

舍利弗在《維摩經》中的性格與角色

林昭益

法光佛教文化研究所

中華佛學研究 第一期(1997.03)

頁 1-21

1 頁

提要

本文檢討了舍利弗在《維摩經》中所扮演的角色，以及此角色所代表的意義。若從大乘的角度來觀察舍利弗，他可以說是小乘人物的代表：悲心不足，智慧不圓；在《維摩經》中的舍利弗，似乎也受到如此的批評。但這與早期佛教經典所描述的舍利弗，卻有極大的不同。產生如此重大差異的理由在哪裡呢？本文分析《維摩經》中與舍利弗有關的經文，除了看出一般熟知的大乘對小乘的批評之外，同時也發現了舍利弗所代表的另一個意義：提倡大乘的佛弟子們，藉由歷史上確實存在的聖者對大乘的讚歎，凸顯出大乘佛教的優越性，因而增

強了行者奉持大乘的信心。這是初期大乘經典弘傳時常常運用的方法，也透露出大乘是由聲聞弟子所開展出來的歷史事實，驗證了「歷史的連續性」此一定律所表達的內涵。在持續遷流變化的世事當中，這原本即是自然且必然的現象。本文所提出的觀點，希望對理解大乘修行法門的源流，及其具體實踐的方式，能有些許的提示作用。

關鍵字：1.舍利弗 2.維摩詰 3.大乘 4.小乘 5.歷史

2 頁

一、前言

根據早期佛教經典（註 1）的描述，舍利弗在佛陀的諸弟子中是「大智慧第一」、辯才無礙（註 2），解義自在（註 3），成就八法（註 4）。他是釋迦佛的首要弟子，世尊的法嗣，隨如來轉無上法輪，被稱為「第二尊」。（註 5）他也是比丘的典範（註 6），

（註 1）此處是指由部派佛教所傳承下來，記載有關佛陀及其弟子修行生活的經藏、律藏。本節引用的資料主要來自：漢譯四阿含、律藏，《大正藏》第 1，2 冊，及第 22，23，24 冊，並參考《佛

光大藏經》「阿含藏」(含附錄共 16 冊)；錫蘭上座部所傳律藏、五部(Nikaya)，使用巴利聖典協會(Pali Text Society，略寫為 PTS)羅馬字版，並參考日譯《南傳大藏經》。有關「早期佛教」一詞的定義，請參見塚本啟祥對「原始佛教」的討論，收於平川彰編《佛教研究入門》，頁 33-46(東京：大藏出版社，1989 再版)。

(註 2) Majjhima-Nikaya, No.111,PTS, Majjhima-Nikaya, Vol.iii, p.25，略記為 M III, M.iii.25(《中部·不斷經》；以下僅作

《相應部·天子相應》)，相當於《雜阿含經》第 1306 經(依《大正藏》所編經號，以下記為：《雜》1306)，大正 2，頁 358 下。S 14.15，S.ii.155(《相應部·界相應》)，相當於《雜》447，大正 2，頁 115 中。A 1.14.1，A.i.23(《增支部》第 1 集 14 品 1 經，以下中譯名略)，相當於《增一阿含經》第 4 品 1 經(以下記為：《增》4.1)，大正 2，頁 557 中。

(註 3) S12.32，S.ii.54(《相應部·因緣相應》)，相當於《雜》345，大正 2，頁 95 下。

(註 4) Vin 2.b.7.4，Vin.ii.201(《律藏·破僧犍度》)。A8.16(《增支部》第 8 集 16 經)，A.iv.196。八法是：能聞、能說、能學、能持、能解、能令解、善巧於〔知〕善伴及非善伴、不鬥諍

。

(註 5) M III , M.iii.29(《中部 . 不斷經》)。s8.7 , S.i.191(《相應部 . 婆耆沙長老相應》) , 相當於《雜》1212 , 大正 2 , 頁 330 中 , 及《增》32.5 , 大正 2 , 頁 677 中 , 又《中阿含經》第 121 經 (以下記為《中》121) , 大正 1 , 頁 610 中。A

3 頁

猶如「生母」(註 7) , 與「大神通第一」的目犍連同為佛的「雙賢弟子」(註 8) , 一起擔負協助佛陀教化大眾的任務。但在《維摩經》(註 9)

中所表現出的舍利弗 , 則是「心有高下 , 不依佛慧」的小乘人。當大士在演論甚深妙法時 , 他卻在旁心念「無有床座」 , 中午將至而無食。諸大菩薩的自在神力 , 乃舍利

1.13.7,A.i,23;A5,133,A.iii,149;Ap3.1,Ap.22(《小部 . 譬喻經

》)。Sn3.7 , Sn.109(《小部 . 經集》) , 相當於 Thag 827 , Thag. 79(《小部 . 長老偈經》)。《中》10 , 大正 1 , 頁 431 中。

(註 6)A2.12.1 , A.i.88 , 相當於 A4.176 , A.ii.164。

(註 7)M 141,M.iii,248(《中部·諦分別經》), 相當於《中》31, 大正 1, 頁 467 中, 及《增》27.1, 大正 2, 頁 643 中。「舍梨子比丘, 能以正見為導御也。目乾連比丘, 能令立於最上真際, 謂究竟漏盡。舍梨子比丘, 生諸梵行, 猶如生母。目乾金比丘, 長養諸梵行, 猶如養母。」

(註 8)Vin 2.a.l.24, Vin.i.42(《律藏·大犍度》)。《彌沙典部和五分律》卷 16, 大正 22, 頁 110 中。《四分律》卷 33, 大正 22, 頁 799 上; 《根本說一切有部毗奈耶出家事》卷 2, 大正 23, 頁 1028 上。

