

原始佛教的佛陀觀

元 彌 聖

韓國威德大學講師

提 要

釋迦牟尼佛入滅後，佛教子由於對佛陀永恆的思念，努力追求可以取代釋迦牟尼佛的具體佛陀；後來的彌勒佛、阿彌陀佛、藥師佛乃至毗盧遮那佛，都是在這種信仰力量的推動下，所慢慢產生的，形成了佛陀觀的系列開展。但是一切的發展皆以釋迦牟尼佛為基礎，因此了解原始佛教中佛弟心目中的佛陀形象，就成了研究佛陀觀開展的一個起點。本文即以《阿含經》和《律藏》為線索，從「歷史的佛陀觀」和「理想的佛陀觀」兩面，探究佛陀在原始佛教文獻中所呈現的形象。

【關鍵詞】：1.佛陀觀 2.佛身論 3.法 4.十八不共法 5.原始佛教

一、前言

佛陀在世，說法教化弟子，親自受教見佛身形、聽佛音聲的聲聞弟子，具體感受到佛的偉大人格發自一與己身形無異的人，思維教法時亦不離佛的身語的示現。當佛一入滅，不能親見佛的身影，於是轉而將對佛的永恆思念，投射到佛的舍利、遺物乃至佛曾經遊化的聖地等。雖然佛臨入滅時一再告誡弟子以後當以「法」和「律」為師，當「自歸依」勿「他歸依」。但源於人類內在的宗教渴望以及對佛的永恆思念，佛陀崇拜的方式大致上有兩種發展：一者努力追求可以取代釋迦牟尼的具體的佛陀；二者則是對同一佛陀，區別有「色身」與「法身」的不同。前者是「佛陀觀」的論題，後者則是「佛身論」的內容。¹

《阿含經》中已有三世佛的思想，有過去七佛以及未來的彌勒佛。彌勒菩薩被稱為一生補處菩薩，現住於兜率天，即將在五十六億年後於此世界成佛，這種未來佛的思想，某種程度彌補佛陀入滅的缺憾，時間雖然久遠，卻讓眾生能有一個歸依、嚮往之處。在這未來佛之後，慢慢有了來世他土佛的思想產生，亦即此土必須在五十六億年後才會再有佛出世，為求早日見佛聞法，於是就把希望寄託在此三千大千世界之外的他土，祈求藉由今世的修行果滿，來世可以往生他方的佛世界，東方妙喜國的阿彌陀佛和西方極樂世界的阿彌陀佛即是其中的代表，相對於三世佛的思想，這又可稱為他方世界現在有佛的思想，一從時間，一從空間，尋求另一佛來取代釋迦牟尼，作為人們仰信的對象。在來世他土佛的信仰後，又產生了十方遍滿佛的思想，如《華嚴經》的毘盧遮那佛（Vairocana），像日光遍照十方，即使是在現在，於此世界，也有佛存在。後來，《涅槃經》中所講的「佛性」，如來藏經典中的「如來藏」，或許都可以看作是十方遍滿佛所演化而來的內在佛思想。以上即是佛陀觀在印度發展的概要。²

相對地，佛身論的發展卻較為緩慢，一直到龍樹為止，佛身論還是以色身（rupa-kaya）和法身（dharma-kaya）的二身說為主。在「涅槃城」入滅的釋迦是現實界生滅的色身，佛陀所留下來的教法成為佛弟子永遠的歸依

¹ 參考田村芳朗：〈法華經の佛陀觀—久遠實成佛〉，收於《講座・大乘佛教 4—法華思想》（東京：春秋社，1983），p.83。

² 參考田村芳朗前揭文，pp.83-84。

處，見法即是見佛，因為佛陀已經與不滅的法成爲一體，這就是法身思想產生的淵源。就同一個釋迦佛，討論其生滅的色身與不滅的法身，這是佛身論所關心的內容。這種區分色身與法身的二身說後來也被套用到其他的佛，如前述的阿彌陀佛。甚至於討論佛彼此之間的相互關係，並說毘盧遮那佛或阿彌陀佛是釋迦牟尼的法身，釋迦牟尼也就只限定用在色身的場合，如此，則是以佛身論融會了佛陀觀。

龍樹之後，五世紀的第三期大乘經典，發展出法身、報身 (sajbhoga-kaya)、應身 (nirmana-kaya) 的三身說。色身變成應身又稱化身，雖然還是生滅變化身，卻被賦予積極化導眾生的意義。報身有時亦稱爲佛的因行果德身，是指佛經無量劫修行所得的圓滿報身。從三十二相八十種好來看，它具有像現實色身一樣的具体性，從其圓滿受報佛壽無量來說，又具有永遠法身的永恆性，可說是統合色身的具體性與法身的永恆性而成立的。後來，也有將報身分爲自受用和他受用二身的作法。這大約是佛身論在印度的展開。

佛教始於佛陀對弟子說法，佛陀說法的中心意旨是「人若修行必能成就究竟圓滿的大覺」，所以佛教不同於神教。佛更不是創造神，這是佛教的基本信念。佛陀本身雖是純粹歷史上的宗教家，但在原始佛教³中，當時的佛弟子卻不只視佛陀爲一歷史上的人物，已有將佛陀理想化的傾向。歷史性與理想化的二面，可說是原始佛教一般所呈現的佛陀之形像。

現存的原始佛教文獻，包括巴利語的五尼柯耶 (Nikaya) 和律藏 (Vinaya Pitaka)，以及漢譯的「四阿含」和諸種律藏。其中，除《小尼柯耶》 (Khuddhaka-

³ 有關佛法時代的區分與內含，學者間未有定論。尤其對原始佛教 (The Early Buddhism, The Primitive Buddhism) 的界定，日本學者間有不同解說。其中的代表是：

一、狹義的原始佛教限定說：以宇井伯壽爲代表，他區分了根本佛教 (B.C.431~350 年頃：佛陀教化活動的時期) 與原始佛教 (B.C.350~270 年頃：從佛滅後到部派未成立之前)。(以上參見宇井伯壽，《印度哲學研究》第 2 卷，東京，岩波書店，1965 年，p.125)。

二、廣義的原始佛教說：主張從佛陀時代到大眾部 (Mahasamghikah) 與上座部 (Sthavirah) 的部派分立之前，爲原始佛教。(以上參見木村泰賢《原始佛教思想論》，木村泰賢全集第三卷，東京，大法輪閣，1982 年，pp.37-38；和 哲郎，《原始佛教の實踐哲學》，東京，岩波書店，1973 年，p.17)。

本文採取後者，因為依據現存的文獻資料，似乎無法區分別何者是根本佛教，何者是 (狹義的) 原始佛教，站在研究者的立者，似採後者爲宜。

Nikaya) 外，其他四尼柯耶與漢譯「四阿含」，大体是相應的。⁴ 因此，以下就以這些資料為中心，來考察原始佛教的佛陀觀。

二、歷史的佛陀觀

(一)「成道」：理法即是佛陀

依據宇井伯壽博士的考察，完整的佛傳編述大約出現在紀元一、二世紀左右，較早傳到中國的佛傳，如後漢獻帝時翻譯的《修行本起經》、《中本起經》、《興起行經》等，也只記述成道前後之事蹟，故不算是完整的佛傳。到了眾護（僧伽羅刹）的《僧伽羅刹所集經》與馬鳴的《佛所行讚》才有專門編述完整佛傳之傾向。這些經典皆以歷史與神話以及本生談混合的方式，來敘述佛傳，其內容與當時印度最盛行的健陀羅（Gandhara）彫刻表現出來的佛傳故事，頗為相似。所以在現今的《阿含經》中，找不出專門敘述純粹歷史上的佛陀之佛傳，是理所當然的。⁵

雖然如此，但在《阿含經》中還是可以窺見佛陀一生中的重要事跡。其中，筆者認為成道、初轉法輪、入滅的意義，與整個佛陀觀的開展有密切關係。

據說，悉達多（Siddhartha）決定放棄多年日食一麻的苦行生活，即往尼連禪河（Nerabjana）沐浴，然後接受牧羊女難陀婆羅闍（Nandabala）的乳糜供養。體力恢復後，於一棵菩提樹（awvattha）下靜坐冥想，不久就得到解脫、証悟。⁶

