

釋尊之超越彌勒九劫（之六）

——試論彌勒信仰與菩薩思想發展的幾個面相

悲廣文教基金會董事 郭忠生

【本文目次】

肆、釋尊的前世、今世、「來世」與彌勒

§ 4.7.5.4. 裝裟的實用功能

§ 4.7.5.5. 裝裟的象徵意義

§ 4.7.5.6. 裝裟的信賴關係

§ 4.7.6.1. 彌勒、大迦葉與「以衣傳法」——釋尊與彌勒佛

§ 4.7.6.2. 釋尊、大迦葉與彌勒的「祖師相承」——釋尊與彌勒菩薩

肆、釋尊的前世、今世、「來世」與彌勒

§ 4.7.5.4. 袈裟的實用功能

大部分的佛傳都說到，釋迦太子在踰城出家之前，有所謂的「四門出遊」，其中有一次，就是遇到出家沙門。此一傳說反應著，在釋迦太子出家之前，已經有所謂的沙門教團。

《長阿含經》第 5《小緣經》對於沙門教團的形成，有這樣的說法：

「今此世間，有四種名，第五有沙門眾名。所以然者，婆悉吒！
剝利眾中，或時有人自厭己法，剃除鬚髮，而披法服，於是始
有沙門名生。婆羅門種、居士種、首陀羅種，或時有人自厭己
法，剃除鬚髮，法服，修道，名為沙門」(大正 1，頁 38 下)³⁷⁸。

簡單的說，這是指印度社會種姓制度底下，各個階層(包括婆羅門)，都可以捨棄自己原有的社會地位(「有人自厭己法」)，經過這樣的身
份轉換，修道求取解脫，這些各種不同的教團，就是沙門，而成為

³⁷⁸ 參看南傳《長部》第 27《起世因本經》(Agañña sutta)，見《漢譯南傳》，8 冊，頁 88。南傳的傳本，意義雖與漢譯《小緣經》一樣，但沒有「剃除法鬚，而披法服」之語。

某種意義的「第五種姓」。經文本身說是「有四種名，第五有沙門眾名」，其中的「四種名」，應該是指傳統印度社會的四種姓（catur varṇāḥ），本來，在印度的種姓制度，只有前三種姓是再生族（dvija），可以在宗教上得第二生命，第四種姓首陀羅（śūdra），則是宗教所不救贖的一生族（ekajāti）（高楠順次郎／木村泰賢[1975]，316－335）。但與漢譯《小緣經》相對應的南傳《長部》Aggañña Sutta，用語是maṇḍala，在此文脈中，maṇḍala 意為團體、群體，很可能是強調社會分工，而不用一般所說的 varṇa（Wiltshire[1990]，44－46，就是依據 Aggañña Sutta，討論所謂的「沙門運動」śramaṇa Movement），所以「第五有沙門眾名」，並不是要在傳統四種姓之外，另立第五種姓。

不過，現代印度社會，被稱為「不可觸者」（"untouchables"；或稱：dalit），確也被稱為是「第五種姓」，而佛教允許社會各階層進入教團，這種開放的態度，使不少「不可觸者」信仰佛教，甚至成為脫離種姓「標籤」的途徑³⁷⁹。

³⁷⁹ 參看 Human Rights Watch, BROKEN PEOPLE, Caste Violence Against India's "Untouchables", <http://www.hrw.org/reports/1999/india/India994.htm#TopOfPage>。《長阿含經》第 5《小緣經》說「第五有沙門眾名」，似乎有沙門眾是「第五種姓」的意味，但依據 National Campaign on Dalit Human Rights 的解說，Dalits 是「第五種姓」；該組織統計，印度現在有二億四千萬人是 Dalit（網路所看見的資料，差距很大）！參看 <http://www.dalits.org>。至於 Dalit 乙詞，

依《雜阿含經》第 1184 經的傳說（大正 2，頁 320 中一下），有位住在孫陀利河旁邊的婆羅門，想拿食物到河邊，想要供養大德婆羅門。當時，釋尊正好在河邊，這位婆羅門看到釋尊：「作是念：是剃頭沙門，非婆羅門」，所以想要離開，可是又想到「非獨沙門是剃頭者，婆羅門中亦有剃頭，應往至彼，問其所生」。經文所說的，不知是指：婆羅門「自厭己法」，然後進入沙門教團？還是婆羅門仍保持自身的社會地位，而表現出家沙門的外貌？但可以確定，沙門的「剃除鬚髮，而披法服」，確實有社會身份認同的作用³⁸⁰。

剃髮著袈裟，這種身份認同固然有其形式上的意義，但更重要的是其內在的實質，或是此一形式所要呈現的意義，所以釋尊接下來就說：

「汝莫問所生，但當問所行。刻木為鑽燧，亦能生於火；
下賤種姓中，生堅固牟尼。智慧、有慚愧，精進、善調伏，

據說是古 Marathi 語（在印度西部），意思是：破碎的，棄置於地的；這些人或被稱作是：outcastes、untouchable、Scheduled Castes（這是印度憲法及法律用語）、Depressed Class 等等，參看 <http://www.dalitusa.org> 的解說。

³⁸⁰ Wiltshire[1990]，xiii–xiv 認為：沙門意指「捨離者」（renouncer），捨棄在家的身分地位，成宗教上的遊方修道者；他不可能是婆羅門的修道者（he is categorically not a Brahmanic ascetic）。但從 Olivelle[1993]，11–16 的討論，「沙門」（śramaṇa／samana）在婆羅門教也有一些用例。

究竟大明際，清淨修梵行。而今正是時，應奉施餘食」。

這裏很清楚的告訴孫陀利河側婆羅門，除了（血緣）出身、外形，更要在意修道者到底作了什麼。

在另一個場景裏，《雜阿含經》第 1207 經傳說（大正 2，頁 328 下—頁 329 上；參《漢譯南傳》，13 冊，頁 226—頁 227）：有一天，尸利沙遮羅比丘尼（Sisupacālā，參《印佛固辭》，623A；DPPN，II，1164），按照一般的生活作息，在乞食之後，禪修思維。魔王想來干擾比丘尼的修行，「化作年少，容貌端正」，魔王故意問尸利沙遮羅比丘尼在作什麼，比丘尼回答「我都無所樂」。魔王就說：

「汝何所諮詢，剃頭作沙門，身著袈裟衣，而作出家相，不樂於諸道，而守愚癡住」？

比丘尼知道魔王的用意，而說出她正是在修釋尊的教法！魔王的用意是要比丘尼修持魔王之法，但被比丘尼識破。無論如何，對談的雙方都同意「剃頭作沙門，身著袈裟衣，而作出家相」，必須要修持某種「法」；《長阿含經》第 5《小緣經》對沙門的定義「或時有人自厭己法，剃除鬚髮，法服，修道」，也是如此。

對佛教沙門而言，《大毘婆沙論》引《圓生樹契經》說：

「又，契經說：有諸苾芻得阿羅漢，諸漏已盡。

三十三天數數雲集善法堂中，稱說：某處有某尊者，或彼弟子：剃除鬚髮，被服袈裟，正信、出家；勤修聖道；諸漏已盡，證得無漏心、慧解脫；於現法中，能自通達，證具足住；又自了知：我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」（大正 27，頁 211 上；《中阿含經》第 2《晝度樹經》，大正 1，頁 422 中一下；南傳《增支部》，七集 65 經，《漢譯南傳》，22 冊，頁 310—頁 312）。

《阿含經》中，常可看到這樣或類似的語句，「剃除鬚髮，被服袈裟，正信、出家、學道」³⁸¹，就是在決心修道之後，而有的身份轉換，以及身份標誌；「勤修聖道」是接下來的努力修持，「諸漏已盡」以下則在表明功德圓滿，證得阿羅漢果位，而這一段話也常被用來說明阿羅漢的所證法。

另外，《雜阿含經》第 1062 經，有位剛出家的比丘，名叫善生，釋尊特別向眾比丘介紹，說：

³⁸¹ 在《中阿含經》第 204 經《羅摩經》，釋尊說自己出家學道，也是使用此一定型文句（大正 1，頁 776 中）：我於爾時，父母啼哭，諸親不樂。我剃除鬚髮，著袈裟衣。至信、捨家，無家，學道，欲求無病無上安穩涅槃，無老無死不無愁憂惑。

「此善生善男子有二處端嚴：

一者、剃除鬚髮，著袈裟衣，正信，非家、出家，學道；
 二者，諸漏有盡，無漏心解脫、慧解脫；現法自知作證：我生
 已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」（大正2，頁276
 上）³⁸²。

把出家學道的「身份轉換」，等同於解脫生死的「生命狀態轉換」那樣的端嚴，也就是一種榮耀、自信，可見這種「身份轉換」，有其象徵意義（關於袈裟的象徵意義，下文再說）。

「剃除鬚髮，著袈裟衣」，現大丈夫相，固然是一種「端嚴」，但還要注意緊接下來的「正信，非家、出家，學道」，也就是說，身份轉換，只是一個起點，重要的是要勤修聖道。

玄奘譯的《本事經》（T 765），就從不同的角度來觀察：

「苾芻當知，有二苦事，最為難忍：一、剃鬚髮；二、常乞求。
 所以者何？
 世間怨嫌，興咒詛者，作是願言：願彼貧窮，剃除鬚髮，服故

³⁸² 《別譯雜阿含經》第1經（大正2，頁374上），雖然也說到二種端嚴，只不過是把《雜阿含經》第1062經的二種端嚴，合而一種，而與所謂「容貌瑰偉，天姿挺特」並舉；又見南傳《相應部》〈比丘相應〉（《漢譯南傳》，14冊，頁355—頁356）

弊衣，手持瓦器，從家至家，行乞自活。

諸有淨信善男子等，受持此法，而出家者，非為王、賊、債主怖畏之所逼切；非恐不活，而捨居家。但為超度生老、病死、愁歎、憂苦、熱惱等法，但為滅除純大苦蘊」（大正 17，頁 682 上；同旨，《雜阿含經》第 272 經，大正 2，頁 72 上）。

這裏，顯然是要提醒出家修道者：世間的人在「相罵無好言」時，會詛咒對方過著「剃鬚髮、常乞求」這樣的生活（參本文註 366）。所以，出家修道者不能忘記初衷，要勤修聖道，求證解脫。。

剃髮著袈裟，是身份轉換的標誌；沒有意外的話，這樣的標誌，始終存在（身份的存續），在「勤修聖道」的角度來看，袈裟還有實用上的意義。

出家眾在修道與日常生活裏，對於主客觀環境應該有怎樣的態度，《阿含經》／《尼柯耶》有許多教說，有一類被稱作是「四依」（cattāri apassanāni）³⁸³：

³⁸³ 漢譯佛典所見的「四依」，除這一類外，至少還有二類：

一、依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義不依不了義的「四依」（catvāri pratiśaranāni；依《望月佛教大辭典》，1719 中－1720 下，這是「法的四依」，另外還有「人的四依」）；
二、常乞食、樹下住、糞掃衣、陳棄藥的 catvāro niśrayāḥ。
又，思惟一法而「受用、忍受、遠避、除遣」，所構成的「四依」，被列入

「於此，有比丘思惟一（法）而受用；

思惟一（法）而忍受；

思惟一（法）而遠避；

思惟一（法）而遣除」(saṅkhāyekam pātisevati, saṅkhāyekam

adhibāseti, saṅkhāyekam parivajjeti saṅkhāyekam vinodeti；南傳《長部》第33《等誦經》，見《漢譯南傳》，8冊，頁240)。

「思惟一（法）而受用」，是關於衣服、飲食、臥具與醫藥的事項，其中，對於衣服的態度是：

「汝等苾芻！應審思擇，如法衣服，當受用之，不為勇健，不為傲逸，不為顏貌，不為端嚴，但為遮防蛟蛇、寒熱、蛇蠍等

「十賢聖居」(dasa ariya-vāsā)的一支，見南傳《長部》第33《等誦經》(《漢譯南傳》，8冊，頁275)、南傳《增支部》，十集，《救護品》(《漢譯南傳》，24冊，頁206—頁209，特別是頁207)，漢譯《長阿含經》第9《眾集經》，大正1，頁57中，參見《舍利弗阿毘曇論》，大正28，頁588中一下等等。漢譯《增一阿含經》也說到「十賢聖居」，但所謂的「四依」，卻另作：「將護四部眾」(大正2，頁775下—頁776上)，或作「降四」(大正2，頁827上)。至於《雜阿含經》第71經、第388經，雖說到十賢聖居的內容，卻沒有「十賢聖居」的用語。

觸，及為覆蔽，深可羞恥醜陋身形」³⁸⁴。

至於食物、臥具與醫藥等生活的必需品，大體也是如此，目的是維持基本生活，以便能修行求道。

在所謂「四聖種」(cattāro ariya-vamsā)³⁸⁵的觀念裏，也可以看

³⁸⁴ 此處引自漢譯《集異門足論》(T 1536)，大正 26，頁 394 下。而《集異門足論》在解說這一種「四依」時，引用到《防諸漏記別經》，這也就是漢譯《中阿含經》第 10 經《漏盡經》，大正 1，頁 432 中，又參《增一阿含經》，大正 2，頁 741 上、南傳《中部》第 2《一切漏經》(《漢譯南傳》，9 冊，頁 11)、南傳《增支部》六集 58 經(《漢譯南傳》，22 冊，頁 123)。

³⁸⁵ 佛典所說的「四聖種」也有兩類：其一，就是對於飲食、衣服、臥具等三種生活必需品，能「隨所得而喜足」，再加上「愛斷、樂斷，精勤隨學於斷愛樂」(《集異門足論》，大正 26，頁 392 下)；其二、就是常乞食、糞掃衣、樹下住與陳棄藥的「四聖種」，而這一類也被稱作是「四依」(catvāro niśrayāḥ)。漢譯《長阿含經》第 9《眾集經》，譯作「四賢聖族」(大正 1，頁 51 上)，從內容來看，是屬於第二類的「四依」，而相對應的《集異門足論》反而是第一類的「四聖種」(南傳《長部》第 33《等誦經》說的，也是此類)。依《大智度論》的解說：「如轉法輪時，五比丘初得道，白佛言：我等著何等衣？佛言：應著納衣。又，受戒法，盡壽著納衣，乞食、樹下住，弊棄藥。於古四聖種中，頭陀即是三事。佛法唯以智慧為本，不以苦為先」(大正 25，頁 538 中)。從《大智度論》的解說，「四依」是從「四聖種」發展而來，把原來的第四聖種改成「陳棄藥」(參考印順法師[1981]，201—203)。關於第一類的「四聖種」，參看《大毘婆沙論》的解說(大正 27，頁 907 上—頁 909 下)。又，依

到類似的說明：

「於此，有比丘隨所得之衣服而喜足，且讚歎隨所得衣服之喜足，衣服之因緣故，無陷不當、不應[之方法]，若不得衣服亦無懊惱；雖得不染著、不迷悶、無罪過而見過患，受用出要之慧；更為隨所得衣服之喜足，不自慢、不凌蔑他人；如是有善巧、精勤、正知、正念之比丘，友！名為古往以來第一聖種住者」（南傳《長部》第33《等誦經》，見《漢譯南傳》，8冊，頁240；漢譯《集異門足論》，T1536，大正26，頁392中一下）。

在一般的觀念之下，人類社會以穿衣為常態，這是因為欲界中有慚愧之心（參看《大毘婆沙論》，大正27，頁362中）；遮防蚊蟲，則是實際需要，而滿足這種需要的目的，是為了要助成修道，在此觀念之下，又強調對衣服不應生貪著之心（參考《佛藏經》，大正15，頁802上）。

大概是基於這一些理念，佛教對衣服的態度，重在內心是否生貪著、取得的過程，以及其實際上的用途。《大智度論》引用「律典」所傳，而說「佛因是告諸比丘：從今日，若有比丘一心求涅槃，背

