v. Siṃha 的討論。

[234] 大正 9，頁 764 上。依《出三藏記集》（卷 9）所收〈華嚴經記〉，佛馱跋陀羅是於晉（安帝）義熙十四年歲次鶉火三月十日開始翻譯，（恭帝）元熙二年六月十日譯畢，又於劉宋武帝永初二年辛丑（應是「辛酉」）之歲十二月二十八日「再校」完成（大正 55，頁 61 上），也就是西元 422 年 2 月 5 日才算定稿。《大正大藏經》第 9 冊《華嚴經》的「出經後記」，並沒有敘及再校之事（大正 9，頁 788 中）。依法藏《華嚴經探玄記》（T 1733）的傳述，佛馱跋陀羅譯本「於〈法界品〉內，從摩耶夫人後至彌勒菩薩前所，闕八九紙經文」，嗣於唐高宗永隆元年三月（西元 680），天竺沙門地婆訶羅持有此品，法藏與他「共校勘至此闕文」，再行譯出（大正 35，頁 122 下），澄觀《大方廣佛華嚴經疏》（T 1735）也有類似的說法（大正 35，頁 523 下－頁 524 上）。而此一串佛陀名號正好出現在善財參訪摩耶夫人的段落，顯示此一說法，西元 422 年已經傳到中國，而佛馱跋陀羅所據的文本是竺法領在于闐得到的「胡本」。

印度佛教早就形成。特別是，西元前二世紀中葉的迦旃延尼子 Kātyāyanīputra）在他的《發智論》就提出這樣的問題[235]：「齊何名菩薩？答：齊能造作增長相異熟業。得何名菩薩？答：得相異熟業」。這表示在當時，對於「菩薩」的定義，已經有不同的見解，才有加以討論的必要。

除了理論的發展外，在實踐的面向上，也有「內秘菩薩行，外現聲聞身」的人物，印順法師就把婆須蜜、彌妒路尸利、僧伽羅叉三位看成是「聲聞身而菩薩心的大德」[236]。

§ 2.5.9.6.在《長含》第 3《典尊經》，大梵天變化成頭有五角髻的童子，在欲界的忉利天（三十三天），向諸天眾講說了「大典尊本生」，並說遠古時代的大典尊其人，「今釋迦文佛即其身也」。

忉利天眾中的般遮翼聽了之後，前去向釋尊求證。釋尊的回答：「爾時大典尊，豈異人乎？莫造斯觀！即我身是也」[237]。

在《中含》第 8《七日經》，釋尊也開示：「昔善眼大師為外道仙人之所師宗，捨離欲愛得如意足者。汝謂異人耶？莫作斯念！當知即是我也」[238]。

[235] 大正 26，1018 上；又見《阿毘曇八犍度論》（T 1443），大正 26，頁 898 下。

[236] 參看印順法師（[1981]，358－378）所討論的「部派中發展的大乘傾向」（例舉五項而說：「佛身無漏」，「一切無」，「心性本淨」，「一心見道」，「五識有離染」），以及「聲聞身而菩薩心的大德」。

[237] 大正 1，頁 31 中－頁 34 上（特別見頁 33 下－頁 34 上）；《長部》第 19《大典尊經》（《漢譯南傳》第 7 冊，頁 210；Walshe[1995]，313）。

[238] 大正 1，頁 429 中－下。在內容上，《增支》七集 62 經雖相當於《中含》第

佛教「本生經」的典型結構是：從現在事說到過去事，又歸結到過去的某某，就是現在釋尊自己或弟子。這種過去與現在的聯結，一方面顯示了三世因果關係，同時也透露出佛教對這類因果關係的價值判斷。

基於同樣的思考模式，「彌勒傳說」也可以看到這種現在事與未來事的聯結。

依《般泥洹經》（T 6）的傳述：佛陀入滅而諸信眾分佈舍利之後，大迦葉、阿那律與眾比丘討論了佛滅後的佛教情勢，其中說到[239]：

> 「拘夷國王，當生第十二水音天上，至彌勒作佛時，當下為佛造立精舍，勝今給孤獨園。
> 阿難問大迦葉：拘夷王何以不於彌勒佛求應真道？
> 答言：是王未厭生死苦故，未厭生苦者，不得應真」。

拘夷（Kuśinagara、Kusinagara），就是釋尊入滅之處所，當地的國王在彌勒佛的時代，將從「第十二水音天」下降人間，爲彌勒佛造立精舍。

8《七日經》，但沒有這種人別認同的聯結（《漢譯南傳》第 22 冊，頁 295－頁 299；Hare[1934]，64－69）。

[239] 大正 1，頁 190 下。依《般泥洹經》本身所列，第十二天應是「水微天」（大正 1，頁 182 中）。水微天就是玄奘譯的少光天（Parittābhas）。傳爲西晉白法祖（帛法祖）譯的《佛般泥洹經》（T 5）則作：斯王壽終，當生十二水微天上，後彌勒來下作佛時，當字須達，爲彌勒興造宮殿，講受道堂，喻聞物精舍，孤獨聚園，衣食疾藥，供比丘僧（大正 1，頁 174 下）。

依僧祐《出三藏記集》的說法，此經是三國時期，支謙在吳地譯出[240]，但現行《大正大藏經》載爲「不載譯人，附東晉錄」。日本學者宇井伯壽經過一番論證後，主張《般泥洹經》（T 6）確是如《出三藏記集》所傳，屬於支謙的譯作[241]。

那麼，在西元三世紀中葉[242]，中國南方已經看到現在事（釋尊教法）與未來事（彌勒教法）之間，人別認同的聯結。

西元五世紀初，鳩摩羅什譯出的《彌勒下生成佛經》（T 454）也說[243]：

> 「復有長者名須達那，今須達長者是」；
> 「復有梨師達多、富蘭那兄弟，亦與八萬四千人出家」；
> 「蠰佉王寶女，名舍彌婆帝，今之毘舍佉是也」；
> 「蠰佉王太子名曰天色，今提婆娑那是」；
> 「彌勒佛親族婆羅門子，名須摩提，利根智慧，今鬱多羅是」。

[240] 大正 55，頁 6 下 14－頁 7 上 24、頁 14 上、頁 97 下 12。

[241] 參看 Nattier[2008]，126－128 的引述；Nattier 本身又加上兩點：一、《般泥洹經》（T 6）迻譯佛教諸天的名稱，幾乎僅見諸支謙的作品；二、《般泥洹經》（T 6）有一段六言詩頌（大正 1，頁 184 下 1－18）。

[242] 《出三藏記集》（卷 2）：右三十六部，四十八卷，魏文帝時，支謙以吳主孫權黃武初（西元 222－229），至孫亮建興（西元 253）中所譯出（大正 55，頁 7 上）。

[243] 大正 14，頁 424 下；又見《彌勒大成佛經》（T 456），大正 14，頁 431 下。

于闐語的彌勒傳說也有類似的說法（*The book of Zambasta* 第 22 章），但鳩摩羅什所傳的「復有梨師達多、富蘭那兄弟，亦與八萬四千人出家」，于闐語的彌勒傳說則是「現在的 Ṛṣidatta 是彌勒佛時代的 Purāṇa」[244]。

以上所看到的，都是以釋尊時代的人物爲聯結，錫蘭所傳《大史》（Mahāvaṃsa）第三十二章〈上生兜率宮〉則說：錫蘭歷史上的名王Duṭṭhagāmaṇī（西元前二世紀），在大去之後，上生兜率天，並且在彌勒佛時代，將是彌勒佛的上首弟子，Duṭṭhagāmaṇī的父母，就是彌勒佛的父母等等[245]。

§ 2.5.9.7.從前一小節的討論，可知這種現在事與未來事之間人別認同的聯結，並不少見。那麼四世紀末葉道安所傳，婆

[244] 見 Emmerick[1968]，319。依《雜含》第 860 經所傳，長者梨師達多及富蘭那兄弟二人是虔誠的信眾，釋尊爲他們開示六念法門（大正 2，頁 218 下）。在《雜含》第 990 經（大正 2，頁 257 中－頁 258 上），釋尊則預記此二兄弟「二人同生一趣，同一受生，後世亦同是斯陀含，生兜率天，一來生此，究竟苦邊」。《彌勒下生成佛經》的傳說，呼應了《雜含》第 990 經的意趣，但《彌勒下生成佛經》並沒有說到此二人在彌勒佛時代的名字，依于闐語的彌勒傳說，把 Ṛṣidatta 與 Purāṇa 看成是同一人，也許別有所本。南傳《增部》十集 75 經與六集 44 經，都只說到釋尊確認此二人是一來果，且生於兜率天（《漢譯南傳》，第 25 冊，頁 30－頁 35；《漢譯南傳》，第 22 冊，頁 79－頁 82）。《雜含》第 990 經（及第 991 經）、《增部》十集 75 經與六集 44 經的另一重點是：一般人不能知眾生世間根（器）之差別，「如來悉知眾生世間根之優劣；「莫量人人。量人人者，自生損減，唯有如來能知人耳」。

[245] 《漢譯南傳》，第 65 冊，頁 327－頁 333），並參 Holt[1991]，55－57 的引述與討論。

須蜜、彌妒路尸利與僧伽羅叉將分別是賢劫第六佛至賢劫第八佛，這樣的說法，也就不足爲奇。最遲在西元八世紀「制成」的吐火羅語《彌勒會見記》提及Vasumitra , Simha, Samgha(-)之名字，以及他們會與彌勒菩薩一起從兜率天下降人間，可以看成是道安傳說的另一種型態。

特別是，吐火羅語《彌勒會見記》的「制成」者聖月，被說成是「精通（阿毘達磨）《順正理論》和（其他）經論的菩薩大師」，而前引《順正理論》提及「**又，賢劫中，契經定說：有五百佛，出現世間**」（本文 **§ 2.5.8.**），此論顯然是主張「賢劫五百佛」，可以說明聖月其人與《順正理論》的聯結。

§ 2.5.10.1.再回到「現在十方佛」的問題。

《順正理論》把「賢劫五百佛」看成就是「**有一劫中，同處成佛，何緣無有同處同時於一大千無俱時理！**」

但在《入大乘論》可以看到這樣的對談（大正 32，頁 43 下）：

> 「問曰：釋迦牟尼佛，亦能遍一切佛國，何必餘佛？
> 答曰：若如汝言，但一佛能遍滿一切世界者，不應有過去大釋迦牟尼佛。七佛出世，得成正覺，是以我言多佛無過。假使釋迦牟尼佛神力，能遍一切世界，今無量諸菩薩等廣修萬行，功德滿足，皆當成佛，無有一人獨成正覺，而障諸菩薩，使不成佛，無有是處！
> 如阿含《枯樹》、《法輪》及餘諸經：說是經時，有六十比丘，漏盡意解，俱得阿羅漢果。菩薩亦爾，功行齊等，同

時成佛，當知十方有無量諸佛」。

其中的「問曰」，顯然是主張「唯一佛說」。《入大乘論》的說法等同於前引《攝大乘論》所說「同時無量圓；次第轉非理，故成有多佛」（本文 **§ 2.5.2.**），並且引了《阿含經》的《枯樹》與、《法輪》等等經文，主張所謂的「同時」是同一時點，而不是如《順正理論》所說「有一劫中，同處成佛」。

在佛典裏，《轉法輪經》對最初五比丘的開示，被看成是釋尊成道後第一次正式說法的經典，目前可見的傳本有二十餘種（水野弘元[2003]，293－332），其內容不外是中道（八正道）、四聖諦及無我的教說，但在行文上有一些差異。就五比丘證悟的過程來說，《根有律破僧事》所傳：釋尊先說「四聖諦三轉十二種」，憍陳如與八萬天眾證得「法眼淨」；接著釋尊開示四諦法的內容，憍陳如「證諸漏盡，心得解脫」，其餘四人得「法眼淨」；釋尊再開示無我教法，其餘四人就「心得解脫」，證阿羅漢。就這樣，世間有六阿羅漢，佛爲第一。

這可以看出，在同一場合，同樣的開示，可以有多人得到同樣的果證，但也有可能得到不一樣的果證。

問題是：《轉法輪經》不可能有「說是經時，有六十比丘，漏盡意解，俱得阿羅漢果」的情節。

§ 2.5.10.2.《入大乘論》本身在討論佛陀是否有一切智時，已提及《枯樹經》：「如經所說：則現如來非一切智，如來又時入城乞食，空缽還歸；為度於提婆達多令使出家，如《枯樹經》說：見大火聚。爾時，諸比丘中便有生退心者」（大正 32，頁

37 下 6－7）。

依這樣的內容，可知《枯樹經》提及[246]：一、大火聚；二、有六十比丘在聽法之後，得阿羅漢果；三、但也有比丘聽了開示之後，反而退失道心[247]。

《增含》（卷 25）〈五王品〉的攝頌說到：「五王及月光，尸婆、二種鬥，二掃二行法，去住有二種，枯樹最在後」（大正 2，頁 689 下），這是把最後一經命名爲《枯樹》。

事實上，《增含》〈五王品〉第 10 經確有「世尊遙見大樹為火所燒」，以及「說此法時，六十比丘漏盡意解；六十比丘還捨法服而作白衣」之語（大正 2，頁 689 上－下）。

此經在《中含》稱作是《木積喻經》（大正 1，425 上—頁 427 上）[248]。

---

[246] 從這樣的內容來說，這部「枯樹經」顯然與《大正藏》第 17 冊的《枯樹經》（T 806，大正 17，頁 751 上－中），完全無關。

[247] 按《薩婆多毘尼毘婆沙》（卷 4）的傳述，這部經似乎還有「續集」：「爾時，佛爲諸比丘說《枯樹經》，或有比丘服俗還家，或有憂惱不能自安。爾時，迦葉爲諸比丘隨宜說法，竟夜不息。說法已竟，天時已曉」（大正 23，頁 528 中）。在印順法師所說的「文殊法門」經典中，也有這種因爲無法接受某些教法，而退席離開，但又被勸回得漏盡的事緣（或墮地獄），參看《法界體性無分別經》【編入《大寶積經》（T 310），大正 11，頁 143 下－頁 145 上】；《文殊師利現寶藏經》（T 461，大正 14，頁 462 下－頁 463 下）；《文殊師利巡行經》（T 470，大正 14，頁 511 上－中）；《無希望經》（T 813，大正 17，頁 777 中－頁 779 中）【「異譯」：《象腋經》（T 814，大正 17，頁 783 下)】。

[248] 《出三藏記集》（卷 3）的「新集安公失譯經錄」說：《枯樹經》一卷(安公云：出《中阿含》)（大正 55，頁 16 下）。《出三藏記集》（卷 4）的「新集續撰失譯雜經錄第」說：《積木燒然經》一卷(與《枯樹經》大同小異)（大正 55，頁

至於《增支》七集 68 經名之爲《火聚喻經》（Aggikkhandhūpama Sutta）[249]，這樣的名稱，顯不相同，而經文的最後是說：「六十比丘眾從口吐出熱血，六十比丘眾拒絕是學而退轉」與「六十比丘不取著，心從諸漏解悅」，這與《增含》的傳本，略有不同。

但《增支》七集 68 經的說法，在《文殊師利問經》（T 468）（卷下）得到證實：

> 「爾時，文殊師利白佛言：世尊！未來外道說如是語：『世尊往昔說《火聚經》，六十比丘死、六十比丘休道、六十比丘解脫。』外道當如是說：『世尊非一切智。何以故？不見此事故。』當云何答？」（大正 14，頁 501 下）。

像《文殊師利問經》這樣的大乘經典[250]，提及等同於《增支》七集 68 經的經名，令人意外。

《彌蘭王問經》則在〈如來之一切有情饒益行之問〉，引用了本經[251]，這是在探討：如果佛陀是要安慰一切有情，使其遠離恐怖，在《火聚喻經》，怎會有人聽法之後，「口吐熱血」？

29 中）。顯然古德已經指明這兩個名稱的關係。

249 《漢譯南傳》，第 22 冊，頁 319－頁 326；Hare[1935]，84－90。

250 印順法師（[1981]，912）引本經所說：「若得食肉者，象龜經，大雲經，指鬘經，楞伽經等諸經，何故悉斷」（大正 14，頁 493 上）？這是比《『楞伽經』集出更遲的。

251 Horner[1963]，231－235；《彌蘭王問經》第 63 冊，《漢譯南傳》，頁 253－頁 256。

以上《入大乘論》、《文殊師利問經》與《彌蘭王問經》，都是從外在的脈絡來看待《火聚喻經》。在內容上，本經是在強調「信施難消」，也就是說，出家眾接受信眾的禮敬、供養，應該要專心梵行等等，所以在《四分律》（T 1428）的〈毘尼增一〉也引述了本經的內容，結論部分還說：「爾時，世尊說此語時，六十比丘沸血從面孔出，六十比丘捨戒休道，六十比丘得無漏心解脫，有眾多比丘遠塵離垢，得法眼淨」（大正 22，頁 1011 中）。

在同一座上說法，同時有六十比丘「漏盡意解，俱得阿羅漢果」，這樣的情節，在《阿含經》／《尼柯耶》中，《火聚喻經》並不是唯一的用例[252]。

《入大乘論》引用此例，意在說明：「同時」是指相同的時點，不是如《順正理論》所見的解說。

§ 2.5.11.1.「現在十方佛」，究竟是起源於大乘？還是出自部派佛教，學者有不同見解。廣興法師先摘述望月信亨（大乘起源說）、西尾京雄（大眾部起源說）與藤田宏達（早期經典並沒有明確的提及）三位日本學者的不同見解，進一步引據《大智度論》的說明，以及《道行般若經》所見的二段「現在十方

252 《雜含》第 109 經（大正 2，頁 34 上－頁 35 上），《雜含》第 263 經（大正 2，頁 67 上－下），《中部》第 109《滿月大經》（《漢譯南傳》11 冊，頁 297－頁 303；Ñāṇamoli & Bodhi[1995]，887-891），《中部》第 148《六六經》（《漢譯南傳》12 冊，頁 305－頁 306；Ñāṇamoli & Bodhi[1995]，1129-1136，特別參看此書頁 1355-56，註 1337 所引注解書對「六十比丘」的解說）。《增含》也有好幾部經說到「六十比丘漏盡意解」或「六十餘比丘漏盡意解」。

佛」經文[253]、而有好幾位學者認爲，《般若經》可能源自南印度案達羅地區（Andhra）克里斯那河（Kṛṣṇā River）沿岸的大眾部[254]；《道行般若經》的佛身觀是立基於大眾部，他還是認爲：「現在十方佛」的思想源自大眾部[255]。

大眾部所屬部派的典籍，甚至法藏部，確實有「現在十方佛」的說法（印順法師[1981]，156－157 的引述）。但在世友[256]

[253] 《道行般若經》**〈持品〉第 8**：舍利弗問佛言：持誰威神，弊魔不能中道斷之？佛告舍利弗：皆佛威神，及十方阿僧祇剎土現在諸佛，復假威神之恩，諸佛悉共念之，悉共授之，悉共護之。大正 8，頁 446 上。〈善知識品〉19：今現在十方阿僧祇剎恒薩阿竭阿羅訶三耶三佛，亦皆從六波羅蜜出，成薩芸若（大正 8，頁 462 上）。現存諸與《道行般若經》相當譯本的譯文，見 Karashima[2011]，223-224、379。

[254] 關於案達羅地區佛教的一般情況，參看 Padma and Barber[2008]所收諸論文。

[255] Guang Xinag[2005]，62-66；參看印順法師[1981]，156；在《大事》（Mahāvastu），大迦葉（Mahā- Kāśyapa）問的是：O son of the Conqueror, how many other Buddha-fields are there at the present moment where Buddhas now preach dharma ?從文意上，這是在問「佛土」有多少，而大迦旃延（Mahā- Kātyāyana）的回答確實提及好幾個佛世界及如來名稱，同時說到世界的數量、眾生的種類與數量，都是「難以計算」（Jones[1949]，97－99）。但一位佛陀可能出現在十方不同世界，參看下文 **§ 2.5.12.1.～§ 2.5.13.4.**的討論。

[256] 印順法師認爲（[1968]，272－276），這位世友（Vasumitra）是西元前一００年頃之人，也就是漢譯《品類足論》、《界身足論》與《異部宗輪論》的作者，而《大毘婆沙論》所提及的世友，也是此人。印順法師又認爲（[1968]，376－393）：《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者，雖也叫 Vasumitra，卻是西元一世紀中之人（《發智論》與《品類足論》之後，《大毘婆沙論》編集之前），不