「成道」之巴利語是 abhisambodhi，意指正覺、等覺，而由此衍生出

⁴ 嚴格說來，現今所見的這些資料（律藏與阿含經）乃部派所傳，其間或有部派之取舍、潤色。再則，這些資料有不少是佛陀所暗示，或僅說示輪廓，由佛弟子漸次撰輯而成的，所以不能說皆是佛的一代所說的。但因這些資料能真正顯發世尊的精神，所以也受到與原始佛說同一的待遇，而且有關原始佛說的記錄，其全體亦只能求之於這些資料中。因此這些「經」與「律」，可以說是代表部派未分化前的佛教。（參見木村泰賢《原始佛教思想論》，pp.37-38）

⁵ 參見宇井伯壽〈阿含に現はれたる佛陀觀〉，收於《印度哲學研究》第4卷（東京：岩波書店，1965年），p.114。

⁶ 以上詳見《佛所行讚》卷3（《大正藏》第四卷，頁二十四中~下，以下簡稱為 T4·24b-c）。

正覺者、等覺者 (samma-sambuddha) 以及佛陀 (buddha) 等名稱。⁷ 「成道」表面上看來，就是一人間的悉達多成爲覺悟者 (佛陀, buddha) 的過程。然廣義地說, 「成道」係指佛陀所說的一切法皆依於「成道」而成立, 或者至少說此一切法皆蘊育於「成道」。再則, 我們一般所謂的「佛(陀的)法」, 乃是由「成道」開展出來的。

佛教說「正覺」跟西方認識論 (epistemology) 所說的「知識」(knowledge) 是不同的。即, 西方的「知識」是指主、客相對之下而有所知。然佛教說「正覺」是要求進入能知 (認識的主體) 與所知 (認識的客體) 未分之狀態, 結果達到主 (修行者—能知) 與客 (所證得的法—所知) 渾然一體。若把這樣的說明應用到佛陀的「成道」, 則「成道」之前是佛陀 (主體) 與法 (對象) 二元對峙的立場, 但佛陀由於「成道」而徹底地體驗了與「法」渾然一體的經驗。

有關佛陀「成道」時所「正覺」的內容, 宇井伯壽曾考察過十五種的異說。⁸ 其中, 四諦說、十二緣起、(由成道之前的八正道等, 依其修行道原意組織變遷來的) 四禪三明等, 較接近佛陀「成道」時所「正覺」的內容。然而, 四諦說的形式係針對第三者而發, 所以不容易把此看作是成道內觀的原初形式。其次, 十二緣起雖具備成道內觀的形式, 但它已是緣起說的完成形態, 而且其他的地方也常出現比十二支緣起還素朴的緣起說, 因此十二緣起亦不容易看作成道所直觀的原初內容。⁹ 至於四禪、三明是依據於四諦、

⁷ 參見宇井伯壽〈阿含に現はれたる佛陀觀〉, p.117。此外, 描述佛陀的成道正覺之時, 還有「無上正等覺」(anuttara-samma-sajbodhi) 稱號。但有的學者嚴格地分析等正覺 (samma-sambuddha) 跟「無上正等覺」的用法, 則菩提樹下最初成道時, 用等正覺 (samma-sambuddha); 而「無上正等覺」是成道之後第三週才得此稱號。(參見神林隆淨〈世尊の成佛に就て〉, 收於《印度學佛教學研究》第二卷第二號, 1954年3月, pp.352-356。)

⁸ 參見宇井伯壽〈阿含の成立に關する考察〉, 收於《印度哲學研究》第3卷(東京:岩波書店, 1965年), pp.394-418。

⁹ 在巴利五尼柯耶 (Nikaya)、《律藏》(Vinaya-pitaka) 以及漢譯四阿含經中, 有關緣起支分的內容非常繁雜, 而且學者間對其支分的發展階段以及分類方法亦有不同。尤其, 十二支是否於佛陀成道思惟之初即已齊備, 抑或後來漸次整理爲十二支, 尙有待商榷。有關這點, 木村泰賢認爲, 佛陀以種種方法說明菩提樹下所證得的緣起觀之時, 逐漸將預想的內容安立爲其支分, 到了晚年教說逐漸固定之際, 遂定爲十二支。(參見木村泰賢《原始佛教思想論》, 木村泰賢全集第三卷, 東京, 大法輪閣, 1982年, p.204)。木村氏的這種觀點後來普遍爲研究者所接受。(參見赤沼智善《原始佛教之研究》, 東京, 破塵閣書房, 1939年, p.485)。

十二緣起說演變發展而成的。¹⁰

如此似乎很難確定佛陀「成道」時所「正覺」的內容，但不管四諦說、十二緣起或四禪三明，都可說是「法」，所以可以說佛陀「成道」時「覺悟了法」。再說，不管怎麼解釋「成道」時所「正覺」的內容，無法否定的是：佛陀「成道」前與法（對象）二元對峙的立場徹底解消，由於「成道」，體驗到與「法」渾然一體的經驗—「覺悟了法」。

所謂「法」(Skt. *dharma*, Pali. *dhamma*)一概念非佛陀首創。¹¹ 印度思想中，「法」的意義多歧意義，欲了解其全貌，恐非易事。不只如此，單是原始佛教所使用的「法」，亦極為複雜。譬如，依照巴利佛典註釋者覺音 (Buddhaghosa) 分析《尼柯耶》中 *dhamma* 的用例，歸納其意義共有五種。即，「聖典」(pariyatti)；「教說」(desana)；「因」(hetu)；「德」(guna)：善的行爲，善業；「物」(nisstta, nijjiva)：無生命的東西。¹² 其中，「聖典」是指集「教說」的「經典」，而且「因」是指能使法無礙解生起者，在這樣的意義下，說「因」通於「教說」，因為「教說」是可使法的無礙解生起因，所以「聖典」和「因」二者可包含於「教說」的範疇。結果覺音的五種用例可再化約為「教說」、「德」、「物」三種。

從 *dharma* 的語源方面來考察，它是從具有「支持」、「維持」意的動詞語根√*dhr* 衍生出來的名詞，蓋指執持不變者。由此意亦自然轉而為秩序、法則、特性、規定、慣例之意。由此 *dharma* 的語源演變看，可知含有道德規範或自然法爾具備之「理法」的意義，可說是「法」的根源意義。¹³ 若

¹⁰ 參見宇井伯壽〈阿含の成立に關する考察〉，pp.395-396。

¹¹ 木村泰賢曾引 Grassmann 的 *Wörterbuch Zum Rigveda* 所言，*dharma* (法) 用為術語，決非肇自佛教，蓋因《利俱吠陀》(Rgveda) 時代，不但用 *dharman* (中性) 來表示種種神靈之作用，而且依照種種讚歌中所出現的實例來看，其中已明顯具有秩序、順序、特性等。(參見木村泰賢《原始佛教思想論》，p95。)

¹² 有關覺音的五種分類，轉引自平川彰《法と緣起》，平川彰著作集第1卷(東京：春秋社，1992)，pp.5-8。有關巴利《尼柯耶》中 *dhamma* 用例的分類，覺音的分類最具代表性，近代學者 Geiger 夫妻 (Magdalene und Wilhm Geiger) 在 *Pali Dhamma* 中以覺音的五種分類為基礎，將法的意義歸納為四種：①法則、正當、規準②教說③真實、最高的實在④經驗的事物。(以上 Geiger 夫妻的四種分類是轉引自於平川彰，《法と緣起》，pp.4-5。)

¹³ 有關 *dharma* 語源演變的考察，參見：①早島鏡正監修《佛教インド思想辭典》(東京：春秋社，1987)，p403。②木村泰賢《原始佛教思想論》，pp.95-97。木村氏在此還說，*dharma* 的語詞在梵書時代似專用為道德的意義，尤其與四姓之義務、秩序等有關。再則，經由《奧義書》(Upanisad) 時代而到經書 (Sutra) 時代，則以整理婆羅門 (Brahmana) 教之

將「法」的意義適用到覺音的分類，則佛所說之法與「理法」一致，所以可說「法」中有「教說」的意義；行爲（業）與「理法」相合一致，所以可說「法」中有「德」（善業）的意義；物順著「理法」而存在，所以可說法中有「物」的意義。

