

瞿曇佛陀傳

目錄

緒言	1
第一章 誕生		
1 歷史的背景
2 誕生(時候與地方)
3 關於誕生的古傳
第二章 青年時期		
1 少年時的煩惱
2 結婚
3 出家
第三章 求道		
1 頻婆娑羅王的會見
2 捨棄世俗的王位
3 訪問阿羅羅仙人
4 訪問鬱羅迦仙人
5 無所有處的境地
6 非想非非想的境地(四無色定)
7 惡魔的誘惑
8 苦行
第四章 證悟真理		
1 證道
2 所開悟是什麼?
3 捨去苦行
4 瞿曇的證道於思想史上的地位
第五章 闡明真理		
1 接受皈依·弘法
2 初轉法輪

3	教化活動
4	三轉法輪
5	吠蘆衛羅村的弘法

第六章 有力信徒的歸依

1	頻婆娑羅王的歸依
2	超越懷疑論
3	榮歸故鄉
4	商業資本家的歸依
5	多采多姿的教化活動
6	南國的婆羅門學生

第七章 晚年

1	晚年的佛典記載
2	關於靈鷲峰的史實
3	巡迴弘法

4	商業都市的衛娑利
5	一生的回顧
6	關於鍛冶工的駿達
7	圓寂
8	痛失導師

譯後記	252
-----	-------	-----

緒言

1

在二千五百多年前，引導世人趨向正道，而被視作為人類的導師，即佛教開祖的瞿曇佛陀（釋尊），在實際上，他究竟過著怎樣的生活呢？著者在能力範圍內，很願意完全而忠實的刻劃出來，以期讀者明白他的事蹟，而有所遵循，這便是本書之最大目的。

因為，在過去許多種的佛傳之中，都有很多「神話」成份存在著。更在釋尊所說的教理當中，也存在有不少後人所附會假託的說話！因而本書便儘可能的排除後代所假託附加的部份，而把歷史的人物——釋尊的生活方式，以及其說教的真實事蹟，全盤的表現出來！

因此，著者就按照需要，首先拿出各種佛傳來作為參考，而非單獨的只採用某種著作作為依據的。採取原始經典所記述的，更是些具有連續性的史事。是以

在經典本身的文句中（比佛傳更為古老的資料），加上原典的批判和檢討，而顯現出佛陀一生的史實。

可是，從來所有的原始佛教聖典，都好像只限於巴厘文及漢文譯本，但最近從「中亞細亞」所發現的梵文聖典，以及在西藏經典中的有關部份，都已逐漸的刊佈出來。因此，對於學問上的研究，將會獲益不少，且方便得多了。

但是，只依據各種不同的原文，來作為比較上的研究，就認為對於學問上作了深入研究的要求，那還是有些不夠的。

著者很大膽的對於釋尊生活的每一事實，都曾加以探討，希望獲得一正確的瞭解，以作為反映印度學說的光輝，更希望能夠說明印度思想史上的意義。再者，為根據考古學上的資料，或是實地的考查，以及風土人情的考察和研究，也都是同樣的重要。依據這些史料，希望能寫出史實的『佛傳』，來作為目的。唯以著者學識淺薄，更恨筆力拙劣，不能俾得盡善盡美的成就，那又覺得非常的遺憾了！

這樣的寫作，說不定還會破壞後世佛教徒們內心所想像的釋尊姿態，又恐怕影響到讀者在觀念上，生出一種相反的後果，如果竟會這樣的話，那麼，也是萬分不得已的事情！

因為歷史的研究，並不是小說，為著追求歷史的真實性，就不能兼顧到過去傳說的如何如何了！如果經過審慎的批判和研究，才儘可能表現出佛陀的真實姿態，這對於我們來說，必定會受到直接而有意義的深重啟示。

為了要明確歷史人物佛陀的生活史實，還有許多應該要研究的事情，現在只不過是：首先，將他生活上有關的古代資料，追溯上去，以瞭解其實際情形，而加以整理和介紹的研究而已。關於思想上的問題，只好留待以後有機會時再說。

本書是作為歷史性的研究。但是，著者之所作為，感覺未能臻於完善的境地，而且，還遺落了許多的題材，那便要靠後代賢明的歷史家，來作為它的補充，以期其更為完整的『佛傳』了。現在，只好將古代的資料，暫作一度的研究而已。至於在各種佛傳之中，有些很著名的傳說，在本書之上，還有許多未曾加以論列的，因為那些事情，在古資料裏是沒有的，所以沒有法子把那些事實寫了出來！

本書以如此的用意而問世，故著者在終戰後，曾有三次機會，得到印度去作了短時間的旅行。特別在一九五六年的年底，印度政府舉行了釋尊二千五百年的紀念大典，我被邀而得暢遊佛蹟的參禮。所以，對於這些記憶和印象，在尚未減弱之前，便急忙的整理這本釋尊傳記，其主要而容易的一部份，已在『宗教研究』、『聖森』、『大法輪』、『理想』等雜誌上略續發表過，而且又受到前輩學者們種種的指示，在整理發刊時，曾予本書增訂得相當的多，今後仍希望得到更多學者們的指教！

2

擔負著人類的導師，而又深受人們的尊敬，這位歷史上的偉人——「瞿曇佛陀」，實際上，他究竟是過著如何的生活呢？他究竟宣說過如何的道理呢？這就是今天我們所要研究的對象。

所謂「瞿曇佛陀」，就是釋迦牟尼世尊，他被稱為人類的導師，說不定會遭

受到相反的異議。對於佛教徒來說：他是師傅，但對於其他宗教徒來說：就不一定被承認為師傅了。

可是，今日世界的人們，總有屬於其自己的宗教信仰，但與自己個人的信念，和自己的人生觀，卻是很不一致的。例如：以日本的情形來說，家裏所信的宗教，是屬於某一宗的，因而家裏所舉行的典禮儀式，便是那一宗的儀式，但對於自己個人的思想和實際，卻是離得很遠，這樣的情形不能算少！又如就美國的情形來說：如果是拒絕參加教會的儀式，那麼，就會被社會上的人們，認為是不懂情理的人，而感覺到於心難安！所以，參加宗教儀式的傾向，便非常的顯著，這種情況，並非著者故意捏造，而是美國人自己所陳述的。所以，為著使自己的人生觀得以確立，而追求真理的人們，不願和既有教團去發生關係，或者希望對於這一班人，成為自己互相研討的對象，此種傾向，現正日漸增強，所以不屬於佛教徒的人們，也想聽聽釋尊的教義，這種形勢，便自然而然的出現了。因為前年印度政府所舉行的釋尊二千五百年紀念大典禮，是由印度教徒和回教徒們共同主辦，而且有很多非佛教徒的人們參加，這使我的觀感更加深了。

可是，為了要滿足精神上的要求，俾得正確的解答，必須將歷史上的偉人——瞿曇佛陀，實際上作了何種活動；說了些甚麼道理，在研究學問的立場上，都應該有正確的瞭解，進而確實貫徹求得全部精神的瞭解才對！

本來，關於釋尊傳記的書籍，到現在已經刊行得相當的多了。所以，在此時此地，也許不必再小題大做的把它作為問題來看。可是，話雖然是那樣說，但仍時常聽到希望能夠讀到一部更新的釋尊傳記，那又是什麼原故呢？

自古以來，就有很多的『佛傳』著作，但現代的學者之所著作的釋尊傳記，大都是以那些固有的舊著『佛傳』，來作為依據而寫成的。可是，西洋的學者們，他們所根據的卻是依據巴厘文的「因緣譚」(Nidāna-Kathā)，這可以說是完備的傳記，但此一傳記，也許是第五世紀頃の弗多悟沙所寫成？可是，就歷史的經過來說，這距離釋尊的時代，已經是隔離了將近一千年之久，因此，它的內容，究竟是否可以信賴，可視作歷史上的史實？仍是有極大的疑問！再考以前的『佛傳』，最具完整形態的是：佛教詩人馬鳴(A vāgho a)菩薩，在二世紀時著作『佛作行讚』(Buddhacarita)，但這還與釋尊的時代，也隔離很久，

其寫作的內容，關於其歷史上的可靠性，仍是留著有極大的問題。

更前的佛傳是：用佛教特有的梵文，所寫成的『摩訶華斯陀』(Mahāvaśtu)、『羅利多吠斯陀羅』(Lalitavistara)，以及漢譯『普曜經』八卷、『方廣大莊嚴經』十二卷、『過去現在因果經』四卷、『佛本行集經』六十卷、『眾許摩訶帝經』十三卷、『佛本行經』七卷、『中本起經』二卷等不少典籍，但其內容卻是太過於神話的傳說，將釋尊極度的超人格化，或者竟是神化，是以前一些記述，到底其真實性怎樣？誠使讀者為之惘然！更像在讀一些談妖說怪的小說一樣。

還有部份學者，希望在經典的敘述中，找出反映佛傳的內容。又巴厘文的『大本經』(Mahāpadāna-Sūtrānta)，及在漢譯本裏，都曾出現過的過去七佛思想，尤其是毘婆屍(Vipassin)佛的傳記更為詳細，和後代釋尊的傳說極其類似。

因此，關於釋尊的傳記，也許受到毘婆屍佛的傳說影響。那一些是歷史的真實？那一些是後人所構想呢？難以明白的判定。那麼說：釋尊已不是神話上的釋尊，但是，要怎樣才能確定其是歷史人物的佛陀？那就先要將歷史人物的佛陀

生活，作個明確的寫實。可是，前面所有佛傳的作者，都不願意這樣的寫作，甚而歷史人物佛陀本身，說不定也不希望將生活實情全盤的被寫出來。

可是，根據事實的要求，生於現代的我們，應該將事實的真象，及那憑空的構想，必須切實的予以區別，不管怎樣，都應該這樣做才對。

因此，既然不是神話式的釋尊，而是歷史人物的釋尊，那麼，我們究竟要怎樣才能明確的描寫出他真實生活的情形呢？

首先，應該一提的是：對於近代學者的原始典籍批判方法。我們雖說那些是宗教聖典，但也要承認那是歷史的產物，如果承認它是根據思想的發展而寫成的話，那麼，我們必須依據古代典籍作為參考。可是，在古代的典籍中，更必須根據最古的那一部份了。如果是這樣的設想，我們就不應該拿出上面列舉的各種佛傳，而應該提出原始佛教的聖典之中，用巴厘文所寫的經典（斯陀），以及漢譯本。再者，我們應該特別重視，在原始佛教聖典之中，最古老的一部『斯多尼婆多』末段後的兩章，以及它那許多的韻文。總之，到現在為止，研究原始佛典的批判，已經有了相當的進步。尤其是在日本的學術界，對於這一點，實在可說是

冠於全世界，而被視作最為進步的。因此，必須採用其方法及成果。

在聖典中，右列的古老部份裏面，雖然神話的要素，和釋尊的超人格化，以及其人格化的敘述，都比較的少；可是，並不是絕對的沒有，還是有少許的存在著。唯限於所依據的文獻，及那神話的釋尊傳記，因此，為了要達到寫歷史人物的目的，那必須要剔出歷史的事實，這樣一來，就要依憑確實證據的考古學資料了。又如果活用那實際踏勘佛蹟的各種智識，也許可能達到描寫相當程度的真正史實。因為不正確的印度文獻的記述，是絕不能信賴的。所以，這樣的程式，便特別的覺得重要了。

在佛陀以前的時代，或者是同一時間內，印度就曾有很多的文獻。具體的說：『吠陀聖典』（包含古奧義書）大約是佛教成立以前的作品。如『耆那教聖典』，敘事詩『摩訶波羅多』與各種法典的表現，雖然成立得相當的新，但是，其內容卻包含著極多古老的内容。把這些典籍與一般的佛典，兩相比較起來，雖然明顯大大不同，可是，如果把最古的佛典，與耆那教聖典和最古的敘事詩，或是拿『古奧義書』來作對比，其情形卻又相反，而顯得太過類似，使我們為之驚

奇！把這些典籍直接連起來，幾乎看不出有什麼區別，這話並非過份其詞。這些事實，雖然在學術史上，從來沒有被提出來作為問題，但卻是很重要的。可是，把那區別不出來的各種資料，和最古的佛典，作個比較之後，能夠看出區別及其相異之點，這樣，才會明瞭這歷史人物的釋尊所具有的歷史意義。

如果採用了這種方法，即使不能全盤的描寫出這歷史人物佛陀的全貌，但在可能的範圍以內，是不是就能夠寫出接近於那真的史實和事蹟呢？

說起來：如果要把歷史的人物照實的描寫出來，那在近代也是不可能的，因為，著述者必定會附加自己主觀的評價和批判，何況，要描寫出關於大約二千五百年以前，在歷史上和宗教上的偉人，那是更不可能的事實。現在，只好照前面所顧慮的情形，加以整理，再進行研究，來作為寫本書的旨趣。

上面所列舉的佛陀傳記，是距離佛陀很遠的後代學人所寫成的。在古代的經典中，竟沒有可以作為佛陀傳的存在！關於佛陀的實際生活情形，只有片段的說及而已！沒有詳細的記載，這是因為佛弟子們，未曾把佛陀的生活事蹟，作為問題而記述的緣故。

現在，試將基督教的情形與佛教的情形，來作個比較，那就很顯著了。基督教的聖典『新約全書』豈不是明述著基督「一生」的事蹟，關於這事，德國的佛教學者歐田伯美（Oldenberg Heymann）曾說：「在釋尊的生活中，以及他的死去，都沒有和耶穌受難的生涯（Passionsgeschichte），可以互相對比的事件。故對於這位完人——佛陀來說：實際未有生起的存在觀念，就是所謂苦、樂也不復存在」。

在佛陀的一生當中，雖有個人的遺憾，如提婆達多的迫害，但卻未曾受到政治權力的壓迫。

佛陀的一生，從外表上看來，是非常的平穩，因而受難的事情，就不太使人注意到。可是，比這些更加重要的事，卻是一般印度人及佛教徒，在觀念上的思维方式，因印度一般是重視萬有普遍性的理法（現象），而忽視個別的事蹟，因佛教徒亦強調永遠而普遍的教義（真理），所以對於歷史人物佛陀的個人事蹟，也就被埋沒於神話的徵象，和隱於空想的背後了。

註：例如 Kern. Manual of Indian Buddhism, pp.12--46.（立花俊道譯『佛教大

綱』是依照『因緣譚』（Jātakā I, pp. 47 ff.）敘述佛傳。

H Oldenberg Aus dem alten Indien. S. 46.

第一章 誕生

1 歷史的背景

因佛教的開祖「佛陀」（Buddha），這一個名詞，在古代印度就流行著，即於東南亞及西洋各國，也早已普遍的流行。且中國古代，以「佛」字表示神聖，故自佛教傳入以後，就完全用「佛陀」兩字來稱呼，這很符合印度的譯音，即在日本，還是承用「佛陀」兩字，來作為尊稱。「佛陀」的釋義是「覺者」、「大悟真理的人」的意思。但西藏人士，卻將此語譯作 *Sama-rgyas*，認為是『清淨，能具發展的人』的意思。

總之，「佛陀」是表示佛教理想的存在的一個普通名詞，絕不是個「固有名詞」。在佛教裏，所謂佛是無限數的，因此，關於佛的數量問題，他們從來都不顧及，於是，要敘說佛教的開祖個人時，就須使用「瞿曇佛陀」（Gotama Buddha）這個名字。在古代的佛典裏面，也都能夠見到，西洋學者也多用這一個

名詞，「瞿曇」就是祂的姓氏。

在日本的習俗上，普遍都稱為釋迦，可是，釋迦這一個名詞，卻是佛教開祖的種族之名。釋迦族出生了這位聖者，因而稱他為釋尊，所以把釋尊作為固有名詞來看，也是很適當的。

「瞿曇佛陀」出生於釋迦族，在古代佛典裏面，也曾有記述，又考依「毘婆羅瓦」骨壺刻銘文來看，並沒有錯誤。反而嚴格的說：「釋迦族」就是屬於他的種族名 (jati)。又釋尊，有時候被稱呼『釋迦族之子』(Sakyaputta)，這不過是指『釋迦族』的出身者而已。這恰好和「耆那教」的開祖——摩訶韋羅，是『那多族』的出身者一樣，因此，被稱呼『那多族之子』(Nātaputta) 是同一意思的。釋迦的原語 Sākya，是『有威力者』，也許該族大概是在那地方上的權威人士。

是以漢譯佛典，譯為『釋迦』，巴厘語也是依原語 Sākya 為旨趣，可是，便牙力人——印度的部份人，因不善於 S 字的發音，只好以「施」音來表達，但譯為漢音，卻以「釋」最為適當，尤其在西北，或中印度的銘文，將『釋迦牟尼』

的『釋迦』用 āka 或是 Saka 來表音。另一方面：使用漢字的『釋迦』兩個字，在學問上來說，卻不是十分確切的，因為在西元前一·二世紀的時候，從中央亞細亞，侵入西北印度的塞族 Saka，梵文就用 āka 來表音，而在漢譯的『雜阿含經』(第二五卷)，就寫成為『釋迦』的字眼。曾經在印度被廣泛採用的釋迦曆，就是依此而來的。所以說：漢字的『釋迦』，是完全將不同的兩種族，攝持而表示的含義。

又釋迦族出身的聖者，稱為『釋迦牟尼』(Sakyaṃni, āhyamuni)，所謂『釋尊』就是這一名詞的略稱。可是，此種稱呼，在原始佛教聖典的古籍裏面，卻是很少看到的。而他實際上確是出生於釋迦族，這從考古學家所發現的遺物銘文上，可充分證明。

而且佛教初期就認為釋尊是『伊瞿守瓦丘王』(Okka ka=Ik v āku) 的後裔。該王在印度最古的宗教聖典『利瞿吠陀』以來，在『吠陀聖典』裏面，就被認為是國王，或者是英雄。在漢譯佛典，時常譯作『甘蔗王』：因為梵文的「伊瞿守」(Ik) 是甘蔗，所以譯作『甘蔗王』，就是因此而起的通俗語源

的解釋。依據學者們的推斷，「伊瞿守瓦丘」的祖先，就是毘利(Pili)族的王家。最初也許是居住在印度河上流，或者是恒河上流的王家，不過在後代的敘事詩『喇嘛耶那』，以及『毘羅那』聖典的記載中，卻是：憍薩彌羅國，便是「阿育禮野」市的統治者的王朝——自稱為太陽的子孫——其祖先就是「伊瞿守瓦丘」。在『毘羅那』聖典的記述說：與釋尊同一時代之憍薩彌羅國的波斯匿王(Pasenadi, Prasenajit)，也是「伊瞿守瓦丘」的子孫，並且，曾列舉出至他本身各代諸王的系譜。在耆那教的聖典中，也常有記載著「伊瞿守瓦丘」王，是往昔的聖王。

關於釋迦族，從人種上來說：究竟屬於何種，卻是不太明白？依英國的歷史學者韋先·史密斯說：「釋尊似乎是出生於蒙古族，就是說：好像頗似於蒙古人的特徵，而且和西藏人「俱力克」(Gurkha)的山嶽民族，更為相近」，因此，他受到西洋學者們的攻擊，或被嘲笑。然而，認為釋迦族是「尼泊爾」人的話，那也就可以推想到和「雅利安」人是不同的人種。

「尼泊爾」人很奇怪，他們的容貌與日本人非常相似，而與一般印度人，卻又大不相同。日本人的起源，也是不太明白的，但日本語言，很相近於「宇羅力·阿力泰」語族，是被學者們所認定的。另一方面，「尼泊爾」人所使用的巴厘(Pali)語，大部份是受了印度「雅利安」人語言的影響，但其原始，卻屬於西藏、緬甸語族。日本人、韓國人、蒙古人、西藏人、尼泊爾人、緬甸人等，雖然不是同一種族，可是，總有一些人種的共同性存在，那是不能否認的。

因此，關於釋迦族的人種關係，免不了發生疑問？有再加考證的必要！然而，關於其族譜世系，因為繼承了「雅利安」人的神話傳說，所以關於他的思想，大部份是承印度文化。而且，關於譜系的神話，及其民族的成立，都具有密切的關係，那麼，釋迦族和一般「尼泊爾」人是不相同的，但可想是「雅利安」人呢？也可以這樣的推想。如果這假定是正確的話，那麼，一般人都認為釋尊是印度人，這看法是非常合理的。

依據美國的人類學者浦力士(G. T. Bowles)博士，曾經特地的從印度一直至尼泊爾，從事調查人類學的結果，「達賴伊」盆地的住民，大部份都是「雅利安」人，根據人類學的原理來說，那是屬於地中海型，而蒙古人型的人種，很稀少而

只是分散在那一帶。那麼，推想約在二千數百年以前的情況，也可能是相似的。

釋迦族據住在「喜瑪拉雅山」的山麓「尼泊爾」，古來，就是僑薩彌羅國的屬國。在釋尊的古詩裏說：『雪山的山腰有一正直的民族，從古就是僑薩彌羅國的住民，具有富裕和勇氣』。從這些詩句看來，大概是朝貢於僑薩彌羅的屬國，但實質上，也許和僑薩彌羅本國的住民，是不相同的民族，因後來的釋迦族，被強大的僑薩彌羅國所滅，故他們便陷於悲哀的命運裏。

當時的人民，大概是很勤勉的，因而造出了豐富的生活環境。後來，在中國唐代的玄奘（六〇二——六六四）大師所著『大唐西域記』中，也敘述過關於迦毘羅衛國說：『土地良沃，稼穡時播，氣序無愆，風俗和暢』。其國的周圍，約有四千餘裏。至於中世紀時期，卻變成相當的荒廢，可是，從十九世紀起，其生產又漸漸的增高了。

依照前面所錄取的詩句看來：他們在事實上是『富有的』。這地方，現在仍是耕種稻田，這可知當時已經是達到了水田耕作的狀態。因為釋尊的父王被稱為『淨飯』（Suddhodana），從這一詞彙看來，其意義就很明顯了。另外，這一地方，

是佔著恒河流域的平原諸國，通往山陵地帶，各地區交通的樞紐，是具備著種種繁榮條件的好地方，佔著商業貿易上很好的地位。

瞿曇佛陀，在古詩句裏面，常常被稱為「太陽氏族之一人」（Adiccabandhu），但是，在漢譯的佛典中，就曾譯作『日種』，那是他的姓氏（gotra）。也就是釋迦族中的一個姓氏。只是特定的王家，才稱謂是太陽的子孫。這種神話傳說，並不祇是限於印度而已，關於日本皇室的祖先神話（天照大神）也是那樣的，美國「印地安」人，也有同樣的神話，且日本人就以那樣的稱呼自豪。又由於皇室的起源，具有太陽神話的榮譽，而印度佛教徒，也許同樣的以此而自豪，稱釋迦族是太陽的子孫，由於這個關係，印度的敘事詩，便曾經敘述說：人類是太陽的子孫的神話。

釋迦王族是太陽的後裔，是「伊瞿守瓦丘」王的子孫，佛典這樣記述，在實際上，確是依據印度一般的太陽神話傳說而來，雖然釋迦族是僑薩彌羅國的屬民，但仍要求和僑薩彌羅國王同樣的譜系，並且，關於這一譜系，是標榜著具有同等的權威。

釋尊的父親稱做「斯陀達那」(Suddhodana)是『淨米飯』的意思，所以在漢譯的佛典裏，就譯作『淨飯王』。

「斯陀達那」在後來的經典裡，唯稱為王(rājan)，而未被稱為大王(maharāja)，這也許是局限於那處屬小地方的緣故，因而未被稱為大國之王。被稱為「淨飯大王」的名號，卻是出於後世的想像中才有的。另有一部份學者曾提出：釋迦族，是實踐民主政制的仁治，但這還有待研究的必要。

又釋尊的母親摩耶(Māyā)，這一名字，在古代佛典中，便已經出現過。摩耶夫人，將釋尊誕育之後，不久便逝世了。在後來的經典中，摩耶夫人就被稱為王妃(devi)。

釋尊個人的名字，由於一般的傳說是：悉達、悉達多、悉達多太子(Siddhata, Siddhartha)，那是『達成目的』、『成仁取義』的意思。因為這個名字，在原始的聖典中，並沒有出現過，所以，也可以懷疑這一名字，說不定還是後代人所假託。然而卻沒有傳下另外的異名，因此，就不必否認上面所傳說的資料了。

因為他的家是王族，所以他是『王族的種子，而又出生於王族之家』，這是

無可疑議的史實(王族的出身，在耆那教的開祖「摩訶偉羅」的情形也相同)。不但如此，在時間稍後的經典中，便有強調著瞿曇家世優越的記載：

『真實修行者瞿曇，關於母親的世系，或是關於父親的世系，都是出身優越，而血統純粹，並且追溯到七世的祖先，也沒有例外，關於血統方面，絕不會受到非難』。

他們的首都，說是迦毘羅衛 (Kapilavastu, Skt. Kapilavastu) 的市鎮(pura)。當時雖有都市(nagara)的雛形，卻沒有被稱為都市，大概這城市是不算太大的緣故。釋尊的故鄉，只是隨著佛教而成名，才被人所注意到。到了後來成立的經典中，就稱「都市」(nagara)，或是「首都」(rājadhāni)。其位置是根據唐三藏的『大唐西域記』等的記述，被指定位於現在尼泊爾的「達賴伊」(Tāra)地方的Tiāukōt。在西元第七世紀頃，玄奘三藏訪問該地時，那時的『王城』已完全荒廢了。而其面積也無法識別與確定，不過裏面的『宮城』，周圍大約有十四五裏，是用磚石築造而成的。可是，這裡是否就是二千五百年前的建築物，還有極大的疑問？

註 ··· ① Sakyakule jā to Buddhō (Therig. 185)Sakkakule jā to Sa buddho (Therig,192).

② Sn. 422.

③ Sn. 991.

④ 西洋也有，在名字的後面附著表示『子』的時候。e. g Mendelssohn, Anderson, Henderson. Etc.

⑤ 例如摩利耶以後孔雀以前的有 akamu i (Kharo t i Inscriptions, ed. By S. Konow. Nos.1,13) Sakamuni (Bharaut. No. 46) akamu i (Mathur ā Lion Capital)孔雀王朝時代的有 Sakamuni (Bharaut 石柱刻文 Lüders, No. 739)

⑥ 松本文三郎博士『佛典的研究』三二八頁。有釋迦族與塞種同一的說法。關於這些事，可參照井上哲次郎，堀謙德兩位著『增訂釋迦牟尼傳』一七三頁以下。

⑦ 在赤沼智善教授『印度佛教固有名詞辭典』五六八頁，關於印度佛典的典據只舉出 Mah ā vastu 1, p. 57 Avad ā ma- ataka. P.35

22

⑧ 一八九八年 Péppe 在 Pipr ā hv ā 發掘土塚，而發現土塚內部放著一個骨壺，有納藏「釋迦族出身的世尊佛陀遺骨」的銘刻文。依悉有的學者們，確認這是佛陀的真正遺骨，參照本書二一九頁。

⑨ Sn. 991.

⑩ Rv X, 60, 4.

Av. XIV, 39,9, Pañcavi a-Br ā hma a,XIII, 3, 12; SBr. XIII. 5, 4, 5. cf A.A.Macedonell and A.B. Keith Vedic Index of Names and Subjects. Vol, I. London1912.P. 75, H. Raychaudhuri Political History of India. 6 th ed. Calcutta 1953. pp. 100-101

23

Hariva a 545ff, cf.M. Winternitz. A Historyof Indian Literature, vol I, p.444
Vincent A. Smith. The Oxford History of India. Oxford 1928. p. 47
ā ā pavatitih ā na, J ā raka IV, 145.

關於釋迦族領域的地理事情是 cf. H. Oldenberg: Buddha, S. 113-115.

Sn. 422.

『大唐西域記』第六卷（大正五一——一九〇〇c）

Sn. 540; 915; DN.II, P.287 G.; SN. 1, P.192G.;111, P.142G; AN. 11, PP.17G.; 74G.; Therag. 1237. Buddha Adiccabandhu, SN. 1, P.186G.; AN. 11, P.54G.; Therag. 158;1023;1212; Cakkhumat Adiccabandhu. AN. IV, P.228G.; Therag. 417; 1258.

Sn. 423.

Mahabharata I, 65. 10f; W. Hopkins: Epic Mythology, P.198.

理斯令威珠曾說明 DN. 11, PP. 7; 52. cf Bu dhava sa XXVI, 13. r ā jan 在近代西洋的稱呼是 esquire 也許是 Consul 或是 archon 那稱是名譽稱號 (Early Buddhism, P.27) · 歐田伯美是認為 · 斯陀達那 · 不過是大土地所有者的貴族而已。(Buddha, S.118)

Therag. 534; DN. II, P.52. 也有說明摩耶夫人生育瞿曇佛陀 (Therig, 192)

ti livasmi modati, Therag. 534.

依據赤沼教授『固有名詞辭典』六一三頁以下。這名字的原語是「耆泰迦」

特別在 Nid ā nakath ā 與 Dipsva sa 111, 47; XIX, 18 有記載而已。關於這名字的解釋，參照 · 金倉博士『印度古代精神史』二九一頁。

Khattiyō J ā tiy ā Khattiya-Kule Uppanno. DN.Vol.11,P.51

DN. 1, P. 115.

Sn, 991. 一部份的學者們，將都市的名和僧伽哲學的開祖 Kapila · 連結的想法根據不充分。

cf. Ku inagara.

cf. Sn. 1012.

DN. II,PP.7;52.

場所是北緯二七度二七分，東經八三度八分，有詳細的報告在 (V.A. Smith, IRAS.1898, P.580) Mukheril and V.A. Smith, Antiquities in the Tarāi, Nepāl. Archaeol. S. Rep. Imp. S, Vol, XXVI, 1901. 再舉例在 H.Oldenbergl: Buddha, 9 Aufl, S. 111. Anm. I 的諸文獻參照。

2 誕生(時候與地方)

釋尊誕生的處所，是大家所周知的，藍毘尼(Lumbini)園，在古詩裏，曾有記載說：「釋迦族的村落，在藍毘尼的地方」①。這可肯定是歷史上的事實，因為阿育王的碑文，就是在此地被發現出來的。也就是 Basī 地方的 Dūha 東北八公里，在尼泊爾國境的邊疆地區有婆達利耶(Patariya)村，有一所輪民齡(Rumminder)②的寺院，這地方被發掘的時候，便發現了一個石柱，經過判明，這石柱就是阿育王的建造物。碑文記載說：

『受諸神的愛護，且有溫容的王(阿育)，即位灌頂，經過廿年，親自來到此地，舉行祭典之後。且造石柵、建石柱，就是為了紀念世尊誕生的地方。

而藍毘尼村，准許免繳税金③，唯繳納生產的八分之一即可』。

在後期的經典中，且有勸人往藍毘尼巡禮的記述④，又依據阿育王傳說的記載，阿育王就是受了高僧宇博具弗陀(Upagupta)的勸誘，來此地瞻禮的。而玄奘三藏來到此地瞻禮之時，石柱上刻有馬像。關於往藍毘尼巡禮，現在還是很盛

行，因尼泊爾政府，獨准許往該地巡禮的善信們，免除一切查驗的入境手續。

總之，關於藍毘尼的事情，可由被發掘的遺品，以及碑文等來證明，因此，也許可從古詩句裏所記述的其他事情，亦可當作事實。

可是，釋尊是什麼時候誕生的？這就成了問題！在錫蘭、印度、緬甸、泰國、寮國、高棉等南方的亞洲國家，從一九五六、七年的兩年間，都曾盛大的舉行過釋尊的二千五百年的紀念大典禮，不過，那是依照南方佛教的傳說，認為釋尊是：西元前五四四年入滅，所以一九五六年，或五七年，正好是符合於入滅後二五〇〇年的滿數。如果採用大眾一致的傳說，釋尊是生存到八十歲才圓寂的話，那麼，釋尊的誕生，就是在西元前六二四年了。

全世界的佛教徒，能作這樣統一的規定，而採用這一個年代，雖無妨礙，但對於學問的研究上，就具有很大的疑問了。總之，這樣的傳說，是起自西元十一世紀的中葉，或者更以前的事，那現在就無法追溯得到了。又依錫蘭古代的傳說，西元前四八三年，便是釋尊入滅的年代⑤。

因此，許多學者們的研究，由種種資料而提出，佛入滅的年代是：西元前

五四四年、四八四年、四八三年、四八二年、四七八年、四七七年的種種說法^⑤。早幾年，高楠順次郎博士，就曾按照：僧伽拔陀羅尊者，傳入中國的『眾聖點記』的記述，而認定釋尊的誕生，是西元前五六六年，而入滅之時，便是西元前四八六年，這仍舊是依照南方的傳說而來^⑥。

可是，由於南方的傳說，尚存在著種種的為難之點，因此，便出現了不少學者，依北方的許多種種傳說，作了個比較研究，而推算釋尊入滅的年代是：西元前三八八年、三八〇年、三七〇年、三六八年等。後來經過宇井伯壽博士精密的研究，而確定佛陀誕生的年代為：西元前四六六年，圓寂是三八六年^⑦。他所研究的根據，是依阿育王的年代作為基準的，可是，由於後來的研究，阿育王的年代，也有少許的變動，如果筆者是繼承宇井博士的論據，那就承認佛陀誕生的年代，是在西元前四六三年，而圓寂的年代便是三八三年^⑧。

總之！無論如何，由學者們的推定，差不多有一百年的差距，但是，關於印度古代史的年代，僅僅只是一百年的相差，那是不算什麼希奇的。因為古代印度人，對於年代觀念根本就不重視。這可以體會到：諸學者們，對於佛陀的歷史性，

唯以大略的推准確定而已！

關於釋尊的誕生日，有的經典是：記載二月八日，但玄奘大師的流傳說：在印度就解說「吠舍伽」月的後半八日，或是後半十五日，是佛陀的誕生日^⑨。可是，『太子瑞應本起經』上、『佛所行讚』第一等，曾記載：其誕生日為四月初八，所以日本就依照這一個日子。大概是漢文的翻譯者，將「吠舍伽」月譯作四月的緣故。又由於「吠舍伽」月，正是印度曆的第二個月，所以也有的譯作二月八日。無論如何，這都是依據後代的傳說而來吧。

註：① Saky ā na g ā mejanapade Lumbhiney e, Sn.683. 大概是『屬於在藍毘尼的地方』的意思。

② Jules Bloch: Les inscriptions Asoka, pp.27f

③ Lummīng ā me.

