

釋尊之超越彌勒九劫（之九）

——試論彌勒信仰與菩薩思想發展的幾個面相

悲廣文教基金會董事 郭忠生

【本文目次】

肆、釋尊的前生、今世、「來世」與彌勒

§ 4.7.7. 「彌勒下生」——從「法的成就者」看釋迦菩薩與彌勒菩薩

§ 4.7.7.6.11. 「諸佛皆出人間」的多元思考

§ 4.7.7.6.12. 最後身菩薩必然是胎生

§ 4.7.7.6.13. 佛陀三十二相與「女人五礙」

§ 4.7.7.6.14. 佛陀三十二相的因緣（特就「陰藏相」而論）

§ 4.7.7.6.15. 佛陀三十二相為引導眾生

§ 4.7.7.6.16. 耆那教的「四趣」與「四生」

§ 4.7.7.6.17. 耆那教的「中間世間」與有情的解脫

§ 4.7.7.6.18. 「人間」是升沉的樞紐與佛教說的「八難」

§ 4.7.7.6.19. 「五趣」生死輪迴

§ 4.7.7.6.20. 世（loka）別由業生

§ 4.7.7.6.21. 《雜阿含經》第 784 經的「世間正見」

§ 4.7.7.6.22. 業報不可思議

§ 4.7.7.6.11. 「諸佛皆出人間」的多元思考

「天上成佛」與「人間成佛」，這樣的對比，至少可以分成兩個層面來觀察；一、從結果來說，這是指：菩薩要成佛的當生，究竟是生為「天」，還是人類，這是從有情生命的形態來說（佛教把有情生命分成五趣或六趣），但同時意味著處所、空間，因為有情生命必然有其居住的「地方」（如說「九有情居」），而且有情生命與居住的「地方」內在的關聯性。二、從原因、過程來說，菩薩在生生多劫的修道歷程裏，要以諸天其身，還是人類其身，在什麼地方修持。

一生補處菩薩在從兜率天下降之前，要有種種的觀察，確定最後身菩薩出生的時節，地點，父母等等，這是大部分釋尊佛傳的傳說，彌勒菩薩也是如此，有的佛典就直接說，這是菩薩常法，而與《長阿含經》第 1《大本經》所說的「諸佛常法」結合在一起（大正 1，頁 3 下—頁 4 下），南傳的《大本經》也是如此（《漢譯南傳》，6 冊，頁 282—頁 286），這在本文稍前已經說過（本文 § 4.7.7.1. 彌勒菩薩在兜率天的「觀察」•《正觀》雜誌，29 期，頁 7—頁 26）。

一生補處菩薩在兜率天所觀察的，正是作為最後身菩薩「人別認同」的重要事項，這是積極面；在佛典裏，可以看到以「負面表列」的方式，指出：最後身菩薩不會出生在哪些地方，或是哪些家庭。

漢譯《施設論》說：菩薩（在文義上，是指最後身菩薩）不會出生在：下族、貧族、極邊國土或多賊難鄙惡之方。在時間上，不

於劫初時生（人壽八萬歲）、不於人壽最後（十歲時）生。在地點上，不會在西瞿陀尼洲、東勝身洲、北俱盧洲；不會出生於欲界諸天，也不會出生在色界諸天（大正 26，頁 519 下—頁 520 中）。

再從另一角度來說，漢譯《中阿含經》第 181《多界經》（以及相關於不同譯本）⁴³⁵，說到了「處非處善巧」，其中，與本文有關的是：《中阿含經》第 181《多界經》只說到：一世無二如來。也就是說，在同一個佛世界裏，不會有二個如來同時出生（這也意味著，同一個佛世界，不可能同時有二位最後身菩薩）。但同一部經的不同傳本，如南傳《中部》第 115《多界經》（《漢譯南傳》，冊 12，頁 45；又見《增支部》一集 15 經，《漢譯南傳》，冊 19，頁 35），漢譯《四品法門經》（T 776，大正 17，頁 713 中），乃至漢譯《法蘊足論》（大正 26，頁 502 中）、《施設論》（大正 26，頁 520 下—頁 521 上）等，出現了「女性五礙（或六礙）」的說法，女性不可能成為轉輪聖王、佛陀、辟支佛等等（參看郭忠生[2000]，61—64）。

漢譯《舍利弗阿毘曇論》在解說如來十力的第一力「處非處智如來力」，則說到「女性五礙」之外，又說：如來不會出生在邊國，

⁴³⁵ 在佛法類集的過程裏，所謂的「多界」，有不同的發展（參看印順法師[1968]，74—77；印順法師[1993d]，230）；而《瑜伽師地論》〈攝事分〉（卷 96）在抉擇《阿含經》經義時，在討論「愚夫」的項下，就是指《多界經》（大正 30，頁 850 上 ff.），此一現象，是論究佛典結集的重要線索之一（參看印順法師[1983]，上，14—18、34—39）。

不會出生在卑賤家，貧賤家；如來要出生在「中國」、尊貴家、多財寶家（卷 11，大正 28，頁 600 上—中）。

在漢語佛教界，所謂「諸佛皆出人間」，最常被引用到的典據，就是《增一阿含經》〈等見品〉第 3 經（大正 2，頁 693 下—頁 694 上）。此經大意是：

某位三十三天的天子即將命終，出現了「天人五衰」（五種衰敗之相）⁴³⁶，相當恐懼，不知如何是好；其他的天子來勸這位瀕臨「死亡」的天子，要他往生到「善處」，這樣可以得到「善利」，可以「安處善業」。問題是：「善處」、「善利」、「安處善業」是指什麼呢？經文是說：

「人間」於天，則是「善處」。

得善處、得善利者，生正見家，與善知識從事，於如來法中得信根，是謂名為「快得善利」。

彼云何名為「安處善業」？

於如來法中而得信根，剃除鬚髮，以信堅固，出家學道。彼以學道，戒性具足，諸根不缺，飯食知足，恒念經行，得三達明，是謂名為「安處善業」。

⁴³⁶ 《大毘婆沙論》（卷 70）則說到「小五衰相」與「大五衰相」，大正 27，頁 365 上—中。

經文的意思很明白：對諸天來說，「人間」是最理想的處所（「善處」），在「人間」，可以因為與善知識的交往、學習，而「於如來法中得信根」，再進一步的出家學道，透過持戒、修行，而證得三明。接下來就是：「佛世尊皆出人間，非由天而得也！」

但是，三十三天天子不能以天子之身而「於如來法中得信根」嗎？嚴格說來，「人間」對諸天來說是「善處」，可以生出「信根」，也可以出家、修道，以至於證果，這與「佛世尊皆出人間，非由天而得」，看不出有直接的關係，而經文緊接著，勸導比丘要「於此命終，當生天上」，似乎又與人間為善處的意旨，並不相合。

不過，在《長阿含經》第 30《世記經》，可以看到三十三天天子的一些想法。據傳說：三十三天的天子在剛剛轉生的時候，有「自然智生」，會思考：「我由何行，今生此間？」；「即復自念：我昔於人間身行善，口言善，意念善，由此行故，今得生天。我設於此命終，復生人間者，當淨身·口·意，倍復精勤，修諸善行」（大正 1，頁 134 上）。

換句話說，三十三天天子在剛出生的時候，就希望將來再回到「人間」，能夠「倍復精勤，修諸善行」。目的是：希望能再一次的轉生到三十三天！（參看《大樓炭經》，大正 1，頁 297 中；《起世因本經》，大正 1，頁 401 中）。

《增一阿含經》〈等見品〉第 3 經是說：在人間，可以出家、學道，證果得解脫；在《長阿含經》第 30《世記經》，則是：三十三天

天子希望下輩子能再回到人間「倍復精勤，修諸善行」。

不管是出世間的解脫道，還是生天的福德道，都要在「人間」進行，怎樣解讀「佛世尊皆出人間，非由天而得」的「人間」呢？

第一、〈等見品〉經文說：「人間於天，則是善處」。這可以把「人間」看成是「處所」，也就是「人類」所居住的地方。

第二、但〈等見品〉又說到：「三十三天著於五欲，彼以人間為善趣」，既是說「善趣」，可以理解是：天、人、畜生、惡鬼、地獄等五趣中的「人趣」，也就是有情生命形態中的「人類」。

第三、在《增一阿含經》可看到另一種用例：釋尊與比丘眾在「人間遊化」（或「人中遊化」）的用語（漢譯《雜阿含經》等等，也是如此）。大體是說：釋尊與諸弟子四出宏法，在社會各角落乞食，教化信眾。相反的，在《增一阿含經》〈六重品〉，釋尊呼應、贊同離越比丘的說法：

「樂閑靜之處，不處人間，常念坐禪，無有諍訟，與止觀相應，閑居寂寞」（《增一阿含經》〈六重品〉，第，大正 2，頁 711 中）。

此一經文在《中阿含經》第 184《牛角娑羅林經》是說：

「若有比丘樂於燕坐，內行止，不廢坐禪，成就於觀，常好閑居，喜安靖（靜）處」。（大正 1，頁 728 中 13—14）

這位離越比丘（Revata-khadira-vanIya），《增一阿含經》說他是「坐禪入定，心不錯亂，所謂離曰（越）比丘是」（大正 2，頁 557 中 10—11），南傳《增支部》（一集第 14 經）則說，離越比丘是「阿蘭若住」（araJJakAnaM）第一（參看《印佛固辭》，546—547；DPPN，II，752—754；印順法師[1968]，635—636）。在這用例裏，「樂閑靜之處，不處人間」，就是遠離社會，離群索居（或是「不與人語，視地而行」），而與「人間遊化」，形成強烈的對比。

從實際的內容來看，漢譯《施設論》所說：最後身菩薩出生的地點，其實就是「諸佛世尊皆出自人間」，而且《施設論》所說的「人間」，相當明確：最後身菩薩必然出生在閻浮提的「中國」（《施設論》雖然只說：最後身菩薩不會出生在欲界天、色界天。在解釋上，最後身菩薩也不會出生在無色界天）。

這樣看來，漢譯《施設論》所說，最後身菩薩不可能出生的時間與地點，相當接近一般所說的「八難」。這一點，下文再說。

這些聲聞佛典，顯示出：關於佛陀（最後身菩薩）的出生，有著多樣性的思考。在這幾部經論，最後身菩薩出生，用佛教傳統的術語來說，可以思考的角度有：三界（欲界、色界、無色界），五趣（天趣、人趣、畜生趣等等），四洲（西瞿陀尼洲、東勝身洲、北俱盧洲、南瞻部洲）、種姓，乃至於男女等等。

在佛教宇宙論裏，三界、五趣、四洲等等，都是常見的分類概念，而這樣的分類，其實內含有相當程度的價值判斷。

《俱舍論》〈業品〉第 1 頌說：「世別由業生」（karmajaM lokavaicitryaM，大正 29，頁 67 中），也就是說，有情生命與其所居住的世界，都是由有情生命本身所造作，而有種種差別（詳見下文 § 4.7.7.6.20.世(loka)別由業生）。由業所成，究竟是怎樣的情況呢？

《大毘婆沙論》（卷 25）在解說「無明緣」的意義時，提到了：在解說過去業時，之所以只說到「無明」為所緣，是因為在這一生看來，過去生以前造業的「多種事」，一般人已經無法得知，也看不到，所以總括的說：就是無明。「多種事」是什麼？《大毘婆沙論》說，這是：界、趣、生、洲、分位、依處、加行、等起、相續、所緣。並且加以解釋（大正 27，頁 126 中—下）：

- （一）界者：三界，不知過去於何界造此業。
- （二）趣者：五趣，不知過去於何趣造此業。
- （三）生者：四生，不知過去於何生造此業。
- （四）洲者：四洲，不知過去於何洲造此業。
- （五）分位者：羯刺藍等十種分位，不知過去於何分位造此業。
- （六）依處者：十善、不善業道依處，不知過去於何依處造此業。
- （七）加行者：有情數、非有情數所起加行，不知過去由何加行造此業。
- （八）等起者：貪瞋癡等，不知過去由何等起造此業。
- （九）相續者：男女等，不知過去依何相續造此業。

(十)所緣者：過去、未來、現在，或色、聲、香、味、觸、法，不知過去心緣何等造此業。

文義上，過去造業時的（三）界、（五）趣、（四）生等等，「雖不現見亦不可知，而發業位皆有無明故，總說彼無明為緣。造現在業時於多種事，皆現見故、皆可知故，具說一切煩惱為緣」，換句話說，這一些分類，也是觀察有情生命現在造業的「多種事」，最後身菩薩也是有情生命，他（或她？）在出生時，有怎樣的界、趣、生等等，自然就是佛陀論或是菩薩論的重要議題，而「人間成佛」的思想，就是這些「多種事」一個具體的面相。

§ 4.7.7.6.12. 最後身菩薩必然是胎生

南傳《長部》第 14《大本經》說到十幾項「諸佛常法」，其第 1 項是說：毘婆尸菩薩從兜率天，正知正念降下，而入母胎。第 2 項則是：四天子來守護菩薩母與菩薩；最後一項是菩薩出生時的一些異象（《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 282—頁 286）。漢譯《長阿含經》第 1《大本經》相關的部分，大體一樣（大正 1，頁 3 下—4 下）。而這幾項說的，其實就是最後身菩薩，從兜率天下降入母胎，一直到出生時的情況。

最後身菩薩正知正念入母胎、住母胎、出母胎（參看本文 §

4.1.4。《正觀》雜誌，23 期，頁 36—頁 49），那麼最後身菩薩就是胎生。既然這一些是「諸佛常法」（或是「菩薩常法」），自然可以推出「最後身菩薩必然是胎生」的結論。

在佛教的世間論，有情生命的出生方式有四種（四生）：化生（upapUdukA）、胎生（jarAyuJA）、卵生（aNDajA）與濕生（saMsvedajA）。

依《大毘婆沙論》的解說，三界、五趣與四生的關係是：四生含蓋所有的有情生命的出生；三界的概念，雖然可以遍指有情生命，但不限於有情生命，還包括器世間等「非情數」；五趣，固然是指有情生命的形態，卻不包括「中有」（中陰身），所以三界、五趣與四生，是彼此相關，卻又各有範圍的概念（大正 27，頁 626 下）。

在四生裏，以化生最殊勝，那麼，為什麼最後身菩薩必然是胎生？除了從「諸佛常法」推論而來外，論師也嘗試給予解說，《鞞婆沙》（卷 14，大正 28，頁 522 下—頁 523 上）、《大毘婆沙論》（卷 121，大正 27，頁 627 中—下）、《俱舍論》（卷 8，大正 29，頁 44 上），可以看到大致相同的解說，比較扼要的是《俱舍論》所說：

「何緣後身菩薩得生自在而受胎生？」

01 現受胎生，有大利故，謂為引導諸大釋種親屬，相因令入正法。

02 又，引餘類，令知菩薩是輪王種，生敬慕心，因得捨邪，趣

於正法。

03 又，令所化生增上心，彼既是人，能成大義，我曹亦爾，何為不能因發正勤，專修正法！

04 又，若不爾，族、姓難知，恐疑幻化，為天？為鬼？如外道論矯設謗言：過百劫後，當有大幻出現於世，噉食世間。故受胎生，息諸疑謗。

05 有餘師說：為留身界，故受胎生，令無量人及諸異類，一興供養，千返生天，及證解脫。若受化生，無外種故，身纔殞逝，無復遺形，如滅燈光即無所見。若人信佛有持願通，能久留身，此不成釋！

其中，值的注意的是最後一說（「有餘師說」）。化生的有情在「死亡」之後，身體馬上「煙消雲散」，不留痕跡，如此一來，就沒有舍利（「身界」ZarIra-dhAtu）讓信眾供養！所以最後身菩薩一定要胎生。但是有的人認為：佛陀具有「持願通」（Rddhi AdhiSThAnikI），那麼就不要胎生，因為佛陀可以「留化」。

佛陀的「留化」是什麼？《放光般若經》說：

「須菩提言：如世尊言：『諸法如化』。如來所化身，與如來身，有何等異？有何等差別？

佛言：亦無有異，亦無有差別。何以故？如來亦有所作，化亦

有所作。

復問：無有如來，化（佛）獨能有所作耶？

佛言：能有所作。

云何？世尊！

佛告須菩提：過去有佛，名須扇頭（SuZAnta），彼佛世時，人無有行菩薩道者，則佛現般泥洹，作化佛，留住一劫。行佛事一劫已，後彼化佛，授應菩薩行者[十/別]，復般泥洹。

人皆呼般泥洹，不知是化。

佛言：化亦無生，亦無泥洹，

須菩提！菩薩行般若波羅蜜者，當解諸法如化」（大正8，頁113中；同見《大品經》，大正8，頁374下）。

須扇頭佛出世時，因為沒有信眾行菩薩道，只好入涅槃，但佛陀之所以稱其為佛陀，就是要教化眾生，也要教人行菩薩道，這是諸佛的「義務」（參本文註74所引《增一阿含經》等資料，《正觀》雜誌，21期，頁93）。須扇頭佛入滅，卻留下一「化佛」，在人世間教化眾生，等到教化圓滿後，「化佛」又入涅槃。

對於承認佛陀「留化」的人來說，固然不需要有佛身舍利，只要「化佛」即可。但應該注意的是，《放光般若經》是大乘經，《俱舍論》此處可能指稱大乘學派嗎？這是一個值得思想考的問題。

《大毘婆沙論》在討論變化心時，附帶說到「有留化事不？」的

問題（卷 135），不管是採取那一種解說，都要考慮到：

「若有者，佛何故般涅槃時不留化身，令於滅後住持說法，饒益有情？

若無者，何故尊者大迦葉波已般涅槃，留身久住？」

但在結束討論時，《大毘婆沙論》似乎沒有明確的見解：「（評曰）此不應理，寧可說無，不說彼默然多時虛住。如是說者，有留化事，是故大迦葉波已入涅槃」（大正 27，頁 698 中一下），在另外兩處，也是分別以「有留化」與「無留化」來解說同一問題（大正 27，頁 700 上、頁 765 上）。

對於「最後身菩薩必然是胎生」這樣的見解，《俱舍論》傳述的第 5 說提到有人主張：佛陀具有「持願通」（Rddhi AdhiSThAnikI），可以「留化」。

《俱舍論》本身也是在討論變化心時（〈智品〉），提到「留化」（大正 29，頁 144 上—中）。《俱舍論》的頌文說：「先立願留身，後起餘心語；有死留堅體，餘說無留義」。《俱舍論》對此的解釋是：在「變化心」裏，「化人」是由「化主」變化出來，「化人」雖然也會講話，但必須與「化主」同時⁴³⁷，也就是說，「化人」所講的話，其實是「化

⁴³⁷ 參看《長阿含經》第 4《闍尼沙經》，大梵王化作五角髻的梵童子，來到三

主」所說的，所以所講的話的聲音與意義，都是相同的。但在佛陀的身上，就不是這樣，因為佛陀的定力自在無礙，變化出來的「化佛」，所講的話，聲音與意義，可以跟「化主」不一樣，而且不一定要與「化主」同時講話。換句話說，「化佛」可以單獨的講話，說法。

但是，在佛教的理論，語言的根本，是尋（覺，vitarka，vitakka）與伺（觀，vicAra）這兩種心理要素⁴³⁸，如果沒有尋與伺，就不可能說話言語，「化人」既然無心，如何能單獨的發動尋、伺，而說話言語？這是因為，「化主」事先已經「發願」，要「留」心在「化人」；「化人」不一定要與「化主」同時講話。不但於「化主」有生之年，就可以讓「化人」久住，即使「化主」死亡命終，「化人」仍然可以單獨「活著」！

《俱舍論》這樣的解說，正是《放光般若經》說描述的情況；「無有如來，化（佛）獨能有所作」，須扇頭佛的「本尊」雖然入滅，但他的「化佛」仍然「活著」說法度眾生。

另外《大毘婆沙論》與《俱舍論》，也都討論了大迦葉尊者將來與彌勒佛見面的傳說。如果說：大迦葉一直「活著」，等待彌勒佛。

十 三天，說法教化；梵童子再進一步化為三十三身，與三十三天——同坐，在說法的過程，「彼梵童子一化身語，餘化亦語；一化身默，餘化亦默」（大正 1，頁 36 上）。

⁴³⁸ 《雜阿含經》第 568 經，大正 2，頁 150 上—中；《大毘婆沙論》（卷 80），大正 27，頁 416 中。

這就要思考大迦葉怎能活這麼久？如果說：大迦葉在主持王舍城結集後，就決定入涅槃。這要解決的問題是：一個已經入滅的阿羅漢（我生已盡、不受後有），怎麼可能把釋尊的袈裟交給彌勒佛？《大毘婆沙論》說「如是說者，有留化事，是故大迦葉波已入涅槃」，顯然是認為：大迦葉已經入滅，所以將來要與彌勒佛見面的，是大迦葉「留化」。

