

# 釋尊之超越彌勒九劫（之八）

——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

§ 4.7.7. 「彌勒下生」——從「法的成就者」看釋迦菩薩與彌勒菩薩

§ 4.7.7.4. 釋尊之見耕墾與彌勒之觀毀臺

§ 4.7.7.5. 「諸佛平等說」與「諸佛差別說」

§ 4.7.7.6. 諸佛常定處

§ 4.7.7.6.1. 王舍城五山的成住壞空

§ 4.7.7.6.2. 仙人掘山恆有此名

§ 4.7.7.6.3. 諸佛常定處與「處所的神聖」

§ 4.7.7.6.4. 諸佛常定處與佛法的人間性

§ 4.7.7.6.5. 天上成佛與人間成佛

§ 4.7.7.6.6. 釋尊無量劫之前已成佛的「示現說」

§ 4.7.7.6.7. 《內藏百寶經》的「隨順世間」

§ 4.7.7.6.8. 印度宗教傳說的 avatāra

§ 4.7.7.6.9. 《小品經》〈發趣品〉的「十地如佛」

§ 4.7.7.6.10. 法性生身菩薩與「變化聲聞」

#### § 4.7.7.4.釋尊之見耕墾與彌勒之觀毀臺

再回到「菩薩常法」的問題。

《摩訶止觀》在從無常生滅的立場談發心時，說到「如釋迦之見耕墾，似彌勒之觀毀臺」（大正 46，頁 8 上）。

從諸佛的異同來說，這應該是也是最後身菩薩的差別，而「見耕墾」與「觀毀臺」，是事相的不同。

依南傳《佛種姓經義釋》的說法，最後身菩薩出家，都是在觀看過四事（老、病、死與出家沙門），以及兒子出生之後

（Horner[1978]，429，「諸佛常法」第 6 項）。至於為什麼有這樣的觀念，Horner（[1963]，xxxv—xxxvi）有大略的討論（至於早期婆羅門教文獻中，兒子與父親的關係，在宗教上的意義，參看 Olivelle[1993]，41—46）。

最後身菩薩觀看過四事後出家，一般稱作是「四門遊觀」。漢譯《長阿含經》第 1《大本經》也說到，毘婆尸菩薩在長大成人之後，於不同的時間，在出遊的過程裏，分別看到老人、病人、死屍，出家沙門，因而引發毘婆尸菩薩出家的念頭。

南傳釋迦佛傳大致也是如此，但《本生譚因緣論》〈不遠因緣〉，特別說到：「長部師」認為，這四事是在同一天發生的（《漢譯南傳》，31 冊，頁 97；Jayawickrama[1990]，79）。但有人認為：每一事，是間隔四個月發生（參看 Adikaram[1946]，28），而且《佛種姓經義釋》也有只說到其中三事，沒有提及死屍（參看 Adikaram[1946]，41），

可見即使被看成是「諸佛常法」的事項，傳說還是可能有差異。

關於釋迦太子觀耕墾，《本生譚因緣論》〈不遠因緣〉雖也說到，釋迦太子參預皇家的農耕節慶，卻與釋迦太子出家求道無關（《漢譯南傳》，31冊，頁94；Jayawickrama[1990]，76—77）。漢譯《太子瑞應本起經》（T 185）的傳說是：釋迦太子在觀四事後，決心出家，夜半踰城的途中：「於是太子攀樹枝，見耕者墾壤出虫，烏隨啄吞。感傷眾生，魚鱗相咀，其不仁者，為害滋甚，死墮惡道，求出良難！諸天雖樂，而亦非常，福盡則懼，罪至亦怖。禍福相承，生死彌久。觀見人間，上至二十八天，貴極而無道，皆與地獄對門。三惡道處，痛酷百端，歡樂暫有，憂畏延長。天地之間，無一可奇，吾不能復為欲惑矣！」（大正3，頁475下）。

漢譯《修行本起經》（T 184）的傳說，就比較合理。釋迦太子在「四門遊觀」之後，出家之心愈來愈強，有大臣建議，讓釋迦太子「監農殖種，役其意思，使不念道」，這樣的解決方法，本來是很好的，無奈事與願違。「太子坐閭浮樹下，見耕者墾壤出蟲，天復化令牛領興壤，蟲下淋落，烏隨啄吞。又作蝦蟆，追食曲蟺。蛇從穴出，吞食蝦蟆。孔雀飛下，啄吞其蛇。有鷹飛來，搏取孔雀。鷓鴣復來，搏撮食之」。這種自然界的「食物鏈」，也是弱肉強食，於是「菩薩見此眾生品類，展轉相吞，慈心愍傷」（大正3，頁467中），

反而增強釋迦太子出家求道之志<sup>417</sup>。

彌勒菩薩的最後身可能如此嗎？

彌勒菩薩的最後身出生在婆羅門家庭，沒有釋迦太子要繼承王位的「困擾」，似乎不必有「四門遊觀」；而彌勒出世的時代，國土豐厚，物資充足，《增一阿含經》的「彌勒下生」就說：

「閻浮地內，自然生粳米，亦無皮裹，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，也許就沒有「觀耕墾」的問題。

依《彌勒下生成佛經》(T 454) 的傳述(大正 14，頁 424 上一中)，當時的轉輪王名曰蠶佉，除了輪王七寶外，「又，其國土有七寶臺，舉高千丈，千頭、千輪，廣六十丈；又有四大藏」。以現代人來看，到處是寶物，但也許就是如此「是時，眾寶無守護者，眾人

---

<sup>417</sup> 《大毘婆沙論》說：有淨居天為菩薩厭有心故，現老病死。菩薩見已，厭有出家；既出家已，隨先所見，以果為門，觀緣起法(大正 27，頁 123 下)。

見之，心不貪著，棄之於地，猶如瓦石草木土塊。時，人見者皆生厭心，而作是念：往昔眾生，為此寶故，共相殘害，更相偷劫，欺誑妄語，令生死罪緣，展轉增長，這是一般人因「到處是寶物」，而產生厭離心。接下來就是彌勒菩薩出生的情況，然後：

「彌勒菩薩觀世五欲，致患甚多，眾生沈沒在大生死，甚可憐愍。自以如是正念觀故，不樂在家。

時，蟻佉王共諸大臣持此寶臺，奉上彌勒。

彌勒受已，施諸婆羅門；婆羅門受已，即便毀壞，各共分之。

彌勒菩薩見此妙臺須臾無常，知一切法皆亦磨滅，修無常想，出家學道」（大正 14，頁 424 中；同旨，《彌勒大成佛經》，大正 14，頁 430 中）。

「彌勒之觀毀臺」應該指此一情節，《彌勒大成佛經》（T 456，大正 14，頁 430 中），唐義淨譯的詩頌體《彌勒下生成佛經》（T 455），也是如此（過程略有不同，大正 14，頁 427 上一中），于闐的「彌勒下生」也說到這一點（Emmerick[1968]，313—319，此處的英譯是 pillar）。《根本說一切有部毘奈耶藥事》則說到「金幢」或是寶幢（大正 24，頁 25 上）。但《彌勒來時經》（T 457）就看不到「七寶臺」，也就沒有「彌勒之觀毀臺」（大正 14，頁 434 中—頁 435 上）。

《阿含經》／《尼柯耶》的彌勒傳說，也有這座「七寶臺」（名

稱不完全一樣)，《長阿含經》第6《轉輪聖王修行經》說：

「爾時，聖王建大寶幢，圍十六尋，上高千尋，千種雜色嚴飾其幢，幢有百觚，觚有百枝，寶縷織成，眾寶間廁。於是，聖王壞此幢已，以施沙門·婆羅門·國中貧者。然後剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，修無上行，於現法中自身作證，生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」(大正1，頁42上)。

此經是說，轉輪聖王自己建造「大寶幢」，再拆掉、破壞，持以布施，接著就是轉輪聖王出家，解脫成就。《中阿含經》第66《說本經》是說：轉輪聖王有「大金幢」，然後布施飲食、衣被、車乘、華鬘等等，接著就是轉輪聖王「剃除鬚髮，著袈裟衣」出家修道，解脫成就(大正1，頁509下)。同樣的事緣，在《大毘婆沙論》是說：「王有寶臺，高千尋量，廣十六分。種種莊嚴，持施福田，興大福業。其後不久，剃除鬚髮，以信出家勤修梵行，於現法中成阿羅漢」(大正27，頁893下)。完全沒有「破壞」七寶臺的情節。

在《阿含經》／《尼柯耶》的彌勒傳說，這座「七寶臺」的營建、破壞與布施，是轉輪聖王出家修道的轉捩點；另一方面，不管是《轉輪聖王修行經》，或是《說本經》，轉輪聖王與彌勒之間，看不到有什麼互動。但在《彌勒下生成佛經》，蟻佉王是把「七寶臺」

給了彌勒，彌勒又轉送給諸婆羅門；諸婆羅門「即便毀壞，各共分之」，彌勒看到此一情況，才「一切法皆亦磨滅，修無常想，出家學道」。

除了出家的因緣外，釋迦菩薩與彌勒菩薩出家的經過，也有差別。

釋迦菩薩是在馬夫車匿的陪伴之下，夜半騎馬，踰城出家，有「不告而別」的意味，而且在剃髮、換袈裟之後，就遣回車匿，接下來就是六年苦行，其間雖有五比丘曾在一起，也曾向其他的修道者求教，大體說來，釋迦菩薩出家後，成道之前，生活清苦，孤獨自處，歷經六年的試煉。

依《長阿含經》第1《大本經》的傳說，毘婆尸菩薩在出家後，有許多人要求一起出家，而且「與之遊行，在在教化，從村至村，從國至國，所至之處，無不恭敬，四事供養」；毘婆尸菩薩後來覺得這樣不妥，就離開大眾，「於閑靜處，專精修道」，接著就是觀十二緣起而至證道（大正1，頁7上—下）。

依 Horner ([1975a], xxxiv—xxxvi) 的整理，南傳《佛種姓經》二十五佛（含釋尊在內）出家的方式，分別有步行、乘大象，騎馬等等；從出家到證果所用的時間，只有釋尊是六年，其餘二十四佛，短則七天（有五位），長則十個月（有五位，毘婆尸菩薩是八個月）。換句話說，在南傳佛典裏，釋迦菩薩從出家到證果，所需的時間最久，而且這六年是苦行。實際上，這也是釋尊佛傳一致的傳說。

彌勒菩薩如同毘婆尸菩薩，有許多人陪同出家。《增一阿含經》的「彌勒下生」，沒有明說這一點，但鳩摩羅什譯《彌勒大成佛經》(T 456) 就說：

「爾時，彌勒與八萬四千婆羅門俱詣道場，彌勒即自剃髮，出家學道，早起出家，即於是日初夜，降四種魔，成阿耨多羅三藐三菩提」(大正 14，頁 430 下)。

南傳《未來事》說的彌勒菩薩出家的情節，更是類同於「召告天下」的方式，過程如「嘉年華會」一般 (§ 3.5.2.之十一)。彌勒菩薩在出家的當天，就在龍華樹下證果成佛，應該是「彌勒下生」一致的傳說<sup>418</sup>。以當時的環境來說，彌勒菩薩應該沒有經歷苦行的試煉。在有些人看來，釋迦菩薩與彌勒菩薩出家成佛，可說分別代表兩種截然不同的類型，真是天壤雲泥之別。

彌勒菩薩成佛後，依《增一阿含經》「彌勒下生」的說法，除了有地神的宣告外<sup>419</sup>，「爾時，魔名大將，以法治化，聞如來名教音響

---

<sup>418</sup> 《小品經》〈序品〉第 1 說到菩薩的種種願，其中就有「欲出家日，即成阿耨多羅三藐三菩提，即是日轉法輪」之願。但在佛典裏，諸佛從出家到成佛的時間，也有許多不同的傳說，參考《大智度論》的解說(大正 25，頁 311 上)。

<sup>419</sup> 依《大毘婆沙論》所引的「契經」，釋尊在波羅奈初轉法輪後，地神才舉聲

之聲，歡喜踊躍，不能自勝，七日七夜，不眠不寐。是時，魔王將欲界無數天人，至彌勒佛所，恭敬禮拜，這樣的情節，也與釋尊佛傳的成道後事蹟，大不相同。

透過「彌勒下生」所說彌勒菩薩下降、出家、成佛的過程，可以具體的看出釋迦菩薩與彌勒菩薩在這一方面，有同有異。而這些同異之處，在佛典裏嘗試給予類型化的說明。

#### § 4.7.7.5. 「諸佛平等說」與「諸佛差別說」

《長阿含經》第 18《自歡喜經》的一開頭，舍利弗就說：如來的智慧、神足、功德力等等，不是過去、未來、現在一切沙門婆羅門所能比擬的。本來，經文的意旨如果只是要讚嘆「佛德不可思議」，似乎這樣就可以了，但經文還繼續發展，其中一個重點就是：此處的「如來」，到底是一個，還是很多個。

釋尊聽到這樣的讚嘆，並沒有正面的回應，反而進一步問舍利弗：你能知道過去佛「心中所念」，過去佛有怎樣的戒定慧解脫嗎？

舍利弗的回答很坦率：不知道。

接著釋尊又問到未來佛、現在佛的「心中所念」、戒定慧解脫等等。舍利弗還是不知道。這樣，問題就來了：你既然不知道過去佛、

---

遍告世間，參看大正 27，頁 210 上—下、頁 915 下—頁 916 中。

未來佛、現在佛的「心中所念」等等，怎麼可以說：如來的智慧、神足、功德力等等，不是過去、未來、現在一切沙門婆羅門所能比擬的！

舍利弗回答：「我於過去、未來、現在諸佛心中所念，我不能知；佛總相法，我則能知」。然後列出 16 種佛陀之特勝，這是其他沙門婆羅門所不及的。所謂的「佛總相法」，應該就是諸佛所共通的性質，或是「諸佛共法」。這 16 種佛陀特勝，內容相當多樣化，不但有佛陀自身的所證法，也有佛陀教化，與弟子的互動等等。

再接下來的問題是：過去、未來，會有其他沙門、婆羅門與佛相等嗎？

答案是肯定的，因為：過去有佛，未來也有佛（在此意義之下，佛也是沙門），但現在有沙門婆羅門與佛相等嗎？答案是否定的，因為「欲使現在有二佛出世，無有是處」。

在聲聞佛法，因為主張「一世無二佛」，所以諸佛的關係或比較，只能從多佛相續的架構底下來理解。但過去佛已經過去，未來佛還沒有成就，如何能知道三世相續諸佛平等？依經文的解說，舍利弗其實只知道「佛總相法」，也就是諸佛共通的性質。

這就是《長阿含經》第 18《自歡喜經》所表現出來的「諸佛平等說」；而《雜阿含經》第 498 經，也可以說表達同一意旨。聲聞佛法也主張：歸依佛，是「歸依一切過殞伽沙數量諸佛」，應該與這樣的經說，有內在的關連（參本文 § 3.7.3，〈《正觀》雜誌，21 期，頁

115—頁 116；本文 § 4.1.9.，《正觀》雜誌，23 期，頁 98—頁 108）。

《大毘婆沙論》以修行、利益、法身三點，來說明諸佛平等（參看本文 § 1.1.，《正觀》雜誌，21 期，頁 7—頁 9），至於前文所引《彌蘭王問經》說（本文 § 4.7.7.2.）：諸佛的戒、定、慧等等，都沒有差別，其重點顯然是就諸佛的「所證法」而言（也就是從「法的成就者」來說），但《彌蘭王問經》所說諸佛平等的事項，不限於此（參考 Horner[1963]，xxxvi—xxxvii 的整理），這些都是從平等的面相來觀察，無非都是「諸佛平等說」。

從另一個角度來說，佛陀是「法的成就者」，而他所內自證的聖境，是無法論究的，即使連舍利弗這樣的大聲聞，也無法知道其究竟，「佛陀境界不可思議」，這是《阿含經》／《尼柯耶》已經存在的教說（參 Lamotte[1970]，1639，note 1 所引資料），既然都是「不可思議」，已經預示著平等性。

但是在南傳《論事》（XXI，5），則批評：有的部派所主張，諸佛之間有「等第」的差別；《論事》本身認為：諸佛除身量、壽命與身光三點有所不同外，諸佛都是平等的（Shwe Zan Aung and Rhys Davids[1915]，354；《漢譯南傳》，62 冊，頁 365—頁 366）。而注解書的意見，主張諸佛差別說的是安達羅派（Andhakas）。安達羅派這類的主張，可方便的稱做是「諸佛差別說」。

南傳《論事》只簡略的說到安達羅派的「諸佛差別說」，並沒有介紹其內容，不知其詳。

漢譯《增一阿含經》是大眾部支派的傳本，與安達羅派 (Andhakas) 應該有某種關連，而《增一阿含經》就說：

「諸佛世尊皆同一類，同其戒律、解脫、智慧，而無有異；亦復同空、無相、願；有三十二相、八十種好，而莊嚴其身；視無厭足，無能見頂者，皆悉不異。

唯有精進不同，於過去當來諸佛世尊精進者，吾最為勝」(大正 2，頁 754 中)。

經文先說到「諸佛平等說」，但卻引伸出「唯有精進不同」的「諸佛差別說」。另外，大眾部支派說出世部的《大事》(Mahāvastu) 也說到，釋尊是因為精進而超越多劫成佛的觀念 (Jones[1956]，238—239)，這與《增一阿含經》在另一段經文說的：釋尊自稱「彌勒菩薩經三十劫應當作佛至真等正覺，我以精進力、勇猛之心，使彌勒在後！」(大正 2，頁 600 上；參本文§ 3.3.2.之五)，只不過，嚴格說來，後二段經文應該是指釋迦菩薩的特勝。