再回到上面探討的佛陀「成道」與「法」間的關係。雖然「理法」是不管佛陀是否出世皆存在的，亦即，理法存於成道以前，法在前，佛在後，而事實上佛陀證悟「理法」，成爲「理法」，宣說「理法」。所以佛陀是成爲「理法」者；「理法」不外是因佛陀成爲「理法」，它才變成是菩提（bodhi）或三菩提（sambodhi）之內容。¹⁴ 因此可以說，成爲「理法」，或爲與「法」一致乃是佛陀「成道」的意含。佛陀「成道」時與「法」的一致，可於如下的經文中窺知，即：¹⁵

爾時世尊，初始得成於菩提道。在樹下坐，經七日夜，加趺不起，以念解脫、快樂為食。爾時，世尊過七日已，一心正念，從三昧起，坐師子座。

初夜 正觀十二因緣，下觀至上，上觀至下，善念善觀，不失不異，……。爾時，世尊知此法已，而說偈言：

『若有梵行觀諸法，即見如是法相生，
若見諸法從相生，即知諸法因緣有。』

爾時，世尊還彼夜半，觀十二因緣，從始至終，逆觀至心，……。爾時，世尊知此法已，而說偈言：

『若有梵行觀諸法，即見如是法相生，
若見諸法從相生，即知諸法因緣滅。』

社會道德法則者稱爲「法經」，所以此時 dharma 就用爲「一般規定」之意。

¹⁴ 「成道」之「道」梵語爲 bodhi（菩提）或 sajbodhi（三菩提）。bodhi 是√budh 轉爲名詞者；sajbodhi 也是 saj-√budh 轉爲名詞者，因爲將佛稱爲 sajbudha，所以同於√budh 和 bodhi 之關係，因此說「成道」是成 bodhi 或 sajbodhi。（參見宇井伯壽《佛教思潮論》，收於《現代佛教名著全集》第十卷·佛教一般 2，東京，隆文館，平成元年，pp.29-30。）

¹⁵ 見《佛本行集經》卷 31（T3·799b-c）。《五分律》卷 15（T22·103a）；《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷 5（T24·126a-b），亦有相似的內容。

爾時，世尊還彼後夜，觀十二因緣，從始觀終，從終觀始，……。

爾時世尊，知此義已，而說偈言：

『若有梵行觀世間，即見相生乃至滅，

既散諸魔建立住，若彼日天曜虛空。』

這是佛陀在菩提樹下，正覺後七天，享受正覺解脫的法樂世界，在最後一天的初夜、夜半、後夜以偈頌表達的內容。在初夜中正觀十二緣起的順觀，而由此知諸法因緣的生起；在夜半中正觀十二緣起的逆觀，而由此知諸法因緣的消滅；在後夜中正觀十二緣起的逆、順二觀，而由此知諸法因緣的生、滅。不管十二緣起與佛陀成道正覺間是否有直接關係，此三時的偈透露了佛陀「成道」與「法」一致的實情。

初夜、夜半二時偈皆言「若有梵行觀諸法，即見如是法相生」，表示「法」顯現在禪定中的瞿曇中，而在後夜，就如太陽普照虛空，粉碎魔障（心中的一切執著障礙）而得自在。如此看來，這三時偈頌，描述法在禪定的瞿曇中顯現，漸漸滲透到他的身心而終於完成正覺之過程。對於此時所證得的法，《律藏》中說佛陀有如下的想法，即：

由於證得的法是甚深（gambhira）、難解（duddasa）、難悟（duranubodha）、寂靜（santa）、殊勝（panita）、超越分別的領域（atakkavacara）、微妙（nipuna）、依於顯者能知（pandita-vedaniya）的。¹⁶

如此看來，瞿曇在禪定中顯現的法，是甚深、難解、難悟、寂靜、殊勝、超越分別的領域、微妙。再說，它是超越一切對象的認識，無有任何的形相。但對正在禪定中的瞿曇而言，漸漸滲透他的身心，而已與它渾然一體的，是個明確、實際的法。以佛教的一般術語來說，佛陀的成道不外就是成就理智不二的根本無分別智。所謂理智不二是指所觀的理法與能觀的智並不是相對的，而是能、所不分，徹底超越一切對象的認識，

¹⁶ Vinaya vol. I, p.4; SN., vol. I, p.136。(轉譯自玉城康四郎〈原始佛教における法の根源態〉，收於《佛教の思想》1—原始佛教，東京：春秋社，1975年，pp.83-84)。相當於此文的漢譯是：《五分律》卷15（T22·103c）；《四分律》卷31（T22·786b-c）；《增一阿含經》卷10（T2·593a）。

而且理法在時、空上具有永遠的普遍性¹⁷，所以依於成道成爲與理法一如的佛陀，應當也是如此，因此這理法一如的佛陀，可以說是整個佛陀觀開展的基調。

(二)「轉法輪」：教法即是如來

如前所述，廣義來說「成道」，則佛陀所說的一切法皆依「成道」而成立，或者說此一切法至少由「成道」所蘊育的。世尊菩提樹下成道只能說世尊之所以爲佛陀（Buddha，覺者）的必要條件，而非成爲佛陀的充分條件，因爲度化眾生的大悲乃佛陀之所以爲佛陀的一個必要條件。再說，世尊成道正覺後，若未有轉法輪之利他行，則「佛教」（佛陀的教說）自始即無法成立，更不用說是弟子透過與佛陀接觸，所衍生的各種佛陀觀。

依照有關世尊「轉法輪」（dharma-cakra）的記載，世尊成道後，七七日（即七週）在菩提樹下入深三昧享受解脫法樂的時候，兩個商人兄弟——帝履富婆（Tapusa）與婆履（Bhallika）路過，他們供養世尊，世尊爲他們宣說一些人生的道理。¹⁸ 這無疑是世尊成道後第一次宣說道理，然而，由於對象是在家的商人，內容也不是深奧的哲理，因此這並不被視一次重要的說法。¹⁹

此外，依據《方廣大莊嚴經》卷十的記載，世尊在菩提樹下入深禪定觀察世間時，覺得自己證得的法甚深微妙，縱使說出來，恐怕大部分的人都無法理解，故有所躊躇。但經梵天（Brahma Sahampati，娑婆世界主）勸請，世尊改變初衷。²⁰ 但這是神話式的描述，缺乏歷史上的證據。²¹

¹⁷ 佛陀說到有關自內證的緣起理法時，曾云：「若佛出世，若未出世，此法常住，法住法界。」（引見《雜阿含經》卷 12，T2·84b）。

¹⁸ 以上詳見《佛本行集經》卷 32（T3·801a-803b）。

¹⁹ 以上有關世尊對二個商人兄弟宣講的評價，參見楊惠南《佛教思想發展史論》（台北：三民書局，民國 82），p.29。

²⁰ 以上詳見《方廣大莊嚴經》卷 10（T3·602c-605b）。有關世尊菩提樹下享受解脫法樂之事，詳見於《律藏》〈小品〉（Mahavagga）與《方廣大莊嚴經》卷 10。其中對世尊留在菩提場的時間，前者記五七日，而後者記七七日。但梵天勸請說法，兩者皆記爲最終日。

²¹ 有些學者賦予「梵天勸請說法」深刻的宗教意義。其中一種說法引用「爾時，世尊知梵天意願，又由於對眾人的慈悲（karubbata），以佛眼遍觀世間」（SN. I ,p.138；MN. I ,p.169）的經文，並將此「梵天勸請」視爲佛教慈悲起源之一。（以上參見中村元著/江支地譯《慈

還有依據《律藏》，佛陀雖曾於往鹿野苑（Migadaya）途中，因碰到邪命外道 Upaka，而自言自語²²，但被視為第一次「說法」的，則是鹿野苑對五比丘的「初轉法輪」。²³

當世尊靠近鹿野苑時，已經相約不起身歡迎的憍陳如（Abbata-Kondabba）等五人，不知不覺各從座起禮拜奉迎，稱呼世尊為「瞿曇」（Gotama）或為「朋友」（avuso），此時佛陀對他們說：

比丘們！莫以名或友稱呼如來。比丘們！如來是阿羅漢、正等覺者。……我已證得不死（amatam adhigatam）〔之法〕，我將教授汝等，我將要顯示法。〔汝等〕能如實以行我教者，不久在現實中，自身成就究極的無上梵行（anuttara-brahmacariya-pariyosana），這是善男子出家者的目的。²⁴

