

釋尊之超越彌勒九劫（之一）

——試論彌勒信仰與菩薩思想發展的幾個面相

悲廣文教基金會董事 郭忠生

【本文目次】

一、前言

- §1.1. 諸佛平等中的修行平等
- §1.2. 「釋尊超越彌勒九劫」涉及之問題
- §1.3. 觀察釋尊與彌勒關係的四種模式
- §1.4. 「彌勒佛信仰」與「彌勒菩薩信仰」
- §1.5. 菩薩：聲聞佛典中特殊類型的修道者
- §1.6. 本文的研究資料

二、釋尊成佛所經歷的時劫

- §2.1. 聲聞果證的時程
 - §2.2.1. 釋尊成佛歷程的傳說
 - §2.2.2. 佛出世難
- §2.3. 《大乘本生心地觀經》的超越事緣

三、多佛相續、菩薩思想與《阿含經》中的彌勒

- §3.1. 《說本經》

§3.2. 《轉輪聖王修行經》

§3.3.1. 《增一阿含經》的「彌勒下生經」

§3.3.2. 《增一阿含經》其他的彌勒傳說

§3.4.1. 《阿含經》彌勒傳說的比較

§3.4.2. 《增一阿含經》彌勒傳說與竺法護譯《彌勒下生經》

§3.5.1. 《佛般泥洹經》的彌勒信仰

§3.5.2. 南傳佛典《未來事》的彌勒信仰

§3.5.3. 南傳《MAleyyadeva 長老事》

§3.6.1. 未來佛的可能性與必然性

§3.6.2. 聲聞佛典中的未來佛

§3.6.3. 未來佛與菩薩

§3.7.1. 佛陀：法的成就者與開示者

§3.7.2. 法的真實不虛

§3.7.3. 正法傳續不絕

§3.7.4. 「法滅」與未來佛

§3.8.1. 正法傳續不絕與未來佛

§3.8.2. 「後釋尊時代」與佛陀論的發展

一、前言

§ 1.1. 大乘佛法是以求證佛果為目標，如何成就佛果，自然是中心的論題。在聲聞佛法¹，雖以阿羅漢為主要果證，但釋尊也被稱為是「法主」，佛法是因佛的開示、指導而來，對於釋尊如何成佛，也相當重視。聲聞佛典中，大量的本生事緣，多少說明此一情況。另一方面，大乘佛法說三世一切諸佛，或是現在十方諸佛，佛陀的數量，可說是無量無邊；聲聞佛法也說到過去七佛、廿四佛，未來的彌勒佛，在具體的數量上，雖然沒有大乘佛法那樣，但在事理上，過去廿四佛之前，應該還有佛陀，而在彌勒佛之後，佛種也不會斷

¹ 本文所謂的「聲聞佛法」，就是一般所稱的「小乘佛法」此一名詞。小乘乙詞，是大乘行者對某類型佛法的稱呼，原語是 Hinayāna。因為此語帶有輕視、貶低的意味，有些比較敏感的學者，避免使用此一語詞。紐西蘭學者 Paul Harrison 就認為現在通行的一些稱呼，如 TheravAda、HinayAna、ŚrAvakayAna、NikAya Buddhism、Sectarian Buddhism，似乎都「名實不符」。所以提出“Mainstream Buddhism”這樣的語詞，來稱呼「非大乘佛教」（non-Mahāyāna Buddhism）。參 Harrison[1992]，77，note 8。但因為 Mainstream 乙詞，意指主流，也意謂著非主流，同樣帶有評價與比對。本文援用漢譯佛典常見「聲聞」，一方面在語意上比較中性，而《大毘婆沙論》這類被認為是小乘的論書，也常用聲聞菩提之類的用語，來自稱阿羅漢的果證，換句話說，部派行者似乎也自認是聲聞。參考 Ruegg[1995]，166，note 2。

絕。在實質上，大乘與聲聞佛法，關於佛陀的數量，不會有太大的差別。

在這麼多的佛陀中，他們成佛的歷程是不是相同？《大毘婆沙論》引《施設論》說：「一切如來應正等覺皆悉平等」，而所謂的平等，是指三事²：

- 一、修行等，謂如一佛於三無數劫，修六波羅蜜多得圓滿故³，證得無上正等菩提，餘佛亦爾，故名平等；
- 二、利益等，謂如一佛出現於世度無量百千那庾多眾生，令般涅槃，餘佛亦爾故名平等；

² 大正 27，頁 85 上，又參頁 131 中、頁 624 上。在內容上，這三種平等可說是諸佛平等的總綱，《大毘婆沙論》本身還說到：根平等、戒平等、地平等、所證平等，這可看作是三事平等的進一步解說。又，《大毘婆沙論》在另一論題下，說到諸佛有五種相似：地相似（依第四禪得菩提）、加行相似（經三無數劫修六波羅蜜圓滿）、所緣相似（緣四諦理證菩提）、行相相似（以苦無常等十六行相修聖道）、所作相似（以無漏道力斷自身煩惱及令無邊有情得涅槃），大正 27，頁 479 下—頁 480 上。另外，一切如來皆依「樂速通行」證菩提（大正 27，頁 485 下）等等，從個別的角度來看諸佛的共同性質，這些都可說是還在發展的諸佛、菩薩通論。

³ 但大正 27，頁 131 中、頁 624 上所引的《施設論》，說是「四波羅蜜」，而現存的漢譯《施設論》不是全譯本，因為沒有相當的譯文，不知那一說正確。以《大毘婆沙論》本身的立場來說，以四波羅蜜之說為正解，參看大正 27，頁 892 中一下。又，大正 27，頁 890 下說「四波羅蜜」，所引的是「契經說」。

三、法身等，謂如一佛成就十力、四無所畏、大悲、三念住，

十八不共法等無邊功德，餘佛亦爾故名平等。

三事平等中，修行等是福慧資糧的因行，利益等與法身等是所行與果證。這是無量諸佛的「共相」，但諸佛還是有其自身的特點，在壽命、種族、身量、名號方面，是有差別的⁴。如從另一角度來說，這三事中，法身平等與利益平等是「諸佛平等」，屬於佛陀論的範圍；修行平等應該是「菩薩平等」，屬於修道論或是菩薩論的論題，單純的從此「諸佛平等」的說法，就可以看出菩薩與佛陀的內在關連。

關於修行平等，內容是：1.經三無數劫（三阿僧祇劫）；2.修六波羅蜜多圓滿。前者是時間來說，後者則是修持的內容。這樣的說法，在大乘佛法，是耳熟能詳的。的確，一件事要怎麼作？費時多久？在社會通常觀念，總要有大致明白的說法。但是，為什麼要三阿僧祇劫？而時間（三阿僧祇劫）與所行（六波羅蜜）有怎樣的關係？本文擬以釋尊的「超越九劫」，此一常見的傳說，來討論求取佛道的不同面相：一方面，超越九劫涉及時間的問題，而為什麼超越九劫，

⁴ 參看《俱舍論》，大正 29，頁 141 中；《瑜伽師地論》，大正 30，頁 500 上。諸佛平等，以及諸佛的差別相，形式上看來，是相對立的，但在佛教思想史上，可以看到不同的論述，有的側重在平等，甚至再往前進一步而認諸佛是一佛；有的則雖主張諸佛平等，但卻是「諸佛如幻」意義的平等，這反而把論述的重點，放在諸佛的差別相。

則是說明了所行的內容。

§1.2. 「釋尊超越彌勒九劫」，是相當普遍的說法，出現在不同類型的佛典中，大乘佛典不必多說，連本質上屬於聲聞佛法的漢譯《增一阿含經》，對此也有說明，梵本《大事》（MahAvastu）也隱含有釋尊超前得道的說法。另外，許多本生類經的傳說，也豐富了此一傳說的內容。特別是，部派論書也沒有忽略此一傳說，嘗試給予解說。部派論書所論述的佛法，是以取證阿羅漢為主要目標，但《大毘婆沙論》對於佛陀論，著墨不少，甚至以相當的篇幅，討論菩薩的修行。佛陀論與菩薩論，有其內在的關聯，部派書的菩薩論，是否只適用於釋尊？還是逐漸擴及其他菩薩？聲聞佛法討論了成佛的歷程，也對菩薩的修行表示自身的意見，而在表面上來說，這些題材是大乘佛法的中心，但此一現象具體的顯示大乘與聲聞佛法之間，不管是思想、經典、信仰，乃至於日常生活上，在歷史上可能的關涉。

彌勒將繼釋尊之後，在閻浮提成佛，這是《阿含經》／《尼柯耶》（NikAyas）已經確立的傳說，彌勒是未來佛，為什麼要有未來佛？是必然而然（佛典常說的「法爾如是」），彌勒又如何能成佛？在前者，佛典有多佛相續的概念，這種多佛相續的觀念也是很早出現，而且有多樣化的表現。多佛相續，意指釋尊不是唯一的佛陀，這些相續的多佛之間，有怎樣的關係，他們之間的同異何在？諸佛

的教法是否相同？思考這樣的問題，自然關於到佛陀的性質，這可說是佛陀論的範疇。

多佛相續，固然可說是純理論的推演；在聲聞佛法來說，與人天關係最密切的，只有釋尊與彌勒佛。釋尊住世八十年，為有情開示、指導了生脫死的古仙人道，即使就世間常情來說，釋尊是佛教的「創立者」；釋尊在入滅之後，弟子信眾心中的感懷，後代人即使設身處地，恐怕也只能感受一二而已！不過，可以確定的是，釋尊入滅之後，佛教不但持續發展，而且在修持的方式、信仰的表現，思想的發展，都有一番「新境界」。世間所說的延續與創新，很具體的呈現出來，釋尊入滅可說是重要的轉折點。

釋尊入滅之後，也就是「後釋尊時代」，佛教有新的風貌，「佛弟子對佛的信敬與懷念，在事相上，發展為對佛的遺體、遺物、遺跡的崇敬；如舍利造塔等，種種莊嚴供養，使佛教界煥然一新。在意識上，從真誠的仰信中，傳出了釋尊過去生中的大行——『譬喻』與『本生』，出世成佛說法的『因緣』。希有的佛功德，慈悲的菩薩大行，是部派佛教所共傳共信的」（印順法師[1981]，3）。就彌勒信仰來說，以現代的角度來看，彌勒是大乘與聲聞佛法共認的未來佛，既然《阿含經》／《尼柯耶》已預記彌勒成佛，釋尊又已入滅，有的人自然會期待能在彌勒佛座下學法，漢譯《佛般泥洹經》在分配釋尊舍利之後，再加入彌勒信仰，具體的反應此一現象。而對於釋尊，既然注意到其本生的事緣、菩薩的大行、佛功德，很自然的也

會把同樣的「真誠的仰信」，投射到彌勒身上，所以在這新的發展潮流中，彌勒信仰也漸次流傳出來。

菩薩（*Bodhisattva*, *Bodhisatta*），經常被拿來稱呼求證佛果的修道者，一個有情如何經菩薩而成佛，是菩薩論的範疇。在《阿含經》／《尼柯耶》中，已可看到釋尊說到自己在過去生中，是如何修行；在釋尊入滅後，順著此一方向的發展，「釋尊如何成佛」成為當時佛法發展的一個主軸。本來，釋尊成佛，是此一時期佛弟子所能看到有情成佛唯一的「典範」，但在「釋尊如何成佛」進一步成為更廣泛的「一切有情如何成佛」之前，在理論上，伴隨著彌勒信仰而來的「彌勒如何成佛」，應該是一個很好的觸媒，或是另一個值得注意的例證。本來，釋尊與彌勒如何成佛，固然可以說各有因緣，莫為計較；但也可以把二者合併觀察，甚至把它普遍化嘗試找出相續多佛的「成佛之道」。

「釋尊超越彌勒九劫」，顯示兩個人在菩薩行的階段，有所重疊，甚至可能一起修學，這樣來談論超越九劫，才有意義。那麼釋尊與彌勒在本生中，有怎樣的關係，數量不少的漢譯本生類經中，有好一些釋尊與彌勒一起出現的傳說，就是此一傾向的表現。釋尊為什麼能超越呢？在漢譯資料中，本文選取六種釋尊超越的事緣：「投身飼虎」（§ 5.2.1）、「一偈讚佛」（§5.3）、「殺賊救同僚」（§ 5.4.）、「杼大海水」、（§5.5.）、「以身施獸」（§5.6.1）、「兔王投火」（§ 5.6.2），這已可看出傳說的紛歧，而即使同一事緣，也有不同的版

本，情節各異，此一現象如何理解呢？在解釋上，可以看成文學敘述筆法的變化，但這也涉及該個集出者或傳述者，想要表達一定的見解。特別是，本生類經的教化目的，往往涉及教理的思想，在佛法的修證體系裏，例如一般所說的戒定慧三增上學，或是大乘佛法所說的六波羅蜜（甚至部派所說的四波羅蜜），這些不同的事緣應該可以加以歸攝，給予理論上的說明，多樣性的釋尊超越事緣，反應佛教修證理論，在釋尊入滅後的「新境界」裏，也有一席之地，本文將嘗試解釋這六種事緣，所顯示的修證理論的發展與變化。

「超越九劫」雖然是一個單純的事實描述，但經過分析，則含有豐富的「概念群聚」。「超越」是指什麼？這涉及比較的問題，而比較的本身，往往涉及量化或價質取捨，《阿含經》／《尼柯耶》本已說到特定的行為有「福增」的效應，也說到「福德校量」。這樣的概念，在《般若經》固然常常說到，同時也表現在一般大眾信仰的陰鷲文、功過格，或是「功德簿」的作法上面（只不過這是比較後出，而且是在中國、緬甸、錫蘭等地區）。既然「超越」可以從量化的角度來理解，為什麼不從智慧或福德上來論述，而以「九劫」此一時間概念來說明？而釋尊成佛比「預定時程」提前了九劫，可說是成佛的速度大大的超前，那麼這「預定時程」，究何所指；釋尊得以超越九劫，是否意指這樣的「預定時程」，只是一種參考值。「劫」

此一時間概念，在佛教有多樣性的意義，窺基就說：劫有九種⁵。一般說來，佛出世難，既然是稀有難得，一方面顯示佛陀出世彌足珍貴，另一方面則說是「久久」才有佛陀，到底是多久呢？隨著相續多佛的傳出，這些前後相續的各個佛陀，究竟各是在何時（「劫」kalpa；kappa）出現，西元六世紀的南傳《佛種姓經注》說到南傳廿五佛出世的時間排序；而漢譯佛典除有現在十方佛外，也信受賢劫千佛與賢劫五佛，這也涉及時間排序的問題，如果以彌勒佛出世為觀察的重點，時間排序的問題，對有些信眾來說，就顯得非常重要，本文將從「劫」的不同意義，討論這種諸佛出世的時間問題。

彌勒佛既然是未來佛，一般也認定彌勒現在是以菩薩的身份而在兜率天上，那麼彌勒在兜率天作什麼？這種未來彌勒佛與現在彌勒菩薩雙重的身份，以及信眾對佛、菩薩的信仰並不相同，所以彌勒信仰的內容，可以分成「彌勒佛信仰」與「彌勒菩薩信仰」，而彌勒菩薩信仰更可以信眾的立場再進一步細分。這類的區分，一方面顯示佛弟子信仰的多樣性，同時也呈現菩薩道的不同面相。

如果從更宏觀的角度來看，菩薩由發心求佛菩提，歷經修持種種法門，達到一生補處的行位，再進而成佛，在這四重要時點中，釋尊與彌勒的關係，可以從不同角度來觀察。在超越九劫的事緣中，釋尊與彌勒都是菩薩，但更往前推，則有二人誰先發心的問題。在

⁵ 《瑜伽師地論略纂》，卷一，《卍續藏經》，第47冊，頁16中。

《阿含經》／《尼柯耶》中，釋尊是佛，而彌勒是菩薩，二者的關係，主要是表現在釋尊給彌勒授記。至於彌勒佛與釋尊，也是佛陀論的問題，在文獻與理論上，可以看到傳法、釋尊的遺法弟子（依釋尊的教法修持，但還沒有解脫生死）的問題，這是就教法的延續來看先後出世二佛之間的關係；但如果把諸佛立於平行的地位，則是諸佛異同之處的問題，但在佛典所見的種種諸佛異同，實質上有相當部分是在說明菩薩的異同，本文§1.1.所說諸佛三事平等中，有二事平等屬於「菩薩平等」，即是其例。另一種比較突兀的關係，則是彌勒比釋尊更早成佛，這顯然與本文題目「釋尊超越彌勒九劫成佛」的說法，大異其趣，反應佛陀論的另一種發展，而且多少可看作是彌勒被超越的一種「平衡報導」。

在現代的佛學論述裏，南傳佛教⁶，也就是錫蘭（以及緬甸、泰國）所流傳的是上座部佛教，是傳統上被大乘佛法歸為「小乘」的聲聞佛法，這種大乘、聲聞的二分法，固然有其意義，也反應相當程度的「歷史事實」，基於此一角度的理解，往往側重在二者分立，甚至相互抗衡的緊張關係。但一味和合的佛法，因世諦流布而有各自的發展，彌勒信仰又是大乘與聲聞所共許的「通教」，彌勒菩薩所表現出來的無疑是大乘與聲聞共許的「成佛之道」，本文嘗試介紹一

⁶ 除本文註1所說明，本文以「聲聞（佛法）」代替所謂的「小乘」外，如果涉及錫蘭或東南亞（中南半島）佛教的全部或一部，即泛稱為「南傳（佛教）」。

些流傳於上座部佛教環境中的彌勒信仰，以顯示大乘與聲聞在發展上固然是同源異流，同時卻也始終有足以銜接二者的介面；不但是錫蘭等地的上座部佛教是這樣，在說一切有部的《大毘婆沙論》裏，談到彌勒（慈氏）的地方雖然不多，但可能背後可以看出豐富的含意，本文也嘗試略作推論。

總之，如果以「釋尊超越彌勒九劫」為基點，可以看到佛陀論的不同面相。這包括佛陀的特勝，以及緊接而來的就是諸佛的關係，而這樣的關係除靜態的，把諸佛並列而觀察諸佛異同之外，更可以在多佛相續的脈絡底下，來理解過去佛、現在佛、未來佛之間，所呈現出來具體的、動態的關係，彼此如何互動。佛陀論固然是可以單獨成為一個大論題，但其與菩薩思想，本質上有難以切割的方法結果（或原因目的）的牽連關係。在菩薩思想中，彌勒菩薩還在成佛之道上，向前努力，這對有志於菩薩行的信眾來說，應該是最佳的範例，那麼彌勒發心、修持、得到授記，乃至預想中的成佛情狀，在理論上、情感上，都是關心的所在；而此一「母題」（*motif*）雖因在大乘佛法漸次流行中，傳出許多菩薩，例如文殊、觀世音、普賢等等，使彌勒菩薩的地位，沒有那麼突出、特殊，但這同時也具體顯示與無量諸佛連帶一起的無量菩薩。另一方面，彌勒菩薩的修學歷程，又表現為多元面貌的菩薩信仰；佛弟子因自身的理念，也對彌勒菩薩或彌勒佛有不同的期待，彌勒菩薩也不吝給予回應。

再回到本文的主題「釋尊超越彌勒九劫」，這是在無量菩薩中，

以佛弟子最熟悉的二位菩薩，分別看出他們同行同願，以及二人的「競爭」關係（至少在一分佛弟子與佛典集出者，有這樣的想法）。多元的菩薩信仰本來就反應不一樣的價值考量，但菩薩畢竟均以求佛果為目標，自有其共許的部分，此一部分除可以在理論上給予說明外，也表現在多樣化的釋尊超越事緣之中，以及彌勒被超越的「平衡報導」。如果把眼光再轉回到佛陀論，那麼釋尊與彌勒佛之間的異同，無非也是延續自菩薩思想。

§. 1.3. 釋尊超越彌勒九劫而「提前」成佛，其事緣一定是發生在釋尊與彌勒都還是菩薩的階段，那麼此二位菩薩除這層關係外，是否還有其他的因緣？如果從佛典常見的「四句分別」來推論，再參考佛典的傳說，釋尊與彌勒的關係可分成四種模式。

A. 釋尊與彌勒菩薩：釋尊以佛陀的身分與彌勒見面，這可能是佛典最先說到的模式，而二者見面的因緣，主要是釋尊給彌勒菩薩授記，確認彌勒將緊接在釋尊之後，於此人間成佛，教化眾生，這是多佛相續的具體例證；與授記有密切關係的，是所謂的「付法」或「傳法」。付法，是期盼佛法能傳續不絕，利樂有情，而佛典以不同的方式，來表達此一信念，有的透過具體「信物」的交付，有的則是釋尊直接的授予，不一而足。這一些都在表達佛弟子對正法傳續的殷切之情。授記、付法，固然是釋尊與彌勒菩薩關係中，最特出的部分，但彌勒菩薩所以能有這樣的殊榮，應該曾受教於釋尊，

所以彌勒在釋尊座下聽法，這在佛典雖是再平凡不過之事，卻有不能忽視的意義。

B. 釋尊與彌勒佛：彌勒將緊接在釋尊之後成佛，在人間看來，這是「極為久遠」以後的事情，但佛言不虛，此事確定會發生，理想中帶著真實，那麼彌勒佛的世界是怎樣？彌勒佛要開示怎樣的佛法？佛弟子自然急切的想要有所認識。如果從更宏觀的角度來看，多佛相續的觀念，在佛法來說，不但有其理論上的必然性，事實上也是《阿含經》／《尼柯耶》早就確認的傳說，那麼佛與佛之間有怎樣的關係？佛與佛之間是否完全相同？釋尊與彌勒佛，無疑是具體的例示，這是佛陀論的重要課題。

C. 釋迦菩薩與彌勒菩薩：釋尊在菩提樹下成正覺之前，以現在的理解，就是菩薩的身分；從事理上來說，應該可以推測：釋尊還是菩薩時，彌勒菩薩也已經準備好要得到授記。換言之，在釋尊的最後身，彌勒也在最後三身的位階，二人同是菩薩，但在此階段，似乎沒有二人見面的傳說⁷。但是在菩薩思想發達之後，就可以看到釋迦菩薩與彌勒菩薩二人，經常一起出現，這主要見諸本生類經，

⁷ 依漢譯《觀彌勒菩薩上生兜率天經》，彌勒菩薩是在釋尊成佛之後，才上生兜率天，「準備成佛」（大正 14，頁 418 下）。但依南傳的《未來事》所說，在釋尊還沒成正覺之前，彌勒菩薩已在兜率天（Meddegama[1993]，26；見本文 §3.5.2.）。

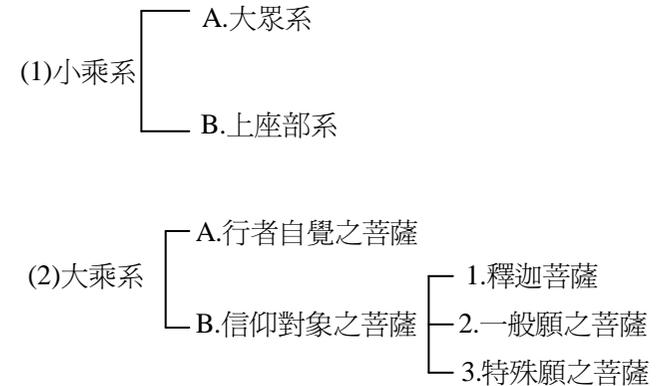
本文所要討論的釋尊超越彌勒九劫，只是其中的一項。發心求佛道，可方便的說是菩薩修行的起點。從發心，在三無數劫中修六波羅蜜（本文§ 1.1.諸佛修行平等），既是菩薩成佛的歷程，如果觀察釋迦菩薩與彌勒菩薩的互動，透過具體事例，應該可以看出菩薩修行的若干特點；反面來說，從菩薩思想的發展，應該可以檢視這些事例的傳說，究竟要傳達什麼旨趣。

D.釋迦菩薩與「彌勒佛」：這應是比較突兀的說法，在形式上，釋尊還是菩薩，而彌勒已經成佛，是時間的倒錯，而且顯然與「釋尊超越彌勒九劫」的說法，鑿柄不入，但在佛典中，確實可看到這樣的說法；既然是「時間倒錯」，卻又傳說出來，要傳達怎樣的看法，如何給予理論的說明？

§ 1.4. 廣義的說，所謂的「彌勒信仰」，可分為二種：彌勒佛與彌勒菩薩的信仰；二者雖然都是以彌勒為對象，但彌勒佛是「未來事」，而彌勒菩薩在兜率天則是「現在事」。彌勒佛還沒到來，就成為佛弟子心中的憧憬；彌勒菩薩還沒有成佛，卻為佛弟子所崇信。可見「彌勒佛信仰」與「彌勒菩薩信仰」，二者相關，卻各有不同的意趣。佛典所見「彌勒菩薩信仰」的類型，至少可以歸納為三種：一、信眾期盼能在來生，往生兜率天；這雖與佛法人天信仰中，以一定善行受天趣福報的概念，極為類似，但動機可能並不相同。「彌勒菩薩信仰」的往生兜率天，主要目的在聽法修學；人天福報的轉

生天趣，純是基於業報理論的享受天樂。二、信眾期盼此生就能前去兜率，目的在請問法義，諮疑解惑。三、信眾祈求彌勒菩薩示現在前，或是為其解厄開運，或單純的想要親見神聖的容貌。但這三種類型的「彌勒菩薩信仰」，並不是相互排斥的擇一關係。

不管是彌勒佛信仰，或是彌勒菩薩信仰，都是對彌勒其人有所期待或是祈求，而這只是菩薩思想的一個面相。干瀉龍祥（[1956]，234）對菩薩有這樣的分類：



這樣的分類，相當程度的反應出各類佛典不同菩薩的意義，但其中把釋迦列入大乘菩薩，自然會引起這樣的疑問：「小乘」不談釋迦菩薩嗎？而這樣的問題正可以看出大乘、「小乘」菩薩思想發展的共通部分，換言之，在菩薩思想發展，可以脫離大乘與「小乘」分立的架構，而在此意義底下，可以把菩薩簡單的分為：一、行者自覺之菩薩；二、信仰對象之菩薩。而且所謂行者自覺，或是信仰對象，只是觀察角度不同而來的差別，一個菩薩多少兼有此二性質。以彌

勒菩薩來說，他是大乘與聲聞佛典共認的人物（假定《阿含經》／《尼柯耶》所說的彌勒佛在成佛前就稱作彌勒菩薩，而實際上似乎沒有不一樣的假設），他目前還在為圓成佛果而努力，而其努力的內容，除自身的證悟外，也當然要莊嚴佛土，成熟眾生，就是因為嚴土熟生，使信眾更有動機把菩薩當成信仰的對象。這樣的情況，在觀世音菩薩也是如此，一般都把觀世音當成是消災解厄，救苦救難，可說是信仰對象的代表，但其本身也在成佛之道上邁進，《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》就說他（她？）將在阿彌陀佛入滅之後成佛（大正 12，頁 309 上），換句話說，觀世音也是未來佛。行者自覺，或是信眾信仰的對象，分別呈現菩薩不同的面相。再進一步說，信眾之所以把彌勒當成信仰的對象，其實也是具有此二面相，有的信眾之所以信仰彌勒，是基於本身自覺的修證，想要諮疑解惑；有的則是單純的期盼彌勒的救苦救難。前面所說的「彌勒信仰」就是此二面相的進一步發展。

§ 1.5. 從「彌勒菩薩信仰」的內容看來，菩薩也被看成是一特殊類型的修道者，菩薩本身既還是求證佛道的修道者，也是度化眾生的「聖者」。在現存的《阿含經》／《尼柯耶》，已經出現「菩薩」的用語，更重要的是，使用菩薩乙詞的經文往往是在敘述佛陀的修道階段；修道者經由菩薩道而成佛，這樣的概念，在聲聞佛典，已隱然可見。

菩薩思想固然是大乘佛法的主軸，但被認為是以聲聞佛法為主

的部派佛教，對於菩薩思想的探討，甚至是實踐，也有相當豐富的內容。部派的法義論集《異部宗輪論》就說到菩薩論的相關問題：菩薩是否還是異生？菩薩轉生惡趣？菩薩與煩惱，菩薩之入胎與出胎等等。《異部宗輪論》所說的菩薩，到底是專指釋尊還沒成佛的階段，還是兼指過去六佛在修道時的身份？甚至泛指一切有情？或許有不同的解釋，但佛教義學已經注意到一個有情成佛之前的情況，是很明顯的。在這個脈絡之下，菩薩論，應該不是大乘佛法所特有的。由結果來看原因，那麼《阿含經》／《尼柯耶》，乃至於律典，出現菩薩的用語，也就不足為奇⁸。

說一切有部的根本論典《發智論》提到⁹：「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。如說：慈氏！汝於來世，當得作佛，名慈氏如來應正等覺」。雖然很簡短，但從《大毘婆沙論》對此一問題的疏解，可知涉及的問題繁多。姑以「齊何名菩薩？」這個問題的形式意義來說，《發智論》認為一個修道者要到「得相異熟業」的階段，才能稱作是菩薩，而所舉的例子

⁸ 參看平川章[1989]，235—247；比較簡要的，見印順法師[1981]，125—127的討論。

⁹ 大正 26，頁 1018 上；異譯《八犍度論》，大正 26，頁 899 下。印順法師[1968]，218 說：「《發智論》本沒有注意這些論題（按：指佛菩薩功德），僅在〈見蘊〉中，說到『齊何名菩薩』；『世尊依不動寂靜定而般涅槃』（大正 26，頁 1024 上）。關於《大毘婆沙論》的此一論題，可參河村孝照[1975]的整理。

就是釋尊給彌勒授記；說一切有部認為在此之前的彌勒，是不能稱為菩薩的。雖然說一切有部認為菩薩還是凡夫（異生），但顯然是極為特殊的凡夫。《大毘婆沙論》認為，《發智論》討論這問題的目的是：「為斷實非菩薩，起菩薩增上慢，故而作斯論。所以者何？有諸有情，以一食施，或以一衣，或一住處，乃至或以一楊枝施，或受持一戒，或誦一伽他，或一攝心觀不淨等，便師子吼作如是言：我因此故，定當作佛。為斷如是增上慢故，顯雖經於三無數劫，具修種種難行苦行，若未修習妙相業者，猶未應言我是菩薩，況彼極劣增上慢者！」（大正 27，頁 886 下）。換句話說，《大毘婆沙論》認為《發智論》所以要討論這問題，就是在斷除有人的自我膨脹，單憑一個微細善行，就自我肯定「定當作佛」。

這樣的論旨，在大乘佛典也是沒有忽略，例如《十住毘婆沙論》就提到這樣的問題：「問曰：汝說無上道相時，種種因緣訶罵空發願菩薩、自言菩薩、但名字菩薩，若是三不名為菩薩者，成就何法名為真菩薩？」（大正 26，頁 93 下），空發願菩薩、自言菩薩、但名字菩薩，分類比《大毘婆沙論》還細（但論文並沒有明確的分別），這三種雖有菩薩之名，但無有其實；而《十住毘婆沙論》認為所謂真實菩薩是要具足三十二法（大正 26，頁 93 下—頁 94 上），標準雖沒有《發智論》那麼高，也不是輕易可得。《大寶積經》的〈摩訶迦葉會〉則說到「自稱菩薩」（大正 11，頁 504 上），這一些都顯示名實不符的情況，給佛教帶來的困擾。《發智論》說的雖簡略，但如果從

其背景來看，在《發智論》的時代或許問題沒有如《大毘婆沙論》、《大智度論》的時代那麼嚴重，但可能已經發展到不得不給予回應的程度了。

除了可從《發智論》的設問，來推想菩薩思想外，說一切有部四大論師之一的法救，也提出相當「前衛」的菩薩思想（印順法師[1968]，263—265；印順法師[1981]，150—151），更重要的是，在部派論師中，有一些被認為是「聲聞身而菩薩心的大德」，除法救外，還有慈世子、婆須蜜（此三位都是西元前的大德）、馬鳴、僧伽羅叉、彌多羅尸利、祁婆迦比丘（印順法師[1981]，369—378）。而依目前學界的通說，大乘是在西元紀年前後興起的，說西元前後的大德是「聲聞身而菩薩心」，正意謂著所謂的「菩薩」，在當時已成為特殊類型的修道者；再從《舍利弗阿毘曇論》所描述的「菩薩人」（大正 28，頁 585 上—中），都可以看出菩薩論是當時普遍的論題¹⁰。

¹⁰ 《大毘婆沙論》關於菩薩的論義，雖然主要可見諸卷 176—卷 178（也就是在疏解「齊何名菩薩」的問題），但在許多地方也論及菩薩特有的問題，例如：菩薩起順抉擇分（頁 32 下—頁 33）、菩薩六根猛利（頁 65 中）、菩薩的善業（頁 101 中）、菩薩觀十二緣起（頁 119 中、頁 123 下—頁 125 上）、菩薩的身力（頁 155 上—頁 156 下）、菩薩之夢（頁 194 上—下）、菩薩起三惡尋（頁 227 上—頁 228 上）、菩薩正知入母胎（頁 308 下—頁 309 上）、菩薩中有之身量（頁 361 中—下）、菩薩中有是否穿衣服（頁 362 中—下）、菩薩中有入胎的情況（頁 363 下）、由菩薩得梵音相及其所引發關於聲音性質的爭論（頁

聲聞佛典中的菩薩，是特殊類型的修道者，還可以從不同角度來觀察。依 Skilling ([1993a], 169–172) 的研究，清辨 (Bhāvya) 的《思擇炎》(TarkajvAlA) 第四品〈入聲聞真實品〉(ŚrAvakatattvAvatAra) 在討論禮敬菩薩的問題時，引聖上座無畏山寺部 (Ārya Sthavira AbhayagirivAsins) 的作品，而說聲聞也認為應該禮敬菩薩。此一問題涉及菩薩的性質，連帶的，什麼人應該禮敬菩薩。清辨認為，除諸佛陀之外，一切天人都應禮敬菩薩，而無畏山寺部的作品也同意此說。雖然清辨所引無畏山寺部的作品，現今不傳，但 Skilling ([1993a], 173–174) 則引用南傳《佛種姓經》第二品第 76 頌¹¹來說明，此頌是在釋尊以 Sumedha 的身分得到然燈佛授記之後，在場之人的反應：「諸佛子 (jinaputtA) 都右繞向我行禮；天人阿修羅恭敬的行禮後離去」。更特殊的是，《佛種姓經注釋》(BuddhavaMsa- aTThakathA) 還進一步說，連然燈佛與四十萬漏盡者 (阿羅漢) 也都以花、香供養 Sumedha 菩薩 (參 Horner[1978], 137)。在《佛種姓經》裏，「然燈佛授記」只是釋尊以 Sumedha 的身

612 下—頁 613 中)、菩薩不受卵濕及化生 (頁 627 上—下)、菩薩天眼的性質 (頁 766 下)、菩薩入滅盡定 (頁 780 上—下) 等等。雖然這些大部分是以釋尊為主的討論，但顯然已經把菩薩看作是一特殊型態的修道者。

¹¹ 依 Horner[1975a], 17, 應為第 77 頌，又參 Horner[1978], 139。參看《漢譯南傳》，第 44 冊，頁 178。

分而開始修持菩薩道，可說是菩薩道的初行者（更不用說《論事》主張釋尊在從兜率天下降時，即使在當生就要成佛，這樣身份的菩薩還是凡夫），竟然能受漏盡阿羅漢的禮敬，可見即使在聲聞佛法裏，菩薩也是非常特殊的修道者¹²。