諸佛雖然平等，但仍然可在平等中，看出差別，《大智度論》在解釋東方多寶世界及寶積佛之後，對談者提到：

「問曰：若爾者，一切佛皆應號寶積，何以獨稱彼佛為寶積？」

答曰：雖一切諸佛皆有此寶，但彼佛即以此寶為名。如彌勒名

為慈氏，諸佛雖皆有慈，但彌勒即以慈為名」（大正 25，頁 124 中）。

從此一角度來看，「諸佛平等說」與「諸佛差別說」，二者都承認，諸佛之間有同有異。大體說來，佛典說到諸佛異同，往往側重在諸佛相同的部分；至於諸佛所表現出來的事相，則同異互見。

南傳的《佛種姓經》，說到 25 佛（包括釋尊在內）出生、成道、教化，乃至入涅槃的情節，《佛種姓經義釋》在結尾部分，特別加以歸納，說到諸佛的同異，可以看出佛陀論的發展。

關於「諸佛差別說」，南傳《佛種姓經義釋》是說，這 25 佛的不同，一共有八點：壽命（āyu）、身高（pamāṇa）、種姓（kula）、從出家到成道的期間（padhāna）、身光（raṃsi）、出家時的交通工具（yāna）、菩提樹（bodhirukkha）、成道時跏趺座的大小（pallaṅka）（Horner[1978]，425—428；Horner[1964]，110，note 1；Horner[1963]，xxxviii；DPPN，II，296，s. v. Buddha，依此處 note 12 的說明，南傳《長部義釋》只說到五項）。

其中，關於菩提樹的不同，《阿含經》／《尼柯耶》所說的「七佛」，現代考古工作者在西元前二世紀的 Bharhut 佛教遺址，看到其中六佛與其菩提樹，而且還標示出來，例如：Bhagavato Vipasino Bodhi（毘婆尸佛的菩提樹），此一考古所見，印證了經典的傳述（參 Cunningham[1879]，107—108；113—116）。

嚴格說來，這八點應該是在最後身菩薩還沒有成佛之前，就已經確立，概念上，其實相當於南傳《彌蘭王問經》說的諸菩薩相異之點（雖然《彌蘭王問經》只說到四點，見 Horner[1964]，109—117；《漢譯南傳》，64 冊，頁 89；另參 Horner[1963]，xxxv）。

值得注意的是，所謂「出家到成道的時間」，在《佛種姓經義釋》是指最後身菩薩，但《彌蘭王問經》說的，卻是諸菩薩圓滿波羅蜜行所需要的期間（參 Horner[1964]，110），而南傳《佛種姓經》說：釋尊成佛歷經四阿僧祇劫又十萬劫，那麼在《彌蘭王問經》看來，其他菩薩的成佛歷程，就可能與釋尊不一樣，而且似乎可以說，修道者從初發心求證佛果開始，就可以稱作是菩薩<sup>420</sup>。

釋尊成佛所歷經的時劫，有許多不同的傳說（參本文 § 2.2.1.，《正觀》雜誌，21 期，頁 38—頁 44），見解紛歧，不過，《大毘婆沙論》在介紹釋迦菩薩波羅蜜行期間，值遇哪一些佛陀，接著說「（釋尊）於修相異熟業九十一劫中，逢事六佛，最初即勝觀，最後名迦

<sup>420</sup> 本文 § 2.2.2.之 D 引南傳《Māleyyadeva 長老事》，說到精進增上、信增上與慧增上等三種菩薩，而他們修成佛的歷程分別是十六、八、四阿僧祇劫（再各加十萬劫），而本文 § 3.5.3 之 3 又引 Collins ([1993b]，82，note 1) 所說，「這樣的分類，似乎是東南亞（的佛教所）創造出來的（a Southeast Asian invention）」，但這樣的說法，並不妥當。應予補充：早在 1937 年，DPPN，II，324，就已引《經集義釋》(SNA. I. 47 ff.)，提到這樣的見解。而 Horner ([1964]，110，note 1) 也說到相同的見解（但 Horner 稱其資料是出自 SnA. 407 ff.，不知是否引用的版本不一樣）

葉波。當知此依釋迦菩薩說，若餘菩薩不定」（大正 27，頁 892 下）。不但如此，按照《大毘婆沙論》本身的定義，修道者要到修行「（卅二）相異熟業」的程度，才能稱為是菩薩。這一段修持相異熟業的期間，到底要多久的時間？《大毘婆沙論》又說：

「問：此相異熟業經於幾時修習圓滿？

答：多分經百大劫，唯除釋迦菩薩。以釋迦菩薩極精進，故超九大劫，但經九十一劫修習圓滿，便得無上正等菩提」（大正 27，頁 890 中）。

就這一段話來說，「多分經百大劫」可已說是大部分的菩薩，雖接著說「唯除釋迦菩薩」，似乎指釋迦菩薩是唯一的例外。

情理上，釋迦菩薩既可因精進而超越九劫，其他菩薩也應有此可能，而「當知此依釋迦菩薩說，若餘菩薩不定」，更可推知「百劫修相好」的期間，是可能變化的。

《俱舍論》說：「由壽、種、姓、身量等殊，諸佛相望，容有差別：壽異，謂佛壽有短長；種異，謂佛生刹帝利、婆羅門種；姓異，謂佛姓喬答摩、迦葉波等；量異，謂佛身有小大」（大正 29，頁 141 中；參 Lamotte[1980]，2228，note 1 所引），其中所謂「諸佛差別」，也都是最後身菩薩的差別。

再進一步說，這樣最後身菩薩的差別，其實不是那麼重要；如

果再看看大乘佛教所提出的菩薩行位理論，例如菩薩四位說與十地說，一方面顯示菩薩修行的歷程，有如同聲聞佛法沙門果證的次第；而這樣的菩薩行位次第與內容，也可說是「菩薩共法」（參看印順法師[1981]，658—664、704—712）。

這樣看來，「諸佛平等說」與「諸佛差別說」，並不是針鋒相對，而且從佛典看到的，其實是傾向於「諸佛平等說」。如果從《長阿含經》第18《自歡喜經》與《雜阿含經》第498經的意旨，還可推知，這樣的思想，起源甚早。

不過，《長阿含經》第18《自歡喜經》說的「諸佛心中所念」，或是《雜阿含經》第498經說的「諸佛世尊心之分齊」，都不是佛陀以外之人所認知，這樣一來，要知道「諸佛平等」或是「諸佛差別」，只能從事相來說。

南傳《佛種姓經義釋》說：諸佛所共通，而其他人所沒有的事項（「諸佛常法」），一共有30項：菩薩在入母胎之前，已經知道這是最後身；菩薩在母胎結跏趺坐；菩薩出生時，其母親是採立姿（不是如一般女性的生產方式），菩薩是在看到老病死等四事（「四門遊觀」）及兒子出生之後才出家等，最後一項是：入涅槃之前，要吃含有 *mamasarajabhajana* 的食物，還要入許多「等至」（*samāpatti*）（Horner[1978]，429—430；DPPN，II，296—297）。這可說是釋尊從釋迦菩薩的身分到成佛，初轉法輪，到入涅槃，一生的寫照、濃縮，然後由此推論，諸佛都是如此。

這種型態的佛陀論，側重在諸佛共通的事相，因為這是在說明諸佛一生的行誼，觀察的愈來愈細緻，再加上切入的角度不同，所以在南傳《彌蘭王問經》，可以看到並不一樣的「諸佛常法」，例如：佛陀的三十二相八十種好，佛的身光，佛的壽命，以及供養佛的衣食等資具，任何人都不可能有所障礙（Horner[1978]，430）。這一點雖然都是就佛陀的特勝來說，但《彌蘭王問經》也說到四種不可障礙，內容卻不完全一樣（Horner[1963]，221；《漢譯南傳》，63冊，頁248—頁253）。Horner還從《彌蘭王問經》的內容，歸納出一些諸佛共通事項（參看 Horner[1963]，xxxvi—xxxix）。

漢譯佛典也可看到這樣的發展傾向，例如《增一阿含經》說：

「如來出現世時必當為五事，云何為五？一者、當轉法輪；二者、當度父母；三者、無信之人立於信地；四者、未發菩薩意使發菩薩心；五者、當授將來佛決（大正2，頁699上；頁703中）。

在《根本說一切有部毘奈耶藥事》，則擴充為「諸佛常法，出現於世，未入涅槃，教化有情，必作十事」（大正24，頁76下，參本文 § 3.6.2.，《正觀》雜誌，21期，頁93，註74）。《增一阿含經》說到的「諸佛常法」，相當多樣化，例如：

「諸過去、當來、今現在諸佛上足弟子，先取般涅槃，然後佛取般涅槃。

又，最後弟子亦先取般涅槃，然後世尊不久，當取滅度」（大正2，頁640上）。

「過去恒沙諸佛世尊，坐於道樹清涼蔭下而得成佛。

時，我復作是念：為坐何處得成佛道，坐耶？立耶？

是時，諸天復來告我，而作是說：過去恒沙諸佛世尊，坐於草蓐，然後成佛」（大正2，頁671下；參看南傳《佛種姓經義釋》所說第9項）。

「佛世尊皆出人間，非由天而得也」（大正2，頁694上）。

「過去諸佛世尊所生母，先取滅度，然後諸佛世尊，皆自供養蛇旬舍利。正使將來諸佛世尊所生之母，先取滅度，然後諸佛皆自供養」（大正2，頁823上）。

從這麼多樣化的資料裏，或許只能概括的說：以「法的成就者」來說，諸佛的「所證法」固然是平等無異，這是「諸佛平等說」；但表現出來的事相，則會因信眾的期待，或是針對信眾的根器，而有多樣性的差別，這是「諸佛差別說」，但諸佛在事相上，也有許多共同之處，這是另一種「諸佛平等說」。

再從「諸佛常法」來看，有相當多的內容，其實是「菩薩常法」，

這些菩薩常法，主要是就最後身菩薩來說，但從《彌蘭王問經》所討論：「一切菩薩是否都要布施妻、子？」的問題，可以看出菩薩概念的擴張，而且「菩薩常法」已經延伸到更早之前的階段。

這些「諸佛常法」或「菩薩常法」的發展，可說是佛陀論或菩薩論類型化的一環，但在類型化的過程，卻可以看出彈性的一面，這可從諸佛「常定處」看出一些端倪。

#### § 4.7.7.6. 諸佛常定處

南傳《佛種姓經義釋》說到：諸佛有八種相異之處，卅種共通之法，同時也說到：諸佛有四個「常定處」(avijahitaṭṭhānāni, 不可變處)：

- 一、諸佛只在一個地方，結跏趺座而成道；
- 二、仙人墮處 (isipatana) 的鹿野苑 (migadāya)，初轉法輪；
- 三、上昇忉利天說法後，在 Saṅkhassa 下降回人間；
- 四、祇園精舍 (Jetavana) 佛之香室床座的四腳位置  
(Horner[1978], 428)。

按照 DPPN (II, 296, note 13) 的說明，南傳《長部義釋》(即《吉祥悅意》Sumaṅgala, II, 424) 也有這樣的看法(又參 Lamotte[1944], 182, note 1, 在解說鹿野苑之意義時，也引到此一說法)。

雖然如此，在《佛種姓經》本身並沒有完全按照此一說法。例

如《佛種姓經》只提到八位佛陀，是在鹿野苑 (migadāya) 初轉法輪；只有釋尊 (瞿曇) 是在仙人墮處 (isipatana) 的鹿野苑 (migadāya) 初轉法輪 (Horner[1975a], xxii)。換句話說，即使在《佛種姓經》，「常定處」似乎只是一個參考說法。

漢譯《賢愚經》也說到，給孤獨長者 (此處譯為：須達) 為僧團建立祇園精舍的事緣，其中提到一段舍利弗說的過去事：給孤獨長者為過去毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍浮佛、拘留秦佛、拘那含牟尼佛與迦葉佛，在同一個地方，營建精舍，換句話說，過去六佛都在同一個地點，由同一個人，營建精舍 (大正 4 頁 421 上)。南傳《本生譚因緣論》〈近因緣〉的最後一件事：「過去大精舍之建立」，應該是同樣的傳說 (《漢譯南傳》，31 冊，頁 147—頁 148；

Jayawickrama[1990], 126—127)，這應該是說：祇園精舍 (Jetavana) 佛之香室，也是「常定處」。

廣義的說，諸佛「常定處」，也是諸佛常法的一種，而且與所謂的「處所」有關：諸佛一定要在某些地方，做了某些事情。

資料上，「常定處」的概念，並不是南傳佛典所特有的，《大毘婆沙論》在討論「初轉法輪」的問題時，就說到：

「四處定者，謂：菩提樹處、轉法輪處、天上來下處、現大神變處；

二處不定者，謂：佛生處及般涅槃處」(大正 27，頁 916 下)。

《大毘婆沙論》還說到另一種見解：

「三處定者，謂：菩提樹處、天上來下處、現大神變處；  
三處不定者，謂：生處、轉法輪處、般涅槃處」（大正 27，頁 917 上）。

在聲聞佛法中，對此問題，也是見解不一。這有什麼意義呢？《大毘婆沙論》提到六個地方：佛生處、菩提樹處（也就是成道處），轉法輪處，般涅槃處，還有天上來下處、現大神變處，這正好都在《八大靈塔名號經》（T 1685）所說的地方（大正 32，頁 773 上—中）；《大乘本生心地觀經》雖說到「八大寶塔」（大正 3，頁 294 上—中），內容與《八大靈塔名號經》又不完全一樣，但也說到：佛生處、成道處，轉法輪處，般涅槃處，天上來下處等幾個地方。

馬鳴的《佛所行讚》也說：「一切諸牟尼，成道必伽耶，亦同迦尸國，而轉正法輪」（大正 4，頁 29 上），只說到兩個地方：成道處，初轉法輪處。《大毘婆沙論》在討論諸佛是不是在同一地方轉法輪時，引用了「達摩蘇部底」所說頌：「應念過去佛，於此迦尸宮，仙論施鹿林，亦初轉妙法」（大正 27，頁 916 中）。雖然只有說到轉法輪處，但從《大毘婆沙論》所引好幾則「法善現」的見解，可以知道：法善現就是達摩蘇部底（Dharmasubhūti），也就是馬鳴（印順法

師[1968]，324—325)，可見這些「常定處」的觀念，受到一定程度的注意。

#### § 4.7.7.6.1. 王舍城五山的成住壞空

諸佛「常定處」，表示諸佛都是在「同一個地方」，做了相同的事情。這樣的概念，可以從不同角度來觀察。不過，在《阿含經》／《尼柯耶》就有一些以「同一個地方」作為說法的內容。

依據現代學者的統計，南傳五部《尼柯耶》說法的地點，最常見的地方是王舍城與舍衛城，這些說法地點的傳說，固然不一定就是真的如此（參看本文§ 4.5.6.1.，《正觀》雜誌，24期，頁36—頁39），但佛教的傳說，也說到釋尊一生最主要的安居地點，也是王舍城與舍衛城（前田惠學[1964]，64—67、69—72）。這與《大智度論》的傳說，大體一致，並且提出許多解釋，為什麼釋尊多住此二大城（大正25，頁76下—頁79中）。

佛典裏，有所謂的王舍城五山，《增一阿含經》說的是：白善山、靈鷲山、負重山、仙人掘山、廣普山（大正2，頁723上）；南傳《中部》第116《Isigiri sutta》則說是：Paṇḍava、Gijjhakūṭa、Vebhāra、Isigiri、Vepulla（參看《印佛固辭》，529；DPPN，II，721，s.v. Rājagaha）。

在《雜阿含經》第956經，釋尊指著毗富羅山（Vipula；Vepulla，見DPPN，II，926，s.v. Vepulla；《印佛固辭》，756），說到：此山在迦羅迦孫提佛時，叫作長竹山（Pācīnavamsa）；在拘那含牟尼佛時，

名叫作朋迦（Vaṅkaka）；迦葉佛時，名叫宿波羅首（Supassa），換句話說，這一座山在不同時代，有不同的名稱，但是這一些都是無常，不恆、不安、變易之法，結尾的頌說：

「名山悉磨滅，其人悉沒亡，諸佛般涅槃，有者無不盡。

一切行無常，悉皆生滅法，有生無不盡，唯寂滅為樂」（大正 2，頁 243 中—頁 244 上；參看《漢譯南傳》，14 冊，頁 238—頁 241）。

王舍城五山中，毗富羅山是最高的。本經說到，在過去三位佛陀住世時，毗富羅山就有不同的名稱，當時的佛陀也都在此說法，但是一切終歸無常，連佛陀都入滅了。這正是〈諸法無常頌〉所說的「積聚皆銷散，崇高必墮落，會合皆別離，有命咸歸死」。

《中阿含經》第 63《鞞婆陵耆經》說到，釋尊在過去生中，值遇迦葉佛的事緣，而釋尊之所以要提及這段「過去事」，是因為釋尊在拘薩羅國（Kośala）遊化，途中欣然而笑；阿難想要知道，釋尊就說迦葉佛就是「在此處坐，為弟子說法」；又在阿難的請求下，釋尊也坐下來，這就形成「如是此處，為二如來·無所著，等正覺所行」，接著就是釋尊受化於迦葉佛的經過（大正 1，頁 499 上）。

漢譯《僧祇律》所說布施、供養佛塔的因緣是；釋尊在拘薩羅國，「時，有婆羅門耕地，見世尊行過，持牛杖，住地禮佛。世尊見已，便發微笑。諸比丘白佛：何因緣笑？唯願欲聞。佛告諸比丘：