依上述經文，世尊告誡五比丘不可以名字及朋友等相稱。因為眼前的如來已不是以前看到的「瞿曇」（Gotama），而是超越於一切對象，與法一體的阿羅漢、正覺者，將為你們宣說證得的不生不死之法（離於二邊的中道），若你們如法奉行，必定能證得跟我一樣的究極無上梵行。

以下就詳細分析、檢討「初轉法輪」之意含。世尊成道後常自稱「如來」（tathagata），「tathagata」一名詞並非佛教首創。佛教以前，耆那（Jaina）教等已尊稱殊勝的宗教家為「如來」，表示真人等意。²⁵但世尊自稱「如來」時，並未詳細解釋，現藉後世所說，來嚐試說明。分析梵語「tathagata」，

悲》，台北：東大，民國 86，p.24）。還有一種見解認為，「梵天勸請說法」中的世尊本身即是「辟支佛」（pacceka-buddha）的起源。即，若世尊此時迴避利他行而直接入涅槃，就是「辟支佛」。（以上參見藤田宏達〈三乘の成立について—辟支佛起源考〉，收於《印度學佛教學》，5：2，1957年，pp.91-100）。

²² 以上詳見《律藏》3〈大品〉1（《南傳藏》3，p.15）。

²³ 有關佛陀的初轉法輪事蹟，尚記載於鹿野苑（現在 Sarnath）阿育（Awoka）王的石柱上。（以上參見平川彰《インド佛教史》上卷，東京：春秋社，1994，pp.44-45。）

²⁴ *Ariyapariyesana-sutta*, MN., vol. I, pp.171-172（轉譯自玉城康四郎，上揭書，〈原始佛教における法の根源態〉，p.75；〈原始佛教における佛の根源態〉，pp.126）。與此巴利文相應的漢譯是：「五比丘呼我姓字及卿於我，我語彼曰：五比丘！我如來無所著正盡覺，汝等莫稱我本姓字，亦莫卿我。所以者何。我求無病無上安隱涅槃，得無病無上安隱涅槃……」（《中阿含經》卷 56·104〈羅摩經〉，T1·777c）。

²⁵ 以上詳見中村元，《ゴタマ・ブツダ》II，中村元選集〔決定版〕第 12 卷（東京：春秋社，1995），p.215、p.458。

有如下三種解釋：²⁶

(a) *tatha* (ad. : 如此) + *gata* ($\sqrt{\text{gam}}$) : “如去”²⁷

(b) *tatha* (ad. : 如此) + *agata* ($\text{a}+\sqrt{\text{gam}}$) : “如來”

(c) *tatha* (a. : 真實的) + *agata* : “從真理世界來者”

在上述分析中，(a) 是到達正覺的佛陀，即自內證的佛陀；(b) 是覺他的佛陀；(c) 是指綜合 (a) 和 (b) 的佛陀，漢譯「如來」即取此意。如此看來，「*tathagata*」有“如來”與“如去”二種意義，但此兩者只不過把佛陀的性格暫分為兩面而已，所以在經文中稱呼佛陀時，很少看見分稱“如去”或“如來”。再說，不會有不具“如來”意義的「*tathagata*」，也不含有不具“如去”意義的「*tathagata*」，兩者是不可分離、互相含蓋的。²⁸

再者，若整理《阿含》中所出現的「如來」(*tathagata*) 的用法，則如下：

(a) 用以表示世尊以及漏盡心解脫阿羅漢等的自內證。

(b) 弟子所感受的悲者。

(c) 表示歷史人物的世尊自身。

(d) 以實在論的立場描述超歷史的佛陀（即具有三十二相、

²⁶ 有關梵語 *tathagata* 的分析，參見宇井伯壽《佛教思潮論》，pp.34-35。

²⁷ 以下“ ”表示含有單方的意義；「」表示含有雙方的意義。譬如，“如來”是表示本文中的 (b) 意；「如來」是表示本文中的 (c) 意。

²⁸ 日本學者增原良彥主張，「*tathagata*」的兩種意含係整個佛教思想發展的基本骨幹。即，他認為「*tathagata*」的“如來” (*tatha+agata*) 與“如去” (*tatha+gata*) 二種意義，這乃是指「佛的教」與「人人皆可成佛的教」二種意含。而且，這亦有「真理世界→現實世界」與「現實世界→真理世界」雙向的往返運動之意。這也是「*tathagata*」的基本意象。這種意象到了大乘佛教成為「往相迴向」與「還相迴向」思想。「往相迴向」是指把自己的功德迴向他人，以往生於淨土；「還相迴向」是指生於淨土後，為了濟救眾生再度返回世間。由這思想可窺見的是，佛教的實踐理念不只限定現實世界（此岸）→真現世界（彼岸）的單一方向，而從最初開始已設定為往返運動。（以上詳見〈如來の原初理念に關する哲學的考察〉，收於《佛教の歷史的展開に見る諸形態》古田紹欽博士古稀記念集，東京，創文社，1981年，pp.250-253）。

八十種好、十八不共法的佛陀)。²⁹

其中(d)已摻入了後世思想，所以在此暫不討論，而前三者具現在歷史上的世尊一人身上的，所以亦可說為一。再說，歷史上的世尊證得與法一體的自內證就是“如去”的「tathagata」；而被弟子所感受的大悲者就是“如來”的「tathagata」。由此可說「如來」(tathagata)是顯示生(身)與(教)法一如的「佛陀如來」。

再回到「初轉法輪」之意含。佛陀之所以告誡五比丘不可以名字及卿友等相稱，因為佛陀本身已證得不死的涅槃，成就與法一如，是超越一切對象化(理智不二)的「如來」(tathagata)，亦是阿羅漢、正等覺者。³⁰若依上所述，這可說是“如去”的「tathagata」。而且佛陀將宣說的內容，就是佛陀本身所證得的，與法一如，超越一切對象化(理智不二)的「如來」(tathagata)，因此先告誡他們要拋棄對名字(包括如來)等一切相對概念之執著，否則難以了解正要宣說的教法，如此就不能脫離苦海。³¹由此可推知，佛陀之所以對五比丘如此告誡，並不是因為自己的傲慢，而是以大慈悲心引導他們，故這亦可說是“如來”的「tathagata」。佛陀在此還對五比丘保證，若他們如此實行佛之教說，則不久必在現實的經驗中，自己將跟佛陀一樣成就無上梵行。這一方面表示「法」(dharma，真理)的普遍、平等性，另一方面顯示世尊與(教)法一如的「佛陀如來」。這「佛陀如來」就是《相應部》中，世尊對跋迦梨(Vakkali)比丘說「觀法者則觀我，觀我者則觀法」³²的「我」(maj)。即，此時的「我」就是指(教)法一如的「佛

²⁹ 《阿含》中所出現的「如來」(tathagata)的用法，詳見：①西義雄《原始佛教における般若の研究》(東京：開明堂，1953年)，pp.489-491 ②宇井伯壽「阿含に現はれたる佛陀觀」，收於《印度哲學研究》第4卷(東京：岩波書店，1965年)，p.152。

³⁰ 此時的「阿羅漢」不是指後來大乘所說聲聞第四果，而是指世尊自己以及已證得涅槃的弟子。在原始經典說「阿羅漢」常指「等正覺者」、「愛盡慾滅的涅槃證得者」、「達到涅槃心境的解脫者」等。再說，雖然在原始經典中對「阿羅漢」沒有具體的解釋，但常見到把世尊自己以及已證得涅槃的弟子皆稱為「阿羅漢」。〔有關這點詳見：《雜阿含經》卷29(T2·205c)；《十誦律》卷34(T23·242b)；《增支部》4(《南傳藏》20，p.130)；《相應部》6(《南傳藏》16，pp.2-3、p.22、p.26)等〕。所以橋陳如等五比丘證得涅槃法時，佛陀說世有六阿羅漢。〔有關這點詳見：《增一阿含經》卷14(T2·619b)；《律藏》3<大品>1(《南傳藏》16，p.26)等〕。由此可知，當時世尊認為證得涅槃者皆是「阿羅漢」、「等正覺者」。

³¹ 「汝若稱名汝如來，長夜受苦」(《四分律》卷32，T22·787c)

³² 引見《中部》3(《南傳藏》14，p.190)。相應的漢譯是「如來恭敬法，故其有恭養法者，則恭敬我。已其觀法者，則觀我。已有法者，則有我。」(《增一阿含經》卷20，T2·

