

兜率天與諸佛出世(上)*

悲廣文教基金會董事 郭忠生

摘要

依一般所說，最後身菩薩在下降人間成就佛果之前，都是住在兜率天。諸佛出世，可以從空間與時間觀察。

就空間而言，《阿含經》及《尼柯耶》已經看到「三千大千世界」的教說，《瑜伽師地論》等論書進一步說「三千大千世界」一起成壞；「三千大千世界」的構成，最高只說到梵世

(brahmaloka)，因此語可以僅指初禪天，也可廣及色界諸天，甚至兼及無色界天，所以「三千大千世界」的概念，蘊含了佛教宇宙論的多元思想，包括世間的結構，成住壞空的過程，人壽的增減等等。

「三千大千世界」是一佛土，也就是出一位佛陀教化的自然場域，這延續了「一世無二佛」的經說，但佛陀的教化可以跨出其佛土，這也可以思考世界有邊無邊的意義。

佛土的概念預示了「現在十方佛」的存在。「唯一佛說」強調一切世界只有一位佛陀，應化無數，足以度化應機眾生。單從「十方有佛」，還不足以彰顯如《攝大乘論本》說的「同時無量圓；次第轉非理，故成有多佛」；強調菩薩行，可以有多數菩薩在不同佛土成就，才是大乘佛教菩薩教理的指標。

就時間而言，《阿含經》及《尼柯耶》已經開示未來無量諸佛的可能性，但經說的「賢劫」，究何所指，有不同的理解，後代出現「賢劫千佛」、「賢劫五百佛」的說法，甚至有人以賢劫諸佛就是「同時有多佛」。

彌勒是下一位要在人間出世的佛陀，這是佛教一致的傳說，而現在居住於兜率天的彌勒菩薩，究竟何時下生，有三種脈絡來理解：一、世間成住壞空的循環；二、兜率天壽；三、末法思想。

以《阿含經》及《尼柯耶》所傳為本，兜率天壽為人間五億七千六百萬年(576,000,000)，以此檢視漢譯佛典相關傳說，也只能如志磐所說的「佛所說義，不應有異，要是部主聽受機見有別，而譯師今古措辭之不同也」。

關鍵詞：宇宙論、三千大千世界、賢劫諸佛、佛土、彌勒、兜率天壽

* 本文為特約稿。

§ 0.1.在內容上，本文延續拙文〈釋迦菩薩「三祇百劫成佛」與「始願佛道」〉（郭忠生[2011]）的說明，茲為使題名與內容更為貼切，特就此一部分另立新題刊出。

§ 0.2.依《長含》第1《大本經》所傳，「過去七佛」的第一位毗婆尸佛（Viparīya；Vipassī），他以菩薩的身份，「從兜率天降神母胎，從右脅入，正念不亂。當於爾時，地為震動¹，放大光明，普照世界」，經文稱這些現象是「諸佛常法」（參看郭忠生[2004a]，25—44）。

此一《阿含經》及《尼柯耶》的教說，意味著：「預定」要成佛的菩薩，他的前一生（一生所繫菩薩）必定生在兜率天（Tuṣita；Tusita）²。為何如此呢？《大毘婆沙論》與《大智度論》都提出解說³。

¹ 依《長部》第14《大本經》，菩薩入胎及出胎，都有「一萬世界震動」（《漢譯南傳》，第6冊，頁282—頁286；Walshe[1995]，203—205）；又見《中部》第123《希有未曾有法經》（《漢譯南傳》12冊，頁106、頁109—頁110；Ñāṇamoli & Bodhi[1995]，980、983）。

² 玄奘譯《俱舍論》（卷11）稱作：「住瞻史多天一生所繫菩薩」（大正29，頁62上），真諦譯本作「住兜帥多天一生補處菩薩」（大正29，頁219下）；參看郭忠生[2002]，49—51。

³ 《大毘婆沙論》（卷178），大正27，頁892下—頁893上。《大智度論》（卷38），大正25，頁341下—頁342上。參看《佛本行集經》（T190），大正3，頁676中；《大般涅槃經》（T374，卷32，頁558中—下）；《瑜伽師地論》（卷37）的「俱生威力」（大正30，頁459下—頁496中）、《瑜伽師地論》（卷45）菩薩「究竟清淨方便善巧」（大正30，頁542中—下）。《大品經》（T223）〈發趣品〉所說九地菩薩的「菩薩胎生成就」等（大正8，

就理論而言，一生所繫菩薩究竟會在兜率天生活多久？這確是值得探討的問題。在現實與信仰的層面，《阿含經》及《尼柯耶》既已經預示彌勒菩薩將會在人間成佛，信眾自然想要知道：彌勒菩薩何時到來？

§ 0.3.彌勒如來會來到人間，而《中含》第92《青白蓮華喻經》說：「猶如青蓮華，紅，赤，白蓮花，水生水長，出水上，不著水。如是，如來世間生，世間長，出世間行，不著世間法。所以者何？如來無所著，等正覺，出一切世間」（大正1，頁575上），此處所說的「世間」有多種意義（參看郭忠生[2010]，278—282）。

又，《中含》第181《多界經》說：「若『世』中有二如來者，終無是處。若『世』中有一如來者，必有是處」（大正1，頁724上）⁴。

玄奘譯《法蘊足論》所傳的這段經文是：「無處無容，非前非後，有二如來生一世界。有處有容，非前非後，有一如來生一世界」（大正26，頁502中）。這樣的譯文，顯示兩個條件：

頁259中—下），按照《大智度論》的解說（大正25，頁418下—頁419中），也有此一意義。

⁴ 關於「多界經」的意義，參看印順法師[1968]，73—74。又見《四品法門經》（T776），大正17，頁713中。《中部》第115《多界經》（《漢譯南傳》，第12冊，頁45；Ñāṇamoli & Bodhi[1995]，929）。除了各種傳本的「多界經」外，「一世無二佛」的教說，也可見諸《長含》第3《典尊經》（大正1，頁31上）、《長含》第18《自歡喜經》（大正1，頁79上）及其相對應的《長部》經文。

「非前非後」是就時間而論；「一世界」，則指空間的層面。依《中部》第 115《多界經》的說法⁵，可以清楚的看出「非前非後」(apubbam acarimam)；至於「世界」，則是 lokadhātu。辭書中，如 PED 在 loka 項下，說 lokadhātu 此一複合詞是指宇宙的成素、要素 (constituent or unit of the Universe, "world-element")，也可指一個世界界域 (a world, sphere)，輪圍世間 (cakkavāḷa) 的別名。

Ñāṇamoli 認為：《清淨道論》所說的輪圍世間 (cakkavāḷa)，是指「世界界域」(world-sphere) 或宇宙 (universe)，這語詞是用來指稱一個完整的宇宙，而這樣的宇宙在數量上是難以計算的。這不是佛教所特有的宇宙觀，是 (印度) 早已共認的概念。依最狹義的解說，Lokadhātu 是指一個「世界界域」(one world-sphere)，但可以延伸到不同的任何數量，例如說：某梵天所能自在支配的 lokadhātu⁶。

⁵ Aṭṭhānametaṃ anavakāso yaṃ ekissā lokadhātuyā dve arahanto sammāsambuddhā apubbam acarimam uppajjeyyūṃ, netaṃ ṭhānaṃ vijjati'ti pajānāti; 'ṭhānañca kho etaṃ vijjati yaṃ ekissā lokadhātuyā eko araham sammāsambuddho uppajjeyya, ṭhānam etaṃ vijjati'ti pajānāti. (Ñāṇamoli & Bodhi[1995], 929 的譯文: 'He understands: 'It is impossible, it cannot happen that two Accomplished Ones, Fully Enlightened Ones, could arise contemporaneously in one world-system - there is no such possibility.' And he understands: 'It is possible that one Accomplished One, a Fully Enlightened One, might arise in one world-system - there is such a possibility)。

⁶ Ñāṇamoli[2011], 199, note 14. Ñāṇamoli 所舉的例子是《中部》第 120《行生經》(《漢譯南傳》第 12 冊，頁 85—頁 86；Ñāṇamoli & Bodhi[1995]，

輪圍世間 (cakkavāḷa) 就是指以須彌山 (Sumeru) 為中心，往外依次有七山、七海，在第七山之外圍第八大海，人類所居住的南瞻部洲 (Jambudvīpa) 等，就位在其中，最外層則有鐵圍山為界限，圍成一個空間，再加上諸天所居住的空間，構成有情的器世間 (bhājana-loka；國土世間)⁷。

另一方面，《阿含經》及《尼柯耶》也說到了「小千世界」(sahasī cūḷanikā lokadhātu)、「二千中千世界」(dvisahasī majjhimikā)、「三千大千世界」(tisahasī mahāsahasī lokadhātu) 《青白蓮華喻經》所說的「世間」究何所指？「多界經」所說「二如來生一世界」(「一世無二佛」)的「世界」(lokadhātu) 是指如何的範圍？

誠如 Ñāṇamoli 所說：輪圍世間 (cakkavāḷa) 所指的宇宙觀，不是佛教所特有的，本文即以 Gombrich 對古代印度宇宙觀的觀察，作為討論的起點。

§ 1.1.1. Gombrich ([1975], 110—112) 對印度宇宙論的特色有這樣的說明：「(但) 傳統印度宇宙論最令人感到棘手的，並不在於其出於想像，「和稀泥」的特色 (fantastic and uncritical

960—961)，經中說到於百千 (即 10 萬世界) (satasahasī lokadhātu) 自在的梵天 (the Brahmā of a Hundred Thousand abides intent on pervading a world-system of a hundred thousand worlds)。

⁷ 參 Hardy[1853], 2—3、8；Ñāṇamoli[2011], 199, note 14.《俱舍論》(卷 11)：於金輪上，有九大山，妙高山王，處中而住，餘八周匝繞妙高山。於八山中，前七名內，第七山外有大洲等，此外復有鐵輪圍山，周匝如輪，圍一世界 (大正 29，頁 57 中)。

character)，反而是其複雜的程度（complexity）。事實上，本文的題目既然叫“Ancient Indian Cosmology”，就不可避免的要提到四種宇宙論，而不是僅有一種。吠陀宇宙論是目前已知，最早的印度宇宙論，其不同於西元前五百年前後所興起的諸種古典宇宙論：印度教、佛教與耆那教。而印度教、佛教與耆那教三者之間的宇宙論，雖不至於截然全無關係，卻又各具特色。更棘手的是，這四種主要的宇宙論系統本身，看不到直接明瞭的單一圖像（，反而是諸說並起）。Kirfel 教授的大作《印度宇宙論》（*Die Kosmographie der Inder*），厚達四百餘頁，但幾乎全部只是文獻的引述，以及圖表，而且所處理的只是宇宙構成論（cosmography），也就是宇宙在空間上的結構。因篇幅的限制，筆者不得不選擇以四分之三的篇幅說明吠陀與印度教的宇宙論，這不是說佛教與耆那教此一部分的思想比較不重要，單純的只是因為絕大部分的印度人都是印度教徒。

但是先要談及，印度宇宙論為何這麼複雜？印度系統的社會組織，種姓制度，在歷史上所看到的發展，是透過堆疊與融攝（aggregation and inclusion）；並不是消除新近被溶入那群人的慣例，而是在整個社會大架構中，於比較下層的地方，賦予一定的位置。印度的宇宙論正也是如此。在印度神話傳說中，宇宙論的論題，是印度神話傳說的一支，幾乎很少捨棄某種理論或概念，而是與新的概念併存共生，即使彼此之間有不一致的地方。印度是廣袤又多元的地區，歷史上的絕大部分時期，政治上，群雄競起，各據一方。大約歷時兩千年，梵語的文明才遍及整個印度次大陸。事實上，直到今天，在比較偏遠的地區，有些人幾乎很少受其所影響。然而，印度有若干典籍，也

就是從西元一世紀陸續集出的《往世書》（*Purāṇas*），此類作品談論的主題有五個⁸，其中有兩個就是關於宇宙的時間與空間，這就是宇宙論。《往世書》也嘗試要調合不同版本的宇宙論，以呈現一個系統化的圖像。但不同的調合，卻又呈現不同的結論。系統化的進行，就是透過堆疊與融攝；譬如說，大體上是把不同的宇宙論看成是接續發生，而不是把某一故事情節看成是另一情節的隱喻（*allegorical alternative*）。各種印度古典宇宙論所見的空間與時間的面相，都是極盡誇張的龐大，此一現象的成因，很大部分的原因是這種堆疊與融攝的態度。要調合兩個系統，是把其中一個塞進去另一個系統，而形成一個更大的整體，我們所看到的是如同「多寶格」⁹（*Chinese boxes*）一樣的宇宙。

⁸ 此處所說的，就是《往世書》的 *pañcalakṣaṇa*。西元 1803 年，Henry Thomas Colebrooke 寫到：Every Purānā treats of five subjects: the creation of the universe, its progress, and the renovation of worlds; the genealogy of god and heroes; chronology, according to a fabulous system; and heroick history, containing the achievements of demi-gods and heroes (Colebrooke[1803], 202, 注解部份)。按 Colebrooke 在注解部份提出這樣的解說，但沒有揭明其根據。之後，Horace Hayman Wilson 說：Colebrooke 是依據印度字書《甘露藏》（*Amarakosha*）的看法：Pancha Lakshana (*pañcalakṣaṇa*) 是《往世書》的同義詞，也就是說 that which has five characteristic topics, 並引經據典的對此有進一步的說明 (Wilson[1864], I, vi-vii)。這樣的看法，長期以來被學者所援用（如 <http://en.wikipedia.org/wiki/Puranas>），但 Matchett([2003], 134-138) 對此提出相當程度的反省。

⁹ 參看故宮博物院〈子子孫孫永寶用——清代皇室文物的典藏〉展覽說明：「典藏趣味——遊戲空間——多寶格」

筆者感到憂心的是，本文也許會傳達這樣的印象：古代印度宇宙論的龐大與複雜性。但筆者有一芻蕘之見可供讀者參酌，也就非常單純的：其龐大與複雜，就好像印度的社會系統一樣，同時例示出，印度人傾向運用結構的層次，把新、舊的文化元素併存，而不會排擠新的元素」。

§ 1.1.2. 怎麼看待 Gombrich 對印度古代宇宙論的說明呢？有人認為：「當英國學者 (British scholars) 在嘲弄印度文學充滿想像、誇張的情節，古怪又荒謬 (fanciful, hyperbolic, and absurd)，他們心中所想的，就是《往世書》。在諸王系譜 (「王統」) 中，有的國王被說成在位統治數千年，或是數萬年如一剎那等概念，這一些都讓英國學者無法把《往世書》看成是理性的宗教典籍。然而要欣賞《往世書》，須要不同的眼光，以及解釋的方法。如果不能理解「數目」(numbers) 在印度人想像力中的地位，以及「數目」所能帶來的詮釋的、解釋的，以及創造的功能，那麼就會認為印度人真的相信有「330 百萬男女眾神」¹⁰。

美國航空暨太空總署 (NASA) 在 2001 年發射一枚「魏金森微波各向異性探測器」(Wilkinson Microwave Anisotropy Probe, 簡稱 WMAP) 的人造衛星，專門觀測宇宙微波背景輻射在小尺度的各向異性，在其所發佈的報告中，對於宇宙論

(http://www.npm.gov.tw/exh96/imperial_collection/subject01_zh-tw.html)

(其英文網頁稱多寶格是 curio boxes)。

¹⁰ 引自 <http://www.sscnet.ucla.edu/southasia/Religions/texts/Puranas.html> (點閱日期 March 2, 2012)。

(Cosmology) 的定義是：整體宇宙 (universe) 大尺度性質 (the large scale properties) 的科學研究，以科學方法理解整個宇宙的起源、發展與最後命運。如同其他科學領域，宇宙論涉及宇宙的理論或假設，提出現象的某些預測，經由觀測

(observations) 加以驗證，依據觀測的結果，再來修正、捨棄或延伸這些理論，以符應相關資料。關於我們的宇宙的起源與發展，通說採所謂的「大爆炸理論」(Big Bang theory)¹¹。

在科學與宗教的對話中，Carr ([2006], 139) 則說：宇宙論的目標在理解宇宙的大尺度結構 (the large-scale structure) 與全盤的發展。這涉及觀測 (分類、條理宇宙的各種內容) 與解釋這些觀測所得的模型。宇宙論學者特別關心宇宙的起源，以及何種初始條件可以發展出如目前我們所居住的世界。大部份學者採行熱爆炸模型 (hot big bang model)，假定宇宙始於百億年前的一個大壓縮狀態。但宇宙究竟會崩塌？還是一直擴散下去；或是宇宙的範圍有限？無限？迄無定論。

在宗教研究的領域裏，Bolle ([2005]) 先廣泛討論宇宙論 (cosmology) 內容之後，補充說到還要參看包括 Cosmogony (宇宙發生論)、Eschatology (末世論) 與 Ages of the World (世間的「時期」)、Metaphysics (形上學) 等等詞條。由此可見，宇宙論涉及的範圍很廣，而這一些論題都有其內在的關連。

McGovern[1923]的書名是 *A Manual of Buddhist Philosophy*，副標題是 *Cosmology*，而依其說明，佛教的宇宙論可以分成三部分：1. 宇宙構成論 (cosmography)，現象世界的性質，大小與

¹¹ <http://map.gsfc.nasa.gov/universe/> (點閱日期 October 25, 2012)。

形狀；2.宇宙的分析 (cosmic analysis)，世界構成要素的分析，例如三科 (五蘊、十二處、十八界)，各種心所法的分析等等；3. 宇宙的動能 (cosmic dynamics)，業力論與緣起 (McGovern[1923]，8—12)。依據這樣的理解，以《俱舍論》來說，其〈界品〉、〈根品〉、〈世間品〉、〈業品〉、〈隨眠品〉等五品，都屬宇宙論的範疇。不但如此，《俱舍論》是以四聖諦作為討論的架構，而〈賢聖品〉、〈智品〉與〈定品〉，分別討論解脫者及解脫的方法，這也可說是宇宙論的一部分。佛教對宇宙的成素的觀察，特別重於心心所的討論，是佛教宇宙論的特色 (Gethin[2004]，185—186)。

§ 1.1.3. 印度的四姓階級 (種姓) 制 (婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅)，不但是世俗的，而且與宗教結合。佛教認為：「四姓皆等，無有種種勝如差別」。因為無論從財力說，從法律說，從政治說，從道德說；從女人所生說，從隨業受報與修道解脫說，四姓完全是平等的，是機會均等的，四姓不過是職業分化。佛教主張的四姓平等，即種族優劣的根本否定。這在宗教中，佛法即為一切人的宗教，所以四姓「出家學道，無復本姓，但言沙門釋迦弟子」。不但是這樣，釋尊說他的教化是「普入八眾」，八眾是刹利眾，婆羅門眾，居士眾，沙門眾，四天王眾，忉利天眾，魔眾，梵天眾。「八眾」——人四眾、天四眾，源出《雜阿含經》的〈八眾誦〉。人中，婆羅門教說四姓階級，佛法不承認首陀羅為賤民，以沒有私蓄的出家者——沙門來替代。天四眾是：梵、魔、三十三天、四大王眾天，四王天統攝八部

鬼神。八眾，統括了人與神的一切¹²。

§ 1.1.4. 古代印度社會，婆羅門、刹帝利與吠舍族三者，是所謂的再生族 (dvija)，他們除了日常生活的行事作務外，在宗教生活上有其權利與義務，針對這一方面的修行，發展出修行生涯四階段 (āśramas) 的機制 (「四期制」)：梵行期 (Brahmacārin)、家住期 (Gṛhastha)、林棲期 (Vānaprastha) 與遁世期 (Samnyāsin)，並詳細規定其內容 (高楠/木村[1975]，316—331)。

Olivelle 固然認為：此一系統並不是經過堆疊的歷程 (a process of aggregation) 而形成，它本質上是由一個或好幾個大膽的吠陀相關經典詮釋者，所創造 (invented) 出來的四分架構，並不是很單純的，在歷史發展的過程中，不知不覺的成立 (an unconscious historical process) ([1993]，111)。Olivelle ([1993]) 從文獻中，探索關於「四期制」從起源，到古典時期，乃至中古時期的種種爭論與變遷，其中，確實有三期、四期，乃至五期的爭論。Olivelle 說到：

印度文化有一根深蒂固的傾向：把物品，各種機制、制度，以及一般的知識，加以分類。這是長久以來一般所共認的。再者，一旦某分類系統建立之後，又常見另立一種類別，來超越既成的系統，用意在表示比原有系統所設想者，更為完美的狀態。這可方便的稱作是「x + 1 症候群」

¹² 參看印順法師[1949]，172—173；[1981]，263—264的說明與引證。

($x + 1$ syndrome)。比較常見的是，在原本是三的組合加上另一成份，而成爲四的組合；也可看到在四法加一而成五法的例子，如所謂的第五吠陀。本書所討論的四 āsramas 之說，就有這種傾向，成立第五 āsrama (Olivelle[1993], 223; see also 107)。

這裏可以看到，要解釋文化現象，有許多的可能性。

§ 1.1.5. 釋尊一生說法數十年，在不同場合，面對各種根器的弟子，開示了許多法門。佛弟子很早就對這些教法，加以條理，分類。依印順法師 ([1968], 73–78) 的說明，佛陀教法的「隨順纂集，別爲部類」有三類方法：一、以某些綱目爲架構，把經典所說的法門，集在一起（如「多界經」）；二、類集而又依數目編次的，從一到十（「增一法」），如《長含》第 10《十上經》，是舍利弗爲眾比丘說，內容爲：多成法、修法、覺法、滅法、退法、增法、難解法、生法、知法、證法。每一法都從一到十而編集，共爲五百五十法。三、純爲增一法編次的，如《長含》第 9《眾集經》，這種純爲法數的增一編次，擴大纂集而成的，就是「增含」。

由此可見，這種「 $x + 1$ 」的作法，佛典所見的事例很多。

依《增含》(卷 42)〈結禁品〉第 8 經所傳¹³，釋尊告訴諸比丘：如果外道問佛法的特色，「汝等應持此語報之：一論，一義，一演，乃至十論，十義，十演」；外道對於這樣的說法，「設

¹³ 大正 2，頁 778 中—頁 780 上；參看《雜含》第 486 經—489 經，大正 2，頁 124 中—頁 125 上。

汝持此語往問者，彼人則不能報之，彼外道異學遂增愚惑，所以然者，非彼所有境界」，釋尊接著開示「一論，一義，一演」，乃至「十論，十義，十演」的內容。

所以「 $x + 1$ 」不必然是「症候群」(syndrome)。

§ 1.1.6. 在漢語佛教界，「六道輪迴」是耳熟能詳的用語，而六道（地獄，餓鬼，畜生，阿修羅，人，天），加上四聖（聲聞、緣覺、菩薩、佛），構成十法界，這成爲「一念三千」思想的重要內容。

有情眾生究竟是要分爲六道（六趣），還是五道（五趣），印度佛教部派之間，有不同的見解。依《大毘婆沙論》所傳¹⁴，主張六道的是犢子部，而《大毘婆沙論》本身主張五道，因爲「契經唯說有五趣」。

依南傳《論事》所述，案達羅派 (Andhaka) 與北道派 (Uttarāpathaka) 都是主張六趣¹⁵。

《大毘婆沙論》所引的「契經」只說五趣，但也有許多大乘經典明白的說六趣，《大智度論》對此問題有相當程度的討論¹⁶。

¹⁴ 《大毘婆沙論》(卷 1)，大正 27，頁 8 下；(卷 172)，大正 27，頁 868 中—下。

¹⁵ 《漢譯南傳》，第 62 冊，頁 57。Shwe Zan Aung & Mrs. Rhys Davids[1915]，211；Bareau[1955]，94（案達羅派 34）、248（北道派 11）

¹⁶ 《大智度論》(卷 10)，大正 25，頁 135 下；(卷 30)，大正 25，頁 280 上—中；Lamotte[1976]，1953—1958 注解部分，可以看到相關資料的說明。

從內容來說，六道與五道之爭論，只在於：是否要把阿修羅 (asura) 另立為一道？這是對阿修羅的性質，有不同的意見。關於阿修羅的判攝，《大毘婆沙論》提到兩種見解：天趣所攝與鬼趣所攝。在前一見解裏，論文說到阿修羅不能得「正性離生」：

「問：若爾，何故不能入正性離生？

答：諂曲所覆故。

其事云何？

答：彼常疑佛朋黨諸天：若佛為其說四念住，彼作是念：佛為我等說四念住，必為諸天說五念住。乃至若佛為說三十七助道法，彼作是念：佛為我等說三十七，必為諸天說三十八。

以為如是諂曲心所覆故，不能入正性離生。

復次，不可以不能入正性離生故，便謂惡趣所攝。如諸達絮及篋戾車人亦不能入正性離生，而非惡趣所攝。彼亦應爾」(大正 27，頁 868 下)。

阿修羅生性「諂曲」，老是懷疑：釋尊偏袒諸天，為阿修羅只說四念住，卻為諸天說五念住等等。

《增舍》〈八難品〉第 4 經也傳述：「阿須倫 (阿修羅) 便作是念：應有五諦，今世尊但說四諦，與諸天說五諦」(大正 2，頁 753 中)。

阿修羅這種心理特質，就是「x + 1 症候群」。

§ 1.1.7.數目的增減，《大毘婆沙論》可以看到這樣的說法¹⁷：

A. 問：眼耳鼻處，何故唯二，不增不減？

B. 問：何預流唯經七有流轉往來，不增不減？

C. 問：何故大種唯四？

D. 問：何故尊者以二十二根而作論？

E. 作論者於佛所說中不能增一說「十一想」，不能減一說於「九想」。

F. 問：何故淨居唯五，不增不減？

G. 問：何故大丈夫相唯三十二，不增不減耶？

就這些法數的問題，《大毘婆沙論》首先都提到脇尊者的說法：「一切生疑，故不應責」、「此不應責。所以者何？若增若減，俱亦生疑，不以疑故便違法相」等等，再進一步提出不同的解說。

由此可見，數目的增減，有其不同的考量，不能一概而論。

§ 1.1.8.1.這種數目增減的五道與六道的爭論，其實是佛教宇宙論本身多元發展的縮影。Gombrich 在前文 (本文 § 1.1.1.) 說到：所謂「古代印度的宇宙論」，就不可避免的要提到四種宇宙論云云，意指古代印度有四種宇宙論 (最少)¹⁸。其實，所

¹⁷ A.大正 27，頁 62 中；B.大正 27，頁 240 下；C.大正 27，頁 663 上；D.大正 27，頁 728 下；E.大正 27，頁 837 上；F.大正 27，頁 881 下；G.大正 27，頁 889 上。

¹⁸ 印度吠陀文集所呈現的宇宙論，參看高楠順次郎/木村泰賢[1975]，62—66、137—164；Klostermaier[2007]，86—90，而 Klostermaier 在同書 526，

謂「佛教宇宙論」也不能看成是單一而又一致的思想內容，佛典所見的宇宙論雖有諸多共同的成素，但其內容也是有多樣化的發展。

Kloetzli ([2005]) 開宗明義就說：佛教宇宙論沒有一個單一的系統 (There is no single system of Buddhist cosmology)，事實上，佛教傳統的每一個教理主流，都依其特有的觀點，提出相關宇宙論的敘述，把宇宙 (universe) 看成是進行解脫的場域。

中國的古德在面對與宇宙論有關的種種傳說裏，看到這一些多樣化的發展，唐朝的普光，在解說過去七佛出世時的人壽時，因為傳說不一，所以評為「部別不同」(本文 § 1.1.9.1.)。

佛典所說世間毀壞，是分成二大前後接續的階段：一、先是眾生「毀壞」(sattvasamvartani，但不是真正的「滅絕」，而是「遷移」到另外的處所)，二、接下來才是山河大地等器世間的毀壞(bhājanasamvartani)，但佛典對這二大階段所需的時間，說法不一，唐朝道倫認為「見聞各異，難可會釋」(本文 § 1.1.9.2.)。

宋朝志磐《佛祖統紀》(卷 31) 的〈世界名體志〉別立一小項〈土、水、風輪會異〉，摘述若干經論所說的風輪等厚度，數值不一，所以其看法是：「經論所出，皆不能一，唯《俱舍》、《立世》略同。佛所說義，不應有異，要是部主聽受機見有別，而譯師今古措辭之不同也」(大正 49，頁 306 中)(本文 §

note 1 認為 Macdonell[1897]此一作品仍是討論此一內容的典範。《往世書》的宇宙論，參看 Klostermaier[2007]，91-100；Kloetzli[1987]，109-111。耆那教的宇宙論，參看 Jaini[1979]，127-130。

2.3.2.)。

以下將可以看到，在佛教宇宙論的相關論述，有許多不同的見解。

§ 1.1.8.2. 彌勒是下一位要在人間出世的佛陀，這是佛教一致的傳說。從《阿含經》及《尼柯耶》等早期佛典，就已經傳述此事，嗣後關於彌勒的傳說，不斷集出。

大體說來，關於彌勒的傳說(「彌勒傳說」)，可分成三類：一、彌勒的過去世，也就是「彌勒本生」，這是顯示彌勒成佛的正當性，就如同釋尊的本生一樣；二、彌勒的現在世，這是釋尊住世時，彌勒的生活、修行事蹟，重點在釋尊給予彌勒記說成佛(授記)的情節；三、彌勒的未來世，也就是彌勒將來成佛的情節，說明彌勒菩薩自兜率天下降，當時的自然環境，社會情狀，人民的壽量；彌勒菩薩父母家世，當時的國王；彌勒出家修行、成道；彌勒的教法，彌勒弟子與釋尊弟子的連結；大迦葉的事緣。漢譯佛典的「下生經」與「上生經」，就是傳述彌勒的未來世。

「彌勒傳說」中，在彌勒下生時人民的平均壽命，以及自然環境，乃至於如何進入這樣的時代，就涉及佛教的宇宙論。

§ 1.1.8.3. 依《長含》第 6《轉輪聖王修行經》的傳述，彌勒佛出世時，人類的壽命是八萬歲。《中含》第 66《說本經》也是說：「未來久遠人壽八萬歲時，當有佛，名彌勒如來」；《長

部》第 26《轉輪聖王獅子吼經》也是如此¹⁹，嚴格說來，這三部《阿含經》／《尼科耶》並不是專門開示「彌勒傳說」。

「哈密本」回鶻文《彌勒會見記》(Maitrisimit)第十品〈彌勒從兜率下降人間〉就是「彌勒(下生)傳說」，也是說彌勒下生時，人壽八萬歲²⁰。

古于闐文的「彌勒傳說」也是說彌勒成佛時，人壽八萬歲²¹。

傳為竺法護譯出的《彌勒下生經》(T 453)，鳩摩羅什譯的《彌勒下生成佛經》(T 454)、《彌勒大成佛經》(T 456)，失譯的《彌勒來時經》(T 457)，這幾部「彌勒(下生)傳說」都說彌勒是在人壽八萬四千歲出世²²。

¹⁹ 《轉輪聖王修行經》，大正 1，頁 41 下—頁 42 上；《說本經》，大正 1，頁 510 中；《長部》第 26《轉輪聖王獅子吼經》(《漢譯南傳》，第 8 冊，頁 71；Walshe[1995]，403；Collins[1998]，612—613。

²⁰ 耿世民[2003]，102：「現在正是人活八萬歲時」，參 Geng et al[1987]，366。西元 1959 年 4 月，在中國新疆哈密天山區，發現了回鶻語《彌勒會見記》(Maitrisimit)寫本(學者稱為「哈密本」)，此一作品與所謂的「彌勒授記」(Maitreya-Vyākaraṇa)有關。西元 1974 年在中國新疆焉耆發現了吐火羅語《彌勒會見記》(Maitreya-samiti，其全名是 Maitreyasamiti-nāṭaka，所以吐火羅語《彌勒會見記》是劇本，學者稱為「新博本」，因收藏在新疆博物館)的寫本，季羨林[1998]就是介紹此一本子，但另又相當詳盡的介紹漢語、巴利語及梵語的多種「彌勒傳說」。

²¹ 見 Emmerick[1968]，307，即寫本第 336 頁背面 123 頌；關於于闐文的「彌勒傳說」，參季羨林[1998]，90—116(季羨林[1998]，97—111 即是 Emmerick[1968]第 22 章的中文翻譯)。關於于闐文「彌勒傳說」與《彌勒會見記》的比較，參看 Kumamoto[2002]。

²² 《彌勒下生經》(T 453)，大正 14，頁 421 下；《彌勒下生成佛經》(T 454)，

但義淨譯《彌勒下生成佛經》²³(T 455)是說：「時彼國中人，皆壽八萬歲」(大正 14，頁 426 中)。

這樣看來，彌勒佛出世時的人壽，有八萬歲與八萬四千歲兩種不同說法²⁴。但問題不只是這「四千歲」的差距。

§ 1.1.8.4. 《彌勒上生經宗要》(T 1773) 說：

「問：依此論文，輪王與佛出世時異，云何輪王與佛同世？解云：輪王生時，未減八萬，未及始減，故得相值。

如《賢劫經》言：稍增至六萬歲時，有轉輪王，輪王相次，經第七王時，人壽八萬四千歲，彌勒出興。

《大彌勒成佛經》亦云八萬四千；

《阿含經》及《賢愚經》中，止論八萬。

《俱舍論》云：長極八萬，短至十歲。

案云：言八萬者，舉其大數，不至九萬，故言極八。

又，佛出時，始減數十，大數未闕，所以猶言八萬四千。

若依此經，六萬歲時，亦有輪王，如何論說不減八萬者，經說增時，論說減時。由是道理，不相違也」(大正 38，

頁 301 上)。

大正 14，頁 423 下；《彌勒大成佛經》(T 456)，大正 14，頁 429 上。

²³ 這就是劉震[2009]所說的「百頌體《彌勒授記經》」；參看 Hartmann[2006]。

²⁴ 參看郭忠生[2004a]，16—23 的討論。比較特殊的是，《長含》第 1《大本經》說：「毘婆尸佛時，人壽八萬歲」，但在隨後的偈頌卻作：「毘婆尸時人，壽八萬四千」(大正 1，頁 2 上)。

形式上看，這段引文只有一小部份說到彌勒佛出世時的人壽，但涉及複雜的佛陀出世時節相關問題。

依《俱舍論》所說²⁵：世界（有情世間與器世間）的成、住、壞、空，各歷經二十「劫」²⁶，合計八十「劫」。但真正可能作為計算歷時長短的，只有「住劫」，其餘的成、壞、空「劫」的久暫，是比照「住劫」而來。

在「住劫」的二十「劫」裏面，第一「劫」是「唯減」；最後一「劫」是「唯增」；中間的十八「劫」是由「一增一減」所構成（「中間劫」）。

所謂的「增」，是人壽從十歲遞增到八萬歲；「減」，是人壽從八萬歲遞減到十歲。引文中的「《俱舍論》云：長極八萬，短至十歲」，就是指這一點，而這也是人類壽命可能的上限與下限（唯一的例外是，「住劫」第一「劫」從無量歲遞減到十歲）²⁷。

關於諸佛出世的時節²⁸，《俱舍論》認為「從此洲人壽八萬

²⁵ 《俱舍論》〈分別世間品〉（卷 12），大正 29，頁 62 中—頁 63 中；參看《大毘婆沙論》（卷 133），大正 27，頁 690 下、（卷 135）大正 27，頁 700 下。

²⁶ 此處單稱「劫」，是因在名稱上，會有「小劫」、「中間劫」或是「中劫」的說法。

²⁷ 《俱舍論》（卷 12）：謂從風起，造器世間，乃至後時，有情漸住。此洲人壽經無量時，至住劫初，壽方漸減。從無量減至極十年，即名為「初一住中劫」（大正 29，頁 63 上）。但西元六世紀初在中國集出的《經律異相》，對此有不同的理解：「劫初時，人壽四萬歲，後轉減促，止於百年，漸復不全，乃至十歲（《雜心》同《小劫經抄》云：十二餘歲）」（大正 53，頁 4 中）。

²⁸ 《俱舍論》〈分別世間品〉（卷 12），大正 29，頁 64 上—中。

歲，漸減乃至壽極百年，於此中間諸佛出現」，這是指佛陀出世時，人壽的範圍。至於轉輪聖王則是「從此洲人壽無量歲，乃至八萬歲，有轉輪王生。減八萬時，有情富樂、壽量損減，眾惡漸盛，非大人器，故無輪王」。《大毘婆沙論》的說法是「唯於『減時』佛出于世，於『唯增時』輪王出世，於『增減時』獨覺出世」²⁹。這樣的見解認為：人壽在八萬歲以下，就不可能有轉輪聖王。