值得注意的是：《俱舍論》提及「如尊者大迦葉波留骨瑣身，至慈尊世。唯堅實體，可得久留，故迦葉波不留肉等」。「留化」要「留骨不留肉」，多少反應出「胎生」的影響，如果是「化生」，根本沒有「堅實體」可言（關於「留化」，參看 Pruden[1988]，382；505，note 82；1174；1211，note 305）。

從「最後身菩薩必然是胎生」的角度來看，自然是「人間成佛」，因為諸天必然是「化生」。

§ 4.7.7.6.13. 佛陀三十二相與「女人五礙」

南傳《中部》第 115《多界經》，漢譯《四品法門經》、《法蘊足論》、《施設論》、《舍利弗阿毘曇論》等等，出現了「女性五礙（或六礙）」的說法，女性不可能成爲轉輪聖王、梵天王、辟支佛、如來（佛、世尊）等等（參看郭忠生[2000]，61—64），也可看出「人間成佛」的多元思考。

以南傳佛典爲題材的 DPPN，在說明「梵世」（Brahmaloka）的意義時，提到了：住在梵世的有情，都已經沒有「欲」，而「梵世」是唯一沒有女性的世間：人間的女性修證得到諸禪，只能轉生在（色界）的梵眾天（Brahmaparisajjā），不能生在大梵天（Mahābrahmas）（DPPN，II，336）。DPPN 引用的資料是注解書的意見：DhA I 270 與 VibhA I 437。色界天，也就是「梵世」（Brahmaloka）⁴³⁹，真的沒有女性嗎？漢譯《長阿含經》第 30《世記經》說：

「四天王天、忉利天，乃至他化自在天，亦有婚姻，男娶女嫁；
自上諸天，無復男女……

他化自在天暫視成陰陽，自上諸天無復淫欲」（大正 1，頁 133

⁴³⁹ 依 DPPN，II，336—338 的解說，Brahmaloka（梵世）就是包括色界天與無色界天等等，一共有 27 種天，這可說是最廣義的「梵世」。《大智度論》數度提到：梵，名離欲清淨，今言梵世界，已總說色界諸天（大正 25，頁 122 下、頁 135 上、頁 352 中），這是廣義的「梵世」。至於把梵世看作是「梵天支配的世界」，只初禪天，是狹義的「梵世」。另外，DPPN，II，336，note 1 說到：在南傳的 MAtaGga 本生，DitthamaGgalikā 被說成是「大梵天妻」

（Mahābrahmabhariyā），似乎意謂著，至少有一些人相信：大梵天或有妻子。值得注意的是；爲什麼要討論「二十二根幾欲界繫」的問題？依《大毘婆沙論》的解說，理由之一是，因爲有人主張：色界有男女根，彼作是言：有色身處，皆有女男二根可得。而《大毘婆沙論》本身主張：女男根唯欲界有（大正 27，頁 745 中—下）。

下)。

換句話說，在欲界天最高的他化自在天以上，諸天已經沒有淫欲，也沒有男女之分。那麼，怎麼理解「女性五礙（或六礙）」中所說：女性不得為梵天王？

關於色界諸天沒有男女之分的問題。在佛教所說的二十二根裏，列有女根、男根，這二根原本是身根（也是二十二根之一）的一部分，而所以會被列為根，是因為特殊的作用（「增上義」）：使有情生命有男女之分別，以及男女之形相、音聲等等的關係。

既然色界以上諸天沒有男女之別，那麼色界諸天就沒有女根、男根；此二根就是「欲界繫」。《長阿含經》第30《世記經》只單純的敘述：「他化自在天以上諸天，無復男女」。為什麼是「無復男女（之別）」？《大毘婆沙論》（卷145，大正27，頁746上ff.）引述了好幾個不同見解：

「問：何故色界無男女根？

答：非其田、非其器，乃至廣說。

有說：為欲棄捨男女根故，修諸靜慮，往色界生。

若彼亦有男女根者，則應無有求生彼界；

若法下地所有，上地亦有者，應不施設有漸次減法；若無漸次減法，亦應無畢竟減法，以漸次減法能引畢竟減法故。若無畢竟減法應無解脫，若無解脫應無出離。

勿有如斯眾多過失故，於色界無男女根。

有說：女男二根，段食所引。如契經說：「劫初時，人無女、男根，形相不異。後食地味，男女根生，由此便有男女相異。」

色界離段食，故無此二根。

有說：男女二根欲界有用，非於色界，是故彼無。

問：鼻、舌二根於彼無用，云何得有？

答：鼻、舌二根於彼有用，令端嚴故。非女男根有端嚴義，可慚鄙故。

既然已經沒有女根、男根的差別，《多界經》等等為什麼說女性不得為梵天王？《大毘婆沙論》再進一步問到：「色界天眾為女為男？若爾何失，若是女者應有女根，若是男者應有男根；若非二者便違經說，如（經）說：『女身不得作梵王等』，而不遮男」。

對此問題，《大毘婆沙論》雖然說：「應作是說：彼皆是男」。但明明已經無男女之分，怎能說「彼皆是男」？

《大毘婆沙論》的解說是：「又能離染，故說為男。如契經中說：諸果向，皆名丈夫。非無女人，行向往果，當知亦以能離染故，說為丈夫」；「色、無色界有丈夫用，故名丈夫。丈夫用者，謂能離欲，能成善事，故名丈夫」。這樣的說明，多少已經把男女區別，由生理的根身，轉向精神上、修道上的成就。只要是能離欲、成就善事，

即便是女性，也是「丈夫」，而女性的四雙八輩，所在多有，她們都是「丈夫」。

在「天上成佛」角度，如果是淨居天成佛，而淨居天屬於色界天；色界天已無男女之別，這樣一來，就沒有「女性不得為佛陀」的問題。但就人間成佛的角度，如何看待《多界經》所說的「女性不得為佛陀」？

《多界經》固然是很早就集出的經典，也相當受到注意，但《大智度論》在解說「一世無二佛的」問題中，把《多界經》判為「不了義」：「是《多持經》方便說，非實義」（大正 25，頁 125 上—中）。此一判定，有怎樣的意義？此處可以說明的有二點：「不了義」是什麼意思？是否整部《多界經》都是不了義？先說明後一問題。

《多界經》開宗明義就說，比丘如果於五蘊，十八界，十二處，十二緣起，乃至於「處非處」等等，不能夠善巧認知，就是「愚夫」；相反的，就是「智者」。而蘊、界、處、緣起與「處非處」，是論書常提到的論題，而「界」的觀念（這個「界」，與五蘊十八界十二處的「界」，意義有很大的不同），對於阿毘達磨的發展，有重要的意義（參看印順法師[1968]，75—77）。事實上，《大智度論》也多次引述《多界經》⁴⁴⁰，從內容來說，《大智度論》應該只是：《多界經》

⁴⁴⁰ 《大智度論》，大正 25，頁 237 上 16，頁 237 上 28。在現存《大智度論》，《多界經》是作《多持經》（大正 25，頁 125 中 16）或《多性經》（大正 25，頁 237 上 16），為什麼會這樣？可以有多種解釋，《多界經》中的 dhAtu，本

有某一部分是「不了義」的。就此來說，《大智度論》認為：

「復次，汝言：佛自說女人不得作五事；二轉輪聖王不得同時出世，佛亦如是，同時一世亦無二佛。

汝不解此義！

佛經有二義：有易了義，有深遠難解義」。

了義與不了義，是後代解釋佛語的「四依」（catvAri pratisaraNAni）的一項，一般是說「依了義（經），不依不了義（經）」（nItArthasUtrapratisaraNena bhavitavyaM neyArthasUtrapratisaraNena）（參看 Lamotte[1944]，536，note 1）。但從《大智度論》的解說看來，了義與不了義，並不是「對立」而必須捨棄其一。這可以從《大毘婆沙論》解釋「緣起是有為？無為？」來理解。

緣起是有為？還是無為？這是印度佛教部派間，一項重要的論爭。《發智論》及其廣釋《大毘婆沙論》，是從一個有情生命現在這一生的十二緣起，作為論述的切入點。但在《大毘婆沙論》又提及緣起的另一個觀點：《品類足論》作如是言：「云何緣起法？謂一切

來就有多種譯語：界、性、持等等。蘊界處等五種善巧，可參閱《瑜伽師地論》的解說（大正 30，頁 433 下 ff.）。

有爲法」⁴⁴¹。這樣一來，可以明顯的看出，二者的確有所不同。怎麼解釋這樣的差異？《大毘婆沙論》（卷 23）認為：

「此說不了義，彼說是了義。

此是有餘說，彼是無餘說。

此說有密意，彼說無密意。

此說有別因，彼說無別因。

此說是世俗，彼說是勝義。

此唯說『有情數緣起法』，彼通說有情數、『非有情數緣起法』。

此唯說有根緣起法，彼通說有根無根緣起法。

此唯說有心緣起法，彼通說有心無心緣起法。

此唯說執受緣起法，彼通說執受非執受緣起法」。

《大毘婆沙論》自己承認：自己的論述，是本於不了義、有餘說，世俗說。這應該不是「敝帚自珍」的自謙之詞，反而是一種自信。於是，《大毘婆沙論》接下來就說；為什麼釋尊要從有情生命（「有情數」）的角度來談緣起法（《大毘婆沙論》，卷 23，大正 27，頁 116 下 ff.）。

⁴⁴¹ 現存《品類足論》（T 1542）說：「云何緣起法？謂有爲法」（大正 26，頁 715 下；同見《眾事分阿毘曇論》，大正 26，頁 648 上—中）。

這樣來看，所謂「女性五礙」，不一定如字面上來理解，而可以進一步的思考。所謂「女身不得作梵王」是如此，「女身不得作佛陀」是否也如此呢？

《發智論》認為，菩薩道的修行者，要達到「造作、增長相異熟業」的階段，才能叫作菩薩（大正 26，頁 108 上）。「相異熟業」，就是佛陀三十二相的原因行爲，這個概念出現在《發智論》，是值得注意的現象，特別是《發智論》認為，修道者要到這個階段，才能稱作是菩薩，可說是大大的限縮了菩薩的範圍！而且「造作、增長相異熟業」，就是菩薩的特徵。

菩薩（佛陀）為什麼有三十二相呢？

漢譯《施設論》把佛陀（菩薩）與轉輪聖王的三十二相，合併觀察（大正 26，頁 520 下）：

「何因佛及輪王，皆具三十二大丈夫相，一謂如來應供正等正覺，二謂轉輪聖王？

答：轉輪聖王者，往昔修因，其事廣大，於長時中，常起是念：我當廣行布施，植諸勝福，長養一切眾生，淨持戒行，世間癡暗，無歸救者，悉為救度。

如來應供正等正覺者，隨諸所作一切善法，普施世間一切眾生，廣發大願，如願所行，捨家出家，成等正覺。

以是因故，轉輪聖王、如來應供正等正覺，皆具大丈夫相」。

這樣的看法，著重在過去的因行。《大毘婆沙論》的說法，就比較複雜：

「1. 菩薩為欲降伏世間恃色憍慢不受化者，令受化故，以諸相好而莊嚴身。

2. 復次，為顯佛所有法皆殊勝故，謂色、力、族姓、眷屬、名譽、財富、自在。智、見功德，皆悉殊勝。若不爾者，則所說法，無人信受，是故菩薩莊嚴其身。

3. 復次，欲與阿耨多羅三藐三菩提作所依器故。所以者何？殊勝功德，決定依止殊勝之身。彼未來阿耨多羅三藐三菩提義，語菩薩言：汝欲令我在身中者，先令汝身清淨殊勝，以諸相好而莊嚴之。若不爾者，我亦不能於汝身生」（大正 27，頁 887 上—中；參看《施設論》，卷 3，大正 26，頁 520 下）。

三十二相，就是三十二項「大人相」（MahApurisaIakkhaNani，或譯「大丈夫相」）；現代學者依據《阿含經》的一些傳述，而認定：「大人相」的觀念，在佛教之前已經存在（參看 DPPN，II，533—534，s.v. MahApurisa；Lamotte[1944]，271，note 2）。但所謂婆羅門傳統的「大人相」，現代學者似乎也沒有明確的提到：有哪些印度婆羅門固有的資料，可以說明「大人相」（參看 Walshe[1995]，610，

note 939)。

依漢譯《長阿含經》第 1《大本經》的傳述，毘婆尸菩薩出生之後，其父王槃頭，召集相師及諸道術，來替毘婆尸菩薩看相，得到的結論是：「王所生子，有三十二相。當趣二處，必然無疑：在家，當為轉輪聖王；若其出家，當成正覺，十號具足」。此一段經文，有二點可以說：首先，《大本經》說的既然是「諸佛常法」，毘婆尸菩薩當生就要成佛，命相師並沒有看出來，只就一般原則，說明三十二大人相的意義。其次，毘婆尸菩薩的父王還問到：「汝等更觀太子三十二相，斯名何等」，如果三十二「大人相」是相當流行的概念，毘婆尸菩薩的父王怎會連名稱都不知道？這意謂著：三十二「大人相」，似乎沒有那麼普遍！（大正 1，頁 4 下—頁 5 下）。

《大本經》說的既然是「諸佛常法」，那麼，釋尊在最後身菩薩出生時，也是如此。《大智度論》（卷 29）所傳述，諸相師替釋迦太子看相的情節，就有不太一樣的情況（大正 25，頁 274 上—中）。諸相師仍依照一般的原則，認定：釋迦太子在家為輪王，出家成佛陀。但緊接在後的阿私陀（Asita；參 DPPN，I，208—209），卻明確的指出：釋迦太子必定成佛。淨飯王對此有所質疑，阿私陀回答說：「諸相師者以世俗比知，非天眼知；諸聖相書，又不具足遍知於相，總觀不能明審。是故或言：在家當為轉輪聖王，出家當為佛。今太子三十二相，正滿明徹，甚深淨潔具足，必當作佛，非轉輪王也！」，這樣看來，佛陀與轉輪聖王的三十二「大人相」，應該是有所不同，

阿私陀看出了這一點。【淨飯王原本已請諸相師看相，阿私陀不請自來，要再次看相，必須有更強的理由，所以阿私陀說：「我以天耳聞諸天鬼神說，淨飯王生子，有佛身相，故來請見！」，這似乎意謂著：阿私陀是從「諸天鬼神」得到此一訊息，「諸天鬼神」怎能看出釋迦太子有佛身相，乃至預告釋迦太子要成佛。這是另一個問題。】

依佛典的說法，佛陀（或菩薩）與轉輪聖王的三十二「大人相」，確有差別，事實上，《大毘婆沙論》就說：

「問：菩薩所得三十二相與輪王相，有何差別？」

答：菩薩所得有四事勝：一、熾盛；二、分明；三、圓滿；四、得處。

復次，有五事勝：一、得處；二、極端嚴；三、文象深；四、隨順勝智；五、隨順離染」（大正 27，頁 889 中）。

《大智度論》所引「迦旃延尼子弟子輩」的菩薩論議則說：

「菩薩相者，有七事勝轉輪聖王相。

菩薩相者：一、淨好；二、分明；三、不失處；四、具足；五、深入；六、隨智慧行，不隨世間；七、隨遠離。

轉輪聖王相不爾」（大正 25，頁 91 上）。

《大智度論》本身也有一些說明（卷 25 及卷 88，大正 25，頁 244 下—頁 245 中、頁 682 下—頁 684 上）。

大體說來，佛陀（或菩薩）與轉輪聖王的「大人相」，差別是在性質，不是在數量。但是，「大人相」不一定要有三十二，佛典傳說：有些人也有若干的「大人相」，如提婆達多、難陀，乃至於《大智度論》說：「彌勒菩薩白衣時，師名跋婆犁，有三相：一、眉間白毛相；二、舌覆面相；三、陰藏相」（大正 25，頁 273 上）。

在三十二「大人相」中，有的是菩薩（或佛陀）自己才感受得到，有的則是別人無法一望即知，或是別人根本看不出來。前者如「味中得上味相」（*RasarasAgraprAptaH*；《大智度論》列為第 26 相），任何食物進到口中，都是上味美食，這只有菩薩（或佛陀）自身體會，別人無法得知。後者如廣長舌相（*PrabhUtajiHvaH*；《大智度論》列為第 27 相：「大舌相」），陰藏相（*KoZagatavastiguhyaH*；《大智度論》列為第 10 相）。

依《阿含經》的傳述，沸伽羅娑羅（*PokkharasAti*），阿摩晝（*AMbaTTha*）、梵摩（*BrahmAyu*）、施羅（*Sela*）等人，都質疑釋尊的三十二「大人相」，可能不完整，特別是沒有「廣長舌相」與「陰藏相」；釋尊也都展示出來，讓他們信服（參看 *Lamotte[1944]*，275，note 1）。

依《增一阿含經》的傳述，燈光佛（燃燈佛）也被懷疑此事（大正 2，頁 758 上—中）。

《興起行經》第 10〈苦行宿緣經〉(T 197)則傳說：在迦葉佛時，釋迦菩薩身為火鬘童子，「梵志典籍，圖書織記，無事不博」，本身已具足三十相，而質疑迦葉佛沒有「廣長舌相」與「陰藏相」，迦葉佛也加以示現，折服火鬘童子（迦葉如來，以神足力，現陰馬藏，令火鬘獨見，餘人不睹；大正 2 頁 172 下—頁 173 中）。

《佛本行集經》（卷 33）傳說：在初轉法輪時，五比丘質疑釋迦菩薩放棄苦行，是否真心向道；釋尊為了證示言無虛妄，而示現「廣長舌相」（大正 3，頁 809 下—頁 810 上）。

佛陀展示陰藏相與廣長舌相，從某個角度來看，可說「驚世駭俗」，特別是陰藏相，這引發的討論有：佛陀如何展示？其用意何在？依《小品經》、《大智度論》等所說的佛陀十八不共法，佛陀的身口意都是「隨智慧行」，那麼，釋尊怎會有這些可能被一般人認為不妥當的舉止？《大智度論》（卷 26）的解說是：

「有人疑佛身二相；而是人應得道，疑故不得，以是故現二相。

出舌覆面，舌雖大，還入口中而亦無妨，見者疑斷。

有人見出舌相，若生輕慢心，出舌如小兒相：見還入口，說法無妨，便起恭敬，歎未曾有！

有人疑佛陰藏不現，爾時世尊化作寶象、寶馬，指示之言：陰藏相不現，正如是。

有人言：佛出陰藏相，但示一人，斷其疑故。

論議師輩言：佛大慈悲心，若有人見佛陰藏相，能集善根，發阿耨多羅三藐三菩提心，及能大歡喜信敬心生者，皆令得見，斷其疑心，除是皆不得見！」（大正 25，頁 251 下—頁 252 上）。

《大毘婆沙論》（卷 31）是說：

「雖復成就增上慚愧，而為有情現陰藏相，令彼見已，誹謗止息，無量有情聞皆從化。

雖復久斷輕躁調戲，而為有情現廣長舌，乃至髮際，遍覆面輪，令諸有情因受佛化」（大正 27，頁 160 上）。

這是在說佛陀的大悲。釋尊雖然已經成就無上的慚愧心，或是已斷除「輕躁調戲」，但是基於大悲心，還是這麼做！

《大毘婆沙論》（卷 83）同樣是在說明佛陀的大悲，說的更簡略，但值得注意：「雖具慚愧，為化女人，現陰藏相。雖離掉舉，為化眾生，現廣長舌」（大正 27，頁 428 下）。這一說法，在《毘婆沙》作：「成就增上慚愧眾生，為化女人故，示其陰藏。示輕躁相，出舌覆面，乃至髮際」（大正 28，頁 322 上）；在《鞞婆沙論》是說：「佛常定不亂，口出廣長舌，而自覆面。極成就慚愧，為女人現陰馬藏」（大正 28，頁 496 下）。意思完全一樣。

