

第三節 佛陀觀的開展(pp. 152–174)

第一項 三世佛與十方佛(pp. 152–159)

一、「譬喻」與「因緣」為佛陀觀開展的主要分教(p. 152)

在「傳說」中，

◎菩薩思想的發達，以釋尊過去的「本生」為主。

◎有關佛陀思想的開展，主要是「譬喻」與「因緣」。

(一)經典中的「譬喻」

如七佛事，是「大譬喻」——《大本經》。

釋尊的涅槃故事，是「涅槃譬喻」。¹

彌勒 Maitreya 未來成佛，是《中阿含經》的《說本經》。

南傳也有〈佛譬喻〉。

(二)毘尼中的「因緣」

從「毘尼」中發展出來的佛傳，如《修行本起經》、《太子瑞應本起經》，本起（或「本」或「本末」）正是「因緣」的義譯。

(三)小結

所以與佛有關的問題，主要屬於十二分教的「譬喻」與「因緣」。

二、三世佛(pp. 153–155)

(一)現在佛(p. 153)

1、從現在佛推演出「佛必然是眾多——人人可以成佛」的結論

有關佛陀思想的開展與演化，還應從釋尊說起。釋尊是現實人間的，歷史上真實存在的佛。佛教不是神教，佛不是唯一的神，而是修行成就的，究竟圓滿大覺者的尊稱。所以佛不是唯一的，而必然是眾多的（達到人人可以成佛的結論）。在釋尊成佛以前，早已有過多佛出世了，這是佛法的共同信念。

2、一切佛都是平等與究竟圓滿的

佛是究竟圓滿的，到了「無欠無餘」，不可能再增一些，或減少一些（可以減少些，就不圓滿）的境地，所以「佛佛道同」，「佛佛平等」；在解說上，也許說得多少不同，而到底是佛佛平等，沒有優劣的。

3、現在佛與過去佛皆覺悟緣起而成等正覺

在覺悟的意義上。也是一樣，釋尊觀緣起而成等正覺，釋尊以前的六佛——共七佛，都是觀緣起而成等正覺的²。

¹ [原書 p. 158 註 1] 印順法師《原始佛教聖典之集成》p. 601：

「大涅槃譬喻」，《雜事》有佛入涅槃的記述。從佛在王舍城 Rajagrha 為行雨 Vaiṣkāra 說七法、六法起，經波吒離子 Pāṭaliputra、毘舍離 Vaiśālī，而向波波 Pāvā，末了到拘尸那 Kuśinagara 入涅槃。佛入涅槃事，與《長阿含經》的《遊行經》，《長部》的《大般涅槃經》相當。以入涅槃的部分佛傳為「譬喻」，與現存的梵本《譬喻集》Divyāvadāna 相合。「持律者說」，這是說一切有部律師的傳說。

(二) 過去佛(p. 153)

1、七佛說之譬喻

◎與釋尊同樣的七佛：毘婆尸 Vipasyin、尸棄 Śikhi、毘舍浮 Viśvabhū、拘樓孫 Krakucchanda、拘那含牟尼 Kanakamuni、迦葉 Kāśyapa 及釋迦牟尼 Śākyamuni 譬喻，在第二結集，集成四《阿含經》時，早已成立，而被編集於《長阿含經》。

◎七佛說的成立極早，西元 1895 年，在 Nigliya 村南方，發見阿育王 Aśoka 所建的石柱，銘文³說：「天愛喜見王灌頂十四年後，拘那含牟尼塔再度增建。灌頂二十年後，親來供養」⁴。這證實了過去佛說的成立，確乎是非常早的。七佛說，是早期的共有傳說。

2、十四佛說

法藏部 Dharmaguptaka 的《佛本行集經》，傳說十四佛⁵；

3、二十四佛說

銅鑄部 Tāmraśāṭīya 的《佛種姓經》，傳說過去二十四佛⁶，是七佛說的倍倍增加。

4、小結

過去佛，有更多的在佛教界傳說開來。

(三) 未來佛(pp. 154–155)

1、彌勒的傳述

(1) 第二結集前，成立了未來彌勒成佛的教說

以前有過去佛，以後就有未來佛。未來彌勒成佛，也在第二結集前成立。

◎說一切有部 Sarvāstivādin 編入《中阿含經》⁷；

◎分別說 Vibhajyavādin 系編入《長阿含經》⁸。

(2) 第一結集時，在「記說」部分已引述彌勒是南方來的青年

◎彌勒是釋尊時代，從南方來的青年，見於〈義品〉、〈波羅延品〉，這是相當早的偈頌集。

◎第一結集時，雖沒有編入「修多羅」與「祇夜」，但在「記說」部分，已引述而加以解說，這是依《雜阿含經》而可以明白的。⁹

² [原書 p. 158 註 2]《雜阿含經》卷 15 (大正 2, 101a17–c20)。《相應部》〈因緣相應〉(南傳 13, 6–15)。

³ 銘文：刻寫在金石等物上的文辭。具有稱頌、警戒等性質，多用韻語。(《漢語大詞典》卷 11, p. 1271)

⁴ [原書 p. 158 註 3]《望月佛教大辭典》p. 693 下。

⁵ 《佛本行集經》卷 4〈2 受決定記品〉(大正 3, 670c13–672a6)。

⁶ [原書 p. 158 註 5]《佛種姓經》(南傳 41, 219 以下)。

⁷ 《中阿含·說本經》卷 13〈1 王相應品〉(大正 1, 509c1–511b29)。

⁸ [原書 p. 158 註 7]《長阿含·轉輪聖王修行經》卷 6 (大正 1, 41c29–42a1)。《長部》(26)〈轉輪聖王師子吼經〉(南傳 8, 93)。

⁹ [原書 p. 158 註 8]《增支部》「六集」，(南傳 20, pp.158–161)。《相應部》〈因緣相應〉(南傳 13, 67–71)。

(1) 印順法師《雜阿含經論會編(上)》，〈雜阿含經部類之整編〉，p. 27：

《雜阿含經》中，有屬於〈波羅延耶〉的，如「答波羅延耶阿逸多所問」；「答波羅延富鄰尼迦所問」；「答波羅延優陀耶所問」；「波羅延低舍彌德勒所問」。

(2)《雜阿含經》卷 14 (345 經)：

2、彌勒與阿耆多

(1) 二人說(彌勒 ≠ 阿耆多)

A、《小部》之《經集》中的〈波羅延品〉

在〈波羅延品〉中，帝須彌勒 Tissa-metteyya 與阿耆多 Ajita，是二人；

B、漢譯《雜阿含經》和《中阿含經》

漢譯《雜阿含經》也相同。

《中阿含經》的《說本經》，敘述彌勒成佛時，同時說到阿耆多作輪王¹⁰，也是不同的二人。

(2) 一人說(彌勒 = 阿耆多)

