

佛菩薩聖德觀

壹、佛教以前印度文明

- (壹) 釋尊的出現人間的時節因緣
- (貳) 佛教以前印度文明

貳、佛世時代背景

- (壹) 政治上——強凌弱而進行兼併
- (貳) 宗教上——舊宗教腐化，新思想趨於極端
- (參) 釋尊反吠陀之學流創立佛教，以不苦不樂為中道行

參、佛陀一生的行誼

- (壹) 出家動機
- (貳) 成佛
- (參) 化導世間
- (肆) 佛陀晚年
- (伍) 最後教誡

肆、佛傳源於十二分教中的「本生」、「譬喻」、「因緣」

- (壹) 佛傳的淵源與集成
- (貳) 佛陀的崇高偉大，超越於一般聲聞弟子
- (參) 佛陀的前生的修行——「本生」「譬喻」「因緣」

伍、主要部派的佛陀觀

- (壹) 佛陀的色心
- (貳) 佛身是有漏、無漏
- (參) 菩薩過去生中的修行

陸、大乘佛教的佛陀觀

- (壹) 「初期大乘佛教」的佛陀觀
- (貳) 「後期大乘佛教」的佛陀觀

柒、印順導師佛陀觀的抉擇

- (壹) 離卻俗見，離卻擬想，樹立正確的佛陀觀
- (貳) 圓滿的、絕對的佛陀觀之抉擇
- (參) 崇高的志願，誠摯的同情，深密的理智，在平常中表現

壹、佛教以前印度文明

(壹) 釋尊的出現人間的時節因緣

《過去現在因果經》卷 1 (大正 3, 626c):「若當出家,成一切種智;若在家者,成轉輪王」。

◎轉輪王,是不以武力經濟掠奪,而以十善教化,使世間過著和平、繁榮、安樂、統一的仁王。¹

◎一切種智就是佛,佛是徹悟人生實相,闡揚正法的教化,而使人實現真平等與大自在。

※在當時,宗教的思想,趨於極端;而政治上,以強凌弱而進行兼併。

所以,輪王是人類新的政治要求,佛是人類新的宗教仰望:釋尊是出生於這樣的時代。也就是印度當時的文化環境,有發生佛教的可能與需要。

(貳) 佛教以前印度文明

《印度之佛教》, p.1: 古印度文明三時期

時期	時間	中心地區	人種民族	崇敬事行	文化思想
1、吠陀 創始時期	佛元 ² 前十二 世紀至 六世紀 頃(約西 元前 1500年 至西元 前1000 年)	五河地方	雅利安人自西北移入印度,逐先住之達羅毘荼族 ³ (櫻種之一支)等於南方而居之。被虜獲者,稱為首陀羅。	崇敬日月等自然神,事火,祭祀讚神而述其願求。 懷德畏威,神格尚高潔。	崇神以達現實人生之滿足。 來生之觀念,雖有而未詳晰。 代表印度最古文化之《梨俱吠陀》 ⁴ 、《娑摩吠陀》 ⁵ 。末期已有自哲學之見地,開始為宇宙人生之解說者。 ⁶

¹ 《長阿含·30世記經》(大正 1, 119b-121a)。

² 「佛元」(佛教以佛滅計年)若按照印順導師在《印度佛教思想史》,第一章〈「佛法」〉,推論應為 B.C.E.431; 早期《印度之佛教》則以 B.C.E.389 為佛元年代。

³ 《初期大乘佛教之起源與開展》,第八章〈宗教意識之新適應〉,(p.514):

達羅鼻荼,本為南印度民族的通稱。《大唐西域記》有達羅毘荼國,以建志補羅 Kāñcipura 為首都,區域極廣。達羅毘荼族的語言,名達羅毘荼語(鬼語),與梵語(天語)不同,在阿利安族 Ārya 的印度人聽起來,非常難懂。加上達羅毘荼族的神咒(語言即神咒)信仰,成為難以理解的語音,所以《瑜伽師地論》說(大正 30, 494b5-7):「非辯聲者,於義難了種種音聲,謂達羅毘荼種種明咒」。達羅毘荼,唐譯《華嚴》就譯作「咒藥」。

⁴ 一些語言學家認為,在印度-雅利安移民到來之前,達羅毘荼人遍布於印度半島,這一觀點得到了一些文化和語言學上的佐證,俾路支地區說布拉灰語(屬於達羅毘荼語系)的布拉灰人的存在就被當作一個證據。按這種理論的觀點,早期印度河流域文明,比如哈拉帕和摩亨佐-達羅,應為達羅毘荼人所創造。

另外一些學者如 J. Bloch 和 M. Witzel 則認為,印度-雅利安人在創作出《梨俱吠陀》最古老部分之後才進入已經講達羅毘荼語的地區。

⁵ 《以佛法研究佛法》,(p.42):「《娑摩吠陀》係蘇摩祭的讚歌,為了實行祭儀的需要,從《梨俱吠陀》中編集出來。新作的讚歌,僅七十五頌而已。」

⁶ 《梨俱吠陀》第十卷的創造讚歌,即有關於宇宙人生的哲學的思考。

<p>2、梵教極盛時代 (婆羅門教擴張大成的時代)</p>	<p>佛元前六世紀至三世紀頃 (約西元前1000年至西元前800年)</p>	<p>閻牟那河上流之拘羅地方為中心，為「婆羅門教之中國」。又東南下達恆河下流。</p>	<p>雅利安人達舍衛國以東，鄰接緬、藏區之民族，多有黃種，然亦為所征服。</p>	<p>雅利安人受被征服者神秘思想之熏染，幽靈密咒之崇拜大盛。婆羅門高於一切，祭祀為萬能，神鬼為工具而利用之，神格日以卑落。保守的、神祕的、形式的、功利的宗教抬頭，或者也可說是宗教精神的墮落。</p>	<p>《夜柔吠陀》產生。⁷ 整理祭典而給予宗教行為以神學的解說，以祭祀為宗教唯一的目的，成《梵書》。 婆羅門教三大綱(吠陀天啟，婆羅門至上，祭祀萬能)，種族的(四姓)嚴格劃分，都確立於此時。 於現實人生之無限滿足外，轉為來生天國之要求。 咒術為中心的宗教，產生《阿闍婆吠陀》。</p>
<p>3、教派興起時代</p>	<p>佛元前二、三世紀 (約西元前700年至西元前500年)</p>	<p>雅利安文明漸南達德干高原，且遍及於全印。</p>	<p>南印民族漸受梵化而非武力之征服。恆河下流，富有黃種血統之民族，受吠陀文化之誘發，文事大啟。摩竭陀之悉蘇那伽王朝，且漸為印度之政治重心。</p>	<p>東方民族(摩竭陀人、韋提希人)，以受吠陀文化之熏習，於「梵行」、「家住」之上，加以「林棲」、「遁世」之苦行生活。以克制情欲之「苦行」，集中意志之「瑜伽」，外苦形骸而內離妄念，念表徵梵我之「唵」，⁸則達真我超越之解脫。</p>	<p>吠陀受東方文明之潛化，不復以祭祀萬能，升天永樂為滿足，乃演為達本窮理之學。承《吠陀》、《梵書》而起之《奧義書》⁹，於婆羅門教隱含否定之機。</p>

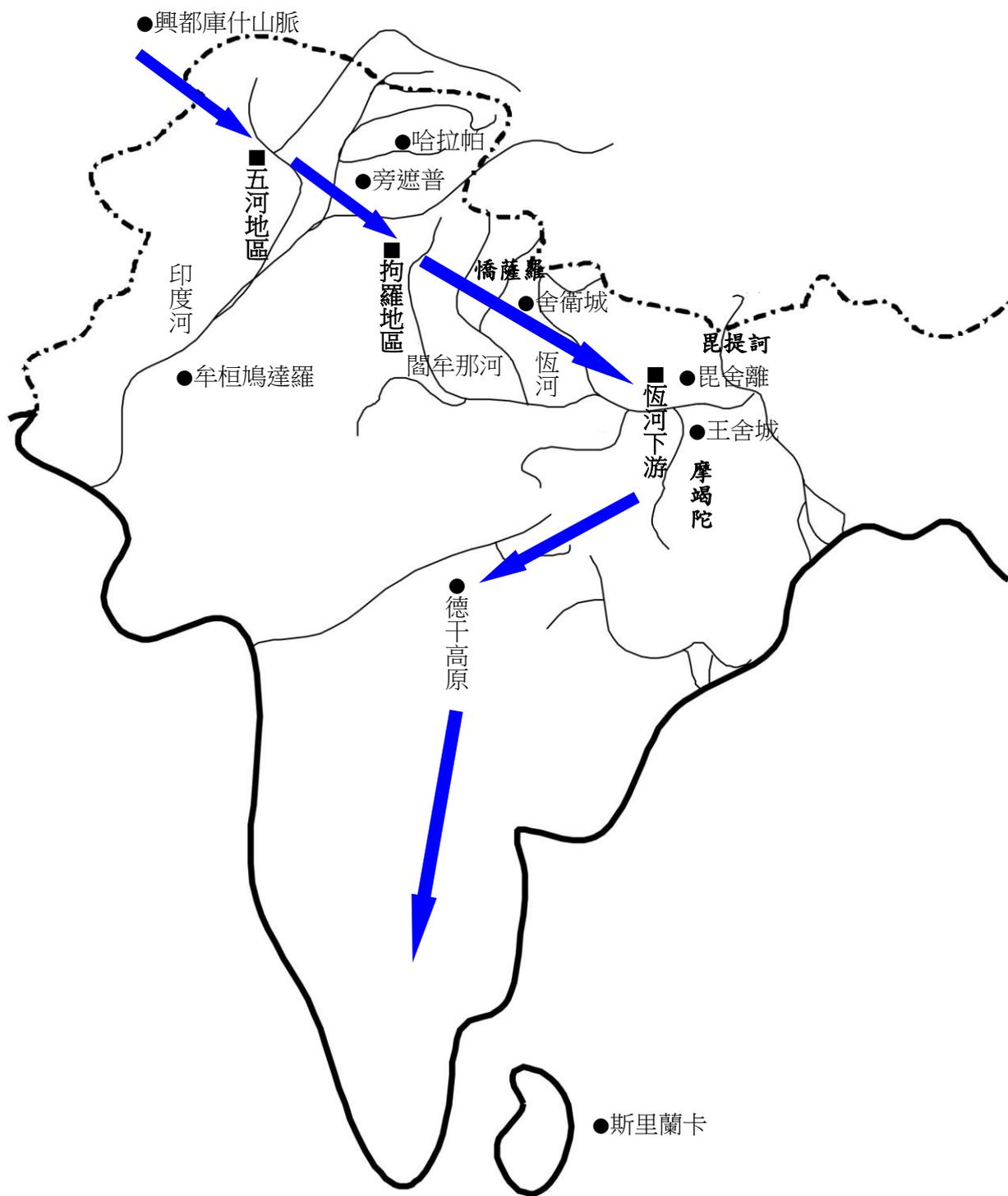
⁷ 偏重祭祀儀式，漸有祭祀萬能的傾向，天神幾乎是可以祭祀去操縱的。

⁸ 《佛在人間》，第三章〈從依機設教來說明人間佛教〉，p.70：「婆羅門修證求解脫，也說：觀念於「梵」——梵是一切生滅相不可說而為一切的本體。同時，口念「唵」字。這樣的心想口念，如修成就了，就可見真我，得解脫。」

⁹ 《以佛法研究佛法》，p.42：「約在西元前七〇〇到五〇〇年，印度傳統(阿利安)的宗教，進入奧義書時代。奧義書的深奧哲理，形式是傳統宗教的發揮；然而尋繹他的思想根柢，實在是凌駕傳統宗教的產物，使印度宗教進入一更高的階段，促成一種新的機運。從區域的文化特性說，這是阿利安文明，在東方環境中洗鍊出來的成果，不能忽略他的東方性。」

			<p>雅利安文明受異族文化之同化於前，反抗於後，婆羅門教乃一時衰落也。</p>	<p>反吠陀傾向乃產生多種出家之沙門團，多以嚴酷之苦行求解脫，而成風行一時之反吠陀潮流，此可謂之「教派興起時代」。</p>	<p>印度的六師外道，懷疑哲學，唯物論的順世外道等。</p>
--	--	--	---	---	--------------------------------

※雅利安人入侵印度及開拓之方向



貳、佛世時代背景

（壹）政治上——強凌弱而進行兼併

◎自雅利安民族東移恆河流域以來，東方被征服民族，受吠陀文化之啟發而次第興起。恆河南岸，以王舍城為首都的摩竭陀¹⁰，興盛起來；而在西進最前端的釋族，與舍衛城為首都的（北）憍薩羅國毘連。

◎釋尊當時的印度，摩竭陀（Magadha）與跋耆¹¹（Vrji），摩竭陀與憍薩羅（Kośala），都曾發生戰爭。摩竭陀與憍薩羅之對立，其著者也。事實上，當時的釋族，已成為憍薩羅的附庸。¹²

◎憍薩羅代表阿利安（或準阿利安）人。

摩竭陀是六師流行，代表抗拒西方宗教的中心。

釋迦族是東方的，卻是接近西方的，這是有助於理解釋尊的立場，不落二邊的思想特性。¹³

※律中每說到釋尊當時的印度的饑荒與疫病。這個世界，多苦多難，是不理想的。世亂時荒，人民不堪忍受！怎麼能得到一位施仁政，統一閻浮，領導人民於盛世之輪王！

（貳）宗教上——舊宗教腐化，新思想趨於極端

一、反婆羅門的沙門文化

◎恆河兩岸，雜有非阿利安人的東方，受阿利安文化影響，展開了思想的全面革新，這就是反婆羅門的沙門（śramaṇa）文化。

◎沙門，本為婆羅門教所規定的，再生族晚年，過著林棲與隱遁期的名稱。東方不受婆羅門教的限定，不問階級，不問老少，都可以過沙門的生活，因而遊行乞食，從事宗

¹⁰《四分律》卷31（大正22，780a25-b7）：「時王（摩竭王并沙）語太子言：「今可於此住，當分半國相與。」菩薩報言：「我不從此語。」時王復重語言：「汝可作大王，我今舉國一切所有，及脫此寶冠相與，可居王位治化，我當為臣。」時菩薩報言：「我捨轉輪王位出家學道，豈可貪於邊國王位而處俗耶？王今當知，猶如有人曾見大海水，後見牛迹水，豈可生染著心！此亦如是，豈可捨轉輪王位習粟散小王位？此事不然。」時王前白言：「若成無上道者，先詣羅闍城與我相見。」菩薩報言：「可爾。」爾時王即從座起，禮菩薩足遶三匝而去。」