(註 9)現存有四個早期的完整的譯本, 三個漢譯本, 一個藏譯本: 支謙譯《維摩詰經》, 鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》, 玄奘譯《說無垢稱經》, 法性戒譯 Hphags pa dri ma med par grags pas bstan pa (《聖無垢稱所說》), 本文以《維摩經》通稱之。

4 頁

弗「非意所圖, 非度所測」, 並且成了天女嘲弄的對象: (註 10)這些似乎都是在顯示舍利弗的智慧低劣, 甚至舍利弗不過是取悅大眾的跳樑小丑。由此前後二者對舍利弗的描述看來, 其間存在著極大的差異

。

本文即是試圖探討此一有趣的現象，釐清舍利弗在《維摩經》中的性格與角色問題。文章首先觀察早期佛教經典中舍利弗的特質，其次說明《維摩經》的立場。有了這兩項準備工作之後，接著就進入本文所要討論的主題。

二、早期佛教經典中所見的舍利弗(註 11)

據傳舍利弗聽聞馬勝 (Assaji , 阿說示 , 佛陀初轉法輪時「五比丘」之

(註 10)以上所引見鳩摩羅什所譯《維摩經》的〈佛國品〉、《不思議品》、〈香積佛品〉、〈菩薩行品〉，大正 14.538c17，546a4,552a4,553b28。為方便計，以下引文以羅什譯語為主，少部份是玄奘譯語，語意若有出入者另外指出。藏譯本則參考大鹿實秋校訂本及其索引(含漢譯語對照)，刊在：《ラ^{ac}考古典研究》I，1970，頁 137-240；III，1973-4-5，頁 159-352 (以下引用時略稱為 In1 及 In3)。

(註 11)舍利弗在早期經典中的性格及其對部派佛教的影響，現代學者已有過具體的討論，以下多處是直接引用他們的成果，特別是

：印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 56-62(台北：正聞出版社，民國 78 年六版)；E.Conze,Buddhism , Its Essence and Development, New York: Harper & Row, 1975 , pp.90-92 , 參考中譯本：胡國堅譯《佛教的本質及其發展》，頁 108-112(世界佛學名著譯叢第 2 冊，台北：華宇出版社，民國 75 年)；中村元《佛弟子的生涯》，頁 25-63 (東京：春秋社，1991)。

5 頁

一) 比丘說「因緣偈」(註 12)時，當下即得法眼淨(註 13)，隨後就與目犍連同其二百五十弟子歸依佛陀。在他們未到達佛陀面前時，佛陀便告訴弟子們，目犍連和舍利弗將成為他最優秀的兩個弟子。(註 14)由這段經文的記載，顯示出舍利弗與生俱來即有著不凡的資質。舍利弗自己說明他於出家半月後，在聽佛陀與長爪梵志 (Dighanakha , 即是後來之大拘絺羅) 論「如實知受」時證阿羅漢。(註 15)從舍利弗的自述看來，他確實有超越常人之處。

其後，舍利弗助佛弘化的行跡散見於經、律之中，例如：佛背痛

時替佛說法，(註 16)分別法義，與諸大弟子問答，對四眾說法，糾正同修的惡見，(註 17)破斥外道 (註 18)，請佛制戒 (註 19)，主持僧事 (註 20)，維護僧伽的健全與統一(註 21)等；並常因

(註 12)「諸法從緣起如來說是因彼法因緣盡是大沙門說」，並請參考中村元上引書，注釋第 4，頁 55。

(註 13)virajam vitamalam dhammacakkam udapadi，「生起遠塵離垢之法眼」，其意是指：yam kinci samudayadhammam sabbam tam nirodhadhammam，[凡有集起性者，皆有滅盡性]。

(註 14)以上見 Vin 2.a.l.23/24, Vin.i.39f.(《律藏·大犍度》)。

《彌沙塞部和五分律》卷 16，大正 22，頁 110 中。《四分律》卷 33，大正 22，頁 798 下。《根本說一切有部毗奈耶出家事》卷 2，大正 23，頁 1027 上。

(註 15)M74,M.i.501(《中部·長爪經》)，相當於《雜》969，大正 2，頁 249 上。

(註 16)A.10.67/68,A.v.122f.

(註 17)S22.85,S.ii.109f.(《相應部·蘊相應》)，相當於《雜》104，大正 2，頁 30 下。

(註 18)S 12.24,S.ii.32f.(《相應部·因緣相應》)。

(註 19) Vin I.a.I, Vin.iii.7(《律藏·大犍度》)。《彌沙塞部和

五分律》卷 1，大正

6 頁

說法、禪坐等而受到佛的稱讚(註 22)。其中值得注意的是「分別法義」，印順法師指出，在「《雜阿含經》中，舍利弗與大拘絺羅的法義問答，已表現了分別的學風。」而《中阿含經》的〈分別聖諦經〉、〈象跡喻經〉，都是舍利弗對四諦的廣分別，「條理嚴密，近於阿毘達磨的風格。」他認為，諸大阿羅漢中，舍利弗、目犍連、大拘絺羅可以看作同一學系，他們「從事僧團的領導，法義的論究工作，成一有力的系統。這一學系(註 23)，對於阿毘達磨，有最深切的關係。」而「在這一學系中，舍利弗居於主導的地位。」佛弟子中另一位善於廣分別的，是「論議第一」的大迦旃延，但是印順法師認為他們「分別的方針，顯然不同。大迦旃延的『廣分別義』，...是顯示文內所含的意義，不出文句外；而舍利弗的廣分別，是不為(經說的)文句所限的。大迦旃延的廣分別，是解經的，達意的；舍利