但在大乘法中，彌勒是姓，阿逸多是名，只是一人，與上座部 Sthavira 的傳說不合，¹¹可能為大眾部 Mahāsāṃghika 的傳說。¹²

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時，世尊告尊者舍利弗：「如我所說，波羅延那阿逸多所問(Pārāyana, Ajitapaṇha)：『若得諸法數，若復種種學，具威儀及行，為我分別說。』…」(大正 2，95b10-14)

- (3)《雜阿含經》卷 43 (1164 經)：「一時，佛住波羅[木*奈]國仙人住處鹿野苑中。時，有眾多比丘集於講堂，作如是論：「諸尊！如世尊說波羅延低舍彌德勒所問(Pārāyana Metteyyapaṇha)：『若知二邊者，於中永無著，說名大丈夫，不顧於五欲，無有煩惱鎖，超出縫紉憂。』…」(大正 2，310b20-26)。

《翻梵語》卷 5：「波羅延低舍彌德勒(譯曰：波羅延者，度彼。低舍者，光。彌德勒者，慈。)」(大正 54，1014c16-17)

¹⁰《中阿含經》卷 13〈1 王相應品〉(大正 1，510a1-c13)。

¹¹印順法師在《以佛法研究佛法》所提到的彌勒文獻，可從三方面來談，第一及第三跟本文相近，唯第二值得參考，如(pp. 212-215)說：「二、從瑜伽師(禪師)的傳授說，闍賓確還有彌勒菩薩。彌勒，為姓；姓彌勒的大乘行者，都可以稱為彌勒菩薩的。《大智度論》(卷八八)說：「闍賓國彌帝隸力利菩薩，手網縵」。在《智度論》傳譯以先，道安即從闍賓的學者，得來傳說。如〈婆須密集序〉說：「彌妒路，彌妒路刀利，及僧迦羅剎，適彼(兜率)天宮。斯二三君子，皆次補處人也」。序說的彌妒路，即共信的兜率天的彌勒。彌妒路刀利，無疑的即是《智論》的彌帝隸力利。考《薩婆多師資記目錄》(出三藏記卷一二)，在舊記五十三人中，二十三師為彌帝利尸利；齊公寺所傳中，地位相當的，有沙帝貝尸利。沙為彌字草書的誤寫；貝為麗字的殘脫。所以這位彌帝麗尸利禪師，即《智論》的彌帝隸力利，道安序的彌妒路刀利。力與刀，都是尸的誤寫。這位闍賓大禪師——菩薩，應名彌帝隸尸利，即慈吉祥。羅什在長安時，有婆羅門傳說：鳩摩羅陀自以為「彌帝戾已後，罕有其比」(中論疏卷一)；彌帝戾，也即是這位菩薩瑜伽師。依《薩婆多師資記》，為馬鳴以後，龍樹以前的禪師。這位可略稱為彌帝戾菩薩的瑜伽師，傳說如此普遍，又為經部譬喻師日漸大成期的大德，可能與大乘瑜伽的彌勒有關。」

¹²參見：季羨林著《季羨林文集》第十一卷〈吐火羅文《彌勒會見記》譯釋〉：

(p. 50)：「Mahāvastu 裡是一個人。名字是阿逸多，姓是彌勒。」

關於彌勒是二人或一人的異說，詳細參考 (pp. 49-50)：Maitreya 與 Ajita。

(p. 45)：在《大事》裡面，有一些與彌勒有關的記載。比如 I，51，5-7：“正如我現在這樣，阿逸多菩薩將在世上成為佛陀，他的名字是阿逸多，姓是彌勒，地方是首都般杜馬”(yathā etarhi ahaṃ tathā eṣa ajito bodhisattvo mamātyayena buddho loke bhaviṣyati ajito nāma maitreya gotreṇa bandhumāyāṃ rājadhyaṃ)。……。值得注意的是：III，330，8-9，Ajita (阿逸多)有光焰十二由旬長，彌勒也有十二由旬光焰。阿逸多與彌勒似乎又成了兩個人(III，279.9，講到 Jyotin 佛，給他加上了一個形容詞：aparājitaṃ，“不可征服的”，這個字是否與 ajita 有什麼關係？)。

3、彌勒與此世間及眾生的相關性

(1) 未來在此界成佛的彌勒現在於兜率天，可彌補信眾對釋尊入滅之空虛感

未來彌勒佛的出現，只是前佛與後佛——佛佛相續的說明。由於釋尊入涅槃，不再與世間相關，僅有佛的法與舍利，留在世間濟度眾生。對於懷念釋尊所引起的空虛感，在一般信者，是不容易克服的。所以釋尊時代的彌勒，未來在這個世界成佛，而現在上生在兜率天 Tuṛita，雖然遠了些，到底是現在的，在同一世界的，還可能與信眾們相關。

(2) 提供部分修行者於法義不能決了的請法空間

部分修學佛法的，於法義不能決了，就有上昇兜率天問彌勒的傳說。

A、上昇兜率問彌勒的信念之傳來年代

在中國，釋道安發願上生兜率見彌勒¹³，就是依當時上昇兜率問彌勒的信念而來。這一信仰的傳來，是吳支謙（西元 222-253）所譯的《惟曰雜難經》。

B、部派以來已有上生兜率見彌勒的法義問答

◎ 毘須蜜 Vasumitra 菩薩與羅漢問答，羅漢不能答，就入定上昇兜率問彌勒¹⁴。這一信仰，相信是部派時代就存在的（大乘經每稱譽兜率天）。

◎ 西元五世紀，還傳來上昇兜率問彌勒的傳說，如：

○ 「佛馱跋陀羅……暫至兜率，致敬彌勒」¹⁵。

○ 「羅漢……乃為（智）嚴入定，往兜率宮諮彌勒」¹⁶。

○ 「罽賓……達摩曾入定往兜率天，從彌勒受菩薩戒」¹⁷。

◎ 西元四世紀，傳說無著 Asaṅga 上昇兜率問彌勒，傳出《瑜伽師地論》，也是這一信仰。

(3) 由法義問答而演進為適應一般信眾的易行道

◎ 現在兜率天的彌勒菩薩，多少彌補了佛（彌勒是未來佛）與信眾間的關切。但見彌勒菩薩，主要是法義的問答。

◎ 能適應一般信眾的，如沮渠京聲所譯的《佛說觀彌勒菩薩上生兜率陀天經》。以歸依、持戒、布施作福，稱名的行法，求生兜率天上，可以從彌勒佛聽法修行。將來彌勒下生，也隨佛來生人間，成為易行道的一門。

三、十方佛(pp. 155-158)