④ " Idha Tath ā gato j ā to " ti. Ā nanda, saddhassa Kulaputtassa dassan ī ya samvejan ī ya h ā na (Mhp.5,6)

⑤ M. Winternitz: A History of Indian Literature. Vol. II. Calcutta 1933. pp.597-601.

⑥宇井伯壽博士『印度哲學研究』第二卷五頁以下。井上哲次郎。堀謙德兩位著『增訂釋迦牟尼傳』二六二頁以下。H.Beckh: Buddhismus, I. Berlin und Leipzig 1928, S.78 「耶固美」認為佛陀入滅的年代是西元前四八四年，金倉博士就採用這年代（『印度古代精神史』三三八）。

⑦佛陀二千五百年紀念學會編『佛教學的諸問題』（岩波書店一九三五年）二七五——二九六頁。

⑧宇井博士、前揭書。

⑨拙稿『關於摩利耶王朝的年代』（『東方學』第十輯，一頁以下）。

⑩望月信亨博士『佛教大辭典』二二二六頁以下。

說是在「四月八日三夜，明星出現的時候」（大正藏第三卷四七三頁下）。大正藏第四卷一頁上。原典的梵文，並沒有記載：日期時間的事情。大概是翻譯者曇無讖所附加。

3 關於誕生的古傳說

關於釋尊，從兜率天降臨，而進入摩耶夫人胎內的傳說，是到後來才描述出來的事實，但是，在最古老的經典中，卻也曾有所說及，即：

「尊者沙利弗陀說：我未曾見到過，而且也未曾聽說過。——這樣美麗的言詞，眾生所最尊崇的師傅，竟是從兜率 Jusia 天降來的」①。

將要降臨的釋尊，被稱為菩提薩埵 (bodhisattva) 菩薩，「尋求真理的人」之意②，並且，他是乘騎六牙大象而降生的③。

又在古代經典「斯多尼婆多」之中的『那羅伽經』④，便曾記載著釋尊誕生的時候，有一位阿須陀 (Asita) 仙人，曾預言過關於釋尊未來的事蹟：

「三十位的天人之羣，穿著潔白乾淨的衣裳，很高興而且又很快樂的，脫了衣裳，恭恭敬敬的仰望著帝釋天而在讚嘆的情形，是阿須陀仙人，在日中休息的時候，親眼所看到的事實」。

日中的休息，就是飯後的中午的休息，大致都要坐禪。看了天人們，心情喜悅而踴躍的情懷，仙人便恭謹的問道：

你們天人眾，這樣的充滿歡喜，究竟是為了什麼呢？會使他們脫去衣裳，而把衣裳揮舞著呢？假使和阿修羅作戰，天人們戰勝了，而阿修羅卻戰敗了，也不會那樣的振奮全身，那樣的高興！天人們！究竟是看見什麼的奇怪事件，而那樣的歡欣不已呢？

他們在狂叫、歌唱、奏樂、拍手、舞蹈。我要向居住在須彌山頂的你們探詢？請你們迅速除去我的疑問吧！

天人們，對於這些質問，當即答覆著：

是無比的妙寶，菩提薩埵（未來之佛），為了眾生的安樂利益，將要降臨人間世上——在釋迦族的鄉間，正是藍毘尼的村落。

因此，我們很滿足，非常的喜悅。

為一切眾生的最上者，還是最高尚的人，更是有生命中的最上者，將要在仙人聚集之處的森林，大轉法輪。像勇猛的獅子，鬪勝了百獸之後，而高吼唱著勝利的凱旋歌。

仙人聽完了天人們的這些話，就急急忙忙的降下來，抵於這人間世界，靠

近淨飯王 (Suddhokana) 的宮殿，而端坐在那兒，向釋迦族作了如是的說話：「王子在那裏呢？我想要和他見見面」。

於是，釋迦族的其中一位，遂抱著像初出鎔爐，鍛鍊成黃金，光輝燦爛的尊貴的顏面，呈現著幸福的相貌的幼兒，給予阿須陀仙人觀看。

像火焰那樣的輝煌，更使高懸於空中的一輪皓月的明淨，好像秋天的太陽，撥開了雲霧，而照耀著大地，那樣光芒萬道的幼兒，讓仙人看得非常高興，因而得到了極大的喜悅。

天人們，都拿了很多的骨架，及具有千個圓輪的天傘，蓋在空中。又拿著由黃金做成柄的拂子，於上下搖晃著。

可是，並沒有看見那些拿著拂子和蓋傘的人們。當時的甘髮殊利 (Kanhassiri 阿須陀) 高髻仙人，很歡喜的抱起了，頭上撐著白傘，而在紅色的毛毯裏，竟像黃金所裝飾而成的，那樣美麗的幼兒。

而對於相術，具有深切的研究，且對於神咒，也極其精明的他，抱著釋迦族的卓越幼兒，詳細的查看著特徵，然後歡喜而高聲的說道：

「他是一個無上的人兒啊！是人間的至高無上者！」

可是，仙人憶念了自己的將來，因而就煩悶的流起淚來。釋迦族看到仙人的哭泣，便問著說：

「我們的王子有什麼不好的象徵嗎？」

仙人看了釋迦族在憂慮，遂答說：

「我不是擔心王子有什麼不吉之相，他已是沒有任何的阻礙了。他已不是凡庸的人，請你們謹慎的看顧他！這王子一定能夠得到無上的正等正覺。

他能深證最上的清淨境界，又為諸多世人謀求福利，更憐憫世人，要大轉法輪。他的清淨道行，一定能發揚光大。

可是，我在世的時間沒有多久了，我的餘生是不會見到他的成就，因而不免悲傷起來！

況且，我也是喜歡聽到那無比力量的人的教法。可是我畢竟不可能了，我又何以不抱怨悲歎？又何以不痛哭流涕呢？」

這位清淨行者——阿須陀仙人，給予釋迦族極大的鼓勵和喜悅，然後離開

了宮廷。這位仙人憐愛自己的姪兒——那羅迦，所以，便勸他要遵從那無比力量的偉人——佛陀的教法。

「假如汝以後聽到了有佛陀成就正覺，行道弘法的消息，便要在那處地方，以學習他的教義，並在那位世尊的身邊，修清淨梵行」。

那羅迦，原來也具有為眾生謀求福利的心願，於今得到有先見於未來的最上清淨的聖者的指點，具備積聚種種善根的那羅迦，遂欣喜期待著聖者——佛陀的消息，而過著自修的生活。

他聽到了那位卓越聖者——佛陀，將要大轉法輪的消息，遂依阿須陀仙人所指點，即刻去拜見那位最上的人——佛陀，法喜充滿，向聖者巧妙的尋求最上的聖道。

以上就是序文詩句的結束，接著下面就是那羅迦向世尊的申訴說：

阿須陀告訴我的這一些話，我已真實的瞭解了。所以，瞿曇啊！一切事物的通達者——世尊啊！我便要向你請教了！

我作了出家人，希望修持托鉢之行，但我向你懇求。聖者呀！請你給我說

明聖道之行、最上之道。釋尊當面就為他說明聖道之行。

前面序文的詩句，在漢文佛典中是沒有的，且其他的佛典中，也都沒有說及和引用，所以這在「斯多尼婆多」之中，是屬新詩句。卻是後代「佛傳」的傳說之原型，或是先驅的形態。阿須陀的這一些話，有附會著相當多的神話，不過，沒有與後世的「佛傳」脫離。

再依據後世「佛傳」的記述說，佛陀之母摩耶夫人，是生產後第七天便死亡了，但在經典之中，並沒有什麼記載。可是，由於特別的流傳而有這樣特殊的傳說，因此，產後不久便告死亡，也許是確實的。

關於釋尊誕生傳說的神話化，是漸次發展的，首先在巴厘文『中部』的『稀有未曾有法經』^⑤以及其漢譯本的『未曾有法經』^⑥中出現，到了後來的佛傳，就描寫得更加誇張，而有更擴大的渲染。但巴厘文的『稀有未曾有法經』，只是描述關於誕生的情形，但是在漢譯本的『未曾有法經』，卻是從誕生起至成道的情形，都曾整個的描述出來。並認為是後代許多佛傳的一個原型。

註·① Sn. 955.

② Therag. 534.

③ Therag. 968.

④ Nā laka- Sutta Sn. 679-700.

⑤ MN. No. 123.

⑥ 『中阿含經』第八卷『未曾有法經』（大正一一—四六九C—四七一C）。把這佛傳的意義解說的容易明白，例如：水野弘元博士「關於釋尊降誕傳說之謎」（參照『大世界』一九五七年三月號）。還有關於釋尊誕生的學問上的研究，有：R. Chainiris(JRAS.1894,386. cf.1895,7519);Windisch,Buddhas Geburt(1908);A.Foucher. La vie du Bouddha, Paris 1949, pp. 23-69.

第二章 青年時期

1 少年時的煩惱

關於釋尊幼年的事情，總認為少有誇張的記載，尤其比較古老時代流傳下來的佛傳①之中，幾乎都沒有提起過。總之，在『四尼伽耶』以及『律藏』裏面，關於釋尊出家以前的史事，幾乎都沒有記載。將這位年輕王子的生活，渲染得輝煌而燦爛的種種故事，在後代發展而增廣的佛傳之中，才有詳細的描述出來。

釋尊誕生的第七天，他的母親摩耶夫人便死亡了②，後來是由他的姨母摩訶波闍波提撫養長大③的事情，也是在後來的佛傳之中才有所敘述的。就是說：淨飯王遂娶了摩訶波闍波提作為續弦，而她也生育了一個男孩，名字叫難陀，也就是釋尊的異母弟。這些事情，在古代經典之中，都沒有說過，但是，這是一項非常特別的史事，而且，又是在諸書的敘述裏，都有這樣的說話，並且沒有什麼矛盾之處，所以這大概是真實的。

瞿曇佛陀，學習了當時教養王族所應具備的一切學問和技藝，而發揮了非凡的才能。關於這些事情，依然是後代的佛傳所描述。這大概也可認為是真實。唯所有的傳說，在後代的佛典之中，都說得非常誇張而已。

他以政治上的地位，及物質上的享受，可以說是得到獨佔的殊勝。如果只是想到他的出身，那就不必要特別的提出來加以說明瞭！可是，他對於這些環境，並不覺得滿足，因此，他從少年時代起，就對於人生問題，有了深重的煩惱，這也許是他的天性給予他的力量，又由於失去母親，而感到寂寞和憂鬱，或許也是重大的原因之一。

後來，他在舍衛國「祇樹給孤獨園」的時候，回想起青年時的往事，並向許多的修行僧們，作了如次的述說④⑤：

『我是生活得很愉快，情緒上更是無上高興，且極其爽朗。在我父親的宮殿裏，曾設置著蓮池。池裏種植種種的蓮花，這些都只為了我而建設。但我是決沒有使用過「加施」——孟拿拉斯出產的栴檀香。可是我的被服、襯衣、內衣是「加施」的產品，使我不會感覺到有寒、暑、塵、草、露的沾染。而且，真正的是為

了我，晝夜都遮掩著大白傘蓋。那時，我擁有適合四季的三種宮殿，一座是為了冬天的禦寒，一座是為了夏天的避暑，另一座是為了兩期的防潮而建造的。所以，在兩期的四個月當中，我便住在適合於那所防潮的宮殿裏，而被女子們的歌舞隊所包圍著，未曾有從宮殿裡出來過。譬喻：在他的宮殿裏，給予奴僕、傭人、使用人所吃的是：以糖食而配著酸的粥飯，可是，我父親的宮殿裏，就有些不同了，他給予奴僕、傭人、使用人等所吃的是米飯而配著肉食的。

我雖然是如此充分的享受，且又是如此的極度快樂，但是，我卻產生了這樣的思想：無知無識的凡夫，卻逐漸衰老！同樣的，老是人人都不能避免的，但是，看到他人衰老，自己便沉思而有煩惱、恥辱、嫌惡的觀念！而我也會逐漸的衰老，老是誰也不能避免的，但是，當時這些事實，卻輪不到我！雖然話是如此說，但是那樣的思惟已將我青年人必有的氣氛，全然打消掉。

無知無識的凡夫是：由於自身是要患病的，同樣的，病是任何人所不能避免的，看到他人的疾病，自己便沉思而煩惱、恥辱、嫌惡。但是我也會要患病的，因病患是誰也不能避免的，且看到了他人的病苦，便會感到煩惱、恥辱、嫌惡——

——但是，這些事實，卻不輪到於我，雖然話是如此的說，但當我那樣思惟時，雖具有健康的壯志，亦全然消失了。

無知無識的凡夫！由於自身是要死亡的，同樣的，死是任何人也不能避免的，唯看到他人的死亡，自己便沉思而煩惱、恥辱、嫌惡。而我也會死的，因自己總是會死亡，同樣的，死是擺脫不了的，當看到他人的死亡，自己便會感到煩惱、恥辱、嫌惡。但是，這些事實卻尚未輪到我，雖然話是如此的說，但當我那樣思惟時，雖是健在，應有的生存意志也都全然消失了』。

前面的回想，是可認為很接近於事實。但在近世的印度國境內，那些凡是被稱呼為大王的豪族，確是到處都有宮殿。在宮殿裏，王者坐在椅子上，而侍者就拿傘遮蓋著。庭園之中，美麗的蓮池，在現代的印度，也是到處可見的，他們很愛好在那裏沐浴。在「孟拿拉斯」地區，也許瞿曇佛陀時代，就以產生品質優良的綿織物而著名，大概在「尼泊爾」南部區域內，都是使用這裏的產品。

上述，因為瞿曇佛陀，放棄了王者的地位，而作為一個修行者，那必定是有如此深刻的反省！凡是在迷執中的我們這班凡夫，自己擺脫不了衰老的命運，可

是看到了別人的衰老姿態，便懷著嫌惡。但是，所感覺到嫌惡的情緒，卻在不久的將來，便會向我們身上輪流而來臨。因自己擺脫不了如此衰老的命運，看到他人老得變成骨瘦如柴的姿態，便懷著嫌惡的情緒，這是多麼的可驚之事呀！關於疾病和死亡，也都是同樣的。

這種反省，具有非常新鮮的真實感。在成長中的人，誰都會希望自己是永遠的年輕；永久的不衰老，且又希望身體健康，永不患病的，而且，一到最後，還是希望永不死亡的。

以上所列舉的希望，本來是人們生存必需有的條件，但這些卻是決不能感到滿足的。

『啊！短哉！人的生命呀！不到一百歲就會死亡了。假使能夠生存到一百年以上，最後還是會為了衰老而死亡的^⑤』。

佛陀年青時代的特質，只有很能深思的偉大思想家可知。追想他年輕時代的事跡，曾作過如次的說話：

「我在父親（淨飯王）處理事務之時，坐在田間小道上的禪喜樹的樹蔭下，

離慾，更離開不善的事情，有粗淺的思慮，也有微細的深思，而成就了由遠離煩惱而產生喜樂的初禪，這些事情，我記得很清楚。——這就是要達到悟道的境界了！如此想著^⑥」。

總結而言：像印度修行者所修持的方法，佛陀年青時也喜愛坐在樹蔭下的樹根修習禪定。

在這裏叫做初禪的是：禪定分為四個階段，而最初的階段便是初禪。至於四禪的體系，在佛教教義中，也是稍後才成立的，不過，卻在此時已被採用了。

前面引用關於人類老、病、死的文章，在漢譯本裏面，敘述得比較詳細，瞿曇佛陀外出的時候，看到了世人的狀態，以致於考慮到人有老和病的種種情形。在前的巴厘文，關於憶慮老、病、死的文章，還有年輕時所深思的情形，有如此的文章：

『我想要出去遊園之時，三十名的騎者，選了最上馬匹，侍從們都在前後引導，尚有其餘的人，我有這等如意足，是最柔軟的。我復憶想起昔時，看見耕作田地的農人，在田畦上止息著。於是我就到了閻淨樹下，結跏趺坐，而至於離慾，

離惡以及離去一切不善之法，有覺知也有觀察，證離生喜樂地而得初禪，成就遊戲自在的境界。

我如是思惟，世間上不多聞的愚癡凡夫，雖然自己有診病法，但卻離不了病
①……」。

這樣有關病和老的說明，關於死卻是沒有說及到。但是，在其他②漢譯本中，就曾說及關於老、病、死的三項。總之，在漢譯本之中曾加上，太子來到宮殿的往復路之中，看到老、病等人類的痛苦，因而喚起了他的思慮的記述。就是看到年老的，都變成了骨瘦如柴的人，因而就痛切地感覺到人生的苦惱，又看到病人和死人，就不得生起了無常之感。這樣慢慢發展下去，到了後世，便變成圖表化，而成立了所謂「四門出遊」的傳說。

這些再加上「生」的苦惱，而成為所謂四苦，更演進成為八苦，皆由於增加後代的教義學上的反省而成立的。

此等思考及其後經典中的敘說，使其變成了定型。

「我還未證得正覺菩提之時，雖然生是免不了的，但須要尋生的原因；雖然

衰老是免不了的，但要尋求衰老的原因；雖然，病患是免不了的，但要尋求患病的原因；雖然死是免不了的，但要尋求死的原因；雖然憂慮是免不了的，但要尋求憂慮的原因；雖然汗穢是免不了的，但要尋求汗穢的原因，那時我就這樣的思想。——為了什麼緣故，我既是生存了，但必須要尋生的本體，雖然會衰老、患病、死亡、憂慮、汗穢，但為什麼要尋求衰老、患病、死亡、憂慮、汗穢等的本體呢？啊呀！我雖然是免不了生存的，但是，我已覺知了在生存之中有災難，因此，我就要追求不生，無上安穩的涅槃！因我雖然是免不了衰老、患病、死亡、憂慮、汗穢等，覺知其中必有災難，因此，我要追求不老、不病、不死、不憂、不汗的無上安穩——涅槃」③。

關於四門出遊的故事，在巴厘語經典（四尼伽耶）之中是看不到的。只有在敘述過去佛毘婆屍佛的故事裏才有說及，毘婆屍佛在還未出家之前，尚是王子之時，乘車從宮殿至遊園的途中，看見了衰老的人、患病的人，死亡的人，因而喚起了深刻的思考，然後和禦者們互相對談④。是以在釋迦佛陀傳裏面，也曾被採取與這些大概相同的說法。

可是，這在後世卻變成了定型，而成為四門出遊的傳說。據這些記載，太子是從王城的四個門出遊，而遇見了老人、病人、死人以及修行人，又看到蟲兒或者是飛鳥，都在互相爭鬪的情形，因而更痛苦，感到世間是悲慘而不可靠的，於是便成了出家的原因。

在後代的佛傳中，也曾描述他（佛陀）年輕時代的武勇談，但在古代經典之中，卻沒有這些傳說的描述。大概釋迦族是不喜愛修習武備的，而在他自己本人，也許不怎麼喜歡修習武術。所以，關於他武勇的談話，可以認為是由於後世的人們，為要讚揚他的偉大而被加入。

註：①『佛所行讚』或是「尼羅那·伽陀」等

②「尼羅那·伽陀」(Jā taka 1, pp. 49; 52) Buddhacarita 11,18

③ Buddhacarita 11, 19.

④ AN. 1, p. 145 f 『中阿含經』第二九卷（大正一一一六〇七C）。但是巴厘文並沒有記載說法的地方，而只有漢譯本之中有記載。又有時候假託毘婆屍佛生涯的事情，而說同樣的事情。

⑤ Sn. 804.

⑥ DN. 1, p. 246.

⑦ 『中阿含經』第二八卷（大正一一一六〇七C——六〇八A）

⑧ 『增壹阿含經』第一二卷（大正一一一六〇八B C）

⑨ Ariyapayasana-Sutta, MN.1, p. 163 『中阿含經』第五六卷，『羅摩經』（大正一一一七七六A B）

⑩ DN. Vol. II, p. 21f.

Buddhacarita II, 26f. 在南方佛典之中有說及這些事的典籍是 Vimānavatthu 81 最古 (H. Oldenberg: op. cit. S. 122, Ann. 1)。
『修行本起經』卷下，遊觀品等。

2 結婚

關於瞿曇佛陀結婚的事，那是一定的事實，又他的王妃，還生育了男嬰羅

睺羅 (Rāhula)，在一切佛傳中都有記載。只是王妃的名字是甚麼？可以說：在南方的聖典裏，都沒有記錄過，在北方的聖典裏，卻曾記錄著各種各樣的名字，但以「耶輸陀羅」(Ya odharā) 這一名字，比較為大家所承認。就在南方的聖典中，那相隔很久的後世『因緣譚』，也只說「羅睺羅之母」而已，並沒有舉出她的名字。另在『吠陀梵安沙』中曾記載著王妃的名字為「拔陀伽姐」(Bhadrakaccā)，所以歐田伯美先生①曾說：那一定是正妃的名字。可是，那是極遲後的聖典裏面的記述，所以很有疑問。在『羅利多吠斯陀羅』②裏面，王妃的名字稱呼為「悟婆」(Gopā) 或是「耶輸惠諦」(Ya ovatī)，而『摩訶華斯陀』，以及在「佛所行讚」裏面，稱呼為耶輸陀羅③。因為她的名字沒有被記錄得清楚，所以從這裏便可以判斷了，王妃大概是很溫柔，而且又是典型派的印度貴婦人，對待丈夫更會是很順從，因而沒有給瞿曇佛陀所打擊影響。假如王妃是性惡的婦人，或者是姪亂的婦人，那麼，這些事如果成為了瞿曇佛陀出家的原因，早就在聖典裏面，她的名字一定會被記載得很清楚了。恰好是像「提婆達多」那樣。因為她的存在，是沒有引起人的注目，所以聖典的作者便把她的名字忘記掉。而且

後代的佛傳作者們，想到關於她的事情，也要描寫些什麼的時候，就各自任意的捏造了妃的名字。我們就在這些史實當中，認為可以看出一個尼泊爾型，或者是印度型婦人的特徵。

他結婚的時候，依據南方的傳說是十六歲④。關於他的戀愛故事之類的事，在古代經典裏面，都沒有流傳。總而言之：在他國也可以見到的是，自由戀愛是被當作放恣的事情，所以，在有身份的人們之中，基於社會環境，是會被遏制的。據說他們的孩子羅睺羅，是瞿曇恩愛的羈絆，因而使其受著束縛，那是當然的事情。然而，另一種說法是羅睺羅的名字，也許是後來的佛徒，連想到惡魔羅睺 (Rāhu) 的史事。這惡魔在古代的印度時，被認為要吞下太陽和月亮的大鬼⑤。

註·① Oldenberg; Buddha, S. 119.

② Hermann Bech: Buddhismus, 1, S. 82.

③ Buddhacarita 11, 46.

④ 『尼羅那·伽陀』(Jataka 1, p 58)

⑤ Sn. 465; 498.

雖迎娶王妃的喜事，並不能消失瞿曇佛陀的憂鬱。對於愛兒的疼愛感情，也不能留著他作永久的世俗人。是以他到二十九歲時^㉑，為了追求真理；以解決人生問題的觀念，終究難於中止，他畢竟離去王城而出家。

『比丘們呀！我的確是升起追求真理之心，那時，雖然還是年輕的青年，有烏黑的頭髮。雖然是充滿了青春的快樂，正在人生青春的時候，父母都十分的不願意，表現於臉上，汪汪的眼淚在哭泣著，但是我卻堅決而剃下了頭髮和鬚鬚，穿上了袈裟，離家而去作為出俗的修行者^㉒』。

這些說話，是很有真實性的，但在其他的經典裏^㉓，卻被錄作為婆羅門所說的話，而對於修行者瞿曇的事，大略說來和前面的敘述相同，再又說：

『修行者瞿曇，是拋棄了許多的親族羣^㉔而出家。修行者瞿曇，誠是拋棄了埋沒在地中，或者是散置在地上的許多金塊而出家。……修行者瞿曇，真實的從高貴的王族之家而出家。修行者瞿曇，其實從擁有甚大的財

產，以及非常富裕繁榮的家而出家』。

這些文句極其刻板，不過，依然是一些事實。

有時候，是將離開家裏（踰城 abhinikkhamaṇa）和出家修行者（pabbajja）的情形，有著區別的說法，而被視作為別的項目^㉕。既然被視作為別的項目，而在經典傳出的時代，也許會敘述到和愛馬「韃陟」惜別的一些傳說。

依據後代的經典，愛馬「韃陟」死後，想起了前世的事情，而作了如次的說話^㉖：

「我是在釋迦族的首都毘羅衛，和淨飯王、以及王子同一時代出生的韃陟。這王子為了要追求真理，而在半夜裏從王城出去之時，曾用柔軟的手和有光彩的指，拍著我的腳部說道：

『來吧！帶我去，我要得到最上的正覺，且要去救度一切眾生』。

聽了那些話之時，我非常的高興！我欣樂得跳起來，且懇願著！

這偉大而有名聲的釋子，跨在我的背上之時，我樂得跳起來，我載走了人間最上等的人——釋尊。可是在太陽升起時，已到達了他的國家領土邊緣，

留著我和禦者——車匿，毫不留戀的離去。我用舌頭舐著他銅色的足爪，流著眼淚，恭送了將要離別的偉大英雄。

我是因為失去了這偉大而有幸福的人物——釋尊，而染了重病，立刻便死亡了」。

上述詩人的想像是：描寫愛馬也具有情感的動物，所以才寫出了前面的詩篇。

釋尊，連最喜愛的家族都拋棄而出家，那是按照當時的印度修行者的習慣。

這以現在來說，是為了要研究學問，或者是習修技術，而離開家族到都市，或者是到外國的情形，是有其一脈相通之點。

在一些詩句裏，還曾敘述他在臨終之時，向年老的弟子須菩提，作了如次的自白的傳說：

『須菩提呀！我於二十九歲，為了要追求善法^㉔而出家。須菩提呀！我出家已經五十多年了^㉕』。

他說了這樣的自白，我們再來加以判斷，他就是為了要認識在這世上的什麼是

『善』而追尋，由於要解決這項而出家。從這一點看起來：可以明白他的關心，是非常合乎倫理的事。

過了世俗的生活，既已有了妻室，也有孩子，而拋棄家族出家之點，瞿曇佛陀的生涯，和「耆那教」的開祖「摩訶韋羅」等，有其共同之處。依照印度一般出家者所生活的類型，此一類型的出家，就是遺棄家族而出家的人，必須擁有某種程度財產的富裕人才有可能。不用說，為了要逃避負債，或者是被家族當作「可厭惡的人」而出家的情形也是有的。反正是被遺棄的家族，必要有正確安定的生活才成。所以『伽優帝利耶實利論』（第二卷第一章）就規定有扶養妻子親族的義務，如果沒有分財產給與妻子，就會被禁止出家。瞿曇佛陀的情形是：不會為了他自己的出家，而影響到家族，有流落於街頭的危險。所以能夠斷然決然的安心而出家了。

人類之病、老、死現象，是自有人類存在的地方，都可以見到的。然而這些事實，卻是由瞿曇佛陀特地提出來，作為最重大的問題，後來遍及全亞洲，得到許多人有的共感！為何呢？尤其是連王位也捨棄的情形，更表示著在王位上所得

的享受也是空虛的！這在當時的印度，大國正在稱霸以制伏諸小國，而小國的王權基礎，也遭受了威脅，因此，年輕的瞿曇，也許富有敏感，覺悟到不久的將來，會有惡劣命運的降臨！果然，釋迦族的結局，當瞿曇還在世時，就被憍薩彌羅國所滅亡了。

如果能留意這些歷史上的陳跡，關於他一生的預言，就可以理解到一切。再說：就給他當了國王，而擊敗了他國的侵略，以致成為大帝國之王，或是斷念了現世上一切的事情，而成為世人精神上之師，然這兩方面就不能不加以選取其一把！他終於選擇了後者這一條路。

可是瞿曇佛陀，「為了要追求善法」，而作為一個求道者，他便踏進了新的路程；那便是：他對於人生問題，既作了一個顯明立場的表示。在當時的社會裏，不但有否認道德的人，並且有公然表明否認的思想家。這班人的代表者，就是「弗羅那·迦沙婆」(Pūṇa a Kassapa)。那些奉事「弗羅那」的信徒們，便有如次的說話：

『在這世上的斬或殺、害或奪，而迦沙婆都不承認是罪惡。而且，又不承認

自己的功德。他真實的有此自信的述說。他才是適合於作為師表而可以受人尊敬^⑧』。

又關於他們的說話，有如次的被記述著。

『弗羅那·迦沙婆，是這樣道：「作任何事，或想像以任何事。去切斷有生命之物及人，或想像便去切斷有生命之物及人。使有生命之物及人痛苦，或想使有生命之物及人痛苦。使有生命之物及人悲哀，或使有生命之物及人煩惱。使有生命之物及人發抖，或想使有生命之物及人發抖。想殘害生命，想要盜竊，想要侵入他人的家中，想要掠奪，想作強盜，想要與他人的妻子私通，說虛言，作了如此的事，都不成為作罪惡之事。縱使拿了剃刀那樣鋒利的武器，把地上的一切有生命之物，剝成一個肉團，或是成了一個肉塊，而為了作這些事，也不會成為罪惡之事，也不會受到惡的報應。

又即使去恆河的北岸行佈施，或使以行佈施。去祭祀，或使以去祭祀。可是，就算你作了這些事，也不會算是善事，更不會受到善的報應。行佈施，控制自己，節制私慾，說真實話，而都不會為了作這些事，而成為善果，或

是受到惡的報應。就是這樣的」。弗羅那·迦沙婆，就是如此，被詢問作為求道之人，在實踐生活的實際上，所經驗的果報，究竟是怎樣呢？常說出這些無作用的說話^⑥。譬喻：被詢問關於芒果的果實，但他卻說著關於櫟樹的果實。又如被詢問關於櫟樹的果實，而他卻答著關於芒果的果實，總是那樣的。同樣，弗羅那·迦沙婆，的確是被詢問作為求道之人，在實踐生活上，所經驗的果報，都常說出那些無作用的說話^⑦。

關於道德否定論，就形而上學來說，是以唯物論作基礎的。唯物論者亞施多(Ajita)的說話，在聖典之中，也曾經介紹過：

「穿髮衣的亞施多也如是說——沒有施給人的事，也沒有祭祀的事，又沒有供犧牲的事。善業以及惡業的果報，都是不會出現的，此世是不存在的，而彼世也是不存在的。沒有母親，也沒有父親，又有一些不依父母而自然產生出來的動物，也是不存在的。求道之人，作為婆羅門，修正道、正行，由自己能夠了知，已證得此世和彼世，而為他人說法的人，卻都不復存在於此一世界。人類是由四種元素（地水火風）而構成的。人將要死

亡的時候，那構成身體的地，是歸還於外界的地集合。水是歸還於水的集合，火是歸還於火的集合，風是歸還於風的集合，許多感官便歸還於虛空之中。以四個人為一具棺木架載屍體而去。他們一直走到火葬場，都在嘆息，然而死屍被燒成鳩色的骨殘，供物也變成了灰色。所謂施捨是愚者所說的愚事。假使有任何人，說死後存在之說話，那就是他們空虛的虛言妄說。愚者和賢者的身體，一經破壞之後，便斷滅而全歸消滅了。所以，人死了之後，什麼都不復存在的了」。

『穿毛髮衣的亞施多，是如此的被詢問：作為求道之人，在實踐生活的實際上，所經驗的果報之時，都常說斷滅』。

又「吧丘羅·渴迦耶那」(Pakudha Kacc a yana)也是同樣的提倡唯物論的形而上學，並主張人類是由七種要素而構成的。他的說法，在佛典中有如次的記述：

「吧丘羅·渴迦耶那」作了如次的講話——這七種的集合體是：不能作那屬於不能作的物件；不能創造，也沒有這東西的創造者，不會產生出任何

的物命，像山頂那樣的常住，像石柱那樣堅固而安定。這些都不動搖，不變化，也不會相互損害。何況那相互引導樂或苦，又樂且苦之事呢？那七種是什麼呢？就是地的集合，水的集合，火的集合，風的集合，此外就是樂和苦，以及第七的靈魂了。這七種的集合體是：都不能作的，或屬於不能作的物件，又不能創作，而又沒有這東西的創造者，不會產出任何物件，像山頂那樣常住的石柱那樣的堅固而安定。那些都不動搖的，不變化的，也不會相互的損害，何況那會有相互引導於樂或苦，又樂且苦之事呢？況且：在世間之中，沒有殺人的人。也沒有被殺的人，又沒有聽聞的人，也沒有被聽聞的人。又沒有識別的人，也沒有被識別的人。假使用利劍斷頭，也不是任何人奪去任何人的生命。而只在七種集合體の間隙裏，假藉著手於這利劍的通過而已」。

58

在思想史上，凡是主張道德否定論的奇異論者，其最初是會受到一般社會的支持，而為了這些理論的尋求根據，以說明這唯物論的形而上學的論調。

可是，年輕的青年瞿曇佛陀，卻不願參與如此頹廢而破壞道德性的思想。他在追求善法，尋求聖道。佛陀這種決心，更使後世佛教發展成為偉大的宗教建設而萌芽，這是誰也不能否認的事實。

註：①『中阿含經』第五六卷（大正一一一七七六B），參照再後所引用的詩。

② Ariyaparyesana-Sutt a, MN. I, p.163. 『中阿含經』第五六卷（大正一一一七七六B）。 cf. MN. I, p.240

③ DN. I, p. 115.

④ DN.II p.52.

⑤ Vim ā navatthu 81, v.15f. p. 74.

⑥ Kusala. Cf Ki kusalagavesi, MN. I, pp. 163; 165; 166.

⑦ DN. II, p. 151G.

⑧ SN. I, p. 66G.

⑨ akiriya 好像主張在未來不會有果報，或懲罰的存在。

⑩ DN. II, 17-18. vol. I, pp. 52-53.

59

DN. II, 23-24. vol. I, pp. 55-56.

DN. II, 26-27. vol. I, pp. 56-57.