¹¹《華雨集第三冊》，p.71-72：「毘提訶王朝解體，恆河南岸的摩竭陀國，尸修那伽王朝興起。據『普曜經』（一），『大方廣莊嚴經』（一），摩竭陀王族也是毘提訶族。而北岸的毘提訶族，散為跋耆、摩羅、拘利、釋迦等族。阿難晚年遊化於東方，受到恆河兩岸（摩竭陀、跋耆等）民族的崇奉：被稱為「毘提訶牟尼」，即毘提訶族的聖者。確認跋耆等東方民族，與釋族有密切關係。」

¹²《印度之佛教》，p.19：「傳說出家之動機止於此，吾嘗於迦毘羅衛之國政，若有所見焉。迦毘羅衛地不滿百里，受憍薩羅國之控制而非其種族。憍薩羅國王徵妃於釋種，釋種不願為異族之婚，而又莫敢與抗。國小，地僻，處兼併之世，強鄰虎視，亦難以圖存矣。當佛之世，即為憍薩羅所滅，其明證也。」

《十誦律》卷61（大正23，469c29-470a2）：「佛在舍婆提。釋子跋難陀死，衣鉢直三十萬兩金。憍薩羅國王波斯匿言：「是人無兒子故，是物應屬我。」

¹³《印度佛教思想史》，p.10。

教生活的沙門團，流行起來。當時的思想，屬於剎帝利，然沙門不分階級，為種族平等的全人類宗教。

二、著名的有六師外道

(一) 六師外道的特色

沙門團很多，佛教稱之為外道的，著名的有六師：

- (1) 富蘭迦葉 (Pūraṇa-kāśyapa)：為倫理的懷疑者，否定善惡之業有其相應之根，故倡無作用論。
- (2) 末伽黎拘舍羅子 (Maskarī-gośālīputra)：此為邪命外道之祖，倡無因而有論——自然論，或宿命論。乃是耆那教的一派，同樣堅持修苦行，在佛世極有勢力，除了耆那教，他是其餘五師中最盛大者。
- (3) 阿夷多翅舍欽婆羅 (Ajita-keśakambala)：否定靈魂之說——斷滅論，倡唯物論，以快樂為人生之目的，排斥一切嚴肅的倫理觀念，此亦即是順世外道。
- (4) 鳩(羅)鳩陀迦旃延 (Kakuda-kātyāyana)：主張心物永不消滅，倡世間常存論。亦稱無因論，自然論，否認道德，享受現樂。
- (5) 散惹耶毘羅梨子 (Sañjāi-vairāṭīputra)：為詭辯派或捕鰻論者，¹⁴為舍利弗及目犍連的老師。
- (6) 尼乾陀若提子 (Nirgrantha-jñātiputra)：這就是耆那教之始祖摩訶毘盧，他出世稍早於釋尊，也是王子出身。二元論，無神論者，苦行及嚴守不殺生為特色。

(二) 六師外道的思想分析

1、人生的要素

※分析人生：大抵是二元論¹⁵，是機械的「積集」說。

(3)阿夷多立五大說：地、水、火、風、虛空。

人死了，屬於物質的，還歸於四大。

諸根——感覺與意識的根源，歸於虛空。

人的生死，不過是五大的集散。

2、事物的認識

例如(5)散惹耶：如有人問有無後世，他是不以為有的，也不以為無的，不反對別人說有說無，自己卻不說是非有非無的。他的真意不容易明瞭，所以佛教稱之為不死矯亂論 (Amarāvikkhepa)。¹⁶

¹⁴ 西元前五世紀左右被稱為詭辯學 (Sophist)，專門從事詭辯之爭論術。從正面意義而言，詭辯可以養成批判精神；自負面意義觀之，則能陷人於巧言善辯、強詞奪理。印度六師外道中之珊闍耶 (梵 sañjaya) 即是詭辯論者。其議論「猶如鰻魚，狡滑巧妙，莫測高深」，然因其自身缺乏確定之知識價值，故又稱為不可知論。

¹⁵ 《佛法概論》，p.66：「釋尊的時代，東方印度風行的新宗教，以及在此氣運中完成的學派，如僧佉耶、衛世、尼犍子，都建立二元論。以為生命自體，與物質世界各別。」

《佛法概論》，p.92：「印度舊有的「業」說，無論為傳統的一元論，新起的二元論，總是與「我」相結合的。或以業為自我所幻現的——自作，或以業為我以外的動作——他作，都相信由於業而創闢一新的環境——身心、世界，「我」即幽囚於其中。釋尊的正覺，即根本否定此我，所以非自作，非他作，即依中道的緣起，說明此生死的流轉。」

¹⁶ 《以佛法研究佛法》，p.82：「散惹耶毘羅毘子，為一詭辯論者。他對於當時的問題，作這樣的

※新宗教的思辨，多少了解事物的相對性（似乎否認真理的懷疑論）。

3、行為的善惡

(3)阿夷多：否定善惡業力（輪迴）的存在。（因生死為五大集者）

(2)末伽黎：必然論者，以為生死輪迴的歷程，有一定的時劫，人類對解脫沒有絲毫的力量。

(4)鳩鳩陀：要素不滅說，以為殺生並不損害任何物，無所謂殺生。

※似乎都達到了善惡業果的否定。

(三) 六師宗教生活的目的

六師都是沙門，過著出家、乞食的生活，到底為了什麼，要過這樣的宗教生活呢？如：

(6)尼乾子：以「業」為自我（命）不能解脫的要素，所以要以嚴格的苦行來消滅宿業，防止新業。在「內的苦行」中，有禪定。

(5)散惹耶：不知主義，似乎是懷疑真理，其實是了解認識的相對性，所以「中止認識」，而想直下忘念去體驗真理。從忘念去體驗，當然是重於禪定的。

(四) 小結

思想一旦解放，即陷於混亂之局：或否認道德之價值；或創自然之說；或作殘酷之苦行；或修枯寂之禪定；或作詭辯論；或倡導唯物，追求現世五欲之樂。舊學說衰落而新學說迷亂，怎麼能得一切智者以定奪是非！

東方新興民族興起，雖演變出反吠陀之潮流，而以氣候酷暑，受東南濱海民族之影響，頗接近於神秘、苦行、極端。

時代的思想界，活躍而陷於混亂。釋尊適應於這一情形，在理性與德行的基礎上，後來居上，建立實現解脫的正道。

(叁) 釋尊反吠陀之學流創立佛教，以不苦不樂為中道行

◎釋尊其有感於國族之苦乎！不為轉輪王，則為一切智人，二者不相同而不相違背。捨無可為之故國，謀生死之解脫，兼求濟世善生之道，釋尊毅然成行矣。

◎釋尊乃趁勢而興，來自雪山之麓。慈和不失其雄健，深思而不流於神秘，¹⁷淡泊而薄苦行，創佛教，弘正法於恆河兩岸。所弘之正法，以「緣起」為本。即世間為相依相資之存在，無神我為世界之主宰，亦無神我為個人之靈體也。以世間為無我之緣起。

答覆：「如汝問有他世否，如我知定有，我當作如是說；但我不作是說。我亦不以為如是；亦不以為不如是；我亦不非之；亦不言非有非無他世」（巴利沙門果經）。這是不以為甲，不以為乙，不反對是甲是乙，也不說是非甲非乙的。依漢譯，他的答覆是：如此的，不如此的，非如此不如此的。總之，他對於是，非，是非三句，跟著他人的意見而說；自己不反對別人這麼說，自己卻不這麼說。他的真意，無法明了。傳說舍利弗日躄連起初跟他修學時，問他是否得道，他說：「吾亦不自知得與不得」（大智度論）。他見到緣起法的相待不定性，所以說不知，不說；耆那教稱他為不知主義。」

¹⁷ 印順導師，《華雨集》第四冊，〈一、契理契機之人間佛教〉，(p.36)：

佛法是理性的德行的宗教，依正見而起信，不是神教式的信心第一。依慧而要修定，定是方便，所以也不是神教那樣的重禪定，而眩惑於定境引起的神秘現象。佛弟子多數是不得根本定的，沒有神通，但以「法住智」而究竟解脫，這不是眩惑神秘者所能理解的。有正見的，不占卜，不持咒，不護摩（火供），佛法是這樣的純正！

- 1.於現實人生之佛教，反侵略而歌頌無諍，闢四姓階級而道平等。
- 2.於未來生天之佛教，崇善行以代祭祀萬能，尊自力以斥神力、咒力。
- 3.於究竟解脫之佛教，以不苦不樂為中道行；不以瑜伽者之狂禪¹⁸為是，而以戒為足，以慧為目。

◎釋尊之教化，雖以適應時代思潮，特重於出家（己利、解脫為重）之聲聞；然釋尊自身，則表現悲智之大乘，¹⁹中正平和雄健，與弟子同得真解脫，而佛獨稱「十力²⁰大師」也。佛於反吠陀之學流中，可謂月朗秋空，繁星失照矣！

三、佛陀一生的行誼

（壹）出家動機

一、釋尊的少年時代

（一）王家的尊榮，富裕的享受

釋尊少年時代，受到王家的良好教育。娶了耶輸陀羅為妃，生兒名羅睺羅，過著王家的尊榮，優越富裕的享受。

（二）不滿現實的意念生起

然而釋尊卻起了不滿現實的意念，傳說是：

1、觀耕

《佛所行讚》：「路傍見耕人，墾壤殺諸蟲，其心生悲惻，痛踰刺貫心。又見彼農夫，勤苦形枯悴，蓬髮而流汗，塵土塗其身。耕牛亦疲困，吐舌而急喘。太子性慈悲，極生憐憫心」。²¹

釋尊見到貧農（或是農奴）的勞苦而不得休息，眾生的互相殘害，不覺慈憫心起，因而在樹下作深長的靜思。

2、外出遊行

《方廣大莊嚴經》卷5〈感夢品14〉（大正3，571a2-571a26）

太子前出三門，見老病死愁憂不樂，今者宜令從北門出，嚴飾道路香花幡蓋使勝於前，勿得更有老病死等非吉祥事在於路側。

…太子向出至於中路，皆悉嚴好無諸不祥。忽有一人著壞色衣剃除鬚髮，執持應器杖錫而行，容止端嚴威儀詳審。太子即便下車作禮，言語既畢嚴駕而歸，竟亦不知何所論說。由於外出遊行，見到老年的龍鍾艱苦，病人的病患纏綿，死人的形容變色，而深感人生的無常。

¹⁸ 狂禪：1.佛教謂學禪不當而流於狂妄。（《漢語大詞典》（五），p.23）

¹⁹ 印順導師，《無諍之辯》，〈五、敬答議《印度佛教史》〉，（p.117）：

一切佛教乃同依本教流變而來。本教即釋尊之遺言景行，弟子（聞佛聲而奉行，即聲聞）見聞而受持者。大乘道孕於其中，然就歷史而論，則初期以聲聞行果為所崇，故名之為「聲聞為本之解脫同歸」。

²⁰ 參閱印順導師，《成佛之道（增註本）》，第五章〈大乘不共法〉，（p.421）；《攝大乘論講記》，第九章〈彼果智〉，（p.507-509）。

²¹ 《佛所行讚》卷1（大正4，8c）。

二、釋尊的出家為求解脫

(一) 出家

出家的沙門行，為東方新宗教的一般情形。然依佛法說：

◎「家」為男女互相佔有，物質私有的組合；依此發展下去，人世間的相侵相爭，苦迫不已。²²

◎「出家」，只是為了勘破自我，捨卻我所有的，以求得解脫的生活。

(二) 為了求得解脫——學習高深的禪定，專修苦行

為了求得解脫，向南遊行，參訪了阿羅邏伽羅摩、鬱頭羅摩子，學習高深的禪定。但學成了，卻不能得到解脫，所以又到優樓頻螺村，專修苦行。調息、止息，節食，斷食，這樣的精嚴苦行，頻臨死亡邊緣，還是不能解脫；這才捨棄了苦行，恢復正常的飲食。

(三) 了解禪定、苦行，而又超越他

這樣，捨棄王家的欲樂生活，又捨棄了禪定、苦行的生活；學習，了解而又超越他，踏上又一新的行程。

(貳) 成佛

一、無師自悟「古仙人道」

釋尊受牧女的乳糜供養，在尼連禪河中沐浴，身體漸康復了。

這才到河東，在現在的佛陀伽耶，敷草作座，於樹下禪思。立誓說：「我今若不證，無上大菩提，寧可碎是身，終不起此座」。²³起初修習四禪，在禪定中正觀緣起，終於證覺緣起的寂滅，超脫一切障礙而成佛。

釋尊表達其自覺解脫的信念，如《五分律》說：「一切智為最，無累無所染；我行不由師，自然通聖道。唯一無有等，能令世安穩」。²⁴釋尊修證的內容，稱為「古仙人之道」，「古王宮殿」。²⁵釋尊無師自悟，是獨到的創見，而其實是無分於古今中外，聖者所共由共證的，永恆普遍的大道！

二、即人成佛

佛法是與神教不同的，佛不是神，也不是神的兒子或使者，佛是以人身而實現正覺解脫的聖者。佛教不是神教那樣的，以宗教為「神與人的關係」，而是人類的徹悟，體現真理，而到達永恆的安樂、自在、清淨。佛是人，人間的「勇猛」、「憶念」、「梵行」，神（天）界不及人類多多。²⁶所以究竟成佛，不是天神，也不在天上，惟有在人間，所以釋尊說：「我今亦是人數」；「佛世尊皆出人間，非由天而得也」。²⁷