是婆羅門，今禮二世尊。諸比丘白佛言：何等二佛？佛告比丘：禮我；當其杖下，有迦葉佛塔」（大正 22，頁 497 中）。

在《長阿含經》第 2《遊行經》，釋尊表明要在拘尸那入滅，阿難認為這樣不妥：「莫於此鄙陋小城，荒毀之土，取滅度也」。在阿難眼中，拘尸那城並不適合作為釋尊入滅的地方。釋尊則告訴阿難：不要小看這地方，以為此地「鄙陋」。於是釋尊說了大善見王

（Mahāsudassana）的「過去事」：此國過去有位轉輪聖王，名叫大善見，此城當時叫拘舍婆提。經文詳述大善見王的種種福德與作為，最後歸結到：大善見王就是釋尊，而且「我自憶念：曾於此處，六返作轉輪聖王，終措骨於此。今我成無上正覺，復捨性命，措身於此，自今已後，生死永絕」（大正 1，頁 21 中—頁 24 中；參《中阿含經》第 68《大善見王經》，大正 1，頁 515 中—頁 518 中）。

上面幾個例子，《雜阿含經》第 956 經，是指同一個地方，雖然曾經有佛陀相續住世，開示佛法，但畢竟是一切無常。《中阿含經》第 63《鞞婆陵耆經》與《僧祇律》都是說，過去的迦葉佛，在同一個地方，曾作了類似的事，似乎有意要引出二者之間的關連性，甚至就在同一個地方，會發生同樣的事情。《長阿含經》第 2《遊行經》的大善見王事緣，則因為釋尊過去生中，六次埋骨在同一城市，使釋尊在拘尸那入滅，具有妥當性。這是因為某人的作為，使某一地方具有特殊的意義（參看本文§ 4.5.6.2.，《正觀》雜誌，24 期，頁 63—頁 65）。

此一發展的傾向，在《增一阿含經》可以看到另一個例子。《雜阿含經》第 956 經是以王舍城五山中的毗富羅山（Vipula；Vepulla）為例，說明從過去佛到現在佛，不同的時期，此山有不同的名稱。《增一阿含經》〈力品〉則說到（大正 2，頁 723 上一下）：王舍城五山中，靈鷲山（Gijjhakūṭa）、廣普山（Vipula，也就是《雜阿含經》第 956 經的毗富羅山）、白善山（Paṇḍava）、負重山（Vebhāra），都是「過去久遠世時，此山更有異名」。這一部分經文的意旨，應該與《雜阿含經》第 956 經一樣。但五山中的仙人掘山（Isigira，《印佛固辭》，232），卻有完全不一樣的情況。

#### § 4.7.7.6.2. 仙人掘山恆有此名

《增一阿含經》說，過去久遠以來，仙人掘山都是同一個名稱，因為「此仙人山，恆有神通菩薩·得道羅漢·諸仙人所居之處，又辟支佛亦在中遊戲」。

經文不但列出好幾個辟支佛的名字，還說：如來不出世時，有五百辟支佛，居此仙人山中；一旦最後身菩薩，要從兜率天，來生人間，這些辟支佛就入涅槃（因為一世無二佛）。

不但這樣，即使是彌勒佛出世，其他諸山有不同名稱，仙人掘山的名稱，還是一樣，甚至「此賢劫之中，此山名亦不異」。此經的另一個重點，是結尾部分說的：「汝等比丘！當親近此山，承事恭敬，

便當增益諸功德」。

內容上，南傳《中部》第 116《仙吞經》，與漢譯《增一阿含經》相對應的部分，不完全一致，但就仙人掘山名稱不變，以及辟支佛住此山中部分，則大體相同。有現代學者從巴利語傳本的文體，而認為：本經是《尼柯耶》中，較為晚出的部分（參 Wiltshire[1990]，6 所引）。英譯者 Bhikkhu Ñāṇamoli/Bhikkhu Bodhi 說（[1995]，1321，note 1093）：在錫蘭，本經常被當成「護經類」持誦，還收錄在中世紀時期編的《大護經》（Mahā Pirit Pota）（又參 Kloppenborg[1974]，49）。

在《阿含經》／《尼柯耶》與律典看來，仙人掘山是佛陀與教團經常去的地方；另外，瞿低迦（Godhika）與跋迦梨（Vakkali），也都是在此山自殺；而此山也有一群尼乾子的苦行者（參看《印佛固辭》，232—232，s. v. Isigira, Isigiripassa-Kālasilā；DPPN，I，319）。這樣看來，仙人掘山可說是當地的重要宗教中心。

在關於辟支佛證悟的傳說裏，大部分都說，證得辟支佛菩提後，示現出家沙門相，飛身到雪山之上香醉山（Gandhamādana，參 DPPN，I，746—748；《印佛固辭》，194—195）山上洞窟（指 Nandamūla 洞，這是傳說中，諸辟支佛的住處；參 DPPN，II，22—23，s.v. Nandamūlapabbhāra；《印佛固辭》，447，s.v. Nandamūla；又參 Kloppenborg[1974]，60—64 的討論；漢譯《辟支佛因緣論》則說是雪山，或是香山，見大正 32，頁 473 上一頁 480 下：），但從《增一

阿含經》與南傳《中部》第 116《仙吞經》的傳說，仙人掘山似乎也是辟支佛的住處，從某角度來說，這似乎更有濃厚的人間性。

南傳《中部》第 116《仙吞經》本身說明了「仙吞」的由來：在過去世，有五百辟支佛住在此山，人們看到他們入山，而且不見了，所以就說：這山吞掉了這些仙人（*ayaṃ pabbato ime isi gilatiti*）（《漢譯南傳》，12 冊，頁 50；Bhikkhu Ñāṇamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，931）。

從這段經文，可以看出：既然辟支佛被山「吞掉了」，現在的民眾就看不到；這樣的事情發生在過去世，可見辟支佛的果證，以及相關的信仰，早就存在。辟支佛也被看成是「仙人」，這意謂著辟支佛本身具有神通，或是一般所說的神秘力量，而這與辟支佛信仰的內容有關。

在關於辟支佛的論述裏，辟支佛是否「說法」度眾生，因觀察的角度，而有不同的見解。《大毘婆沙論》很直接的說：

「問：若獨覺亦得無礙解者，何故不能為他說法？」

答：彼愛寂靜，樂獨處故；怖畏喧雜，厭眾集故。見遠離功德、憤鬧過失故，心背徒眾，豈能說法！」

《大毘婆沙論》又引述好幾種見解，來確認此一立場（大正 27，頁 905 下—頁 906 上）。《俱舍論》則說辟支佛「不調他」，並不是「不能為他說法」，這兩部論書的見解，不完全一樣：

「何緣獨覺言不調他？」

- 01 非彼無能演說正法，以彼亦得無礙解故；
  - 02 又能憶念過去所聞，諸佛所宣聖教理故；
  - 03 又不可說彼無慈悲，為攝有情現神通故。
  - 04 又不可說無受法機，爾時有情，亦有能起世間離欲對治道故。
- 雖有此理：
- 01 由彼宿習，少欣樂勝解，無說希望故。
  - 02 又知有情難受深法，以順流既久，難令逆流故。
  - 03 又避攝眾故，不為他宣說正法，怖諠雜故」（大正 29，頁 64 中）。

但是《瑜伽師地論》有不一樣的觀察：一切辟支佛（獨覺），都是「隨依彼彼村邑聚落而住」，辟支佛進入村邑聚落，為的是乞食，「或濟度他下劣愚昧，以身濟度，不以語言。何以故？唯現身相，為彼說法，不發言（參考 Wiltshire[1990]，303 所引：kāyiki tesham mahātmanām dharmadeśānā na vāciki），故示現種種神通境界」（大正 30，頁 478 上；梵本英譯見 Kloppenborg[1974]，129）。

從這些論書的意見，可以綜合的說：辟支佛具有說法的能力，只是基於本性使然，不以語言來說法，而是現神通，示現身相，隨緣度眾。事實上，《大毘婆沙論》所引述的見解，有一說就是：「獨

覺種性法應如是。雖得無礙解，而不樂說法。欲有饒益，唯現神通，或但為他授八齋戒」（大正 27，頁 906 上）。《大智度論》也說「至有相辟支佛不能說法，直行乞食，飛騰變化，而以度人」（大正 25，頁 144 下）。其中，此處所說「不能說法」，應該理解成：不以言語來說法。

再進一步說，「辟支佛不（能）說法」，究竟是指什麼？Wiltshire 認為：在早期佛教，辟支佛的地位可以歸納成三個各別，但又彼此關連的概念：一、辟支佛與正等覺佛一樣，都是「無師自悟」；二、辟支佛並沒有在證悟之後，成為一個導師（satthar），這是說，辟支佛並沒有宣講自身的「教法」（a dhamma），並且建立僧團或聲聞的傳統；三、辟支佛不能與正等覺佛陀在同一個時代出現（[1990]，xi）。如果無誤，那麼「辟支佛不（能）說法」，就不能看成：完全不說法。前面引用到的《俱舍論》所說：「又避攝眾故，不為他宣說正法，怖誼雜故」，意義與此相近。《俱舍論》說的「攝眾」，讓人想起律典所傳：釋尊制立學處與說波羅提木叉，有十大利益。如《僧祇律》說：

「有十事利益，諸佛如來為諸弟子制戒（學處），立說波羅提木叉法。何等十？一者、攝僧故；二者、極攝僧故；三者、令僧安樂故；四者、折伏無羞人故；五者、有慚愧人得安隱住故；六者、不信者令得信故；七者、已信者增益信故；八者、於現法中得漏盡故；九者、未生諸漏令不生故；十者、正法得久住，

為諸天人開甘露施門故」(大正 22, 頁 228 下)。

由此可見,「攝眾」,涉及多樣性的問題(參考印順法師[1971], 194—205),從形式看來,也許這是佛陀與辟支佛間,最容易看出的差別。

從形式上看,《俱舍論》似乎以為:辟支佛「不調他」,主要是辟支佛主觀的意願,其中,「有情難受深法,以順流既久,難令逆流故」,考慮到眾生的根器。這令人想起,釋尊在成正等覺之後,也有說法的猶豫,許多釋尊佛傳都說到這一點。例如,《五分律》就說,釋尊陷入長考,到底要不要說法?

我所成道難, 若為窟宅說,  
逆流迴生死, 深妙甚難解,  
染欲之所覆, 黑闇無所見,  
貪恚愚癡者, 不能入此法。

這樣的考量,似乎與辟支佛的想法,相去不遠。但這是不是意味著:佛陀與辟支佛的差別,在於證道後是否說法度眾生?

從佛陀論的內容,顯然不是這樣,佛陀的「所證法」(如《長阿含經》第 16《自歡喜經》所說,見大正 1, 頁 76 中—頁 79 上),應該不是辟支佛所能比擬的。即使從發心、修道的歷程,佛陀與辟支佛的差別很大,這從所謂辟支菩薩(pacceka bodhisatta)、辟支菩提(pacceka bodhi)的內容看來,就是如此(參看 Kloppenborg ([1974],

36-56)。所以，為他說法，是佛陀之所以能成為佛陀，應有的內容。不是在菩提樹下，還要經過一番的思考，在梵天的勸請之下，才決定廣開甘露門。

既然「諸佛之法，應說法廣度眾生」，為什麼還要梵天王勸請？《大智度論》對此自有解說（大正 25，頁 109 中）。

關於這一點，Kloppenborg ([1974], 76-77) 認為：即使辟支佛有意願要說法，也不可能開顯「真正之法」（這是引用南傳的注解書），而「決定說法」，只有佛陀做得到；辟支佛無法克服這一些可預見的困難。但辟支佛並不是完全不幫助別人，辟支佛也會給予他人，隨緣的適當教化（又參 Wiltshire[1990], 6）。南傳《本生譚》第 490〈五者布薩會本生〉(Pañcūposatha Jātaka)，可以作為例示：釋迦菩薩是一位，自以為出身高貴，而有慢心，因此不能得禪定。有位辟支佛發現，釋迦菩薩「此非卑者，彼乃成佛之人物，於此劫即將成為一切智者，予將使其高慢得以制御，到達禪定」(《漢譯南傳》，第 37 冊，頁 212—頁 219；參看本文註 174)。在聲聞佛法裏，主要以為：菩薩在菩提樹下成正覺之前，還不是聖者。理論上雖如此，在南傳《本生譚》裏，釋迦菩薩已經顯示，有別於一般凡夫的形象（參本文§ 4.1.4，《正觀》雜誌，23 期，頁 56—頁 58），在〈五者布薩會本生〉，辟支佛發現釋迦菩薩將要成佛，表示辟支佛有「未來智」；辟支佛主動前來教導釋迦菩薩，可以說明並不是「不問世事」，但辟支佛只幫助釋迦菩薩修禪定，沒有演述無常、苦、無我的教理

(從另一方面來說，聲聞佛法，大體以為：除最後身菩薩之外，菩薩不可能證入無我，否則就成為「聖位菩薩」)。

怎麼顯示辟支佛隨緣教化呢？《瑜伽師地論》說，一切辟支佛都是住在村邑、聚落附近，以乞食維生。從這角度來看，乞食是「辟支佛行」重要的一環，辟支佛由此而接觸一般大眾，透過乞食，可以為「眾生作福田」。

在漢譯《阿含經》裏，除《增一阿含經》以外，說到辟支佛的地方很少，但就辟支佛的行為來說，主要就是在乞食的過程，來與信眾互動。依《中阿含經》第 66《說本經》，阿那律就是因為，在過去世，供養無患辟支佛，而獲得極大的福報（大正 1，頁 508 下—頁 509 中）。《雜阿含經》第 1233 經則說，舍衛國的摩訶男長者，在過去世，曾供養多迦羅尸棄 辟支佛 (Tagarasikhī；參 DPPN, I, 984—985)，但並不是出於淨信心，態度又不好，甚至還後悔作這樣的供養。雖然在此生得大福報，財產無數，但生活清苦，無法享用，甚至死後墮地獄（參看本文§ 4.5.6.2.之五，《正觀》雜誌，24 期，頁 65—頁 67）。

至於南傳佛典，除了《本生譚》以外，在前四部《尼柯耶》只有八個地方，明白的說到辟支佛。辟支佛是「應供者」(dakkhiṇeyya)，「無上福田」(anuttaram puññakkhettaṃ lokassa)，而且他也與佛陀、阿羅漢、轉輪聖王一樣，可以建「塔婆」(thūpa) 來供養。供養辟支佛的福德，勝過供養阿羅漢（參 Wiltshire[1990], 1—16）【至於《經

集》的《犀角經》(Khaggavisāṇa sutta) 及其注解書的解說，參看 Kloppenborg[1974]，79—125；Wiltshire[1990]，16—20】。

佛陀與辟支佛不能併存於世，辟支佛只能在無佛的時代出世，那麼，《仙吞經》所說的情況，顯然是在無佛的時代。在早期佛典，辟支佛的形象就是解脫的聖者，是值得恭敬承事的無上福田，這樣看來，在信仰上，辟支佛似乎是佛陀的「代替品」，在無佛的時代，成為信眾祈請的對象；辟支佛就不可能完全「愛寂靜，樂獨處」。

南傳《中部》第116《仙吞經》本身說明「仙吞」的由來，比較「玄虛」一點，《善見律毘婆沙》說的，就有濃厚的人間性格：

「問曰：何謂為伊私耆梨 (Iṣigiri)。

答曰：伊私 (isi) 者，出家人。耆梨 (gila)，吞也。

所以爾者，時有五百辟支佛，往至迦私 (Kāsi)、俱娑羅 (Kośala) 國。到已，乞食。得已，還入此山，集眾入定。是時，人民見辟支佛入山邊，而不見出。時人作是言：此山恒吞出家人。

從此以後，號為伊私耆梨山」(大正24，頁727上—中)。

這五百辟支佛，四出乞食，又進入山中，集眾入定。在形式上，與早期佛典所說的佛教教團，幾乎沒有差別。而辟支佛的解脫者形象，如果真的是被此山所「吞」，此山無疑是一座大的「塔婆」(stūpa

／thūpa)，信眾應來供養、崇禮。《仙吞經》被看成是「護經」，其來有自。

漢譯《增一阿含經》此處所傳述的仙人掘山，住有許多聖者，包括菩薩、「得道真人、學仙道者」。不管是此經，還是南傳的《仙吞經》，都傳說，王舍城其餘四山，在不同時代，會有不同的名字，即使是彌勒佛出世，其他諸山也是有不同名稱，但仙人掘山的名稱，始終一樣，甚至「此賢劫之中，此山名亦不異」。再配合「汝等比丘！當親近此山，承事恭敬，便當增益諸功德」，這可說是仙人掘山的「聖山化」，也是某種意義的「常定處」。

《大智度論》對印度的恆河，也有類似的傳說：

「四遠諸人經書，皆以恆河為福德吉河。若入中洗者，諸罪垢惡，皆悉除盡。

以人敬事此河，皆共識知，故以恆河沙為喻。

復次，餘河名字喜轉，此恆河，世世不轉，以是故以恆河沙為喻，不取餘河」（大正 25，頁 114 上）。

這似乎都是以名字始終如一，來顯示某種概念上的「永恆」，但這樣的地位，應該是來自特殊的事件、人物、功能等等。

### § 4.7.7.6.3.諸佛常定處與「處所的神聖」

《大毘婆沙論》與南傳《佛種姓經義釋》所說的諸佛「常定處」，雖然不完全一樣，但在《阿含經》／《尼柯耶》就說到，其中有幾個地方，有著特殊的意義，如《長阿含經》第2《遊行經》說：