將異端思想與其主張者一起介紹的最古箇所(SN.I, p. 66G 『雜阿含經』第四十九卷〔大正一一—二——三五九C——三六〇A〕之中，有舉出「弗羅那」和「吧丘羅」的名字，並且有介紹他們的實踐，但是沒有舉出亞施多的名字。

第三章 求道

1 頻婆娑羅王的會見

依據南方佛教的傳說①，釋尊出家後的第七天，即來到當時最強大的摩竭陀國的首都王舍城。在那裏實踐了托鉢之後，並且向人們打聽這都市有道的出家

者的住處。於是，他們回答說：住在邦羅瓦(Pāva)山的東面，他遂到了那裏，同時，頻婆娑羅王也派人去探詢釋尊的姓氏，並且，想要使他打消出家的念頭。可是，釋尊卻辭謝了他的這番好意，而去訪問那兩位有道士。瞿曇出家不久，便到過王舍城，是具有充分理由的。當時的摩竭陀國，大概是最強大的國家，因為王舍城就是它的首都，可以說是來到了當時新文化的中心地區。王舍城是被稱為都市，邦羅瓦山是王舍城的五座大山之一。當時的國王是頻婆娑(Bimbisāra)，就這位國王的社會階層來說，當然是王族②，但是他被稱呼為大王③。

王舍城(Rājagṛha)是被山所包圍的地區。現在叫做Rājgir，位置是在從卑哈爾州的首都巴特那約六十哩的東方。現在已經趨於荒廢，某一面草木已長得很茂盛。但是，當時以這裏來作為國王的都城，是非常適宜的，因為這是一處要害之地，北側的溪穀，有一道小河流，就在這附近地區，有一道城門，這地方的人們曾說釋尊就是從這裏出入的，一旦封閉了那道城門，就難以攻破，所以，王舍城是各國在對立而互相攻擊的戰爭時期，以之作為都城，確是很適當的。可是，

摩竭陀國漸漸的強大起來，而且沒有受到他國侵略的威脅時，王舍城並不適合作為城都。所以，後代摩竭陀國的首都，便遷移到水陸交通要衝的婆多利弗多羅（現在的巴特那），這是後來阿輸迦沙多羅王之子宇羅恩王^㉔的時期。可是，在釋尊時代的王舍城，是摩竭陀的首都而繁榮，由於被呼為「摩竭陀的最大都城」^㉕。說不定也許是當時印度第一的繁華都城。在『斯多尼婆多』經典裏，那頗為古老的一部份，^㉖便有一短篇^㉗曾敘述：釋尊來到王舍城的情形說：

『先覺者的釋尊，是如何出家的呢？他是怎樣思惟焦慮而高興的出家呢？我來敘述關於他出家的情況：

「在家的生活是非常的狹窄，而且感到心裏煩悶，又是充滿著塵囂的場所。可是，出家之後，便會認為是海闊天空的境地，而沒有煩惱」。

出家之後，離開了身體上的惡行。還捨棄了語言上的惡行，而完全的澄清了生活。醒悟了之人的佛陀，去到摩竭陀國的首都，被山所包圍的王舍城。

具備卓越思想而相貌美好的佛陀，是行持托鉢而到那裏的。

摩竭陀國王頻婆娑羅，登上高殿看見他，具備相好莊嚴，遂向侍臣們這樣說：

「你們看看這個人吧！端嚴而高尚，又是清淨的，且具足一切善的行為，只望眼前而行進。

他把眼睛向下，而且望得非常的注意。這個人，像是上流社會出身。國王的使者們呀！快出去追趕這位修行者，究竟要去到那兒呢？」

瞿曇把「眼睛向下，而在注意的行進」，是順從當時的出家遊學行者的一種規矩。他們的注意力，連路上那毫不足惜的小蟲也不願踏死，而留心的走著。這在波羅門教的法典和耆那教的戒律上，也都是有規定的。「因為要完全保護生物，所以日夜在平常或是身體有痛苦的時候，也都必須要一面清查地上有無生物，而一面的巡行著」（『摩虞法典』六·六八）。

國王所派遣的使者們，就追在他的後面——心裏想道：「這位修行者，是要去到那裏呢？他又是住在那裏呀？」

他是控制著各種的感官，而仔細的堅持著，他有正確的自覺，一面留心自己的修行，一面又向每家乞食，而且很快的就滿了他的鉢盂。

聖者佛陀，結滿了托鉢，走出那都市，到了城外面，在赴邦羅瓦山的途中——

「他大概就是住在那山上。」

接近瞿曇的住處，許多使者們便靠近了他。其中的一個使者，回到王城向國王報告：

「大王呀！這位修行者，住在邦羅瓦山前峰的山窟中，很莊嚴而坐禪，在思惟著」。

國王聽完了使者的話，立刻乘上壯麗的車子，急忙趕往邦羅瓦山的地方。

這位國王，坐了車子，趕到車不能到達的地方，便下車步行著，及到接近於聖者的身邊便坐了下來，然後，國王很高興的問候著。互道寒暄之後，並且說道：

「你是年輕而富有青春氣派的人，是在人生開頭的青年。容姿也是端麗的，

你好像是出生於高貴的王族之家。

請你整頓猛象之羣，作好先鋒的精銳軍隊，我願將財寶交與你，請你享受這些吧！我想要探問你的出身。請你告訴我吧！」

瞿曇聽了就說：「國王呀！在那邊的雪山——喜馬拉雅山的中腹，有一個民族。從往昔就是僑薩彌羅國的住民，具有財富和勇氣。關於姓氏，便是太

陽的後裔，至於種族，便是釋迦族。國王呀！我就是從那個家族出家的。不是為了要得到慾望，而是看到在諸多的慾望之中，卻有患難；又知道出家離慾是安穩的，為了實踐修行本務，應要精進！我的心就是以此為樂」。

在這裏所描寫的瞿曇，從詩文以及註釋的文字中，看起來似乎是成道以前的釋尊。

如是，就在這裏提出這位還未證道以前的瞿曇來作為問題，那麼，不稱呼他為菩提薩埵，而稱呼為佛陀的情形，好像是很矛盾似的。大概在此處所稱呼的佛陀，也許只不過是「覺醒之人」的意思而已。那也可能解釋為尋求真理之人。理斯·麗偉珠曾說過：這是相當於基督教所說的「回心之人」^②。也許是尚在初期時候，對於菩提薩埵（應當作佛）與佛陀，尚未有嚴格的區別。

可是，對於頻婆娑羅王的提議，這是必須要注意的，他向釋迦族的王子，願自動提供軍隊和財力以作後援（象軍是當時最有力的武力）。這是何故？因當時的摩竭陀國和僑薩彌羅國，正是互相競爭的對手。所以，要打倒僑薩彌羅國的話，那一定要和屬國的釋迦族結成了同盟，而且要給與軍事上和經濟上的援助，那就

即可以從南和北兩方去夾擊。由於頻婆娑羅王的這種提議，當時確是應當而具常識的。

可是，瞿曇佛陀卻拒絕了這一提議，因為他已出離了世俗的自由境界，而成為出家的修行者！是以，想要用任何方法去說服，都不能推翻或改變他的決心。

註：① Sn. A pp. 383-4. 赤沼智善教授『印度佛教固有名詞辭典』四八一頁。

② Sn. 417.

③ Sn. 416.

④在『大巴厘爾婆那經』的記載是，阿輸迦達施耶都王，為了防備偉亞時族，而在巴達利村 (p a taig a ma) 建築城。又在耆那教的典籍 (Gargi pari i taparvan, ed by Jacobi, VI, 34: 175-180) 以及印度的聖典 (Gargi Sa hit a; Kern: B hat-Sa hit a, 36 以及 V a yu-Pur a na) 中的傳說是都市巴達宇多羅 (別名 Kusumapura) 是阿輸迦達施耶都王之子 ud a yin 所建 ud a yihadda 設的。在他治世的第四年 (H. Rayc haudhuri: political History of India, 6 th ed p. 217)。

⑤ Purutama. Therag. 622

⑥ Mah ā vaggā I.V. 405 f.

⑦ Pabbajj ā -Sutta (譯為出家經)

⑧ Rhys Davids: Early Buddhism, p. 32, n.

2 捨棄世俗的王位

釋尊本能夠成為理想的帝王，以及轉輪王，但他捨棄了轉輪王的地位，而成為宗教上之尊，在古代經典『斯多尼波多』的其他詩句中，也曾表明過。就是「世羅波羅門」，有如次的向釋尊呼喚①：

「②仁者(世尊)！精力充沛的偉人呀！你的身體是完善美滿的，且放著光輝，又有良好的家世，看來就知道是很莊嚴的，有黃金般的顏色，牙齒也是極白極整齊的。

總之，好的家世出身之人，所具備的一切美好的素質，凡是偉人的一切條件，竟都集中在你身上。

你的眼睛很明清，且臉貌也很漂亮，身體魁偉而端正光澤，在沙門^㉔的人羣中，竟像太陽那樣的放著光輝。

你是使人一看就覺得是莊嚴的修行者，那皮膚像黃金，有這樣優越的容色，為什麼要去當沙門？真是沒有必要的。

你應當去充作轉輪王，而作為車兵之主，征服四方，應該是要成為瞻部洲——印度的統治者。而王族和其他地方的國王們，都一定會對你宣誓效忠的。瞿曇呀！願以王中之王，更以人類之王，來統治天下吧！」！

對於這一些說話，釋尊的回答是：

「世羅呀！我雖是王呀！但我非世俗之王，是無上的法王。即以法而轉輪的，是轉那不能反轉過來的輪」。

能統一世界的理想帝王，被稱呼為「轉輪王」（轉輪聖王），是由波羅門教和耆那教等而傳到印度一般而流行著。是以佛教也繼承了那種觀念，並且說明：雖

然釋尊是能夠成為轉輪王的人物，但是他斷了那個念頭，而成為宗教上的聖者。

註·① Sn. 548f.

② 曾在古代的印度，佛教以前，弟子向師傅的呼喚「先生」之時說 bhagavan cf. e, g. Ch a nd, up. IV, 5, Jetc. MBh. XII, 242, v. 23. 漢譯本中把它譯為「世尊」。

③ Sama a 音譯為「沙門」。以前是「修道之人」的意思。

3 訪問阿羅羅仙人

瞿曇佛陀為了尋求教義，首先訪問了阿羅羅·迦羅摩(A ra Ka la ma)①仙人。依據『佛所行讚』的記述：這位仙人，是住在文麗耶山脈^㉕，瞿曇佛陀為了要訪問他而離家，在前進的途中，會見了頻婆娑羅王，由訪問阿羅羅之後，再到鬱羅迦的庵堂裏^㉖，但是卻沒有記載在什麼地方？

可是，依據『方廣大莊嚴經』第七經的記載說：阿羅羅和三百個弟子們，都

一起住在衛伊舍利市的傍邊。釋尊訪問他之後，再去到摩竭陀國的王舍城，而在那裏會見頻婆娑羅王，又曾去會見住於附近，而和七百個弟子住在一起的鬱羅迦仙人，這在地理上的記載有非常差異的④。但比那些記載還古的資料「巴厘語聖典」中，關於地理上的事情，卻都沒有說及過。然而關於釋尊訪問阿羅羅仙人的情形，在釋尊的回顧譚中，有如次的敘述⑤：

「我就是這樣出家的，為了尋求善法，一面追求絕妙寂靜的境地，一面走到阿羅羅·迦羅摩的住處。去那裏向阿羅羅這樣的說：「阿羅羅·迦羅摩呀！我希望在你的法和律的方面修習深淨道行」。說這話的時候，他向我這樣的說：「賢者⑥呀！住在這裏吧！此法停留在那裏，智者不久的將來，必由自己而覺知、證到、體會到和師傅相等的境界。於是，不久的我，就能夠得到那法了。這樣，我只能夠逞雄辯及遊說，說出些有關知識的話，也會談些長老的話，進而達到跟自他一同認識「我知」、「我見」。那個時候，我就如是想：其實「阿羅羅·迦羅摩」不是教與授，而是一心一意的相信此法而已，由我自己覺知、證悟、體會得到。

其實阿羅羅是覺知此法，而又見識此法而已。於是，我就向阿羅羅這樣的探問說：「尊者阿羅羅呀！你將此法由自己覺知、證、體會到什麼程度，請提出來教我好嗎」？被我這麼一問，他就宣說「無所有處」(ā kiñcaṇṇāyatana)。那個時候我這樣的想：「不是唯有他才有信仰，我也是有信仰的。不是唯有他才有精進，我也是有精進的。不是唯有他才有觀念，我也是有觀念的。不是唯有他才能精神統一，我也是能精神統一的。不是唯有他才有智慧，我也是有智慧的。來吧！我要努力進修而證到，他所稱的(由自己覺知、證、體會到)那種法」。於是，我在不久的時間裏，便迅速的能夠將那法由自己而覺知、證悟、體會到了，我就向阿羅羅說：「尊者阿羅羅呀！你是將此法，由自己覺知、證、體會到什麼程度，請提出來教我好嗎？」他答覆說：「尊者呀！我就是將此法由自己覺知、證、體會到這種程度，而提出來給人們的。」我又說：「尊者呀！實在的說，我也會將此法由自己覺知、證、體會到這個程度了。」聽了我的話他就說：「尊者呀！你能夠這樣證悟，可當作我們共同修行之人，那是很幸運的，幸福的。如此，由我自己覺知、證、體會到，而提出來的那教法，你也自己覺知、證、體會到了。由

你自己覺知、證、體會而得到的那法，我也由自己覺知、證、體會到，而提出來教人了。這樣，我所知道的法，你也知道；你所知道的法，我也知道了。就是這樣，你如我，我也如你。尊者呀！來吧！由我們兩個人來統率這些眾人吧！」如此，雖然阿羅羅是我的師傅，但是，對待做弟子的我，卻是對待得和他自己一樣，用盛大的尊敬供養我。那個時候，我又如此想：「此法是得不到厭離、得不到離慾、得不到止滅、得不到平安、得不到大智、得不到正覺，更得不到安穩，只能夠獲得「無所有處」而已。於是，我便不再注重那法，不滿足於那法，終究離他而去了。」

註：① Kālama 是彼姓 (gotra)

② Buddhacarita VII, 54.

③ Utrakasyā rama yayau, Buddhacarita XII, 84.

④ 大正藏·第三卷一五七八C—五八〇A。

⑤ Ariyapariyesana-Sutta, MN. I, P. 163f. 『中阿含經』五十六(大正一—七七六B—C)

⑥ 漢譯『中阿含經』中，將 āyusmā 譯為「賢者」。

4 訪問鬱羅迦仙人

鬱羅迦·羅摩弗多 (P. Uddaka Rāmaputta)，曾說過「非想非非想處」的道理。在後世的佛陀傳裏，也曾經承認過①。羅摩弗多是羅摩之子的意思。可是，在『大方廣莊嚴經②』中，卻沒有具體的表示其內容，而只有記載著對於釋尊的發問，鬱羅迦答覆說：「我本來是未求過師，而是自然開悟的。」在巴厘語的聖典中，關於釋尊訪問他的情形，在釋尊的『回顧譚』，便有如次的敘述：

『這樣，我是為了要尋求善法，為了要追求無上絕妙的境地，去羅摩之子的鬱羅迦的住處。到那裏向他這樣的說道：「尊者呀！我希望在你的法和律方面，來修清淨的道行。」當時，羅摩之子的鬱羅迦，向我這樣的說：「賢者呀！住在這裏吧！此法，如果是停留在這裏，那麼智者不久由自己會覺知，證得或體會到，和師傅相等的境界。」不久我就得到那些法門了。這樣一來，我就能夠逞雄

辯而尚遊說的說出些知識的話，也會談些長老的話，再而達到跟自他一同認識「我知」、「我見」的程度。那個時候，我就想：「其實羅摩不是一種施教，只是一心一意的相信此法，由我自己覺知，求證，以體會到。其實羅摩是覺知此法，而又見識此法的。」於是我再到羅摩之子的鬱羅迦的住處。到那裏向鬱羅迦這樣的探問著說：「尊者羅摩呀！你是如何將此法由自己覺知證得？體會到什麼程度，才提出來施教呢？」被我這麼一問，鬱羅迦就宣：「非想非非想處」(nevasaññānāññāyatana)。那時候，我便有這樣的想法：「不是只有羅摩才有信仰，我也有信仰的，不是只有他才能精進，我也能夠精進的，不是只有他才有觀念，我也是有觀念的，不是只有他才能使精神統一，我也是同樣能使精神統一的，不是只有他才有智慧，我也是有智慧的。來吧！我要努力進修而證到羅摩所稱的「由自己覺知、證得、體會到的那種法。」不久，我就能夠自己覺知、證得、而體會到那法門。那時，羅摩之子就說：「賢者呀！能夠跟這樣的賢者共同修行，那是很幸運的，真實的幸福，羅摩由於自己的覺知、證得、體會到，而提出來施教的那種法門，你也可以自己覺知、證得、體會到了。如是羅摩所知道的

法，你也知道了；你所知道的法，羅摩也會知道的。就是這樣，你也會如羅摩一樣，而他也會如你一樣的。尊者呀！來統率這些眾人吧！」雖然，鬱羅迦跟我一同修行，卻當作我為師傅的地位去款待，將盛大的尊敬供養我。那時我便會有這樣的想法：「此法是得不到厭離，得不到離慾，得不到止滅，得不到平安，更得不到大智，得不到正覺，得不到安穩，只能夠獲得「非想非非想處」而已。於是，我便不能注重那種法門，不滿足於那種法門，而終究離去了。」^③』

註：① *Buddhacarita*, XII, 83

② 大正一三二五八〇B

③ 關於阿羅羅和鬱羅迦的前面一節，在其他的經典 (*Mahā saccaka Sutta*, MN. NO> 36, vol. I, pp. 240 f.) 也有出現。

5 無所有處的境地

阿羅羅·迦羅摩所指的境地被視為「無所有處」。這是唐玄奘大師所譯出來

的語句。在漢譯的『中阿含經』曾記載著，是釋尊在「獨住於遠離空安淨處」，然而據阿羅羅·迦羅摩的教授，更進到「度過無量識處，而得無所有處」，再據鬱羅迦·羅摩弗多說，他的父親指點「渡過一切無所有處，而得到非有想非無想處」。由於漢譯『中阿含經』的原典中，已經成立了無色界——就是沒有物質的世界的四個領域：即空無邊處，識無邊處，無所有處，非想非非想處的定型。雖然那時還未成立無色界的觀念，但在這裏適用。

「無所有處」的思想，在佛教最初期的時代，卻是佛教以外的一般修行者，用以作為目標。「通曉明呪（吠陀）的某一婆羅門，希望得到無所有的境地，而從憍薩彌羅國的美麗都市，來到南國。①」

所以，當時的婆羅門也不會例外，希望得到無所有的境界，耆那教也當證悟的目標②。

在最古的佛典『斯多尼婆多』波羅耶那篇所解說的境界。曾經記述：釋尊對於婆羅門的學生——優婆須瓦(Upasīva)如次的教授③。

優婆須瓦說：

「釋迦呀！我是不依靠他人，就無能力獨自渡過大煩惱的變遷。請為我說明：我將要依據什麼來作依靠，而能夠渡過這煩惱的變遷呢？你是具普遍的眼光之人呀！」

世尊說道：「優婆須瓦呀！要好好的留心著，一面期待著無所有(ākincaṇṇa)，而另一面要想「那裏是什麼都不存在」，依照這樣以渡過煩惱的演變吧！捨棄諸多的貪慾，離開諸多的疑惑，在晝夜必須要觀察愛執的消滅。」

尊者優婆須瓦說道：

「離開對於一切慾望的貪慾，而根據無所有之法，捨棄其他，由於最上的「有想解脫」(Saññā vimokkha)④而解脫的人——他是不會再退墮，而能夠在那裏安住嗎？」

世尊就說道：「優婆須瓦呀！離開了對於一切慾望的貪慾，而根據無所有的法則，捨棄了其他，由於最上的有想解脫的人——他是不會再退墮的，且能夠在那裏安住。」

看註釋⑤也可以知道，此處便是具有「無所有處定」的意義。但是，在寫成

註釋之時，已經成立了四色定的觀念，所以，說明世尊是從無所有處，更進入非想非非想處，而再從那裏出來，又再進入於更高的境地。可是，這是很明顯的脫離了原文的說明。

另外同樣的旨趣，在古代經典的其他詩句之中，也曾被提出過。

「他在世間是無所有，又不會憂愁無所有的事，他是不會貪戀太多的事物。他就被稱呼為聖者。」^⑤（在此處所說的「無所有」，是沒有屬於自己的東西的意思。）

於此可以說：原始佛教受到佛教還沒有成立以前的教外思想影響，將「無所有」的境地當作目標，所以，為了要實現這境地而修習禪定，但是巴厘文『中部』經典將這表現遺棄，而歸附於外道的阿羅羅·迦羅摩的思想裏。

註：① Sn. 976.

② Uttarajhayana XXV 28etc

③ Sn. 1069f.

④ 註釋家認為，所謂「最上的有想解脫」就是「無所有」saññu i mokke

Parame Ti Sattasu saññā vimokkesu u ttame ak iñcaññā yatane. (Paramathajotikā, p. 594)

⑤ Cullavaddesa 『南縛大蔣經』第四四卷，小部經典二二一一一五七頁以下。
又 Chalmers 之譯即 The Plane of Naught (p. 235, V, 976) 及施護等『佛母般若波羅密與圓集要義論』第四一頌，即譯 na Katha cana 為「何所有」。（參照：宇井博士『陳那著作之研究』三〇九）

⑥ Sn. 861

6 非想非非想的境地（四無色定）

然那位羅摩之子的鬱羅迦所說「非想非非想」的思想，也是初期原始佛教的思想。我們在最古經典之一的『斯多尼婆多』的阿多迦篇中，還可看得出來，那視作釋尊的教義。它有如次的敘述：

「如何修持才能夠消滅各種形態呢？又樂和苦要如何才能消滅呢？把要寂滅

的各種情況，請你詳細加以解說，我極其希望知道。」對於這些詢問，釋尊的答覆是：「不作真實想，也不作錯誤想，不是無想，也不是要消滅想。如是修持的人，才能夠消滅各種形態。世上所擴展的意識，因想作的緣因而起。⊕」

在前面的敘述裏，很清楚的說明「非想非非想」的教義。鬱羅迦是以禪定而進入「非想非非想處」的特殊境地，來作為目標的。然而，在前面的阿多迦篇，也是先由禪定而消滅了「想」，然後再消滅「在世上擴展的意識」的境地，來作為目標。所以，在最初期的佛教——阿多迦所主張的教理，到了中部經典裏，卻歸納於鬱羅迦的教理中。

當然以相反的假定而說：阿羅羅·迦羅摩和羅摩之子鬱羅迦所懷那樣的思想，被原始佛教所採用，而使『斯多尼婆多』（尤其是阿多迦篇和波羅耶那篇）受到反映的，也可能作這樣的推想，可是，應當被斥退的那兩位行者的思想，作為釋尊成道後所說的教義，是不可能有的事情。

無論如何，『斯多尼婆多』是比較古代的典籍，所以，我們是可以得到如次的結論。

在原始佛教的最初期A（——由最古的典籍『婆羅耶那』篇作為代表——）方面是，解說脫離我執的教義，必然歸結於「無所有」的境地，以作為目標而修習禪定。耆那教徒曾將「無所有」當作為目標的理想境地。但那境地是被稱為『想的解脫』（*Suññā vimokkha*）。

可是，佛教再進展到原始佛教的最初時期B（——由『阿多迦篇』作為代表——）。再進一步的解說究極地，「不是有想，也不是無想」。大概是像最初時期A那樣，只說明「不是有想」，「什麼都不存在」而已。但有時候也會受到虛無論的誤解，所以，也許要避免那些誤解，而再進一步說明到究竟的極地。

佛教到更飛躍的發展時代（——阿育王以後，或者是最早也是那蘭陀王朝以後——）是只以像前面的最初期A·B那樣的思想，卻不適合於時代人心的要求，所以，必須要有更新而飛躍的思想。於是，將「無所有」的思想，強調的說是阿羅羅·迦羅摩的教理，又將這「非想非非想」的思想，再度強調的說是羅摩之子鬱羅迦的教理，並且為佛教展開了更新的思想。這與後來由小乘佛教而興起進展

到大乘佛教的情形很相似。

在「中部」經典中，被確定為像前面那樣，雖然「無所有」和「非想非非想」的思想，實際上是佛教的思想，但仍以佛教外的思想，而納入於四無色定的典型中，各個都被配置在無色界的第三、第四天之間。

被作為無色界之中的第二處「識無邊處」，又是怎樣的呢？這也是在原始佛教聖典的最古層之中的說明，認為好像有那些思想的萌芽。即尤其是「什麼都不存在」的觀法是，被認為要觀察「一切之識的情況」。

菩薩羅問道：

「離棄貪慾物質上的想，觀在內外——什麼都不存在——之人的智慧，又是怎樣的呢？我想要追問這事情。釋迦呀！那樣的人，又須要如何的去指導呢？」

世尊答道：

「菩薩羅呀！了知一切識見的如來，知道所存在的情況。他是解脫了的，他所知道以那些作為根據。」

成立「無所有」的原因，是能覺知「歡喜就是束縛」，實質如此，然後在那裏冷靜的觀察著。

有安心立命的婆羅門，即有這如實智。

根據前面的敘述來判斷，「識之情況」，好像是大約相當於「成立無所有的原因」。所以，要觀察識的情況，當然是無所有之前階段。發展這樣想法後成立識無邊處的觀念。而且，連結後世成立的三界說，這樣一來，「識的情況」，被認為是七識住而說明。

觀心識是無邊的精神統一（識無邊處定）的言詞，這在原始佛教的詩句裏，未曾有說明過。可是，究竟的解脫，就是能滅盡識的作用，這種解說，在過去已有被人提出來討論過。

「用心修持之人的識見，是如何止滅的呢？」

因為我就是要向老師請問那些事才到這裏，我希望能夠聽到有關那些道理的說明。」

「如能在內心上、或外表上，都不喜歡感受之人，就是用心的修持人，他的

識見就會止滅。③」

「當知發生任何痛苦，全都是由識作緣起而發生的。如果識被止滅了，那就不會再有苦惱的發生。」

既知苦惱是由識作緣而發生，那就可以知道這種苦難，識冷靜的修行者，就是不曾貪求快樂，而歸於安穩的人。④」

其次是要看無色界的第一處「空無邊處」，想念虛空是無邊的精神統一（空無邊處定），這在原始佛教聖典的詩句裏沒有出現過。可是，那樣的思想，還是有待說明的。

「時常都很用心，而打破我執的見解，且觀察世界是空的。如果這樣，就能夠渡過生死海。能夠這樣觀察世界的人，「死」是不會看見且沒他的份兒。」

因為要觀察一切事物都是空的，就必須要觀察虛空那樣。這樣的整理，在大乘佛典裏，曾經重覆的教導過。在這裏所說的「虛空」，好像是包含著空間和太空那樣的自然界的原理。同樣的，在這裏觀察世界是空的情形，與觀察世界猶如虛空的情形，大概都有相同之處。

所以，將所謂四無色定的各個禪定，缺乏描述地來作個比較，即將發現出佛教最初期思想上的發達，那些部份，曾被強調為外道仙人的思想（欲界以及色界諸天的體系融化，是距離瞿曇佛陀時代頗久的後世，在佛教的內部，才盛行起來。

借阿羅羅·迦羅摩之口，而敘述了異端思想的情形，到後世也曾流行著。在『佛所行讚』中，也曾借阿羅羅·迦羅摩之口，敘述了僧伽哲學的思想⑤。既然是後世的思想，那麼，在巴厘語聖典的散文，即使流行了同樣的情形，又有什麼值得奇怪的呢？

仍然以鬱羅迦的思想，在巴厘語聖典中，有如次的記述：

「羅摩之子鬱羅迦是這樣的講說過：

「這裏的確有一位明知者，這裏的確有一位能克服一切的人，在這裏被發掘出來，但發掘不出來的是有節子之根。」

就是這樣，羅摩之子鬱羅迦，雖然不是明知者，但是他說「我是明知者」，本

不是能克服一切的人，他卻，因說「我是能克服一切的人」，這便是沒有挖掘出那有節子之根，他便要說「我是挖掘了那有節子之根」。

在這裏，修行的僧伽應該要如此才算是正確的：

「這裏的確有一位明知者，這裏的確有一位能克服一切之人。我發掘出了，但挖掘不出有節子之根。」

所謂修行僧，為什麼說是明知者呢？因為修行僧是具有如實的覺知，由六個接觸而發生的領域，是生起、消滅、味著、患難、出離等，這樣的人，就是明知者。

修行者，為什麼是能克服一切的人呢？因為修行僧是具有如實的覺知，由七個接觸而發生的領域，是生起、消滅、味著、患難、出離等，所以，他不會去執著這些，而又能解脫，這樣的人，就是能克服一切的人。

修行僧既然能夠挖掘，為何又挖掘不出有節子之根呢？節就是由四元素所構成之身體的別名，身體是由父母所生，又是堆積了粥飯的東西，並且又是無常、蝕壞、磨滅、分裂、潰爛等性質的東西。有節之根，就是愛執的別名。修行僧的

愛執，是完全被斷絕了的，根也被斷絕了，像拔掉了根的「多羅樹」那樣無威力，且使不再生出，所以，這樣的修行僧，將堅固的有節認根，把它挖掘出來而消滅^⑧。

假使前面的傳說有歷史上的確實性，那麼，鬱羅迦似乎是滿懷信心而傲慢的人。「能克服一切的人」，在耆那教的行者，也當作完成修行的理想，而佛教也繼承了這思想，所以，這也可以說是當時宗教家們共同的理想。

釋尊對於見習的修行僧（沙彌 Sama uddeśa）千陀（Cunda）的說法之中，有如次的傳說：

『千陀呀！羅摩之子鬱羅迦曾說過這樣的話——「且看，且不看。」且看什麼？且不看又是什麼呢？就是看被磨得很利的剃刀的刀面，而不看剃刀的鋒刃，這就是所說「且看，且不看」的道理，羅摩之子解釋的這些話是：卑劣的，又是凡夫所作的事，並且是非聖的，沒有意義的事，只是想剃刀的小事而說，可是，如果有人要正確的講出「且看，且不看」的說明，那必須要正確的解釋「且看，且不看」的道理。那麼，且看什麼？且不看什

麼呢？所謂看，就是「具足一切相、圓滿一切相、不增、不減、讚嘆，純粹圓滿的清淨行。」要這樣看才對。「在這裏，這些是必須要除掉的，應當如此，才能更清淨」，就是要如此的不看。「在這裏，這些是必須要增加的，那是應當成為如此的圓滿」。就是要如此的不看。這才是所說「且看，且不看」的真正道理^⑨。』

這裏是修正了鬱羅迦的話，並且採用其表現，更以適合釋尊的思想，改變了趣意而說明的，然「且看，且不看」是非常有特徵的表現，因為在一般的佛典中，都不太說明這道理，所以，這大概是：鬱羅迦曾說過那樣的話。

關於阿羅羅·迦羅摩和鬱羅迦·羅摩弗陀，這兩位哲人的思想，到現在，還是得不到確實的明瞭，這是很遺憾的事！然而在任何的佛傳裏，都不能抹殺這兩位哲人，所以，從這裏可觀察到未開悟以前的瞿曇佛陀，確實曾訪問過這兩位哲人。從他們那裏受到深刻的精神上的影響是無疑的。

註：① *na Saññasañhi, na visaññasuñhi no pi asañhi na vibh ū tasanhi-eva sametassa vibhoṭi ū pa ; Saññ ā nid ā n ā hi papañcasa kh ā (sn. 874)*

- ② Sn, 1113-1115
- ③ Sn 111of.
- ④ Sn. 734-735
- ⑤ Sn 1119
- ⑥ 參照：『歷史教育』一九五七年六月拙稿。
- ⑦ *Buddhacarita XII. 15f*
- ⑧ *SN.IV. pp.83-84*
- ⑨ *DN. III. Pp. 126-127*

7 惡魔的誘惑

從釋尊出家至證道的時期止為「修行」期。在其修行期中，曾被惡魔誘惑的釋尊故事，有各具千秋的傳說，不過，在其中最古的部份，有釋尊自己的回想，曾作過如次的敘述：

「在尼連禪河(Neranjara)畔，為了要得到安穩，專心的修行實踐，專精冥想的我，被惡魔那無智Nandī，一面說著安慰我的話，另一面走近來說道：「你很瘦，而且臉色也很難看！你的死期臨近了，而能夠生存的希望是：唯有千分之一的比例，你呀！活著吧！活是較好的。有了生命才能夠作諸多的善行啊！你作為吠陀的學生而修持清淨行，把供物獻給聖火，才能夠積聚許多的功德。你專修苦行，有什麼用處呢？實踐的修行道，是難行的、難修的、很難達到的。」

惡魔就唱了這些詩句，站在即將開悟之人的旁邊。同時，世尊就如次的宣答：「懶漢的親族呀！罪惡者呀！汝是為了要破壞追求世間善業而來，但是我一點也不必追求世間的善業。惡魔呀！你是應當向追求善業而想得到功德的人們，去談這些話才對！

我有信仰，有努力，又有智慧。你為什麼要向這樣專心修行的我，尋問生命的事呢？

你應當知道，由奮勉而起的勇氣，就能夠乾涸河流的水，又當知！一心一意而專心修行的我，身體上的血液不會涸渴的呢？如果身體的血液乾涸了，那麼，膽汁和痰唾也不會乾涸的，肉雖消瘦了，心卻就越加澄清。我的觀念、智慧、禪定都會更安定。當知！我是如此的安住，因為受過了最大的痛苦，所以，我的心不會回顧諸多的欲望，看吧！這心身是那樣的清淨。你的第一支軍隊是欲望；第二支軍是嫌惡；第三支軍是饑渴，而第四支軍卻是所說的愛執啊。

又你的第五支軍是厭倦和睡眠，第六支軍是所說的恐怖。你的第七支軍是疑惑，第八支軍是假裝和頑固。你由錯誤而所獲得的利益、名聲、尊敬、名譽，或是大吹的讚揚自己而輕蔑他人，是無智呀！這一切都是你魔軍的勢力！更是惡魔的攻擊軍。如果是不勇敢的人，絕對是打不過而勝戰的，但勇者的我，是可以獲得戰勝的快樂。

我是要品味無遮草呢？還是會向敵人投降呢？在這世上生存都是厭煩的耶！我的希望是，勇敢的戰死，勝過於被打敗而活著。某些沙門、婆羅門，都沉沒在你的這些軍隊中，而且看不見。更不認識清楚實踐的德行人們，所應