(參) 化導世間

釋尊成佛後，四十五（或作「四十九」）年間，踏遍了恆河兩岸，化導人類，不是神教

²² 《長阿含·30 世記經》（大正 1，147c-148c）。

²³ 《方廣大莊嚴經》卷 8（大正 3，588a）。

²⁴ 《彌沙塞部和醯五分律》卷 15（大正 22，104a）。

²⁵ 《雜阿含經》卷 12（大正 2，80c）。《相應部》（12）「因緣相應」（南傳 13，p.154）。

²⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 172 引經（大正 27，867c）。

²⁷ 《增壹阿含經》（26）「四意斷品」（大正 2，637b）。（34）「等見品」（大正 2，694a）。

那樣的，化作虹光而去。釋尊是真正的「父母所生身，直登大覺位」；「即人成佛」，創開人類自己的宗教。

一、傳說成佛後不想說法，梵天請佛轉法輪

釋尊成佛後，曾作七七日的禪思，享受解脫的法樂。

(一) 正法的深奧，眾生的愛著不容易突破

釋尊感到正法的深奧，眾生的愛著，而有不想說法的傳說，如《彌沙塞部和醯五分律》卷 15（大正 22，103c）說：

「我所得法，甚深微妙，難解難見，寂寞無為，智者所知，非愚所及。眾生樂著三界窟宅，²⁸集此諸業，何緣能悟十二因緣甚深微妙難見之法！又復息一切行，截斷諸流，盡思愛源，無餘泥洹，益復甚難！若我說者，徒自疲勞」。

佛法是甚深的，但不是世俗學問的精深，而是眾生本性（獸性、人性、神性）的癥結[窟宅]，不容易突破，也就難於解脫。²⁹

(二) 梵天勸請

「爾時世尊以此默然，而不說法。時梵天王於梵天上，遙知佛意，作是念：『今佛正覺，興出于世，不為眾生說所悟法，世間長衰，永處盲冥，死即當復墮三惡道！』念已，如力士屈伸臂頃，於梵天沒涌出佛前，頭面禮足，却住一面，白佛言：『惟願世尊，哀愍眾生，時為說法！自有眾生能受佛教，若不聞者便當退落！』如是三返」。

傳說：梵天知道佛不想說法，特地從天上下來，請佛說法。眾生的確不容易受化，但到底也有煩惱薄而根性利的。

(三) 眾生根有利鈍

「爾時世尊默然受之，即以佛眼普觀世間，見諸眾生根有利鈍：有畏後世三惡道者；有能受法，如大海者，有若蓮華萌芽在泥，出水、未出水不污染者」。

如蓮華那樣，也有長在水面上的，如經日光照射，就會開敷；眾生極難化度，但到底也有可以度脫的。這樣，佛才決定為眾生說法。

※這一傳說，表示了一切神教，神教中最高的創造神，所有的宗教行，都不能解決生死（世間）的苦迫，而惟有仰賴佛法。

佛法是不共世間的，與印度婆羅門教，東方新起的沙門文化，有根本不同的特質。

也表示了釋尊的悲心，明知眾生剛強難化，而終於展開了覺世度人的法門。³⁰

二、轉正法輪

釋尊這才到迦尸國的波羅奈，為五（位）比丘初轉法輪。

◎傳說輪王治世，有「輪寶」³¹從空而行；輪寶飛到那裏，那裏的人就降伏而接受教令。

²⁸ 《相應部》(6)「梵天相應」，作「眾生樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶」(南傳一二，p.234)。

²⁹ 《佛本行集經》卷 33〈36 梵天勸請品〉(大正 3，805c23-806a2)：「我今雖將如是等法向於他說，彼諸眾生未證此法，徒令我勞虛費言說。爾時世尊如是念已，為於此事，昔未曾聞，未從他得，未有人說，而心自辯，即說偈言：我今辛苦證此法，不可輒爾即應宣，諸欲癡瞋恚法纏，一切眾生有此難，唯應逆流細心智，所可覩見如微塵，樂欲貪著難見知，為彼無明闇覆故。」

³⁰ 《華雨集第二冊》，p.17-18。

³¹ 印順法師《青年的佛教》，p.177：「輪王出世，是世界大同的時代。輪王運用什麼方法來統一

◎釋尊依八正道而成佛，八正道就是法，所以說：「正見是法，乃至……正定是法」。³²釋尊依八正道成佛，為眾生說法，弟子們依法修行，八正道也就出現於弟子心中。從佛心而轉到弟子心，降伏一切煩惱，如輪寶那樣的從此到彼，降伏一切，所以名為轉法輪。法輪，是以「八支正道」為體的。³³

三、以法攝僧

釋尊與五比丘共住，開始僧伽的生活——法味同嘗，財味共享。³⁴

不久，隨佛出家的弟子，已有一百多人，釋尊囑付他們去分頭教化：「汝等各各分部遊行！世間多有賢善能受教誡者。……諸比丘受教，分部而去」。³⁵釋尊所宣揚的正法，迅速的發展。第二年，遊化到王舍城，得到頻婆沙羅王的歸依。佛的二大弟子，舍利弗與大目犍連，也加入釋沙門的僧伽。那時，出家弟子已有一千二百五十人了。

釋尊「以法攝僧」，使出家眾過著「和樂清淨」的集體生活。僧伽是「眾」，是有組織的集合。在僧伽中，人人平等，依德化的法治——戒律而住。彼此間互相警策，互相教誡，互相勉勵，在**和**——團結，**樂**——身心安樂，**清淨**——健全的僧伽裏，努力於修證及教化的活動。

釋尊曾勸優波離住在僧中，勸大迦葉放棄頭陀行而來僧中住。離眾的精苦行，受到當時（東方）摩竭陀與央伽民間的崇敬，但釋尊戒律的精神，是集體的僧伽；僧伽是佛法在人間的具體形象。³⁶釋尊一直在恆河兩岸，平等的施行教化。五十多歲後，體力差些，雖也遊行教化，但多住在舍衛城。

四、佛與佛弟子的心行——謀生死之解脫，兼求淑世善生之道

（一）釋尊之心行

佛法之在恆河兩岸，如春風時雨之教化普沾，固由說法之善巧，解脫道之純正，與適合時代根性之要求，然有賴於釋尊崇高之德性、悲懷、平等、躬行、身教者尤多。

世界呢？輪王有七寶：一、女寶，是賢德的王妃。二、主兵臣寶，是長於作戰的軍事領袖。三、主藏臣寶，是長於理財的財政大臣。四、馬寶。五、象寶，是快速的交通工具。六、珠寶，是大軍駐紮時，照亮黑夜的珠燈。七、輪寶，是威力無比的圓形武器，從千里萬里外飛來時，能毀滅一切敵對的力量。輪王有了這七寶，就統一了世界。輪王的統一世界，不是為了擴大領土，掠奪財富，是為了「正法治世」。輪王主要的命令，是要大家奉行五戒、十善，發展人類的仁慈精神；使世界的每一人民，都能過著和平、自由的幸福生活。」

³²《雜阿含經》卷 28（大正 2，202c）。

³³《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 182（大正 27，911b）。

³⁴《四分律》卷 32（大正 22，789a）。

³⁵《彌沙塞部和醯五分律》卷 16（大正 22，108a）。《赤銅鑠部律》「小品」（南傳三，p.39-40）。

³⁶《佛法概論》，p.19-21：「釋尊的所以制律，以法攝僧，有十種因緣：「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」（摩訶僧祇律卷一）。這十者，是釋尊制戒律的動機與目的；而正法久住，可說是最後的目的。從正法久住的觀點說：佛弟子要有組織的集團，才能使佛法久住世間。這僧團的組合，釋尊是把他建築在律制的基礎上；嚴格的紀律，成為攝受僧眾的向心力。「攝僧」與「極攝僧」，是集團的和合。…不忽略社會，不忽略自己，在集團中實現自由，而佛法也就達到了「久住」的目的。釋尊以律法攝受僧眾，把住持佛法的責任交託他。僧團為佛法久住的唯一要素，所以與佛陀、達磨，鼎立而稱為三寶。」

1、德性

釋尊之與弟子，師友也。

《長阿含經》卷2〈2 遊行經〉(大正1, 15a26-b1)：

佛告阿難：「眾僧於我有所須耶？若有自言：『我持眾僧，我攝眾僧。』斯人於眾應有教命，如來不言：『我持於眾，我攝於眾。』豈當於眾有教令乎？

不如異教者之以神子、神使自居，或統攝者自居。

2、平等

《彌沙塞部和醯五分律》卷16(大正22, 110a26-b4)：

於是瓶沙王稽首，請佛及僧明日中食，佛默然受。歡喜還宮，勅辦種種美饌，明旦於竹園敷座，自出白：『食具已辦！』佛與大眾隨次而坐，王手自斟酌，歡喜無倦。

食已行水，在一面立，白佛言：『今以此竹園奉上世尊！』

佛言：『可以施僧，其福益多！』

王復白佛：『願垂納受！』

佛言：『但以施僧，我在僧中！』王便受教，以施四方僧；然後取小床，於佛前坐。

迴施物於僧，不欲厚於己。

3、躬行

五日一行比丘之房，³⁷為病比丘洗濯，³⁸為盲比丘紆針，³⁹向小比丘懺摩。⁴⁰聞其病，則不辭跋涉之勞；⁴¹憫其愚，則不以誑佛為嫌。⁴²

凡沐釋尊慈和懇至之化者，莫不自尊自律而日進於德。

4、身教

³⁷《摩訶僧祇律》卷5(大正22, 262b4-9)、《摩訶僧祇律》卷8(大正22, 293c22-294a2)、《摩訶僧祇律》卷10(大正22, 316b17-c2)。

³⁸《四分律》卷41(大正22, 861b21-862a1)。《摩訶僧祇律》卷28(大正22, 455a25-c12)。

³⁹《增壹阿含經》卷31〈38 力品〉(大正2, 718c17-719b19)；《撰集百緣經》卷4(大正4, 218a23-c14)；《大智度論》卷10〈1 序品〉(大正25, 129a6-21)；《分別功德論》卷4(大正25, 41c21-42a14)。

⁴⁰(1)《雜阿含經》卷45(1212經)(大正2, 330a8-26)：

爾時，世尊臨十五日食受時，於大眾前敷座而坐，坐已，告諸比丘：「我為婆羅門，得般涅槃，持後邊身，為大醫師，拔諸劍刺。我為婆羅門，得般涅槃，持此後邊身，無上醫師，能拔劍刺。汝等為子，從我口生，從法化生，得法餘財，當懷受我，莫令我若身、若口、若心有可嫌責事。」

爾時，尊者舍利弗在眾會中，從座起，整衣服，為佛作禮，合掌白佛：「世尊向者作如是言：『我為婆羅門，得般涅槃，持最後身，無上大醫，能拔劍刺。汝為我子，從佛口生，從法化生，得法餘財。諸比丘！當懷受我，莫令我身、口、心有可嫌責。』我等不見世尊身、口、心有可嫌責事。所以者何？世尊不調伏者能令調伏，不寂靜者能令寂靜，不蘇息者能令蘇息，不般涅槃者能令般涅槃。如來知道，如來說道，如來向道，然後聲聞成就，隨道、宗道，奉受師教，如其教授，正向欣樂真如善法。」

(2)《別譯雜阿含經》卷12(228經)(大正2, 457a29-c28)、《增壹阿含經》卷24〈32 善聚品〉(5經)(大正2, 676b28-677b27)。

⁴¹《增壹阿含經》卷40〈44 九眾生居品〉(7經)(大正2, 766b22-767b26)、《雜阿含經》卷37(1023經)(大正2, 266c9-267b4)。

⁴²《增壹阿含經》卷30〈37 六重品〉(6經)(大正2, 712c12-713c11)。

釋尊之敬正法。

阿難說精進，忘病起坐以聽之；⁴³

聞堂中說法，則佇立於戶外，⁴⁴

5、悲懷

其於人世之和樂，悲懷兼濟，亦有可言者：

釋迦族與拘利族爭水，釋尊遠來為之和解。⁴⁵

《本生經》卷 23 (N40, 92a10-95a10// PTS. Ja.5.412-414)：

釋迦族與拘利族，於迦維羅衛城與拘利市中間流〔水〕之盧奚多河，作一堤堰，種植穀物。然而至逝瑟吒月時頃，穀物枯死，兩市之市民使役勞動者等，集合在一起。

此時拘利方面人等云：「因此水為兩方分取，君等之方與我等之方，均不充分。然在我等之方穀物，得一水將可結實，故請此水望歸我等使用。」

於是迦維羅衛城方之人等云：「…我等之穀物，亦得一水將可結實，是故我等欲得此水。」

「否！我等不與。」「如是我等亦不與。」

如是言語激動，一人起立撲向一人，於是被撲者又撲向他者，彼此互撲；彼此皆為王族之起源，然因互毆互罵而衝突擴大。

…彼等亦為戰爭之準備而出發。

……時世尊住於舍衛城。當日之晨朝，觀察世界，見彼等如此準備戰爭出發，世尊熟思：

「我如往彼處，接納處理諍端如何？」

毘舍離大疫，則身入其境以化之。⁴⁶

《增壹阿含經》卷 32 (11 經)〈力品 38〉(大正 2, 725b24-c28)：

爾時，毘舍離城鬼神興盛，人民死亡不可稱計。一日之中死者百數，鬼神羅刹充滿其中，面目黃色，或經三、四日而死者。是時，毘舍離人民恐懼，皆集一處，而共論議：「此大城中極為熾盛，土人豐熟，富樂無限，如彼天宮釋所住處。然今日為此鬼神所害，盡當死亡，丘荒猶如山野。誰能有此神德，却此災患？」

是時，人民各自相謂曰：「我等聞：『有沙門瞿曇，所至到處，眾邪惡鬼不得燒近。』若當如來來至此者，此諸鬼神各自馳散。但今日世尊在此羅閱城住，為阿闍世所供養，將恐不來此間遊化。」

或復有作是說：「如來有大慈悲，愍念眾生，遍觀一切，未度者使令得度，不捨一切眾生，如母愛子。設當有人請者，如來便來，阿闍世王終不留住。誰能堪往至阿闍世王界，而白世尊云：『我等城中今遭此困厄，唯願世尊慈愍屈顧！』」

