

釋尊之超越彌勒九劫（之二）

——試論彌勒信仰與菩薩思想發展的幾個面相

悲廣文教基金會董事 郭忠生

【本文目次】

肆、釋尊的前生、今世、「來世」與彌勒

- § 4.1.1. 釋尊的今生與「來世」
- § 4.1.2. 阿羅漢不受後有的「不可逆轉性」
- § 4.1.3. 釋尊的本生與菩薩的概念
- § 4.1.4. 菩薩概念的擴大
- § 4.1.5. 本生類經在教化與修持上的意義
- § 4.1.6. 「佛種姓」與「所行藏」
- § 4.1.7. 諸佛菩薩本生中的同願同行
- § 4.1.8. 多佛相續與同行同願諸菩薩
- § 4.1.9. 歸依「過去佛」與「未來佛」

§ 4.2.1. 彌勒發心：《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》

§ 4.2.2. 彌勒發心：《根本說一切有部毘奈耶藥事》

§ 4.3.1. 彌勒的語意

§ 4.3.2. 彌勒與釋尊的本願

§ 4.3.3. 「嚴土熟生」與菩薩本願

§ 4.4.1. 《佛本行集經》：釋尊的菩薩行位與彌勒菩薩

§ 4.4.2. 釋尊與彌勒發心的先後

§ 4.5.1. 《六度集經》中的彌勒

§ 4.5.2. 《六度集經》與南傳《本生譚》

肆、釋尊的前生、今世、「來世」與彌勒

§ 4.1.1. 釋尊的今生與「來世」

所謂「釋尊與彌勒的前生」，是指釋尊與彌勒在過去生中，有怎樣的因緣，也就是觀察二人關係中，「釋迦菩薩」與「彌勒菩薩」都還在菩薩行的階段，邁向成佛之道上，二人有如何的互動（參本文 § 1.3.）。從宏觀的角度看來，在佛典裏，這種關係並非自始明瞭，而是在佛典不斷集出中，由大體可見的輪廓，乃至有愈來愈明確的傳述。而佛典的集出，反應著佛教的世諦流布，在思想、信仰，修持等主客觀的存在態樣。釋迦菩薩與彌勒菩薩的互動，既是發生在二人的本生階段，這就涉及本生類經的集出，而本生之所以受到重視，是「後釋尊時代」佛陀論、菩薩論發展的一個重要環節。但很有意思的是，釋尊的本生是「過去事」，而其大為發展，反而與釋尊的「來世」，也就是釋尊入滅後，是如何的「存在」，有很大的關係。在「彌勒上生」的信仰中，釋尊住世時，彌勒菩薩已經轉生昇兜率天，在釋尊入滅後（釋尊的「來世」），彌勒菩薩乃至彌勒佛，是否可能會面呢？

在釋尊住世時，所謂的佛陀論，可說是以釋尊為中心，其內容就是：被稱之為佛陀的人，修行上有什麼成就，如何達到這樣的成就，有怎樣的思想，人格特性何在，如何教化弟子，還有不能忽略的一點，釋尊這些整體的形象，與當時的其他宗教師、沙門教團，

究竟有何不同，這一些，都是佛法在世諦流布中，應該要呈現出來的。如果從時間的立場來說，這分別是釋尊在過去生如何修持、今世成就者，各有如何的形象。由此可知，佛陀論涉及的層面很廣。如果以釋尊的這一生為觀察的基準，佛陀論不但涉及釋尊住世時的種種（「今生今世」），一方面，往後延伸到釋尊入滅後（「來世」），弟子在情感上對釋尊的崇禮、愛敬；另一方面，則是往回看，注意到釋尊過去生的種種修行事跡（「過去本生」）。而對釋尊的過去本生（釋迦菩薩）、今生今世，以及來世的觀察，在發展上，各有不同的教理基礎，呈現多元的面貌，並因為後代佛教的分流，產生不少爭議。

在《阿含經》／《尼柯耶》，菩薩的概念，是由釋尊如何修道成佛所引發的，屬於廣義的佛陀論的一環。佛陀論的發展，除前述對釋尊特勝的思考外（也就是佛的所證法與所說法，本文§ 3.7.1 及§ 3.8.2.），聲聞佛典起初所特重的，應該是釋尊這一生的生平，也就是後來所稱「佛傳」的部分。Lamotte 是在「神格化佛陀」(deified Buddha) 的概念底下，來談佛傳的發展，他把傳說釋尊生涯的佛典的集出，粗分為五階段：1.散在早期經典的片段；2.律典中完整或片段的佛傳；3.西元紀年初期，部派所集出的佛傳，獨立成篇，但不算完整；4.約在西元四世紀，根本說一切有部律典的佛傳；5.錫蘭的注釋者在

五世紀集出的部分（Lamotte[1988]，644—648）¹⁴⁶。但從《阿含經》／《尼柯耶》所見的片段，以及律典所載，已經可看出佛弟子很早就關心佛傳的內容。弟子這份心意，可說是情理之常，很自然的表現。

所謂「神格化佛陀」（deified Buddha），應該是「基於宗教理則（religiöse Logik）的需求，宗教的虔誠信眾都盡可能的，潤飾莊嚴其創立者、教祖的生平。就是因為這樣，創立者的生平被神話化

（mythified），隨著時間的經過，被添加了許多傳說的故事與奇蹟。而在其創立者的一生中最重要的兩個時點，也就是出生與死亡，特別可以看到此一宗教理則的需求。這是因為，宗教的創立者出生作為一個歷史上的人物，多少帶有不淨的意味；死亡，則是與創立者被期待的無限、永恆性質，格格不入」（Hara[1981]，143）。佛教對釋尊前生今世與「來世」的觀察，也許可以套用這樣的模式來思考，也就是說，釋尊出生時，已有超乎常人的表現；釋尊在世時，也展現超自然的力量；即使在接近死亡，乃至入滅後，都有等同於一般所認知的「神力」。但佛教畢竟有其自身的特色，即使在形式上，符

¹⁴⁶ 印順法師（[1971]，358—361）則從內容來分類。又，Lamotte 本身對根本說一切有部（MulasarvAstivAdin）律典的集出時代，見解極不一致，Schopen[1999]，292—293，對此加以引述、評論；但 Schopen 本身也僅止於此，並沒有提出解決此一問題的意見，而引述 R. Gnoli 的見解：根本說一切有部律典應該是在迦膩色迦王（KaniSka）的時代集出。

合現代學者所提出的解釋模式，在教理上應該如何理解，不容忽視。

先說釋尊入滅及釋尊之「來世」的問題。「佛陀涅槃以後，佛陀的遺跡，受到信眾的尊崇。如來生處，如來成正覺處，如來轉法輪處，如來入涅槃處：佛的遺跡受到尊敬；事跡也當然傳誦於人間。四大聖跡，也就是如來一生的四大事跡。誕生前後，從出家修行到成佛，說得完備些，就形成八相成道（或十相）。佛傳是以這些為總線索，結合種種傳說而成的。佛的普化人天——八眾，為弟子說法，成立僧制。集出而見於經律的，片段的比較多。佛的事跡，並非只是這些，原形就是這些，而是經與律的結集者，為了說明某一法義，某一制度，而引用傳說中的部分事跡，以表示法、律的真實意義」（印順法師[1971]，358），可見佛傳的集出，是對「法的開示者」的行誼的傳誦，而這不單只是讚頌，也有其教理、教化上的意義。

釋尊的出生處、成正覺處、轉法輪處與入涅槃處，在《阿含經》／《尼柯耶》已被看成是聖跡，勸勉佛弟子要去朝禮，可以得大福報（《遊行經》，大正 1，頁 26 上；南傳《大般涅槃經》，見《漢譯南傳》，第 7 冊，頁 94—頁 95）。從另一角度來看，這四個地方，可說是釋尊之所以成其為佛陀的「通過儀式」所在，但佛教之所以會「神聖化」這些地方，勿寧是在於其所代表的，釋尊作為「法的成就者」

與「法的開示者」的重要時點¹⁴⁷。在《長阿含經》第 24《堅固經》，釋尊很明確的說「我終不教諸比丘，為婆羅門、長者、居士而現神足上人法也。我但教弟子於空閑處，靜默思道；若有功德，當自覆藏；若有過失，當自發露」（大正 1，頁 101 中），成為佛教對神通的基本態度。但在《涅槃經》中，說到釋尊種種「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」；使河濁水變清；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，可說是「神通廣大」，十足的神格化。從另一個角度來說，釋尊雖然「不教諸比丘，為婆羅門、長者、居士而現神足上人法」，卻也不否認修道的成就者，可以擁有「神足上人法」。簡單的說，釋尊一生中，除了最後三個月遊行中，示現種種的「神蹟」外，還有許多事例，例如釋尊上昇忉利天母說法，到淨居天會過去佛的弟子，諸天來向佛陀請法等等，這本來就是一般人所作不到的，但在教理上來說，這是釋尊作為「法的成就者」所當然具備的「特殊能力」，許多佛的弟子都有這樣的能力（雖然沒有

¹⁴⁷ 耆那教的「崇禮聖地」，共有三類：涅槃地（nirvANa-bhUmi），指若干作津梁者永遠的離開肉身的處所；成津梁土（tIrtha-kSetra），指許多阿羅漢（arhats），也就是作津梁者以外的解脫者，達到同一境界的處所；atiZaya-kSetra，指諸大比丘示現不可思議事件的處所（參 Jaini[1979]，205—207）。

釋尊那樣的高超)。如果從此一角度來看，釋尊在今生今世中，被「神格化」的部分，其實只是釋尊所證法的一部分，也是佛教信仰的固有內容，更豐富的被傳說出來。

就釋尊入滅來說，在各版本的《涅槃經》中，說到許多「神奇」的事例，這固然是釋尊的所證法，出而示現，而這些事例被安排在《涅槃經》，除了表示「回顧」之外，可能意味著佛陀入滅，有其「言外之意」。但在「後釋尊時代」，佛陀論至少要加入一新的角度，也就是釋尊的「後世」。釋尊入滅，在有些人看來，固然與釋尊「被期待的無限、永恒性質，格格不入」，但把釋尊入滅的過程說的相當神奇，只是其中的一個環節，而且只是事相上的表現，在教理上，釋尊是否具備「無限、永恒性質」，佛教關於十四無記的教說，應該不容忽視。

在十四無記中的脈絡中，有「如來死後是否還存在」的問題，釋尊為什麼不回答這些問題，有不同的解說，而這些解說畢竟太抽象。形式上，因為釋尊不回答，這樣的問題還是存在，也就在信仰及教理上，留下發展的空間¹⁴⁸。而這樣的發展，應該涉及一項佛教的

¹⁴⁸ 在傳述無記問題的經文中，有的並未說到此一問題，例如《別譯雜阿含經》第 196 經，大正 2，頁 445 上；《別譯雜阿含經》第 202 經，大正 2，頁 448 下（但相對應的《雜阿含經》第 968 經，卻有此問題，見大正 2，頁 248 下一頁 249 上）。另，《長阿含經》第 28 經《布吒婆樓經》說的是：如來終、如來不終、如來終不終、如來非終非不終（大正 1，頁 111 上；同見《中阿含

基本理念：「佛教是以人（眾生）身的向上熏修，而體現絕對真理的（肉身成道）。其中，佛是即人而到達絕對真理的圓滿體現；菩薩（聲聞聖者）是部分的體現了真理」（印順法師[1970]，138），在印度的文化裏，這樣的由人身而達到圓滿（一切智者），據說只有二個例子：佛教的釋尊、耆那教的大雄（MahAvira）（參 Jains[1974]，72）。以佛教來說，有情眾生以流轉生死為常態，而解脫者要解脫生死，那麼，一個有情在出生之後，經過修證，得到解脫，在他還活在世間時，已有身解脫、心解脫的問題（印順法師[1971a]，262—263），更受到關切的是，解脫者死後的情狀。一個有情眾生在還沒有解脫時，死後會再生（或說是，轉換存在的態樣），流轉生死；解脫者了生脫死，是不是如同煙消雲散，回歸塵土，了無所有？

經》第 220 經《見經》，大正 1，頁 803 下。值得注意的是，《見經》是釋尊入滅後，阿難與某位「異學梵志」之間的對談記錄，應該與《增一阿含經》所說如來是否會死（大正 2，頁 784 中），屬於相同的問題。「如來會死嗎」與「如來死後是否存在」，這二個問題雖然相關，但意趣不同，此處姑以後者為準。參考 Lamotte[1944]，154，note 1 所列資料，至於釋尊為什麼不回答（「無記」），參見《大毘婆沙論》，卷 15，大正 27，頁 76 中—下、《大智度論》，卷 2，大正 25，頁 74 下—頁 75 上。而十四無記的問題，除了在性質上「無記」外，還可以注意，佛教如何思考構成這些問題的概念，世界（loka）、命（jīva）、身（sarīra）、邊（anta）、常（sassata）、如來等等，所表達的空間、時間、存有，乃至運動，以及如來（解脫者）的意義。

§ 4.1.2. 阿羅漢不受後有的「不可逆轉性」

在聲聞佛法，佛弟子的最高果證是阿羅漢，而對此一果證的描述，最典型的說法是：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。所謂「我生已盡，不受後有」，到底是怎樣的狀態？

《增一阿含經》〈聲聞品〉說到，有位鹿頭梵志具有特殊的能力，能由死人髑髏，看出此人生前的性別，罹患什麼病而過去，如果用那種方法治療，就能痊癒；能知道此人死後轉生到何處，甚至能看出其生前是「奉持五戒，兼行十善」，還是「八關齋法而取命終」。之後，釋尊去拿取優陀延比丘的髑髏，要鹿頭梵志來看，但鹿頭梵志不但不知道其性別，而且找不到此髑髏的主人轉生在何處，釋尊才說「此髑髏者，無終、無始，亦無生死。亦無八方、上下所可適處，此是東方境界普香山南優陀延比丘，於無餘涅槃界取般涅槃，是阿羅漢之髑髏也」（大正 2，頁 650 下—頁 651 下）。《增一阿含經》說到另一則事例：婆迦梨比丘（Vakkali；《印佛固辭》，731；DPPN，II，799—800）在命終的同時，證得阿羅漢，「於無餘涅槃界而般涅槃」，而魔王波旬想要知道「尊者婆迦梨神識所在：為在何處？為在人耶？為非人耶？天、龍、鬼神、乾沓和、阿須倫、迦留羅、摩休勒、闍叉？今此神識竟為所在？在何處生遊？」，結果也是「不見東西南北，四維上下，皆悉周遍，而不知神識之處」（大正 2，頁 642 下—頁 643 上）。《雜阿含經》第 1091 經所說的瞿低迦比丘（Godhika；《印佛固辭》，731；DPPN，I，816），也是如此，魔王波旬想要知

道，瞿低迦比丘死後的狀態（大正 2，頁 286 上—中）。

以上這三則事例，都是以人身而得解脫的阿羅漢，在他們死後，有一些不尋常的跡象。《雜阿含經》第 302 經所說的可能比較平實。阿支羅迦葉在聽聞釋尊說法後，得法眼淨；但在辭別釋尊不久，就遭牛觸撞身亡。諸比丘有些疑問，要知道阿支羅迦葉「彼生何趣？何處受生？彼何所得？」釋尊說，阿支羅迦葉已般涅槃，所以要求諸比丘「供養其身」，並且給阿支羅迦葉「受（授）第一記」（大正 2，頁 86 上—中），這樣的情況，似乎不是特例¹⁴⁹。在形式上，諸比丘並不知道，也就是無法認知：阿支羅迦葉已證阿羅漢果；而釋尊對比丘的疑問，並沒有回答，這也顯示阿羅漢入滅後，是「無終、無始，亦無生死，亦無八方、上下所可適處」。

在《雜阿含經》第 581 經，有天子請教釋尊這樣的問題：所作已辦，「諸漏已盡，持此後邊身」（*khINAsavo antimadehadhArI*）的阿羅漢，是否還會說「我」及「我所」？釋尊回答是：這樣的阿羅漢，即使說「我」、「我所」，沒有錯誤可言！因為他們「於彼我我所，心已永不著，善解世名字，平等假名說」（大正 2 頁 154 中—下）。

¹⁴⁹ 例如緊接下來的《雜阿含經》第 303 經，在結尾部分說：「廣說如上《阿支羅迦葉經》」（大正 2，頁 86 中—下），在《雜阿含經》的體例上，這是指情節相同。南傳《自說經》〈菩提品〉第一第 10 經所說的婆醯（*BAhiya DARuciriya*），也是如此見，《漢譯南傳》，26 冊，頁 63—頁 65（*Masefield*[1994]，117—146）；*DPPN*，II，281—282。

因為阿羅漢不受後有，不再受生，所以證得阿羅漢果位者，當生就是他的最後身。在聲聞佛法，一個證得初果的聖者，「極七往返」，也就是最多經過二十八有，就可以證得阿羅漢（參本文註 17），「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」（參本文註 18），而從佛典的傳述看來，在證阿羅漢果之前，除了少數特例，似乎沒有人知道自己是最後身的修道者¹⁵⁰。

阿羅漢不受後有，具有「不可逆轉」的特性，而阿羅漢的當生是「持此後邊身」，在佛典裏，可以看到不同的用語，來表現此一狀態。「最後有」（*carama-bhavika*；*P. carimabhavia*；參看《平川漢梵》，616B，No. 1668；*BHSD*，225B；《荻原梵漢》，463A），這是指最後的現世存在的狀態，也就是不會再受生，以部派佛教的用語來說，這是四有：生有、本有、死有、中有，所指稱的那一些狀態。「最後身」（*antima-deha*；*P. antima-deha*、*antima-sarIra*；參看《平川漢梵》，616，No. 1668；《荻原梵漢》，75B），這是指最後有的身體。「最後生」（*antima-jAti*、*antya-janman*、*paZcime janmani*；參看《平川漢梵》，616B，No. 1668；《荻原梵漢》，75B；《雲井巴和》，88B），這是指最後一次出生，釋迦太子出生之際就宣告這是他的最後生。

¹⁵⁰ 《增一阿含經》雖然傳述：大迦葉向釋尊「抱怨」，如果不是釋尊出世，那麼他會證得辟支佛果（大正 2，頁 570 上—中）但此一段對話，應該是發生在大迦葉證阿羅漢果之後。至於釋尊預記某弟子會證果，也是因為釋尊的開示，才為人所知。

最後有、最後身、最後生，雖然概念相近，但還是有若干的區別。例如說，依一般的說法，不還果的聖者，他的最後有所具有的最後身，一定是淨居天的天身（但有的佛典說某不還果聖者是大梵天）；而在「諸佛世尊皆出人間」的人間成佛思想裏，「最後有菩薩」一定是人身，而且最後身菩薩具有三十二相，又是（聲聞解脫道中）最後有聖者所沒有的。另外，最後有菩薩知道這是他的最後生，但從佛典的傳述看來，聲聞聖者在出生之際，並不知道這是自己的最後生。

既然最後有、最後身、最後生的概念，表彰著佛教修道最終價值的一個面相，為什麼「十四無記」裏，會出現「如來死後是有？是無？」之類的問題？《荻原梵漢》（75B）對詞條 *antya-ja* 的解說：最低階級種姓之生（即首陀羅），而且只有這樣的一種解釋，另外對 *antya-janman* 與 *antya-jAti*，都是如此。這在印度的社會與宗教，有相當重要的意義。在種姓制度之下，婆羅門、刹帝利與吠舍等前三種姓，被稱為是「再生族」（*dvija*），除父母所生之第一生外，仍能在宗教上得到第二生命。首陀羅是第四種姓，其職業是以勞力服事前三種姓，不許獨力營生，不能禮拜神祇，讀頌讚歌等宗教行為，相對於再生族，首陀羅是「一生族」（*ekajAti*），是宗教所無法救護的（高楠順次郎／木村泰賢[1975]，323－324），後代佛教所說的一生補處菩薩（*eka-jAti-pratibaddhA bodhisattva*），也有「一生」（*eka-jAti*）之語。佛教的修行者，在要達到（或已達到）最高境界的當生，竟

然是「最後生」，不免會引起疑義。另一方面，在宗教解脫論上，除大眾信仰的吠陀所傳說死後的世界外，即使有濃厚哲學思辯，偏向個人修行，達到理想解脫的《奧義書》，也有「解脫者之靈魂，經種種道程，達於天國」，或是解脫者「經風、日、月，然後入於無寒暑之世界，無限年月，止住其間」等等說法（高楠順次郎／木村泰賢[1975]，120－127、295－296）。而與佛教同為沙門教團的耆那教，其解脫者，就是永恆的安住在空間世界（*loka-AkAZa*）的頂端，稱之為「成就者世間」（*Siddha-loka*）（Jaini[1979]，130；Glasesapp[1999]，238、270 稱為「一切義成就天」*SarvArthasiddha-heaven*）。換句話說，佛教的解脫者在死後「無終、無始，亦無生死；亦無八方、上下所可適處」，可說是相當獨特！

就佛教本身來說，既以緣起為立義的根本，釋尊自稱「我論因說因」（《雜阿含經》，第 53 經，大正 2，頁 12 下），最明顯的表現在，以業果相續來解說有情生命的流轉不息；有過去、未來，與現在三世；對於無來世的斷滅論提出批評。同時，「此甚深處，所謂緣起；倍復甚深難見，所謂一切取離……涅槃」（《雜阿含經》，第 293 經，大正 2，頁 83 下），緣起法已經很難體會了，解脫的涅槃究竟是怎樣的狀態，更是深刻！佛教的解脫者是「不受後有」，在形式上，如何與斷滅論的沒有來世區分？解釋上，這種「不受後有」不能看作「什麼都沒有」，所以釋尊對仙尼梵志說：如果弟子還沒有解脫，那麼在弟子死後，在業果相續之下，「捨此陰已，與陰相續生」，釋尊就會

記說，這樣的弟子死後會轉生在何處；但是，如果弟子已經斷除煩惱，「身壞命終，更不相續」，釋尊就「我不說彼捨此陰已，生彼彼處。所以者何？無因緣可記說故」，如果一定要記說，就是「彼斷諸愛欲，永離有結，正意解脫，永離苦邊」（《雜阿含經》，第 105 經，大正 2，頁 32 中），阿羅漢在死後，究竟轉生何處，還是沒有明說。但值得注意的是，這種究竟苦邊的「不受後有」，曾被誤會成是「什麼都沒有」。在《雜阿含經》，第 104 經，所謂「世尊所說漏盡阿羅漢，身壞命終無所有」，就被斥為邪見（大正 2，頁 30 下—頁 31 下）。阿羅漢在入滅後「不受後有」，但又不是斷滅式的「什麼都沒有」，的確不好掌握，難怪佛典常說到十四無記的問題，同時也彰顯佛教解脫論的特色（印順法師[1971a]，263—266）。從此一角度來理解，就可以知道在十四無記，為什麼會有「如來死後是否還存在」的問題，本來，釋尊住世時，不管是外道，還是佛弟子，當面請問釋尊這樣的問題，其實是很不禮貌的，但這是佛教解脫論的應有的一部分，當然會受到注意，成為討論的議題。

阿羅漢是因為得到釋尊的開示，「如來知道，如來說道，如來向道，然後聲聞成就，隨道，宗道，奉受師教，如其教授，正向欣樂真如善法」（《雜阿含經》第 1212 經，大正 2，頁 330 上）。釋尊是「法的開示者」，《大毘婆沙論》說，佛弟子要愛敬佛陀，理由包括：尊者舍利子言：「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」（大正 27，頁 151 中），除了這種弟子的主觀情懷外，在某個角度來說，聲聞弟子是既因釋尊開示，才知道有解脫的「古仙人道」，也就是說，如果不是釋尊的開示，阿羅漢可能無法「知一法、證一法」，其他的弟子當然也是如此。

在某個程度上，阿羅漢的不受後有相當於十四無記中，「如來死後，不可說有，不可說無，不可說亦有亦無、不可說非有非無」。佛陀的十號中，佛陀也可說是阿羅漢，可是十四無記的問題，卻針對如來（釋尊）而說。在解釋上，或許可以說，因為釋尊是佛教的領導者，所以用如來作為論述的主題，但前面所引好幾則事緣，關於找尋阿羅漢後入滅後轉生何處的傳說，也可以看出有「阿羅漢死後，不可說有，不可說無」的概念。入滅的如來與入滅的阿羅漢，在理論上，本來可說是一樣的，但早在《阿含經》／《尼柯耶》，已說到佛陀與阿羅漢的區別，而這樣的態度，也反應在阿羅漢論與佛陀論在後代的發展，這可作為思考佛陀論，乃至菩薩思想的對照。之所以會這樣，因為在多佛相續中，目前此一階段，有情信眾所能值遇的，只有釋尊這一位佛陀，或是只能聽聞、受教於釋尊的教法（在大乘的十方現在多佛的架構中，就沒有像這樣的「限制」）；佛陀只有釋尊這一位，卻已經入滅。相反的，釋尊住世時，阿羅漢就有很多，即使在「後釋尊時代」，在釋尊教法中，也有許多成就阿羅漢的修道者，顯然沒有阿羅漢「不在」的問題，因此可以有不同方向的

發展。

大體上來說，後代所發展出來的「阿羅漢崇拜」，是具體的「要求」阿羅漢不要入涅槃，《增一阿含經》裏的彌勒傳說，先說到釋尊要求四大聲聞不要入滅，等到（釋尊教法）法滅，才能入涅槃；緊接著又（重複的）要求，四大聲聞中的大迦葉，要等到彌勒佛出世，才能入滅（大正 2 頁 789 上本文 § 3.3.1.之四），還有《法住記》（T2030）裏的十六大阿羅漢（大正 49，頁 13 上—中），大部分都不是著名的聲聞弟子，也就沒有入滅的傳說（馮承鈞[1982]，134—136）。這樣一來，既不違反阿羅漢「我生已盡，不受後有」的教理，而且也滿足了信眾對阿羅漢的期待，而佛典也對阿羅漢的「不入涅槃」，提出一些教理或信仰上的依據，例如留壽行、留命行、留化等等。至於像舍利弗、目犍連這類的聲聞聖者，佛典一致傳說，他們早在釋尊住世時，已經入滅（見下文的討論），卻又「活在世間，護持正法」（參見 Strong[1992]238245 所說緬甸東北及附近地區的事例），應該是「阿羅漢崇拜」更進一步的發展。

儘管如此，《增一阿含經》（大正 2，頁 639 上—頁 642 中）與《雜阿含經》（第 638 經、第 639 經，大正 2，頁 176 中—頁 177 中）所載，舍利弗與目犍連入滅的傳說裏，可以看出不同的發展傾向，作為理解「後釋尊時代」佛陀論的發展的參考。

《增一阿含經》所說的經過是：舍利弗表示要入滅，就有其他比丘表示，想要供養他的舍利，被舍利弗婉拒；之後，舍利弗的弟

子均頭沙彌，帶著舍利弗的衣鉢與舍利，偕同阿難去面見釋尊，兩人沉重的心情，「心意煩惱，志性迷惑，莫知東西」，「悵然傷心」，釋尊安慰他們，又問阿難：舍利弗是不是用戒、定、慧、解脫、解脫知見而般涅槃？阿難說：雖然不是如此，但因為舍利弗生前喜歡說法教化，沒有厭足，想起舍利弗「深恩過多」，不禁悲從中來！釋尊說：不必悲傷，有生無不死，想要使無常之物，恆久常在，那是不可能的，過去諸佛不也都是入滅！接著，釋尊把舍利弗的舍利，拿在手中，講說舍利弗生前的種種德行。再接下來，穿插目犍連入滅的經過，然後又是釋尊讚歎舍利弗、目犍連二人，他們的修行成就，對佛法世諦流布的貢獻。

本來，《增一阿含經》此處的經文，到此可告一個段落，但接著，就是釋尊開示：諸比丘可以供養舍利弗、目犍連二人的舍利。然後，釋尊應阿難之請求，解說如來、辟支佛、阿羅漢與轉輪聖王，為什麼他們死後，可以建「偷婆」（stUpa，佛塔）。其中，漏盡阿羅漢是因為，「更不復受有，淨如天金；三毒、五使，永不復現」。而經文解釋佛陀之所以值得建佛塔（見本文稍後），歸納起來，是因為佛陀是「法的成就者」與「法的開示者」，側重在積極面；阿羅漢是因為「不受後有」，雖然也表示阿羅漢修持上的成就（阿羅漢可說也是「法的成就者」），卻側重在消極面。既然是「不受後有」，怎還要起佛塔來供養舍利？這無疑顯示，阿羅漢入滅並非「都無所有」的面相。釋尊在解釋佛陀、阿羅漢等四種人可以建塔婆的理由之前，有一段

話值得注意：布施有二種，財施與法施。若論財施者，當從舍利弗、目連比丘求；若欲求法施者，當從我求之；「我今如來，無有財施；汝等今日，可供養舍利弗、目連比丘舍利」。舍利弗生前，被稱為智慧第一，是「法將」，在闡釋佛法、教化信眾上，有出眾的表現（參印順法師[1993f]，8—11；向智尊者[1999]，25—52；DPPN，II，1108—1118，s.v. SAriputta Thera）。《大毘婆沙論》甚至說，一切的有情對於舍利弗，只能作財供養，不能作法供養；而舍利弗除對佛陀、辟支佛外，對一切有情都能作財、法供養（大正 27，頁 153 中），這是說，舍利弗本身在修道上，有頂尖的成就，而且除佛陀、辟支佛外，沒人能為舍利弗說法。現在，竟然是向舍利弗求財施，而不是一般所認知的法施，這裏所說的，應該是已經入滅的舍利弗；因為入滅後的舍利弗，不可能再說法，但可以作為眾生的福田。把布施分成財施與法施，是佛典很典型的說法，而法施，重在解脫生死，成就出世間法；財施，則偏於物質的給予，成就屬於世間法的人天福報¹⁵¹。對舍利弗的舍利，可以求財施，那麼，不受後有的阿羅漢，還是有某種作用。這樣的傾向，與朝禮釋尊的出生處、轉法輪處等

¹⁵¹ 《本事經》（T 765），大正 17，頁 683 下；《大毘婆沙論》，大正 27，頁 152 上—下；《增一阿含經》，大正 2，頁 587 下頁—589 上。財施可以得人天福報，固然是典型的說法，但在後代，卻有擴大的傾向，不但在範圍上，可以得到主要是禪定才能成就的上二界天，甚至也與解脫道，有所牽連，這可說是「財施」果報的擴大。