當必要修持的途徑。

魔軍的勢力，包圍著四方，因為看到惡魔乘在象上，所以我站起來準備跟他們作戰。我是不能從這場所退走的。天人和世間的人們，都不能打破那些軍勢，但是，我能將惡魔的軍勢，以智慧來戰勝。猶如把石頭擊碎土鉢。由自己控制著思惟，而時常確立觀念，一國一國的遍歷——專志於擴展的指導弟子們。

他們不怠慢的實踐我的指導而專心修行。如果他們達到了那境界，就不再憂愁，能離欲望的快樂，他們就能夠去到那彼岸。」惡魔說道：「我在這七年之間，一步一步的都跟著世尊你的身邊。很用心留意您正覺者的身軀，卻找不出能夠攻擊的機會。像鳥飛繞著脂肪色的岩石說：這裏能夠找到柔軟的東西嗎？有味道的東西可以吃嗎？就這樣的飛來飛去。卻在那裏不能發見美味的東西，鳥便飛走了。像靠近岩石的鳥那樣，我們也覺得厭煩了，然後便捨去這瞿曇。」

沮喪而憂愁的惡魔，由其腋下掉落了琵琶，隨後，這意氣消沉的夜義（捷疾鬼）便消失在那兒了^③。」

上述就是敘述惡魔誘惑釋尊的故事，這也許就是最古的文獻資料。

在前面的 Neranjana 河，梵文是 Nairāṅjana 河，在漢譯佛典裏，音譯為「尼連禪河」，現在叫做巴路寓 (phalgu) 河。這條河是經流弗多迦耶的附近，到雨季，河水就稍微渾濁，但是河兩岸的砂礫，在陽光下亮得很美。據說瞿曇就在於路衙羅的旁邊修苦行。是現在的 Urel 村，曾留下這個名字^④。

所謂那無智，就是在『吠陀聖典』以及敘事詩裏常常出現的惡魔，在此處就呼為惡魔，或是惡者波旬 (Paṇiman) ^⑤。又這惡魔也被認為就是夜義 (Yakha) ^⑥。在印度最古的宗教聖典『利俱·吠陀』中，那無智就被為「惡者」^⑦。又在『弗羅富摩那』文獻裏，曾引用『利俱·吠陀』的這文句，而敘述印度羅神，將要討伐那無智的故事。可是，在原始佛教聖典中，卻將那無智和死神視為同類。又死神有時也被呼為「帶來滅亡者」(Antaka)，在『奧義書』有時也同樣的呼為「死」(M tyu)。這些都是同義語的說話^⑧。又死神野馬 (Yams M tyu) 曾想誘惑婆羅門的青年那智伽陀斯，而使其錯過認真求道的故事，這出現在『迦

陀迦·奧義書』裏面。在佛典中，前面一連串的詩句，都是直接或間接的承受了這些影響，關於死神，是佛教以前的古代稱呼繼承，並且又使用魔羅（殺者），這在後世的佛典中，特別的成為有力依據。

那惡魔如何誘惑瞿曇呢？第一就是要保持健康而顧全身體；第二就是首先作為吠陀學生而保守獨身的清淨行；其次是當家長而把供物獻給聖火，以舉行祭祀，且必須累積許多功德如婆羅門教徒所修持。第一和第二，有互相佐證的關係。可是，瞿曇卻拒絕了婆羅門的這些生活方式。在此處瞿曇所實踐的方法是稱為「精進修道」，由於要控制身心，而專心的努力修行為本務。控制身體而且克服惡魔的誘惑，必需非常努力，因此，他希望由內心上的努力修持去實現。而且這修持方法，已經在『奧義書』中，有部份已說明出來。在『奧義書』所說的是「食物能清淨時，才有心身的清淨。身心清淨之時，觀念才會堅固。得到堅固的觀念之時，則一切的束縛才會解脫」。與這些同樣的表現，在前面釋尊的談話中，曾經表示過。所以，瞿曇對於婆羅門教的一般生活方式，承受了改革『奧義書』的立場所指示，由內心上實踐的途徑。從前面對立的範圍內看起來，婆羅門

教的修道方式，是世俗的、一貫遵奉的習氣，對於這些，瞿曇的修道方式，便是超世俗的、出世間的。並且否認了婆羅門教，將祭祀等解釋為「善業」的意義。可是，因為否定祭祀的習慣，由於專志朝向著精神方面，以致使佛教比婆羅門教，成為更進步的自由立場，且能夠給予世俗的實踐倫理而奠定基礎。就是由於發現了能夠呼為「善」的因素，成為精神上、內心上的特性，而且由那些所依據的世俗心行為，從佛教的立場上，能夠呼為「善業」。於是，不久就為佛教奠定了說明五戒等的道德基礎。

有了這樣新的倫理思想的抬頭，就被認為在恒河中流地方的社會上，發生新的變化，具有密切的關係。當時在那個地方流行著雅利安民族和原住那兒的土著民族的混血，而形成了另一種民族。他們已經不想保留父親祖宗傳統上的習慣和儀禮，希望任意採取各自所好的自由態度。他們所住的地方地質肥沃，而生產出許多農作物，所以，他們在物質上的生活是很富裕的，工商業也逐漸繁盛起來，是以成立了許多小都市。

起初是這些小都市作為中心，而許多小國家在那裏組合，他們施行著貴族政

治，或者是共和政治，不過，逐漸被合併於國王統治的大國。在那些國家中，國王是掌握著絕對的支配權。在原始佛教聖典中，也曾說到「國王是人類之中的最上者」，為什麼將這樣的事情，特意的提出來說呢？那是從前在婆羅門教所說：「婆羅門是所有一切之中的最上者」，因而拿來作為對比。當時的階級，是常以王族、婆羅門、庶民——隸民、首陀羅（屠殺業者）、吠舍（汙物掃除人）的順序而列舉。

和那些能相提並論的事，當時的新興都市的工商業非常發達，貨幣經濟，都有顯著的進展，依據考古學的調查，從這個時代以後，出現大量的貨幣。在都市蓄積龐大的財富，工商業界，更組織了很多工會，掌握著都市內部經濟上的實權。於是，擁有經濟上實權的人就是霸者。「假使他雖是隸民，而有了豐富的財寶、米穀、金銀等，而另一方，雖貴為王族、或是婆羅門，卻沒有財富，俱要比他們（隸民）先起床，且等他睡後才可以睡，要主動的服務他，並要作他意欲的事，更要向說愉快而好聽的話」。在原始佛教聖典中，曾經記載過。對於暴虐的國王，民眾會羣起而拘逐，或是殺死他。以往的社會制度，特別是階級制度開始崩潰。

多數人已經不尊敬婆羅門，且不遵奉「吠陀」。而最激烈的變動中心地區，就是摩竭陀國，瞿曇就是在那裏修行。故後來所作的「吠陀」附屬文獻，對於「摩竭陀人的假倡婆羅門」表示很反感。

因此，惡魔誘惑釋尊的神話，從最古之記事範圍看來，無非是依已往社會上的基層，或舊傳統的觀念形態，和新的社會上基層，而產生思惟的萌芽，兩相對立抗爭的反映（可是釋尊被神化了之後，這種神話，又變成了不同的情況）。

然從前面的終結文來看，惡魔七年之間都跟著瞿曇，但不能達到目的。在後世的許多佛傳中大致都說：惡魔的誘惑和要克服的那些事（降魔），都發生在正要成道的時候。可是後世的佛傳作者，為了要加強成道的劇烈效果，所以那樣描寫，但是與歷史上的事實就離得很遠了！至少最初期的佛傳和後世的佛傳，如是不相同，他們似乎認為不斷的精進，七年之間抗爭誘惑，就是構成釋尊修行的內容。

同樣的，在前面的詩句裏，正在修行中的瞿曇，呼為「正覺者」（Sa buddha），也是必須要留意的事情。據後世的「佛傳」所說，瞿曇是退下了

惡魔的誘惑以後，才證道而成為覺者（佛陀）。可是，成為佛陀之後，他仍然是人，所以要避開惡魔的誘惑，這一點是相同的。因為他清楚的覺悟了這些事情，所以才制定了不少嚴格的戒律。因此，想成為佛陀，就要退斥惡魔，這不能不求於他本身，並不斷精進實踐為佛了。如果容許使用後世的語句，那就是「發心即究竟」、「修證不二」。因而關於成道以前的瞿曇，在最古的資料『斯多尼婆多』中，所使用的「佛陀」或是「正覺者」的稱呼，是一點也不奇怪的。而且，在後世的大乘佛教，及禪宗等所強調的實踐上的精神，及其萌芽的形狀，已出現在這裏。

還沒有證道以前的佛陀，稱為菩提薩埵（菩薩），是後世一般普通的習慣，然而在新 的『斯多尼婆多』中，卻將剛出生的瞿曇，稱呼為菩提薩埵。如果，嚴格的分別開悟以前，和以後的立場的話，將證道以前的瞿曇，稱呼為菩提薩埵，這一稱呼，至於後世，才成為一般化。

註：① DN. II, p. 52; Sn.425f.

② 依據古語：「赴戰場的武士，為斷然不退卻，自認為自己是不退的表示，

在頭上，或旗，武器，由「無遮草」纏縛。(Paramatthajōtikā)

③ Sn. 425-449

④ Cunningham: Ancient Geography of India, p. 457; [ditto: Mahā bodhi, p2f (H. Oldenberg:

Buddha, S. 125 Anm.2)

⑤ Sn. 430

⑥ Sn. 429

⑦ Pāṇinīya Vaiśvadevī, RV, VIII 14,13.

⑧ S Br XII,7,3,4.

⑨ H. Oldenberg: Buddha.

⑩ maggo padhānāya, Sn. 429

Chūtiya, up. VII,26,2. Cf. jhānapasādena viuddha-sattvas (Ma . Up. III, 2.8)

MN. II, p.85.

M ā gadhade iya brahmabandhu. (K ā ty ā yana SrS. XXII, 4, 22; L ā ty ā yana SrS. VIII, 6, 28; Weber: Indische Studien, X, S, 99) Cf. Fick: Die Soziale Gliederung. S. 140, Ann. 1.
Sn. 683.

8 苦行

在前節敘述中，是描述他專心的修學實踐行為，絕不屈服於惡魔的誘惑下，終於完成了修行的宏願。因此，我們在這裏便須要檢討一番。

根據後世一般『佛傳』所述：釋尊是隱閉在山林裏面，修六年的苦行。但結果使他的身體變成瘦弱，面貌成為一種死灰顏色，可是竟未能獲得最高的境界，他終於發覺苦行不是真實的修法，後來，喝了村裏一位少女所供獻的牛乳，而到河裏洗淨身體，便捨棄了苦行。自從恢復了氣力之後，他便向弗陀伽耶地方，在那裏的一棵菩提樹的樹幹下（後人稱為金剛座）靜坐冥想，終於開了大智慧，成

就佛陀——覺者。這傳說，大概是佛教發展之後，跟其他宗教的實踐法相比擬，俾加強對其教義的認識，所作出來的（此問題，留待以後再來研究）。

依據古詩句①的記事，瞿曇的修行年數是七年，又在某些詩句裏面，曾記述著：釋尊是「修七年的慈心」②。雖然這是一句很短的詩句，但確是值得注目的！因為一般認為佛教的教義是慈悲，然而釋尊所體會這些事，從古代即曾流傳著在文獻上可以取證的。然「修慈愛」是：不但特有精神上內含的重大意義，而且可被認為加上一種不可思議的精神力量③。這在某一部份學者之間，認為慈悲的精神，是後來的大乘佛教所強調出來的，因初期的佛教，唯注重獨善而已，可是，從前面的詩句而加以判斷，就可以知道慈悲的精神，確實是瞿曇實踐修行的中心思想。

又關於修行的情形，在比較後出的經典中，釋尊的晚年，向修行僧所述的回憶，便有如次的記述：

「我為了要尋求善法，而要追求無上絕妙的靜寂境地，遊行於摩竭陀國，而進入宇蘆衛羅④的世那⑤村落。在那裏看到了我所愛的地域，更有可愛的

森林，還有尼連禪河^㉔的流水，且有建設很好而美麗的堤防，其四圍都有豐富的村落。這時候我就這樣的想：這個地方是我所愛好的，森林是那麼可愛，河水不停在流，堤防建設的堅固而美麗。誠是適合修行的子弟們，所要修學的好地方。於是，我就坐在那裏——『這裏真是適合於修學的好地方』，我就這樣的想著^㉕。

關於敘述宇蘆衛羅的自然環境，還是很適合於現在的那地方。依據漢譯本的記事——世那村，就是「婆羅門村」（梵志村）。那是唯有婆羅門的人，居住在一起而構成的一個村落。如果那是事實的話，就可以知道瞿曇是承接婆羅門教的諸種修行法，為自己而修行。

一個人在森林裏修行，仍然是需要勇氣的，在釋尊晚年的回憶中，曾有如次的敘述：

釋尊在舍衛城的逝多林的時候，舍珠蘇尼^㉖婆羅門向釋尊說^㉗：「瞿曇呀！隱棲在森林裏，獨居在偏僻的地方，這是多麼難堪。須要遠遠的離去，這裏很難成功的，獨住是毫無樂趣的。所有的森林，都能剝奪精神統一的修

行者的心。^㉘」

釋尊答覆說：「婆羅門呀！在我還沒有證得正覺以前的菩提薩埵的時候，也同樣想起過這樣的事。」

然一個人住在山林裏，瞿曇也曾經懷著恐怖心。是以說：

「婆羅門呀！那時的我喚起了如次的想法——任何沙門或是婆羅門，他們的行為、語言、思想、以及生活還沒有完全得到清淨之時，如果隱棲在森林裏，獨居在荒僻的地方，他們就由於身的行為、口的行為、心的行為，以及生活還沒有完全清淨而汗穢之故，這些沙門、婆羅門，就會招來不善的恐怕和驚愕。可是，我卻不是由於身的行為、口的行為、心的行為，以及生活還沒有完全清淨，因而隱棲在森林裏，獨居在這荒涼的地方。因為我是身的行為、口的行為、心的行為，以及生活，都已經完全清淨了。不，我就是身（動作）的行為、口（語言）的行為、心（思想）的行為，以及生活清淨的聖者，而非隱棲在森林裏，淒涼地方的獨居人們中的一個人。婆羅門呀！因為我自認身的行為、口的行為、心的行為、以及生活，都已

經完全清淨，所以，我就更確切的信任，我是可以住在森林裏。」

其次便是寫了反覆同樣的文句，把它彙集而整理起來，便成為如次的敘述：

『任何的沙門，或是婆羅門，都是貪欲而耽溺於強烈的愛欲裏，他們都有瞋恚心，都有惡的意欲，受了沉鬱和睡眠的糾纏，心神不安定而且也不冷靜，迷惑懷疑心重，稱讚自己而毀謗他人，驚愕而戰戰兢兢的，希望獲得利益、尊敬、好的評判，又怠慢而不努力，失意而不注意，心沒有統一而散亂，愚鈍而闇昧之時，如果他們隱棲在森林裏，獨居在荒涼的地方，那麼，沙門、婆羅門，都會由於貪欲而耽溺於強烈愛欲的污穢！由於有瞋恚心，惡的意欲污穢；受鬱和睡眠糾纏的污穢，心神不安定而不冷靜的污穢，迷惑懷疑心重的污穢，稱讚自己而毀謗他人的污穢，希望獲得利益、尊敬、好的評判的污穢，怠慢而不努力的污穢，失意而不注意的污穢，精神沒有統一而散亂的污穢，愚鈍而闇昧的污穢之故，沙門、婆羅門，都會因此而招來不善的恐怕和驚愕。可是，我却不是由於貪欲而耽溺於強烈的愛欲裏，已無有瞋恚心，及惡的意欲，更不受沉鬱和睡眠的糾纏，且心神安定而很

冷靜，既離迷惑的懷疑心，不稱讚自己而毀謗他人，致使驚愕而戰戰兢兢的狀態！又不希望獲得利益、尊敬、好的評判、怠慢而不努力、失意而不注意，心沒有統一而散亂、愚鈍而闇昧，因而隱棲在森林裏，獨居在荒涼的地方，更因為我是無貪欲，而具有慈心^㉔，既離開了沉鬱和睡眠，而心神安靜，又脫離了疑惑，且不會稱讚自己，又不會毀謗他人，就不會發生有毛骨悚然的事，且欲念很少，更肯努力奮發，能專念的統一精神，具備智慧。那我就是無貪欲、有慈悲心，離開了沉鬱和睡眠，心神安靜，又脫離了疑惑，不會稱讚自己，更不會毀謗他人，自然不會有毛骨悚然的事，且欲念很少，而努力奮發，專念的統一精神，具備智慧的聖者，隱棲在森林裏，是絕對不會發生意外的。當知！有這樣的想法，才能夠驅除內心的恐怖！因我們凡夫所追求的途徑——就是哲人瞿曇佛陀，曾經履踏過的路。』

註·① Sn. 432f.

② Sn. 446 AN. IV. p. 88G.

③ mettacitta . Vibh ā vetv ā, AN. IV. P. 89G.

④參照：拙著『慈悲』（平樂寺書店・一九五六）五五頁。

⑤ uruVel ā

⑥ sen ā -nigama. 在『五分律』中，承認一位仙那的婆羅門。『佛說偈已，到鬱鞞羅斯那聚落人村乞食。再到斯那婆羅門舍，於門外默然而立。彼女須闍陀。……』（大正二二一一一〇三B、一〇八C）。可是在『四分律』的原本，似乎是 sen ā hi-g ā ma. 『詣鬱毘羅大將村中』（同、七八〇C）。

⑦依漢譯補入。

⑧ MN. I, pp. 166-167. MN. I, p. 240 同文。

⑨ J ā usso i.

⑩ MN. I, p. 16f.

第四章 證悟真理

1 證道

釋尊在吠蘆衛羅，後來叫做「弗多伽耶」的地方修行，據說他在這裏的「阿施鬱陀樹①（無花果樹）的樹根下證道②」，被稱為正覺③，這在他一生中，是最重要的的一件事。

修行者坐在樹下而修行的事，在印度，早就流行著，且在原始佛教聖典中，也時常說及④。尤其在阿施鬱陀樹下的思惟，更是有深重的意義。在印度，自古以來，這種樹是特別的受尊敬，在『阿陀羅訶吠陀』的古歌裏⑤，也曾提到要觀察「不死」(amṛta)的場所，所謂「不死」，就是指天上不死的甘露，且又具有精神上究極之境地的意義。因為這樹的葉和根會變寬，所以在『奧義書』和『婆伽鬱羅·義陀』，以及其他印度的諸文藝作品之中，都認為這是神秘⑥的靈樹。因此，瞿曇佛陀，特地的選擇這場所的理由是：關聯在佛教以前，民間信仰的這些

相傳。而且釋尊在這樹下證道，是以該樹通常所稱呼的「菩提樹」。

關於釋尊成道之日，依據南方佛教流傳的記述^④，是「吠舍伽月的滿月之日」。而把它改為太陽曆，就是符合於五月的滿月日。所以在南方佛教圈諸國，就在五月的這一天，要舉行盛大的慶祝。可是，吠舍伽月，按照印度曆，是屬第二月，因此，在漢譯佛典中，大致都認為「二月八日」。因中國的曆法，時常變動，若依據周朝曆法，則將陰曆的十一月，數為第一月，因此，第二個月的初八日，就是陰曆的十二月八日。日本也受著這種影響，都以十二月八日，來慶祝釋尊的成道日。

按照古老的傳說，他是二十九歲那年出家的，假使修了苦行七年，那麼，成道的時候，即是三十六歲。然依後來的傳說，認為他只修六年的苦行，那麼成道的時候，就是三十五歲了。這不過是概數而已，詳細的情形，還是不大明確。

註·① A vatta, assatha.

② DN. II, p. 52

③ Abhisa bodhi, DN. II, p. 52

④ Holdenberg: Buddha, S. 105, Anm. 1; 2.

⑤ Atharva-Veda, V, 4; VI, 95; XIX, 39, cf. H. Beekh: Buddhismus, I. 3 Aufl. (Sammlung Guteschen, Berlin und Leipzig, 1928) S. 86; H. Oldenberg: Buddha, S. 127, Anm. 1.

⑥ M. B. Emeneau: The Strangling Figs in Sanskrit Literature, in University of California Publications in Classical Philology, vol. 13, 1949, No. 10, pp. 345-370.

⑦ Mah ā va sa I.

2 所開悟是什麼？

釋尊究竟開悟了什麼？其開悟的內容又是如何？普通常被提出來的是：依照律藏的記述，釋尊是觀十二因緣之理而悟道的。可是，十二因緣說以前，已成立

了更簡單的緣起說，然後，漸成了種種的緣起說，最後才成立了有力的十二因緣的學說，這是依據事實而立證的①，所以前面的傳說，也許不能認為是歷史上的依據了。

因此，在經典中所流傳的釋尊向某婆羅門談話的傳說②，茲把它拿來作個研究：

「我對於真實的修行，曾確立了堅決的觀念而努力，身體是輕鬆、愉快而不會激動的，精神是統一的。我離開了欲望，更遠離了不善的事物，雖然起初有粗率的思慮，也有微細的思惟，由此而成就了由遠離煩惱而產生喜樂的初禪。其次，由於粗率的思慮和細微的思慮止滅之故，內心成為安靜，精神統一，便沒有粗率的思慮，也斷除細微的思慮，然後成就了由定而產生喜樂的第二禪。其次，由於不染執喜悅之故，心境平靜，具正觀念，正思惟，身心感受到安樂，成就了聖者所說的正平靜、正觀念、止住於安樂的第三禪。再其次是，由於捨棄樂和苦，首先滅盡了喜悅和憂憤，而達到了不苦不樂的境界，證到由於平靜和觀念清淨的第四禪。」

這樣的精神統一，獲到身心清淨，而不汙穢，柔軟而巧妙，確立了不動心的境地，那時的我，想起過去生涯的智慧。這樣，我就想起了過去的種種生涯。即：「第一個生涯、第二個生涯、第三個生涯、第四個生涯、第五個生涯、第十個生涯、第二十個生涯、第三十個生涯、第四十個生涯、第五十個生涯、以至於百的生涯、千的生涯、百千的生涯，更在幾多次的宇宙成立期，幾多次的宇宙破壞期，然在幾多的宇宙成立和破壞期間。我都生存在那裏，以種種不同的姓氏，吃了如此這般的飯食，感受了如此這般的苦樂，如此不明不白的死去復來，生生死死，皆在彼（三界）處輪迴不息」。

在無盡生死的過程中，我又想起了，每一個的相貌，以及詳細的狀況，還有很多過去世的生涯。在夜中的初更，所達成的第一明知。因此，無明就消滅了部份，而生出明知（智慧）。即如消滅了闇黑，就能放出光明。這就是能出現於正在修行而努力精進的人身上。

由此，精神得到了統一、清淨、不汙穢、柔軟而巧妙、確立而不動心的時候，

我便知道諸多生存者的死和生，這就是我以清淨而得超人的天眼，能看到諸多生存者的死亡或出生。即看到卑賤的人和高貴的，美麗的人和醜惡的，幸福的人和不幸的，出生諸多生存者，順從於自己的業報，這些生存者，或有作惡的行為，惡口的說話，更有作惡的思惟，而愛好毀謗諸多的行者，依邪惡的見解去行事。他們的身體破壞而死亡之後，出生在罪惡的地方，或墮落下賤的地方，最後就是到地獄裏去。

至於另外一些生存者，其身的動作，是善的行為，言語有善的話語，心也作善的思維，又不會毀謗諸多聖者，他們都懷著正見去行事。身體破壞而死亡後，便會生到善良的地方，天上的世界裏。

我是如此的清淨，且具超人的天眼，看到諸多的死亡或是出生。婆羅門呀！這就是我在夜中的中更（第二更）所達成的第二明知。由此，無明又消滅了一部份。如是：心有了統一、清淨、不染穢、柔軟而巧妙，能確立而不動的時候，能滅盡諸多汗穢，而得智慧（漏盡智）。因此，如實的知道一切是苦（以下是關係「四諦」的說明，可是漢譯本沒有記載，這大概是後

世的附加）。

我所知道的如此，所看到的也是如此，我的心，由欲的汗穢而得解脫；我的心，由生存的汗穢而得解脫；我的心，由無明的汗穢而得解脫，最後完全得到解脫的時候，便會產生智慧。至於生都淨盡了，即完成了清淨之行，這就是必須要做的事都已經做完了，從此，絕不會再有生死的狀態。婆羅門呀！這就是我在夜中的最後之更（第三更）所達成的第三明知。於此，無明又消滅了一部份。」

這裏所說的文句，雖是非常的長，可是，終於完成了四禪，也就是四種的禪定，而歸納於看透了眾生的各個命運的情形。因用肉眼是看不到本性，必須用「天眼」(divya cak us)看，關於這在印度教的國民聖典『婆伽鬱羅記陀』(Kṛ.ś.)中，也曾經說明過，而佛教也採用了同樣的思想。且在其他的經典中^③，還有如下的記載：

『我，未證得正覺以前，那時還未開大智慧，仍是菩提薩埵之時，我這樣想——「現在我將分為二種類而在思慮。」這樣一來，我便將欲的思慮、瞋

的思慮、及害的思慮，整作為一部份，而將離欲的思慮、無瞋的思慮、及無害的思慮，另作為第二個部份。』

對於每一部份，加以說明之後，再說明成就四禪的事情，內容在前面所引用的文句，大約相同。尤在其他的經典裏^②，也都說同樣的事情。可是，四禪的學說，在古詩句裏，是沒有敘述到的，所以，大概是在佛教相當發達之後，才成立了如前面那樣非常長的經典的一種說明。

註：①拙稿『緣起說之原型』『印度佛教學研究』五·一·五九

② MN>I, p. 21f

③ Dvedh ā -vitakka-sutta, MN. I, p. 114f.

④ Mah ā saccaka-Sutta, MN. I. pp. 247-249.

3 捨去苦行

一般的傳說，釋尊是捨棄苦行之後，才開大智慧的，但是，依據比較後出經典^①的記載：晚年的釋尊，曾對其弟子沙利弗陀，敘述過去的回憶，將自己年輕之時，堅決修習苦行的所有一切情況：

「由於行動、實踐、難行，我都無法達到於超過人類之性質的完整聖哲的智見。那是何故呢？因為還未達到聖哲的智慧的緣故。如果達成了這聖哲的智慧，便能引導其出離，而達到消滅苦的境界。③」

關於釋尊捨棄苦行的事情，在『大釋迦經』^④中，更具體的敘述，釋尊曾問法於阿羅羅·迦羅摩和羅摩之子的鬱羅迦，但是未能得到滿足，因此，自己就去修習嚴格的苦行，後來更說：

『那時，我這樣想——「像這樣極端消瘦的身體，安樂是難獲得的。來吧！我來攝取實質上的食物乳糜吧！」因此，我就攝取了實質上的食物乳糜。那時有五個修行者接近了我，他們都說：「假使修行者瞿曇得到了法，他一定會向我們講的。」可是，我攝取了實質上的食物乳糜之後，他們五個修行者，就嫌惡我而說：「修行者瞿曇，已患貪的性質，並且捨棄了修行

的本務，變成了奢侈！」說後便離去了。於是，我攝取了實質上的食物之後，獲得了力氣，而離去了諸多的欲望，又離去了不善的事情，有了粗率的思惟，有了微細的思惟，便成就了由遠離煩惱而獲得喜樂的初禪。」

其次尚有敘述到成就四禪的情況。這種經典，可惜沒有漢譯本。而巴厘文本，也是後來所編纂的。是以關於捨棄苦行的事情，是到新階層經典，才有詳細的描述出來。

依據後來的某一『佛傳』的記述：這五個修行者，首先是跟鬱羅迦修行，後來，知道瞿曇在短短的時間中，能夠達到和其師傅同樣的究極境地，因此，就隨從於瞿曇^⑤。又說：瞿曇和這五個修行者，向迦耶山頂出發，「到山頂上的一棵樹下，敷草而坐在那裏思惟。」然後，他們又到宇蘆衛羅的一個池側的東邊，看到尼連河。

又說：「攝取了乳糜」，這依據後代的『佛傳』^⑥流傳說：在宇蘆衛羅的世那尼村，一位長者的女兒——善生(Sujāta)，捧上乳糜奉給釋尊。又依據另外的『佛傳』說：宇蘆衛羅的「聚落主」——世那巴提(Senāpati)有十個童女，「諸

女已經知道菩薩，將要捨棄苦行，並且作種種的飲食奉獻。沒多久，他的色相就有了光澤」。在十個童女之中，最年少的就是善生。照這樣捨棄苦行的傳說，漸漸的進展而廣大流傳下來！

在根本佛教時代，最注重苦行，是以佛教徒都一定修苦行^⑧。可是在實質上，和其他諸宗教，卻修習比較輕鬆的行門。因佛教徒最初跟著那教徒的苦行，劃了一條不同的界線。這依據最古佛典的記載：尼乾外道的信徒，有如次的說話：

「離欲而又聰明的修行者，在見到或聽到而學習守著四種制戒，的確沒有罪惡的存在。^⑨」

依據註解說：「離欲者」就是「由於實修苦行，而厭離罪惡的人」，四種制戒就是1「一切不使用冷水」。2「要退斥一切惡」。3「由退斥惡而離惡」。4「要達到離一切之惡」。這在漢譯本的記述，他是特別修持難行的人。

「我要說——那尼乾外道·若提子，出家而修行學道，在長夜裏修持難行。在大師的眾徒弟們面前，已遠離妄語。我說：如是的人，離羅漢是不太遠的。^⑩」

『那多族的尼乾外道，曾向我如次的說——尼乾外道（脫離束縛的人），是用四種戒支配著。大王呀！尼乾外道是如何以四種戒支來控制呢？尼乾外道是：禁止使用一切的冷水，又離一切水，再除去一切水，且得一滴水而充滿。他的確是用如此「四種戒支，是以被稱為「尼乾外道的「脫離束縛的人」、「自己達到究極境界的人」、「控制自己的人」、「自己能夠安住的人」。』

「那多族的尼乾外道，如被問：在實踐生活上，所經驗而現的果報，究竟怎樣？即常說明：用四種戒來作支配修持。」

關於水，是嚴格的守着禁令，這事情在耆那教的聖典中，也曾有記述。原因是：說不定冷水之中，也許有小蟲，所以，要特別注意，為了飲冷水而犯殺生的罪過。現在的耆那教修道者，和佛教的僧侶，不但同樣的過午不吃飯，更是過午就不飲水。

可是這樣嚴格的苦行，佛教徒是不採用的。不用說，在最古的經典中，從來沒有出現對於諸宗教，實踐修苦行而反駁。可是，其他諸宗教，如耆那教、阿斯基迦教等，都指責佛教說：佛教徒懈怠，因此，發生了佛教徒為維護自己，而作了必要的主張，強調「中道」，並且，對於釋尊的修行中捨棄了苦行的傳說，積極的提倡起來。更將釋尊的開悟和中道思想，連結起來說明，是後世的觀念。而且，這中道的觀念，在後世的佛教中，佔着非常重要的義理位置。

又在其他經典的記述：因為厭惡人生，充滿生、老、病、死、憂、污，始能獲得涅槃（安樂）。再說：

修行僧們！我看到眾生之中有苦難，因此，為了要尋求不生之無上安穩和安樂（涅槃）！雖然明知免不了衰老、病患、死亡、憂悶、污穢，但為了要尋求不老、不病、不死、不憂、不污的無上安穩、安樂，我思惟正知和正見——「我的解脫是不動的，這就是我最後的生存，已經是不會再有來生的」。』

註·① MN. No. 12, Mah ā sīhan ā da-Sutta.

② MN. I, pp. 77-83.

- ③ MN. I, p. 81f
- ④ Mah ā saecaka-Sutta, MN, I, p. 247.
- ⑤ 『方廣大莊嚴經』第七卷（大正三一五八〇A B）
- ⑥ Nid ā nak ā th ā（南傳譯本·一四四以下）
- ⑦ 『方廣大莊嚴經』第七卷（大正三一五八三A B）
- ⑧ Cf. Sn 655 etc; Dhp 395. 參照拙稿：『原始佛教聖典成立史研究的基準』（日本佛教學會年報二十一）
- ⑨ SN. I, p. 66G.
- ⑩ 『雜阿含經』第四十九卷（大正二一三五九C）
DN. II, 29-30. vol. I, 57-58.

4 瞿曇的證道於思想史上的地位

在巴利聖典中①曾記述：釋尊回顧證道之後，躊躇着應否說法，可是由於梵天的懇請，終於接受了說法，但在漢譯本裏，却沒有這些記載，也許是後世所附加。尤其這一段說明「緣起理法難見」等等，可是，沒有把緣起作為證道的內容而加以說明，且不符合「不老、不病、不死、不憂、不污的無上安穩」等事一致。所以，一見就明白這是被添寫而插入的。

關於釋尊證道的內容，在經典本身所傳下來就有非常的距離。然究竟那一種才是真正的呢？瞿曇所證的大智慧，竟被傳經典者誤傳？變為那麼不安定、曖昧模糊的嗎？而且佛教教義，也是沒有確立的思想基礎嗎？

關於釋尊證道的內容，因印度民族，古來就不重歷史傳承，故佛教被種種的相異而流傳，發見有重大的問題存在。

首先，佛教的本身，是注重中道而不執固定的教義。且佛陀本身也不希望將自己證道的內容，用一定的形式來說明，他是應機緣、應對方，而用種種不同的方法而說法，因此，想要推測他的證道內容的人們，便傳下了各種各樣的差異。

雖然關於證道的內容，有種種差異的傳說，但歸結的地方，都是一致的。不受既成的信條和教理的拘束，觀看現實而獲得安心立命的境地，那是作為實踐上

的存在而體會人的理法 (dharma)。前面所述，非常詳盡的說明四禪，也歸結在此處。然從現代人的觀感說起來，這文是太長了，可是，想要真實的觀看人心的狀況，及最初期的佛教立場，是值得看重的。

其次，關於人的理法，還是沒有固定的，認為過着具體生活而展開才對！更為實踐哲學的立場，思想是不停而發展的。由此，到了後世，佛教曾成立多種多樣的思想。據過去人類思想史說：宗教是時常成為進步的阻害。可是，前面的所述，却是沒有阻害進步的情況。在佛教諸國家中，宗教和合理主義，或者是宗教和科學之間，都沒有對立衝突的情形，也許是由於最初期的佛教思想，是以安身立命為旨趣而來的。

註：① MN.1, 160 Ariya-pariyesana-Sutta.

