

## 第八章、宗教意識之新適應

### 第三節、神秘力護持的仰信

#### 第一項、音聲的神秘力


(p.503~p.515)

上圓下波法師指導  
釋圓瑜敬編  
2011/11/18

#### 一、語言的神秘感

##### (一) 世俗的語言

◎人類的語聲，能說明事理，更有感動人心的力量，古人對之是有神秘感的；特別是巫師、先知們的語言。

◎中國文的「言」字，甲骨文作、「𠂔」也是有神聖意義的。

※語言的神秘感，使人歡喜聽吉祥話，而忌諱某些語言，這是古人共有的感覺與信仰。

##### (二) 佛法中的流傳

◎佛法流傳久了，或本沒有神秘感而也神秘化了；印度一般的——語言的神秘性，也融合到佛法中。

◎自從大天（Mahādeva）立「道因聲故起」<sup>1</sup>，以為語言的音聲，有引發聖道的力量，語聲才發展為修道的方法。

※這些語言的神秘性，語聲的修道法，都在大乘佛法中充分發揮出來。

<sup>1</sup> (1) [原書 p.515 註 1]《異部宗輪論》(大正 49, 25a)。

(2) 印順導師著，《初期大乘佛教之起源與開展》，第 6 章〈部派分化與大乘〉，p.367：「這是傳說大天（Mahādeva）『五事』中的『道因聲故起』。傳說：大天夜晚一再說『苦哉！苦哉』！弟子問起，大天說：『謂諸聖道，若不至誠稱苦召命，終不現起，故我昨夜數唱苦哉』。內心精誠的口唱『苦哉』，因耳聽『苦哉』的聲音，能夠引起聖道。這是音聲佛事，與口到、耳到、心到的念佛一樣。大天的『道因聲故起』，只是應用這一原則。五識有離染，也就可在見色、聞聲、嗅香、嘗味、覺觸時修道。所以五識有離染，是修行方法上的理論原則。『苦言引道』，是五識修道的實施方法。這一方法，在大乘佛法中，多方面予以應用。連中國禪宗的修行特色，也可從這一原則而理會出來。」

(3) 印順導師著，《印度之佛教》，p.108~110：「二百年滿已，承大天之學者，又多所分裂。迦王之世，大天創說五事。大天住雞園，於布薩時，誦其五事之頌云：『餘所誘、無知、猶豫、他令入，道因聲故起，是名真佛教』。波利西系之學者，指為異端，因此起諍。有部等為大天系所抑，乃譏其造三逆罪，以五事邪見欺學眾，如《大毘婆沙論》99 卷說。大天之學德，毀譽不一；其所傳五事，亦解說或異，姑略言之：『餘所誘』者，天魔能燒阿羅漢，令於夢中漏失（銅鑠者作『餘附與』，意謂天魔化作不淨，以啟羅漢之疑也）。『無知』者，阿羅漢有不染污無知，不明事物之相。『猶豫』者，阿羅漢有處非處疑，即疑事物之是否如此。『他令入』者，阿羅漢不能自覺，要由師之開示而後能入。『道因聲故起』者，要痛感生死，誠唱『苦哉』，聖道乃得起（銅鑠者謂證初果之聖者，於定中唱言苦哉）。前之四者，蓋以聲聞無學果為未盡。說一切有部等，以不染污無知、處非處疑等，阿羅漢已斷而猶現起；不由他悟，自覺自知。大天則指以未斷、不知，此其所以諍也。『道因聲起』，藉語言以導悟心，開音聲佛事之端，亦非上座系所許。大天受命傳教於摩醯沙曼陀羅（今南印之賣索爾），流衍於安達羅，馱那羯鑠迦（今之海得拉巴）。」

## 二、佛法中祝願：咒願、達嚩、僧跋

### (一) 咒願——祝願

◎佛法中有「咒願」：咒，在中國文字中，與「祝」字相通，所以咒願是語言的祝願。

#### 1、咒願的漸次形成

◎《五分律》說：「佛言：應作齊限說法。說法竟，應咒願」<sup>2</sup>

◎《十誦律》說：「僧飽滿食已，攝鉢，洗手，咒願。咒願已，從上座次第(卻地數)而出」<sup>3</sup>。

◎佛教的僧制，是漸次形成的。

◎布薩日，信眾們都來了，所以制定要為信眾說法。其後又制定，說法終了，要為信眾們咒願。

◎如應請到施主家去應供，飲食終了，也要為施主咒願。在咒願以前，又多少為施主作簡要的說法。

#### 2、咒願的更廣發展——應時祝願

《僧祇律》說：「僧上座應知前人為何等施，當為應時咒願」<sup>4</sup>信眾們請僧應供，大都是有所為的，所以應隨施主的意願，而作「應時」——適合時宜的祝願。

#### (1) 列舉六事，並有不同的祝願詞

《僧祇律》列舉喪亡、生子、新舍落成、商人遠行、結婚、出家人布施——六事，並不同的祝願詞。

#### (2) 舉例生子的咒願文

生子的咒願文，如《摩訶僧祇律》卷 34（大正 22，500b-c）說：

「童子歸依佛，……七世大聖尊。譬如人父母，慈念於其子，舉世之樂具，皆悉欲令得，令子受諸福，復倍勝於彼。室家諸眷屬，受樂亦無極」！

#### 3、小結

咒願，只隨事而說吉祥的願詞，滿足布施者的情感，本沒有神秘的意義，與中國佛教法事終了所作的迴向頌相近。

### (二) 特敬拏伽陀——達嚩

◎咒願而外，在受請應供時，還有說「特敬拏伽陀」，及唱「三鉢囉佉多」的制度。

◎特敬拏（伽陀），

◎或作鐸敬拏、達嚩、大嚩、檀嚩、達嚩等，都是（dakṣiṇā）的音譯，

◎義淨義譯為「清淨」（伽他）。

#### 1、受施主供養以後的讚頌

#### (1) 《四分律》

《四分律》卷 49（大正 22，935c）說：

「應為檀越說達嚩，乃至為說一偈：若為利故施，此利必當得。若為樂故施，後必得快樂」！

#### (2) 《根本說一切有部尼陀那》

<sup>2</sup>[原書 p.515 註 2]《彌沙塞部和醯五分律》卷 18(大正 22，121c)。

<sup>3</sup>[原書 p.515 註 3]《十誦律》卷 38(大正 23，272b)。

<sup>4</sup>[原書 p.515 註 4]《摩訶僧祇律》卷 34(大正 22，500b)。

《根本說一切有部尼陀那》卷 1（大正 24，416a）說：

「諸苾芻聞是語已，即皆各說清淨伽他曰：所為布施者，必獲其義利。若為樂故施，後必得安樂。菩薩之福報，無盡若虛空，施獲如是果，增長無休息」。

### 〔3〕比較說明

◎《尼陀那》的第一頌，與《四分律》說相合。

◎這是受施主供養以後的讚頌，所以依發音類似的（dana）（施），而解說達觀為布施。

◎然義淨卻譯為「清淨」，清淨是如法而沒有過失的意思，所以這是讚歎如法布施的功德。

### 2、從讚歎布施而讚歎三寶，後代用來替代說法

◎說達觀，也就是受供後說法。說法不一定是歌頌，但傳說佛也聽許歌詠聲說法<sup>5</sup>。

◎如《四分律》的達觀，不只是讚歎布施，而是「若檀越欲聞說布施……應為檀越讚歎布施；讚歎檀越；讚歎佛法僧」<sup>6</sup>。

※可見達觀是受供後的讚歎偈，從布施而讚歎三寶，後代用來代替說法的。

### 〔三〕三鉢囉佉多——僧跋

咒願與特敬拏頌，沒有神秘意味，而唱「三鉢囉佉多」（saṃprāgata），卻有點神秘化。

#### 1、「僧跋」傳說的功效

#### 〔1〕《目得迦》：唱僧跋能消除飲食中的毒性

◎如《根本說一切有部目得迦》卷 8（大正 24，445b）說：

「一人於上座前，唱三鉢羅佉多。由是力故，於飲食內諸毒皆除」。注：「三鉢羅佉多，譯為正至；或為時至；或是密語神咒，能除毒故。昔云僧跋者，訛也」。

◎三鉢囉佉多，古譯作僧跋。

◎唱三鉢囉佉多，而飲食中的毒性都消除了，這是傳說尸利仇多（Śrīgupta）的故事。

尸利仇多（或譯申日，德護）在飲食中放了毒藥，然後請佛與僧眾去應供。《目得迦》以為唱了「三鉢囉佉多」，毒就沒有了，所以義淨注為：「或是密語神咒，能解毒故」。

#### 〔2〕《十誦律》：消除飯食中毒質，是由於實語，與唱三鉢囉佉多無關

◎然同屬說一切有部（Sarvāstivādāḥ）的《十誦律》卷 61，卻這樣（大正 23，464c）說：

「佛如是咒願：婬欲、瞋恚、愚癡，是世界中毒。佛有實法，除一切毒；解除捨已，一切諸佛無毒。以是實語故。毒皆得除。……未唱等供，不得食」。

◎依《十誦律》，消除飯食中毒質，是由於實語，與唱三鉢囉佉多無關。

◎《十誦律》的意見，與《增壹阿含經》、《月光童子經》、《申日兒本經》、《德護長者經》所說相合<sup>7</sup>。

#### 2、「僧跋」的原始意義——「等供」：眾僧飯皆悉平等

#### 〔1〕《十誦律》

《十誦律》所說的「等供」，是三鉢囉佉多的義譯。

<sup>5</sup>[原書 p.515 註 5]《四分律》卷 35(大正 22，817a)。

<sup>6</sup>[原書 p.515 註 6]《四分律》卷 49(大正 22，935c-936a)。

<sup>7</sup>[原書 p.515 註 7]《增壹阿含經》卷 41(大正 2，775a)。《月光童子經》（大正 14，817b）。《申日兒本經》（大正 14，820a）。《德護長者經》卷下（大正 14，848c）。

## 〔2〕《佛說梵摩難國王經》

《佛說梵摩難國王經》（大正 14，794b）說：

「夫欲施者，皆當平心，不問大小。佛於是令阿難，臨飯說僧跋。僧跋者，眾僧飯皆悉平等」。

## 〔3〕小結

◎「僧跋」是眾僧飯皆悉平等，正與「等供」的意義相合。

◎佛教的制度，多數比丘在一處受供，是不問年老年少，有沒有學德，相識或不相識，應該平等心布施供養，比丘們也應該平等心受供養。

## 3、「僧跋」的後來意義——「時至」：開始取食的指令

◎所以在開始飯食時，唱「三鉢囉佉多」，喚起大家的平等用心。這句話，同時也就成了一種號令。多數比丘在一處受供，坐定了以後，鉢中放好了飯食。為了保持秩序，不致參差雜亂，所以要有一指令，才一致的開始取食。

◎於是「三鉢囉佉多」，在喚起供養者與受供者的等心而外，又附有開始取食的意義。一聽到唱「三鉢囉佉多」，就開始取食；時間流傳得久了，似乎這就是開始取食的指令。於是乎或解說為「時至」、「正至」、「善至」。

## 4、小結：模糊唱「僧跋」的原意，而誤解為秘密神咒

為什麼要唱「三鉢囉佉多」的原意，一般是模糊了，而只是習慣了的流傳下來。有的與消毒的故事相結合，而解說為「由是力故，諸毒皆除」，「三鉢囉佉多」也就被誤解為秘密神咒了。

## 〔四〕小結

咒願，說達觀，唱僧跋，主要為受供前後的頌讚。

## 四、諦語（實語）

### 〔一〕諦語的意義與力量

◎諦語（satyavacana, saccakiriya），或譯為實語。這是真誠不虛妄的誓言，與一般的發誓相近。

◎諦語，是印度一般人所深信的。從種種諦語的傳說來看，諦語是：說諦語的人，必要備有良好的功德，才能從真誠不虛妄的誓言中，發出神奇的力量，實現誓言的目的。不只是內心的想念，還要口裏說出來，語言也就有了一分神秘的意味，所以諦語也稱為真實加持。（satyādhisthana, saccadhitthāna）。

### 〔二〕諦語的由來：是在世俗信仰的適應下，漸漸的參雜進來

起初，佛法是沒有諦語的，但在世俗信仰的適應下，漸漸的參雜進來。

#### 1、原始佛教時期——可能未有諦語

##### 〔1〕經：諦語使產婦脫離難產的災厄

◎如《中部》的《鵝掘摩經》，佛命鵝掘摩羅（Aṅgulimāla），以「從聖法中新生以來，不曾憶念殺生」的諦語，使產婦脫離了難產的災厄，得到了平安<sup>8</sup>。

◎漢譯《雜阿含經》的同一事實，就沒有諦語救產難部分<sup>9</sup>。

<sup>8</sup> [原書 p.515 註 8] 《中部》(86)《鵝掘摩經》（南傳 11 上，139）。

### **（2）律：諦語消除飲食中的毒素**

◎如《十誦律》等所傳，佛以「佛（或作三寶）沒有貪、瞋、癡三毒」的諦語，消除了飲食中的毒素<sup>10</sup>。

◎《法句》《義釋》（DhammapadaAtthakatha）有同一故事，卻沒有除毒的諦語<sup>11</sup>。

### **（3）小結**

這可見諦語的出現於佛教聖典，是後起的。

### **2、部派時代：諦語的信仰非常普遍**

◎到了部派時代，諦語的信仰，非常普遍。所以在當時傳出的「本生」中，釋尊前生的諦語故事，相當的多。

◎依本生而歸納出來的菩薩德行——波羅蜜多，銅鑠部（Tāmraśāṭīyāḥ）也就有了諦語加持。

### **3、諦語的作用**

#### **（1）治病或恢復身體健全**

◎諦語所引起的作用，以治病或恢復身體健全為最多。

○如尸毘王（Sivi）割肉救鴿本生，「時菩薩作實誓願：我割肉血流，不瞋不惱，心不悶以求佛道者，我身當即平復如故！即出語時，身復如本」<sup>12</sup>。

○如睽（Śyāma）為毒箭所射，也由於諦語而康復<sup>13</sup>。

#### **（2）有改變自然的力量**

《小品般若經》說：「以此實語力故，此城郭火，今當滅盡」<sup>14</sup>，那諦語更有改變自然的力量。

### **4、諦語的功德力，可能是得到外力的協助**

◎凡稱為諦語或實語的，主要是由於諦語者的功德力，但也可能是得到鬼神的協助。

○如《小品經》所說的諦語滅火，或是本身沒有滅火的力量，而由「非人」來助成。

○睽本生中，也是得到帝釋（ŚakraDevānaṃIndra）神力的加持。

※在所說的諦語中，可能有神力在護助，就近於咒語，所以《十誦律》稱諦語為「咒願」<sup>15</sup>。

### **（三）小結：大乘佛法初興不久，諦語被神力所取代**

大乘佛法初興，諦語還相當流行。但不久，就為佛與菩薩的神力，密咒的神力所取而代之了！

## **五、咒語**

### **（一）咒語的名稱**

語言音聲的神秘性，從古以來，就有人信仰的。

#### **1、在印度名稱不一，但一致認為與神秘的語言有關**

<sup>9</sup> [原書 p.516 註 9] 《雜阿含經》卷 38(大正 2，280c-281b)。

<sup>10</sup> [原書 p.516 註 10] 《十誦律》卷 61(大正 2，464c)。又上 [原書 p.515 註 7] 所引。

<sup>11</sup> [原書 p.516 註 11] 《法句義釋》Dhammapada-Atthakathā(1，434)。

<sup>12</sup> [原書 p.516 註 12] 《大智度論》卷 4(大正 25，88c)。

<sup>13</sup> [原書 p.516 註 13] 《六度集經》卷 5(大正 3，24 下-25a)。

<sup>14</sup> [原書 p.516 註 14] 《小品般若波羅蜜經》卷 7(大正 8，570a)。

<sup>15</sup> [原書 p.516 註 15] 《十誦律》卷 61(大正 23，464c)。

在印度，或稱為 mantra，或稱為 vidya，vijjā，或稱為 dhāraṇi，說起來淺深不一，而與神秘的語言有關，卻是一致的。

## 2、在中國譯為咒

在中國，都可以譯為咒。

### (二) 咒語在佛法中的地位

#### 1、禁止出家人學習，恐邪命自活

◎嚴格的說，佛法是徹底否定了的，出家人是禁止的。如《長阿含經》卷 14《梵動經》（大正 1，89c）說：

- ◎「如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活：或為人咒病，或誦惡咒，或誦善咒，……沙門瞿曇無如此事」。
- ◎「如餘沙門、婆羅門，食他信施，行遮道法，邪命自活：或咒水火，或為鬼咒，或誦剎利咒，或誦象咒，或支節咒，或安宅符咒，或火燒、鼠嚙能為解咒，……沙門瞿曇無如此事」。

※神秘的迷信行為，佛教出家眾是不許學習的。

◎南傳的《沙門果經》、《梵網經》，都有同樣的敘述<sup>16</sup>。似乎這是禁止邪命自活，如沒有因此而得到經濟的報酬，或者就不妨的。

#### 2、否定咒語之神效，並指為迷信之行為

◎然《梵網經》等稱之為「無益而徒勞的明咒」，是否定明咒之神效的。

◎《中阿含經》卷 47《多界經》（大正 1，724a）說：

「若見諦人，生極苦、甚重苦，不可愛、不可樂、不可思、不可念，乃至斷命。捨離此內，更從外求，或有沙門、梵志，或持一句咒，二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脫我苦……者，終無是處。若凡夫人，捨離此內，更從外求，……必有是處」。依說一切有部（Sarvāstivādāḥ）所傳的《多界經》，即使痛苦到極點，可能有死亡的危險，真正通達真諦的聖者，是不會為了生命，到外教那裡去學習神咒。

※可見這些「徒勞無益的明咒」，只是愚癡凡夫所有的信仰——迷信。

### (三) 咒語在佛法中的發展

#### 1、最早引入佛法的治蛇毒咒

◎咒語的引入佛法中，治蛇毒咒該是最早的了。

##### (1) 《雜阿含經》

1.《雜阿含經》說：優波先那（Upasena）為毒蛇所傷而死，臨死而面色如常，沒有什麼變異。因此，佛為比丘們說防治毒蛇的咒語，如卷 9（大正 2，61a-b）說：

即為舍利弗而說偈言：

常慈念於彼堅固賴吒羅慈伊羅槃那尸婆弗多羅欽婆羅上馬亦慈迦拘吒  
及彼黑瞿曇難陀跋難陀慈悲於無足及以二足者四足與多足亦悉起慈悲  
慈悲於諸龍依於水陸者慈一切眾生有畏及無畏安樂於一切亦離煩惱生  
欲令一切賢一切莫生惡常住蛇頭巖眾惡不來集凶害惡毒蛇能害眾生命  
貪欲瞋恚癡世間之三毒如此三惡毒永除名佛寶法寶滅眾毒僧寶亦無餘

<sup>16</sup>[原書 p.516 註 16]《長部》(2)《沙門果經》(南傳 6，101)。又(1)《梵網經》(南傳 6，11)。

破壞凶惡毒攝受護善人佛破一切毒汝蛇毒今破

故說是咒術章句，所謂：塢・耽婆隸・耽婆隸・耽陸・波婆耽陸・棕滹肅・棕滹・  
枳跋滹・文那移・三摩移・檀諦尼羅枳施・婆羅拘閏・塢隸・塢娛隸・悉波訶。

## (2) 《根有律》

### A、與《雜阿含經》所說相同

2. 《根有律》與《雜阿含經》所說相同<sup>17</sup>。

### B、說明

◎所說的偈頌——伽陀，是諦語、實語。又分為二：

◎初七頌半，是佛的慈心護念八大龍王，及一切眾生的諦語。慈心，是不受毒害的，所以慈心諦語，能使蛇等不能傷害。

◎次二頌半，是佛、法、僧沒有煩惱毒的諦語，與除滅尸利仇多飯食中毒素的諦語相同，所以伽陀是防治蛇傷的諦語。

◎次說「咒術章句」，《根有律》作「禁咒」，原文可能為 mantra，這才是咒語。

## (3) 《相應部》——沒有偈頌與咒語

3. 《相應部》與《雜阿含經》相當的部分，但說優波先那受蛇傷而死，沒有伽陀，也沒有咒語<sup>18</sup>。

## (4) 《銅鑠律》

4. 《銅鑠律》中，有比丘為毒蛇所傷，所以佛說「自護咒」(attaparittam)<sup>19</sup>。

◎初說四頌，與《雜阿含經》的前五頌相同，僅四大龍王。

◎次說「佛無量，法無量，僧無量，匍<sup>20</sup>行的蛇蠍等有量」，近於除毒的諦語。

◎自護咒，只是諦語而已。

## (5) 《四分律》

5. 《四分律》說：「自護慈念咒：毘樓勒叉慈……慈念諸龍王，乾闥婆，羅剎婆，今我作慈心，除滅諸毒惡，從是得平復。斷毒，滅毒，除毒，南無婆伽婆」<sup>21</sup>。也是慈心的諦語。

部派	經律	典故(毒蛇)	伽陀(實語)	咒語
有部系	《雜阿含經》	✓	✓	✓
	《根有律》	✓	✓	✓
分別說系	《相應部》	✓	x	x
	《銅鑠律》	✓	✓	x
	《四分律》	✓	✓	x

※按：✓，表示有內容 x，表示無內容

## (6) 小結

<sup>17</sup>[原書 p.516 註 17]《根本說一切有部毘奈耶》卷 6 (大正 23, 657a-b)。

<sup>18</sup>[原書 p.516 註 18]《相應部》「六處相應」(南傳 15, 64-66)。

<sup>19</sup>[原書 p.516 註 19]《銅鑠律》「小品」(南傳 4, 168-170)。

<sup>20</sup>《漢語大詞典》卷 2, p.188:【匍】[pú ㄆㄨˊ] 1.爬行。

<sup>21</sup>[原書 p.516 註 20]《四分律》卷 42 (大正 22, 871a)。

◎從這裡可以看出：優波先那為毒蛇所傷而死，面色如常，編入《相應部》「處相應」（《雜阿含經》同），原是沒有伽陀與咒語的。

◎律師們開始以諦語防治毒蛇；根本說一切有部的律師們，才在防護諦語下，附入世俗治毒蛇的咒語。

◎以後，又附入《雜阿含經》中。

## 2、各部廣律承認咒術的神效

### （1）世俗咒術的引入佛法，受到印度習俗的影響

世俗咒術的引入佛法，不外乎受到印度習俗的影響。印度自「阿闍婆吠陀」

（Atharvaṇa-veda）以來，稱為 mantra 的咒語，非常流行。咒語的神效，被一般傳說為事實。

### （2）部派佛教中，一致承認咒術的效力

對於修道，佛法以為咒術是無益的；也不許僧眾利用咒術來獲取生活（邪命），但咒術的效力，在一般是公認的，所以在部派佛教中，容受咒術的程度，雖淺深不等，而承認咒術的效力，卻是一致的。