這一些解說，嘗試針對這樣的傳說，提出合理化的說明。但所謂

「爲化女人，現陰藏相」，在現存釋尊現陰藏相的傳說，似乎沒有針對女性的！

《大毘婆沙論》這一解說，讓人想起「阿難過在何處」。傳說：大迦葉召集了王舍城結集，原本不讓阿難尊者參預其事，所以在進入會議之前，先列出阿難有種種的過錯，其中之一就是：以佛陰藏相示女人（印順法師[1993b]，104-105）。可是，因爲各種佛典的傳說，即不一致，有人對是否確有「以佛陰藏相示女人」，表示懷疑。不過，《大智度論》傳說的情節是：

「大迦葉復言：佛陰藏相，般涅槃後以示女人，是何可恥？是汝突吉羅罪！

阿難言：爾時。我思惟，若諸女人見佛陰藏相者，便自羞恥女人形，欲得男子身，修行佛相，種福德根；以是故，示女人，不為無恥而故破戒」（大正 25，頁 68 中）。

大迦葉的指摘是：阿難這樣的行爲是可恥的！阿難的回答是：女性見佛陰藏相會「自羞恥女人形，欲得男子身」，雖然都以「慚愧」爲切入點，但立場並不一樣。

本小節稍前說到，關於色界沒有男女根的問題，《大毘婆沙論》（卷 145）傳述好幾種見解，其中之一是：

「有說：男女二根欲界有用，非於色界，是故彼無。

問：鼻、舌二根於彼無用，云何得有？

答：鼻、舌二根於彼有用，令端嚴故。非女男根有端嚴義，可慚鄙故」。

色界的有情，還是有鼻根與舌根⁴⁴²，但只是爲了「端嚴」，裝飾，並沒有實際的用途；而女根、男根不但沒有實際的用途，也沒有「端嚴」的作用，反而是一種「慚鄙」。

§ 4.7.7.6.14. 佛陀三十二相的因緣（特就「陰藏相」而論）

《發智論》認爲，菩薩道的修行者，要達到「造作、增長相異熟業」的階段，才能叫作菩薩（大正 26，頁 108 上），這句話雖然簡短，但實際上含有豐富內容的群聚概念。《大毘婆沙論》（卷 176—卷 178）就是注解這一句話所呈現出來的「菩薩論議」，其中，固然對三十二

⁴⁴² 《舍利弗阿毘曇論》認爲：在二十二根裏，鼻根、舌根、男根、女根、苦根、憂根等六根，都是欲界繫（大正 28，頁 567 下）。依此理論，色界有情也沒有鼻根、舌根。參看《尊婆須蜜菩薩所集論》，大正 28，頁 753 上（以何等故，色界天有鼻根、舌根，然無男根、女根？）。

「大人相」有一些教理上的討論，卻沒有說到怎樣的行爲，可以得到「大人相」。

漢譯《中阿含經》第 59《三十二相經》，只單純的列舉「大人相」，強調有三十二相的人，當趣二處，必然無疑：在家，當爲轉輪聖王；若其出家，當成正覺（大正 1，頁 493 上—頁 494 中）。

比較起來，南傳《長部》第 30《三十二相經》，就說到三十二「大人相」的業因緣，還特別提到：外道雖然知道「大人相」，卻不清楚其業因緣（《漢譯南傳》，冊 8，頁 138—頁 178）。

依 Lamotte（[1976]，1909，note 1）的歸納，三十二「大人相」業因緣的理論，可分成二類，其一是說一切有部毘婆沙師所發展出的，相當複雜；其二，則是比較單純，但可能比較早出，其主要的想法是：三十二「大人相」是多種行爲的果報

（vicitrakarmAbhisaMskAraphala）。到底是那一些行爲，可以有這樣的果報？《大智度論》（卷 29）說：

「如檀越布施時，受者得色力等五事益身故，施者具手足輪相。

如檀波羅蜜中廣說。

戒、忍等亦如是，各具三十二相」（大正 25，頁 273 中）。

這段話中的「如檀波羅蜜中廣說」，是指《大智度論》（卷 11）所說的「有人布施，是三十二相因緣」（大正 25，頁 141 中—下）。布施、

持戒、忍辱，都可以成就三十二「大人相」，雖然比較清楚，還是不夠具體，所以連南傳《長部》第 30《三十二相經》這部聲聞佛典都要例示，佛陀在過去生中，有如何的行爲而得到那一些「大人相」。其中，「陰藏相」的業因緣，南傳《三十二相經》是說：

「不管在過去的哪一前世，哪一前生，住在什麼地方，如來生而爲人類，使長久迷失歸途，久不相見之親戚、朋友、知己、同輩等，得重逢伴歸；即子與母、母與子、子與父、父與子、兄弟與兄弟，姊妹與兄弟，兄弟與姊妹等重逢伴歸之介助自樂。彼遂行此業，．．．．．彼於彼處命終，生來此間，獲得此大人相。〔謂：〕布覆陰藏」（參看《漢譯南傳》，冊 8，頁 159；Walshe[1995]，450—451）。

不過，佛典可以看到不同的見解⁴⁴³：

-
- ⁴⁴³ A. 《大智度論》卷 11，大正 25，頁 141 中。
 B. 《大智度論》卷 29，大正 25，頁 273 下。
 C. 《十住毘婆沙論》大正 26，頁 65 中；參看《寶行王正論》，大正 32，頁 497 中。
 D. 《瑜伽師地論》，大正 30，頁 567 下。
 E. 《優婆夷淨行法門經》（T 579），大正 14，頁 957 中。
 F. 《優婆塞戒經》（T 1448），大正 24，頁 1039 下。
 G. 《大方便佛報恩經》（T 156），大正 3，頁 165 上。

- A. 求者意施，不待言故，得陰藏相。
- B. 多修慚愧及斷邪淫，以房舍、衣服、覆蓋之物用布施故，得陰藏相如馬王。
- C. 能善調人，不令眾生親里遠離；若有乖離，還令和合故，得陰藏相。
- D. 於被他擯無依有情，以法以正，慈悲攝受，修習慚愧，施他衣服，是故感得勢峰藏密。
- E. 如來於過去無量劫中，作凡人時，常樂修行，善和合眾。若與父母、男女兄弟、姊妹、親戚、眷屬、善友知識，乃至畜生，若有別離，樂和合者，悉隨所樂，善能和合，令其歡喜。以此業故所積高廣，常生天上受天福樂，下生人間。如是展轉無量無邊，至一生補處得陰馬藏。
- F. 為菩薩時，於無量世，見怖畏者，能為救護。心生慚愧，不說他過，善覆人罪，是故次得象馬藏相。
- G. 見分離者，善言和合；自修慚愧，亦教人修，以是因緣，得馬藏相。

其中，C《十住毘婆沙論》（及《寶行王正論》），傳為龍樹所撰；而E《優婆夷淨行法門經》，G《大方便佛報恩經》（前半部），所說的「陰藏相」業因緣，與，南傳《三十二相經》一致，可見在多樣化的見解裏，也可看到始終一貫的說法。

在這些「陰藏相」的業因緣裏，完全看不到女性修道者所不能作的，何況《優婆夷淨行法門經》就是以毘舍佉母為當機者。

相反的，《大毘婆沙論》對於修持「大人相」業因緣的主體，時間，處所等等，有非常明確，嚴格的看法：

「復次，修妙相業時，捨五劣事，得五勝事：一、捨諸惡趣，恒生善趣；二、捨下劣家，恒生貴家；三、捨非男身，恒得男身；四、捨不具根，恒具諸根；五、捨有忘失念，恒得自性生念。

由此得名真實菩薩，未修妙相業時與此相違，是故不名真實菩薩」（大正 27，頁 887 上）。

「問：相異熟業何處起耶？

在欲界，非餘界。在人趣，非餘趣。

在瞻部洲，非餘洲。

依何身起者，依男身起，非女身等。

於何時起者，佛出世時，非無佛世。

緣何境起者，現前緣佛，起勝思願，不緣餘境」（大正 27，頁 887 下）。

以釋尊來說，他是先經過三阿僧祇劫的修持，最後在九十一劫之間，修妙相業（「大人相」業），圓滿成佛（菩薩修妙相業，原來是要百劫，所以有「百劫修相好」之說，但釋迦菩薩超越九劫，所

以是九十一劫)。而在這段期間，菩薩一定生在善趣，一定是「諸根完具」的男身，而且修相好業時，一定是生在瞻部洲（閻浮提洲）的男性人類，一定要有佛陀在世，在佛陀面前，發心修妙相。

例如，前一小節已經說到的《興起行經》第 10〈苦行宿緣經〉，是在傳述釋迦菩薩與迦葉佛見面的事緣，這與《中阿含經》第 63《鞞婆陵耆經》的基本架構，大體是一樣的，但《興起行經》多了示現「廣長舌相」與「陰藏相」的情節，因為迦葉佛是釋迦菩薩最後一位值遇的佛陀，而當時釋迦菩薩身為火鬘童子，已具足三十相，也許就是還沒有成就這二相，迦葉佛示現二相，是否要表示「現前緣佛，起勝思願，不緣餘境」的理論呢？【但這樣的解說，有一問題：如果說，釋迦菩薩在值遇迦葉佛之後，就上昇兜率天，緊接的就是下降人間成佛。顯然沒有可能如《大毘婆沙論》說傳述：在瞻部洲，以人類之身修持「廣長舌相」與「陰藏相」的「妙相業」】。

南傳《長部》第 30《三十二相經》也是聲聞佛典，對於妙相業因緣的時點，只說「不管在過去的哪一前世，哪一前生，住在什麼地方，如來生而為人類」(tathAgato purimaM jAtiM purimaM bhavaM purinaM niketaM pubbe manussabhUto)，雖然也有限定為人類的意思，但沒有說一定要在瞻部洲（閻浮提洲）的男性人類，也沒有期間限定在三阿僧祇劫之後，似乎是整個菩薩道期間的作為，都可能與「大人相」有關。

《大智度論》(卷 4) 對於《大毘婆沙論》修持「大人相」業因緣

的看法，提出嚴詞質疑（大正 25，頁 92 中），但沒有針對「依男身起，非女身等」來說。

但是，大乘論書《瑜伽師地論》(卷 38) 似乎比《大毘婆沙論》更嚴格：「非女身能證無上正等菩提。何以故？一切菩薩，於過第一無數劫時，已捨女身，乃至安坐妙菩提座，曾不為女」(大正 30，頁 500 上)。

從《多界經》以來，女性不得為佛陀，是流傳很廣的說法。這麼濃厚的價值判斷，不知是基於怎樣的理由。但是不同傳本《多界經》的相關內容，卻顯示「女性五礙」的說法，也有變動的可能，而《大智度論》認為：《多界經》是還要再加以解說的「不了義經」，擴展出不同思考的空間。

如果說：佛陀一定要有三十二「大人相」，而其中的「陰藏相」就是男根，在此脈絡之下，如果在色界天成佛，就不可能具足三十二「大人相」；如果是人間成佛，一定是男性佛陀。是否可能作不同的思考？

§ 4.7.7.6.15. 佛陀三十二相為引導眾生

前已說到，依《大毘婆沙論》(大正 27，頁 887 上—中)的說法，三十二「大人相」的作用有三：一、要引導、教化眾生；二、佛陀的殊勝功德；三、莊嚴菩薩（佛陀）的色身。

到底是基於怎樣的宗教、文化背景，或是哪種特別的思想，會把莊嚴放在無法一望即知的「陰藏相」？而且一旦展現，又引起議論？不知是否要表示：用這種在人類之間屬於特殊形式的男根，意指佛陀（及最後身菩薩）是超越一般的男女相？

不單是廣長舌相、陰藏相，在三十二「大人相」裏，「手足指網相」（JAlAGguli hastapAdaH）：如雁王張指則現，不張則不現。現代西方學者，特別是關於佛教藝術圖像的研究，面對此一「網狀手指」（webbed fingers），表示這一特徵很難理解，也有一些爭論⁴⁴⁴，有的甚至懷疑「怎會把佛陀看成蹠足類？」。不過，《大智度論》（卷 88）已可看到類似的問題：

「又，眾生不貴纖長指及網縵，以長指利爪為羅剎相，以網縵為水鳥相，造事不便；如著手衣，何用是為？」

⁴⁴⁴ 參看 Lamotte[1944]，273，note 1 所引的資料。但是在佛典裏，《雜阿含經》第 604 經，把釋尊與僧眾入城乞食，描寫成：身色如金山，端嚴甚微妙，行步如鵝王，面如淨滿月，世尊與眾俱（大正 2，頁 161 中）。另外，《央掘魔羅經》說到：舍利弗與目犍連「猶如鵝王，以神通力乘虛而來」（大正 2，頁 523 下）；除了阿羅漢可以「譬如鴈王乘虛而來」之外（參看大正 2，頁 169 中），辟支佛也常被說是如「鵝王」（RAjAhaMsa），參看 Wiltshire[1990]，172—173；又，Wiltshire[1990]，218，note 126 提到一本專書：J. Ph. Vogel, *The Goose in Indian Literature and Art*, E. J. Brill, 1962。

如罽賓國彌帝般力利菩薩，手網縵，其父惡以為怪，以刀割之，言我子何緣如鳥？」（大正 25，頁 684 上）。

在佛陀論的發展中，佛身論是重要的環節。本來，釋尊住世時，佛弟子與佛陀共住，聽佛說法，對於什麼是佛陀？這樣的問題，也許根本不成問題；另一方面，依《雜阿含經》第 498 經，《長阿含經》第 18 經《自歡喜經》，佛陀的「五分法身」（戒、定、慧、解脫、解脫知見），乃至於佛陀的「所證法」，連舍利弗也自認無法完全認知！（參本文 § 3.7.3. •《正觀》雜誌，21 期，頁 115—頁 116）。

這已顯示佛陀之所以為佛陀，有其深遠的一面。等到釋尊入滅，佛陀已經「不在」，怎麼來認知佛陀，自然成為重要的課題，其中，是以「法身」為主軸，而有教義法身、功德法身，理法身。但「法身」太深遠了，有些人對這樣的「形象」實在無法理解。就這樣，佛身論的發展，有相當部分反而是在佛陀入滅後，回過頭來，思考、體會，出現在世間的佛陀是怎樣的有情！在這發展中，有法身、生身的「二分說」；法身、報身、應身「三分說」，甚至「四分說」，雖然有「法身無色」，或是「法身有相」的不同思潮（參看印順法師[1981b]，19—27）。

出現在人類世間的釋尊，生身與法身的關係如何呢？《大智度論》（卷 29）對於大乘說三十二「大人相」的解釋是：

「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。
 眾生有二種因緣：一者、福德因緣；二者、智慧因緣。
 欲引導福德因緣眾生故，用三十二相身；欲以智慧因緣引導眾
 生故，用法身。
 有二種眾生：一者、知諸法假名；二者、著名字。
 為著名字眾生故，說無相；為知諸法假名眾生故，說三十二相」
 （大正 25，頁 274 上）。

這樣看來，三十二「大人相」，不但具有「存有」上的意義，而且
 有教化上的目的。例如，《阿含經》的「六念法門」，其中的「念
 佛」是指：「當念佛功德：此如來，應，等正覺，明行足，善逝，世
 間解，無上士，調御丈夫，天人師，佛，世尊」，如《雜阿含經》第
 554 經（大正 2，頁 145 中），說的主要是佛陀十號。但由此十號，
 可以推知佛陀的功德。可是，所念的「佛功德」有怎樣的內容？《大

智度論》對此有詳細的解說（大正 25，頁 218 下—頁 221 中）⁴⁴⁵，
 而三十二「大人相」已被包括進去。

在《阿含經》，已可看到若干佛陀的「大人相」所引發的事緣。
 《雜阿含經》第 101 經（大正 2，頁 228 上—中）傳述：豆磨種
 姓婆羅門「見佛腳跡，千輻輪相，印文顯現。齊輻圓轉，眾好滿足」，
 認為：人間應該沒有這樣的足跡。於是隨著佛陀的足跡，尋覓而來，
 看到「世尊坐一樹下，入盡正受，嚴容絕世，諸根澄靜，其心寂定，
 第一調伏，正觀成就，光相巍巍，猶若金山」，就這樣與釋尊有一番
 對談。

《雜阿含經》第 1349 經（大正 2，頁 371 中）則說：有位天
 神，「見佛行跡，低頭諦觀，修於佛念」，剛好有隻優樓鳥，就要踏
 到「佛足跡」，那位天神趕快說：「汝今優樓鳥，團目栖樹間，莫亂
 如來跡，壞我念佛境」。

佛陀走過的地方，留下特殊的印記，不但讓婆羅門想要知道「足
 跡」的主人，天神更以「佛足跡」為所緣而「修於佛念」。

聲聞佛法的論書，也有相關的傳說。《大毘婆沙論》（卷 191）引
 契經所說：「爾時，世尊祖上身分，告苾芻眾曰：汝應觀我，汝應察

⁴⁴⁵ 至於《大品經》〈次第學品〉第 75 所說的「念佛」（大正 8，頁 385 中—下），
 固然說到：「不以三十二相念，亦不念金色身，不念丈光，不念八十隨形好」，
 這純是大乘《般若經》的修持方法，而由反面推之，三十二相等，也是「念
 佛」的內容。

我。所以者何？如來應正等覺，難可出現，難可得見，過溫曇跋羅華」。釋尊爲什麼要這麼作呢？這是因爲「假如有人習奢摩他滿十二歲，所生善品，不如於須臾頃，觀察佛相好之身所獲功德」（大正 27，頁 957 下—頁 958 上）。

觀察佛陀三十二相，八十種好之身，即使是非常短的時間，所能獲得的功德，勝過修習「奢摩他」（Zamatha，止）十二年所生的「善品」。這樣的比較，相當有意義。《大毘婆沙論》是聲聞部派論書（注解書），應該不會承認「現在十方佛」，所以與佛陀值遇的機會，非常難得；修習「奢摩他」的「善品」是什麼呢？如果以「四修定」的觀念來說，可以是證得現法樂住、證得殊勝智見、證得勝分別慧、證得諸漏永盡（參看《法蘊足論》，大正 26，頁 489 中），觀察佛陀的相好之身，竟然會勝過修習「奢摩他」！

《大毘婆沙論》（卷 114）又傳說：憍薩羅國有王，有位女兒，長相很不好看，後來嫁給一位家道中落的長者子，但在社交場合，總是無法一起參加，引起友人的疑問。此女覺得很內咎，想要自殺。佛陀知道她的心意，就出現在面前，「女見如來深生悲喜，發殷淨心，觀佛相好。善業力故，須臾變身，猶如天女」，佛陀還爲她說法，她因而證得預流果（大正 27，頁 592 下—頁 593 上）。《大毘婆沙論》舉這個事緣，是要說明所謂的「順現法受業」，這也顯示，「發殷淨心，觀佛相好」，被認爲具有殊勝功德。

在這方面，《清淨道論》可以看到更進一步的說法。「具有清淨

的戒等之德的凡夫亦應作意隨念，由於隨念佛陀等的功德，則隨念者的心欣淨，以欣淨的心力，即得鎮伏諸蓋，成大和悅，可修毗鉢舍那（觀），而證阿羅漢。例如，住在迦多根達迦羅（KaTakandhakAra）的頗率特梵長老（Phussadeva，見 DPPN，II，258，No.3）。據說：有一天尊者看見了魔所化作的佛相，他想：『這個具足貪瞋痴的假相，尙有如此莊嚴，那離了一切貪瞋痴的世尊，怎不更莊嚴光輝呢？』於是佛陀爲所緣而獲得了喜悅，增長了他的毗鉢舍那觀，得證阿羅漢果」（葉均譯本，中，351=Pe Maung Tin[1923]，263）。

Phussadeva 因爲看到魔所化成的佛陀形相，經過思惟比較，觀想真正佛陀的「相好莊嚴」，應該更爲殊勝，Phussadeva 顯然沒有值遇佛陀，竟能以「以佛陀爲所緣」，作爲證得阿羅漢果的引子。

佛陀的相好莊嚴，前引《雜阿含經》第 101 經的用語是「嚴容絕世，諸根澄靜，其心寂定，第一調伏，正觀成就，光相巍巍，猶若金山」，在《阿含經》，有一些類似的用語，用來說明信眾或是外道，對佛陀「相好莊嚴」的感受，而這是給孤獨長者，郁伽長者、頻鞞娑邏王等等，親近佛法，聞法受教的因緣。

