

釋尊之超越彌勒九劫（之三）

——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

- § 4.5.3. 錫蘭佛教中的彌勒
- § 4.5.4. 《清淨道論》中的彌勒
- § 4.5.5. 南傳佛教的「彌勒經」
- § 4.5.6.1. 本生類經的人事時地物
 - § 4.5.6.1.1. 南傳《本生譚》的「現在事」
 - § 4.5.6.1.2. 南傳《本生譚》的「過去事」
- § 4.5.6.2. 本生類經的類型化
- § 4.5.6.3. 本生類經的表現媒介



肆、釋尊與彌勒的前生今世

§ 4.5.3. 錫蘭佛教中的彌勒

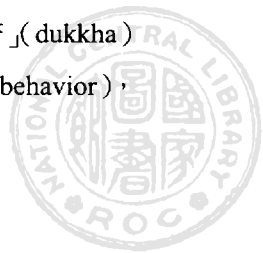
雖然 Kloppenborg ([1982], 37) 認為²⁵⁹，在上座部佛教裏，「彌勒信仰 (the cult of Maitreya) 不可能早於佛滅後三世紀，但似乎在西元二至八世紀間，很有影響力，並在西元五世紀達到巔峰」。不過，著名的南傳佛典學者 Horner 曾提出這樣的疑問：「在《佛種姓經》中，彌勒只出現一次，而且其出現的地方，其實是被學者認為已在《佛種姓經》結束之後，也就是有嗣後添附的斧痕；為什麼在巴利傳統 (Pāli tradition) 的經典與注解書中，從未預記那一位菩薩要成為彌勒佛？」(Horner[1975a], xvi)。面對這樣不同的認知，彌勒信仰究竟在何時成為自成一格的體系，可以稱之為彌勒法門，也許有仁智之見，針對這樣疑問，可以從不同的脈絡來理解。

²⁵⁹ 筆者未見此文，轉引自 Meddegama[1993]，2-3。又，依 Jaini[1988]，62-63 所述，「在西元六世紀末」，錫蘭已有阿逸多 (Ajita) 將來成為彌勒佛的傳說，Jaini 所引述的是《未來事》及其註解書《Samantabuddhikā》，還有《十菩薩本生事》。但 Jaini 對這些傳說的年代定位，並沒有充分的說明。而從 Hinüber[1996]，98、Norman[1983]，161-162 的討論看來，Jaini 所引的《未來事》，並不是西元六世紀的作品。



南傳《長部》第 26 經《轉輪聖王師子吼經》，雖然說到未來佛彌勒，但沒有預記釋尊時代或是其後的那一位人物，會成為彌勒佛，也就是在 Horner 所考慮到的文獻中，南傳的彌勒佛是誰，是懸而未決的；即使從漢譯《阿含經》來說，Horner 這樣的疑問，也是存在的，除漢譯《增一阿含經》已有相當多元的「彌勒下生」，乃至彌勒信仰之外，其他三部《阿含經》所說的彌勒佛，也是不很明確，即使在中國佛教，彌勒信仰雖然相當流行，但始終有「釋尊住世時的彌勒是誰」的問題（參本文 § 4.7.2.）。如果用現代有些學者所使用「繼任者」（successor），來指稱彌勒與釋尊的二佛相續，顯然釋尊的繼任者還未確定。

Holt ([1991]) 在研究錫蘭的觀世音信仰時，特別界定說：上座部傳統的宗教解脫論（the religious soteriology of Theravāda tradition）與所謂「錫蘭佛教」（Sinhala Buddhism），並不是完全相等，這可以用兩種方式來加以區別。從斯里蘭卡（Sri Lanka）的宗教文化來說，「錫蘭佛教」是指由在家眾與出家眾所實踐、行持而累積得來，種種象徵符號、儀禮、信仰的宗教文化，表現在宇宙論、崇拜禮敬，以及論述的社會模式。從此一觀點，上座部解脫論只能說是「錫蘭佛教」的一部分。事實上，內觀傳統的實踐（practice of vipassana tradition），無我的行持，以及智慧的修持，這一些都被看成是以涅槃為導向，是「錫蘭佛教」的終極目標，但要解決、止息「苦」（dukkha）的方法，並不是只有這一些。其他類型的崇禮行為（cultic behavior），



運用佛教的象徵符號與教理，而能滿足直接、現前的迫切需求，也是「錫蘭佛教」宗教文化的一部分；「錫蘭佛教」不但包括以佛教正典為基礎的行持與信仰所構成的上座部解脫論（canonically based practice and beliefs of Theravāda soteriology），同時也包含以其他的方式來表現的一般信仰」²⁶⁰。

Holt ([1991]) 的研究主要是，基於今日的觀察與回顧，錫蘭宗教文化具有多元的特性，佛教與其他印度宗教、回教與基督信仰，都是錫蘭宗教文化的內容，但這些不同的宗教如何被吸收、消化，轉變，而達到「錫蘭化」(Sinhalization)，是多層複雜的過程。Holt 就是運用錫蘭所傳的佛教史書、現存的石彫，以及銘文，嘗試說明：從西元八世紀開始，也許是六世紀，一直到十世紀，大乘佛教曾在錫蘭島的許多地區，相當流行，而錫蘭所見的「救護主」(Nātha Deviyo)，實際上就是大乘佛教的觀世音菩薩 (Holt[1991], 4-19)。觀世音在錫蘭被看成是「救護主」，同時也被看成是彌勒菩薩 (見下文)，這與大約同一時期，觀世音菩薩在中南半島所見的多元容貌，極為類似 (Holt[1991], 231, note 16; 于君方[1999a], 10-11)。這說明一個事實：觀世音菩薩，乃至大乘佛教，在一般所稱以聲聞佛

²⁶⁰ Holt[1991], 228, note 11, 此處只引述 Holt 所說的一種區別方法。另一種觀察的角度，是把上座部解脫論放在緬甸、泰國佛教的脈絡下，理解上座部解脫論與緬甸人的崇禮 nats, 泰國人崇禮 phii 的關係，再拿來與其所謂的「錫蘭佛教」對照。



法為正統的錫蘭與中南半島，也曾廣為流行。所以「當然，歷史學者早已清楚的看出，在中南半島（以及錫蘭），除了上座部（Theravāda）之外，也有許多其他型式的佛教，曾經廣為流行，而且有深遠的影響，這可從此一地區豐富多元的宗教生活，看出端倪」

（Strong[1992]，174），所以錫蘭佛教還是可以看到許多大乘佛教的遺痕（Holt[1991]，62—71）。而中南半島的佛教，自西元十一、十二世紀開始，來自錫蘭的上座部佛教取得支配性的地位（原因極複雜，參 ER，vol. 2，390—394），但誠如 Strong（[1992]，174）所提到的：「在中南半島佛教，改革（reform）非常不可能是指消除（eradication），反而是指各種形式的佛教，彼此關係的重新組合，先把所謂的『正統』加以清楚的界定，然後把其他的，附屬在『正統』之下（至少在「官方」是如此）」；「以緬甸佛教來說，即使是最強勢要求淨化佛教的君王，也容忍教理上有豐富的多元異音，吸收許多大乘、梵文小乘（Sanskrit Hinayāna），以及 Tantra 信仰。緬甸佛教採用的，不是排除，而是吸納彼此競爭的概念，然後把他們放到適當的科層脈絡中，而以巴利上座部的信仰為最高的洞見」。只有從這種歷史發展的軌跡，看出不同形式佛教彼此的吸收消納，所呈現的包容性格，就可以知道，為什麼遠在印度摩倫羅（Mathurā）地區所流傳的大德優婆崛多（Upagupta），會（很可能）在八世紀開始，在緬甸、泰國北部不算小的地區裏，受到崇拜信仰（Strong[1992]就是研究此一題目）。



簡單的說，以現今看來，錫蘭，乃至泰國、緬甸的佛教，雖以上座部（Theravāda）為主，但在歷史上，各種型態的佛教，都曾馳騁在這些地方，留下豐富的足跡，透過考古的發掘，實地的考查（田野研究），乃至以不同的角度來解讀一般所說的「巴利三藏」，就可以看出佛法世諦流布的多元面相。基於這樣的理解，《阿含經》／《尼柯耶》所以鮮少說到彌勒佛（或彌勒菩薩；《增一阿含經》除外），其實很簡單，彌勒信仰是後出的發展，而《阿含經》／《尼柯耶》被界定為是早期的聖典，自然不會對此多所著墨。但未來佛彌勒有其可能性與必然性（參本文 § 3.6.1），印度佛教直接在本生類經，乃至大乘經典，記錄此一發展；而上座部佛教雖堅守《尼柯耶》（主要是前四部，《小部》的一部分除外）的「純淨」，但也在其他作品，乃至宗教信仰的實踐上，流傳出來。

以現代的角度來看，彌勒信仰在錫蘭、泰國、緬甸，都有相當的地位。依 Saddhatissa 的描述（[1975]，32—43）：1. 錫蘭有許多佛教徒，在福德事業圓滿之後，都迴向能以此功德，在來世見彌勒佛；2. 在錫蘭一些地區的比丘，於說法圓滿之際，唱唸《未來事》中的〈讚彌勒頌〉（Maitrivarṇanāva）；3. 約於十三、十四世紀行世的 Rasavāhini²⁶¹，則說到 Maliyadeva 以神通力，帶著 Cullagalla 居士到

²⁶¹ 此一作品的性質，參看 Norman[1983]，155—156。而 Saddhatissa 所介紹的此一事緣，與本文 § 3.5.3.所說的《Māleyyadeva 長老事》，應該是不同的作品。



忉利天，朝禮「髻寶支提」（Cūḍāmaṇi Cetiya），彌勒菩薩也在諸天陪伴之下，由兜率天來到到忉利天，討論法義，重點是「福業」

（puñña-kamma）的重要性，以及彌勒菩薩在本生的階段，就作了許多福業；4.錫蘭古巴利語寫本的發願偈（panidhāna），說到祈願以此書寫（佛典的）功德，能見到彌勒佛；但在錫蘭語的寫本，則在結尾部份，願求在忉利天見到彌勒菩薩，享受天樂，將來得以在彌勒佛座下斷煩惱，得解脫；5.西元 1753 年，泰國的 Upāli 大上座，應邀來到錫蘭，重建中斷的錫蘭僧團傳承，他所引進錫蘭的 Dvādasaparitta，其中就說到未來佛彌勒；6.《本生譚義釋》

（Jātakatṭhakathā）的 37 首「迴向偈」中，說到願生兜率天，聽彌勒菩薩說法，而於彌勒成佛時，隨同下生，依其教法得解脫；7.在布施法會（dāna ceremony）開始時，主法比丘莊嚴的以錫蘭語唱誦福德迴向（pindīma；merit-giving），布施者把福德迴向給別人（包括諸神、亡親），祈求他們先得生善趣，將來再生於彌勒佛前。

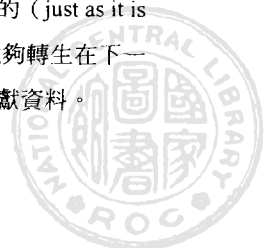
Saddhatissa 所說的這一些資料，看似不少，但要不是時代太遲，就是太廣泛，可能無法據以得出任何結論，充其量只能說，錫蘭也有彌勒佛與彌勒菩薩信仰；但無法改變如 Horner 所質疑的錫蘭三藏經論中，缺乏彌勒論述的事實。

學者也注意到一個現象：緬甸與錫蘭同是上座部佛教為主的社會，同樣是英國的殖民地，但錫蘭在 1815 年傳統王朝瓦解之後，彌勒信仰從未表現為重建新社會的訴求；相反的，在緬甸的殖民時期，



甚至獨立之後，彌勒信仰在宗教、社會政治上，都有相當的影響，1950年代與1960年代，緬甸總理 U Nu 被許多緬甸民間傳說，認為是「成就中的佛陀」(a Buddha-in-the-making)，試著在此世間建立一個完美的社會 (Holt[1991], 220—222; Meddegama[1993], 7—8)。不過，緬甸佛教這種現象，雖然也是依據南傳《長部》第26《轉輪聖王師子吼經》，但比較側重在該經的未來轉輪聖王 (參考 Spiro[1982], 171—174)，就這一點來說，就顯示出漢譯《說本經》(本文 § 3.1.) 與《轉輪聖王修行經》(本文 § 3.2.) 之間，有一重要的區別；雖然轉輪聖王與彌勒佛，都是在國土豐厚的太平盛世出現，但《說本經》顯然著重在佛法的出世間價值，阿夷哆求生為未來的轉輪聖王，遭到訶責；而在《轉輪聖王修行經》(相當於南傳《轉輪聖王師子吼經》)，只是彌勒佛與轉輪聖王併舉，而且在太平盛世來到之前，也經過一段差強人意，逐漸改善的時代，所以歷代的緬甸國王，有的認為自身是轉輪聖王，並在將來可以成佛，而稱作是「佛胎」(Embryo Buddha, 未來佛)。但 Spiro 也說「根據流傳很廣的上座部信仰 (a widespread Theravadtist belief)²⁶²，在釋尊入滅後的 5000

²⁶² 所謂「流傳很廣的上座部信仰」，Spiro 並沒有引用任何文獻，不知具體情況如何；而 Masefield ([1986], 60) 在討論轉生於一個能夠得到解脫生死，易於修持的狀態時，也說到：「就好像現代錫蘭的佛教徒所相信的 (just as it is believed by modern Buddhists in Ceylon)，藉由福德的行為，能夠轉生在下一位佛陀，也就是彌勒佛的時代」，這樣的說法，也沒有引用文獻資料。



年，彌勒佛將要出世，也就是距今約 2500 年之後」；緬甸也可看到，藉由崇禮釋尊之舍利，期能在彌勒佛出世時解脫成就的信仰（Spiro[1982]，169—168）。

Saddhatissa（[1975]，32—43）除了描述在若干文獻作品，以及信仰儀式中，彌勒佛與彌勒菩薩的點滴外，還說到三點，值得注意。首先，「大乘信仰與修持，使生在彌勒佛時代的信願，流傳開來，這是大乘佛教中特別的一部分，有自身的典籍，例如 *Maitreya-vyākaraṇa*（「彌勒下生」），以及儀式。此一形式的彌勒信仰可能曾經流行於錫蘭，只是沒有像中亞與中國那樣，有佛教藝術的物件證據（*artistic evidence*）」（Saddhatissa[1975]，33），這一段話「推論」如同大乘彌勒下生、成佛的信仰，曾經流行於錫蘭，只是證據還不充分而已！其次，他又說：「同時，我們發現，觀世音菩薩崇拜（*worship of Bodhisatta Avalokiteśvara*）與彌勒菩薩崇拜相混。觀世音菩薩被稱作是世間救護主（*Lokanātha*；參考《雲井巴和》，455b, s.v. *nātha* 所引，早期佛典的用例），此一名號原本是適用在釋尊。但到後來，觀世音菩薩的身分有所轉變，原有的身分認同不見了，在錫蘭，觀世音菩薩變成救護主（*Nātha*），這位大乘佛教的菩薩被當成神（*god*）來膜拜，甚至不是佛教中的諸天（*deva*）。大體說來，一般人並不知道觀世音之名稱，而 *Nātha* 經常被當成是彌勒，這可能是受到後代大乘稱彌勒為 *Maitreyanātha* 的影響。在雕刻上也是一樣，要為彌勒造像時，卻是以觀世音的造型出現，而在其頭冠（*head-dress*）加上



一尊佛陀²⁶³。在先前的例子是指阿彌陀佛，後來則是聖彌勒，也就是求證佛果而即將圓滿菩薩行持的菩薩」(Saddhatissa[1975]，34)。換句話說，觀音信仰也在錫蘭流傳，但以救護主(Nātha)的形式出現，而又與彌勒信仰混同。最後，Saddhatissa ([1975]，37)說到：錫蘭島上新舊的寺院(vihāras)，幾乎每一座都有彌勒菩薩像，彌勒以菩薩的造像行世，從未以佛陀的形式出現，在錫蘭古都Anurādhapura的Ratnamāli Cetiya，有五尊「佛像」是賢劫五佛，其

²⁶³ 這種圖像上的特徵，其經典依據，可參《觀無量壽佛經》(T 365)：次亦應觀觀世音菩薩，此菩薩身長八十億那由他恒河沙由旬，身紫金色，……頂上毘楞伽摩尼妙寶，以為天冠。其天冠中，有一立化佛，高二十五由旬(大正12，頁343下)，參Holt[1991]，35-36。但依《大智度論》卷9(大正25，頁124中2，小字夾注)的說法，東方的多寶世界(Ratnāvati)，其佛陀的名稱是寶積佛(Ratnākara)，而之所以叫作「多寶」、「寶積」，其中的理由之一是「多菩薩照法性等諸寶；言此寶大，菩薩所有，以為寶冠，寶冠中皆見諸佛」。這似乎是從比較抽象的層次，來觀察菩薩寶冠中的佛陀。又，在傳世的菩薩造像中，「冠中有佛」並不是觀世音菩薩特有的圖像。而依《法苑珠林》(T 2122)所傳：東晉的戴顓，受友人江夷之請託，造觀世音像，「致力罄思，欲令盡美，而相好不圓，積年無成。後夢有人告之曰：江夷與觀世音無緣，可改為彌勒菩薩」，戴顓就暫時停手，寫信告訴江夷，而江夷也同時有相同的夢境，就這樣「應即改為彌勒，於是觸手妙成」(大正53，頁406中)。先前的造像只是「相好不圓」，應該已經相當成型，而可以再改變造型，成為為彌勒菩薩，這樣的傳說也許很神奇，但可能在當時，此二菩薩之像，有許多共同之處，這就有「角色互換」的可能。



中四尊是已經過去的佛陀，但其中一尊菩薩像則代表未來佛彌勒；同寺中有另一尊立像，但代表何者，卻有不同的解讀，有的是指該寺的創建者 *Duṭṭhagāmini*，有的說是以救護主（*Nātha*）形式出現的觀世音，也有說是指彌勒菩薩。

Saddhatissa 這樣的論述，並沒有引用現代研究文獻，也許是其個人的觀察所得，或許是錫蘭佛教的「常識」。此一情況，在 *Holt* 的研究，可以看到觀世音菩薩信仰在錫蘭的盛況，而 *Holt*（[1991]，82 以下）所提供的圖版，說明了，八世紀以降錫蘭觀世音菩薩，造像上的多樣性。*Holt* 的研究是要探討宗教融合的條件與原則，而其所選取的例子就是大乘的觀世音菩薩，如何在錫蘭宏傳，轉化，而在這過程中，觀世音菩薩的身份認同也由大乘的菩薩，變成具有濃厚他力色彩的世間救護主（*Lokanātha*），最後再變成彌勒菩薩

（[1991]，viii、4、19、55），而要瞭解此一複雜的過程，自然要說到大乘佛法在錫蘭的情況（[1991]，27—29、62—71）。大乘佛法在錫蘭，乃至中南半島，可說是一項方興未艾的論題（參考