#### A、咒術有殺害生命的力量

世俗有以咒術殺生的信仰，現在的各部廣律，也要考慮到咒術殺害生命，所犯罪過的輕重。

◎如《銅鑠律》說：以咒術除鬼害而殺鬼<sup>22</sup>。

◎《五分律》說：「隨心遣諸鬼神殺」<sup>23</sup>。

◎《四分律》說：「咒藥與，令胎墮」<sup>24</sup>。

◎《僧祇律》說：「毘陀羅咒」殺<sup>25</sup>。

◎《十誦律》說：「作毘陀羅殺，半毘陀羅殺，斷命」。

◎毘陀羅是「召鬼咒尸令起」，即起尸咒法。

◎半毘陀羅是「召鬼咒鐵人令起」。

◎斷命是「心念口說讀咒術」的種種法<sup>26</sup>。

<sup>22</sup>[原書 p.516 註 21]《銅鑠律》「經分別」（南傳 1，139）。

<sup>23</sup>[原書 p.516 註 22]《彌沙塞部和醯五分律》卷 2（大正 22，8b）。

<sup>24</sup>[原書 p.516 註 23]《四分律》卷 56（大正 22，981a）。

<sup>25</sup>[原書 p.516 註 24]《摩訶僧祇律》卷 4（大正 22，2256a）。

<sup>26</sup>[原書 p.517 註 25]《十誦律》卷 2（大正 23，9b-c）：

- （1）**毘陀羅者**：有比丘以二十九日，求全身死人召鬼咒尸令起，水洗著衣著刀手中，若心念若口說：我為某故作毘陀羅，即讀咒術，是名毘陀羅成。若所欲殺人，或入禪定，或入滅盡定，或入慈心三昧若有大力呪師護念救解，若有大力天神守護，則不能害，是作呪比丘，先辦一羊，若得芭蕉樹，若不得殺前人者，當殺是羊若殺是樹，如是作者善，若不爾者還殺是比丘，是名毘陀羅。
- （2）**半毘陀羅者**：有比丘二十九日作鐵車，作鐵車已作鐵人，作鐵人已召鬼，咒鐵人令起，水洗著衣繫刀著鐵人手中。若心念若口說：我為某故，作是半毘陀羅讀是咒術，是名半毘陀羅成，若所欲殺人，入禪定入滅盡定入慈心三昧。若有大力呪師護念救解。若有大力天神守護。則不能害。是作呪比丘。先辦一羊若得芭蕉樹。若不得殺前人者，當殺是羊若殺是樹，如是作者善，若不爾者還殺是比丘，是名半毘陀羅。
- （3）**斷命者**：若比丘以其二十九日，牛屎塗地酒食著中，然火已尋著水中，心念口說讀咒術言，如火水中滅，某甲人命亦如是滅，若火滅時彼命隨滅，又如比丘二十九日，牛屎塗地酒食著中，畫作所欲殺人形作是像已尋還撥滅，心念口說讀咒術言，如是像滅彼命亦滅，若像滅時彼命隨滅，有如比丘二十九日，牛屎塗地酒食著中，以針刺衣角頭尋還拔出，心念口說讀咒術言，如是針出彼



◎《根本說一切有部毘奈耶》的「起屍殺」，「起半屍」殺，「咒殺」，與《十誦律》相同，但起半屍的方法不同<sup>27</sup>。

※總之，各部派都承認咒術有殺害生命的力量。

### **B、以咒術防治毒蛇**

◎印度在熱帶，毒蛇特別多；每年為毒蛇所傷害的人，數目很大。一直到現在，還有一批以咒蛇為職業的。

◎出家人多住於山林，正是毒蛇出沒地區，既承認咒術的力量，那末為了保護自己，引用世俗防治毒蛇的咒術，也就不覺得離奇了。

### **C、以咒術治病**

僧團內，准許學習治蛇毒咒，那其他治病的咒法，當然也是許可了。

◎如《四分律》卷 30（大正 22，775a）說：

「若學咒腹中蟲病，若治宿食不消；若學書、學誦，若學世論為伏外道故；若學咒（除）毒：為自護，不以為活命，無犯」。

◎《根本說一切有部尼陀那》，有治痔<sup>28</sup>病的咒<sup>29</sup>。

### **（3）對比丘尼有止學咒的規定**

女人總容易信仰這些咒術，所以對比丘尼有禁止學咒的規定<sup>30</sup>。

### **3、說一切有部晚期的律典更廣說到咒術**

原則的說，凡與自護——自己治病無關的，一切咒都不許學，不許教，但說一切有部的晚期律——《根本說一切有部律》，咒術是相當嚴重的侵入了佛教。

### **（1）治病**

鄔陀夷（Kaṭudāyī）化作醫師，咒誦，稱三寶名號，「眾病皆除」<sup>31</sup>。

### **（2）偷盜伏藏**

還有偷盜伏藏的咒法：作曼陀羅，釘竭地羅木<sup>32</sup>，繫上五色的絲線，然後爐內燒火，「口誦禁咒」<sup>33</sup>。這雖是犯戒的，被禁止的，但可見有人這麼做。

### **（3）求戰事的勝利**

法與（Dharmadinnā）比丘尼教軍人圍城取勝的法術，如《根本說一切有部毘奈耶》卷 23（大正 23，753c）說：

「圍彼城郭，即於其夜，通宵誦《三啟》經<sup>34</sup>，稱天等名而為咒願。願以此福，資及梵天此世界主，帝釋天王，并四護世，及十八種大藥叉王，般支迦藥叉大將，執杖神王所有眷屬，難陀、鄔波難陀大龍王等。……并設祭食，供養天神」。

---

命隨出，是針出時彼命隨出，是名斷命。

<sup>27</sup>[原書 p.517 註 26]《根本說一切有部毘奈耶》卷 7（大正 23，662a）。

<sup>28</sup>《漢語大詞典》卷 8，p.311：【痔】[zhì ㄓ ˋ] 1.一種常見的肛管疾病。通稱痔瘡。

<sup>29</sup>[原書 p.517 註 27]《根本說一切有部尼陀那》卷 2（大正 24，420b-c）。

<sup>30</sup>[原書 p.517 註 28]《銅鑠律》「比丘尼分別」（南傳 2，493）。《四分律》卷 27（大正 22，754a）等。《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》卷 19（大正 23，1012b-c）。

<sup>31</sup>[原書 p.517 註 29]：《根本說一切有部毘奈耶》卷 43（大正 23，861b）。

<sup>32</sup>《一切經音義》卷 60（大正 54，707b4）：「竭地羅木（寒[廿/（阿-可+辛）/子]反梵語，西方堅硬木名也。古譯曰佉陀羅堪，為橛釘也）。」

<sup>33</sup>[原書 p.517 註 30]：《根本說一切有部毘奈耶》卷 3（大正 23，639a）。

<sup>34</sup>印順導師著，《華雨集第二冊》，p.130：「『三啟經』是經分三分：前是讚誦佛德，後是發願迴向，中間

※誦經，供養天神，求神力的護助，與大乘的誦《金光明經》、《仁王護國般若經》，原則是沒有差別的。

#### 〔4〕驅除疫鬼的咒術

《藥事》說：廣嚴城(Vaiśālī)的疫病嚴重，請佛去驅除疫鬼。佛到了那維迦(Nāḍakantha)，命阿難陀(Ānanda)到廣嚴城去說咒，驅逐邪鬼。佛到了廣嚴城，為了憐憫眾生又說咒<sup>35</sup>。

#### 〔5〕小結

◎根本說一切有部，對於治病，驅鬼，求戰爭的勝利，顯然是常用咒術的。

◎咒語，語音自身的神秘作用，或因咒力而得到鬼神的護助，或憑咒力來遣使鬼神；咒的神秘力，與鬼神力是相結合的。

#### 4、咒語成為佛法的一部分

◎在佛法中，起初是諦語——真誠不虛妄的誓言，是佛力、法力、僧力——三寶的威力，修行者的功德力，也能得龍天的護助。諦語與三寶威力相結合，論性質，與咒術是類似的。

◎所以《十誦律》稱說諦語為「咒願」；《四分律》等稱諦語為「護咒」。

◎咒——音聲的神秘力，終於經諦語的聯絡，為部派佛教所容受，甚至成為佛法的一部分。如陳真諦(Paramārtha)傳說：《四分律》所屬的法藏部(Dharmguptāḥ)，在三藏以外，別立「咒藏」<sup>36</sup>。

#### 〔四〕咒術流行的地區

雖印度都是信仰的，而有些地區，神咒的信仰特強。

##### 1、印度北方：烏仗那

◎在印度北方，是烏仗那(Udyāna)，如《大唐西域記》卷3（大正51，882b）說：「烏仗那國……好學而不功，禁咒為藝業。……戒行清潔，特閑<sup>37</sup>禁咒」。

◎烏仗那是古代的罽賓地區。

◎在家人有以禁咒為職業的；

◎出家也於禁咒有特長。

※這是法藏部、說一切有部流行的地區，也是北方大乘興起的重鎮。

##### 2、印度南方：達羅鼻茶

#### 〔1〕民族：生無妄語，出言成咒

◎在南方，有達羅鼻茶(Draviḍa)，如《一切經音義》卷23（大正54，451b）說：

「達利鼻茶，……其國在南印度境，此翻為銷融。謂此國人生無妄語，出言成咒。若鄰國侵迫，但共咒之，令其滅亡，如火銷膏<sup>38</sup>也」。

---

是誦經。如人死亡了，讀誦『三啟經』，中間所誦的是《無常經》。如降伏敵人，遣除樹神，中間誦經部分，應該是誦《阿吒那劍》等經了。北方的部派佛教，流行這種『誦經』以求平安、降伏敵人等行為。」

<sup>35</sup>[原書 p.517 註 31]《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷6（大正24，27b-c）。

<sup>36</sup>[原書 p.517 註 32]《三論玄義檢幽集》卷6（大正70，465b）。

<sup>37</sup>《漢語大詞典》卷12，p.69：【閑】〔xián ㄒ一ㄢˊ〕同“閒”9.通“嫻”。熟習。鄭玄箋：“閑，習也。”……“閒與閑同。”

<sup>38</sup>《漢語大詞典》卷11，p.1292：【銷膏】指燈燭燃燒時耗費油膏。

◎達羅鼻茶，本為南印度民族的通稱。《大唐西域記》有達羅毘茶國，以建志補羅（Kāñcipura）為首都，區域極廣。

## （2）語言

### A、達羅毘茶族的明咒

達羅毘茶族的語言，名達羅毘茶語（鬼語），與梵語（天語）不同，在阿利安族（Ārya）的印度人聽起來，非常難懂。加上達羅毘茶族的神咒（語言即神咒）信仰，成為難以理解的語音，所以《瑜伽師地論》說：「非辯聲者，於義難了種種音聲，謂達羅毘茶種種明咒」<sup>39</sup>。

### B、彌伽醫師的語言法門

◎達羅毘茶，唐譯《華嚴》就譯作「咒藥」。

◎這裡的彌伽（Megha）醫師，說「輪字莊嚴光經」<sup>40</sup>，「成就所言不虛法門，分別了知」一切「語言秘密」<sup>41</sup>，也與密咒有關。

### C、達羅毘茶語如夜叉語一樣難解

◎達羅毘茶的守護神，是夜叉（yakṣa），因阿利安族侵入印度，夜叉的神格下降。

◎夜叉有迅速隱密的意義，傳說有地夜叉、虛空夜叉、飛行夜叉三類<sup>42</sup>。

◎夜叉的語言，正是達羅毘茶語那樣的難於了解。《大智度論》卷 54（大正 25，448a）說：「此諸夜叉，語言浮偽，情趣妖詭。諸天賤之，不以在意，是故不解其言」。

※達羅毘茶明咒的難解，就是夜叉語的難解。

## （3）大乘佛法的陀羅尼咒發展，與夜叉有密切關係

◎大乘佛法中陀羅尼咒的發展，與夜叉是有密切關係的。

◎《華嚴經》的《入法界品》，起於南方，就有彌伽醫師的語言法門，及四十二字母。

## 3、結

容受咒術的部派佛教，將因與明咒有關的南北兩大區域，發展為重視陀羅尼咒的大乘法門。

## 第二項、契經的神秘化

(p.517~p.524)

### 一、契經的本質

◎佛說的法——經，只是語言，由弟子憶持，集成一定的文句而傳誦下來。

<sup>39</sup>[原書 p.517 註 33]《瑜伽師地論》卷 37（大正 30，494b）。

<sup>40</sup>《大方廣佛華嚴經》卷 46〈34 入法界品〉（大正 9，692c9-21）：「善男子！於此南方，有一國土，名曰自在，城名呪藥；彼有良醫，名曰彌伽。……爾時，童子見彼良醫，處正法堂，論師子座，與一萬大眾前後圍遶，為說輪字莊嚴光經。」

<sup>41</sup>[原書 p.517 註 34]《大方廣佛華嚴經》卷 46（大正 9，692c-693b）。《大方廣佛華嚴經》卷 62、63（大正 10，337b-338b）。《大方廣佛華嚴經》卷 5（大正 10，684a-685b）。

<sup>42</sup>[原書 p.517 註 35]《大智度論》卷 12（大正 25，152c）。

◎經法是佛所開示的，說明了如實悟解，與實踐真理的修行方法。法的內容，是不共世間的，希有的，一切佛弟子所應尊敬的。但傳誦於人間的法，如沒有切實去理解，如實的去修持，到底不過是名句文身而已。

## 二、契經的神秘化

佛弟子尊敬法，也尊重表詮法的名句文身，久而引起神秘感。

### (一)「讀誦」的神秘化

#### 1、日常所應用等，能引起聽者的歡喜心

一則是：日常應用的三歸文，五戒文，以及咒願、說達觀所用的讚歎三寶、讚歎布施、讚歎持戒或懺悔等偈頌，已成為吟詠聲的讚頌，能引起聽者的歡喜心。

#### 2、因信眾的要求，而有能消災、加吉祥、治病等世俗現生利益

一則是：信眾的要求，不一定是解脫，求來生幸福以外，還有現生安樂的要求。於是乎誦持這些章句偈頌，被形容為能消災，召吉祥，治病，有世俗的現生利益了。

### (1) 北傳佛教

#### A、誦阿利沙伽他，能治萬病

如《根本說一切有部毘奈耶》卷 50（大正 23，903b）說：

「若有人來乞鉢水時，應淨洗鉢，置清淨水。誦阿利沙伽他，咒之三遍，授與彼人。或洗或飲，能除萬病」。

注：《阿利沙伽他》者，謂是佛所說頌，出聖教中。若讀誦時，有大威力。但是餘處令誦伽他者，皆此類也。即如河池井處洗浴飲水之時，或暫於樹下偃息取涼而去，或止客舍，或入神堂，蹈曼荼羅，踐佛塔影，或時已影障蔽尊容，或大眾散時，或入城聚落，或晨朝日暮禮拜尊儀，或每食罷時。或灑掃塔廟：諸如此事，其類實繁，皆須口誦伽他，奉行獲福」。

◎阿利沙伽他，是聖教中佛說的伽他。依義淨的附注，可見當時的出家人，常在「口誦伽他」，相信「有大威力」，「奉行獲福」，也就是信仰「口誦伽他」有加持的力量。

◎《根有律》本文，是誦阿利沙伽他，可以治萬病。

#### B、說鐸歌拏伽他，令捨惡道生善趣

又如「每食了時，說鐸歌拏伽他，稱彼二龍王名字，為作咒願，令捨惡道生善趣中」<sup>43</sup>。這與中國的超薦功德相近。

#### C、「誦三啟經」能獲得戰事的勝利；使樹神移到別處

還有，「誦三啟經」（三啟就是三段落：初，讚歎三寶；中，誦經；末，迴向咒願），能獲得戰事的勝利<sup>44</sup>；能使樹神移到別處去<sup>45</sup>。

#### D、小結

<sup>43</sup>[原書 p.524 註 1]《根本說一切有部毘奈耶》卷 44（大正 23，867c）

<sup>44</sup> [原書 p.524 註 2]《根本說一切有部毘奈耶》卷 23（大正 23，753c-754a）。

<sup>45</sup> [原書 p.525 註 3]《根本說一切有部毘奈耶》卷 27（大正 23，767a）。

誦經與口誦伽他，可以消災，得吉祥，有世俗的種種利益，與咒術是沒有什麼差別的了。這雖只是根本說一切有部（Mūla-sarvāstivādin）的律藏所傳，但在印度的其他部派，相信會有共同信仰，或是程度之差而已。

## （2）南傳佛教

念誦經文、伽陀，可以消災、召吉祥的信仰，也存在於錫蘭（Sinhla）、緬甸（Burma）、泰（Thailand）等南傳佛教國。

### A、讀誦護經，有降邪祈福的功效

如《小部》中有名為《小誦》的，內有九部：<sup>[1]</sup>《三歸文》，<sup>[2]</sup>《十戒文》，<sup>[3]</sup>《三十二身分》，<sup>[4]</sup>《問沙彌文》，<sup>[5]</sup>《吉祥經》，<sup>[6]</sup>《三寶經》，<sup>[7]</sup>《戶外經》，<sup>[8]</sup>《伏藏經》，<sup>[9]</sup>《慈悲經》。

◎這九部中，除去《戶外經》與《伏藏經》，其他七部，受到錫蘭佛教的尊重。

◎如有疾病、死亡、新屋落成等事，就讀誦這些Parittam式的護經，<sup>46</sup>認為有降邪祈福的功效<sup>47</sup>。

### B、《阿吒曩祇經》：龍天善神護持四眾弟子

◎又《長部》32《阿吒曩祇經》（Atānātiya-sutta），漢譯的《長阿含經》中缺。這部經名為「護」（rakkha），是毘沙門（Vaiśravaṇa）天王所奉獻於佛的。經中說四大天王屬下的乾闥婆（gandhabba）、鳩槃荼（kumbhaṇḍa）、龍（nāga）、夜叉（yakṣa），對佛有信心，願意護持比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷——四眾弟子，以免為邪惡而沒有信心的乾闥婆、鳩槃荼、龍、夜叉等所侵擾。

◎這是龍天等的自動護持，但也存有依賴善神護持的力量。

◎泰國皇家，在每年正月初一日，請僧眾誦持《阿吒曩祇護經》，為國家祝福。

## C、小結

誦經祝福的宗教意義，與北方佛教是沒有實質差別的。

## （二）「讀誦、書寫」神秘化

### 1、佛教聖典文字的寫定

#### （1）早期佛教聖典口口相傳，並沒有書寫下來

經與律，起初都是口誦而傳授下來的。

### A、佛世已有書寫記錄

律中說到「書信」，文字而用筆寫出，佛世已經有了。阿育王（Aśoka）時代的石刻、銘文，都是書寫而刻下的。

### B、受到印度宗教文學的影響

<sup>46</sup>印順導師著，《華雨集第二冊》，p.315：「《阿含經》中所見到的，是向善的天神們，來禮佛，讚佛，尊敬三寶，請問佛法。佛、法、僧是可尊敬的三寶，向善的天神們，會自動的來護持。如《長部》（32）《阿吒曩祇經》：毘沙門（Vessavaṇa）等四大天王，及統屬的鬼神，願意護持佛弟子——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，不為惡鬼所妨害，而能安樂的修行。這是被稱為護經（Paritta）的；佛接受了，囑比丘們學習，保護平安。天神們願意護法，為什麼要誦習『護經』？如《阿育王傳》說：『若付囑天，法亦不得久住。何以故？諸天放逸故』。諸天雖自願護法，但長在天處享受福樂，可能會放逸而遺忘的，所以誦『護經』，喚起天神的憶念護持。」

<sup>47</sup> [原書 p.525 註 4] 《小部》《小誦》（南傳 23，1）。

然佛教的聖典，寧可口口相傳，而並沒有書寫下來。這是受到印度宗教文學的影響，如《吠陀》（Veda），直到近代，才錄下而出版。佛教聖典的文字記錄，情形也是這樣。

### C、後世口傳風氣，仍很盛行

雖然已經書寫記錄，口傳的風氣，還是很盛行。

#### (A) 法顯

法顯去印度，在西元五世紀初，而法顯說：「法顯本求戒律，而北天竺諸國，皆師師口傳，無本可寫」<sup>48</sup>。

#### (B) 佛陀耶舍

與法顯同時的佛陀耶舍（Buddhayaśas），譯出《四分律》與《長阿含經》，都是誦出的<sup>49</sup>。

#### (C) 曇摩難提

曇摩難提（Dharmanandi）在西元 384 年，譯「增一、中阿含」，<sup>50</sup>也是先經「寫出」，然後傳譯的<sup>51</sup>。

### (2) 佛教聖典書寫記錄的時代

聲聞佛教的「三藏」或「四藏」，什麼時候用書寫記錄，一向缺乏明確的記載。

#### A、錫蘭傳說：將三藏及注釋書寫在貝葉上

惟錫蘭傳說：在毘多伽摩尼王（Vattagāmaṇī）時，錫蘭因多年戰爭而造成大饑荒。西元前 43～29 年間，比丘們感到佛教前途的艱險，憂慮憶持而口傳的三藏會遺忘，所以在中部的摩多利（Mātala）地方，集會於阿盧精舍（Aluvihāra），將三藏及注釋，書寫在貝葉上，以便保存<sup>52</sup>。

#### B、印度本土

這雖是局部地區的記錄，但佛教界聲氣相通，印度本土的書寫聖典，是不會距離太遠的。

### (3) 寫定聖典的主要理由

寫定聖典的主要理由，

#### A、戰爭擾亂

一，為了戰爭擾亂，而憂慮憶持傳授的可能遺失；錫蘭的書寫三藏，就是為了這個。

◎中印度的熏伽（Sunga）王朝，西元前 73 年滅亡。代之而起的甘婆（Kanva）王朝，又在西元前 28 年滅亡。

◎而西北方，西元前 175 年左右，與那（Yona）人的猶克拉提底（Eucratides）王家興起，佔有犍陀羅（Gandhāra）與呾叉始羅（Takṣasila）；而先來的猶賽德謨（Euthydemus）王家，統治了旁遮普（Banjab），後來更伸張勢力到中印度。

◎西元前 100 年左右，塞迦人（Sakas）與波羅婆（Phalava）人，又侵入北印度。「三惡王……擾害百姓，破壞佛教。……破壞僧坊塔寺，殺諸道人」<sup>53</sup>。

<sup>48</sup>[原書 p.525 註 5]《高僧法顯傳》（大正 51，864b）。

<sup>49</sup>[原書 p.525 註 6]《出三藏記集》卷 9（大正 55，63c）。又卷 14（大正 55，102c）。

<sup>50</sup>《出三藏記集》卷 13（大正 55，99b11-20）：「曇摩難提，兜佉勒人也。齠歲出家聰慧夙成，研諷經典以專精致業，遍觀三藏，聞誦增一、中阿含經。……堅侍臣武威太守趙政，志深法藏，乃與安公共請出經。是時慕容冲已叛起兵擊堅，關中騷動。政於長安城內集義學僧寫出兩經。」

<sup>51</sup>[原書 p.525 註 7]《出三藏記集》卷 13（大正 55，99b）。

<sup>52</sup>[原書 p.525 註 8]《島史》（南傳 60，134）。《大史》（南傳 60，378）。

<sup>53</sup>[原書 p.525 註 9]《阿育王傳》卷 6（大正 50，126c）。

※在印度，西元前 100 年起，是一個苦難的時代。佛法在苦難中，使佛教界震動，引起了正法滅亡的預言<sup>54</sup>。為了保存聖典而用書寫記錄，極可能是在那個時代。

### **B、部派的爭執**

二，多氏的《印度佛教史》，關於聖典的書寫記錄，一再說到與部派的爭執有關<sup>55</sup>。

#### **(A) 各派為了自部所傳聖典的確定**

◎該書以為在《大毘婆沙論》編集時代，當然是不對的。

◎但部派的分化、對立、爭執，各派為了自部所傳聖典的確定（部派的某些見地不同，是由於所傳的聖典內容，多少不同，文句也有出入）而記錄下來，也是極可能的。

#### **(B) 錫蘭的「第五結集」**

錫蘭書寫三藏的會議，自稱為「第五結集」，重行整理或改編，確定為現存形態的銅鑄部聖典，應該就是這個時候。所以《論事》評破的內容，包括了大空部（Mahāsūnyāḥ）等。