22，頁 1 中。《摩訶僧祇律》卷 1，大正 22，頁 227 中。《四分

律》卷 1，大正 22，頁 569 上。

(註 20)佛陀成道二十年以後，一直都在舍衛城安居，正年則在毗舍離，東方王舍城的僧團事務，實際上是由舍利引和目犍連負責。

參考：前田惠學《原始佛教聖典□言□v 研究》，頁 69-72 (東京：山喜房佛書林，1966 二刷)；中村元〈其一^{ca} プノ土生代表也就是[〜]最初期^旧 佛教〉，《印度學佛教學研究》14 卷 2 號，1966，頁 455-465。

(註 21)《彌沙典部和□五分律》卷 25，大正 22，頁 164 上。《四分律》卷 46，大正 22，頁 909 中；《十誦律》卷 37，大正 23，頁 264 中；並請參見注 3。

(註 22)S55.26,S.v.380f.(《相應部．預流相應》)，相當於《雜》1032，大正 2，頁 269 下；M151，M.ii.293(《中部．乞食清淨經》)，相當於《雜》236，大正 2，頁 57 中；Ud.27/46(《小部．自說經》)。

(註 23)印順法師使用「學系」一詞，或許是要表達「佛陀時代，一味和合時代，這幾位聖者，都是佛教界所尊敬的，彼此間也是相互學習的。即使學風有些特色，也決沒有後代那樣的宗派意味。」見上引書頁 56。

弗的分別，是阿毘達磨式的法相分別。」而錫蘭上座部傳說富樓那為「阿毘達磨之先導」，印順法師則引據說明他「是一位富有感化力的宣教師」。「大迦旃延與富樓那，在《阿含經》中，沒有顯著的阿毘達磨論師的氣質。」因此印順法師認為，以舍利弗為主的，是著重分別法義的學系，進一步發展為阿毘達磨，為部派佛教中上座部所具有的主要特色。

Conze 也有近似的看法，「他（舍利弗）先天具有分析的智慧，喜歡將知識加以排列組合，以利於學習與記憶，研究與教學，他並且帶有些許嚴肅與冷淡的味道。」Conze 把部派佛教和大乘佛教分別稱為「古智慧學派」（Old Wisdom School）和「新智慧學派」（New Wisdom School），而認為舍利弗對於佛陀教理的解釋與理解，支配部派佛教僧團（特別是錫蘭上座部與說一切有部）至西元初，甚至到三世紀；經量部和大乘佛教前身的大眾部，則是反對舍利弗阿毘達磨式分別法義的兩個主要部派。舍利弗廣分別法相的風格，引起當時僧團內部一部份人的反感，在早期經典中就已經可以看出。關於這一點，印順法師也曾舉出提婆達多系、黑齒比丘、優陀夷及某比丘等四個例

子加以說明（見上引書）。

總合以上的討論，早期佛教經典中舍利弗的表現可歸納為：具有超越常人的優秀資質，樂於教化大眾，在僧團中居於領導的地位，善於對佛陀的略說作廣泛而嚴謹的說明，但並不是所有的人都贊同他。

三、《維摩經》中所見的舍利弗

舍利弗在《維摩經》中的角色及性格，與《維摩經》本身的立場有極密切的關聯。因此，在正式討論之前，擬引用現代學者對《維摩經》的研究成果，嘗試從不同的角度，對於《維摩經》的立場作一概略性的說明。

8 頁

（一）《維摩經》的旨趣略述

根據橋本芳契研究的結論，《維摩經》的本質在於顯示學習通達無量法門的智慧。他指出，支謙譯本第五品題為〈諸法言〉，羅什題作〈文殊師利問疾〉，玄奘譯本則稱為〈問疾〉，由此可看出此經的本來性格，「問疾」只是表象，「諸法言」才是其實質內容，這是全經最重要的部份。《維摩經》的特色是，「羅列法數、舉揚名目」，

材料從阿含繼承而來，但同時以般若空的立場對其作大膽且直接的批判。所謂「不可思議法門」即是「無量的法門」，不僅是宗教知識，而且更含有實踐的意義。古來所重視並作為《維摩經》根本命題之對象的「不可思議解脫」，就宗教實踐而言，乃是指最積極的濟世的菩薩慈悲行。(註 24)大鹿實秋則認為，「不二思想」貫通整部《維摩經》，是《維摩經》立論的基礎，所謂「二」即是以「成就眾生」與「淨佛國土」為究竟之真菩薩行。他認為經中的「不二」有三層意義：(1)相對的二者平等無差別；(2)「四句分別」中的「俱非」，不偏取相對二者中任何一個；(3)絕對唯一，無二也無三。這裡「絕對」並不是否定相對，而是超越相對。例如世俗的說與不說是相對，而維摩詰的「一默」則超越了此二者。就此意義來說，不二是真如、實相，是「究竟的真理」。而「不可思議解脫」則是不二原理的實踐，真正達到了超越世俗一切相對的概念。(註 25)

Lamotte 認為《維摩經》是最古老的大乘經典之一，並且代表了作為龍樹中觀派基礎的初期型態。他透過六項認為是中觀派最重要的命題，論述《維摩經》也充分表達了相同的觀念，證明其為一純粹之中觀典籍。又以

(註 24)橋本芳契〈維摩經 旧 本質 生 關 五 一 考 察 一 生 生 〉「不可思議

解脫」 acintyavimoksa 旧概念生.弥,一 , 《印度學佛教學
研究》 7 卷 1 號 , 1958 , 頁 215-219。

(註 25)大鹿實秋〈維摩經生篇五神秘思想〉 , 《ヲ造考 古典研究》
VI , 1984 , 頁 241-251。

9 頁

此作為思考基礎 , 說明經中出現「心垢故眾生垢 , 心淨故眾生淨」之
「清淨心」 , 乃是般若經系統的「無心」 , 「非心之心」 , 亦即是「
空寂無生之心」。(註 26)