地，如出一轍¹⁵²。

但是《雜阿含經》第 638 經、第 639 經所說的，卻有不一樣的傾向。釋尊雖然也讚歎舍利弗、目連，也開示有生無不死，「一切皆是乖離之法，不可常保」，但並沒有要求諸比丘供養舍利弗，目連的舍利，而且還說：「有二種財，錢財及法財。錢財者，從世人求；法財者，從舍利弗、大目連求；如來已離施財及法財」。接下來，結尾部分，釋尊勸勉弟子要自依止、法依止；這一段話，與釋尊自己入滅前，對阿難的開示，完全一樣（參印順法師[1993e]，132—134）。《雜阿含經》這一傳說，正是接續舍利弗與目連生前，幫助釋尊宏化的形象，既然他們已經入滅，不能再像以前那般的說法度眾，示現神足。但舍利弗、目連，都是聲聞佛法的典範，這樣的典範可以學習、仿效。

《增一阿含經》與《雜阿含經》所傳述的，應該是兩種不同的傾向。前者重在舍利弗、目連本身的修道成就，而有別於一般有

¹⁵² 《長阿含經》第 2《遊行經》：「遊行禮敬諸塔寺已，死皆生天，除得道者」（大正 1，頁 26 上）；南傳《長部》第 16《大般涅槃經》，見《漢譯南傳》，第 7 冊，頁 96—頁 97；《增一阿含經》，大正 2，頁 816 下—頁 817 上（供養辟支佛舍利）。《根本說一切有部毘奈耶雜事》（T 1451）則更進一步的說，對釋尊出生處等四大聖地，「或自親禮，或遙致敬，企念虔誠，生清淨信，常繫心者，命終之後，必得生天」（大正 24，頁 399 上），已經發展到，不須親自到這些「聖地」！

情的「不受後有」，而有一些特殊的作用。後者則偏於此二人所賴以成就的方法，勸勉弟子，有為者亦若是。

釋尊的這一生，就是他的最後身。在《遊行經》，釋尊決定入滅後，告訴阿難：「自今以後，生死永絕，無有方土，措吾身處；此最後邊，更不受有」（大正 1，頁 24 中）。如果時間再往前一點，釋尊也經常說到這是自己的最後身，但最特殊的是，《長阿含經》第 1《大本經》說的「諸佛常法」（之一）：諸佛在出生墮地之後，就能步行七步，唱說這是自己的最後生（*antima-jAti*；梵文資料的用例參看 Hara[1981]，146 note 14 所引；大正 1，頁 4 下；南傳《長部》《大本經》，見《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 285），佛陀在初生之時，就已經知道這是自己的最後生。這是不是如 Hara ([1981]，143) 所說的，是宗教信眾對教祖或信奉對象的神化？以佛教的教理來說，這是菩薩正知入母胎、正知住母胎、正知出母胎，乃至是最後身菩薩具有本性念智的當然結論，換句話說，這樣的「神蹟」、異象，或是「神通廣大」，是最後身菩薩長期修行所獲得的結果，並不是自然而有。

從一般的見地，釋尊的確入滅了，此時「如來死後是否還存在」，已經不是純理論的擬議，而是擺在當前的問題。不過，同樣是最後身，釋尊也一再說「如來亦當有此生、老、病、死」（參本文註 135），不管是佛弟子，還是與佛教有往來的其他修道者，一再的請問「如來死後是否還存在」的問題，可見在信仰或教理上，一直在面對、思考釋尊的「來世」如何的問題？既然「如來死後，不可說有，不

可說無」，如來也是「不受後有」，更不能是「如來命終，都無所有」，這兩種看似矛盾的論述，成為後來佛陀論發展的兩大動線；又因為觀察的重點各不相同，而有不同的傾向。

既然釋尊入滅後，不能說「都無所有」，再順著《阿含經》／《尼柯耶》所見，釋尊在世時「神通廣大」的思惟與信仰（如「普入八眾」等，也就是佛的「神格化」之類的傳說），再加上佛弟子對釋尊的懷念與追憶，自然就有佛陀壽量無邊際、色身無邊際、威力無邊際、一刹那心了一切法、佛化有情無厭足心等等，超勝、理想佛陀論。

佛教解脫者入滅之後的「不可逆轉性」，促成此一方向，在信仰及教理發展（「理想佛」），但只觸及了釋尊的今生今世，或入滅後（「來世」）的面相，而且「理想的佛陀，雖說是神佛化（佛的「神格化」？），而到底經過了佛法的淨化。一、佛是修行所成的（以後發展到本來是佛，就是進一步的神化）；二、佛不會懲罰人，唯有慈悲；三、修行成佛，佛佛平等」（印順法師[1981]，170）。換句話說，「佛是修行所成的」（法的成就者），在佛陀論的發展中，始終是教理思想上的重要支撐點，在佛陀論中，不能不思考：釋尊在沒有成佛之前，在過去生中，有那些行持，是怎樣的存在。

另一方面的發展，則是嚴守「如來死後是否還存在」是無記的教說，不直接擬想、碰觸入滅後的釋尊（這就是「現實佛」的立場），那麼如何表現對釋尊的懷念與敬信？

在後代看來，往此一方向發展，其中之一就是，把與釋尊有關的時間、地點（空間、佛塔）、事物（舍利、遺物）等等「神聖化」，弟子與信眾透過現實可見的具體事物，感受佛的超勝，睹物思人，觸景生情。但為什麼這些與釋尊有關的事物、時空，值得這樣的崇禮？《阿育王傳》（T 2042）的大迦葉「入滅」傳說裏，大迦葉決定入滅後，「作是思惟：我今當至，於大悲、難行苦行，婆伽婆善知識無量淨善功德之所熏修，真妙舍利所在之處，皆自往禮拜恭敬」（大正 50，頁 114 中一下）。所以大迦葉以神通力，前往四塔、八舍利塔，龍宮，以及忉利天，而他所禮拜的，不但有釋尊身體（的一部分，指佛牙、佛髮、身骨），還包括釋尊的用品（遺物），甚至是釋尊生處、成道處等「處所」。這裏說的是舍利、佛牙、佛鉢的遺物，而與此有密切關係的是崇禮佛塔（stUpa）。為什麼要建佛塔？《增一阿含經》說，這是因為「如來有十力，四無所畏；不降者降，不度者度，不得道者令得道，不般涅槃者令般涅槃。眾人見已，極懷歡喜。是謂，阿難！如來應與起偷婆（stUpa，即佛塔）」（大正 2，頁 642 中，又見頁 816 下）。也就是說，佛塔、佛舍利之所以會有殊勝功德¹⁵³，是因為佛是「法的成就者」（如來有十力，四無所畏）、「法的開

¹⁵³ 參考南傳《彌蘭王問經》的討論，彌蘭王此處是引用外道（titthiya）的質疑，來請問那先比丘：如果釋尊接受信眾的供養，那麼他就還沒有證得涅槃，仍然繫屬在世間；證涅槃者不再與世間結合，對他的供養就沒有必要，也沒有效果。而此處所涉及的，主要是指佛的舍利（經文稱為「馱都」dhAtu），見

示者」（不降者降等等），這一些不外乎是《長阿含經》第 18《自歡喜經》所說的佛陀特勝（大正 1，頁 75 中—頁 78 下），乃至佛在修道過程中的德行（大悲、難行苦行）。

總之，佛陀、阿羅漢都是「有生無不死」，持最後身，而不受後有；但他們在入滅後，不但不是「都無所有」，而且還有相當的「作用」。在他們甚深的修道成就（涅槃）裏，不是一般信眾，甚至也不是非阿羅漢的聖者，所能夠擬議的，既然如此，不妨以他們的「精神之身」（戒、定、慧、解脫、解脫知見等，但不限於此），而「活在世間」。

儘管如此，釋尊、阿羅漢畢竟是「不受後有」，即便他們還「活在世間」，主要的重點在於：解脫者的形象是一種典範。修道者本身若要不生脫死，不是因為解脫者還「活在世間」，而是透過他們所開示的教法，靠自身的修持實踐。在此脈絡之下，有的信眾則重視「佛所說法」與「佛所說法義」，而顯示出重法的傾向¹⁵⁴，「佛力於我何有

《漢譯南傳》，63 冊，頁 178—185；Horner[1963]，132—142。至於佛陀無量功德（常見的說法是戒、定、慧、解脫、解脫知見），熏修（paribhAvita）舍利，參看 Schopen[1999]，294—297 的討論。

¹⁵⁴ 在佛法的世諦流布中，釋尊住世時，佛弟子已隨著個人的根器、偏好，乃至學法的因緣，而有不同的群聚現象；「後釋尊時代」，此種傾向愈來愈明顯。在重法的傾向裏，有的偏於佛所說法義的修持，重會通而輕分別；有的則是側重佛所說法，把佛的應機說法，給予條理、分別、抉擇，成為後代阿毘達磨的先聲。同樣的態度，如果重於律制的分別、整理，就是所謂的「持律者」。

哉！」因為弟子之所能解脫，是「思惟」四聖諦，十二因緣，修持八正道，而這是「若佛出世，若不出世，法界、法住」的「古仙人道」。

不過，在此重法的傾向裏，也引發這樣的問題：為什麼修持一樣的法，會有佛陀與阿羅漢的不同果證？從此一角度切入，入滅後的佛陀與入滅後的阿羅漢，就各有發展的重點。釋尊住世時，佛陀的「所證法」，遠非阿羅漢所能及，則他們在入滅後的「作用」，應該也有所不同。如果往過去看，釋尊在本生中（釋迦菩薩），也是流轉生死（即使是大乘佛教的法身菩薩，在還沒有「不住生死」之前，也是如此），但與阿羅漢過去生的情狀，應該也有實質的不同。

不管是「理想佛」還是「現實佛」（印順法師[1981]，158—172）的發展傾向，即使在重法的傾向裏，按照由雜染到清淨、由繫縛而解脫的佛教基本架構，都要思考釋尊如何成就圓滿正覺的問題，也就是「成佛之道」的內容，這是菩薩思想發展的基礎。在聲聞佛法，也集出大量的釋尊本生，也發展出菩薩思想，應該就是基於這樣的理路。

這樣看來，釋尊的「成佛之道」，自然涉及釋尊的本生，而且在「後釋尊時代」，佛弟子以釋尊的過去生（本生），來表示對釋尊的懷念，在教理上也有其必要。釋尊入滅如果也是具有「不可逆轉性」，

重法的、重律的、重佛的，甚至有重僧的傾向，再加上教團本身內部的專業分工，形成佛教的多元發展。印順法師[1981]，14—16有扼要的說明，

那麼「對釋尊的永恆懷念」正當性何在？以十四無記來說，「如來死後，不可說有無」，要對此一佛教的「新境界」，如何給予理論上的說明，自然仁智互見，但如果把重點放在釋尊的過去本生，不但合乎業果相續的教理；而傳述本生中的釋尊（釋迦菩薩），言在彼（釋迦菩薩），而意在此（入滅後的釋尊），誰曰不宜。

再從另一方面來說，佛典也說到許多佛弟子的本生。在本生類經裏，聲聞弟子在過去生中，也曾與釋尊有所互動，也表現出一定的善行、德行；但這些德行，與聲聞弟子此生的解脫，在聲聞佛法的解脫理論，並沒有太大或是直接的關係，所以聲聞弟子的本生，與釋尊的本生，在菩薩思想發展的過程中，有完全不一樣的意義。以南傳《本生譚》的 547 則¹⁵⁵本生事緣來說，在解釋上，固然是釋尊

¹⁵⁵ 這數目 547 應該只是暫定的方便之說，Norman[1983]，79，note 216 就說：FAUSBØLL 的校定本內含 547 則本生，但是在其中的〈大集〉(MahAnipAta) 有若干則本生則包含一段以上的敘事，所以本生的總數其實很難確定。《小義釋》(Culla-niddesa) 所說的『五百本生』很可能只是一個概數，所以不能依據此一傳說，而認定在《小義釋》集出的時代，佛教的本生總數少於目前我們所看到的……。不過，確實有證據可以證明，緬甸佛教有 550 則本生的類集，而在有些傳說裏，其本生的名稱與順序，有別於 FAUSBØLL 的校本」。Hinüber 認為「本生的總數原本是 550，但只有 547 則傳下來」，「550 則本生只是曾經一度在緬甸流傳，而這很可能是從南印度的 KAJcI 地方傳到緬甸。可能就是其來源並不相同，所以才形成：緬甸版本的長行（散文）是其特有的傳述，在巴利文獻的傳統中，是非常獨特的，而與錫蘭所傳述的不同」

的本生，可是在釋尊本生中，許多釋尊在世時的佛弟子，也是本生中的人物，不妨可說也是佛弟子的本生，為什麼同樣的本生類經中出現，卻有截然不同的效果？「阿育王以後，部派佛教就專重於釋迦佛的本生」（印順法師[1971]，855），如果從菩薩思想，乃至佛陀

（Hinüber [1996]，55）。Hinüber 並引述三個典據來說明 550 是「確實的數目」，而非「概數」（round number）。情理上來說，Norman 所說的：「一則本生含有多段故事」，在現存的南傳《本生譚》確實如此。例如，南傳《本生譚》第 546〈大隧道本生〉（MahA-Ummagga），其實是十幾則本生的合輯（參 Grey[1994]，201—208；DPPN，II，465—468），而這些被輯入的本生，有一些只有名稱，具體的內容都只簡單的說：見諸〈大隧道本生〉，例如第 110、111、112 則（見《漢譯南傳》，第 32 冊，頁 199—120），這樣的本生是否能計算在內？另外，第 441 則〈四布薩誓願本生〉（Catuposathika JAtaka），本身也沒有內容，只說要到 PuNNaka JAtaka 才說，但現存的南傳《本生譚》，並沒有此一名稱的本生，學者認為，PuNNaka JAtaka 是指第 545〈比豆梨賢者本生〉（VidhurapaNDita JAtaka），這也有是否要算入的問題（參 DPPN，I，842；《漢譯南傳》，36 冊，頁 145）；另外，有的本生的內容，其實可說是一樣的，例如第 283〈工匠養豬本生〉與第 492〈木工養豬本生〉，應是同一事緣（分見《漢譯南傳》，第 34 冊，頁 133—頁 140；第 37 冊，頁 228—頁 238），第 52〈小伽那迦本生〉與第 539〈摩訶伽那迦本生〉，也可說是同一事緣（分見《漢譯南傳》，第 32 冊，頁 9；第 40 冊，頁 250—頁 297）。而從佛典集出的性質來說，550 本生可能只是一時一地一部派的傳說，《大毘婆沙論》傳說商諾迦衣（即商那合修，傳為阿難尊者之弟子）入滅時，有七萬七千本生失傳（大正 27，頁 79 中），可見本生的數目很難確定。

論的發展來思考，就可以解釋此一現象。本生類經具體的呈現，菩薩修行的「法法相因，法法相益」，釋尊在本生類經的種種行為，是成佛資糧的累積（姑且不論釋尊本生中一些不善行，造成此生的「罪報」），這與聲聞的解脫之道，主要以布施、持戒與聞（法），再加上「欣求涅槃，厭離生死」的動機，就可以種下「順解脫分善根」種子，完全不同（參本 § 2.1.）。

在《說本經》中，阿那律自述他過去供養辟支佛的本生（本文 § 3.1.之一），但阿那律於釋尊住世時，「只證得」不受後有的阿羅漢。同樣是本生，阿羅漢的本生與釋尊的本生，顯然不可同日而語。

§ 4.1.3. 釋尊的本生與菩薩的概念

《阿含經》／《尼柯耶》，已可看到不少事例，釋尊說到自己在還未成正覺之前，是如何的修持（本文 § 3.7.4.）。這樣的教說，可以看成是釋尊在勸勉弟子，只要照著同樣的方法，有為者亦若是，可以獲得果證，這可說是把釋尊與聲聞弟子阿羅漢，放在同一立足點，「共坐解脫床」來觀察。

但從另一角度來看，《阿含經》／《尼柯耶》早已說到釋尊超勝弟子之處，遠非聲聞弟子所能比擬，如果按照釋尊所說的方法，是否能與釋尊一樣成就超勝阿羅漢？在情理上，這樣的疑問，應該是存在的。《阿含經》／《尼柯耶》所開示的方法，讓弟子證得阿羅漢，那麼是否有「成佛之道」？既然如此，很自然的就會想到「在生死

流轉相續的信念，因果的原理下，惟有釋尊在過去生中，累積功德，勝過弟子們，所以成佛而究竟解脫時，才會如優鉢曇花那樣的偶然出現，超過弟子們所有的功德。佛的功德勝過聲聞弟子，佛在前生的修行也勝過聲聞弟子，這也是各部派所公認的。佛教界存有這樣的共同心理，於是不自覺的傳出了釋尊過去生中的修行事跡，可敬可頌，可歌可泣的偉大行爲」（印順法師[1981]，124）。廣義的說，釋尊本生事跡也是佛陀論的一環，但同時也發展出所謂的菩薩思想。

在釋尊自述「過去」如何修行的經文中，南傳《相應部》，在說到過去六佛，觀緣起而成佛時，都這麼說：「世尊應正等覺，未成正覺菩薩時」，已說到了菩薩，與此相當的《雜阿含經》，但作「佛未成正覺時」，缺少「菩薩」字樣。又如《中阿含經》的《長壽王本起經》，《天經》，《念經》，《羅摩經》，都只說「我本未（得）覺無上正真（或作「盡」）道（或作「覺」）時」，而南傳《中部》等卻都加入「菩薩」一詞。漢譯《長阿含經》的《大本經》，說到毘婆尸成佛以前，就稱他爲菩薩，與南傳《長部》《大本經》相合，這種文本上極爲一致的差別，到底如何解說？一方面，除顯示菩薩此一語詞出現的時代外，可以看出，成佛之前的釋尊，已被看成是某種特殊的修行者，過去六佛也都如此，至少可以推知，菩薩就是這類修行者的名稱，菩薩就是「成佛之道」的修行者。《雜阿含經》第 1177 經，出現「菩薩摩訶薩」乙詞（大正 2，頁 317 上），可看成是此一概念的具體呈現（詳見下一節 § 4.1.4. 的討論）。

《阿含經》／《尼柯耶》出現菩薩乙詞，以及其所預示的概念，Bhasam 認爲：「就吾人所知，在部帙龐大的吠陀文獻中，看不到 Bodhisattva 乙詞，或任何由類似用語所構成的複合詞；在早期 Hinduism 與耆那教文獻，也是同樣的情況。所以我們可以姑且作這樣的結論（雖然還無法確實證明）：菩薩概念的原始形式完全是在佛教的內部產生，沒有來自外部的影響。至於後代大乘形式菩薩概念的發展，如何有外來的影響，要屬別一問題」」（Bhasam[1981]，21）。

換句話說，菩薩是佛教所提出的名詞，而此一名詞所表示的意義，在於：一方面是相對於印度當時的宗教與修道思想，顯示佛教修道的基本理念是，一個有情（sattva，主要是人類）由雜染到清淨，由繫縛到解脫（對外簡別）；另一方面則是，菩薩又有別於佛教內部，以阿羅漢果證爲代表的沙門果證（對內區分）。如果菩薩所代表的思想，不是兼有對外簡別與對內區分的雙重性質，就沒有必要提出此一新的名詞。

從另一個角度來觀察，也許更可以看出本生與菩薩思想的關係。耆那教與佛教一樣，都是主張業報理論，有情可以透過修持，得到解脫；過去有「作津梁者」，未來也有。在這樣的背景之下，「每一位作津梁者在爲世間帶來解脫之前，必須經歷無數生，以不同的形式出現，才能證得超勝的地位。這些作津梁者過去生中的行誼，是教化性作品非常流行的題材（The history of these different prior

births is a popular subject of the didactic writings)¹⁵⁶。某人一旦達到要成爲作津梁者的行位，先要轉生在天上，長期享受超世間之樂，然後下降人間，入於王后之胎，如同黃金之屋，以珍珠嚴飾」

（Glaserapp[1999]，275）。那麼釋尊本生事緣的不斷傳出，不但是佛教本身信仰、教理的當然結果，以更宏觀的角度來看，可說是理論上必然而有的現象。

§ 4.1.4. 菩薩概念的擴大

此處所謂菩薩概念的擴大，有二種意義：一、菩薩此一名詞適用對象的增加；二、修道者之所以能被稱爲菩薩的條件，愈來愈寬鬆（由從嚴，到從寬）。而此二意義，有其內在的關係。

釋尊開始說法，初轉法輪之後，他已經由「法的成就者」，再進一步增加了「法的開示者」的身份。當他說「世尊應正等覺，未成

¹⁵⁶ 雖然是這樣，耆那教並沒有如同佛教的《本生經》或是《十地經》、《瑜伽師地論》那樣，架構出次第有序的菩薩道。耆那教裏雖然也有大量的教化性故事，用來展現包含 16 修持法門的德行，但沒有一部作品是專門談論作津梁者的「成就之道」，也就是沒有把這些過去行誼，配置到作津梁者的成就次第中（參 Jaini[1981]，99）其原因很可能是因爲：耆那的修持者不能以成爲作津梁者爲目標，而作福德行爲；嚴格說起來，如果這樣作，就是違反禁制（有所求）。作津梁者是在不知不覺的情況下成就的，所以不會有授記，他也不曾以此爲目標而精進求證（參 Jaini[1979]，266）。

正覺菩薩時」，他已不再是菩薩的身份。從形式上說，釋尊在菩提樹下成正覺後，才能稱爲是佛陀，在此之前只能稱爲是菩薩（釋迦菩薩），其分界點相當明確。南傳《相應部》，在說到過去諸佛觀緣起而成佛時，都這麼說：「世尊應正等覺，未成正覺菩薩時」，所指的，也是他們到菩提樹下，還沒有成正覺時的身份。如果把時間定位在釋尊向弟子說法的時刻，當時的釋尊已不再是菩薩，而他所說的迦葉佛等，也都已經成佛。所以在《阿含經》（《增一阿含經》除外）或前四部《尼柯耶》（《小部尼柯耶》除外）裏，菩薩主要是指成佛之前的狀態；但《阿含經》或前四部《尼柯耶》所說的菩薩起點是在那裏？

南傳《長部》第 14《大本經》說到十幾項「諸佛常法」¹⁵⁷，其第 1 項是說：毘婆尸菩薩從兜率天，正知正念降下，而入母胎。第 2 項是，四天子來守護菩薩母與菩薩；到最後一項是菩薩出生時的一些異象（《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 282—頁 286）。《長阿含經》第 1《大本經》說的，大體一樣（大正 1 頁 3 下—4 下）。而這幾項說的，其實都是從入胎，到出生時的菩薩身份，卻稱爲是「諸佛常法」！

¹⁵⁷ 嚴格說起來，其中有好幾項，是菩薩母的特殊情況，有別於一般的其他懷孕女性。但菩薩母怎會有這樣的特勝？依說一切有部《施設論》的解說，這都是因爲釋迦菩薩，過去所修的大行而產生的善業（大正 26，頁 517 上—519 下）。菩薩剛入胎，就能以其過去的善業，而使其母胎乃至其母親，有特殊的經歷，這與佛陀入滅後，其身體或遺物具有的神聖性，有異曲同工的道理。

在後代看來，菩薩與「諸佛常法」的關係，代表諸佛類型化進一步的發展，本文在下文會再討論。此處所要說的是，毘婆尸佛成佛的當生（最後身），被劃成二階段：從兜率天下降，一直到他證得佛果，被稱之為「毘婆尸菩薩」；之後才是「毘婆尸佛」。雖然如此，從生命一體不可分的立場來看，在那樣的情境之下，「毘婆尸菩薩」與「毘婆尸佛」是指同一個人。

釋尊最後身也是如此，「釋迦菩薩」與釋尊，有著一體不可分的關係，二者是二而一，一而二，所以此可以指彼，彼也可以說此。在聲聞佛教的部派，有不少佛典，一直維持此一概念，嚴格區分「釋迦菩薩」與釋尊：在提及釋尊菩提樹下成佛之前事蹟時，都是用菩薩來稱呼，例如漢譯的說一切有部《施設論》，從釋尊下降入母胎開始，一直到成正覺，都說菩薩有如何的行為，以及為什麼菩薩要這樣；而在成正覺後，就稱作是如來（大正 26，頁 517 上—頁 520 中）。南傳的《中部》第 123《希有未曾有法經》（*Acchariya-abbhuta Sutta*），在說明釋尊成正覺之前的種種希有法（在兜率天、入胎、出生等等），都以菩薩來稱呼（《漢譯南傳》，12 冊，頁 104—頁 110；Bodhi[1995]，979—984），這都是嚴格區分釋尊與「釋迦菩薩」二者的用法。

可是，漢譯《中阿含經》第 32《未曾有法經》（大正 1，頁 469 下—頁 471 下），卻以世尊（釋尊）來指稱上昇兜率天、入胎、出生等等，還沒有成佛的階段。而《長部》第 14《大本經》說的「諸佛常法」，其實是諸佛還是菩薩時的特勝。南傳《佛種姓義釋》說到 30

種「諸佛常法」，其第 1 至第 8 項，是指在到菩提樹下，準備成正覺之前的行為或狀態（DPPN, II, 296—297; Horner[1978], 429—430），把最後身菩薩的特勝，看成是諸「諸佛常法」，這都是「釋迦菩薩」與釋尊一體不可分的用例。

基於這樣的理解，或許可以推論：在較早的《阿含經》或《尼柯耶》裏，菩薩乙詞，主要的用法應該是指：佛陀最後身的一期生命中，從兜率天下降開始，一直到成正覺為止的那一段期間（甚至可能是，專指這段期間）。換句話說，只有短短的不到 30 年的時間（以釋尊在 29 歲出家為準，再加上十足月的住胎），可以稱作是「釋迦菩薩」。前面所說南傳《尼柯耶》出現菩薩的用例，許多是指釋迦菩薩到菩提樹下的情況；有一些雖然無法明確的推論，但在解釋上，應該也是指釋尊的當生（最後身）。

但在現存的漢譯《阿含經》，已可看到進一步的發展，菩薩乙詞被用來指稱最後身之前的釋迦菩薩，或是更進一步的，把菩薩看成修道者的類型。在這一方面，《增一阿含經》是最具體的例證：其一，在釋尊未成正覺前，觀十二因緣，見古仙人道的傳說，《增一阿含經》是說「我本為菩薩時，未成佛道」，已說到菩薩乙詞（大正 2，頁 718 上—下），但相對應的《雜阿含經》第 287 經（大正 2，頁 80 中—81 上），就只單純的說「我憶宿命，未成正覺時」。其二，相反的，釋尊在自述他六年苦行的情狀時，只說「我昔日未成佛道，在優留毘六年勤苦」（大正 2，頁 744 上 21—22）或「我昔未成佛道時，爾時，

依彼大畏山而住」（大正 2，頁 670 下 3—4），似乎反應出，佛典還未出現菩薩乙詞的狀態。其三，《增一阿含經》二次說到：「昔我未成道時，曾為菩薩，有鴿投我，我尚不惜身命，救彼鴿厄」（大正 2，頁 616 中；參大正 2，頁 766 下），這裏所說的，很可能是釋迦菩薩身為尸毘王時，捨身救鴿的事緣，而這是在釋迦菩薩最後身很久之前發生的。其四，《增一阿含經》不但說到彌勒菩薩，也有所謂的「賢劫中諸菩薩」（大正 2，頁 550 下），這是人方面的擴大，可以稱為菩薩的有情，已不在少數；還說到菩薩修六波羅蜜（大正 2，頁 645 上—中），或是所謂的「菩薩所行法」（大正 2，頁 599 上 23），菩薩平等而布施（大正 2，頁 565 上、頁 826 中）等等，這是一般所說的菩薩修道論。而本經說到「一生補處菩薩」（大正 2，頁 601 上、頁 749 下），以及如來的「義務」，包括使人發菩薩心與給予菩薩授記（大正 2，頁 622 下、頁 699 上、頁 703 中），這些已可看出菩薩行位的芻型。所以在漢譯《增一阿含經》，已可看到菩薩概念相當程度的開展。

在《長阿含經》第 3《典尊經》，帝釋天在忉利天與諸天眾談論法義，「大梵王」也化作頭有五角髻的童子，前來參預盛會；帝釋天說了佛的「八無等法」，童子（也就是大梵王）則講述釋尊的「大典尊本生」，一開頭就說到：「如來往昔為菩薩時，在所生處，聰明多智」（大正 1，頁 31 中），此處所指的，也是過去生中的事緣，而有

別於最後身菩薩，但已經稱之為菩薩¹⁵⁸。

《雜阿含經》第 1177 經，是另一個值得注意的用例。該經先說到一個譬喻：在灰河裏，「中有一人，不愚、不癡，聰明點慧，樂樂、厭苦，樂生、厭死」；「我當以手足方便，逆流而上。漸見小明」。經文本對此譬喻還給予解說：這樣的人就是「菩薩摩訶薩」，而「手足方便逆流上」者，是精勤修學；「微見小明者，謂得法忍」（大正 2，頁 316 下—317 中）。從經文整體意旨來看，所要表達似乎是：一個菩薩修學的經過，到成正覺，轉法輪。

不過，從《瑜伽師地論》〈攝事分〉（卷 91）所收錄，此一經文的解說（大正 30，頁 819 下 3—頁 820 下 8；印順法師[1983]，上，348—352），卻可看出菩薩思想發展的一些動線。首先，《雜阿含經》第 1177 經被收在《瑜伽師地論》〈攝事分〉，可知本經被編入的時代，不會太遲（實際上，《大毘婆沙論》就是依此經來解說菩薩的意義，

¹⁵⁸ 釋迦菩薩的本生由別人說出來，這是比較特殊的例子，但南傳《長部》第 19《大典尊經》相對應的部分，只有「世尊於何長等時間，為大智者邪？」（《漢譯南傳》，第 7 冊，頁 189），反而沒有出現「菩薩」之語。又，大梵王應該是大梵天，依《大毘婆沙論》的說法，其壽命應該是一劫半，而此處的「劫」是「四十中劫合為一劫」（大正 27，頁 509 中）。《典尊經》本身並沒有說，大梵王是以宿命智來知道此一事緣，這就可以假定：大梵王是在天上「親眼看到」釋迦菩薩生為大典尊的作為。如此一來，可以把「大典尊本生」的時代，定位在這一劫；南傳《所行藏》把大典尊本生，放在「此一佛劫」，與《典尊經》的說法，不謀而合（參本文註 190）。