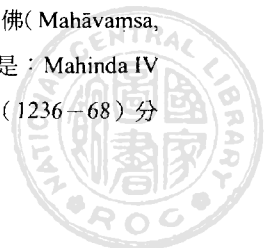
Deegelle[1999]），即使以 *Holt*（[1991]）所研究的彌勒、觀世音與「救護主」等三位菩薩，角色互換的問題來說，*Ratnayaka*（[1985]，95）的態度，就比較保留：「在錫蘭，彌勒菩薩與救護主菩薩（*bodhisattva Nātha*）同等的受到崇禮，因為救護主是錫蘭相當流行的信仰，有的歷史學者認為，大乘的觀世音菩薩是以救護主的型態出現。但是，把救護主等同於觀世音，證據還不夠充分」。所以，在錫蘭佛教中，



菩薩概念的具體內容，雖然在 Rahula (1978)、Ratnayaka ([1985]) 與 Kariyawasam, ([2002]) 等論述裏，可以看到初步的介紹，但比較具體的演變與發展過程，還有待理解。

在「錫蘭佛教」，菩薩的概念至少三種脈絡：1.釋尊出家前悉達多太子的身份，還有釋尊的本生，特別是上生兜率天前的 Vessantara；2.未來佛彌勒的現在菩薩身份；3.傳統信仰以為，正直有力的佛教國王在涅槃之道上，可以變成菩薩。而這三股菩薩概念雖然清楚可分，但也彼此連結。Holt 指出一個現象：「西元五世紀時，在錫蘭古都 Anurādhapura 佛教教團傳述出來的《大史》與《島史》中，菩薩與國王君主所關心的相同：二者本質上都是要使佛教正法傳續不絕」；有一件十世紀的銘文甚至說「只有菩薩，才能成為繁榮的錫蘭之王」(Holt[1991]，53、71、60；參考 Rahula[1978]，76)，這種菩薩與國王君主角色的融合，雖然遲至九、十世紀才明確的表示出來²⁶⁴，但錫蘭史書《大史》與《島史》所載的君主行誼，都帶

²⁶⁴ 但參 A. G. S. Kariyasam[2002]，87) 所說：「菩薩的概念，也對錫蘭的君王有所影響。大約在西元四世紀至十一世紀之間的某一時期開始，錫蘭的國王被認為是菩薩，而不是一般的凡夫。Mahinda IV 的 Jetavanārāma 銘文，以及 Nissanka Malla 的 Pritidānaka-maṇḍapa 銘文，就是這樣的例子，國王自稱是菩薩。而 The Rājatarangani (p. 470 and the Nikāyaśaṃgraha, ed. Kumāraṇatunga, p. 24) 也說到這一點。Parākrāmabāhu II 甚至說，自己將來會成佛 (Mahāvamsa, ch. 86, stz. 7)」。但 Kariyasam 所舉的例子，其生存年代分別是：Mahinda IV (956-72)、Nissanka Malla (1187-1196)，Parākrāmabāhu II (1236-68) 分



有菩薩的色彩。Ratnayaka ([1985], 94) 在為「上座部佛教的菩薩理念」而辯護時，也舉了一些例子，說明在歷史上，緬甸、泰國的君主，有自稱是菩薩的傳說；甚至錫蘭的現代政治人物，也有被其支持者看成是菩薩的情況。

如果 Holt 的觀察無誤，那麼錫蘭佛教所發展出來的菩薩概念，至少有相當部分，帶有濃厚的世間性格。在教理上，部派佛教一直有菩薩還是凡夫這樣的見解，雖然菩薩是很特殊的凡夫（參本文 § 1.5.），但如果不經詳細討論，的確不容易看到菩薩出世間的面向。菩薩既還是凡夫，自然有世間性格，而國王君主擔任正法的保護者，就與佛教信仰中菩薩的救護功能，很輕易的結合起來，《大史》所描述西元前二世紀在位的錫蘭名王 *Dutthagāmini*，就已有此一傾向。

如果我們相信《大史》的記載，那麼在西元前二世紀時，彌勒信仰在錫蘭已經受到注意：《大史》第 32 章，很生動的描述 *Dutthagāmini* 王臨終之前的異象，以及諸天來迎接 *Dutthagāmini* 王上生兜率天（但是依 Collins[1993b], 75–76 所譯的傳說，此王與其弟，都是轉生在忉利天，參本文 § 3.5.3.之三）。不但是這樣，*Dutthagāmini* 王將來是彌勒佛的上首弟子，*Dutthagāmini* 王的弟弟 *Saddhātissa*，將來是彌勒佛的另一位上首弟子；*Dutthagāmini* 王的父

別見 DPPN · II · 283 (s.v. Mahinda · No. 15) · DPPN · I · 607 (s.v. Kittinissanka) · DPPN · II · 150 (s. v. Parakramabāhu · No. 2) · 反而相應於 Holt 所說的：到九、十世紀，才明確的表示出來。

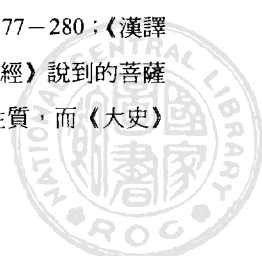


母，是彌勒佛的父母，Duṭṭhagāmini 王的兒子，是彌勒佛出家前的兒子。這個西元五世紀的傳說有二點意義：一、未來佛彌勒的眷屬人別已經傳出，彌勒佛出家前的家庭關係²⁶⁵，乃至其兩大弟子，已大體可見；二、彌勒佛的主要親屬，既已確定是 Duṭṭhagāmini 王的家人所轉生²⁶⁶，以「現在事」預記「未來事」，而發展出一特殊型態

²⁶⁵ 依南傳《佛種姓經義釋》的說法，諸佛最後身（也就是菩薩）的出家，都是在觀看過生老病死等四事，以及兒子出生之後（Homer[1978]，429，「諸佛常法」第6項），至於為什麼有這樣的概念，Homer（[1963]，xxxv—xxxvi）有大略的討論。

²⁶⁶ Holt（[1991]，57）則說：除了沒有說 Duṭṭhagāmini 王就是未來佛（彌勒）之外，此王與彌勒佛的關係，可說是親密到無可復加的程度。彌勒菩薩還要很久才成佛，但現在的佛典已經知道彌勒佛的父母、兒子、上首弟子等內親、法眷的名字，不但是這樣，《大史》在五世紀時就已經「指定」，當時的那一些人物會是將來彌勒佛時代的某人，彌勒佛本身似乎沒有「選擇」的餘地。南傳《彌蘭王問經》說到這樣的問題：釋尊在菩薩的「法性法門」

（Dhammatādharmapariyā）開示，「諸菩薩的父母預先決定，菩提樹、上首弟子、兒子、侍者等等，都已事先決定」。似乎就是指此一情況。但在釋尊佛傳裏，釋迦菩薩於兜率天下降人間前，事先作了八種觀察（或說四種、五種），其中就包括觀察什麼人可以作其父母（同時，也就相當程度確定其種姓與出生的地方），這樣一來，豈不是與菩薩「法性法門」的「預先決定說」，有所矛盾？對此問題，《彌蘭王問經》自有解說（Homer[1963]，277—280；《漢譯南傳》，64冊，頁2—頁3），此處值得注意的是：《彌蘭王問經》說到的菩薩「法性法門」，已經相當程度的，在概念上思考菩薩的共同性質，而《大史》



的彌勒信仰，嗣後的彌勒信仰在這方面，已經沒有太大的發展空間。依《大史》進一步的記載，自 Duṭṭhagāmini 王以降，錫蘭有不少君王進行造像等與彌勒有關的活動。

這種君主、菩薩，以及未來佛的觀念，融合為一，固然有其豐富的教理、信仰、社會、文化，乃至政治的因素，但即使如此這種型態的彌勒信仰，應該只是當時的一種類型，這可以從覺音（Buddhaghosa）的《清淨道論》，來加以推論²⁶⁷。

把此一概念，具體的以現實的人物，適用在未來的彌勒佛身上，是否意味著彌勒信仰的流行？只不過，南傳的《未來事》與《Māleyyadeva 長老事》在說到彌勒下生的情節時，仍然說彌勒菩薩在兜率天作五種觀察，分見本文 § 3.5.2.之九與 § 3.5.3.之七。關於釋迦菩薩在兜率天所作的觀察，參郭忠生 [2000]，48，註 13 所引之資料。另一個相關的問題：最後身菩薩的父母、兒子預先決定，到底是由誰來決定？還是自然而然的形成？在解釋上，所謂的預先決定，很可能是授記思想發達後，所形成的概念。然燈佛授記，固然是比較後出的傳說，但在授記的內容上，的確說到釋迦菩薩成佛時的種種內親、法眷等事項，如果用「時光倒流」的角度來看，這一些在然燈佛授記時，已經決定（參田賀龍彥[1974]，153-155 的對照表）。另外，《大毘婆沙論》說：釋迦菩薩在「古釋迦牟尼佛」時代，發心求佛，其發心的內容，就是有像「古釋迦牟尼」那樣的成就與內親法眷（大正 27，頁 891 中一下），這也是事先決定；《根本說一切有部毘奈耶樂事》所說「貧女施燈」（大正 24，頁 55 下），那一位貧女發心成為「未來釋迦牟尼」，其內親、法眷，與釋尊完全一樣，這也是事先決定的例子（參本文 § 4.1.6.之末）。

²⁶⁷ 《大史》與《小史》所載錫蘭諸王與彌勒信仰的關係，現代學者的引述，見



§ 4.5.4. 《清淨道論》中的彌勒

覺音 (Buddhaghosa) 所著的《清淨道論》(Visuddhimagga)，是綜述南傳上座部佛教思想的作品。他引用了整個南傳三藏要點，並參考錫蘭當時流傳的許多古代三藏義疏和史書而寫成此論。在這部上座部教理的百科全書中，有兩處提到彌勒，說的雖然簡短，卻可能有值得探討的意義。

首先，有一位摩訶僧護長老 (Mahā-Saṅgharakkhita)，在臨終之際，侍者問他是否證得出世間法，出乎意料的，長老竟說沒有。侍者表示：許多人都因為您的涅槃而集會，他們會覺得非常失望。長老說「我因欲於未來得見彌勒世尊，所以未作毗婆舍那 (觀)。然而眾望如是，請助我坐起，給我以作觀的機會」，就這樣長老坐定之後，侍者便出房去。當在他剛出去的那一刻，長老便證阿羅漢果。而且摩訶僧護長老的姪子也是同樣的方式證果 (葉均[1987]，上，60；Pe Maung Tin[1923]，53－54；Bhikkhu Ñāṇamoli[1979]，47)²⁶⁸。

DPPN, II, 661－662, s.v. Metteyya、又見 Saddhattissa[1975]，42－43、Lamotte[1988]，709、Holt[1991]，55－61。參看《漢譯南傳》，65冊，頁332；66冊，頁2、57、107、333、372、457；韓廷傑[1996]，242－248等等。

²⁶⁸ 法顯在錫蘭聽過類似的傳說：有一高德沙門，戒行清潔，國人咸疑是羅漢。臨終之時，王來省視。依法集僧而問：比丘得道耶？其便以實答言：是羅漢 (《法顯傳》，大正51，頁865中)，只不過沒有《清淨道論》所說的驗證過程。



這樣的傳說，在傳為支婁迦讖譯的《雜譬喻經》(T 204)，有一則極為類似的事緣（大正 4，頁 499 中）：有位比丘病危之際，弟子問到是否已成阿羅漢果，還是不還果？比丘的回答是只得頻來（一來果）。弟子再問：「已得頻來，礙何等事，不至真人？」比丘的回答是：想要親見彌勒佛世的種種盛況，而這樣的盛況是「從佛經聞」。弟子反問：彌勒佛是否有特殊的教法，值得期待？「六度、四等、四恩、四諦，寧有異乎？」比丘說都沒有差別。弟子再進一步說：既然沒有差別，為什麼要等待？而且還質疑「今受佛恩，反歸彌勒！亦可取度，不須待彼」。比丘似乎無言以對，所以就請弟子出去，「卿且出去，吾當思惟」，就在弟子還沒到門外，比丘已經證得阿羅漢果。

雖然《雜譬喻經》所說的情節比較複雜，但與《清淨道論》的摩訶僧護長老一樣，都是想要見彌勒佛，而不想證果。本來，在聲聞的修證理論裏，證阿羅漢果是終極目標，一切的努力，無非是儘快達到「所作已辦，不受後有」，一個已經具備這種條件的修道者，竟然會想要親見彌勒佛，而不取證，這是不是意味著價值取向的變更？而且這還牽涉到一個更嚴肅的問題：修行者是否可能為特定的目的而不取證？這問題可從多方面的觀念來思考，留待下文討論。

《清淨道論》另一說到彌勒佛的段落，是在討論「未來智」的所緣，也就是「未來智」所認知的客體，其中的第八種是：知道「有彌勒世尊將出現于未來，須梵摩婆羅門（Brahman Subrahmā）將是他的父親，梵摩婆帝婆羅門女（Bramani Brahmavati）將是他的母親



等」，像這樣的知道（彌勒佛父母的）姓（名）等的時候，依宿住智所說的方法，是它的「不可說所緣」（葉均[1987]，中，320；Pe Maung Tin[1923]，503－504；Bhikkhu Ñāṇamoli[1979]，477）。

《清淨道論》以知道彌勒佛的父母，作為未來智所緣的一種例證，在《大毘婆沙論》則是說「問：如說慈氏汝於來世當得作佛，名慈氏如來應正等覺，此何智？答：因智、道智，此即如來觀察慈氏前、後際智」（大正 27，頁 894 中），意趣一樣，只是表達方式不同，都是在說對未來的認知。在錫蘭的諸部《尼柯耶》中，只有《長部》的《轉輪聖王師子吼經》以預記的方式，說到彌勒佛出世，但對於彌勒佛本身的父母、種姓等身份認同事項，都沒有說明，相反的，漢譯《增一阿含經》的「彌勒下生」（本文§3.3.1.之二），已經說到這點。在漢譯資料中，彌勒佛父母的姓名，所傳略有出入（幻生法師[1991]，583－584），但《彌勒下生經》說「有大婆羅門主，名曰妙梵（Subrahman）；婆羅門女，名曰梵摩波提。彌勒託生，以為父母」（大正 14，頁 424 中），顯然與《清淨道論》的說法一樣，Lamotte（[1988]，701）則直接稱彌勒之父 Bramāyus 或 Subrahman，彌勒母 Brahmāvati。

《清淨道論》所傳述的這二段事緣，雖然簡短，也許不能看作是孤立的文證。事實上，在《清淨道論》結尾的迴向文中，覺音發



願在最後一生能見彌勒佛²⁶⁹。另外，錫蘭《小史》(Cūlavamsa)則傳說，覺音在完成《清淨道論》之後的神奇事蹟，彌勒菩薩也有關連(Cūlavamsa, XXXVII: 242,《漢譯南傳》，66冊，頁13；Bhikkhu Ñāṇamoli[1979]，xxii)。

西元410年左右，法顯在錫蘭聽到天竺道人在高座誦經，從法顯所傳述的內容看來，是另一種版本的彌勒傳說(大正51，頁865下)，其特殊之處在於：一、釋尊所使用之鉢，將來會傳到彌勒佛；二、彌勒佛出世前的人壽，曾降到五歲，這與一般的人壽最低為十歲(本文§3.2.之三)，並不相同。天竺道人來到錫蘭，講說彌勒信仰，而且法顯要求寫下此經，天竺道人說「此無經本，我心口誦耳」，而實際上當時錫蘭寫經的情況，已非常普遍：「法顯住此國二年，更求得《彌沙塞律藏》本，得《長阿含》、《雜阿含》，復得一部《雜藏》，此悉漢土所無者。得此梵本已，即載商人大舶上」(大正51，頁865下)。天竺道人也許是自信這樣的方法，無礙彌勒信仰的宏傳，所以不必要寫下經本，也可能彌勒信仰在當時當地已有其社會基礎。

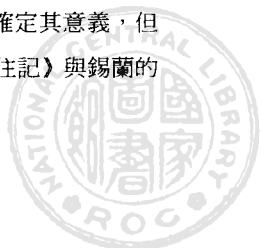
彌勒信仰在錫蘭的流傳，很可能反應在玄奘譯的《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》(T 2030，在本段簡稱《法住記》)，據其所傳，難提蜜多羅(Nandimitra)是執師子國勝軍王都的阿羅漢，「執師子

²⁶⁹ 葉均[1987]，下，454；Pe Maung Tin[1923]，878；Bhikkhu Ñāṇamoli [1979]，837—838。但此點只見諸錫蘭字體本，Bhikkhu Ñāṇamoli [1979]，837、Saddhatissa[1975]，39—40。



國」就是錫蘭，雖然在錫蘭史書中，沒有名叫勝軍的君王²⁷⁰，而玄奘在印度求法，並沒有到過錫蘭島，正因為如此，反而說明這確是玄奘所聽到或看到的傳說，再傳譯出來。難提蜜多羅阿羅漢在入滅之前，召集弟子，解答弟子所關心的釋尊正法住世的問題。依其說法，釋尊在入滅前，「命令」十六阿羅漢不可入涅槃，要求他們分住各處，護持正法，等到人壽七萬歲時，釋尊教法滅失，才一起入滅。接著，在人壽七萬歲之後，「突然」有許多辟支佛出世。到人壽八萬歲，彌勒佛出世，三會說法，而信眾如果能在釋尊的正法中，就佛、法、僧三寶種下善根，可以在彌勒佛三會中得度，並且列舉許多種

²⁷⁰ 參馮承均[1982]，24-26 所譯 Lévi and Chavannes[1916]的討論。此處可補充一項資料：依 Paul Williams 的討論，有一部在 Gilgit 出土的梵文佛典，Ajitasenavyākaraṇanirdeśa sūtra，經中說有一位大聲聞，名叫 Nandimitra，是 Ajitasena 王的善知識。而因為此部經中有若干特色（阿漢被預記可以成佛；沒有呵責、貶抑聲聞佛法的思想等等），被 Paul Williams 稱作是「大乘前的大乘」（Mahāyāna before 'Mahāyāna'），參看 Williams[1989]，26-27。Nandimitra 可音譯為難提蜜多羅，至於 Ajitasena，可解讀為「無能勝軍」，但這樣似乎複雜，也許可簡譯為「勝軍王」，這樣一來，此部經可譯作《勝軍王授記經》。但在玄奘譯《法住記》所說的佛典名稱（大正 19，頁 14 上-中），卻顯示《法住記》相當晚出。不過，《法住記》說「阿毘達磨藏中，有攝、六問、相應、發趣等，眾多部類」（大正 19，頁 14 中），這一段文字不容易確定其意義，但南傳論書中，確有一部《發趣論》（Paṭṭhāna），這或許是《法住記》與錫蘭的一個連結。