陀如來」，而不是指具有無常個體的世尊肉身。

（教）法一如的「佛陀如來」與無常生滅的世尊肉身，在《阿含》中就以「法身」、「如來法身」與「肉體」來區別，《增一阿含經》卷 1〈序品〉第 1 中說：

一切諸法佛所印，阿難是我法之器，若使不欲法存者，便為壞敗如來教……釋師出世壽命短，肉體雖逝法身在……尊者阿難做是念，如來法身不敗壞，永存於是不斷絕，天人得聞成道果。³³

《增一阿含經》卷 44〈十不善品〉第 48 中亦說：

阿難白佛言：設如來滅度之後，正法存世當經幾時。佛告阿難曰：我滅度之後，法當久存。……我釋迦文佛壽命極長，所以然者，肉身雖取滅度，法身存在，此是其意。³⁴

在此明顯指出「肉身」與「法身」、「如來法身」的不同，前者受時、空限制，所以是無常生滅的；後者不受時、空限制，所以是永遠不滅的。而且，在此值得注意的是，這種「肉身」與「法身」、「如來法身」間的區別，雖不如大乘佛教以法身為中心的佛身說，但可說是後來開展佛陀觀以及佛身論的根源。

三、理想的佛陀觀

（一）佛陀入滅與理想化

上節從世尊本身考察佛陀觀開展的兩個基調，即：一以體現究竟法為佛陀—「理法即為佛陀」；一以「如來」(tathagata) 利導眾生的大慈悲心為佛陀—「教法即為佛陀如來」。簡言之，前者指自覺的佛陀，後者指覺他的佛陀，這兩者是從佛陀一身所顯現的兩個屬性，所以若就「佛教」這個範疇來說，理法與教法沒有很大的差異。尤其對佛弟子而言，不管把佛陀看為教法，或看為理法，佛陀所教皆與理法一致，因此在他們心目中佛陀的教就是

652c)。

³³ 引見《增一阿含經》卷 1 (T2·549c-550a)。

³⁴ 引見《增一阿含經》卷 44 (T2·787b)。

法。這樣與法一如的佛陀，從教法的本質來說，是指實踐可見佛陀，同時也是人人皆可成佛的根據，所以如上節所述，在世尊自己的心目中，自己與已證得涅槃的阿羅漢弟子，在愛盡欲滅的解脫心境上，是無差別的。再說，其中包含的是法的普遍性以及平等性，並不具有任何超歷史的人格性。

這樣的傾向由於佛陀的入滅而有了變化，弟子眼見世尊肉身消滅，留下的只是大悲感化與教法，但尚不能完全脫離歷史上的世尊。但是當弟子受佛陀的大悲感化與教法薰陶日久，漸漸不只將佛陀看作爲一歷史上的人物，而當作爲人類唯一的大偉人，因此他們愈來愈不能承認或不滿足佛陀亦如一般人消滅。還有，雖然佛陀未曾說，自己是引領僧伽（sajgha）的唯一絕對領導者，但實際上當時僧伽是依於佛陀存在的團體。所以必須合理地解決眼前三寶缺一的問題。由於如上的種種因素，所以當時弟子面對佛陀入滅時，有動搖、疑懼、省察，這是無可避免的事情。

雖然佛陀說過「我入滅後，以戒律與法爲汝等之師」³⁵，所以有些弟子唯奉教法修行，但這是過了一段時間後的事情。佛陀剛入滅時，無論修道程度高底，他們的思索抵不過失去師尊的哀傷，無法冷靜地看待此一事實。有關佛入滅時，弟子們內心的感傷，在《長阿含經》中說：

世尊滅度，何其疾哉！大法淪翳，何其速哉！群生長衰，世間眼滅³⁶

從此無所覆護，失所依恃，如孤兒的失去父母一樣的弟子們，哀傷再也不能見到佛陀時，亦不免生起深深的懷念，而且這種懷念在弟子心中慢慢增長，他們認爲弟子畢竟是弟子，世尊畢竟是佛，不論從那一方面看，德行再高的弟子總是不如世尊佛陀，超越不了佛的境界。所以在《相應部》中說：

尾布羅山是王舍城之山中最勝，白山是雲山中最勝，太陽是虛空中最勝，大海是水中最勝，月亮是星宿中最勝，佛陀是天界以及世界中最勝。³⁷

³⁵ 引見《長部》卷3（《南傳藏》8，p.73）。

³⁶ 引見《長阿含經》卷4〈遊行經〉（T1·27b）；《長部》卷16（《南傳藏》7，p.148）。

³⁷ 引見《相應部》卷1（《南傳藏》12，p.113）。

這是以自然世間的譬喻來讚揚佛陀的殊勝。弟子們的景仰孺慕之情，與日俱增，因此有些弟子把佛陀許多殊勝的德性具體實現出來，而有些弟子將佛陀的大悲視為人格性的存在，作為他們身心的依託，結果就在信仰上作出如下的理想佛陀。

1、三十二相、八十種好

有關「三十二相、八十種好」，在《增一阿含經》中說：

有三十二相、八十種好，莊嚴其身，如須彌山，出諸山頂，面如日月，亦如金山，光有遠照。³⁸

由此得知，所謂「三十二相、八十種好」是指佛弟子所認定佛陀外在身相的特質，即三十二種殊勝容貌以及八十種微妙形相。

其中「三十二相」又作為三十二大丈夫相，或略稱為大人相、大士相、大丈夫相等。「三十二相」的項目，在各經典中有不同的說法。³⁹但皆不出入如下的項目，即：足、手、指、皮膚、毛髮、齒、舌、聲音、眼、眉間等。這些項目當中，如手指的指間有網膜、廣長舌、四十顆牙齒等，若從一般生理學的觀點來看，並不容易接受。此外，黃金色的皮膚、紺青色的眼、紺青色的毛等，跟一般事實不合。由此看來，我們不得不懷疑佛陀是否真的具足如此相貌。

「三十二相」並不是佛教所特有之說，而是印度一般普遍流行的傳說。依據婆羅門的吠陀（Veda），具足三十二相的大丈夫，若在家會成為轉輪聖

³⁸ 引見《增一阿含經》卷 14（T2·615c）。有關三十二相·八十種好說，除了此外，亦可見於：《長阿含經》卷 13（T1·82a）；《雜阿含經》卷 23（T2·166c）；《十誦律》卷 14（T23·99b）等。

³⁹ 依據宇井伯壽的考察，有關三十二大丈夫相在《阿含經》中的出處是：

Pali 經典	其相當的漢譯阿含
<i>Lakkhanasuttanta</i> , DN.3, p.142	《中阿含經》〈三十二相經〉
<i>Brahmayusutta</i> , MN.2, p.133	《中阿含經》〈梵摩經〉
<i>Mahapadanasantant</i> , DN.2, p.17	《長阿含經》〈大本緣經〉

此外，相當的梵語經典是 Mahavastu, II, p.304；Lalitavistara, ed.Lefmann,p105。他在此發現有關三十二大丈夫相的項目，漢譯與 Pali 經典以及梵語系統經典之間有所出入，但其內容大體無異。他由此推出三十二大丈夫相不是同一時間確立，有種種變化。（以上詳見宇井伯壽〈阿含に現はれたる佛陀觀〉，pp.77-80）。本文內容依據《中阿含經》卷 11《三十二相經》（T1·493c~494a）所載來敘述。

王，以正法統治四海；若出家則成爲正等覺者以引導眾生。⁴⁰而在《中阿含經》卷 11〈三十二相經〉中，亦可見到相同的說法。⁴¹

由此可知，佛教說「三十二大丈夫相」是因弟子們將所信仰的佛陀理想化，把本來婆羅教的傳說，轉化爲佛陀的相貌。還有從理上來推測，佛教中「三十二大丈夫相」的出現，應是佛陀入滅後才傳入佛教的。如果這些「三十二相」都不是於外在的身體特徵，則弟子們還有可能相信眼前的佛陀確實具足。然而，即使弟子們擁有堅固的信仰，但不可能相信在眼前隨時可以看到的佛陀，連在生理上都有不容易了解的殊勝形相。所以，這些描述，不太可能出自與佛陀直接接觸的弟子，最早也是從再傳弟子開始的。即，這些弟子沒有機會與佛陀直接接觸，所以他們在信仰上，接受婆羅門以及印度一般一直期待出現的大丈夫相，而視佛陀爲具此理想典型者，於是具足如此圓滿無缺的相實爲理所當然之事。⁴²再說，在佛經中所描述的「三十二相」，是在信仰上理想的人物該具有的殊勝相，所以有些現實生理上不可能的項目也出現在理想的佛陀中。

