

明末憨山德清的《法華經》思想詮釋*

南華大學宗教學所助理教授 黃國清

摘要

本文研究明末憨山德清的《法華經》詮釋，聚焦於判教論、科判論與真心實相論，闡釋德清關於此經的特殊思想。在判教論，他主張《法華經》與《華嚴經》義理平等互融，共譜如來一代教化始終，嘗試通過前經義理解後經。他借用華嚴五教判，判《華嚴》為圓教，而將《法華》判屬「終教」。然他所用「終教」意義有別於華嚴判教，非指眾生成佛的教義，而是意指如來教化之終結的「化儀」意義。此不同判攝標準並不妨二經義理平等，德清會通二經的佛智意涵，並說《法華經》「純談實相」，通於《華嚴》圓教。

在科判論，德清視佛知見的開示悟入為此經大旨，並以此種程序為科判架構。他權分佛知見為心境二面，「開佛知見」著重心的面向，開曉自心即是佛心，令聞法者信受此理。「示佛知見」藉佛力顯示法身常住的真境，增進他們對佛知見之心與境的完整理解。「悟佛知見」由釋尊示現自己的法身全體，提升聞法者達於領悟層次；又講述持經功德與加持力以鞏固末世持經之心。「入佛知見」是達致真實體證的菩薩十地，講說由智體發起行用，淨除微細無明煩惱的高層實踐。這種科判方式大幅擴充正宗分範圍，為各品賦與重要的義理價值。

在真心實相論，德清注釋《法華經》最關切者是佛智的解明，

不明佛知見即無由理解此經欲令眾生成佛的深妙意趣。為對境智不二的佛智內容做詳實解明，德清採分解式說明：心是智慧的主體作用，照顯法界實相，及流出權實教法；境是智慧的客體呈現，顯現為法身全體，又表現為華嚴法界圓融無盡理境。德清循著《法華經》文脈，論說此經妙法的開演因緣、權實二智的化導功用皆源自佛智；全經內容即是逐層顯明真心實相的過程。德清的注釋融通《法華》與《華嚴》二經的義理，凸顯佛知見於大乘佛法的首要地位，及扣緊《法華經》文脈逐步引領佛知見的領解與修證。

關鍵詞：憨山德清、法華經注疏、判教、科判、佛知見

*2011/9/10 收稿，2011/10/15 通過審查。

一、前言

中國《法華經》思想詮釋發展到隋唐時代，各宗派嘗試將《法華經》與其他經論（特別是《華嚴經》）義理予以會通的同時，也利用其判教標準為自家所宗經典爭取獨特的地位。例如，天台判教就經典義理層次而言，視《法華經》純為圓教，《華嚴經》則以圓教為主而兼有別教，於圓教層次二經有相通之處。然而，自施教程序來說，主張華嚴會上不考慮聽講大眾根機而頓說圓教，致使在場聲聞弟子全然不解；在法華會之前則先用其他經典漸次調熟根機，最後演說《法華經》令所有聽眾領悟圓法。法相宗窺基的判教說將《法華經》與《華嚴經》、唯識經論同判屬最高教義，但在義理內容方面，則用唯識教理詮解《法華經》，可說實際上將《法華經》從屬於唯識學說。華嚴宗判教將《華嚴經》與《法華經》同判為一乘教，但前經為「別教一乘」，純顯佛陀悟境，義理崇高獨特，勝過後經「同教一乘」有與三乘通同的駁雜之點。¹中唐之際，天台與法相二宗之間發生《法華經》義理的爭論，天台宗人撰寫《法華五百問論》一書，站在自宗立場評破唯識學派觀點，由此彰顯天台法華學說的優越性。²華嚴宗澄觀

¹ 關於天台、法相、華嚴諸宗的判教學說的一種方便資料，可參閱廖明活：《中國佛教思想述要》（台北：台灣商務印書館，2006年），第7、8、9三章。關於《法華經》在各宗的判教地位，可參見拙著：〈《法華經》於中國佛教的判教地位——從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》，第16期（2010年12月），頁41-94。

² 參見廖明活：《中國佛性思想的形成和開展》（台北：文津出版社有限公司，2008年），頁347-357；及拙著：〈《法華經》三車與四車之辯——以《法華五百問論》為中心〉，《揭諦·南華大學哲學學報》，第18期（2010年1月），

於《華嚴經疏鈔》卷7略述天台判教，最後主張智顛在化法上將《華嚴》與《法華》二經同視為圓教，義理並無殊別，但在化儀上以前經為「頓中之圓」，後經為「漸中之圓」；又說圓教即是頓教（圓頓），前經為「頓頓」，後經為「漸頓」。³這種說法，有以華嚴宗判教匡限智顛判教之嫌，湛然批評這種對比，說《法華經》的「漸頓」其實是「漸後之頓」，意在「開漸顯頓」（開顯方等和般若二時中所含的頓教義），是在與前二時中的「漸中漸」相對，所以也可稱為「非漸漸」，不是想在化儀上與《華嚴經》區分。⁴各宗師匠多對自家所宗經典有所維護，在融通《法華經》與其他經論的義理之時，又有所區別。

時序進入宋代，整體佛教文化環境較注重融通精神，三教會通、諸宗融合獲得甚大進展。在《法華經》方面，於天台學系注釋書之外，戒環的《法華經要解》最受重視，廣為後代學人參考與引用。戒環主張《華嚴經》與《法華經》的地位平等與教義相通，共譜如來一代施教的始終，他更嘗試通過華嚴義理來詮解《法華經》。⁵然而，他所依據的華嚴義理，事實上不離以《楞嚴經》為基礎而融通其他經說的一種簡約佛性觀點，近於理事無礙觀，少見事事無礙的無盡圓融之義。⁶河村孝照評介明代的十三部《法

頁75-114。

³ 參見《大正藏》冊36，頁50上。

⁴ 參見《法華玄義釋籤》卷2，《大正藏》冊33，頁825下。

⁵ 參見《法華經要解》卷1的「通述己義」部份，《新纂卍續藏》冊30，頁280中-下。

⁶ 參見拙著：《宋代戒環的法華思想》，《揭諦·南華大學學報》，第20期（2011年1月），頁75-121。

華經》注疏，屬於天台系統者計有六部。其餘注疏包括：如愚《法華經知音》，參照天台與戒環之說，從教禪一致的立場闡發經義；無相《法華經大意》參照戒環的注疏從禪教一致的思想觀看此經；焦竑所編《法華經精解集林》是以戒環之說為軸，摘取諸家注疏與佛教典籍的文句；圓澄《法華經意語》以禪宗心得釋經；通潤《法華經大竅》主張《華嚴經》與《法華經》一貫之旨，也展現如來住於自心蓮華中的禪宗立場。至於德清的《法華經擊節》，用明末佛教界的諸宗融合思想解釋《法華經》，更述說《華嚴經》與《法華經》始終一貫，所說真意實相一致；又其《法華經通義》則言戒環以華嚴天台兩宗一致之說注解《法華經》，但過於簡要而未盡始終源本，他因而更深入地發明《華嚴》《法華》始終一貫的大旨。⁷關於通潤的《法華經大竅》，雖有融通《華嚴》和《法華》二經之說，但他如此述說此義：「《佛華》所談，純被上機，故頭頭法法，直顯法身圓滿無礙之體，本來具足，不假脩成，故不勞轉變。《法華》所說，曲引權機入法界門，故有轉變之說。然轉與不轉，變與不變，盡屬化機，大事因緣本無是事，切不得以情見作兩概會。要知妙法隨緣不變，不變隨緣，原非有定，不可以轉不轉作死語定之。」接下來更依禪宗意趣加以會通。⁸整體而言，不脫禪宗立場的佛性論述，未見精深的華嚴特殊思想。因此，真正能對這兩部經典做深層會通者，當推明末三大師之一憨山德清的《法華經》注解。

⁷ 參見河村孝照：〈中國明代における法華受容の諸相〉，田賀龍彥編：《法華經の受容と展開》（京都：平樂寺書店，1993年），頁593-637。

⁸ 參見《新纂卮續藏》冊31，頁674上-下。

關於德清的佛典注疏，王紅蕾指出《華嚴經》與《法華經》是他用心注解的二部經典，但「德清在佛學傳承上，與倡導『法界圓融』的《華嚴》一系更為接近，而與揭示『實相』的《法華》較為疏遠。」⁹徐頌鵬認為德清將《華嚴經》視為佛教教義的最高表達，此經為「頓」與「圓」的教義，相對於《法華經》的「漸」與「終」教義。《華嚴經》是報身佛所說的根本法輪，純粹而尊高；《法華經》為應化身佛所說的方便法門，是將其他枝末法輪的經典會歸於一乘的攝末歸本法輪。《華嚴經》可說是其他經典的胞胎(womb)。¹⁰是否可用「頓」與「漸」的簡單標準及「圓」與「終」字面區別以判定兩經的高下，是值得商榷的，詳情有待對德清著作的進一步考察。夏清瑕依德清所述「華嚴」五教判而說《法華經》為「終教」。¹¹此點忽略德清的說法與原本華嚴判教說的差異對比。對於德清《法華經》注疏的專門研究，有馮煥珍〈憨山大師對《法華經》的參悟與判釋〉一文，首先介紹德清參悟《法華經》的過程，接著「以終教判《法華》所屬教乘」一節為判教論，其中對華嚴五教說之「終教」與德清使用之「終教」的意義並未甄別。「以如來藏自性清淨心顯經之體」一節，闡釋德清以如來藏心解《法華經》實相，說明此常住真心的經論之本

⁹ 參見王紅蕾：《憨山德清與晚明士林》（北京：中國社會科學出版社，2010年），頁100-103。

¹⁰ 參見 Sung-peng Hsu. *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing*. (University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1970), p149.

¹¹ 參見夏清瑕：《憨山大師佛學思想研究》（北京：學林出版社，2007年），頁118-119。

是《華嚴》、《楞伽》、《起信》等佛典，只是作者在論說此「一真法界如來藏心」的意義時獨立於《法華經》脈絡，忽略德清如何據此思想概念以疏通此經。再一節「以開示悟入明經之宗」為科判論，以天台科判作為參照，對德清科分此經的方式與內容給出概略說明，但對開、示、悟、入各分的教化作用與前後連結缺乏明白解說。¹²

鑑於當前的學術成果對德清法華思想仍缺乏深入與適切的解明，本論文研究德清的法華思想，以其《法華經擊節》與《法華經通義》為主要文本，輔以《憨山老人夢遊集》中相關於《法華經》的論述，對他的《法華經》注釋進行通盤與深層的梳理。全文擬聚焦於判教論、科判論與真心實相論，配合《法華經》的文脈與義理，闡釋德清關於此經的思想特色。這三論是由外而內，由廣而約，層層解析德清注釋《法華經》的觀照視角與主要思想。判教論解明德清在前賢判教說的基礎之上，如何判釋《華嚴》與《法華》二經之間的義理關係，從而為他融通兩經，以前經釋後經提供理論依據。科判論考察德清如何以開示悟入的架構貫串整部經典，賦與全經各部份以重要的思想意義。真心實相論探討德清在其《法華經》注疏中所呈顯的中心思想，以及如何據此發揮該經義理。

二、華嚴與法華平等相成的判教論

德清在《法華經通義》「懸判」部份，並未提出自己的獨特判教體系，而是徵引天台與賢首二宗的判教說，而聚焦於《法華

¹² 參見馮煥珍：〈憨山大師對《法華經》的參悟與判釋〉，釋妙峰主編：《曹溪一一禪研究（二）》（北京：中國社會科學出版社，2003年），頁436-460。

經》和《華嚴經》的分判，藉以帶出他個人對兩經義理層次與教化關聯的理解。就行文內容來看，德清似較認同華嚴宗的判教架構，但他所引述的華嚴宗判教，部份名相概念與法藏和澄觀的說法不盡相同，尤其是對《法華經》的判攝與華嚴傳統差異甚鉅，必須注意釐清此點，否則難以真正對顯出德清有異於前賢的判教思想特點。德清認為天台與華嚴「二師似有相左，蓋各有所尊耳」¹³，引文中的「似」字應在表達表面上的說法不同並非真正的差別，不過是各人在凸顯自家所宗經典罷了。這句話暗示著德清有別於前賢的高下判攝，嘗試對二經平等看待與調和義理的判教意圖。這種判教觀點受到戒環的影響，在「懸判」末尾說：「溫陵約（《法華》）與《華嚴》相為始終，最為有見，第未盡發揚耳。但諦觀經旨，融會教觀，妙契佛心，則了無剩法矣。」¹⁴他非常肯定戒環視兩經義理相互融通，一始一終共成如來一代教化的判教言論，但也表示出對戒環詮說內容未盡滿意的話語。他做了比戒環更為進層與縝密的思考，將兩經義理進行緊密的融會，此點會於下文論及。

天台以《法華經》為立宗經典，智顛的判教學說通過教義內容（化法四教）與施教程序（化儀四教）二方面論證《法華經》相對於《華嚴經》與其餘諸經的圓滿性格。德清引述天台化法四教判釋《法華經》的義理精神及其與《華嚴經》相對比的梗概，最後加上自己的評論：

¹³ 見《新纂卍續藏》冊31，頁524中。

¹⁴ 見《新纂卍續藏》冊31，頁525上。

天台智者大師分而為四，謂藏、通、別、圓。以此經為純圓；以《華嚴》為別圓，謂帶別明圓。……天台以為純圓者，意謂此經純談實相，如大白牛，純一無雜，三乘同歸，五性齊入，理無不徹，事無不盡，究竟為圓。而以《華嚴》為別圓者，以四十二位之行布，謂借別明圓，此則未盡圓融果海、事事無礙稱性之極談。故獨尊此經，不無貶損。以天台親悟法華三昧，得處稱尊，以顯法勝妙，非謂抑揚賢首。¹⁵

天台化法四教以圓教的圓滿中道、三諦圓融為最高教理，視別教中道為不與空假二諦相即的「但中」之理、隔歷三諦。在觀行方法方面，圓教觀法是一心中同觀空、假、中三諦的「一心三觀」，別教則是先空觀，次假觀，後中觀的「次第三觀」。智顛《維摩經玄疏》卷4言及《華嚴經》兼有別圓二教的理由：「若《華嚴經》但具二教所成：一、別教；二、圓教。所以者何？別教則諸菩薩宣說歷劫修行四十二心斷結行位皆差。圓教明一心具足一切諸行，從初一地具足一切諸地功德。」¹⁶意謂《華嚴經》雖主要演說一位一切位的圓教法義，也兼見菩薩於四十二階位次第修證以淨治煩惱的別教意旨。因此，《華嚴經》整體內容並非全屬圓教至極之說，不如《法華經》全談實相的純粹圓教，天台據此標準判前經不及後經圓滿。《法華經》除了純談圓教實相之外，更在施教程序上預先以其他經典調熟眾生根機，最後讓三乘（聲聞乘、辟支佛乘、佛乘）、五性（無種性、聲聞定性、獨覺定性、不定種性、菩薩種性）等一切原本根機不同的有情全都悟入圓教

¹⁵ 見《新纂卍續藏》冊31，頁524中。

¹⁶ 見《大正藏》冊38，頁544中。

的佛知見。此事勝於《華嚴經》未先行調熟眾生根機而頓說圓法，致使部份聽眾無法理解。對《華嚴經》多所青睞的德清對於天台如此判釋方式並非全盤接受，最後指出智顛親身體悟法華三昧，所以他的判教學說意在彰顯所悟《法華經》真理的殊勝微妙，非想貶抑《華嚴經》。這是在替智顛說話，其中隱含重要的信息，德清不樂意見到將《華嚴經》置於《法華經》之下，強調智顛依《法華經》而悟所以獨尊此經，此種論點也可為他想融通二經的理念鋪路。

德清另外引述了華嚴宗的五教說，但不知何故而對「終教」的意義有所曲解，因此在繼續討論其說之前，對華嚴判教說的適當了解有其必要。華嚴宗法藏的五教判將教義依淺深層次分為：一、小乘教，小乘諸宗的教義，如四《阿含經》與《毘曇》、《成實》等論。二、大乘始教，說一切法皆悉真空，如《般若經》與《中論》、《百論》等。三、終教，空有雙陳，說一切法唯是真如，如來藏含具真實功德，如《勝鬘》、《密嚴》、《涅槃》等經，《起信》等論。四、頓教，不透過語言文字直顯離言絕慮的真理，如《楞伽》、《維摩》、《思益》等經所明。五、圓教，如《華嚴經》別教一乘，顯示諸法主伴具足，無盡自在。¹⁷大乘始教在前述「空始教」之下，還包括「相始教」的唯識教義。另外，一乘教除「別教一乘」之外，尚有《法華經》教的「同教一乘」，《華嚴一乘教義分齊章》卷1言：

¹⁷ 參見《華嚴一乘教義分齊章》卷1，《大正藏》冊45，頁481下-482上；及《華嚴遊心法界記》，《大正藏》冊45，頁642下。

一者，如露地牛車自有教義，謂十十無盡、主伴具足，如《華嚴》說，此當別教一乘。二者，如臨門三車自有教義，謂界內示為教，得出為義，仍教義即無分，此當三乘教，如餘經及瑜伽等說。三者，以臨門三車為開方便教，界外別授大白牛車，方為示真實義，此當同教一乘，如《法華經》說。¹⁸

《華嚴經》所說即為界外大白牛車所喻的圓教義；《法華經》亦具此種層次的教理，只是還聯繫到界內三車的方便教義，所以用「同教一乘」之名以與《華嚴經》做出區隔，但二經皆為圓教所攝。¹⁹德清於澄觀的《華嚴經疏》用力甚勤，依之撰寫《華嚴綱要》八十卷²⁰，澄觀所述當是他了解華嚴判教說的主要來源。《華嚴經疏》卷2說：

言五教者：一、小乘教；二、大乘始教；三、終教；四、頓教；五、圓教。初即天台藏教。二、始教者，亦名分教，以

¹⁸ 見《大正藏》冊45，頁480上。

¹⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2說：「若依圓教者，有二義：一、攝前諸教所明行位，以是此方便故。二、據別教有其三義，……。」（《大正藏》冊45，頁489中）圓教的第一義即含攝先前諸教的「同教一乘」，第二義為「別教一乘」。