善根的方法。《法住記》是在多佛相續的架構底下，很扼要的指出釋尊入滅之後，釋尊教法如何延續到彌勒佛，其中的十六大阿羅漢住世，護持正法，這與《增一阿含經》「彌勒下生」中，釋尊「命令」四大聲聞不許入滅（本文 § 3.3.1.之四），如出一轍，而且是更進一步的發展。在說到彌勒佛出世時，人間的國土豐厚，《法住記》就直接說：「於彼時中，國界莊嚴，有情果報，陳之難盡，具如《彌勒成佛經》說」（大正 49，頁 13 下），單就這一點來說，就可看出二者的關係。另外，絕大部分「彌勒下生」傳說，在說到釋尊遺法弟子，要有怎樣的行為，才能生在彌勒佛座下，其敘述的方式，都是大略而零散的列出不同法門（本文 § 3.3.1.之五、六；§ 3.5.1.之一；§ 3.5.2.之二一；§ 3.5.3.之六；併參看漢譯之各本「下生經」），但《法住記》用佛事、法事、僧事的架構，加以分類，可說是綱舉目張，易於掌握。從此一角度來看，《法住記》所呈現的彌勒信仰，已經過相當程度整理，而這樣的內容，透過錫蘭的難提蜜多羅阿羅漢傳述出來，多少顯示彌勒信仰在當地的流傳。

覺音在《清淨道論》以彌勒佛之父母姓名，來例示「未來智所緣」，這在教理上所謂的死生智證通或是願智，都是以未來事為所緣；而在聲聞佛法，乃至部派佛教中，值得期待的未來事，大概以彌勒成佛最為「神聖」，《大毘婆沙論》也幾次以彌勒成佛，來例示未來事（大正 27，頁 395 中、894 中），所以《清淨道論》的說法並不是特例。但重點在於，覺音已經說到彌勒佛父母的姓名，雖然只



說到其父母，但名字與漢譯資料一致，可能就有不能忽視的意義。與《清淨道論》同為五世紀的《大史》則明白的指定，當時的那一些人物，會在將來成為彌勒佛的親屬與法眷，其中以 *Dutthagāmini* 王的兒子是彌勒佛出家前的兒子，這點又可看出一些線索。南傳《長部》的《大本經》(*Mahāpādāna*) 開列過去六佛的身份籍貫、親屬法眷，以及相關事項，其中就沒有過去諸佛的兒子這一項，但在相對應的漢譯《長阿含經》第1經《大本經》，就說到幾位佛出家前所生的兒子²⁷¹，到了西元二、三世紀的南傳《佛種姓經》，從然燈佛以降的過去二十四佛，都說到其兒子的名字，可說諸佛的世譜流布，發展到類型化程度的一個面相。《大史》這樣的記載，應該反應像《佛種姓經》那樣的諸佛類型化事項，已適用在未來的彌勒佛，這意味著彌勒信仰受到重視。只不過古代錫蘭君王與彌勒信仰結合，固然崇榮彌勒菩薩的地位，但彌勒佛的親屬與法眷既已被指定，基於君王在政治、社會，乃至某部分宗教事項的支配性地位，反而可能限制彌勒信仰進一步的發展。

另外，「大迦葉入滅」傳說，有一部分也與彌勒信仰有關，依 *Saddhatissa* ([1975], 43-45) 的介紹，錫蘭的可倫坡博物館 (Colombo

²⁷¹ 參考《印佛固辭》，769 (Vipassi, 毘婆尸佛)、617 (Sikhi, 尸棄佛)、759 (Vessabhu, 毘舍浮佛)、257 (Kakusandha, 拘留孫佛)、313 (Koṇāgamana, 拘那含牟尼佛)、291-292 (Kassapa, 迦葉佛)，所整理過去六佛的關係事項表。



Museum) 存有一份名為 Mahāsāmpīṇḍanidāna 的寫本，說到大迦葉入滅，以及等到彌勒佛出世的情節。此一傳說出現在錫蘭的意義在於：大迦葉固然是釋尊的上首弟子之一，也是頭陀行的代表人物，在釋尊入滅後，擔負結集三藏的工作，但也僅止於此。相反的，在說一切有部，大迦葉是「五師相承」的首位，而在彌勒信仰中，大迦葉擔任「以衣傳法」的媒介（參本文 § 4.7.6.1.），這或許也是彌勒信仰在錫蘭的遺痕。

從這些背景，應該可以推知，即使如 Horner ([1975a], xvi) 所質疑的文本情況（本文 § 4.5.3. 開頭），彌勒信仰在西元五世紀的錫蘭佛教，應該已相當多樣性，而佛弟子求生兜率天，往見彌勒菩薩，表示彌勒其人已經確定，但彌勒菩薩在兜率天補處，此一情況何以未反應在文獻上，值得思考。

§ 4.5.5. 南傳佛教的「彌勒經」

由前二小節「錫蘭佛教中的彌勒」與「《清淨道論》中的彌勒」所引的資料，大體可知，彌勒信仰在五世紀的錫蘭，確有相當的地位，而西元二至八世紀是彌勒信仰的興盛期，似也與 Holt ([1991]) 的觀察相合，但在八世紀以後呢？如果以 Holt ([1991]) 的觀察為基礎，或許可以說：八世紀以後，錫蘭的彌勒信仰加入新的成份（觀世音菩薩），而以不同的形式存在。本文先已討論了南傳的《未來事》



(本文 § 3.5.2.)、《十菩薩本生事》、(參本文 § 3.6.2.)、與《Māleyyadeva 長老事》(本文 § 3.5.3)，這些佛典都沒有被收入南傳佛典的三藏，但從這些佛典的集出與流傳，可看出南傳佛教也許有一種「泛彌勒現象」。

首先是《未來事》(本文 § 3.5.2.)，現代學者認為：此書的集出時代與地點，都不確定，而緬甸的《書史》(Gandhavaṃsa)說是 Kasappa 所作，這位 Kasappa 是印度人，也是《愚癡破除》

(Mohavicchedanī)的作者，目前所能看到的《未來事》有好幾個版本 (Minayeff[1886], 38; Norman[1983], 147、161–162;

Hinüber[1996], 98)。而 Minayeff 校定此書時，提到：他使用四個本

子，都是用緬甸文書寫；文體上，有一份是長行與偈頌混合；另一個本子是《十菩薩本生事》(Minayeff[1886], 31–40)。本文(§ 3.5.2.)

所介紹的《未來事》，依英譯者 Meddegama ([1993], 5、10)的說

明，他依據的可能是十八世紀的錫蘭文精簡本，而該精簡本是採自十四世紀 Vilgammula 所集出典雅的錫蘭文本，且 Vilgammula 又是

依據 142 頌的巴利文本，加以敷演而來。《未來事》也有注解書，例

如 Minayeff ([1886], 37–39)所介紹的那份含錫蘭人 Upattissa (十世紀)注解的緬甸文寫本，另外，Filliozat ([1993], 58–61)則在

巴黎看到一份相近的高棉(Cambodian)文寫本，以及好幾份 Upattissa

的注解寫本。從這些簡短的資訊，已可知道，《未來事》有錫蘭、緬甸、高棉文寫本，而此一情況也反應在與《未來事》有密切關係的



《十菩薩本生事》。

其次，《十菩薩本生事》(本文 § 3.6.2.)是介紹包含彌勒在內，十位未來佛的本生。Minayeff ([1886], 39–40) 已提到一份緬甸文以及一份高棉文的寫本，而 Saddhatissa ([1975]) 在校定時，使用五份錫蘭文寫本。《十菩薩本生事》有另一本內容相近，但文體不一樣的《十菩薩教說》(Dasabodhisattauddesa)，此書很可能是在 Cambodia 集出，因為所使用的巴利語具有東南亞的特徵(Hinüber[1996], 98)。正如 Collions ([1993a], 5) 所說的：'the Anāgatavaṃsa' (the name not of a text but of a family of texts) (「未來事」並不是一部佛典的名稱，而是指一組群的佛典)，但從現有的佛典來說，或許可以把這句話略作修正，而說「未來事」可兼指一部佛典，也可說是佛典組群。所以在 Filliozat ([1993], 45–48) 所介紹的四份《十菩薩教說》寫本中，或是直接稱為 Anāgatavaṃsa (《未來事》)，或稱作 Anāgatadasabuddhavaṃsa (《未來十佛事》)。同樣的，《十菩薩本生事》或《十菩薩教說》有錫蘭文、緬甸文與高棉文寫本。

第三則為《Māleyyadeva 長老事》。Collins ([1993b]) 介紹二則 Māleyyadeva 長老的故事(本文 § 3.5.3)，而 Saddhatissa ([1975], 35–36) 所說的應該是另一則故事(本文 § 4.5.3.)，Māleyyadeva 長老的故事，在東南亞流傳很廣(Collins[1993a], 9–11)，而現代學者研究時所能看到的，也有錫蘭文、泰國文、緬甸文與高棉文寫本。

由此可知，南傳佛教的不同地區，都可看到這三部與彌勒信仰

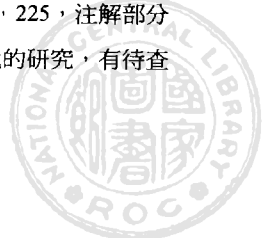


有關的佛典，而其內容與若干教理上的特色（本文 § 3.5.2.5 之 2；§ 3.5.3 之 3）²⁷²，可以確認這些佛典不能單純看作是佛教的「民間故事」，而應看作在教化、修證上，都代表一分佛弟子的見解與期待，或許南傳上座部有二個本子的「彌勒經」，被譯成西藏語，可以說明這種情狀。

在西藏佛教史學者布頓（Bu ston；1290—1364 A.D.）的《佛教史大寶藏》經典目錄中，「大乘雜經」的項次底下，說到新譯的「13 部經群」，成為獨特的組群，而布頓本身對這幾部經有二個疑問：它們是不是先前譯經的再譯？這 13 部經典是大乘還是小乘經典？現代學者很早就注意到此問題²⁷³，匈牙利的西藏學研究先驅 Alexander Csoma Koros 在 1836—1839，已經說到此一情況；另一位先驅 Leon

²⁷² 《十菩薩本生事》說這十位未來佛，除彌勒是在賢劫出世外，其餘九位中，有八位是在 maṇḍa 劫出世，一位在 sāra 劫（但一個 maṇḍa 劫只能有二佛出世；一個 sāra 劫只有一佛出世，所以這八佛應該是在四個不同的 maṇḍa 劫，先後出世），這也是南傳佛教特有的說法，參見 Horner[1975a]，xxix—xxx；Horner[1978]，276—277；DPPN，II，298、304。

²⁷³ 本文關於這 13 部經（以及另一部類似的《聖彌勒經》）的說明，完全依據 Skilling[1993b]，不敢掠美。Skilling[1993b]此文甚長，提到的細節不少，但在開頭有一目錄，應該不難找到相關的段落。另外，Skilling（[1993b]，98—100）所列出現代學者的研究，至少可以再補充《大谷勘同目錄》，225，注解部分說的：寺本婉雅與西尾京雄的論述（至於嗣後日本學者對此的研究，有待查考）。



Feer 在 1881 年，也處理過此問題，並認定這 13 部是「譯自巴利語的佛典」(texts traduits du Pāli)，並在 1883 翻譯其中的 8 部。嗣後還有許多學者，從不同角度處理此一問題。從 13 部譯經的跋文所歸納出來的資料，這些經典是由布頓 (Bu ston) 的一位西藏籍老師 Ni margyal mtshan dPal bzan po 與一位錫蘭僧人 Ānadaśrī 合譯的。在這 13 部經中，有一部叫《彌勒經》(Maitrī-sūtra/Byams pa'i mdo) (Skilling[1993b], 111–117; 第 1.5.)。Ānadaśrī 另譯一部相類似的《聖彌勒經》(Ārya-Maitrī-sūtra-nāma/'Phags pa byams pa'i mdo zes bya ba) (Skilling[1993b], 131; 第 1.14.)，而《聖彌勒經》的跋文稱 Ānadaśrī 是「錫蘭島上數千(比丘)僧眾中，有德之最」。

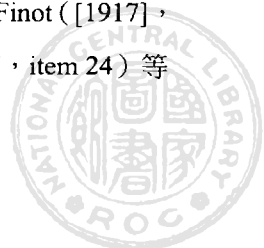
《彌勒經》(Maitrī-sūtra) (Skilling[1993b], 111–117; 第 1.5.)，與《聖彌勒經》(Ārya-Maitrī-sūtra-nāma) (Skilling[1993b], 131; 第 1.14.) 是兩部類似的經典，但並非同一本子的不同譯本 (a different translation of a similar but not identical text)。這兩個本子的西藏譯本，至少有一部分是根據巴利的非正典 (non-canonical) 中的《彌勒經》(Metteyya-sutta)，這是一部長行體而含有《未來事》(Anāgatavaṃsa) 若干偈頌的經典。Minayeff ([1886]) 所校訂的是 142 頌的偈頌體，E. Leumann 在 1919 年又校定另外一個本子，而 Minayeff ([1886]) 校訂時，所參考的一份緬甸文寫本 (編號 B)，其跋文就稱為 Metteyasutta Anāgatavaṃsa (《彌勒經未來事》)。

行文至此，可以從更宏觀的角度來看所謂的「彌勒經」。前文



說過，Collins ([1993a]，5) 認為：「『未來事』並不是一部佛典的名稱，而是指一組群的佛典」，而實際上可說「未來事」可指一部佛典，也可說是佛典組群。至於「彌勒經」(Metteyya-sutta) 也是如此，可以指特定的佛典，或是佛典組群。彌勒是未來佛，講述彌勒成佛的，可以稱為《未來事》，但未來佛不只一位，所以《十菩薩教說》也可以稱為《未來事》；再進一步說，「未來事」又可以指一位或多位未來佛，這是就不同未來佛來說，但即使就同一未來佛，也可以有不同的傳說，如《未來事》(本文 § 3.5.2.)、《十菩薩本生事》(參本文 § 3.6.2.)、與《Māleyyadeva 長老事》(本文 § 3.5.3)，都說到彌勒修行、成佛的種種，這可以總括的說就是「彌勒經」。以現代的角度來看，這一些彌勒傳說究竟在何時、何地，由何人集出，都只能「推測」，而無法「認定」，無法確知那一個本子是標準本。此一情況，在漢譯佛典以彌勒信仰為主的佛典，也是如此。而現代歐美佛學著作以 Maitreyavyākaraṇa (「彌勒授記」)，來稱呼以「下生經」為主的彌勒教典(本文 § 1.6；如 Lamotte[1988]，701—702)，單就漢譯資料，就有七、八種以上的彌勒下生成佛的傳本，那一個本子是「標準本」？

再回到《彌勒經》的兩個西藏譯本：Skilling 在列出有那一些《西藏大藏經》收錄此二本子，以及解釋大致相當於 Minayeff[1886]所校訂之《未來事》之後，又補充說明([1993b]，113)：在 Finot ([1917]，64—65)、Coedès ([1966]，28)、Keyes ([1970]，247，item 24) 等



處，「提到相同名稱的一份[或數份]佛典」(A text [or texts] of this title is referred to)；「就筆者所知，只有東南亞的佛教知道有《彌勒經》，錫蘭並不知道 (As far as I know, the Metteyya-sutta is known only in South-east Asia and not in Ceylon)；所以由錫蘭的僧人攜帶《彌勒經》到西藏（然後譯為西藏文），此事確實值得探究。《彌勒經》——包括這兩個西藏譯本子——與《十菩薩教說》的〈彌勒章〉（第1章）有關（此點可見 Martini[1937]與 Supahan[1990]）。而這與一般所稱的『彌勒授記』（Maitreyavyākaraṇa；可能屬於[根本]說一切有部的傳本）是不一樣的佛典」。

Skilling 這一段話，可以補充數點：一、Skilling 之所以只說 Finot 等人「提到相同名稱的一份[或數份]佛典」，大概是因為 Finot[1917]等的作品都只是目錄，只有「著錄」，而沒有實質的內容，但由此可確定，Finot[1917]、Coedès [1966]、Keyes[1970]都說到《彌勒經》，只是確實的內容如何，不得而知。二、所謂「只有東南亞（緬甸、泰國、高棉等等）知道《彌勒經》」，不知根據何在？本文介紹的《未來事》（本文 § 3.5.2.）、《十菩薩本生事》（本文 § 3.6.2.）、與《Māleyyadeva 長老事》（本文 § 3.5.3），應該都算「彌勒經」的一種²⁷⁴。三、西藏譯的《彌勒經》二種本身，既然已可說是不同的本

²⁷⁴ Skilling 這句話是否正確，有待查證。Martini[1937]所處理的是《十菩薩教說》，筆者未見此文，但學者說這與 Saddhatissa[1975]《十菩薩本生事》的內容一樣（Hinüber[1996]，98-99），而依 Saddhatissa[1975]，54-61 的譯文；



子，似乎可說已有更上一層之「彌勒經」的概念（如同漢譯的「下生經」系統）；而「彌勒授記」（Maitreyavyākaraṇa）也有西藏譯本，Skilling 認為這與錫蘭僧人 Ānadaśri、西藏譯師合譯的《彌勒經》（Maitri-sūtra），是不一樣的，確認了彌勒信仰的多樣性。

西藏譯《彌勒經》（Maitri-sūtra）與《聖彌勒經》

（Ārya-Maitri-sūtra-nāma）是譯自南傳佛典²⁷⁵，其理由，除譯者 Ānadaśri 的出身外，主要的理由是：一、在正法隱沒滅失的五階段裏，第 3 階段所滅失的是佛典，而最先滅失的是阿毘達磨論書，《彌勒經》（Maitri-sūtra）所列出的，是南傳佛典特有的七部阿毘達磨論書，也就是《法集論》（Dhammasaṅgaṇi）等等（Skilling[1993b]，115—116、196—197）；二、西藏譯本是長行、偈頌混合體，與南傳的 Metteyya-sutta 一樣，而在偈頌方面，有許多可在 Minayeff[1886]，看到相對應的部分（參看 Skilling[1993b]，117 的對照表）。

本小節至此可作一小結：錫蘭的僧人攜帶兩個相類似本子的《彌勒經》到西藏，再加以譯出，此事確實值得探究，而這兩個本子，在內容上，顯示強烈的南傳佛教的教理特色，又與 Minayeff[1886] 校定的《未來事》（Anāgatavamsa），在文體與內容上，在一定程度