三世佛，不論傳出過去的佛有多少，對固有的佛法，不會引起什麼異議。但現在的十方世界有佛出世——多佛同時出世說，在佛教界所引起的影響，是出乎意想以外了。

(一) 上座系的二佛不能同時說

◎ 《中阿含經》卷 47《多界經》說：「若世中有二如來者，終無是處」。¹⁸二佛不能同時，是肯定的，不可能有例外的決定。

◎ 《中部》與《增支部》，也有相同的說明¹⁹。

¹³ 《高僧傳》卷 5 (大正 50, 353b27-c11)。

¹⁴ 《惟曰雜難經》卷 1 (大正 17, 608c24-27)。

¹⁵ 《高僧傳》卷 2 (大正 50, 334b27-c11)。

¹⁶ 《高僧傳》卷 3 (大正 50, 339c9-10)。

¹⁷ 《高僧傳》卷 11 (大正 50, 399a12-14)。

¹⁸ 《中阿含經》卷 47〈3 心品〉(大正 1, 723c29-724a1)。

上座部系的論師們，繼承這一明確的教說，以為釋迦佛出世（其他的也一樣）時，是沒有第二佛的。

（二）十方現在有佛說

1、大眾部系

然在大眾部中，卻有不同的意見。

（1）《論事》所載大眾部「十方世界有佛」的見解

《論事》評斥「十方世界有佛」說，覺音 Buddhaghosa 解說為大眾部的執見²⁰。

（2）大眾部系的十方現在有佛說

大眾部系的十方現在有佛說，今檢得：

◎說出世部：東方有 Mrgapatiskandha、Simhahanu、Lokaguru、Jñānadvaja、Sundara 佛。

南方有 Anihata、Cārunetra 佛。西方有 Ambara 佛。北方有 Pūrṇacandra 佛²¹。

◎大眾部：「青眼如來等，為化菩薩故，在光音天」²²。

◎大眾部（末派）：「東方七恆河沙佛土，有佛名奇光如來至真等正覺，出現彼土」²³。

他方佛現在，是大眾部系說。

2、法藏部

法藏部 Dharmaguptaka 的《佛本行集經》，還是先佛後佛相續，沒有說多佛同時，但後來可能已轉化為十方世界多佛並出的信仰者，如《入大乘論》卷下說：「曇無鞞多亦說是偈：……上下諸世尊，方面及四維，法身與舍利，敬禮諸佛塔。東方及北方，在世兩足尊，厥²⁴名曰難勝，彼佛所說偈」。²⁵曇摩鞞多 Dharmagupta 就是法藏。東北方有「難勝佛」，現在在世，不知難勝佛所說的偈頌，是什麼。

3、銅鑠部

銅鑠部所傳《譬喻》中的〈佛譬喻〉，也有十方界多佛並出的思想，如（南傳 26，9-11）說：

「此世有十方界，方方無有邊際；任何方面佛土，不可得以數知」（64）。

「多數佛與羅漢，遍集而來（此土）。我敬禮與歸命，彼佛及與羅漢。諸佛難可思議，佛法思議叵及。是淨信者之果，難思議中之最」（76-77）！

（三）關於二佛不並之探討

1、二佛不並說：佛佛相續，諸佛皆出閻浮提

「本生」與「譬喻」的傳出，似乎釋尊過去生中，始終在這一世界修行；見到過去的多數佛，也始終在這一世界。

◎於是「一切諸部論師皆說：一切諸佛皆從閻浮提出」²⁶。

¹⁹ [原書 p. 159 註 13]《中部》(115)〈多界經〉(南傳 11 下，62)。《增支部》1 集(南傳 17，40)。

²⁰ [原書 p. 159 註 14]《論事》(南傳 58，412-413)。

²¹ [原書 p. 159 註 15] Mahāvastu《大事》vol. I. pp. 121-123。

²² 《入大乘論》卷 2〈2 譏論空品〉(大正 32，46a7)。

²³ 《增壹阿含經》卷 29〈37 六重品〉(大正 2，710a1-2)。

²⁴ 厥：代詞。其。起指示作用。《漢語大詞典》卷 1，p. 936)。

²⁵ 《入大乘論》卷 2〈2 譏論空品〉(大正 32，43c20-44a1)。

²⁶ 《入大乘論》卷 2〈3 順修諸行品〉(大正 32，47a2-3)。

◎或說：「一切諸牟尼，成道必伽耶；亦同迦尸國，而轉正法輪」²⁷；

所以有「四處（成佛處、轉法輪處、降伏外道處、從天下降處）常定」的傳說。不但同時沒有二佛，先佛後佛都出於閻浮提 Jambudvīpa——印度。這是注意此土而忽略了其他的世界。

2、十方現在有佛說：《大智度論》及《入大乘論》批評「二佛不並」說

從《大智度論》²⁸及《入大乘論》²⁹，依聲聞法而批評「二佛不並」說的，主要為：

（1）引《雜阿含經》為證

一、十方世界無量無數，是《雜阿含經》所說的³⁰。十方世界中，都有眾生，眾生都有煩惱，都有生老病死，為什麼其他世界，沒有佛出世？

（2）引《長阿含經》及《中阿含·多界經》為證

二、《大智度論》卷9，引《長阿含經》說：

「過去未來今諸佛，一切我皆稽首禮。如是我今歸命佛，亦如恭敬三世尊」。³¹

這一經偈，暗示了釋迦佛以外，還有現在佛。有無量世界，無量眾生，應該有同時出現於無量世界的佛。

至於《多界經》說同時沒有二佛，那是這一佛土，不可能有二佛同時，並非其他佛土也沒有。《多界經》也說：沒有二輪王同時，也只是約一世界說而已。³²

²⁷ 《佛所行讚》卷3〈15 轉法輪品〉（大正4，29a27-28）。

²⁸ 《大智度論》卷9（大正25，125a17-126b15）。

²⁹ 《入大乘論》卷2（大正32，43b29-c4）。

³⁰ 印順法師在註腳中所引的《雜阿含經》卷34（946經），大正2，242a8-27，只說到過去佛無量，未來佛無量，並無說到十方世界無量無數。

《雜阿含經》經文中提及「十方世界」參考如下：

（1）《雜阿含經》卷44（1192經），大正2，323a16-17：「時有十方世界大眾威力諸天，皆悉來會，供養世尊及比丘僧」。

（2）《雜阿含經》卷50（1360經），大正2，373a20-21：「煩惱悉斷壞，度生死淤泥；著纏悉散落，十方尊見我」。〔*《雜阿含經論會編（下）》，p. 372，註腳3：「方」清本作「力」〕

（3）《雜阿含經》卷18（498經），大正2，131a17-18：「今現在諸佛·世尊·如來應·等正覺亦斷五蓋惱心。」〔*《相應部》~S. 47. 12. Nālanda. 並無「諸」字〕

（4）《雜阿含經》卷34（954經），大正2，243a23-26：「譬如普天大雨洪澍，東西南北無斷絕處，如是東方、南方、西方、北方，無量國土劫成、劫壞，如天大雨，普雨天下，無斷絕處。」