用特殊的角度來看待菩薩，《大毘婆沙論》也有事例（大正 27，頁 592 中）：有位樵夫入山，遇到大雪，幸經大熊的照料，才保全生命；樵夫離去之前，大熊並未要求回報，只求樵夫替它守密。樵夫在途中遇到獵人，竟貪圖熊肉，而指點熊的所在，大熊就遭害。樵夫在分肉時，遭「順現法受業」，雙手脫落。獵人在知道原因後，也責怪樵夫恩將仇報，也不敢保留熊肉，送到僧伽藍。「時，僧上座得妙願智，則時入定觀是何肉，則知是與一切眾生作利樂者大菩薩肉，尋時出定，以此事白眾。眾皆驚歎，共取香薪，焚燒其肉，收其餘骨，起窣堵波，禮拜供養」。此一事緣在說一切有部的菩薩思想裏，要給予解說，比較周折。說一切有部認為，修道者要到「能造作增長相異熟業」以及「得相異熟業」的階段，才能得菩薩之名，而且《發智論》所以要說到這兩個其實所差無幾的條件（能造作、增長；得），是要顯示「菩薩名或由證得其餘勝法，欲顯即由相異熟業，得菩薩名，不由餘法，故作斯論」（大正 27，頁 887 上），可說是不允

¹² 初發心菩薩勝過漏盡阿羅漢，這是大乘經論常見的論題，參看《大智度論》的限縮性解說，大正 25，頁 609 下—頁 610 上。

許其他的解說。《大毘婆沙論》再進一步解釋，「修妙相業」的修道者（也就是菩薩），具有「捨五劣事，得五勝事」的特性，其第一項就是：捨諸惡趣，恒生善趣，也就是說，菩薩不會生為畜生，一定生在人、天善趣。但在這則事緣，大熊被說成是「與一切眾生作利樂者大菩薩」，就與說一切有部本身的菩薩思想，有所出入。另外，僧眾為大熊的遺骨，起塔供養，也可以思考。在《阿含經》／《尼柯耶》經常說到，有四種人可以起塔供養：如來、辟支佛、阿羅漢、轉輪聖王；而其中的「阿羅漢」乙項，有的經文作「聲聞弟子」¹³。本來，起塔供養，可說是對被供養者德行或智慧的肯定，只不過這種肯定，有其教化上，甚至修持上的意義，在此則事緣中，僧眾為一個生在惡趣之凡夫（菩薩）立塔，也是把菩薩看成特殊類型的修道者。

為什麼已得果證者要禮敬被看作是「凡夫」的菩薩，應該有其用意，而不是在事相上，求其高下。南傳《彌蘭陀經》就說到一項

¹³ 依《僧祇律》的傳述，教團曾經因在行人必經之處，起「聲聞塔」，引起信眾的議論，釋尊規定：起塔之前，應先經大眾決議。而在決議前的報告事項時，要說到亡僧是否證得四沙門果。為這樣的聖者起塔，固無問題。但其他的僧眾，包括持律，法師，或是「營事德望比丘」，如果「是人持戒賢善，多供養僧，執事有勞，應與起塔」（大正 22，頁 444 中）。亡僧是否起塔，由僧團決議，是僧事僧決的一環，而決議的標準，除傳統的修證成就外，還包括一般的德行以及對僧團的貢獻。

疑問：證得預流果的在家眾，為什麼要禮敬出家的凡夫？經文說這是基於二十法與二外相（《漢譯南傳》63 冊，頁 257—259；Horner [1963]，228—229），主要的精神不外乎是出家眾本身之德行，以及所擔負的教化工作；以現代的角度來說，基於出家眾本身的專業素養以及社會的專業分工，即使還是凡夫，仍可受在家預流者的恭敬、供養。本來，從修證位階來說，預流者顯然高於凡夫，甚至在六念法門的念僧，「僧是四雙八輩賢聖僧，是念成就戒、定、慧、解脫、解脫智見的無漏功德者。如出家而沒有達到『向須陀洹』，就不在所念以內。反而在家弟子，如達到『向須陀洹』，雖沒有到達究竟解脫，也是念僧所攝，所以古有「勝義僧」的解說。換言之，在世俗的律制中，出了家就有崇高的地位，而在實質上，在家賢聖勝過了凡庸的出家者。這是法義與律制間的異義」（印順法師[1981]，187）。

可見在不同的脈絡之下，對於其身份的評價，也可能有所不同意趣。整體來說，有些部派雖認為菩薩還是凡夫，但顯然不是一般意義的凡夫。

§ 1.6. 在漢譯經典中，現存的彌勒教典有九部，另外，中國經錄中也有一些「著錄」但現今已失傳的彌勒教典。這些現存的彌勒教典，可以歸納為：「本願」、「上生」、「下生」三個系統。顧名思義，「本願」是彌勒菩薩發心，乃至修行菩薩道六度萬行的階段；「上生」則是描述彌勒菩薩修行即將圓滿，確定會成佛而上生到兜率天，還

有佛弟子求生兜率天的條件等種種；「下生」是說明彌勒從兜率天下降，出家、成佛，說法教化，以及當時的自然、社會與人環境等等的情況（幻生法師[1991]，605）。其中又以「下生經」的「版本」最多，漢譯有《彌勒下生經》（T453）、《彌勒下生成佛經》（T454，鳩摩羅什譯）、《彌勒下生成佛經》（T455，義淨譯）、《彌勒大成佛經》（T456）、《彌勒來時經》（T457），此一情況也反應在其他語文中的「彌勒教典」，現代歐美佛學著作泛稱之 *MaitreyavyAkaraNa*（「彌勒授記」），主要是指「下生經」，如 Lamotte（[1988]，701—702）說：「*MaitreyavyAkaraNa* 有好幾個傳本，彼此之間差別不是很大，有一些被編入《阿含經》與律典，有些則單獨流通」，除了漢譯本外，還有梵本、西藏譯本，以及多種中亞語言譯本（幻生法師[1991]，604），這麼多樣性的傳本，所謂「差別不是很大」應該只是指主要的情節，在敘述上其實還是有許多有意義的差異，反應出集出者的用心。另外，Lamotte 所列的 *MaitreyavyAkaraNa* 的各種傳本，獨缺南傳佛典，但事實上，南傳佛教也有多樣化的彌勒信仰，在形態上與漢譯「下生經」，傳達相同的旨趣。

以上的這些經典，可以稱之為「基本彌勒教典」。但如果不從經典名稱來觀察，而從經典內容所要表達的意旨來說，本願、上生、下生，分別代表菩薩從發心到成佛的重要階段，對一個菩薩來說，

各有意義，也是必經的歷程¹⁴。就此角度來說，彌勒教典就不限於這上面所說的那幾部經，赤沼智善（[1981]，194—203）所列出的 45 部與彌勒有關的佛典，可說是「廣義的彌勒教典」，此一意義底下的彌勒教典，最大的特色在於，增列許多傳統上被歸入小乘的經典，也就是說聲聞經典（及南傳佛典）也試著呈現彌勒的菩薩志業，乃至下生成佛（但赤沼智善還是以「大乘經典」為標題討論彌勒經典）。如果再順著此一方向，就是「最廣義的彌勒教典」，只要有彌勒此一角色的，就可歸入。這三類的佛典，「基本彌勒教典」的數量與名稱已經固定，可以看出鮮明的彌勒形象。「廣義的彌勒教典」在範圍上或許是可得確定，但也可看作是一開放的系統，從赤沼智善所列出的那些經典，有一些內容就可以補充彌勒信仰的內容，而在較宏觀的角度，呈現多元的彌勒信仰。「最廣義的彌勒教典」太過廣泛，甚至沒有分類的必要，目的只在與「廣義的彌勒教典」作對照之用。那一些經典應該歸入此類，一定是見仁見智。在分類的背後，多少帶有價值衡量，以及對經典內容的認知與判斷。

長期以來，「大乘與小乘」一直是佛學論述，甚至是信仰歸屬的

¹⁴ 在某個角度來說，彌勒信仰既是還在形成的階段，其發展的空間就相當寬廣。《彌勒經遊意》提到這樣的問題：「問：既有彌勒成佛經耶？無釋迦成佛經耶？答：理應有之，但未見之。但現釋迦結勸因緣，故偏明之。」並把「古釋迦牟尼」的預記，以及然燈佛授記，看作是「釋迦成佛經」（大正 38，頁 270 上）。

重要指標。以「彌勒基本教典」來說，中國古德在講學著述彌勒經典時，大都觸及《彌勒下生經》等究竟是大乘還是小乘經典（本文稱爲「聲聞佛典」）的問題¹⁵。之所以會有這些疑義，就是在《阿含經》／《尼柯耶》已確認彌勒佛將是釋尊之後的佛陀（本文§3.1—§3.3.），而「上生」與「下生」系統中的經典，確有「可能」屬於聲聞佛法若干成份，如在《觀彌勒菩薩上生兜率天經》中，優波離問「此阿逸多具凡夫身，未斷諸漏，此人命終當生何處？其人今者，雖復出家，不修禪定，不斷煩惱。佛記此人成佛無疑，此人命終生何國土？」（大正 14，頁 418 下），常被引爲「上生經」是聲聞經典的經證。這樣的疑問，反應出來的事實至少有：隋唐之際，判教之風相當興盛，每部經典都要在各自所建立的體系中，給予定位，而在定位的過程裏，呈現出解讀者的價值衡量，以及對經典內容的認知與判斷。另一方面，則可看出「彌勒基本教典」內容兼有大乘與聲聞教法。而「『法』是在先的；無論是信仰，行儀，修行方法，深義的證悟；傳說的、傳布的、傳授的，都是先有『法』的存在，孕育成熟而集出來的。一種信仰，儀制，修行的教授，不是憑個人編

¹⁵ 《彌勒經遊意》（T 1771），大正 38，頁 263 下—頁 264 上；《觀彌勒菩薩上生兜率天經疏》（T 1772），大正 2，頁 278 上—中；《彌勒上生經宗要》（T 1773），大正 2，頁 299 下—300 下；《三彌勒經疏》（T 1774），大正 38，頁 304 下—頁 305 上。

寫而有，總是比經典的集出爲早的」（印順法師[1981]，554—555），這一段話雖然是針對大乘經的集出而說，但大致上可看作是佛典的一項通則。彌勒經典既兼有大乘與聲聞的「法」，如果釋尊成佛是此一時期佛弟子所能看到有情成佛唯一的「典範」，那麼彌勒菩薩成爲彌勒佛，就是一個正在形成的典範，又是聲聞與大乘行者所共同崇信的對象，那麼聲聞佛法如何看待對彌勒菩薩成佛？又如何表現彌勒佛信仰？以宏觀的角度來說，這是在釋尊入滅後，佛教整體發展中，一個不能忽視的環節。基於這樣的理解，本文將以南傳佛教及漢譯聲聞佛典，釋尊佛傳、本生類經（也就是「廣義的彌勒教典」），以及部派論書的敘述爲對象，嘗試從不同角度來推論可能的線索，只在必要時使用大乘佛典，作爲討論的依據。

二、釋尊成佛所經歷的時程

§2.1. 一個修道者開始入手修學佛法，到底要經過多久才能成就，這樣的問題，可說是在情理之中。但所謂「開始入手」，在佛法裏，可能有不太一樣的理解，一般未得解脫的有情，「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴生死，不知苦際。諸比丘！譬如狗繩繫著柱，結繫不斷故，順柱而轉，若住、若臥，不離於柱。」¹⁶在

¹⁶ 《雜阿含經》，第 267 經，大正 2，頁 69 下。《雜阿含經》〈無始相應〉（第

生死輪迴中，很難說那一個起點是開始，而在這中間，如有某些善行，就可生在天趣與人趣（也就是善趣）；在善趣中，可能因修學佛法，而種下趨向解脫的善因，但如果還沒來的及解脫，超生脫死，又因酬報宿緣，而繼續生死輪迴。在佛法這樣的生死觀裏，那一個時點是修道的起點，是難以確定的。雖然如此，所謂的過去、未來與現在三世，是認識、表達世間諸法的重要範疇，在一般生活經驗中，人的活動或起心動念，多少是在「時間帷幕」之前進行，所以時程的長短、速遲，也是修道過程中常被提到的指標。

《大毘婆沙論》說，諸佛都是經三阿僧祇劫，修六（或四）波羅蜜圓滿。相對的，在聲聞佛法，一個得到初果的聖者，「極七往返」，也就是最多經過二十八有，就可以證得阿羅漢¹⁷。另一方面，「有辟支佛，第一疾者，四世行；久者，乃至百劫行。如聲聞，疾者三世，久者六十劫」¹⁸。《大毘婆沙論》曾給予簡單的說明。佛法入道要先種善根，而善根有三種：順福分、順解脫分、順抉擇分。順福分是

937 經—第 956 經），大正 2，頁 240 中—頁 244 上，用各種不同的角度，解說這樣的觀念。

¹⁷ 如《雜阿含經》，第 61 經，大正 2，頁 16 上；二十八有，參看《大毘婆沙論》，大正 27，頁 240 中—下的討論。

¹⁸ 《大智度論》，卷 28，大正 25，頁 266 下。《大毘婆沙論》主要說到聲聞菩提，最快三生，最遲六十劫；辟支佛（獨覺）則說是百劫，沒有提到「最速四生」的說法。分見大正 27，頁 159 下、頁 428 中、頁 525 中。

「種生人天種子」，也就一般所說的人天乘，目的在求人天的福報，在聲聞佛法裏，一般以為與解脫的關係不大。順解脫分，則是「種決定解脫種子，因此決定得般涅槃」，可說是解脫道的起點，但還要經過第三種善根，也就是「順抉擇分善根」（大正 27，頁 34 下）。那麼如何種下順解脫分善根呢？《大毘婆沙論》說：

A. 問：為因何事種此善根？

答：或因施，或因戒，或因聞，而不決定。所以者何？意樂異故。謂：或有人因施一搏食，或乃至一淨齒木，即能種殖解脫種子，如戰達羅等，彼隨所施皆作是言：願我因斯，定得解脫。

或有雖設無遮大會，而不能種解脫種子，如無暴惡等，彼隨所施，皆求世間富貴名稱，不求解脫。

或有受持一晝一夜八分齋戒，即能種殖解脫種子；或有受持盡眾同分別解脫戒，而不能種解脫種子。

或有讀誦四句伽他，即能種殖解脫種子；或有善通三藏文義，而不能種解脫種子。

B. 問：誰決定能種此順解脫分善根？

答：若有增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，隨起少分施、戒、聞善，即能決定種此善根。若無增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，雖起多分施、戒、聞善，而亦不能種此善根。

C. 問：若有種殖此善根已，為經久如能得解脫？

答：若極速者，要經三生。謂：初生中種此種子，第二生中令其成熟，第三生中即能解脫，餘則不定。

謂：或有人種順解脫分善根已，或經一劫，或經百劫，或經千劫流轉生死，而不能起順決擇分。

或復有人起順決擇分善根已，或經一生，或經百生，或經千生流轉生死，而不能入正性離生。（大正 27，頁 35 上—中）

A 段所說的，表明是由布施、持戒與聞（法），而種解脫種子，但同樣的施、戒、聞，有的卻不能得解脫分善根，原因在於行者的意樂；B 段則點出，要得順解脫分善根，必須有「欣求涅槃，厭離生死」的動機；如果有這樣的想法，即使只有少許施戒聞，也能成就，否則再多的施、戒、聞，也只是人天種子。至於 C 段則說，得到順解脫善根後，最快也要三生¹⁹，才能真正解脫，其餘的，則時間不定。有的行者得順解脫分善根後，如果沒有適當的努力，即使經千劫流轉生死，連進一步的順決擇分都無法成就，遑論解脫。

針對這一段解說，還可以再補充說明：

一、關於種順解脫分的事緣，這裏只說到布施、持戒與聞（法），從形式上來看，布施、持戒，意思比較明顯，聞法應該是指包括聽

¹⁹ 但是《大毘婆沙論》又說，得順解脫分之後，經三生而最快得解脫的，其實是狹小道，所得的是「時解脫」；至於舍利弗那樣的，是經六十劫而成就「不時解脫」，見大正 27，頁 525 中。

聞正法在內的四預流支，但佛典說到的四預流支有好幾種，「釋尊安立的方便道，是四預流支：佛不壞淨，法不壞淨，僧不壞淨，聖所愛戒成就。然經中還有二說：一、佛證淨，法證淨，僧證淨，施捨。二、佛證淨，法證淨，僧證淨，智慧。這二類都名為四預流支，可見（方便道的）四預流支，是以佛、法、僧——三寶的淨信為本的；在三寶的淨信外，加入施捨，或者戒，或者智慧，而後來以加入『聖所愛戒成就』為定論的」（印順法師[1993a]，42—48），由此看來，布施、持戒與聞（法）都可說是預流支，此處的施、戒、聞，應該只是一種例示。

上面所說的「順解脫分」，是最常見的說法，但《大毘婆沙論》說到與此有關的「見道根本」，顯然已大大的擴充其內容：「求解脫者，所有若施，若戒，若修；若營佛法僧事，若給侍老病；若讀誦聖言，為他演說；如理作意，若修不淨觀，持息念，念住，三義觀七處善；煖、頂、忍、世第一法，如是皆名見道根本」（大正 27，頁 933 下）。其中，如理作意以下的法門，是一般所理解的解脫道標準型式。至於一開頭的施、戒、修，通稱三福事業，顧名思義，這原本是與解脫沒有直接關係，只能得人天福報²⁰，但此處則給予不一樣

²⁰ 《長阿含經》第 2 經，《遊行經》，大正 1，頁 23 下；《雜阿含經》，第 264 經，大正 2，頁 68 上—中；南傳《增支部》八集 36 經（《漢譯南傳》，23 冊，頁 113—頁 113）；《集異門足論》，大正 26，頁 385 下—頁 386 上；《大毘婆沙論》，

的角色；「營佛法僧事」，為教團操勞事務，工作的內容繁簡不一，性質各異，而「給侍老病」，也是福德行²¹；至於讀誦聖言，為他演說，可以是專業的法義解說，也可能是通俗的教化，甚至「為他人演說，乃至四句偈」，似乎也可說是「見道根本」。

二、不管是典型的預流支，還是三福事業，重點是要有「願我因斯，定得解脫」這樣的決心，以及「欣求涅槃，厭離生死」的動機，這就是菩薩道與聲聞解脫道區別所在。

三、《大毘婆沙論》說佛陀之所以有「大悲」這樣的特勝，是因為在修持過程中，「非如獨覺、聲聞菩提，於一齋日，以一搏食，施與一人，發勝思願，便名樹彼菩提種子，由斯展轉得彼菩提；大悲，要由經多時分，於一切處，以一切種上妙樂具，施諸有情，乃至身命都無吝惜，發勝思願，方名樹彼大悲種子，由斯展轉乃得大悲」（大正 27，頁 428 中）。同樣是布施，在求佛菩提的菩薩行，其內容、動機都有別於獨覺、聲聞菩提，而且要「經多時分」，所以成佛的歷程在時間上，顯然比獨覺、聲聞菩提來的久遠。那麼成就佛菩提，到底要多久的時間？

大正 27，頁 424 中一下。

²¹ 參看《增一阿含經》，大正 2，頁 569 下。廣義的說，這也是布施的一種，參考經論對三福事業的解說。

§2.2.1. 《大毘婆沙論》雖然引用《施設論》或「契經」，而說諸佛是「於三無數劫，修六波羅蜜多得圓滿」，但依《大毘婆沙論》進一步的解說，原則上還要再加百劫修相好²²，而成為「三僧祇百大劫」。但這只是說一切有部的說法²³，在佛典中，可以看到不同的傳說：

A. 《佛本行集經》，釋尊自稱：「我念往昔有一佛，名示誨幢如來。目捷連！我於彼佛國土之中作轉輪聖王，名曰牢弓，初發道心，種諸善根，求阿耨多羅三藐三菩提」（大正 3，頁 656 中），在時間上，此經只概括的說「往昔」，並沒有明確的數字。不過，之後經文又說

²² 大正 27，頁 890 中、頁 892 上。

²³ 除下文所引《大毘婆沙論》的說法外，印順法師[1981]，137：「又，梁譯《攝大乘論釋》說『有五種人，於三阿僧祇劫修行圓滿；或七阿僧祇劫；或三十三阿僧祇劫』。後二說，是梁譯所獨有的。論說七阿僧祇劫，是『餘部別執』，別部執，也應該是部派的異說」。在資料上，《方廣大莊嚴經》（一般以為這是說一切有部的佛傳，但已有大乘的色彩）說，釋尊在最後第三生，上生兜率天前，「自在薰修七阿僧祇，所習善根皆已迴向」（大正 3，頁 540 下），而梵本《大事》在敘述釋尊成正覺後，途遇二商旅（Trapusa 與 Bhallika），釋尊對他們說：在為眾生之福祉，以慈悲利益天人，七阿僧祇劫之後（after a period of seven incalculable kalpas），世尊已經出世；另外，釋尊在面對梵天勸請，是否說法的內心思維中，也有「認知到自己在七阿僧祇劫之前所立的誓願」（aware of his own vow made seven incalculable kalpas ago.）（見 Jones[1956]，291、308），不知真諦是否指此說？

「我念往昔無量無邊阿僧祇劫」，時世有佛，號帝釋幢，如果按照先後的順序，釋尊是在「無量無邊阿僧祇劫」之前的往昔，發心求成佛道。

B.《大事》(MahAvastu)：在其所收錄的第一部《多佛經》(Bahu-buddha-sUtra)中²⁴，釋尊說他發心求道，經過無量阿僧祇劫，有不可數的佛陀都沒給他授記，這是菩薩的自性行階段 (prakRticaryA)。再經過無量阿僧祇劫之後，有位釋迦牟尼佛 (ŚAkyamuni)，釋尊就是在供養那位與自己同名的佛陀之後，發心求取佛道，而進入願行 (praNidhAnacaryA) 的階段 (Jones[1949]，39—41)²⁵。

C.《太子瑞應本起經》則說：「吾自念宿命，無數劫時，本為凡夫。初求佛道已來，精神受形，周遍五道，一身死壞，復受一身，生死無量，譬喻盡天下草木，斬以為籌，計吾故身，不能數矣！夫極天地之始終，謂之一劫，而我更天地成壞者，不可稱載也」，接下來則是一般所說的「然燈佛授記」，事在九十一劫之前 (T 185，大正 3，

²⁴ 《大事》收錄了二部名為 bahubuddha 的經典，其梵名雖然相同，但英譯 Jones[1949]，39—46、Jones[1956]，219—239，分別譯成“The Many Buddhas”與“Former Buddhas”。

²⁵ 漢譯《佛本行集經》與梵本《大事》，都說到菩薩行可分為四階段：自性行、願行、隨順行 (anulomacaryA) 與不退行 (anivartanacaryA)。這是菩薩理論發展中，嘗試劃分菩薩的行位，大乘佛法所常見的十地、十住等，也是如此。

頁 472 下一頁 473 中)。

D.南傳《佛種姓經》，只說到釋尊從然燈佛授記開始，到迦葉佛，逢事二十四佛，經歷四阿僧祇又十萬劫。在釋尊得授記以前，於然燈佛同一時劫中，還有三位佛陀：TaNaGkara、MedhaGkara、SaraNaGkara，但因釋尊沒有從此三佛得受記，也就不予傳述²⁶。

²⁶ 《本生譚因緣》〈極遠因緣〉第 247 頌 (Jayawickrama[1990]，56；《漢譯南傳》，第 31 冊，74)，又參南傳《佛種姓經注》(Horner[1978]，188—189)。但 Hardy[1853]，94 引述到一部年代作者與不詳的錫蘭作品 Saddharmaratnakare，而說：在 TaNaGkara 佛時代，釋尊生為 Puṣpavati 國王 Sudana 之子，而自 TaNaGkara 佛得到「不定授記」(aniyata-vyAkaraNa，an indefinite assurance that he would become Buddha)，而釋尊自然燈佛得到「決定授記」(niyata-vyAkaraNa，a definite assurance)。又，這部 Saddharmaratnakare 到底是怎樣的作品，從 Hardy[1853]，519 的介紹，實在看不出端倪，但此書敘述釋尊修道的起點，是在二十阿僧祇劫之前 (Hardy[1853]，89—94)，而且從現在算起的二十阿僧祇劫之前，到十四阿僧祇劫之前，是釋尊修道的「發心期」(The Era of Resolution)，其間共有 125,000 佛出世；從十三阿僧祇劫之前，到四阿僧祇劫之前 (也就是《佛種姓經》所說釋尊修道的起點)，是釋尊修道的「表現期」(The Era of Expression)，共有 387,000 佛出世。至於《佛種姓經》所說的這段期間，在 Saddharmaratnakare 稱為「提名期」(The Era of Nomination)。釋尊修道成佛歷經二十阿僧祇劫 (又十萬劫)，這樣的說法，早在西元六世紀譯出的《解脫道論》就已傳到中國：「從初發願，乃至最後，生於此中間，久遠之時，二十阿僧祇劫一百千億」(大正 32，頁 427 中)。

除了《佛種姓經》外，南傳佛教有則在錫蘭、緬甸、泰國、高棉流傳的故事集《MAleyyadeva 長老事》

(MAleyyadevattheravatthu)，在內容上，可看作是特殊類型的彌勒信仰。此一故事集說到 (Collins[1993b], 82-83)：菩薩（未來佛）有三類：1.精進增上；2.信增上；3.慧增上，此三類菩薩成佛所須的時程分別是：十六阿僧祇劫又十萬劫、八阿僧祇劫又十萬劫、四阿僧祇劫又十萬劫。而彌勒菩薩是精進增上，所以成佛要十六阿僧祇劫又十萬劫；至於釋尊則應該是慧增上的菩薩（參本文§3.5.3 之五）。

E.《大毘婆沙論》則說：

「過去久遠，人壽百歲時，有佛名釋迦牟尼，出現於世……時有陶師，名曰廣熾……願我未來當得作佛。……發是願後，乃至逢事實髻如來，是名初劫阿僧企耶滿。

從此以後，乃至逢事然燈如來，是名第二劫阿僧企耶滿。

復從此後，乃至逢事勝觀如來，是名第三劫阿僧企耶滿。

此後復經九十一劫，修妙相業，至逢事迦葉波佛時，方得圓滿」。

「初劫阿僧企耶，逢事七萬五千佛，最初名釋迦牟尼，最後名實髻。第二劫阿僧企耶，逢事七萬六千佛。最初即實髻，最後名然燈。第三劫阿僧企耶，逢事七萬七千佛，最初即然燈，最後名勝觀。於修相異熟業九十一劫中，逢事六佛，最初即勝觀，最後名迦葉波。當知此依釋迦菩薩說。」（大正 27，頁 891 中—頁 892 上）。

此一說法有幾個特色：1.明確的用三阿僧祇劫又百大劫，界定釋尊成佛的歷程；2.三阿僧祇劫是「證得無上菩提」，是智慧相。其後的百大劫修相好，是指釋尊色身的特勝，三十二相與八十種好，要到此一階段才圓滿，是福德相。福、慧資糧的累積放在截然可分的階段，雖然明確，但理論上不無問題，難道在三阿僧祇劫中，沒有種三十二相因緣？特別是在那段時期所修的六度（或是四度），不能說沒有所謂的「福德道」；3.在修相好時期所逢事的六佛，是聲聞佛法所傳的九十一劫以來過去六佛²⁷。採用舊傳的九十一劫過去六佛，再加上更往前的三阿僧祇劫，可見聲聞佛法本身也不斷的成長。

F.《根本說一切有部毘奈耶藥事》所傳述釋尊成佛的歷程，大致如下：

a.佛為勝光王說，是長行，說釋迦佛前生的廣大修行。先廣說菩薩的大行，從頂生王到鵝王，共 31 事（大正 24，頁 56 中—頁 72 中）。

b.釋尊前生為光明王，因馴象師的話而初發心，三阿僧祇志求正覺（大正 24，頁 72 中 29—頁 73 上 27）。

²⁷ 過去六佛是：第一毘婆尸佛、第二尸棄佛、第三毘舍浮佛、第四拘留孫佛、第五拘那含牟尼佛、第六迦葉佛，如再加上第七釋尊，就是過去七佛。參見《長阿含經》之《大本經》第 1，大正 1，頁 1 下—頁 3 下。又參《雜阿含經》，第 366 經，第 369 經，第 475 經等，大正 2，頁 101 上—下、頁 121 中—下。

c.釋尊前生為陶輪師，因為供養同名的（古）釋迦牟尼佛，而最初行施，得證菩提（大正 24，頁 73 上 28—中 19）。

d.釋尊在三阿僧祇劫中：

從（古）釋迦如來最初阿僧企耶，乃至護世佛時以清淨心，如是供養七萬五千佛，於爾許時供養不曾心異，唯求無上正等菩提。第二僧企耶，我初供養燃燈佛，乃至寶髻佛以清淨心，如是供養七萬六千佛。我雖經歷多生，心無有異，常以清信供養諸佛。第三阿僧企耶，初供養寶髻佛，乃至安隱佛，如是供養七萬七千佛，如是又至迦攝波佛。我雖供養無有異心，常以淨信，供養諸佛（大正 24，頁 73 中 19—下 5）。

e.以偈頌體，說釋尊從發心到成佛的經歷：

- 1.光明王因醉象而發心。
- 2.從（古）釋迦佛到護世佛，一僧祇劫滿。
- 3.從燃燈佛到帝釋幢佛，二僧祇劫滿。
- 4.從安隱佛到迦葉佛，三僧祇劫滿。
- 5.略舉六波羅蜜本生。
- 6.發心以來，到涅槃以後，都能利益有情（大正 24，頁 73 下一頁 75 下）。

《根本說一切有部毘奈耶藥事》這樣的說法，與《大毘婆沙論》所說，有幾點重要的差別，不可忽略：1 在 a.所說的 31 事，是條理當

時所見的釋尊本生故事，是佛典集出的一種常見的作法，漢譯的本生類經，特別如《六度集經》，就是此一型態。2.b.以下所說的，則是從前後次第的觀點，整理釋尊的傳記，而 b.段所說的釋尊初發心，與一般所說的在某一佛前發心，完全不同，可能有教理上的考量。3.c.段古釋迦牟尼的事緣，雖同是第一阿僧祇劫的開端，但在《大毘婆沙論》這是釋尊初發心。4.d.段是釋尊所供養的佛陀，數目與《大毘婆沙論》一致，但名稱有的不一樣，重要的是，過去六佛最後的迦葉佛，是在三阿僧祇劫內，所以此一傳說應該是認定釋尊成佛歷經三阿僧祇劫，沒有百劫修相好的問題。5 偈頌部分舉釋尊修持六波羅蜜的事緣，應該有別於《大毘婆沙論》視為正解的「四波羅蜜圓滿」。

§2.2.2. 以上所引的七種資料，分別是佛傳，論典與律典，乃至是故事集，都不是一般所說的大乘佛典。但已可看出，釋尊成佛在時節與歷程方面，相當多樣性的傳說，此一現象有怎樣的意義？佛世難值，「久久乃有如來·應·等正覺出於世間，如優曇鉢花」²⁸，這在聲聞佛典的《阿含經》／《尼柯耶》，已是普遍的認知，的確，「物以稀為貴」，像佛陀這樣的福德圓滿，應是稀有難得。但是，一

²⁸ 《雜阿含經》，第 979 經，大正 2，頁 254 上。又參《長阿含經》，大正 1，頁 26 中。

個有情圓成佛陀果證，有何意義？一般所理解的，大乘佛法是說，「諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世」，所謂令眾生「開、示、悟、入佛之知見」²⁹。在聲聞佛法，則說「有三法，世間所不愛、不念、不可意。何等為三？謂老、病、死。世間若無此三法不可愛、不可念、不可意者，如來·應·等正覺不出於世間，世間亦不知有如來·應·等正覺知見，說正法、律；以世間有老、病、死三法不可愛、不可念、不可意故，是故如來·應·等正覺出於世間，世間知有如來·應·等正覺所知所見，說正法、律，以三法不斷故」³⁰，那麼一般佛弟子對佛陀的期待，不但表示一個有情個人志業的圓滿（法的成就者），同時，佛陀也是世間的教化者，法的開示者。佛弟子對佛陀有一份特殊的情感，「若佛世尊不出于世，我等一切盲生盲死！佛為法王，最初開示無上正法，令諸有情無倒，了達雜染清淨，繫縛解脫，流轉還滅，生死涅槃。餘無此能，故應愛敬」（《大毘婆沙論》，大正 27，頁 151 中）。在眾生可能成佛的理解之下，佛陀既是修行的目標，也是修行的指引，甚至是崇信的對象。

在情理上，這種對佛陀的愛敬，在釋尊入滅後，會更加的深切，

²⁹ 《法華經》，〈方便品〉第 2，大正 9，頁 7 上。

³⁰ 《雜阿含經》第 346 經，大正 2，頁 95 下。而老病死的原因是貪瞋癡三毒，此經有一連串的敘述。又見《雜阿含經》，第 1240 經，大正 2，頁 339 下。《漢譯南傳》，增支部經典 7，第 25 冊，頁 36。

而有「對佛陀永恆的懷念」，自然促成「佛陀論」更進一步的發展；在這種氣氛之下，有一個與本文有關的問題：佛弟子是不是也可能期待另一個佛陀的出世？這種期待，在未來佛的議題上，是不可缺少的部分。《大智度論》傳說釋尊入滅後，許多阿羅漢各取滅度，並感歎：「佛日既沒，種種禪定解脫智慧弟子，先亦滅度。是諸眾生有種種淫怒癡病，是法藥師輩今疾滅度，誰當治者？無量智慧大海中生弟子蓮華，今已乾枯；法樹摧折，法雲散滅，大智象王既逝，象子亦隨去，法商人過去，從誰求法寶？」（大正 25，頁 67 中），很具體的描述此一期待的心理動能。

《異部宗輪論》在一開始，就討論了許多關於佛陀的事項：佛身有漏無漏，佛陀身量與壽量，佛智、佛陀有無睡眠，佛所說經了不了義，佛以一音演說法，轉法輪，布施佛陀的功德等等，無非就是基於此一情感，而嘗試在教理上呈現佛陀的性質。如果釋尊只是單純的入滅，為什麼要討論對釋尊的種種，乃至諸佛的共相？

本文§1.1.開頭所引《大毘婆沙論》所說的諸佛平等，就是此一方向的發展，而諸佛都是經過三大阿僧祇劫的修行，才能成佛；即使是《太子瑞應本起經》說九十一劫（§本文 2.2.1.之 C），都是相當久遠的時間，這也可說是某種意義的「佛出世難」。本文 2.2.1.所引的七種資料中，好幾種都說到，釋尊在修道的歷程中，值遇許多佛陀，而且也都在這些佛陀座下，有某種善行。這樣看來，在釋尊身上，「佛世難值」也許沒有那麼的困難。

本來，「佛世難值」是佛典中傳統的說法，被列為修學佛法八難（八無暇）的一種：「如來至真等正覺不出世間，無有能說微妙法，寂滅無為，向菩提道；而有眾生生於中國，彼諸根具足，堪受聖教，而不值佛，不得修行梵行」³¹，修道者本身即使已俱備修行的各種條件，但只要如來不出世，就是修道上的困難。依這種傳統的見解，佛陀出世，是佛弟子修學的「時機」，而佛陀出世既是要開示悟入眾生，度化眾生，那麼佛陀應該是「多多益善」，而不是「稀有難得」。《大智度論》討論是「現在十方佛」是否存在問題時，異論者有這樣的質疑：「若現在十方多有諸佛菩薩，今一切眾生罪惡苦惱，何以不來度之？」，論文對此自有一番解說（大正 25，頁 93 下），但如果把此一問題放在八難的脈絡之下，就是：佛陀出世既是修學的時機，佛陀何以不經常現身幫助、度化修道者？

「佛世難值」是從佛弟子的角度來看；如果從佛陀本身來說，就是「佛出世難」，或是佛道難成。《大智度論》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），很生動的說出佛道難成；《大品經》所謂「我以佛眼見東方無量阿僧祇眾生，發心行阿耨多羅三藐三菩提，行菩薩道；是眾生遠離般若波羅蜜方便力故，若一若二住阿惟越致地，多墮聲聞、辟支佛地。