印順法師將《維摩經》歸於「文殊師利法門」後期(約二世紀下
半葉) , 「數法」且長行與偈頌雜說之經典。他認為「大乘佛法的興
起 , 重於深義的發揚 , 不是敘述、分別解說的。」所以也就不需要「
數法」 , 這是初期「文殊法門」的面貌。「文殊法門」的特色是 : (1)
重第一義諦 , 不重世俗諦 ; 在語言表達上 , 常用反詰或是否定 , 要促
使對方反觀。超越常情的言行 , 充分表現出反傳統佛教的風格。並認
為「文殊法門」雖然說「空」 , 但與「般若波羅蜜法門」僅是間接關
係 , 不是同一系。(2) 以般若深悟為本 , 但著重於不思議菩薩的方便
大行 , 般若與方便對立的情形頗為明顯。雖有他方如來與淨土 , 但仍

讚歎釋尊的大悲方便，在穢土修行比在淨土修行更有效率；然就觀佛、見佛與淨土來說，則是偏重於阿門佛淨土。(3)對於同表「實相」的「如」、「法界」、「實際」，特別注重「法界」。各各法空，沒有別異，是「如」；但「同為一空」，則是一切皆入「法界」，即為「不二」。(4)在「般若法門」說一切不可得、平等無差別的基礎上，提出「煩惱是菩提」，強調「菩薩不斷煩惱」。(5)「彈偏斥小」：破斥蔽於名目、事相的菩薩，批判傳統的聲聞佛教；但「文殊法門」原本仍重視出家，修住阿蘭若等的頭陀行，而此出家行乃是釋尊成佛以前，沒有制定羯磨受具的出家行。(6)傾向於在家、出家平等，男女平等，故有重在家、重女人的跡象。(註 27)

(註 26)參見 SaraBoin 英譯本：The Teaching of VimalaKirti，London :PTS,1976, Introduction,III，或郭忠生中譯本(只譯出原著的序論)，《維摩詰經序論》，頁 93-100(南投：諦觀雜誌社，民國 79 年)

(註 27)參見印順《初期大乘佛教之起源與開展》(以下略稱《大乘起源》，台北：正聞出版社，民國 78 年六版)：第十二章，文殊師利法門：第十章，般若波羅蜜

由上面的引述看來，各家說法頗有不一致的地方，但就其近似點仍可歸結為：《維摩經》立於大乘「空」的立場，強調諸法平等、超越相對的「不二」，並極力稱讚菩薩不斷煩惱濟世利他的悲願大行，肯定在娑婆穢土修行的殊勝效用，而明顯具有反傳統聲聞佛教的傾向。

(二) 《維摩經》中的舍利弗

首先將舍利弗在本經出現的情形，依品次順序及相關內容略述如下：

(1) < 佛國品 > — 心念釋迦牟尼佛國土不淨。(538c6f.)

(3) < 弟子品 > — 於樹下宴坐。(539c15f.)

(6) < 不思議品 > — 念大眾無床座；無法昇坐師子高廣大座。(註 28)
(546a4f.)

(7) < 觀眾生品 > — 與天女對論。(547c-7f.)

(10) < 香積佛品 > — 念中午將至而大眾無食。(552a4f.)

(11) < 菩薩行品 > — 讚歎大菩薩自在神通之力；告訴阿難香味的由來

。(553b-4f.)

(12) <見阿門佛品>—問維摩詰來歷；讚歎受持、讀誦此經的殊勝功德。(555a-5f.)

法門。

(註 28)舍利弗念床座這一段在支謙譯本中是置於〈諸法言品〉最末，在〈不思議品〉之前，就維摩詰所談的內容來看，擺放的相對位置可說非常合理，應當是《維摩經》的早期型態(參見本文第三部份，橋本芳契的論點)。而在後來的羅什、玄奘譯本，以及藏譯本，原經品名改為〈文殊師利問疾〉或〈問疾〉時，為使其與內容一致，就把這一段改放至下一品，作為下一品的緣起，也是相當合理。如此重新安排，有其精到之處，但同時也可能蘊含著《維摩經》在發展過程中，外在佛教環境的變化所給予它的影響。

11 頁

若以舍利弗出現的品數作初步的觀察，在十四品中出現了七品，恰好是一半。但是如果作更進一步的分析，則會發現，除了〈觀眾生品〉與天女問答，有較長的對話之外，其餘多處舍利弗都只說一、兩

句，或是心念，甚至一句話也沒有說（「宴坐」一段）。然而，這些段落在《維摩經》當中，都是極為巧妙的安排。以下就嘗試用不同的角度，探討這些段落所具有的功能，同時也明瞭舍利弗在此經中表現出的性格。

1. 戲劇角色的功能

如果把《維摩經》當作一齣戲劇的劇本來看的話，(註 29)無疑維摩詰和文殊是這部戲的兩位主角，舍利弗則是「男配角」，而與舍利弗有精采對手戲的天女，雖然「戲份」不多，但是由於她出場時機的恰到好處，凸顯出整部《維摩經》高度的戲劇性，給人在許多佛教經典中所無法體會到的清新感受，因此說她是這部戲的「女配角」當不為過。《維摩經》中其他人物的安排，在作者運用大量戲劇手法之下，也都呈現出生動活潑的一面。但就舍利弗而言，《維摩經》作者是如何支配此一戲劇角色的呢？

明顯具有戲劇效果的是「念無床座」和「念時欲至而無食」兩段。首先觀察這二個段落出現的位置：「念無床座」這一段（〈不思議品〉開頭）是在維摩詰答文殊問為何有病，菩薩如何安慰有病的菩薩，有病的菩薩如何調伏自己的心，並說明如何是菩薩行等等長篇大論（〈文殊師利問疾品〉）之後出現；而其後引發的則是維摩詰示現不

