

# 漢譯說一切有部兩種佛傳中對於佛陀的不同詮釋\*

The different interpretations of “Buddha” between the two Biographies in Sarvāstivādin

羅 因

## 一、前言：佛陀的生平簡歷

佛陀(Buddha)是佛教的創始者，他的教義自古及今，對於世界人類的精神生活有著深廣的影響。然而，對於佛陀一生的事跡，佛教內部，大小乘佛教之間，甚至是各部派之間，對於佛陀的理解和詮釋，就相當不同。又因為有關佛陀的傳記，都充滿了奇幻的神話色彩，至使某些西方學者甚至對歷史上是否真有佛陀其人，抱持著高度的懷疑，最顯著的，莫過如法國學者 Emile Senart，他否認佛教徒所信仰的「佛陀」的歷史真實性，認為：佛陀或許在某一個時期，生活在某一個地方，但是，如佛教徒傳統所說的那個佛陀，卻從來沒有存在過，就像希臘太陽神的神話一樣，佛教徒只是把太陽神的信仰人格化而成為了「佛陀」。<sup>1</sup>即便是肯定歷史上確有佛陀其人的學者，也認為釋尊傳記的神話色彩，是造成後人瞭解其生平的莫大障礙。<sup>2</sup>

的確，現存無論是屬於小乘系統或是大乘系統的釋尊傳記，無不充滿了神話

---

\* 本文獲得 94 學年度國科會專題研究計畫贊助，特此致謝。本文於 2006 年 8 月在日本北海道大學「首屆東亞經典詮釋中的語文分析國際學術研討會」宣讀。

<sup>1</sup> Emile Senart 的意見，引述自德國學者 Hermann Oldenberg, *BUDDHA: His Life, His Doctrine, His Order* (Translated from the German by William Hoey), Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, DELHI, P71-73。

<sup>2</sup> 如巴宙教授說：「有關喬達摩佛陀的歷史真實性，幾乎所有從古代流轉下來對佛陀生平的記載都是傳奇，神話，想像和部份真實的混合。……所以未有深入研究的人很難瞭解其複雜精微的奧義，我們相信這種情形對佛教歷史的研究並非最有利」，巴宙著，恆清譯：〈喬達摩佛陀之凡聖問題〉，《佛光學報》第 2 期(民國 66 年 7 月)，頁 6-16。又如中村元博士說：「其(佛傳)內容卻是太過於神話的傳說，將釋尊極度的超人格化，或者竟是神化，是以那一些記述，到底其真實事實是什麼？誠是使讀者為之惘然！好像在讀那些談妖說怪的小說一樣」，中村元著，王惠美譯：《瞿曇佛陀傳》(台北，中華佛教文獻編撰社，1972 年，初版)，頁 6。水野弘元博士也說：「欲將釋尊的傳記作有系統地記述的動機，出現於佛滅後數百年。此類佛傳，雖然不下十餘種之多，但其中所描寫的釋尊，已非世間的普通人物，而在經過神化之後，已成為萬能的、超人的特殊人物。因此，同時也剝奪了釋尊原有的活生生的人性。為了誇張其偉大人格，反而使之失去其真實形象，導致研究此類佛傳的西方人士，懷疑釋尊並非實在人物，而係由印度古太陽神話創造出來的虛構的產物。這是因為後世的佛傳作者，將釋尊的行狀不自然而然的描述的結果」，水野弘元著，達和法師、陳淑慧合譯：《佛教的原點》(台北，圓明出版社，1998 年，初版)，頁 22。

色彩，這對於還原歷史上真實的釋尊的生平，確實造成極大的困難。然而，如果不把討論重點放在還原釋尊作為歷史的真實人物的生平事跡的話，那麼，釋尊傳記中所表現出來的神話和傳奇成份，正好呈現了不同部派對於釋尊一生的不同詮釋。本文的討論重點就不是要致力於釋尊生平事跡的歷史性還原，而是要從說一切有部兩種佛傳有關佛陀生平的描述中，瞭解說一切有部對於佛陀詮釋的發展。

然而，儘管本文的討論重點並不是要致力於釋尊生平事跡的歷史性還原，但是，在進入說一切有部兩種佛傳的討論之前，對於釋尊生平簡歷的歷史性還原，仍然有其必要性，因為釋尊的生平正是各部派詮釋的原點。所幸東西方學者根據巴利文佛典、漢譯佛典和印度的歷史文物，對於釋尊生平的歷史還原，已經取得相當高的成就，如歐洲方面的 Hermann Oldenberg 著 *BUDDHA, His Life, His Doctrine, His Order*，A. Foucher 著 *The Life of the Buddha – According to the Ancient Texts and Monuments of India*。日本方面，中村元的《瞿曇佛陀傳》，水野弘元的《佛教的原點》，這些都是考證嚴謹之作。此外，印順、呂澂等本國學者，對於釋尊的生平，也曾經做過部份的探討。以下就是根據這些中外學者的研究成果，簡單地勾勒出釋尊生平的大體輪廓。

釋尊被尊稱為釋迦牟尼(*sākya-muni*)，釋迦(*sākya*)是他的種族，牟尼(*muni*)是「沈默的聖者」的意思。因此，釋迦牟尼(*sākya-muni*)就是「釋迦族的聖者」的意思，是世人對於佛陀的尊稱，他的本名是瞿曇·悉達多(*Gautama Siddhārthā*，或譯喬達摩·悉達多)，瞿曇(*Gautama*)是他的姓，悉達多(*Siddhārthā*)是他的名字，意為「一切義成就」的意思。關於釋尊的生卒年代，大致上有四種說法，第一種說法認為他應該生於公元前 467 年，卒於公元前 387 年；第二種說法認為他應該生於公元前 569 年，卒於公元前 489 年；第三種說法認為他應該生於公元前 511 年，卒於公元前 431 年；<sup>3</sup>第四種說法認為佛陀應該生於公元前 566 年，卒於公元前 486 年。<sup>4</sup>總之，有關佛陀的生卒年代，根據學者們的推定，前後約有一百年的差距，然而，關於印度古代史的年代，僅僅相差百年，並不算什麼希奇的事，因為古代印度人，對於年代觀念根本不重視，<sup>5</sup>因此，對於佛陀的生卒年代的推定，也只能大略推究而已。

釋尊的父親，是現今尼泊爾境內迦毘羅衛城(*Kapila*)的國王，名淨飯王(*śuddhodana*)。<sup>6</sup>母親名叫摩訶摩耶(*Mahāmāyā*，意譯大幻)。摩訶摩耶夫人在藍毘尼

<sup>3</sup> 參見印順：《印度佛教思想史》，(台北，正聞出版社，民國七十七年，初版)，頁 8~9。

<sup>4</sup> 見呂澂：《印度佛學思想概論》，(台北，天華出版事業公司，民國七十一年，初版)，頁 4~7。[英] 渥德爾著，王世安譯《印度佛教史》，(北京，商務印書館，1995 年，第 1 版第 2 刷)，頁 48。

<sup>5</sup> 中村元著，王惠美譯：《瞿曇佛陀傳》，頁 24。

<sup>6</sup> 根據 Hermann Oldenberg 的研究指出：佛陀的父親淨飯王常被廣泛地描述為國王，但是，實際上，淨飯王頂多只是當時釋迦族的族長而已。見 Hermann Oldenberg, *BUDDHA: His Life, His Doctrine, His Order*, P99。中村元則認為「斯陀達那」在後來的經典裡，唯稱為王，而未稱為大王，也是因為迦毘羅衛國屬於小地方的緣故，因而未被稱為大國之王。見中村元著，王惠美譯：《瞿曇佛陀傳》，

園(Lumbini)生下悉達多太子之後，不久便去世了。阿私陀仙人為太子占相，斷言太子將來必當成佛，絕對不會從政。他又為自己無緣聆聽太子說法而哭泣，並在臨終前囑咐弟子將來要跟隨太子出家修行，必能求得靈性解脫之道。日後，釋尊的重要弟子大迦旃延，就是阿私陀仙人的外甥。

淨飯王後來又娶了摩訶摩耶夫人的姊姊摩訶波闍波提(Mahāprajāpatī)，釋尊便是由姨母摩訶波闍波提撫養長大的。釋尊的青年時期，可以說是過著無憂無慮的生活，淨飯王為愛子建設了適合冬季、夏季和雨季居住的三時宮殿，在眾多女子的歌舞包圍之中渡過。淨飯王並為太子選擇耶輸陀羅為太子妃。但是，儘管生活非常優裕，年輕時代的釋尊卻對人生的生、老、病、死的問題，進行了深沉的反省，而這便成為了他日後出家的遠因。根據南傳佛教的傳說，釋尊於十六歲時結婚，育有一子，名羅睺羅(Rāhula)。釋尊在二十九歲時，離開父親和妻兒出家。

釋尊出家後，第一個到達的地方就是摩竭陀國(Magadha)的首都王舍城(Rājagṛha)，並會見了摩竭陀的頻婆娑羅王(Bimbisāra)，頻婆娑羅王自願向悉達多太子提供軍隊和財寶。中村元認為：當時的摩竭陀國和憍薩羅國(Kośalā)正是互相競爭的對手，如果要打倒憍薩羅國的話，那一定要和屬國的釋迦族結成同盟，而且要給與軍事上和經濟上的援助，那就可以從南北兩方夾擊憍薩羅國了。<sup>7</sup>中村元的推論，可以說是非常合乎常理的。但是，釋尊卻婉拒了頻婆娑羅王的提議。

釋尊離開了頻婆娑羅王之後，曾經先後跟隨過阿羅羅·迦羅摩(Āḷāra Kālāma)仙人和優陀羅·羅摩子(Udraka-rāma-putra)修行，但是，釋尊認為兩人的境界尚未能達到離欲厭離，於是便離開了。

離開了阿羅羅·迦羅摩和優陀羅·羅摩子之後，釋尊便到達了苦行林進行了六年苦行。即使因為苦行而致身體瘦弱，卻仍然得不到開悟。終於，他明白到苦行無助於開悟解脫而放棄了苦行。後來因著牧羊女的供養而恢復體力，之後，他便到達伽耶(gayā)，在那裡的一棵菩提樹下進行了長時間的冥想，最終得到無上的開悟，從此，被尊稱為佛陀。佛陀在開悟之初，在菩提樹附近渡過了四個七日，<sup>8</sup>享受他那解脫的禪悅。之後，佛陀曾經一度不想向眾人說法，後經梵天的勸請而決定展開他弘法的生涯。

釋尊初轉法輪，是在波羅奈斯(Vārāṇasī)的鹿野苑(Migadāya)，為阿若憍陳如(Aññāta Kondañña)等過去曾跟隨他一起苦行的五位修行者說法，他們在不久後，都證得了和釋尊一樣的境界。這是釋尊弘法生涯的開始，此後的四十五年間，釋尊在中印度各地遊行，廣收徒眾，為弟子制訂僧團的戒律，定期舉行佈薩，如遇雨