《大毘婆沙論》的傳說，分別論者立四十一菩提分法，就是在一般所說的三十七菩提分之外，再加上四聖種（大正27，頁499上），所以分別論者在修持上，不但重於律行，更傾向於精嚴苦行的頭陀行（印順法師[1968]，420）。

捨世間者，若欲著，聽著價直十萬兩金衣，亦聽食百味食」（大正 25，頁 253 上；此一傳說的出處，參看 Lamotte[1970]，1678，note 1），只要是真心修道，對於衣服之質地，即非所論。

佛教對衣服的這種態度，也許是平淡，無甚高論，但從《阿含經》／《尼柯耶》的若干記載，可以看出，當時的沙門教團中，有一些修行者，他們在日常生活的基本需求上，過的是極端苦行的生活：

「或有沙門、梵志裸形無衣，或以手為衣，或以葉為衣，或以珠為衣，或不以瓶取水，或不以魁取水………或持連合衣，或持毛衣，或持頭舍衣，或持毛頭舍衣，或持全皮，或持穿皮，或持全穿皮；
 或持散髮，或持編髮，或持散編髮，或有剃髮，或有剃鬚，或剃鬚髮，或有拔髮，或有拔鬚，或拔鬚髮；
 或住立斷坐，或修蹲行，或有臥刺，以刺為床，或有臥果。以果為床。………如此之比，受無量苦，學煩熱行。

師子！有此苦行，我不說無。

師子！然此苦行，為下賤業，至苦至困，凡人所行，非是聖道」

386。

³⁸⁶ 《中阿含經》第 18 經《師子經》，大正 1，頁 441 下—頁 442 上；又參《中阿含經》第 174 經《受法經》，大正 1，頁 712 上—中；《長阿含經》第 8 經

釋尊把這樣的生活、修行態度，評價為「苦行穢污」或是「皆為卑陋」，「此苦行為下賤業，至苦至困，凡人所行，非是聖道」等等，也就是說，這樣的生活方式，不但沒有必要，而且不能達到修行的目的。

耆那教一直與佛教有密切的互動，而該教分成二派：天衣派與白衣派，而他們之所以分宗，就是對於修道者是否要穿衣，有所爭執。以天為衣，就是一種裸形梵志，他們認為只要穿衣，修道者就不可能解脫，而且這不是單純的信仰，還提出理論的說明

(Jaini[1979], 12–13、30；參郭忠生[2000], 99–101, 106–107)。如果以裸形梵志對衣服的態度，來看待衣服在佛法的地位，多少可以顯示佛法所謂「非苦非樂中道」的一個面相。

依現代學者的看法，《阿含經》／《尼柯耶》經常說到的尼乾子 (Niganṭha，意為「離繫」)，就是耆那教徒，而 Niganṭha Nātaputta

《散陀那經》，大正 1，頁 47 下—頁 48 上；《長阿含經》第 25 經裸形梵志經，大正 1，頁 103 中—下；《雜阿含經》第 573 經則提到一位阿耆毘外道，出家已經二十年，過的生活是「唯有裸形，拔髮，乞食，人間遊行，臥於土中」，但自嘆還是未證得「過人法」(大正 2，頁 152 上—中)。《別譯雜阿含經》第 71 經則傳說，波斯匿王對於長髮梵志七人、裸形尼乾七人、一衣外道七人，執禮甚恭，大正 2，頁 399 上（釋尊因而說到如何辨別是否為阿羅漢）。所謂裸形、長髮、一衣，顯然與佛教沙門的「識別標誌」，迥然有別。

就是耆那教的「創立者」Mahāvīra (《印佛固辭》，455—457；DPPN，II，61—65；Hoerner[1979]，63—74；Waltshire[1990]，133—137 則整理出佛教與耆那者二者的共通之處，共有 18 點)。而佛典說尼乾子也是苦行為尚，不能得道。但在耆那教本身，則有不同的見解：「如果要說有哪一件事，是 Mahāvīra 一生中最有意義的，應該就是他證得一切智 (kevalajñāna)，Mahāvīra 作為『作津梁者』的志業，就是以這一體悟為基礎。據說 Mahāvīra 以堅定不移的決心，實踐各種苦行 (此處之英文為 austerities)，沒有絲毫的懈怠，終於證得一切智，耆那教的 Acarāṅga-sūtra 就說到許多這樣的苦行」，甚至「耆那教可以驕傲的 (with pride) 指出一個事實：瞿曇佛陀 (Gautama Buddha) 放棄極端苦行，而依循所謂的『中道』，這一點與其對手尼乾子不一樣。而這種沒有那麼專心一志於修道目標的模式，最後卻導致佛教僧團 (sangha) 發生各種類型的鬆懈、墮落；相反的，耆那教以 Mahāvīra 為典範，就沒有這樣的弊病」(Jaini[1979]，25—27)。

如同 Jaini 這樣的論述，如果再進一步的推演，就會產生一個對佛教徒來說，非常嚴肅的問題：釋尊放棄極端苦行，宣稱「苦行非道」，那麼釋尊是否證得一切智呢？這在不同的信仰會有不同的解讀，據說：印度的其它宗教認為佛教是一種「輕鬆修道」

("easy-going"，見 Hara[1997]，250，note 8 所引)。就佛教徒來說：釋尊放棄苦行，菩提樹下成正覺。這是佛教一致的傳說，除了《阿含經》／《尼柯耶》對此一問題的教說，《大毘婆沙論》關於「苦行

無義」、「樂速通行」的討論（大正 27，頁 203 中—頁 204 上、頁 485 下），可說已對此問題，有相當程度的回應。至於佛教僧團退墮的問題，可以從兩方面來思考：一、耆那教一直以 Mahāvīra 為典範，顯然在各時代，都會認為當時相對的佛教行者不採用苦行，就是一種墮落。此一觀點，基本上是佛教與耆那教對苦行的價值判斷，有所不同；二、佛教本身確是有退墮的情況，不過，從《阿含經》／《尼柯耶》的傳述看來，佛教對此早已不斷的反省，甚至可說在釋尊時代，已相當關心此一問題。

現代學者在討論宗教之「苦行」，經常使用 asceticism 這個字眼。從各種宗教文化的觀察所得，歸納起來，asceticism 的形式不外：1. 齋戒斷食；2. 情欲控制，獨身；3. 守貧，包括乞討維生；4. 過世、獨棲；5. 「自加的痛苦」(self-inflicted pain)，這包括身體的（鞭打、燃燒、刺截等等），以及心理的（觀想最後審判，地獄的慘狀，輪迴的恐怖等等）。還有一種所謂的”inner asceticism”，這類型的 asceticism 著重的是精神的捨離，而不是捨離特定的世間享樂，例如印度《薄伽梵歌》(Bhagavadgītā) 的「在行為中捨離，而不是捨離行為」(renunciation in action rather than renunciation of action)，或是《聖經》的「身在世間，而不屬於世間」(in the world, but not of it)；另外，除了這些普遍的型態，印度宗教的禪定、瑜伽所用的行持或技術（例如：特殊的姿勢、唱誦、入出息），也可說是 asceticism（參看 ER, Vol. 1, 441—445, s. v. ASCETICISM）。

從這樣的定義看來，佛教的行持可說也是某種「苦行」，但是「對於兼讀佛教與印度其他宗教典籍的人來，很快就可發現一個事實，這些典籍用來指稱 asceticism（苦行）的用語，並不完全一樣。在一般印度典籍原本使用 *tapas* 乙詞，佛教徒則傾向採用 *duṣkara-caryā*，而在佛教典籍裏，*tapas* 的意含似乎有相當程度的演變」(Hara[1997], 250；漢譯佛典中，「苦行」的對等梵語，參看《平川漢梵》，1011)。

梵語 *tapas*，源自”*tap*”（意為「熱」heat），在古代印度是指存於熱能、蒸氣、灼熱等等的宇宙力量。早在《梨俱吠陀》(Rgveda)，就可看到多樣性 *tapas* 相關的宗教意含。火神 Agni，太陽神 Sūrya，本質上都有 *tapas*，但是要引發 *tapas* 則是透過戰神 Indra 與其武器。在《夜柔吠陀》、《阿闍婆吠陀》、《梵書》、《奧義書》，乃至耆那教、Tantra 信仰，*tapas* 的觀念，都有不同的發展；而耆那教採用「極端苦行」，就是認為，這可以燃燒舊業與阻斷新的業果(參 ER, Vol. 14, 335—336, s. v. TAPAS)。

從這個角度來看，佛教的「非苦非樂中道」，確是獨樹一格。對佛教的出家眾來說，「四依」或是「四聖種」之類的教法，無非是要在衣服、食物、住處等生活必需品方面，過著「少欲知足，易滿易養」的生活，專心修持。

只不過，這樣的物質生活到底怎樣實踐，標準在哪裏，實際上很難界定。律典乃至經典，有許多相關的細節，都是面對實際發生的問題，嘗試給予解決。以衣服來說，衣服的形式、顏色、質料，

配件，數量，製作方法，乃至來源與分配，都有詳細的規定，甚至在僧眾結夏安居後，還有迦緇那衣法（Kaṭhinavastu）的規定，這麼詳盡，甚至是瑣碎的規定，無非是要實踐「非苦非樂中道」。

出家眾所穿的三衣，一般稱作是袈裟（Kāśāya）。本來，衣的通稱是 cīvara（支伐羅）；而僧衣有僧伽梨、鬱多羅僧與安陀會等三衣，習慣上通稱為袈裟。但是就釋尊規定三衣的傳說來看³⁸⁷，佛教僧眾最初是沒有三衣，甚至只能有一件僧衣。Kāśāya 的意義是雜色衣，染色衣，這應該與僧衣的來源有關。《十住毘婆沙論》（T 1521）說：僧眾「應著二種衣：一者、居士衣；二者、糞掃衣」（大正 26，頁 111 下），此處的「居士衣」是指居士所施衣。糞掃衣是從垃圾堆、墳墓等處拾來的，早就沾染污漬或膿血的廢布，洗洗補補，縫成衣服，名為糞掃衣。釋尊與僧眾，起初都是穿這種衣的。而依律典的傳說，自從耆婆童子以衣服供養後，釋尊允許僧眾穿著在家信眾所布施的衣（布），但還是要經過染色。從此一角度來理解，袈裟可以是糞掃衣，也可以是居士所施衣（郭慧珍[2001]，第三章）。

但糞掃衣在佛教裏，卻有不尋常的意義。一般說來，對衣服的態度，大體可把出家人分成三類：

一、依戒而住的律行：這是住在僧中，也就是大眾共住，納入

³⁸⁷ 《四分律》，大正 22，頁 856 下—頁 857 上；《五分律》，大正 22，頁 136 上—中；《十誦律》，大正 23，頁 195 上。

僧團的。對於衣服，可以糞掃衣，也接受信眾布施的新衣。而且在淨施制度下，還可以保留法定三衣以外的更多衣服。

二、修頭陀行，這是少數人。不住僧中，過著個人的生活（頭陀行者與頭陀行者，就是住在附近，也不相組合），但也可以半月來僧中布薩。衣服方面，一定是糞掃衣，不受布施，而且是限於三衣。

三、一切糞掃者，這是極少數的，不入僧中，不受施衣（印順法師[1993f]，22—29）。

如果把生活態度，分成極端享樂與極端苦行兩邊，「一切糞掃者」可說比較接近《阿含經》／《尼柯耶》所否定的苦行外道，而「頭陀行」也是相當清苦，但沒有那麼極端，至於「依戒而住的律行」，顧名思義，就是佛教戒規所勾勒出來的，修行者應有的生活方式。

此三類的生活方式，並不是固定的，就個人來說，可以在不同時期過著不同的方式；另一方面，此三類也不是相互排斥的擇一關係。以糞掃衣來說，「依戒而住的律行」並不排除此種衣服，但「頭陀行」一定是著糞掃衣，而「一切糞掃者」則不但是衣服，連其他的生活資具都是撿拾而來，完全不受布施。

「頭陀行」那樣的生活方式，是把自身的生活需求設定「低標準」，在某種程度上，反應出如同「四依」所揭示的精神，所以在經典裏，也可看到對頭陀行的讚嘆，甚至說：毀謗頭陀行，就是毀謗釋尊，而且「此頭陀行在世者，我法亦當久在於世；設法在世，益增天道，三惡道便減，亦成須陀洹、斯陀含、阿那含三乘之道，皆

存於世」，而釋尊之所以要大迦葉留化，是因為「過去諸佛頭陀行比丘，法存則存，法沒則沒，然我今日迦葉比丘留在世，彌勒佛出世，然後取滅度」（《增一阿含經》，大正2，頁570上—中、頁746下）。既是如此，為什麼還要有「依戒而住的律行」呢？

這可在提婆達多破僧的事緣，看出端倪（印順法師[1993f]，22—29）。在生活態度上，提婆達多標榜「五法」，佛典對「五法」的傳說雖有多少不同，但大體上是「衣服方面，主張盡形壽糞掃衣，不受施主施衣。住處方面，主張盡形壽住阿蘭若，露地坐，樹下坐，不受住房屋。飲食方面，主張盡形壽乞食，不受請食。特別主張不食酥、鹽、魚、肉等。這些，與頭陀行相近」，而釋尊拒絕採行這五法，一方面，「提婆達多的五法，是絕對的苦行主義，盡形壽奉行而毫無通變」，而眾生的根器不同，社會的環境也是不斷在變，採行一成不變的方式，就會流於偏激，而且「中道的佛法，不重於事相的物欲的壓制，而重於離煩惱，顯發心清淨性，解脫自在。而提婆達多的五法，卻是重於物欲的壓制。越著重這方面，就越流於苦行」。不但是對個人的修學，並不妥當，而從佛法的世諦流布來說，不接受布施，顯然減少與大眾接觸的機會；盡形壽阿蘭若，傾向於個人的離群索居，很難形成六和敬的教團；這樣的生活方式，對年富力盛的青壯年來說，也許沒有困難，更可以展現清苦的形象，但對年幼的沙彌，乃至年老體衰之人，都不適合。

總之，袈裟，本來可以包括糞掃衣，但在有些人眼中，在袈裟

的來源中，糞掃衣才是真正的、唯一的袈裟，其他來源是不妥當的；在「依戒而住的律行」者，接受居士所施衣，也不排除糞掃衣，但更注重的是，不貪著物欲的內心陶冶。

《大毘婆沙論》說「過去諸佛皆稱讚糞掃衣，而不許著；今釋迦佛亦稱讚糞掃衣，而便許著」，論師對這句話，有不同的理解（大正 27，頁 908 下），就是反應這些不同的價值判斷。《方廣大莊嚴經》與〈糞掃衣功德事〉（本文§ 4.5.7.2.），傳述釋迦菩薩在優樓頻螺（Uruvelā）地方換著糞掃衣，也許意味著釋迦菩薩是以此衣成正覺，但本小節的討論，應該可以看出，即使如此，釋尊並不是「一切糞掃者」，也不是形式上的「頭陀行者」，所以袈裟／糞掃衣，在實用的價值之外，還有相當的象徵意義。

§ 4.7.5.5. 袈裟的象徵意義

從結果來看原因（「由果說因」），阿羅漢的起點，無疑是「剃除鬚髮，被服袈裟」（所謂「在家阿羅漢」，可以不論）；在「勤修聖道」的過程，袈裟又是表彰生活態度的形象（之一），具有實用的功能；釋迦菩薩踰城出家，也是剃髮著袈裟。在此意義之下，袈裟已不是單純的出家修道者的身分標誌，或只是實用功能而已，「阿羅漢幢」（arahaddhaja）就是從解脫者的外形來說，表彰的是解脫者的所證境界，因此袈裟就有著多樣性的象徵意義。

前一小節所引到的《雜阿含經》第 1062 經（大正 2，頁 276 上），把出家學道的「身份轉換」，等同於解脫生死的「生命狀態轉換」那樣的端嚴，也就是一種榮耀、自信，這種「身份轉換」，有其象徵意義；如果再進一步理解，出家與證果之間，袈裟也是維持、存續此一身份認同的標誌。可見袈裟（與剃髮），不妨說是修道者與證道者共同的標誌。