「諸族姓子常有四念。何等四？

- 一曰、念佛生處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。
  - 二曰、念佛初得道處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。
  - 三曰、念佛轉法輪處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。
  - 四曰、念佛般泥洹處，歡喜欲見，憶念不忘，生戀慕心。
- 阿難！我般泥洹後，族姓男女念佛生時，功德如是；佛得道時，神力如是；轉法輪時，度人如是；臨滅度時，遺法如是。各詣其處，遊行禮敬諸塔寺已，死皆生天，除得道者」（大正1，頁26上；南傳《長部》第16《大般涅槃經》，見《漢譯南傳》，第7冊，頁96—頁97；參 An[2003]，153—155）

釋尊出生的地方，證菩提處，轉法輪處，入涅槃處，可稱為四大聖地，與《八大靈塔名號經》(T 1685)所說的八大聖地，或是《大乘本生心地觀經》說的「八大寶塔」(所在處)，都是因為與釋尊一生中，重要行誼發生的處所。《長阿含經》第2《遊行經》所說，釋尊在過去生中，曾經以轉輪聖王的身份，六次埋骨在拘尸那，以這

樣的「過去事」，來說明釋尊在拘尸那入滅是妥當的，如果以這種角度來思考，這些聖地，都是因為釋尊的行誼，而具有「神聖性」。

這種「神聖性」有何作用呢？在印度的思想，本來就有把特定行為與特定地方或地區連結的傾向（Olivelle[1993]，18）。《梨俱吠陀》（R̥gveda）已說到崇禮「聖地」的觀念（Nath[1987]，202），耆那教也有「聖地崇拜」（參看本文註 147），甚至可以說，在廣義的印度傳統裏，「處所」，往往會被賦予宗教性的意義，特別是與水有關的，被稱為「渡」（tirthas）（下文會再討論其他的意義）；從古到今，巡禮朝拜這些處所，是印度宗教生活的一個面相（Eck[1981]，323）。

不但是這樣，在西方歐州傳統，所謂的神聖與世俗（the sacred and the profane），「對羅馬人來說，sacrum 是指屬於神所有或是屬於其神力；可是，當提到 sacrum 時，一定要提及神的名稱，因這顯然是指一個人想到祭拜某神的儀禮（cult rites），以及處所（location），或是主要是指其神殿（temple），以及在該處內部或附近所舉行的儀式。Profanum 是指：在神殿區的前面（"in front of temple percent"）：在早期的用法，Profanum 經常是，專門適用在與地方（place，處所）有關者。Profanare 原本是指：於祭祀中，『在神殿區之前』（fanum）『提出』供品。所以，Sacer 與 profanus 關連到特定而又有明顯區隔的處所（specific and quite distinct locations）。其中，被稱為是 sacer 的處所，是指周圍有牆壁或是以其他方法區隔劃分，這也就是 sanctum；而周圍的空間就是 profane 所能使用的。即使到了現代，

仍然維持這種純空間的內含」(Colpe[1987], 511), 也就是說, 神聖與世俗, 相當程度的與處所、空間有關(關於「神聖空間」sacred space, 又參 Brereton[1987])。

印度這種賦予「處所」神聖的意義, 在佛典也可以看到一些事例。《雜阿含經》第 1185 經傳述(大正 2, 頁 321 上), 拘薩羅的孫陀利河, 被有些人認為是:「孫陀利河是濟度之數, 是吉祥之數, 是清淨之數。若有於中洗浴者, 悉能除人一切諸惡」。此處說的, 雖然與水的清淨功能有關, 但特別提出此河, 也表示特定的處所的意義<sup>421</sup>。《雜阿含經》第 162 經也傳述(大正 2, 頁 44 下), 有的人主張: 在恒河南岸殺生等, 沒有罪報; 在恒河北岸布施等等, 沒有福報<sup>422</sup>。這些都是佛典所見, 處所、空間、地點等等對行為有所影響的「特殊見解」。

對於四大聖地, 經文說要「歡喜欲見, 憶念不忘, 生戀慕心」, 還有「各詣其處, 遊行禮敬諸塔寺」(南傳注解書的看法, 見

<sup>421</sup> 《雜阿含經》第 1185 經還說到: 婆休多、伽耶、薩羅與恒河等幾條河流。相對應的《中阿含經》第 93《水淨梵志經》(大正 1, 頁 575 下), 就沒有那麼清楚; 南傳《中部》第 7《布喻經》提到更多的河流: Bāhukā、Adhikakkā、Gayā、Sundarikā、Payāga、Sarassati、Bahumati 等 (Bhikkhu Ñāṇamoli/Bhikkhu Bodhi[1995], 121; 《漢譯南傳》, 第 9 冊, 頁 48—頁 49)。

<sup>422</sup> 又參《中阿含經》第 20《波羅牢經》, 大正 1, 頁 447 上; 南傳《中部》第 76《刪陀迦經》(Bhikkhu Ñāṇamoli/Bhikkhu Bodhi[1995], 620—621; 《漢譯南傳》, 第 10 冊, 頁 307)。

An[2003], 153–155), 也就是到現場巡禮「朝聖」(但《根本說一切有部毘奈耶雜事》說:「或自親禮, 或遙致敬, 企念虔誠, 生清淨信, 常繫心」, 大正 24, 頁 399 上, 可以不必親自到場而「朝聖」)。這裏的塔寺, 應該是紀念性的建築, 這是佛教遺跡的崇敬與巡禮, 重要的環節(參看印順法師[1981], 89–91)。

依《大唐西域記》所傳, 釋尊故國劫比羅伐窣堵國(Kapilavastu)南行五十餘里處, 有三座窣堵波, 分別是迦羅迦村馱佛(Krakucchanda; 巴 Kakusanda)的本生處、成正覺後見其父的地點、存放遺骨舍利的地方。在迦羅迦村馱佛城東北三十餘里處, 則有迦諾迦牟尼佛(Kanakamuni; 巴 Koṇāgamana)本生城, 也有三座窣堵波。玄奘還在這些窣堵波之前, 看到阿育王所見的石柱(大正 51 頁 901 中)。現代考古工作者所發現的阿育王銘文說到, 阿育王即位後十四年, 擴建迦諾迦牟尼佛(Kanakamuni)之塔; 即位後二十年, 巡禮藍毘尼園(Lumbini, 釋尊出生的地方), 並且再度禮敬迦諾迦牟尼佛塔(參 Lamotte[1988], 227 所引; 印順法師[1981], 55–56)。

問題是: 阿育王或更早之人, 怎麼確定這是過去佛的出生處? 依漢譯《長阿含經》第 1《大本經》的傳述(大正 1, 頁 3 中):「拘樓孫佛(Krakucchanda; 巴 Kakusanda), 父名祀得, 婆羅門種, 母名善枝。王名安和, 隨王名故, 城名安和」(其餘資料, 見《印佛固辭》, 257 的圖表);「拘那含佛(Kanakamuni; 巴 Koṇāgamana), 父名大德, 婆羅門種, 母名善勝; 是時, 王名清淨, 隨王名故, 城名

清淨」（其餘資料見《印佛固辭》，313 圖表），也就是說，在「七佛父母姓字」的傳說裏，看不出過去的迦羅迦村馱佛與迦諾迦牟尼佛，是與釋尊在同一「國度」（地方）出生。

如何看待這些相異的傳說？阿育王到釋尊的故國去巡禮，還把已經存在的迦諾迦牟尼佛塔，擴建一倍。當時的人，應該是已經有傾向於「諸佛生處常定」的想法。雖然玄奘只看二位過去佛之窣堵波，但很一致的，都是有三個窣堵波，「紀念」相同的事情。

#### § 4.7.7.6.4. 諸佛常定處與佛法的人間性

《大毘婆沙論》與南傳《佛種姓經義釋》，都說到「諸佛常定處」，所說的地方，雖然不完全一樣，但不出釋尊從出生到入滅的一生中，幾個重要的地點（傳說的「八相成道」），而在《阿含經》／《尼柯耶》裏，這些處所，已經有特殊的意義，顯示「聖地化」的現象。

依南傳《論事》的傳述（XVIII, 1-2），方廣部（Vetulyakas）主張：釋尊住於兜率天，人間所看到的色身，是變化所現；在人間為阿難尊者說法的，也是變化所現之身（Shwe Zan Aung and Rhys Davids[1915], 323—325；《漢譯南傳》，62 冊，頁 300—頁 303）。

南傳《論事》所說的方廣部，到底是在什麼背景之下，有這樣的主張？依注解書的意見，這是依據「如來世間生，世間長，出世間行，不著世間法」的經說（參看本文註 91 所引資料。《正觀》雜

誌，21期，頁102)。

《論事》反對這樣的見解，而提出這樣的反駁：佛陀好幾次自己提到，曾經住在某某支提、園林、精舍、聚落、城邑等等，佛陀應該是住於人間；佛陀在藍毘尼出生、在菩提樹下成正等覺，在波羅奈初轉法輪、在遮波羅支提捨壽行、在拘尸那般涅槃，如果確有其事，就應該說：「佛世尊住於人界」；《論事》又引述一些經文，顯示釋尊是住於人間，例如《中部》第49《梵天請經》，釋尊是在舍衛國給孤獨園為諸比丘說法，但先說到：「我曾住在 Ukkatthā 的 Subhaga 園娑羅樹下」<sup>423</sup>。這可以說明，釋尊是住在人間。

從這簡短的傳說，只能推論：方廣部所說的，是已經成就的佛陀，住在兜率天；在人間與阿難談話的，是佛的化身。

方廣部到底是怎樣的部派，傳說不明，資料也不多（有學者認為：在錫蘭佛教的用例，「方廣部」是指大乘）。《大智度論》傳說：「佛法中方廣道人言：一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角、龜毛常無」（大正25，頁61上—中）。印順法師以為：「方廣部與方廣道人，一切法空無所有與說大空，顯然是同一的。方廣部以為：僧伽四雙八輩，約勝義僧說，勝義僧是無漏道果。所以僧伽是不受供施的；供物是無所淨的；不受用飲食的；施僧也就不得大果。佛住兜率天宮，人世間佛是示現的（化身）。所以施佛不得大果；佛不住

<sup>423</sup> 見《漢譯南傳》，10冊，頁54；關於此一地點，參看 Bhikkhu Ñāṇamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，1244，note 499。

此世間，佛不說法。《論事》所說的方廣部執，勝義僧與佛，都是超越現實人間世的。凡重於超越的，每不免輕忽了現實，方廣道人說一切法空無所有，如龜毛、兔角一樣，不正是同一意境的表現嗎？」（印順法師[1985]，129—130）。這種解脫者的境界，如何與現實世間互動，的確不好說明。

方廣部說的，是已經成正覺的佛陀，住在兜率天，但菩薩是怎麼成佛的，並不清楚。漢譯《入大乘論》（T 1634）說的，則是菩薩在天上成佛：

「非閻浮提成佛！十地功德，非欲界法，況於閻浮提得成正覺。  
八住菩薩，盡一切結漏，能作千世界梵王。  
九住菩薩，作二千世界梵王。  
十住菩薩，作三千大千世界梵王。以誓願力故，生淨居天，斯有是處；於閻浮提實身成佛者，則非其義。  
以是義故，當知淨居天成佛，非閻浮提乎！」（大正 32，頁 46 下）

這是說，十地菩薩不可能在閻浮提人間成佛，因為十地菩薩的福德、智慧，已經非常接近圓滿的境界，理論上，可以作三千大千世界的梵王，十地菩薩應該是在淨居天成佛。針對《入大乘論》論主這種主張，其對談者（被假定為聲聞，或是小乘行者）則提出這

樣的想法：

「若佛非閻浮提成正覺者，如來四塔，則無利益」；

「一切諸部論師皆說：一切諸佛，皆從閻浮提出；而釋迦如來生於林彌尼園；在伽耶城，坐於道場，成等正覺；於波羅奈，而轉法輪；拘尸那城，入般涅槃」（大正 32，頁 46 下—頁 47 上）。

《入大乘論》對談者的「反對意見」是說，如果諸佛是在淨居天成佛，那麼即使有如同釋尊那樣的，在迦毘羅衛城出生，在鹿野苑初轉法輪，都只是「示現」，甚至可說是在「表演」，所謂「諸佛常定處」；為「紀念」這些事緣而來的四塔，還能有利益嗎？

「諸佛常定處」，雖然學派的見解不一致，但都是指閻浮提人間的某個地方，並且結合「處所」與菩薩（或佛陀）的「行為」，而反對佛住兜率天（聲聞佛法的方廣部）或十地菩薩在淨居天成佛的思想（大乘思潮的一環）。

#### § 4.7.7.6.5.天上成佛與人間成佛

菩薩在什麼地方成佛的問題，反應出佛教的一股思潮：「佛從人間，被升到天上」，也就是在淨居天（śuddhāvāsa/suddhāvāsa；更明

確的說，色究竟天，Akaṇiṣṭha/Akaṇiṭṭhā）成佛的思想（參印順法師[1981]，471—472）。如《大乘入楞伽經》〈偈頌品〉（T 672）說：

「我姓迦旃延 淨居天中出  
為眾生說法 令入涅槃城  
緣於本住法 我及諸如來  
於三千經中 廣說涅槃法  
欲界及無色 不於彼成佛  
色界究竟天 離欲得菩提」（大正 16，頁 638 上）。

前引《入大乘論》（T 1634）的「淨居天成佛」，也是反應此一思潮。反對者所說「一切諸部論師皆說：一切諸佛，皆從閻浮提出」，即使不是所有的「論師」都持這樣的看法，但這確是佛教重要的思想，而且可以從兩個角度來理解。

首先，聲聞佛法不承認有「現在十方諸佛」，大體也不承認所謂的「他方世界」；聲聞佛法雖承認有相續的多佛，有三世諸佛，但似乎以為：釋尊過去生中，始終在這一世界修行；見到過去的多數佛，也始終在這一世界，自然堅持「人間成佛」。大乘佛法承認「現在十方諸佛」，這些同時存在的多佛，各有其佛國土，自然不一定要「（閻浮提）人間成佛」（參看印順法師[1981]，152—158）。這是從「一世無二佛」與「現在十方諸佛」的爭議下，理解此一主張。

另一個角度是：即使在同一個佛國土裏，以我們所存在的娑婆

世界來說，「閻浮提人間」與淨居天，還是有很大的不同。《入大乘論》說的「十住（十地）菩薩，作三千大千世界梵王。以誓願力故，生淨居天」，是從菩薩行位來說，十住（十地）菩薩已經即將功德圓滿，自然不是欲界有情所能比擬的（「十地功德，非欲界法」），但是不是一定要如此呢？「菩薩早已斷了煩惱，具有超越聲聞弟子的能力。所以正確的佛陀觀，是證無生法忍菩薩，斷煩惱已盡，成佛斷習。這無生法忍菩薩，雖然隨機益物，但成佛還是在人間。『諸佛世尊，皆出人間，不在天上成佛』。《阿含經》如此說，初期大乘經也如此說。正確的佛陀觀，是不能離卻這原則的」（印順法師[1971b]，13-14），這代表著不同的價值判斷。

《大乘入楞伽經》(T 672) 的〈偈頌品〉第十，本是以詩頌的形式，重述前面經文的意旨，但所謂在淨居天成佛，經文本身並沒提到（不過，大慧菩薩在本經的開頭，確實問到這問題：「云何於欲界，不成等正覺？何故色究竟，離染得菩提？」，見大正 16，頁 591 下）。

《大乘本生心地觀經》的譯出年代，雖然比較晚，集出的年代也難以確定，但本經所描述（淨居天的最高層）色究竟天成佛過程，多少可看出其大略情形：

「(菩薩) 三僧祇劫所修萬行，利益安樂諸眾生已，十地滿心，  
運身直往色究竟天，出過三界，淨妙國土，坐無數量大寶蓮華，  
而不可說海會菩薩，前後圍遶，以無垢繒，繫於頂上，供養恭

敬，尊重讚歎，如是名為後報利益。

爾時，菩薩入金剛定，斷除一切微細所知諸煩惱障，證得阿耨多羅三藐三菩提，如是妙果，名現報利益」（大正 3，頁 297 下）。

在某個角度來說，即使在《阿含經》／《尼柯耶》，淨居天也是個很特殊的地方。《雜阿含經》第 852 經說的阿那含果是：「五下分結盡，得阿那含，生於天上而般涅槃，不復還生此世」（大正 2，頁 217 中）。

理論上，「生於天上」可以指色界天或無色界天，不過，在說明上，經常以五淨居天為例（五淨居天：無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天）。因為這樣，五淨居天也叫作五不還天、五那含天。既然淨居天住著不還果的聖者，他們在那裏作什麼呢？自然也是努力修行，這樣看來，五淨居天是一個相當理想的修行處所。《大毘婆沙論》在說明「天趣」是否有法供養的問題時，就是以兜率天與淨居天為例：

「欲界天中，如補處慈尊為諸天說法。

色界天中，如手天子來白佛言：如此世尊，四眾圍遶，為說正法，聞已奉行。我聞法已，還無熱天，為彼諸天說法，亦爾」（大正 27 頁，152 下）。

論文說的手天子，是指《雜阿含經》第 594 經所說，手天子（Hastaka Aṭavika；見 DPPN，II，1315；Lamotte[1944]，562，note 3）本來就是釋尊的虔信在家弟子，證得阿那含果；在他死後，生於無熱天（Avṛha），但仍然來聽釋尊說法，而且回到無熱天上為諸天眾說法，讓他們奉行修學（大正 2，頁 159 上）。在聲聞佛法裏，淨居天既然住著即將要證阿羅漢果的聖者，而且天子說法，確是一個很理想的處所。在大乘佛法，如《大乘本生心地觀經》所說，十地菩薩在圓滿修行之後，運身直往「色究竟天」，在該處成佛，在某個程度上，與阿那含在淨居天證阿羅漢，可說是相同的模式。