可思議的神通力，區區小室竟能包容三萬二千張，高八萬四千由旬的師子座，完全超越了一般人的

(註 29)《維摩經》所具有戲劇、小說的性質，以及是否能實際搬上舞台，可參考李皇誼《維摩詰經的文學特質與中國文學》，東海大學中文研究所碩士論文，1994，頁 91-93，及其所引之相關資料。

12 頁

視覺經驗。其次「念時欲至而無食」一段（〈香積佛品〉開頭），它的前面是三十二位菩薩大談如何入不二法門，最後被維摩詰「一默」而使本經的戲劇張力達到最高點（〈入不二法門品〉）；當讀者尚未從驚歎中恢復過來時，接連著的又是一番不可思議的神奇景象，維摩詰所化的菩薩從妙香第一的眾香國取來一鉢香飯予大眾共食，真正極盡想像之能事。

深入分析這兩段出現的用意，發現它們都有一個共同的目的：當讀者因專注於數量繁多的法義，而感到疲憊之時，作者希望藉由超越現實無限制的想像，讓讀者緊繃的神經暫時達到完全放鬆的狀態。尤

其值得注意的是，維摩詰默然一段在支謙譯本中並未出現，當讀者還陷於三十二種入不二法門的沈思時，眾香國取飯這一幕不可思議的奇景，確實有使讀者精神為之一振的效果，由此更能夠看出早期《維摩經》作者安排眾香國取飯這一段的目的。

如果把《維摩經》情節的發展依照實際的時間進程來考量，作者插入這兩段也有其巧思之處：大眾站著聽法太久了腿會酸，需要椅子坐，所以有「念無床座」這一段；又過了好久該是到中午吃飯的時候了吧？作者立刻就安排了「念時欲至而無食」一段。由此可看出作者在構思這部經的架構時，充分意識到法義的鋪陳如何與說法的實況緊密結合。作者顯然具有相當的戲劇天才，所受佛法的熏習也極為深厚，但卻是一個不喜太過論辯的人。因此他在一段法義的陳述之後，必然會緊跟著一段輕鬆的情節。依照這樣的想法，嘗試觀察《維摩經》的段落：從寶積五百長者子獻的寶蓋發生不可思議事開始，佛陀變娑婆世界為淨土，高廣師子座入維摩詰室，天女散花並把舍利弗變為女身，化菩薩至眾香國取飯，乃至妙喜世界入此娑婆世界等，的確都是由於作者這樣一個根本的性格，配合情節適當的發展而安排出來的。

舍利弗「心念釋迦佛國土不淨」和「天女散花」兩段，容易令人察覺到其中舍利弗也有戲劇的功能，不過，作者似乎更有另一層的含

意。若仔細推究起來，上面所提「念無床座」和「念時欲至而無食」

兩段，舍利弗除

12 頁

了具有戲劇的功能之外，其實也隱含了作者對舍利弗的性格評判。作者為何要選擇舍利弗作為這幾個戲劇段落伏筆的主角？以及其它與舍利弗相關的段落，作者是以什麼樣的角度來看待舍利弗？這些疑問正是下一小節希望處理的問題。

2. 角色性格(註 30)的分析

根據本文第二部分的引述，《維摩經》明顯具有反傳統聲聞佛教的傾向，那麼，在早期佛教經典中號稱「智慧第一」的舍利弗，是否被《維摩經》作者作為小乘的代表人物而對之加以無情的批評呢？個人以為不盡如此。舍利弗固然有以其本身性格，並且代表小乘行者的性格而受到《維摩經》作者批評之處，但是，《維摩經》作者似乎對舍利弗仍有幾分尊重，以下嘗試逐段討論之。

在〈弟子品〉中，一般認為《維摩經》是以十大弟子各個的長處

，或是比丘們日常所行，合於律制的生活而加以呵斥。然而令人費解

的是，舍利弗受到呵斥的理由是「宴坐」而不是「智慧」(註 31)；而且，既然將舍利弗置於呵斥對象的首位，即是承認佛陀諸弟子乃是以他為首，就《維摩經》的

(註 30)心理學家對「性格」(character)一詞所給了的定義是：指人對現實的態度和行為方式中，比較穩定的、具有核心意義的，在個人身上經常表現出來的心理特徵。參見朱智賢編《心理學大詞典》，頁 798(北京：師範大學出版主，1989)。

(註 31)印順法師認為維摩詰呵斥舍利弗「不起滅定而現諸威儀，是為宴坐」等的觀念，是從《中阿含經》的「龍相應頌」引發而來的，烏陀夷(Udayi，即是反對舍利弗的優陀夷)讚佛為大龍，「龍行止俱定坐定臥亦定龍一切時定」，對應的巴利《增支部》也是類似的說法。見《大乘起源》，頁 984，1223。

14 頁

旨趣來說，如果在此處以長篇來呵斥舍利弗的智慧，當更能凸顯出菩薩超越聲聞之處，但卻恰巧相反，受呵斥的經文可說是最短的（與大

迦旃延相當)。個人以為原因可能有二：一是《維摩經》作者對舍利弗有相當程度的尊重；二是在經文其它段落已經藉由種種的方式達到了貶抑舍利弗智慧的目的，所以此處毋需再破。不過，如果考慮到舍利弗在早期佛教經典中的表現，恐怕只有宴坐這一段才是針對舍利弗本身，其它段落所批評的事實上不是舍利弗，而是以其作為代表的聲聞行者。舍利弗曾經因為禪坐而受到佛陀的稱讚（見注十九），但是他對於滅受想定的主張卻也曾受到優陀夷再三的反對（本文第二部份，印順法師所舉四例中之一），而優陀夷即是讚歎佛陀行、住、坐、臥皆在定中的尊者上座。這些發生在佛陀時代的事件，或許就是《維摩經》作者批評舍利弗宴坐一段的靈感來源。