西元七世紀中葉在中國集出的《法苑珠林》，對袈裟開宗明義的解說如下：

「夫袈裟為福田之服，如敬佛塔，泥洹僧為懺身之衣，尊之如法。
衣名銷瘦，取能銷瘦煩惱。
鎧名忍辱，取能降伏眾魔。
亦喻蓮華，不為污泥所染。
亦名幢相，不為邪眾所傾。
亦名田文之相，不為見者生惡。
亦名救龍之服，不為金鳥所食。
亦名降邪之衣，不為外道所壞．．．．」（卷 35，大正 53，頁 556 中，〈法服篇〉〈述意部〉）。

即使只有此處所引的這幾個說法，就可看出袈裟有著多樣性的意義，這些都可說是袈裟的象徵意義。

關於袈裟的象徵意義，Kieschnick([1999])以出家身份標誌(Robe as emblem)、修道象徵(Robe as ascetic symbol)、紫衣(the purple robe)、以及傳法之衣(the Dharma Robe)等角度來說明；而紫衣的觀念，可能是在國家機器的體制之下，中國佛教特有的身份表徵。Adamek([2000])則以《歷代法寶記》(T 2175)為線索，探討紫衣的相關問題。Faure[1995]則以日本道元禪師(1200–1253)的《正法眼藏》(T 2582，〈傳衣〉與〈袈裟功德〉，大正 82，頁 47 下—頁 62 上)，以及在日本曹洞宗傳統下，袈裟的種種象徵³⁸⁸。

就此處有關的來說，Faure 對道元禪師的看法，有這樣的觀察：對道元而言，正確的「傳衣」指的是兩件不同的事情，一個是佛陀本身的袈裟，另一個則是成就如同佛陀袈裟的方法。道元刻意的混同這兩種意義，也就是「傳法的袈裟」與「受戒的袈裟」，而把「傳法的袈裟」的各種「神秘作用」，加在「受戒的袈裟」身上。道元混同了兩個本來各自獨立的傳統，其一是道宣律師(596–667)與義淨(635–713)的毘奈耶傳統，這是把袈裟看成是(受戒意義底下)出家眾的服制；另一個是禪宗的傳統，重在把袈裟看成是傳法的象徵(Faure[1995]，345)。

³⁸⁸ Faure[1995]，337、Kieschnick[1999]，26，note 60 以及 Adamek[2000]，65，note 19，不約而同的說到一篇 Anna Seidel 的論文："Den'e (Chuanyi 傳衣 Trnasmission of the robe)，據說將發表在《法寶義林》第 8 分冊(本文定稿之際，此一分冊還未出版)。

其實，七世紀中葉編出的《法苑珠林》(668 AD)，在〈法服篇〉裏，以述意、功能、會名、濟難、感報、違損等六個項目（大正 53，頁 556 上—頁 563 中），來說明與袈裟相關的種種，就可以看出多樣的意義。

在《法苑珠林》〈法服篇〉，引述了所謂「宣律師住持感應因緣」。這是道宣律師在捨報前不久，得到「天人感應」，「四天王臣子」告訴他一些佛法的事緣，其中與袈裟有關的，有好幾個重點，而且與一般的傳說，在形式上，有所不同。

首先，「宣律師住持感應因緣」把這段因緣定位在「如來臨涅槃三月未至前」，而且以文殊師利菩薩為當機者，這就不會與釋尊入滅前三個月內的傳統說法，發生矛盾。

釋尊先要求文殊師利菩薩到「戒壇」，鳴鐘召集大眾；等到大眾就位後，釋尊說：

「我初踰城，入山學道，以無價寶衣，貿得鹿裘著。
有樹神現身，手執僧伽梨，告我言：悉達太子！汝今修道定得正覺。過去迦葉涅槃時，將此布僧伽梨大衣，付囑於我，令善守護，待至仁者出世，令我付悉達。
我於于時欲受大衣，地便大動。」

釋迦太子除了交換而來的「鹿裘」之外，還得到迦葉佛透過樹

神轉交的「僧伽梨」。釋迦菩薩在修道期間，一直把這件迦葉佛「僧伽梨」帶在身邊，也發生一些異象。釋尊成佛之後，不但珍惜、守護此一「迦葉佛僧伽梨」，而且「每轉法輪，便被此服。自成道來，被著五十度」。現在快要入滅了，要把這件「僧伽梨」傳續下去。接著，釋尊把「僧伽梨」放在衣塔，圍繞戒壇三匝。再來，十方世界無量諸佛出現，各布施一衣；魔王更以黃金珠寶，作成佛塔，來安奉這些諸佛所施衣。最後是釋尊的囑付：

「佛告文殊及諸來大眾：我今涅槃，欲付汝迦葉佛衣塔，持我遺法。我入涅槃後，將迦葉衣塔置我戒壇北，經于十二年。」

「佛告文殊：汝持我衣鉢之塔，周遍間浮及三天下，乃至大千世界，處處安置，鎮我遺法。有阿育王塔，亦勸令造遍三千土。」

這段非常「特殊」的傳說，可說是以迦葉佛「僧伽梨」為主軸，迦葉佛透過樹神，交給剛剛踰城出家的釋迦菩薩，等到釋迦菩薩成佛後，一直帶著或穿著，然後又要傳下去，但是以文殊師利為主角；不但這樣，還把此「僧伽梨」與衣塔連結在一起，而且安放在戒壇。這種「僧伽梨」、衣塔與戒壇連結的關係，不限於這一件特定的迦葉佛「僧伽梨」，藉由諸佛所施之衣，這種「衣鉢之塔」可以多到「大千世界，處處安置」（大正 53，頁 560 上—頁 561 上）！

緊接在此之後，《法苑珠林》又說到另一件迦葉佛的「絹僧伽

梨」，用意可能是拿來作為反對蠶絲袈裟的依據，但同樣也有衣塔（塔內還加放三藏教典！）、戒壇、處處安置等情節。到了最後的囑付，就變成「至彌勒下時，令文殊師利，將塔付彌勒佛，是為安置處，所以相付囑也」（大正 53，頁 561 上—頁 562 上）。

在稍後的段落，《法苑珠林》又說到：

「佛告諸比丘：我此僧伽梨，過去未來諸佛，皆著此衣，得至解脫。末世惡比丘不受持三衣，亦不持戒，輕慢法衣，令法速滅。我今與汝，合三千大衣，願汝受持，勿令損失。當用布褐，作此伽梨，不得用繒帛及細軟者，並用麤大布作之，令末世比丘，不樂好衣服」（大正 53，頁 562 下—頁 563 上）。

所謂「過去未來諸佛，皆著此衣，得至解脫」，對照前文所引迦葉佛要求樹神，在釋迦太子出家後轉交的「迦葉佛僧伽梨」，似乎意味著有唯一的一件諸佛傳續不絕的迦裟，這與竺法護譯《如來獨證自誓三昧經》（T 623）所說的「佛所送袈裟，合成一服，名曰『薩披佛頭震越』」（大正 15，頁 347 下），可看成是同一意旨，而南傳《本生譚因緣論》（近因緣）說，釋迦菩薩「身著阿羅漢之標章，亦即代表數十萬諸佛之衣服」，也不妨作如是觀（參本文 § 4.7.5.2.），這是要突顯袈裟作為「解脫衣」的形象。

但《法苑珠林》釋尊又提到迦葉佛另一件「絹僧伽梨」，似乎要

沖淡前一件袈裟獨一無二的特殊地位；而諸佛各施一衣，更是有意要把袈裟多數化，也就是，從某件特定的袈裟，到泛指不特定的袈裟，而形成釋尊所要囑付的，是袈裟這種服制。

伴隨著袈裟而安置各處的，是「衣鉢之塔」，把袈裟供奉在佛塔，可以說是把袈裟等同於釋尊的「舍利」。事實上，《法苑珠林》在〈法服篇〉的同一段落裏，談到許多釋尊的遺物。

另一值得注意的是，釋尊是在戒壇，作這些開示，而且要求「我入涅槃後，將迦葉衣塔置我戒壇北，經于十二年」，行文之間，經常提到戒壇此一處所。道宣是中國有名的律學專家，他的《關中創立戒壇圖經并序》(T 1893)，詳細說明戒壇的構造、配置與儀軌等等。在戒壇的空間與情境裏，袈裟很容易與受戒結合在一起，這是在顯示袈裟作為（由在家而）出家的身份轉換標誌。

道宣律師不但是律學專家，也是史學者，他的《續高僧傳》(T 2060)、《廣弘明集》(T 2103) 與《集古今佛道論衡》(T 2104)，保存許多重要的史料，這樣的一個大德，很容易讓人以為，他是一個重理性思辯的學者，但道宣的形象不限於此，除了《法苑珠林》所引的「宣律師住持感應因緣」外，還可以看到《道宣律師感通錄》(T 2107)、《律相感通錄》(T 1898)，甚至《關中創立戒壇圖經并序》(T 1892)、《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》(T 1899)，也都有說到這「天人感應」之事（參 Shinohara ([2000], 301–302），道宣還有一部《集神州三寶感通錄》(T 2106)，難怪傳說道宣生平有許多異跡。

「感通」或「天人感應」，在宗教上，本來就是相當平常的，而且從佛教的修證理論來看，這樣的天人對談，稱不上是太大的「異象」。可以注意的是，依《法苑珠林》的說法，道宣本身對於在這種情境之下，所得到的資訊，給予很高的評價：

「律師既親對冥傳，躬受遺誥，隨出隨欣，耳目雖倦，不覺勞苦，但恨知之不早，文義不周。今依天人所說，不違三藏教旨，即皆編錄。雖從天聞，還同佛說」（大正 53，頁 354 中）。

道宣把「天人感通」而來的資訊，等同於佛說，其實是有根據的，例如《大智度論》就說：「如佛《毗尼》中說：何者是佛法？佛法有五種人說：一者、佛自口說；二者、佛弟子說；三者、仙人說；四者、諸天說；五者、化人說」（大正 25，頁 66 中）。

不過，這種「天人感通」而來的資訊，在《出三藏記集》有不一樣的評價。依《出三藏記集》的傳說：齊江泌處的女兒尼子，「篤信正法，少修梵行」，是一位虔誠的佛弟子，從小會閉目靜坐，誦出經典，「或說上天：或稱神（天）授」。等到停止了，就與常人一樣，不會誦出。僧祐以為：「推尋往古，不無此事！但義非金口（所說），又無師譯，（寫出者）取捨兼懷，故附之疑例」（大正 55，頁 40 中）。僧祐並不否定這一事實，但依世俗的歷史觀點，總覺得這不是佛說的，又不是從梵文翻譯過來的！所以只能說是「疑經」，不能作為真

正的佛經（印順法師[1981]，1320）。

這兩種截然不同的評價，各有所本，也許可以從另一角度來看待：「天人感通」而來的資訊，到底說了怎樣的內容？

Shinohara ([2000], 338–340) 認為：「宣律師住持感應因緣」的內容，很可能受到《阿育王傳》（或廣泛的說「阿育王傳說」）相關內容的啟發。換句話說，這不是別出的新義（當然，也有進一步發展的部分）。

就內容來說，「宣律師住持感應因緣」所說與袈裟有關的主題，包括：諸佛所傳的袈裟、解脫服（及其神奇功能）、袈裟與受戒，「衣鉢之塔」的營建與供養，袈裟的囑付、袈裟與法滅（或末法）時代等等。其中有好一些，從本文前三小節的討論看來（§ 4.7.5.2.–§ 4.7.5.3.），也許可以更進一步的說，同樣的主題，可以廣泛的在不同佛典裏，看出線索。難怪 Shinohara 認為 ([2000], 338–340)：「透過 Bernard Faure（即 Faure[1995]）的討論，我們看到，(日本)道元禪師對於袈裟的若干觀點，與道宣律師感通所得的內容，有極為相似之處。所以論述道元與嗣後 (日本) 曹洞宗傳統對袈裟的見解，也許應該放在此一更寬廣的脈絡之下」。

§ 4.7.5.6. 袈裟的信賴關係

不過，形式與實質，往往有令人意想不到的差距，特別是在象

徵意義被誤用時，最為明顯。之所以會被誤用，主要是因袈裟之象徵意義伴隨而來的信賴關係。佛典有許多傳說，描述這種信賴關係。

在〈六牙象本生〉(Chaddanta Jataka, No. 514)³⁸⁹，獵人想要獵取象王之牙，所以「身被忍服，覆其弓箭，所有衣甲，藏在草中」，獵人刻意隱藏身份，穿著袈裟，來鬆懈象王防備之心。母象雖然有疑問，但象王說：「在袈裟中，無不善事。此之幢相覆蓋之人，心住慈悲，當須無怖，勿生疑惑！如月無熱，斯人亦如是」，結果是象王被毒箭所射，母象說「如何乃言：著袈裟人無有害心！」(大正 24，頁 71 上—中)，可說對這種信賴關係的一大質疑，但此質疑的背後，其實意味著袈裟被信賴的程度。

南傳《本生譚》〈袈裟本生〉(Kasāva Jātaka, No. 221)³⁹⁰，表達同一意旨，其「現在事」部分是：提婆達多接受一件信眾供養的高價袈裟，引發一些質疑：提婆達多的德行是否足以接受這樣的供養？於是釋尊說「過去事」：提婆達多在過去生，就曾為獵取象牙，而穿著袈裟，偽裝成辟支佛，獵殺許多大象，最後被身為象王的釋尊發現，而告誡獵師：「此阿羅漢之標幟 (arahaddhaja)，於汝不相

³⁸⁹ 參本文註 292 所列資料；至於考古資料的圖像研究，參看 Foucher[1917]，185–204。此處引用《根本說一切有部毘奈耶藥事》(T 1448) 的用語。此則本生見諸 Bharhut，可見成立甚早。

³⁹⁰ 《漢譯南傳》，第 33 冊，頁 197—頁 199；參看 Grey[1994]，152，s.v. KASAVA；DPPN, I, 591。

應，何故著此！」同樣也是在說明對袈裟的信賴，以及遭到誤用。

類似的主題，在《賢愚經》第 54 緣〈堅誓師子品〉（大正 4，頁 438 上一下；參下文§ 4.8.），也可看到，並且說：

「染色之服，皆是三世賢聖標式。其有眾生，剃除鬚髮，著染衣者，當知是人，不久當得解脫一切諸苦，獲無漏智；為諸眾生，作大救護。若有眾生，能發信心，向於出家著染衣人，獲福難量」。

此一事緣雖也是因提婆達多而起，但重點不在於提婆達多之不善行，反而是說，信賴剃除鬚髮著袈裟之人（即使該人出於惡心或是名實不符），也可以獲福無量，可說對袈裟所代表的意義，有一種近乎絕對的信仰。

另外，在釋尊佛傳裏，《佛所行讚》（T 192）說到釋迦菩薩踰城出家，換著袈裟的經過：

「時，淨居天子知太子心念，化為獵師像，持弓佩利箭，身被袈裟衣，徑至太子前。太子念此衣，染色清淨服，仙人上標飾，獵者非所應。即呼獵師前，軟語而告曰：汝於此衣服，貪愛似不深，以我身上服，與汝相貿易。獵師白太子：非不惜此衣，用謀諸群鹿，誘之令見趣；苟是汝所須，今當與交易」（大正 4，頁 12 上—中；參《佛本行經》，大正 4，頁 70 中）。