…世尊告曰：「我今已受羅閱城阿闍世王請。諸佛世尊言無有二，若當阿闍世王見聽者，如來當往。」

⁴³ 《雜阿含經》卷 27 (727 經) (大正 2, 195b29-196a11)；《大智度論》卷 15 (1 序品) (大正 25, 173c4-9)。

⁴⁴ 《中阿含經》卷 56 (204 羅摩經) (大正 1, 775c16-776a2)。

⁴⁵ 《本生經》卷 23 (N40, 92a10-95a10// PTS. Ja.5.412-414)。

⁴⁶ 另參考《菩薩本行經》卷 2 (大正 3, 116b17-c7)。

教跋耆族以國不危之道；⁴⁷迴琉璃王殘民之師；⁴⁸息阿闍世王東征之謀；⁴⁹化央瞿利魔羅，行旅蒙其澤。

5、小結

即此數方面，可見釋尊之重視現樂人群！

餘如唱四姓平等之教，斥祭祀，呵苦行，禁咒術，⁵⁰糾正印度文明之偏失，則尤世人所熟知者。

(二) 聲聞弟子之心行

1、聲聞弟子

及門之聲聞弟子，以蔽於時習，間或未能深體釋尊之本懷；然如畢陵迦婆蹉之捍盜，⁵¹富樓那之化粗獷之邊民，⁵²目犍連 (p.32) 之殉教等，⁵³亦有足多⁵⁴者。

2、在家弟子

在家弟子，尤多難能之行：釋摩訶男自殺以救同族；⁵⁵末利夫人飲酒以救人；⁵⁶須達多⁵⁷及梨師達多⁵⁸等，更能舉所有資產，與信佛之四眾弟子共之。

《增壹阿含經》卷 4〈護心品 10〉(大正 2, 564c23-565a8)：

爾時，長者白世尊言：「善哉！如來！聽諸比丘隨所須物三衣、鉢盂、鍼筒、尼師壇、衣帶、法澡罐，及餘一切沙門雜物，盡聽弟子家取之。」

爾時，世尊告諸比丘：「汝等若須衣裳、鉢器及尼師壇、法澡罐，及餘一切沙門雜物，聽使此取，勿足疑難，起想著心。」

⁴⁷《中阿含經》卷 35〈142 兩勢經〉(大正 1, 648a25-650b8)；《長阿含經》卷 2〈2 遊行經〉(大正 1, 11a8-16b10)。

⁴⁸《五分律》卷 21 (大正 22, 141a13-c13)、《四分律》卷 41 (大正 22, 860b21-c10)。

⁴⁹《長阿含經》卷 2〈2 遊行經〉(大正 1, 11a8-b19)。

⁵⁰《佛在人間》〈三、從依機設教來說明人間佛教〉p.49：「祭祀、咒術，是一般的，求生人天的；德行，通於做人的方法，以及進修的根本道德；苦行、隱遁、瑜伽，是生天的，而且是生天得解脫的。釋尊出生於印度人間，應機立教，對於這些，是怎樣的攝取或破斥呢？」詳細的內容，請參見《佛在人間》pp.49-52。此外，印順導師進一步分別聲聞法對這些印度宗教之六法的攝取與破斥，詳見《佛在人間》pp.52-55。最後，印順導師說「印度婆羅門的神教，重祭祀、咒術、苦行。大乘佛教的發揚，有著天乘的融攝，所以這三種也融攝進來。」詳細的內容，請參見《佛在人間》pp.68-71。

⁵¹《四分律》卷 56 (大正 22, 980a12-b6)、《五分律》卷 28 (大正 22, 183a26-b3)、《十誦律》卷 58 (大正 23, 432c23-433a5)。

⁵²《雜阿含經》卷 13 (311 經) (大正 2, 89b1-c23)；《中部經典》卷 16 (N12, 285a9-288a6 // PTS.M.3.267-270)。

《華雨集第四冊》，p.53：「摩訶男為了保全同族，願意犧牲自己的生命。這幾位都是證聖果的，能說修解脫道的沒有道德意識嗎？佛世的出家比丘，身無長物，當然不可能作物質的布施，然如富樓那的甘冒生命的危險，去教化羸獷的邊民，能說沒有忘我為人的悲心嗎？」

⁵³《增壹阿含經》卷 18 (9 經) (大正 2, 639a12-641a26)。

⁵⁴足多：足以稱美。(《漢語大詞典》(十)，p.425)

⁵⁵《四分律》卷 41 (大正 22, 860c25-861a15)、《五分律》卷 21 (大正, 141a13-c7)。

⁵⁶《佛說未曾有因緣經》卷 2 (大正 17, 585a22-c15)。

⁵⁷《雜阿含經》卷 22 (592 經) (大正 2, 157b18-158b23)、卷 30 (860 經) (大正 2, 218c29-219a24)、卷 37 (1030 經) (大正 2, 269b1-18)

⁵⁸《四分律》卷 51 (大正 22, 950a26-b1)。

爾時，世尊與長者阿那邠持說微妙之法。說妙法已，便從坐起而去。

當於爾時，阿那邠⁵⁹持復於四城門而廣惠施，第五市中，第六在家，須食與食，須漿與漿，須車乘、妓樂、香熏、瓔珞，悉皆與之。

爾時，世尊聞長者阿那邠持於四城門中廣作惠施，復於大市布施貧乏，復於家內布施無量。爾時，世尊告諸比丘：「我弟子中第一優婆塞好喜布施，所謂須達長者是。」

佛的在家弟子須達多，好善樂施，被稱為給孤獨長者。梨師達多弟兄，也是這樣。

（三）佛與聲聞弟子的乞食說法

比丘們為心解脫而精進修行，但每日去乞食，隨緣說法。

為什麼要說法？經中曾不止一次的說到。如釋尊某次去乞食，那位耕田婆羅門，譏嫌釋尊不種田（近於中國理學先生的觀點，出家人是不勞而食）。釋尊對他說：我也種田，為說以種田為譬喻的佛法。耕田婆羅門聽了，大為感動，要供養豐盛的飲食，釋尊不接受，因為為人說法，是出於對人的關懷，希望別人能向善、向上、向解脫，而不是自己要得到什麼（物質的利益）。解脫的心行，決不是沒有慈悲心行的。

（肆）佛陀晚年

佛與弟子們的長期教化，佛法是相當興盛的。但在釋尊晚年，也有些不幸事件，世間就是這樣的！

一、提婆達多的「破僧」

在僧伽中，釋族與釋族關係密切的東方比丘，覺得佛法是我們的。釋尊的堂弟提婆達多，有了領導僧眾的企圖，但得不到釋尊的支持。依釋尊的見解，佛法不是種族的、國家的，而是世界全人類的，不應該以某一種族為主體。釋尊曾說：我不攝受眾，亦無所教令。⁶⁰釋尊不以統攝的領導者自居，也不交與大弟子領導，何況提婆達多！

因此，提婆達多索性與五百初學比丘，脫離佛法而自立教誡，說苦行的「五法是道」。⁶¹在這破僧事件中，釋尊受到了石子打擊而足指出血。雖由舍利弗與目犍連說法，而使初學者回歸於佛法的僧伽，而教團分裂的不幸，將影響於未來。⁶²

二、釋迦族被憍薩羅所滅

⁵⁹ 須達梵名 Sudatta，巴利名同。又作須達多、蘇達哆。譯作善授、善與、善施、善給、善溫。為中印度舍衛城之長者，波斯匿王之大臣。其性仁慈，夙憐孤獨，好行布施，人稱之為阿那他擯茶陀（梵 Anāthapiṇḍada，巴 anāthapiṇḍika，又作阿難邠邸、阿難賓坻、阿那邠地、給孤獨食、給孤獨）。皈依佛陀後，建造祇園精舍（梵 Jetavana）供養佛陀。

⁶⁰ 《長阿含·遊行經》（大正 1，15a）。《長部》（16）《大般涅槃經》（南傳七，p.67）。

⁶¹ 印順法師《印度之佛教》（p.33-p.34）：「提婆達多，佛之堂弟而從佛出家者。受韋提希子阿闍世之敬禮，染著利養，乃與阿闍世謀，勸殺父王頻毘娑羅為新王，己則殺佛別創新教為新佛。彼欲害佛者數次，初放醉象，次使狂人，後投大石，而皆目的不果。乃自稱大師，創五法是道，毀八正道非道。五法者：一、盡形壽著糞掃衣；二、盡形壽常乞食；三、盡形壽唯一坐食；四、盡形壽常露坐；五、盡形壽不食一切魚、肉、血味、鹽、酥、乳等（或作：不食鹽；不食酥乳；不食魚肉；常乞食；春夏八月露坐，四月住草庵）。觀其五法之峻嚴，頗類耆那苦行之教。以時眾崇尚苦行，乃使佛教之五百新學，暫時叛教以去。佛與弟子雖疊受政、教之迫害，從未叫囂，少流於感情用事，沈靜悲憫，一以德化，卒於心安理得中勝之。」

⁶² 參閱印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》第六章（p.316-318）。

《增壹阿含經》卷 26〈等見品 34〉(大正 2, 690c17-692a16):

是時，波斯匿王隨壽在世，後取命終，便立流離太子為王。是時，好苦梵志至王所，而作是說：「王當憶本釋所毀辱。」

是時，流離王報曰：「善哉！善哉！善憶本事。」是時，流離王便起瞋恚，告群臣曰：「今人民主者為是何人？」

群臣報曰：「大王！今日之所統領。」流離王時曰：「汝等速嚴駕，集四部兵，吾欲往征釋種。」

…是時，流離王殺九千九百九十萬人，流血成河，燒迦毘羅越城。」

釋族早已成為憍薩羅的附庸，在釋尊晚年，終於為憍薩羅軍隊所毀滅。釋族地小而人少，在強鄰的兼併政策下，是無可奈何的事。目睹祖國與親族的不幸，釋尊也不能不有所感吧！

三、舍利弗與大目犍連入滅

舍利弗與大目犍連，稱「雙賢弟子」；在釋尊晚年，遊化各方，使佛法得到正常的開展。但不幸，佛滅前二或三年，舍利弗與目犍連相繼入滅。

(一) 目犍連為婆羅門所襲擊，傷重而死

《增壹阿含經》卷 18〈四意斷品 26〉(大正 2, 639b11-c8):

尊者大目犍連到時，著衣持鉢，欲入羅閱城乞食。是時，執杖梵志遙見目連來，各各相詣謂曰：「此是沙門瞿曇弟子中，無有出此人上，我等盡共圍已，而取打殺。」

是時，彼梵志便共圍捉，各以瓦石打殺而便捨去，身體無處不遍，骨肉爛盡，酷痛苦惱，不可稱計。

是時，大目犍連而作是念：「此諸梵志圍我取打，骨肉爛盡，捨我而去。我今身體無處不痛，極患疼痛，又無氣力可還至園，我今可以神足還至精舍。」是時，目連即以神足還至精舍，到舍利弗所，在一面坐。

是時，尊者大目犍連語舍利弗言：「此執杖梵志圍我取打，骨肉爛盡，身體疼痛，實不可堪，我今欲取般涅槃，故來辭汝。」

時舍利弗言：「世尊弟子之中，神足第一，有大威力，何故不以神足而避乎？」

目連報言：「我本所造行極為深重，要索受報，終不可避，非是空中而受此報。然我今日身極患疼痛，故來辭汝，取般涅槃。」

舍利弗言：「諸有比丘、比丘尼修四神足，多廣演其義，若彼人意中欲住劫、過劫，乃至不滅度，何以不住而滅度乎？」

目連報言：「如是，舍利弗！如來言：『若比丘、比丘尼修四神足，欲住壽經劫者，亦可得耳。』但如來住劫住者，我亦住耳。但今日世尊不久當取般涅槃，眾生之類壽命極短，又我不忍見世尊取般涅槃。然我身體極為疼痛，欲取般涅槃。」

(二) 舍利弗也回故鄉入滅

《增壹阿含經》卷 18〈四意斷品 26〉(大正 2, 640b25-c14):

「尊者舍利弗往詣精舍。到已，收攝衣鉢，出於竹園，往詣本生住處。是時，尊者舍利弗漸漸乞食至摩瘦國。爾時，尊者舍利弗遊於摩瘦本生之處，身遇疾病，極為苦痛。時，唯有均頭沙彌供養，目下除去不淨，供給清淨。」

是時，釋提桓因知舍利弗心中所念，譬如力士屈申臂頃，從三十天沒不現，來至舍利弗精舍中。至已，頭面禮足，復以兩手摩舍利弗足，自稱姓名，而作是說：「我是天王帝釋。」

舍利弗言：「快哉！天帝！受命無窮。」

釋提桓因報言：「我今欲供養尊者舍利。」

時舍利弗報言：「止！止！天帝！此則為供養已，諸天清淨，阿須輪、龍、鬼及諸天之眾。我今自有沙彌，足堪使令。」

時，釋提桓因再三白舍利弗言：「我今欲作福業，莫見違願，今欲供養尊者舍利。」是

時，舍利弗默然不對。時，釋提桓因躬自除糞，不辭謙苦。

是時，尊者舍利弗即以其夜而般涅槃。

※雙賢弟子相繼入滅對佛法的開展，是不幸的，如《雜阿含經》說：「若彼方有舍利弗住者，於彼方我[釋尊]則無事」；「我觀大眾，見已虛空，以舍利弗、大目犍連般涅槃故。我聲聞[弟子]，唯此二人善能說法，教誡教授」。⁶³

※晚年的不幸事件，接踵而來，釋尊始終以慈忍理性來適應，這就是世間呀！

（伍）最後教誡

（一）毘舍離安居，身體衰弱有病

釋尊八十歲那年，在毘舍離安居。身體衰弱有病，自己說如「朽車」那樣。

《長阿含經》卷2（大正1，15a15-b13）：

吾獨與阿難於此安居。所以然者？恐有短乏。

是時，諸比丘受教即行，佛與阿難獨留。

於後夏安居中，佛身疾生，舉體皆痛，佛自念言：「我今疾生，舉身痛甚，而諸弟子悉皆不在，若取涅槃，則非我宜，今當精勤自力以留壽命。」

爾時，世尊於靜室出，坐清涼處。阿難見已，速疾往詣，而白佛言：「今觀尊顏，疾如有損。」

阿難又言：「世尊有疾，我心惶懼，憂結荒迷，不識方面，氣息未絕，猶少醒悟。默思：『如來未即滅度，世眼未滅，大法未損，何故今者不有教令於眾弟子乎？』」

佛告阿難：「眾僧於我有所須耶？若有自言：『我持眾僧，我攝眾僧。』斯人於眾應有教命，如來不言：『我持於眾，我攝於眾。』豈當於眾有教令乎？阿難！我所說法，內外已訖，終不自稱所見通達。吾已老矣，年且八十。譬如故車，方便修治得有所至。吾身亦然，以方便力得少留壽，自力精進，忍此苦痛，不念一切想，入無想定，時，我身安隱，無有惱患。」