---

頁 16。

<sup>7</sup> 中村元著，王惠美譯：《瞿曇佛陀傳》，頁 55。

<sup>8</sup> 四個七日的說法，見於巴利律藏《小品》(Mahāvagga)的最古老的傳說，其後的傳說，都說是七個七日。見 Hermann Oldenberg, *BUDDHA : His Life, His Doctrine, His Order*, P114。

季，便定居一處。在釋尊四十五年的弘法生涯中，值得記載的事件非常多，這裡不能一一詳列，只能列出幾件比較重大的事情：(1)度三迦葉(優樓頻螺迦葉、那提迦葉和伽耶迦葉)；(2)摩竭陀國頻婆娑羅王歸依佛教，並獻出竹林精舍；(3)舍利弗(*Śāriputra*)和目犍連(*Maudgalyāyana*)的出家；<sup>9</sup>(4)釋尊回故國探望淨飯王和家人，釋迦族子弟有五百人出家，異母弟阿難(*Ānanda*)、兒子羅睺羅、妃子耶輸陀羅(*Yaśodharā*)都跟隨釋尊出家；(5)憍薩羅國舍衛城的富豪須達多(*Sudatta*)長者歸依佛教，並獻出祇樹給孤獨園(*Jetavana-anāthapiṇḍasyārāma*)；(6)姨母摩訶波闍婆提懇求出家，在阿難的勸請下，釋尊制定了一些附帶條件讓女人出家，這就是比丘尼教團的起源；(7)提婆達多(*Devadatta*)分裂教團；(8)祖國迦毘羅衛被憍薩羅國的毘琉璃太子(*Virūdhaka*)所滅；(9)舍利弗與目犍連兩大弟子先釋尊而入滅。

釋尊到了八十歲的高齡，身體日漸衰弱，於是便從王舍城(*Rājagṛha*)到拘尸那(*Kuśināra*)進行了最後的遊行。途中，在鍛工之子純陀家中，接受了純陀(*Cunda*)最後的供食。釋尊在吃完了純陀的供食之後，可能是食物中毒的關係，患了嚴重的血痢。但是，釋尊仍然堅持要到拘尸那去。到達拘尸那後，佛陀在沙羅的雙樹間以右脇而臥的姿勢，躺下來休息。須跋陀羅求見釋尊，成為佛陀最後的弟子，並在佛前入滅。而釋尊也在深夜的時候涅槃了。釋尊火化後的遺骨，分為八份，在印度各地建塔供養。

以上釋尊的簡歷，主要參考了德國學者 *Hermann Oldenberg* 和日本中村元的研究成果，他們對於釋尊生平的研究，主要以巴利經典為根據，並參照考古文物等多方材料。筆者又在他們的基礎上，去其繁重，盡量呈現出釋尊一生最平實的梗概。

以上釋尊的生平，基本上是各部派乃至大乘佛教都承認的。問題是，釋尊平實而非凡的一生，在後世佛弟子撰集的傳記中，又作了怎樣的詮釋和演繹呢？在佛陀觀的發展中，各部派都多少有一些差異，即使同樣是說一切有部的佛傳，因著前後期的不同，觀點也相去甚遠。根據現代學者的研究，各部派或大小乘的佛陀觀，大抵不出「現實佛」(或稱「歷史的佛陀」)和「理想佛」(或稱「超越歷史的佛陀」)兩大類型。<sup>10</sup>如果不作嚴的區分的話，屬於上座系的部派，他們的佛陀觀便被歸類為「現實佛」或「歷史佛」的一類，說一切有部的佛陀觀一般即被視為「現實佛」的一類。而大眾系乃至大乘佛教的佛陀觀，則可以視為「理想佛」的類型。然而，上座系和大眾系的佛陀觀真的是如此壁壘分明嗎？「現實佛」和「理

<sup>9</sup> 在舍利弗和目犍連出家之後，在巴利文律藏和《四分律》、《五分律》中，都沒有提及。參見中村元著，王惠美譯：《瞿曇佛陀傳》，頁 138。

<sup>10</sup> 印順法師把大小乘的佛陀觀，分為「現實佛」和「理想佛」兩類，見印順：《初期大乘佛教之起源與開展》(台北，正聞出版社，1981年5月)，頁 159-172。宇井伯壽則分為「歷史的釋尊」和「超越歷史的佛陀」，見宇井伯壽：〈阿含に現はれたる佛陀觀〉，收於氏著《印度哲學研究》第四(東京，岩波書店，昭和四十年十月)，頁 113。名稱雖然不同，但是，意義卻是相同的，事實上，宇井伯壽有時也稱「超越歷史的佛陀」為「理想的佛陀」。

想佛」的佛陀觀，到底應該如何區分呢？中村元博士曾經以神話化的深淺作為研究歷史上真實的釋尊生平所根據的基準。<sup>11</sup>如果以真實的釋尊生平作為研究對象的話，這樣的判別標準應當是非常適當的，但是，我們是否可以用同樣的標準作為區分「現實佛」和「理想佛」的判別標準呢？如果我們稍為翻閱一下說一切有部的佛傳如《根本說一切有部毘奈耶破僧事》(Mūla-Sarvāsti-vāda-saṃgha-bheda-vastu)、《方廣大莊嚴經》(Lalita-Vistara)、《佛所行讚》(Buddhacarita)等，不難發現，說一切有部的佛傳其實也是充滿神話色彩的。那麼，「現實佛」與「理想佛」應該如何劃分呢？神話化要到怎樣的程度，才算是「理想佛」呢？這些都是本文所要討論的問題。

## 二、說一切有部佛傳中所展現的佛陀觀

現存佛傳共有漢譯、巴利、梵文和藏譯佛傳等四種。其中漢譯佛傳卷帙最為繁浩。今存漢譯佛傳大致有：

1. 《修行本起經》二卷(東漢·竺大力、康孟詳譯，後漢建安二年，西元 197 年譯出)；
2. 《興起行經》二卷(東漢·康孟詳譯，後漢建安四年，西元 199 年譯出)；
3. 《中本起經》二卷(東漢·曇果、康孟詳譯，後漢建安十二年，西元 207 年譯出)；
4. 《太子瑞應本起經》二卷(吳·支謙譯，約西元 240 前後譯出)；
5. 《異出菩薩本起經》一卷(西晉·聶道真譯，約西元 300 年頃譯)；
6. 《普曜經》八卷(西晉·竺法護譯，西晉永嘉二年，西元 308 年譯出)；
7. 《僧伽羅刹所集經》三卷(符秦·僧伽跋澄譯，符秦建元二十年，西元 384 年譯出)；
8. 《四分律》三十一至三十五卷之「受戒犍度」(姚秦·佛陀耶舍、竺佛念譯，姚秦弘始十年，西元 408 年譯出)。
9. 《佛所行讚》五卷(北涼·曇無讖譯，西元 414-426 年間譯出)；
10. 《佛本行經》七卷(劉宋·寶雲譯，西元 424-453 年間譯出)，是《佛所行讚》的異譯；
11. 《過去現在因果經》四卷(劉宋·求那跋陀羅譯，約西元 450 年頃譯)；
12. 《佛本行集經》六十卷(隋·闍那崛多譯，西元 587-592 年譯出)；

---

<sup>11</sup> 中村元博士研究釋尊的生平，曾經提出四個區分神話與真實的重點：一、神話化的潤色，越到後代越加強烈。二、相反的，描寫真實的人，而似乎沒有神化的存在，而被保存在經典之中，因此，可以說這是很接近於歷史人物的真相。三、說及到瞿曇佛陀以後的歷史事實，是後代所附加的。四、被定型化的教理：因為有很多地方，認為是後代的所增，所以首先放入括弧之中。村元著，王惠美譯：《瞿曇佛陀傳》，頁 159。

- 13.《方廣大莊嚴經》十二卷(唐·日照譯，唐·永淳二年，西元 683 譯出)，是《普曜經》的異譯；
- 14.《根本說一切有部毘奈耶破僧事》(唐·義淨譯，唐久視元年至景雲元年，西元 700-711 年間譯出)；
- 15.《眾許摩訶帝經》十三卷(宋·法賢譯，宋端拱元年，西元 989 年譯出)，是《根本說一切有部毘奈耶破僧事》前九卷的同本異譯。<sup>12</sup>

在以上的漢譯佛傳中，可以確定為說一切有部的佛傳，或蘊含說一切有部佛傳素材者，主要有：《根本說一切有部毘奈耶破僧事》、《眾許摩訶帝經》(是《根本說一切有部毘奈耶破僧事》前九卷的同本異譯)、《普曜經》、《方廣大莊嚴經》(《普曜經》的異譯)、《佛所行讚》。其中《根本說一切有部毘奈耶破僧事》是根本說一切有部的律藏，含有佛傳的諸多素材，根據印順法師的考察，《中本起經》與《眾許摩訶帝經》大意相合，同樣都是屬於說一切有部的古形佛傳。《普曜經》及《方廣大莊嚴經》是說一切有部的佛傳，但已經大乘化了。<sup>13</sup>這樣，若能比照《根本說一切有部毘奈耶破僧事》、《方廣大莊嚴經》兩種佛傳，便可以知道說一切有部佛傳在佛陀觀上的演變脈絡，同時，對於說一切有部的佛陀觀如何從「現實佛」演進至「理想佛」，以及兩種佛陀觀的分判標準，都可以找到一些答案。

按照北傳佛傳的內容，一般可以分為：(一)降神兜率，(二)託胎，(三)誕生，(四)出家，(五)降魔，(六)成道，(七)轉法輪，(八)入涅槃等八項，稱為八相成道。<sup>14</sup>當然，佛傳未必完全按照八相成道來編集，如《根本說一切有部毘奈耶破僧事》只說到佛陀回迦毘羅衛國化度釋種，提婆達多(Devadatta)出家為止，而《方廣大莊嚴經》也是到佛陀回國化度釋種止，兩種佛傳都沒有入涅槃的記載。又轉法輪一項，《根本說一切有部毘奈耶破僧事》和《方廣大莊嚴經》都記載了梵天勸請、度五比丘、收伏優樓頻螺迦攝、化度釋種等事蹟，雖然《方廣大莊嚴經》增益了更多的神話描述，但是，對於佛陀說法和建立僧團的記載，在佛陀觀的開展上，並沒有特出的表現，因此，本文僅依(一)降神兜率，(二)託胎，(三)誕生，(四)出家，(五)降魔，(六)成道等六項，就《根本說一切有部毘奈耶破僧事》和《方廣大莊嚴經》進行比對。

---

<sup>12</sup> 以上主要根據《佛光大辭典》，頁 2729 整理。諸經譯出年代，則主要根據小野玄妙等編纂：《仏書解説大辞典(縮刷版)》(東京，大東出版社，2000 年 2 月)，印順：《原始佛教聖典之集成》(台北，正聞出版社，1994 年 1 月，修訂三版)，頁 358-360。