《十菩薩本生事》所說的，是彌勒以轉輪聖王的身份，發心見 Sirimata 佛的經過，屬於「過去事」，並不像《未來事》那樣，以彌勒下生為主軸。

²⁷⁵ 參看 DPPN，II，657—659 所列出，南傳佛典中，以 Metta 或 Mettā 為名之經典，但與此處所處理的，並不相同。



上相同。《未來事》不單是指一部佛典，是一個佛典組群，可以用「未來事」來概括說明，所以不但看到有內容有所不同，篇幅不一的《未來事》(Anāgatavaṃsa)，而且《未來事》又與《十菩薩本生事》、《十菩薩教說》等等，有所關連，另外，在故事集《Māleyyadeva 長老事》中，也有濃厚的彌勒信仰。單就名稱來說，這兩個在西藏譯出的南傳佛典被稱作是《彌勒經》，而 Minayeff[1886]校定的《未來事》

(Anāgatavaṃsa)，也有寫本稱作 Metteyasutta Anāgatavaṃsa (《彌勒經未來事》)。再者，Finot ([1917], 64–65)、Coedès ([1966], 28)、Keyes ([1970], 247, item 24) 等也說到 Metteyasutta 的寫本。最後，從零散的現代學者論述，可以知道這些佛典分別有錫蘭文、緬甸文、泰文、高棉文的寫本。根據這些資料，是否能總括的說：這是否代表著南傳佛教有其「泛彌勒現象」？因為這些佛典可能不會太早出現，但學者尚無法確認其年代，而寫本的狀態又相當複雜，可能還要相當的努力，才能解讀這些現象²⁷⁶。但或許可以推測：這麼複雜而多樣的文本，應該不是短時間形成的，以錫蘭來說，五世紀的《清

²⁷⁶ 可舉一例來說明此事涉及的層面很廣：Filliozat[1993]介紹了收藏於巴黎共 12 份的《十菩薩教說》及其注解書的寫本，而他曾有意組織一個巴利語言學專家的團隊 (a team of Pali philologists)，以便作出這些寫本的精審校訂本，加上 British Library, Oriental Collections, London 所藏的一份 Anāgatavaṃsa，以及配合 Eḷu、Khmer、Laotian 文的 Anāgatavaṃsa，與這些語文的專家共同研究 (見 Filliozat[1993], 61–62)。



淨道論》已確認彌勒佛的父母名字，同時期的《大史》也傳述上生兜率天的信仰，即使到八世紀後，觀世音菩薩信仰形式上「取代」彌勒菩薩，但彌勒菩薩第一位未來佛的地位，仍然不變，而其所代表的菩薩成佛的概念，應該也始終存在。

§ 4.5.6.1. 本生類經的人事時地物

前已引述 Kloppenborg ([1982]) 所說，彌勒信仰似乎於西元二至八世紀間，在上座部佛教有很有影響力（本文 § 4.5.3. 之初），如果無誤，再加上西元五世紀《清淨道論》與《大史》的傳述，以及法顯在錫蘭的見聞，乃至玄奘譯《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》，似乎可以說明，彌勒信仰在錫蘭，甚至與錫蘭佛教有密切互動的印度佛教圈裏，應該不算陌生。但在西元二、三世紀集出而被編入三藏的佛典，怎麼不見彌勒其人？如果以漢譯《六度集經》為準據，在其收錄的九十一則事緣裏，有十四事可以看到釋尊與彌勒一起出現；而這十四則事緣，有六則事緣的內容，大體上相當於南傳《本生譚》的傳說，為什麼會有這樣的差別？漢譯《六度集經》這十四則事緣，同樣也與漢譯本生類經所傳述的，不盡一致，可見釋尊本生裏，是否有彌勒其人，在現存可見的本生類經裏，有很複雜的現象。

再進一步的觀察，以「釋尊超越彌勒九劫」的傳說而言，釋尊



之所以能超越九劫，佛典有不同的傳說，本文第伍節列的就有「投身飼虎」 (§ 5.2.1)、「一偈讚佛」 (§ 5.3)、「殺賊救同僚」 (§ 5.4)、「杼大海水」 (§ 5.5)、「以身施獸」 (§ 5.6.1)、「兔王投火」 (§ 5.6.2) 等六種；而即使是同一事緣，以比較常見的「投身飼虎」來說，也有好幾種版本，顯示出有意義的差異。怎麼會有這樣的差異？其原因之一應該與佛典的集出的性質、傳承與表現方式，有所關連，《根本說一切有部毘奈耶雜事》(T 1451) 的一段話，可供參考：

「時，鄔波離請（問？）世尊曰：大德！當來之世，人多健忘，念力寡少，不知世尊於何方域城邑、聚落，說何經典，制何學處，此欲如何？

佛言：於六大城，但是如來久住大制底處，稱說無犯。

若忘王等名，欲說何者？

佛言：王說勝光 (Prasenajit)；長者給孤獨 (Anāthapiṇḍada)；鄔波斯迦毘舍佉 (Mṛgāramātā)，如是應知於餘方處，隨王、長者，而為稱說。

若說昔日因緣之事，當說何處？

應云：婆羅[病-丙+尼]斯 (Vāraṇāsī)，王名梵授 (Brahmadatta)；長者名相續 (Saṃdhāna)；鄔波斯迦名「長淨」(Poṣadhajāta?)，隨時稱說」(卷 25，大正 24，頁 328 下)。



另外，《僧祇律》(T 1425) 在解說所謂的「聽法」(允許、准許某些作法)時，也說到：

「佛住舍衛城，聽作房。毘舍離，聽乳酪酥。曠野，聽魚肉。如是一切聽，一切制，皆在八大城：一、舍衛；二、沙祇；三、瞻婆；四、波羅柰；五、拘睢彌；六、毘舍離；七、王舍城；八、迦毘羅衛。

是九部經，若忘說處者，是八大城，趣舉一，即名是處世尊所印」
(大正 22，頁 479 上)。

這二部律典所傳說的，雖然都是在處理類似的問題，但所說的內容，並不完全相同，而《根本說一切有部毘奈耶雜事》說的比較詳細。大體上說，這二段話所說的，其實指兩種不同類型的佛典，或是可說要處理兩種問題：1.釋尊在什麼地方，說了那一部經典，制定那一學處；2.要說「昔日因緣之事」，應該怎麼說(嚴格來說，「昔日因緣之事」，也是「經典」或是「九部經」的一部分，但因為《根本說一切有部毘奈耶雜事》詳於「昔日因緣之事」，所以特別揭出，而從以下的討論，可以看出確有所本)。

第一個問題，主要是指，現存佛典中的「序分」：「如是我聞：一時，佛在某處住」(或加上「與比丘……俱」，及特殊的事緣)，大體是指某部經或是某學處，是在什麼地方，為某人，因某件事而宣



說。經典的教說序起，或律典的制戒事緣，先說到有關的人、事、時、地、物，這些事件的基本要素，到底有怎樣的意義，現代學者有不同的理解²⁷⁷。有的認為，這些要素只是隨緣傳述，許多都不能據以推出怎樣的意義，只能看作是「定型文句」。相反的看法則以為：這是在傳述歷史事實，記載了釋尊說法的地點，釋尊一生遊化的縮影，反應出教團的發展；甚至透過比對、歸納，配合印度政治、經濟、社會的發展，而有所謂佛教與都市化社會的關係。這些涉及的問題，非常廣泛，上引《根本說一切有部毘奈耶雜事》與《僧祇律》的說法，可以對此二種截然相反的見解，再加思考。

首先，《根本說一切有部毘奈耶雜事》與《僧祇律》的這兩段話，究竟是在何時傳出的，這當然涉及此二部律典集出的年代，但此一問題懸而未決（參本文註 146），即使有可得確定的年代，又涉及其記述內容材料的新與古（參考印順法師[1971]，57—61）；其次，此一傳說究竟是根本說一切有部或大眾部自宗的傳說，還是跨部派的共同意見。第三，此一問題如果成立，其實涉及更嚴重的問題：連經律「序分」這種在信仰、修持上，無甚關連的事項，都會「人多健忘，念力寡少」而遺忘（《僧祇律》只說「若忘說處」），那麼更重要的主體部分，也就是實質的內容，又如何呢？在地點上，《僧祇律》說是八大城；《根本說一切有部毘奈耶雜事》則「建議」是六大城【根

²⁷⁷ 參考 Schopen[1997]，此文列有相關的現代研究，可供參考；印順法師（[1971]，9、549—553、597）對此問題的見解，應該屬前者。



本說一切有部的傳說是指：Śrāvastī、Saketā、Vaiśālī、Vārāṇasī、Rājagṛha、Campā，但巴利佛典的說法，不完全一樣，參 Schopen[1997]，576，note 15】，又提及勝光王（Prasenajit，Pasenadi，波斯匿王）、長者給孤獨（Anāthapiṇḍada）、鄔波斯迦毘舍佉（Mrgāramātā）等人物，這樣的說法，在現存的《阿含經》等佛典，是否反應出來？因為這已超出本文的範圍，不再具論，但在下文會舉例子，略作說明。

至於第二部分，「說昔日因緣之事」，則與前一問題，顯然有別。「序分」等所指涉的主要是指釋尊在世時（釋尊入滅後，聲聞弟子所說的經典，可以不論），在什麼地方，對誰說法，性質上有可能是一般所說的歷史事件，但「昔日因緣之事」，則是指本生類經的內容，這雖然也有人事時地物，但在時間上，最近的也在釋尊的前生；比較遠的，是九十一劫以前的毘婆尸佛時代；更久遠的，則是然燈佛，甚至是無窮無盡的過去，可說是傳說中的傳說。《順正理論》說：「本事者，謂說自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」（大正 29，頁 593 上），這雖然是在解釋九分教中的「本事」，而且《順正理論》的年代稍晚（約四、五世紀），但這種型態的佛典，還有「如是語經」（印順法師[1971]，549—556）；再加上前已說過（本文 § 4.1.2.）：「本生」、「本事」、「因緣」、「譬喻」，在十二分教的解說中，都有近似而又不同的意義（印順法師[1971]，556），而「譬喻」與「記說」、「本事」、「本生」、「因緣」，在流傳中，都有結合的情形（印順法師

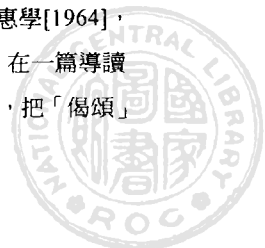


[1971]，607—608），就因為如此，後代的解說相當紛雜，往往不易辨別。所以本事、本生、譬喻、因緣，有關釋尊過去生中的事跡是可以相通的。

既然本生類經的內容，在性質上是傳說而來，或是釋尊與弟子以神通力「觀見」往昔之事，但「在現有的聖典中，這些傳說——本事、本生、譬喻、因緣，都敘述得明白：在那裡說，為什麼人說。其實，這是假設的，並非實際如此」（印順法師[1981]，123）。既然如此，本生類經的人名、時間、地點等，應該都是開放的，並非一成不變，可能因集出者或傳述者本身的信念，或是集出的用意，或是傳述者教化時的時地因緣，而有所調整、變更。

再進一步說，一般在討論本生類經時，大都以南傳的《本生譚》為「標準本」，而其結構，大體上，採三段的形式：一、序當前的事緣，也就是「現在事」；二、說到前生事，也就是「過去事」，對話中有偈頌，這才是本生類經真正的內容；三、「結說」，結歸現在事，有許多說到「過去事」中的人天或動物，就是現在的某人，而把「現在事」與「過去事」，結合起來²⁷⁸。

²⁷⁸ 嚴格說來，應該是有五段：1.現在事（paccuppannavatthu）；2.過去事（atitavatthu）；3.偈頌（gāthā）；4.記說分別（veyyākaraṇa）；5.結說（samodhāna）。見 Norman[1983]，78；Hinüber[1996]，56；前田惠學[1964]，736—737。但南傳《本生譚》現代羅馬字本校定者 FAUSBØLL，在一篇導讀性文章裏（1897年，見 Andersen[1992]，II—III），則為只有4段，把「偈頌」



§ 4.5.6.1.1. 南傳《本生譚》的「現在事」

一、南傳《本生譚》的結構中，第一部分的「現在事」，某種程度上，可看作相當於一般經典的「序分」，本來，這也可看作是歷史上的釋尊，在何時何處為何人說（或是發生何事），換句話說，有較濃厚的歷史性，但此一「現在事」，一旦被放置在本生類經的結構中，就與「過去事」部分，有不可分割的連動關係（主要透過「結說」），所以在性質上也可能屬於「昔日因緣之事」。

在形式來看，「現在事」固然是被看成是：釋尊住世所發生的事。但從實質內容來說，「現在事」的內容相當多樣化，有些可能就沒有那麼的「信而有徵」，有時甚至是相當的空泛。大概就是在內容上如此，使人有這樣的印象，早期的現代學者甚至有認為：本生類經的

歸入「過去事」。而更早的 Hardy ([1853], 99)，引述一份 1838 的報導，說有三部分：1. 「現在事」；2. 「過去事」；3. 偈頌及其解說。不過，在現存的版本裏，有一些並不具備這完整的型式，例如〈橋賞彌本生〉(Kosambī Jātaka, No. 428)，實質上就是有名的橋賞彌破僧，其作為「現在事」的「序分」，就明說「此一事緣，詳見律典」(《漢譯南傳》，第 36 冊，頁 70—頁 75)。還有，〈婆迦梵王本生〉(Bakabrahma Jātaka, No. 405)，就沒有本生類經主體的「過去事」(《漢譯南傳》，第 35 冊，頁 201—頁 204)，或是說，此一本生的「過去事」被濃縮成頌文，成為「主分」的一部分，值得一提的是，南傳《本生譚》所收的此一本生，應該就是相當漢譯《雜阿含經》第 1159 經的經文(大正 2，頁 324 中—下)，參看 Lamotte[1980]，2336，note 4 的說明及引證，又參 DPPN，II，259—260，s.v. Baka。



「現在事」，是「注解家²⁷⁹愚蠢的創作」(silly inventions of commentator)，所以「無甚價值」(little value) (參 Ohnuma[1998]，327，note 6 的論述及所引文獻)！

不過，從另外的角度來觀察，這樣的說法，真是言重了。如果把「現在事」看成是：本生類經的集出者對於「過去事」的解讀，也就是說，「現在事」主要是要詮釋「過去事」所傳達的佛法意趣，那麼就可以不必斤斤計較，刻意去追究「現在事」的「史實性格」。基於這樣的理解，南傳《本生譚》「現在事」的內容，大體可以分成三類：

1. 單純的點出本生事緣（也就是緊接下來的「過去事」），究竟是在說什麼，此一類型的「現在事」，往往相當簡短，也沒有什麼情節，集出者顯然沒有意思要表現「現在事」的「史實性格」，也沒有意思要把「過去事」與「現在事」連結在一起，例如說：〈護羅龍王本生〉(Saṃkapāla Jātaka, No. 524；《漢譯南傳》，39 冊，頁 50—頁 63)，

²⁷⁹ 這很可能是早期的學者認為，在《本生譚》中，長行是偈頌的注解書（參 Hardy[1853]，99—100）；現代的羅馬字版《本生譚》就叫“Jātaka with Commentary”。但誠如印順法師（[1971]，837）所說的：完成的「本生」形式，都有序分，主體（說偈在內）、結說等三部分。沒有偈頌，還可以成為「本生」；但有偈頌，卻不能表明為「本生」。所以銅鑲部的『本生』（即南傳《本生譚》），偈為巴利語，長行是錫蘭語，不應把長行看作是錫蘭的後起的注釋。這應該是：「本生」被用作通俗教化的範本，所以長行轉為錫蘭語；而偈頌有音韻等特色，在宏化當中，仍保留印度傳來的原形。



其「現在事」部分，只簡單的說，這是釋尊對布薩日之所行的談話，而釋尊為了讓優婆塞住於法喜，就說了自己的「過去事」。這類的「現在事」，既然沒有情節，而釋尊可能在很多場合，對不同的信眾，講述布薩日的教法，當然就不必是追究他的「史實性格」。附帶說到，此一類型的「現在事」，雖然有好一些是針對一般大眾信仰的層面，但比較起來，有更多的「現在事」，是在說明比丘的戒律事項，還有比丘放棄努力、不夠精進；或是出家眾修行上有障礙；甚至有相當數量的「現在事」說到，出家眾因為對於以前配偶的思念或受到異性的影響，而生煩惱。從此一角度來看，這些本生事緣，顯然是以出家眾為教化對象。

2.第二類，以波羅蜜行的角度，來解讀「過去事」，這可說是前一類的變型，已經有連結「過去事」與「現在事」的意味。例如說：〈啞躄本生〉(Mūgapakkha Jātaka, No. 538；《漢譯南傳》，40冊，頁208—頁246)，這是在說釋迦菩薩的出離波羅蜜；〈比豆梨賢者本生〉(Vidhurapaṇḍita Jātaka, No. 545；《漢譯南傳》，41冊，頁249—頁322)。在形式上，這類的「現在事」，其實與第一類，沒有兩樣，都很簡短，性質上，只能算是很扼要的引言而已。

如果從釋迦菩薩的波羅蜜行來切入，就可以更進一步發現：南傳《本生譚因緣論》〈極遠因緣〉說到，釋尊到底是在那一生完成波羅蜜，論文列出布施十一事、持戒有六事、出離有四事、般若若有七事、精進一事、堪忍一事、真實一事、決定一事、慈一事、捨一事，



合計 34 事（但〈大典尊本生〉重複出現在布施與般若），而〈極遠因緣〉自稱：這是引自《所行藏經》（《漢譯南傳》，31 冊，頁 77—頁 81；Jayawickrama[1990]，58—61）。但目前所看到的南傳《所行藏經》，本身分為三段：施、戒、出離，而在出離段中，說到了出離、決定、真實、慈悲、捨等，只有七波羅蜜；但在攝頌中，又說到忍波羅蜜，合計 35 事。不但數目不同，所選取的本生也有相當的差別，甚至同一本生，分別被判攝在不同的波羅蜜！這種解釋上的差別，也許只是源自不同傳本的「所行藏」，但如果進一步從這些本生的「現在事」來看，卻更是顯然。例如〈一王本生〉（Ekarāja-jātaka, No. 303, 《漢譯南傳》，34 冊，頁 201—頁 203；DPPN, I, 449—450），這在〈極遠因緣〉與《所行藏經》，都說是釋迦菩薩的慈波羅蜜，但在「現在事」本身，則是表明：要在不順利的情況之下（困頓的時候），求取法的利益。

從這一觀點來看，「現在事」，是集出者對「過去事」的解讀，這樣就涉及「現在事」與「過去事」的連結，此點下文會有進一步的討論。

在形式上，以釋尊之「現在事」來解讀釋迦菩薩「過去事」，可以歸納為二種方式：一種是如前面所說的，簡短的、扼要的引言；另一種則是，嘗試以釋尊現在的盛德，來比對「過去事」，例如〈鶉本生〉（Vatṭaka Jātaka, No. 35；《漢譯南傳》，31 冊，頁 274—頁 277；DPPN, II, 816），其「現在事」是在敘述摩揭陀的比丘托鉢回來，