但是，《阿含經》也傳述了一些完全相反，南轅北轍的事緣。

依《雜阿含經》第 1184 經的傳說（大正 2，頁 320 中—下），有位住在孫陀利河旁邊的婆羅門，拿食物到河邊，想要供養大德婆羅門。當時，釋尊正好在河邊，「世尊剃髮未久，於後夜時，結跏趺坐，正身思惟，繫念在前，以衣覆頭」。這位婆羅門看到釋尊：「作是念：

是剃頭沙門，非婆羅門，所以想要離開，後來雖然還是與釋尊交談，但從經文的描述，婆羅門不但沒有感受到釋尊「相好莊嚴」，反而是用了「剃頭沙門」，不是很禮貌的用語（參看本文註 366，見《正觀》雜誌，26 期，頁 84；另參《正觀》雜誌，28 期，頁 31—頁 32）。

《中阿含經》第 162《分別六界經》，更是傳述一段很特殊的事緣；有一次，釋尊想要向王舍城的一位陶師，借住陶屋一宿，陶師答應了，但說；有位比丘已經先來掛單，您可以去與他商量。這位比丘就是尊者弗迦邏娑利（PukkaZati／PukkasAti，《印佛固辭》，514—515；DPPN，II，214—216）。釋尊來到陶屋，表明要借住，尊者弗迦邏娑利只單純的說：「君！我無所違。且此陶屋草座已敷，君欲住者，自可隨意」。釋尊洗足後，就回到陶屋，「於草座上敷尼師檀，結跏趺坐，竟夜默然，靖坐定意」。尊者弗迦邏娑利也是如此，「竟夜默然，靖坐定意」，完全沒有交談。也許釋尊覺得很有意思，就問尊者弗迦邏娑利：「比丘！汝師是誰？依誰出家學道受法？」還有「若見師者，為識不耶？」尊者弗迦邏娑利的回答令人意外：他竟然不認識佛陀（大正 1，頁 690 上—中）！

這一段事緣，固然引出《分別六界經》著名的教說，但令人好奇的是：王舍城是佛教初期的重鎮之一，釋尊經常在此遊化，尊者弗迦邏娑利已經出家，而且借住陶屋時，「竟夜默然，靖坐定意」，可說是精進行道，怎會與釋尊對面不相識？釋尊的「相好莊嚴」，尊者弗迦邏娑利怎麼會完全感受不到？

但整體而論，在教化來說，不一定非要談三十二「大人相」；佛身以「三十二相、八十隨形好而自莊嚴」，是就生身來說，但是不是非要如此不可呢？

依《阿含經》的傳述，沸伽羅娑羅（PokkharasAti），阿摩晝（AMbaTTha）、梵摩（BrahmAyu）、施羅（Sela）等人，都質疑釋尊的三十二「大人相」，而要求示現，這意謂著他們知道三十二「大人相」是什麼。事實上，漢譯《長阿含經》第 20《阿摩晝經》說沸伽羅娑羅是：

「此婆羅門七世已來，父母真正，不為他人之所輕毀。三部舊典，諷誦通利。種種經書，皆能分別。又能善解大人相法、祭祀儀禮」（大正 1，頁 82 上）。

這樣的「定型文句」（譯語略有不同），也被拿來描述沸伽羅娑羅的弟子阿摩晝，還有《長阿含經》第 22《種德經》的種德（大正 1，頁 94 上）、第 23《究羅檀頭經》的究羅檀頭（大正 1，頁 96 下）、第 26《三明經》的沸伽羅娑羅婆羅門，他的弟子婆悉徐；多梨車婆羅門，他的弟子頗羅墮，甚至各自的五百弟子（大正 1，頁 104 下一頁 105 上）、第 29《露遮經》的露遮婆羅門（大正 1，頁 112 下），他們都是「善解大人相法」。《長阿含經》第 22《種德經》所謂的「婆羅門五法」，是指：

- 一者、婆羅門七世已來父母真正，不為他人之所輕毀；
 二者、異學三部，諷誦通利，種種經書，盡能分別，世典幽微，靡不綜練，又能善於大人相法，明察吉凶，祭祀儀禮；
 三者、顏貌端正；
 四者、持戒具足；
 五者、智慧通達。（大正 1，頁 96 上）。

這反應出，三十二「大人相」的觀念，在佛教之前已經存在，是印度古老的傳說。而且，印度傳統中理想的君王（轉輪聖王），也有三十二「大人相」莊嚴其身。所以三十二「大人相」，也是佛陀在印度出生，順應當地社會的「示現」。但問題是：依現代學者的理解，婆羅門的文獻，似乎看不到關於三十二「大人相」的論述。所以，「大人相」究竟普遍到怎樣的程度，似不明瞭。

關於「大人相」是隨順世間，《大智度論》（卷 88）對此，有詳細說明（大正 25，頁 684 上—中）：

「有人言：佛、菩薩相不定，如此中說。隨眾生所好，可以引導其心者，為現相。

眾生不貴金而貴餘色，琉璃、玻瓈、金剛等；如是世界人，佛則不現金色，觀其所好則為現色」。

「有人不好肩圓大，以為似腫；有以腹不現，無腹如餓相；亦有人以青眼為不好，但好白黑分明。

是故佛隨眾生所好而為現相，如是等無有常定」。

「有人言：此三十二相實定，以神通力變化身，隨眾生所好而為現相」。

「有人言：佛有時神通變化，有時隨世界處生，當生處不得言神通變化」。

「隨此間閻浮提中天竺國人所好，則為現三十二相。

天竺國人，于今故治肩膊令厚大，頭上皆以有結為好。

如人相中，說五處長為好。眼、鼻、舌、臂、指、髀、手足相，若輪、若蓮華，若貝、若日月，是故佛手足有千輻輪，纖長指，鼻高好，舌廣長而薄。

如是等皆勝於先所貴者故，起恭敬心。

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」。

依據這樣的解說，釋尊出世時具足三十二「大人相」，是「隨此間閻浮提，中天竺國人所好」，而佛陀的「莊嚴其身」，不一定非要有三十二「大人相」不可。

如果說，「女人五礙」中，女人之所以不能為轉輪聖王、佛陀，原因之一是：在身體的構造上，轉輪聖王、佛陀都要具有三十二「大

人相」，男根是其中之一。但《大智度論》把《多界經》（的一部分），判為不了義，以此為基礎，再從《大毘婆沙論》對「了義不了義」的處理方式，也許可以把這問題理解成：佛陀在菩薩行的階段，種種大行，成就了三十二「大人相」的業因緣，但三十二「大人相」，也有其教化上的意義，而在印度社會中，三十二「大人相」的傳說，比佛教還要早出，佛陀以此示現，只是「隨眾生所好而為現相」。簡單的說，這可以隨社會的「審美觀」，或是認為吉祥、莊嚴的容貌、外觀，而有所不同。

從這樣的角度來理解，也許可以給「女人五礙」，看到一些理論上迴旋的空間。

§ 4.7.7.6.16.耆那教的「四趣」

「人間成佛」，最狹義的，是指最後身菩薩，由菩薩成為佛陀的那一生。而就在這一生裏，涉及最後身菩薩的出生方式，性別等等。

人類的「多種事」（《大毘婆沙論》，大正 27，頁 126 中一下），在宗教的修證、解脫上，都有應該注意的意義。性別與解脫（gender and salvation），不單是現代社會男女平權之下，才發生的疑問，從「女人五礙」的概念，乃至耆那教對女性能否解脫的爭論，可以知道，這是既古老又現代的議題（參郭忠生[2000]）。

耆那教的思想，也有類似「人間解脫」的說法，這應該有助於

理解「人間成佛」的不同面相。

耆那教認為⁴⁴⁶：有情的生死輪迴，可以表現出非常多種的生命型態，從最粗略、低等的有情，到最高等的、最複雜的「天」。不但現在如此，過去已經是這樣，未來也是如此。但有情生命的型態，分為四類（四趣：gati）：

諸天（gods；deva）

人類（humans；manusya）

地獄有情（hell beings；naraka）

旁生（animals and plants；tiryaJc；動物與植物）（Jaini[1979]，108）。

每一個有情在生死輪迴中，身體有一些特殊的功能，這叫作“prANa”，總的來說，“prANa”有十種：

1. 壽（Ayus；vitality）

2.-4. 力（balas），有三種，也就是身體，語言與思想的力量。

5. 入出息（ucchvAsa-niHZvAsa；AnapAna）。

6-10. 根（indriya；感覺器官）的功能：觸（touch），味（taste），香（smell），見（seeing），聞（hearing）。

⁴⁴⁶ 本小節及下一小節，所要說的內容，涉及耆那教的世界觀，有情生命的種種，特別是業力論，相當複雜，也不是筆者所能完全掌握的。本文的說明，是依據 Kloetzli[1987a]、Jaini[1979]、Jaini[1991]與 Glasenapp[1999]，為查證方便，特別在適當的地方，標明出處。

大部分完全發展的有情身上，都具有這 10 種“prANa”；較低等的，則只有其中幾個，但最少有四個（命、身力、入出息與觸）（Glaserapp[1999]，198—199）

四趣中，旁生，也就是動物與植物（animals and plants；tiryaJc），是特殊的一類。首先，這是最低層的生命，特色是非常粗略的感覺活動。旁生（tiryaJc）是依據他們的感覺能力，再進一步細分為不同的組群，也就是依據他們如何來體驗、認知世界，來做區分。

有情生命的最底層是所謂的 nigoda，這是非常非常微小的微生物，只有一根（一種感覺器官）：觸根。就因為太微小了，所以彼此無法區分，甚至沒有個體，而是一大群聚在一起出生，又在出生後不到一秒就死亡。據說：宇宙之間到處有這樣的群聚；在「地球上」，他們甚至是住在植物、動物，以及人類的組織裏。

比 nigoda 更上一層的，是其另一組一根的有機體，其組成份子是以元素（物質可能的最小單位）為身體，所以叫作「地身」

（pRthvI-kAyika）、「水身」（Apo-kAyika）、「火身」（tejo-kAyika）、「風身」（vAyu-kAyika），而這也同樣的，遍滿在有情的空間的裏，只不過，他們不會如 nigoda 那樣的滲入其他有情的身體。

其餘的旁生（tiryaJc）⁴⁴⁷，就是一般所說的植物與動物，而這些

⁴⁴⁷ 在佛典裏，tiryaJc 譯作畜生，旁生（《法寶義林》，309—319），專指各類的動物（至於什麼是動物，則有不同的說法）。《大毘婆沙論》（卷 142）傳述：如離繫者施設一根，所謂命根（jIva），遍內外物，故彼立制不飲冷水，不斷

只存在於「地球上」⁴⁴⁸。

植物（vanaspati-kAya）可以有單一的身體（pratyeka），但一般是共聚群生（sAdhAraNa）；例如，一棵樹，其實是由許多「靈魂」

生草，以有命故」（大正 27，頁 729 上）。在耆那教裏，草木有命根，所以是有情（「草木有情」）。但在《雜阿含經》第 936 經，釋尊說：「此堅固樹，於我所說能知義者，無有是處，若能知者，我則記說」（大正 2，頁 240 中），有意無意之間，似乎是說：堅固樹雖是有情，但不能知佛陀所說的法！《大智度論》（卷 55）說：「如佛言：若樹木解我所說者，我亦記言得須陀洹。但樹木無因緣可解，佛為解悟人意，故引此喻耳」（大正 25，頁 449 中）。類似的情況，可見《大般涅槃經》（大正 12，頁 408 下—頁 409 上、頁 574 上），南傳《增支部》（《漢譯南傳》，冊 23，頁 144）。不過，在佛典裏，也經常看到，樹木可以對異象有所反應，《中阿含經》第 32《未曾有法經》就說到：樹木為釋尊遮太陽（「蔭世尊身」）的情節（大正 1，頁 470 下—頁 470 下），甚至可以「風吹七寶之樹，隨所應度而出聲」（參看《大智度論》，卷 93，大正 25，頁 712 上—中的解說）。

⁴⁴⁸ 依 Jaini[1979]，109，note 9：在諸天世界與地獄裏，雖然可以看到「植物」與「動物」（也就是耆那教的「旁生」），但這被認為：其實，他們是諸天或是地獄的有情，只不過表現成旁生的外形。而 Glaserapp[1999]，263 說到諸天的功能性分類，有一種做叫作 Abhiyogyas，這也是諸天，表現為馬、獅子，鳥等等，作為諸天的坐騎。佛教不認為樹木是有情，所以沒有樹木住在何處的問題，但佛教討論了：地獄的獄卒，到底是「有情數」還是「非有情數」？諸天是否有畜生等的問題（參看《大毘婆沙論》，卷 172，大正 27，頁 866 中—頁 867 上）。

組成。植物與其他低層旁生（*tiryajc*）相似的地方在於：植物也是只有觸根，但植物的生命較長，生理結構也比較複雜，這是相異之處（*Jaini*[1979]，108—110）。

至於動物，則是二根到五根。五根的動物可再細分為「有想」（*saMjJI / samanaska*）與「無想」（*asaMjJI / amanaska*）。「有想有情」具有內在意識（*manas*），會考量事物的過去未來與現在，在思考之後，才會作判斷；相反的，「無想有情」（*asaMjJIs*）只靠本能行動，所有的動物，只要不是從子宮胎生的，就是「無想有情」。胎生的動物，就是「有想有情」（*saMjJIs*），諸如羊、象、獅子、老虎等等，都屬這一類。

人類、諸天與地獄有情，也是「有想有情」。

有情出生的方式有：經過受孕的卵生、胎生，還有自然而生的「化生」（*upapAta*，*aupapAdika*），以及「凝結而生」（*coagulation*；*sammUrchana*），也就是從泥（*mud*）、血（*blood*）、塵土（*dirt*）等等出生。

諸天與地獄有情一定是化生（*Glasesapp*[1999]，199—200）。

耆那教認為：有情的輪迴轉生，有嚴格的限制，一個生在地獄界某一層的有情，既不能直接轉生天上，也不能轉生到另一層地獄；天界的有情，也是一樣。一切有情的轉生，都必須先到「中間世間」，也就是人與動物的住處，然後按其業報而轉生，所以「中間世間」可說是輪迴轉生的樞紐（*Jaini*[1991]，7—10）。

具有一種、二種、三種，與四種感官的旁生，只能轉生為旁生或是人類。

具有五種感官的旁生，可以轉生為各類的有情。

地獄的有情，則只能轉生為高等旁生與具有五種感官的人類。

諸天可以轉生為人類，或是地中、水中的有情，或是具有五種感官的旁生。

人類可以轉生為各類的有情；各類的有情之中，只有人類可以證得解脫（*Human beings get any forms of existence; they are the only ones among beings who can attain salvation*）（*Glasesapp*[1999]，250—252）。

§ 4.7.7.6.17 耆那教的「中間世間」與有情的解脫

四趣有情住在宇宙的不同區域。

大體說來，整個宇宙到處都有生命，即使是頭髮般細微的空間裏，也是如此，只不過，各種類型的有情並不是平均的分布在宇宙的各角落。

到處都有的是 *NigoDas*。這是非常非常微小的有情，而且沒有身體，無法自由的運動。*NigoDas* 可分成二類：1. *Nitya-NigoDas*，這完全不可能改變其存在的狀態；2. *Itara-NigoDas*

在宇宙中，只在相當有限的區域，可以看到能夠自由運動的有

情生命。這叫作「能動區」(TrasanAdI)。「能動區」是以宇宙的中心點，耆那教還算出其範圍（高 14 Rajjus，長與寬各有 1 Rajju）。

在「能動區」裏，有情生命的分布是依四趣決定：

旁生 (tiryaJc) 遍及宇宙能有生命的各角落。

人類只住在「中間世間」裏的 $\frac{2}{3}$ 的「大陸」(指 JambUdvIpa、DhAtakIkhaNDa，以及一半的 PuSkaravara)。

地獄有情則只見諸「下層世間」。

諸天則可以住在天界、「中間世間」，以及「下層世界」的上面數層 (GlaseNapp[1999]，250—252，宇宙的居住者：有情)。

詳細的說，耆那教眼中的宇宙，有固定的形狀，不會改變，而且有其範圍，只不過，這不是人類所能認知的。實際上，宇宙的體積還可以算出來，這是以“Rajju”為計算單位。天衣派認為：宇宙的體積是 343 立方 Raju。白衣派認為：宇宙的體積是 239 立方 Raju。

整個世界有三個「大氣層」(atmosphere) 包覆在外面，然後就是所謂的「非世界」(Aloka)，也就是絕對空無一物的空間。

至於宇宙的外形，有不同的比喻：一個鼓上面再放上半個鼓（只不過這鼓是四方形而不是圓柱形）。或是把宇宙看成一個男人或女人，對稱的雙腳張開站立 (GlaseNapp[1999]，249—250)。

在耆那教的宇宙論，宇宙可以垂直的，分成三個，或是五個世間：

A. 「下層世間」(adho-loka)，這是地獄有情 (nAraki)，以及某些

諸天、鬼靈的住處，此可分成七地：

1. Ratna-prabhA
2. ZarkarA-prabhA
3. ValukA-prabhA
4. PaGka-prabhA
5. DhUma-prabhA
6. TamaH-prabhA
7. MahAtamaH-prabhA

B. 「中間世間」(madhya-loka)，這是以閻浮提 (JambUdvIpa) 為中心，逐層往外，以同心圓的方式，有無數環繞在外的島洲 (dvIpa-samudra)，這是人類 (manuSyA) 與旁生 (tiryaJc) 的住處。但是，人類的住處，只限於從閻浮提、到第一島鏈，再到第二島鏈的中間的範圍之內。

C. 「頂界」或「上界」(Urdhva-loka)，這是諸天的住處。諸天，可分為二類：「劫天」(kalopapanna) 與「過劫天」(kalpAtIta)。「劫天」是一般的有情，他們也許有著耆那教的正見 (samyak-darZana)，也許沒有；「過劫天」一定具有耆那教的正見，而且他們在二次或是三次轉生為人類之後，一定會證得解脫 (mokSa)。「劫天」與「過劫天」，可以再細分為不同的等級，最高層的是「一切義成就天」(SarvArthasiddhi)，生在此天的有情，他們必然會在下一生轉生在人間，並在人間解脫。

D. 「成就者世間」(Siddha-loka)，這是解脫者永恆的住處，此一空間，位於「一切義成就天」的上面，是世間虛空 (loka-AkAZa) 的頂點。

莊嚴的 ISTaprAgbhAra 就在「一切義成就天」(SarvArthasiddhi) 之上 12 由旬 (yojanas) 之處，形狀像一把撐開的太陽傘，最高之處有 8 由旬。這是成就者 (Siddhas) 永恆的住處

(Glasesapp[1999], 270: The abode of the Blissful Ones)。

E. 有些地區只限於住著一根有情 (ekendriyas) (Jaini[1979], 127—131)。

在這些不同空間裏，「下層世間」的最上層 (即 Ratna-prabhA) 的某些地方，以及「下層世間」與「中間世間」之間，住著一些諸天，也就是諸天不一定住在「上界」。住在這區域的諸天，有二大群聚：BhavanavAsis 與 Vyantaras (Glasesapp[1999], 262—264)。

地獄的有情都是化生，從「出生」到「成形」，費時一「牟乎栗多」(MuhUrta，現代的算法：48 分鐘)。地獄有情的身體構造，完全不對稱，而且都是雌雄同體，但也具有五識與推理能力，自然的擁有「神通」(avadhijJAna)，也就是天眼，宿命通，以及看見遠方物體的能力。這些特殊能力，只會增加其痛苦 (例如，地獄有情只會想起過去生的惡行，對敵人的瞋恨等等) (Jaini[1979], 110)。地獄的有情雖也有的具有粗淺的「信」，但在地獄，不可能有「自我修

持」(self-discipline) (Glasesapp[1999], 260)。

諸天有情，可以分成四大類：BhavanavAsis、Vyantaras、JyotiSkas、VaimAnikas。前二類其實是住在宇宙的「下層世間」，或是「下層世間」與「中間世間」之間，大體上是鬼靈之類。

JyotiSkas，居住於「中間世間」與「上界」之間的空間，主要是星宿天。

VaimAnikas，居住於「上界」的天宮 (vimAna)