#### **(C) 十八部的分化完成，促成書寫三藏的運動**

十八部的分化完成，約為西元前 100 年頃。彼此對立，互相爭論，時局又異常混亂，促成了書寫三藏的運動。

#### **(D) 小結**

◎聖典的書寫，因部派而先後不同，大抵都在西元前一世紀中。

◎大乘的興起，正就是這一時代，也就說到聖典的書寫記錄了。

### **2、「讀誦、書寫」成了修學的項目**

#### **(1) 聲聞法的修學項目**

佛法的修學，從聽聞而來，所以稱弟子為「多聞聖弟子」，稱為「聲聞」。

#### **A、聞、思、修的三慧次第**

論到法的修學，就是：「親近善友，多聞熏習，如理思惟，法隨法行」——四預流支。除去親近善友，就是聞、思、修的三慧次第。

#### **B、《增支部》六項法義修習的過程**

說得詳盡一些，如《增支部》所說<sup>56</sup>：

「傾聽・持法・觀義・法隨法行

多聞・能持，言能通利・以意觀察・以見善通達

聽法・受持法・觀察法義・法隨法行・語言成就・教示開導。」

〔1〕 傾聽	〔2〕 持法	〔3〕 觀義	〔4〕 法隨法行		
〔1〕 多聞	〔2〕 能持	〔4〕 以意觀察	〔5〕 以見善通達	〔3〕 言能通利	
〔1〕 聽法	〔2〕 受持法	〔3〕 觀察法義	〔4〕 法隨法行	〔5〕 語言成就	〔6〕 教示開導

◎以意觀察——觀義，就是如理思惟。

◎以見善通達，是法隨法行。

<sup>54</sup>[原書 p.525 註 10]《阿育王傳》卷 6（大正 50，126c）。

<sup>55</sup>[原書 p.525 註 11]Tāranātha《印度佛教史》（日譯本 102、105）。

<sup>56</sup>[原書 p.525 註 12]《增支部》〈十集〉（南傳 22c，20、116-117、57）。

- ◎在聞與思間，加上持法，是聽了能憶持不忘。
- ◎言善通利，是流利的諷誦文句，也就是語言成就。
- ◎教示開導，是為了利他而說法。
- ※綜括法義修習的過程，不過六項。

## **(2) 大乘法的修學項目**

### **A、十種法行**

- ◎自從聖典的書寫流行，法義的學習，也增加了項目。
- ◎經大乘的《般若經》的倡導，一般大乘經都說寫經的功德，瑜伽(yoga)家綜《般若經》所說的為十事，名「十種法行」，如《辯中邊論》卷下(大正 31, 474b)說：  
「於此大乘有十法行：一、書寫；二、供養；三、施他；四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習」。

### **B、因書寫的興起而成立四事：書寫、供養、施他、自披讀**

- ◎書寫，是寫經。
- ◎供養，是將寫成的經卷，供在高處，而用香、華等莊嚴來供養。
- ◎施他，是將經卷布施給別人。
- ◎自披讀，是依照經本來讀。
- ※這四事，都因書寫的興起而成立。

### **C、小結**

- ◎本來只是諦聽、受持、諷誦；諷誦是為了文句的流利熟習(即言能通利)，現在列在為他演說以下，也就有了為他諷誦的意義。
- ◎《般若經》對書寫、供養、施他、讀、誦的功德，給以非常高的稱歎，書寫的經卷與讀誦，也就神秘化了。

## **3、重於信仰的崇奉供養經卷**

### **(1) 部派佛教重於信仰**

部派佛教盛行佛塔(stūpa)與支提(caitya)的崇奉供養，是重於信仰的。

### **(2) 大乘興起時崇奉供養經卷**

#### **A、《般若經》讚揚經典的功德，使人從信心而進求智慧**

- ◎大乘興起時，經卷書寫的風氣流行，《般若經》就極力讚揚讀、誦、受持、書寫、供養(般若)經典的功德。經典因此而流行普遍，對於佛教的發展，是大有功德的。
- ◎讚揚讀、誦、受持、書寫、供養的功德，使一般人從信心而進求智慧，在佛法中，這應該說是高人一著的！

#### **B、適應世人的需要，說到現世的世俗功德**

但《般若經》所稱歎的功德，為了適應世人的需要，而也說到現世的世俗功德。

#### **(A) 現世功德由諸天護持，不受種種災難**

- ◎如《小品般若波羅蜜經》的〈塔品〉與〈明咒品〉，說到讀、誦、受持的現世功德，書寫、供養經卷的現世功德，主要有<sup>57</sup>：不橫死、在在處處無有恐怖、犯官事官事即

<sup>57</sup>[原書 p.525 註 13]《小品般若波羅蜜經》卷 2 (大正 8, 541c-545a)。



減、父母知識所愛敬、身體健康不說無益語、不起煩惱、不能毀亂佛法、說法無有畏難。

◎這些現世功德，由於諸天來護持，諸佛護持《般若經》。經上並有當時因默誦般若波羅蜜，使魔軍與外道們退去的實驗。

**(B) 在甚深悟證的另一面，有通俗的明咒作用**

◎《經》卷 2（大正 8，542b、543b）說：

◎「般若波羅蜜，是大咒術，無上咒術」。

◎「般若波羅蜜是大明咒，般若波羅蜜是無上咒，般若波羅蜜是無等等咒」。

◎讀、誦、受持、書寫、供養，而有這樣的現世功德，確與一般咒術的作用相同，而且是更高更妙的咒術。

※在甚深悟證的另一面，有那樣通俗的明咒作用。

**(C) 小結**

《般若經》在北方的大發展，誦經、供養功德，應該是一項重要的原因。

**C、供養經卷近於護符**

◎傳說：眾香城（Gandhavati）的寶臺上，「有四寶函，以真金鏤書般若波羅蜜，置是函中」<sup>58</sup>供養。<sup>59</sup>

◎《歷代三寶紀》卷 12（大正 49，103a）說：

◎「崛多三藏口每說云：于闐東南二千餘里，有遮拘迦國。……王宮自有摩訶般若、大集、華嚴——三部大經，並十萬偈。王躬受持，親執鍵鑰，轉讀則開，香華供養」。

◎「此國東南二十餘里，有山甚嶮。其內安置大集、華嚴、方等、寶積、楞伽、方廣、舍利弗陀羅尼，華聚陀羅尼、都薩羅藏、摩訶般若、八部般若、大雲經等，凡十二部，皆十萬偈。國法相傳，防護守視」。

※大乘佛教區，供養經典的風氣，是那樣的尊重！供養經卷的功德，不是護咒式的，有點近於護符了！

**D、結**

為了攝引善男子、善女人，學習大乘法義，特地讚揚讀、誦、供養的功德。但供養而過分尊重，「轉讀」而已，平時束之高閣，對於誘引修學智慧的本意，反而受到障蔽了！

### 第三項、神力加護

(p.525～p.532)

<sup>58</sup>[原書 p.525 註 14]《小品般若波羅蜜經》卷 10（大正 8，583b）。

<sup>59</sup>印順導師著，《華雨集第二冊》，p.123：「供養經典，《般若經》有一傳說的事實：在眾香城——犍陀羅（Gandhāra）城中，『有七寶臺，赤牛頭栴檀以為莊嚴。真珠羅網以覆臺上，四角皆懸摩尼寶珠以為燈明，及四寶香爐常燒名香，為供養般若波羅蜜故。其臺中有七寶大床，四寶小床重敷其上，以黃金鏤書般若波羅蜜（經），置小床上，種種幡蓋莊嚴垂覆其上』。在高臺上供養經典，與供養佛牙、佛鉢的方式相同。這是西元二世紀的傳說；供養經典，在印度北方應該是有事實的。」

## 一、印度宗教所信仰的神力加護

### （一）初期佛教的態度：對鬼神不求不敬

神，高級的是諸天，低級的是夜叉（yakṣa）、龍（nāga）等。

#### 1、高級的諸天

##### （1）釋尊採取了「存而不敬」的態度

印度宗教所信仰的神，釋尊採取了「存而不敬」的態度；神是有的，但在出家的僧團中，是不准奉事供養天神的。

◎如《根本薩婆多部律攝》卷 10（大正 24，583a）說：

「若至天神祠廟之處，誦佛伽他，彈指而進；苾芻不應供養天神」。

◎《根本說一切有部尼陀那》說：不應該敬事天神，也不應該毀壞神像<sup>60</sup>。

##### （2）憐憫並給予教化

佛不否認這些神鬼的存在，但以為：這些神鬼都在生死流轉中，是可憐憫的，還應該受佛的教化，趣向解脫。

◎於是傳說梵王（Mahābrahmā）請佛說法，四大天王奉鉢。

◎梵王得不還果，帝釋（Śakradevānamindra）預流果，都是佛的弟子，成為佛的兩大脇侍。

##### （3）小結

這是佛教對鬼神的態度，也就是對印度固有宗教的態度，容忍傳統而進行溫和的誘導改革。

#### 2、低級的夜叉與龍

◎夜叉與龍，有些是有善心，尊敬佛法的。

◎有些是暴惡的，如以人為犧牲等，所以有降伏惡夜叉，降伏毒龍的種種傳說（佛法傳到那裡，就有降伏那裡的毒龍、暴惡夜叉的傳說）。

※總之，對佛法有善意的，邪惡而受到降伏教化的，都成為佛教的護法神至少也不會來障礙。

#### 3、鬼神主動前來問法與聽法

◎在《雜阿含經》的「八眾誦」中，諸天每於夜晚來見佛（或比丘），有的禮拜，有的讚歎，也有的為了問法。

◎如《長部》的《阿吒曩祇經》，是毘沙門（Vaiśravaṇa）天王所說：四大天王及其統屬的鬼神，願意護持佛的四眾弟子。

※神鬼自動的來見佛聽法，發願護持佛法，佛弟子沒有尊敬他，希求他，是初期佛教對鬼神的立場。

### （二）部派佛教後期的態度：承認神鬼有限度內的神力

#### 1、神鬼的力量，在熱心護法中表現出來

但是，既容忍世俗神鬼的存在，傳說中神鬼所有有限度內的神力，也就不能否認了。這些神鬼的力量，在熱心護法中表現出來。

<sup>60</sup>[原書 p.530 註 1]《根本說一切有部尼陀那》卷 3（大正 24，425b）。

### (1) 金剛手

經中常說：金剛手（Vajrapāṇi）常在佛身旁，監視與佛問難的人，不許他說妄語。

### (2) 金毘羅夜叉

又有金毘羅（Kumbhira）夜叉，擊破提婆達多（Vedaddatta）推下的大石，這才沒有壓傷佛<sup>61</sup>。

### (3) 帝釋的神力

◎特別是在「本生」中，帝釋的神力，更顯得活躍，

◎如能使睇（Śyāma）的箭傷平復<sup>62</sup>，

◎下雨將樹林的大火滅息<sup>63</sup>。

### 2、在家弟子容許供養天神

佛的出家弟子，不許供養天神，而在家的信佛弟子，卻是容許的。

◎如《根本說一切有部尼陀那》卷3（大正24，425b）說：

「世尊為摩揭陀國大臣婆羅門，名曰行雨，略宣法要。說伽他曰：若正信丈夫，供養諸天眾，能順大師教，諸佛所稱揚」。

◎「供養諸天眾」，是「為俗人密意而說」，雖不是佛教的本意，而在事實上，容許在家的佛教徒，信佛而又供養天神。

◎供天是隨俗的方便，向解脫是信佛的真義。這樣的適應世俗而弘揚佛教，與《般若經》的重般若悟證，而又稱揚讀、誦、供養的現世功德，是同一作風。

### 3、供天演變成祈求天神的護助

◎但在佛法通俗化，在家信佛的重要起來，對天神的尊敬態度，是多少會影響教團的。

◎希望天神護持的事，終於在佛教中出現。

◎法與（Dharmadinnā）比丘尼教人，「通宵誦經，稱天等名而為咒願」<sup>64</sup>。

※這是以誦經的功德，迴向給諸天，稱呼天的名字，也就是呼籲天神，祈求天的護助。

### 4、小結

以誦經功德來咒願，等於送禮物而請求援助：部派佛教後期，與初期佛教的精神，顯然是不同了！

### (三) 大乘佛法興起時期的態度：護法神成為菩薩乃至佛

#### 1、知名的護法大神，漸漸都成為菩薩

大乘佛法興起，知名的護法大神，漸漸都成為菩薩了。

#### 2、到達天佛合一的階段

一直發展下去這些護法大神，有些竟是佛的化身，成為在家、出家佛教徒的崇拜對象，到達天佛合一的階段。

## 二、佛教自身的神力加護

### (一) 佛世的不思議力加護

<sup>61</sup>[原書 p.530 註 2]《十誦律》卷36（大正23，260a）。

<sup>62</sup>[原書 p.531 註 3]《六度集經》卷5（大正3，24c-25a）。

<sup>63</sup>[原書 p.531 註 4]《大智度論》卷16（大正25，178c-179a）。

<sup>64</sup>[原書 p.531 註 5]《根本說一切有部毘奈耶》卷23（大正23，753c-754a）。

### 1、適應世俗

佛教適應世俗，尊重供養天神，以求得天神的護持，是與咒願、誦經相結合的。

### 2、佛教自身

論到佛教自身，佛與大阿羅漢在世時，當然有不思議力的加護。

◎如殺人無厭的鴛掘魔羅（Aṅgulimālya），經佛三言兩語，就使他放下刀劍，從事修道的生活<sup>65</sup>。

◎失去兒子而瘋狂了的裸婦，見了佛，就會倏地清明過來<sup>66</sup>。

◎踐踏一切的醉象，見佛而被降伏<sup>67</sup>。

※這都有出於內心的超常力量；

◎降龍（蛇）伏虎的傳說，是有事實的（但以理被投入獅欄內，也同樣的沒有受傷）。

※威德力的加持，雖淺深不等，但在宗教界，是應該信認其有的。

### （二）佛與大阿羅漢入了涅槃，威德力的加持，即不再現起

這種威德力的加持，佛與大阿羅漢入了涅槃，即不再現起；

◎傳說佛也只有加持舍利（śarīra），能起放光等現象，為後世崇敬與作福的對象。

◎已入涅槃的佛與大阿羅漢，在聲聞佛教中，不再說什麼神力加持，所以對佛沒有神教式的祈求感應，而只是如法修行。

※原始佛教的缺少迷信成分，這是一重要的原因。

### （三）阿育王以後，引出羅漢不入涅槃，護持佛法的傳說

但發展中的佛教，阿育王（Āśoka），以後，遭遇的困難很多。

◎早年提倡的一代大師制（錫蘭與說一切有部，都有五師相承的傳說），因部派分化而不再存在。

◎國王護法，是難得正信的。

◎已入涅槃的聖者，又不可能再有加護力。

※祈求護持的需要，引出了羅漢不入涅槃，護持佛法的傳說。

### （四）羅漢不入涅槃的傳說

不入涅槃的，有：

#### 1、賓頭盧尊者

一、賓頭盧頗羅墮（Piṇḍola-Bhāradvāja），簡稱賓頭盧：

◎在白衣人前現神通，為佛所呵斥處罰：「我今擯汝，終身不得般泥洹，不得住閻浮提。……賓頭盧於拘耶尼而作佛事」<sup>68</sup>。

◎《分別功德論》但說現神通<sup>69</sup>；

◎《四分律》與《法句釋》，但說現神通被呵責<sup>70</sup>；

◎《十誦律》只說擯去瞿耶尼（Avaragodānīya）<sup>71</sup>。

<sup>65</sup> [原書 p.531 註 6]《雜阿含經》卷 38（大正 2，280c-281b）。《中部》（86）《鴛掘摩經》（南傳 11a，131-134）。

<sup>66</sup> [原書 p.531 註 7]《雜阿含經》卷 44（大正 2，317b）。

<sup>67</sup> [原書 p.531 註 8]《增壹阿含經》卷 9（大正 2，590c）。

<sup>68</sup> [原書 p.531 註 9]《鼻奈耶》卷 6（大正 24，877c-878a）。

<sup>69</sup> [原書 p.531 註 10]《分別功德論》卷 4（大正 25，43b）。

<sup>70</sup> [原書 p.531 註 11]《四分律》卷 51（大正 22，946c）。《法句義釋》（3·201）。

<sup>71</sup> [原書 p.531 註 12]《十誦律》卷 37（大正 23，269a-b）。

◎而《佛說三摩竭經》末，就有賓頭盧現通被責：「若當留住後，須彌勒佛出，迺般泥洹去耳」<sup>72</sup>的傳說。

◎《雜阿含經》（《阿育王傳》誤編於經內）說：阿育王廣請供養，賓頭盧與無量阿羅漢來應供。並說到現神通被責：「常在於世，不得取涅槃，護持我正法」的故事，與《三摩竭經》說相同<sup>73</sup>。

※賓頭盧沒有入涅槃，受請應供，一直傳說下來，而有《請賓頭盧法》的集出。這只是現神通被呵斥的故事，由於神力護持佛法的要求，而演化為不入涅槃的。

### 2、君徒鉢歎尊者

二、君徒鉢歎，或作君頭鉢漢（Kuṇḍadhāna）：在弗沙蜜多羅（Puṣyamitra）毀壞佛法時，「君徒鉢歎阿羅漢及佛所囑累流通人」，使王的庫藏空竭，減少僧眾的被殺害<sup>74</sup>，這是大眾部（Mahāsaṃghikāḥ）的傳說。

### 3、羅睺羅尊者

三、羅睺羅（Rāhula）：《西域記》有羅睺羅不入涅槃，為護正法的傳說<sup>75</sup>。

## （五）大阿羅漢為了護持正法，不入涅槃的傳說

### 1、四大聲聞說

◎大阿羅漢為了護持正法，不入涅槃的傳說，綜合為四大聲聞說，如《舍利弗問經》（大正 24，902a-b）說：

「佛告天帝釋及四天大王云：我不久滅度，汝等各於方土，護持我法。我去世後，摩訶迦葉、賓頭盧、君徒般歎、羅睺羅——四大比丘，住不泥洹，流通我法。佛言：但像教之時，信根微薄，雖發信心，不能堅固。……汝（等）為證信，隨事厚薄，為現佛像、僧像，若空中言，若作光明，乃至夢想，令其堅固。彌勒下生，聽汝泥洹」。

◎文字說得非常明白！像法中的信眾，正信漸漸不容易堅固了，所以要借重神秘現象——見佛像，見光明，聽見空中的聲音，或夢中見佛相等，才能維繫對佛教的信心。這惟有仰仗天神，及不入涅槃的阿羅漢的護持。這樣的信心，依賴於神秘感的信心，與一般神教更接近了！

◎四大比丘，就是四大聲聞，也見於《佛說彌勒下生經》<sup>76</sup>。

### 2、十六阿羅漢之說

其後，四大比丘更發展為十六阿羅漢，

#### （1）《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》

◎如《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》所說。難提蜜多羅（Nandimitra），傳說為佛滅八百年，執師子國（Sinhala）的大阿羅漢。所說的論典，與錫蘭所傳的相合，可見這是曾經流行於錫蘭傳說。

◎《記》中說：「以無上法，付囑十六大阿羅漢，并眷屬等，令護持，使不滅沒。及救其身，與諸施主作真福田，令彼施者得大果報」<sup>77</sup>。

<sup>72</sup> [原書 p.531 註 13]《佛說三摩竭經》（大正 2，845a）。

<sup>73</sup> [原書 p.531 註 14]《雜阿含經》卷 23（大正 2，169b-170a）。

<sup>74</sup> [原書 p.531 註 15]《舍利弗問經》（大正 24，900b）。

<sup>75</sup> [原書 p.531 註 16]《大唐西域記》卷 6（大正 51，905a）。

<sup>76</sup> [原書 p.531 註 17]《佛說彌勒下生經》（大正 14，422b）。

※用意與四大比丘不入涅槃說相同，而更注意於受施主的供養，這就是賓頭盧阿羅漢的應供說。

**（2）《入大乘論》**

《入大乘論》也說到十六大阿羅漢，又說「餘經中亦說有九十九億大阿羅漢，皆於佛前取籌，護法住壽」<sup>78</sup>。

**（六）隱秘的神力護持**

◎阿羅漢現在不滅，護持佛法，在部派佛教中，非常流行。阿羅漢雖然不入涅槃，但也沒有在僧團裏，而只是隱秘的神力護持。

◎等到十方佛菩薩的信仰流行，也是神秘的護念眾生。

※阿羅漢與佛菩薩，說起來是大有差別的，但在祈求護持者的意識中，所差也不會太多的。

---

<sup>77</sup> [原書 p.532 註 18] 《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》（大正 49，13a）。

<sup>78</sup> [原書 p.532 註 19] 《入大乘論》卷上（大正 32，39b）。

### 《初期大乘》「第三章・第一節」（補充資料）

釋開仁 2011/9/23

#### （講義，p.1）《小部（或小尼柯耶）》

除了四部主要尼柯耶之外，巴利《經藏》還有第五部尼柯耶，稱為《小部》或《小尼柯耶》(Khuddaka Nikāya)。《小部》最初可能只包含幾部無法歸入前四尼柯耶的小部頭作品，但在後來幾百年間，隨著愈來愈多作品的編成和加入，使得它的份量逐漸擴大，最後變成五尼柯耶中冊數最多的一部。

《小部》的核心經典，是幾部小部頭的作品，包括偈頌體的《法句》(Dhammapada)、《長老偈》(Theragāthā)、《長老尼偈》(Therīgāthā)，或者混合偈頌和散文的《經集》(Suttanipāta)、《自說》(Udāna)、《如是語》(Itivuttaka)。從文體和內容看來，這些經典十分古老。《小部》的其他典籍，例如《無礙解道》(Paṭisambhidāmagga)和《義釋》(Niddesa)，代表上座部的教理觀點，因此，一定是成立於較晚的部派佛教時代。

※印順法師《原始佛教聖典之集成》(p.100-102, p.800-860)：

「小部」，起初是屬於「經藏」的一部分，所以合稱「五部」、「五阿含」。但佛教界的一般趨勢，是別立為「雜藏」的；性質也與「阿含」不同，所以作為別部來說明。銅鑠部所傳，有很完整的「小部」。漢譯的部分不多，所以漢譯部分，就附列在「小部」下。

「小部」的內容，大略可以分為二類：一是法義的表達，一是事緣的傳述。

（一）法義的表達，也可為二類。

◎或是直抒所見的：這其中，或是有感而發的，如《法句》、《自說》等；或是表達修持歷程，證悟境地的，如《長老偈》、《長老尼偈》等。

◎或是問答法義的，如《義品》、《波羅延那》等。

（二）事緣的傳述，如《本生》、《譬喻》、《佛種姓》、《行藏》，都是佛與弟子們，過去世中的事緣。不但佛與弟子們的宿生事緣，是由偈頌的傳誦而流傳下來；釋迦佛現生的行跡，也應該是先有偈頌的傳誦，而後編集成的。

※錫蘭所傳的，共一五部。

#### 一、Khuddakapāṭha，譯為《小誦》。

內容是：「三歸文」、「十戒文」、「三十二身分」、「問沙彌文」、「吉祥經」、「三寶經」、「戶外經」、「伏藏經」、「慈悲經」——九種。

◎前四種，從經律中集出，文句簡略，是初學所應該誦習的。

◎「吉祥經」、「三寶經」、「慈悲經」，為《經集》的一經。

◎「戶外經」，出於《餓鬼事》。

◎「伏藏經」說明可保信的財富。

這些，都是佛弟子所應有的基本信解；南傳佛教重視這一部分，是不無理由的。《小

誦》，是念誦儀軌，都是平常所應用的。

二、Dhammapada，譯為《法句》：是德行（法）的類集。為策勵學眾，精進向道，富有感化激發力量的偈頌集，受到佛教界的普遍重視。

漢譯的現存四部：

1. 吳天竺沙門維祇難等所譯的，名《法句經》，二卷。
2. 西晉法炬、法立等譯的，名《法句譬喻經》，四卷。
3. 姚秦僧伽跋澄(Saṃghabhūti)執梵本，竺佛念譯出的，名《出曜經》，三〇卷。
4. 趙宋天息災譯出的，名《法集要頌經》，四卷。

後二部，是說一切有部的誦本。2.與 3.——二部，都是附有譬喻解說的。

三、Udāna，《邬陀南》，或音譯為優陀那、唵陀南等；義譯為讚歎、自說、自然說等。

(Ud + √an)，為氣息的由中而出，發為音聲；本義為由於驚、喜、怖、悲等情感，自然舒發出來的音聲。所以古人的解說，主要為「感興語」、「自然說」——二類。

四、Itivuttaka，譯為《如是語》。

漢譯有唐玄奘所譯的《本事經》，七卷。《本事經》為重頌體：每經初標「吾從世尊聞如是語」；長行終了，又說：「爾時，世尊重攝此義而說頌曰」。這是重頌的一類，以初標「吾從世尊聞如是語」，體裁特殊，而得「如是語」的名稱。