② 『羅摩經』

第五章 闡明真理

1 接受皈依·弘法

依據巴利文『律藏』①記載：世尊自成道後的七日間，都在菩提樹下深入三昧，然後，從菩提樹下出發，來到阿闍婆羅 (Ajapala) 榕樹的地方，在其樹下結跏趺坐，靜坐了七天，深入解脫。在那時候來了一位傲慢的婆羅門，被釋尊感化了。然後再到無闍林陀 (Mucalinda, Skt, Mucilinda) 樹下，同樣的結跏趺坐，又是靜坐了七天。在那時候，無闍林陀龍王，便歸依了世尊。然後世尊又從那地方出發，到了羅闍耶陀那 (Rājāyatana) 樹的地方，在那樹下同樣的結跏趺坐，也靜坐了七天。那時有羅弗婆 (Tapussa) 和婆利迦 (Bhallika) 兩個商人，從烏加拉 (Ukkala) 村來至此地，向釋尊敬禮後，站在一邊，恭敬合掌說：

「師尊呀！希望您為了我們，接受這麩子和蜜丸，以使我們能夠獲得長久的利益和安樂。」這兩個商人，歡欣的看了釋尊已經吃完了那麩子和蜜丸，即以頭

面禮拜釋尊的足，並對世尊說道：

「我們恭敬的歸依師尊和法，師尊呀！祈願收我們作為在俗的信者吧！從今日起至命終時止，我們都不變心的恭敬歸依着您。」

他們就是在世間最初提倡二歸依（對佛和法）的在俗信者。

這從律藏的記述中^㉔，除去神話上的附加和重複而介紹出來的，後來的『佛傳』^㉕，在微細的地方都描寫得不同，而且有更誇張的表現說明。（在巴利文中，前面的婆羅門和龍王是以詩句授教的，可是和其他的諸本都不一致，所以這可知是後代所插入。所謂龍王歸依的事，那太過於神話化了，但其他的事實，真實的可能性很高。）

聖者在樹下靜坐，修習禪定時，世人只是尊敬他，而供養飲食。却不一定要與他交談。因此，不通語言的行者，都能夠遍歷遼闊的印度境內，而現代也有不懂印度話的中國人和西藏人的行者，受着印度俗人們的供養飲食，而能夠維持生活的。

釋尊接受兩位商人的食物供養之後，「洗鉢和手」的敘述，也是描寫實際情

形的。這些事實到現在，仍在印度乃至南方亞洲的佛教僧侶們保持着。因為印度人是不使用箸子和叉子，而是用右手抓着吃的，所以，飯後一定要洗手。

「恭敬的歸依師尊和法」這樣的事，在當時那兩商人，真的會那麼說嗎？這可不知道，但這却是傳流古代的思想。依普通學者的解釋是：在那時候，因為還沒有成立僧團制度，所以沒有說要歸依三寶。可是，依據『斯多尼婆多』古經典裏所說：雖然成立了僧團制度以來的古代，却也還沒有說「歸依僧伽」，而唯有表明歸依「佛」和「法」而已。所謂表明歸依三寶的情形，是到了稍為以後的時期^㉖。

可是，依據『律藏』以及經典的記述，釋尊成道之後，曾經躊躇着向世間的人們，說明自己開悟的事情，但是由於梵天的勸請，才決定為了世人的利益而說法。關於這事，在『律藏』散文裏的說明，顯然是後世的寫作，不過所舉出在那裏的詩句，還是稍為古老的寫作。根據這些詩句，釋尊首先是如此躊躇說法。

「我困苦而證得的道，

現在又怎麼可以說呢？

受貪欲和瞋恚煩惱的人們，
是不容易覺悟通達這法的。
這是世間的逆流，至為微妙，
深遠而難見，更由於微細，
因執着愛欲而被黑闇遮蔽的人們
是永遠見不到的^㉔。」

對於這此話，梵天如此勸請釋尊為世人說法：

「具污染心的人，所想的不淨法，竟在摩竭陀國出現了。
希望能以開顯這甘露之法門，
將聖者，所證悟的法，說給我們聽吧！
譬如站在山頂的巖石上，
好像要看遍天下的人那樣，
具有優越的智慧，而且有精明的眼力呀！
你已登上由法所構成的高樓，

因為你已獲得超越憂愁的境界，
希望你垂顧沉迷於憂愁，又受生和老所欺壓的眾人吧！
起來吧！英雄呀！戰勝者呀！
隊商之主呀！沒有負債的人呀！你可實踐踏上世間的大道吧！
世尊呀！請你說法吧！

總會有人開悟的^㉕。」

因此，釋尊向梵天回答說：

「我已為了他們開了甘露之門，
有耳朵的人聽呀！捨棄自己的執着吧！
梵天呀！我認為那是會使人害怕的！
因此，才不想向眾人說這微妙的法門^㉖。」

對大眾說法的事，在當時的印度未曾有。若將這事與『奧義書』的哲人作個比較，就可以明白。這些哲人，把教授的對象，猶如自己的兒子看待，或只對有資格受教的優越人們說教^㉗。可是佛陀却打破了這種制度。然而，要毀棄那種世

襲制度，佛陀一定要有相當的決斷力和勇氣，才能達成其目的。

可是，希望把思想傳給眾人的事，也不是一口氣就能夠成就的。首先一定要與可堪信賴的親近伴侶，作為溝通的路線，以及獲得所親近的人們的贊成。關於這期間的情況，在某些經典裏面，釋尊向眾多的修行僧，詳細敘述：

『那時我這樣的想——「我應當先向誰說法呢？誰能迅速的理解這微妙法門呢？」因此，我這樣思惟——「阿羅羅·迦羅摩，誠是一位賢者，他具有識見，既聰明，亦是無垢的人，是的，我最初應對他說法呀！他一定會迅速理解這法的。」這時，有某天人靠近我的身邊而這樣說：「賢者呀！阿羅羅·迦羅摩已經死去七天了。」於是，我就這樣想——「的確他是天生優越的人，假使他聽到了這法門，一定會迅速的理解啊！真是可惜！」那時我又如次的想着——「那麼！應當向誰先說法呢？誰才能迅速的理解這個法門呢？」於是，我就這樣的思惟——「羅摩之子鬱羅迦是位賢者，而且是有識見的人，又聰明，已是證無垢性的人。是的，我最先應對他說法才對！他一定能迅速的理解這法門。」這時，某天人又靠近我的身邊這

樣說：「賢者呀！羅摩之子鬱羅迦昨夜死了。」於是，我又這樣的想——「羅摩之子。是天性優越的人。假使他聽到了這法門，一定會迅速理解。唉！真是可惜極了。」那時，我又如次的想着——「我應首先向誰去說法呢？誰會迅速的理解我這法門呢？」因此，我就這樣的思考着——「我為修學而努力的時候，侍奉我的五個修行者，他們為了我作很多有益的事。是的，我首先應對這五個修行者去說法吧！」這時我曾這樣的想——究竟這五個修行者的一羣，現在住在那裏的呢？於是，我就以清淨而超人的天眼，看到了這五個修行者的一羣，是住在婆羅奈斯仙人住處鹿野苑裏。因此，我便以遊行方式而步向婆羅奈斯去。』

釋尊曾想起有交往的人們，要將自己成道的內容傳給他們，遂向婆羅奈斯走去，但在旅途中，遇見了阿斯衛迦教的優波迦。所謂阿斯衛迦教，是在阿育王時代，和佛教、耆那教並列的大宗教，在佛陀時代信奉瞿娑羅的信徒，便有如次的說道：

「由於厭煩苦行和罪惡，且時常謹慎自己，捨去與人們爭論，脫離罪惡，又

平等，談真實的人，他真實的不會去做那樣罪惡的事^㉔。」

從前面的話看起來，瞿娑羅的信徒，好像是在強調修苦行。而且也是一位宿命論者。摩訶迦利·瞿娑羅，曾經如次的說：

「關於生存者的污穢，是沒有因、也沒有緣。生存者是：無因無緣而受染污穢的。又關於生存者的清淨，也是沒有因、沒有緣。生存者是：無因無緣而能清淨的。（生存者變成了任何的狀態）這一切都不是自己所造出來的，也不是他人造出來的。更不是人類所造出來的。又這些生存者，是沒有力量的存在，也沒有意志的存在，更沒有人類的威力存在，因而人類的努力，當然就不復存在了。一切的存在者，一切的生物，一切的生類，一切的動物，都是沒有支配力，也沒有力量，又沒有意志，因此，受了命運和環境以及本性的支配，而在六個階級當中的任何一個階級，感受苦樂是脫不了的。

又真實的，在這些有百四十萬的出生種類，又有六千的出生種類，再有六百的出生種類，有五百的業，又有五個業，再有三個業，一個業，半個業，

有六十二道，六十二中劫，（在人類之中）有六個階級，而作為人有八個階梯，有四千九百種的生活方式，有四千九百個人的遍歷者，且龍居住的領域，有四千九百，其中有機官二千，地獄三千，面積塵的場所有三十六、七個的有意識胎生者，也有七個的無意識胎生者，又有七個的無節胎生者，有七座山，也有七百座山。有七座的嶮巖，也有七百座嶮巖。有七個夢，也有七百個夢。又有八百四十萬大劫^㉕，在這期間，愚者和賢者，都流轉輪迴而不停，終成苦的結局。然在這期中「我即修持戒行，或是誓戒，或是苦行，或是清淨行，使那未成熟的善果報得以成熟，另一方面，使那已經成熟的惡業報，漸次離脫，而歸於完全消除。」（但是，這樣的希望，一般人是不可能實現的）因此，而被固定的苦和樂，常在輪迴之中，終無止境。而且不會有盛衰，也不會有增減。恰似投擲繩球，唯被解完，轉到系線的盡致那樣，愚者和賢者，都會墮落流轉輪迴，終於成為苦的終結！」

摩訶迦利·瞿娑羅就是如此，他被詢問，作為沙門在實踐生活上，所經驗的

果報究竟是怎樣？就時常說明根據輪迴的淨化之說。」

關於宿命論者的修苦行，聽起來好像很奇妙，他們以為修苦行，就能夠實現以清淨自己而獲安心立命的目的！

可是，這教派的一個信奉者來到佛陀的面前，對佛陀說：

「阿斯鬱迦教徒的優波迦，看見我走進伽耶和菩提樹之間的街道，便來對我這樣說：「尊者呀！你所有的機能是清淨的，皮膚是潔淨又純白。尊者呀！你以什麼為目的而出家呢？你的師傅是誰呀！你是信受誰人的法呢？」被這樣探問的時候，我便向優波迦，以詩句答覆他說：我是克服了一切困難的人，也是覺知了一切世情的人，而且沒有被一切的事物所污染。

我是捨棄了一切，更且將愛執消滅，而獲得解脫了。

我是由自己所覺知的，那麼，又何必去拜誰為師傅呢？

我是沒有師傅，又沒有與我相似的人。

在包含天人的世界裏面，沒有能比得上我的人存在着。

我才是世上應當受尊敬的人，我就是無上的師表。

我就是唯一的正覺者，既獲究竟的清淨，真正得到安身立命的歸宿。

茲為了要轉妙法輪，我才到迦西——婆羅奈斯的鎮市上去。

想在這黑闇的世界裏，放大光明，而打不死的鼓吧！

優波迦說：尊者呀！照你所主張，你就是至高無上的勝利者嗎？

我回答：對呀！能消滅煩惱的人們，都是與我同樣的是勝利者。因為我已是克服了惡劣的習性。因此，我就是勝利者。優波迦呀！你說對不對？

那時的優波迦，聽我這樣的說便欣喜：「尊者呀！原來是那樣的。」他說完了這話，就叩頭而從旁邊的道路離去了。」

這是表示：打破對當時有力的宗教——阿須鬱迦教的傳統和世襲思想，而依據瞿曇「由自己覺知的」，把這人類的真理傳給眾人。因此，他才說是沒有師傅。

這是為充滿了確實信心的態度，這可使我們想起了，中國禪僧的公案的微妙！

② Mahavagga, I, 2, 1-1, 4, 1.

③ 例如…『普曉經』第六卷（大正三一—五二三C）

④ 參照…拙稿『原始佛教聖典成立史研究』七〇—一七二

⑤ SN, I, p. 136G; DN, II, 36G; MN, I, p. 168G; Vinaya I, p. 5G

⑥ SN, I, p. 137G; MN, I, pp. 169-169G; DN, II, p. 39G; Vinaya I, pp. 5-6G.

⑦ SN, I, p. 138; Vinaya I, p. 7G.

⑧ Cf. Y ā jñavalkya (Bṛhad. Up. IV, 3, 33) Satyak ā ma (Ch ā nd. Up. IV, 10); Raikva (Ch ā nd.up. IV, 2, 3); Praj ā pati (Chand. Up. VIII, 7D); Yama (Ka . Up. I, 21f.)

⑨ SN, I, p. 66G

⑩ 大劫 (mah ā kalpa) 是依波羅那聖典所說：三百十一萬百億年 (F, O. Schrader: uberder Stand der indischen philosophie Zuit Mah ā viras und Buddhas, S. 35)
DN, II, 20-21 vol I, pp. 53-55.

MN, I, p. 171G; Vinaya I, p. 8G. 參照…優波迦，本書二六二頁。

2 初轉法輪

釋尊經過了很多鄉村，再向婆羅奈斯，即現在的 Benares 而行進，他所經過的鄉村裏，「都受到長者、居士們的奉獻飲食①。」這是當時的宗教家，所受世人普遍奉侍供養的情形。

不久，他到達了恒河的旁邊，但那時河水大漲，甚至漲到岸邊。而佛陀想要渡過河去，因而對船夫說：

「我想要渡河。」船夫回答說：「如果能給錢于我，就載你過河呀！佛陀說：

「我沒有錢呀！」船夫回答說：「沒有錢就不能送你過河。」

因此，釋尊便飛上虛空，而到達彼岸。上述的一段談話，是出現在後來的佛傳裏②，而直譯出來的。

在佛陀一生的生涯中，於菩提伽耶完成證道的大事，接着便於婆羅奈斯初次

說法（轉法輪）^③。可是菩提伽耶和婆羅奈斯，有一百三十哩左右的距離，如果以步行的話，也許將近有二百餘哩。現在的快車需要四個小時左右才能到。如果中間沒有休息，以步行一直走去的話，從伽耶到婆羅奈斯，即需要十多天的路程。像這樣長途的距離，佛陀為了什麼緣故，定要到婆羅奈斯呢？

自古以來，婆羅奈斯是被認為是宗教上的聖地。可是不太出現在『吠陀聖典』裏；因為『吠陀聖典』，大致在恒河上流地方所作，所以就少見到。可是依據佛典的記事，却在原始佛教時代，已經被承認為是特殊意義的聖地。尤其婆羅奈斯的郊外，沙鹿那多(Sārnāth)或叫做鹿野苑(Migadāya)的園地，因為曾親近過佛陀（苦行時代）的五個舊友正在那裏，所以為了要會見他們，釋尊才走那麼長的路程。依據許多『佛傳』都是這樣說明的。

被稱做鹿野苑的這地方，現在仍然還有很美而廣大的天然野草，是以可知，上古時代是野生羣鹿的生活地帶無疑，現在有「大菩提會」在那裏建築寺院，裏面的壁畫，便是日本的野生司香雪畫伯，所揮毫繪製的釋尊的一生事蹟。

因此，佛陀到婆羅奈斯，宣說自己的思想情形，依現在來說，好似學者為了要提倡新學說，而出席學會的全國大會的情形一樣。是以「鹿野苑」被稱做「仙人集聚地方」，也就是這地方是當時宗教家們的集合所。佛陀的教義，不是隨便佈教於近鄰，而是專注於修苦行的舊友，首先能夠理解這思想，來作為出發點，從這情形看，我們可以知道，佛陀決非祈求急速公開而告訴世人，那是從特殊的苦行者們之間，漸漸的發展起來。

在釋尊的追憶中說：

『我是順次的遊行着，走到婆羅奈斯·仙人的住處——鹿野苑，這地方就是五個修行者的住處。他們從遙遠看見我的到來。便互相說：「聖者呀！沙門瞿曇已來到這裏了。他是為了要奢華，而捨棄了修苦行。我們不必向他致敬，也不要起來迎接他，不可以領受他的衣鉢。可是，不能不設置坐位給他。如果他需要的話，還可讓他坐的。」』

我是越走越接近他們，可是他們却不能控制自己，有些人來迎接我而領衣鉢去，又有的設置了坐位，或準備洗足的水。更稱我的名字，或是用「卿呀（āvuso）！」的向我說話。我便向他們五人說：「修行者呀！對如來是

不可以叫他的名字，更不可以用「卿呀！」向如來說話的。如來是應當受尊敬的人，因為他是正覺者呀！修行者們，傾聽吧！你們能獲得不死了，我會教導你們，我將要說法。如果你們依照我的教法去實踐修行，那麼，不久當能夠由自己而知、證、體會到！良家的子弟們，為安身立命而出家的目標——究極境界——獲得無上的清淨行。㊦」這樣的告訴他們之時，這五個修行者，便對我這樣說：「尊者瞿曇呀！你依照那些行為、那些實踐、那些苦行，並沒有達到完成聖人的特別知見而超人的性質。然而，現在你為着奢華而捨棄了修行本務，現在為什麼能夠達到於完成聖人的特別知見，而得超越人的聖智呢？」聽後，我便向五個修行者說：「修行者們呀！如來不是奢華的，也不是捨棄了修行本務。如來是應當受尊敬的人，是正覺者。傾聽呀！我已獲得不死了。我會指導你們，我要說法呀！如果你們依照我的教法去實行，那麼，在不久的時間內，在這世上能夠由自己知、證、體會到，祈願良家的子弟們，至速為目標的究極境界——無上的清淨行」而努力。」

在前面的文中，可以清楚的認出，這是後世的假託。因『對如來是不能叫他的名字，又不能用「卿呀！」的稱呼，向如來說話的。』這可看古代的詩句，佛弟子們向釋尊，都稱謂「瞿曇呀！」又向釋尊尋問道理的人們，都稱「聖者呀㊦！」這也許是後世的信徒們，為了要人格化瞿曇，而作出前面那樣的傳說。

因為佛陀獲得了舊隨從的相信，於是，便形成了一羣夥伴，也就是「僧團」的開始。

「我得到了五個修行者的理解。然後，要教化兩個修行者的時候，即令其他的三個人去托鉢。將他們托鉢所得來的淨物，維持着我們六個人的生活。

又要教化三個修行者的時候，便令兩人去托鉢，維持我們六個人的生活。」而五個修行者的精神修養，也漸漸的達到了與佛陀相同的境地。因此，這五個修行者，受了佛陀的教化，已看出自己的生存有困，而專志為尋求不生的無上安穩、安樂，而終獲得了不生的無上安穩、安樂。

從文章看來，瞿曇成道的境界，與這五位比丘所達到的境界，是用同樣的短句來形容的。換句話說：包含瞿曇一共六人，都達到安樂（涅槃）的境界，而沒

有任何的區別。可是，認為釋尊是偉大而超人的存在，其弟子們，無論怎樣，也不可能達到同樣的境界的，這種說法是：後代人的臆想，或是神學者們虛偽的思辯，筆者認為，那是歪曲了歷史上的真實。

在巴利文的典籍中是沒有的，但是漢譯本裏面⑤，記述釋尊便曾在婆羅奈斯，向五個修行者講說中道。

「應當要知道：有二邊之行，屬實踐修持人不應學的。一是執於欲樂、下賤之業，是凡夫的行為。二是由內心起煩惱，由內心感痛苦，非賢聖所求之法與正義不相應的。五比丘呀！如果捨棄這二邊，而能取其中道，即成就明、智、定，而獲得自在。能趨向於智、覺、涅槃，成就八正道，所謂八正道，即：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定。」

這裏所舉出的唯中道和八正道的名稱，未曾舉出四聖諦（四種真理）之說。因此，巴利文『阿利耶·婆利衛娑那經』問世的時候，也許還沒有強調中道和八正道，或者是未被重視？當漢譯本⑥出來的時候，才漸漸的被認為中道和八正道，是在婆羅奈斯·娑利那陀的說法相符，可是四聖諦之說，並不在編纂者的心

裏。可以說是相當後世的時候，四聖諦才被認為是在娑利那陀的說法。可是在詩句之中，卻沒有記載着四聖諦、八正道、中道是娑利那陀的說法。又依據其他經典⑦的記述，釋尊在婆羅奈斯的「鹿野苑」，向五個修行者，教導關於構成人身存在的五個要素（五蘊），並且一個一個的提出來說明，那是非我、那是苦、那是無常等。

可是又在另外的經典⑧所記述：

「如是我聞。一時，世尊在婆羅奈斯，仙人集處鹿野苑。」

以這樣說了通題之後，便首先以中道，再次是詳細的述說四個真理（四聖諦）。其中關於中道的說明，和前面的漢譯佛典所說的是相互符合而一致的。

「沙門呀！有兩個極端之義，是出家者不可以實踐修習的。那兩個是什麼呢？一個是：耽溺於諸多的欲望中，當知！欲樂，是下劣、鄙陋的，是屬凡愚的行為而不高尚，且又沒有用處的。另一個是：耽溺於內心所起的苦惱，這是痛苦而不高尚，且又沒有用處的。實踐的真人是不接近於這兩極端，而注重覺知的中道為旨趣。因中道能開眼、知識，而趣向於平安、神通、

正覺、安樂（涅槃）之境的。⑩」

至於後世，在南方佛教裏所解釋，關於「四個真理」和「無我」，都是在婆羅奈斯的說法主旨。可是，北方的佛傳裏，却說：釋尊在婆羅奈斯的說法是中道、四聖諦、至於五個集合的無常、苦、空、無我、十二因緣等。又向彌勒等諸菩薩說，一切諸法的本性是：寂靜、不生不滅的。但是，這些說法，也許到後來才逐次附加進去的。

釋尊的說法，最初是稱做「轉梵輪」。這是在『古奧義書』裏，把宇宙的輪圓叫做「梵天之輪」(brahma-cakra)，認為是最高之神才能轉動它的，所以採用了那種思想，而改為這是醒悟真理的人，才能迴轉的。所以能說法的長老，有時也被稱做「轉輪的人」。可是到後代，却是只限於佛的說法，才稱做「轉法輪」，成為一般之術語。

註：①『方廣大莊嚴經』第十一卷（大正三一—一六〇六A）

②同於①

③ dhammacakka-pavattana, DN. II, p. 52

④ MN, I, pp. 171f.

⑤ 拙稿『原始佛教聖典成立史之研究』（日本佛教學會年報二十一號）

⑥⑦『中阿念經』第五十六卷『羅摩經』

⑧ SN. XXII, 59, III, p. 66.

⑨ SN. V, p. 420f. cf. Vinaya, Mah ā vaggā I, 7-8.

⑩ SN. V, p. 421

Nid ā nakath ā (J ā taka I, p. 82)

『方廣大莊嚴經』（大正三一—一六〇七B—一六〇八C）在這裏關於說法的內容，如想得容易理解，可參照：金倉博士『釋迦』一六一—二二二頁

esa so bhagav ā buddho esa siho anuttaro sadevakassa brahmacakka pavattayī
(Itiv. 122G; AN. I, p. 24G)

vet. Up. I, 6; vl, I. 例如：『首多首多羅·奧羅書』，是佛教興起以後的

成立，但其內容的詞句，却是很古老的思想是無疑的，也許比現存的巴利語聖典還要古老。

Cakkānuvattaka, Therag. 1014.

dharmacakkavattana, e, s. SN. V, p. 420.

3 教化活動

在「鹿野苑」的對談，是佛陀一生中的很大轉變。以此轉變，向世人說法，直至八十歲圓寂為止，在這四十五年間，周遊恒河流域的中印度各地，為教化而專志。

如遇雨期的時候，便定住在一個地方，跟弟子們過着實踐的修持生活，其他的時期，便偕弟子們，到各地方去，對所有人說道，因此，他的教團就很快的擴大起來。然後，佛陀就被稱為「穿袈裟，無家而遍歷的寬仁之人。」^①他是持鉢^②而行乞^③。因此，行乞也稱為托鉢^④ (Pi ācāra)。他是從這村到那村，從

鎮邑再到那鎮市的遍歷者^⑤，但有時亦會留住曠野裏^⑥。

關於佛陀教化活動的情形，把它整理而記載於諸種的『律藏』裏。為什麼要記於『律藏』裏呢？那是「從世尊成道五年來，比丘（修行僧）僧團都是清淨的，可是，之後就漸漸在行為上發生了過失。因此，世尊便隨事、隨地而制作戒條，為僧眾們莊嚴身心，而配合於說法為旨趣」^⑦。

然在還沒有制定戒律的期間，究竟是怎樣教化呢？茲須簡單的說明：在『十誦律』^⑧中，說明「受具足戒法」之事，並沒有什麼記述，可是，在『摩訶僧祇律』中，那就有如次的說：

「如來最初是度阿若憍陳如 (Aññāta Kondañña) 等五人。他們是善來出家（因為他們是被佛陀說「善而來」出家的比丘），是以他們的受具足戒是莊嚴而樂意的，而能以戒和同修、見和同解、利和同均、身和同住、語和無爭、意和同悅，而虛心接受實踐的修道。其次是度滿慈子^⑩ (Pūṣa Mantānuputta) 等二十人。其次是度婆羅奈斯城的善勝子 (Bhaddiya)。再其次是度優樓頻螺迦葉 (Uruvela-Kassapa)，以及他的五百弟子。其次是

度那提迦葉 (Nadi-Kassapa)，以及他的二百五十弟子。其次是度伽耶迦葉 (Gay ā-Kassapa)，以及他的二百弟子。其次是度優波斯那 (Upasena) 等二百五十人。其次是度舍利弗 (S ā ripura) 和大目連 (Mah ā-Moggall ā na)，以及他們各個的二百五十弟子。其次是度摩訶迦葉 (Mah ā-Kassapa)，闍陀 (Channa)，迦留陀夷 (K ā ud ā yin)，優波離 (Up ā li) 等人。其次是度釋迦族的 (釋種子) 五百人。其次是度住在跋渠摩帝 (Vaggumud ā) 小河旁邊的五百人。其次是度羣賊五百人。其次是度長者之子善來 (Sagata)。」

在巴利文的律藏中，對於前面的教化發展，說明得非常詳細。在開始教化之前，附加釋尊的成道，和受梵天的勸請之後，才決意開始教化，可是，對於教化方面的情形，却是寫到舍利弗和大目連歸依為止。但在『五分律』和『四分律』裏面，却追溯到從釋迦族的譜系為始，且敘述釋尊成道以前的情形，還是和巴利文同樣的，在舍利弗和大目連歸依的地方而結束着。只在『四分律』裏面，表示着更發展而擴大的狀況。也許這才是真正的表示着後世『佛傳』與原始形態的表吧！

註··① vadannu, Sn. 487

② Sn. 413.

③ Sn. 408

④ Sn. 414.

⑤ Sn. 192

⑥ Sn. 191.

⑦ 『摩訶僧祇律』第二十三卷(大正二二一四一二B)

⑧ 『十誦律』第二十一卷(大正二二一一四八A)。

⑨ 『摩訶僧祇律』第二十三卷(大正二二一四一二C)。

⑩ 參照：赤沼教授『印度佛教固有名詞辭典』五一九頁。

同⑩書八七頁以下。

闡那，或譯為「車匿」。是釋尊出城之際的御馬者，是六羣比丘中的一人，犯戒很多。西本龍山氏譯一一九六頁。

『五分律』第十五—二十六卷（大正二二—一〇一ABC）。

『四分律』第三十一—三十三卷（大正二二—七七九A至七九九B）。

4 三轉法輪

佛陀在婆羅奈斯，度阿若憍陳如等五人出家之後，再度婆羅奈斯的長者之子耶舍（Yasa）出家。耶舍有很多侍女過着歡樂的生活，可是，有一天他「醒來時，看到侍女們睡覺的姿態。有的把琵琶夾在腋下，有的把小鼓放在脖子頸上，還有把鼓夾在腋下，更有頭髮散亂，還有流着唾涎，說着夢話，好像是出現了墳塚一樣的可怕，看完之後，便生起厭煩」。他慨嘆的說：「啊唉！多困厄啦！啊唉！多災禍啦！」

他遂走向「鹿野苑」，在途中會見了釋尊。

「這裏是沒有厄運，也沒有災禍。耶舍呀！來這裏坐坐吧！我來為你說法。」釋尊為了他，首先說明施論、戒論、生天論、諸欲的過錯、邪害、污穢、出離的功德等，其次再說四種的真理（但是這些術語明顯的知道，是後世所著作的）。因此，耶舍即證了「離垢的法眼」。

可是他的父親為了要找回出走的兒子，而追到這裏來，但是當他會見了釋尊之後，却歸依了釋尊。於是，耶舍出家了。因此，在世上便有了七個真人（阿羅漢）。雖然他的母親和妻子也都追來了，但是，她們竟然全都歸依釋尊而成為信徒^①。

在巴利文裏說：「那時在世上有七個真人」，瞿曇佛陀和弟子們，都以同等資格看齊，因為是達到了究極的真理，這一點是沒有區別的。所以說：「其時在世間上，已有七羅漢，弟子有六，佛為第七。」可是，在漢譯本的『四分律』中，却偏偏造成瞿曇為神格化。

隨着受了耶舍的行為感動，還有長者之子的衛摩羅（Vinata）、斯波富

(Subāhu)、弗那治(Puṇḍarīka)、梵婆帝(Gaṇḍapāṭi)等四人，也同時會見了釋尊而求出家，於是就有十一個真人。更有耶舍的五十多位朋友——他們都是國家的世家子弟——也同時會見了釋尊而出家。他們都達到了相同的成就，於是便有了六十一個真人(阿羅漢)。

註：① Vinaya, Mahāvaṅga 7, 1-8, 4. 『五分律』第十五卷(大正二二—一〇五 AB)。『四分律』第三十二卷(大正二二—一七八九—一七九〇A) Nidānakāṇḍikā (Jāṭaka I, P. 82.)

5 吠蘆衛羅村的弘法

關於佛陀積極的傳道，還有如次的傳說：

「一時，世尊停留在婆羅奈斯仙人集聚的「鹿野苑」，在那裏，釋尊向比丘(修行僧)們說：「比丘們呀！」修行僧們，就回答世尊說：「師尊呀！」

世尊如此的說：「比丘們呀！我是從天界的事情和人間的事情，既解脫了一切束縛。你們也是從天界的事情和人間的事情，解脫了一切束縛。是以精進吧！為了眾人的利益、為了眾人的安樂、為了對於世人的共同感受，為了天人和人間的利益安樂(為了要向眾人們指示法理)，是以不要兩人走上一條路。必須要最初是善、中間也是善、最後還是善的宣說具有真理解說的法。更要顯示完全純潔的清淨行。當知，世上有善根人不少，但被塵埃落定垢掩覆而沒法顯現，因為他們是從來沒有聽過法的緣故，所以才會墮落，如果他們聽到了法，就能獲得了解的。為着說法，我要去吠蘆衛羅的世那村①！」

可是，惡魔波毘摩陀，便走到世尊的面前，以詩句呼喚世尊說：

「你是被天界的事情，以及人間的事情，和一切的索繩束縛着，你是被偉大的束縛而束縛着。沙門呀！你尚沒有脫離了我們的掌握。」

世尊說：「我已是從天界的事情，和人間的事情，及一切的索繩解脫了。我已從巨大的束縛脫離了。滅者呀！你已是失敗了②。」

前面的一節，和律藏之中，所敘述過的大約相同，但是，在漢譯本的『五分

律』中，却是沒有的，在『四分律』中，有簡單的記述^㉓。可是，在巴利文中，便有兩處曾說到關於這一件事，因此，可能在上古時代，已經成立了前面那樣一節。且在巴利文中，更有關於具足戒的說明，但是，在漢譯本中，却是沒有的，也許關係着擴大的佈教，所以，後世的大德們，才這樣的附加說明。可是依據『僧祇律』的記載：在這時代，「具足戒」還沒有成立。

於是，佛陀住錫在婆羅奈斯之後，又向成道之地的吠蘆衛羅出發。有一天，他進入一座密林的地方，在一棵大樹之下靜坐着。那時有三十多個人，各伴着妻子在那密林裏遊玩。可是，其中一人是獨身漢，因此，「便雇了一個妓女」。可是他們正在遊玩得快樂的時候，那妓女偷走了他們的一切財物。

於是，他的朋友們，為幫助那位朋友，就去尋找那妓女，因而在密林裏徘徊的時候，看見世尊在一棵大樹下靜坐。遂走到釋尊的旁邊去探問道：

「世尊！請問你看見一個女人從這兒過沒有？」

「年輕的青年們！你們為什麼要問着這婦女呢？」

「現在，我們三十個朋友，都伴着夫人在這密林遊玩。可是，其中一人是獨

身，因此，便帶了一個妓女。我們正玩得快樂的時候，那妓女就偷走了我們所有財物。由於友誼上，我們須幫助那位朋友，尋找那個妓女，因而在這密林裏徘徊着。」

因此，佛陀便追問着說：

「青年們呀！你們認為如何？尋找那婦女的事，和尋找自己的事，孰為重要？你們想想看：究竟是那一面重要？」那三十個青年回答說：「我們想：尋找到自己比較重要。」

「年青的朋友們！那麼，你們請坐下來吧！我來為你們說法！」

於是，釋尊就宣說了與耶舍所說同樣的法，他們便和耶舍同樣而回家了^㉔。佛陀到達了吠蘆衛羅村，同時，那裏正有三位結伴的婆羅門。就是優樓頻螺迦葉、那提迦葉和伽耶迦葉，各人都帶領着五百人、三百人、二百人的結伴婆羅門弟子^㉕。關於他們三人，似乎是各以其所住處為名，即住在吠蘆衛羅的迦葉^㉖，住在尼連禪河邊^㉗的迦葉，住在伽耶市的迦葉的意思。據說他們，本是同胞兄弟^㉘。優樓頻螺迦葉是祀火的奉持者，於是釋尊便顯現了神通來制服他。可是，優

樓頻螺迦葉，却始終認為自己比較優勝而自尊，但是，最後還是認輸了。遂把他們的毛髮、結髮、擔荷、事火工具等，都放入水中漂流而去，成為釋尊的弟子而出家了。那提迦葉、伽耶迦葉以及他們的弟子們看到這情形，也都同樣的出家，成為釋尊的弟子。按：所謂神通的競爭，究竟意味着什麼？以現在的我們來說，是不能太了解的，可是，這傳說似乎在古代時期便成立了^⑧。然閱讀：佛陀以前的宗教史，在吠陀的祭祀之時，對於點聖火，還是佔着最主要的中心位置^⑨，因此，火神阿愚尼，就特別的受到尊敬，由於這些婆羅門們也遵奉那儀禮，可是，現在都捨棄了。這是表示着佛教能克服婆羅門教的祭儀，且獲擴大了起來的祥瑞！

釋尊後來在其一生中，不知道來到這裏幾次，且在這附近教化了種種的人們，這事情是大家所共知的。他在尼連禪河邊說法的時候，叫做耆婆(Cāpa)的婦人，聽到說法之後也來出家了。又來到了伽耶說法的時候，須那伽(Senakohero)長老，便歸依了佛陀成為佛教徒。

註·① Vinaya I, pp. 20-21

② SN. I, pp. 105-106 『雜阿含經』第三十九卷(大正二二二八八A B)。

③ 『四分律』第三十二卷(大正二二一七九三A)

④ 這種話：『四分律』、『五分律』都有。

⑤ 數是依巴利律藏，及『四分律』。

⑥ 說及到 Uruvelav a sin 的伽娑婆 (Vinaya I, p 36G.)。

⑦ 佛陀來過尼連河的河邊教化，這時候那提迦葉就歸依佛教。這事情記述在『娑羅·伽陀』三四〇

⑧ 南傳譯本·一七六頁。

⑨ 將釋尊稱為 Aingirasa (Vinaya I, p 25) 根據初期傳承的證據。

⑩ 「諸祭祀中火為上」(根本說一切有部毘奈耶破僧事第十二卷(大正二四一一一五八B))

Therig. 306f.