³¹ 《大智度論》卷9〈1 序品〉（大正25，126a19-20）。與此偈誦近似者，如《佛說毘沙門天王經》卷1（大正21，217a12-15）：「歸命大無畏，正覺二足尊；諸天以天眼，觀我無所見。過現未來佛，三世慈悲主；一一正遍知，我今歸命禮。」

³² 《大智度論》卷9〈1 序品〉：「是《多持經》方便說，非實義。是經中佛雖言世無二佛俱出，不言一切十方世界；雖言世無二轉輪聖王，亦不言一切三千大千世界無，但言四天下世界中無二轉輪聖王，作福清淨故獨王一世，無諸怨敵；若有二王不名清淨。雖佛無嫉妬心，然以行業世世清淨故，亦不一世界有二佛出。百億須彌山，百億日月，名為三千大千世界。如是十方恒河沙等三千大千世界，是名為一佛世界。是中更無餘佛，實一釋迦牟尼佛。是一佛世界中，常化作諸佛種種法門、種種身、種種因緣、種種方便以度眾生。以是故，《多持經》中一時一世界無二佛，不言十方無佛。」（大正25，125b15-29）。

3、同時多佛說對佛教界的影響——促使佛法進入大乘佛法的時代

同時多佛說興起，佛教界的思想，可說煥然一新！

(1) 因釋尊入涅槃而感到無依的信者，可以生其他佛土去

無量世界有無量佛現在，那些因釋尊入涅槃而感到無依的信者，可以生其他佛土去。

(2) 佛世界擴大，引起佛菩薩們的交流，故無數佛與菩薩的名字迅速傳布出來

菩薩修菩薩道，也可以往來其他世界，不再限定於這個世界了。多佛，就有多菩薩。一佛一世界，不是排外的，所以菩薩們如有神力，也就可以來往於十方世界。佛世界擴大到無限，引起佛菩薩們的相互交流。於是，十方世界的，無數的佛與菩薩的名字，迅速傳布出來，佛法就進入大乘佛法的時代。

第二項 現實佛與理想佛(pp. 159–174)

一、因佛的滅度，「法身不滅」與「法身常在」被明顯的提示出來(pp. 159–160)

「世尊滅度，何其疾哉！大法淪翳，何其速哉！群生長衰，世間眼滅」³³！這是佛滅度時，比丘們內心的感傷。比丘們覺得，從此「無所覆護，失所（依）恃」，如孤兒的失去父母一樣。為佛法，為眾生，為自己，都有說不出的感傷，因為佛入涅槃，不再與世間發生關涉了。佛教極大多數的個人，都有失去「覆護」、「依怙」的感傷。這一內心的感傷，是異常深刻的。為了這，「法身不滅」，「法身常在」，就被明顯的提示出來。

二、現實佛：符合佛法的「法身不滅」與「法身常在」說(pp. 160–164)

「法身不滅」與「法身常在」，有三類不同的意義，而都可說是符合佛法的。

(一) 第一類：經、戒（波羅提木叉）為佛法身

1、結集的經法與戒律，稱之為法身

一、佛涅槃後，火化佛的生身，收取舍利 śarīra，造塔 stūpa，這是在家弟子的事。出家弟子，由大迦葉 Mahākāśyapa 倡議，在王舍城 Rājagṛha 舉行結集大會，結集佛說的經法與戒律，使僧團和合，佛法能延續下來。

◎結集的經法與戒律，就稱之為法身，如《增一阿含經》卷1說：「釋師出世壽極短，肉體雖逝法身在。當令法本不斷絕，阿難勿辭時說法」³⁴。「法本」，就是修多羅——經（或是「法波利耶夜」）。

2、法身包括法與律

經法的結集宏傳，就是釋尊的法身長在。這一「法身長在」的思想，不是後起的，如《長部》(16)《大般涅槃經》(南傳7, 142)說：「阿難！我所說法、律，我滅後，是汝等師」。阿難感到了失去大師（佛）的悲哀，所以佛安慰他：我所教你們的法與律，就是你們的

³³ [原書 p. 172 註 1]《長阿含經》卷4(大正1, 27b17–18)。《長部》(16)〈大般涅槃經〉(南傳7, 148)

³⁴ 《增壹阿含經》卷1〈1 序品〉(大正2, 549c14–15)

大師。只要依律行事，依法修行，不等於佛的在世教導嗎？以佛的舍利為生身，經與律為法身，等於面見大師，有所依止，有所稟承。

3、重律的律師，側重戒律為法身

◎但重律的律師，卻專在戒律方面說，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 38 說：「汝等苾芻！我涅槃後，作如是念：我於今日無有大師。汝等不應起如是見！我令汝等每於半月說波羅底木叉，當知此則是汝大師，是汝依處，若我住世，無有異也」³⁵。

◎《佛所行讚》，《佛垂般涅槃略說教誡經》，都說波羅提木叉 prātimokṣa——戒經，是汝大師，³⁶與《雜事》相合。

4、結

這是尊重佛的經法與戒律，看作佛的法身；如心與法、律相應，也可說與佛同在了。

（二）第二類：無漏五蘊（五分法身）為佛法身

1、五分法身不滅的緣起

二、佛的大弟子舍利弗 Śāriputra，在故鄉入涅槃了。舍利弗的弟子純陀 Cunda 沙彌（或譯作均提、均頭），處理好了後事，帶著舍利弗的舍利（遺骨）、衣鉢，來王舍城見佛。阿難 Ānanda 聽到了舍利弗入涅槃的消息，心裡非常苦惱。那時，佛安慰阿難說：「阿難！彼舍利弗持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？阿難白佛言：不也！世尊」³⁷！

◎戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身，「身」是 khandha——犍度，「聚」的意思。但在後來，khandha 都被寫作 skandha——「蘊」，如八犍度被稱為八蘊。戒身等五身，就是「五蘊」。

◎眾生的有漏五蘊，是色、受、想、行、識，這是必朽的，終於要無常滅去的。聖者所有的無漏五蘊——戒、定、慧、解脫、解脫知見，並不因涅槃而就消滅了，這是無漏身，也名「五分法身」。

2、佛的無漏功德，為古代念佛者之內容，以及後世眾生之皈依處

◎古代佛弟子的念佛，就是繫念這五分法身，這才是真正的佛。沒有成佛以前，有三十二相好的色身，但並沒有稱之為佛。所以不應該在色相上說佛，而要在究竟的無漏五蘊功德上說（不過，五分法身是通於阿羅漢的）。

◎如歸依佛，佛雖已入涅槃，仍舊是眾生的歸依處，就是約究竟無漏功德說的。《發智論》的釋論，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 34 說：「今顯此身父母生長，是有漏法，非所歸依。所歸依者，謂佛無學成菩提法，即是法身」³⁸。有漏身與無漏所成菩提法，《雜心論》也稱之為生身與法身³⁹。這樣，佛的無漏功德法身，永遠的成為人類的歸依處。

