

釋尊之超越彌勒九劫（之七）

——試論彌勒信仰與菩薩思想發展的幾個面相

悲廣文教基金會董事 郭忠生

【本文目次】

肆、釋尊的前生、今世、「來世」與彌勒

§ 4.7.7. 「彌勒下生」——從「法的成就者」看釋迦菩薩與彌勒菩薩

§ 4.7.7.1. 彌勒菩薩在兜率天的「觀察」

§ 4.7.7.2.1. 《彌蘭王問經》的「菩薩法性法門」

§ 4.7.7.2.2. 法門

§ 4.7.7.2.3. 法性

§ 4.7.7.2.4. 「諸佛常法」與「菩薩常法」

§ 4.7.7.3.1. 南傳佛典的「三十波羅蜜」

§ 4.7.7.3.2. 《大乘本生心地觀經》的「三種十波羅蜜」

§ 4.7.7.3.3. 為莊嚴心而施：布施與解脫

§ 4.7.7.3.4. 《大智度論》的「上中下三種施」

§ 4.7.7. 「彌勒下生」——從「法的成就者」看釋迦菩薩與彌勒菩薩

前二小節所說的，釋尊透過大迦葉，而把具有豐富意涵的袈裟，傳給彌勒佛，雖然被有的人看作是「以衣傳法」，但畢竟這是釋尊與彌勒佛二人的關係。至於在「祖師相承」的架構底下，釋尊給彌勒菩薩「灌頂」，代表法的囑付，重點其實在於護法，而且這也只限於釋尊與彌勒菩薩二人的關係。

從宏觀的角度來看，釋尊與彌勒的關係，可以用四種類型來觀察（本文 § 1.3.），而漢譯「彌勒下生」，主要在說釋尊與彌勒佛的關係。這樣的關係，可以在多佛相續的架構裏來觀察，也可以擴充為三世諸佛的關係來理解。

聲聞佛法不承認有現在十方佛，不可能有同時的二位佛陀存在，所謂的諸佛關係，只能從三世諸佛前後相續來理解。《大毘婆沙論》引《施設論》說：「一切如來應正等覺皆悉平等」，而平等，是指三事：修行平等、利益平等、法身平等。修行平等，就是諸佛在菩薩行的階段，都是「於三無數劫，修六波羅蜜多得圓滿故，證得無上正等菩提」（大正 27，頁 85 上；本文 § 1.1.），此一概念，也可拿來觀察「彌勒怎樣成佛」的問題，而這從廣義與狹義的角度來理解。

就廣義來說，就是彌勒從發心修學，行六波羅蜜，乃至成熟眾生、嚴淨國土，這一些，本文前面已有大體討論（參看《正觀》雜

誌，23期，頁108—頁124）。至於狹義的觀點，就是指彌勒下生成佛。

《賢愚經》的「彌勒下生」，相當簡短（大正4，頁435下12—頁436上6），以下將參考《增一阿含經》的「彌勒下生」（大正2，頁787下—頁789下；本文§3.3.1.），說明：

- 一、彌勒菩薩與釋迦菩薩的最後身（最後生），也就是「法的成就者」；
- 二、彌勒佛與釋尊作為「法的開示者」，在教法上的關連性。本節先說第一點。

§4.7.7.1.彌勒菩薩在兜率天的「觀察」

現代所看到的南傳《本生譚》前面部分，有一篇幅不短的〈因緣論〉(NidAnakathā)，敘述釋迦菩薩發心求證佛果，到釋尊接受祇園精舍的事緣，含蓋的時間相當長。這又可細分為三個階段：

〈極遠因緣〉(DUrenidAna)，說明從燃燈佛開始的過去24佛，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），列舉釋迦菩薩成就十波羅蜜的本生事緣，到釋迦菩薩上生兜率天。

其次是〈遠因緣〉(AvIdUrenidAna)，從釋迦菩薩自兜率天下降誕生，到菩提樹下成佛。

第三是〈近因緣〉(SantikenidAna)，從釋尊成佛，到成立祇園精舍。

釋迦菩薩初發心，一直到菩提樹下成正覺，都是「法的成就者」的過程，不可或缺的部分，也就是說，在「法的成就者」的角度來看，包括了〈極遠因緣〉與〈遠因緣〉兩部分。不過，〈極遠因緣〉說的是菩薩大行，重在菩薩道；〈遠因緣〉的主要情節是「釋迦（菩薩）下生」。

《增一阿含經》的「彌勒下生」說，彌勒菩薩在下生之前，在兜率天：

「觀察父母不老、不少，便降神下；應從右脅生，如我今日右脅生無異，彌勒菩薩亦復如是」。

這一段經文，可以分成二部分：

- 一、彌勒菩薩在兜率天的「觀察」；
- 二、彌勒菩薩從兜率天下降，入母胎，乃至出生的過程。

大體上，彌勒菩薩從兜率天下降與出生，可說是釋迦菩薩的「翻版」。釋尊這種入胎、出生的方式，在宗教上有其特殊的意義（參看Hara[1980]）；從《長阿含經》第1《大本經》的傳說，毘婆尸佛的出生，也是如此，事實上，這樣的入胎與出生，被稱做是「諸佛常法」（大正1，頁3下—頁4下；《漢譯南傳》，6冊，頁282—頁286），

那麼，彌勒佛也應該是如此。

但在《大本經》等經典裏，並沒有菩薩在兜率天「觀察」的情節，這是一個值得注意的發展。

據說：釋迦菩薩降生之前，在兜率天作了一些觀察（vilokana），（根有律）《破僧事》（T 1450）的說法是：

「菩薩若在睹史多天，常有五法，觀察世間。何謂五法？

一者、觀察生處。

二者、觀察國土。

三者、觀察時節。

四者、觀察種族。

五者、觀察所生父母」（大正 24，頁 106 中）。

並且進一步解說，為什麼要作這些觀察。在許多佛傳，都說到這些觀察，只不過，內容不完全一樣（參郭忠生[2000]，48，註 13 所引之資料）。

《破僧事》雖然說「菩薩若在睹史多天，常有五法，觀察世間」，多少帶有「菩薩常法」的意味。但從佛典相當不一致的說法看來，這樣的「菩薩常法」，似乎很難成其為「常法」。

在漢譯《增一阿含經》的「彌勒下生」，彌勒菩薩於兜率天只「觀察父母不老、不少」，顯然與釋迦菩薩的降生前的「觀察」，差別很

大；而大眾部支派說出世部的佛傳梵本《大事》（MahAvastu）也說到，釋迦菩薩的四種觀察：時節（kAla）、方處（dvIpa）、國土（deZa）、種族（kula）（參 Lamotte[1944]，268，note 3 所引），可見即使在同一部派裏，也無意把釋迦菩薩的「觀察」，完全適用在彌勒菩薩身上。

為什麼會發展出「菩薩若在睹史多天，常有五法，觀察世間」的說法？

《破僧事》關於五種觀察的理由，比較繁雜，此處引《大毘婆沙論》的「四種觀察」來說明：

「菩薩住睹史多宮，彼壽量盡將下生時，先觀四事：一、觀時分；二、處所；三、觀種姓；四、觀依器。

1. 觀時分者，觀諸世間，於何時中佛應出世，即知從人壽八萬歲，乃至百歲時，佛應出世，今正是時。

2. 觀處所者，謂觀世間，於何方處佛應出世，即知於瞻部洲中印度，佛應出世，非邊地（pratyanta janapada）、達絮（Dasyus）、蔑戾車（mlecchas）中。

3. 觀種姓者，謂觀世間，何種姓中佛應出，即知或刹帝利或婆羅門種姓中，佛應出世，隨彼時強勝者，即生其中。

4. 觀依器者，謂觀世間，何等女人，父母種姓並皆清淨，胎藏寬博，無諸過失，能持菩薩那羅延力所合成身，經十月日，即知瞻部洲中，有是女人，名字某甲，堪為依器」（大正 27，頁

893 中)。

從內容來看，這是要說明，釋迦菩薩在適當的時機，出生在適當的地方、種族，乃至適當的父母。換句話說，這是釋迦菩薩出生的正當化事緣。

同樣的思考，漢譯《施設論》所說的就更複雜：

「何因菩薩不於下族中生？」；

「何因菩薩不於貧族中生？」；

「何因菩薩不生極邊國土，及多賊難鄙惡之方？」；

「何因菩薩不於劫初時生，彼時人壽，始八萬歲？」；

「何因菩薩不於人壽最後十歲時生？」；

「何因菩薩不生西瞿陀尼洲？」；

「何因菩薩不生東勝身洲？」；

「何因菩薩不生北俱盧洲？」；

「何因菩薩不生欲界諸天？」；

「何因菩薩不生色界諸天？」(大正 26，頁 519 下—頁 520 中)。

《施設論》這種表達的方式，是以「負面表列」的排除法，說明釋迦菩薩不在哪一些地方、時節、種姓出生的理由；反面的說，這間接說明了，釋迦菩薩出生的時間、地點，都是有道理的。

在表現的方式上，《施設論》並沒有透過釋迦菩薩的「觀察」，而是直接的論述；情理上，如果這些事項，確實有道理，甚至是非這樣不可，怎麼還須要觀察呢？

南傳《彌蘭王問經》說到，菩薩的「法性法門」(dhammatAdhammapariyAya)，就很清楚的顯示這樣的疑問：

「依世尊於『法性法門』如是說：『諸菩薩之父母預先決定(niyata)，菩提樹亦決定，上首弟子亦決定，子亦決定，侍者亦決定。』」。

然，又卿等言：『在兜率天群中時，菩薩作八大觀察(aTTha mahAvilokanAni viloketi)：觀察時(kAla)，觀察洲(dvIpa)，觀察地方(deza)，觀察家(kula)，觀察母(mAtA)，觀察壽(Ayu)，觀察月(mAsa)，觀察踰城(nekkhamma)』。

尊者那先！智不遍熟之時不覺，智之遍熟時，瞬時亦不要等待，遍熟之意乃無過誤。何故，菩薩言：『我生於如何之時』而觀察時耶？智之不遍熟時不覺，智之遍熟時，瞬時亦不要等待。何故，菩薩觀察『我生於如何之家』耶？尊者那先！若菩薩之父母預先決定，然，『觀察家』之言是耶。若作觀察家者，然，『菩薩之父母預先決定』之言是耶？」(Horner[1963], 277—279;《漢譯南傳》64 冊，頁 2—頁 3)。

彌蘭王所提出的質疑，那先比丘的回答很簡略，舉了八個例子，來說明對於還沒有到來的事（anAgata，未來事），應該要先作觀察，例如：商人應該先檢驗他要銷售的貨物等等。Horner 認為，那先比丘的論證解說，出奇的不足（Horner[1963]，279，note 8），此處可以試作推論。

南傳佛典裏，所謂釋迦菩薩的父母、菩提樹、上首弟子、侍者，已經事先決定、很可能是指《佛種姓經》所傳，然燈佛授記的內容（《漢譯南傳》44 冊，頁 176—頁 177：Horner[1975a]，15—16，但沒有說到釋迦菩薩的兒子）；至於北傳佛典的然燈佛授記，就比較多樣化。經典既有這樣的傳說，佛言不虛，自然就是事先已經決定。

從另一個角度來理解，像《佛種姓經》那樣，現在佛預記某位未來佛會有那些親屬、弟子等等，只是說出未來這些人的名字，但沒有確指什麼人，將來就是這些內外眷屬（人別認同的問題）。至於決定的因素，還是要看這些人，與釋迦菩薩有怎樣的因緣。

說一切有部《大毘婆沙論》說：釋尊（「現在釋迦牟尼佛」）是在「古釋迦牟尼佛」座下，以陶師的身份，發心學道，而「古釋迦牟尼」的身份、親屬等人物相關名稱是：

「過去久遠，人壽百歲時，有佛名釋迦牟尼，出現於世，生剎帝利釋迦種中，母名摩訶摩耶，父名淨飯，子名羅怙羅，城名劫比羅筏窣睹，多諸釋種，侍者弟子名阿難陀，第一雙弟子名

舍利子、大目犍連」。

這與「現在釋迦牟尼佛」，完全一樣；陶師所發的願是：「願我未來，當得作佛，名號、眷屬、時、處、弟子，如今世尊，等無有異」（大正 27，頁 981 中—頁 892 上）；大眾部所傳的《大事》（見 Jones[1949]，48），傳為法藏部的《佛本行集經》，也都有類似的傳說（大正 3，頁 669 下）。

這些不同部派的傳說，如出一轍：釋迦菩薩的種種身份認同，早就決定了。而決定這些事項，有的是當時的佛陀主動說出來，有的則是釋迦菩薩當時的「本願」。但到底是哪一些人，會成為釋尊成佛時的母親摩訶摩耶、父親淨飯王、兒子羅怙羅、侍者弟子阿難（陀）、上首弟子舍利子、大目犍連等等（也就是釋尊的內親法眷；參看《大智度論》的解說，大正 25，頁 303 上—中），並不明瞭。按照推論，可以確定的是，「古釋迦牟尼」的弟子阿難（陀）、舍利子、大目犍連，都已證得阿羅漢果，「生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」，也就是說，名字已經決定，但到底是何人，另有因緣。

《根本說一切有部毘奈耶藥事》（大正 24，頁 73 上—中），在傳述與《大毘婆沙論》相同的傳說時，加入陶師兒子的角色，一起供侍「古釋迦牟尼」，並且指明，當時陶師兒子，就是現在的阿難。在此一傳說裏，阿難此一角色，早已確定。至於其他的人物，之所以會在釋尊成佛時，成為釋尊的親屬、弟子，就是本於釋迦菩薩本生