如此一來，就有這樣的疑問：佛陀與轉輪聖王是否可能同時存在？

在《彌勒下生經》（T 453）、《彌勒下生成佛經》（T 454）、《彌勒下生成佛經》（T 455）、《彌勒大成佛經》（T 456）、《彌勒來時經》（T 457），這幾部漢譯「彌勒傳說」中，都有一位轉輪聖王，而且還讓位給其子，在彌勒佛座下出家修行。

§ 1.1.8.5. 《阿含經》與《尼柯耶》中（《增含》除外），最常被提及與「彌勒傳說」有關的是：1.《長含》第 6《轉輪聖王修行經》、2.《中含》第 66《說本經》及 3.《長部》第 26《轉輪聖王獅子吼經》等三部，但如果涉及轉輪聖王的議題³⁰，還要加上 4.《中含》第 70《轉輪王經》，合計四部。

依 Anālayo（[2010]，95—128）的研究，這四部經典代表三個不同的階段：

²⁹ 《大毘婆沙論》（卷 135），大正 27，頁 700 下—頁 701 上。如果從嚴格的字面來看，只有「第一劫」（「唯減劫」）會有佛陀出世；只有第二十「劫」（「唯增劫」），會有輪王出世；辟支佛則在中間十八個「增減劫」出世。

³⁰ 關於轉輪聖王的論題，參看 Anālayo[2010]，109，note 36 所引的資料。

一、首先是《中舍》第 70《轉輪王經》，這部經只單純的說到轉輪聖王的代代相續，從最早的名叫堅念的轉輪王開始，「聰明智慧，有四種軍整御天下，由己自在，如法法王，成就七寶，得人四種如意之德」，之後堅念的轉輪王把王位傳給其子，自己則「剃除鬚髮，著袈裟衣，至信，捨家，無家，學道」。經文接著描述繼位者其實未能把握「相繼之法」，國家治理不彰，社會生活每下愈況，人心不安，人壽遞減，甚至到了人壽十歲的狀態。後來之人「幡然改悟」，社會狀態改善，人壽遞增。到了人壽八萬歲時，「有王名螺（Śaṅkha），為轉輪王，聰明智慧，有四種軍整御天下，由己自在，如法法王，成就七寶」，而且描述當時的自然與人文環境的理想情狀。

《中舍》第 70《轉輪王經》說的是社會的興衰，道德良窳，人壽遞減遞增的各種情形，完全沒提及彌勒成佛之事。

二、第二階段是《長舍》第 6《轉輪聖王修行經》與《長部》第 26《轉輪聖王獅子吼經》：這二經都是在人壽遞增到八萬歲時，除了有儂伽（Śaṅkha，即「螺」）轉輪王之外，還有彌勒如來出世。

這兩部經都沒有提到誰會是將來的彌勒如來，換言之，只說到「彌勒傳說」的未來世。

三、《中舍》第 66《說本經》是第三階段，此經完全沒有說到人壽遞減遞增的各種情形，只是「預記」說：「未來久遠，當有人民壽八萬歲」，會有「王名螺，為轉輪王」，同時還會有彌勒如來出世。不但這樣，在場聽法的比丘中，尊者阿夷哆發願：自己將來成為螺轉輪王，釋尊雖對尊者阿夷哆這樣的發心有所教斥，但還是給予授記。

在場的尊者彌勒則發願：自己將來成為彌勒如來。

釋尊授記尊者彌勒將來就是人壽八萬歲時的彌勒如來（詳 Anālayo[2010]，115—116）。

所以《中舍》第 66《說本經》同時說到「彌勒傳說」的現在世與未來世。

Anālayo ([2010]，112—113) 認為：此處提及未來佛彌勒是後出的添附 (a later addition)，「轉輪聖王經」原有的本子中，應該沒有授記未來佛的情節。

§ 1.1.8.6.這幾部「轉輪聖王經」，提到了人壽從八萬歲漸次遞減到十歲，再從十歲次第遞增到八萬歲，這樣的上下界限與循環，就是如同《大毘婆沙論》與《俱舍論》所說的一樣。從這個角度來看，現存的三部「轉輪聖王經」（《長舍》第 6《轉輪聖王修行經》、《中舍》第 70《轉輪王經》與《長部》第 26《轉輪聖王獅子吼經》），也是佛教宇宙論的經典，由人壽的增減循環，顯示出世間的成住壞空（人壽遞增遞減的循環，參看下文 § 3.1.4.）。

如《中舍》第 70《轉輪王經》所說：

「人壽十歲時，當有七日『刀兵劫』，彼若捉草，即化成刀。若捉樵木，亦化成刀，彼以此刀各各相殺。彼於七日『刀兵劫』！過七日便止」（大正 1，頁 523 中）

這一段經文的前後（大正 1，頁 523 上 12—中 17）所描述當時社會的情狀，同於《長舍》第 30《世記經》第 11 品 0〈三

中劫品)所說的「刀兵劫」(大正1,頁144上19—中25)。

《長部》第26《轉輪聖王獅子吼經》也說：在人壽十歲時，會有七日的「刀兵劫」(Sattantarakappa)。《長部注》又提及 Dubbhikkhantarakappa (饑饉劫)與 Rogantarakappa (疾疫劫)³¹。這三者對應的梵語是³²：śastrāntara-kalpa、

durbhikṣāntara-kalpa、rogāntara-kalpa。而這正是《長含》第30《世記經》〈三中劫品〉開頭所說：「佛告比丘：有三中劫。何等為三？一名、刀兵劫；二名、穀貴劫；三名、疾疫劫」。

再者，《長部》第27 *Aggañña Sutta*，在 Rhys Davids ([1921]，77—94) 譯成 “*A Book of Genesis*”，這是仿《聖經》〈創世記〉的概念；Nattier ([1992]，11—13) 則稱是 “*Primeval Sūtra*”；Collins [1993] 譯作 “*The Discourse on What is Primary (Aggañña Sutta)*”；Walshe ([1995]，47—415) 是作 “*On Knowledge of Beginnings*”；Gethin ([2008]，116—128) 則譯為 “*The Origin of Things*”；Tan [2010] 是 “*The Discourse on the Foremost*”，《漢譯南傳》(第8冊，頁74—頁91) 逕作《起世因本經》，這是採用漢譯佛典已有的名稱³³。

這部經一再的被譯成英語(或其他語言?)，意味著現代

³¹ 經文部分見 Walshe [1995]，402；又見 Walshe [1995]，601，note 798 的說明。

³² 分見《荻原梵漢》，1319A、594A、1137A。又見 Kajiyama [2000]，186。

³³ 嚴格說來，這樣的譯名，略有誤導。《長部》第27 *Aggañña Sutta* 應相當於《長含》第5《小緣》經，這是在說婆悉吒(Vāsetṭha)、婆羅墮(Bhāradvāja)二位婆羅門，自恃種姓優越，釋尊則開示「今我無上正真道中，不須種姓，不恃吾我憍慢之心。俗法須此，我法不爾」，以及「四姓本緣」。

人不同的觀點。Gombrich ([1992/2005]) 就把 Rhys Davids 的解讀，看成這是要讓歐洲讀者知道，佛教也有類似於〈創世記〉的說法，更重要的是，Gombrich 嘗試「追本溯源」，從《梨俱吠陀》(*Rig-Veda*)、*Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad* 等早期印度典籍的宇宙生成論，來看 *Aggañña Sutta* 與之相近似的文句，推論其關係³⁴。Collins [1993] 不但對此經有所解說，Collins [1998] 又有所討論。依 Gethin ([1997]) 說法，則把佛教的禪定(靜慮等)與宇宙論聯結一起³⁵。Benavides [2005]，從《*Aggañña Sutta*》探討了佛教所說稻米、勞動與私有財產起源的神話，對人類經濟行為的描述(金錢貨幣、資本累積、交換)。從這一些學者的引述，可以管窺現代學者對此經的重視。

不論其名稱是什麼，本經的內容是爲了批判「種姓優越論」，進一部開示世間初成之後，地球上人類的「演化」，以及婆羅門等社會(種姓)制度的形成，是基於古代同一人類的職業分化，社會分工。

這樣的內容，是佛教宇宙論的一環。《長部》第27 *Aggañña Sutta* 這一部分的內容，相當於《長含》第30《世記經》第12

³⁴ 參看越建東 [2010] 的說明與評論。

³⁵ 靜慮及無色各有二種：生(upapatti)與定(samāpatti)，就顯示出禪修與宇宙論的關聯。參看《俱舍論》〈分別定品〉：「先辯靜慮差別。此總有四種，謂初、二、三、四。四各有二：謂定及生。生靜慮體，〈世品〉已說；「此(無色)與靜慮數自性同，謂四各二；生如前說，即〈世品〉說：由生有四」(大正29，頁145上—下)。《大毘婆沙論》(卷84)，大正27，頁432中。又參 Wynne [2007] 延續探 Gombrich 的論述，探討了早期 Brahminism 的禪定與宇宙論的關係，進而說明其對佛教的影響。

品〈世本緣品〉的一部分³⁶。

《長部》第 26《轉輪聖王獅子吼經》與《長部》第 27 *Aggañña Sutta* 這兩部關於世界興替盛衰，人間社會（種姓）制度的經文被編在一起³⁷，在此架構之下，「預記」未來彌勒佛出世的情節，這樣的思考，對於後代的「彌勒傳說」有一定的影響。此一問題涉及的層面很廣，宜另以專文討論，此處只引宋朝志磐《佛祖統紀》來說明。

西元十三世紀中葉（約 1258-1269）成書的《佛祖統紀》，在其〈三世出興志〉第十四，廣引經論，在世間成住壞空的架構中，說明前後相續的過去佛、未來佛出世的情況。現在是賢劫的「第九小劫」，人壽減至五萬歲、四萬歲、二萬歲與百歲時，分別有拘留孫佛、俱那含牟尼佛、迦葉佛與釋迦牟尼佛出世。等到「第十小劫」，人壽減至八萬歲時，彌勒佛出世（詳大正 49，頁 299 上 21—頁 301 上 7）。

志磐在說明彌勒佛出世情節之後，又引經文說：

³⁶ 大正 1，頁 145 上—頁 149 下；《大樓炭經》第 13〈天地成品〉，大正 1，頁 305 中—頁 309 下；《起世經》第 12〈最勝品〉，大正 1，頁 358 上—頁 365 上；《起世因本經》第 12〈最勝品〉，大正 1，頁 413 上—頁 420 上。

³⁷ 相當的《長含》第 5《小緣經》與《長含》第 6《轉輪聖王修行經》，也是編在一起。在 Gilgit 發現的根本說一切有部《長阿含經》梵本，似乎沒有編入這兩部經典（參看 Hartmann[2004]；劉震[2010]，23—29 所引圖表），至於《中含》第 154《婆羅婆堂經》與《中含》第 70《轉輪王經》被分編在不同的架構，應該是集出的理念不同。關於此二經的關聯，又參 Collins[1996]。

「《菩薩處胎經》去彌勒世有五十六億七千萬歲。

《處處經》五十億七千六十萬歲。

《彌勒下生經》、《上生經》並云：五十六億萬歲。

《莊椿錄》：自佛滅取彌勒生，有八百八十萬九千二百年。諸說不同，未曾校算」。

志磐所引出處不明的《莊椿錄》³⁸明白的算出：釋尊滅度後八百八十萬九千二百年，應該就是按照人壽增減計算而來，而這是在器世間成住壞空的脈絡說明彌勒佛出世的時間。

§ 1.1.8.7. 在佛典裏，「記說」（vyākaraṇa；veyyākaraṇa）有多種的意義，《中含》第 66《說本經》等經，就是關於未來佛的記說：

「從甚深的教說與證德，而通於因果業報，未來佛德的『記說』，在宗教解脫的立場，是非常重要的！對信者來說，這不是『世論』，不是學者的研究、演說，也不是辯論，而是肯定的表達佛法的『真實義言』，能使聽者當下斷疑生信，轉迷啟悟的；這是充滿感化力的『記說』」（印順法師[1971]，532）。

依這樣的理解，「從甚深的教說與證德，而通於因果業報」，未來佛的記說（授記）並不是一般理解的「預言」。

³⁸ 在 CEBTA 2011 版光碟，以「莊椿」二字全文檢索，共出現 32 次，宋朝開始就有人引用，但無法確認這是何人所著。

《中舍》第 66《說本經》的前半段，是眾比丘在一起討論與布施有關的法義，阿那律尊者（Anuruddha，無滅，阿泥盧駄）³⁹自述其本生因緣：他自己在過生中曾供養辟支佛，因而獲得無數利益。

針對這段事緣，《大毘婆沙論》一共提及三個教理上的思考⁴⁰。其中有二個與下引經文有關：

「諸賢！我因施彼一鉢食福，七反生天，得為天王；七反生人，復為人王。

諸賢！我因施彼一鉢食福，得生如此釋種族中，大富豐饒，多諸畜牧、封戶、食邑，資財無量，珍寶具足。

諸賢！我因施彼一鉢食福，棄捨百千垓金錢王，出家學道，沉復其餘種種雜物。

諸賢！我因施彼一鉢食福，為王，王臣，梵志，居士，一切人民所見識待，及四部眾比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷所見敬重。

諸賢！我因施彼一鉢食福，常為人所請求，令受飲食，衣被，毳毼·毼[毯-炎+登]·床褥·綖縵·病瘦湯藥，諸生

³⁹ 《印佛固辭》，47—51；DPPN，I，85—90。

⁴⁰ 《大毘婆沙論》（卷 1）：如於「異熟因具」立「異熟因」名，如彼尊者無滅所說：「我由一食異熟因故，七生天上七生人中，於最後身得盡諸漏」。非即一食是異熟因，勝義異熟因者，謂諸不善善有漏法。然彼尊者即說一食為異熟因，是彼具故（大正 27，頁 3 下—頁 4 上）；《大毘婆沙論》（卷 37）：如尊者無滅言：我若知彼有此威德應更多施，何大少耶？（大正 27，頁 191 中）。及此處所引（卷 21）。

活具，非不請求」。

阿那律因為供養辟支佛「一鉢食」，得到這麼多福報，特別是「七反生天，得為天王；七反生人，復為人王」，的確是殊勝難得。

《大毘婆沙論》認為：「一剎那業，唯能引一眾同分」，也就說：一次的作為，只能得到一次生天作天王的福報。如何理解「七反生天」、「七反生人」？《大毘婆沙論》的解說是：

「01 彼顯初因，故作是說。謂彼先以一食施故，生富貴家，多饒財寶。由宿生念或本願力，復以百千財食布施，如是展轉經於多生，常好布施，受大富樂。彼依初因，故作是說。

譬如農夫以少種子多年種植，展轉增長至百千斛，唱如是言：我殖少種，今獲百千。又如商客以一金錢多時貿易至於千萬，唱如是言：我用一錢經求滋息，今至千萬。此等皆依最初因故作如是說，尊者亦爾。

02 復次，或彼尊者於一生中先施一食，後復數施，由此引發多人、天因。彼依最初，故作是說。

03 復次，或彼尊者施一食時起多思願，由此引得天上、人中多異熟果。

04 復次，或彼尊者因施一食，起下、中、上三品善業，由下業故，生在人中得為人主；由中業故，生於天上復作天王；由上業故，於最後身生釋氏家，多饒財寶，出家修道成阿羅漢」（大正 27，頁 99 下）。

換言之，供養辟支佛「一鉢食」只是「初因」，在往後得到福報的受生當中，還要「展轉經於多生，常好布施」，這樣不斷的累積，展轉精進。如果把本生中供養辟支佛看成是起點，那麼到最後漏盡之間，還要經過多生（甚至是多生多劫）的努力，並不是單憑供養辟支佛「一鉢食」。

§ 1.1.8.8. 在《中含》第 66《說本經》後半段，釋尊加入討論。阿那律是就「過去事」而說，釋尊則開示「未來事」。

在這一段記說未來佛的經文，不算太長，但其敘述卻有巧思（機鋒？）。

首先，在「彌勒傳說」中，彌勒與阿逸多（阿夷哆），究竟是同一人？還是不同人，在佛典裏傳說不一（郭忠生[2003]，56-68），《說本經》刻意以尊者阿夷哆發願成為轉輪聖王，又以尊者彌勒發心成為彌勒如來，也許要表達「轉輪聖王」與「佛陀」之間的多元思考。

其次，最令人好奇的是：釋尊為什麼要記說尊者彌勒就是未來的彌勒如來？而釋尊在記說之後，回頭要阿難取出「金縷織成衣」交給尊者彌勒，又要求尊者彌勒將此頂「金縷織成衣」供養三寶。這樣的情節是否突兀？

《大毘婆沙論》（卷 178）對此的解說是：

「爾時，世尊聞彼語已，起『前際智』，審觀慈氏三無數劫修四波羅蜜多得圓滿不？即如實知：皆已圓滿。

復審觀彼百大劫中修相異熟業得圓滿不，即如實知，除金

色相業，餘皆圓滿。

由此佛告大生主喬答彌言：汝今可以此金色衣，布施眾僧，若供養僧，當知亦名供養於我。

佛時預知眾僧得此金色衣已，有是因緣應慈氏得，慈氏得已必當施我，乃至廣說，由此因緣金色業滿」（大正 27，頁 894 上）。

依論文的解說，釋尊並沒有立即記說，而是先觀察尊者彌勒是否已經圓滿修習四波羅蜜多？「相異熟業」是否已經圓滿？結果發現尊者彌勒還缺「金色相業」，所以釋尊命尊者彌勒以「金色衣」供養僧眾。

不但是這樣，釋尊又觀察二事：

「世尊起前際智，觀慈氏前際已，復起『後際智』，審觀未來人壽八萬歲時，氏有得阿耨多羅三藐三菩提所依身不？即知彼有。

復審觀察，彼於爾時為有堪能得菩提不？即知彼能」（大正 27，頁 894 中）。

經過這樣的周折之後，釋尊才給予記說：「如汝所願，汝於來世人壽八萬歲時，當得作佛，名曰慈氏如來應正等覺」。

所以釋尊的記說，顯有所本。釋尊只是「確認」尊者彌勒本身具足的「甚深證德，而通於因果業報」⁴¹。

⁴¹ 《大毘婆沙論》緊接著對「前際智」與「後際智」的性質，有所說明（大正 27，頁 894 中 23-下）。

§ 1.1.8.9.依《大智度論》(卷 42)所傳⁴²：釋尊住世時的六師外道，「六師皆自稱一切智。不蘭迦葉有大名聞，是大眾師，其弟子死，若小若大，皆不說其生處；餘五師弟子死，若小若大，皆說其生處。佛亦是大師，有大名聞，其弟子死，小者說其生處，大者不說其生處」。

先尼梵志 (Śreṇika) 對此感到疑惑。釋尊的回答是：「我法甚深，微妙難解！汝等長夜著諸異見、異欲、異法，汝於我法不能疾見！」；「若我弟子是法中不了了知者，說有後生，本來有我慢等殘故」；「若我弟子了解知是義者，不說其生處，本來我慢等無殘故」。

佛教的解脫者是「生已盡，梵行已立，所作已作，不受後有」，則其在命終之後，當然沒有往生之處，所以不予記說。

依《阿含經》及《尼柯耶》，佛弟子在修道上有成就，例如證得初果，都可以「自記說」，也就是「將自己從智證而得深信不疑的境地，明確無疑的表達出來」。

對於某一入是否有果證（「他記說」的一種），卻不是簡單的事。

在《雜含》第 1148 經⁴³，波斯匿王看到好幾個外道，「身皆羸大，彷彿行住」在祇樹給孤獨園外。之後，波斯匿王向釋

⁴² 大正 25，頁 368 中—下，參看 Lamotte[1976]，2141，note 1 的說明，又《雜含》第 105 經（大正 2，頁 31 下—頁 32 下）是說：這六師「悉不記說其所往生處」。

⁴³ 大正 2，頁 305 下—頁 306 上；參看《相應部》〈拘薩羅相應〉第 11 經（《漢譯南傳》，第 13 冊，頁 141—頁 143；Bodhi[2000]，173—174）。

尊表白，他認：「世間若有阿羅漢者，斯等則是」。釋尊的開示是：

「汝今且止！汝亦不知是阿羅漢，非阿羅漢，不得他心智故。

且當親近，觀其戒行，久而可知，勿速自決。

審諦觀察，勿但洛莫，當用智慧，不以不智。

經諸苦難，堪能自辯，交契計校，真偽則分。

見說知明，久而則知，非可卒識，當須思惟，智慧觀察」。

要認定某人是否已得阿羅漢果，並非易事，更何況要確知某人將來是否成就佛果。

依這樣的理解，《大毘婆沙論》(卷 178)的解說，應該是《說本經》集出者的真意。

§ 1.1.8.10.雖然如此，上引《大毘婆沙論》(卷 178)說，「金色衣」是取自大生主喬答彌（佛陀姨母），有別於《說本經》。但論文還提及：

「此中或說：佛欲令彼金色業滿，告阿難陀言：汝可為我覓新金色衣，吾欲持與慈氏。

時，阿難陀如教即得，尋時跪進。

世尊得已，命慈氏言：汝可取此新金色衣。

慈氏承命，然不敢取。

佛言：但取！任汝奉施佛上首僧，所以者何？汝於未來當

由此福饒益世間故。

慈氏敬諾，取已，奉施佛上首僧，由此因緣，金色業滿」
(大正 27，頁 894 上)。

這一情節，近於《說本經》的說法。在「彌勒傳說」的現在世部分，「金色衣」或「金縷織成衣」是經常出現的情節⁴⁴。在《說本經》與《大毘婆沙論》所傳的事緣都是說，尊者彌勒在受持之後，又供養三寶，自己不再持有。

值得注意的是，西元五世紀中葉，中國的慧覺、威德等八人，西行求法，到了于闐的大寺，遇見當地五年一次舉行的「般遮於瑟會」。會中長老各講經律，他們八人分別聽了記錄下來，譯成漢文，於西元 445 年回到高昌，綜集成為這一部經，又經過流沙，送到涼州，涼州名僧慧朗將它題名《賢愚經》⁴⁵。

《賢愚經》〈波婆離品〉傳述了彌勒傳說結合了多種傳說，描述彌勒的現在世、未來世與過去世(大正 4，頁 432 上—頁 436 下)。其中，彌勒在取得金色僧衣之後，穿在身上，外出乞食。這引起信眾的注意，有一穿珠師引領彌勒回住處接受供養。穿珠師爲了聽法，把一份可以得到十萬錢的工作放在一旁。這就引起這樣的思考：「若有檀越，請一持戒清淨沙門，就舍供養，所得盈利，何如有人得十萬錢？」，緊接下來就是如同《中含》

⁴⁴ 參看郭忠生[2003]，75—82。哈密本《彌勒會見記》(第三品)的說法，參看耿世民[2003]，86，又參 Anālayo[2008]，106—108 的評論。

⁴⁵ 見《出三藏記集》(卷 9)，〈賢愚經記〉，大正 55，頁 67 下。關於于闐的佛典，參看 Kumamoto[1993]，Skjærvø[1993]；又參看 Mair[1993]對漢譯《賢愚經》的研究。

第 66《說本經》的情節。但《說本經》，只有阿那律講述其本生世緣，在〈波婆離品〉則由釋尊開示了彌勒與勝伽轉輪王(Śaṅkha，即儂伽、「螺」)的本生事緣，這樣就給彌勒如來與轉輪王同時存在，提供了事實上的依據⁴⁶。

《賢愚經》的彌勒傳說，是慧覺等人於西元五世紀中葉在于闐聽聞而來，但現在所看的收在 *The Book of Zambasta* (Emmerick[1968]，301—341) 的「彌勒傳說」，卻只說到彌勒的未來世⁴⁷。

§ 1.1.9.1.前文談過 (§ 1.1.8.6.)，宋朝志磐在《佛祖統紀》〈三世出興志〉說：現在是賢劫「第九小劫」，人壽減至五萬歲、四萬歲、二萬歲與百歲時，分別有拘留孫佛(Krakucchanda；Kakusandha)、俱那含牟尼佛(Kanakamuṇi；Koṇāgamaṇa)、迦葉佛(Kāśyapa；Kassapa)與釋迦牟尼佛出世(大正 49，頁 299 上 21—中 4)。

不過，玄奘弟子普光在《俱舍論記》(卷 12) 討論佛陀出世的時節，有這樣的說明：

「於八十劫中，二十成劫，二十壞劫，二十空劫，無佛出世。唯於二十住劫中，有佛出世。」

⁴⁶ 同樣的彌勒本生，亦可見諸《根有律藥事》(大正 24，頁 25 上—頁 26 上)；哈密本《彌勒會見記》第 16 品也收錄此一本生(耿世民[2003]，249—258)。

⁴⁷ 依 Encyclopædia Iranica 網路版，現在所看的 *The Book of Zambasta* 不可能早於西元七世紀，見

<http://www.iranicaonline.org/articles/book-of-zambasta-poem>。

然於二十住劫中，十九增位無佛出世，十九減位有佛出世。就劫減位，始從八萬乃至百年，於此中間有佛出世。故《賢劫經》第十說⁴⁸：拘留孫佛人壽四萬歲時出世，拘那含牟尼佛人壽三萬歲時出世，迦葉佛人壽二萬歲時出世，釋迦牟尼佛人壽百歲時出世。

若依《西域記》第六：拘留孫佛人壽六萬歲時出世，拘那含牟尼佛人壽四萬歲時出世，迦葉波佛人壽二萬歲時出世，釋迦牟尼佛人壽百歲時出世。

此應部別不同」（大正 41，頁 194 下）。

玄奘在（《西域記》卷 6）「室羅伐悉底國」與「劫比羅伐牽堵國」兩地聽到這樣的傳說⁴⁹，應有所本。就是這樣，其弟子普光就只能說「此應部別不同」！

《大智度論》（卷 31）則說⁵⁰：「拘樓餐陀佛，壽六萬歲；迦那伽牟尼佛，壽三萬歲；迦葉佛，壽二萬歲；釋迦文佛，壽百歲，少有過者；彌勒佛，壽八萬四千歲」，又是另一種傳說。

《長含》第 1《大本經》傳述：「拘樓孫佛時，人壽四萬歲。拘那含佛時，人壽三萬歲。迦葉佛時，人壽二萬歲」（大正 1，頁 2 上），這是相當普遍的說法，《賢劫經》沿襲下來。

《雜含》第 956 經（大正 2，頁 243 中—下），與對應的《相

⁴⁸ 大正 14，頁 50 中—下。

⁴⁹ 大正 51，頁 900 下、頁 901 中，但《西域記》並沒有說「第九劫」。玄奘弟子窺基的《瑜伽論劫章頌》說：「六萬四萬二萬時，拘留那含迦葉興」，即是受此影響。

⁵⁰ 大正 25，頁 311 下；Lamotte[1980]，2336。

應部》〈無始相應〉第 20 經⁵¹，也傳述相同的說法，特別的是，Bodhi ([2000]，797，note 264) 引用注解書所說：經文的「拘樓孫佛時，人壽四萬歲」，「拘那含佛時，人壽三萬歲」，不能看成從四萬歲直接遞減到三萬歲，正確的理解是：拘樓孫佛入涅槃後，人壽漸次遞減到十歲，之後遞增到「阿僧祇歲」

（asaṅkheyya，無數歲），再漸次遞減到人壽三萬歲時，拘那含佛才出世。這樣的模式適用於後續之佛陀，包括彌勒佛在內。

巴利語注解書此一看法，相當於《大毘婆沙論》所說的「減劫時佛出」；但所謂人壽遞增到無量歲，這與「長極八萬，短至十歲」，並不相同（本文 § 1.1.8.4.）。這意味著，前後相續的諸佛是在人壽增減的循環中出世，而且不是在同一個「減劫」出世（但從 Bodhi 比丘此一引文，看不出是否有「住劫」二十「劫」的意思）。

現在是賢劫「第九小劫」的說法，參看下文的討論（本文 § 3.1.5.~§ 3.1.6.）。

§ 1.1.9.2. 佛典所說的世間毀壞（「壞劫」），分兩階段進行：首先是絕大部分的眾生「毀壞」（但不是真正的「滅絕」，而是「遷移」到另外的處所），接下來才是山河大地等器世間的毀壞（「人去」而後「樓塌」）。

這兩階段各費時多久？

《大毘婆沙論》（卷 134）認為：「如是說者：十九劫壞有情，一劫壞器。別業難轉，非共業故」，而且提到另兩種見解「有

⁵¹ 《漢譯南傳》14 冊，頁 237—頁 240；Bodhi[2000]，659—661。

說：十劫壞有情，十劫壞器。有說：十五劫壞有情，五劫壞器」（大正 27，頁 691 中）。《俱舍論》也是採「十九劫壞有情」的見解（大正 29，頁 63 中）。

真諦譯的《立世阿毘曇論》則說：「散壞有二：一者、眾生世界散壞；二者、器世界散壞。十小劫中，眾生世界散壞，次十小劫，器世界散壞」（大正 32，頁 221 下），這正是《大毘婆沙論》（卷 134）所列出而不採的說法。

這樣的歧異，如何會通？玄奘門下道倫（即遁倫）在《瑜伽論記》（T 1828）針對這樣的疑問，說到「見聞各異，難可會釋」（大正 42，頁 326 上）。

佛典所見各種與宇宙論有關的見解，這類「部別不同」或是「見聞各異，難可會釋」的情況，為數不少。

§ 1.2.1. Gombrich ([1975], 135) 認為，對佛教徒來說，空間與時間二者，都是無限的（both space and time are infinite）。這裏的空間是「無限」，究何所指？

在《雜含》第 1307 經，赤馬天子提出這樣的問題：是否能夠「行過世界邊，至不生不老不死處不？」

釋尊的回答是：「無有能過世界邊，至不生，不老，不死處者」。

赤馬天子向釋尊報告：他回想自己在過去生中，曾經是外道仙人，修得大神通，能夠「登一須彌至一須彌，足躡東海，越至西海」，就想要以這樣的神通力，找尋世間的盡頭。在經過百年之後，命終之前，還是無法達到世間的盡頭，「不生，不老，

不死之處」（大正 2，頁 359 上一中）⁵²。

赤馬天子一開始的提問，其實涉及兩個問題：「世界邊」與「不生不老不死處」，而依經文的意旨，赤馬天子認為這二者是同一個地方。之後，赤馬天子提到自身過去的經歷：以大神通非常快的速度，經過百年的追逐，還是未能如願。

經文的世界（loka）與邊（anta），有多樣化的意義。赤馬天子所說的，顯然是一種空間世間，所以才會一直的往外追尋。釋尊所開示的：「赤馬！若比丘於世間苦若知，若斷。世間集若知，若斷。世間滅若知，若證。世間滅道跡若知，若修。赤馬！是名得『世界邊』，度世間愛」，說的則是另一種意義的世間⁵³。

赤馬天子以神通力，在百年之間所到達的地方，應該是非常、非常遙遠，但還稱不上是「無限」。

§ 1.2.2. 依《相應部》〈梵天相應〉第 14 經所傳⁵⁴，尸棄佛（Sikhi）的上首弟子之一 Abhibhū 比丘，以神通力上昇到梵世（brahmaloka），承尸棄佛之命而向諸梵天說法。Abhibhū 比丘

⁵² 另見《增舍》〈馬血天子問八政品〉，大正 2，頁 756 上；《別雜》第 306 經，大正 2，頁 477 中—下；南傳〈天子相應〉第 26 經（Bodhi[2000]，157—158；《漢譯南傳》，第 13 冊，頁 111—頁 112）【Bodhi[2000]，1413，note 96 認為：〈六處相應〉第 116 經也許可看成是本經的注解】；《增支》四集 45 經、46 經（《漢譯南傳》，第 20 冊，頁 84—頁 88）。

⁵³ 參看《雜舍》第 234 經（大正 2，頁 56 下—頁 57 上）以及郭忠生[2010]，224—226 的討論。

⁵⁴ 《漢譯南傳》，第 13 冊，頁 257—頁 260；Bodhi[2000]，249—251。

能讓一千世界 (sahasrakāśhātu) 聽到他的聲音。

此一事緣的其他傳本，有助於理解梵世 (brahmaloka) 的意義：

一、《中含》第 131《降魔經》⁵⁵說：「尊者音住梵天上，以常音聲滿千世界，更無有弟子音聲與彼等者，相似者，勝者」(大正 1，頁 620 下)。

二、單譯《魔嬈亂經》(T 66) 說：「尊者毗樓者，住梵天上，能以香聲，滿千世界，無有弟子與此等者與聲等者，無相似者，謂能說法」(大正 1，頁 864 下)。

三、單譯《弊魔試目連經》(T 67) 作：「何故賢者名曰洪音？住於梵天，警揚大聲，聞于三千大千世界」(大正 1，頁 827)。

四、《立世阿毘曇論》(T 1644)：「過去有佛，名曰尸棄。時，有弟子，大神通第一，名曰阿毘吼，是比丘坐在第四禪梵處，以一指光，照一千世界，一音說法，一千世界俱解正義」(大正 32，頁 174 上)。

〈梵天相應〉第 14 經的「梵世」，在《立世阿毘曇論》明說是第四禪梵處，而除了《弊魔試目連經》說其聲音及於「三千大千世界」，其餘都說 Abhibhū 比丘的聲音及於「一千世界」。

此一事緣在《增支》三集 80 經有同於《立世阿毘曇論》引述的情節⁵⁶：阿難請問：如果 Abhibhū 比丘能讓一千世界聽到他的聲音，那麼佛陀的聲音究竟可以達到何處？有哪些世界的人可以聽到？

⁵⁵ 依《中含》第 131《降魔經》、《魔嬈亂經》、《弊魔試目連經》，這是拘樓孫佛時代之事。

⁵⁶ 《漢譯南傳》，第 19 冊，頁 323—頁 324。

這涉及佛陀論 (佛陀的殊勝) 以及佛教的宇宙論。經文說：「如來 (佛陀) 若希望，則所發之音聲，可令三千大千世界得知，或復希望，可令更遠者得知」。如果願意的話，佛陀可以讓他的聲音被三千大千世界以外的人聽到。

鳩摩羅什譯的《小品經》(T 223，〈四攝品〉) 可以看到這樣的文句：「佛音聲遍滿三千大千國土；若欲大聲，則遍滿十方無量阿僧祇國土，隨眾生多少，音聲遍至」(大正 8，頁 395 下)，而且在〈初品〉勸勉「菩薩摩訶薩欲發一音，使十方如恆河沙等世界聞聲，當學般若波羅蜜！」(大正 8，頁 219 下)，用語可能不完全一樣，但顯然是出於同樣的理路。

《立世阿毘曇論》與《增支》三集 80 經文在作這樣陳述之前，先解釋「三千大千世界」的意義。

《雜含》第 424 經、第 425 經、426 經也可看到相同的「三千大千世界」定義，事實上，佛典對三千大千世界的定義，包括《瑜伽師地論》(卷 2，大正 30，頁 288 上)、《大智度論》(卷 7) 的說法，基本架構都很一致⁵⁷，但因涉及「梵世」(brahmaloka) 的意義，佛典裏往往可以看到不同的表述。

最廣義的 brahmaloka，兼指色界及無色界諸天，廣義的則

⁵⁷ 《雜含》第 424 經、第 425 經、426 經 (大正 2，頁 111 下—頁 112 上)；《大智度論》(卷 7)，大正 25，頁 113 下 (Lamotte[1944]，447—448)；《長含》第 30《世記經》，大正 1，頁 114 中—下；《大樓炭經》，大正 1，頁 277 上—中；《起世經》，大正 1，頁 310 中—下；《起世因本經》，大正 1，頁 365 中—下；《立世阿毘曇論》，大正 32，頁 174 上—中。

《增支》十集第 29 經則說到「小千世界」(《漢譯南傳》，第 25 冊，頁 242)。

《雜含》第 504 經，也只說到小千世界 (大正 2，頁 133 中)。

指色界諸天，狹義的僅指色界初禪之天⁵⁸，而「三千大千世界」之「中千世界」、「小千世界」，會因 brahmaloka 的意義，而有不同的內容。

依《雜含》第 424 經的說明：

「如日遊行，照諸世界，乃至千日、千月，照千世界，千須彌山；千弗婆提，千閻浮提，千拘耶尼，千鬱單越；千四天王，千三十三天，千炎魔天，千兜率天，千化樂天，千他化自在天，千梵天，是名小千世界（Sāhasracūḍikalokadhātu）」（詳見大正 2，頁 111 下一頁 112 上）⁵⁹。

⁵⁸ PBD, s.v. brahma-loka ; PED, s. v. brahma-loka 。

⁵⁹ 《增支部》三集 80 經的用語：“Yāvātā, Ānanda, candimasūriyā pariharanti, disā bhanti virocānā, tāva sahasadhā loko. Tasmim sahasadhā loka sahasam candānam, sahasam sūriyānam, sahasam sinerupabbatarājānam, sahasam jambudīpānam, sahasam aparagoyānānam, sahasam uttarakurūnam, sahasam pubbavidehānam, cattāri mahāsamuddasahasāni, cattāri mahārājasahasāni, sahasam cātumahārājikānam, sahasam Tāvātimsānam sahasam yāmānam sahasam tusitānam, sahasam nimmānaratīnam, sahasam paranimmitavasavattīnam, saahasam brahmalokānam– ayam vuccatānanda, sahasā cūḷanikā lokadhātu.