²⁰ 《慈山老人夢遊集》卷18〈答吳觀我太史·又一〉說：「切念華嚴一宗，為吾佛根本法輪，清涼為此方著作之祖，其《疏》精詳，真萬世宏規。但《鈔》文以求全之過，不無太繁，故使學者望洋而退。……山野自少留心於此法門，今嗟老矣，掩關山中，注意研窮，欲單觀《疏》文，提挈綱要，去繁取簡，務明大旨，在不失作者之意。」（《新纂叢書》冊73，頁594中-下）

《深密》第二、第三時教，同許定性二乘俱不成佛，故今合之總為一教。此既未盡大乘法理，故立為初；有不成佛，故名為分。三、終教者，亦名實教，定性二乘、無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，故立為終；以稱實理，故名為實。上二教並依地位漸次修成，故總名為漸。四、頓教者，但一念不生即名為佛，不依地位漸次而說，故立為頓。……不同前漸次位修行，不同於後圓融具德，故立名頓。頓詮此理，故名頓教。……五、圓教者，明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心即攝五位成正覺等，依普賢法界帝網重重、主伴具足，故名圓教，如此經等說。²¹

此處的「終教」側重一切眾生成佛的意趣，這是大乘《涅槃經》佛性說的最終主張。「圓教」則專以《華嚴經》的圓融無盡義理為代表。這段引文中尚看不到《法華經》的位置。在《華嚴經疏》同卷，澄觀明白地將以《法華經》為代表的「同教一乘」也含攝於圓教：「一乘有二：一、同教一乘，同頓同實故。二、別教一乘，唯圓融具德故。以別該同，皆圓教攝。」²²在區分《法華經》與《華嚴經》教說差異的同時，仍將二經皆判為圓教所攝。「以別該同」這個表達，隱含將同教一乘從屬於別教一乘的意味。關於「同頓同實」的意義，澄觀在《華嚴經疏鈔》卷10解釋：「言同教者，謂終頓二教雖說一性一相，無二無三，不辯圓融具德，事事無礙，故非別教。而別教中，有一性一相，事理無礙，言思

²¹ 見《大正藏》冊35，頁512中-下。

²² 見《大正藏》冊35，頁514上。

斯絕，同彼二教。」²³終教與頓教雖言及佛陀教說事實上唯有「一性一相」，卻未具體說明其內容為像別教一乘那種圓融無盡的精深義理；別教一乘亦含有與二教義理相通的「一性一相」之說，而能溝通此二教與一乘，明白講述它們在頓法與實法上得以共通的教說，即為《法華經》的「同教一乘」。

有別於華嚴判教對《華嚴》與《法華》二經做「別教一乘」與「同教一乘」的分判，德清雖參考華嚴五教說的架構，仍將《華嚴經》視為「圓教」，卻將《法華經》判屬「終教」：

賢首大師分而為五，謂：小、始、終、頓、圓。以此經為終教，以《華嚴》為圓教。……蓋《華嚴》乃報身佛，據實報土，稱性所演，圓圓果海法界圓融自在法門，依正塵毛，一一稱性週遍，雖言諸位義彰，因果交徹，無障無礙，故稱為圓。而以《法華》為終者，以此經乃化佛所說，據方便土，曲引三乘，同歸一極，所謂如來以一大事因緣故出現於世，欲令眾生開示悟入佛之知見。然佛知見者，乃一真法界如來藏心，舍那證之為法界海慧普光明智，是謂一乘常住真心。

24

他將《華嚴經》理解為報身佛於實報莊嚴土對大菩薩所說，縱使有四十二位次的行位展示，但非因此即如天台所說的「別教」次第，其教說內涵仍含攝於圓融無盡、位位交徹的華嚴義理世界。

²³ 見《大正藏》冊 36，頁 71 上。

²⁴ 《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 524 中-下。

²⁵ 《法華經》著重佛知見的開示悟入，以方便法導引三乘行者，令他們同歸一乘終極真理，所以是應化身佛在方便有餘土²⁶所說。有趣的是德清說到《法華經》的「佛之知見」就是「一真法界如來藏心」、「一乘常住真心」，通於「法界海慧普光明智」的華嚴佛智，含有融通如來藏心與華嚴佛智的意義。這裏最大的問題是依據華嚴宗判教，《法華經》並不屬於「終教」，終教義理也非相通於圓教。想要澄清這個問題，必須進一步考察德清對「終教」概念的理解。

關於「終教」立名的原委，法藏《華嚴經探玄記》卷 1 說：「終教者，定性二乘、無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。」²⁷又澄觀在《華嚴經疏鈔》卷 8 說：「由前定性二乘及一闡提皆不成佛，故名為分，亦名為始。今既盡理，所以名終。」²⁸「終教」是相對於「大乘始教」而說，含有「終極」之意，始教不顯一切眾生成佛的意義，尚未盡說大乘高明成熟的義理，終教則明白揭示這番道理，所以得此名稱。然而，華嚴判教的這個「終教」義源自傳為華嚴二祖的智儼，應是就「三乘」中

²⁵ 《慈山老人夢遊集》卷 46〈化生儀軌〉言：「實報莊嚴土，此即二十重華藏世界，乃我盧舍那佛曠劫修行，感稱法界量無盡莊嚴之妙土，即《華嚴經》所說重重無盡世界莊嚴者。此乃報身佛所居，單為十地菩薩轉大法輪之淨土，即二乘聲聞不見不聞。」（《新纂卍續藏》冊 73，頁 779 下）

²⁶ 方便有餘土為阿羅漢、辟支佛和地前菩薩等聖者所共居，他們已斷除見思惑，解脫三界生死，但仍未斷盡根本無明。

²⁷ 見《大正藏》冊 35，頁 115 下。

²⁸ 見《大正藏》冊 36，頁 61 下。

的「大乘」論始教與終教，尚未納入「一乘」。²⁹在《法華經通義》中，德清則將「終」的意義解釋為如來教化因緣將終的「終結」之義：

初成正覺於菩提場，即稱此（一乘常住真）心，演說《華嚴》，頓彰圓融無礙法界，獨被大機，而小根在座，如盲如聾，所化不廣，所謂一門狹小，未盡本懷。故觀樹經行，三七思惟，將一乘法分別說三。故以同體大悲，不起於座，遍現十方，垂應化身，示從兜率降王宮，八相成道。於鹿野苑，說四諦法，度諸眾生，而諸聲聞雖證涅槃，而於一乘佛之知見杳然絕分。因此費佛四十年中權巧方便，彈呵淘汰之功，至此法華會上，眾志貞純，纔信佛心，乃有成佛之分，故一一授記，方遂如來出世本懷。至此利生之緣將終，故云終教。此約化儀事畢為終。³⁰

這種「終教」概念全然不同於華嚴五教說的終教意義，因此不應用華嚴判教觀點來理解德清對《法華經》的判釋。華嚴五教說含有依教義淺深作為標準以區分諸教的意義，德清言及此處使用「終教」一詞卻是根據「化儀」而說，似乎帶入天台判教的觀念。天台判教說有依教義內容所判的「化法四教」，及依施教方法所分的「化儀四教」，但其化儀四教是頓、漸、秘密和不定諸教，並未包含終教，所以德清只是單純借用「化儀」這個名稱，與天

²⁹ 參見智儼所撰《華嚴五十要問答》卷2「二十六諸經部類差別義。序分品集眾文釋」，《大正藏》冊45，頁523上-中。

³⁰ 見《新纂卍續藏》冊31，頁524下。

台如何依化儀判釋《法華經》並無直接關涉。³¹德清運用這種特殊的「終教」化儀意義來理解《法華經》的教學地位，與他用教義標準判《華嚴經》為圓教，不必然表示兩經在義理層級上有高下之別。

德清雖然依化儀判《法華經》為終教，但若就教義內容來看，此經同時具有「圓」的意涵，只是其演說圓義的模式與《華嚴經》有所別異：

此約化儀事畢為終。而稱圓者，乃收因結果，究竟攝入果海之圓，非自住圓融果海之圓也。故《華嚴》為頓圓，如日出先照高山；此經為漸圓，如合殊流而歸於海。若龍女成佛，亦名圓頓。《大論》所明二經歸趣，皎如日星。³²

《華嚴經》是用頓說方式開演圓教，顯明如來自住的圓融果海，為「頓圓」；《法華經》連結到漸進方式闡明圓教，會合諸乘而回歸一乘果海，為「漸圓」。這種區別相類於華嚴判教的「別教一乘」與「同教一乘」之分。引文中所說《大（智度）論》對二經意趣的分辨，是在指陳該論解釋共般若與不共般若之處，《華嚴經》只為地上菩薩說，不共於聲聞眾，為別教一乘，其他大乘經典則共聲聞眾而說。³³《法華經》的主要意旨，就是在聲聞弟

³¹ 關於天台判釋《法華經》的梗概，可參見拙著《〈法華經〉於中國佛教的判教地位——從鳩摩羅什到法藏》。

³² 見《法華經通義》卷1，《新纂卍續藏》冊31，頁524下。

³³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1說：「《大智度論》云：般若波羅蜜有二種，一、共；二、不共。言共者，謂此摩訶衍經及餘方等經，共諸聲聞眾集共說故。」

子根機成熟之後，講說如來出世本懷，使他們樂意領受一乘法義而進入真實佛乘的實踐。兩部經典確實呈現出差別的教說意趣。《法華經》的「漸」是結合此經以前方便諸經的化導程序，不必然指此經所述義理仍為漸法，德清在〈王芥菴朱白民請益〉一文將《華嚴經》判為「圓頓」、「佛之頓法」（其中四十二階位是「即頓之漸」）；中間的三乘法為漸法；最後到《楞伽》、《法華》、《涅槃》等經為「頓示佛性種子」的「由漸而頓」；然而，對於《法華》等經的頓教意涵仍缺乏說明。³⁴《法華經擊節》對此正好有具體分析：

一代時教其所顯者，唯一乘理行因果而已。由前四十年中根機未熟，故所開示者特三乘理行，……不得離言之旨，故佛於般若會上多方淘汰，根機漸熟，故前此於楞伽會上，說離心意識自覺聖智境界，以破外道妄想之見，以祛小乘名言之執，直示究竟一乘實相離言之道，直欲眾生現前頓證諸佛自覺聖智之地。今則已蒙直指人人本有佛之知見，即是諸佛自覺聖智，則諸聞者易信易入，根機已熟，故於此法華會上，依前智境直示妙行以為真因，將欲依此真因頓契真果。³⁵

另外，在《法華經通義》中也有類似解說，更言《法華經》「純談實相，一色一香皆歸中道，顯行圓境妙。理行既圓，心境皆妙，

不共者，如不思議經，不與聲聞共說故。解云：不思議經者，彼論自指《華嚴》是也。以其唯說別教一乘，故名不共。」（《大正藏》冊 45，頁 479 中）

³⁴ 見《憨山老人夢遊集》卷 12，《新纂卍續藏》冊 73，頁 538 中-下。

³⁵ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 516 上-中。

佛之知見了此而已，如來出世本懷無餘事矣。」³⁶德清雖然區分《法華》與《華嚴》二經的意趣差別，但也展現會通二經圓滿教理的努力。《法華經》雖共聲聞眾而說，但此時他們根機已熟，已由聲聞乘人回歸到大乘行者，佛陀得以在此經中「純說實相」，也就是理圓境妙的「佛之知見」。佛智是德清會通兩經一乘義理的關鑰所在，在早先的引文中即見到德清說「佛知見」就是「一真法界如來藏心」、「一乘常住真心」，也就是盧舍那佛體證此心而成的「法界海慧普光明智」。德清的諸般說法使得《法華經》也獲得了圓義與頓義，大大縮小了兩部經典的義理距離。《法華經》屢言「諸法實相」與「佛之知見」，卻未給出具體意義的詳細說明，如何詮解此經的佛智內涵就成為注釋家的重要工作。《法華經》旨在闡述如來出世本懷，《華嚴經》則重在圓滿佛智的論述，德清在佛智層面融通了二部經典，可為他所關注的《法華經》佛知見充實具體的意涵。

德清對於《華嚴經》與《法華經》的教相判釋既分辨它們的教說意趣不同，又致力於融通它們的內在義理，這應與他肯定戒環所言兩經本為「一宗」、「相為始終」的判釋不無關係。特別是德清判《法華經》為「終教」的意義，文字似取自華嚴五教，但觀念主要得自戒環判教的啟發。³⁷戒環主張兩經的思想一致，為如來一代教化的始與終：

³⁶ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 525 上。

³⁷ 前述德清《法華經通義》明《法華經》為終教的段落，言及法華會上「眾志貞純」，在他之前只有戒環《法華經要解》的「眾志貞純」與之雷同。而且戒環此段正說到《華嚴經》與《法華經》為如來一代教化的始終。詳見本文接續的分析。

嘗謂《華嚴》、《法華》蓋一宗也。何以明之？夫法王應運出真兆聖，唯為一事，無有餘乘，是以首唱《華嚴》，特明頓法，雖知根鈍，且稱本懷。及乎怖大昏惑，乃權設方宜。至於眾志真純，則還示實法。然則二經一始一終，實相資發，故今宗《華嚴》而科釋也。³⁸

《華嚴經》頓法所示義理內容，同於《法華經》的實相之法，二經前後互補共同完成一乘實相妙法的教化，這是戒環據《華嚴經》思想詮釋《法華經》的合理基礎。如本節開頭一段所示，德清認為戒環對二經融通這方面意義未有足夠的闡發，他因此應在追求一種更精深、更緊密的融通。例如，在解釋《法華經》經名的「釋題」部份，德清如此說：

題稱「妙法蓮華經」者，乃直指一真法界如來藏心以立名也。……是以舍那如來證窮此心，故心境一如，凡聖平等，眾生本具。……良由諸佛悟之，而為普光明智，名佛知見。眾生迷之，而為無明業識，生死根株。一見此心，當下是佛，此心之妙也。華藏世界依正莊嚴，重重無盡，微妙圓融，塵毛草芥，依心而立，實相無相，此境之妙也。心境不二，純是一真，故稱妙法。……依此一心建立法界，名蓮華藏，是以真妄交徹，染淨融通，因果同時，始終一際。故約喻則取

³⁸ 見《法華經要解》，《新纂卍續藏》冊 30，頁 281 上。

相蓮華，約法則直指心體也。然而此心，在佛則為普光明智，亦名實智，又名一切種智，亦名自覺聖智，故名佛知見。³⁹

德清此處將《華嚴經》的「普光明智」、《楞伽經》的「自覺聖智」與《法華經》的「佛知見」融通成一氣。「妙法」指的是徹見法界實相，境智冥合的圓滿佛智，《華嚴》與《法華》二經的教說通向同一佛智的顯豁。「蓮華」所喻，即為華嚴法界全體具現的蓮華藏世界，染淨諸法交融互滲，十世時間相即相入，重重無盡，圓融無礙。藉由以《華嚴經》為本綜合其他經論所建立的一乘常住真心思想，可將兩經的佛智心境之妙貫通起來。因此，德清注釋《法華經》的目標，是在「宗《華嚴》發明如來如來出世為一大事因緣」，及「會通全經，以歸開示悟入佛之知見，發明《華嚴》始終一貫之大旨，以暢如來出世之本懷。」⁴⁰二經在化儀上是始終相成，在核心義理上則為一致，均在顯明真心佛智。

三、開示悟入為本的科判論

科判是對全經結構的綱目展示，以提綱契領的方式呈現一經內容的前後貫穿及諸品章段的主要意旨。德清說明《法華經》的科判主要見於《法華經擊節》，這本書是對《法華經》的根本意趣和全經科判的解說。另外，《法華經通義》在各品注釋之初也有科判的說明。德清參考天台和戒環的注釋書以疏解《法華經》，在科判方面尤以戒環的某些觀點對他有所啟發，但他更有個人獨具創獲的思想表達。

³⁹ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 525 上-中。

⁴⁰ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 524 上-中。

戒環《法華經要解》將《法華》一經二十八品判為序分一品，正宗分十九品，流通分八品。在流通分八品中，〈如來神力〉和〈囑累〉二品的主要意旨是「付授」，是囑託授予此經的部份；至於最後六品則性質不同，意在「全體前法，示現行境，流通是道，名以行契智常然大用之門。」⁴¹末六品根據先前諸品的一乘深妙義理體現一乘真實妙行，顯明以智為體，以行為用之智行合一的菩薩修證典型。戒環在解釋經題部份說明《法華經》全經智體與行用雙彰的主要結構：

夫證是法者，必以大智為體，妙行為用。智譬則蓮，行譬則華。智行兩全，乃盡其妙。故經文始於一光東照，智境全彰；終於四法，成就行門，悉備正宗之初。三周開示，皆所以明體也；〈囑累〉之後六品敷揚，皆所以明用也。中間轍迹無非智行旁顯，體用兼明。彰實相之大全，列開悟之真範，發明種智，成就果德，故若有聞者無不成佛，凡能領悟即得授記，一事一相無非妙法也。⁴²

他主張《法華經》正宗分大旨在闡說一乘智慧之體，尤其是在三周說法部份（第二〈方便品〉至第九〈授學無學人記品〉）；全經最後六品講述菩薩依體起用的真實妙行典範，以完成正宗分所示智體的究竟覺證；其餘諸品不外體用智行的輔助說明。《法華經》由此義理次第，令所有聞經者首先理解如來真實智慧的內涵，其次藉由修學增進領悟，最後體現智行相合的真正妙法實