本生類經與佛傳，以強烈的對比，獵師假借袈裟作偽裝，利用旁生的信賴，達到真正的目的。透過具體的事例，對形式與實質來反省與警惕，真正的修道者，不但要有袈裟這樣的身份標誌，也要注意內在實質的修持。這樣的觀念，很早就出現，在南傳〈袈裟本生〉(Kasāva Jātaka, No. 221)，象王對獵師的訓誡，所說的就是南傳《法句經》第9、10頌³⁹¹，而南傳《長老偈》第959—975頌，也是以「阿羅漢幢相」(arahaddhaja)為中心，說明修道者應注意行持，否則就辜負此法服所代表的意義（《漢譯南傳》，28冊，頁201—頁202），可見佛教內部，早就意識到此一問題。

總之，袈裟作為出家眾之僧衣，具有多樣的意義，Kāṣāya乙詞被譯成：降邪衣、幢相衣、解脫幢相衣、功德衣、無垢衣、無相衣、勝幢衣、無上衣、解脫服、道服、出世服、慈悲衣、忍辱衣、忍鎧衣、阿耨多羅三藐三菩提衣等等（《望月佛教大辭典》，879中一下；參看郭慧珍[2001]，第三章），或是「聖服」（《平川漢梵》，956b, No. 2970），無非在表明袈裟所代表的聖德，難怪會有以衣傳法的傳說。

下文（本文 § 4.7.6.2.）所要討論的《大寶積經》第23《摩訶迦葉會》更傳說，釋尊自述：

³⁹¹ 《漢譯南傳》，第33冊，頁199。《法句經》頌文，見《漢譯南傳》，第26冊，頁14。參看《出曜經》，大正4，頁679中一下、頁748中

「我袈裟者，戒、定、智慧、解脫、解脫知見，無量阿僧祇善根所集」。

把釋尊的外物，等同於釋尊身體所留存的舍利³⁹²！但在文義上，此處的「我袈裟」應該不是狹義的指釋尊所有或用過的袈裟，而是指佛教服制所通稱的袈裟，因為「於當來世有愚癡人，著聖人衣似像沙門，入於村邑中，有信心婆羅門長者居士，見被法服，謂為沙門，皆共尊重，供養讚歎。彼愚癡人因袈裟故，而得供養」（大正 11，頁 512 中），這裏所指的是「相似沙門」，所以袈裟所代表的意義，不但過去如此，未來還是一樣。

另外，釋尊入滅後，由大迦葉主持荼毘，包裹釋尊金剛之身最外層與最內層的「衣服」，完好未壞，還引起部派學者的討論³⁹³。關

³⁹² 《大寶積經》第 23《摩訶迦葉會》本身說：「如來舍利，具戒、定、慧、解脫、解脫知見之所熏修」（大正 11，頁 512 上），從西藏譯本所見，此一文句的譯解問題，參 Schopen[1999]，295—298、306—308。

³⁹³ 《雜阿含經》，第 1197 經，大正 2，頁 325 下；《佛般泥洹經》，大正 1，頁 174 中 16—17；《施設論》，大正 26，頁 520 下；《大毘婆沙論》，大正 27，頁 958 下—頁 959 上（此處說的比較複雜，而且是專指釋尊入滅；至於《大毘婆沙論》卷 135，則在討論以神通力入滅者，有燒身不燒衣，有燒衣不燒身，只簡單的說：由化主力，謂諸化主者隨意所欲，或燒、不燒，見大正 27，頁 699 下；另見大正 27，頁 782 中）。《清淨道論》則在「定遍滿神變」時，舉

於釋尊的袈裟，不但有這些神奇的傳說，依玄奘《大唐西域記》所傳，佛教最初的窣堵波，就是釋尊告訴最初的二位在家弟子，「以僧伽胝方疊布下，次鬱多羅僧，次僧卻崎，又覆鉢，豎錫杖，如是次第為窣堵波」（卷1，大正51，頁873上），釋尊的袈裟不只是佛塔構造的張本，而釋尊入滅後，在崇禮釋尊遺物的「佛教新境界」中，釋尊的袈裟也是供養的對象，法顯與玄奘都看到這樣的佛塔精舍。

§ 4.7.6.1. 彌勒、大迦葉與「以衣傳法」——釋尊與彌勒佛

《歷代法寶記》(T 2075) 在敘述中國禪宗「以衣傳法」的濫觴時，有這樣的說法：，大正51，頁181上－中：

「西國人信敬，無有矯詐，承後者是般若波羅蜜多羅，承後不傳衣。」

唐國眾生有大乘性，詐言得道得果，遂傳袈裟，以為法信。譬

一個例子，來說明「神變」的力量：Sañjīva長老（拘留孫佛的上首弟子之一）入滅盡定，牧牛人以為他已經入滅，加以荼毘，但 Sañjīva長老毫髮未傷，甚至連袈裟都完好（葉均[1987]，中，239），而此事緣可見諸《中阿含經》第131《降魔經》（大正1，頁620下）等等。

如轉輪王子灌其頂者，得七真寶，紹隆王位。得其衣者，表法正相承」(大正 51，頁 181 上一中)。

所謂的「西國人」，究竟是指什麼地方的人，並不明確，但鳩摩羅什譯《彌勒大成佛經》本身在流通分中，「自我命名」七個經名，其中一個是《釋迦牟尼佛以衣為信經》(大正 14，頁 434 中)，顯然有「以衣傳法」的意味。

在「以衣傳法」的架構中，傳法與傳衣，可以分開觀察。傳法的用意，以傳法者的立場來看，無非是要確認其所要延續的「東西」，經由可信賴的弟子傳承下去；以受法者的立場，則是以傳承法統的真正，來徵表其所宏傳的「東西」是正確無誤。

以佛法來說，所要傳承的主要是「所證法」與「所說法」，這可說就是如舍利弗的「知一法、證一法」所指涉的(《雜阿含經》第 498 經，本文 § 3.7.6；釋尊與舍利弗所證的內容是否完全一樣，姑且不論)；「所說法」則兼含「所說法義」，這就是正法傳續不絕的理念。在釋尊最後的教誡中，依《長阿含經》《遊行經》所說，釋尊告訴阿難「我成佛來所說經、戒，即是汝護，是汝所持」(大正 1，頁 26 上)，只概括的說經與戒(法、毘奈耶)；《遺教經》(T 383) 則在說到四聖諦之後，總結的說「應可度者，若天上、人間，皆悉已度；其未度者，皆亦已作得度因緣。自今已後，我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」(大正 12，頁 1112 中)，在這樣的理據之

下，應該沒有傳法的問題，重點是在於弟子的修持證果。

基於這樣的理據，傳法是重點，也是目的，而傳衣是方法，衣服（袈裟或糞掃衣）是信物，只是一種象徵。不過，在佛典裏，傳法的概念，也有不透過「以衣傳法」，而是透過「祖師相承」（囑付傳法）的架構，代代相傳。

在彌勒信仰裏，「以衣傳法」所呈現的，是釋尊與彌勒佛的（佛與佛）關係，釋尊透過大迦葉，把袈裟轉交給彌勒佛。至於「祖師相承」（囑付傳法）的型態，可說是釋尊與彌勒菩薩的關係（佛與菩薩），也就是由釋尊直接傳法給彌勒菩薩，但因為在早期的聲聞佛典中，彌勒菩薩的角色與形象，並不清楚，而在聲聞佛法中，「祖師相承」有強固的傳統，大迦葉在相關的傳說中，又有舉足輕重的地位，如此一來，大迦葉在「以衣傳法」與「祖師相承」的架構中，都是重要的仲介者。

依《雜阿含經》／《尼柯耶》的傳說（《雜阿含經》第 1144 經，大正 2，頁 303 中一下；南傳《相應部》〈迦葉相應〉，《漢譯南傳》，14 冊，頁 269—274）：大迦葉開始學道時，所穿的衣服值十萬金，而在初次與釋尊見面後不久，就以該衣服與釋尊糞掃衣交換。大迦葉似乎就一直穿著這套換來的糞掃衣，或至少非常珍惜，一直保存（後來，釋尊要用另一件自己的僧衣，換掉大迦葉身上非常破舊的（不知是否為大迦葉最初換來的那件？）：「世尊告摩訶迦葉言：汝今已老，年耆根熟，糞掃衣重；我衣輕好，汝今可住僧中，著居士

壞色輕衣」³⁹⁴，但大迦葉婉謝了。

釋尊以糞掃衣，來與大迦葉的「僧伽梨」交換，《雜阿含經》第1144 經對此事的傳說是這樣：

「01. 我（指大迦葉）以百千價直衣割截僧伽梨，四攝為座。

爾時、世尊知我至心，處處下道，我即敷衣以為坐具，請佛令坐。

世尊即坐，以手摩衣，歎言：迦葉！此衣輕細！此衣柔軟！

我時白言：如是，世尊！此衣輕細，此衣柔軟，唯願世尊受我此衣！

佛告迦葉：汝當受我糞掃衣，我當受汝僧伽梨。

佛即自手授我糞掃納衣，我即奉佛僧伽梨。

02. 如是漸漸教授，我八日之中，以學法受於乞食；至第九日，起於無學。

³⁹⁴ 參 DPPN, II, 476—483, s. v. Mahākassapa。又，釋尊體恤大迦葉年事已高，希望他不要再那樣清苦，要他換「新」一點的僧服，到教團與大眾共住，接受信眾的供養，大迦葉婉謝了，見《雜阿含經》，第 1141 經，大正 2，頁 301 下；《別譯雜阿含經》第 116 經，大正 2，頁 416 中一下；《增一阿含經》，大正 2，頁 570 上一中；南傳《相應部》〈迦葉相應〉（《漢譯南傳》，14 冊，頁 253—頁 254）。同樣的情節，在《增一阿含經》〈莫畏品〉第 5 經（大正 2，頁 746 上一下），就進一步說到釋尊囑付法藏的問題。

03. 阿難！若有正問：誰是世尊法子；從佛口生，從法化生，付以法財——諸禪、解脫、三昧、正受，應答我是，是則正說。譬如轉輪聖王第一長子，當以灌頂住於王位，受王五欲，不苦方便，自然而得。

我亦如是，為佛法子，從佛口生，從法化生，得法餘財——諸禪、解脫、三昧、正受，不苦方便，自然而得」（大正2，頁303中一下）。

第一段是在說釋尊與大迦葉「交換僧伽梨」，第二段只是說大迦葉在九日之內就證無學果。第三段，說明大迦葉在教團中的地位。

本來，「從佛口生，從法化生」，是指佛弟子依教奉行，證得果位，應該不是指特定人。在此經，大迦葉向阿難自稱具有這樣的地位，但在不同的傳說裏，釋尊曾親口對僧眾宣告：舍利弗是長子³⁹⁵。

另一方面，此一概念，多少是在表明佛弟子是由釋尊教化，透過法的修持，成就解脫，地位是平等的，不像婆羅門自稱：「我婆羅門種最為第一，餘者卑劣；我種清白，餘者黑冥。我婆羅門種出自

³⁹⁵ 釋尊泛指一般弟子是「汝等為子，從我口生，從法化生」，同時說舍利弗是「汝今如是，為我長子」，見《雜阿含經》，第1212經，大正2，頁330上—中。目犍連也有類似的自我表白，見《雜阿含經》，第501經，大正2，頁132上—中。依佛典的傳說，在釋尊晚年，協助釋尊教化，遊行攝導的上座，主要就是舍利弗與目犍連，參考印順法師([1993f]，8—11('助佛揚化的上座')。

梵天，從梵口生，現得清淨，後亦清淨」（《長阿含經》第 5《小緣經》，大正 1，頁 37 上），也就是不承認以出身定其尊卑的種姓制度；佛教接納各階層之人，不論出身如何，只要努力修持，就可以成清淨解脫。雖然如此，因為經文把大迦葉與釋尊見面之後，換得糞掃衣，以及修道成就的過程，緊接在一起的敘述，多少會有以衣傳法的印象。

值得注意的是：這一段釋尊與大迦葉交換「衣服」的事緣，是大迦葉自己向阿難說的。而《雜阿含經》第 1144 經一開頭，很明白的表示：「一時，尊者摩訶迦葉、尊者阿難住王舍城者闍崛山中，世尊涅槃未久」，而這一段對話的原因是：當時發生饑荒，乞食難得，阿難帶領一些年輕弟子，甚至「人間遊行，至南天竺」，而有三十位「年少弟子，捨戒還俗」，阿難回到王舍城後，受到大迦葉嚴厲的責難。這引起低舍比丘尼（Thullatissā）³⁹⁶的不滿，而說：大迦葉本是外道，怎麼可以說阿難是不知輕重的「童子」！大迦葉以天耳知道

³⁹⁶ 這位「低舍比丘尼」應該是指 Thullatissā，參看《印佛固辭》，685，s.v.

Thullatissā；在南傳《相應部》（迦葉相應），此一事緣是偷羅難陀比丘尼（Thullanandā），而《別譯雜阿含經》第 119 經（大正 2，頁 418 上），則作「帝舍難陀比丘尼」。附帶說到，在《雜阿含經》第 1143 經（大正 2，頁 302 中一下），大迦葉為諸比丘尼說法，卻被偷羅難陀比丘尼說是：大迦葉的說法，如果與阿難比起來，「譬如販針兒於針師家賣」。但同一事緣，在南傳《相應部》（迦葉相應），反而是（偷羅）低舍比丘尼（《漢譯南傳》，14 冊，頁 267），參看 DPPN，I，1040–1041。

這樣的事，但並沒有回應低舍比丘尼，反而對阿難說：你看，低舍比丘尼竟然批評我如何如何。阿難不但沒有反唇相譏，回過頭來安慰大迦葉說：「且止！尊者摩訶迦葉！忍之。尊者摩訶迦葉！此愚癡老嫗，無自性智」。大概是被說成本是外道，大迦葉就回憶他如何出家修道，再遇到釋尊，受釋尊的教化，而證得無學果。

但問題是：釋尊入滅後不久，可能發生這樣的對談嗎？

依佛典的傳說：釋尊入滅時，大迦葉並沒有隨侍在側，等到釋尊遺體荼毘之後，緊接的就是籌備王舍城結集大會；結集圓滿之後，大迦葉就入滅了。這幾件事接續而來，相當緊湊，如果當時阿難與大迦葉已經到王舍城，阿難怎會有時間與心情，帶著年輕比丘「人間遊行，至南天竺」！

如果漢譯《雜阿含經》第 1144 經的原本就是這樣，此經的集出者作這樣的敘述，到底是要傳達怎樣的意旨？從經文的情境來看，大迦葉這樣的自我表白，似乎是要證明自己在教團地位的正當性（南傳《相應部》〈迦葉相應〉的說法，雖沒有是否發生在釋尊入滅後的疑問，但情境一樣）。

《雜阿含經》／南傳〈迦葉相應〉的傳說，固然已經有釋尊與大迦葉交換「衣服」，以及把大迦葉說成是如同轉輪聖王長子那般，「從佛口生，從法化生」，但真正表現出大迦葉「受傳法者」（受囑付者）地位的，應該是大迦葉在釋尊入滅後，召集、主持王舍城結集。此一歷史事實，也有說到：釋尊的「傳衣」，是大迦葉取得此一

地位的憑據。

南傳的錫蘭史書《大史》說到，大迦葉之所以決定要結集三藏，是因為「十力世尊般涅槃後第七天，他（大迦葉）想到，老年出家的蘇跋陀羅的不慎之言，又想到牟尼將法衣傳給了他，把他與佛同等看待。又想到為使聖法久住，牟尼大發慈悲」（韓延傑[1996]，上，16—17；《漢譯南傳》，65 冊，頁 158—頁 159），雖然沒有如同《彌勒大成佛經》那樣的說法，但多少有「以衣傳法」的意味。這樣的情節，在《善見律毘婆沙》（T 1462）就說的更詳細：

- 「01. 迦葉默然而憶此語，便自思惟：惡法未興，宜集法藏；若正法住世，利益眾生。
- 02. 迦葉復念：佛在世時語阿難『我涅槃後，所說法戒，即汝大師，是故我今當演此法』。
- 03. 迦葉惟念：如來在世時，以袈裟納衣施我。
- 04. 又念：往昔佛語比丘：『我入第一禪定，迦葉亦入定』。如來如是讚嘆我，聖利滿足，與佛無異，此是如來威德加我，譬如大王脫身上鎧，施與其子，使護其種姓。
- 05. 如來當知『我滅度後，迦葉當護正法』，是故如來施衣與我」
(大正 24，頁 673 下)。