諸天的行為可能是善的，也可能是惡的，但他們不可能自我修持 (self-discipline)，因為他們的欲望一旦生起，就馬上獲得滿足。在業的福報享盡之後，「靈魂」就離開諸天之身體，而進入到「中間世間」的旁生或人類的身體 (Glasesapp[1999], 262)。諸天如何滿足他們的情欲，最足以顯示諸天的性質。在諸天的最底層，還必須要男女身體接觸相合，愈往上層愈精細，更高的層只要聽到對方甜蜜的聲音，甚至於只要把自己想像成對方的請求者，就可以滿足。在最高的「過劫天」，諸天已經沒有情慾 (Glasesapp[1999], 268)。

人類活動的範圍，是在「中間世間」(madhyaloka) 的一部分。「中間世間」的世界是以一中央島洲 (dvIpa) 為中心，有無數的島鏈，呈同心圓的方式環繞此中央島洲，島鏈之間有大 (海) 水隔開，如同珊瑚礁一般。第二環的島鏈中央有高山，把此島鏈劃分為內層與外圍。一般以為，人類只能生長在此一範圍之內，以外的地區完全是「旁生」(畜生動物或植物) 生長、活動的地方。

世界的中央島洲，叫作閻浮提（JambUdvIpa），這是以其中心須彌山（Meru）頂的閻浮提樹而得名。閻浮提有七「大陸」（varSa）：Bharata、Haimavata、Ramyaka、Videha、Hari、HairaNyaka、AirAvata，這七大陸之間，有六高山在其間隔開。閻浮提雖然有七「大陸」，但其中只有 Bharata、AirAvata，以及 Videha 的一半，是所謂的「作業地」（karma-bhUmi），也就是在這地區，才有可能得解脫（mokSa）。也只限於在此地區的種種作為，才會有轉生天上，或是墮落地獄的果報。至於其餘的 4½ 的「大陸」，是屬於「報地」（bhoga-bhUmi），是享樂之地，不可能有出家修行。

環繞在閻浮提（JambUdvIpa）之外的第一島鏈，叫作 DhAtakIkhaNDa，面積有閻浮提的兩倍。第二環島鏈叫 PuSkaravara，面積是 DhAtakIkhaNDa 的兩倍。這二重的島鏈都有「作業地」（karma-bhUmi）與「報地」（bhoga-bhUmi）。【但在第二環島鏈，再細分為內層與外圍，只有內層適合人類居住，外圍就不涉及這樣的區分。】

如果說，耆那的果位只能在「作業地」（karma-bhUmi）內證得，那麼就有必要計算一下，究竟有幾處「大陸」，會有「作津梁者」（TirthaGkara）出世。在計算上，耆那教是以閻浮提（JambUdvIpa）的「大陸」面積為標準，這樣一來，就有 12½ 的「大陸」：

閻浮提（JambUdvIpa）：2½ 「作業地」

DhAtakIkhaNDa：2½ × 2 = 5 「作業地」

PuSkaravara：2½ × 4 = 10 × ½ = 5 「作業地」

但問題沒有那麼單純。耆教教認為，這還牽涉到時間的問題：在「作業地」，時間是由：「增昇期」（utsarpiNI；progressive half-cycle；可說是佛教的「增劫」）與「減損期」（avasarpiNI；regressive half-cycle；可說是佛教的「減劫」），前後相續，無窮的循環。而這二期，可各再細分為六個時期（kAla）：

「增昇期」（utsarpiNI；progressive half-cycle）：

1. duSamA- duSamA（苦苦）
2. duSamA（苦）
3. duSamA-suSamA（苦樂）
4. suSamA- duSamA（樂苦）
5. suSamA（樂）
6. suSamA-suSamA（樂樂）

「減損期」（avasarpiNI；regressive half-cycle）：

1. suSamA-suSamA（樂樂）
2. suSamA（樂）
3. suSamA- duSamA（樂苦）
4. duSamA-suSamA（苦樂）
5. duSamA（苦）
6. duSamA- duSamA（苦苦）

「增昇期」（utsarpiNI）與「減損期」（avasarpiNI），前後相續，不會

間斷。．．．．特別是，「作業地」一直在「增昇期」、「減損期」的循環中。「增昇期」、「減損期」，每期經歷的時間很長久，但還是有其限度。在「增昇期」期間，「作業地」人類的「平均壽命」按時期遞增；相反的，在「減損期」，則是按時期遞減。一般以為，只有在第3與第4期，也就是「苦樂」與「樂苦」期，當時的狀態是，既不會太苦，也不會太樂，才有可能證得解脫。重點是，這時期的人類壽命其實不長，也且也不很快樂，所以能體會無常與苦；但又不會被痛苦壓迫的喘不過氣來，所以能發心並追求解脫。耆那教以為：每一個「作業地」，在「增昇期」與「減損期」，各有24位耆那（Jinas）出世，但在每一個「島洲」的Videhas（「半作業地」），則是「一直」（always）處於相當於第3期末的狀態。依據這樣的說法，則可以進一步的說：在每一時刻，應該都有耆那（Jinas）住在某處。換句話說，解脫之道一直是開放的，只要出生在任何一個Videhas，就馬上有解脫的機會（Jaini[1979]，29—32）。

其實，從苦樂的角度來說，地獄有情固然是一直在受苦，折磨，比較之下，旁生雖然不像地獄有情那般，但本質上也是很可怕的。四趣之中，諸天雖是最享樂，沒有旁生、人類的種種痛苦，但諸天並不是真正的快樂，住在較下層的諸天，會羨慕、妒嫉較上層諸天，自怨自嘆，特別是當諸天要壽盡時的徵兆出來之後，他們必須離開天界，因而感到恐懼，深怕不能受胎生，並且對於未知的未來，感到焦慮。人類則是苦中有樂，樂中有苦，而人類所以勝過旁生，主

要在於能造作新業，求證解脫（Glasesapp[1999]，213—215）。

這樣看來，耆那教以為：在四趣中，只有生在「作業地」的人類，在特定的時期，才有可能得到解脫。耆那教的天衣派（Digambara）更認為：只有男性才能得解脫，其他的性別就不行，但白衣派（SvetAmbara）則主張女性也可以解脫。不過，此二派都同意：只有人類，才能得到解脫；在其他的印度思想系統，諸天或其他的有情，能夠得到解脫，但耆那的教理並不認為如此。當時機成熟，一個有情已經到達可以得到最高的修道成就的階段，要完全捨斷世間的煩惱，必須先轉生為人類（Glasesapp[1999]，240；參Glasesapp[1999]，215—216；參Jaini[1991]，9—10；Jaini[1979]，111）。

這樣的解脫觀是否太過嚴苛？從鼓勵、勸勉人類「人身難得」的角度來說，這樣的論述或是信仰，自然有其意義，但是否一定如此呢？似乎不盡然！至少，在耆那教內部可以看到這樣的見解；耆那教是普及一切的：理論上，所謂「世界的宗教」（world-religion），就必須包含一切的有情，不但是人類，還包括動物，諸天，地獄的居住者，也都能吸收其教理。各類的諸天，可能有「耆那正信」；．．．地獄的有情，也有可能是耆那。一根到四根完全發展的旁生，都是「異端」，具有五根的「無想有情」，也是如此。但五根的「有想有情」（「有想」的動物可以接受宗教教化，參看Jaini[1979]，110，note 11），可能具有一部分或全部的「耆那正信」，甚至可能有某種程度的「自我修持」。一則非常有名的傳說，這是一隻具有「耆那正信」

的青蛙。據說：大雄（MahAvIra）在王舍城弘法時，青蛙回憶起它的前生，並且想要以鮮花，在聖者足下供養。但還沒來的及，先被大象踏到；青蛙因為這樣的信心，而轉生天上。如果耆那宗教的大門，也對旁生敞開，那麼對一切人類，也是如此，不去區分種族或種姓（Glasepp[1999]，349—350）。

§ 4.7.7.6.18.「人間」是升沉的樞紐與佛教說的「八難」

以上，非常概要的說明了，耆那教對有情生命的分類（「四趣」），有情生命的出生方式（四生），輪迴轉生的限制。對有情生命的這一些觀察，是以趣向解脫為目的。

耆那教認為：「作津梁者」（TirthaGkara）只在特定的時期出世，只有以人類之身，在特定的世界（「作業地」），才有解脫的可能；但在耆那教，也看到了「旁生」中的「有想有情」，有可能接受（耆那教）教化。

形式上來說，佛教與耆那教的宇宙觀、世界觀，可說有若干類似的，但也有根本上的差別。

就不同的地方來說，佛教的解脫者主要是「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」（khINA jAti, vusitaM brahmacariyaM, kataM karaNIyaM, nAparaM itthattAyAti），這種「不受後有」的不可逆轉性，可說是佛教解脫者的特色（參看本文§ 4.1.2.，《正觀》雜誌，23 期，

頁 13—頁 32）。但耆那教的解脫者，是住在「成就者天」（Siddha-loka），永遠的「活著」。解脫者的形象，這樣強烈的對比，難怪在《阿含經》裏，時常可看到這樣的問題：「如來死後為有耶，如來死後為無耶，如來死後有無耶，非有非無耶？」（Bhavati tathAgataH paraM maraNAn na bhavati tathAgataH paraM MARAnad bhavati ca na bhavati ca tathAgataH paraM maraNAn naiva bhavati na na bhavati ca tathAgataH paraM marANAt），而成為十四（或十）無記的部分。

另外，耆那教認為宇宙世間有固定的形狀與範圍，而且還可以計算出體積。對於宇宙世間的大小，基本上，佛教認為「世間不可思議」，大乘佛教主張現在十方佛，這就有十方佛世界（參看本文§ 4.1.8.《正觀》雜誌，23 期，頁 93—頁 94；§ 4.5.7.4.《正觀》雜誌，25 期，頁 158—頁 161），甚至有「佛世界海」的說法，相較之下，聲聞佛典不贊同「十方佛世界」，這是不是意謂著：大乘佛教的宇宙世間，比聲聞佛典的「三千大千世界」還要寬廣呢？應該不能用這樣的角度來理解（參看印順法師[1981]，29—30、1026—1036）。

依《雜阿含經》第 1037 經（大正 2，頁 359 上—中）⁴⁴⁹，赤馬天子請問佛陀：「頗有能行過世界邊，至不生·不老·不死處不？」

⁴⁴⁹ 又見《增一阿含經》〈馬血天子問八政品〉第 1 經，大正 2，頁 756 上—下；另參《雜阿含經》第 234 經，大正 2，頁 56 下—頁 57 上。

（南傳《相應部》作：ekam antam̐ thito kho Rohitasso devaputto Bhagavantam etad avoca :“yattha nu kho bhante na jāyati na jiyati na miyati na cavati na uppajjati, sakkānu kho so bhante gamanena lokassa anto nātuṃ vā daṭṭhuṃ vā pāpuṇituṃ vā ?”ti.)

赤馬天子想要知道的，就是是否有一個空間，可以找到不生不死的解脫者？或者是說，如同耆那教的「成就者天」（Siddha-loka）的地方。釋尊說：沒有這樣的「世界邊」，接著，釋尊說到自己的過去世，也曾經叫作赤馬，是外道仙人，以神通力，在很短的時間，「能登一須彌，至一須彌，足躡東海，越至西海」，想要找到世界邊，但到死為止，還是沒找到。此處可以看到，「有邊」與「無邊」，固然是對立的概念，但應該是一種「不對稱」的對立。「無邊」，根本就沒有「邊」的觀念，十四（或十）無記所說「世界及我：有邊，無邊，亦有邊亦無邊，亦非有邊亦非無邊」（AntavAn lokaz cAtmA ca, anantavAn lokaZ cAtmA ca, antavAMZ cAnantavAMZ ca lokaZ cAtmA ca, naivAntavAn nAnantavAMZ ca lokaZ cAtmA ca），此一問題中的世界（loka）、我（Atma）、邊（anta），都有豐富的意含，但至少從形式上來看，耆那教認為：解脫者是住在「成就者天」，永遠「活著」，此一單純的主張，如經過思考，顯然與佛教的思想，有根本的差異。

「人間成佛」，不管是指菩薩道修持的歷程（原因行爲），還是指最後身菩薩成佛的過程（結果行爲），都是看重人趣的殊勝。

耆那教的「作業地」（karmabhUmi）也是如此，依 Glasenapp

（[1999]，255）的解說：作業地是指一種地方，人類在此必須要有作業（have to do work），涉及各種類的業（karma），而且要有六個時期（kAla，按即前一小節所說的「苦苦」、「樂樂」等）週而復始的循環。這樣的解說，雖以點出「作業地」的一些特點，但似乎還可以再清楚一些。

在用例上，《荻原梵漢》（p. 324a）、MW（p. 259a）都收錄了 karmabhUmi 此一詞條，但只給予文義性的解說；PED（p.194a）提到二則用例，NPED 反而刪掉了，BHSD 也看不到此一詞條。

這樣看來，「作業地」（karmabhUmi），究竟是印度宗教想當然爾的信仰，相當平常，所以沒有必要加以解說？還是因為只在特殊的情況下使用，沒有必要進一步深究？除了耆那教有「作業地」的觀念外，印度的「往世書」（PurANas）也認為：世界的中心是閻浮提（JambudvIpa），而 Bharata 就是在其南方，許多資料以為 Bharata 就是現今的印度，印度人自稱他們的國家是 Bharata。然而，Bharata 就主要的特性，在於所謂的「作業地」（karmabhUmi），在這個區域，才適用業的法則，因此只有在 Bharata 才可能得到解脫

（Kloetzli[1987a]，109；Kloetzli[1987a]，111 也說到耆那教的「作業地」。另外，在印度的「宗教年曆」裏，也意謂著：印度思想在說到「這個世間」（this world），所用的名詞是「作業地」

（karmabhUmi），也就是說，如果某一個行爲，不是在適當的時間，適當的地點，以適當的方式來作，那麼就不可能有功效

(Reiniche[1987], 360)。

在佛典裏，漢譯《長阿含經》第 30《世記經》說：

「閻浮提人有三事勝拘耶尼人，何等為三？一者、勇猛、強記，能造業行；二者、勇猛、強記，勤修梵行；三者、勇猛、強記，佛出其土。

以此三事勝拘耶尼。

拘耶尼人有三事勝閻浮提，何等為三？一者、多牛；二者、多羊；三者、多珠玉。

以此三事勝閻浮提」（大正 1，頁 135 中）。

相對應的漢譯《起世因本經》(T25，隋朝達摩笈多譯)說：

「閻浮提人有五種事勝瞿陀尼，何等為五？一者、勇健；二者、正念；三者、閻浮佛出世處；四者、閻浮是修業地；五者、閻浮行梵行處。

其瞿陀尼，有三事勝閻浮提人，何等為三？一者、饒牛；二者、饒羊；三、瞿陀尼饒摩尼寶」（大正 1，頁 403 上）。

這二段經文的內容一樣，只是開合不同。《起世因本經》把《世記經》的「佛出其土」與「能造業行」，另立一項，特別是「修業地」，應

該就是 karmabhUmi。佛典與耆那教所說的「閻浮提」，範圍並不相同，但都有「修業地」的概念。

那麼，在佛法裏，「修業地」到底是怎樣的觀念，理論上怎麼說明呢？《雜阿含經》第 346 經就說：老、病、死，是大家都不喜歡的，但如果世間沒有老、病、死，如來就不會出世（大正 2，頁 95 下—頁 96 中）；佛典把我們所居住的世界稱做「娑婆世界」（sAha-lokadhAtu），也就是「堪忍的世界」，就是著眼於修學佛法的角度。

閻浮提世界苦樂適中，適合於修道、證果得解脫，這樣的情況，印順法師在《成佛之道》約簡為：「人中苦樂雜，升沈之樞紐」。其中，「人中苦樂雜」，印順法師在《成佛之道》略有解說（參看《大智度論》卷 10，大正 25，頁 130 上）。至於，「升沈之樞紐」是指：

「在五趣中，人是『升沈之樞紐』。

如生天，是由於人身的積集善業，修習禪定。如由天而更向上生，或由惡趣而生天，這都是過去世中人身所作的善業。

墮落惡趣，也大半由於人身的惡業。如從天而墮惡趣，這不是由於天身作惡，因為諸天是沒有嚴重惡行的（色界以上，僅有有覆無記煩惱），這是天福享盡了，過去未了的惡業成熟受報。

如從地獄而生旁生或鬼趣，也決不是地獄的眾生造了惡

業；地獄眾生，一味受苦都來不及，還會作惡嗎？這都是過去世中，人身所造的惡業。鬼與旁生，除少數的高級而外，大部分是不會造作惡業的。人間的無知小兒，失心的狂者，殺了人，還不負殺人的重罪，何況多數旁生，比小兒更無知，僅憑生得的知能而行動。大魚吃小魚，大蟲吃小蟲，是眾生界可悲的現象，是不清淨，可以有輕業輕報，但決不會因此而成引業，使眾生墮落三惡道的。

所以，由業力而升沈（除少數鬼畜），主要為人類善惡業力所招感。墮地獄，是人類的惡業。斷善根——極惡到連少許的善根，都暫時沒有了，也惟有人類才有可能。反之，修禪定而生天，是人身的善業。能出家，持戒，修行，了生死，成佛，也惟有人類才有可能。因此，人身作惡，可以惡極；行善，也可以善到徹底。約五趣升沈來說，人身的行善作惡，是一總樞紐，一切都由此出發，上升或下墜。人身是這樣的，應該警惕，不要失卻人身，墮落惡道。也應該歡喜，因為了生死，成佛的機會到了」（印順法師[1960]，86—87）！

如此看來，「升沈之樞紐」，是著眼在「人趣」，也就是有情的生命型態，在佛教所說的五趣（或是六趣）中，往過去看，「人趣」是過去世善業的結果；往未來看，現在「人趣」的作為，會在將來（或是此生，或是來生）得到果報。

有情生命都有其居住的空間（處所），而從《長阿含經》第30《世記經》及《起世因本經》，對閻浮提人與拘耶尼人所作的比較，可以知道：同樣是人趣，也因為居住處所的不同，而在生活型態，特別是宗教修持方面，有極大的差別。其中，最值注意的是：北俱盧洲（Uttarakuru）。依《長阿含經》第30《世記經》〈鬱單曰品〉的描述（大正1，頁117下—頁119中），住在那地方的人類，生活富足，無憂無慮，可說是「人間淨土」，但那地方的人類，卻不可能得到解脫。《品類足論》在解說「異生法」的意義時，竟然把北俱盧洲人與地獄、旁生有情，列在一起（大正26，頁716上）；不過，如果從「世別由業生」的觀念來看，北俱盧洲可看成是如耆那教所說的「報地」（bhoga-bhUmi）。

五趣（有情生命的型態），以及所居住的地方（空間），對於追求解脫有怎樣的影響？這可以從佛典說的「八難」（aSTAv akSaNAH；aTThakkhaNA，八無暇、八非時、八惡）來觀察（參看BHSD，s.v. akSaNa；s.v. kSaNa）。

「八難」，可說是很早出的說法⁴⁵⁰；在文義上，是很單純的概念，

⁴⁵⁰ 參看：《長阿含經》第10《十上經》，大正1，頁55下；

《長阿含十報法經》，大正1，頁240上；

《中阿含經》第124《八難經》，大正1，頁613上—頁614上；

《增一阿含經》〈八難品〉第1經，大正2，頁747上—下；

《舍利弗阿毘曇論》（卷19），大正28，頁654下；

但從現存的佛典來看，也有一些發展，值得探討。

據傳說是安世高（二世紀中葉）譯出的《長阿含十報法經》，說到：

「第九九法：當知九不應時，人不得行，第九行不滿。

何等為九？

一、或時人在地獄，罪未竟，不令應得道；

二、或時在畜生，罪未竟，不令應得道

三、或時在餓鬼，罪未竟，不令應得道

四、或時在長壽天，福未竟，不令應得道

五、或時在不知法義處，無有說者，不能得受，不令應得道。

六、或時在聾，不能聞，不能受，不令應得道

七、或時在瘖，不能受，不能諷說，不令應得道

八、或時在聞，不能受，不令應得道

九、或時未得明者，無有開意說經，不令應得道」。

《八無暇有暇經》(T 756)，大正 17，頁 590 中—頁 591 下；
南傳《長部》33《等誦經》(《漢譯南傳》，冊 8，頁 271—頁 272)；
南傳《長部》34《十上經》(《漢譯南傳》，冊 8，頁 297)；
南傳《增支部》八集 29 經(《漢譯南傳》，冊 23，頁 88—頁 93)；

這一段經文，可以簡單的說成：有情出生在地獄、畜生、餓鬼，罪報未完畢，就不能解脫；有情出生在長壽天，福報未完畢，就不能解脫！而不知法義，沒有人為他說法，或是因為生理、心理條件不具足，也都「不令應得道」。