事緣裏，種種的相互扶持，彼此增上，甚至是恩怨情仇。從此一角度來看，釋尊的聲聞弟子，其實也是與釋迦菩薩「同行同願」。

在南傳佛典，然燈佛授記，可以說是釋迦菩薩修持「成佛之道」的起點，而南傳《本生譚》五百餘則本生，中間所發生的種種事緣，就是「(菩薩)法性法門」決定因素。

至於漢譯佛典，雖是釋迦菩薩修持「成佛之道」很久之後，才有然燈佛授記，但也可以看出這種決定的因緣。以《四分律》(大正 22, 頁 783 上—頁 785 下)來說，在然燈佛授記的結說部分，就說到，當時的珍寶仙人是今日的彌勒菩薩，勝怨王大臣醜婆羅門是今日的提婆達多，蘇羅婆提女是今日釋女瞿夷(Gopā, 這是傳說中，釋迦太子的另一位配偶，參考 Lamotte[1946], 1001, note 1 所列資料; Lamotte[1965], 172—173, note 138; Lamotte[1980], 2236, note 2)。這一些都顯示，「(菩薩)法性法門」所決定的事項，是本於長期的業果相續。

以南傳《本生譚因緣論》的架構來說，〈遠因緣〉的起點，是釋迦菩薩在兜率天的五種觀察；而這樣的觀察，其實是依據釋迦菩薩自己在〈極遠因緣〉的種種作為。

釋迦菩薩在兜率天所觀察的事項，姑且不論內容的差別，可以分成二大類：一、人的部分（父母，種族等）；二、出世的時節與地點等客觀環境。關於人的部分，應該是源自釋迦菩薩的本生事緣，但關於佛陀出世的時間與地點，屬於客觀環境，應該是另有考量。

先說佛陀出世時間（也就是最後身菩薩出世的時間）的問題。前引《大毘婆沙論》是說：

「觀時分者，觀諸世間，於何時中佛應出世，即知從人壽八萬歲，乃至百歲時，佛應出世，今正是時」。

這是把佛陀出現的時機，限定在人壽八萬歲到百歲之間，但在《大智度論》所引述的文句，則有相當程度的改變：

「云何觀時？時有八種，佛出其中：第一、人長壽八萬四千歲時；第二、人壽七萬歲；第三、人壽六萬歲；第四、人壽五萬歲；第五、人壽四萬歲；第六、人壽三萬歲；第七、人壽二萬歲；第八、人壽一百餘歲。

菩薩如是念：人壽百歲，佛出時到。

是名觀時」(大正 25, 頁 89 下)。

一般以為，《大智度論》卷第四所引述的菩薩論義，「聲聞佛法中，迦旃延尼子輩，說菩薩相義如是」(大正 25, 86 下—頁 91 下)，說的是《大毘婆沙論》(如 Lamotte[1944], 245—283)，但詳細比對，可以看出不少重要的區別（參本文註 332，《正觀》雜誌，25 期，頁 150）。

從形式看，《大毘婆沙論》似乎說：佛陀的出世，從人壽八萬歲到人壽百歲，都有可能。但《大智度論》所引文句，卻限定在：人壽八萬四千歲、七萬歲、六萬歲、五萬歲、四萬歲、三萬歲、二萬歲與百歲等，只有八個時點，這可說大大限縮了佛陀出世的機緣。《大毘婆沙論》並沒有限定：諸佛只在八種時中出世；《大智度論》這樣的指摘，不知依據那一種說法？另外，《大智度論》對此的批評是：

「若諸佛常憐愍眾生，何以正八種時中出世，餘時不出！佛法不待時，如好藥，服時便差病；佛法亦如是不待時」；

「諸天壽出千萬歲，有先世因緣，雖多樂染愛厚能得道，何況人中不大樂，三十六種不淨易可教化，以是故人壽過八萬歲，佛應出世。是中，人無病心樂故，人皆利根福德，福德利根故，應易得道」；

「復次，師子鼓音王佛時，人壽十萬歲。明王佛時，人壽七百阿僧祇劫。阿彌陀佛時，人壽無量阿僧祇劫。汝云何言：過八萬歲佛不出世！」（大正 25，頁 93 上）。

以彌勒信仰來說，彌勒佛出世時的人壽，有兩種不同的說法：八萬四千歲、八萬歲：

A. 八萬歲：

《長阿含經》第 6《轉輪聖王修行經》，大正 1，頁 41 下
 《中阿含經》第 66《說本經》，大正 1，頁 510 中
 《大毘婆沙論》，大正 27，頁 893 下一頁 894 中
 《彌勒下生成佛經》（T 455），大正 14，頁 426 中
 南傳《長部》第 26《轉輪聖王師子吼經》，《漢譯南傳》，8 冊，
 頁 71

于闐所傳「彌勒下生」（Emmerick[1968]，307）

B. 八萬四千歲：

《增一阿含經》，大正 2，頁 788 中—頁 789 下
 《彌勒下生經》（T 453），大正 14，頁 421 下
 《彌勒下生成佛經》（T 454），大正 14，頁 423 下
 《彌勒大成佛經》（T 456），大正 14，頁 429 上
 《彌勒來時經》（T 457），大正 14，頁 434 中
 《賢愚經》，大正 4，頁 453 下
 《大智度論》，大正 25，頁 311 下

八萬歲，八萬四千歲，也許只是單純的表示：這是很長的壽命。二者的區別，並沒有太大的意義。

但如果把人壽長短的問題，放在佛教的世間施設，也就是世間成住壞空的脈絡之下，二者的差別，就值得注意。

漢譯《施設論》，對於最後身菩薩出生時的人壽，有這樣提問：「何因菩薩不於劫初時生，彼時人壽，始八萬歲？」；「何因菩薩不於人壽最後十歲時生？」，這樣看來，《施設論》認為，人壽最高是八萬歲，最短是十歲，可說是相當固定。

但是《大毘婆沙論》及《俱舍論》就世間成住壞空的說明，可以看出，對人類活動比較有意義的，主要是住劫的時期。住劫，可再細分為二十中劫；而在這二十中劫裏，第一中劫是「唯減劫」；第二十中劫是「唯增劫」；第二中劫到第十九中劫是「增減劫」：

「(唯)減者，從人壽無量歲，減至十歲。

增者，從人壽十歲，增至八萬歲。

增減者，從人壽十歲，增至八萬歲，復從八萬歲，減至十歲」。簡單的說，在絕大部分的時期，人的壽命都是在八萬歲至十歲之間，輪迴增減（參看大正 27，頁 700 下；大正 29，頁 62 下—頁 63 上）。

《大毘婆沙論》及《俱舍論》所描述的世間成住壞空時期，可說是機械化的依序輪轉，甚至可以計算出一個中劫，相當於 319960000 年（參看李世傑，《俱舍學綱要》，頁 86）。既然人壽是八萬歲至十歲之間，佛陀出世的時期當然不可能超過此一範圍；又因為人壽百歲以下的時期，是非常不理想的狀態，所以佛陀只在人壽八萬歲至百歲之間出世。《大毘婆沙論》說：「如是無上正等菩提，依瞻部洲『百年位身』，乃至依此『八萬歲身』」（大正 27，頁 131 中），以及前引文所說「人壽八萬歲，乃至百歲時，佛應出世」。在

《大毘婆沙論》的世間成壞思想裏，可說是當然的結論。

《大智度論》引述的「迦旃延尼子弟子輩」說：「人長壽八萬四千歲時」，有佛出世。這透露出，人壽的長短，可以有與《大毘婆沙論》不一樣的思考。

《長阿含經》第 1《大本經》，說到開列過去七佛出世時的人壽，其中，毘婆尸佛時，人壽八萬歲，但緊接在後的頌文，卻說「毘婆尸時人，壽八萬四千」（大正 1，頁 2 上）。

其實，《增一阿含經》說的，不但是彌勒佛壽命八萬四千歲，當時的人壽也是八萬四千歲，而且「過去七佛」中的第一佛，毘婆尸佛壽命也是八萬四千歲（大正 2，頁 786 下）。

由此可見，人壽八萬四千歲，或是八萬歲，很難確定何者是正解，只能說是各有因緣。

這一些說法，主要是就佛陀出世時的一般人壽量來說，但這與佛陀本身的壽量有關係嗎？

南傳《佛種姓經》，也可以看出：佛陀壽量，不限於《大本經》所說的八萬歲（或八萬四千歲）到百歲之間。在過去 24 佛裏，人壽十萬歲的佛陀就有九位，人壽九萬歲的佛陀有八位，而這也是當時一般人的壽量（參 Horner[1975a]，xxxii 的整理），可見即使在聲聞佛典，佛陀的壽量也有增長的趨勢；但南傳佛教也傳說：佛陀只在人壽十萬歲與百歲之間出世（參 DPPN，II，324），這又與《大毘婆沙論》所說佛陀出世的時節，是同一類型。

《佛本行集經》據傳是法藏部的佛傳，說到過去 15 佛的壽命時，雖然大多數是八萬歲，但也說到：

「然燈佛．．．壽命八百四千萬『億』歲，住世利益諸世間故（尼沙塞師如是說；迦葉遺師復言：然燈如來壽命一劫住世及聲聞眾，利益諸世間故）；

「一切勝如來，住世八萬『億』歲，利益一切諸世間故（尼沙塞師如是說；迦葉遺師復言：一切勝如來住世一劫，利益世間故）」（大正 3，頁 671 中）。

然燈佛八百四千萬億歲；一切勝如來住世八萬億歲（按此處的「億」，很可能不是現代算法的「億」），當時一般人是不是也這麼高壽，並不清楚，但這已顯顯示佛陀論發展的傾向。

大體上，在《長阿含經》第 1《大本經》，或是前引《增一阿含經》，主要是說當時的人壽長短；而人壽的多寡，似乎沒有明確限制，至於佛陀的壽量，則沒有明確的說法，這預留了將來發展的空間（參看《印佛固辭》，257、291—292、313、617、759、769 所整理過去六佛的關係事項）。

在《大毘婆沙論》、《施設論》等，不但人壽是在十歲至八萬歲之間，依序增減（「唯減劫」除外），連佛陀也是「無上正等菩提，依瞻部洲『百年位身』，乃至依此『八萬歲身』」（大正 27，頁 131

中），在這種見解之下，佛陀的壽量與當時的人壽，大體一致。

但是，像《大毘婆沙論》、《施設論》等所建構出來的世間成住壞空，以及有情的壽量多寡，並不是佛教唯一的說法，至少，在《長阿含經》第 1《大本經》與《增一阿含經》，已有人壽八萬四千歲的說法，而佛陀的壽量，似乎也不當然與當時的人壽多寡一樣，所以《佛本行集經》已有然燈佛八百四千萬億歲的傳說。簡要的說，世間的人壽與佛陀的壽量，可以有不一樣的思考。而佛陀的壽量愈來愈長，乃至佛壽無量。既然佛壽無量，為什麼過去七佛已經入滅，或至少佛陀的壽命「表現出」相當於當時一般的人壽？釋尊在《法華經》的一段自述，可以說明此一現象：

「我成佛已來，甚大久遠。壽命無量阿僧祇劫，常住不滅；我本行菩薩道，所成壽命，今猶未盡，復倍上數。然今非實滅度，而便唱言：當取滅度。如來以是方便，教化眾生」（大正 9，頁 42 下）。

佛教一致傳說：釋尊以菩薩之身，在人間出現時，人壽大約百歲，而釋迦菩薩是出家之後，在菩提樹下成正覺（成佛）。在《法華經》這一段話，則有完全不一樣的理解：釋尊其實在很久以前，已經成佛，壽命是「無量阿僧祇劫」；這是因為釋尊在菩薩行的歷程，種植非常多的福德因緣，這樣因緣所得的壽命福報，還有很多，所

謂「釋迦牟尼要入滅」，這只是度化眾生的方便。這裏至少顯示：從生命的主體來說，釋尊有一「真實之身」，也有為教化而作的「示現方便之身」。連帶的，從生命的長短來說，也意味著有「無量阿僧祇劫，常住不滅」的壽量，但也有「示現的壽量」。在這意義之下，佛陀的壽量，與一般有情的壽量，可以說完全沒有關係，唯一可能有所牽連的是：佛陀「示現的壽量」，與一般的人壽，大體差不多。

再說釋尊觀察出生的處所。

釋迦菩薩在中天竺迦毘羅衛城出生，父母是城主，也是刹帝利族。佛教認為這是歷史事實，但釋迦菩薩的出生，無疑是一件大事（如《法華經》所說：諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。見大正 9，頁 7 上），但怎麼解釋？

從佛典的傳說看來，這有濃厚的價值判斷，以《施設論》來說，釋迦菩薩不在欲界天、色界天出生，這表示「人間成佛」的觀念，以人身達到宗教修證目標，似乎不是佛教所特有⁴¹²；不在東勝身洲、

⁴¹² 參考 Glasenapp ([1999], 240) 的說明；耆那教（的天衣派與白衣派都）認為，只有人類可以證得解脫；其他的印度宗教則認為天神與其他有情也可以證得解脫，但耆那教不認為如此。當因緣具足，可以證得最高修行成就時，天神或其他有情必須轉生為人類。又參本文§ 4.5.7.3 之三，關於旁生證道的討論（《正觀》，25 期，頁 152—頁 157）。《大毘婆沙論》認為，順解脫分善根是「於欲界起，非色、無色界；欲界中，人趣起，非餘趣；人趣中，三洲起，非北俱盧」（大正 27，頁 35 上），不但如此，更進一步的「順決擇分善

西瞿陀尼洲、北俱盧洲出生，顯示佛教對理想修證處所的選擇，甚至所謂「諸佛常定處」的說法（下文會討論）。至於出生在刹帝利族，一方面是符應印度社會制度，另一方面也顯示刹帝利族在印度宗教「沙門運動」中的地位。