在舍利弗「念釋迦佛國土不淨」一段，看起來是在嘲諷舍利弗的智慧低劣，連一個梵王都不如（什、奘、藏譯本；謙譯本是「梵志」，520c1，舍利弗的智慧甚至不如一個婆羅門）！但是，應該要注意一個關鍵詞，即是這段開頭的「承佛威神」（註32）。這個詞意在《維摩經》共出現三次（藏譯本皆用同一詞，In111.35,17.17,79.27），另外兩次是〈佛國品〉佛使五百長者子所獻五百傘蓋合為一大傘蓋（漢譯顧及行文譯為「佛之威神」，519c2,537b-3,558b10），以及〈香積佛品〉化菩薩與九百萬眾香國菩薩從眾香國回到維摩詰室（此處謙譯本是「承佛聖旨」，532b-12,552b-2,580 a1）。它的詞義都是「藉佛

的力量」，也就是說，行為者本身並沒有能力發出這樣的行為，行為能力的來源乃是佛陀，是佛陀的意志產生了如此行為的結果。因此，舍利弗的心念可認為不過是佛陀想要展示淨土的一個方便，而師徒之間似乎默契十足，搭檔演出消除了大眾心中的疑惑（奘譯本多「爾時，世尊知諸大眾心懷猶豫」一句，560a15），此由其後他們的對話透露出這層消息來：

(註 32)通常這個詞的梵語是 buddha-anubhavana，藏語譯為(參見 in3，頁 260)，意思是「藉佛的力量」。

15 頁

佛告舍利弗：「汝且觀是佛土嚴淨？」

舍利弗言：「唯然，世尊！本所不見，本所不聞，今佛國土嚴淨悉現。」

佛語舍利弗：「我佛國土常淨若此，為欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳。」(538c-7)

如此親切的對話，「下劣人」（謙譯本是「不肖人」，520c14）

指的當然不會是舍利弗，而是其他「樂諸小法」之人，包括流轉驅馳

於生死的凡夫，以及不能領解大乘的聲聞行者。所以這一段《維摩經》雖然明顯批評了聲聞的智慧低劣，也頗有譏諷舍利弗智慧不圓之意，但卻也為他保留了幾分餘地。

「念無床座」和「念時欲至而無食」兩段，《維摩經》作者也有相同的意思：舍利弗念座、念食是為了「諸菩薩及大聲聞」(570b1)，而舍利弗自說：「我為法來，非求床座。」(570b3) 維摩詰說他：「佛說八解脫，仁者受行，豈雜欲食而聞法乎？」(552a5) 說舍利弗已達滅受想定（滅盡定），

(註 33)經文此處容易令許多人生起一個疑問：穢土既是眾生自業所感，如何又說是如來示現的呢？羅什解釋「示」義說：譯佛能夠為眾生現淨而隱不淨，但若只是現淨而隱不淨，則無益於眾生，任之染污不淨而不隱，（反可引他厭穢求淨，策勵他精進修行？）意義與「示」相同（見《注維摩詰經》卷第一，大正39.338b1）。這是會通經文，給人一種牽強附會之感。事實上，此處經意是自相矛盾的。〈菩薩行品〉九百萬眾香國菩薩臨走前告訴釋迦佛說：「我等初見此土，生下劣想，今自悔責，捨離是心。」（謙譯本經意不甚清楚，或亦近似，533c-14,554a-1,582c9)而香積佛在他們來娑婆世界之前也曾殷重告誡勿犯。

然以經文對眾香國之描述，難道這些菩薩也是樂求小法的「下劣人」嗎？恐怕不是。但經文矛盾的原因是什麼？個人以為或許是《維摩經》作者仍離不開所處的現實不圓滿的經驗世界，並且雖然承認有他方佛國淨土，也承認「心淨則國土淨」（作者聽聞而來或親身體驗），但是對於在此娑婆穢土精進修行，仍然抱持著肯定的態度所致。

16 頁

即是說他對於諸受已全然如實了知，不為諸受所轉，則「念座」、「念食」，自然是為他人設想的了。舍利弗念食一段當然也有諷刺聲聞人矜持非時食戒之意，然衡諸現實，維摩詰接著還是說：「若欲食者，且待須臾，當令汝得未曾有食。」《維摩經》作者所處的時代，大乘雖然意氣風發，充滿了批判傳統聲聞佛教的積極精神，但對於傳統適宜的戒律依然相當尊重。畢竟，這是佛法住世的根本，同時，也是修行解脫的基石。舍利弗等大聲聞弟子不能昇高廣之座，在什、謙譯本中，與新發意菩薩相同，都須「為須彌燈王如來作禮，乃可得坐」（527b7,546b-12）；而奘、藏譯本，則是維摩詰對新發意菩薩「為說

法要，令彼一切得五神通，即以神力各自變身」(571a2,ln152.-7)

，便能得坐，諸大聲聞弟子則仍須「禮敬山燈王佛，請加神力，方可得坐。」(571a7,ln153.3)從經文在時間上的發展來看，似乎大乘與小乘的關係是愈走愈遠。(註 35)

舍利弗和天女對話是《維摩經》中極為精采的一段，而就其內容來說，可以認為是大乘對小乘的批判，主要的批判點有：(1) 昧於律制精神(2)畏厭生死，欣求涅槃(3)結習未盡(4)拘泥解脫之意(5)二乘法卑劣(6)歧視女性(7)有生死來去(8) 欲得授記成正覺。其中大部份的批評也常見於其它大乘經典，尤其「歧視女性」一項，不僅是從佛陀時代就已經存在的古老問題，《維摩經》作者安排天女這一段，除了增加戲劇效果之外，更要宣示女性的優越之處：對於信受、修證佛法的能力，女性是不會輸給男性的。這段文字批判的基準點，即是貫通整部《維摩經》的「不二」觀念，亦即是諸法平等無差別。天女一開始指責舍利弗等聲聞人「是華無所分別，仁者自