3、結

五蘊法身並不因涅槃而消失，這是「法身不滅」、「法身常在」的又一說。

³⁵ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 38 (大正 24, 398c29-399a3)。

³⁶ 《佛所行讚》卷 5 (26 大般涅槃品) (大正 4, 47c29-48a1)。《佛垂般涅槃略說教誡經》卷 1 (大正 12, 1110c20-22)。

³⁷ 《雜阿含經》卷 24 (大正 2, 176c11-13)。

³⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 34 (大正 27, 177a16-18)。

³⁹ 《雜阿毘曇心論》卷 10 (10 擇品) (大正 28, 953a3-4)。

（三）第三類：體見法性空為佛法身

1、須菩提「見法空即見佛法身」之傳說

三、傳說：佛上忉利天 Trāyastriṃśa，為生母說法，在天上住了三個月。等到決定日期，從天上下來，各地的佛弟子，都來見佛禮佛，這是一次盛大的集會。那時，須菩提 Subhūti（譯為善業、善現）想：我要去見佛嗎？觀一切法無常、無我、空，是佛所希望弟子修證的，我為什麼不依佛所教而修證呢！於是須菩提深觀法相，證得了道果。

◎另一位名叫蓮華色 Utpalavarṇā 的比丘尼，搶著擠到前面去見佛。佛以為須菩提先見佛禮佛。如《大智度論》卷 11 說：

「（須菩提）念言：佛常說：若人以智慧眼觀佛法身，則為見佛中最。……作是觀時，即得道證」⁴⁰。

「佛告比丘尼：非汝初禮，須菩提最初禮我。所以者何？須菩提觀諸法空，是為見佛法身」⁴¹。

2、此一傳說的出現相當早，法性是法身之意義是深刻的

◎這一傳說，相當的早，

《義品》的因緣已說到了⁴²。

《大唐西域記》也記載此事說：「汝非初見。夫善現者觀諸法空，是見法身」⁴³。

◎《增壹阿含經》卷 28〈36 聽法品〉（大正 2，707c-708a）說：

「若欲禮佛者，過去及當來，現在及諸佛，當計於無我」⁴⁴（無常、空，例此）。

「善業以先禮，最初無過者，空無解脫門，此是禮佛義。若欲禮佛者，當來及過去，當觀空無法，此名禮佛義」。

◎證見法性空寂，稱為見佛、禮佛，意義是深刻的！佛之所以為佛，是由於證得了法性空寂，也就是佛的法身。這樣，如佛弟子經修行而達到同樣的境地，就是體見了佛所見的，佛之所以成佛的。這不但可以說見佛法身，也可說「得法身」⁴⁵。

3、結：見佛法身是經修行可達成的境地，存有策勵修行的作用

◎見佛法身，是經修行而達成的，所以《佛垂般涅槃略說教誡經》說：「諸弟子展轉行之，則是如來法身常住而不滅也」⁴⁶。

◎法身是自覺的境地。「法身常在而不滅」，是由於弟子們的修行。有修行的，就會有證得的；有證得的，法身就呈現弟子的自覺中，也就是出現於人間。有多數人修證，那法身就常在人間而不滅了。這樣的見佛法身，雖限於少數的聖者，卻有策勵修行的作用。

（四）總結

◎體見法性空為佛法身，只限於少數聖者。

⁴⁰ 《大智度論》卷 11〈1 序品〉（大正 25，137a5-11）。

⁴¹ 《大智度論》卷 11〈1 序品〉（大正 25，137a16-18）。

⁴² 《佛說義足經》卷 2（大正 4，184c3-186c27）。

⁴³ 《大唐西域記》卷 4（大正 51，893b25）。

⁴⁴ 《增壹阿含經》卷 28〈36 聽法品〉（大正 2，707c26-27）。

⁴⁵ [原書 p. 173 註 7]《大乘大義章》卷上（續 96，5c）。

⁴⁶ 《佛垂般涅槃略說教誡經》卷 1（大正 12，1112b11-12）。

- ◎經、戒（波羅提木叉）為佛法身，雖通於僧伽內部，卻與一般信眾缺乏密切的關係。
- ◎無漏五蘊為佛法身，可以為眾生的歸依處，但佛已入涅槃，佛的五分法身，還是與世間沒有關涉。

三、理想佛：另一類的佛身常在說——佛生身有漏或無漏之論議產生(pp. 164–170)

所以上來三說——生身外別立法身，對僧團內的青年初學，社會的一般信者，懷念佛陀，內心的依賴感，是不易滿足的。於是在佛陀遺體、遺物、遺跡的崇奉中，「本生」、「譬喻」、「因緣」的傳說中，引起另一類型的「佛身常在說」。這一思想，在佛法的論議中，表現為佛生身的有漏或無漏。

（一）總說佛生身有漏或無漏之部派

1、大眾部系：佛生身無漏

- ◎如《異部宗輪論》說：「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者，謂四部同說：諸佛世尊皆是出世，一切如來無有漏法」⁴⁷。
- ◎這一論題，《大毘婆沙論》有較明確的敘述，如卷 173 說：「分別論者及大眾部師，執佛生身是無漏法。……如契經說：如來生世、住世、出現世間，不為世法所染。彼依此故，說佛生身是無漏法。又彼說言：佛一切煩惱并習氣皆永斷故，云何生身當是有漏」！⁴⁸

2、說一切有部：佛生身有漏

（說一切有部）：「云何知佛生身是有漏法？……不為世（間八）法⁴⁹之所染汙；非謂生身是無漏故，說為不染。……雖自身中諸漏永斷，而能增長他身漏故，又從先時諸漏生故，說為有漏」。⁵⁰

（二）佛生身有漏或無漏之諍論所在

1、法身無異議，生身有異議

- ◎佛的無漏功德，是出世的，名為法身（說一切有部等說），這是沒有異議的。
- ◎佛的生身——三十二相身，
 - ◎大眾部 Mahāsāṃghika 及分別說部 Vibhajyavādin，以為是無漏的；
 - ◎說一切有部 Sarvāstivādin 等以為是有漏的，這是諍論所在。

2、法身與生身，被分別出來之理由推論

佛是出世的，無漏的，這是經上說的。等到進入精密的論義，佛的法身與生身，被分別出來，以為生身是有漏的，這才與大眾部，不加分別的通俗說不合了。

（1）先從部派對「無漏」的定義來檢視問題之所出

「無漏」原只是沒有煩惱的意義，並不過分的神奇。

⁴⁷ 《異部宗輪論》卷 1 (大正 49, 15b25–27)。

⁴⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 173 (大正 27, 871c2–7)。

⁴⁹ 《長阿含經》卷 8 (大正 1, 52b11–12)：「謂世八法：利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂。」