⁴¹ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 281 中。

⁴² 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 281 中-下。

踐，通向佛果的終極體證。戒環的智行科判觀念應源自其華嚴思想，他在《華嚴經要解》解釋經題說：「大方廣佛，標本智也；華嚴經者，詮妙行也。本智即平等佛性，妙行即本真德用也。……清涼云：大方廣者，所證法也；佛華嚴者，能證人也。其所證者不離本智，其能證者不離妙行，蓋一揆也。……此經立題，先果後因，而兼舉者，何也？先果後因，示斯果佛先所固有，特藉因華莊嚴而後顯著。兼舉者，欲因果相資也。蓋非果則因無以立，非因則果無以成，是以此經初則舉果勸修，次復舉行趣果，一經之體，一題可見矣。」⁴³意謂《華嚴經》先明如來果智，勸人以此為修證理想，其次說明修證方法與行位，使行者藉此踐履而證果。就說法引導行者而言，如此的果智與妙行拆開兩截來說只是一種方便，在佛的高妙境界（應可包含高階菩薩的層次），本智為體，妙行即為其本來真實功德的作用展現。戒環運用同樣的智體行用、以行契智的觀念解釋《法華經》的經題並科釋全經。

德清將《法華經·方便品》中「諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。……諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世。欲示眾生佛之知見故，出現於世。欲令眾生悟佛知見故，出現於世。欲令眾生入佛知見道故，出現於世」⁴⁴這一段話視為《法華經》中心主題，於是便以「佛之知見」的開、示、悟、入作為科分全經的大綱，這是他的特殊觀點。其實，位於開、示、悟、入這四分之下更為底層的結構，還有以圓理（智）與妙行（行）為準的前後二分，指點智行冥合的實踐理想。《法華經擊節》說：

⁴³ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 451 下。

⁴⁴ 見《大正藏》冊 9，頁 7 上。

始於一光東照，顯法界之真機；終於四法成就，證普賢之常德。由是觀之，則全經二十八品，通為發揮開、示、悟、入佛之知見四字而所敷演者，皆光中境界而已，此外何有剩法耶？所以然者，由眾生本是佛之知見，奈何本有而不知，觸目而不見，今欲返妄歸真，必須先悟本妙明心，故先示理境；然後依理起行，淨治塵沙、無明之惑，方能證入。然此真理非智莫照，故先依文殊大智以創始；非行莫證，故後以普賢妙行以成終。故前二十二品，皆顯示一乘圓理，意將依此圓理而為真因。後六品，皆顯示一乘妙行，意將依圓理而起妙行，依妙行而成妙德。智行冥合，理智一如，方證妙果，故以普賢四行以收功。所謂無不從此法界流，無不還歸此法界。⁴⁵

《法華經》全經二十八品，初品為序分，敘述說法因緣。其次二十七都屬正宗分，第二〈方便品〉至第十〈法師品〉為開佛知見分；其次〈見寶塔〉一品是示佛知見分；第十二〈提婆達多品〉到二十二〈囑累品〉為悟佛知見分；最後六品，從〈藥王菩薩本事品〉至〈普賢菩薩勸發品〉為入佛知見分。流通分只剩末品最後幾句話。⁴⁶這種科分方式的一項特色是流通分極短，全經各部份都含具重要的思想與實踐意涵。序分及正宗分的前二十一品闡明一乘圓理，以資為真實修行的思想根據；正宗分最後六品，彰顯以一乘圓理體悟為本所起的一乘妙行，顯示成就佛果之前的高階實踐。依圓理領悟而起的實踐始為成佛的真實因行，在這種修

⁴⁵ 見《新纂卍續藏》冊31，頁516下。

⁴⁶ 參見《法華經通義》卷1，《新纂卍續藏》冊31，頁526上。

證層次中，大智與妙行已相融為一。德清這種依智與行科分全經的結構，非常類似戒環智行相資的觀念。

「開佛知見」部份意在顯示眾生本有妙明真心，即佛之知見，卻迷惑而不自知，諸佛因此首先開曉佛知見的深妙智心，作為進一步領悟和修證的義理基礎。關於這部份諸品的重要意義，德清在《法華經擊節》中說：

九品經文，雖曰三周說法，授三根記，其實別為大開一切眾生平等佛慧也。以此佛慧各各具足，無欠無餘，但能知此，無不頓證，故曰凡有聞法者，無一不成佛。若有以此法而教人者，即為大法師。意顯此事雖則人人具足，……此但正因佛性耳，是須必藉緣因方能顯了，而法師者即緣因也。但能心契佛心，行契佛行，所謂入如來室，著如來衣，坐如來座，意顯能信解受持此等法者即是法師也。……至若譬喻、因緣種種之說者，皆欲顯此常住佛性，第一義諦，一心之妙，皆光中之境，吾人日用之事耳。故但有能信此法者，即入法位，所以乃至持一偈一句，一念隨喜者，我亦與授菩提之記，故皆一一授記成佛。唯是但因方便開曉令生信耳，非由解行而證入也。⁴⁷

這九品闡說一切眾生所具的平等佛慧，這是眾生得以成佛的根據，但先須加以開顯，使他們能夠明了此義，建立成佛信心及引導正確的修行方向。〈方便品〉的原理講述，〈譬喻品〉的借喻

⁴⁷ 見《新纂卍續藏》冊31，頁517上。

開曉，都在幫助聞經者理解自己本具圓滿佛性與成佛潛能，以確立修學一乘法的堅定信念。宣說眾生本具佛性，只為「正因佛性」的層面，尚須憑藉「緣因佛性」的實修因緣以提升理解程度，此即〈法師品〉的功用，本著慈悲、忍辱、空慧的德行，信解、受持、弘通此經，由此而深理解。如能確實信受此種圓理，即等同進入真如正位，所以獲得如來的成佛授記。《法華經》所說妙法既是至深至奧的法義，非藉一朝一夕的演說即能令聞法者發起信解，此事聯繫到宣講此經之前的種種經典教授。前四十年中根機未熟，所開示者只是三乘教理與實踐的方便法門。然而，因當時所顯教理並未圓滿，據之而做的修行即非成佛真行。雖說是方便權法，仍是進入佛智慧的門徑，背後真正用意指向一乘佛果的體證。其間經過不同階段的經教以調熟根機，到法華會上信受本有佛性的慧根已然具備，所以如來直接演說佛知見的圓妙真理，聽講大眾也易於生起信心。⁴⁸開佛知見的階段作用，在於真實信心的發起，讓聞經者信受高妙圓理，相信自己具有如來智慧。

「示佛知見」部份只包含第十一〈見寶塔品〉一品，此品內容為過去多寶佛塔為證明《法華經》而從地中涌現於虛空，發出洪亮聲音宣示釋尊所說內容為真實。想要開啓多寶佛塔的門扉，會集釋尊的十方分身諸佛為其條件。釋尊於是三次將娑婆世界連及週邊眾多世界變現成清淨莊嚴國土，將其連通一片，以便容納難以計數的分身諸佛。當分身諸佛聚集之後，釋尊開啓塔門，與多寶佛全身舍利共坐塔中。德清將此品作用理解為聞經者雖已了知自身本具佛性，相信自己能夠成佛，但分別心識的認知模式尚

⁴⁸ 見《新纂卍續藏》冊31，頁516上-中。

未盡除，以致與法身實相仍有所隔礙，必須藉助佛力為他們顯現法身常住的真實理境，以強化他們對佛知見的完整理解。《法華經通義》卷4說：

此品來意，判為示佛知見者，以顯示如來常住法身，直指淨土實報真境，欲令眾生知此見此法身境界，乃為佛之知見。一往但以言說開曉，今則的以實事指示，故此品單約示字也。⁴⁹

德清此處所言的佛知見除法身理境之外，還包含報身佛實報莊嚴土的意義。過去多寶佛身的現前顯現，有助消除聞經大眾的生滅之見，而見不生不滅的常住法身。將娑婆等世界三變為淨土，可除去他們的淨穢之分，示現華藏世界的實報莊嚴境界。十方分身諸佛充滿釋尊所變現的淨土，顯示塵塵刹刹觸目無非實相真境。以上這些不二境界都是如來真實知見的具體內容。前一階段開佛知見只了知「自心的真實」，偏於心的面向，這一階段進入了知「境界的真實」，心境交融，較全面地見到「佛之知見」的智境二面，得知一切法即心自性的自心妙義。⁵⁰到此階段，初步完成對佛知見的整體理解，並能深信不疑。德清對多寶全身不散、三變穢土成淨、分身諸佛畢集的意涵採取如此的理解，似受到戒環注釋的部份影響，但詮說內容詳明許多，且更具系統⁵¹，而他對

⁴⁹ 見《新纂卍續藏》冊31，頁559下。

⁵⁰ 見《新纂卍續藏》冊31，頁559下-560中。

⁵¹ 《法華經要解》於〈見寶塔品〉釋文言：「而此必三變淨土，乃能容受分身者，特因事顯法耳。蓋淨土妙境生佛本共，法身化體物我無虧，唯眾生識心

本品科判位置與全品大旨的精深詮解，則屬個人的獨到創獲，將此品與前後諸品的教化功用銜接得相當緊密。

在示佛知見分依憑佛力使聞經者了知自心真實與境界真實的整體佛知見內容之後，「悟佛知見」部份說明由理解進展到領悟的階段。〈提婆達多品〉顯示領悟並無難易和愚智之分，取決於一念的轉變，有求者雖經多劫而徒勞無功，無心者只在剎那間便得領悟。只要「法愛情忘，分別念息，自然了悟，便登不退」，能同八歲龍女一樣頓時成就等正覺。由此指點領悟佛知見的正確態度與方法。〈勸持品〉講說舍利弗等上乘弟子「法執未盡，我見未消」，以致不能領悟清淨圓滿的覺悟，必須如現場大菩薩那樣「上根利智，廣大悲心，難行能行，難忍能忍，妙契無生」，始具智慧與勇氣進入生死世間傳持《法華經》。藉此激發聲聞弟子的心志，擴展他們的知見領域，願同菩薩那般涉俗利生。雖已有能荷負大法之人，須有將他們提升到高層菩薩境界的修行法門，以讓他們心契佛心、行合佛行、住依佛住，〈安樂行品〉的淨戒、大悲、忍辱、空慧四安樂行正是領悟佛知見妙法的重要進路。〈從地涌出品〉藉地涌菩薩眾顯示長久依止這些法門修習，已能開發自心而領悟妙法的菩薩心靈境界。這些地涌菩薩久修

自染自局，故聖人因分身之來特與開示。初於娑婆一變者，滅眾生染緣也；次於八方再變者，遣識心礙也；後於八方復變者，廓法界真境也。三變之後分身畢集，多寶全現者，示染緣既滅，礙心既遣，真境既廓，則法身化體當處現前，一多圓融隨念自在。妙法大旨明此而已，故茲因事特與開示也。」（《新纂卍續藏》冊 30，頁 324 中。）戒環說明這些事件的思想象徵意義，部份觀點如「因事顯法」、「淨土妙境生佛共有」、「法界真境」等德清所承襲，但德清闡釋得更為精深，並將這些事件的意義串連為一個整體。

《法華經》，已體悟深妙的佛知見，這是法身層面之事，彌勒與現場菩薩都陷入疑惑，如來於是「大開秘密，直示本元常住心地」，於〈如來壽量品〉欲窮盡如來出世本懷，為讓聲聞弟子了解鹿野苑說法的應化身非真實佛身，釋尊明示自己的「法身全體」，令弟子們觀見即此釋迦化身便是真身⁵²，顯明「法身常住，隨緣普現，隱顯無礙」的法身妙義。不同於〈見寶塔品〉對法身全體的初步觀照，當時尚未將釋尊的應化身與他的真實佛身相互連結，此品則了知釋尊的真身「同是一身一智慧力」，對法身的領悟更邁前一步。⁵³

「悟佛知見」分尚包括第十七〈分別功德品〉到第二十二〈囑累品〉等六品。經過〈如來壽量品〉的示現，領悟法身常住、三界唯心之旨，至〈分別功德品〉說明了悟法身或自心的妙悟功德不可思議。⁵⁴〈隨喜功德品〉極力述說聞經隨喜的殊勝利益，更堅定二乘行者的願樂之心。⁵⁵前兩品讚歎持經的功德，至〈法師功德品〉講明持經法師能得六根清淨，此為法華三昧的特殊利益，現前即登上不退轉地，藉以發起二乘的精進不退之心。⁵⁶〈常不輕菩薩品〉以釋尊過去身的常不輕菩薩為例，說明堅定弘持此

⁵² 德清於《華嚴經綱要》卷 60 說明此義：「即此娑婆就是華藏，即此化身便是報身，正顯真應不二，染淨融通，生佛平等。」（《新纂卍續藏》冊 9，頁 126 下）

⁵³ 參見《法華經擊節》，《新纂卍續藏》冊 31，頁 517 下-518 中；《法華經通義》卷 5，《新纂卍續藏》冊 31，頁 574 下-575 上。

⁵⁴ 參見《法華經通義》卷 5，《新纂卍續藏》冊 31，頁 577 下-578 上。

⁵⁵ 參見《法華經通義》卷 6，《新纂卍續藏》冊 31，頁 580 中-下。

⁵⁶ 參見《法華經通義》卷 6，《新纂卍續藏》冊 31，頁 581 下。

經妙法的實踐。常不輕菩薩以平等的佛知見教化有情，縱使遭遇許多毀辱，也不生起一念疲厭之心，勸進二乘仿倣這個持經典範。以上諸品是釋尊在〈如來壽量品〉令二乘達於妙悟法身之後，知道「此妙法悟之為難，既悟守之為難，且於惡世弘持此經更難之難」，所以在這幾品中反覆叮嚀，以鞏固法身妙悟及堅定持經之心。⁵⁷其後，〈囑累品〉的功用在於：「以從前開示顯理已圓，當機悟心已徹，信解已真，是成佛之真因已具，則如來出世本懷已滿，正若長者父子情忘，即當委付家業，故說囑累為信解之終。」⁵⁸當對佛知見的信解與領悟已成，於此品囑託交付大法，圓滿如來出世說法的本意。至此悟佛知見的階段已完成，行將進入成佛真因的實踐。

「入佛知見」部份包含《法華經》的最後六品，一般科判論都將這幾品歸入流通分，德清特別主張將它們判為正宗分，以闡發其中所蘊含的深刻思想。這幾品的重要作用在於「明以行成德，以顯入佛知見之象」⁵⁹，顯明透過體悟佛知見的真實修行以圓滿成佛功德。先前諸品是「教菩薩法」，這六品是「依教修行以取實證」⁶⁰，呈顯領悟圓理以後智行合一的真實修證，徹底滌除遮蔽佛知見的因子。二乘領悟圓理之後，尚有微細無明習氣未能盡除，必須經歷事奉多佛廣修眾行的高層菩薩階位，以止觀妙藥淨治微細無明。〈藥王菩薩本事品〉以燃身喻破我執，燃臂譬破法執，顯明妙悟自心之後，用相即於真心的止觀破除俱生我執

⁵⁷ 參見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁583下。

⁵⁸ 參見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁587上-中。

⁵⁹ 見《法華經擊節》，《新纂卍續藏》冊31，頁519中。

⁶⁰ 參見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁588上。

及部份俱生法執，為菩薩初地到七地的行相，這些都憑藉法華三昧之力。⁶¹〈妙音菩薩品〉顯明以法華三昧之力不斷深進，登上菩薩八地，證平等真如；從八地起而進到九地、十地，得如幻三昧，居法師之位，能示現佛身等種種形象說法利生，圓應無方，此為一切色身三昧的實證。⁶²〈觀世音菩薩普門品〉所示現者為以法華三昧之力入佛知見，始覺真因圓滿，證入妙覺果海，滅除根本無明，大圓鏡智平等顯現；再由此覺悟境界逆流而出，現出十界身形，無思無作而圓應一切，這是妙法三昧的極致。《法華經》通過上述三品淨除修行者的餘習緣影，使他們究竟成就妙覺果證。⁶³至〈觀世音菩薩普門品〉，上上根人已能得證妙果，中下根人尚存餘習，須憑藉特殊的加持力量予以淨除，於是〈陀羅尼品〉明諸佛秘密心印的「神力加持」；〈妙莊嚴王本事品〉明「法力加持」，法身菩薩以真如熏習的法力自然修行，淨治無明，轉識成智；最後，〈普賢菩薩勸發品〉明「現身面言說加持」，感得普賢菩薩現身加持，證入妙覺。⁶⁴通過德清的發揮，《法華經》這最後六品成了上中下三根行者領悟法身意旨後，於菩薩十地的「入佛知見」的修證行相，最終都成就妙覺佛果。

德清科判《法華經》的特色，是以佛知見的開示悟入為主軸，逐步深進，將全經內容串連起來，並賦各品重要的修證意義。開佛知見分強調理解與信受自心即佛心，自己本具如來智慧。示佛

⁶¹ 參見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁588上-中。

⁶² 見《法華經擊節》，《新纂卍續藏》冊31，頁519下-520下。

⁶³ 參見《法華經通義》卷7，《新纂卍續藏》冊31，頁595上。

⁶⁴ 以上三品的科判說明參見《法華經通義》卷7，《新纂卍續藏》冊31，頁597下-598上、599上-中、610上-中。

知見分進一步顯示法身常住的佛智理境，將聞法者推進到佛知見的智境二面的整體理解。悟佛知見分是指導實踐方法以提升領悟能力，並顯示釋尊自己的法身全體，使聞法者達於佛知見的領悟層次並堅定惡世持經之行。入佛知見分將菩薩們的特殊事跡解釋為由智體發起行用的真實妙行，淨治微細無明煩惱，與菩薩十地與倒駕慈航的理念進行緊密連結。如此，整部《法華經》是完成佛知見的究竟覺證的次第教學。

四、顯明佛智的真心實相論

德清主張「佛之知見」的開示悟入是《法華經》的主題，其法華思想就環繞著佛知見的疏解而發。此外，《法華經》開講因緣的神通展示與普化施教的權實二智，也都離不開佛智的作用。因此，德清詮釋佛智或佛知見的具體意涵為何？如此的佛智論述帶出何種特殊的法華義理？這是探究其法華思想至為核心的課題。上一節對科判的討論已說明德清如何鳥瞰全經各部份的要義，及其間的貫串方式，此節將集中於「佛之知見」（佛智）這個中心概念的詳細研討，闡釋德清的系統觀點。