換句話說，釋迦菩薩出生這一個單純的事實，因為他特殊的地位，被看成有相當豐富的宗教、文化與社會的意義。

如果這些意義是確實的，本質上反應教理思想，為什麼釋迦菩薩在兜率天還要「觀察」？是否意謂著可以作不同的選擇？

在《施設論》的解釋看來，釋迦菩薩在人壽百歲時的中天竺出生等等，這些都是「法爾如是」（參考《大毘婆沙論》，大正 27，頁 954 中、頁 955 上：何謂「法爾」？謂法應如是，不可改易，不可徵詰，是法爾義）⁰。換句話說，這是本來就這樣，理應如此。

從另一方面來說，菩薩在兜率天的觀察，可以看成是菩薩正知入（母）胎、住母胎與出母胎的具體說明，因為「菩薩從九十一劫來，常憶宿命，於死有、中有、生有、本有常無倒想，不失念故」（參看《大毘婆沙論》，大正 27，頁 863 上—頁 864 上的討論）。

這樣的觀察，找尋或認清所要出生的種種關係，但誠如南傳《彌蘭王問經》所說的：既然已經事先決定，為什麼還要觀察？如果「觀

根」也是：「欲界能起，非色、無色界；於欲界中，人、天能起，非三惡趣，勝善根故；人中，三洲能起，非北俱盧。天中雖能起，而後起，非初，謂：先人中起已，後退生欲天中，由先習力，續復能起」（大正 27，頁 33 中）。

察」，代表著選擇的可能性，也就是說，菩薩可以有自主性，這就很接近佛陀的隨緣度化。在這一方面，《大智度論》對「迦旃延尼弟子輩」菩薩論議的批評，就是重在菩薩本身的自由選擇，只要有需要，菩薩出世，不會限定在特殊的時節或地點，從這一角度來看，菩薩在兜率天的觀察，就更有意義。

§ 4.7.7.2.1. 《彌蘭王問經》的「菩薩法性法門」

南傳《彌蘭王問經》說到，菩薩的「法性法門」（*dhammatAdhammapariyAya*），是：「諸菩薩之父母預先決定（*niyata*），菩提樹亦決定，上首弟子亦決定，子亦決定，侍者亦決定」。什麼是「法性法門」（*dhammatAdhammapariyAya*）？

Horner 說到：我們知道（或是我們自以為知道），在某個時期，巴利佛典的數量，實際上比流傳下來的還多。我們也知道，經典可能有不同的名稱（「一經多名」）。．．．例如，什麼是「法性法門」（*DhammatAdhamma-pariyAya*）？是一部沒有傳續下來的經典？或是現存某部經典的另一個名稱？或是某部經典的一部分，也許是某一節的名稱，就好像《大本經》（*MahApadAna Suttanta*）的§ § 17—30 一樣？這幾段經文是在處理，什麼是一切菩薩的「法性」（*what is dhammatA for all Bodhisattas*），以及菩薩入住胎時的母親；注解書（DA 428 ff.）說到菩薩的「五大觀察」。在南傳《彌蘭王問經》說到

「八大觀察」，但其構成的「兩難」（「雙刀論法」）的另一邊，是所謂的「法性法門」（*DhammatAdhamma-pariyAya*），彌蘭王加以引述而且認為這是薄伽梵（*Bhagavan*，佛陀）所說的。《彌蘭王問經》說的「兩難」，與《大本經》這幾段經文，可以看出某些對應關係；《大本經》§ § 17—30 中，有十四段用了 *dhammatA*（「法性」），似乎也被看成是「法性法門」。很可惜，我還找不到南傳《彌蘭王問經》所引的菩薩「法性法門」，到底出自何處（Horner[1963]，xvi—xvii）。

§ 4.7.7.2.2. 法門

此處的「法門」，原語是 *dhammapariyAya*；在佛典裏，*pariyAya*（波梨耶夜）或是 *dhammapariyAya*（法波梨耶夜、法門），是古老而又有多樣性意義的用語，現代學者對此已有討論（前田惠學[1964]，493—542；印順法師[1971]，728—731；Gethin[1992]，133—136），

Horner 想要知道：「法性法門」到底是經典名稱，還是經典（內容）的一部分？其實，這可從「經典」（的名稱）與「法門」的關係來理解。

印順法師認為：古代稱教法為「法波利耶夜」；以「法波利耶夜」為教法的通稱（如後代的稱為「經」一樣），一直沿用下來，到阿育王（AZoka）的 *Calcutta-BairAT* 法敕，仍稱七部教法為「法波利耶

夜」(dhaMmapaliyAyAni，法門，也就是說，這是幾乎可以確定年代的用例)。但後來，教法都通稱為「經」，而「法波利耶夜」，被解說為「法門」而流傳下來（參印順法師[1971]，730）。

以下可以從現存的用例，來理解經典與「法門」(dhammapariyAya / dharmaparyAya)的關係。

漢譯《中阿含經》第181《多界經》的流通分說到：

「尊者阿難叉手向佛，白曰：世尊！此經名何？云何奉持？

世尊告曰：阿難！當受持此《多界》·《法界》·《甘露界》·《多鼓》·《法鼓》·《甘露鼓》·《法鏡》·《四品》，是故稱此經，名曰《多界》（大正1，頁724中一下）。

這在相對應的南傳《中部》第115《多界經》則作：

EvaM vutte Ayasma anando BhagavantaM etad avoca:

acchariyaM, bhante; abhutam, bhante. KonAmo ayaM, bhante,

dhammapariyAyo?

TasmaTIHA tvaM, Ananda, imanM dhammapariyAyaM

BahudhAtuka ti pi naM dhArehi, CatuparivaTTo ti pi naM

dhArehi,

dhammAdAso ti pi naM dhArehi,

AmatadundubhIti ti pi naM dhArehi,

Anuttaro saMgAmavijayo ti pi naM dhArehIti.

換句話說，巴利語版本用 dhammapariyAya，在漢譯本則直接用「經」，但所要表達是同一意思。

另外，《大智度論》說：「如《筏喻經》言：汝曹若解我『筏喻法』，是時，善法應棄捨，何況不善法」（大正25頁63下）。但現存的經典裏，並沒有一部被稱為《筏喻經》。

《大智度論》共有四次用到「筏喻經」之語（大正25，頁63下、頁290下、頁295中、頁657上），Lamotte（[1976]，2143）還原為 KolopamasUtra，也許不無道理。但《大智度論》提到：汝曹若解我「筏喻法」，這在漢譯《中阿含經》200《阿梨吒經》則說：我為汝等長夜說筏喻法，欲令棄捨，不欲令受（大正1，頁764中一下）。《大毘婆沙論》所引的文句則是：「苾芻！汝等若解我之所說筏喻法門，法尚應斷，何況非法！」（大正27，頁503中）。

這樣看來，「筏喻法」應該就是「筏喻法門」。但是，相當的經文，在南傳《中部》第22《蛇喻經》作：kullUpamaM vo bhikkhave AjAnantehi dhammā pi vo pahAtabbA pag eva adhammā（Majjhima I 135），只有「筏喻」（kullUpama），沒有「法門」之語。相反的，在漢語佛教圈裏，《金剛經》有一膾炙人口的名句：「如來常說：汝等比丘！知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法」（大正8，頁749中），現存的梵本作：kolopanaM dharmaparyAyam AjAnadbhir dharma

eva prahAtavyAH prAg evAdharmA.在這裏，鳩摩羅什譯本只有「筏喻」，現存的梵本確有「法門」(dharmaparyAya)之語。

「筏喻」，此一概念或其所指涉的文句，有時只單純的用這語辭來稱呼，有的則叫作「筏喻法門」，甚至也有理解成《筏喻經》(參看 Lamotte[1944]，64，note 1；Lamotte[1976]，2143，note 3)。

南傳《長部》第 15《大(因)緣經》(MahAnidAna)，在漢譯《長阿含經》第 13 譯成《大緣方便經》；漢譯《中阿含經》第 97 叫作《大因經》。在《大毘婆沙論》裏：

「方廣云何？謂諸經中，廣說種種甚深法義。如《五三經》、《梵網》、《幻網》、『五蘊』、『六處』、《大因緣》等」(大正 27，頁 660 上)。

其中的《大因緣》，就是本經(印順法師[1971]，581)，可見此經的重要性；安世高譯的《人本欲生經》(T 14)，趙宋施護譯的《大生義經》(T 52)，都是本經的單譯本，這一方面說明本經流通很廣，也顯示另一種經典命名的思考，呼應了 Horner 所說的「一經多名」。不但如此，《大毘婆沙論》本身好幾次引用到本經，卻有不同的名稱：或稱《大因緣經》(大正 27，頁 109 中、頁 660 上)，但也有作《大因緣法門經》(大正 27，頁 119 中、頁 122 上、頁 596 上)。依據說一切有部《十誦律》所說的「多知多識大經」，有所謂《摩訶尼陀那

波梨耶夜》(MahAnidAnaparyAya)(大正 23，頁 174 中)，小字夾註說：晉言《大因緣經》，這正是《大毘婆沙論》的《大因緣法門經》，而其梵語有 MahAnidAna-paryAya-sUtra 或是 MahAnidAnadharmaparyAya(前田惠學[1964]，521)。如此看來，dharmaparyAya 或單是 paryAya，也被看成是經的同義語。

再舉一例。《大毘婆沙論》說：「如《大四十法門經》說：有二十善品，二十不善品，此名梵輪，乃至廣說」(大正 27，頁 911)，這部經就是漢譯《中阿含經》第 189《聖道經》，單從名稱，一個是《大四十法門經》，一個是《聖道經》，實在看不出二者的關係，反而南傳《中部》第 112《大四十經》(MahA-CattArIsaka)，就與《大毘婆沙論》的用語較為接近，南傳佛典甚至有 mahAcattArIsako dhammapariyAyo 的用例(前田惠學[1964]，512)。

這些用例，大體上可以說，南傳《彌蘭王問經》說到的「法性法門」(dhammatAdhammapariyAya)，其中的 dhammapariyAya，可以指經典的一段文句，或是一個章節，也可指整部經典。至於「法性」(dhammatA)乙詞，指的是什麼？

§ 4.7.7.2.3. 法性

南傳《相應部》〈因緣相應〉的 paccaya(《緣經》)，對緣起(paTicca-samuppAda)有這樣的說明：

「諸比丘！云何為緣起（paTicca-samuppAda）？「老死是由生為緣」。若如來出世，若不出世，彼界建立（ThitA va sA dhAtu），法住性（dhammaTThitatA）、法定（dhammaniYAmatA）、此緣性（idappaccayatA.）；如來現等覺，現觀此。現等覺，現觀已，宣說．．．闡明：汝等當見之」（引自楊郁文[1996]，19；參《漢譯南傳》，14冊，頁29）。

漢譯《雜阿含經》第299經，也是在說明：緣起法不是如來，也不是其他人所創作的，並且說：「然彼如來出世，及未出世，法界常住。彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示」（大正2，頁85中；又見《雜阿含經》第854經）。現在可見的《雜阿含經》第299經梵文本（Lamotte[1980]，2190，note 3；Lamotte[1976]，2088；Lamotte[1944]，157），這一句話是：

UtpAdAd vA tathAgatAnAm anutpAdAd vA sthitA eveyaM
dharmatA dharmasthitaye dhAtuH.

漢譯《雜阿含經》第296經，則是在描述「緣（已）生法」（從經文的順序及整體的意旨，應該也包括緣起法），也有相同的語句，並進一步說：

「此法常住，法住法界。．．．

此等諸法，法住、法定、法如、法爾，法不離如，法不異如。審諦，真實，不顛倒」（大正2，頁84中）。

漢譯《雜阿含經》第417經（大正2，頁119中一下），以及《中阿含經》第31《分別聖諦經》（大正1，頁468中）裏，如如、不離如、不異如，真實不虛等等，是在說明四聖諦。至於《十上經》，這些則被拿來形容佛陀所開示的教法（參看本文註104；《正觀》雜誌，21期，頁113）。

這一些用語，在說明：緣起、聖諦的因果法則，是理解與對象、能說與所詮的一致，而且是必然的、普遍的；是本來如是，必然如是，普遍如是而又確實如是的（參印順法師[1973]，17—21；印順法師[1981b]，30—33）。

緣起與四聖諦，這一些描述的「定型文句」，現在所看到的漢譯佛典文句，文字有一些差異，但透過現代梵語與巴利語佛典，多少可以幫助確認其意義（參看Lamotte[1980]，2182所列資料）。

高崎直道（Takasaki[1966]）比對了梵本《稻塗經》（SAlistamba）與前文所引南傳paccaya（《緣經》）的文句，而主張：如果與這一段巴利經文來比較，SAlistamba中的dharmatA這一個字，是被看作就是sA dhAtu，這二者（即梵文中的dharmatA與巴利文的sA dhAtu），都被解釋作dharmasthithitatA與dharmaniYAmatA，而dharmANAm可看作是pratItyasamutpannAnAm dharmANAm（緣已生法）。dhAtu

這語詞，是從語根”dhA”派生而來，帶有：放置或保有某事物者（that which places or sustains something）(AdhAra)的意思，所以與 dharma 有類似的概念。在表示 rule, principle of truth（規則、原則或真理）的意義底下，dhAtu 可以代用 dharma。但是，在上面所引經文：ThitA va sA dhAtu 中，dhAtu 這樣獨特的用例，在原始佛教中很少見；而在整個阿毘達磨佛教中，「元素」(element)、「本質」(essence)、「根本性質」(essential nature) 這樣的概念，卻很顯著的適用在 dhAtu 乙詞身上，這從所謂的「十八界」，就看得出來。換句話說，dhAtu 被看作是某一種實體性的東西。可能就是因為這樣，空宗 (zUnyavAda) 就避免使用 dhAtu，而改用 dharmatA，這個字在語詞結構解釋上 (dharma + tA)，具有更濃厚的抽象性格 (Takasaki[1966]，81)