現存南傳的《一切善見律註序》所傳大體相同（不過在與《善見律

毘婆沙》第 5 段相對應部分，沒有說的那麼明白，參《漢譯南傳》，70 冊，頁 8—9；Jayawickrama[1986]，4)。

《善見律毘婆沙》此一傳說顯示，大迦葉是主動召集王舍城大會，結集三藏，並不是出於釋尊入滅前的囑付，至少這五段話，都是大迦葉的內心思惟！第 1 段表示，大迦葉是善意的，主動的召集王舍城結集；第 2 段說明，其實是釋尊的「最後教誡」的一部分（參印順法師[1993e]）。第 3 段與第 4 段，則是為了強化此一行為的正當性，而從前引《雜阿含經》第 1144 經的內容，可以看出，內容大體相同（南傳《相應部》的〈迦葉相應〉也是如此），同樣的傳說，被放入不同的脈絡之下，而有不同的意義。在《雜阿含經》第 1144 經，這是大迦葉在面對低舍比丘尼的批評，而提出的解說，但在《善見律毘婆沙》，成為召集王舍城結集的正當性事由；特別是在第 5 段，又進一步的把釋尊施衣的動作，看成是在釋尊入滅後，大迦葉護持正法的「囑付」。

釋尊把自己的糞掃衣給大迦葉，以及讚嘆大迦葉在修道上的成就，這兩件事，在《雜阿含經》第 1144 經（與南傳〈迦葉相應〉），以及《善見律毘婆沙》，被拿來作為特定事緣的正當化事由，但這不是說：這兩件事是「杜撰」出來的。在《雜阿含經》第 1136 經—第 1144 經、第 905 經、第 906 經等經³⁹⁷，釋尊對大迦葉多所揄揚，例

³⁹⁷ 這也就是一般所稱的「(大)迦葉相應」，同見《別譯雜阿含經》，第 111 經

如，佛有九次第定、六神通，大迦葉也辦得到；「其唯迦葉比丘，心常如是，以不著、不縛、不染之心，入於他家」；「唯迦葉比丘，有如是清淨心，為人說法，以如來正法、律，乃至令法久住心，而為人說」。

大迦葉的特殊地位，還可以從他的受戒方式來看。《十誦律》說「長老摩訶迦葉自誓，即得具足戒」（大正 23，頁 410 上 9），《薩婆多毘尼毘婆沙》對此一方式的解說是：「大迦葉來詣佛所，言：佛是我師，我是弟子；世尊修伽陀是我師，我是弟子。是名自誓受戒」；而且「自誓，唯大迦葉一人得，更無得者」（大正 24，頁 511 上－中）。《善見律毘婆沙》則說大迦葉是「受教授」得戒（大正 24，頁 718 中）；《毘尼母經》（T 1463）把此一方式，稱作是「立善根上受具」的範例（大正 24，頁 804 上－下）。換句話說，在許多律典或律論裏，大迦葉的得戒方式，是一種特例（參平川彰[1960]，578－586）。

不過，大眾部的《僧祇律》認為，大迦葉也是「善來比丘」（大正 22，頁 412 下，參看本文 § 4.7.5.3.之末所引），這顯示出不同的觀點。

在「迦葉相應」裏，釋尊對大迦葉的讚歎，可以看成：其實，這不是針對某特定人，而是佛法裏，對修道者的要求與期許，也就是在傳達某些修道的理念。但從行文的脈絡來看，大迦葉似乎有些

—第 121 經，大正 2，頁 414 上－頁 419 下；南傳《相應部》〈迦葉相應〉，見《漢譯南傳》，14 冊，頁 244－頁 279。

「志得意滿」的感覺，DPPN (II, 478, note 6) 就引《相應部義釋》(SA ii 130) 說：大迦葉對於與釋尊交換「僧伽梨」，總是自滿的 (with pride) 回憶此事；印順法師 ([1993b], 42–47) 對此也有生動的討論。

在《雜阿含經》／南傳〈迦葉相應〉的傳說，釋尊與大迦葉交換「衣服」，是否能解釋成傳衣？釋尊讚歎大迦葉「從佛口生，從法化生」，是否能解釋成囑付傳法？其實並不明確，在解釋上，會有不同的看法，因為「交換衣服」的當時，大迦葉剛進入佛教教團（而且是先自行出家成為沙門）。他在嗣後的教團生活裏，所表現出來的形象，雖然是上首弟子，受到一定程度的尊重，但還無法領袖群倫，甚至有一些不愉快的經驗。例如《別譯雜阿含經》第 117 經 (大正 2, 頁 416 下—頁 417 上)，釋尊之所以要「讚歎摩訶迦葉功德尊重，與佛齊故」，是因為眾比丘對大迦葉的外表，很有意見：

「尊者摩訶迦葉在於邊遠，草敷而住，衣被弊壞，染色變脫，鬚髮亦長，來詣佛所。
爾時，世尊大眾圍遶，而為說法。
時，諸比丘見迦葉已，皆生是念：彼尊者，不知出家所有威儀，衣色變穢，鬚髮亦長，威儀不具」(大正 2, 頁 416 下)。

相對應的《雜阿含經》第 1142 經則說，大迦葉是「長鬚髮，著弊納

衣」、「衣服麤陋，無有儀容而來，衣服佯佯而來」（大正 2，頁 302 上）。此處的問題，應該不是糞掃衣的質料麤細或是破舊，而是「衣色變穢」，特別是「鬚髮亦長」，這與佛教沙門的「剃除髮鬚」，確是不同的形象，難怪會引起議論³⁹⁸。

釋尊無意指定「繼承人」，在關於王舍城結集的傳說裏，大迦葉召集王舍城結集的正當性，固然是基於事實的需要，仍必須另求憑據。印順法師（[1993b]，42）就認為：釋尊所交付的「這頂糞掃衣，

³⁹⁸ 《根本說一切有部毘奈耶藥事》傳說：有一天，釋尊帶領僧眾到給孤獨長者家中，接受供養；大迦葉本來在一阿練若處，「鬚髮稍長，著破納衣」，先到祇園，無法面見釋尊。問清楚後，就到給孤獨長者住處，但守門者不讓大迦葉進去，因為長者交待：當釋尊與僧眾接受供養時，「勿令外道，入於宅中；於後亦供諸外道」（大正 24，頁 53 下—頁 54 上）。在這則傳說中，大迦葉因為「鬚髮稍長，著破納衣」，而被認為是外道。另外，依《阿育王傳》的傳說：阿育王之弟宿大哆（Vitaśoka），在依止佛法出家之後，因為「著惡衣服，頭髮極長，與尼乾陀子，形貌相類」，竟因而被誤殺（大正 50，頁 107 下）；而說一切有部「五師相承」中的商那和修，有一次，因為「著麤弊衣，髮鬚甚長」，被說成是「摩訶羅比丘」（大正 50，頁 120 下）。在佛典裏，摩訶羅（mahalla/mahallaka）有不同的用例，有的比較是中性的，單純的指年紀不小（老年），但在律典裏，摩訶羅經常是指：老年出家、受戒，常有不妥當的言語舉止，甚至是愚笨的，詳見 Durt[1980]，至於 Strong（[1992]，68—74），則從「林住比丘」（forest monks；阿蘭若比丘）、苦行者與「長髮禪修者」（long-haired meditators）的角度，來討論「衣色變穢，鬚髮亦長」此一形象所代表的意義。

早就壞了，但被想像為付予重任，因而造成無數的衣的傳說」。情理上，大迦葉所換到的糞掃衣，的確是壞掉了，從後代的「傳衣」與「傳法」的各種傳說裏，有的單純的說到傳法囑付，有的還是把「傳衣」當成是「傳法」的表徵。

關於釋尊的囑付傳法，在大迦葉入滅的傳說裏，就有不同的思考。漢譯《阿育王傳》(T 2042) 傳說：

「佛欲般涅槃，告摩訶迦葉言：於我滅後，當撰法眼，使千年在世，利益眾生。」

迦葉答言：請受尊教」(大正 50，頁 112 上)。

這樣的說法，多少意味著：釋尊在入涅槃之前，已經告知大迦葉。

不過，釋尊在臨涅槃前，對迦葉囑付的說法，與大部分的傳說不合，而且也不合理，所謂「佛欲般涅槃」，到底是釋尊入滅前多久？王舍城結集中，許多佛典傳說：在進行結集之前，大迦葉指摘阿難的過錯之一，就是釋尊表明要入涅槃時，阿難沒有會意，而沒有「請佛住世」。如果阿難這樣的不作為，是一嚴重的失職，那麼釋尊在入滅前，已經告知大迦葉，而大迦葉也沒有請佛住世，反而坦然的接受，這樣一來，大迦葉對阿難的指摘，就缺乏正當性³⁹⁹。

³⁹⁹ 阿難沒有請佛住世的意義，參看印順法師[1993b]，106—108；在下一小節

大概就是基於此一考量，在不同「版本」的大迦葉入滅傳說，就釋尊囑付大迦葉，乃至要求大迦葉結集三藏的情節，說法不一。例如同為「阿育王傳說」的現存《雜阿含經》第 640 經的相對應部分，就沒有此一對話（大正 2，頁 177 中）。《根本說一切有部毘奈耶雜事》則說：大迦葉指摘阿難，不許阿難參加結集，但阿難非常低調，謙抑的表示不會再犯，並說：

「然佛世尊臨涅槃時，作如是語：『阿難陀！我滅度後，汝勿憂惱，悲啼號哭，我今以汝，付大迦葉攝波』，豈復尊者見我少過，而不容忍？幸施歡喜，奉大師教」（大正 24，頁 405 下），

如此一來，釋尊的囑付，反而是透過阿難的轉述！

再回到彌勒信仰中的「以衣傳法」。這涉及的問題包括：釋尊在何時，以什麼「衣服」交給大迦葉，作用是什麼。

《彌勒大成佛經》是以大迦葉入滅的傳說為基礎，銜接釋尊的

（本文 § 4.7.6.2.）所要討論的《大寶積經》第 23《摩訶迦葉會》中，釋尊對於未來世佛教可能發生的弊端，表示憂心，告訴大迦葉「如來不久當般涅槃」，大迦葉就請釋尊住世「唯願世尊住世一劫，若滅一劫，守護正法」（大正 11，頁 503 上），只不過大迦葉並沒有接受釋尊囑咐，反而推辭給彌勒菩薩；至於《增一阿含經》〈莫畏品〉第 5 經，大迦葉（與阿難共同）接受釋尊的囑咐，卻沒有請佛住世（大正 2，頁 746 上一下）。

囑付。《彌勒大成佛經》說，彌勒佛「叫醒」大迦葉後：

「(大迦葉)長跪合掌，持釋迦牟尼佛僧迦梨(samghātī)，授與彌勒，而作是言：大師釋迦牟尼多陀阿伽度阿羅訶三藐三佛陀，臨涅槃時，以此法衣付囑於我，令奉世尊」(大正 14，頁 433 中)。

此一傳說，有二點值得注意：一、大迦葉自稱：這一件僧迦梨是釋尊在臨涅槃之際，囑付給大迦葉。但問題是，釋尊入涅槃之際，大迦葉並沒有陪侍在側，甚至釋尊最後遊行三個月的期間，大迦葉也在其他地方⁴⁰⁰，釋尊到底是在「臨涅槃時」的那一個時點，作此囑付？又以什麼衣服交給大迦葉。二、大迦葉還能起身，親手把釋尊的僧迦梨，交給彌勒佛，這表示大迦葉到彌勒佛出世時，仍然「活著」。本小節只討論第一點，至於大迦葉是否能「活著」見到彌勒佛，留待下文討論。

玄奘在《大唐西域記》就傳說，釋尊臨入滅之際（「如來化緣斯畢，垂將涅槃」），告訴大迦葉說：

⁴⁰⁰ 《大迦葉赴佛般涅槃經》(T 393) 傳說，當時大迦葉在伊節梨山，距離舍衛國二萬六千里。見大正 12，頁 1115 中—頁 1116 上。《付法藏因緣傳》(T 2058) 則說，當時大迦葉是在王舍城的耆闍崛山賓鉢羅窟(大正 50，頁 298 下)；參見 DPPN，II，479 的敘述。

「今將欲入大涅槃，以諸法藏，囑累於汝，住持宣布，勿有失墜。姨母所獻金縷袈裟，慈氏成佛，留以傳付」(大正 51，頁 919 下)。

這樣的傳說，不但明確的說，在時間上是「垂將涅槃」，而且明指所傳下的，是瞿曇彌所供養的那件金縷袈裟。只不過，在《賢愚經》中，釋尊早就把那件金縷袈裟轉給彌勒，而且彌勒還穿著外出乞食(本文 § 4.7.5.1.)，玄奘所留下的這一則傳說，確是別出心裁！

不管是《彌勒大成佛經》，或是玄奘在《大唐西域記》的傳說，都把釋尊交付衣服的時點，定在釋尊臨涅槃之際，但從大迦葉入滅的傳說裏，可以看出不同的說法；至於釋尊所交的衣服是什麼，傳說也不一致。

在大迦葉入滅的傳說中，大部分都說：大迦葉在第一結集之後入滅，而他入滅時，就是穿著釋尊所給予的糞掃衣，其目的是要「彼薄伽梵以我此身，示諸弟子及諸大眾，令生厭離」⁴⁰¹，並沒有付法的意味。在這裏可看出，在佛教不同的價值體系中，糞掃衣原本是

⁴⁰¹ 《大智度論》，卷 3，大正 25，頁 78 下；《阿育王傳》，大正 50，頁 114 下。

《付法藏因緣傳》，大正 50，頁 300 下—頁 301 上；《大毘婆沙論》，大正 27，頁 698 中—下（此處甚至不談袈裟）；《根本說一切有部雜事》，大正 24，頁 408 下—頁 409 下。

袈裟的一種，後來卻發展成二者可能存在著緊張的關係。

以《阿育王傳》來說，大迦葉要「入滅」前，發願：「我今此身著佛所與糞掃衣（pāṇḍukūla），自持己鉢，乃至彌勒，令不朽壞」（大正 50，頁 114 下 20—21），但在稍後卻說：「彌勒從迦葉，取釋迦文佛僧伽梨（saṃghātī）」（大正 50，頁 115 上 26—27），先說是糞掃衣，然後說是僧伽梨（saṃghātī），前後不一。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》，也有這樣的差異：大迦葉決定「入滅」，所以「作如是念：我今宜以世尊所授糞掃納衣，用覆於身，令身乃至慈氏下生。彼薄伽梵以我此身，示諸弟子及諸大眾，令生厭離」。但是在將來，彌勒佛「便持迦攝波僧伽胝衣，示聲聞眾：此是釋迦牟尼應正等覺所披僧伽胝服」（大正 24，頁 409 上一下），在此一意義之下，所謂僧伽梨（saṃghātī），其實是糞掃衣。

但是，《大智度論》則說，大迦葉是「著從佛所得僧伽梨，持衣鉢捉杖」而「入滅」；等到彌勒佛到來時，「摩訶迦葉骨身，著僧伽梨而出，禮彌勒足」，彌勒佛的弟子彌則「怪而問言：此是何人？似人而小，身著法衣，能作變化！」（大正 25，頁 78 下—頁 79 上），這是一致的以僧伽梨（saṃghātī）來說明。