《異部宗輪論》所列的部派異執，還沒有「明顯」的提及大眾部的「現在十方佛」（森章司[1979]，2）。

§ 2.5.11.2. 世友《異部宗輪論》所傳大眾部的佛陀論中，「6.如來色身實無邊際；7.如來威力亦無邊際；8.諸佛壽量亦無邊際」[257]。

關於「如來色身（rūpakāya）實無邊際」，窺基提到了真諦的解說[258]：

「真諦法師云：佛身有三無邊：
一、量無邊，隨其所宜，現大小身，故有小無大；有大無小，可說有邊，不可定說身量唯大，故言無邊；
二、數無邊，若有多眾生於一時中，各宜見佛，佛能現多身，身數不定，故言無邊；
三、因無邊，佛身諸法，一一皆以無量善根為因起，故名因無邊」。

「數無邊」，意指佛陀能依據眾生的需求，同時變化成不

宜混同。

[257]《異部宗輪論》，大正 49，頁 15 中－下，此處的編號採用 Masuda[1925]，19－20，又見 Bareau[1955]，58－59；Dessein[2008]，59 編爲大眾部第 29－30 主張。

[258] 《異部宗輪論疏述記》，CBETA, X53, no. 844, p. 578, c5-14 // Z 1:83, p. 222, a14-b5 // R83, p. 443, a14-b5)；參看 Demiéville[1973]，129。

同的身形[259]，但究竟是在哪一些地方示現？從何處而來的示現？

Dessein（[2008]，59）認爲：單從色身（rūpakāya）這一用語來看（與「非色身」相對），意謂大眾部主張佛陀之身有不同的面相，初看之下，「如來色身無邊際」的主張，似乎令人費解，因爲史上的佛陀（釋迦牟尼）已經入涅槃了。依(Louis de)La Vallée Poussin ([1913]，259)的說法：「似乎」在阿育王之前[260]，已經有學派認爲，史上的佛陀（釋迦牟尼），只是真正釋迦牟尼的一個變化之身；真正釋迦牟尼在很久之前已在兜率天成佛。而這種主張可以有助於理解此一教理。

在這段文字，La Vallée Poussin 並沒有指明出處，但在稍後，La Vallée Poussin （[1913]，277）又說：「傳統上認爲方廣部是在阿育王之前成立，我則認爲是相當古老（La secte des Vetulyakas que la tradition place avant Açoka, et que je crois très ancienne），此派認爲釋迦牟尼與諸佛的果證『高推聖境』。Rhys Davids 將其譬喻成（基督信仰的）幻現學派，事實上就是一種

[259] 窺基並不認同這樣的見解，認爲此處說的是「報身」：「此部意說，佛經多劫修得報身，圓極法界，無有邊際，所見丈六，非實佛身，隨機化故」，Masuda[1925]，19 說這是 saṃbhogakāya（報身），不是化身（nirmāṇakāya）。

[260] Dessein 的原文作：The remark of Louis de La Vallée Poussin ([1913]) that even before the time of Aśoka there were sects，這是肯定的語氣。但 Louis de La Vallée Poussin([1913]，259)的原文是作：Certaine secte croyait, avant l'époque même d'Açoka (?), que Çākyamuni ne fut qu'un double magique d'un réel Çākyamuni，也就是說，La Vallée Poussin 對於「在阿育王之前」這種年代的設定，持保留的態度。

『幻影論』（docétisme）[261]。釋迦牟尼在很早以前就已成佛，居住於兜率天，而讓人以爲從兜率天下降，化爲肉身出生，在人間證得佛果。一般人所看到到釋迦牟尼，只是「真釋迦牟尼」（le vrai Çâkyamuni）所化現的幻影」。

方廣部主張：釋迦牟尼在兜率天成佛，而人間所看到的只是其化身。印順法師有這樣的觀察：被稱爲方廣部 Vetulyaka 的說大空宗（Mahāsuññtāvādins）[262]，以爲佛是兜率天成佛的，沒有來人間，也沒有說法，不過是示現色相。人間佛是示現，

[261] Docetism（英）、Doketismus（德），主要是指：在古代的基督論（Christology）裏，有一種信仰否認耶穌基督肉身的真實性，或是說至少就肉身的一些主要的特性及功能是不實在的，而傾向精神性與超脫的性質。基督只是有人類的外表（Greek, *dokesis*），看起來像是人類，是人類的幻影（phantasm）（Gardner[2005]）。現代佛學研究論及佛陀的化身，經常被拿來類比，如耿世民[2003]，121；Shwe Zan Aung& Mrs. Rhys Davids（[1915]，323－325）在翻譯《論書》XVIII.1.&2.關於理想的佛陀時，就稱爲 Buddhist Docetism；姉崎正治爲《宗教與倫理百科全書》（*Encyclopaedia of Religions and Ethics*）撰述 Docetism(Buddhist)（Anesaki[1908-26]）；Lamotte 在討論佛身有漏、無漏（出世間），或是佛陀的化身等問題，也都使用此語（參看 Lamotte[1944]，20，note 1；Lamotte[1958]，690－692；Lamotte[1976]，1757），甚至有人意指，Docetism 是大乘佛典佛陀三身論發展的一個來源（a source）（見 Gardner[2005]，但只是單純的提及）。這一些都可看成是現代佛學研究的「洋格義」，佛陀論（或佛身論）與基督論有其本質上的差別。

[262] 見注解書在《論書》XVII.6.的解說，Shwe Zan Aung& Mrs. Rhys Davids[1915]，318（《漢譯南傳》，62 冊，頁 288：「現在大空部」），而在該頁 note 2 又說：緬甸傳本作「說大福部」（Mahāpuññavādins），Bareau[1955]，254 在介紹方廣部時，則作 mahāpuññavādīsankhāta。

佛實在兜率天成佛；「天上成佛」，對大乘『十地』所說色究竟天成佛說，是一項有力的啓發（印順法師[1981]，1029）。

在《增含》可以看到與「天上成佛」正反相對的說法：「佛世尊皆出人間，非由天而得也」(〈等見品〉，大正 2，頁 694 上)。

§ 2.5.11.3.方廣部這樣的主張，是南傳《論事》(Kathāvatthu)的傳述。關於這部作品，Norman（[1983]，103－104）說：錫蘭的史書傳說，帝須（Tissa）在第三結集時，說示《論事》，破除異說。這是巴利佛典唯一有說到作者與集出年代的作品。西元五世紀的覺音(Buddhaghosa)在面對質疑時，還是認爲《論事》是釋尊早已預知後世會有這些異見，而列出大綱(「論母」，mātikā)，並且會由帝須（Tissa）解說；帝須並不是本著自己的認知，而是由釋尊引導而成，所以《論事》是佛語，確認此書是「正典」。《論事》本身並沒有任何線索可以看出，其所破斥的異見究竟屬於哪一部派，現在我們所看到的，都是覺音在註解時所添加。經常有人指出，覺音所判攝的某些見解，其所屬的部派是在阿育王之後好幾百年才成立。但在原則上，還沒有必要單憑某些異見所屬的部派在西元前一世紀還未成立，就假定「某些異見不可能在傳統所說《論事》集出那麼早的時代已經出現」。極少數的意見只是模棱兩可的話，許多說法的場合都可能有人會提出，而在相當時間之後才被判攝屬於後代的部派。

La Vallée Poussin ([1913])對於方廣部的成立時間，有所保留，應是出於這樣的考慮[263]。

覺音對《論事》XVIII.1.的解說提及了「兜率天成佛說」[264]，此一爭議在於：「不能說（na vattabham）：佛住於人間（manussaloka）」。單憑此一爭議，以及論文所載上座部立場對此主張的質疑，看不出兜率天成佛的意思。覺音在注解說：「某些人，例如方廣部，輕率的引用經文：『生於世間，長於世間，克服世間，不爲世間所污染』，主張佛陀生於兜率天，只是以創造之身（nimmittarūpamattakaṃ）來到人間」[265]。這才明確的看出「兜率天成佛說」[266]。

---

[263] 日本學者關於《論事》成立時期的見解，參看利照法師[2007]，83－84 的引述。

[264] 《攝大乘論》以八點說明化身（nirmāṇakāya）與法身（dharmakāya）的關係，其中：「五、諸菩薩捨百拘胝閻浮提，於一處得無上菩提及轉法輪，不應道理。六、若離顯無上菩提方便，但以化身於他方作佛事；若爾，則應於兜率陀天上成正覺。七、若不爾，云何佛不於一切閻浮提中平等出現；若不於他方出現，無阿含及道理可證此義」（T 1593，真諦譯本，大正 31，頁 132 中；參看 Guang Xinag[2005]，143）。《攝大乘論》不同意「於兜率陀天上成正覺」而「但以化身於他方作佛事」的說法，但這種說法等同於《論事》XVIII.1.（不能說：佛住於人間）與《論事》XVIII.2.（不能說：法是由佛陀本身所宣說）及覺音注解，所呈現出來的內容。

[265] Shwe Zan Aung& Mrs. Rhys Davids[1915]，323－324；《漢譯南傳》，62 冊，頁 300－頁 301。

[266] 緊接在後的《論事》XVIII.2.則主張：「不能說（na vattabham）：法是由佛陀本身所宣說」（Shwe Zan Aung& Mrs. Rhys Davids[1915]，324－325；《漢譯南傳》，62 冊，頁 302－頁 303），充其量只能確認透過創造之身（abhinimmita）說法，而不必然是在兜率天。又，Shwe Zan Aung& Mrs. Rhys Davids 的英譯

Bareau（[1955]，254）認爲：方廣部的教理立基於案達羅（Andhaka）－化地部－法藏部的綜合，也就是玄奘所說的「大乘上座」。而 Bareau 依據覺音的注解列出方廣部的八項主張，但認爲《論事》XVIII.1.與《論事》XVIII.2.是說出世部的主張（[1955]，255，No. 6 & No. 7），可見《論事》所見異說的部派歸屬，還有討論的空間。

§ 2.5.11.4. La Vallée Poussin（[1913]，290）提及：諸佛之「化」（nirmāṇa：création；這與「變」，pariṇāma：transformation 不同），參看《菩薩地》（bodhisattva-bhūmi）第五品與《俱舍論》第七品。

《菩薩地》第五品是威力品（prabhāva paṭala），此品廣泛的解說佛菩薩的種種威力。其中的神通威力（abhijñā-prabhāva）就是一般所說的六神通。六神通的第一個是「佛菩薩神境智通（ṛddhiviṣya），略有二種：一者、能變通（pariṇāma）；二者、能化通（nairmāṇika）（大正 30，頁 491 下）。

玄奘譯《異部宗輪論》說：大眾部主張「如來威力亦無邊際」，真諦譯《部執異論》譯爲「如來威德勢力無減」（大正 49，

本《論事》（Points of Controversy）本身，也可看出對內容解讀的不同態度：在翻譯本文時（p. 323、p.324），把《論事》XVIII.1.與 XVIII.2 分別譯成 1. Of the Buddha and this World.；2. Of how the Norm was taught，但該書序論作綜合介紹，在以部派名稱作分類時（p.xxvi），卻說方廣部主張：1. The Buddha never lived as Very Man on this earth, XVIII. 1.；而在以論題分類時，在佛陀論項下（p.xiv）進一步理解成：6. Did he visit earth by proxy only ? XVIII. 1.；7. Did he teach by proxy only ? XVIII. 2.！

頁 20 下）。現代學者認爲「威力」就是 prabhāva[267]。

至於「威力無邊際」，窺基對「威力無邊際」的解說是[268]：

> 「此部說，佛所有神通名為威力，威德神力故名威力。說：佛不作意，一剎那中能遍十方一切世界。
> 諸部說：不作意，但及三千大千世界；若作意時，能遍十方。
> 今說：佛不作意，亦能遍十方。故真諦法師已有廣引」。

依《順正理論》，「唯一佛說」的理由是：不要對佛陀的能力有所質疑；只要一位佛陀，就可以遍及十方一切世界，施行教化，而「若世尊不起加行，唯能觀此三千大千；若時世尊發起加行，無邊世界皆佛眼境。天耳通等，例此應知」（本文 **§ 2.5.7.**），也就是說，只要佛陀願意，他以天眼可以看到任何的三千大千世界；這與《增支》三集 80 經所說，佛陀可以讓他的聲音被三千大千世界以外的人聽到（本文 **§ 1.2.2.**），同一理路。

《增支》三集 80 經、《大毘婆沙論》，以及《順正理論》這些聲聞佛典都說佛陀的「神通」，可能遍及非常多的三千大千世界。這樣的概念，在主張「現在十方佛說」的《瑜伽師地論》有更積極的說法，此處摘引論文的三段：

[267] Masuda[1925]，19；Bareau[1955]，59；Dessein[2008]，59。

[268] 《異部宗輪論》，大正 49，頁 15 中－下；《異部宗輪論疏述記》，CBETA, X53, no. 844, p. 578, c16-20 // Z 1:83, p. 222, b7-11 // R83, p. 443, b7-11。
Bareau[1955]，列爲大眾部第 7 項主張。

「往來者，謂佛菩薩依定自在，隨其所樂於諸牆壁、山石等中，縱身往來無有滯礙。廣說乃至往於梵世，乃至上至色究竟天，還來無礙。
或復傍於無量無數三千大千世界，若往、若來皆無滯礙。或運麁重四大種身，或於遠處作近勝解，或如意勢速疾往來。
是名往來」(「能變通」，大正 30，頁 492 中 08－14)。

「云何此中化作多身？
謂佛菩薩於十方面無量無數諸世界中，一時化作種種形類，能為無量無數有情作利益事。如是所化種種形類，於中或有諸佛菩薩雖滅度後，由住持力而故隨轉；或有暫時作利益已，化事便息。(「能化通」，大正 30，頁 493 中 03－08)。

「又，隨所樂小千世界、二千世界、三千世界，乃至十方無量無數諸世界中，若近、若遠所有眾會，以妙圓音隨類遍告。於此聲中出種種音，為諸眾生，說種種法，隨其所應，各得義利（能化通的「廣音具足」，大正 30，頁 493 中 21－29)。

這樣看來，「現在十方佛說」與「唯一佛說」，就佛陀「神通」所可及之處，施行教化而言，並沒有區別（但《瑜伽師地論》是說「佛菩薩」)。

「現在十方佛說」與「唯一佛說」真正的區別應在於，前者主張在難以計算的世界，可能會有許多人同時發心(「同時發願、同勤修集菩提資糧」)，理論上就會有同時成就佛果的可能性[269]。

主張「唯一佛說」的《順正理論》也不否認「同時」的可能性，但把「同時」作擴充解釋，而認爲只要在同一大劫裏面，都可算「同時」。

對於「現在十方佛說」與「唯一佛說」的議題，《順正理論》在討論之後，有一段話，頗堪玩味：

「多界唯一，理亦應同，唯佛世尊能於此義，究竟通達。我等隨力，且於此作如是尋思，諸有智人應詳其理」(大正 29，頁 525 下)。

§ 2.5.11.5.大眾部是否主張現在十方佛？Bareau 引用《論事》XXI.6.等資料[270]，認爲大眾部主張：諸佛住於（titthanti）

269 「現在十方佛說」並不是主張隨時、處處有佛。《大智度論》就經常提及「時世無佛」、「無佛之國」、「無佛世界」、「無佛法僧處」，而《大智度論》所說「菩薩發大心，魚子、菴樹華，三事因時多，成果時甚少」(大正 25，頁 88 上)，這相同於「唯一佛說」的佛果稀有、難成。參看三國時期支謙譯《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（T 362）：「如世間有優曇樹，但有實無有華也。天下有佛，乃有華出耳！世間有佛，甚難得值也（大正 12，頁 300 中）。

270 Bareau[1955]，60－61，列爲大眾部的第 16 項主張。《論事》本身並沒有說這是哪一部派的主張，而從 Bareau 的解說，可知他是依據覺音的注解；Bareau 同時引據調伏天（Vinītideva）的說法。又，Bareau（[1955]，238）認爲：錫

一切（sabbā）方（disā）[271]。

這又看到同一文本有不同解讀的可能性。《論事》XXI.6.的標題是 Sabbadisākathaṃ，可以看成是「一切方論」，但這並不當然可以理解成「現在十方佛論」。Shwe Zan Aung& Mrs. Rhys Davids（[1915]，355）英譯作：*Of All-Pervading Power*，可看成是「遍在（諸方）的能力」。就文意來說，Sabbā disā Buddhā tiṭṭhantīti?的確有「諸佛」的意味，但英譯本對覺音的注解看成[272]：某些人主張，如大眾部：一位佛陀（a Buddha）存在於四方、上下及周遭，在不同有情世界中變換其住處[273]。

這樣解讀，傾向於認定：一位佛陀在各世間（包含五道或六道），往來出現。令人好奇的是，《論事》的上座部何以不引

蘭大寺上座部（Les Theravādin du Mahāvihāra）的第 201 項主張是：諸佛不住於一切方（Les Buddha ne demeurent pas dans toutes les direction）。從字面上來看，所爭議的是「住」與「不住」的問題，到了 Bareau（[1955]，260）附表一的主題分類才明白的說「許多佛陀同時存在於各處」（De nombreux B. existent partout simultanément）。

[271] 方（disā）的意義，參看本文 **§ 1.2.8.6**.與**§ 1.2.8.7.**

[272] *From the Commentary*.—Some, like the Mahasanghikas, hold that a Buddha exists in the four quarters of the firmament, above, below, and around, causing his change of habitat to come to pass in any sphere of being.；參看利照法師[2007]，109－110。

[273] 此處在度看到 Shwe Zan Aung& Mrs. Rhys Davids 的英譯本《論事》（Points of Controversy）本身，對其內容解讀的不同態度：該書序論作綜合介紹，在以論題作分類時（p.xvi），說：佛陀論的 12. Do they pervade the firmament ? XXI. 6.但在以部派作分類時（p. xx），卻說：大眾部主張 10. That Buddhas can persistently pervade any part of the firmament,XXI. 6。

用《多界經》等「一世無二佛」的經證來反駁異論者，反而是針對諸佛的種姓、父母名稱、二上首弟子（sāvakayuga）、侍者（upatthāka）、衣（cīvara）缽（patta）等問題來爭執[274]？

§ 2.5.12.1.以上從「如來世間生」，所謂的「世間」是指怎樣的範圍（本文 **§ 0.3.**的設問），討論了一個佛土是「三千大千世界」（本文 **§ 2.5.1.**），由此引申出「一世無二佛」，以及「現在十方佛說」與「唯一佛說」的爭議，同時兼論了前後相續諸佛信仰（賢劫千佛或賢劫五百佛）的一些具體情狀。不論是「現在十方佛」，或是「十方佛說」，都同意佛陀本諸其「威力」（prabhāva），可以往來各「世間」。以下將引用經文說明佛陀出現在不同世間的用例。

唐朝貞觀初年，李百藥在〈大乘莊嚴經論序〉說到：

「昔迦維馭世，大啟法門，懸明鏡於無象，運虛舟於彼岸。空有兼謝，生滅俱忘。絕智希夷之表，遺形動寂之外。然隨緣利見，應跡生知。震大地而萃人天，放神光而掩日月。百億須彌，俱霑聲教；三千世界，盡入隄封」（大正 31，頁 589 中－下）。

這是描述釋迦牟尼佛在迦毘羅衛（kapilavastu）出世，說法教化及於「百億須彌」，而玄奘在《大唐西域記》（卷 1）也說：

[274] 在巴利注解書，這是諸佛的「差別相」（vemattā），

「索訶世界三千大千國土，為一佛之化攝也。今一日月所照臨四天下者，據三千大千世界之中，諸佛世尊，皆此垂化，現生現滅，導聖導凡」（大正 51，頁 869 上）。

§ 2.5.12.2.三千大千世界，或是百億須彌，都是佛陀的化攝之境，但具體的情狀如何？三國時期支謙譯《菩薩本業經》解釋百億須彌山、四天下等所構成的「一佛剎」（見本文 **§ 1.2.4.**），又進一步說到：

「此為一佛剎，號曰忍世界，釋迦文佛，分身百億，悉遍其中。於時天人，覩眾小國，諸佛菩薩，若近相見」（大正 10，頁 447 中）。

釋尊不是只有在迦毘羅衛（kapilavastu）所在的世間出現，而是分身百億[275]。

§ 2.5.12.3.這樣的概念在傳爲竺法護譯的《佛昇忉利天爲母說法經》（T 815）說的更清楚[276]：

「斯三千大千世界，百億日月，百億四大海，百億須彌山

[275] 參看《攝大乘論》關於法身與化身不同的說明（大正 31，頁 151 下）。

[276] 大正 17，頁 795 下；又見異譯的《佛說道神足無極變化經》（T 816；西晉安法欽），大正 17，頁 811 下。

王，百億四天下，
是則名曰三千大千世界一佛國土。
於意云何，佛為獨在一閻浮提成正覺乎？莫作斯觀！所以者何？吾普悉遍諸四方面佛之世界，順如所應，為眾生類講說經法，或已成佛，或復自現從在胞胎，或復示現在兜術天，或復現身已滅度矣」。