³¹ 《長阿含經》第 10 經《十上經》，大正 1，頁 55 下；又參《中阿含經》第 124 經《八難經》，大正 1，頁 613 下、《增一阿含經》，大正 2，頁 747 中。

南西北方四維上下，亦復如是」（大正 8，頁 284 下），也是同一意趣，而在前一節所引的七種佛典，釋尊成佛的歷程都是很久很久的時期，所以「佛世難值」的另一意義是「佛出世難」（佛果難成），佛陀的慈悲不會以「佛世難值」來表現佛陀的稀有難得。

§2.3. 釋尊成佛所歷經的時程，傳說各異，而此一成佛時程的問題，有一個值得注意的說法，釋尊在菩薩行的階段，曾因某一行為，而超越若干時間。《大乘本生心地觀經》以幾個頌文約簡釋迦菩薩行的事緣，其中有四則與此有關（大正 3，頁 295 下）：

- | | |
|------------|---------|
| 1. 時佛往昔在凡夫 | 入於雪山求佛道 |
| 攝心勇猛勤精進 | 為求半偈捨全身 |
| 以求正法因緣故 | 十二劫超生死苦 |
| 2. 昔為摩納仙人時 | 布髮供養然燈佛 |
| 以是精進因緣故 | 八劫超於生死海 |
| 3. 昔為薩埵王子時 | 捨所愛身投餓虎 |
| 自利利他因緣故 | 十一劫超生死因 |
| 4. 七日翹足讚如來 | 以精進故超九劫 |

這幾則事緣被類集在一起，有幾點意義：

一、前三則分別是超越生死苦、海、因，合計超越卅一劫，一方面是超越了某種法，在時間上也有所超前。第四則只說超越九劫，

沒說超了什麼。生死苦、海、因，很可能都是指涉相同的東西，意指釋尊原本要在生死中流轉，但因為這些行為而提前結束，不再流轉生死。此一成就，除佛陀以外，在聲聞佛法只承認阿羅漢才能不受後有；至於菩薩，問題比較複雜，涉及菩薩的定義。按照《異部宗輪論》，說一切有部認為：菩薩還是異生（凡夫），諸結未斷，沒有解脫生死，一直要到菩提樹下金剛座上，證得無上菩提，才斷除生死，成為佛陀。相對的，大眾部系則認為：「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往」（大正 49，頁 15 下）。這兩種關於菩薩的見解，其實不能說全無交集。《大毘婆沙論》說菩薩在三阿僧祇劫滿，進入百大劫修相好的階段時，得「五勝事」，其中之一就是不墮惡趣，恒生善趣（大正 27，頁 887 上），但似也不排除「菩薩有時乘大願力生諸惡趣，饒益有情」（大正 27，頁 352 上）。而大眾部系的「願生惡趣」，是否意指菩薩本來只會受生善趣，但為利益眾生，而轉生惡趣？即使只會受生善趣，理論上，還是未斷生死。這樣看來，說一切有部與大眾部可能都是認為：菩薩還是凡夫，只是已經有很高的成就。在此意義底下，前三則事緣可能發生在釋尊成佛當生之前的任何階段。但在大乘佛法，《大智度論》說的法性生身菩薩，已經漏盡，雖還有煩惱習，卻不再由業因緣而受生³²，這樣成就的菩薩，到底是第

³² 如卷 28 所說的得六神通菩薩，大正 25，頁 264 上—中。而得六神通之菩薩，在《大品般若》之〈往生品〉第 4，也有多樣性的描述，參看《大智度論》

七地還是第八地，雖然有異說，但在此架構中，此類菩薩已經超越生死，這三則事緣就不可能發生在成就法性生身之後。

二、釋尊前生入雪山修道，為求半偈而捨身，此一事緣可能是指《大般涅槃經》（T 374）³³所說的，不過《大般涅槃經》是說因為此舉，使釋尊超越彌勒十二劫，先行成佛，則是特殊的傳說。

三、第 2 則是著名的然燈佛授記，相關的傳說很多³⁴，但沒有提到超越之事。按照《大毘婆沙論》的說法，此一事緣發生在釋尊修行生涯第二阿僧祇劫之末（同時也是第三阿僧祇劫的開始），那時的釋尊還不能算是菩薩。在大乘佛法，被授記成佛，已成不退轉菩薩，是很高的行位。

四、至於第 3 的「投身飼虎」，也是著名的本生，但此處說超越十一劫的生死因，比較特殊，有許多版本說釋尊因此而超越彌勒九劫。比較起來，第 4 的七日（七夜）以一偈讚佛，傳說的形式比較單純，沒有投身飼虎那樣的多種變化；《大乘本生心地觀經》只說到

的解說，大正 25，頁 342 上—中、頁 351 中—頁 352 中。

³³ T 374，卷 14，大正 12，頁 449 中—頁 451 中。T 375，卷 13，大正 12，頁 691 中—頁 693 中。釋尊在本生中，為求一偈（或汎指佛法）而捨身，是非常著名的本生故事，參見 Lamotte[1949]，688—690（此處最完整）、975；Lamotte[1976]，1853，note 4；Lamotte[1980]，2390，note 1、3、4 所列的資料。

³⁴ 參考田賀龍彥[1966]所列的資料。

時間的超前，而說一切有部認為這是釋尊超越彌勒九劫成佛的原因，兼指時間與超越何人。這兩則不同的事緣，代表不同的意義，涉及多種佛法修行理論。為什麼所超越的是彌勒，而不是別人，或許單純的只是因為彌勒要在釋尊之後成佛，為說明方便，而以彌勒為例，但為什麼能超越？是否意謂菩薩修行有可能超越取證？在此論這些問題之前，應該先瞭解彌勒的形象。

參、多佛相續、菩薩思想與《阿含經》中的彌勒

§3.1. 在聲聞佛典裏，多佛相續的觀念已經確立，而且也說到佛陀一定要做的事情，就包括給未來佛授記，《阿含經》／《尼柯耶》已經有彌勒成佛的傳說。漢譯《中阿含經》第 66 經《說本經》關於彌勒成佛的傳說（大正 1，頁 508 下一頁 511 上）³⁵，可說是後來彌勒信仰的張本，主要的情節如下：

一、諸比丘在講堂中，討論法義，阿那律尊者以說「過去事」的方式，講述自己在過去生中，供養無患辟支佛而得福報的因緣。釋尊知道此事，就以說「未來事」的方式，開示彌勒的事緣。

二、在未來久遠，人壽八萬歲時，當時的「閻浮洲極大富樂，

³⁵ 參看《古來世時經》（T 44），大正 1，頁 829 中一頁 831 上。但此經沒有阿耨多尊者求成轉輪聖王的情節。

多有人民，村邑相近，如雞一飛」；「女年五百，乃當出嫁」；「唯有如是病，謂寒、熱、大小便、欲、飲食、老，更無餘患」。當時的國王名螺，為轉輪王，此王七寶具足，而且正法治世，人民安樂。又能布施各種物品給需要之人，而國王自己後來也出家學道，證阿羅漢果。

三、在場的阿夷哆尊者，向釋尊表明，希望自己在人壽八萬歲的將來，能夠當那一位螺轉輪聖王，有如同釋尊所說的德行。但是，釋尊卻加以呵斥，「汝愚癡人，應更一死，而求再終」，為什麼呢？因為「汝作是念：我於未來久遠人壽八萬歲時，可得作王，號名曰螺，為轉輪王」。雖然如此，釋尊還是預記，阿夷哆能得償所願。

四、釋尊接著說，在未來久遠人壽八萬歲時，有佛名彌勒如來，如同釋尊自己一樣，十號具足、說法「初妙，中妙，竟亦妙；有義、有文，具足清淨，顯現梵行」；「廣演流布梵行，大會無量，從人至天，善發顯現」；「有無量百千比丘眾」等等（這是單純的表明將來會有這樣的佛陀）。

五、在場的彌勒比丘，起身表明「我於未來久遠人壽八萬歲時，可得成佛，名彌勒如來」，如同釋尊那樣的殊勝功德。釋尊就讚歎彌勒「發心極妙」，因為「汝作是念：世尊！我於未來久遠人壽八萬歲時，可得成佛，名彌勒如來」（這是說明彌勒尊者表明自己想要成為彌勒如來的意願，釋尊稱讚彌勒的發心）。

六、釋尊接著以預言的方式，「確認」彌勒比丘成為彌勒如來，

以及彌勒如來的功德殊勝（實際上釋尊與彌勒的佛德，相等無異）。

七、釋尊命阿難取出「金縷織成衣」³⁶，轉給彌勒比丘，並說「彌勒！汝從如來取此金縷織成之衣，施佛、法、眾。所以者何？彌勒！諸如來·無所著·等正覺，為世間護，求義及饒益，求安隱快樂」，彌勒即取衣而施佛法僧。

八、魔王波旬知道此事，前來擾亂，但被佛陀識破。

§3.2. 在《說本經》中，彌勒是釋尊的比丘弟子，聽聞釋尊開示未來事，而發心成為彌勒佛。這樣的表達方式，比較接近大乘佛典授記成佛的情節（但參印順法師[1981]，127）。聲聞佛典另一處說到彌勒佛出世的，是《長阿含經》第6經《轉輪聖王修行經》³⁷（南傳《長部》第26經《轉輪聖王獅子吼經》，大體一致），但情節略有不同：

一、比丘應「汝等當自熾燃，熾燃於法，勿他熾燃；當自歸依，歸依於法，勿他歸依」。

³⁶ 《說本經》本身並沒有說這「金縷織成衣」的來源，但在《賢愚經》的「彌勒下生」傳說中，則加入《中阿含經》第180經《瞿曇彌經》，釋尊姨母波闍波提奉衣的傳說（參本文§4.7.5.）。

³⁷ 大正1，頁39上—頁42中；南傳《長部》第26經《轉輪聖王獅子吼經》大體一致（《漢譯南傳》，第8冊，頁55—頁74）。

二、在很久以前，有轉輪聖王，名堅固念，此王七寶、千子具足；後來此王的金寶突然離開本處，而傳說這樣意謂著，輪王的壽命所剩不多，堅固念王就傳位其子，而出家學道。堅固念王出家七日後，金寶突然不見，新王感到不安，堅固念王安慰新王，而且講述「轉輪聖王修行之法」（其實是治國之法，但包括對沙門婆羅門應有的態度）。

三、其後，諸王展轉相承，最後一位轉輪聖王時，金寶不見，此王不去請教前王，而「自用治國，不承舊法」，導致「其政不平，天下怨訴，國土損滅，人民凋落」，後來雖請教群臣，但處理不當，「而由不能拯濟孤老，施及下窮」，造成人民窮困，盜賊四起。當時人壽四萬歲，人的行為愈加墮落，壽命愈短，到最後人壽只有十歲，「當於爾時，眾生之類永不復聞十善之名，但有十惡充滿世間」。就在處於最困頓時，人類自我覺醒：「吾等積惡彌廣，故遭此難，親族死亡，家屬覆沒。今者宜當少共修善，宜修何善？當不殺生」。於是展轉向善，人壽也慢慢增長，終於達人壽八萬歲。

四、八萬歲時人，「女年五百歲，始出行嫁」；「人當有九種病：寒、熱、飢、渴、大便、小便、欲、饕餮、老」；「大地坦然平整，無有溝坑、丘墟、荆棘，亦無蚊虻蛇虻毒蟲。瓦石·沙礫，變成琉璃。人民熾盛，五穀平賤，豐樂無極」；「當起八萬大城，村城鄰比，雞鳴相聞」。當時有佛出世，名為彌勒如來，與釋尊有同樣的十號等功德。當時有王，名曰懷伽，七寶具足。

五、比丘應該如同諸王「順行轉輪聖王舊法」，而修善行，期能壽命延長，顏色增益，安隱快樂，財寶豐饒，威力具足。並且開示修行的方法。

§3.3.1. 在漢譯《增一阿含經》，彌勒的形象已經多樣化。一般而言，《增一阿含經》有不少大乘佛法的思想，但本質上還是屬於部派所傳的聲聞佛典，為什麼聲聞佛典出現大乘思想，這可以有多種解說，但涉及複雜的問題，此處只單純的認為，這反應出聲聞與大乘有相當多共同關切的論題。未來佛彌勒是當時一分印度佛教共同的信仰，不是部派與部派，甚或大乘與聲聞之間，所能限量的。《增一阿含經》關於彌勒的教說，多少反應彌勒信仰愈來愈豐富的內容。首先說關於彌勒成佛的情況，收在本經〈十不善品〉第 48（大正 2，頁 787 下一頁 789 下），主要情節是：

一、阿難請問將來彌勒成佛，國土豐厚，人民安樂的情況。而佛陀所開示的，基本上不出前述《說本經》與《轉輪聖王修行經》的架構，但更為精緻。當時的國王蟻佉，除有輪王七寶外，增加了「四大寶藏」³⁸。

二、彌勒的父親是大臣梵修摩，母梵摩越，依經文的描述，彌

³⁸ 關於「四大寶藏」（mahAnidhi、mahAnidhAna），參看 Lamotte[1962]，63；278，note 34；《印佛固辭》，265，有四大寶藏（四大伏藏）對照表及相關資料。

勒的父母可說是人中龍鳳。而彌勒的出生，也如同釋尊一樣，右虎而生。

三、彌勒很快就出家（沒說幾歲），而在出家當夜就成佛³⁹；彌勒成佛後，除了感動天地外，沒有梵天的勸請，反而是「魔王將欲界無數天人，至彌勒佛所，恭敬禮拜，這與《說本經》的魔王來擾，意趣不同，或許是魔王在佛法中，已有不一樣的角色。魔王又勸「彼界人民」，應該出家，期能受彌勒度化到彼岸，所以蟻佉王、長者、許多人民，彌勒父母在內⁴⁰，都出家、成就道果。

彌勒成佛後，「與諸天漸漸說法，微妙之論。所謂論者：施論、戒論、生天之論；欲不淨想，出要為妙」，而且說到「諸佛世尊常所

³⁹ 這與釋尊經六年苦行，成為強烈對比，而釋尊為什麼要歷經這樣的試煉，有不同的解說。

⁴⁰ 釋尊的生母在生下釋尊七日後就命終，《施設論》對此有所解說（大正 26，頁 518 中），而南傳《長部》第 14 經《大本經》則進一步說，菩薩誕生七日後，其母即歿而生兜率天，所以諸佛未在人間度化其母，這是「諸佛常法」（《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 284；南傳《自說經》也有此說，見《漢譯南傳》，第 26 冊，頁 113—頁 114），但《增一阿含經》的「彌勒下生」不採此說，由彌勒佛自己度化其生母。《增一阿含經》甚至說，為生身父母說法，是如來的五種義務之一，見《增一阿含經》，大正 2，頁 622 下、頁 699 上、頁 703 中。釋尊雖未能在人間度化生母，但上忉利天為母說法，應該也是履行此一義務（但釋尊之母既轉生兜率天，釋尊為何在忉利天為母說法？）。

說法：苦、習、盡、道，悉與諸天人廣分別其義」。在不算太長的經文裏，同樣的二段文句出現二次，應該有其意義。

四、經文隨之一轉，先說到「彌勒當說三乘之教」，然後釋尊要求包括大迦葉在內的四大聲聞不可入涅槃⁴¹；接下來就是大迦葉等待彌勒佛出世的傳說。

五、彌勒三會弟子的人數，值得注意的是，這些在彌勒座前成就的，原本都是釋尊弟子，「斯等之人皆是我弟子。所以然者，悉由受我教訓之所致也，亦由四事因緣：惠施、仁愛、利人、等利」。

六、彌勒為弟子說十想：無常之想、樂有苦想、計我無我想、實有空想、色變之想、青瘀之想、腹脹之想、食不消想、血想、一切世間不可樂想。而彌勒為什麼要說十想？「此十想者，皆是過去釋迦文佛與汝等說，令得盡有漏，心得解脫」。接下來說到十五種佛法常見的修行或信仰的方法，而因為有這樣的修行或信仰，得以來到彌勒座前（「來至我所」）。

七、彌勒佛在千歲之中，眾僧多是清淨自持，只用一偈來作戒規，之後因有犯戒之人，才制定禁戒；「比丘姓號皆名慈氏弟子，如我今日諸聲聞皆稱釋迦弟子」。

八、彌勒佛遺法存續八萬四千歲；想要在彌勒佛座前，或享受當時國土豐厚之人，「當勤加精進，無生懈怠，亦當供養諸法師，承

⁴¹ 同見《舍利弗問經》（T 1465），大正 24，頁 902 上。

事；名華、搗香，種種供養，無令有失」。

§3.3.2 《增一阿含經》除了有幾乎是「完整版」的彌勒下生教說外，從其他散見該經的經文，顯示即使在聲聞佛法，彌勒信仰已經相當流行：在《增一阿含經》的〈經序〉，彌勒菩薩也參預了佛滅後的佛典結集，而且是在傳統所說的結集三藏外，還集出包含方等大乘的「雜藏」（大正 2，頁 549 中—頁 550 下）。此一說法雖與《大智度論》的傳說，不完全一樣（大正 25，頁 756 中），但此一說法，一方面確立彌勒菩薩的地位，另一方面，聲聞佛典似乎也不否認大乘經的正當性⁴²，又與一般所說的大乘非佛說，顯然代表不同的價值衡量。

一、釋尊要求大迦葉等到彌勒佛出世才入滅（參本文§3.3.1 之四），而此一傳說代表著佛陀付囑正法，也出現在《增一阿含經》〈莫畏品〉第 41，第 5 經（大正 2，頁 746 上—下）。

二、釋尊讚歎八正道，可以得解脫；八關齋法，可以學成三乘果證。即使是彌勒佛出世，也是作如此教化（〈馬血天子問八政品〉第 43，大正 2，頁 756 上—頁 757 上）。

三、薩遮尼健子來與釋尊辯論，被折服之後，皈依釋尊，為優

⁴² 參考《分別功德論》（此為《增一阿含經》的釋論）的解說，大正 25，頁 32 中—頁 33 中。

婆塞，並請釋尊及眾比丘受供；食後，釋尊說施、戒、生天之論，薩遮馬上得法眼淨。薩遮改宗奉佛，但其弟子不能諒解，而打殺薩遮致死。釋尊說，薩遮已得初果，將會見彌勒佛，盡於苦際（〈六重品〉第 37，大正 2，頁 715 上—頁 717 中）。

四、給孤獨長者（即阿那邠祁長者）四子，都不信佛法，給孤獨長者為使其子皈依三寶，以重金勸誘其子，四子都答應，於是長者偕同其子拜見釋尊，皈依三寶，受五戒。長者請問，「若使有人出物雇人，使事佛者，其福云何？」佛陀先介紹四大寶藏，將來彌勒佛出世時，國名雞頭，國土豐厚，國王蠶法。而典守四大寶藏之人名善寶，善寶以四大寶藏獻給國王。那時的善寶，就是現在的長者。長者因現在勸使四子歸依，所以報得在彌勒佛出世時，成為善寶，而善寶因為獻出四大寶藏，所以在那個時代學道「盡於苦際」（〈非常品〉第 51，大正 2，頁 818 中—頁 819 中）⁴³。

五、另有二則與本文超越九劫有關。彌勒本來經三十劫後要成佛，但是釋尊說「我以精進力·勇猛之心，使彌勒在後！過去恆沙多薩阿竭·阿羅訶·三耶三佛，皆由勇猛而得成佛，以此方便，當知懈惰為苦，作諸惡行，於事有損。若能精進勇猛心強，諸善功德便有增益」（〈善知識品〉第 20，大正 2，頁 600 上）。另釋尊為阿

⁴³ 被認為是異譯的《阿那邠祁化七子經》（T 140，大正 1，頁 862 上—頁 863 上），則與本經差別很大，重點反而是在長者之子。

那律讚歎八大人念，也說到同一意旨⁴⁴。

六、彌勒菩薩問法「菩薩摩訶薩成就幾法，而行檀波羅蜜，具足六波羅蜜，疾成無上正真之道？」，而從釋尊的回答看來，是一般大乘經典常見的回答，菩薩在布施時，在對象方面，不區別高下；於布施的物品，盡其所能；而布施的動機則在「普及一切，不自為己，使成無上正真之道」，然後是六度相攝（〈等趣四諦品〉第二十七，大正 2，頁 645 上—中）。

以上幾則《增一阿含經》的經文，顯示彌勒信仰已經相當多樣化，兼有彌勒菩薩與彌勒佛的型態，這樣的內容與一般所說的大乘的彌勒法門，意趣相同。如「上生」信仰中，要往生彌勒菩薩的兜率淨土，行者「應持五戒、八齋，具足戒，身心精進不求斷結，修十善法；一一思惟兜率陀天上妙快樂，作是觀者，名為正觀；若他觀者，名為邪觀」⁴⁵，這可說與《增一阿含經》所述彌勒的教法一

⁴⁴ 〈八難品〉第 42，大正 2，頁 754 中，此處在讚歎精進之餘，又提到一個特殊的說法，諸佛的五分法身、三三昧等等，都是相同的，只有精進不同，而釋尊在諸佛中，精進最勝。另，單譯的《阿那律八念經》（T 46，大正 1，頁 835 下—頁 837 上），以及《中阿含經》第 74 經《八念經》（大正 1，頁 540 下—頁 542 中），應該是阿那律八念的相關傳本，對於八念的內容有詳細的解說。就沒說到彌勒佛教法之事。比較起來，《增一阿含經》所載的內容應該是後出的，重點在讚歎八念的教法。

⁴⁵ 《觀彌勒菩薩上生兜率天經》，大正 14，頁 419 下。另外同經也說到要「繫

樣。至於《增一阿含經》所說，釋尊弟子因為修於梵行、奉持其法、彈指之頃，修於善本、供養三寶、行四等心、受持五戒、三自歸、起神寺廟、補治故寺、受八關齋法、香花供養、聞佛法，悲泣墮淚、專意聽法、書讀諷誦、承事供養，而來到彌勒佛前，這樣的條件，可說相當「寬鬆」，也與鳩摩羅什所譯《彌勒下生成佛經》、《彌勒大成佛經》，旨趣相同⁴⁶。大體說來，各種的善法，不管是傳統的三十七道品等解脫道所屬的法門，還是施戒生天之論，甚至是「方便之道」，只要認真行持，都能在彌勒佛座前，獲得認可，這增強了佛弟子的信心，只要依釋尊教法或是新傳出法門而修持，即可獲得功不唐捐的擔保。

按《增一阿含經》的說法，薩遮尼乾子已得初果，但似乎沒有特別的原因，釋尊就預記他會在彌勒佛出世時得解脫。給孤獨長者的作為，雖是「欲令入佛智，先以欲勾牽」的方便，但還是以此因緣，生於彌勒佛世，得大福報。在《阿含經》中，雖然也有若干經文，說到弟子在釋尊時得某種果證、福德，是因為在過去佛時，有

念念佛形像，稱彌勒名」。而《增一阿含經》也說到造佛像的傳說，見大正 2，頁 708 中。

⁴⁶ 分見大正 14，頁 424 下—頁 425 上、頁 431 下—頁 432 上。義淨譯的《彌勒下生成佛經》（T455）雖是偈頌體，但也可看出大同的意思，大正 14，頁 427 下。

如何之修持或善行，但說到弟子因有如何之行爲，會在未來彌勒佛時得果報者，並不多見。

§3.4.1. 以上是《阿含經》中，彌勒佛出世的三種「版本」。但意趣各不相同：

一、《說本經》先說到阿那律以回憶過去事的方式，表明修持善行的業果不失；釋尊則說「未來事」，也是涉及三世業果。而在人歲八萬歲時的世界，國土豐厚，人民安樂，這是人類理想的樂土，是「人間淨土」最素樸的形式。在這樣的樂土裏，有輪王治世，也有佛陀出世教化，分別代表在家與出家的最高成就，而輪王與法王併舉，意謂著佛教對世間與出世間併重的態度；阿夷哆比丘發願成就轉輪聖王，雖遭呵斥，但釋尊還是預記阿夷哆比丘的成就，顯示佛法的價值判斷的取捨與尊重。彌勒比丘發願成爲彌勒佛，情節很單純，但釋尊會上，聽法之人發心成佛，雖然是《阿含經》唯一的事例，但是否意謂著其他人也可以見賢思齊，有爲者亦若是？

最值得注意的是，《說本經》預記釋尊時代的彌勒、阿夷哆比丘，在將來分別成爲彌勒佛與轉輪聖王，也就是聯結現在事與未來事；而《轉輪聖王修行經》與《增一阿含經》的彌勒傳說，只是單純的描述未來彌勒佛出世的情狀，並沒有「預言」釋尊時代那一個人會

成爲未來的彌勒佛⁴⁷，在梵本《大事》，也只是簡單的提到將來會有彌勒佛出世，或是說在此賢劫中，彌勒佛在釋尊之後出世，所以在這幾部佛典裏，甚至可以懷疑：釋尊與那位將來要成爲彌勒佛的人，是否曾經見面（Jaini[1988]，62）。唯一的例外是《說本經》。

二、《轉輪聖王修行經》所要表達的，應是所謂「順行轉輪聖王舊法」，也就是輪王治世的基本原則。雖然經文的開頭，釋尊勸勵比丘要自依止，依止於法，在經文結束部分，又開示了比丘要修四神足、持戒自守、四禪與四無量等法門，可以壽命增長、顏色增益等等利益，這似乎是世間的「先王舊法」，與出世間的「古仙人道」並舉，但經文還是以轉輪聖王治世爲重點，而彌勒佛出世只是附帶提到。本經的意旨涉及世間成壞、輪王治世，以及人類的行爲對國土

⁴⁷ 說一切有部《順正理論》說：「雖有眾經，諸部同誦，然其名句互有差別，謂有經說：『汝阿氏多於當來世成正等覺』」（大正 29，頁 330 中）。這一段話一方面肯定，即使在部派佛教中，也不否認各部派所傳誦的「同一部經」，可能有文句的不同，所以關於彌勒傳說的聲聞佛典，不一定有預記的文句。不過，現存聲聞佛典似乎沒有看到釋尊預記「阿氏多」成正覺的說法，《大毘婆沙論》是傳說「慈氏！汝於來世當得作佛」（大正 27，頁 893 下）。而《觀彌勒上生兜率天經》確實說到「釋尊往昔於毘尼及諸經藏說：阿逸多次當作佛」（大正 14，頁 418 下）。如果《順正理論》說的是指《觀彌勒上生兜率天經》，顯然異於同屬說一切有部的《說本經》所說：彌勒比丘與阿夷哆比丘分別成爲彌勒佛與轉輪聖王。

世間的影響，所以在解釋上，將因切入點，而有不同的觀點。在佛教的宇宙論，國土世間是按照成住壞空的不同時劫，循環不已。而在這循環之中，人壽在八萬歲與十歲之間，依次遞增遞減，世間的生活環境與人類的互動，也按照人壽長短，而有理想安樂與極度惡劣之別。如果純從世間成住壞空的時劫看來，一切似乎都是被規定好的，時間到了，世間自然回到理想的狀態（劫初是最好的），但世間無常，到了一定的時間，生活環境與人類互動，必然惡化。但如果治世的輪王能夠「順行舊王之法」，或是人類在人壽十歲時所要發生的自我覺醒（§3.2.之三）能夠提早到來，或是人類不斷有自我反省的一念迴旋，人壽八萬歲是否可能提早到來？這樣的思考，如果參較《世記經》解說世間的成壞，就更明顯。依《世記經》，世間成壞的過程，有刀兵、穀貴（饑餓）、疾疫等三中劫，在那樣的時代裏，除了國土山河大地，自然環境惡劣之外，人與人之間的互動，相互侵凌，十惡橫行（大正 1，頁 144 上）。《世記經》所描述側重在世間的成住壞空，所出現的現象，似乎以爲，這是「宿命」一樣的「無法避免」，時間一到，人壽自然遞減，也就自然行十惡等。《轉輪聖王修行經》雖也描寫了這樣的現象，但墮落的起點，重在轉輪聖王是否能順行輪王舊法，如果人壽四萬歲時的輪王能夠勵精圖治，是否會使世間、人類的行爲改觀，而「可得避免」人世間的墮落呢？

三、《增一阿含經》所說的，才是一般所說彌勒信仰的具體內容，在彌勒佛出世的時代，國土豐厚，人民安樂，生活便利，可說是人

間樂土；轉輪聖王在本經只是附帶的角色，是彌勒佛眾多弟子之一。彌勒佛出身大臣之家，出生的方式與釋尊相同，在出生時，具足三十二相、八十種好。而彌勒為弟子說施、戒、生天之論，以及三乘之教，似乎代表著印度佛教一定的價值取向，大迦葉的等待彌勒佛出，以及「彌勒如來當取迦葉僧伽梨著之」，或許反應著「付法」的想法（本文 4.7.6.），以及尊重大迦葉所代表的那種佛法（雖然大迦葉的修持與所行不能代表整體的佛法）。而彌勒開示十想法門，還有十五種佛法信仰或修行方法，也反應時代的佛法內容，重要的是，能夠在彌勒座前聽法的，都是實踐、奉持這些釋迦遺法，這是表達修學佛法因果相續的「法法相因，法法相益」⁴⁸，所以想要親見彌勒佛法顏，享受那時的豐厚國土，就要努力精進，不是坐待時至。

§3.4.2. 這裏有必要略為討論一個文本的問題。一般以為在彌勒信仰中，有所謂的彌勒六經：1.《觀彌勒菩薩上生兜率天經》（T 452），沮渠京聲譯。2.《彌勒下生經》（T 454），鳩摩羅什譯。3.《彌勒來時經》（T 457），譯者不詳。4.《彌勒菩薩下生經》（T 453），竺法護譯。5.《彌勒下生成佛經》（T 455），義淨譯。6.《彌勒大成佛經》（T 456），鳩摩羅什譯。其中，第 1 的《觀彌勒菩薩上生兜率天經》是談彌勒上生兜率天，與其餘五部都是說彌勒下生人間成佛，

⁴⁸ 《中阿含經》第 42 經《何義經》，大正 1，頁 485 上一下。

全不相同；第 5 義淨譯本，是偈頌體⁴⁹；第 3 譯者不詳的《彌勒來時經》相當簡短，類似摘要，這三部可以不論。其餘的三部，也就是第 2、第 6（均鳩摩羅什譯）與第 4（竺法護譯），這三部都是在說彌勒下生人間成佛，而以第 6《彌勒大成佛經》（T 456）說的最複雜，可能是最晚成立的；第 2 鳩摩羅什譯本與現行《大正大藏經》所收第 4 竺法護譯本，內容相近，雖然敘述的情節與次第，略有不同（這或許有重要的差別），但此二本，可能代表彌勒信仰同一階段的不同傳本。

問題是：現行《大正大藏經》所收第 4 竺法護譯本《彌勒下生經》，與《增一阿含經》〈十不善品〉第 48 所收的「彌勒下生」，不但內容、情節、敘述的次序，完全一致，而且譯語幾乎完全相同，其中雖有少數措詞不一樣，但從《大正藏》腳注的校勘注記，可以認定有的刻本是一樣的。換句話說，《大正大藏經》所收此二本子，實際上是只有一個本子。這引生許多問題，《大正大藏經》雖把 T 453 記為竺法護所譯，但經末有一跋文，已經對此表示懷疑，其結論是：「今云法護譯者，何耶？伏俟賢哲」（大正 14，頁 423 上—中），如果 T 453 確為竺法護所譯，那麼本文用此一本子，來討論《阿含經》所見的彌勒形象，就無所附麗。本文不擬討論譯者是誰的問題，但

⁴⁹ 依蔡耀明[2000]，83，在吉爾吉特（Gilgit）所發現的《彌勒受記》也是偈頌體，所以此處不予考慮。

認為此一本子出現在《增一阿含經》，並沒有不合理的情況⁵⁰，與《增一阿含經》其他經文綜合觀察所得的彌勒形象相合（本文§ 3.3.2.），理由如下：

一、《增一阿含經》把此一「彌勒下生教說」，編在〈十不善品〉第 48 第 3 經，而此品的第 1 經說的是十不善，第 2 經說的是過去六佛與現在釋尊制立禁戒的情況，同時提及釋尊正法存續多久的問題，那麼在第 3 經敘述未來佛彌勒，是很自然的，而且也說到彌勒佛的制戒（§3.3.之七）。緊接下來的第 4 經，不但介紹過去六佛，而且還說到彌勒佛之後的師子應佛、承柔順佛、光燄佛、無垢佛、寶光佛等等，未來的未來佛。所以在架構上，《增一阿含經》出現此一教說，並不突兀。

二、現存五本與「彌勒下生」有關的經典（T 453—T 457），只有此一本子是以阿難為當機者（T 453），其他的多是以舍利弗為當機者，又是特殊之處。

§3.5.1. 釋尊入滅後，一方面有對釋尊「永恆的懷念」，但因《中阿含經》、《長阿含經》等已有未來彌勒佛出世的說法，所以釋尊入滅，也有信眾期盼彌勒時代的到來，這在關於釋尊入滅的若干傳說，

⁵⁰ 幻生法師[1991]，602—604，認為 T 453 並不是傳說中的竺法護譯《彌勒下生經》，而是後人將《增一阿含經》的經文錄出，別為流行。

可以得到線索。西晉白法祖所譯《佛般泥洹經》（T 5）與失譯的《般泥洹經》（T 6）都說到與彌勒信仰有關的情節，這是《長阿含經》第 2 經《遊行經》與法顯譯《大般涅槃經》（T 7）所沒有的。大迦葉為佛行荼毘之後，八分舍利，信眾起塔供養佛舍利，這是佛典一致的傳說。而《佛般泥洹經》與《般泥洹經》在此事之後，又增補一些情節：

一、這一些供養佛舍利，「興塔樹刹，高懸繒幡，燒香燃燈，淨掃散華，十二部樂，朝夕供養」的信眾，在命終之後，會轉生在兜率天彌勒所；而在彌勒下生成佛的第一會說法中，彌勒會提到「斯諸神通，皆是釋迦文佛時作塔者，懸繒燒香燃燈，執行佛戒，皆清信士、清信女也」（大正 1，頁 174 下；大正 1，頁 190 下）。

二、釋尊入滅所在地的鳩夷（KusInAra, Kusinagara, 拘尸那）國王，在命終後，轉生第十二天，然後在彌勒下生成佛後，此王名叫須達，替彌勒佛興造住處、講堂，如同給孤獨園，並且供養僧眾生活所需。經文接著說：鳩夷國王怎麼不在彌勒佛時得阿羅漢（應真）果，答案是此王有欲心，沒有厭離心（大正 1，頁 174 下）。此段經文的意義是：

1. 鳩夷國王供養佛舍利塔等，以此福德，轉生天上，在彌勒佛時，又如同釋尊時代的給孤獨長者，是大護持者⁵¹，但沒有厭

⁵¹ 《增一阿含經》說須達長者是「我弟子中第一優婆塞喜好布施」，大正 2，頁

離心，所以未得道，這符合聲聞佛法對解脫道的理解（參本文 § 2.1.之 B）。

2.在彌勒下生傳說中，的確有一名叫須達那（Sudhana）之人，但「長者名須達那，今須達長者是，是人亦與八萬四千人俱共出家」⁵²，須達那出家後，得阿羅漢果，與《佛般泥洹經》的說法，並不相同。不過「須達」也可能是省譯，而經文所舉的例子，很可能就是指給孤獨長者。

3.給孤獨長者（AnAthapiNDada），又叫須達哆（Sudatta，善施），據說他在第一次與釋尊見面，聽聞教法之後，就證得初果⁵³。

565 上。

⁵² 《彌勒下生成佛經》（T 454），大正 14，頁 424 下；《彌勒大成佛經》（T 456），大正 14，頁 431 下。但《增一阿含經》則意譯為善財，大正 2，頁 788 中一下。