⁵⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 173 (大正 27, 871c8–872b1)。

A、法藏部

如法藏部 Dharmaguptaka 說：「阿羅漢身皆是無漏」⁵¹；「今於雙樹間，滅我無漏身」⁵²。法藏部是從分別說部分出的，他以為不但佛身是無漏，阿羅漢身也是無漏的。

B、經部譬喻師

其後經部譬喻師⁵³Sautrāntika-Dārṣṭāntika 說：「非有情數，離過身中所有色等，名無漏法」⁵⁴；「依訓詞門，謂與漏俱，名為有漏」⁵⁵。譬喻師所引的教證，與《毘婆沙論》的大眾部說一樣。他們以為，無漏，只是沒有煩惱的意思。

(2) 大眾部系受到「譬喻、因緣」之影響，而發揮佛身常在說

◎這可以推見，佛身出世，佛身無漏，起初只是通俗的一般解說。

◎但在「本生」、「譬喻」、「因緣」，有關佛與菩薩的傳說興起，引起了種種問題，於是大眾部系，在佛身出世、無漏的原則下，發揮了新的佛身常在說。

(三) 探討此一論題之根源

1、要理解佛生身無漏說之起源，應先了解有部的佛生身有漏說

要理解這一論題，應先了解說一切有部的「佛生身是有漏」說。說一切有部以為：

◎佛的生身，是父母所生的。在沒有成佛以前，是這個身體，成佛以後，也還是這個，這是有漏所感生的有漏身。

◎佛的色身，與一般人一樣，要飲食，也有大小便，也要睡眠。

◎佛曾有背痛、頭痛、腹瀉等病，也曾經服藥。

◎佛的身體，也曾受傷出血。

◎年老了，皮也皺了，最後也要為無常所壞。

所以，佛之所以為佛，是無漏五蘊的法身。色身，不過依之而得無上菩提吧了。生前雖有神通，但神通力也不及無常力大⁵⁶。

2、大眾系理想佛陀觀的開展，主要有兩項要點

《增壹阿含經》說：「我今亦是人數」⁵⁷。佛是人，是出現於歷史的，現實人間的佛。

這一人間的佛陀，在「本生」、「譬喻」、「因緣」的傳說中，有的就所見不同。這裡面：

◎有的是感到理論不合，

◎有的是不能滿足信仰的需要。

(1) 理論不合：佛陀無數劫修集功德，不應受諸罪報

理論不合是：

⁵¹ 《異部宗輪論》卷 1 (大正 49, 17a26)。

⁵² 《長阿含經》卷 3 (大正 1, 20c28)。

⁵³ 印順法師《以佛法研究佛法》(p. 206)：「在阿毘達磨師發達的過程中，一切有系中，重經與重禪的，還是活躍的盛行於闍賓山區。有推重契經，內修禪觀，外作教化的，又從禪出教，於西元初，成（重經的）譬喻師一流。這一系是重經的，如法救與覺天，是持修多羅者（涼譯婆沙卷一）。所以西元二三世紀間獨立成部時，名經部譬喻師。這一系是重於通俗教化的，如眾護、馬鳴、鳩摩羅陀、僧伽斯那，都有通俗的文藝作品，多以偈頌說法。」

⁵⁴ 《阿毘達磨順正理論》卷 1 (大正 29, 331a27-28)。

⁵⁵ 《阿毘達磨順正理論》卷 1 (大正 29, 332a15)。

⁵⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 30 (大正 27, 156a18-b1)。

⁵⁷ 《增壹阿含經》卷 18 (26 四意斷品) (大正 2, 637b23)。

A、修無量劫的菩薩大行，不該受不圓滿的依報

因緣業報，是佛法的重要原理。佛在過去生中，無量無數生中修集功德，那應該有圓滿的報身才是。可是人間的佛，還有很多的不圓滿事。

◎如佛久劫不殺生，應該壽命極長，怎麼只有八十歲？這點，似乎早就受到注意，所以有「捨命」說⁵⁸。

◎不用拳足刀杖去傷害人，應得無病報，怎麼佛會有頭痛、背痛呢？

◎布施可以得財富，佛在無量生中，布施一切，怎麼會沒有人布施，弄得「空鉢而回」？

◎又如佛過去生中，與人無諍，一直是慈悲關護，與眾生結成無量善緣，怎麼成了佛，還有怨敵的毀謗破壞？

過去無量生中修菩薩大行，是不應受報如此的！

B、不圓滿的事，古來取要為「九種報」

不圓滿的事，經與律所說極多，古人曾結合重要的為「九種報」。

(A) 說一切有部的解說：佛陀受諸罪報是過去業力所感

說一切有部解說為過去的業力所感⁵⁹，但一般信者是不能贊同的。

(B) 《大智度論》的質疑，乃依本生與譬喻而來

◎這就不能不懷疑，如《大智度論》卷9說：

佛世世修諸苦行，無量無數，頭目髓腦常施眾生，豈唯國財妻子而已。一切種種戒、種種忍、種種精進、種種禪定，及無比清淨、不可壞、不可盡智慧，世世修行已具足滿，此果力故，得不可稱量殊特威神。以是故言：因緣大故，果報亦大。

問曰：若佛神力無量，威德巍巍不可稱說，何以故受九罪報？一者，梵志女孫陀利謗（佛），五百阿羅漢亦被謗；二者，梅遮婆羅門女，繫木盂作腹謗佛；三者，提婆達推山壓佛，傷足大指；四者，逆木刺腳；五者，毘樓璃王興兵殺諸釋子，佛時頭痛；六者，受阿耨達多婆羅門請而食馬麥；七者，冷風動故脊痛；八者，六年苦行；九者，入婆羅門聚落，乞食不得，空鉢而還。復有冬至前後八夜，寒風破竹，索三衣禦寒；又復患熱，阿難在後扇佛。……何以故受諸罪報？⁶⁰

◎《大智度論》是大乘論。《論》中所說「受諸罪報」的疑問，是依據「本生」、「譬喻」而來的。過去生中的無量修行，大因緣應該得大果報，對於這一理論上的矛盾，《大智度論》提出了二身說——法性生身與父母生身。法性生身是真實，父母生身是方便，這樣的會通了這一矛盾。⁶¹如佛的空鉢而回，及有病服藥，解說為「是為方便，非實受罪」⁶²。「方便」的意思是：為了未來的比丘著想，所以這樣的方便示現。

⁵⁸ [原書 p. 173 註 13] 《長阿含經》卷 2 (大正 1, 15c19–20)。《長部》(16)〈大般涅槃經〉(南傳 7, 75–76)。

⁵⁹ 《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷 18 (大正 24, 94a13–97a11)。