還有，「八十種好」（或謂八十隨形好）乃依「三十二相」做更微細的描述，常把此二者合稱爲「相好」。有關「八十種好」雖在南傳爲一般普遍認定之說，而且在漢譯的《增一阿含經》中也屢次提過此名⁴³，但龍樹在《大智度論》卷 26 中說：

如汝所說八十種好，而三藏中無。⁴⁴

由此看來，龍樹所說的三藏可能是與現今的《增一阿含經》不同。「八十種好」的名稱雖然出現在漢譯的《增一阿含經》中，但是經中唯說「三十二相、八十種好」⁴⁵，而未提出其一一的項目⁴⁶，因此完整描述「八

⁴⁰ 參見宇井伯壽《佛教思潮論》，p.43。

⁴¹ 「大人成就三十二相，必有二處真諦不虛。若在家者，必爲轉輪王，聰明智慧，有四種軍整御天下。……若剃除鬚髮著袈裟衣，至信捨家無家學道者，必得如來無所著等正覺。」引見《中阿含經》卷 11《三十二相經》(T1·493b)。

⁴² 以上參見宇井伯壽〈阿含に現はれたる佛陀觀〉，pp.82-84。

⁴³ 《增一阿含經》卷 14，615c；卷 15，623bc；卷 22，664b；卷 24，678b；卷 24，686a、b 等等。

⁴⁴ 引見《大智度論》卷 26 (T25·255c)。

⁴⁵ 詳見註 41。

⁴⁶ 在巴利所傳尼柯耶亦是如此。有關這點，詳見宇井伯壽〈阿含に現はれたる佛陀觀〉，

十種好」可能是部派以後的事。⁴⁷

2、十八不共法

「三十二相、八十種好」屬佛陀外在的身相，在精神方面，佛弟子認為佛陀具足「十八不共法」，即十八種唯佛一人獨有，不共通於聲聞、緣覺等二乘，或也不共通於其他尊者、聖者。⁴⁸

有關佛的不共法的項目及內容，在大、小乘論中有不同的之記載。譬如，《瑜伽師地論》卷 49 中則有「百四十不共法」⁴⁹；在《十住毘婆沙論》卷 10 裡說「四十不共法」。⁵⁰ 還有，龍樹在《大智度論》卷 26 中批判小乘所說的十八不共法，而特別提出以智慧為其特質的大乘十八不共法。龍樹認為小乘佛教者（迦旃延尼子）以十力、四無所畏、大悲、三不共意止（=三

p.84。

⁴⁷ 有關八十種好的項目，在《大毘婆沙論》內提及的亦不多，而其詳細的內容以及順序在《大般若經》卷 381 (T6·968a-969a) 中，才能清楚看到。

⁴⁸ 在佛教（尤其是部派佛教）廣義地談佛陀功德之時，有如下分法：

共功德法	共聖功德：無諍行、願智、四無礙解。
	共凡功德：六通、四禪、四無色定、八等至、三三昧、四無量心、八解脫、勝處、十遍處等等。
不共功德法	十八不共佛法

（以上參見宇井伯壽《佛教思潮論》，p.45。）

⁴⁹ 詳見《瑜伽師地論》卷 49 (T30·566c~570c)。若把《論》中所言「百四十不共佛法」與《阿含》中所言的十八不共法對照，則如下：

百四十種不共佛法	十八不共法	區分
三十二大丈夫相(32)		外部的特相（身體）
八十隨好(80)		
四一切種清淨(10)		內部的特相（精神）
十力(10)		
四無所畏(4)		
三念住(3)		
三不護(3)		
大悲(1)	大悲	
無忘失法(1)	四無所畏	
永害習氣(1)		
一切種妙智(1)	十力、三念住	

如上看來，十八不共法佛法是《瑜伽師地論》百四十種不共佛法中的大悲以下之不同分類而已，所以不必把十八不共法看作獨立於百四十不共法。

⁵⁰ 詳見《十住毘婆沙論》卷 10、卷 11 (T26·71c-78b)。

念住) 稱為十八不共法，但這些有部份與十力重複，而且聲聞、辟支二乘也可分別具有其中的幾種，故不宜稱之為十八不共法。⁵¹

但這些論書所說，已散見《阿含經》中。因此可能是這些論藏的編輯者把《阿含經》中所提到的內容歸納分類，並把其中比較重要的部分，視為佛陀所特有。「十八不共法」在《阿含經》中，泛指「十力」(Dawa balani)、「四無所畏」(Catvari tathagatasya vaiwaradyani)、「三念住」(Trini samrty-upasthanani)及「大悲」(Maha-karuna)等十八種法。⁵²

首先看《雜阿含經》中，有關「十力」之說：

何等為如來十力：謂如來處非處如實知，是名如來初力；……於過去未來現在業法，受因事報如實知，是名第二如來力；……禪解脫三昧正受，染惡清淨處淨如實知，是名如來第三力；……知眾生種種諸根差別如實知，是名如來第四力；……悉知眾生種種意解如實知，是名第五如來力。……悉知世間眾生種種諸界如實知，是名第六如來力；……於一切至處道如實知，是名第七如來力；……宿命所更悉如實知，是名第八如來力；……身壞命終生善趣天上悉如實知，是名第九如來力；……所作已作自知不受後有，是名第十如來力。……如此十力，唯如來成就，是名如來，與聲聞種種差別。⁵³

依此可知，所謂「十力」是指如來具足之十種（神）智力。「第一力」中的「處」(thana)是指理所當然之理，而「非處」(atthana)是指非理所當然之理。佛陀面對任何事情，能知是否合於道理，所以「第一力」就是描述佛陀為一切知者。其次，「第二力」一方面可被包含於「第一

⁵¹ 詳見《大智度論》卷 26 (T25·255b-c)。

⁵² 雖在《阿含》中未如小乘把十八種項目歸為一類，只能見到「十八不共法」中的「不共」(avanita) 這個字 (SN., vol.5, p.239)。但在《阿含》中仍然可散見到「十力」、「四無所畏」、「三念住」、「大悲」這些項目。(參見宇井伯壽〈阿含に現はれたる佛陀觀〉, p.95)。

⁵³ 引見《雜阿含經》卷 26 (T2·186c~187b)。此外亦可見於《增一阿含經》卷 41 (T2·776b~c)。據於《大毘婆沙論》卷 30 (T27·156c) 舉「十力」的內容，則如下：「一、處非處智力；二、業法集智力；三、靜慮解脫等持等至發起雜染清淨智力；四、種種界智力；五、種種勝解智力；六、根勝劣智力；七、遍趣行智力；八、宿住隨念智力；九、死生智力；十、漏盡智力。」

力」中，另一方面則是跟「第九力」（天眼通）有不可分的關係。「第三力」是指四禪、八解脫、三三昧、九次第定的雜染、清靜、出觀等之如實智，所以若依據上述而言這是屬於「共凡功德」，凡夫所具的功德，佛陀當然具足，因此沒有特別提出「第三力」的必要。第四、五、六力亦可包含於「第一力」中。至於「第八力」（宿命通）、「第九力」（天眼通）、「第十力」（漏盡通）三種與「神（足）通」、「天耳通」、「他心通」合起來稱為「六通」⁵⁴，「六通」也是屬於「共凡功德」，所以實際上決不是「不共佛法」，而且此六通中除了「漏盡通」外，前五通非純粹佛教特有的，本來是源自外教的說法。⁵⁵

由此看來，「十力」各項目彼此之間並不互斥，故它們之間根本無法明確區別。因為，若廣義地解釋「第一力」與「第十力」，則其他的力皆可攝收於二力中。所以說「十力」只不過是爲了把佛陀殊勝之力，顯示爲「十種」而已。還有，「十力」中的一部份，不但不是「不共」的佛法，而且也非佛教特有的，其他宗教在論述解脫者的境界時，也常提及這些功德。因此，「十力」之所以被當作「不共佛法」，這是佛陀入滅後，純粹依於後世人的信仰而產生的。再說，既然一般修行人都可得到這樣的境界，那麼對佛陀而言，就更不用說了。如此「十力」所以進入佛教，佛教徒對佛陀的信仰，可說是最大的根因。⁵⁶