(註 34)參見印順《原始佛教聖典之集成》〈波羅提木冬原理的闡明〉，頁 194 以後；《大乘起源》〈僧制的原則與理想〉，頁 177；並所引律藏。

(註 35)印順法師不贊同日本學者認為初期大乘經是由「不僧不俗」的

第三集團所闡提出來的看法，他以大乘經典本身作為論證的依據，而認為初期大乘乃是由傳統的聲聞佛教所展開的，「般若法門」亦是如此。參見《大乘起源》頁 649 及 1301 以後。

17 頁

生分別想耳」(547c-1)，所要表達的正是這一層意思。舍利弗在這一段似乎顯得相當狼狽，堂堂一個「耆舊大智」竟然處處受到天女的教訓，甚至還被耍得團團轉，真令人不知其智慧為何。不過，從他們的問答來看，舍利弗似尚頗有可觀之處，例如：「解脫者，無所言說，故吾於是不知所云。」「女身色像，無在無不在。」「無所得故而得」(548a10,c7,c-9)。當然舍利弗的這些問答極有可能不過是作者觀念的投射，是以舍利弗有一部份的性格其實乃是作者的性格！最後作者給了舍利弗一個台階下：一直都是機鋒甚利的維摩詰，這時卻趕緊向舍利弗解釋天女之所以有如此辯才的原因，「是天女已曾供養九十二億佛，已能遊戲菩薩神通，所願具足，得無生忍，住不退轉，以本願故，隨意能現，教化眾生。」(548c-6)不知維摩詰是否要向舍利弗致歉說：「下人不敏，請勿見怪」？

接下來要觀察的兩品，舍利弗「在場」的時間已經不多，即將接近尾聲。因此，舍利弗的性格似乎愈來愈明顯。在〈菩薩行品〉舍利弗讚歎大菩薩自在神通之力一段，(註 36)《維摩經》歎大貶小之意十分明顯，不過作者似乎也在暗示著舍利弗心趣大乘的可能性。佛陀告訴阿難香味是從菩薩身上發出來的，舍利弗接著辯解說：「我等毛孔亦出是香。……切毛孔皆香若此。」(553c2)表示舍利弗欲相比於菩薩，自然是有實踐大乘的壯志了。而在〈見阿門佛品〉舍利弗讚歎維摩詰能捨淨土來此土，並與其對話，(註 37)此中似乎更進一步透露出：舍利弗不愧是號稱「大智慧者」，已頗能領解大乘的意趣。尤其最後舍利弗讚歎受持、讀誦此經的殊勝功德 (555c-13 ，

(註 36)佛語舍利弗：「汝見菩薩大士自在神力之所為乎？」「唯然！已見。」「於汝意云何？」「世尊！我睹其為不可思議，非意所圖，非度所測。」(553b-4)

(註 37)舍利弗言：「未曾有也。世尊！是人乃能捨清淨土，而來樂此多惱害處。」維摩詰語舍利弗：「於意云何？日光出時，與冥合乎？」答曰：「不也。日光出時，則無眾冥。」維摩詰言：「夫日何故行闍浮提？」答曰：「欲以明照，為之除冥。」維

摩詰言：「菩薩如是。雖生不淨佛土，為化眾生故，不與愚闇而共合也，但滅眾生煩惱闇耳。」(555b8)

18 頁

文繁不引)，堅定而歡喜的語氣，彷彿已經是一位大乘行者，對於大乘完全信受而沒有任何絲毫的懷疑了。這或許是《維摩經》作者要給予舍利弗的最後的評價：作者雖然對於同時代的小乘行者有著諸多不滿的情緒，但是對於這位佛陀時代的首座大弟子，從傳來的聖教中得知他的行誼，不由得要認為他應該是位「外現聲聞身，內秘菩薩行」(註 38)的大乘行者吧！(註 39)

四、兩者差異的原因

由上面的討論可以看出，早期佛教經典和《維摩經》所描述的舍利弗，確實有著相當的不同：前者詳細且素樸的記載了舍利弗一生的行事與風範，可說是一部頗為忠實於舍利弗日常修行的生活實錄，令人不禁要對這位長者生起無限的景仰及效法之心；後者則對舍利弗作了有保留的批評，顯示出舍利弗的不足之處。若就歷史事實而言，早

期佛教經典對舍利弗的記載可認為較接近於原貌，《維摩經》中舍利弗的心理及言行，則大部份是出於《維摩經》作者的推論與想像。

如此說來，《維摩經》作者賦予舍利弗如此性格的背後原因究竟為何？

(註 38)參見羅什譯《妙法蓮華經·五百弟子品》，「內秘菩薩行，外現是聲聞」，大正 9，頁 28 上。

(註 39)可以附帶討論的是《維摩經》對大迦葉的評價：經中兩次出現的大迦葉都是自歎：「我等何為永絕其根，於此大乘已如敗種。」(〈不思議品〉，547a8)「我等今者不復堪任發阿耨多羅三藐三菩提心；乃至五無間罪，猶能發意，生於佛法，而今我等永不能發。」(〈佛道品〉，549b-13)大迦葉是「頭陀行第一」，喜住於山林間，佛陀幾次勸他與大眾同住也都不肯，與強調「同事」的大乘利他行大相逕庭，因而要受到《維摩經》的批評。如此對照起來，作者對於舍利弗不吝於教化大眾的「塵勞之行」，顯然給予肯定的態度。