⁵³ 《中阿含經》第 28 經《教化病經》，大正 1，頁 459 中、頁 460 中一下；《雜阿含經》第 592 經，大正 2，頁 158 中。《中阿含經》之《教化病經》，是以給孤獨長者生病為楔子，釋尊請舍利弗去探視，引出一段法談，而提到長者的果證，長者因而痊癒，並回想釋尊與長者初次見面的往事。關於給孤獨長者，參看 DPPN, vol. 1, 67–72 的論述。《增一阿含經》也有長者生病之事，佛陀請阿難與舍利弗去探病，但長者還是命終，轉生三十三天，再以天子的身份回到人間，感謝佛陀的教化，大正 2，頁 819 中—頁 820 中，而給孤獨長者命終生天之事，又見同經，大正 2，頁 670 上 28。

但從《增一阿含經》的敘述看來，在釋尊的教化下，長者似乎只得到施戒生天論之下的轉生三十三天善趣，一直到彌勒佛時，才得解脫。

三、釋尊入滅後，有王舍城結集，以集出佛典，而在集出之前，大迦葉對阿難過去的一些行為，有所責難，這是佛教一致的傳說⁵⁴。但《佛般泥洹經》與《般泥洹經》又有若干特殊的說法（此二經只有下文第 2 一致）：

1.結集的地點是在鳩夷國，也就是釋尊入滅之國，而且似乎是三千比丘參預其事，不是傳統的「五百結集」（大正 1，頁 175 中）。

2.關於對阿難的責難，其中之一就是：不請佛住世。釋尊在最後的巡禮遊化中，曾暗示說，如來可以久住世間；如果阿難請佛住世，釋尊會答應。這樣暗示了三次，阿難毫無反應，然後就是惡魔前來，請求釋尊入滅。阿難的「疏失」，受到指摘。一般傳說，阿難是因為「惡魔蔽心」，所以不能瞭解釋尊的用心。但本經別出一說，阿難的辯解是：「佛說彌勒當下作佛，始入法者，應從彼成，設自留者，如彌勒何？」⁵⁵。這樣的辯

⁵⁴ 參考 Lamotte[1944]，94，note 2 的資料；印順法師[1993b]，87–90、106–109。

⁵⁵ 大正 1，頁 191 上，又參大正 1，頁 175 中。

解，可說強而有力，此一責難因而消解⁵⁶。

3.在結集圓滿之後，經文特別提到，千歲之內，能夠持戒之人，會到彌勒佛所。彌勒除向大眾解釋，這些人「皆是釋迦文佛時持戒者，來會（會？）斯上」，又勉勵他們應該精進，即使情況特殊，難有以完整的戒行，也要多少持守（大正 1，頁 175 下）。

§ 3.5.2. 漢譯佛典中，即使就聲聞佛典而論，彌勒的傳說已經多樣化，更不用說大乘佛典，例如支婁迦讖在西元二世紀後期所譯出的大乘佛典，彌勒菩薩也有相當重要的地位⁵⁷。在錫蘭佛教中，依據文本資料，彌勒佛或彌勒菩薩在很長的一段時間內，似乎未見身影，但在《未來事》（AnAgatavaMsa），卻有相當完備的彌勒信仰，

⁵⁶ 印順法師[1993a]，108 說：「這是該經獨有的反駁，肯定了釋迦佛入涅槃的合理性。也許在傳說中，有的覺得大迦葉的指責，太過分了吧！」但在傳為安世高譯的《處處經》，也特別提到阿難此一辯解，而且口氣沒有那麼低調：「如卿語，佛為不得自在耶！當須我言？設使止住一劫在世間，彌勒當那得來下作佛！」（大正 17，頁 524 下）。

⁵⁷ 《道行般若經》，大正 8，頁 425 下、頁 438 上—頁 439 中、頁 443 中—下、頁 451 中—下、頁 457 下；彌勒與般若法門的關係，又參印順法師[1981]，643。《阿闍世王經》（T 626），大正 15，頁 393 上、頁 404 中、頁 405 下；《佉真陀羅所問如來三昧經》（T 624），大正 15，頁 367 上。

值得注意。以 Minayeff[1988]所校訂的本子來說，《未來事》⁵⁸（AnAgatavaMsa）是一部大約 142 頌的作品。緬甸的《書史》（GandhavaMsa）說這是 Kasappa 所作，這位 Kasappa 是印度人，也是《愚癡破除》（Mohavicchedani）的作者，目前所能看到的《未來事》有好幾個版本（Minayeff[1886]，38；Norman[1983]，147、161—162；Hinüber[1996]，98）。以下依據 Meddegama 英譯本的分節，摘述內容，而其譯本是依據十四世紀 ParakramabAhu MahAthera 版本所流傳下來的錫蘭文精簡本（Meddegama[1993]，5、10），並在每一段後列出其頁碼，以利查考：

一、舍利弗請釋尊詳細開示彌勒在此劫成佛的因緣，以及成佛的情況（21—22）。

⁵⁸ Collions[1993a]，5 說到：‘the’ AnAgatavaMsa (the name not of a text but of a family of texts)。他的意思是說：「未來事」並不是一部佛典的名稱，而是指一組群的佛典。「未來事」，顧名思義，確可能如 Skilling 所說，就未來佛的信仰來說，未來佛不只彌勒而已，傳述其他未來佛的佛典，也是「未來事」；Collions[1993b]，79—95 所翻譯的，就是南傳佛教另一種版本的彌勒傳說；而 Filliozat[1993]的題目雖有 AnAgatavaMsa 乙詞，但其所處理的，實際上是《十菩薩教說》（Dasabodhisatta-uddesa）及其注解書的寫本，這些都可稱為廣義的「未來事」。另外，在漢譯《說本經》（本文§3.1.），釋尊在開示彌勒佛出世之前，先問在場弟子說「汝等今日欲從佛聞，因未來事而說法耶？」（大正 1，頁 509 下），可供參考。

二、彌勒在過去無數生死中，有許多善行，而在距今 16 阿僧祇劫前，生為轉輪聖王，名叫 Prabhavanta，七寶具足，同時具四神足；當時的佛名 MuhUta，轉輪聖王 Prabhavanta 在供養 MuhUta 佛後，捨棄社稷、七寶而出家，名為 Ratna；而因為他過去的行持，Ratna 又增長持戒與修定，證得五神通，八等至。他雖然有能力證得阿羅漢，但因慈心對在生死輪迴中的眾生，所以志在求證佛果。最後 MuhUta 佛授記 Ratna 在十六劫結束之際（at the end of sixteen kalpas），會成為彌勒佛，都城是 SaGkha 轉輪聖王所統治的 KetumatI，生身父親是 SubrAhmaNa，母親是 Brahmawathie，彌勒佛的兩大上首弟子是 Azoka 與 Brahmadeva，侍者是 SiMha，兩大女弟子是 PadumA 與 SumanA（還有兩大在家弟子、菩提樹、彌勒佛身、身光與佛壽等細節）（23—25）。

三、Ratna（以下稱彌勒菩薩）發願後，在 16 劫中（阿僧祇劫？），上下順逆行持十波羅蜜；在釋尊成佛之前，彌勒菩薩已經轉生兜率天，在兜率天為天眾說法。

彌勒究竟在何時成佛？悲法（karuNasAsana）存續五千年。之後因為有情德行敗壞，人壽減至十歲（以下簡短的說明那時世界的情狀，類同於《轉輪聖王修行經》所說，本文§ 3.2.之三）。而因人心充滿瞋意，世界會在「SattAntara 劫」毀壞（25—26）。

四、舊世界的毀壞與新世界的生起（26—29；此段雖有「舊世界毀壞」之語，但所說之情節，類同於《轉輪聖王修行經》所說，

人壽由十歲漸次增長的經過）。

五、SanGkha 轉輪聖王的本生（29—31）。

六、KetumatI 城的國土豐富，人民安樂（31—33）。

七、閻浮提世界（JambUdvIpa）也如同 KetumatI 城國土豐富，人民安樂（33—34）。

八、SaGkha 轉輪聖王福報（34—35）。

九、彌勒菩薩準備下生，在兜率天作五種觀察：時間、國別、世界、種姓與母親（35）。

十、彌勒菩薩下生為 Ajita 王子；彌勒菩薩從兜率天入胎在 Brahmawathie 之身，而她是國師 SubrAhmaNa 之妻；彌勒菩薩因其福德之力，被命名為 Ajita 王子，他有三座宮殿，莊嚴華麗，侍者無數；Ajita 會有千子，長子叫 Prince Brahmavardhana⁵⁹（36—39）。

十一、Ajita 出家：Ajita 在宮殿內，享盡欲樂；諸天變化老、病、死之相，引發 Ajita 捨俗的念頭，就在其長子 Prince Brahmavardhana 出生的當天，Ajita 正式出家。Sankha 轉輪聖王偕同無數人民，讚歎

⁵⁹ 這段是此一譯本最難理解的部分，彌勒菩薩既生為婆羅門種姓，如何能稱為 Prince Ajita？而身為婆羅門種姓，竟有三座宮殿，生活極盡享樂；且把彌勒菩薩出家前之妻稱為 Queen Candramukhi；彌勒菩薩出家前有千子，但在下段又說彌勒在長子 Price Brahmavardhana 出生的當天就捨俗出家。整體說來，此一譯本的《未來事》，應該是以釋尊出家前生活的傳說為藍本，再結合其他傳說，而集出此一有「特色」的版本。

此事，諸天與八部眾也都現神變；大梵天為 Ajita 送來比丘所須的八種物品；許多人與 Ajita 一起出家（39—41）。

十二、降魔：Ajita（彌勒菩薩）在龍華樹下端坐，魔王來擾，但被降服（42）。

十三、成正覺：彌勒菩薩在龍華樹下，最後順逆觀十二因緣，而在日出第一道曙光時，成正等覺（42—43）。

十四、彌勒佛的教化：在大梵天的勸請之下，彌勒佛開始說法，而彌勒佛也是轉四聖諦法輪；SaGkha 轉輪聖王供給各種生活資具；許多人在彌勒佛教化之下，度生死大海，證果解脫（43—45）。

十五、僧團的莊嚴：這些成就的弟子，有許多留在彌勒佛身邊；他們具六通（abhijJa），十神變（Rddhis）、四無礙辯，嫻熟佛法，被稱作是「持法者」（dharmadhara），世所眾知，伴隨在佛邊，成為「僧團的莊嚴」（ornament of the saGgha）。彌勒向信眾宣講的教法，是要讓他們得天樂以及證涅槃（45—46）。

十六、大供養：彌勒佛是最大福田，所以天人以各種資具，前來供養；車水馬龍，熱鬧非凡（46—47）。

十七、彌勒佛的大弟子（47）。

十八、龍華吉祥菩提樹（NAga ZrI mahAbodhi）：此樹高 120 cubits，有五株長度相同的主幹；樹葉長綠；彌勒佛成道時所開的花，綻放八萬年而不凋謝（還詳細描述此樹四周環境）（47—49）。

十九、彌勒佛的法體（身長、面寬等複雜的細節）（49—50）。

二十、彌勒佛神奇的香殿（GandhakuTI；佛房種種嚴飾）（50—52）。

二一、誰能見彌勒佛：在彌勒佛時代，人壽八萬歲，而彌勒會幫助那些在（瞿曇）佛陀在世時種植福德之人（those who have gained merit during the lifetime of [Gotama] Buddha），安然渡過生死大海，證得涅槃。彌勒佛的教法存續十八萬年（one hundred and eighty thousand years）。

怎樣的人無法見彌勒佛？犯下五無間業；毀壞支提，砍伐菩提樹，破壞佛像；毀謗僧團，詆毀正法；挪用布施之物，濫用三寶之物等等（還有多種不正行），都無法見彌勒佛。

在（瞿曇）佛陀時代（during the age of Buddha [Gotama]），依其本身的根器而種福德之人，一定能見彌勒佛。持戒、布施，建造支提，寺院，食堂，提供飲水，幫助宏法，書寫經典，建造講壇，裝飾宏法堂，在宏法堂供養香、花，點燈，使人聽法，在聽法時讚嘆「善哉」（sAdhu），恭敬說法之人，贊助法義演說，支持書寫經典，這些都可以見彌勒佛。另外，布施僧團，建造佛像之房舍，點劃佛像之眼睛，照料病患，這些都可以見佛。至少供養一朵花，一盞燈，甚至一匙的米，而想見佛的人，以及那些「隨喜」這種行為的人，這一些都可以見彌勒佛（52—54）。

二二、迴向（54—55）。

以上《未來事》的內容，可說極為豐富，包括彌勒菩薩的本生，以及彌勒菩薩在 MuhUta 佛座下最初受記等彌勒的過去事緣；彌勒見 MuhUta 佛之後 16 劫（或 16 阿僧祇劫）成佛；對 SaGkha 轉輪聖王著墨不少；在釋尊下降成佛之前，彌勒已在兜率天「等待」成佛；彌勒出家前的生活情狀；以釋尊出家、修行（含「降魔」、梵天勸請說法等等的傳說為藍本，而有極為繁複的描述（但釋尊是「踰城」出家，彌勒卻是公開宣示）；對龍華樹、彌勒佛住處（佛殿）的說明等等，都是其他《阿含經》彌勒傳說所沒有的，但從某個角度看來，仍可說明其與《阿含經》彌勒與菩薩信仰的關連性：

1. 彌勒菩薩原本可以證得涅槃，因要救度有情，而志求佛果（第二段）。這明確的指出，求取佛果與求證阿羅漢，是不一樣的價值衡量。

2. 彌勒菩薩修持十種波羅蜜，是典型南傳菩薩論的說法。而彌勒菩薩在釋尊成佛之前，已經生在兜率天，為天眾說法，「等待」成佛（第三段）。這樣的情節，顯然異於《說本經》中，釋尊當面授記彌勒成佛的說法（參本文§3.4.1 之一）。另外，彌勒菩薩從發心到成佛，歷時十六阿僧祇劫（再加十萬劫）；還有針對彌勒何時成佛這樣的問題，先說到「悲法（karuNasAsana）存續五千年」（第二、三段），這兩點在下節要介紹的《MAleyyadeva 長老事》

（MAleyyadevattheravatthu），也有這樣的說法（§3.5.3.之五、七），而且是南傳佛教特有的說法。

關於彌勒的十六阿僧祇劫（又十萬劫）成佛，以及釋尊經四阿僧祇劫（又十萬劫）成佛，Horner（[1964]，110，note 1）引南傳《經集注》（SuttanipAta-aTThakathA，407 ff.）說，這分別代表菩薩圓滿波羅蜜行，最長與最短的時程。為什麼要這樣「規定」？還要進一步研究，但可以確定的是，《未來事》與《MAleyyadeva 長老事》這類傾向一般教化的佛典，也含有與注解書一樣的說法，這一點在「釋尊教法存續五千年」的說法，也是如此。

釋尊的教法是否會隱沒滅絕？此一問題可以從不同角度來思考，留待下文討論（本文§3.7.4.）。此處可說明的是，釋尊教法存續五千年，依學者的見者 Nattier（[1992]，56—59），這是五世紀時，覺音在《增支部注》所提出的，嗣後成為南傳佛教標準的說法。覺音把這五千年分為五期，每期一千年，正法漸漸滅去，在第一千年是「證法」（adhigama），釋尊的及門弟子能證得各階段的沙門果，但隨著時間的經過，證果的能力慢慢消失，在證初果的弟子入滅之後，就是第一期的結束。接下來消失的依序是：修道方法（paTipatti）、經論文本（pariyatti）、佛教的外觀特徵（nimitta，指袈裟與其他僧物）、佛舍利（dhAtu）⁶⁰。雖然五千年法滅的說法可見諸一些南傳佛典，

⁶⁰此一問題最根本的，是法滅的「法」指什麼？這涉及法的意義，相當複雜，中文資料可參看印順法師，〈「法」之研究〉，收在《以佛法研究佛法》（《妙雲集》上篇，16冊），頁103—頁129；Carter[1978]對於南傳佛典以及現代學者

但對於法滅的內容，說法不盡一致⁶¹。

3. 彌勒菩薩在龍華樹下，順逆觀十二因緣，以及轉四聖諦法輪（十三、十四段），反應著《阿含經》／《尼柯耶》所說的諸佛常法。而彌勒向信眾宣講的教法，是要讓他們得天樂以及證涅槃（十五段），依譯者 Meddegama 的說明（[1993]，46，note 15），這是指釋尊在說法時，先說施戒生天論，然後說「欲惡不淨，上漏為患；讚歎出離為最微妙清淨第一」。這種說法的模式，在《阿含經》／《尼柯耶》與律典，可說是屢見不鮮，也與《增一阿含經》所傳的彌勒佛說施論、戒論、生天之論，以及四聖諦（大正 2，頁 788 下），如出一轍。

4. 在彌勒信仰，彌勒如何成佛，固然是重點，但信眾更關心的，

的解說，有所評論。例如此處五分法中的 *pariyatti*，一般學者都解釋成：有依據的教理、經論文本（*authoritative teaching、texts*），如 Carter[1978]，63 所述（平川彰[2001]，57 也是如此），但似乎不止於此，而有更寬廣的意義（Carter[1978]，65—66、116—118）。

⁶¹ Nattier[1991]，56—59；又參 Horner[1963]，186，note 2。本文所使用的 Meddegama（[1993]）英譯本，並沒有說到這五階段，但依《未來事》校訂者 Minayeff（[1886]，34）的說明，其所使用的第 2 個寫本，有提到正法隱沒的五階段：*adhigama-antaradhAnaM. paTipatti-antaradhAnaM. pariyatti-antaradhAnaM. liGga-antaradhAnaM. dhAtu-antaradhAna' ti imAni paJca antaradhAnAni bhavissanti*；又參 Skilling[1993b]，115、196—197。

應該是如何能生在彌勒佛世。《未來事》（二一段）特別說到在釋尊住世時，已經種下福德之人，正是彌勒佛教化的對象，但所謂「釋尊住世時」應該採廣義解釋，兼指釋尊入滅後，能依釋尊教法修持之人，這不但是情理的必然，也且從其本身所例示的見彌勒佛因緣，也可看出。例如書寫經典，與佛像有關的法門，還有隨喜的思想，應該都是釋尊入滅後，佛教信仰修持乃至法義的「新境界」。《未來事》所例示的種種，雖與《增一阿含經》彌勒佛說「來至我所」的因緣（本文§3.3.1.之五、六），不盡一致，但可看出大體相同的趨勢。而《未來事》特別說到不能見彌勒佛的因緣，更富有警策的意義，把「砍伐菩提樹」列進來，也反應崇敬菩提樹的信仰（所以在十八段，詳細描述龍華菩提樹）。

從漢譯佛典整體來看，在西元五世紀左右，與彌勒有關的經論已經相當完備，但同一時期在錫蘭所見的佛典，情況似乎不同，這可以從「錫蘭佛教中的彌勒」，甚至是「南傳佛教的泛彌勒現象」，這樣的論題來討論（本文§ 4.5.3.；§ 4.5.4.；§ 4.5.5.），但此處可肯定的說，《未來事》的內容與漢譯《增一阿含經》，彌勒下生成佛傳說，有異有同；《未來事》既顯示出南傳佛典特有的說法，也可看到類同漢譯佛典的內容，《未來事》的集出，應該是延續《阿含經》／《尼柯耶》中彌勒佛出世的傳說，呼應對未來佛的期待，而這種對未來佛的期待，可說是人情之常，世所恆有。如果把場景放到久遠的過去，然燈佛給釋尊授記時的情況，在南傳《佛種姓經》第二品第 73

至第 75 頌，在場之人目睹然燈佛授記後，就說到：如果無法在然燈佛的教法成就，那麼將來我們就要面對你（指釋尊）；就好像想要渡河到彼岸，但無法辦到，就等到大河更下游的地方渡岸（Horner [1975a]，16；Horner[1978]，139）。《佛種姓經》的集出者也許沒有考慮到：在然燈佛之後，還要經過 23 位佛陀，釋尊才成佛，那一些無法在然燈佛教法成就的弟子，也許不必遲至釋尊出世。但在當時的情境裏，然燈佛的弟子信眾應該是不知道中間還有其他佛陀，而道出內心的直接、懇切的期盼。

§3.5.3. 《MAleyyadeva 長老事》（MAleyyadevattheravatthu），在南傳佛教是一廣泛流傳的教化性故事集，除有單篇的流通外，在故事集《一千故事集》（Sahassavatthu）及《甘味流露》（RasavAhiṇī），也可看到相對應的故事⁶²。就本文的主題來說，此故事說到一些特殊型態的彌勒信仰，雖然本質上是教化性的故事，但其內容有助於思考菩薩思想的教理背景。本文依 Collins[1993b]的英譯摘述如下，並在每一段後列出其頁碼，以利查考：

一、錫蘭島有位 MAleyyadeva 長老，具有神通力，時常往來天

⁶² 現代學界對此《MAleyyadeva 長老事》的研究，見 Collins[1993a]；至於《一千故事集》及《甘味流露》，參見 Hinüber[1996]，189–192，Norman[1983]，154–156 的簡介。

上與地獄，然後回到人間，把所見所聞告訴天上或地獄有情的親友以及大眾，說明生在天上與地獄的因緣。有一天，MAleyyadeva 長老外出托鉢，有位窮人以在野外採得的八朵蓮花供養；MAleyyadeva 長老心想要如何處理這八朵蓮花，是否要拿去釋尊的入涅槃處，轉法輪處，還是成正覺處供養？因為他已經朝禮這些地方好幾次，所以決定要去忉利天供養釋尊的「髻寶支提」（CUIAmaNi）（65–67）。

二、MAleyyadeva 長老到達忉利天的「髻寶支提」，遇到忉利天主帝釋及諸天也來供養「髻寶支提」。長老覺得奇怪：帝釋天就是因為在人間種下善因，才轉生天上，享受天樂，為什麼還要種福德。帝釋天的回答是：諸天種福是想要能昇進超越天界之處⁶³；另外，諸天的福德其實不多，還要繼續種福，就好像財富不多之人，如有技能，還要生產，自能得到好生活。財富再多之人，如果沒有技能，不事生產，遲早要坐吃山空（67–70）。

三、MAleyyadeva 長老再問：既然諸天都來供養朝禮「髻寶支提」，那麼未來佛彌勒是否也會來？帝釋告訴長老：彌勒菩薩每月八日、十四日（或十五日）都會來，今天就會來。接著，先後共有十二位忉利天眾，前來供養朝禮，長老一一問到這是不是彌勒；帝釋一一說明這十二天眾轉生忉利天的因緣，都是因為在人間的某些善

⁶³ 依 Collins[1993b]，69，note 2：這可能是指涅槃。

行。從帝釋的說明，可看出生在忉利天的條件，似乎很寬鬆，有的只是以一片可食用的葉子布施給雞。比較特別的是，錫蘭史書《大史》說錫蘭名王 *DuTThagAmini* 王及繼位的 *SaddhAtissa* 王，都生在忉利天（70—79；以上被編為第一部分）。

四、彌勒從兜率天來到忉利天，有許多天女圍繞。在 *MAleyyadeva* 長老請問之下，帝釋一一說明，這些天女都是生在人間時，於布薩日，恭敬教法，以各種資具供養僧寶，得以生在彌勒菩薩身旁（79—81）。

五、*MAleyyadeva* 長老接著請問帝釋：彌勒有怎樣的福德，能受此天樂？但此問題已超出帝釋的能力。帝釋只能簡要的說：未來佛（菩薩）有三類：信增上、慧增上、精進增上；彌勒是精進增上菩薩。（一切）未來佛都是在許多劫中，以身口意三善行，來圓滿三十波羅蜜：十種基本波羅蜜、十種中波羅蜜、十種上波羅蜜。布施波羅蜜包括以財富、妻、子布施（基本波羅蜜），以肢體布施（中波羅蜜），以生命布施（上波羅蜜）。其他九種波羅蜜也是有三等第，合為三十波羅蜜（81—83）。在頌文部分雖大體重述前面的意旨，但有兩點可以注意：1.彌勒不斷累積的福德，甚至連一切智的佛陀也無法說明窮盡；2.信增上、智增上、精進增上菩薩成佛的時程分別是十二、四、十六阿僧祇劫，再各加上十萬劫（參本文§2.2.1 之 D 第二段）。

六、彌勒菩薩禮敬「髻寶支提」後，來與 *MAleyyadeva* 長老寒

暄，問明長老的來處後，彌勒問到閻浮提的情況。長老說：閻浮提人都是依業而住，而作善業的不多，反而多是作惡行。彌勒再問：閻浮提人如何作善行（沒有問如何作惡行），以及作善行時，所求何事。*MAleyyadeva* 長老說的閻浮提人善行，不外是布施、持戒、敬信三寶，營造佛像，佛塔、僧寺，敬事父母，照顧親屬等等。而閻浮提人作善行，或是勸人作善行，或是福德迴向時，都發願能以此福德得以見彌勒佛，得解脫；或是在彌勒下生閻浮提成佛前，能生在善趣。彌勒聽到這些，非常高興，不過再補充：任何人想於我成佛時，得以見我，要在一日聽聞讀誦 *Vessantara* 本生；如果他們供養千燈，或是千朵蓮花（還有多種物品），就能在我成佛時，於我面前證得阿羅漢。

彌勒菩薩接著說那一些人不可能見彌勒佛，主要是非禮比丘尼，破僧，犯五無間業，殺害未來佛等等（83—86）。

七、*MAleyyadeva* 長老再問：彌勒何時成佛？我要向閻浮提人宣說此事。彌勒菩薩說：釋尊的教法存續五千年後，就會消失，在釋尊教法隱沒之後，世間充滿不善行，甚至連「善」之名都不存在，何況善行（接下來就是如《轉輪聖王修行經》所說的，人壽漸次減短，世間種種不善行；本文§3.2.之三）；後來之人漸次行善種福，人壽遞增，甚至長達百萬百萬歲（*koTisatasahassAyukA*），乃至不可數無量歲，那時的有情根本不知有老、死（they will live for an incalculable amount of time. The old age and death will not be known

among [these] beings)。但有情又開始懈怠，人壽漸減，一直到八萬歲。當時的世間只在中夜下雨，每二週，十天或五天一次，使土地肥沃（接下就是閻浮提的國土豐厚，物質充裕，人民安樂。在內容方面與《轉輪聖王修行經》，不盡相同，但意趣一致，本文§3.2.之四）。到時，彌勒菩薩就在三千大千世界大梵與諸天的勸請之下，先作「五種觀察」，然後下生人間。（接著是頌文，重述彌勒在十六阿僧祇劫，作精進增上菩薩，圓滿波羅蜜行，修持布施；以及彌勒成佛後，如何利益有情）（86—91）。

八、彌勒菩薩要求 MAleyyadeva 長老回去後，把所見所聞在人間流布；彌勒禮敬「髻寶支提」後，在眷屬圍繞之下，回到兜率天。MAleyyadeva 長老也在禮敬「髻寶支提」後，告別帝釋，回到閻浮提；然後與往常一樣，托鉢遊化，宣化彌勒菩薩的教法；而在故事開頭，以蓮花供養 MAleyyadeva 長老的那位窮人，死後轉生忉利天（91—96）。

以上《MAleyyadeva 長老事》兩篇的內容，是另一型態的彌勒信仰，有幾點可以注意：

1.此故事所說的彌勒信仰，是彌勒菩薩自己宣示，這與前述《未來事》、《說本經》、《轉輪聖王修行經》、《增一阿含經》等，都是釋尊開示，以預記的方式來說明，完全不同。而彌勒菩薩由兜率天來到忉利天說法，更是豐富了彌勒信仰的內容，這表示彌勒菩薩並不是安住在兜率天，雖然與大乘菩薩的「遊歷諸佛國」，還有一段距離，

但至少已跨出一步；彌勒既能到忉利天，就可能到人間示現。彌勒菩薩經常到忉利天參禮釋尊的「髻寶支提」（第三段），這至少可說是在種福田，補處菩薩還在努力修持。

2.故事一開頭那位窮人，以採得的八朵蓮花，供養 MAleyyadeva 長老，就可以轉生忉利天，而忉利天中的那十二位天子，除 DuTThagAmini 王、SaddhAtissa 王有豐功偉業之外，大部分是以微小的善行而生天，圍繞在彌勒菩薩身旁的兜率天女也是如此。以故事集的教化性質，藉由不斷重複的事緣，加深印象，然後彌勒菩薩出現，這可說是一種「彌勒上生」信仰。

3.此故事說彌勒經十六阿僧祇劫成佛，釋尊遺法住世五千年（本文§3.5.2 之2），勸勉信眾聽聞 Vessantara 本生，可說是南傳佛教典型的說法。但是所謂三類菩薩：信增上（saddhAdhika）、慧增上（paJJAdhika）、精進增上（viriyAdhika），這是相當特殊的分類，在南傳佛教，比較受注意的菩薩，應該只有彌勒菩薩，以及釋尊本生時的菩薩身份，已知的菩薩並不算多，即使《佛種姓經》說到然燈佛等二十四佛在成佛前的菩薩階段，但著墨不多，甚至只是寥寥數語，看不出有類型化的必要，怎會有這樣的分類？Collins（[1993b]，82，note 1）認為「這樣的分類，似乎是東南亞（的佛教所）創造出來的（a Southeast Asian invention）。在已經出版的巴利佛典中，只另見諸《十菩薩教說》Dasabodhisattuddesa（Martini[1936]，335；transl. 367—368），該處說這是採取自早期佛典中所說，四種補特伽羅中的

三種人 (A. ii. 135)」。在沒有更進一步證據之前，也許很難認定這種分類的來源，但漢譯《大智度論》卻可看出極為類似的說法：「菩薩以種種門入佛道：或從悲門，或從智慧、精進門入佛道」（大正 25，頁 350 上），尤其是「般若有種種門入：若聞持乃至正憶念者，智慧精進門入；書寫供養者，信及精進門入」（大正 25，頁 472 下）。從此一角度來觀察，也許把重點放在三類菩薩所代表的修持法門，是否《MAleyyadeva 長老事》集出者已經認許如同《大智度論》那樣，菩薩有廣大而多樣的法門？

至於說彌勒菩薩是精進增上，這與傳說中，「釋尊超越彌勒九劫」大部分的事緣（本文§5.2.1.－§5.6.2.），則完全相反。在《增一阿含經》中，釋尊自述「諸佛世尊皆同一類，同其戒律、解脫、智慧，而無有異，亦復同空、無相、願；有三十二相、八十種好，而莊嚴其身，視無厭足，無能見頂者，皆悉不異，唯有精進不同。於過去當來諸佛世尊，精進者，吾最爲勝」（大正 2，頁 754 中），如果釋尊是三世諸佛中，精進最勝，彌勒菩薩似不可能是精進增上。這樣差異，也許是源自不同的傳說，不必強爲高下，但也可能對精進的意義，有不同的認知。實際上，Collins ([1993b]，82，note 1) 還說到，有一份《MAleyyadeva 長老事》的寫本說「彌勒是信增上菩薩」，如果從此一方向來思考，這樣的彌勒形象反而相當於《彌勒菩薩本願經》說彌勒形象：「但以善權方便安樂之行，得致無上正真之道。彌勒菩薩晝夜各三，正衣束體，叉手，下膝著地，向於十方，

說此偈言：我悔一切過，勸助眾道德；歸命禮諸佛，令得無上慧」（大正 12，頁 188 下），因爲這是早期大乘中重信仰的「三品法門」，可說是結合了十方現在諸佛，佛力不可思議，以及早期佛教懺悔除罪的思想（參考本文§4.3.3.）。在《MAleyyadeva 長老事》集出的背景裏，也許沒有十方現在諸佛的思想，也沒有「三品法門」，但應該有實質上等同的法門，否則不會有「彌勒是信增上菩薩」的傳說。

§ 3.6.1. 現代學界關於未來佛彌勒的論述中，關於彌勒信仰的起源，有所謂的「印度本土說」與「外來影響說」相對立。前說認未來佛彌勒是印度自身發展出來的；後說主張：彌勒不過是古伊朗神祇 Mithra 的「印度複製品」，比較常見的說法，如 Basham 說：「Zoroastrianism 對東方與西方的宗教都有很大的影響，其中之一，就是『救世主』（Šaošyant）的概念，祂會在世界末日，引領善與光明的力量，來對抗惡與黑暗。透過入侵西北印度的君王，Zoroastrianism 與佛教接觸，很可能就是因爲這樣，未來佛的概念成爲佛教正統信仰的一部分。如果在瞿曇之前已經有佛陀（過去佛），那麼瞿曇之後也應該有佛陀（未來佛）。在《彌蘭王問經》的時代，大約西元紀元初年，未來佛彌勒的信仰在佛教各部派之間，相當普遍」（Basham[1999]，274）。Lamotte 也認爲塞種（Śaka-Pahlavas）對印度的影響之一，就是「要把彌勒與阿逸多（Ajita）這兩位身份相當模糊的釋尊弟子，轉變成爲未來佛，以彌賽亞（Messiah）、

Saoshiant 形式出現的救世主，這必須要在印度之外，有一股強而有力的彌賽亞思潮（messianic movement）」（Lamotte[1988]，498）。這是關於彌勒信仰起源的問題。除此之外，彌勒在未來成佛，這與猶太信仰或基督信仰中的未來救世主 Messiah，這二者的對比關係，特別是在世紀之交，有所謂的「千禧信仰」，及其所依據的末世論

（eschatology），與佛教的末法思想的對比關係，也是學界的關注所在⁶⁴。這種跨宗教、跨文化的論述，自有其意義，特別是今日所謂的宗教對談，以及地球村的理念之下，藉由互相的對比、理解、激盪，或許可以更清楚的認知、體會此類思想、信仰的意義。

以佛教來說，《阿含經》出現未來佛彌勒的記載，可以思考的問題有：佛法如何肯定未來佛出世？誰可以成為未來的彌勒佛？這位「被指定的繼任者」如何成佛？彌勒佛所開示宣說的法門是什麼？彌勒成佛時世界的情狀？

依 Jaini ([1988]，76—80) 的討論，「佛典以及活命外道 (Ajivika)、耆那教等沙門教團的典籍，有許多地方預示著新的『作津梁者』 (TirthaGkara，作津梁度生死之河)⁶⁵、『耆那』 (Jina)，以及『如來』

⁶⁴ 參考 Nattier[1988]，34—36 對此問題的簡介與所引用的資料。

⁶⁵ 針對 TirthaGkara 此一語詞的意義，Glaserapp 進一步解說 ([1999]，274)：西方學者一般都看作是指先驅、作津梁之人，也就是在生死大海 (SaMsAra) 作津梁、道路，使信眾免於危險，並能由此而到達免於一切痛苦的涅槃處。

出世」，甚至於「耆那教有未來 24 『作津梁者』出世的說法⁶⁶，而其中排行的第一，最先出世的叫 MahApadma，他顯然與佛教未來的彌勒佛是同一時代」。換句話說，未來佛或未來耆那 (Jina) 可能是印

但耆那教本身對此，另有解說，他們認為 TirthaGkara 是指建立耆那教團之人（出家及在家的男眾與女眾）。依 Horner ([1979]，78，note 2)，巴利語 tithakara 相當於 tirthaGkara，這在耆那教是指崇高地位者。巴利語 titha，意指渡口（landing-place、ford），但另有第二種意義，指不正確的見解，或是這種見解的教師，佛典常解為教派的創立者，外道師、外道祖等。