見本小節稍後的討論)。其次,〈攝事分〉的攝頌說,此經的要旨是「菩薩勝餘乘」(大正 30, 頁 816 下 25),是把菩薩看成勝過聲聞與辟支佛的修道者,但《瑜伽師地論》說此處的菩薩,是「住最後有諸大菩薩」,而其解說的內容,顯然是以釋尊一生的行誼,配合修道次第的觀念,特別是釋尊佛傳中,傳說:釋迦太子還沒有出家前,就曾在樹下獨坐,證得初禪¹⁵⁹,《瑜伽師地論》認為:這是「後於自他老病死法,正審觀察,能定忍可,如是名為『諦察法忍』,內自現前」,此一解說的意義在於:依說一切有部的理論,最後有菩薩還是凡夫(也有其他部派採此見解),所以釋尊要到最後有的當生,才證得忍位。但經文用的是「法忍」,不太可能是誤譯,「法忍」(一般作「無生法忍」),在大乘菩薩的修道論裏,是菩薩修持的重要轉捩點,證得的時間不會太遲(印順法師[1981], 585—586),可見這應該是《瑜伽師地論》所收錄、採用的聲聞佛法解說。但對於釋迦太子接下來的出家、修行,《瑜伽師地論》說到:「宿世所習善根,一切善行之所覺發」,或是「由於先世正等覺所,獲得無上究竟出離正聞勝解,積集薰修身相續故」,也就是這個「凡夫」,在過去世所累積的善根,以及在過去世佛所聽聞到的開示,都在這最後生裏,水到渠成、

¹⁵⁹ 《中阿含經》第 32《未曾有法經》把此事列為釋尊的未曾有法(大正 1, 頁 470 下),可能隱含此意;南傳《中部》第 123《希有未曾有法經》就不列入此項。但南傳的《本生譚》〈因緣論〉〈不遠因緣〉有提到此一情節(《漢譯南傳》, 31 冊, 頁 94—95:「樹影之奇瑞」; Jayawickrama[1990], 77)。

瓜熟蒂落的資糧。那麼,釋迦菩薩過去生中的種種,都是此生(最後生)成就,所不可或缺的一部分。

不但文本上可看到這樣的用例,在西元前 150 年至西元 50 年之間,印度中部地區出現了所謂的「古印度中部雕刻學派」(the ancient central Indian school of sculpture),透過現代的考古發現,可在 BhArhut、Bodh-GayA 與 SAJcI 等地的佛教遺址,可以知道其梗概。而推定為西元前二世紀時的 BhArhut 佛教遺址,「有四十餘則的本生(jAtaka)¹⁶⁰,已經被辨認出來,釋尊還在菩薩的階段,以人類或動物的形式出現,相對來說,釋尊當生的事跡,大約只有十則;到了 Bodh-GayA,釋迦菩薩本生與釋尊當生的浮雕,在數量上就差不多;至於在 SAJcI,釋尊本生只有五則,相反的,釋尊當生的行誼,就有詳細的描繪(Lamotte[1988], 404—405),此一現象在佛教藝術,特別是佛像的起源上,自有其意義(參 Lamotte[1988], 435—441)。

為什麼要在這些建築刻上釋尊的本生(也就是釋迦菩薩的行誼)?從以釋尊來看待「釋迦菩薩」的用例來說,「未成佛以前,如

¹⁶⁰ Lamotte 此處是引用 H. Lüders, *BhArhut und die buddhistische Literatur*, Leipzig, 1934, pp. 132—135; 但印順法師[1971], 567 說:現存 Bharhut 的欄楯,有浮雕的「本生」二十八種;平川彰[1999], 307—308 引干瀉龍祥《本生類經の思想史的研究》頁 22 說: Bharhut 欄楯上雕刻有本生圖,附有本生銘文的就有二十種; Basham[1981], 22 說「大約三十種本生」(about thirty jAtaka tales)。這些差異可能是依據不同的判讀標準,而有所不同。

釋尊的誕生、出家……，一般佛傳都稱之為『菩薩誕生』、『菩薩出家』。然今發見 Bharhut 佛塔，欄楯上所有的雕刻中，有釋尊從兜率天下降，入母胎；及離家以後，自己割去髮髻，為帝釋天所接去供養的圖像。銘文作『世尊入胎』、『世尊的髻祭』（印順法師[1981]，126；平川章[1992]，235—238），也就是說，在西元前二世紀 BhArhut 佛教遺址，雖然有許多「釋迦菩薩」的行誼，但其營建者，是以「世尊」來稱呼「釋迦菩薩」；至於這些佛教遺址中，所刻畫本生數目的增減，很可能反應出佛陀論的發展。在「後釋尊時代」的初期，印度本來就有以象徵性符號，來表詮神祇的習慣（Lamotte[1988]，406），又受到佛教十四無記固有思想的「限制」，佛弟子往過去看，在「釋迦菩薩」本生，看到入滅後的釋尊，也就是：如果無法以具體形象，來表現聖者¹⁶¹，但本生裏的釋迦菩薩，既是釋尊生命一體不可分的部分，那麼以此來表彰釋尊的盛德，應該是妥當的，何況這

¹⁶¹ 在現代學者的論述裏，這涉及佛像起源的問題（含年代及地區），但依 Jaini（[1979]，191—192）的說明：營造以及崇禮聖者的圖像，可能在孔雀王朝（Mauryan，約西元前 300 年）已經開始。現存一件約西元前 150 年，Kalinga（今日印度 Orissa）的 KhAraveda 王所留下的銘文，記載到：國王發動戰爭，為的是取回一尊被難陀王朝（Nanda dynasty）所帶走的 Ananta Jina（第 14 位「作津梁者」）的造像。這件現存最古老的耆那教石刻銘文，意味著崇禮耆那像，起源甚早。耆那教內部，對於崇禮耆那像，有不同見解，參考 Glasenapp（[1999]，429—439）的討論（Glasenapp（[1999]，44 腳注、431—432，雖然也說到此一銘文，但認為其年代不無問題）。

符合「法法相因，法法相益」的教理。可是隨著佛陀論的發展，在思想上，甚至到了釋尊實際上沒有入滅的程度，要到此一階段，才不會再受到十四無記之類思想的限制，可以用各種的形象來徵表釋尊¹⁶²。

前面說過，《雜阿含經》第 1177 經出現「菩薩摩訶薩」的用例，而依《瑜伽師地論》〈攝事分〉所收錄的解說，這是指最後身菩薩，也就是釋尊成佛的當生，但因為被看作是「住最後有諸大菩薩」，其中含有「諸」字，解釋上，可以廣泛指諸佛的最後身。同一經文，在《大毘婆沙論》可以看到不同的理解。《大毘婆沙論》卷 176 至卷 178，以相當的篇幅討論菩薩的論題（但不僅於此處，而是散見各處，參考河村孝照[1975]）。說一切有部的根本論典《發智論》提到：「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」（大正 26，頁 1018 上；參本文註 9）。《大毘婆沙論》之所以要討論此一問題，是因為有人只以簡單的微小善行，就很有「自信」的，自稱是菩薩。大概是因為這樣的人太多了，而《發智論》的作者迦旃衍尼子（約西元前一、二世紀；參印順法師[1968]，115），與集出《大毘婆沙論》的諸聖者認為，這與他們所認知的菩薩，差太遠了，所以要給予嚴正的辨明。因此就提出這樣的問題：修道者要具備怎樣

¹⁶² 佛教建築，包括僧舍寺院，應該有怎樣的圖畫題材，在《根本說一切有部毘奈耶雜事》（T 1451，大正 24，頁 283 上以下）有所討論（參考本文§4.5.6.3.）。

的條件，到什麼程度，才能稱得上是菩薩（參本文§ 1.5.）。《大毘婆沙論》討論的開端，引經說：「有一有情，是不愚類，是聰慧類，謂菩提薩埵」（大正 27，頁 886 下），此一引文的前半段，應該就是《雜阿含經》第 1177 經的「中有一人，不愚、不癡，聰明點慧」；至於「菩提薩埵」與「菩薩摩訶薩」的用語，雖然不同，解釋上可認為一樣的意義。《大毘婆沙論》認為，經文對菩薩作這樣的描述，但沒有說到怎樣的階段，才稱得上是菩薩，所以不能不加以解說。

依《大毘婆沙論》的見解，菩薩修道的時程是三阿僧祇劫又百大劫，而修道者一直要到「百劫修相好」的階段（釋迦菩薩因為超越九劫，所以只有九十一劫），才能稱作是菩薩（大正 27，頁 886 下、頁 887 上—頁 892 上），所以《大毘婆沙論》所說的菩薩，其身份達百劫之久，顯然比《瑜伽師地論》把《雜阿含經》第 1177 經解說為「最後有菩薩」，在範圍上，來的寬廣許多。

以釋迦菩薩來說，《大毘婆沙論》有幾項見解，值得注意。

首先，《大毘婆沙論》認為，釋迦菩薩自九十一劫以來，就不墮惡趣。這固然符合《大毘婆沙論》本身的主張：菩薩要得五勝事（大正 27，頁 887 上），但為什麼能夠不墮惡趣呢？因為在說一切有部的聲聞修道論裏，修道者要證得順抉擇分的「忍位」，才能不墮惡趣（「忍不墮惡趣」），前述《雜阿含經》第 1177 經說，「微見小明者，謂得法忍」的經文，《瑜伽師地論》所收錄的解說，把此一時點，放在釋迦太子出家前，樹下得初禪的時候，應該就是基於這樣的考量：最

後身菩薩「猶是凡夫」，在此之前，則還沒有證得忍位，因為釋迦菩薩本生中，有太多次以旁生的身份出現。《大毘婆沙論》就此問題，卻在不同的地方，另闢解說：不墮惡趣，不一定要順抉擇分（中的忍位），思、戒、聞、思，這一些修持，都可以障礙惡趣。而且菩薩在行布施時，一行為同時兼有戒與慧的成份（行戒、慧時，也是如此），這些修持，就足以障礙地獄罪報，何況是旁生惡趣（大正 27，頁 33 上）！又，菩薩之所以不會證得聲聞道的忍位，是因為一旦證得此位階，就不能生在惡趣，但「菩薩發願生惡趣」（大正 27，頁 33 中），這樣的思考，使菩薩本生中，生為旁生的事緣，在教理上有一定的支撐，而不純是一般的大眾信仰。

其次，「菩薩九十一劫以來，常憶宿命，於死有、中有、本有、生有，常無倒想，不失念故」（大正 27，頁 863 下），所謂「常憶宿命」的能力，這在得禪定而有宿住隨念智的情況，固然不成問題，但在沒有修得禪定時，則是有所謂的「本性念生智」（大正 27，頁 522 下—頁 524 中），這也是菩薩五勝事的其中一項：捨有忘失念，恆得自性生念（大正 27，頁 887 上）。因為釋迦菩薩「恆得自性生念」，所以他從入胎、住胎，到出胎，都能不失正念、正知。釋迦菩薩出生後，馬上就能步行七步，唱言這是最後身。《長阿含經》第 1《大本經》（大正 1，頁 3 下—4 下），與南傳《長部》第 14《大本經》說「諸佛常法」，其實就是釋迦菩薩入胎，到出胎的特殊情況，這在南傳的《中部》第 123《希有未曾有法經》及漢譯《中阿含經》第 32

《未曾有法經》（大正 1，頁 469 下—頁 471 下），就稱作未曾有法，表示釋迦菩薩出生的經過，已經勝過一般人。Hara（[1981]，146—153）引述不少資料，說明在印度的文獻中，胎兒在母胎中，其實也是具有念（smRti）與智（jAna）的，但造成出生後失去念智，主要是在出生時，經過產道（yoni），這就是一般所說的生苦

（janma-duHkha）。而在釋迦菩薩出生的經過裏，最特殊的是，釋迦菩薩從其母的右虎（dakSiNa pArZva）出生，也就是「非產道生」（ayonija）；在梵文資料裏，固然有說到許多古代神祇，異於常人的特殊出生方式，因陀羅（Indra）也如同釋迦菩薩，從母親的右虎出生。佛典之所以這樣傳說，除了要把其創立者，提昇到遠古神祇聖者那樣的地位，另一方面，也是要彰顯釋迦菩薩因為是「非產道生」，就沒有生苦，所以能不失正念正智（Hara[1981]，156）。不過正如 Hara（[1981]，157）所說的，佛陀神話化的過程，與印度整個文化背景，有密切的關係，這可從印度宗教文獻看出來。佛陀從其母的右虎出生，這樣的出生方式，只出現在梵文資料 MahAvastu（《大事》）、Lalitavistara（《普曜經》）、Buddhacarita（《佛所行讚》）及其漢譯本。就這一點來說，梵文傳統的神話化程度，顯然強過巴利語佛典傳統；如果右虎出生的傳說，確實僅出現在梵文資料，這可能是因為巴利佛教徒，並不須要佛陀沒有印度人所熟知的 janma-duHkha（生苦）。不過，南傳佛典即使沒有從右虎出生的情節，仍然傳說釋迦菩薩是正知正智出母胎，從另一角度來說，這反而是

更神奇¹⁶³！從形式來看，釋迦菩薩的出生情節有神話化的色彩，佛典把這一些說成是「未曾有法」¹⁶⁴，但這是釋迦菩薩過去菩薩大行的結果，所以才有菩薩得五勝事中的「恆得自性生念」，這樣的概念，從《大毘婆沙論》討論四種入胎的問題時，就可以看出來，同時顯示菩薩概念的進一步發展。

四種入胎是指：一、不正知入、住、出母胎；二、正知入母胎，但不正知住胎與出胎；三、正知入、住，但不正知出母胎；四、正

¹⁶³ 南傳《本生譚》有幾則說到：釋迦菩薩在本生中，就有憶念更過去生的情況，如第 415〈酢味粥食本生〉（《漢譯南傳》，35 冊，頁 254）；第 421〈理髮師甘伽瑪拉本生〉（《漢譯南傳》，36 冊，頁 28）；第 538〈啞覽本生〉（《漢譯南傳》，40 冊，頁 211）。另外，釋迦太子在誕生之後，馬上能口自宣言，在釋尊的本生中，也有二則說到釋迦菩薩具有這樣的特殊能力：釋迦菩薩生為「大藥」（Mahosadha）的那一生（第 541〈大隧道本生〉，《漢譯南傳》，42 冊，頁 3）以及生為 Vessantara 的那一生（第 547〈Vessantara 本生〉，《漢譯南傳》，42 冊，頁 182）。南傳《本生譚》〈因緣論〉稱這是「三生發語」（《漢譯南傳》第 31 冊，頁 88—頁 89；Jayawickrama[1990]，71）。

¹⁶⁴ 從形式上來說，「未曾有法」是九分教的一種；在內容上，原來是通指世間、如來、佛弟子、三寶等等的「甚希有事」，只不過，在後來的發展中，傾向以傳述佛陀的希有功德為主。參考印順法師[1971]，586—589；漢譯《中阿含經》特別立〈未曾有法品〉，收錄 10 部經典（大正 1，頁 469—頁 485），說到釋尊與佛弟子，包括在家信眾郁伽長者、手長者在內。這符合早期廣義的「未曾有法」的概念，可見佛法的「未曾有法」，與一般所說的「神蹟」，有所不同。

知入、住、出母胎。《大毘婆沙論》既然認為，修道求佛果者要到「百劫修相好」的階段，才能稱作是菩薩，但在說明這四種入胎時，《大毘婆沙論》說到的見解裏，有說：「第四入胎，是第三阿僧企耶菩薩；第三入胎，是第二阿僧企耶菩薩；第二入胎，是初阿僧企耶菩薩；第一入胎，是此前菩薩」。另一種見解是：「第四入胎，是最後身菩薩，謂從鰭史多天歿，下生淨飯王宮時；第三入胎，是一生所繫菩薩，謂當從瞻部州歿，生鰭史多天時；第二入胎，是次此前生菩薩，謂所從歿生瞻部洲迦葉佛法中，修梵行時；第一入胎，謂此前菩薩」。《大毘婆沙論》則以「菩薩九十一劫以來，常憶宿命」，而認為：前說為是（大正 27，頁 863 上—下）。姑且不論此一問題的意義¹⁶⁵，在這裏可以看到，在菩薩乙詞之前，加上某些形容詞（限定詞），而代表不同階段的菩薩。

以釋迦菩薩來說，他在從兜率天下降，就是最後身菩薩；往前推算，他在兜率天時，是一生所繫菩薩¹⁶⁶；至於在上昇兜率天之前的

¹⁶⁵ 在這第二種見解裏，所謂一生所繫菩薩，是從瞻部洲歿，生鰭史多天。但依佛教的世間論，鰭史多天的天子應該是化生，怎會有入胎，住胎？參《大毘婆沙論》本身的說明（大正 27，頁 626 中—下）。

¹⁶⁶ 一生補處菩薩，或一生所繫菩薩，確定的意義為何，經論有不同的說法。eka-jAti-pratibaddhA bodhisattva 有譯為一生補處菩薩，也有譯作一生所繫菩薩；而 eka-jAti-pratibaddha，又有一生所繫、一生相續、一生得、一生補處、一生當成、一生獲得等等，不同的譯語（參《平川漢梵》，13 左）。之所以會有不同的解說，主要是一生補處菩薩，是指人身？天身？還是人天多身？因

那一生，就是「三生（身）菩薩」。南傳《本生譚》〈因緣論〉傳說：釋迦菩薩在生為 Vessantara 太子之後，次一生就上昇在兜率天（《漢譯南傳》31 冊，頁 81，此處譯為「一切度」；Jayawickrama[1990]，61；參考 Horner[1978]，80、387—388；DPPN，II，947），按照這樣的理解，Vessantara 就是「三生菩薩」。相對於南傳佛典的傳說，漢譯佛典大體上是說：釋迦菩薩在迦葉佛座下學法之後，緊接著就轉生兜率天，如漢譯《中阿含經》第 32《未曾有法經》說的未曾有法，第 1 項—第 3 項就是：「迦葉佛時，始願佛道¹⁶⁷，行梵行，生兜瑟哆天」

為《大毘婆沙論》本身已說到：釋迦菩薩生在淨飯王宮，是最後身；再往前推，還在兜率天時，是一生所繫；那麼生在兜率天的前一生，就是「三生菩薩」。參考《三彌勒經疏》（T 1774，大正 38，頁 313 上—中）的解說。以本文的彌勒信仰來說，彌勒菩薩生在釋尊當時，就是「三生菩薩」；當他如「上生信仰」所說的轉生兜率天後，就是一生補處菩薩。《大毘婆沙論》說：「欲界天中，如補處慈尊為諸天說法」（大正 27，頁 152 下），以及補處菩薩在鰭史多天說法（大正 27，頁 893 上），應該就是說：彌勒菩薩在兜率天時，是一生補處菩薩。

¹⁶⁷ 從字面上來看，「始願佛道」，很容易被解讀成：釋迦菩薩在迦葉佛座下，才開始願求佛道。漢譯《施設論》也說：釋迦菩薩「最初為菩提故，勤修梵行，正念具足，親近修習，廣多施作，發大誓願：（中略）。以是因故，我於迦葉如來法中，最初為菩提故，修梵行已，得生兜率陀天」（大正 26，頁 518 中—中）。從多佛相續的架構，以及大量的釋迦本生，如果說釋迦菩薩在迦葉佛，才「始願佛道」，實在很難理解。

（大正 1，頁 469 下—頁 470 上；同旨，參見《施設論》，大正 26，頁 518 中—下），漢譯《佛本行集經》〈上託兜率品〉第 4 也說的很明確：「護明菩薩大士從於迦葉佛世尊所，護持禁戒，梵行清淨。命終之後，正念往生兜率陀天」（大正 3，頁 676 中）。所以釋尊在生為護明（JotipAla）時，是「三生菩薩」（《中阿含經》第 63 經《鞞婆陵耆經》說，釋迦菩薩在迦葉佛的座下時，叫優多羅童子，但大部分的資料說釋迦菩薩當時叫護明，參《印佛固辭》，251，720）。

除了最後身菩薩、一生補處（一生所繫）菩薩，還有更前一生的菩薩身份（「三生菩薩」），此處又說到：第三阿僧企耶菩薩、第二阿僧企耶菩薩，與初阿僧企耶菩薩。嚴格說起來，在《大毘婆沙論》本身修道者在三阿僧祇劫的階段，還不能稱作菩薩。這是不是單純的，敘述上的方便用語？因為以釋尊已經成佛的角度來看，基於此一有情的多生相續，而方便的稱呼為菩薩。還是確實已把菩薩的概念，更往前延伸，而適用在三阿僧祇劫修行的階段？這樣的問題，也許有不同的見解，但《大毘婆沙論》另外說到二種菩薩，則具體的顯示菩薩概念的擴大：一、樂法菩薩；二、近佛地菩薩。

《大毘婆沙論》在討論到這樣的問題：一生補處菩薩為什麼要生在兜率天？其中有一項見解認為，這是因為：菩薩「為化鯨史多天無量樂法菩薩眾故」，而「兜率天有九廊院，每一廊院有十二踰善那量，樂法菩薩常滿其中」（大正 27，頁 893 上），事實上，彌勒菩薩在兜率天為天眾說法，被拿來當成是諸天界也有法供養的例證（大

正 27，頁 152 下）。那麼，那一些人是樂法菩薩？怎會有無量樂法菩薩眾？無論如何，此一傳說顯示，有許多可稱為是菩薩的有情，在兜率天聽一生補處菩薩說法。這樣的傳說也許太抽象，西元四世紀的道安，在〈尊婆須蜜菩薩所集論序〉說：有彌勒等位四位大菩薩，在兜率天，「茲四大士集乎一堂，對揚權智，賢聖默然，洋洋盈耳，不亦樂乎」（大正 28，頁 721 上）；〈僧伽羅刹所集經序〉則說，僧伽羅刹在命終之後，「尋升兜術，與彌勒大士，高談彼宮」（大正 55，頁 71 中；參看本文§ 3.6.2.）。對照這幾位，被認為行位很高的「大士」，《大毘婆沙論》裏的樂法菩薩，很可能是還不滿三阿僧祇劫的菩薩道修行者。

另一個重要的發展，是「近佛地菩薩」（近佛菩薩，saMnikRSTo bodhisattva；《平川漢梵》，1142 右，No. 3739；近行菩薩（saMnikRSTa-bodhisattva；《平川漢梵》，1142 右，No. 3739）。

以本文的主題「釋尊之超越彌勒九劫」來說，《大毘婆沙論》認為：釋迦菩薩之所以能超越九劫，是因為在底砂佛（或補砂佛）時，釋迦菩薩專心一志，在七日七夜，一腳站立，以一偈讚歎底砂佛。而此一事緣，同時被解釋成：這是釋迦菩薩圓滿精進波羅蜜的修持（大正 27，頁 890 中—下、頁 892 中）。《大毘婆沙論》的集出者，討論到一個問題：「近佛地菩薩必於名句文身，得未曾得巧妙自在」，既然有這樣的能力，應該要用種種的言辭來讚佛，怎會七日七夜之內，只用一偈（似乎不善言辭）？對此問題，《大毘婆沙論》自

有解說，但顯然把這「一偈讚佛」的事緣，定位在底砂佛（或補砂佛）時，而當時釋迦菩薩是近佛地菩薩。那麼底砂佛（PuSya），或補砂佛（TisSya），是何時出世的佛陀？

漢譯《佛本行集經》固然說到，與《大毘婆沙論》一樣的「一偈讚佛（弗沙佛）」（大正 3，頁 670 上），但完全沒有超越九劫的說法。在過去六佛的傳說裏，釋尊與毘婆尸佛二者之間，相距九十一劫，可說是一個定數，情理上，超越九劫的事緣，不可能發生在這段期間。在《佛本行集經》，釋迦菩薩以一偈讚佛之前，曾值遇「古釋迦牟尼」（《大毘婆沙論》也說到「古釋迦牟尼佛」，如果以本論所說的成佛時程，則是在三阿僧祇劫又九十一劫之前，參看大正 27，頁 891 中—頁 892 上），接下來是帝沙佛、弗沙佛、見真理佛，與毗婆尸佛。這五位佛陀也分別授記釋迦菩薩，會在一百劫、九十五劫、九十四劫、九十三劫、九十一劫之後成佛。既然他們已經明白的說出，釋迦菩薩將來成佛的時間，現在的問題是：這一百劫、九十五劫、九十四劫，是否內含釋尊有所超越的九劫？如果不包括在內，那麼表示這三位佛陀沒有預見這一段事緣，這對這三位佛陀的未來智，顯然是一大缺憾，佛典的集出者，恐怕無法處理此一難題。如果這一百劫、九十五劫、九十四劫、九十三劫包括釋迦菩薩所越的九劫，怎麼不明講？《佛本行集經》不說「一偈讚佛」有超越九劫的效果，應該有他的考量。

至於《大毘婆沙論》，此問題可能比較單純。《大毘婆沙論》本

身主張：釋迦菩薩在九十一劫修相好業的期間，只值遇六佛（大正 27 頁 891—中 892 上；參本文 § 2.21.之 E），而這六佛就是《長阿含經》第 1《大本經》（與南傳《長部》第 14《大本經》）所說的過去六佛。換句話說，釋迦菩薩以「一偈讚佛」，應該是發生在三阿僧祇劫的修行期間，而這在「齊何名菩薩」的論議裏，此一階段還不能稱作是菩薩。saMnikRSTa-bodhisattva 乙詞中的 saMnikRSTa，在辭典上的意義是：類似的、接近的意思（《荻原梵漢》，374 右、1404 右）¹⁶⁸，從文義來說，既然是接近於菩薩、類似於菩薩，就還不是菩薩；頂多只能說是「準菩薩」，但漢譯佛典多譯作「近佛（地）菩薩」。

無論如何，《大毘婆沙論》本身，已把菩薩的定義，更往前推到三阿僧祇劫的修行期間，也就是「百劫修相好」之前的階段，這可說是一大突破。而從《大毘婆沙論》說到的幾則關於近佛地菩薩的論議，可以看出《大毘婆沙論》集出者，已把近佛地菩薩，看成相當高的行位：一、善眼仙人（Sunetta）修行四無量心，轉生光音天，這是《阿含經》／《尼柯耶》一致的傳說（參《印佛固辭》，663；DPPN，II，1213 所引），善眼仙人雖然被認定是釋尊的前生，也就是釋迦菩薩，但《阿含經》／《尼柯耶》都傳說：善眼仙人當時的修持，是不圓滿的，還會流轉生死；而拿來與釋尊成佛後的「所證法」與「所說法」，形成強烈的對比（如《中阿含經》第 8《七日經》，

¹⁶⁸ 《平川漢梵》，616，No. 1668，則列有：「最近同時」之梵語為 saMnikRSTva。

大正 1，頁 428 下—頁 429 下；DPPN，II，1213 所敘述的，也很明白的說明此點）。現在，把善眼仙人看成是近佛地菩薩（大正 27，頁 424 下—頁 425 中），顯然是把善眼的修持，看成是釋尊成佛的資糧，成為釋迦菩薩大行的一部分。同一事緣，有著不同的評量。《大毘婆沙論》甚至說：「世無佛時，無有能起後三靜慮諸無量者；唯除鄰近佛地菩薩」（大正 27，頁 425 中）。二、近佛地諸大菩薩，是眾聖之父，彼定不受卵、溼二生（大正 27，頁 627 上）。三、布施「近佛地菩薩」，能得大果（大正 27，頁 782 下）¹⁶⁹。四、在《阿含經》／《尼柯耶》關於布施的教說裏，布施者所能得到的果報多寡，其認定的標準，分別有：1. 布施者本身的態度、動機、方式；2. 布施的東西；3. 受布施的對象，也就是福田。在以福田作福德校量標準的情況，《中阿含經》第 155《須達哆經》（大正 1，頁 677 中—下）與第 188《瞿曇彌經》（大正 1，頁 722 中），分別說到兩種形式上大同小異的情況，但《大毘婆沙論》說到同一問題，引契經說：「如吠羅摩婆羅門，以如是諸妙飲食，布施摩訶娑羅婆羅門眾；有以飲食，布施瞻部林異生，此獲施福果大於彼」。這樣的比較，是《須達哆經》與《瞿曇彌經》所沒有的；問題是：「瞻部林異生」，究竟是指怎樣的有情？自然要給予解說。《大毘婆沙論》提到，有人認為：這是指近佛菩薩；

¹⁶⁹ 《大毘婆沙論》這樣的看法，也可見諸《俱舍論》，只不過《俱舍論》改作「最後生菩薩」（大正 29 頁 96 下）；另參《增一阿含經》所說，供養父母與一生補處菩薩，得大福果（大正 2，頁 601 上）。

但《大毘婆沙論》反對此一見解，因為「諸有布施近佛菩薩，所獲施福，勝俱阮（koTi）阿羅漢眾」¹⁷⁰，所以「瞻部林異生」應該是指「已得順決擇分善根異生」，因為「其德勝彼婆羅門」（大正 27，頁 678 上—中）¹⁷¹。到底基於怎樣的理理解，使《大毘婆沙論》的集出者認為，布施近佛菩薩勝過布施很多¹⁷²阿羅漢？

南傳《本生譚》第 491〈大孔雀王本生〉（MahAmora JAtaka，《漢譯南傳》，37 冊，頁 220—頁 229），釋迦菩薩生為孔雀，有位獵師受國王之命，入雪山捕捉此孔雀。孔雀雖然掉入獵師所設的陷阱，但

¹⁷⁰ 《大智度論》說到類似於《須達哆經》的福德較量，提及「近成佛大菩薩，應受凡夫人及聲聞、辟支佛供養」（大正 25，頁 747 中），很可能是源自同一傳說，只不過在《大智度論》裏，近成佛大菩薩應該不是異生（凡夫），因此不容易看出：「異生如何能勝過阿羅漢」，這樣的震撼效果。又，《大智度論》本身說到，在阿鞞跋致菩薩與佛道中間，「更有一人近佛道，疾欲成佛」，而稱此人是「疾近作佛菩薩」（大正 25，頁 485 下—頁 486 上），這樣的位階，是在阿鞞跋致菩薩（不退轉菩薩）與佛果之間，可說是很高的行位；而且還有國土，「國中眾生皆是近佛道者」（大正 25，頁 712 中），由此看來，在《大智度論》中，近佛菩薩的福德因緣自是勝過阿羅漢。