<sup>13</sup> 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 358-360。

<sup>14</sup> 《佛光大辭典》「佛傳典籍」條下。

## (一)降神兜率

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》	《方廣大莊嚴經》
<p>彼最後王，名吉枳，爾時迦葉波如來、應供……佛、薄伽梵，出興於世。時，彼釋迦牟尼菩薩，於迦葉佛所，發阿耨多羅三藐三菩提心，淨修梵行，生睹史多天。<sup>15</sup></p> <p>菩薩若在睹史多天，常有五法觀察世間。何謂五法？一者觀察生處。二者觀察國土。三者觀察時節。四者觀察種族。五者觀察所生父母。何故菩薩觀察生處？在睹史多天宮，常作是念……當今之時，剎利為尊，我當往彼剎利家生。……</p> <p>何故菩薩觀察國土？菩薩在睹史多天，常作是念：過去菩薩生何國土即見彼國，有甘蔗、粳米、大麥、小麥、黃牛、水牛，家家充滿，乞食易得，無有十惡，多修十善，菩薩思惟中天竺國，如是等物悉皆具足故，我今生彼中天竺國。……</p> <p>何故觀察時節？菩薩在睹史多天宮，常作是念：……若人長壽八萬已上時，諸眾生無有愁苦，愚癡、頑鈍、憍慢、著樂，非正法器，難受化故。若人短壽百歲已下時，諸眾生為諸五濁昏冒重故，……五濁增長非正法器，猶如過去一切菩薩濁惡世時不出於世。何以故？諸佛出興所說正法，皆不虛過。由是義故，觀察時節。復次，何故觀察種族？菩薩在睹史多天，常作是思惟：觀察於何種族可受生者？若見有人先世以來內外親族無能誇者，即生於彼。菩薩爾時作是觀已，乃見釋迦清淨尊貴轉輪王種，堪可出現。何以故？菩薩若於下賤家生世間，有情或生誹謗。菩薩於無量劫來，獲自在力，所有欲念，皆得隨意。凡所說法，曾無虛過。由此因緣，菩薩觀察所生種族。何故觀所生母？菩薩在睹史多天宮，作是思惟：如餘菩薩，於何等母而受胎藏？觀彼女人七世種族，悉皆清淨無有婬污，形貌端嚴善修戒品，堪任菩薩具足十月，處其胎藏。……復次，大幻化夫人，曾於過去諸佛發無上願：使我來世所生之子，得成種覺。……</p> <p>菩薩爾時於睹史多天宮，五種觀察，慇懃三唱，告諸天子。即於夜中，如六牙白象形，下於天竺，降摩耶夫人清淨胎內。<sup>16</sup></p>	<p>曾於五百億那由他拘胝佛所而行大施，已曾親近三百五十拘胝諸辟支佛，……為欲證阿耨多羅三藐三菩提，乃趣一生補處，從此命終，生兜率天，為彼天子名曰淨幢，恆為諸天之所供養，當於彼沒後生人中，證阿耨多羅三藐三菩提。<sup>17</sup></p> <p>尊憶然燈記，積集無邊福。超越於生死，智慧發光明。長時修惠施，其心常離染。三垢憍慢盡，語業無諸過。……</p> <p>當往閻浮界，示行菩薩道。<sup>18</sup></p> <p>菩薩將欲降生，十二年前有淨居天，下閻浮地作婆羅門，說圍陀論。彼論所載：十二年後，有一勝人，現白象形入於母胎。其人具足三十二種大人之相，有二決定，若在家者當為轉輪聖王，若出家者當得成佛。復有天子，下閻浮提，告辟支佛作如是言：「仁者，應捨此土，何以故？十二年後當有菩薩降神入胎。」</p> <p>爾時菩薩處於天宮，以四種心而遍觀察，一者觀時。二者觀方。三者觀國。四者觀族。比丘！何故觀時？菩薩不於劫初而入母胎，唯於劫滅，世間眾生明了知有老病死苦，菩薩是時方入母胎。何故觀方？菩薩不於東弗婆提、西瞿耶尼、北鬱單越、及餘邊地，唯現閻浮。所以者何？閻浮提人有智慧故。何故觀國？菩薩不生邊地，以其邊地人多頑鈍，無有根器。……是故菩薩但生中國。</p> <p>何故觀族？菩薩不生旃陀羅毘舍、首陀家。四姓之中，唯於二族，剎帝利種及婆羅門。於今世間重剎帝利，是故菩薩生剎利家。如是觀已默然而住。爾時會中諸菩薩眾，及諸天子各相謂言：「菩薩今者當於何國，依何種姓而託生耶？」……</p> <p>爾時菩薩告諸天子，閻浮提中若有勝望種族，成就六十四種功德者，最後身菩薩當生其家。……</p> <p>若有女人成就三十二種功德，當為菩薩</p>

<sup>15</sup> 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，大正二十四冊，No.1450，P102a。

<sup>16</sup> 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，大正二十四冊，No.1450，P106b-107b。

<sup>17</sup> 《方廣大莊嚴經》，大正三冊，No.187，P540b-c。

<sup>18</sup> 《方廣大莊嚴經》，大正三冊，No.187，P541a-b。

	<p>之母。……</p> <p>如是功德，唯釋種有。<sup>19</sup></p> <p>菩薩將下生時，東方有無量百千菩薩，皆是一生補處，來詣兜率天宮，供養菩薩，南西北方四維上下一生補處，皆至兜率天宮，供養菩薩，……爾時菩薩……將下生時，放未曾有身相光明，遍照三千大千世界，……一切地獄、畜生、餓鬼、及諸眾生皆蒙安隱，無一眾生於此時中為貪瞋癡等一切煩惱之所逼迫。……菩薩時時從兜率天宮沒，入於母胎，為白象形，六牙具足，其牙金色，首有紅光，形相諸根悉皆圓滿，正念了知，於母右脇降神而入。<sup>20</sup></p>
--	---

對比《根本說一切有部毘奈耶破僧事》和《方廣大莊嚴經》，可見兩者都認為菩薩在下生之前，是居住於兜率天宮的天神，他的下生，無論是出生的種族、國土、父母、時間等，都是出於自由意志的選擇，是乘願再來，而不是隨業流轉的。以六牙白象的形象入胎。這是兩部傳記相同的。然而，《方廣大莊嚴經》確實比《根本說一切有部毘奈耶破僧事》有著更多的神話化的成分，如經首述說與會大眾時，《根本說一切有部毘奈耶破僧事》只說佛陀「在劫比羅城，尼俱律陀園中，與大苾芻眾俱，時此城中諸釋迦子，咸共集會」。<sup>21</sup>但是，在《方廣大莊嚴經·序品》中，與會的大眾，就變成了大阿羅漢、十方一生補處大菩薩以及比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、國王、王子、大臣等無量大眾。<sup>22</sup>這已經很明顯地呈現出十方世界有佛國土的大眾部的思想了。除了這些神話化的誇飾成分，《方廣大莊嚴經》比《根本說一切有部毘奈耶破僧事》更為突出之外，尚有以下幾個地方值得注意：

1. 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》詳於敘說釋迦種族，又提到在遠古的吉枳王時，迦葉波如來出現於世，釋迦牟尼菩薩於迦葉佛所發阿耨多羅三藐三菩提心，淨修梵行，生睹史多天。而在《方廣大莊嚴經》中，則說是在燃燈佛所受記的。這可能是前後期傳說的差異，如《中本起經》也是說從定光佛(Dīpaṃkara，燃燈)受記的。<sup>23</sup>又過去佛的思想成立很早，在阿育王時代就已經出現了，在《長阿含經·佛說七佛經》中，就已經完成了過去六佛，加上釋迦牟尼佛，共七佛的思想。在法藏部的《佛本行集經》中，說為十四佛，在銅鑠部的《佛種姓經》中，傳說為二十四佛。<sup>24</sup>在《方廣大莊嚴經》中，是過去無量諸佛，這確實是大乘佛教思想的表現。

2. 菩薩歷劫修行，累積無量福德，這是各部派都承認的。但是，在《方廣大莊嚴經》中，已經出現了「示現」的觀念，如說「當往閻浮界，示行菩薩道」、又說：

<sup>19</sup> 《方廣大莊嚴經》，大正三冊，No.187，P541b-543b。

<sup>20</sup> 《方廣大莊嚴經》，大正三冊，No.187，P547c-548c。

<sup>21</sup> 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，大正二十四冊，No.1450，P99a。

<sup>22</sup> 《方廣大莊嚴經》，大正三冊，No.187，P539a。

<sup>23</sup> 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》：「『中本起經』……從定光佛授記起，……與『十誦律』相同，這是說一切有部初期的佛傳」，頁 581。

<sup>24</sup> 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 153。

「見真實義能示現，自既得濟能拯物，……隨順世法示同凡，不為世法之所染」。<sup>25</sup>這「示現」的觀念，在《根本說一切有部毘奈耶破僧事》中，不僅沒有出現「示現」此一關鍵詞，即使是類似的觀念和思想都還沒有出現的。

示現的梵文是 *prātihārya*，是變化、變現、示現、顯現等的意思。<sup>26</sup>《方廣大莊嚴經》以「示現說」來詮釋釋尊的一生，尤其在以下住胎、在王宮的生活、六年苦行以及降魔成道等事件的詮釋上，「示現說」在《方廣大莊嚴經》中可謂大大地發展起來。而所謂的「示現」，就含有真實的釋尊並不需要真正地經歷這些事件的意味。不過，《方廣大莊嚴經》雖然視佛陀的降生、成道為「示現」，卻仍然認為這一生的釋迦牟尼是最後身菩薩，<sup>27</sup>與後來大乘經如《華嚴經》久遠成道，再到人間示現成佛的佛陀觀，尚有一段距離。

## (二) 託胎

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》	《方廣大莊嚴經》
<p>諸菩薩降生之時，其母胎中諸血穢等，皆悉遠離而不染著，如明月珠，雖為諸物之所纏裹，而無染污。菩薩在母胎時亦復如是。諸菩薩常法，其母常見菩薩在其胎中，猶以青黃赤白等綿裹於淨寶，諸慧眼人見其寶綿分別曉了，母見菩薩在其胎中亦復如是。<sup>28</sup></p>	<p>爾時，阿難承佛威神，長跪合掌而白佛言：「世尊！女人之身多諸欲惡，云何如來為菩薩時，乃捨兜率，處於母胎，右脅而住？」佛告阿難：「菩薩昔在母胎，不為不淨之所染污，恒處寶殿嚴淨第一。……爾時世尊，知而故問梵天王言：『我昔為菩薩時，在胎十月，所居寶殿今為所在？汝可持來。』……爾時梵王，即持菩薩之殿置梵殿中，其梵殿量縱廣正等三百由旬，而與八萬四千拘胝梵天恭敬圍遶。……其殿三重周匝瑩飾，皆以牛頭栴檀天香所成，其香一分價直三千大千世界，光明照耀，以天眾寶而嚴飾之。床座器物皆稱菩薩，微妙綺麗，人天所無，惟除菩薩旋螺之相。……其三殿內周匝皆有淨妙天花。其殿堅牢不可沮壞，凡所觸近皆生妙樂，如迦鄰陀衣，欲界一切諸天宮殿，悉現菩薩寶殿之中。」</p>