其次，有關「十八不共法」中的「四無所畏」，在《增一阿含經》中說：

⁵⁴ 有關「六通」，詳見於《中阿含經》卷 19《迦絺那經》（T1·553b~554b）。

⁵⁵ 有關「六通」與外部學說間的關係，詳見於宇井伯壽〈阿含に現はれたる佛陀觀〉，pp.85-95。

⁵⁶ 宇井伯壽在說明有關佛教「十力」的起因時，首先把握到其中第二、八、九乃顯示佛陀了知業與果報間的關係，因此佛陀知道現在眾生的過去以及未來。宇井認爲所謂「業與果報」，從剎那剎那不斷連續的精神活動狀態來看，是個必然的、事實的關係，然從現世或來世的輪迴轉生來看，「業與果報」並非如此，是個道德上的要求關係。即，在現實經驗上我們無法論證業與果報間有必然的關係，然若善業未得到善果或惡業未得到惡果，則我們的心不得滿足，如此「業與果報」是唯在道德的要求上說的，而且從佛陀的根本思想或態度來看，亦是如此。然《阿含經》中所顯示的一些思想不只將「業與果報」解釋爲道德上的要求，而是把它看作事實。這樣的事實化傾向到了小乘佛教更爲濃厚，或者甚至說小乘佛教只不過是完全站在這樣的事實化上所設立的說法而已。再說，既然把「業與果報」看爲事實關係，則佛陀這樣的聖人當然深刻了知三世業與果報之因果關係。若把上述的觀點還元到其餘的如來力，則「十力」是佛陀入滅後，由於後人的信仰產生的。（以上詳見宇井伯壽〈阿含に現はれたる佛陀觀〉，pp.98-100）。

如來出世有四無所畏，如來得此四無所畏，便於是間無所著，在大眾而師子吼轉於梵論。云何為四：我今已辦此法，……在大眾中言，我不成此法，此事不然，於中得無所畏，是為第一無所畏；如我今日諸漏已盡，更不受胎……在大眾中言，我諸漏未盡者，此事不然，是謂第二無所畏；我今已離愚闇法……在大眾中言，我還就愚闇之法者，此事不然，是謂如來三無所畏；諸賢聖出要之法，盡於苦際。……在大眾中言，如來不盡苦際者，此事不然，是謂如來四無所畏。⁵⁷

在前面所談的「十力」是指如來具足的十種（神）智力，或如來證得實相之智；而在此說「四無所畏」是指如來說法時，具有四種無所懼畏的自信，勇猛安穩。

由「四無所畏」各項目，我們可窺見二事：一、佛陀對其自覺以及說法有確切堅固的自信，無所畏怯；二、佛陀成道正覺後，開始轉法輪時，不斷從佛弟子或外道受到非難與反對。因此「四無所畏」較為純粹，不像「十力」包含了一些可能與二乘或外教相通的內容。⁵⁸

其次，有關「三念住」，《中阿含經》卷 42〈分別六處經〉中將此稱為「三意止」：

三意止謂聖人所習，……若如來為弟子說法，憐念愍傷，……若彼弟子而不恭敬，亦不順行，其心不趣向法次法，不受正法，違世尊教，不能得定者，世尊不以此為憂感也。……常念常智是謂第一意止謂聖人所習。……復次如來為弟子說法，……若彼弟子恭敬順行而立於智，其心歸趣向法次法，受持正法，不違世尊教，能得定者，世尊不以此為歡喜也。……常念常智是謂第二意止。……復次如來為弟子說法，……或有弟子而不恭敬……或有弟子恭敬……世尊不以此為憂感，亦不歡喜。……常念常智是謂

⁵⁷ 引見《增一阿含經》卷 19 (T2·645b~c)。

⁵⁸ 依照宇井伯壽的考察，「無所畏」一詞決不是佛陀的專用語，一般比丘修行成就後亦可達到「無所畏」。經中常說修行成就者會得到信、戒、多聞、精進、慧等的「無所畏」。因此為區別「四無所畏」與一般所說的「無所畏」，特別稱之為「如來的無所畏」。(以上詳見宇井伯壽〈阿含に現はれたる佛陀觀〉，pp.102-103)。

第三意止。⁵⁹

從上文可知，「三念住」是顯示佛陀為弟子說法時，弟子們或違或順，佛陀未有心動，常安住以正念正智教誡弟子。如此看來，「三念住」是針對於佛教內部的弟子所說的，有別於「四無所畏」針對佛弟子或外道非難時，對其自覺與說法有確切堅固的自信，故無所畏怯。

關於大悲在《增一阿含經》中說：

如來有大慈悲，愍念眾生遍觀一切，未度者使令得度，不捨一切眾生，如母愛子。⁶⁰

由上文可知，佛陀的大慈悲，像母親愛子女一樣，憐愍度化一切眾生，但其實如此的慈愛心情不應只限於佛陀，所有的佛弟子皆應效法佛陀的慈悲，利益眾生，所以這就成了佛教實踐的基本原理——「慈悲」。因為在初期佛教中，為他人說教除迷，使人得到正確的覺悟，乃是一種基於「慈悲」的重要活動。釋尊成道後，應梵天勸請，為世人說法，也是出自「慈悲」。從此出家人慈悲為世人說法是一種義務。所以後來佛教在「慈」「悲」⁶¹上，加入「喜」與「捨」，成為「四無量心」，為修行者必修的功課。如此「慈悲」既然被拿來與其他德目並列，以形成一群德目，它的絕對性意義自然也相對減輕，因此「慈悲」變成共於凡夫修行者（共凡功德），而不是「不共佛法」。⁶² 之後隨著佛教的發展與佛的理想化，佛的慈悲又不能不與一般修行者的慈悲有所區別。所以到了後

⁵⁹ 引見《中阿含經》卷2（T1·693c~694a）。

⁶⁰ 引見《增一阿含經》卷32（T2·725c）。

⁶¹ 依於印度一般的了解，「慈悲」就是慈愛、憐愍，但若追溯它的語源，則「慈」與「悲」本是有別的。依照印度一般的解釋：「慈」是巴利語 Metta，梵語 maitri（或 maitra）的譯語，乃意指「朋友」、「親密的人」的 mitra 一語的衍生語，意思是真實的朋友、純粹親愛之念；「悲」是巴利語與梵語 karuna 的譯語，「哀憐」、「同情」、「溫柔」。雖然「慈」與「悲」兩個字有如此的區別，但其意義極為類似。這兩個觀念，在心情上起因於同一件事體。所以實際上幾乎完全沒有區別。所以 maitri 或 karuna 單語，往往就翻為「慈悲」。（以上參見中村元著/江支地譯《慈悲》，pp.13-19）。

⁶² 「四無量心」亦稱為「四梵住」，其原語 brahmavihara（崇高境地）由兩個字合成，brahma 本是「清淨」，為形容詞，後來才造出 brahma-vihara 這個合成語。而 brahman 變成名詞，梵住則解釋為「至梵天之道」。從原始佛教聖典看，當時婆羅門之中，有人將與梵天共住視為理想。從這裡聯想，「四梵住」就被視為較低層次的德目。（以上參見中村元著/江支地譯《慈悲》，p.33）。據此可知，在《阿含》中「四無量心」也決不是「不共佛法」。

代，在「四無量心」的慈悲之外，又提出了佛的「大悲」(Maha-karuna)。⁶³ 由此可知，把「大悲」當作「不共佛法」是極晚的事，源自弟子的信仰心。

(二) 佛陀理想化的根據

經由前面的考察，可知三十二相、八十種好與十八不共法等有關理想化佛陀的具體描述，源自弟子們的懷念，與信仰有密切的關係。所以他們所描述出來的佛陀，自然不是一般人的樣子，是在肉體或精神方面，完全無缺的最殊勝者。若試圖從世尊佛陀本身找尋這種信仰的根據，即可發現到佛陀對真理(法)的自覺與自信，以及佛陀的慈悲(教說)是此一信仰的動力。