⁶⁶ Nattier ([1992]，21) 認為：「南傳《佛種姓經》所說的過去 24 佛（加釋尊為 25 佛），似乎是上座部佛教特有的說法，可能是要與耆那教競爭而提出的來，因為耆那教有一套相當明確的 24 位作津梁者的體系」。Gombrich[1980]，64 則說的更進一步：「佛教關於過去佛的教理很可能是受到耆那教的影響，而不是耆那借用過去佛的教理。特別是 24 作津梁者這一個明確的數目，顯然源自耆那教，而可能在佛滅後數世紀後，進入佛教」。不過，佛教與耆那教固然都是源自摩揭陀 (Magadha) 地區的沙門教團 (Jaini ([1997]，33—34)，而佛典中常提及離繫子、尼乾 (Nigrantha、Niggantha、NigaNTha)，就是耆那教，可是在被認為較古的耆那教典中，幾乎不提到佛教（參 Horner[1979]，64—66 所述），以佛教對耆那教的態度，是否 Nattier 的說明，似不明瞭（筆者未見 Ohira[1994] 之文，不知其詳）。而南傳《佛種姓經》說到過去 24 佛之外，也承認更往前有三位佛陀，再加上釋尊與彌勒佛，實際上有 29 佛，而耆那教的 24 作津梁者是一個定數（參考 Glaserapp[1999]，288，336—337 所列過去與未來各 24 位作津梁者的名稱）。

度沙門教團普遍的信仰，並非受外來宗教的影響⁶⁷。

就佛教來說，基於三世無始相續的觀念，現在有釋尊成佛，將來同樣會有佛陀出世，似乎不是問題。據說須跋陀羅是釋尊的最後弟子，當須跋陀羅（Subhadra）得知釋尊即將入滅，前來求見，阿難以釋尊法體衰弱，婉拒須跋陀羅求見，須跋陀羅說：「我聞古昔出家耆年大師所說，久久乃有如來·應·等正覺出於世間，如優曇鉢花」⁶⁸，佛陀出世固然「久久乃有」，是希有難得⁶⁹，但加以推演，釋尊不是唯一的佛陀。而《長阿含經》第 1 經《大本經》（以及南傳《長部》

⁶⁷ 耆那教的 24 位「作津梁者」，與佛教的未來佛，還是有一些差別。例如，耆那教認為目前人類處於「滅劫」（*avasarpini*，*descending period*，本文此處借用佛典的「滅劫」之語，耆那教的 *avasarpini* 與佛教的概念，不盡相同），「滅劫」中有 24 位「作津梁者」，歷史上傳為耆那教的「創立者」，已經是最後一位「作津梁者」。之後，經過世間毀壞的歷程，進入「增劫」（*Utsarpini*），然後是另一組 24 位「作津梁者」，*MahApadma* 就是第一位（參考 *Glaserapp*[1999]，271—273、334—337；*Jaini*[1997]，30—34）。但在佛教中，釋尊與彌勒佛之間，並沒有世間毀壞的階段（至少依大部分的佛教世間論，目前是在住劫）。而耆那教的 24 位「作津梁者」是一個定數；佛教雖有「賢劫五佛」之說，但也有「賢劫千佛」，甚至三世、十方無量諸佛的說法。

⁶⁸ 《雜阿含經》，第 979 經，大正 2，頁 254 上，又見《長阿含經》，大正 1，頁 25 上。

⁶⁹ 在《中阿含經》第 33 經《侍者經》，目捷連就是以此一理由，勸說阿難擔任釋尊的侍者，大正 1，頁 472 中—下。

之《大本經》）說到「過去六佛」（加釋尊為七佛），對這七佛的說明，已經相當定型化，再加上考古資料的證據，阿育王巡禮過去佛的「遺蹟」，可知過去多佛的信仰，在西元前三世紀，已經存在（望月信亨[1994]，200—207），而且有一定程度的流行⁷⁰。《阿含經》／《尼柯耶》傳說，七佛最早的出現在九十一劫之前，在九十一劫之內，只有七佛，可見佛陀出世確是希有難得。除了這些具體的例證外，《雜阿含經》第 946 經更明確的說，過去與未來都有「如無量恒河沙」的佛陀⁷¹，未來還會有無量佛陀這樣的觀念，應該很早就確立。

§ 3.6.2. 過去與未來都有「如無量恒河沙」的佛陀，不只是抽象的可能性，《大智度論》引《長阿含經》說：「毘沙門王以偈白佛：稽首去、來、現在諸佛，亦復歸命釋迦文佛」⁷²，經文明白說到歸依

⁷⁰ 參考 *Vogel*[1954]的論述，但其討論的資料側重在現代考古資料，以及法顯、玄奘的印度見聞。依漢譯律典，釋尊為弟子指出迦葉佛塔的所在，似乎是相當早的傳說。分見《五分律》，大正 22，頁 172 上—下；《僧祇律》，大正 22，頁 497 下；《四分律》，大正 22，頁 958 上—中；《根本說一切有部毘奈耶雜事》，大正 24，頁 249 上—中；《鼻奈耶》，大正 24，897 中—頁 898 中。

⁷¹ 《雜阿含經》，第 946 經，大正 2，頁 242 上；《別譯雜阿含經》，第 339 經，大正 2，頁 487 經。

⁷² 大正 25，頁 93 中。《大智度論》引用此經是要證明十方現在佛確實存在。現存漢譯《長阿含經》並無此經，但趙宋法天譯《毘沙門天王經》（T 1245），

過去、未來、現在諸佛。不但是這樣，即使沒有「三世諸佛」這樣的用語，而只單純說「歸依佛」，也是如此，《大毘婆沙論》就說到這樣的問題：「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？」，論主認為「應作是說：歸依佛者，歸依一切過殞伽沙數量諸佛」；「佛，言總攝一切如來，種類同故，以一言說」⁷³，未來佛還沒有出世，已經成為歸依的對象，可見未來佛信念之懇切。不但是這樣，《增一阿含經》說佛陀在世間，「必當為五事」⁷⁴，其中之一是給未來佛授記，那麼只要有佛陀在世，至少有一位得授記的菩薩。雖然《增一阿含經》關於菩薩的論述不多，但說到：阿

確有類似用語（大正 21，頁 217 上），而且近代出土的梵本（片斷）也已經出版；南傳《長部》的 ATAnATiya-sutta 也有此語。參見 Lamotte[1944]，301，note 1 的資料。

⁷³ 大正 27，頁 177 下—頁 178 上，參見《阿毘曇毘婆沙論》，大正 28，頁 134 下。同見《薩婆多部毘尼毘婆沙》（T 1440），大正 23，頁 505 下；《大方便佛報恩經》（T 156），大正 3，頁 156 下。

⁷⁴ 《增一阿含經》，大正 2，頁 622 下、頁 699 上、頁 703 中；此一說法也可見諸梵本《大事》，參 Jones[1949]，42；又參《根本說一切有部毘奈耶雜事》，卷 26，大正 24，頁 329 下—頁 330 上。《根本說一切有部毘奈耶藥事》，卷 16，大正 24，頁 76 下（此處雖作十事，但義淨的譯文只列出九事，參看 Hofinger[1982]，175—177 及其註解所引之資料）。

難請問釋尊「如來亦說：過去恒沙諸佛取滅度者，如來亦知；當來恒沙諸佛方當來者，如來亦知，如來何故不記爾許佛所造，今但說七佛本末？」，釋尊只簡單的說「皆有因緣本末」，所以諸佛都是說「七佛本末」，但釋尊同時說到六位未來佛的名稱，依序是彌勒佛、師子應佛、承柔順佛、光焰佛、無垢佛、寶光佛（大正 2，頁 791 中），經文的目的雖然是要例示每位佛陀都會講述「過去六佛」，但同時也說到六位未來佛的名稱，這似乎是《長阿含經》第 1 經《大本經》所謂「七佛」傳說的「未來版」。

大眾部支派說出世部的《大事》（MahAvastu），則在兩處說到幾個未來佛的名稱⁷⁵：Maitreya、SiMha、Pradyota、Ketu、Jyotin、Sunetra、Kusuma、Meru、PuSpa；不但如此，《大事》還說⁷⁶：「諸比丘！這是

⁷⁵ Jones[1956]，267；Jones[1952]，322。又，Jones[1952]，322 原本把 Maitreya、SiMha、Ketu、Jyotin、Pradyota 看成是形容詞，在表述佛陀的特勝，並不是未來佛的名稱，但在 Jones[1956]，267，note 2 已經改定。《大事》這些未來佛的名稱，與梵本《華嚴經》的說法，極為類似，參看 BHSD，440，s. v. Maitreya 的討論。

⁷⁶ Jones[1956]，322。但《大事》在接下來卻說明諸佛的身光，並沒有進一步介紹賢劫千佛。參 BHSD，406，s. v. bhadrakalpa，這句的原文作：PuSpiko nAmAyaM....bhadrakalpo, bhadrakalpe ca buddhasahasreNa utpadyitavyaM。並說：雖然用語有所修訂，但兩份寫本都說到千佛。《大事》其他說到「賢劫」的地方，見 Jones[1956]，233、267。但梵本《大事》本身對「賢劫」乙詞的

一個賢劫，名叫 **PuSpika**，而在賢劫之中，應該有千佛出世。有三佛已經過去，我（指釋尊）是第四」。未來佛的概念，在《大事》已可看到相當程度的發展。

《增一阿含經》說到幾個未來佛，除彌勒佛已在《說本經》（本文§3.1.）確認其身份之外，其他的未來佛究竟是誰？道安的〈尊婆須蜜菩薩所集論序〉說⁷⁷：「尊婆須蜜（**Vasumitra**）菩薩大士，次繼彌勒作佛，名師子如來也」；「（婆須蜜）集斯經已，入三昧定，如彈指頃，神升兜術。彌妒路，彌妒路刀利，及僧伽羅刹，適彼天宮。斯二、三君子，皆次補處人也。彌妒路刀（尸）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」。另外，〈僧伽羅刹所集經序〉則說，僧伽羅

用例，似乎並不一致，最明顯的是在敘述迦葉佛給釋尊授記（當時釋尊叫護明，**Jyotipala**）的傳說，《大事》先說到：「護明！你將在未來某時成佛」（*in some future time will become a TathAgata*）（Jones[1949]，278，line 31 ff.），但在稍後，除了重複這樣的話之外，又說到「當那個賢劫來到時，你會具有三十二大人相，八十隨形好」（*As soon as that auspicious kalpa comes, you will endowed with thirty-two marks of a Great Man, with his eighty minor characteristics.*）（Jones[1949]，282，line 30—283，line 1），而在稍後，又以頌文體說「當賢劫到來時，你會成佛」（*When that auspicious kalpa comes, you will be a Buddha*）（Jones[1949]，284，line 10）。

⁷⁷ 大正 28，頁 721 上，但《出三藏記集》說此序作者不詳（大正 55，頁 71 下）。

刹在命終之後，「尋升兜術，與彌勒大士，高談彼宮。將補佛處，賢劫第八」（大正 55，頁 71 中）。綜合中國在四世紀末所見的傳說，未來佛已經有好幾個被確認⁷⁸：

彌妒路……………（賢劫）第五彌勒佛
婆須蜜……………第六師子佛
彌妒路尸利……………第七光燄佛
僧伽羅叉……………第八柔仁佛

從這些傳說的內容來看，似乎有意引用《增一阿含經》的未來佛，但順序不太一樣，名稱也有所不同，不知是否為不同的傳說。再加上《大智度論》提到彌妒路刀（尸）利其人⁷⁹。而失譯的《師子月佛本生經》（T 176，大正 3，頁 443 下—頁 446 上）則說到婆須蜜多比丘將繼彌勒之後，成為師子月佛；不管是師子佛、師子應佛、師子月佛，還是《大事》（**MahAvastu**）的 **SiMha**，似乎可推定是指同一佛。這一些多樣化的傳說，也許各有因緣，但肯定是反應出未來佛的信仰已廣為流傳。

《十菩薩本生事》（**DasabodhisattupatikathA**）是上座部佛典中的「未來佛種姓經」⁸⁰，說到以彌勒為首的十位未來佛的本生事緣：

⁷⁸ 參考印順法師[1968]，389—397；望月信亨[1994]，238—248 的討論。

⁷⁹ 大正 25，頁 684 上；參考印順法師[1968]，639—640。

⁸⁰ **Saddhatissa**[1975]，1、19—21 認為，此書可能是十四世紀，在泰國集出的佛

Metteyya、RAma、DhammarAjA、DhammassAmi、NArada、RaMsimuni、Devadeva、NarasIha、Tissa、SumaGgala，這十位未來佛的後九位，都是因為賢劫前四佛（拘樓孫、拘那含、迦葉與釋尊）的授記，而依序在未來的時劫成佛；至於為彌勒授記的 Sirimata 佛，似乎是《十菩薩本生事》所特有的說法。

前文說過（本文§ 1.5.之末），依 Skilling（[1993a]，169–172）的研究，清辨（Bhāvya）的《思擇炎》（TarkajvAlA）第四品〈入聲聞真實品〉（ŚrAvakatattvAvatAra）在討論禮敬菩薩的問題時，引聖上座無畏山寺部（Ārya Sthavira AbhayagirivAsins）的作品，而說聲聞部派也認為應該禮敬菩薩，而這部作品的名稱可稱是《一萬二千佛種姓經》或是《佛種姓一萬二千頌》（這是因為本身是西藏譯本，及引用的方式太簡略，造成解讀上的問題）。如果是前者，就表示有

典，但他顯然沒有注意到 Martini（[1937]）所校訂、翻譯的《十菩薩教說》（Dasabodhisattaudeśa），筆者未見此文，不知其詳，所以只能就學者所引述，略知梗概。依 Norman[1983]，160–162、Hinüber[1996]，98–99 的說明，《十菩薩教說》的集出年代不明；由其使用中南半島特有的巴利語，推想可能是於相當後期，在柬埔寨（高棉）集出；另又有一部 Dasabodhisattvavidhi，雖然簡短，但與《十菩薩本生事》有關。而 Hinüber[1996]，98，note 350 還說到：《十菩薩教說》（Dasabodhisattaudeśa）也被稱作是《未來事》（AnAgatavaMsa）、《未來十佛事》（AnAgatadasabuddhavaMsa）。Hinüber 此一說法可參考 Filliozat[1993]。

一萬二千佛，即使是後者，現存南傳《佛種姓經》只有數百頌，這樣以一萬二千頌來描述諸佛的史傳，雖然因此書還未被發現，而不知其內容，但可合理的推測，應該有相當數量的佛陀（不知是未來佛還是過去佛，甚至是現在十方佛）⁸¹。

§ 3.6.3. 《說本經》、《轉輪聖王修行經》都說到未來的彌勒佛，雖然沒有明文說彌勒是第一位未來佛，但後來的發展，佛教似乎一致共認：彌勒是在釋尊之後出世的第一未來佛；在情理上，未來佛不只一位，是多佛相續，乃至如恒河沙數。這是往前看，如果往後看，《大本經》說過去六佛，南傳《佛種姓經》說過去廿七佛，《大毘婆沙論》說釋尊在三阿僧祇劫中，逢事二十二萬八千佛（本文§ 2.2.1 之 E），那麼過去佛也是如恒河沙數。

從形式上來看，佛典是先具體的說到過去佛（如《大本經》）。過去佛的傳說，究竟有何功能？Gombrich（[1980]，71）認為：「過去多佛的思想原來的功能，是以過去的多佛相續，來確認佛陀（指釋尊）教法的妥當性；後來則發展成為促使諸菩薩發心修道，以擔保佛法能慧命延續；到最後則如同 SaddharmAlaMkAraya（是 Ven.

⁸¹ 如果按照 Hardy[1853]，89-94 所引的錫蘭作品 Saddharmaratnakare，釋尊從初發心到成佛，中間除有《佛種姓經》所說的 24 佛之外，還有 125,000 及 387,000 佛出世。參看本文註 26。

Dharmakīrti 於約西元 1400 年所寫的錫蘭文作品)⁸²所說的，過去多佛的教理演變成如神話一樣。過去佛數量不斷擴充，幾乎可說是隨處可見；世間充滿著菩薩，這應該一點都沒有悲觀的意思。但這還不夠；似乎還需要另一位佛陀來協助他們。而有一位不知名的天子雖然即將證果入涅槃，但對於沒有佛陀在世把菩提種子「種植」到有情心裏，感到非常不悅。這位天子在人的心中種下菩提種子，雖然是慈悲的，但如果對照釋尊是幾經考慮、猶豫，後來才決定宣講其所證悟的法，那麼這位天子的作法，幾乎要超出上座部佛教正統的範圍，因為天子把發心「種植」到人的心中，在教理上是可疑的。但我們是以宗教來看這樣的情節，而不是哲學。從此一敘述，我們感受到天子對世間的關心，不讓佛陀的來源乾涸（never let the supply of Buddhas run dry）。SaddharmAlaMkAraya 這部作品所討論的固然是過去佛，但在佛教三世的觀念裏，只要一念迴旋，過去佛很容易一轉而為未來佛的觀念；過去的諸佛在還沒有成佛之前，都曾是未來佛。在上座部佛教環境中所集出的《十菩薩本生事》，提出十位未來佛，但錫蘭 SaddharmAlaMkAraya 這部作品似乎認為十位還不夠，未來佛愈多，愈能利益眾生。在佛法的理解，佛陀是修菩薩道而來

⁸² Gombrich[1980]，72，note 31 引到此書有 1954 年的一個現代本子，筆者未見，只在 Hardy[1853]，518 看到此書的簡介。而 Hardy[1853]，89 所引述的錫蘭作品 Saddharmaratnakare 也有類似的說法。

的；要有如恒河沙數的未來佛，現在自然要有如恒河沙數的菩薩。前一節所引〈尊婆須蜜菩薩所集論序〉說，四位未來佛，在兜率天「集乎一堂，對揚權智，賢聖默然，洋洋盈耳，不亦樂乎」，正是未來佛預示著菩薩的具體例子。

未來佛可以是一種信仰，但在佛教的修證理論裏，未來佛有其必然性與必要性。佛陀是法的成就者與開示者，「若佛世尊不出于世，我等一切盲生盲死！佛為法王，最初開示無上正法，令諸有情無倒，了達雜染清淨，繫縛解脫，流轉還滅，生死涅槃」（《大毘婆沙論》，大正 27，頁 151 中），佛陀能利益眾生，自有其必要性；佛陀是由凡夫，歷經長期修證的結果，只要有人修持「成佛之道」，法法相因，法法相益，在業報理論之下，未來佛出世是水到渠成，當然的結論。後代把修持「成佛之道」稱作是菩薩，以現代的理解，菩薩乙詞是後出的，但《阿含經》／《尼柯耶》裏，釋尊的一些開示，已經可以看到「成佛之道」的一些教說。

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

沒有說「正法」是什麼，但在資料上，有的指緣起法，也有說是三十七道品⁸³。《雜阿含經》的確說到，過去六佛及釋尊自己都是順逆觀十二因緣⁸⁴；另外，過去未來諸如來與現在佛，都是「悉斷五蓋、心穢、慧羸，立心正住於四念處，修七覺支，得覺無上正盡之覺」⁸⁵。

不過，《阿含經》／《尼柯耶》從多方面，說到釋尊成佛前修行的方法，在著名的「古仙人道」的譬喻中，除了因緣法之外，又說到八正道⁸⁶；還說到觀察五欲功德，善自守護，覺了六入處⁸⁷；釋尊因為不放逸、精進而得無上正覺⁸⁸。除此之外，還有不少地方說到釋

⁸³ 《恭敬經》即是《雜阿含經》第 1188 經，大正 2，頁 321 下—頁 322 上，又參《增一阿含經》，大正 2，頁 652 下—頁 653 上；其餘資料，參郭忠生[1997]，90—91 及引用的文獻。

⁸⁴ 《雜阿含經》，第 366、369、370 經，大正 2，頁 101 上—下。南傳《相應部》〈因緣相應〉（《漢譯南傳》，第 14 冊，頁 6—頁 12）。

⁸⁵ 《中阿含經》，第 98 經，《念處經》，大正 1，頁 582 經，這一小段介紹念處法門的引言，也可見諸《雜阿含經》，第 498 經的後半段，見大正 2，頁 131 上（但這是舍利弗所說）。

⁸⁶ 《雜阿含經》，第 287 經，大正 2，頁 80 中—頁 81 上（《城邑經》、《城警經》）。

⁸⁷ 《雜阿含經》，第 211 經，大正 2，頁 53 上。

⁸⁸ 不放逸：《雜阿含經》，第 571 經，大正 2，頁 151 下、《長阿含經》，大正 1，頁 26 中；精進：《雜阿含經》，第 727 經，大正 2，頁 195 下。但後代的論書，對於不放逸與精進，則給予適當的區別，參看《大毘婆沙論》（大正 27，頁 498 下）、《大智度論》（大正 25，頁 173 下）。

尊未成正覺之前，是如何修行自持⁸⁹。

這一些經文說到釋尊證得無上正覺的方法，雖然只是片斷的，但《阿含經》／《尼柯耶》已經說到好幾則釋尊在過去生的修行⁹⁰，律典的本生事緣更多，雖然其旨趣有一些是在勸勉、教化現世的佛弟子，但加以綜合，釋尊成佛歷程的種種修行，已經有大致的輪廓。特別是所謂過去、未來諸佛，也都是如何修行，在《阿含經》／《尼柯耶》有限的資料中，可說已有「成佛之道總論」的意味，應該也可以適用於未來要成為彌勒佛的有情。

釋尊經過這樣的修行後，證得「十號具足」的佛果，那麼佛陀究竟是怎樣的有情？《阿含經》／《尼柯耶》以「否定」的方式來說：佛陀不是天、人、天龍八部眾等等，然後以譬喻的方式說「猶如青蓮華，紅、赤、白蓮花，水生水長，出水上，不著水。如是，如來世間生，世間長，出世間行，不著世間法」⁹¹，佛陀在世間生長，

⁸⁹ 參考平川彰[1992]，242—243，該處所列之《阿含經》、《尼柯耶》經文，雖是在比對「菩薩」乙詞出現的狀態，但其經文脈絡就是在說釋尊未成正覺前，如何修行。又見《增一阿含經》，大正 2，頁 665 中、頁 670 下、頁 744 中、頁 773 中。

⁹⁰ 參見干瀉龍祥[1978]，8—12 整理的資料。

⁹¹ 《中阿含經》，第 92 經，《青白蓮華喻經》，大正 1，頁 575 上；《雜阿含經》，第 101 經，大正 2，頁 28 上—中；《別譯雜阿含經》，第 267 經，大正 2，頁 467 上—中；《增一阿含經》，大正 2，頁 764 中（此一部分如果再加上大正 2，

卻又不著世間，這樣的描述，為在佛教內部有不同的理解，有的側重在「世間生長」，有的則著眼在「不著世間法」⁹²。

佛陀「世間生、世間長」，可以從兩方面來理解：從佛陀自身修道的歷程來說，是由凡夫到聖者，由雜染到清淨；從佛陀與其他有情的關係來說，佛陀是一個教化者，前文所引經典說（本文§ 2.2.2.），如果沒有老病死（或貪瞋癡），佛陀不會出現，同其意旨。

「佛陀論」的論題，除了從佛陀本身所證的境界來說之外，佛陀這種「世間生、世間長」的性質，也可與聲聞佛法的最高果證阿羅漢的比較，得知一二。《雜阿含經》更提到這樣的問題：阿羅漢與佛陀（如來）都是解脫者，有何差別？依經說⁹³：

頁 717 下—頁 718 上的《增一阿含經》文，就內容而論，就與《雜阿含經》、《別譯雜阿含經》所收者，極為相似）；南傳《增支部》四集〈輪品〉36 經（《漢譯南傳》，第 20 冊，頁 67—頁 69）。

⁹² 依《大毘婆沙論》的傳說，大眾部就是引此經，而主張佛身無漏，見大正 27，頁 229 上、頁 391 下—頁 392 上、頁 871 下。

⁹³ 《雜阿含經》，第 75 經，大正 2，頁 19 下；南傳《相應部》〈諦相應〉第 58 經（《漢譯南傳》第 15 冊，頁 95—頁 96）；同旨，《雜阿含經》，第 684 經，大正 2，頁 186 中—頁 187 上，但說的比較複雜，多了如來十力等特勝（此二經的問題，原本都是問阿羅漢慧解脫與如來有何區別，但在答覆的結尾，都省略「慧解脫」之語）。又《雜阿含經》第 685 經，則把如來比喻為「乳母」，「若諸聲聞始學，智慧未足；如來以法，隨時教授而消息之」；「聲聞五種學

如來·應·等正覺未曾聞法，能自覺法，通達無上菩提。

於未來世，開覺聲聞而為說法，謂四念處·四正勤·四如意足·五根·五力·七覺·八道。比丘，是名如來·應·等正覺未得而得，未利而利，知道，分別道，說道，通道。

復能成就諸聲聞教授教誡，如是說正順，欣樂善法，是名如來·羅漢差別。

釋尊能於「未曾聞法」自知自證，就是通常所說「無師自悟」，除此點外，經文所說的都是釋尊的說法度化，是「法的開示者」。此一特勝，在如來十號中的天人師、調御丈夫等等，就是從此一意義來說，而這方面的發展，在後來就成為佛陀的不共法；而佛陀與阿羅漢的區別，更是部派佛教的重要論題⁹⁴。

「法的開示者」這樣的角色，在聲聞佛典，是佛弟子對釋尊常

力；如來成就十種智力」（大正 2，頁 187 中）。不過，在《中阿含經》第 145 經《瞿默目捷連經》，如來的解脫與慧解脫阿羅漢的解脫「無有差別，亦無勝如」（大正 1，頁 655 下—頁 656 上），這是從另一角度來看佛陀與阿羅漢弟子的關係。阿羅漢（arhat；arahān）乙詞並不是佛教所專用，往往是指各該修行系統的最高成就，而在耆那教中，只有「作津梁者」（TirthaGkara）能稱為阿羅漢，所以數量很少；在佛教，只要是得漏盡解脫者，都可受此名號（Horner[1979]，72-74）。

⁹⁴ 參考《大毘婆沙論》，大正 27，頁 735 中—下。

有的尊重。在《雜阿含經》中，弟子要請法時，常有「世尊是法根，法眼，法依，唯願廣說。諸比丘聞已，當受奉行」之語；這《中阿含經》則作「世尊為法本，世尊為法主，法由世尊。唯願說之，我等聞已，得廣知義」；《增一阿含經》則說：「諸法之本，如來所說。唯願世尊為諸比丘，說此妙義，諸比丘從如來聞已，便當受持」⁹⁵。這樣的「套語」，相當頻出，可見所謂的天人師、調御丈夫這樣的讚嘆，並不是佛陀十號中一連串的語詞而已，而是具體、普遍的情感表現。

§ 3.7.2. 佛陀是「法的開示者」，如果重在開示者，指能說法的有情，是「佛陀論」（「佛寶」）的範疇；如果重在「法」，指說法的內容（「法寶」）。前者可說是佛教「重佛的傾向」，後者則是「重法的傾向」。此二傾向，在《阿含經》及《尼柯耶》已開啓其機。

先討論「重法的傾向」。據說釋尊初轉法輪，所說的就是四聖諦。

⁹⁵ 這類的經文出現次數極多，可用 Cbeta 電子版的《大正大藏經》光碟檢索，如《中阿含經》，大正 1，頁 424 中。又，《增一阿含經》的譯語，比較不一致，或說「如來是諸法之王」、「諸法之本，出於如來神口」等等。南傳諸部《尼柯耶》，例如《相應部》第一〈因緣相應〉第 19、51 經（《漢譯南傳》，第 14 冊，頁 28、頁 98）；《相應部》〈蘊相應〉58 經（《漢譯南傳》，第 15 冊，頁 96）；《增支部》十集〈己心品〉第 58 經（《漢譯南傳》，第 24 冊，頁 297）；《增支部》十集第 115、172 經（《漢譯南傳》，第 25 冊，頁 129、頁 181）

四聖諦可說就是佛法的總綱，也可說佛法架構中的「上位概念」。《中阿含經》第 31《分別聖諦經》（大正 1，頁 467 上—頁 469 下）先開宗名義的說，過去未來與現在佛，都是開示四聖諦來「正行、說法」，這是說三世諸佛都說四聖諦的教法。但四聖諦既然是總綱式的「上位概念」，具體的內容還要進一步說明。於是佛陀先讚歎舍利弗是諸比丘的梵行來說，「猶如生母」，因為舍利弗能廣泛的解說、演述四聖諦；接著佛陀就「入室燕坐」，而由舍利弗向在場的弟子解說四聖諦的內容。舍利弗在解說苦聖諦之後，又說到：

過去時，是苦聖諦；未來、現在時，是苦聖諦，真諦、不虛、不離於如，亦非顛倒，真諦、審實；合如是諦，聖所有、聖所知、聖所見、聖所了、聖所得、聖所等正覺，是故說苦聖諦（大正 1，頁 468 中）

其他三種聖諦，也是如此。此段經文應該有兩種意義：「真諦、不虛」等語詞，是說明、描述四聖諦的性質；「聖所有」等，則指這是聖者所內證的內容。同樣的經文，在安世高所譯的《四諦經》（大正，頁 814 中～816 下），也有幾乎一致的說法，換句話說，等同於《中阿含經》之《分別聖諦經》的佛典，早在西元二世紀，已經流通到漢地。

應該注意的是，南傳《中部》第 141 經《諦分別經》（SaccavibhaGga-sutta），在結構上雖與漢譯《分別聖諦經》，大體相

同，但實質上有三點重大的差別：1.南傳《諦分別經》的解說，基本上採取引述《轉法輪經》的方式，不像漢譯《分別聖諦經》是以舍利弗的解說為主軸，而且《諦分別經》沒有說到過去未來諸佛以四聖諦為「正行說法」；2.《諦分別經》沒有談到四聖諦是「真諦、不虛」以及「聖所有」等等；3.二經對於苦聖諦與集聖諦的解說，不盡相同。

在聲聞佛典裏，漢譯《分別聖諦經》與南傳《諦分別經》，可說是解說四聖諦的經文中，篇幅較長的，而漢譯《分別聖諦經》顯然內容較豐富。漢譯《分別聖諦經》所要表達的，也可見諸南傳佛典。首先，四聖諦是「真諦、不虛、不離於如，亦非顛倒，真諦、審實」，這樣的說法，在《雜阿含經》第 417 經是說「如如，不離如，不異如，真、實、審諦、不顛倒；是聖所諦」（大正 2，頁 110 下），相對應的《相應部》〈諦相應〉則說「此苦（聖諦）如如、不離如、不異如」（*IdaM dukkhan ti bhikkhave tatham etam avitatham etam anaJJatham etaM*），而四聖諦是如來所證，如來所說，也有完整的說明⁹⁶，也就是說，如同漢譯《分別聖諦經》對四聖諦的看法，是聲聞

⁹⁶ 《漢譯南傳》，第 18 冊，頁 311、322、334 等；《大毘婆沙論》說「問：何故名諦，諦是何義？答：實義是諦義；真義、如義、不顛倒義、無虛誑義是諦義」（大正 27，頁 398 上），這就是經文對四聖諦的描述。關於這些語詞的意義，參看印順法師[1973]，17—21；楊郁文[1993]，338。

佛典普遍的見解。

除了從整體的角度來描述四聖諦外，佛典也在不同的情況，對四聖諦的內容有所說明。

先說集諦與苦諦。集諦的內容，可以看到不同角度的解說，漢譯《分別聖諦經》是說有情對內六處與外六界，「有愛，有膩，有染，有著者」（大正 1，頁 468 中—下）⁹⁷，這是針對某一狀態之下的愛著，來解說苦的生起。

另一種解說是以宏觀的角度來理解，也就是十二因緣，如《中阿含經》第 55 經《涅槃經》所說⁹⁸。此一解說，如果對照前節所引《雜阿含經》第 369 經、370 經說，過去六佛及釋尊自身，都是順逆觀十二因緣而成正覺，更能說明成正覺，就是透過體悟十二因緣，而呈現出有情生命自體的澈底改變。

緣起法則是佛教的「立義大本」，而在緣起法的解說中，可大別為「流轉門」與「還滅門」，分別解說世間雜染的情況與原因，以及出世間解脫的境界與方法（印順法師[1971a]，144—146）。在「流

⁹⁷ 南傳《中部》第 141 經《諦分別經》解說大致相同（《漢譯南傳》，第 12 冊，頁 262），又參南傳《相應部》第十二〈諦相應〉（《漢譯南傳》，第 18 冊，頁 317、318）。

⁹⁸ 《中阿含經》，第 55 經《涅槃經》，大正 1，頁 490 下—頁 491 上；南傳《增支部》三集〈小品〉61 經（《漢譯南傳》，19 冊，頁 251）。

轉門」方面，釋尊自稱（《雜阿含經》第 53 經）「我論因說因」；「有因有緣集世間，有因有緣世間集」（大正 2，頁 12 下）。在以有情為本的佛法裏，對「世間集」的解說，著重在有情身心相關、心境相知，以及業果相續，綜合這些，就是緣起法（印順法師[1973]，28），在後代，最常看的是，以有情生命為觀察重點的十二緣起：「無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死」⁹⁹，總結的說，即「純大苦聚集」。而「緣起法者，非我所作，亦非餘人作，然彼如來出世及未出世，法界、常住。彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別、演說、開發、顯示」（《雜阿含經》第 299 經，大正 2，頁 85 中）。

十二緣起的解說歸結到「純大苦聚」，《分別聖諦經》在解說苦諦的最後說到「說略五盛陰苦」，由此可看出集諦與苦諦間關係。這樣的因果關係在緣起法（*pratītyasamutpāda*；*paṭicca-samuppāda*）與緣已生法（*pratītyasamutpanna*；*paṭicca-samuppanna*）的關係，也可看出。「緣起是因果的必然理則，緣生是因果中的具體事相。現實所知的一切，是緣生法；這緣生法中所有必然的因果理則，才是緣起法。緣起與緣生，即理與事。緣生說明果從因生；對緣生而說緣起，說明緣生事相所以因果相生，秩然不亂的必然理則，緣生即依

⁹⁹ 用此一方式來解說緣起，在後代的理解，固然是以十二支緣起最常見，但佛典可看到不同支數的說法，見《大毘婆沙論》，大正 27，頁 122 上—中。

於緣起而成」¹⁰⁰。緣已生法既然是指「有因有緣」所集成的有情身心，乃至所謂的世間，在四聖諦固然只說是「苦」，漢譯《分別聖諦經》是以八苦來解說，但八苦本身就是一種歸納，而且只是從苦的形式來觀察，如果進一步的分析、綜合，應該還可以列出更普遍的共同特徵。部派佛教所說的自相、共相，無非就是要在紛然的一一法自相中，找出普遍的共相。南傳《相應部》第一〈因緣相應〉說：

「緣無明而有行。諸比丘！於此有如不虛妄性、不異如性、相依性者，諸比丘！此謂之緣起。何為緣生之法耶？諸比丘！老、死是無常、有為、緣生、滅盡之法，敗壞之法，離貪之法，滅法」¹⁰¹。

緣已生法本來是指基於緣起法而生的具體事相，現實所知的一切。但這樣的紛然萬象畢竟太多樣了，佛法嘗試給予歸納，而此經對緣已生法的說明，顯然泛指其共同的特點（共相）。說一切有部認

¹⁰⁰ 印順法師[1971a]，152—153；緣起與緣已生法的區別，在部派已有不同的見解，見《大毘婆沙論》，大正 27，頁 118 上—下；參考惠敏法師[2000]，249—254。

¹⁰¹ 南傳《相應部》〈因緣相應〉（《漢譯南傳》，第 14 冊，頁 30）。《雜阿含經》第 357 經，依十二緣起建立七十七智，也有「無常、有為、心所緣生、盡法、變易法、離欲法、滅法」之用語，見大正 2，頁 100 上。

爲苦聖諦具有四種行相：苦、非常（無常）、空、非我（無我）¹⁰²，南傳的部派則只說是「無常、苦、無我」，在南傳《增支部》經文明說「一切行無常、苦、無我」，也是「無論如來出世，或如來不出世，彼界、法住性、法決定性亦定而住」；「如來以此現等覺、現觀」，以及爲人開示敘說¹⁰³，換言之，緣已生法的無常、苦、無我（及空），也是「若佛出世，若不出世，法界、法住」。