佛陀雖然偉大，但是，他的降生仍然必須要借助於女人的血肉之軀方能完成，然而，在佛弟子的心目中神聖的佛陀竟然要處在血穢的胞胎中，是不清淨、不究竟的事情。這在說一切有部古型的佛傳如《根本說一切有部毘奈耶破僧事》中，早就已經意識到了，所以才會說菩薩降生之時，母胎中的血穢等事，悉數遠離，菩薩就像明月寶珠一樣，雖然被血脈纏繞，但是卻清淨無染。但是，到了《方廣大

<sup>25</sup> 《方廣大莊嚴經》，大正三冊，No.187，P548b。

<sup>26</sup> 荻原雲來：《梵和大辭典》(台北，新文豐出版社，1979年10月)，頁889。

<sup>27</sup> 如《方廣大莊嚴經·處胎品》說：「世間眾生，無有能食如是甘露之味，惟除十地究竟最後身菩薩，方能食耳。」大正三冊，No.187，P550b。

<sup>28</sup> 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，大正二十四冊，No.1450，P107b-c。

莊嚴經》，母胎竟然成了無限莊嚴瑰麗的天宮寶殿。這樣詮釋佛陀的處胎，是上文「示現」思想的進一步發揮——示現與凡夫一樣處於女人的血穢胎藏之中，而實際上卻是居住於梵天寶殿之中。**我認為**這樣的思想，恐怕也是大眾部「佛身無漏」思想的一種展現。<sup>29</sup>事實上，在佛陀觀上，佛身到底是「有漏」、「無漏」，正是說一切有部與大眾部的爭論焦點之一，如《大毘婆沙論》說：

為止他宗顯正理故，謂或有執「佛身無漏」，如大眾部。問：彼何故作此執？答：依契經故。如契經說：苾芻當知，如來生在世間、長在世間。出世間住，不為世法之所染污。彼作是說：既言如來出世間住，不為世法之所染污。由此故知佛身無漏。為止彼意顯佛生身唯是有漏。……問：若佛生身是有漏者，云何通彼所引契經。答：彼說法身，故不成證。謂彼經說：如來生在世間、長在世間者，說佛生身。出世間住，不為世法所染污者，說佛法身。<sup>30</sup>

有漏、無漏在這裡，只是就有沒有煩惱說的，有漏就是有煩惱，有煩惱就有染污；無漏就是沒有煩惱，沒有煩惱就是清淨莊嚴。<sup>31</sup>大眾部之所以認為佛身無漏，是因為契經上曾經說「如來生在世間、長在世間。出世間住，不為世法之所染污」，既然如此，那麼，佛身便一定是無漏、清淨的了。菩薩處胎，母胎成爲了莊嚴無比的天宮寶殿，應該就是在這樣的思想下所產生的文學性想像。而說一切有部認為佛陀的血肉之軀還是有漏的，清淨無漏的，是指佛陀的法身。可見，生身與法身觀念的產生，是在對佛陀一生的詮釋中被提出來的。

### (三) 誕生

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》	《方廣大莊嚴經》
摩耶夫人及諸侍從姝女詣藍毘尼園而為遊觀，乃見一無憂樹花葉滋茂，夫人欲生太子，便手攀其樹枝。時天帝釋，知菩薩母心懷慚恥，多人眾中不能即誕其子。便作方便，發大風雨，令諸人眾各自分散。是時帝釋，化作老嫗，立夫人前。夫人即生。時，天帝釋以仙衣擎取。……菩薩生時，大地振動，天地光明乃至日月所不及處，皆令明徹。……一切菩薩有常法式，從胎出時，無諸濃血及餘穢惡。其菩薩母欲產之時，不坐不臥攀樹	菩薩處胎，滿足十月將欲生時，輪檀王宮先現三十二種瑞相：一者一切大樹含花將發。……爾時摩耶聖后，以菩薩威神力故，即知菩薩將欲誕生，……時有八萬四千象兵、馬兵、車兵、步兵，皆悉端正，勇健無敵，被以甲冑，種種莊嚴，執持器仗，護衛聖后。六萬釋種姝女，翊從圍遶。……又有六萬王之姝女，作倡伎樂種種歌舞。又有八萬四千諸天童女，八萬四千龍女，八萬四千乾闥婆女，八萬四千緊那羅女，

<sup>29</sup> 《大毘婆沙論》：「為止他宗顯正理故，謂：或有執「佛身無漏」如大眾部。」大正二十七冊，No.1545，P391c。

<sup>30</sup> 《大毘婆沙論》，大正二十七冊，No.1545，P391c-392a。

<sup>31</sup> 參考印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 165。

<p>而立，無諸苦惱後有。菩薩常法，生已在地，無人扶持而行七步，觀察四方，便作是言：「此是東方，我是一切眾生最上。此是南方，我堪眾生之所供養。此是西方，我今決定不受後生。此是北方，我今已出生死大海。」爾時諸天，手持白蓋及與白拂，萃寶嚴飾，覆菩薩上。諸龍王等，各持二種清淨香水，所謂冷暖調和，洗浴菩薩。諸菩薩常法，誕生之處，於其母前現大池水，其母所欲澡洗，皆悉充足。諸菩薩常法，誕生之時，諸天仙眾在虛空中，以種種天妙和香，末香塗香旃檀沈水，而散菩薩，種種諸天音樂。國有常法，若王宮生子，即喚梵行相師，觀看相貌。王乃喚相人，令占大子。既占相已，而答王曰：「今此太子，實是成就三十二相。若在家者，得作金輪聖王，王四天下，善法理化。……若當出家，得法王位，如來、應、正等覺，名稱普聞，具三十二相。」王即問曰：「何者是其三十二大丈夫相？」「一者具大丈夫足善安住，等案地相。二者於雙足下現千輻輪相。三者具大丈夫纖長指。……三十二者眉間毫相，其色光白，螺文右旋。」……菩薩常法，其菩薩母產菩薩已，七日命終生三十三天。<sup>32</sup></p>	<p>八萬四千阿修羅女，如是等皆以眾寶而自莊嚴，作眾伎樂歌舞讚詠，翊從佛母往龍毘尼園。……爾時聖后既到園已，遊歷詳觀至波又寶樹，其樹枝葉鬱鬱鮮潤……是時，百千淨居天子，其心寂靜，或垂辮髮，或著寶冠，至此樹下，圍遶聖后，歡喜頂禮，奏天伎樂而讚歎之。即以菩薩威神，其樹枝幹風靡而下，於是稽首禮聖后足。爾時聖后放身光明，如空中電，仰觀於樹，即以右手攀樹東枝，頻申欠喏，端嚴而立。是時欲界六萬百千諸天採女，至聖后所承事供養。比丘當知，菩薩住胎成就如上種種功德神通變現。滿足十月，從母右脅安詳而生，正念正知而無染著。……是時帝釋及娑婆世界主梵天王，恭敬尊重曲躬而前，一心正念即以兩手，覆憍奢耶衣，承捧菩薩。其事已畢，即將菩薩處胎之時所居寶殿，還於梵宮。爾時菩薩善自思惟，稱量正念，不假扶持，即便自能東行七步，所下足處，皆生蓮華。……作如是言：「我得一切善法，當為眾生說之。」又於南方而行七步，作如是言：「我於天人，應受供養。」又於西方而行七步，作如是言：「我於世間最尊最勝，此即是我最後邊身，盡生老病死。」又於北方而行七步，作如是言：「我當於一切眾生中，為無上上。」又於下方而行七步，作如是言：「我當降伏一切魔軍，又滅地獄諸猛火等所有苦具，施大法雲、雨大法雨，當令眾生盡受安樂。」又於上方而行七步，作如是言：「我當為一切眾生之所瞻仰。」……佛告諸比丘：「菩薩於阿僧祇百千拘胝那由他劫，修諸善行精進力故，初生之時即能十方各行七步。」……菩薩生已，聖母右脅平復如故。於一井中，出三種泉，浴菩薩母。……菩薩初生滿七日已，摩耶聖后，即便命終，生三十三天。過七日已，菩薩還迦毘羅城，所有儀式莊嚴殊勝，倍過聖后往龍毘尼園。……時阿斯陀仙捫淚而言：「……大王，如韋陀論中所記，王之太子必定不作轉輪聖王。何以故？三十二大人相極明了故。」王言：「何等名為三十二相？」仙言：「三十二相者，……大王！王之聖子具此三十二大人之相，分明顯著，如是之相唯諸佛有，非輪王有。大王聖子，復有八十種好，不合在家作轉輪王，必當出家得成佛道。」王言：「大仙！何者名為八十種好？」仙言：「八十種好者，一者手足指甲皆悉高起。……八十者髮有難陀越多吉輪魚相。大王！此是聖子八十種好。若人成就如是八十種好，不應在家，必當出家得阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>33</sup></p>
--	---

對比兩種佛傳，除了可以看到《方廣大莊嚴經》在場景的描述和氣氛的營造上，

<sup>32</sup> 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，大正二十四冊，No.1450，P108a-109a。

<sup>33</sup> 《方廣大莊嚴經》，大正三冊，No.187，P551b-557c。

更加鋪張、神話色彩更加強烈之外，尚有三點值得注意：

1.《根本說一切有部毘奈耶破僧事》在描述菩薩誕生時，菩薩母雖然也是手攀無憂樹枝，以站立的姿勢產子，卻沒有提到菩薩是從何處出生的，只說「從胎出時，無諸濃血及餘穢惡。其菩薩母欲產之時，不坐不臥攀樹而立」。但是，在《方廣大莊嚴經》中，便特別強調菩薩是從右脅而生的。「右脅而生」的情節除了證明佛陀的聖潔之外，容或與印度傳統文化中的四種姓制度有關，根據《梨俱吠陀》的創世神話，王族(Rājanya)乃生於原人(Puruṣa)的臂膀部位，<sup>34</sup>這樣，「右脅而生」的神話恐怕也反映了佛陀出身王族的文化意義了。

2.菩薩誕生後，不假扶持，便能向四方或六方、十方步行七步，是所有佛傳都共通的情節。但是，在《根本說一切有部毘奈耶破僧事》中，只說到菩薩向四方步行七步，在《方廣大莊嚴經》中，便多了「所下足處，皆生蓮華」的描述，而這一情節，也是大部分佛傳所共有的。

3.有關佛陀的相好莊嚴，《根本說一切有部毘奈耶破僧事》只列舉了「三十二相」，在《方廣大莊嚴經》中，則除了三十二相之外，又增加了「八十種好」。「三十二相」和「八十種好」都是印度民族認為的身體上的美好特徵。如頂上有肉髻、手足掌中各有輪相等、眉間有白毫、四十隻牙齒、頭髮有五個卍字形等，都不可能出現在真實的人物身上，故宇井伯壽博士便認為「三十二相」是後代弟子們沒有見過佛陀，對於佛陀的強烈信仰遂把佛陀視為超人，描繪出具足三十二相，圓滿無缺的相好的佛陀。<sup>35</sup>

#### (四)出家

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》	《方廣大莊嚴經》
菩薩常法，將欲遊觀園苑，即敕御者：「我之好乘汝速裝飾。」……菩薩登車遊觀。逢一老人，氣力羸弱形體損瘦，腰背偻曲，行步倚杖，身體戰掉，鬚髮變色，不如餘人。……菩薩問曰：「我於後時當如是不？」御者報曰：「太子之身還當如是。」菩薩聞已愁憂不樂。即告御者：「可速還宮，我至宮中思量是事，我當云何得免斯苦？」……時淨飯王聞此語已，自思念言：「太	佛告諸比丘：「一切最後身菩薩將欲出家，法爾有十方無邊阿僧祇世界諸佛如來神通之力，令其宮內鼓樂絃歌，出微妙音勸請菩薩。…… <u>姝女絃歌甚微妙</u> <u>以欲而惑於菩薩</u> <u>十方諸佛威神力</u> <u>一切皆令為法音</u> <u>尊憶往昔為國王</u> <u>有人於前而從乞</u> <u>與我王位及國土</u> <u>歡喜捨之無悔恨</u> ……

<sup>34</sup> *Rgveda* : "When they divided Puruṣa how many portions did they make? What do they call his mouth, his arms? What do they call his thighs and feet?"(11) "the Brāhman was his mouth, of both his arms was the Rājanya made. His thighs became the Vaiśya, from his feet the Śūdra was produced."(12) Ralph T.H. Griffith : *Hymns of the Rgveda*(Vol. II), Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., p559.