在資料上，還有傳說：彌勒佛所看到的，是「白淨衣」（śvetacivāra）（Strong[1992]，308，note 31）。

本來，通稱的袈裟，可以是糞掃衣，也可以是居士所施衣（居士所施布而由僧眾自行縫製），這是就來源而論。而僧伽梨（saṃghātī）

是三衣之一，屬於通稱的袈裟，但是以大迦葉頭陀行者的個性來說，大迦葉「入滅」時所穿的，以及彌勒佛所拿到的，應該是糞掃衣。

大迦葉本身是頭陀行者，堅持穿著糞掃衣，甚至在《彌勒大成佛經》，大迦葉見過彌勒佛，在真正入滅之前，還說到：「頭陀是寶藏，持戒為甘露；能行頭陀者，必至不死地；持戒得生天，及與涅槃樂（大正 14，頁 434 上），真情告白他自己一直堅持的理念。

如果糞掃衣是頭陀行者的身份標誌，而他期望這樣的理念，可以得到彌勒佛時代的人所認同。不過，《彌勒大成佛經》說，彌勒佛的時代，「雨澤隨時，天園成熟香美稻種，天神力故，一種七穫，用功甚少，所收甚多。穀稼滋茂，無有草穢」（大正 14，頁 439 下），這樣的情況，如何常乞食？

《增一阿含經》的「彌勒下生」更說：

「閻浮地內，自然生粳米，亦無皮裏，極為香美，食無患苦」；

「閻浮地內，自然樹上生衣，極細柔軟，人取著之，如今鬱單曰人自然樹上生衣，而無有異」（大正 2，頁 788 上）；

「其有善男子、善女人，欲得見彌勒佛，及三會聲聞眾……欲食自然米，并著自然衣裳，身壞命終生天上者，彼善男子、善女人，當勤加精進，無生懈怠」（大正 2，頁 789 下）。

食用的是自然粳米，穿的是自然衣裳，那是國土豐厚，人民安

樂的時代；《大智度論》說「若好世時，珍寶自生，人間無有惜者，如彌勒佛時，珍寶如瓦礫」（大正 25，頁 747 下）。彌勒佛時代，在這種自然與物資環境裏，如何實踐如同釋尊時代的頭陀行，糞掃衣，常乞食？值得想像⁴⁰²。

彌勒教典中，《觀彌勒菩薩上生兜率天經》是說明彌勒上昇兜率天的情節，沒有提到彌勒佛與大迦葉見面之事。

鳩摩羅什譯《彌勒下生成佛經》（T 454），雖然說到彌勒佛前去耆闍崛山頂見大迦葉，也說到彌勒佛弟子生厭離心，但完全沒說到釋尊之袈裟（大正 14，頁 425 下）。

義淨譯的《彌勒下生成佛經》（T 455），是偈頌體；譯者不詳的《彌勒來時經》（T 457），也都看不到此事。

而《佛本行集經》傳說情節，大致與《彌勒下生成佛經》一樣，大迦葉在王舍城結集圓滿，決定入滅後，「遂捨身命，入無餘涅槃」，然後彌勒佛「見大迦葉比丘舍利，不散不壞，唯著僧伽梨」（大正 3，頁 870 中），並沒有交付或拿取釋尊袈裟的情節。

所以，在「下生經」或「大迦葉入滅」的傳說裏，大迦葉是否親自交付釋尊的袈裟給彌勒佛，傳說極不一致。

鳩摩羅什譯《彌勒大成佛經》固然明確說到，大迦葉向彌勒佛

⁴⁰² 比較起來，《中阿含經》第 66 經《說本經》（參本文 § 3.1.）則說，當時的轉輪聖王還是布施沙門、梵志、貧窮、孤獨、遠來乞者，以飲食、衣被等生活物質（大正 1，頁 509 下），所以還是可能有頭陀行。

陳明：釋尊囑付法衣的意思，但彌勒佛取得釋尊袈裟之後，「覆右手，不遍，纔掩兩指；復覆左手，亦掩兩指，諸人怪歎：先佛卑小，皆由眾生貪濁憍慢之所致耳！」（大正 14，頁 433 下）。

彌勒佛住世時，眾生的身材，遠比釋尊時代的有情高大，與彌勒一起去的大眾，看到大迦葉時，第一個印象是：「云何今日此山頂上，有人頭蟲，短小醜陋，著沙門服，而能禮拜恭敬世尊？」（大正 14，頁 433 中）⁴⁰³，大迦葉的身材在當時只是「人頭蟲」；釋尊所傳的法衣只能「掩兩指」，除非袈裟「長大」（參本文 § 4.7.5.1.之末；註 362），嚴格說來，無法作為實用的袈裟，只能從信仰、象徵的意義來理解。至於《增一阿含經》的傳說，「彌勒如來當取迦葉僧伽梨著之。是時，迦葉身體奄然星散」（大正 2，頁 789 上；同見《彌勒下生經》，大正 14，頁 422 下），似乎沒有考慮到身材大小的問題。

⁴⁰³ 諸佛身量不同，是因其所出現的時代不同，在理論上，必然如此，而在諸佛平等的論題裏，常會說到諸佛的不同之處，身量就是其中之一，參看《俱舍論》，大正 29，頁 141 中；《瑜伽師地論》，大正 30，頁 500 上。依《彌勒大成佛經》，彌勒佛出世時的有情，「人身悉長一十六丈」（大正 14，頁 429 上），而彌勒「身長釋迦牟尼佛八十肘（三十二丈），脅廣二十五肘（十丈），面長十二肘半（五丈），鼻高修直，當于面門」（大正 14，頁 430 中）。《大智度論》則說彌勒佛身長百六十尺，佛面二十四尺，圓光十里（大正 25，頁 79 上）。于闐的彌勒傳說，也說到將來彌勒出生時的面寬與身高等「相好莊嚴」，見 Emmerrick[1968]，315 的譯文。但參 Faure ([1995]，340) 所引，日本道元禪師在《正法眼藏》的說明（大正 82，頁 53 中）。

不過，彌勒既已成佛，以釋尊與彌勒佛關係來說，須要這種「以衣傳法」來擔保嗎？

在多佛相續的架構底下，前後相續的佛與佛之間，應該沒有老師與弟子的關係（本生中的師弟關係，另當別論）。大迦葉在入滅之前，之所以要穿糞掃衣，是要讓彌勒佛弟子生厭離心，但在彌勒佛帶同弟子去見大迦葉「身骨」之前，已經有許多人在彌勒佛教化之下，得道證果，所以要助成彌勒弟子生厭離心，只有象徵性的意義，也許是因為彌勒佛出世時，是一個富足安樂的世界，而在這樣的環境之下，不容易生厭離心；但更可能是要表達一項基本的信念：厭離心是解脫道不可或缺的。

依《般泥洹經》的彌勒傳說，鳩夷國王雖然也供養釋尊舍利，將來也會大事供養彌勒佛，竟沒有被預記會證果，就是因為沒有厭離心（參本文 § 3.5.1.之二）。

《大毘婆沙論》說，要得到「順解脫分善根」，必須有「增上意樂，欣求涅槃，厭離生死」（參本文 § 2.1.之 B）。大迦葉被稱為頭陀行第一，如果不論人格的一些特徵，在形式上，糞掃衣很容易表達「少欲知足，易滿易養的」意旨。在彌勒佛時代，國土豐厚，物質不缺，糞掃衣及其附帶的生活態度，是相當突出的形象，《增一阿含經》甚至說：

「過去諸佛頭陀行比丘，法存則存，法沒則沒。然我今日迦葉

比丘，留在在世，彌勒佛出世然後取滅度，由此因緣，今迦葉比丘勝過去時比丘之眾」（大正2，頁746下）。

不過，大迦葉的頭陀行，在形式上並不是釋尊弟子的主流，大概就是因為這樣，彌勒教典並不是完全採用大迦葉來以衣付法的傳說，反而是大迦葉入滅的傳說，特別著重此點，而此種傳說的來源，應該與祖師相承的概念有關。

§ 4.7.6.2. 釋尊、大迦葉與彌勒的「祖師相承」—— 釋尊與彌勒菩薩

佛教沒有建立階層式的教會，僧團事務的處理，而是透過內部事務分工，以及教團會議。但基於教育、自治的需要，僧團的新進成員，需有親教師或軌範師來引導，師弟之間自然形成一種特殊的關係。部派分化之後，也許是世間常情，對於自宗的傳承，也要建立一相續不絕的法統，所以說一切有部與錫蘭所傳的佛教，都有明白的「五師相承」（印順法師[1968]，99—106；Lamotte[1988]，202—213；Strong[1992]，60—61、118—119）。但是，許多佛教共認的聖者，除被安立在部派自宗的祖師系譜之外，也有從更廣泛的角度來崇敬、傳誦他們的事蹟（Lamotte[1988]，690—699）。

以大迦葉與阿難來說，他們是說一切有部「五師相承」中的前

二位（《阿育王傳》，大正 50，頁 126 中；參 Lamotte[1988]，206）。特別是大迦葉，在《雜阿含》第 906 經（大正 2，頁 226 中一下），大迦葉對於一事百思不解：釋尊「先為諸聲聞少制戒時，多有比丘心樂習學；今多為聲聞制戒，而諸比丘少樂習學」？釋尊說，這是因為在五濁惡世，眾生的善法退減，而「譬如劫欲壞時，真寶未滅，有諸相似偽寶出於世間；偽寶出已，真寶則沒」；「如來正法欲滅之時，有『相似像法』生；相似像法出世間已，正法則滅」。這種正法與「相似像法」對舉的觀念，乃至經文接下來所說的，五種因緣會使如來的正法隱沒；五種因緣會使如來的正法不隱沒，這顯示出護持正法的必要（正法與像法的意義，參看 Nattier[1992]，66–89 的討論及所引用的文獻）。

在佛典裏，釋尊對好幾個弟子多有類似的開示⁴⁰⁴，但《雜阿含》第 906 經多少有提醒大迦葉要注意此事，而大迦葉在釋尊弟子裏，確也有特殊的地位（參看印順法師[1993g]，42–47），釋尊入滅後，由他出面主持王舍城結集，是佛教部派一致的傳說⁴⁰⁵，很容易被看

⁴⁰⁴ 《十誦律》(T 1435)，大正 23，頁 353 上一下、頁 358 中一頁 359 中；《四分律》(T 1428)，大正 22，頁 1007 下一頁 1008 上。

⁴⁰⁵ 佛典所在王舍城結集的傳說，都是以大迦葉為主事者，固然可看作是歷史事實，但他能承擔此一任務，有不少傳說這是釋尊親口囑付的，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》，大正 24，頁 405 下；《付法藏因緣傳》，大正 50，頁 297 中；《阿育王傳》，大正 50，頁 112 上。

成是護持正法、傳續法脈的重要人選。

大眾部所傳漢譯《增一阿含經》(〈莫畏品〉第 41，第 5 經，大正 2，頁 746 上一下)⁴⁰⁶，明白說到，釋尊在入滅前（但沒有明說是在何時），勸大迦葉不要再常乞食，可以接受居士所施衣，但大迦葉不接受，並正色的說到：

「將來當有比丘，形體柔軟，心貪好衣食，便於禪退轉，不復能行苦業。」

又當作是語：過去佛時，諸比丘等亦受人請，受人衣食，我等何為不法古時聖人乎？坐貪著衣食故，便當捨服，為白衣，使諸聖賢無復威神，四部之眾漸漸減少；聖眾已減少，如來神寺復當毀壞；如來神寺已毀壞故，經法復當凋落。

是時，眾生無復精光；以無精光，壽命遂短。

是時，彼眾生命終已，皆墮三惡趣；猶如今日眾生之類，為福多者皆生天上；當來之世為罪多者，盡入地獄」。

這是大迦葉對自身的堅持，嘗試給予合理化的說明，另一方面，也

⁴⁰⁶ 《雜阿含經》第 1141 經（大正 2，頁 301 下）雖然有類似的傳說，但沒有「如來不久當取滅度」的用語，而且行文之間，平白直述，沒有《增一阿含經》所說的付法與「憂患意識」。同見《別譯雜阿含經》第 116 經（大正 2，頁 416 中一下）；《漢譯南傳》，14 冊，頁 253—頁 254。

顯示大迦葉在這方面的理念，有相對的價值。釋尊不但沒有表示反對意見，還針對未來佛教衰敗的情況，說了一些重話：

「吾般涅槃後千歲餘，當有比丘，於禪退轉，不復行頭陀之法，亦無乞食，著補納衣，貪受長者請其衣食，亦復不在樹下閑居之處，好喜莊飾房舍，亦不用大小便為藥，但著餘藥草，極甘美者，或於其中貪著財貨，吝惜房舍，恒共鬥諍」；
 「將來之世，當有比丘，剃鬚髮而習家業，左抱男，右抱女，又執筆簫，在街巷乞食」！

既然佛教可能發生這種墮落的情況，就要有人的護持，所以釋尊說：

「我今持此法，付授迦葉及阿難比丘。所以然者，吾今年老，以向八十，然如來不久當取滅度，今持法寶付囑二人，善念誦持，使不斷絕，流布世間。………是故，今日囑累汝經法，無令脫失」⁴⁰⁷。

經文是把所要「批判」的時代，定位在釋尊入滅的「千餘歲」；所說的情況，無非是佛法的世諦流布，面臨了危機，而所說的內容，主

⁴⁰⁷ 《增一阿含經》一開頭的〈序品〉也可看此意旨，大正2，頁549中一下。

要是出家眾生活方式與態度，出了問題；大迦葉又說到「於禪退轉」，這也兼及修持上的問題（但實質上，生活態度與方式，也可說是修持）。基於這樣的情況，自然要有人出來護持正法，使不斷絕，緊接著，釋尊就「法寶」囑付給阿難與大迦葉。這是很多佛典關於末法，常見的論述方式。

由此可見，由大迦葉、阿難來傳法，並不是說一切有部特有的傳說，也就是說，大迦葉作為被委任者的地位，在聲聞佛法，並不是某一部派的獨特看法。不過，《增一阿含經》說囑付二人，這與一般「祖師相承」的單傳，並不一樣。此一特色，可以看出不同的意義。

《增一阿含經》把囑付的時間，放在釋尊入滅前，而且說到未來世的情況，有意把護持的工作一直延續下去，但當時大迦葉年紀不小，「年已朽邁，無少壯之意」，怎能持續護持正法？依經文的解釋，這是因為大迦葉的專長：

「過去諸佛頭陀行比丘，法存則存，法沒則沒。我今日迦葉比丘，留住在世，彌勒佛出世，然後取滅度，由此今迦葉比丘勝過去時比丘之眾」。

大迦葉是「十二頭陀，難得之行」，一般說是「頭陀行第一」（《增一阿含經》，大正 2，頁 557 中，頁 789 上），釋尊要他放棄頭陀行，但

大迦葉堅持自己的理念，釋尊反而呼應他的一些想法，又進一步肯定「過去諸佛頭陀行比丘，法存則存，法沒則沒」；這在《增一阿含經》也有類似的說法：

「此頭陀行在世者，我法亦當久在於世。設法在世，益增天道，三惡道便滅，亦成須陀洹・斯陀含・阿那含三乘之道，皆存於世」（大正 2，頁 570 中）。

「其有毀辱諸頭陀行者，則為毀辱我已。我今教諸比丘，當如大迦葉所行，無有漏失者」（大正 2，頁 570 上）。

這兩則經文雖然可說別有意趣，例如第一則只說三惡道滅，以及前三果皆存於世；至於從第二則經文，可以看出大迦葉所代表的頭陀行，其實在佛教教團是受到質疑的（參§ 4.7.5.4.）。但從相對的角度來看，頭陀行可以對治「當來比丘」的懈怠！

另一方面，大迦葉要「留在在世」，等待彌勒佛出世，解釋上，可說大迦葉一直「活著」！在《增一阿含經》的「彌勒傳說」，釋尊要求大迦葉在內的四大聲聞不可直取滅度，要等待彌勒佛出（參本文 § 3.3.1.之四）。而這樣的表現方式，可說與前一節所引《阿育王傳》、《彌勒大成佛經》、《大唐西域記》所說傳法與傳袈裟，是基於相同的思考。但在阿難來說，他並沒有「留在在世」的傳說，這如何能護持預想中「千餘歲」之後的佛教，令人好奇。