在佛法的立場，集諦與苦諦具這種「若佛出世，若不出世，法界、法住」的性質，勿寧是當然的結論，既然緣起不是釋尊所作，也不是餘人所作，意味著不是某一有情的出現，才開始存在；世間（有情、國土）是現實的存在，佛法的基本看法就是：世間苦、無常、無我，而世間之存在是因緣業果所成，此一狀態就是「法界、法住」，而爲了表示此一解說，以及修持的歷程、方法，所證內容都是以此爲根本，經典說「此等諸法，法住，法定，法如，法爾，法不離如，法不異如，審諦、真、實、不顛倒」，這一連串的語詞，都是在表明緣起的因果法則，確確實實是如此，釋尊能照其如此的理則而如實正覺，依所證覺而如實說（印順法師[1973]，17—21）。

再說道諦。釋尊與過去六佛都是順逆觀十二緣起，而成正覺，

¹⁰² 《發智論》，大正 26，頁 957 中 27；《大毘婆沙論》，大正 27，頁 34 下。

¹⁰³ 南傳《增支部》三集第四〈戰土品〉134 經（《漢譯南傳》，19 冊，頁 411）；參考印順法師[1985]，124—127。

但經文特別說到，釋尊「住鬱毘羅尼連禪河側大菩提所，不久當成正覺，往詣菩提樹下，敷草爲座，結跏趺坐，正身正念」（大正 2，頁 101 下），然後才是順逆觀十二緣起。這意謂者觀十二因緣是在最後階段的「臨門一腳」，那麼是不是只要「順逆觀十二緣起」，單純的體悟，就可以成正覺？姑且不論所謂三阿祇劫，六度萬行等大乘的說法，即使在《阿含經》的架構底下，應該不是如此。《雜阿含經》第 287 經特別提到「古仙人道、古仙人逕、古仙人跡、古仙人去處」，釋尊成正覺，如同到達「古城邑」，而要到達此處，必須要經過一定的道路。有情從繫縛到解脫，涉及整體生命身心的淨化，不是單純「結跏趺坐，正身正念」的體悟，在此之前，要有足夠的準備，例如信、戒、施、聞等等。《雜阿含經》第 366 經在敘述與第 369 經同一意旨的內容後，提到「如前來歎警城警廣說」（大正 2，頁 101 中 3），應該就是本於此一旨趣。佛典可以看到這種淨化身心方法的大綱，例如信解行證、戒定慧、聞思修等等。

在四聖諦的架構裏，通常是以八正道來解說道諦，《分別聖諦經》說道諦也是「真實不虛」。釋尊四十五年的行化，在不同的處所，時空，針對不同根器，有者相當多樣性的教化，這些不同的教法，彼此有怎樣的關係，於釋尊在世時，已經成爲討論的重點。以八正道來說，《中阿含經》第 210 經《法樂比丘尼經》就討論到，到底是八正道含攝戒定慧三聚，還是後者含攝前者，經文明說是「非八支聖道攝三聚；三聚攝八支聖道。正語、正業、正命、此三道支聖戒

聚所攝。正念、正定、此二道支聖定聚所攝。正見、正志、正方便，此三道支聖慧聚所攝，是謂非八支聖道攝三聚；三聚攝八支聖道」（大正 1，頁 788 下），由此可見佛法的多樣性，而聲聞佛典早就嘗試類集、組合。《長阿含經》第 9 經《眾集經》、第 10 經《十上經》、第 11 經《增一經》、第 12 經《三聚經》等等，就是這類的教說。其中，《十上經》從一到十的數目，各有十法，一共列出五百五十法，而在解說其意義後，用這樣的語詞來描述¹⁰⁴：

- A. 「如實，無空，如來知已，平等說法」。
- B. 「是不非，是不異，有諦，如，有不惑，不倒；是如有持慧意觀」。
- C. 「此等十法，是實、真、如是而非不如是，不依他，平等，是如來所等覺也」（It' Ime dasa dhammā bhūtā tacchā tathā avitathā anaJJathā sammā Tathāgatena abhisambuddhā.）。

¹⁰⁴ A. 《長阿含經》，第 10 經，《十上經》，大正 1，頁 53 中；
 B. 《長阿含十報法經》，大正 1，頁 233 下。
 C. 南傳《長部》第 33 經《十上經》（《漢譯南傳》，第 8 冊，頁 284）
 D. 梵本；此處是轉引自 Wader[1983]，25，他是引用 DaZottara SutrAnta, ed. Mittal and Schlingloff, Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut fuer Orientforschung Veroeffentlichung, nr. 34, 1957, and nr. 57, 1962.
 不但是此處所引之形容詞，有所不同，連此四版本的具體內容，實際上不盡一致，參看 Jong[1966]的比對，以及所列的資料。

D. True (tathā), not untrue (avitathā), not otherwise (ananyathā), real (bhūta), true (satya), real (tathya), as they really are (yathābhūta), not the contrary (aviparīta), not erroneous (aviparyasta), they (dharma) are to be seen (perceived) through right understanding as they really are (as) "that is true" (evam etad)。

所用的語辭雖然不一致，但所要表達的意思是一樣的：這些法門是真實不虛，如來所自覺，以及如來所開示。

如果以《轉法輪經》作釋尊說法的起點，而當時所開演的四聖諦是佛法的總綱，那麼在針對嗣後所說的教法，可以這樣來理解：緣已生法與緣起法，分別在詮釋苦諦與集諦，而此一部分的特性有四：1.非佛作，也非餘人所作，有佛無佛法界常住；2.真實不虛；3.如來所自覺；4.如來為眾宣說開示。

至於道諦，一般雖以八正道為主，但其內容愈來愈廣，《十上經》列出五百五十法，可說大大的擴增，但在情理上，應該不只此數；而其特性只限於前二諦中的後三項，換句話說，道諦並不是「有佛無佛法界常住」。道諦除了記錄在經典或教師的口述演說外，重點在於是否付諸實踐；如果無人實踐，即使記載修持法門的經典文本，或是口述演說的「語音」，流傳在世，也只是某種「物件」，而不是真正的道諦存在。《轉輪聖王修行經》所說，彌勒佛出世之前，世間曾經歷過一段最壞的時代，人壽只有十歲，「當於爾時，眾生之類永

不復聞十善之名，但有十惡充滿世間」（本文§ 3.2.之四），不要說行持十善，連十善的名稱都聽不到，在此時，道諦可說滅失了！但當時世間是苦，而諸苦是因「有愛，有膩，有染，有著者」，或由是十二因緣而純大苦聚，情況還是如此。就佛法的世間流布來說，道諦的存續與實踐，顯然是舉足輕重的¹⁰⁵。

§3.7.3. 釋尊的教法不但「審諦真實」，而且「若佛出世，若不出世，此法常住」，分別顯示出佛法一方面合理性、妥當性，必然性。釋尊開示佛法的目的，在以自己走過「古仙人道」的經驗，使世間有情「聞法正向、信樂，知法善，梵行增廣，多所饒益」（《雜阿含經》，第 287 經，大正 2，頁 81 上），經過釋尊開示顯發之後，弟子依教奉行，自然可以得到解脫；弟子修證之後，也可以開示顯發同樣的法門。

在《雜阿含經》第 498 經¹⁰⁶（大正 2，頁 130 下—頁 131 上），

¹⁰⁵ 此處沒有討論滅諦，一方面是因佛典在描述滅諦的涅槃時，基本上是以遮詮的方式，很難用積極的角度來說明，另一方面，要證涅槃，必須修持道諦所示的法門，如果道諦得到確認，滅諦也不必多說。

¹⁰⁶ 《雜阿含經》，第 498 經，大正 2，頁 130 下—頁 131 上，本經的前三分之二，在《長阿含經》第 18 經《自歡喜經》的前面部分（大正 1，頁 76 中—下），可看到幾乎完全一樣的敘述，但《自歡喜經》一共提出釋尊有 16 點的特勝，是其他沙門、婆羅門所無法比擬的。

舍利弗說他深信過去未來現在，沒有沙門、婆羅門的菩提可以勝過釋尊。聽到這樣的讚美，釋尊很平緩的問到：你知道過去、未來、現在如來的「增上戒、如是法、如是慧、如是明、如是解脫、如是住」嗎？舍利弗承認自己不知道！釋尊接著說：既然不知道「過去·未來·今現在諸佛世尊心中所有諸法」，怎麼能說「我深信過去、當來諸沙門、婆羅門所有智慧，無有與世尊菩提等者，況復過上」！舍利弗回答說：雖然不知道諸佛的「境界」，但「我能知諸佛世尊法之分齊」；「我聞世尊說法，轉轉深，轉轉勝，轉轉上，轉轉妙；我聞世尊說法，知一法即斷一法，知一法即證一法，知一法即修習一法，究竟於法」，所以「大師所得淨信，心得淨」。換句話說，舍利弗雖然不知道諸佛「心中所有諸法」（「佛所證法」），但因聽聞釋尊所說的「教法」（「佛所說法」），認識到「佛所說法義」的「深勝上妙」，而知一法斷一分煩惱，證一分果證，修習一法，最後究竟於法。舍利弗是以自身的認識、體會，加以類推，而作出結論。爲了說明此一推論的妥當性，舍利弗舉了一個事例，三世諸佛都是「斷五蓋惱心」（此處應該只是略說，釋尊不只「斷五蓋惱心」），而且「令慧力羸、墮障礙品、不向涅槃者，住四念處，修七覺分，得阿耨多羅三藐三菩提」。這一段對談的意義在於：1.例示如來的境界；如來的所有境界，即使像舍利弗這樣的阿羅漢，也無法全部認識¹⁰⁷；2.但如

¹⁰⁷ 聲聞不能知如來的無漏心心所法，參考《大毘婆沙論》的討論，大正 27，頁

來說法要使凡夫得菩提，而弟子受教導後，用心體會、修持，也可以「究竟於法」。

舍利弗由自身的經歷，而得解脫；這樣的經歷也可適用於其他人，所以舍利弗也要與他人「經驗分享」。此一情況，除了是人類社群生活的當然現象外，在佛法的傳播與延續上，也有重要意義。釋尊一人遊行教化，所能接觸的人自然有其限度，如果能由弟子輾轉教化，就可以把佛法不斷的推廣出去。大眾部的《僧祇律》說：「佛告諸比丘：如來處處度人，比丘比丘尼優婆塞優婆夷！汝等亦當效如來，廣行度人」（大正 22，頁 412 下）；《五分律》也有類似的說法（大正 22，頁 108 上）；反面來說，如果弟子不能教化弘法，就會使正法滅失¹⁰⁸。這樣的傳說，這不但是事理的當然，《阿含經》已經有不少經文，實際上是由佛弟子所宣講的，而這樣的經文被收錄在《阿含經》，反應當時佛教傳播的實錄。

《雜阿含經》第 108 經傳說（大正 2，頁 33 中—頁 34 上），釋尊在釋氏天現聚落時，有一群「西方比丘」來向釋尊辭行，打算回到西方安居。釋尊為他們說法後，特別要求他們向舍利弗辭行，「汝

514 下—頁 515 中。

¹⁰⁸ 參見《四分律》（T 1428），大正 22，頁 1006 中—下；《十誦律》（T 1435），大正 23，頁 358 中。南傳《增支部》五集第 155、156 經（《漢譯南傳》，第 21 冊，頁 210—頁 214）。

當奉辭！能令汝等，以義饒益，長夜安樂」。舍利弗在與「西方比丘」寒暄之後，直接說：「汝等還西方，處處異國，種種異眾，必當問汝：『汝等今於世尊所，聞善說法，當善受、善持、善觀、善入，足能為彼具足宣說』，不毀佛耶？不令彼眾難問、詰責、墮負處耶？」，然後談到如何回答別人所問「釋尊以什麼法教導弟子」之類的問題。此一經文應該是反應當時佛教傳播的情況。經文沒有明說「西方」是什麼地方，想必不會離釋尊常遊化的地區太近¹⁰⁹，而「西方比丘」要回西方安居，佛法應該在西方已有一些發展，但還須要努力，在新的遊化地區，自然要面對一個問題：如何正確無誤的弘化釋尊的

¹⁰⁹ 《雜阿含經》第 57 經（大正 2，頁 13 下），固然說到釋尊在舍衛城乞食後，獨自一人，「不告侍者」，而「於西方國土人間遊行」，但因經文在稍後又說釋尊「遊行北至半闍國波陀聚落」，可見此處的「西方國土」，還是釋尊常去遊化的處所，半闍國就是 PaJcAla，參看《印佛固辭》，477a。依《雜阿含經》第 311 經（大正 2，頁 89 中—下），富樓那想要去「西方輸盧那人間遊行」，佛陀沒有勸阻，但提醒說「西方輸盧那人兇惡、輕躁、弊暴、好罵」，特地問富樓那如何處理面對。《僧祇律》也說到富樓那有意到「輸那國土，如說修行」（大正 22，頁 415 下）。《雜阿含經》第 548 經（大正 2，頁 142 上），則說摩偷羅國王是西方王子。可見在《雜阿含經》這些經文中，西方應該是指新興的化區，摩偷羅（MathurA；MadhurA，《印佛固辭》，352），是印度文化的重鎮，佛世已有弟子前來弘化，但應該只在起步的階段。而在佛典所謂的「邊地」的概念中，摩偷羅也被列在邊地，參考印順法師[1981]，397—400。

本懷？經文一開頭雖然說到釋尊「世尊爲其說法，示教照喜」，但刻意不提說法的內容；反而是釋尊要「西方比丘」去向舍利弗辭行，還讚歎舍利弗能給於「義饒益」，再由舍利弗說出釋尊教法的目標與內容，這可以說在釋尊教團裏，已經有其他人分擔教化的工作。

《中阿含經》與《雜阿含經》顯示，在當時，釋尊已不是唯一的教化者、開示者。其中有一種相當頻出的模式：釋尊在簡短說法之後，就「入室作禪」，接著由上座弟子向在場的弟子進一步解說¹¹⁰。

除此之外，《雜阿含經》第 107 又說到不同的方式（大正 2，頁 33 上—中），高齡一百二十歲的那拘羅長者，身體老弱，病苦纏身，前來請見釋尊，請釋尊說法，讓他長夜安樂。釋尊除了讚歎長者年事已高，還能來請法。經文接著只說「長者當知，於苦患身，常當修學不苦患身」，然後就是「世尊爲那拘羅長者示教照喜，默然而住」，完全沒有提說法的內容，就這樣「諸根和悅，貌色鮮明」。瞭解整個經過後，舍利弗點出了問題的重點：那拘羅長者並沒有問「云

¹¹⁰ 《雜阿含經》，第 109 經，大正 2，頁 34 上—頁 35 上；《雜阿含經》第 211 經，大正 2，頁 53 上—下；《雜阿含經》，第 234 經，大正 2，頁 56 下—頁 57 上；《中阿含經》，第 31 經《分別聖諦經》，大正 1，頁 467 中；《中阿含經》第 115 經《蜜丸喻經》，大正 1，頁 603 下—頁 604 下；《中阿含經》第 164 經《分別觀法經》，大正 1，頁 694 中—頁 695 上；《中阿含經》第 165 經《溫泉林天經》，大正 1，頁 697 上—下；《中阿含經》第 188 經《阿夷那經》，大正 1，頁 734 下—頁 735 中。

何苦患身、苦患心？云何苦患身，不苦患心？」長者回答：「我以是義故，來詣尊者，唯願爲我略說法要」。原來那拘羅長者的確有此疑問；釋尊有他心智，應該知道長者的心念，爲什麼釋尊不講清楚，說明白？其用意或許是長者年事已高，無法在短時間理解太多複雜的東西，而長者在能夠聽釋尊說法，信心滋長之下，忘記身體的病痛，所以「諸根和悅，貌色鮮明」，接下來的教化，就偏勞舍利弗。

《雜阿含經》第 464 經（大正 2，頁 118 中—下）說的則是另一種方式：阿難請問一位上座「當以何法專精思惟？」等一連串的問題，上座回答之後，阿難又以同樣的問題去請教五百比丘，得到相同的答案；阿難或許是心中有疑，以同樣的問題請問釋尊，結果還是一樣，於是阿難讚歎說「奇哉！世尊！大師及諸弟子，皆悉同法，同句，同義，同味」，佛陀與弟子說的答案都一樣，意味著上座、五百比丘與釋尊的教法，在形式與實質上，都是相同的¹¹¹，這表示至少在一定範圍內，弟子已經在「荷擔如來家業」。

不但是在佛教教團內部教學是這樣，連在對外的弘化裏，也可看到此一情況。依《雜阿含經》第 958、959、960 這三經的傳說（大

¹¹¹ 又參《雜阿含經》，第 556、557 經，大正 2，頁 145 下—頁 146 上（第 557 經末句：「如闍知羅比丘尼，迦羅跋比丘尼亦爾」，這表示另一經）。此一過程（阿難先問上座，再問五百比丘，然後又請問釋尊），在教法傳續上的意義，參看《大毘婆沙論》，卷 29，大正 27，頁 147 下—頁 149 上。

正 2，頁 244 中—頁 245 中)：婆蹉種出家者以「其他的沙門婆羅門都會對如來死後是否存在的問題，表達一定的見解，為什麼釋尊對此問題說是『無記』？」這樣的問題，分別請問大目犍連、洗陀迦旃延以及釋尊，得到的答覆都一樣，婆蹉種出家者感到驚訝：「實為奇特！師及弟子義句味；義、句、味悉同」。而且，或許洗陀迦旃延相當年輕，婆蹉種出家者特別問到：在釋尊座下多久？得到的答案是「少過三年，於正法、律出家，修梵行」，洗陀迦旃延只受學佛法三年多一點，就能如此，難怪婆蹉種出家者要讚歎¹¹²。

這一些都是與釋尊有直接或間接而進行的情況，至於完全由弟子或信眾對談，而呈現出來的教說，也不在少數，有些甚至是在釋尊入滅後才發生的事¹¹³，從這些事例看來，釋尊體悟了「若佛出世，

¹¹² 依《印佛固辭》，頁 553a 與 580b，漢譯「洗陀迦旃延」者實有二人，分別是 SabhiyakaccAna 與 Sandha-KaccAna-gotta；這裏指的是前者，後者才是《雜阿含經》第 926 經「強梁禪」的受教者。至於《雜阿含經》第 464 經，阿難所請教的上座以及五百比丘，釋尊特別提到他們都是阿羅漢，可是阿難也被認為能與釋尊同句同味同義（如前註所引《雜阿含經》第 556 經），而阿難於釋尊住世時，只得初果。

¹¹³ 如《長阿含經》第 7 經《弊宿經》，大正 1，頁 46 下；《中阿含經》第 145 經、《瞿默目犍連經》、第 220 經《見經》，分見大正 1，頁 653 下—頁 656 上、頁 803 下—頁 804 上；《雜阿含經》，第 1144 經，大正 2，頁 302 下—頁 303 下（此經傳說大迦葉與阿難二人之間，在思想與行為之差異，但實際上，這

若不出世，此法常住」的緣起法，以及趣向解脫的「古仙人道」，然後釋尊說法度眾，教化弟子；弟子透過修證，「知一法即斷一法，知一法即證一法，知一法即修習一法，究竟於法」，再由弟子說法，如此即能「續佛慧命」，正法久住。

《雜阿含經》第 815 經（大正 2，頁 209 中—下）則從更宏觀的角度，來說明佛弟子這種期待：釋尊與一些上座比丘在舍衛國給孤獨園安居，少年比丘前來向佛陀請法；接著少年比丘來到上座比丘的處所，上座比丘認為自己應該攝受、教導少年比丘，有的上座甚至攝受六十人；然後是布薩，佛陀讚嘆「我今喜諸比丘行諸正事」。接著是在外遊化的「人間比丘」，前來受釋尊的教化；人間比丘也向上座比丘請益，接著是行布薩。釋尊覺得寬慰，就說「諸比丘！我欣汝等所行正事，樂汝等所行正事。諸比丘！過去諸佛亦有比丘眾所行正事，如今此眾；未來諸佛所有諸眾，亦當如是所行正事，如今此眾」，因為在座的長老比丘有各種的果證，也有比丘修持各種的

種差別，釋尊在世時，就已經存在)；《雜阿含經》第 262 經（大正 2，頁 66 中—頁 67 上），闍陀比丘對佛法的疑問，要找人給他解惑。但闍陀比丘是否在釋尊入滅之前去世，佛典有不同的傳說，印順法師（[1993e]，129—131）推論，闍陀應該比釋尊還早入滅。又參印順法師[1971]，3：「如來涅槃以後」，佛弟子所說而被編入「阿含經」的，不在少數。並引用日本學者宇井伯壽的作品，可供參考。

法門（詳見經文）。

經文所要說明的，應該是佛教教團生活、修行的大概，如法依律的安居、布薩，上座比丘願意引導新學比丘，也有依聚落住的人間比丘¹¹⁴，彼此之間的互動良好，師資相傳，而教團內自修證，有得四禪八定，四無量心，初果到四果的聖者，也修持經典所常開示的法門，又能對外弘化，與社會互動。這可說是教團在世間流布的「理想模式」。重要的是，過去、未來諸佛，也都有如這樣的出家眾，「所行正事，如今此眾」。

§3.7.4. 在彌勒信仰的傳說中，《說本經》（本文§3.1.）以阿那律說過去事為楔子，引出釋尊預記「未來事」；《增一阿含經》的「彌勒下生」（本文§3.3.1.）則直接由阿難請問未來佛彌勒出世的情況，對於彌勒出世前的情況，未置一詞。但在《轉輪聖王修行經》（本文§3.2.）則以轉輪聖王是否「順行轉輪聖王舊法」為主軸，說到世間的良窳，德行善惡，人壽長短，然後說到人壽八萬歲時，彌勒佛出世。因為有這種前後對照的印象，多少讓人不自覺的，以為彌勒佛出世前，閻浮提人間要歷經如《轉輪聖王修行經》所說的那種「黑

¹¹⁴ 佛教出家眾因住處不同，而有阿蘭若比丘與（近）聚落比丘之別，這種生活處所的差異，涉及修持、教化，有不能忽視的意義，參見印順法師[1981]，200—212的討論。

暗時代」。沿著《轉輪聖王修行經》那樣給人的印象，再結合佛教世間論中，世界成住壞空中的種種現象，自然會形成「黑暗時代」之後，彌勒佛在「黃金時代」出世的確信。本來，佛教世間論自有其體系，而與佛陀出世，各有思考的重點。如果以《阿含經》／《尼柯耶》所說「以世間有老、病、死三法不可愛、不可念、不可意故，是故如來、應、等正覺出於世間；世間知有如來、應、等正覺所知所見，說正法、律，以三法不斷故」（《雜阿含經》第346經，大正2，頁95下；參本文§2.2.2.），那麼彌勒佛與釋尊出世的時代，本質上不會有太大的差別¹¹⁵，自然沒有「黑暗時代 vs. 黃金時代」那麼強烈的對比。但是，在多佛相續的架構底下，怎樣的佛在何時出世，在說明上不能不給予定位。《阿含經》／《尼柯耶》一致傳說，過去的毘婆尸佛在九十一劫前出世，尸棄、毘舍婆在三十一劫前出世，此一賢劫（bhadrakalpa）有拘樓孫、拘那含、迦葉與釋尊¹¹⁶。佛陀出

¹¹⁵ 本文前面介紹之《Māleyyadeva 長老事》，在說到彌勒出世前世間成壞時，先說到人壽遞減，然後是人壽遞增，而且是增加到人壽「無量歲，那時的有情根本不知有老、死」（本文§3.5.3.之七），這種說法的人壽年歲增減，在彌勒信仰的傳說是比較特殊的。但彌勒佛並不是在這種時代下出世，反而是人壽由無量歲再減至八萬歲時，彌勒佛出。《Māleyyadeva 長老事》的集出者或許就是要表達，如《雜阿含經》第346經那樣的意旨。

¹¹⁶ 《長阿含經》第1《大本經》，大正1，頁1下；南傳《長部》第14《大本經》（《漢譯南傳》，第6冊，頁273）。

世既然有「劫」的時間觀念，而在論述世間論時，也離不開「劫」，如此一來，在成住壞空的時間、空間架構底下來看相續出世的諸佛，會有對比的關係，自屬當然。但因為諸佛出世的傳說，不盡相同，而「劫」本身又有多樣的意義，解釋上就各有主張。此一問題，留待本文第六節「怎樣計算九劫」，再作討論。

南傳佛教的《未來事》與《MAleyyadeva 長老事》，在說到彌勒佛出世的時間之前，都提到釋尊的教法存續五千年，然後世間開始退墮，人間充滿惡行（本文§3.5.2.之2；§3.5.3.之七；參考《轉輪聖王修行經》，本文§3.2.之三），這是說在彌勒出世之前，閻浮提人間有一段黑暗時代，就佛教來說，連十善這樣的名字都沒有，何況持守十善，這可看作是沒有人修持佛法的時代。此一觀念，涉及法滅的問題。

「法滅」¹¹⁷思想的產生，可以先從比較抽象的立場來思考。首先，在閻浮提世間毀壞的階段，閻浮提世間已經沒有有情，在一定意義之下，自然沒有所謂的佛法；佛教的世諦流布也會衰亡，在佛教諸行無常的理論之下，這樣的想法就不會太意外。但從比較具體的思考，佛典論述「法滅」的原因，在形式上，可歸納成兩種傾向：一是把「法滅」看成是無法避免的過程，無法迴避的「宿命」，人類能

¹¹⁷ 此處所說的「法滅」是比較廣泛的意義，不是指某一地區佛教的衰亡，例如印度與其周邊地區，佛教曾經大為流行。

夠作的相當有限；其二，「法滅」是可歸責於人類的不當行為或不行為，因為如此，只要有適當的作為，「法滅」是可得避免，而至少在理論上，正法的世諦流布可以延續下去。雖然可大致的歸類此二傾向，二者往往牽混在一起，而有不同重點的表述（Nattier[1992]，119—120）。

另外，法滅可以在兩種相關但略有不同的脈絡底下來理解。首先是《阿含經》／《尼柯耶》，乃至於律典，所說的法滅，大致上是就釋尊或是單一佛陀教法而言；其次是在多佛相續的架構之下來看法滅。

先說前者。《阿含經》／《尼柯耶》在許多地方談到正法隱沒滅失的原因，同時再說到如何的作為就不會滅失，這些原因歸納起來不外佛教內部所生與外來的因素。就佛教內部的因素而言，不外乎：允許女性出家、未能尊重佛教的基本教理、怠於禪修、傳承教法時有所疏忽懈怠、教團分裂、偽佛法出現、涉入世俗深不可拔等等七組合；至於外來的因素，則有外族的侵略以及王權過度的干預、控制等¹¹⁸。「法滅」如果是因可歸責於佛弟子或是外在因素的作為，那

¹¹⁸ 參見 Nattier[1991]，120—129 的說明；Nattier 自稱有一些資料是採自雲井昭善，〈法滅思想の源流〉（收在橫超慧日編，《北魏佛教の研究》，京都：平樂寺書店，1970，頁 287—頁 297）。但 Nattier 在此處所列的資料，似乎還不算完整，至少可以再補上《十誦律》（T 1435），大正 23，頁 353 上—中、頁 354

麼只要能防止這些弊端，就沒有「法滅」的問題，所以載述這些說法的段落，除允許女性出家為原因者外¹¹⁹，都不說「法滅」發生在何

上、頁 358 中—頁 359 中、頁 368 中；《四分律》(T 1428)，大正 22，頁 990 中、頁 1006 中—下、頁 1007 下等等。

¹¹⁹ 釋尊在阿難的請求之下，允許（以釋尊姨母為首的）女眾出家，因而使原本應住世一千年的正法，減少五百年。這一傳說，不但使阿難在王舍城結集中，遭受嚴厲的指責，另一方面也使佛教在這一點，帶上性別歧視的色彩。現代學者大部分都認為「女性出家，正法減損五百年」，應該不是佛語，而是在佛滅後相當時間，在「厭惡女性」的教團（misogynist circles），所流傳出來的（Nattier[1992]，30），印順法師（[1993b]，96-103）對此也有論述。不過 Nattier 所說：在佛典所述因內部因素，造成法滅的七組原因中，只有女性出家這一組，明確的說到法滅的時間表。就這一點來說，《十誦律》(T 1435) 有一段話，似乎意味著佛教內部，對此也有不同意見：大愛道（佛姨母）請佛住世一劫，但釋尊說不應該這樣的讚嘆如來，這不是好讚歎；可是釋尊並沒有說到什麼是好讚歎，反而提到好幾種造成法滅的原因（大正 23，頁 353 上—下），而《十誦律》接下去還說到其他法滅原因。換言之，在一段的文脈中，似乎不理會釋尊姨母本身出家，就是正法減損的原因，而把法滅歸責於其他。類似的傳說，在《根本說一切有部毘奈耶雜事》(T 1451) 可能就更清楚：釋尊打噴嚏（沒有說什麼原因），大世主（即大愛道）說：「唯願世尊壽命長遠，住過劫數」，但釋尊說「不應如是恭敬；如是恭敬者，不名為善」，真正的恭敬是「於如來處，應作是語：願佛及僧久住於世，常為和合，猶如水乳，於大師教，令得光顯」（大正 24，頁 248 上—中）。《十誦律》是透過釋尊與大愛道的對談，說出有別於女性出家的法滅原因，《根本說一切有部毘

時，也就是沒有提出「法滅」的時間表（Nattier[1992]，126）。

至於「法滅」的時間表，也就是正法住世的期間，佛典有 500 年、「後 500 年」、700 年、1000 年、1500 年、2000 年、2500 年、5000 年、5104 年、10000 年，甚至更久等等，長短不一的說法

（Nattier[1992]，26—62）。而從這些差異不算太小的說法，可以看出一個現象，愈是後出的，愈是主張正法住世較久。其實，此一現象可以再進一步思考：首先，所謂正法存續五百年而法滅，其中的「五百年」，可以看作是一虛數（參自範法師[2001]），並不是一個定數，所以這數目本身就有伸展的餘地，除了此一數目本身兼有可數與不可數的性質外（佛典有許多數目都如此），應該還有佛弟子本身的心理因素。在性質上，佛法的世諦流布雖然有可能無常變易，乃至隱沒滅失，但在情理上，佛弟子會盡力防止此事發生，如果因外力強烈的干預而無法避免時，固然無力回天，但在一般的情況，佛弟子不致於會讓正法，在自己這一代隱沒滅失。所以「法滅」思想產生的情境，各有不同的考量。以現代來說，距離釋尊已有 2500 年

奈耶雜事》則是正面說出正法住世的情況，而此二則傳說之所以有意義，是在《增一阿含經》也說到，大愛道「願世尊長化愚冥，恆護生命」，釋尊也說「不應向如來作是言：如來延壽無窮，恆護其命」，真正的禮敬如來是「精進意難缺，恆有勇猛心，平等視聲聞，此則禮如來」（大正 2，頁 592 下），這就與正法存續，沒有關係。

之久，經論中所見的法滅時間表，有好幾種說法（2500年以下的），至少有部分沒有應驗，怎麼看待這已「失效的預言」？

以釋尊的教法來說，理論上，「法滅」最早的形態，可能是釋尊入滅後，弟子情感上的失落，頓失依怙，「佛日既沒，種種禪定解脫智慧弟子，先亦滅度。是諸眾生有種種淫怒癡病，是法藥師輩今疾滅度，誰當治者？」（《大智度論》，大正 25，頁 67 中）。釋尊入滅後，佛教、佛法的世諦流布，至少在形式上，與釋尊住世時，已有所不同。佛典在說到「法滅」問題，有一組相牽連的觀念：正法與像法，而「像法」（*saddharma-pratirUpaka*；*saddhamma-pratirUpaka*）乙詞究何所指？在現代的理解，大致上有四種解說，不過 Nattier（[1992]，67—86；特別是 67、86）已經相當程度的證明¹²⁰：「像法」

¹²⁰ 本文所以說「相當的證明」，是因為 Nattier（[1992]，69，note 10）自述：漢譯佛典中所見的 *saddharma-pratirUpaka*（「像法」）的用例，其研究的基礎，是運用由日本好幾所大學合編的《大正藏索引》，但她也自承「《大正藏索引》並不是漢譯《大藏經》完整的字詞索引，所以檢視、歸納《大正藏索引》所收錄、出現的某一詞條，固然能提供一個某詞條出現大致的模式，但據此而來的任何結論，都只能說是暫時的假定」。Nattier 並期盼有「機讀版」

（*machine-readable version*）的《大藏經》行世，這樣就能全面檢索詞彙。目前台灣 Cbeta 電子版《大正大藏經》光碟固然已經行世，檢索便捷，可說節省不少勞費，也使研究者可以開發新的領域，但還是要有像還沒有光碟時那樣的謹慎態度，畢竟漢譯佛典中，同名異譯，異名同譯的詞條太多了。

最初應該是一個佛陀入滅後，正法存世的全部期間，到後來「像法」才指這一段時間的後半段，而區分為正法時期與像法時期。據此見解，釋尊住世與釋尊入滅，佛教存在的態樣，已有所不同。但從佛典的傳述看來對印度佛教真正產生存續危機的，可能是西元前二世紀以降，因政局紛擾，社會動蕩，印度有些君王對佛教的破害，而有三惡王毀佛之說，「中印度衰落，西北印度異族的不斷侵入，在佛教受到損害時，不免泛起了佛法末日將臨的感覺。所以在《阿育王傳》中，敘述了三惡王的破壞佛法，接著說到拘舍彌（*KausAmbi*）法滅的預言。在律典中，拘舍彌是僧伽首先諍論分部的地方，看作佛法衰危的主要原因。面對三惡王的侵擾，佛教內部派別的紛歧，於是結合了「滿千年已，佛法欲滅」的「正法千年」說，拘舍彌諍論說，三惡王入侵說，作出拘舍彌法滅的預言，以勉勵佛弟子的護持佛法（印順法師[1981]，428）。「勉勵佛弟子的護持佛法」，這種自我警惕、策勵，應該是產生「法滅」思想的基本心理動能。

在南傳《彌蘭王問經》（*MilindapaJha*）中，彌蘭陀王提到這樣的問題¹²¹：釋尊自說「正法唯存五百年」，但釋尊在入滅時也說：「如果這些比丘能正確安住於法，世間就不會沒有阿羅漢」，這二句佛語是否有所鑿柄？那先比丘的回答，主要是這二句話是在不同的脈絡

¹²¹ 《漢譯南傳》，第 63 冊，頁 219—頁 223；Horner[1963]，182—187。又此二句經文的出處見 Horner[1963]，182 的注解。

中說的，文義均異，前者指正法的存續期間，後者是對行道者的勸勉；那先比丘接著舉一例子，好像大湖之水，如果不斷的下雨，湖水就不會乾涸，同樣的正法之湖，如果一直有「正行、戒德、作務之行雨連續降下」，佛法之「教湖」就長時久存，世間不會空無阿羅漢（接著還有然燈、拭鏡的譬喻）。最後把正法隱沒滅失的態樣，分為三種：證法（adhigama）、行道（paṭipatti，修行方法）與外相（liṅga）；到外相滅時，就是正法斷絕（覺音把正法滅失分為五期，應該是此一說法更進一步的發展，見本文§3.5.2.之2）。這樣的解說可以對照《大毘婆沙論》對於什麼是正法住、正法滅（大正 27，頁 917 下一頁 918 上）的討論：

有二種正法：一、世俗正法；二、勝義正法。世俗正法，謂名句文身，即素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨；勝義正法，謂聖道，即無漏根、力、覺支、道支。行法者，亦有二種：一、持教法；二、持證法。持教法者，謂讀誦解說素怛纜等；持證法者，謂能修證無漏聖道。若持教者相續不滅，能令世俗正法久住。若持證者相續不滅，能令勝義正法久住。彼若滅時，正法則滅。故契經說：「我之正法不依牆壁柱等而住，但依行法有情相續而住」。