中國注釋家一向認為經典題名蘊含該經大旨，因此通常在經題解釋中表述其個人所理解的全經中心思想。在《法華經通義》的「釋題」部份，德清融合幾部經論的觀念解釋「妙法蓮華」的意義，指向生佛平等的真心實相：

題稱「妙法蓮華經」者，乃直指一真法界如來藏心以立名也。
《論》云：所言法者，謂眾生心，是心總攝世出世間一切諸法，而為法界之全體，一切聖凡染淨因果無不包含融攝，在

聖不增，在凡不減，處染不垢，出塵不淨。是以舍那如來證窮此心，故心境一如，聖凡平等，眾生本具，故曰：奇哉！奇哉！一切眾生具有如來智慧德相，但以妄想顛倒執著而不證得。良由諸佛悟之，而為普光明智，名佛知見。眾生迷之，而為無明業識，生死根株。一見此心，當下是佛，此心之妙也。華藏世界依正莊嚴，重重無盡，微妙圓融，塵毛草芥依心而立，實相無相，此境之妙也。心境不二，純是一真，故稱妙法。然此妙法，眾生迷之名為藏識，諸佛悟之名如來藏，依此一心建立法界，名蓮華藏。是以真妄交徹，染淨融通，因果同時，始終一際。故約喻則取象蓮華，約法則直指心體也。然而此心，在佛則為普光明智，亦名實智，又名一切種智，亦名自覺聖智，故名佛知見。在眾生，則為根本無明，以眾生本具佛之知見，但以無明葑葑而不知。故諸佛出世單為揭示此心，使其眾生自知自見而悟入之，故曰：諸佛如來唯一大事因緣故出現於世，所謂開示眾生佛之知見，使得清淨故。唯以此事為大，更無餘事，是為如來出世本懷。⁶⁵

這段文句可說是對德清所理解的「佛之知見」的精要呈現，全本注疏中對佛知見或圓滿佛智的解說可說並未逸出這般意旨。諸佛出現世間的根本目的，不外使一切有情體得如此的如來智慧。引文中先借用《大乘起信論》的「一心開二門」為基本結構，說明不論諸佛乃至眾生的心體即是「一真法界如來藏心」，諸部佛典用以指稱如來智慧的術語具有共通涵義，諸如一切種智、如來

⁶⁵ 見《新纂卍續藏》冊31，頁525上-中。

藏、《楞伽經》的「自覺聖智」、《華嚴經》的「普光明智」，以及《法華經》的「佛知見」等。這「一真法界如來藏心」含攝世間與出世間一切萬法，於凡於聖平等無差，只由悟與迷而有佛和眾生的差別。一切眾生本來具足圓滿的常住真心，這是他們得以成佛的根據，卻因妄想顛倒的覆蔽而不知不見，形成無明業識，流轉生死道途。大乘佛教修證的原理與目標，在於使眾生了知自心即佛心，淨除妄想顛倒，以豁顯本具的常住真心。德清方便地將「心境不二」的一乘常住真心分成「心」與「境」兩面，以幫助對其總體意義的掌握。就心的層面而言，強調智慧的面向，為完全消除煩惱障蔽後豁顯的本來清淨覺照，覺知法界全體。就境的層面而言，以華嚴蓮華藏世界的依正莊嚴為圓滿佛智的鑑照對象，實相無相，無盡圓融。當然，終極體證的層次心境冥合為一，心境合明的理解與體悟始為對佛知見實相的完全掌握。

關於德清用來詮釋《法華經》「佛之知見」的「一真法界如來藏心」思想概念，是以《大乘起信論》、《華嚴經》與《楞伽經》等經論為藍本的綜合觀念，馮煥珍已做過討論，他指出德清「側重就眾生本具之常住真心論實相」，也概略論說真心與實相的合一，行文中並與不同佛典的如來藏概念進行對比與會通，有助於了解德清的如來藏思想來源與整體觀念。⁶⁶然而，將焦點置於論究此如來藏自性清淨心的意義內容之時，不為馮氏所注意的，是德清如何運用此思想概念以詮解《法華經》的特殊意趣。換言之，馮氏所論的真心實相義實可適用於德清的總體思想，共

通於幾部重要佛典的義理詮釋，不顯《法華經》的思想特色。其實，德清疏釋《法華經》除了注重作為「佛之知見」具體意涵的一乘常住真心（涵攝實相理境）的呈現，也關懷此佛知見在全經中由偏淺到圓滿的整個顯發過程。值得注意的是德清極為重視真心與實相即不二的觀點，《法華經》如來彰顯佛知見的歷程，即由真心與實相方便分說到智境合一的次第引導。因此，德清的法華真心實相論扣緊圓滿佛智而說，不僅關心佛知見的智心與理境，也留心如來智慧的作用展現，及佛智修證的引導歷程。

首先，《法華經》的教化始於佛智的神通演示，如來智慧即境智合一的「一真法界普光明智」，可權宜分解地表現為佛以中道妙智變現和圓照法界真境。《法華經·序品》如來演說「無量義經」後進入「無量義處三昧」，從眉間白毫放射出一道光明，照見東方一萬八千世界的種種景象，包括眾生的輪轉六道以至諸佛的自覺覺他，德清將此種光照圖景理解為依如來圓滿智慧大用所展現的「法界真境」：

此全彰法界真境也。白毫相光，表中道妙智，所謂自心現自覺聖智境界也。以一真法界普光明智，一切眾生動亂根塵識界，皆是此智隨緣變現。今此智現前，洞然照澈，了無隔礙，故徧照東方萬八千界。三界苦樂之依處，六道眾生之輪迴，諸佛成佛之始終，菩薩利生之妙行，皆不離此智用，故皆圓現於光中。了此一光，則淨穢情忘，生佛平等，而一乘實相

⁶⁶ 參見馮煥珍：〈憨山大師對《法華經》的參悟與判釋〉。

佛智見地昭然心目之間矣，所謂後以智拔者也。全經大旨，盡見於斯。⁶⁷

全經大意便是指導佛知見的體證，所以經中以如此場景拉開序幕，佛陀施展其智慧功用為聽講大眾顯示一乘實相的佛智境地，以揭露大乘佛法修證的終極理想。佛智圓鑑妙法，此事非心識能了知，非言說可表明，要點在離言妙悟，因此運用一道光明照顯法界全體的非語言意象作為佛知見的教學起點。⁶⁸然而，此佛智德用及其境地極其深妙，不在現場大眾的理解能力範圍，即便彌勒菩薩也陷入困惑當中，智慧第一的文殊菩薩成為他們解除疑惑的依靠。於是，《法華經》的佛智內容詮解始於文殊智慧對此一光東照意象的心領神會；而深妙智慧要須高卓實踐予以揭顯，所以此經收功於普賢大行。文殊智慧自法界流出，普賢大行導歸法界，整部《法華經》即是法界智行的層層論說。⁶⁹德清在《華嚴經綱要》卷 60 言及《華嚴經》主要義理「事事無礙法門」是為「毗盧遮那所證之法界，故文殊之大智所照者，照此法界；普賢之妙行依此而修，依此而證。故曰無不從此法界流，無不還歸此法界。」⁷⁰他應由華嚴義理而得到此法界智行的啟發⁷¹，巧合的是

⁶⁷ 見《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 526 下。

⁶⁸ 參見《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 527 上。

⁶⁹ 見《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 516 下-517 上。

⁷⁰ 見《新纂卍續藏》冊 9，頁 127 下。

⁷¹ 前述戒環科判《法華經》的智體行用論對德清有所影響，其實戒環也是根據華嚴義理而產生這樣的觀念。參見拙著：〈宋代戒環的法華思想〉。德清思想本於《華嚴經》，他也用智體行用詮解該經。

《法華經》也始於文殊智而終於普賢行。因此，他主張《法華經》對佛知見的開示悟入，與《華嚴經》的信解行證歷程，實為相符妙契。⁷²

其次，為使根器差別的有情普遍證入佛之知見，由法界平等佛慧派生出權實二智，兩者交融無礙，共成佛智普化的殊妙功用。如來智慧境地惟有諸佛能完全地、如實地了知，修行者須進入佛知見的真實體證（初地見道位以後），始可分享諸佛的法樂妙味，然而，由不知不見的愚迷狀態進到尋究真理之心的發用，內有本來清淨佛性的依據，外需諸佛指導智慧修習的因緣，兩者都不離佛知見的意義。《法華經》說明諸佛體得圓滿智慧之後，由具足一切功德的佛智生發教化功用，令聞法者明了自身本具同於諸佛的佛知見，並逐層指引悟入真心實相的修證過程。然而，這個施教歷程是先淺後深，先偏後圓，也就是須先施設「權法」，而後開顯「實法」，於是權法與實法之間的關聯，權法何以能夠匯入實法，便成解明《法華經》義理的一個要點。德清在〈方便品〉釋文中說明其理論基礎：

自出世成佛以來四十年中所說九部諸法，以種種因緣、譬喻、無數方便權巧法門，無非顯示一乘，引導眾生離生死著，入佛知見而已。法雖差別，而心本一真。以我如來權實二智皆已具足，故稱性而說，方便權中已具知見之實。諸二乘人

⁷² 參見《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 516 下。

隨言取義，故不知究竟歸趣，所以難信難解，開權顯實已揭於此矣。⁷³

種種差別權法都出自如來的真實智慧，具有內在的融通性，因此可加以開導疏通，顯示其中蘊含的實法意義，匯通於一乘實相。權法亦相應於究極真理而說，但同時具備表層意義與深層意義，根機鈍者固著於表面意義，對內部深義反以為是與此差別的意趣，要須《法華經》的開決與會通，使他們憑藉方便法門的跳板以進入真實法門。如來擁有「實智」與「權智」，以前者自證實理，用後者鑑機說法，源自佛智的各種教法的共同目標設定無非指向眾生本有智慧的顯發。⁷⁴〈藥草喻品〉釋文說明「法本無異，異在於機」的深義：

雖一地所生等，喻眾生同稟一真法性，而隨種成熟不同，所謂法本無異，異在機也。由是觀之，三乘之法非佛有心分別，唯以法界海慧平等普說，由機聞見各異，自分大小差別。是則昔日權法皆說佛慧，但小智自私而不受，非佛定有三乘可執取也。⁷⁵

所以三乘區分的真正根由不在平等佛心，而出於眾生根器的局限，以有限的智慧能力自我限制了無盡真理的了知範圍，無法洞察含藏於權法內部的實法。因此，表面上看好像如來在進行教說

⁷³ 見《法華經通義》卷1，《新纂卍續藏》冊31，頁529上。

⁷⁴ 參見《法華經通義》卷3，《新纂卍續藏》冊31，頁545中。

⁷⁵ 見《法華經通義》卷3，《新纂卍續藏》冊31，頁545下。

層級的區分，事實上，佛以法界大慧鑑照一切有情的不同根性與喜好，一音所說的教法含攝了一切意義，聞法者各取所需，各得成長，都朝向一乘常住真心的領悟與體證。⁷⁶這就是如來權實二智本出一源、相融無礙的微妙關係。

再次，佛智所圓照或變現的實相真境即為法身及從其所垂示的報佛身土，具體意涵通於華嚴事事無礙法界的圓融無盡理境。如來宣說權實法門，幫助聞法者按部就班地了知心境不二的「佛之知見」，在「開佛知見」部份，旨在令聽聞者理解並相信自心即是佛心，自身原本具備圓滿智慧的深妙意趣，這是先集中於「心」的智慧面開曉，以發起成佛的信心。此後，另有「境」一面的顯示，這個智慧真實理境即「華藏世界實報真境」，已在初品利用一光東照作為序曲，更於〈見寶塔品〉運用多寶如來全身現在、即此娑婆三變淨土、分身諸佛充滿其中等象徵手法以滌除聽法者的生滅、淨穢等分別之心，令智慧心更為明利，從而顯示法身與報身的「真實相」：

何謂真實相？以我毗盧遮那曠劫修因，所證法身真佛，所居寂光真土，從法垂報，千丈盧舍那佛所居實報莊嚴土，而此身土皆真，故為真實之相。⁷⁷

相較於此，在此之前的釋迦佛身是由報身垂現的化身，身形與國土皆為權假，至此時方為「開方便門，示真實相」，使聽聞者能夠信解真實的佛身與佛土的實相理境。「毗盧遮那」是法身佛，

⁷⁶ 參見《法華經通義》卷3，《新纂卍續藏》冊31，頁546上。

⁷⁷ 見《法華經通義》卷3，《新纂卍續藏》冊31，頁560上。

「盧舍那」為報身佛⁷⁸，此處明顯借助華嚴概念說明法身與報身的佛智真實境相。德清於《華嚴經綱要》「釋題目」部份說明二種佛身的緊密不分：

佛者，覺也。以法界體，亦名清淨法身，必假萬行莊嚴，乃成報身故。稱法界性，以此修因故。華喻萬行功德，言華必有果，嚴謂莊嚴，以萬行之因華，莊嚴法身之果體，是為報佛故。嚴謂飾法成人，今說此經者，即報佛也。⁷⁹

法界體性的清淨法身無形無相，藉由報身佛以顯現圓滿身土並說法；報身佛即是以相應於法界之心而實踐萬行因華，最終體證法身，依法身所現起的圓滿莊嚴佛身，這是德清將兩種佛身共同視為真實佛身的理由。然而，如此對實相真境的簡略說明，仍未全顯華嚴法界真境的精彩，其義理內涵有待德清注解《法華經》的其他部份加以充實，當然，德清的《華嚴經》注疏會有更詳明的說解。

德清主張《華嚴》與《法華》二經義理不相妨礙，多藉華嚴義理解明《法華經》的佛智與實相，但說明常流於精簡，他的《華嚴經綱要》能為「法界」概念提供更詳實的訊息。《華嚴經綱要》

⁷⁸ 智顛《妙法蓮華經文句》卷9說：「法身如來名毘盧遮那，此翻遍一切處。報身如來名盧舍那，此翻淨滿。」（《大正藏》冊34，頁128上）然而，曾參與八十卷《華嚴經》譯場的法藏知道「盧舍那」的完整梵文名稱即「毘盧遮那」，主張「此舍那佛非局報身，以通器等三種世間具十身故。」參見《華嚴經探玄記》卷2，《大正藏》冊35，頁146下。

⁷⁹ 見《華嚴經綱要》卷1，《新纂卍續藏》冊8，頁489中。

於〈入法界品〉之初詮解「法界圓融無障礙法門」，主張《華嚴經》係由報身佛所說，其「法界」思想的核心即四法界中的「事事無礙法界」，具體內容概括如下：

事事無礙法界者，謂具顯圓融。以理所成之事，即事事皆理，故理既徧而事亦徧，是以一塵一毛能含無盡之事。由事事即理，故一一事法隨理而融通，是以一塵一毛不但能含，亦能隨理而徧。故一一塵毛由此含徧之力，故一塵一毛一一皆能含能徧、能攝、能容，故重重重重無障無礙。以六相圓融，具顯十重玄門，故成事事無礙法界。⁸⁰

這就是一法即是萬法，萬法即是一法，各各事物都相互滲透，重重無盡的法界圓融觀境，也是德清所認可的最高實相理境。事事無礙的奧妙真理雖遍於一塵一毛，具在眾生日用妄想心中，但隱而不顯，唯是諸佛的自證境界。⁸¹論說佛智理境，或是實相真境，不論是詳是略，強調何種面向，都必須攝納此種事事無礙的極致義理。《法華經擊節》於說到〈如來壽量品〉意旨如下：

妙明常住真心不動，周圓遍十方界，隨緣普應，妙化無方，修短隨緣，隱顯無礙，以明如來智慧甚深無量。……我處靈山常在不滅，大火所燒，此土安隱，以顯實相真境。此非佛

⁸⁰ 見《華嚴經綱要》卷60，《新纂卍續藏》冊9，頁127中-下。

⁸¹ 見《憨山老人夢遊集》卷9，〈示同塵眷禪人〉，《新纂卍續藏》冊73，頁519上-519中。

之知見，又何能知此見此哉？此佛之真知見力，自覺聖智境界。⁸²

此處對常住真心的說明側重如來智慧功用的無邊無際，圓融無礙，隱顯自在，對華嚴法界圓融無礙境界只能說有所暗示。在實相真境方面，仍只顧及真佛淨土常住不滅的意旨，這是爲了配合〈如來壽量品〉的文義。既然說是佛的自覺聖智境界，不代表僅有如此單純的內容。到了說明〈如來神力品〉大意處更說：

吾人苟能到此徹悟唯心境界，則無一事而非佛法。……無一色而非佛身，故遍身毛孔放無數色光，遍照十方諸佛之身也。至此境界，則依正互融，自他不二矣。所謂無邊剎海自他不隔於毫端，故十方諸佛亦復如是放無量光也。十世古今始終不離於當念，故諸佛亦現神力滿百千歲也。……大智深證，惑盡真窮，故本有如來藏心頓然顯現，名證法身之體。酬此勝因，故內感盧舍那佛廣大微妙莊嚴之報身，外感華藏莊嚴之報土，此轉凡成聖之極則也。⁸³

此種論述內容立即令人聯想到華嚴義理世界。《華嚴經·夜摩天宮菩薩品》有「三界唯心」之說，心、佛與眾生三者並無差別，「諸佛悉了知，一切從心轉，若能如是解，彼人見真佛」。⁸⁴一事一色都不離自心，而自心本來清淨，具足如來功德，所以一切

⁸² 見《法華經擊節》，《新纂卍續藏》冊 31，頁 518 中。

⁸³ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 518 下-519 上。

⁸⁴ 參見《大正藏》冊 9，頁 465 下-466 上。

事無非佛法，一切色無非佛身。《華嚴經綱要》卷 39 如此說明毗盧遮那佛普光明智所見圓融無礙法境界：「一真法界如來藏心，不屬迷悟，故聖凡平等，依正不二，染淨融通，具有恆沙稱性功德，一一週遍，圓融該攝，事事無礙，與法界等，故統約法界。」⁸⁵這是德清所理解的華嚴法界概念，一真法界、如來藏心與事事無礙的意義緊密結合。一真法界同時超越染淨，又具備恆沙功德，含有空如來藏與不空如來藏二義。⁸⁶這樣的圓滿具足的一真法界如來藏心，即使時空之中萬事萬物無不以此爲根據，平等無差，同於法界，所以依正不二，染淨融通，十世一念，事事無礙，相即相入，重重無盡。佛心與眾生心以如來藏心貫通起來，因而凡聖平等，自他互融。在如此的綜合意義之下，於諸佛的悟境，權宜分說的觀照主體的「心」與觀境對象的「境」本來冥通爲一，如來藏心豁顯即是體證法身，依此而具現舍那圓滿報身與華藏莊嚴淨土。領悟到心境不二的真理世界，是「悟佛知見」的完成。