大概是淨居天有這樣的特色，有南傳佛教學者認為：淨居天與大乘佛教的淨土有關（參 Horner[1978]，388，note 8）。

雖然如此，在《長阿含經》第 1《大本經》的一個段落裏，卻對淨居天的性質，有不一樣的思考：釋尊在成佛之後，突然想到：「我所生處，無所不遍，唯除首陀會天。設生彼天，則不還此」（大正 1，頁 10 中），經文是說<sup>424</sup>：釋尊在過去生中，沒有一個不曾轉生的地方，唯一的例外是淨居天（首陀會天），就這樣，釋尊就「如壯士屈伸臂

<sup>424</sup> 參看《身毛喜豎經》(T 757)：以無始來久遠世中，不出生死，除五淨居天。……淨居天中，一生彼已，不復還來人間受生，即於彼天趣證涅槃（大正 17，頁 596 下）。同見南傳《中部》第 12《獅子吼大經》（《漢譯南傳》，9 冊，頁 106—頁 107；Bhikkhu Ñāṇamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，176）。

頃，於此間沒，現於彼天」，在淨居天會見了過去佛的弟子。在《大本經》，釋尊是以佛陀的身份，回想過去生中，從來沒有轉生在淨居天；南傳《佛種姓經義釋》則明白的說：菩薩不會生在淨居天（Horner[1978]，388），理由應該也是：菩薩如果生在淨居天，就不會再受生，這對菩薩多生多劫修持，當然是一大阻礙。

在聲聞佛法，淨居天不但是阿那含聖者（不還果）的住處，淨居天子也對佛法的弘化，有所貢獻；佛陀要出現世間時，淨居天子可以知道其徵兆；釋迦太子「四門遊觀」所看到的，就是淨居天子所變化（參 DPPN，II，1199）。在大乘佛法，雖然有的人認為：十地菩薩是在淨居天成佛，但淨居天在聲聞佛法裏，有著鮮明而特出的形象，無法完全取代，《大智度論》就說到另類的淨居天：

「第四禪有八種，五種是阿那含住處，是名淨居；三種凡夫聖人共住。

過是八處，有十住菩薩<sup>425</sup>住處，亦名淨居，號大自在天王」（大

<sup>425</sup> 參看印順法師所說（[1981]，707）：依後代，「十住」（daśavihāra）與「十地」（daśabhūmi）的梵語不同，是不會含混不明的。但在菩薩行位發展之初，「十住」與「十地」，可能淵源於同一原語——可能是「住地」，如「十住」，或譯作「十住地」，「十地住」；十地，羅什還譯作「十住」。「中品般若」的「十地」，「光讚本」譯作「十道地」，又說「第一住」、「第二住」等，住與地的不分明，困擾了古代的中國佛教

正 25，頁 122 下)。

也就是說，十地菩薩所住的，是一般所說的淨居天，還要「更上一層樓」(《大智度論》說的菩薩行位，「住」與「地」，常可以代用)。本來，在佛教的宇宙構成論，淨居天屬於色界天，而色界天到底可分為幾天，有好幾種不同的見解(十六天、十七天、十八天、二十天、二十一天、二十二天)，《大智度論》在第四禪的八天(八種)外，立了另一種「淨居天」，作為十住(十地)菩薩的住處，但只說住處，並沒有說是在「淨居天」成佛。

這裏說：十住(或稱十地)菩薩是大自在天王(Maheśvaradevarāja)，但是，印度宗教所傳的眾神，《大智度論》本身已經說到：「如摩醯首羅天，(秦言大自在)，八臂、三眼、騎白牛」(大正 25，頁 73 上)；「諸神中，摩醯首羅神最大第一……摩醯首羅為諸神主」(大正 25，頁 160 中)。摩醯首羅、大自在天，都是溼婆神(Siva)的異名。溼婆信仰是印度宗教的一大支流，有許多不同的形式，淵遠流長。

在這情況之下，佛教淨居天與一般的溼婆神，如何區別呢？《入大乘論》注意到這問題，所以說：

「是淨居自在，非世間自在。

汝言『摩醯首羅』者，名字雖同，而人非一，有淨居摩醯首羅，

有毘舍闍摩醯首羅」(大正 32, 頁 46 中)。

佛教引據印度宗教信仰，嘗試給予融攝，雖然如此，對有些人來說，還是無法理解（參印順法師[1981]，471—472）。

即使在菩薩淨居天成佛的思想裏，還是要面對一個問題：釋迦菩薩從兜率天下降，出生、踰城出家，往外道所修諸苦行，證大菩提，轉大法輪，入大涅槃等等「諸佛常定處」，所顯示的「諸佛常法」，如何解釋呢？在此脈絡之下，一般以為，這是變化身；而在淨居天的，是菩薩的受用身（參《攝大乘論》，大正 31, 頁 370 上）。

#### § 4.7.7.6.6 釋尊無量劫之前已成佛的「示現說」

《雜阿含經》第 956 經，以王舍城五山中的毗富羅山（Vipula；Vepulla）為例，說明從過去佛到現在佛，在不同的時期，有不同的名稱。《增一阿含經》〈力品〉則進一步說，靈鷲山（Gijjhakūṭa）等等「過去久遠世時，此山更有異名」，這都是要說明「名山悉磨滅，其人悉沒亡，諸佛般涅槃，有者無不盡」之類的概念。

但是，許多大乘佛典，是以靈鷲山（耆闍崛山，Grdhakūṭa；巴 Gijjhakūṭa；參《印佛固辭》，208—209；DPPN, I, 762—764）為說法的場所。《大智度論》以好幾個理由來解說，釋尊為什麼經常住在靈鷲山（耆闍崛山），其中有一點：

「復次，耆闍崛山，是過去、未來、現在諸佛住處；如《富樓那彌帝隸耶尼子經》中說：佛語富樓那；若使三千大千世界劫燒，若更生，我常在此山中住。一切眾生以結使纏縛，不作見佛功德，以是故不見我」（大正 25，頁 79 中）。

靈鷲山（耆闍崛山）是三世諸佛的住處，即使發生如《雜阿含經》第 956 經描述的無常磨滅，佛陀還是常在此山中住，那麼，佛陀將來會不會入滅呢？這涉及佛陀論的發展。

《法華經》〈如來壽量品〉的頌文部分說到，其實釋尊已經成佛很久，而且也長時的說法度眾生，而「我見諸眾生，沒在於苦惱，故不為現身，令其生渴仰；因其心戀慕，乃出為說法，神通力如是。於阿僧祇劫，常在靈鷲山，及餘諸住處，眾生見劫盡，大火所燒時，我此土安隱，天人常充滿，園林諸堂閣，種種寶莊嚴」（大正 9，頁 43 下）。釋尊成佛已經很久，那麼，究竟是在何時，又是如何成佛？再從另一個角度來說，既然是在「於阿僧祇劫，常在靈鷲山，及餘諸住處」，表示壽命很長很長，《法華經》〈如來壽量品〉的長行部分說：

「如來祕密神通之力，一切世間天人及阿修羅皆謂：今釋迦牟尼佛，出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐

三菩提。

然，善男子！我實成佛已來，無量無邊百千萬億那由他劫」（大正9，頁42上）。

「我成佛已來，甚大久遠。壽命無量阿僧祇劫，常住不滅；

我本行菩薩道，所成壽命，今猶未盡，復倍上數。

然今非實滅度，而便唱言：當取滅度。

如來以是方便，教化眾生」（大正9，頁42下）。

中國古德稱這是「久遠實成」（或「久遠實得」），這是說，往過去看，釋尊不但成佛很久了；往未來看，釋尊的壽命還很長很久，不可思議，這可說是《法華經》〈如來壽量品〉的核心思想。

但無論如何，成佛，似乎總要有個開始。經文所謂「我本行菩薩道，所成壽命」，透露出這樣的訊息：一、釋尊將來的壽命之所以很長很久，是因為過去菩薩道所累積之資糧，《大智度論》就說：「實佛壽不應短，所以者何？諸佛長壽業因緣具足故」（參看大正25，頁311下—頁312上）；二、釋尊固然成佛已經很久很久，但是在更久之前，還是實踐菩薩道。也就是說，釋尊還是由菩薩而成佛，這維持著佛法由雜染到清淨，由繫縛到解脫的基本原則。

往過去看，既然釋尊成佛已經很久很久，那麼釋尊佛傳所說的「釋迦牟尼佛出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提」，只不過是一種示現；又，因為往未來看，壽命還很久，

那麼在拘尸那入滅，也是教化眾生的方便示現（大正 9，頁 42 中一下）。所以，久遠（百千萬億那由他劫）以前已成者為「本門」，而菩提伽耶成佛之身，只不過是其垂跡而已（「跡門」）。

《法華經》〈如來壽量品〉這樣的表達方式，其實還很「平實」。《大般涅槃經》（T 374）說：「見於菩薩從兜率下化，乘白象，降神母胎，父名淨飯，母曰摩耶，迦毘羅城處胎滿足十月而生」，另外，包括釋迦太子出生時的種種異象，這些被《大本經》說是「諸佛常法」的事項，乃至釋迦太子出家、成佛，度化眾生，最後在拘尸那入滅。如果有這樣的看法，「如是等見，是名聲聞緣覺曲見」。菩薩是要斷除這些錯誤的見解，因為：

「菩薩無量劫來，不從兜率降神母胎，乃至拘尸那城，入般涅槃，是名菩薩摩訶薩正直之見」（大正 12，頁 488 上—中）。

《法華經》與《大般涅槃經》這一些經文，側重在顯示佛所證法的超勝，但無論如何，還是不能否認釋迦太子出生，出家，修行，證菩提這一些事緣。這樣一來，也只能說是「示現」，但這是佛陀的「示現」，屬於佛陀論；至於十地菩薩在「淨居天成佛」，而由變化身在人間「示現成佛」，屬於菩薩論。佛陀論與菩薩論固然有其內在的關連性，但還是各有重點。

## § 4.7.7.6.7. 《內藏百寶經》的「隨順世間」

方廣部的「佛住兜率天」；以及「淨居天成佛」所說的的菩薩化身；或是《法華經》的「方便取滅度」等等，這都預示的至少有「兩種身」：一個是真正之身，另一個是「示現之身」。這樣的思想，分別見諸佛教的聲聞部派，以及大乘經典，可見這是佛教發展過程中，重要的思潮。這點從漢譯《內藏百寶經》的「隨順世間」，可以看出一二。

《內藏百寶經》是支婁迦讖在西元二世紀末葉譯出，本經的當機者是文殊師利菩薩，經文一開頭的「序分」，提及「菩薩七萬二千人共坐」。本經在說明「隨世間習俗而入教，佛智不可量，經法不計，諸阿羅漢、辟支佛所不能知」，從佛的誕生，……說法，度眾生等佛事，約有九十事。這些佛事，都是「隨世間習俗而入，示現如是」，這是說，出現於世間的佛事，都是隨順世間的方便示現。本經現存有西元九世紀初的西藏譯本，偈頌體，經名的梵語是 *Ārya-Lokānusamānā-avatāra*（《聖世間隨其入（為名之大乘經）》，（《大谷勘同目錄》，No. 866；Tohoku No. 200）。

綜合現代學者的意見<sup>426</sup>，本經之所以值得注意，在於：支婁迦讖

<sup>426</sup> 參看印順法師[1981]，873—874（把《內藏百寶經》列入初期大乘的文殊教典），印順法師[1985]，130—131、152—153（說明東山住部與「法空」，甚至是與大乘《般若經》可能的關涉）；高原信一（[1969]）指出《內藏百寶經》

譯的《內藏百寶經》，有好幾個名相，是大乘佛典常見的，「佛從數千萬億阿僧祇劫以來，成就般若波羅蜜」，「佛力不可當持，一指動十方佛刹」，「佛化分身，在無央數，不可復計，佛刹悉遍至」，《內藏百寶經》確是大乘經典，事實上，西藏譯本的經名就「自我命名」是大乘經。但是，經過比對，在現存梵本《大事》(Mahāvastu)的〈諸佛特勝〉部分，可以看到有十四首頌文，相對應於《內藏百寶經》及西藏譯《聖世間隨其入》。

《大事》(Mahāvastu)經文一開頭就說到，這是聖大眾部內的說出世部(Lokottaravādin)的「律典」；漢譯《佛本行集經》確實說到，在釋尊佛傳方面，「摩訶僧祇師，名為《大事》」(大正3，頁932上)，也就是說，在佛陀論方面，聲聞部派的《大事》，與西元二世紀漢譯的《內藏百寶經》，有好幾個值得注意的對應之處。

《內藏百寶經》的「隨世間習俗而入，示現如是」的思想，參照《大事》相對應的內容，反映著所謂的「大乘與聲聞佛典的共量性」。

---

與梵本《大事》相關段落，可能的關係，以及月稱引用的情況；靜谷正雄([1974]，315-318)則對高原信一的觀點，在宏觀的角度，加以評論；Harrison([1982])則依據不同的寫本，校定出梵本《大事》的佛陀「隨順世間」頌文，再與漢譯《內藏百寶經》、西藏譯本《聖世間隨其入(經)》比對，然後討論月稱引用此經的情形，而東山住部的「住處」主要在南印度，此一地區的大乘佛教的關涉，一直是現代學者所注意的；關於梵本《大事》，參看水野弘元([2003]，353-387)的介紹，至於梵本《大事》所說的佛陀特勝，特別是「隨順世間」，見Jones[1949]，132-134的英譯。

月稱（Candrakīrti）是西元六、七世紀印度中觀學派的學者，有許多作品傳世。在他的《淨名句論》（Prasannapadā）、《入中論》（Madhyamāvatāra）、《七十空性（論）註》（śūnyatāsaptatvṛtī）等幾部作品，一共引用到八首，可認為是西藏譯《聖世間隨其入》的頌文。月稱在引用時，或直接稱為 Lokānuvatanasūtra，或是稱為《阿含》，特別是在《入中論》（Madhyamāvatāra）所引用的七首頌文，月稱的用語是：「如東山住部〈隨順頌〉」。

不但是這樣，月稱《入中論》所引用「東山住部〈隨順頌〉」，有兩個頌文，與《內藏百寶經》所見者，應該是相同的。如《入中論》說：

「不滅亦不生、與法界平等、然說有燒劫、是順世間轉。

雖於三世中、不得有情性、然說有情界、是順世界轉」。

在《內藏百寶經》分別譯為：

「本無所生，無所滅，經本界悉入，佛現人境界壞敗時。隨世間習俗而入，示現如是」（大正 17，頁 753 中 18—19）。

「本無過去、當來、今現在人，佛現死生五道中人。隨世間習俗而入，示現如是」（大正 17，頁 752 下 13—14）。

六、七世紀的月稱，應該有某種版本的《聖世間隨其入（經）》，只不過，這與現行可見的西藏譯本，甚至是漢譯《內藏百寶經》，究竟有怎樣的關係，可能已無法考定。月稱也把這七首頌文叫作「東山住部〈隨順頌〉」。

在這些僅有的片斷裏，大眾部的說出世部，以及東山住部，都說到佛陀的「隨順世間」。而從「東山住部〈隨順頌〉」的內容看來，所要表達的，不但是佛陀的超越世間，也包括諸法如幻，但從整體來說，東山住部「是大眾部系中，安達派的一派。所說『蘊處界同一體性』，『無名諸法性』，『不滅不生』，在如來如實證——佛本性中，一切是同一的離言法性，沒有如世俗所見的我與法，有與無，連佛、滅、勝義，這也都是無可說的。佛為眾生說有這有那，不過『順世間轉』，隨順世間方便吧了。從如來自證的同一離言法性說，法性是超越於世間名言的。頌文雖沒有說『空』，然與大乘法空性說，是非常一致的」(印順法師[1985]，130—130)，事實上，靜谷正雄([1974]，315—318)，以及 Harrison ([1982]，227—229)，就是從這種思想的關連性，來找尋初期大乘的一些線索。

依《異部宗輪論》的傳述，大眾部的佛陀論是：

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」（大正 49，頁 15 中—下）。

佛陀既然是如此的超勝，一般人如何來認知佛陀？「若二佛共語，不應說諸法名字」（《大智度論》，大正 25，頁 648 下），如果不能與佛陀同一境界，只好由佛陀從世俗的立場來開示悟入。這樣看來，「隨世間習俗而入，示現如是」，應該是這類佛陀觀，很自然的發展。

《內藏百寶經》說，佛陀的種種作為，包括食衣住行，寒冷暑熱，乃至宣講教法，還有所說教法的內容，都是隨順世間「而入」的「示現」，其中的「隨順世間」，梵語是 *lokānuvarttanā*，但又說到「入」，而西藏譯本的經名帶有 *avatāra*，這有何意義？