經文先確定「三千大千世界」就是「一佛國土」，接下來雖說「普悉遍諸四方面佛之世界」，在解釋上，應該看成是一個「三千大千世界」，因爲在這一大段經文之後，又提及另一問題：「如來至真惟於此三千大千世界現作佛事，復於餘國異佛土乎？」（大正 17，頁 798 中）。換句話說，佛陀在一個有「百億四天下」（現代算法的十億個器世間 10^9）的佛土裏，會以各種的方式出現，而且還會跨出此佛土（三千大千世界），到其他佛國去教化（下文 **§ 2.5.13.1.**），但在概念上，要把目前有佛陀出世的世界，排除在外，否則就與「現在十方佛說」不合，而可能變成「諸佛是一」；也與「一世無二佛」的教法相違）。

§ 2.5.12.4.《佛昇忉利天爲母說法經》緊接著說明，佛陀能在三千大千世界分身百億，種種示現的具體情狀：

「於此三千大千世界，在于東方，去此萬二千四大天下四大之域，則有世界名曰無垢，其佛號曰離垢意如來至真等正覺，現在說法。斯四大域佛之世界，所與眾生婬怒癡薄，易可開化少菩薩學及辟支佛乘，多諸聲聞」（大正 17，頁

795 下 8－13）。

在這個三千大千世界之內，東方距離此處一萬二千個「四天下」的無垢世界，是離垢意如來所教化的場域。

「目連！欲知彼界如來講說法者，豈異人乎？勿造斯觀！所以者何，則吾身是也。佛之神足威變所為，則非一切聲聞緣覺之所能及也」（大正 17，頁 795 下 24－27）。

就這樣，「南方」去此十八四大域的寶成世界，有寶體品如來；「西方」去此二十二四大域的寶錦世界，有寶成如來；「北方」去此三十六四大諸域的無恐懼世界，有無畏如來；「東南方」去此八萬四千諸四大域的普錦綵色世界，有眾華如來；「西南方」去此七大四域的選擇世界，有釋寶光明如來；「西北方」去此五十五四大方域的香土世界，有釋賢光明如來；「東北方」去此四十二四方大域的志危世界，有心念愍哀如來。這一些不同世界的如來，都是釋迦牟尼[277]：

「欲知彼界如來講說法者，豈異人乎？勿造斯觀！所以者何？則吾身是也。
佛之神足威變所為，則非一切聲聞緣覺之所能及也」。

[277] 大正 17，頁 795 下 28－頁 798 上 29；參較異譯《佛說道神足無極變化經》（T 816），大正 17，頁 811 下 08－頁 815 上 7，此譯本所說各世界的距離，與《佛昇忉利天為母說法經》不同。

《佛昇忉利天為母說法經》只說到、東、南、西、北等八個方位，沒有及上下，而最遠的是東南方的普錦綵色世界，「於此三千大千世界東南，去斯八萬四千諸四大域」，最近的是西南方的選擇世界，「斯三千大千世界西南方，去此七大四域」，在概念上，都在釋尊化土的三千大千世界裏面。

§ 2.5.12.5.《大智度論》（卷 31）引用《三十三天品經》[278]，同樣說到釋尊在忉利天（三十三天）結夏安居，閻浮提眾生久不見佛，「愁思不樂」，目連尊者上三十三天請佛。釋尊說「汝觀三千世界！」；目連才發現，「諸佛為大眾說法，或見坐禪，或見乞食，如是種種施作佛事」。於是釋尊開示：

「東方有國，純以黃金為地，彼佛弟子，皆是阿羅漢，六通無礙。
復過是，東方有國純以白銀為地，彼佛弟子皆學辟支佛道。
復過是，東方有國純以七寶為地，其地常有無量光明；彼佛所化弟子純諸菩薩，皆得陀羅尼、諸三昧門，住阿毗跋至地。
目連！當知彼諸佛者，皆是我身。如是等東方恆河沙等無量世界，有莊嚴者，不莊嚴者，皆是我身而作佛事。
如東方，南、西、北方，四維上下，亦復如是」。

[278] 大正 25，頁 302 中－下。Lamotte 認為：此處引用的，就是《佛昇忉利天為母說法經》及《佛說道神足無極變化經》（[1980]，2229，note 2）。這三者即使是同一部經典的不同傳本，其內容也有不少差異。

《大智度論》引用此經，是要表達「諸佛世界種種，有淨、不淨、有雜」;「釋迦文佛更有清淨世界如阿彌陀國；阿彌陀佛，亦有嚴淨、不嚴淨世界，如釋迦文佛國」，而其基礎概念是「一切佛功德皆等，無多無少」[279]。

目連之「觀三千世界」，《大智度論》固然說「目連以佛力故觀」，如依《大毘婆沙論的》見解，聲聞聖者「不作意傍極小千世界，作意極中千世界」[280]；最遠只能「看到」中千世界，即使有佛力加持，經文的意旨是就「三千大千世界」的一佛國土來說。

《佛昇忉利天爲母說法經》雖然沒有明說「諸佛世界種種，有淨、不淨、有雜」的意旨，但所提及的八個世界中，確是相當不同。如西北方的「香土世界」，「以上妙好栴檀雜香為閻浮提土地」，而佛陀在該世界的說法是「彼土如來說經法時，惟演清淨諸大人教，捨於聲聞緣覺之事。神通菩薩周遍四方，不可思議諸菩薩眾逮得法忍」；相反的，東北方的「志危世界」則是「其土人民婬、怒、癡盛，弊惡慳貪，手執刀杖，無信嫉妒，犯戒瞋恚，多為徙倚懈怠慢突，放心恣意而不安詳。計有吾我貪人壽命，復無智慧，不知時節，不曉羞慚，志性卒暴而

[279] 但參《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》（T 384，即《菩薩處胎經》）:「彌勒當知，汝復受記五十六億七千萬歲，於此樹王下成無上等正覺。我以右脅生，汝彌勒從頂生；如我壽百歲，彌勒壽八萬四千歲；我國土土，汝國土金；我國土苦，汝國土樂」（大正 12，頁 1025 下）。關於「諸佛平等」與「諸佛差別」，參看本文**§ 1.2.9.3**.及其引證。

[280] 參看本文**§ 1.2.9.8**.的討論及引證。

無恭敬。彼土眾生顏貌變惡，下劣卑賤・・・・」（大正 17，頁 797 中－頁 798 上）。

§ 2.5.12.6.西元五世紀法顯所譯的六卷本《大般泥洹經》（T 376，卷 3，〈四法品〉）說[281]：

> 「復次，善男子！我住此大般泥洹能為大事，於此三千大千世界，百億日月百億閻浮提，種種現化如《首楞嚴三昧》所說，於三千大千世界閻浮提，以大般泥洹示現泥洹，而無畢竟般泥洹者；復於閻浮提五欲之中現受胎生，其諸父母謂我為子，而我過去無數劫來愛欲永盡，無染污身無穢食身，清淨法身諸生已斷，以方便智隨順世間，於閻浮提生現為童子」。

這裏引用了《首楞嚴三昧》，而現存鳩摩羅什譯《首楞嚴三昧經》（T 642）的相關段落，也是先解釋「三千大千世界」是百億四天下、百億日月等等，接著說釋尊自己在「三千大千世界」內的種種示現（大正 15，頁 640 中 2－下 2），例如「於此四天下轉法輪，餘閻浮提未成佛道，或有閻浮提現入滅度」，也就是說，佛陀在三千大千世界內各個世界的示現，並不是完全同一個「模子」，而是隨順世間，有種種的變化，這與《佛昇忉利天爲母說法經》的旨趣相同。

[281] 大正 12，頁 870 下。又見《大般涅槃經》（T 374），大正 12，頁 388 中－頁 390 上；《大般涅槃經》（T 375），大正 12，頁 628 中－頁 630 上。

§ 2.5.13.1.《佛昇忉利天爲母說法經》開示佛陀能在三千大千世界有不分身，種種示現之後，目連接著問到：「如來至真惟於此三千大千世界現作佛事，復於餘國異佛土乎？」，釋尊的回答是：

> 「如來于斯三千大千世界，各各隨心之所喜樂，所應度者眾生之類，而為說法開化之也，及在他方無量佛土，一切聲聞緣覺之乘所不能知也。
> 如日月宮而不動移，普悉現于郡國縣邑，村落丘聚，州域大邦，如來若斯，自於佛土而不動搖，則便皆現於無央數諸佛國土，隨從群黎本志所應為說經典」[282]。

佛陀不但會在「自己的佛土」說法，還可能跨出此一自然場域；由此也可以反證，前文說的東方無垢世界等八個世界（本文**§ 2.5.12.4.**），位於釋尊的佛土（三千大千世界）。

同樣的，《首楞嚴三昧》也是在開示釋尊在「三千大千世界」內的種種示現之後：

> 「爾時，會中諸天龍夜叉乾闥婆等，諸菩薩大弟子，咸作是念：釋迦牟尼佛但能於此三千大千世界有是神力，於餘世界亦有是力？」（大正 15，頁 640 下 3－5）。

[282] 大正 17，頁 798 中；參較異譯《佛說道神足無極變化經》（T 816），大正 17，頁 815 上。

§ 2.5.13.2.在《首楞嚴三昧經》，因爲法會聽眾想知道：佛陀在其餘世界是否也有這樣的能力？文殊師利自告奮勇說：在他所遊行的諸佛國土中，在上方「過六十恆河沙土」，有佛世界，名一燈明」。文殊師利想知道一燈明世界（Ekapradīpa）「世尊號字何等？我等云何奉持佛名？」，但這位佛陀卻要他回來請問釋尊。佛陀的回答是：

> 「彼一燈明土講說法者，佛號示一切功德自在光明王。文殊師利！一燈明土，示一切功德自在光明王佛（Sarvaguṇadharmasaṃdarśakavikurvaṇaprabhārāja）則是我身於彼國土，現佛神力，我於彼土說不退轉法輪，是我宿世所修淨土」。

又，文殊師利描述「一燈明世界」的情況是：「彼佛國土功德莊嚴，說之一劫，猶不可盡，復過於是。彼國無有聲聞辟支佛名，但有諸菩薩僧，常說不退轉法輪」（大正 15，頁 640 下 12－14），這與《佛昇忉利天爲母說法經》所說此土西北方的「香土世界」，大抵相同。而指出示一切功德自在光明王就是釋尊自己之後，經文又說：「汝今當知，我於無量無邊百千萬億那由他土，盡有神力，一切聲聞辟支佛所不能知。文殊師利！此則皆是首楞嚴三昧勢力，菩薩常於無量世界示現神變，於此三昧而不動轉。文殊師利！譬如日月自於宮殿初不移動而現一切城邑聚落，菩薩如是住首楞嚴三昧初不移動，而能遍於無量世界示現其身，隨眾所樂而為說法」。不但佛陀能於無量他土示現，連住首楞嚴三昧的菩薩，也能如此。

《首楞嚴三昧經》又說到：文殊師利請問釋尊真正的壽命（實壽）是多久？釋尊請文殊師利去問東方離此處三萬二千佛土「莊嚴世界」（Pratimaṇḍitā）的照明莊嚴自在王佛（Vairocanaraśmipratimaṇḍitavikurvaṇarāja），因爲彼佛的壽命就是我的壽命。就這樣，文殊師利「以首楞嚴三昧力故，及自善根神通力故」，而到「莊嚴世界」，答案是「我壽七百阿僧祇劫，釋迦牟尼佛壽命亦爾」[283]。

在場的阿難進一步說「如我解佛所說義，我謂世尊於彼莊嚴世界以異名字，利益眾生」，釋尊確認說「是事，彼佛身者即是我身，以異名字於彼說法度脫眾生」。

§ 2.5.13.3.《首楞嚴三昧經》是以釋迦牟尼的身份，而說「示一切功德自在光明王佛」、「照明莊嚴自在王佛」，就是我身（並且以「照明莊嚴自在王佛」的身份，表示釋迦牟尼壽量也是「七百阿僧祇劫」）。

在《央掘魔羅經》（T 120）可以看到另一種說明的方式[284]。

釋尊在度化央掘魔羅後，要他與文殊師利，到北方過一恒河沙刹的無量樂世界，佛名無量慧功德積聚地自在王如來，向

[283] 大正 15，頁 644 下－頁 645 上。Lamotte 把這一段的經文標示爲：Identitè des Buddha Śākyamuni et Vairocana（[1965]，267，note 339；又見 Lamotte[1965]，60）（Boin-Webb[1999]，53、235），嘗試把《首楞嚴三昧經》中莊嚴世界、照明莊嚴自在王佛，與（梵本）《法華經》第 23 品、第 25 品的事緣作連結。又《大智度論》兩次引到此一段落（卷 26，大正 25，頁 249 下；卷 31，大正 25，頁 312 上；Lamotte[1980]，2340），但行文略有不同。

[284] 這部《央掘魔羅經》（T 120）的性質，參看呂凱文[2006]，39－40。

彼佛請問「釋迦牟尼如來，云何住無生際，而復住於娑婆世界」。二人到了以後，說明來意，彼佛卻說「釋迦牟尼如來即是我身，汝等還去語彼佛言：『無量慧佛遣我等還，云：彼如來當爲汝說』」（大正 2，頁 533 上）。就這樣，北方從一恒河沙刹，以至十恒河沙刹，東方，南方，西方，西北方，東北方，東南方，西南方，上方，下方，都是如此（大正 2，頁 533 上－頁 535 下）。這十方合計的一百位佛陀，只單純的說「釋迦牟尼如來即是我身」，並沒有開示法義。

不但如此，在釋尊座下，先是殺人犯禁再幡然改悟的央掘魔羅，其實是「南方去此，過六十二恒河沙刹有國，名一切寶莊嚴」的一切世間樂見上大精進如來（大正 2，頁 543 上），而釋尊座下的文殊師利法王子，則是「北方去此，過四十二恒河沙刹，有國名常喜」的歡喜藏摩尼寶積如來（大正 2，頁 543 中），這兩位如來所教化的世界都是「無有聲聞緣覺之乘，純一大乘，無餘乘名」，而在釋尊的娑婆世界化現爲不同的「身份認同」[285]。

[285] 依《首楞嚴三昧經》（T 642），過去久遠無量無邊不可思議阿僧祇劫，在娑婆世界南方「過於千佛國土」平等世界，文殊師利法王子是當時的龍種上如來（大正 15，頁 644 上），《大智度論》兩次引述此一事緣（大正 25，頁 134 中，頁 273 中）。這樣看來，文殊師利早已成佛。但依《文殊師利淨律經》所說：文殊師利是東方世界的菩薩，應釋尊的感召而到此土來，所以文殊師利還是菩薩。依印順法師的條理，在現存漢譯經典，有四十七部與文殊有關（主要的有卅五部），這些經典的相關內容，顯示一定的特色「使人感覺到的，文殊法門的表現方式，與聲聞法不同，也與一般敘述、分別說明的大乘法不同」；「在初期大乘經中，文殊所代表的法門，確是重要的一流」（印順法師[1981]，

§ 2.5.13.4.《如來師子吼經》（T 835）是另一種形態。經文一開始，釋尊告訴勝積菩薩：「汝往北方去此世界六千億恒河沙等諸佛世界，復過百千萬億算數世界之外，有佛世界名曰歡喜，彼中有佛號曰法上如來應正遍知，於今現命現住為眾生說法，彼佛世尊於今欲說〈大師子吼方廣法門〉，汝可往聽」。勝積菩薩到了歡喜世界後，與法上如來有一些互動；法上如來除了開示教法之外，更說[286]：

> 「善男子！娑婆世界，彼有世尊，號曰釋迦牟尼如來應正遍知，於今現在現命現住為眾說法。善男子！今我身是，法上如來為利眾生，是故於彼娑婆世界示種種相而為說法」。

這樣看來，釋迦牟尼是法上如來在娑婆世界的化身。

依《佛昇忉利天爲母說法經》，離垢意如來在東方距離此處一萬二千個「四天下」的無垢世界，說法教化，而離垢意如來就是釋迦牟尼佛（本文 **2.5.12.4.**）；在《如來師子吼經》，釋迦牟尼是法上如來在娑婆世界的化身，那麼，哪一個是「真身」？在概念上，確可能有這樣的疑問。《佛昇忉利天爲母說法經》就提出這樣的疑問[287]：

873－942）。

[286] 大正 17，頁 889 下；異譯《大方廣師子吼經》，大正 17，頁 891 中。

[287] 大正 17，頁 798 中；《佛說道神足無極變化經》（T 816），大正 17，頁 815

> 「今所現佛，何所審實？忉利天上閻浮提者？諸天宮中三千大千域者？在他方異佛世界說法者乎？
> 惟天中天當何因知審真佛者，施何所佛福祐大巨不可稱限？」

除了想知道何者是「真身」，何者是「化身」之外，還預想另一個問題：要供養哪一個佛才能得到「大巨不可稱限」的福德？經文對此自有一番解說，而這樣的問題，也可見諸《大品經》[288]。

此處讓人想起《俱舍論》傳述的諍論「輪王如佛，無二俱生。故契經言：『無處無位，非前非後，有二如來應正等覺出現於世；有處有位，唯一如來』；此『唯一』言，爲據一『三千』？爲約一切界？」，而《順正理論》明確的說「應說一切界，無差別言故」（本文 **§ 2.5.6.**），而且主張「若佛智悲遍於一切，無礙無闕，則應說法，普能濟度一切有情，無邊界中，如來皆有不思議力，能普化故」、「設一如來唯化一界，亦非一界盡得涅槃。然許如來能化一界，故許一佛普化十方，雖度不盡，亦無有失，餘為當來佛所度故」（大正 29，頁 524 下）。在論主的眼中，在「無邊」世界中普行教化的，都是同一位如來。

上。

[288] 《摩訶般若波羅蜜經》（T 223）〈三慧品〉，大正 8，頁 374 下－頁 375 上；《放光般若經》（T 221），大正 8，頁 113 中－下。《大智度論》（卷 84）對此經文的解說，見大正 25，頁 648 上－中（又參看大正 25，頁 312 上－中）。

§ 3.1.1.在《中部》《多界經》的「一世無二佛」,「世」是lokadhātu，意指空間世間，但漢字的「世」，也可以指時間，例如「百世不磨」、「窮年累世」,「千秋萬世」等用語。

《中部》第 115《多界經》所說「一世無二佛」固然是指空間世界[289]，但注解書對此的看法是：當一位菩薩入母胎，以至於其（成佛之後的）教法完全滅絕之前，不可能有另一位佛陀出現[290]。

在這樣的背景之下，對於什麼是「法滅」，自然會有所思考[291]。但就現實而言，既然佛教傳說彌勒是人間的未來佛，那麼彌勒究竟在何時成佛？自然成爲信仰與教理關心的問題。

大體而言，彌勒佛出世的時間，可以在三個脈絡觀察：

一、釋迦牟尼佛正法的存續期間（末法思想）；

二、人類生存空間（器世間）的成住壞空；

三、彌勒菩薩在兜率天的壽量。

這三個脈絡本來有其內在的關連，但觀點的差異，因而有極爲不同的呈現。

[289] Anālayo[2011]，652：The parallel versions continue their examination of impossibilities by pointing that two Buddhas or two wheel-turning kings cannot arise in the same world；而在注解的用語則是：The impossibility of two Buddhas arising at same time….。

[290] Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi[1995]，1320，note 1089；Endo[2002]，104。

[291] Endo[2002]，104－106、Gombrich[1998]，332－338、341－342；《發智論》（T 1554）：「齊何當言正法滅？答：若時行法者滅」（大正 26，頁 1018 下），《大毘婆沙論》的解說，見大正 27，頁 917 下－頁 919 上。

§ 3.1.2.依 Spiro 的傳述[292]：「根據廣爲流傳的上座部信仰，彌勒佛將於喬達摩死後的五千年出現——距今約 2 千 5 百年後，緬甸人相信在他出現前後，將發生許多災變。這世界會被火，水與風暴毀滅，當他出現時，就有個新世界。此外，雖然大部分現世的人將因自身的罪惡而爲大災難所毀滅，但少數的虔誠者將會活到彌勒佛降臨以後。而彌勒佛的壽命會持續八萬年」。

無獨有偶的，Gombrich 分別在 1964 年 8 月至 1965 年 8 月、1969 年，兩度在錫蘭進行田野研究，得到的訊息是：彌勒佛將在很久之後出世（一個 village girl：3,000 年；兩個僧眾分別說一萬年與一千萬年），但我們最好現在就爲此事預作準備，期盼將來能受彌勒教法，得法益；最主要的是，確保當時會生爲人或天。Gombrich 聽到許多關於彌勒佛的傳說，但無法在書中重述（Gombrich[1998]，338－341）。