最後，眾生本具的佛知見爲無明煩惱所覆，在修證的最後階段，須淨除我法二執始得豁顯真心實相。雖說心、佛、眾生三者無差別，這是就一真法界如來藏心的普遍平等意義而言，但在現實層面，眾生的覺悟心靈依然遭致隱沒，置身於迷的世界。究竟陷入愚迷的機制爲何？如何通過真實修證消除智慧障蔽，從而使佛知見清淨呈現？這是「入佛知見」部份的主要關懷。在〈藥王菩薩本事品〉釋文，德清說到作爲主要聽眾的二乘雖已領悟佛之知見，尚存「微細無明習氣」，所以無法進入生死世界廣度眾生，

⁸⁵ 見《新纂卍續藏》冊 8，頁 834 下。

⁸⁶ 參見《華嚴經綱要》卷 76，《新纂卍續藏》冊 9，頁 266 上。

阻礙圓滿佛智的最終體證。德清借用唯識學的我法二執與十地階位說明破無明顯佛智的最後階段：

（我法）二執有分別、俱生二種。初由開、示、悟佛知見，頓斷一分無明，已破分別二執，即登初地。俱生二執，由二地至七地斷俱生我執，從八地至佛地斷俱生法執。⁸⁷

先前佛知見的開、示、悟三分的修學成果是頓斷「分別二執」，即是知見層面的煩惱，而登上初地見道位。此時尚有「俱生二執」未破，亦即自無始以來累積根深的慣習性無明煩惱，非如分別二執可於領悟真理之時一時頓除，要須領悟真理後發起真實修證一分一分漸次淨除。⁸⁸斷一分無明，即顯一分法身。德清說二地至七地斷俱生我執，八地至佛地斷俱生法執，這種說法容易形成誤解，若依唯識教理來解釋，應說自二地到七地都在分分破除俱生二執，至八地以後已盡除俱生我執，僅剩下殘餘的俱生法執。⁸⁹德

⁸⁷ 見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁588中。

⁸⁸ 關於「分別二執」與「俱生二執」，《成唯識論》卷1說明二種我執，卷2說明二種法執。分別我法二執源自外在的邪教和邪分別，也就是後天學習而起。俱生我法二執與生俱來，源自無始以來虛妄熏習內因力的累積。分別我法二執在入初地見道位觀生空真如與法空真如即能滅除，而俱生我法二執微細難斷，要在修道位（二地至十地）數數修習殊勝的生空觀與法空觀始能逐漸除滅。參見《大正藏》冊31，2上；頁6下-7上。

⁸⁹ 《成唯識論述記》卷6說：「三乘無學、直往菩薩八地已去，亦捨此識，名不退者，行亦不退。」（《大正藏》冊43，頁342上）三乘的無學位（阿羅漢、辟支佛、佛）和八地以上的「行不退」菩薩，都已捨除「末那識」，所以不再有我執。

清說〈藥王菩薩本事品〉透過藥王菩薩事跡示現破俱生我執與破俱生法執的二到七地行相，且說「分別二障極喜無，二執俱生地地除」⁹⁰，「極喜」即初地歡喜地，因此與唯識教義並無相違。修到第七地頓捨第七末那識對第八藏識的俱生我執，進入第八地，得三種意生身中的「三昧樂意生身」，德清將它視同《法華經》的「現一切色身三昧」。⁹¹得到這種三昧可發起真如妙用，隨眾生所喜愛而化現無數分身（甚至佛身皆可變現）⁹²，於各個世界廣度有情，快速淨除殘餘的微細無明，圓滿佛智的修證功德。

如上所述，德清詮釋《法華經》的核心概念就是佛智或佛知見，此經教學源自如來智慧，所欲顯明者亦是佛知見。德清將生佛平等的清淨本心稱為「一真法界如來藏心」或「一乘常住真心」，依如來藏義理的架構，說為眾生與諸佛的迷悟所依。德清權宜地將心境不二的佛智分解為心與境的能所二面予以說明，心是智慧的主體作用，照顯法界實相，及流出權實教法；境是智慧的客體呈現，顯現為法身全體，又表現為華嚴法界圓融無盡理境。眾生同稟一真法性，與諸佛無別，這是成佛的根據，但眾生迷於此真心實相；遮蔽心靈的染污因子，德清借用唯識學說的分別與俱生我法二執來說，佛知見的開示悟入即在淨治這些無明煩惱，使圓滿智慧朗現。德清這種佛智詮釋，將《華嚴經》的法界思想融入《法華經》的佛智義理，並能扣緊《法華經》文脈闡釋佛知見的逐步豁顯歷程，具有其個人的獨到與深刻的見解。

⁹⁰ 參見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁588中。

⁹¹ 參見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁588中。

⁹² 參見《法華經通義》卷7〈妙音菩薩品〉釋文，《新纂卍續藏》冊31，頁592上-中。

五、結論

本文討論明末釋德清的《法華經》詮釋，聚焦於判教論、科判論與真心實相論，闡釋德清關於此經的特殊思想。最獲德清青睞的經典是《華嚴經》與《法華經》，他對這兩部經典做深層的會通，通過《華嚴經》義理詮釋《法華經》。在判教論方面，德清參考宋代戒環的觀點，倡導兩經義理平等相融，共譜如來一代教化的始終。他借用華嚴宗的小、始、終、頓、圓五教判，將《華嚴經》判屬圓教，而將《法華經》視為「終教」。必須注意的，是德清所用「終教」的標準與意義並不同於華嚴五教說。華嚴的「終教」是就教說內容來說，指一切眾生成佛的佛性教義；德清則就「化儀」而論，意指如來教化的終結之教。既然標準不同，則《法華經》所屬的「終教」與《華嚴經》所屬的「圓教」在義理層次上不一定相違。德清雖有類同於華嚴「別教一乘」與「同教一乘」區分，將《華嚴經》與《法華經》分別說為「頓圓」與「漸圓」，但那是就施教歷程而言，並不妨義理層級的平等，德清將《華嚴經》的「普光明智」與《法華經》的「佛之知見」視為異名同實，又說《法華經》「純談實相」，「理行既圓，心境皆妙」，此同於《華嚴經》的圓教意涵。如此的判教結果，為他以《華嚴經》義理詮釋《法華經》奠定一個合理基礎。

德清視佛知見的開示悟入是《法華經》的中心思想，其科判論就以此種佛知見的化導與修證程序為架構，將全經內容貫通起來。他將佛知見方便地解析為心與境二面，在全經中逐步引導心境不二的圓滿佛智的領悟與體證。「開佛知見分」著重心的面向，向聞法者開曉自心即是佛心，令他們信受此理。「示佛知見分」

藉助佛力為他們顯現法身常住的真實理境，以增進他們對佛知見之心境兩面的完整理解。「悟佛知見分」教導領悟佛知見的正確方法，並由釋尊示現自己法報應三身交融無礙的法身全體，提升聞法者達致領悟的層次；然後通過講說持經功德與加持力的方式鞏固受教者的末世持經決心。最後，「入佛知見分」是達到真實體證的十地階段，以大菩薩的行跡作為典範，講述由智體發起行用，淨治微細無明煩惱而圓滿佛智的高層實踐。這種科判方式大幅擴充正宗分的範圍，各品都有重要的義理價值，流通分只餘全經末尾的幾句話。

德清注釋《法華經》最關切者是佛智或佛知見的解明，這是貫穿全經的核心概念，不明佛知見的具體意義，即無由理解此經欲令一切眾生成佛的深妙意趣，也失落開悟成佛的修證義理憑藉。佛知見眾生本來圓滿具足，是成佛的根據與修證的目標。為了如來智慧內容的詳實解明，德清將境智冥合的佛智權分為心與境二面：心是能動層面，會通諸經的佛智概念，表現為顯現與圓照法界真境，及派生權實教法的妙用；境為所動面向，依《法華經》語境而彰明法佛與報佛身土，以此作為法身全體的具現，並藉華嚴法界圓融無盡觀念闡釋其義理內涵。對佛知見的完整掌握，即為心與境這兩個層向的統合。德清循著《法華經》文脈，論說此經妙法的開演因緣始於佛智的神妙功用，顯示法界真境，以發起會眾的探求之心；接著講明由佛智派生權實二智引領佛知見的修學；其後帶出佛知見的開示悟入以貫通全經，即是佛陀為受教者逐層顯明真心實相的全部過程。德清這種佛知見詮釋具有三方面意義：首先，凸顯佛智的掌握在大乘佛法實踐中的首要地位；其次，以佛智為樞紐融通《法華經》與《華嚴經》的義理；

第三，扣緊《法華經》文脈，逐步引領佛知見的領解與修證。

德清絕不懷疑《法華經》是如來一會演說完畢的經典，所以其科判論除了判釋經中各部份的要旨，也有貫串全經義理為一個整體的重要任務。又他相信一經大旨是佛知見的開示悟入，基於諸經的佛智內涵相融互通的前見，將自己融會諸部經論所獲的系統佛法觀念灌注於文義詮解當中，完成具有個人特色的精深思想詮釋。當代學界的考證成果，指出《法華經》可大分為三部份，各在不同時期形成，主題亦有所轉換。⁹³因此，我們可在《法華經》各部份見到差別的義理關懷，包括會歸一乘、佛身常住、持經實踐等論述，提供研經者思索經中所示帶有宗教生命力的豐富思想指導，學術研究者亦可藉此考察不同時代教團發展所面對的迫切課題，以及由此而來的思想創新。德清詮釋此經的優點，是為讀者將全經義理連結成一個整體，以及具有深度和廣度的思想發揮，只是這樣的理解方式勢必不會跳開原已建立的深奧複雜的綜合理論格局，以便樸實地閱讀經文，嘗試領會經中的思想創新與宗教能量，讀出此經有別於他經的思想特質。雖然以今責古對受限於當時佛教文化背景的古代理師並不公允，可是在將《法華經》與諸經教說融會之際，雖有功於思想的深化，卻也容易隱沒此經的特殊思想創獲，這是吾人在欣賞古代注家的卓越詮解之時，亦應有所反思的面向。

⁹³ 參見望月良晃：〈法華經の成立史〉，收於平川彰等編：《法華思想》（東京：春秋社，1982年），頁47-78。

【參考文獻】

- 王紅蕾：《憨山德清與晚明士林》，北京：中國社會科學出版社，2001年。
- 馮煥珍：〈憨山大師對《法華經》的參悟與判釋〉，釋妙峰主編：《曹溪——禪研究（二）》，北京：中國社會科學出版社，2003年，頁436-460。
- 黃國清：〈《法華經》三車與四車之辯——以《法華五百問論》為中心〉，《揭諦·南華大學哲學學報》，第18期（2010年），頁75-114。
- 黃國清：〈法華經在中國佛教的判教地位——從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》，《世界宗教學刊》，第16期（2010年），頁41-94。
- 黃國清：《宋代戒環的法華思想》，《揭諦·南華大學學報》，第20期（2011年），頁75-121。
- 廖明活：《中國佛教思想述要》，台北：台灣商務印書館，2006年。
- 廖明活：《中國佛性思想的形成和開展》，台北：文津出版社有限公司，2008年。
- 望月良晃：〈法華經の成立史〉，收於平川彰等編：《法華思想》，東京：春秋社，1982年，頁47-78。
- 河村孝照：〈中國明代における法華受容の諸相〉，田賀龍彥編：《法華經の受容と展開》，京都：平樂寺書店，1993年，頁593-637。
- Sung-peng Hsu. *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing*. University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1970.

The Thought of the Lotus Sūtra interpreted by Han-shan De-qing in late Ming China

Kuo-ching Hunag

Assistant Professor, Graduate Institute of Religious Studies,
Nan-hua University

Abstract

This article investigates the philosophy of *the Lotus Sūtra* as interpreted by Hanshan Deqing in late Ming China. It will focus on his doctrinal classification (*panjiao* 判教), present his structural analysis of the text (*kepan* 科判), and examine the theory of true mind (*zhenxin* 真心) and true reality (*shixiang* 實相). Borrowing the five-part scheme of doctrinal classification from the Huayan School, he viewed the Avataṃsaka Sūtra as the “perfect teaching” (*yuanjiao* 圓教) and the Lotus Sutra as the “Advanced Mahāyāna teaching” (*zhongjiao* 終教).” For Deqing, the core meaning of these two sutras is the same, so he used the former sutra to interpret the latter one. Deqing suggested that the teachings in *the Avataṃsaka Sūtra* and *the Lotus Sūtra* are the same when seen from the highest level of Buddhist reality. However, the meaning of his “Advanced Mahāyāna teaching” is different from that of the Huayan School. Deqing’s “Advanced Mahāyāna teaching” represents the end of the

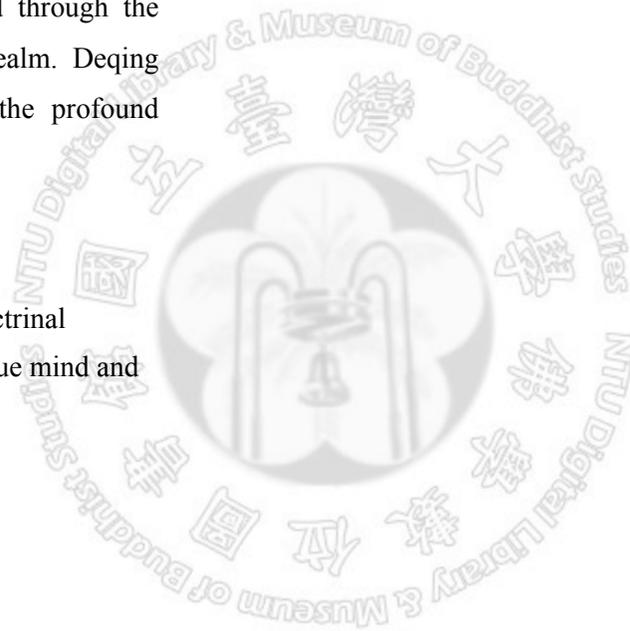
Buddha’s teachings as explained from the perspective of the Buddha’s teaching method. This view is different from the “Advanced Mahāyāna teaching” of the Huayan School which emphasizes the doctrine of all sentient beings’ potential attainment of Buddhahood.

As for Deqing's structural analysis of the text of *the Lotus Sūtra*, inspired by a paragraph in the text, Deqing divided the main body of the text into four parts: teaching (*kai* 開) the Seeing and Knowing of the Buddha (*fozhijian* 佛知見), displaying (*shi* 示) the Seeing and Knowing of the Buddha, understanding (*wu* 悟) the Seeing and Knowing of the Buddha, and penetrating (*ru* 入) the Seeing and Knowing of the Buddha. At the first stage, the Buddha taught that the mind of an audience is the mind of the Buddha, and the Buddha led his audience to believe this fact. Then, he displayed the true object of the Dharma-body, and he led the audience to know that the true mind and the true object are one. At the third stage, he showed the entirety of his own Dharma-body to enhance the audience's level of understanding. The last part presents the highest level of Bodhisattva practices to help the audience sweep away the deepest defilements. Deqing’s structural analysis of the text expanded the meaning found in Buddhist scriptures.

Deqing considered “penetrating the Seeing and Knowing of the Buddha” the most important concept in *the Lotus Sūtra*. Thus, the proper understanding of this concept is crucial to comprehending the

deep meaning of this text. For a clear interpretation of the Seeing and Knowing of the Buddha, Deqing skillfully divided the Buddha's wisdom into two parts: 1) the mind, as subject, sees the true reality of the Dharma realm, and it produces the Buddha's true and expedient teachings. 2) The object perceived by the mind displays the entirety of the Dharma body, and this fact can be explained through the theory of the perfect and endless Huayan Dharma-realm. Deqing follows the doctrines of *the Lotus Sūtra* to show the profound meaning of the Seeing and Knowing of the Buddha.

Keywords: Deqing, commentary on the Lotus Sūtra, doctrinal classification, structural analysis of the text, theory of true mind and true reality, the Knowing and Seeing of the Buddha.



Bhāvaviveka's Syllogism as an Initial Step to Enlightenment*

Shi, Ruyuan (Chien-Yuan Hsu)
PhD candidate and Sessional instructor
The University of Calgary, Canada

Abstract

The theory of the two realities of later Madhyamaka represented by Bhāvaviveka and Candrakīrti were influenced by the three nature theory of the Yogācāra which was inherited from the soteriological system of Early Buddhism. Within the three-natures, *paratantra* is a reinterpretation of the theory of *pratīyasamutpāda* which plays a key role in the transcendence from *saṃsāra* to *nirvāṇa*. In order to avoid the problem of the Prāsaṅgikas, Bhāvaviveka suggested a secondary ultimate reality, i.e., the teachings in accord with non-arising to facilitate the communication between the two realities. Therefore, a practitioner is able to transfer oneself from the conventional to ultimate reality. Furthermore, Bhāvaviveka's teaching of the secondary ultimate reality includes the knowledge of

śūnyatā obtained from hearing, thinking, and meditating. Regarding these three knowledge, the logical argument, i.e., a syllogism, is a sufficient methodology to acquire the knowledge of hearing from which the other two types of knowledge can be achieved. Owing to the influence of Dīñnāga, syllogism had been established on the basis of the two kinds of perceptions (*pramāṇa*), direct (*prayakṣa*) and inferential (*anumāna*) perceptions. In order to make the syllogism a qualified methodology, Bhāvaviveka accepted the other-dependent nature into his interpretation of the conventional. That is, the acceptance of the theory that an intrinsic nature exists in conventional existence allows for a decisive result by means of a valid syllogism.