就個人之淺見以為，其原因或可歸納成兩點：第一、如本文上面已經提及，是由於作者對舍利弗的尊重，這是《維摩經》作者尊重歷史事實的結果。第二、作者站在弘揚大乘精神的立場，是故雖然要批評傳統佛教的缺失，但卻也不能不藉助夙為佛教界所敬重的，歷史上確然存在的耆舊大德，經由他們對大乘的讚歎，使得受持讀誦大乘者有更堅定的信心。這種由佛陀的聲聞弟子來讚歎大乘，甚至明言大乘的修行法門是由佛陀或聲聞弟子所說的方式，是初期大乘經典傳出的實際情形，也符合「歷史的連續性」此一根本的規律，而這也正是印順法師研究初期大乘的起源與開展最後所得到的結論（見注 35）。

另一個可支持上面第二項論點，並且明顯與舍利弗有關的經典，是《法華經》（註 40）。《法華經》自古以來即以其「開權顯實」、「會三歸一」，融通大、小乘的寬和圓融的精神，而普遍受到佛教徒的尊崇與奉持。在第一〈序品〉中，因佛現種種奇妙不可思議的神變，而有彌勒菩薩與文殊菩薩的問答，揭開《法華經》的序幕。但到了第二〈方便品〉，卻突然變成了佛與舍利弗的對話。佛告訴舍利弗說：「佛所成就第一希有難解之法，（註 41）唯佛與佛乃能究盡諸法實相！」（5c10）引起諸聲聞弟子的疑惑，因而舍利弗懇懃三請，願佛說此甚深微妙難解之法。值得注意的是第三請中的偈文：「無上兩足尊願說第一法我為佛長子唯垂分別說」（6c-4）說舍利弗是佛陀的長子，顯然

是繼承了《阿含經》的傳統；尤其在〈序品〉中就已經出

(註 40)有關《法華經》的梵語原典及翻譯本的情形，日本學者有極多的討論，簡要的可參考望月良晃的〈法華經¹⁴成立史〉，收於平川彰等編《講座大乘佛教 4．法華思想》，頁 52-55 (東京：春秋社，1983)。以下《法華經》佛文是羅什譯《妙法蓮華經》，《大正藏》收於第九冊。

(註 41)爾時，舍利弗知四眾心疑，自亦未了，而白佛言：「世尊！何因何緣，慇懃稱歎諸佛第一方便，甚深微妙難解之法？我自昔來，未曾從佛聞如是說，今者四眾咸皆有疑，唯願世尊敷演斯事：世尊何故慇懃稱歎甚深微妙難解之法。」(6b7)

20 頁

現了文殊菩薩，他一向稱為是佛陀的「法王子」，如今〈方便品〉又說舍利弗是佛陀的長子，並且是出現在偈頌當中，由此可推論〈方便品〉是《法華經》中最古老的部份之一(註 42)。

當佛陀接受舍利弗的勸請，而開示了「十方佛土中唯有一乘法無

二亦無三除佛方便說但以假名字引導於眾生」(8a-13) 的唯一「一乘道」之後，舍利弗歡喜踴躍，自言：「聞佛柔軟音深遠甚微妙演暢清淨法我心大歡喜疑悔永已盡安住實智中我定當作佛為天人所敬轉無上法輪教化諸菩薩」(< 譬喻品 > 第三，11b4)，佛即為之授記，未來世當得作佛，號曰華光如來。接下來，須菩提、摩訶迦旃延、摩訶迦葉及摩訶目犍連也都歡喜踴躍，表示領解世尊所說，佛也都為他們授記(< 信解品 > 第四， < 藥草喻品 > 第五， < 授記品 > 第六)。此後直到第九 < 授學無學人記品 >，佛為阿難等有學、無學的聲聞弟子授記，將來皆得作佛。經文如此的編排方式，很容易讓人聯想到 < 信解品 > 以後的六品，都是模仿其前兩品而產生出來的。因此，舍利弗在《維摩經》和《法華經》中所共同具有的性格之一，也是功能之一，即是能夠迅速體會大乘的旨趣，進而讚歎大乘，並且弘揚大乘！

五、結論

本文粗略的檢驗了和舍利弗有關的幾個經文段落，討論他在《維摩經》裡表現出的角色與性格，也略引了《法華經》作為旁證。由於《維摩經》本身的特色，舍利弗扮演了戲劇的功能。除此之外，舍利弗是佛陀的聲聞

(註 42)平川彰認為以〈方便品〉為中心而成立了最早的「原始法華經」，可上溯至西元 100 年至西元 150 年，而《正法華經》原典成立的時間約是西元 250 年，《妙法蓮華經》原典則是西元 200 年左右。見《講座大乘佛教 4．法華思想》，頁 8。

21 頁

弟子，儘管是「智慧第一」，但是與《維摩經》中的諸大菩薩比起來，仍然是相去甚遠，並且常常代表聲聞行者而受到嚴厲的批判。不過，他在經中的表現仍算可圈可點，雖沒有鋒芒畢露的無盡辯才，但領略大乘的意旨卻也頗為敏捷，「智慧第一」的稱號果真非是浪得。

《維摩經》作者雖然彈偏斥小，但是對舍利弗仍有幾分尊重，所以有時也不知不覺將自己的觀念，或者說是他那個時代的大乘性格，轉移到舍利弗的身上。因此造就了舍利弗在《維摩經》中豐富的面貌與性格，而與早期佛教經典所描述的舍利弗有著相當的不同。在大乘經典的弘傳與發展上，以舍利弗作為代表的諸大聲聞弟子，則扮演了「承先啟後」的積極性角色，是說明「歷史的連續性」這一規律的極佳例證。