這種田野調查的發現，顯示一種普遍的「認知」，正如 Collins（[1998]，400，note 10）所說的：「好一些學者寫到：傳統上認爲釋尊的正法延續 5.000 年，而彌勒佛就在那時不久之後，就會出世。但依據《長部》第 26《轉輪聖王獅子吼經》的開示，彌勒佛還要經許多千年（that many thousands of years would elapse）才會出世」。這樣的看法，是從世間成住壞空的

[292] Spiro[2006]，310（又參 Spiro[2006]，304）。這是 Spiro 於 1961 年在緬甸進行 14 個月田野研究所得到的訊息，他本來想「將來每隔一段時間就會重回緬甸蒐集欠缺的資料，同時驗證解釋的理論」，但 1962 年軍人執政團掌政之後，就不允許外國學者進入該國（Spiro[2006]，序文 21－22）。

角度，人壽遞減到最短的十歲之後，又漸次遞增，來到人壽八萬歲，但這過程究竟要多久呢？《轉輪聖王獅子吼經》並沒有明說，Gombrich（[2006]，122）說：「正統的說法，把彌勒佛出世在人間的時間，定在遙遠的未來」，或許就是基於這樣的思考。

現代學者考定約成書於 12 或 13 世紀的《未來史》（Anāgatavaṃsa），是上座部佛教的「彌勒下生」，其第 5 頌說：彌勒是在這一賢劫的「一俱胝（koṭi）年」後出世（Norman[2006]，19），也就是一千萬（英語 crore）年[293]。以《長含》第 6《轉輪聖王修行經》、《長部》第 26《轉輪聖王獅子吼經》與《中含》第 70《轉輪王經》等三部經（參看本文 **§ 1.1.8.5.～§ 1.1.8.6.**）所描述的時程來看，意指這一段期間（一千萬年），歷經人壽從百歲遞減到十歲，又遞增到彌勒佛出世[294]，這是在成住壞空的架構之下來看「彌勒下生」[295]。

依《中部》123《未曾有希有法經》所傳，釋迦菩薩是「盡

[293] 又見 Chit Tin[1992]，34；Collins（[1998]，361）譯成：In this Auspicious Eon, millions of years in the future，但也加以說明其理由（Collins[2010]，172 仍維持相同的譯法）。

[294] 此處不考慮《大毘婆沙論》所說「唯於『減時』佛出于世，於『唯增時』輪王出世，於『增減時』獨覺出世」的問題，參看本文**§ 1.1.8.4.**。

[295] 注解書（Aṭṭhakathā，義論）文獻以是否有佛陀出世，把劫分成：空劫（suñña-kappa）、不空劫（asuñña-kappa），後者是有佛陀出世的時劫；又以一位至五位佛陀出世，把不空劫細分成五種：sāra-kappa、maṇḍa-kappa、vara-kappa、sāramaṇḍa-kappa、bhadda-kappa（賢劫），賢劫就是有五位佛陀出世（Endo[2002]，249－251；Horner[1975]，xxvi-xxxiv）。

兜率天壽而住」，也就是（一生所繫）菩薩在兜率天完整的度過「生命預定值」（下文 **§ 3.3.1.**）。

就此而論，巴利語佛典流行的地區，可以看到彌勒佛出世時間的三種脈絡。

§ 3.1.3.依《中含》第 116《瞿曇彌經》、《增支》八集 51 經，以及律典的傳述，釋尊的正法本來可以存續千年，但因爲女眾出家，所以只剩五百歲[296]。依覺音的解說，「五百歲」是指五千年（Gombrich[1998]，332，note 28；Gombrich[1993]，148）。

如果說，在釋尊入滅之前，這樣的教說已經集出，那麼在接近這五百歲時，佛弟子怎麼面對法滅的傳說？這種以五千年代替「五百年」的解說，很可能出於佛弟子「不忍聖教衰」的感情。

Spiro 所說「彌勒佛將於喬達摩死後的五千年出現——距今約 2 千 5 百年後」，代表著釋尊入滅之後，佛教內部的兩種情感：如何延續釋尊的教法（正法永住），以及期待彌勒如來出世。

印順法師認爲（[1981]，575－6）：勸請（請佛住世）而成爲大乘行者的行法，可能是由於：西元前後，北方的政局混亂，佛法也不免受到些破壞。於是末法思想，法滅的思想興起了。佛弟子對此土佛法失去了信心，信仰與護法的熱誠，轉而寄望於他方世界的現在諸佛，希望他方的佛法興盛，普利眾生（自己也願意到他方去）。勸請十方諸佛，佛法長存，與懺悔、隨喜相合而成爲三品修行。

[296] 參看大正 1，頁 107 中；《漢譯南傳》第 23 冊，頁 173；《五分律》，大正 22，頁 186 上等等。

在漢譯佛典有不少關於末法的經說[297]，而在中國佛教本身，早在五世紀前葉北魏太武帝「廢佛詔」，就已經讓當時的佛教有末法的危機感。

由末法危機感而產生對未來佛的期待，在南嶽慧思的《立誓願文》（T 1933），很清楚的表現出來：「釋迦牟尼說法住世八十餘年，導利眾生，化緣既訖便取滅度。滅度之後，正法住世逕五百歲；正法滅已，像法住世逕一千歲；像法滅已，末法住世逕一萬年。我慧思即是末法八十二年，太歲在乙未十一月十一日，於大魏國南豫州汝陽郡武津縣生」（大正 46，頁 787 上），他所發願期盼的是「佛從癸酉年入涅槃後，至未來賢劫初，彌勒成佛時有五十六億萬歲。我從末法初，始立大誓願，修習苦行，如是過五十六億萬歲，必願具足佛道功德，見彌勒佛」（大正 46，頁 786 下）。

Spiro 的傳述是「喬達摩死後的五千年出現——距今約 2 千 5 百年後」，彌勒佛出世，慧思《立誓願文》則說是「五十六億萬歲」，差距很大，但都是以釋尊存世的年代爲基準，這就可以看出「佛滅年代」相關問題在信仰上的重要性。

但 Spiro 又說到「這世界會被火，水與風暴毀滅，當他出現時，就有個新世界」，這涉及佛教對器世間（輪圍世間）成住壞空的理解（參看 Holt[1991]，55）。

[297] 參看《法華經》（T 262）：「如來滅後，於末法中欲說是經，應住安樂行」（大正 9，頁 37 下）；《大方等大集經》（T 397）〈月藏分〉（大正 13，頁 363 上－中）。漢譯佛典所見末法思想的典據，參看性玄法師[2009] 的引述；岡野潔[2001]，27－29 有簡要的列舉。

§ 3.1.4.《長含》第 6《轉輪聖王修行經》、《長部》第 26《轉輪聖王獅子吼經》與《中含》第 70《轉輪王經》等三部經（參看本文 **§ 1.1.8.5.～§ 1.1.8.6.**），都說到轉輪聖王治理時應有的作法。而因爲轉輪聖王不當的措施，造成道德的敗壞，人壽便從八萬歲減少成四萬歲，就這樣人壽開始遞減，到最後變成人壽十歲；接著因爲善念善行增加，人壽又慢慢遞增，回到人壽八萬歲的時代。

經文這樣的呈現，表現出人壽遞增與遞減的循環。在這循環當中，人壽十歲是最壞的時代，會有七日的「刀兵劫」（Satthantarakappa），但完全沒有說到器世間（輪圍世間）的毀滅。

這樣的循環會持續下去嗎？經文沒有明說。

《大毘婆沙論》（及《俱舍論》）有這樣的說明：世界（有情世間與器世間）的成、住、壞、空，各歷經二十「劫」，合計八十「劫」。但真正可能作爲計算歷時長短的，只有「住劫」，其餘的成、壞、空「劫」的久暫，是比照「住劫」而來。在「住劫」的二十「劫」裏面，第一「劫」是「唯減」；最後一「劫」是「唯增」；中間的十八「劫」是由「一增一減」所構成（「中間劫」）。「增」，是人壽從十歲遞增到八萬歲；「減」，是人壽從八萬歲遞減到十歲（唯一的例外是，「住劫」第一「劫」從無量歲遞減到十歲）（本文 **§ 1.1.8.4**）

就這樣，我們可以看到在世界成住壞空的框架裏，人壽增減的變化。值得注意的是，《長含》第 6《轉輪聖王修行經》等三部經典所說的人壽增減，似乎有倍增、倍減的傾向，但又有

所變化。例如遞增部分，10 歲到 640 歲之間，都是倍增，但 640→2000→5000，就不是倍增[298]，以《長含》第 6《轉輪聖王修行經》來說，其數量是[299]：

減：

80000→40000→20000→10000→1000→500→300→200→100→10

增：

10→20→40→80→160→320→640→2000→5000→10000→20000→40000→80000

最值注意的是，遞減部分人歲從 100 歲，如何減少成 10 歲？經文是說：

> 「人壽稍減，三百、二百，我今時人，乃至百歲，少出多減。如是展轉，為惡不已，其壽稍減，當至十歲」（大正 1，頁 41 上）。

在《長部》第26《轉輪聖王獅子吼經》，Collins（[1998]，609－610）譯成：

> *because their vitality and beauty decreased, those who lived*

[298] 《大毘婆沙論》（卷 20）略爲討論人「子壽倍父增」的問題（大正 27，頁 103 上）。

[299] 此處可看到「見聞各異，難可會釋」的情況：《長部》第 26《轉輪聖王獅子吼經》與《中含》第 70《轉輪王經》所說人壽增減的數目，並不相同。

> *for two hundred and fifty years had children who lived for (only)one hundred.*
> *There will come a time, monks, when the descendants of these people will live for (only) ten years.*

這三部經文的說法，其實都保持相當的彈性，人壽從百歲遞減到十歲，似乎沒有意思看成是一個已經規定的行程。對佛弟子來說，面對這樣的經文，會有兩種情感：一、找出正向的力量，向上提昇，避免「如是展轉，為惡不已」；二、但從宏觀的世間的循環來看，不經歷這段人壽十歲的苦難，如何期待彌勒佛出世？

宋朝志磐《佛祖統紀》（卷 30）可以看到中國古德對人壽增減的一般看法：「以人壽八萬四千歲，百年命減一年，減至十歲；百年增一年(或云子倍父壽)，復增至八萬四千歲，如是一減一增爲一小劫，二十增減爲一中劫，總成、住、壞空、四中（劫）爲一大劫」（大正 49，頁 298 上）。這顯然對於《長含》第 6《轉輪聖王修行經》等阿含經典的說法，別有意會。

§ 3.1.5.《大毘婆沙論》以成住壞空合計八十「劫」，來解釋世間的循環，但沒有提及怎麼定位現在人間所處的時間定位。

真諦譯的《立世阿毘曇論》說：

> 「是『二十小劫世界起成已住者，幾多已過，幾多未過？八小劫已過，十一小劫未來。
> 第九一劫，現在未盡。

此第九一劫，幾多已過？幾多在未來？
未來定餘六百九十年在（至梁末己卯年，翻度此經為斷）」（大正 32，頁 215 中）。

約編集於十一、十二世紀的巴利語《世間施設》（*Lokapaññatti*）有幾乎相同的說法：「八（小劫）已經過去，剩下十一小劫未來，目前是第九小劫，還有七百年」[300]。

《立世阿毘曇論》與巴利語《世間施設》（Lokapaññatti）說到兩個重要時點：一、目前是住劫二十小劫的第九劫；二、此劫剩下 690 年（或 700 年）。

先說第一點。《立世阿毘曇論》這樣的說法，在隋唐之後，中國佛教古德似乎採信這樣的說法。例如窺基的《劫章頌》[301]說：

「即此住時稱賢劫　二十數中第九劫
六萬四萬二萬時　拘留那含迦葉興
百歲釋迦牟尼出　人壽三十萬（方？）飢饉
七年七月七日滿　聚骨運籌多滅亡
二十歲時疾病侵　七月七日災方畢
至十歲時刀兵起　七日七夜相殺傷

[300] Denis[1977]，I，texte 177、traduction 155；參看岡野潔[2001]，24。

[301] CBETA, X47, no. 794, p. 234, a13-23 // Z 1:75, p. 303, a10-b2 // R75, p. 605, a10-b2。但應注意，窺基並不是完全採用《立世阿毘曇論》的說法，例如飢饉、疾病、刀兵三災的發生時期，是引自《瑜伽師地論》（卷 2，大正 30，頁 285 下－頁 286 上）

餘少人民不盡滅　怖災造福增延命
子年倍父增[302]八萬　從彼減劫慈氏興
至第十五減劫中　九百九十四佛出
乃後住劫欲終時　樓志如來方出興」

玄奘門下普光的《俱舍論記》，法寶的《俱舍論疏》，在討論《俱舍論》諸佛出世的問題，也有所引述[303]。宋朝志磐《佛祖統紀》（卷 30）〈（諸佛）三世出興志〉，也是在此脈絡下討論（大正 49，頁 297 下－頁 302 下）。

不但如此，宋朝法天譯的《七佛經》（T 2），以說釋尊是在賢劫第九劫出世[304]。

可能是 12 世紀人的一切護（Sarvarakṣita），在其《世間大崩壞論》（Mahāsaṃvartanīkathā）也有與《世間施設》（Lokapaññatti）完全相同的傳述（岡野潔[2001]，22－25）。

§ 3.1.6.《立世阿毘曇論》說此劫（賢劫第 9 劫）還有 690 年，這是以真諦譯出的時間「梁末己卯年，翻度此經為斷」。己

[302] 窺基《劫章頌》所說的人壽是從十歲到八萬四千歲，而「減劫」是百年減一年；「增劫」則是「子年倍父增」。

[303] 《俱舍論記》（T 1821），大正 41，頁 194 下。《俱舍論記》（T 1822），大正 41，頁 622 中。

[304] 大正 1，頁 150 上。但此經說賢劫中第六劫有俱留孫佛出世，俱那含牟尼佛在賢劫第七劫出世，迦葉佛在賢劫第八劫出世，這與窺基《劫章頌》的說法，並不相同。

卯年是西元 559 年（已經是陳武帝永定三年）[305]，換句話說，到西元 1249 年（1 月 1 日）就是劫末（宋理宗淳祐 8 年 12 月 16 日，歲次戊申）。

《立世阿毘曇論》還說到：

> 「壽命八十千歲住阿僧祇年，乃至眾生未造十惡。
> 從起十惡業道時節，壽命因此十惡減度，一百年則減十歲。
> 次復百年，復減十歲，次第漸減，至餘十歲。
> 最後十歲，住不復減。
> 長極八萬，短至十年，若佛不出世次第如此。
> 若佛出世，如正法住，眾生壽命暫住不減；隨正法稍減，壽命漸減」[306]。

每一百年減十歲，那麼前一小節說的「未來定餘六百九十年在」，意指人壽再減七十歲，就會到人壽十歲的時代，這是否意指《立世阿毘曇論》這段文字寫成的時候，人壽是在八十歲的時代？但編集於十一、十二世紀的巴利語 *Lokapaññatti*，或是十二世紀的《世間大崩壞論》（Mahāsaṃvartanīkathā），仍然說未來還餘七百年，如果說這是正量部一脈相承的說法，這是否意指「七百年」不能單從數值來理解，而是別有意會？岡野潔（[2001]，25－36）說這是正量部的「劫末意識」，而與一般

[305] 西元 559 年 1 月 24 日(星期五) ～ 560 年 2 月 11 日(星期三)，見 http://sinocal.sinica.edu.tw/cgi-bin/sinocal/luso.utf8.cgi

[306] 大正 32，頁 217 上－中；參看 Denis[1977]，I，traduction 158。

常說的「末法思想」，有所區隔（又參岡野潔[2003]）。

《立世阿毘曇論》最後一句話「若佛出世，如正法住，眾生壽命暫住不減」，則在世間成住壞空的脈絡中，引出「正法住世」會使人壽不減的理想。

§ 3.1.7. 「正法住世」或是「末法思想」，世間成住壞空，以及佛陀出世，會有不同的觀點。志磐《佛祖統紀》（卷 30）〈（諸佛）三世出興志〉嘗試把這些脈絡連結，以下摘引其中一段，略作說明。志磐先說明在「過去莊嚴劫」出世的佛陀名號；而「現在賢劫」的開始，描述了器世間的新造過程，在「成劫」的第三小劫，開始有人趣等有情。到了「住劫」第九小劫，人壽五萬歲、四萬歲、二萬歲時，分別有拘留孫佛、俱那含牟尼佛、迦葉佛出世，接著是：

> 減至一百歲時，第四釋迦牟尼佛出世，本在一萬歲時，為觀眾生無機可度，至百歲劫末苦逼，故出乎世。
> 減至八十六歲時，盡正法：一千四百年。
> 按《法住記》，佛告阿難：我滅度後正法一千年，由女人出家減五百年，像法一千年，末法一萬年。
> 《善見論》云：佛初不度女人，後為說八敬法，還得一千年。
> 《法苑》云：天人答南山曰：佛錫杖在龍窟中，四十年住，為如來去後。有飛行羅剎，能說十二部經，詐為善比丘食諸持戒者，日別四百。為斷此惡，故鎮龍窟中，復令正法增住四百年，像法增千五百年，末法增二萬年。

減至七十八歲，八像法八百年。

是為今時正得壽(以佛滅二千二百年，為約合減二十二歲，至理宗淳祐十一年，準之)。

減至六十一歲：盡像法二千五百年。

減至三十歲：八末法三千一百年。

人長三尺。

時，饑饉災起，由人民皆行十惡，草菜米穀五種上味，悉皆隱沒，唯煎朽骨共為燕會」(大正 49，頁 299 中 04－24)

應該說明的是：

一、釋尊原本是在人壽一萬歲時要出世，但機緣不足，才在人壽一百歲時出世，表示佛陀的出世並非一成不變。

二、人壽減至八十六歲時，正法已經滅失。志磐是以《法苑珠林》爲根據[307]，認爲正法住世一千四百年，而在這一千四百中，人壽減少十六歲，這是「百年減一歲」的說法[308]，有別於《立世阿毘曇論》的「百年減十歲」。

三、南宋理宗淳祐十一年，也就是西元 1251 年（1 月 24 日至 1252 年 2 月 11 日），當時人壽七十八歲，「佛滅二千二百年，爲約合減二十二歲」，表示志磐認爲釋尊入滅年代是西元前 949 年，也就是周穆王五十二年（歲次壬申）(參考唐朝法琳的

[307] 《法苑珠林》(T 2122)，大正 53，頁 589 下。

[308] 參看窺基《劫章頌》：爾時人壽命無量，至十歲時減劫終，及後百年減一年，八萬四千爲最上；從彼子年倍父增，還登八萬四千歲。

考定)[309]。真諦在西元 559 年譯出《立世阿毘曇論》，並說此劫（賢劫第 9 劫）還有 690 年，也就是南宋理宗淳祐八年（西元 1248 年 1 月 28 日～西元 1249 年 1 月 15 日），人壽只有十歲。二者之間相近，但意味著《立世阿毘曇論》的劫末之說，並沒有發生。

四、在南宋理宗淳祐十一年之後的 480 年（人壽從七十八歲減至三十歲），就會有「饑饉災」，這種「饑饉災」(及疾病災、刀兵災）發生的時期，同於窺基《劫章頌》的說法。

這裏可以看到，志磐費心努力的想要統合各種觀點，但關於彌勒佛出世的時間，志磐說：

「《菩薩處胎經》去彌勒世有五十六億七千萬歲。

《處處經》五十億七千六十萬歲。

《彌勒下生經》、《上生經》並云：五十六億萬歲。

《莊椿錄》：自佛滅取彌勒生，有八百八十萬九千二百年。諸說不同，未曾校算」。

志磐所引出處不明的《莊椿錄》明白的算出：釋尊滅度後八百八十萬九千二百年，是按照人壽增減計算而來(參看本文 **§ 1.1.8.5.～§ 1.1.8.6.**)。

這樣的思考，在仁潮《法界安立圖》有更明確的數目[310]：

[309] 《廣弘明集》(卷 13)：「調御誕昭王甲寅之年。終穆王壬申之歲」(大正 52，頁 177 上)，參看《法苑珠林》(卷 100)〈曆算部〉(大正 53，頁 1028 上－頁 1029 上)。

[310] CBETA, X57, no. 972, p. 475, a4-17 // Z 2B:23, p. 489, a4-17 // R150, p. 977,