¹⁷¹ 《俱舍論》對這一問題，又提出不同的看法，認為：「瞻部林中異生」，是指（最）後身菩薩（大正 29，頁 56 上；這是玄奘譯本，在真諦譯本，就沒有那麼清楚，見大正 29 頁 213 上），並且對「毘婆沙者」所主張的：指「已獲得順決擇分者」，有所檢討。關於此一問題，請參考本文§ 4.5.6.4.之八的討論。

¹⁷² koTi，在漢譯佛典，或作億，或作千萬，但在解釋上，也可以表示：在數量上很多很多（含有無法計算的意味，下文第五節再討論此問題）。

說法教化這位獵師，而獵師「實則彼已成就為辟支菩薩（paccekabodhisatta）之波羅蜜」，所以獵師當下成為辟支佛。但他想到：家裏還有許多鳥，被關在籠中，不知如何處理，而「菩薩具有較辟支佛為大之知方便，攝取一切智慧」，所以孔雀教獵師（辟支佛）發「誠實言」，因而釋放家裏的鳥。而獵師辟支佛在離開之前，現出家相¹⁷³，並讚說「尊身是余偉大之救主」。

從形式來看，這則本生最鮮明的印象是，孔雀以旁生之身，教化獵師證得辟支佛，而且菩薩具有大方便，又是辟支佛的「救主」。本來，在佛教常見的修行果證體系裏，辟支佛的行位是高於阿羅漢，僅次於如來；在這則本生，菩薩竟高於辟支佛，而獵師由菩薩的教化才證果¹⁷⁴，又與一般所說辟支佛「無師自悟」的印象，並不相同。另一個值得注意的是，「辟支菩薩之波羅蜜」，這個概念，在南傳《本生譚》裏，「辟支菩薩」的用例，可能只出現一次，但在注解書裏，

¹⁷³ 在南傳《本生譚》，說到某人證得辟支佛的段落裏，都有這樣的文句，漢譯《辟支佛因緣論》（T 1650，大正 32，頁 473 上—頁 480 上）也是如此。

¹⁷⁴ 但南傳《本生譚》第 490（五者布薩會本生），當時釋迦菩薩是苦行者，卻因自認出身高貴，有高慢心，所以無法得禪定。有位辟支佛知道，「此人將於此劫成佛」，所以前來降服釋迦菩薩的慢心（《漢譯南傳》，37 冊，頁 215—頁 216）。如果說釋迦菩薩當時已經是「在此劫將成佛」，以通常所見南傳的「四阿僧祇劫又十萬劫成佛」（本文§2.2.1.之 D）的時程來說，可說已快要成佛，卻又要辟支佛協助，這與菩薩是辟支佛「救主」的說法，意趣完全不同（同時又顯示，辟支佛也在說法度化眾生）。

不算少見，而注解書所呈現出來的辟支佛論議，甚至可以歸納出一個辟支佛的修道歷程：出世時劫、發心的因緣條件、學法受教、禪定所緣、出家、禪修、證悟等等（參 Kloppenborg[1974]，36—56）。從這些論議，再配合「辟支菩薩」、波羅蜜的概念，可以想見，以求證佛果為目標之菩薩道，也受到聲聞部派的注意。

《大毘婆沙論》認為：布施近佛地菩薩遠勝過阿羅漢；南傳《本生譚》也出現菩薩勝過辟支佛的說法。不但是這樣，《大毘婆沙論》引經說：「施食有二果無差別：一者、菩薩受食已，證得無上正等菩提；二者、如來受彼食已，入於無餘大涅槃界」（大正 27，頁 680 上）。論文所說的是：釋迦菩薩六年苦行後，決心放棄，然後接受牧羊女的供養¹⁷⁵，以及釋尊入滅前，接受純陀的供養。這段經文在《長阿含經》第 2《遊行經》作：「佛初成道，能施食者；佛臨滅度，能施食者。此二功德，正等無異」（大正 1，頁 18 下），指的是「佛初成道」與「佛臨滅度」。但從這段話的因緣是：釋尊受最後供養後，身體不適，純陀相當自責；釋尊要安慰純陀，才有這段教說。這既是指釋尊一生兩個重要「通過儀式」之前的事緣，所以《大毘婆沙論》說的較為合理，法顯譯《大般涅槃經》（T 7，大正 1，頁 198 下）說的就與《大毘婆沙論》一致¹⁷⁶。此一教說，在大乘的《大般涅槃經》就

¹⁷⁵ 此時的供養者的名字，傳說不一，見《印佛固辭》，649 右—650 左，s. v. SujatA(1；夷)、《印佛固辭》，446 右，s. v. Nandabala；

¹⁷⁶ 參看南傳《長部》《大般涅槃經》（《漢譯南傳》，7 冊，頁 89—頁 90）；南傳

有解釋，而其解釋主要是針對這樣的疑問：成道前的釋迦菩薩，1. 一煩惱未盡，未成就一切智；2. 菩薩只是眾生的煩惱之身，雜食之身；3. 菩薩未具足六波羅蜜；4. 菩薩受食後有消化等行爲，而有五事果，但如來受施「不食不消，無五事果」。這樣的疑問，在菩薩與佛陀概念上的區別，的確是很有意思。大乘《大般涅槃經》的解說，十足表現佛性常住的思想（《大般涅槃經》，T 374，大正 12，頁 372 上—中；《大般涅槃經》，T 375，大正 12，頁 611 中—頁 612 上）。比較起來，《大毘婆沙論》收錄多種解說，從多樣化的角度來看此一教說（大正 27，頁 680 上—中），反而突顯菩薩思想的多樣面相¹⁷⁷。

本小節到此，可作一小結。在較早的《阿含經》或《尼柯耶》裏，菩薩乙詞主要的用法，是指最後身菩薩，從下降、出生，到出家，成正覺的這段期間。所以稱得上菩薩的有情，只有毘婆尸菩薩、迦葉菩薩等少數幾個。而在多佛相續的架構裏，這幾個有情，從未以菩薩的身份見面。但《發智論》討論了「齊何名菩薩」這樣的問題，此一問題背後，顯示佛教內已有許多人自稱是菩薩，甚至多到「泛濫」的程度。從《大毘婆沙論》對菩薩的種種論議，雖然顯示

《自說經》(UdAna)〈婆吒離村人品〉第八第 5 經，《漢譯南傳》，26 冊，頁 161；Masfield[1995]，1031—1035。

¹⁷⁷ 南傳《彌蘭王問經》對此一問題的看法主要是說，這兩次的供養之後，釋尊都是入順逆九次第定；而釋尊只在這二日，有這樣的作爲，見《漢譯南傳》，63 冊，頁 271—頁 274；Horner[1963]，246—249。

《發智論》內部的傳統，有意對菩薩採取從嚴解釋，但菩薩思想這股潮流的發展，使《大毘婆沙論》由從嚴，而改爲從寬解釋，可說是對此一潮流的反應。最後身菩薩、一生所繫菩薩、三身菩薩、近佛地菩薩、樂法菩薩，這些不同的名稱，代表著某種意味的菩薩行位；在人數上，也由一人，多人，乃至無量的「樂法菩薩」。這樣的發展，應該是反應那一段期間的實況（雖然這樣的實況如何，還有待研究）。不過，從比較抽象的角度來說，在業果相續的教理下，菩薩過去生中的種種善行，都是成佛的資糧，那麼這些過去生的種種作爲，都是有意義的，不可或缺的，都應予注意。所以《大毘婆沙論》在「菩薩（最後身菩薩）猶是凡夫」，這樣的基本主張之下，雖然說「菩薩善根皆一坐得」（大正 27，頁 33 上），但對於如來的種種特勝（所證法）成因的觀察，例如大悲，就是：「必經三無數大劫，修習百千難行苦行，方得如是無限大悲」，並且舉出聲聞與辟支佛修習的情狀，使兩者形成強烈的對比（大正 27，頁 159 中—下、頁 428 上—下）。從果說因，既然對於菩薩從發心到成就的過程，給予應有的關注，那麼菩薩的意義，應該不必侷限在某個階段去論斷，而是從其行爲、「勝思願」（心態、發心）來觀察。《大毘婆沙論》說：「薩埵 (sattva)，是勇猛者義：未得阿耨多羅三藐三菩提時，恆於菩提 (bodhi)，精進勇猛，求欲速證，是故名爲菩提薩埵 (bodhisattva)」（大正 27，頁 887 中）。這樣的理解，與《般若經》的解說，意趣是一樣的（參印順法師[1981]，130—131）。

§ 4.1.5 本生類經在教化與修持上的意義

這樣的發展，除了修持上、教理上的必然之外，也有事實上的需要。釋尊入滅後，僧團的領導者除了要集出佛典，以免教法滅失外，更大的挑戰是，如何確保教法持續流布，一方面要對外宏化，保持接觸社會（至少，僧團的成長，必須要有來自社會的新血）。但僧團的正常成長，新進人員的教育訓練、調伏，使其適應教團的生活，勿寧是更為迫切的。新進人員根器不一，特別是在戒律方面，涉及道德規範，生活公約，以及日常行事作務，如何使他們在抽象的戒規中，體認其意義，潛移默化，更需要靈活的教育¹⁷⁸。

釋尊的本生，是過去世所發生的事情，依《長阿含經》第 17《清淨經》的說法：如果「過去世事虛妄不實，不足喜樂，無所利益」，

¹⁷⁸ Manné[1990]主要是以錫蘭所傳的《長部》與《中部》尼柯耶為研究對象，透過其使用語句與內容的類型分析、歸納，認為此二《尼柯耶》的原來用意，並不相同：《長部》是要吸引新的信眾；《中部》則在表現佛法的領導者，使其兼有現實存在的人以及理想原型（如來）的形象，另一方是要使新出家之人，融入僧團生活與修持。印順法師[1981]，253—258，則分析漢譯《中阿含經》（與《中部尼柯耶》）內容，也說：《中阿含經》繼承「弟子說法」的特性，重視出家眾——僧伽（又見印順法師[1971]，732—747），但在《中阿含經》中，把過去的傳說（本事），指為釋尊的本生，相當普遍（印順法師[1971]，560），也就是說，本生的發展，即使在著重僧團內部的經典裡，也沒有例外。

佛陀是不會說的；一定要「過去事，有實、可樂，有所利益；如來盡知，然後記之」（大正 1，頁 75 中—下），所以《阿含經》／《尼柯耶》出現本生的傳說，自有其深刻的意義（未來事也是如此，所以才有未來彌勒佛出世的傳說）。

釋尊的本生既然是廣義佛陀論的一環，本生「所表達的意義，這是關聯於前生後世，善惡因果的具體化。善惡因果，是佛法的重要論題。然在佛法的開展中，一般的要求，不是抽象的原理，法則，而要有具體的因果事實，可以指證。於是，傳述的古人善行，指證為「即是我也」。對現在的釋尊說，這是前生的善行、高德，而形成前後的因果事實；……律部中，舉為例證的世間事——過去的人（畜生及非人）物，對現在的佛弟子，在傳說中也成為前生後世的因果系」（印順法師[1971]，247），此類的教材，容易加深受教者的印象，自然會受到重視¹⁷⁹。

¹⁷⁹ 印順法師[1971]，245—250、559—568；印順法師[1981]，114—118，對於律師所傳與經師所傳的本生，有所討論，可供參考。Schopen[1995]，486，則在介紹 AvadAnaZataka 的一則事緣（相當於漢譯《撰集百緣經》第 48 則，〈長者若達多慳貪墮餓鬼因緣〉，若達多長者本是富豪，出家之後，親友的供養很多，但慳貪不肯分給別人，死後墮餓鬼，眾比丘要到其房舍，收其衣鉢，此餓鬼仍看守其遺物，不令人近），表達這樣的意見：一般以為 AvadAna 是給在家信眾看的，但這樣的看法可說沒什麼證據。許多這樣的事緣，顯然是以出家眾為對象，處理的是僧團的事務，與在家眾關係反而不大。很可能，這些道德化的事緣是集出給一般出家眾閱讀，在（印度）佛教史上，這樣的出

此類教材受重視的程度，也可從佛典的集出，看出端倪。在佛典集出的過程，雖有九分教（及十二分教），四阿含（或五阿含）等不同的傳說，但其中的本生（jAtaka）、本事（itivuttaka）、譬喻（apadAna、avadAna）、因緣（nidAna）等類集（以下通稱：本生類經，因為這幾種雖各有其意義，但往往混在一起，不容易區別），有許多部分是與釋尊的過去生有關。這幾類佛典的集出，在教理上就

家眾，一直是僧團中的多數。按 Schopen 所舉的事緣，是否專指涉及亡僧財產分配的問題，或許有不同解讀，但就 AvadAna 所訴求的對象，兼及緇素，甚至是僧團的教材，應可贊同。此一情況，也可從佛典集出的方式來理解，例如現行梵本《天譬喻》（DivyAvadAna），與根本說一切有部的律典，有密切的關係，依學者的研究，《天譬喻》應該是以根本說一切有部律典為其主要的資料來源（Hiraoka[1998]），其實，《大智度論》已經傳說，律典「略說有八十部，亦有二分：一者、摩偷羅國毘尼含阿波陀那、本生，有八十部；二者、罽賓國毘尼除卻本生、阿波陀那，但取要用，作十部」（大正 25，頁 756 下）。所謂「除卻本生、阿波陀那」，在方式到底是指全部刪除？還是保留名目，而把內容另外編集？並不清楚。在現存的《摩訶僧祇律》，一共有五十三則的本生，或是詳說，或是略指，其中略指的部分，大體上是如「本生」、「本生經」、「生經」中說。或是類似的用語（參考印順法師[1971]，561—562），律典中大量的本生，說明本生類經在僧團內部教育中的地位，而「如本生經中說」，也可看出本生經早已單獨集出，成為共識，否則這樣的說法就沒有意義。至於南傳的《本生譚》，在形式上，其「現在事」部分，絕大多數是以比丘討論法義或是某一事件，作為介紹「過去事」的引子；而在內容上，「現在事」有許多是在說明出家眾的戒規，或是出家修道上的障礙。

是佛陀論、菩薩論發展的一個面相，成為嗣後大乘佛法的重要來源¹⁸⁰。

大體說來，在九分教中，敘事性型態的佛典類型有四種：1.「本事」，指有關過去生中的事，或「自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」的，本事或譯作無本起，就是不知道在那裡說，為誰說，而只是傳說過去如此；2.「本生」指為了說明現在，舉出過去生中，曾有過類似的事情。最後結論說：過去的某某，就是釋尊自己或弟子們。這樣的宣說過去生中事，名為「本生」。「本事」與「本生」，都是有關於過去生的事；3.「甚希有事」（adbhutadharma；abbhutadhamma，未曾有法），指佛與大弟子，所有特殊的、希有的功德（印順法師[1981]，111—112），而這往往是指特定的事緣。4.「記說」（vyAkaraNa；veyyAkaraNa）中，有一類是未來與過去佛的記說：聖者的證德，結合於三世，而有未來佛與過去佛。《中阿含經》的《說本經》，佛記彌勒當來成佛。南傳《長部》的《轉輪聖王師子吼經》，有未來彌勒佛出世的說明，與《長阿含經》的《轉輪聖王修行經》相同。過去佛的「記說」，就是《長部》的《大本緣經》，說過去七佛事（印順法師[1971]，531—532）。等到發展成十二分教，新成立的「因緣」與「譬喻」，也是敘事性的類別。

不過，「本生」、「本事」、「因緣」、「譬喻」，在十二分教的解說

¹⁸⁰ 參考印順法師[1981]，109—118、582—586的討論。平川彰（[2001]，298）：「一般以為，佛傳文學可能起源於部派佛教，然後逐漸發展出超越部派佛教的思想。可以說，佛傳文學的思想鼓吹了大乘佛教的興起。」

中，都有近似而又不同的意義（印順法師[1971]，556），再加上「譬喻」與「記說」、「本事」、「本生」、「因緣」，在流傳中，都有結合的情形，而「譬喻」與「因緣」的結合最深（印順法師[1971]，607—608），就因為如此，後代的解說相當紛雜，往往不易辨別。所以本事、本生、譬喻、因緣，有關釋尊過去生中的事跡是可以相通的。過去生中事——「本事」，如解說為釋尊的過去事，那「本事」就成為「本生」了。「譬喻」是賢聖的光輝事跡；屬於釋尊的「譬喻」，從過去到現在，都是「譬喻」。釋尊過去生中的「譬喻」，就與「本生」、「本事」相通。「因緣」的含義極廣，約某人某事說，就與「譬喻」沒有多大的差別。如「因緣」而說到釋尊過去生中事、也就與「本事」、「本生」的內容相通（印順法師[1981]，121）。

雖然如此，這些敘事性的傳說，在本質上，有些近似神話，有的則接近文學作品，有的是採自印度的民俗傳說，不一而足，在傳述的過程，往往任意改編增減，甚至使所要傳達的意趣，反而淹沒在生動感人的情節中。而這類的傳說在後代雖被編入三藏聖典中，但有些人認為這是「無甚高論」，所以以比較消極的態度來看待本生類經。例如，《薩婆多部毘尼毘婆沙》在解釋〈皮革事〉的一則關於二十億耳的事緣時¹⁸¹，就說「凡是本生、因緣，不可依也。此中說者，非是修多羅，非是毘尼，不可以定義」（大正 23，頁 509 中）；而《大

¹⁸¹ 參見《根本說一切有部毘奈耶皮革事》（T 1447），大正 23，頁 1050 下 15—20。

毘婆沙論》在討論然燈佛與釋尊初轉法輪處所的不同傳說時，對於然燈佛部分的傳說，也說到「然燈佛本事，當云何通？答：此不必須通。所以者何？此非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是傳說；諸傳所說，或然不然」（大正 27，頁 916 中）；對於釋尊以六牙白象的身形入母胎的傳說，《大毘婆沙論》也認為「此不須通，非三藏故。文頌所說，或然不然，諸文頌者，言多過實」（大正 27，頁 361 下）。對於傳說，或是文學作品，之所以有此態度，是因為「傳說是可能誤傳的，所以不能引用為佛法的定量（準繩）。從本生、譬喻等的傳說性來說，說一切有部的見地，是富有理性而不是輕率的信賴傳說」（印順法師[1981]，123）。

雖然有這種態度，但本生類經不斷的傳出，是一股沛然莫之能禦的潮流，而富有理性的論師並不是固不可通，真正的理性離不開感性，《薩婆多部毘尼毘婆沙》只是「不輕率的信賴」，而對本生傳說有所抉擇，但也對律典中的本生事緣加以肯定：「說本生因緣者，一、以證輕毀過罪故；二、息誹謗故，若不說本生，外道當言：瞿曇沙門無宿命通；三、以成十二部經故，此是本生也，佛用願智以知過去」（大正 23，頁 540 上），按照這樣的理解，還是肯定本生類經的正當性。而《大毘婆沙論》雖大體對傳說、「文頌者言」表示疑慮，而說「此不須通」，但畢竟還是給予會通，如前面說到的六牙白象傳說，「若必須通，應求彼意，隨現夢相，故作是說。謂彼國中夢見此相，以為吉瑞，故菩薩母夢見此事，欲令占相。諸婆羅門聞已，

咸言：此相甚吉！故法善現作如是說，亦不違理」¹⁸²；同樣的，前面提到的「然燈佛本事」初轉法輪處所的傳說，也是如此，《大毘婆沙論》對於然燈佛的另一則傳說，甚至直接解說，並沒有否認其「真實性」（大正 27，頁 506 上—中）。換句話說，即使富有理性的阿毘達磨論師，也肯定本生類經，而這種抉擇、會通的態度，可能反而具有「防火牆」的作用，使本生類經的發展，在形式與內容上，能保有佛法的價值考量，傳達佛法的意趣。

本生類經說明了釋尊或弟子過去生的事緣，這些事緣可能是修行上的範例，或是傳達值得讚歎的德行，或是教理的例證，或是說明某事（現在事）的原因（過去因），也可能要說明一種「錯誤的示範」等等，可說極為多樣化，各有意趣。

此處可以說明幾則本生類經在教化，甚至是修持上的具體用例。

「六念法門」是很早就成立的法門，其中的「念佛」所繫念的，主要是佛的十號¹⁸³，而隨著時代的推移，以及佛教思想的發展，在《大

¹⁸² 依耆那教的傳說裏，一個當生要成為「作津梁者」的人，在入母后之胎前，其母會有十四或十六種夢，作為瑞相，其中第一個就是白象。參

Glasesnapp[1999]，275；Jaini[1979]，6—7，耆那教的白衣派（ŚvetAmbara）是說十四大夢；天衣派（Digambaras）說十六大夢。

¹⁸³ 《雜阿含經》，第 554 經，大正 2，頁 145 中；南傳《增支部》十一集 12 經（《漢譯南傳》，第 25 冊，頁 274）；Lamotte[1970]，1329—1333 有詳細出處與巴利文資料。

智度論》所說的「念佛」內容，就大大的擴充，及於佛的所證功德，包括五無漏蘊，卅二相八十種好等等（大正 25，頁 219 中—頁 221 中），但還是限於佛陀的境界。漢譯《解脫道論》這部論書也說到很廣泛的念佛內容，其中最特別的是：「以四種行，修念世尊。本昔因緣，以起自身，以得勝法，以作世間饒益。從初所願，乃至最後。生於此中間，久遠之時，二十阿僧祇劫，一百千億，觀凡夫根念根所……施、戒、出、忍、諦、受持、慈、捨、精進、智慧，皆令滿足，為得菩提」，不但說到南傳佛教的十波羅蜜，接下來還舉十幾則本生事緣，結尾部分則是，「如是以眾願門，當念世尊本生功德」（大正 32，頁 427 下）。「念佛」，顧名思義，當然是繫念佛之功德、特勝，但在此處已經及於佛的「本生功德」，也就是釋尊還沒有成佛之前，在菩薩階段的作為，有一些也是念佛的所緣，的確是值得注意的發展¹⁸⁴。南傳《清淨道論》所解說的「念佛」（「佛隨念」），固然是以佛之功德為所緣，而且是以佛之名號所表詮的特勝，作為「所念」的內容（葉均[1988]，上，306—330），但《清淨道論》在討論如何修習慈心無量時，如果修行者在經過努力後，還是無法息滅瞋

¹⁸⁴ 《大智度論》並不是沒有說到念菩薩，「諸菩薩、辟支佛及聲聞眾，除佛，殘餘一切聖眾及諸功德，是念僧三昧所緣」（大正 25，頁 223 中 22—24），但《大智度論》所說的應該是廣泛的指一般的菩薩；《解脫道論》說的是釋尊本生時的階段，二者的意趣，應不相同。至於《十住毘婆沙論》所說的「念必定菩薩」（大正 26，頁 26 下），更是把隨念的所緣，定位在「必定菩薩」。

恨，及引發慈心，《清淨道論》建議：「應憶念導師（世尊）宿世所行之德。即這樣的觀察：喂！你這出家者！你的導師在未成正覺之前，為未成正覺的菩薩，豈非為完成諸波羅蜜曾於四阿僧祇及十萬劫之間，在各處為殺害的仇敵所殺害之時，而不起瞋怒嗎？」，然後舉出八則釋尊的本生事緣（葉均[1988]，中，111—116）¹⁸⁵。換句話說，釋尊的本生事緣，也可作為觀行的所緣，特別是《解脫道論》中，以釋尊本生的所行所願作為「念佛」的內容，如何理解此一發

¹⁸⁵ 這八則本生是：

1. Silava-JAtaka, No. 51 〈具戒王本生〉，《漢譯南傳》，32 冊，頁 1—頁 8。
2. KhantivAdi--JAtaka, No. 313, 〈堪忍宗本生〉，《漢譯南傳》，34 冊，頁 229—頁 233。
3. CULadhammapAla-JAtaka, No. 358, 〈小護法王本生〉，《漢譯南傳》，35 冊，頁 24—頁 29。
4. Chaddanta-JAtaka, No. 514, 〈六牙象本生〉，《漢譯南傳》，38 冊，頁 172—190。
5. MahAkapi JAtaka, No. 516, 〈大猿本生〉，《漢譯南傳》，38 冊，頁 206—頁 211。
6. BhUridatta JAtaka, No. 543, 〈善利達多龍王本生〉，《漢譯南傳》，41 冊，頁 126—頁 199。
7. Campeyya-nAgarAja JAtaka, No. 506, 〈羌培耶本生〉，《漢譯南傳》，38 冊，頁 90—頁 105。
8. SaGkhapAla-nAgarAja JAtaka, No. 524, 〈護螺龍王本生〉，《漢譯南傳》，39 冊，頁 50—頁 63。

展呢？

在說明之前，可先看本生事緣的另一用例：法顯於西元五世紀在錫蘭無畏山寺，目睹信眾崇禮佛齒的情況：「佛齒常以三月中出之。未出前十日，王莊按大象，使一辯說人著王衣服，騎象上，擊鼓唱言：菩薩從三阿僧祇劫作行，不惜身命，以國城妻子及挑眼與人，割肉貿鴿，截頭布施，投身餓虎，不吝髓腦，如是種種苦行，為眾生故成佛，在世四十五年，說法教化。……卻後十日，佛齒當出，至無畏山精舍。國內道俗欲殖福者，各各平治道路，嚴飾巷陌，辦眾華香、供養之具。如是唱已，王便夾道，兩邊作菩薩五百身已來，種種變現，或作須大拏，或作睽變，或作象王，或作鹿、馬，如是形像皆彩畫莊按，狀若生人」（大正 51，頁 865 上—中）。佛齒是佛的遺物，與佛身舍利一樣，信眾崇禮敬信，是「後釋尊時代」所發展而來的「佛教的新境界」。在崇禮佛陀（釋尊）遺物時，從儀式開始前的十天，就先請人四出通告宣傳，營造氣氛，但所講述的是釋尊的本生，並不是釋尊當生的行誼。而在佛齒移駕的過程中，所呈現出來的是踩街活動，以釋尊本生事緣作題材，扮裝遊行。這樣的情境並不是一般所說的「莊嚴肅穆」，反而接近民俗節慶，但所訴求的卻有「神聖」的意義。

佛齒是釋尊的遺物，但齒的主人已經入滅，如果要表現崇敬的心意，本來是以講述釋尊當生的行誼，最能把佛齒與其主人聯結在一起，而具體呈現其「神聖」的意義。但在佛教固有的教理與信仰

中，佛陀是出世間的，超越生死輪迴，釋尊入滅後，已經不再有世間性格，不可說有，不可說無，多少有如同阿羅漢「我生已盡，不受後有」的意味，之所以要崇禮佛齒，就是以具體的物件，來表詮那不可說的境界。在佛教因果業報，因緣所生的思想之下，佛齒之所以值得崇禮，是佛的特勝，而這些特勝是因過去生的修行所成的佛德所薰，真正要讚歎的應該是釋尊本生的修持，所以扮裝遊行時，以釋尊本生為題材，反而能對佛的特勝有進一步的體會。另一方面，許多釋尊本生事緣，往往有動人的情節，在善巧的安排之下，容易深植人心。雖然釋尊在過去生中，還是凡夫（參本文§1.5.），但須大拏、跋、象王，鹿、馬本生中的人物或動物，在本生的傳說中，與釋尊之間的連結，釋尊與須大拏是二而一，一而二的。在熟知佛教典故的環境裏，這樣的「人別認同」，相當容易加以聯結¹⁸⁶。再者，在「譬喻」、「記說」、「本事」、「本生」、「因緣」結合的趨勢下，「本生」不妨看作是「譬喻」，而「譬喻」（avadAna；apadAna）就是光輝的事蹟，偉大的德行（印順法師[1971]，609—612；Norman[1983]，89、92），本生所行既是光輝事跡，本生中的釋尊還在生死輪迴中，沒有不受後有的問題。而一般所說學佛所思所行，但佛之境界畢竟

¹⁸⁶ 南傳《本生譚》中，在每一則本生的結尾部分，都有這樣的連結。而漢譯《阿含經》中，在說完一則本生之後，也是如此，例如《中阿含經》第8經《七日經》的善眼本生：「汝謂異人耶？莫作是念！當知即是我也，我於爾時名善眼大師」（大正1，頁429中）。

太高遠，又是特例中的特例（佛出世難），如果只從形式上來仿效釋尊，未免情虛；感覺上，本生中的釋尊，有許多身份與一般人的距離不會太遠，可以作為學佛所行的表率。

崇禮佛齒的「節慶」，營造出一個「神聖」的空間與時間，在這種情境當下，佛齒是入滅後的釋尊，但佛齒畢竟是物件，不是有情自體，不會移動（傳說中的「神蹟」是例外）；本生中的釋迦菩薩，則是活生生的有情；釋尊已經「不在」（入滅），但「不可說有、不可說無」，透過本生事緣的講述，唱誦，裝扮，表演，藉由本生的形象而「臨在」（現前）。就這樣的，此時的本生事緣，已經不是經本上的文字，也不是唱誦者聲音所描述的形象，本生中的釋尊固然還不圓滿，但在場者、參與其事者所感受的，是那已成就的釋尊。在宗教意識裏，這樣的心領神會，極為自然；而這類的聯結，呈現出佛法由繫縛而解脫，由雜染而清淨的基本結構，對修道者來說，是一個足可仿效的典範，有為者亦若是。如果從這樣的角度來觀察，《解脫道論》、《清淨道論》以釋尊本生所行，作為觀行的所緣，是由原因來看結果，而且是已經成就的結果。這樣的發展，在宗教信仰與理論上，可說是極為自然的。至於崇禮佛齒的法門裏，也有信眾祈求通過此一「神聖」空間與時間，而帶來救護的利益，則是此類法門的另一面相¹⁸⁷。

¹⁸⁷ 在Jaini（[1979]，196—199）的論述，耆那教也有所謂重現「作津梁者」一生中「五善事」（paJca-kalyANa）：入胎、出生、出家、證一切智、入涅槃。

