

印順法師對佛教傳說的理解與運用

侯 坤 宏

摘 要

印順法師是當代最具有影響力的佛教思想家，他撰寫《中國古代民族神話與文化之研究》一書雖屬意外，但並非純屬偶然，其中關涉到印順個人研究佛學的內在思想底蘊，故頗值吾人留意。本文撰寫目的之一，是想透過印順對佛教中的傳說與神話的理解與運用，來觀察佛門中傳說與神話的地位與演變。

本文歸納印順著作中有關傳說（神話）的敘述，分為如下七項：1.有關釋尊傳記的傳說，2.有關佛教聖典結集的傳說，3.原始及部派佛教聖典結集傳說，4.有關大乘佛法的傳說，5.有關阿育王、法滅及四大聲聞住世傳說，6.有關器世間的傳說，以及 7.中國佛教史上的傳說等。

綜結本文研究發現：1.印順對於佛教聖典傳說的態度，基本上是採用說一切有部對傳說的看法。說一切有部主流—阿毘達磨者，對於傳說、文頌，採批判態度，而非一律看作是事實。2.印順對於佛教傳說的基本態度，早在撰寫《佛法概論》的 1940 年代即已確立。3.由於印順對於佛教傳說所採取的理性看法，難免影響他對大乘佛法的評價。4.在佛法研究上，印順有著明顯的「主智論」色彩，在看待佛典上，印順的理智傾向，是超乎信仰層面的。這由他對待佛教中的傳說（神話）之態度上，可以明顯的看出。

關鍵詞：印順法師、佛教傳說、佛教神話

The Appreciation and Utilization of Buddhist Legends by Master Yin Shun

Kun-hung Hou*

Abstract

Master Yin Shun was the most influential Buddhist thinker in modern China. His book *Zhongguo gudai minzu shenhua yu wenhua zhi yanjiu* (*A study of China's ancient mythologies and culture*) is rather different from most of his other writings most of which deal with Buddhist thoughts only. However, it can shed some light on the Master's reflections on Buddhism.

The purpose of this paper is to understand how the Master appreciated and utilized ancient legends and mythologies in the Buddhist tradition, and how they were received and changed in the course of time. There are seven sections: 1. legends on the biographies of Shakymuni; 2. legends on the compilation of Buddhist scriptures; 3. legends on the compilation of Buddhist scriptures during the first and the second stages; 4. legends on Mahayana Buddhism; 5. legends on King Asoka, on the destruction of dharma, and the staying of the four great Hinayana monks; 6. legends on the mundane world; 7. legends in the history of Chinese Buddhism.

The results of the present study are as follows:

1. Yin Shun adopted the view of the Mulasarvastivadha on the issue of legends and mythologies. Abhidharma—the greatest theory of the Mulasarvastivadha—took a critical attitude towards the legends, rather than treating them as facts or truths.

2. Yin Shun's attitude toward Buddhist legends was firmly established as early as in his *Fofa gailun* (*An introduction to Buddhism*) in the 1940s.

3. Yin Shun's rational view on Buddhist legends greatly influenced his evaluation of Mahayana Buddhism.

* Researcher, Academia Historica

4. Yin Shun was predominantly a rationalist. His rationalism overrides his religious belief. This is inferred from his evaluation of Buddhist legends and mythologies.

Key words: Master Yin Shun, Buddhist legends, Buddhist mythologies

印順法師對佛教傳說的理解與運用*

侯坤宏**

壹、前言

印順法師（1906-2005）是當代最具有影響力的佛教思想家，¹在他一生研究歷程中，曾經意外的寫了兩部書，一是《中國禪宗史》，另一是《中國古代民族神話與文化之研究》，²如果說《中國禪宗史》的撰寫，是個意外，那麼《中國古代民族神話與文化之研究》的完成，更是意外中的意外。

筆者在閱讀印順法師著作過程中，覺得他撰寫《中國古代民族神話與文化之研究》一書雖屬意外，但並非純屬偶然，其中關涉到印順個人研究佛學的內在思想底蘊，故頗值吾人留意。印順完成《中國古代民族神話與文化之研究》乙書後，他的下一部著作《初期大乘佛教之起源與開展》，是在歷經5年（民國69年）後撰就。陳慧劍認為《中國古代民族神話與文化

* 本文承蒙兩位匿名審查人提供寶貴意見，謹致謝忱。

收稿日期：2004年8月31日，通過刊登日期：2004年11月1日。

** 國史館協修

¹ 郭朋認為印順是佛教思想史上的一個劃時代偉人。參郭朋：〈佛教思想史上的一個劃時代偉人〉，釋恆清主編：《佛教思想的傳承與發展—印順導師九秩華誕祝壽文集》（臺北：東大圖書公司，民國84年4月），頁1-13。

² 《中國禪宗史》之撰寫，因見《中央日報》有《壇經》為神會所造，及代表六祖慧能的爭論，而引起他撰寫的動機。《中國古代民族神話與文化之研究》，則因大病後，長期不能思考，偶然翻閱《史記》，發現一些「怪力亂神」的傳說，遂引發興趣，逐漸擴大閱覽範圍，並以西周實際存在的「民族為骨肉」，以各民族的本源「神話為脈絡」，以不同民族的「文化為靈魂」，而寫了這本書。印順一生著作，重心在佛法，只有《中國古代民族神話與文化之研究》乙書，多少注意到中國固有的文化。印順：〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第5冊（臺北：正聞出版社，民國82年4月），頁28-30；印順：《中國古代民族神話與文化之研究》（臺北：正聞出版社，民國83年5月，4版），序。

之研究》，是《初期大乘佛教之起源與開展》的副產品，但後書之撰寫，在前書完成後才展開，且兩書之研究範圍與題材完全不同，故其說法有待商榷。雖則如此，陳慧劍卻在無意中點出兩書的關聯性，卻值得吾人留意。³

據鄭志明研究指出，印順對中國神話的研究，具有承先啟後的作用與價值。印順對中國古代神話研究，雖然是偶然的，卻反映了他對中國文化熱烈的生命情感；他雖不是歷史學者，也不是神話學者，卻能在短短一年多養病過程中，進行考證與推論，自成一家之言，圓融了自己的詮釋系統。他寫的《中國古代民族神話與文化之研究》一書，不單是古代民族與神話的研究，還涉及到上古文化各種面向的討論，提出了不少具有創意的文化觀點。⁴鄭志明就神話論神話，雖肯定印順對中國神話研究的貢獻，但神話研究並非印順關注重點所在，因此如何看待印順對神話（或傳說）的理解與態度，實有必要做深一層的探究。筆者在閱讀印順著作過程中，發現他在闡述有關中、印佛教史實時，對於佛教經典中的傳說與神話的處理方式，頗有異於傳統學者之處。而這正是構成他思想性格的重要成分之一，所以本文就以印順對佛教典籍中有關傳說（神話）的理解與運用，進行研究，冀能瞭解印順思想的另一面向。

印順認為：神話是人類對自然及人類—自己所接觸到的一切，限於初民所有的幼稚知識，透過想像所作出的解說。由於時代的社會意識，是一般大體相同的，所以傳出的神話，能為同一部族全體所信受。有些神話雖是天真的、幼稚的，或許在今人眼中，是可笑的，但卻透露出古代民族的共同心理。⁵

³ 印順：《平凡的一生》（增訂本）（臺北：正聞出版社，民國83年7月），頁164-165；陳慧劍：〈當代佛教思想家印順導師〉，印順編：《法海微波》（臺北：正聞出版社，民國82年2月，4版），頁307。

⁴ 鄭志明：〈印順的中國古代神話研究〉，藍吉富主編：《印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集》（新竹竹北市：正聞出版社，2000年4月），頁428-429、442-443。

⁵ 李亦園以為，神話對於一個民族知識與文化價值的傳承與創造上，占有相當重要的地位。一個缺乏神話的民族，就好像一位不會作夢的個人，終會因缺乏創意而枯耗至死。常鼎一則視神話是人類童年時期普遍存在的一種文化現象。作為早期人類的一種信

除神話外，另有所謂傳說。如何分別神話與傳說？一般是將傳說也視為神話。大略而言，是先有神話，再有傳說。神話產生後，經過一段時間的演變，作為神話的主人翁漸漸富有人性，敘述這件接近人性的主人翁事跡的，就是傳說。換言之：傳說已隨文明演進，逐漸去除神話中過於樸野的成分，而代之以較合理的人情味。但神話與傳說，兩者並不易區分，一般並未將兩者作嚴格的區別。⁶總之，神話與傳說都是一個民族精神文化的重要部分，不僅表達了一個民族的感情，同時更深一層地蘊涵著這一民族對宇宙存在的看法，對人類生活的願望，以及倫理、價值標準的判斷。可見神話與傳說是瞭解一個民族心靈的鎖鑰。⁷本文對於印順著作中有關神話與傳說之研究，並未將兩者嚴格區分，反而較重視傳說（神話）與史實間，到底存在著多大的距離一問題上。

又歷史與神話（傳說）的界限，常常是模糊的。有些神話（傳說），實根於歷史，再加上神話色彩，致使真相恍惚迷離，致後人難以辨明。⁸在研

仰，一種世界觀，一種文化基因，它沈潛、滲透和積澱在各民族後裔的心理、氣質與性格之中，對一民族的精神文化，有著深遠的影響。印順：《中國古代民族神話與文化之研究》，頁9、21-22；喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）著，李子寧譯：《神話的智慧（下）》（臺北：立緒文化，民國85年12月），封底；常鼎一：〈《神話學入門》跋〉，見大林太良著，林相泰、賈福水譯：《神話學入門》（北京：中國民間文藝出版社，1989年1月），頁131。

⁶ 未署撰者：《中國神話故事》（臺北：河洛圖書出版社，民國65年8月，臺初版），頁9-10；段芝撰：《中國神話與傳說》（臺北：地球出版社，民國70年10月，3版），頁197。

⁷ 神話與傳說是全世界各民族共有的文化產物，它表現一個民族的深層情感與思維方式，而與該民族的宗教信仰、祭禮儀式以及民間文化密切關聯。神話與傳說是象徵表達文化的一種，因此它同時具有文學性與多義性，一方面可以當做文學作品來欣賞與分析，另一方面也可以藉此瞭解該民族文化邏輯與感情。段芝撰：《中國神話與傳說》，李亦園序及作者緒言，頁7-8、198；李亦園、王秋桂主編：《中國神話與傳說學術研討會論文集》，下冊（臺北：漢學研究中心，民國85年3月），〈中國神話與傳說學術研討會簡介〉，頁753。

⁸ 古代神話（傳說）和古代歷史，有時候是兩條相互平行的線，有時候卻又糾纏在一起，攪混不清。林惠祥：《神話論》（臺北：臺灣商務印書館，1995年6月，臺2版1印），頁33-34；袁珂：《中國神話傳說》，上冊（臺北：駱駝出版社，民國76年8月），

究過程中，較令我們關切的是：神話（傳說）在什麼地方中止？而歷史在什麼地方開始？雖然歷史與神話（傳話）並不是兩個簡單的對立，在兩者之間似應存有值得我們留意的界線存在。如果我們在研究歷史時，不把它從神話中分開，而把它看成是神話的一個連續，那麼，存在於我們心智中神話和歷史的間隙是可以被連接起來的。⁹印順對於傳說與史實的分際，有如下的說明，他說：

傳說，每每是史實的變形。¹⁰

一般傳說雖有虛構成分，但不完全虛妄。有些傳說可以幫助人們去認識客觀事實。¹¹但問題是，研究者如何透過傳說去瞭解歷史。就佛教史之研究而言，印順對於傳說（神話）的態度，是值得我們留意的。

綜觀印順著作，得知他有關佛教傳說的理解與運用，主要集中在有關印度佛教史方面，尤其是在《原始佛教聖典之集成》、《說一切有部為主的論書與論師之研究》，以及《初期大乘佛教之起源與開展》三部專書上。據他自己說，撰寫《原始佛教聖典之集成》的基本觀念，主要是：依佛教固有的傳說為依據，從固有傳說的啟發中，作經律集成過程的研究。¹²但若想掌握印順對佛門傳說的整體看法，除了上引三書外，印順相關著作也不能忽略。

本文歸納印順著作中有關傳說（神話）的敘述，分為如下七項：1.有關釋尊傳記的傳說，2.有關佛教聖典結集的傳說，3.原始及部派佛教聖典結集傳說，4.有關大乘佛法的傳說，5.有關阿育王、法滅及四大聲聞住世傳說，6.有關器世間的傳說，以及 7.中國佛教史上的傳說等。謹就各項，

頁 66。

⁹ 李維斯陀（Claude Levi-Strauss）著，王維蘭譯：《神話與意義》（臺北：時報文化出版公司，民國 72 年 2 月，再版），頁 48-52。

¹⁰ 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 10 月，7 版），頁 101。

¹¹ 袁珂：《中國神話傳說》，上冊，頁 41。

¹² 印順：《原始佛教聖典之集成》（臺北：正聞出版社，民國 83 年 1 月，修訂 3 版），序文頁 1。

依次分析如下。

貳、有關釋尊傳記的傳說

印順認為：有關釋迦牟尼佛傳記資料，零落難詳。即其僅見於記述者，常傳說互異，且間雜以表象之辭。¹³佛陀一生的傳記，以文學集錄為大部，傳誦或書寫而流傳下來，並不太早。在未集成大部以前，先有片段的記錄；片段記錄以前，則被視為事跡，而傳說於僧伽或信眾之間。無論是傳說，或是記錄傳誦，由於年代久遠，區域廣，彼此間難免有些出入。在部派未分之前，早就存有多少異說。¹⁴從現有的佛傳來說，主要有二大部分：一是佛從王舍城到吠舍離，最後到拘尸那入涅槃。這一連續的長篇紀錄，以佛的大般涅槃為主體，如《長阿含經》的《遊行經》（《長部》《大般涅槃經》）、《增一阿含經》的〈道經〉、《根有律雜事》〈大涅槃譬喻〉。二是以佛的化眾出家，光大僧伽為主體，其中又有以同而實異的兩類。第一類如《眾許摩訶帝經》、《中本起經》、《普曜經》、《方廣大莊嚴經》等。第二類如《過去現在因果經》、《異出菩薩本起經》、《佛說太子瑞應本起經》等。¹⁵

茲就印順著作，歸納有關釋迦牟尼佛傳記的傳說，約有如下五項：

一、佛誕及佛出家傳說：有關佛誕略有三種說法：一是中國佛教舊傳的陰曆4月初8日。二是日本佛教奉行的陽曆4月初8日。三是南傳的陽曆5月月圓日（陰曆4月15日）。其中日本式的陽曆4月8日，是近代日本佛教徒，硬將陰曆改為陽曆，並沒有事實根據。而南傳與中國舊傳的佛

¹³ 印順：《印度之佛教》（臺北：正聞出版社，民國81年10月，3版），頁13、16。

¹⁴ 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁357。

¹⁵ 佛的一生事跡，在佛教界本是多方面的片段傳述。為了表達某一法義，某一制度，某一事件，由編集者編成次第而敘述出來。由短而長漸形成大部的佛傳。佛傳中，《過去現在因果經》等，以化度舍利弗等為止，是有關建僧的因緣，屬分別說系；《眾許摩訶帝經》，以化釋種為止，是破僧的因緣，屬說一切有系。又《佛本行集經》，依卷末所記，應是曇無德部的佛傳。印順：《原始佛教聖典之集成》，頁358-361。

誕日，據唐玄奘《大唐西域記》所說，乃因部派傳說不同。中國舊傳以 4 月初 8 為佛誕說，為小乘大眾、說一切有、犢子等三系，及大乘佛教所共傳。而 4 月 15 日，僅是小乘上座分別說系的個別傳說。¹⁶