（一）純陀最後的供養

安居三月終了，率領阿難等比丘，向北方遊行。在波婆，受純陀的供養飲食，引起病勢的急劇變化。

《大般涅槃經》卷2（大正1，197a23-b18）：

爾時，世尊即為淳陀，說種種法。淳陀聞已，憂悲小歇，便從座起，整身威儀，偏袒右

⁶³ 《雜阿含經》卷24（大正2，177a）。

肩，頂禮佛足白言：「世尊唯願，明日受我薄供。」世尊即便默然許之。爾時，淳陀知佛許已，禮足而退淳陀還舍，通夕辦於多美飲食。至明食時，遣信白佛：「唯願世尊！自知其時。」於是，如來與諸比丘，前後圍繞，往詣其舍，次第就坐。是時，淳陀見佛坐已，即便行水，手自斟酌，下諸精饌。世尊及僧，食竟洗鉢，還歸本坐，淳陀亦坐。爾時，世尊告淳陀言：「汝今已作希有之福，最後供飯佛比丘僧，如此果報，無有窮盡。一切眾生，所種諸福，無有能得等於汝者。宜應自生欣慶之心，我今最後受汝請訖，更不復受他餘供飯。」

…

爾時，世尊說此偈已，即語阿難：「我今身痛，欲疾往彼鳩尸那城。」爾時，阿難與諸比丘并及淳陀，聞佛此語，生大苦痛，號泣流連，不能自勝。於是，世尊即從座起，與諸比丘前後圍繞，趣向彼城。

（二）最後的教誡

勉力前進到拘尸那，就在這天半夜裏，釋尊在娑羅雙樹間般涅槃了。

將入涅槃前，身體極度虛弱，還化度須跋陀羅為最後弟子。諄諄的教誨弟子：「我成佛來所說經戒（法），⁶⁴[毘奈耶]，即是汝護，為汝等（怙）恃」；⁶⁵不要以為世尊涅槃，就沒有依怙了。「諸行是壞法，精進莫放逸，此是如來最後之說」。⁶⁶諸行是無常的，必然要滅壞的，佛的色身也沒有例外。最要緊的，是依佛所說而精進修行，所以說：「我諸弟子展轉行之，則是如來法身常在而不滅也」！⁶⁷

（三）佛陀入涅槃

人間的佛陀入涅槃，也就是去世了。眾生是生死死生，無限的流轉，正覺而得究竟解脫的入涅槃，又是怎樣呢？大迦旃延對婆蹉種說：不可說如來死後是有的，也不可說死後是無的，說死後也有也無，或非有非無，都是不可這樣說的。⁶⁸那死後怎樣呢？「惟可說為不可施設，究竟涅槃」。⁶⁹涅槃是超越的，不能以世間的存在或不存在來表示。這不是分別言語所可及的，只能說：無限的生死苦迫是徹底的解脫了。

⁶⁴《華雨集第三冊》，p.133-134：「經中明白舉出了經與戒，為比丘的覆護依恃。『法顯譯本』作：「制戒波羅提木叉，及餘所說種種妙法，此即便是汝等大師」。『長部』作：「我所說之法律，為汝等師」。經戒，即法與律，同樣是比丘所依止，比丘們的大師。…但傳誦於北方的有部新律（『雜事』），先說到法（十二分教），次說：「我令汝等，每於半月說波羅提木叉，當知此則是汝大師，是汝依處」。雖說到法與戒律，而對比丘的依處，大師，局限於波羅提木叉，與其餘五本不合。本來，法是一切佛法的總稱，所以不妨說法為依止，如說：「自依止，法依止，不異依止」（『S』四七·九）；是佛涅槃那年，佛為阿難說的（『遊行經』等）。但佛法分為二，即法與律（法與戒），所以法與律都是比丘們所依止，為比丘所師。如但說戒為依止，戒為大師，所說即不圓滿（戒不能代表一切）。流行於西北印度的有部律師，強調戒律的重要，這才但說以戒為師。『遺教經』的「波羅提木叉是汝大師」，也正是這一系傳誦的教典。在中國，『遺教經』流行得很普遍，所以常聽到「以戒為師」。而圓正的、根本的遺教：「法律是汝大師」；或「以法為師」，反而非常生疏了！」

⁶⁵《長阿含·2 遊行經》（大正 1，26a）。

⁶⁶《長部》（16）《大般涅槃經》（南傳七，p.144）。《長阿含·2 遊行經》（大正 1，26b）。

⁶⁷《佛垂般涅槃略說教誡經》（大正 12，1112b）。

⁶⁸《雜阿含經》卷 34（大正 2，244c-245a）。

⁶⁹《本事經》卷 3（大正 17，678a）。

肆、佛傳源於十二分教中的「本生」、「譬喻」、「因緣」

（壹）佛傳的淵源與集成**一、佛傳的淵源**

佛教是釋尊所創立的。釋尊在人間自覺覺他的行跡，深入人心，傳說於僧伽及民間。有關釋尊的事跡，主要的出於「律」部。

（一）如來一生的四大事跡

佛陀涅槃以後，佛陀的遺跡，受到信眾的尊崇。如來生處，如來成正覺處，如來轉法輪處，如來入涅槃處：佛的遺跡受到尊敬；事跡也當然傳誦於人間。四大聖跡，也就是如來一生的四大事跡。誕生前後，從出家修行到成佛，說得完備些，就形成八相成道。佛傳是以這些為總線索，結合種種傳說而成的。

（二）引用傳說中的部分事跡，以表示法律的真實意義

佛的普化人天——八眾，為弟子說法，成立僧制。集出而見於經律的，片段的比較多。佛的事跡，並非只是這些，原形就是這些，而是經與律的結集者，為了說明某一法義，某一制度，而引用傳說中的部分事跡，以表示法律的真實意義。律部，原則是「隨緣成制」。所以不但「波羅提木叉」，僧伽所有的每一制度，都會有一項或多項的事緣。佛（與弟子有關，也就成為弟子的傳記）的事跡，在律部中特別豐富，原因就在於此。

二、佛傳的集成：二部分事跡**（一）第一部分：出家，修行，成佛，說法，教化釋族（後來加上誕生因緣或更早些）**

一、為了說明僧伽的成立，敘述釋尊的出家，修行，說法；到成佛第六年，回迦毘羅衛（Kapilavastu）省親，教化釋族止。後來加上誕生因緣（或更早些），集成佛傳。這部分，「摩訶僧祇師名為大事；薩婆多師名此經為大莊嚴；迦葉維師名佛往因緣；曇無德師名為釋迦牟尼佛本行；尼沙塞師名為毘尼藏根本」⁷⁰。

部派	譯語
摩訶僧祇師（大眾部）	《大事》 ⁷¹
薩婆多師（說一切有部）	《大莊嚴》 ⁷²
迦葉維師（飲光部）	《佛往因緣》
曇無德師（法藏部）	《釋迦牟尼佛本行》
尼沙塞師（化地部）	《毘尼藏根本》 ⁷³

⁷⁰ 《佛本行集經》卷 60（大正 3，932a）。

⁷¹ 《原始佛教聖典之集成》，p.356 「現存梵本的『大事』，首明「中國（佛教的中國，聖大眾部中，說出世部所誦律藏之大事」。『大事』全稱為『大事譬喻』，為大眾部的一派，說出世部的佛傳。」

⁷² 《初期大乘佛教之起源與開展》，p.581：「說一切有部的佛傳，是名為『大莊嚴』的。『佛說普曜經』與『方廣大莊嚴經』，是同本異譯，雖已大乘化了，但所敘佛傳，直從菩薩在兜率天「四事觀察」說起，到化度釋種為止，與根本說一切有部的佛傳，還是一致的。」

⁷³ 《原始佛教聖典之集成》，p.359-360：「塞部稱為『毘尼藏根本』：毘尼藏是僧伽制度，僧制以出家入僧，「十眾受具」為主。成佛說法，化眾出家，為制「十眾受具」的根源，所以這一部

(二) 第二部分：晚年遊化

二、釋尊晚年，作最後遊行，到拘尸那（Kūśinagara）入涅槃。起初也屬於「律」部，如《有部毘奈耶雜事》所說；《大毘婆沙論》也說：「如大涅槃，持律者說」。⁷⁴這部分，又增補而集為《遊行經》⁷⁵（南傳名《大般涅槃經》），編入《長阿含》。

(三) 小結：二部分事跡集合起來，為現存佛傳的全部

這二部分集合起來，如《佛所行讚》，《佛本行經》等，為現存佛傳的全部。但回國省親以後，最後遊行以前，三十多年的化跡，雖有無數的片段傳說，卻缺乏前後次第的敘述！

分的佛傳，或稱為「毘尼藏根本」。」

《初期大乘佛教之起源與開展》，p.580：「部的佛傳，是名為『毘尼藏根本』的；「根本」是依處，也有「因緣」的意義。」

⁷⁴《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 35-39（大正 24，382c-402c）。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126（大正 27，660a）。

⁷⁵《華雨集第三冊》，p.122：「聲聞乘的『大般涅槃經』，以如來入滅為主題，敘述佛的沿路遊化，最後到拘尸那，度須跋陀羅，作了最後的教誡。該經的不同傳誦，現存有六部：一、巴利文『長部』（一六）『大般涅槃經』第六誦品（一一七），以下簡稱『長部』。二、姚秦佛陀耶舍等譯，『長阿含經』第二『遊行經』（下），簡稱『遊行經』。三、西晉白法祖譯的『佛般泥洹經』（下），簡稱「法祖譯本」。四、晉失譯的『般泥洹經』（下），簡稱『泥洹經』。五、東晉法顯所譯的『大般涅槃經』（下），簡稱「法顯譯本」。六、唐義淨所譯的，『根本說一切有部毘奈耶雜事』（三八），簡稱『雜事』。」

附錄：佛傳的比較

	1.燃燈佛授記	2.梵天勸請	3.初轉法輪	4.五比丘覺悟	5.耶舍出家	6. 三迦葉隨佛出家	7. 舍利弗目犍連隨佛出家	8. 回故國迦毘羅衛度釋種	9.提婆達多破僧	10.涅槃
銅鑠律	X	O	O	O	O	O	O	O	O	X
五分律	X	O	O	O	O	O	O	O	O	X
四分律	O	O	O	O	O	O	O	O	O	X
眾許摩訶帝經	X	O	O	O	O	O	O	O	O	X
根有律破僧事	X	O	O	O	O	O	X	O	X	X
大事	O	O	O	O	O	O	O	O	X	X
十二遊經	O	X	O	O	X	O	O	O	X	X
中本起經	O	X	O	O	O	O	O	O	X	X
修行本起經	O	X	X	X	X	X	X	X	X	X
異出菩薩本起經	O	X	O	O	X	O	X	X	X	X
過去現在因果經	O	O	O	O	O	O	O	X	X	X
藏譯	X	O	O	O	O	O	O	O	X	X
佛本行集經	O	O	O	O	O	O	O	O	X	X
佛說太子瑞應本起經	O	O	O	O	X	O	X	X	X	X
『小部』因緣談	X	O	O	O	O	O	O	O	X	X
Lalitavistara	X	O	O	O	X	X	X	X	X	X
普曜經	X	O	O	O	X	O	O	O	X	X
大方廣莊嚴經	X	O	O	O	X	O	O	O	X	X
佛所行讚	X	O	O	O	O	O	O	O	O	O
佛本行經	O	X	O	O	X	X	X	X	O	O

〔貳〕佛陀的崇高偉大，超越於一般聲聞弟子

釋尊在世時，弟子們只是承受佛的教誨而努力修學。釋尊的現生事——誕生、出家、修行、成佛、轉法輪、入涅槃，當然會傳說於人間。過去生中事，大概是不會去多考慮的。但是涅槃以後，由於誠摯的懷念戀慕，在佛陀遺體、遺物、遺跡的崇敬供養中，釋尊的崇高偉大，超越於一般聲聞弟子，漸深深的感覺出來。

傳說阿育王時，大天的唱道五事⁷⁶，一部分正是佛與聲聞平等說的批判。⁷⁷佛是無師自悟的，智慧與能力，一切都不是弟子們可及的。為什麼呢？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，才會優鉢曇花那樣的偶然出現，超過弟子們所有的功德。

〔叁〕佛陀的前生的修行——「本生」「譬喻」「因緣」

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。這裡面，或是印度古代的名王、名臣、婆羅門、出家仙人等所有的「至德盛業」；或是印度民間傳說的平民、鬼神、鳥獸的故事，表示出難能可貴的德行（也許是從神話來的；可能還有波斯、希臘等成分）。這些而傳說為釋尊過去生中的大行，等於綜集了印度民族德行，民族精神的心髓，通過佛法的理念，而表現為崇尚完美的德行。惟有這樣的完人，才能成為超越世間一切眾生的佛，成為圓滿究竟的佛。所以這些傳說，是佛教界共同意識的表現，表達出成佛應有的偉大因行。⁷⁸這樣的偉大因行，不只是個人的解脫，是遍及世間，世間的一切善行，都是佛法。