五、Suttanipāṭa，譯為《經集》：是問答的偈頌集。

內分五品：「蛇品」、「小品」、「小品」、「義品」<sup>1</sup>、「波羅延」(彼岸道)<sup>2</sup>。

漢譯有《佛說義足經》，二卷，是吳支謙譯的。《義足經》附有說偈的因緣；與銅鑠部所傳，是同一系而是別派的誦本。

六、Vimānavatthu，譯為《天宮事》。

七、Petavatthu，譯為《餓鬼事》。

與餓鬼事相當的，漢譯有三部：傳為漢安世高譯的《佛說鬼問目連經》；晉法顯譯的《佛說雜藏經》；東晉失譯的《餓鬼報應經》。這三部都是長行，部派不明。

※《天宮事》、《餓鬼事》這兩部偈頌集，體裁與意義，都非常一致。形容生天的幸福，敘述餓鬼的悲慘的苦報；在善因樂果，不善因苦果的信仰中，勉以道德的訓誨，布施供養的鼓勵。

八、Theragāthā，譯為《長老偈》。

<sup>1</sup> 《義品》，或譯作《義足》，《義句》，是甚深義的類集。

<sup>2</sup> 《波羅延》，譯為彼岸道，是到彼岸（涅槃）的法門。



九、Therīgāthā，譯為《長老尼偈》。

※這兩部偈集，充分表達了古代的出家精神。少欲知足，厭離塵俗生活，而實現解脫自在的境地，有點近於中國禪者的詩偈。在表達精勤的修證中，也有對佛與大弟子的讚仰；對同道或弟子，諄諄的誨勉策勵，又表達了對僧伽清淨的願望。

十、Jātaka，譯為《本生》。

銅鑠部所傳的《本生》，搜羅極廣，是部類最大的一部。

北傳的佛教，《本生》都附在經律中，沒有那麼完備的部類。

「本生」可分為二：

◎經師所傳的「本生」，在傳述先賢的盛德時，以「即是我也」作結；這就成為釋尊的「本生」，也就是菩薩的大行。

◎律師所傳的「本生」，是在說明某人某事時，進一步說：不但現在這樣，過去已就是這樣了。敘述了過去生中的故事，末了說：當時的某某，就是現在的某某。集錄部分而流傳的，有吳康僧會譯的《六度集經》，八卷；晉竺法護譯的《生經》，五卷；東晉失譯的《菩薩本行經》，三卷等。

十一、Niddesa，譯為《義釋》，有《大義釋》、《小義釋》二部分。都是逐字逐句的解釋。

十二、Paṭisambhidāmagga，譯為《無礙解道》。這是以止觀實踐為主的論書。

十三、Apadāna，譯為《譬喻》。

《譬喻》分四部分：「佛譬喻」、「辟支佛譬喻」、「長老譬喻」、「長老尼譬喻」。——四部分，以偈頌寫成。雖有四部分，而主要是「長老譬喻」。體裁為長老們——佛弟子「自說」，敘述往昔生中的因行（種善根），經歷多生多劫（成熟），終於在釋迦佛的法會中，出家修行，證得究竟的漏盡解脫。現生的事緣，簡略而又一般化。往昔生中，見佛或見辟支佛等，布施、禮拜等功德，將來決定能得解脫。在三寶功德的堅信中，不用憂心忡忡的怕墮落；也不用急求現生的證得，而心安理得的度著幸福的一生。這一佛化世間的精神，與大乘他力思想的原意，完全吻合。

「長老譬喻」，漢譯有相當的部類，那是西晉竺法護譯的《五百弟子自說本起經》。《根有律藥事》，也有這一部分。

十四、Buddhavaṃsa，譯為《佛種姓》，可譯為「佛史」。

全部二八品：一，「寶珠經行處品」。二——二五品，次第敘述釋迦佛以前的二四佛。二六，「瞿曇品」，即釋迦佛。二七，「諸佛品」，明諸佛出世的時代，共二八佛。二八，「舍利分配品」。

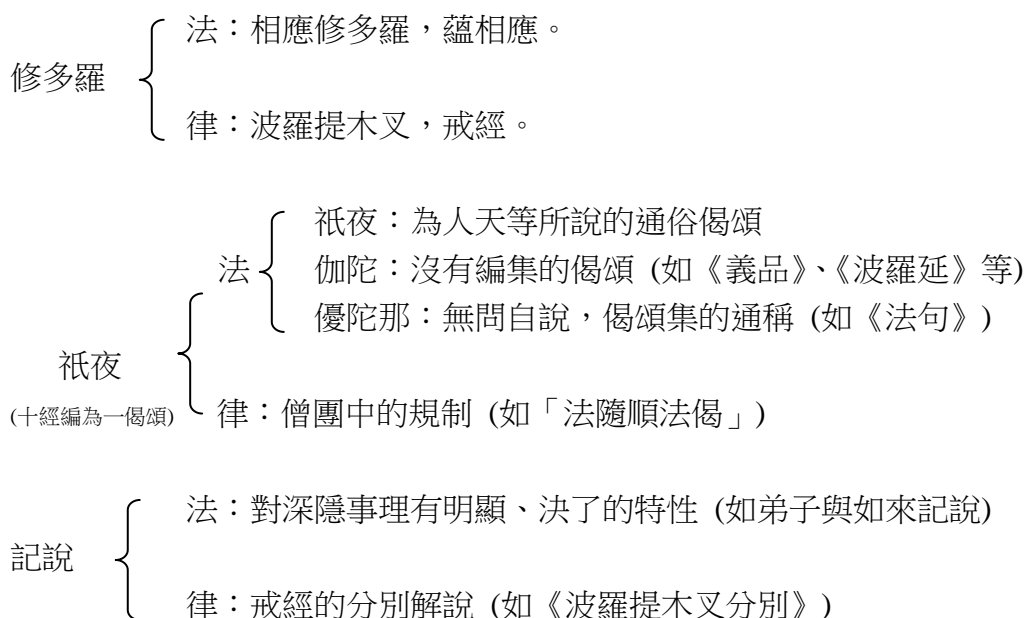
二到二六品，敘述菩薩因中，從然燈佛(Dīpaṃkara)授記起，到釋迦成佛止。敘述這二五佛的國土、父母、二脇侍、在家上首弟子、三會說法、壽命等，可說是《長部》（一四）《大本經》的延長。

十五、Cariyāpiṭaka，譯為《所行藏》，共三品，三五行。

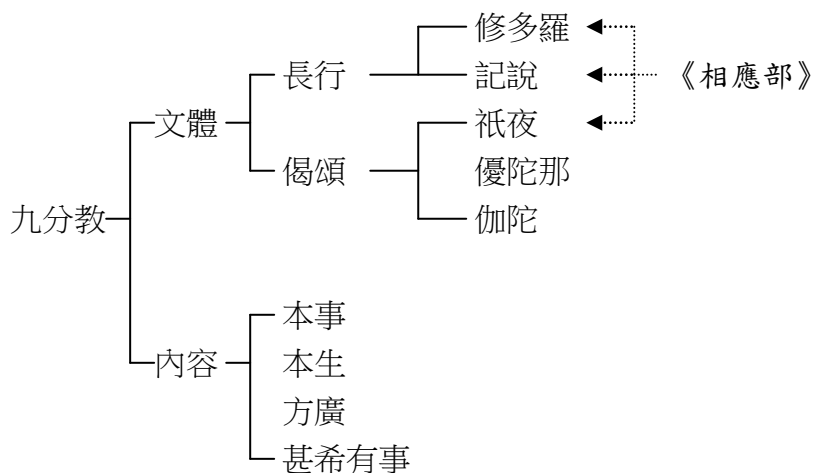
這是釋迦佛前生的大行，分布施（一〇行）、戒（一〇行）、出離（五行）、決定（一行）、真實（六行）、慈悲（二行）、捨（一行）——七波羅蜜。

（講義，p.2）「成立較早的五種分教：修多羅、祇夜、記說、伽陀、優陀那」

※印順法師《印度佛教思想史》(p.35-36)：



（講義，p.2~5）



## 第二節、菩薩道的形成

### 第一項、菩薩的意義

(p.125~p.133)

#### 一、成立菩薩名稱之問題提出

菩薩道的成立，無疑為依據釋尊過去生中的修行，出於「本生」jātaka 等傳說。

◎但到底在什麼情況下，成立「菩薩」bodhisattva 一名？

◎菩薩的名稱，又成立於什麼時代？

這都是值得論究的。

#### 二、從佛教傳統與近代研究，來看菩薩名稱出現於聲聞三藏的差異

##### （一）佛教的傳統：菩薩是三藏的名詞，定是釋尊所說

在過去，菩薩是聲聞三藏所有的名詞，所以想定是釋尊所說。

##### （二）近代的研究：菩薩這個名詞，顯然是後起的

然經近代的研究，「菩薩」這個名詞，顯然是後起的。

#### 1、從比對得知有部保存契經的原型，而分別說系則將傳說的菩薩加入《阿含》中

##### （1）比對《雜阿含》與《相應部》

◎銅鑠部 Tāmraśāṭṭiya 的《相應部》，在說到過去七佛，觀緣起而成佛時，都這麼說：「世尊應正等覺，未成正覺菩薩時」<sup>1</sup>，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<sup>2</sup>。

##### （2）比對《中阿含》與《中部》

◎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」<sup>3</sup>。

◎而《中部》等卻都加入「菩薩」一詞<sup>4</sup>。

##### （3）比對《長阿含》與《長部》

◎漢譯《長阿含經》的〈大本經〉，說到毘婆尸 Vipaśyin 成佛以前，稱為菩薩<sup>5</sup>，與《長部》相合。

##### （4）小結

◎漢譯《長阿含經》，是法藏部 Dharmaguptaka 的誦本，法藏部與銅鑠部，是同出於分別說部 Vibhajyavādin 的。

◎漢譯的《雜阿含經》與《中阿含經》，是說一切有部 Sarvāstivādin 誦本。

◎可見《阿含》原文，本來是沒有「菩薩」的；說一切有部本還保存原型，而分別說部各派的誦本，（還有屬於大眾部末派的《增壹阿含經》），都以當時傳說的「菩薩」，加

<sup>1</sup> [原書註 1] 《相應部》〈緣起相應〉（南傳 13，6-15）。

<sup>2</sup> 《雜阿含經》卷 15（大正 2，101a17-b3）

<sup>3</sup> 《中阿含經》卷 17〈2 長壽王品〉（大正 1，536c19-20）；《中阿含經》卷 18〈2 長壽王品〉（大正 1，539b22-23）；《中阿含經》卷 56〈3 睺利多品〉（大正 1，776a26）。

<sup>4</sup> [原書註 4] 《中部》（128）〈隨煩惱經〉（南傳 11 下，200）。《增支部》（8 集）（南傳 21，241）。《中部》（19）〈雙考經〉（南傳 9，206）。《中部》（26）〈聖求經〉（南傳 9，294）。

<sup>5</sup> 《長阿含經》卷 1（大正 1，3c15）

入《阿含經》了。未成佛以前，如釋尊的誕生、出家……，一般佛傳都稱之為「菩薩誕生」，「菩薩出家」。<sup>6</sup>

## 2、從 Bhārhut 塔的雕刻獲悉成佛以前的釋尊，沒有稱之為菩薩，與《雜阿含》等所說相合

◎然今發見 Bhārhut 佛塔<sup>7</sup>，欄楯<sup>8</sup>上所有的雕刻中，有釋尊從兜率天 Turita 下降，入母胎；及離家以後，自己割去髮髻，為三十三天 Trāyastriṃśa 所接去供養的圖像。銘文<sup>9</sup>作「世尊入胎」、「世尊的髻祭」。

◎Bhārhut 塔的這部分雕刻，為西元前二世紀作品；在西元前二世紀，對於成佛以前的釋尊，沒有稱之為菩薩，正與《雜阿含經》等所說相合<sup>10</sup>。

## 三、印順法師對於菩薩名詞出現之看法

### （一）從彌勒與釋迦授記作佛談起

在傳說中，有彌勒 Maitreya 及釋迦 Śākya 授記作佛的事，一般都稱之為菩薩。在經、律中，彌勒成佛的事，約與過去佛的思想同時。

#### 1、彌勒授記作佛

##### （1）〈說本經〉

◎《中阿含經》的〈說本經〉，首先說到阿那律陀 Aniruddha 的本起。次說未來人壽八萬歲時，這個世界，「極大富樂，多有人民，村邑相近」<sup>11</sup>。那時，有名為螺 Śaṅkha 的作轉輪王；彌勒佛出世，廣度眾生。當時，尊者阿夷哆 Ajita 發願作轉輪王，尊者彌勒發願成佛<sup>12</sup>。

◎南傳的《中部》，沒有與〈說本經〉相當的。

##### （2）〈轉輪聖王修行經〉

◎但在《長部》的〈轉輪聖王師子吼經〉，說到未來人壽八萬歲時，有懷伽（螺）作轉輪王，彌勒成佛<sup>13</sup>，主體部分，與〈說本經〉相同。

◎《長阿含經》的〈轉輪聖王修行經〉<sup>14</sup>，與《長部》說一致。

##### （3）彌勒成佛，被編入《阿含》，是相當古老的「譬喻」，但無菩薩一詞

◎彌勒成佛，是「譬喻」（本末），本只說明未來有佛出世，與一般的授記作佛，文體不同。〈說本經〉增入了阿夷哆與彌勒發願，及佛的許可，使其近於授記作佛的體例，但也不完全相同。

<sup>6</sup> 《增壹阿含·5 經》卷 37〈42 八難品〉：「爾時，世尊告諸比丘：『天地大動有八因緣。云何為八？…復次，菩薩從兜術天降神來下，在母胎中，是時地亦大動，是謂第二因緣使地大動。復次，菩薩降神出母胎時，天地大動，是謂第三因緣使地大動。復次，菩薩出家學道，成無上正真等正覺，是時天地大動，是謂第四因緣使地大動。復次，若如來入無餘涅槃界而取滅度，是時天地大動，是謂第五因緣使地大動。…』」（大正 2，753c12-27）

<sup>7</sup> Lüders, H. (p.884): List of the Brāhmī Inscriptions, 1910: Bhārhut 佛塔，屬於雪山部 Himavata。

<sup>8</sup> 欄楯：欄杆。（《漢語大詞典》卷 4，p.1369）

<sup>9</sup> 銘文：刻寫在金石等物上的文辭。具有稱頌、警戒等性質，多用韻語。（《漢語大詞典》卷 11，p.1271）

<sup>10</sup> [原書註 6] 干瀉龍祥《本生經類思想史之研究》（p.66-67）。※編按：編者查的版本為（p.18-23）。

<sup>11</sup> 《中阿含經》卷 13〈1 王相應品〉（大正 1，509c10-11）；《中阿含經》卷 30〈1 大品〉（大正 1，618c28）。

<sup>12</sup> 《中阿含經》卷 13〈1 王相應品〉（大正 1，509c1-511a5）

<sup>13</sup> [原書註 8]《長部》（26）〈轉輪聖王師子吼經〉（南傳 8，92-94）。

<sup>14</sup> 《長阿含經》卷 6（大正 1，41c10-42b19）

◎彌勒成佛，被編入《阿含經》，是相當古老的「譬喻」，但沒有說到菩薩一詞。

## 2、釋迦授記作佛

### （1）釋尊蒙然燈佛授記的傳說

釋尊授記作佛，傳說為然燈佛 Dīpaṃkara 時。當時，釋尊是一位婆羅門青年，名字因傳說而不同：或名彌卻（雲・雲雷——Megha<sup>15</sup>，或名善慧 Sumati<sup>16</sup>，或名無垢光<sup>17</sup>。青年以「五華獻佛」，「布髮掩泥」，求成佛道，得到然燈佛給予未來世中成佛的記別。

### （2）傳說為多種大乘經所引用

這一傳說，有蒙佛授記，決定成佛的特殊意義，所以為多種大乘經所引用。

### （3）法藏部的《四分律》所載之傳說，是後起的本生，不能證明菩薩因此事而得名

這是各部派公認的傳說，但沒有編入《阿含經》；也只有法藏部的《四分律》，才編入律部<sup>18</sup>。《四分律》說到彌卻菩薩，也說到定光（未成佛前）菩薩、彌勒菩薩。但這是後起的「本生」，不能證明「菩薩」因此事而得名。

## （二）從上座部系的論典，來推論菩薩名稱的成立年代

上座部 Sthavira 系所傳的論典，都說到了菩薩，

### 1、有部

如說一切有部（論師系）的根本論——《阿毘達磨發智論》卷 18 (大正 26，1018a)說：「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。」

### 2、分別說部

◎《舍利弗阿毘曇論》卷 8 (大正 28，585a-b) 說：「云何菩薩人？若人三十二相成就；不從他聞，不受他教，不請他說，不聽他法，自思、自覺、自觀，於一切法知見無礙；當得自力自在、豪尊勝貴自在，當得知見無上正覺，當成就如來十力、四無所畏，成就大慈，轉於法輪：是名菩薩人。」

《舍利弗阿毘曇論》，屬於印度本土的分別說部，「菩薩人」，出於該論的〈人品〉。

◎南傳（錫蘭的分別說部）的《論事》，也說到菩薩<sup>19</sup>。

### 3、小結

◎屬於上座部系的論書，都有菩薩，而對「菩薩」的地位，同樣的說到成就（三十二大人）相。依說一切有部，那是三大阿僧劫修行圓滿，百劫修相好的階段。上座部系的菩薩，地位是相當高的。

◎依論典所見，菩薩名稱的成立，不可能遲於西元前二世紀的。

## （三）從三方面來論究菩薩名稱成立的現實意義

佛法進入部派時代，在發展中呈現的事象，有值得注意的：

### 1、佛世時，著重於初轉法輪的四諦法，以涅槃為最高理想

一、佛法，著重於初轉法輪的四諦說。

<sup>15</sup>《四分律》卷 31 (大正 22，784a2-785c4)。《增壹阿含經》卷 11〈20 善知識品〉(大正 2，597b15-599c2-3)。

《佛本行集經》卷 3〈2 受決定記品〉(大正 3，665a7-667c19)。

<sup>16</sup>《過去現在因果經》卷 1 (大正 3，620c26-621a1)

<sup>17</sup>《修行本起經》卷 1〈1 現變品〉(大正 3，461c17-19)

<sup>18</sup>《四分律》卷 31 (大正 22，779b5-786c7)

<sup>19</sup> [原書註 14]《論事》(南傳 57，363-371)。

◎四諦是佛法綱宗：苦與集，是生死苦迫的因果事實；滅是苦集的息滅；道是滅苦集的道。

◎在四諦中，佛法只是解脫生死苦而歸於涅槃的寂滅。佛弟子在佛法中修行，以解脫生死，證入涅槃為最高理想。或說聲聞乘修四諦法<sup>20</sup>，也只是這一普遍事實的敘述。

**2、佛滅後對佛的懷念，形成佛（證無上菩提）與弟子（證涅槃）的差距，逐漸被發現出來**

二、在佛陀遺體、遺物、遺跡的崇奉中，佛的崇高偉大，被強力的宣揚起來。佛與弟子間的差別，也被深深的發覺出來。

◎發現《阿含經》中：佛以求成「無上菩提」——阿耨多羅三藐三菩提 anuttara-samyak-sambodhi 為目的；與聲聞弟子們以涅槃為理想，似乎有些不同。

◎本來，聲聞弟子證果時，經上也說：「得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提」（「正覺」）<sup>21</sup>。決定趣向三菩提，不正是聲聞弟子的目標嗎？如佛於波羅奈 Vārāṇasi 轉法輪：法輪是佛心中的菩提，在弟子心中顯現出來，從此至彼，所以比喻為轉法輪。佛與聲聞弟子所證的正法，是沒有差別的。

◎然在佛教界，一般以「前蘊滅，後蘊不復生」<sup>22</sup>，證入涅槃為目的；菩提，似乎只是達成理想的工具一樣。在這普遍的情形下，形成了這樣的差別：

◎佛以成無上菩提為目的，

◎聲聞弟子以證入涅槃為目的。

**3、部派分化過程中，釋尊的本生傳說廣泛流出，為佛教界一般所承認為佛說**

三、部派分化過程中，釋尊過去生中的事，或「本生」，或「譬喻」，更多更廣的傳布開來，為當時佛教界所公認。

**（四）總結**

**1、約佛本生普遍受到佛教界的承認，故推論菩薩的名稱，約成立於西元前 200 年前後**

佛在過去生中的修行，與聲聞弟子不一樣。釋尊在過去生中，流轉於無量無數的生死中，稱之為聲聞 śrāvaka、辟支佛 pratyeka-buddha，都不適當。這麼多的廣大修行，多生累劫，總不能沒有名稱。佛是以求成無上菩提為理想的，所以稱為菩薩 bodhisattva，就是勇於求成（無上）菩提的人。這一名稱，迅速為當時佛教界所公認。這一名稱，約成立於西元前二〇〇年前後。

**2、上座部各派對於菩薩的論定意見相同，故知菩薩名稱的出現時間不會太遲**

由於解說不一，引起上座部論師們的反應，作出以「成就相異熟業」<sup>23</sup>為菩薩的論定。上座部各派的意見相同，所以其時間不會太遲。

**3、Bhārhut 塔無菩薩名稱的銘刻，不足以證明當時教界沒有菩薩一詞**

至於 Bhārhut 塔上的銘刻，仍作「世尊入胎」、「世尊髻之祭」，而不用菩薩名稱，只是沿用《阿含經》以來的語法，不足以證明當時佛教界，還沒有菩薩一詞。

<sup>20</sup> 《妙法蓮華經》卷 1〈1 序品〉（大正 9，3c17-26）

<sup>21</sup> 《雜阿含經》卷 30（大正 2，215c6-19）

<sup>22</sup> 印順法師：《成佛之道》p.239、245，《華雨集第一冊》p.134，《印度之佛教》p.49。

<sup>23</sup> 《阿毘達磨發智論》卷 18：「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 26，1018a14-16）

#### 四、印順法師詮釋菩薩的意義

菩薩，是菩提薩埵的簡稱，菩提與薩埵的綴合語。

菩提與薩埵綴合所成的菩薩，他的意義是什麼？

在佛教的發展中，由於菩薩思想的演變，所以為菩薩所下的定義，也有不同的解說。

##### （一）菩提的意義

菩提 bodhi，譯義為「覺」，但這裡應該是「無上菩提」。如常說的「發菩提心」，就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱，否則泛言覺悟，與聲聞菩提就沒有分別了。

##### （二）菩提薩埵的意義

###### 1、平川彰對菩薩意義的看法

菩（提）薩（埵）的意義，《初期大乘佛教之研究》，引述 Har Dayal 所著書所說——菩薩的七種意義<sup>24</sup>；及西藏所傳，菩薩為勇於求菩提的人<sup>25</sup>。