#### § 4.7.7.6.8. 印度宗教傳說的 *avatāra*

在印度宗教傳說裏，*avatāra* 是一個很重要的概念。在字義上，*avatāra* 是指「下降而來」，這意味著天神從天上「下降」到人間，而且變化其身形。本來，天神由天上下降人間，再回到天上，這樣的往返天上、人間，在印度宗教傳說，本來就極為常見，在用例上，有 *prādur-bhāva* 或是 *vibhava*，都是指：神在人間的存在。在印度眾神裏，*Viṣṇu* 最能滿足人類的請求，最關心世間的穩定。印度宗教的

avatāra，主要是與 Viṣṇu 有關。據說在西元前二世紀的《薄伽梵歌》(Bhagavadgītā)，就可以看到 Viṣṇu 想要變化身形來到人間的意念。

鳩摩羅什在西元五世紀初譯出的《大智度論》傳說：「韋紐天 (Viṣṇu) (秦言：遍閔) 四臂，捉貝，持輪，騎金翅鳥」(大正 25，頁 73 上；參 Lamotte[1944]，137)；但在宇宙創生裏，也傳說：「劫盡燒時，一切皆空，眾生福德因緣力故，十方風至，相對相觸，能持大水。水上有一千頭人，二千手足，名為韋紐 (Viṣṇu)，是人臍中，出千葉金色妙寶蓮花，其光大明，如萬日俱照。華中有人，結跏趺坐。此人復有無量光明，名曰梵天王。此梵天王，心生八子；八子生天地人民」(大正 25，頁 116 上；Lamotte[1944]，466)，在同一部論典裏，已可看到不同的「圖像」，這又與現代學者的描述，不完全一樣 (參 Gonda[1987]，289)。

Viṣṇu 的 avatāra 就是一種「化身示現」，其目的是要維持或是回復宇宙的秩序，在不同的情況，會有不同的造形出現。從歷史的沿革來說，Viṣṇu 的「化身示現」，經常表現出地區性、學派或是地方性的神祇，這些眾多形式的 Viṣṇu，可以說是地區性信仰，在被容攝到印度主流宗教後，所呈現出的容貌；這樣的，以一個超越的神祇，在不同地區、不同信仰的「化身示現」，印度主流宗教可以容攝許多不同的區域性信仰，又能消彌可能有的緊張、對立。

在 Viṣṇu 的許多「化身示現」裏，最常被提到的有「十種示現」：Matsya、Kūrma、Varāha、Nṛsiṃha、Vāmaṇa、Paraśurāma、Rāma、

Kṛṣṇa、Buddha、Kalkin。這些「化身示現」，有動物之身，如 Matsya 是大魚，Kūrma 是烏龜，Nṛsiṃha 是「人獅」；至於 Kalkin 則是未來「宇宙時代」要終結時，Viṣṇu 以人類的形式出現，騎白馬，其目的是要在「宇宙時代」結束時，獎善懲惡。

在此一印度的 avatāra 傳統裏，佛教的創立者瞿曇佛陀被認為是 Viṣṇu 的第九個「化身示現」！在此一示現，佛陀原是負面形象；後來則從正面來描述，Viṣṇu「化身示現」為佛陀，是為了要教導世人非暴力與慈愛。

後來，這種「化身示現」avatāra 的概念，也適用在其他神祇，而且其作用已不單單只是回復宇宙秩序，也包括降福給其信眾，拯救苦難等等（以上參考 Renou, Louis et Jean Filliozat[1985], 503—512, § 1033—§ 1052; Kinsley[1987]）

另一方面，avatāra 的字源是語根 tṛi，再加上字首 ava；與此相關的動詞是 tṛi/tarati，以及其名詞 tīrtha。

名詞 tīrtha 的意思是「渡口」、「津梁」，也可是指取水，洗滌的處所，有時也可以指道路、通道。至於動詞 tṛi/tarati 意指：跨越、通過，也兼含有掌握，精通，特出，完成等等。

前引《雜阿含經》第 1185 經說：「孫陀利河是濟度之數，是吉祥之數，是清淨之數。若有於中洗浴者，悉能除人一切諸惡」，其中的「濟度之數」，應該是指 tīrtha。當然，名詞 tīrtha 不只是與水有關（包括渡河，飲水，洗滌淨化），也可以指媒介、中繼，轉折之處，

甚至是祭祀，甚或廣泛的是指：聖地。

就宗教信仰來說，tirtha 就是解脫，或是救贖的憑藉。漢譯《中阿含經》第 13《度經》說：

「世尊告諸比丘：有三度處，異姓，異名，異宗，異說，謂：有慧者善受，極持，而為他說，然不獲利。云何為三？或有沙門·梵志如是見·如是說：謂人所為一切，皆因宿命造。復有沙門·梵志如是見·如是說：謂人所為一切，皆因尊祐造。復有沙門·梵志如是見·如是說：謂人所為一切，皆無因無緣」  
(大正 1，頁 435 上—中)。

佛教固然不認同這三種宗教上的主張，但在印度的社會，是把他們看成「度處」，也就是，這部經在南傳《增支部》三集第 61 經稱為 Titha (或稱：Tithāyatanādhi)，與漢譯《度經》一致 (參看《漢譯南傳》，19 冊，頁 250—頁 251)；而漢譯經文所稱的「度處」，巴利語是 tithāyatana，完全一樣。

在佛典裏，tirthankara (或 tirthika、tirthya) (巴利語 tithakara)，在字意上是「作津梁者」，指有別於佛教的宗教師，再進一步延伸為：指見解不如理、錯誤的宗教師，漢譯佛典通常譯作「外道」，這多少帶有貶義。另外，在耆那教裏，Tirthankara 與 Jina 是同義詞，有崇高的地位 (參本文註 65，《正觀》雜誌，21 期，頁 89；Jaini[1979]，

2, note 4)。

佛典所看到這些 tīrtha (tittha)，大部分都是精神性的，目標在求解脫（但佛教認為這些「度處」是不究竟、不圓滿的），這樣的傾向，在《奧義書》裏，就可以看到許多用例。tr 幾乎都是指精神性的「超越」（通過），也就是從生死界，到不死甘露界；從黑暗到光明，從無明到智解（參看 Eck[1981]，330—333）。

再回到 avātāra 的討論。

天神「自天而下」的「化身示現」，在人間留下足跡，這些地方具有神聖性，另一方面，這些「下降所及之處」，對信眾來說，如果反方向而行，就是「上昇之階」。Viṣṇu 多次的「化身示現」(avātāra)，所及之處，已經有許多 tīrtha，如果再加上印度眾多的神祇，印度大大小小的 tīrtha，不計其數，包括河流（以及河岸邊的城市）、高山、海岸、森林等等，構成了豐富而多元的印度「神聖地理」(sacred geography)（參 Eck[1981]，334—336）。

以佛教來說，可以看到 avātāra 的不同面相（參考 avātāra 的巴利語形 otāra 的用例，見 PED，166）。

佛教本身在求解脫生死或是成就佛果，救度眾生，這是重在精神層面；而佛教的基本方向是由雜染繫縛的凡夫，到清淨解脫的聖者，從凡入聖，所以在 avātāra 方面，重在悟入、證入，或是深入的意味。佛教有一些作品使用了 avātāra 這語詞，就表現了這意思，例如《入中論》(Madhyamikāvatāra)，《入菩薩行》

(Bodhisattvacaryāvatāra, 見 Tohoku No. 3871), 《入二諦論》

(Satyadvayāvatāra, 見 Tohoku No. 3902), 《入瑜伽修習》

(Bhāvanāyogāvatāra, 見 Tohoku No. 3918)。而漢譯《入大乘論》(T 1634) 現今沒有梵本傳世,《法寶義林》的編輯者推定其梵文名稱為 Mahāyānāvatāra, 是很自然的想法。

另外,漢譯《入阿毘達磨論》(T 1554),《法寶義林》還原為 Prakaraṇābhidharmāvatāra, 其西藏譯本則作 Abhidharmāvatāraprakaraṇa (見 Tohoku No. 4098), 這是說一切有部的「阿毘達磨」綱要書,而錫蘭也有一部傳為佛授(Buddhadatta)所作的《入阿毘達磨論》(Abhidharmāvatāra)(參水野弘元[2000], 493-499; Hinuber[1996], 160-161)。二部作品性質相同,名稱也一樣,卻都是在說明自宗的理論!

在佛典的用例,有的著重在悟入、證入與深入等等面相,屬於精神層面(參看 BHSD, 71, s.v. avatāra; Conze[1973], 76 所引述的資料),但《內藏百寶經》的「隨順世間」,與印度傳統宗教信仰 Viṣṇu 的「化身示現」,不能說完全不相干,有的人甚至會認為:系出同源!雖然如此,在《內藏百寶經》裏,仍可看出佛教特有的思想。

在不同的時代,不同的系統裏,Viṣṇu 的地位也許有所浮沉,也就是早期學者所稱的「交換神教」(高楠順次郎/木村泰賢[1975], 59、73-74),但 Viṣṇu 作為一個神的地位,可說是自然而然的,沒

有修道證果的問題。在印度的文化裏，這樣的由人身而達到圓滿（一切智者），據說只有二個例子：佛教的釋尊、耆那教的大雄（Mahāvira）（參 Jaini[1974]，72）。

《內藏百寶經》固然說了許多佛陀的「隨世間習俗而入，示現如是」，但所謂的：

「佛從數千萬億阿僧祇劫以來，成就般若波羅蜜，隨世間習俗而入，示現小兒」；

「佛道欲成時，於樹下獨坐，隨世間習俗而入，放光使魔知之」（大正 17，頁 751 下）。

前一段經文表示：釋尊過去生中，修持、成就般若波羅蜜的因行，而「佛道欲成時」，更表明從釋迦菩薩到釋尊的轉折點，也就是說，釋尊是由修道而成就，因而能「隨世間習俗而入」。而《內藏百寶經》本來是要說「佛智不可量，經法不計」，但好幾次說到菩薩的「隨世間習俗而入」，例如：

「菩薩不從父母遺精而生，其身化作，譬如幻，示現父母，隨世間習俗而入，示現如是」；

「菩薩生墮地時自說言：天上天下無過我者，我當過度十方人，隨世間習俗而入」；

「太子闍浮提坐樹下時，從是起去勤苦六年，隨世間習俗而入，示現人勤苦如是」（大正 17，頁 751 下）。

這是說，釋迦菩薩入胎，出胎，乃至於「六年苦行」，都是一種「示現」。釋尊在菩提樹下成就正覺之前，還只是釋迦菩薩的身份。在一期生命裏，釋尊與釋迦菩薩固然是同一個人，但菩薩與佛的「境界」，畢竟還是有一段距離<sup>427</sup>，《內藏百寶經》說，菩薩能「隨世間習俗而入」，顯然意味著，一生補處菩薩在兜率天所作的種種「觀察」（參本文 § 4.7.7.1；《正觀》雜誌，29 期，頁 7—頁 10），其實是一種示現，同時也對《大本經》所說的「諸佛常法」（參《正觀》雜誌，29 期，頁 36—頁 39），提出不同角度的解釋。

#### § 4.7.7.6.9. 《小品經》〈發趣品〉的「十地如佛」

在《阿含經》／《尼柯耶》，修道成就者，有四沙門果的行位，這是最常見的說法，但也說到五種不還，還有慧解脫，俱解脫等等

---

<sup>427</sup> 《大智度論》固然說，法身菩薩與佛只是「小異」，法身菩薩如月十四日，而佛如月十五日的圓滿（參看大正 25，頁 106 中），但《大智度論》也引《放鉢經》所說，法身菩薩甚至無法知道佛的「舉足下足事」（大正 25，頁 340 下）。

不同的分類。到了部派佛教，有了更進一步的發展。同樣的情況，也可見諸菩薩行位的分別，而且也有多元而豐富的發展。

以《大品經》來說，除了可以看到早期《般若經》的菩薩四種位階外，其〈往生品〉第4所列的44種類型的菩薩（因解說角度不同，古來有34、35種等不同的說法），也可說是菩薩的行位；而從宏觀的角度來看，《大品經》的「菩薩十地說」，反應著大乘佛典對菩薩行位的多元思考。

在佛典裏，「菩薩十地說」有好幾種說法（含「十住說」），即使在《大品經》，形式上可以看到三種的十地：

一、云何為初地乃至十地？所謂：乾慧地、性地、八人地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地、佛地（大正8，頁261上、頁346中、頁377下、頁381中、頁383下、頁389上等等）。很奇怪的是，《大品經》本身對這十地的意義，並沒有解釋，不知是否意味著：當時的人都知道這是什麼，所以不必解釋；雖然這些名詞、概念，是佛典常見的，但既然成為「十地」的架構，應該有其特殊的考量。《大智度論》稱此「十地說」為「共地」（「三乘共十地」）（大正25，頁411上），並對其意義有所解說（大正25，頁585下一頁586上），而從其內容來看，似乎還是有不同的看法，特別是，《大品經》譯為「乾慧地」（śuṣkavidarśanā），玄奘譯為「淨觀地」（śuklavidarśanā），《光讚經》譯為「清淨觀地」，顯然這「十地說」，也有不同的發展。如果再考慮到，錫蘭佛典在討論止與觀的關係時，

有所謂的「乾觀者」(sukkhavipassakā)，其意義與《大智度論》對「乾慧地」的解說，極為相似！

二、《大品經》〈發趣品〉第 20，在說明菩薩「發趣大乘」時，提到一個沒有特定名稱的「十地說」，以菩薩發心求佛果開始，到最後第十地成佛，每一個階段各應該作什麼，或是具備怎樣的成就，相當完整的條理出菩薩修行的歷程。從思想的發展來看，《大品經》〈發趣品〉的十地，應該是十住說（參印順法師[1981]，704—711）。

三、只有單純的說到初地到十地，但從敘述的內容，卻可以大體的判斷，有的是指乾慧地的「三乘共十地」，還是沒有特定名稱的「十地說」。

《大品經》〈發趣品〉所說「沒有特別名稱的十地」，其中的第九地，菩薩應該具足十二法，這是：

- 01 受無邊世界所度之分；
- 02 菩薩得如是願；
- 03 知諸天、龍、夜叉、捷闍婆語而為說法；
- 04 處胎成就；
- 05 生成就；
- 06 家成就；
- 07 姓成就；
- 08 眷屬成就；
- 09 出生成就；

10 出家成就；

11 莊嚴佛樹成就；

12 一切諸善功德成滿具足。

經文先開列這 12 項（大正 8，頁 257 中 29—下 6），然後有大略的解說（大正 8 頁 259 中—下，但二者的譯語，並不完全一樣），《大智度論》則有進一步的解釋（大正 25，頁 418 下—頁 419 中）。

九地菩薩應具足 12 法，其中第 4 至第 12：處胎成就、家成就、所生成就、姓成就、眷屬成就、出生成就、出家成就、莊嚴佛樹成就，顯然就是《阿含經》／《尼柯耶》以來，最後身菩薩下降人間，出家成佛的歷程。「莊嚴佛樹成就」應該就是指：菩薩在菩提樹下，即將成佛的階段。「一切諸善功德成滿具足」，就是「菩薩得眾生清淨，佛界亦淨」，也即是：成熟眾生與莊嚴佛果土，已經圓滿成就。

在這樣的理路之下，《大品經》〈發趣品〉的第十地，經文只單純說「須菩提！十地菩薩，當知如佛」（大正 8，頁 257 下），這究竟是指什麼？《大品經》本身的解說是：

「云何菩薩住十地中，當知如佛？」

若菩薩摩訶薩具足六波羅蜜，四念處，乃至十八不共法，一切種智具足圓滿，斷一切煩惱及習，是為菩薩摩訶薩住十地中當知如佛。

須菩提！菩薩摩訶薩住是十地中，以方便力故，行六波羅蜜，

行四念處，乃至十八不共法，過乾慧地、性地、八忍地、見地、薄地、離欲地、已作地、辟支佛地、菩薩地，過是九地，住於佛地」(大正 8 頁 259 下；大正 25，頁 417 上)。

經文說的顯示兩層意義：一方面，第十地菩薩還是要「方便力故，行六波羅蜜」等等，所以只說「如佛」，沒有說十地就是佛。但經文又說：十地菩薩超越了過乾慧地、性地等等，而住於佛地，似乎也可以說這裏的第十地，就是佛地。

《小品經》說到的十地說有二種，本來各有其意義，但在〈發趣品〉的最後部分，則嘗試要連結這兩種的十地說。

這樣的兩種十地說的關係，顯示出：十地菩薩與佛有重疊的部分，很類似於釋迦太子與釋尊的情況。換句話說，從《小品經》〈發趣品〉對第十地菩薩的解說看來，「佛地」是內含在十地裏，但《大智度論》的解說，卻可看出菩薩十地說的多元發展（這裏要說的是：在有的十地說，佛地是外加的）。《大智度論》是說：

「『當知如佛』<sup>428</sup>者，菩薩坐如是樹下，入第十地，名為法雲地。

<sup>428</sup> 參考《大智度論》，卷 56，大正 25，頁 457 下；又參「如佛」、「次佛」的區別，大正 25，頁 471 中。印順法師認為：「般若十地」也說：「菩薩摩訶薩具足六波羅蜜，四念處乃至十八不共法，一切種智具足滿，斷一切煩惱及習，是名菩薩摩訶薩住十地中，當知如佛」。不說十地是佛，而說「如佛」，也表

譬如大雲澍雨，連下無間；心自然生無量無邊清淨諸佛法，念念無量。

爾時，菩薩作是念：欲界魔王心未降伏，放眉間光，令百億魔宮闇蔽不現。

魔即瞋惱，集其兵眾來逼菩薩。

菩薩降魔已，十方諸佛慶其功勳，皆放眉間光，從菩薩頂入；是時，十地所得功德，變為佛法，斷一切煩惱習，得無礙解脫；具十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲等，無量無邊諸佛法。