除佛誕有不同的傳說外，釋尊之所以出家也存有傳說的成分。釋尊出家之動機，即佛陀教化世人目的之所在，傳說其父王曾偕悉達多太子出遊，並觀農耕，見眾生相殘之苦，悲心油然而生，乃萌出家之志。復有傳說：悉達多嘗遊觀四門，歷見老、病、死、苦，及見出家安樂，而增其厭世出家之心。印順以為，上述傳說，不必視為事實，悉達多之所以出家，乃因覺塵世可厭，為求解脫使然，至於遊觀云云，只是象徵他內心的感悟而已！此外，悉達多的祖國迦毗羅衛，方圓不滿百里，嘗受強國憍薩羅虎視，難以圖存，而有感於國族之苦。故其出家因緣包括：捨無可為之故國，謀生死之解脫，兼求淑世善生之道等項。¹⁷

二、佛上升忉利天為母說法及佛姨母摩訶波闍波提出家的傳說：傳說佛曾上忉利天，為生母說法，在天上住了三個月。等到決定日期，要從天上下來，各地佛弟子都來禮佛。蓮花色比丘尼搶著到前面見佛，佛則告以：須菩提為最初禮者，因須菩提觀諸法空，是為見佛法身。這傳說在《義足經》、《大智度論》（卷 11）、《大唐西域記》（卷 4），都有記載。¹⁸又釋尊的姨母摩訶波闍波提出家，亦有傳說需以奉行八尊法為條件。¹⁹此傳說，出自分別說部與說一切有部。但據大眾部《僧祇律》，就沒有瞿曇彌以「八敬法」得具足的說法。又據正量部《明了論》，瞿曇彌是屬於「善來得」，而沒有受具足的傳說。印順認為：視「八敬法」為女眾出家的根來法，瞿曇

¹⁶ 從教區說，4 月初 8 是中、韓、日等國家所共用；4 月 15，僅是錫蘭、緬、泰所遵用。又如從中國佛教區說，以 4 月初 8 為佛誕，在中國已有 1,700 多年歷史。印順：〈紀念佛誕說佛誕〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月，修訂 1 版），頁 205-209。

¹⁷ 印順：《印度之佛教》，頁 18-19。

¹⁸ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 162-163。

¹⁹ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 193。

彌受「八敬法」就是出家受具足，只是部分傳說而已。而且女眾還沒有出家，就制定「八敬法」，與「隨緣成制」的毘尼原則明顯不合。²⁰

摩訶波闍波提出家而衍生的問題，是女眾出家，會使佛法早衰的說法。此種說法見於各家廣律，且作為釋尊預記。依印順意，「女人出家，正法減少五百年」的說法，可看作是頭陀行者大迦葉，以及重律行者優波離等，因看到僧伽流品漸雜，將之歸咎於女眾出家，所作出正法不能久住的想法。到了後來，一般律師們，卻傳說成為釋尊的預記。²¹

三、有關提婆達多的傳說：在釋尊時代，提婆達多是比丘中的頭號問題人物，所以在本生中有許多關於他的記載。在《僧祇律》中，有「野干主」本生一則；《四分律》有三本生，《五分律》有四本生，《十誦律》有四本生，並「廣說五百本生」。《根有律破僧事》與提婆達多有關的本生，則多達三十六則。²²印順以為：提婆達多的破僧，據晚起的經律，不免雜有些不實的成分，但傳說儘管撲朔迷離，仍透露出部分事實。據各部廣律一致傳說：提婆達多因不滿釋尊，最初是向釋尊「索眾」，受到釋尊的訓斥。接著，他在「王家（摩竭陀國阿闍世王）尊敬」、「釋種擁戴」、「苦行風尚」

²⁰ 印順以為：「八敬法」是比丘尼僧屬於比丘僧的約法，說明比丘尼在佛教中的不平等地位。惟從修證立場看，比丘與比丘尼是完全平等的。八敬法的成立，與佛滅後，佛弟子對女眾沒有好感有關。八敬法是在佛教老上座們的主持下而完成，對女眾而言，顯有過分嚴厲之嫌！昭慧法師更視「八敬法」是男女間的不平等條約，應把八敬法看作是歷史的產物，其中有些條目及內容，很可能是比丘們大男人主義的擴張解釋，以做為對比丘尼可以隨時祭起的緊箍咒。印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 402-409；釋昭慧：《律學今詮》（臺北：法界出版社，民國 88 年 9 月），頁 352-361。

²¹ 摩訶波闍波提因阿難向佛陀請求，方得以出家。基本上，阿難對女眾特別照顧，此與大迦葉頗為不同。阿難在結集大會中，曾被迦葉責備，其原因是他在會中向大眾傳達了釋尊的遺命：「小小戒可捨」。據傳說：什麼是小小戒，由於阿難沒有問佛，所以法會大眾，異說紛紜。結果，大迦葉出來中止討論，擅自決定：「若佛所不制，不應妄制；若已制者，不得有違。」印順為阿難辯解說，畢竟「小小戒可捨」是釋尊最後的遺命，所以大迦葉的硬性規定，其實是違反佛陀本意的。印順：〈阿難過在何處〉，《華雨集》，第 3 冊（臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月），頁 91、99、101。

²² 說一切有部傳說，佛為了提婆達多破僧，而「廣說五百本生」。印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 563、566。

等三大力量的誘惑與鼓舞下，更向破僧的逆行前進。據傳說，有推石壓佛，縱象害佛的故事。²³

四、有關釋尊遺體、遺跡、遺物的傳說：釋尊在成佛不久，由於感到有情的「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶」，不容易解脫，而有想入涅槃的傳說。²⁴有關佛入涅槃的紀錄，如《大般涅槃經》、《長阿含遊行經》、《雜事》的「大涅槃譬喻」、《增一阿含經》等，雖不等於就是當時的事實，但卻屬最古老的傳說。²⁵佛陀一生化跡，大乘佛教雖取捨不同，一般都以八事攝之，即傳說的「八相成道」。佛滅度後，有「八王分舍利」的傳說。《長阿含》《遊行經》，說到佛滅度後，弟子們在四處（誕生地嵐毘尼園、成佛處佛陀伽耶、轉法輪處鹿野苑、入涅槃處拘尸那）立塔，成為信眾巡禮的聖地。其後擴展為八大靈塔—即八大聖地（另加舍衛城祇園現大神變處、曲女城從忉利天下降處、王舍城化度聲聞處、毘舍離捨壽量處），新增的四處，都有神通與預言的成分。目前所存之佛陀傳記，即是以這些為總線索，結合種種傳說而構成的。²⁶

有關八王分舍利的傳說中，有一值得留意的角色—龍王，據南傳《大般涅槃經》末之附記中提到，一分舍利由羅摩村龍王供養。北方《阿育王傳》（卷 1）、《阿育王經》、《高僧法顯傳》、《大唐西域記》，也有舍利留置

²³ 印順：〈論提婆達多的「破僧」〉，《華雨集》，第 3 冊，頁 1-31。

²⁴ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 131。

²⁵ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 43。

²⁶ 傳說拘尸那在內，一共有八國的國王，為求得佛陀舍利，而引起紛爭，有關八國的名稱與種族，在《長阿含遊行經》、《長部大涅槃經》、《根本說一切有部毘奈耶雜事》、《十誦律》中，有不同的記載。除四大聖地、八大聖地外，佛陀遊化於恆河兩岸，到處留傳有關佛的聖跡。佛弟子巡禮到達聖地，就彷彿與當年的佛陀相遇，藉以滿足內心的思慕，更激起崇敬的情感。此對佛教的延續與發展，有很大的助益。在佛教發展到北天竺，也傳出佛陀遊行北方的事跡；佛教流行到南方，錫蘭也傳出佛三次來遊的故事。印順：〈佛法中特別愛好的數目〉，《華雨集》，第 4 冊（臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月），頁 233-234；印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 45-46、89-93；印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 358；法賢譯：《佛說八大靈塔名號經》，大正藏，第 32 冊，頁 773a。

龍宮的傳說。此種將龍王、舍利塔結合的傳說，是神話式的，其中經過很大的變化。²⁷

印順強調，「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」，是大乘佛法興起的主要線索。²⁸佛弟子對釋尊的懷念，除表現在「八王分舍利」、「八大聖地」等有關佛陀遺體、遺跡之傳說外，也表現在有關佛陀的遺物上，如對於佛鉢的敬奉。佛鉢是青黑而帶有紫色的，傳說佛成道初受供養時，四天王各各奉上石鉢。佛將四鉢合為一鉢。四天王奉鉢，是佛教界公認的古老傳說。釋尊所受四天王所奉的石鉢，等到入滅後，留在世間，為眾生作福田。有關佛鉢的下落，傳說紛紜。起初在毘舍離，後來在弗樓沙，末了到波斯，以後則無從考見矣。《高僧傳·曇無竭傳》載：曇無竭曾「進至罽賓國，禮拜佛鉢」。另有鳩摩羅什在沙勒頂戴佛鉢的傳說。印順以為：羅什如不是在罽賓頂戴佛鉢，必定是在沙勒禮敬文石唾壺，而被誤傳為佛鉢。²⁹

佛鉢外，菩提樹（畢鉢羅樹）象徵佛道，所以傳說凡摧殘佛教的，要剪伐菩提樹，而誠信佛法的，就要盡力加以保護。佛法傳入錫蘭，菩提樹也分一枝過去，當時迎請分植的情形，其場面傳說是盛況空前。晉法顯在無畏山寺佛殿側所見的菩提樹，高可二十丈。由於菩提樹適宜熱帶，所以

²⁷ 有關龍王與舍利塔的傳說，一直留傳在大乘佛教中，龍樹入龍宮，從龍王處得經、得塔，可視為舍利塔與龍的譬喻。另釋尊侍者阿難，在佛滅後常以東方的王舍城、華氏城、毘舍離為遊化區。據《阿育王傳》、《根本律雜事》、《大唐西域記》及《法顯佛國記》記載，阿難入滅，他的遺體一舍利，分為兩半，被華氏城與毘舍離共同供養的傳說。印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 80-83；印順：〈論毘舍離七百結集〉，《華雨集》，第 3 冊，頁 62-63。

²⁸ 印順以為：釋尊的般涅槃，引發佛弟子內心的無比懷念，在「佛法」演化為「大乘佛法」的過程中，這是一項主要的動力，佛弟子對於佛陀的懷念，是存在於內心的，將內心思想表現出來，是多方面的，如對佛陀遺體、遺物、遺跡的崇敬，就是懷念佛陀的具體表現。印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 43、1141。

²⁹ 佛鉢在當時，有輕重因人而異的傳說，佛鉢的輕重不定，正與阿育王寺的舍利一樣，色彩是因人而所見不同的情況相似。印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 87、104；印順：〈佛鉢考〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 205、401；釋慧皎撰：《高僧傳》，卷 3，大正藏，第 50 冊，頁 338c。

傳入北方的佛教，並沒有分植菩提樹的傳說。³⁰

五、佛滅年代的傳說：佛滅以來的年代，傳說有 70 多種，主要可分為兩類：一是古典的傳說：又分兩項：1.阿育王登位，為佛滅百年說；精確的年代，為 116 年，是佛法北傳罽賓而傳出的。此種說法，不但為說一切有部所確信，也被大乘學者馬鳴、龍樹等諸大士所信用，是北傳佛教特有的古說。2.阿育王登位，為佛滅 218 年說，由錫蘭傳出，為南傳佛教特有的古說。二、廣大的傳說：又分兩類：1.中國與南傳國家共傳共信的：依《菩提伽耶碑記》，佛滅應為西元前 546 年。此說傳入錫蘭、緬甸，傳說為西元前 544 年；傳入泰國、高棉，傳為西元前 543 年。2.中國特有的傳說：佛生在周昭王 24 年（或作 26 年），入滅於周穆王 53 年（西元前 949）。此一傳說，是元魏曇無最在正光元年（西元 520），為與道教爭論而提到的。³¹

叁、有關佛教聖典結集的傳說

有關佛教的結集傳說有很多，其中第一結集（王舍城結集、五百結集）、第二結集（毘舍離結集、七百結集），是佛教界公認的結集。此外，在北方另有五百羅漢第三次結集《大毘婆沙論》的傳說。印順認為：種種的結集傳說，雖有傳說的成分，但都有某種事實在內，只是傳說得有些不實而已。³²三大結集傳說，對於佛典的保存與流通，有很大的貢獻，但其真正內涵，則有待進一步釐清。

³⁰ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 94。

³¹ 印順認為，如真要確立佛滅年代，非透過歷史考證不可，其中最可信賴的傳說，是北傳的佛滅 116 年阿育王登位說。印順：〈論佛滅的年代〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 195-204。

³² 印順說：從經律自身去研究，經律的誦出與編審是不只一次的，不斷集出的。不斷集出的經律，應有兩大階段：第一階段完成的經與律，都分為長行與偈頌。第二階段，完成經律部類。經律集成的第二大階段，與傳說的兩大結集相合。所以從原始聖典集成史來看，王舍結集與毘舍離結集，應有其歷史真實性。雖然真實的歷史，已與某些傳說相結合，而有點迷離不明。印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 25、26、31。

王舍城五百結集，是佛涅槃以後，佛教界的第一件大事。這次結集，決定了初期佛教的動向，也造成了佛教分化的必然形勢。結集雖出自佛弟子的共同要求，但結集的倡議（主持）者，對於結集的成果如何，是有特殊關係的。古代一致傳說，王舍城結集是大迦葉發起的。結集內容有：由優波離誦出律藏，阿難誦出經藏。但說到論藏，無論是內容，或是誦出者，都有不同的傳說。所以王舍城結集論藏的傳說，是難以使人相信的。³³

印順認為，經與律是經不斷的結集而完成的，並非如傳說那樣，最初結集就一切完成了。現存各部派所傳的經律，其部類和組織，彼此間並不相同，內容也大有出入。而各部派都以自宗所傳的經律，為「第一結集」所結集的；這當然有問題，至少各部派有過改編的事實。原始佛教聖典，主要有兩部分：一是「四阿含」，或加上「雜」，而稱為「五部」，二是「律」的重要部分。現存經律，不能否認派部的色彩，也就不能否認部派間的多少改動。但經二千多年來的傳說，時間久了，也就無異議的看作史實，反而模糊了結集的真實情況。³⁴

或有以《大般涅槃經》沒有說到王舍城結集，而推為後起的傳說，這似乎過分重視文記，而忽略傳說自身。佛陀涅槃了，僧眾為強固僧團思想、行為與制度，避免陷於分崩離析，而發起經與律的結集，實為當時佛教界的一件大事，這是事理所應有與必然的，我們沒有任何理由，任何反證，

³³ 為什麼要發起結集的傳說有二：一是出於諸天的勸請，二是出於大迦葉的意思。《銅鑠律》、《僧祇律》、《十誦律》、《四分律》以及《長部·大般涅槃經》、《長阿含·遊行經》都提到：當大迦葉到拘尸那，途中得悉釋尊已入滅消息時，聽到有比丘說：「我等於今始脫此苦，任意所為，無復拘礙」，而認為有結集的迫切需要。上述各部律書一致記載，可見這是聲聞經律的一致傳說。印順：〈王舍城結集之研究〉，《華雨集》，第3冊，頁37-38、40-41。

³⁴ 印順主張經律的不斷結集，在經律自身，有充分的說明。南傳《銅鑠律》〈大品·自恣捷度〉有云：「自咨日，比丘等說法，誦經者結集經，持律者抉擇律，論法者相對論法」。經、律、論三藏，就在誦經者、持律者、論法者的不斷結集，不斷抉擇，不斷論究下，逐漸完成。

足以證明「王舍結集」是捏造的。³⁵

毘舍離的七百結集，是佛滅後佛教界的第二件大事，「十事非法」的論定，為現存各部律一致傳說。結集起自耶舍迦乾陀子，他在跋耆族的毘舍離，見到了「十事非法」，主要是跋耆族比丘，以銅鉢向信眾乞取金錢。耶舍認為不合佛制，在信眾面前，指證乞求金錢的非法，而引起跋耆比丘的反感，將耶舍擯出。耶舍到西方，到處指斥跋耆比丘的十事非法，邀集同志，準備到東方來公論。跋耆比丘知道後，也多方宣傳，以爭取同情。後來有七百比丘在毘舍離集會，由東西雙方各派代表四人，進行論決。結果，跋耆比丘的十事，被判為非法。「七百結集」的論爭，雖由雙方代表透過會議而和平解決，但只是暫時的。以毘舍離為中心的東方比丘（上座），與西方比丘（青年比丘），對於戒的看法並不相同，一是「不拘細行」，一是「輕重等持」，看法差距，越離越遠，終於分立，而成二部—大眾部與上座部。³⁶