###### 2、依佛教所傳的菩薩意義來論究

今依佛教所傳來說：

###### （1）佛教固有的詮釋

薩埵 sattva 是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」——有情識或有情愛的生命。

菩薩是求（無上）菩提的有情，這是多數學者所同意的。

依古代「本生」與「譬喻」所傳的菩薩，也只是求無上菩提的有情。

###### （2）薩埵內含的意義，能表示有情對於佛菩提的態度

然求菩提的薩埵，薩埵內含的意義，恰好表示了有情對於（無上）菩提的態度。

###### A、《般若經》的說法充分說明有情的特性，更顯示出菩薩勇求佛菩提的態度

###### （A）《小品》：「大有情眾最為上首」

初期大乘經的《小品般若經》，解說「摩訶（大）薩埵」為「大有情眾最為上首」，薩埵還是有情的意義。

###### （B）《小品》以五義解說「大有情眾最為上首」的意義

<sup>24</sup> 哈達雅（Har Dayal）七種解釋：（《般若思想》p.46~47）

（1）sattva 意謂「本質」。所以菩薩是「以正覺為其本質的人」。

（2）sattva、satta，意謂著「有情」。所以，菩薩是「決定得正覺的有情」、「求正覺的有情」。

（3）sattva 意謂著「心」（citta）、「決願、志願」vyavasāya, abhiprāya；satta 也意謂著「精神」。菩薩是「心向正覺的人」。

（4）sattva 是「胎兒」之意。菩薩是「知識潛在、尚達發展的人」。

（5）sattva 在《yoga-sūtra》，和 puruṣa 對比使用，有「意識」「叡知」之意。《yoga-sūtra》中有 bodhi-sattva 之語，bodhi-sattva 的 bodhi 與 budhi 有關係，所以，菩薩是「潛在叡知的人格化」。

（6）satta，也是 sakta 的相應語。所以，bodhi-sattva、bodhi-sakta 是「獻身於正覺的人」。

（7）sattva 是勇氣之意。「菩薩」的藏譯 byañ chub sems dpa' 的 byan chub 是 bodhi，sams 是「心」，dpa' 是「勇氣」，藏譯複合「心」與「勇氣」二義。

小結：以上七種中，哈達雅（Har Dayal）把（2）和（6）以外的全部棄而不用。他重視（6）的以巴利文（pāli）satta 為 sakta 的解釋，但他以為歸到巴利文獻最安全，結果主張（2）的解釋最妥當。可是，在那時候，據說 sattva 不只是有情，也含有吠陀語 satvan（勇者、英雄）的意義。Dayal 雖捨棄（3）以 sattva 為「心、志願、決意」的解釋，但如後所述，這個解釋對大乘佛教而言，才是最重要且最普遍的解釋。……

※ 哈達雅（Har Dayal）七種解釋，另可參見楊郁文《阿含要略》p.83~84。

<sup>25</sup> [原書註 17] 平川彰《初期大乘佛教之研究》（p.181-182）。

《大品般若經》，更以「堅固金剛喻心定不退壞」，「勝心大心」，「決定不傾動心」，「真利樂心」，「愛法、樂法、欣法、熹法」——五義，解說於「大有情眾當為上首」的意義<sup>26</sup>。所舉的五義，不是別的，正是有情的特性。

**a、「堅固金剛喻心定不退壞」，「勝心大心」，「決定不傾動心」**

生死流轉中的有情，表現生命力的情意，是堅強的，旺盛的。是情，所以對生命是愛、樂、欣、熹的。釋尊在成佛不久，由於感到有情的「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，喜阿賴耶」，不容易解脫，而有想入涅槃的傳說<sup>27</sup>。

**b、「真利樂心」，「愛法、樂法、欣法、熹法」**

但這種情意，如改變方向，對人，就是「真利樂心」；對正法——無上菩提，就是「愛法、樂法、欣法、熹法」心。

**c、小結**

菩薩，只是將有情固有的那種堅定、愛著的情意特性，用於無上菩提，因而菩薩在生死流轉中，為了無上菩提，是那樣的堅強，那樣的愛好，那樣的精進！

**B、Har Dayal 與西藏對有情的分析中，亦存有與《般若經》相合的意義**

◎H氏七義中：第六，薩埵是「附著」義；第七，是「力義」；

◎西藏傳說為「勇心」義，

都與《般若經》所說相合。

**（三）小結：菩薩是愛樂無上菩提，精進欲求的有情**

所以，菩薩是愛樂無上菩提，精進欲求的有情。如泛說菩提為覺，薩埵為有情（名詞），就失去菩薩所有的，無數生死中勤求菩提的特性。

## 第二項、菩薩修行的階位

(p.133~p.140)

### 一、大乘菩薩行位說的淵源

◎成佛以前，為了求得無上菩提，久修大行的，名為菩薩。

◎菩薩過去生中的久遠修行，功德展轉增上，這是當然的事。

◎對無量本生<sup>28</sup>所傳說的釋尊過去生中的修行，古人漸漸的分別前後，而菩薩的修行階位，也就逐漸的顯示出來，這是大乘菩薩行位說的淵源。

### 二、分別說部與大眾部皆說菩薩有四行

**（一）系統不同，所說相近**

◎屬於法藏部 Dharmaguptaka 的《佛本行集經》，說菩薩有「四種微妙性行」。

◎屬於說出世部 Lokottaravādin 的《大事》，也說到「四行」。<sup>29</sup>

<sup>26</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 411〈11 譬喻品〉（大正 7，60a6-61a11）

<sup>27</sup> [原書註 19] 《成唯識論》卷 3 引經（大正 31，15a27-b3）。此經語本出律部，編入《增壹阿含》。

<sup>28</sup> [原書註 1] 《七萬七千本生諸經》，見《付法藏因緣傳》卷 2（大正 50，304b29-c3）。

<sup>29</sup> 參見 The Mahāvastu，《大事》〈多佛品〉、〈善見天神品〉p.39-52。



◎法藏部出於分別說部 Vibhajyavādin，說出世部出於大眾部 Mahāsāṃghika，部派的系統不同，而所說卻相近，可能是：

◎說出世部的教區，在梵衍那 Bāmiyān<sup>30</sup>，即今 Ghorband 河與 Indu 河上流，梵衍那谿谷山地<sup>31</sup>；

◎法藏部盛行於罽賓，化區相近，所以有共同的傳說。

## （二）比照二部之四行

「四行」是<sup>32</sup>：

《佛本行集經》	《大事》
自性行	自性行 prakṛti-carya
願性行	願行 praṇidhāna-carya
順性行	順行 anuloma-carya
轉性行	不退行 anivartana-carya

## （三）依《佛本行集經》來看四行的內容

依《佛本行集經》，

### 1、自性行

一、「自性行」：

在沒有發願成佛以前，「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」，這是菩薩種姓。雖沒有發心，也不一定見佛，卻已成就了重道德，重宗教，又能多作慈善事業的性格。這是生成了的菩薩種姓，也可能是從積集善根，成就這樣的菩薩法器。

### 2、願性行

二、「願性行」：是發願希求無上菩提。

### 3、順性行

三、「順性行」：是隨順本願，修六波羅蜜多成就的階段。

### 4、（不退）轉性行

四、「轉性行」：

◎依《大事》是「不退轉行」，就是供養然燈佛 Dīpaṃkara，蒙佛授記階段。

◎《佛本行集經》說：「如我供養然燈世尊，依彼因緣，讀誦則知」<sup>33</sup>。這是說，供養然燈佛，蒙佛授記的事，讀誦然燈佛授記「因緣」，就可以明白。然燈佛授記，正是不退轉位。

◎所以《佛本行集經》與《大事》，所說的意義相同；《佛本行集經》的「轉性行」，應該是「不退轉性」的訛脫<sup>34</sup>。

<sup>30</sup> 《大唐西域記》卷 1 (大正 51, 873b4-13)

<sup>31</sup> [原書註 3] 《望月佛教大辭典》p.4674。

<sup>32</sup> [原書註 4] 《佛本行集經》卷 1〈1 發心供養品〉(大正 3, 656c16-29)。《大事》Mahāvastu Vol. I. PP.1.46-63.

<sup>33</sup> 《佛本行集經》卷 1〈1 發心供養品〉(大正 3, 656c27-28)

<sup>34</sup> 訛脫：指文字上的錯誤、脫漏。(《漢語大詞典》卷 11, p.72)

#### 〔四〕小結

- ◎四性行，明確的分別出菩薩的行位——種性位，發心位，隨順修行位，不退轉位。
- ◎後三位，與《小品般若經》說相合。

### 三、部派對釋尊菩薩道的「所經時劫，所逢見的佛」之異說

釋尊過去生中的修行，或依修行的時劫，逢見的如來，分別菩薩道的進修階位。不過各部派的意見，是異說紛紜的。

#### 〔一〕部派論師之異說

##### 1、法藏部

一、法藏部的《佛本行集經》：

- ◎從「身值三十億佛，皆同一號，號釋迦如來」起，到「善思如來」止<sup>35</sup>，應該是「自性行」位。
- ◎從「示誨幢如來，……初發道心」<sup>36</sup>，是「願性行」位。
- ◎「我念往昔無量無邊阿僧祇劫，有帝釋幢如來；這樣的佛佛相承，到勝上如來，「我身悉皆供養承事」<sup>37</sup>，是「順性行」位。
- ◎見然燈佛授記；再「過於阿僧祇劫，當得作佛」<sup>38</sup>，是「不退轉性」位。
- ※然燈佛以來，從一切勝佛到迦葉佛，共十四佛<sup>39</sup>。

##### 2、有部

二、說一切有部 Sarvāstivādin 說：發心以來，是經三大阿僧祇劫，又百大劫成佛的，如

#### 〔1〕舉論說

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 177-178(大正 27，891b28-892c12)說：

過去久遠，人壽百歲時，有佛名釋迦牟尼，出現於世。……時有陶師，名曰廣熾，……願我未來當得作佛。……發是願後，乃至逢事實髻如來，是名初劫阿僧企耶滿。從此以後，乃至逢事然燈如來，是名第二劫阿僧企耶滿。復從此後，乃至逢事勝觀（即毘婆尸）如來，是名第三劫阿僧企耶滿。此後復經九十一劫，修妙相業，至逢事迦葉波佛時，方得圓滿。

初劫阿僧企耶，逢事七萬五千佛，最初名釋迦牟尼，最後名寶髻。

第二劫阿僧企耶，逢事七萬六千佛，最初即寶髻，最後名然燈。

第三劫阿僧企耶，逢事七萬七千佛，最初即然燈，最後名勝觀。

於修相異熟業九十一劫中，逢事六佛，最初即勝觀，最後名迦葉波。

當知此依釋迦菩薩說。

#### 〔2〕舉律說

《根本說一切有部毘奈耶藥事》，傳說的三阿僧企耶中劫逢事諸佛，與論師說有些不同。《藥事》的長行與偈頌，也小有出入，如長行的寶髻佛（與論師同），偈頌作帝釋幢佛<sup>40</sup>。

<sup>35</sup> 《佛本行集經》卷 1〈1 發心供養品〉(大正 3，655c6-656b25)

<sup>36</sup> 《佛本行集經》卷 1〈1 發心供養品〉(大正 3，656b25-28)

<sup>37</sup> 《佛本行集經》卷 1〈1 發心供養品〉(大正 3，657a17-659b9)

<sup>38</sup> 《佛本行集經》卷 4〈2 受決定記品〉(大正 3，668b13)

<sup>39</sup> 《佛本行集經》卷 4〈2 受決定記品〉(大正 3，669a4-672a6)

### (3) 小結

這可見對於菩薩行的傳說，意見是多麼紛紜！

說一切有部所傳，然燈佛以後，又過一阿僧祇劫，與《佛本行集經》說相合。

### 3、銅鑠部

三、銅鑠部 Tāmraśāṭīya 所傳，

◎如《佛種姓經》說：從然燈佛授記，到迦葉佛，經歷了「四阿僧祇又十萬劫」。

◎授記以前，沒有留下傳說。

◎從然燈佛起，逢事二十四佛，才圓滿成佛<sup>41</sup>。

### 4、說出世部

四、說出世部的《大事》說：

◎自性行時期，釋尊過去逢 Aparājita dhvaja 佛。

◎願行時期，逢過去的釋迦牟尼 Śākyamuni 佛而發心，與說一切有部說相合。

◎順行時期，逢 Samitāvin 佛。

◎不退行時期，見然燈佛而得授記<sup>42</sup>。

### 5、小結

依上來四說，可見部派間對釋尊過去生中，所經時劫，所逢見的佛，傳說是不完全一致的。

## (二) 後代論師之異說

### 1、龍樹

修行三大阿僧祇劫成佛，是說一切有部的傳說（可能與大眾部相同），為後代北方的論師所通用，其實並不一定。所以《大智度論》這樣說：「佛言無量阿僧祇劫作功德，欲度眾生，何以故言三阿僧祇劫？三阿僧祇劫有量有限」<sup>43</sup>。

無量阿僧祇劫，《佛本行集經》也有此說<sup>44</sup>，不一定是大乘者的創說。

### 2、無著

又梁譯《攝大乘論釋》說：「有五種人，於三阿僧祇劫修行圓滿；或七阿僧祇劫；或三十三阿僧祇劫」<sup>45</sup>。後二說，是梁譯所獨有的。

《論》說七阿僧祇劫，是「餘部別執」，「別部執」<sup>46</sup>，也應該是部派的異說。

<sup>40</sup> 《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷 15 (大正 24, 73c21-75a3)

<sup>41</sup> [原書註 11] 《佛種姓經》(南傳 41, 219 以下)。

<sup>42</sup> [原書註 12] 《大事》Mahāvastu Vol. I. pp.1.46-63.

<sup>43</sup> 《大智度論》卷 4〈1 序品〉(大正 25, 92b7-9)

<sup>44</sup> 《佛本行集經》卷 1〈1 發心供養品〉(大正 3, 657a17-19)

<sup>45</sup> 《攝大乘論釋》卷 11〈5 釋入因果修差別勝相品〉(大正 31, 229b14-15)

<sup>46</sup> 《攝大乘論釋》卷 11〈5 釋入因果修差別勝相品〉(大正 31, 230a25-c12)

※部派對釋迦菩薩的「所經時劫，所逢見的佛」之異說歸納表：

部派	經論	自性行	願性行	順性行	不退轉性行
法藏部	《佛本行集經》	身值三十億佛，釋迦如來到善思如來。	從示誨幢如來…	帝釋幢如來到勝上如來。(無量無邊阿僧祇劫)	然燈佛授記以來，從一切勝佛到迦葉佛，共十四佛。(一阿僧祇劫)
說一切有部	《大毘婆沙論》	逢事七萬五千佛，最初名釋迦牟尼，最後名寶髻。 (初劫阿僧企耶)	逢事七萬六千佛，最初即寶髻，最後名然燈。 (第二劫阿僧企耶)	逢事七萬七千佛，最初即然燈，最後名勝觀。 (第三劫阿僧企耶)	於修相異熟業九十一劫中，逢事六佛，最初即勝觀，最後名迦葉波。
銅鑠部	《佛種姓經》	授記以前，沒有留下傳說。			從然燈佛授記，到迦葉佛，逢事二十四佛，經歷了四阿僧祇又十萬劫。
說出世部	《大事》	釋尊過去逢 Aparājitadhva 佛	逢過去的釋迦牟尼 Śākyamuni 佛	逢 Samitāvin 佛	見然燈佛而得授記

#### 四、部派的十地說

##### (一) 十地說為各部派所採用，然內容不盡相同

##### 1、不明部派的佛傳，都有十地說

菩薩修行的階位，大乘立有種種行位。部派佛教中，也有「十地」說。

◎如《修行本起經》說：「積德無限，累劫勤苦，通十地行，在一生補處」<sup>47</sup>。

◎《太子瑞應本起經》(可能屬化地部)說：「修道德，學佛意，通十地行，在一生補處」<sup>48</sup>。

◎《過去現在因果經》說：「功行滿足，位登十地，在一生補處」<sup>49</sup>。

這些不明部派的佛傳，都說到了十地。

##### 2、法藏部的佛傳，也有十地說

《佛本行集經》，在所說「一百八法明門」中，也說：「從一地至一地智」<sup>50</sup>。

##### 3、小結

十地說似乎為各部派所採用，雖然內容不一定相同。

##### (二) 說出世部的《大事》，有明確的十地說

##### 1、十地之名稱

現存說出世部的《大事》，有明確的十地說，十地是<sup>51</sup>：

初「難登地」durāroha

二「結慢地」baddhamāna

三「華莊嚴地」puṣpamaṇḍita

四「明輝地」rucirā

五「廣心地」cittaviatara

六「妙相具足地」rūpavati

<sup>47</sup> 《修行本起經》卷1〈1 現變品〉(大正3, 463a24-25)

<sup>48</sup> 《太子瑞應本起經》卷1(大正3, 473b12-13)

<sup>49</sup> 《過去現在因果經》卷1(大正3, 623a24-25)

<sup>50</sup> 《佛本行集經》卷6〈4 上託兜率品〉(大正3, 682b3)

<sup>51</sup> [原書註21] Mahāvastu《大事》vol. I. p.76.

七「難勝地」durjaya

八「生誕因緣地」janmanideśa

九「王子位地」yauvarājyā

十「灌頂地」abhireka

## 2、十地的階位，乃依世間輪王的階位而施設

《大事》的十地說：

◎初地是凡夫而自覺發心的階位，第七地是不退轉地，第八生誕因緣，第九王子，第十灌頂，這是以世間正法化世的輪王，比擬以出世法化世的佛。

◎輪王誕生，經王子，也就是太子位，然後灌頂。灌頂，是印度國王登位的儀式，灌了頂就成為（國）輪王。

◎十地的生誕因緣，是成佛的因緣圓滿，決定要誕生了。

◎王子位，是從兜率天下降，出胎，直到菩提樹下坐。灌頂位，就是成佛。

## （三）《大事》與大乘的「十住（地）」、「十地」說，存有密切的關係

這一十地說，與大乘「發心」等「十住（地）」說，及「歡喜」等「十地」說，都有類似的，特別是十住說。

### 1、與「十住（地）」說類似的地方

◎第七不退住，第八童真住，第九法王子住，第十灌頂住——這四住，與《大事》的（七—十）後四地，無論是名稱，意義，都非常相近。

◎初發心住，也與初難登地相當。

◎《大事》十地與大乘的十住說，有著非常親密的關係。

### 2、與「十地」說類似的地方

歡喜等十地，雖名稱不同，然第五難勝地 sudurjaya，與《大事》的第七難勝地 durjaya 相近；第十法雲地，經說十方諸佛放光，為菩薩灌頂<sup>52</sup>，也保存最後灌頂的古義。

### 3、小結

部派的十地說，彼此不一定相合，但依《大事》的十地說，也足以看出與大乘菩薩行位的關係。

※部派十地與大乘十住（地）的對照

	十地（大事）	十住	十地
1.	難登地 →	初發心住	歡喜地
2.	結合地	治地住	離垢地
3.	華莊嚴地	修行住	發光地
4.	明輝地	生貴住	焰慧地
5.	應心地	方便具足住	難勝地
6.	妙相具足地	正心住	現前地
7.	難勝地 →	不退住	遠行地
8.	生誕因緣地 →	童真住	不動地
9.	王子位地 →	法王子住	善慧地
10.	灌頂地 →	灌頂住	法雲地

<sup>52</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 27〈22 十地品〉（大正 9，572b2-25）

### 第三項、菩薩行——波羅蜜多 (p.140~p.145)

#### 一、波羅蜜多的意譯

##### (一) 波羅蜜多：用於因行

釋尊過去生中的修行，雖各部派的分類不一致，而都是稱之為波羅蜜多（或簡譯為「波羅蜜」）的。

##### (二) 波羅蜜多：用於果位

###### 1、《大智度論》：度、到彼岸

波羅蜜多 pāramita，譯義為「度」，「到彼岸」。

《大智度論》說：「於事成辦，亦名到彼岸」<sup>53</sup>。附注說：「天竺俗法，凡造事成辦，皆言到彼岸」<sup>54</sup>。

###### 2、《中部》〈不斷經〉：究竟、完成

在一般習用語言中，波羅蜜多有「究竟」、「完成」的意義。

如《中部》〈不斷經〉，稱讚舍利弗 Śāriputra，於戒、定、慧、解脫，能得自在，得究竟<sup>55</sup>；得究竟就是 pāramīpatta 的義譯。

###### 3、結

所以，波羅蜜多是可用於果位的。

##### (三) 小結：「因得果名」，波羅蜜多成為菩薩行的通稱

這是修行所成就的，從此到彼的實踐道，也就名為波羅蜜多，是「因得果名」。這是能到達究竟的，成為菩薩行的通稱。

#### 二、各部派對於菩薩的波羅蜜多行，分類不一

菩薩的波羅蜜多行，在分類方面，也是各部的意見不一，

##### (一) 北方所傳

如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 178 (大正 27，892a26-26)說：

如說菩薩經三劫阿僧企耶，修四波羅蜜多而得圓滿，謂施波羅蜜多，戒波羅蜜多，精進波羅蜜多，般若波羅蜜多。……

外國師說：有六波羅蜜多，謂於前四，加忍、靜慮。

迦溼彌羅國諸論師言：後二波羅蜜多，即前四所攝。……

復有別說六波羅蜜多，謂於前四，加聞及忍。

###### 1、迦溼彌羅師之四波羅蜜多——施、戒、精進、般若

迦溼彌羅 Kaśmīra 論師，是說一切有部 Sarvāstivādin 的毘婆沙師 Vibhāṣa，立四波羅蜜多——施、戒、精進、般若。

###### 2、六波羅蜜多

###### (1) 第一類：施、戒、忍、精進、靜慮、般若

<sup>53</sup> 《大智度論》卷 12 〈1 序品〉 (大正 25，145b1-2)

<sup>54</sup> 《大智度論》卷 12 〈1 序品〉 (大正 25，145b2)

<sup>55</sup> [原書註 2] 《中部》(111) 〈不斷經〉 (南傳 11 下，7)。

#### A、外國師的六波羅蜜多

「外國師」，在名稱上看來，是迦溼彌羅以外的外國師。然依《大毘婆沙論》所見，在思想上，外國師與「西方師」，「犍陀羅 Gandhāra 師」，大致相近<sup>56</sup>。所以外國師是泛指古代罽賓區的佛教。外國師立六波羅蜜多——施、戒、忍、精進、靜慮、般若。

#### B、傳說的佛傳中之六波羅蜜多

在部派中，

◎流行於罽賓的法藏部 Dharmaguptaka 的《佛本行集經》；

◎梵衍那 Bāmiyān 說出世部 Lokottaravādin《大事》的〈多佛品〉；<sup>57</sup>

◎不明部派的《修行本起經》；

都說到六波羅蜜多<sup>58</sup>。

#### C、律部的六波羅蜜多

《根本說一切有部毘奈耶藥事》說：「修行滿六波羅蜜」<sup>59</sup>，是根本說一切有部的律師說。

#### D、《增壹阿含》的六波羅蜜多

《增壹阿含經》〈序品〉說：「人尊說六度無極」<sup>60</sup>，傳說為大眾部 Mahāsāṃghika 說。

#### E、結

六波羅蜜多，是多數部派所通用的，所以大乘佛法興起，也立六波羅蜜多。

#### (2) 第二類：施、戒、聞、忍、精進、般若

另一派的六波羅蜜多說，是：施、戒、聞、忍、精進、般若。菩薩波羅蜜多行，不立禪（靜慮）波羅蜜多，與迦溼彌羅論師相同，這是值得注意的。

#### (二) 南方所傳：十波羅蜜多

##### 1、覺音依《佛種姓》立十波羅蜜多

銅鑠部 Tāmraśāṭīya 所傳：覺音 Buddhaghosa 引《佛種姓》頌，立十波羅蜜多：施、戒、出離、智慧、精進、忍、真諦、決定、慈、捨<sup>61</sup>。

##### 2、印順法師檢視覺音的說法

##### (1) 〈佛譬喻〉

然《小部》的〈譬喻〉中，〈佛譬喻〉與之相當的，為 69-72 頌，似乎沒有說到智慧。<sup>62</sup> 文中的「無上之悟」，是波羅蜜多圓滿的果證，不屬於因行。頌中說：「行真諦加持，真諦波羅蜜滿足」<sup>63</sup>。加持 adhiṭṭhāna，即「真諦決定」——「決定」的異譯。依此文，加持（決定）是否可以離真諦而別立呢！<sup>64</sup>

##### (2) 〈所行藏〉

<sup>56</sup> [原書註 3]《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.305-307。

<sup>57</sup> 編按：檢閱《大事》〈多佛品〉(The Many Buddhas)，未發現有六波羅蜜，待考。

<sup>58</sup> [原書註 4]《佛本行集經》卷 1〈1 發心供養品〉(大正 3，656c25-26)。Mahāvastu《大事》III. P. 26。