由此可知：在這些經文裏，dhAtu 與 dharmatA 被拿來描述緣起法，但有著微妙的關係。

本文稍前在討論「法門」(dhammapariyAya / dharmaparyAya) 時，說到漢譯《中阿含經》的第 181《多界經》，南傳《中部》第 115 作 BahudhAtuka，此處的 dhAtu，應該是「種類」的意思（參印順法師[1968]，75-76）。在《大智度論》，這部經則有《多持經》（大正 25，頁 125 中 16）與《多性經》（大正 25，頁 237 上 16 & 上 28），不同的譯法；甚至一般所謂的「十八界」，《大智度論》還可看到「十八界持」之語（大正 25，頁 138 中 4），

這一些足以說明，dhAtu 的多義性。《大毘婆沙論》說的更複雜：「種族義，是界義。段義、分義、片義、異相義、不相似義、分齊義，是界義。種種因義，是界義。聲論者說：馳流，故名界；任持，故名界；長養，故名界」，並且對此有簡要的解說（大正 27，頁 367 下一頁 368 上；參看印順法師[1981b]，28-39）。

鳩摩羅什在不同的地方，分別以界、性、持來翻譯 dhAtu，雖然有時會引起理解上的疑義，但從相關的文脈或其他的文本，應該不難確認。

《大品經》(初品)說：「菩薩摩訶薩，欲知一切諸法如、法性、實際，當學般若波羅蜜」（大正 8，頁 219 下）。

玄奘譯《大般若經》〈第二會〉，相對應部分作：「若菩薩摩訶薩，欲安住一切法真如、法界、法性、不虛妄性、不變異性、平等性、離生性、法定、法住、實際、虛空界、不思議界，當學般若波羅蜜多」（大正 7，頁 8 下）。

《大品經》只說：如 (tathatA)、法性 (dharmadhAtu)、實際 (bhUtakoTi) 三個；《大般若經》〈第二會〉則說到真如等十二個。從 Lamotte ([1980]，2182) 的比對，得知：《大品經》此處的法性 (dharmadhAtu)，等同於玄奘譯的「法界」(dharmadhAtu)，而玄奘譯的「法性」，原語是 dharmatA。

《大般若經》〈第二會〉這十二個名詞，有許多相當於《雜阿含經》第 299 經、第 417 經、《中阿含經》第 31《分別聖諦經》等等，

拿來描述緣起法、四聖諦的用語。但《大般若經》〈第二會〉所要說的，是指一切法，所以是「一切法真如」(sarvadharmatathatA)等等，在觀念上，其實與《雜阿含經》第 296 經描述「緣（已）生法」，是同一理路的。也就是說，《雜阿含經》第 296 經說的，已經有擴及一切諸法的意圖。

《小品經》只說一切諸法的如 (tathatA)、法性 (dharmadhAtu)、實際 (bhUtakoTi)，原因不明⁴¹³，但從《大智度論》對此一段經文的解說(大正 25, 頁 297 中—頁 299 上; Lamotte[1980], 2181—2201)，似乎這三者已足以說明經文所要表達的意旨。

《大智度論》認為，在聲聞佛法，《雜阿含經》第 299 經，就是在說「如」；《雜阿含經》第 345 經所說(大正 2, 頁 95 中—下)，舍利弗能在七日七夜，推演講說佛陀所開示的教法，因為「舍利弗善通達法性」(tathA hi ZAriputrasya bhikSor dharmadhAtuH supratividdhaH; 參看 Lamotte[1980], 2192—2194)，這是聲聞佛法在說「法性」(dharmadhAtu, 法界；《中阿含經》作「舍梨子比丘深達法界」，大正 1, 頁 452 中；《雜阿含經》譯為「舍利弗比丘善入法

⁴¹³ 《光讚經》說的是：菩薩摩訶薩欲得親近一切如來，欲得觀解一切諸法，欲了諸法在於本際，當學般若波羅蜜(大正 8, 頁 150 上)；《放光經》則說：菩薩摩訶薩「欲覺知一切諸佛諸法如者」、「欲知一切諸法性者」、「欲知一切諸法真際者」，當學般若波羅蜜(大正 8, 頁 3 中)。大體上與《小品經》一致，都只說到三個。

界故」，大正 2, 頁 95 下)。

由此看來，不管是 dhAtu，還是 dharmatA，在一定的脈絡裏，都可以是在指：諸法普遍而共通的性質(參看中村元[1989], 107—117, 鳩摩羅什在翻譯《小品經》等經論時，也把現存可見梵本中的 dharmatA，譯為「諸法實相」)。

§ 4.7.7.2.4. 「諸佛常法」與「菩薩常法」

再回到《彌蘭王問經》的(菩薩)「法性法門」(dhammatAdhammapariyAya)。

南傳《相應部》〈因緣相應〉的 paccaya (《緣經》)，在描述緣起法時，雖然用 dhAtu，梵文本的用語則是 dharmatA，所指的對象由抽象理則的緣起法，進而足以表緣起法的「緣（已）生法」，乃至廣泛的稱其為「一切諸法」，再進而到「一切諸法」共通、普遍、必然的性質。

現存可見的梵文聲聞佛典，dharmatA 被拿來描述緣起法，乃至緣已生法，表示其共通、普遍、確定的性質；巴利佛典裏，相對應的部分，是用 dhAtu；嗣後在《般若經》，這一些拿來指涉「一切諸法」(只不過這一切法的範圍，可以有不同的理解)。從這角度來看，巴利語 dhammatA (梵語 dharmatA) 所要說的，應該是菩薩的共通性質，(菩薩)「法性法門」(dhammatAdhammapariyAya) 是指說明

此一思想的教法。

由此看來，(菩薩)「法性法門」，應該是指諸菩薩所共通的性質，這樣的理解，可以在南傳《大本經》(MahApadAna) 看到具體的用例。此經是以毘婆尸佛為主，解說過去六佛的所處時代，出生的情況，內親法眷等等事項。特別是在最後身菩薩，從兜率天下降開始，有著異於常人的情況：

「諸比丘！於此，毘婆尸菩薩，由兜率天、正念、正知降下而入母胎」；

「菩薩入母胎時，四天子為守護彼而隨行四方：彼菩薩或菩薩之母，勿令任何人或非人，傷害彼菩薩及菩薩之母」。

這樣的入胎方式，經文說是 dhammatA，前文 Horner 所說「《大本經》§§ 17—30 中，有十四段用了 dhammatA，似乎也被看成是法性法門」(Horner[1963], xvi)，就是指最後身菩薩入(母)胎、住(母)胎與出(母)胎的特殊方式。漢譯《長阿含經》第 1《大本經》所說的毘婆尸菩薩(也就是毘婆尸佛)，則說是「諸佛常法」(大正 1，頁 3 下一頁 4 下)。巴利語傳本的 dhammatA，在漢譯本被理解成「諸佛常法」，《漢譯南傳大藏經》的譯文，雖然沒有那麼直接，也表示為「此乃[諸佛之]常法」(《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 282—頁 286)。

南傳《大本經》從毘婆尸菩薩入母胎開始，說這是 dhammatA；

漢譯《長阿含經》第 1《大本經》，也是毘婆尸菩薩從入母胎，說是「諸佛常法」。在(根有律)《破僧事》(T 1450) 在傳述釋迦佛傳的部分，是說：「菩薩若在睹史多天，常有五法，觀察世間」(大正 24，頁 106 中)，然後說了好幾個「常法」，例如：

「諸菩薩有常法：從睹史天下生母胎，當爾之時，十方大地悉皆震動，有大光明並皆周遍」；

「諸菩薩常法：其母常見菩薩在其胎中，猶以青黃赤白等綿，裹於淨寶，諸慧眼人見其寶綿，分別曉了」；

「諸菩薩常法：在母胎時，能令其母，身體和悅，無有疲乏」；

「菩薩生時，有常法式：若欲入學，以五百侍從童子令隨」(大正 24，頁 107 中—頁 110 中)

由此可看出，佛陀論或菩薩論的幾點發展：一、南北傳的《大本經》都是以毘婆尸菩薩為敘述的主角，其作用，有意要適用到經中所說的過去六佛，乃至釋尊本身，《破僧事》不過是具體的呈現此一想法；二、《大本經》說的「常法」，是從入母胎開始，到出生為止，但《破僧事》範圍更廣，往前，推到菩薩在兜率天的「觀察」；往後，包括最後身菩薩入學受教育，也「有常法式」；三、南傳《佛種姓經義釋》說到三十種「諸佛常法」，所含蓋的期間，從菩薩正知入母胎，一直到成佛、入涅槃，而這所謂的 samatiMsa vidhA dhammatA，也是使

用 dhammatA(參看 DPPN, II, 296—297; Horner[1978], 429—430); 四、漢譯《大本經》譯成「諸佛常法」,但《破僧事》譯成「諸菩薩常法」。

以釋尊來說,在成正覺以前,還是菩薩,《大本經》把這些屬於菩薩的事項,看成是「諸佛常法」,代表一個傾向:在特定的論題,菩薩與佛陀,經常可以代用。

Bhasam 認為:「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; 參本文 § 4.1.3,《正觀》雜誌,23 期,頁 34)。菩薩概念有擴大的傾向,本文 § 4.1.4.(菩薩概念的擴大),已經從兩方面說明其意義:其一、菩薩此一名詞適用對象的增加;其二、修道者之所以能被稱為菩薩的條件,愈來愈寬鬆(由從嚴,到從寬),而此二者,有其內在的關係(《正觀》雜誌,23 期,頁 35—頁 61),該處所討論的,主要是由最後身菩薩,往過去本生延伸,嘗試說明菩薩修行的歷程。

從「諸佛常法」的角度來看,可以看出菩薩與佛陀概念的銜接與活用。《俱舍論》說:

「三事故,諸佛皆等:

- 一、由資糧等圓滿故;
- 二、由法身等成辦故;

三、由利他等究竟故。

由壽、種、姓、身量等殊,諸佛相望,容有差別:

1. 壽 (Ayur) 異,謂佛壽有短長;
2. 種 (jAti) 異,謂佛生刹帝利、婆羅門種;
3. 姓 (gotra) 異,謂佛姓喬答摩 (Gautama)、迦葉波 (KAZyapa) 等;
4. 量 (pramANa) 異,謂佛身有小大」(大正 29, 頁 141 中; 參 Lamotte[1980], 2228, note 1 所引)。

其中所謂「諸佛差別」,都是佛陀所出世時代的種種條件,而這一些,最後身菩薩在兜率天的「觀察」,已經決定;雖然說是諸佛的差別,實際上也是諸最後身菩薩的差別。依南傳《彌蘭王問經》第八品第六問〈難行行作之間〉的說法,可以顯示此一意義:

「在諸菩薩之中,只有釋迦菩薩是行苦行的。

諸菩薩之間,只有種姓 (kula)、波羅蜜行的修行期間 (addhAna; 《漢譯南傳》作「世之差別」)、壽命 (Ayu) 與身量 (pamANa, 身高、體型等) 等四點,有所不同;

諸佛之間,他們的身相 (三十二相)、戒、定、慧、解脫、解脫智見、四無所畏、十如來力、十四佛智、十八佛法、六不共智及一切之佛法,都沒有差別」(Horner[1964], 109—117; 《漢譯

南傳》，64 冊，頁 89；另參 Horner[1963]，xxxv)。

南傳《彌蘭王問經》說是諸菩薩的區別，在《俱舍論》則作諸佛的差別，正反應著佛與菩薩概念的牽連關係。

最後身菩薩的成正覺的前後，都是在同一期的生命裏，生命有其延續性。《大毘婆沙論》在討論佛陀的「意力」時，所說的是佛陀的十八不共法，這當然是成正覺之後所呈現出來的特勝，但在討論「身力」時，就以菩薩為觀察的重點，且說：

「問：菩薩何時身力圓滿？」

答：年二十五，此後乃至年滿五十，其力無減。過是已後，世尊身力漸漸衰退。

有說：世尊身力無減，猶如意力，無衰退故。

評曰：如來法身雖無衰退，而生身力必有退減，諸異熟果有衰退故」（大正 27，頁 156 中）。

在現實的角度，年輕力壯，年富力盛，釋迦太子的身軀，就是釋尊的身軀。最後身菩薩的種種，在因緣相續，同一期生命之下，不能說有別於成正覺的佛陀。漢譯《太子瑞應本起經》(T 185)、《異出菩薩本起經》(T 155)，都是釋尊佛傳，卻以菩薩或太子，作為名稱，可見在一定的脈絡之下，菩薩與佛陀所指涉的，並沒有不同，《大本

經》把這些屬於菩薩的事項，看成是「諸佛常法」，可以這樣理解。

如果說「菩薩常法」，是指諸菩薩所共通、普遍，而且必然要有的現象，或是性質（也就是 dharmatA），那麼，有哪一些可以說是「菩薩常法」？在聲聞佛典所看到的，並不限於《大本經》所說最後身菩薩的入胎到出胎。（根有律）《破僧事》：「菩薩若在睹史多天，常有五法，觀察世間」（大正 24，頁 106 中），就是其例。

南傳《相應部》，在說到過去六佛，觀緣起而成佛時，都這麼說：「世尊應供、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（《雜阿含經》，第 366、369、370 經，大正 2，頁 101 上一下。南傳《相應部》〈因緣相應〉，見《漢譯南傳》，第 14 冊，頁 6—頁 12）。經文要表達的是，菩薩都是順逆觀十二緣起成正等覺，這應該可說是「菩薩常法」（或是「諸佛常法」）。

前引南傳《彌蘭王問經》說：「在諸菩薩之中，只有釋迦菩薩是行苦行的」，Horner 英譯這句話，特別加注解說：「諸菩薩」（All Bodhisattas），應該是指瞿曇（Gotama），以及在瞿曇之前的諸佛，他們還在菩薩時的階段（Horner[1964]，109，note 3），Horner 應該是在「一世無二佛」的角度，把「諸菩薩」，看成是指最後身菩薩（如釋迦太子）。