所謂信仰，通常不須要合理的解釋，但依信仰對其信仰的對象作具體描述時，並不表示毫無教理根據，憑空捏造。亦即，三十二相、八十種好與十八不共法等理想的佛陀形象，並不表示佛陀完全離開人間，卻反而是人間中的理想佛陀。此外，從佛教教理的基本性格來看，絕不容許「無中生有」的說法。因此將佛陀理想化過程，需要其本身具有超人性的根據。而且，佛陀既然具足理想的殊相，必然有其合理化的理由。

據當時的理解，教法中最重要的是善因善果、惡因惡果的因果律，而且當時一般人皆確信這是事實功利上的連鎖關係。此因果關係是任何人皆不可犯的鐵律，所以既然佛陀具有超人性，則必有累積其超人性的善業，推就其因到前生，於是就出現佛陀的本生譚(Jataka)。

本生譚是把本來在印度流行的先賢或民間傳說，轉為世尊佛陀的前生累世積功的故事。這樣的轉化，在漢譯的《中阿含經》中，極為普遍。如大天王、頂生(Mandhatr)王、隨藍(Velama)長者、阿蘭那(Araka)長者、善眼大師(Sunetra)等，都說「即是我也」，成為釋尊的本生。除了此王、臣、長者、婆羅門以外，還有平民、鬼神、旁生，如鹿、象、鳥等，也成為釋尊的前生。釋尊的「本生」，越傳越多，南方錫蘭所傳，《小部》有《本生》集，共 547 種。有關本為印度民族的傳說轉化為世尊佛陀前生的傾向，起初是為了解說：先賢雖功德勝妙，但終就是過去(不究竟)；現在成佛，才得

⁶³ 若在整個《阿含》中要找出像「不共佛法」的「大悲」(Maha-karuna)一樣，帶有特殊意義的術語，是很困難的。(有關這點，詳見宇井伯壽〈阿含に現はれたる佛陀觀〉，p.109)。

究竟的解脫。融攝印度的先賢盛德，引歸到出世的究竟解脫。因此，先賢的盛德（世間的善業）也就成爲佛過去生中的因行，而且，此世尊在過去生中的修行，引發了大乘佛教興起的中心思想—「菩薩道」。⁶⁴

如上述，佛弟子爲顯示佛陀前生修道積功，與現今成道具有超人性二者之間的因果關係，而有本生譚的創作。在這樣的佛陀本生譚成熟、普遍化過程中，因「佛佛道同」、「佛佛平等」等佛教共同信念，自然產生「過去佛」思想。即，世尊成佛以前，早已有過多佛，經由如世尊前生修道積功的過程而出世。這種過去佛思想在《阿含經》中有「毘婆尸」（Vipawyin）等過去六佛（包括釋迦佛爲七佛）說。⁶⁵ 還有，這過去七佛說倍增爲十四佛⁶⁶、二十四佛⁶⁷等，有更多的過去佛思想在佛教界傳說開來。此外，既然以前有過去佛，則亦自然生起佛佛前後相續的說明，並產生未來彌勒（Maitreya）成佛的傳說。⁶⁸

在原始經典中除了如上述時間上的多佛（三世諸佛）以外，亦可見到空間上的多佛（現在他方佛）說。即，《增一阿含經》卷 29 中說：

是時目連禮世尊足，即於如來前沒不現，往詣東方七恆河沙佛土，有佛名奇光如來，至真等正覺，出現彼土。⁶⁹

三世諸佛，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。譬如，《中阿含經》卷 47《多界經》說：

⁶⁴ 以上有關本生譚在印度流傳的過程，參見印順《初期大乘佛教之起源與展開》（台北：正聞出版社，民國 83 年），pp.114-115。

⁶⁵ 有關過去七佛之名稱可見於：《長阿含經》卷 1《大本緣經》（T1·1c）、《佛說七佛經》（T1·150a）、《毘婆尸佛經》（T1·158c）；《雜阿含經》卷 15（T2·101b）；《增一阿含經》卷 45（T2·790a-b）。

⁶⁶ 《佛本行集經》卷 4（T3·670c-672a）。

⁶⁷ 《佛種姓經》（南傳 41，p219 以下）。

⁶⁸ 在阿含中有關彌勒菩薩將釋迦牟尼佛之後，於未來成佛之事是記載：①《長阿含經》卷 6《轉輪聖王修行經》（T1·41c-42a）云「壽命延長至八萬歲……當於爾時，有佛出世，名爲彌勒如來，至真等正覺，十號具足。」；②《中阿含經》卷 13《說本經》（T1·510b）云「佛告諸比丘，未來久遠人壽八萬歲時，當有佛名彌勒……」；③《增一阿含經》卷 44（T2·787c）云「將來久遠彌勒出現，至真等正覺」。

⁶⁹ 引見《增一阿含經》卷 29（T2·709c-710a）。

若世中有二如來者，終無是處。⁷⁰

《增一阿含經》卷 32 中亦說；

一商客中終無二導師。一國之中亦無二王。一佛境界無二尊號。⁷¹

由上經文看來，二佛不能同時，是肯定的，沒有例外。但這「二佛不並」之說，若直接接受其表面文意，則跟「佛佛道同」、「佛佛平等」等佛教共同信念有所不合，故後來引起了爭論。雖然如此，由於上述的三世諸佛以及現在他方有佛說中可窺見到大乘佛教多佛思想的萌芽。有關多佛思想的開展，留待日後再詳細討論。

結 論

佛教係強調知性、情感、意志三者必須平衡的宗教，透過觀照緣起性空的般若智，看透世間的無明迷障，以對眾生的慈悲心，行自利利他的大願行，不同於其他只強調信仰的宗教。但佛教的目標是救度，使其由生死的此岸度到涅槃彼岸，許多的教說便不得不權巧施設，使眾生能有個入門階梯，如龍樹說：「若不依俗諦，不得第一義」。⁷² 於是在世諦流布中，或重於理智，或傾向信仰，但都是佛法的呈現，都是佛法順應不同根機而有的發展。

佛教在流傳中，或許是理智與信仰彼此之間的砥蕩，因而產生了佛陀觀此一兼具理智與信仰的中性概念。在原始佛教文獻中，釋迦牟尼佛是一個活生生的人，透過理智斷盡煩惱，並遊化各地說法，教導弟子如何理性的面對自己的煩惱以達到解脫。他是在人間成佛的典範，鼓舞眾生透過理性的淬鍊，人人皆可成佛。佛陀雖創立佛教，卻未以教主自居，這可從律藏中佛說「我在僧數」⁷³ 以及各僧團依律如法羯磨無統一的中央教會二事可以窺知。然自佛入滅起，隨著佛弟子對佛的永恆懷念日增⁷⁴，佛陀越是被理想化，

⁷⁰ 引見《中阿含經》卷 47《多界經》(T1·723c-724a)。

⁷¹ 引見《增一阿含經》卷 32 (T2·723b)。

⁷² 《中論》卷 4《觀四諦品第二十四》(T30·33a)。

⁷³ 《五分律》卷 28(T22·185b)。

⁷⁴ 印順法師曾言：「從『佛法』而演進到『大乘佛法』的過程中，有一項是可以看作根本原因的，那就是『佛般涅槃所引起的，佛弟子對於佛的永恆懷念。』」(參見《初期大乘佛教之起源與開展》，p.11)。

到大乘佛教經典出現，佛陀的形像有了鉅大的轉變，壽命長遠乃至無量，身長高大甚於天神，神足凌空不再需要托鉢洗足，佛愈來愈信仰化、理想化，成為信仰的對象。考察佛教的佛陀觀之發展，可以清楚的看到佛法在流傳過程當中，如何兼顧信仰上所希求的永遠性，以及「諸行無常」之教理所呈現世間的無常性；如何貫徹其作為知性宗教的特質，又能滿足一般信仰的渴望。

據於以上的考察得知的是：原始經典中所見到的佛陀觀是一個從歷史到超歷史，或是從超歷史到理想化的演變開展，但此過程並不排斥原有的傳統。一般化時，始終未忘記歷史上具特殊性的世尊佛陀，縱使後來產生三世諸佛以及現在他方有佛思想之時，也兼顧此土只有世尊一佛。

在原始佛教中，佛陀本身是個純粹歷史上的宗教家，但佛入滅後，當時的佛弟子看待佛陀，卻不只看為一歷史上的人物，這時候佛陀已具有歷史與理想（超歷史）的二面，這是《阿含經》一般所呈現的佛陀觀。