Keyword: Syllogism, *Paratantra*, *Paramārtha*, *Saṃvṛti*, *Prāsaṅgika*

* 收稿：2011/5/30，通過審查：2011/8/14

清辯的邏輯論證

——作為通往覺悟的第一步

加拿大卡加利大學博士候選人暨約聘講師 釋如源

摘要

在後期中觀學派的發展中，清辯及月稱的二諦論明顯受到唯識三性說的影響，而唯識三性說則顯然繼承早期佛教之解脫論而成立。三性之中，依他起性是原始佛教緣起論的再詮釋，而緣起論則是從輪迴向於解脫的關鍵樞紐。為了避免月稱等隨應破派在二諦論上所面對的困境，同時也在唯識依他起性的影響之下，清辯在二諦之中另立了所謂的「隨順勝義教」以便媒介二諦之間的鴻溝。清辯的「隨順勝義教」包含有聞、思、修三慧。其中，因明的邏輯論證是有效獲得聞所成慧的根本方法，依於此便能更進一步獲得思所成和修所成慧。在陳那的因明學中，立足現、比二量的佛教因明論證具有保證思維無顛倒的效能。為了保證此因明論證的效能，清辯在世俗諦中自性有的立論下，接受了唯識依他起自性有的論點。如此，世俗諦中自性有的立論即能保證因明論證的有效性，進而完善其解脫論。¹

關鍵詞：三支立量，依他起性，勝義諦，世俗諦，應成派

¹本文已根據三位審查人的寶貴意見加以修改和增補，並謹此致上謝忱。

The debate between Bhāvaviveka and Candrakīrti during the later development of the Madhyamaka School has always been an important topic for the Madhyamaka scholars. Although there are many divergences among Madhyamaka doctrines, the fundamental ones are in regard to the scholars' understanding of the two realities and the application of syllogism.² Some scholars claim that the divergences are philosophical and methodological distinctions.³ However, only a few people seem to be aware that these two differences are in fact the soteriological distinctions. For example, although Candrakīrti criticized syllogism as merely a methodology for debate without any relevance for one's liberation,⁴ for Bhāvaviveka, syllogism was not only a methodology for debate but also an initial step towards liberation. The purpose of this paper is to show how their different understanding of the two realities led to two different soteriologies and how Bhāvaviveka's explanation constituted a transitional process to liberation through the use of syllogism.

² Syllogism is an English translation for the three-members of Buddhist logic. It may not be a perfect English translation because Indian syllogism contains inductive cognitive elements in it. However, so far, no other better terms can replace it. G. B. J. Dreyfus & S. L. McClintock, *The Svātantrika and the Prasāṅgika Distinction* (Boston: Wisdom Publications, 2003), 58.

³ Ibid., 8 ~9.

⁴ Ibid., 77.

Bhāvaviveka was a South Asian Buddhist monk whose works had been translated into classical Chinese and Tibetan probably from Sanskrit. In considering of the possibility that translation might be influenced by the translator's preconceptions, it is important to resolve the issues of translation between Sanskrit and other languages such as Chinese, Tibetan, and even English before depicting as closely as possible a picture of Bhāvaviveka's soteriology within the context of Madhyamaka thought.

Many works, both in Chinese and Tibetan, were ascribed to the sixth century Bhāvaviveka;⁵ however, according to modern research findings, only three of them are confirmed to be composed by Bhāvaviveka. The three are

- 1) *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā* (hereafter *MHK*) (further discussion can be found in his autocommentary, *Tarkajvālā*, hereafter *Tj*),⁶
- 2) *Prajñāpradīpa* (hereafter *PrP*),⁷ and

⁵ S. Iida, *Reason and Emptiness: A Study in Logic and Mysticism* (Tokyo: the Hokuseido Press, 1980), 12~19.

⁶ M. D. Eckel, *Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents* (London: Harvard University, 2008), 213~298.

⁷ In *Prajñāpradīpa* chapter 25, Bhāvaviveka's critique of Yogācāra is missing in Chinese version. Eckel has translated the whole chapter into English from Tibetan in his work, "Bhāvaviveka's Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of

- 3) * *Karatalaratna* (大乘掌珍論/*Jewel in the Hand*, hereafter *KTR*)

The *MHK* is understood to be the earliest of the three texts, because the other two works make references to this text. Translated into both Sanskrit⁸ and Tibetan versions, the *MHK* is a text consisting of merely verses. Tibetan Buddhists believe that Bhāvaviveka had composed an auto-commentary called the *Tj* to interpret the verses of the *MHK*. Only a Tibetan version of the *Tj* has been found and it is confirmed to be translated into Tibetan in the eleventh century.⁹ But so far, only several chapters of this text have been translated into English.¹⁰

The *Prajñāpradīpa* is Bhāvaviveka's commentary on Nāgārjuna's *Mūlamadhyamaka-kārikā* (hereafter *MMK*). Both Chinese and Tibetan translations are available in the Chinese and Tibetan *Tripitakas*. The Tibetan translation, translated at least three

Prajñāpradīpa," *Miscellanea Buddhica* (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1985), 45~75.

⁸ In Shotaro Iida's *Reason and Emptiness* (p. 12), he notes that Rāhula Sāmṛtyāyana hand copied this text into Sanskrit from an incomplete manuscript found in the Zha-lu monastery in Tibet in 1936. In 1937, the original text was published in *Journal of Bihar and Orissa Research Society* vol XXIII, part 1 (1937), 1~163.

⁹ W. L. Ames, PhD dissertation. *Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa: Six Chapters* (Washington: University of Washington, 1985), 36.

¹⁰ *Ibid.*, 77~78.

hundred years after the death of Bhāvaviveka, was done by Jñānagarbha and Cog ro Klu'i rgyal¹¹ in the early ninth century;¹² in contrast, the Chinese version was translated by Prabhākaramitra in 629 CE, approximately sixty years after Bhāvaviveka's death.¹³ It is worthy of noting that as Prabhākaramitra's date of translation is closer to the time of the original text, it may be surmised that his translation does not deviate too much from the original. However, because most modern scholars are familiar with Xuanzang's much more readable translation techniques, Prabhākaramitra's translation has long been neglected by them.¹⁴ Thus far, only translations from the Tibetan source, contributed by Jñānagarbha and Cog ro Klu'i rgyal, into English are available to the Western academy of

¹¹ See Ames for spelling. Ibid., 53.

¹² Ibid., 53.

¹³ According to Taoxuan's (道宣) *The List of Buddhist Texts of Tang (Datangneidianlu/大唐內典錄)*, Prabhākaramitra came to China with the Sanskrit text in 627CE, and translated it in 629 CE. See *Taisho Shinshu Daizokyo* (hereafter T.) vol 55. No. 2149. Ed. Takakusu Junjiro et al (Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924), 310c & 320c (hereafter T55).

¹⁴ Ames, *Six Chapters*, 54, "Kajiyama thought that this Chinese translation is bad, unreliable...." Kajiyama's opinion needs to be reconsidered. Many Japanese scholars may be very comfortable to read either Xuanzang or Kumārajīva's translations but not others. Moreover, Prabhākaramitra's translation so far is the earliest version of Bhāvaviveka's works. It is even more than 200 years earlier than Tibetan translation. Thus, it possesses a certain value for studying Bhāvaviveka.

Buddhism,¹⁵ but an English translation from the Chinese sources, remains unknown to the Western scholars because none are available yet.

The *Dachengzhangzhenlun* 大乘掌珍論 is available only in Chinese and probably is Bhāvaviveka's latest work of the three.¹⁶ It is a very short text, it is both a concise summary of Bhāvaviveka's philosophical system and a concise edition of *MHK*. As the *KTR* was translated into Chinese by Xuanzang around 647 or 649 CE, eighty years after Bhāvaviveka's death,¹⁷ the translation should not deviate too far from the original intent of the author. Thus far, a French translation of the Chinese text by Poussin and a Sanskrit edition reconstructed from the Chinese by N. A. Sastri are available.¹⁸ But as far as I know, there is no English translation of the full text.

¹⁵ Ibid., 77~78.

¹⁶ Z. C. Cao, M.A. dissertation, *Kongyou zhi zheng de yanjiu* (An investigation of the debate surrounding nothingness and something) (Taipei: Faguang Buddhist Culture Research Institute, 1994), 5~6.

¹⁷ Bhāvaviveka's life can be dated between 490~570 or 500~ 570 C.E. Idia, 7; William Ames, 31; Hirakawa dates Bhāviveka as 490~570. See Akira Hirakawa, *インド仏教史(Indo Bukkyōshi/The History of Indian Buddhism)*(Tokyo: Shunjusha, 1995), 205.

¹⁸ T30, 268~278. de La Vallée Poussin, Louis, "Madhyamaka, II. L'auteur du Joyan dans la main. III." *Mélanges Chinois et Bouddhiques* (Bruxelles) 2 (1932-

Other than the *MHK*, the rest of Bhāvaviveka's works are available in either Tibetan or Chinese translations. As a result, the sources for the study of Bhāvaviveka's original ideas are very limited. Nevertheless, Bhāvaviveka's concepts can be found in other sources such as Candrakīrti's *Prasannapāda* (hereafter *PSP*, preserved in both Sanskrit and Tibetan) in which passages from Bhāvaviveka's *PrP* are cited to illustrate many of Bhāvaviveka's ideas. Thus, the *PSP* is an important auxiliary text for a comparative contextual study of Bhāvaviveka's concepts. Moreover, most scholars who study Bhāvaviveka focus only on Tibetan sources despite the fact that the Tibetan translations are much later than the Chinese translations, as explained earlier, it is necessary to pay closer attention to the Chinese translations. This paper will mainly rely on the Chinese sources, in particular, the *Dachengzhangzhenlun (KTR)*, and other auxiliary sources in order to portray Bhāvaviveka's religious practice— i.e., syllogism as an initial step to liberation. The reasons for using the *KTR* as main source are 1) so far, *KTR* is the only text that does not have either original Sanskrit or Tibetan version among the three texts and thus, has been ignored by western scholars, and 2) the text itself

33), 60~138. Also, N. A. Sastri recomposed Sanskrit from Chinese in his work, *Karatalaratna* (Santiniketan: Visva-Bharati, 1949), 33~104.

provides a relatively clear logical path toward liberation comparing with the other two texts.¹⁹

The Madhyamaka concept of practice can be summarized into a single prescriptive statement: “it is a path from the conventional reality to the ultimate reality.” This can be substantiated by the statement made from the ninth to the tenth verses in Nāgārjuna's *MMK*, XXIV.9-10.²⁰

ye 'nayoṛ na vijānanti vibhāgaṃ satyayoṛ dvayoḥ /

te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane //

vyavahāram anāśritya pramārtho na deśyate /

paramārtham anāgamyā nirvāṇaṃ nādhigamyate //²¹

Those who do not understand the distinction between these two realities,

¹⁹ Since the other two texts are relatively extensive comparing to *KTR*, Bhāvaviveka's brief religious practice— i.e., syllogism as an initial step to liberation can be easily singled out from *KTR*.

²⁰ Louis de la Vallée Poussin, ed., “Mūlamadhyamakakarikas de Nagarjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti” (hereafter *PSP*) *Bibliotheca Buddhica IV* (St-Petersbourg, 1903-1913).

²¹ *PSP* XXIV.8. p. 494, lines 4-5 and lines 12-13

They do not understand the profound truth embodied in the Buddha's doctrine.

An ultimate [reality], which does not rely on the conventional [reality], has not been taught. Not understanding the ultimate reality, *nirvāṇa* is not attained.

The above passage alludes to three soteriological methods. First, one has to know the difference between the two realities as taught in the doctrines of the Buddha. That is, one has to be able to identify what is the conventional reality and what is the profound ultimate reality. After identifying their differences, it is necessary to realize the importance of relying on the conventional reality to achieve the ultimate reality and further to obtain *nirvāṇa*. In such a process towards liberation, it is noticeable that the method is of three sequential steps: conventional → ultimate → *nirvāṇa*. Before discussing further the process to liberation, it is important to examine Bhāvaviveka's and Candrakīrti's definition of the two realities.

According to Candrakīrti's interpretations found in the *PSP*, ultimate reality is explained in such reasoning: "Since it is an object and it is ultimate, it is an ultimate object (*paramārtha*). Since that which is true, it is an ultimate truth (*paramārthasatya*)."²² Herein,

²² *PSP* XXIV.8. p. 494 line 1 *paranaś cāsau arthaś ceti paramārthaṃ / tad eva satyaṃ paramārtha-satyaṃ /*

Candrakīrti considers the ultimate reality to be an ultimate object. Candrakīrti continues to explicitly distinguish the so-called 'ultimate object' from the conventional reality by defining the conventional reality (*saṃvṛtisatya*) in view of three categories: 1) the obscuration of the true nature of things due to ignorance, 2) reciprocal dependence, and 3) social conventions involving languages and translations.²³

Among the three categories, the first needs to be analyzed, because the understanding of it leads to the primal step to liberation. From a linguistic analysis, the term *saṃvṛti* is derived from the root $\sqrt{vṛ}$ meaning 'cover' and the prefix *sam*, means 'totally.' Literally, *saṃvṛti* means 'to cover totally' or 'to obscure'. For Candrakīrti, the natures of the conventional and ultimate realities are totally opposite. Ultimate reality refers to the true nature of things which can be perceived only with transcendent wisdom, whereas, conventional reality refers to the obscuring of the true nature of things owing to ignorance. Here, by defining the two realities in the above manner we can see a basic problem pertaining to transcendence. In other words, how is it possible for a person to transcend from the conventional

²³ I. C. Harries, *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism* (New York: E.J. Brill, 1991), 113.

reality to the ultimate reality? Evidently, there is an unbridgeable gap between the two realities in the light of Candrakīrti's definitions.²⁴

For Bhāvaviveka, the conventional reality and the ultimate reality are co-dependently related according to his three-fold explanation. In chapter 24 of the *PrP*, Bhāvaviveka defines the conventional reality as: 1) worldly language, and 2) phenomena that lack intrinsic nature and are empty, yet are real for ignorant sentient beings who still have perverted views of the world (i.e. have not yet realized the true nature of things).²⁵ In the *KTR*, he further claims that 3) conventional existence is that which the mortals mutually experience, because they collectively accept it as the conventional reality and because the conventional reality is accepted as existent owing to its coming into being co-dependently.²⁶ In short, the reality of the worldly experience, including language, becomes an existent reality for those sentient being who are not yet awakened, even though such a reality is derived from their attachments produced from ignorance. Based on the reasoning that sentient beings are prone to mistakenly perceive things in the manner that they seem to appear due to their ignorance, the definitions given by both Candrakīrti and Bhāvaviveka are not very different from each other.

²⁴ Ibid., 118.

²⁵ T30, 125a.

²⁶ “此中世間同許有者自亦許為世俗有故，世俗現量生起因緣，亦許有故” (T30, 268c).

Regarding the definitions of the ultimate reality, Bhāvaviveka in chapter 24 of the *PrP* continues to explain as follows:²⁷

What is the so-called the ultimate reality (*paramārtha*)? Respose: Because it is the ultimate and the object (meaning), it is called ‘ultimate object.’ Moreover, because it is the ‘highest non-discriminating wisdom,’ (*nirvikalpajñāna*)²⁸ and the true object, it is called ‘true meaning.’ The [word] ‘truth’ means no any cause-conditions can be [its] defining-characteristics. When one dwells in the truth [and realizes] the objective external world by means of non-discriminating wisdom [this] is called the ultimate reality. The wisdom obtained by means of hearing (*śrutamayī*), thinking (*cintāmayī*), and meditating (*bhāvanāmayī*) and by the teachings in accord with non-arising in order to remove the assertions that something arises etc. is called ‘ultimate reality.’

²⁷ “第一義者云何？謂是第一而有義故，名第一義。又是最上無分別智，真實義故，名第一義。真實者：無他緣等為相。若住真實所緣境界無分別智者名第一義。為遮彼起等，隨順所說無起等及聞、思、修慧，皆是第一義” (T 30, 125a).

²⁸ 無分別智(*wufenbiezhi*) or 無分別慧(*wufenbiehui/nirvikalpajñāna*) is translated as non-discriminating wisdom which is the direct insight into the truth of all existences in meditation.

According to the above passage, Bhāviveka explicates the term 'paramārtha' in three different ways by means of a linguistic analysis. He clarifies firstly that *paramārtha* is understood as a *karmadhyārya* compound in which both object (*artha*) and ultimate (*parama*) refer to the object (*viśya*) of perception and not to the mind that perceives the object. Secondly, he clarifies that the word *paramārtha* indicates a *tatpuruṣa* compound in which the object (*artha*) is an object and the ultimate (*parama*) refers to the subject, i.e. the non-discriminating wisdom. Finally, he clarifies that *paramārtha* is a *bahuvrīhi* compound that functions as an adjective from which the meaning of 'correspondence to the ultimate' is derived.²⁹ In summary, Bhāvaviveka's understanding of the definition of the word 'ultimate reality' indicate three connotations: 1) from an ontological perspective, the term 'the ultimate' or 'the object' refers to the true nature of things; 2) from an epistemological perspective, the term 'non-discriminating wisdom' refers to how the Buddhist sages view reality;³⁰ and 3) the teachings in accord with non-arising is the ultimate reality. In TJ, Bhāvaviveka's own commentary of the *MHK* according to Tibetan tradition, there is similar analysis.³¹

²⁹ Iida, 83.

³⁰ T30, 125b.