南傳《彌蘭王問經》在討論一切菩薩是否都要布施妻、子時，也說到「諸菩薩」的十德：

「此之名聲顯示聰明、有識、有知、賢明諸菩薩之十德。何等為十？

即無慳貪、無著、施捨、捨斷、不退轉、佛法之微妙、宏大、難覺、難得、無等（Horner[1964]，97；《漢譯南傳》64冊，頁79）。

文義上，這裏的「諸菩薩」，實在很難認定，只是狹義的指最後身菩薩；也許，這裏的「十德」，可看成是「菩薩常法」或是「菩薩共法」。但 Horner 又加註解說：這裏的菩薩作複數形，我不知道這是指：一位菩薩（one Bodhisatta）（這是巴利傳統所承認），在不同的本生所呈現出來的形式；或是指：一連串的相續的菩薩，他們分別在釋尊之前成佛。此處應該沒有意思要讓人理解成：受到大乘影響，而出現的許多彼此沒有關係的菩薩（Horner[1964]，97，note 3）。

Horner 這種謹慎的態度，正反應著：在「一世無二佛」的經說，單線的前後多佛相續，如果把菩薩的適用範圍，限定在最後身，或是只稍為往前的在兜率天的階段。在此情況之下，菩薩與菩薩，幾乎不可能相見。所以一碰到複數形的菩薩，或是泛稱「諸菩薩」的用例，總是要確認其意義（參本文 § 4.5.7.4. 《正觀》雜誌，25 期，頁 158—頁 162）。

但是，錫蘭所傳的注解書，對於 Bodhisatta 所下的定義，就是發

心求菩提。以釋尊來說，他在然燈佛座下，具足八條件而發心求證佛道，從此以後，就可稱為菩薩。從 DPPN（II，322—327；s. v. Bodhisatta）的說明，可看出聲聞佛典也發展出一些「菩薩共法」。也就是說，「菩薩共法」不限於《大本經》所說的入胎出胎，或是更往前在兜率天的觀察，而是延伸到本生類經所傳述的事緣。

《彌蘭王問經》所說到的：「一切菩薩是否都要布施妻、子？」，可以看出其中的一些線索。

§ 4.7.7.3. 南傳佛典的「三十波羅蜜」

《彌蘭王問經》的〈毘善達羅（Vessantara）之問〉，有這樣問答：

「一切之菩薩布施妻、子耶？或唯毘善達羅王布施妻、子耶？」

「一切之菩薩亦布施妻、子，非惟毘善達羅王布施妻、子」

（Horner[1964]，95；《漢譯南傳》64冊，頁77—頁78）。

對於《彌蘭王問經》此一說法，Horner 有這樣的評論：「這種概括性的說法，實在很難解釋。這是否意指：一切菩薩，只在他們上昇兜率天之前的那一生，都要布施妻、子，如同〈Vessantara-jAtaka〉所說的那般？《彌蘭王問經》說的，應該不是指在那一生之前；另外，菩薩成佛的當生（最後身菩薩），雖然因為出家，而必須離開妻、

子，但這並不是布施、給予（denti）」（Horner[1963]，XXXV）。

南傳《本生譚》第 547 則（Vessantara 本生），是釋迦菩薩的最後一則本生，在此生之後，釋迦菩薩就上生兜率天，準備下降、成佛。釋迦菩薩在生為 Vessantara 時，布施其兒子，給惡意的婆羅門 JUjaka（要取 Vessantara 的兒子為奴隸）；接著，又布施其妻，給帝釋天化現的婆羅門。此一本生流傳很廣（相關資料參看本文註 253；《正觀》雜誌，23 期，頁 134），南傳《所行藏經》與《本生譚因緣論》，把（Vessantara 本生），看成是釋迦菩薩圓滿布施波羅蜜的事緣（之一）（參看本文 § 4.5.7.3.，《正觀》雜誌，25 期，頁 147—頁 149），但這只是釋迦菩薩一人而已，如何看成是「菩薩常法」（「菩薩共法」），而適用在所有的菩薩？這可能與波羅蜜的思想有關。

DPPN 說（II，324；s. v. Bodhisatta）：所有的菩薩（all Bodhisattas），除了要修持（三十）波羅蜜外，還要行五大施（mahApariccAgA；五大捨）：布施妻、子、王國、肢體與生命。還要如同 Vessantara 一樣，行七大施（mahAdAnas；使大地震動七次；這是《彌蘭王問經》的另一個論題）。此處把布施妻、子、王國、肢體與生命等「五大施」，看成是有別於（三十）波羅蜜；但是，從「五大施」與「三十波羅蜜」的關係，也許可以理解《彌蘭王問經》的主張，在理論上有怎樣的依據。

什麼是「三十波羅蜜」？

南傳《譬喻經》（ApadAna）〈佛譬喻〉初頌說：

「佛說諸譬喻，淨意且諦聽，三十波羅蜜，法王數難知」（《漢譯南傳》，29 冊，頁 1）。

經文本身沒有進一步的解說，「三十波羅蜜」的意義，並不明瞭。這樣的情況，引起一些理解的疑義（參看印順法師[1981]，142），但從南傳《佛種姓經》第一品〈寶珠行品〉第 75—第 77 頌，可以看出一些線索：

75、大雄！您所起的決意是什麼？

大雄！您於如何時，發心求無上菩提？

76、布施、（持）戒、出離、智慧與精進是如何？

忍辱、正諦、決定、慈與捨如何？

77、賢者！世間導師！您的十「波羅蜜」如何？您的十種「近波羅蜜」如何圓滿？「真諦波羅蜜」又如何？」（《漢譯南傳》，44 冊，頁 171；Horner[1975a]，8）。

經文說到一般所說的「十波羅蜜」，同時說到三類的波羅蜜：「波羅蜜」（pAramI）、「近波羅蜜」（upapAramI）、「真諦波羅蜜」

（paramatthapAramI），但沒有進一步解釋（《佛種姓經》本身對十波羅蜜的解說，見第二品第 116—166 頌）。

南傳《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉說到，「捨肢體，而為『波羅蜜』(pAramI)；捨自然之物，而『近於小波羅蜜』(upapAramI)；捨生命而為『最上義波羅蜜』(paramatthapAramI)」(《漢譯南傳》，31冊，頁42—頁43；Jayawickrama[1990]，32。英譯為：

sacrifice of limb is like unto the Perfection,
that of worldly possessions to the Sub-perfection,
and that of the life to the Supreme Perfection)。

此處是以布施的「物品」(「所施物」)，區分三類波羅蜜。在進一步討論前，先說明譯語的問題。

upapAramI，《漢譯南傳》分別譯作「近波羅蜜」(《佛種姓經》)，與「近於小波羅蜜」(《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉)，並不相同(可能是出自不同的譯者)，Jayawickrama ([1990]，32)英譯則作 Sub-perfection。這樣的譯法，很可能是受到 PED 的影響。PED(p. 144, s.v.)認為：upapAramI 是 upa + pAramI，並引據《佛種姓經》第一品〈寶珠行品〉第 77 頌，而解釋為 minor perfection。字義上，upa 這個字首，有：接近、接續；附屬、次要等等，相近但又不同的意涵(參看《荻源梵漢》，260B)，PED 認為是 minor perfection，是採：附屬、次要的意思。

不過，在排序上，upapAramI 是在中間，到底是「接近」波羅蜜(pAramI)？還是「接近」最上波羅蜜(paramatthapAramI)？如

果是「接近」波羅蜜，就是「小波羅蜜」，也就是附屬的波羅蜜。Horner 在英譯南傳《佛種姓經》時，則譯為“higher perfection”，是把 upapAramI 看成「接近」最上波羅蜜(Horner[1975a]，XIV and note 1)，而認為這三類波羅蜜是：波羅蜜、高等波羅蜜(「近波羅蜜」)、最上波羅蜜。

這些字義上的分別，可再透過「所施物」來理解。《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉說這三類的布施是：

捨肢體 = 波羅蜜 (pAramI)；
捨自然之物 = upapAramI；
捨生命 = 最上波羅蜜。

南傳《佛種姓經義釋》則說(Horner[1978]，89、162—163)：

捨外財 = 波羅蜜 (pAramI)
捨肢體 = upapAramI
捨生命 = 最上波羅蜜

Horner 綜合多種資料，認為：布施波羅蜜，是布施妻、子與財物；「高等波羅蜜」，是布施自身的肢體或眼睛；最上波羅蜜，是布施自己的生命，而這似乎合於注解書所說的「五大施」

(Horner[1975a]，XIV and note 2；參看 Collins[1993b]，82 and note 3)。

護法論師(DhammapAla，約六世紀，南傳佛典注解家)在關於

波羅蜜的論議裏⁴¹⁴，十波羅蜜，可再細分為三十波羅蜜：十種基本波羅蜜（ten [basic] pAramIs）、十種「中間波羅蜜」、十種「最上波羅蜜」。Bodhi（[1978]）把 upapAramI 譯成“intermediate pAramI”，可說是解釋性的翻譯。護法論師引述了（最少）五個「有人言」，從不同的角度來看基本、中間、最上波羅蜜。其中，第一說是認為：十種基本波羅蜜，是初發心菩薩所修持，明法（白法）與闇法（黑法）相混；「中間波羅蜜」是不受闇法（黑法）染污的明法（白法）；「最上波羅蜜」，是非明非闇（非黑非白）。這樣的說明，就是把 upapAramI 擺在中間的位置。值得注意的是，在護法論師的論述裏，布施波羅蜜「所施物」的觀念，適用在十種波羅蜜。例如：

基本布施波羅蜜＝捨離兒女、妻子、所擁有者（如財富）；

中間布施波羅蜜＝捨離自身的肢體；

最上布施波羅蜜＝捨離自身的生命。

這三種波羅蜜，有位階的次第關係，在持戒波羅蜜也是按照：兒女、妻子；肢體；生命的順序，來判別持戒波羅蜜的種類（Bodhi[1978]，312－314）。

依護法論師的解釋，兒女、妻子、財富、肢體、生命等等，是判別波羅蜜等第的標準。在此意義之下，《彌蘭王問經》的提問：「一

⁴¹⁴ 依 Bodhi（[1978]，46－47），護法論師的波羅蜜論議，可見諸二處：一是《所行藏經義釋》（CariyApiTaka ATThakathA），這是比較完整的；二是《梵網經義釋復註》。

切之菩薩布施妻、子嗎？」，顯然不成問題，因為這是菩薩波羅蜜行應有的內容。但問題的本身，有意把 Vessantara 本生的行為內容，在適用對象上，擴大到「一切菩薩」；Vessantara 是本生事緣，意謂著菩薩的類型化，在時間上，已經延伸到最後身菩薩之前。這可說是一種「菩薩常法」。【嚴格說來，《彌蘭王問經》並不是在討論：「一切菩薩是否都要布施妻、子？」，而是在思考：〈Vessantara-jAtaka〉裏，Vessantara 布施妻、子的行為，是否妥當。把妻、子當成「物品」一般，送給別人，這樣的行為，在宗教修持，乃至社會形象上，甚至可能產生的道德危機，乃至修持與法律的「衝突」，可以有不同角度的思考】。

Bodhi（[1978]，48）說：「大乘佛教有菩薩行位（位階）的理論，上座佛教固然沒有這一方面的發展，但是，把波羅蜜分為三個等第：基本、中間、最上，似乎隱含此一意義」。不過，從現存的資料來看，漢譯佛典也可看到不同型態的「三十波羅蜜」。

§ 4.7.7.3.2. 《大乘本生心地觀經》的「三種十波羅蜜」

《大乘本生心地觀經》（T 159），是唐憲宗元和五年（AD 810），譯經師般若在長安譯出，此經〈報恩品〉第二說到「三十波羅蜜」：

「為求菩提，有其三種『十波羅蜜』：

一者、十種布施波羅蜜多；

二者、十種親近波羅蜜多；

三者、十種真實波羅蜜多。

若有善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，能以七寶滿於三千大千世界，

布施無量貧窮眾生，如是布施，但名『布施波羅蜜多』，不名真實波羅蜜多。

若有善男子善女人，發大悲心，為求無上正等菩提，以自妻、子施，與他人心無吝惜；身肉手足頭目髓腦，乃至身命，施來求者，如是布施，但名『親近波羅蜜多』，未名真實波羅蜜多。

若善男子善女人，發起無上大菩提心，住無所得，勸諸眾生同發此心。以真實法，一四句偈，施一眾生，使向無上正等菩提，是名『真實波羅蜜多』。

前二布施，未名報恩。若善男子善女人，能修如是第三真實波羅蜜多，乃名真實能報四恩。

所以者何？

前二布施，有所得心；第三施者無所得心，以真實法施一有情，令發無上大菩提心」（大正3，頁300中—下）。

形式上，布施波羅蜜多、親近波羅蜜多、真實波羅蜜多，這樣的用語，與南傳《佛種姓經》等的說法，應該有關連。不過，在內

容上，不同於前一小節所說《佛種姓經義釋》等的傳述。

「七寶」，也就是珍奇寶物，價值很高的物品，拿來布施給許多眾生，頂多是「布施波羅蜜」；至於妻、子，以及自己的身體、生命來布施，這是「親近波羅蜜」，在這樣的文脈之下，應該就是譯自 upapAramI（或其梵語對等語）；「真實波羅蜜多」，也與 paramatthapAramI 有關，只不過內容上，已經有很大的變化。

從這一段經文本身，也許可以推知：《大乘本生心地觀經》的傳本，可能有一些問題。所謂「三種『十波羅蜜』」，此處並沒有說到什麼是「十波羅蜜」；「三種」之語，應該是指：波羅蜜多、親近波羅蜜多、真實波羅蜜多，但「十種布施波羅蜜多」，不知是指什麼？「布施波羅蜜」怎會有十種？