<sup>35</sup> 宇井伯壽：〈阿含に現はれたる佛陀觀〉，《印度哲學研究》第四(東京，岩波書店，昭和四十年十月)，頁 83。

子生時，相師皆云出家修道。今若如此，應是斯事。我當倍諸五欲樂具，以娛樂之。」作是念已。即令倍諸五欲樂具，以娛太子。……

(《律部 T24》p.113.1)

菩薩常法，將欲出城遊觀，先敕御者：「速當為我嚴飾車乘，我當出城遊觀。」……將欲出城，逢一病人，舉身羸黃，瘦瘠疲困，路傍諸人，皆不顧見。……菩薩問曰：「如此病法，我超過不？」御者答曰：「此之病法，亦未超過。」菩薩聞已，愁憂不樂，即命還宮，思惟是事。……

菩薩常法，將欲出城遊觀，先命御者嚴飾車乘。既嚴飾已，出城遊觀。逢一死人，以雜色車而以載之。復有一人，手持火爐，在前而行，雜色車後。多諸男女，被髮哀號，見者悲切。……菩薩問曰：「我亦爾不？」答曰：「亦爾。」菩薩聞已，愁憂不樂。即命還宮。……

爾時淨居諸天，皆共觀念：「菩薩先有大實因力，我等當為菩薩作大緣故。何以故？若有大因，待大緣故。」即便化作一大沙門，執錫持鉢，次行乞食。菩薩常法，出城遊觀先命嚴駕。既嚴駕已，登車前行。於衢路中，逢一沙門，淨除鬚髮，被福田衣，執持瓶鉢，徐行乞食。……菩薩爾時問沙門曰：「汝是何人？何故剃除鬚髮，著別色衣，手持錫鉢以乞自活？」沙門報曰：「我出家人也。」菩薩又曰：「云何名為出家人也？」沙門報曰：「常以善心，恒修善行。身口意業，悉令清淨。捨離俗家，昇涅槃路，故名出家人也。」菩薩歎曰：「善哉斯事！善哉斯事！」即自念言：「若當如此，我亦出家。」即命御者：「可速還宮，我至宮中思量是事。」……

時曆數者即占，太子至七日內不出家者，必登轉輪王位。占知是事，即以其頌，奏淨飯王曰……時淨飯王，聞曆數者頌，……若七日內不許出家，登輪王位者，我等宜應於七日內守護太子。仍令兵眾於四城門勤加防衛。作是議已，即於劫比羅城，築七重城塹，皆安鐵門，一一門上，盡挂鳴鈴，若有開閉，其鈴聲聞四面，周迴各四十里。菩薩所在樓閣之上，皆令伎女作諸音樂歌舞圍遶。大臣猛將領四種兵，嚴更警候，營守城外。菩薩宮中諸門常閉，縱有使命須往來者，於城樓上別置梯道，令五百人擎之來去。其內宮門開閉之時，皆出異聲，令淨飯王聞。若聞門聲，諸宮女等盡執仗刀。劫比羅城外百官吏人，亦復勤加遞相防守。時淨飯王，自將四兵守城東門。其斛飯王，自將四兵守城南門。其白淨王，復將四兵守城西門。甘露飯王，亦將四兵守城北門。……大名釋迦，如此巡已，即至天曉，於淨飯王所白其王曰：「七日之中一夜已過，唯餘六日。」王便報曰：「既餘六日，勤加守護。六日若過，我

尊昔值遇恒沙佛 悉皆承事無空過  
為求菩提度眾生 今正是時速出家  
初事不空見 值堅固花佛  
以一念清淨 見毘盧舍那

……  
如是及餘無量佛 一一皆以諸供具  
供養承事無空過 願尊憶念過去佛  
及憶供養諸如來 眾生苦惱無依怙  
請尊憶念速出家 尊憶昔值然燈佛  
獲得清淨無生忍 及五神通無退失

……  
佛告諸比丘：「菩薩於多劫來，遠離世間五欲之過，為成就眾生，示現處於貪欲境界，積集增長一切善根殊勝福德資糧之力，示現受用廣大微妙五欲境界，而於其中心得自在。……菩薩久已了知生死過患，不取不著，樂求如來真實功德，依阿蘭若寂靜之處，其心常樂利益自他，於無上道勇猛精進。」……

爾時菩薩與諸官屬，前後導從出城東門。時，淨居天化作老人，髮白體羸，膚色枯槁，扶杖偃偻，喘息低頭，皮骨相連，筋肉銷耗，牙齒缺落，涕唾交流，或住或行，乍伏乍偃。菩薩見已問馭者言：「此曰何人？形狀如是。」時，淨居天以神通力，令彼馭者報菩薩言……菩薩又問：「如我此身亦當爾

耶？」馭者答言：「凡是有生，若貴若賤，皆有此苦。」爾時菩薩愁憂不樂，謂馭者曰：「我今何暇詣於園林縱逸遊戲！當思方便，免離斯苦。」即便迴駕還入宮中。……時輪檀王作是思惟：「此是我子出家之相，阿斯陀仙所言殆實。」於是，更增五欲而娛樂之。

……  
復於一時，淨居諸天既見太子還於宮內，處在五欲。作是思惟：「我今應為菩薩更現事相，令速出家。」……爾時，太子與諸官屬，前後導從出城北門。時，淨居天化作比丘，著壞色衣，剃除鬚髮，手執錫杖，視地而行，形貌端嚴，威儀庠序。……太子即便下車作禮，因而問之：「夫出家者，何所利益？」比丘答言：「我見在家生老病死一切無常，皆是敗壞不安之法，故捨親族，處於空閑。勤求方便，得免斯苦。我所修習無漏聖道，行於正法，調伏諸根。起大慈悲，能施無畏。心行平等，護念眾生。不染世間，永得解脫。是故名為出家之法。」於是菩薩深生欣喜，讚言：「善哉！善哉！天人之中，唯此為上。我當決定修學此道。」既見是已，登車而還。……

王召親族及諸釋種，作如是言：「太子昨於中夜來請出家，我若許之，國無繼嗣。汝等今者作

<sup>36</sup> 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，大正二十四冊，No.1450，P112c-117a。

<sup>37</sup> 《方廣大莊嚴經》，大正三冊，No.187，P565c-575c。

<p>之太子登金輪王。」…… 當此之夜，姝女倡伎，悉皆疲倦，昏悶眠睡，或頭髮披亂，或口流涕唾，或復調語，或半身露。菩薩見此，雖在深宮，猶如塚間見諸死人。即自思惟，而說頌曰：</p> <p>如風吹倒池蓮花 手腳撩亂縱橫臥 頭髮蓬亂身形露 所有愛心皆捨離 我今見此諸女眠 猶如死人身形變 何故我不早覺知 在此無智有情境 欲同彼泥箭毒火 如夢及飲鹹水等 當如龍王捨難捨 諸苦怨讎因此</p>	<p>何方便令其息心？」時諸釋種白大王言：「我等當共守護太子。太子何力能強出家？」是時父王敕諸親族，於迦毘羅城東門之外，置五百釋種童子，英威勇健，制勝無前，一一童子有五百兩門戰之車，以為嚴衛，一一車側五百力士執戟於前。南西北門各有五百，如上所說。於其城上，周匝分布持刀杖人，復有宿舊諸釋大臣，列坐四衢，咸悉營備。王自簡練五百壯士，擐甲持矛皆乘象馬，於城四面晝夜巡警，無暫休息。……</p> <p>爾時，法行天子及淨居天眾，以神通力，令諸姝女形體姿容，悉皆變壞，所處宮殿猶如塚間。……爾時，菩薩……見如是等種種相已，靜念思惟：女人身形不淨弊惡，凡夫於此妄生貪愛，起大悲心，發如是言：「咄哉世間！苦哉世間！甚可怖畏。凡夫無知，不求解脫，此處虛誑無有可愛……。」</p> <p>爾時菩薩觀見十方，仰瞻虛空，及諸星宿，并睹護世，四大天王，乾闥婆，鳩槃荼，諸天龍神，并夜叉等，復見天主釋提桓因，各領百千自部眷屬，前後導從，遍滿虛空，弗沙之星，正與月合。時諸天等發大聲言：「菩薩欲求勝法，今正是時。宜速出家，必定當成阿耨多羅三藐三菩提，轉大法輪。」佛告諸比丘：「菩薩作是思惟：於今夜靜出家時到。」即就車匿，而語之言：「車匿！汝宜為我被乾陁來。」……於是靜慧天子及莊嚴遊戲天子，於迦毘羅城，令一切人民皆悉昏睡。……時釋提桓因，以神通力令諸門戶，皆自然開。……</p> <p>是諸天眾於虛空中告車匿言：「車匿！速疾嚴被乾陁將來。勿令菩薩心生憂惱。所以者何？汝豈不見無量百千大菩薩眾，釋提桓因及四天王諸天龍神、乾闥婆等，各與其眾恭敬供養，光明赫奕遍照虛空？」車匿聞此語已，告乾陁言：「乾陁！太子今者當乘汝出。……」</p> <p>菩薩於此乘馬王已，初舉步時，十方大地六種震動，昇虛而行，四天大王捧承馬足，梵天帝釋開示寶路。爾時菩薩放大光明，照燭一切無邊世界，所可度者皆得度脫，有苦眾生皆得離苦。<sup>37</sup></p>
<p>…… 爾時菩薩發心欲出，大梵天王及帝釋等，知菩薩念應時而至。……善時天帝釋，即以昏蓋覆諸兵眾及淨飯王倡伎姝女，所有一切防衛守護劫比羅城者，皆令睡眠，心無覺悟。……梵天帝釋，令四天子共扶乾陁擁衛菩薩。……爾時車匿，聞其菩薩與四天子遞相言說，即便趨行至菩薩所，菩薩爾時即乘乾陁。時四天子各扶馬足。爾時車匿一手攀鞵，一手執刀，菩薩諸天威力感故，即騰虛空。……時釋梵天等，與無量百千諸天眷屬，來詣菩薩，至菩薩所便即圍遶。大梵天王及色界諸天，儼然無聲在菩薩右。釋提桓因及欲界天在菩薩左。或有執持幡蓋并奏音樂，或於空中散諸香花供養菩薩……復以種種上妙衣服散於空中，復於空中擊鼓吹螺，作諸倡伎。……是時菩薩，出劫比羅城已，梵釋天等皆大歡喜。<sup>36</sup></p>	