1.人壽至一百歲時，釋迦牟尼佛出世。

從住劫初，至釋迦世尊，已得一萬四千二百七十九萬三千年；

2.自釋迦世尊滅至宋紹興，已二千一百年（新算自宋高宗紹興元年[311]，至我朝萬曆丙午[312]，又四百七十六年）；

3.此去更過七千年，人壽十歲，身長一尺至此減劫之極也（遇小三災）；

4.過爾之後，復入第九增劫，從人壽十歲如前過百年命增一歲，身增一寸，如是漸增乃至壽八萬歲金輪王；

5. 復入第十減劫，減至八萬歲時，彌勒佛下生，從紹興去至彌勒，更經八百八十萬七千年。

§ 3.2.1.依《佛般泥洹經》（T 5）的傳說，釋尊在入滅之前，就已經告訴身旁的弟子：「卻後十五億七千六十萬歲，乃復有佛耳」（大正 1，頁 172 下），而《般泥洹經》（T6）所說的是「觀佛儀容，難復得睹，卻後一億四千餘歲，乃當復有彌勒佛耳，難常遇也」（大正 1，頁 188 下）[313]。

a4-17)。

311 宋高宗紹興元年，歲次：辛亥；生肖：豬；西元 1131 年 1 月 31 日(星期六)起。

312 明神宗萬曆 34 年，歲次：丙午；生肖：馬；西元 1606 年 2 月 7 日(星期二)起。

313 雖有這樣的差異，《佛般泥洹經》（T 5）與《般泥洹經》（T6）可能的關係，參看 Nattier[2008]，126－128 的討論與引證。

志磐《佛祖統紀》（卷 30）說：「《彌勒下生經》、《上生經》並云：五十六億萬歲」，在現存《觀彌勒菩薩上生兜率天經》（T 452）的確說：

「如是處兜率陀天，晝夜恒說此法，度諸天子，閻浮提歲數五十六億萬歲，爾乃下生於閻浮提，如《彌勒下生經》說」（大正 14，頁 420）。

但是現存諸本漢譯「彌勒下生經」（T 453～T 457）都沒有說到彌勒佛在何時出世。「五十六億萬歲」此一數目從何而來？

§ 3.2.2.關於《觀彌勒菩薩上生兜率天經》所說的數值，可以從兜率天的天壽來理解。

《中含》第 202《持齋經》、《增支》八集 42 經－45 經，乃至於《雜含》第 861－863 經，都說到欲界六天的壽量的計算方式，但這些經文並沒有具體的算出其數值（郭忠生[2011]，136－139）。玄奘譯《本事經》（T 765）六欲界天壽量的具體數值是：

1. 如此人間五十年量，當彼天上四天王天一日一夜。如是日夜，數至三十以為一月，積十二月以為一年。以如是年，四天王天壽量五百，當於人間九百萬歲。

（50 × 30 × 12 × 500）[314]。

314 這些阿拉伯數字的計算式是筆者所加入。

2. 如此人間一百年量，當彼天上三十三天一日一夜。如是日夜，數至三十以為一月。
積十二月以為一年。以如是年，三十三天壽量千歲，當於人間三千六百萬歲。
（100 × 30 × 12 × 1,000）
3. 如此人間二百年量，當彼天上夜摩天中一日一夜。如是日夜，數至三十以為一月。積十二月以為一年。以如是年，夜摩天中壽量二千歲，當於人間一億四千四百萬歲。
（200 × 30 × 12 × 2,000）
4. 如此人間四百年量，當彼天上睹史多天一日一夜。如是日夜，數至三十以為一月，積十二月以為一年。以如是年，睹史多天壽量四千，當於人間五億七千六百萬歲。
（400 × 30 × 12 × 4.000＝576,000,000）
5. 如此人間八百年量，當彼天上樂變化天一日一夜。如是日夜，數至三十以為一月，積十二月以為一年。以如是年，樂變化天壽量八千，當於人間二十三億四百萬歲。
（800 × 30 × 12 × 8,000）
6. 如此人間千六百年，當彼天上他化自在天一日一夜。如是日夜，數至三十以為一月，積十二月。以為一年。以如是年，他化自在天壽量一萬有六千歲，當於人間九十二億一千六百萬歲(此中算數，萬萬為億)（大正 17，頁 698 下－頁 699 上）。
（1,600 × 30 × 12 × 16,000）

此處的「億」，相等於現在通行億（10^8）的這樣的數值，

不但可見諸現代學者的計算，即使南傳的《分別論》也有相同的說法[315]。

§ 3.2.3.前已說及，窺基在《瑜伽師地論略纂》(T 1829）說：「億」有四種，分別指現代算法的十萬（10^5）、百萬（10^6）、千萬（10^7）及億（10^8，萬萬）（本文 **§ 1.2.3.**）

漢譯佛典中，構成「三千大千世界」的內容，經常被說成是「百億須彌山，百億日月，及四天王天」等等，此一脈絡所說「百億」的「億」，其數值是千萬（10^7）（本文 **§ 1.2.3.**）。

再從玄奘所譯的《發智論》、《大毘婆沙論》、《俱舍論》，以及真諦所譯《立世阿毘曇論》的相對應部份來看，其中得以確認其數值的「億」，只等於現代算法的十萬（10^5）（本文 **§ 2.1.1.** ～本文 **§ 2.2.2.4.**）。

§ 3.2.4.由這樣的理解，《立世阿毘曇論》〈壽量品〉說的「億」就是現代算法的十萬（10^5）：

1. 人中五十歲，是四天王一日一夜，由此日夜三十日為一月，十二月為一年，由此年數五百天年是其壽命，當人中歲數九百萬歲。
2. 人中一百年，是忉利天一日一夜，由此日夜三十日為一月十二月為一年，由此年數壽命千年，當人中三千六百萬

[315] 《漢譯南傳》，第 50 冊，頁 168－頁 169；Gogerly[1908]，23－24（文中自稱依據南傳《分別論》）；Hardy[1853]，25；Collins[1998]，298；Penner[2009]，137。

歲。

3.人中二百年是夜摩天一日一夜。由此日夜三十日為一月，十二月為一年，由此年數壽命二千年，當人中十四千萬又四百萬年。

4.人中四百歲是兜率陀天一日一夜，由此日夜三十日為一月，十二月為一年，由此年數壽命四千年，當人中五千七百六十億年。

5.人中八百年是化樂天一日一夜，由此日夜三十日為一月，十二月為一年，由此年數壽命八千年，當人中二萬三千四十億年。

6.人中一千六百年，是他化自在天一日一夜，由是日夜三十日為一月，十二月為一年，由此年數壽命一萬六千年，當人中九萬二千一百六十億年。

此處與前引玄奘譯的《本事經》（T 765）的計算方式，完全一樣。兜率（陀）天的壽量相當於人間 $576\times10^6=576{,}000{,}000$（五億七千六百萬年）。

巴利語《世間施設》（Lokapaññatti）相對應部分的數值是：sattapaññâsañca vassakoṭiyo saṭṭhi ca vassasatasahassāni，即五十七俱胝六十「百千」（576,000,000；Denis[1977]，I，texte 90、traduction 86），也就是現代算法的五億七千六百萬。

§ 3.2.5.以千萬（10^7）爲「億」的用例：

《雜阿毘曇心論》（卷 2，行品〉：說的是：

「人間四百歲，為兜率陀天上一日一夜。如是日月歲數，兜率陀天壽四千歲，人間五十七億六百萬歲。是呼地獄一日一夜，如是日月歲數，呼地獄壽四千歲」（大正 28，頁 887 下）。

如果把此處的「億」看成是千萬（10^7），就可得到等同於玄奘譯《本事經》（T 765）的數值。事實上，《雜阿毘曇心論》（西元五世紀前半葉譯出）是把「億」看成是千萬（10^7）：

「水災所漂，乃至第二禪；風災所壞，乃至第三禪。

百億四天下，一時俱壞。

十九中劫世間空，一中劫器世界壞。一中劫器世界成，十九中劫漸次第住」（大正 28，頁 960 上）

再看一例：

「色界中陰量如本有，欲界菩薩中陰亦如本有，三十二相莊嚴其身，是故菩薩中陰光明徹照百億天下。

言白象身入母胎者，不然！已離畜生故，菩薩從九十一劫來常離畜生，順相書故，令菩薩母見如是夢」（大正 28，959 上）。

這是討論中有（中陰）的身量大小，而菩薩的中有光明遍

照「百億天下」，這是漢譯部派論書常見的說法[316]。玄奘譯《大毘婆沙論》（卷 70）的對應部分是：「由此菩薩住中有時，照百俱胝四大洲等，如百千日一時俱照」（大正 27，頁 361 中），「百俱胝四大洲」[317]就是《瑜伽》說明「三千大千世界」的用語（本文**§ 1.2.3.**）。

《大毘婆沙論》（卷 135）提到一則傳說：

> 「曾聞：尊者大迦葉波入王舍城最後乞食；食已未久，登雞足山。山有三峯，如仰雞足。尊者入中結跏趺坐，作誠言曰：願我此身并納鉢杖，久住不壞，乃至經於五十七俱胝六十百千歲，慈氏如來應正等覺出現世時，施作佛事。發此願已，尋般涅槃。時，彼三峯便合成一，掩蔽尊者，儼然而住」（大正 27，頁 698 中）。

這是說在大迦葉尊者入滅（入定？）時，彌勒佛將於五十七俱胝六十百千年之後出世（五億七千六百萬年），《大毘婆沙論》（卷 178）討論爲什麼菩薩要在兜率天受「最後異熟」，其中有一見解是：

[316] 《阿毘曇毘婆沙論》（卷 36）：菩薩住中有時，其身光明，照百億四天下（，大正 28，頁 267 下）；《鞞婆沙論》（卷 14）：以是故住中陰時，百億天下妙光普遍，謂日月最妙多力，猶不能遍照，彼以妙光普遍（大正 28，頁 517 下）。

[317] 同一問題在《俱舍論》（T 1558，大正 29，頁 45 下）、《順正理論》（T 1562，大正 29，頁 476 下），也都譯成「百俱胝四大洲等」；真諦譯《俱舍論》則作「百俱胝�necessary浮洲」（大正 29，頁 202 下）。

> 「有說：唯覩史多天壽量，與菩薩成佛及贍部洲人見佛業熟時分相稱，謂人間經五十七俱胝六十千歲，能化所化善根應熟，彼即是覩史多天壽量」（大正 27，頁 892 下）。

兜率天的壽量，「菩薩成佛」，眾生可以見佛的善根成熟等三者，剛好一樣，所以最後身菩薩一定會生在兜率天；但此處說人間經「五億七千六萬（六十千）年」。

前一種說法只是就彌勒佛來說，此處所說的，已經有普遍化的傾向：一切佛陀的最後身是在兜率天。

從理論上來說，彌勒菩薩從兜率天下生，到彌勒成佛，還有一段不算短的時間。以釋尊來說，如果釋尊是在人壽百歲時出生，而一般傳說：釋尊是在二十九歲時出家[318]，經六年修行而成正覺。現存漢譯「彌勒下生經」都沒有說到彌勒出家時幾歲。《長含》第 6《轉輪聖王修行經》、《長部》第 26《轉輪聖王獅子吼經》與《中含》第 70《轉輪王經》等三部經（參看本文**§ 1.1.8.5.～§ 1.1.8.6.**）都說到彌勒佛的時代，「女年五百歲始出行嫁」，所以彌勒菩薩從兜率天下生，到成佛而「叫醒」大迦葉尊者，還是有一段距離。

無論如何，《大毘婆沙論》說到了「五億七千六百萬年」，以及「五億七千六萬年」兩種時間。究竟哪一種是「正說」？

在漢譯《善見律毘婆沙》，釋尊自述自己生在兜率天，「身黃金色，飲食甘露，受天之樂，壽命五十七億六萬世間歲。從天宮下託生白淨飯王家，於摩耶夫人受胎」（大正 24，頁 703

[318] 《大智度論》說釋尊是在十九歲時出家（大正 25，頁 80 下），參看 Lamotte[1944]，208 注解部分的引述。

中），其中「五十七『億』六萬世間歲」，與現存巴利語本的sattapaññāsavassakoṭisaṭṭhivassasatasahassāyupariyanto（五十七俱胝六十『百千』歲），有所不同，但其中的「億」確是koṭi。換言之，「五億七千六百萬年」，以及「五億七千六萬年」，都不是孤例。

§ 3.3.1. 最後身菩薩爲何在兜率天盡天壽？《中含》32《未曾有因緣經》的說法，「03.世尊迦葉佛時始願佛道，行梵行，生兜瑟哆天。世尊後生，以三事勝於前生兜瑟多天者：天壽、天色、天譽」（大正 1，頁 470 上）。

相對應的《中部》123《未曾有希有法經》（Acchariyabbhutadhamma-sutta）則作：*For the whole of his life-span the Bodhisatta remained in the Tusita heaven*（Ñāṇamoli & Bodhi[1995]，980），菩薩盡其壽命都住在兜率天。這有何意義？

Endo（[2002]，209）說到：《長部》第14《大本經》說到了十六項的諸佛「法性」（dharmmatā；諸佛常法），這一些都是與菩薩從兜率天下降有關，而時顯示佛教對菩薩誕生的重視。《未曾有希有法經》除了說釋尊以有這一些「法性」之外，又加了四項（合計廿項）；第三項指：Gotama Bodhisatta remained in the Tusita heaven as long as his life-span lasted。

「未曾有法」（adbhuta-dharma abbhuta-dhamma）是九分教（或十二分教）的一種，其內容主要是指三寶（佛法僧）的甚希有事，可以說是超乎一般想像，希有難得之事（印順法師[1971]，586－589）。

《中部》123《未曾有希有法經》與《中含》32《未曾有因緣經》的內容不盡相同[319]，似乎都是指與釋尊有關之事，但從「大本經」看來，這是諸佛（與菩薩）共有的（諸佛常法）。《瑜伽師地論》〈菩薩地〉說到諸佛菩薩威力（prabhāva）的「俱生威力」（sahaja-prabhāva），其中有：

> 「為欲利益諸有情故，上生第四覩史多天，盡覩史多壽量而住；有三勝事映彼受生諸天子眾：一、天壽量，二、天形色，三、天名稱」[320]。

顯然是結合了前引《中部》123《未曾有希有法經》與《中含》32《未曾有因緣經》的說法，這二部《阿含經》與《尼柯耶》的內容被《瑜伽師地論》所採認，而且說是諸佛菩薩威力的一種，泛指一切諸佛菩薩。《大般涅槃經》（T 374，卷 32）所說的「菩薩摩訶薩不可思議」（大正 12，頁 588 上－下），也提及「菩薩摩訶薩生兜率天，有三事勝：一者、命；二者、色；三者、名」，也是屬於「未曾有法」[321]。

---

[319] 參看 Anālayo[2011]，702－711、1052，note 93。

[320] 大正 30，頁 495 下；參看《菩薩地持經》（T 1581），大正 30，頁 899 中。《瑜伽師地論》敘及多種「俱生威力」，最後還說：「如是無量甚希有事，皆是如來俱生威力，非是神通威力所作。如是名爲諸佛菩薩俱生威力」，區分了「甚希有事」與「神通威力」。

[321] 說一切有部所傳的漢譯《施設論》（T 1538，卷 2－卷 3，大正 26，頁 517 上－頁 521 中）則對一些「未曾有法」提出解釋。

§ 3.3.2.《長含》30《世記經》說明欲界六天的「預期生命值」的同時，還附加一個條件：「少出多減」（大正 1，頁 133 上－中），意思很清楚，大部分的欲界天的壽命，比「預期生命值」來的少，只有少部分會比較多。至於色界天，無色界天部分，則是「或有減者」，甚至無色界最高的「有想無想天壽命八萬四千劫」，也是「或有減者」（大正 1，頁 133 中）[322]。

在《雜阿毘曇心論》可以看到不同的思考（大正 26，頁 887 下）：「一切三界皆有中夭，唯除鬱單越，及兜率天最後身菩薩，及無想天」，在兜率天的最後身菩薩一定盡其天壽，不會中夭。

《俱舍論》（卷 11）可以看到更進一步的說法[323]：

「諸處有中夭　　除北俱盧洲
論曰：諸處壽量，皆有中夭。唯北俱盧，定壽千歲。
此約處說，非別有情！有別有情，不中夭故，謂：住睹史多天一生所繫菩薩，及最後有，佛記、佛使，隨信、法行；菩薩、輪王母懷彼二胎時，此等如應皆無中夭」。

322 《大樓炭經》則是說三界諸天，「亦有中夭者」，但特別提及「無思想亦有思想天上諸天人，壽八萬劫，無有夭者」（大正 1，頁 296 下）。《起世經》（大正 1，頁 344 下），《起世因本經》（大正 1，頁 399 下），也是說三界諸天「皆有中夭」。

323 《俱舍論》〈分別世品〉，大正 29，頁 61 下－頁 62 上；參看《俱舍論記》的解說（大正 41，頁 191 下－頁 192 上）La Vallée Poussin[1923－31]，II，176－177（Pruden[1988-90]，II，473－474）的解說；參看《大毘婆沙論》（卷 69）「應理論者」的說法：一切有情多分中殀，唯除人趣北俱盧洲，及住睹史多天一生所繫菩薩（大正 27，頁 357 下）。

「不中夭」分成兩種：一、處所，指北俱盧洲（Kuru or Uttarakuru，鬱單越），此處的有情定壽千歲[324]；二、個別的有情，因爲其本身的條件，不會中夭。所謂的最後有，佛記佛使等等，涉及另一個概念：「四得自體」。這是把有情分成四類，其中的「自他俱不可害」是指[325]：

「謂在中有；
色、無色界一切有情；
及在欲界一分有情，如那落迦、北俱盧洲、正住見道、慈定、滅定，及無想定；王仙（Rājarṣi）、佛使、佛所記別、達弭羅（Dharmila）、嗢怛羅（Uttara）、殑耆羅（Gaṅgila）、長者子耶舍（Yaśas）、鳩磨羅（Kumāra）、時婆（Jīvaka）；最後身菩薩，及此菩薩母懷菩薩胎時：一切轉輪王，及此輪王母懷輪王胎時」。

兜率天最後身菩薩（住睹史多天一生所繫菩薩），在兜率天上一定會盡其天壽，也就是現代算法的五億七千六百萬年（576,000,000 年）

324 《瑜伽師地論》（卷 4）認爲：除北拘盧洲；餘一切處，悉有中夭（大正 30，頁 295 下）。

325 見《俱舍論》〈分別根品〉，大正 29，頁 26 下；參看《大毘婆沙論》（卷 151），大正 27，頁 771 下；《集異門足論》，大正 26，頁 404 上；《瑜伽師地論》〈有尋有伺地〉（卷 5），大正 30，頁 300 下－頁 301 下。參看 La Vallée Poussin[1923－31]，I，218－210（Pruden[1988-90]，I，236）的解說。

§ 3.4.1.《大毘婆沙論》關於彌勒下生的時期，說到了「五十七俱胝六十百千歲」與「五十七俱胝六十千歲」，兩者相差了不算短的 540 萬年，但在《法苑珠林》（T 2122）本身，可以看到更多樣化的傳說。

一、《法苑珠林》卷 3：「計人間四百歲，為兜率陀天一日一夜。如是日月歲數，兜率陀天壽四千歲，計人間五十七億六百萬歲，即是呼地獄一日一夜，如是日月歲數呼地獄壽四千歲」（大正 53，頁 286 下）。

《法苑珠林》雖說「依阿毘曇論云」，但從其稍前說的「依《雜心論》云」（大正 53，頁 285 下），這段是引自《雜阿毘曇心論》（本文 **§ 3.2.5.**）。

二、《法苑珠林》卷 9：「《處胎經》云：佛告彌勒：當知汝復受記五十六億七千萬歲，於此樹王下成無上正等覺，我以右脇生，汝彌勒從頂生。如我壽百歲，彌勒壽八萬四千歲。我國土土，汝國土金。我國土苦，汝國土樂」（大正 53，頁 344 上）。

這一段是引自《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》（卷 2）（T 384，大正 12，頁 1025 下）。

三、《法苑珠林》卷 16：「《處處經》云：佛言：彌勒不來下有四因緣：一、有時福應彼間；二、是此間人麁無能受經者；三、功德未滿；四、世間有能說經者，故彌勒不下。若當來下，餘有五十億七千六十萬歲」（大正 53，頁 404 下）（宋朝志磐《佛祖統記》同此，見本文 **§ 1.1.8.6**；本文 **§ 3.1.7.**）。

現存的《處處經》（T 730）是說：「（彌勒）當來下，餘有五億七千六十萬歲」（大正 17，頁 524 下）。

四、《法苑珠林》卷 16：「又新婆沙論云：曾聞：尊者大迦葉波入王舍城最後乞食；食已未久，登雞足山。山有三峯，如仰雞足。尊者入中結跏趺坐，作誠言曰：願我此身并納鉢杖，久住不壞，乃至經於五十七俱胝六十百千歲，慈氏如來應正等覺出現世時，施作佛事。發此願已，尋般涅槃。時，彼三峯便合成一，掩蔽尊者，儼然而住」（大正 53，頁 405 上－中）。