南傳的十波羅蜜是：布施、持戒、出離、智慧、精進、忍、真諦、決定、慈、捨（《佛種姓經》第一品，第76頌；第二品，第116—第166頌）。

《大乘本生心地觀經》第八品〈波羅蜜多品〉的確說到十種波羅蜜：布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若、方便善巧、願、力、智（大正3，頁322中—頁323下），這是大乘通說的十波羅蜜（參看印順法師[1981]，1102—1103）。但在解說時，又以波羅蜜多、親近波羅蜜多、真實波羅蜜多三類為架構，以布施來說：

「住阿蘭若出家菩薩，入於聚落，所乞之食，先以少分，施於

眾生，又以餘分，施於所欲，即得名為檀波羅蜜。

以自身命，供養三寶，頭目髓腦施來求者，即得名為親近波羅蜜。

為求法者，說出世法，令發無上菩提心故，即得名為真實波羅蜜」（大正 3，頁 322 下）。

值得注意的是，這十種波羅蜜是針對「住阿蘭若出家菩薩」而說的。

在南傳《佛種姓經義釋》，以及護法論師的論述，以自己生命為內容的行為，是最上波羅蜜，但在《大乘本生心地觀經》〈報恩品〉與〈波羅蜜多品〉，都被列為「親近波羅蜜」，也就是「中間波羅蜜」，而且十波羅蜜都是這樣：

01 布施：以自身命，供養三寶；頭目髓腦施來求者，即得名為親近波羅蜜。

02 持戒：堅持禁戒，不惜軀命，即得名為親近波羅蜜。

03 忍辱：（缺文）

04 精進：棄捨身命，如捐涕唾，一切時中，未嘗懈怠，即得名為親近波羅蜜。

05 禪定：欲令眾生，如我無異，悉得滿足，調伏有情，不捨三昧。不惜身命，修此三昧，即得名為親近波羅蜜。

06 般若：為求半偈，棄捨身命，不憚眾苦，志求菩提，即得成就親近波羅蜜。

07 方便善巧：為欲饒益諸眾生故，於身命財，都不固惜，即得名為親近波羅蜜多。

08 願：以四弘願，攝受眾生，乃至捨身，不壞悲願，即得名為親近波羅蜜。

09 力：以正智眼，照見五蘊空寂之理，能捨身命，利眾生故，即得名為親近波羅蜜。

10 智：不愛自身，憐愍眾生，於身命財，恒修大捨，即得名為親近波羅蜜。

依《宋高僧傳》〈唐醴泉寺般若傳〉的說法，此經的譯者釋般若，是罽賓國人，唐憲宗元和五年庚寅，在長安醴泉寺譯出，而「此之梵夾，乃高宗朝，師子國所進者」（大正 50，頁 722 上—中）⁴¹⁵。如果是這樣，三類波羅蜜配合大乘十波羅蜜，在西元七世紀中，已經由錫蘭傳到中國。

⁴¹⁵ 《大唐貞元續開元釋教錄》則說這是唐德宗貞元六年（AD790）譯出（大正 55，頁）；《貞元新定釋教目錄》（T 2157）也說是貞元六年譯出（卷 17，大正，55 頁 891 下），但《貞元新定釋教目錄》用很長的篇幅介紹釋般若其人其事，卻沒有說到翻譯《本生心地觀經》的經過。《宋高僧傳》卷三另有〈唐洛京智慧傳〉（大正 50，頁 716 上—下），同樣也沒提及此事。

綜合〈報恩品〉與〈波羅蜜多品〉的內容，可以看出：《大乘本生心地觀經》的「三種『十波羅蜜』」，呈現出來的風貌，與南傳佛典「三十波羅蜜」，可能有某種關係，但又各具特色。

一、〈波羅蜜多品〉討論的是出家菩薩，住在阿蘭若，要怎樣圓滿波羅蜜行。出家菩薩，幼年入道者固不必說，即使是成家後再入道，已無妻、子，而且一般說來，有許多應該是沒什麼財力，很難以金錢財物等，來作布施的行為，即使如此，出家菩薩在「乞食」所得中，以少分來布施，仍不妨成就布施波羅蜜。而〈報恩品〉所說的「三種『十波羅蜜』」，以在家者為中心。

二、不管是〈報恩品〉，還是〈波羅蜜多品〉，「真實波羅蜜多」的內容是法施，或是為人說法，或是使人發菩提心，這已經跨出財施或身施的範圍。

從更廣的角度，布施波羅蜜、親近波羅蜜與真實波羅蜜，這三者可以看成是一種架構，分別表示對不同布施行為的評價。南傳《本生譚》〈極遠因緣〉所說的（《漢譯南傳》，31冊，頁42—頁43），就是從財施與身施的立場來看，而《大乘本生心地觀經》則是加入法施的概念，甚至包含度化眾生的作為。這樣的比較，或是層層昇進，是布施思想，乃至波羅蜜思想的重要環節。

另一方面，不管是南傳聲聞佛教的十波羅蜜，還是大乘佛教的十波羅蜜，或是六波羅蜜，每一種波羅蜜的意義，固然很清楚，但在性質上，要針對每一種波羅蜜，都區分為明白可見的三種層次（等

第），並不容易，所以所看到的資料，以布施波羅蜜的說明為主，而又著重財施身施，南傳佛典比較少在法施方面發揮，也許是受到其本生類集的影響。

§ 4.7.7.3.為莊嚴心而施：布施與解脫

在佛法裏，布施，是相當重要的教法，《阿含經》／《尼柯耶》，已有「三福事業」(tINi puJJakiriya-vatthUni)的說法，其中第一個就是「布施福事業」。《中阿含經》第138《福經》說：

「我復作此念，是三業果，為三業報，令我今日，有大如意足，有大威德，有大福祐，有大威神：一者、布施；二者、調御；三者、守護」(大正1，頁646中)。

釋尊自述自己在本生中，是如何修學，才能成為轉輪聖王。簡單的說，「三福事業」成就了轉輪聖王果報。

大乘佛教經常以「四攝事」(cattAri saMgaha-vatthUni)：布施、愛語、利命、同事，來說明自行化他的修學，也是人際互動的重要原則。說一切有部的《集異門足論》，在解釋四攝事（大正26，頁402下—頁403）之後，引用佛所說偈：

布施及愛語， 利行與同事，

如應處處說， 普攝諸世間，
 如是四攝事， 在世間若無，
 子於其父母， 亦不欲孝養，
 以有攝事故， 有法者隨轉，
 故得大體者， 觀益而施設。

這是出自《雜阿含經》第 669 經（大正 2，頁 185 上），形式來說，《阿含經》／《尼柯耶》對四攝事的理解，不能說與大乘有太大的差別。

不管是「三福事業」，還是四攝事，都是先說到布施。在波羅蜜的思想裏，布施總是被列在首位，最先說到，為什麼會這樣？《大智度論》說到其原因（之一）是：

「復次，一切諸佛說法時，檀波羅蜜為初門。

如經中說：佛常初為眾生說布施，說持戒，說生天，說五欲味。先說世間苦惱、道德利益，後為說四諦，以是故初說檀」（大正 25，頁 387 下）。

概念上，「一切諸佛說法時，檀波羅蜜為初門」，可以有二種解釋：一、諸佛在說法時，最先說的是布施（這樣的理解，有別於《轉法輪經》所說的「初轉法輪」，此一解釋所涉及的問題，下文再說）；二、在佛法的修證理論裏，最先說到的是布施（與持戒、生天），這就是《阿含經》／《尼柯耶》經常出現的「施戒生天論」，如《中阿

含經》第 28《教化病經》，給孤獨長者回憶，他第一次與釋尊見面，釋尊與他的談話是：

「勸發渴仰，成就歡喜已；如諸佛法，先說端正法，聞者歡悅。謂：說施、說戒、說生天法。毀皆欲為災患，生死為穢；稱歎無欲為妙，道品白淨」（大正 1，頁 460 中）。

也就是說，在說法的內容上，「施戒生天論」是「端正法」，先把入門起始的功夫作好，接下來才說到「毀皆欲為災患，生死為穢」的厭離心。

相反的，在三十七菩提分的架構裏，或是從八正道的內容來看，乃至一般所說的戒定慧三增上心學，卻都不包括布施的德行。那麼，布施與解脫道的關係，就值得思考。

南傳《長部》第 33《等誦經》，以「增一法」方式，彙整了聲聞佛教的重要教法，其中的八施事（aTTha dAna-vaTThUni），是指布施的八種的動機，也就是為什麼而布施，第八個是「為心之莊嚴，心之資具而行布施」（CittAlaGkAra-cittaparikkAratthaM dAnaM deti）（《漢譯南傳》8 冊，頁 266），此一教法也可見諸南傳《增支部》八集（見《漢譯南傳》23 冊，頁 102、103）。

什麼是「心之莊嚴」？「心之資具」？經文本身，沒有解說。相對應的漢譯《長阿含經》第 9《眾集經》，以及單譯的《大集法門

經》，都沒有說到這項教法。在說一切有部的《集異門足論》，收錄了「八種施」，就是南傳《等誦經》的「八施事」。其第八項，所用的文詞，比較複雜：「為莊嚴心，為資助心，為資瑜伽，為得通慧菩提涅槃上義故施」，論文進一步解說：

「云何『為莊嚴心，為資助心，為資瑜伽，為得通慧菩提、涅槃上義故施』？」

答：如有一類作是念言：我心長夜為貪瞋癡之所雜染，心雜染故，有情雜染；心清淨故，有情清淨。

若行惠施，便發起欣；

欣故，生喜心；

喜故，身輕安；

身輕安，故受樂；

受樂，故心定；

心定，故如實知見；

如實知見，故生厭；

厭，故能離；

離，故得解脫；

解脫，故證涅槃。

如是布施，漸次增長諸勝妙法，展轉證得菩提涅槃微妙上義」（大正 26，頁 441 上一下）。

在現存可見的《集異門足論》梵本，這一項教法是：(a)

CittAlaMkArArthaM. (b). cittapariSkArArthaM. (c).

yogasaMbhArArthaM. (d). uttamArthasya prAptaye dAnaM dadAti（參看 Lamotte[1980]，2249，note 1 所引），可以確認漢譯本，確有所本。

文義上，所謂「心之莊嚴」、「心之資具」，可以有不同角度的理解，《集異門足論》先確認基本的原則：生死流轉，是因為心受到貪瞋癡的雜染；心清淨，就能有清淨的眾生。不過，要怎麼作，才能由布施，使「心清淨」，而證涅槃？《集異門足論》的說明，雖然是經過層層的轉折，但可以確定的是，此一修學過程，以布施為起點，有點燈照路的作用。

這樣的概念，並不是「八種施」所特有的。《大毘婆沙論》的「順解脫分善根」，就更廣泛：

「問：為因何事，種此善根？」

答：或因施，或因戒，或因聞，而不決定。

所以者何？

意樂異故。謂：或有人因施一搏食，或乃至一淨齒木，即能種殖解脫種子，如戰達羅等，彼隨所施皆作是言：願我因斯，定得解脫」（大正 27，頁 35 上）。

在這樣的架構之下，不管是布施，還是持戒，或是聽聞佛法，其實

這些德行，都與聲聞佛法解脫道，有密切的關係，重點在於「意樂」，也就是為什麼而布施。《大毘婆沙論》甚至認為，「三福事業」也可以是「見道根本」（參本文 § 2.1.；《正觀》雜誌，21 期，頁 33—頁 37）。

不但說一切有部論書有這樣的說明，大眾部《僧祇律》〈尸利摩比丘尼因緣〉，更說到尸利摩比丘尼由布施而證果的實際例子，並說：

「能布施者，有無上利。

憶念布施，生歡喜心。

因歡喜故，得清淨三昧。

以三昧，觀見五陰生滅，布施莊嚴心，調伏諸根，即入金剛三昧，盡一切漏，於佛法中，三明作證」（大正 22，頁 397 中）。

這些的說明，雖然與《集異門足論》不完全一樣，但意趣是一樣的。不過，在《瑜伽師地論》〈聲聞地〉，可以看到不一樣的論述方式：

「云何惠捨？

謂若布施，其性無罪，為莊嚴心，為助伴心，為資瑜伽，為得上義，而修布施，是名惠捨」。

不管「八施事」，或是「八種施」，內容上，都是從動機來看布

施，而「心之莊嚴」等，只是其中的一種。《瑜伽師地論》〈聲聞地〉是把「惠施」放在更高的視野，直接肯定「惠施」在聲聞佛法修證歷程的地位，再以六個角度，進一步分析其內容：「誰能施？誰所施？用何施？何相施？云何施？何故施，由此因緣施性無罪？」（大正 30，頁 420 下—頁 421 中），相當完整的觸及布施的種種論題，而討論的引子，就是如同「為莊嚴心而施」的概念。在這裏，「何故施」，也就是布施的動機，只是其中的一環，可見布施的論議，不斷的在發展。

附帶說到，《瑜伽師地論略纂》（T 1829），在解釋《瑜伽師地論》這段文字時，說到：論云「為莊嚴心」者，謂得無漏心；「為助伴心」者，謂滋無漏作意等（大正 43，頁 112 下）。這樣看來，「心之莊嚴」，應該就是解脫者的心境，而「心之資具」就是達到此一目標的方法、過程的種種作為。

從「為莊嚴心而施」的角度來看，布施與解脫道，顯然是有所牽連，但顧名思義，布施是「三福事業」之一，而四攝事則是著眼在人群之間的互動，這些都離不開世間。所以布施與求證涅槃的關係，在佛典裏，可以看到不同的觀點。