《長阿含經》第 10《十上經》則說到：「云何八難解法？謂八不閑，妨修梵行」，其中第一是：「如來至真出現於世，說微妙法，寂滅無為，向菩提道，有人生地獄中，是為不閑處，不得修梵行」。以這樣的定型文句，所描述的「八難」是（大正 1，頁 55 下）：

1. 人生地獄 (naraka) 中；
2. 眾生畜生 (tiryaJc) 中；
3. 餓鬼 (preta) 中；
4. 長壽天 (dIrgH AyuRdeva) 中；
5. 邊地 (pratyanta-janapada) 無識，無佛法處；
6. 生於中國而有邪見，懷顛倒心，惡行成就，必入地獄(「世智聰辯」mithyA-darZana)；
7. 眾生生於中國，聾盲瘖啞，不得聞法(「諸根不具」indriya-vaikalya)；
8. 眾生生於中國，彼諸根具足，堪受聖教，而不值佛(「佛前佛後」tathAgatAnAm anutpAdaH)。

依中國的經錄，《長阿含經》第 10《十上經》與單譯本《長阿含十報法經》，具有類似於「同本異譯」的關係，但在這部聲聞佛典所

看到的「八難」，就足以顯示：「八難」的觀念，有其共通的地方，也有不能忽視的差別。除了措詞上的差別外，《十上經》的「八難」是以有佛出世、無佛出世，作為基本架構，而且第 1 難至第 4 難，生在地獄、畜生、餓鬼與長壽天的有情，因為「是為不閑處，不得修梵行」，也就是基於處所的關係（「不閑處」），不能修持梵行；《長阿含十報法經》顯然沒有是否值佛的問題，而第 1 難至第 4 難，是因為有情本身的罪報、福報未盡，所以「不令應得道」。不能修梵行與不能得道，具有相當程度的差別（更不用說「梵行」的多樣性意義）。

另外，《十上經》的第 5 難標出「邊地」，而與第 6 難、第 7 難的「中國」，有對比的關係；《長阿含十報法經》完全跳脫此一「邊地」vs「中國」的模式，而且把聾盲瘖啞等生理殘障分開。

《長阿含十報法經》說到九種「不應時」（也就是九難），這並不是特例，南傳《長部》第 33《等誦經》，也說九難，但這是在一般的八難之外，加上「生為阿修羅（Asura）」。

在印度的傳說裏，吠陀就已經有阿修羅的名稱，耆那教也說 Asura 是諸天之一，但住在「下層世間」（Glaserapp[1999]，263）。在佛典裏，阿修羅與帝釋天的戰鬥，是有名的傳說。問題是：阿修羅屬於那一趣？在佛教發展的過程中，有的學派主張：六趣，也就是在傳統的五趣之外，另立阿修羅趣。南傳《等誦經》把生而為阿修羅列為修道的障礙，也許是對六趣說的回應。

本文前面說過，漢譯《施設論》說：菩薩（指最後身菩薩）不會出生在：下族、貧族、極邊國土或多賊難鄙惡之方。在時間上，不於劫初時生（人壽八萬歲）、不於人壽最後（十歲時）生。在地點上，不會在西瞿陀尼洲、東勝身洲、北俱盧洲；不會出生於欲界諸天，也不會出生在色界諸天（大正 26，頁 519 下一頁 520 中）。經過這樣的「負面表列」，排除最後身菩薩不會出生的地方，再加上一生補處菩薩在兜率天下降前的種種觀察，「人間成佛」，顯然與「八難」的觀念，有著相同的意趣，只不過，「八難」是從眾生聞法、受教的角度來說；「人間成佛」則是著眼在「法的成就者」的立場。

§ 4.7.7.6.19. 「五趣」生死輪迴

耆那教把有情生命分成「四趣」，而「四趣」各有所能居住的空間；有情的輪迴轉生，有嚴格的限制，一個生在地獄某一層的有情，既不能直接轉生天上，也不能轉生到另一層地獄；天界的有情，也是一樣。一切有情的轉生，都必須先到「中間世間」，也就是人與動物的住處，然後按其業報而轉生，所以「中間世間」可說是輪迴轉生的樞紐（Jaini[1991]，7—10）。

耆那教的「四趣」生死輪迴，如果真的是這麼固定，相較之下，佛教主張「五趣」（或六趣）的生死輪迴，顯的極為多樣化。依《正法念處經》，有所謂的「十七種中陰有法」，姑且不論佛教內部對於

「中有」（中陰身）存否的爭論；這十七種「中陰有法」，描述各類有情在死後會轉生到何處的情狀，其中，有在餓鬼、畜生、地獄的有情，直接轉生為諸天；也有諸天轉生於原來的天趣，或是轉生到下級天趣（大正 17，頁 197 下—頁 201 中）。

理論上，「五趣」的生死輪迴，不會只限於這十七種「中陰有法」。《大智度論》（卷 16）就說到：

復次，菩薩得神通力，以天眼見三界、五道眾生，以失樂為苦：

無色界天，樂定心著不覺，命盡墮在欲界中，受禽獸形。

色界諸天，亦復如是，從清淨處墮，還受淫欲，在不淨中。

欲界六天，樂著五欲，還墮地獄，受諸苦痛。

見：人道中，以十善福買得人身，人身多苦少樂，壽盡多墮惡趣中。

見諸畜生，受諸苦惱，鞭杖驅馳，負重涉遠，項領穿壞，熱鐵燒烙；

此人宿行因緣，以繫縛眾生，鞭杖苦惱，如是等種種因緣故，

受象馬、牛羊，獐鹿畜獸之形」（大正 25，頁 175 上）。

這是從大體的情況來看，再詳細一點就是：「菩薩得天眼，觀眾生輪轉五道，迴旋其中：天中死，人中生；人中死，天中生；天中死，生地獄中；地獄中死，生天上；天上死，生餓鬼中；餓鬼中死，

還生天上；天上死，生畜生中；畜生中死，生天上；天上死，還生天上；地獄、餓鬼、畜生亦如是。欲界中死，色界中生；色界中死，欲界中生；欲界中死，無色界中生；無色界中死，欲界中生；欲界中死，欲界中生；色界、無色界亦如是。活地獄中死，黑繩地獄中生；黑繩地獄中死，活地獄中生；活地獄中死，還生活地獄中；合會地獄乃至阿鼻地獄，亦如是。．．．．梵眾天中死，還生梵眾天中；梵輔天、少光、無量光、光音，少淨、無量淨、遍淨，阿那跋羅伽、得生、大果；虛空處、識處、無所有處、非有想非無想處，亦如是。非有想非無想天中死，阿鼻地獄中生。如是展轉生五道中」（大正 25，頁 175 中）。

這樣看來，佛教對於五趣（或六趣）輪迴的看法，顯然相當複雜，有情生命命終後，並不必然回到「升沈之樞紐」，也就是人間；地獄的有情，可能再度於地獄受生；諸天也可能再於天中受生。

前面說過（本文§ 4.7.7.6.11），三十三天天子在剛出生的時候，就希望將來再回到「人間」，能夠「倍復精勤，修諸善行」。目的是：希望能再一次的轉生到三十三天（參看《大樓炭經》，大正 1，頁 297 中；《起世因本經》，大正 1，頁 401 中）。三十三天天子這種主觀的願望，他（她）命終之後，並不必然轉生人間，即使在人間這個處所，但也可能生為畜生，何況也可能生在餓鬼、地獄。

那麼，五趣（或六趣）輪迴的動力是什麼呢？

§ 4.7.7.6.20. 世 (loka) 別由業生

印順法師在解說「依業而有的輪迴」時，開宗明義就說：相依相續身心活動，為有情生命的基本事實。有情的活動不已，從情愛為本的思心所引發一切活動，即是行業。《雜阿含經》反覆說到「無明覆，愛結繫，得此識身」（《雜阿含經》第 294 經，大正 2，頁 83 下），或是「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」（《雜阿含經》第 937 經，大正 2，頁 240 中）。愛結所繫的愛，在緣起支中即說為「行」，如說：「無明緣行，行緣識」。愛，約我我所的染著說；思，約反應環境所起的意志推行說；行與業，約身口意的活動說，這是有情生命相依共存的活動（參看印順法師[1949]，97—98）。

這樣的觀念，《俱舍論》用很簡短的話來說：「世別皆由業生；業，由隨眠方得生長。離隨眠，業無感有能」（大正 29，頁 94 中）。

這整個環節，涉及的是：世間、業、隨眠（煩惱）。

《大毘婆沙論》（卷 24）在解說十二緣起時，有類似的說法：「此十二支緣起法，即**煩惱、業、苦**，展轉為緣。謂煩惱生業，業生苦，苦生苦，苦生煩惱，煩惱生煩惱，煩惱生業，業生苦，苦生苦」（大正 27，頁 122 中）。

「世別由業生」（karmajaM lokavaicitryaM，大正 29，頁 67 中），世間 (loka) 是什麼？

《雜阿含經》第 230 經—第 233 經（大正 2，56 上—下），這四部簡短的經文，非常扼要的說明了佛法對「世間」的看法：

「所謂世間者，云何名世間？

眼、色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦·若樂·不苦不樂。

耳、鼻、舌、身、意、法、意識、意觸、意觸因緣生受，內覺若苦·若樂·不苦不樂，是名世間」（第 230 經）。

「所謂世間者，云何名世間？

危脆敗壞，是名世間。

云何危脆敗壞？

眼是危脆敗壞法，若色·眼識·眼觸·眼觸因緣生受，內覺若苦，若樂，不苦不樂，彼一切亦是危脆敗壞。

耳、鼻、舌·身、意，亦復如是，

是說危脆敗壞法，名為世間」（第 231 經）。

「所謂世間空，云何名為世間空？

眼空，常·恒·不變易法空，我所空」（耳·鼻·舌·身·意亦復如是）（第 232 經）。

「云何為世間？謂六內入處。

云何六？眼內入處。耳·鼻·舌·身·意內入處」（第 233 經）。

世間，就是內六入處，這是最基本的；六內入處，意謂著相對應的外六入處，再進一步，就是十二處的見聞覺知等等，起心動念，都是「世間」；再衍生出來的看法，就是「危脆敗壞，是名世間」（參看《大毘婆沙論》，卷 97，大正 27，頁 502 下—頁 503 上）。

「危脆敗壞，是名世間」（*lujyata iti lokaH/lujjatIti kho tasmA loko ti vuccati*），在字源上，雖然引起現代學者的疑問（參 Lamotte[1980]，2368），但如果把《雜阿含經》第 230 經—第 233 經，看成一個完整的段落，「危脆敗壞，是名世間」，這樣的理解，應該不是字源學所能含蓋的。

另外，《雜阿含經》第 1307 經（大正 2，頁 359 上一中）則說：五受蘊（色受想行識），名為「世間」。

這樣一來，五蘊、十二處，都是「世間」。說一切有部所傳的《法蘊足論》則再進一步說：「五取蘊，名為世間」、「五趣，名為世間」、「六處，名為世間」、「三界所攝諸處，名為世間，從彼而生，從彼而起。從彼而出，因彼而生。因彼而起，因彼而出」（大正 26，頁 461 上）。

《法蘊足論》怎會說到「世間」的不同意義呢？原來，這是在解說佛陀十號中的「世間解」（*lokavid/lokavidU*）。

佛陀十號，是要顯示佛陀的殊勝功德（的一部分），《阿含經》／《尼柯耶》裏，六念法門所要「隨念」的，或是「四不壞信」（四證淨）所要引發「淨信」的「所緣」，經文都是以佛陀十號來例示，所

以有不少論書都給予解說⁴⁵¹。大體而言，這些解說都提到對「世間」的分類。

顧名思義，「世間解」，是知世間總相別相，或是普遍了知通達於世間。重點是在於「世間」。

《解脫道論》的解說是：

「世間解者，世間有二種：謂眾生世間（*satta-loka*）、行世間（*saṃkhAra-loka*）。世尊以一切行，知眾生世間，以知眾生種種欲樂，以根差別。以宿命以天眼，以從去來，以和合以成就，以種種可化，以種種堪不堪，以種種生，以種種趣，以種種地，以種種業，以種種煩惱，以種種果報，以種種善惡，以種種縛解。以如是等行，世尊悉知『眾生世間』。

- ⁴⁵¹ A. 《大智度論》，大正 25，頁 70 中—頁 73 中、頁 133 上—中、頁 219 中—下、頁 236 上、中、頁 408 下、頁 454 中—下。
 B. 《坐禪三昧經》（T 614），卷上，大正 14，頁 277 上。
 C. 《成實論》〈十號品〉，大正 32，頁 242 上—中。
 D. 《法蘊足論》，大正 26，頁 460 中—頁 461 下。
 E. 《瑜伽師地論》，大正 30，頁 499 中—下。
 F. 《解脫道論》，大正 32，頁 426 下—頁 427 下。
 F. 《善見律毘婆沙》，大正 24，頁 695 中—頁 699 上。
 G. 《清淨道論》，葉均譯本，上，頁 ??? ? ? ? ? ? ? ?

復說行世間者，世尊亦知以一切業，亦知諸行，以定相，以隨其自相因緣，善不善無記，以種種陰，以種種界，以種種入，以智明了，以無常、苦、無我，以生不生，如是等行，世尊悉知『世間諸行』，

此謂世間解」（大正 32，頁 427 上）。

這樣的解說，比較複雜，簡單一點的如《舍利弗阿毘曇論》所說（只不過，這不是在解說「世間解」，而是在解說「佛陀十力」）：

云何世？有二種世：眾生世、行世。

云何眾生世？眾生，謂五道中，生地獄、畜生、餓鬼、人、天中，是名眾生世。

云何行世？行，謂五受陰：色受陰，受、想、行、識受陰，是名行世（大正 28，頁 603 上）

漢譯《善見律毘婆沙》（T 1462）則說：「世間者，有三。何謂為三？一者、行世間（sankhAraloka）；二者、眾生世間（sattaloka）；三者、處世間（okAsaloka）」（大正 24，頁 696 中），南傳的《清淨道論》的解釋，也是如此（又參 Bhikkhu Bodhi[1989]，88）。關於三種世間的解說，此處引用漢譯《出曜經》的說法，比較扼要（但這不是在解說佛陀十號的「世間解」）：

「世有三事：一者，器世；二者，陰世；三者、眾生世。

所謂器世者，三千大千剎是也。

眾生世者，三界眾生，四生，五趣是。

陰世者，色陰、無色陰」（大正 4，頁 737 上）。

《解脫道論》、《舍利弗阿毘曇論》、《善見律毘婆沙》、《清淨道論》，乃至《出曜經》，都是聲聞佛法的作品，而且分別屬於南傳與北傳，已經有部派佛教的特色。其中，「三種世間」是增加了「處世間」（器世間，bhAjana-loka），這並不是說，「器世間」的觀念是後來才發展的，但這樣的改變有何意義呢？

《雜阿含經》第 230 經說（大正 2，頁 56 上）：

「所謂世間者，云何名世間？

眼、色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦·若樂·不苦不樂。

耳、鼻、舌、身、意、法、意識、意觸、意觸因緣生受，內覺若苦·若樂·不苦不樂，是名世間」。

經文之末有一句話：

「如世間，如是眾生，如是魔，亦如是說」。

也就是，經文的「世間」，可以用「眾生」，「魔」來替換。在這角度

之下，「世間」、「眾生」、「魔」的意義是一樣的⁴⁵²。

在《雜阿含經》第 1037 經（大正 2，頁 359 上—中，參本文註 449），赤馬天子請問佛陀：「頗有能行過世界邊，至不生·不老·不死處不？」赤馬天子想要知道的，就是是否有一個空間，可以找到不生不死的解脫者？赤馬天子所問的「世界邊」，是空間上的世間，也就是「器世間」。

這樣看來，同樣是「世間」，往往在不同的脈絡之下，而有不一樣的意義。例如，《大智度論》本身就有不同的用例：一、在解說佛陀「世間解」時，說到了「眾生世間」與「非眾生世間」（大正 25，頁 72 上），這一分類也是相當重要；二、如來十力的第六力是「佛知世間種種別異性」（nAnAdhAtukaM lokaM anekadhAtukaM prajAnAti），《大智度論》（卷 24）認為：有二種世間：世界世間，眾生世間；此中，但說眾生世間（大正 25，頁 239 中）。因為這一如來之力，是針對有情生命來說，在性質上應該如此理解，而《雜阿含經》第 684 經譯為「如來悉知世間眾生種種諸界，如實知」（大

⁴⁵² 《雜阿含經》裏，常可看到這種由「名詞代換」，而集出的經文，也造成經文數量計算的困擾，但也可以看出佛典發展的一些遺痕。參看印順法師 [1983]，上，頁 66—頁 70。又，南傳《相應部》〈六處相應〉第 65 經—68 經，分別作〈魔羅〉，〈有情〉，〈苦〉，〈世間〉（見《漢譯南傳》，冊 16，頁 51—頁 52），不但比《雜阿含經》多了〈苦〉這一經，還詳列經文內容（〈苦〉這一經較簡略）。

正 2，頁 187 上），是解釋性的譯語。三、「神及世間」常、無常等等，這是《阿含經》／《尼柯耶》所說十四無記（或十無記）的一部分（鳩摩羅什是以「神」來翻譯一般常見的「我」）。《大智度論》（卷 70）認為：「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（大正 25 頁 546 下）。

在《雜阿含經》第 53 經（大正 2，頁 12 下—頁 13 上），釋尊自稱：「我論因，說因」，而所說的就是「有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」。依印順法師（[1949]，144—145）的解說：（這）表示了兩方面，說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅的因緣，名之為「聖道支性」。經中每以「法性、法住、法界安住」形容緣起支性，緣起支性即有十二支，主要說明世間雜染相生的法則。聖道支性即是八正道，要想得超越世間雜染的清淨法，必需修聖道為因緣，才能實現。（又參印順法師（[1949]，137—138，世間集、世間滅與四聖諦的關係）。

那麼，《雜阿含經》第 53 經的「世間」是指哪一種世間？

本文稍前說過（§ 4.7.7.6.13.），《品類足論》說：「云何緣起法？謂一切有為法」，這可泛指無為法之外的一切法，包括色法、無色法等等，但《發智論》及其廣釋《大毘婆沙論》，是從一個有情生命現在這一生的十二緣起，作為論述的切入點，也就是說，十二緣起法，是指有情生命而言，是「有根緣起法」、「有心緣起法」，說「（有）

執受緣起法」。

從「世別由業生」的角度來說，「有情數各別業生，非有情數共業所生」；「器世界，蘇迷盧山，洲渚等物，一切有情共業所起」（《大毘婆沙論》，大正 27，頁 41 中、頁 106 下）。「三千大千世界眾生福德因緣故，有此大地，山河，樹木，一切眾物」（《大智度論》，大正 25，頁 117 中）。《大智度論》（卷 2）解說佛陀十號的「世間解」，就說：「知二種世間：一、眾生，二、非眾生。及如實相知世間、世間因、世間滅、出世間道」（大正 25，頁 72 上），就是特別著重「有情」（「有情數」）與「非有情」（「非有情數」）的區別。「非有情數」是共業所生，可以說是因緣所成，可以適用《品類足論》所說：「云何緣起法？謂一切有為法」，但「非有情數」不能說是適用十二緣起法。

不過，十二緣起法，是否適用一切有情生命？《大毘婆沙論》（卷 23）討論到這樣的問題：

「問：此經中說：『名色緣六處』，應不遍說四生有情。謂胎、卵、濕生諸根漸起，可說名色緣六處。化生有情諸根頓起，云何可說名色緣六處？但應說識緣生六處。

有作是說：此經但說欲界三生，不說上界化生，亦無有失。

（評曰）應作是說：此經通說三界四生。謂化生者，初受生時，雖具諸根，而未猛利；後漸增長，方得猛利。未猛利時，初剎那頃名識支，第二剎那以後，名名色支，至猛利位名六處支，是故此經，無不遍失」（大正 27，頁 120 上—中）。

印順法師（[1971b]，24—25）則採取與《大毘婆沙論》「應作是說」完全不一樣的想法，提出所謂的「人間佛教法寶觀」：如佛教根本教義中的十二緣起的識、名色、六處三支：由初識——投胎識而有名色（肉團凝成），由名色而起六處（眼耳鼻等成就），這唯有此欲界人間才有這完整的生長過程。他界如天與地獄等，都是化身的，頃刻即圓滿六處，那裏有此階段？