§ 4.1.6. 「佛種姓」與「所行藏」

以現代的眼光來看，這些錯綜複雜的敘事性佛典，的確不容易釐清彼此的關係，但可以肯定的說，佛弟子從不同角度來看釋尊在過去生中的某一個事緣，可見佛弟子對這類事緣的關心。而隨著本生類經廣泛傳佈，引起了兩類的條理：一、以修持法門的觀點，來分類菩薩本生的大行，歸納為種種的波羅蜜；二、將菩薩的種種修行，從先後的觀點加以次第（參印順法師[1971]，855）。

從這樣的觀點來看現存的佛典，就可以瞭解其意義，先以南傳《譬喻經》（*ApadAna*）、《所行藏》（*CariyApiTaka*）、《佛種姓經》（*BuddhavaMsa*）、《本生譚》（*JAtaka*）這四部佛典來說明：

1. 《譬喻經》有「佛譬喻」，這是佛自說的，讚美諸佛國土的莊

這樣的儀式，並不是每日或定期舉行；通常只在新的耆那像完成之後才有。其功能不但是「觀見」耆那（“vision of the Jina”；象徵性的與耆那「會遇」“encounter”），而且還在於淨化新的圖像。這樣的儀式，透過真人的角色扮演，重現耆那一生的重要轉捩，加上往往配合一些節慶活動，這樣的活動涉及不少經費，這不但使發起者或出資贊助者，成為耆那信眾的領導者（*saMgha-pati*，「眾主」），也感染參預者的信仰，對其村落、耆那社區等等，都有其宗教的意義。如果說，耆那教在這一方面的作法，不涉及「作津梁者」的本生，而著重在入胎、出生、出家、證一切智、入涅槃等（這相當於佛教就釋尊所說的「八相成道」），恰好反應出，本生在此二宗教裏的不同地位。

嚴¹⁸⁸；末後舉十波羅蜜多，也就是菩薩的大行（《漢譯南傳》，第29冊，頁1—頁7），只不過這一部分的菩薩波羅蜜行，說的相當簡要。

2. 《所行藏》敘述35則釋尊在過去生中的行持，所以在內容上，《所行藏》也可以說是本生，而《所行藏》的架構是以波羅蜜來分類，形式上類似於漢譯的《六度集經》。又，《所行藏》的結尾部分自稱又叫：*BuddhApadAnIyaM nAma dhammapariyAyaM*（「名為佛譬喻的法門」），所以南傳的《所行藏》其實也可說是「譬喻經」（Hinüber [1996]，63；Horner[1975b]，50）。

《所行藏》的內容，絕大部分是根據《本生譚》547則本生中的「過去事」而來，在35則釋尊的過去所行中，有32則直接取材自《本生譚》，有2則分別來自《中部》與《長部》，只有1則因為太簡短（III 8，只有一個頌文），所以無法確定究竟是指那一則本生（Horner[1975b]，40）¹⁸⁹。這引發一個問題：《所行藏》的集出，就是要傳述釋迦菩薩過去的菩薩大行，怎麼會以一個幾乎無法知道具體內容的頌文，來說明「真實波羅蜜」！而《所行藏》分三段——施、戒、出離等，在出離段中，說到了出離、決定、真實、慈悲、

¹⁸⁸ 在聲聞佛典中，出現「諸佛國土」的說法，嚴格說來，是一種體系違反，一般都解釋成：這是受到大乘的影響。參考Norman[1983]，90—91及其所引資料、印順法師[1971]，847—848。

¹⁸⁹ Norman[1983]，95；《所行藏》敘事部分的辨認，在Horner[1975b]的譯文注解部分，有所討論。

捨——七波羅蜜。但在攝頌中，又說到忍波羅蜜，與十波羅蜜不相符合。銅鑠部古義，到底立幾波羅蜜多，似乎並沒有明確的定論」（印順法師[1981]，142），也就是說，《所行藏》雖然以波羅蜜的概念，來條理釋尊的本生，但似乎別出一說，這究竟是顯示南傳波羅蜜思想發展的不同階段？還是現存《所行藏》傳誦上的問題？並不明瞭。不過，南傳《本生譚》篇首添加的〈極遠因緣〉也說到釋迦菩薩波羅蜜行的《所行藏》，但這應該可以看作是另一個本子，其理由有二：首先，南傳《本生譚》〈極遠因緣〉明白的列出十波羅蜜；其次，二者所舉的本生事緣，其差別不能說不大，例如說，出離波羅蜜（NekkhammapAramitA），《本生譚》〈極遠因緣〉說到 4 則本生¹⁹⁰，《所行藏》卻舉 5 則本生為證¹⁹¹，而且只有 2 則相同，這樣的差別，已經不能看作是單純的傳誦上文字不同而已¹⁹²。

¹⁹⁰ Somanassa JAtaka, No. 505 (參 DPPN, II, 1038); HatthipAla JAtaka, No. 509 (參 DPPN, II, 1319—1320); Ayogghara JAtaka, No. 510 (參 DPPN, I, 164—165); CULasutasoma JAtaka, No. 525 (參 DPPN, I, 889, 此處作 Cullasutasoma JAtaka)

¹⁹¹ 依 Horner ([1975b], 30—35)，這五則分別是：1. YuvaJaya JAtaka, No. 460；2. Somanassa JAtaka, No. 505；3. Ayogghara JAtaka, No. 510；Bhisi JAtaka, No. 488；5. SoNa-Nanda JAtaka, No. 532。

¹⁹² 《所行藏》一開頭就說：在此刻（釋尊說法時）與過去十萬又四阿僧祇劫之間，所有的行持（carita），都是為了成熟菩提。在過去諸劫的本生中，固然有許多行持，這一些姑且不論，此處要宣說這一劫的行持（Horner[1975b]，1；

3. 《佛種姓經》可說是過去 24 佛的諸佛之「史」（vaMsa），嚴格說來，有兩種意義（Horner[1975a]，xvi）：一、傳述某一佛陀的國土、父母、侍者、上首弟子、三會說法、壽命等等，這可說是具體的說明，諸佛平等而有壽量、身長等少數差別（本文§1.1.）；二、記錄釋迦菩薩在過去生中，與這些佛陀互動的經過，而其互動，主要是在說明釋迦菩薩以怎樣的身份，有如何的行為（Horner[1975a]，xlix—lii 略作整理，可供參考），而得到這 24 佛的授記。由諸佛的先後次第，也顯示釋迦菩薩本生的順序，而釋迦菩薩能由某種行為得到授記，應該是其菩薩行持中的重要環節。

4. 《本生譚》的前面部分有〈因緣論〉（NidAnakathA），而〈因緣論〉可再細分為三部分：〈極遠因緣〉（DUrenidAna），內容是根據《佛種姓經》與《所行藏》而來¹⁹³，說明從燃燈佛開始的過去 24 佛，

《漢譯南傳》，44 冊，頁 266）。所謂的「這一劫」，依注解書的意見，是指「這一佛劫」，參 Horner[1975b]，1，note 2 以及 vii 的討論。以漢譯佛典來說，就是指賢劫。《所行藏》說的既然限於這一佛劫，而《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉部分，顯然泛指釋尊從燃燈佛以降的過去本生，二者所涵蓋的時間不同，就不可能是同一部的「所行藏」。學者也嘗試解說不同傳本的《所行藏》，參考 Norman[1983]，95、Hinüber[1996]，63—64。又，南傳佛典對於「佛劫」（佛陀出世的時劫），也有不同於漢譯佛典的解說，參見 Horner[1975a]，xxix—xxx；Horner[1978]，276—277；DPPN，II，298、304。

¹⁹³ 不過，〈極遠因緣〉部分的「所行藏」與現存的《所行藏》，實質上有所不同，見前註的討論。

先後為釋迦菩薩授記，並列舉十波羅蜜為成佛的資糧，以及進一步說到三類波羅蜜（所以共有三十波羅蜜），還列舉圓滿十波羅蜜的本生事緣。其次是〈遠因緣〉（AvIdUrenidAna），從釋迦菩薩自兜率天降誕起，到菩提樹下成佛。第三是〈近因緣〉（SantikenidAna），從釋尊成佛到成立祇園止。

從這四部南傳佛典，可以具體的看出譬喻、記說、本事、本生與因緣，相結合的情況。《本生譚》收錄了「因緣」，而在「因緣」中，談到《佛種姓經》，以及《所行藏》，這一些過去世的事緣（「本事」及「本生」），都可說是釋尊光輝的事蹟（「譬喻」），其中過去諸佛給釋尊的授記則是「記說」。

本來，以佛法來說，用波羅蜜來歸納不斷傳出的釋尊本生，在教理的說明上，清楚明白；而從先後的順序，來條理釋尊不同過去世的事緣，在多佛相續的架構下，則是自然的發展。這兩類的條理，在漢譯佛典也可以看到。「如《根本說一切有部毘奈耶藥事》所說。全文分二：一、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，共三一事。次略敘發心，三阿僧祇志求正覺。二、佛為阿難說，是偈頌，說釋迦從發心到成佛的經歷、其中 1.光明王因醉象而發心。2.從（古）釋迦佛到護世佛，三阿僧祇劫滿。3.從然燈佛到帝釋幢佛，二僧祇劫滿。4.從安隱佛到迦葉佛，三阿僧祇劫滿。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。《藥事》這兩大段，與《所行藏》、《佛種姓經》

的意趣，完全相合，只是部派傳誦的不同而已」（印順法師[1971]，855—856；印順法師[1981]，116）。

不但是《根本說一切有部毘奈耶藥事》有這種情形，好幾部漢譯的佛傳，都可看到等同於南傳的「佛種姓」與「所行藏」。例如《佛本行集經》（T 190），此經的前二品（〈發心供養品〉與〈受決定記品〉），以前後相續的四個階段來總括釋尊修道的歷程¹⁹⁴：自性行、願性行、順性行、轉性行。1.在「自性行」，釋尊雖然承事供養非常多的佛陀，但只是種善根，沒有明顯的成就可言。2.在「願性行」，是釋迦菩薩與彌勒發心求佛的經過（參本文 § 4.4.1.）；3.在「順性行」，主要是以近乎記流水帳的方式，列出相續出世的多佛，結論說「彼諸世尊多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀，各各次第，轉相授記，至於最後勝上如來，我身悉皆供養承事」（大正 3，頁 659 中）；4.接下來就是「轉性行」，此一階段是釋迦菩薩修行的成熟期，意義與大乘所說的不退轉位相當，而不退轉位的起點，是然燈佛授記，是絕大部分的佛典共同的傳說。但然燈佛本身又是如何成佛？本經在此插入「然燈佛本生」（大正 3，頁 659 下一頁 663 中）¹⁹⁵，來說明然燈佛本身成佛的事緣，接著說明釋迦菩薩的轉性行，這是先列出一段「佛種姓」，從然燈佛開始，到迦葉佛，共 15 佛（大正 3，頁 663 中一頁

¹⁹⁴ 以菩薩行位來條理菩薩修行的歷程，在大乘佛典是主流，但聲聞佛典很少採用這種方法。

¹⁹⁵ 《佛本行集經》在稍後（大正 3，頁 664 中）自稱這是《然燈菩薩本行經》。

664 上)，接著就是「然燈佛授記」（大正 3，頁 664 上—669 上），然後是釋尊如何承事供養其餘 14 佛（大正 3，頁 669 上—頁 670 下），最後是釋迦菩薩轉性行所值遇的這 15 佛，他們出世的時劫、種姓、壽命與弟子（大正 3，頁 670 下—頁 6722 上）。與南傳《佛種姓經》比較起來，漢譯《佛本行集經》的此一部份，也是以先後的次第，敘述釋尊從開始修行，到迦葉佛為止的歷程，但《佛本行集經》此一部份是長行，而且以菩薩四種微妙行位，作為敘述的架構，而在這四階段中，除願性行只提到釋迦菩薩值遇一位佛陀（示誨幢如來）之外，一共說到三個組群的佛陀，南傳《佛種姓經》說的過去 24 佛，可說是相當於本經的「轉性行」階段，二者的佛名，以及釋迦菩薩有怎樣的行為，雖然差異不少，但都是從先後的次第，來條理釋尊過去生中所值遇的諸佛，可說都是「佛種姓」。

《佛本行集經》的〈空聲勸厭品〉第 15，則說到另一種類型的「佛種姓」與「所行藏」。這是釋迦太子身處王宮，享受欲樂，有位作瓶天子怕釋尊忘失初衷，所以善意的來勸發釋迦太子，甚至是催促出家學道¹⁹⁶，作瓶天子除說到世間無常等常見的觀念外，還說到「憶

¹⁹⁶ 作瓶天子（Ghaṭikāra-Kumbhakaṛa；《印佛固辭》，202—203；DPPN，I，823—824）可說是釋迦菩薩的善知識。在迦葉佛時代，就是因為他（當時是難提波羅陶師）的強力要求，釋迦菩薩（當時為優多羅童子）才去面見迦葉佛，種下種種因緣（《中阿含經》第 63 經，大正 1，頁 499 上—頁 500 下）；《佛本行集經》說，作瓶天子前來提醒釋迦太子，不忘本願。南傳《本生譚》〈因

往昔行檀，戒、忍、及精進，寂靜、禪智等，為他不為自，時至今願滿，速出復脫他」（大正 3，頁 718 中 3—5），提醒釋迦太子過去曾修持六度，然後說到好幾則本生，此部分應屬「所行藏」。接著又說「仁昔初睹佛，名曰不空見，持毘奢迦華，喜心供養彼」，之後又提到許多佛陀，以及釋迦菩薩如何承事供養（大正 3，頁 718 下 8—頁 719 中 16），而這些佛名竟然有許多與前面〈發心供養品〉、〈受決定記品〉所說的，並不相同，但這部分無疑是「佛種姓」。

同樣的場景，在《方廣大莊嚴經》的〈音樂發悟品〉第 13，則

緣論）雖沒有此一情節，但這位天子替剛出家的太子，送來比丘所應有的八種物品，使釋迦太子真正完成身份轉換（由在家而出家），可說是異曲同工（見《漢譯南傳》，31 冊，頁 106；Jayawickrama[1990]，87）。迦葉佛時代的難提波羅陶師，嗣後生在無煩天（Avihā），已經證得不還果（阿那含），確定要證阿羅漢，而在釋尊證悟後，特別前來致意（另有其他六位天子一起來），暢談往日時光的種種（《雜阿含經》第 595 經，大正 2，頁 159 中—下；南傳《相應部》〈諸天相應〉，見《漢譯南傳》，13 冊，頁 51—頁 53、頁 108—頁 110）。作瓶天子應該是在迦葉佛法中，證得不還果，而轉生在無煩天（但南傳《本生譚》〈因緣論〉說他是大梵天），他前來向釋尊致意時，說自己「持此後邊身」，符合不還果在天界證阿羅漢的教理。另外，作瓶天子以這樣的修行位階，前來提醒釋迦太子出家，這樣的情節，在耆那教也有類似的傳說：耆那教的「創立者」大雄在 30 歲時，有諸天前來勸導、鼓勵大雄出家。而慣例上，這種勸導者的角色，是由被稱為 LaukAntika 這種特種天神擔任。所謂 LaukAntika（英譯 world-ender）是「世間邊者」，也就是只剩下生，在他們的下一生，必然要以人的身份解脫（參 Jains 1979），11）。

以不同的方式，說明類似的情況，本經是以「一切最後身菩薩將欲出家，法爾有十方無邊阿僧祇世界諸佛如來神通之力，令其宮內鼓樂絃歌，出微妙音，勸請菩薩」，作為楔子，引出勸導釋尊出家的意念：「善哉！若記昔諸行，今正是時宜出家。尊憶昔為眾生故，身肉手足而無吝，持戒、忍辱、及精進，禪定、智慧皆修行，為求菩提勝福故，一切世間無能及」，然後就是過去種種波羅蜜行的類集（大正 3，頁 565 下—頁 566 下 23），這部分就是「所行藏」。接下來就是開列釋迦菩薩過去值遇的諸佛，以及怎樣承事供養諸佛：「尊昔值遇恒沙佛，悉皆承事無空過，為求菩提度眾生，今正是時速出家！初事不空見，值堅固花佛」（大正 3，頁 566 下 24—頁 567 中 18），這可說是「佛種姓」，而《方廣大莊嚴經》與《佛本行集經》這一部分都說，釋迦菩薩最初值遇的是「不空見佛」，不知是否僅為單純的巧合？

另外，《佛本行經》（T 193）則是以釋迦太子出遊，帝釋天示現老病死的傳說，穿插一些釋迦菩薩過去所值遇諸佛以及本生（大正 4，頁 65 中 14—下 9），比起《佛本行集經》的說法，雖然簡短許多，基本上還是可看作是「佛種姓」與「所行藏」。

在南傳佛典中，《譬喻經》、《佛種姓經》與《所行藏》是單獨集出流通；依覺音所傳：錫蘭的「長部師」認為，這三部佛典並不屬於經藏。也就是不承認其具有「正典」的地位（印順法師[1971]，486；Hinüber [1996]，42—43），但漢譯《根本說一切有部毘奈耶藥事》、《佛

本行集經》、《方廣大莊嚴經》，乃至《佛本行經》，都可以看到形式上相當的部分，被輯入佛傳之中，而南傳《本生譚》〈因緣論〉的〈極遠因緣〉，主要就是依《佛種姓經》與《所行藏》來敘述。也就是說，在釋尊的傳記中，如果往過去生觀察，必然要說到前後相續的多佛，成為「佛種姓」；而「佛種姓」同時顯示釋迦菩薩修持的一部分。從釋迦菩薩行為的角度來觀察，要整理這麼多的本生（傳說有「無量本生」），自然要有某種架構，《所行藏》與《譬喻經》，都是以波羅蜜來條理這一些菩薩行持，漢譯的《六度集經》（T 152）、《菩薩本緣經》（T 153）、《菩薩本行經》（T 155）等等，也是一樣，在性質上，可說就是「所行藏」。

從這些佛典現存的狀態來看，大致上可以推測：由多佛相續的觀念所呈現出來的「佛種姓」，以及釋尊成佛歷程中的「所行藏」，應該是「後釋尊時代」佛教的共同傾向，而這樣的傾向也持續在發展。

在形式上，「佛種姓」與「所行藏」所看到的釋迦菩薩，有二點重要的區別：一、是否與某位佛陀會遇；二、行為的內容。在南傳《佛種姓經》中，釋迦菩薩的行為都是以某位佛陀為對象，而其行為的內容，除少數比較特殊者，大部分都是很平常的，稱不上是「大行」；但是在南傳《本生譚》的 547 則本生中，有的雖然明白說到是在迦葉佛時代發生的事緣，但既沒有說到釋迦菩薩與迦葉佛的關係，也沒有提及釋迦菩薩與某位佛陀會遇之事；一些本生所發生的

時代背景，有的顯然是在沒有佛陀住世的時代，有的則是無法推知，有的則明白的說是在佛陀入滅（甚至是進入「法滅」的時代）¹⁹⁷！但在這種背景之下，釋迦菩薩反而成就了波羅蜜大行。本來，在人身難得，佛法難聞的概念中，有情如果出生在無佛的時代，即使是諸根具足，而且還有接受佛法的根器，也屬於「八難」的一種；同樣的，即使生在有佛出世的時代，有情如果是出生在旁生、餓鬼、地獄、邊地、長壽天等等，都不是修學佛法的理想狀態¹⁹⁸。「本生經」或「所行藏」透露出不一樣的思考角度。不過，這樣的觀察角度，在被認為比較早出的《阿含經》中，已透露此一訊息。例如，《長阿含經》的《大本經》，雖然有過去六佛的傳說，但主要在靜態的列舉過去六佛的若干事項，父母弟子等內親法眷等等，並沒有說到釋迦菩薩與過去六佛的互動。《雜阿含經》說到過去六佛都是觀十二緣起

¹⁹⁷ 例如南傳《本生譚》中，有 20 餘則本生說到辟支佛，這樣的時代顯然沒有佛陀住世。而南傳《本生譚》第 469〈大黑犬本生〉（《漢譯南傳》，第 37 冊，頁 40—頁 48），明說是在迦葉佛入滅，佛法退墮的時代，而第 50〈無智本生〉、第 347〈鐵槌本生〉、第 391〈害魔法本生〉等，應該也是發生在此一背景（分見《漢譯南傳》，第 31 冊，頁 336—頁 339；《漢譯南傳》，第 34 冊，頁 337—頁 339；《漢譯南傳》，第 35 冊，頁 147—頁 151）。

¹⁹⁸ 參看《長阿含經》第 10《十上經》，大正 1，頁 55 下；《增一阿含經》，大正 2，頁 747 上—中；南傳《長部》第 33《等誦經》（《漢譯南傳》，第 8 冊，頁 271—頁 272）。

而證道，也說到有些人在迦葉佛法中出家，因為不善行，而受罪報¹⁹⁹，但也沒有從多佛相續的角度，來敘述釋迦菩薩與過去佛的互動。《中阿含經》第 63 經《鞞婆陵耆經》（同見南傳《中部》第 81《陶師經》，《漢譯南傳》，第 11 冊，頁 47 以下）說的，就相當特殊²⁰⁰：在迦葉佛時，釋迦菩薩（當時生為優多羅童子），經迦葉佛度化，出家學道，授與具足（戒），但沒有說到釋迦菩薩如何在迦葉佛座下學法，學到怎樣的法（大正 1，頁 499 上—頁 503 上）；《中阿含經》第 32 經《未曾有法經》，則是通泛的說到：釋迦菩薩在迦葉佛座下，「始願佛道，行梵行，生兜瑟哆天（兜率天）」（大正 1，頁 469 下），也沒有傳說釋迦菩薩從迦葉佛學到怎樣的佛法，或是有如何的大行，反而是因為優多羅童子在出家之前，對迦葉佛有不禮貌的批評，而成為釋尊六年苦行的原因。簡單的說，釋迦菩薩值遇迦葉佛，究竟是沐浴法乳深恩，還是留下不愉快的回憶，或是兼而有之，成為後代義學上的重要論題。

《阿含經》、「本生經」或是「所行藏」中，釋迦菩薩與過去諸

¹⁹⁹ 《雜阿含經》第 523 經、第 525—530 經、第 532—534 經，大正 2，頁 137 下—139 上。

²⁰⁰ Gombrich ([1980], 68) 說：在比較早期的佛典裏（In the earlier texts），只有一則故事，說到未來佛瞿曇（the future Buddha Gatama）與一位過去佛有直接的關係。Gombrich 所引的，就是本經。換句話說，在被認為比較早期的經典中，雖然已有過去佛的傳說，但只有說到，其中的迦葉佛曾與釋迦菩薩會遇。

佛，可說是「緣慳一面」（迦葉佛除外），所透露出來的，應該是「諸佛無師」思想。既然釋尊是「無師自悟」，那麼「佛種姓」裏，釋迦菩薩與過去諸佛的會遇，又是怎樣的發展？在多佛相續的架構之下，菩薩在過去生中，如果完全沒有值遇佛陀，那麼他如何會發心求佛道？在授記思想的發展中，菩薩與佛陀會遇，又得到授記，是再自然不過的，更何況如《增一阿含經》所說的，勸發信眾修菩薩行，以及給菩薩授記，是諸佛的「義務」（參本文註 74 所引文獻）！另外，以南傳《佛種姓經》來說，釋迦菩薩值遇從燃燈佛開始的過去 24 佛，彼此之間雖有互動，但釋迦菩薩對過去諸佛所作的，都是供養某些資具。從菩薩行的角度來看，這並不是難行能行、難忍能忍的大行²⁰¹，甚至可說，這是許多人都可以作到的！漢譯《佛本行集經》〈空聲勸厭品〉第 15，與《方廣大莊嚴經》〈音樂發悟品〉第 13 所說的「佛種姓」，也都是說釋迦菩薩對過去佛的「承事供養」，其內容主要也是讚歎佛之功德、以各種資具供養佛陀。在佛教固有的思想裏，佛陀依其所證法，本來就有各種的特勝，其本身並不需要

²⁰¹ 不過，南傳 24 佛的第 3 佛 MaGgala 佛，在他還是菩薩時，曾身纏淋滿油的布，點火後，夜間在佛的支提經行，但仍然毫髮無傷，甚至連熱的感覺都沒有，這是因為法的力量所保護，參見 DPPN, II, 408；《本生譚因緣論》（《漢譯南傳》，31 冊，頁 55—頁 56，「燒身供養」；Jayawickrama[1990]，40）；Horner[1978]，206—207。此一行爲方式，與《法華經》的藥王菩薩本生，極為類似，參看大正 9，頁 53 中。

他人的協助，更不須要他人的法供養，所以修行菩薩道者，能為佛陀服務的地方，實在不多，那麼，南傳《佛種姓經》、漢譯的各種「佛種姓」都說到，釋迦菩薩與過去諸佛的會遇，但又不強調釋迦菩薩由這一些過去佛，受持四諦十二因緣等解脫道的教法，代表怎樣的意義？除了表示「無師自悟」、多佛相續、發心求佛道、授記思想等各層面外，也說明菩薩解脫思想（菩薩求證佛果，當然也是在解脫生死）的另一種內容。

大體說來，福德與智慧，被大乘佛教看成是成佛的資糧；成就佛果，就是福慧圓滿。在福德這一面，佛陀的三十二相身相圓滿，是福德資糧一個重要的具體表現。從南傳《長部》第 30《三十二相經》看來，種三十二相的因緣是相當多樣化的，《大智度論》說的三十二相因緣也是如此，但《大毘婆沙論》顯然是採限縮性的解說，三十二相的因緣只可能在欲界、人趣、瞻部州、依男身；「佛出世時，非無佛世」、「現前緣佛，起勝思願，不緣餘境」（大正 27，頁 887 下），如此一來，菩薩要種三十二相的因緣，不但要有佛陀出世，而且要在佛陀面前，「發起勝思願」（然後有進一步的行爲）²⁰²。南傳《佛

²⁰² 《大毘婆沙論》的這種解說，也可見諸《俱舍論》與《順正理論》；至於《大智度論》關於三十二相的因緣，見大正 25，頁 141 中—下、頁 273 中—頁 274 上。參考 Lamotte[1976]，1909，note 1。《大智度論》對類同於《大毘婆沙論》此一見解的批評，見大正 25，頁 92 上—下。如何修得三十二相，既是菩薩道應有的內容，許多大乘佛典都會提及此一問題。在《優婆夷淨行法門經》（T

種姓經》所傳述的釋迦菩薩與過去 24 佛的會遇，應該有隱含此一理路。而《大毘婆沙論》引經說：佛的三十二相，是「一一相，百福莊嚴」，那麼，多少的行為可以說是「百福」？《大毘婆沙論》引述好幾項見解，但結論是：菩薩百福「所引思願極廣大故，唯佛能知，非餘所測」（大正 27，頁 889 下—頁 890 上）。單從數量來說，如果三十二相要在很多很多佛陀面前，「發起勝思願」，也就難怪《大毘婆沙論》要說釋迦菩薩在過去值遇二十幾萬佛陀²⁰³。實際上，在南傳《佛種姓經》本身就說到，發心求佛道者要具足八種條件²⁰⁴，其中的第 4 項是：「值遇教師」，依注解家的解說，發心求佛必須於佛陀住世時，在佛陀面前發心；而不是在佛滅後的支提（佛塔）前，也不是在菩提樹下，或是辟支佛、聲聞面前發心。換句話說，發心求證

579)，釋尊為毘舍佉優婆夷開示這樣的法門（大正 14，頁 954 下以下），顯然就與《大毘婆沙論》的意趣不同。

²⁰³ 但是在《大毘婆沙論》所說的理論裏，釋迦菩薩在九十一劫修相好業的階段，只值遇過去六佛，顯然比南傳《佛種姓經》的 24 佛，少太多了。所以，菩薩所據以「發起勝思願」的佛陀，應該包括比過去六佛還早的諸佛。釋迦菩薩值遇「古釋迦牟尼佛」時的發心，似乎就有此意思（參見大正 27，頁 891 下—頁 892 上）。

²⁰⁴ 參郭忠生[2000]，51—61；又，Bodhi[1978]，262—270，及 Horner[1978]，132—134，對此八條件有詳細的譯介。而在漢譯佛典中，《瑜伽師地論》在解說菩薩「自利利他」的「異熟因異熟果」，也說到類似的八種因緣，可供參考，見大正 30，頁 484 中—頁 485 中。

佛果的修道者（修菩薩道者），如果不在活生生的佛陀面前發心，是不能成就的；菩薩自然不得不與佛陀見面²⁰⁵。那麼，南傳《佛種姓經》說過去 24 佛，是否太少了？錫蘭所傳的 *Saddharmaratnakare* 說，釋尊過去值遇幾十萬的佛陀（Hardy[1853]8994 所引，參本文註 26），如果從釋迦菩薩圓滿三十二相的角度來看，的確有其必要。

由此可知，「佛種姓」與「所行藏」的集出，不單只是形式上的區別，而是以具體的事緣，呈現釋迦菩薩過去生中菩薩行持的不同面相，同時展現菩薩思想的內容，而且不管在有佛的時代，還是在無佛的時代，都可以修菩薩行。

§ 4.1.7. 諸佛菩薩本生中的同願同行

本生類經的集出，不是聲聞佛典所特有的，大乘佛典也有豐富的傳說，《大乘悲分陀利經》（T 158）、《大乘本生心地觀經》（T 159）等等²⁰⁶，就是大乘經的本生類集。其實，大乘佛典談諸佛菩薩本生，

²⁰⁵ 大乘佛典《如來智印經》（T 633）說到七種發菩提心的因緣，其中的第一種就是「如佛菩薩發菩提心」，第二種是「正法將滅，為護持故，發菩提心」，第三種是「見諸眾生，眾苦所逼，起大悲，念發菩提心」，只有這三種容易成就；其他四種，就「剛強難伏，不能護法」（大正 15，頁 704 中—下），比較起來《佛種姓經》的說法，顯然更為嚴格。參考《十住毘婆沙論》（T 1521）對這七種發心因緣的解說（大正 26，頁 35 上—頁 36 中）。