《增壹阿含經》（〈力品〉第五經）說：

「世尊告曰：世間求福之人，無復過我！如來於六法，無有厭足，云何為六？一者、施；二者教誡；三者忍；四者法說。義

說；五者將護眾生；六者求無上正真之道」。

釋尊這樣的教說，引起阿那律的疑問：「如來身者，真法之身，復欲更求何法！如來已度生死之海，又脫愛著，然今日（何）故求為福之首？」，釋尊所要表達的是：

「世間所有力 遊在天人中
福力最為勝 由福成佛道」（大正 2，頁 719 中）。

釋尊已是福慧圓滿，但還要求福，其作為就包括布施。不但釋尊自己求福無厭，還勸說弟子要求取福報，《中阿含經》第 138《福經》說：

「世尊告諸比丘：莫畏於福，愛樂意所念。所以者何？福者，是說樂；畏於福，不愛樂意所念。所以者何？非福者，是說苦」。

接下來又說了頂生王（MAndhAtR；MandhAtA；《印佛固辭》，407；DPPN，II，444—445；干渴龍祥[1978]，10）的本生。釋尊以頂生王的身份，在好幾生中，當了轉輪聖王，而之所以能這樣，就是實踐、修持「一者、布施；二者、調御；三者、守護」的三福事業（大正 1，頁 645 下—頁 646 下；參《增一阿含經》，大正 2，頁 565 中

—下）。

換句話說，釋尊自己「求福無厭」，也鼓勵出家眾要求取福德。但是，同樣的頂生王本生，《雜阿含經》第 264 經（大正 2，頁 67 下—頁 68 中；又參《中阿含經》第 61《牛糞喻經》，大正 1，頁 496 上—頁 497 上），卻是要說明「一切諸行，過去盡滅，過去變易，彼自然眾具及以名稱，皆悉磨滅」。也就是說，即使因為布施等行為，得到很高的福報，但「積聚皆銷散，崇高必墮落，會合皆別離，有命咸歸死」（〈諸法無常頌〉），所以還是要觀無常、苦、無我，求厭離。而《大智度論》所說：「如頂生王王四天下，天雨七寶及所須之物，釋提婆那民分座與坐，雖有是福，然不能得道」（大正 25，頁 172 下），更容易產生這樣的印象：布施等「三福事業」，可以得大福，但這是不能證果得解脫的。

《中阿含經》第 155《須達哆經》，說到釋尊的〈隨藍本生〉，經文本來是從須達哆的布施說起，談到怎樣的布施，才会有大福德，但到經文的後半段，顯然把重點轉向宗教修證，甚至可說是某種程度的給布施功能做限縮性的理解，再多的布施，也比不上受三歸五戒、修慈心、觀無常苦空無我（參看本文§ 4.5.6.4，《正觀》雜誌，25 期，頁 72—頁 75、頁 85—頁 87）。

在「為莊嚴心而布施」的概念裏，可以由布施而漸漸的證涅槃，但在頂生王的傳說裏，卻在說明福德不足為憑！怎麼看待這種可能截然相反的評價？

布施可分為法施 (dharmadāna) 與財施 (AmiSadāna)，這是《阿含經》／《尼柯耶》已經出現的分類；至於無畏施，乃至於「捨煩惱」，也可說是布施（《大智度論》，大正 25，頁 144 下；參 Lamotte[1949]，692，note 1），這都是以布施的「東西」（「所施」）作為分類的標準。

《大智度論》常說到財施與法施的區別，例如：

「財施果報，在欲界中；法施果報，或在三界，或出三界。

復次，口說清淨深得理中，心亦得之，故出三界。

復次，財施有量，法施無量。財施有盡；法施無盡」（大正 25，頁 144 下；另參大正 25，頁 196 上、頁 226 中—頁 227 中、頁 271 中、頁 682 中）。

在這樣的脈絡下，財施的果報，只限於欲界的善趣，也就是六欲天，人中富貴者等等，可說是相當程度的限縮。但在《長部》第 33《等誦經》，也看到所謂的「八施生」(aTTha dAnuppattiyo)，就是因布施（從經文所舉的例子，就是財施）可以獲得來世轉生之處，依序是人中的善趣，然後是四天王天、三十三天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天（六欲天），這七個都是欲界的眾生，第八施生是在梵眾天，這已經在色界了！說一切有部《集異門足論》也有相同的說法（大正 26，頁 442 下）。這樣一來，財施，不一定只限於欲

界果報，至少可以已到色界了。

從後代論師對布施作的定義性解說，可以知道：不管是財施還是法施，不能沒有心理的要素（大正 25，頁 140 下、304 中；印度一般稱之 dāna，其語義的多義性，參看 Nath[1987]，13—21）。所謂的「八施事」，說的就是布施的動機，就可以看出這一點，而「八施事」並沒有要區別財施或法施的意思，換句話說，只要確實是「為莊嚴心而布施」，那麼，到底是財施還是法施，在所不論。

《集異門足論》的八種施是：隨至施、怖畏施、報恩施、求報施、習先施、要名施、希天施、為莊嚴心為資助心（大正 26，頁 441 上—下），但布施的動機是不是只限於這八種？

《大智度論》談到布施的分類時，提到了：淨施與不淨施，《大智度論》至少有三次說到這種區分，重點是淨施或不淨施的內容。

首先，《大智度論》〈釋初品檀相義第十九〉說，不淨施是指：直施無所為、有為求財故施、愧人故施、為嫌責故施、畏懼故施、欲取他意故施、畏死故施、狂人令喜故施、自以富貴故應施、諍勝故施、妒瞋故施、憍慢自高故施、為名譽故施、或為咒願故施、解除衰求吉故施、為聚眾故施、輕賤不敬施（大正 25，頁 140 下—頁 141 上）。《大智度論》的說法，顯然比「八種施」更為複雜，但此處的重點在於淨施與不淨施，既然這些是不淨施，什麼是淨施？《大智度論》接著說：

「淨施者，與上相違，名為淨施。

復次，為道故施，清淨心生，無諸結使，不求今世後世報，恭敬憐愍故，是名淨施。

淨施是趣涅槃道之資糧，是故言：為道故施。若未得涅槃，是施是人天報樂之因。如華瓔珞，初成未壞，香潔鮮明；為涅槃淨施，得果報香，亦復如是」（大正 25，頁 141 上）。

所謂：與不淨施相反就是淨施，不知是怎樣的情況。但緊接下來的淨施，條件相當嚴格，基本的出發點是「為道故施」，不但要「清淨心生，無諸結使」，而且不能求今世或後世報，還要恭敬、憐愍⁴¹⁶。這裏採取高標準，「淨施是趣涅槃道之資糧」，但如果無法得涅槃，不妨成為獲得人天善報的因緣。

其次，《大智度論》〈釋初品布施隨喜心過上第四十四〉，則說不淨施是指：憍慢故施、嫉妒故施、貪報故施、為名故施、攝人故施，這些都是不淨施。什麼是淨施呢？

「淨者，無是雜事，但以淨心信因緣果報，敬愍受者，不求今利，但為後世功德。

⁴¹⁶ 依《大智度論》下文本身的解說，恭敬、憐愍是布施時的「信心清淨」（大正 25，頁 147 上）。

復有淨施，不求後世利益，但以修心，助求涅槃。

復有淨施，生大悲心，為眾生故，不求自利早得涅槃，但為阿耨多羅三藐三菩提，是名淨施」（大正 25，頁 272 下）。

此處的淨施，比前一段的範圍廣多了，只要本於對因緣果報的確信，不是求眼前、今世的利益，而在求後世的利益，這就是淨施；不求世間的利益，把布施當成修心的因緣，求證涅槃，這也是淨施；至於由布施而生大悲心，「但願眾生得離苦，不為自己求安樂」，這可說是大乘佛法對布施的基本態度。

第三，《大智度論》〈釋初品到彼岸義第五十〉說的不淨施：不淨者，直施而已：畏失財故與、惡訶罵故與、或無用故與、親愛故與、為求勢故與、或死急故與、求善譽故與、求與貴勝齊名故與、妒嫉故與、憍慢故與、為咒願福德故與、求吉除凶故與、求入伴黨故與、不一心、不恭敬、輕賤受而與。如是種種因緣，為今世事故施，與淨相違，名為不淨（大正 25 頁 304 中—下）。至於「淨施」則是：

「淨施者，如經中說：治心故施，莊嚴意故施，為得第一利故施，生清淨心能分別，為助涅槃故施。譬如新花未萎，色好且香，淨心布施亦復如是」（大正 25，頁 304 下）。

這種說法的淨施，與漢譯《集異門足論》「八種施」的第八種，應該是同其淵源。

總括的說，《大智度論》在這三個地方所說的「淨施」，內容不完全一樣，雖然都有「清淨心」的概念，第一說是「淨施是趣涅槃道之資糧，是故言：為道故施。若未得涅槃，是施是人天報樂之因」；第二說，布施者明白的自我期許不要「早得涅槃」，應該要求證佛菩提；第三說似乎只限於求涅槃。

《大智度論》所說的各種「不淨施」，只要是針對布施的動機。其內容，顯然比「八種施」，更為複雜。

《瑜伽師地論》〈聞所成地〉開列許多與《集異門足論》相當的法數（參印順法師[1968]，133—134），其中也說由「有過失施」與「無過失施」所構成的八種施。有過失施是因為：懈怠所損、不隨所欲、顧戀過去、悵望未來、有輕慢過、悵求富樂、求他知聞。所謂「無過失施」，是指「迴向涅槃故，為彼資糧故，無染污心為往善趣故，為得大財故，而行布施」（大正 30，頁 355 上—中），這都是肯定布施與求證涅槃的關係。

不管是《大智度論》的淨施、不淨施，還是《瑜伽師地論》的有過失施、無過失施，都顯示，布施的動機，對於布施本身有重要的影響。《阿含經》／《尼柯耶》已可看到「淨施」的概念，但內容不完全一樣。

《中阿含經》第 180《瞿曇彌經》已經說到「淨施」，經文說的，

主要是從布施者（「施者」）與受施者（「受者」）的性質來說。布施者的清淨，是說「施主精進行妙法，見（未來）來，見果，如是見·如是說：有施、有施果」（大正 1，頁 722 中—下；《集異門足論》的解說，見大正 26，頁 402 上—下）；但南傳《中部》第 142《施分別經》說是「具戒善法」（《漢譯南傳》，12 冊，頁 269；Bhikkhu Ñāṇamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，1105）。可見在解釋上，淨施，可以從不同角度來說明。

綜合《大智度論》這幾段論文，可以看出：淨施，可以是人天報樂之因，也可以是趣涅槃道之資糧，也可以是阿耨多羅三藐三菩提的因緣。

這種概念，在《大品經》的初品，就已經說的很明白：

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜布施時，應作是分別：如是布施，得大果報；

如是布施，生剎利大姓、婆羅門大姓、居士大家；

如是布施，生四天王天處、三十三天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天；

因是布施，得入初禪、二禪、三禪、四禪，無邊空處、無邊識處、無所有處、非有想非無想處；

因是布施，能生八聖道分；

因是布施，能得須陀洹道，乃至佛道，當學般若波羅蜜！」（《大

《智度論》的解說，參看大正 25，頁 310 上—頁 302 中；《放光》大正 8，頁 3 中 26—下 3；《光讚》大正 8 頁 150 中）。

經文中，六欲天與人間果報，用的是「如是布施」；初禪（天，或定）以上的，則譯作「因是布施」，這樣的區別自有其意義。布施（即使以財施來說），可以得欲界的人天果報（或再加上色界的梵眾天），但如果能在其布施的同時，伴隨一些思考、自我期許，就可以更上一層。這樣的的理解，與《大毘婆沙論》所說「順解脫分善根」的方法：「若有增上意樂，欣求涅槃，厭背生死者，隨起少分施、戒、聞善，即能決定種此善根」（大正 27，頁 35 上），同其旨趣。

《彌勒菩薩所問經論》是大乘釋經論，也說到：「如來修多羅中，說有九種施：一者、植施；二者、畏懼施；三者、報恩施；四者、求恩施；五者、學父母施；六者、為生天施；七者、為名稱施；八者、為莊嚴心施；九者、眷屬法施」（大正 26，頁 258 上）。此處的說法，應該與《集異門足論》的經說，有相同的淵源。但是在文字上，又比南傳《長部》第 33《等誦經》的「為心之莊嚴，心之資具而行布施」，更為精簡！

應該注意的是，《彌勒菩薩所問經論》說：「為莊嚴心施」的意思，是指：

「聲聞辟支佛人，離世間樂，求涅槃樂，如是布施，亦非清淨。

又，菩薩摩訶薩不著自樂，唯求諸佛菩提心施，於諸施中，最勝清淨，是名菩薩施清淨」（大正 26，頁 258 上）。

在《大智度論》，淨施可以是人天果報，或是「趣涅槃道之資糧」，或是求證佛菩提；《彌勒菩薩所問經論》的說法，只有求佛菩提心施，才是清淨施。

在聲聞佛典《集異門足論》，這的確是指「為莊嚴心，為資助心，為資瑜伽，為得通慧菩提涅槃上義故施」，從現行梵本看來，此處只有「最上義」（uttamArtha），玄奘在翻譯時，加入了「涅槃」，這是解釋性的翻譯，明白的指出：布施是要求涅槃。至於《瑜伽師地論》〈聲聞地〉說：「其性無罪，為莊嚴心，為助伴心，為資瑜伽，為得上義，而修布施」，刻意不使用「涅槃」，似乎有意要兼攝聲聞的涅槃與大乘的佛菩提。可見同樣的「心之莊嚴」，同樣的布施，即使與解脫有關，在大乘與聲聞佛法，也還存在不可忽視的差別。

§ 4.7.7.3.4. 《大智度論》的「上中下三種施」

《阿含經》／《尼柯耶》的「三福事業」、「施戒生天論」，「莊嚴心施」，乃至《大毘婆沙論》的「見道根本」，可以看到，布施在佛教各種修證方法，有不同角色。在菩薩道，布施具有點燈照路的作用，大乘與聲聞佛法所見的十波羅蜜，或是六波羅蜜，都以布施