“Yāvātānanda sahasā cūḷanikā lokadhātu tāva sahasadhā loko. Ayam vuccatānanda, dvisahasā majjhimikā lokadhātu.

“Yāvātānanda, dvisahasā majjhimikā lokadhātu tāva sahasadhā loko. Ayam vuccatānanda, tisahasā mahāsahasā lokadhātu.

而從《雜含》第 425 經的說明，「二千中千世界」（Dvisāhasramadhyamakalokadhātu）就是 1000 個「小千世界」（1,000×1,000），也就百萬個（10⁶）以須彌山為中心，人類與其他諸趣（含天趣）所居住的器世間（以下簡稱「器世間」）；依《雜含》第 426 經，「三千大千世界」（Trisāhasramahāsahasralokadhātu）是 1000 個「二千中千世界」（10⁶×1,000），也就是十億個（10⁹）器世間。

§ 1.2.3. 以現代的算法，「三千大千世界」是十億個（10⁹）器世間。《瑜伽師地論》（卷 2）的說明是：

「如是百拘胝四大洲、百拘胝蘇迷盧、百拘胝六欲天、百拘胝梵世間，三千大千世界，俱成俱壞。

即此世界有其三種：

- 一、小千界，謂千日、月乃至梵世，總攝為一；
 - 二、中千界，謂千『小千』；
 - 三、大千界，謂千『中千』；
- 合此名為三千大千世界。

如是四方上下，無邊無際三千世界，正壞正成。

猶如天雨，注如車軸，無間無斷，其水連注，墮諸方分。

如是世界，遍諸方分，無邊無際，正壞正成。

即此三千大千世界，名一佛土，如來於中，現成正覺；於無邊世界，施作佛事」。

此段文字的重點有：一、「三千大千世界」的計算方式；

二、「三千大千世界」內的器世間是「俱成俱壞」(但應注意「壞」的範圍);三、四方上下,有非常多(無邊無際)的「三千大千世界」;四、一個「三千大千世界」是一個佛土,但佛陀能「於無邊世界,施作佛事」。

百拘胝四大洲、百拘胝蘇迷盧、百拘胝六欲天等等,現存梵本作: *evaṃ kṛtvā koṭi-śataṃ cātur-dvīpikānāṃ koṭi-śataṃ sumerūṇāṃ koṭi-śataṃ śaṅṅāṃ kāmāvacarānāṃ deva-nikāyānāṃ koṭi-śataṃ brahma-lokānāṃ*⁶⁰,「百拘胝」這樣的數目,究竟是多少?另一個問題是:「梵世(間) *brahma-loka*」的內容是什麼?先說數值的問題。

窺基在《瑜伽師地論略纂》(T 1829)的解說是:

「結成三千大千世界,一佛化境。

中云『俱胝』者,《俱舍》第十二:五十二數中第八數,名俱胝,謂一、十、百、千、萬、洛叉、度洛叉、俱胝。以十相乘,洛叉,當一億;度洛叉,當十億;俱胝,當百億。

然西方有四種億:一、十萬為億;二、百萬為億;三、千萬為億;四、萬萬為億⁶¹。

今《瑜伽》《顯揚》數『百萬為億』,十億為俱胝,故言『百俱胝為一佛土』。

⁶⁰ <http://ybh.ddbc.edu.tw/ui.html> (YBh Yo-BB p. 44, 03~05)。

⁶¹ 窺基《觀彌勒上生兜率天經贊》(T 1772)(卷下)說:西方「億」有三數(大正 38,頁 295 上)。又,《三彌勒經疏》(T 1774)說:西方億有二數(大正 38,頁 316 上)。

《華嚴》千萬為億,名為百萬億。

《智度論》十萬為億,名百億。勘於《華嚴》二十五〈勝王菩薩品〉(大正 43,頁 17 中一下)。

玄奘譯《俱舍論》(卷 12)說到 60 數的數目系統,是十進位。以現代的用語來說,洛叉 (*lakṣa*)、度洛叉 (*atīlakṣa*)、俱胝 (*koṭi*) 分別是十萬 (10^5)、百萬 (10^6) 與千萬 (10^7)。

窺基的理解是:「以十相乘,洛叉,當一億;度洛叉,當十億;俱胝,當百億」。事實上,窺基在同書稍前已明說:「洛叉,是億也」(大正 43,頁 16 上 8)。但他也注意到,漢字「億」可以指西方所說的四種數值⁶²。

窺基認為《瑜伽師地論》與《顯揚聖教論》⁶³,都是以「百萬」(10^6) 為「億」,而「十億」(10×10^6) 為「俱胝」(10^7),所以說「百俱胝」($100 \times 10^7 = 10^9$) 為一佛土。

這樣的算法,未免周折勞費,只要直接說俱胝 (*koṭi*) 是千萬 (10^7),百俱胝就是十億 (10^9) 了。Kajiyama ([2000], 198) 在英譯《瑜伽師地論》這一段文字時,說: a billion (*koṭisata*) worlds, 就是此一數值⁶⁴。

⁶² 關於梵語洛叉 (*lakṣa*)、俱胝 (*koṭi*) 以及佛典所見漢字「億」的數值,參看郭忠生[2011], 225-229 的討論。

⁶³ 參《顯揚聖教論》(T 1602):「已成熟者令解脫故,於三千大千世界百拘胝贍部洲,同時顯現如來變化」(大正 31,頁 517 中)。

⁶⁴ 同見 Gethin[2004], 184b: According to north Indian traditions, the last of these embraces a total of one billion world systems; Kloetzli[2005], 2027: one billion universes 無獨有偶的,漢字「億」可以看到被看成不同數值的

§ 1.2.4. 《大智度論》(卷 7) 對於「三千大千世界」的計算方式，說的更詳細：

「問曰：云何為三千大千世界？」

答曰：佛《雜阿含》中分別說：

千日，千月，千閻浮提，千瞿陀尼，千鬱怛羅越，千弗婆提；千須彌山，千四天王天處，千三十三天，千夜摩天，千兜率陀天，千化自在天，千他化自在天，千梵世天，千大梵天，是名小千世界，名周利。

以周利千世界為一，一數至千 ($1,000 \times 1,000 = 10^6$)，名二千中世界。

以二千中世界為一，一數至千 ($1,000 \times 10^6 = 10^9$)，名三千大千世界。

初千小，二千中，第三名大千。

千千重數，故名大千；

二過復千，故言三千；

是合集名。

百億日月，乃至百億大梵天，是名三千大千世界。一時生，一時滅」。

「百億日月」、「百億大梵天」，此處「億」的數值應該是「千萬」(10^7)，則「百億」就等同於現代通行的十億 (10^9)⁶⁵；

用例；Billion 此一拉丁語字形，也有二種數值：十億 (10^9) 與兆 (10^{12})。

⁶⁵ Lamotte[1944]，448 把「百億」譯成法語 milliard (英語同形)，也就是十

而這樣的「三千大千世界」是同時生滅，也就是《瑜伽師地論》說的「俱成俱壞」。

用「百億」這樣的數詞，來譯解「三千大千世界」的構成，漢代支婁迦讖譯的《阿闍世王經》(T 626) 就說到：「譬若三千大千剎土，含受百億國土，百億日月，百億須彌山，百億大海，盡入三千大千。亦不凡法亦不道法盡入其中⁶⁶，聲聞、辟支佛法，若菩薩法盡入其中，何以故？悉總持諸行故」(大正 15，頁 398 上)。稍後三國時期支謙所譯《菩薩本業經》(T 281) 就說的更清楚：

「是時，佛放足下相輪光明，悉照佛界諸小國土。

一小國土者，一須彌山，日月運繞照四天下，東弗于逮，南閻浮提，西拘耶尼，北鬱單越，四周大海，鐵垣圍表，上有二十八天⁶⁷。如此者為一小國土，周匝十方合有百億。」

億 (10^9)，同見 Lamotte[1962]，395；Lamotte[1965]，223 (Boin-Webb[1999]，197 英譯成：there are a thousand million (koṭīṣata) Caturdvipakas.....)，都明確的表達其數值。

⁶⁶ 參看異譯《文殊支利普超三昧經》(T 627)：「若凡夫法及餘學法，若聲聞法，緣覺法，若菩薩法及與佛法，悉來入歸菩薩篋藏。所以者何？菩薩篋藏一切攝護，聲聞緣覺將養大乘」(大正 15，頁 417 下)。《未曾有正法經》(T 628)：「所有凡夫法、聲聞法、緣覺法，乃至諸佛法，亦不離菩薩藏攝。所以者何？聲聞乘、緣覺乘、諸佛乘，皆同一故」(大正 15，頁 439 中一下)。

⁶⁷ 依辭書所說，二十八天是大乘主張三界諸天的總合【如丁福保《佛學大辭典》、網路版《佛光大辭典》；但依《大毘婆沙論》(卷 69) 所傳，「應理論者」說：經但說有二十八天，謂四大王眾天，乃至非想非非想處天 (大正

是時悉現百億須彌山，百億日月，及四天王天、忉利天、炎天、兜術天、不憍樂天、化應聲天、梵天、梵眾天、梵輔天、大梵天、清明天、水行天、水微天、水無量天、水音天、約淨天、遍淨天、淨明天、守妙天、微妙天、廣妙天、極妙天、福愛天、愛勝天、近際天、善觀天、快見天、無結愛天、識慧天、無所念慧天，至二十八無色天，各有百億。此為一佛剎」（大正 10，頁 447 上—中）。

在以「百億」來說明「三千大千世界」之外，還涉及梵世（brahmaloka）的意義。

前引《雜含》第 424 經（千梵天）、《瑜伽師地論》（百拘胝梵世間）、《增支》三集 80 經（sahassam brahmalokanam），先說到「小千世界」是千日、千月，乃至於千「梵天（梵世）」，而「中千世界」是一千個「小千世界」；「大千世界」是一千個「中千世界」，最多只提到梵天（梵世）。

「梵世」可以有不同的意義，就此而論，《立世阿毘曇論》說的很明確：

「若一日月所圍繞處，名一世界。

從一至千，此中，有千日月，千須彌山王，千四大天王，千忉利天，千夜摩天，千兜率陀天，千化樂天，千他化自

27，頁 357 中），而「應理論者」是說一切有部毘婆沙師的自稱（印順法師[1968]，409），但經文緊接下來所列出者，不只二十八天，在現代學者考定同樣是支謙所譯的《般泥洹經》（T 6；參看本文 § 2.5.9.6.）確有列出二十八天的名稱（大正 1，頁 182 中），可供比對。

在天，千梵輔天，千梵眾天。

此處大梵王，為一千世界主，王領自在，不係屬他，知成他事。

初禪上上品，故得自在，大梵天王，住於是處，得稱第一」（大正 32，頁 174 中）

《立世阿毘曇論》此處所說的「梵世」，特別提及大梵王是「一千世界主」，顯然是最狹義的⁶⁸。《大智度論》明說是「千梵世天，千大梵天」，雖有「梵世」之語，但最終是大梵天，有意限定在初禪天⁶⁹。

鳩摩羅什譯的《首楞嚴三昧經》（T 642）說的「三千大千世界」（大正 15，頁 640 上—中），包括了第二禪以上的色界諸天。唐朝「中天竺」沙門地婆訶羅所譯《方廣大莊嚴經》（T 187）的譯語，也是如此（大正 3，頁 563 下），這是廣義的「梵世」

⁶⁸ 同見《起世經》（T 24），大正 1，頁 310 中；《起世因本經》（T 26），大正 1，頁 365 中—下。

⁶⁹ 參看《悲華經》（T 157，卷 3）：「爾時，忉利天王，乃至他化自在天王，各各悉與百千無量億那由他天子、天女、童男、童女，及餘眷屬，前後圍遶來至佛所，頂禮佛足及比丘僧，聽受妙法。第二天下，五阿修羅王、天魔波旬、大梵天王亦復如是。第三、第四、第五，乃至三千大千佛之世界，百億忉利天、百億夜摩天、百億兜率天、百億化樂天、百億他化自在天、百億五阿修羅王、百億魔波旬、百億大梵天王，及無量億百千那由他眷屬，悉發阿耨多羅三藐三菩提心，以佛力故，皆共來到此四天下，至於佛所，頭面禮佛及比丘僧，聽受妙法。爾時，大眾悉皆遍滿此間，三千大千世界無空缺處」（大正 3，頁 182 上）。此經只說到初禪的大梵天王。

70。

《菩薩本業經》說的包括了色界天與無色界天，顯然是最廣義的說法。

在佛教宇宙論，梵天是色界初禪天，如果以《立世阿毘曇論》的說法，那麼二禪天、三禪天與四禪天，在「三千大千世界」中，位在何處？（詳見下文 § 1.2.8.3.）

傳為竺法護譯的《佛昇忉利天為母說法經》（T 815，卷下）說：「斯三千大千世界，百億日月，百億四大海，百億須彌山王，百億四天下，是則名曰三千大千世界，一佛國土」（大正 17，頁 795 下），此處只說到「四天下」！稍前所引的《阿闍世王經》（T 626）⁷¹，連色界初禪天也沒說到。《大樓炭經》（T 23）在描述「小千世界」，也是如此（大正 1，頁 277 上）。單單「四天下」，只有欲界人間，如何成立一個「輪圍世界」與「三千大千世界」？此等經文可以看成如《方廣大莊嚴經》（T 187，卷 4）所說：「如是四天下成一世界。百億四天下成一『三千大千

⁷⁰ 參看《大方廣佛華嚴經》（T 278，卷 5，如來光明覺品）：「爾時，世尊從兩足相輪放百億光明，遍照三千大千世界，百億閻浮提、百億弗婆提、百億拘伽尼、百億鬱單越、百億大海、百億金剛圍山……須彌山王、百億四天王天、百億三十三天、百億時天、百億兜率陀天、百億化樂天、百億他化樂天、百億梵天、百億光音天、百億遍淨天、百億果實天、百億色究竟天，此世界所有一切悉現」（大正 9，頁 422 中）。此處包括了二禪天，三禪天與四禪天。

⁷¹ 參看異譯《文殊支利普超三昧經》（T 627）：此三千大千世界，百億四天下大地，百億日月，百億須彌山王，百億大海，悉卷合入三千大千世界，為一佛土」（大正 15，頁 417 下）。

世界」，其中百億四大海，百億須彌山，百億鐵圍山，百億四天王天，……百億無熱天，百億善見天，百億善現天，百億阿迦尼吒天；如是名為三千大千世界」（大正 3，頁 563 下）。

這些用例可以看出，佛典對「三千大千世界」的說明，有所不同。而《雜含》第 424 經等等，與《菩薩本業經》的差別，可能涉及構成「三千大千世界」的各個世界，究竟是在一個平面上併排一起（「鄰次傍布」），還是高下交錯（「上下重累」）（詳見下文 § 1.2.8.7.）。

§ 1.2.5. 從現存的譯例來看，漢譯佛典對於「百億」這樣的數詞，來譯解「三千大千世界」的構成，有相當高的共識。在「三千大千世界」的脈絡中，「百億四天下」等等，是現代算法的十億個（ 10^9 ）器世間，也就是說，這裏「百億」的「億」，其實是現代算法的一千萬（ 10^7 ）。

但這不是漢譯佛典對漢字「億」，唯一的理解。下文將會討論到，在玄奘譯的《大毘婆沙論》（及《發智論》）、《俱舍論》裏，把現代的「十萬」（ 10^5 ）看成是「億」（本文 § 2.1.1.~§ 2.1.2.；本文 § 2.2.1. ~§ 2.2.2.4.）。

另外，在《阿含經》／《尼柯耶》已經開示了兜率天的預期生命值，而這也是一生補處菩薩「住在」兜率天的年數，但在漢譯佛典，我們可以看到「億」分別被看成是現代算法的十萬（ 10^5 ；本文 § 3.2.4.）、一千萬（ 10^7 ；本文 § 3.2.5.）與億（ 10^8 ；本文 § 3.2.2.）的用例。

佛典所見種種數詞的數值，唐朝慧琳《一切經音義》（卷 22）有這樣的解說：「此方『黃帝算法』，總有二十三數：謂一、

二、三、四、五、六、七、八、九、十；百、千、萬；億、兆、京、垓、秭、壤、溝、[澗-日+月]、正、載。從萬已去，有三等數法：其下者，十十變之。中者，百百變之。上者，倍變之」（大正 54，頁 447 上）。中國中古時期所見的算法，在「萬」之後，有「億」、「兆」等十個數詞，其數值的計算方法有三種。不但是《一切經音義》，澄觀《大方廣佛華嚴經疏》、希麟《續一切經音義》，乃至中國古傳的《數術記遺》、《孫子算經》等算經，都說到類似的計算方法。這一些計算方法，有時會引起不同的解讀（參郭忠生[2011]，223-233）。就佛典來說，在明朝萬曆年間，此一問題似乎還是沒有明確的答案，莫衷一是。仁潮《法界安立圖》（卷中之下）的〈大千增數之圖〉，就是解說「三千大千世界」的數值⁷²：

「一世界（一日月之所照臨也） ○（此方黃帝算法增數）

十世界(十日月)	十
百世界(百日月)	百(十十)
小千千世界(一小千)	千(十百)

⁷² 見 CBETA, X57, no. 972, p. 465, c24-p. 466, a10 // Z 2B:23, p. 480, d18-p. 481, a10 // R150, p. 960, b18-p. 961, a10。依 CBETA 電子版本所見，仁潮自序稱：「萬曆丁未仲秋沙門仁潮集於天目蘭若」。萬曆丁未是明神宗萬曆 35 年（西元 1607 年）。另，《法界安立圖》說到：「又自釋迦世尊滅至宋紹興，已二千一百年（新算自宋高宗紹興元年至我朝萬曆丙午，又四百七十六年）」（CBETA, X57, no. 972, p. 475, a8-9 // Z 2B:23, p. 489, a8-9 // R150, p. 977, a8-9）。萬曆丙午是明神宗萬曆 34 年，但《佛光大辭典》說成書於萬曆 12 年（西元 1584 年）。

十千界(十小千)	萬(十千)	(「億」數有四等)
百千界(百小千)	<u>億(十萬)</u>	○(此億，大千則有萬億須彌)
中千千千界(千小千為一中千)	兆(十億亦百萬)	○(此為億，大千有千億須彌)
十千千(十中千)	京(十兆亦千萬)	○(此為億，大千有百億須彌)
百千千(百中千)	垓(十京亦萬萬)	○(此為億，大千有十億須彌)
大千千千千(千中千為一大千)	秭(十垓亦億萬)	

仁潮《法界安立圖》所採的「黃帝算法」是十進位，而「億」的數值是十萬（ 10^5 ），但他也提及：「億」數有四等，可說是源自前引窺基的《瑜伽師地論略纂》的說明。

§ 1.2.6.1. 在《大品經》（T 223），「三千大千世界」是經常出現的用語。以〈序品〉佛陀放光的情節來說（大正 8，頁 217 中—頁 218 下）：

佛陀「從足下千輻相輪中，放六百萬億光明」，接著是全身各部位，「各各放六百萬億光明」，「從是諸光，出大光明，遍照三千大千國土」；「世尊舉身毛孔，皆亦微笑而放諸光，遍照三千大千國土」；「世尊以常光明，遍照三千大千國土」；「世尊出廣長舌相，遍覆三千大千國土」；「世尊故在師子座入師子遊戲三昧，以神通力，感動三千大千國土」；「世尊在師子座上坐，於三千大千國土中，其德特尊」；「世尊以常身，示此三千大千

國土一切眾生」；「世尊在師子座，熙怡微笑光從口出，遍照三千大千國土」

可見「三千大千世界」被看成是一個重要的範圍，是發生與佛法有關事項的場所。例如〈問住品〉說：「爾時，三千大千世界諸四天王天等，各與無數百千億諸天，俱來在會中。三千大千世界諸釋提桓因等，諸忉利天須夜摩天王等，諸夜摩天、兜率陀天王等，諸兜率陀天須涅槃陀天王等，諸妙化天婆舍跋提天王等，諸自在行天各與無數百千億諸天，俱來在會中。三千大千世界諸梵天王等，乃至首陀婆諸天等，各與無數百千億諸天，俱來在會中」(大正 8，頁 273 中)，以及前引〈四攝品〉所說佛陀的聲音 (§ 1.2.2.)，也是如此。

《大智度論》(卷 9) 認為：

「百億須彌山，百億日月，名為三千大千世界。如是十方恆河沙三千大千世界，是名為一佛世界」(大 25，頁 125 中)。

但《大智度論》(卷 92) 說的略有不同：

「佛土者，百億日月，百億須彌山，百億四天王等諸天，是名三千大千世界。如是等無量無邊三千大千世界，名為一佛土」(大正 25，頁 708 中)。

《大智度論》(卷 50) 還提及屬於「華嚴經」所出的「世界海」、

「世界種」⁷³：

「復次，三千大千世界，名一世界，一時起、一時滅；如是等十方如恆河沙等世界，是一佛世界。

如是一佛世界，數如恆河沙等世界，是一佛世界海。

如是佛世界海，數如十方恆河沙世界，是佛世界種。

如是世界種，十方無量，是名一佛世界。

於一切世界中取如是分，是名一佛所度之分」(大正 25，頁 418 下)。

這樣的「一佛世界」，遠大於《瑜伽師地論》所說的「即此三千大千世界，名一佛土，如來於中，現成正覺」⁷⁴。

§ 1.2.6.2. 在本文的討論中，將以一「三千大千世界」為「一佛土」，作為基礎。

首先，《長含》第 30《世記經》在說明如前引《雜含》第 424 經的「小千世界」(本文 § 1.2.2.) 後，又說：

「如一小千世界，爾所小千千世界，是為中千世界。」

⁷³ 大正 25，頁 418 下；參看印順法師 ([1981]，1026–1036) 的討論 (其中也說到：大千世界，有百俱胝 koṭi 四天下、日月等。或) 譯為「百億」、「萬億」，其實是一、0 0 0、0 0 0、0 0 0 個四天下)。

⁷⁴ 佛典裏還是可以看到，以「恆河沙利(土)」作為區分不同佛土的說法，如《首楞嚴三昧經》(T 642)、《央掘魔羅經》(T 120)、《如來師子吼經》(T 835) 等等，詳見下文。

如一中千世界，爾所中千千世界，是為三千大千世界。

如是世界周匝成敗，眾生所居，名一佛刹」(大正 1，頁 114 中一下)。

顯然是把「三千大千世界」看成是一「佛土」，《大樓炭經》、《起世經》、《起世因本經》，也是如此⁷⁵。

其次，本文前引的支謙譯《菩薩本業經》(T 281)與傳為笈法護譯的《佛昇忉利天為母說法經》，都明白的說「三千大千世界」是一佛土。

除了聲聞佛典與大乘佛典的明文，就概念上而言，「三千大千世界」可說是非常廣大，而從《增支》三集 80 經所說：「如來(佛陀)若希望，則所發之音聲，可令三千大千世界得知，或復希望，可令更遠者得知」(本文 § 1.2.2.)，或是《大毘婆沙論》所說佛陀的天眼「不作加行，見大千界。若作加行，能見無量無邊世界」，佛陀的神境通「不作意，極大千世界；作意，能極無邊世界」，乃至於《大品經》(T 223，〈四攝品〉)所說：「佛音聲遍滿三千大千國土；若欲大聲，則遍滿十方無量阿僧祇國土，隨眾生多少，音聲遍至」，顯然都有意以「三千大千世界」，作為一個有意義的場域，佛陀施行教化的主要場

⁷⁵ 分見大正 1，頁 277 上、頁 310 中一下、頁 365 中一下。關於佛土

(buddhakṣetra)的一般意義，參看 Lamotte[1962]，395—401；巴利語佛典的佛土(buddhakhetta)，Endo ([2002]，33)認為：佛土(buddhakhetta)可能是見諸《譬喻經》(Apadāna)的後出用語，而土(khetta)與境界(visaya)的概念，則經注釋家在注解書(Aṭṭhakathā，義論)，大肆擴張，又見 Endo[2002]，101—107。

所。

嚴格說來，在「現在十方佛」的架構之下，更能突顯佛土的意義。佛土標示出一位佛陀施行教化的自然場域，但佛陀可以前往目前沒有佛陀出世的其他「佛土」；即使是目前有佛的其他佛土，佛陀之間可以相互協力，釋迦牟尼佛開示阿彌陀佛世界、阿閼佛國⁷⁶，就是如此，甚至是透過「信使」，相互往來。

在巴利佛典，佛土(Buddha-khetta)並不全是注解書的用語，《長老偈》1087 頌讚歎：在佛刹土中，大迦葉尊者(Mahākassapa)是頭陀支第一(《漢譯南傳》28 冊，頁 214)，Endo ([2002]，103—104)認為：經典開示了未來佛與過去佛，這種多佛的概念是前後相續出現此世間；諸佛在「輪圍世間」出現是前後相續，並不是同時有多佛，這是上座部一貫的立場。雖然《譬喻經》(Apadāna)〈佛譬喻〉說到：「此世有十方，運行無限際，無論何方位，佛國不知數」(《漢譯南傳》29 冊，頁 6)，這已接近梵語《大事》(Mahāvastu)的說法，但巴利語佛教的傳統還是堅持「唯一佛說」。

§ 1.2.7.1. 《瑜伽師地論》認為：一個「三千大千世界」就是「一佛土」，但也說到：佛陀能「於無邊世界，施作佛事」。

這樣的概念，在《大品經》(T 223)〈序品〉佛陀放光的情節，具體的呈現出來。佛陀的放光不但「遍照三千大千國土」、

⁷⁶ 參看《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》(T 362)：「阿彌陀作佛已來，凡十小劫。所居國土，名須摩題，正在西方，去是閻浮提地界千億萬須彌山佛國」(大正 12，頁 303 中)，而閼佛國經(T 313)則說：「東方去是千佛刹，有世界名阿比羅提，其佛名大目如來」(大正 11，頁 751 下)。

而且還進一步往外延伸：

「從三千大千國土，遍照東方如恒河沙等諸佛國土。南、西、北、方，四維、上下，亦復如是」；

「世尊舉身毛孔，皆亦微笑而放諸光，遍照三千大千國土。復至十方如恒河沙等諸佛國土」；

「世尊以常光明，遍照三千大千國土。亦至東方如恒河沙等諸佛國土，乃至十方亦復如是」。

釋尊所放的光明，不但遍照自己的佛世界，還遠至「如恒河沙等諸佛國土」，而「若有眾生遇斯光者，必得阿耨多羅三藐三菩提。光明出過東方如恒河沙等諸佛國土，南西北方四維上下，亦復如是」，這就是佛陀在他方佛世界「施作佛事」。

§ 1.2.7.2. 《瑜伽師地論》與《大智度論》所說的「一佛世界」，範圍不同，南傳的《清淨道論》說到三種佛（刹）土（*buddhakhetta*）：

「佛的刹土有三種：誕生刹土（*jātikhetta*）、威令刹土（*āṇākhetta*）、境界刹土（*visayakhetta*）：

「誕生刹土」——是如來入胎等時所震動的一萬輪圍世間。（*jātikhettaṃ dasahassacakkavāḷāpariyantaṃ hoti.*）

「威令刹土」——是百千俱胝的輪圍世間（*Āṇākhettaṃ koṭṭisatasahassacakkavāḷāpariyantaṃ*），是他的寶經、蘊護咒、幢頂護咒、稻竿護咒、孔雀護咒等的護咒威力所能保

護的。

「境界刹土」——是無邊無量的世間（*Visayakhettam anantamaparimāṇam.*），或說「以願望為限」，這便是說，如來所願望之處都能知道。

如是在這三種佛的刹土中，（壞劫是）一威令刹土的滅亡。在它滅亡時，則誕生刹土亦必滅亡。因為它們滅亡必同時滅亡，成立亦必同時成立之故」（葉均[2005]，414；*Ñāṇamoli*[2011]，408）。

輪圍世間（*cakkavāḷa*）就是指以須彌山為中心，人類與其他諸趣所居住的器世間。而「壞劫是一威令刹土的滅亡」，《大智度論》明說「三千大千世界，一時生、一時滅」、《瑜伽師地論》說「三千大千世界」（百俱胝）「俱成俱壞」，那麼範圍更大的「威令刹土」（百千俱胝），是否指「三千大千世界」？

§ 1.2.7.3. 「誕生刹土」——是如來入胎等時所震動的一萬輪圍世間。如來（其實是最後身菩薩）入胎、出胎時，會有大地震動，這是《阿含經》與《尼柯耶》「地動經」教說⁷⁷，經文都只單純說這是八種地動的中的二個原因，但《增含》的版本說到器世間的構成是：

⁷⁷ 《增支》八集 70 經，見《漢譯南傳》第 23 冊，頁 226；《增含》〈八難品〉第 5 經，大正 2，頁 753 下。此一教說也見諸釋尊入滅前三個月「最後遊行」的《大般涅槃經》（《漢譯南傳》第 7 冊，頁 59；大正 1，頁 16 上），而《中含》第 39《地動經》（大正 1，頁 477 下），只說到地動的三種原因。

「此閻浮里地，南北二萬一千由旬，東西七千由旬，厚六萬八千由旬，水厚八萬四千由旬，火厚八萬四千由旬；火下有風，厚六萬八千由旬，風下際有金剛輪，過去諸佛世尊舍利盡在彼間」。

在大地之下，依序有→水（輪）→火（輪）→風（輪）→風下際有「金剛輪，過去諸佛世尊舍利盡在彼間」。這是非常特殊的說法。

《清淨道論》的「誕生刹土」是一萬（*dasasahassa*）輪圍世間⁷⁸，《大毘婆沙論》則引述到一種未見諸「地動經」教說的大地震動：

「昔菩薩吉祥人邊受吉祥草，詣菩提樹，自敷為座，結跏趺坐，作是堅固願言：若未諸漏永盡及證無上菩提，我終不起此座；無上菩提從未來世，將入現在。爾時，三千大

⁷⁸ 這是引用《長部》第14《大本經》（《漢譯南傳》第6冊，頁282—頁285；Walshe[1995]，203—205）、《中部》第123《希有未曾有法經》所說，釋迦菩薩入胎、出胎時，「一萬世界」（*dasasahassi lokadhātu*）震動（《漢譯南傳》第12冊，頁106—頁110；Ñāṇamoli & Bodhi[1995]，980—983）。相對而言，《中舍》第32《未曾有法經》（大正1，頁740上—中）、《長舍》第1《大本經》（大正1，頁3下—頁4中）、《施設論》（T1538，大正26，頁517上—頁518上），只說大地震動及光明普照，並沒有指明其範圍。《瑜伽師地論》的諸佛菩薩「俱生威力」只說到入胎時「放大光明普照世界」，涅槃時「大地振動，眾星晃耀，交流而隕」（大正30，頁495下—頁496上）。同樣的，「地動經」在說到菩薩入母胎、出母胎時會有大地震動，但沒有說到「一萬輪圍世間」。

千世界六種震動，菩薩毛髮亦不動搖，由此故知菩薩身力，猶如意力量無邊際」（大正27，頁155下）。

§ 1.2.7.4. 《清淨道論》的「威令刹土」是佛陀的「護咒威力所能保護的」範圍⁷⁹，其大小是「百千俱胝」（*koṭisatasahassa*）的輪圍世間，純從字面來說，這比《瑜伽師地論》「三千大千世界」的「百拘胝」（*koṭi-śata*）（ 10^9 ），大了1,000倍，也就是一兆輪圍世間（ 10^{12} ）。

Pe Maung Tin ([1923]，481) 譯成：The field of his authority is bounded by the myriad hundred thousand world-system where prevails the power of these protection Suttas。

在英文的用例，*myriad* 可以指非常多、難以計算；也可指 ten thousand（一萬），不知 Pe Maung Tin 的真意為何？如果是後者，「威令刹土」就是一個「三千大千世界」（ $10,000 \times 100,000 = 10^9$ ）！

Ñāṇamoli ([2011]，408) 譯成：The field of authority is limited by hundred thousand million world-spheres where the following safeguards are efficacious。這是把巴利語的 *koṭi* 解為「百萬」，這樣得出來的數值是 10^{11} （ $= 10^5 \times 10^6$ ），比《瑜伽師地論》「三千大千世界」的「百拘胝」（*koṭi-śata*）（ 10^9 ），大了100倍。

最令人意外的是，La Vallée Poussin 解釋成：威令刹土有「一俱祇又十萬」輪圍世間⁸⁰。

⁷⁹ 參看《大毘婆沙論》所說「佛於三千大千世界有威勢者，皆尸羅力」（大正27，頁230上）。

⁸⁰ Poussin[1923—31]·II·200·note 1: *anākkhetta, un koti et 100,000 cakkavalas*

可見現代譯者對這段文字的理解，並不一致⁸¹。但《清淨道論》使用「百千俱胝」(koṭisatasahassa)的地方，主要在說明世界的毀壞(葉均[2005]，414–421；Ñāṇamoli[2011]，408–414)，如果以漢譯佛典所說「三千大千世界俱成俱壞」來看，不得不把《清淨道論》的 koṭi 看成是「百萬」。

就古代的傳述看來，錫蘭的佛教文獻，固然不乏把 koṭi 解為「一千萬」的用例，但也有人認為是「十億」⁸²。

如果巴利語 koṭi 是「一千萬」(10⁷)，「威令刹土」的範圍就比「三千大千世界」大多了。

§ 1.2.7.5. 《清淨道論》所說的三種佛(刹)土，也可見諸巴利律藏注解書：Samantapāsādikā，而且用語完全一致(高楠順次郎／長井真琴[1975]，159–160)。西元 489 年僧伽跋陀羅在中國譯出的《善見律毘婆沙》譯作：

où régner ses parittas, formules magiques de protection (Pruden[1988-90]，II，546，note 507)。

⁸¹ Gethin[1997]對覺音所說「百千俱胝輪圍世間一時俱壞」的理解是：he speaks of a billion (koti-sata-sahassa) world-systems contracting at a time。又參 Endo[2002]，102：隨著不同時代的進展，世間(loka-dhātu)的劃分，也有差異。在「義論」文獻，就有不同的算法，這意味隨著「義論」佛陀概念的擴張，佛陀與空間的關係也擴充，可能是指佛陀對宇宙世間有更大的「威力」。

⁸² 參看 Bodhi ([2000]，439，note 409)所引注解書 Spk 的解說，以及 Hardy ([1853]，6-7)的引述【這二位所指的似乎是指同一個數目系統，也都認為 koṭi 是一千萬，但之後同一數詞的值就不相同】；又參 Burnouf[1852/1925]，857 (如郭忠生[2011]，200 所引)。

「法師問曰：佛境界云何？」

答曰：「生境界、滅境界⁸³、知境界。

問曰：何謂為生境界？」

答曰：十千世界，若佛生者，十千世界皆悉震動。

佛威德百億世界，若佛說寶呪、聚呪、他闍呪、阿咤呪、無羅呪。聞不從者，即出風飄落百億世界外。

知境界者，不可度量。

佛三境界，滅境界與生境界，皆悉崩壞，若興盛者亦俱成立，我今略說，於《淨道毘婆沙》自當知」(大正 24，頁 703 上—中)。

譯文「聞不從者，即出風飄落百億世界外」，這樣的用語，既未見諸現存巴利語本；在《清淨道論》的相關段落，也看不到，不知根據何來？

就在這段文字稍後，釋尊自述自己生在兜率天，「身黃金色，飲食甘露，受天之樂，壽命五十七億六萬世間歲。從天宮下託生白淨飯王家，於摩耶夫人受胎」(大正 24，頁 703 中)，其中「五十七億六萬世間歲」，與現存巴利語本的 sattapaññāsavassakoṭisatṭhivassasahasāyupariyanto (五十七俱胝六十『百千』歲)，有所不同，但其中的「億」確是 koṭi，那麼漢譯《善見律毘婆沙》的「百億世界」，是否即是「百 koṭi」，而相等於《瑜伽師地論》「三千大千世界」的「百拘胝」？