有關第二結集的傳說，是各資料共通的，可見第二結集可以看做是歷史上的事實。但就其結果言，諸傳所載未必一致。有說第二結集只決定十事非法，有說其後七百位長老又結集法與律，另有記說反對長老十事裁決的一萬大眾，另外再舉行結集。日本學者水野弘元則認為：第二結集不只為解決十事，事實上，七百位上座長老為了確認正確的戒律，至少做過律的合誦。又在第一結集誦出的經典，其後分成五（或四）部《阿含》。所以，也可以將第二結集看做是經典確認分類的會議。³⁷

³⁵ 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 29-30。

³⁶ 所謂「十事非法」，據《五分律》說：「一、鹽薑合共宿淨，二、兩指抄食食淨，三、復座食淨，四、越聚落食淨，五、酥油蜜石蜜和酪淨，六、飲闍樓伽酒淨，七、作坐具隨意大小淨，八、習先所習淨，九、求聽淨，十、受畜金銀錢淨。」淨是適宜的，與戒相應而可以做的。七百結集的爭議，起因於「乞求金銀」。在戒經中，並沒有「乞求金銀戒」，但並不表示比丘可以乞求金銀，而是說可乞求與不可乞求，是次要問題，主要是比丘是否可以受取（持有）金銀。印順：〈論毘舍離七百結集〉，《華雨集》，第 3 冊，頁 59、74-75；印順：《印度佛教思想史》，頁 38-39。

³⁷ 平川彰著，釋顯如、李鳳媚譯：《印度佛教史》，上冊（嘉義：新雨雜誌社，2001 年 3 月），頁 132；水野弘元等著，許洋主譯：《印度的佛教》（臺北：法爾出版社，民

以上二大結集，為一切部派所公認，是屬於部派未分裂之前的結集傳說。在這兩次結集中，不但有經與律的結集，更含有消除僧團內部歧見，使歸於和合的作用。如第一結集時，大迦葉與阿難間的嚴重論爭，大迦葉與富樓那間的歧見。第二結集時，東西方的對立，以受取金銀為主的十事異議。可見，結集與歧見，是有關聯性的。佛陀入滅後，如何維持僧團和合，以求發展，是佛弟子心中的首要任務。結集成公認的法律，可避免引起紛爭；消除歧見以謀僧團和合，更需要結集。³⁸由此可見，結集對於佛教發展的重要性。

除王舍城及毘舍離結集外，《大毘婆沙論》的集成，為北方佛教的大事，傳說為第三結集。據唐玄奘《大唐西域記》（卷 3）記載，《大毘婆沙論》的編集，與迦膩色迦王有關。但據印順研究，各式各樣的第三結集，都不符合事實，而僅是部派的私集，名之為第三次結集，不過攀附名王，自抬地位而已。由於迦膩色迦王的信奉，使說一切有部得到發展有利的條件，促成阿毘達磨的高度隆盛，引致《大毘婆沙論》的編集，但此論之編集，僅出於少數學者，並非如傳說那樣的結集盛會。有關《大毘婆沙論》編輯年代，古代傳說有四：1.道樅〈毘婆沙經序〉，作佛滅「六百餘載」。2.真諦《婆藪槃豆法師傳》，作「佛滅度後五百年中」。3.嘉祥《三論玄義》，作「六百年間」。4.《大唐西域記》，作四百年。雖有這些傳說，但因佛滅紀年的傳說不一，所以也難以論定何者為是。印順的看法是：《大毘婆沙論》的編集，應在迦膩色迦王以後，龍樹以前，約在佛滅六百年中，與《三論玄義》的傳說相近。³⁹

國 77 年 11 月)，頁 77。

³⁸ 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 26。

³⁹ 有關《大毘婆沙論》編集地點，印順認為應在迦濕彌羅，因：1.論中引述迦濕彌羅國的傳說特別多，2.唐譯《大毘婆沙論》，每說「此迦濕彌羅國」，符合於迦濕彌羅國編集者的觀點，3.論中如以迦濕彌羅論師，與健馱羅師、西方師等對論，總是以迦濕彌羅師為正義，4.採用迦濕彌羅的誦本。印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 209-214。

關於《大毗婆沙論》的編集者，又有不同傳說：1.《大智度論》卷 2 云：迦旃延後「諸弟子」。2.道安〈鞞婆沙序〉云：「三羅漢」，3.道樅〈毘婆沙經序〉云：「五百應真」，4.真諦《婆藪槃豆法師傳》云：「五百阿羅漢及五百菩薩」，由迦旃延主持，馬鳴潤文。5.嘉祥《三論玄義》云：「五百羅漢」。6.《大唐西域記》卷 2、3 云：「五百賢聖」：脇尊者發起，世友為上座。在上述各種傳說中，「五百羅漢」或「五百賢聖」，是較一般的傳說。但「五百羅漢」是罽賓傳說的成語，形容人數不少。《大唐西域記》等視作實數，而模擬王舍城的「五百結集」，則屬誤會。⁴⁰

第三結集除上述傳說外，南傳上座部《島史》、《大史》、《善見律》等所記，傳說在佛滅 218 年，即阿育王時代，以目犍連子帝須為中心，舉行「第三結集」，會中所結集的是《論事》，但《論事》內容，係在諸部派教理上而組織的，書中已預測了部派分裂的完成，故現存的《論事》不可能成立於阿育王時代。⁴¹

除上述三大結集，還有非教界公認的，不同的結集傳說。如大眾部系結集、分別說部系結集（含化地、法藏、飲光及銅鑠等部）、說一切有部系結集（有前後二次）、犢子部系結集，以及不明部派的僧伽尸城結集、雪山羅漢結集說等。這些傳說，雖或者辭義含混，或者時代不同，而傳說的背後，都存有某一部派的結集事實。⁴²

⁴⁰ 脇尊者為健馱羅人，關於他的傳記，有年老出家，受少年輕侮，臥不著席，發起第三結集等四事。脇尊者傳與迦膩色迦王同時，但脇尊者與迦王，都出在《大毘婆沙論》編集之前，所以發起結集《大毘婆沙論》的傳說，在事實上是不可可能的。印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 220-221、315-317。

⁴¹ 平川彰著，釋顯如、李鳳媚譯：《印度佛教史》，上冊，頁 132-134；韓廷傑譯：《島史》（臺北：慧炬出版社，民國 85 年 5 月，初版 9 刷），頁 51-53。

⁴² 經典結集傳說中，有上昇兜率天問彌勒而傳出者。如在第二結集前，即有部分修學佛法者，於法義不能決了，而有上昇兜率天問彌勒的傳說。西元四世紀，傳說無著上昇兜率問彌勒，而傳出《瑜伽師地論》。中國方面，據《高僧傳》記載，在西元五世紀時，也有上昇兜率問彌勒者。如佛陀跋陀羅曾至兜率，致敬彌勒。（罽賓）達磨曾入定往兜率，從彌勒受菩薩戒。印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 34-43；印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 154-155。

肆、有關原始及部派佛教聖典結成的傳說

經典結集除前節所述之三大結集外，原始聖典（經律）及部派佛教時期之論典集成，亦有傳說存在。茲據印順著作，分就阿含、律典及阿毘達磨相關傳說分述如下：

一、有關阿含的傳說

印順以為：有關阿含聖典，南北有不同傳說，然未必都與事實符合。由於比丘們傳承不同，在傳承間不免因學派不同，而有不同歧見。在古代結集傳說中，四部阿含的次第，也有所不同。現存部派所傳的異說，共有四種，可分為二類：第一類是早期的傳說：如大眾部等說（其次第為長、中、雜、增一）、說一切有部說（相應、中、長、增一）。第二類是後起的傳說：如根本說一切有部說（雜、長、中、增一）、大眾部末派說（增一、中、長、雜）。⁴³又結集傳說，對「經藏」的分類，有三系的不同：1.銅鑠部所傳長、中、相應、增支、雜等五部，總稱為五阿含（五阿笈摩）。2.大眾部、化地部、法藏部、雪山部，稱長、中、雜、增一為「四阿含」，而稱「雜部」為「雜藏」。3.說一切有部，「經藏」只有「阿含」，沒有「雜藏」。⁴⁴據《瑜伽師地論》卷 85 對於四阿含特質的區別，提及「四阿含」是以《雜阿含》的相應教為根本，其餘的三阿含，是以《雜阿含》一相應教的內容，而作不同的組合說明。這一傳說，雖不是很明晰，但卻表達了一種看法：即雜阿含在四阿含中最先集成，其餘的再次第集成。⁴⁵

在原始聖典集成過程中，有「佛法等於佛說」的傳說，該傳說起自「九分教」成立，「四部阿含」末期，約當《增支部》成立時代。實則，佛法不

⁴³ 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 486-487。

⁴⁴ 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 474。

⁴⁵ 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 507。

只是說的，也不限於佛的。佛法根源自佛陀的自證，包含佛的身教與言教。佛法見於聖典中的，除了佛說的以外，也有弟子說的，有弟子與弟子互相對論的，有佛略說而弟子廣為分別的，還有佛涅槃後弟子說的。所以，阿含經集錄了佛弟子所說，連佛滅後弟子所說的，也包含在其中。⁴⁶

在有關「四阿含」與「九分教」的關係上，印順以為：依「九分教」而集成「四阿含」，是一項意義模糊的傳說。「九分教」的類別，是逐漸形成後再綜合組成的，「四阿含」在原始結集時，就有部分的集成。在集成原形後，其中又經不斷的集錄、分化，最後形成四部。「四阿含」不是一下子就編成的，也不是先組成九分教，然後重組改編的。⁴⁷九分教（契經、應頌、記說、伽陀、自說、本事、本生、方廣、希法）與十二分教（九分教外另加因緣、本事、論議），都是教法的分類。古代的結集傳說，出於律部（犍度與本母）。依持律者的傳說，阿難集一切經為四阿含或五部，並沒有說到依九分教（或十二分教）而集成四阿含。據錫蘭所傳之《島史》，及《般泥洹經》、《出三藏記集》，則載有依九分教而集成阿含藏的說法。然而，在古典結集傳說中，並沒有說到依九分教而集成四阿含的。⁴⁸

二、有關律典的傳說

⁴⁶ 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 7-10。

⁴⁷ 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 481。

⁴⁸ 九分教或十二分教，在古來的傳述中，都是標明為「佛說」的。然在阿含中，集成的佛法，並不限於佛說的。佛說的以外，諸大弟子所說，也集錄在內。九分教標揭為「如來所說」，是當時經師們推重經法的表示。後來集成的經或律，「佛說」與「佛法」不分，是受到「佛說九（或十二）分教」的影響。「九分教」與「十二分教」，在不同部派中，有不同的傳說。「九分教」本是教法的分類，「九分教」的不同傳說，並不是古義，而是大乘經成立時，依「九分」古說，而自由取捨的。一部分尊古的學派，雖然事實已不只於九分，而始終保持「九分教」的原始傳說，這才形成「九分教」與「十二分教」二大流。又因部派一再分化，「十二分教」的次第，也有不同的異說。印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 476-478、480、493-494、497。

現存各部廣律，都是屬於部派的。部派的分裂，是經長期的醞釀。波羅提木叉分別也是這樣，雖可說是一切部派共同的原形，其實在分裂之前，或因「戒經」文句誦本的不同，或因師承的解說不同等之影響，早已潛滋暗長。所以不同部派的，不盡相同的「波羅提木叉分別」，是根源於同一古形，因不同的師承，及部派的一再增編、改編而成。現存的各部廣律，依師承不同，學風不同，形成不同的部系。同一部系的，相近；不同部系的，差別就較多。然而有些部分，與不同部系相近，與同一部系的反而不合。其原因可能並不單純，除因教區共同的影響外，應該還有源於古老的共同傳說。⁴⁹

印順主張，關於波羅提木叉，在佛法的開展中，有不同的二大階段。而這二大階段，又有二種不同的傳說：1. 制立學處為分別，如《四分戒本》中所說，2. 以比丘犯重而不發露為分別，如《五分律》卷 28 中說，有比丘犯了重罪，不知發露，佛從此不再為比丘說波羅提木叉，由比丘自行和合說波羅提木叉。⁵⁰

佛的制立學處，是「隨犯隨制」的，制立學處的因緣，古來傳有五事：1. 犯緣起處（地點），2. 能犯過人，3. 所犯之罪，4. 所犯境事，5. 所因煩惱。每一學處的制立，一制、再制，或者隨一聽，都以某種事實為因緣，作為制立或修正的依據。傳說中的制立因緣，多數是共同的，雖或者人名不同，或者地名不同。但所傳的事實，還是一致的。這可以想見初期的原始傳說，經久流傳而有所變化。不過有關人名與地名，不免有「眾惡歸焉」的形跡。⁵¹在律典中最為近人所爭議的，當以八敬法為最。八敬法（八尊敬法、八不可越法）傳說是佛的姨母摩訶波闍波提，請求出家。釋尊提出：如女眾

⁴⁹ 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 224。

⁵⁰ 釋迦牟尼佛成道十二年來，以說「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，此三業道淨；能得如是行，是大仙道」偈，為說波羅提木叉。十二年後，迦蘭陀子須提那作不淨行，從此制立「學處」，以說「學處」為說「波羅提木叉」。印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 108-109。

⁵¹ 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 210-212。

接受八敬法，才准予出家。八敬法是比丘尼僧屬於比丘僧的約法，說明了比丘尼在佛教中的地位，亦即比丘尼承認比丘僧的優越領導權。此為理解比丘尼律發展的重要環節。⁵²印順研究指出：佛以「八敬法」為女眾出家的根本法，是分別說部及說一切有部的傳說。在大眾部《僧祇律》中，並沒有瞿曇彌以「八敬法」得具足的說法。又瞿曇彌領導的釋女，也同樣的傳說不一。可見「八敬法」為女眾出家的根本法，瞿曇彌受「八敬法」就是出家受具足，只是部分的傳說而已。而且，女眾還未出家，就制定「八敬法」，制立二學年六法，這與「隨緣成制」的毘尼原則，顯然不合。⁵³

三、有關阿毘達磨論典的傳說

阿毘達磨論，是部派時代的作品。但在古代推重阿毘達磨的部派，以為是佛所說的，如銅鑠部、說一切有部及犢子部所傳。惟古來雖有阿毘達磨是佛說的傳說，然檢討有關結集的記載，對於佛說阿毘達磨論的傳說，到底不可信。⁵⁴印順綜合聖典的傳述，指出舍利弗、大目犍連、大拘絺羅等，領導僧團，論究法義，成為一有力的系統。這一學系對於阿毘達磨，

⁵² 印順認為：在佛教僧伽體制中，比丘尼僧團是獨立的。但這種獨立，僅是形式。實際上，比丘尼是比丘僧的附屬，依比丘僧而存在，此從比丘尼律可以看出。比丘尼律是以比丘律制為主，而略辨其不同而已。比丘尼律並非出於比丘尼的結集，而係成於比丘上座們。現存比丘尼律部，是佛世的比丘尼制，通過上座們的裁定而形成的。印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 401-402。

⁵³ 從經律的傳說看，摩訶迦葉與阿難，曾有意見上的出入。女眾可以一般認為是阿難向釋尊一再勸請而後同意的。比丘僧中的部分上座，如摩訶迦葉，對女眾出家，並沒有好感，因而對阿難不滿。這一傳說，說明了女眾出家，在比丘僧中，曾引起不同的意見。釋尊涅槃後，成為佛教主流的上座們，迫使阿難承認求度女眾的過失，對於比丘尼僧的加強管教，那是當然的事了。印順認為：比丘尼律的集成，是持律的上座比丘的功績，八敬法的成立，早在部派分立以前；在以老上座為佛教主流的主持影響下完成，成為全佛教界所公認。這麼一來，未免過分嚴厲了一些。印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 407-409、428。