一、「本生」

「本生」：

（一）編入原始經律之本生

1、「經」中的本生

經中舉印度民族的先賢德業，而說「即是我也」。

2、「律」中的本生

◎律中從當前的事緣，說到過去生中早已如此，再歸結說：過去的某某，就是現在的某人。

◎律中所說的「本生」，通於佛及弟子，是或善或惡的⁷⁹。

※早期的「本生」，已編入原始的經律。

（二）部派所傳之本生

部派分化以後，「本生」不斷的發展，著重於釋尊的前生，傳出了更多的菩薩因行。

◎敘述的形式，採取律家的三段式（當前事緣，過去情形，歸結到現在）。如

◎銅鑠部（Tāmasāṭīya）所傳，《小部》（10）《本生》，共 547 則；

◎吳康僧會譯出的《六度集經》；

⁷⁶ 《異部宗輪論》（大正四九·一五上）。

⁷⁷ 《印度佛教思想史》，p.61-62：「佛與弟子們同稱阿羅漢，而佛的智德勝過一般阿羅漢，原則上一般佛教界所公認的。傳說大眾部的大天（Mahādeva）五事：「餘所誘、無知，猶豫、他令入，道因聲故起」，引起了教界的論諍。「道因聲故起」，是說音聲可以引起聖道，音聲可作為修道的方便。前四事，都是說阿羅漢不圓滿，顯出佛的究竟；離釋尊的時代遠了，一般人對佛與阿羅漢間的距離也漸漸遠了。」

⁷⁸ 「雜藏」中，像《法句》、《義足》等，是古型的精粹的小集。也有本生、本事、譬喻、方等，這裡面含有豐富的大乘思想。這在迦王時代，已經如此了。

⁷⁹ 參閱印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，p.559-561。

◎西晉竺法護所譯的《生經》；

◎傳為支謙所譯，僧伽斯那（Samghasena）所集的《菩薩本緣經》等。

※這些「本生」，多數是部派時代所傳出的。

二、「譬喻」

「譬喻」：梵語阿波陀那，本為光輝的偉大行業。

（一）部派所傳

1、銅鑠部之《譬喻》

◎如銅鑠部所傳的《小部》（13）《譬喻》，全部分《佛譬喻》、《辟支佛譬喻》、《長老譬喻》、《長老尼譬喻》，都是聖者光輝的行為。

◎《佛譬喻》中說：「三十波羅蜜滿」⁸⁰。

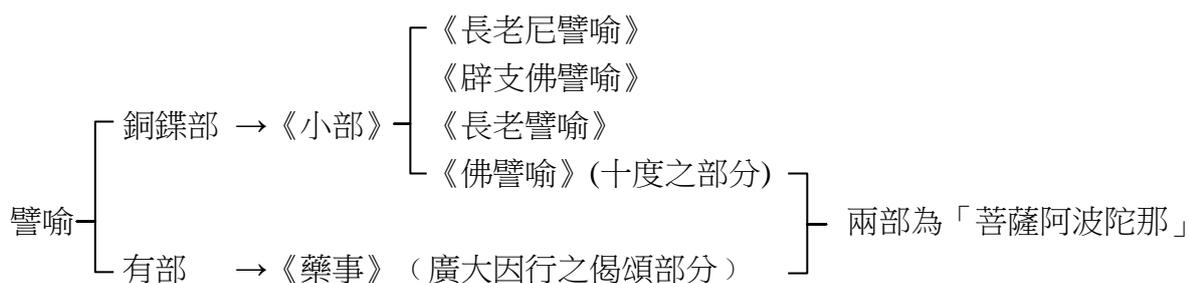
2、有部之「菩薩阿波陀那」

◎說一切有部（Sarvāstivādin）有「菩薩阿波陀那」，如《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷12到15，共4卷，佛說往昔生中，求無上正覺的廣大因行⁸¹。

◎文有二段：

◎先是長行，從頂生王（Māndhātṛ）起，到陶輪師止。

◎次是偈頌，與《小部》的《佛譬喻》相當⁸²。



（二）譬喻能起佛法通俗化的化世作用，有比喻的意味

在佛法通俗化中，引阿波陀那為例來證明，所以「譬喻」成為「與世間相似柔軟淺語」⁸³，而帶有舉例的比喻意味。

三、「因緣」

（一）因緣的種類

是制戒的因緣，說法的因緣，本來也是不限於佛的。

（二）佛的本生成為「因緣」最重要的部分

⁸⁰ 《小部》《譬喻》（南傳 26, 1）。

⁸¹ 《原始佛教聖典之集成》，p.604-605：「《藥事》這一部分，可分二大章：一、佛說往昔生中，求無上正覺的廣大因行。……二、佛與五百弟子到無熱池（Anavatapta），自說本起因緣。」

※「菩薩阿波陀那」：參見印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，p.604-p.605。

⁸² 參閱印順導師著，《原始佛教聖典之集成》，p.604-605。

⁸³ （1）《大智度論》卷 33（大正 25, 307b）。

（2）印順導師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.358「從阿波陀那的形式來說，《大智度論》表示了兩項意義：一、文學的意味，如說：「與世間相似柔軟淺語」。這是世間文藝化的，是通俗的，輕鬆的，富有文學趣味的作品；與嚴肅的說教，完全不同。二、是以彼喻此的，就是本末。」

但制戒與說法，釋尊是根本，所以在部派佛教中，從釋尊的成佛、說法、制戒，向前敘述到佛的誕生、出家、修行，或更前的敘述佛的發心、修行、授記，成為「因緣」中最重要的部分。

四、小結

(一) 皆屬事跡的傳說

「本生」、「甚希有法」、「譬喻」、「因緣」，都是事跡的傳說。

(二) 起初不限於佛，後在部派皆著重於佛

起初都不限於佛，而在部派佛教時代，都著重於佛。

(三) 皆可以相通

在流傳中，這四部的事跡，是可以相通的。

◎如佛的傳記是「因緣」，也稱為「譬喻」——「本起」⁸⁴：如

◎後漢竺大力共康孟詳譯出的《修行本起經》；

◎支謙所譯的《佛說太子瑞應本起經》；

◎西晉聶道真所譯的《異出菩薩本起經》。

◎其中的希奇事，就是「甚希有法」。

◎如追敘過去，歸結到現在，就成為「本生」。

(四) 關於釋尊的事跡，是啟發與孕育大乘佛法的重要因素

關於釋尊這部分事跡，是悠久、廣大而希有的。從原始佛教到部派佛教所傳出來的，無疑是啟發大乘，孕育大乘佛法的重要因素。

伍、主要部派的佛陀觀

(壹) 佛陀的色心

一、說一切有部

上座部系的說一切有部，歸依佛是歸依佛所得的無學功德法——法身，不歸依佛的有漏色身；念佛也只是念佛的功德。

※說一切有部等，說佛入無餘涅槃，即灰身泯智，不可談有色有心。

二、上座部

錫蘭傳來的『解脫道論』，也是念佛的十號；念佛的本生功德，自拔身功德，得勝法功德，作饒益世間功德。『成實論』以五品具足、十力、四無所畏、十號、三不護、三念處、大悲等功德來禮敬佛。上座系的念佛，是不念色身相好的。

※上座部等，說佛入無餘依涅槃，色是沒有了，但能斷煩惱的淨智，是有的。這即是有心而沒有物質的。

三、大眾部

大眾部系以為佛的色身是無漏的，色身也是所歸敬的。

如『增壹阿含經』說：念佛的「如來體者，金剛所成，十方具長（足？），四無所畏，

⁸⁴《長阿含經》（一）《大本經》，經文自說為「大因緣」。「本起」與「因緣」相通，隨各部派的取意而別。

在眾勇健，如來顏貌端正無雙，視之無厭」；及佛戒、定、慧、解脫、解脫知見功德。
『分別功德論』也說：念「佛身金剛，無有諸漏。若行時，足離地四寸，千輻相文，跡現於地。……三十二相，八十種好，其有睹者，隨行得度」。佛的色身，也是念佛的內容，代表了大眾部系的見解。

※與大乘近似的大眾部說：『如來色身實無邊際，……如來壽量亦無邊際』；『佛遍在』；所以，入無餘依涅槃（也可說不入涅槃的），不但有智，也還有色。

〔貳〕佛身是有漏、無漏

一、上座部——佛身是有漏

上座部的立場，佛是現實人間的，與一般人相同，要飲食、衣著、睡眠、便利，病了也要服藥。佛的生身是有漏的，佛之所以為佛，是佛的無漏功德法身。

二、大眾部

〔一〕佛身是無漏

大眾部系傾向於理想的佛陀，以為佛身是無漏的，是出世間的，如『摩訶僧祇律』說：「世尊雖不須，為眾生故，願受此藥」。這是說：佛身無漏，是不會生病的，當然也就不需要服藥。所以說佛有病服藥，那是方便，為後人作榜樣，如比丘有病，就應該服藥。大眾系的說大空宗以為：佛示現身相，其實佛在兜率天上，所以也不說法，說法是佛的化現。『異部宗輪論』也說：大眾部等，「佛一切時不說名等，常在定故。然諸有情謂說名等，歡喜踴躍」，這也是佛不說法了。

案達羅派與北道部說得更希奇：佛的大小便，比世間的妙香更香。

〔二〕演進到化身佛與真實佛

從佛出人間而佛身無漏，演進到人間佛為化身，真實的佛，如

1、《異部宗輪論》所述

《異部宗輪論》（大正四九·一五中——下）說：

「諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」。

「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」。

「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」。

佛是無所不在的，無所不能的，無所不知的，而壽命是永遠無邊際的。

2、《大智度論》所述

《大智度論》所說：「佛有二種身：一者、法性身；二者、父母所生身」，實不外乎大眾系的佛身觀。

〔三〕十方佛

同時，大眾部以為：此土的釋尊以外，十方世界也有佛出世的；世界無量，眾生無量，怎能說只有此土有佛？經上說沒有二佛同時出世，那是約一佛所化的世界（三千大千世界）說的。現存說出世部的 Mahāvastu（《大事》），及《入大乘論》，都說到了大眾部系所傳，他方世界佛的名字。⁸⁵

佛陀的理想化，十方化，實由於「釋尊的般涅槃，引起了佛弟子內心無比的懷念」。思

⁸⁵ Mahāvastu (Vol.1.p. 121-123)。《入大乘論》卷下（大正三二·四六上）。

慕懷念，日漸理想化，演化為十方世界有佛現在，多少可以安慰仰望佛陀的心情。這樣，與尊古的上座部系，堅定人間佛陀的信心，思想上是非常的不同了！

〔叁〕菩薩過去生中的修行

釋尊智德的崇高偉大，由於在未成佛以前，長期的利益眾生，不是阿羅漢那樣的「逮得己利」，自求解脫。被稱為菩薩的過去生中的修行，廣泛的流傳出來，名為「本生」，這是各部派所共有的（也有出入）。

本生中的菩薩，是在家的，出家的；有婆羅門、王、臣、外道；也有天（神）、鬼、畜生。如「六牙白象本生」，「小鳥救火本生」，那種偉大的精神，在人都是希有難得的；惡趣中的象與鳥，能有這樣的偉大德行嗎？

上座部以為是可能的；大眾部系以為不可能，那怎樣解說本生呢？

一、大眾部——隨願往生惡趣

大眾部中，案達羅學派及北道部以為：釋尊長期修行，到遇見迦葉佛時入決定。入「決定」，鳩摩羅什譯為入正位，與入「正性離生」的意義相當。這是說：那時的釋尊（前生），已證入諦理而成為聖者；所以（聖者）菩薩能「隨願往生惡趣」，是願力而不是業力。這就是大眾部等所說：「菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨意能往」。這樣，菩薩修行，可分為二個階段：初修是凡位，入決定以上是聖位。入聖位的菩薩，與「大乘佛法」的不退轉——阿毘跋致菩薩相當。

二、上座部——隨業往生惡趣

這與上座部所說，未成佛以前的菩薩，是「有漏異生」，又非常不同了。

※蓋大眾系富於理想，依釋迦佛而究其極，上座系則謹守歷史上之佛陀為所宗也。總之，大眾部系的佛及菩薩，是理想的，信仰的；上座部系是平實的。對滿足一般宗教情緒來說，大眾部系所說，是容易被接受的；這是一項引向「大乘佛法」的重要因素。

五、大乘佛教的佛陀觀

〔壹〕「初期大乘佛教」

在大乘經的內容中，佛是菩薩修行的究極理想。

部派佛教與大乘佛教，都有不同的佛陀觀，《般若經》所顯示的佛，是怎樣的？

一、《般若經》的佛陀觀

〔一〕「下品般若」的佛陀觀

1、佛佛道同

「下品般若」說到他方佛土，特別提到阿閼佛（Akṣobhya）土的寶相（Ratnaketu）、香象（Gandha-hastin）菩薩⁸⁶，大眾見到了阿閼佛土與眾會的清淨。⁸⁷現在有十方佛，是《般

⁸⁶ 《小品般若波羅蜜經》卷 9，大正 8，576c、579b。

⁸⁷ 《小品般若波羅蜜經》卷 9，大正 8，578b。

若經》所確認的。「下品般若」說：「以佛神力，得見千佛」⁸⁸；「中品般若」作十方「各千佛現」⁸⁹。雖多少不同，而都表示了「佛佛道同」。

2、依生身而成佛

在《般若經》中，佛是印度釋迦佛那樣的，是人間父母所生身，經出家修行而成佛的。如《小品般若波羅蜜經》卷2（大正8，542b-c）說：

「如來因是身，得薩婆若智，成阿耨多羅三藐三菩提。是身，薩婆若所依止故，我滅度後，舍利得供養」。

佛滅度以後，造塔供養佛的舍利，是部派佛教的事實。舍利是父母所生的遺體；這一身體，曾經是薩婆若——一切智所依止，依身體而得薩婆若，成佛，所以遺體也受到人們的恭敬供養。這表示了，佛是依父母所生身而成就的；究竟成佛的，就是這樣的人身。

(二)「中品般若」的佛陀觀

1、從現觀第一義說

念佛法門，「中品般若」說：「無憶故，是為念佛」⁹⁰；「無所念，是為念佛」⁹¹，那是從現觀第一義說。

2、約世俗假名說

(1) 約假名說種種佛身

如約世俗假名說，

- ◎以五陰為佛；以三十二相、金色身、丈光、八十隨形好——色身為佛；
- ◎以戒品、定品、慧品、解脫品、解脫知見品——五分法身為佛；
- ◎以十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法、大慈大悲——功德法身為佛；
- ◎以因緣法（見緣起即見法，見法即見佛）為佛⁹²。