³¹ There are some articles which refer and analyze this passage of *PrP* while discussing Bhāviveka's theory of two realities. See Iida, 83. C. Lindter, "Bhavya, the Logician," *Viśva Bharati Annal* 2 (1990), 33. M. Nasu, "the Connection

From the above analysis, some scholars have suggested that Bhāvaviveka had established two categories of ultimate realities instead of one in his system. According to them, the first category indicates the true ultimate reality (that encompasses the first and second definitions) which is the transcendence of the worldly experience, languages and so on. The second category refers to the 'the teachings in accord with non-arising is the ultimate reality' (the secondary ultimate reality) which is the vehicle to remove the obscuration caused by ignorance and to achieve the 'true' ultimate reality. Such a vehicle includes "cultivation" (i.e., the practice) of the three wisdoms: the listening to the Buddha's teachings (*śrutamayī*), the cognizing of the Buddha's teachings (*cintāmayī*), and the practice of meditation (*bhāvanāmayī*). It is noteworthy that Bhāvaviveka's final definition of the ultimate reality as a 'the teachings in accord with non-arising' or "vehicle" is what distinguishes him from Candrakīrti. With Bhāviveka's interpretations of the ultimate reality, the transition from conventional reality to the ultimate reality is now feasible.

between Ultimate Truth (Paramārthasatya) and Analysis (Vicāra) in Bhāviveka's Theory of Two Truths (*satyadvaya*)" *Buddhism in Global Perspective* vol. II (New Delhi: Somaiya Publication Pvt Ltd, 2002), 46. Kumagai Seiji, "Bhāviveka's theory of Absolute Truth" *Journal of Indian and Buddhist Studies* Vol.59, No.3 (2011), 1187~1191.

As mentioned earlier, the teachings in accord with non-arising through which the true ultimate reality can be achieved consist of the cultivation of the three wisdoms. According to the *KTR*, the initial step in obtaining wisdom through hearing, *śrutamayīprajñā*, requires logical reasoning, i.e. a syllogism. It further indicates that the purpose of composing the *KTR* is to propagate the knowledge of removing the unrighteous view and obtaining of non-discriminating wisdom. After explaining the importance of the *śrutamayīprajñā*, the *KTR* provides a syllogism to prove that the teaching of *śūnyatā* instigates the *śrutamayīprajñā*.³² Hence, for Bhāvaviveka, syllogism is an initial step to bridge the two realities.³³

To obtain the transcendental non-discriminating wisdom, ..., one should rely on the wisdom obtained from hearing (*śrutamayīprajñā*) which is able to remove the self-nature of all objects of perceptions. Due to this reason, ...I composed the *Treasure in Hands (Karatalaratna)* in order to make them [the people] realize true emptiness easily and enter the true nature of existences quickly.

(Syllogism:)

³² Lindtner thinks that what is obtained through syllogism is *cintāmayī*. *Bavya the Logician*, 34.

³³ “然證出世無分別智...要藉能遣一切所緣自性聞慧。...為欲令彼易證真空速入法性故。略製此掌珍論” (T 30, 268b).

Truly,³⁴ composited existence³⁵ is empty,
because it is causally produced.³⁶ It is like an illusion.

³⁴ Herein, the word ‘truly’ is the synonym of the ultimate reality (*paramārtha*). See the following explanation. The original Chinese 真性 (Zhenxing) should be directly translated as ‘true-nature’ in English. However, this could be confused with the concept of self-nature which is refused by Bhāvaviveka in the text. Thus, here, this translation employs Poussin’s French translation ‘vérité’ (‘truth’ in English) for the Chinese 真性 (Zhenxing.) See de La Vallée Poussin, Louis, —Madhyamaka, II. L’auteur du Joyan dans la main. III. || *Mélanges Chinois et Bouddhiques (Bruxelles)* 2 (1932-33), 70.

³⁵ *saṃskṛtadharmā* and *asaṃskṛtadharmā* can be translated “conditioned dharma” and “unconditioned dharma”. Edgerton, F. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. vol. II. (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers), 1998, 543. In Chinese translation, 有為 (*youwei*) means “active”. Thus, it can be translated as “active dharma” and 無為 (*wuwei*) “inactive dharma”. However, *saṃskṛta* is a ppp. and is derived from *saṃ* + *√skri* that means “put together”, “constructed”, or “completely formed” etc. Therefore, herein, *saṃskṛta* is translated as “composite” and *asaṃskṛta* “non-composite”. See also, M. Monier Williams, *Sanskrit-English Dictionary*. (New York: Oxford University, 1988), 1120.

³⁶ 緣生 (*yuansheng*) means ‘*pratīyasamutpanna*.’ The Sanskrit term *pratīyasamutpāda* which is in Pali, *pañiccasamuppāda* and 緣起 in Chinese, is often translated as interdependent co-arising in English. It indicates the casual relationship of relevant existences, and hence, this term is simply translated as ‘causality.’ Therein, *pratīyasamutpanna* indicate the phenomena produced by mean of *pratīyasamutpāda*, and thus, it can be translated into casual productions. See J. Macy, *Mutual Causality Buddhism and General Systems Theory* (New York: State University of New York Press, 1991), 34.

Non-composited existence possesses no reality,
[because] it is not produced. It is like the sky-flower.

In his work, *Satyadvayavibhaṅga* (hereafter *SDV*), Jñānagarbha, the later commentator and successor of Bhāvaviveka, defends Bhāvaviveka's syllogistic analysis of *paramārtha* by claiming that *paramārtha* is indeed ultimate because the logical reasoning by which it has been established cannot be contradictory.³⁷

Based on Bhāvaviveka's metaphysical theory of conventional existences, cognition is said to be without any contradiction once it is logically reasoned. For Bhāvaviveka, in order to avoid being criticized as nihilist, one has to accept that conventional phenomena have their own intrinsic natures.³⁸ In other words, the perception/measure (*pramāṇa*) of the conventional reality has to be real for a person who has not yet realized the true nature of things. In

³⁷ Nasu, 48

³⁸ "Because composite existence such as eyes, etc. are subsumed in conventional reality and people such as cowherds etc. commonly perceive composite existences such as eyes etc. to be substantial existences, in order to avoid the contradiction with our own claim that direct perception is commonly perceived, [the word] 'truly' is used to single out the differences to establish our thesis" (眼等有爲世俗諦攝，牧牛人等皆共了知眼等有爲是實有故勿違如是自宗所許現量共知，故以「真性」簡別立宗。T30, 268c).

support of Bhāvaviveka's argument, we find that Dinnāga, on the basis of two necessary perceptions: direct (*pratyakṣa*) and inferential (*anumāna*), also claims that a valid syllogism should not be contradictory.³⁹

To elaborate further, the Buddhist syllogism consists of three members which are a thesis (*pratijñā*), reason (*hetu*) and example (*dṛṣṭānta*). A thesis has to include a subject (*dharmin*) and a predicate (*sādhya*).⁴⁰ The reason is that the argument must guarantee the predicate to be a true statement regarding the subject, and the example must be a common experience which is accepted by both side of the debate in order to achieve a valid process of reasoning. According to Śaṅkarasvāmin's *Nyāyapraveśaka*, a valid reason should fulfill three requirements: 1) the first requirement is called *pakṣadharmatva* in which the "inferring property" (smoke *sāadhanadharmā*) has to be present in the subject (mountain of the thesis); 2) the second requirement is called *sapakṣe sattavam* in which the "inferring property" (smoke) must be a property of whatever possesses (stove) the inferred property (fire *sādhyadharmā*). That which possesses the inferred property (fire) are classified as the *sapakṣa* (the similar locus); 3) the third requirement is called *vipakṣe 'sattvam* in which the "inferring property" (smoke) should be absent from that which does not possess the "inferred property" (fire)

³⁹ A. Hirakawa, *The History of Indian Buddhism* (Tokyo: Shunjusha, 1979), 265-270.

⁴⁰ Ames, *The Svātantrika and the Prasāṅgika Distinction*, 45.

and that which does not possess the “inferred property” is called *vipakṣa* (dissimilar locus).⁴¹

The above syllogism can be understood to contain the operation of two processes of perceptions – i.e., direct perception (*pratyakṣa*) and inference (*anumāna*). Take the following proposition for example:

p has/is r because of q, for example s.

The connection between p and r is derived from the reason q, and thus, the phrase, “p has/is r because of q” is based on inference; but the relations that obtains between “p and q” and “r and q” are based on direct perceptions. The three requirements of a valid reason prove the relation between p & q and the relation between r & q through direct perception. The first requirement is to promise the truth of the statement ‘if p then q’ ($p \supset q$) by means of a direct perception. The second and third requirements establish the promise that the statement ‘if q then r’ is true by means of direct perception of the example of s. Thus, the logical principle is like the Hypothetical Syllogism (HS) in modern logic.⁴²

$p \supset q$ (direct perception)

$q \supset r$ (direct perception)

$\therefore p \supset r$ (inferential perception)

Let's take the proposition, “the mountain has fire because of smoke, for example a stove” as an example to demonstrate this logic formula. ‘p’ represents “smoky mountain”, and ‘r’ represents ‘fire.’ ‘q’ represents ‘smoke’ and ‘s’ is ‘a stove.’ Then this syllogism can be demonstrated as a Hypothetical Syllogism, excepting that in modern logic the example ‘s’ is not used:

P (mountain) \supset q (has smoke) (all people can perceive smoke on the mountain)

q (has smoke) \supset r (fire) (from our experience, whatever has fire must have smoke, just like s = a kitchen stove, and hence, whenever there is smoke there must be fire)

P (mountain) \supset r (fire) (a inference derived from the above two parts).

⁴¹ Eckel, *Bhāvaviveka*, 55.

⁴² D. Bonevac, *Simple Logic* (New York: Oxford University Press, 1999), 305.

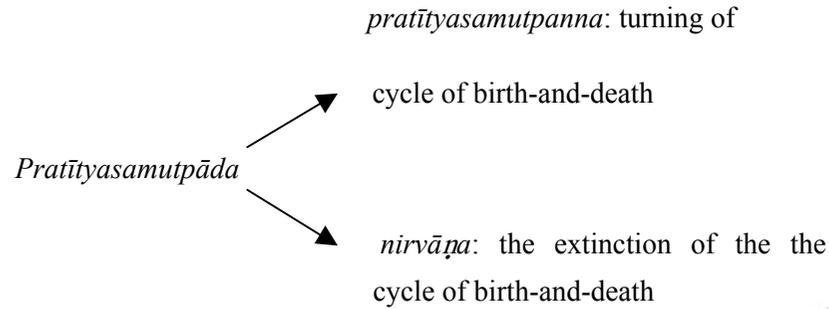
Therefore, according to Diñnāga's syllogism, on the basis of the two perceptions, as long as the reason fulfills the requirements as mentioned earlier, it should be a sound argument. Despite the fact that this logical argument may be based on conventional reality, it functions as a tool to obtain a decisive result. Hence, when it is used to argue the teaching of *śūnyatā*, for Bhāvaviveka, it can remove ignorance and thus one is able to obtain *śrutamayīprajñā* which is considered to be the teachings in accord with non-arising which is the ultimate reality. Thus, Bhāvaviveka believed that syllogism is the first step to liberation and is a reasonable interpretation to Nāgārjuna's soteriological process: convention → ultimate → *nirvāṇa*.

Despite Bhāvaviveka's critique against the Yogācāra, he also borrowed some of its philosophical and soteriological theories. Over the past centuries, the Madhyamaka tradition has been thought of as a school that strongly emphasizes theory but not practice. Even though a tradition like Asaṅga's Yogācāra School has been viewed as one that has balanced both theory and practice, Bhāvaviveka's doctrine should be understood to reflect his intent of changing the general perception of the Madhyamaka tradition. From his doctrines, it is evident that he had adopted the Yogācāra's model of practice into the theory of soteriology within the Madhyamaka tradition. The best evidence of this can be found in his introduction of a secondary

ultimate reality (i.e., the teachings in accord with non-arising) as a bridge between the two realities.

Before discussing further the soteriology of the Madhyamaka tradition, it is important to have a brief overview of the development of the Buddhist soteriology from Early Buddhism to the Mahāyāna period. In Early Buddhism, soteriology lies within the three fold concepts of *pratītyasamutpāda*, *pratītyasamutpanna*, and *nirvāṇa*. *Pratītyasamutpāda*, or the law of causation, is the basic principle that Buddhists hold. *Pratītyasamutpanna*, also known as the 12 fold-causal-link operating within the law of causation, refers to the worldly phenomena including the continuing cycle of birth-and-death. *Nirvāṇa* refers to the transcendent state wherein the cycles of birth-and-death cease to exist once the law of causation is fully realized. In order to achieve *nirvāṇa*, one has to completely understand the function of the law of causation and its relations with the cycle of birth-and-death (*pratītyasamutpanna*) and the complete extinction of the cycle of birth-and-death (*nirvāṇa*). For ignorant sentient beings, the cycle of birth-and-death (*pratītyasamutpanna*) continues to exist based on the law of causation. However, if one fully realizes the law of causation, one is able to stop the cycle of the life-and-death and become liberated from it.⁴³ The relations can be illustrated as follows:

⁴³ C. Y. Hsu, M.A. dissertation, *the Eight-negation of Pratītyasamutpāda in Mūlamadhyamakakārikā* (Calgary: the University of Calgary, 2007), 23~24.



When Mahāyāna Buddhism arose, the principle of *pratītyasamutpāda* was replaced by a new idea called *śūnyatā* on the basis of the *Prajñāpāramitāsūtra* (hereafter *PPs*), because the proponents of this text considered this new idea to be the most profound teaching of the Buddha. The Mahāyāna proponents explicated *śūnyatā* as the ultimate reality transcending all phenomena, and thus it was considered to be central to all Buddhist teachings. With the rise of Mahāyāna's new idea, a conflict regarding the philosophy of soteriology between Early Buddhism and Mahāyāna Buddhism began to occur. From the soteriological perspective, it seems that the *PPs* did not provide a clear explanation about a path to liberation.

Having realized the flaw of the *PPs*' principle of *śūnyatā*, the *Saṃdhinirmocanasūtra* began to reinterpret the teaching of *śūnyatā* by introducing the notions of the three natures (*svabhāva-traya*). What this meant was that the author of the *Saṃdhinirmocanasūtra*

arranged all teachings of the historical Shakyamuni chronologically. The first period of teaching, consisted of the teachings found in the Early Buddhist texts (*Āgama* and *Nikāyas*), wherein the Buddha taught the teaching of existence (*astivāda*), i.e., *pratītyasamutpāda*. In the second period of teaching, the Buddha taught the *PPs* in which by the teaching of *śūnyatā* (non-existence) Buddha rejected the previous teachings wherein the teaching of no-self-nature of person (*pudgala-nairātmya*) was emphasized but not the teaching of no-self of elements (*dharmā-nairātmya*). In the third period of teaching, that also was the highest teaching of all three periods according to the author of the *Saṃdhinirmocanasūtra*, the Buddha introduced the teaching of a tri-fold intrinsic nature (*svabhāvatraya*) and critiqued the inadequacy of the teaching of *śūnyatā*, i.e., the teaching of *niḥsvabhāvatā* (non-existence of self-nature).⁴⁴

From the soteriological point of view, the three-fold intrinsic natures are, in fact, the Mahāyāna reinterpretation of the three fold concepts mentioned above, in regard to the Early Buddhist soteriology.

The transformation from *saṃsāra* to *nirvāṇa* can be found in the *Saṃdhinirmocanasūtra*:

⁴⁴ E. Lamotte, *Saṃdhinirmocana Sūtra* (Louvain: *L'Explication des Mysteres*, 1935), 85. It was translated from Chinese version which is in T16, 697b.

All characteristics of existences, in summary, are of three kinds. Which are the three? First is *parikalpita-svabhāva*. The second is *paratantra-svabhāva*. The third is *pariṇiṣpanna-svabhāva*.

What is the *parikalpita-svabhāva* of all dharmas? It is the nature on the basis of which all *dharmas* are conventionally designated, are distinguished, and on the basis of which language arises.

What is the *paratantra-svabhāva* of all dharmas? It is the nature of *pratītyasamutpāda* on the basis which all dharmas are produced. That is: 'because this exists, that exists;' 'because this occurs, that occurs.' In other words, [it refers to the twelve-limbed *pratītyasamutpāda* beginning with] 'due to ignorance, there is action' all the way up to 'owing to cause there is suffering.'

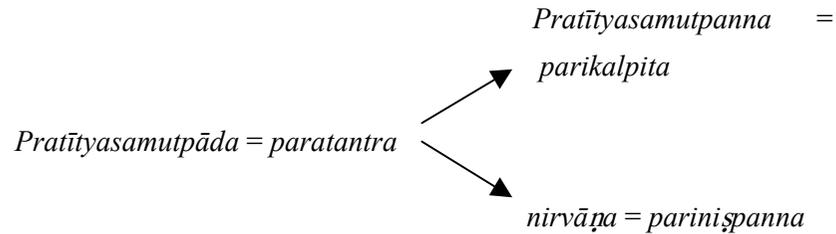
What is the *pariṇiṣpanna-svabhāva* of all dharmas? It is the equanimity (*upekṣa*) and suchness (*tathātā*) of all dharmas.⁴⁵

⁴⁵ 謂諸法相略有三種，何等爲三：一者遍計所執相，二者依他起相，三者圓成實相。云何諸法遍計所執相？謂一切法名假安立自性差別，乃至爲令隨起言說。云何諸法依他起相？謂一切法緣生自性，「則此有故彼有，此生故彼

As shown above, the other-dependent-nature (*paratantra-svabhāva*) is the same as *pratītyasamutpāda* expounded in Early Buddhism. Similar to the doctrine of *pratītyasamutpāda*, the Yogācārins claim that the arising of all phenomena (*sarva-dharma*) is due to the other-dependent nature. Next, the imagined-nature (*parikalpita-svabhāva*) corresponds to conventional reality and is an explanation for people's attachment to and falsely conceptualizing phenomena. Finally, in contrast to the imagined-nature, *pariṇiṣpanna*, meaning 'perfect', 'reality', or 'truth,' refers to ultimate reality obtained when all the false conceptions and attachments are removed from what constitutes the other-dependent nature.⁴⁶ Among the three natures, the other-dependent nature, just like *pratītyasamutpāda*, is the pivotal principle from which both the imagined and the perfect natures operate. In short, the theory of the three natures is developed from the three fold concepts in regard to the Early Buddhist soteriology that can be illustrated as follows:

生，謂：無明緣行，乃至招集純大苦蘊」。云何諸法圓成實相？謂一切法平等真如。

⁴⁶ G. M. Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*. Trans. Kawamura, L. S. (New York: State University of New York, 1991), 62.