⁵⁴ 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 9。

有很密切的關係。《雜阿含經》中，舍利弗與大拘絺羅的法義問題，已表現了分別的學風。到《中阿含經》，阿毘達磨論、毘陀羅論等之發達，莫不傳說與舍利弗及大拘絺羅有關。⁵⁵此外富樓那、大迦旃延的說法論義風格，也被傳說與論典有關。其中，富樓那被稱為「說法者」第一。據銅鑠部所傳，富樓那善於說法。(陳)真諦從海道至中國，也傳有富樓那結集論藏的說法。⁵⁶大迦旃延「於略說廣分別義」(論議)第一，與舍利弗，是釋尊門下能廣分別解說的一位大弟子。但分別的方針，顯有不同。大迦旃延的「廣分別義」，主要是顯示文內所含的意義，不出文句之外；而舍利弗的廣分別，則不被經說文句所限。可以說：大迦旃延的廣分別，是解經的、達義的；舍利弗的分別，是阿毘達磨式的法相分別。⁵⁷

說到部派的分立，古代傳來的分派系譜，異說極多。在中國，一向依《異部宗輪論》所說。但這是說一切有部的傳說，雜有宗派成見，不能視為定論。⁵⁸說一切有部是部派佛教最重論典的一派，該部有關阿毘達磨論宗的淵源，應是繼承舍利弗、大目犍連、大拘絺羅的學統。但說一切有部並不限於阿毘達磨論者，所以別有師承的傳說。⁵⁹

法救、覺天、世友、妙音是說一切有部四大論師，四大論師亦各有傳

⁵⁵ 大拘絺羅與舍利弗關係密切，據說一切有部傳說，大拘絺羅是舍利弗的母舅。據銅鑠部所傳，大拘絺羅從舍利弗出家受戒。印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 57-59。

⁵⁶ 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 61。

⁵⁷ 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 60。

⁵⁸ 對部派的異義，有三部論書：《論事》、《異部宗輪論》、《阿毘達磨大毘婆沙論》，提供了較多的資料，其中銅鑠部所傳的《論事》，傳說是目犍連子帝須所作。印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 12；印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 355-356。

⁵⁹ 有關說一切有部師承的傳說，在上座部的傳說中，有兩大師承一五師相承說。1. 銅鑠部所傳：從佛滅到阿育王時，有優波離、馱寫拘、蘇那拘、悉伽婆、目犍連子帝須等五師傳承說。2. 傳於罽賓的說一切有部的傳說，從佛滅到阿育王時，也有五師。五師是迦葉、阿難、商那和修、優波多、提多迦。印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 99-100。

說。其中有關大德法救的事跡，所傳並不多。據中國古代〈出曜經序〉所傳，法救是婆須蜜的舅父。這一傳說，出自《出曜經》譯者僧伽跋澄。在《發智論》還未在迦濕彌羅大流行之前，法救是該地被敬仰的權威。⁶⁰在《阿毘曇心論》釋論中，法救的《雜阿毘曇心論》最值得注意。關於《雜阿毘曇心論》，有曾經四譯的傳說：1.《出三藏記集》卷2，僧伽提婆譯有《阿毘曇心（論）》16卷。2.法顯從印度回來，曾譯有《雜阿毘曇心論》13卷（或12卷）。3.宋元嘉年間，伊葉波羅、求那跋摩譯《雜阿毘曇心論》13卷。4.宋元嘉11年，僧伽跋摩在建康譯出《雜阿毘曇心（論）》，凡14卷（現為11卷）11品，是現存的唯一譯本。⁶¹

覺天除了不足採信的傳說（參加《大毘婆沙論》的結集法令外），其他事跡無從稽考，僅知他與法救一樣，同為說一切有部中的持經譬喻者，對《發智論》很有研究。

世友為阿毘達磨大論師，在《大智度論》中，說到「婆須蜜菩薩」。在中國，世友一向被傳說為菩薩，漢支讖所出《惟曰雜難經》就有世友菩薩的傳記，內載有「我（世友）取石跳，一石跳未墮落，便證阿羅漢」的宣說。《大唐西域記》（卷3），也有大同小異的傳說。⁶²關於世友的著作，唐玄奘所譯有三部：《阿毘達磨品類足論》、《阿毘達磨界身足論》、《異部宗輪論》，在《大唐西域記》卷3中，提及世友曾參與《大毘婆沙論》的結集，但此傳說，印順認為不足採信。⁶³

有關妙音的事跡，除傳說參加《大毘婆沙論》的結集外，《大唐西域記》

⁶⁰ 僧伽跋澄所譯之《尊婆須蜜菩薩所集論》，是譬喻者的論書，論中所引，以大德法救說最多，結歸正義，亦以法救說為準。據道安〈尊婆須蜜菩薩所集論序〉，當時傳於中國的婆須蜜菩薩，已充滿傳說成分。印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁265-266、377、389。

⁶¹ 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁518-520。

⁶² 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁277-278。

⁶³ 《異部宗輪論》所說的部派分裂，屬於說一切有部的傳說，其中所敘的部派異義，為漢譯中唯一的宗派異義集。所說的一切有部宗義，與《發智》、《品類》等論等相合。印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁272-275。

（卷 3）載有為阿育王王子拘那羅治療目疾乙事。妙音是西方系的阿毘達磨大論師，《發智論》的權威學者。但其論義，在唐譯《大毘婆沙論》中，卻受到毘婆沙師的評破。⁶⁴

部派佛教演變到後來，出現了世親與眾賢對於阿毘達磨論義的大論辯。主要表現在世親的《俱舍論》，以及眾賢的《順正理論》、《顯宗論》上。從阿毘達磨的發展來說，世親的《俱舍論》（義譯為《對法藏論》），是屬於《阿毘曇心論》的系統，世親以《心論》為本，不拘毘婆沙正義，而為更深廣嚴密的論究。印順以為：《俱舍論》是阿毘達磨論的傑作，是一部空前的論書，即使世親不轉而弘揚唯識，他在佛教思想界的地位，也是不朽的。《俱舍論》的造作，是震動當時的一件大事，所以傳有戲劇化的造論因緣，據《俱舍論頌（圓暉）疏》（卷 1），提到迦濕彌羅的《大毘婆沙論》不許流傳外方，世親隱名前往學習，回國後，造論頌及釋論，《大唐西域記》也有此說。可見世親前往迦濕彌羅學習《大毗婆沙論》，是極有可能的。但據印順研究發現，此一傳說是出自《婆藪槃豆法師傳》，世親每日造一頌的傳說，是決無其事的，造論的實際情形，不會如傳說那樣。⁶⁵

《順正理論》作者僧伽跋陀羅（眾賢），是精通毘婆沙義的大學者，以十二年時間造論，傳有追尋世親，想與世親面決是非的傳說。據《大唐西域記》：世親本在奢羯羅，聽說眾賢要來，就避往中印度。西藏傳說：世親

⁶⁴ 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 285-288。

⁶⁵ 本論—《發智論》，釋論—《大毘婆沙論》，足論—六足論，是阿毘達磨論一對法論。《俱舍論》能攝對法論的一切勝義，所以名《對法藏論》。在名稱上，顯然是阿毘達磨論的一部。《俱舍論》是在《阿毘曇心論》、《雜阿毘曇心論》的基礎上，廣攝六足、《發智》、《婆沙》的勝義而成的。《俱舍》不只是《心論》式的阿毘達磨概要，而是阿毘達磨的寶藏。世親門下，有德光作《辯真論》，玄奘曾受學，玄奘《大唐西域記》卷 4 傳說：德光本學大乘，後因閱毘婆沙論，退業而學小乘，作論數十部，破大乘綱紀，成小乘執著。德光有上升兜率，見彌勒而不拜的傳說。玄奘認為，因德光反對大乘，而有不利德光的傳說。但據西藏所傳：德光為世親弟子，精通聲聞三藏及大乘經，持阿毘達磨。傳說他暗誦（自宗及異部）十萬部律，特重律儀。可見，德光實為世親門下的重律學派。西藏的律學，就以德光為宗。印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 646、650-654、656、658、718-719。

避往尼泊爾。《婆藪盤豆法師傳》，也有眾賢要求論辯，而世親拒絕與他見面的傳說。總之，眾賢造論的本意，有破斥《俱舍論》，重申毘婆沙義的自信與決心，而被傳說為《俱舍雹論》。印順認為：在《大唐西域記》中，更有插入眾賢病重將死，作函向世親懺謝，世親將之改名為《順正理論》的說法，這都是不足信的傳說。⁶⁶

伍、有關大乘佛法的傳說

據印順著作，有關大乘佛法的傳說，主要有：1.本生、譬喻、因緣、本事中的傳說，2.大乘經論集成的傳說，3.釋尊人間、天上二大弟子的傳說，4.淨土傳說等四項，茲分別說明如下：

一、本生、譬喻、因緣、本事傳說

菩薩發心、修行、成佛，是大乘法的主要內容。本生、譬喻、因緣等三部經典，是大乘思想的主要來源。這雖是一般佛教的傳說，但很快的受到部派間的普遍承認。輾轉傳說，雖不知在那裏說，為誰說，而都被承認為佛說。⁶⁷

「本生」、「譬喻」為「十二分教」的二分，存在於經藏、律藏及波羅提木叉分別中。這二分，在佛法的開展中，因時、因地，被稱為「本生」與「譬喻」，但其體裁與意義，都不免有些演變。⁶⁸

⁶⁶ 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 695。

⁶⁷ 在傳說中，菩薩思想的發達，以釋尊過去的「本生」為主。有關佛陀思想的開展，主要是「譬喻」與「因緣」。印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 109、148、152。

⁶⁸ 佛法不外乎「法」與「律」，「法」指義理與修證的開示，「律」是學處與軌則的制立。在法與律流傳過程中，次第結集出來，就與人（畜、非人等）事相結合。經律傳說的人事，可歸納為三類：一、佛與弟子的跡。二、古人的德行：如古代印度的名王、名臣、婆羅門、出家仙人等。三、舉世間為例：近於比況，如為說明某一善行或惡行時，引述世（民）間流傳的故事，藉以表達所要表達的意義。佛教傳說的「因緣」、

「本生」據《大毘婆沙論》解釋，指諸經中，宣說過去所經歷事。「本生」可分為經師所傳的，與律師所傳的兩類。經師所傳的本生，不外乎「本事」，佛化的印度民族的先賢故事。這些過去事，一部分被解說為釋尊的前生。律師所傳的本生，是以比丘、比丘尼，或僧團發生的故事，說明在過去生中，早已如此了。未了再指明過去的某某，就是現在的某某。在過去世中，另有王、臣、長者、婆羅門、平民、鬼神，以及鹿、象、獼猴、龜、蛇、鳥類等，更常是「本生」中的主人。這些都屬於印度民間故事的佛化。總之，經師所傳本生，係以佛的往昔生中的德行為主，但直說過去事，僅結說「即是我也」，而沒有具備本生的文學形式。律師所傳，體裁為本生，但或善或惡，並不以佛的過去事為限，反著重於弟子的本生。⁶⁹「因緣」據《大毘婆沙論》卷 126 云，「謂諸經中，遇諸因緣而有所說」，並非只是佛在某處，為某某說，而是說經的特有事緣。尤其是有關流傳中來源不明的部分，敘說其宣說的事緣，以證明為佛說。⁷⁰

除本生、譬喻、因緣外，另有「如是語」與「本事」。佛及弟子所說的經偈，師資授受，輾轉傳來，不說明為誰說，何處說，為何事說，屬「如是語」。過去久遠的事，輾轉傳來，也不明為誰說，在何處說，為何事說，僅記錄往古的傳聞，就是「本事」。《如是語》及《本事經》，均以傳說形態呈現。⁷¹《大毘婆沙論》卷 126 對「本事」有如下說明：認為本事是諸經中，宣說「前際所見聞事」。前際所見聞事，又分兩類：一為印度民族的古

「本生」、「譬喻」等，都由這些不同的體裁，不同的目的而成立。從現世而傾向於過去的「同類因果」，是本生；從現在而傾向於過去的「異類因果」，是譬喻。兩者都是因果原則的具體說明，使人可證可信。印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 244-245、250。

⁶⁹ 律藏中本生，以《僧祇律》最多。其中又可分詳說與略說兩大類，共有 53 則。參印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 245-246、559-561、567。

⁷⁰ 十二分教中的「因緣」，起初應以制戒的因緣談為主，故其原始意義，應指「波羅提木叉分別」的初型。另對於傳誦而來源不明的偈頌，特別敘述其因緣，為因緣的又一類。印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 592-593、596-597。

⁷¹ 印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 551、553。

老傳說，如大善見王、黎努與大典尊、堅固念王、摩訶毘祇多王、釋迦族與黑族、大天王與尼彌王、伊師山獨覺、毘羅摩長者等。二為過去佛事：如毘鉢尸佛等為弟子說法、七佛為弟子們說戒經。⁷²

依印順的看法：在現有的聖典中，「本事」、「本生」、「譬喻」、「因緣」等傳說，都清楚的提到是在那裏說，為何人說。其實，這些都是假設的，並非實際如此。「本生」、「譬喻」、「因緣」是傳說，大抵因通俗宣教而盛行起來。輾轉傳說，傳說是容易變化的，愈傳愈多。不知是誰為誰說，而推尊為佛說，代表了一般佛教界的共同心理傾向。⁷³以釋尊的本生為例，由於佛的功德勝過聲聞弟子，佛在前生的修行也勝過聲聞弟子，這是佛教界共同存有的心理，於是不自覺的傳出了釋尊過去生中的修行事跡。在其中，或是印度古代的名王、名臣、婆羅門、出家仙人等所有人的「至德盛業」，或是印度民間傳說的平民、鬼神、鳥獸的故事，表示出可貴的德行。這些傳說為釋尊過去生中的大行，等於綜集了印度民族德行、民族精神的心髓，通過佛法的理念，而表現為崇高完美的德行。這些傳說，是佛教界共同意識的表現，表達出成佛應有的偉大因行。⁷⁴

釋尊過去生中的修行，或依修行時劫，逢見的如來，分別菩薩道的進

⁷² 「本生」與「本事」的差別，在「依現在事起諸言論，要由過去事言論究竟」。從現在事說到過去事，又歸結到過去的某某，就是現在釋尊自己或弟子。漢譯《中阿含經》中，有「本事」而化為「本生」的傾向。「本事」轉化為「本生」，起初為了說明：先賢雖功德勝妙，而終於過去（不究竟）；現在成佛，才得究竟的解脫。然先賢的盛德（世間的善業），成為佛過去生中的因行，菩薩道由此而引發出來。此外，律師所傳釋尊的本生，有王、臣、長者、婆羅門、平民、鬼神、旁生等，均曾為釋尊的前生，可謂是印度民間傳說的佛化。有關釋尊「本生」，錫蘭所傳《小部》，有生本集，共 547 則。由這些本生故事中的主人前生的身分，也可明白修菩薩道者的不同身分，其中宗教師占三分之一弱，苦行者有 60 人，可以反映印度宗教（文明）的特性。中國所傳，有康僧會譯的《六度集經》，古謙譯的《菩薩本緣經》，竺法護譯的《生經》。印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 555；印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 113-115、145-146。

⁷³ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 123、170。

⁷⁴ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 124-125。

修階位，法藏部、說一切有部、銅鑠部、說出世部等所傳，並不完全一致。修行三大阿僧祇劫成佛，是說一切有部的傳說，為後代北方論師所通用，其實並不一定。⁷⁵釋尊前生，遇到燃燈如來，蒙授記未來作佛，號釋迦牟尼，是部派間公認的「本生」。但據說一切有部所傳《阿毘達磨大毘婆沙論》（卷 183）云，這只是傳說，可能是誤傳的，不能引用為佛法的定量，所以說「或然（或）不然」。印順推崇：說一切有部的見地，是富有理性而不是輕率的信賴傳說。⁷⁶