是時，地為六種震動，天雨華香，諸菩薩、天人皆合手讚歎。

是時，放大光明，遍照十方無量世界；十方諸佛、諸菩薩、天人，大聲唱言：某方某國某甲菩薩，坐於道場，成具佛事，是其光明。

是名『十地當知如佛』。

復次，佛此中更說第十地相：所謂菩薩行六波羅蜜，以方便力故，過乾慧地，乃至菩薩地，住於佛地。

佛地，即是第十地」（大正 25，頁 419 中一下）。

《大智度論》這段解說，顯然是釋迦太子在菩提樹下，降魔、

---

示了還是菩薩地（[1981]，1094），這是側重在「如佛」這一句話，但經文又說到「三乘共十地」，而引出「佛地，即是第十地」的雙重面相。

成道的「大乘版本」。這樣的解說，是延續第九地的處胎成就、出生成就、出家成就等，應該有的結論。最前面一句的「當知如佛」，到最後一句「佛地，即是第十地」，明白的點出，第十地的兩個面相。但所謂「菩薩坐如是樹下，入第十地，名為法雲地」，卻引進另一個十地說，也就是通稱的「華嚴十地」。

《大智度論》在解釋〈發趣品〉的一開頭就明說：

「地有二種：一者、但菩薩地；二者、共地。

共地者，所謂乾慧地，乃至佛地。

但菩薩地者：歡喜地、離垢地、有光地、增曜地、難勝地、現在地、深入地、不動地、善相地、法雲地。此地相，如《十地經》中廣說」（大正 25 頁 411 上）。

論主似乎有意引進《十地經》的「華嚴十地」，來理解《小品經》〈發趣品〉沒有特定名稱的十地說。雖然如此，《大智度論》在解釋上，大抵順著經文的意思，但在解釋「十地如佛」，很可能引用所謂的「十地經」。漢譯《華嚴經》的菩薩第十地，也就是法雲地，有這樣的說明：

「爾時，十方一切諸佛，從眉間出清淨光明，名增益一切智神通，無數光明以為眷屬。……從大菩薩頂上而入，……諸佛

智水灌其頂故，名為受職；具足如來十種力故，墮在佛數」（大正 10，頁 206 上）。

這樣看來，《大智度論》的確引用了「十地經」，可是，《大智度論》最後說「佛地，即是第十地」，卻又與《華嚴經》的旨趣不合！因為第十法雲地，以灌頂為王作比喻，而純從理論來說：王子行了灌頂禮，就成為王，那麼菩薩受佛灌頂，也就是佛。然而諸佛灌頂，菩薩「墮在佛數」，卻還是菩薩，所以在十地（灌頂）菩薩之外，還有更高的位階，後來則發展出如同《瓔珞本業經》所說的「等覺」、「妙覺」的行位（參印順法師[1981]，1093—1094、1103—1108）。

漢譯《入大乘論》（T 1634）在論述天上成佛時，提到：八住菩薩，盡一切結漏，能作千世界梵王。九住菩薩，作二千世界梵王。十住菩薩，作三千大千世界梵王。以誓願力故，生淨居天，斯有是處；於閻浮提實身成佛者，則非其義」（大正 32，頁 46 下）。類似的觀念，在《華嚴經》是說：

第八不動地「菩薩摩訶薩住此地，多作大梵天王，主千世界，最勝自在，善說諸義」（大正 10，頁 201 上）；

第九善慧地「菩薩摩訶薩住此地，多作二千世界主大梵天王，善能統理」（大正 10，頁 204 上）；

第十法雲地「菩薩住此地，多作摩醯首羅天王，於法自在」（大

正 10，頁 208 中)。

在「華嚴十地」，第八不動地與第九善慧地菩薩，都是大梵天王；第十法雲地菩薩則是摩醯首羅（色究竟天的大自在）天王。這樣的思想，重在表現這些菩薩的「福輪」，也就是這些菩薩已經多生多劫，厚植許許多多的福德因緣，自然要有高於欲界的果報。既然都是「天王」，安住在色界天，而第十法雲地菩薩在色究竟天，所以在色究竟天成佛，可說是極為自然的結論。

從另一個觀點來說，《大智度論》雖也說到：「第四禪有八種，五種是阿那含住處，是名淨居；三種凡夫聖人共住。過是八處，有十住菩薩住處，亦名淨居，號大自在天王」（大正 25，頁 122 下）。但《大智度論》並不主張「十地菩薩淨居天成佛」，反而一再的說到：一生補處菩薩生在欲界的兜率天（參看大正 25，頁 341 下一頁 342 上）。怎麼解釋這樣的不同？

還有，釋迦菩薩從兜率天下降，住於母胎，出胎等等，這些《阿含經》／《尼柯耶》所說的「諸佛常法」（參《正觀》雜誌，29 期，頁 36—頁 39），怎麼理解？

簡單的說，可以把問題簡化成：住在淨居天的十地菩薩怎麼成佛？而這與兜率天下降、出家成正覺，轉法輪、入涅槃的那個人，有什麼關係？

在《法華經》的「久遠實成」思想中，既然釋尊在「百千萬億

那由他劫」之前已經成佛，那麼釋迦菩薩從兜率天下降，住胎，出生為印度迦毘羅衛城太子，乃至成佛，入涅槃；甚至更往前的一些菩薩行，都是一種「示現垂跡」。這樣的內容，重點顯然在佛陀的「如來祕密神通之力」，而不是菩薩如何成佛的問題：釋尊在「百千萬億那由他劫」之前，是怎麼成佛的？

《入大乘論》雖主張「淨居天成佛，非閻浮提」，但又說到：

「諸佛色身，於欲界而成正覺；  
菩薩法身，住於淨居。  
菩薩法身，住於諸佛一切種智。  
諸佛色身，為化眾生，令諸釋梵，四天王等，皆悉恭敬」（大正32，頁48下）。

這裏雖說「菩薩法身，住於淨居」，但還說「諸佛色身，於欲界而成正覺」，這是什麼意思？《入大乘論》的解說似乎是在於：「是故如來無相法身，便能普應，隨順有相，如三千大千世界百億兜率天，百億炎摩天，皆悉俱時示現色身」，例如，最後身菩薩的入胎、出生，初生就「現行七步或現師子吼」，或是成佛之後等轉法輪等等，都是示現，甚至有「或復數數示現；或復暫時示現」，在這一些說明之後，卻說「應化眾生，法身常存，如《法花》〈壽量〉【即《法華經》〈如來壽量品〉】所明，亦如文殊師利〈授記品〉中說也」（大正

32, 頁 47 中一下)。

但是《法華經》〈如來壽量品〉說的，是釋尊很早就已經成佛，佛弟子所看到的人間成正覺，是一種「示現垂跡」，這樣看來，《入大乘論》說「淨居天成佛，非閻浮提」，其意思是說；十地菩薩在淨居天成佛之後，以佛陀的地位，而「諸佛色身，於欲界而成正覺」，也是一種「示現」。這樣看來，《入大乘論》傾向於把「兜率天下降、出家成正覺，轉法輪、入涅槃的那個人」，看成是：佛陀的示現。

如果說，十地菩薩是智慧因緣，而悟入法性，證得「法身」；由福德因緣，而為色究竟天自在天王，得自己受用的「報身」，那麼一般所說的「化身示現」，就不能說是以菩薩的地位而有「化身示現」，因為在那時候，菩薩已經在色究竟天成佛了。

不過，情理上，似乎也可能：在淨居天成佛的，以及從兜率天下降的，都是同一個十地菩薩。古德確也思考到：佛陀之三身是同時成道，或異時成道的論題（「三身成道」）。

以本文的題旨來說，「般若十地」，是從凡夫發心，向上修行成佛的過程；不離人間成佛的形式，與佛傳所說的相通。「華嚴十地」的成佛歷程，就大大不同了（印順法師[1981]，1084）！

在《大品經》〈發趣品〉，把菩薩處胎成就，生成就、家成就、姓成就、眷屬成就，出生成就、出家成就、莊嚴佛樹成就等等，屬於最後身菩薩的特勝，放在第九地，這顯然有不一樣的思考。也就是說，「兜率天下降、出家成正覺，轉法輪、入涅槃的那個人」，是

第九地菩薩；第九地菩薩具足這一些之後，進入第十地，而「十地如佛」，或是「佛地，即是第十地」。

「第十地就是佛地」，這樣的思想，在與《小品經》有對應關係的《放光經》(T 221)〈治地品〉也是這麼說：

「云何十住菩薩名為如來？」

用具足六波羅蜜，諸習緒盡，得佛十八法，具足薩云若慧。

須菩提！是故菩薩摩訶薩已得十住，名為如來」(大正 8，頁 29 中)。

不但是這樣，同樣與《小品經》有對應關係的《光讚經》(T 222)〈十住品〉，則是把《小品經》第九地菩薩應具足的十二事，直接列在第十地：「須菩提！菩薩摩訶薩行第十住者，於十二事悉具足。何謂十二？……胞胎眾事、種姓、尊貴、所生之處、眷屬、國土、棄國捐家、詣於佛樹、清淨具足一切名德，皆為備悉，是為十二。復次，須菩提！第十菩薩摩訶薩者，即謂是佛」(大正 8，頁 197 上；頁 198 下)。

從漢譯的先後來說，在最早譯出的《光讚經》，第十地(第十住)明明白白的說到入胎、出胎、出家，乃至菩提樹下等「諸佛常法」，雖說這是菩薩地，但同時也是佛地。西元四世紀初譯出的《放光經》，雖把入胎、出胎、出家，至菩提樹下等，放在第九地，對第十地的

說明，非常簡短，不過還是說「十住菩薩名為如來」。到了西元五世紀出譯出的《大品經》，第九地與第十地的內容，大體相同，但已說「如佛」！

另外，在《首楞嚴三昧經》(T 642) 也可看到類似的思想：

「爾時，便能成就六波羅蜜。

成就六波羅蜜已，便能通達方便。

通達方便已，得住第三柔順忍。

住第三柔順忍已，得無生法忍。

得無生法忍已，諸佛授記。

諸佛授記已，能入第八菩薩地。

入第八菩薩地已，得諸佛現前三昧。

得諸佛現前三昧已，常不離見諸佛。

常不離見諸佛已，能具足一切佛法因緣。

具足一切佛法因緣已，能起莊嚴佛土功德。

能起莊嚴佛土功德已，能具生，家，種姓。

能具生，家，種姓已，入胎出生。

入胎，出生已，能具十地。

具十地已，爾時便得受佛職號」(大正 15，頁 634 上；

Lamotte[1965]，160—166)。

形式上，這一段經也許不太短，但從成佛的歷程來說，卻可算是相當精簡的說明。而所謂「能起莊嚴佛土功德已，能具生，家，種姓。能具生，家，種姓已，入胎出生。入胎，出生已，能具十地」，與《大品經》〈發趣品〉所說的九地菩薩，觀念上完全一致。

在這段經文裏，有幾個重要的概念，證得無生法忍，諸佛授記，得諸佛現前三昧，以及「具足一切佛法因緣已，莊嚴佛土功德」。

依《大品經》的說法，修習菩薩道的人，如果要「上菩薩位」，「過聲聞、辟支佛地，住阿鞞跋致地」，「住六神通」，都要學般若波羅蜜（大正 8，頁 219 上）。《大品經》這裏的說法，表示了般若法門的殊勝，而按照《大智度論》的解說，這幾個概念所說的，其實是一樣，菩薩如果「上菩薩位」，就是超越了「聲聞、辟支佛地」，同時也是「住阿鞞跋致地」，而且還能得「六神通」，這樣的菩薩就說法性生身菩薩，或是法身菩薩<sup>429</sup>。依《大智度論》的說法：

「小乘法中，不說法身菩薩祕奧深法，無量不可思議神力；多說斷結使，直取涅槃法」（大正 25 頁 341 上—中）。

聲聞佛法沒有法身菩薩的概念。《大智度論》這樣的觀察，即使到了今日，似乎仍如此。那麼，法身菩薩應該是大乘佛法重要的教

<sup>429</sup> 但阿鞞跋致菩薩，不一定就是法身菩薩，參看《大智度論》的解說，大正 25，頁 263 下—頁 264 上、頁 580 上（肉身阿鞞跋致）。

理。

#### § 4.7.7.6.10.法性生身菩薩與「變化聲聞」

依《大智度論》的解說，菩薩位，就是無生法忍位。菩薩證得無生法忍，能「觀一切世間空心，心無所著，住諸法實相中，不復染世間」。另外，般舟三昧，也是菩薩位。菩薩證得般舟三昧，能夠「悉見現在十方諸佛，從諸佛聞法，斷諸疑網；是時菩薩心不動搖，是名菩薩位」。

另外，最值得注意的，菩薩得無生法忍，就能斷諸結；末後肉身盡，得法性生身（大正 25，頁 263 下）。

在聲聞佛法裏，阿羅漢是「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」，這是因為他們「諸漏已盡」（*kṣiṇāsrava*），「不復煩惱」（*niṣkleśa*），不會再受生（參本文§ 4.1.2. 阿羅漢不受後有的「不可逆轉性」；《正觀》雜誌，23 期，頁 13—頁 17）。

菩薩如果也是不再受生，就不可能再修習菩薩道，如此一來，豈不是前功盡棄？所以菩薩捨肉身，得法性生身，怎麼再繼續「受生」，是不得不面對的議題。對此，《大智度論》有這樣的說明：

「問曰：若菩薩漏盡，云何復生，云何受生？一切受生，皆由愛相續故有。譬如米，雖得良田時澤，終不能生；聖人愛糠已脫故，雖有有漏業生因緣，不應得生！」

答曰：先已說，菩薩入法位，住阿鞞跋致地，末後肉身盡，得法性生身。雖斷諸煩惱，有煩惱習因緣故，受法性生身，非三界生也。

問曰：阿羅漢煩惱已盡，習亦未盡，何以不生？

答曰：阿羅漢無大慈悲，無本誓願度一切眾生；又以實際作證，已離生死故」（大正 25，頁 264 上）。

歸納起來，入「菩薩（法）位」的菩薩，證無生法忍，所得的「法性生身」，已經不是三界之身；這樣的法性生身，雖已經斷煩惱，但仍有「習氣」，就還要再有某種意義的「受生」。

緊接下來的問題是：阿羅漢也是煩惱已盡，仍有「習氣」<sup>430</sup>，怎麼就不再「受生」？《大智度論》所說的理由有三：阿羅漢沒有大慈悲心，也沒有想要度一切眾生的本願，又已經證得「實際」（bhūtakoti）。簡單的說，阿羅漢既然是要解脫生死，而煩惱已盡，應該作的事情都已完成（「所作已辦」），自然是不受後有。

在相當程度上，《小品經》或是《大智度論》，是把菩薩證入無生法忍，得法性生身，看成類似於聲聞解脫道的證入阿羅漢，才會說菩薩得「漏盡」，「斷諸煩惱，有煩惱習因緣」<sup>431</sup>。同樣的「證入」，

<sup>430</sup> 《大毘婆沙論》也認為「獨覺及諸聲聞，雖斷煩惱，而有餘習」，大正 27，頁 77 上一下。

<sup>431</sup> 《大智度論》在解說「三乘共十地」時，把菩薩證無生法忍，入菩薩位，相

菩薩與阿羅漢真正的「臨界點」就在此處，《大智度論》在好幾次說到：七住（七地）菩薩「得無生法忍，心行皆止，欲入涅槃」，但到了最後，還是不證入「實際」（「今是學時，非是證時」）【有的經論認為：第七地菩薩還要經過種種修習，才能證得無生法忍，同時也進入第八地。如《華嚴經》所說，大正 10，頁 199 上】。

歸納起來，七住菩薩之所以能繼續在菩薩道上前進，是因為：過去行菩薩道的福德智慧，大悲心非常深切，本願很牢固，再加上諸佛的護念、勸勉等等（參看大正 25，頁 132 上—中、頁 271 下—頁 272 上、頁 299 上、頁 303 下、頁 405 下—頁 406 上、頁 418 上）。

菩薩修行的目標，雖然也是解脫生死，但所要求取的是佛果，而大悲救度眾生是此一目標應有的內容，應該作的事情，沒有圓滿，自然還要努力。證得無生法忍，或是入菩薩位，只是說，在修習菩薩道相當時日之後，「略有所成」，因此給予肯定。那麼，證得無生法忍的菩薩，還要作什麼？《大智度論》說的是「菩薩過聲聞、辟支佛地，得無生法忍、受記，更無餘事，唯行淨佛世界、成就眾生」（大正 25，頁 590 下），也就是「嚴土熟生」（參本文§ 4.3.3.；《正觀》雜誌，23 期，頁 118—頁 124）。

法性生身不是業報之身，是怎樣存在呢？「法身菩薩，種種變

---

當於聲聞果證的十五心，看成是「八人地」；把聲聞的初果與菩薩道的阿鞞跋致，看成是「見地」；至於「已作地」，則分別是阿羅漢與佛陀（大正 25，頁 586 上），這代表不同的觀點。

化」，《大智度論》的解說相當多樣化：

01「菩薩得無生忍法，入如幻菩薩道，能一時變化作千億萬身，周遍十方，具足行一切菩薩道；處處國土中，隨眾生壽命長短，而受其形」（大正 25，頁 698 中）；

02「菩薩得無生法忍，得法性生身，處處變化，以度眾生，莊嚴世界」（大正 25，頁 303 下）；

03「破諸虛誑取相之法，受法性生身。所謂常得化生，不處胞胎」（大正 25，頁 371 上）；

04「菩薩為度眾生故，或作轉輪聖王身，或作帝釋身、或作梵王身、或作聲聞身、辟支佛身、菩薩身、佛身。

如《首楞嚴經》中，文殊師利自說；七十二億反作一緣覺，而般涅槃。又現作佛號龍種尊。時世未應有佛，而眾生見佛身歡喜，心伏受化」（大正 25，頁 273 中）。

在第 4 段的引文裏，《大智度論》引《首楞嚴三昧經》的說法<sup>432</sup>。

關於菩薩「變身如佛」，其作用在藉由佛的形象，而度化眾生；但這

<sup>432</sup> 《大智度論》好幾次提到此《首楞嚴三昧經》的經文，又見大正 25，頁 134 中、頁 568 上。文殊師利變身為辟支佛，龍種佛，分見大正 15，頁 642 下、頁 644 上（Lamotte[1976]，1907，note 1；又參 Lamotte[1965]，245、260—260）。