至於《善見律毘婆沙》傳說，關於王舍城結集，實際上是出於大迦葉本身的考量，一方面可說是報恩，另一方面也有傳續正法的作用，這就沒有囑付之類的問題（參看印順法師[1993g]，38—49、48—51）。

至於囑付阿難，則是另一種意義。《增一阿含經》說阿難是「我聲聞中第一比丘，知時明物，所至無疑，所憶不忘，多聞廣遠，堪任奉上（大正2，頁558上）。依《中阿含經》第33《侍者經》的描述，更可以看出，阿難具有多方面的德行（大正1，頁472下—頁475上），這樣的大德，的確具有擔任「被委任者」的資格。《增一阿含經》此處說：

「過去時諸佛侍者，聞他所說，然後乃解。然今日阿難比丘，如來未發語便解，如來不復語是，皆悉知之。」

如來還沒說的，阿難已經知道，真是殊勝。在《中阿含經》第67《大天奈林經》，可以看到另一種囑付：

「阿難！我今為汝轉相繼法，汝亦當復轉相繼法，莫令佛種斷。
阿難！云何我今為汝轉相繼法，汝亦當復轉相繼法，莫令佛種
斷？謂八支聖道，正見乃至正定為八。
阿難！是謂我今為汝轉相繼法，汝亦當復轉相繼法，莫令佛種

「斷」（大正1，頁515上）。

漢譯《中阿含經》用了「佛種」，很可能是「佛種姓」

(buddhavamsa；南傳《中部》第83經Mahkhādeva的說法，沒有這麼明顯，見《漢譯南傳》，11冊，頁86—87），可以注意的是，此處說的八正道，在《雜阿含經》第287經，被說成是「古仙人道」，如果放在四聖諦的架構裏，這又是「若佛出世，若不出世，此法常住」（參本文§3.7.1.—§3.7.2.）。廣義的說，在內容上，這等同於《雜阿含經》第638經、第639經所說（大正2，頁177上—中），在舍利弗與目犍連入滅之後，釋尊勸慰阿難：「當作自洲而自依，當作法洲而法依，當作不異洲不異依」，或是釋尊入滅前「佛陀之最後教誡」，無非都是「重法的傾向」（參本文§4.1.2.），重在正法的實踐與弘化。

在彌勒信仰裏，所謂傳法或付法，重點應該是釋尊（佛陀）與彌勒菩薩的關係。本來，釋尊給彌勒菩薩授記，由此一行為，多少可解釋二人具有老師／弟子的關係。就佛法的世諦流布來說，傳法既有其一定的意義，部派本身有多種傳承系譜，就是反應此一理念。但部派這種傳承方式，在處理釋尊與彌勒佛之間的傳承時，不得不面對一個問題：如果以部派本身的傳承，一直延續下去，祖師都是聲聞果證者，將來如何由一位聲聞聖者「傳法」給佛陀（彌勒佛）？於情於理，都不妥當。大迦葉既有一定的地位，透過他，以釋尊之

袈裟為信物，也許疑問就比較小，在宗教信仰上，也能有合乎情理的說明，這或許是以衣傳法的傳說的背景。

但是此一傳說，未免迂迴。彌勒成佛之後，還有必要這樣的象徵嗎？釋尊透過第三者，「傳法」給彌勒佛，其必要性與妥當性，都有討論的空間。

釋尊的圓滿成就，被說成是「自然無師，不隨他教，不受他法，不用他道，不從他聞而說法」（《大智度論》，大正 25，頁 66 上），此一見解，可以在具體的事緣裏，看出其意義。

傳說釋尊在菩提樹下成正覺後，心想是否有人的「所證法」（戒定慧等所證之「境界」），勝過自己，而應該加以恭敬？接著肯定自己已得無上正覺，再沒有勝過自己的有情；但是「唯有正法令我自覺，成三藐三佛陀者；我當於彼恭敬、宗重、奉事、供養、依彼而住」，而且過去未來諸佛，也都是恭敬尊重「正法」，因為過去未來諸佛也都是由「正法」，而成正覺，而此一事緣被稱作是《恭敬經》（參本文§ 3.7.1），既然是「唯有正法令我自覺」，就是自覺不由他（*aparapraṇeya*，不隨他教；參《荻原梵漢》，83b），這是以釋尊成道時，內心思惟所得的自信。

另外，《法句經》（T 210）〈述佛品〉對佛的特性，有這樣的說明：

「我既無歸保，亦獨無伴侶；

積一行得佛，自然通聖道」（大正 4，頁 567 上 19–20）。

這樣的頌文，依《法句譬喻經》（述佛品）的解說，是當釋尊決定轉法輪，開甘露門，由成道處前往鹿野苑途中，遇到一梵志；梵志看到釋尊「威靈感人，儀雅挺特」，覺得非常殊勝，就請問釋尊「本事何師，乃得斯容？」釋尊的回答就包括此一頌文（大正 4，頁 564 中–下）。

《五分律》在同一場景說的是：

「一切智為最 無累無所染
我行不由師 自然通聖道
 唯一無有等 能令世安隱
 當於波羅奈 擊甘露法鼓」（大正 22，頁 104 上）。

在現存的佛典裏，許多佛傳，乃至關於釋尊初轉法輪的傳說，都有類似的說法（參 Lamotte[1944]，73，note 4），《中阿含經》第 204《羅摩經》也說到：

「我最上最勝 不著一切法
 諸愛盡解脫 自覺誰稱師
 無等無有勝 自覺無上覺

如來天人師 普知成就力」(大正 1，頁 777 中；南傳《中部》第 26《聖求經》，見《漢譯南傳》，9 冊，頁 236)。

從此一角度來看，諸佛之間，並沒有師承關係，這是側重在佛陀自覺的內容。而從傳承的角度來說，《僧祇律》提到一個冗長的傳承系譜：

「此法從何處聞？從尊者道力聞《比尼》、《阿毘曇》、《雜阿含》、《增一阿含》、《中阿含》、《長阿含》。
道力復從誰聞？從尊者弗沙婆陀羅聞」；

經過一連串的傳承之後：

「樹提陀婆從誰聞？從尊者陀婆婆羅聞；
陀婆婆羅從誰聞？從尊者優波離聞；
優波離從誰聞？從佛聞；
佛從誰聞？(佛)無師自悟，更不從他聞。佛有無量智慧，為
饒益諸眾生故，授優波離」(大正 22，頁 492 下—頁 493 上)。

從這些角度來看，諸佛都是無師自悟，本於自身自覺境界，再為眾生宣說出來。這樣的話，佛陀本身並不須要由另一個佛給予印可，

也就不必以「傳承」，來擔保其身教言行。

雖然如此，就好像南傳《彌蘭王問經》所說的：釋尊自稱「自覺誰稱師」，但釋尊在出家後的修行期間，曾經師事阿羅羅伽羅摩、鬱陀羅羅摩子，而釋尊也執弟子之禮，稱呼他們為老師，這樣豈不是相矛盾？對此，《彌蘭王問經》進一步的說到，釋尊在出家前，教導釋迦太子世間知識，甚至連勸誘釋迦太子踰城出家的天子，都可說是釋迦菩薩的老師，但這是世間法的老師；如來一切智的出世間法，是佛陀自覺自證，「自覺誰稱師」就是從此一角度來說（Horner[1964]，37—39；《漢譯南傳》，頁 286—頁 289）。

這種由世間法與出世間法，而作的區別，確是有意義的，但可以再進一步的思考。

佛教的解脫者，無師自悟或是自然覺悟的，除佛陀以外，辟支佛也是這樣，如《大毘婆沙論》說：「如佛無師，自然覺悟，獨覺亦爾」（大正 27，頁 352 上，又見頁 218 下、頁 735 中）。漢譯《辟支佛因緣論》對辟支佛的描述是：

「佛未出世，則於中出，為諸眾生而作利益，示其色相，現有飢渴，受取衣食，為作福田。莊嚴法行，清淨寂滅，調伏離欲，令諸眾生得見之者，惡心永息，捨離刀仗。猶如犀角，獨一之行」（大正 32，頁 473 中）。

所謂的「佛未出世，則於中出」，到底是指沒有佛陀住世的時代（狹義說），還是兼指佛陀入滅而沒有佛法世諦流布的時期（廣義說），可以有不同的理解。前文在討論辟支佛的袈裟時（本文 § 4.7.5.3.），曾經說到，極七往返的初果聖者，在他最後一次出生，必定要證阿羅漢果時，剛好「佛未出世」，怎麼辦？《大毘婆論》對此的看法是：

「問：若滿七有，無佛出世，彼在家得阿羅漢耶？」

有說：不得！彼要出家，受餘法服，得阿羅漢。

有說：彼在家得阿羅漢已，後必出家，受餘法服。

如是說者：彼法爾：成佛弟子相，乃得極果。

如五百仙人在伊師迦山中修道，本是聲聞，出無佛世，獮猴為現佛弟子相，彼皆學之，證獨覺果；無學不受外道相故」（大正 27，頁 241 上一中）。

此一情況很可能是指：不但沒有佛陀住世，也沒有佛法世諦流布，因為連袈裟（佛教沙門身份認同的徵表），也不存在，要「獮猴為現佛弟子相」！但從另一個角度來說，這樣的辟支佛證果的當生，可以說是無師自悟，可以讓他取得證果擔保的，其實是過去生中的初果果證，而這是由過去佛所教化而來的。

換句話說，以完整的修證歷程來說，從初發心，一直到成就菩提（不管是佛菩提、辟支菩提，還是聲聞菩提），不能說是完全無師

的。

在辟支佛的情況，漢譯《辟支佛因緣論》說到九個辟支佛的「證悟因緣」，其中有七個還說到他們在更過去的本生裏，有怎樣的修持或作為，也許這可說是「證悟的過去因緣」。另外，漢譯《撰集百緣經》〈授記辟支佛品〉（第 21—第 29 緣），釋尊授記好些人，由於他們現在某些善行，將來會成為辟支佛（參看大正 4，頁 213 上一頁 216 中）。過去事是現在證悟（辟支佛）的因緣；或者，現在事是將來證悟（辟支佛）的因緣，這些都說明了修道的前後因果相續。另外，在漢譯《撰集百緣經》裏，有許多事緣都提到：釋尊在解說一些事情或教法之後，在場的信眾，「有發辟支佛心者，有發無上菩提心者」（這在大乘經典，可說是「定型文句」），也就是發心求辟支佛菩提，是源自聽聞佛法。在南傳佛典裏，也有這樣的情節：「某位未來辟支佛（*a future pacceka buddha*）在過去生中，是佛陀的弟子，當時因故未能證得阿羅漢果，最後才證得辟支佛（Kloppenborg[1974]，25 及其註 69 所引例證）。

辟支佛的證悟，往往是突然的、偶發的，不可預期的，甚至形成「當生成就」的印象！但從辟支佛的發心、修持，到成就證悟，卻顯示這些不同的階段，彼此之間，有著前後的因果相續的關係。難怪在辟支佛的「修道歷程」，會發展出辟支菩薩（*paccekabodhisatta*）的概念（參看 Kloppenborg[1974]，36—56，以八個子題來論述求證辟支菩提的方法，包括辟支佛的修道期間，發心、聞法、禪修的所

緣、出家等等)。

即使是在聲聞菩提的脈絡裏，依《大毘婆沙論》的解說，最快的也要經過三生：「初生中，種此種子；第二生中，令其成熟；第三生中，即能解脫」(大正 27，頁 35 中，又見頁 128 中、頁 525 中)，但在《大毘婆沙論》似乎並不鼓勵這種三生「快速」得道，至少論文把這看成是「狹小道」(參本文註 19)。

在南傳《本生譚》裏，有不少辟支佛出現的段落⁴⁰⁸，顯示這些辟支佛與釋迦菩薩，有所互動；有許多場合，是辟支佛出面來幫助當時的釋迦菩薩 (Kloppenborg[1974]，25–26)。至於南傳《本生譚》第 491〈大孔雀王本生〉(Mahāmora Jātaka，《漢譯南傳》，37 冊，頁 220–頁 229) 所說：釋迦菩薩生為孔雀，有位獵師受國王之命，入雪山捕捉此孔雀。孔雀雖然掉入獵師所設的陷阱，但「說法教化」這位獵師，而獵師「實則彼已成就為辟支菩薩 (pacceka bodhisatta) 之波羅蜜」，獵師當下成為辟支佛。辟支佛本身的證悟，應該是無師自悟，現在竟然是透過一位旁生菩薩（孔雀）的教化而證悟，可說是一種「體系違反」，如果這是南傳《本生譚》的有心之筆，其用意很可能就是要高揚菩薩的德行（參本文 § 4.1.4.)。

由此看來，釋迦菩薩在本生中，有許多善知識，包括辟支佛在

⁴⁰⁸ 參看 Ray[1994]，214–228 的整理；釋尊《本生譚》出現辟支佛，可以有不同的觀點，參看 Wiltshire[1990]，xxv–xxvi、118–133 的討論。

內，那麼這些善知識是否包括其他菩薩呢？在「諸佛菩薩本生中的同願同行」（本文 § 4.1.7.），以及「多佛相續與同行同願諸菩薩」（本文 § 4.1.8.），這樣的情況是理所當然的。在多生多劫的互動中，不能說沒有老師與弟子的關係。以本生中的釋迦菩薩與彌勒菩薩來說，依在《未曾有因緣經》（T 574）的傳說，彌勒菩薩是釋迦菩薩的老師（而當時釋迦菩薩名字是阿逸多），釋尊並且回憶「從初發意，修菩提行，乃至無生。於其中間，常與彌勒、舍利弗等，為求法故，勤加精進，不顧軀命，追逐明師，親近奉侍，研精學問，成就智慧」（大正 17，頁 580 下）。另外，《佛本行集經》的「然燈佛本生」，釋迦菩薩固然是以雲童子（Megha）的身份，得到然燈佛的授記；當時雲童子原本是在珍寶婆羅門座下「修道」，珍寶婆羅門就是彌勒菩薩（大正 3，頁 665 上）。

在本生中，釋迦菩薩與其他的菩薩的互動，可說是彼此為善知識，輾轉增上；廣義的說，釋迦菩薩與辟支佛之間，也是如此⁴⁰⁹。

在「祖師相承」的論題裏，可以注意的是佛陀與菩薩的關係。

⁴⁰⁹ 但在本生類經中，可以看到，釋迦菩薩也曾對辟支佛有不禮貌的行為，成為釋尊（或釋迦菩薩）的「罪報」因緣，參看《興起行經》第一緣、第二緣，大正 4，頁 164 下—頁 166 下；《根本說一切有部藥事》，大正 24，頁 94 下；南傳《姑尸王本生》（Kusa jātaka，No. 531），《漢譯南傳》，39 冊，頁 183—頁 184。

特別是在授記的部分，南傳《佛種姓經》的過去 24 佛，還有《佛本行集經》中，給釋尊授記的過去諸佛（參本文 § 4.1.3.），不能說沒有老師與弟子的關係⁴¹⁰，所謂的「傳法」，應該從釋尊（佛陀）與彌勒菩薩的關係來說，較為妥當。

前面說過，大眾部所傳漢譯《增一阿含經》（《莫畏品》，釋尊在入滅前，把「法藏」囑付給大迦葉（及阿難）。在傳述說一切有部「五師相承」的《阿育王傳》，也有類似的傳說（大正 50，頁 112 上）。但在大乘菩薩教法裏，可以看到另一種發展。

漢譯《大寶積經》第 23《摩訶迦葉會》，從西藏譯本來看，其梵名是 Maitreya-mahāsimhanāda-nāma-mahāyānasūtra，譯作《聖慈氏大獅子吼大乘經》（《大谷勘同目錄》，245—246；Schopen[1999]，279—280）。事實上，大迦葉與彌勒菩薩正是本經的主角。