⁸³ 依大正 24，頁 703，校註 13，「滅」應作「威」；又參 Bapat[1970]，116，note 12。

不過，「百千俱胝 (koṭisatasahassa) 輪圍世間」，並不是南傳《清淨道論》特有的用語。

《大毘婆沙論》(卷 31) 就說：「復次，捨大安樂，救大苦難，故名大悲。謂佛世尊棄捨殊勝增上熾盛，無量無邊不共佛法大安樂事，逾越『百千俱胝大海輪圍山』等諸險難處，遊歷十方，救眾生苦，作安樂事，如是皆由大悲威力」(大正 27，頁 159 下)。《大毘婆沙論》(卷 83) 也說⁸⁴：「復次，捨大法樂，故名大悲。謂佛棄捨最上勝妙圓滿清淨不共法樂，數數踰越『無量百千俱胝輪圍山』等，爲他說法，不辭勞倦，故名大悲」(大正 27，頁 428 下)。

「百千俱胝輪圍世間」與「百千俱胝大海輪圍山」，二者所指涉的範圍相同；不過在《清淨道論》，這是佛陀各種護咒的保護所及之處，《大毘婆沙論》卻是以佛陀能跨越此一範圍去渡化眾生，表示佛陀的大悲。

假設佛典所說的「俱胝」有共通的數值，特別是就「三千大千世界」的範圍而論，那麼「百千俱胝 (koṭisatasahassa) 輪圍世間」、逾越『百千俱胝大海輪圍山』，是指佛陀跨出一個「三千大千世界」的佛土，到十方世界施行教化，才會有『無量百千俱胝輪圍山』之語！而這種教化範圍的擴大，反應出「現在十方佛說」與「唯一佛說」之間的關係。

§ 1.2.8.1 《瑜伽師地論》的「三千大千世界」是「百拘胝」

⁸⁴在《毘婆沙論》(T 1547，卷 11) 則作：「捨妙禪樂，捨極妙佛法，爲教化故，過百千億鐵圍山大鐵圍山，至恒沙國土，一切由大悲故。是謂大士能入大考掠中，名爲大悲」(大正 28，頁 496 下)。

(10^9) 四天下至梵世間 (同時也是一佛刹土⁸⁵)；《清淨道論》的「威令刹土」是「百千俱胝」(koṭisatasahassa) 的輪圍世間；《大智度論》的用語雖是「百億須彌山，百億日月」等，名爲「三千大千世界」，其數值其實也是十億 (10^9)。

這一些爲數不少的器世間都是同時生，同時滅。這是怎樣的狀態？

《雜含》第 954 經說：

「眾生無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際。

譬如普天大雨洪澍，東、西、南、北，無斷絕處。

如是東方，南方，西方，北方，無量國土劫成，劫壞，如天大雨，普雨天下，無斷絕處。

如是無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際」(大正 2，頁 243 上—中)。

《別雜》第 347 經的用語是：

「死生長遠，如上所說。

復告比丘：天雨密緻，如縛掃篲，東西南北，及以四維，間無空處。

東方無量世界眾生熾盛安樂；無量世界悉皆碎壞；無量世界眾生滿中；無量世界悉皆空虛，無有眾生在中中止。

⁸⁵《長含》第 30《世記經》(大正 1，頁 114 中—下)、《大樓炭經》(大正 1，頁 277 上—中)、《起世經》(大正 1，頁 310 中—下)、《起世因本經》(大正 1，頁 365 中—下) 等等，也都說三千大千世界是一佛刹土。

南、西、北方、四維、上、下，亦復如是」(大正 2，頁 488 中)。

《雜含》第 954 經與《別雜》第 347 經有一可以注意的差別：前者只說「東南西北」四方；後者則說到「東、南、西、北方、四維、上、下」十方。此二都是被編入〈無始相應〉，其要旨是「死生長遠」，更進一步是「眾生無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際」⁸⁶，

「東方，南方，西方，北方，無量國土劫成，劫壞」，在概念上，顯示有許多「國土」處於「劫成」的狀態，有的則是「劫壞」。

《雜含》第 954 經與《別雜》第 347 經，這個「四方」與「十方」的差別，涉及世間的構造。

§ 1.2.8.2. 「三千大千世界」的結構，使這其必然「俱成俱壞」。《增支》三集 80 經、《雜含》第 424 經、《瑜伽師地論》(卷 2)、《大智度論》(卷 7) 對於「小千世界」的說明，都是從人類居住的四大洲，到欲界六天(二地居天、四空居天)，最高到

⁸⁶ 這是佛教對生命的單純描述(但也有價值判斷的意義)，更進一步的提法則是如《雜含》第 133 經所說：世尊告諸比丘：何所有故，何所起？何所繫著？何所見我？令眾生無明所蓋，愛繫我首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉，不去本際」(大正 2，頁 41 下)；《雜含》第 133 經：於何所是事有故，何所起？何所繫著？何所見我？諸比丘！令彼眾生無明所蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉，不知本際」(大正 2，頁 42 中)。

「梵世間」⁸⁷。

佛教說的宇宙結構，梵天是色界初禪天，那麼在色界第二禪天、第三禪天、乃至第四禪天，乃至於無色界天，在「三千大千世界」中的位置何在？

《順正理論》更明說：「此中小千，唯舉至梵世故，少光(Parittābhas)等非小千界攝。積小千等為中大千，故中、大千亦不攝彼」(大正 26，頁 520 上—中)。

少光天位在第二禪天最下沿，那麼「三千大千世界」指的是十億(10⁹)個梵天以下的世界，所謂「同時生、同時滅」，只限於梵天以下的器世間。

前文已經提及(本文 § 1.2.4.)，《菩薩本業經》的「三千大千世界」，包括了色界天與無色界天；《首楞嚴三昧經》則僅包括色界諸天。

部派論書所傳述關於諸天的面積，以及諸天的高度距離，有助於理解此一問題。先說明面積的問題。

在欲界六天中，忉利天(Trāyastriṃśas，三十三天)是地居天，住在須彌山(妙高山)頂，往上就是空居天，其最下沿是夜摩天(Yamas)，《俱舍論》提到了幾種見解⁸⁸：

⁸⁷ 但參看《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》(T 362)所說阿彌陀佛土的構造：「其國中無有須彌山，其日、月、星辰、第一四天王、第二忉利天，皆在虛空中。其國土無有大海，亦無有小海水，亦無江、河、恒水也。亦無有山林、溪谷，無有幽冥之處，其國七寶地皆平正」(大正 12，頁 303 中—下)。

⁸⁸ 《俱舍論》(卷 12)，大正 29，頁 60 下—頁 61 上；在《大毘婆沙論》(卷 134)是說：從夜摩天至色究竟，所依雲地其量如何？而其回答是把《俱

「夜摩等天宮依處，量有幾？」

01 有餘師說：此上四天依處量，同妙高山頂。

02 有餘師說：上倍倍增。

03 有餘師言：初靜慮地宮殿依處等一四洲，第二靜慮等小千界，第三靜慮等中千界，第四靜慮等大千界。

04 有餘師言：下三靜慮，如次量等小、中、大千；第四靜慮量無邊際」。

這一些不同見解，代表佛教內部對宇宙的結構，其實有相當多樣化的看法。但在一個「三千大千世界」的十億（ 10^9 ）個梵天（初禪天）之外，二禪天（第二靜慮），三禪天（第三靜慮）、四禪天（第四靜慮），究竟各有幾個，並不清楚。

前引《大智度論》與《瑜伽師地論》說「三千大千世界」是一時生、一時滅（或俱成俱壞）（本文 § 1.2.3.；§ 1.2.4.），這又必須探討「世間壞」的內容。

§ 1.2.8.3. 佛教認為，造成世間毀壞的直接原因，有「火災」（tejasamvartani）、「水災」（apsamvartani）與「風災」（vayusamvartani）（三災）。「火災」會毀壞初禪天（含）以下的世界、「水災」會到第二禪天、「風災」會到第三禪天（「災頂（śirṣa）」；samvaṭṭasīmā）⁸⁹。只有第四禪天是火、水、風災所

舍論》四個「有餘師說（言）」，併合成二說（大正 27，頁 692 中；參看《阿毘曇毘婆沙論》（T 1546，卷 7），大正 28，頁 49 中—下）。

⁸⁹ 參看《大毘婆沙論》（卷 133）所傳述的「有（人）說」：若處有內災者，便有外災，第四靜慮無內災故，外災不及。謂初靜慮內有如火尋、伺，故

無法到達的處所。在這樣的理論之下，第四禪天具有安置世間有情眾生的功能，完全不會受三災的影響⁹⁰。

「小千世界」最高如只到梵天（初禪天），「三千大千世界」是指十億個（ 10^9 ）「小千世界」，在「火災」的情況，只會毀壞初禪天（含）以下的世界，但在「風災」，會讓包括第三禪天（第三靜慮）以下的器世間，全部毀壞。在此意義之下，「三千大千世界一時生、一時滅」的範圍是指《俱舍論》所引的第四說。但此說所謂「第四靜慮量無邊際」，究竟是一個「四禪天（第四靜慮）」可以通其他的「三千大千世界」，甚至是一切世間的「天

外有火災；第二靜慮內有如水喜悅，故外有水災；第三靜慮內有入出息風，故外有風災；第四靜慮更無內災，是故外災皆不能及（大正 27，頁 690 上）。《雜阿毘曇心論》（T 1552，卷 11〈擇品〉）也是先說到「火災」的範圍是「如是音聲遍至梵天，餘諸眾生亦復如是，乃至初禪無一眾生住，是名眾生世劫盡」，之後再說「水災所漂乃至第二禪；風災所壞，乃至第三禪，百億四天下一時俱壞」（大正 28，頁 959 下）。《俱舍論》（卷 12）的解說就是此一見解：第二靜慮為火災頂，此下為火所焚燒故。第三靜慮為水災頂，此下為水所浸爛故。第四靜慮為風災頂，此下為風所飄散故（詳見大正 29，頁 66 下—頁 67 上）；同見《清淨道論》：「這裏有三種壞：水壞、火壞、風壞，這是三種壞的界限：（第二禪的）光音天，（第三禪的）遍淨天，（第四禪的）廣果天。這便是說，為劫火所毀時，光音天以下都給火燒了；為劫水所毀時，遍淨天以下都給水淹沒了；為劫風所毀時，廣果天以下都給風滅了」（葉均[2005]，414；Ñāṇamoli[2011]，408）。

⁹⁰ 這不是說第四禪諸天「常住不變」，他們是基於個別的原因而毀壞，見《雜阿毘曇心論》（T 1552，卷 11〈擇品〉，大正 28，頁 959 下）、《俱舍論》（卷 12，大正 29，頁 67 上）；《大毘婆沙論》（卷 134），大正 27，頁 692 中；《瑜伽師地論》，大正 30，頁 285 下。

頂」？還是指「四禪天（第四靜慮）」存在另一種空間？這還可以從無色界天的位置來思考。

§ 1.2.8.4.《大毘婆沙論》(卷 134, 大正 27, 頁 692 中)說：

「外器世間至色究竟，上無色故，不可施設」。

也就是說，器世間最高只到第四禪的色究竟天 (Akaniṣṭhas)，在此之上，沒有色法可言，所以無法指明其具體的位置⁹¹。以現代的觀點，至少可以把無色界天看成是在另一種空間向度的存在。

「哈密本」《彌勒會見記》第十品〈彌勒從兜率天下降人間〉，描述彌勒菩薩在兜率天下生之前，「八萬四千毛孔放光，上至有頂，下至地獄，一直達到三千大千世界」。文中的「有頂」⁹²，回鶻語對音 akaniṣṭa，這是色究竟天 (Akaniṣṭhas)；

⁹¹ 又見《俱舍論》(卷 8)，大正 29，頁 41 上—中。《雜阿毘曇心論》(T 1552)：「無色界有四者，謂空處、識處、無所有處、非想非非想處。此處眾生不受色身，離色欲故，名無色界」(大正 26，頁 934 下)；至於《瑜伽師地論》(卷 4)所說：「無色界有四處所，或無處所」(大正 30，頁 295 上)，依注解家的意見，同於《大毘婆沙論》的見解(《瑜伽論記》，大正 42，頁 337 中—下；《瑜伽師地論略纂》，大正 43，頁 25 下)。

⁹² 耿世民[2003]，98；德文譯本作 Akaniṣṭhabhavana，見 Geng[1987]，364。有頂 (bhavāgra) 有二義：一是第四禪最高的阿迦尼吒天，也就是有形世界之最頂；二是指非想非非想天 (Naivasamjñānāsamjñāyatana)，有情之概念上的最高頂端。

Akaniṭṭha)，意指第四禪天也是「三千大千世界」的範圍⁹³。

四禪天（第四靜慮）雖不是與三禪以下的世間「一時生、一時滅」，但還是佛陀施行教化所及的範圍。

依《長含》第 1《大本經》的傳述，釋尊回想起：在過去生中，曾經轉生於各處，唯獨沒有經歷首陀會天 (Śuddhāvāsikas)，也就是淨居天，所以就去到無造天（無煩天；Avṛhas、Avihas）；在該處的諸佛弟子，也都前來作禮，講述他們在諸佛座下修持梵行，而來生此處⁹⁴。

又依《雜含》第 594 經所傳，生在無熱天 (Atapas) 的手天子 (Hatthaka)⁹⁵來到人間，作禮釋尊，並說：

「如世尊在閻浮提，種種雜類，四眾圍遶，而為說法。彼

⁹³ 依「哈密本」《彌勒會見記》第十一品〈菩薩降生〉的描述：彌勒菩薩從「母腹中出生」，其無比的光輝，照亮了三千大千世界，當菩薩登上大地時，三千大千世界震動，海水震動，須彌山震動，連淨居天的天宮也震動(耿世民[2003]，141—142)。

⁹⁴ 大正 1，頁 10 中—下；《長部》第 14《大本經》，《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 320—頁 325；Walshe[1995]，219—221。

⁹⁵ 大正 2，頁 159 上—中；參看《別雜》第 188 經，大正 2，頁 442 上—中；《增支》三集第 125 經(《漢譯南傳》，第 19 冊，頁 399—頁 400)。經文說：「時，彼天子天身委地，不能自立，猶如酥油委地，不能自立。如是，彼天子天身細軟，不自持立。爾時，世尊告彼天子：汝當變化作此羸身，而立於地」，顯然在《阿含經》與《尼柯耶》，已經對色界諸天存在的形式，有所開示。

這位手天子，就是《中含》第 40 經、41 經《手長者經》的手長者(大正 1，頁 482 下—頁 485 上)，釋尊讚歎手長者具有「八未曾有法」。參看 Bodhi ([2000]，812，note 328) 解說〈利得供養相應〉第 23 經所引的資料。

諸四眾聞佛所說，皆悉奉行。

我亦如是，於無熱天上，為諸天人大會說法，彼諸天眾悉受修學」。

無煩天與無熱天都屬於第四禪的五淨居天，釋尊曾經到該處，淨居天子也會到人間⁹⁶，而淨居天子有說法、修學。

所以《首楞嚴三昧經》等，把第四禪以下諸天，列為「三千大千世界」的一部分（本文§ 1.2.4.），有其根據。

§ 1.2.8.5. 《大毘婆沙論》不標示無色界天的處所位置，涉及教理的爭議⁹⁷。雖然如此，《長含》第 30《世記經》說⁹⁸：

「過善見天 (Sudrśas) 由旬一倍，有大善見天宮。

過大善見天 (Śudarśanas) 由旬一倍，有色究竟天宮；

過色究竟天 (Akaniṣṭhas) 上有空處智天、識處智天、無

⁹⁶ 又參《雜含》第 595 經的「無煩天子」，大正 2，頁 159 中—下；《別雜》第 189 經，大正 2，頁 442 中—頁 443 上。

⁹⁷ 《大毘婆沙論》所說：「或有說：無色界有色，如分別論者。或復有說：無色界無色，如應理論者」，而《大毘婆沙論》的論主是「應理論者」（卷 83，大正 27，頁 431 中—頁 432 上）；又見《俱舍論》（卷 28），大正 29，頁 145 下—頁 146 中。依《異部宗輪論》所傳，大眾部主張「色、無色界，具六識身」（大正 49，頁 15 下 13；Masuda[1925]，22），而從《異部宗輪論疏述記》的解說，大眾部認為無色界有「極細色」。CBETA, X53, no. 844, p. 580, b23-c10 // Z 1:83, p. 224, a8-b1 // R83, p. 447, a8-b1。

⁹⁸ 大正 1，頁 115 中；又見《大樓炭經》，大正 1，頁 277 中—下；《起世經》，大正 1，頁 311 上—中；《起世因本經》，大正 1，頁 366 下。

所有處智天、有想無想處智天。

齊此名眾生邊際、眾生世界。一切眾生生、老、病、死、受陰、受有，齊此不過」。

在色究竟天之上，還有「空處智天」（空無邊處，Ākāśānantyāyatana），從字面上來看，色究竟天的「上面」還有空處智天等四種天，似乎意味著確實有這樣的空間處所存在；到了這個地方，就是「眾生邊際、眾生世界」，一切眾生都是在此範圍內輪迴生死。《世記經》並沒有對「空處智天」的內容有所說明，此處的「上」是就概念而言，並沒有一個空間處所可以稱得上是「空處智天」（空無邊處），這就是如《俱舍論》所說：「無色界中，都無有處。以無色法，無有方所；過去、未來無表、無色，不住方所，理決然故」，而無色界之所以細分為四種，「非由處有上、下，但由生故，勝劣有殊」（大正 29，頁 41 上—中）。

依《大毘婆沙論》（卷 193）的解說，佛教把世界分成三界：欲界（Kāmadhātu）、色界（Rūpadhātu）、無色界（Ārūpadhātu），是依「愛斷」而建立，既不是從「地」，也不是從「處」：

「同類愛斷故，唯立三界。謂：

從無間地獄，乃至他化自在天，皆由欲愛所差別，故建立欲界。

從梵眾天，乃至色究竟天，皆由色愛所差別，故建立色界。從空無邊處乃至非想非非想處，皆由無色愛所差別，故建立無色界」。（大正 27，頁 965 下）。

換句話說，三界的劃分，不是建立在空間處所的差別；只有欲界與色界，才可能標示空間位置的。《大毘婆沙論》探討了三界是否聯接在一起（「接壤」）的問題：

「問：三界中間有物間不？」

若有者，彼有二物界應成五，即五中間復有四物，界應成九，如是展轉便為無窮。

若無者，云何不三界合成一耶？」

答：應言彼中更無物間。

問：若爾，三界云何不成一耶？」

答：於彼中間雖無物間而不成一，如十八界、十二處、五蘊、三世、四大種等，雖無物間而不成一，此亦如是。

復次，性相異故，物類別故，雖無物間而不成一」（大正 27，頁 966 下）。

嚴格說來，無色界既然沒有「方所」，不是一般的空間向度⁹⁹，不必考慮其與欲界、色界是否接壤的問題，從《大毘婆沙論》的說法，可知欲界與色界是聯接一起的，但如何劃分？《大毘婆沙論》接著又說到：

⁹⁹ 參看《法苑珠林》(卷 3)：如婆沙論說：天雖有三十二，住處但有二十八重，以彼四空，絕離形報，故無別處，遍在欲、色二界之中。但隨欲色二界眾生成就四空無色業者，隨命終處，即便受彼無色界報故，無別處不同。大乘說有色也」（大正 53，頁 287 下）。

「問：若爾，他化自在天上，初靜慮下，中間懸遠，有無量空界色，云何可知此是欲界、此是色界分齊差別耶？」

答：二界輪際俱有光網，二光分齊麤、妙不等，由此了知此是欲界、此是色界。

復次，若欲界生得天眼所能見處是欲界，不能見處是色界。

復次，若欲界生得神通所能到處是欲界，不能到處是色界。

復次，若處欲界愛所緣是欲界，色界愛所緣是色界。

是謂二界分齊差別」（大正 27，頁 966 下—頁 967 上）。

這是從不同角度來判別欲界、色界的接壤區域。

§ 1.2.8.6.《俱舍論》的說法則標示出（大正 29，頁 60 下），以大海水面為起點的諸天位置的距離。

「如彼去下量 去上數亦然

論曰：

一一中間踰繕那量，非易可數，但可總舉彼去下量，去上例然。

隨從何天去下海量，彼上所至與去下同。謂妙高山從第四層級，去下大海四萬踰繕那，是四大王本所住處。從彼上去三十三天，亦如彼天去下海量。

如三十三天去下大海，上去夜摩天，其量亦爾」。

三十三天（忉利天）住在妙高山（須彌山）頂，距離海平面 8 萬由旬（yojana，踰繕那），其高度也是 8 萬由旬。同樣的，

更上一層的夜摩天距離海平面 16 萬由旬，高度也是 16 萬由旬。按照這樣的模式，欲界最高的他化自在天

(Paranirmitavaśavartins) 位在距離海平面 128 萬由旬，初禪最下的梵眾天 (bramakāyika) 則是 256 萬由旬。也就是說，站在他化自在天，往上 128 萬由旬，就是梵眾天的範圍。

「往上倍增」的模式，常用於佛教宇宙論具體事物的數值¹⁰⁰。而《立世阿毘曇論》的描述是¹⁰¹ (大正 32, 頁 199 上)：

「從剡浮提 (Jambudvīpa) 向上四萬由旬，是四大天王天。
從剡浮提向上八萬由旬，是三十三天住處。
從剡浮提向上十六萬由旬，是夜摩天住處。
從剡浮提向上三『億』二萬由旬，是兜率陀天住處。
從剡浮提向上六『億』四萬由旬，是化樂天住處。
從剡浮提向上十二『億』八萬由旬，是他化自在天住處。」

先要說明的是，《立世阿毘曇論》譯文中的「億」，其數值是 10 萬 (10⁵) (參看下文 § 2.2.2.4.)，所以「十二『億』八萬

¹⁰⁰ 就諸天[上天下地]的問題而言，《長含》第 30《世記經》(大正 1, 頁 115 上—中)、《起世經》(大正 1, 頁 311 上)、《起世因本經》(大正 1, 頁 366 中—下)等說法相同，但沒有標明起算點。《大樓炭經》(大正 1, 頁 277 下)的對應部分則看不出其距離。諸天的身長、壽命是「倍增」，天衣的重量則「倍減」(如《長含》第 30《世記經》，大正 1, 頁 133 上—中)。

¹⁰¹ 大正 32, 頁 199 上；巴利語《世間施設》(Lokapaññatti) 所傳，兜率天位在剡浮提上方 320,000 由旬，化樂天 640,000 由旬，他化自在天 800,000 由旬 (Denis[1977], I, traduction, 65)。

由旬」，是現代算法的 128 萬由旬。

數值都是 128 萬，立足點稍有不同：《立世阿毘曇論》指剡浮提洲 (閻浮提)，《俱舍論》則是海平面。雖然如此，如果可以算出空居天的高度及面積，加上以須彌山為中心的九山周圍的體積，風輪、水輪等支撐大地部分的體積，這樣就可以大體算出一個佛教器世間的體積。

但《立世阿毘曇論》不是全部適用「往上倍增」的原則，如說¹⁰²：

「有比丘問佛世尊：從剡浮提至梵處，為若近遠？
佛言比丘：從剡浮提至梵處，甚遠甚高，相異相離。
比丘！譬如九月十五日月圓滿時，若有一人，在彼梵處，放百丈方石，墜向下界，中間無礙，到後歲九月月圓滿時，至剡浮提。
梵處、剡浮提，近遠如是！」(大正 32, 頁 199 上)

從梵天處，以一塊「百丈方石」¹⁰³下墜，經過整整一年，才會到達剡浮提洲，這就是人間與梵天的距離，之後又回復「往

¹⁰² 大正 32, 頁 199 上；Denis[1977], I, texte, 66((Denis[1977], I, traduction, 65—66)。

¹⁰³ 巴利語《世間施設》(Lokapaññatti) 作 kūṭāgāramattam sila, 在 Denis ([1977], I, traduction, 65) 譯作：la dimension d'une maison à étage。南傳《彌蘭王問經》作 kūṭāgāramattā silā, 而 Horner[1963], 113 譯成 a rock the size of a gabled house；Rhays Davids[1890], 126 譯成 a rock, the size of an upper chamber。

上倍增」的原則，但此段論文的最後，又說到¹⁰⁴：

「從阿迦尼吒，至剡浮提地
放大密石山，六萬五千年
五百三十五，中間若無礙
方至於剡浮」。

《那先比丘經》(T 1670) 也提到這樣的「測量」方式¹⁰⁵：

「王又問那先：第七梵天，去是幾所？
那先言：甚遠！令大如王殿石，從第七梵天上墮之，六日
乃墮此間地耳」。

南傳《彌蘭王問經》則說¹⁰⁶：

「王言：尊者那先！梵天界由此有幾何之距離耶？」

¹⁰⁴大正 32，頁 199 上—中，但巴利語《世間施設》(Lokapaññatti) 並沒有這樣的頌文，而且按照《立世阿毘曇論》本身的「百丈方石」來計算，僅有 32,786 年。

¹⁰⁵大正 32，頁 702 上，另一種版本說「六月日」(大正 32，頁 717 下)；Demiéville[1924]，167。

¹⁰⁶Horner[1963]，113；Rhays Davids[1890]，126；《彌蘭王問經》第 63 冊，《漢譯南傳》，頁 145。《彌蘭王問經》此處用的是 brahmaloka，其所涉的範圍可能不僅限於初禪天(參看本文 § 1.2.2.)，但漢譯《那先比丘經》明說是「第七梵天」

大王！梵天界由此很遠。如重閣之石，一晝夜落四萬八千由旬，於四個月止於地上」。

《增舍》則在不同的場景下，提及這樣的譬喻：有一「大方石，長百二十步，廣六十步」，釋尊舉在手上，擲向空中，轉眼之間，這巨石就這樣在梵天(經文沒有說耗時多久)。以一般的方式，「設復有人往梵天上，取此石投閻浮地者，十二年乃到」，但因佛陀神力，「然今如來威神所感，正爾當還。如來說此語已，是時彼石尋時還來」(大正 2，頁 749 上—中)。

《大智度論》(卷 9) 在討論有無「現在十方佛」的問題中，主張「唯一佛說」者以佛陀能以「種種方便，一時頓能度十方無量眾生」，所以不須要「現在十方佛」，其所引的頌文提及¹⁰⁷：
「如是展轉化，乃至淨居天。若欲知近遠，當以譬喻說。」

¹⁰⁷大正 25，頁 124 下；Lamotte[1944]，534，note 1：此一數值(一萬八千三百八十有三歲)是 Jñānaprasthāna(《發智論》)所說，cf. Beal, *Catena*, p. 83。按《發智論》(T 1544) 或異譯《阿毘曇八禪度論》都沒有說到此一問題。Lamotte 所說的 Beal, *Catena* (即 Beal[1871]) 有一大部分是翻譯仁潮《法界安立圖》佛教宇宙論相關部分。《法界安立圖》兩次提及此一內容：「依《智論》，從色界下一大石，經一萬八千三百八十二年，方始至地，約此上方名爲一佛所王土也」(CBETA, X57, no. 972, p. 435, b10-12 // Z 2B:23, p. 450, b10-12 // R150, p. 899, b10-12)；「《智論》云：從色界初際，下一丈石，經一萬八千三百八十三年，方始至地」(CBETA, X57, no. 972, p. 460, b12-14 // Z 2B:23, p. 475, b15-17 // R150, p. 949, b15-17)。仁潮的引述本身並不一致，Beal([1871]，17, 83)也原文照譯(分別譯成 18382 years、18383 years)，但 Beal 是把《智論》(《大智度論》)看成《發智論》，還原爲 *Djnāna prasthāna Shaster*。

有一大方石，縱廣如大山，從上放令下，直過無所礙，
萬八千三百，八十有三歲，如是年歲數，爾乃得到地。
於是兩中間，化佛滿其中，其光大盛明，踰於火日月」。

《大智度論》此處並沒有明說從何處放下「縱廣如大山」的巨石，勉強解讀的話，也許是指淨居天。但唐道宣的《釋迦方志》引述作「如《智度論》，從色界天，下一大石，經一萬八千三百八十三年¹⁰⁸，方始至地。約此上下方維，名爲一佛所王土也」（大正 51，頁 948 下），道宣又在《法苑珠林》說：「《智度論》云：譬如從色界初際，下一丈石，經一萬八千三百八十三年，方至於地」（大正 53，頁 285 下）。依道宣的理解，「色界天」就是「色界初際」，但這與淨居天指涉的範圍，並不一致。

依《大毘婆沙論》（卷 193）的問答，佛教所說的三界，並不是建基於具體空間處所的劃分，但因三界的確可以由不同有情所居而顯示的種種「處」（sthāna）。欲界空居天與色界天的「接壤」，《大毘婆沙論》（卷 193）是以光明等性質來說明，但無法算出其距離。《俱舍論》嘗試說明具體的數值（初禪最下的梵眾天 brahmakāyika 距離海平面 256 萬由旬），《立世阿毘曇論》也嘗試以「往上倍增」的方式，說明諸天與閻浮提的距離，但在梵天卻出現計算的斷點，改以一塊巨石墜落的時間來說明，《那先比丘經》、《彌蘭王問經》、《增舍》、《大智度論》等，都是「以譬喻說」，無意算出其具體的數值¹⁰⁹，可以看出對此問題

¹⁰⁸ 依《大正藏》校訂腳注，【宋】、【元】、【明】本作「一萬八千三百八十二年」。

¹⁰⁹ 《大樓炭經》經文之後又出現一段文字，其中說到：從是人間，上至梵

的關切。

Horner ([1963], 113, note 2) 認爲，前引《彌蘭王問經》的問答，把梵天看成是位在上方，可以計算與地球的距離，那麼梵天就不是一個超越時間與「歷史」的事件（It is not a world therefore that transcends time and " historical " events.）。反面言之，梵天可以是超越這一些框架的。前文討論空居天的面積（本文 § 1.2.8.2.）及器世間毀壞的範圍（本文 § 1.2.8.3.），第四禪天既然是火災、水災及風災所不及，不會與第三禪天以下的器世間「俱生俱滅」，如果把第四禪天看成是另一種空間的存在，應可避免三千大千世界是否共用一個第四禪天的問題。

§ 1.2.8.7. 《大毘婆沙論》（卷 193）有這樣的設問：「問：所說三界云何安立？為上下重累？為鄰次傍布？」（大正 27，頁 966 中一下），從形式上看，所問的是欲界、色界與無色界的相對位置，但《大毘婆沙論》（卷 134）已經說明無色界沒有具體處所可言，而且討論了「從夜摩天至色究竟，所依雲地其量如何」問題，意指色界是在欲界上方的位置，類似的問題在《俱舍論》（卷 8）則是就各個器世間的位置來說¹¹⁰：

「世界當言云何安住？」

天，亦五百二十億萬里（大正 1，頁 309 下）。

¹¹⁰ 大正 29，頁 42 上；參看《大乘阿毘達磨雜集論》（T 1606）（卷 6）所說：如是東方無間無斷，無量世界或有將壞，或有將成，或有正壞，或壞已住，或有正成，或成已住。如於東方，乃至一切十方亦爾（大正 31，頁 719 中）。

當言：傍住故。

契經言：譬如天雨，滴如車軸，無間無斷，從空下澍。如是東方無間無斷無量世界，或壞或成。如於東方，南、西、北方，亦復如是。

不說上、下。

有說：亦有上、下二方。

餘部經中說¹¹¹十方故；色究竟上，復有欲界。於欲界下，有色究竟」。

由此一問答可知，如果說「十方」，那就是「上下重累」，因為在某一個欲界之下，會有另一個器世間的色究竟天，反之亦然。如果只說「四方」，可能是指「鄰次傍布」。從嚴格的文義解釋，《雜含》第 954 經顯示的是「鄰次傍布」（併排一起）的世界觀¹¹²，而《別雜》第 347 經是「上下重累」（高下相錯）。

¹¹¹ La Vallée Poussin[1923-31], II, 10, note 7: Par exemple Samyukta, 17, 11, Madhyama, 11, 5. (Pruden[1988-90], II, 500, note 24, 雖指出這分別指大正 1, 頁 493 中 8; 大正 2, 頁 120 中 26, 但這與此處的論旨無關)。

¹¹² 現代學者認為，《俱舍論》此處所引的《阿含經》是指《雜含》第 954 經，見藤田宏達[1984], 8(番號 3004); Honjō [1984], 30。La Vallée Poussin[1923-31], II, 10, note 4: Ce Sûtra est Samyukta 34, 7【Pruden[1988-90], II, 499, note 21: 似乎未能找出《大正藏》的編號，所以原文照引: This Sutra is Samyukta, 34.7】。參看《俱舍論記》(T 1821):「說一切有部答: 說有八方世界傍住，經中既說四方，不說上、下，明知傍布，經說四方，攝四維也」、「有說: 亦有上、下二方，餘法密部經中說十方故」(大正 41, 頁 151 上)。

《大智度論》可以看到《別雜》第 347 經的另一種用例¹¹³:

「復次，聲聞法中有十方佛，汝自不解，如『雜阿含經』中說：譬如大雨連注，滂滂無間，不可知數，諸世界亦如是。我見東方無量世界，有成、有住、有壞，其數甚多，不可分別；如是乃至十方」(大正 25, 頁 125 下)。

內容上而言，《大智度論》所引的「雜阿含經」與現存《別雜》第 347 經相合，而從此一角度來看，意味著「十方」有非常多的「三千大千世界」，分別處於「成、住、壞」的狀態。

《俱舍論》〈分別世間品〉在引用《雜含》第 954 經(及《別雜》第 347 經)之前，有這樣的問答：

「如是三界，唯一耶？

三界無邊，如虛空量。故雖無有『始起有情』¹¹⁴，無量無邊佛出於世，一一化度無數有情，令證無餘般涅槃界，而不窮盡¹¹⁵，猶若虛空」(大正 29, 頁 42 上)。

¹¹³ Lamotte[1944], 542, note 3: 我在此一引文應該出現的 T 99(即《雜含》)，並沒有發現此一經文；除非認知有誤，此經也未見諸巴利《相應部》。

¹¹⁴ 參看《俱舍論記》(T 1821): 若依化地部，即有「始起有情」，不從業、惑生，第二身已去，方從惑、業生，由數生故，佛度難盡」(大正 41, 頁 151 上)。

¹¹⁵ 《大毘婆沙論》(卷 21) 有這樣的問答：蘇迷盧山、洲、渚等物有情共業所起，於中若有涅槃者，何故此物不減少(大正 27, 頁 106 下)。

這是論文在說明三界（欲界、色界、無色界）之後，有這樣的疑問：「三界」是否只有一個？因為論文說「三界無邊，如虛空量」，又進一步發問：這麼多的三界「云何安住？」的問題。

在「三千大千世界」的範圍裏，固然會有「鄰次傍布」，還是「上下重累」的問題¹¹⁶，但就無量「三千大千世界」而言，應該是「上下重累」，也就是說無量「三千大千世界」，不是併排在一起。

《大智度論》基於無量「三千大千世界」的觀念，主張在「十方」無量「三千大千世界」，應該有其他的佛陀出世。不過，《雜含》第954經只說「四方」，《別雜》第347經才說到「十方」¹¹⁷。

¹¹⁶ 依《瑜伽師地論》（卷2），支撐有情居住器世間的風輪是：「量等三千大千世界，從下而起，與彼世界作所依持，為欲安立無有宮殿諸有情類」（大正30，頁286下），似乎意指整個三千大千世界都是「鄰次傍布」。又，參看《華嚴經探玄記》（T1733，卷4）的問答：「問：此大千界，依餘經論：大圍山內平滿有百億四天下，上方、下方不得更有四天下。若上下皆有，則一一四天下皆有上下，故應有三百億。云何仍說唯百億耶？」（大正35，頁171上）。