波羅蜜為開端。

聲聞佛典把「施戒修」(或譯為「施戒定」),稱作是「三福事業」,對菩薩道來說,這是求證佛果所不可或缺的部分;福德是菩薩修行的內容,《大智度論》這幾段話就很清楚的說明這點:

- A. 「欲成佛道,凡有二門:一者、福德;二者、智慧。行施、戒、忍,是為福德門;知一切諸法實相,摩訶般若波羅蜜,是為智慧門」;
- B. 「佛有二種道:一者、福德道,有人聞佛十力、四無所畏、四無智、十八不共法等,生恭敬信樂心;二者、智慧道,有人聞說諸法因緣和合生故,無有自性,便捨離諸法,於空中心不著。如月能潤物,日能熟物,二事因緣故,萬物成就;福德道、智慧道亦如是。福德道,能生諸功德;智慧道,能於福德道中離諸邪見著」;
- C. 「有二種道:一者、令眾生修福道;二者、慧道。福道故說三十二相;慧道故說無相」(分見大正 25,頁 172 中、頁 255 中、頁 274 中)。

《瑜伽師地論》也說到「大乘七義」(saptavidha-mahattva),也就是「大乘」為什麼是「大」(參看《法寶義林》,VII, 779b—781a)。第五義是「五者、資糧大性,謂福德資糧、智慧資糧,修習圓滿,

能證無上正等菩提」(大正 30,頁 548 下)。

福德既然有這樣的地位,是菩薩道應有的內容,重要性不言而喻。

《小品經》初品說到:「菩薩摩訶薩以不住法,住般若波羅蜜中,以無所捨法,具足檀波羅蜜:施者、受者,及財物不可得故」(大正 8,頁 218 下)。《大智度論》先給布施(「檀」,dAna)作了定義性的說明:

「檀名布施,心相應善思,是名為檀。

有人言:從善思起身、口業,亦名為檀。

有人言:有信、有福田、有財物,三事和合時,心生捨法,能破慳貪,是名為檀。

譬如慈法,觀眾生無樂,心生慈;布施心數法,亦復如是,三事和合,心生捨法,能破慳貪。

檀有三種:或欲界繫,或色界繫,或不繫。

心相應法,隨心行,共心生,非色法,能作緣。非業,業相應,隨業行,共業生,非先世業報生。

二種修應修:行修、得修。

二種證:身證、慧證。

若思惟斷,若不斷,二見斷。

有覺有觀法,凡夫聖人共行。

如是等，阿毗曇中廣分別說」（大正 25，頁 140 下；另參大正 25，頁 304 中）。

這樣的說明方式，是部派論書所常見的，一般可稱為「諸門分別」（「義門分別」），只是在現行可見的部派論書，並沒有類似的內容，而所謂「阿毗曇中廣分別說」，到底是上乘的阿毘曇，還是部派論書，並不明瞭（Lamotte[1949]，662—664，並沒有完整譯出這一大段文字）。

《大智度論》所提到的第三種定義：「有信、有福田、有財物，三事和合時，心生捨法，能破慳貪，是名為檀」，也就是說，布施的構成要素有三：布施者（要有信），布施的對象（福田）與「所施物」（財物），不只這樣，還要這三者結合時，布施者生起「捨心」，破除慳貪，這才稱作是「檀」。

在這定義之下，評斷某一布施行為，就是要觀察這三要素，《大品經》經文所說：「施者、受者，及財物不可得」，與此一定義的旨趣一樣；《攝大乘論》說：「方便善巧最勝者，謂三輪清淨

（trimaNDalapariZuddha）是。此中，所取方便善巧，由無施物、施者、受者三分別故」（大正 31，頁 355 下；參 Lamotte[1944]，297—298）。《大智度論》則說：「若施有三礙：我與，彼受，所施者財，是為墮魔境界，未離眾難。如菩薩布施，『三種清淨』無礙，為諸佛所讚，是名到彼岸」（大正 25，頁 145 中）。

布施、布施波羅蜜，乃至於布施波羅蜜圓滿，涉及複雜的問題，

大體上離不開施者、受者，及財物這三要素。

《大智度論》在討論：如何由布施（檀）而生「檀波羅蜜」，有這樣的說明：

「檀有上、中、下：從下生中，生上。

若以飲食粗物，軟心布施，是名為下；

習施轉增，能以衣服寶物布施，是為從下生中；

施心轉增，無所愛惜，能以頭目血肉，國財妻子，盡用布施，是為從中生上。

如釋迦牟尼佛初發心時，作大國王，名曰光明，求索佛道，少多布施。轉受後，身作陶師，能以澡浴之具及石蜜漿，布施『異釋迦牟尼佛』及比丘僧。其後轉身，作大長者女，以燈供養憍陳若佛。如是等種種，名為菩薩下布施。

如釋迦文尼佛本身作長者子，以衣布施大音聲佛；佛滅度後，起九十塔。後更轉身作大國王，以七寶蓋供養師子佛。後復受身作大長者，供養妙因佛上好房舍及七寶妙華。如是等種種，名為菩薩中布施。

如釋迦文尼佛本身作仙人，見憍陳若佛端正殊妙，便從高山上自投佛前，其身安隱，在一面立。

又如，眾生喜見菩薩以身為燈，供養日月光德佛。

如是等種種，不惜身命，供養諸佛，是為菩薩上布施。

是名菩薩三種布施。

這是以釋迦菩薩修菩薩道的時程，配合本生事緣，區分為菩薩下布施、中布施與上布施，其評斷的標準在於「所施物」，由「飲食粗物」，進而「衣服、寶物」，然後是「頭目血肉，國財妻子，盡用布施」。不但如此，一般人求學菩薩道，也是如此：

「若有初發佛心，布施眾生，亦復如是：

初以飲食布施，施心轉增，能以身肉與之。

先以種種好漿布施，後心轉增，能以身血與之。

先以紙墨經書布施，及以衣服、飲食、四種供養，供養法師，後得法身，為無量眾生說種種法，而為法施。

如是等種種，從檀中，生檀波羅蜜」（大正 25，頁 150 上—中）。

這也是以「所施物」的角度來觀察，但已經加入「法施」的內容。

《大智度論》此處以釋迦菩薩的修道時程，配合本生事緣來觀察，而有下中上三種施，在《瑜伽師地論》可看到類似的觀念：

「云何菩薩菩提資糧？

當知如是菩提資糧略有二種：一者、福德資糧；二者智慧資糧。

此二資糧廣分別義，如前所說〈自他利品〉，應知其相。

又，此福德智慧資糧：

菩薩於初無數大劫所修習者，應知名下；

若於第二無數大劫所修習者，應知名中；

若於第三無數大劫所修習者，應知名上」（大正 30，頁 539 中）。

用「所施物」的角度來評論布施的行為，在漢譯佛典裏，傳為竺法護譯出的《生經》（T 153），已經說到這種觀念：

「菩薩勤苦，具足三施。何謂三施？外施、內施、大施，是為三施。

衣食，珍寶，國土，妻子，是為外施。

支體骨肉，頭目髓腦，是為內施。

四等、六度，四諦非常，十二部經，為眾生說，是為大施。

求道之法，三施具足，乃疾得佛」（大正 3，頁 107 中）。

以「所施物」為判別標準，顯然是常見的說法。「外施」，是財富、國土等「身外之物」，包括妻、子；「內施」，則指布施者本身的身體、生命等，這在《大智度論》的用語是外布施、內布施（大正 25，頁 143 下）。《大智度論》又說：

「檀有三種：一者、物施，二者、供養恭敬施，三者、法施。

云何物施？

珍寶、衣食，頭目、髓腦；如是等一切內、外所有，盡以布施，是名物施。

恭敬施者，信心清淨，恭敬禮拜，將送迎逆，讚遶供養；如是等種種，名為恭敬施。

法施者，為道德故，語言論議，誦讀講說，除疑問答，授人五戒；如是等種種，為佛道故施，是名法施。

是三種施滿，是名檀波羅蜜滿」（大正 25，頁 146 下—頁 147 上）。

這不但指外施、內施（合稱「物施」）、法施，又加入「供養恭敬施」，這樣的「三種施滿，是名檀波羅蜜滿」，也就是布施波羅蜜的圓滿。《生經》說內施、外施與法施「三施具足，乃疾得佛」，這些都是以「所施物」來判別。

南傳佛典的「三十波羅蜜」，是以「所施物」為標準，而《大乘本生心地觀經》的「三種十波羅蜜」的架構，雖然很可能與南傳《佛種姓經》有著相同的淵源，但《大乘本生心地觀經》很一致的以法施相關的內容，作為最高的「真實波羅蜜多」，考慮的角度確有不同。《大智度論》則說到法施，也說到「供養恭敬施」，而這反應著一種傾向：「所施物」（包含有形與無形），不斷的擴大。

南傳《佛種姓經》以（基本）波羅蜜，親近波羅蜜（「中間波羅

蜜」），真實波羅蜜三類，來分判十種波羅蜜，而南傳《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉裏，談及釋尊菩薩行的十波羅蜜，分別是在何時圓滿，其中所舉的例子，主要就是來自《本生譚》；《大毘婆沙論》也談到一些波羅蜜圓滿的見解，也說到「若時菩薩但以悲心，能施一切一切種物，乃至身命頭目髓腦，都無少許戀著之心，齊此名為施波羅蜜多圓滿」（參看本文§ 4.5.7.3.；《正觀》雜誌，25 期，頁 147—頁 159）。

比較起來，《大智度論》關於「布施波羅蜜具足滿」的論述，顯然豐富而多樣化（參看大正 25，頁 145 下—頁 153 上），有一些看起來好像不一致，但實質上是顯示，此一問題的可以有不同角度的觀察。

《大智度論》在卷第四所引述的菩薩論義，「聲聞佛法中，迦旃延尼子輩，說菩薩相義如是」（大正 25，86 下—頁 91 下），也說到六波羅蜜圓滿的問題，並且分別舉出一些本生，加以說明（大正 25 頁 87 下 27—頁 89 中 25）。《大毘婆沙論》主流是「迦溼彌羅國諸論師」，而「迦溼彌羅國諸論師」是主張布施、持戒、精進與般若的「四波羅蜜說」。《大智度論》這一議題所引用並加以批評的，很可能是「外國師」的見解。很可惜的，現存《大毘婆沙論》雖說「外國師」主張「六波羅蜜說」，但沒有詳細介紹其內容。

「迦旃延尼子輩」是以尸毗王割肉救鴿的本生，作為「檀波羅蜜（圓）滿」。《大智度論》對此的批評是：

「汝言：菩薩一切物能施，無所愛惜，如尸毗王為鴿故，割肉與鷹，心不悔恨。如以財寶布施，是名下布施；
 以身布施，是名中布施；
 種種施，中心不著，是為上布施。
 汝何以讚『中布施』為檀波羅蜜滿？此施雖心大多慈悲，有知智慧，有不知智慧。如人為父母親屬不惜身，或為主不惜身，以是故知：為鴿不惜身，是中布施」（大正 25，頁 92 下）。

下布施與中布施是以「所施物」為準，但上布施則是布施者本身的態度與觀念。這樣的說法，顯然有別於前文所引的上中下施：「檀有上、中、下：從下生中，生上。若以飲食粗物，軟心布施，是名為下；習施轉增，能以衣服寶物布施，是為從下生中；施心轉增，無所愛惜，能以頭目血肉，國財妻子，盡用布施，是為從中生上」（大正 25 頁 151 上—中）。

由此可知，「上中下三種施」，可以看成是一種思考、觀察的架構或模型，可能因角度的不同，而有不一樣的內容。

南傳《佛種姓經》與《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉，是要說明釋迦菩薩波羅蜜行的圓滿，特別是就釋迦的本生來說。

《大智度論》說的「具足滿」，是就一般的菩薩論而言，而且從不同的角度來觀察。《大智度論》卷 12 說到七種檀波羅蜜具足滿的

意義（大正 25，頁 145 下—頁 153 上），從內容上看，比《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉的說法，複雜許多。其中，說到這樣的見解：「復次，有人言：菩薩從初發心，乃至菩提樹下三十四心，於是中間，名為布施具足滿」，這樣的見解雖然空泛，但顯然源自與部派佛教所說：釋迦菩薩是在菩提樹下，三十四心成道；在此意義之下，釋迦菩薩要到菩提樹下，才算圓滿布施波羅蜜。

至於《大智度論》此處所說：七住（七地）菩薩到十住菩薩的「檀波羅蜜具足滿」，菩薩的「結業生身檀波羅蜜滿」與「法身菩薩行檀波羅蜜滿」，這些都涉及菩薩行位的觀念，在聲聞佛法裏，似乎沒有相對應的理論；至於「復次，若菩薩行檀波羅蜜，能生六波羅蜜，是時名為檀波羅蜜具足滿」，這涉及六度相攝的觀念，特別是「財物、施人、受人不可得」，也就是一般所說的「三輪清淨」（「三輪體空」），這種觀念的「檀波羅蜜具足滿」，都是大乘特有的論議。

（待續）

——Structure of the Ultimate Value in MahAyAna",
IBK, vol. XIV, No. 2, March 1966, pp. 903-918

參考書目及略語表(之四)

* 此處只列本期新增的部分，其餘的參考書目，見《正觀》23期，頁139—頁166及《正觀》24期，頁85—頁89；《正觀》26期，頁110—頁111。

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

印順法師

[1971b] 《佛在人間》，台北：正聞。

[1981b] 《如來藏之研究》，台北：正聞。

楊郁文

[1996] 〈緣起之「此緣性」(idappaccayata)〉，《中華佛學學報》，九期，頁1—頁34。

中村元（著），李世傑譯

[1989] 〈《華嚴經》在思想史上的意義〉，收在《華嚴思想》，台北：法爾。Takasaki, Jikido

[1966] "DharmatA, DharmadhAtu, DHarmakAya and BuddhadhAtu