Therag. 287.

第六章 有力信徒的歸依

1 頻婆娑羅王的歸依

依據『佛傳』的傳說：釋尊住錫吠蘆衛羅之後，便帶領了新歸依的弟子一千人，向伽耶國的象頭山(Gaya Tsa)行脚。在那裏隨意住錫之後，又領着那一千人，轉移到了王舍城，遂獲摩竭陀國王勢尼耶·頻婆娑羅(Seniya Bimbisara)的歸依。據說：摩竭陀的人們，全都受了其國王及優樓頻螺迦葉歸依的影響，而歸依釋尊不少。

頻婆娑羅王，將王舍城入口外邊的竹林園，捐獻與佛教僧團^①。「這竹林園距離都城並不太遠，也不太接近，來往方便，希望聽說法的人們容易到達，白天很少有喧囂的情形，晚間更是很寂靜，最適合於靜坐。他把這竹林園獻給佛陀，作為修行僧團的安居之所^②」。依現代的學者們說明：「現在，被山包圍的王舍城遺跡的北邊，有一個池塘，這竹林園就是在那池塘的旁邊，距離都邑不太接近，

也不算遠。」這對於要理解原始佛教的社會性，確實是非常重要的，因當時歸依佛教的人們，都是王族、商人，或手工業者等，大致屬都市裏的人。可是，不將都市上的生活方式照樣的去施行，而是否定都市生活方式，而成立了原始佛教出家者的教團，是值得注目的！

又以國王歸依的情形來說，在印度王權逐漸強大起來的時代，這是具有很大的意義。因為頻婆娑羅王，曾招集八萬村的村長，而命令他們恭聽釋尊的說教，因此，後來就有八萬善人，去到靈鷲山聽法的傳說。

註：①但是在『方廣大莊嚴經』第十二卷（大正三一·一六一三B）的記述：是一位迦蘭陀長者所獻。

② Mah ā vaggā 22, 17.

③ Mah ā vaggā V, 1, If (H. oldenberg : Buddha, S. 208-211)

在佛教思想史上，當時發生了一件非常重要的事。那時候有一位叫做刪闍耶 (Sañjaya) 的婆羅門，也住在王舍城。據說：他領着二百五十婆羅門的弟子。舍利弗 (Śāriputra) 和目犍連 (Moggallāna) 就是依刪闍耶而修行的^①。從刪闍耶圓寂後的有一天，舍利弗看見阿說是 (Assaji) 比丘 (通常都說他是五比丘之一) 為了托鉢，進入王舍城的那舉止莊嚴而大受感動。因此，遂向阿說是比丘說：「你的師傅是誰呀！你是將誰的法作為快樂呢？」阿說是便回答說：是釋尊的弟子，」繼而唱了偈語說：

『諸法因緣生，

諸法因緣滅，

我師大沙門，

常作如是說。^②』

因此，舍利弗就開了「法眼」。然後，目犍連也同樣的受了阿說是比丘的指點。於是，舍利弗和目犍連，就領着刪闍耶的遺弟子，二百五十位婆羅門到竹林

園來，禮拜釋尊而出家。那時，摩竭陀國的諸著名子弟們，都來到釋尊的身邊修習清淨行。因此，惹了不少人們的嫉妒，而毀謗的說：

「沙門瞿曇，來此搶奪了子弟；沙門瞿曇，來搶奪了我們的丈夫。沙門瞿曇，來斷絕了我們的家嗣。現在又誘令了千人的結伴婆羅門。及刪闍耶的二百五十位婆羅門，也被其惑而隨之出家。摩竭陀國的諸著名子弟們，都在沙門瞿曇的身邊修習清淨行。」

更看見了佛教的修行僧們，即以偈語而責難說：

「偉大的沙門，來摩竭陀國的都市王舍城。已經誘惑了刪闍耶所有的徒弟們，現在，再要想誘惑誰呀！」

釋尊對於這些話的回答說：

「比丘們呀！說這些責難的話，不會繼續多久的，只能維持七天而已，過了便會消滅的。」

因此，釋尊遂教諸比丘們，對這些責難，用如次的回答：

「偉大的英雄·如來，是以正法而引導眾人。」

為什麼要嫉妒，以正法誘導的智者呢？」

修行僧們，都依照釋尊的話，回答責難的人們，果然這嫉妒的聲音，在七天後，真的消失得無影無蹤了^③。

關於舍利弗和目犍連，帶領着刪闍耶的徒眾，歸依佛陀的情形，就最初期的佛教而說，是一件重要的大事。據傳說：這兩位通常列在釋尊的十大弟子之中，更是特別有力的兩大弟子，舍利弗被稱為智慧第一，目犍連被稱為神通第一。所謂刪闍耶，就是有名的「六師之中的一個」懷疑論者。摩竭陀王的阿闍陀薩多，便向釋尊作了如次的報告，強調刪闍耶的教法是^④：

「刪闍耶曾如是說：「大王呀！假使你質問關於彼世是存在嗎？假使我認為彼世是存在，那麼，我就會回答你說：彼世是存在的。可是，我不承認是存在的；也不認為不存在的；還不認為是異樣的；也不認為不是不異樣的。」

假使你質問：關於彼世是不存在嗎？……

或者你質問：關於彼世是存在，或是不存在？

如果你向我質問：關於自然發生的生物是存在，或是不存在？又不是不存在的，

至於善業和惡業的果報的顯現，是存在或是不存在？或是不存在呢？

更對於人格完成的人們，死後還是存在或是不存在？或是不存在呢？

那麼，也許會回答你說：人格完成的人，逝世後不復存在，又不是不存在的。

可是，我不認為是那樣的，也不認為似乎是那樣的，也不認為是異樣的，

也不認為不是那樣的。更不認為不是不那樣的。」

刪闍耶就是這樣如此被質問作為沙門實踐生活，至於實際上，所經驗的果報，究竟是怎樣之時，常說疑惑不決的話。是以，舍利弗和目犍連，領導了說這樣判斷不定思想的刪闍耶的全部弟子，歸依瞿曇佛陀，而形成了鞏固進展中的佛教僧團的基礎是事實。

這更表示着佛教是超越懷疑論，且能擴展至於世上。這在初期的佛教，是注重實踐的行持，而拒絕了形而上學的論議可知！另一面，原始佛教的立場，還沒有停留在那裏，正如前面的阿說是比丘所表示的偈語那樣，認為所有一切的事

物，都由因緣而成，因緣而滅的「緣起性空」為旨趣！

註· ① Vinaya, Mahavagga I, 23. vol. I, p. 39

② Vinaya, I, pp. 40; 41.

③ Vinaya, I, pp. 39, 44

④ DN. II 32-33, II, p. 58f.

3 榮歸故鄉

從刪闍耶的徒眾歸依佛教之後的僧團活動，在巴利文律藏和『四分律』、『五分律』之中，都沒有提及到。唯依據『摩訶僧祇律』（第二三卷）中的簡單記述：

「首先度了摩訶迦葉 (Mah ā-Kassapa) · 闍那 (Channa) · 迦留陀夷 (K ā ud āyin) · 優波離 (Up āli) 等人」。

摩訶迦葉，在佛弟子中，被稱為行法（苦行）第一，依據後世的佛傳記述：

似乎是在王舍城的附近歸依佛陀的①。

按着釋尊回到了故鄉的迦毘羅衛城，遂使釋迦族的人們，有五百人歸依。他拜訪了老父王，及對正妃和愛兒羅睺羅。關於離別多年而相逢的那種非常動人的情景，可惜沒有記載於古經典裏，現在就無法敘述相逢的年代，故在後世各種的佛傳裏，所敘述就不能一致②。

總之，佛陀在迦毘羅衛城，受到了非常盛大的迎接禮。且異母弟的難陀，和其子的羅睺羅，也隨之出家了。至於其父王和耶輸陀羅，也尊敬而歸依他③。又據傳說：理髮師的兒子優波離，及其堂弟的阿難陀，也是在這時出家的④。

註：① 『佛所行讚』第四卷（大正四一一三三C）。

②關於釋尊與老父王，王妃及羅睺羅的再逢年代，在後來佛傳的記載，都不一致。依據：『阇陀那伽陀』（U ātaka I, pp. 82-85）的記述說：釋尊成道之後，最初安居在娑羅那陀。後來到吠蘆衛羅住錫三個月，再到王舍城住兩個月。然後費了兩個月的時間才到達迦毘羅衛城。可是依據

『方廣大莊嚴經』的記載：是釋尊修六年的苦行（大正三一—五八二A）成道之後，再經過六年才會見父王。就是「離別以來，十有二載」（參照：大正三一—六一四A·六一六A）。可是『十二遊經』（大正四一一—四六C）的記載：釋尊在二十九歲那年出家，三十五歲證道，然後再經過十二年才會見父王。

③ 尼陀那伽陀 (Jātakā I, p. 91.)

④ 『佛所行讚』第四卷（大正四一一—三七C）。

4 商業資本家的歸依

釋尊在大都市的舍衛城裏，獲得了有力而富有的信徒，這是非常重要的。

那時候在憍薩彌羅國的首都舍衛城 (Sāvasthī Skrt rāvastī)，現在 Gond 的 Saheth-Maheth 地方^①，有一位富豪歸依釋尊，這在佛傳裏面，是值得注目的大事。

據說：釋迦族歷代以來，是屬於憍薩彌羅國，在這首都舍衛城，有一位叫做須達多 (Sudatta) 長者——資產者。他是富於慈善心的人，須達多，是意味着「好施捨之人」的意義。他又被呼為「食給孤獨的人」，在漢譯佛典中，意譯為「給孤獨長者」。由於他特殊的被這樣稱呼的情形來推測，他可能就是盡捐自己的財產，而歡喜布施於無倚無靠的寂寞孤苦的人們（假使只布施給佛教教團的修行僧的話，那也不一定會有這樣的稱呼）。

他是釋尊虔誠的歸依者，因為在佛典裏，關於敘述他的所有記事都共通的，所以，這大概是事實。依據古代的傳說：是他為了商業上的業務，而旅行王舍城的時候，大受釋尊所領導的出家僧眾的崇高風度所感動，終於於歸依^②。然後他表明恭請釋尊到自己的國家裏，而獲得釋尊的承諾。而且，他向佛教教團，捐獻舍衛國的逝多 (Jetavana) 園林。這在漢譯本裏的記載是「祇陀園」，簡稱為「祇園」。逝多是憍薩彌羅國，波斯匿王的太子，因為在舍衛城郊外的這座園林是屬於他所有，所以須達多從逝多太子買下來，捐獻給佛教僧團的。而且在那裏建築了精舍（僧院）^③，這就是有名的祇園精舍。這種傳說，究竟說到那裏才是事實呢？這就不太明白了！但是，在古詩裏面，却有「這裏有逝多林，住着仙人之羣」

⊕的詩句，因此，便能確定這位長者捐獻逝多林的事實。可是，現在被發掘的遺跡，是否真實是瞿曇佛陀當時的建築物呢？這却大有疑問？依據近年的考古學者實際測量的結果，有三十二英畝大，就是大約有一萬九千一百七十坪⊖左右，可以認為在釋尊的時代，也有捐獻那麼大的土地⊗。又據傳說：那土地上的樹木，是逝多（祇陀）太子所捐獻的，因而根據那些事實，在漢譯本裏，便記着「祇樹給孤獨園」。

這裏還沒有建築精舍之前（依據律藏小品的記載），佛陀在兩期之間，都居住於空屋裏，於是，這位長者憂慮僧眾，在兩期當中的生活，而為他們建築了精舍。是以祇陀太子首先做了門屋，這大概是要開始建築的標示，接着須達多便建築了精舍、房屋、勤行堂、火堂、廚房、廁所、經行堂、井、井堂、暖房堂、小池、延壽堂等。這些大概都是簡單的建築物，總認為這些都是必要的。又據經典的傳說：釋尊住錫在衛娑利（Maha vana）大林的時候，那裏有病舍⊘，可是在這地方，却不是過着像後世所說的精舍（僧院）生活。而依佛典古詩裏所說：「住着仙人之羣」的那樣，是過着像敘事詩裏所說的仙人那樣的生活。

不論如何，由於祇園精舍，佛教教團即獲得了活動的根據點（雖然須達多長者，在最古階層的佛典詩中，雖沒有出現，可是，那歷史性是不能否定的。只是他歸依佛教之後，被種種的潤色，而流傳於後世是事實）⊙。

因此，要了解原始佛教的重要，就是商人買土地捐獻教團的事實。假使須達多長者是大地主的話，他不必特地購買祇陀太子的所有地，一定會割自己的一部份所有地來捐獻的。也許他沒有那麼大，或美麗的園地，因而才購買這一塊土地。我們於此可以想像，認定他所有土地內，沒有那麼大而整然及美麗可知。同時還可知，當時有蓄積巨金富有的商業資本家的抬頭，便是真的事實。

再說：大土地的買賣如此容易，這顯明表示貨幣經濟進展的情況。而且如此的商業資本家，自歸依佛陀而抱同感，且贊同於佛教的緣故，俾佛教教團急速的發展起來，而驅逐了由呪力的支配——婆羅門，以及由武力的支配——王族，並且實現了四姓平等的情形，如果從經濟的觀點上來判斷，那無非是排除經濟的強制，因而恰好符合於當時漸漸抬頭的商業資本家的理想。

註·①或可寫為 Skrt. r ā vast ī. Sah a-t-Mahāt. 在 Oudh 之 Raptī 河之南岸。

依 cf. vogel, JRAS. 1908, p. 917 [V. A. Smith, OH13, p. 41]

②關於須達多長者的最古資料，也許是 SN. X,8 (vol. I, pp. 210-212)，繼之律藏小品 VI.4. 1-4 具有詳細的記載。

③尼羅那伽陀 (Jā taka I, pp 92f.)

④ SN. Vol I, pp 33G, 55G.

⑤ JRAS. 1908, p. 971.

⑥赤沼教授『印度佛教固有名詞辭典』三二—三五·二四五—二四八。

⑦ SN. IV. P. 210

⑧參照·渡邊照宏教授『佛教』六頁以下。

5 多采多姿的教化活動

在比較後期的『佛傳』裏，尚流傳着種種的事情①。

一、釋尊到凡娑國的首都康山毘 (Kosambi 現在的 Kosam) 使國王衙麗那王的一個王妃，歸依了佛教，繼之，國王也被感化而歸依，後來，國王就驅逐其他的諸宗教，是以該地也就成為初期佛教的一個重要活動中心地區。

二、感化憍薩彌羅國王——波斯匿 (Pasenadi) 歸依佛教。

三、養母摩訶波闍提懇求出家，釋尊躊躇了養母的懇求，可是受了阿難陀的勸請，終於以附帶條件而允許女人的出家。這就是比丘尼的起源。

四、感化兇賊安瞿利摩羅 (A gulin ā la) 的歸依。

他再次感化了住在呱希族聚居的地方，呱瞿無羅 (Vaggumudā) 河流旁邊的五百漁人的歸依。後來他們都改行而出家，而且都住在這河邊②。

其次依據『僧祇律』的記載：「度羣賊五百人」，這似乎同樣出在『摩訶僧祇律』③，從舍衛城正想要去吠舍利的一位佛教修行僧，被五百名賊徒纏住，同時被國王的兵馬逮捕了盡數的盜賊，而且給他們標誌着赤褐色的華鬘，打鼓搖鈴

的押着他們，來到十字路口，將要斬首示眾的時候，賊徒們！就大大惶恐而啼哭起來！釋尊聽到了那哭聲，便問：「比丘們呀！為什麼聽到那麼多的哭聲呢？」修行僧們回答說：「世尊呀！這五百的盜賊們，是受了國王的命令，將要被殺。」佛陀聽了，便告訴阿難陀說：「你快去向國王說：「你是一位國王，應慈愛人民，必須要像對自己的兒子一樣的愛護，為什麼要同時殺了五百人呢？」阿難陀，按照佛陀的教示，跑到國王那裏，詳細的傳述着釋尊的話。國王回答說：「尊者阿難陀呀！我也知道那些事。即使殺死一個人的罪報也是甚多的。何況要殺死這五百人，那是更加罪過的事了。可是，這些盜賊們，時常來破壞我的部落，掠奪我的人民財寶。假使世尊能夠保證說，使這些人們不再來作賊，那麼，我就可以放他們回去！」

因此，阿難陀再回到釋尊那裏，述說國王所說的話，釋尊聽完了之後，便告訴阿難陀說：

「那麼，你再去向國王說呀！你只要放他們就好了。我會處理他們從今以後，絕對不會再作盜賊的。」可是阿難陀，沒有立刻去到國王的地方，却是先到刑場，

向刑吏們說：「世尊已經救這些罪人了，所以不能馬上殺死他們呀！」又向盜賊們探問着：「你們要不要出家呢？你們想怎麼樣？」盜賊們都回答說：「尊者呀！如果我們已是發心出家的話，那裏還會遭遇到這樣的苦楚。茲懇求你告訴我們，要怎樣才能夠出家呢？」阿難陀聽了他們的這些話之後，才到國王那裏說：「釋尊交待我向國王這樣說：釋尊會處理他們，從今以後不會再作盜賊的。」（阿難陀却沒有傳達釋尊所說：「國王呀！你只放他們就好了。」的話。他把這一句話隱藏起來，也許是對於政治上的關懷的緣故。）

因此，國王詔勅監獄的官吏，「饒恕他們的生命吧！可是，暫時不可解開所縛，即時送交世尊那裏，佛陀會親身放開他們的。」（可能是國王考慮了，使盜賊們和釋尊能夠結緣。）

那時世尊想要救助這些盜賊們，因而坐在通路上，盜賊們遠遠的看到了佛陀的時候，所捆縛的繩索，就自然的解開了，他們把頭放在釋尊的足上而禮拜着，然後退到一邊坐下。佛陀觀了他們的宿緣，便說明：布施、持戒、行為、報應等四個真理（苦集滅道），這時，他們立刻獲得了最初的境界（須陀洹道）。因此，

釋尊探問他們說：「你們希望出家嗎？怎麼樣呢？」他們一致的回答說：「世尊呀！假使我們以前出家了，就不會受到像現在這樣的苦楚。只好懇求你，救度我們，准許我們出家吧！」釋尊便說：「來的好，比丘們呀！」於是這五百盜賊們，聽受那樣的說話之時，他們全身的衣服，就變成了修行僧的三衣，自然的俱備了鉢器，面容也變成端正。

但在律藏方面，是禁止盜賊出家而進入教團，因教團增大起來，就不能不維持秩序。可是偉大的宗教家瞿曇，却對惡人都能廣大慈悲的包容着。

依據『僧祇律』的記載說：釋尊其次是度善來（Sāgata）長者子。他是住在康散毘的長者浮圖（Bodhi）的兒子，但後來散盡家產，變成流浪者，他是被阿難陀帶到釋尊的面前。禮拜佛足以後，坐在一旁，這時，釋尊把自己的食物分一半給他。善來感動得流着眼淚，遂皈依釋尊而出家了④。

其次：提婆達多⑤（Devadatta）使釋尊煩惱的事情，從相當的古時代起，就曾用着詩句來謳歌着：「提婆達多被認為智者，被崇敬為修身者，名譽如火燄那麼高大。可是，他停滯於懈怠裏⑥，竟使如來煩惱，且墮於四個河川的恐怖阿鼻地

獄。聽說是這樣的⑦。」

從這詩句的範圍內看，便知提婆達多於最初期佛教裏，還是過着懈怠修行的情形。因最初期的佛教，比較注重苦行，由這可以知道前面的話是真實的。可是，到了後代，佛教強調易行而說明中道之時，異端者提婆達多，反而被描寫為強調極端的苦行者。

還有傳說：提婆達多，想殺死釋尊而放縱大象的故事⑧。現在的靈鷲山的參道中途，還有一個遺跡，這地方立着一個告示牌說：提婆達多，利用大象使釋尊受傷後，被運到這裏，可是，這地方確實有這種事情發生嗎？那是很難信的，一般人都認為尚有問題。

依據後代佛傳的記述說：釋尊教化東邊的梵牙國、西邊的康散毘，再從摩多羅至犍陀羅⑨，可是，這也值得懷疑？因他的活動範圍，大致是從伽耶，或是王舍城至婆陀那、瞿須那伽羅、迦毘羅衛城的路線作為中心，向西方似乎是從婆羅奈斯至以前的守瓦羅衛須帝、阿羅波婆羅的東邊康散毘的範圍。

又摩呾訶（Madra）⑩河一帶是沼澤地。據傳說：釋尊曾在這裏教化了叫做羅

尼耶 (Dhanya) 的牧牛者。該地方是：

「蚊子和牛虻都不存在，牛眾們欣食着沼地的茂草，如果下了雨，也能夠忍住的好地方！」

且釋尊還在彌帝羅 (Mithila) 一帶的地方，也曾說過法。

註：①『中本起經』下卷(大正四一一一五七以下)『佛所行讚』。

②『摩訶僧祇律』第十四卷(『國譯一切經』律部九·西本龍山氏譯二四三〇)。

③『摩訶僧祇律』第十九卷(大正二二一一三八三C三八四B)。

④『有部毘奈耶』第四十二卷(大正三三一一八五七A)。

⑤關於提婆達多 Oldenberg: *Buddha*, S. 179-180. 金倉博士『釋迦』二六頁。

T. W. Rhys Davids. *ERE*. IV. P. 675f.

⑥ *Pam a da*.

⑦ *Itiv*. 89G. p. 86

⑧ *Vinaya II*. P. 195G.

⑨『佛所行讚』第四卷(大正四一一四〇BC)。

⑩希馬臘野山麓向南所流的 Gandak 河，由婆多那之北的恒河合流。也許是

Mah ī 的支流(『望月大辭典』一八七七C)。

Sn. 18.

Sn. 20.

Ther ī g ā th ā 317. Cf. Index.

6 南國的婆羅門學生

在古詩之中曾有傳說：有一位婆羅門的歸信者，通曉吠陀的婆瓦林 (B ā varin) ①從憍薩彌羅的都市，來到了南國 (Dakkhi ā patha)，心理上生起煩悶之時，有某天人，便告訴他如下的說話②：

「從迦毘羅衛城的都市，出生了一位世界的指導者。他是甘蔗王的後裔，釋

迦族之子，而照耀着世界。

婆羅門呀！他真是一位正覺者（Sa Buddha），得到所有一切的極致；獲得一切的神通力，具備觀察所有一切的眼力，達到消滅所有煩惱而獲解脫。彼是佛、世尊、具智眼的人，要在世上說法。你呀！快去和他的身邊，尋問道法吧！他會向你說明的。

婆瓦林聽到有「正覺者」，便歡喜起來！減輕了不少憂慮！並且獲得了極致的喜悅。」

婆瓦林的心情愉快而歡喜、感動的向天人問道：

「世間上的正覺者，現在那個鎮上村落裏？屬那個地區呢？要由那裏去，才能禮拜着最上之人的正覺者！」

「這位勝者，富於智慧的人物、很聰明的人物、卸了負擔的人物、無污穢的人物，是釋迦族之子，現就在憍薩彌羅的都市舍衛城裏。」

因此，他告訴了通達吠陀神呪的諸弟子們婆羅門說：

「來吧！學生們呀！我告訴你們一個好消息！聽我的話呀！現在有一件稀奇

的事，出現在世上，即有一位正覺者，出現於世上了。」

「你們趕快到舍衛城，去拜見那位最上的人物呀！」

弟子們便問，要怎樣才知道那人就是正覺者？

「那麼，師傅呀！我們怎麼會知道他就是佛？請你告訴我們，要如何才能知道，我們是不懂的。」

婆瓦林，對於這質問，指示說：你們在舍衛城，定能會見的，佛陀的證據是：

「在諸神呪（吠陀）之中，曾傳下來的三十二個完全的偉人之相，並且有順次的說明：腋體上有這些三十二個偉人之相的人——他只有兩個前途，不會有第三的。

假使他在家裏，即能征服這大地。不依於刑罰，而能依法理統治天下。

假使他出家而加入修行的僧團，那他就是解脫了遮蔽，成為正覺者——真人，你們將我的生年和姓名，以及特徵和神呪（吠陀），和弟子們所想之事向他詢問吧！如果他是具智慧而沒有障礙的佛陀，那麼，你們在心中的所詢問的事，他會用語言來答覆你們的。」

聽了婆瓦林的話，這十六個婆羅門弟子——阿須陀 (Ajita) · 帝娑 · 默帝耶 (Tissa-Meteyya) · 弗朗伽 (Puraka) 以及默陀遇 (Mettaguna) · 羅陀伽 (Dhotaka) · 奧婆須瓦 (Upasiva) · 難陀 (Nanda) · 黑摩迦 (Henaka) · 多令耶 (Todeyya) · 克婆 (Kappa) · 及賢者遮陀甘忍 (Jatukam) · 婆陀羅吠陀 (Bhadra vudha) · 吠羅耶 (Udaya) · 婆娑羅 (Posala) 婆羅門，和智者摩伽羅禪 (Mogharajan) 及大仙人頻俚耶 (Pisiva) 等率領着徒眾，他們是世界上享有名譽的禪定者，樂於禪定，既賢明，又都是宿有善根的人們。

他們在這裏被呼為禪定者 (Jāyina)，但不稱為瑜伽 (Yogin) 行者。這在印度一般所使用的「瑜伽行者」的名稱，也許到後代才一般化了。又這裏所謂的難陀 (3) 和釋尊的異母弟難陀，也許是同名而另外的一個人。

是以梳髮，穿着羚羊皮的他們，都向婆瓦林頂禮，又對他右繞三匝之後，向北方出發而去 (4)。這種頂禮法，和現在印度的耆那教行者，所行的情形完全相同。

「進入木拉迦 (Muralaka) 的首都婆帝陀那 (Patihana)，然後到摩毘娑帝 (Māhissati)，又到吠修尼 (Ujjeni)，到康那陀 (Gonadhā) · 衛令沙 (Vedisa

) 等地方，又經康散毘、娑伽陀 (Sāketa) 而到達舍衛城。繼而他們順便到逝多衛耶 (Setavya) · 迦毘羅衛城，又進入瞿須那羅 (Kusinārā) 的都市。更到了享樂的都市婆瓦 (Pāvā) 而到衛娑利 (Vasāli)，再經摩竭陀的首都 (王舍城)，而到達了美麗的爽快石廟。」

這裏所指示他們一行通過的途徑，和現在所知道的範圍，大致在地理上是相符正確的。

「(6) 好像口渴的人，在求冷水那樣，又像商人在求很大的利益那樣，更像被暑熱苦惱的人，在求樹蔭那樣，他們都急忙登上山去。」

那時世尊，正在僧眾面前接受敬禮，並且像獅子林中吼叫那樣，向修行僧說法。

阿須陀看到像發光的太陽，更像十五夜圓滿月亮的正覺者。於是，阿須陀更看到世尊腋體上有圓滿的相好，而高興的站在一旁，並且在心中對世尊實質問說：

「請你回答我，關於我師傅的生年吧！他姓什麼，他的相是怎樣？他通達於神呪 (吠陀) 的情形又是怎樣呢？我師婆羅門教導幾個人呢？」

世尊很清楚的答覆說：

「他的年齡是一百二十歲。他的姓名是婆瓦林。他的腋體有三個特相。他是已經達到了吠陀的極致境界。」

他更是已達到偉人的特相、傳統和語彙及儀規，且教授五百弟子，通達了生自己之法的奧秘。」

我們於此，能知道當時的婆羅門，對於研究教授的學問內容。

「斷盡愛執的最上之人呀！請你說出：婆瓦林所有的諸特相吧！免使我們生懷疑呀！」

「他的舌，伸出來可遮蔽臉的，他的兩眉中間有白毫，他的陰處被蒙覆隱藏（馬陰藏）。學生們呀！你們要知道，他的三個特相就是如此的。」

由前面所舉的文句來作對比，所謂三十二相的觀念是：偉人之相，而我們可以知道，這是被佛教外的一般人所相信公認。且是佛教未產生以前的婆羅門的三十二相。

「而問者，尚沒有提出任何的問題，而傾聽到了釋尊所說，看這種情形的所有關於婆瓦林的頭頂落下的事，再問說：「世尊呀！請你說明吧！請你除去我們的疑惑吧！」

佛陀說：「要知道無明就是頭頂。連結於信仰、念、定、欲和努力，能得到明知才是頭頂落下的意義。」

在『古奧義書』所敘述：比佛教以前的婆羅門教，被認為超過程度論議的人，或是作不正當的人，這些人的頭首會落下的。例如：哲人耶須尼吠蘆基耶，勸告女人牙蘆希對於世界的究極情形，連接不斷的質問說：「牙蘆希呀！你是不可以問得過多的，為了不使你的首落下。㊸」又說：不會說明真理之人的頭首也會被落下地的㊹。也許受了這樣的觀念，而變為佛教的思想。可是，佛教興盛起來之後，還是不要這樣的說明，所以沒有出現在後代的佛典裏。

因此，㊺那班學生們，很感激而狂喜，把羚羊皮衣掛在肩，跪在佛陀的兩足而叩頭頂禮。

阿須陀說：「我的尊者呀！婆瓦林婆羅門，和他的弟子們，一同高興而喜悅的禮拜師尊的足下。具足慧眼之人呀！」

瞿曇說：「婆瓦林婆羅門，和你的諸弟子們一同快樂！長壽吧！如還有想要質問的事，可盡量的提出來問！」同時的婆瓦林及諸弟子們，所有一切的疑問，都徹底的消除了。因為得着正覺者的准許，所以阿須陀，便合掌而坐下來，於是向如來作了第一的請問。

以下十六位的婆羅門學生，各自的請問，以及釋尊對於這些問題的答覆，都敘述在『婆羅耶那篇』「彼岸之道」之中。因為那是純粹思想上的論議，所以這裏便要省略。只作為結束而說：「佛陀應了他們一一十六位所發出的問，如實的解答。由於聖者一一佛陀對於諸多所問，具正確的回答，因而俾各個婆羅門都受到滿足。他們便在……佛的身邊，修清淨行^⑥。」於此婆瓦林的弟子們，便一齊歸依了釋尊。如前面所述，刪闍耶的弟子們，被舍利弗和目犍連所帶領，而集體的歸依佛陀，作了集體的改宗。如果從社會上的觀點來作判斷，那集體的改宗，無不是促成佛教興起的祥瑞因素。

註：①原文是主格 B ā vdr ī 語基是 B ā varin 從 Hare 的見解。

② Sn. 991f

③ Sn. 1007; 1077f.

④ Sn. 1010.

⑤ 瞿那羅是相當於梵文的 Gonarda 也許是靠近娑治地方 (Lévi Memorial. Pp. 306-313)

⑥ Sn. 1014f.

⑦ B hald. Up. III, 6, 1; Cf. III, 7, 2; Ch ā nd. Up. V. 12, 2.

⑧ B hald. Up, III, 9, 27.

⑨ Sn. 1027f.

⑩ Sn. 1127-1128.