¹¹⁷ 佛教關於地獄的說明，也涉及「上下重累」或「鄰次傍布」的不同見解：一、依《長含》第1《起世經》（大正1，頁121下）所說，在圍遶「輪圍世間」的金剛山外，還有第二大金剛山，地獄就在這二金剛山之內【同見《大樓炭經》（大正1，頁283中）、《起世經》（大正1，頁320中一下）】。二、Ñāṇamoli & Bodhi（[1995]，1331，note 1162）在說明《中部》第123《希有未曾有經》的「日月光明所及處」，引注解說書：「每三個世界系統（world system）之間會有一處.8,000由旬的空隙處所；這就好像三個臨接的車輪或是鉢器，在臨接處所形成的空間」。這樣的空間就是地獄的位置

§ 1.2.8.8.那麼《雜含》第954經只說「四方」，是否有意省略？其實《雜含》本身對四方、四維上下，有充分的認知。

一、《雜含》第471經以種種風起，來比喻有情的種種受：

「譬如空中狂風卒起，從四方來，有塵土風、無塵土風、毘濕波風、鞞嵐婆風、薄風、厚風、乃至風輪起風。身中受風，亦復如是，種種受起：樂受·苦受·不苦不樂受」。

經文長行只說「四方」，在偈頌卻說：「譬如虛空中，種種狂風起，東西南北風，四維亦如是，有塵及無塵，乃至風輪起，如是此身中，諸受起亦然」，而且在偈頌部分，另又增添了本經長行部分所沒有的教說¹¹⁸，可見這樣的添加，並不是無

【參看《清淨道論》，葉均[2005]，204；Ñāṇamoli[2011]，201】。三、《大毘婆沙論》（卷172）則說地獄「多分在此瞻部洲下」，而八大（熱）地獄之間，有「上下重累」或「鄰次傍布」的不同見解，除了八大（熱）地獄外，「瞻部洲上亦有邊地獄，及獨地獄或在谷中、或在山上、或在曠野、或在空中」，「於餘三洲唯有邊地獄、獨地獄，無大地獄」（大正27，頁865下—頁866上）。

¹¹⁸ 即頌文中的：「比丘勤方便，正智不傾動，於此一切受，黠慧能了知；了知諸受故，現法盡諸漏，身死不墮數，永處般涅槃」。而這樣的詩頌也出現在《雜含》第470經、第472經、第473經，與第468經（但此經的譯語，與其他4經，明顯不同）。《相應部》〈受相應〉第12經說，虛空中吹的是吹東風、西風、北風、南風、含塵垢之風、不含塵垢之風、寒風、暖風等種種風（《漢譯南傳》，第16冊，頁278；Bodhi[2000]，1272），同樣

心之作¹¹⁹。

二、《雜含》第39經所描述解脫者的境界是¹²⁰：

「自覺涅槃：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。我說彼識不至東、西、南、北，四維、上、下，無所至趣，唯見法，欲入涅槃、寂滅、清涼、清淨、真實」

三、關於四無量心的修持，《大毘婆沙論》(卷82)引「契經」說：

「慈俱行心無怨、無對、無惱、無害、廣大、無量善修習故，與樂勝解，遍緣一方、二方、三方、四方、上下、若豎、若橫，緣此世間，遍一切分，遍一處，一切有情。慈俱行心與樂勝解遍具足住，乃至廣說」。

《雜含》第743經對此一法門的描述是¹²¹：

只說到四方，其詩頌部分也只說到四方。又，〈受相應〉第12經的詩頌部分也出現與《雜含》第471經相同的詩頌。

¹¹⁹ 關於《雜阿含經》所見，經文中長行與偈頌的種種關係，見郭忠生[2010]，259—270的討論。

¹²⁰ 大正2，頁9上；又見《雜含》第64經，大正2，頁17上；又依《雜含》第1091經所傳，瞿低迦比丘在自殺捨報之後，魔王波旬「周匝求其識神」，一無所獲，經文的用語是：「上下及諸方，遍求彼識神，都不見其處，瞿低何所之」(大正2，頁286中)。又參《中舍》第6《善人往經》，大正1，頁427下。

「心與慈俱，無怨、無嫉、亦無瞋恚，廣大無量，善修充滿；四方、四維、上下，一切世間，心與慈俱，無怨、無嫉、亦無瞋恚，廣大無量善修習充滿。如是修習悲，喜，捨心俱，亦如是說」。

§ 1.2.8.9. 《雜含》第954經只說「四方」，但《雜含》本身對「十方」有充份的認知，那麼《雜含》第954經的省略應是有意的省略，這是主張「鄰次傍布」的世界。就此角度而言，「方」(梵dīś；巴disā)是重要的概念。

事實上，在印度「六派哲學」裏，「正理—勝論派」(Nyāya-Vaiśeṣika)被認為是主張實在論的學派，該派有所謂的說明世界構造的「句義」(padārtha)¹²²，其第一個「句義」

¹²¹ 大正2，頁197中；又見《雜含》第916經，大正2，頁232上；《雜含》第567經所說的「無量三昧」，沒有說到「四維」(大正2，頁149下)。《清淨道論》對此一法門也引用聖典文句，並加以解說(葉均[2005]，305—306；Ñāṇamoli[2011]，302—303)，並參漢譯《法蘊足論》對四無量心的解說(大正26，頁485上—頁488中)。漢譯《大集法門經》：「復次，四無量是佛所說。謂若苾芻發起慈心，先於東方行慈，南西北方，四維，上下，亦然行慈。而彼慈心，於一切處，一切世界，一切種類廣大無量，而無邊際，亦無分限，此名慈無量。悲喜捨三，亦復如是」(大正1，頁228下)，則直接譯出東西南北方。

¹²² 在《勝論經》(Vaiśeṣika-sūtra)中，此一語詞並未出現，參Hattori([1977]，693，note 7)的說明；姚衛群[2003]，1—2。而現代學者都把padārtha英譯為category(範疇)，關於其意義，參看Mülle(r[1899]，99—101)、Potter([1977]，49)、郭瓊瑤([2009]，41，註9)的說明。

就是「實體」(dravya)，而「實體」有九種，其第七種就是「方」(diś; dik)¹²³。

玄奘譯《勝宗十句義論》稱：「東南西北等詮緣因，是爲方」(大正54，頁1262下)。

Dasgupta ([1922-1955], I, 311) 的說明是：第七種實體是相對空間 (relative space; dik)，因爲此一實體，事物能被認知在右，左，東，西，上，下；時間 (kāla) 與「相對空間」都是只有一個，但傳統上可以看到「八方」與上下。

§ 1.2.8.10. 在「正理－勝論派」，「方」固然有其重要地位，而《大智度論》在討論現在同時多佛的議題時，也一再使用「十方佛」之語。

但在《大品經》〈序品〉所描述諸方佛世界的菩薩前來拜訪、問候釋迦佛的部分，卻只說到東方、南方、西方、北方、

¹²³ 郭瓊瑤[2009]，35-41；姚衛群[2003]，1-2、10-11；Chatterji[1912]，54-61；Dasgupta[1922-1955]，I，310-313；Gough[1873]，6、60-64（姚衛群[2003]所收《勝論經》就是譯自此書）；Keith[1921]，179-237；Müller[1899]，582-583。現代學者對此一 diś 或 dik 的譯語，極不一致：或作 space (Gough[1873]，6；Müller[1899]，582-583；Keith[1921]，184、232-237；Dasgupta[1922-1955]，I 在本文所引之段落譯作 relative space，但在別處逕稱爲 space)；Chatterji ([1912]，58-61) 則說：the Power, Force or Principle of relative position，而且還嘗試說明 ākāśa (虛空) 與 dik 的區別。Potter ([1977]，91-93) 也譯成 space (與 time 合論)，但同一本書內的 Hattori ([1977]，213) 譯成 place (diś)；Lamotte ([1944]，595) 則譯爲 les «régions» (diś)。

下方與上方，只有六方¹²⁴，《大智度論》(卷10)在解說這一段經文時，不但沒有對「六方」有意見，反而闡述「方」但名無實的概念¹²⁵：

「問曰：如佛法中，實無諸方名。何以故？諸五眾、十二入、十八界中所不攝，四法藏中亦無說方是實法，因緣求亦不可得，今何以故此中說十方諸佛、十方菩薩來¹²⁶？」

答曰：隨世俗法所傳，故說方，求方實不可得。

問曰：何以言無方？汝四法藏中不說，我六法藏¹²⁷中說。

¹²⁴ 大正8，頁218上一下，而《光讚經》(大正8，頁148中一下)與《放光般若經》(大正8，頁2上一下)，也都是只說到六方。在Dutt所校的《二萬五千頌般若經》(Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā)明白說到十方 (Dutt[1934]，15)，Conze的英譯本也是如此 (Conze[1975]，43)。以上所舉的各種傳本都只詳細描述東方多寶世界，其餘的部份只是開列其名稱，在玄奘譯的《大般若經》第二會，則每一方向的佛世界都有詳細說明 (大正7，頁2下-頁7上)。

¹²⁵ 詳大正25，頁133中一下 (Lamotte[1944]，595-597)，此處只引其中一部分。

¹²⁶ 《大品經》只說到「六方佛土」、「六方菩薩來訪」，不知此處的「問曰」何以有此說法？應該注意的是，「他方菩薩來訪」只說到六方，但佛陀的放光不但「遍照三千大千國土」，還「從三千大千國土，遍照東方如恒河沙等諸佛國土，南西北方、四維、上下，亦復如是」(大正8，頁217中17~18)。

¹²⁷ Lamotte[1944]，596，note 1 只說：關於「六法藏」，我 (Lamotte) 是第一次「聽到」。Lamotte 對此並沒有進一步說明，但此處的「六法藏」應是後來所說的勝論學派「六句義」。《勝論經》(Vaiśeṣika-sūtra) 沒有提及「句義」(padārtha) 之語，而且早期的勝論學派說的，只有「六法」；第七句

汝眾、入、界中不攝，我陀羅驃中攝¹²⁸。

義「非有」(abhāva)是後代所添加，參看 Müller[1899]，100、493；Dasgupta[1922-1955]，I，312；Keith[1921]，179—180 認為：the full step of reckoning the categories at seven had not yet been definitely accepted。郭瓊瑤([2009]，38)認為：十一世紀的 Udayana 在其作品《光之環》(Kiraṇāvali)正式承認第七句義「非有」(abhāva)【依窺基《成唯識論述記》(T 1833)所傳：「後其苗裔，名為惠月，立十句義」(大正 43，頁 255 下)，這就是玄奘所譯之《勝宗十句義論》】。漢譯佛典的用例：《方便心論》(T 1632)卷一：「問曰：汝言解此論者，決了論法，今諸外道有論法不耶？答曰：有！如衛世師有六諦：所謂陀羅驃、求那、總諦、別諦、作諦、不障諦，如斯等比皆名論法」(大正 32，頁 23 下)。《成實論》(T 1646)卷二：「又，隨所受法亦名為『有』，如陀羅驃等六事是優樓佉『有』。二十五諦是僧佉『有』。十六種義是那耶修摩『有』。又若有道理能成辦事，亦名為『有』，如十二入。又佛法中，以方便故說一切有、一切無。非第一義。所以者何？若決定有，即墮常邊。若決定無，則墮斷邊。離此二邊，名聖中道」(大正 32，頁 256 上—中)。吉藏在《百論疏》(T 1827)卷上，也對衛世師(即勝論學派)的六諦(陀羅驃、求那、羯摩、三摩若、毘尸沙、三摩婆夜)，有精要的解說(大正 246 下—頁 247 中)。從這些不同的用例，以及下文中「我陀羅驃中攝」的用語，此段的「六法藏」，是勝論學派的主張，也就是後來所說的「六句義」。

¹²⁸ 承前註，陀羅驃是指勝論學派的 dravya。Lamotte ([1944]，595—6)將本句譯為：Si on ne parle pas des regions dans vos quatre Corbeilles da la loi, il en est question dans mes six Corbeilles de la loi; si elles ne sont pas contennues dans vos listes de Skandha, Āyatana et Dhātu, elles sont contennues dans mes Dhāraṇī à moi【英譯本 p. 466 作：If the directions are not in your four baskets of the Dharma (dharmapiṭaka), they are mentioned in my six baskets of the Dharma; if they are not contained in your list of

是方法，常相故，有相故，亦有亦常！」。

《大智度論》的解說，是以勝論學派(Vaiśeṣika)與佛教設問對談的方式進行，結論是「若一國中，日與東方合，是為有邊，有邊故無常，無常故是不遍，以是故，方，但有名而無實」。換言之，「方」並不是一種「實體」(陀羅驃)。

雖然如此，《瑜伽師地論》〈意地〉則把「方」列為24種心不相應行之一¹²⁹，依窺基《大乘百法明門論解》(上)的解說：「方者，『色處』分齊，人法所依，或十方上下，六合四極，亦隨所制」¹³⁰。

《瑜伽師地論》雖把「方」列為心不相應行，但定義是：

「問：何因緣故，名心不相應耶？」

答：此是假想，於諸事中為起言說，於有色等二種俱非，於有見等二種俱非。

如是廣說安立道理一切當知」(大正 30，頁 593 中)。

skandhas, āyatanas and dhātus, they are contained in my own dhāraṇīs)。顯然是把陀羅驃看成是陀羅尼，不知根據何在？

¹²⁹ 世親的《大乘廣五蘊論》主張的心不相應行只有 14 種(大正 31，頁 849 下)。

¹³⁰ 大正 44，頁 51 下。《瑜伽師地論》〈意地〉(卷 3)雖然列出 24 種心不相應行，但在〈決擇分〉(卷 52、卷 53)解說其意義時，卻只說到 22 種，而沒有解釋「方」及「不和合」。窺基《瑜伽師地論略纂》(卷 13，大正 43，頁 181 下)、遁倫(即道倫)《瑜伽論記》(卷 13，大正 42，頁 610 下)都嘗試說明其理由。

既然是「假想」，「於諸事中為起言說」，其意義就與《大智度論》所見「但名無實」的說法，沒有不同。

另一方面，從現存梵本看來¹³¹，《瑜伽師地論》的「方」是 *deśa*，這與《勝論經》(*Vaiśeṣika-sūtra*) 所採的 *dīś*，並不相同，應是有特別的用意¹³²。

§ 1.2.9.1 赤馬天子以其神通之力，在百年之中，奮力前進，還是找不到「世間」的盡頭（《雜含》第1307經）。赤馬天子是想要以親身的經歷，抵達「世間」的盡頭（見本文 § 1.2.1.）。

佛陀說法的聲音，如果佛陀願意的話，可以讓三千大千世界以外的有情聽到（《增支》三集80經），但佛陀的聲音究竟可以傳到多遠的地方，此一經文沒有明說（見本文 § 1.2.2.）。同一問題，在《大智度論》則說：目犍連「欲知佛聲近遠，即時以己神足力，去無量千萬億佛世界」，停下來之後，卻是「聞佛音聲，如近不異」。目犍連見到了該世界的佛陀，雙方寒暄之後，佛陀說「汝尋佛聲，過無量億劫，不能得其邊際」（參郭忠生[2010]，227）。

《清淨道論》說：佛陀的「境界刹土」是無邊無量的世間

¹³¹ 《瑜伽師地論》這 24 種心不相應行法的梵語，見

<http://ybh.ddbc.edu.tw/ui.html> (YBh Yo-BB p. 68, 12~069, 07)。

¹³² 辭書對 *deśa* 的解說見：Macdonell[1893]，125B：point, spot, place, region, country；MW，496B：point, region, spot, place, part, portion, province, country, kingdom。而 *deśa* 的巴利語形是 *desa*，PED，165B 作：point, part, place, region, spot, country。

(*Visayakhettam anantamaparimāṇam*) (本文 1.2.7.2.)。

《大毘婆沙論》(卷 83) 說：佛陀「數數踰越無量百千俱胝輪圍山等，為他說法，不辭勞倦」(大正 27，頁 428 下，本文 § 1.2.7.5.)。

《別雜》第347經說「東方無量世界眾生熾盛安樂；無量世界悉皆碎壞；無量世界眾生滿中；無量世界悉皆空虛，無有眾生在中居止」(本文 § 1.2.8.1.)。

這類的教說，的確會產生如 Gombrich ([1975]，135) 所說：對佛教徒而言，空間與時間二者，都是無限的 (both space and time are infinite)。

McGovern ([1923]，49) 就說：既然承認空間無限，而其含攝了不可計算的世界，接下來是探討佛教如何加以配置安排這些世界¹³³。

更早的 Hardy ([1853]，8) 也說：空間是無限的，居住在裏面的有情是無限的，輪圍世間也是無限的。這是唯佛陀所能知¹³⁴。

在進一步討論之前，先引一段 Gombrich ([1993]，147) 的說法：所有的佛教傳統都同意我作為討論起點的看法：佛陀是一位實用主義者 (pragmatist)，他把自己的教法看成是對治苦的

¹³³ The infinity of space and the countless number of worlds which it contains, being admitted, the next task is to discover how Buddhism sets about classifying them。

¹³⁴ That space is infinite; that the beings inhabiting it are infinite :and that the sakwalas are infinite, is known to Budha, and by him alone is it perceived.【按 sakwalas 就是輪圍世間 (cakkavāḷa)】。

藥，眾生（我們所有的人）的苦，因我們的慾望與迷妄，而生死死生的輪迴。就好像大海只有一味，也就是鹹味；佛陀的法（dharma）與毘奈耶（vinaya）也是只有解脫這一味。有比丘請問一些『大哉問』的形上學問題（some large metaphysical questions），包括世界是有限，或是無限（whether the world is finite or infinite）等，佛陀拒絕回答（he refused to answer），把問這些問題的人，比擬成一個被箭所傷之人，在還沒知道射箭之人以前，不願接受治療。

但在同一篇文章Gombrich（[1993]，145）還是說：佛教認為宇宙的空間是無限的，時間沒有開端，而且無限存續（Buddhism sees the universe as infinite in space, beginningless in time, and of unlimited duration）。

這樣看來，世界有限（有邊）？無限（無邊），須要從不同的角度來觀察。

§ 1.2.9.2.1. 《小品經》〈序品〉在描述諸方佛世界的菩薩前來訪之前，是佛陀放光。佛陀所放之光，究竟可以抵達何處？經文是說：

「是時，東方過如恆河沙等諸佛世界，其世界最在邊，世界名多寶，佛號寶積，今現在為諸菩薩摩訶薩說般若波羅蜜」

在 Conze 所見的梵本¹³⁵，其英譯是：In the East, beyond countless world systems, *at the very limit of these world systems*, there is a world system called Ratnavatī (Conze[1975]，42)。《大智度論》的解說是¹³⁶：

「是多寶世界，非一切世界邊，是釋迦牟尼佛因緣眾生可應度者最在邊。譬如一國中，最在邊，不言一閻浮提最在邊」。

依此解釋，每一位佛陀所能度化的眾生，還是有其範圍，並不是一般所認為的「度盡一切眾生」，所以佛陀身上所放出的光明，在東方就是「多寶世界」。這可以參看《大智度論》的另一說明¹³⁷：

「復次，若一佛盡度一切眾生，餘佛則無所復度，是則無未來佛，為斷佛種。有如是等過。

以是故，一佛不度一切眾生。

復次，是眾生性，從癡而有，非實定法，三世十方諸佛，求眾生實不可得，云何盡度一切？

問曰：若空不可盡度者，少亦俱空，何以度少？

答曰：我言三世十方佛，求一切眾生不可得，故無所度，

¹³⁵ 參看 Dutt[1934]，12；Lamotte[1944]，529。

¹³⁶ 《大智度論》（卷9），大正25，頁124上；Lamotte[1944]，529—530

¹³⁷ 《大智度論》（卷20），大正25，頁210中—下；Lamotte[1970]，1260—1261。

汝難言何以不盡度，是為墮負處！

汝於負處不能自拔，而難言無眾生中，多少一種，何以度少，是為重墮負處！

復次，諸法實相第一義中，則無眾生，亦無度，但以世俗法故，說言有度。

汝於世俗中求第一義，是事不可得，譬如瓦石中，求珍寶不可得」。

這樣看來，《小品經》文的「其世界最在邊」，不單是指空間的位置，還兼指佛陀度化因緣的眾生（的範圍）。

§ 1.2.9.2.2.關於放光，漢譯佛典裏最為人知的是「阿彌陀」（amitābha），也就是無量光。依《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（T 362）所說¹³⁸：

「阿彌陀佛光明最尊第一無比；諸佛光明，皆所不及也」

這是源自阿彌陀的本願：

「第二十四願：使某作佛時，令我頂中，光明絕好，勝於日月之明百千億萬倍；絕勝諸佛光明焰照，諸無央數天下、幽冥之處，皆當大明，諸天人民、蜎飛蠕動之類，見我光明，莫不慈心作善者，皆令來生我國」。

¹³⁸ 大正 12，頁 302 中—頁 303 上；又參《無量清淨平等覺經》（T 361），大正 12，頁 281 中—頁 282 中。

阿彌陀佛所放光明勝過其他諸佛，顯示了諸佛差別（巴 *vemattā*）的概念。《長含》第 1《大本經》（及《長部》第 14《大本經》）所列出的諸佛壽命、出生種姓等等事項，就有諸佛差別的意味，而在巴利注解書（義論）的確可看到諸佛身光有差別的說法¹³⁹，其「[身光]」的巴利語是 *raṃsi*。

在《小品經》（T 223）〈四攝品〉列出佛陀三十二相的第十五是「身光面一丈」（大正 8，頁 395 下 10），經文還說：

「是三十二相佛身成就，光明遍照三千大千國土，若欲廣照，則遍滿十方無量阿僧祇國土；為眾生故，受丈光，若放無量光明，則無日月時節歲數。佛音聲，遍滿三千大千國土，若欲大聲，則遍滿十方無量阿僧祇國土，隨眾生多少音聲遍至」（大正 8，頁 395 下）。

佛陀的光明、聲音可以「無遠弗屆」，這與《增支》三集 80 經所說的聲音（本文 § 1.2.2.）是同一理路，但更正面、積極的確認。

佛陀有三十二相，這是《阿含經》與《尼柯耶》的一致傳說，依此說法，諸佛的光明就不可能有差別。但《小品經》說了「身光面一丈」的理由：如果佛陀放無量光明，「則無日月時節歲數」。

再進一步說，就如同《大智度論》（卷 34）在解說經文「欲

¹³⁹ Horner[1963]，xxxviii；Endo[2002]，214—216；郭忠生[2004b]，13—23。

得壽命無量、光明具足者，當學般若波羅蜜」所提及的¹⁴⁰：

「如釋迦文佛常光一丈；彌勒佛常光十里。

諸佛壽命、光明，各有二種：一者、隱藏，二者、顯現；

一者、真實，二者、為眾生故隱藏。

真實者，無量；顯現為眾生者，有限有量。

實佛壽不應短，所以者何？諸佛長壽業因緣具足故¹⁴¹」。

此處的「釋迦文佛常光一丈；彌勒佛常光十里」，指在不同的因緣時節中，佛陀為適應當時的眾生，而表現出不一樣的「身光」，近於巴利注解書的諸佛差別事項。

§ 1.2.9.2.3. 《大品經》〈初品〉所描述佛陀放光等「神力」示現部分，其中有一項是¹⁴²：「世尊以常光明，遍照三千大千國土，亦至東方如恒河沙等諸佛國土，乃至十方亦復如是」。

¹⁴⁰ 大正 25，頁 311 下；Lamotte[1980]，2336。

¹⁴¹ 參看《大毘婆沙論》(卷 20)：佛雖財壽俱未盡故而般涅槃，然非橫死，邊際定力所成辦故，功德威勢未窮盡故。諸餘有情於命終位威勢窮盡，佛不如是(大正 27，頁 103 中)。

¹⁴² 大正 8，頁 217 中；Conze ([1975]，39) 就梵本對應部分譯成：Thereupon the Lord again, with the natural splendour of the Buddhas, the Lords, illumined the great trichiliocosm. And so on, *up to*: In all the ten directions, in each single direction, world systems as numerous as the sands of the Ganges were illumined by His splendour

《大智度論》的解說是¹⁴³：

「問曰：云何為常光？

答曰：佛身四邊各一丈光明，菩薩生便有此，是三十二相之一，名為丈光相。

問曰：佛何以故光常一丈而不多？

答曰：一切諸佛常光無量，常照十方世界。釋迦牟尼佛神通身光無量，或一丈、百丈、千丈、萬億，乃至滿三千大千世界；乃至十方，如諸佛常法。但於五濁世，為眾生少德、少智故，受一丈光明；若受多光，今眾生薄福鈍根，目不堪其明。如人見天身，眼則失明，以光盛眼微故。

若眾生利根福重，佛則為之現無量光明。

復次，有人見佛常光，歡喜得度。

譬如國王以常食之餘，賜諸群下，得者大喜。佛亦如是，有人見佛種種餘光，心不歡喜，見佛常光，必至阿耨多羅三藐三菩提。

《大智度論》認為：經文的「常光」(prakṛtiprabhā)，就是三十二相中的「丈光相」(vyāmaprabhā)。《阿含經》及《尼柯耶》已經出現三十二相議題，《長部》第 30《三十二相經》還說明了三十二相的「業因緣」，這在嗣後的論書《大毘婆沙論》、《大智度論》、《瑜伽師地論》仍有所討論。經論所見的三十二相內容，並不完全一致，此處的「丈光相」即未見諸《阿含經》

¹⁴³ 大正 25，頁 114 下—頁 115 上；Lamotte[1944]，454—455。

及《尼柯耶》(Lamotte[1944], 454, note 1)。*《大智度論》*(卷 29)認為：

「佛法有二諦：一者、世諦；二者、第一義諦。
世諦故，說三十二相；第一義諦故，說無相。
有二種道：一者、令眾生修福道；二者、慧道。
福道故，說三十二相；慧道故，說無相。
為生身故，說三十二相；為法身故，說無相。
佛身，以三十二相、八十隨形好而自莊嚴；法身，以十力、
四無所畏、四無礙智、十八不共法諸功德莊嚴」¹⁴⁴。

既然是「世諦故，說三十二相」，就可能有不同的「示現」，所以*《大智度論》*(卷 88)又說：

「有國土佛為現千萬相，或無量阿僧祇相，或五、六、三、
四；
隨天竺所好故，現三十二相、八十種隨形好」(大正 25，
頁 684 上—中)。

往此角度思考，佛陀不一定要顯示三十二相。但之所以「一切諸佛常光無量」，是因為佛陀福德因緣具足。

¹⁴⁴ 大正 25，頁 274 上；Lamotte[1976]，1913—1914。關於三十二相的問題，參看 Lamotte[1944]，271，note 1；273，note 1(網曼相之問題)；Lamotte[1944]，454，note 1；Lamotte[1949]，668，note 1；Lamotte[1976]，1909，note 1；Lopez[2005]，18—33；Guang Xinag[2005]，24—35；Tan[2010]。

§ 1.2.9.3. 「量」、「數」、「邊」等名言概念，相當常見的，而與「無量」、「無數」、「無邊」，存有辯證的關係。

前引*《相應部》*《無始相應》第 20 經的注解(本文 § 1.1.9.1.)說到，在人壽十歲與「阿僧祇歲」(asankheyya，無數歲)之間，漸次遞增遞減之間，於遞減的時程中，會有佛陀出世。

在這樣的脈絡之下，「阿僧祇歲」是一段很長的時間，但不是沒有盡頭的時程。同樣的，佛典所說成佛的時程有「三大阿僧祇劫」、「四阿僧祇又十萬劫」等等不同的傳說(印順法師[1981]，134—136)，如果把「阿僧祇劫」看成是數值上的無量無數，豈非永無成佛之可能？「無量無數」怎會有三個？*《大毘婆沙論》*在解說此問題時，引用一種 10 進位所構成的六十位數目系統，依據這種算法，「阿僧祇」相當於現代通行的 52 位數(10⁵¹；或說阿僧祇在第 60 位)；*《俱舍論》*相對應的部分，就是這一種數目系統(大正 27，頁 890 下—頁 891 中；郭忠生[2011]，207—210)。

所以「阿僧祇」不能單憑字面上的意義來解讀。同樣的，*《華嚴經》*把「無量」、「無邊」看成是一個具體的數值(郭忠生[2011]，219—223)。

在部派論書，二十二根是一個重要的議題，但「二十二根」這一用語的經據是有爭議的(Gethin[2001]，105)。*《大毘婆沙論》*(卷 142)對為什麼*《發智論》*要討論「二十二根」的質疑，引述了一種見解：

「不應問彼尊者，以契經說二十二根，彼根契經是此論根本，依彼經造論不可責其因緣，以彼尊者於佛所說二十二

根，不能少減說二十一，不能少增說二十三。以佛所說無增減故不可增減。

如不可增減，不可多少，不可損益，無量無邊，應知亦爾。

以佛所說無量無邊，不可於中作量、邊故。

無量者，義難測故；無邊者，文難知故。

譬如大海無量無邊，無量者深，無邊者廣，世尊所說應知亦然。

雖百千俱胝那庾多數，如舍利子等諸大論師，於佛所說二句文義，造百千論分別解釋，盡其覺性，不得邊際，是故不應責彼尊者」¹⁴⁵。

此處的「無量無邊」，不是指空間大小，或是時間久暫，而是「義難測」、「文難知」。

§ 1.2.9.4.除了「空間」的大小、遠近之外，《大智度論》的解說，更著重在「邊」的捨離：

「問曰：如佛所說一切世界，無量（*apramāṇa*）無邊（*ananta*），云何言『其世界最在邊』（*sarvāvasāniko lokadhātuḥ*）？」

最在邊者，是墮有邊相；若世界有邊，眾生應盡。何以故？無量諸佛，一一佛度無量阿僧祇眾生，令入無餘涅槃，更

¹⁴⁵ 大正 27，頁 728 下；參看大正 27，頁 236 下（卷 26）、546 中（卷 105）、頁 837 上（卷 166）。

無新眾生¹⁴⁶，故者應盡！

答曰：佛經雖言世界無量，此方便說，非是實教。

如實無神，方便故說言有神。

此十四難¹⁴⁷，世界有邊（*antavān lokaḥ*）、無邊（*anantavān lokaḥ*），俱為邪見。

若無邊，佛不應有一切智。何以故？智慧普知，無物不盡，是名一切智。

若世界無邊，是有所不盡；若有邊，如先說答。

此二俱邪見，何以故？依無邊以破有邊故」。

依現存梵本，《大品經》的「其世界最在邊」是 *sarvāvasāniko lokadhātuḥ*。而 Conze ([1967], 420) 收有 *sarvāvasānika* 詞條，並解為 *at the very limit of*。《荻原梵漢》(146b)：*avasāna*，意為「竟、邊極、最後，為後」¹⁴⁸，這與十四無記世界有邊（*antavān lokaḥ*）、無邊（*anantavān lokaḥ*）的「邊」（*anta*），並不相同，

¹⁴⁶ 《大智度論》對談者在「問曰」所說的論述，參看《俱舍論》（卷 8）：「如三界，唯有一耶？三界無邊，如虛空量。故雖無有『始起有情』，無量無邊佛出於世，一一化度無數有情，令證無餘般涅槃界，而不窮盡，猶若虛空」（大正 29，頁 42 上）。「始起有情」是 *apūrva-sattva*，真諦譯為「先未有今有眾生」（大正 29，頁 199 上）。普光的解說是：三界無邊，所以度生難盡。若依化地部，即有「始起有情」，不從業、惑生（大正 41，頁 151 上）。

¹⁴⁷ 參看《大智度論》（卷 2），大正 25，頁 74 下—頁 75 上。

¹⁴⁸ Macdonell[1893]，30b 在 *ava-sakta* 詞條項下，列有 *ava-sāna*，並解為 *resting-place ; cessation ; end ; death ; end of a sentence or verse ; pause*。

或許有意避免混淆。

§ 1.2.9.5.1. 在印度哲學，吠檀多 (Vedānta) 原是指作為吠陀 (Veda) 一部分的《奧義書》(Upanishads)。此詞的構成是 Veda-anta，也就是吠陀讚歌的附錄，並且被認為 Vedānta 是吠陀 (Veda) 的目標或極致 (the purpose or goal [end] of the Vedas)。西元八世紀之後，吠檀多，被拿來指稱印度哲學的一個重要學派。吠檀多也可以當名詞使用，描述一個人精通嫺熟四根本吠陀¹⁴⁹。

在 Veda-anta 語詞構成中，可以看到 anta 的不同意義。

佛典也可以看到 anta 的許多用例¹⁵⁰。在荻原雲來 (編校) 的《梵漢對譯佛教辭典·翻譯名義大集》第 250 章〈世間數目名〉所列出的數詞中，第 18 個是 Antaḥ (「千載」)，其數值究竟是多少，並不明瞭，但可以確定，anta 是被當成是一個很大的數目；網際網路所見《維基百科》中 Indian numbering system

¹⁴⁹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Vedānta>。點閱日期：2012 年 4 月 5 日。
Klostermaier[2007]，49：The Upaniṣads are also called the Vedānta, the end of the Veda: they mark the latest part of the Veda, and they are regarded as the end and aim of the Veda。又見 Bartley[2011]，134：The word 'Vedānta' literally means 'the end of the Vedas', where end means the Upaniṣads.
Vedānta is the systematic interpretation of the Upaniṣads(collectively termed 'śruti' or 'what has been heard') either by direct commentary upon them or by elaborate explanations of the aphoristic summaries of their contents in the Brahma-Sūtra。參看黃心川[1989]，418—425。

¹⁵⁰ 如 PED，s. v. anta 所示；又見 CPD，s. v. anta。

條目所見以現代印度 Hindi 語表示的數目系統，可以看到 ant (10²⁹) 的用例 (郭忠生[2011]，203—205)。

這是把 anta 當成是一數目。

《瑜伽師地論》(卷 2) 說：「百拘胝四大洲、百拘胝蘇迷盧、百拘胝六欲天、百拘胝梵世間，三千大千世界，俱成俱壞」。其中的拘胝 (koṭi) 指現行的千萬 (10⁷) (本文 § 1.2.3.)。

依 PED 所說，koṭi 的意義有三種¹⁵¹。其第三種與數值有關，PED 認為，其原義是度量衡的「盡頭」(“end” of the scale)，指很大的數值，「約相當於十萬 (a hundred thousand)」。¹⁵²此一用例，就是把 koṭi 看成一個數目 (只不過其所說的數值與本文所引述者不同)。

第一種與第二種解釋，koṭi 分別指空間的頂端，巔峰 (extreme part, top, summit, point)，以及時間的分割、過去未來等 (a division of time, with reference either to the past or the future)。但 PED 的解說一開始是說 the end of space 或是 the end of time，這究竟是指空間或時間的盡頭，或是終結了空間或時間 (超越了時間或空間)？

PED 就時間的分割，提及 pubba-koṭi (過去際、前際、先際)，purima-koṭi 或 pacchima-koṭi (後際、未來際)，在佛典裏，pubba-koṭi 常被拿來說明生死輪迴。

《雜含》第 937 經說¹⁵²：

¹⁵¹ 參看 Conze[1967]，156 與 Hopkins[2011]，215 的譯解。

¹⁵² 《雜含》第 937 經，大正 2，頁 240 中；《別雜》第 330 經，大正 2，頁 485 下；〈無始相應〉第 13 經 (《漢譯南傳》，第 14 冊，頁 233—頁 236；Bodhi[2000]，658)。《大智度論》(卷 28，大正 25，頁 266 上)引用了「波

「眾生無始生死，無明所蓋，愛繫其頸，長夜生死輪轉，不知苦之本際」

《別雜》第 330 經譯成：

「生死長遠，無有邊際，無有能知其根源者。一切眾生，皆為無明之所覆蓋，愛結所使，纏繫其頸，生死長途，流轉無窮」。

《相應部》〈無始相應〉第 13 經則是：

“this saṃsāra is without discoverable beginning. A first point is not discerned of beings roaming and wandering on hindered by ignorance and fettered by craving”

(Anamataggoyam, bhikkhave, saṃsāro. Pubbā koṭi na paññāyati avijjānivarāṇānaṃ sattānaṃ taṇhāsaṃyojanānaṃ sandhāvataṃ saṃsaratam)

在概念上，既然是「無始」¹⁵³ (without discoverable

梨國四十比丘」的經文，但文字不同(參看 Lamotte[1976], 1835–1837)。此一定型句，在《增舍》的譯文可能是「(使)眾生之類，永處幽闇，纏結其身，流轉世間，無有休息，亦不能知生死根原」(大正 2，頁 738 下)。