這是照錄前引《大毘婆沙論》（卷 135）的說法。

五、《法苑珠林》卷 30：「依《付法藏傳》：佛以正法付大迦葉，令其護持，不使天魔龍鬼邪見王臣所有輕毀。既受屬已，結集三藏，流布人天。迦葉又以法屬累阿難，如是展轉乃至師子，合二十五人，並閻浮洲中六通聖者。大迦葉今在靈鷲山西峯巖中，坐入滅盡定，經五十六億七千萬歲，慈氏佛降，傳釋迦佛所付大衣，廣現神變，然後涅槃」（大正 53，頁 511 下）。

這與前一則所說的是同一件事，只是典據有異。但現存的《付法藏因緣傳》（T 2058）所說的此一事緣，並沒有「經五十六億七千萬歲」之語（大正 50，頁 301 上）。

同一部作品，引用不同的來源，而有不同的說法，那麼在不同的作品，看到多樣化的傳說，也就不足爲奇。

§ 3.4.2.這一些不同的傳述，大體上都出現「五」、「六」、「七」這三個數字，以關鍵的數值「億」來說【姑不論其數值究竟是 10^5、10^6、10^7 或 10^8】，有「五十億」、「五十六億」、「五十七億」等不同用語。

即就「萬」而言，漢譯《善見律毘婆沙》，釋尊自述自己在兜率天壽命五十七億『六萬』世間歲（大正 24，頁 703 中），但其中對應的巴利語版本是說『六十百千』（即六百萬）；而《大

毘婆沙論》（卷 178）也說到「六十千」（六萬）（本文 **§ 3.2.5.**），這樣的數值，還可見諸：

一、《阿毘曇甘露味論》（T 1553，卷 1）：「復次，人中四百歲是兜術天一日一夜。如是三十日為一月，十二月為一歲，兜術天上壽四千歲，當人間數五十七億六萬歲」（大正 28，頁 967 上）。

二、《摩訶僧祇律》（T 1425）（卷 40）：「無慚無愧，輕慢佛語，犯偷蘭遮（sthūlātyaya、thullaccaya）。如兜率天壽四千歲，墮塹梨中，於人間數五十億六十千歲」（大正 22，頁 548 下）

三、《犯戒罪報輕重經》（T 1467）：「無慚無愧，輕慢佛語，犯偷蘭遮，如兜率天壽四千歲，墮泥犁中，於人間數五十億六十千歲」（大正 24，頁 910 中－下）。

四、《目連所問經》（T 1468）：「若有苾芻苾芻尼，迷醉犯戒，無慚無愧，輕慢律儀，犯吐羅鉢底法。彼人命終生地獄中，壽命（如）兜率陀天四千歲，計人間算數五十七俱胝六萬歲」（大正 24，頁 911 下）。

依《大正藏》的說法，《阿毘曇甘露味論》是「曹魏代譯，失三藏名」。至於《摩訶僧祇律》是晉義熙一二到一四年（西元 416—418），法顯與楊都（南京）道場寺禪師佛陀跋陀羅合作譯出，而其原本是法顯在摩竭提國巴連弗邑天王精舍（或作大乘寺）所寫得。《善見律毘婆沙》是蕭齊外國沙門僧伽跋陀羅於齊永明七年（西元 489）在廣州譯出的。《目連所問經》是趙宋法

天譯出[326]。換句話說，不同的時代、地點，由不同的翻譯團隊，都傳出了含有「六萬（六十千）歲」的說法，這顯然不是翻譯所造成的現象。

在「六百萬」、「六萬」之外，現存《處處經》（T 730）的：「（彌勒）當來下，餘有五億七千六十萬歲」（大正 17，頁 524 下），又可看到「六十萬」的說法。

§ 3.4.3.就情理而言，「彌勒下生」的經說，應該會說明彌勒出世的時間，但現存諸本漢譯「彌勒下生經」（T 453～T 457）都沒有說明！反而是在《觀彌勒菩薩上生兜率天經》（T 452）說到：

> 「如是處兜率陀天，晝夜恒說此法，度諸天子，閻浮提歲數五十六億萬歲，爾乃下生於閻浮提，如《彌勒下生經》說」（大正 14，頁 420）。

「五十六億萬歲」，也可見諸被《大正藏》列爲「失譯人名，今附秦錄」的《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》（T 183）[327]。但這數值如何算出？

---

[326] 印順法師（[1968]，475）認爲，《阿毘曇甘露味論》可能是符秦時代的譯品。《摩訶僧祇律》與《善見律毘婆沙》的譯出日期，見印順法師[1971]，70、83－84；《犯戒罪報輕重經》與《目連所問經》的關係，見印順法師[1993e]，244－245。

[327] 大正 3，頁 458 下：時誦經仙人者，今此眾中，婆羅門子，彌勒菩薩摩訶薩是。我涅槃後五十六億萬歲，當於穰佉轉輪聖王國土，華林園中金剛座處，

古德解說《觀彌勒菩薩上生兜率天經》經文時，都要面對經論所載的多樣化傳說。

《彌勒經遊意》(T 1771)沒有明說不贊同「五十六億萬歲」之說，但在一開始就提及：諸佛「五十六億七千萬歲時，下閻浮提，乃成種覺」(大正 38，頁 263 上)，就釋尊來說：

> 「迦葉佛後，漸漸減人命至千二百歲時，釋迦始上兜率天，於天數四千歲，則人間五十六億七千萬歲，人壽命百歲時，從兜率下，閻浮提作佛，正法五百歲，像法千年，過千五百歲，則釋迦法滅盡」(大正 38，頁 265 上)。

明說釋尊在兜率天經「人間五十六億七千萬歲」，才下生閻浮提作佛。而彌勒出世時節則是「諸經說不同」：

> 「一、如雙卷《泥洹經》[328]云：一億四千餘歲，乃當有彌勒世也。
> 又，二、如《賢劫定意經》[329]云：彌勒五億七十六萬歲下作佛。
> 三、如《觀經》與《一切智光仙人經》同云：五十六億萬歲與下作佛。

龍華菩提樹下，得成佛道，轉妙法輪。

328 《般泥洹經》(T6)「觀佛儀容，難復得睹，卻後一億四千餘歲，乃當復有彌勒佛耳，難常遇也」(大正 1，頁 188 中)。

329 未檢出。

> 四、《菩薩處胎》與《賢愚經》[330]云，及《賢劫經》同云：五十六億七千萬歲方下作佛也[331]。
> 又彌勒云：釋迦滅後，如閻浮提日月數，凡五十六億七千萬歲，方出世也」(大正 38，頁 270 中)。

《彌勒經遊意》顯然主張「人間五十六億七千萬歲」之說。窺基《觀彌勒上生兜率天經贊》(T 1772)、元曉《彌勒上生經宗要》(T 1773)與憬興《三彌勒經疏》(T 1774)都注意到這一些經說的不同，嘗試給予解說，主要是「億」的數值不同。元曉《彌勒上生經宗要》(T 1773)認爲：

> 「此中，若依『千萬』為億，即為五十七億六百之萬歲，

330 《賢愚經》(T 202，卷 4)〈摩訶斯那優婆夷品〉，大正 4，頁 376 上－中。

331 依《出三藏集記》的說法：竺法護譯經之中，《賢劫經》七卷(舊錄云《賢劫三昧經》或云《賢劫定意經》，元康元年七月二十一日出)(大正 55，頁 7 中)。但《彌勒經遊意》(T 1771)此段所引《賢劫定意經》與《賢劫經》爲不同的經典。

元曉《彌勒上生經宗要》(T 1773)也認爲是兩部經典，說的內容是「《賢劫經》)言：人壽二萬歲時，第六迦葉佛出世；人壽增減至千二百歲時，釋迦始上兜率天，於天四千歲，人間得五十六億七千七萬歲，人壽百年時，下閻浮提」；「《定意經》云：彌勒五億七十六萬歲作佛」(大正 38，頁 301 上－中)。

窺基《觀彌勒上生兜率天經贊》(T 1772)則只說：「《賢劫定意經》云：彌勒五億七千六萬歲當下作佛」(大正 38，頁 295 上)。

憬興《三彌勒經疏》(T 1774)卻說：「《賢劫經》云：彌勒五億七十六萬歲當下作佛」(大正 38，頁 316 上)。

足見傳說紛岐。

當於《雜心》之文。

若依『萬萬』為億之數，即為五億七千六百之萬歲，近於《定意經》說。

而言七十六萬歲者，算位誤取之耳。七千為七十，六百為六也。

其餘三經，皆云五十餘億等者，並依『千萬』為億之數，而隨翻譯之家，頗有增減之云耳」（大正 38，頁 301 中）。

窺基《觀彌勒上生兜率天經贊》則認爲（大正 38，頁 295 上）：西方有三「億」數：一、十萬（10^5）爲億；二、百萬（10^6）爲億；三、千萬（10^7）爲億。至於經文所說的「五十六億萬歲」，其「億」應是以「千萬」來算，並且「是故，於經『億』字之上，應加七字；其前六字，應『萬』上安」，也就是說，應該是「五十七億六萬歲」，所以：

「只恐梵本誦有參差過，譯家自成謬。若不爾，便少一億五萬歲」

這是直接質疑譯經所據原本的問題；窺基所說的「五十七億六萬歲」，其「億」以「千萬」計算，是現代說法的五億七千六萬年。

§ 3.4.4.古德面對彌勒佛出世時節的不同說法，並沒有一致的見解，現代的作品也可以看到這樣的現象。耿世民（[2003]，95）譯的「哈密本」《彌勒會見記》第十品〈彌勒從兜率天下降

人間〉說：這時彌勒菩薩仁者早于天中天佛放棄人身而生在兜率天上。自那時以來，如數兜率天中的年數，已過去整整四千年。如折算爲人間年歲，則以過五十七億六百萬年」。這一段話表達了：一、彌勒菩薩在兜率天四千歲，這是一生所繫菩薩盡兜率天壽的說法（本文 **§ 3.3.1.～§ 3.3.2.**）；二、這期間相當於人間「五十七億六百萬年」，從同一作品的德語本可知，這是 57 Kotis 6 百萬年（Geng[1987]，363），等同於《雜阿毘曇心論》的用語（本文 **§ 3.2.5.**）。

Nattier（[2004]，73、211）在討論「諸佛（Buddhas）」、「正法隱沒」的問題，提及彌勒出世：有一個常見的說法是 56 億年，另一傳說則是 5 億 6 千萬年（One of the most common figures was 5.6 billion years; other traditions offered a figure of 560 million），這樣的數值源自《觀彌勒菩薩上生兜率天經》的「閻浮提歲數五十六億萬歲」，但可以看出這是對漢譯經文的「億」，有不同的理解。

本文稍前（本文 **§ 3.2.5.**）引述《雜阿毘曇心論》的三個用例，認爲都是以千萬（10^7）爲「億」。其中，關於兜率天的天壽「人間五十七億六百萬歲」（大正 28，頁 887 下），Dessein（[1999]，I，145）英譯爲「The duration of life with the tuṣita is four thousand years, this is five hundred seventy-six million years with human.」，576 百萬，就是現代算法的五億七千六百萬。

但關於「（菩薩中陰）光明徹照百億天下」（大正 28，959 上）、「百億四天下，一時俱壞」（頁 960 上），Dessein（[1999]，I，726、735）分別譯成「that shines one hundred times one hundred times a thousand worlds」、「The one hundred times one hundred

times one thousand four worlds are simultaneously broken」，並且特別在注解說明（Dessein（[1999]，II，534，note 871；539，note 978），這兩段的「億」應看成是十萬（「百千」one hundred thousand），表示其對《雜阿毘曇心論》的「億」，看成有不同的數值。

§ 3.5.「無處無容，非前非後，有二如來生一世界。有處有容，非前非後，有一如來生一世界」，這是玄奘譯《法蘊足論》所傳的「多界經」的「一世無二佛」的說法。

依《相應部》〈梵天相應〉第 14 經所傳，Abhibhū 比丘，以神通力上昇到梵世（brahmaloka）說法，而讓一千世界（sahassi lokadhātu）聽到他的聲音。

又依《長部》14《大本經》及《中部》第 123《希有未曾有法經》，菩薩入母胎及出生，會讓「一萬世界」（dasasahassī lokadhātu）震動。

《中部》第 120《行生經》則可以看到梵天於十萬世界（satasahassilokadhātu）得自在。

這表示特殊的能力，足以讓有情的活動，跨越出其原有的場域。到了《增支》三集 80 經，「如來若希望，則所發之音聲，可令三千大千世界得知，或復希望，可令更遠者得知」。「三千大千世界」（tisahassī mahāsahassī lokadhātu）成爲在一般情況之下，佛陀教化的場域。《阿含經》與《尼柯耶》，乃至各類論書、大乘經典，一再出現此「三千大千世界」的用語。《瑜伽師地論》稱一「三千大千世界」就是一佛土；《增支》三集 80 經雖沒有涉及此一概念，但問答中，已表現佛陀教化固有的場域，以及

可能的往外延伸。

「三千大千世界」是十億個（10^9）以須彌山（Sumeru）爲中心，人類與其他諸趣所居住的空間所形成的器世間。對於這些器世間的理解，是宇宙論的內容，從Gombrich（[1975]）的論述，可以發現印度的古代宇宙論有著多元的內容。本文介紹了Olivelle（[1993]）對印度人對數字的靈活運用，而佛典也可看到許多關於數目的問題，同時顯示佛典所見的宇宙論雖有諸多共同的成素，但其內容也是有多樣化的發展。

《阿含經》及《尼柯耶》既已經預示彌勒菩薩將會在人間成佛，本文接著大略討論了《阿含經》及《尼柯耶》的「彌勒傳說」，同時顯示出這些傳說也有多元的發展，中國古德把這樣的歧異傳說，看成是「部別不同」，或是「見聞各異，難可會釋」，甚至是「聽受機見有別，而譯師今古措辭之不同也」。

關於「三千大千世界」內部的結構，論書傳述了「鄰次傍布」與「上下重累」的不同意見。《別雜》第347經所顯示的是「上下重累」；即使如此，在「三千大千世界」一時生一時滅（俱生俱滅）的概念底下，除了顯示世間成住壞空的不同層次（火災、水災、風災），還看出各種有情住處的面積與體積的不同理解。

這樣的結構問題，又引出「四方」與「十方」的不同認知，此一問題之所以重要，在於印度的「正理－勝論派」是把「方」（diś；dik）看成一種實體；《大智度論》所見的一段對談，正是對此一見解的反應。《瑜伽師地論》把「方」列爲心不相應行，其真實意趣也應注意。

一個「三千大千世界」是一個佛土，但佛陀的教化活動，

不限於自身的場域。佛陀能「於無邊世界，施作佛事」。而「三千大千世界」的數量也是多到難以計算。

《瑜伽師地論》所說：佛陀「於無邊世界，施作佛事」，以及「四方上下，無邊無際三千世界，正壞正成」之類的用語，以及佛典經常可見「無量」、「無邊」的說法，讓人以爲：世間的空間是無限的。《大品經》初品描述釋尊所放的光明，最遠可以到多寶世界（「其世界最在邊，世界名多寶」）。《雜含》第1307經的赤馬天子以其神通力，歷時百年，找尋空間世界的盡頭，還是無法達到。空間世界的範圍，似乎是大到難以想像，但佛陀在《雜含》第234經開示：「我不說『有人行到世界邊者』，我亦不說『不行到世界邊而究竟苦邊者』」，顯示佛典裏「邊」有多樣性的意義，「邊見」、「離於二邊，說於中道」，乃至於十四無記的有邊、無邊，這些應予綜合的考量。

「三千大千世界」含蘊多元豐富的宇宙論教理，呈現了佛陀教化場域的相對空間，也顯示多位佛陀同時存在的可能性。

《雜含》第 946 經明白的說，過去、未來諸佛，如無量恒河沙數；《長含》第 18《自歡喜經》則說這些前後相續諸佛是平等的。而《長含》第 3《典尊經》與《長含》第 18《自歡喜經》（及相對應的《長部》傳本），都可看到「一世無二佛」的教說，其重點在於佛陀是最上最勝，獨一無二，無有匹儔。

但不同傳本的「多界經」，一致的開示：「一如來生一世界」（「一世無二佛」）才是正說；《阿含經》及《尼柯耶》又集出「三千大千世界」的教法。「現在十方佛說」與「唯一佛說」的爭議在於：「唯一佛說」主張：一切世間只有一位佛陀，一位佛陀已足以圓滿其應有的教化。「現在十方佛說」則強調一個「三千大

千世界」是一佛土，在同一時間內，可以有許許多多菩薩，在不同的「三千大千世界」成就佛果，教化眾生。對大乘佛法來說，《攝大乘論本》的「同時無量圓；次第轉非理，故成有多佛」，是「現在十方佛說」的主要理據。

《長部》第 14《大本經》（與《長含》第 1《大本經》）說到過去七佛，也就是包含釋尊在內的七位佛陀；而這七佛中，有四佛出現在「賢劫」。依一般的理解，「賢劫」是世界成住壞空的一大循環，而《立世阿毘曇論》認爲目前是在住劫的第九劫。或許是基於對未來佛的期盼，傳出了「賢劫五百佛」與「賢劫千佛」的說法。依東晉道安及《彌勒會見記》的傳說，西元四世紀開始，印度佛教已傳出賢劫第五至第八佛的人別認同。

信眾最關心的是：下一位佛陀何時出世呢？有三種脈絡：一、《長含》第 6《轉輪聖王修行經》、《中含》第 66《說本經》、《長部》第 26《轉輪聖王獅子吼經》，都開示：未來人壽八萬歲時，有彌勒佛出現人間。經文開示的內容，是以人壽增減的循環來理解彌勒出世的時節。二、《中部》123《未曾有希有法經》強調彌勒菩薩要盡其兜率天的壽量（《雜阿毘曇心論》等說一切有部論書亦同）。三、末法思想。此三脈絡本有其內在的關連，但觀點的差異，因而有極爲不同的呈現。

本文討論了菩薩盡兜率天壽量的問題。《中含》第 202《持齋經》、《增支》八集 42 經－45 經，乃至《雜含》第 861 經，都清楚說明兜率天壽量的計算方式，但因現存漢譯經論所呈現的數值，差異很大，重點在漢字「億」，而現代算法是五億七千六百萬年（576,000,000 年）。

在討論「三千大千世界」的過程中，嘗試以現代的算法，

確認其數值，比對古德的譯例，乃至《清淨道論》的用語，同時顯示《大智度論》說「百億日月乃至百億大梵天，是名三千大千世界。一時生、一時滅」，其中的「億」數值是「千萬」（10^7）。

本文說明《大毘婆沙論》（及《發智論》）把「十萬」（10^5）看成「億」的用例，而玄奘譯的《俱舍論》，有兩處「十萬」（10^5）爲「億」的用例。特別是在說明輪圍世間的底層（風輪、水輪、金輪或地輪），透過《俱舍論》〈分別世間品〉、巴利語《世間施設》（Lokapaññatti），乃至《清淨道論》的比對，確認了《立世阿毘曇論》相關部分也是以十萬」（10^5）爲「億」。

確認漢譯經論所說兜率天壽中「億」的數值之後，又必須面對「五十億」、「五十六億」、「五十七億」；以及「六百萬」、「六萬」的不同組合。

彌勒菩薩究竟何時下生，「彌勒下生」諸經對此未置一詞，只有同屬「彌勒傳說」的《觀彌勒菩薩上生兜率天經》（T 452）說到「閻浮提歲數五十六億萬歲，爾乃下生」，但一數值並沒有得到一致的認同。窺基的評論是「只恐梵本誦有參差過，譯家自成謬」。

依《佛般泥洹經》（T 5）的傳說，釋尊在入滅之前，就已經告訴身旁的弟子：「卻後十五億七千六十萬歲，乃復有佛耳」，就這樣經過長時間的發展，關於彌勒出世的時期，有極爲多樣化的傳說。以《阿含經》及《尼柯耶》的經說來計算兜率天壽，固可正本清源，但現今看到已經深植人心的信仰，甚至是宗派的主張，恐怕也只能如志磐所說的「佛所說義，不應有異，要是部主聽受機見有別，而譯師今古措辭之不同也」（大正 49，頁 306 中）。◎

參考書目及略語表

*本文引用之《大正大藏經》、《卍續藏經》等，是中華電子佛典協會之「CBETA 電子佛典系列」光碟版；巴利語三藏使用嘉義新雨道場整編之電子檔：http://www.dhammarain.org.tw/。

BHSD = Edgerton[1953]

CPD = *A Critical Pali Dictionary*, (1924-2011) begun by V. Trenckner, Copenhagen. http://pali.hum.ku.dk/cpd/

DPPN = Malalasekara, G. P., *Dictionary of Pali Proper Names*, 2 vols., London: Pali Text Society, 1937-1938（Reprinted: 1983）. 本書電子檔 http://www.palikanon.com/english/pali_names/dic_idx.html

EIPs = *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Karl H. Potter, General Editor, Delhi: Motilal Banarsidass, since 1970.