說到菩薩的出家，各部佛傳都會詳細描述「四門遊觀」，並極力描寫淨飯王防衛之深嚴，再以諸天護衛，寶馬騰空而去，突破種種嚴密的守備，來突顯菩薩出家的神聖性。這是《根本說一切有部毘奈耶破僧事》和《方廣大莊嚴經》，乃至其他佛傳的共通成份。但是，除了這些基本模式是共通之外，尚有一些地方是頗值得注意的：

1. 引發菩薩決志出家的，是他對於生、老、病、死等人類所共同面對的命運的深刻思考。在佛傳中，成為了「四門遊觀」，正如中村元博士所說的，這是後世佛

傳圖表化的結果。<sup>38</sup>「四門遊觀」基本上是各部佛傳所共同採取的模式，只是對於「四門遊觀」的詮釋，各部佛傳之間，便展現了不同的思想特色。如《根本說一切有部毘奈耶破僧事》認為遇見老人、病人和死人都是真實的事件，只有遇見沙門是淨居諸天的化現。在《方廣大莊嚴經》中，則把「化現」的思想作了更進一步的推衍，這樣，「四門遊觀」統統都成了諸天的化現了。

2.在「四門遊觀」之前，《方廣大莊嚴經》又增益了〈音樂發悟品〉，使得菩薩在宮中所享受的樂舞弦歌，在十方諸佛的神通力之下，都變成了勸請菩薩出家的法言，並憶念過去無數前生的修行，明顯是大量吸收了本生、譬喻、因緣的本生故事，集中地突顯了「示現」的概念：「菩薩於多劫來，遠離世間五欲之過，為成就眾生，示現處於貪欲境界，積集增長一切善根殊勝福德資糧之力，示現受用廣大微妙五欲境界，而於其中心得自在」，旨在說明菩薩出家之前，在宮中享受五欲之樂，無非是一種「示現」，其實多劫修行的菩薩，早就不被世間五欲境界所動搖，他在宮中過著奢華的生活，只是為了成就眾生而作的示現而已，但是，他的內心卻是清淨自在，不為五欲所污染的。這種說法，與《根本說一切有部毘奈耶破僧事》「何故我不早覺知，在此無智有情境」，所表現出來「覺今是而昨非」的覺醒，是相當不同的。而《方廣大莊嚴經》的說法，無非是為了替釋尊出家之前的奢華生活，找到合理的解釋，使他在宮中的生活也能在「示現」說之下，蒙上的神聖的光環。

## (五)降魔

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》	《方廣大莊嚴經》
爾時菩薩，與此五人圍繞，往伽耶城南，詣烏留頻螺西那耶尼聚落。四邊遊行於尼連禪河邊，見一勝地。……我今欲於此地念諸寂定，此樹林中斷諸煩惱。」菩薩作是念已。便於樹下端身而坐。……爾時菩薩復作是念：「我今不如閉塞諸根，不令放逸，使不喘動，寂然而住。」於是先攝其氣，不令出入，由氣不出故，氣上衝頂，菩薩因遂頂痛。……如是種種自強考責，忍受極苦苦及不樂苦，於其心中曾不暫捨，而猶不得入於正定。何以故？由從多生所熏習故。……菩薩復作是念：「我今不如斷諸食飲。」……遂取小豆大豆及牽牛子，煮汁少喫。於是菩薩，身體肢節皆悉萎瘦無肉……爾時菩薩，由少食故，頭項疼枯又復酸腫。……菩薩爾時，轉倍勤念受	佛告諸比丘：「菩薩出伽耶山已，次第巡行，至優樓頻螺池側東面，而視見尼連河。……復作是念：『我今出於五濁惡世，見彼下劣眾生，諸外道等，著我見者，修諸苦行，無明所覆，虛妄推求，自苦身心，用求解脫。……』菩薩爾時復作是念：『我今為欲摧伏外道，現希有事，令諸天人生清淨心。又欲令彼壞因緣者，知業果報。又欲示現功德智慧，有大威神分析諸定差別之相。又欲示現有大勇猛精進之力。』便於是處結加趺坐，身口意業靜然不動，初攝心時專精一境，制出入息，熱氣遍體，腋下流汗，額上津出，譬如雨滴。忍受斯苦不生疲極，便起勇猛精進之心。……」菩薩爾時修如是等最極苦行，諸比丘！菩薩復

<sup>38</sup> 中村元著，王惠美譯：《瞿曇佛傳》，頁 37。

<p>諸苦受，乃至心不能獲入於正定，由從多時所熏習故。<sup>39</sup></p>	<p>作是念：『世間若沙門、婆羅門，以斷食法而為苦者，我今復欲降伏彼故，日食一麥。』比丘當</p>
<p>爾時，菩薩復作是念：「諸有欲捨苦故，勤修諸行。我所受苦，無人超過。此非正道，非正智，非正見，非能至於無上等覺。」……「我今不能善修成就，何以故？為我羸弱然。我應為隨意喘息，廣喫諸食、飯、豆、酥等，以油摩體，溫湯澡浴。」是時，菩薩作是念已，便開諸根隨情喘息，飲食諸味而不禁制。……菩薩因食乳粥，氣力充盛六根滿實，於尼連禪河岸遊行觀察，覓清淨處，將欲安止。……</p>	<p>知，我昔唯食一麥之時，身體羸瘦如阿斯樹，肉盡肋現如壞屋椽。…… 菩薩作是思惟：「過現未來，所有沙門，若婆羅門，修苦行時，逼迫身心受痛惱者，應知是等，但自苦己，都無利益。」復作是念：「我今行此最極之苦，而不能證出世勝智，即知苦行非菩提因。」……菩薩復作是念：「我今將此羸瘦之身，不堪受道。若我即以神力及智慧力，令身平復向菩提場，豈不能辦？如是之事，即非哀愍一切眾生，非是諸佛證菩提法。是故我今應受美食令身有力，方能往詣菩提之場。」……</p>
<p>(菩薩)復自念云：「於今日證覺無疑。」即昇金剛座，結跏趺坐，猶如龍王，端嚴殊勝，其心專定，口作是言：「我今於此不得盡諸漏者，不起此座。」魔王常法，有二種幢：一為喜幢，二為憂幢。其憂幢忽動，魔王便作是念：「今者憂幢忽動，決有損害之事。」便諦觀察，乃見菩薩坐金剛座上。復作是念：「此淨飯子坐金剛座，乃至未侵我境已來，我先為其作諸障礙。」作是念已，奮眉怒目，著舍那衣，化為小使者形，詣菩薩前倉卒忙遽，告菩薩曰：「汝今云何安坐於此？劫比城中，已被提婆達多之所控握，宮人姝女皆被污辱，諸釋種等已為殺戮。」是時菩薩，有三種罪不善尋思生，一者愛欲尋，二者殺害尋，三者毀損尋。於耶輸陀羅、喬比迦、彌迦遮所，生愛欲尋。於提婆達多所，生殺害尋。於隨從提婆達多諸釋種等，生毀損尋。生此尋已，便覺察曰：「我今何故，生此三種罪不善尋？」又便觀察，知是魔王來此惱我令我散亂。爾時，菩薩即生三種善尋：一者出離尋，二者不殺害尋，三者不毀損尋。……時魔王罪者，內懷羞愧默然而住，顏容憔悴而失威德，心懷懊惱作是念云：「我今作是方便，不能令淨飯子有少損壞。今當別設異計，為其障礙。」念已便去。</p>	<p>菩薩坐已，食彼乳糜，身體相好，平復如本。……佛告諸比丘：「菩薩將欲坐菩提座，其夜三千大千世界主大梵天王，告諸梵眾作如是言：『仁者當知，菩薩摩訶薩被精進甲，智慧堅固心不劬勞，成就一切菩薩之行，通達一切波羅蜜門，於一切菩薩地得大自在，……仁者！汝等應當發心往詣，親近供養。』…… 佛告諸比丘：「時大梵天王為供養菩薩故，以神通力令三千大千世界皆悉清淨。」…… 佛告諸比丘：「菩薩欲往菩提樹時，放大光明，遍照無邊無量世界。」</p>
<p>時彼魔王先有三女，姿容妖艷皆悉殊絕，一名為貪，二名為欲，三名為愛著。種種天衣莊嚴其身，令往菩薩所。至菩薩前，作諸詭曲擬生惑亂。菩薩見已，化此三女皆成老母，即便還去。</p>	<p>爾時佛告諸比丘言：「比丘當知，菩薩坐菩提座已，作是思惟：『我於今者當成正覺，魔王波旬居欲界中最尊最勝，應召來此而降伏之。復有欲界諸天及魔波旬所有眷屬，久積善業，當得見我師子遊戲發阿耨多羅三藐三菩提心。』作是念已放眉間白毫相光，其光名為降伏魔怨，遍照三千大千世界</p>
<p>魔王見此，更增懊惱，以手支頰，諦思是事：「我復云何，令此淨飯之子生於障礙？」即遣三十六拘胝魔兵，象頭、馬頭、駝頭、驢頭、鹿頭、牛頭、豬頭、狗頭、獾狐頭、鼠狼頭、獼猴頭、野狐頭、師子頭、虎頭等，如是奇怪種種頭兵，或執鏑戟，或執弓箭，或執鉞斧，或執輪刀，或執胃索，或執斤斲，如是種種器仗，來向菩薩。魔王自執弓箭，欲射菩薩。菩薩見已，作是思念：「凡所鬥諍，皆求伴侶。我今與此欲界王諍，豈不覓伴！」復更思念：「我今覓除障礙方便。」</p>	<p>界傍耀魔宮。…… 魔王爾時又命諸女作如是言：「汝等諸女，可共往彼菩提樹下，誘此釋子，壞其淨行。」於是魔女詣菩提樹，在菩薩前，綺言妖姿三十二種，媚惑菩薩：一者揚眉不語，二者褰裳前進，三者低顏含笑……三十嗟歎欲事，三十一美目諦視，三十二顧步流眄，有如是等媚惑因緣。復以歌詠言詞燒鼓菩薩。 爾時菩薩聞彼妖惑之言，心生哀愍，即以妙偈化其魔女。…… 是時魔王波旬不受子諫，詣菩提樹告菩薩言：「汝應速起離於此處，必定當得轉輪聖王，王四天下為大地主。」…… (魔波旬) 惡心轉熾，發憤瞋吼，其聲如雷，語諸夜叉：「汝等速宜擊諸山石，將諸弓弩、刀劍、輪槊、干戈、斧鉞、矛矟鈞戟種種器仗。喚諸毒龍，擬放黑雲雷電霹靂。」是時夜叉大將，統率</p>