¹⁵³ 關於「無始」(anamatagga)的構詞，參看 Bodhi[2000]，795，note 254。

beginning)，當然「無終」，Bodhi 比丘把《雜舍》第 937 經的本際 (pūrva-koṭi) 譯成 first point (pubbā koṭi)，就顯示此一意義。無始(開端)、無終(盡頭)，當然就沒有中間。龍樹《中觀論頌》(Mūlamadhyamakakārikā)第 11 品〈觀本際品〉，漢譯本稱「本際」，但梵本稱 pūrvaparikoṭiparīkṣā，包括過去 (pūrva-koṭi) 與未來 (apara-koṭi) 兩者¹⁵⁴：

大聖之所說，本際不可得，生死無有始，亦復無有終。若無有始終，中當云何有？是故於此中，先後共亦無。

pūrvā prajñāyate koṭir nety uvāca mahāmuniḥ/
saṃsāro ‘navarāgro hi nāsyādir nāpti paścimaṃ//
naivāgraṃ navāraṃ yasya tasya madhyaṃ kuto bhavet/
tasmān nātropapadyante pūrvāparasahakramāḥ//

《中觀論頌》頌文所引的「大聖之所說」，相當於《雜舍》第 937 經等的定型文句，再進一步延申到無始、無終、無中間。而且這樣的狀態，不僅單指生死輪迴，而是遍及一切法(下文 § 1.2.9.5.9.)。

§ 1.2.9.5.2. 龍樹《中觀論頌》〈觀本際品〉檢討了過去

在 BHSD (21b)，anavarāgra 可能是指沒有終點或開頭。

¹⁵⁴ 大正 30，頁 16 上；梵本引自 McCagney[1997]，164。又，Faculty of Humanities, University of Oslo 所建置的網站，可以看到頌文的梵、漢、藏、英對照：

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=library&bid=2>

(pūrva) 與未來 (apara) 之「際」(koṭi)。而《中觀論頌》裏，「四句分別」(catuṣ-koṭi) 是主要的論式之一，現代學者對此已有不少討論¹⁵⁵。

Hopkins([2011], 392)把catuṣ-koṭi英譯成：four possibilities (四種可能)；tetralemma (四難推理，四句，四句分別，四句否定)；four permutations (四種排列組合)。

「四句分別」(catuṣ-koṭi) 並不是中觀學派特有的論式。玄奘譯《俱舍論》〈分別世間品〉第8b頌說¹⁵⁶：

vijñānaṃ na sthitiḥ proktaṃ catuṣkoṭi tu saṃgrahe

「說獨識非住 有漏四句攝」

這是指：在色受想行識等五蘊中，有識隨色住、識隨受住、識隨想住、識隨行住等「四識住」，只有識蘊不能說是「識住」，因為識是能住。「有漏、四句攝」是指「四識住」與「七識住」¹⁵⁷的關係。「有漏」是說七識住與四識住都是有漏的，至於「四

¹⁵⁵ 楊惠男[1983]、Katsura[2000]、Westerhoff[2009]，67—90、Priest[2010]。

¹⁵⁶ 大正 29，頁 43 中—下；真諦譯本，大正 29，頁 200 下。

¹⁵⁷ 《集異門足論》(T 1536)：「七識住者，云何為七？答：有色有情，種種身，種種想，如人及一分天，是名第一識住。有色有情，種種身，一種想，如梵眾天劫初起位，是名第二識住。有色有情，一種身，種種想，如光音天，是名第三識住。有色有情，一種身，一種想，如遍淨天，是名第四識住。無色有情，超一切色想，滅有對想，不思惟種種想，入無邊空，空無邊處具足住，如空無邊處天，是名第五識住。無色有情，超一切空無邊處，入無邊識，識無邊處具足住，如識無邊處天，是名第六識住。無色有情，超一切識無邊處，入無所有，無所有處具足住，如無所有處天，是名第七識住」，而七識住中的識住是指「即此所繫，所有色、受、想、行、識蘊，總名識住」(詳大正 26，頁 437 下—頁 439 上)。

句攝」，則是在說明此二者的相攝關係(為七攝四？四攝七耶？)。

阿毘達磨論者，對經法，既總集資料而成部類；不同類的分類法，又集成種種論門。依此，又進入相攝與相應的論究，而這一相攝論門，對阿毘達磨來說，實際的意義，非常重大(印順[1968]，79—81)。

七識住與四識住的相攝，可以「四句」(catuṣkoṭi)來說明：一、是七識住而非四識住，指的是七識住中的識，因為這是識蘊，所以是七識住，而不是四識住所攝；二、是四識住非七識住，這是指三惡趣、第四禪(靜慮)、有頂天的受等四蘊¹⁵⁸，因為是四蘊，所以是四識住所攝；因為是三惡趣等，所以不是七識住所攝；三、是四識住也是七識住，這是七識住的色、受、想、行四蘊，因四、七識住俱有；四、非四識住也非七識住，這是指三惡趣、第四禪(靜慮)等的識蘊，因為是三惡趣等，所以不是七識住所攝；因為是識蘊，所以非四識住所攝。

《俱舍論》是以四句來「窮盡」四識住與七識住的關係，這是僅就二法的關係來說。這種以「四句」來論述諸法的關係，是部派論書常見的論式¹⁵⁹。《俱舍論》的確用了catuṣkoṭi之語¹⁶⁰。

¹⁵⁸ 從前一註解可知，三惡趣、第四靜慮、有頂(非想非非想天)、無所有處天，都不在七識住的範圍，而七識住的識住是指五蘊；四識住僅指色、受、想、行四蘊。

¹⁵⁹ 在 CEBTA 2011 版光碟，以「四句」二字進行全文檢索，在「毗曇部」共出現 2573 次；縮小範圍，「毗曇部」中以「六足論」、「發智論」、「毘婆沙論」、「毘婆沙綱要論」等翻譯的佛典來說，則有 1578 次(雖有「四句」之語，不一定與此處「四句分別」有關)。

漢譯佛典所見的「四句」，其原語為何，因缺乏梵本可資比對，無從確認¹⁶¹。

Katsura ([2000], 205–206) 在討論《中觀論頌》的四句分別時，特別提及阿毘達磨論書經常使用二法門 (dvika/duka) 與三法門 (trika/tika)，而稱之為「論母」(Mātrkā/Mātikā)。南傳《法集論》(Dhammasaṅgani) 就列了一百個叫作「因/非因」(hetu/na hetu)、「煩惱/非煩惱」(kilesa/na kilesa) 的二法門，以及二十二個諸如「善/不善/無記」(kusala/akusala/avyākata) 的三法門。說一切有部的《品類足論》也有類似的二法門：「色/非色」(rūpin/ arūpin)、「可見/不可見」(sanidarśana/anidarśana)、「有對/無對」(sapatigha/apratigha) 等等二法門，乃至於三法門、四法門。而論母可能引生了佛教注解書的“Method of Enumeration” (法數類集)，而這些針對諸法所作的論題為導向的分析，可以輕易的建構出二難 (Dilemma、dvikoṭi、二句)、三難 (Trilemma、trikoṭi、三句)、四難 (Tetralemma；四句) 等論式。

Katsura這樣的思考，是《中觀論頌》所見的論式往前銜接

¹⁶⁰ 玄奘譯《俱舍論》〈分別業品〉中，關於業的種類，「此有定不定，定三順現等，或說業有五，餘師說四句」(大正 29，頁 81 下)；〈分別賢聖品〉最後一頌：「厭緣苦集慧，離緣四能斷，相對互廣陬，故應成四句」(大正 29，頁 134 上)，依現存梵本，這兩個頌文的「四句」原語都是 *catuṣkoṭika*。

¹⁶¹ 平川彰編《俱舍論索引》第一部 (梵·藏·漢) 頁 153，可以看到《俱舍論》中，*catuṣkoṭi* 或 *catuṣkoṭika* 的出處 (東京：大藏出版社，1973)。

到部派論書的發展。就此而言，印順法師認為¹⁶²：阿毘達磨者的研究方法，先來一番「隨順纂集，別為部類」的工作。將一切經中的內容，隨事而分別纂集，使佛法部類分明。然後依此法門的纂集，分別論究，以獲得佛法的正確意義。阿毘達磨的發展而面目一新，隨類纂集是最重要的一程。在《舍利弗阿毘曇論》中，明白的發見出來。當時的隨類纂集，有二類：

一、以一切法為對象，而作種種的分類。如有見與無見是一類，善與不善及無記是一類。這是論師分別諸法而作的分類法，將種種的分類綜集起來，作為論究一切法的根本。這就是銅鑠部所說的「論母」，說一切有部等所說的「論門」。

二、以一法門為主，廣為纂集，應用增一的編次法，共有八品：「業品」，「人品」，「智品」，「道品」，「煩惱品」，「觸品」，「假心品」，「定品」。如「業品」以業為論題，類集了二業到四十業。這一類的纂集，是以經中所說的而為纂集。以現代的意義來說，這是資料的搜集。要論究某一論題，先將有關該論題的種種經說，集錄在一起。以增一法編次，又一一加以解說，使意義確定。全部資料的集成，可作進一步論究的依據。

¹⁶² 印順法師 ([1968], 73–78)，又見印順法師 ([1968], 193–201) 所說「章」與「門」的關係 (善惡無記等三法門、二法門，《法集論》稱之為「論母」。據說一切有部的解說，「母」——摩咄理迦的古義，是標舉法體，為諸門分別所依處，這就是道品及蘊、處、界、諦、根等。等到阿毘達磨論盛行，這些論題是被稱為章的。與章相對的，依章而作問答分別的——二法門、三法門等，是門。門，也是可以作為章來觀察的，但在阿毘達磨論中，如標與釋那樣，章與門是相依而存立的，不會有章而沒有門，也不能有門而沒有章的)。

這樣看來，《俱舍論》頌文中的「四句」(catuṣkoṭi)，可說是源遠流長，而其所謂的koṭi，沒有「邊際」的意思。

《阿含經》及《尼柯耶》可看到由兩個概念，排列組合顯示出的「四句」，如《長部》第33《等誦經》的四法所說¹⁶³：

一、四業（四業：有業黑而有黑報；有業白而有白報；有業黑白而有黑白報；有業非黑非白而有非黑非白之報¹⁶⁴，轉向業之斷盡）(No. 29)；

二、四自體得（自思所作用而非他思；他思所作用而非己思；自思與他思俱作用；自思與他思俱非作用）(No. 38)¹⁶⁵；

¹⁶³ Walshe[1995]，492—494；《漢譯南傳》，第8冊，頁244—頁246。

¹⁶⁴ 第四項的原語是：kammaṃ akaṇha-asukkaṃ akaṇha-asukkavipākaṃ kammakkhayaṃ saṃvattati。《中部》第57《狗行者經》也出現此一分類，Ñāṇamoli & Bodhi[1995]，495英譯為：there is action that is neither dark nor bright with neither-dark-nor-bright result, action that leads to the destruction of action.，換言之，有一種「非黑非白之報」(akaṇha-asukkavipākaṃ)，漢譯《舍利弗阿毘曇論》(T 1548)就作「非黑非白業非黑非白報」(詳大正28，頁582中—頁583上)。但在《中舍》第111《達梵行經》作「有業不黑不白無報業，業盡」(大正1，頁600上28)，這是理解成「無報」，玄奘譯的說一切有部《集異門足論》作「非黑非白無異熟業，能盡諸業」，並說「無異熟者，謂此業非如前三業能感異熟，故名無異熟業」(詳大正26，頁396上—頁398下)。為什麼是「無異熟業」，參看《大毘婆沙論》(卷114，大正27，頁589下—頁591中)、《俱舍論》(卷16，大正29，頁83中—頁84上)、《大智度論》(卷94，大正25，頁720上)的討論。

¹⁶⁵ 參較《集異門足論》(卷9，大正26，頁403下—頁404上：一、有得自體，唯可自害非可他害。二、有得自體，唯可他害非可自害。三、有得自體，自他俱可害。四、有得自體，自他俱不可害)。

三、四人（有一類人令自苦、勤自苦；有一類人令他苦、勤他苦；有一類人令自苦、勤自苦又令他苦、勤他苦；有一類人非令自苦、非勤他苦、又非令他苦、非勤他苦，彼不令自苦，不令他苦，於現在世斷欲、滅盡、清涼、覺受樂、自為聖性而住）(No. 47)¹⁶⁶。

四、四人（有一類人，有自利行而非他利行；有一類人有利他行而非自利行；有一類人，非自利行亦非利他行；有一類人，有自利行亦有利他行）(No. 48)¹⁶⁷。

佛教的論述者，對於「四句分別」，顯然並不陌生。

§ 1.2.9.5.3. 《中觀論頌》〈觀法品〉第十八第8頌說¹⁶⁸：

「一切實非實 亦實亦非實 非實非非實 是名諸佛法」

楊惠南([1983]，279—281)認為這是一種「肯定的真實四句」；依Katsura([2000]，212—213)，這是四個變項都被肯定的四句，並引述月稱(Candrakīrti)的見解，此詩頌意在表示佛陀的依機設教，而龍樹也以肯定的態度採用「三句」或「四句」，列出佛陀在一定的脈絡之下所可能開示的各種教法，這樣的「三句」或「四句」是一種“Method of Enumeration”(法數類集)；Westerhoff([2009]，89—90)也認為這是「肯定的四句」

¹⁶⁶ 參看《集異門足論》(卷9，大正26，頁406上—頁407中)。

¹⁶⁷ 參看《集異門足論》(卷9，大正26，頁404下—頁405上)。

¹⁶⁸ 大正30，頁24上。現存梵本作〈觀我品〉(ātmaparīkṣā)，McCagney[1997]，181。參看印順法師([1985]，214及其注解)對這種品名變更的評論。

(affirming four alternatives, the positive Tetralemma), 並且對於把這詩頌判為「四句否定」的見解, 略有評述。

《中觀論頌》〈觀如來品〉第廿二第12頌說¹⁶⁹

寂滅相中無 常無常等四 寂滅相中無 邊無邊等四
 śāsvatāsāsvatādy atra kutaḥ śānte catuṣṭayaṃ/
 antānantādi cāpy atra kutaḥ śānte catuṣṭayaṃ//

楊惠南 ([1983], 280–281) 認為這是一種「否定的真實四句」, 而且引漢譯《中論》(青目釋) 所說「諸法實相, 如是微妙寂滅; 但因過去世, 起四種邪見。世間有常、世間無常、世間常無常、世間非常非無常, 寂滅中盡無。何以故? 諸法實相, 畢竟清淨不可取。空尚不受, 何況有四種見! . . . 如因過去世有四種見, 因未來世有四種見亦如是: 世間有邊、世間無邊、世間有邊無邊、世間非有邊非無邊」(大正30, 頁30下), 認為此詩頌共含有八種錯誤的「見」(觀點), 而為龍樹所否定。Westerhoff ([2009], 73–89) 也從多種角度來討論四個變項均被否定的情況¹⁷⁰。

¹⁶⁹ 大正 30, 頁 30 中—下。McCagney[1997], 194。

¹⁷⁰ 《雜含》第 302 經對於苦自作、苦他作、苦自他作與「苦無因生」等四項的否定, 「(如來) 離此諸邊, 說其中道, 如來說法, 此有故彼有。此起故彼起, 謂緣無明行, 乃至純大苦聚集。無明滅則行滅, 乃至純大苦聚滅」(大正 2, 頁 86 上—中)。此一經說不但否定了四個變項, 還開示緣起法的根本教說, 同見《相應部》〈因緣相應〉第 17 經, 【《漢譯南傳》, 14 冊, 頁 21–24; Bodhi[2000], 545–548】, 參看 Westerhoff[2009], 79, note 52 的說明。又見《雜含》第 288 經 (大正 2, 頁 81 上—中) 所說十

這些「四句」(catuṣkoṭi) 的 koṭi, 都沒有「邊際」的意思。

依鈴木大拙的說明與引述, 《楞伽經》所說的諸佛內自證聖境(解脫的狀態)與世間諸法的本質, 都是「離四句分別」的 (Suzuki[1930/1998], 116、122、134)。

§ 1.2.9.5.4. 支婁迦讖所譯《道行般若經》(T 224) 說到:

01「復次, 須菩提! 魔事一起時, 令深學菩薩為本際作證, 便墮聲聞中, 得須陀洹道, 如是菩薩摩訶薩當覺知魔為」(大正8, 頁448中)。

在《道行般若經》, 「本際」有好幾個不同意義的用例¹⁷¹, 此處「為本際作證」, 現存梵本作”bhūtakoṭiṃ sākṣātkaṛoti”¹⁷², 與《雜含》第937經的「長夜生死輪轉, 不知苦之本際」, 漢字同為「本際」, 但原語及意義有別。

鳩摩羅什譯的《小品》(T 227) 就是作:

02「復有魔事, 若菩薩行般若波羅蜜, 即證實際, 取聲聞果, 如是, 須菩提! 菩薩當知亦為魔事」(大正8, 頁557

二緣起中, 「老死」至「名色」各支, 都不是「自作、他作、自他作、非自非他無因作」, 是「展轉相依, 而得生長」。

¹⁷¹ Karashima[2010], 27–28; 大正 8, 頁 422 下 (清淨品第 6; Karashima[2011], 185)、大正 8, 頁 448 中 (魔品第 9; Karashima[2011], 245)、大正 8, 頁 458 上 (但竭優婆夷品第 16; Karashima[2011], 338)。

¹⁷² 宗玉燉[2011], 217, note 7; Karashima[2010], 28。

中)。

菩薩修持般若波羅蜜，而不取證（實際），《道行般若經》〈守空品〉第17說¹⁷³：

03「菩薩行般若波羅蜜，色痛痒思想生死識空觀，當作是觀，一心作是觀，不見法。如是不見法，於法中不作證¹⁷⁴。

須菩提言：佛所說不於空中作證，云何菩薩於三昧中住，於空中不得證？

佛言：菩薩悉具足念空不得證，作是觀，不取證。作是觀，觀入處，甫欲向，是時不取證，不入三昧，心無所著。是時不失菩薩法本，不中道得證。何以故？本願悉護薩和薩故，為極慈哀故」。

Conze ([1973], x) 在討論《八千頌般若經》(Aṣṭasāhasrikā

¹⁷³ 大正8，頁458中；Karashima[2011]，343–345。鳩摩羅什譯本：菩薩行般若波羅蜜，應觀色空，應觀受想行識空，應以不散心觀，法無所見，亦無所證。須菩提言：世尊！如佛所說菩薩不應證空，云何菩薩入空三昧而不證空？須菩提！若菩薩具足觀空，本已生心，但觀空而不證空。我當學空，今是學時，非是證時，不深攝心繫於緣中。爾時，菩薩不退助道法，亦不盡漏。何以故？是菩薩有大智慧深善根故，能作是念：今是學時，非是證時，我為得般若波羅蜜故（大正8，頁568下）。

¹⁷⁴ Karashima[2011]，343，note 6：「於法中不作證」，現存梵本作：na sākṣātkuryād bhūtaḥ iṃ（"he can not realise the reality-limit"）。

Prajñāpāramita，約與《道行般若經》相當）的內容提及：「菩薩道的特色之一，就是菩薩為利益眾生而延遲取證涅槃的時間，技術上來說，這是『不證實際』。在相當時期內，『實際』被看成是等同於涅槃，但在此脈絡之下，『實際』是小乘阿羅漢的涅槃，有別於佛陀的究竟涅槃」。

為什麼不取證實際呢？《道行般若經》〈難問品〉說：

04「是若干千萬天子樂者，聽！我當說。須菩提持佛威神，持佛力，廣為諸天子說般若波羅蜜。何所天子未行菩薩道，其未行者，今皆當行。以得須陀洹道，不可復得菩薩道。何以故？閉塞生死道故。

正使是輩行菩薩道者，我代其喜，我終不斷功德法，我使欲取中正尊法，正欲使上佛」（大正8，頁429上）。

這一段經文，在鳩摩羅什譯的《小品》(T 227) 是說：

05「我今當承佛神力，說般若波羅蜜。若諸天子未發阿耨多羅三藐三菩提心者，今應當發。

若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。

是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何。上人應求上法」（大正8，頁540上）。

本小節所引的五段經文，大體上表達同樣意旨，但有些用語可能表現一些差異。第01段「為本際作證」的「本際」，其原

語是「實際」bhūta-koṭi；如果說「實際」就是涅槃的同義詞，但「便墮聲聞中，得須陀洹道」，意義並非完全吻合，因為須陀洹果還不能說是涅槃；第02段的「取聲聞果」，也是如此。第04段的「以得須陀洹道，不可復得菩薩道」與及第05段的「若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心」，「正位」與「須陀洹道」，也不相同¹⁷⁵。

《道行般若經》與《小品》都說已經進入聲聞「果證」的人，不可能再發阿耨多羅三藐三菩提心，卻還說：如果他們有這樣的發心，我還是歡喜讚歎。這樣的意旨，留下想像的空間。

第02段經文也見諸《大品》(T 223)及相當的經文¹⁷⁶，此

¹⁷⁵ 依《大毘婆沙論》的說法，在順決擇分(煖、頂、忍、世第一法)中，在煖的階段，還可以轉「聲聞種性煖」，起獨覺或佛種性煖；轉「獨覺種性煖」，起佛或聲聞種性煖，但「佛種性煖定不可轉」，「頂」也是如此。到了「忍」的階段，還可以「轉聲聞種性忍，起獨覺種性忍」；但「非轉聲聞、獨覺種性忍，能起佛種性忍。所以者何？忍違惡趣，菩薩發願生惡趣故」(大正 27，頁 33 中)。但《大毘婆沙論》所要解釋的《發智論》只說到煖、頂、世第一法三者，「忍」法很可能是妙音論師所加上去的，而《大毘婆沙論》對妙音論師關於「忍」的見解，也有所爭論(印順法師[1968]，243、286)。《大毘婆沙論》對於「忍」的看法，正是反應當時思想的發展。

¹⁷⁶ 現存《二萬五千頌般若經》相當的經文作：ye punar avakrāntaniyāmas te 'pratipalā anuttrāyāṃ samyaksambodhau cittam utpādayitum (Kimura[1986]，2；參看《大品》，大正 8，頁 273 中一下；《放光》，大正 8，頁 38 中；《光讚》，大正 8，頁 210 中)；荻原雲來校定的《現觀莊嚴光明疏》(Tokyo, 1932) (Abhisamayālaṃkāra'ālokā) (頁 131) 所見的經文則作：ye tv avakrāntāḥ samyaktva-niyāma na te bhavyā anuttarāyāṃ

處的「正位」被用於批評聲聞的果證，但大乘本身也提出菩薩的「正位」的概念。如《大品》〈初品〉所說：「菩薩摩訶薩欲上菩薩位，當學般若波羅蜜」(bodhisattvena mahāsattvena bodhisattvaniyāmam avakramitukāmena prajñāpāramitāyāṃ śikṣitavyam)¹⁷⁷。經文只說到「菩薩位」(bodhisattvaniyāma)，《大智度論》認為「若言『正位』亦無咎」¹⁷⁸。

如果說，聲聞佛法的「正位」，被理解成須陀洹果(04段)，而聲聞果(02段)或須陀洹果(01段)就是證實際，那麼相當於聲聞「正位」的「菩薩位」，是否也可以看成是證實際(因中說果)¹⁷⁹？

samyaksambodhau cittam utpādayitum.

¹⁷⁷ 大正 8，頁 219 上 26-27；《放光》，大正 8，頁 2 下 25-26；《光讚》，大正 8，頁 149 中 16-17 (《光讚》譯成「欲入寂然」)；Conze[1975]，49。此處的梵語是引自 Lamotte[1976]，1788 的轉寫。

¹⁷⁸ 詳見《大智度論》(卷 27)，大正 26，頁 262 中一下；Lamotte[1976]，1793-1794。「菩薩位」之「位」的原語，分別有 niyāma、niyama 與 nyāma 三種不同的讀法，參看 Lamotte[1976]，1783-1785、1791，note 3；Conze[1967]，302-303 所列之詞條；Conze[1975]，6-7。可以注意的是，Dutt ([1934]，21，lines 11-12) 的這一段經文的菩薩位是作 bodhisattvanyāma。

¹⁷⁹ 參看《大智度論》(卷 18)：問曰：云何名般若波羅蜜？答曰：諸菩薩從初發心求一切種智，於其中間，知諸法實相慧，是般若波羅蜜。問曰：若爾者，不應名為波羅蜜。何以故？未到智慧邊故。答曰：佛所得智慧是實波羅蜜，因是波羅蜜故，菩薩所行亦名波羅蜜，因中說果故。是般若波羅蜜，在佛心中變名為一切種智(大正 25，頁 190 上)。

§ 1.2.9.5.5.關於菩薩「不證實際」，《大智度論》(卷15)在解說「羸提波羅蜜」(忍辱波羅蜜)時，把「羸提」分成二種：對有情眾生的「忍」以及對法的「忍」，並進一步說：

「法有二種：心法，非心法。

非心法中有內、有外：外有寒熱風雨等；內有飢渴、老病死等。如是等種種，名為非心法。

心法中有二種：一者、瞋恚、憂愁、疑等；二者、淫欲、憍慢等。

是二名為心法。

菩薩於此二法，能忍不動，是名法忍」(大正25，頁168中)。

特別是，菩薩對煩惱的態度應是：

「復次，菩薩於諸煩惱中，應當修忍，不應斷結。何以故？

若斷結者，所失甚多，墮阿羅漢道中，與根敗無異。是故遮而不斷，以修忍辱，不隨結使。

問曰：云何結使未斷而能不隨？

答曰：正思惟故，雖有煩惱而能不隨。

復次，思惟觀空、無常相故，雖有妙好五欲，不生諸結」；

「復次，菩薩智慧力，觀瞋恚有種種諸惡，觀忍辱有種種功德，是故能忍結使。

復次，菩薩心有智力，能斷結使，為眾生故久住世間；知結使是賊，是故忍而不隨。

菩薩繫此結賊，不令縱逸而行功德；譬如有賊，以因緣故不殺，堅閉一處而自修事業。

復次，菩薩實知諸法相故，不以諸結使為惡，不以功德為妙；是故於結不瞋，功德不愛。以此智力故，能修忍辱」(大正25，頁169上-中)。

菩薩抱持臨深履薄的態度，對於煩惱是能斷而不斷。《大智度論》(卷74)對於阿鞞跋致菩薩描述，提及：

「是人功德智慧大故，隨意所往，若欲至諸佛世界，隨意得生。

是菩薩雖離欲得諸禪定，以方便力故，為眾生欲界有現在佛處。

生欲界者，故為眾生留愛慢分，不以此禪定果報生色、無色界；但以禪定柔和其心，不受其報」(大正25，頁578下)。

不管是「菩薩於諸煩惱中，應當修忍，不應斷結」，或是「故為眾生留愛慢分」，表示菩薩的自由選擇，「今是學時，非是證時」，而專注於教化眾生、淨佛世界。

§ 1.2.9.5.6.誠如宗玉嫻([2011])所提出的問題「菩薩應不應證實際？」，《大品經》〈初品〉所說的種種菩薩行中：

「菩薩摩訶薩欲住六神通，當學般若波羅蜜」。

《大智度論》(卷 28) 對此的解說¹⁸⁰，先區分二兩種漏盡通 (āsraṃśaya-jñānam)：「漏習俱盡」與「漏盡而習不盡」，菩薩如果漏盡，應該是「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」，怎麼能繼續受生？

「問曰：若菩薩漏盡，云何復生，云何受生？一切受生，皆由愛相續故有。譬如米，雖得良田時澤，終不能生；聖人愛糠已脫故，雖有有漏業生因緣，不應得生！

答曰：先已說，菩薩入法位，住阿鞞跋致地，末後肉身盡，得法性生身。雖斷諸煩惱，有煩惱習因緣故，受法性生身，非三界生也」。

如果菩薩漏盡，因為還有習氣，能夠受生，聲聞的阿羅漢如何呢？

「問曰：阿羅漢煩惱已盡，習亦未盡，何以不生？

答曰：阿羅漢無大慈悲，無本誓願度一切眾生；又以實際作證，已離生死故。

復次，先已有答有二種漏盡，此中不說菩薩得漏盡通，自言欲得六神通者，當學般若波羅蜜」。

¹⁸⁰ 大正 25，頁 264 上—中；Lamotte[1976]，1817—1818。

在《雜含》第 75 經已經明白表示，佛陀與「阿羅漢慧解脫」是有差別的，《大毘婆沙論》一再表明「獨覺及諸聲聞雖斷煩惱，而有餘習」¹⁸¹，換句話說，聲聞部派也承認阿羅漢猶有習氣，但不影響其果證，仍是「不受後有」。菩薩雖然「漏盡」，因有大慈悲，以及度眾生的本願，還能往來生死。

在前一段解說中，《大智度論》說到了「入法位(菩薩位)」=「住阿鞞跋致地」=「得法性生身」，菩薩到了此一階段，已經「非三界生」¹⁸²。

在大乘佛法多元的發展中，條理出種種不同系統的菩薩行位，即使是聲聞佛典，也有所著墨¹⁸³，在《大智度論》就可以看到不同內容的十地說或十住說，而菩薩「入法位」(菩薩位)，究竟相當於這些行位的哪一個階段，有不同的見解，以《大智度論》所說，菩薩「入法位」(菩薩位)就是「住阿鞞跋致地」，而阿鞞跋致(avaivartika)就是不退轉菩薩。《道行般若經》對阿鞞跋致有不少說明，其〈阿惟越致品〉(第 15)就把阿鞞跋致比喻成阿羅漢¹⁸⁴：

¹⁸¹ 大正 27，頁 42 中—下、頁 77 上—下、頁 158 上、頁 189 中、頁 531 上。

¹⁸² 《大智度論》(卷 27)，大正 25，頁 263 上—下；《大智度論》經常區分兩種菩薩，大正 25，頁 139 中(斷結使清淨、未斷結使不清淨)、頁 146 上(結業生身、法身)、頁 340 上(隨業生、得法性身)、頁 342 上(生身、法身)、頁 580 上(生死肉身、法性生身。)

¹⁸³ 參看印順法師[1981]，131—138、704—714；Lamotte[1980]，2373—2381。

¹⁸⁴ 大正 8，頁 455 上；Karashima[2011]，310。

「設是菩薩心不動轉者，知是深經空所致，作是思惟，終不信他人語。

譬若比丘得阿羅漢，不復隨他人語，悉明見經中證，是為空所致，終不可動。如阿羅漢、辟支佛道所念法，終不可復還，是菩薩為在阿惟越致地住，正住向佛門，終不可復還，是為極度」。

或是把阿鞞跋致比喻成須陀洹¹⁸⁵：

「(阿惟越致菩薩)終不言：我是阿惟越致，亦不言：我非，亦不疑：我非阿惟越致地，亦不言：我是阿惟越致地。譬若有人得須陀洹道，在其地終不疑，魔事適起，即覺知。魔稍稍來，不聽隨，在阿惟越致地，終不疑，不懈怠」。

§ 1.2.9.5.7. 《小品經》〈初品〉又說：

「菩薩摩訶薩欲知諸法如、法性、實際，當學般若波羅蜜」
(*bodhisattvena mahāsattvena sarvadharmatathatām*
dharmadhātuṃ bhūtaḥkoṭiṃ avaboddhukāmena prajñāpāramitāyāṃ
śikṣitavyam)¹⁸⁶。

¹⁸⁵ 大正 8，頁 455 下；Karashima[2011]，319。

¹⁸⁶ 大正 8，頁 219 下；Lamotte[1980]，2186；Dutt[1934]，24，lines 18-21；《放光》，大正 8，頁 35 中 2-4（菩薩摩訶薩欲覺知一切諸佛諸法如者，當學般若波羅蜜。欲知一切諸法性者，當學般若波羅蜜。欲知一切諸法實際者，當學般若波羅蜜）；《光讚》，大正 8，頁 150 上 3-4（薩摩訶薩

Lamotte ([1980]，2181-2186) 把這一段經文的解說，叫作「知曉實相 (dharmaṭā) 及其同義詞」，Lamotte 列出了 *dharmaṭā*、*tathatā*、*dharmadhātu*、*bhūtaḥkoṭi* 四個名相，並指明鳩摩羅什譯成：實相、如、法性、實際；玄奘則譯為：法爾（法性）、真如、法界、實際。不但這樣，Lamotte 還列出了《阿含經》與《尼柯耶》所見的種種異名。

此一經文只列出 *sarvadharmatathatā*、*dharmadhātu*、*bhūtaḥkoṭi* 三者，而《大智度論》(卷 32) 的解說，先解釋這三者的意義，接著就是問到「如、法性、實際，是三事為一、為異？若一，云何說三？若三，今應當分別說」，《大智度論》認為「是三皆是諸法實相異名」(大正 25，頁 297 中一下)。

這三個名相是否為大乘佛法所創呢？《大智度論》認為「聲聞法中亦有說處，但少耳」，論文並引用相當於《雜含》第 299 經的經文，即是說「如」(*tathatā*)；《雜阿含》《舍利弗師子吼經》(即當於《雜含》第 345 經)就是說「法性」(*dharmadhātu*)¹⁸⁷。「實際」(*bhūtaḥkoṭi*) 的確是《阿含經》與《尼柯耶》所未見：

「問曰：是處但說如、法性；何處復說實際？」

答曰：此二事，有因緣起故說；實際無因緣，故不說實際。

問曰：實際即是涅槃，為涅槃故佛說十二部經，云何言無

欲得親近一切如來，欲得觀解一切諸法，欲了諸法在於本際，當學般若波羅蜜)；Conze[1975]，49。

¹⁸⁷ 大正 25，頁 298 上；Lamotte[1980]，2190-2195 可以看到不同語言的版本。

因緣？

答曰：涅槃種種名字說，或名為離 (virāga)，或名為妙 (praṇīta)，或名為出 (nihsarana)；如是等則為說實際，但不說名字，故言無因緣」(大正 25，頁 298 上—中)。

既然《阿含經》與《尼柯耶》沒有說到「實際」(bhūtaḥkoṭi)，為什麼大乘佛典要說「不證實際」？

《大智度論》對「實際」的說明是(大正 25，頁 297 下)¹⁸⁸：

「實際者，以法性為實證 (bhūtena sākṣātkṛta)，故為際 (koṭi)。

又如阿羅漢，名為住於實際 (bhūtaḥkoṭyāṃ vyavasthitaḥ)。」

這表示「實際」有二種意義。就阿羅漢是「住於實際」來說，Lamotte ([1980]，2188，note 2) 引用《尼柯耶》所說：Tiṇṇo pāraṃgata thale tiṭṭhati brāhmaṇo (渡過而達彼岸者，即是住岸梵志)，此處的梵志就是阿羅漢，而 pāraṃgata (到彼岸) 就是 koṭigata¹⁸⁹。第二種解釋是「以法性為實證，故為際」，《大智度論》在稍後說到：

¹⁸⁸ 又見稍後所說：實際者，如先說，法性 (dharmadhātu) 名為實 (bhūta)，入處 (praveśasthāna) 名為際 (koṭi) (大正 25，頁 298 下 06；Lamotte[1980]，2198)。

¹⁸⁹ Lamotte 引用的是 Mahāniddeśa，I，20，PED 在 koṭi 詞條項下，也提及此一例，解釋成：gone to the end, having reached the end, i. e. perfection, nibbāna.

「實際名入法性中，知法性無量無邊，最為微妙，更無有法勝於法性、出法性者，心則滿足，更不餘求，則便作證。譬如行道，日日發引而不止息，到所至處，無復去心。行者住於實際，亦復如是，如羅漢、辟支佛住於實際，縱復恆沙諸佛為其說法，亦不能更有增進，又不復生三界。若菩薩入是法性中，玄知實際若未具足六波羅蜜，教化眾生，爾時若證，妨成佛道；是時菩薩以大悲精進力故，還修諸行」(大正 25，頁 298 下—頁 299 上)。

「不證實際」，是大乘行者以一個未見諸《阿含經》與《尼柯耶》的用語，表明自己行持的目標與內容，與聲聞行者有所不同。

法性既是「無量無邊，最為微妙」，菩薩「入法性中」，怎會有「邊際」？

§ 1.2.9.5.8. 《雜含》第 61 經對須陀洹果的定義是「三結盡斷知，謂身見、戒取、疑。比丘！是名須陀洹果。不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊」(大正 2，頁 16 上)，《增支部》三集 85 經、86 經以可看到這樣的定義¹⁹⁰。

¹⁹⁰ 《漢譯南傳》，第 19 冊，頁 331—頁 333；Woodward[1932]，212—213；So tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sotāpanno hoti avinipātadhammo niyato sambodhiparāyaṇo. 及 So tiṇṇaṃ saṃyojanānaṃ parikkhayā sattakkhattuparamo hoti Sattakkhattuparamaṃ deve ca manusse ca sandhāvitvā saṃsaritvā dukkhassantaṃ karoti. 又，PBD，320—321，s. v.