(2) 世間所稱為佛的，與上座部系並無不同

依名字施設，世間所稱為佛的，與上座部系（Sthavirāḥ），現實人間的佛，並沒有不同。

- ◎經中說到成佛前，「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」⁹³，也與釋尊的從處胎到成佛一致。⁹⁴
- ◎在〈道行品〉中，「漢譯本」是「月十五日說戒時」⁹⁵，是（佛為）僧伽（上首）的佛教。「秦譯本」稱讚阿羅漢功德，「唯除阿難」⁹⁶，表示為釋尊住世的時代。參與問答的，須菩提（Subhūti）等阿羅漢外，是釋提桓因（Śakra-devā-ṇam-indra）、諸天與彌勒（Maitreya），都是四阿含中的聖者。

(3) 雖難以思議，終不離常身

⁸⁸ 《小品般若波羅蜜經》卷4，大正8，552c。

⁸⁹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷12，大正8，310a。

⁹⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》卷23，大正8，385c。

⁹¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷23，大正8，385c5-6。

⁹² 《摩訶般若波羅蜜經》卷23，大正8，385b-c。

⁹³ 《摩訶般若波羅蜜經》卷6，大正8，257c。

⁹⁴ 莊嚴菩提樹，如《佛本行集經》卷27，大正3，777b-779a；《普曜經》卷5，大正3，515a-516c。

⁹⁵ 《道行般若波羅蜜經》卷1，大正8，425c。

⁹⁶ 《小品般若波羅蜜經》卷1，大正8，537a。

◎《摩訶般若波羅蜜經》卷1（大正8，217b、217c-218a）說：

「爾時，世尊自敷師子座，結跏趺坐，直身繫念在前，入三昧王三昧，一切三昧悉入其中。是時，世尊從三昧安詳而起」。

「爾時，世尊在師子座上坐，於三千大千國土中，其德特尊，光明色像，威德巍巍，遍至十方如恆河沙等諸佛國土。譬如須彌山王，光色殊特，眾山無能及者。爾時，世尊以常身示此三千大千國土一切眾生」。

「中品般若」的佛，似乎殊勝得多，⁹⁷然釋尊敷坐，入三昧，又出三昧，與釋尊平常的生活相合。然後放光、動地，現種種神通。

◎那時的釋尊，「於大千國土中，其德特尊」⁹⁸。天臺家稱之為「勝應身」、「尊特身」。一佛所化的國土，是一三千大千世界。於大千界中其德特尊，是以娑婆世界的釋迦佛（化三千國土）為本的。

※所以使大千國土一切眾生見到的，還是釋尊的「常身」——佛教界共傳的，三十二相、丈光相的丈六金身。神通所示現的，無論是怎樣的難以思議，終究不離釋迦的常身。

（三）小結：依於現證，佛是不可思議的；世俗施設，佛還是現實人間的

《般若經》重於現證，佛是寂滅、無相而不可思議的；然從世俗施設說，還是現實人間的佛。

二、「初期大乘佛教」的佛陀觀

（一）「大乘佛法」理想的佛陀觀

「大乘佛法」中，經典眾多，內容真可說廣大無邊。

1、甚深行

但扼要的來說：「甚深極甚深，難通達極難通達」的，是智證的「甚深行」；

2、甚難行

菩薩的悲願無限，無數億劫在生死中利益眾生，是「難行苦行」；

3、方便行

適應一般信增上的，施設的易行道，是「方便行」。

4、「大乘佛法」共通的佛陀觀：究竟寂滅而德相無邊

適應不同的菩薩根性，法門的風格也就不同，但佛是「無所不在」、「無所不知」、「無所不能」；究竟寂滅而德相無邊，大用無方，卻是「大乘佛法」所共通的。⁹⁹

（二）十方佛的信仰

1、理想的佛陀觀

⁹⁷《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1029-1030：「進入「大乘佛法」時代，對佛與佛土，漸表示出不同從來的境界。「下品般若」，與從來說相同。「中品般若」，在釋迦「常身」以外，顯現了「於三千大千國土中，其德特尊，光明色像，威德巍巍，遍至十方如恆河沙等諸佛國土」的尊特身。十方世界的眾生，都「自念佛獨為我說法，不為餘人」；釋迦佛以十方如恆河沙國土為化土；恆沙國土以外的十方菩薩來會，代十方佛問候起居，那是外來的影響眾了。大乘經廣說他方國土的佛菩薩，然關於佛的化境，少有明確的敘述。」

⁹⁸《摩訶般若波羅蜜經》卷1，大正8，217c23-218a3。

⁹⁹《華雨集第二冊》，p.279：「在「大乘佛法」中，念佛執持名號，固然是適應信行人的易行道，但念佛而修三昧，能從「觀相」，「唯心」而深入實相的；易行道本是甚深難行道的方便，誘導行者深入的。法界無差別中，畢竟寂滅而化用無盡，正是「大乘佛法」共同的佛陀觀。」

重於現在十方佛；多數經典仍說釋迦佛，但佛的德相，也多勝過人間的釋迦。

◎ 如《般若經》說：「世尊在師子座上坐，於三千大千國土中其德特尊，光明色像威德巍巍，遍至十方如恆河沙等諸佛國土；譬如須彌山王，光色殊特，眾山無能及者。」¹⁰⁰理想的佛陀觀，成為「大乘佛法」的通義，所以甚深，廣大的菩薩道，也要說到超越的佛陀觀，而不只是信願增上的大乘行。

2、重信的、重智的經典：現見他方世界的現在佛

◎ 如大本《阿彌陀經》說：「阿難……西向拜，當日所沒處，為阿彌陀佛作禮，以頭腦著地言：南無阿彌陀三耶三佛檀！阿難未起，阿彌陀佛便大放光明威神，則遍八方上下諸無央數佛國。……即時，阿難、諸菩薩、阿羅漢等，諸天、帝王人民，悉皆見阿彌陀佛，及諸菩薩、阿羅漢，國土七寶（莊嚴）」。¹⁰¹

◎ 《道行般若經》說：「持釋迦文佛威神，一切（大眾）悉見阿闍佛，及見諸比丘不可計，皆阿羅漢，諸菩薩亦無央數」。¹⁰²

※重信的《阿彌陀經》，大眾現見西方的阿彌陀佛，菩薩等及國土的莊嚴。

重智證的《般若經》，大眾見到東方的阿闍佛與菩薩等。

這二部是西元一世紀傳出的聖典，雖用意不同，而都現見了他方世界的現在佛與菩薩。

3、見過去佛

◎ 《法華經》中，過去的多寶佛塔，涌現在空中。多寶佛的「全身不散」，並出聲讚歎：「釋迦牟尼佛快說是法華經！我為聽是經故而來至此。」¹⁰³

◎ 《華嚴經》「入法界品」中，安住——毘瑟底羅居士，常供養栴檀佛塔。開塔時，得佛性三昧，見過去以來的一切佛。¹⁰⁴

※《法華》與《華嚴經》，都說到開塔見過去佛，意味著佛壽無量，不是二乘那樣畢竟涅槃的。

4、小結——現見佛陀

無論是重信的，重智的；見現在佛，或開塔見過去以來的佛：初期大乘經的現見佛陀，是一致的。

(三) 佛像的造作

1、佛教初期，不許造佛像

傳統的念佛，雖也有念佛色身的，但釋尊已經涅槃，沒有佛的相好可見。

◎ 印度佛教初期，是沒有（不准有）佛像的，僅有菩提樹、法輪、足跡，象徵佛的成佛，說法，遊行。¹⁰⁵

¹⁰⁰ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 1（大正 8，217c-218a）。

¹⁰¹ 《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下（大正 12，316b-c）。

¹⁰² 《道行般若經》卷 9（大正 8，469a）。

¹⁰³ 《妙法蓮華經》卷 4（大正 9，33b-c）。

¹⁰⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 50（大正 9，717b-c）。

¹⁰⁵ 印順導師著，《華雨集第二冊》，pp.110-111：「二、與佛有關的佛像流行：將佛的遺體——舍利，建塔供養，表示了對釋尊的崇敬。至於佛像，起初是不許的。『若以色量我，以音聲尋我，欲貪所執持，彼不能知我』。釋尊之所以稱為佛，是不能在色聲等相好中見到的；也許這正是供養（佛的）舍利而沒有造像的原因。所以《阿含經》說『念佛』，也是不念色相的。當時沒

◎念是憶念，是憶念曾經經歷的境界，重現於心中。

※釋尊過去很久了，又沒有佛像可見，所以念佛身相，是不容易的，而多數念佛的戒、定等功德了。

2、造菩薩像

◎說一切有部的《十誦律》，在敘述造塔因緣後，又說：「白佛言：世尊！如佛身像不應作，願佛聽我作菩薩侍像者，善！佛言：聽作」。¹⁰⁶古代是不許造佛像的；在造佛像以前，先造在家的菩薩像。

◎與《十誦律》文段相當的，《根本說一切有部尼陀那》

◎攝頌說：「聽為菩薩像」。

◎長行作：「白佛言：我今欲作瞻部影像，唯願聽許！佛言：應作」。¹⁰⁷

※《尼陀那》的「瞻部影像」，就是《十誦律》的「菩薩像」，可推定為畫像。

3、造佛像

◎《般舟三昧經》說：「作佛形像，若作畫」。¹⁰⁸

◎《成具光明定意經》說：「立廟，圖像佛形」。¹⁰⁹

◎〈摩訶迦葉會〉說：「若於壘¹¹⁰上，牆壁之下，造如來像」；「觀如來畫像」；「於牆壁下，畫如來像」。¹¹¹

※畫像，可能與書寫經典同時流行；鑄塑佛像也流行起來。

4、小結——佛像的流行，與十方佛現在的信仰相融合

佛像的流行，與十方佛現在的信仰相融合，於是觀佛色相的，如「般舟三昧」那樣的，「現在佛悉在前立」的念佛三昧，也就興盛起來了。

(四) 念佛法門與般若法門之相互影響

◎念佛的，可以◎從「稱名」、「觀相」、「唯心」而入「實相」，

◎也可以直下修實相念佛。

◎原則的說：◎般若的念佛，是空性觀；

◎「般舟三昧」的念佛，是假相觀。

※在法門的流行中，總不免互相影響的。

1、(一) 般若的念佛與般舟三昧的念佛相互影響

有佛像，僅有菩提樹、法輪、足跡，以象徵佛的成佛、說法與遊行。現存西元前的佛教建築，有浮雕的本生談——菩薩相，也沒有佛像。《十誦律》也說：『如佛身像不應作，願佛聽我作菩薩侍像』，足以證明『佛法』本是不許造佛像的。大眾部（Mahāsāṃghika）系以為：佛的色身也是無漏的，色身也是所歸敬處，這可能是可以造佛像的理論依據。西元前後，犍陀羅（Gandhāra）式、摩偷羅（Mathurā）式的佛像——畫像、雕刻像，漸漸流行起來。早期流行佛像的地方，當時都在西方來的異族統治下，受到了異族文化的影響。」

¹⁰⁶《十誦律》卷 48（大正 23，352a）。

¹⁰⁷《根本說一切有部尼陀那》卷 5（大正 24，434b）。

¹⁰⁸《般舟三昧經》卷上（大正 13，906a）。

¹⁰⁹《成具光明定意經》（大正 15，456b）。

¹¹⁰（1）壘=[壘*毛]【元】【宋】《大寶積經》卷 89〈摩訶迦葉會〉（大正 11，512d，n.2）。

（2）《漢語大字典》卷 7，p.1411：【壘〔dié 勿一世〕】：7.指帛壘。用棉紗織成的布。

¹¹¹《大寶積經》卷 89〈摩訶迦葉會〉（大正 11，512b）；又卷 90〈摩訶迦葉會〉（大正 11，514a）。

- ◎如《般舟三昧經》3卷本，受到了般若法門的影響；
- ◎而《文殊般若經》的「一行三昧」，受到了「般舟三昧」的影響。

2、相助相成

(1)《千佛因緣經》

《千佛因緣經》說：

- ◎「於諸佛所得念佛三昧，以莊嚴心；念佛三昧莊嚴心故，漸漸於空法中心得開解」；
 - ◎「思空義功德力故，即於空中得見百千佛，於諸佛所得念佛三昧」。¹¹²
- ※念佛三昧與空解，是這樣的相助相成了！

(2)《華手經》

- ◎《華手經》中，立「一相三昧」、「眾相三昧」。
 - ◎緣一佛修觀而成就的，是一相三昧；
 - ◎緣多佛、一切佛而成就的，是眾相三昧。
- 等到觀心成就，能見佛在前立，能與佛問答，並了解所見的是自心所現，內容都與《般舟三昧經》相同。
- ◎經上又說：
 - ◎「以是一緣，了達諸法，見一切法皆悉等相，是名一相三昧」；
 - ◎「入是三昧，了達諸法一相無相，是名眾相三昧」。¹¹³

(3) 小結

將觀相的念佛法門，無相的般若法門，綜合起來。這樣的念佛三昧，充實了念佛的內容，念佛已不只是重信的法門。

※念佛與空慧，是這樣的相助相成了！

3、成為菩薩不可或缺的行門

龍樹的《菩提資糧論》，

- ◎引用《維摩詰經》的「般若菩薩母，方便以為父」，
- ◎又引頌說：「諸佛現前住，牢固三摩提，此為菩薩父，大悲忍為母」。¹¹⁴

※般若，般舟三昧——諸佛現前住三摩提，大悲，成為菩薩不可或缺的行門，受到了佛教界普遍的尊重！

(貳)「後期大乘佛教」的佛陀觀

一、唯識大乘

後期大乘的如來觀，容易得出佛智常住的結論。

(一) 三身

『莊嚴經論』所說的三身：

- ◎自性身是轉依所成的，「一切佛等無差別，微細難知」。
- ◎為眾所見的，在淨土中受用法樂的，是受用身。

¹¹² 《千佛因緣經》(大正 14, 70c、71b)。

¹¹³ 《華手經》卷 10 (大正 16, 203c-204b)。

¹¹⁴ 《菩提資糧論》卷 3 (大正 32, 529a)。

◎種種變化利益眾生的，是變化身。

※自性身重於契證清淨法界，而受用身與變化身，約自利與利他說。

佛自利的受用身，剎土，眾會，佛號，佛身體等都不同。這可以釋通十方佛土的種種差別，但佛佛平等的、自利的真實身，有這樣的差別嗎？

自性身是自性常；受用身是不（間）斷常，變化身是相續常，後二身是無常的，解說經說的常住佛，所以約別義而稱之為常。

（二）四智

『論』說四智，圓鏡智「不動」，後三智與三身中的後二身，都依圓鏡智而起；圓鏡智與自性身，有相當的意義，不過自性身約無漏界為所依止說，圓鏡智約與真如無別的一切種智說。無著的『攝大乘論』，在「彼果智殊勝分」，也立三身。