印順法師又更進一步的說：

「又如無色界，既沒有色法，即是有名無色，處中也但有意處而沒有眼等五處了。佛這樣的說明身心漸成的階段，即是約此界人間而說的。

又如生緣老病死（阿毘達磨者把病略去了，但經說是有的）：老與病，其實也只是此界人間的情況。地獄與天神，可說都是沒有的。

佛本為人說十二緣起，等到以此論到一切，即覺到有些不盡然。其實，佛沒有為天為鬼而說此法門，這是為人類而安立的。五蘊、十二處、十八界等，都如此。

又六根對境，生起六識，這也是人類的情況。許多下等動物——畜生，是無耳、無鼻的，當然不會有圓滿的十二處、十八界。色界的眾生，沒有鼻、舌識；到了二禪以上，前五識就都不起

了。

五蘊、十二處、十八界的分類，實在是依人類而分別的。

這樣看來，那麼，《雜阿含經》第 53 經的「有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」，不單是指有情生命，而且是專指人類了

從比較廣泛的角度來說，不管是什麼意義的「世間」，都是因緣、業報所成，《大毘婆沙論》（卷 20）先引《施設論》說：

「由業種種差別勢力，施設諸『趣』種種差別；
由趣種種差別勢力，施設諸『生』種種差別；
由生種種差別勢力，施設『異熟』種種差別；
由異熟種種差別勢力，施設諸『根』種種差別；
由根種種差別勢力，施設『補特伽羅』種種差別」（大正 27，頁 99 中）。

之後，又說到：

「業是本故。如《施設論》說：由業種種差別勢力施設諸趣種種差別，乃至由根種種差別勢力施設補特伽羅種種差別。
復次，業是有情差別因故。謂由業故，有情好醜貴賤差別。

復次，業是七眾差別因故。謂由業故，有苾芻等軌範差別。

復次，業能分別愛非愛果有差別故。

復次，業是愚智能表相故。

復次，業印眾生令差別故。

復次，諸根差別由業別故，如芽差別，由種別故。

復次，諸有情類壽量增減、進退、興衰，皆由業故。

復次，諸界、諸趣、諸生差別皆由業故」（大正 27，頁 102 下）。

既然「世別由業生」，五趣（六趣）、四生、三界，甚至四食，七識住，九有情居，二十二根等等，這顯示業的運作，相當複雜，深遠。而對這一些有正確的信仰、認知，在佛法的修證上，有重要的意義。

§ 4.7.7.6.21. 《雜阿含經》第 784 經的「世間正見」

依《雜阿含經》第 785 經所說，八正道有兩種：世間、出世間。所謂的世間八正道，是「世、俗，有漏，有取，轉向善趣」，出世間八正道則是「聖，出世間，無漏，無取，正盡苦，轉向苦邊」（大正 2，頁 203 上一頁 204 上）。

在南傳《中部》第 117《大四十經》，可以看到類似的說法。世間八正道，是「有漏、福分、有輪迴轉生的果報」（sAsava

puJJAbhAgiyA upadhivepakkA)；出世間八正道，是「聖、無漏、出世間、道支」(ariyA anAsavA lokuttarA maggaGgA)（《漢譯南傳》，冊 12，頁 56；Bhikkhu Nāṇamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，934—935；併參 Masefield[1986]，30—31）。

這樣的區別，依《瑜伽師地論》的解說：「略說一切八聖道支；二處所攝：一者、世間，二、出世間。其世間者，三漏、四取所隨縛故，不能盡苦，是善性故，能往善趣。出世間者，與彼相違，能盡眾苦」（大正 30，頁 865 下）。

其中，經文說「世間正見」，是「若彼見有施，有說，乃至知世間有阿羅漢，不受後有」。這一段漢譯經文，顯然並不完整，從前後經文的結構看來，世間正見是指《雜阿含經》第 784 經所說（大正 2，頁 203 上）：

「說：有施、有說、有齋；

有善行、有惡行，有善惡行果報；有此世，有他世；

有父母；

有眾生；

有阿羅漢善到，善向。有此世，他世，自知作證具足住，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。

從南傳《中部》第 117《大四十經》，可以確認這一點；而《大

四十經》也說到「世間正見」的反面，就是邪見，從內容上看，這相當於《雜阿含經》第 154 經所說（大正 2，頁 43 下）：

「如是說：無施，無會，無說；

無善趣，惡趣業報；無此世，他世；

無母，無父；

無眾生；

無世間阿羅漢，正到，正趣，若此世，他世，見法自知身作證具足住，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。

依《雜阿含經》第 154 經，眾生就是因為有這樣的邪見，所以會生起憂悲苦惱。而《中阿含經》第 124《八難經》就把這樣的邪見，列為第七難（大正 1，頁 613 中）。

表示這種邪見的定型文句，在《阿含經》／《尼柯耶》出現的次數，不會太少，究竟是誰的主張？依南傳《沙門果經》的傳述，這是阿耆多翅舍欽婆羅（Ajitakesakambala，《印佛固辭》，13—14；DPPN，I，37—38）的見解。但漢譯《長阿含經》第 27《沙門果經》說（大正 1，頁 108 中），這是末伽梨拘舍梨的主張，而《大毘婆沙論》（卷 200）說到：「如此品初，補刺拏說：「無施與等五類邪見，入斷見品，以執無故」（大正 27，頁 1002 中）。補刺拏，就是富蘭那迦葉（PUraNakassapa／PUrANa-KAZyapa，《印佛固辭》，521—522；

DPPN, II, 242–243), 《大毘婆沙論》此一說法, 合於漢譯單譯本《寂志果經》(T 22, 大正 1, 頁 271 中: 此處譯作: 不蘭迦葉)。

這樣看來, 究竟是誰或是哪一學派有這種見解, 也許不是那麼重要。依 Bhikkhu Bodhi ([1989], 7) 的解說: 「六師外道」中, 有四位的思想, 只見諸佛典的傳述; 耆那教典籍提到了末伽梨拘舍梨 (Makkhali Gosala), 以及歷史上耆那教的創立者 NigaNtha NATaputta。在缺乏外部典籍之下, 佛典本身傳述的也不一致, 造成辨認上的難題。

這種「邪見」固然常以定型文句的形式出現, 但在漢譯佛典中, 可以看到一些理解上的差異。

《雜阿含經》第 784 經的世間正見是說: 「有眾生」; 第 154 經的邪見是說「無眾生」, 而《雜阿含經》第 1039 經則譯作「無眾生世間」(大正 2 頁 271 下); 鳩摩羅什譯的《成實論》(卷 10) 〈邪見品〉譯成: 「無眾生受生世間」(大正 32, 頁 317 下)。

很特殊的是, 玄奘在翻譯這一定型文句時, 幾乎都是說「無化生有情」⁴⁵³。這兩個譯語所指涉的範圍, 差別很大, 怎會有這樣的

⁴⁵³ 例如《集異門足論》(卷 2), 大正 26, 頁 373 下

《發智論》(卷 20), 大正 26, 頁 1027 中

《俱舍論》(卷 16), 大正 29, 頁 88 中

《順正理論》(卷 24), 大正 29, 頁 476 中

《瑜伽師地論》(卷 7), 大正 30, 頁 311 上一下。

不同呢?

這一見解, 南傳《沙門果經》是作: natthi sattA opapAtika。其中的 satta, 也用在複合詞 bodhisatta (bodhisatva, 菩薩), 而現代學者對 bodhisatta 語源分析的爭論, 是一個懸而未決的公案。

至於 opapAtika, 依現代學者的理解: 「upapAtika, upapatika, opapAtika (在 SumaJgalavilAsinI 定義為: cacitvA uppajjanakasattvA: 在死後馬上轉生的有情生命), . . . upapAta 的意思只是說: 出生、生起 (brith, arising), 並不必然意指: 偶然、異常的出生」

(Pruden[1988], 504, note 65)。雖然如此, 耆那教認為: 有情出生的方式有: 經過受孕的卵生、胎生, 還有自然而生的「化生」

(upapAta, aupapAdika; 英譯作: manifestation), 以及「凝結而生」(coagulation; sammUrchana), 也就是從泥 (mud)、血 (blood)、塵土 (dirt) 等等出生。諸天與地獄有情一定是化生 (Glasenapp[1999], 199–200), 可見把 upapAta 理解成「化生」, 還是有脈絡可尋。

南傳《沙門果經》的這一段經文, Bhikkhu Bodhi ([1989], 22) 譯成: no beings who have taken rebirth, 顯然等同於《成實論》的理解, 但是 Walshe ([1995], 96) 譯成: there are no spontaneously arisen beings, 卻又與玄奘的譯文, 同其意趣。即使在今日, 這種理解的差異, 仍然存在。

「無眾生受生」, 依《成實論》的解釋是:

「無眾生受生者，眾生法無故，今世尚無，況能受身。

又思惟言：是眾生，為是身耶？為非身耶？

若是身者，眼見此身，埋則為土，燒則成灰，虫食為糞，故無受生。

非身則有二種；若心、若離心。若是心者，心法生滅，念念不住，況至後身。若離心，則不計我，於他心中，尚不計我，況無心處。

是故無受生者」（大正 32，頁 318 上）。

那麼，玄奘譯成「無化生有情」，又是怎麼理解呢？《大毘婆沙論》是說：

「無化生有情者，有諸外道作如是說：諸有情生，皆因現在精血等事，無有無緣忽然生者。譬如芽生必因種子、水、土、時節，無有無緣而得生者，故定無有化生有情。

此或撥無感化生業，或復撥無所感化生。

或有說者：「化生有情，所謂『中有』」。

無此世、他世者，謗無『生有』。

無化生有情者，謗無『中有』。

有諸外道言：『中有無』，彼說：『但應從此世間，至彼世間，更無第三世間可得。』此或撥無感『中有』業，或復撥無所感『中

有』，或撥『中有』為『生有』因，或撥『中有』為『死有』果」（大正 27，頁 988 上—中）。

這樣看來，「無眾生受生」與「無化生有情」的區別，是從解釋的內容而來。而從這樣的解釋，也說明了為什麼外道會有這樣的主張。從形式上看，無父無母，可說是驚世駭俗；所謂「無善趣，惡趣業報」，等同於否認善惡的區別；沒有阿羅漢，則相當程度的否定了了解脫的可能性。

《成實論》（卷 10）說：「若實有法，而生無心，是名邪見，如言：無四諦、三寶等」，接著就是引述相當於《雜阿含經》第 154 經的經文。《大毘婆沙論》（卷 200）也說「無施與等五類邪見，入斷見品，以執無故」（大正 27，頁 1002 中）。《瑜伽師地論》（卷 8）說，這是「空見論」（大正 30，頁 311 上—下）。在巴利語文獻可以看到無因論（ahetukavAda）、無作用論（akiriyavAda），及（道德）虛無論（natthikavAda）等用語。真正的問題是：怎麼會有人張，顯然違反一般認知，違反道德的主張呢？

關於沒有布施等的主張，《大毘婆沙論》（卷 198）引用世友的解說（大正 27，頁 987 下—頁 988 下），這是因為：外道在現實生活中，看到了「世間有殺生長壽，離殺短壽；有盜豐財，離盜乏財；有慳而富，樂施而貧；有損惱他，無病安樂；有不惱他，而多疾苦」。也就是說，行善自守的人，無法得到善報，反而是作惡不善的人，得

到好報。《大毘婆沙論》（卷 198）還引述另一種解說：這是因為外道證得俗定，只能看到有限的過去現在因果，而「不知終始因果差別。見行惡者，有得生天；見造善者，有墮惡趣」。

關於無父母，無此世他世等邪見，《大毘婆沙論》（卷 198）也是引用世友的解說：

有諸外道，天暴雨時，見諸浮泡，便作是念：「此從何來，滅至何所，但因水雨，忽起忽滅！如有情緣合故生，緣離故死，不從前世來至此生，亦非此生往至後世」，便決定說：「無此世、無他世」

又見世間父母生子，水土生芽，所見皆從緣合而有，便作是念：「何處當有化生有情！」

《大毘婆沙論》還引到其他的解說：「彼諸外道得世俗定，有諸有情，從上地及餘世界歿，來生此間；或此間歿，生於上地及餘世界。彼觀此類，不見所從及所往處，便起此見：『無此世、無他世』」；「又因定力，觀諸有情，或從怨家來作父母，或從妻子、兄弟、姊妹來作父母，乃至或從駝、驢、狗等雜類之身來作父母，復從父母作彼形類，便作是念：『此如客舍，有何決定？』由此便說：「無父、無母」。

「世別由業生」，「有情數各別業生，非有情數共業所生」，不但

是五趣、四生，是因為業報而有差別，甚至連美醜等等，也是如此。所以世友評論說：「然彼外道，不知（有）情與非情，生類有別。四生有情，藉緣不等，內法、外法緣性各異，故於少分相似事中，不正尋思，起此諸見！」，這些外道不了解，無法真正認知，善行或是惡行的果報；也不瞭解「世別由業生」的道理，所以單憑少數類似的事緣，就對現實可見的種種，「不如理尋思」而有錯誤的見解。

依佛教關於業的分類，有所謂的三時業⁴⁵⁴：順現法受業（dRSTa-dharma-vedanIya-karma）、順次生受業（upadya-vedanIyaM karma）、順後次受業（apara-paryAya-vedanIya-karma）。順現法受業，是指當生所造的業，在當生會得果報；順次生受業，是在當生所造的業，會在第二生得果報；順後次受業，是在當生所造的業，會在第三生，或是第四生，甚至更往後，才會得果報。

單就三時業來說，行為與結果的「時間差」，已經複雜到有太多的可能性。依《大毘婆沙論》（卷 114）的傳述：「譬喻者」認為：三時業，其實是不決定的，因為一切業皆可轉故，甚至無間業，也可以轉。「譬喻者」這樣的見解，等同於打散了三時業可能的分際，但

⁴⁵⁴ 《品類足論》〈辯攝等品〉，大正 26，頁 718 上；《舍利弗阿毘曇論》〈非問分業品〉，大正 28，頁 582 上；《大毘婆沙論》，大正 27，頁 98 上、頁 592 上—頁 593 中（《大毘婆沙論》一共引了六個例子來說明善業與惡業的「順現法受業」；南傳《彌蘭王問經》也有類似的概念，其所舉的例子，見 Horner[1964]，160—161；Horner[1965]，118—119）。

佛教內部也有四種業、五種業，甚至是八種業等分類（大正 27，頁 593 中 ff.），這樣一來，可說是複雜到難以盡數。

《大毘婆沙論》（卷 198）所引的見解裏，有一說認為：外道之所以主張無布施等，無善惡趣，是因為只看到有限的過去現在因果，而「不知終始因果差別。見行惡者，有得生天；見造善者，有墮惡趣」。

其實，佛教的信眾中，也有「行惡人好處生；行善人惡處生」，或是類似的疑問，而從佛典的傳說，可以看出業報甚深，難以思議。

§ 4.7.7.6.22. 「業報不可思議」

《大智度論》（卷 24）引《分別業經》⁴⁵⁵說：

「佛告阿難：行惡人好處生，行善人惡處生。

阿難言：是事云何？

佛言：惡人今世罪業未熟，宿世善業已熟，以是因緣故，今雖為惡而生好處。

⁴⁵⁵ 詳參《中阿含經》第 171《分別大業經》，大正 1，頁 706 中—頁 708 下；南傳《中部》第 136《大業分別經》（《漢譯南傳》，冊 12，頁 218—頁 219；Bhikkhu Nāṇamoli/Bhikkhu Bodhi[1995]，1064—1065）。

或臨死時，善心心數法生，是因緣故，亦生好處。

行善人生惡處者，今世善未熟，過世惡已熟，以是因緣故，今雖為善而生惡處。

或臨死時，不善心心數法生，是因緣故，亦生惡處」（大正 25，頁 238 中）。

「行惡人好處生；行善人惡處生」，顯然與一般的期待有落差，的確會引起一些疑義；《分別業經》是從原則上來解說，在《阿含經》則可以看到一些事例。

在《雜阿含經》第 936 經（大正 2，頁 239 下—頁 240 中），釋尊「授記」（記說）百手釋氏這個人證得須陀洹果，卻引起一般人的議論，他們的疑問是：「彼百手釋氏犯戒飲酒，而復世尊記彼得須陀洹，乃至究竟苦邊」！也就是說，百手釋氏既然行為不端，釋尊怎會授記他證果。實際的情形是：釋尊說：「百手釋氏臨命終時，受持淨戒，捨離飲酒，然後命終，我記說彼得須陀洹，乃至究竟苦邊」，只不過這件事情，大家不知道（百手釋氏之所以能得到釋尊的預記，究竟只是單純的「臨命終時，受持淨戒，捨離飲酒」？還是說：他原本已經有這樣的根器，只不過因為「犯戒飲酒」，障礙了他的成就，一旦能把障礙排除，自然是水到渠成？這是另一個問題）。

在《雜阿含經》第 990 經（大正 2，頁 257 中—頁 258 上），鹿住優婆夷有這樣的疑惑：

云何言世尊知法？

我父富蘭那先修梵行，離欲清淨，不著香花，遠諸凡鄙。

叔父梨師達多不修梵行，然其知足。

二俱命終，而今世尊俱記二人，同生一趣，同一受生，同於後世得斯陀舍，生兜率天，一來世間，究竟苦邊。

云何，阿難！修梵行，不修梵行，同生一趣，同一受生，同其後世？

阿難答言：姊妹！汝今且停，汝不能知眾生世間根之差別，如來悉知眾生世間根之優劣。

如是說已，從坐起去。」。

這段對談的一開頭，鹿住優婆夷就說「云何言世尊知法？」，口氣似乎不輕，而她的疑問，確實存在。阿難說鹿住優婆夷「汝不能知眾生世間根之差別」，實際上，如果與釋尊比起來，阿難本身也是所知有限。經文接下來，固然對此有所解說，這也顯示業報因緣、輪迴轉生，有其深刻的面相。

百手釋氏證得初果，最多七次人天往返（「極七往返」），就可以證阿羅漢果；鹿住優婆夷的父親與叔父，則是證得斯陀舍（二果），下一生就可以得解脫。這二部經典顯示：這三個人都在佛法的修學上，有一定的成就；而這樣的成就有其原因，但一般人看不出來【這

三個人所證的「只是」初果，二果，眾人的疑問在於：百手釋氏有犯戒的疑慮，而鹿住優婆夷的父親與叔父行為不同，卻有相同果證。這是針對特定人的特定事相來說，真正的問題在於：我們怎麼知道誰是阿羅漢？在《雜阿含經》第 1148 經（大正 2，頁 305 下一頁 306 上），固然可以看到一些原則，似乎還是很難作明確的判斷，《大毘婆沙論》卷 41 討論了三十三天子怎會知道某位佛弟子已經證果（大正 27，頁 211 上一頁 212 中），可供參考。就修行者本身來說，真正證得阿羅漢果位者，經典常說這是「自知作證」，但佛典裏也傳述了，有些人善意的誤以為自己是阿羅漢，佛典也經常訶責所謂「未證言證」的增上慢人，多少意味著：每個時代都可能有「未證言證」的人；就信眾來說：「誰是阿羅漢？」也有重要的意義，有些經典強調：阿羅漢是很好的福田，布施阿羅漢所得的福德，遠遠超過不還果等等，而形成「布施對象差別說」（參看本文 § 4.5.6.4. 《須達哆經》與〈隨藍本生〉：本生類經各種變化的例證；《正觀》雜誌，25 期，頁 72—頁 106）】

在《雜阿含經》第 852、853、854 經（大正 2，頁 217 上一下）說到，釋尊記說許多佛弟子得到不同的果證，但這樣的問題，有怎樣的意義呢？佛陀是說到：「汝等隨彼命終，彼命終而問者，徒勞耳！非是如來所樂答者」，如果每一個人死後，都有人來問他（她）們的果證或是轉生之處，豈不是問不勝問！雖然如此，依《雜阿含經》第 105 經（大正 2，頁 31 下一頁 32 下），富蘭那迦葉、末迦梨瞿舍

利子，先闍那毗羅胝子，阿耨多翅舍欽婆羅，迦羅拘陀迦梅延，尼捷陀若提子等人，雖然有不少弟子，卻從來「不記說其所往生處」；只有「沙門瞿曇為大眾主，其諸弟子有命終者，即記說言：某生彼處，某生此處。我先生疑：云何沙門瞿曇得如此法？」有名的仙尼梵志，就是基於這樣的疑問，前來請教釋尊，最後改宗奉佛出家而證果。