<sup>39</sup> 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，大正二十四冊，No.1450，P119c-120c。

<sup>40</sup> 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，大正二十四冊，No.1450，P119c-123c。

<sup>41</sup> 《方廣大莊嚴經》，大正三冊，No.187，P580c-595a。

<p>時魔兵眾，即發諸刀，同擊菩薩。菩薩爾時入大慈三摩地，時魔兵刀，皆變成青黃赤白雜色蓮花，落菩薩左右前後。彼時魔王，復騰空中，兩諸塵土，而此塵土，變成沈檀抹香，及作諸花，墮菩薩上。魔王復於空中，放諸毒蜂兩金剛石。淨居諸天，化為葉屋，以蓋菩薩，毒蜂石兩皆不得損。魔王見已，復作是念：「我能幾時圍遶繞亂？凡諸聲者能破三摩地，我今應變菩提樹葉，令為頗蚩迦。復令風吹，相鼓作聲。彼若聞聲，心不能定。」作是念已，即為此事。時菩提樹葉相鼓作聲。菩薩聞已不能專定。時淨居天遙見是事念言：「我今應助菩薩。」爾時諸天，皆來至菩提樹，各把樹葉，不令葉動。時彼魔軍猶不肯散。淨居天等復作是念：「此罪魔軍久惱菩薩，尚不退息。」即以神力，擲諸魔軍鐵圍山上。<sup>40</sup></p>	<p>自部夜叉羅刹，毘舍遮鬼鳩槃荼等，變化其形作種種像。復嚴四兵象馬車步，或似阿修羅迦婁羅摩睺羅伽無量百千萬億種類，一身能現多身，或畜頭人身，或人頭畜身，或復無頭有身，或有半面，……或著師子虎狼蛇豹之皮，或頭上火然瞋目奮怒，交橫衝擊遍滿虛空，及在地上，形狀變異，不可勝載。是諸天鬼，或布黑雲雷電霹靂，或雨沙土瓦石，或擎大山，或放猛火，或吐毒蛇。……</p> <p>魔軍集時其夜正半，是時無量淨居天眾作如是言：「菩薩今者證大菩提。」復有天言：「魔眾熾盛由此或能損害菩薩。」爾時菩薩報彼天言：「我今不久當破魔軍，悉令退散。猶如猛風吹微細花。」於是端坐正念不動，觀諸魔軍如童子戲。魔益忿怒轉增戰力，菩薩慈悲令舉石者不能勝舉，其勝舉者又不墮落，揮刀擲劍停在空中，或有墮地悉皆碎折，惡龍吐毒變成香風。……</p> <p>爾時波旬猶故瞋忿毒心不止，仗劍前趨語菩薩言：「汝釋比丘，若安此坐不速起者，吾自殺汝。」於是東西馳走欲近菩薩不能前進。……是時淨居天子在虛空中語波旬言：「汝不自量，欲害菩薩終不能得，猶如猛風不能傾動須彌山王。」……</p> <p>爾時大梵天王，釋提桓因，無數天子曼塞虛空，咸見菩薩破魔軍眾，皆大歡喜作天伎樂。……是時魔王波旬與其眷屬退散而去，還其自宮。<sup>41</sup></p>
---	---

對照《根本說一切有部毘奈耶破僧事》和《方廣大莊嚴經》，可以看出這兩本佛傳對於「六年苦行」和「降魔」，有著相當不同的詮釋：

1. 「六年苦行」：釋尊出家之後，曾經歷了六年苦行，在這六年苦行中，釋尊能行人所不能行，能忍人所不能忍，在《根本說一切有部毘奈耶破僧事》中，認為這種剛毅不屈的精神，乃是由於釋尊生生世世行菩薩道熏習而成的。換言之，《根本說一切有部毘奈耶破僧事》認為釋尊在菩提樹下成道之前，煩惱尚未斷盡，因此，種種苦行，乃至斷諸飲食，都是為了斷除煩惱所作的努力和嘗試。反觀《方廣大莊嚴經》對於六年苦行的詮釋，認為六年苦行只是為了要摧伏外道，令諸天、人等生清淨信心，故「現希有事」；為了要令那些不信因果的人，知因果業報；為了要顯現大威神力，分析諸定差別之相，「示現功德智慧」；為了要顯示大勇猛精進之力，故示現苦行；而苦行中的斷食，仍然是為了要降伏當時社會上的苦行外道。根據《方廣大莊嚴經》的示現說，六年苦行並不是為了要斷除煩惱所作的努力，而是為了某一些特殊的理由所作的顯現。按照《方廣大莊嚴經》的思路來看，六年苦行其實是沒有必要的，這裡似乎隱含著釋尊在菩提樹下成道之前，就已經是清淨無染的思想了。

至於釋尊放棄苦行，在《根本說一切有部毘奈耶破僧事》中，乃是因為釋尊嘗試了各種苦行之後，乃然無法獲得開悟，於是經過一番反省之後，決定放棄苦行，接受飲食供養。而在《方廣大莊嚴經》中，仍然把釋尊的接受飲食供養視為一種示現：本來可以靠自身的神力和智慧力，使身體康復，卻為了哀愍眾生的理

由，示現接受飲食供養。也就是說，《方廣大莊嚴經》認為釋迦在成道之前，早就具足了神通智慧，只是為了某一些理由而隱藏起來而已，這與《根本說一切有部毘奈耶破僧事》認為釋尊是在菩提樹下引發神通智慧，最終成道的佛陀觀，已經是相當不同了。

2.「降魔」：關於降魔一事，《根本說一切有部毘奈耶破僧事》認為釋尊即將成道，使魔宮震動，故魔王為作障礙。而《方廣大莊嚴經》卻說是釋尊把魔王波旬召來降伏他的。前者，釋尊的降魔是相當被動的，而後者卻化被動為主動。一被動一主動，顯示出兩種截然不同的佛陀觀：前者是尚未成道的凡夫位菩薩，而後者卻是聖者位菩薩。前者在接受魔王試煉時，仍然會生起不善的尋伺，如愛欲尋、殺害尋、毀損尋等，後來經過覺照和反省，才把不善尋伺轉化為善尋伺。因此，降魔一節，在《根本說一切有部毘奈耶破僧事》中，實可視為釋尊在菩薩樹下，以慈悲智慧轉化內心中的原始欲望、執著和煩惱的心路歷程，是轉煩惱為涅槃，超凡而入聖的文學化的表現，相當深刻。但是，反觀《方廣大莊嚴經》，釋尊在面對魔王的種種試煉時，從未生起過任何不善尋伺，由始至終都表現得如如不動，完全是站在聖者位菩薩的高度，觀看魔王魔軍如童子戲。當然，《方廣大莊嚴經》對於六年苦行和降魔的詮釋，比《根本說一切有部毘奈耶破僧事》來得更為神聖和超然，但是，卻缺乏了歷史的真實感和深刻感。

## (六)成道

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》	《方廣大莊嚴經》
<p>菩薩爾時住優樓頻螺聚落，於尼連禪河菩提樹下坐，於妙覺分法中，常不斷絕修習加行而住。於初夜分中，神境智見證通成就。……</p> <p>爾時，魔王復作是念：「諸禪定中唯聲能為障礙，我應作聲。」即與三萬六千拘胝魔鬼神等，遙吼大聲。菩薩為此聲故，為十二踰膳那迦單婆樹林。由此林故，不聞彼聲。菩薩復作是念：「我應修天耳智證通心，天及人聲皆悉得聞。」菩薩超過人耳，以淨天耳，人非人聲，若近若遠，無不曉了。菩薩念云：「魔王三萬六千拘胝眷屬中，彼誰於我起於惡心？我何得知？」菩薩復念：「我如何證他心智？」即於夜中便得證悟。……</p> <p>復更念云：「此魔軍中，從昔已來，誰是父親？誰是母親？誰是怨害？誰為親友？如何得知？」復更念云：「我今應修宿命智，方得了悟。」於夜分中，精勤存念，修宿命智，便得曉了。……</p> <p>菩薩作念，念：「此魔軍，誰墮惡趣？誰墮善趣？」</p>	<p>爾時菩薩降伏魔怨，滅其毒刺，建立法幢。初離欲惡，有覺有觀，離生喜樂，入初禪。內靜一心，滅覺觀，定生喜樂，入二禪。離喜受，聖人說住於捨，有念有想，身受樂入，第三禪。離憂喜，捨苦樂，念清淨，入第四禪。爾時菩薩住於正定，其心清白，光明無染，離隨煩惱，柔軟調和，無有搖動。至初夜分得智、得明，攝持一心，獲天眼通。……</p> <p>於中夜分，攝持一心，證得憶念過去宿命智。……</p> <p>菩薩作是念言：「一切眾生住於生老病死險惡趣中，不能覺悟。云何令彼了知生老病死苦蘊邊際？」作是思惟，此老病死從何而有？即時能知因生故有。……</p> <p>爾時，菩薩既知無明因行，行因識，識因名色，名色因六處，六處因觸，觸因受，受因愛，愛因取，取因有，有因生，生因老死憂悲苦惱，相因而生。復更思惟：「因何無故老死無？因何滅故</p>

<sup>42</sup> 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，大正二十四冊，No.1450，P 123c-124c。

<p>如何得知？」復作是念：「應以生滅智通，方知是事。」菩薩於中夜分修生滅智通，便得天眼清淨，超越人間。……</p>	<p>老死滅？」即時能知，無明滅故即行滅，行滅故即識滅，識滅故即名色滅，名色滅故即六處滅，六處滅故即觸滅，觸滅故即受滅，受滅故即愛滅，愛滅故即取滅，取滅故即有滅，有滅故即生滅，生滅故即老死滅，老死滅故即憂悲苦惱滅。</p>
<p>菩薩復作是念：「一切有情，由彼欲漏、有漏、無明漏，輪轉苦海，如何得免？」復更念云：「唯證無漏智通，能斷此事。」菩薩爾時為是義故，菩提樹下於夜分中，常以相應修習成熟，專心於覺分法中而住，發心為證無漏智通。即於苦諦如實了知，集滅、道諦，亦復如是。證斯道已，於欲漏、有漏、無明漏，心得解脫。既得解脫，證諸漏盡智：我生已盡，梵行已立，應作已作，不受後有。即證菩提。彼中謂見覺分菩提。世尊所作已辦，即入火界三摩地。此時菩薩以慈器仗，降伏三十六拘胝魔軍，證無上智。于時魔王罪者，弓從手落，幢便倒地，宮殿皆動。魔王與諸三十六拘胝眷屬，心生懊惱而懷悔恨，便自隱沒。……</p>	<p>復更思惟：「此是無明，此是無明因，此是無明滅，此是滅無明道，更無有餘。」……</p>
<p>初菩薩以慈器仗，降伏三萬六千拘胝魔眾已，證無上正智，于時大地震動，普遍世界悉皆光明，所有大地黑暗之處，日月威光不能除者，蒙佛此光皆得明徹。<sup>42</sup></p>	<p>如是應知：此是苦、此是集、此是苦集滅、此是滅苦集道，應如是知。</p> <p>佛告諸比丘：「菩薩於後夜分，明星出時，佛、世尊、調御丈夫、聖智，所應知，所應得，所應悟，所應見，所應證，彼一切一念相應慧證阿耨多羅三藐三菩提，成等正覺，具足三明。諸比丘！是時，諸天眾中無量天子作如是言：『我等應散香花供養如來。』復有天子，曾見先佛成正覺，時即作是言：『汝等未可散花，如來當現瑞相，往昔諸佛成正覺時，皆現瑞相。』諸比丘！如來知彼天子思見瑞相，上昇虛空高七多羅樹。……爾時，彼諸天子心生歡喜，以微妙天花遍散佛上。當於是時，香花彌布，積至于膝。<sup>43</sup></p>