²⁰⁶ 印順法師[1993c]，247，認為《大乘悲分陀利經》應編入（大乘）「經集部」，

在教理上，比聲聞佛典更為迫切。因為大乘佛法既以佛道為目標，而一般以為這要歷經多生多劫的修持，所以菩薩在因地有如何的德行，或是如何的修行，就成為其主要內容。一般所說的阿彌陀佛四十八願，《阿柴佛國經》（T 313）、《藥師如來本願經》（T 449）、《地藏菩薩本願經》（T 412）、《文殊師利佛土嚴淨經》（T 318）、《彌勒菩薩所問本願經》（T 349）、普賢十大願王等等，都具體的說到諸佛菩薩的本願。從修道的起點來看，發心、作願，本來是通於所有菩薩的，而以福德、智慧為其內涵，但因各人根器不同，而有不一樣的形式，這是從因說果；但在從果說因的角度，一般所熟知的佛陀，如釋尊、阿彌陀佛、藥師佛等等，教法各擅勝場，各有殊勝之處，在解釋上，有的人以為，這是諸佛本願不同，那麼這就涉及諸佛菩薩的本生。從發心到成佛，要很長的時間，諸佛菩薩之間是否會有法緣？如依《法華經》的傳說，大通智勝佛在還沒有成佛之前，有十六子；這十六子後來都出家學道，也都成佛，阿彌陀佛、釋尊與阿柴佛，就是其中的三位²⁰⁷，也就是這三位佛陀在本生中，曾是兄弟。不但如此，阿彌陀佛與阿柴佛的關係，更有多樣化的傳說²⁰⁸，這顯示

《本生心地觀經》應編入「密教部」。更反應出這是大乘經典，但有豐富的本生事緣。

²⁰⁷ 《法華經》，〈化城喻品〉第7，大正9，頁22下一頁25下。

²⁰⁸ 參看印順法師[1981]，828—829所引述的資料，來說明此二佛在過去生中，地位是平等的，曾經互為師弟。

諸菩薩在本生中，同行同願（總願）的一個面相。大乘經典的本生事緣，確是一值得注意的課題。

§ 4.1.8. 多佛相續與同行同願諸菩薩

在大乘經典中，釋尊、阿彌陀佛、阿柴佛等等，以及文殊等諸菩薩，在過去生中，曾有密切的互動，這樣的景象，在聲聞佛典的本生類經，卻完全看不到，形成強烈的對比。「阿育王以後，部派佛教就專重於釋迦佛的本生」（印順法師[1971]，855），南傳《本生譚》547則本生事緣中，幾乎每一則都有「菩薩」乙詞（Basham[1981]，22），這是用來稱呼釋迦菩薩，而在「人別認同」上，那一些在過去生中，與釋迦菩薩彼此互動的，不管是怎樣的身份（諸天，人，動物），都是釋尊此生的親屬，或是聲聞弟子，可是，彌勒卻連出現一次都沒有（Jaini[1988]，57）²⁰⁹，可說一致到令人驚奇。此一現象，如果再與南傳《佛種姓經》（BuddhavaMsa）對照觀察，也許透顯出某種意義。但在漢譯佛典（以及據以翻譯的印度或中亞語言傳本）所見，表現菩薩思想的本生類經，慢慢的可以看到，釋尊與彌勒在過去生中，曾經有著多樣化的關係。彌勒以菩薩的身份出現在釋尊

²⁰⁹ 但Hardy[1853]，91-92所引述的錫蘭作品Saddharmaratnakare，提到一種特殊版本的「投身飼虎」本生，彌勒當時是釋尊的弟子：「那一位將來要成為彌勒佛的菩薩，是釋尊五百弟子的上首」。

的本生中，形成釋迦菩薩與彌勒菩薩的關係。這一方面可看作是彌勒信仰的發展，也可說是菩薩思想豐富內容的一環。

過去有六佛，甚至再往前有無量諸佛，而未來也有無量諸佛，這是聲聞佛典很早就確認的（本來§ 3.7.3）。這些無量諸佛，前後相續，他們之間有著怎樣的關係。以南傳《佛種姓經》來說，一方面傳述過去諸佛本身的關係事項，另一重點則傳述釋尊於過去生中，與這些佛陀互動的經過（Horner[1975a], xvi；參本文 § 4.1.3 之 3），但是南傳《佛種姓經》只載述，釋尊在過去 24 佛住世時，以那一種身份出現，如何供養當時的佛陀²¹⁰，對於其他的事緣，都沒有說到。本來，以在多佛相續的觀念之下，前後相續的佛陀，他們在行菩薩道的階段，應該也如同大乘經典所描述的，曾經同行同願。《佛種姓經》以為，釋迦菩薩是在然燈佛得到授記，確認必定成佛，是釋迦菩薩修持菩薩道的起點；但是，在理論上，緊接在然燈佛之後的 KoNDaJJa，當時應該已是一生補處菩薩，其後的 MaGgala 也已經在很高的菩薩行位；相反的，緊接在釋尊之前成佛的迦葉佛（Kassapa），甚至《阿含經》／《尼柯耶》所說的過去六佛，那時應該修持菩薩道不會太久。在情理上，這些位階不一的菩薩，應該都會在同一佛陀座下受教，如果他們一起修持，同行同願，相互砥礪，豈不美哉！可是，南傳《佛種姓經》對此點，完全棄置不論，

²¹⁰ Horner[1975a], xlix—lii 略作整理，可供參考。

這或許可解釋說，因為《佛種姓經》是在傳述釋尊的修道歷程，如果兼及其他菩薩，會偏離主題。但即使在漢譯的本生類經中，雖有不少提及釋尊在九十一劫之前毘婆尸佛時的事緣，也都不談同行同願的菩薩。笈法護譯《生經》（T 154）第 11 緣《五仙人經》（大正 3，頁 77 上—頁 78 上），可能是極少數的例外；在當時，拘留秦佛，拘那含文尼佛，迦葉佛與彌勒佛，都還是一起修行的「仙人」，釋尊則是國王，經文雖沒有說是在那一位佛陀的時代，但至少已確認有此一層關係²¹¹。

《阿含經》／《尼柯耶》已經確認，菩薩是特殊的修道者，而多佛相續，在解釋上，也顯示在同一時段，應該有多位菩薩，如同大乘佛典所表現出來的情狀，應該也能為聲聞佛法所接受。何以大乘與聲聞的本生類經，在傳述菩薩修行，會有那麼大的差異？依 Bodhi 比丘的解說：「雖然上座部承認菩薩的志業，但此一學派內部主流的意見以為：菩薩道只適用於極少數，非常特殊的有情。既然在釋尊教法最古的真實記錄裏並沒有勸勉行持菩薩道（it was not

²¹¹ Jaini[1988], 57, 引述到 Martini[1969], 其大意是：彌勒菩薩與其他四位菩薩：Kakusandha、KoNAGamana、Kassapa、Gotama，一起生在一個叫 DuG YaG 的地方，彌勒菩薩生為獅子，其他四個分別是公雞、蛇、烏龜與公牛，他們一起在 DuG YaG，過著持戒的生活，並相互約定：如果其中有證得佛果的，應該再回到此處，留下一撮頭髮，作為舍利。從這一簡短的介紹，可以知道：這五個就是賢劫五佛，而他們在菩薩行的階段，曾經一起修持。

recommended in the oldest authentic records of the Buddha's teaching), 那一些想要追隨佛陀的人, 最好按照這些記錄所載述的教法, 以八正道來求證涅槃。所以巴利學派的文獻, 就專注於解說此一求證涅槃的方法, 與其教理上的相關思想; 對於波羅蜜的修持, 只大略說到一般的原則」(Bodhi[1978], 45—46)。那麼, 菩薩不但是寥若晨星, 甚至可說, 菩薩與菩薩之間, 如同參、商二星那般, 永不相見。這樣的選擇, 可能是考量到: 佛出世難, 「久久乃有如來·應·等正覺出於世間, 如優曇鉢花」, 既然如此, 修菩薩道的有情, 也是稀有難得; 如果有許多菩薩同時發心, 而假定這些菩薩在修持「四阿僧祇劫又十萬劫」, 或是「三大阿僧祇劫」之後, 就會成佛, 如此一來, 可能會有有人在同一時點成佛的「盛況」。聲聞佛法主張「無十方佛, 唯禮釋迦」²¹², 這八個字, 很扼要的點出聲聞與大乘的區別。

「一世無二佛」是《阿含經》／《尼柯耶》的教說²¹³, 但其中的「世」(lokadhātu), 指世間, 究竟指怎樣的範圍, 《阿含經》／《尼柯耶》主要是說三千世界, 但經文似乎沒有完全否認, 在釋尊的所在的三千世界之外, 還有他方世界(參考印順法師[1971a], 122—123、129), 而且在理論上, 也可推論他方世界的存在。嚴格說來,

²¹² 這是《出三藏記集》卷5〈小乘迷學竺法度造異儀記〉, 用來說明, 竺法度所奉行的「小乘」(大正55, 頁40下—頁41上)。

²¹³ 印順法師[1981], 155—158; 參見郭忠生[2000], 71—75。

如果現在同時有多佛在他方世界出世, 並不違反釋尊的教說; 但聲聞佛法以為, 他方世界的存在, 是「無記」的問題, 對現在十方佛, 自然是置而不論。至於「唯禮釋迦」, 則是由釋尊為法的開示者與成就者的理路而來。釋尊所開示的正法, 只要有人住持正法, 即可傳續不絕。另一方面, 釋尊特勝所引發「重佛的傾向」, 在聲聞佛法同樣有蓬勃的發展, 西元五世紀時, 法顯在錫蘭就親身體會當地信眾, 迎奉禮敬無畏山寺佛齒的盛況(大正51, 頁865上—中)。或許可以這麼說, 聲聞佛法對入滅後的釋尊, 其禮敬與期待的情感, 在強度方面, 等同於大乘佛法中的十方三世諸佛²¹⁴。

聲聞佛教雖然「力守」: 無十方佛, 唯禮釋迦的立場, 但畢竟在理論上與情感上, 由多佛相續, 很容易引發同時多佛, 以及同行同願的諸菩薩的思想²¹⁵。南傳的《佛種姓經》以釋尊在然燈佛授記, 作

²¹⁴ 很吊詭的是, 依《大智度論》的記載, 在「無(現在)十方佛」的立場中, 有一項理由是: 釋尊具有「無量威力, 無量神通, 能度一切眾生, 更無餘佛, ………一佛功德神力無量, 現化十方, 無異佛也」(大正25, 頁124中—頁125上), 相較之下, 主張有現在十方佛的見解, 反而說現在諸佛還是要看眾生是否有得度因緣, 才會現前。所以在「無(現在)十方佛」的見解中, 反而是釋尊「神通廣大」, 一佛就足以承擔現在十方佛的作為, 所以不必同時有那麼多佛陀。

²¹⁵ Gombrich[1980], 68: 「每一位未來佛都要在一位或多位過去佛面前發願, 以便求證佛果; 而這一些聽受未來佛發願的過去佛, 也都預記未來佛會成就佛果。這樣的理論, 可說就是類同於現代大乘研究所說的「菩薩理念」, 正式的

為釋尊修道的起點，但經中說到，釋尊所以能得到授記，是因為已經具備八種條件。這樣的條件，顯然不是輕易成就，這意味著，釋尊在此之前應該也有不少的善行，那麼釋尊修道的起點就不會是在然燈佛時期。《佛種姓經》雖然提及在然燈佛之前，還有三位佛陀，因為釋尊與他們沒有互動，所以未加介紹。換句話說，在《佛種姓經》本身，已可看出然燈佛並不是「諸佛系譜」的起點，釋尊何時開始修行的問題，仍然懸而未決。這樣的疑問，並不是《佛種姓經》所特有的，而是在多佛相續、菩薩理念之下，解說釋尊修道歷程，當然會產生的問題。所以在佛典裏，可以看到進一步解說然燈佛如何成佛的事緣，並且讓釋尊也參預其事，也就是然燈佛得到另一佛陀的授記，而釋尊是然燈佛得授記的助緣，這一傳說有二種「版本」來自錫蘭與泰國清邁（郭忠生[2000]，37-46）。在這樣的理論之下，釋尊與未來佛彌勒，在過去世中應該也曾同行同願。傳為安世高譯的《處處經》就說：「佛本行共學道者，有八十億萬人，皆求菩薩道，唯有兩人得道耳：一有、釋迦文；二者、彌勒，其餘人有得阿羅漢、

出現在上座部佛教（formally to introduce into TheravAda Buddhism）。任何一位未來佛都可說是菩薩（至少在定義上是這樣），但隨著此一理論的引進，修道者在佛前發心並得授記，就正式的成為菩薩」。在《佛種姓經》看來，當然可以這麼說，但從本生類經的角度來說，從《尼柯耶》少數的本生，一直到《本生譚》547則本生的類集，還有《尼柯耶》出現菩薩乙詞的用例，其間應該有其漸次發展的歷程。過去佛給菩薩授記，可看作是此一過程的一環。

辟支佛者。佛忍辱過於地，心軟過於水，意堅過於須彌山，功德過於海水，智慧過於虛空，以是故前得佛耳」（大正 17，頁 524 下）。雖然對於釋尊較早成佛的原因，說得較廣泛，但明白說到二人共同學道。

多佛相續與諸菩薩同行同願，除了諸菩薩一起共同學道的情況（同時的、平行的），還可以作「垂直」（異時的）觀察。以釋尊來說，說一切有部《大毘婆沙論》說他是在「古釋迦牟尼佛」座下，發心學道（大正 27，頁 981 中—下），而《根本說一切有部毘奈耶藥事》（大正 24，頁 73 上—中），則說釋迦菩薩先是以光明王的身份，「初發無上菩提之意」；而以陶輪工師的身份，「初施（古）釋迦如來」，為菩薩行持的起點；《方廣大莊嚴經》的「佛種姓」部分，也說到：「又見釋迦佛，施以金蓮華」（大正 3，頁 567 上），只不過沒有如前二部經所說的那樣，具有重要轉捩點的意義。

大眾部支派說出世部的《大事》，則說釋尊在「願性行」的階段，值遇「釋迦牟尼佛」（Jones[1949]，1、40—41），也是指釋尊在「古釋迦牟尼佛」座下，發心求佛。

法藏部的《佛本行集經》傳說：釋尊在然燈佛授記後，又值遇 14 佛，其中有一位「（古）釋迦牟尼佛」（大正 3，頁 663 下），而且還把這位「（古）釋迦牟尼佛」定位在往昔「過一百劫時出世」（大正 3，頁 670 下）。

所以，釋尊在過去曾值遇「古釋迦牟尼」，是很通行的說法。此

一情況也適用在然燈佛，有關然燈佛的傳說雖然不算少（參田賀龍彥 [1974]，129—133），但主要在敘述「然燈佛授記」，也就是然燈佛宣示、確認釋尊必然成佛的情節。不過，然燈佛本身也是由凡夫而成佛，當然有更早的一位佛陀來宣示、確認然燈必然成佛，在文獻上，也可看到然燈佛在「古然燈佛」面前發心學道（郭忠生[2000]，42—45）。

彌勒佛也有相同的傳說，《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》說，彌勒是過去很久以前，在「勝花敷世界」的「(古)彌勒佛」座下，發心求佛（本文§4.2.1.），而南傳《未來事》也傳說：彌勒值遇 Sumitta、(former) Maitreya、Mahutta 與 Gotama 等四位佛陀（Jaini[1988]，59；Minayeff[1886]，84）。

釋尊、然燈佛與彌勒，這三位聲聞與大乘共認的如來，都有同名同姓的先行者；不但是這樣，除名稱相同外，還有另一種類型化的傾向，這是值得注意的發展方向。《佛本行集經》說，釋尊在自性行的階段，一開始就是「我念往昔作轉輪聖王，身值三十億佛，皆同一號，號『釋迦如來』及聲聞眾，尊重承事，恭敬供養」（大正 3，頁 655 下）²¹⁶；《大事》則說釋尊值遇三百 koTi 的「釋迦如來」，八百「然燈如來」（Jones[1949]，48），名號相同，似乎意味著其他事項也一樣。《佛本行集經》說釋尊在得然燈佛授記後，值遇十四位如

²¹⁶ 又見《佛藏經》，大正 15，頁 797 上。

來，其中有一位就是釋迦牟尼，「與我同號，種姓、父母、名字、壽命²¹⁷，一切悉同我」；而那位釋迦牟尼給釋尊的授記是「是人於後滿一百劫，當得作佛，號釋迦牟尼」（大正 3，頁 669 下）。

不但是釋尊自己過去曾以「古釋迦牟尼」為「模型」，來作為自己的「典範」，釋尊的弟子將來也套用同一「模型」。《根本說一切有部毘奈耶藥事》說的「貧女施燈」（本文§ 5.8.5 之末），那位貧女所發的願是：「我念以此所有善根，如釋迦佛，百歲之時成無上覺；如舍利弗、大目連，侍立左右前後，善賢相應；阿難陀苾芻而為侍者；父名淨飯，母號摩耶，城名劫比羅，賢子羅怱羅。我當來有如是弟子、父母、國城、子息。如釋迦世尊入般涅槃，分分身界，碎為舍利，當同此世尊而般涅槃，分身舍利」（大正 24，頁 55 下）。

§ 4.1.9. 歸依「過去佛」與「未來佛」

過去、現在、未來都有「釋迦牟尼佛」，而一般認為足以區別其身份的事項，完全一樣；佛與佛之間，到底要怎樣的區別？這樣的觀念如果往更抽象的方向發展，就不是「佛佛道同」之類的泛泛之語，而是如《慧上菩薩問大善權經》所說「供一如來，觀慮諸佛法

²¹⁷ 但是《佛本行集經》本身卻在稍後，說這位釋迦牟尼「住世八萬歲」（大正 3，頁 671 中），前後並不一致。

身平等，戒、定、慧、解度、知見品，亦復如之，知是供養一如來等，則為奉養十方諸佛」²¹⁸，這是所謂大乘經的解說，但在理論上，或許可就其發展的軌跡，略作推論。

在《長阿含經》第 18 經《自歡喜經》（參本文註 106），舍利弗自承「我於過去、未來、現在諸佛心中所念，我不能知；佛總相法，我則能知」，然後列出 16 種佛陀之特勝，而這是其他沙門婆羅門所不及的。但接下來的問題是：過去、未來有其他沙門婆羅門與佛相等嗎？答案是肯定的，因為過去有佛，未來也有佛（在此意義之下，佛也是沙門），但現在有沙門婆羅門與佛相等嗎？答案是否定的，因為，「欲使現在有二佛出世，無有是處」（大正 1，頁 78 下—頁 79 上），所以在主張「一世無二佛」的聲聞佛法裏，所謂諸佛平等（參本文§1.1.），以及其他的諸佛關係（如本文所要討論的釋尊與未來彌勒佛的關係），應該放在相續多佛的架構底下。但過去佛已經過去，未來佛還沒有成就，如何能知道三世相續諸佛平等？依經文的解說，舍利弗其實只知道「佛總相法」，也就是諸佛共通的性質，而這樣的表述，除舍利弗基於其自身修證的確信外，在一般的見解，這多少是透過類推作用，「比量而知」，這種情況，也表現在佛弟子歸依三寶的信仰之上。

²¹⁸ 《慧上菩薩問大善權經》（T 345），大正 12，頁 156 中。異譯《大寶積經》〈大乘方便會〉作：「一切如來，同一法界，一法身，一戒、一定、一慧、一解脫、一解脫知見」（大正 11，頁 595 上）。

依《長阿含經》第 7 經《宿弊經》，宿弊婆羅門從波斯匿王受封領地，算是一方之主，他主張「無有來世，沒有善惡罪報」；在與童女迦葉對談後，大為折服，想要歸依童女迦葉，但童女迦葉沒有答應，而說：「汝勿歸我！如我所歸無上尊者，汝當歸依。婆羅門言：不審所歸無上尊者，今為所在？迦葉報言：今我師世尊，滅度未久。婆羅門言：世尊若在，不避遠近，其當親見，歸依禮拜；今聞迦葉言，如來滅度，今即歸依滅度如來，及法、眾僧。迦葉！聽我於正法中為優婆塞」（大正 1，頁 46 下）²¹⁹。這一段話顯示出，在「後釋尊時代」，佛弟子表現信仰的方式（至少在形式上），不得不面對的問題。

釋尊在世時，歸依三寶，也許沒有很明確的意義，但在情理上，

²¹⁹ DPPN, II, 187–188, s.v. PAyAsi; s.v. PAyAsi sutta。依據西元六世紀護法（DhammapAla）的解說，童女迦葉與宿弊的對談，是在釋尊入滅及分配舍利建塔供養之後。但相當的《中阿含經》第 71 經《蟬肆經》，看不出佛已入滅的意味（大正 1，頁 531 中）；異譯《大正句王經》（T 45；大正 1，頁 835 中），也是如此。而南傳《長部》第 23《宿弊經》也是只單純說：「尊者迦葉攝受我，今日以後，盡形壽歸依為優婆塞」，見《漢譯南傳》，第 7 冊，頁 330，都沒有揭出釋尊入滅之事。另一部在釋尊入滅後集出之教說，漢譯《增一阿含經》〈善聚品〉第 8 經，文茶王在向那羅陀尊者請問法義後，表示要歸依尊者，但尊者要文茶王歸依佛，然後說明釋尊已經入滅，結果文茶王還是歸依「如來、法及比丘僧」（大正 2，頁 680 中），這與《長阿含經》的《宿弊經》，完全一樣。

不管在家信眾或是教團新進成員，釋尊、教法與僧眾所構成的整體，就是歸依的對象，不但信仰上是這樣，也反應在屬於修持的六念法門前三種隨念之上。在《阿含經》中，解說六念法門的經文，有好幾部都先提到這樣的事緣：釋尊在安居後，離開安居處所，就要四出遊化，當地的在家弟子若有所失：「我何時當復更見世尊及諸知識比丘」，於是釋尊開示六念法門²²⁰，這是因為釋尊住世時，因要離開某一地方，暫時性「不在」，釋尊以佛的功德（及法、僧功德）等抽象的「東西」，來表詮釋尊與聖弟子的「臨在」。另一方面，釋尊入滅之前，阿難表示：釋尊在世時，有許多大德都會來禮敬釋尊，我也有機會與他們接觸；釋尊入滅後，該怎麼辦？釋尊開示：佛弟子可以戀慕、朝禮佛生處、初得道處、轉法輪處與般涅槃處等四個地方。在這些地方「念佛生時，功德如是；佛得道時，神力如是；轉法輪時，度人如是；臨滅度時，遺法如是。各詣其處，遊行禮敬諸塔寺已，死皆生天，除得道者」²²¹，雖然以某一地點，這種具體的處所，來「取代」釋尊，但還是要想到「功德如是」、「神力如是」等抽象的意義。此外，釋尊從忉利天下降時，蓮華色比丘尼、須菩提

²²⁰如《雜阿含經》第 856—860 經（大正 2，頁 218 中—頁 219 上）、第 933 經（大正 2，頁 283 下）；至於《雜阿含經》第 1122 經，則是在類似的情況下，開示佛法僧的「不壞淨」（大正 2，頁 298 上）。

²²¹《長阿含經》第 2《遊行經》，大正 1，頁 25 下—頁 26 上；南傳《長部》第 16《大般涅槃經》（《漢譯南傳》，7 冊，頁 94—頁 95）。

尊者，分別以不同的方式，與釋尊「見面」，這也是佛典非常著名的傳說²²²，這一傳說分別代表具體的見到釋尊、抽象的以「心領神會」來與釋尊「見面」。又，傳說尊者跋迦梨住在王舍城金師精舍，身染重病，相當痛苦；有同修來探病，尊者請他代向釋尊致意，希望能見釋尊一面。釋尊果然來探病，又開示佛法，但釋尊特別告訴他：何必見此爛壞之身，得見法者則見我，見我者乃見法（yo kho dhammaM passati so maM passati; yo maM passati so dhammaM passati）²²³，這一些都顯示，佛弟子想要與釋尊具體的見面，釋尊卻以從抽象的，精神的層次，來作回應。

見佛，有具體相見與抽象層次二種，但釋尊在世時，佛弟子想與釋尊見面，既是人情事理之常，在宗教上也有其意義。就歸依來說，縱使因地理上的距離，因緣不具足，無法在歸信佛法時，馬上面見釋尊，但多少有面見釋尊的想法，宿弊說「世尊若在，不避遠近，其當親見，歸依禮拜」，就是很貼切的寫照。釋尊入滅後，可說已轉變為「過去佛」（但從釋尊教法仍然存在的角度來看，不妨說釋

²²² 如《增一阿含經》，大正 2，頁 707 下—頁 708 上；《大智度論》，大正 25，頁 137 上。其餘文獻，參看 Lamotte[1949]，634，note 1。

²²³ 南傳《相應部》（《漢譯南傳》，15 冊，頁 173），但在相對應的《雜阿含經》，第 1265 經，大正 2，頁 346 中—頁 347 中，以及《增一阿含經》（大正 2，頁 642 中—頁 643 上），並沒有這一段話。又，跋迦梨在釋尊離開後，還是自行了斷。這是現代學者討論佛教處理自殺問題時，常被引用的經典。

尊是現在佛），面對面親炙釋尊法顏的機緣，不復存在。宿弊說要「歸依滅度如來」，已經滅度的釋尊，還是可得歸依，也許是一種很自然、單純的感性之語，但這樣的轉變，也是釋尊「不在」（「後釋尊時代」）不得不然的發展，只不過，在教理上也不算突兀。前已說過（本文§3.8.2之初），在《中阿含經》第145經《瞿默目捷連》，阿難宣稱釋尊入滅後的教團，「我等不依於人，而依於法」（大正1，頁654下），由此維持教團安穩不爭；釋尊的最後教誡，也開示「當自歸依，歸依於法」、「我成佛來所說經戒，即是汝護，是汝所持」（《遊行經》，大正1，頁15中、頁26上；參印順法師[1993e]，132—134），這是重法的傾向，但這一些作為釋尊入滅後，佛弟子依持的，本質上都不是指有情生命，釋尊入滅前是活生生的人，是一個有行住坐臥的生命（參考印順法師[1970]，138），不管是作為佛弟子護持的經戒，或是「歸依於法」的「法」，在釋尊入滅前已經存在，與釋尊本身雖不是迥然有異，還是可得分別。如果重法的傾向可以完全取代或滿足，弟子對釋尊的懷念，佛陀論就不會在「後釋尊時代」大為發展。

依《雜阿含經》第1188經（即《恭敬經》，大正2，頁321下—頁322上；參本文§3.7.1之初），釋尊在菩提樹下成正覺後，想到三界之內，是否有有情所成就的戒、定、慧、解脫、解脫知見，能夠勝過自己，而值得釋尊去恭敬宗重，奉事供養？結論是沒有，因而有恭敬宗重「正法」的說法。「戒、定、慧、解脫、解脫知見」這

五項，被稱作是五無漏蘊²²⁴，或是「五分法身」，也就是釋尊「佛所證法」的具體內容，構成解脫者的「精神之身」，而隨著佛陀論的發展，對於佛陀所證法內容，愈來愈豐富，表達的方式而趨於多樣化，但總離不開佛所證法的內容。《大毘婆沙論》在解明所謂「歸依佛」時，就說「或有謂：歸依佛者，歸依如來頭項腹背，及手足等所合成身。今顯此身父母生長，是有漏法，非所歸依。所歸依者，謂佛無學成菩提法，即是法身」（大正27，頁177上），在這樣的理解之下，法身是指「佛無學成菩提法」，也就是「佛所證法」，這與《雜阿含經》第498經的「世尊心中所有諸法」（參本文§3.7.3之初，註106），所指的都是相同，另外，在六念法門中的「念佛」，一般說的都是念佛之十號，但這顯然不是單純的指「十號」的聲音或文字，而是指十號所表彰的佛陀特勝。總之，在《大毘婆沙論》，歸依佛是歸依法身，而這法身是「佛所證法」，既然是「佛所證法」，不但有所證之法，也有能證之人（佛）。如果套用前述《瞿默目捷連》中阿難所說「我等不依於人，而依於法」（大正1，頁654下），在歸依佛的脈絡中，就是「既依人，又依法」。

在多佛相續的架構之下，歸依佛，是歸依一佛還是多佛？本文前面已談過，未來佛也可以成為歸依的對象（本文§3.6.2之初），此處接下來討論歸依過去佛的問題。按照《宿弊經》所說，過去佛（已

²²⁴ 早期佛典提到此五無漏蘊的資料，參看 Lamotte[1970]，1223，note 3。

滅度之釋尊）也可作為歸依的對象，那麼更往前的過去六佛，應該也可以歸依，這就引發一連串的問題。《大毘婆沙論》說到（大正 27，頁 177 下—頁 178 上）：

「問：歸依佛者，為歸依一佛，為一切佛耶？設爾何失，若歸依一佛者，如何不是少分歸依；若歸依一切佛者，如何但言我歸依佛，不言一切。契經所說，復云何通？如說：我是勝觀如來（ViparZya；VipassI）弟子，我是頂髻如來（指尸棄佛）弟子，乃至我是能寂如來（指釋尊）弟子。

答：應作是說，歸依佛者，歸依一切過殞伽沙數量諸佛。

問：若爾，何故但言『我歸依佛』，不言一切？

答：『佛』言，總攝一切如來，種類同故，以一言說。

問：契經所說，復云何通？如說：我是勝觀弟子，乃至廣說。

答：隨依彼佛出家見諦，即說我為彼佛弟子。此說依止，不說歸依」。

過去諸佛都可歸依，而既然是過去佛，表示歸依者在歸依的當下，並沒有佛陀現身在前（如《宿弊經》中的宿弊婆羅門）；而過去佛那麼多，究竟歸依那一位？怎麼選擇呢？《大毘婆沙論》認為歸依「佛」，是指過恆河沙諸佛，因為「種類同故，以一言說」。但「過恆河沙諸佛」是指什麼？同一部派的《薩婆多部毘尼毘婆沙》就說：

「問曰：歸依佛者，為歸依釋迦文佛？為歸依三世佛耶？答曰：歸

依三世佛，以法身同故。若歸依一佛，則是歸依三世諸佛，以佛無異故」（大正 23，頁 505 下）。《大毘婆沙論》不直言三世佛，而只說「一切如來」，是否隱指過去現在未來十方一切佛？留下想像的空間！但《薩婆多部毘尼毘婆沙》明言「三世佛」，未來佛還沒有成就，例如彌勒現在還是補處菩薩，還不能說有「佛所證法」，如何成為所歸依之佛？在說一切有部三世實有，法體恆存的基本思想之下，固然有「未來阿耨多羅三藐三菩提」，可以作為說明的依據²²⁵，但也可能是反應出佛陀論的發展，在《長阿含經》第 18 經《自歡喜經》已經說到「（諸）佛總相法」，由此看出三世諸佛平等，而歸依一佛即是歸依三世諸佛，表示有一些佛弟子已經如同前引《慧上菩薩問大善權經》那樣，在諸佛平等無異（「法身平等」就是其中之一，參本文§1.1.）中，體會出諸佛是一²²⁶。