ER = *The Encyclopedia of Religion*, 2nd Edition, Lindsay Jones, editor in chief, Detroit: Macmillan Reference USA.

ERE = *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, ed. James Hastings, 13vols, 1908-1926.

http://www.archive.org/details/EncyclopaediaReligionsEthics.hastings.13vols.1908-1914.1926
http://www.archive.org/details/EncyclopaediaOfReligionAndEthics.Hastings-selbie-gray.13Vols

Macdonell ＝Macdonell[1893]

MW ＝ *A Sanskrit-English Dictionary*, Sir Monier Monier-Williams, Oxford 1899.
本書電子檔
http://www.archive.org/details/sanskritenglishd00moniuoft

PBD ＝ *Buddhist Dictionary, Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, by Nyanatiloka.
本書電子檔
http://www.buddhistelibrary.org/en/displayimage.php?pid=19

PED ＝ *Pali Text Society's Pali-English Dictionary*＝Rhys Davids, T. W. and Stede, W. [1921-25]
本書電子檔：
http://www.archive.org/details/palitextsocietys00pali

《平川漢梵》＝平川彰[1997]。

《互照錄》 ＝赤沼智善[1929]

《印佛固辭》＝赤沼智善[1931]。

《雲井巴利》＝雲井昭善[1997]

《荻原梵漢》＝荻原雲來[1974]

《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。

王瑞鄉

[2008] 《初期佛教慈悲喜捨的修習與解脫之間的關係——相關經證之整理與研究》，台北，中華佛學研究所畢業論文。

印順法師

[1949] 《佛法概論》，台北：正聞（2000 重版）。

[1961] 〈玄奘大師年代之論定〉，收在《佛教史地考論》（《妙雲集》22），頁 357－頁 376。

[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。

[1983] 《雜阿含經論會編》，三冊，台北：正聞。

[1985] 《空之探究》，台北：正聞。

[1993a] 〈方便之道〉，《法雨集》第二冊，台北：正聞。

[1993b] 〈王舍城結集之研究〉，（1965 撰）《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁 37－頁 58。

[1993c] 〈阿難過在何處〉，（1964 撰）《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁 87－頁

[1993d] 〈佛法中特別愛好的數目〉，《法雨集》第四冊，台北：正聞，頁 223－頁 235。

[1993e] 〈讀「大藏經」雜記〉，（1989 撰）《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁 221－頁 291。

宗證法師
[2010] 《印度論師對「十方現在佛思想」之議—以龍樹、無著、世親、眾賢等爲主—》，《福嚴學報》5：115－138。
利照法師
[2007] 《部派佛教的佛陀論——以《異部宗輪論》和《論事》爲中心》，南華大學碩士學位論文。
呂凱文
[2006] 〈從兩類《央掘魔羅經》探討聲聞經大乘化的詮釋學策略〉，《佛學研究中心學報》11：31－83。
性玄法師
[2009] 《佛教末法思想在中國之受容與開展——以南嶽慧思之末法思想爲中心——》，圓光佛學研究所畢業論文
宗玉嫩
[2011] 〈菩薩應不應證實際？——從大乘經典看證悟觀念的轉變〉，《中國文哲研究集刊》38：215－249 http://www.litphil.sinica.edu.tw/home/publish/PDF/Bulletin/38/38-215-249.pdf
季羨林
[1998a] 《吐火羅文《彌勒會見記》譯釋》,《季羨林文集》11，南昌：江西教育出版社。
[1998b] 《吐火羅文研究》,《季羨林文集》12，南昌：江西教育出版社。
[2001] 〈彌勒信仰在新疆的傳布〉,《文史哲》2001 年第 1 期（總第 262 期）：5－15。
季羨林 等
[2000] 《大唐西域記校注》，北京：中華書局。
周柔含
[2008] 〈《婆沙論》三譯本及其成立〉,《台大佛學研究》15：1－44。
許明銀
[2009] 〈西域求法僧法顯與《法顯傳》〉,《法光雜誌》，第 237 期，2009 年 6 月。 http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ013/bj013201523.pdf
耿世民
[2003] 《維吾爾古代文獻研究》，北京：中央民族大學出版社。
[2008] 《回鶻文哈密本《彌勒會見記》研究》，北京：中央民族大學出版社。
黃心川
[1989] 《印度哲學史》，北京：商務印書館。
姚衛群
[2003] 《古印度六派哲學經典》，北京：商務。
馮承鈞（原編），陸峻嶺（增訂）
[1982] 《西域地名》，北京：中華書局。
章巽（校注）
[2008] 《法顯傳校注》，北京：中華書局。

郭忠生

[2002] 〈釋尊之超越彌勒九劫（之二）〉,《正觀》23：5－167。

[2003] 〈釋尊之超越彌勒九劫（之五）〉,《正觀》26：53－111。

[2004a] 〈釋尊之超越彌勒九劫（之七）〉,《正觀》29：5－84。

[2004b] 〈釋尊之超越彌勒九劫（之八）〉,《正觀》30：5－102。

[2010] 〈關於《阿含經》與《尼柯耶》的對讀〉,《正觀》51：105－292。

[2011] 〈釋迦菩薩「三祇百劫成佛」與「始願佛道」(1)，《正觀》59：93－262。

郭瓊瑤

[2009] 〈阿南巴達《論理學綱要》譯註〉,《正觀》51：35－77。

[2010] 〈「法・有法」的世界觀——比較正理・勝論學派與早期佛教的世界構造〉,《揭諦》19：75－102。

[2011] 〈青色青光、黃色黃光－蓮花放光的梵語學考察〉,《正觀》57：1－36。

越建東

[2010] 〈Richard Gombrich 探討佛陀原意的論述與方法〉，《揭諦》18：45－74。

張毅（箋釋）

[1994] 《往五天竺國傳箋釋》，北京：中華書局。

湯用彤

[2011] 〈勝宗十句義論解說〉，收在《往日雜稿 康復札記》，北京：三聯書店。

葉均（譯）

[2005] 《清淨道論》，三冊，收在《世界佛學名著譯叢》87，1987，台北：華宇（本文所使用 2005 年嘉義法雨道場整編的電子檔：http://www.dhammarain.org.tw/）

楊郁文

[1993] 《阿含要略》，台北：東初。

楊惠南

[1983] 〈《中論》裡的「四句」之研究〉，《華岡佛學學報》6：277－310。

劉震

[2009] 〈從百頌體《彌勒授記經》來看中印及周邊的文化交流〉,《復旦學報》(社會科學版),2009 年第 5 期，11－21。

[2010] 《禪定與苦修---關於佛傳原初梵本的發現和研究》，上海：上海古籍出版社。

干潟龍祥

[1958] 〈大智度論の作者について〉,《印度學佛教學研究》7-1，1－12。http://www.journalarchive.jst.go.jp/jnlpdf.php?cdjournal=ibk1952&cdvol=7&noissue=1&startpage=1&lang=ja&from=jnltoc

水野弘元
[1984] 《パーリ 語佛教辭典》，東京：春秋社。
[2000a] 《佛教教理研究》，惠敏法師（譯），台北：法鼓。
[2000b] 《巴利論書研究》，達和法師（譯），台北：法鼓。
[2002] 《佛教的真髓》，香光書鄉編譯組（譯），嘉義：香光書鄉。
[2003] 《佛教文獻研究》，許洋主（譯），台北：法鼓。
平川彰
[1997] 《佛教漢梵大辭典》，東京：靈友會。
赤沼智善（Akanuma, Chizen）
[1929] 《漢巴四部四阿含互照錄》The Comparative of Catalogue of Chinese Agamas & Pali Nikays, 1929（1986 reprint 台北：華宇出版社）
[1931] 《印度佛教固有名詞辭典》，京都：法藏館（昭和 50 年復刊）
荻原雲來（編校）
[1959] 《梵漢對譯佛教辭典・翻譯名義大集》，東京：山喜房，1959 重刊。
[1974] 《漢譯對照梵和大辭典》，東京：鈴木學術財團（台北：新文豐，1979 影印）
岡野潔
[1998] 〈インド正量部のコスモロジー文献、立世阿毘曇論〉，《中央学術研究所紀要》.27：55 – 91。
[2001] 〈正量部的傳承研究 :現在劫的劫末意識〉，《圓光學報》6：15－40

http://old.ykbi.edu.tw/htm/periodical_6index.htm
[2003] 〈インド仏教正量部の終末観〉，哲學年報 62：81－111。
[2007] 〈『大いなる帰滅の物語』第２章１節～３節に見る世界形成の正量部伝承〉，哲學年報 66：1－37。https://qir.kyushu-u.ac.jp/dspace/bitstream/2324/3621/1/tetsu66_hp1.pdf
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）。
高楠順次郎（J. Takakusu）／長井真琴（M. Nagai）
[1975] *Samantapāsādikā, Buddhaghosa's commentaey on the vinaya piṭaka*, 7 vols., London: The Pali Text Society.
福原亮嚴（監修）
[1973] 《梵本藏漢應和譯合璧・阿毘達磨俱舍論本頌の研究》（界品・根品・世間品），京都：永田文昌堂。
[1986] 《梵本藏漢應和譯合璧・阿毘達磨俱舍論本頌の研究》（業品・隨眠品），京都：永田文昌堂（1974 發行，1986 修訂版）。
雲井昭善
[1997] 《パーリ 語佛教辞典》，東京：山喜房。
森章司
[1979] 《異部宗義主題別分類對照表》，東京，作者自版。
[木+神]亮三郎
[1985] 《梵藏漢和四譯對校・翻譯名義大集》，東京：國

書刊行會，昭和 56（藍吉富編，《世界佛學名著譯叢》，第 12、13 冊，台北：華宇）。

藤田宏達

[1984] 《俱舍論所引の阿含經一覽》，札幌：北海道大學文學部印度哲學研究室。

Anālayo

[2008] "Theories on the Foundation of the Nuns' Order – A Critical Evaluation,"*Journal of the Centre for Buddhist Studies*, Sri Lanka, 2008, vol. 6 pp. 105–142. http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/analayo/TheoriesFoundation.pdf

[2010] *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*, Hamburg University Press http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/index.php?id=105&L=1

[2011] *A Comparative Study of the Majjhima-Nikāya*, 2 Volumes, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anesaki, Masaharu（姉崎正治）

[1908-26] "*Docetism(Buddhist)*," ERE, Vol. IV, pp. 385－340.

Bapat, P. V.

[1970] 善見毘婆沙, Shan-Chien-P'i-P'o-Sha, A Chinese version by Sanghabhadra of SAMANTAPĀSĀDIKĀ, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Bareau, André

[1955] *Les sects Bouddhiques du petit véhicule*, Saigon: l'École française d'Extrême-Orient.

Barnett, Lionel David.

[1914] *Antiquities of India: An Account of the History and Culture of Ancient Hindustan*, New York: G.P. Putnam's sons. http://www.archive.org/details/antiquitiesindi00barngoog

Bartley, Christopher J.

[2011] *An introduction to Indian philosophy*, New York :Continuum International Publishing Group.

Benavides, Gustavo

[2005] "*Economy*", IN: Lopez[2005]，77－102.

Black, Brian

[2007] *The character of the self in ancient India : priests, kings, and women in the early Upaniṣads*, Albany: State University of New York Press.

Bodhi, Bhikkhu

[1978] *The Discourse on the All-Embracing Net of Views, The Brahmajāla Sutta and its Commentaries*, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

[1988] *The Discourse on the Fruits of Recluseship, The Sāmaññaphala Sutta and its Commentaries*, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

【本文使用的是德雄比丘譯，《沙門果經》，
http://www.tt034.org.tw/newrain/canon/sa/sa.htm】

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

Boin-Webb, Sara

[1976] *The Teaching of Vimalakīrti (Vima]akīrtinirdeśa)*, Sacred Books of the Buddhists 32 (London: Pali Text Society, [1976] 1994). Translated under the name Sara Boin. Translation from Étienne Lamotte, L'Enseignement de Vimalakīrti, Bibliothèque du Muséon 51 (Louvain: Institut rientaliste, 1962).

[1999] *Śūraṃgamasamādhisūtra: The Concentration of Heroic Progress* (London: Buddhist Society and Curzon Press, 1999). Translation from É. Lamotte, La Concentration de la Marche héroïque, Mélanges Chinois et Bouddhiques XIII (Brussels: Institut Belge des Hautes Études chinoises, 1965).

Bolle, Kees

[2005] '*Cosmology: An Overview*,' IN: ER, 1991-1998.

Burnouf, Eugène

[1852/1925] *Le Lotus de la Bonne Loi, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt-et-un mémoires relatifs au Buddhisme*, nouvelle édition, avec une préface de Sylvain LÉVl, Paris: Librairie Orientale et Américaine.
http://www.archive.org/details/MN40239ucmf_2

Buswell, Robert E. Jr., Editor in Chief

[2004] *Encyclopedia of Buddhism*, New York : Macmillan Reference USA.

Carr, Bernard

[2006] "Cosmology and Religion," *The Oxford handbook of Religion and Science*, edited by Philip Clayton and Zachary Simpson, Oxford: Oxford University Press, 139-155.

Chatterji, Jagadish Chandra

[1912] *The Hindu realism being an introduction to the metaphysics of the Nyâya-Vaisheṣhika system of philosophy*, Allahabad : Indian Press.
http://www.archive.org/details/hindurealismbein00chatiala

Cohen, Richard Scott

[2006] "Ajanta's Inscription," published as an Appendix to Walter M. Spink, *Ajanta: History and Development*, Vol. 2, Arguments about Ajanta. Leiden: E. J. Brill, pp. 273-339.
http://profcohen.net/publications/ajanta-inscriptions-1.pdf
http://profcohen.net/publications/ajanta-inscriptions-2.pdf

Colebrooke, Henry Thomas

[1803] "On the Sanscrit and Prácrit Languages", IN: *Asiatic researches, or, Transactions of the Society instituted in Bengal for inquiring into the history and antiquities, the arts, sciences and literature of Asia*, vol. 7, pp. 199-231.
http://www.archive.org/details/asiaticresearche07asia

[1873] "On Indian Weights and Measures," reprinted in *Miscellaneous Essays, A New Edition with Notes*, ed by Edward Byles Cowell, Vol. II, London: Trübner, pp. 528-543.
http://www.archive.org/details/miscellaneouses00cowegoog

[1873b] *Miscellaneous essays. With life of the author by his son sir T.E. Colebrooke*, London : Trübner
http://www.archive.org/details/miscellaneouses00colegoog

Collins, Steven

[1993] "The Discourse on What is Primary (Aggañña Sutta)": an annotated translation, *Journal of Indian Philosophy,* vol. 21 (4) 1993, pp. 301-93.

[1996] "The Lion's Roar on the Wheel-turning King: A Response to Andrew Huxley's 'The Buddha and the Social Contract'," *Journal of Indian Philosophy* 24, 4: 421-46.

[1998] *Nirvana and other Buddhist felicities: Utopias of the Pali imaginaire*, Cambridge: Cambridge University Press.

[2010] *Nirvana: Concept, Imagery, Narrativ*e, Cambridge: Cambridge University Press.

Conze, Edward

[1959] *Buddhist Scriptures*, Harmondsworth: Penguin Books.

[1967] *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo: The Suzuki Research Foundation(reprinted 1973).

[1973] *Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary (Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā &Prajñāpāramitā –Ratnaguṇasaṃcaya-gāthā)*, Berkeley: Four Seasons Foundation

[1975] *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
http://dharma.org.ru/board/topic1221.html

Dasgupta, Surendanath

[1922-1955], *A History of Indian Philosop*hy, 5 vols., Cambridge: Cambridge University Press.

Demiéville, Paul

[1924] "Les versions chinoises du Milindapañha,"*Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 24, 1924.

pp. 1-258.

[1951] "La Yogācārabhūmi de Sangharaksa," *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 44 N°2, 1951. pp. 339-436.

[1973] "L'origine des sects bouddhique a'après Paramārtha," *Choix d'études bouddhiques*, Leiden: E. J. Brill, pp. 80-136（Mélanges chinois et bouddhiques publiée par l'Institut Belge des Hautes Études Chinoises, I, Bruxelles, 1931~32, pp. 15-64）.

Denis, Eugène

[1977] *La Lokapaññatti et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien*, Lille: Université de Lille III.

Dessein, Bart

[1999] *Saṃyuktābhidharmahṛdaya. Heart of Scholasticism with Miscellaneous Additions*. 3 parts. Delhi: Motilal Banarsidass. (Buddhist Tradition Series, 33, 34, 35.)

[2008] "*Of Tempted Arhats and Supermundane Buddhas, Abhidharma in the Krishna Region*," IN Padma and Barber[2008]，41－80.

Dutt, Nalinaksha

[1934] *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, London, 1934 (Calcutta Oriental Series no. 28)(1st abhisamaya).

Edgerton, Franklin

[1953] *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 2 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass 1985.

Ehara, Rev. N. R. M., Soma Thera and Kheminda Thera, trans.

[1961] *The Path of Freedom, Vimuttimagga*, Published by Dr. D. Roland D. Weerasuria, Colombo, Ceylon. http://www.urbandharma.org/pdf1/Path_of_Freedom_Vimuttimagga.pdf

Emmerick, R. E.

[1968] *The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism*, London: Oxford University Press.

Endo, Toshiichi

[2002] *Buddha in Theravada Buddhism: A Study of the Concept of Buddha in the Pali Commentaries*, Dehiwala, Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre.

Fuller, Paul

[2005] *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism, The Point of View*, Oxon: RoutledgeCurzon.

Garnder, Iain

[2005] ' *Docetism*,' IN: ER, 2381.

Geng, Shimin（耿世民）; Hans-Joachim Klimkeit; Jens Peter Laut

[1987] "*Der Herabstieg des Bodhisattva Maitreya vom Tusita-Götterland zur Erde*" Das 10. Kapitel der Hami-Handschrift der *Maitrisimit,* Altorientalische Forschungen 14 (1987), S. 350-376

Gethin, Rupert. M. L.

[1997] "Cosmology and meditation: from the Agganna-Sutta to the Mahayana Buddhism," *History of Religions*,

Vol.36, No.3 (Feb 1997), pp.183-217。

[2001] *The Buddhist Path to Awakening*, 2nd edition, Oxford: Oneworld Publications.

[2004] "*Cosomology*," IN: Buswell[2004]，183-187。

[2008] *Sayings of the Buddha, A selection of suttas from the Pali Nikāyas,Translated with an Introduction and Notes*, New York: Oxford University Press Inc.

Gogerly, Daniel John

[1908] *Ceylon Buddhism; being the collected writings of Daniel John Gogerly*, ed. By Bishop, Arthur Stanley, Colombo: The Wesleyan Methodist book room http://www.archive.org/details/ceylonbuddhismb00gogegoog

Gombrich, Richard

[1975] "Ancient Indian Cosmology", IN: Carmen Blacker and Michael Loewe, eds., *Ancient Cosmologies*, London: George Allen & Unwin, pp. 110－142. http://www.ocbs.org/images/documents/richardswork/richard9.pdf

[1980] "The Significance of Former Buddhas in the Theravādin Tradition," IN: Somaratna Balasooriya et al. Eds., *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London: Gordon Fraser, pp. 60-73. http://www.ocbs.org/images/documents/richardswork/richard16.pdf

[1992/2005] "The Buddha's Book of Genesis?" *Indo-Iranian Journal*, 35: 159–178, reprinted in Williams[2005]，volume 1, pp. 129-146.

[1993] "Buddhist prediction: how open is the future?" In: Leo Howe & Alan Wain (eds.), *Predicting the Future*. Cambridge; Cambridge University Press, 1993, pp. 144–168.

[1998] *Precept and practice: traditional Buddhism in the rural highlands of Ceylon*, 2nd edition, Delhi: Motilal Banarsidass.

[2006] *Theravāda Buddhism, A social history from ancient Benares to modern Colombo*, 2nd edition, Oxon: Routledge.

Gough, Archibald Edward(tr.)

[1873] *The Vaiśeshika aphorisms of Kaṇâda with comments from the Upaskâra of Śankara-Miśra and the Vivṛitti of Jaya-Nârâyaṇa Tarkapaṅchânana* , London : Trubner & Co. http://www.archive.org/details/vaiseshikaaphori00kanaiala

Guang Xing（廣興法師）

[2005] *The Concept of the Buddha, Its evolution from early Buddhism to the trikāya theory*, Oxon: RoutledgeCurzon.