本經的內容，是以釋尊預記的方式，描述佛教行者的墮落與弊端，說到的有「沙門賊」（大正 11，頁 502 上—下）、「相似沙門」（頁 502 下—頁 503 上）、「自稱菩薩」與「自稱沙門」（頁 504 上—頁 505

⁴¹⁰ 以《首楞嚴三昧經》（T 642）所說四種授記來說，「未發心而與授記」與「適發心而予授記」（大正 15，頁 638 下—頁 639 上），可說是濃厚的鼓勵之意，對被授記者有強烈的教化作用；至於「密授記」與「得無生法忍現前授記」，被授記者根器將熟，佛的授記只是確認其行位而已。以南傳《佛種姓經》來說，然燈佛授記接近於「適發心而予授記」；但是在大乘佛典來說，然燈佛授記是「得無生法忍現前授記」。

中)、「菩薩行於詔曲」——供養舍利、佛塔的反省(頁507中)、崇禮佛像的反省(頁512中一頁)，試引幾段經文段為證：

1. 當來末世後五百歲，自稱菩薩而行狗法」(頁504上)；
2. 有諸比丘不修身，不修心，不修戒，不修慧。彼諸比丘入於聚落，持諸香花與人作信，以求衣服臥具飲食(頁504下)；
3. 有諸菩薩，親近惡友，少讀誦經，唯作供養舍利之業，以香花、瓔珞、幡蓋、燈明，供養如來舍利塔廟」(頁507中)；
4. 有相似沙門，衣服形貌似像沙門，戒不相似，定不相似，慧不相似」(頁512上)。
5. 「有諸比丘不修身，不修心，不修戒，不修慧，若於疊上、牆壁之下，造如來像，因之自活。以此業故，自高慢人。………彼愚癡人為活命故，造立形像。
迦葉！若賣畜生猶尚不善，況彼癡人作如來像，於白衣前，而銜賣之，以自活命(頁512中一下)。

經文把這些情況，定位在「當來末世後五百歲」，這很可能是「正法住世五百年」的概念，事實上，本經在說到釋尊囑付彌勒時，就有「當來末世後五百歲正法滅時」之語。Schopen ([1999], 294、297–298) 把本經定位在大約「西元紀年之初，或至少在貴霜王朝之前」，而且是在西北印度地區集出的，也許有幾分道理。但「當來末

世後五百歲」，只是一個概數，《增一阿含經》〈莫畏品〉的說法是「千餘歲」，也是如此，應該是廣義「法滅思想」中的一個環節（參本文§ 3.7.4.）。

姑不論可能的集出時間與地點，此處所要說的是，本經所反省的情況，與前引《增一阿含經》〈莫畏品〉第 41，第 5 經（大正 2，頁 746 上一下），實質上是一樣的，只不過在內容上本經更多樣化，也更詳細（主要的差別在於：《摩訶迦葉會》用很重的話，批評：「菩薩」唯作舍利供養，以及比丘之造佛像，甚至是販賣佛像）。

描述佛教世諦流布中，可能發生的衰敗情況，可以從不同角度來理解。雖然在形式上，大都以「預言」的方式來說明，但應該是在反映經典集出當時的情況，不過究竟在何時、何地，是否為當時當地的普遍現象，很難確定。而且此類型的經文，往往可以看出一些價值判斷，或是在傳達某些理念。

在《增一阿含經》〈莫畏品〉第 5 經，釋尊先是以大迦葉年紀大了，要他改變生活方式，但大迦葉婉謝這種好意，大迦葉並強調頭陀行的優點。這樣的經文也可見諸《雜阿含經》第 1141 經等經（見本文註 394），但在可認為是同一傳說的《增一阿含經》〈莫畏品〉，又進一步說到：釋尊入滅後「千餘歲」，佛教世諦流布中，所見的「亂象」，所以釋尊囑付「法藏」，要大迦葉護持正法，又強調：「過去諸佛頭陀行比丘，法存則存，法沒則沒」，同時要求大迦葉要「彌勒佛出世，然後取滅度」。

但這些情況是否要到釋尊入滅後「千餘歲」（或「當來末世後五百歲」），才會發生？前文說過，袈裟被說成是「賢聖標幟」或是「阿羅漢幢相」（§ 4.7.5.2.—§ 4.7.5.3.），但從佛典的傳說裏，可以看出：即使是釋尊親自度化的弟子，已可看到一些不當的行為。例如四波羅夷之首的淫戒，其制戒因緣的主角須提那（Sudinna；《印佛固辭》，DPPN, II, 1196—1197），他也是「善來比丘」（《五分律》，大正 22，頁 2 中—下）。

事實上，釋尊的入門弟子，有一些人的行為與修持，不如人意，而與出家修道的本意，有所違背，這從戒律的制戒因緣，可以看得出來。

《雜阿含經》第 906 經傳說，大迦葉向釋尊提出這樣的疑問：

「世尊！何因何緣，世尊先為諸聲聞少制戒時，多有比丘心樂學習；今多為聲聞制戒，而諸比丘少樂學習」（大正 2，頁 226 中—下；又參《中阿含經》第 194《跋陀和利經》，大正 1，頁 749 上）。

這段經文，可以從不同角度來理解。經文緊接下來的解說，重點在：「如來正法欲滅之時，有相似像法生。相似像法出世間已，正法則滅」，涉及所謂的末法思想，但同時顯示，即使在釋尊住世的時代，已經有「諸比丘少樂學習」，引起有心之士的憂心，也就是說，大迦

葉觀察的角度是：制戒怎麼反而造成這種不樂見的現象？但從相反的角度思考，可以這麼說：就是因為已經發生這些「亂象」，才須要制戒。依《增一阿含經》的傳說，優婆離請求釋尊制定「限時而食」的規定，釋尊則說：「如來亦有此智，但未犯者！要眼前有罪，乃當制限耳」（大正2，頁801上），也就是說，要先有不妥當或錯誤的舉止，才會以戒律來規範。

律典裏，諸多的「制戒因緣」，就是如此（律典所見種種事緣，是否確實出於釋尊住世時代，姑且不論）。所以，即使袈裟是「阿羅漢幢相」，但無法擔保形式與實質完全一致。

除了「制戒因緣」，生活上的態度與細節，也是不能忽視的問題。《雜阿含經》第1067經傳說：難陀在出家後，「好著好衣，染色，擣治光澤，執持好鉢。好作嬉戲，調笑而行」（大正2，頁277上；參看南傳《相應部》〈比丘相應〉，《漢譯南傳》，14冊，頁359—頁360）。同一傳說，在《別譯雜阿含經》第5經是說：「爾時，長老難陀著鮮淨衣，執持好鉢。意氣嬌慢，陵蔑餘人，自貢高言：我是佛弟姨母之子」（大正2頁375上）；《增一阿含經》則傳說：「尊者難陀著極妙之衣，色曜人目，著金廁履屣，復挾飾兩目。手執鉢器，欲入舍衛城」（大正2，頁591上）。

這幾則經文，雖然都是在說難陀這個人，但也許是要描述一種類型，《大毘婆沙論》說：「由二因緣佛說於衣喜足為聖種：一、為訶責於衣不喜足，如難陀等；二、為讚美於衣喜足，如大迦葉波等」

(大正 27，頁 909 上)，就是以難陀為「於衣不喜足」的代表人物。

據說：難陀本身長相俊美（所以有「端正之難陀」之稱），他入城乞食，穿的是「極妙之衣」，鞋子有金飾花邊，雙眼還有彩飾裝扮，用現代的話來說，就是打扮入時，造型前衛。這樣的形象，自然引起非議。至於「好作嬉戲，調笑而行」，或是「意氣憍慢，陵蔑餘人」，則顯示不同的問題，前者是指態度輕忽，不夠莊重；至於後者，很可能是隱含著「釋族比丘中心運動」，此一傾向是佛教部派分立的徵兆之一（參看印順法師[1981]，316—318）。釋尊知道此事後，請人叫他過來，當面呵責，並說：「何日見難陀，能治阿練行，心樂沙門法，頭陀度無極」（大正 2，頁 591 上—中），《增一阿含經》緊接下來的另一則經文，又提到：尊者難陀不堪行梵行，欲脫法衣，習白衣行」，釋尊用種種善巧方便，才使難陀至心向道，證得阿羅漢（大正 2，頁 591 中—頁 592 下）。可見即使釋尊住世時，已經有此類的問題。情理上說，難陀比丘從出家（很可能是「非自願」的），到引發各類的問題，最後修道有成。這樣的過程，應該不是特例，而這些傾向如果進一步發展，就會有等同於「末法」的現象。《雜阿含經》第 1258 經（大正 2，頁 345 中；（同旨，《相應部》，見《漢譯南傳》，14 冊，頁 339—頁 340）就傳說：

「當來比丘不修身，不修戒，不修心，不修慧。聞如來所說修多羅甚深明照空相應隨順緣起法，彼不頓受持，不至到受。聞

彼說者，不歡喜崇習。

而於世間眾雜異論，文辭綺飾，世俗雜句，專心頂受。聞彼說者，歡喜崇習，不得出離饒益。

於彼如來所說甚深明照空相要法隨順緣起者，於此則滅。猶如「彼鼓，朽故壞裂，唯有聚木」。

另外，南傳《增支部》則說到一些「當來之世」的情況：「當來之世，有諸比丘，不修身、不修戒、不修心、不修慧」，雖然如此，他們還是「可授其他人之具足戒」、「可成為他人所依之師」、「談最上法之論，智解之論，陷於黑法而不覺」、「不欲聽聞如來所說之(文)甚深、義甚深、出世空性相應之諸經」；或是「當來之世，有諸比丘希望美麗之衣，彼等即希望美麗之衣，而廢穿糞掃衣」、甚至「當來之世，有諸比丘，可與比丘尼、正學女及將來之沙門雜住。而且，諸比丘與比丘尼、正學女及將來之沙門雜住時，如次之事應可豫期，謂：或可不欣行梵行，或可犯隨一雜污之罪，或可棄學而退轉」等等（詳見《漢譯南傳》，21 冊， 頁 126—頁 132）。

這幾段經文所說的「當來之世」（或當來比丘），究竟是指什麼時候，並沒有明確的線索，足以考定，但《雜阿含經》、《增一阿含經》等所說，關於難陀比丘的事緣，以及律典所見的種種制戒因緣，可知佛教教團本身，一直在注意可能發生的問題。那麼，這些可以看成是在反應某些實況，但也可能佛教是本身的憂患意識，最後就

形成末法的思想。

南傳《本生譚》的〈大夢本生〉(Mahāsupina Jātaka, No. 77)，以釋尊替波斯匿王解夢的方式，大略說到將來佛教退墮的情形，並說是「聖教將滅亡」的現象（《漢譯南傳》，32 冊，頁 97—頁 98）。

不但如此，南傳《本生譚》的〈大黑犬本生〉(Mahākaṇha Jātaka, No. 469) 則說：「（迦葉佛）般涅槃後，長久期間，佛教衰落。比丘等營二十一不相應之生活，與比丘尼相接，產殖子女。比丘不遵守比丘之法，比丘尼不遵守比丘尼之法，優婆塞不遵守優婆塞之法，優婆夷不遵守優婆夷之法，婆羅門不遵守婆羅門之法，大部分諸人幾乎皆取向十不善道業，人等死後，滿於諸惡趣中」（《漢譯南傳》，37 冊，頁 41—頁 42）。這兩則本生，都說到法滅時的情況，可是沒有囑付正法與護法的情況，特別是〈大黑犬本生〉，當時的釋迦菩薩是帝釋天，看到這樣的情況，心生不忍，用很特殊的方法來「再興佛法」。

在南傳《本生譚》，有一些本生，明白的說到迦葉佛入滅以後發生的事情，當時釋迦菩薩還沒有上昇兜率天（最後身菩薩的前一生），卻也展現「不忍聖教衰，不忍眾生苦」那般的菩薩精神。在此脈絡底下，釋迦菩薩是主動的、自發的「護法」，並不是出於迦葉佛的囑付。

再回到《摩訶迦葉會》的問題。

西藏譯本與漢譯本的經名不一樣，其實各有所本，大迦葉與彌

勒菩薩都是本經的當機者（文殊菩薩也出面講了一些話）⁴¹¹，釋尊也分別對二人講述「當來末世後五百歲」的情況，也都提示他們修道者應有的作為。但本經另一個重點，是要「改變」釋尊在前引《增一阿含經》的囑付。

《增一阿含經》〈莫畏品〉第 41，第 5 經在預記將來的佛教情況後，把「法藏」囑付給大迦葉與阿難，但在《摩訶迦葉會》，大迦葉認為自己力有未逮，表示謙讓，建議由在場的彌勒菩薩來承受：

「譬如國王第一太子，灌頂受位，當為王事，如法治世，王諸群臣悉皆朝宗。世尊！彌勒菩薩摩訶薩亦復如是，治法王位，守護正法」（大正 11，頁 503 下）

⁴¹¹ 見大正 11，頁 507 上—中，這段話是本經唯一出現文殊菩薩說法的地方，而其內容：五百比丘「退席」，表示無法修持彌勒所說的教法，想要還俗；文殊告訴他們應該如何自持。顯示類同於「文殊法門」色彩，參印順法師[1981]，928—936。只不過，此處彌勒菩薩所說的，並不是文殊法門的「出格」言行。按照通常的看法，彌勒菩薩這樣的教說，應該不會受到質疑，所以這裏的「退席」，表示有人自認無法實踐菩薩法門。在漢譯《阿含經》或南傳《尼柯耶》中，也可看到，釋尊在講說某些法門後，有比丘不堪受教的情況，見南傳《增支部》七集（《漢譯南傳》，22 冊，頁 235—頁 236）；《中阿含經》第 5《木積喻經》（大正 1，頁 427 上）；《增一阿含經》，大正 2，頁 759 下、頁 761 中（「六十餘比丘捨除法服，習白衣行」，就是捨戒還俗）。

大迦葉說彌勒菩薩好像是「長子」，這與《雜阿含經》第 1144 經，大迦葉所表現出來的自信志得，判若雲泥（大正 2，頁 303 中一下）。

釋尊囑付的方式是：

「爾時，世尊即申右手，猶如金色微妙光明，無量阿僧祇劫善根所集，其指掌色，猶如蓮花，以摩彌勒菩薩摩訶薩頂，作如是言：彌勒！我付囑汝，當來末世後五百歲正法滅時，汝當守護佛法僧寶，莫令斷絕」（大正 11，頁 503 下）。

釋尊以類同於輪轉聖王傳位的方式，右手觸摸彌勒菩薩頭頂，表示正法的傳承。

彌勒菩薩是釋尊所預記的下一位佛陀，但佛陀與菩薩在智慧與福德上，畢竟還有距離，如果以老師／弟子的關係來看傳法或付法，在理論上說，應該是彌勒還在菩薩的階段，比較妥適，《賢愚經》〈波婆離品〉的彌勒傳說，把傳衣的時點往前推，定在釋尊住世時，也許就是這樣的考量。

但《增一阿含經》本身關於佛典結集的情況，彌勒菩薩從兜率天下來，參預結集（大正 2，頁 549 下），似乎間接承認如《摩訶迦葉會》所載，釋尊囑付彌勒菩薩的傳說。《大智度論》也傳說：釋尊入滅後，彌勒等菩薩與阿難，集出大乘經（大正 25，頁 756 中）。除此之外，在不少大乘經典中，釋尊把大乘法門囑付彌勒菩薩，護持

流通，也可看成是傳法概念合理的結論。

在大乘佛法，於現在十方諸佛的體系之下，傳法是多元的，沒有「唯一真傳」的排他概念，所賦予的價值也就有所不同。至於《增一阿含經》所說佛典結集的情況，是彌勒菩薩、阿難、大迦葉共同參預、主持，也都各自表示對結集佛典的意見，而且在延續釋尊教法的共同目標之下，並沒有爭議的情事，表現濃厚的調和色彩。

(待續)