歸依佛是指一切佛、三世佛，在《大毘婆沙論》與《薩婆多部毘尼毘婆沙》的討論中，除了「佛所證法」的平等不二，屬於諸佛自身的事項，但也有現實的考量。前述《大毘婆沙論》引契經所說：「我是勝觀如來弟子，我是頂髻如來弟子，乃至我是能寂如來弟

²²⁵ 如《大毘婆沙論》，卷 177（大正 27，頁 889 中），「未來阿耨三藐三菩提」被擬人化，「告訴」菩薩，要有三十二相莊嚴其身，「未來阿耨三藐三菩提」才願意生在菩薩身。

²²⁶ 以上《大毘婆沙論》與《薩婆多部毘尼毘婆沙》關於歸依佛的討論，也可見諸《大方便佛報恩經》（T156），大正 3，頁 156 上—頁 157 上。

子」，可能是指《大本經》中，釋尊「普入八眾」而到淨居天，在該處遇到過去六佛及釋尊自己的有學弟子，這些學人自我介紹，分別是過去六佛及釋尊的弟子（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；參本文註 125 及 § 3.8.2.），這樣的說法，固然只是事實的表述，但佛弟子可能因為是某佛的弟子，而對其他諸佛有不必要的想法，甚至強為諸佛排比高下。南傳《彌蘭王問經》在討論為什麼「一世無二佛」時，其中有一點理由是：如果二佛在同一世間出現，弟子會發生「你們的佛」與「我們的佛」，而有所爭執、分裂（Horner[1964]，42；《漢譯南傳》，第 64 冊，頁 44）。比較起來，《薩婆多部毘尼毘婆沙》說：「若爾者，如諸天各稱某甲佛弟子，此義云何？答曰：諸天所說，何足以定實義！有諸天各稱一佛為師，亦歸依三世諸佛，直以一佛為證耳」（大正 23，頁 505 下）²²⁷，以及《大毘婆沙論》解釋為「此說依止，不說歸依」，似乎比較含蓄。

由以上的討論，可見在本生類經或佛傳裏，釋尊、然燈佛與彌勒，都有同名同姓的的先行者，甚至過去、現在與未來，都有「釋迦如來」；《佛本行集經》也說到釋尊在自性行的階段，先值遇「三

²²⁷ 耆那教也有這種說法：「嚴格說來，皈依或是依循某一特定耆那（Jina）的教說，這是沒有特殊意義的；因為耆那並沒有教導新的東西，而解脫之道也一直都是這個樣子」（Jaini[1979]，3）。而佛教所皈依的，似乎特別著重在「佛所證法」，不是「佛所說法」。

十億佛，皆同一號，號釋迦如來」，再來是「身值八億諸佛，皆同一號，號然燈如來」（大正 3，頁 655 下），這也許不是經典集出者的隨興之作，而是要在多佛相續的脈絡中，傳達這種諸佛平等的理念。

§ 4.2.1. 彌勒發心：《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》

彌勒菩薩發心的情況，《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》（T 183，大正 3，頁 457 下一頁 459 上），有詳細的說明。本經的主角有古彌勒如來；當時釋迦菩薩受畜生報，生為兔王；彌勒菩薩則是婆羅門，名一切智光明（其他的角色，此處不論），要點如下：1. 釋尊在摩揭陀國的自在天祠精舍，大眾看到彌勒菩薩有三十二相、八十種好，引出彌勒在何時發心，持受什麼經典的問題。2. 過去無量無邊阿僧祇劫時，在勝花敷世界，有佛名彌勒，此佛恒以慈心四無量法教化一切，說的是《慈三昧光大悲海雲》，聽聞此經不但能滅罪報，還可以成佛。3. 一切智光明婆羅門聽說此經，就與當時的彌勒佛辯論，在失敗之後，不但成為弟子，還發菩提心：「我今於佛法中，誦持《大慈三昧光大悲海雲經》，以此功德願於未來過算數劫，必得成佛，而號彌勒」。然後入山修持，少欲無事，乞食自活，誦持是經，一心除亂。4. 無奈好景不長（其實，經過八千年），天有惡象，大水橫流，一切智光明仙人無法乞食，經過七天。山林中有兔王，知道此事，而說「一切諸行皆悉無常，眾生愛身，空空死，未曾為法。我今欲為一切眾生作大橋梁，令法久住，供養法師」，決心身供養仙

人。樹神引火，兔王自跳火中。仙人得到此兔肉後，樹神說明其經過，仙人不但不忍食兔肉，還發心「願我世世，不起殺想，恒不噉肉，入白光明慈三昧，乃至成佛，制斷肉戒」，然後自投火坑，與兔王同命。

本經有幾點特色，值得一說：

一、本經不但說到彌勒菩薩發心的情況，也說到彌勒成佛的大概，但因為有「至彼仙人得作佛時，如《彌勒菩薩下生經》說」之語，可能是在《彌勒菩薩下生經》成立後才集出。但因經典的集出，有可能新古並陳，舊有的傳說以新的型態出現，單純以這句話來論定先後，可能失真。但本經的集出，而且引述到《彌勒下生經》，可說使彌勒成佛的歷程，從發心，到上生兜率天，乃至下生成佛，有一完整的梗概。

二、釋尊曾生為兔王，又投身火中，來供養乞食不得的仙人，有好幾個「版本」（「兔王投火」），如《六度集經》第 21 則事緣，釋尊為兔子，然燈佛是梵志；《菩薩本緣經》的第 6 緣，先是兔王為眾兔講說十惡之報，接著才引出兔子捨身的情節，過程大致相同，只是沒有明說婆羅門是誰²²⁸。可見同一傳說，可以輕易的轉換場景，以及人物。而本經固然讚歎釋尊「菩薩求法，勤苦歷劫，不惜身命」，

²²⁸ 分見大正 3，頁 13 下、頁 64 下—頁 66 下；「兔王投火」的本生，參看干馮龍祥[1978]，104 所列資料；DPPN，vol. II，1078—1079，s.v. Sasa-paNDita jAtaka；Grey[1994]，338-341，s.v. SASA。

卻說「雖復從報受畜生身，常能為法不惜軀命，投於火坑，以身供養」，把釋尊生為兔子，解釋成從業報受身，這與《大智度論》在引述「六牙白象本生」後，說到「雖曰象身，用心如是，當知此象非畜生行報。阿羅漢法中，都無此心，當知此為法身菩薩」²²⁹，分別代表不同的菩薩理論。

三、彌勒菩薩在「古彌勒如來」前發心，以及發心他將來成佛時，不但名稱為彌勒，也教化相同的經典。此一「模式」，與說一切有部所傳，釋尊在「古釋迦如來」前發心（參本文 § 2.2.之 E，但參 § 2.2.之 F），如出一轍。「古彌勒如來」以慈心四無量法，來教化一切，固然與彌勒（Maitreya）意思是「慈」有關，也隱含彌勒信仰中，對彌勒教法的期待。

四、一切智光明仙人發願成佛後，制斷肉戒；而釋尊在開示彌勒成佛的情況後，再度提到「所制波羅提木叉：不行慈者，名犯禁人，其食肉者，犯於重禁」，把不食肉列為重禁，在彌勒信仰中的相關傳說中，並不是特殊的說法，依《彌勒大成佛經》，在彌勒成佛時的世界裏，「持不殺戒，不噉肉故，以此因緣生彼國者，諸根恬靜，面貌端正，威相具足，如天童子」（大正 14，頁 429 下）；而《彌勒大成佛經》本身自稱也可叫作《慈心不殺不食肉經》（大正 14，頁 434 中），可見在彌勒信仰中，有一股不食肉的思潮。不過本經也說，

²²⁹ 大正 25，頁 146 下，接著又說到法身菩薩變身為禽獸，行仁禮之儀，教化人類。

阿難讚歎「彌勒成佛所說戒法，乃以慈心，制不食肉，為犯重禁，甚奇甚特」，所謂「甚奇甚特」，到底是指希有難得那樣的讚美？還是對此一發展看成是「偏到」而發出驚歎？《增一阿含經》就說：彌勒如來千歲之中，眾僧無有瑕穢，爾時恒以一偈，以為禁戒：口意不行惡，身亦無所犯，當除此三行，速脫生死淵。過千歲之後，當有犯戒之人，遂復立戒」（大正 2，頁 789 下）。此處應該是指為僧團制戒，與釋尊成道後十二年制戒的傳說，出於同一模式，但在大乘佛法，確有此一股不食肉的思想²³⁰。

五、釋尊以兔王之身捨身，這樣的舉動，「便得超越九百萬億劫生死之罪」，而「先彌勒前得成佛道」，是釋尊超前得道的另一種說法。但本經的重點應該是在說彌勒發心的經過，經文意旨無法確定是否指釋尊也是在同一時間，還是在更早之前已經發心求佛，但不管是釋尊與彌勒同時發心，還是釋尊較早發心，如果要強調釋尊超越彌勒，提早成佛，應該以彌勒較早發心，更具有說服力，所以在釋尊超越九劫的各種傳說中，「兔王投火」並不是主要的事緣。

²³⁰ 參看《文殊師利問經》(T 468)〈菩薩戒品〉第 2，大正 14，頁 493 上，文殊問的是：若得食肉者，《象龜經》、《大雲經》、《指鬘經》、《楞伽經》等諸經，何故悉斷？佛陀的回答是：以眾生無慈悲力，懷殺害意，為此因緣，故斷食肉。又參《大乘入楞伽經》所說：「象虎與大雲，涅槃央掘摩，及此楞伽經，我皆制斷肉」（大正 16，頁 624 下）。

§ 4.2.2. 彌勒發心：《根本說一切有部毘奈耶藥事》

除了《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》提到彌勒發心、受記之外，《根本說一切有部毘奈耶藥事》（與《賢愚經》）也說到彌勒發心的另一版本，這是先簡要描述彌勒成佛，接著以弟子啓問的方式，由彌勒佛講述自己在過去生中，蒙寶光佛（RatnaZikhi）授記成佛的事緣：北天竺的多財王興兵攻打中天竺摩娑婆王，兩軍對陣之際，因摩娑婆國境有寶光佛，而光明顯赫，多財王因而知道摩娑國福德具足，有意和解息兵；摩娑國王請教寶光佛如何自處，寶光佛建議摩娑國王前去禮拜多財王，二王見面交談之後，緊張的情勢因而平息。最後，寶光佛授記摩娑國王成為人壽八萬歲時的轉輪王餉佉，而多財王是彌勒佛，世間因而「二寶具足」²³¹。基本上，這樣的架構，類似《說本經》的方式（參本文 § 3.1 與 § 3.4.），二個人分別發願，成就世間與出世間的極致果證。

§ 4.3.1. 彌勒的語意

佛教所崇仰的佛菩薩，都是依德立名的。其中，有的是就崇高的聖德立名，以表示佛菩薩的性格。如彌勒菩薩，是「慈」（印順法

²³¹ 大正 24，頁 25 上一頁 26 上；參看干瀉龍祥[1978]，50 的資料。又，類似的情節也可見諸《賢愚經》〈波婆離品〉的彌勒傳說，大正 4，頁 436 上一頁，不但說的生動，也連結了彌勒的過去、現在與未來。

師[1970]，139)。《大智度論》說：「如彌勒，名為慈氏。諸佛雖皆有慈，但彌勒即以慈為名」（大正 25，頁 124 中）。

但彌勒為何以「慈」得名？依《大乘本生心地觀經》所說：「彌勒菩薩法王子，從初發心不食肉，以是因緣名為慈氏」（大正 3，頁 305 下—306 上）。這所說的，應該就是指《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》之類的傳說。不食肉，是慈心的一種具體表現，但佛陀的大慈大悲是多方面的，如果更進一步的理解，就與佛陀本身的心性有關，《一切智光明仙人慈心因緣不食肉經》說「古彌勒佛」說的法門是《慈三昧光大悲海雲（經）》，而彌勒菩薩也是發心持誦這法門，就是著眼在不食肉此一行為的心理基礎，《賢愚經》²³²則說彌勒發心修「慈三昧」，不食肉是慈心表現出來的一個面相，而慈三昧則是其基礎。

以上是從彌勒自身發心的情況，來解說彌勒名稱的由來。但也有單純的從父、母命名的角度，來看彌勒名稱的由來，窺基的《觀彌勒菩薩上生兜率天經贊》就是引述《賢愚經》等資料來解說（大正 38，頁 275 上、頁 276 上）。

但是依《中阿含經》的《說本經》，釋尊講述未來人壽八萬歲時，

²³² 《賢愚經》，大正 4，頁 436 中。《賢愚經》與《一切智光明仙人慈心不食肉經》二經所說的彌勒發心，應該是不同的傳說。窺基的《觀彌勒菩薩上生兜率天經贊》則在引述後者的內容後，說「此說初時；《賢愚經》說弗沙佛時，乃近代也」（大正 38，頁 276 上）。

有佛出世。彌勒比丘聽聞後，發心要成為彌勒佛，釋尊讚歎彌勒比丘的發心，預記他會得償所願（參本文 § 3.1.），如果《阿含經》是彌勒傳說最早的型態，彌勒的名稱，其實與其發心還看不出有任何關係。

§ 4.3.2. 彌勒與釋尊的本願

不過，這又可以從另一角度來看彌勒的發心。「本願」（pUrva-praNidhAna；mUla-praNidhAna），是菩薩當初所立的誓願。菩薩的本願，應該是通於自利利他的一切（印順法師[1981]，813—818；望月信亨[1994]，〈本願論〉），《大寶積經》〈彌勒菩薩所問會〉對釋尊與彌勒菩薩之「本願」，對照如下：

甲、彌勒：

「若有眾生薄婬怒癡，成就十善，我於爾時，乃成阿耨多羅三藐三菩提。阿難！於當來世有諸眾生，薄婬怒癡，成就十善。彌勒菩薩當爾之時，得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？由彼菩薩本願力故」。

乙、釋尊：

「願我當於五濁惡世，貪瞋垢重，諸惡眾生不孝父母，不敬師長，乃至眷屬不相和睦。我於爾時，當成阿耨多羅三藐三菩提。阿難！以是願故，我今所入城邑聚落，多有眾生毀罵於我；以斷常法，招集眾會。若行乞食，塗以塵土，和諸雜

毒，與我令食，或以女人誹謗於我。阿難！我於今者以本願力，為如是等諸惡眾生，起大悲心而為說法」²³³。

透過經文的對比，可以看出：彌勒成佛時，當時的眾生是三毒薄，成就十善，這可說是一個極為理想的人文、社會環境。相反的，釋尊成佛時的眾生，是五濁惡世，眾生貪瞋垢重，不孝父母，親友相煎；經文中，釋尊所遭受的屈辱與困頓，應該是釋尊一生寫照²³⁴，換句話說，釋尊是在惡劣的人文、社會中，修習成佛的。

這種彌勒與釋尊發心與修道的比對，也可見諸《佛本行集經》，依該經的傳說，彌勒是因為見到當時的善思如來相好莊嚴，以及「佛刹莊嚴，壽命歲數（八萬歲）」，所以發心求佛（大正 3，頁 656 中）；

²³³ 《大寶積經》第 42〈彌勒所問會〉，大正 11，頁 631 中；又見《彌勒菩薩所問本願經》，大正 12，頁 189 上。釋尊與彌勒所處國土的對照，也見諸《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》（T 384；簡稱《處胎經》），大正 12，頁 1025 下—頁 1026 上。

²³⁴ 從世俗的角度來看，釋尊被人毀謗或不禮貌對待之事，在佛典裏，不算少見，如《雜阿含經》第 102 經，大正 2，頁 28 中；另，在《阿含經》中，有好幾個段落，說到當時宗教界間，流傳這樣的謠言：「釋尊說供養佛陀及佛弟子能得大果，供養其他宗教行者，沒有福報」。釋尊一再澄清此事，但從出現的頻率來看，似乎有人造謠。而德護長者以毒飯害佛，旃遮羅女與孫陀利女對釋尊與僧團造成困擾，更使後代佛教學者要對釋尊這樣的遭遇，嘗試給予合理的解說。

經文緊接著說，釋尊的發心是，「於當來得作佛時，有諸眾生不孝父母，不敬沙門及婆羅門，不識家內親疏尊卑；無信敬心，不信三世因緣業果，不信現在；有於聖人，無一法行；唯行貪欲瞋恚愚癡，具足十惡，唯造雜業，無一善事。願我於彼世界之中，當得阿耨多羅三藐三菩提」（大正 3，頁 656 下）。所以這樣的對比關係，反應著一定的見解²³⁵。

彌勒發願在佛刹莊嚴，人壽八萬歲時成佛，當時的眾生貪瞋癡淡薄，多行十善。這樣的觀念，其實在漢譯《說本經》（本文 § 3.1.之二）、《轉輪聖王修行經》（本文 § 3.2.之四）、《增一阿含經》（本文 § 3.3.之一）等聲聞經典，就可看出端倪。這些聲聞佛典所說彌勒成佛時的世界，都是國土豐厚，人民安樂，除了生活條件完善之外，還有轉輪王治世。轉輪王統治的特色就是「不以刀杖，以法教令，令得安樂」（大正 1，頁 509 下）。《增一阿含經》說的更具體「爾時，時氣和適，四時順節，人身之中無有百八之患。貪欲、瞋恚、愚癡不大殷勤，人心平均，皆同一意，相見歡悅，善言相向，言辭一類，無有差別，如彼鬱單曰人，而無有異」（大正 2，頁 787 下—頁 788 上）。

但是有一點值得注意，有不少《阿含經》的經文，在說到過去

²³⁵ 《佛藏經》（T 653）也比對釋尊與彌勒的發心：彌勒是「於未來世，眾生易度，我當成佛」；釋尊的發心是「眾生苦惱，無救度者，遭值惡法，多墮惡趣；我於爾時，當成佛道」，大正 15，頁 789 上—中。

世時，也有這種國土安樂的情況，雖然有轉輪聖王治世，卻完全沒有佛陀出世的意味²³⁶；而《增一阿含經》說彌勒出世時的國土「如鬱單曰」，而依一般見解，鬱單曰的有情雖然生活富足，卻不適合修學佛法，漢譯《長阿含經》第 30《世記經》更說，閻浮提比鬱單曰還要殊勝的地方，有一點是「勇猛強記，佛出其土」（大正 1，頁 135 下；該經對鬱單曰的描述，見大正 1，頁 117 下—頁 119 上）。換句話說，在如同鬱單曰那樣的地方，本來是無佛的；而那樣的國土，可能只有轉輪聖王治世，而沒有佛陀教化。但在彌勒信仰中，不但有彌勒佛出世，也有轉輪聖王。這是否在表達佛弟子的另一種期待，另一種價值判斷？

至於釋尊發願在五濁惡世成佛，基本上也可由《阿含經》所說，若無老病死，如來不出世的觀念（§ 2.3.1），推演出來（參考印順法師[1981]，807—808）。

§ 4.3.3. 「嚴土熟生」與菩薩本願

竺法護譯《彌勒菩薩所問本願經》（T 349）與唐菩提流志譯《大

²³⁶ 最特殊的是，《中阿含經》第 70 經，《轉輪王經》（大正 1，頁 520 中—頁 525 上），在內容上，可說相當於《長阿含經》之《轉輪聖王修行經》（及南傳《長部》的《轉輪聖王師子吼經》，參本文 § 3.2.），卻沒有彌勒佛出世的部分；其他可見《中阿含經》第 130 經《教曇彌經》，大正 1，頁 618 下—頁 619 上；《中阿含經》第 160 經《阿蘭那經》，大正 1，頁 682 下。

寶積經》〈彌勒菩薩所問會〉，雖然可認是同一部經的不同譯本，內容也大致相近，但有一點差別，值得注意。

在經文中，釋尊先說彌勒證無生法忍，得授記的事緣，阿難接著問到，為什麼彌勒還沒成佛？《彌勒菩薩所問本願經》的說法是：

1. 菩薩以四事不取正覺，何等為四？一者、淨國土；二者、護國土；三者、淨一切；四者、護一切，是為四事。
2. 彌勒菩薩求佛時，以是四事，故不取佛；
3. 我本求佛時，亦欲淨國土，亦欲淨一切，亦欲護國土，亦欲護一切。
4. 彌勒發意先我之前四十二劫，我於其後乃發道意；於此賢劫，以大精進，超越九劫，得無上正真之道成最正覺（大正 12，頁 188 中）。

但〈彌勒菩薩所問會〉是說：

1. 菩薩有二種莊嚴、二種攝取。所謂攝取眾生、莊嚴眾生；攝取佛國、莊嚴佛國。
2. 彌勒菩薩於過去世修菩薩行，常樂攝取佛國，莊嚴佛國；
3. 我於往昔修菩薩行，常樂攝取眾生，莊嚴眾生。
4. 然彼彌勒修菩薩行經四十劫，我時乃發阿耨多羅三藐三菩提心，由我勇猛精進力故，便超九劫，於賢劫中，得阿耨多羅

三藐三菩提（大正 11，頁 629 下）。

莊嚴國土，成熟眾生，可說是菩薩利他修行的主要內容²³⁷，從漢譯時間較早的《彌勒菩薩所問本願經》看來，釋尊與彌勒都是因為要嚴土熟生，而「不取佛」，彌勒雖在釋尊之前四十二劫發心，但釋尊因為精進，反而在彌勒之前成佛，雖然沒有解釋超越九劫的事緣，只抽象的說「以大精進」，但就此點而論，《彌勒菩薩所問本願經》說的，應該是就原則來說菩薩修行總論，但本經說「於此賢劫以大精進，超越九劫」，把此事定位在此賢劫，相當特殊。

可是〈彌勒菩薩所問會〉的說明，卻已有所不同，重在區別釋尊與彌勒的菩薩行內容。釋尊側重在攝取、莊嚴眾生；彌勒偏於攝取、莊嚴國土，這顯示此二菩薩的修持，各有重點。

接下來的經文，又進一步解說釋尊與彌勒菩薩行的差異，就這一點來說，《彌勒菩薩所問本願經》與〈彌勒菩薩所問會〉卻又意趣完全一致²³⁸，彌勒的修持內容是：

a. 彌勒菩薩本求道時，不持耳、鼻、頭、目、手、足、身命、

²³⁷ 參考《大智度論》所說：菩薩過聲聞、辟支佛地，得無生法忍、授記，更無餘事，唯行淨佛世界，成就眾生（大正 25，頁 590 下）。

²³⁸ 《彌勒菩薩所問本願經》，大正 12，頁 188 下；《大寶積經》〈彌勒所問會〉，大正 11，頁 630 上一下（文句較煩複）。

珍寶、城邑、妻子及以國土，布施與人，以成佛道；但以善權方便安樂之行，得致無上正真之道。

b. 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

簡單的說，經文所要表達的是，釋尊之所以「超前成佛」，是因為「能作難作，能忍難忍；不調伏者悉令調伏，荷擔如是罪垢眾生，而為說法」（大正 12，頁 631 下），這是典型的菩薩行。而彌勒所修的，是「但以善權方便安樂之行」，其內容是懺悔、勸助（隨喜），這是被推定為，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。以善巧方便，使眾生得除去罪障（參印順法師[1981]，570—576 的討論）。此一經文所要表達的，到底是在嚴土熟生的原則之外，也容許以「善權方便安樂之行」來圓滿菩薩行？還是透過這樣的比對，而強調兼行嚴土、熟生的必要性？值得深思，從《大毘婆沙論》（大正 27，頁 890 中）、《大智度論》（大正 25，頁 350 上）的討論看來，應該是後者。

〈彌勒菩薩會〉說，釋尊著重在攝取眾生，而彌勒偏於莊嚴國土。但問題是：莊嚴國土與成熟眾生，可以截然劃分嗎？在〈彌勒菩薩

會）裏，彌勒的本願，是在一個相當理想的人文、社會環境中成就。姑且不論後代所謂「彌勒淨土」的信仰，如何看待「淨土」的形成，即使就《阿含經》／《尼柯耶》中，關於彌勒成佛的傳說，也可以看出嚴土熟生的意義。以《轉輪聖王修行經》（本文§3.2.）來說，彌勒成佛時，人壽八萬歲，而「女年五百歲，始出行嫁」、「人當有九種病」、「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」，雖然簡短，與大乘經典描寫淨土的莊嚴華麗，不能相比，但基本上已勾勒出富足安樂的社會。而這樣的人文、自然社會本身，在佛教的理解，是由有情整體的業力所成。簡單的說，這是「世別由業生」；詳細一點，就是「無數的世界，形態不一，穢惡與莊嚴也大有差別。我們所處的地球，被稱為五濁惡世，屬於穢土。莊嚴清淨的世界，不但是無數世界中的現實存在，而這個世界又可能成為莊嚴的。世界的進展到清淨，或退墮到穢惡，為有情的共業所造成；是過去的業力所感，也是現生的業行所成」（印順法師[1971a]，123）。即使從大乘的莊嚴淨土來說，「實際上，這樣的實現淨土，是攝導者與受攝導者的共同成果。因此，不能想像為實現了的淨土，唯佛一人，而必是互相增上展轉共成的。菩薩是啟發的領導者，要大批的同行同願者，彼此結成法侶，和合為一的共修福慧，才能共成淨土」（印順法師[1970]，40—41；參考《大智度論》，大正 25，頁 708 下）。換句話說，使佛土莊嚴清淨，

並非一人一時之功，而是在菩薩領導之下，大批同行同願者共同努力，才能成辦，這是就諸菩薩的同行同願來說，即就菩薩道的內容而言，也是如此，「佛法的本質，是以身心的修持，達成苦痛的解脫，是不離道德的、智慧的宗教。說到人類的苦痛，有的來自於自己的身心——貪瞋癡，老病死，傳說佛是為此而出世的。有的來於自他的關係——社會的，或愛或恨，都不免於苦痛。有來於物我的關係——自然界的缺陷，生活資具的不合意，不能滿足自己的欲求。佛要人『知苦』，在部派佛教中，『苦』已被分類為生苦，老苦，病苦，死苦；愛別離苦，怨憎會苦；所求不得苦。解脫憂悲苦惱的原則，是『心雜染故有情雜染，心清淨故有情清淨』。心離煩惱，不再為老病死苦所惱，實現眾苦永滅的涅槃。這是聖者們的修證，與身心修證同時，對於（眾生）人類的苦難——社會的、自然界的苦難，要求能一齊解除的，那就是佛教淨土思想的根源」（印順法師[1981]，807），菩薩修行要處理的既然包括自我身心、自他關係以及物我關係²³⁹，「嚴土熟生」自然是其不可或缺的部分。

以《轉輪聖王修行經》來說，固然是以轉輪聖王之「順行轉輪聖王舊法」為主軸，但從經文整體意旨來看，還有二個明示的重點：一、人壽，經文一開頭以「第一任」轉輪聖王的太平盛世為起點，

²³⁹ 慧遠在《無量壽經義疏》（T 1745）解說，法藏比丘（即後來的阿彌陀佛）的四十八願，可歸納成三類：攝法身願、攝淨土願、攝眾生願（大正 37，頁 103 中）。

然後人壽自然的開始遞減，特別是在人壽四萬歲時，開始有重大的轉變；隨著人壽愈短，惡行愈重，以至到人壽十歲，「眾生之類永不復聞十善之名，但有十惡充滿世間」。另一方面，人壽十歲開始的另一個循環，人壽愈來愈長，善行相對增長，以至人壽八萬歲。這似乎有一個「時間帷幕」，時間轉到何處，世間就跟著有良窳治亂的轉變，時間支配著一切，這可說「末世末劫」思想的一種型式。二、有情本身的作為，世間之所以會每下愈況，是因為人民「遂相侵奪，盜賊滋甚」，人民的惡行愈來愈強而多樣；但是在人壽十歲的「黑暗時代」，卻激發人性的善良面，相約多少要修持善法，於是善法增長，人壽隨之增長，以至於人壽八萬歲的「黃金時代」，除彌勒佛出世外，同時有儂伽輪王，在這段由黑暗到光明的漫長過程中，彌勒佛與儂伽輪王作了怎樣的貢獻？

以大乘嚴土熟生的思想來說，此二人必然是參預其事，累積福德、智慧資糧，才能得此福果；即使在《阿含經》／《尼柯耶》的緣起思想中，此二人也不可能憑空坐享其成²⁴⁰。

²⁴⁰ 但在形式上觀察，釋尊與彌勒成佛的時代，其自然、社會人文環境，大不相同，而彌勒時代被看成是人間淨土，所以「發生了彌勒為什麼在淨土成佛，釋尊為什麼在穢土成佛的問題，結論為菩薩當初的誓願不同」（參印順法師[1981]，813）。但即使菩薩的誓願不同，是否指菩薩的誓願可以不包括「嚴淨佛土」？所以有的人主張：釋尊也有清淨佛土，參考《大智度論》的討論（大正25，頁302中—下）。

§ 4.4.1. 《佛本行集經》：釋尊的菩薩行位與彌勒菩薩

漢譯《佛本行集經》（T 190）是屬於所謂的「佛本起經」，是與「六度集經」一樣，出於部派佛教，而為「大乘佛法」的前奏（印順法師[1981]，578），在性質上，是佛傳的一種，本經用類似於菩薩行位的觀念，區分釋尊成佛的不同階段，在釋尊傳記的佛典裡，算是特例（平川彰[1992]，288—290；印順法師[1981]，133—135）。諸菩薩有四種微妙性行：自性行、願性行、順性行、轉性行，經文的解說是：

云何名為自性行？若諸菩薩本性已來，賢良質直，順父母教，信敬沙門及婆羅門，善知家內尊卑親疏，知己恭敬，承事無失，具足十善，復更廣行其餘善業。是名菩薩自性行。

云何名為願性行？若諸菩薩發如是願：我於何時當得作佛阿羅訶三藐三佛陀十號具足，是名菩薩願性行。

云何名為順性行？若諸菩薩成就具足六波羅蜜，何等為六？所謂檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜，是名菩薩順性行。