又佛教界有一關於釋尊曾為馬王的本生傳說，這傳說是：有一批商人航海去採寶，因風而漂流到僧伽羅（錫蘭），時島上所住的是美麗的女羅剎。商人們就分別與她們成婚，生育兒女。如有新來的人漂來，就會將舊的商人吃了。一位商主知道內幕，知道當婆羅天馬從空中經過時，只要能捉到馬王的一毛，就能渡海而脫離被殺的命運。於是暗中通知商人們。有相信的，就依馬王的神力而逃出羅剎鬼國。這傳說在巴利藏中《本生》的「馬雲本生」，康僧會譯的《六度集經》（卷 6）；《說一切有部毘奈耶》（卷 47、48），以及《佛本行集經》（卷 49）、《大唐西域記》（卷 11）中都有記載。這一傳說，是部派佛教所公認的。印順以為，到「大乘佛法」時代，馬王傳說轉化為觀自在菩薩神力救難之一，所以在「祕密大乘佛法」中，觀自在菩薩示現，有馬頭觀音，為六觀音，八大明王之一。然觀世音菩薩的聖德，更有其複雜的內容。如善財參訪善知識，其中觀自在菩薩在南方，而南方的觀自在菩薩又出現在西方極樂世界。觀世音所住的布咀洛迦，傳說與印度東南沿海地區有關，所以觀世音菩薩的救苦救難，特別受到航海者、沿海漁民的崇信。那位類似觀音救護海難的媽祖，可說是觀世音菩薩的中

⁷⁵ 菩薩道的成立，為依據釋尊過去生中的修行，出於「本生」等傳說。印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 125、135-136。

⁷⁶ 釋尊授記作佛，傳說在燃燈佛時，釋尊是一位婆羅門青年，以「五華獻佛」、「布髮掩泥」，求成佛道，得到燃燈佛給予未來世中成佛的記別。這一傳說，為多數大乘經所引用，是各部派公認的傳說，但未編入《阿含經》，法藏部的《四分律》編入律部。印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 122-123、127。

國化。⁷⁷在印順看來：這類本生原是在傳說中，而傳說每因時、因地而有變化。⁷⁸上述有關馬王、觀音、媽祖的傳說變化，便是典型的例子。

總之，印順對「本生談」的抉擇，是承襲部派佛教時代有部論師對本生談的態度—把它當作傳說，而不強為會通。這種態度是頗具理性色彩的。流傳中的本生故事，縱使其故事情節，確有以印度民間故事作為素材的現象，但都不足以影響大乘的根本信念。⁷⁹

二、有關大乘經論結成的傳說

有關大乘經結集的傳說，《大智度論》卷 100 提到，是由阿難與文殊、彌勒諸大菩薩共同集出。元魏菩提流支所出《金剛仙論》（卷 1）所傳，與龍樹所傳相近，且提到阿難有三位，各別傳持了三乘的法藏。這種說法，在中國佛教界曾被普遍的引用，如智顛的《法華經文句》、賢首的《華嚴經探玄記》，以及澄觀的《華嚴玄談》。另隋吉藏《三論玄義》及唐玄奘《大唐西域記》，均有大乘經是從部派佛教中流傳出來的傳說。⁸⁰

另龍樹入龍宮取經的傳說，在印度極為普遍。最初傳來中國的，是鳩摩羅什的《龍樹菩薩傳》，據傳說龍樹菩薩入龍宮，讀到無量的大乘經，「得諸經一箱」而出，傳說中主要是《華嚴經》。如魏菩提流支說：「龍樹從海宮持出（華嚴）」。真諦說：龍樹往龍宮，龍王「即授下本華嚴，並諸經一箱」。可見龍樹從龍宮得華嚴經的傳說，極為普遍。此外，據《法苑珠林》

⁷⁷ 印順：〈方便之道〉，《華雨集》，第 2 冊，頁 301-303。

⁷⁸ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 568、595。

⁷⁹ 本生經不但刺激了大乘佛教的興起，且豐富了大乘佛法的內涵。大乘佛教的興起與菩薩思想有密切的關係，而追溯菩薩思想的根源，與本生經的流傳大有關聯。除釋尊本生外，另與大乘菩薩的本生，兩相輝映，存在於大乘經典中，既豐富了大乘經的內容，也影響了佛教史的發展。釋昭慧：〈印順導師對本生談與西方淨土思想的抉擇〉，藍吉富主編：《印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集》，頁 127-129；依淳：《本生經的起源及其開展》（臺北：佛光文化出版公司，1997 年 9 月，2 版 1 刷），頁 157。

⁸⁰ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 4-7。

(卷 38) 及《大唐西域記》(卷 10) 還有入龍宮得塔的傳說。印順認為：這一傳說，是有多少事實依據的，不過因為經過傳說，而添增了一些神化成分。⁸¹

古代華嚴注疏，如《華嚴經內章門離孔目章》、《華嚴經探玄記》(卷 1)、《大方廣佛華嚴經疏》(卷 3) 等，均傳說華嚴經本很多，但多數是不屬於人間的。存在於人間而傳下來的，傳說有十萬頌本，三十八(九)品。十萬頌經的傳說，在西域極為普遍。《歷代三寶紀》(卷 12) 及《大唐西域記》(卷 12)，均說到：遮拘迦國王宮，有摩訶般若、大集、華嚴三部大經，每部均十萬偈。印順以為：《華嚴經》雖隨時代而漸漸增多，是不會有十萬頌的。十萬頌，是適應當時學風的普遍說法。⁸²

大乘瑜伽學，為瑜伽師以瑜伽行為中心，攝持境相與果德而綜合成就的，其根本論典為《瑜伽師地論》，本事分計十七地，故或稱《十七地論》。《瑜伽師地論》屬大乘論，主要是北方說一切有系，論師、經師、瑜伽師的勝義結晶，其核心—瑜伽行，是依頡隸伐多(Revata)所傳的瑜伽行為本，而整理為大乘瑜伽的。在傳說中頡隸伐多與鬪賓有關。⁸³大乘瑜伽—《瑜伽師地論》等，傳說為無著菩薩，修彌勒菩薩法門，在阿瑜陀國，見

⁸¹ 龍樹入龍宮取經的傳說，有的解說為：是表示深入自心，本著自證而集出大乘經的。有的解說為：龍王是印度民族中龍族的國王。《華嚴》等大乘經，從此族的王廷得來。有的解說為：南天竺鐵塔或龍宮取經，正如敦煌石室的發現古代經典一樣，不過是傳說得神奇而已。另有解說為：龍宮、夜叉宮與天宮，一向傳說存有大乘經。龍樹的龍宮得經，也只是這類傳說的一則。上述解說，都有部分道理，但以第三說最有可能。鳩摩羅什譯：《龍樹菩薩傳》，大正藏，第 50 冊，頁 186 上；印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1113-1114、1117；印順：〈龍樹龍宮取經考〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 211-221。

⁸² 十萬頌的傳說，龍樹時代已十分流行。《上品般若》確有十萬頌，印度著名史詩—《摩訶婆羅多》十八篇，十萬頌。這部史詩在二、三世紀間，已發展得非常大，到四世紀，已達現存形態。大乘經十萬頌的說法，正是那個時代的特色。適應這好大的學風，大乘經編集而數量相當大的，也紛紛地傳說為十萬頌。印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1021-1022、1025-1026。

⁸³ 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 634-637。

彌勒菩薩，而後由無著弘傳出來。無著從兜率天彌勒菩薩聽法，而弘傳的大乘瑜伽，到底是事實，還是無稽的傳說？可由三方面說：1.釋迦為彌勒授記，為繼釋迦而來的未來佛，是佛教界公認的。彌勒菩薩現生於兜率天。在北方，彌勒菩薩的信仰，極為普遍。2.從瑜伽行的傳授說，罽賓的確有一位彌勒菩薩，彌勒是姓，姓彌勒的學佛者，如有大乘風格的，都可以簡稱為彌勒菩薩。3.上升兜率問彌勒，在西元四、五世紀間的罽賓地區非常盛行。上述三方面，或許並不矛盾。兜率天有彌勒菩薩的敬仰，罽賓有彌勒菩薩的教授，在流傳中合化，加深了罽賓佛教對彌勒法門的信仰。生長在罽賓的無著，專修彌勒瑜伽，得有面見彌勒，諮決深義的經驗。《瑜伽師地論》的傳宏，就在這一背景下出現。⁸⁴

除《瑜伽師地論》外，關於《大乘起信論》的作者，向來傳說是馬鳴菩薩。但名叫馬鳴的，印度不只一人，古來就有「六馬鳴」的傳說。據馬鳴傳及付法藏因緣傳的傳說，馬鳴是脇尊者的弟子，或富那耶奢的弟子，時代約與迦膩色迦王同時。⁸⁵

⁸⁴ 據《大唐西域記》，無著上升兜率天，彌勒菩薩為他說《瑜伽師地論》，翌日晨，無著即為大眾覆講。而《婆藪槃豆法師傳》則是說，彌勒菩薩於夜晚時，下降閻浮提中印度的阿踰陀國講堂，向無著說法，誦出《十七地經》，並以四月夜講完《瑜伽師地論》。兩種不同傳說背景的學理意義，據昭慧法師看法，是與宗教經驗有關的。因為在印度，彌勒信仰流傳很廣。因此，無論是無著上昇兜率以聞法，或彌勒菩薩下到阿踰陀國講堂說法，都可以將其歸納為「彌勒淨土的修持經驗」，可以修持《般舟三昧經》念佛三昧成就時，佛菩薩（本尊）即可現前，來說明此種說法之可信。印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 638-641；《大唐西域記》，卷 5，大正藏，第 51 冊，頁 896b；《婆藪槃豆法師傳》，大正藏，第 50 冊，頁 188c；釋昭慧：《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》（臺北：法界出版社，民國 90 年 3 月），頁 91-97。

⁸⁵ 梁啟超主張《起信論》的作者不是馬鳴，而是中國人造的。歐陽竟無、王恩洋、呂澂也主張《起信論》不是出自馬鳴，王恩洋甚至說，它是「梁陳小兒所作，划絕慧命」。太虛法師則站在中國傳統佛教的立場，起來維護。因為太虛本人的思想，是與起信論一致的，如被人推翻，則其思想根源將受威脅。印順講，演培、續明記：《大乘起信論講記》，妙雲集上編之七，頁 1-5。

三、釋尊人間、天下二大弟子的傳說

釋尊在人間有左右二大弟子－舍利弗與大目犍連，在佛教傳說中，還有天上弟子－梵王與帝釋為左右二大弟子。《根本說一切有部毘奈耶雜事》、《大唐西域記》，都載有梵王與帝釋陪同釋尊，從忉利天下來的傳說。⁸⁶印順認為：釋尊的兩位天上大弟子（大梵天、帝釋），在《華嚴經》中，與人間的二大弟子（舍利弗、大目犍連）合化，成為（與梵天相當的）文殊師利、（與帝釋相當的）普賢菩薩。這與色究竟天圓滿究竟菩提的佛，綜合起來看，表示了佛法與印度天神的溝通。⁸⁷

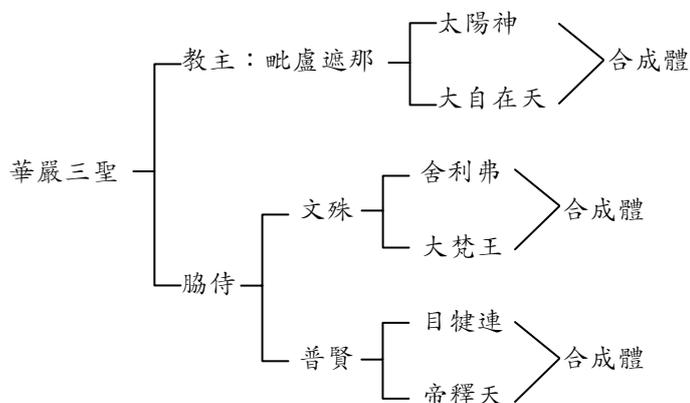
據印順研究，在初期的佛教中，並無文殊與普賢的傳說，認為文殊與普賢，實為舍利弗與目犍連的理想化。「大智文殊，大行普賢」，簡要的表示了二大士的德性。這在釋尊教團中，即是舍利弗與目犍連的德行。又文殊乘獅子，普賢乘白象，也與舍利弗與目犍連有特殊關係。舍利弗與目犍連，是釋尊人間教化的「雙賢弟子」，在傳說中，梵王與帝釋，也逐漸取得了天國弟子中「第一雙」的地位。⁸⁸文殊與普賢菩薩，其實是釋尊人間與天上兩大弟子的合化：文殊是舍利弗的梵天化，普賢是大目犍連的帝釋化。⁸⁹

⁸⁶ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 465-466。

⁸⁷ 印順：《華雨集》，第 2 冊，《方便之道》，頁 102。

⁸⁸ 印順：〈文殊與普賢〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 233-241。

⁸⁹ 郭朋曾就印順對於上述傳說，依華嚴三聖，表列如下，亦富參考價值。



印順以為，印度佛教發展，由於「大乘」的神教化傾向，越來越顯著。不但梵天與帝釋，轉化為文殊與普賢，龍、夜叉、犍闍婆、緊那羅等，有的也變成大菩薩。又因通俗化、神祕化的信仰，祈求鬼神，以消災、降吉祥、護法，在大乘佛教界流行。在西元三、四世紀間，已片段的傳譯到中國。⁹⁰這對於中國佛教的發展，產生了相當大的影響。

四、淨土傳說

據印順研究指出：阿彌陀佛與太陽，是有關係的。印度的婆羅門教，有以太陽為崇拜對象的。佛法雖本無此說，然在大乘普應眾機的過程中，太陽崇拜的思想，也就方便的含攝到阿彌陀中。此由二處可知：1.《觀無量壽佛經》，第一觀是落日觀，再從此逐次觀水、觀地、觀園林、房屋、觀阿彌陀佛、觀音、勢至等。這即以落日為根本曼荼羅；阿彌陀佛的依正莊嚴，即依太陽而生起顯現。2.《無量壽佛經》說，禮敬阿彌陀佛，應當「向落日處」。可視為太陽崇拜的淨化。⁹¹

印順更進一步說：阿彌陀佛與太陽神話有關，可能受到波斯文化的影響。阿彌陀佛的原始思想，顯然著重在「無量光」，以無量光明來攝化眾生。在波斯的瑣羅斯德（Zoroaster）教，有一無限光明的神（Ormazd），是人類永久幸福所仰望的。兩者在性質上，多少有點類似。⁹²

見郭朋：《印順佛學思想研究》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 11 月），頁 104；印順：《印度佛教思想史》，頁 116；印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 465-472。

⁹⁰ 印順：《印度佛教思想史》，頁 420-421。

⁹¹ 印順認為，在印度有太陽神話，其中象徵太陽光明遍照的毘盧遮那（Vairocana），是印度宗教固有的名詞，大乘佛教引用為究竟圓滿佛的德名。印度的神一天（deva），也是從天上的光明而來，所以光明的天，光明的佛，在佛法適應神教的意義上，有了融合的傾向。印順進一步說：在後期密宗的大日如來，就是以太陽的光明遍照而形成的，見〈淨土新論〉，妙雲集下編之四，《淨土與禪》，頁 22-23、25；印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 480。

⁹² 《三寶感應要略錄》（卷上）有一關於安息（斯波）的傳說：當地居邊地，不識佛法，

除彌陀淨土思想與神話有關外，印順以為：阿閼佛淨土，超越政治組織，沒有國王，在傳說上，係受到北拘盧洲自然生活的影響。⁹³又華嚴經中所描述的華藏莊嚴世界海，是住在華臺上的，與印度的神話有關。⁹⁴印順主張：大乘淨土的發展，是在他方佛世界的傳說下，由於對現實世界的失望，而寄望於他方的理想世界。⁹⁵

印順以傳說角度考察淨土思想的來源，對於大多數淨土信行者言，是難以接受的。由於他過分理性的批評態度，讓不少受傳統佛教觀念影響的念佛行者，產生了極大的衝擊。當然，印順的看法，還是有商量餘地的，並非即為定論。