問：何故世尊不決定說法住時分耶？

答：欲顯正法隨行法者住久近故。謂：行法者若行正行，恒如佛在世時，及如滅度未久時者，則佛正法常住，於世無有滅沒。

若無如是行正法者，則彼正法速疾滅沒。

從情理上分析，以及論師的解說，「法滅」的思想並沒有悲觀的意思，而法滅的時間表，只具參考價質，重點在於佛弟子能否依教奉行。

以上關於「法滅」的討論，大體上可說是就「釋尊教法」來說，但如果放在多佛相續的脈絡中，例如「毘婆尸佛教法」、「迦葉佛教法」，是否應有不一樣的解說？南傳的《未來事》與《MAleyyadeva 長老事》為什麼要特別說到釋尊教法存續五千年之後，（閻浮提）世間開始退墮，接著才有彌勒佛出世？依一般的說法，釋尊是佛教的創立者，在此之前沒有佛教，那麼釋尊之前的迦葉佛教法是否已經隱沒不見？《增一阿含經》中，阿難問釋尊「過去諸佛滅度之後，有遺法住世，為經幾時？」，釋尊說「過去諸佛滅度之後，法不久存」（大正 2，787 中），似乎指過去諸佛在入滅後，其教法很快就滅失，這種過去諸佛法滅的觀念，《佛本行集經》在一處說明釋尊值遇的過去佛的地方，就說的很具體¹²²：然燈佛「法住於世，經七萬歲」¹²³、

¹²² 《佛本行集經》，大正 3，頁 671 中—頁 672 上，此處說到 15 佛，本文僅列出其中幾個。

¹²³ 南傳《佛種姓經注》說，然燈佛的教法住世十萬年，但附加一個條件：只有在他的聲聞弟子滅失後，他的教法才滅失。見 Horner[1978]，189。而南傳《佛種姓經注》在敘述相續的多佛之間，有好幾位佛陀都是在前佛教法滅失之後，才出現世間（但不是每個佛陀都如此）。

毘婆尸佛「正法住世，經二萬歲」、神聞如來「正法住世，經六萬歲」、拘婁孫馱佛「正法住世，經五百歲」、拘那含牟尼佛「正法住世二十九日」、迦葉如來「正法住世，經於七日」、而釋尊自己「我滅度後，正法住世，有五百歲；像法住世，亦五百歲」。不但法藏部的《佛本行集經》這麼說，《大眾部》的梵本《大事》也在談到多佛相續中，提及幾位佛陀正法存續的期間（Jones[1956]，226—227），同屬大眾部的《增一阿含經》也說到然燈佛佛法住世七萬歲，迦葉佛法住世七日（大正 2，頁 610 下、頁 787 中），這樣的經文顯示出，「法滅」是無法避免的傾向¹²⁴，那麼釋尊的教法是否也同其宿命？但前面說過，「法滅」思想有「無法避免」與「可得避免」兩種傾向，《增一阿含經》在說「過去諸佛滅度之後，法不久存」（大正 2，787 中）之後，緊接著又說「我滅度之後，法當久存」，而在另一地方，釋尊又說「我向者作是念：過去諸佛世尊取滅度，遺法不久存於世。我復重思惟：以何方便，使我法得久存在世？如來身者，金剛之數，意欲碎此身如芥子許，流布世間；使將來之世，信樂檀越不見如來形像者，取供養之因」（大正 2，頁 751 上）。釋尊也在為其遺法能久住於世，而留下舍利，這是「可得避免」的傾向。

¹²⁴ 在耆那教的 24 位相續出世的「作津梁者」之間，從第 9 位 Suvīdhi 開始，到第 16 位 Santi 之間，也有「耆那教法隱沒滅失」（Tīrthavyavaccheda）的現象，參 Glasenapp[1999]，301—307。

未來佛出世前，是否要經過一段「法滅」的黑暗時期，還可以從其他的角度來觀察。在《長阿含經》第 1《大本經》中，釋尊為弟子宣講過去六佛的因緣後，再提到一事：釋尊有一次想到，自己過去所生之處遍及各處，唯獨未曾生在首陀會天（淨居天），所以就昇到那裏，有諸天自我介紹：「我等皆是毘婆尸如來弟子，從彼佛化，故來生此」，而且還說明「彼佛因緣本末」，就這樣從毘婆尸佛，到釋尊自己，都有生在淨居天的弟子，前來向釋尊致意¹²⁵。這段經文不能看作是單純的傳說，而有其理論根據。四沙門果的第三果，也就是不還果，在人間入滅後，轉生天上的淨居天，在該處證阿羅漢（或「中般涅槃」），而淨居天天壽很長，所以即使在人間的毘婆尸佛法住世二萬歲後，已經隱沒，還是有證得果位的弟子在淨居天，這能算真正的「法滅」嗎？淨居天屬色界天，也許太高，而且不還果既不再生於欲界，也許與人間的關係比較疏遠，但是在《阿含經》／《尼柯耶》幾乎已經確認，補處菩薩都是在兜率天，而未來佛很多，

¹²⁵ 《長阿含經》第 1 經《大本經》，大正 1，頁 10 中；南傳《長部》第 14 經《大本經》（《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 321—頁 325）。此處應該說明的是，過去六佛與釋尊的弟子，來向釋尊致意，並說這些佛「皆是我師，我從受化，故生來此」（南傳的版本是一一佛分別說明，漢譯本則是總括的說）。釋尊的弟子在得第三果生淨居天後，就不認識釋尊的法顏？這應該就是釋尊「普入八眾」時，隨其所應而變化其身，所以釋尊的弟子，才會向釋尊所變現者介紹釋尊（參本文§3.8.2.）。

四世紀末的道安傳說有四大士在兜率天，「集乎一堂，對揚權智，賢聖默然，洋洋盈耳，不亦樂乎」（本文§3.6.2），而南傳的《MAleyyadeva 長老事》則說彌勒菩薩移駕忉利天，除了崇禮「髻寶支提」外（本文§3.5.3 之三），理應也有說法教化，那麼彌勒菩薩會任令釋尊教法「法滅」嗎？換句話說，如果從立體空間（人間與欲、色界諸天）來思考，淨居天上既有證果者（其他諸天也有初果、二果的聖者），兜率天上有補處菩薩，即使有所謂的「法滅」，顯然不是三界都滅失而一無所有，而且很可能在「法滅」徵兆出現時，這些聖者就前來人間建法幢，擊法鼓，而不致坐令佛法滅失隱沒¹²⁶，另外，護法神的信仰漸次流行，也是這種信仰所表現出來信眾對此的期待，甚至連「梵行已立，不受後有」的阿羅漢，也被賦予「法的守護者」的角色，而成爲「阿羅漢崇拜」的一環（Strong[1992]，247—248）。在

¹²⁶ 熏迦王朝的開朝君王弗沙蜜多羅（PuSyamitra，187—151 B.C.），因爲採行傳統婆羅門信仰，對佛教多所迫害。佛典對此王的毀佛留下好幾則傳說，如漢譯的《阿育王傳》等（大正 50，頁 111 上—中、頁 149 上—中），而可能是大眾部所傳的《舍利弗問經》也說到此事，其中在弗沙蜜多羅想毀壞經典時，彌勒菩薩以神通力把釋尊的經典與律典，帶到兜率天，直到事情平靜，佛法重新滋長，才由「羅漢上天接取經律，還於人間」（大正 24，頁 900 中）。這樣的傳說，也許相當神奇，但反應一分佛弟子的期待。關於弗沙蜜多羅及其毀佛的傳說，分見 Lamotte[1988]，354—357、386—392；印順法師[1981]，417—418、426。

《增一阿含經》的「彌勒下生」傳說中（本文§3.3.1.之四），釋尊要求包括大迦葉在內的四大聲聞，不可以入涅槃，「須吾法沒盡，然後乃當般涅槃；大迦葉亦不應般涅槃，要須彌勒出現世間」（大正 2，頁 789 上），後來更發展出十六阿羅漢護持正法的傳說（印順法師[1981]，528—530；Strong[1992]，236—238）。換言之，即使法滅思想甚囂塵上，但「法的守護者」的概念，多少顯示法滅「可得避免」傾向的面相。

除了彌勒菩薩在兜率天說法之外，淨居天上有許多不還果的聖者（包括釋尊及過去佛所教化者），而初果的聖者，極七往返，也就是最多過七番生死，一定可以證得阿羅漢果，如果某人於釋尊住世證得初果，就可能在釋尊入滅，甚至人間經過一萬年（以正法住世最長久的說法爲準），才證得阿羅漢果。所以在多佛相續的概念下，理論上，世間有許多從初果到三果的聖者，各自在解脫道上前進¹²⁷。但《大毘婆沙論》在討論初果的極七往返時，提到這樣的問題：「若滿七有，無佛出世，彼在家得阿羅漢耶？」這樣的問題，有三個層面：是否有在家阿羅漢？要證得阿羅漢是否一定要「有佛出世」，而

¹²⁷ Hardy[1853]，89 所引錫蘭作品 Saddharmaratnakare 也說，我們目前所在的時劫叫「大賢劫」（Maha Bhadra），在此之前的二十阿僧祇劫，當時世間空無有佛，只有在更前的時劫已經入於不還、一來的聖者，依其應有的時程入於涅槃；還有初果聖者，在天趣與人趣之間流轉，經由禪修而入無上之道。

「有佛出世」是否專指佛陀在世？還是兼指佛陀入滅後正法住世的期間？這些複雜的問題，《大毘婆沙論》只說到二個簡短的解說，「有說：不得！彼要出家受餘法服，得阿羅漢」；「有說：彼在家得阿羅漢已，後必出家，受餘法服」，所謂「受餘法服」並不明瞭，但都沒有指明「有佛出世」的意義，但論文接下來接著說，一定要現佛弟子相，才能證阿羅漢果，並舉例「如五百仙人在伊師迦山中修道，本是聲聞，出無佛世，獼猴為現佛弟子相，彼皆學之，證獨覺果，無學不受外道相故」（大正 27，頁 241 上—中）。

對於同樣的問題，《大智度論》說的比較直接：「獨覺辟支迦佛有二種：一、本是學人，在人中生；是時無佛，佛法滅。是須陀洹已滿七生，不應第八生，自得成道。是人不知佛，不名阿羅漢，名為小辟支迦佛，與阿羅漢無異；或有不加舍利弗等大阿羅漢者。二、大辟支佛，於一百劫中作功德，增長智慧，得三十二相分；或有三十一相，或三十相，或二十九相，乃至一相。於九種阿羅漢中，智慧利勝，於諸深法中總相、別相能入；久修習定，常樂獨處。如是相，名為大辟支迦佛，以是為異」（卷 18，大正 25，頁 191 中）。《大智度論》明說「是時無佛，佛法滅」，也就是即使在佛法已滅的時代，這樣的聖者還是證得最高的聲聞果位，雖然「不名阿羅漢」，但「與阿羅漢無異」，也就是說「是時無佛，佛法滅」並不影響聖者的修證。

上引《大智度論》說第七生的初果聖者，在「是時無佛，佛法滅」，可以證極果，得名獨覺辟支佛。辟支佛，是另一類重要的佛教

修證果位。據《增一阿含經》傳說，大迦葉向釋尊「抱怨」：「我今不從如來教！所以然者，若當如來不成無上正真道者，我則成辟支佛」（大正 2，頁 570 中），這與前述的情況剛好相反，大迦葉本來要證辟支佛，卻因釋尊出世，而證阿羅漢。在佛教的傳說裏，辟支佛與如來是不能一起出世的，所以《增一阿含經》說到，有五百辟支佛，在聽說釋尊要成佛時，就集體入滅（大正 2，頁 723 中）。這可以說把辟支佛看成類同於佛陀，至少在名稱上，都稱之為「佛」。在佛典裏，辟支佛一直具有很特殊的地位，雖然沒有專為證得辟支佛而提出的修道論，但傳說有「辟支佛藏」（印順法師[1981]，546—550），而《大毘婆沙論》廣泛的說到聲聞菩提、獨覺菩提與佛菩提，而且在位階上，獨覺勝過阿羅漢。即使大乘佛法，也立聲聞乘、辟支佛乘與佛乘，承認辟支佛此類的聖者，而辟支佛是在無佛出世的時代，才能成就。釋尊本身在菩薩行的階段，也有許多在無佛時代的時代發生¹²⁸。從此一角度來看，在無佛的時代，修道、證果似乎不是那麼悲觀。

以上是就修道者本身的修持來說，即使是從信眾的角度來看，也不妨礙信受佛法。在《說本經》中（本文§3.1.之一），阿那律尊者在過去生中，就是供養無患辟支佛，而得大福報。這樣的作為，如

¹²⁸ 如釋尊為求一佛偈而捨身的本生，見《大智度論》，大正 25，頁 143 下、頁 178 下、頁 412 上。

果按照《大毘婆沙論》的見解，既可以是種順解脫分善根，也可以是「見道根本」（本文§ 2.1.），也就是並不排除信眾由凡入聖的機會，而阿那律尊者過去生所供養的既是辟支佛，就表示那是無佛的時代。而在大乘佛法裏，菩薩要淨佛國土，這不但是菩薩的大願，也是其修道應有的內容，《大品經》說菩薩要在「十方如恒河沙等世界中，無有佛名、法名、僧名，欲使一切眾生皆得正見聞三寶音者，當學般若波羅蜜」¹²⁹，連佛、法、僧的名稱都沒有，這的確是一個佛法完全滅絕的世界，菩薩要到這樣的地方去，宣揚法音。所以在無佛、法的時代，信眾應該也不會完全沒有救渡者來協助。

本節至此可作一小結。在《大毘婆沙論》的時代，法滅的思想已經有相當程度的發展，但《大毘婆沙論》所表現的，是法滅「可得避免」的傾向，所以說「行法者若行正行，恒如佛在世時，及如滅度未久時者，則佛正法常住，於世無有滅沒。若無如是行正法者，則彼正法速疾滅沒」（大正 27，頁 918 上），但就在同一時代（或前後），法滅的時間表也一再的被提出來，可見就釋尊的教法來說，佛典一直併存著法滅「可得避免」與「無法避免」，兩種表面上不相容的傾向。但是在多佛相續的架構底下，似乎在彌勒佛出之前，一定要經過一段法滅的時間，從「一切法無常」的教理來看，這是很自

¹²⁹ 《大品經》，卷 1，大正 8，頁 220 下；又參卷 2，大正 8，頁 226 上。《大智度論》的解說，見大正 25，頁 309 上—中、頁 342 上—中。

然的，但在人間的角度看來，畢竟這是久遠之後的事（實質上可能不是久暫的問題），現代的人須要擔心嗎？不管是修道還是信仰上，佛弟子最切身的問題在於：現在是否正要法滅？而從佛典描述中，「現在」正在法滅的說法（或是說「末法」），除了佛弟子自我警惕之外，還有一些是要合理化新提出的思想、信仰或修行方法（Chappell[1980]，122—123、147—148；Nattier[1992]，137—139；Hubbard[1999]，205），所以這種內容的「現在正在法滅」，其實是在面對新的環境，確立危機感，而找尋新的出路。

§ 3. 8. 1. 過去有佛，現在有釋尊，未來也可能有佛，而事實上，未來佛的可能性，在《阿含經》裡，已可看到有這樣的期待與確信（本文 § 3.6.1—§ 3.6.3）。但釋尊是法的成就者，而釋尊自稱：「唯有正法令我自覺，成三藐三佛陀者」，應當以法為師，恭敬於法。後代甚至傳說，「法三世諸佛師」，不過，「是法雖是十方三世諸佛師，佛能演出是法」（《大智度論》，大正 25，頁 228 中）。這兩句話引伸出「佛」與「法」之間多樣性的關係。

一般所說的「佛法」，可以通指有關佛教的種種，無論是信仰、行儀、修行方法，深義的證悟；傳說的、傳布的、傳授的，都可說是「佛法」。但可以透過「發生」的先後，來理解「法」的多樣性意義。如果把「佛法」解釋成「佛的法」，也就是佛陀之所以成其為佛陀的特色之所在，佛陀也是有情，之所以稱為佛，是因為其所證法，

其內容就是如《雜阿含經》第 498 經與《自歡喜經》（參本文§3.7.4.）所說的「佛所證法」。而「佛所證法」不是憑空得來，是長期修持的結果，佛陀所憑以成正覺的方法、法門（「成佛之道」），與「佛所證法」有方法與目的，或原因與結果之類的牽連關係，這就是「法是三世諸佛師」的意義。雖然在論述上，有的側重釋尊成佛的當生無師自悟，自覺自證，因而有「菩薩無師」的主張；但從釋尊本生的修持歷程來說，至少可以說釋尊曾以過去佛為師（如本文§2.2.1.釋尊成佛歷程所值遇諸佛）。所以在多佛相續的三世諸佛的脈絡之下，佛陀本其自覺，透過其身口意三業而「說法」，就是「佛所說法」。

「佛所說法」的內容，比字面上的意義，深廣的多。「一般的說，聖典是佛法，源於佛陀的自證，而為人宣說出來。其實，佛法不只是口說的。佛法的根源，當然是佛陀的自證。屬於佛陀自證的境地，是無可論究的、從佛的自證境地，而成為世間的，為人類所信·所知·所學習的，一定要經『表達』的過程。檢討聖典的內容，有教說，有制度，有佛的生活實況。教說，是佛所宣說的，是佛的『言教』。法制，部分是當眾宣布制定的，部分是佛的生活軌範，成為大眾的楷模，這裏面就有「身教」（還有佛的事跡，也不用佛說，而為當時所知而傳說下來的）。佛的『身教』·『言教』，從佛的內心而表現出來。內心流露出來的，如佛的氣象、精神，使人直覺到偉大而信心勃發，那種『目擊道存』，『無為而化』的教化，經律中多有記述，這不是身教、言教所能概括的。如來的身口意——三業大

用的示現，約特殊的事例，稱為「三業輪」（三示導）。這表明佛陀的教化，是佛的三業德用，呈現於人類，誘導人類趨入於佛法。佛法，那裏只是口舌的說教呢！」（印順法師[1971]，7—8）。

基於這樣的理解，「佛所說法」的內容可說相當廣深。以覺音所傳法滅的五期說而言（本文§3.5.2.之 2），滅失的「法」依序是：證法（adhigama），修道方法（paṭipatti）、經論文本（pariyatti）、佛教的外觀特徵（nimitta，指袈裟與其他僧物）、佛舍利（dhātu），這多少反應「法」的意義，隨著時代，而有多元發展。

雖然如此，在佛教世諦流布中，佛弟子透過實踐各種法門，而得的親證境界，始終是修持與論述的中心，《大智度論》在談到六念法門的「念法」時，說到一種法的分類：「復次，法有二種：一者、佛所演說三藏、十二部、八萬四千法聚；二者、佛所說法義，所謂持戒、禪定、智慧、八聖道及解脫果、涅槃等。行者先當念佛所演說，次當念法義」（大正 25，頁 222 下）。佛所演說，就是「表達」出來的工具、媒介，印順法師所說的固然包括佛的身口意三業，語默動靜，甚至佛陀所在的情境，都可說是「佛所演說」，但一般仍以見諸聖典所載的語言文字，作為佛所說法，而因佛陀應機而有種種說法，因而有隨順世俗或第一義、了義不了義、增減、略說廣說等等不同的理解。至於「佛所說法義」，則可說是這些教說所要表達的意義與普遍的價值。

在多佛相續的架構中，過去未來與現在佛，都是順逆觀十二因

緣而成正覺，修持被稱為古仙人道的八正道，或是其他法門（本文§ 3.7.1.），可見諸佛之間有其可得確定的「成佛之道」，這是三世諸佛的親身自證。而其所開示的法，也是「真實、不虛」，特別是緣起法所呈現出來，由雜染繫縛到清淨解脫的佛法，不管有佛無佛，都是「法界、法住、法定」；過去、未來佛也如同釋尊一樣開示四聖諦，同時也包括「古仙人道」，以及如同《十上經》所列舉的五百五十法。佛弟子能由釋尊所開示的佛法，而「知一法即斷一法，知一法即證一法，知一法即修習一法，究竟於法」，再加上釋尊時代，教團成員遊化四方，所開示的與釋尊所說法「義、句、味悉同」。從此一角度來看，正法的傳續不絕，似乎不成問題。

此一傾向，在釋尊最後教誡的傳說中，也可以看出來。依《遺教經》所說，釋尊在入滅前，勸慰弟子說：「自利利人，法皆具足；若我久住，更無所益。應可度者，若天上、人間，皆悉已度；其未度者，皆亦已作得度因緣。自今以後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」（大正 12，頁 112 中）。「法皆具足」的「法」，可以採狹義的解說，是指修持的法門。而所謂「已度」、「未度」，可以有不同的理解，在修道位階來說，可以說是最終的解脫（指阿羅漢），或兼指阿那含，因為經文有天上、人間之語（如《大本經》說釋尊有阿那含弟子在淨居天，見大正 1，頁 10 中），也可以指對佛法剛有信仰的初入道者。而「其未度者，皆亦已作得度因緣」，可以單

純的看成釋尊已經在他／她們心中種「得度因緣」¹³⁰；但如果放在未來佛彌勒信仰的架構之下，就可以理解為什麼《增一阿含經》說，彌勒座下弟子有許多「斯等之人皆是我（指釋尊）弟子。所以然者，悉由受我教訓之所致也」，這些在彌勒座下成就的，就是釋尊「已作得度因緣」中的一部分；但在解釋上，不能把彌勒的弟子全部都說是釋尊已教化的，而釋尊種下得度因緣者，也不必然一定只在彌勒座下成就。除了從人的因素外（其實應該指「有情」）。在修持法門方面，《增一阿含經》先列出十想的法數，然後說「此十想者，皆是過去釋迦文佛與汝等說，令得盡有漏，心得解脫」，除此之外，又列出十五種佛教常見的修行或信仰的方法，而因為有這樣的修行或信仰，得以來到彌勒座前，這不但指彌勒與釋尊教法的延續承接，也說明修持這些法門能功不唐捐，而這其實是很單純的業報理論（參見本文 3.3.2）。

嚴格說來，《阿含經》／《尼柯耶》等聲聞佛典，與彌勒有關的教說，為數不多，但從教理與信眾的情感的角度來看，彌勒信仰的發展，勿寧是相當自然的。多佛相續，肯定了未來佛。佛佛道同（雖然只是很素樸的想法），彌勒的教法與釋尊的教法相同的，即便有些

¹³⁰ 依《佛般泥洹經》的傳說，那些處理釋尊荼毘大禮，以及供養佛舍利之信眾，也都可見到彌勒佛（本文§ 3.7.2.），可說釋尊在入滅後，還能給弟子「種得度因緣」。

差異，也是應機的不同，同時也加入了新集出的法門。釋尊在世的時代，可說還沒有與禮拜佛舍利相關的行門，也可能少有經典書寫的行持，這些都在彌勒法門，得到一席之地。彌勒佛也是宣說三乘教法，代表佛法的一定價值取向，也反應釋尊入滅後，佛教發展的軌跡。彌勒上生信仰，更是新增了稱唸佛名，觀佛取像等方便之道。總之，在教法上，彌勒法門具體的呈現佛法的世間流布。從這一角度來看，未來佛彌勒只是無量未來佛的一位，彌勒出現人間是自然而然，與所謂的末法、未來救世主等等的論述，有相當的距離。

§3.8.2. 從「重法的傾向」來看，佛陀是否在世，沒有那麼重要，因為緣起法是「若佛出世，若不出世，法界、法住」，而且釋尊自稱：「唯有正法令我自覺，成三藐三佛陀者」，再加上聲聞佛法堅持「一世無二佛」，釋尊成佛的當生，世間無佛，釋尊還是成佛了，所以在釋尊的當生，並不是透過另一佛陀而成佛，釋尊是「無師自悟」。在《中阿含經》第 145 經《瞿默目捷連》，雨勢大臣請問阿難：釋尊入滅了，佛教教團內是否有比丘與釋尊相等？釋尊在世時是否指定一位比丘作為僧眾的所依？還是教團有公推一位比丘在釋尊入滅後成為僧眾所依？結果都是否定的，阿難說「我等不依於人，而依於法」，並由此維持教團安穩不爭，合一水乳（大正 1，頁 654 上一下）。「法」的重要性，在此透顯無餘。

雖然如此，畢竟釋尊是「法的開示者」，如果沒有釋尊開示顯發

四聖諦，那麼就會「世間盲冥，無有明照；如是長夜，純大闇冥現於世間」¹³¹，《增一阿含經》的〈阿須倫品〉則以十經的篇幅，來讚歎如來出世，對人天的利益¹³²，佛弟子對釋尊的崇信感念，是人情之常。而從現存的佛典來看，在《阿含經》／《尼柯耶》已開啓佛陀論的論題，而佛陀論全面的發展，最重要的轉捩點，應該是釋尊的入滅，也就是「後釋尊時代」。

「任何由歷史上人物所建立的宗教，只要是根源於感應（vision）、魅力型人物（charisma），一旦其創立者過世，該宗教就面臨一個重要的轉捩點，其信眾有教理或實踐上的事項，不再能直接請問決疑。佛教也不免於此，特別是釋尊不願意指定一個繼承人，反而教導弟子，在他入滅後，以法（dharma）來引導教團」（Hubbard[1999]，193），這當然只是一般性的論述，這個「轉捩

¹³¹ 《雜阿含經》，第 395 經，大正 2，頁 106 下；《大毘婆沙論》引經說，舍利弗告訴阿難：若佛世尊不出世者，我等便為無目而死（大正 27，頁 541 上）。

¹³² 《增一阿含》，大正 2，頁 560 下—562 上，這可說是「重法的傾向」，但《增一阿含經》也看到「重法的傾向」。試比較這二段經文的意旨：如果有一人出現於世，便有三十七道品，這一人就是如來，所以「常當承事於佛」（大正 2，頁 561 中 18—25）；「若法在世者」，便有四沙門果、「辟支佛果，佛乘便出現於世。是故，比丘！當善恭敬於法」（大正 2，頁 653 上）。而《增一阿含經》的開頭部分，更自稱「增一阿含出三十七道品之教，及諸善法皆由此生」（大正 2，頁 551 上），可說是另一種形式的「重法的傾向」。

點」到底有何意義？在某個角度來說，甚至可以說：一個宗教的起點是在其創立者過世後，才真正開始；其創立者的「魅力」，是展現在由「不在」(absence) 而來的「臨在」(presence)，因為「不在」(absence) 而能脫離時空的限度，而呈現其甚深、廣袤的境界。

《阿含經》／《尼柯耶》已可看到種種描述釋尊的「未曾有法」，超越性，不可議性的經文。釋尊「世間生·世間長，出世間行，不著世間法」；阿羅漢不能知諸佛的境界；阿羅漢與如來還是有所不同；過去未來現在沒有沙門婆羅門的智慧、神足、功德能與如來相等，《長阿含經》第 18 經《自歡喜經》所列出的佛陀特勝（大正 1，頁 75 中—頁 78 下），但這一些都是佛自證自覺的境界，一般人除了感受、讚歎外，無從懸測。

記載釋尊最後遊行的《涅槃經》說到種種「神奇」的事例：預言巴吒釐子城的興盛；神力渡過恆河；自稱善修神足，能住一劫或過一劫；正念捨壽；「普入八眾」；使河濁水成清；臨終容光煥發；雙林周圍十二由旬，大力諸天遍滿；梵天、帝釋來說偈讚佛等等，這一些所呈現出來的釋尊形象，已經不單是「法的開示者」，而是在寂滅甚深的境界中，出而示現。這些事例被安排在《涅槃經》，除了表示「回顧」之外，是否意味著佛陀入滅有其「言外之意」？

以「普入八眾」來說，依 Saddhatissa ([1975], 11—12)，這是南傳經藏中，極少數說到釋尊（以神通力）「變更容貌」的經文，而且「與其所出現的經文前後文脈，似乎沒有關係」，又與釋尊對神通

的態度，並不一致。八眾是指刹利眾、婆羅門眾、居士眾、沙門眾、四天王眾、忉利天眾、魔眾，用意在總括釋尊說法的對象，而釋尊普入八眾，在坐定說法之前，釋尊會「如彼色像，我色像亦然。如彼音聲，我音聲亦然。如彼威儀禮節，我威儀禮節亦然。若彼問義，我答彼義」¹³³，而且對方還不知道釋尊真正的身分！除了抽象的原則說明外，在《長阿含經》第 1《大本經》中，釋尊到淨居天，竟然有生在此天的釋尊弟子，前來向釋尊自我介紹其在釋尊座下學法，這些弟子與釋尊對面不相識，就是因為釋尊「變更容貌」（《長阿含經》第 1 經《大本經》，大正 1，頁 10 中；南傳《長部》第 14 經《大本經》，見《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 321—頁 325），如果再進一步推演，釋尊上昇忉利天為母說法，可能也是如此。這是以神通力「變更容貌外形」。隨著教化對象的不同，而示現不同的外貌形體，在釋尊上昇到淨居天的情況，也許是基於「事實上的需要」，因為在佛教的世界論裏，諸天的身高，體重，衣飾外觀，都與人間有本質上的差異（如《世記經》，大正 1，頁 132 下—頁 133 上），釋尊到天上如

¹³³ 《中阿含經》，第 36 經《地動經》，大正 1，頁 478 上—中。至於《涅槃經》部分，Saddhatissa[1975]，12 譯作：I made my appearance resemble theirs, my voice resemble theirs。漢譯《長阿含經》第 2 經《遊行經》則作：彼有好色，我色勝彼；彼有妙聲，我聲勝彼。大正 1，頁 16 中 23。

果以人間之身到天上，恐怕會引起論議¹³⁴！而這種「變更容貌外形」，在大乘注重方便的思想中，是極受重視的一環，《法華經》就說：「是菩薩以若干智慧，明照娑婆世界，令一切眾生各得所知，於十方恒河沙世界中，亦復如是。若應以聲聞形得度者，現聲聞形而為說法；應以辟支佛形得度者，現辟支佛形而為說法；應以菩薩形得度者，現菩薩形而為說法；應以佛形得度者，即現佛形而為說法。如是種種，隨所應度，而為現形，乃至應以滅度而得度者，示現滅度」（大正 9，頁 56 中）。聲聞佛典在釋尊入滅的傳說裏，說到釋尊「隨所應度，而為現形」，應已顯示佛法在世諦流布中，一個新的方向（印順法師[1981]，263—264、487—488）。從另一方面觀察，「如來亦當有

¹³⁴ 佛陀以各種身分而化度眾生，《大毘婆沙論》認為這是佛陀大悲的表現：「佛雖居極尊貴位，為眾生故，或作陶師，或作商人，或作力士，或作獵主，或作俳優，或販花鬘，或賃船筏，作如是等猥雜諸類，拔濟種種所化有情」（大正 27，頁 159 下，428 下），這裡所指的似乎不是釋尊過去生中的本生大行，但聲聞佛典裏，釋尊有以這樣的方式化度眾生嗎？又，在解釋上，釋尊上昇到淨居天，是以神通的變化身，但《大毘婆沙論》卷 135，提到這樣的問題：阿難請問釋尊是否能以「羸大種父母生身，於倏忽間至梵世」？釋尊說可以，但阿難說「此事實難，願說譬喻，令我信解」，阿難之所以這樣問，是因釋尊以原有的容貌，在不起神通力的情況，要在剎那間到梵世，在教理上的確不好解說。《大毘婆沙論》雖列出六種解說，但沒有明確贊同其中的見解，見大正 27，頁 699 上—中。

此生、老、病、死」¹³⁵；如來也會般涅槃，不但是釋尊自己如此，《阿含經》也好幾次談到過去佛入涅槃的事實，以此拿來說明「一切行無常，一切行不恒、不安，變易之法」，而勸勉弟子要「於一切行當生厭離、求樂解脫」（《雜阿含經》，第 956 經，大正 2，頁 243 中—頁 244 上）。換言之，釋尊已明白的告訴弟子，如來「亦在人數」，不免無常。但弟子是否會完全接受這樣的「教說」？《阿含經》已可看到許多傳述如來不可思議境界的內容，由此看來，佛弟子所理解的釋尊形象，並不全然是「亦在人數」，而《涅槃經》所呈現出來的「神奇」事例，就是具體的反應「重佛的傾向」。從發展的軌跡來看，「重法的傾向」可能是早期的主流，在釋尊住世時，「重佛的傾向」只是慢慢的形成，因為釋尊住世時，雖然弟子自覺釋尊有其特勝，但弟子多少還能接觸釋尊，接受教導；釋尊也處處表現「亦在人數」，使人以為平常、平淡。但釋尊畢竟是法主，這種長期累積下來，對佛陀崇信感念的情懷，在釋尊入滅後，全部釋放出來，促成佛陀論及相關的菩薩論進一步的發展，對往後佛法的形式與實質，都有深遠的影響。

釋尊入滅，其影響的層面，非常深廣。佛弟子最關心的，當然是依教修持，求證道果而解脫生死。「後釋尊時代」可能有證果上的

¹³⁵ 《增一阿含經》，大正 2，頁 637 中；又見《雜阿含經》，第 1127 經，大正 2，頁 335 下；《別譯雜阿含經》，第 54 經，大正 2，頁 392 中。

疑問，前面已經說過（本文§3.7.4.之末），但在修持上，也可能有疑慮。例如，在說一切有部的修道論中，順抉擇分可說是由凡夫進入聖者的樞紐（參本文§2.1.），而《大毘婆沙論》在討論何時能種順抉擇分善根的問題時，提到有這樣的見解：「佛出世時，要有佛法方能種故。有餘師說：雖無佛法，若遇獨覺，亦能種此善根」（大正 27，頁 35 上）。從形式上來說，「佛出世時」如採狹義解釋，是專指佛陀在世的時期；如果採廣義的說法，可從有無「佛法」在世來判斷，以釋尊的教法來說，釋尊入滅後，佛教還繼續存在，甚至發展到更廣大的地區，如果說「後釋尊時代」的佛弟子不可能種順抉擇分善根，在教理上及信仰上是否可通，的確會引起爭論。至於「雖無佛法，若遇獨覺，亦能種此善根」，在《說本經》裏，阿那律本身的經歷（本文§3.1.之一），或許就是指此一情況。但無論如何，《大毘婆沙論》畢竟有這樣的解說，現代學者則有更進一步的主張，不但是只有佛陀在世，而且還要親身聽聞佛陀說法的弟子，才能得解脫，換句話說，在「後釋尊時代」，解脫之道已經關閉¹³⁶。如果此一見解

¹³⁶ 參考 Masefield[1986]，136-144 的討論及引證。Masefield 之所以會有這樣的解說，主要是依據南傳佛典中，若干「重佛的傾向」的段落。但其真正的用意，是要證成上座部佛教佛弟子所追求的解脫，也是因佛陀的 grace 而來，是佛陀所「給予」的。Masefield 這樣的見解，當然與佛教固有的自依止、法依止的立場（如《轉輪聖王修行經》所說，參本文§ 3.2.之一），並不相同。

成立，單就此點而論，釋尊入滅是何等嚴重¹³⁷。

除了此一「特殊」見解外，依佛典的資料，可以推想到在「後釋尊時代」，佛弟子所面對的問題有：佛教「教務」的推展，不管是對內的教學修持，還是對外弘化，都要面對新的局面。而釋尊入滅對佛弟子感情上的影響，也無比深遠；另一方面，釋尊入滅，在義學上，使弟子在「佛所說法」之外，重新思考「佛陀的法」，佛陀論隨著全盤展開。另外，對佛陀舍利、遺物等崇禮，乃至「聖地」觀念（早期有佛陀的出生、成正覺、轉法輪、入涅槃處）的形成，在信仰的層面，也發展出如印順法師（[1981]，98—107）所說「佛教的新境界」。