二、真常大乘

（一）神佛難辨的妙方便

1、如來藏我是所述與所證的如實性

如來藏、我的思想，適合世俗常情，一般人是樂意接受的，但對「佛法」來說，是一更大的衝擊！部派佛教也有立「不可說我」、「勝義我」的，但只是為了說明流轉中的記憶與作業受報，不是所述與所證的如實性。

2、胎藏與我緣於婆羅門教，為攝化外道所以說如來藏我

而且，（胎）藏與我，都從婆羅門教的教典中來，這不是向印度神教認同嗎？

◎依佛經說，當然不是的。我，是過去佛所說而傳來的，世間雖聽說有我而不知我的真義。現在說（眾生位上）如來藏我，（佛果位上）常樂我淨的我，才是真我。¹¹⁵

◎《楞伽經》也明白的說：「開引計我諸外道故，說如來藏」。¹¹⁶

※為了攝化外道，所以說如來藏我；如來藏我與印度固有宗教，是有關係的。依佛法說，這是適應世間的妙方便，但在一般人，怕有點神佛莫辨了！

3、小結

其實，流傳中的「大乘佛法」，融攝印度神教的程度，正日漸加深。

（二）、由天菩薩進展到天如來，形成「天佛不二」的結論

1、《楞伽經》：天神與如來不二的思想

後期大乘重於如來，所以從「初期大乘」的「天菩薩」，進展到「天如來」，如《入楞伽經》卷6（大正16，551a-b）說：

「大慧！我亦如是，於娑婆世界中，有三阿僧祇百千名號，凡夫雖說而不知是如來異名。大慧！或有眾生知如來者，有知自在者，……有知仙人者，有知梵者，有知那羅延者，有知勝者，有知迦毘羅者，有知究竟者，有知阿利吒尼彌者，有知月者，有知日者，有知婆羅那者，有知毘耶沙者，有知帝釋者，……有知意生身者。大慧！如是等種種名號，如來應正遍知於娑婆世界及餘世界中，三阿僧祇百千名號，……而諸凡夫不覺不知，以墮二邊相續法中，然悉恭敬供養於我」。¹¹⁷

¹¹⁵ 《大般涅槃經》卷8（大正12，412b-c）。

¹¹⁶ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷2（大正16，489b）。

¹¹⁷ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷4（大正16，506b）。《大乘入楞伽經》卷5（大正16，615b-c）。

依《楞伽經》說：如來（佛，不一定是釋尊）的名號，是非常多的。梵天、帝釋以外，如：

- 1、自在(Īśvara)是溼婆天；那羅延(Nārāyaṇa)，也就是韋紐——毘溼簸天(Viṣṇu)；日是日天；月是月天；婆羅那(Varuṇa)或譯明星：這都是印度神教所崇拜的神。
- 2、迦毘羅(Kapilā)，傳說是數論(Sāṃkhya)派的開創者；毘耶婆(Vyāsa)——廣博仙人，傳說是摩訶婆羅多(Mahābhārata)史詩的編集者：這都是印度神教傳說的仙人。

印度的群神與古仙，都是如來的異名。一般人恭敬供養梵天等，卻不知道就是如來。天神（與仙人）與如來不二的思想，非常明顯。¹¹⁸

2、《大集經》：如來就是他們平時所信奉的神

又如《大集經》的「寶幢分」，說到如來入城時，「若事（奉）象者，即見象像。……有事魚，龍，龜，鱉，梵天，自在（天），建陀（天），八臂（天），帝釋，阿修羅，……四王（天），夜叉，菩薩，如來，各隨所事而見之」。¹¹⁹

如來在不同的宗教信仰中，就是他們平時所信奉的神。

這是泛神的，也就是一切神是一神的，與《楞伽經》相同。

3、小結

「天佛不二」，不只是理論的，更是信仰的。這一發展，印度佛教將到達更神秘的境地。

六、導師佛陀觀的抉擇

「莫求欲樂，極下賤業為凡夫行，是說一邊；亦莫求自身苦行，至苦非聖行無義相應者，是說二邊，……離此二邊，則有中道」（中含·拘樓瘦無諍經）。

一般的人生，不是縱我的樂行，即是克己的苦行。這雖是極端相反的，但同是由於迷情為本的。情欲的放縱樂行，是一般的。發覺縱我樂行的弊病時，即會轉向到克己的苦行。一般的人生傾向，不出這兩極端與彼此間轉移的過程中。不論縱我的樂行，克己的苦行，都根源於情愛，不能到達和樂與自由。

所以釋尊否定這兩端，開示究竟徹底的中道行，即是正見為導的人生。自我與世間，惟有智——正見為前導，才能改善而得徹底的完善。不苦不樂的中道，不是折中，是「以智化情」，「以智導行」，隨順於法而可以體見於法的實踐。

（壹）離卻俗見，離卻擬想，樹立正確的佛陀觀¹²⁰

釋尊是一位慈和誠摯的教師，他稱呼那斷惑清淨的比丘與自己一樣是阿羅漢，何嘗有意把自己提高到一切之上。但在釋尊大悲大智大精進的偉大活動中，事實上超過了一切。偉大高潔的德性，深邃的智慧，因定慧而獲得超越的能力，特別在溯述過去自利利他的本生談中，露出佛陀的本來面目。這無限生命的偉大活動，不斷的投入弟子的心目中，使聲聞弟子不能不承認佛陀的崇高偉大，而意識到自己的渺小。釋尊之所以被稱「十力

¹¹⁸ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 4（大正 16，506b）。《大乘入楞伽經》卷 5（大正 16，615b-c）。

¹¹⁹ 《大方等大集經》（9）「寶幢分」（大正 13，138b）。《寶星陀羅尼經》卷 4（大正 13，555a-b）。

¹²⁰ 《佛在人間》，p.13-15。

大師」，與聲聞弟子是有所不同的。仁者見仁，智者見智，弟子心目中的佛陀，是有著不同觀感的。

在佛教中，有不同的佛陀觀，但正確的佛陀觀，到底是佛在人間，即人成佛。「如來在世間，不言有與無；如來涅槃後，不言有與無」。凡真能獲得正見者，接觸到佛陀的生命者，必然有深刻正確的體認，而離卻俗見與擬想。

一、離卻俗見

但庸俗者，忘卻了「佛身無漏」，以為佛陀的飢渴寒熱，與自己一樣。佛陀的偉大在功德，但又遺忘了舍利弗「五分法身不滅」的明訓，因此說「功德滿三界，無常風所壞」。以為佛陀的入滅，是灰身泯智的。

這樣的佛陀觀，是照著苦行厭離者自己的想像而複寫的，正確的佛陀觀並不如此。從本生談的啟示中，佛陀的因地，修行菩薩道的菩薩，並不與俗見者所見一致。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，不在天上成佛也」。《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。

二、離卻擬想

但中與正是難得把握的，

或者又開始擬想：證無生法忍的菩薩，就是成佛。¹²¹

有的以為不然，釋尊是成佛久矣，現在不過是示現。「如來壽量無邊際」的見解，小乘部派中早已存在。早已成佛的佛陀，在何處成佛？在人間，這似乎太平凡。那麼在天上，在天上身相圓滿廣大的最高處——摩醯首羅天上成佛。天上成佛是真實的，人間成佛是示現的。

起初，天上佛與人間佛的關係，還看作如月與水中的月影。

再進一步，在人間成佛的釋尊，修行六年，不得成佛，於是非向摩醯首羅天¹²²上的佛陀請教不可。

在佛陀的本教中，釋尊是人天教師，現在是轉向天上請教了。這一思想的反流，我領略到異樣的滋味。佛陀「在天而天，在人而人」，何必執著？是的，不過我們現在人間，我們得認識人間的佛陀。

三、正確的佛陀觀

¹²¹ 《中觀今論》，p.236：「依龍樹意，眾生根性有利鈍，有發心後久久修行始得無生忍的，有發心即得無生法忍，廣化眾生的，甚至有發心即得無生忍，現生成佛的。這種思想，見於大乘經的《入定不定印經》，龍樹菩薩不過引用經義而已。但此所說的利鈍二根，是以未證悟前有無積集福智資糧而分別。未廣集福智資糧的，或悲心不充，即須長時修習始得無生法忍。有因過去廣修眾行，福慧圓具，悲心充沛，故一見佛聞法，即悟無生法忍，甚至有證得圓極的佛果。龍樹以為釋迦佛是鈍根菩薩，七地得無生忍；由此可見鈍根菩薩，即普遍而正常的大乘根性。利根是極難得的，是極少數的。」

¹²² 《大乘起信論講記》，p.337：「聲聞乘說：最後身菩薩，居兜率天；要成佛時，從兜率天降，入胎、出胎、出家以至於成道成佛；轉法輪、入涅槃等。大乘法以為，這是化身的示現；真正的成佛，那是不應在此污濁的人間的，應在色界的頂點的摩醯首羅天。約菩薩修證所得說，名為報身佛；依佛陀的究竟圓滿說，即是法身。」

佛陀是人間的，我們要遠離擬想，理解佛在人間的確實性，確立起人間正見的佛陀觀。佛是即人而成佛的，所以要遠離俗見，要探索佛陀的佛格，而作面見佛陀的體驗，也就是把握出世（不是天上）正見的佛陀觀。這兩者的融然無礙，是佛陀觀的真相。

在大乘佛教的發展中，如果說有依人乘而發趣的大乘，有依天乘而發趣的大乘，那麼人間成佛與天上成佛，就是明顯的分界線。佛陀怎樣被升到天上，我們還得照樣歡迎到人間。人間佛教的信仰者，不是人間，就是天上，此外沒有你模稜兩可的餘地。請熟誦佛陀的聖教，樹立你正確的佛陀觀：「諸佛世尊皆出人間，不在天上成佛也」。

（貳）圓滿的、絕對的佛陀觀之抉擇¹²³

一、意欲本質的客觀化的佛陀觀

在大乘法的展開中，佛陀觀到達無所不知，無所不能，無所不在，絕對無限的佛陀。在從現實人間的佛陀說，這是多少可以考慮的。佛陀雖因久劫修行，有廣大的世俗智，自發的勝義智，但無所不知，無所不能，無所不在，實難以從現實的佛陀中得到證明。反之，無所不知，無所不能，無所不在，佛也決不因此而稱為佛陀。人間世——只要是現實存在的，即是緣起的存在，緣起是有相對的特性的，不能無所不在，無所不能，無所不知。佛陀觀的發展到如此，因為佛法的普及民間，從信徒歸依佛陀的心情中發展出來。自釋尊入滅，在時空的演變中，信眾意欲——知識、能力、存在的無限欲求，不能滿足於適應當時人間的佛陀，這才想像佛陀為無所不知，無所不能，無所不在，而為任何時代、環境、信眾所不能超越的，推尊為圓滿的，絕對的。這是理想的，是自我本質的客觀化。一般宗教，幻想此為外在的神；而正見的佛弟子，即知這是自心的佛，是自我——意欲本質的客觀化。

二、在相對性中完成絕對性的佛陀觀

我們知道，成佛是智證——即三法印的空寂性的，這是沒有彼此而可說絕對的，徹底的，能真俗無礙、悲智相應的。到達這，即是佛陀，知識、能力、存在，緣起的一切，永遠是相對的。這並非人間佛陀的缺陷，這才是契當真理。雖說是相對的，但無論佛陀出現於什麼時代，什麼地方，他的知識、能力、存在，必是適應而到達恰好的。佛陀的絕對性，即在這相對性中完成！

（參）崇高的志願，誠摯的同情，深密的理智，在平常中表現¹²⁴

說到佛果，我在《印度之佛教》說過，從現實人間的釋尊，到萬德莊嚴的法身佛，也是從本生談的啟發而來。¹²⁵大眾系已經成立，不是大乘學者新創。

¹²³ 《佛法概論》，p.269-270。

¹²⁴ 《以佛法研究佛法》，p.198。

¹²⁵ 《印度之佛教》，p.146-147：「學者不睹金色之身，沖淡簡實之法身（聖教、實理），難以滿大眾渴仰孺慕之情。尊敬之不已，而「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」之說起。即以生滅人間之釋尊為現跡，而佛陀實為常在、遍在、全知、全能之永存；此則上座系學者所不敢苟同也。大眾系於佛身之「不為世法所染」，釋為無一而不清淨，無非出世，無非無漏。故謂佛以一音遍說一切法，法無不了義；念念遍知一切法；佛無睡夢；度有情之宏願，從無厭足也。然佛陀觀之崇高，決非純為大眾系及大陸分別說系之想像成之。

大抵現證法性以前的菩薩（般若道），常人是可以隨分行踐的。成聖以上，可以看作人生的終極理想。好在大乘行者，在無限不已的前進過程中，不急求斷惑而證實際（後期佛教，聲聞的急證思想復活，這才使大乘逆轉）。

我以為大乘學者，不該專在判地位，講斷證上下工夫，或專在佛果妙嚴上作玄想。這是神學式的整理，僅能提高信願，而不能指導我們更正確深刻的體解法相，也不能使行踐有更好的表現。

也不該專在事理上作類於哲學的研究，他使我們走上偏枯的理智主義，或者成一位山林哲學者。

大乘經不可不讀，自然要會讀。大乘經是行踐中心的；讀者應體貼菩薩的心胸，作略，氣象。有崇高的志願，誠摯的同情，深密的理智，讓他在平常行履中表現出來！使佛法能實際而直接的利濟人群。自然，初學者作一期的專修，調伏自己，淨化自己，充實自己，也是必需的。

蓋於佛元百年間植其根蘖於聖典，百年後乃新芽怒茁焉。所謂潛植其根蘖者，即「因緣」、「本生」、「譬喻」等，尤以「本生談」為甚。「本生談」等，經百年來之傳說，或渲染失實，然其源自佛說，則諸宗共信。」