《相應部》〈六處相應〉第 116 經也說：「不到世間邊，不能究竟苦邊」¹⁹¹。

《阿毘曇毘婆沙論》(T 1546, 卷 25) 對須陀洹果作了語義的解析，「作苦邊際」(duḥkhasyāntam karoti; dukkhassantam karoti) 是指¹⁹²：

「得盡苦際者：

問曰：苦際為在苦中，為在苦外？若在苦中，不應言苦際；若在苦外，世間現喻云何通？猶如金籌，初亦是金，中亦是金，後亦是金。苦亦如是，初亦是苦，中亦是苦，後亦是苦，何者是苦際耶？

答曰：

或有說者：阿羅漢最後陰是苦際。

或有說者：滅盡涅槃是苦際。

(問) 若作是說『阿羅漢最後陰是苦際』者，不應言苦際。

所以者何？體盡是苦故。

答曰：以是事故，應言苦際。所以者何？更不生苦，更不與苦相續，更不造苦因，是故名苦際。

sotāpann 也是引述此一定義。

¹⁹¹ 《相應部》〈六處相應〉第 116 經 (Bodhi[2000], 1188–1190; 《漢譯南傳》，16 冊，頁 125–頁 129)，參看《雜含》第 234 經 (大正 2，頁 56 下–頁 57 上)。

¹⁹² 參看《大毘婆沙論》(卷 46)，大正 27，頁 241 中；《俱舍論》(卷 23)，大正 29，頁 123 下 (Poussin[1923–31], III, 205–206; Pruden[1988-90], III, 962)；《俱舍論記》(卷 23)，大正 41，頁 356 下。

(問) 若作是說『滅盡涅槃是苦際』者，世間金籌現喻云何通？

答曰：此不必須通。所以者何？此非修多羅、毘尼、阿毘曇，不可以世間現喻難賢聖法。所以者何？賢聖法異、世間法異。」(大正 28，頁 186 下)。

不管是「苦邊」(duḥkhasyānta; dukkhassanta)，還是「世間邊」(lokassa anta)，固然都是 anta，概念上是指解脫的狀態，而這一段問答，透顯出生死輪迴世間與涅槃解脫之間的微妙關係。生死的盡頭 (anta) 是涅槃，其位置應該標在何處？這讓人想起《中觀論頌》〈觀涅槃品〉第廿五第 19 頌、第 20 頌所說：

涅槃與世間	無有少分別	世間與涅槃	亦無少分別
na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam/ na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam//			
涅槃之實際	及與世間際	如是二際者	無毫釐差別
nirvāṇasya ca yā koṭiḥ [koṭiḥ] saṃsaraṇasya ca/ na tayor antaram kiṃcit susūkṣmam api vidyate//			

§ 1.2.9.5.9. 《雜含》第 937 經等說的定型文句：「眾生無始生死，無明所蓋，愛繫其頸，長夜生死輪轉，不知苦之本際」，《中觀論頌》〈觀本際品〉第十一第 1 頌引述而作「大聖之所說，本際不可得，生死無有始，亦復無有終」(本文 § 1.2.9.5.1.)，這樣的思考也見諸菩薩道的修行：

《道行般若經》(T 224) 〈怛竭優婆夷品〉說：

「菩薩聞是阿耨多羅三耶三菩提三佛，卻後大久遠乃得佛者，心不恐怖，從本際起，意學以來，用不為久也，譬如人意一轉頃耳。何以故？無有本際故」（大正 8，頁 458 上）

鳩摩羅什譯的《小品》(T 227) 作：

「菩薩若念：『阿耨多羅三藐三菩提久乃可得』，不應驚怖。何以故？世界前際已來，如一念頃，不應生久遠想。不應念『前際是久遠』，前際雖為久遠，而與一念相應。如是，舍利弗！若菩薩久乃得阿耨多羅三藐三菩提，不應驚怖退沒」（大正 8，頁 568 中）

鳩摩羅什的譯文點出，從發心學菩薩道（「前際」）到現在，只是「一念相應」，而從 Karashima ([2011], 337–338) 的譯解及引證¹⁹³，這就是發心學菩薩道的「本際」不可得。

¹⁹³ Conze[1973], 218–219: But he should not think that "it will be an excessively long time before I shall win full enlightenment," and he should not tremble at such a thought. For that thought-moment [which in reality has not been produced] is the extreme limit of something which has no beginning; in other words, it is the absence of a limit. A Bodhisattva should therefore avoid dwelling in his mind on difficulties, and he should think that "great and long is this limit which has no beginning, for it is connected with one single thought-moment, in other words, it is the absence of a limit." This will prevent a Bodhisattva from trembling at the thought that it will be long

《中觀論頌》〈觀本際品〉第十一第 7 頌、第 8 頌：

諸所有因果 及相可相法 受及受者等 所有一切法
 kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva lakṣyaṃ lakṣaṇam eva ca/
 vedanā vedakaś caiva santya arthā ye ca ke cana//
 非但於生死 本際不可得 如是一切法 本際皆亦無
 pūrva na vidyate koṭiḥ saṃsārasya na kevalam/
 sarveṣāṃ api bhāvānāṃ pūrvā koṭi na vidyate//

《般若燈論》(T 1566) 說，此頌中的「一切法」，是指「能量、所量；知及所知；得解脫者，解脫行等。如彼所立因果體相，是皆不然」，並進一解說其意義，並引《般若波羅蜜經》所說¹⁹⁴（大正 30，頁 88 中）：

「01 佛告極勇猛菩薩言：善男子！色不生不死，如是受、想、行、識不生不死。若色、受、想、行、識無生無死，是名般若波羅蜜。

02 復次，極勇猛！如涅槃無際，一切法亦無際」。

「本際不可得」，是就生死輪迴的世間法來說；就出世間的

before he will win full enlightenment.

¹⁹⁴ 大正 30，頁 88 上—中。論中所引的《般若波羅蜜經》，見《大般若經》（卷 93），大正 7，頁 1069 中；《大般若經》（卷 595），大正 7，頁 1079 上。「無際是名實際」的說法，參看《小品》〈方便品〉，大正 8，頁 371 下；《放光》〈漚和品〉，大正 8，頁 111 中。

涅槃而言，雖名之為「實際」(bhūtaḥkoṭi)，仍是「寂滅相中無，常無常等四；寂滅相中無，邊無邊等四」(本文 § 1.2.9.5.3.)，超越「四句分別」。《般若經》等大乘經論的「實際」¹⁹⁵，不單指修道者解脫的狀態(涅槃)，還通於諸法實相，諸法本來的面目，而與「如」(tathatā)、法性(dharmadhātu)併列。Conze ([1967], 308) 英譯為 reality-limit¹⁹⁶，但在概念上，應視之為「無際」之際，「非際」之際。

§ 1.2.9.6. 在說一切有部的煩惱分類中，有所謂的五見¹⁹⁷：有身見(satkāyadr̥ṣṭi)、邊執見(antagrāhadr̥ṣṭi)、邪見

¹⁹⁵ 參看 Conze[1967], 308 所列的出處；瑜伽行派的用例，參 Lamotte[1980], 2186, note 1 的引述。

¹⁹⁶ 又見 Hopkins[2011], 461; Karashima[2010], 28; Lamotte[1980], 2186 則法語譯為 la pointe du vrai。

¹⁹⁷ 《俱舍論》是把六根本煩惱(貪、瞋、慢、無明、見、疑)中的「見」，進一步細分為五見，而成爲十種煩惱，這就構成「五見性煩惱」與「五非見性煩惱」(見大正 29, 頁 98 中—頁 99 中)。南傳佛典中固以可看到 antaggāhika-diṭṭhi 的用語，但似乎是指邪見(mitthādiṭṭhi)的特性。PED (46B, s. v. anta) 說：此一複合詞中的 anta, 意義並不很清楚。但《雲井巴利》，86 在 s. v. anta 項下提及 antaggāhika-diṭṭhi, 並從巴利經典及注解書，摘引：1. 苦樂二邊；2. 有、無二見 3. 常見、斷見；4. 自作、他作的用例。而 CPD 在¹anta 項下的第 3 解說則說到：extreme, contrast; pl. opposite (or different) principles (cf. antaggāhikā diṭṭhi and majjhima paṭipadā), 而南傳《分別論》(Vibhaṅga) 的第 17 品 Khuddhaka-vatthu 把一般所說的「十無記」看成是「十事邊執見」(dasavatthukā antaggāhikā diṭṭhi.) (《漢譯南傳》，第 50 冊，頁 130；參看 Fuller[2005], 15)。

(mithyādr̥ṣṭi)、見取(dr̥ṣṭiparāmarśa)、戒禁取(sīlavrataparāmarśa)。

依《大毘婆沙論》(卷 49) 的解說，邊執見是指：

「何故名邊執見？」

此見執二邊故，名邊執見。謂於斷、常二邊轉故。契經說：迦多衍那！若以正慧如實知見世間集者，則於世間不執為無。執為無者，即是斷見。謂彼若見後身生時，便作是念：『如是有情死此生彼，必定非斷。』

若以正慧如實知見世間滅者，不執為有。執為有者，即是常見。謂彼若見諸蘊、界、處別別相續，便作是念：『如是有情有生有滅，必定非常。』(大正 27, 頁 255 中—下)

《大毘婆沙論》還說到「此見所執，極邊鄙故」、「此見所執，極邊遠故」、「此執二邊行相轉故」，來闡釋此一名稱的由來。

此處所引的「契經」，是《雜含》第 301 經(大正 2, 頁 85 下)，南傳《相應部》〈因緣相應〉第 15 經所說¹⁹⁸：「迦旃延！『一切為有』，此乃一極端。『一切為無』，此乃第二極端。迦旃延！如來離此等之兩端，而依中道說法。」

不過，在《雜含》裏，捨離「二邊」，有多種用例。

《雜含》第 297 經，對於「命即是身」與「命異身異」的

¹⁹⁸ “‘Sabbam atthi’ ti kho, Kaccāna, ayameko anto. ‘Sabbam natthi’ ti ayam dutiyo anto. Ete te, Kaccāna, ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammam deseti. (Bodhi[2000], 544; 《漢譯南傳》，第 14 冊，頁 19—頁 20)

見解，「梵行者所無有。於此二邊，心所不隨，正向中道」(大正 2，頁 84 下)。這是把「十四無記」中的兩種見解，看成是「邊」。

《雜含》第 300 經：「自作自覺」則墮常見，「他作他覺」則墮斷見。義說、法說，離此二邊，處於中道而說法」(大正 2，頁 85 下)。這也是指斷見與常見是「邊」，但內容是「自作自覺」與「他作他覺」。

《雜含》第 912 經：「今者眾生依於二邊。何等爲二？一者樂著卑下、田舍、常人凡夫五欲。二者自苦方便，不正、非義饒益」。這一些都是不正確的，佛陀所提倡的是「如此現法永離熾然，不待時節，親近涅槃，即此現身緣自覺知者，爲八聖道——正見乃至正定」(大正 2，頁 228 下—頁 229 中)。這是從實踐的角度來觀察，嚴格說來，已接近五見中的戒禁取見。

《雜含》第 1164 經：好一些比丘弟子在講堂討論法義，「云何邊？云何二邊？云何爲中？」，諸弟子各陳己見，受到釋尊的印可(大正 2，頁 310 中—下)。

從這一些用例，可以看出，「邊」有多樣的內容，但這一些用例，都不是指具體地理空間的盡頭。

§ 1.2.9.7. 依《雜含》第 168 經(大正 2，頁 45 中)，所謂「十四無記」是指：

- A. 「我、世間」常，世間無常，世間常無常，世間非常非無常；
- B. 世(間)有邊，世無邊，世有邊無邊，世非有邊非無邊；
- C. 命即是身，命異身異；

D. 如來死後有，如來死後無，如來死後有無，如來死後非有非無。

在《阿含經》與《尼柯耶》中，可以看到十無記、十四無記、十六無記的不同說法，而 A 項與 B 項中的「世(間)」，也有擴張成爲「我、世間」的用例。

A 項與 B 項中的「世(間)」(loka)，究竟是什麼？

Bodhi ([2000], 1085, note 187) 就《相應部》〈蘊相應〉第 94 經的內容，提到了「眾生世間」(sattaloka; the world of beings)、「行世間」(saṅkhāraloka; the world of formation)與「地理空間世間」(okāsaloka; the geographic world)等三種不同意義的「世間」。實際上，佛典可看到「世間」的不同分類(詳見郭忠生[2010]，209—233 的討論)。

如果「世間」的內容有所不同，「邊」的意義也會有差別。《大品經》〈佛母品〉¹⁹⁹則對於「十四無記」的內容，進一步細分，以「世間有邊」爲例，經文說²⁰⁰：

「神及世間常，是事實，餘妄語，是見依色；

¹⁹⁹ 關於此品的品名，參看 Lamotte ([1980]，2367—68 注解部分；英譯本 p.1964—65) 的討論。

²⁰⁰ 《大品經》(卷 14)，大正 8，頁 324 下。應該注意的是，此處只說「世間有邊」或「世間無邊」，但在前一項是說「神及世間常」或「神及世間無常」。不過，玄奘譯《大般若經》第二會及第三會都沒有這樣的區別，分見大正 7，頁 228 中—頁 229 上、頁 603 下 21—25【從《大智度論》的解說：「如是等說神世間、國土世間無邊」，大正 25，頁 547 上 21，表示此處兼指「神及世間有邊」等等】。

神及世間無常，是事實，餘妄語，是見依色；
 神及世間常亦無常，是事實，餘妄語，是見依色；
 神及世間非常非無常，是事實，餘妄語，是見依色」；

或說：

「世間有邊是事實，餘妄語，是見依色；
 世間無邊，是事實，餘妄語，是見依色；
 世間有邊無邊，是事實，餘妄語，是見依色；
 世間非有邊非無邊，是事實，餘妄語，是見依色。
 依受、想、行、識亦如是」。

以五蘊來分析「神及世間常」、「世界有邊」這類見解的「所依」，如此一來，「十四無記」就一變為「七十無記」。

《大智度論》(卷 70)對此有詳細的解說(大正 25, 頁 546 上一頁 547 中)，但先定義「神及世間」：

「神及世間者，世間有三種：
 一者、五眾世間；二者、眾生世間；三者、國土世間。
 此中，說二種世間：五眾世間，國土世間；眾生世間即是神」。

就有邊、無邊的議題來說，《大智度論》先解釋「有邊」的意義：「有人求世間根本，不得其始；不得其始，則無中、無後；若無初、中、後，則無世間；是故世間應有始，即是邊」。這是把印度哲學所討論的世界構成基本元素，看成是「邊」。而

《大智度論》引用了「僧佉經」²⁰¹，摘述了數論哲學從「世性」

²⁰¹ 《大智度論》雖稱作是「僧佉經」，但比較可能是《僧佉頌》(Sāṃkhya kārīkā;《數論頌》)。干瀉龍祥([1958], 7-8)認為：現行所見，《大智度論》這一些關於印度哲學「外道」所說的內容，不可能是「鳩摩羅什加筆」云云。不過，應該注意相關作品的年代。Dasgupta[1922-1955], I, 222 認為：現存最古老，且經後代學者所注釋的數論學派典籍，是《數論頌》(Sāṃkhya kārīkā)。至於《數論經》(Sāṃkhya sūtra)，則是在西元 15 世紀，Aniruddha 加予注釋之前，從沒有人提到它。西元 14 世紀的 Gunaratna，雖隱指好幾部數論學派的作品，卻完全沒有提及《數論經》(Sāṃkhya sūtra)，而據信是活躍在 Gunaratna 之前的學者，也沒有人提及。所以這一些經文應該是稍後於西元 14 世紀時期的作品。Müller[1899], 122 也認為現存的經文「始自十四世紀」(date from the fourteenth)；Larson[1987], 16 見解相同。就《數論頌》(Sāṃkhya kārīkā)的年代而言，Dasgupta[1922-1955], I, 212-213 認為：《數論頌》(Sāṃkhya kārīkā)(約 200 A.D.)是自在黑(Īśvarakṛṣṇa)所作。依此，而龍樹的生存年代約為 150A. D.-250 A. D.(參印順法師[1985], 201-204)，那麼《大智度論》所引用的，可能是自在黑的《數論頌》。但現代學者對於自在黑(Īśvarakṛṣṇa)生存年代的見解，並不一致。Müller([1899], 122)似乎認為《數論頌》為西元六世紀初葉(It is clear at all events that it could not have been our Sāṃkhya-Sūtras, nor even the Sāṃkhya-kārīkās which seem to have superseded the ancient Sūtras early in the sixth century, while our present Sūtras date from the fourteenth.)，Larson[1987], 15、19-20 認為自在黑大約是 ca. 350-450 之人，也算後出。如果採用後出的看法，《大智度論》就不可能引用之。在鳩摩羅什的譯作中，還有《大莊嚴論經》(傳為馬鳴所作)並舉數論學派與勝論學派(毘世師)，加以評破(大正 4, 頁 259 中一頁 260 上)，而《百論》好幾次引述到「僧佉經」；《成實論》則明說：「二十五諦是僧佉有」(大正 32, 頁 256 上)。不僅如此，西元 390 年頃譯

(prakṛti) 創生宇宙萬法的基本見解：有法名世性 (prakṛti)，非五情所知，極微細故。於世性中初生覺 (buddhi)，覺即是中陰識。從覺生我 (ahaṃkāra)，從我生五種微塵 (tanmātras)。

除此之外，還引用「有人言」的主張：「眾生世間有邊，如說神在體中，如芥子、如棗，或言一寸，大人則神大，小人則神小；說神是色法有分，故言神有邊」²⁰²。

這一些都是把萬法創生的源頭，或是普遍存在的「我」，看成是「邊」。

§ 1.2.9.8. 在字面上，把「邊」看成是空間的「邊緣」，或是「盡頭」，可說是相當自然的。《大智度論》解說「十四無記」

出的《韓婆沙論》(印順法師[1968]，206；周柔含[2008]，8) 已提及：復有施設五根：香、味、眼、皮、耳根。香者鼻根，味者舌根，眼者眼根，皮者身根，耳即耳根。施設如毘施師也。復有施設十一根：五覺根、五行根。五覺根者，眼耳鼻舌身根。五行根者，手根足根口根大便根小便根，(加)意根，為十一，如僧呿也」(大正 28，頁 440 中)。總之，西元四世紀末葉，中國佛教已經知道印度有「僧佉」，以及佛教把數論與勝論學派併舉(還有其他學派)，作為論敵。如果說《數論頌》(Sāṃkhya kārikā) 是西元五世紀，甚至是六世紀的作品，那麼佛典所批判的對象究竟是什麼？Müller ([1899]，294) 的疑問就是：There is clearly a great gap between the end of the Upanishad period and the literary period that was able to give rise to the metrical work of Īsvara-Krishna. In what form could the Sāṃkhya-philosophy have existed in that interval?

²⁰² 類似的見解也出現在《大智度論》(卷 12)，大正 25，頁 149 中(這是在討論布施波羅蜜的「施者不可得」)。依 Lamotte[1949]，744，note 1 的說明，這一些見解是隱指《奧義書》(Upaniṣad) 的說法(英譯本 p. 589)。

也沒有忽略這一點。

「有人說：國土世間，八方有邊；唯上下無邊」；

「有人說：下至十八地獄，上至有頂，上下有邊；八方無邊」。

《大毘婆沙論》(卷 193) 在討論三界「鄰次傍布」，還是「上下重累」的問題，提及陀羅達多 (Dharadatta) 所說的「下方世界無邊，上方世界無邊」，(大正 27，頁 966 中)，不知《大智度論》所引述者，是否與此有關，但空間世間的有邊、無邊，在《梵網經》就有很清楚的評論。

《長含》第 21《梵動經》說的很簡略，如與其他的傳本比較，實在很難判斷真正的意旨。大體而來，此經是說：修行者「以種種方便，入定意三昧」(沒有說入什麼三昧)，然後「以三昧心」來觀察，得出「我及世間有邊」、「我及世間無邊」、「我及世間有邊無邊」(此處是「上方有邊，四方無邊」)，最後是以「捷疾相智，善於觀察」，而得知「我及世間有邊無邊」(大正 1，頁 91 上—中)。

《大毘婆沙論》(卷 199) 也對《梵網經》的六十二見，有所討論。其中的「四有邊等論者」，就是關於世間及我是否有邊的見解。此處列出前三種，可以看到這些見解的內容：

一、由天眼，見下唯至無間地獄，見上唯至初靜慮天，執『我於中悉皆遍滿』。

彼作是念：『過此若有我及世間，我亦應見。既更不見，

故知非有！」

由斯便執『我及世間俱是有邊』，即是二種有分限義。

二、由依止勝分靜慮，發淨天眼，傍見無邊，執『我於中悉皆遍滿』。

由斯便執『我及世間俱是無邊』即是二種無分限義。

三、由天眼及神境通，由天眼通見下唯至無間地獄，見上唯至初靜慮天。

由神境通，運身傍去不得邊際，遂於上下起有邊想，

於傍世界起無邊想，執『我於中悉皆遍滿』由斯便執

『我及世間亦有邊，亦無邊』，即是二種俱有分限，無分限義。

依《大毘婆沙論》的看法，天眼等五通，只能依四種根本靜慮（初禪到第四禪）生起，近分定及無色定都不能²⁰³。在四種根本靜慮中，得初靜慮的修行者最遠只能「看到」梵世²⁰⁴，也就是說主張「我及世間俱是有邊」的人，因為只得初禪，再由初禪得天眼，雖有這樣的限制，卻誤以為世間的「盡頭」就在於此。

持第二種見解的人，是依其天眼，「傍見無邊」，也就是平面上併排一起（「鄰次傍布」）的世間，一望無際，就誤以為東西南北四方的世界無邊。這是受限於其天眼所見有其限度。即

²⁰³ 《大毘婆沙論》（卷 141），大正 27，頁 727 中—下；（卷 149）大正 27，頁 763 下。

²⁰⁴ 《大毘婆沙論》（卷 186），大正 27，頁 934 下；（卷 150），大正 27，頁 765 中；《發智論》（卷 19），大正 26，頁 1022 下。

使是佛教的聖者，「聲聞不作意傍極小千世界，作意極中千世界」²⁰⁵，盡最大的努力，也只能「看到」中千世界！

第三種見解則是：此人以初禪所起的天眼通，上下最遠「看到」無間地獄、初禪天；又以神境通向旁邊「飛去」，卻無法越過中千世界，因此主張「我及世間亦有邊，亦無邊」。

《大毘婆沙論》所說的有邊、無邊，是以證得初禪的人為例，如果把第二至第四禪（靜慮）加進來，就有相當多樣的說法。

§ 1.2.9.9.《梵動經》本身把六十二見分成兩大類：「本劫本見」與「末劫未見」。玄奘在《大毘婆沙論》譯成：「前際分別見」、「後際分別見」，也就是依過去所見而來的見解，以及關於未來的見解。而「我及世間俱是有邊」等見解，屬於「本劫本見」。

《大毘婆沙論》對此，有這樣的問答：「問：如是四種既緣現在，云何說為前際分別？答：彼待未來，亦名前際」。

針對這樣的疑問，《大毘婆沙論》提及另一種見解（「復有說者」）：

「由憶成劫、壞劫而建立故，皆得說為前際分別。

謂第一論，由憶過去成劫之時，我及世間豎有分限故，便起有邊想。

若第二論，由憶過去成劫之時，我及世間橫無分限故，便

²⁰⁵ 《大毘婆沙論》（卷 186），大正 27，頁 935 上。

起無邊想。

若第三論，由憶過去成劫之時，我及世間豎有分限，橫無分限，起亦有邊亦無邊想。

若第四論，由憶過去壞劫之時，我及世間雖不可得分量狹廣，而是實有，起非有邊非無邊想」。

§ 1.2.9.10. 這樣看來，在佛典裏，可以看到「邊」(anta) 的不同用例。

在宇宙論中，空間世間是否有邊際的問題，依《梵網經》與《大毘婆沙論》的解釋，「有邊」、「無邊」等等，都是有問題的；而在《大品經》〈序品〉說，佛陀放光所及之處，其「最在邊」是多寶世界。《大智度論》解釋說「佛經雖言世界無量，此方便說，非是實教」，應該是佛教對此一問題的基本態度。現代學者認為佛教主張 space is infinite 云云，應作如是觀。

Gethin ([2004], 183) 認為，《尼柯耶》與《阿含經》(早期經典) 確認了佛教宇宙論四項原則：一、宇宙沒有特定的創造者，緣起論已足以說明宇宙的存在；二、時間上或空間上，宇宙沒有明確的「邊際」(There is no definite limit to the universe)；三、宇宙包含了各類型而具有科層式的存在；四、有情依其業力，持續不斷在各類型間生死輪迴，唯一的解脫是涅槃。

宇宙的空間沒有明確的「邊際」，顯然是綜合考量了，佛典本身常說「無量世界」、佛陀對「十四無記」的種種態度、諸如《梵網經》對「六十二見」的評論等等。

赤馬天子想要以其神通之力，親自找尋世界的盡頭(本文

§ 1.2.1.)；「十四無記」的對談者想要確認世間是否有邊；《梵網經》(《梵動經》)的本劫本見者，以其天眼之所能見，而主張世界有邊等種種見解。現代人對此問題，也有興趣。Joseph Silk 於 2001 年在歐洲太空總署(The European Space Agency)位於荷蘭 Noordwijk 的 European Space Technology Centre 接受訪問，對於 Is the Universe finite or infinite? 這問題，他認為我們可能永遠無法知道宇宙是否有邊際²⁰⁶。同樣的，美國航空暨太空總署(NASA)在前文所引 WMAP 的報告中(本文 § 1.1.2.)，討論了宇宙的形狀(shape)，連帶的也說明「無限的宇宙」的問題，但其結論是：「我們能真正確認的是：宇宙遠比我們能直接觀測的範圍大了許多」(All we can truly conclude is that the Universe is much larger than the volume we can directly observe.)²⁰⁷。這種「實際存在」與「所能知」的差距，Polkinghorne([2005], 2031) 也提到：光的有限速度(the finite speed of light)與宇宙的有限年齡(the finite age of the universe)，造成了僅有有限數量的星星(a finite number of stars)能為吾人所見。

《大品》〈初品〉釋尊放光，到了東方的多寶世界，經文說「其世界最在邊」。《大智度論》說「是釋迦牟尼佛因緣眾生可應度者最在邊」，而《大智度論》(卷 20) 又提及佛陀是否度盡一切眾生的問題(本文 § 1.2.9.2.1.)。一切，是數量的問題，所以又有這樣的疑問：「汝自言光明變化作無量身，度十方無量眾生，今何以言有量因緣故，所度亦應有量？」。論主的回

²⁰⁶ http://www.esa.int/esaSC/SEMR53T1VED_index_0_iv.html (點閱日期 March 29, 2012)。

²⁰⁷ <http://map.gsfc.nasa.gov/universe/> (點閱日期 October 25, 2012)。

答是²⁰⁸：

「無量有二種：

一者、實無量，諸聖人所不能量，譬如虛空、涅槃、眾生性，是不可量；

二者、有法可量，但力劣者不能量，譬如須彌山、大海水，斤兩、滴數多少，諸佛菩薩能知，諸天世人所不能知。

佛度眾生亦如是，諸佛能知，但非汝等所及，故言無量。

復次，諸法因緣和合生故，無有自性，自性無故常空，常空中眾生不可得」。

論文先區分出二種無量：一、性質上是無法量化的，沒有「量」可量；另一種則是在世俗上確實可量，但因為能力或設備等因緣不具足，所以無法認知，「力劣者不能量」，這就是一種「實際存在」與「所能知」的差距。再者，論文又說一切法都是因緣和合，「空中眾生不可得」，既無所度、能度之分別，豈有「量」可得。

參考書目及略語表

*本文引用之《大正大藏經》、《卍續藏經》等，是中華電子佛典協會之「CBETA 電子佛典系列」光碟版；巴利語三藏使用嘉義新雨道場整編之電子檔：<http://www.dhammadownload.org.tw/>。

BHSD = Edgerton[1953]

CPD = *A Critical Pali Dictionary*, (1924-2011) begun by V. Trenckner, Copenhagen.
<http://pali.hum.ku.dk/cpd/>

DPPN = Malalasekara, G. P., *Dictionary of Pali Proper Names*, 2 vols., London: Pali Text Society, 1937-1938 (Reprinted: 1983).

本書電子檔

http://www.palikanon.com/english/pali_names/dic_id_x.html

EIPs = *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Karl H. Potter, General Editor, Delhi: Motilal Banarsidass, since 1970.

ER = *The Encyclopedia of Religion*, 2nd Edition, Lindsay Jones, editor in chief, Detroit: Macmillan Reference USA.

ERE = *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, ed. James Hastings, 13vols, 1908-1926.

²⁰⁸ 大 25，頁 210 下—頁 211 上；Lamotte[1970]，1262。

<http://www.archive.org/details/EncyclopaediaReligi-13vols.1908-1914.1926>
<http://www.archive.org/details/EncyclopaediaOfReligionAndEthics.Hastings-selbie-gray.13Vols>

Macdonell = Macdonell[1893]

MW = *A Sanskrit-English Dictionary*, Sir Monier Monier-Williams, Oxford 1899.

本書電子檔

<http://www.archive.org/details/sanskritenglishd00moniuoft>

PBD = *Buddhist Dictionary, Manual of Buddhist Terms and Doctrines*, by Nyanatiloka.

本書電子檔

<http://www.buddhistlibrary.org/en/displayimage.php?pid=19>

PED = *Pali Text Society's Pali-English Dictionary* = Rhys Davids, T. W. and Stede, W. [1921-25]

本書電子檔：

<http://www.archive.org/details/palitextsocietys00pali>

《平川漢梵》 = 平川彰[1997]。

《互照錄》 = 赤沼智善[1929]

《印佛固辭》 = 赤沼智善[1931]。

《雲井巴利》 = 雲井昭善[1997]

《荻原梵漢》 = 荻原雲來[1974]

《漢譯南傳》 = 《漢譯南傳大藏經》，元亨寺漢譯南傳大藏經編

譯委員會，高雄：元亨寺妙林出版社，70 冊，1990—1998。

王瑞鄉

[2008] 《初期佛教慈悲喜捨的修習與解脫之間的關係——相關經證之整理與研究》，台北，中華佛學研究所畢業論文。

印順法師

[1949] 《佛法概論》，台北：正聞（2000 重版）。

[1961] 〈玄奘大師年代之論定〉，收在《佛教史地考論》（《妙雲集》22），頁 357—頁 376。

[1968] 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，台北：正聞。

[1971] 《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞。1988 二版。

[1981] 《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞。

[1983] 《雜阿含經論會編》，三冊，台北：正聞。

[1985] 《空之探究》，台北：正聞。

[1993a] 〈方便之道〉，《法雨集》第二冊，台北：正聞。

[1993b] 〈王舍城結集之研究〉，（1965 撰）《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁 37—頁 58。

[1993c] 〈阿難過在何處〉，（1964 撰）《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁 87—頁

[1993d] 〈佛法中特別愛好的數目〉，《法雨集》第四冊，台北：正聞，頁 223—頁 235。

[1993e] 〈讀「大藏經」雜記〉，（1989 撰）《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁 221—頁 291。

宗證法師

- [2010] 《印度論師對「十方現在佛思想」之議—以龍樹、無著、世親、眾賢等爲主—》，《福嚴學報》5：115—138。

利照法師

- [2007] 《部派佛教的佛陀論——以《異部宗輪論》和《論事》爲中心》，南華大學碩士學位論文。

呂凱文

- [2006] 〈從兩類《央掘魔羅經》探討聲聞經大乘化的詮釋學策略〉，《佛學研究中心學報》11：31—83。

性玄法師

- [2009] 《佛教末法思想在中國之受容與開展——以南嶽慧思之末法思想爲中心——》，圓光佛學研究所畢業論文

宗玉嫩

- [2011] 〈菩薩應不應證實際？——從大乘經典看證悟觀念的轉變〉，《中國文哲研究集刊》38：215—249
<http://www.litphil.sinica.edu.tw/home/publish/PDF/Bulletin/38/38-215-249.pdf>

季羨林

- [1998a] 《吐火羅文《彌勒會見記》譯釋》，《季羨林文集》11，南昌：江西教育出版社。
[1998b] 《吐火羅文研究》，《季羨林文集》12，南昌：江西教育出版社。
[2001] 〈彌勒信仰在新疆的傳布〉，《文史哲》2001年第1

期（總第262期）：5—15。

季羨林 等

- [2000] 《大唐西域記校注》，北京：中華書局。

周柔含

- [2008] 〈《婆沙論》三譯本及其成立〉，《台大佛學研究》15：1—44。

許明銀

- [2009] 〈西域求法僧法顯與《法顯傳》〉，《法光雜誌》，第237期，2009年6月。
<http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ013/bj013201523.pdf>

耿世民

- [2003] 《維吾爾古代文獻研究》，北京：中央民族大學出版社。
[2008] 《回鶻文哈密本《彌勒會見記》研究》，北京：中央民族大學出版社。

黃心川

- [1989] 《印度哲學史》，北京：商務印書館。

姚衛群

- [2003] 《古印度六派哲學經典》，北京：商務。
馮承鈞（原編），陸峻嶺（增訂）
[1982] 《西域地名》，北京：中華書局。
章巽（校注）
[2008] 《法顯傳校注》，北京：中華書局。

郭忠生

- [2002] 〈釋尊之超越彌勒九劫(之二)〉,《正觀》23:5-167。
- [2003] 〈釋尊之超越彌勒九劫(之五)〉,《正觀》26:53-111。
- [2004a] 〈釋尊之超越彌勒九劫(之七)〉,《正觀》29:5-84。
- [2004b] 〈釋尊之超越彌勒九劫(之八)〉,《正觀》30:5-102。
- [2010] 〈關於《阿含經》與《尼柯耶》的對讀〉,《正觀》51:105-292。
- [2011] 〈釋迦菩薩「三祇百劫成佛」與「始願佛道」(1)〉,《正觀》59:93-262。

郭瓊瑤

- [2009] 〈阿南巴達《論理學綱要》譯註〉,《正觀》51:35-77。
- [2010] 〈「法·有法」的世界觀——比較正理·勝論學派與早期佛教的世界構造〉,《揭諦》19:75-102。
- [2011] 〈青色青光、黃色黃光—蓮花放光的梵語學考察〉,《正觀》57:1-36。

越建東

- [2010] 〈Richard Gombrich 探討佛陀原意的論述與方法〉,《揭諦》18:45-74。

張毅(箋釋)

- [1994] 《往五天竺國傳箋釋》,北京:中華書局。

湯用彤

- [2011] 〈勝宗十句義論解說〉,收在《往日雜稿 康復札記》,北京:三聯書店。

葉均(譯)

- [2005] 《清淨道論》,三冊,收在《世界佛學名著譯叢》87,1987,台北:華宇(本文所使用2005年嘉義法雨道場整編的電子檔:
<http://www.dhammadownload.org.tw/>)

楊郁文

- [1993] 《阿含要略》,台北:東初。

楊惠南

- [1983] 〈《中論》裡的「四句」之研究〉,《華岡佛學學報》6:277-310。

劉震

- [2009] 〈從百頌體《彌勒授記經》來看中印及周邊的文化交流〉,《復旦學報》(社會科學版),2009年第5期,11-21。
- [2010] 《禪定與苦修---關於佛傳原初梵本的發現和研究》,上海:上海古籍出版社。

干瀉龍祥

- [1958] 〈大智度論の作者について〉,《印度學佛教學研究》7-1,1-12。
<http://www.journalarchive.jst.go.jp/jnlpdf.php?cdjournal=ibk1952&cdvol=7&noissue=1&startpage=1&lang=ja&from=jnlto>

水野弘元

- [1984] 《パーリ語佛教辭典》，東京：春秋社。
- [2000a] 《佛教教理研究》，惠敏法師（譯），台北：法鼓。
- [2000b] 《巴利論書研究》，達和法師（譯），台北：法鼓。
- [2002] 《佛教的真髓》，香光書鄉編譯組（譯），嘉義：香光書鄉。
- [2003] 《佛教文獻研究》，許洋主（譯），台北：法鼓。

平川彰

- [1997] 《佛教漢梵大辭典》，東京：靈友會。

赤沼智善 (Chizen, Akanuma)

- [1929] 《漢巴四部四阿含互照錄》The Comparative of Catalogue of Chinese Agamas & Pali Nikays, 1929 (1986 reprint 台北：華宇出版社)
- [1931] 《印度佛教固有名詞辭典》，京都：法藏館（昭和50年復刊）

荻原雲來（編校）

- [1959] 《梵漢對譯佛教辭典・翻譯名義大集》，東京：山喜房，1959重刊。
- [1974] 《漢譯對照梵和大辭典》，東京：鈴木學術財團（台北：新文豐，1979影印）

岡野潔

- [1998] 〈インド正量部のコスモロジー文献、立世阿毘曇論〉，《中央學術研究所紀要》.27：55-91。
- [2001] 〈正量部の傳承研究：現在劫的劫末意識〉，《圓光學報》6：15-40

http://old.ykbi.edu.tw/htm/periodical_6index.htm

- [2003] 〈インド仏教正量部の終末観〉，哲學年報 62：81-111。
- [2007] 〈『大いなる帰滅の物語』第2章1節～3節に見る世界形成の正量部伝承〉，哲學年報 66：1-37。
https://qir.kyushu-u.ac.jp/dspace/bitstream/2324/3621/1/tetsu66_hp1.pdf

高楠順次郎／木村泰賢 著（高觀廬譯）

- [1975] 《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務（人人文庫，台二版）。

高楠順次郎 (J. Takakusu) / 長井真琴 (M. Nagai)

- [1975] *Samantapāsādikā, Buddhaghosa's commentaey on the vinaya piṭaka, 7 vols., London: The Pali Text Society.*

福原亮嚴（監修）

- [1973] 《梵本藏漢應和譯合璧・阿毘達磨俱舍論本頌の研究》（界品・根品・世間品），京都：永田文昌堂。
- [1986] 《梵本藏漢應和譯合璧・阿毘達磨俱舍論本頌の研究》（業品・隨眠品），京都：永田文昌堂（1974發行，1986修訂版）。

雲井昭善

- [1997] 《パーリ語佛教辭典》，東京：山喜房。

森章司

- [1979] 《異部宗義主題別分類對照表》，東京，作者自版。

[木+神]亮三郎

- [1985] 《梵藏漢和四譯對校·翻譯名義大集》，東京：國書刊行會，昭和 56（藍吉富編，《世界佛學名著譯叢》，第 12、13 冊，台北：華宇）。

藤田宏達

- [1984] 《俱舍論所引の阿含經一覽》，札幌：北海道大學文學部印度哲學研究室。

Anālayo

- [2008] “Theories on the Foundation of the Nuns' Order – A Critical Evaluation,” *Journal of the Centre for Buddhist Studies*, Sri Lanka, 2008, vol. 6 pp. 105–142.