有關釋迦牟尼的成道，《根本說一切有部毘奈耶破僧事》和《方廣大莊嚴經》的描述比較接近，只是，在《方廣大莊嚴經》的描述中，與定型化的教理的結合顯得比《根本說一切有部毘奈耶破僧事》更為密切，教理的定型化，在中村元博士的《瞿曇佛陀傳》中，便是被視為必須先放入括弧中的一項，因為定型化的教理有很多地方，被認為是後代所增的。<sup>44</sup>這當然是《方廣大莊嚴經》比《根本說一切有部毘奈耶破僧事》時代較晚的表現。此外，《方廣大莊嚴經》在〈成正覺品〉之後，又增加了〈讚歎品〉，盛言諸天讚歎、供養如來，神話色彩非常濃厚。

經過以上兩種佛傳的比對，確實可以肯定時代越後期的佛傳，神話化的色彩越濃厚，與定型化的教理的結合也越為密切。不過，值得注意的是，說一切有部的佛陀觀，一向被歸類為「現實佛」或「歷史佛」的類型，然而，在屬於說一切有部古型佛傳的《根本說一切有部毘奈耶破僧事》中，並非全然沒有神話化的色彩，甚至可以說《根本說一切有部毘奈耶破僧事》的神話色彩也是相當濃厚的，既然如此，為什麼說一切有部的佛陀觀仍然被歸類為「現實佛」呢？由此可以再引申出下一個問題，就是：神話化的程度要多深，才可以視為「理想佛」呢？此中，必然會有一些分判的關鍵。印順法師以神格化的「法身不滅」，「法身常在」作為分判「現實佛」和「理想佛」的重要標誌。<sup>45</sup>若參照《大智度論》、《法華經》和《華嚴經》等大乘佛陀觀發展到極致的大乘經論，印順法師的分判可以說是相當精準的。然而，在《方廣大莊嚴經》中，卻尚未清楚地呈現神格化的「法身不滅」、「法身常在」的思想，雖然，這樣的思想在「示現說」之下，已經是呼之欲

<sup>43</sup> 《方廣大莊嚴經》，大正三冊，No.187，P595a-596a。

<sup>44</sup> 中村元著，王惠美譯：《瞿曇佛陀傳》，頁 159。

<sup>45</sup> 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 159-172。

出了，但是，與真正的大乘佛教的佛陀觀，卻仍然存在著那麼一點點距離。

經過上文對於說一切有部兩種佛傳的比較，筆者以為：在「理想佛」和「現實佛」的分判上，「示現說」可能比神格化的「法身常在說」更具有本質上的區分意義，因為神格化的「法身常在說」是「示現說」進一步發展所得到的邏輯的必然結果，而「示現說」的出現，基本上已經足以標示「理想佛」和「現實佛」的差異了。而「示現說」的出現，可能有著多方面的因素，首先是「大眾部」(Mahāsaṃghika)對於佛陀的信仰遠比「上座部」(Stharadin)來得強烈。<sup>46</sup>其次是後代弟子與佛陀的時代相隔越遠，對於佛陀的景仰便越加強烈，佛陀在後世弟子心目中的地位就越加神秘而高遠，印順法師就認為：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，是人類無限意欲的絕對化。<sup>47</sup>再其次，佛陀涅槃後，有越來越多的佛陀前生故事傳出來，在《方廣大莊嚴經》中，便大量吸收了這些前生故事。如何把這些前生故事和今生的佛陀事跡連結在一起，各種佛傳的詮釋策略就顯示出來了，如《根有律破僧事》仍然以「業感說」來解釋，<sup>48</sup>而《方廣大莊嚴經》則以「示現說」來詮釋。

「示現說」基本上屬於本、末、體、用的思維模式。這種思維模式在《華嚴經》的佛陀觀中便充分地展現出來，在《方廣大莊嚴經》中，基本上也不出這樣的思考模式。而這種思維模式，在印度傳統婆羅門教的《奧義書》(Upaniṣad)中，是非常常見的。蓋在印度傳統婆羅門教的神話中，早就認為世間萬物都是由原人(puruṣa)所衍生，這在《廣森林奧義書》(Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad)的〈原人歌〉中便有清楚的呈現。又在婆羅門教的思想體系中，原人即是自我，即是大梵(puruṣa=ātman=Brahma)。如果說在〈原人歌〉中，原人與萬物是屬於一種衍生的關係，在哲學上是屬於宇宙論(Cosmology)的範疇，那麼，在《唱贊奧義書》(Chandogya Upaniṣad)中，便把世間一切萬物視為自我(大梵)之顯現，這已經是把自我(大梵)與萬物視為一種本體與現象的關係了，如《唱贊奧義書》說：

親愛的！就像用一塊泥土可以做成一切泥作可知，在語言之下產生轉變的

---

<sup>46</sup> 《異部宗輪論》卷一：「我今當說：此中大眾部，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。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。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。一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法。諸佛世尊盡智無生智恒常隨轉，乃至般涅槃。一切菩薩入母胎中，皆不執受羯刺藍頰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，皆從右脇。一切菩薩不起欲想、恚想、害想。菩薩為欲饒益有情，願生惡趣隨意能往。」(大正四十九冊，No.2031, P15b-c)。《異部宗輪論》卷一：「說一切有部本宗同義者……佛與二乘解脫無異……非如來語皆為轉法輪，非佛一音能說一切法，世尊亦有不如義言，佛所說經非皆了義，佛自說有不了義經。」(大正四十九冊，No.2031, P16a-c)。

<sup>47</sup> 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 169。

<sup>48</sup> 《根有律破僧事》：「菩薩爾時，轉倍勤念受諸苦受，乃至心不能獲入於正定，由從多時所熏習故。」(大正二十四冊，No.1450, P120c)。

名稱，事實上只是泥土。

親愛的！就像用一個指甲刀可以做成一切鐵製品，這就是真相。<sup>49</sup>

親愛的！這些河流從東方流入，從西方流入，他們出自海洋流入海洋，他們即是海洋，他們不知道：這(河流)是我，那(河流)是我。

如是！如是！親愛的，此中一切生物從「存有」而來而不自知，從「存有」而去亦不自知。他們在此世間成為或虎、或獅、或樹、或狼、或熊、或蟲、或蒼蠅、或蚊子，這些一一都各是其是。

這精微者是彼一切的本質，他就是「真實」！他就是「自我」！他就是你！白淨仙人如是說。薄伽梵，應該知道：多(現象萬有)即是「我」。<sup>50</sup>

一團泥土可以製作出不同的器具，不同的器具表現在語言上就有不同的名稱，但這些不同，只是名言的分別而已，本質上都是泥土。又如鐵，可以製作成指甲刀以及一切的鐵器，不同的器具，在名稱上固然有差別，但是，本質上都是鐵。這表現了現象世界雖然千差萬別，卻有共同的本質的思想。而此共同的本質，在《奧義書》的思想體系中，就是指「自我」(ātma)，即「梵」(Bhrama)。世間一切眾生皆來自此真實存有而不自知，世間一切存有者，或虎，或獅，或狼，一一皆是此真實存有者所成。祂是至為精微，此宇宙萬有皆以祂為本質。祂是最真實的，祂就是「自我」。而此生命之自我，即是使一切萬物得以挺立的本體。在《唱贊奧義書》中，現象萬有一一皆為「自我」(即「大梵」)之顯現的思想，可謂躍然紙上。而這樣的思想，在釋尊之前，早就在印度社會中產生和流傳了。到了時代較晚的《自我奧義書》(Ātma Upaniṣad)便直接地把世界視為「大梵」的顯現，如說「雖現世界相，此唯大梵顯」、「師徒分別等，是唯大梵現」。<sup>51</sup>這種把現象萬有視為真實存有者之顯現的本體論(Ontology)的思維模式，筆者以為對於「示現說」的產生，應該會有一定的啓發和影響：歷史上的佛陀有生、老、病、死，有苦行乃至有一些不圓滿，那都只是在事象上的示現，而超越的佛陀，本身是圓滿清淨的。按照這樣的思路再進一步發展，便必然要導出「法身常在」的思想了。而《方廣大莊嚴經》正可以視為上座部吸收大眾部的佛陀觀，從「現實佛」過渡到「理想佛」的作品。

---

<sup>49</sup> Chandogya Upaniṣad, Chapter VI, Section I, 4&6, S. Radhakrishnan, *The Principal Upanisads*, Harper & Brothers Publishers, New York, p446-447。

<sup>50</sup> Chandogya Upaniṣad, Chapter VI, Section I, 4&6, S. Radhakrishnan, *The Principal Upanisads*, p460-461。

<sup>51</sup> 《自我奧義書》(Ātma Upaniṣad)第一、二、三、四節，見徐梵澄譯：《五十奧義書》，頁 772-773。

### 三、結 論

佛陀是出生於西元前五、六世紀之間的北印度的聖者，他充滿慈悲與智慧的一生，在佛弟子心中產生著極大的人格感召力量，時代越晚，表現得越為強烈。隨著時代的推移，對於佛陀一生的神話化詮釋也就日益濃厚，最終產生了現實佛(歷史的佛陀觀)和理想佛(超越的佛陀觀)兩種不同型態的佛陀觀。

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》的佛陀觀可以作為現實佛的一種代表，《方廣大莊嚴經》則是從現實佛過渡到理想佛的產物。本文透過對照《根本說一切有部毘奈耶破僧事》和《方廣大莊嚴經》對於佛陀事跡的不同詮釋，認為：從現實佛過渡到理想佛之間，「示現說」可以說是在詮釋「釋尊事跡」的重大突破，「示現說」賦予釋尊剛毅而平實的一生完全不同的色彩，在「示現說」的詮釋之下，釋尊成為了全然超越的聖者，六年苦行以及降魔成道，不再是一步一腳印的求道歷程，而是為了降伏外道的方便示現。而追究「示現說」產生的可能因素，筆者以為與印度的傳統文化背景、部派的傳承以及佛弟子(詮釋者)的價值取向、乃至信仰狀態等，都可能有著密切的關係。