Hardy, Robert Spence

[1853] *A manual of Buddhism, in its modern development*, London : Partridge and Oakey http://www.archive.org/details/manualofbudhism00hard

Hare, E. M.

[1934] *The Book of the Gradual Sayings*, Vol. 3, London: Pali Text Society(2006 reprinted by Motilal Banarsidass).

[1935] *The Book of the Gradual Sayings*, Vol. 4, London: Pali Text Society(2006 reprinted by Motilal Banarsidass).

Hartmann, Jens-Uwe

[2004] "Contents and Structure of the Dīrghāgama of the (Mūla-)Sarvāstivādins," *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. VII [for the Academic Year 2003], 119-137。 http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/ARIRIAB/pdf/ARIRIAB-07.pdf

[2006] "Maitreyavyākaraṇa," *Buddhist Manuscripts in the Schøyen Collection*, III, Ed.: Jens Braarvig, Paul Harrison, Jens-Uwe Hartmann, Kazunobu Matsuda, Oslo: Lore Sander, Oslo, pp. 7-9. http://www.indologie.uni-muenchen.de/dokumente/publ_hartmann/juh_maitreyavyakarana.pdf

Hattori, Masaaki

[1977] "Summary of Vaiśeṣikasūtra," IN: EIPs, Vol. II, 212-220.

Heirman, Ann

[2000] "What Happened to the Nun Maitreyī," *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 23-1: 29－41.

Honjō, Yohifumi(本庄良文)

[1984] *A Table of Āgama-citations in the Abhidharmakośa and Abhidharmakośopāyikā*. Part I. Kyoto: privately printed.

Hopkins, Paul Jeffrey

[2011] *Jeffrey Hopkins' Tibetan-Sanskrit-English Dictionary*, UMA Institute for Tibetan Studies. http://uma-tibet.org/tib/dictionary.php http://buddhistinformatics.ddbc.edu.tw/glossaries/files/hopkins.ddbc.pdf

Horner, I. B.

[1963] *Milinda's Questions*, Vol. I, London: Luzac & Company.

[1964] *Milinda's Questions*, Vol. II, London: Luzac & Company.

[1975] Basket of Conduct, In *The Minor Anthologies of The Pali Canon*, Part III, London: Pali Text Society.

Jones, J. J. trans.

[1949] *The Mahāvastu*, Translated from the Buddhist Sanskrit, Vol. I, London: Pali Text Society, 1987 reprint.

[1952] *The Mahāvastu*, Translated from the Buddhist Sanskrit, Vol. II, London: Pali Text Society, 1976 reprint.

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

Kajiyama, Yūichi

[2000] "Buddhist Cosmology as Presented in the Yogācārabhūmi," In *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding, The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao* edited by Jonathan A Silk, pp. 183-199, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Karashima, Seishi（辛嶋靜志）

[2010] *A Glossary of Lokakṣema's Translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*《道行般若經詞典》, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XI, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BPPB/pdf/BPPB-11.pdf http://buddhistinformatics.ddbc.edu.tw/glossaries/files/lokaksema.ddbc.pdf

[2011] *A Critical Edition of Lokakṣema's Translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*《道行般若經校注》, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XII, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University. http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BPPB/pdf/BPPB-12.pdf

Katsura, Shōryū

[2000] "Nagārjuna and the Tetralemma(Catuṣkoṭi)," In *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding, The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao* edited by Jonathan A Silk, Honolulu: University of Hawai'i Press , pp. 201-220

Keith, Arthur Berriedale

[1918] *The Samkhya System, a history of the Samkhya philosophy*, Calcutta, Assoc. Press. http://archive.org/details/thesamkhyasystem00keituoft

[1921] *Indian logic and atomism : an exposition of the Nyaya and Vaicesika systems*, Oxford: Oxford University Press. http://www.archive.org/details/indianlogicatomi00keituoft

Kimura, Takayasu（木村高尉）

[1986] Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, II・III, Tokyo: Sankibo （山喜房佛書林）。

Kloetzli, W. Randolph

[2005] '*Cosmology: Buddhist Cosmology*,' IN: ER, 2026-2031。

Kloetzli, W. Randolph and Patton, Laurie Louise

[2005] '*Cosmology: Hindu Cosmology*,' IN: ER, 2014-2022.

Klostermaier, Klaus K.

[2007] *A Survey of Hinduism*, 3rd edition, Albany : State University of New York Press.

Kumamoto, Hiroshi（熊本　裕）

[1993] "Textual Sources for Buddhism in Khotan," In *Buddhism Acrcoss Boundaries——Chinese Buddhism and the Western Regions, Collection of Essays* 1993, Taipei: Foguang Cultural Enterprise, 345－360 [published 1999].
http://sino-platonic.org/complete/spp222_indian_chinese_buddhism.pdf

[2002] '*The Maitreya samiti and Khotanese*.' a paper read at the: "Symposium franco-japonais : «Interactions et translations culturelles en Eurasie». («Dynamic Interactions of Cultures in Eurasia»)" jointly held by the University of Tokyo and l'École Pratique des Hautes Études, in Paris, December 12-13, 2002
http://www.gengo.l.u-tokyo.ac.jp/~hkum/pdf/Maitreya_Paris_unicode2.pdf
http://www.gengo.l.u-tokyo.ac.jp/~hkum/pdf/Maitreya_Paris_3.ppt

La Vallée Poussin, L. de

[1908] "Ages of the World(Buddhist)," ERE, Vol. 1, pp. 187－190.

[1913] "Note sur les Corps du Bouddha," *Le Muséon*, XIV, 1913, pp.257－290.
http://archive.org/details/lemuson32soci

[1923－31] *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 Vols., Institut Belge des Haute Études Chinoises, Bruxelles, 1923-1931(réimpression 1971)【本書英譯 Pruden[1988-90]】

Lamotte, Étienne

Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra) de Nāgārjuna:

[1944] Tome I: Chapitres I-XV, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain, 1944, Réimpression: Publication de l'Institut Orientaliste de Louvain（PIOL）, no.25, Louvain-la-neuve, 1981.

[1949] Tome II: Chapitres XVI-XXX, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain, 1949.
Réimpression: 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 étude sur la Vacuité, PIOL, vol.12, Louvain, 1976.

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

série), PIOL, vol.24, Louvain-la-neuve, 1980.
（這五冊法文譯註現有英文譯本：
http://www.gampoabbey.org/translations2/ani-migme/translations.htm

[1958] *Histoire du bouddhisme indien, I, des origines à l'ère Śaka*, Bibliothèque du Muséon, vol. 43, Louvain, 1958. Réimpression: Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, vol. 14, Louvain-la-neuve, 1976.

[1962] *L' Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, traduit et annoté,
Louvain: Muséon。【英譯 Boin-Webb[1976]】

[1965] *La Concentration de la Marche Héroïque (Śūraṃgama-samādhisūtra*), texte traduit et annoté (Mélanges chinois et bouddhiques, vol. XIII), Bruxelles.【英譯 Boin-Webb[1999]】.

Larson, Gerald James

[1987] "Introduction to the Philosophy of Sāṃkhya," IN EIPs, vol. IV, pp.1-103.

Legge, James

[1886] *A Record of Buddhistic Kingdoms, Being an account by the Chinese monk Fa-hien of his travels in India and Ceylon (a.d. 399-414)*
in search of the buddhist books of discipline, Oxford: The Clarendon Press.

http://www.archive.org/details/recordofbuddhist00fahsuoft

Lopez, Donald S.

[2005] *Critical terms for the study of Buddhism*, Chicago: The University of Chicago Press.

Macdonell, Arthur Anthony

[1893] *A Sanskrit-English dictionary, being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughou*t, London and New York: Longmans, Green and co.
http://www.archive.org/details/afr4858.0001.001.umich.edu

[1897] *Vedic mythology*, Strassburg: K.J. Trubner
http://www.archive.org/details/vedicmythology00macduoft

Mair, Victor H.

[1993] "The Khotanese Antecedents of The Sūtra of the Wise and the Foolish(Xainyu Jing)*", IN: *Buddhism Across Boundaries——Chinese Buddhism and the Western Regions, Collection of Essays 1993*, Taipei: Foguang Cultural Enterprise, 361－420[published 1999].
http://sino-platonic.org/complete/spp222_indian_chinese_buddhism.pdf

Masuda,Jiryo

[1925] "*Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools: A Translation of the Hsuan-Chwang Version of Vasumitra's Treatise I-pu tsung-lun lun*. Translated with Annotations," Asia Major, first series, volume 2, 1925, pp.3-78.
http://www.ihp.sinica.edu.tw/~asiamajor/pdf/1925/1925-1.pdf

Matchett, Freda

[2003] "The Purāṇas", in *The Blackwell Companion to Hinduism*, ed. by Gavin D. Flood, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., pp. 129-143.

McCagney, Nancy

[1997] *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Lanham, Maryland:Rowman & Littlefield.

McGovern, William Montgomery

[1923] *A Manual of Buddhist Philosophy*, Vol. 1, Cosmology, London K. Paul, Trench, Trubner & co., Ltd
http://www.archive.org/details/buddhistphiloso01mcgouoft

Müller, Friedrich Max

[1899] *The six systems of Indian philosophy*, New York: Longmans, Green and Co.
http://www.archive.org/details/sixsystemsofindi00mulliala

Ñāṇamoli, Bikkhu, trans.

[2010] *The Path of Purification, Visuddhimagga*, digital edition, Kandy: Buddhist Publication Society.
http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/nanamoli/PathofPurification2011.pdf

Ñāṇamoli, Bhikkhu & Bodhi, Bhikkhu ,trans.

[1995] *The Middle Length Discourses of the Buddha, A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Nattier, Jan

[1988] "*The Meanings of Maitreya Myth: A Typological Analisis*", IN: Sponberg, Alan & Helen Hardacre[1988], pp. 23—47.

[1992] *Once Upon A Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley: Asian Humanities Press.

[2004a] "Buddha(s)," IN:Buswell[2004]，71－74。

[2004b] "Decline of the Dharma," IN:Buswell[2004]，210－213。

[2008] *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han* 東漢*and Three Kingdoms* 三國 *Periods*, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica, X, The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University.
http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BPPB/pdf/BPPB-10.pdf

Norman, Kenneth Roy

[1983] *Pali Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hinayana Schools of Buddhism*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

[1994] "*Numberals in Middle Indo-Aryan*", IN：Collected Papers, Volume V, London: The Pali Text Society, pp. 1－57,

[1997] *A Philological Approach To Buddhism*, The Buddhist Forum, Volume V, London: School of Oriental And African Studies, University.

[2001] *The Group of Discourses(Sutta-Nipāta*), 2nd Edition, Oxford: The Pali Text Society

[2006] "Anāgatavaṃsa Revisited," *Journal of Pali Text Society* 28: 1-37

Olivelle, Patrick

[1993] *The Āśrama System: The History Hermeneutics of a Religious Institute*, New York: Oxford University.

Padma, Sree & Barber, A. K.

[2008] *Buddhism in the Krishna River Valley of Andhra*, Albany: State University of New York Press

Penner, Hans H

[2009] *Rediscovering the Buddha : legends of the Buddha and their interpretation*, New York: Oxford University Press Inc

Pinault, Georges-Jean

[2011] "The Buddhas of the Fortunate Aeon in Old Turkic and Tocharian texts," *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. XIV [for the Academic Year 2010], 73-80。 http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/ARIRIAB/pdf/ARIRIAB-14.pdf

Polkinghorne, John

[2005] '*Cosmology: Scientific Cosmology*,' IN: ER, 2031-2034。

Potter, Karl H.

[1977] "*Introduction to the Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika*," IN: EIPs, Vol. II, 1-208.

Pruden, Leo M.(tr.)

[1988-90] *Abhidharmakośabhāsyam by Louis de La Vallée Poussin*, 4 Vols., Berkely: Asian Humanities Press.

Rémusat, Abel; Klaproth, Julius von; Landresse, C

[1848] *The pilgrimage of Fa Hian*, Calcutta, Printed by J. Thomas, Baptist Mission Press http://www.archive.org/details/pilgrimagefahia01rmgoog

Pe Maung Tin, tr.

[1923] *The Path of Purity, A Translation of Buddhaghosa's Visuddhimagga*, London: Pali Text Society, 1975

reprint.

Pesala, Bhikkhu

[2001] *The debate of King Milinda*: an abridgement of the Milinda Pañha.
http://www.buddhanet.net/pdf_file/milinda.pdf

Priest, Graham

[2010] "The Logic of the Catuskoti," *Comparative Philosophy* Volume 1, No. 2 : 24-54.
http://www.comparativephilosophy.org/index.php/ComparativePhilosophy/article/view/51

Rhys Davids, T. W.

[1877] *On the Ancient Coins and Measures of Ceylon, with a Discussion of the Ceylon Date of the Buddha's Death*, London: Trübner & Co.

[1890] *The Questions of King Milinda*, Part I, Sacred Books of the East, Vol. XXXV, Oxford: The Clarendon Press.
http://archive.org/details/MilindaPanha-TheQuestionsOfKingMilinda-Part-1
http://archive.org/details/questionsofkingm01davi

[1894] *The Questions of King Milinda*, Part II, Sacred Books of the East, Vol. XXXVI, Oxford: The Clarendon Press.
http://archive.org/details/MilindaPanha-TheQuestionsOfKingMilindaByT.W.RhysDavids-Part-Ii
http://archive.org/details/questionsofkingm02davi

Rhys Davids, T. W. and C. A. F.

[1910] *Dialogues of the Buddha, Translated from the Pali of the Dīgha Nikāya*, Part II, London：Humphrey Milford, Oxford University Press（Sacred Books of the Buddhist vol. III）
http://www.archive.org/details/dialoguesofbuddh02davi

[1921] *Dialogues of the Buddha, Translated from the Pali of the Dīgha Nikāya*, Part III, London：Humphrey Milford, Oxford University Press（Sacred Books of the Buddhist vol. IV）
http://www.archive.org/details/dialoguesofbuddh03davi

Rhys Davids, T. W. and Stede, W.

[1921-25] *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, London: Luzac & Co., Ltd.(reprint 1979).

Shwe Zan Aung and Rhys Davids, C. A. F

[1915] *Points of Controversy, or Subjects of Discourse, Kathā-vatthu*, London: Pali Text Society[reprinted 1979].

Skilling, Peter

[2010] "Note on the Bhadrakalpika-sūtra," *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. XIII [for the Academic Year 2009], 195-229。

http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/ARIRIAB/pdf/ARIRIAB-13.pdf

[2011] "Note on the Bhadrakalpika-sūtra(II)," *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. XIV [for the Academic Year 2010], 59-72。http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/ARIRIAB/pdf/ARIRIAB-14.pdf

[2012] "Notes on the *Bhadrakalpika-sūtra* (III): Beyond the Fortunate Aeon," *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. XV [for the Academic Year 2010], 117-126。http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/ARIRIAB/pdf/ARIRIAB-15.pdf

Skjærvø, Prods Oktor

[1993] "Khotan, A Early Center of Buddhism in Chinese Turkestan," IN: *Buddhism Across Boundaries——Chinese Buddhism and the Western Regions, Collection of Essays 1993*, Taipei: Foguang Cultural Enterprise, 265－344[published 1999]. http://sino-platonic.org/complete/spp222_indian_chinese_buddhism.pdf

Spiro, Melford E.（麥爾福・史拜羅）

[2006] 《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的變遷》，香光書鄉編譯組譯，嘉義市：香光書鄉。

Sponberg, Alan & Helen Hardacre, eds.

[1988] *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge: University of Cambridge Press.

Suvanno, Mahāthera

[2001] *The 31 Planes of Existence*, Penang: Inward Path. http://www.buddhanet.net/pdf_file/allexistence.pdf

Suzuki, Daisetz Teitaro

[1930/1998] *Studies in the Lankavatara Sutra*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd（reprinted）

Tan, Piya [Tan Beng Sin, ordination name: Piyasilo]

[2008] "Cakkavatti Sīhanāda Sutta, The Discourse on the Lion-roar of the Wheel-turner." http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2010/02/36.10-Cakkavatti-Sihanada-S-d26-piya.pdf

[2010] "Aggañña Sutta, The Discourse on the Foremost." http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2009/12/2.19-Agganna-S-d27-piya.pdf

[2011] "Lakkhaṇa Sutta, The Discourse on the Marks." http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2010/02/36.9-Lakkhana-S-d30-piya.pdf

Walshe, Maurice

[1995] *The Long Discourses of the Buddha, A Translation of the Digha Nikāya*, London: Wisdom Publications.

Westerhoff, Jan

[2009] *Nāgārjuna's Madhyamaka: a philosophical introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Williams, Paul

[2005] *Buddhism, Critical Concepts in Religious Studies*, 8 Volumes, Oxon: Routledge.

Wilson, Horace Hayman.

[1864] *The Vishnu Puran : a system of Hindu mythology and tradition*, 6 vols., London: Trübner & co. http://www.archive.org/details/vishnupurnsyst01wils

Woodward, F. L.

[1932] *The Book of the Gradual Sayings*, Vol. 1, London: Pali Text Society(2006 reprinted by Motilal Banarsidass).

[1933] *The Book of the Gradual Sayings*, Vol. 2, London: Pali Text Society(2006 reprinted by Motilal Banarsidass).

[1936] *The Book of the Gradual Saying*s, Vol. 5, London: Pali Text Society(2006 reprinted by Motilal Banarsidass).

Wynne, Alexander

[2007] *The Origin of Buddhist Meditation*, Oxon: RoutledgeCurzon

Tuṣita and the births of the Buddha(2)

Kuo,chung-sheng

Abstract

Generally speaking, the last –life Bodhisattvas would stay in the Tuṣita before they descend to the human realm and obtain enlightenment (Buddha-hood). The births of the Buddhas can be observed through the aspects of space and time.

From the aspect of space, the doctrine of the tri-sahasra-mahā-sahasra-loka-dhātu (trichiliocosm)" can be found in the early Buddhist texts. The *Yogacarabhumi-sastra* and other texts further state that the world systems within trichiliocosm shall be renovated and destructed altogether. The highest realm of the trichiliocosm is said to be "brahmaloka", however, this word can be referred to as the first dhyāna realm, or it can also go as broad as to include the whole Form Realms and even the Formless Realm. Therefore, the concept of trichiliocosm contains the diversity of Buddhist cosmology, including the world structure, the process of renovation, destruction and duration of both, the increase and decrease of

human life-span etc.

A trichiliocosm is a Buddha-field, domain of one Buddha's teaching career. This is in compliance with saying of the sutras; yet, Buddha's activity can extend beyond his field. This can also lead to the reflection on the meaning of this world being finite or infinite.

The concept of Buddha-field suggests that there are Buddhas in ten directions. The doctrine of "one-Buddha-only" emphasizes that there is only one Buddha throughout the world, who can give teachings to countless sentient beings according to their own potentials. Yet merely from the concept of "Buddhas in ten directions" still is not enough to express what said the *Mahāyānasaṃgraha*: Innumerable sentient beings accomplish their practices simultaneously, and births of Buddha should not be only in a sequential order. the plurality of Buddha is affirmed. The significance of bodhisattva doctrine in Mahāyāna should be understood as emphasis on bodhisattva practice and there are innumerable bodhisattvas simultaneously accomplished their practices in different Buddha-field.

From the aspect of time, Early Buddhist texts confirms the possibility of many Buddhas in the future. There are different understandings on what the term "bhadrakalpa(auspicious eon)" actually means. The concepts of Thousand Buddha of the Bhadrakalpa" , and "Five hundred Buddha of Bhadrakalpa" appeared in later times. Moreover, some opined that these

Buddhas of Bhadrakalpa can be seen as the at-the-same-time Buddhas.

According to the unanimous traditions of all the schools of Buddhism, Maitreya is the Buddha next to Gautama Buddha. There are three contexts to know the time Bodhisattva Maitreya, now living in Tuṣita, will descend to the human realm: 1. cycle of renovation, destruction of the world. 2. life-span of Tuṣita beings. 3. decline of Gautama Buddha's dispensation.

Life-span of Tuṣita beings is equivalent to 576,000,000 of human years according to early Buddhist texts, Chinese Buddhist texts, however, saw a variety of traditions as to when Buddha Maitreya will appear. We may see it same as what Chih-pan put: "Discourse of Buddha is consistent, the seeming discrepancy is due to the faculties of the disciples, and wordings of the translators through the ages."

Keywords：Cosmology、trichiliocosm、buddhas in the Fortunate Aeon、Buddha-field、Maitreya、life-span in Tuṣita