《修行本起經》卷 1〈1 現變品〉(大正 3，463a21-23)。

<sup>59</sup> 《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷 15 (大正 24，75c15)

<sup>60</sup> 《增壹阿含經》卷 1〈1 序品〉(大正 2，550a13)

<sup>61</sup> [原書註 7]《本生》〈因緣物語〉(南傳 28，35-50、95-97)。

<sup>62</sup> 編按：參見《譬喻》〈佛譬喻〉(日譯南傳 26，p.12, n.11)，就偈頌而言，應無般若波羅蜜。

<sup>63</sup> [原書註 8]《譬喻》〈佛譬喻〉(南傳 26，10)。

<sup>64</sup> 編按：參見《譬喻》〈佛譬喻〉(日譯南傳 26，p.10)的標點為「行真諦、加持」。

〈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、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<sup>65</sup>。

**〔3〕銅鑠部的古義有幾波羅蜜多，似乎沒有定論；〈佛譬喻〉初頌有「三十波羅蜜多」**

銅鑠部古義，到底立幾波羅蜜多，似乎並沒有明確的定論。因此想到，〈佛譬喻〉初頌說：「三十波羅蜜多滿」<sup>66</sup>。「三十」，不知是什麼意義！也許是初說三波羅蜜多，其後又成立十波羅蜜多。後人綜合的說「三十波羅蜜多」，安在〈佛譬喻〉的最初吧！<sup>67</sup>

**〔4〕小結**

銅鑠部所傳波羅蜜多，有「真諦加持」，這是與「諦語」有關的。或有智，或沒有智，同樣的都沒有禪定，與迦溼彌羅論師相合。

**三、菩薩所共行的波羅蜜多行，名數雖有不同，而皆出於「本生」或「譬喻」**

釋尊過去生中事——「本生」與「譬喻」的內容，加以選擇分類，被稱為波羅蜜多的，或四、或六、或八、或十。波羅蜜多的名數，雖有不同，而都是出於傳說中的「本生」或「譬喻」。依釋尊所行的而一般化，成為一切菩薩所共行的波羅蜜多。

**〔一〕論般若波羅蜜多的施設**

**1、銅鑠部：般若是果證，非波羅蜜多行**

銅鑠部所傳（八波羅蜜），本沒有般若波羅蜜多，這是很有意義的。

因為般若是證悟的，如菩薩而有智慧，那就要證入實際了。所以無上菩提是果證，而不是波羅蜜多行。

**2、罽賓區的佛教：公認般若為波羅蜜多，但只屬世俗的聰敏**

但在罽賓區的佛教，一般都公認般若為波羅蜜多。

在釋尊過去所行事，那些是般若波羅蜜多呢？

⊙《大毘婆沙論》說：「菩薩名瞿頻陀，精求菩提，聰慧第一，論難無敵，世共稱仰」<sup>68</sup>。

瞿頻陀 Govinda 是《長阿含經》的大典尊<sup>69</sup>。

⊙而《根有律藥事》又別說：「皆由口業真實語，昔名藥物大臣時，牛出梵志共論義，當滿般若波羅蜜」<sup>70</sup>。《根有律》所說，是大藥的故事<sup>71</sup>。

這二事，都只是世俗的聰敏，與體悟的般若不同。

**〔二〕論禪波羅蜜多的施設**

除六波羅蜜多一系外，佛教界多數不立禪波羅蜜多。

**1、舉《六度集經》為例**

康僧會所譯的《六度集經》，舉「禪度無極」九章。

<sup>65</sup> [原書註 9]《所行藏》（南傳 41，363 以下）。

<sup>66</sup> [原書註 10]《譬喻》〈佛譬喻〉（南傳 26，1）。

<sup>67</sup> （1）帕奧禪師《菩提資糧》p.142：「十波羅蜜分三類：普通、中等、究竟，共成三十波羅蜜。」

（2）巴利作 *atha buddhāpadānāni, suñātha suddhamānāsā. timsapāramisampunṇā, dhammarājā asaṅkhiyā*。

編按：timsa，是三十的意思。英譯本缺。

<sup>68</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 178（大正 27，892b15-16）

<sup>69</sup> [原書註 12]《長阿含經》卷 5（大正 1，31b21-34a10）。《長部》（7）〈大典尊經〉，同。

<sup>70</sup> 《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷 15（大正 24，75c11-13）

<sup>71</sup> [原書註 14]《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 27、28 所說。



- ⊙「得禪法」、「比丘得禪」、「菩薩得禪」——三章，都是說明的，沒有本生或譬喻。
- ⊙「太子得禪」三章，「佛得禪」[\*一章]，都是釋尊最後生事。
- ⊙「常悲菩薩本生」，是引用《般若經》的，解說為釋尊本生，也與經說不合。
- ⊙這樣，「禪度無極」九章，只有「那賴梵志本生」，可說是過去生中所行。

## 2、不立禪波羅蜜多的理由

在釋尊的「本生」與「譬喻」中，當然有修禪的，但禪定帶有獨善的隱遁風格，不能表現菩薩求無上道的精神。所以部派佛教所傳說的菩薩，是不重禪定的。

- ⊙在聲聞學者看來，菩薩是「不修禪定，不斷煩惱」<sup>72</sup>的。
- ⊙《小品般若經》也說：菩薩不入深定<sup>73</sup>，因為入深定，有退轉聲聞果的可能。

## （三）部派所傳的原始菩薩，或不重般若，或不重禪定

⊙部派佛教所傳的（原始的）菩薩，或不重般若，或不重禪定。

⊙天台宗稱之為「事六度菩薩」<sup>74</sup>，是很適當的名稱！

那時代傳說的菩薩，的確是從事實的實踐中去修菩薩行的！

## 四、總結

波羅蜜多，最通遍流傳的，是六波羅蜜多。

在大乘佛法興起時，有《六波羅蜜經》<sup>75</sup>，大約與《六度集經》為同性質的教典。從釋尊的「本生」與「譬喻」中，選擇多少事，約六波羅蜜而編為六類，作為大乘行者，實行六波羅蜜多——菩薩道的模範，為最早的大乘經之一。

## 第四項、菩薩的身分

(p.145~p.148)

### 一、以「本生」分別釋尊前身的身分

過去生中，釋尊還在生死流轉中。經久遠的時間，一生又一生的修行，到底那時以什麼身分來修菩薩道呢？

#### （一）北方有關釋尊的「本生」與「譬喻」，沒有留下完整的編集

在北方，釋尊的「本生」與「譬喻」，沒有留下完整的編集。

#### （二）南傳的銅鑄部，集成了釋尊的《本生》547 則

南傳的銅鑄部 Tāmraśāṭṭiya，集成了釋尊的《本生》547 則。依《本生》而分別每一本生的主人——釋尊前生的身分，就可以明白，修菩薩道者的不同身分。

<sup>72</sup> 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》卷 1 (大正 14, 418c8)

<sup>73</sup> 《小品般若波羅蜜經》卷 7 〈18 伽提婆品〉 (大正 8, 568c17-24)

<sup>74</sup> (1) 清·性權記《四教儀註彙補輔宏記》卷 1：「決定善根眾生，乃事六度菩薩。三僧祇決定成佛，故曰決定。廣修六度，名善根。而未斷惑，且名眾生。」(《卍新續藏》57, 695a17-19)

(2) 明·智旭《占察善惡業報經玄義》卷 1：「三藏所明事六度菩薩，具足事理善惡種子，而弘誓力強，止觀力弱。但能永斷事惡現行，不能損害事惡種子。但能熾然修行事善，不能方便發起理善。于本教中，既不立修證地位，尅實論之，猶屬人天界耳。」(《卍新續藏》21, 408a21-b1)

<sup>75</sup> [原書註 17]《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下 (大正 12, 309c)。《佛說遺日摩尼寶經》卷 1 (大正 12, 189c1-3)

## 二、「本生」裡菩薩不同的身分

### （一）舉山田龍城的歸納表

《大乘佛教成立論序說》，附有本生菩薩不同身分的調查表，今簡略的引錄如下<sup>76</sup>：

「天神」：大梵天[4 則]・帝釋[20]・樹神[21]・傷枯樹住神[1]・Nimba 樹住神[1]・瘤樹住神[1]・管狀草住神[1]・海神[3]・空住神[1]・天王[3]・天子[6]・天神[6]・Kinnara [1]

「宗教師」：苦行者[60]・遊行[4]・邪命者[1]・出家人[2]・教團師[13]・教師[18]・弟子[2]・婆羅門教師[2]・婆羅門[17]・司祭[15]・賢者[26]

「王臣」：王[57]・Narinda [1]・王子[18]・王甥[1]・塞迦授王[1]・大臣[27]・司法官[1]

「平民」：長者[23]・資產者[2]・家產者[2]・地主[1]・商人[4]・隊商[7]・穀物商[2]・識馬者[1]・理髮師[1]・大工<sup>77</sup>[1]・陶工[1]・鍛冶工[1]・農夫[2]・石工[1]・醫師[1]・象師[1]・役者之子[1]・歌手[1]・鼓手[1]・吹貝者[1]・番人<sup>78</sup>[1]・估價者[1]・旃陀羅[5]・盜[2]・詐欺師[1]・隊商女所生子[1]・婆羅門與夜叉所生子[1]・弟子[1]

「旁生」：猿王[8]・猿[2]・鹿[9]・獅子[10]・Kuraṅgamrga [2]・象主[3]・象[1]・豺[2]・龍象[7]・象[1]・馬[2]・駿馬[2]・牛[4]・水牛[1]・犬[1]・兔[1]・豚[1]・Mūsika [2]・鳥[6]・白鵝[6]・Suka [6]・鳩[6]・Vattaka [4]・Lāpa [1]・Gijjha [4]・孔雀[3]・赤鵝[2]・Tittira [2]・Kāka [2]・Suva [2]・金翅鳥[2]・金鵝[2]・白鳥[1]・角鳥[1]・水鳥[1]・Rukkhakoṭṭhasakuṇa [1]・Kuṇāla [1]・Godha [3]・青蛙[1]・魚[3]

### （二）從本生的主人翁可了解印度文明的特性

從上表所見的本生的主人翁，可了解當時印度文明的特性：

◎宗教師占三分之一弱，苦行者共 60 人，這是印度宗教界的反映。婆羅門不多。

◎人類以外，天神（樹神等是鬼趣）在民間信仰中，與人類有密切關係。

◎旁生——鳥獸等故事，還生動的保有古代的傳說。

如依文字形式的敘述而論，修菩薩道的，可以是人，可以是鬼神，也可以是禽獸。

## 三、「本生」中菩薩身分對佛教界的影響

### （一）通俗化的佛教形成

人們（出家眾在內）由於對釋尊的無限崇敬，探發釋尊過去生中的大行，而產生這些（人、天神、鳥獸）「本生」與「譬喻」，成為普及一般的通俗佛教。

### （二）傳統的僧伽佛教

<sup>76</sup> [原書註 1] 山田龍城《大乘佛教成立論序說》p.159-160。

<sup>77</sup> 《パーリ語辞典》：vaḍḍhaki：vaḍḍhaki m. [cf. Sk. vardhaki, vardhakin] 大工，建築家。

<sup>78</sup> 《パーリ語辞典》：ārakkhika：m. [ārakkha-ika] 保護者，看視人。

◎傳統的僧伽佛教，傳承了古型的經、律，及深究的阿毘達磨。如貫徹「諸傳所說，或然不然」<sup>79</sup>的方針，從本生的寓意，去闡明菩薩大行，相信大乘佛法的開展，會更平實些。

◎但在一般佛教的傳說下，通俗弘化的「譬喻師」們，也引用「本生」故事，來作為教化的題材。僧團失去指導解說的力量，受一般通俗化的影響，反而作為事實去接受這些傳說（鳥獸等）。對於未來興起的大乘菩薩，有著深切的影響。

◎如《華嚴經》〈入法界品〉所見的善知識，就有：

菩薩[6]・大天[1]・地神[1]・夜天[8]・圓滿天[1]・比丘[5]・比丘尼[1]・仙人[1]・外道[1]・婆羅門[2]・王[2]・醫師[1]・船師[1]・長者[11]・優婆夷[4]・童子[4]・童女[3]・女[2]。天（神）菩薩占有重大成分。

※沒有旁生菩薩，到底是時代進步了。

#### 四、總結

「本生」、「譬喻」中的菩薩，每出在沒有佛法的時代，所以不一定有信佛的形式。外道、仙人，也可以是菩薩，這是本生所明白顯示的。

菩薩是難得的，偉大的，經常是個人，所以菩薩的風格，多少帶有個人的、自由的傾向，沒有傳統佛教過著集體生活的特性。這些，對於大乘佛法，都會給以一定程度的影響。

### 第五項、平實的與理想的菩薩

(p.148~p.152)

#### 一、總述部派承認「本生、譬喻、因緣」為佛說，論師們加以論究及納入自宗的法義體系

◎崇仰釋尊的偉大，引發了釋尊過去生大行的思想，以「本生」、「譬喻」、「因緣」的形式，在佛教界流傳出來。這雖是一般（在家與出家）佛教的傳說，但很快的受到部派間的普遍承認。展轉傳說，雖不知在那裡說，為誰說，而都承認為佛說。這些釋尊過去生中的大行，為各部派所容認，就不能只是傳說了。

◎論法者 dharmakathika、阿毘達磨者 abhidharmika，當然要加以論究，納入自宗的法義體系。

◎於是確定菩薩的修行項目——波羅蜜多有幾種；

◎從發願到成佛，經過多少時間，多少階位。

◎而最重要的，菩薩是異生 prthagjana——凡夫，還是也有聖者。

#### 二、別述部派對菩薩是異生或是聖者觀點之歧見

在部派中，有兩派的見解不同，如

##### （一）上座部系「平實」的菩薩觀

1、有部、雪山部、銅磔部皆以為一直到菩提樹下坐的菩薩，還是異生

<sup>79</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 183 (大正 27, 916b26-27)

《異部宗輪論》說：「說一切有部本宗同義：…應言菩薩猶是異生。諸結未斷，若未已入正性離生，於異生地未名超越。」<sup>80</sup>「其雪山部本宗同義：謂諸菩薩猶是異生。」<sup>81</sup>

◎說一切有部 Sarvāstivādin、雪山部 Haimavata，還有銅鑠部 Tāmraśāṭīya，以為一直到菩提樹下坐的菩薩，還是異生。

### 2、菩薩一定是異生的理由

為什麼是異生？

◎在菩薩的「本生」中：或是樹神等鬼趣，或是鳥獸等旁生趣，聖者是不會生在這惡趣中的。

◎而且，現實的釋迦菩薩，曾娶妃、生子。出家後，去從外道修學，修了六年的長期苦行。在菩提樹下，還起貪、恚、癡——三不善尋。

◎可見沒有斷煩惱，不是聖者模樣。所以菩薩一定是異生，直到一念頓證無上菩提，才成為大聖佛陀。

### 3、小結

這是上座部 Sthavira 系的菩薩觀。

### （二）大眾部系「理想」的菩薩觀

大眾部 Mahāsāṃghika 方面，

#### 1、安達羅派

如《論事》所傳安達羅派 Andhraka 的見解<sup>82</sup>說：

「菩薩於迦葉佛之教語入決定」。「菩薩因自在欲行，行墮處，入母胎，從異師修他難行苦行」。

◎安達羅派，是王山 Rājagiriya、義成 Siddhattha、東山住 Pūrvaśaila、西山住 Aparāśaila——四部的總稱，是大眾部在南印度分出的部派。這四派，都以為：釋尊過去聽迦葉佛 Kāśyapa 的教說而入「決定」nyāma。

◎《論事》評破菩薩聽迦葉佛說法而證入的見解；入決定就是證入「離生」，如那時入決定，釋尊那時就應該是聖者了！

◎案達羅派以為菩薩是有聖者的，所以說：「菩薩因自在欲行……難行苦行」。

◎行墮處，是在惡趣的鬼神、旁生中。

◎從異師修難行苦行，就是釋迦菩薩所行的。

◎菩薩的入惡趣，入母胎，從外道修行，不是煩惱或惡業所使，而是聖者的「自在欲行」——隨自己的願欲而行的。

#### 2、安達羅派所說與《異部宗輪論》的大眾部等說相合

這與《異部宗輪論》的大眾部等說相合，如《論》說：

「一切菩薩入母胎中，皆不執受羯刺藍、頸部曇、閉尸、鍵南為自體。一切菩薩入母胎時，作白象形。一切菩薩出母胎時，皆從右脅生。一切菩薩不起欲想、恚想、害想。菩薩為欲饒益有情，……隨意能往」<sup>83</sup>。

<sup>80</sup> 《異部宗輪論》卷 1 (大正 49, 16a24-c1)

<sup>81</sup> 《異部宗輪論》卷 1 (大正 49, 16c10)

<sup>82</sup> [原書註 1] 《論事》(南傳 57, 366-371、又 58, 435-437)。

<sup>83</sup> 《異部宗輪論》卷 1 (大正 49, 15c6-11)

- ⊙前四事，是最後身菩薩。
- ⊙一切末後身菩薩，雖然入母胎，但不以父母精血等為自體。
- ⊙從右脅生，說明菩薩身的清淨。
- ⊙菩薩不會起三惡想。
- ⊙從外道去修學，修苦行，都不是無知邪見，而是自願這麼行。
- ⊙菩薩的生在鬼神或旁生趣，那是隨願力——「自在欲行」而生，不是為業力所牽引的。

### 〔三〕小結

上來兩種不同的菩薩觀：

- ◎上座部系是以現實的釋迦菩薩為本，而論及傳說中的本行菩薩。
- ◎大眾部系，是以「本生」、「譬喻」中的鬼神（天）及旁生菩薩為主，推論為隨願力生，充滿了神秘的理想的特性。

## 三、印順法師透過法救的思想，來抉擇重般若與願力的菩薩觀

### 〔一〕法救的背景

大德法救 Bhadanta-Dharmatrāta，是說一切有部的「持經譬喻者」。《出曜經》序，稱之為「法救菩薩」<sup>84</sup>。繼承法救學風的，為《尊婆須蜜菩薩所集論》的作者——婆須蜜 Vasumitra 菩薩。法救比《發智論》主要遲一些，約在西元前一、二世紀間<sup>85</sup>。

### 〔二〕法救的菩薩觀

#### 1、對於菩薩「不墮惡趣」的看法——對於惡趣，菩薩沒有得非擇滅，可能墮入而不會入

##### 〔1〕法救認為菩薩從發心以來（凡夫位），就不墮惡趣，乃由於智慧的不可沮壞

法救是持經譬喻者，為說一切有部四大師之一，對菩薩的觀念，卻與大眾部系的見解相近，如《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 8(大正 28，779c18-24)說：

尊曇摩多羅（法救）作是說：「（菩薩墮惡道者），此誹謗語。菩薩方便，不墮惡趣。菩薩發意以來，求坐道場，從此以來，不入泥犁，不入畜生、餓鬼，下生貧窮處裸跣<sup>86</sup>中。何以故？修行智慧，不可沮壞。復次，菩薩發意，逮三不退轉法：勇猛、好施、智慧，遂增益順從，是故菩薩當知不墮惡法」。

法救的意見，菩薩從發心以來，就不會墮入三惡趣，所以如說菩薩墮三惡趣，那是對於菩薩的誹謗。

為什麼能不墮惡趣？這是由於菩薩的「智慧（般若）不可沮壞」<sup>87</sup>。

正如《雜阿含經》所說：「假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣」<sup>88</sup>。

##### 〔2〕「本生」中的菩薩生在惡趣，是聖者位的方便示現，與安達羅派的自在欲行，同一意義

「本生」中，或說菩薩是鬼神，或說是鳥獸，這不是墮入，而是「菩薩方便」，菩薩入聖位以後的方便示現。這與安達羅派，舉「六牙白象本生」，說是菩薩「自在欲行」，是同一意義。

<sup>84</sup> 《出曜經》卷 1(大正 4，609b27-c1)

<sup>85</sup> [原書註 3]《說一切有部為主的論書與論師之研究》p.265-268。

<sup>86</sup> 裸跣：露體赤腳。(《漢語大詞典》卷 9，p.105)

<sup>87</sup> 《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 8(大正 28，779c22)

<sup>88</sup> 《雜阿含經》卷 28(大正 2，204c11-12)

**(3)《大智度論》的法身菩薩，乃綜合於大眾部系，及北方持經譬喻師的看法**

《大智度論》也舉「六牙白象本生」(及「鳥、猴、象本生」)說：「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」<sup>89</sup>。法身菩薩的方便示現，生於惡趣，是淵源於大眾部系，及北方的「持經譬喻師」的。

**2、對於菩薩「不入滅定」的看法——對於滅盡定，能入而不願意入**

法救非常重視般若的力用，如說：菩薩「欲廣修般羅若故，於滅盡定心不樂入。……此說菩薩未入聖位」<sup>90</sup>。菩薩在凡夫位，重般若而不重深定(等到功德成就，定慧均等——第七地，就進入不退轉的聖位)，為菩薩修行六波羅蜜多，而以般若為攝導者的明證。這才能三大阿僧祇劫，或無量無數劫，長在生死流轉中，修佛道，度眾生。

**(三) 總結**

如依上座部論師們的見地，重視業力而不重般若與願力的超勝，時常憂慮墮落，那誰能歷劫修習菩薩道呢！<sup>91</sup>

<sup>89</sup> 《大智度論》卷 12〈1 序品〉(大正 25, 146c4-5)

<sup>90</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 153 (大正 27, 780a20-22)

<sup>91</sup> 參考：《初期大乘佛教之起源與開展》第六章，第二節，第三項，(p.377-378)。

### 第三節、佛陀觀的開展

#### 第一項、三世佛與十方佛

(p.152~p.159)

##### 一、譬喻與因緣為佛陀觀開展的主要分教

在「傳說」中，

◎菩薩思想的發達，以釋尊過去的「本生」為主。

◎有關佛陀思想的開展，主要是「譬喻」與「因緣」。

##### （一）經典中的「譬喻」

如七佛事，是「大譬喻」——《大本經》。

釋尊的涅槃故事，是「涅槃譬喻」。<sup>1</sup>

彌勒 Maitreya 未來成佛，是《中阿含經》的《說本經》。

南傳也有〈佛譬喻〉。

##### （二）毘尼中的「因緣」

從「毘尼」中發展出來的佛傳，如《修行本起經》、《太子瑞應本起經》，本起（或「本」或「本末」）正是因緣的義譯。

##### （三）小結

所以與佛有關的問題，主要屬於十二分教的「譬喻」與「因緣」。

##### 二、三世佛

##### （一）現在佛

##### 1、從現在佛推演出「佛必然是眾多——人人可以成佛」的結論

有關佛陀思想的開展與演化，還應從釋尊說起。釋尊是現實人間的，歷史上真實存在的佛。佛教不是神教，佛不是唯一的神，而是修行成就的，究竟圓滿大覺者的尊稱。所以佛不是唯一的，而必然是眾多的（達到人人可以成佛的結論）。在釋尊成佛以前，早已有過多佛出世了，這是佛法的共同信念。

##### 2、一切佛都是平等與究竟圓滿的

佛是究竟圓滿的，到了「無欠無餘」，不可能再增一些，或減少一些（可以減少些，就不圓滿）的境地，所以「佛佛道同」，「佛佛平等」；在解說上，也許說得多少不同，而到底是佛佛平等，沒有優劣的。

##### 3、現在佛與過去佛皆覺悟緣起而成等正覺

在覺悟的意義上。也是一樣，釋尊觀緣起而成等正覺，釋尊以前的六佛——共七佛，都是觀緣起而成等正覺的<sup>2</sup>。

<sup>1</sup> [原書註 1] 印順法師《原始佛教聖典之集成》p.601：

「大涅槃譬喻」，《雜事》有佛入涅槃的記述。從佛在王舍城 Rajagrha 為行雨 Vaiṣkara 說七法、六法起，經波吒離子 Pāṭaliputra、毘舍離 Vaiśālī，而向波波 Pāpa，末了到拘尸那 Kuśinagara 入涅槃。佛入涅槃事，與《長阿含經》的《遊行經》，《長部》的《大般涅槃經》相當。以入涅槃的部分佛傳為「譬喻」，與現存的梵本《譬喻集》Divyāvadāna 相合。「持律者說」，這是說一切有部律師的傳說。