除上述有關阿彌陀佛的看法外，印順以為，觀世音從佛教的立場來說，不外乎釋尊大悲救世的世俗適應。⁹⁶觀世音菩薩救世的方便—「應以何身而得度者，即現何身而為說法」，是繼承通俗教化中，釋尊的「普入八眾」而來。在原始佛法，即有適應慧強信弱與信強慧弱的不同。大乘佛法理想與信仰的成分增多，以信為先的方便，也就越來越重要。在印順眼中，大乘佛法重在印度群神的菩薩化。⁹⁷而一些著名的佛與菩薩，均有其深遠的傳說淵源。其淵源為何？有推論為受到西方神話的影響，有從印度固有的宗教文化去探求，有從佛教自身去摸索，每每能言之成理。印順的理解與信念是：大乘佛法到底是佛法，大乘初期的佛菩薩，主要是依佛法自身的

有金色鸚鵡，教人唱念「阿彌陀佛」。印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 480、803-804；印順：《印度佛教思想史》，頁 88。

⁹³ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 811。

⁹⁴ 華藏莊嚴世界海是百十一世界種的總名，是以娑婆世界般的世界為單位，經一世界種、十世界種、百世界種等三番組合而成。華藏莊嚴世界海是毘盧遮那歷劫修行所莊嚴的，也可以說是毘盧遮那的化土。印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1032-1034。

⁹⁵ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 809。

⁹⁶ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 483-484、487-488。

⁹⁷ 印順認為大乘佛法的信行者，因適應神教而發展起來。求佛、菩薩的護佑，成為一般信者的佛教。自作自受的、自力解脫的佛法真諦，不免被蒙蔽，而失去光輝。印順：《華雨集》，第 2 冊：《方便之道》，頁 104、133、306。

理念或傳說而開展，適應印度神教文化，而與印度文化相關涉。等到佛法流傳到西北印，也可能與西方的傳說相融合，即使受到印度神教或西方的影響，也是與神教的並不相同。⁹⁸可見印順並非完全否定西方淨土及佛菩薩思想，只是在解說過程中，賦予一種較具理性思惟的方式與態度而已。

依印順的理解，大乘經師的傳出經典，即使是編集，也決不以為是創作的、偽造的。因為大乘法義，在信仰、修證上，都是有所稟承的，在不斷傳述中，日見其具體而被集錄出來。在集錄者的心目中，這些都是佛說的，從和尚或者從前的大德傳下來的佛法。⁹⁹由上亦可得出：大乘確是佛說。

陸、阿育王、法滅、四大聲聞住世等傳說

一、有關阿育王的傳說

阿育王灌頂時代，離佛滅已二世紀（或說 116 年，或說 160 年，或說 218 年）。佛法在阿育王的信仰與護持下，得到很大的發展。據《阿育王經》（卷 1）傳說，阿育王在優波毘多啟導下，修造了 8 萬 4 千塔，用以守護佛法。南傳《善見律毘婆沙》（卷 1）也有同樣的記載。阿育王造塔的傳說，主要是分送舍利到各方去，在阿育王統治區域內，特別是與佛聖跡有關的地位、造塔、立石柱，是真實可信的，只是數量不見得是 8 萬 4 千，8 萬 4 千只是形容其眾多而已。¹⁰⁰

《阿育王傳》以阿育王、優波毘多為中心而編纂，是大陸佛教的早期傳說，為聲聞佛教、大乘佛教共同採用，曾影響到說一切有部的《大毘婆

⁹⁸ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 464-465。

⁹⁹ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1257。

¹⁰⁰ 阿育王時，已有過去佛塔，可見為佛造舍利塔，事實早已存在，阿育王只是造塔運動的推動者。阿育王時，廣造眾塔，故有僧眾住處，就有舍利塔的傳說。印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 53-55、68。

沙論》，大眾末系的《分別功德論》，譬喻者馬鳴的《大莊嚴經論》，大乘中觀者龍樹的《大智度論》。¹⁰¹在阿育王時代，優波毘多是上座部的中心，摩偷羅佛教的領導者。他是論師、禪師，也是優越的教化師。傳說他在優留蔓荼山的石窟，作一房，廣2丈4尺，長3丈2尺。如從其受學，而得阿羅漢果的，就以四指長的籌，擲到石窟中。後來，籌都塞滿了。因其教化得益者眾，被稱譽為「無相佛」。¹⁰²

除優波毘多外，摩田提與西印度佛教發展，頗值一提。摩田提（摩闍提），據《阿育王傳》說，是阿難弟子，到罽賓降伏阿羅婆羅（即北方所傳之無稻竿龍王），在罽賓豎立佛法。摩田提的開化罽賓，於北方佛教言，是一件大事。據錫蘭所傳《島史》，摩田提開化的區域，是健馱羅。印順以為，摩田提被派往罽賓地區，傳說為初傳佛法，事實上並不盡然，因派遣大德，往邊方弘法的一些地區，在此之前已有佛法。故從上述不同傳說，可見那時罽賓、健馱羅的佛法已相當發達。摩田提受王命而北往，受到推重，並被尊為創開罽賓佛法的第一人，也不過如漢明帝時代，佛法早在中國流行，而攝摩騰來洛陽，受王家的尊重，因而造成佛法初來的傳說一樣。¹⁰³印順指出：在古代任何地區，人民都有鬼神的信仰，也就有種種神話。佛法傳到那裏，就有降伏該地區固有鬼神的傳說，表示佛法的信行，取代了原有的低級信行。前述摩田提到犍陀羅與罽賓，降伏阿羅婆羅，這種是屬於低級的鬼神信仰，轉化為護持佛法的護法，雖增加了佛法教化的內容與趣味性，卻是屬於「世界悉檀」、吉祥悅意而已。¹⁰⁴

¹⁰¹ 阿育王及優波 多的並世護法，為《阿育王傳》的論述主軸。該傳分王統與法統兩部分，係採用同一體裁撰寫，以護持佛法為主要目的，法滅傳說為警策。這一政治與宗教相協調的護法集，先有事實而後有傳說，有傳說後再編纂，傳說是早於編纂而存在的。印順：〈佛滅紀年抉擇談〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁113-116。

¹⁰² 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁101-103。

¹⁰³ 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁106-111；平川彰著，釋顯如、李鳳媚譯：《印度佛教史》，上冊，頁260。

¹⁰⁴ 除摩田提之降伏龍王外，另有末示摩等在雪山邊，降伏夜叉。須那迦與鬱多羅，到金地國降伏食人小兒的女夜叉。阿育王時代印度西海岸的餓鬼傳說，與僧制有關，有警

二、有關法滅的傳說

阿育王時代（西元前 271-232），是孔雀王朝的盛世，也是佛教從印度佛教進入世界佛教的時代。阿育王以後，印度開始了全面的動亂。佛教在政局動亂中，不免會遭遇困難，而有中印度與西北印的法難傳說。中印度的法難，是熏伽王朝弗沙蜜多羅的破法；西北印的法難，則是與那人、安息人、塞迦（Sakas）人的先後入侵。由於中印度的衰落，西北印度異族的不斷侵入，在佛教受到損害時，不免興起佛法末日將臨的恐慌。¹⁰⁵在許多傳說中，《阿育王傳》可說是最古典的。《阿育王傳》的編纂者，看到政治的紊亂，戰局的殘酷，塔寺的遭到破壞，僧眾被殘殺，而佛教內部從阿輸迦王時代以來，由於部派間的紛歧，教學者與行持者的尖銳對立，於是有正法千年、佛滅盡等預言，用以警告佛教的僧侶們。¹⁰⁶

有關法滅傳說，最明顯的例子，是罽賓迦濕彌羅滅法說，據《付法藏因緣傳》（卷 6）、《佛祖統紀》（卷 5）、《佛祖歷代通載》（卷 5）、《罽賓諸王史》等史料透露，罽賓佛教的墮落，與盛行男女交接術，祕密大乘之流行有關。¹⁰⁷其間有師子比丘被殺的傳說，據《付法藏因緣傳》（卷 6）說，

策出家人，守護戒律的意義。中國傳說，目連救母，是餓鬼的濟度；據南傳《小部·餓鬼事經》，卻是濟度舍利弗的母親。舍利弗與目犍連是佛的「雙賢弟子」，是阿毘達磨者根源，而沿海有關僧制的餓鬼傳說，也與此二位的學系有關。印順：〈方便之道〉，《華雨集》，第 2 冊，頁 90-91；印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 414-415。

¹⁰⁵ 北印度的塞迦人，除政治外，與佛教亦有密切關係，而有塞種與釋族同種的傳說。據《大唐西域記》，在琉璃王誅滅釋種時，有釋種 4 人，起而抗拒，後流散北方，成為北印度烏仗那、梵衍那、呬摩咀羅、商彌等 4 國的先人。印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 417、426、438-439。

¹⁰⁶ 關於法滅的傳說，如《大毘婆沙論》（卷 183）、《大般涅槃經》（卷 16）、《摩訶摩耶經》（卷下）、《大威德陀羅尼經》（卷 18），都有記載。法滅的傳說，本是「過千歲後，正教法滅」的預言，也即是正法千年說。印順：〈北印度之教難〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 287、293-294、301。

¹⁰⁷ 印順提醒說：罽賓佛教受到「幻術」、「魔力」、「一夜已得是法」的影響，而遭到

當時罽賓國王名彌羅掘，因邪見熾盛，於是毀壞塔寺，殺害僧眾。並以利劍，斬師子比丘的頭，頭中無血，唯乳流出。師子比丘是中國禪宗推崇的第二十四祖，他的被殺，確是佛教界的重大損失。據印順研究指出，《付法藏因緣傳》所言並不正確，因彌羅掘王是五、六世紀間的人，而罽賓滅法與師子比丘事件，是更古老的傳說。¹⁰⁸可見其中，是有附會成分存在。

三、四大聲聞住世傳說

傳說佛世有四大聲聞（摩訶迦葉、阿那律、賓頭盧頗羅墮、羅睺羅），共同教化跋提長者及其姊的傳說。佛陀涅槃以後，佛教界有感於依怙及護持需要，因而有四大聲聞不入涅槃長久住世弘化的傳說。後來，又有十六羅漢住世護持佛法的傳說。

十六羅漢初見於堅慧《入大乘論》，玄奘所譯《大阿羅漢難提密多羅所說法住記》，詳說十六羅漢，及護持的化區（在中國，則訛傳成為十八羅漢）。以上所敘，均屬部派佛教的傳說。¹⁰⁹印順認為四大聲聞及十六阿羅漢長久住世的傳說，可以溯自《長部》，因其重視神通，乃有神通延壽的信仰，¹¹⁰這種屬於人的護法，卻類似天神護法。據傳佛曾命賓頭羅頗羅墮：「若汝當留住（世），後須彌勒佛出，迺般泥洹去耳！」《阿育王傳》也有未入涅槃的賓頭盧來應供的記載。《舍利弗問經》說：佛囑摩訶迦葉、賓頭盧、君徒鉢歎、羅睺羅等四大比丘，住世不泥洹的傳說。¹¹¹

破壞，是佛教史上的慘痛事件，純正的佛弟子應多慎思！印順：〈淫欲為道〉，《華雨集》，第4冊，頁217-221。

¹⁰⁸ 印順：〈北印度之教難〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁303-306。

¹⁰⁹ 印順：〈佛法中特別愛好的數目〉，《華雨集》，第4冊，頁232；印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁528-530。

¹¹⁰ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁263。

¹¹¹ 印順：〈方便之道〉，《華雨集》，第2冊，頁313。

柒、有關器世間的傳說

印順認為：關於須彌山與四洲的說法，在釋尊以前，印度早有了四洲的傳說，考釋尊所引述的，古代的須彌山與四洲說，大體是近於事實的。從來說：須彌山在大海中，為世界的中心。山的四面有四洲，即南閻浮提、東毘提訶、西瞿陀尼、北拘羅州。「須彌」梵語「須彌盧」，與喜馬拉雅的梵語相合，山南的閻浮提，從閻浮提河得名，即是恒河上游—閻浮提河流域。毘提訶本為摩竭陀王朝興起以前，東方的有力王朝，在恒河下流。瞿陀尼，譯為牛貨，是游牧區，在印度西北。拘羅，即福地，本為婆羅門教發皇地，在閻浮提以北。以地球說，一般每解說為四洲中的南閻浮提。閻浮提是印度人對印度的自稱，佛法傳來中國，於是閻浮提擴大到中國。到近代世界範圍擴大，有以須彌山是北極，四大洲即地球上的大陸；更有以須彌山系即太陽系，水、金、地、火四行星即四大洲，閻浮提擴大為地球的別名。

印順對於佛經中所談及的四洲傳說的基本看法是：佛陀為理智的、道德的宗教家，自有他的中心工作，無暇解說天文、地理。佛法中的世界安立，大抵是引用當時的傳說。所以，若從古典去考察，佛陀雖採用世俗的須彌四洲說，且大致與事實相差不遠。但吾人對於現實的、科學的佛法，應從傳說中考尋早期的傳說；從不違現代世俗的立場，接受或否定它，決不可牽強附會了事。¹¹²印順所持的理性態度是值得肯定的，而且這一種態度，在他的著作中，隨處可見。

惟上述有關須彌山與四大洲的傳說，若與近代所知的世界情況，發現相合甚或矛盾時，吾人當如何化解其間的歧見，至應有一合理的解說，以免引起誤會，而失去對佛法的信仰。印順的看法是：古代的地理傳說，起初都是有事實根據的。不過在傳說過程中，不免羈入想像成分，弄到與實際情形脫節。經典中所載的須彌山與四洲說，是釋尊部分引述俗說，再由

¹¹² 印順：《佛法概論》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 1 月，修訂 2 版），頁 123-127。

後人推演組織完成的。佛陀是德行的、智慧的宗教家，他著重於導人離惡向善，斷惑證真。對於世界的情況，只是隨順世俗所說的世界悉檀。換言之，佛說的天文、地理，是隨順當時印度人所知的世界情況而說，有「黃葉止兒啼」、「空拳誑小兒」的方便作用在。¹¹³

四洲中的北拘盧（鬱多羅拘盧）的傳說，最具神話色彩，其流傳相當古老，早在佛教以前的《梵書》中就已存在。傳說中，北拘盧是四大部洲之一，已成為神話地區。但傳說是有事實背景的，依地理去考察，應該在印度北方的山地。北拘盧洲人的膚色是同一的，表示平等沒有階級，沒有國王（政治組織），沒有家庭夫婦關係，男女間自由好合，兒女也不屬於父母。喫的是自然稞米，衣服是從樹上生的。人都活一千歲，沒有夭折。在這樂土中，沒有我、我所，沒有繫屬，死了生天。但這裏沒有佛法，所以被稱為八難之一。北拘盧洲的傳說，一般以為是阿利安人移住印度，對祖先鄉土原始生活的追慕。¹¹⁴

又經中每說到天、魔、梵。「天」指四王天、忉利天、夜摩天、他化天、他化自在天（六欲天）。他化自在天有魔宮，以上即達色界的梵天。這大體是印度舊有的傳說。天、魔、梵的層次，契合於傳統婆羅門教的教說。然佛法雖引用傳說，但不以婆羅門所說的復歸於梵天為究竟，因為梵天還在生死中。¹¹⁵依《長阿含》（卷 20）、《世紀經》等說，帝釋為三十三天主，中央大城名善見城，另有善法堂，非常莊嚴，與淨土相似。可以看做是印

¹¹³ 印順：〈須彌山與四洲〉，妙雲集下編之十一，《佛法是救世之光》（臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月，修訂 1 版），頁 415-418。

¹¹⁴ 民國 43 年 1 月 23 日，中國佛教會以中佛會名義，分電臺灣省分會、各縣市支會、各佛教團體會員、佛學講習會等，一致協助取締印順所著之《佛法概論》乙書，並以副本分送內政部、省政府、省保安司令部、省警務處、各縣市政府，以表示中佛會的協助政府。取締的理由是：該書對於北拘盧洲的解釋，有為匪宣傳之嫌疑。印順在李子寬授意下，將「不妥部分」修正，才解決了問題。印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 495-497；印順：《平凡的一生》（增訂本），頁 69-85。