在途中遇到森林大火，有的比丘想要以「逆燒」的方式來滅火，有的則想依仗佛力；大火確因佛力而消滅，再引出「過去事」，釋迦菩薩為鶉鳥，以願力滅火的事緣。還有〈大黑犬本生〉(Mahākāṇha, No. 469；《漢譯南傳》，37冊，頁40—頁48；DPPN, II, 471)，其「現在事」是摘要的列出釋尊一生中，教化弟子，使他們得到果證（這一些都有經典的傳述可據），再引出釋迦菩薩過去如何利益眾生。

在南傳《本生譚》的547則本生中，提婆達多出現的次數非常多，其內容主要是傳述，提婆達多對釋尊，乃至僧團造成的困擾。而「現在事」的敘述方式，也是如同釋尊一樣，有二種：其一是扼要的引言；其二，則是以詳細的情節，敘述提婆達多如何謀害釋尊的經過，在佛典裏，這些傳說，往往是為人所熟知的。前者如〈羚羊本生〉(Kuruṅgamiga Jātaka, No. 21；《漢譯南傳》，31冊，頁229—頁231；DPPN, I, 642)，其「現在事」只簡單的說，提婆達多不是只有現在試圖謀害釋尊，在過去生就是這樣。後者如〈小鷲本生〉Cullahaṃsa, No. 533；《漢譯南傳》，40冊，頁1—頁24；DPPN, I, 890)，其「現在事」就詳細說明，提婆達多種種謀害釋尊的經過（雖然說，此則本生的主旨，是要說明阿難不顧自身的安危，而保護釋尊）。

3.第三類則是，「現在事」裏描述特定人物的行誼部分，引用了其他經的傳述。此類的「現在事」本身已經有相當的情節，有具體



的人事時地物，大概只有這一類的「現在事」，是嘗試表述其「史實性格」。而此類型的「現在事」，有的雖然在可能是集出者的「創作」，但也有不少的事例，往往在經典或律典，可以看到類似或相同的傳說，甚至可說根本就是直接引述經典或律典。例如：

(1). 〈Khadiraṅgāra Jātaka〉(No. 40,《漢譯南傳》, 31 冊, 頁 293—頁 302), 其「現在事」可說是《中阿含經》第 155 經《須達哆經》的變形(參下文 § 4.5.6.4.「《須達哆經》與隨藍本生：本生類經種種變化的例證」); 而《須達哆經》也不妨看作是本生類經。

(2). 〈Araka Jātaka〉(No. 169;《漢譯南傳》, 33 冊, 頁 58—頁 59), 整個本生可說相當於《中阿含經》第 160 經《那蘭那經》²⁸⁰。

(3). 〈Sujāta Jātaka〉(No. 269,《漢譯南傳》, 34 冊, 頁 77—頁 82), 其「現在事」是在說須達哆長者的媳婦善生女, 因為生在富有家庭, 而個性驕縱, 釋尊給予教化的傳說, 這可見諸《增一阿含經》(大正 2, 頁 820 下—頁 821 上) 與南傳《增支部》七集(A. VII 59,《漢譯南傳》, 22 冊, 頁 285—頁 288)。

(4). 〈Mayhaka Jātaka〉(No. 390;《漢譯南傳》, 35 冊, 頁 142

²⁸⁰ 《漢譯南傳》, 33 冊, 頁 59, 註 1 (以及在解說第 154 〈龍本生〉的 33 冊, 頁 15, 註 1) 說到:《慈念經》(Mettasutta) 不見於巴利四部及 Sn 中的任一經等語。但南傳《增支部》十一集, 確有 Mettāsutta 在說慈心的十一功德(《漢譯南傳》, 25 冊, 頁 290), 參考 Lamotte[1970], 1266, note 1 所引資料, 所以《漢譯南傳》的此一注解, 應予補正。



一頁 147)，其「現在事」就是《雜阿含經》第 1232、1233 經（大正 2，頁 337 上—頁 338 上，而這本身就可看作是本生類經）。

(5). 〈Takkāriya Jātaka〉(No. 481；《漢譯南傳》，37 冊，頁 118—頁 132)，其「現在事」這就是拘迦利比丘 (Kokālika；《印佛固辭》，310a—311b；DPPN, I, 673—675，注意此處所說的：拘迦利比丘應有二人)，毀謗舍利弗與目犍連有不淨行的事緣，這可說是早期佛典相當著名的傳說。

(6). 〈Sarabhaṅga Jātaka〉(No. 522；《漢譯南傳》，39 冊，頁 15—頁 38)，其「現在事」是舍利弗與目犍連入滅的相關傳說。舍利弗與目犍連比釋尊還早入滅，是佛典一致的傳說，成為在教理上與信仰上的重要論題，而《四分律》更以舍利弗入滅，作為釋尊規定佛塔建築樣式的因緣（大正 22，頁 956 下—頁 957 上）。目犍連神通第一，卻遭人毒打致死，除了教理上的討論外，本生類經也給予解說，南傳〈Sarabhaṅga Jātaka〉的「現在事」，在漢譯《根本說一切有部毘奈耶雜事》，可以看到相同的傳說（大正 24，頁 287 上—頁 290 中），而此一「現在事」本身也含有「過去事」。

透過這樣的說明，應該可以歸納出：南傳《本生譚》的「現在事」，有的只是集出者單純的對「過去事」的解讀，有的只是簡短的指出，有時甚至是泛指不特定的一般人，這一部分往往沒有人物、時間、地點可言。有的則是引述經典或是律典，或是加以改編；而「現在事」既有此一特性，自然就可能因解讀的需要，連帶的影響



到緊接在後的「過去事」與「結分」。但不管是前者，還是後者，都有其意義。

附帶說到：除了「現在事」引述其他佛典的傳說外，甚至有一些南傳的本生，連「過去事」也一併可以見諸其他佛典，例如〈婆迦梵王本生〉(Bakabrahma Jātaka, No. 405；《漢譯南傳》，第 35 冊，頁 201—頁 204)，就是《雜阿含經》第 1159 經的經文（大正 2，頁 324 中—下；參看本文註 278）。另外，〈捷度本生〉(Kandhavatta, No. 203；《漢譯南傳》，第 33 冊，頁 143—頁 146；DPPN, I, 712)，可說就是《雜阿含經》第 252 經的經文（大正 2，頁 61 上—中；參考干瀉龍祥[1978]，100a 所列資料）。雖然如此，單獨就「現在事」的觀察，不但可以瞭解《本生譚》的集出者，如何看待「過去事」，而且可以追溯這些「現在事」與其他佛典的關係，更可以在解讀「現在事」與「過去事」的連結時，有更多樣性的思考。

§ 4.5.6.1.2. 南傳《本生譚》的「過去事」

至於「過去事」，可說是南傳《本生譚》作為敘事性作品的主體（《漢譯南傳》就稱作為「主分」）。以此處所要討論的，「過去事」究竟定位在什麼時間與地點來說，早在 1853 年，Hardy ([1853], 101) 就已經說到：「本生集」(Jātakas) 幾乎都是把故事的時點，定位在波羅奈國王 Brahmadatta。而 1897 年，南傳《本生譚》的現代羅馬



字本校定者 FAUSBØLL，也進一步統計，南傳《本生譚》中，「過去事」共有 428 則是發生在波羅奈 (Vāraṇāsī、亦作 Bāraṇāsī)，很湊巧的，「現在事」也有 428 則發生在拘薩羅 (Kośala) (參見 FAUSBØLL 在 Andersen[1992]，VI—VIII 的統計與論述；又參前田惠學[1964]，738 的統計)，或是說「巴利聖典學會所出版的《本生譚》，在 547 則本生中，有超過 400 則本生的開頭部分(指「過去事」)²⁸¹，就說『昔日，波羅奈的梵授王 (Brahmadatta) 治世時』。另外，還有 36 則本生，雖然沒有明說梵授王治世，但其發生地點也是在波羅奈」(Schopen[1997]，577—578)。這些學者的觀察，可以再進一步推論。

南傳《本生譚》中，有許多的「過去事」，在一開頭就說「昔日波羅奈梵授王治世時」，是在定位過去世事緣的時間與地點。其中，地點上的波羅奈 (Vāraṇāsī，亦作 Bāraṇāsī，見 DPPN，II，274—277；《印佛固辭》，頁 76—77)，在佛教史上有重要的地位，釋尊成正覺後，初轉法輪就是在波羅奈附近的仙人墮處 (Isipatana-Migadāya)，而在很早的時期，波羅奈就與迦毘羅衛 (佛出生處)、菩提伽耶 (成正覺處)、拘尸那 (佛入涅槃處)，並稱四大聖地，佛弟子應該去朝禮，會有大福德²⁸²，而且傳說迦葉佛的出生處就在波羅奈，甚至波

²⁸¹ Andersen[1992]，111—112，在 Brahmadatta, Rājā Bārāṇasiyam 項下，共列了 406 次 (含幾次跨頁出現，以及三個其他地方的梵授王)。

²⁸² 《長阿含經》第 2 經《遊行經》，大正 1，頁 26 上；南傳《長部》第 7《大



羅奈就是未來彌勒佛時代的雞頭末城（Ketumatī），所以在性質上與信仰上，以波羅奈作為釋尊過去生中的修行處所，相當適合。

至於所謂釋迦菩薩本生中的梵授王（Brahmadatta），則相當複雜。在漢譯佛典，Brahmadatta 譯作梵摩達多、梵摩達哆、梵摩達、梵摩、梵與、梵授等等（《印佛固辭》，104）²⁸³，是一位經常出現的人物。在漢譯《中阿含經》第 72《長壽王本起經》²⁸⁴，加赦（Kāsi）國王就是梵摩達哆，此王與拘娑羅（Kośala）國王長壽（Dighiti）之間的戰爭，是佛典很早就有的傳說。而南傳《長部》第 19 經《大典

般涅槃經》（《漢譯南傳》，第 7 冊，頁 94—頁 95）；南傳《增支部》四集 245 經（《漢譯南傳》，第 20 冊，頁 396）。

²⁸³ 《印佛固辭》所說的似乎還不夠完整，至少在《四分律》就譯作梵施王（大正 22，頁 880 中）。

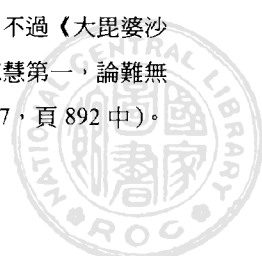
²⁸⁴ 大正 1，頁 532 下—頁 535 中，但相對應的南傳《中部》第 128 經《隨煩惱經》（Upakkilesa）沒有此一事緣（《漢譯南傳》，第 12 冊，頁 143—頁 154）。此一事緣的其他出處，見《印佛固辭》，172，s.v. Dighvāyu；DPPN，II，332，s.v. Brahmadatta。而此一事緣在不同佛典出現，是「本事」轉為「本生」的例證，在《長壽王本起經》與《增一阿含經》（大正 2，頁 626 中—頁 629 上）的版本中，釋尊是以古昔的傳說，來勸止比丘之間不應相互鬥爭，只是單純的傳述「過去事」，在接尾部分，並沒「結說」，也就是沒有「人別認同」，但在《六度集經》的版本（大正 3，頁 5 上—頁 6 上），此一事緣則被列為釋尊過去生中的布施大行，而且還說釋尊是長壽王，阿難則是長生太子，至於提婆達多就是惡王（也就是《長壽王本起經》中的梵摩達哆王）。



尊經》(Mahāgovinda Sutta) 則說²⁸⁵，大典尊所分割出來的七國中，治理 Potala 的就是 Brahmadata。在這個別的傳說裏，說到 Brahmadata，也許沒有特別的意義，但在南傳《本生譚》中，有四百餘則的本生，被定位在「昔日波羅奈梵授王治世時」，可能有其一定的意義。

在形式上看，最直接的疑問是：Brahmadatta 究竟是何人？從現有的資料來看，Brahmadatta 可說是謎樣的人物，看似具體可見，卻又不知其詳，此一情況在南傳《本生譚》中，就顯示出來了。在釋迦菩薩過去本生中，有許多是生為旁生的獅子、大象、猿猴等等（參看印順法師[1981]，145 所引[學者的統計；Hardy[1853]，100；干瀉龍祥[1978]，149—155），而在這一些本生中的「過去事」中，仍然說「昔日波羅奈梵授王治世時」，但是整個事緣的發展，其實與 Brahmadata 沒有關係，甚至其場景並不是在波羅奈。換句話說，開頭這一句話，只是一種文學上的定型文句，就情節的發展來說，無

²⁸⁵ 《漢譯南傳》，第 7 冊，頁 194（參 DPPN，II，489—490，s.v. Mahāgovinda Sutta），但相對應的漢譯《長阿含經》第 3 經《典尊經》，並沒有說到這七國的名稱。在《阿含經》／《尼柯耶》中，此一事緣已具有本生的形式，但在意義上，卻是在說：即使如大典尊這樣的大德力，仍然不能「為弟子說究竟道，不能使得梵行，不能使至安隱處」（大正 1，頁 34 上），不過《大毘婆沙論》提到，有人認為：釋尊在身為瞿頻陀（Govinda）時，聰慧第一，論難無敵，世共稱仰，所以是釋尊般若波羅蜜圓滿的階段（大正 27，頁 892 中）。



甚意義。但是在釋迦菩薩以人身出現時，情況就相當複雜。DPPN, II, 324–325 列出十四條的 Brahmadata-kumāra (梵授童子、梵授王子)，似乎意味著有十四位名字是梵授之人。而南傳《本生譚》第 323 則就叫〈梵授王本生〉(Brahmadatta Jātaka；《漢譯南傳》，第 34 冊，頁 270–頁 273；參 DPPN, II, 323–324)，但這則事緣是發生在北般闍羅國 (Uttarapañcāla)，與所謂的波羅奈梵授王，沒有關係。

以具體的人物來說，就更複雜。釋迦菩薩曾為梵授王之子，嗣後並繼承王位²⁸⁶；或是釋迦菩薩雖不是梵授王之子，但曾為波羅奈之王²⁸⁷；阿難曾為梵授王子，嗣後並繼承王位²⁸⁸；在「過去事」的一開頭，先說到梵授王，釋迦菩薩雖不是其子，但因緣際會，為其繼位者，可是在頌文中，也被稱為梵授王²⁸⁹。

這麼多樣性的人別認同，不但複雜，甚至可能產生角色錯亂，學者曾推論（參考 DPPN, II, 322, s.v. Brahmadata）：Brahmadatta，很可能是波羅奈諸王的王朝名稱，例如說，在〈理髮師甘伽瑪拉本生〉(Gaṅgamāla Jātaka, No. 421；《漢譯南傳》，36 冊，頁 35；DPPN,

²⁸⁶ 如第 416 則，《漢譯南傳》，第 35 冊，頁 260–頁 262；第 420 則，《漢譯南傳》，第 36 冊，頁 21。

²⁸⁷ 如第 378 則，《漢譯南傳》，第 35 冊，頁 88–頁 93。

²⁸⁸ 如第 425 則，《漢譯南傳》，第 36 冊，頁 57–頁 62。

²⁸⁹ 如第 378 則，《漢譯南傳》，第 35 冊，頁 88–頁 93；第 421 則，《漢譯南傳》，第 36 冊，頁 25–頁 36。



I, 732–733), 在一開頭, 波羅奈王名字確是 Brahmadata 王, 釋迦菩薩因為若干善行而投胎於 Brahmadata 王妃, 嗣後繼承大位, 而叫 Udaya 王, 但理髮師甘伽瑪拉在證得辟支佛果之後, 在與 Udaya 王對話的頌文裏, 稱呼此王為 Brahmadata, 而引起 Udaya 王母的不悅。同樣的, 在〈結節鎮頭迦樹神本生〉(Gaṇḍatindu Jātaka, No. 520; 《漢譯南傳》, 38 冊, 頁 236、頁 237; DPPN, I, 741), 北般闍羅國 (Uttarapañcāla) 的國王, 在一開頭只是叫他「般闍羅王」, 但在後面的頌文裏, 也被叫作 Brahmadata, 這顯然是人名。另外, 在〈鳩那羅本生〉(Kuṇāla Jātaka, No. 536; 《漢譯南傳》, 40 冊, 頁 129; DPPN, I, 622–623) 裏, 鳩那羅說到一件往事, 一開頭就說:「昔日梵授王之妻 Piṅgiyānī」。那麼 Piṅgiyānī 是一位王后 (DPPN, II, 200), 其王夫也叫 Brahmadata, 只是沒有說是那個國度。換句話說, Brahmadata 作為人名, 是相當明顯的。

據說, 釋尊時代的波斯匿王, 也有一位兒子, 叫作 Brahmadata (參見 DPPN, II, 171 的引述)。

除了上面所引述的以外, 還可舉數例: 迦葉佛時, 波羅奈王是 Kiki, 而 Kiki 王之孫就叫 Kiki-Brahmadata (DPPN, I, 596, s.v.)。南傳《經集》之《犀角經》, 是關於辟支佛的古老傳說, 而其注解書說到好幾位傳說中的辟支佛, 其中有好一些的名字, 都帶有 Brahmadata, 如 Cakkhuloka Brahmadata、Catumāsika Brahmadata、Ekaputtika Brahmadata、Ekavajjika Brahmadata、



Padalola-Brahmadatta、Suta-Brahmadatta、Vibhūsa Brahmadatta，甚至有單名 Brahmadatta 的辟支佛，其餘沒有特定名字的，則說是「波羅奈之王」或是「王子」²⁹⁰，所以《根本說一切有部毘奈耶雜事》「建議」，以波羅奈的梵授王，作為「昔日因緣之事」，也就是「過去事」的場景，也許有其文化上的背景，而覺音（或其所採用的傳說）也受其影響。

在漢譯佛典，梵摩達多的身份認同事項，也是相當複雜。姑以《撰集百緣經》（T 200，三國時月支優婆塞支謙譯）來說。首先，其第 14 緣說：過去在波羅奈，有梵摩王國，當時有日月光佛出世，而這位梵摩王就是釋尊的過去生（大正 4，頁 210 上）。但在第 17 緣，則是正覺佛出世的時代（大正 4，頁 211 下），在第 20 緣又說是滿願佛住世（大正 4，頁 213 上），這幾位梵摩王，也許不一定是此處所指的梵摩達多（Brahmadatta），但在漢譯佛典與「梵摩達多」有可能省譯為「梵摩」，所以也不能排除這種可能性。其次，即使在被《撰集百緣經》譯為「梵摩達多王」的用例，也是極不一致：第 21 緣〈化生王子成辟支佛緣〉說他在賢劫中出世，「正法治化，人民熾盛，極大豐樂」（大正 4，頁 213 中）；第 35 緣〈梵摩王太子求法緣〉說的，則是「往過去無量世時」的梵摩達多王（大正 4，頁 219 下）；第 36 緣的〈婆羅門從佛債索緣〉也是如此（大正 4，頁 220 下），但