<sup>2</sup> [原書註 2] 《雜阿含經》卷 15 (大正 2，101a17-c20)。《相應部》〈因緣相應〉(南傳 13，6-15)。

## （二）過去佛

### 1、七佛說之譬喻

◎與釋尊同樣的七佛：毘婆尸 Vipasyin、尸棄 Śikhi、毘舍浮 Viśvabhu、拘樓孫 Krakucchanda、拘那含牟尼 Kanakamuni、迦葉 Kāśyapa 及釋迦牟尼 Śākyamuni 譬喻，在第二結集，集成四《阿含經》時，早已成立，而被編集於《長阿含經》。

◎七佛說的成立極早，西元 1895 年，在 Nigliya 村南方，發見阿育王 Aśoka 所建的石柱，銘文<sup>3</sup>說：「天愛喜見王灌頂十四年後，拘那含牟尼塔再度增建。灌頂二十年後，親來供養」<sup>4</sup>。這證實了過去佛說的成立，確乎是非常早的。七佛說，是早期的共有傳說。

### 2、十四佛說

法藏部 Dharmaguptaka 的《佛本行集經》，傳說十四佛<sup>5</sup>；

### 3、二十四佛說

銅鐸部 Tāmraśāṭīya 的《佛種姓經》，傳說過去二十四佛<sup>6</sup>，是七佛說的倍倍增加。

### 4、小結

過去佛，有更多的在佛教界傳說開來。

## （三）未來佛

### 1、彌勒的傳述

#### （1）第二結集前，成立了未來彌勒成佛的教說

以前有過去佛，以後就有未來佛。未來彌勒成佛，也在第二結集前成立。

◎說一切有部 Sarvāstivādin 編入《中阿含經》<sup>7</sup>；

◎分別說 Vibhajyavādin 系編入《長阿含經》<sup>8</sup>。

#### （2）第一結集時，在「記說」部分已引述彌勒是南方來的青年

◎彌勒是釋尊時代，從南方來的青年，見於〈義品〉、〈波羅延品〉，這是相當早的偈頌集。

◎第一結集時，雖沒有編入「修多羅」與「祇夜」，但在「記說」部分，已引述而加以解說，這是依《雜阿含經》而可以明白的。<sup>9</sup>

<sup>3</sup> 銘文：刻寫在金石等物上的文辭。具有稱頌、警戒等性質，多用韻語。（《漢語大詞典》卷 11，p.1271）

<sup>4</sup> [原書註 3]《望月佛教大辭典》p.693 下。

<sup>5</sup> 《佛本行集經》卷 4〈2 受決定記品〉（大正 3，670c13-672a6）

<sup>6</sup> [原書註 5]《佛種姓經》（南傳 41，219 以下）。

<sup>7</sup> 《中阿含·說本經》卷 13〈1 王相應品〉（大正 1，509c1-511b29）

<sup>8</sup> [原書註 7]《長阿含·轉輪聖王修行經》卷 6（大正 1，41c29-42a1）。《長部》（26）〈轉輪聖王師子吼經〉（南傳 8，93）。

<sup>9</sup> [原書註 8]《增支部》「六集」，（南傳 20，p.158-161）。《相應部》〈因緣相應〉（南傳 13，67-71）

（1）印順法師《雜阿含經論會編（上）》，〈雜阿含經部類之整編〉，p. 27：「《雜阿含經》中，有屬於『波羅延耶』的，如〈答波羅延耶阿逸多所問〉；〈答波羅延富鄰尼迦所問〉；〈答波羅延優陀耶所問〉；〈波羅延低舍彌德勒所問〉」。

（2）《雜阿含經》卷 14（345 經）：「一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，世尊告尊者舍利弗：『如我所說，波羅延耶阿逸多所問（Pārāyana, Ajitapaṇḍita）：『若得諸法數，若復種種學，具威儀及行，為我分別說。』…」（大正 2，95b10-14）

（3）《雜阿含經》卷 43（1164 經）：「一時，佛住波羅[木\*奈]國仙人住處鹿野苑中。時，有眾多比丘集於講堂，作如是論：『諸尊！如世尊說波羅延低舍彌德勒所問（Pārāyana Metteyyapaṇḍita）：『若知二邊者，於中永無著，說名大丈夫，不顧於五欲，無有煩惱鎖，超出縫紮憂。』…」（大正 2，310b20-26）



## 2、彌勒與阿耆多

### (1) 二人說(彌勒 ≠ 阿耆多)

#### A、《小部》之《經集》中的〈波羅延品〉

在〈波羅延品〉中，帝須彌勒 Tissa-metteyya 與阿耆多 Ajita，是二人；

#### B、漢譯《雜阿含經》和《中阿含經》

漢譯《雜阿含經》也相同。

《中阿含經》的《說本經》，敘述彌勒成佛時，同時說到阿耆多作輪王<sup>10</sup>，也是不同的二人。

### (2) 一人說(彌勒 = 阿耆多)

但在大乘法中，彌勒是姓，阿逸多是名，只是一人，與上座部 Sthavira 的傳說不合，<sup>11</sup>可能為大眾部 Mahāsāṃghika 的傳說。<sup>12</sup>

## 3、彌勒與此世間及眾生的相關性

### (1) 未來在此界成佛的彌勒現在於兜率天，可彌補信眾對釋尊入滅之空虛感

未來彌勒佛的出現，只是前佛與後佛——佛佛相續的說明。由於釋尊入涅槃，不再與世間相關，僅有佛的法與舍利，留在世間濟度眾生。對於懷念釋尊所引起的空虛感，在一般信者，是不容易克服的。所以釋尊時代的彌勒，未來在這個世界成佛，而現在上生在兜率天 Turita，雖然遠了些，到底是現在的，在同一世界的，還可能與信眾們相關。

### (2) 提供部分修行者於法義不能決了的請法空間

部分修學佛法的，於法義不能決了，就有上昇兜率天問彌勒的傳說。

#### A、上升兜率問彌勒的信念之傳來年代

---

《翻梵語》卷 5：「波羅延低舍彌德勒(譯曰：波羅延者，度彼。低舍者，光。彌德勒者，慈。)」(大正 54，1014c16-17)

<sup>10</sup> 《中阿含經》卷 13〈1 王相應品〉(大正 1，510a1-c13)

<sup>11</sup> 印順法師在《以佛法研究佛法》所提到的彌勒文獻，可從三方面來談，第一及第三跟本文相近，唯第二值得參考，如(p.212-215)說：「二、從瑜伽師(禪師)的傳授說，闍賓確還有彌勒菩薩。彌勒，為姓；姓彌勒的大乘行者，都可以稱為彌勒菩薩的。《大智度論》(卷八八)說：「闍賓國彌帝隸力利菩薩，手網縵」。在《智度論》傳譯以先，道安即從闍賓的學者，得來傳說。如〈婆須密集序〉說：「彌妒路，彌妒路刀利，及僧迦羅剎，適彼(兜率)天宮。斯二三君子，皆次補處人也」。序說的彌妒路，即共信的兜率天的彌勒。彌妒路刀利，無疑的即是《智論》的彌帝隸力利。考《薩婆多師資記目錄》(出三藏記卷一二)，在舊記五十三人中，二十三師為彌帝利尸利；齊公寺所傳中，地位相當的，有沙帝貝尸利。沙為彌字草書的誤寫；貝為麗字的殘脫。所以這位彌帝麗尸利禪師，即《智論》的彌帝隸力利，道安序的彌妒路刀利。力與刀，都是尸的誤寫。這位闍賓大禪師——菩薩，應名彌帝隸尸利，即慈吉祥。羅什在長安時，有婆羅門傳說：鳩摩羅陀自以為「彌帝戾已後，罕有其比」(中論疏卷一)；彌帝戾，也即是這位菩薩瑜伽師。依《薩婆多師資記》，為馬鳴以後，龍樹以前的禪師。這位可略稱為彌帝戾菩薩的瑜伽師，傳說如此普遍，又為經部譬喻師日漸大成期的大德，可能與大乘瑜伽的彌勒有關。」

<sup>12</sup> 參見：季羨林著《季羨林文集》第十一卷〈吐火羅文《彌勒會見記》譯釋〉：

(p.50)：Mahāvastu 裡是一個人。“名字是阿逸多，姓是彌勒。

關於彌勒是二人或一人的異說，詳細參考 (p.49-50)：Maitreya 與 Ajita。

(p.45)：在《大事》裡面，有一些與彌勒有關的記載。比如 I，51，5-7：“正如我現在這樣，阿逸多菩薩將在世上成為佛陀，他的名字是阿逸多，姓是彌勒，地方是首都般杜馬”(yathā etarhi ahaṃ tathā eṣa ajito bodhisattvo mamātyayena buddho loke bhaviṣyatīti ajito nāma maitreya gotreṇa bandhumāyāṃ rājadhyaṃ)。……值得注意的是：III，330，8-9，Ajita (阿逸多) 有光焰十二由旬長，彌勒也有十二由旬光焰。阿逸多與彌勒似乎又成了兩個人 (III，279.9，講到 jyotin 佛，給他加上了一個形容詞：aparājitam，“不可征服的”，這個字是否與 ajita 有什麼關係？)。

在中國，釋道安發願上生兜率見彌勒<sup>13</sup>，就是依當時上升兜率問彌勒的信念而來。這一信仰的傳來，是吳支謙（西元 222-253）所譯的《惟曰雜難經》。

#### **B、部派以來已有上生兜率見彌勒的法義問答**

◎和須蜜 Vasumitra 菩薩與羅漢問答，羅漢不能答，就入定上升兜率問彌勒<sup>14</sup>。這一信仰，相信是部派時代就存在的（大乘經每稱譽兜率天）。

◎西元五世紀，還傳來上升兜率問彌勒的傳說，如：

- 「佛馱跋陀羅……暫至兜率，致敬彌勒」<sup>15</sup>。
- 「羅漢……乃為（智）嚴入定，往兜率宮諮彌勒」<sup>16</sup>。
- 「罽賓……達摩曾入定往兜率天，從彌勒受菩薩戒」<sup>17</sup>。

◎西元四世紀，傳說無著 Asaṅga 上升兜率問彌勒，傳出《瑜伽師地論》，也是這一信仰。

#### **（3）由法義問答而演進為適應一般信眾的易行道**

◎現在兜率天的彌勒菩薩，多少彌補了佛（彌勒是未來佛）與信眾間的關切。但見彌勒菩薩，主要是法義的問答。

◎能適應一般信眾的，如沮渠京聲所譯的《佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》。以歸依、持戒、布施作福，稱名的行法，求生兜率天上，可以從彌勒佛聽法修行。將來彌勒下生，也隨佛來生人間，成為易行道的一門。

### **三、十方佛**

三世佛，不論傳出過去的佛有多少，對固有的佛法，不會引起什麼異議。但現在的十方世界有佛出世——多佛同時出世說，在佛教界所引起的影響，是出乎意想以外了。

#### **（一）上座系的二佛不能同時說**

◎《中阿含經》卷 47《多界經》說：「若世中有二如來者，終無是處」。<sup>18</sup>二佛不能同時，是肯定的，不可能有例外的決定。

◎《中部》與《增支部》，也有相同的說明<sup>19</sup>。

上座部系的論師們，繼承這一明確的教說，以為釋迦佛出世（其他的也一樣）時，是沒有第二佛的。

#### **（二）十方現在有佛說**

##### **1、大眾部系**

然在大眾部中，卻有不同的意見。

#### **（1）《論事》所載大眾部「十方世界有佛」的見解**

《論事》評斥「十方世界有佛」說，覺音 Buddhaghosa 解說為大眾部的執見<sup>20</sup>。

#### **（2）大眾部系的十方現在有佛說**

<sup>13</sup> 《高僧傳》卷 5（大正 50，353b27-c11）

<sup>14</sup> 《惟曰雜難經》卷 1（大正 17，608c24-27）

<sup>15</sup> 《高僧傳》卷 2（大正 50，334b27-c11）

<sup>16</sup> 《高僧傳》卷 3（大正 50，339c9-10）

<sup>17</sup> 《高僧傳》卷 11（大正 50，399a12-14）

<sup>18</sup> 《中阿含經》卷 47〈3 心品〉（大正 1，723c29-724a1）

<sup>19</sup> [原書註 13]《中部》（115）〈多界經〉（南傳 11 下，62）。《增支部》1 集（南傳 17，40）。

<sup>20</sup> [原書註 14]《論事》（南傳 58，412-413）。

大眾部系的十方現在有佛說，今檢得：

◎說出世部：東方有 Mṛgapatiskandha、Siṃhahanu、Lokaguru、Jñānadvaja、Sundara 佛。南方有 Anihata、Cārunetra 佛。西方有 Ambara 佛。北方有 Pūrṇacandra 佛<sup>21</sup>。

◎大眾部：「青眼如來等，為化菩薩故，在光音天」<sup>22</sup>。

◎大眾部（末派）：「東方七恆河沙佛土，有佛名奇光如來至真等正覺，出現彼土」<sup>23</sup>。他方佛現在，是大眾部系說。

## 2、法藏部

法藏部 Dharmaguptaka 的《佛本行集經》，還是先佛後佛相續，沒有說多佛同時，但後來可能已轉化為十方世界多佛並出的信仰者，如《入大乘論》卷下說：「曇無鞞多亦說是偈：……上下諸世尊，方面及四維，法身與舍利，敬禮諸佛塔。東方及北方，在世兩足尊，厥<sup>24</sup>名曰難勝，彼佛所說偈」。<sup>25</sup>曇摩鞞多 Dharmagupta 就是法藏。東北方有「難勝佛」，現在在世，不知難勝佛所說的偈頌，是什麼。

## 3、銅鑠部

銅鑠部所傳《譬喻》中的〈佛譬喻〉，也有十方界多佛並出的思想，如（南傳 26，9-11）說：

「此世有十方界，方方無有邊際；任何方面佛土，不可得以數知」（64）。

「多數佛與羅漢，遍集而來（此土）。我敬禮與歸命，彼佛及與羅漢。諸佛難可思議，佛法思議叵及。是淨信者之果，難思議中之最」（76-77）！

## （三）小結

### 1、二佛不並說：佛佛相續，諸佛皆出閻浮提

「本生」與「譬喻」的傳出，似乎釋尊過去生中，始終在這一世界修行；見到過去的多數佛，也始終在這一世界。

◎於是「一切諸部論師皆說：一切諸佛皆從閻浮提出」<sup>26</sup>。

◎或說：「一切諸牟尼，成道必伽耶；亦同迦尸國，而轉正法輪」<sup>27</sup>；

所以有「四處（成佛處、轉法輪處、降伏外道處、從天下降處）常定」的傳說。不但同時沒有二佛，先佛後佛都出於閻浮提 Jambudvīpa——印度。這是注意此土而忽略了其他的世界。

### 2、十方現在有佛說：《大智度論》及《入大乘論》批評「二佛不並」說

從《大智度論》<sup>28</sup>及《入大乘論》<sup>29</sup>，依聲聞法而批評「二佛不並」說的，主要為：

#### （1）引《雜阿含經》為證

<sup>21</sup> [原書註 15] Mahāvastu《大事》vol. I. P. 121-123.

<sup>22</sup> 《入大乘論》卷 2〈2 譏論空品〉（大正 32，46a7）

<sup>23</sup> 《增壹阿含經》卷 29〈37 六重品〉（大正 2，710a1-2）

<sup>24</sup> 厥：代詞。其。起指示作用。（《漢語大詞典》卷 1，p.936）

<sup>25</sup> 《入大乘論》卷 2〈2 譏論空品〉（大正 32，43c20-44a1）

<sup>26</sup> 《入大乘論》卷 2〈3 順修諸行品〉（大正 32，47a2-3）

<sup>27</sup> 《佛所行讚》卷 3〈15 轉法輪品〉（大正 4，29a27-28）

<sup>28</sup> 《大智度論》卷 9（大正 25，125a17-126b15）

<sup>29</sup> 《入大乘論》卷 2（大正 32，43b29-c4）

一、十方世界無量無數，是《雜阿含經》所說的<sup>30</sup>。十方世界中，都有眾生，眾生都有煩惱，都有生老病死，為什麼其他世界，沒有佛出世？

**（2）引《長阿含經》及《中阿含·多界經》為證**

二、《大智度論》卷9，引《長阿含經》說：

「過去未來今諸佛，一切我皆稽首禮。如是我今歸命佛，亦如恭敬三世尊」。<sup>31</sup>

這一經偈，暗示了釋迦佛以外，還有現在佛。有無量世界，無量眾生，應該有同時出現於無量世界的佛。

至於《多界經》說同時沒有二佛，那是這一佛土，不可能有二佛同時，並非其他佛土也沒有。《多界經》也說：沒有二輪王同時，也只是約一世界說而已。<sup>32</sup>

**3、同時多佛說對佛教界的影響——促使佛法進入大乘佛法的時代**

同時多佛說興起，佛教界的思想，可說煥然一新！

**（1）因釋尊入涅槃而感到無依的信者，可以生其他佛土去**

無量世界有無量佛現在，那些因釋尊入涅槃而感到無依的信者，可以生其他佛土去。

**（2）佛世界擴大，引起佛菩薩們的交流，故無數佛與菩薩的名字迅速傳布出來**

菩薩修菩薩道，也可以往來其他世界，不再限定於這個世界了。多佛，就有多菩薩。一佛一世界，不是排外的，所以菩薩們如有神力，也就可以來往於十方世界。佛世界擴大到無限，引起佛菩薩們的相互交流。於是，十方世界的，無數的佛與菩薩的名字，迅速傳布出來，佛法就進入大乘佛法的時代。

<sup>30</sup> 印順法師在註腳中所引的《雜阿含經》卷34（946經），大正2，242a8-27，只說到過去佛無量，未來佛無量，並無說到十方世界無量無數。

《雜阿含經》經文中提及「十方世界」參考如下：

（1）《雜阿含經》卷44（1192經），大正2，323a16-17：「時有十方世界大眾威力諸天，皆悉來會，供養世尊及比丘僧」。

（2）《雜阿含經》卷50（1360經），大正2，373a20-21：「煩惱悉斷壞，度生死淤泥；著纏悉散落，十方尊見我」。〔\*《雜阿含經論會編（下）》，p.372，註腳3：「方」清本作「力」〕

（3）《雜阿含經》卷18（498經），大正2，131a17-18：「今現在諸佛，世尊，如來應，等正覺亦斷五蓋惱心」。〔\*《相應部》～S. 47. 12. Nālanda. 並無「諸」字〕

（4）《雜阿含經》卷34（954經），大正2，243a23-26：「譬如普天大雨洪澍，東西南北無斷絕處，如是東方、南方、西方、北方，無量國土劫成、劫壞，如天大雨，普雨天下，無斷絕處。」

<sup>31</sup> 《大智度論》卷9〈1序品〉（大正25，126a19-20）。與此偈誦近似者，如《佛說毘沙門天王經》卷1（大正21，217a12-15）：「歸命大無畏，正覺二足尊；諸天以天眼，觀我無所見。過現未來佛，三世慈悲主；一一正遍知，我今歸命禮」。

<sup>32</sup> 《大智度論》卷9〈1序品〉：「是《多持經》方便說，非實義。是經中佛雖言世無二佛俱出，不言一切十方世界；雖言世無二轉輪聖王，亦不言一切三千大千世界無，但言四天下世界中無二轉輪聖王，作福清淨故獨王一世，無諸怨敵；若有二王不名清淨。雖佛無嫉妬心，然以行業世世清淨故，亦不一世界有二佛出。百億須彌山，百億日月，名為三千大千世界。如是十方恒河沙等三千大千世界，是名為一佛世界。是中更無餘佛，實一釋迦牟尼佛。是一佛世界中，常化作諸佛種種法門、種種身、種種因緣、種種方便以度眾生。以是故，《多持經》中一時一世界無二佛，不言十方無佛。」（大正25，125b15-29）

## 第二項、現實佛與理想佛

(p.159~p.174)

### 一、因佛的滅度，「法身不滅」與「法身常在」被明顯的提示出來

「世尊滅度，何其疾哉！大法淪翳，何其速哉！群生長衰，世間眼滅」<sup>33</sup>！這是佛滅度時，比丘們內心的感傷。比丘們覺得，從此「無所覆護，失所（依）恃」，如孤兒的失去父母一樣。為佛法，為眾生，為自己，都有說不出的感傷，因為佛入涅槃，不再與世間發生關涉了。佛教極大多數的個人，都有失去「覆護」、「依怙」的感傷。這一內心的感傷，是異常深刻的。為了這，「法身不滅」，「法身常在」，就被明顯的提示出來。

### 二、現實佛：符合佛法的「法身不滅」與「法身常在」說

「法身不滅」與「法身常在」，有三類不同的意義，而都可說是符合佛法的。

#### （一）第一類：經、戒（波羅提木叉）為佛法身

##### 1、結集的經法與戒律，稱之為法身

一、佛涅槃後，火化佛的生身，收取舍利 śarīra，造塔 stūpa，這是在家弟子的事。出家弟子，由大迦葉 Mahākāśyapa 倡議，在王舍城 Rājagṛha 舉行結集大會，結集佛說的經法與戒律，使僧團和合，佛法能延續下來。

◎結集的經法與戒律，就稱之為法身，如《增一阿含經》卷1說：「釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在。當令法本不斷絕，阿難勿辭時說法」<sup>34</sup>。「法本」，就是修多羅——經（或是「法波利耶夜」）。

##### 2、法身包括法與律

經法的結集宏傳，就是釋尊的法身長在。這一「法身長在」的思想，不是後起的，如《長部》（16）《大般涅槃經》（南傳7，142）說：「阿難！我所說法、律，我滅後，是汝等師」。阿難感到了失去大師（佛）的悲哀，所以佛安慰他：我所教你們的法與律，就是你們的大師。只要依律行事，依法修行，不等於佛的在世教導嗎？以佛的舍利為生身，經與律為法身，等於面見大師，有所依止，有所稟承。

##### 3、重律的律師，側重戒律為法身

◎但重律的律師，卻專在戒律方面說，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷38說：「汝等苾芻！我涅槃後，作如是念：我於今日無有大師。汝等不應起如是見！我令汝等每於半月說波羅底木叉，當知此則是汝大師，是汝依處，若我住世，無有異也」<sup>35</sup>。

◎《佛所行讚》，《佛垂般涅槃略說教誡經》，都說波羅提木叉 prātimokṣa——戒經，是汝大師，<sup>36</sup>與《雜事》相合。

##### 4、結

<sup>33</sup> [原書註1]《長阿含經》卷4（大正1，27b17-18）。《長部》（16）〈大般涅槃經〉（南傳7，148）

<sup>34</sup> 《增壹阿含經》卷1〈1序品〉（大正2，549c14-15）

<sup>35</sup> 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷38（大正24，398c29-399a3）

<sup>36</sup> 《佛所行讚》卷5〈26大般涅槃品〉（大正4，47c29-48a1）。《佛垂般涅槃略說教誡經》卷1（大正12，1110c20-22）

這是尊重佛的經法與戒律，看作佛的法身；如心與法、律相應，也可說與佛同在了。

## （二）第二類：無漏五蘊（五分法身）為佛法身

### 1、五分法身不滅的緣起

二、佛的大弟子舍利弗 Śāriputra，在故鄉入涅槃了。舍利弗的弟子純陀 Cunda 沙彌（或譯作均提、均頭），處理好了後事，帶著舍利弗的舍利（遺骨）、衣鉢，來王舍城見佛。阿難 Ānanda 聽到了舍利弗入涅槃的消息，心裡非常苦惱。那時，佛安慰阿難說：「阿難！彼舍利弗持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？阿難白佛言：不也！世尊」<sup>37</sup>！