在佛典的十二分教裏，有所謂的「記說」（vyākaraṇa；veyyākaraṇa），或稱記別、分別、授記。依印順法師的研究（[1971]，527—233），這一語詞的意義，古來有許多說法。大體說來，形式上看，這是一種問答、分別；從內容來看，則是對於深秘隱密的事理，而作明顯、決了（無疑）的說明。詳細的說，古人曾說：「記說」是「顯了義說」，「開示深密」，「辯曾當現真實義言」。雖所說不一，而「記說」的特性，「記說」之所以被稱為「記說」的，已明白可見。所說的內容，是深秘隱密的教理；能說的文句，是明顯的，決了（無疑）的說明。「記說」不只是問答、分別，而更有明顯決了說的特性。佛法是解脫的宗教；在解脫的宗教中，正有眾多法義，不現見事，深秘而不顯了，要有明顯的，決了的說明。而其內容，可再細分為：一、「自記說」，這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。二、「為他記說」，這又可分成 1.法的記說；2.證得的記說；3.業報的記說；4.未來與過去佛的記說。

本文經常提到的，《長阿含經》第 1《大本經》（南傳《長部》第

14 經《大本經》），關於過去佛的種種傳說，乃至於「諸佛常法」；還有漢譯《中阿含經》第 66 經《說本經》，《阿含經》裏「彌勒下生」的各種教典（參看本文之一，《正觀》雜誌，21 期，頁 28—頁 31、頁 51—頁 67），就是未來與過去佛的記說；大乘佛典經常出現，菩薩「授記成佛」，可看成是此一面相的發展。

前面所提到幾部經典，在《分別業經》，阿難對於「行惡人好處生；行善人惡處生」的現象，有所懷疑；在《雜阿含經》第 936 經，釋氏百手居士的果證，引起一般信眾的好奇；在《雜阿含經》第 990 經，鹿住優婆夷則對其親人的果證與轉生之處，有所疑慮；在《雜阿含經》第 852、853、854 經，則是許多人被記說在解脫道的成就，依《雜阿含經》第 105 經，顯示：只有釋尊會記說，也就是佛弟子命終之後，轉生的情況，能夠「說清楚、講明白」；相反的，富蘭那迦葉等外道，就沒有這樣的作法。

釋尊所記說「某生彼處，某生此處」的那個有情，還是在生死輪迴之中（證得不還果的聖者，雖會往生，但不會再輪迴）。而依《增一阿含經》〈聲聞品〉的傳述，鹿頭梵志具有特殊的能力，能由死人髑髏，看出此人生前的性別，罹患什麼病而過去，如果用那種方法治療，就能痊癒；能知道此人死後轉生到何處，甚至能看出其生前是「奉持五戒，兼行十善」，還是「八關齋法而取命終」。但鹿頭梵志卻無法理解，阿羅漢「生已盡，不受後有」命終之後的情狀（大正 2，頁 650 下—頁 651 下；參本文§ 4.1.2，《正觀》雜誌，23 期，

頁 14)，這種解脫者的境界，更是甚深、極甚深（《雜阿含經》第 293 經，大正 2，頁 83 下）。

說到解脫者的境界，佛果是無上果證。在《雜阿含經》第 498 經（大正 2，頁 130 下—頁 131 上），舍利弗說他深信過去未來現在，沒有沙門、婆羅門的菩提可以勝過釋尊；舍利弗這樣的讚美，意謂著：舍利弗確實知道佛陀的菩提是什麼。釋尊聽到這樣的讚美，很平緩的問到：你知道過去、未來、現在如來的「增上戒、如是法、如是慧、如是明、如是解脫、如是住」嗎？舍利弗承認自己不知道！（參本文§ 3.7.3，《正觀》雜誌，21 期，頁 115）。連「智慧第一」的舍利弗，都無法確知佛陀的戒定慧等「五無漏蘊」。

佛陀解脫的境界甚深、難見，在南傳《增支部》四集第 77 經說：

「此等之四不思議，無須思惟；思惟於此等者，得狂亂、苦痛。

四者為何？

諸佛之佛境界，是不思議，無須思惟；思惟此者，得狂亂、苦痛。

修定者之定境界，是不思議，無須思惟；思惟此者，得狂亂、苦痛。

業異熟是不思議，無須思惟；思惟此者得狂亂、苦痛。

世界之思惟是不思議，無須思惟；思惟此者，得狂亂、苦痛」（《漢譯南傳》，冊 20，頁 137～頁 138）。

《增支部》經文，只標舉四種不可思議，並沒有具體的解說。漢譯《增一阿含經》則說到「眾生不可思議、世界不可思議、龍國不可思議、佛國境界不可思議」等四種，其具體的內容，經文自有解說，例如「佛國境界不可思議」是指：

「如來身者，為是父母所造耶？此亦不可思議，所以然者，如來身者，清淨無穢，受諸天氣。

為是人所造耶？此亦不可思議，所以然者，以過人行。

如來身者，為是大身，此亦不可思議，所以然者，如來身者不可造作，非諸天所及。

如來壽為短耶？此亦不可思議，所以然者，如來有四神足。

如來為長壽耶？此亦不可思議，所以然者，然復如來故興世間周旋，與善權方便相應。

如來身者，不可摸則，不可言長，言短，音聲亦不可法則，如來梵音、如來智慧、辯才不可思議，非世間人民之所能及，如是佛境界不可思議」（大正 2，頁 657 中）。

為什麼「不可思議」呢？《增一阿含經》接著說「（有）此四處不可思議，非是常人之所思議。然此四事，無善根本，亦不由此得修梵行，不至休息之處，乃至不到涅槃之處，但令人狂惑，心意錯

亂，起諸疑結」，這與《增支部》的「思惟此者得狂亂、苦痛」，意趣相同。而從《增一阿含經》對「眾生不可思議」、「世界不可思議」的解說看來，又與「十四無記」中的一些內容相近，在此脈絡之下，「不可思議」比較側重在「不可以思議」，或是沒有「思議」的必要，因為這與修行解脫無關！

但從另外的角度來看，《增一阿含經》與《增支部》的四種不可思議，只有兩項相同，而《大智度論》引經說：「經說：五事不可思議，所謂眾生多少，業果報，坐禪人力，諸龍力，諸佛力。於五不可思議中，佛力最不可思議！」（大正 25，頁 283 下）；《根本說一切有部毘奈耶破僧事》說的「四種不思議事」（卷 1，大正 24，頁 103 上 22—25），乃至於《瑜伽師地論》的「六種不可思議」（大正 30，頁 655 上—中），內容不完全一致。可見在不同的角度之下，可以有不一樣的觀察。至少，「記說」的內容，就是要把「深秘隱密的事理，而作明顯、決了（無疑）的說明」。

釋尊記說弟子「某生彼處，某生此處」（的輪迴轉生），是「深秘隱密的事理」，在《大毘婆沙論》的論述，可以得知一二。

《大毘婆沙論》（卷 41）引用《勝威經》說：「一時，佛在那地迦邑郡氏迦林。時，摩揭陀國有八萬四千諸輔佐臣，一時命過」⁴⁵⁶。

⁴⁵⁶ 《大毘婆沙論》卷 113 也討論相同的問題（大正 27，頁 586 中—下），但沒有提到《勝威經》之語。《大毘婆沙論》所引的《勝威經》，在情節上，類同於《長阿含經》第 4《闍尼沙經》（大正 1，頁 34 中—下）。南傳《長部》第

這些「輔佐臣」死亡的原因，並不清楚，但他們的親屬比較關心的是：這些「輔佐臣」會轉生何處？佛陀怎麼不為他們「記說」？於是，眾親屬央請阿難出面，向佛陀請問。阿難說了好幾個理由，於是「佛愍彼故，默然許之。即持衣鉢，入那地迦，如法乞食。食訖，還至郡氏迦林，收衣鉢，洗足已，入所止房，敷座而坐，安身定意，繫念思惟，觀摩揭陀諸臣生處」。

問題是：佛陀是一切智人，對於弟子「某生彼處，某生此處」，怎麼還需要「入房專精思惟」？於是就有這樣的問答：

「問：佛於諸法纔舉心時，無礙智見自然而轉，何故入房專精思察？」

答：欲顯業果極深邃故，最微細故，難覺知故，難顯了故，難現見故。

由是一切三藏教中，毘奈耶藏最為甚深，多明業果差別相故。

諸契經中，說業果處最為甚深。

十二支中，行、有二種最為甚深。

佛十力中，自業智力最為甚深。

此八蘊中，第四業蘊最為甚深。

四難思中，有情業果最為甚深。

18 《闍尼沙經》（《漢譯南傳》，冊 7，頁 160—頁 165，特別是頁 164）。

故佛入房，專精思察」（大正 27，頁 212 下）。

《大毘婆沙論》（卷 113）也處理了《勝威經》提出的問題，而且提出了大體相同的看法：

「一切如來所說經中，無有甚深如業經者，
十二轉中，無有甚深如業轉者，
佛十力中，無有甚深如業力者，
於八蘊中，無有甚深如業蘊者，
四不思議中，無有甚深如業不思議者」（大正 27，頁 586 中）。

南傳《增支部》四集第 77 經說到了：「業異熟是不（可）思議」，但是沒有解說；漢譯《增一阿含經》沒有提到這一項。怎麼看待「有情業果最為甚深」（或「業不思議」）呢？

在「世別由業生」的概念之下，「世（間）」，可以是指有情生命，也可是指構成有情生命的五蘊、十二處（這是以人類為主的觀察角度），也可以是山河大地（乃至花草樹木的）等的「器世間」。在這樣的理解之下，漢譯《增一阿含經》的「眾生不可思議、世界不可思議、龍國不可思議、佛國境界不可思議」，顯然是離不開「業不思議」。即使《大智度論》所說的「坐禪人力，諸龍力，諸佛力」，其中的坐禪人，諸龍，乃至於「諸佛」，都是有情生命，是比較特殊的有情生命。

印順法師（[1973]，8—9）以「知空不即能知有」為標題，說明緣起與性空的關係：「一般以為能理會緣起不礙性空、性空不礙緣起，便算是不忽略有，善於知有了。其實，凡是正確的從空明有，當然能夠體會到性空緣起的無礙不衝突。但明理不即能達事，體空不即能知有。如桌上的瓶，如確乎是有，我們觀察它是因緣和合的幻有，是無常、無我、無自性、空的；雖空而緣起假瓶的形色、作用還是有。這樣的依有明空，是緣起性空無礙；可是，桌子到底是不是有瓶？是怎樣的有？甚至那邊屋裡是不是有香爐等等，則須另用世俗智才能了解，不是明白這總相的空理，就可以明白這事相的一切有」；「應該記著：知空不即能知有，空並不能證明有的正確與否」；「不過，佛法的知有，不是對世間一切的有都知道；主要對無始來的生命緣起有個正確認識。明白了這樣的有，依以通達性空而證解脫」。

這裏可以借用「知空不即能知有」的說明，來看《雜阿含經》第 53 經（大正 2，頁 12 下—頁 13 上）的「有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」。

比較精確的說，《雜阿含經》第 53 經的「世間」，是指有情生命，特別是在十二緣起的脈絡底下，所呈現出來人類的輪迴生死（流轉），以及清淨解脫（還滅）。經文雖進一步說到「愚癡無聞凡夫色集，色滅，色味，色患，色離，不如實知」，才會流轉生死；而「多聞聖弟子於色集，色滅，色味，色患，色離如實知」，才能進一步的

趣向解脫。不但對色是這樣，受想行識，也是如此。這雖指出有情生命的流轉與還滅的方向、原則，但具體的修行功夫，還有待進一步的教示。

如果採取「如文取義」（《大毘婆沙論》用語），或是一般所說的「望文生義」，把《雜阿含經》第 53 經的「世間」，看成是「器世間」，「器世間」的成住（「集」）壞空（「滅」），也是「有因有緣」（「器世間」是有情共業所成）。但怎樣的成住壞空，也不是單只有理解、體會「有情共業所成」，就可掌握全貌。

所以，即使對「諸法因緣生，諸法因緣滅」，已經有所理解，體會，甚至深切的信仰，對於諸法怎麼生，諸法怎麼滅，不能說已然通達無礙。

本文（§ 4.7.7.6.11.「諸佛皆出人間」的多元思考）的結束部分，引述了《大毘婆沙論》（卷 25）解說「無明緣」的意義時，提到了：過去生以前造業的「多種事」，就是：界、趣、生、洲、分位、依處、加行、等起、相續、所緣（大正 27，頁 126 中一下），這一些過去生的「多種事」，形成有情生命目前的狀態，如果再考慮到三時業，那麼「世別由業生」的業，的確是「業報不可思議」。

《雜阿含經》第 684 經（大正 2，頁 186 中—頁 187 中）說到「如來十力」，其中，「過去·未來·現在業法，受因事報」（第 2），「眾生種種諸根差別」（第 4），「眾生種種意解」（第 5），「世間眾生種種諸界」（第 6），乃至於「於過去宿命種種事憶念，從一生至百千生，

從一劫至百千劫，我爾時於彼生，如是族，如是姓，如是名，如是食，如是苦樂覺，如是長壽，如是久住，如是壽分齊，我於彼處死此處生，此處死彼處生，如是行、如是因，如是方宿命所更」（第 8），「以天眼淨過於人眼，見眾生死時、生時，妙色、惡色，下色、上色，向於惡趣、向於善趣，隨業法受，悉如實知。此眾生身惡業成就，口、意惡業成就，謗毀賢聖，受邪見業，以是因緣，身壞命終墮惡趣，生地獄中。此果生身善行，口、意善行，不謗賢聖，正見業法受，彼因、彼緣，身壞命終，生善趣天上」（第 9），佛陀對於這一些，都能「如實知」，而從內容看來，不外乎「多種事」。

「八難」中，不管是生在地獄，餓鬼，畜生，長壽天，乃至於生在邊地，甚至「佛前佛後」（生不逢時），也是「多種事」，既然「世別由業生」，而「業報不可思議」，這樣看來，「八難」所呈現出來的有情生命形態，也許就不能光從表相來理解。

（待續）

參考書目及略語表

*本文引用之《大正大藏經》是使用中華電子佛典協會之「CBETA 電子佛典系列」光碟版。

BHSD = Edgerton[1953]

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

ER = The Encyclopedia of Religions, Mircea Eliade, editor in chief, New York: Macmillan Publishing.

MW = A Sanskrit-English Dictionary, Oxford 1899(1979 reprint).

NPED = A Dictionary of PAlI, Part I, by Margaret Cone, Oxford, The Pali Text Society, 2001.

PED = Pali Text's Society Pali-English Dictionary.

《平川漢梵》=平川彰[1997]。

《法寶義林》(Hôbôgirin)

=Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, publication de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Institut de France, Paris 1929 et suiv.

《印佛固辭》=赤沼智善[1931]。

《雲井巴和》=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。

印順法師

[1949] 《佛法概論》，台北：正聞（2000重版）。

[1960] 《成佛之道》，台北：正聞（2000重版）。

[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。

[1971b] 《佛在人間》，台北：正聞。

[1973] 《性空學探原》，台北：正聞，1990新版

[1981] 《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞。

[1981b] 《如來藏之研究》，台北：正聞。

[1983] 《雜阿含經論會編》，三冊，台北：正聞。

[1993b] 〈阿難過在何處〉，(1964撰)《法雨集》第三冊，台北：

正聞，頁 87—頁 114。

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

郭忠生

- [2000] 〈女身受記〉，《正觀》第 14 期，頁 31—頁 167。
葉均（譯）
[1987] 《清淨道論》，三冊，收在《世界佛學名著譯叢》87，台北：華宇。

平川彰

- [1997] 《佛教漢梵大辭典》，東京：靈友會。

田賀龍彥

- [1966] 〈燃燈佛授記について〉，劫本幸男等著，《金倉博士古稀記念論文集》，京都：平樂寺書店
[1974] 《授記思想の源流と展開》，京都：平樂寺書店
[1983] 〈授記と譬喩〉，收在平川彰編，《講座大乘佛教 4・法華思想》，東京：春秋社。

赤沼智善

- [1931] 《印度佛教固有名詞辭典》，京都：法藏館（昭和 50 年復刊）

雲井昭善

- [1997] 《パ-リ 語佛教辭典》，東京：山喜房。

前田惠學

- [1964] 《原始佛教聖典の成立史研究》，東京：山喜房。

荻原雲來（編校）

- [1959] 《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）

An, Yang-Gyu

- [2003] The Buddha's Last Days, Buddhaghosa's Commentary on the MahAparinibbAna Sutta, London: Pali Text Society.

Bapat, P. V., trans.

- [1970] Shan-Chien-P'I-P'o-Sha, A Chinese Version By SaGghabhadrā of SamantapAsAdikA (漢譯《善見律毘婆沙》英譯), Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.

Bhikkhu Bodhi

- [1978] The Discourse on the All-Embracing Net of Views, The BrahmajAla Sutta and its Commentaries, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
[1989] The Discourse on the Fruits of Recluseship, The SAmAJJaphala Sutta and its Commentaries, translated from

- the PALI , Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Bhikkhu Ñāṇamoli.
- [1979] The Path of Purification, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society
- [1994] A Pali-English Glossary of Buddhist Technical Terms, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Bhikkhu Ñāṇamoli/Bhikkhu Bodhi, trans.
- [1995] The Middle Length Discourses of the Buddha, A New Translation of the Majjhima Nikāya, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Bhikkhu Telwatte Rahula
- [1978] A Critical Study of The Mahāvastu, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Brekke, Torkel
- [1998] “Contradiction and the Merit of Giving in Indian Religions”, NUMEN 45:287-320.
- Edgerton, Franklin
- [1953] Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, 2 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass 1985.
- v. Glasenapp, Helmuth.
- [1999] Jainism. An Indian Religion of Salvation, translated by Shridhar B. Shrotri, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Horner, I. B.
- [1963] Milinda’s Questions, Vol. I, London: Luzac & Company.
- [1964] Milinda’s Questions, Vol. II, London: Luzac & Company.
- Jaini, Padmanabh S.
- [1979] The Jaina Path of Purification, Berkeley: University of California Press.
- [1991] Gender and Salvation, Jaina Debates on the Spiritual Liberation of Women, Berkeley: University of California Press.
- Kloetzli, W. Rondolph.
- [1987a] “COSMOLOGY: Hindu and Jain Cosmologies”, IN: ER, Vol. 4, pp. 107 – 113.
- [1987b] “COSMOLOGY: Buddhist Cosmology”, IN: ER, Vol. 4, pp. 113 – 119.
- Knipe, David M.
- [1987] “TAPAS”, IN: ER, Vol. 14, pp. 335 – 336.
- Lamotte, É
- Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahā-prajñā-pāramitā-zāstra) de Nāgārjuna:
- [1944] Tome I: Chapitres I-XV, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain,

- 1944, Réimpression: Publication de l'Institut Orientaliste de Louvain (PIOL) , vol.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 (2^e série), PIOL, vol.24, Louvain-la-neuve, 1980,
- Masefield, Peter
- [1986] Divine Revelation in Pali Buddhism, Colombo: Sri Lanka Institute of Traditional Studies.
- Pe Maung Tin
- [1923] The Path of Purity, A Translation of Buddhaghosa's Visuddhimagga, London: Pali Text Society, 1975 reprint.
- Pruden, M. Leo, trans.
- [1988] AbhidharmakozabhASyam by Louis de La Vallee Poussin, Vol. I & Vol. II, Berkeley: Asian Humanities Press.
- [1989] AbhidharmakozabhASyam by Louis de La Vallee Poussin, Vol. III, Berkeley: Asian Humanities Press.
- [1990] AbhidharmakozabhASyam by Louis de La Vallee Poussin, Vol. IV, Berkeley: Asian Humanities Press.
- Reiniche, Marie-Louise
- [1987] "HINDU RELIGIOUS YEAR", IN: ER, Vol. 6, pp. 360—365.
- Walshe, Maurice
- [1995] The Long Discourses of the Buddha, A Translation of the Digha Nikaya, London: Wisdom Publications.
- Wiltshire, Martin G.
- [1990] Ascetic Figures before and in Early Buddhism: The Emergence of Gautama as the Buddha, New York: Mouton de Gruyter, 1990.