¹¹⁵ 印順：《佛法概論》，頁 127-128。

度神話固有的傳說，而為佛弟子化做人間故都的傳說。¹¹⁶隨著大乘佛法的弘傳，出現了許多佛門護法。印順以為：大乘經中，大梵、帝釋、四天王的說咒護持，大抵與印度民間信仰的神，及天上的星宿（也被想像為神）有關。¹¹⁷

除上述有關四大洲以及諸天的描述外，《中阿含》、《長阿含》、《增壹阿含經》，大同小異的說到世界的起源與演進，其中包括世界生成史及社會演進史兩部分，雖表現在傳說形式中，卻可看做是佛法對於世界人類演進的根本看法，值得吾人重視。¹¹⁸雖然經中所敘，並不一定與當今科學知識契合，但亦頗有可參之處。

印順以為：佛經上說到許多天文、地理，大抵上是適合於當時的常識，卻未必與現在的科學相應。這些天文、地理，都不是佛法中最重要、最根本的教義，有它或沒有它都無所謂，所以它們是否合於當代科學也無關緊要。¹¹⁹可見印順對於佛典中有關器世間傳說的基本態度，是相當理性的。

捌、中國佛教史上的傳說

西漢末年，印度佛教由西域大月氏傳入中國，這以後近兩千年中，佛教對中國思想文化，曾發生很大影響。佛教經典中的一些神話人物，如觀世音（觀音）、善財、龍女、文殊、普賢、韋馱、四大天王、十八羅漢、夜叉、哪吒、龍王、彌勒、散花天女等，通過僧侶們對經典的講述，和寺廟

¹¹⁶ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 501。

¹¹⁷ 印順：〈方便之道〉，《華雨集》，第 2 冊，頁 316。

¹¹⁸ 世界開始凝成時，先於「空輪」中生「風輪」，再由「風輪」而「水輪」，末了結成「金輪」，顯現世界的成立，取著於圓形而施轉的運動。世界人類則傳說從光音天下凡，當時人類如兒童般，充滿喜樂，無憂無慮，既沒有所謂經濟問題，也無家庭男女。所吃為地肥，後因各地所產食物不同，而有膚色不同，並導致族群分化。後吃自然米，發現有男女差異，有家庭組合，人口漸多，私心轉盛，並常為蓄積而爭。由於人類私欲有增無已，殺、盜、淫、妄等罪蔓延。印順：《佛法概論》，頁 129-132。

¹¹⁹ 印順：〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，《華雨集》，第 5 冊，頁 162。

壁畫雕塑的「現身說法」，對一般群眾並不陌生。這些神化人物，雖出自佛教典籍，但人物形象和故事本身，卻已經過一番中國化，成為具有特殊中國風味的東西。¹²⁰上述所列人物，常被作為神話或文學作品中的主角，或是配角。他們雖從印度而來，卻在中國安家立戶。¹²¹由於印順畢生研究，主要以印度佛教思想為主要範疇，所以在他著作中所提及的傳說或神話，也是以印度佛教史上的居多，然其論述中，亦有部分涉及中國者，其中亦可看出他對中國佛教史上傳說成分的理解。謹就個人閱讀印順著作，將其中有關中國佛教史之傳說歸納如下七項：

一、漢明感夢及攝摩騰入中國傳說

有關佛教傳入中國，「漢明感夢，初傳其道」，最為史家所公認。這一傳說的最早紀錄，見於〈四十二章經序〉及《牟子理惑論》。但事實上，佛教在中國流行，比明帝永平時代要早得多。¹²²又傳說攝摩騰初從西域來，最初住在鴻臚寺（招待諸侯及四方邊民），所以佛教的道場，也稱為寺。寺的本義是「近侍」。漢代，寺是中央與地方的政事機關。有時候，也稱帝王的近侍集團為寺。寺在漢朝，是朝廷、官廳，佛教建築道場也稱為寺，是與國家有關的。攝摩騰之來中國，為漢地有沙門之始。¹²³由上可知：印度佛法傳入中國，始於「漢皇致夢感之祥，摩騰應東來之運」（志磐語）。然

¹²⁰ 袁珂：《中國神話史》，頁 163-164。

¹²¹ 佛教神祇在進入民間後，不但神性會發生變化，有時還與其他宗教神祇相互混同。中國道教神與佛教神就常常同時出現在文學作品中。袁珂：《袁珂神話論集》，頁 157。袁珂：《華風現影（11）：神異篇》（臺北：書泉出版社，1993 年 9 月），頁 12；潛明茲：《中國神話學》（銀川：寧夏人民出版社，1996 年 5 月），頁 204。

¹²² 有關《四十二章經》的傳譯，印順認為有中原與江東的不同傳說，兩者原是分明的。但在梁慧皎的《高僧傳》中，卻將之糅成一團，致使古來傳說真面目，從此模糊不清。印順：〈漢明帝與四十二章經〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 343-351。

¹²³ 印順：〈漢明帝與四十二章經〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 354-355；（梁）釋慧皎：《高僧傳》，卷 1，大正藏，第 50 冊，頁 322c。

佛法初來中國，因史實難明，故有謂為中國佛教史上之傳說時代。¹²⁴

二、有關康僧會與道生的傳說

據《高僧傳》(卷 1)，載有康僧會精誠感獲舍利，孫權大為歎服，而為建塔的傳說。¹²⁵又傳說道生在虎丘時，覺得世人不辨是非，已沒有人可以自己共論，乃向石頭說法，說到一切眾生都有佛性，連頑石都點頭了。他的為頑石說法，與屈原的天問一樣，確是同樣的忠誠。¹²⁶

三、付法相承傳說

傳說佛在入涅槃之前，以法付囑迦葉，迦葉以法付囑阿難，阿難以傳商那和修，商那和修以法付囑優波毘多，優波毘多以法付囑提多迦的五師相承說，是中國舊有的傳說，兩晉時代已普遍流傳。這一傳說的最早紀錄，是《阿育王傳》。¹²⁷佛法有師承的傳授，師長並以護持正法相付囑，用以保證佛法長久住世。據元魏所譯《付法藏因緣傳》，共傳二十四代，到師子尊者為止。¹²⁸另據《景德傳燈錄》，在天竺共傳二十八代，其中第二十八祖菩提達摩到中國後，承傳譜系轉由中國人接替。¹²⁹

¹²⁴ 繼夢法師認為，在安世高、支婁迦讖二人來後，展開譯經工作表，中國佛教才由「傳說階段」步入「信史階段」，安世高開啟「禪數學風」，支婁迦讖則為大乘佛教奠基，二人在中國佛教史上占有相當地位。實則，繼夢法師所謂的信史階段，仍有不少佛門傳說出現。志磐：《佛祖統紀》，序，大正藏，第 49 冊，頁 129b；繼夢法師著：《中國佛教傳入史綱》(臺北：圓明出版社，民國 83 年 11 月)，頁 169-214。

¹²⁵ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 78-79；釋慧皎：《高僧傳》，卷 1，大正藏，第 50 冊，頁 325b-c。

¹²⁶ 印順：〈點頭頑石話生公〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 398。

¹²⁷ 印順：〈佛滅紀年抉擇談〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 127-128。

¹²⁸ 印順：〈中國佛教瑣談〉，「拈華微笑」條，《華雨集》，第 4 冊，頁 161-162。

¹²⁹ 在諸祖相承說之前際，另有七佛之說。七佛說是佛教早期共有傳說，在第二結集時早已成立，被編入《長阿含經》。七佛是毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍浮佛、拘樓孫佛、拘

印順以為，古代禪者的傳記並不完全可信，因都經過輾轉的傳說，故後人在進行研究時，應注意傳說的多樣性以及應機性。¹³⁰所以付法系統雖可參考，但不能完全視為信史。中國的禪者，說到法系，因不瞭解達摩為南印的如來禪，而比附於西北印一切有系的禪統，說二十八祖或五十餘祖，是不可全然相信的。¹³¹依印順的看法是，應由禪法本身義理去考察，點出了禪宗付法的破綻，以作為後人理解付法相承說的憑藉。

四、四大名山傳說

中國的四大名山，為四大菩薩的道場，是起源於中國的傳說。唐譯《華嚴經》(卷 54)「菩薩住處品」中，提到清涼山及那羅延窟兩處，在中國這兩處被解說為五臺山。到唐菩提流志譯出《文殊師利寶藏陀羅尼經》，更進一步證明清涼山即五臺。中國的四大佛教聖地，除九華山的地藏菩薩，是源自《地藏菩薩本願經》結合新羅王子的故事外，餘如峨嵋、五臺、普陀三處，皆與《華嚴經》有關。這絕非巧合，而是相應於新佛教信仰為求在中國發展，不得不尋求「本地垂跡」的轉化結果。

唐、五代直至宋代，由於菩薩信仰逐漸民族化、本土化，先後形成了以中國名山作為某一菩薩信仰中心的四大菩薩道場：五臺山是文殊菩薩道場，峨嵋山是普賢菩薩道場，普陀山是觀音菩薩道場。¹³²

那含牟尼佛、迦葉佛及釋迦牟尼佛。又法藏部的《佛本行集經》，傳說有十四佛；銅鑠部的《佛種性經》，傳說過去有二十四佛。(宋)釋道原編著：《景德傳燈錄》(臺北：新文豐出版公司，民國 70 年 10 月，再版)，頁 14-50；另參大正藏，第 51 冊，頁 204a-220c；印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 153。

¹³⁰ 印順：《中國禪宗史》(臺北：慧日講堂，民國 60 年 6 月)，序，頁 6。

¹³¹ 印順：〈楞伽經編集時地考〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 225。

¹³² 唐末五代明州奉化的契此和尚，傳說是彌勒菩薩的化身，以契此和尚的彌勒形象和信仰，逐漸發展成為中國彌勒信仰的主流。印順：〈大乘經所見的中國〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 262；楊曾文：〈彌勒信仰的民族化—布袋和尚〉，見何勁松主編：《布袋和尚與彌勒文化》(北京：宗教文化出版社，2003 年 4 月)，頁

五、有關老子、孔子、顏回的傳說

《神仙傳》謂：老子處胎八十年而生，生而髮白，因名曰老子。印順以為，此種說法屬道家舊說，其源則取諸佛教傳說。據元魏吉迦夜所出《付法藏因緣傳》（卷 5）云：「脇比丘由昔業故，在母胎中六十餘年，既生之後，鬢髮皓白」。然脇比丘故事，更別有傳說為依。

佛世有比丘名「上座」，《婆沙論》釋其得名因緣，即謂處胎六十年而生，生而髮白。印順推斷：此為上座之傳說，一轉而為脇比丘故事，再轉為老子也。¹³³

又疑偽部的《清淨法行經》云：「月光菩薩，彼稱顏回；淨光菩薩，彼稱仲尼；迦葉菩薩，彼稱老子。」印順認為，該經所說三聖在中土化導的說法，全不可信。而太虛大師卻以為：老聃迦葉、仲尼儒童是六朝時一種調和道儒的傳說。¹³⁴

六、護法韋馱傳說

流行於中國佛教界之護法韋馱，現天將身，執金剛杵，為佛教之特殊護法神，與密跡金剛力士之神格，最為相合。韋馱之名稱，出於韋馱天，與韋琨將軍亦有密切關係。可知，中國人心目的護法韋馱，其內涵實包括密跡金剛與韋琨將軍、韋馱天三者，其構成係以密跡金剛為主體，經韋琨將軍說之聯繫，而與韋馱天合化。¹³⁵

65；江燦騰：〈觀音信仰與佛教文學〉，《臺灣佛教與現代社會》（臺北：東大圖書公司，民國 81 年 3 月），頁 95。

¹³³ 印順：〈華雨集〉，「老子生而髮白」條，妙雲集下編之十，《華雨香雲》，頁 199-200。

¹³⁴ 印順：〈大乘經所見的中國〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 263；太虛：〈答王寂照問〉，《太虛大師全書》，第 26 冊（臺北：善導寺佛經流通處，1980 年），頁 462-463。

¹³⁵ 韋琨將軍出自道宣之《感通錄》及道世之《法苑珠林》。韋馱天本是印度所崇拜群神

七、民間流傳有關生死傳說

據傳為趙宋藏川所出之《地藏菩薩發心因緣十王經》，閻羅國中有十王，人死後，要在這裡接受十王的審判。十王即一般傳說的十殿閻羅。在敦煌遺書和石窟中，出現不少五代、宋初的「地藏與十王」的畫像；凡與地獄題材有關者，地藏菩薩均占有極重要的地位。而地獄諸王的出現，可能與唐末五代以降的政治紊亂形勢有關。¹³⁶又一般人對於什麼是生？什麼是死？因沒有正確的認識，不免有各種以訛傳訛的傳說。如有關投胎故事，雖可使人相信三世因果，卻是錯誤的傳說。又中國民間及佛教界，有關死後魂遊地獄的傳說也不少，這些雖不一定是造謠，但都是錯誤的。¹³⁷

之一，傳入中國至梁時，已被視為護法神。密跡金剛力士，本以護侍釋尊，守護正法為事。另一可參例子，為哪吒在中國民間傳說，據宋普濟撰《五燈會元》卷2云：「哪吒太子，析肉還母，析骨還父，運大法力，為父母說法。」是《三教撰神大全》（卷7）、《封神演義》（12-14回）、《西遊記》（83回）中，有關哪吒神話的最早淵源。印順：〈護法韋馱考〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁245-249；袁珂：《中國神話史》，頁166-167。

- ¹³⁶ 十殿閻王指秦廣王、楚江王、宋帝王、五官王、閻羅王、變成王、泰山王、平等王、都市王及五道轉輪王。這些王名在敦煌本《佛說十王經》及大足石刻地獄變相中，均可見到。南宋沙門宗鑑編撰之《釋門正統·利生志》中，也有十王之名。「十王」之說，雖是中國的土產，但其中有少數王名也借用了佛教固有的名字如閻羅王、轉輪王；「平等王」可能與佛教所謂的「平等世界」、「平等心」有關；「變成王」，在有些文獻中寫成「卞城王」，有如宋帝王，其中透露了一些五代、宋初的歷史背景。印順：〈中國佛教瑣談〉，「鬼與地獄」條，《華雨集》，第4冊，頁124；杜斗城：《敦煌本佛說十王經校錄研究》（蘭州：甘肅教育出版社，1989年12月），頁232-246。
- ¹³⁷ 投胎的傳說，如老爺在書房中睡覺，似夢非夢見某人進來。正驚疑不定，丫環來報，夫人生了公子。公子正是某人靈魂來投胎的。又如說：有女人懷孕，過了十月，還沒生下孩子，等山中某老禪師坐化，女人才生下孩子，所以孩子是某老禪師的轉世。印順：〈中國佛教瑣談〉，《華雨集》，第4冊，頁113-115。

玖、結論

總結本文所敘，歸納印順對於佛教傳說的理解與運用，提出個人粗淺看法如下：

一、印順將佛法分為重知識的甲型與重經驗的乙型。¹³⁸除了影響他對中、印兩國佛教史的評價外，也影響到他對於佛教中的傳說評價，印順是屬於重知識型的，理性高於感性，其對傳統的看法也是屬於理性的，此與重感性（信仰）的中國佛學，有著相當大的歧異。當讀者面對他對佛教傳說的想法時，首先要能掌握他的此一思想特質，才能夠以一種客觀而持平的心態，去理解他何以能提出異於傳統學者的諸般看法。

二、印順對於佛教聖典傳說的態度，基本上是採用說一切有部對傳說的看法。說一切有部主流—阿毘達磨者，對於傳說、文頌採批判態度，而非一律看作是事實。如《大毘婆沙論》卷 183 有云：「然燈佛本事，當云何通？……答：此不必通，所以者何？此非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是傳說。諸傳所說，或然不然。」但說一切有部的旁系—持經譬喻者，則採用許多本生、譬喻，來充實說一切有部律，成為《根本說一切有部毘奈耶》。印順對於傳說的基本看法，與說一切有部的主張，頗為契合，或許可以理解到印順何以有時被稱為「論師」的原因。¹³⁹