樣的作法，引發菩薩與佛究竟是否有區別的疑問（參大正 25，頁 106 中、頁 273 中、頁 719 中一下等等）。【菩薩「變身如佛」來度化眾生，這是正面的，良善的。但在西元二世紀譯出的《道行般若經》，就已經說到，魔也會「變身如佛」，意圖來破壞菩薩修行菩薩道（大正 8，頁 456 上），依經文的描述，魔也會變化成種種形象，用意都是在阻礙修道者修持般若波羅蜜，這是負面的，惡意的。既然菩薩，或是魔，都可能「變身如佛」，但用意完全相反，可見即使佛陀現身在面前，信眾自己也要懂得怎麼判斷。但這不是簡單的事，在有關優婆鞠多（Upagupta）的傳說裏，優婆鞠多自己生在佛後，沒有親眼見過佛陀的形象，所以請魔變身作佛，雖然事先已經約定：「我若現佛身時，汝慎勿為我作禮」，但優婆鞠多在看到魔所變身之佛，感動之下，還是投身五體禮敬，見《大毘婆沙論》（大正 27，頁 697 下—頁 698 上）與及《阿育王傳》（大正 50，頁 119 上—頁 120 上）等等】

另外，文殊菩薩在過去世很久遠的時代，為了度化眾生，變身為辟支佛，在化緣圓滿之後，就入涅槃。本來，辟支佛與阿羅漢一樣，都是「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。辟支佛入涅槃之後，最多只能說：不可說其有，不可說其無。從文殊師利菩薩這樣的例子看來，也許可以推知有的辟支佛的入涅槃，其實是一種「示現」。

既然是這樣，聲聞弟子（這當然也包括阿羅漢）可能是菩薩的

示現。《瑜伽師地論》〈攝決擇分中菩薩地〉說到有四種聲聞：變化聲聞、增上慢聲聞、迴向菩提聲聞、一向趣寂聲聞。其中，「變化聲聞者，為欲化度由彼所化諸有情故，或諸菩薩或諸如來，化作聲聞」（大正 30，頁 744 上），也就是說，佛菩薩「變化」作聲聞弟子的形象。

除了文殊師利變身如辟支佛外，「變化聲聞」是否有例證？依《法華經》〈五百弟子受記品〉，釋尊的弟子富樓那彌多羅尼子，其實曾於過去九十億諸佛，幫忙護持助宣佛之正法，雖然當時的人「咸皆謂之實是聲聞」，但實際上「富樓那以斯方便，饒益無量百千眾生。又化無量阿僧祇人，令立阿耨多羅三藐三菩提。為淨佛土故，常作佛事教化眾生」，這樣的作為，其實已經是菩薩了。所以在詩頌部分就說：「是故諸菩薩，作聲聞緣覺，以無數方便，化諸眾生類……內祕菩薩行，外現是聲聞」（大正 9，頁 27 中—頁 28 上）。

在這一方面，《入大乘論》更進一步的說，「菩薩方便，得不思議解脫，住於大地，成就眾生，互為化生父母、兄弟、妻、子」，所以不但釋尊的兒子羅睺羅是菩薩，連「迦毘羅衛城諸釋種童子，阿難、難陀、提婆達多、阿菟樓駄等，皆是大力不退轉菩薩」，甚至導出這樣的結論：「一切聲聞，皆是阿鞞跋致菩薩」（大正 32，頁 44 下—頁 45 中）！

《入大乘論》的說法，似乎是「過度推論」，既然一切聲聞都是不退轉菩薩，那麼誰是一般認知上的聲聞？釋尊在世時的及門弟子

都不是聲聞，那麼聲聞乘的教法究竟是對誰說的？

《大品經》〈發趣品〉第九地的「菩薩眷屬成就」，經文本身的解說是：「云何菩薩眷屬成就？純諸菩薩摩訶薩為眷屬故」（大正 8，頁 259 中；大正 25，頁 417 上）。《大智度論》的解說是：

「『眷屬成就』者，皆是智人、善人，世世集功德。此中佛自說，純以菩薩為眷屬。如《不可思議經》中說：瞿毗耶是大菩薩，一切眷屬皆是住阿鞞跋致地菩薩；以方便三昧變化力，為男、為女，共為眷屬」（大正 25，頁 419 上—中）。

依《大智度論》的傳說，釋迦太子有二夫人，一名、幼毘耶；二名、耶輸陀羅。耶輸陀羅是羅睺羅母也，幼毘耶是寶女，沒有生育（大正 25，頁 182 中、頁 303 中）；從這一段解說，又顯示幼毘耶（瞿毗耶）是大菩薩<sup>433</sup>，這樣一來，可以說釋迦太子的親屬，也都是菩薩的「示現」。《大智度論》並沒有像《入大乘論》說的那麼明確，

---

<sup>433</sup> 關於《大智度論》所說：釋迦太子有二夫人的傳說，參看 Lamotte[1949]，1001—1004 的注解；而《不可思議解脫經》的「瞿毗耶」，參看 Lamotte[1980]，2441，note 1 所引的資料；又參 Lamotte[1965]，172—173，note 138。又，《大智度論》在討論善男子善女人願意為菩薩眷屬時，引述到過去世德主太子的事緣（大正 25，頁 316 中—頁 317 上），應該是出自《華嚴經》（大正 10，頁 408 上—頁 411 下），而此一事緣正是瞿波釋種女說給善財童子聽的過去事。

但也足以顯示，釋迦菩薩以法身菩薩的地位，在人間示現，並不是單獨一人，而是與許多菩薩一起，這正是菩薩的「同行同願」。

從前引第3段可知：法性生身菩薩是「常得化生，不處胞胎」；《大品經》〈發趣品〉第九地的「處胎成就」（或「胎生成就」），經文本身的解釋是「菩薩世世常化生故」（大正8，頁259中；大正25，頁417上）。《大智度論》的解說是以菩薩騎白象入母胎為例，顯示特殊的出生方式（入胎、住胎與出胎）。

值得注意的是，《大智度論》引「有人言」說：

「菩薩母得如幻三昧力故，令腹廣大無量，一切三千大千世界菩薩，及天龍、鬼神皆得入出；胎中有宮殿、臺觀，先莊嚴床座，懸繒幡蓋，散華燒香；皆是菩薩福德業因緣所感，然後菩薩來下處之。亦以三昧力故，下入母胎，於兜率天上如故」（大正25，頁419上）。

類似的說法可見諸漢譯《內藏百寶經》：

「菩薩亦不入母腹中，亦不從母腹中出，何以故？經法本界無所不入，菩薩現人入母腹中，隨世間習俗而入，示現如是」；

「菩薩母腹空定，含受一佛境界，菩薩各各現人因緣生。隨世間習俗而入，示現如是」（大正17，頁753中）。

在《內藏百寶經》，雖然看不到菩薩行位的理論，但可以合理的推論：所謂菩薩不入母腹、不出母腹，應該是法性生身的菩薩，但為了「隨順世間」，而示現入出胎，但還是非常特殊的方式！而「菩薩母腹空定，含受一佛境界」，文義雖不是很清楚，但顯然與《大智度論》的「菩薩母得如幻三昧力」，意趣一樣，不過，這是菩薩母的「成就」，卻也說成是菩薩的「隨順世間」。

前引第 1 與第 2 段《大智度論》說，法性生身菩薩「處處國土中，隨眾生壽命長短，而受其形」，或是「處處變化，以度眾生，莊嚴世界」，本來《小品經》就一再說到，菩薩「從一佛國到一佛國」的學習之旅、修道之旅，甚至說到在他方世界成佛<sup>434</sup>。而在不同的佛國裏，依《大智度論》說，不但有的國土沒有三惡道（地獄、餓鬼、畜生），而且「佛有清淨國土，有雜國土：雜國土中，則具有五道；淨佛國土，或有人、天別異，或無有人、天別異」（大正 25，頁 711 下）。但在說到菩薩十地時（特別是〈發趣品〉的第九地、第十地），似乎也嘗試把釋尊佛傳裏，在人間出生、出家，成佛過程的重要事項，看成是菩薩修行固有的內容。

即使是在「淨居天成佛」的理論，也有「變化之身」在人間「示

<sup>434</sup> 《小品經》〈往生品〉第 4 的莊嚴王佛，見大正 8，頁 229 中；《放光經》〈授決品〉第 6，大正 8，頁 10 中；《光讚經》〈空行品〉第 3 之 2，大正 8，頁 161 上。

現成佛」，這一些都顯示，「人間」在佛法裏是重要的處所。

(待續)

### 參考書目及略語表(之五)

\*本文引用之《大正大藏經》是使用中華電子佛典協會之「CBETA 電子佛典系列」光碟版。

DPPN = Malalasekara, G. P., Dictionary of Pali Proper Names, 2 vols., London: Pali Text Society, 1937-1938 (Reprinted: 1983).

BHSD = Edgerton[1953]

ER = The Encyclopedia of Religions, Mircea Eliade, editor in chief, New York: Macmillan Publishing.

JIABS = Journal of the International Association of Buddhist Studies.

JPTS = Journal of Pali Text Society.

PED = Pali Text's Society Pali-English Dictionary.

Tohoku = 《東北大學圖書館所藏德格版西藏大藏經總目錄》(A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons), 仙台: 東北大學, 1934 (台北: 彌勒出版社, 1983 影印本)

《大谷勘同目錄》= 《大谷大學圖書館藏西藏大藏經甘殊爾勘同目錄》, 京都: 大谷大學圖書館, 1930—1932。

《法寶義林》(Hōbōgin)

= Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, publication de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Institut de France, Paris 1929 et suiv.

《印佛固辭》= 赤沼智善[1931]。

《漢譯南傳》= 《漢譯南傳大藏經》, 元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會, 高雄: 元亨寺妙林出版社, 70 冊, 1990—1998。

印順法師

[1968] 《說一切有部為主的論書與論師之研究》, 台北: 正聞。

[1971] 《原始佛教聖典之集成》, 台北: 正聞。1988 二版。

[1981] 《初期大乘佛教之起源與開展》, 台北: 正聞。

[1985] 《空之探究》, 台北: 正聞。

水野弘元

[2000] 《巴利論書研究》, 達和法師(譯), 台北: 法鼓。

[2003] 《佛教文獻研究》，許洋主（譯），台北：法鼓。

赤沼智善

[1931] 《印度佛教固有名詞辭典》，京都：法藏館（昭和 50 年復刊）

高原信一

[1969] 〈Mahāvastu にみられる福德論〉，《福岡大學 35 周年記念論文集・人文編》，頁 117—頁 141。

高楠順次郎／木村泰賢 著（高觀廬譯）

[1975] 《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務（人人文庫，台二版）。

靜谷正雄

[1974] 《初期大乘佛教の成立過程》，京都：百華苑。

Adikaram, E. W.

[1946] Early History of Buddhism in Ceylon, Dehiwala, Sri Lanka: The Buddhist Culture Centre, 1994 second impression.

An, Yang-Gyu

[2003] The Buddha's Last Days, Buddhaghosa's Commentary on the Mahāparinibbāna Sutta, London: Pali Text Society.

Bhikkhu Ñāṇamoli／Bhikkhu Bodhi, trans.

[1995] The Middle Length Discourses of the Buddha, A New Translation of the Majjhima Nikāya, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Brereton, Joel P.

[1987] “SACRED SPACE”, IN : ER, vol. 12 , 526—535 .

Collins, Steven

[1993a] “Brah Māleyyadevattheravatthum”, Introduction, JPTS 18:  
1-19.

[1993b] “The Story of the Elder Māleyyadeva”, JPTS 18: 65-96.

Colpe, Carsten

[1987] “SACRED AND THE PROFANE, THE”, IN : ER, vol. 12 ,  
511—526 .

Conze, Edward

[1973] Materials For A Dictionary of Prajñāpāramitā Literature,  
Tokyo: Suzuki Research Foundation.

Eck, Diana L.

[1981] “Indian’s Tirthas: ‘Crossing’ in Sacred Geography”, History  
of Religions 20: 323-44.

[1987] “BANARAS”, IN : ER, vol. 2 , 57—59 .

Edgerton, Franklin

[1953] Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, 2 Vols.  
Delhi: Motilal Banarsidass 1985.

Emmerick, R. E., trans.

[1968] The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism,

London: Oxford University Press.

v. Glasenapp, Helmuth.

- [1999] Jainism. An Indian Religion of Salvation, translated by  
Shridhar B. Shrotri, Delhi: Motilal Banarsidass.

Gonda, Jan

- [1987] “VIṢṆU”, IN : ER, vol. 15 , 288 – 291 .

Harrison, Paul

- [1982] “Sanskrit Fragments of a Lokottaravādin Traditions,” IN:  
Hercus, L. A. et al eds., Indological and Buddhist Studies:  
Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his  
Sixtieth Birthday: Faculty of Asian Studies, 1982, pp.  
211-234.

v. Hinüber, O.

- [1996] A Handbook of Pāli Literature, Berlin, New York: Walter de  
Gruyter.

Horner, I. B.

- [1963] Milinda's Questions, Vol. I, London: Luzac & Company.  
[1964] Milinda's Questions, Vol. II, London: Luzac & Company.  
[1975a] Chronicles of Buddhas, IN: The Minor Anthologies of The  
Pali Canon, Part III, London: Pali Text Society.  
[1975b] Basket of Conduct, IN: The Minor Anthologies of The Pali  
Canon, Part III, London: Pali Text Society.

[1978] The Clarifier of the Sweet Meaning, Madhuratthavilāsini,  
London: Pali Text Society.

[1979] The Early Buddhist Theory of Man Perfected, New Delhi:  
Oriental Books (Originally published in 1963 by Routledge &  
Kegan Paul Ltd., London).

Jaini, P. S.

[1974] “On the Sarvajñatava(Omniscience) of Mahāvīra and the  
Buddha”, IN: L. Cousins, A. Kunst and K. R. Norman, eds.,  
Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner,  
Dordrecht-Holland: D. Reidel Publishing, pp. 71 – 90.

[1979] The Jaina Path of Purification, Berkeley: University of  
California Press.

[1991] Gender and Salvation, Jaina Debates on the Spiritual  
Liberation of Women, Berkeley: University of California  
Press.

Jayawickrama, N. A., trans.

[1990] The Story of Gotama Buddha ( Jataka-nidāna ) , London:  
Pali Text Society.

Jones, J. J. trans.

[1949] The Mahāvastu, Translated from the Buddhist Sanskrit, Vol.  
I, London: Pali Text  
Society, 1987 reprint.

- [1956] The Mahāvastu, Translated from the Buddhist Sanskrit,  
Vol. III, London: Pali Text Society, 1978 reprint.

Kinsley, David

- [1987] “AVATĀRA”, IN : ER, vol. 2 · 14—15 ·

Kloppenborg, Ria.

- [1974] The Paccekabuddha, A Buddhist Ascetic, Leiden: E. J. Brill.

Lamotte, É

Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahā-prajñā  
-pāramitā-śāstra) de Nāgārjuna:

- [1944] Tome I: Chapitres I-XV, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain,  
1944, Réimpression: Publication de l'Institut Orientaliste de  
Louvain (PIOL) , vol.25, Louvain-la-neuve, 1981.
- [1949] Tome II: Chapitres XVI-XXX, Bibl. du Muséon, vol.18,  
Louvain, 1949, Réimpression: PIOL, 1981.
- [1970] Tome III: Chapitres XXXI-XLII, avec une nouvelle  
Introduction, PIOL, vol.2, Louvain, 1970.
- [1976] Tome IV: Chapitres XLII (suite)-XLVIII, avec une étude sur  
la vacuité, PIOL, vol.12, Louvain, 1976.
- [1980] Tome V: Chapitres XLIX-LII, et Chapitre XX (2<sup>e</sup> série),  
PIOL, vol.24, Louvain-la-neuve, 1980,
- [1965] La Concentration de la Marche Héroïque (śūraṅgama-  
samādhisūtra), texte traduit et annoté (Mélanges chinois et

bouddhiques, vol. XIII ), Bruxelles. 英譯 : The  
Concentration of Heroic Progress, An early Mahāyāna  
Buddhist Scripture translated and annotated By Étienne  
Lamotte, English translated by Sara Boin-Webb, Richmond :  
Curzon Press, 1998.

- [1988] Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka,  
Louvain: Muséon. [ 英譯本 : History of Indian Buddhism,  
from the Origins to the Śaka Era, trans. by Sara Webb-Boin,  
Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut Orientaliste de  
Louvain, No.36, 1988, XXVI+870 ]

Nath, Vijay

- [1987] Dāna: Gift System in Ancient India (c. 600 BC. — AD. 300),  
A Socio-economic Perspective, New Delhi: Munshiram  
Manoharlal.

Olivelle, Patrick

- [1993] The āśrama System: The History Hermeneutics of a  
Religious Institute, New York: Oxford University.

Renou, Louis et Jean Filliozat

- [1985] L'inde classique, manuel des études indiennes, tome premier,  
Paris: Librairie d'amerique et d'orient.

Shwe Zan Aung and Rhys Davids

- [1915] Points of Controversy, or Subjects of Discourse,

Kathā-vatthu, London: Pali Text Society[reprinted 1979].

Wiltshire, Martin G.

[1990] Ascetic Figures before and in Early Buddhism: The  
Emergence of Gautama as the Buddha, New York: Mouton de  
Gruyter, 1990.