²⁹⁰ 分見《印佛固辭》，110b、122a、179b、180a、470a、672b、763a。其餘可見 DPPN，I，702，s.v. Khaggavisāna Sutta（《經集》之《犀角經》）。



在第 35 緣則說那位梵摩達多王就是現今的釋尊之父淨飯王；第 37 緣〈佛垂般涅槃度五百力士緣〉，也有一位過去無量世時的波羅奈國王梵摩達多（大正 4，頁 221 上）；第 39 緣〈法護王子為母所殺緣〉的梵摩達多王，是在賢劫中出世（大正 4，頁 222 上）；第 71 緣〈寶珠比丘尼生時光照城內緣〉則說：「過去九十一劫，波羅奈國有佛出世，號毘婆尸，化緣周訖，遷神涅槃，有王名曰梵摩達多，收其舍利，起四寶塔而供養之」（大正 4，頁 238 下），這是把此王定位在毘婆尸佛同時，在毘婆尸佛入滅後，起塔供養佛之舍利，第 82 緣〈須曼花衣隨身產緣〉說的完全一樣（大正 4，頁 245 上），但在第 87 緣〈眾寶莊嚴緣〉，又有不同的說法：「過去無量世時，波羅奈國，有佛出世，號迦孫陀。化緣周訖，遷神涅槃。時，彼國王名梵摩達多，收取舍利，造四寶塔」（大正 4，頁 247 下）；至於第 98 緣〈恒伽達緣〉的梵摩達多王，則只是泛稱「過去無數世時，有一大國，名波羅奈國，其王名曰梵摩達多」（大正 4，頁 254 下）。

南傳《本生譚》的 547 則本生中，有四百餘則都發生在「昔日波羅奈梵授王治世時」，而這樣的狀態，與《根本說一切有部毘奈耶雜事》所建議的符合。在一般的印象裏，《根本說一切有部毘奈耶雜事》是北傳佛典，與南傳《本生譚》應該是自出不同的傳承，後者在形式上，竟然可看到佛典集出原則（只有二項，即波羅奈與梵授王），不知是偶然，還是出自同一傳說，以目前的資料，似乎還無從論斷。不過，在《撰集百緣經》中，波羅奈國梵摩達多王，很可能



是不同時代的不同人物，在一部 100 則事緣的佛典裏，出現這麼多位梵摩達多王，而其集出者及譯者，就這樣傳述下來，不去考慮可能呈現的不協調的情況，或許是把梵摩達多王看作是一種模型。

不過，以此處的論旨來說，本生類經所載的人事時地物，在敘事性佛典裏，顯然是不可或缺的部分，那麼在形式上來看，在屬於「過去事」的部分，釋迦菩薩這四百餘則事緣，都發生在同一位名字叫梵授王治世的時代，是否可能這樣？在南傳《本生譚》裏，釋迦菩薩時而為旁生，時而為梵授王，時而為修道者，又是王之輔相，或是長者子，在情理上，不可能在同一位國王在位中，釋迦菩薩歷經四百餘生。再就與「過去事」有連動關係的「結說」來看，「過去事」中的人物，如果與釋尊住世時的弟子、信眾相結合，這又意味著釋尊與弟子之間，在過去梵授王時代，有過許多密切的互動，有的是相互扶持，彼此增上，甚至是悲歡離合，恩怨情仇，而這又都發生在同一位梵授王的時代！在一般人看來，這是難以想像的。

問題是，南傳《本生譚》編集者不知道會有疑問嗎？這可以從兩方面來說：首先，這種「不合情理」的印象，是得自把這四百餘則的本生合輯起來，透過歸納、綜合，才顯示出來，如果就單一的「過去事」來看，釋迦菩薩曾在波羅奈梵授王治世時，有某種善行，這就看不出有什麼不合理之處。其次，南傳《本生譚》共收錄 547 則本生，這麼多的事緣，在許多情況可能都只能看作是資料彙編，其作用在於資料保存，或是查閱。在閱讀的態度上，研究、講學者



可能會詳細閱讀，甚至抽絲剝繭式的爬疏，但就一般讀者來說，應該只是流覽其中的數則或一部分而已²⁹¹，其目的往往要在本生類經所構作的情境中，體會其情節所透顯的善行，宗教信仰的情懷，也許就不會注意到這種「不合情理」的印象！

§ 4.5.6.1.3. 南傳《本生譚》的「結說」

再來是「結說」部分。在形式上看來，結說部分主要的內容有二：1、人別認同；2、釋尊講述此一本生之後的效果。先說人別認同，這是在說：過去事中的某人，就是現在事中的某人。關於本生類經的這種人別認同，Ohnuma ([1998], 331) 先說到「在許多本生

²⁹¹ 《漢譯南傳》的《本生譚》共有 12 冊，在《漢譯南傳》裏，部頭最大。在一百多年前，Hardy ([1853], 99-100) 對《本生譚》這「套書」的描述是：「我現在所有的巴利本生注解 (Pali comment)，是寫在 ola 樹葉，長 29 吋，每一頁有 9 行，合計 1000 葉，也就是 2000 頁。而本生經本身非常稀有 (The text itself is very scarce)，我現在手邊有的，是抄寫自己故 Mathurā 教區的 chief priest，合計有 340 頁，每頁 9 行，這是 23 吋長的 ola 葉。其名稱是《本生偈頌》(Jātaka Gāthā)，雖然大部分都沒有提到菩薩的哪一生 (獨立於注解之外)，在內容上，是一般的道德格言 (general maxims)，或是各類型的規範、儀禮 (miscellaneous observations)」；「至於錫蘭語譯本，在與巴利語原本對照之下，似乎譯得還算正確，我已經讀過大部分，並且帶了一份回英國，打算全部讀完，但還沒有時間這麼作。經計算結果，每頁有 9 行，一行有 100 字母 (letter)，合計 2400 頁」。



經裏，『過去事』與『現在事』中所建立的『人別認同』，似乎都是隨意而為，漫無標準（appears to be completely arbitrary）。的確，從形式來看，本生類經中的人別認同，也往往隨著「過去事」內容的變動，而連帶的有所調整。之所以會有這種「隨意而為，漫無標準」，本文前一小節所說，那種因為把多種本生歸納、綜合，而產生的印象，在「結說」部分也是如此。

不過，從廣義的角度來看，「結說」的意義不單單只是人別認同而已，因為這種連結，往往是有意義的，也就是要彰顯某一本生類經所要傳達的意趣。所以 Ohnuma ([1998]) 所處理的，就是過去釋迦菩薩的「施身」，與釋尊此生的「法施」，二者之間的連結關係。至於第二部分，釋尊講述此一本生之後的效果，依《漢譯南傳》版本的第 27 則〈常習本生〉(Abhiṇha Jātaka; DPPN, I, 137) 在「結分」所說：

佛言：「汝等比丘！此二人情誼非自今始，前生即亦如是！」佛述此法語後，說明四諦之理——此四諦之宣明，載於所有本生譚中，予等則只認其有功德時，而為記載——佛連結作本生今昔之結語：「爾時之犬是優婆塞；象老是大德；賢者大臣即是我」（《漢譯南傳》，第 31 冊，頁 248）。

換句話說，釋尊在講述這種具體人事的事緣之後，還進一步說明四



諦的教理，而在講述之後，在場的聽眾因而得到果證。

南傳《本生譚》在「結分」部分，大抵是在說明：人別認同、講述四諦之理，以及其所生的效果等等。這樣的內容，在許多漢譯的本生類經也可以看到，而且更多樣化。附帶說到，在大乘經典裏，常可看到釋尊開示某一法門之後，在場聽受的諸天與弟子，有多少人得到如何的果證，或是發願求學怎樣的法門，甚至在同一部經典裏，這樣的情況發生好幾次，形式上來說，極為類似。但這樣的敘述方式，並不是大乘佛典所特有的，例如漢譯《長阿含經》第14《釋提桓因問經》，在結尾部分，就說到了：「世尊說此法時，八萬四千諸天遠塵離垢，諸法法眼生」（大正1，頁66上2）。

總之，對於這種因許多本生的歸納與綜合而產生的印象，包括「過去事」、「結說」，甚至是「現在事」部分，可看作是一種「虛擬實境」，如果脫離此一情境，不去理會這種諸多本生類經所呈現的總體印象，而單就某一本生類經來觀察，諸如釋尊本生是否大部分發生在「昔日波羅奈的梵授王治世時」之類的疑問，就不會有太多的意義。

§ 4.5.6.2. 本生類經的類型化

南傳《本生譚》所說的「過去事」，有許多發生在「昔日，波羅奈梵授王治世時」，此一文本的狀態，固然可能是因「當來之世，人



多健忘，念力寡少」而造成，其原因可能是本生類經，本質上有人、事、時、地、物可得變更的開放性格，也就是如《順正理論》所說的「本事者，謂說自昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」（大正 29，頁 593 上），基於這樣的特性，本生類經中的人事時地物，若有必要，就可能有所變更。大概就是基於這樣的確信，南傳《本生譚》的集出者，把許多「過去事」的場景設定在「昔日，波羅奈梵授王治世時」，這一方面滿足事緣的基本結構，如果讀者沒有產生前述那種「不必要」的疑問，固然就沒有問題；如果看到那樣的「虛擬實境」，就可進一步釐清本生類經的這種基本性格。本生類經此一本質，並不是要使其傳說的形式與實質，漫無章法的隨意變更。每一則本生類經，應該都有其所要傳達的旨趣，印順法師（[1971]，245）就說：

「經律傳說的人事，可歸納為三類：一、佛與弟子的事跡：在傳說集出中，佛與弟子的事跡、片段的，局部的，與某一法義，某一規制相結合。又逐漸的聯合起來，成為佛及弟子的傳記。二、古人的德行：古代印度的名王、名臣、婆羅門、出家仙人，所有的良法美德，透過佛教的觀念而傳述出來。這表示了世間的真正善法，以遮破傳統宗教的迷妄；又表示了世間善法的不徹底，而引向出世解脫。三、舉世間事為例證：這有點近於「比況」（Aupamya），但不是假設的，也不是一般事物的譬喻。在說明某一善行或惡行時，引述世間（民間）共傳的故事，以表達所要表



達的意義。這種舉為例證的故事，含有教訓的意味。佛教傳說的「因緣」（依制戒因緣而顯著起來），「本生」「譬喻」等，都由於這些——不同的體裁，不同的目的而成立」。

基於這樣的觀察，可以看出，本生類經所敘述的事緣，不管是「現在事」，還是「過去事」，都有其所要表達的意義，如果再進一步觀察，「現在事」與「過去事」是如何連結在一起，則情況更複雜。以《阿含經》／《尼柯耶》，還有南傳《本生譚》的 547 則本生來說，可以看出不同的類型：

一、在形式上來看，有些本生類經的「現在事」，只有象徵性的意味，廣泛的指稱不特定人，這時所要表達的，是某種教理，而不是具體的人與事，例如南傳《本生譚》〈羌培耶本生〉(Campeyya Jātaka, No. 506;《漢譯南傳》，38 冊，頁 90) 和〈何欲本生〉(Kimchanda Jātaka, No. 511;《漢譯南傳》，38 冊，頁 141)，其「現在事」部分，一開頭就說這是關於布薩的教說，其「過去事」部分，是用來證明布薩的重要與利益，也就是該本生（「過去事」）的主旨所在，這種類型的本生類經的「現在事」，只能看作是破題的用語，許多此一類型的漢譯本生類經，就沒有「現在事」部分（參看上文 § 4.5.6.1.1.，關於「現在事」性質的討論）。

二、有的本生類經的「現在事」與「過去事」，則是在表明某人過去與現在，都有同一類型的行為，「不但現在是這樣，過去已經如



此」，也就是在形式上，嘗試對現在的行為，給予某種程度的解說，但這只能說是一種對照、對比的關係，並不是在說明過去行為與現在行為（或狀態），二者之間的因果關係。南傳《本生譚》〈六牙象本生〉（Chaddanta Jātaka, No. 514；）²⁹²，以及許多則關於提婆達多的本生類經，都屬於此一類型；但這種「不但現在是這樣，過去就已經如此」的「同類因果」，是通於善惡的，在與提婆達多相關的「現在事」裏，阿難好幾次出而挺身護衛釋尊，釋尊就說了阿難護衛釋迦菩薩，不顧自己安危，挺身而出的「過去事」。

三、在談到某種德行時，以傳說中過去的古代印度的名王、名臣、婆羅門、出家仙人，所有表現的修持或是德行，以佛教的觀念加以解說，藉以表示這一些修持或德行還不徹底，引向出世的解脫。

四、與前一類型相近，但給予另一種正面的意義。例如：釋尊在最後的遊行中，決定要在拘尸那城入涅槃，但阿難建議釋尊「莫於此鄙陋小城，荒毀之土取滅度」²⁹³，於是釋尊講述〈大善見王本

²⁹² 《漢譯南傳》，第 38 冊，頁 172—頁 190；參考《六度集經》（T 152）第 28 緣，大正 3，頁 17 上—中、《大莊嚴論經》（T 201）第 68 緣（後半），大正 4，頁 336 中—338 上、《雜譬喻經》（T 205）第 9 緣，大正 4，頁 504 中—下、《雜寶藏經》（T 230）第 10 緣，大正 4，頁 453 下—頁 454 中、《大智度論》（T 1509），大正 25，頁 146 中—下、頁 343 上、《根本說一切有部毘奈耶藥事》（T 145），大正 24，頁 71 上—頁 72 中；參較《僧祇律》（T 1425），大正 22，頁 240 中—頁 241 上。Grey[1994]，50—52，s. v. Chaddanta；DPPN，I，922。

²⁹³ 《長阿含經》第 2 經〈遊行經〉，大正 1，頁 21 中；《中阿含經》第 68 經〈大



生)，雖然在結論上，也是表明釋尊在身為大善見王時的修持善行，在佛法來看是不究竟的，但透過此一本生，顯示釋尊在拘尸那入滅的妥當性。

以過去的某人的德行，來肯定某一地方的「神聖性」，在《阿含經》／《尼柯耶》中，已有好幾則事例，《中阿含經》第 63 經《鞞婆陵耆經》就是說，釋尊與弟子在拘薩羅國的某處行走，釋尊突然微笑，原來該處過去有一個名叫鞞婆陵耆 (Vebhalinga) 的村落，釋尊自己在過去生中，曾在此處與迦葉佛有一段法緣 (大正 1，頁 499 上)；又，《增一阿含經》說到，王舍城的仙人山，「恒有神通菩薩，得道羅漢，諸仙人所居之處，又辟支佛亦在中遊戲」，所以「當親近此山，承事恭敬，便當增益諸功德」(大正 2，頁 723 上—下)²⁹⁴。這是表現「山不在高，有仙則靈」那樣的情境，也就是因「人傑」，而有「地靈」(但這種信仰的流傳，卻反而是期待透過「地靈」，而有「人傑」的效應)。在後來，以本生事緣的發生處所，作為佛教的「聖地」，是極為普遍的傳說與信仰，法顯與玄奘就看到好幾處，而基於同樣的思考，釋尊此生若干重要事蹟的發生處所，也具有這樣

善見王經》，大正 1，頁 515 中；南傳《長部》第 17《大善見王經》(《漢譯南傳》，第 7 冊，頁 128—頁 129)。

²⁹⁴ 南傳《中部》第 116《仙吞經》(Isigili Sutta) 所說的，大致與《增一阿含經》相同，但重點在崇禮辟支佛，參 Bhikkhu Nāṇamoli / Bhikkhu Bodhi [1995]，1321，note 1093，



的性質。

附帶說到：在《長阿含經》第2《遊行經》，〈大善見王本生〉是用來顯示釋尊在拘尸那入滅的妥當性，但南傳《所行藏經》與《本生譚因緣論》，卻把此一事緣，看成是釋迦菩薩實踐布施波羅蜜的事例（Horner[1975b]，4—5；《漢譯南傳》，44冊，頁269；

Jayawickrama[1990]，58；《漢譯南傳》，31冊，頁77），這又顯示，同一事緣，因為觀察的角度，可以有不同的解讀（主要是，把重點放在整個事緣哪一部分的情節）。

五、「過去事」是因，「現在事」是果。例如《雜阿含經》第1233經所說的那位摩訶男長者²⁹⁵，他雖然財富無數，卻慳吝成性，生活清苦，而且又因為沒有子嗣，在他死後，全部財產充公，收為國有。釋尊應波斯匿王之請，而解釋過去的事緣：過去世時，摩訶男曾經供養多一位名叫多迦羅尸棄的辟支佛（Tagarasikhī；參DPPN，I，984—985），但並不是出於淨信心，而且態度不好，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；而摩訶男之所以沒有子嗣，是因為過去世，曾為爭奪財產，而殺同父異母兄²⁹⁶，這就是由現在事，而引出過去事，

²⁹⁵ 這位長者並不是釋尊堂兄 Mahānāma；在資料上，DPPN，II，514—516 與《印佛固辭》，381—383，各列出八位的 Mahānāma，但所指的人別，並不完全相同。

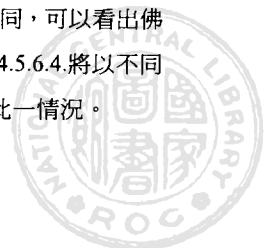
²⁹⁶ 《雜阿含經》第1232、1233經，大正2，頁337上—頁338上；《別譯雜阿



來說明二者的因果關係。

《中阿含經》《說本經》，阿那律講述自己在過去生中，供養無患辟支佛的事緣（本文 § 3.1.之一），在解釋上，也可以歸入此類，

含經》第 59、60 經，大正 2，頁 393 下—頁 394 下（長者名字是摩訶南）；《增一阿含經》，大正 2，頁 612 下—頁 613 中（長者的名字是婆提，沒有說到長者沒有子嗣的因緣）；南傳《相應部》〈拘薩羅相應〉第 19—20 經（《漢譯南傳》，第 13 冊，頁 155—頁 159）；參《菩薩本行經》，大正 3，頁 109 下—頁 110 中（長者是摩訶南摩）。《阿含經》／《尼柯耶》說到這種以「過去事」來解說「現在事」，應該也是本生類經，但在形式上，《阿含經》／《尼柯耶》的「版本」，並沒有真正解說摩訶男長者此生沒有子嗣的原因，《雜阿含經》第 1233 經只說「殺其異母兄，取其財物。緣斯罪故，經百千歲，墮地獄中，彼餘罪報，生在舍衛國，七反受身，常以無子」（大正 2，頁 337 下），《別譯雜阿含經》第 60 經說的，大體相同（但說是「殺異母弟」，大正 2，頁 394 中），可說是只有事情的骨架，沒有情節可言。在南傳《本生譚》的 *Mayhaka Jātaka* (No. 390, 《漢譯南傳》，第 35 冊，頁 143—頁 147；DPPN, II, 449；Grey[1994], 247)，則嘗試把此一情節，作比較完整的敘述，但內容是殺其姪兒，而且釋迦菩薩在當時，就是此人的兄長。至於《菩薩本行經》的說法，則只單純的說到摩訶南摩長者此生的情況，以及死後墮地獄，完全沒說到長者的過去事，但以釋迦菩薩以誠心供養辟支佛，而得大果報，作為對比。摩訶男長者的事緣，分別出現在《阿含經》／《尼柯耶》、南傳《本生譚》與帶有大乘色彩的《菩薩本行經》，而其敘述的內容也多少有所不同，可以看出佛典流傳的複雜現象，但又顯示彼此可能存在的關係。下文 § 4.5.6.4 將以不同版本，而且更複雜的《須達哆經》與《隨藍本生》，來例示此一情況。