⁶⁰ 《大智度論》卷 9 〈1 序品〉 (大正 25, 121c2–21)。

⁶¹ 《大智度論》卷 9 〈1 序品〉：「復次，佛有二種身：一者、法性身，二者、父母生身。是法性身滿十方虛空，無量無邊，色像端正，相好莊嚴，無量光明，無量音聲，聽法眾亦滿虛空（此眾亦是法性身，非生死人所得見也）；常出種種身、種種名號、種種生處、種種方便度眾生，常度一切，無須臾息時。如是法性身佛，能度十方世界眾生。受諸罪報者是生身佛，生身佛次第說法如人法。以有二種佛故，受諸罪無咎。」(大正 25, 121c26–122a5)。

⁶² 《大智度論》卷 9 〈1 序品〉 (大正 25, 122a3–8)。

(C) 大眾部的佛身無漏觀，影響《大智度論》對於受罪疑問的解說

◎《摩訶僧祇律》卷 31 說：「耆舊童子往至佛所，頭面禮足，白佛言：世尊！聞世尊不和，可服下藥。世尊雖不須，為眾生故，願受此藥。使來世眾生開視法明，病者受藥，施者得福。」⁶³

◎大眾部是佛身出世無漏的。對於佛的生病服藥，解說為「為眾生故」，與《大智度論》所說相合。所以《大智度論》對於受罪疑問的解說，實際是淵源於大眾部的見解。方便，即暗示了真實的佛是並不如此的。

(2) 不能滿足宗教信仰的需要

懷念佛陀，而不能滿足宗教上的情感，青年大眾們，在不自覺中，引出佛身常在的信仰，

A、舉證

如《異部宗輪論》說：

「諸佛世尊皆是出世；一切如來無有漏法。

諸如來語皆轉法輪；佛以一音說一切法；世尊所說無不如義。

如來色身實無邊際；如來威力亦無邊際；諸佛壽量亦無邊際。

佛化有情，令生淨信，無厭足心；佛無睡夢；如來答問不待思惟；佛一切時不說名等，常在定故，然諸有情謂說名等，歡喜踊躍。⁶⁴

一剎那心了一切法；一剎那心相應般若知一切法。」⁶⁵

B、釋義

種種論義，這裡不加論列，只舉出幾點。

「壽量無邊際」，是佛身常在的根本論題。

「色身無邊際」，是佛的無所不在。

「威力無邊際」，是佛的無所不能。

「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」，是佛的無所不知。

「佛化有情無厭足心」，是佛一直在關懷眾生，無休止地能濟度有緣的眾生。

C、小結

無所不在，無所不能，無所不知，而又永恆常在的佛，這樣的關懷眾生，利益眾生，就足以滿足信眾宗教情感上的需求。

(3) 印順法師認為理想佛是神的佛化，但經過佛法淨化，並調和傳統之佛菩薩與現實佛的矛盾

A、神只是人類無限意欲的絕對化

◎我從佛法得來的理解，神只是人類無限意欲的絕對化。人類的生命意欲，在任何情況下，是無限延擴而不得滿足的。對於自己，如相貌、健康（無病）、壽命、財富、眷屬——人與人的和諧滿意、知識、能力、權位，都有更好的要求，更圓滿的要求。「做了皇帝想成仙」，就是這一意欲的表現。

⁶³ 《摩訶僧祇律》卷 31 (大正 22, 481a3-6)。

⁶⁴ 演培法師《異部宗輪論語體釋》(p. 67)：「諸佛說法，從來不曾先要思惟名句文等，然後方為他說，而是自然而然任運為諸眾生宣說法要的，因為佛常在定，無須思惟名句文等的。佛雖一切不說名等，然諸眾生聽了，認為佛是經過思惟名等，方為他們說法的，所以彼此都歡喜得很，並依佛所說的精進修持。」

⁶⁵ 《異部宗輪論》卷 1 (大正 49, 15b27-c5)。

◎但自我的無限欲求，在相對的現實界，是永不能滿足的。觸對外界，無限虛空與光明等，不能明了而感到神秘，於是自我的意欲，不斷的影射出去，想像為神。

B、絕對的神，即永恆的，而且無所不在、無所不知與無所不能

◎神是隨人類的進步而進步，發展到最高神，那神就是永恆的；無所不在，無所不知，無所不能。絕對的權力，主宰著一切，關懷著人類的命運。

◎自我意欲的絕對化，想像為絕對的神。直覺得人——自己有神的一分神性，於是不能在自己身上得到滿足的，企圖從對神的信仰與神的救濟中實現出來。一般的宗教要求，似乎在這樣的情形下得到了滿足。

C、理想佛為一般宗教意識的神性，經佛法的淨化，調和了本生等的佛與現實佛之矛盾

◎所以，大眾部系的理想佛，是將人類固有的宗教意識，表現於佛法中。可說是一般宗教意識的神性，經佛法的淨化，而表現為佛的德性。這真是「人同此心，心同此理」；也應該是，無始以來，人類為無明（愚昧）所蔽，所表現出的生命意欲的愚癡相。

◎總之，這樣的佛陀，不但一般宗教意識充實了；「本生」、「譬喻」、「因緣」中的佛與菩薩，與現實人間佛的不調和，也可以解釋會通了。

D、理想的佛陀觀，是經過佛法淨化之神的佛化，引領佛法進入大乘的領域

不過理想的佛陀，雖說是神的佛化，而到底經過了佛法淨化：

一、佛是修行所成的（以後發展到本來是佛，就是進一步的神化）；

二、佛不會懲罰人，唯有慈悲；

三、修行成佛，佛佛平等，不是神教那樣，雖永生於神的世界，而始終是被治的，比神低一級。

※以理想的佛陀為理想，而誓願修學成就，就進入大乘的領域。

四、理想佛陀觀的促成，與「偈頌」存有密切的關係(pp. 170–172)

現實人間的佛陀，是重視早期的經、律。理想的佛陀，是重視晚起的「本生」、「譬喻」、「因緣」，主要是偈頌。

（一）「傳說」裡的偈頌之傳誦流傳

1、原始結集：祇夜為一切偈頌的通稱（編入法藏）

在原始結集中：祇夜 *geya* 本為一切偈頌的通稱⁶⁶。

2、第二結集：流傳在聖典外的偈頌

第二結集時：「本生」、「譬喻」、「因緣」而被編入《阿含經》的，都是長行（或含有偈頌）。當時的偈頌，祇夜作為「八眾誦」的別名，而稱其他的為優陀那 *udāna*、伽陀 *gāthā*。除少數編入《阿含經》外，多數沒有被選取，而流傳在外。