三、印順對於佛教傳說的基本態度，早在撰寫《佛法概論》的 1940 年代即已確立。該書對於有關器世間結構傳說的態度，已充分的表現出極具理性的色彩。他對佛教傳說的想法，一直到晚年所寫的幾部大書—《原始佛教聖典之集成》、《說一切有部為主之論書與論師之研究》、《初期大乘佛教之起源與開展》，並未有根本的改變。就這點而論，他對於印度佛法的

¹³⁸ 印順：《平凡的一生》（增訂本），頁 241。

¹³⁹ 演培法師在《成佛之道偈頌講記》中，即稱印順為「論師」。印順：《原始佛教聖典之集成》，頁 362-363；演培法師講，陳淨熒記：《成佛之道偈頌講記》（高雄：慈源禪寺，民國 86 年 5 月），自序及正文頁 1-12。

許多基本看法，也都成形於 1940 年代，如撰於民國 31 年的《印度之佛教》乙書中，對於性空唯名、虛妄唯識與真常唯心大乘三系的判教，以及對於印度佛教史上的一些看法上。

四、由於印順對於佛教傳說所採取的理性看法，難免影響他對大乘佛法的評價。印順以為，「佛法」在流傳中，出現了「大乘佛法」，更演進而為「祕密大乘佛法」，其間主要的推動力，是「佛涅槃後，佛弟子對佛的永恆懷念」。因懷念是通過情感的，難免雜有想像的成分，離世尊越遠，想像的成分也越多。¹⁴⁰印順認為，印度大乘佛教如能貫徹一切有部「諸傳所說，或然不然」的方針，從本生的寓意，去闡明菩薩大行，則大乘佛法的開展，當更能平實些。但在一般佛教傳說下，通俗弘化的「譬喻師」們，常引用「本生」，作為教化的題材，而將傳說作為事實，此對往後興起的大乘菩薩，有很深遠的影響。¹⁴¹在大乘三系判攝中，印順認為真常唯心的如來藏說，是大乘佛法為適應世俗而興起的通俗說。如來，是世俗神我的異名，而藏是胎藏，淵源於《梨俱吠陀》的金胎神話，稱之為「藏」，又與印度傳統神學相呼應，是通俗而容易被人接受的。「開引計我諸外道故，說如來藏」（楞伽經語）。可見說如來藏我，是為了攝化外道；如來藏我與印度固有宗教，是有關係的。¹⁴²

五、由於印順畢生研究重心偏在印度佛教史上，所以相對之下，對中國佛教史的研究不免較少。印度佛法傳到中國流行二千多年中，也產生了

¹⁴⁰ 印順：《印度佛教思想史》，自序，頁 1；印順：《初期大乘佛法之起源與開展》，自序，頁 3、5。

¹⁴¹ 印順：《初期大乘佛法之起源與開展》，頁 146-147。

¹⁴² 如來藏我，是深受印度神學影響的。唯識學者沒有忘卻佛法的根本立場，所以以生滅相續的種子，說本有的無漏功能，以阿賴耶妄識，說識與根身藏隱同安危，巧妙的解說了如來藏我，而脫卻了如來藏我的神學色彩，這就是唯識學的種性說。另印順在〈上帝愛世人〉乙文中，也提到站在希伯來宗教立場，伊甸園神話必須肯定其真實性，否則神學基礎將受到動搖，而伊甸園神話的產生，也是有它的時空背景。印順：《印度佛教思想史》，頁 157、162-163；印順：《如來藏之研究》，頁 205；印順：〈上帝愛世人〉，妙雲集下編之六，《我之宗教觀》，頁 195-198。

不少傳說、不少神話。有學者推崇《大唐西域記》一書，認為該書不但是中西交通史的重要典籍，同時也是傳說的寶庫。¹⁴³其實有關中國佛教史上的傳說材料，在大正藏《史傳部》（4冊）及四庫全書集部中，如王琰《冥祥記》、王嘉《拾遺記》、劉義慶《幽明錄》、張讀《宣室志》、劉斧《青瑣高議》等書，應有不少資料，等待有心者進一步去探究。因為唯有透過縝密而詳實的研究，才能撥開傳說的迷霧，回復中國佛教史的真面目。

就傳說史料之本質而言，傳說是富有流動性的。它在時代與環境的變遷中，不停的演變。在流傳過程中，有許多重要的因素反而被忽略，附帶的因素倒被強調。¹⁴⁴所以研究者在面對眾多佛教傳說時，是應有一正確的理解方式與態度。在研究過程中，應注意到我們所處理的問題是古代的，所處理的材料是傳說的。這種傳說，佛典中常被稱為譬喻，是說教時所引用的事證。為了感動聽眾有時候需透過神話形式，或以較生動的形式來表現。所以，研究者應認識它的性質，重視其所表顯、所涵攝的真義，而不被其形式所拘蔽。¹⁴⁵

本文撰寫目的之一，是想透過印順對佛教中的傳說與神話的理解與運用，來看它在佛教中的融涉與演變。在佛法研究上，印順有著明顯的「主智論」色彩，在看待佛典上，印順的理智傾向，是超乎信仰層面的。這在他對待佛教中的傳說（傳話）的態度上，可以明顯的看出。當然他的純理性議論，如對於彌陀信仰與太陽神話的看法上，對於部分教界人士是會造成某種程度的衝擊，淨土行人對於印順所拋出的議題，不能採取駝鳥式的

¹⁴³ 王秋桂撰：〈後記〉，見李亦園、王秋桂主編：《中國神話與傳說學術研討會論文集》，下冊，頁 741。

¹⁴⁴ 潛明茲也認為，神話一經產生，並不是靜止不動，而是隨著社會發展，以及人們不同認知與思維，而有不同的闡述。袁珂強調：神話究其本質，具有開放型的特性。印順：〈北印度的教難〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 286；潛明茲：《神話學的歷程》（哈爾濱市：北方文藝出版社，1989 年 4 月），頁 4；袁珂：《袁珂神話論集》，頁 428。

¹⁴⁵ 印順：〈佛滅紀年抉擇談〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁 108-109。

迴避，而應廣讀相關經論，方能作出合理的回應。¹⁴⁶

基本上，印順對於佛典中神話（傳說）的看法，若依文本所敘，是頗符合學術研究精神的。但若完全依此原則而展開的論述，是否也具有一些盲點在？也是今後研究者所必須面對的嚴肅課題。太虛大師就認為：佛法不是神話的、想像的，是有超世間的果證作根據的。即如小乘經雖比較近乎人情，但如果完全根據人情來探究，還有很多講不過去，何況大乘教理呢？如以普遍思想，或以人間的歷史來推測，密宗經咒與《華嚴經》，《瑜伽師地論》等傳出的來源，便都不可靠，近乎神話，尋不到它的基礎。但佛法是有不可思議的佛果法、聖果法作基礎的，須證了佛果、聖果以後，才能判別它的真實與虛偽。¹⁴⁷儘管如此，印順對於佛典中傳說與預言的理智態度，仍是值得我們參考的，他說：

一般認經典為出於佛口親說，所以許多事實都成為預言。但如從史的觀點去考察，即能明白看出經典的時代性。不但佛教的思想演進，可以明了他的源流遞演。而許多事實，即編集者與當時當地的佛教情況，社會環境，種種制度、傳說，常會或多或少，或正或反，有意無意的編集進去。表現於經典中的傳說與預言，常是寓意的、暗示的、閃爍的，事實與想像雜糅的，不能一字一句的作為忠實的史料看，研究時該特別審慎，不存成見，將事實從傳說與預言中揭露出來。¹⁴⁸

¹⁴⁶ 林鎮國教授也認為，印順佛教思想主要建立在歷史文獻研究的基礎上，而歷史文獻學研究本身即有解除神話的功能，若未有進一步詮釋，易引致原有信仰的失落。中國佛教的晚期發展，義學沒落，唯剩禪、淨二家，並以禪淨合一為主流。如何面對淨土教的諸多神話，成為佛教思想家無法避免的課題。林鎮國：〈布特曼與印順的解神話詮釋學〉，《當代》，第184期（2002年12月），頁58、62。

¹⁴⁷ 太虛：〈佛法建在果證上〉（民國23年4月），《太虛大師全書》，第15冊，頁2755-2756。

¹⁴⁸ 印順：〈北印度之教難〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》，頁285-286。

徵引書目

(一)專書

(宋)志磐，《佛祖統紀》，大正藏，第 49 冊。

(宋)釋道原編著，《景德傳燈錄》。臺北：新文豐出版公司，民國 70 年 10 月。

《大唐西域記》，大正藏，第 51 冊。

《婆藪槃豆法師傳》，大正藏，第 50 冊。

水野弘元等著，許洋主譯，《印度的佛教》。臺北：法爾出版社，民國 77 年。

平川彰著，釋顯如、李鳳媚譯，《印度佛教史》(上冊)。嘉義：新雨雜誌社，2001 年 3 月。

未署撰者，《中國神話故事》。臺北：河洛圖書出版社，民國 65 年 8 月。

印順，《佛法概論》。臺北：正聞出版社，民國 81 年 1 月。

印順，《中國古代民族神話與文化之研究》。臺北：正聞出版社，民國 83 年 5 月。

印順，《平凡的一生》(增訂本)。臺北：正聞出版社，民國 83 年 7 月。

印順，《印度之佛教》。臺北：正聞出版社，民國 81 年 10 月。

印順，《印度佛教思想史》。臺北：正聞出版社，民國 82 年 5 月。

印順，《原始佛教聖典之集成》。臺北：正聞出版社，民國 83 年 1 月。

印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》。臺北：正聞出版社，民國 81 年 10 月。

印順講，演培、續明記，《大乘起信論講記》，妙雲集上編之七。臺北：正聞出版社，民國 80 年 1 月。

李亦園、王秋桂主編，《中國神話與傳說學術研討會論文集》，下冊。臺北：漢學研究中心，民國 85 年 3 月。

李維斯陀 (Claude Levi-Strauss) 著，王維蘭譯，《神話與意義》。臺北：時

- 報文化出版公司，民國 72 年 2 月。
- 杜斗城，《敦煌本佛說十王經校錄研究》。蘭州：甘肅教育出版社，1989 年 12 月。
- 依淳，《本生經的起源及其開展》。臺北：佛光文化出版公司，1997 年 9 月。
- 林惠祥，《神話論》。臺北：臺灣商務印書館，1995 年 6 月。
- 法賢譯，《佛說八大靈塔名號經》，大正藏，第 32 冊。
- 段芝，《中國神話與傳說》。臺北：地球出版社，民國 70 年 10 月。
- 袁珂，《中國神話傳說》，上冊。臺北：駱駝出版社，民國 76 年 8 月。
- 袁珂，《華風現影（11）：神異篇》。臺北：書泉出版社，1993 年 9 月。
- 郭朋，《印順佛學思想研究》。臺北：正聞出版社，民國 81 年 11 月。
- 喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）著，李子寧譯，《神話的智慧（下）》。臺北：立緒文化，民國 85 年 12 月。
- 演培法師講，陳淨英記，《成佛之道偈頌講記》。高雄：慈源禪寺，民國 86 年 5 月。
- 潛明茲，《中國神話學》。銀川：寧夏人民出版社，1996 年 5 月。
- 潛明茲，《神話學的歷程》。哈爾濱市：北方文藝出版社，1989 年 4 月。
- 韓廷傑譯，《島史》。臺北：慧炬出版社，民國 85 年 5 月。
- 繼夢法師，《中國佛教傳入史綱》。臺北：圓明出版社，民國 83 年 11 月。
- 釋昭慧，《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》。臺北：法界出版社，民國 90 年 3 月。
- 釋昭慧，《律學今詮》。臺北：法界出版社，民國 88 年 9 月。
- 釋慧皎，《高僧傳》，大正藏，第 50 冊。

(二) 論文

- 〈《神話學入門》跋〉，見大林太良著，林相泰、賈福水譯，《神話學入門》。北京：中國民間文藝出版社，1989 年 1 月。
- 太虛，〈佛法建在果證上〉（民國 23 年 4 月），《太虛大師全書》，第 15 冊。

- 臺北：善導寺佛經流通處，1980年。
- 太虛，〈答王寂照問〉，《太虛大師全書》，第26冊。臺北：善導寺佛經流通處，1980年。
- 印順，〈上帝愛世人〉，妙雲集下編之六，《我之宗教觀》。臺北：正聞出版社，民國81年2月。
- 印順，〈大乘經所見的中國〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社，民國81年4月。
- 印順，〈中國佛教瑣談〉，《華雨集》，第4冊。臺北：正聞出版社，民國82年4月。
- 印順，〈文殊與普賢〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社，民國81年4月。
- 印順，〈方便之道〉，《華雨集》，第2冊。臺北：正聞出版社，民國82年4月。
- 印順，〈王舍城結集之研究〉，《華雨集》，第3冊。臺北：正聞出版社，民國82年4月。
- 印順，〈北印度之教難〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社，民國81年4月。
- 印順，〈佛法中特別愛好的數目〉，《華雨集》，第4冊。臺北：正聞出版社，民國82年4月。
- 印順，〈佛鉢考〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社，民國81年4月。
- 印順，〈佛滅紀年抉擇談〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社，民國81年4月。
- 印順，〈阿難過在何處〉，《華雨集》，第3冊。臺北：正聞出版社，民國82年4月。
- 印順，〈紀念佛誕說佛誕〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社，民國81年4月。

- 印順，〈淫欲為道〉，《華雨集》，第 4 冊。臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月。
- 印順，〈淨土新論〉，妙雲集下編之四，《淨土與禪》。臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月。
- 印順，〈華雨集〉，妙雲集下編之十，《華雨香雲》。臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月。
- 印順，〈須彌山與四洲〉，妙雲集下編之十一，《佛法是救世之光》。臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月。
- 印順，〈楞伽經編集時地考〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月。
- 印順，〈遊心法海六十年〉，《華雨集》，第 5 冊。臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月。
- 印順，〈漢明帝與四十二章經〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月。
- 印順，〈論佛滅的年代〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月。
- 印順，〈論毘舍離七百結集〉，《華雨集》，第 3 冊。臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月。
- 印順，〈論提婆達多的「破僧」〉，《華雨集》，第 3 冊。臺北：正聞出版社，民國 82 年 4 月。
- 印順，〈龍樹龍宮取經考〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月。
- 印順，〈點頭頑石話生公〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月。
- 印順，〈護法韋馱考〉，妙雲集下編之九，《佛教史地考論》。臺北：正聞出版社，民國 81 年 4 月。
- 印順，〈中國佛教的由興到衰及其未來的展望〉，《華雨集》，第 5 冊。臺北：

正聞出版社，民國 82 年 4 月。

江燦騰，〈觀音信仰與佛教文學〉，《臺灣佛教與現代社會》。臺北：東大圖書公司，民國 81 年 3 月。

林鎮國，〈布特曼與印順的解神話詮釋學〉，《當代》，第 184 期（2002 年 12 月）。

郭朋，〈佛教思想史上的一個劃時代偉人〉，釋恆清主編，《佛教思想的傳承與發展－印順導師九秩華誕祝壽文集》。臺北：東大圖書公司，民國 84 年 4 月。

陳慧劍，〈當代佛教思想家印順導師〉，印順編，《法海微波》。臺北：正聞出版社，民國 82 年 2 月。

楊曾文，〈彌勒信仰的民族化－布袋和尚〉，何勁松主編，《布袋和尚與彌勒文化》。北京：宗教文化出版社，2003 年 4 月。

鄭志明，〈印順的中國古代神話研究〉，藍吉富主編，《印順思想－印順導師九秩晉五壽慶論文集》。新竹竹北市：正聞出版社，2000 年 4 月。

釋昭慧，〈印順導師對本生談與西方淨土思想的抉擇〉，藍吉富主編，《印順思想－印順導師九秩晉五壽慶論文集》。新竹竹北市：正聞出版社，2000 年 4 月。