

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、釋尊的前生、今世、「來世」與彌勒

§ 4.7.5.4. 袈裟的實用功能

§ 4.7.5.5. 袈裟的象徵意義

§ 4.7.5.6. 袈裟的信賴關係

§ 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、釋尊的前生、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！
剎利眾中，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」)，經過這樣的身分轉換，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（*sūdra*），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*（網路上所看見的資料，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/samaṇa）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：

「汝何所諮受，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，無老無死不無愁憂感。

「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 apassenāni*）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 pratiśaraṇāni*；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」（saṅkhāyekaṃ paṭisevati, saṅkhāyekaṃ adhivāseti, saṅkhāyekaṃ parivajjeti saṅkhāyekaṃ 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，但為遮防蛟虻、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-vaṃsā)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