至少在經文本身對於阿那律此一「過去事」，並沒有說是還不夠徹底。

此一類型的本生類經，通於釋尊及佛弟子，但以釋尊為主體的數量最多，「阿育王以後，部派佛教就專重於釋迦佛的本生」（印順法師[1971]，855），除了數量上的多寡以外，怎麼理解這些不斷集出的本生類經？在南傳《本生譚》裏，有一些「過去事」，嚴格說起來，釋迦菩薩在當時，並沒有怎樣的作為，例如〈小護法王子本生〉（Culladhammapāla Jātaka, No. 358；《漢譯南傳》，35冊，頁24—頁29；DPPN, I, 884—885），釋迦菩薩當時，只是一個七月大的嬰兒，而且是被害人（遭提婆達多所害），這樣的內容，應該稱不上是菩薩大行，但此一「過去事」經常被拿來解說，一個人在盛怒之下，無法控制自己的脾氣。這就是前文所討論的：本生類經的「現在事」，是集出者對「過去事」的解讀。在此一脈絡之下，可以看到南傳《本生譚》的「現在事」，用前面所說的方式，來連結「現在」（釋尊）與「過去事」（釋迦菩薩）。

釋尊一生中，有若干情況，在通常社會觀念中，認為那是不愉快的經歷，釋尊既然是福慧圓滿，怎會有這樣的遭遇，所以有的從業報的理論，認為這是釋尊本生中不善行的殘報，這是就「罪報」來說。另外，釋尊的所證境界（「佛所證法」），既然遠非弟子所能比擬（參本文 § 3.7.1.），而「在生死流轉相續的信念，因果的原理下，惟有釋尊在過去生中，累積功德，勝過弟子們，所以成佛而究竟解脫時，才會（如同）優鉢曇花那樣的偶然出現，超過弟子們所有的



功德。佛的功德勝過聲聞弟子，佛在前生的修行也勝過聲聞弟子，這也是各部派所公認的。佛教界存有這樣的共同心理，於是不自覺的傳出了釋尊過去生中的修行事跡，可敬可頌，可歌可泣的偉大行為」（印順法師[1981]，124）。由此可看出，本生類經一方面給釋尊所證境界，給於修證理論的說明，另一方面則在聲聞解脫道之外，由聲聞佛典中所見釋尊自述修道的歷程，加上佛法世諦流布的發展，歸納出一種不同修道方式或是體系，以求取佛果為目標，最後就被稱之為大乘佛法。

大乘的興起，此一類型的本生固然有很大的影響，但除了大乘特有的本生傳說（參本文 § 4.1.4.），有許多本生同時出現在聲聞與大乘所傳的佛典，由此可看出，大乘與聲聞佛法有其共量的所在，這涉及很複雜的問題；不過，同樣的本生而有不同的解讀，顯示出不一樣的價值判斷。前文說過（本文 § 4.1.3.），隨著本生類經廣泛傳佈，引起了兩類的條理，其中之一就是，以修持法門的觀點，來分類菩薩本生的大行，歸納為種種的波羅蜜（參印順法師[1971]，855）。不管是說一切有部所主張的四波羅蜜，還是通說的六波羅蜜，甚至是大乘佛典的十波羅蜜，或是南傳佛典的十波羅蜜，用波羅蜜思想來判攝以釋尊為中心的本生類經，給予類型化的分類，就是在解讀其所要傳達的旨趣，這也顯示，本生類經開放性格的另一個面相。

以釋尊此生所受的「罪報」來說，漢譯佛典《興起行經》（T 197，



大正 4，頁 163 下—頁 174 中），以及南傳《譬喻經》〈佛譬喻〉（《漢譯南傳》，29 冊，頁 444—頁 447）等許多佛典，是以釋尊在過去的不善行，加以解釋，這是「過去是因，現在是果」的模式。但在南傳《本生譚》，也以「不但現在是這樣，過去已經如此」的方式來解釋，最常見的，就是提婆達多害佛的種種事緣，連旃遮婆羅門女（Ciñcā-māṇavikā；參 DPPN，I，864）帶孟謗佛的事緣，也是如此（見〈大蓮華王子本生〉Mahā-Paduma Jātaka，No. 472；《漢譯南傳》，37 冊，頁 49—頁 59；DPPN，II，528—529）。

同樣的，釋尊的「佛所證法」是無量大悲難行、苦行所成（參考《阿育王傳》，T 2042 所說，大迦葉決要崇禮釋尊舍利時，所作的思惟：「我今應當至，於大悲、難行苦行，婆伽婆善知識無量淨善功德之所熏修，真妙舍利所在之處，皆自往禮拜恭敬」，大正 50，頁 114 中—下），這是「過去是因，現在是果」的方式，但在教理上，「有為法有因有果，無為法無因無果」（參考《大毘婆沙論》，卷大正 27，頁 105 下—頁 106 上），如果說「佛所證法」是證無為法的涅槃，而《雜阿含經》第 293 經早就說：「此甚深處，所謂緣起。倍復甚深難見，所謂一切取離，愛盡，無欲，寂滅，涅槃。如此二法，謂有為、無為」（大正 2，頁 83 下），那麼如何由有為法而證無為法？在佛法裏，有為法與無為法，當然沒有「無法跨越的鴻溝」，但如何論述：有為法與無為法的「因果關係」，的確不容易！南傳《本生譚》所收錄的本生，有許多在「現在事」部分談到釋尊的盛德，而在「過去

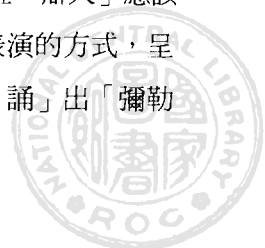


事」部分，固然有「過去為因」的說法，但有更多「不但現在是這樣，過去已經如此」的解說方式，這似乎是要在講述釋尊現世盛德的氣氛之下，嘗試連結「過去事」與「現在事」的「因果關係」。

§ 4.5.6.3. 本生類經的表現媒介

本生類經既是敘事性的作品，有可得確定的人事時地物，而事緣本身的發展情節，往往具有濃厚的故事性，那麼如何表現本生類經？以現代人的角度來看，最方便、直接的，可能是閱讀，也就是用文字記錄在書本（乃至電子書），不過，在若干記錄中，可以合理的推論，本生類經往往用不同的媒介呈現。

前文已說到（本文 § 4.1.2.），法顯於西元五世紀在錫蘭的無畏山寺，看到崇禮佛齒的情況，其經過是：在佛齒預定外出遶境之前的第十天，國王派人「著王衣服，騎象上，擊鼓唱言：菩薩從三阿僧祇劫作行，不惜身命，以國城妻子及挑眼與人，割肉貿鴿，截頭布施，投身餓虎，不吝髓腦，如是種種苦行，為眾生故成佛」；而在佛齒出寺的當日，「兩邊作菩薩五百身已來，種種變現，或作須大拏，或作睽變，或作象王，或作鹿、馬，如是形像皆彩畫莊校，狀若生人」（大正 51，頁 865 上—中）。在前一種情形，那位「辯人」應該是在講述釋尊的本生，至於第二種，則是以裝扮、表演的方式，呈現本生的內容。另外，法顯在錫蘭還聽到印度僧人「誦」出「彌勒



下生」的傳說（大正 51，頁 865 下；參本文 § 4.5.4.），而印度僧人說「此無經本，我心口誦耳」，情理上來說，此處的「口誦」很可能是講述演說，而不是背誦。

依《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》(T 1452)〈尼陀那別門〉第五的第一至第三子頌說：「聽為菩薩像，復許五種旗，為座置尊儀，鐵竿隨意所。供養菩薩像，并作諸瓔珞，塗香及車輿，作傘蓋旗幡。吉祥并供養，花鬘及香合，諸人大集時，晝開門夜閉」(大正 2424，頁 434 中一下)。首先，頌文中的「菩薩像」，在長行部分解釋為「瞻部影像」，這令人想起《大毘婆沙論》所引的「契經」說：「以飲食布施『瞻部林中異生』，此獲施福果大於彼」(大正 27，頁 678 上)，而《俱舍論》的解釋是：「當知，此為自所分別，後身菩薩居瞻部林，名彼異生」(大正 29，頁 56 上)。換句話說，在《俱舍論》論主看來，這是指出家後的釋迦太子。但《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》接下來的長行又說到，釋尊允許佛弟子為「瞻部影像」，作種種莊嚴，包括傘蓋、瓔珞、花鬘、輦輿，這應該是指出家前的釋迦太子。其次，釋尊不但允許佛弟子「於瞻部像前，為吉祥事，并設供養」，又允許採用「瞻部像，莊嚴寺宇」；所以「時，諸苾芻彩畫其寺，以諸香泥花鬘，燒香末香，奏諸鼓樂，廣設供養」。而這樣的供養大會，似乎是在佛教寺院內部舉行的，但因諸比丘閉門進行這樣的「法會」，不對外開放，引起信眾的「譏嫌」，釋尊要求要開放給一般信眾參預，而且要大行布施，供養四方。在形式上，所謂「瞻部影像」，



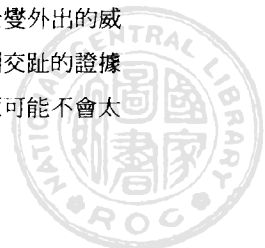
可能是指單尊式的菩薩雕塑造像，但因又有「彩畫其寺」之語，所以應該兼指圖畫，甚至還包括建築物的浮雕。此處所說的菩薩，有種種嚴飾，應該是在家身份的釋迦菩薩，雖然在文義上，此處很可能是指最後身的釋迦太子，但從菩薩概念的擴大看來，也許解釋包括本生中的釋迦菩薩，更為合理。

《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》不但說到，在寺院內部進行的菩薩像供養「法會」，其〈目得迦別門〉第二的第五子頌、第六子頌前半頌，還進一步說到：「從像入城中，受吉祥施物；旗鼓隨情設，苾芻皆不應。豫先為唱令，五眾從行城」。根據長行的解釋，這是「奉請瞻部影像，來入城中，廣興供養」，也就是要把菩薩像從寺院請出，進入城中，舉辦供養法會；又怕人眾太少，太過冷清，所以諸比丘、比丘尼等出家五眾，可以隨行；還要鳴鼓奏樂，引像入城（但這一工作，只能由在家眾擔任，出家眾不能鳴鼓奏樂）。又因為宣導不夠，有的信眾不知道有這樣的盛會，未能參預其事，所以「去行城時，七、八日在，應可唱令，普相告知：『至某日某時，將設法會；仁等至時，各隨己力，具辦香花，於某伽藍，咸申供養』」，以及「當於紙素白氈，明書令詞，可於象馬車輿之上，街衢要路，宣令告知」（大正 24，頁 446 上—中）。要舉辦供養法會，在「菩薩像」進城之前的七、八日，就口頭宣傳，還四出張貼文宣，使大眾周知，這與現代的處理方式（行銷推廣），可說沒有兩樣。而從活動的內容看來，也與現代的宗教民俗節慶，如出一轍。



義淨是在唐中宗景龍四年（西元 710 年）譯出《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》（大正 24，頁 418 中），比法顯在五世紀初於錫蘭所看到的²⁹⁷，晚了許多，但法顯於西元四世紀末的西行途中，早在

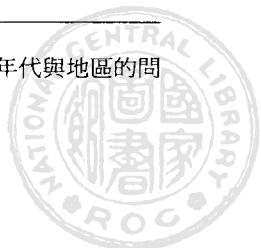
²⁹⁷ 福井康順（[1978]，269-275）說到：依《出三藏記集》所傳，康僧會的父親因為經商的關係，移居交趾，而康僧會在赤烏十年（西元 247 年），抵達建業城，「營立茅茨，設像行道」（大正 55，頁 96 中），其中的「設像行道」到底是指什麼？這至少涉及兩個問題：佛像傳到中國的時代與地區，以及「行像」方式是否可見諸當時的漢地？就前者來說，《出三藏記集》本身傳說，孫皓在位之時（264-280），整理後宮花園之際，「於地中得一立金像，高數尺」（大正 55，頁 96 下—頁 97 上），則佛像已在西元三世紀中葉，傳到中國江左之地。季崇建（[1997]，17）也說，在三國時期，孫吳轄地「設像布教」最突出，這也與康僧會有關。西元 1956 年，湖北武昌蓮溪寺的校尉彭鷹墓，出土一件「佛像鑲金銅帶飾」，經考定它的製作年代，應在永安年間（西元 258-263），其表達的方式雖然是印度的，但創作手法與工藝形式，帶有中土的特徵，因而被認定是，中國佛像萌芽期的作品。這多少驗證了《出三藏記集》的傳說。另外，福井康順又說：據《三國志》〈吳書〉第四〈劉繇太史慈士燮傳〉說：交趾太守士燮「威尊無上，出入鳴鐘磬，備具威儀。笳簫鼓吹，車騎滿道，胡人夾轂，焚燒香者，常有數十」，似乎與法顯在於闐所看到的「行像」活動，極為類似。還有，《南史》說到日南國的風俗：「其王者，著法服，加瓔珞，如佛像之飾。出則乘象，吹螺擊鼓」，還有《南史》所記海南諸國的風俗，以及《梁書》看到類似的情況。福井康順認為，「胡人將士燮外出的威儀，視為佛教行像的遊行」。而這就是在東漢末年，佛教已經傳到交趾的證據之一。如果無誤，這種佛教「行像」的宗教儀式，在印度的起源可能不會太



于闐的那一段行程，已經看到類似的活動，而且他還為了觀看「行像」，特別延緩西行求法的行程，讓同行的慧景、道整等人，先行離開（大正 51，頁 857 中）。不但如此，到了印度本土，在說到巴連弗邑（即華氏城）的佛教狀況時，也有這類的法會，甚至說到「國國皆爾」，並且補充說到：在「行像」節慶的同時，有各種濟貧布施，發放救濟物品，與醫療義診的活動（大正 51，頁 862 中）。又，《根本說一切有部毘奈耶雜事》在關於供養舍利弗的舍利塔時，也有「大施會」，而波斯匿王為了表示贊助，還下命令：不管是城內的住民，還是遠來的商旅，「若有來觀此法會者，所賣貨物，隨情交易，不取其稅」（大正 24，頁 291 下）。

《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》所說的供養法會，是以「菩薩像」（「瞻部影像」）為主角，還維持著早期佛教不准為佛陀造像的說法，但已可看到，供養「菩薩像」，其實是要供養佛陀的說法。而法顯在于闐、巴連弗邑所看到的，已經是佛陀的坐像與二菩薩侍立（大正 51，頁 857 中 19、頁 862 中 18），不過從其規模盛大看來，法顯說巴連弗邑的法會，或許也如同法顯在錫蘭所看到的那樣，有本生故事的造形。另外，義淨本身是許多部根本說一切有部律典的譯者，他自己的《南海寄歸內法傳》（T 2125），是西行求法的見聞筆記，在說到印度的安居解夏的「隨意事」時，「必須於十四日夜，

遲，也許與印度社會本身有關聯，同時這也涉及佛像起源的年代與地區的問題。



請一經師，昇高座，誦佛經。于時，俗士雲奔，法徒霧集，燃燈續明，香花供養。明朝總出，旋繞村城，各并虔心禮諸制底。棚車輿像，鼓樂張天」（大正 54，頁 217 中），而且在「南海十州」，於齋供僧眾時，也有類似的活動（大正 54，頁 210 下），所以可見西元七世紀的印度佛教，這類的宗教活動相當多樣化。

法顯在錫蘭看到、聽到，以本生類經為題材的表演與講述演說。大約就在同一時期，中國的河西沙門曇學、威德等人，西行求法，在于闐時，適巧當地進行五年一度的般遮于瑟大會，高僧大德講經說律，曇學等人「隨緣分聽，於是競習胡音，折以漢義，精思通譯，各書所聞。還至高昌，乃集為一部」（《出三藏記集》，大正 55，頁 67 下），這就是漢譯的《賢愚經》（T 202）的由來。曇學等人既是「隨緣分聽」，應該是講經說律的會場有好幾個，他們初到之時，大概語言有所隔閡，還要「競習胡音」，才能譯解，然後作成筆記。可見本生類經，在講經說律的場合，是相當重要的內容。

除了講述演說，表演之外，本生類經還可以用圖畫造像來表現。

依南傳律典〈臥具犍度〉的規定，佛教僧舍寺院，可以彩繪，在題材上，大體上沒有限制：「不可令作男女相之戲畫，令作者墮惡作。諸比丘！許用華鬘、蔓、摩竭魚牙、柵」（《漢譯南傳》，4 冊，頁 207）。《五分律》雖允許「墾灑畫之」，但沒有說明可以畫什麼（大正 22，頁 167 中 23）。《十誦律》則說，諸居士為僧團所造的房舍，「高廣嚴好，雜色彩畫」（大正 23，頁 243 中），也沒有說所畫的題



材；另又規定，在佛塔與塔柱可以畫圖：「除男女和合像，餘者聽畫」（大正 23，頁 351 下、頁 352 上），似乎也沒有特別的限制。《四分律》則是在關於營建佛塔的規定中，說到「若有多香泥，聽作手像，輪像、摩醯陀羅像，若作藤像，若作葡萄蔓像，若作蓮華像。若故有餘，應泥地」（大正 22，頁 957 上），此處所說的比較接近泥雕，而不是單純的圖畫。

至於《僧祇律》，則先在「聽法」的規定中，說到：

「如過去世時，有王名曰吉利，為迦葉佛作精舍，一重、二重，乃至七重，彫文刻鏤，種種彩畫，唯除男女和合像。種種者，所謂長老比丘像、葡萄蔓、摩竭魚、鵝像、死屍之像、山林像，如是比，一切是名五種畫」（大正 22，頁 496 下—頁 497 上）。

接著又在「塔龕法」以及「塔枝提」的規定裏，分別說到：「過去世時，迦葉佛般泥洹後，吉利王為佛起塔，四面作龕，上作師子象，種種彩畫，前作欄楯，安置花處。龕內，懸繒幡蓋」（大正 22，頁 498 上）、「得作枝提：過去迦葉佛般泥洹後，吉利王為迦葉佛塔，四面起寶枝提，彫文刻鏤，種種彩畫，今王亦得作枝提」（大正 22，頁 498 中）。所謂「彫文刻鏤，種種彩畫」，基本上，也沒有題材上的限制（「唯除男女和合像」）；而所謂「五種畫」，從《僧祇律》本身所