釋尊在世時，據說「世尊常法，五日一按行諸房」，而之所以要五日探巡僧眾，是關心弟子是否專心辦道，言談舉止是否如法，弟子是否健康，「為年少新出家比丘，見如來威儀庠序，起歡喜心」¹³⁸，這種釋尊與弟子間的互動，關心其生活起居，因而產生的教化功能，只有身臨其境，才能感受。在釋尊入滅後，這種「目擊道存」，「無

¹³⁷ 從整體來說，佛教有「佛出世難」的說法；就信眾來說，則有「佛世難值」之虞，而「生不逢佛世」，成為修學佛法的「八難」之一（本文§2.2.2.）。但持平的說，在三世輪迴中，無始以來，過去既有無量如恆河沙之佛，有情似乎可能生逢其一，而種善根。

¹³⁸ 《五分律》，大正 22，頁 70 中、頁 24 下；《僧祇律》，大正 22，頁 262 中、頁 291 下、頁 316 中。而釋尊在探視弟子的過程，的確發現並解決許多問題。

為而化」的情境，就「此情可待成追憶」了。更現實的說，釋尊住世時，可說是教團戒律唯一的「立法者」，聽不聽，開遮止持，常常要釋尊決斷，例如億耳比丘遠從阿槃提，一路跋涉，是要請求釋尊放寬若干戒律的規定。釋尊入滅後，如果沒有共認的決斷機制，就會有爭議。雖然釋尊對此有原則性的教誡，但從佛典的傳述，確實產生一些問題。即使從比較平實的角度來看，世間不再有導師，弟子有疑問，不可能決疑於釋尊；教團有問題，弟子必須自行處理、解決，不再有指導者、仲裁者。

傳說有佛弟子對釋尊入滅，竊竊自喜，因為釋尊在世時，太過囉嗦，這種事不能作，那種話不能說，這下子可以自在了。據說這是促成大迦葉召集佛典結集大會的動機之一，這也許是在強調結集佛典的必要性與正當性，但從世間的角度來看，這是無法避免的。

從弟子的情感來說，有的弟子則認為：「積聚皆銷散，崇高必墮落，會合皆別離，有命咸歸死」¹³⁹。所以釋尊入滅，勿寧是相當自然，據說佛子羅歟羅「無憂無愁，但觀諸法無常相」（大正 25，頁 68 下），雖然這是因為他已得阿羅漢，斷愛除憂。不過，傳說有許多阿羅漢爭相入滅，如果阿羅漢雖斷愛除憂，何必因此而入滅？也是他們在心理上還是有矛盾的情緒，甚至無法承受釋尊入滅的失落感，乾脆

¹³⁹ 〈諸法無常頌〉，本文引的是《根本說一切有部毘奈耶破僧事》的譯語，大正 24，頁 110 上。

也入滅。

「理智與情感，是多少矛盾的。從現象來說，誰也知道諸行無常，有生必滅，但面對如來入涅槃，也不免有情感上的懊悵，總覺得不會就這樣涅槃了的。從實際來說，入涅槃是超越生滅而安住於寂滅，根本用不著悲哀，但面對現實，還是一樣的感傷。……所以佛入涅槃，佛弟子心中所引起的，情感與理智交織成的，應該是：佛就這樣涅槃了嗎？佛不應該這樣就涅槃了的」。這樣的複雜心情，在辦妥釋尊荼毘大禮，緊接而來的王舍城結集中，全部宣洩出來，阿難成為眾目所指，因而有阿難未請佛住世的過失（印順法師 [1993b]，107）。

佛弟子這種情感上矛盾，也可以從理論上的說明。傳說阿那律的感慨是：「咄世間無常，如水月芭蕉；功德滿三界，無常風所壞」¹⁴⁰，其中的「功德滿三界」，並不是虛讚之詞。佛陀十號中，有所謂的「無上士」（Anuttara），也就是一切有情，以佛最上最尊；除了此一名號之外，有一首頌文也表達同樣的意義¹⁴¹：

¹⁴⁰ 《大智度論》，大正 25，頁 69 中 25—27（阿泥盧豆之語）。

¹⁴¹ 《中阿含經》，第 161 經，《梵摩經》，大正 1，頁 689 下。又參《長阿含經》，大正 1，頁 101 上。類似（或同樣）的頌文，也出現在南傳《經集》的《施羅經》（第 568、569 頌）（《漢譯南傳》，第 27 冊，頁 160—頁 161），而《漢譯南傳》，第 27 冊，頁 163—頁 164 的注 14 更列出十餘處漢譯經典的出處，可見流傳甚廣，甚至可推論不僅那十餘處而已，這可再補充南傳《相應部》

王為人中尊	海為江河長
月為星中明	明照無過日
上下維諸方	及一切世間
從人乃至天	唯佛最第一

所謂最尊最上，究竟是指那些？在聲聞佛典裏，有的明白的說出佛的特勝，有的則是從整體的讚歎佛的不可思議。前者如《長阿含經》的《自歡喜經》說如來的智慧、神足、功德力，不是過去未來現在一切沙門婆羅門所能比擬的（大正 1，頁 76 中）；即使是大梵天王，也自認其智慧不如釋尊¹⁴²；釋尊的福德，也不應不如諸天；佛陀具有種種的「未曾有法」。依佛教的宇宙論，六欲天中，最底層的四天王天的壽命人間的九百萬年，最高的他化自在天則壽命相當於人間的九十二億六百萬年，梵天則是壽命一劫¹⁴³，即使欲界天、梵天都有這

〈天子相應〉30 經（《漢譯南傳》，第 13 冊，頁 119）。

¹⁴² 《長阿含經》第 24 經《堅固經》，大正 1，頁 102 中一下：有比丘到梵天，請問四大地水火風何由永滅的問題，大梵天王無法回答，要比丘回舍衛國請問釋尊。

¹⁴³ 如《中阿含經》第 202 經《持齋經》，大正 1，頁 772 中一下所說：人間五十年是四天王天的一晝一夜，而以三十晝夜為一月，十二月為一歲，這樣的五百歲是四天王天的壽量（ $50 \times 30 \times 12 \times 500 = 9,000,000$ ）。《雜阿含經》第 861—863 經，大正 2，頁 219 中，雖然只提及兜率天、化樂天、他化自在天等三種天的壽命計算方式，但依理應該有六經，分別說到六欲天。

樣的壽命，而壽命的長短與福德有關，釋尊怎可能八十歲就入滅？就整體來讚歎佛的特勝，在著名的十四無記中，如來死後是否存在，是「無記」的；而《增一阿含經》在談「無記」的問題時，甚至有這樣的說法：「如來死耶？如來不死耶？為有死耶？為無死耶？」

（大正 2，頁 784 中），這可說是對釋尊自稱「我亦在人數」的大迴轉。佛境界不可思議¹⁴⁴，連智慧第一的舍利弗也無法認知；而釋尊「世間生，世間長，出世間行，不著世間法」，所謂「不著世間法」，到底是怎樣的內容？這都留下無限的發展空間。從《涅槃經》已經可以看出，佛弟子心中的釋尊，已經不單是戒定慧、解脫、解脫知見特勝而已，而是從涅槃「寂滅、清涼、清淨、真實」（大正 2，頁 9 上），推向更莊嚴、積極的面向。

對佛陀情感上的追憶、懷念，表現在義學上的探究，就是對佛陀的性質，乃至「成佛之道」的思考。本來在《阿含經》／《尼柯耶》中，釋尊好幾次說到自己如何成正覺，但從整體來說，很少有往此一方向發展的趨勢，但釋尊入滅後，弟子在新的機運中，有著全新的思考。除了單一佛陀的特勝、不可思議自證境界外，在多佛相續的架構之下，佛與佛之間，彼此的關係，同異，透過類型化的思考，佛陀成為一個理想的模型。在佛陀論發展的同時，伴隨而來

¹⁴⁴ 《增一阿含經》，大正 2，頁 640 上、頁 657 上；南傳《增支部》，四集〈無戲論品〉第 77 經（《漢譯南傳》，20 冊，頁 137—頁 138）。

的就是菩薩思想，因為佛陀作為一種果證，與阿羅漢有所不同，其修道方法應該有別，而此一趨勢，其實符應佛教修道解脫的一項重要觀念：由雜染而清淨，由繫縛而解脫，佛陀也是由凡夫，經修持而證果的有情。這發展的軌跡，限於資料不足，也許只能推測，但《異部宗輪論》把佛陀論與菩薩論的異說，分開說明，可知本來有原因結果牽連關係的佛陀、菩薩，已經相當程度的發展，而各有其範疇。表現菩薩思想發展，最具體的，應該是本生類經的集出。

就本文的論題來說，未來佛的觀念既早已確立，對一些佛弟子來說，現在佛釋尊既已入滅，正式進入「期待」未來佛的階段。這種懷念釋尊，期待彌勒的複雜心情，就是表現在《佛般泥洹經》中的彌勒信仰（本文§3.5.1.），其中，阿難對釋尊入滅的態度是「佛說彌勒當下作佛，始入法者，應從彼成，設自留者，如彌勒何？」（大正 1，頁 191 上），無非就是這種情懷。

此處可引一段釋尊在《大乘本生心地觀經》的一段話來說明：

出家菩薩住如是心常作是觀：我得人身，諸根具足，從何處沒，來生此間？我於三界中，當生何界？於四大洲，復生何處？六道之中，受生何道？以何因緣，得離父母、妻子、眷屬，出家修道，免八難身？

莊嚴劫中，過去千佛皆已涅槃；星宿劫中，未來千佛未出於世；賢劫之中，現在千佛，幾佛如來出現於世，化緣將盡，入般涅槃；

幾佛世尊未出於世，是諸眾生根緣未熟，未聞正法？

復於何時，當來彌勒從兜率天下生人間，現成佛道？

於我身中有何善業，戒定慧學當有何德？

過去諸佛皆已不遇，當來世尊得見不邪？

我今現在諸凡夫地，三業煩惱，何最為重？

一生已來，造何罪業？於何佛所，曾種善根？我此身命，能得幾時？

是日已過，命隨減少，猶如牽羊詣彼屠所，漸漸近死，無所逃避。身壞命終，生於何處？三惡道苦，如何脫免？

然我此身，愛樂長養，念念衰老，無時暫停，誰有智者愛樂此身？」（大正 3，頁 313 上）。

這一段經文十足表現佛弟子謙抑的態度，首先想到自己為什麼能擁有現在的一切，諸根具足，又能生於三界中的欲界，得人身，出家學法。接著則在感到欣慰之餘，又想到過去「莊嚴劫」諸佛都已入涅槃，而未來「星宿劫」千佛還未出世，現在「賢劫」已經有佛入滅，彌勒佛究竟在何時會下生人間？此段經文雖然把時間拉的很長很長，過去「莊嚴劫」，未來「星宿劫」，現在「賢劫」，是佛陀出世理論高度發展以後的說法，但經文表達一個基本事實：釋尊已經入滅，而彌勒佛尚未出世，是人間無佛的時代。然後佛弟子再進一步想到自己是否有足夠的善業德行，「當來世尊得見不邪？」。無常迅

速，生死事大，所以要進德修業。

這段經文雖然比較複雜，也且相當後出，但表達（至少有一部分）佛弟子的心聲：懷念過去佛釋尊，期待未來佛彌勒¹⁴⁵。（未完待續）

¹⁴⁵ 從 Strong[1992]，67—68、247—248 所討論的優婆崛多（Upagupta）信仰，以及相關的「阿羅漢崇拜」，也可看到此種對彌勒佛的期待。而如同 Masefield [1986]，136-144 所主張的：上座部佛教佛弟子所追求的解脫，也是因佛陀的 grace 而來，是佛陀所「給予」的。Masefield 這樣的見解等同於說：只有親身聽聞佛陀說法，才能接受佛陀所「給予」的 grace，既然釋尊已入滅，唯一的出路就是期待彌勒佛（Masefield[1986]，143-144）。

參考書目及略語表

BEFEO = Bulletin de l' École Française d'Extrême-Orient.

BHSD = Edgerton[1953]

DPPN = Malalasekara, G. P., Dictionary of Pali Proper Names, 2 vols., London: Pali Text Society, 1937-1938 (Reprinted: 1983) .

JIABS = Journal of the International Association of Buddhist Studies.

JPTS = Journal of Pali Text Society.

《大谷勘同目錄》=《大谷大學圖書館藏西藏大藏經甘珠爾勘同目錄》，京都：大谷大學圖書館，1930—1932。

《平川漢梵》=平川彰[1997]。

《法寶義林》(Hôbôgirin)

=Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, publication de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Institut de France, Paris 1929 et suiv.

《印佛固辭》=赤沼智善[1931]。

《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。

于君方

- [1999a] 〈多面觀音〉——中國的觀音信仰（上），《香光莊嚴》59期，頁4—頁79。
- [1999b] 〈大悲觀音〉——中國的觀音信仰（中），《香光莊嚴》60期，頁4—頁68。
- [2000] 〈女性觀音〉——中國的觀音信仰（下），《香光莊嚴》61期，頁4—頁94。

向智尊者；香光書鄉編譯組譯

- [1999] 《舍利弗的一生》，嘉義：香光書鄉。

自範法師

- [2001] 〈五百與八萬四千〉，《香光莊嚴》66期，頁150—頁159。

印順法師

- [1968] 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，台北：正聞。
- [1970] 《淨土與禪》，台北：正聞。
- [1971] 《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞。1988二版。
- [1971a] 《佛法概論》，台北：正聞，1990新版。
- [1973] 《性空學探原》，台北：正聞，1990新版。
- [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] 〈阿難過在何處〉，《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁87—頁114。

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

- [1993d] 〈讀「大藏經」雜記〉，《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁221—頁291。

- [1993e] 〈佛陀最後之教誡〉，《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁115—頁138。

幻生法師

- [1991] 〈彌勒信仰及其應化事蹟〉，《滄海文集》上冊，台北：正聞。

郭忠生

- [1997] 〈試論《大智度論》中的「對談者」〉，《正觀》第2期，頁68—頁177。
- [2000] 〈女身受記〉，《正觀》第14期，頁31—頁167。

楊郁文

- [1993] 《阿含要略》，台北：東初。
- [2000] 〈三十七菩提分法及其次第開展與整體運用〉，收在藍吉富[2000]，63—103。

惠敏法師

- [2000] 〈「緣起」與「緣所生法相」〉，收在藍吉富[2000]，245—265。

葉均（譯）

- [1987] 《清淨道論》，三冊，收在《世界佛學名著譯叢》87，台北：華宇。

望月信亨（著）；印海法師譯

- [1994] 《淨土教起源及其開展》，美國加州，海印寺（Dharma Seal Temple）。

蔡耀明

- [2000] 〈吉爾吉特(Gilgit)梵文佛典寫本的出土與佛教研究〉，《正觀》第13期，頁3—頁126。

藍吉富（編）

- [2000] 《印順思想：印順導師九秩晉五壽慶論文集》，台北：正聞。

霍韜晦

- [1998] 〈略論近代漢語學界佛經翻譯〉（三），法燈，1998年4月，第4版。

干瀉龍祥

- [1956] 〈菩薩思想の起源と展開〉，收在宮本正尊編，《佛教の根本真理》，東京：三省堂，頁219—頁240。

- [1978] 《本生經類總合全表》，東京：山喜房。

平川彰

- [1992] 《初期大乘佛教の研究》I，平川彰著作集第三卷，東京：春秋社，第二刷。

- [1997] 《佛教漢梵大辭典》，東京：靈友會。

平川彰（著），顯如法師（譯）

- [2001] 《印度佛教史》，上冊，嘉義：新雨。

田賀龍彥

- [1966] 〈燃燈佛授記について〉，坂本幸男等著，《金倉博士古稀記念論文集》，京都：平樂寺書店

- [1974] 《授記思想の源流と展開》，京都：平樂寺書店

- [1983] 〈授記と譬喩〉，收在平川彰編，《講座大乘佛教4・法華思想》，東京：春秋社。

赤沼智善

- [1931] 《印度佛教固有名詞辭典》，京都：法藏館（昭和50年復刊）

- [1981] 《佛教經典史論》，京都：法藏館，復刻第一刷。

吉岡義豐（著）；余萬居譯

- [1985] 《中國民間宗教概說》，世界佛學名著譯叢第50冊，台北：華宇。

衫本卓洲

- [1991] 〈菩薩の語義〉，《前田惠學博士頌壽紀念・佛教文化學論集》，東京：山喜房，1991，頁 275—頁 288。

松本文三郎

- [1911] 《彌勒淨土論》

前田惠學

- [1964] 《原始佛教聖典の成立史研究》，東京：山喜房。

河村孝照

- [1975] 《有部の佛陀論》，東京：山喜房。

荻原雲來（編校）

- [1959] 《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）

Basham, A. L.

- [1981] “The Evolution of the Concept of the Bodhisattva,” IN: LESLIE S. KAWAMURA (河村澄雄). ed., The Bodhisattva Doctrine of Buddhism, Waterloo, Ontario: Canadian Corporation for Religious Studies, 1981. pp. 19-59.
- [1999] The Wonder That Was India, New Delhi: Rupa & Co. (First published in 1954 by Macmillan Publishers Ltd., London) .

Bénisti, Mireille

- [1971] “Les stUpa aux cinq piliers”, BEFEO 58: 131—162.

Bhikkhu Bodhi

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

Bhikkhu Ñāṇamoli.

- [1979] The Path of Purification, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society

- [1994] A Pali-English Glossary of Buddhist Technical Terms, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Bhikkhu Ñāṇamoli / Bhikkhu Bodhi, trans.

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

Bhikkhu Telwatte Rahula

- [1978] A Critical Study of The MahAvastu, Delhi: Motilal Banarsidass.

Brekke, Torkel

- [1998] “Contradiction and the Merit of Giving in Indian Religions”, NUMEN 45:287-320.

Brock, Karen

- [1988] “Awaiting Maitreya in Kasagi”, IN: Sponberg, Alan & Helen Hardacre[1988], 214—47.
- Carter, John Ross
- [1978] DHARMA, Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations, A Study of a Religious Concept, Tokyo: The Hokuseido Press.
- Chappell, David Wellington
- [1980] “Early Forebodings of the Death of Buddhism”, NUMEN 27:122-154.
- Coedès, G.
- [1966] Catalogue des manuscrits en pAli, laotien et siamois provenant de la thaïlande, Copenhagen.
- Collins, Steven
- [1993a] “BraH MAleyyadevattheravatthuM”, Introduction, JPTS 18: 1-19.
- [1993b] “The Story of the Elder MAleyyadeva”, JPTS 18: 65-96.
- Conze, Edward
- [1967] "The Development of PrajJApAramitA Thought," IN: Thirty Years of Buddhist Studies, Oxford: Bruno Cassier, pp. 123-147.
- [1975] The Large SUTra on Perfect Wisdom, with the divisions of

- the AbhisamayAlaMkAra (All the three parts together), Berkeley : University of California Press, 1975 (reprint : Delhi : Motilal Banarsidass, 1990).
- Cowell, Edward B., and Robert A. Neil, eds.
- [1886] The DivyAvadana: A Collection of Early Buddhist Legends. Amsterdam: Oriental Press.
- Cribb, Joe
- [1980] “KaniSaka’s Buddha Coins---The Official Iconography of Śākyamuni & Maitreya”, JIABS 3.1:79—87.
- Dayal, Har
- [1932] The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, reprint in Delhi by Motilal Banarsidass, 1975.
- Deegalle, Mahinda
- [1999] “A Search for MahAyAna in Sri Lanka”, JIABS 22.2: 343-357.
- Demiéville
- [1944] “Le YogacArAbhUmi de saṅgharakSa”, BEFEO 44: 339-436.
- Dutt, Nalinaksha
- [1934] PaJcaviMZatisAhasrikA PrajJApAramitA, London, 1934 (Calcutta Oriental Series no. 28)(1st abhisamaya).

Edgerton, Franklin

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

Emmerick, R. E., trans.

- [1968] The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism,
London: Oxford University Press.
[1970] The Sūtra of Golden Light, Being a Translation of the
SuvarNabhAsottamasUtra. Sacred Books of the Buddhism,
Vol. 37, London: Luzac.

Filliozat, Jean.

- [1993] “The Commentaries to the AnAgatavaMsa in the Pali
Manuscripts of the Paris Collections”, JPTS 19: 43-63.

Finot, Louis.

- [1917] “Recherches sur la littérature laotienne”, BEFEO 17.5[1917].

Fleet, J. F.

- [1911] “The Kaliyuga Era of B. C. 3102”, Journal of the Royal
Asiatic Society 1911, pp. 479-96, 675-98 (本文所使用的是
Prasad[1992]重刊本)。

Frye, Stanley, trans.

- [1981] The Sūtra of the Wise and the Foolish(mdo mdzaGs blun) or
The Ocean of Naratives(uliger-un dalai). Dharmasala:

Library of Tibetan Works and Archives.

Gethin, R. M. L.

- [1992] The Buddhist Path to Awakening, Leiden: E. J. Brill.

v. Glasenapp, Helmuth.

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

Gombrich, Richard

- [1980] “The Significance of Former Buddhas in the TheravAdin
Tradition,” IN: Somaratna Balasooriya et al. Eds., Buddhist
Studies in Honour of Walpola Rahula, London: Gordon
Fraser, pp. 60-73.

- [1986-1992] “Why Six Former Buddhas?”, Journal of Oriental
Research, Madras, 56/62, 326—330.

Gonda, J.

- [1985] “The number sixteen,” IN: Change and Continuity in
Indian Religion, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985
reprint.

Grey, Laslie

- [1994] A Concordance of Buddhist Stories. Oxford: Pali Text
Society.

Hardy, R. Spence

- [1853] Manuals of Buddhism in Its Modern Development,
reprinted New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1995.

Harrison, Paul M.

- [1987] "Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-Image and Identity Among the Followers of the Early MahAyAna,"
JIABS 10.1: 67-89.
- [1995] "Searching for the Origins of the Mahayana, What are we looking for?" The Eastern Buddhist, New Series, Vol. 28, no. 1, pp. 48-69.
- [2000] "MaJjuZrI and the Cult of Celestial Bodhisattva", 《中華佛學學報》, 第十三期, 卷下, 英文篇, pp. 157-192.

v. Hinüber, O.

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

Hiraoka, Satoshi

- [1998] "The Relation Between the DivyAvadAna and the MUlasarvAstivAda Vinaya", Journal of Indian Philosophy 26: 419-434.

Hofinger, Marcel

- [1982] Le Congrès du lac Anavatapta, vies de saints bouddhiques, Louvain-la-neuve: Institut Orientaliste de Louvain

Holt, John Clifford

- [1991] Buddha in the Crown, AvalokiteZvara in the Buddha Traditions of Sri Lanka, New York, Oxford: Oxford University Press

Horner, I. B.

- [1963] Milinda's Questions, Vol. I, London: Luzac & Company.
- [1964] Milinda's Questions, Vol. II, London: Luzac & Company
- [1975a] Chronicles of Buddhas, IN: The Minor Anthologies of The Pali Canon, Part III, London: Pali Text Society.
- [1975b] Basket of Conduct, IN: The Minor Anthologies of The Pali Canon, Part III, London: Pali Text Society.
- [1978] The Clarifier of the Sweet Meaning, MadhuratthavilAsinI, London: Pali Text Society.
- [1979] The Early Buddhist Theory of Man Perfected, New Delhi: Oriental Books (Originally published in 1963 by Routledge & Kegan Paul Ltd., London).

Hubbard, Jamie.

- [1999] "A Tale of Two Times: Preaching in the Latter Age of The Dharma", NUMEN 46: 186—210.

Jayawickrama, N. A., trans.

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

Pali Text Society.

Jaini, Padmanabh S.

- [1997] *The Jaina Path of Purification*, Berkeley: University of California Press
- [1988] “Stages in the Bodhisattva Career of the Tathagata Maitreya”, IN: Sponberg, Alan&Helen Hardacre[1988], pp. 54—90.

Jones, J. J. trans.

- [1949] *The MahAvastu*, Translated from the Buddhist Sanskrit, Vol. I, London: Pali Text Society, 1987 reprint.
- [1952] *The MahAvastu*, Translated from the Buddhist Sanskrit, Vol. II, London: Pali Text Society, 1976 reprint.
- [1956] *The MahAvastu*, Translated from the Buddhist Sanskrit, Vol. III, London: Pali Text Society, 1978 reprint.

Jong, J. W. de

- [1966] “The DaZottarasUtra”,坂本幸男等著，《金倉博士古稀紀念論文集》，京都：平樂寺書店，頁3—頁25。

Kajiyama, Y. (梶山雄一)

- [1982] “On the Meanings of the Words Bodhisattva and MahAsattva in PrajJApAramitA Literature,” IN: L. A. Hercus et al., *Indological and Buddhist Studies: Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*,

Faculty of Asian Studies, Canberra 1982, pp. 197-206.

Keyes, Charles F.

- [1966] “New Evidence on North Thai Frontier History”, IN: Tej Bunnag and M. Smith, eds., *In Memoriam Phya Anuman Rajadhon*, Bangkok.

Kimura, Takayasu (木村高尉)

- [1986] *PaJcaviMZatisAhasrikA PrajJApAramitA, II • III*, Tokyo: Sankibo (山喜房佛書林)。
- [1990] *PaJcaviMZatisAhasrikA PrajJApAramitA, IV*, Tokyo: Sankibo (山喜房佛書林)。
- [1992] *PaJcaviMZatisAhasrikA PrajJApAramitA, V*, Tokyo: Sankibo (山喜房佛書林)。

Kitagawa, Joseph M.

- [1988] “The Many Faces of Maitreya: A Historian of Religion’s Reflection”, IN: Sponberg[1988], pp. 7—22.

Kloppenborg, Ria.

- [1982] “The Place of Maitreya in Early and TheravAda Buddhism and the Conditions for Rebirth in his Time”, IN *Proceedings of the Thirtieth International Congress of Human Science in Asia and North Africa, 1976*, Mexico City: El Colegio de Mexico.

Lamotte, É

Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (MahA-prajJA
-pAramitA-ZAztra) de NAgArjuna:

- [1944] Tome I: Chapitres I-XV, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain,
1944, Réimpression: Publication de l'Institut Orientaliste de
Louvain (PIOL), vol.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 (2^e série),
PIOL, vol.24, Louvain-la-neuve, 1980,
- [1960] “MaJjuZrI,” T'oung Pao, 48 (1960), pp.1-96.
- [1962] L' Enseignement de VimalakIrti (VimalakIrtinirdeZa),
traduit et annoté, Louvain:Muséon。英譯: The Teaching of
VimalakIrti (VimalakIrtinirdeza), trans. by Sara Boin,
Sacred Books of the Buddhist No. XXXII, London, Pali
text Society, 1976
- [1965] La Concentration de la Marche Héroïque (ZUraMgama-

samAdhisUtra), texte traduit et annoté (Mélanges chinois et
bouddhiques, vol. XIII), Bruxelles. 英譯: The
Concentration of Heroic Progress, An early MahAyAna
Buddhist Scripture translated and annotated By Étienne
Lamotte, English translated by Sara Boin-Webb, Richmond:
Curzon Press, 1998.

- [1988] Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka,
Louvain: Muséon. [英譯本: History of Indian Buddhism,
from the Origins to the Śaka Era, trans. by Sara Webb-Boin,
Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut Orientaliste de
Louvain, No.36, 1988, XXVI+870]

Lancaster, Lewis R.

- [1975] “The Oldest MahAyAna Sutra: Its Significance for the Study
of Buddhist Development”, Eastern Buddhist 8.1:30-41

Leumann, E.

- [1919] Maitreya-Samiti, das Zukunftsideal der Buddhisten,
Strassburg.

Lévi, S.

- [1932] “Maitreya le consolateur”, IN: Études d'Orientalisme publiés
par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier,
Paris, vol. 2, pp. 355—402.

Manné, J.

- [1990] “Categories of Sutta in the Pali Nikayas and Their Implications for Our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature,” JPTS 15:29-87

Margaret Cone and Richard F. Gombrich

- [1977] The Generosity of Prince Vessantara, Oxford: Oxford University Press.

Martini, François.

- [1937] “Dasa-bodhisatta-Uddesa”, BEFEO 36, 2: 287-413.

Martini, G., ed & trans.

- [1969] “PaJcabuddhabyAkaraNa”, BEFEO 55: 125-44.
[1973] “BrapaMsukUlAnisaMsaM”, BEFEO 60: 55-76.

Masefield, Peter

- [1986] Divine Revelation in Pali Buddhism, Colombo: Sri Lanka Institute of Traditional Studies.

Meddegama, Udaya

- [1993] AnAgatavaMsa DesanA, The Sermon of the Chronicle-To-Be, New Delhi: Motilal Banarsidass.

Migot, André

- [1954] “Un grand disciple du Buddha: Zāriputra”, BEFEO 46: 405-554.

Minayeff, J.

- [1886] “AnAgata-vaMsa”, JPTS 2:33-53.

Nath, Vijay

- [1987] DAna: Gift System in Ancient India (c. 600 BC. — AD. 300), A Socio-economic Perspective, New Delhi: Munshiram Manoharlal.

Nattier, Jan

- [1988] “The Meanings of Maitreya Myth: A Typological Analysis”, 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.

Norman, K. R.

- [1983] Pali Literature, Including the Canonical Literature in Prākṛit and Sanskrit of All the Hinayana Schools of Buddhism, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Ohira, S.

- [1994] “The Twenty-Four Buddhas and the Twenty-Four TirthaGkaras”, IN: Festschriften Klaus Bruhn, Reinbek, pp. 475-488 [published 1995].

Ohnuma, Reiko

- [1997] DehadAna: The ‘Gift of the Body’ in Indian Buddhist

Narrative Literature. Ph. D. dissertation, University of Michigan.

- [1998] “The Gift of the Body and the Gift of Dharma,” *History of Religions* 37.4:323-359.
- [2000a] “The Story of RupAvatI: A Female Past Birth of the Buddha,” *JiABS* 23.1: 103-145.
- [2000b] “Internal and External Opposition to the Bodhisattva’s Gift of His Body,” *Journal of Indian Philosophy* 28.1:43-75.

Olivelle, Patrick

- [1993] *The Āzrama System: The History Hermeneutics of a Religious Institute*, New York: Oxford University.

Panikkar, Raimundo

- [1976] “Time and History in the Tradition of India: Kala and Karma”, IN: *Culture and Time*, ed. L. Gaslet et al. Paris: UNESCO Press, pp. 63-88（中譯本收在：鄭樂平／胡建平譯，《文化與時間》，台北：淑馨，1992，頁 59—頁 94）。（本文所使用的是 Prasad[1992]重刊本）。

Paul, Diana Y.

- [1985] *Women in Buddhism: Images of the Feminine in the MahAyana Buddhism*, Berkeley: University of California Press, 2nd edition.

Pe Maung Tin

- [1923] *The Path of Purity, A Translation of Buddhaghosa’s Visuddhimagga*, London: Pali Text Society, 1975 reprint.

Poussin, L. de La Vallée

- [1909] “Bodhisattva”, IN: *Hasting’s Encyclopaedia of Religion and Ethics*, II, 1909, p.739—753.
- [1928] “Les neuf Kalpa qu’a franchis ŚAkyamuni pour dévancer Maitreya”, *T’oung Pao*, 1928, no. 1, pp. 17-24.

Prasad, Hari Shankar, ed.

- [1992] *Time in Indian Philosophy: A Collection of Essays*, Delhi: Sri Satguru.

Pruthi, Raj and Belarani Sharma, eds.

- [1995] *Buddhism, Jainism and Women*, New Delhi: Anmol.

Ruegg, D. Seyfort

- [1995] “Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism”, *JiABS* ,18.2:145—181.

Saigusa, Mitsuyoshi（三枝充掣）：

- [1969] *Studien zum MahAprajJApAramitA (upadeZa) ZAstra*, Dissertation des Doktorgrades der Universität München in 1962, Tokyo: Hokuseido Verlag.

Saddhatissa, H.

- [1975] The Birth-Stories of the Ten Bodhisattas and the Dasabodhisattuppattikathā, London: Pali Text Society
- Saya U Chit Tin
- [1988] The Coming Ariya Mettaya. Dharma Talks: The Bodhisatta Mettaya and Buddha Ariyya Mettaya, published by The Sayagi U Ba Khin Memorial Trust, Dhammadāna Series 7.
- Schopen, Gregory
- [1995] “Deaths, Funerals, and the Division of Property in a Monastic Code”, IN: Buddhism in Practice, ed. D. S. Lopez, Jr., Princeton: University of Princeton Press, pp. 473—502.
- [1997] “If You Can’t Remember, How to Make It Up: Some Monastic Rules for Redacting Canonical Texts,” IN: Petra Kieffer-Puelz and Jens-Uwe Hartmann, eds., BauddhavidyāśudhākaraH: Studies in Honour of Heinz Bechert on the Occasion of His 65th Birthday, Swisttal-Odendorf: Indica Et Tibetica Verlag, pp. 571-582.
- [1999] “The Bones of a Buddha and the Business of a Monk: Conservative Monastic Values in an Early Mahayana Polemical Tract”, Indo-Iranian Journal 27: 279-324.
- Sénart, E., ed.

- [1977] Le Mahāvastu, vol. 1—3, 東京：名著普及會復刊本。
- Sharma, Arvind
- [1974] “The Notion of Cyclical Time in Hinduism”, Contribution to Asian Studies 5, pp. 26-35（本文所使用的是 Prasad[1992]重刊本）。
- Skilling, Peter
- [1993a] “A Citation from *Buddhavaṃsa of the Abhayagiri School”, JPTS 18: 165-175.
- [1993b] “Theravādin Literature in Tibetan Translation”, JPTS 19: 69-201.
- Spiro, Melford E.
- [1982] Buddhism and Society, A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes, Berkeley: University of California Press. 2 nd. Edition.
- Sponberg, Alan & Helen Hardacre, eds.
- [1988] Maitreya, the Future Buddha, Cambridge: University of Cambridge Press.
- Sponberg, Alan
- [1988a] “Maitreya in South Asia: Introduction”, IN:Sponberg[1988], pp. 51—53.
- Strong, John S.

- [1983] The Legend of King Azoka, A Study of the AzokAvadAna, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- [1992] The Legend and Cult of Upagupta, Sanskrit Buddhism in North India and Southeast Asia, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Vogel, J.
- [1954] “The Past Buddhas and KAZyapa in Indian Art and Epigraphy”, IN Johannese SCHUBERT and Uleich SCHNERDER, eds., Asiatica, Festschrift Friedrich Weller, Leipzig: Harrassowitz, pp. 808-816.
- Walters, Jonathan S.
- [1994] “A Voice From the Silence: The Buddha’s Mother’s Story,” History of Religions 33.4:358-379.
- Warder, A. K.
- [1983] "Original" Buddhism and MahAyAna, Torino:Publication di <Indologica Taurinensia>.
- Watanabe, Shogo (渡邊章悟)
- [1988] “PaJcaviMZatisAhasrikA PrajJApAramitA———VI AnupUrvAbhisamayAdhikaraH”, Bulletin of the Graduate School, Toyo University, Graduate Program of Liberal Arts, vol. 25, 1988, pp. 165~182 (東洋大學大學院紀要，文學研究科，第 25 號)。
- [1990] “PaJcaviMZatisAhasrikA PrajJApAramitA———VII EkakSnAbhisamayAdhikaraH 1”, Bulletin of the Graduate School, Toyo University, Graduate Program of Liberal Arts, vol. 27, 1990, pp. 118~136 (東洋大學大學院紀要，文學研究科，第 27 號)。
- [1992] “PaJcaviMZatisAhasrikA PrajJApAramitA———VII EkakSanAbhisamayAdhikaraH 2,” Bulletin of the Graduate School, Toyo University, Graduate Program of Liberal Arts, vol. 29,
- Yamada, Isshi., ed.
- [1968] KaruNApuNDarIka, The White Lotus of Compassion, New Delhi: Heritage Publishers.