◎戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身，「身」是 khandha——犍度，「聚」的意思。但在後來，khandha 都被寫作 skandha——「蘊」，如八犍度被稱為八蘊。戒身等五身，就是「五蘊」。

◎眾生的有漏五蘊，是色、受、想、行、識，這是必朽的，終於要無常滅去的。聖者所有的無漏五蘊——戒、定、慧、解脫、解脫知見，並不因涅槃而就消滅了，這是無漏身，也名「五分法身」。

### 2、佛的無漏功德，為古代念佛者之內容，以及後世眾生之皈依處

◎古代佛弟子的念佛，就是繫念這五分法身，這才是真正的佛。沒有成佛以前，有三十二相好的色身，但並沒有稱之為佛。所以不應該在色相上說佛，而要在究竟的無漏五蘊功德上說（不過，五分法身是通於阿羅漢的）。

◎如歸依佛，佛雖已入涅槃，仍舊是眾生的歸依處，就是約究竟無漏功德說的。《發智論》的釋論，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 34 說：「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」<sup>38</sup>。有漏身與無漏所成菩提法，《雜心論》也稱之為生身與法身<sup>39</sup>。這樣，佛的無漏功德法身，永遠的成為人類的歸依處。

### 3、結

五蘊法身並不因涅槃而消失，這是「法身不滅」、「法身常在」的又一說。

## （三）第三類：體見法性空為佛法身

### 1、須菩提「見法空即見佛法身」之傳說

三、傳說：佛上忉利天 Trāyastriṃśa，為生母說法，在天上住了三個月。等到決定日期，從天上下來，各地的佛弟子，都來見佛禮佛，這是一次盛大的集會。那時，須菩提 Subhūti（譯為善業、善現）想：我要去見佛嗎？觀一切法無常、無我、空，是佛所希望弟子修證的，我為什麼不依佛所教而修證呢！於是須菩提深觀法相，證得了道果。

◎另一位名叫蓮華色 Utpalavarṇā 的比丘尼，搶著擠到前面去見佛。佛以為須菩提先見佛禮佛。如《大智度論》卷 11 說：

「（須菩提）念言：佛常說：若人以智慧眼觀佛法身，則為見佛中最。……作是觀時，即得道證」<sup>40</sup>。

<sup>37</sup> 《雜阿含經》卷 24（大正 2，176c11-13）

<sup>38</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 34（大正 27，177a16-18）

<sup>39</sup> 《雜阿毘曇心論》卷 10〈10 擇品〉（大正 28，953a3-4）

<sup>40</sup> 《大智度論》卷 11〈1 序品〉（大正 25，137a5-11）

「佛告比丘尼：非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身」<sup>41</sup>。

## 2、此一傳說的出現相當早，法性是法身之意義是深刻的

◎這一傳說，相當的早，

《義品》的因緣已說到了<sup>42</sup>。

《大唐西域記》也記載此事說：「汝非初見。夫善現者觀諸法空，是見法身」<sup>43</sup>。

◎《增壹阿含經》卷 28〈36 聽法品〉（大正 2，707c-708a）說：

「若欲禮佛者，過去及當來，現在及諸佛，當計於無我」<sup>44</sup>（無常、空，例此）。

「善業以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。若欲禮佛者，當來及過去，當觀空無法，此名禮佛義」。

◎證見法性空寂，稱為見佛、禮佛，意義是深刻的！佛之所以為佛，是由於證得了法性空寂，也就是佛的法身。這樣，如佛弟子經修行而達到同樣的境地，就是體見了佛所見的，佛之所以成佛的。這不但可以說見佛法身，也可說「得法身」<sup>45</sup>。

## 3、結：見佛法身是經修行可達成的境地，存有策勵修行的作用

◎見佛法身，是經修行而達成的，所以《佛垂般涅槃略說教誡經》說：「諸弟子展轉行之，則是如來法身常住而不滅也」<sup>46</sup>。

◎法身是自覺的境地。「法身常在而不滅」，是由於弟子們的修行。有修行的，就會有證得的；有證得的，法身就呈現弟子的自覺中，也就是出現於人間。有多數人修證，那法身就常在人間而不滅了。這樣的見佛法身，雖限於少數的聖者，卻有策勵修行的作用。

### （四）總結

◎體見法性空為佛法身，只限於少數聖者。

◎經、戒（波羅提木叉）為佛法身，雖通於僧伽內部，卻與一般信眾缺乏密切的關係。

◎無漏五蘊為佛法身，可以為眾生的歸依處，但佛已入涅槃，佛的五分法身，還是與世間沒有關涉。

## 三、理想佛：另一類的佛身常在說——佛生身有漏或無漏之論議產生

所以上來三說——生身外別立法身，對僧團內的青年初學，社會的一般信者，懷念佛陀，內心的依賴感，是不易滿足的。於是在佛陀遺體、遺物、遺跡的崇奉中，「本生」、「譬喻」、「因緣」的傳說中，引起另一類型的「佛身常在說」。這一思想，在佛法的論議中，表現為佛生身的有漏或無漏。

### （一）總說佛生身有漏或無漏之部派

#### 1、大眾部系：佛生身無漏

<sup>41</sup> 《大智度論》卷 11〈1 序品〉（大正 25，137a16-18）

<sup>42</sup> 《佛說義足經》卷 2（大正 4，184c3-186c27）

<sup>43</sup> 《大唐西域記》卷 4（大正 51，893b25）

<sup>44</sup> 《增壹阿含經》卷 28〈36 聽法品〉（大正 2，707c26-27）

<sup>45</sup> [原書註 7]《大乘大義章》卷上（續 96，5c）。

<sup>46</sup> 《佛垂般涅槃略說教誡經》卷 1（大正 12，1112b11-12）

◎如《異部宗輪論》說：「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」<sup>47</sup>。

◎這一論題，《大毘婆沙論》有較明確的敘述，如卷 173 說：「分別論者及大眾部師，執佛生身是無漏法。……如契經說：如來生世、住世、出現世間，不為世法所染。彼依此故，說佛生身是無漏法。又彼說言：佛一切煩惱并習氣皆永斷故，云何生身當是有漏」！<sup>48</sup>

## 2、說一切有部：佛生身有漏

（說一切有部）：「云何知佛生身是有漏法？……不為世（間八）法<sup>49</sup>之所染汙；非謂生身是無漏故，說為不染。……雖自身中諸漏永斷，而能增長他身漏故，又從先時諸漏生故，說為有漏」。<sup>50</sup>

## （二）佛生身有漏或無漏之諍論所在

### 1、法身無異議，生身有異議

◎佛的無漏功德，是出世的，名為法身（說一切有部等說），這是沒有異議的。

◎佛的生身——三十二相身，

◎大眾部 Mahāsāṃghika 及分別說部 Vibhajyavādin，以為是無漏的；

◎說一切有部 Sarvāstivādin 等以為是有漏的，

這是諍論所在。

### 2、法身與生身，被分別出來之理由推論

佛是出世的，無漏的，這是經上說的。等到進入精密的論義，佛的法身與生身，被分別出來，以為生身是有漏的，這才與大眾部，不加分別的通俗說不合了。

### （1）先從部派對「無漏」的定義來檢視問題之所出

「無漏」原只是沒有煩惱的意義，並不過分的神奇。

#### A、法藏部

如法藏部 Dharmaguptaka 說：「阿羅漢身皆是無漏」<sup>51</sup>；「今於雙樹間，滅我無漏身」<sup>52</sup>。法藏部是從分別說部分出的，他以為不但佛身是無漏，阿羅漢身也是無漏的。

#### B、經部譬喻師

其後經部譬喻師<sup>53</sup>Sūtravādin-Dārṣṭāntika 說：「非有情數，離過身中所有色等，名無漏法」<sup>54</sup>；「依訓詞門，謂與漏俱，名為有漏」<sup>55</sup>。譬喻師所引的教證，與《毘婆沙論》的大眾部說一樣。他們以為，無漏，只是沒有煩惱的意思。

<sup>47</sup> 《異部宗輪論》卷 1（大正 49，15b25-27）

<sup>48</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 173（大正 27，871c2-7）

<sup>49</sup> 《長阿含經》卷 8（大正 1，52b11-12）：「謂世八法：利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂。」

<sup>50</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 173（大正 27，871c8-872b1）

<sup>51</sup> 《異部宗輪論》卷 1（大正 49，17a26）

<sup>52</sup> 《長阿含經》卷 3（大正 1，20c28）

<sup>53</sup> 印順法師《以佛法研究佛法》（p.206）：「在阿毘達磨師發達的過程中，一切有系中，重經與重禪的，還是活躍的盛行於罽賓山區。有推重契經，內修禪觀，外作教化的，又從禪出教，於西元初，成（重經的）譬喻師一流。這一系是重經的，如法救與覺天，是持修多羅者（涼譯婆沙卷一）。所以西元二三世紀間獨立成部時，名經部譬喻師。這一系是重於通俗教化的，如眾護、馬鳴、鳩摩羅陀、僧伽斯那，都有通俗的文藝作品，多以偈頌說法。」

<sup>54</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷 1（大正 29，331a27-28）



**(2) 大眾部系受到「譬喻、因緣」之影響，而發揮佛身常在說**

◎這可以推見，佛身出世，佛身無漏，起初只是通俗的一般解說。

◎但在「本生」、「譬喻」、「因緣」，有關佛與菩薩的傳說興起，引起了種種問題，於是大眾部系，在佛身出世、無漏的原則下，發揮了新的佛身常在說。

**(三) 探討此一論題之根源**

**1、要理解佛生身無漏說之起源，應先了解有部的佛生身有漏說**

要理解這一論題，應先了解說一切有部的「佛生身是有漏」說。說一切有部以為：

◎佛的生身，是父母所生的。在沒有成佛以前，是這個身體，成佛以後，也還是這個，這是有漏所感生的有漏身。

◎佛的色身，與一般人一樣，要飲食，也有大小便，也要睡眠。

◎佛曾有背痛、頭痛、腹瀉等病，也曾經服藥。

◎佛的身體，也曾受傷出血。

◎年老了，皮也皺了，最後也要為無常所壞。

所以，佛之所以為佛，是無漏五蘊的法身。色身，不過依之而得無上菩提吧了。生前雖有神通，但神通力也不及無常力大<sup>56</sup>。

**2、大眾系理想佛陀觀的開展，主要有兩項要點**

《增壹阿含經》說：「我今亦是人數」<sup>57</sup>。佛是人，是出現於歷史的，現實人間的佛。

這一人間的佛陀，在「本生」、「譬喻」、「因緣」的傳說中，有的就所見不同。這裡面：

◎有的是感到理論不合，

◎有的是不能滿足信仰的需要。

**(1) 理論不合：佛陀無數劫修集功德，不應受諸罪報**

理論不合是：

**A、修無量劫的菩薩大行，不該受不圓滿的依報**

因緣業報，是佛法的重要原理。佛在過去生中，無量無數生中修集功德，那應該有圓滿的報身才是。可是人間的佛，還有很多的不圓滿事。

◎如佛久劫不殺生，應該壽命極長，怎麼只有八十歲？這點，似乎早就受到注意，所以有「捨命」說<sup>58</sup>。

◎不用拳足刀杖去傷害人，應得無病報，怎麼佛會有頭痛、背痛呢？

◎布施可以得財富，佛在無量生中，布施一切，怎麼會沒有人布施，弄得「空鉢而回」？

◎又如佛過去生中，與人無諍，一直是慈悲關護，與眾生結成無量善緣，怎麼成了佛，還有怨敵的毀謗破壞？

過去無量生中修菩薩大行，是不應受報如此的！

**B、不圓滿的事，古來取要為「九種報」**

不圓滿的事，經與律所說極多，古人曾結合重要的為「九種報」。

**(A) 說一切有部的解說：佛陀受諸罪報是過去業力所感**

<sup>55</sup> 《阿毘達磨順正理論》卷 1 (大正 29, 332a15)

<sup>56</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 30 (大正 27, 156a18-b1)

<sup>57</sup> 《增壹阿含經》卷 18 〈26 四意斷品〉 (大正 2, 637b23)

<sup>58</sup> [原書註 13] 《長阿含經》卷 2 (大正 1, 15c19-20)。《長部》(16) 〈大般涅槃經〉 (南傳 7, 75-76)。

說一切有部解說為過去的業力所感<sup>59</sup>，但一般信者是不能贊同的。

**(B)《大智度論》的質疑，乃依本生與譬喻而來**

◎這就不能不懷疑，如《大智度論》卷9說：

佛世修諸苦行，無量無數，頭目髓腦常施眾生，豈唯國財妻子而已。一切種種戒、種種忍、種種精進、種種禪定，及無比清淨、不可壞、不可盡智慧，世世修行已具足滿，此果力故，得不可稱量殊特威神。以是故言：因緣大故，果報亦大。

問曰：若佛神力無量，威德巍巍不可稱說，何以故受九罪報？一者，梵志女孫陀利謗（佛），五百阿羅漢亦被謗；二者，梅遮婆羅門女，繫木盂作腹謗佛；三者，提婆達推山壓佛，傷足大指；四者，逆木刺腳；五者，毘樓璃王興兵殺諸釋子，佛時頭痛；六者，受阿耆達多婆羅門請而食馬麥；七者，冷風動故脊痛；八者，六年苦行；九者，入婆羅門聚落，乞食不得，空鉢而還。復有冬至前後八夜，寒風破竹，索三衣禦寒；又復患熱，阿難在後扇佛。……何以故受諸罪報？<sup>60</sup>

◎《大智度論》是大乘論。《論》中所說「受諸罪報」的疑問，是依據「本生」、「譬喻」而來的。過去生中的無量修行，大因緣應該得大果報，對於這一理論上的矛盾，《大智度論》提出了二身說——法性生身與父母生身。法性生身是真實，父母生身是方便，這樣的會通了這一矛盾。<sup>61</sup>如佛的空鉢而回，及有病服藥，解說為「是為方便，非實受罪」<sup>62</sup>。「方便」的意思是：為了未來的比丘著想，所以這樣的方便示現。

**(C)大眾部的佛身無漏觀，影響《大智度論》對於受罪疑問的解說**

◎《摩訶僧祇律》卷31說：「耆舊童子往至佛所，頭面禮足，白佛言：世尊！聞世尊不和，可服下藥。世尊雖不須，為眾生故，願受此藥。使來世眾生開視法明，病者受藥，施者得福。」<sup>63</sup>

◎大眾部是佛身出世無漏的。對於佛的生病服藥，解說為「為眾生故」，與《大智度論》所說相合。所以《大智度論》對於受罪疑問的解說，實際是淵源於大眾部的見解。方便，即暗示了真實的佛是並不如此的。

**(2) 不能滿足宗教信仰的需要**

懷念佛陀，而不能滿足宗教上的情感，青年大眾們，在不自覺中，引出佛身常在的信仰，

**A、舉證**

如《異部宗輪論》說：

「諸佛世尊皆是出世；一切如來無有漏法。

諸如來語皆轉法輪；佛以一音說一切法；世尊所說無不如義。

如來色身實無邊際；如來威力亦無邊際；諸佛壽量亦無邊際。

<sup>59</sup>《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷18(大正24, 94a13-97a11)

<sup>60</sup>《大智度論》卷9〈1序品〉(大正25, 121c2-21)

<sup>61</sup>《大智度論》卷9〈1序品〉：「復次，佛有二種身：一者、法性身，二者、父母生身。是法性身滿十方虛空，無量無邊，色像端正，相好莊嚴，無量光明，無量音聲，聽法眾亦滿虛空(此眾亦是法性身，非生死人所得見也)；常出種種身、種種名號、種種生處、種種方便度眾生，常度一切，無須臾息時。如是法性身佛，能度十方世界眾生。受諸罪報者是生身佛，生身佛次第說法如人法。以有二種佛故，受諸罪無咎。」(大正25, 121c26-122a5)

<sup>62</sup>《大智度論》卷9〈1序品〉(大正25, 122a3-8)

<sup>63</sup>《摩訶僧祇律》卷31(大正22, 481a3-6)

佛化有情，令生淨信，無厭足心；佛無睡夢；如來答問不待思惟；佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情謂說名等，歡喜踊躍。<sup>64</sup>  
一剎那心了一切法；一剎那心相應般若知一切法。」<sup>65</sup>

#### **B、釋義**

種種論義，這裡不加論列，只舉出幾點。

「壽量無邊際」，是佛身常在的根本論題。

「色身無邊際」，是佛的無所不在。

「威力無邊際」，是佛的無所不能。

「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」，是佛的無所不知。

「佛化有情無厭足心」，是佛一直在關懷眾生，無休止地能濟度有緣的眾生。

#### **C、小結**

無所不在，無所不能，無所不知，而又永恆常在的佛，這樣的關懷眾生，利益眾生，就足以滿足信眾宗教情感上的需求。

### **(3) 印順法師認為理想佛是神的佛化，但經過佛法淨化，並調和傳統之佛菩薩與現實佛的矛盾**

#### **A、神只是人類無限意欲的絕對化**

◎我從佛法得來的理解，神只是人類無限意欲的絕對化。人類的生命意欲，在任何情況下，是無限延擴而不得滿足的。對於自己，如相貌、健康（無病）、壽命、財富、眷屬——人與人的和諧滿意、知識、能力、權位，都有更好的要求，更圓滿的要求。「做了皇帝想成仙」，就是這一意欲的表現。

◎但自我的無限欲求，在相對的現實界，是永不能滿足的。觸對外界，無限虛空與光明等，不能明了而感到神秘，於是自我的意欲，不斷的影射出去，想像為神。

#### **B、絕對的神，即永恆的，而且無所不在、無所不知與無所不能**

◎神是隨人類的進步而進步，發展到最高神，那神就是永恆的；無所不在，無所不知，無所不能。絕對的權力，主宰著一切，關懷著人類的命運。

◎自我意欲的絕對化，想像為絕對的神。直覺得人——自己有神的一分神性，於是不能在自己身上得到滿足的，企圖從對神的信仰與神的救濟中實現出來。一般的宗教要求，似乎在這樣的情形下得到了滿足。

#### **C、理想佛為一般宗教意識的神性，經佛法的淨化，調和了本生等的佛與現實佛之矛盾**

◎所以，大眾部系的理想佛，是將人類固有的宗教意識，表現於佛法中。可說是一般宗教意識的神性，經佛法的淨化，而表現為佛的德性。這真是「人同此心，心同此理」；也應該是，無始以來，人類為無明（愚昧）所蔽，所表現出的生命意欲的愚癡相。

◎總之，這樣的佛陀，不但一般宗教意識充實了；「本生」、「譬喻」、「因緣」中的佛與菩薩，與現實人間佛的不調和，也可以解釋會通了。

#### **D、理想的佛陀觀，是經過佛法淨化之神的佛化，引領佛法進入大乘的領域**

<sup>64</sup> 演培法師《異部宗輪論語體釋》(p.67)：「諸佛說法，從來不曾先要思惟名句文等，然後方為他說，而是自然而然任運為諸眾生宣說法要的，因為佛常在定，無須思惟名句文等的。佛雖一切不說名等，然諸眾生聽了，認為佛是經過思惟名等，方為他們說法的，所以彼此都歡喜得很，並依佛所說的精進修持。」

<sup>65</sup> 《異部宗輪論》卷1(大正49, 15b27-c5)



◎又如大眾部及分別論者說如來常在定，依《中阿含經》的〈龍象經〉，是優陀夷 Udāyin 讚佛的〈龍相應頌〉；銅鑠部也編入《增支部》。<sup>69</sup>

## 2、部派間對偈頌的了義或不了義的看法

### (1) 說一切有部，認為偈頌不了義

依說一切有部系，祇夜（偈頌的通稱）是不了義的，《雜阿含經》有明確的說明<sup>70</sup>：

◎因為偈頌是詩歌，為音韻及字數所限，不能條理分明的作嚴密的說理，總是簡要的，概括的；偈頌是不適宜於敘說法相的。而且，偈頌是文藝的，文藝是長於直覺，多少有點誇張，因為這才能引起人的同感。

◎偈頌是不能依照文字表面來解說的，如『詩』說「靡有孑遺」<sup>71</sup>，決不能解說為殷人都死完了。詩歌是不宜依文解義的，所以判為不了義。

◎說一切有部對於當時的偈頌，採取了批判的立場，如《阿毘達磨大毘婆沙論》說：

「此不必須通，以非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是造制文頌。夫造文頌，或增或減，不必如義」。<sup>72</sup>

「諸讚佛頌，言多過實，如分別論者讚說世尊心常在定。……又讚說佛恆不睡眠。……如彼讚佛，實不及言」。<sup>73</sup>

「達羅達多是文頌者，言多過實，故不須通」。<sup>74</sup>

◎文頌是「言多過實」，也就是「實不及言」，誇張的成分多，所說不一定與內容相合的，所以是不了義的。

### (2) 大眾部及分別說者，認為偈頌了義

但大眾部及分別說者，意見不同。

◎如在結集中，銅鑠部的經藏，立為五部；以偈頌為主的《小（雜）部》，與其他四部，有同等的地位。

---

覺世間道跡，亦為他說，如來修世間道跡。若有一切盡普正，有彼一切如來知見覺得。所以者何？如來從昔夜覺無上正盡之覺，至于今日夜，於無餘涅槃界，當取滅訖。於其中間，若如來口有所言說，有所應對者，彼一切是真諦，不虛不離於如，亦非顛倒，真諦審實，若說師子者，當如說如來。所以者何？如來在眾有所講說，謂師子吼，一切世間，天及魔、梵、沙門、梵志，從人至天，如來是梵有，如來至冷有，無煩亦無熱，真諦不虛有。」於是，世尊說此頌曰：

「知一切世間，出一切世間，說一切世間，一切世如真。

彼最上尊雄，能解一切縛，得盡一切業，生死悉解脫。

是天亦是人，若有歸命佛，稽首禮如來，甚深極大海。

知己亦修敬，諸天香音神，彼亦稽首禮，謂隨於死者。

稽首禮智士，歸命人之上，無憂離塵安，無礙諸解脫。

是故當樂禪，住遠離極定，當自作燈明，無我必失時。

失時有憂感，謂墮地獄中。」（大正 1，645b12-c10）《增支部》「四集」（南傳 18，p.43）。

<sup>69</sup> 《中阿含經·118 龍象經》卷 29（大正 1，608c11-15）：「念項智慧頭，思惟分別法；受持諸法腹，樂遠離雙臂。住善息出入，內心至善定；龍行止俱定，坐定臥亦定；龍一切時定，是謂龍常法」。《增支部》「六集」（南傳 20，p.90）。

<sup>70</sup> [原書註 20]《原始佛教聖典之集成》p.520-521。

<sup>71</sup> 靡有孑遺：本謂沒任何一個人能逃脫旱災的侵害。（《漢語大詞典》卷 11，p.787）

<sup>72</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 172（大正 27，866b23-25）

<sup>73</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 79（大正 27，410b25-28）

<sup>74</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 69（大正 27，358b28-29）

◎大眾部、化地部、法藏部，雖稱四部為《四阿含》，稱《小部》為《雜藏》，但同樣的屬於經藏<sup>75</sup>，

這都表示對偈頌的尊重。

**(3) 總結**

◎說一切有部的經藏，只是《四阿含經》。這些偈頌，或稱為《雜藏》而流傳於三藏以外，在理論上，與「諸傳所說，或然不然」的傳說一樣，是不能作為佛法之定量的。

◎大眾部等說：「世尊所說，無不如義」<sup>76</sup>，這是以一切佛說為了義；傳為佛說的偈頌，是可以依照文字表面來解說的。

於是無所不在，無所不知，無所不能——這些超現實的佛陀觀，適應一般宗教意識的需要，在文頌者的歌頌下，漸漸的形成。

---

<sup>75</sup> [原書註 22]《原始佛教聖典之集成》p.467-470。

<sup>76</sup> 《異部宗輪論》卷 1 (大正 49，15b28-29)