1 晚年的佛典記載

關於瞿曇佛陀的晚年事件，傳下得比較詳細，現在就把其有關的九種典籍（內容大略相同）舉出。茲將其註記所使用的略號，予於說明，即：

一、 略號「巴利本」

Mah ā parinibb ā na-sattanta

即包含於巴利文 Dighanikays 中的第一六經。The Digha nik ā ya ed by T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, vol. II. London, The Pali Text Society, 1947. pp. 72-168

二、 略號「遊行經」

在後秦弘始年間，佛陀耶舍和竺佛念共譯的『長阿含經』第二一一四卷之中的『遊行經』（大正一一一一A—一一三〇B）。

三、 略號「白法祖本」

西晉白法祖譯『佛般泥洹經』二卷（大正一一一一六〇B—一一七五頁）。

四、 略號「失譯本」

譯者不明的『般泥洹經』二卷（大正一一一一七六A—一一九一A）。

五、 略號「法顯本」

東晉法顯法師譯『大般涅槃經』三卷（大正一一一一九一B—一二〇七C）。

六、 略號「有部本」

義淨三藏譯『根本說一切有部毘奈耶雜事』在第三五一一四〇卷裏，和前面的諸本有相對的章節（大正二四一一三八二B—二四一一C）。

七、 略號「梵本」

從土耳其地方發現：四種梵文原典的斷片。其中雖然被認為曾稍受俗語的影響，但大致都屬梵文。德國的瓦律多守密陀教授把它出版。第一部：便是將梵文的斷片整理出來的，第二部、第三部是：把它和巴利文、西藏文、漢譯本的有部本，互作對照，所以很方便。又在第三部中 Mah ā sudarsana-s ū tra 的另一部份，也是用巴利文、西藏文、漢譯本來作對照的（Das Mah ā parinirv ā as ū tra. Text in Sanskrit und Tibetisch, Verg lichen mit dem P ā li nebst einer Übersetzung der

Chinesischen Entsprechung im Tinaya der M ü lasarv a stiv ä dins, auf grund von Turfan-Handschriften herausgegeben und bearbeitet von Ernst Waldschmidt. Abhandlungen der Deutschen Akademie er Wissenschaften zu Berlin. Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst, Jahrgang 1950 Nr. 3 Akademie Verlag Berlin, 1950-51)。

八、略號「西藏本」

這是說：瓦律多守密陀教授，根據西藏大藏經中的律藏，在前面所舉的書中出版的。

九、尚有：那利那瞿舍羅陀博士，出版的訖蘆訖多地方，所發現的梵文之中，也有說及釋尊的晚年，但是筆者沒有獲得參照的機會。可是，有前舉的梵文相差的地方，教授曾經有詳細的指摘出來，所以認為在大體上，是可供使用的。

因為現存有如此九種異本，如果拿來作個比較之後，抽出大略相通的部份，就能夠查出接近於首先的原本了，因而根據這些是否可以知道，歷史上的偉人——瞿曇佛陀最後時期的情況？可是這樣的推想，却意外的不成功。因法顯本，是沒有其他諸本的前半部份，而從釋尊決定要入滅的時候開始。所以也可以推想，

首先成立了法顯本的原型，是後來再被附加前面的部份。可是，不能說法顯本比較古老，所以就傳着歷史上的人物瞿曇佛陀的真面貌，而前面的部份，就認為是缺乏歷史上的真實性。因為前面的部份，也根據古代傳說，而把這些蒐集製造出來的。可以說，這兩部份都是同樣古老，並沒有什麼差別。而且，更可以說：這兩部份的散文，都是在第二期的原始佛教時代作成的。然從這裏面抽出古老的要素，而想描寫歷史上的人物瞿曇佛陀的史實，確是一件不容易的事。

關於這些經典有以下的顧慮，需要明顯歷史上的人物，乃至事件的必要！

一、神話化的潤色，越到後代越加強烈。這些要素首先一定要除去。

二、與這些事的關連，而神化描寫釋

尊的文章，大都是後代的滲入。相反的，描寫真實的人似乎沒有神化的存在，這甚至違反了後代編纂者的意圖，而被保存在經典之中，因此，可以說這是很接近歷史人物的真相。

三、說到瞿曇佛陀以後的歷史事實，

是後代所附加的。

四、

被定型化的教理：因為有很多地

方，認為是後代所增，所以首先放入括弧之中。

根據前面的基準，並且依據巴利文作為主要而譯出來的介紹，就能獲得歷史的事實。且在巴利文之中所有的，並在其他諸本裏，所沒有而表現出來的部份，即把它削除，而另外來作研究。即在下面的譯文，是在其他的諸本裏所沒有的，唯在巴利文之中，覺得冗長的語句，把它削除而譯出來。可是，按照需要，也引用了梵本或其他諸本。

註：①關於釋尊的入滅，將 H. Oldenberg: Buddha, S. 221-228. A. Foucher: La vie du Bouddha, pp. 295-323 與列舉在那裏的諸研究等，必要仔細的檢討才對。

2 關於靈鷲峰的史實

特別記述瞿曇佛陀晚年情況的經典，即有如下：

「一時世尊在王舍城靈鷲峰。爾時摩竭陀王阿闍世，欲征伐越祇族。他告訴世尊說：此越祇族，是如此繁榮，有如此勢力，但我欲征伐他們，根絕越祇族，滅掉越祇族，攻陷越祇族，而使之破滅。」

在巴利本，梵文等之中，將阿闍世王呼為「韋提希之子」(Vedehi-putra, Vaidehī-putra)。他的母親就是「韋提希國之女」(韋提希夫人)。要舉出男人的名字之時，就舉出母親的名字，並且將母親說為「……國之女」、「……家之女」，這樣的說法，是古代印度一般的習慣，又在古碑之中，也有多數的實例。這是受印度原住民的母系家族制的影響。然而在純雅利安人製造的『吠陀聖典』之中，却沒有見到這回事。

因此，摩竭陀王阿闍世，就告訴摩竭陀的大臣越沙迦羅①婆羅門說：『喂！婆羅門呀！你去釋尊那裏吧！見到他，必須把頭放在師尊的兩足而跪拜，並替我恭問，是否健康嗎？無障礙嗎？輕鬆快樂嗎？情緒好嗎？並且這樣的傳我的話—

一尊者呀！摩竭陀王阿闍世，正欲征伐越祇族。國王是這樣說的：『雖然越祇族是如此的繁榮，有如此的勢力，但是我要征伐他們。要根絕越祇族，要滅亡越祇族，要攻陷越祇族，使之破滅。且你要仔細的記着師尊的回覆，回來報告我。總之，如來是不說虛妄話的。』^②」

大臣越沙迦羅，聽了國王的命令，即時以肯定的遵命語氣回答國王，並退出去而準備許多華麗的車乘，自己也乘着華麗的車，從王舍城出發到了鷲峰山。在車乘到不可以通過的地點下了車，改為徒步，走近世尊的住處，向師尊致敬，寒暄過後坐在一旁。

現在的靈鷲山已造好了登山道路，不過汽車還是只能夠到達中途，要至終點還是要徒步的。也許古代就是同業的情況。訪問釋尊的越沙迦羅，便向釋尊說：「汝佛陀呀！」繼之便述說着阿闍世王所吩咐的話。

「那時阿難陀在師尊背後，向世尊揮着扇子」。這是現在的印度也常能見到的光景。在印度教高僧的周圍，有信者（有時是女性）和弟子們，侍候時用着扇吹風着那位高僧。那可能就是要使他涼快，或驅除蟲子。

可是釋尊對於這些事，並沒有立刻回答大臣越沙迦羅，而向阿難陀尋問下面的七條事是否事實，阿難陀對於這些問題的回答說：這一條一條都是事實的。

越祇族人，時常開會議，在開會的時候，有很多人參加。

越祇族人，是共同集合，共同行動，共同作越祇族應該作的事。

越祇族人，是不會自作還沒規定的事，也不會去破壞已經定好的規定，而依照從前規定的法則去行動。

越祇族人，是對本族的老人尊敬、恭維、奉養，並且認為應當要聽取他們的說話。

越祇族人，是不會使用暴力拘留宗族（Kula）的婦女和童女的事。

越祇族人，是尊敬、恭維、崇拜、支持，在都市內外的越祇人的越祇靈地（cetiya），並且不會廢除以前所供給的、所作的合乎於法的他們的供給物（bali）。

越祇族人，是對真人們（應該尊敬的修行者 arhat），給予正當防禦的保護和支持，並且期望着還沒來的真人們，盡能進到他們的領土，而已經

來到的真人們，就設法安住他們於領土之內^⑤。

於是，世尊就向越沙迦羅大臣回答的說：

「婆羅門呀！曾經有一段時期，我住在衛娑利的娑蘭羅羅（Sārandada）^⑥。在那裏我曾向越祇族人說：為了不帶來衰亡之法。如果上述的這七項法，能存在於越祇族人之間，如越祇族人，能保持這七項的法則，那越祇人就可以期待着繁榮，且能永遠不會衰亡的^⑦。」

受着這樣指示的越沙迦羅便說：

「世尊佛陀呀！以有具備其中的一條，摩竭陀王便不可以向越祇族動手。何況他們是具備了一切，那更不用說了。世尊呀！我要走了，謝謝您的指導！還有許多事情等待要作^⑧。」

從越沙迦羅走後，世尊集合了住在王舍城所有的修行僧們，在靈鷲峰的講堂（upa h-nas ālā）裏，向修行僧們，說了好幾次讓僧團「不帶來衰亡的七種法則」。即是教訓他們，為了教團不會衰亡，應該要如何如何的作為。可是這些事，到了後世，「靈鷲山」就被神話化而視作神聖的地方，被製造出來的故事，不能

認為是歷史的事實。

首先看『斯多尼婆多』裏面的記述：初期的比丘們，是住在洞窟之中、樹蔭下、土塚之間，那有像「講堂」那樣的建築物呢？所謂建造了講堂，是佛教教團發展了一段時期以後的事。

又實際上的靈鷲山，是被灌木掩蓋着，並且是巍巍奇岩，怪石嶙峋的岩山，那裏有建築講堂的餘地。現在雖有發現了小小的遺跡，但那是被推定為瞿弗多王朝以後的建築。靈鷲山是日光照射很强的地方，如果有修行僧們在那裏，也要在洞窟中，才能過日子，在白天走路是很困難的；可是現在那裏還留着很多洞窟，但認為那是不可能容納許多人的。且靈鷲山的洞窟，都是樸素而小，和阿須耶陀或吠蘆衛羅的大窟院的規模完全不同，而且還不能比擬的。

註：① Vassak ā ra 這的梵語，也許是 Va yak ā ra。是 D. D. Kosambi 教授的推定。

② DN. II, pp. 72-73

③ DN. II, p. 73

④ 在諸本有 *a yasm a a nando, a yu ma n a n a nanda, tshé-da Idan-pa kun-dga-bo* 等，但漢譯本却有時也省略了「具壽」的語句。

⑤ DN. II, pp. 73-75 關於這七項的諸漢譯是從儒學的立場，被潤色或變更的相當多。

⑥ 在西藏的原本大概是寫着 *c a p a la cetiya*

⑦ DN. II, p. 75

⑧ 依照最短的梵文本譯出。

3 巡迴弘法

釋尊自從靈鷲峰出來，便到王舍城的安婆羅帝迦 (*Ambala hik a*) 園的王宮裏，然後去到那蘭陀，停住於婆越利迦的芒果園內 (*P a v a rikambavana*)，然後

又到婆達利村(這是依據巴利本的記述。可是巴利本的一之一二一一八，在梵本以及有部本裏，却沒有相應文，所以這是後世的附加)。那蘭陀地方，恰好是從王舍城至婆達利村的中途，因而釋尊通過那裏是可以理解，但當時的那蘭陀是否為特別重要的地方呢？那是不太明白的。大概是到了後來，那蘭陀才變成了重要地，而被記在巴利本裏。

那時釋尊說：「阿難陀呀！帶我去婆達利村吧①！」阿難陀就回答說：「是，佛陀呀！」於是兩個人便去婆達利村。那時候可能有一些隨從的修行僧。

這婆達利村，當時不過是恆河的船舶停泊處而已，但到後來的難陀王朝乃至摩利耶王朝時代，却成為全印度的首都而繁榮起來。相當於現在的巴特那市。

釋尊抵達了婆達利村，信徒們就出來歡迎。在巴利文(梵文共通的部份)裏，便有如次的傳說當時的情況：

「婆達利村的在俗信徒們，聽到世尊到達婆達利村的消息。因此，婆達利村的在俗信徒們，就去世尊的住處，向世尊致敬禮拜而坐在一旁。於是，世尊就向該村的在俗信徒們說」。

在巴利本裏，特別詳細而朝氣勃勃的敘述那的景狀！

「於是婆達利村的在俗信者們：對世尊這樣說：「世尊呀！請你到我們的休息所去休息！」世尊即沉默而表示同意。

當時婆達利村的在俗信者們，知道了師尊同意，便一致起座，對世尊致敬之後，向右繞行，而走去休息所。在休息所裏展開了所有的鋪蓆，設置座位、放水瓶，立油燈等都準備好了，又到世尊那裏，對世尊致敬，站在一旁，並且對世尊這樣說：

「世尊呀！我們已在休息所，準備好了所有的鋪蓆，設好了座位、放好了水瓶、立好油燈了。佛陀呀！世尊！你認為現在：是不是適合休息的時候吧！」

這記述，筆者認為是事實的。因現在如到了印度的內地止宿時，也會受到同樣的照料。所謂水瓶是，現在都改用素陶器或是金屬類製作的，這是要儲備飲料水或是洗手使用。

「因此，世尊便整着內衣，拿起衣鉢，隨着修行者們一同走進休息所，然後，

盥洗兩足，就依靠着中央的樑柱向東面靜坐。修行者們洗完了兩足，也依靠着西邊的壁向東面，依從世尊而靜坐。該村的在俗信者們，也洗完了兩腳，進入休息所裏，依靠着東邊的壁向西面，依從世尊靜坐^②」。

依據諸本的記載，釋尊在這裏，曾向在俗信者們說：應該要守的戒條是如何如何！

「那時，摩竭陀的大臣須尼羅(Sun i dha)和越沙迦羅，為了要防禦越祇族的侵入，正在婆達利村建築城市^③」。

在其他的諸本裏，且有舉出越沙迦羅大臣，曾恭敬而邀請了釋尊和比丘們，到自己的家裏供養過。

瞿曇佛陀在這裏，好像曾說，要建設都市時，必要請守護都市的神的保護及助力。那思想在其次的詩句裏，曾有詳細的表示：

「聖者所出生的聖地，
或定居的地方！

在那裏，必有神守護着，持戒而節制的梵行者！

如果在那裏有都市的神，
必要獻上供物給與神才對呀！

因它是被尊敬的神！

當知崇敬它，才能受保護的。

冥冥之中，愛護他人的情形，

恰似母親愛護親生子一樣。

受神冥冥保護之人，是常獲幸福的④」。

然後釋尊想要渡過恆河，但依據巴利文的記述說：「師尊看到：有些人們在尋求舟子，有些人們在尋求竹筏，有些人們在繫結了浮囊，而來往此岸和彼岸的情況。因此，世尊知道了這些事情，一個人便自吟着詩句⑤。並且引用了其次的詩句：

「有些認識深的人造橋，為渡海和渡沼。也有人繫結了浮囊，造竹筏而渡河。

能渡過的人們即是賢者」(可是，在梵文本、西藏本、有部本之中，却說這詩句是某比丘所說的話。因為這詩句是從古老的時期就流傳下來的，所

以發生了像前面的差距)。

前面的詩句，大概是巴利文以外的諸本，接着引用其他詩句的表示那樣，可能是為稱讚度過了生死的苦惱海之聖者。可是，更且也可以視為包含着讚賞了，在交通不便的時代，造橋和造竹筏，可使交通方便。雖然佛教與耆那教是非常相似，但是與耆那教不同的地方是讚賞造物的道德，尤其到了大乘佛教更加強調，然而萌芽就在這裏出現吧。

釋尊帶着比丘們渡過恆河之後，到康帝(Koṭi)村，暫時住錫在那裏，然後再到那例迦(Nāḍika)村，就住在那裏製造磚的煉瓦堂⑥。依據梵本的記載，那例迦村是越祇族的地區之中的一個村。

釋尊到達這兩個村的時候，都曾講述過法語(dhammā Kathā)⑧。但其內容在諸本的記述出入很大⑨，究竟實際上說了些什麼法呢？這是不太清楚了。但關於佛教，雖有種種教法的說明，歸結的地方都一樣，所以對於任何的說法關係着實踐方面，是沒有多大錯誤的。

註：①依照梵文本的 *tatra bhagavān āyur mantram Ānandam āmantrayate*
agamy ānanda yena

pā āliḡr āmakah 梵本的「帶我去吧！」（*āgamaya*）比巴利文的「走吧！」還仔細的表示着釋尊老齡的情況。在巴利文或是有部本裏有「帶了很多的比丘」（*mahat ā bhikkhūsa gheṇa*）這文句，但在梵文裏是沒有，所以這是後世所潤色的。

② I, 22. DN. II, p. 85

③ I, 26. DN. II, p. 86

④ DN. II, pp. 88-89G.

⑤ Ud ā namm. Ud ā nesi

⑥ I, 34. DN. II, p. 89.

⑦ P ā li: *Giṅḡjak ā vasatha*; Skrt.: *Kuṅḡjik ā vasatha*

⑧ DN. II, p. 94

⑨和辻博士『原始佛教實踐哲學』一〇九頁以下。

E. Waldschmidt: *Das Mah ā parinirv ā as ū tra*, S. 160-171.

4 商業都市的衛娑利

然後釋尊到達了衛娑利的都市。該市是當時繁榮的商業中心。即現今的眼多克河畔的 *Basath* 村的遺跡。可是，釋尊並不喜歡住在都市裏。過去在摩竭陀的時候，也是住在首都王舍城的郊外，他似乎喜歡住在雜沓而比較閑靜的郊外。在古詩裏面，也曾說到「釋尊住在衛娑利的森林裏」。可是，這時候的佛陀，却住錫於娼婦菴摩羅女（*Ambapālī*）所有的園林中。

「娼婦菴摩羅女，聽到釋尊來到衛娑利，而住在她的芒果林中」，因此，娼婦的菴摩羅女就乘了美麗的車子，去到衛娑利的郊外，她的園林裏①」。

當時的印度高等娼婦是很富裕的，所以才有這樣的園林。由摩多羅所發見的銘文裏（西紀前一、二世紀），也可以窺見娼婦的富裕，能作優越的捐獻給予耆那教的寺院。據說菴摩羅女是姿容美麗，富有財產而物質豐富，且很早就歸依了

釋尊。

「她靠近師尊致敬，而坐在一旁。世尊向娼婦菴摩羅女以法語教訓、諭示、鼓勵、使歡喜。因此，她向師尊說——世尊呀！請你明天和比丘們，一起到我家用飯吧！於是，世尊以沉默表示同意。她便從座起來，對世尊致敬，而向右肩迴轉走出去②」。

接着是她急在歸途中，與離闍衛族的青年們的車相互撞上，這些青年，便向她請求讓他們來供養世尊，但這事她却不同意。關於這些話，都曾記載於巴利本之中，可是在梵本裏面、西藏本裏面，以及有部本之中，却沒有看見過，所以這可能是後世所添入的。

隨後，離闍衛的人們，乘車到了世尊的住處。世尊也同樣的向他們「用法語教訓着，諭示着，鼓勵着，而使他們皆大歡喜」。

「他們對世尊說：尊者呀！請師尊明天與修行僧們，一同到我們的家用飯吧！世尊回答說：離闍衛族的人們呀！我已經先答應了菴摩羅女的邀請，到她的家裏去吃飯。離闍衛族的人們便嘆息着說：啊！真可惜，我們輸給那婦女了。啊！真

可惜！我們被無品格的女子欺騙了。然後，這些離闍衛族的人們，歡喜而感謝師尊的法語，一同起座，對世尊施行敬禮，而右繞而去③」。

以這些談話來作判斷，便可以知道出家修行者的瞿曇佛陀，是世俗人所尊重，履行先約的道德模範者。

又佛陀的旅行，是偕同小數的比丘，那是不會引起注目的遊歷。因為是偶然的進入菴摩羅女的園林居住，所以，她是最先得到消息的。離闍衛族的貴公子們，却是隨後才知道的，這也許是事先沒有連絡。又說：住錫在菴摩羅女的園林中，這大概也是在林中野宿。因為北印度在雨期以外，都是不會下雨的，氣候又溫暖，所以野宿在樹林中，是毫無妨礙身體健康的。

「菴摩羅女，那夜在自己的園林裏，準備了美味的吃的、飲的東西之後，向世尊報告說：佛陀呀！時間到了，飯菜等都預備好了，於是，世尊整好衣服，拿起鉢，與修行僧們，一同到菴摩羅女所設置的座位上。菴摩羅女便向佛陀及隨從修行僧們，恭敬的伺候。

世尊吃完了飯，在洗鉢和手的時候，菴摩羅女在另外的下位坐下來。於是，

世尊又對菴摩羅女用法語教訓、諭示、鼓勵，使她歡喜之後，便起座離去^④」。這種光景，是在南亞洲的諸佛教國內，所常見到的情形。因為南亞洲的人們，在吃飯之時，都不使用筷子和叉子，而是用手指抓着吃，所以飯後便一定要洗手了。又修行僧們，與日本的禪僧們一樣，把洗鉢的水都飲掉。

在巴利文的記述：菴摩羅女是將自己的園林獻上給世尊。但在梵文本、西藏本、有部本之中，却沒有記載這事。也許這是後世的所附會而增加的。假使真的接受了這捐獻的園林，那麼，必為之建造精舍，或是獲得經濟上的利益。可是最初的佛教徒，却沒有那樣的事，這看『斯多尼婆多』和『長老之詩』的記述，也可以明瞭了。所以前面的傳說，是到了後世，希望擁有土地的僧侶們，所想像出來的事。

註：① DN.II, pp. 95 在巴利文有「裝備了很多美麗的車乘」(bhadda ni bhadda ni yanana ni yojāpetva) 的小文句，可是在梵本、西藏本，以及有部本裏，是沒有的，所以應該要削除。這是將摩竭陀王阿闍世，

拜訪釋尊到「靈鷲山」之時的文句，是同樣的型式加在這裏。假使娼婦是如何的富裕，也不會帶領了很多的車的行列。

② DN. II, p. 95 縮譯

③ DN. II, p. 97

④ DN. II, pp. 97-98

5 一生的回顧

釋尊到了竹林村 (Beluva-gā maka, Ve ugrā maka)，就在那裏住錫。那時，正是快要臨到印度特有的雨期。於是他就向修行僧們說：

「去吧！你們這班修行僧呀！在衛娑利的附近，各自尋求朋友，或者是熟人，親友，來作為雨期的定住之地（雨安居），我也要以這竹林村，來作為雨期的定居之地^①」。

修行僧們和釋尊，都依照那樣的計劃實行着。

大概是：在這竹林村和附近的商業都市衛娑利，都沒有建造寺院和僧院，能夠供給許多修行者在雨期的安住，所以，不得不分散而居住着。並且，也為了要減少食糧的困難，還是以分散居住，比較好些。而釋尊是住錫在這竹林村裏，隨從的人們，只有阿難陀被記載得很清楚。大概是沒有其他的人侍從着。

世尊在這裏進入雨期居住的時候，曾發生了可怕的疾病，幾乎要命的激痛。可是，世尊深入禪定，而忍受了這些痛苦⑤。

阿難陀遂靠近了釋尊的身邊，懇請：作最後的說法。釋尊便說道：

「阿難陀呀！修行僧們，對我有什麼期待嗎？我沒有內外的區別，全部的法都說過了。完整德行之人的教法，決不會存有對弟子隱瞞了做教師的秘訣。如果有人疑想「我要引導修行僧的同參們」，或是「修行僧的同參們都依靠着我」，我才會去講關於修行僧團的任何事。可是，求上進的人，却不會想「我是引導修行僧的」，關於修行僧團，要我怎樣的講呢？阿難陀呀！我已經老朽了，一年不如一年的衰老着，既通過了戈生的旅程，已到了老境，現在是八十歲了。阿難陀呀！譬如破舊的車子，受革紐的幫

助，才好容易開得動那樣，我如車的身體⑥，也受着革紐的幫助而得以維持。可是，阿難陀呀！求上進的人，不會將一切煩惱，執着於心裏，並且由於消滅了一個一個的感受，而攝入於一無相的心時，他的身體才會健全。所以，阿難陀呀！在此世以自己作為島嶼⑦，更執以自己作為根據，而不能將他人作為根據，必以法作為島，以法作為根據，絕不能將其他事物來作為根據。⑧」

從前面的文句來作判斷，也可以明瞭，瞿曇佛陀否定自己是教團的領導者。該依靠的就是各人自己制約的心，更應該於普遍的正法精進修道才是。

然後，世尊就整理內衣，拿着衣鉢，進入衛娑利城托鉢，從托鉢回來，吃完了飯，便對阿難陀說：

「阿難陀呀！攜帶敷具去吧！為了要日中的休息，我們去闍婆羅靈樹的地方吧！」

因此，世尊就到⑨闍婆羅靈樹下去休息⑩。

「靈樹」，巴利語說是闍帝耶(cetiya)，梵語說是闍伊帝耶(cetiya)。但闍帝耶，

通常都譯為「廟」，如果這裏採用了這意譯，就會陷入錯誤。然可以譯作「廟」，或是「禮堂」的石造物，或磚造物的闍帝耶，也許是最早在摩利耶王朝，或是以後的築造，而沒有發見過比這以前的考古學的遺跡。因此，在瞿曇佛陀時代所表示的意思，是最原始的闍帝耶^⑧，必是意味着由火葬(cita)的柴而造出來的語句，並且是建造在死者的遺骨上的塚，或者是種在那地方的樹木的標誌^⑨。這在最古時代的婆羅門教、佛教、耆那教，都是同樣所採用的。可是，到了後來，佛教徒和耆那教徒^⑩，在死亡的聖者遺骨和遺品上，建造了塚墓之後，就把它和斯陀婆(stupa, tope 塔、記念塚)解釋為同一意義了，可是在後世一般的稱謂，便成為禮堂、納骨堂、聖樹等的意思。這裏所說的是，在瞿曇佛陀的時代，被認為是神聖的大樹木，即在衛娑利的郊外，而且釋尊和阿難陀就在那樹蔭下避暑休息。因過了兩期的夏天，在白天裏就很炎熱，是以必須在陰涼的地方休息。

還有，在巴利本的記述：釋尊在這地方感想道：

『阿難陀呀！衛娑利是快樂的地方。兩麗那(Udena)靈樹下也是快樂的地方，瞿陀摩迦(Gotamaka)靈樹下也是快樂的地方，薩丹婆迦(Sattambaka)靈樹

下也是快樂的地方，婆浮弗陀(Bahuputta)靈樹下也是快樂的地方，娑蘭羅羅(Sarandada)靈樹下也是快樂的地方。闍婆羅靈樹下也是快樂的地方』(在其他若干諸本梵本、西藏本、有部本裏，即有大約相同的文句，但在失譯本裏，却擴大的描述「這天下，十六大國，其諸郡邑，皆樂」。但在其他的漢譯本裏，是沒有這些的記述，所以這也許是後世附加的)。

又在梵文本裏，作為釋尊的感想，有如次的記述：

「此世界是美麗的！人的生命是尊貴的！」

在漢譯本裏的記述是：

「閻浮提地，如五色畫，人王於世，以壽為樂」(失譯本)。

人將臨死之時，必惜別此世，感到此世的美麗和恩愛。往昔的印度佛教徒，就認為這是釋尊為人的心境。

其次是：惡魔來勸誘釋尊人滅，釋尊應允而決意人滅。關於這事情在任何的諸本中，都敘述得非常的詳細。『法顯本』就是從這裏開始的。因為釋尊逝世之後，懷念他的後代的人們，認為「超人的偉人——釋尊，應該是永遠的存在着，

不會像普通人那樣的死亡。他的死亡，必須是有理由的，釋尊是自己決意入滅而入滅的」。並且，將這些感念觀，採納起來以作為『大般涅槃經』中心思想的內容。因而『法顯本』才由此處開始而敘述。

如果再作仔細的思考，採納這思想，與『法華經』的情形相比較，在本質上是沒有兩樣的。對於這些意思，可以說是『法華經』的精神之所在，更是由原始佛教思想而來。

可是，我們要站在明瞭歷史人物的瞿曇佛陀，於實際生活情形的立場，那麼就必須排除這些傳說，和神話式的傳說，而採取有根據的；那要詳細的表明了，佛陀臨終時的心境。

「我的年齡夠大了！」

我已不久就要離開這世間了！

要捨棄你們而去，

我已決定歸依自己，

修行僧們呀！你們必要勉勵精進，而存着正當的心，持戒、忍辱，正依思

維而統一心志。

守護自己的正心呀！

能對於法和律精進的人，即會捨棄生死的流轉，那麼，苦也就會終止了。」

不久，他就離開了衛娑利，那時世尊，還眺望着衛娑利，而對阿難陀說：

「阿難陀呀！這可能是我眺望衛娑利最後的一次吧！阿難陀！我們去頒陀村吧！」

如是表現依依不捨的離別。

註·① DN. II, p. 98

② DN. II, p. 99

③ 巴利文是寫 *Tathā gata*，可是古韻文裏，釋尊並沒有將自己叫做 *tathā gata*，所以，這是後人變改的。現在是用會話的形式改為「我的」。

④ *Attadīpa* 梵本，*Atmadīpa* 西藏本 *bdags n r d gñi* 有部本「洲渚」。相反

的 *di pa* 解釋為燈明，但在漢譯本裏，却沒有這樣的解釋。

⑤ DN. II, p. 100. 其次在諸本裏詳細的述說「要觀察身，受、心、法」，可是在『白法祖本』裏，沒有記述，所以，這是後代附加的。

⑥ Pali, *Cāpāla* . *Cetiya* skt *Cāpāla* *Caiya*

⑦ 以上翻譯諸本裏大略共通的部份。

⑧ E. J. Rapson, ERE. Vol 3 p. 335b

⑨ 據耆那教的聖典 (*uttarajihvana* Ix, 9) 在彌帝羅叫做 *Manorama* 的 *ceie* (*caiya*) 是聖樹。那樹的花開的很滿，葉子生的旺盛，果子結的很密，所以，樹蔭很涼快，很多鳥都停在那樹上。(Jacobi, SBE, XLV, p. 36, n. 2.) 也有時是公園的意思 (*Uttarajihvana*, XX, 2f, SBE, XLV, p. 100, n. 3)

⑩ 耆那教的學者 *īlāka* 主張說 *Kriyāvadina* 是建造闍帝耶 (*Caiyakarman*)，就是要達到解脫的主要方法的人們 (Jacobi, SBE, XLV, p. 242, p. 3)。

在梵本裏，將遮婆羅塔『遊行經』神樹下露坐(白法祖本)、神地(失

譯本)、遮婆羅支提(法顯本)、往詣取弓制底樹下而坐(有部本)、或是巴利本裏的 *Gotamaka cetiyam* 而梵文本說為 *Gautamanyagrotha* 即解為大婆尼耶樹的。

DN. II, p. 102

Citro jambudvīpo madhva jīvita manu ānān (waldschmidt op. Cit. p. 204)

大正一一一八〇B

DN. II, pp.120-121G 這詩句在梵本，西藏本，白法祖本裏是沒有的，在失譯本裏舉出的很短，在遊行經裏，大約照樣的譯出來，又在法顯本裏的更詳細記述。可是缺少了這詩句，也不能說這是比散文更新的。大概是依據這簡單的詩句，而成立了散文的傳說。可是這詩句也決不是古老的。不但在詩句之中沒有看到特別古的特徵，而且要叫「比丘們呀！」的時候，都沒有說 *bhikkhave* 而說 *bhikkhavo* 這是表示着，教團裏活用摩竭陀語的特徵的時候，還是後世作的。散文是比這更新的。

6 關於鍛冶工的駿達

依據巴利本的記述：釋尊曾經過了安陀村、喝帝村、晏婆村、亮布村、報迦市而到達衛婆村，但是所經過的地名，在諸本的記載：都有相差。唯有去衛婆村的記事一致。

在『大般涅槃經』(四·一一一六)的文章，是根據下面的詩句而作的(一)。

「特殊而高尚的瞿曇，開悟了戒和精神統一，以及智慧和無上解脫，這些的四個法門。

佛陀是如此的開悟，而且向修行僧們，也是如此說法的，

他是能消滅苦惱的，是眼光遠大的師表，更是解脫了束縛的大師」(二)。

這詩句在原始佛教聖典的其他地方(三)也有記載，但其旨趣却被改變為寫作的散文體裁，並且說明得很詳細。「解脫了束縛」這一句，在這裏是完全的被解釋為

純精神的解脫的意思。雖然被說的與生理上的「死」的現象，是沒有關係，但是原始佛教，另一時期以後，以至解釋為「死」的意思。說明釋尊圓寂的經典，稱為『大般涅槃經』。因此，總認為前面的詩句，被採納於『大般涅槃經』之中，而且被改作散文，然後才予以解釋出來。

「然後，(四)佛陀到了婆瓦村(五)，而住錫在鍛冶工之子駿達的芒果林(六)中，駿達聽到了(七)。——「師尊真的到達了我們的地方，而且住錫在我的芒果林中。」因此駿達便到師尊的住處，向世尊敬禮而坐在其旁，世尊對鍛冶工之子駿達，以法作根據，教示他、諭示他、激勵他、而使他歡喜」(八)。

那麼，釋尊對駿達說了些什麼法呢？

在巴利文『大般涅槃經』中，却沒有什麼記載，但在諸本(梵本、西藏本、以及有部本)之中，便有一連串的詩句，而且還有載於『斯多尼婆多』中的：

「鍛冶工之子駿達(Cunda)說：

我要向大智慧的聖者、佛、法王、脫離愛執的人、人類的最上者、優越的御者，請問您：在世間有多少沙門(Sama a)呢？希望告示我吧！」

世尊說：

駿達呀！有四種沙門，沒有第五者。因為現在被你詢問着，所以把那些事，對你說明吧——就是「勝道的聖者」、「弘道者」、「實踐道的行者」，以及「污道者」。

鍛冶工之子駿達說：

諸多覺醒之人中，誰才是「勝道的聖者」呢？又「慕道之人」為什麼是無比呢？請你說明「依靠實踐道」之事。及怎樣的人是「污道者」呢？

釋尊便說：「超越疑惑，離去苦惱、樂於安隱、除去貪欲、能領導着包含種種的世界之人——就是「勝道的聖者」。

知道這世間的最上之法，且會說法，也會判別是非的人，能斷疑惑而不動者，在修行者中，呼為第二的「弘道者」。

生活在善說的法句之道中，控制自己，有信念、信奉正語、實語、真語的人，在修行者中，呼為第三的「依道實踐者」。

偽裝善守誓戒，且處處逞強而污辱家門，傲慢又不真實，沒有自制心，好說

綺語，而行為不檢，就是「污道者」。

有學識而聰明的在家信徒，須要知道：「在看到四種修行者，能洞察他們。而不失去在家信徒的信心，且能分別染污、沒有染污的，淨者和無淨者，還能一視同仁的不動心，才是真實的信者」。

前面一連串的詩句，是後來的人把那時說法的要點集中起來，然在實際上的說法情形定更長。但可認為這是後來的人，把它整理成為這樣的短篇，而作成問答體的詩句。

隨後，佛陀就患了很重的病。「世尊吃了鍛冶工之子駿達的食物時，才生了重病而流出紅血（赤痢），且有至死般的激烈痛苦。那時的師尊，依正念而平心靜氣，沒有生起煩惱，泰然而自在的對抗那時的痛苦。

那時世尊對阿難陀說^⑤：「來吧！阿難陀呀！我們去拘斯那羅吧！」

阿難陀回答：「是，佛陀呀！」

這在巴利文之中，便有如次的詩句：

『我如此的聽到——吃了鍛冶工之子駿達的食物，聖者終於患罹了至死的大

病。也許是被細菌的侵襲，才生起了厲害的病。

佛陀雖然患了病，但仍然：「我要去拘斯那羅都市」^①。

從前面的詩句中可以明瞭：釋尊是吃了鍛冶工駿達所供養的食物中毒，因而患了嚴重的腹瀉。

註：①關於這地方的散文，是根據詩句所製作的，宇井博士『印度哲學研究』

第三卷三六二—三六五頁。

② Parinibbata

③ AN. IV. Vol II, pp. 1-2, VII, No. 62, vol IV, pp. 100-106

④巴利文的這地方是「帶了許多比丘眾」(mahatā bhikkhusa gheṇa)的短句，可是其他的梵本、西藏本、有部本之中，是沒有的，所以認為是到了後世要讚嘆釋尊而附加的文句。

⑤ Pāli: Pāvā skt Pāpā

⑥梵本之中的記載是在「逝多伽的森林」(jāṭukāvana a e)。西藏本·

有部本也同樣。

⑦以下梵本的記述是：「婆婆的摩羅族，聽到釋尊的來到，而出來迎接」(a rau upāpīyakā Māllā ……)，而且他們是從這團體，從這公會到那公會的佈教，西藏本的記述也是同樣的。有部本的記述也大相似。這是後代的擴張說明。也許在當時微小的佛教來說，反正釋尊是受了駿達一個人的歡迎供養！才是歷史的事實。

⑧ DN. II, p. 126.