<http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/fileadmin/pdf/analayo/TheoriesFoundation.pdf>

- [2010] *The Genesis of the Bodhisattva Ideal*, Hamburg University Press

<http://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/index.php?id=105&L=1>

- [2011] *A Comparative Study of the Majjhima-Nikāya*, 2 Volumes, Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation.

Anesaki, Masaharu (姉崎正治)

- [1908-26] “Docetism(Buddhist),” *ERE*, Vol. IV, pp. 385 – 340.

Bapat, P. V.

- [1970] 善見毘婆沙, Shan-Chien-P'i-P'o-Sha, A Chinese version by Sanghabhadra of SAMANTAPĀSĀDIKĀ,

Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Bureau, André

- [1955] *Les sects Bouddhiques du petit véhicule*, Saigon: l'École française d'Extrême-Orient.

Barnett, Lionel David.

- [1914] *Antiquities of India: An Account of the History and Culture of Ancient Hindustan*, New York: G.P.

Putnam's sons.

<http://www.archive.org/details/antiquitiesindi00barng>
oog

Bartley, Christopher J.

- [2011] *An introduction to Indian philosophy*, New York :Continuum International Publishing Group.

Benavides, Gustavo

- [2005] “Economy”, IN: Lopez[2005], 77 – 102.

Black, Brian

- [2007] *The character of the self in ancient India : priests, kings, and women in the early Upaniṣads*, Albany: State University of New York Press.

Bodhi, Bhikkhu

- [1978] *The Discourse on the All-Embracing Net of Views, The Brahmajāla Sutta and its Commentaries*, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

- [1988] *The Discourse on the Fruits of Recluship, The Sāmaññaphala Sutta and its Commentaries*, Kandy,

Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

【本文使用的是德雄比丘譯，《沙門果經》，

<http://www.tt034.org.tw/newrain/canon/sa/sa.htm>】

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

Boin-Webb, Sara

- [1976] *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, Sacred Books of the Buddhists 32 (London: Pali Text Society, [1976] 1994). Translated under the name Sara Boin. Translation from Étienne Lamotte, *L'Enseignement de Vimalakīrti*, Bibliothèque du Muséon 51 (Louvain: Institut orientaliste, 1962).

- [1999] *Śūraṅgamasamādhisūtra: The Concentration of Heroic Progress* (London: Buddhist Society and Curzon Press, 1999). Translation from É. Lamotte, *La Concentration de la Marche héroïque*, Mélanges Chinois et Bouddhiques XIII (Brussels: Institut Belge des Hautes Études chinoises, 1965).

Bolle, Kees

- [2005] 'Cosmology: An Overview,' IN: ER, 1991-1998.

Burnouf, Eugène

- [1852/1925] *Le Lotus de la Bonne Loi, traduit du sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt-et-un mémoires relatifs au Bouddhisme*, nouvelle édition, avec

une préface de Sylvain LÉVI, Paris: Librairie Orientale et Américaine.

http://www.archive.org/details/MN40239ucmf_2

Buswell, Robert E. Jr., Editor in Chief

- [2004] *Encyclopedia of Buddhism*, New York : Macmillan Reference USA.

Carr, Bernard

- [2006] "Cosmology and Religion," *The Oxford handbook of Religion and Science*, edited by Philip Clayton and Zachary Simpson, Oxford: Oxford University Press, 139-155.

Chatterji, Jagadish Chandra

- [1912] *The Hindu realism being an introduction to the metaphysics of the Nyāya-Vaiśeṣika system of philosophy*, Allahabad : Indian Press.

<http://www.archive.org/details/hindurealismbein00chatiala>

Cohen, Richard Scott

- [2006] "Ajanta's Inscription," published as an Appendix to Walter M. Spink, *Ajanta: History and Development*, Vol. 2, Arguments about Ajanta. Leiden: E. J. Brill, pp. 273-339.

<http://profcohen.net/publications/ajanta-inscriptions-1.pdf>

<http://profcohen.net/publications/ajanta-inscriptions>

- 2.pdf
- Colebrooke, Henry Thomas
- [1803] “On the Sanscrit and Prácrit Languages”, IN: *Asiatic researches, or, Transactions of the Society instituted in Bengal for inquiring into the history and antiquities, the arts, sciences and literature of Asia*, vol. 7, pp. 199-231.
<http://www.archive.org/details/asiaticresearche07asia>
- [1873] “On Indian Weights and Measures,” reprinted in *Miscellaneous Essays, A New Edition with Notes*, ed by Edward Byles Cowell, Vol. II, London: Trübner, pp. 528-543.
<http://www.archive.org/details/miscellaneous00cowell>
- [1873b] *Miscellaneous essays. With life of the author by his son sir T.E. Colebrooke*, London : Trübner
<http://www.archive.org/details/miscellaneous00cowell>
- Collins, Steven
- [1993] “The Discourse on What is Primary (Aggañña Sutta)”: an annotated translation, *Journal of Indian Philosophy*, vol. 21 (4) 1993, pp. 301-93.
- [1996] “The Lion's Roar on the Wheel-turning King: A Response to Andrew Huxley's ‘The Buddha and the Social Contract’,” *Journal of Indian Philosophy* 24, 4: 421-46.
- [1998] *Nirvana and other Buddhist felicities: Utopias of the Pali imaginaire*, Cambridge: Cambridge University Press.
- [2010] *Nirvana: Concept, Imagery, Narrative*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Conze, Edward
- [1959] *Buddhist Scriptures*, Harmondsworth: Penguin Books.
- [1967] *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo: The Suzuki Research Foundation(reprinted 1973).
- [1973] *Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary (Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā & Prajñāpāramitā – Ratnaguṇasaṃcaya-gāthā)*, Berkeley: Four Seasons Foundation
- [1975] *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
<http://dharma.org.ru/board/topic1221.html>
- Dasgupta, Surendanath
- [1922-1955], *A History of Indian Philosophy*, 5 vols., Cambridge: Cambridge University Press.
- Demiéville, Paul
- [1924] “Les versions chinoises du Milindapañña,” *Bulletin de*

- l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 24, 1924.
pp. 1-258.
- [1951] “La Yogācārabhūmi de Sangharaksa,” *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, Tome 44 N°2, 1951. pp. 339-436.
- [1973] “L’origine des sects bouddhique a’après Paramārtha,” *Choix d’études bouddhiques*, Leiden: E. J. Brill, pp. 80-136 (Mélanges chinois et bouddhiques publiée par l’Institut Belge des Hautes Études Chinoises, I, Bruxelles, 1931~32, pp. 15-64) .
- Denis, Eugène
[1977] *La Lokapaññatti et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien*, Lille: Université de Lille III.
- Dessein, Bart
[1999] *Samyuktābhidharmahr̥daya. Heart of Scholasticism with Miscellaneous Additions*. 3 parts. Delhi: Motilal Banarsidass. (Buddhist Tradition Series, 33, 34, 35.)
[2008] “Of Tempted Arhats and Supermundane Buddhas, *Abhidharma in the Krishna Region*,” IN Padma and Barber[2008] , 41 – 80.
- Dutt, Nalinaksha
[1934] *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, London, 1934 (Calcutta Oriental Series no. 28)(1st abhisamaya).
- Edgerton, Franklin
[1953] *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 2 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass 1985.
- Ehara, Rev. N. R. M., Soma Thera and Kheminda Thera, trans.
[1961] *The Path of Freedom, Vimuttimagga*, Published by Dr. D. Roland D. Weerasuria, Colombo, Ceylon.
http://www.urbandharma.org/pdf1/Path_of_Freedom_Vimuttimagga.pdf
- Emmerick, R. E.
[1968] *The Book of Zambasta: A Khotanese Poem on Buddhism*, London: Oxford University Press.
- Endo, Toshiichi
[2002] *Buddha in Theravada Buddhism: A Study of the Concept of Buddha in the Pali Commentaries*, Dehiwala, Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre.
- Fuller, Paul
[2005] *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism, The Point of View*, Oxon: RoutledgeCurzon.
- Garnder, Iain
[2005] ‘Docetism,’ IN: ER, 2381.
- Geng, Shimin (耿世民); Hans-Joachim Klimkeit; Jens Peter Laut
[1987] “Der Herabstieg des Bodhisattva Maitreya vom Tusita-Götterland zur Erde” Das 10. Kapitel der Hami-Handschrift der *Maitrisimit*, *Altorientalische Forschungen* 14 (1987), S. 350-376
- Gethin, Rupert. M. L.
[1997] “Cosmology and meditation: from the Agganna-Sutta

to the Mahayana Buddhism,” *History of Religions*,
Vol.36, No.3 (Feb 1997), pp.183-217。

- [2001] *The Buddhist Path to Awakening*, 2nd edition, Oxford:
Oneworld Publications.
- [2004] “Cosomology,” IN: Buswell[2004] , 183-187。
- [2008] *Sayings of the Buddha, A selection of suttas from the
Pali Nikāyas, Translated with an Introduction and
Notes*, New York: Oxford University Press Inc.

Gogerly, Daniel John

- [1908] Ceylon Buddhism; being the collected writings of
Daniel John Gogerly, ed. By Bishop, Arthur Stanley,
Colombo: The Wesleyan Methodist book room
[http://www.archive.org/details/ceylonbuddhismb00gog
egoog](http://www.archive.org/details/ceylonbuddhismb00gog
egoog)

Gombrich, Richard

- [1975] “Ancient Indian Cosmology”, IN: Carmen Blacker
and Michael Loewe, eds., *Ancient Cosmologies*,
London: George Allen & Unwin, pp. 110—142.
[http://www.ocbs.org/images/documents/richardswor
k/richard9.pdf](http://www.ocbs.org/images/documents/richardswor
k/richard9.pdf)
- [1980] “The Significance of Former Buddhas in the
Theravādin Tradition,” IN: Somaratna Balasooriya et
al. Eds., *Buddhist Studies in Honour of
Walpola Rahula*, London: Gordon Fraser, pp. 60-73.
[http://www.ocbs.org/images/documents/richardswor
k/richard16.pdf](http://www.ocbs.org/images/documents/richardswor
k/richard16.pdf)

[/richard16.pdf](#)

- [1992/2005] “The Buddha's Book of Genesis?” *Indo-Iranian
Journal*, 35: 159–178, reprinted in Williams[2005] ,
volume 1, pp. 129-146.
- [1993] “Buddhist prediction: how open is the future?” In:
Leo Howe & Alan Wain (eds.), *Predicting the
Future*. Cambridge; Cambridge University Press,
1993, pp. 144–168.
- [1998] *Precept and practice: traditional Buddhism in the
rural highlands of Ceylon*, 2nd edition, Delhi: Motilal
Banarsidass.
- [2006] *Theravāda Buddhism, A social history from ancient
Benares to modern Colombo*, 2nd edition, Oxon:
Routledge.

Gough, Archibald Edward(tr.)

- [1873] *The Vaiśeshika aphorisms of Kaṇāda with comments
from the Upaskāra of Śāṅkara-Miśra and the Vivṛitti
of Jaya-Nârâyaṇa Tarkapañchâna* , London :
Trubner & Co.
[http://www.archive.org/details/vaiseshikaaphori00ka
naiala](http://www.archive.org/details/vaiseshikaaphori00ka
naiala)

Guang Xinag (廣興法師)

- [2005] *The Concept of the Buddha, Its evolution from early
Buddhism to the trikāya theory*, Oxon:
RoutledgeCurzon.

Hardy, Robert Spence

- [1853] *A manual of Buddhism, in its modern development*,
London : Partridge and Oakey
<http://www.archive.org/details/manualofbudhism00hard>

Hare, E. M.

- [1934] *The Book of the Gradual Sayings*, Vol. 3, London:
Pali Text Society(2006 reprinted by Motilal
Banarsidass).
[1935] *The Book of the Gradual Sayings*, Vol. 4, London:
Pali Text Society(2006 reprinted by Motilal
Banarsidass).

Hartmann, Jens-Uwe

- [2004] “Contents and Structure of the Dīrghāgama of the
(Mūla-)Sarvāstivādins,” *Annual Report of The
International Research Institute for Advanced
Buddhology at Soka University*, Vol. VII [for the
Academic Year 2003], 119-137 °
<http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/ARIRIAB/pdf/ARIRIAB-07.pdf>
[2006] “Maitreyavyākaraṇa,” *Buddhist Manuscripts in the
Schøyen Collection*, III, Ed.: Jens Braarvig, Paul
Harrison, Jens-Uwe Hartmann, Kazunobu Matsuda,
Oslo: Lore Sander, Oslo, pp. 7-9.
<http://www.indologie.uni-muenchen.de/dokumente/p>

[ubl_hartmann/juh_maitreyavyakarana.pdf](http://www.indologie.uni-muenchen.de/dokumente/publ_hartmann/juh_maitreyavyakarana.pdf)

Hattori, Masaaki

- [1977] “Summary of Vaiśeṣikasūtra,” IN: EIPs, Vol. II,
212-220.

Heirman, Ann

- [2000] “What Happened to the Nun Maitreyī,” *Journal of the
International Association of Buddhist Studies*, 23-1:
29–41.

Honjō, Yohifumi(本庄良文)

- [1984] *A Table of Āgama-citations in the Abhidharmakośa
and Abhidharmakośopāyikā*. Part I. Kyoto: privately
printed.

Hopkins, Paul Jeffrey

- [2011] *Jeffrey Hopkins' Tibetan-Sanskrit-English Dictionary*,
UMA Institute for Tibetan Studies.
<http://uma-tibet.org/tib/dictionary.php>
<http://buddhisticinformatics.ddbc.edu.tw/glossaries/files/hopkins.ddbc.pdf>

Horner, I. B.

- [1963] *Milinda's Questions*, Vol. I, London: Luzac &
Company.
[1964] *Milinda's Questions*, Vol. II, London: Luzac &
Company.
[1975] Basket of Conduct, In *The Minor Anthologies of The
Pali Canon*, Part III, London: Pali Text Society.

Jones, J. J. trans.

- [1949] *The Mahāvastu*, Translated from the Buddhist Sanskrit, Vol. I, London: Pali Text Society, 1987 reprint.
- [1952] *The Mahāvastu*, Translated from the Buddhist Sanskrit, Vol. II, London: Pali Text Society, 1976 reprint.
- [1956] *The Mahāvastu*, Translated from the Buddhist Sanskrit, Vol. III, London: Pali Text Society, 1978 reprint.

Kajiyama, Yūichi

- [2000] “Buddhist Cosmology as Presented in the Yogācārabhūmi,” In *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding, The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao* edited by Jonathan A Silk, pp. 183-199, Honolulu: University of Hawai’i Press.

Karashima, Seishi (辛嶋静志)

- [2010] *A Glossary of Lokakṣema’s Translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* 《道行般若經詞典》, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XI, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University
<http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BPPB/pdf/BPB-11.pdf>
<http://buddhisticinformatics.ddbc.edu.tw/glossaries/files/lokaksema.ddbc.pdf>
- [2011] *A Critical Edition of Lokakṣema’s Translation of the*

Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā 《道行般若經校注》, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica XII, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University.
<http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BPPB/pdf/BPB-12.pdf>

Katsura, Shōryū

- [2000] “Nagārjuna and the Tetralemma(Catuṣkoṭi),” In *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding, The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao* edited by Jonathan A Silk, Honolulu: University of Hawai’i Press , pp. 201-220

Keith, Arthur Berriedale

- [1918] *The Samkhya System, a history of the Samkhya philosophy*, Calcutta, Assoc. Press.
<http://archive.org/details/thesamkhyasystem00keituoft>
- [1921] *Indian logic and atomism : an exposition of the Nyaya and Vaicesika systems*, Oxford: Oxford University Press.
<http://www.archive.org/details/indianlogicatomi00keituoft>

Kimura, Takayasu (木村高尉)

- [1986] *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, II • III, Tokyo: Sankibo (山喜房佛書林)。

Kloetzli, W. Randolph

- [2005] 'Cosmology: Buddhist Cosmology,' IN: ER, 2026-2031。

Kloetzli, W. Randolph and Patton, Laurie Louise

- [2005] 'Cosmology: Hindu Cosmology,' IN: ER, 2014-2022.

Klostermaier, Klaus K.

- [2007] *A Survey of Hinduism*, 3rd edition, Albany : State University of New York Press.

Kumamoto, Hiroshi (熊本 裕)

- [1993] "Textual Sources for Buddhism in Khotan," In *Buddhism Across Boundaries—Chinese Buddhism and the Western Regions, Collection of Essays* 1993, Taipei: Foguang Cultural Enterprise, 345—360 [published 1999].

http://sino-platonic.org/complete/spp222_indian_chinese_buddhism.pdf

- [2002] 'The Maitreya samiti and Khotanese.' a paper read at the: "Symposium franco-japonais : «Interactions et translations culturelles en Eurasie». («Dynamic Interactions of Cultures in Eurasia»)" jointly held by the University of Tokyo and l'École Pratique des Hautes Études, in Paris, December 12-13, 2002
http://www.gengo.l.u-tokyo.ac.jp/~hkum/pdf/Maitreya_Paris_unicode2.pdf
<http://www.gengo.l.u-tokyo.ac.jp/~hkum/pdf/Maitreya>

Paris_3.ppt

La Vallée Poussin, L. de

- [1908] "Ages of the World(Buddhist)," ERE, Vol. 1, pp. 187—190.

- [1913] "Note sur les Corps du Bouddha," *Le Muséon*, XIV, 1913, pp.257—290.

<http://archive.org/details/lemuson32soci>

- [1923—31] *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 Vols., Institut Belge des Haute Études Chinoises, Bruxelles, 1923-1931(réimpression 1971) 【本書英譯 Pruden[1988-90]】

Lamotte, Étienne

Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahā-prajñā-pāramitā-sāstra) de Nāgārjuna:

- [1944] Tome I: Chapitres I-XV, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain, 1944, Réimpression: Publication de l'Institut Orientaliste de Louvain (PIOL), no.25, Louvain-la-neuve, 1981.

- [1949] Tome II: Chapitres XVI-XXX, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain, 1949. Réimpression: PIOL, 1981.

- [1970] Tome III: Chapitres XXXI-XLII, avec une nouvelle Introduction, PIOL, vol.2, Louvain, 1970.

- [1976] Tome IV: Chapitres XLII (suite)-XLVIII, avec une étude sur la Vacuité, PIOL, vol.12, Louvain, 1976.

- [1980] Tome V: Chapitres XLIX-LII, et Chapitre XX (2e série), PIOL, vol.24, Louvain-la-neuve, 1980.
(這五冊法文譯註現有英文譯本：
<http://www.gampoabbey.org/translations2/ani-migme/translations.htm>
- [1958] *Histoire du bouddhisme indien, I, des origines à l'ère Śāka*, Bibliothèque du Muséon, vol. 43, Louvain, 1958. Réimpression: Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, vol. 14, Louvain-la-neuve, 1976.
- [1962] *L' Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, traduit et annoté,
Louvain: Muséon. 【英譯 Boin-Webb[1976]】
- [1965] *La Concentration de la Marche Héroïque (Śūraṃgama-samādhisūtra)*, texte traduit et annoté (Mélanges chinois et bouddhiques, vol. XIII), Bruxelles. 【英譯 Boin-Webb[1999]】 .
- Larson, Gerald James
[1987] “Introduction to the Philosophy of Sāṃkhya,” IN EIPs, vol. IV, pp.1-103.
- Legge, James
[1886] *A Record of Buddhistic Kingdoms, Being an account by the Chinese monk Fa-hien of his travels in India and Ceylon (a.d. 399-414) in search of the buddhist books of discipline*, Oxford: The Clarendon Press.
<http://www.archive.org/details/recordofbuddhist00fahsuoft>
- Lopez, Donald S.
[2005] *Critical terms for the study of Buddhism*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Macdonell, Arthur Anthony
[1893] *A Sanskrit-English dictionary, being a practical handbook with transliteration, accentuation, and etymological analysis throughout*, London and New York: Longmans, Green and co.
<http://www.archive.org/details/afr4858.0001.001.umi.ch.edu>
- [1897] *Vedic mythology*, Strassburg: K.J. Trubner
<http://www.archive.org/details/vedicmythology00macduoft>
- Mair, Victor H.
[1993] “The Khotanese Antecedents of The Sūtra of the Wise and the Foolish(Xainyu Jing)*”, IN: *Buddhism Across Boundaries—Chinese Buddhism and the Western Regions, Collection of Essays 1993*, Taipei: Foguang Cultural Enterprise, 361 – 420[published 1999].
http://sino-platonic.org/complete/spp222_indian_chinese_buddhism.pdf

Masuda, Jiryo

- [1925] “*Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools: A Translation of the Hsuan-Chwang Version of Vasumitra’s Treatise I-pu tsung-lun lun*. Translated with Annotations,” Asia Major, first series, volume 2, 1925, pp.3-78.
<http://www.ihp.sinica.edu.tw/~asiamajor/pdf/1925/1925-1.pdf>

Matchett, Freda

- [2003] “The Purāṇas”, in *The Blackwell Companion to Hinduism*, ed. by Gavin D. Flood, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., pp. 129-143.

McCagney, Nancy

- [1997] *Nāgārjuna and the Philosophy of Openness*, Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

McGovern, William Montgomery

- [1923] *A Manual of Buddhist Philosophy*, Vol. 1, Cosmology, London K. Paul, Trench, Trubner & co., Ltd
<http://www.archive.org/details/buddhistphiloso01mcgouoft>

Müller, Friedrich Max

- [1899] *The six systems of Indian philosophy*, New York: Longmans, Green and Co.
<http://www.archive.org/details/sixsystemsofindi00mulliala>

Ñāṇamoli, Bikkhu, trans.

- [2010] *The Path of Purification, Visuddhimagga*, digital edition, Kandy: Buddhist Publication Society.
<http://www.accesstoinight.org/lib/authors/nanamoli/PathofPurification2011.pdf>

Ñāṇamoli, Bikkhu & Bodhi, Bikkhu, trans.

- [1995] *The Middle Length Discourses of the Buddha, A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.

Nattier, Jan

- [1988] “*The Meanings of Maitreya Myth: A Typological Analysis*”, IN: Sponberg, Alan & Helen Hardacre[1988], pp. 23—47.

- [1992] *Once Upon A Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley: Asian Humanities Press.

- [2004a] “Buddha(s),” IN: Buswell[2004], 71—74。

- [2004b] “Decline of the Dharma,” IN: Buswell[2004], 210—213。

- [2008] *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica, X, The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University.
<http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/BPPB/pdf/BP>

PB-10.pdf

Norman, Kenneth Roy

- [1983] *Pali Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hinayana Schools of Buddhism*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- [1994] “Numerals in Middle Indo-Aryan”, IN : Collected Papers, Volume V, London: The Pali Text Society, pp. 1 – 57,
- [1997] *A Philological Approach To Buddhism*, The Buddhist Forum, Volume V, London: School of Oriental And African Studies, University.
- [2001] *The Group of Discourses(Sutta-Nipāta)*, 2nd Edition, Oxford: The Pali Text Society
- [2006] “Anāgatavaṃsa Revisited,” *Journal of Pali Text Society* 28: 1-37

Olivelle, Patrick

- [1993] *The Āśrama System: The History Hermeneutics of a Religious Institute*, New York: Oxford University.

Padma, Sree & Barber, A. K.

- [2008] *Buddhism in the Krishna River Valley of Andhra*, Albany: State University of New York Press

Penner, Hans H

- [2009] *Rediscovering the Buddha : legends of the Buddha and their interpretation*, New York: Oxford University Press Inc

Pinault, Georges-Jean

- [2011] “The Buddhas of the Fortunate Aeon in Old Turkic and Tocharian texts,” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University*, Vol. XIV [for the Academic Year 2010], 73-80 °
<http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/ARIRIAB/pdf/ARIRIAB-14.pdf>

Polkinghorne, John

- [2005] ‘Cosmology: Scientific Cosmology,’ IN: ER, 2031-2034 °

Potter, Karl H.

- [1977] “Introduction to the Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika,” IN: EIPs, Vol. II, 1-208.

Pruden, Leo M.(tr.)

- [1988-90] *Abhidharmakośabhāṣyam by Louis de La Vallée Poussin*, 4 Vols., Berkely: Asian Humanities Press.

Rémusat, Abel; Klaproth, Julius von; Landresse, C

- [1848] *The pilgrimage of Fa Hian*, Calcutta, Printed by J. Thomas, Baptist Mission Press
http://www.archive.org/details/pilgrimagefahia01rmg_oog

Pe Maung Tin, tr.

- [1923] *The Path of Purity, A Translation of Buddhaghosa's*

Visuddhimagga, London: Pali Text Society, 1975
reprint.

Pesala, Bhikkhu

[2001] *The debate of King Milinda: an abridgement of the Milinda Pañha.*

http://www.buddhanet.net/pdf_file/milinda.pdf

Priest, Graham

[2010] “The Logic of the Catuskoti,” *Comparative Philosophy* Volume 1, No. 2 : 24-54.

<http://www.comparativephilosophy.org/index.php/ComparativePhilosophy/article/view/51>

Rhys Davids, T. W.

[1877] *On the Ancient Coins and Measures of Ceylon, with a Discussion of the Ceylon Date of the Buddha's Death*, London: Trübner & Co.

[1890] *The Questions of King Milinda*, Part I, Sacred Books of the East, Vol. XXXV, Oxford: The Clarendon Press.

<http://archive.org/details/MilindaPanha-TheQuestionsOfKingMilinda-Part-1>

<http://archive.org/details/questionsofkingm01davi>

[1894] *The Questions of King Milinda*, Part II, Sacred Books of the East, Vol. XXXVI, Oxford: The Clarendon Press.

<http://archive.org/details/MilindaPanha-TheQuestionsOfKingMilindaByT.W.RhysDavids-Part-Ii>

<http://archive.org/details/questionsofkingm02davi>

Rhys Davids, T. W. and C. A. F.

[1910] *Dialogues of the Buddha, Translated from the Pali of the Dīgha Nikāya*, Part II, London : Humphrey Milford, Oxford University Press (Sacred Books of the Buddhist vol. III)

<http://www.archive.org/details/dialoguesofbuddh02davi>

[1921] *Dialogues of the Buddha, Translated from the Pali of the Dīgha Nikāya*, Part III, London : Humphrey Milford, Oxford University Press (Sacred Books of the Buddhist vol. IV)

<http://www.archive.org/details/dialoguesofbuddh03davi>

Rhys Davids, T. W. and Stede, W.

[1921-25] *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, London: Luzac & Co., Ltd.(reprint 1979).

Shwe Zan Aung and Rhys Davids, C. A. F.

[1915] *Points of Controversy, or Subjects of Discourse, Kathā-vatthu*, London: Pali Text Society[reprinted 1979].

Skilling, Peter

[2010] “Note on the Bhadrakalpika-sūtra,” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. XIII [for the

Academic Year 2009], 195-229。

<http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/ARIRIAB/pdf/ARIRIAB-13.pdf>

- [2011] “Note on the Bhadrakalpika-sūtra(II),” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. XIV [for the Academic Year 2010], 59-72。

<http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/ARIRIAB/pdf/ARIRIAB-14.pdf>

- [2012] “Notes on the Bhadrakalpika-sūtra (III): Beyond the Fortunate Aeon,” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, Vol. XV [for the Academic Year 2010], 117-126。

<http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/ARIRIAB/pdf/ARIRIAB-15.pdf>

Skjærvø, Prods Oktor

- [1993] “Khotan, A Early Center of Buddhism in Chinese Turkestan,” IN: *Buddhism Across Boundaries—Chinese Buddhism and the Western Regions, Collection of Essays 1993*, Taipei: Foguang Cultural Enterprise, 265 – 344[published 1999].
http://sino-platonic.org/complete/spp222_indian_chinese_buddhism.pdf

Spiro, Melford E. (麥爾福·史拜羅)

- [2006] 《佛教與社會：一個大傳統並其在緬甸的變遷》，香光書鄉編譯組譯，嘉義市：香光書鄉。

Sponberg, Alan & Helen Hardacre, eds.

- [1988] *Maitreya, the Future Buddha*, Cambridge: University of Cambridge Press.

Suvanno, Mahāthera

- [2001] *The 31 Planes of Existence*, Penang: Inward Path.
http://www.buddhanet.net/pdf_file/allexistence.pdf

Suzuki, Daisetz Teitaro

- [1930/1998] *Studies in the Lankavatara Sutra*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd (reprinted)

Tan, Piya [Tan Beng Sin, ordination name: Piyasilo]

- [2008] “Cakkavatti Sihanāda Sutta, The Discourse on the Lion-roar of the Wheel-turner.”
<http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2010/02/36.10-Cakkavatti-Sihanada-S-d26-piya.pdf>
- [2010] “Aggañña Sutta, The Discourse on the Foremost.”
<http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2009/12/2.19-Agganna-S-d27-piya.pdf>
- [2011] “Lakkhaṇa Sutta, The Discourse on the Marks.”
<http://dharmafarer.org/wordpress/wp-content/uploads/2010/02/36.9-Lakkhana-S-d30-piya.pdf>

Walshe, Maurice

- [1995] *The Long Discourses of the Buddha, A Translation of the Digha Nikāya*, London: Wisdom Publications.

Westerhoff, Jan

- [2009] *Nāgārjuna's Madhyamaka: a philosophical introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Williams, Paul

- [2005] *Buddhism, Critical Concepts in Religious Studies*, 8 Volumes, Oxon: Routledge.

Wilson, Horace Hayman.

- [1864] *The Vishnu Puran : a system of Hindu mythology and tradition*, 6 vols., London: Trübner & co.

<http://www.archive.org/details/vishnupurnsyst01wils>

Woodward, F. L.

- [1932] *The Book of the Gradual Sayings*, Vol. 1, London: Pali Text Society(2006 reprinted by Motilal Banarsidass).

- [1933] *The Book of the Gradual Sayings*, Vol. 2, London: Pali Text Society(2006 reprinted by Motilal Banarsidass).

- [1936] *The Book of the Gradual Sayings*, Vol. 5, London: Pali Text Society(2006 reprinted by Motilal Banarsidass).

Wynne, Alexander

- [2007] *The Origin of Buddhist Meditation*, Oxon: RoutledgeCurzon.



Tuṣita and the births of the Buddha

Kuo, chung-sheng

Abstract

Generally speaking, the last –life Bodhisattvas would stay in the Tuṣita before they descend to the human realm and obtain enlightenment (Buddha-hood). The births of the Buddhas can be observed through the aspects of space and time.

From the aspect of space, the doctrine of the tri-sahasra-mahā-sahasra-loka-dhātu (trichiliocosm)” can be found in the early Buddhist texts. The *Yogacarabhumi-sastra* and other texts further state that the world systems within trichiliocosm shall be renovated and destructed altogether. The highest realm of the trichiliocosm is said to be “brahmaloka”, however, this word can be referred to as the first dhyāna realm, or it can also go as broad as to include the whole Form Realms and even the Formless Realm. Therefore, the concept of trichiliocosm contains the diversity of Buddhist cosmology, including the world structure, the process of renovation, destruction and duration of both, the increase and decrease of

human life-span etc.

A trichiliocosm is a Buddha-field, domain of one Buddha’s teaching career. This is in compliance with saying of the sutras; yet, Buddha’s activity can extend beyond his field. This can also lead to the reflection on the meaning of this world being finite or infinite.

The concept of Buddha-field suggests that there are Buddhas in ten directions. The doctrine of “one-Buddha-only” emphasizes that there is only one Buddha throughout the world, who can give teachings to countless sentient beings according to their own potentials. Yet merely from the concept of “Buddhas in ten directions” still is not enough to express what said the *Mahāyānasamgraha*: Innumerable sentient beings accomplish their practices simultaneously, and births of Buddha should not be only in a sequential order. the plurality of Buddha is affirmed. The significance of bodhisattva doctrine in Mahāyāna should be understood as emphasis on bodhisattva practice and there are innumerable bodhisattvas simultaneously accomplished their practices in different Buddha-field.

From the aspect of time, Early Buddhist texts confirms the possibility of many Buddhas in the future. There are different understandings on what the term “bhadrakalpa(auspicious eon)” actually means. The concepts of Thousand Buddha of the Bhadrakalpa”, and “Five hundred Buddha of Bhadrakalpa” appeared in later times. Moreover, some opined that these

Buddhas of Bhadrakalpa can be seen as the at-the-same-time Buddhas.

According to the unanimous traditions of all the schools of Buddhism, Maitreya is the Buddha next to Gautama Buddha. There are three contexts to know the time Bodhisattva Maitreya, now living in Tuṣita, will descend to the human realm: 1. cycle of renovation, destruction of the world. 2. life-span of Tuṣita beings. 3. decline of Gautama Buddha's dispensation.

Life-span of Tuṣita beings is equivalent to 576,000,000 of human years according to early Buddhist texts, Chinese Buddhist texts, however, saw a variety of traditions as to when Buddha Maitreya will appear. We may see it same as what Chih-pan put: "Discourse of Buddha is consistent, the seeming discrepancy is due to the faculties of the disciples, and wordings of the translators through the ages."

Keywords : Cosmology 、 trichiliocosm 、 buddhas in the Fortunate Aeon 、 Buddha-field 、 Maitreya 、 life-span in Tuṣita