3、後起的「傳說」，依銅鑼部所傳，多是偈頌

後起的「本生」、「譬喻」、「因緣」，依銅鑼部所傳來說，多數是偈頌。

◎如《長老偈經》、《長老尼偈經》、《譬喻經》、《佛種姓經》，都是偈頌。

◎《本生經》的核心，也是偈頌（巴利文），以錫蘭文的長行來解說。

⁶⁶ [原書 p. 173 註 16] 《原始佛教聖典之集成》 pp. 520–521。

〔二〕「傳說」代表了一般佛教的群眾傾向

「本生」、「譬喻」、「因緣」是「傳說」，大抵因通俗宣教而盛行起來。展轉傳說，傳說是容易變化的，愈傳愈多。不知是誰為誰說（推尊為佛說），代表了一般佛教的群眾傾向。

〔三〕偈頌為各部派所傳誦流傳，但對偈頌態度有了義與不了義之別

偈頌是創作，是各部各派的文學家，取傳說或讚佛法僧而創作的。文學優美的，被傳誦而流傳下來。

1、理想佛陀觀皆依偈頌而說

◎大眾部及分別論者所說，「諸佛世尊皆是出世」，「佛身無漏」，都是依偈頌而說的。

◎佛在世間而不著世間，出於《雜阿含經》；銅鑠部編入《增支部》。⁶⁷

◎佛身無漏，出於《中阿含經》的〈世間經〉；銅鑠部編入《增支部》。⁶⁸

◎又如大眾部及分別論者說如來常在定，依《中阿含經》的〈龍象經〉，是優陀夷 Udāyin 讚佛的〈龍相應頌〉；銅鑠部也編入《增支部》。⁶⁹

2、部派間對偈頌的了義或不了義的看法

〔1〕說一切有部，認為偈頌不了義

依說一切有部系，祇夜（偈頌的通稱）是不了義的，《雜阿含經》有明確的說明⁷⁰：

◎因為偈頌是詩歌，為音韻及字數所限，不能條理分明的作嚴密的說理，總是簡要的，概括的；偈頌是不適宜於敘說法相的。而且，偈頌是文藝的，文藝是長於直覺，多少有點誇張，因為這才能引起人的同感。

⁶⁷《雜阿含經》卷 4(101 經)(大正 2, 28b5-16)：「爾時，世尊說偈答言：天龍乾闥婆，緊那羅夜叉；無善阿修羅，諸摩睺羅伽。人與非人等，悉由煩惱生；如是煩惱漏，一切我已捨。已破已磨滅，如芬陀利生；雖生於水中，而未曾著水。我雖生世間，不為世間著；歷劫常選擇，純苦無暫樂。一切有為行，悉皆生滅故；離垢不傾動，已拔諸劍刺。究竟生死除(*除=際【宋】【元】【明】)，故名為佛陀」。《增支部》「四集」(南傳 18, p. 70)。

⁶⁸《中阿含·137 世間經》卷 34〈1 小品〉：

世尊告諸比丘：「如來自覺世間，亦為他說，如來知世間。如來自覺世間習，亦為他說，如來斷世間習。如來自覺世間滅，亦為他說，如來世間滅作證。如來自覺世間道跡，亦為他說，如來修世間道跡。若有一切盡普正，有彼一切如來知見覺得。所以者何？如來從昔夜覺無上正盡之覺，至于今日夜，於無餘涅槃界，當取滅訖。於其中間，若如來口有所言說，有所應對者，彼一切是真諦，不虛不離於如，亦非顛倒，真諦審實，若說師子者，當如說如來。所以者何？如來在眾有所講說，謂師子吼，一切世間，天及魔、梵、沙門、梵志，從人至天，如來是梵有，如來至冷有，無煩亦無熱，真諦不虛有。」於是，世尊說此頌曰：

「知一切世間，出一切世間，說一切世間，一切世如真。

彼最上尊雄，能解一切縛，得盡一切業，生死悉解脫。

是天亦是人，若有歸命佛，稽首禮如來，甚深極大海。

知己亦修敬，諸天香音神，彼亦稽首禮，謂隨於死者。

稽首禮智士，歸命人之上，無憂離塵安，無礙諸解脫。

是故當樂禪，住遠離極定，當自作燈明，無我必失時。

失時有憂感，謂墮地獄中。」(大正 1, 645b12-c10)。《增支部》「四集」(南傳 18, p. 43)。

⁶⁹《中阿含經·118 龍象經》卷 29(大正 1, 608c11-15)：「念項智慧頭，思惟分別法；受持諸法腹，樂遠離雙臂。住善息出入，內心至善定；龍行止俱定，坐定臥亦定；龍一切時定，是謂龍常法。」《增支部》「六集」(南傳 20, p. 90)。

⁷⁰ [原書 p. 173 註 20]《原始佛教聖典之集成》pp. 520-521。

◎偈頌是不能依照文字表面來解說的，如『詩』說「靡有孑遺」⁷¹，決不能解說為殷人都死完了。詩歌是不宜依文解義的，所以判為不了義。

◎說一切有部對於當時的偈頌，採取了批判的立場，如《阿毘達磨大毘婆沙論》說：

「此不必須通，以非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是造制文頌。夫造文頌，或增或減，不必如義」。⁷²

「諸讚佛頌，言多過實，如分別論者讚說世尊心常在定。……又讚說佛恆不睡眠。……如彼讚佛，實不及言」。⁷³

「達羅達多是文頌者，言多過實，故不須通」。⁷⁴

◎文頌是「言多過實」，也就是「實不及言」，誇張的成分多，所說不一定與內容相合的，所以是不了義的。

〔2〕大眾部及分別說者，認為偈頌了義

但大眾部及分別說者，意見不同。

◎如在結集中，銅鑠部的經藏，立為五部；以偈頌為主的《小（雜）部》，與其他四部，有同等的地位。

◎大眾部、化地部、法藏部，雖稱四部為《四阿含》，稱《小部》為《雜藏》，但同樣的屬於經藏⁷⁵，

這都表示了對偈頌的尊重。

〔3〕總結

◎說一切有部的經藏，只是《四阿含經》。這些偈頌，或稱為《雜藏》而流傳於三藏以外，在理論上，與「諸傳所說，或然不然」的傳說一樣，是不能作為佛法之定量的。

◎大眾部等說：「世尊所說，無不如義」⁷⁶，這是以一切佛說為了義；傳為佛說的偈頌，是可以依照文字表面來解說的。

於是無所不在，無所不知，無所不能——這些超現實的佛陀觀，適應一般宗教意識的需要，在文頌者的歌頌下，漸漸的形成。

⁷¹ 靡有孑遺：本謂沒任何一個人能逃脫旱災的侵害。（《漢語大詞典》卷 11，p. 789）。

⁷² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 172（大正 27，866b23-25）。

⁷³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 79（大正 27，410b25-28）。

⁷⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 69（大正 27，358b28-29）。

⁷⁵ [原書 p. 174 註 22] 《原始佛教聖典之集成》pp. 467-470。

⁷⁶ 《異部宗輪論》卷 1（大正 49，15b28-29）。