云何名為轉性行？如我供養然燈世尊，依彼因緣，讀誦則知，是名菩薩轉性行。（大正3，頁656下）。

菩薩的四種微妙性行，與大乘佛典常見的菩薩四種位階：初發心、

久發心、不退轉、一生補處的分類，不盡相同。在某個角度來說，《佛本行集經》把自性行列入考慮，可能更真實的反應菩薩行的內容。釋迦菩薩在自性行的階段，供養許多佛陀及辟支佛（大正 3，頁 655 下一頁 656 中），但都沒有得到授記，而此階段的菩薩，要具足十善與其他善業，顯示菩薩即使在發心成佛（願性行）之前，也要累積資糧。

《佛本行集經》除提出這釋迦菩薩修行的四個行位之外，還大略說到釋尊在這些不同行位中，有那些行持：

一、自性行：從「身值三十億佛，皆同一號，號釋迦如來」起，到「善思如來」（大正 3，頁 655 下一頁 656 中），但釋尊應該沒有值遇善思如來。

二、願性行：從「示誨幢如來，……初發道心」（頁 656 中 25 一下 15），在情理上，「初發道心」只是一次，所以只有一佛。

三、順性行：「我念往昔無量無邊阿僧祇劫」之前，有帝釋幢如來，這樣的佛佛相承，到勝上如來，有許多佛陀²⁴¹，釋迦菩薩也「悉皆供養承事」（頁 657 上 17—頁 659 中 9）。

四、轉性行：轉性行就是不退轉位，這在釋尊修道過程，是「初發道心」後，一個重要的轉捩點。但因為行文的關係，經文先用很

²⁴¹ 《佛本行集經》所說的這一些佛陀名稱，可與梵本《大事》所說的過去佛名，相互對照，參考田賀龍彥[1974]，82—84 的比對。

長的篇幅，介紹然燈佛自身的本生（頁 659 下 22—頁 663 中 5）²⁴²。其次，則開列連同然燈佛在內共有十五佛，最後一位是迦葉佛（頁 663 中 23—664 上 3）²⁴³；然後說明「然燈佛授記」（頁 664 上 12—頁 668 中 29），再大略說到釋尊如何供養承事一切勝佛到迦葉佛的十四佛（頁 669 上 4—670 下 6）。

釋尊這四個行位，總共經過多久時間？經文沒有明說，但然燈佛是在「往昔過百阿僧祇劫」時，出現於世（頁 670 下 13），所以釋尊的轉性行歷時「過百阿僧祇劫」，因為是「過」，到底超過多久？顯然無法計量。在這麼久的期間裏，釋尊與彌勒有如何的互動？經文明白說到三點：

1. 釋尊在願性行的階段，「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」，但在此之前，意外而突兀的說到，在過去時劫（沒有確定的數目），當時有善思如來在世，彌勒身為轉輪聖王，名毘盧遮那，此王供養善思如來，聽聞說法，見如來法相莊嚴，發心成就如善思如來那樣，而釋尊自己是在彌勒發心之後，「四十餘劫」才發心成佛（大正 3，頁 656 中）。願性行，是在累積自性

²⁴² 經文在稍後（大正 3，頁 664 中 10）說「如上因緣《然燈菩薩本行經》說」，就是指這一大段落的經文。

²⁴³ 經文在稍後（大正 3，頁 670 下一頁 672 上），多次提到這十五佛，但譯名不盡一致。

行資糧後，菩薩發心成佛，是菩薩行的真正起點，隨著此一真切的發心，就進入順性行。而本經對照彌勒與釋尊發願的內容，以及彌勒在釋尊之前「四十餘劫」發心，與〈彌勒菩薩所問會〉及《彌勒菩薩本願經》一致（本文 § 4.3.2.），應予注意。

2.在轉性行的「然燈佛授記」裏，釋尊當時是雲童子（Megha），而彌勒是其老師珍寶婆羅門（大正 3，頁 665 上）。

3.釋尊在得到授記後，又值遇從世無比（又譯一切勝）到迦葉佛等，共十四佛，釋尊對這些佛，恭敬承事，種諸善根，求菩提，也都得到授記。其間，釋尊曾恭敬承事彌勒菩薩。釋尊既已得授記，又對彌勒菩薩「齋持種種微妙四事供養之具，供養恭敬，尊重讚歎，自恣奉獻」（大正 3，頁 670 下，參考頁 664 上 4-5），是不是隱指到此時期，彌勒的行位還高於釋尊？供養承事菩薩，期能得無上正覺，是相當「先進」的菩薩觀。

彌勒在釋尊之後成佛，既是佛教一致的傳說，本經卻在敘述釋尊本生時，說到彌勒比釋尊早發心；釋尊得然燈佛授記那時，彌勒是老師；釋尊得到授記之後，還承事供養彌勒。這要傳達怎樣的義旨？

§ 4.4.2. 釋尊與彌勒發心的先後

在彌勒菩薩發心的不同事緣中，有幾部佛典特別說到彌勒發心很久之後，釋尊才發心求佛，而且大多數說四十或四十餘劫，例如前述的《佛本行集經》（大正 3，頁 656 中）、《彌勒菩薩所問本願經》

（大正 12，頁 188 中），另外，《佛藏經》（T 653）也說：「舍利弗！我念過去時世，有佛號曰善明，彌勒菩薩時作轉輪聖王，字曰照明，初發阿耨多羅三藐三菩提心，……舍利弗！彌勒發心四十劫已，我乃發心無勝佛所初種善根」（T 653，大正 15，頁 798 上）。

這樣的傳說，似乎流傳很廣，現存大眾部支派說出世部的佛傳《大事》（MahAvastu），也說到四行，內容與《佛本行集經》說的，大致相同，但也有一些差異。《大事》一開頭就先開列釋尊菩薩生涯中的四行，與所值遇的佛陀名稱（Jones[1949]，1-2）：1.自性行（prakRticaryA）：AparAjitadhvaaja；2.願行（praNidhAnacaryA）：ŚAkyamuni；3.順行（anulomacaryA）：SamitAvin；4.不退轉行（anivartanacaryA）：DipaMkara。比較起來，《大事》這一部分的敘述，沒有《佛本行集經》清楚²⁴⁴，可能是文本傳抄或口傳的問題，也可能是在《大事》本質上是許多傳說的合輯，但在集出時，沒有特別的調整或改編（《大事》本身就是許多本生與經典的類集，往往在敘述告一段落之後，載明經典名稱）。

《大事》也提到彌勒發心的經過：於 SuprabhAsa 佛在世時，彌勒是轉輪聖王，名毘盧遮那（Vairocana），此王見 SuprabhAsa 佛後，心生歡喜，恭敬供養，然後發心成就如同 SuprabhAsa 佛的特勝

²⁴⁴ 例如釋尊的自性行，應該是第一階段，《大事》在一開頭固然列出四行各階段，所值遇的佛陀名稱，可是在具體說明四行的內容時，第一自性行卻沒有提到佛名（Jones[1949]，39-40），到最後才提及 AparAjitadhvaaja 佛。

(Jones[1949], 49–50)。然而，《大事》突然一轉，而說：evam ca Aha mahAmaudgalyAna ato ca bhUyo anyam caturacatvAriMzat kalpa saMprasthitasya khalu punar mahAmaudgalyAna maitreyasya bodhisatvasya paZcA，英譯者 Jones ([1949], 50) 譯作：“Even so, MahA-MaudgalyAyana, there is something to add to this. For it was after he had been a Bodhisattva for forty-four kalpas that Maitreya conceived the thought of enlightenment.”意思不很清楚，Jaini ([1988], 57) 則解讀成 “for it was after forty-four kalpas that Maitreya conceived the thought of enlightenment.” 他的解釋是：《大事》在這裏只說到 SuprabhAsa 佛的功德，以及彌勒見到 SuprabhAsa 佛之後，表達意願，想要成就如同 SuprabhAsa 佛那樣的功德；但 SuprabhAsa 佛並沒有給彌勒菩薩授記。在一般的情況，SuprabhAsa 佛在聽到彌勒發心後，應該給予授記²⁴⁵，所以彌勒是在發心之後的四十四劫，才得到授記。

²⁴⁵ Jaini 的解說，可能是受到南傳《佛種姓經》與《本生譚》的影響，因為這在二部佛典中，釋迦菩薩第一個值遇而在修道上有意義的佛陀，就是然燈佛，也就是說，釋迦菩薩在然燈佛座下發心，雖是釋迦菩薩修道的起點，同時就得到授記。不過，《佛本行集經》、《大事》、《根本說一切有部毘奈耶藥事》、《大毘婆沙論》等，都把然燈佛授記放在釋尊經過長期修持之後，大乘佛法更是把授記成佛，定位為菩薩進入法身菩薩的時點，是很高的行位。另一方面，Jaini ([1988], 56–58) 嘗試以自性行、願性行、順性行、轉性行（不退轉行），來勾繪彌勒的菩薩行，其中的自性行是《大事》所說的 SuprabhAsa 佛前發心；願性行是引《天譬喻》(DivyAvadAna) 所說的 RatnaZikhi，這相當於《根本

姑且不論文意上的問題，《大事》在這裏突然插入彌勒發心的經過，與《佛本行集經》如出一轍（參本文 § 4.4.1.之 1.）。《大事》在這裏是介紹釋迦菩薩的「願行」階段（Jones[1949], 52），加入彌勒發心的情節，是在透過這種對比，以彌勒菩薩較早發心，但在釋尊之後成佛，而突顯釋尊「超越九劫」的說服力²⁴⁶。換句話說，《大事》在突然介紹彌勒發心的事緣之後，就說「還有一事要說」（there is something to add to this），「這件事是在彌勒菩薩發心之後四十四劫（才發生）」，接著就是，釋迦菩薩在 AparAjitadhvaja 佛座下發心的經過。也就是說，在情理上，應該以彌勒較早發心的看法，較符合文本的意涵。

在其他的情境裏，也可看到彌勒比釋迦菩薩還早發心的概念。釋尊曾為月光王（Candraprabha）而有「施頭本生」²⁴⁷，在施頭過程中，樹神嘗試勸阻月光王不要施頭。依 Ohnuma ([2000], 53) 的引述，有一個梵文版本說到，月光王的回答是：「樹神！就是在這裏，

說一切有部毘奈耶藥事》的說法（本文 § 4.2.2.），因為 Jaini 把彌勒菩薩在 SuprabhAsa 佛前發心，看作相當於南傳佛典所說釋迦菩薩在然燈佛前發心，所以會對 SuprabhAsa 佛沒有給彌勒菩薩授記，感到奇怪。

²⁴⁶ 《大事》也說到釋尊是因為精進，而超越多劫成佛的觀念，見 Jones[1956], 238–239。

²⁴⁷ 《大毘婆沙論》提到：昔怛叉尸羅國，有一女人，至月光王捨千頭處，禮無憂王所起靈廟（大正 27，頁 593 上），似指月光王施千頭的本生，在阿育王時代，已經成立。

我捨身給母虎，因而超越彌勒，彌勒在四十劫以前就發心求佛道。我因為施頭這單一的布施，就超越彌勒」²⁴⁸。

但是也有不一樣的說法，例如《大智度論》卷 24 就說：「釋迦文尼佛，與彌勒等諸菩薩，同時發心，精進力故，超越九劫」（大正 25，頁 283 中一下）。這很可能是引自「賢劫千佛」的傳說²⁴⁹。前引傳為安世高譯《處處經》就說：「佛本行共學道者，有八十億萬人，皆求菩薩道，唯有兩人得道耳：一、釋迦文；二者、彌勒」（大正 17，頁 524 下），或許也可看作是二人同時發心。

在解釋「超越九劫」的問題時，這些不同的傳說，增加許多變數。基本上，可以尊重這些不一致的說法，各有用意，不必強求其同。

在「彌勒較早發心，而成佛在後」的傳說，其思考的模式可能

²⁴⁸ 這段話的梵語原文，見 Ohnuma[2000]，70，note 34；而依 Ohnuma 的引述，學者間對這段話有不同的解讀。此處補充另一種說法：傳為趙宋法賢譯出的《月光菩薩經》（T 166）說：我於過去無量生中，為大國王，於此苑內，千度捨頭，時諸天人，皆無障礙。昔濟餓虎，捨身命等，超於慈氏四十劫。時彼天人，亦不障礙。汝於今日，發隨喜心，當獲勝利（大正 3，頁 408 上）。按照《月光菩薩經》的譯文，沒有明說彌勒四十劫前發心的意義。

²⁴⁹ 《大寶積經》〈密跡金剛力士會〉，大正 11，頁 49 上—頁 53 上，在古昔「善見劫」的「莊嚴世界」裏，有佛名無量勳寶錦淨王，當時轉輪聖王是勇郡王，王有千子，這千子都發心成佛，而為賢劫千佛，釋尊與彌勒就是其中二人，所以是同時發心。

是：彌勒在釋迦菩薩之前四十餘劫發心，而釋迦菩薩雖然發心在後，但難行能行，難忍能忍，因為某些特殊的行為（例如各種超越九劫的事緣所說，詳本文第五節），後發先至，漢譯《增一阿含經》兩次說到「彌勒菩薩應三十劫當成無上正真等正覺，我以精進之力，超越成佛」，無非是要表現此一意義。另外，好幾部佛典說，釋尊發心在「眾生苦惱無救度者，遭值惡法，多墮惡趣，我於爾時，當成佛道」，相對於彌勒發心「於未來世，眾生易度，我當成佛」（《佛藏經》，大正 15，頁 789 上—中），或類似的觀念，更突顯《大品經》所說菩薩的精神是，「欲為無救護眾生作救護，欲與無歸依眾生作歸依，欲與無究竟道眾生作究竟道，欲為盲者作目，欲得佛功德」（〈等學品〉第 63，大正 8，頁 358 上）。如果釋尊與彌勒同時發心，二人菩薩行起點相同，而釋尊只比彌勒早一些成佛，「超越九劫」所要彰顯的教化意義，就不是很有說服力。

在南傳佛典多樣性的彌勒信仰中，不知是否有「釋尊超越彌勒九劫」的說法？如果依《MAleyyadeva 長老事》所述，彌勒成佛歷經十六阿僧祇劫又十萬劫（本文 § 3.5.3.之六），而釋尊成佛歷時四阿僧祇劫又十萬劫，但兩人既在同一賢劫成佛，由此推算，彌勒顯然比釋尊發心更早²⁵⁰。

²⁵⁰ Strong[1992]，306，note 47 在引述到釋迦菩薩投身餓虎的傳說後，又說：關於巴利的傳說，見 Jayawickrama, The Sheaf of Garlands of the Epochs of the Conqueror Being a Translation of JinakAlamAllpakaraNam, p. 5—6。筆者未見此

§ 4.5.1. 《六度集經》中的彌勒

諸佛菩薩的同行同願，是多佛相續的當然結論，《佛本行集經》可說是以宏觀的角度，說明彌勒菩薩在釋迦菩薩之前發心，而在釋迦菩薩修學過程，彌勒也參與其事，法緣很深。在若干本生類經，也說到在釋迦菩薩在特定時空中，他的所作所為，彌勒菩薩也共襄盛舉，這同時顯示彌勒地位受到重視。

最值得注意的是《六度集經》。本經被學者稱之為「先行大乘經」，吳康僧會譯出（西元 227—239 年），以六度分類：布施二十六事，持戒十五事，忍辱十三事，精進十九事，禪九事²⁵¹，般若九事，合計九十一事。在這些顯示釋尊菩薩大行的本生中，有一個稱為「彌勒」之人，出現在其中的十四事²⁵²，而且六度都有：

書，不知其詳。不過，西元五世紀初，法顯在錫蘭目睹無畏山精舍崇禮佛齒的盛況，當地人在宣講釋尊本生時，說到「投身餓虎」（大正 51，頁 865 上），如果法顯沒有聽錯，顯然在當時當地，釋尊此一本生事緣，廣為人知。而 Hardy[1853]，91—92，所引述的錫蘭作品 *Saddharmaratnakare*，提到一種特殊版本的「投身餓虎」本生，但看不出有超越九劫的意味。

²⁵¹ 但這禪定九事，嚴格說來，只有一則是釋尊的本生事緣，參考印順法師（[1981]，143；559—562）的解說。

²⁵² 沒有證據可以說明《六度集經》所說的彌勒，是另有其人，本文假設這 14 則事緣中的彌勒，就是成為未來彌勒佛的彌勒菩薩。又，在《六度集經》，這

A、布施：

NO.06：〈國王本生〉

NO.14：〈須大拏太子本生〉（見 JAtaka, no. 547）（《須大拏經》）

²⁵³

NO.25：〈理家本生〉（參考 JAtaka, no.73）

B、戒度

NO.27：〈清信士本生〉

C、忍辱：

NO.43：〈睽仙人本生〉（JAtaka, no. 540）²⁵⁴

NO.44：〈羸提和梵志本生〉（JAtaka, no. 313）²⁵⁵

這些事緣大部分沒有名稱，本文是採用干瀉龍祥[1978]，35—39 的名稱，而這 14 則事緣相當於南傳《本生譚》的資料，也是引自該處。至於下文雙尖號內之名稱，是《六度集經》本身對該事緣的稱呼。

²⁵³ 參 DPPN, II, 944—947；《印佛固辭》，760—761；干瀉龍祥[1978]，116（No. 547）。此一事緣在南傳佛教的地位，參看 Norman[1983]，81 的討論，比較詳細的參考資料，參考 Margaret Cone and Richard Gombrich[1977]的序論及所附參考文獻，而從 Grey[1994]，438—444，s.v. Vessantara 所收的大量資料，就可知道此一本生受重視的程度。

²⁵⁴ 參 DPPN, II, 1097—1099；《印佛固辭》，570；干瀉龍祥[1978]，115（No. 540）；Grey[1994]，316—318，s.v. Sama 有許多研究文獻，可供參考。

²⁵⁵ 參 DPPN, I, 709—910；《印佛固辭》，322；干瀉龍祥[1978]，104（No.313）；Grey[1994]，161—162，s.v. KhantivAdi。

NO.46：〈國王本生〉（JAtaka, no. 461）²⁵⁶

E、精進：

NO.64：〈比丘精進辯本生〉（《蜜蜂王經》）

NO.67：〈商人本生〉（《殺身濟賈人經》）

NO.70：〈學道人本生〉（《殺身濟一國經》）

NO.71：〈帝釋天本生〉（《彌勒爲女人身經》）²⁵⁷

NO.72：〈女人本生〉（《女人求願經》）

F、禪度：

NO.82：〈梵志那賴本生〉

G、明度（般若）：

NO.84：〈醜太子本生〉（JAtaka, no.531）²⁵⁸（《遮羅國王經》）

§ 4.5.2. 《六度集經》與南傳《本生譚》

《六度集經》在釋尊的菩薩行歷程中，加入彌勒此一角色，這到底有何意義？

²⁵⁶ 參 DPPN, II, 732—733 (s.v. Rama); I, 1066; 《印佛固辭》，149—150（十車王）。

²⁵⁷ 據說竺法護曾別抄譯此經爲《彌勒爲女身經》，見《開元釋教錄》，大正 55，頁 497 上。

²⁵⁸ 參 DPPN, I, 650—651 (s.v. Kusa); 《印佛固辭》，331; 干瀉龍祥[1978]，114 (No. 531)。

首先，在這十四則事緣裡，釋尊的角色相當多樣化，有國王、太子、商人、修道者、在家信眾等不同的身份，而彌勒的角色也隨著有所改變。從其敘述的情節來說，有時釋尊的福德智慧勝過彌勒，教化彌勒向道行善；有時卻是彌勒幫助釋尊。所以，即使只有這十四則，也多少反應出菩薩行道的多樣性。

從前節的引述中，可知這十四則傳述釋尊與彌勒的事緣中，有六則的基本情節，相當或類似於南傳《本生譚》的敘述，但在南傳《本生譚》的對應本生中，彌勒並沒有出現，此一現象，值得注意。其實，在南傳《本生譚》中，彌勒連出現一次都沒有（Jaini[1988]，57），爲什麼如此，殊費索解。但在沒有充分論證之前，無法推定南傳《本生譚》所傳，還是《六度集經》這十四則事緣，何者早出，何者是晚出的改定版本。

《六度集經》所收這十四則事緣，第 14 則〈須大拏太子本生〉與第 43 則〈睽仙人本生〉，分別可見諸 Bharhut 與 SAJchi 的浮雕，這固然可說這二者起源很早，但那時候的情節，是否如我們所見的一般，很難確定。而南傳《本生譚》547 則釋尊本生所敘述的，在情節與文字上，有許多顯然比《六度集經》的說法，更爲複雜，比較像是後出的版本。而這背後，其實還涉及教理的發展。

另一方面，在幾則流行較廣的事緣中，《六度集經》第 14 則〈須大拏太子本生〉，第 44 則〈羸提和梵志本生〉，第 84 則〈醜太子本生〉，漢譯的其他版本，都沒有彌勒此一角色。相反的，彌勒出現在

《六度集經》第 43 則〈睽仙人本生〉中，而《菩薩睽子經》(T 174) 及類似的版本（見大正 3，頁 436 上—443 下），也有彌勒其人。足見在漢譯佛典中，同一事緣的傳說，也是相當複雜。

再從另一方向來觀察，「投身飼虎」，可說是釋尊超越九劫事緣中，最主要的說法，有許多版本都出現彌勒（參本文 §5.2.1—§5.2.3），可是《六度集經》所傳的，卻不見彌勒（大正 3，頁 2 中）。而《六度集經》第 9 則〈商主普施本生〉（大正 3，頁 4 上—頁 5 上），普施菩薩入海求寶珠，以及試圖抒盡海水，使大海乾涸，也是非常著名的事緣，《六度集經》的版本與彌勒沒有關係，但有的版本卻與釋尊超越彌勒的事緣相結合（參本文 § 5.5.）。

由此可知，《六度集經》收錄十四則，釋迦菩薩與彌勒同行同願的事緣，應該不能看作是集出者以一己之好，「篡改」佛教的傳說；再參考其他的漢譯佛典，以目前的資料，可以肯定的說，在《六度集經》集出的時代，彌勒信仰已經是印度佛教中，一分佛弟子的共同信仰。（待續）

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) .

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

JIABS = Journal of the International Association of Buddhist Studies.

JPTS = Journal of Pali Text Society.

《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]。

《雲井巴和》=雲井昭善[1997]

《荻原梵漢》=荻原雲來[1974]

《漢譯南傳》=《漢譯南傳大藏經》，元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會，高雄：元亨寺妙林出版社，70 冊，1990—1998。

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。
- [1973a] 〈佛滅紀年抉擇談〉，（1950撰）收在《佛教史地考論》，台北：正聞，1990新版，頁107—頁194。
- [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。
- [1993f] 〈論提婆達多之「破僧」〉，（1964撰）《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁1—頁35。
- [1993g] 〈王舍城結集之研究〉，（1965撰）《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁37—頁58。
- [1993h] 〈論毘舍離七百結集〉，（1965撰）《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁59—頁86。

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。

馮承鈞（譯）

[1982] 《法住記及所記阿羅漢考》，台北：老古文化事業，台北影印版。

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。

道昱法師

〈禪觀法門對南北朝佛教的影響〉，《正觀》22：23—110。

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。

韓廷傑（譯）

[1996] 《大史——斯里蘭卡佛教史》，上、下，台北：佛光。

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。

木村泰賢 著（演培法師譯）

[1978] 《小乘佛教思想論》，新加坡：靈峰般若講堂。

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〉，劫本幸男等著，《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。

高楠順次郎／木村泰賢 著（高觀盧譯）

[1975] 《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務（人人文庫，台二版）。

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）

雲井昭善

[1997] 《パーリ語佛教辭典》，東京：山喜房。

養存（撰）

〈佛祖袈裟考〉，《大日本佛教全書》，第 74 冊（服具叢書 2），頁 259—頁 282。

Adamek, Wendi L.

[2000] “Robes Purple and Gold: The Robe in the Lidai fabao ji (Record of the Dharma-jewel Through the Ages)”, *History of Religions* 40.1:58—81.

Bapat, P. V., trans.

[1970] Shan-Chien-P’I-P’o-Sha, A Chinese Version By SaGghabhadra of SamantapAsAdika (漢譯《善見律毘婆

沙》英譯), Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

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.

Bunce, Fredrick W.

- [2002] Numbers, Their Iconographic Consideration in Buddhist &
Hindu Practices, New Delhi: D. K. Printworld.

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 pAlī, 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 SŪtra 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, P.

[1944] “La 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
SuvarNabhAsottamasŪtra. Sacred Books of the Buddhism,
Vol. 37, London: Luzac.

Faure, B.

- [1995] “Quand l’habit fait le moine: The Symbolism of the KASaya in Soto Zen”, *Cahiers d’extrême-Asie* 8(1995), 335 – 369.

Filliozat, Jean

- [1963] “La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne”, *Journal Asiatique* 251: 21 – 51
- [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 Sutra of the Wise and the Foolish (mdo mdzaGs blun) or The Ocean of Narratives (uliger-un dalai)*. Dharmasala: Library of Tibetan Works and Archives.

Gernet, Jacques

- [1960] “Les suicides par le feu chez les bouddhistes chinois du V^e au X^e siècle”, IN: *Mélanges publiés par l’Institut des hautes études chinoises* 2:527 – 558

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.

- [1975] “Gift and Giving in the Rgveda”, reprinted IN: *Selected Studies*, volume IV, Leiden: E. J. Brill.

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

- [1985b] “Gifts”, IN: *Change and Continuity in Indian Religion*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985 reprint.

- [1985c] “gurus”, IN: *Change and Continuity in Indian Religion*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985 reprint.

Grey, Leslie

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

Hara, M.

[1980] "A note on the Buddha's Birth Story", IN: *Indianisme et bouddhisme, Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*, Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, pp. 143-157

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*, MadhurathavilAsinI, 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.

Jaini, Padmanabh S.

- [1974] “On the SarvajJatava(Omniscience) of MahAvIra and the Buddha”, IN: L. Cousins, A. Kunst and K. R. Norman, eds., Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner, Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing, 71 – 90.

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

- [1981] “TirthaGkara-prakRti and the Bodhisattva Path”, JPTS 9: 96 – 104.

- [1988] “Stages in the Bodhisattva Career of the Tathagata Maitreya”, IN: Sponberg, Alan&Helen Hardacre[1988], pp. 54—90.

Jayawickrama, N. A., trans.

- [1986] The Inception of Discipline and the Vinaya NidAna, London: Routledge & Kegan Paul.

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

Jones, J. J. trans.

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

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

Kajiyama, Y. (鬮山雄一)

- [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.
- [1974] The Paccekabuddha, A Buddhist Ascetic, Leiden: E. J. Brill.
- [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 SŪtra: 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.
- Lévi, Sylvain, and Edouard Chavannes
[1916] “Les seize arhat protecteur de la loi”, *Journal Asiatique* 8:5—48, 189—304（本文所使用的是馮承鈞[1982]譯本）。
- Mair, Victor H.
“The Khotanese Antecedents of The SŪtra of the Wise and the Foolish(Xainyu Jing)*”, IN: *Buddhism across Boundaries——Chinese Buddhism and the Western Regions, Collection of Essays 1993*, Taipei: Foguang Cultural Enterprise, 361—420[published 1999].

- Malavaniya, Dalsukh D.
[1989] “A Note on the word ‘Pratyekabuddha’ in Jainism”, IN: N. H. Samtani, ed. *Amalā Prajñā: Aspects of Buddhist Studies, Professor P. V. Bapat Felicitation Volume*, Delhi: Sri Satguru Publications, pp. 251-252.
- 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] “BrapaMsukUIAnisaMsaM”, *BEFEO* 60: 55-76.
- Masefield, Peter
[1986] *Divine Revelation in Pali Buddhism*, Colombo: Sri Lanka Institute of Traditional Studies.
[1994] *The UdAna Commentary, Vol. I*, Oxford: Pali Text Society.

- [1995] The Udāna Commentary, Vol. II, Oxford: Pali Text Society.
- [2000] The Itivuttaka, Oxford: Pali Text Society.
- 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] Dāna: 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.
- [1982] “The Pratyeka-Buddha in Buddhism and Jainism,” IN:

- Buddhist Studies: Ancient and Modern, ed. Phipps Denwood and Alexander Piatigorsky, London: Curzon Press 1982, pp. 92-106.
- [1983] Pali Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hinayana Schools of Buddhism, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- [1997] Elders’ Verses I, London: Pali Text Society.
- [2000] The Word of the Doctrine, London: Pali Text Society.
- [2001] The Group of Discourse, London: Pali Text Society.
- 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] Dehadāna: 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 RupAvatī: 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.
- Ray, Reginald A.
[1994] *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations*, Oxford: Oxford University Press, 1994
- Ruegg, D. Seyfort
[1995] “Some Reflections on the Place of Philosophy in the Study of Buddhism”, *JIABS* ,18.2:145—181.
- Saigusa, Mitsuyoshi (三枝充摑):
[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 DasabodhisattuppattikathA*, London: Pali Text Society

Samtani, N. H.

- [1989] “On Vargacarin Pratyekabuddha(s)”, IN: N. H. Samtani, ed. *Amalā Prajñā: Aspects of Buddhist Studies*, Professor P. V. Bapat Felicitation Volume, Delhi: Sri Satguru Publications, pp. 165-170.

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, Dhammadana 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., *Bauddhavidyāśudhākaraḥ: 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）。

Shwe Zan Aung and Rhys Davids

- [1915] *Points of Controversy, or Subjects of Discourse, Kathāvatthu*, London: Pali Text Society[reprinted 1979].

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.

Sugimoto, T.

- [1966] “The So-Called JAtaka-Scenes Depicted in Bodh-GayA Railings”, 劫本幸男等著，《金倉博士古稀記念論文集》，京都：平樂寺書店，頁3—頁25。

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,

Wiltshire, Martin G.

- [1990] *Ascetic Figures before and in Early Buddhism: The Emergence of Gautama as the Buddha*, New York: Mouton

de Gruyter, 1990.

Yamada, Isshi., ed.

[1968] KaruNApuNDarIka, The White Lotus of Compassion, New
Delhi: Heritage Publishers.