⑨ Sn. 83-90 在梵本·西藏本·(Waldschmidt, S. 258f)有部本(大正二四—二九〇B C)。『遊行經』(大正一一—一八B C)是照韻文記載的，可是在白法祖本(一六七頁下—一六八頁下)。失譯本(一八三頁中)，法顯本(一九五頁下—一九六頁上)便改寫為散文，又在這裏是以詩句的形式而整理的簡單的教訓，在『婆娑楞伽經』用散文而說明的很詳細(DN. XXIX, vol III pp. 117-141)

⑩原文是「長老阿難陀」。但「長老」這一句是後來的編纂者所附加，這

時候的阿難陀還年輕。

這詩句在梵本、西藏本、有部本之中都沒有。又在一抄本裏記載說：「這詩句是，在結集之時，結集的人所講的，」並且在註腳加上說「錫蘭本裏是沒有這些詩句」。又這詩句裏是看不到古形。所以，認為由於這種的理由判斷，這是新的詩句，而且與散文相並的各別而傳下來，又到一個時期被採納於巴利文之中。關於這詩句的考證，參照宇井博士『印度哲學研究』第三卷三六五——三六七頁。

7 圓寂

佛陀向臨終之地的拘斯那羅 (Kusīnarā, Skt Kuṣinagara) 進發，相當於現在迦斯阿 (Kasia) 鎮 (Gorakhpur 的東方三十五哩) 的盡頭。

當時的釋尊，由喜拉尼亞哇諦 (Hira yavatī) 河的路而進行^①，走近路邊的一棵樹木之下，便對阿難陀說：

「阿難陀呀！你把座具疊做四重舖在地上吧！阿難陀呀！我疲倦極了！我想坐下來休息一番。」

「是的，佛陀」阿難陀回答師尊，就把座具疊做四重舖在地上。世尊便坐了下來，再對阿難陀說：

「阿難陀呀！拿水來吧！我的口渴得很，阿難陀呀！我想飲水呀！」
他的得意門徒阿難陀，就去汲水奉上他，可是，在那個時候，却發生了一件奇蹟，根據聖典的記載，傳下這樣的情形：

嗎拉人的補克薩 (Pukkaṣa; Skt. Putkasa)，從拘斯那羅向巴瓦的路走來，在巴利文裏，曾說他是阿羅羅·迦羅摩的弟子，又在梵文本，有部本及西藏本裏，也都曾說他是嗎拉的大臣 (mahāmātra)。他親眼看見釋尊坐在一棵樹木底下，而很受感動。

「補克薩，遂拿來一套光亮金色衣裳，獻上世尊。

世尊把它穿在身上，便放出金色的光輝」。

可是，散文作者却述說：「如來的皮膚是很白潤而美麗」的，這樣的見解^②，

他們便已經開始把瞿曇佛陀為之神格化了。

阿難陀呀！我們去加克多（Kakutha）川的地方吧③！「是佛陀」！長老阿難陀這樣回答世尊。因此，他們便到了加克多河邊去。

『佛陀到河水澄清而又涼爽的加克多河邊（現今的世上無能夠比得上的這位完人）疲乏極了，遂進入河流裏。在那裏沐浴、飲水，渡過了河流，作為修行僧們的先鋒而向前走去。在這世上說法的導師、師尊、偉大的聖人，便走近了芒果林。他對闍達加比丘——修行僧說：

「把衣裳折疊作四重，敷為床吧！」闍達加被釋尊催促着，便很迅速的把衣裳折疊成四重敷在地上。世尊真是疲乏極了，因而卧着。闍達加也坐在他的旁邊」④。（上述這詩句，在梵本、西藏本，以及有部本裏面都是沒有的，可是，這散文的部份，却是依據這詩句而作的，因為諸本遺棄了作根據的這些詩句）。

所謂：駿達和闍達加是同一個人，因鍛冶工的駿達，在這裏被呼為比丘的理由，還是不太明白的。即使這時候還是鍛冶工的俗人，說不定後來出了家而成為比丘，所以，後世的詩句作者，便稱呼他為比丘。

然後他們到了拘斯那羅⑤。

世尊到喜拉尼亞哇諦（Hira yavatī）河的彼岸拘斯那羅，是嗎拉族的烏婆鬱陀那，到了那裏之後，他便對阿難陀說：

「阿難陀呀！你去沙羅的雙樹間，頭向北面而敷起床來吧！阿難陀呀！我疲倦極了，真想躺下來睡睡。」

「是，佛陀！」阿難陀回答世尊，遂到沙羅的雙樹之間，頭向北方而敷設了床位。在這裏世尊便以右脇而卧，把一隻腳放在另一隻腳的上面，安設了師子座，立即實踐着正念和正定⑥。

現在，從拘斯那羅，再走去還不足一哩的地方，還有喜拉尼亞哇諦的小川。現在這川的寬度，不過僅是幾公尺而已，但依據本地人們的傳說，以前是很大的河流。克希納加拉的附近，却是一片遼大的沃野，一帶都是種稻和種甘蔗的田畑，那裏也有涼符和芒果等樹，還有一些沙羅樹散在那裏，却並不是茂盛的叢林。現在的那種風土環境，和二千五百年前還是同樣的，而且與北印度的其他地方也是同樣的，在長着少數的草和灌木之間，聳立兩棵極大的沙羅樹。可惜！現在已看

不到「沙羅雙樹」的存在了。

釋尊病重而睡臥之時，『阿難陀也憑靠着世尊背後的床沿，正流着眼淚在哭泣』^㉞。但釋尊一看到這種情形，便如次的教示他說：

『^㉟不要哭吧！阿難陀呀！不要悲傷、不要憂愁！阿難陀呀！我不是曾經這樣的講過嗎？一切所愛好的、所喜歡的，終極不是都會分別、離開，而至於變遷。凡是產生的、存在的、被製造的，都應該會破壞。世間上，無有永遠不破滅的，且人與人之間，絕不會有不離別的呢^㊱？阿難陀呀！如此，可知所有的都不會存在的。阿難陀呀！你在這長久的時間，侍奉了有慈愛、謀求眾生的利益、以安樂純一、無量之身和言語並心的行為，而當效法向上進的人——瞿曇。阿難陀呀！你侍候我好久了。以後便不斷的實踐修行，^㊲就能迅速的成為無染污的人了。』

這時候，嗎拉族的人們，都集中來了，因而『阿難陀就指示他們對世尊的敬禮法』。大概是從遠方來到的修行者，患了重病，所以也許為了同情心和好奇，他們才集中而來的。

『在這時候，有一位叫做須跋陀羅 (Subhadda, Skt; Subhadra) 的遍歷行者，住在拘斯那羅，聽到「在今夜最後的時刻中，沙門瞿曇可能會逝世」的消息。……他跑到阿難陀的面前說：「我有一個疑問。沙門瞿曇會使我捨除這疑問的，我信賴着沙門瞿曇而來。喂！阿難陀呀！讓我去拜會這位沙門瞿曇吧！」

阿難陀就回答說：「須跋陀羅呀！你何必去攪擾這位一直精進的修行人，而使之不安，因為世尊實在太疲倦了。』

須跋陀羅堅持的說了三次，但阿難陀還是三次的堅決拒絕了。

『世尊聽到阿難陀和須跋陀羅的問答。就對阿難陀說：「不可以這樣，阿難陀呀！你不能妨礙遍歷行者須跋陀羅。進來吧！須跋陀羅，你希望問什麼就問什麼吧！」

於是，這位遍歷行者的須跋陀羅，便走到了世尊的面前……他坐在一方向世尊探問題。

「瞿曇呀！這些沙門和婆羅門們，都有集團、有徒眾，並且是徒眾的師傅，他們都是知名，又有名聲，作為開祖，受大眾的崇敬，例如：普羅那喀娑

巴、摩伽里·瞿薩羅、阿斯多·給娑甘巴林、巴窟達·喀者亞那、刪闍耶、尼乾外道等——他們全都是以自己的智慧知道一切嗎？或是全都不知道的呢？他們之中有些人是知道的，或是有些人是不知道的呢？」

對這個疑問，釋尊並沒有直接的回答，而作了如次的詩句來記述：

「須跋陀羅呀！我在二十九歲那一年，為了尋求善法而出家。
須跋陀羅呀！我出家已經五十餘年了。

我一直走上正理和正法的領域裏。

除這以外沒有更為沙門所要作的事了。」

因此，須跋陀羅就成為釋尊的最後弟子。

在散文部份的記述：『在任何的法和律之中，能夠找出八聖道的地方，即能夠見到第一乃至第四的沙門（sama a）。諸沙門互相修行，其他的各種論議都是空虛的』。

在諸本裏，都有這樣的說明。可是在『白法祖本』裏，却沒有，因而這也可能是後世所附加的。至於「第一至第四的沙門」這文句也許是，由前面的四種沙

門推想而來的。

我們在這裏，可以發現非常有趣味的關於思想上的變革，因歷史人物——瞿曇佛陀，在其臨終的時候，都沒有說過佛教的事。他所說的是任何思想家、宗教家，都應該要走的同是「真實之道」。可是，後世的經典作者，即把前面的那些詩句接續起來，而作成了所謂佛教為「特殊宗教」。

隨後，釋尊就在那夜深靜的時候逝世，關於那時的情形，自古就用自由詩來嘆詠那件事！

『凡世間一切有生命的 動物，其最後還是要捨掉身體而去。可是在這世間還沒有人能比得上如世尊的修行實踐者、正覺者的死亡那樣』。

『世事是無常的，有生就必有滅。

生又滅。這些事物的安息，就是安樂。』

『如心有安住的人，就不必呼吸了。

離欲的聖者，已達到安息才稱為涅槃』。

『能以不畏懼的心，而忍耐着苦惱；

宛如像燈火要消失那樣，心已獲得了解脫』。

『那時可怕的是：在旁者，都渾身發抖不已！因具備所有美德的正覺者涅槃之際，都有這種現象。』

那麼，這裏所說的「可怕的事」，究竟是什麼呢？依據經典的散文所記述：正覺者的圓寂，必會發生大地震。這也許是到後世才為了要加深釋尊圓寂的印象而附會的傳說。作這些詩句的人，在各種經典的記載，却是不一致，因這些詩句，都是傳述釋尊入滅時的情況，從古代就被背誦下來。可是到了要寫作這些經典之時，便將各詩句拿來當作是某些人物，或者是神所說的。在漢譯的『遊行經』更極端，蒐集了許多教示無上旨趣的詩句，而將一篇一篇的詩句，作為神或修行們，或者是釋尊的母親摩耶夫人等所唱誦的。

雖然經典的傳說，是如此的不一致，但瞿曇佛陀的逝世，所釀成的悲哀氣氛向我們襲來！瞿曇佛陀，在弟子和信眾們的注視下，安靜而毫不悲戀或不安，充滿了莊嚴肅靜的情懷及可親的神態，安詳圓寂。

註·① *nad ī Hira yavat ī m adhvapratipanno* (waldschmidt, S. 264)

② 宇井博士『印度哲學研究』第三卷三六七—三八頁

③ 巴利文四·三八，有關釋尊入滅的預言，在梵本，西藏本，有部本，却没有這篇文章，所以這是後代附加的。cf DN. II, p. 134

④ DN. II, p. 135 關於這詩句，參照：宇井博士『印度哲學研究』第三卷三六八—三七〇頁。

⑤ 史密斯說：拘斯那羅，在小 *Rāptī* 河與 *Gandak* 河合流的地點 *Tribeni Ghat* 的附近。

⑥ DN. II, p. 137

⑦ 依據 *e a bhadant ā yu mān ā nando bhagavat p thata sthito mañcam avala bya pr ā rod ī d (a r ū ipravartaya) mā nah* (skrt. Waldschmidt, S. 296) 西藏文與梵文同樣 (*Khriḥa jug nas*) 有部本也同樣。在巴利文是，阿難陀「進入精舍，靠在門門哭泣」(*vihāra pav ī sitva kapis ī sa ā lambiv ā rodan ā no hito*) 這明顯的是後世更

改的。

⑧在梵文本裏，是出現兩個地方（Waldschmidt: op. cit. S. 198; 298）

⑨ *labhā* 是古 *opative* 的三人稱單數形，認為這是由 *labhya* 這一句製作出來的，但是，在巴利語是作為不變詞使用。在摩竭陀語也是同樣。

⑩ V. 14 DN. II, p. 144

v. 22

v. 23-24

以下釋尊之語都從梵文本。 *alam Ānanda m ā Subhadra parivr ā jāka*

v ā raya pravi atu p cchatu yadya ev ā k ā ṅk ate

v. 25-26.

在巴利本 (DN. II, p. 151) 梵本 (Waldschmidt III, S. 376) 西藏本，有部本，『遊行經』裏都有韻文傳述。但是在白法祖本，失譯本裏，卻改寫為散文，在耆那教 Ay. U7-11 之說也同稱。

修行者是求善 (Kusal ā nusi) (Sn. 965)。

依據白法祖本的記述，是說教「四十九年」。(大正一一一一七—B C)。依據失譯本的記述是出家十二年，說教五十年（一八七頁下）。

DN. II, p. 157G 這詩句在巴利文，梵本，西藏本裏說說：是娑婆主梵天所說的。在有部本，『遊行經』是（梵天王），在失譯本是「梵天」SN. I, p. 158 也是梵天。白法祖本是沒有。

Parinibbata, Pariniev ta.

DN. II, p. 157G 這詩句在巴利本，梵本，西藏本，有部本『遊行經』，失譯本 SN. I, p. 158 裏都說：是帝釋天（天帝釋）所說的。在法顯本裏說：這是如來所說的。白法祖本裏是沒有。又在相應部 (SN. I, p. 200) 裏說：三十三天的某一位神向阿耨樓駄所說的。

Pali ·· v ū pasama; skrt: vyupa ama Tib: jig-par gyur ba

DN. II, p. 157G 這詩句在巴利本，遊行經，失譯本，SN. I, 159 裏說：是 Anuruddha 所說的。在梵本，西藏本，有部本裏說：這是 Aniruddha 所說的，在白法祖本裏是沒有。

pali; aneja 在梵文是寫 a nihya。在遊行經是寫「本由寂滅來」，所以這與梵本是相同。

DN. II, p. 157G 這詩句在巴利本，失譯本，法顯本 SN. I. 159 裏說：是 Anuruddha 所說的在梵本，西藏本，有部本裏說：這是 Anuruddha 所說的，在遊行經，白法祖本裏是看不到。

DN. P. 157G = Therag 1046 這詩句在巴利文，遊行經，法顯本 SN. I, p. 158 Therag 1046 裏說：是阿難陀所說的，在梵本，西藏本，有部本裏說：這與其他諸詩句同樣是阿耨樓駄所說的。在白法祖本，失譯本裏是沒有。

詳細的記述在宇井博士『印度哲學研究』第三卷三七〇—一三七二頁。

8 痛失導師

那時候，尊者摩訶迦葉，隨着許多修行僧組成一個五百人的修行僧團，一起行腳，從巴瓦要到拘斯那羅，尊者摩訶迦葉，走到了路邊的一棵大樹下，便坐下來。

這時候，有一個阿治衛迦教的行者，手上拿着曼陀羅花，也走向拘斯那羅而到巴瓦的大路，尊者摩訶迦葉，遠遠就看見阿治衛迦教徒正走向前來，便問說：「朋友呀！你認識我們的師傅嗎？」「是的，朋友呀！我認識他。沙門瞿曇佛陀，早在七天以前便圓寂了，所以，我就拿着這曼陀羅華。①」

在印度，現在也是一樣，在舉行關於釋尊的典禮時，凡是印度教的行者，都要拿花和水瓶來參拜。但在那個時代，阿治衛迦教徒也許對於瞿曇佛陀，不一定就有特別的歸依心，可能只是為了哀弔這位偉大的宗教家之死而拿着花而已！由此，我們還可以發現印度一般的宗教觀的一個特徵。

因此，一些還沒有脫離愛執的修行僧們，伸着兩條胳膊在哭泣，像破碎的岩石倒下來滾轉一樣的說：

「世尊死得太早這位偉大的導師，死得太早了。世間的眼目逝世得太早了！」

可是，已經離開了愛執的修行僧們，立即正確的思惟而忍耐着。他們說：

「所有被製造出來的事物，都是無常的，是以到了最後，還是壞滅的！請大眾對於這道理，當須理解才對㉓！」

任何偉大的宗教家，似乎不能夠使所有的人都心悅誠服，所以在釋尊臨終之時，就有異己份子的出現。那時候，有一位年老的修行僧，說了一些不投機的話

㉓：「罷了！罷了！朋友呀！不要悲傷、不要憂愁，我們已脫離了修行者完全的束縛了。他時常這樣的說：這事可以做，那事不可以做的壓迫着我們，但是從現在起，我們都可以隨便作任何想要作的事，或者可以自由的不想做任何事了㉔！」

摩訶迦葉聽了這一些話，非常的不高興㉕。

關於釋尊的安葬，自古來都說得太神話化、奇蹟化，所以沒有辦法判明，那一些才是歷史的真實。只好採用下面的文章，比較上頗為接近於事實而已。

「這時候，拘斯那羅的嗎拉族，用新布包好了世尊的遺體，再用絲綿包着之後，

更用新衣包着。由這種方法，將世尊的遺體包着五百重，而放入鐵製的油槽裏，再用另外的鐵油槽蓋上，而再把世尊的遺體放在散佈香料的乾柴之上㉖」。

前面的這些文章，總被認為是有些誇張的，但是，在那個時候，也許可能做到了和這些相似的事情之後，才付於火葬是確實的。而用新衣布料包屍體之後，才舉行火葬的情形，現在的印度尚在盛行着。

聽到釋尊在拘斯那羅逝世的消息，摩竭陀王阿闍世、衛娑利的離闍威族、迦毘羅衛的釋迦族、安羅喝巴(Allakappa)的普利(Buli)族、拉馬村(Ramagrama)的康利耶(Koliya)族、衛陀羅帝婆(Ve hadi pa)的某婆羅門、巴[瓦]的嗎拉族等，七個巨族都各派遣特使㉗，到拘斯那羅的嗎拉族的地方。而且都說：

「世尊原是王族，我們也是王族，我們是有資格接受世尊的一部份遺骨，我們要建造塔來納藏世尊的遺骨，而舉行祭典。」

但是釋迦族請求遺骨的主張，理由却是：「世尊是我們種族的最卓越之人」，但衛陀羅帝婆的婆羅門說：「世尊是王族，我們是婆羅門，」而且其他的理由和別的種族們是同樣。這些特使們，紛紛的說完了他們要說的話以後，拘斯那羅的

嗎拉族，向集聚的眾人們說：『世尊是在我們的地方逝世的，所以世尊的遺骨，是不能分給與你們的，應該由我們來供養。』因此度拿（Do a）婆羅門，看到他們在爭奪的情形，便告訴他們說：

「請你們聽我的一句話吧！」

我們的佛陀是講忍辱之道的人。

關於為了分配最上人的遺骨而爭奪起來，是最難聽而不好的！

各位啊！我們大家來商量，應該互相歡喜分為八份吧！

隆重地在各處建造舍利塔來紀念。

讓許多人們都能信奉有慧眼的人^⑧——佛陀。」

於是，一位叫做毘巴拉耶那（Pippal ā yana）^⑨的婆羅門學生，也集合在那裏，他也要求一分遺骨，但是已經沒有遺骨可分了，因而分了骨灰給他。從最初的八個部族各獲得遺骨的一部份，並且築造了八個舍利塔（sar ī rath ū pa），另外第九是度拿婆羅門，建造了瓶塔（Kumbhath ū pa），第十就是毘巴拉耶那的建造骨灰塔

（a garath ū pa）。可是在『大般涅槃經』諸本的最後，却有下面的詩句這樣說：

「聖覺者的遺骨，量為八份。

七份在印度（Jambud ī pa）供養。

最上的人的另一份，是在拉馬村，受諸王供養着。

一個牙齒在忉利天供養。

又一個牙齒在甘多羅市供養。

另一個牙齒為迦林達王所得到。

又一個牙齒是給諸王供養。

當時的大地，受了威光而大放光輝，

是受了最上的供養物，所裝飾的緣故。

如是這聖覺者的遺骨，

受崇敬，非常受崇敬。

被天王、諸王、人王供養，

因為他是人類的最上者，而被供養着。

千秋萬世的人們，都以恭敬來禮拜他呀！

實在的說：百劫也很難遭遇得到佛陀的出世^⑤。」

在這裏的說明是：雖說得很神話化，而且和前面揭出的散文部份，有的地方是不一致。我們是很難追究歷史的真相，可是分配遺骨的供養事情，可能是事實。但是，釋尊逝世的消息，傳到摩竭陀國，而從該國所遣派來要遺骨的使者，到達拘斯那羅，一定要經過幾個星期才能到。而且獲得遺骨的人們，也都各已恭請回至其故鄉，建造紀念塔，以納藏在裏面去供養的，故摩竭陀的使者，得到舍利的事，是很難可信的事實。

又據傳說：阿育王，掘出這些被埋葬的舍利，分於八萬四千的紀念塔來安置着。

在西紀一八九八年的時候，英國的駐官伯伯 (Pepper) 從迦毘羅衛，隔離十三公里左右的毘婆羅瓦，發掘一個古墳時，從裏面發現有納藏遺骨的壺，那骨壺是用西元前數世紀的文字，以銘刻為「釋尊的遺骨」的字義，所以，可以從這斷定，這即是歷史人物瞿曇佛陀的真實舍利。

前面所說的舍利(遺骨)，是讓給予佛教國家的泰國王室，再將一部份也分給日本的佛教徒，現在，奉藏於名古屋的覺王山日暹寺，其制度是由各宗派人輪流護守的。

即在 Basti 地方的 Birdpur Estat Pipra hwa 村，離尼泊爾和印度的國境標幟石(第四四)約半公里南邊的附近，有一個直徑一一六呎(約三五公尺半)的墳塚。那就是在迦毘羅衛十六公里多的東南。是用黏土的漆，粘凝固多數的磚頭，而向中心堆起來很多層數，於一八九八年一月初，從頂上掘下十呎的地方，便發現凍石 (soap-stone steatite) 的瓷瓶，裏面堵塞着黏土，其中有珠玉、水晶、黃金等裝飾品。再下降十呎的地方，還有圓形的管子，那是充滿了泥土，周圍也是用磚塊包圍起來的(這是表示阿育王時代的特徵)。直徑是一呎大，但再下降差不多兩呎的地方，直徑便只有四吋了，周圍的磚塊有的是按照模型製造的，又有的粗削而成。在掘下那磚塊裏面一十八呎的地方，便有一方大石板，那是從正北向正南方而橫的放着。所放置於上面所述說的管子的中心，只離三十一·五吋的東邊。那石板就是：4' 4" x2' 8 1/4 x2' 2 1/4 大的砂岩箱的蓋子。那蓋子緊緊的吻合於箱

框，拿起蓋子，再看裏面就放着有：

高六吋、直徑四吋的砂岩質的壺。

高七吋、直徑四吋半的砂岩的壺。

高五吋半、直徑五吋半的砂岩的器皿。

高一吋半、直徑三吋之四份之三的砂岩的小箱子。

高二吋半、直徑三吋之四份之一的水晶盤子。這有蓋子，蓋子的取手是向下，中間是明亮的魚型。

至於砂岩壺的鑿跡，像是新造的那樣新鮮明瞭。水晶盤是全部琢磨的，從外觀看起來，好像是玻璃盤。也有若干的木製器，但都變成了小破片，且已成為碎屑了。放着這些東西的石，是由優良品質而堅固的砂岩所製造的，似乎費了很大的勞力和費用，才將這大石塊的中間挖成中空。那石材都不是在尼泊爾北方的丘陵所能取得的。蓋子的重量有四〇八磅，包含着蓋子全部的石箱重量有一五三七磅。棺下面的兩呎深，還是用磚所造成的。從磚的基層至塔的頂上有二一·六五呎，骨壺裏藏着骨片，很容易就看得出那是骨，但從外觀看起來，猶

如數日前才檢拾取的。唯一的刻文，是刻在小小的骨壺蓋上。

從那壺中找到數百的物品，有兩個刻着字的印章（大概是貨幣），又有象的彫刻、小小的偶人、鳥的彫刻、其他還發現了很多的寶石。

所謂刻文是由下面的文字所構成的。

Sukiti-bhatina sabhagi ikana saputa-dalana
iyam salila-nihane Budhasa bhagavate sakiyana

茲將它譯成中文，即是：

「這是釋迦族之佛陀，世尊的遺骨龕，就是有名譽的兄弟，以及姊妹、妻子們所奉祀的」。

再把其他的諸學者，所譯出來的作為參考，就是如此的：

Fleet (JRAS. 1907, p. 130) ···

This a deposit of relics of the brethren of Suk ī ti, kinsmen of Buddha the Blessed One,
with their Sisters, with their children and wives.

Senart (JA. 1906, I. 136) ···

“Ce dépôt de reliques du bienheureux Bouddha [de la race] des ākyas est [i' æ uvre pieuse] de Sukiti et de ses frères, avec leurs sœurs leurs fils et leurs femmes.”

Barth (Journal des Savants, 1906, 553) ··· | |

“Ce dépôt de reliques du Saint Buddha des Ćākyas est (l'œuvre pieuse)des frères de Sukirti, conjointement avec leurs sœurs, avec leurs fils et leurs femmes.”

S. Lévi, (Journal des Savants, 1905. 541) (cf IRAS.1906 p. 152) ··· | |

“C'est ici les reliques des Ćakyaas, frères bienheureux du saint Bouddha, avec leurs sœurs, leurs fils et leurs femmes.”

文字是在這附近所發現的阿育王碑文 (Rumminder) 是同樣的，可是，缺少了長母音的記號，又那些言語，很像摩竭陀語，用 i 代替母音。多數的學者們，都認為大概是阿育王以前的東西。前面刻文的韻律，可以解釋為 udg i ti 的。

但 Suk i ti 這一句是不知道指誰。釋尊在過去世曾就學於一位 (Mah ā vastu I, 136) 同名的佛，但現在那是問題外之事。依符利多的推想是 Sukiri 或者是指說

Vi ū abha 的祖父 Mah ā n ā ma (IRAS, 1907. pp. 171f)。在法顯以及玄奘的旅行記之中，都有記述：後來的釋迦族都被殺死，然而把釋迦族的遺骨集中起來埋藏着。可是，學者將 Sukiti 解釋為「榮譽」或是「幸福」的意思的普通名詞。

可是，比這更重要的事情是：如果依據符利多和能偉所說的話，那麼，藏在這裏的遺骨，都是釋迦族的，而並不是釋尊個人的。但是，另一方面依據斯那羅·巴羅多所說的話，那就是釋尊的遺骨。問題是將 Budjasa bhagavate sakiyana 要作如何的解釋而已。著者將認為它解釋為「釋迦族之佛·世尊的」是無妨的。因為將個人的出身部族之名，用複數形的屬格來表示的情形，在後代印度的碑文裏，早就有這種例子。然而，將這骨龕視為藏着：「歷史人物瞿曇佛陀」的舍利看，也是無妨的。

相關主要文獻···

H. Lüders, A list of Br ā hm ī inscriptions, No. 931

The Pipr ā hw ā St ū pa, containing relics of Buddha, by Will am Claxton Peppé.

JRAS 1898 pp. 573-578.

Note by V. A. Smith JRAS. 1898, pp. 579-588.

J. F. Fleet The Inscription on the Piprahwa Vase, JRAS. 1907, pp. 105-130.

為了要詳細的檢討，必須要試探留羅斯所集錄，在前列目錄表的全部文獻。

另外還依據散文的部份，婆羅門接受了釋尊的一部份遺骨的說話，也是有問題的。從這情形看起來，在初期的佛教，也有婆羅門的信徒。而且他們供養遺骨的時候，因為沒有成立佛教式的葬儀，所以一定依照婆羅門的儀式舉行。

以上為理解瞿曇佛陀的全部生涯而作個判斷，他所指導人的方法，不是靠善辯、口若懸河的使人出神，也不是趨向一個信仰來強迫人；更沒有對異端發過怒憤和恨的情事，竟是以慈悲而保守平靜的心境，安安靜靜的使用溫情對人去說教，且講小事情的時候和講非常重要的大事情，都不會有態度的改變，絲毫也不會顯示着紊亂，能以寬大而穩重的態度，連對異端者也能包容起來！佛教能夠於後世宏揚擴大普及於世界，而能在人們的心目中，獲得溫和的光明，這都是由開祖瞿曇佛陀的偉大慈悲性格而建立起來。——完——

註·① VI, 19

② VI, 19

③ 以下是按照梵本譯出來的 *ath ā nyataro mahallakas tasy ā vel ā y ā m idam*

eva r ū pam ak ā labh ā yam ut tavan (Waldschmidt, S. 422) 依據

巴利文的記述，是須跋陀羅說責難世尊的話，可是在釋尊的臨終作為弟子的他，為什麼會立刻來責難世尊的事呢？依據失譯本的記述是，將 *Subhadda* 譯為「須跋」（一八七頁中），並且說：「責難世尊的人是釋迦族出身的人叫做檀頭。「其眾中有名檀頭者。亦釋家子與佛同出」（一八九頁中）。

④ VI, 20

⑤ 依據失譯本（一八九頁中）的「迦葉不悅」。

⑥ VI, 18

⑦ 依據梵文是如此的。

r ā j ā M ā gadho j ā ta aturur……P ā piyak ā Mall ā Calakalpak ā Bulak ā

Vi udvipiyak ā

br ā hma ā, R ā magr ā miyak ā Krau y ā, Vai ā laka Licchavaya ,
K ā pila V ā stav y ā ā ky ā ……(Waldschmidt, S. 434-436)

⑧依據梵文的記述說：·各個的部族是派遣軍隊去的。

⑨ VI, 25 DN II, p. 166G 這詩句在其他的諸本都沒有。但在諸本裏與這詩句相對的地方都寫得相差的遠 (Waldschmidt: op cit. III, S. 442-3) 從這事實來推想，最初有了這樣簡單的詩句，在後世的各種諸本，都依照這詩句而成立說明 (宇井博士·前揭書·二七三頁)。

⑩在巴利文的記述是 Pippalivanīya Moriyā 要求的，在梵文的記述是 Pippalāyano mānavas，在「白法祖本」裏是寫「道士名曰桓達，從王索舍利」(大正一一一七五頁上)。在「失譯本」裏是寫「又有梵志，名溫達」(大正一一一九〇頁中)，在『遊行經』裏是寫「畢鉢村人」(大正一一一三〇頁上)。

DN. II, pp. 167-168G

246

H. Oldenberg: Buddha, S. III, Amm 2.

譯後記

近年來，讀了好幾部『佛陀傳』，可是都存在着神奇色彩！這也許是古代印度民族，不重視歷史的傳流，故被後來的學者們，任意推測而寫成的！因此，這些傳奇性濃厚的『佛陀傳』，是無法得到現代有識之士的滿意信受！

最近讀到日本學者中村元博士(為現代國際研究印度學之權威)所著『瞿曇佛陀』，却是依據史實而寫成的，誠是「人間佛陀」的真實傳記，具有文獻的價

247

值，該書已被中華佛教文獻編撰社，選為藏書之一，是以受慧嶽法師之囑，譯成中文，以資國人研究『佛陀傳』的參考——本來該書有兩篇，因後篇與佛陀的生涯無關大要，故茲譯出第一篇而已。同時將野生司香雪畫伯之佛陀一代事蹟圖（現在的印度大菩提會壁畫）附入，以饗讀者。

又承彭楚珩教授的潤色詞句，衷心感激！

至於出版，承王太太淑、李太太順意、邱太太惠錦、蘇太太秀容女士等樂捐淨資，及蔡美女士、林蔡樣女居士之樂施彩色圖片，並此誌謝。

中華民國六十一年十二月初八日 王惠美於臺北

承 中華佛教文獻編撰社

慧嶽法師慨予印贈

特此致謝

佛教慈悲服務中心

迴向文

一切諸善法
同歸於佛道
所有眾生類
究竟得成佛

瞿曇佛陀傳

作者：

設計：陳居常

出版者：佛教慈慧服務中心

地址：香港九龍旺角洗衣街241A地下

電話：2391 8143 傳真：2391 1002

website .. buddhist-bookshop.com

承印者：慧恆倡印社 電話：2787 1986

日期：

ISBN ..