例示的那幾種，應該不限於五種。而可以刻鏤作畫的處所，包括精舍、佛塔龕與枝提²⁹⁸，可說在僧眾的生活起居，行事作務，乃至宗教行持的地方，都可以有這一些「視覺藝術」的作品。

關於僧舍建築的圖畫題材，在律典的文本資料上，可能以《根本說一切有部毘奈雜事》說的最詳細。如說：

「於門兩頰，應作執杖藥叉；

次傍一面，作大神通變；

又於一面，畫作五趣生死之輪；

簷下，畫作本生事；

²⁹⁸ 《僧祇律》說：「有舍利者，名塔 (stūpa、thūpa)；無舍利者，名枝提 (caitya、cetiya)」(大正 22，頁 498 中)，所以分別規定，但印順法師 ([1981]，52) 說：「這是大體的分別，不夠精確！應該這樣說：凡是建造的塔，也可以稱為支提；但支提不一定是塔，如一般神廟」。在南傳佛典中，枝提與塔，就沒有分別，南傳《本生譚》〈迦陵誡王菩提樹供養本生〉(Kālingabodhi Jātaka, No. 479；參看 DPPN, I, 585–586) 說到三種枝提：1. 身骨枝提 (śāririka cetiya)，此處的身骨，就是在火化後所得的骨骸；2. 遺物枝提 (pāribhogika cetiya)，指被崇禮者生前使用的物品；3. 詮表式枝提 (uddesika cetiya)，為記念特殊事件而營造之建築。參看《漢譯南傳》，37 冊，頁 98、頁 108–頁 109；參考 Saddhatissa[1975]，109，note 73。而依 Schopen ([1989]，89–93) 的論述，在巴利律典中，僅有的幾個 cetiya 的用例裏，cetiya 相當於 thūpa；又參李崇峰 ([2002]，36–54，〈塔與支提窟〉)。



佛殿門傍，畫持鬘藥叉；
於講堂處，畫老宿苾芻宣揚法要；
於食堂處，畫持餅藥叉；
於庫門傍，畫執寶藥叉；
安水堂處，畫龍持水瓶，著妙瓔珞；
浴室、火堂，依《天使經》法式畫之，并畫少多地獄變；
於瞻病堂，畫如來像躬自看病；
大小行處，畫作死屍，形容可畏；
若於房內，應畫白骨髑髏」(大正 24，頁 283 中)。

這樣的作法，當然是僧舍建築相當發達時的情況，圖畫的題材已多樣化，而且似乎配合建築與空間的用途，而有不同的題材。最單純的是藥叉像，意在作為護法神祇；五趣生死之輪、死屍、白骨髑髏，則有豐富的象徵意義，又可作觀想；至於大神通變、地獄變、釋尊瞻病圖，在內容上，已有具體的人事，特別是「簷下，畫作本生事」，如果是情節複雜的本生，如何以簡要的畫面來表現，是相當專業的技術。

前面已經說過，依《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》(T 1452)的傳說，給孤獨長者請求釋尊允許「因瞻部像，莊嚴寺宇」，而且「諸苾芻彩畫其寺，以諸香泥花鬘，燒香末香，奏諸鼓樂，廣設供養(大正 24，頁 435 中)，這可說是在僧舍建築，用「菩薩像」作為圖畫或



造像的題材。另一方面，律典對於佛教建築的說明，往往把僧舍與佛塔，分開敘述。《根本說一切有部毘奈耶尼陀那》也不例外，給孤獨長者在請求釋尊允許，以釋尊的髮爪，建立窣堵波，同時請求「於髮爪窣堵波中間空者，為作門戶，復安簷屋，并造塔基。復以赤石，塗拭其柱；於塔壁上，紫礦圖畫」（大正 24，頁 428 中），所謂「紫礦圖畫」，究竟只是單純的色彩裝飾（類同於現代的油漆或彩繪？），還是已有內容的圖畫？並不明瞭，但在另一個地方，頌文說「窣覷波圍繞，廣陳諸聖跡」，長行的解釋是：給孤獨長者請求能「我於如來髮、爪窣堵波處，欲為莊嚴，若佛聽者，我當營造」，但不知道要怎麼作，釋尊說「始從觀史多天，下生瞻部，化導有情，乃至涅槃；本生聖跡，隨意應作」（大正 24，頁 450 上—中），頌文說的「諸聖跡」，在解釋上，的確可能包括釋迦菩薩的本生大行。

《根本說一切有部毘奈耶雜事》說到另一則以圖畫來表意的傳說²⁹⁹：大迦葉想把釋尊入滅之事，告訴阿闍世王，可是擔心阿闍世

²⁹⁹ 此一傳說是否合理，是有疑問的。依《長阿含經》第 2 經《遊行經》的傳述，釋尊入滅七日之後，大迦葉是在波婆國往拘尸那的途中，遇到一位尼乾子手持文陀羅花，經其告知，始知此事。見大正 1，頁 28 中—下，而《根本說一切有部雜事》本身，在稍後有關釋尊入滅的傳說，也說到此事（大正 24，頁 401 上），可見大迦葉原本不知釋尊入滅，但為給前後文合理的安排，所以說大迦葉「知而故問」。雖然有這樣的疑問（大迦葉究竟在何時知道釋尊入滅，以及是否用此方式讓阿闍世王知悉），但用圖畫來表現釋尊的行誼，應該是很早就出現的作法。《付法藏因緣傳》（T 2058）也說到，用圖畫來讓阿闍世王

王無法承受此一晴天霹靂，就以善巧方便，請人「於妙堂殿，如法圖畫〈佛本因緣〉：菩薩昔在觀史天宮，將欲下生觀其五事；欲界天子三淨母身；……於諸方國在處化生，利益既周，將趣圓寂，遂至拘尸那城娑羅雙樹，北首而臥，入大涅槃」(大正 24，頁 399 中一下)，也就是把釋尊一生的主要事蹟，作成圖畫，再請阿闍世王前來觀看，然後一一解說，讓阿闍世王知道。大迦葉請人畫的內容，既是釋尊一生的主要事蹟，而從接下來的說明中，大迦葉還訂作「次作八函，與人量等，置於堂側。前七函內，滿置生酥，第八函中，安牛頭栴檀香水」，是要在阿闍世王知情後昏倒時，讓他清醒。由此一背景，可知大迦葉請人畫的，是八相成道圖。用八幅圖畫表現一個人豐富的生命，難度很高，但如果觀看之人對其人的行誼，有相當程度的認識，另當別論。

雖然《根本說一切有部毘奈雜事》「規定」：僧舍建築的大門，應畫生死之輪，但要怎麼把這抽象的概念畫出來呢？《根本說一切有部毘奈耶》(T 1442) 傳述一則事緣，也許可看作是此一規定的進一步說明。據說：目犍連常以神通力，往來諸天與地獄等各趣，把所見所聞，回來告訴大家，作為教化弘法的「見證」。釋尊認為，像目犍連這樣的法將，並不常見，所以要求在「寺門屋下，畫生死輪」，但諸比丘不知怎麼畫，釋尊給予詳細的解說，畫妥之後：

知道此事，但並不是大迦葉的構想，而是大臣共同商議，由兩舍建議這樣的作法(大正 50，頁 299 中)。



「諸有敬信婆羅門居士等，見畫輪像，問言：聖者！此之畫輪，欲表何事？

苾芻答曰：我亦不知何所表示。

諸人報曰：若不解者，何因圖畫！

時，諸苾芻默無所對；即以此緣具白世尊。

世尊告曰：應差苾芻，於門屋下坐，為來往諸人婆羅門等，指示生死輪轉因緣，如佛所教令指示者。

時，諸苾芻遂不簡擇，令無識解者，開導其事；不生物信，更招譏醜。

佛言：令知解者指示諸人」（大正 23，頁 810 下一頁 811 下）。

在佛法裏，生死輪迴，五趣流轉，是極為基本的概念，而用生死之輪的圖像來表現，把抽象的概念具像化，自有其視覺上的效果，一方面可作為裝飾之用，另一方面，可以造成話題，再進一步作為機會教育的題材。這樣的構想雖然很好，有時也不易達成，甚至有比丘不知生死之輪的意含，還要指派專任的解說員。

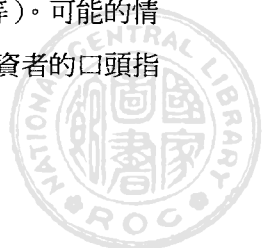
在文本（text）的資料上，漢譯《十誦律》傳說，給孤獨長者請示釋尊：「如佛身像不應作，願佛聽我作菩薩侍像者，善！」，釋尊的回答是：「聽作（菩薩像）」（大正 23，頁 352 上、355 上）。在解釋上，此處的「菩薩像」，應該不是（或至少不只是）指大乘佛法裏



常見的諸大菩薩（單尊與隨侍），應該理解為：包括釋迦太子的菩薩身份與本生類經裏的釋迦菩薩。在聲聞佛典裏，菩薩乙詞的用例，主要是指釋尊與過去六佛，在最後身菩薩的階段，或是再往前的本生中的菩薩身份。雖然在理論上，可以稱的得上是菩薩的有情很多，但在理解上，只有指：已知的佛陀在還沒有成就時的狀態（參考本文 § 4.1.3.「釋尊的本生與菩薩的概念」及 § 4.1.4.「菩薩概念的擴大」）。

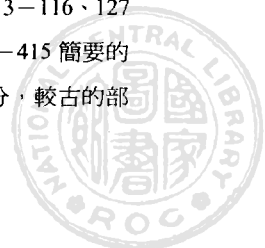
《根本說一切有部毘奈雜事》與《根本說一切有部毘奈耶》，對於僧舍建築圖畫有這樣的規定，應該是指佛教僧舍寺院，已經發展到相當規模，才可能發生，但所謂「窺波圍繞，廣陳諸聖跡」，或是「畫作本生事」，應該不會太遲。這可以從現代的考古發現，得到證實。

中印度的 Bharhut 佛教遺址，經考定大約成立於西元前二世紀，此處「有四十餘則的本生（數目有不同的解讀，參本文註 160；又參干瀉龍祥[1978]，1-7 的整理，下文 § 4.5.7.「本生類經的發展性與彌勒信仰」會再討論），已經被辨認出來，釋尊還在菩薩的階段，以人類或動物的形式出現」（Lamotte[1988]，404），在 Bharhut 所見的本生浮雕，「其描述者認為，應該要給每件作品加上一句簡短的銘文，來說明作品的主題。因為有這樣的銘文，使考古學者能夠近乎確定的，辨認出大部分的本生（與其他釋尊的行誼等等）。可能的情況是，Bharhut 的藝術家是憑記憶來創作，或是按照出資者的口頭指



示，而這些出資者各有其所熟知的傳說。但是 Lüders 認為（見本文注 160 所引 Lüders, *ibid*, pp. 136–176）Bharhut 所見的本生，是在描述文本（texts）所說的情節，就好像一千年後印尼 Borobudur 佛塔的雕刻者一樣」（Lamotte[1988]，404）。Bharhut 的本生圖像與現存南傳《本生譚》文本所見者，可能並不一致，固然是事實，而當時當地藝匠創作的題材，到底是依據傳說，還是已經筆諸文字的文本（text），可以有不同的推論。Foucher 顯然是採取與 Lüders 相反的見解，他認為：Bharhut 的雕刻者並不是依據「文本」（a given text）來創作；而是一種活生生的傳統（a living tradition），源自雕刻者的記憶，或是在他們彼此之間的傳誦，與這 Borobudur 佛塔的雕刻者，並不相同（Foucher[1917]，58–59）。不管是依據「文本」，還是口耳傳誦的「傳說」，來進行創作，在本生與其他佛教傳說的圖像，加上命名式或解說性的銘文，很可能只是基於事實上的需要³⁰⁰：確認

³⁰⁰ Bharhut 所見的銘文是多方面的，不僅限於本生的名稱，包括捐獻者或施工者的名字，甚至提及捐獻者的職業、頭銜、本籍與住處等等，最有價值的是，有的銘文證明其圖像、景物的名稱，使現代人得以確實知道，在那一時期裏，曾經用什麼圖像，來代表特定的人物，例如 Bharhut 可以看到釋尊以及過去六佛中五佛的菩提樹（尸棄佛除外），這可以確認在 Bharhut 成立時，七佛的傳說與信仰（含佛陀的菩提樹），已經成型，而透過銘文的記錄，可以看出當時的人是用那一種造型來表現這些樹，見 Cunningham[1879]，113–116、127–143；至於這些銘文所呈現的意義，參看 Lamotte[1988]，411–415 簡要的分析。菩提伽耶是另一重要的佛教遺址，其欄楯有新、古二部分，較古的部



本生的內容。在像 Bharhut 佛塔這種宗教建築裏，其所創作出來的圖像，不可能只是要表現藝術成就，供人賞析，而是要讓觀察者，由認知釋尊的本生大行，進而產生宗教的信心，或是由釋尊的本生及象徵性的圖像、符號，「觀想」釋尊的「現前」，具有宗教修持的意義。《根本說一切有部毘奈耶》集出的時代，很可能沒有 Bharhut 佛塔那麼早（但不能說，其素材一定比 Bharhut 佛塔晚出）。而在情理上，這部律典所說那種有比丘不知生死之輪的意義，指派專任解說員等等情況，卻是世所常見。

總之，本生類經在本質上既是「昔展轉傳來，不顯說人、談所、說事」，所以其人事時地物，往往是開放的，變動的，而本生類經又有其所要表達的旨趣，又可能影響其內容，再加上表現本生類經的媒介相當多樣化（表演、圖像、講述、閱讀），同一則本生，經過不同的創作者用圖像表現出來，可能已有差別，而不同的解說者對這些圖像再轉回來口述語言（講述、演說），又是另一風貌，如果再筆諸文字，傳抄或印刷出來的，自然有所不同。

(待續)

分約成於西元前一世紀，而欄楯上的圖像場景，Lamotte ([1988], 405) 說「共有 12 則本生，但有七則還無法考定」，不過，既然無法考定，如何知道是本生？所以菩提伽耶所見的本生數目，學者看法不一，而這些圖像的內容之所以無法解讀，最主要的困難在於，菩提伽耶的浮雕完全沒有銘文（參 Sugimoto[1966]，28-30）。



參考書目及略語表(之二)

* 此處只列本期新增的部分，其餘的參考書目，見《正觀》23期，頁139—頁166

李崇峰

- [2002] 《中印佛教石窟寺院比較研究——以塔廟窟為中心》；
新竹：覺風佛教藝術文化基金會。

印順法師

- [1943] 〈大乘是佛說論〉，收在《以佛法研究佛法》（《妙雲集》16），台北：正聞，頁15—頁201（1990新版一刷）。
- [1948] 〈佛教之興起與東方印度〉，收在《以佛法研究佛法》（《妙雲集》16），台北：正聞，頁15—頁102（1990新版一刷）。

季崇建

- [1997] 《佛雕千年史》，台北：藝術圖書。

福井康順

- [1978] 〈牟子的研究〉，收在張曼濤編，《現代佛教學術叢刊》，第11冊，《四十二章經與牟子理惑論考辨》，台北：大乘文化。



Andersen, Dines

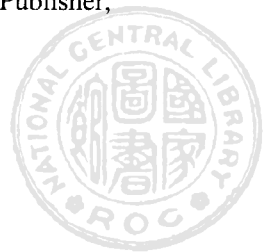
- [1992] Index to the Jātaka and Its Commentary, London: Pali Text Society (first published 1897, reprinted 1992 by Pali Text Society) .

Bhikkhu Bodhi

- [2000] The Connected Discourses of the Buddha, A New Translation of the Samyutta Nikaya, 2 Vols., Boston: Wisdom Publications

Cunningham, Alexander

- [1854] The Bhilsa Topes; Buddhist Monuments of Central India, London: Smith, Elder and Co.(1997 reprint of Munshiram Manoharlal Publisher, New Delhi).
- [1879] The Stupa of Bharhut: A Buddhist Monument Ornamented with Numerous Sculptures Illustrative of Buddhist Legend and History in the Third Century B.C., London: W. H. Allen & Co.(1998 reprint of Munshiram Manoharlal Publisher, New Delhi).
- [1892] Mahabodhi, or The Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree at Buddha-Gaya, London: W. H. Allen & Co.(1998 reprint of Munshiram Manoharlal Publisher, New Delhi).



Foucher, Alfred

- [1917] *The Beginnings of Buddhist Art and Other Essays in Indian and Central-Asian Archaeology*, Paris: Paul Geuther. (1994 reprint of Asian Educational Services, New Delhi).

Gombrich, Richard

- [1975] “Ancient Indian Cosmology”, IN: Carmen Blacker and Michael Loewe, eds., *Ancient Cosmologies*, London: George Allen & Unwin, pp. 110–142.
- [1991] “Pātimokha: purgative”, 《前田惠學博士頌壽記念・佛教文化學論集》, 東京：山喜房佛書林，pp. 31–38.
- [1993] “Buddhist prediction: how open is the future?”, IN: *Predicting the Future*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 144-168.
- [1998] “Kindness and Compassion as Means to Nirvaṇa in Early Buddhism”, *Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences*, Amsterdam, pp. 5–27.

Kariyawasam, A. G. S.

- [2002] *The Bodhisattva Concept*, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society (Bodhi Leaves 157)

Nattier, Jan



- [1997] “The Realm of Aksobhya: A Missing Piece in The History of Pure Land Buddhism”,台北：第三屆中華國際佛學會議發表論文。

Ratnayaka, Shanta

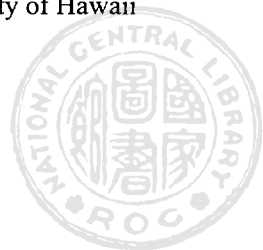
- [1985] “The Bodhisattva Ideal of Theravāda”, *JIABS* 8.2 : 85 – 110.

Rahula, Walpola

- [1956] *History of Buddhism in Ceylon, The Anuradhapura Period 3rd Century BC – 10th Century AC*, Dehiwala, Sri Lanka: The Buddhist Cultural Centre.
- [1978] “The Bodhisattva Ideal in Theravāda and Mahāyāna”, IN: *Zen and the Taming of the Bull*, London: Goron Fraser, pp. 71 – 77.

Schopen, Gregory

- [1984] “Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of "Sinicization" viewed from the Other Side”, *T'oung Pao* 70(1984):110-126(reprinted in: *BONES, STONES, AND BUDDHIST MONKS: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India, Hawaii: University of Hawaii Press, 1997.*



[1989] “The Stūpa Cult and the Extant Pāli Vinaya”, JPTS 13 : 83
– 100.

Williams, Paul

[1989] Mahāyāna Buddhism, The Doctrine Foundations, London:
Routledge.1989, pp. 26–27 °