Influenced by the *Saṃdhinirmocanasūtra*, both Bhāvaviveka's and Candrakīrti's definitions of the two realities – i.e., the conventional and the ultimate – are very closely aligned with the imagined and perfect natures.

In explaining conventional reality, Candrakīrti argued that it referred to the obscuration of the nature of things by ignorance; similarly, Bhāvaviveka stated that it was the sentient beings' production of illusory attachment on the basis of perversion. The idea of attachment and obscuration of the natures refers to what has been explained in Yogācāra as the imagined nature.

As for the understanding of the ultimate reality, both Candrakīrti and Bhāvaviveka explain it in a manner similar to the explanation found in the *Saṃdhinirmocanasūtra* because they suggest that transcendent non-discriminating wisdom with its object is the true nature of things. Hence, it is evident that in the later development of Madhyamaka, the theory of the two realities was strongly influenced by the theory of the three natures.

For the Yogācāra School, other-dependent nature acts as a pivotal ground for the transcendence from the delusive world to ultimate liberation. This idea is very important, because it allows transformation to take place which otherwise would not be possible. That is to say, the other-dependent nature functions as a link connecting the two realities. Having realized the inadequacies of the Prāsaṅgikas's interpretations of the Buddhist soteriology⁴⁷, Bhāvaviveka accepted the theory of the other-dependent nature to further elaborate his theory of the secondary ultimate reality.⁴⁸ The role of the teachings in accord with non-arising", just like the other-dependent nature, acts as a bridge between the conventional and ultimate realities. Therefore, it can be concluded that Bhāvaviveka's religious practice had been influenced by the three-nature theory of Yogācāra.

⁴⁷ Harris, 118.

⁴⁸ "That is to say that eyes etc. produced by causality are subsumed in the conventional reality and their self-natures are existent. ... If from the perspective of this meaning, it is said that the other-dependent-self nature (*paratantra*) does exist, then it would be a right teaching. Such a self-nature is accepted by us" (謂因緣力所生眼等，世俗諦攝，自性是有，…若就此義說依他起自性是有，則爲善說。如是自性我亦許故 T30, 272b).

In conclusion, the theory of the two realities of later Madhyamaka represented by Bhāvaviveka and Candrakīrti were influenced by the three nature theory of the Yogācāra. From the soteriological aspect, the theory of the three natures was inherited from the soteriological system of Early Buddhism. Within the theory of the three-natures, the other-dependent nature is a reinterpretation of the theory of *pratītyasamutpāda* which plays a key role in the transcendence from *saṃsāra* to *nirvāṇa*. In order to avoid the mistakes of the Prāsaṅgikas, Bhāvaviveka suggested a secondary ultimate reality, i.e., the teachings in accord with non-arising to facilitate the communication between the two realities. Therefore, the practitioners are able to transform themselves from the conventional reality to the ultimate reality.

In the *PrP*, Bhāvaviveka's teaching in accord with non-arising includes the knowledge of *sūnyatā* obtained from hearing, thinking, and meditating. Regarding these three knowledge, the logical argument, i.e., a syllogism, is a sufficient methodology to acquire the knowledge of hearing from which the other two types of knowledge can be achieved. Owing to the influence of Dīñnāga, syllogism had been established on the basis of the two kinds of perceptions (*pramāṇa*), direct (*prayakṣa*) and inferential (*anumāna*) perceptions. In order to make the syllogism a qualified methodology, Bhāvaviveka accepted the other-dependent nature into his interpretation of the conventional. That is, the acceptance of the

theory that an intrinsic self-nature exists in conventional existence allows for a decisive result by means of a valid syllogism.

Bibliography

- Ames, W. L. Trans. "Bhāvaviveka's *Prajñāpradīpa* : A translation of Chapter One." *Journal of Indian Philosophy* 21 (1993).
- _____. PhD dissertation. *Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa: Six Chapters*. Washington: University of Washington, 1985.
- Bhāvaviveka. Xuan Zang trans. *Dachengzhenzhanglun* 大乘掌珍論. *Taisho Shinshu Daizokyo*. vol 30. No. 1578. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.

_____. *Boruodenglun* 般若燈論. *Taisho Shinshu Daizokyo*. vol 30. No. 1578. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.

Cao, Z. C. M.A. dissertation, *Kongyou zhi zheng de yanjiu* (An investigation of the debate surrounding nothingness and something). Taipei: Faguan Buddhist Culture Research Institute, 1994.

D. Bonevac, *Simple Logic*. New York: Oxford University Press, 1999.

Dreyfus, G. B. J. & McClintock, S. L. *The Svātantrika and the Prasāṅgika Distinction*. Boston: Wisdom Publications, 2003.

Eckel, M. D. *Bhāvaviveka and His Buddhist Opponents*. London: Harvard University, 2008.

_____. "Bhāvaviveka's Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of *Prajñāpradīpa*," *Miscellanea Buddhica*. Copenhagen: Akademisk Forlag, 1985.

Harries, I. C. *The Continuity of Madhyamaka and Yogācāra in Indian Mahāyāna Buddhism*. New York: E.J. Brill, 1991.

Hirakawa, Akira. *The History of Indian Buddhism*. Tokyo: Shunjusha, 1979.

_____. 法の縁起 (*Hō no Engi / The Origin of Dharma*). Tokyo: Shunjusha, 1990.

Huntington, C. W. "Was Candrakīrti a Prāsaṅgika?" in *The Svātantrika and The Prasāṅgika Distinction*. Boston: Wisdom Publication, 2003.

Iida, Shotaro. *Reason and Emptiness: A Study in Logic and Mysticism*. Tokyo: the Hokuseido Press, 1980.

Kalupahana, D. J. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2006.

Kumagai Seiji, "Bhāvaviveka's theory of Absolute Truth" *Journal of Indian and Buddhist Studies* Vol.59, No.3 (2011).

Lamotte, L. *Samādhinirmocana Sūtra*. Louvain: *L'Explication des Mysteres*, 1935.

Lindter, C. "Bhavya, the Logician," *Vishva Bharati Annal* 2 (1990), 30~ 50.

Macy, J. *Mutual Causality Buddhism and General Systems Theory*. New York: State University of New York Press, 1991.

Nagao, Gadjin M. *Mādhyamika and Yogācāra*. New York: State University of New York Press, 1991.

Nakamura, Hajime. ナーガールジュナ (*Nāgārjuna*). Tokyo: Kōdansha, 1975.

Moran, P. *Hegel and the Fundamental Problems of Philosophy*. Amsterdam: B.R. Grüner Publishing Co., 1988.

Nasu, M. "the Connection between Ultimate Truth (Paramārthasatya) and Analysis (*vicāra*) in Bhāvaviveka's Theory of Two Truth (*satyadvaya*)" *Buddhism in Global Perspective* vol. II. New Delhi: Somaiya Publication Pvt Ltd, 2002.

Poussin, Louis de La Vallée. "Madhyamaka, II. L'auteur du Joyan dans la main. III. Joyau dans la main." *Mélanges Chinois et Bouddhiques* (Bruxelles) 2, 1932-33.

_____. Ed. "*Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*" *Bibliotheca Buddhica IV*. St-Petersbourg, 1903-1913.

Robinson, R. H. *Early Mādhyamika in Indian and China*. London: the University of Wisconsin, 1967.

Sastri, N. A. *Karatalaratna (The Jewel in Hand)*. Santiniketan: Vishva-Bharati, 1949.

Taoxuan. *Datangneidianlu/大唐內典錄 (The List of Buddhist Texts of Tang)*. *Taisho Shinshu Daizokyo*. vol 55. No. 2149. Ed. Takakusu Junjiro et al. Tokyo: Daizo Shuppansha, 1924.

Walser, J. *Nāgārjuna in Context: Mahāyāna Buddhism & Early Indian Culture*. New York: Columbia University Press, 2005.

Yuwen, Y. 阿含要略 (*Ahanyaolüe / The Abstracts of Āg*). Taipei: Dongchu, 1993.

釋迦菩薩「三祇百劫成佛」與 「始願佛道」(1)*

悲廣文教基金會董事 郭忠生

摘要

劫，在佛教有多樣化的意義；它常被當成是最大的時間計量單位，《阿含經》與《尼柯耶》以「芥子劫」等譬喻，來說明劫的長短，但實際上，這樣的方法，很難確定其真正的數值。《阿含經》與《尼柯耶》提及六欲天天眾的壽量，也說到某些善行，可以得天上一劫的梵福，還有提婆達多墮地獄一劫，再參考「瞿迦梨事緣」中的種種地獄壽量；部派論典進一步討論地獄有情的壽量，在這樣的脈絡之下，可以計算出劫的相對數值。

這只是就「有情世間」來說，要對劫有比較完整的認知，還必需考慮到世間成住壞空，所呈現出來的意義。在宿住隨念智的定型文句中，提及了成劫、壞劫、成壞劫，但沒有進一步的解說。

在這方面，佛典可以看到兩種傾向，其一是把世間的成住壞空，都看成是「阿僧祇劫」，也就是一段難以計算的時期；其二是嘗試說明不同內容的劫，並說明其計算方式，如《大毘婆沙論》說劫有三種：中間劫、成壞劫、大劫，《俱舍論》則主張劫有四種：壞劫、成劫、中（間）劫、大劫。從其內容而言，這兩種見解是一樣的，但實際上還是無法計算出一劫究竟有多長的時間

壞劫，可說就是世界末日；世間的毀壞分兩大過程：有情世間的「毀壞」與器世間（山河大地等等）的毀壞。有情世間的「毀壞」並不是所有的有情眾生全部如煙消雲散般的消失不見，反而

是分別上昇到二禪天、三禪天或是四禪天。世界末日的開端，就是地獄的有情眾生全部命終，不再有墮地獄的情況；然後依序是不再有墮旁生、餓鬼；再下來就是人與欲界天，乃至初禪天，都分別上昇到二禪天、三禪天或是四禪天（有人主張某些地獄有情是移置到「他方世界」）。所以有情世間的「毀壞」，既不天譴，也不是道德敗壞的結果，當一切的有情都因其本身的能力而轉生到適當處所之後，接下來才是器世間的毀壞。

成劫，在壞劫經過一段很長時間之後，開始器世間的再造，以及有情世間的「新生」。不管是壞劫，還是成劫，都是有情世間與器世間分開進行，而且是「先壞後成」。

住劫，是有情眾生「正常」生活的階段，關於劫的時間長短，就是從住劫計算而來。住劫分成二十個中（間）劫，有現代學者認為一中（間）劫是 16,800,000 年或是 15,998,000 年，再由此算出一大劫的時間，但這樣的計算，還有討論的空間。

佛陀「生於世間，長於世間」，世間的成住壞空，對於佛陀的出世，有何影響？或是佛陀對世間成住壞空，有何影響？在菩薩修行「三阿僧祇劫百大劫」才成就佛果的理論之下，如何理解「阿僧祇」的意義？佛典可以看到許多數目系統，往往有「阿僧祇」這個數目，但又可以算出不同的數值，就此而論，佛教顯然無意確認其時間的長短。而在這「非常長久」的修行歷程中，相續出世的諸佛，必然有密切的關係。《中阿含經》第 32《未曾有法經》說：「世尊（於）迦葉佛時始願佛道，行梵行」，形式上雖然突兀，實際上卻反應這種菩薩經長久修行的教理。

關鍵詞：劫、阿僧祇、數目系統、有情壽量、兜率天壽、瞿迦梨事緣、成住壞空、諸佛相續、菩薩理論。

* 本文為特約稿

§ 0.1. 三祇百劫，指菩薩由發心至成佛果之間的修行時程。依一般的解說，「三祇」是指三阿僧祇劫；「百劫」是百大劫的略語。而「阿僧祇」意為無數或無央數，乃數目之最大極限，非算數所能知。「劫」是時間，意為「長時」，即長遠的時間。

再者，「三阿僧祇劫」是菩薩積集菩提資糧的時限；「百大劫」是菩薩為得到佛身相好，修福業所須的時限。

依《大毘婆沙論》所述，菩薩在成就佛果之前，首先須長時積貯菩提資糧，其次修相好之行，繼之下生王宮，最後於菩提樹下，三十四心斷結成道。此四階中，第一階即三大阿僧祇劫，第二階段即百大劫。

在「三祇」中，初阿僧祇間，供養七萬五千佛，第二阿僧祇七萬六千佛，第三阿僧祇七萬七千佛。其間，更修六度行，但以未斷惑，故其行屬有漏行。

「三祇」過後，修百劫相好業。菩薩於此時限中，須積集深妙福德，以成三十二相之業。即以百福莊嚴一相，三十二相完成，歷時百劫。

這是辭書對《大毘婆沙論》所說菩薩成佛歷程的概括解說¹。

§ 0.2. 《大毘婆沙論》(卷 177) 先引述「契經」的說法：「菩薩經三劫阿僧企耶，修行四波羅蜜多，方得圓滿」。

然後提出這樣的問題：這裏說的「劫」是指哪一種？

論文認為是「大劫」；

接著又問：此劫「阿僧企耶」量，云何可知？

也就是說，如何認知「阿僧企耶」(asaṃkhyā²; asaṃkheyya³; 以下通稱阿僧祇)的數量？

論文傳述當時的七種見解。前二種是以「10 萬」進位的數目系統 (numbering system); 第三種是 10 進位所構成的六十位數目系統，依據這種算法，「阿僧祇」相當於現代通行的第 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 (參看本文 § 2.9.2.)。

另外四種對阿僧祇的解說，並不是數目系統，而是從特定的行為或情狀，來判斷什麼是「三阿僧祇」，也就是傾向於不是算數的累積。其中，第六種見解認為：「依所逢事佛，分別三劫阿僧企耶量」，上引辭書的說法就是這一見解，但是《大毘婆沙論》卷 177 只說：「依所逢事佛，分別三劫阿僧企耶量」，這是大原則，在解釋釋迦菩薩最初發心的經過後，進一步說：

「然從彼佛發是願後，乃至逢事實髻如來，是名初劫阿僧企耶滿。

從此以後，乃至逢事然燈如來，是名第二劫阿僧企耶滿。

¹ 參看丁福保《佛學大辭典》s.v.「三祇百劫」;《佛光大辭典》s.v.「三阿僧祇劫」。從這兩部辭書的辭條名稱，就可以看出「百劫」究竟是內含，還是外加於「三阿僧祇劫」，傳說的意見，並不一致。參看《大毘婆沙論》(卷 176—卷 178) 所說的「菩薩論義」，大正 27，頁 886 下—頁 894 下; 菩薩「三十四心剎那得一切智」，見大正 27，頁 780 上—下 (卷 153)。另外，佛典關於成佛必須歷經的時程，還有不同的看法，參看印順法師 ([1981]，133—138) 的說明。

² Burnouf ([1925]，852) 作 asaṃkhyēya; Conze ([1967]，91) 則作 a-saṃkhyeya。《荻原梵漢》(165) 可以看到 asaṃkhyā 與 asaṃkhyeya。至於 BHSD (82) 則有：asaṃkhyā、asaṃkhyaya、asaṃkhyeya。

³ 這是 PED (87A) 的讀法; 水野弘元 ([1984]，43) 有 asaṅkha 與 asaṅkheyya 語形。CPD 則可以看到 a-saṃkha、a-saṃkheyya、a-saṃkhiya、a-saṃkhyā 等語形。

復從此後，乃至逢事勝觀如來，是名第三劫阿僧企耶滿。此後復經九十一劫，修妙相業，至逢事迦葉波佛時，方得圓滿」
(大正 27，頁 892 上)。

這樣的解說，顯然沒有意思要表明「阿僧祇」是多久的時間，而是以釋迦菩薩在過去生中，「逢事」的如來名號，劃分為不同的「阿僧祇」。例如，從最開始值遇「古釋迦牟尼」而發心，一直到值遇寶髻如來，這一段歷程，就是初阿僧祇。理論上，這一段過程可以用經過多少時間來表示，但此一見解的重點，並不在於時間的長短。

之後，《大毘婆沙論》(卷 178) 討論了釋迦菩薩修持布施、持戒、精進、般若等四波羅蜜的問題，其中說到：

「問：修此四波羅蜜多時，於一一劫阿僧企耶逢事幾佛？

答：初劫阿僧企耶逢事七萬五千佛，最初名釋迦牟尼，最後名寶髻。

第二劫阿僧企耶逢事七萬六千佛，最初即寶髻，最後名然燈。

第三劫阿僧企耶逢事七萬七千佛，最初即然燈，最後名勝觀。於修相異熟業九十一劫中，逢事六佛，最初即勝觀，最後名迦葉波。

當知此依釋迦菩薩說，若餘菩薩不定。

如是釋迦菩薩於迦葉波佛時，四波羅蜜多先隨分滿，相異熟業今善圓滿，

從此瞻部洲歿，生睹史多天，受天趣最後異熟」(大正 27，

頁 892 下)。

論文說得很清楚，這樣的成佛歷程，是專就釋迦菩薩來說，「若餘菩薩不定」。釋迦菩薩「修相異熟業九十一劫」，《大毘婆沙論》說到：

「問：此相異熟業經於幾時修習圓滿？

答：多分經百大劫，唯除釋迦菩薩。以釋迦菩薩極精進，故超九大劫，但經九十一劫修習圓滿，便得無上正等菩提」
(大正 27，頁 890 中)。

論文是說：大部分的菩薩要經過百大劫，只有釋迦菩薩例外，因為釋迦菩薩非常精進，所以超越九「大劫」。這樣一來，《大毘婆沙論》認為「百劫修相好」是通例；「三阿僧祇劫」，則可以有不同的理解，只能確定的說，這一大歷程所「逢事」的這些名號的佛陀，是釋迦菩薩所特有的經歷。

§ 0.3. 依《大毘婆沙論》的傳述，釋迦菩薩求證佛菩提的起點，是值遇「古釋迦牟尼佛」。

這位「古釋迦牟尼佛」：「生剎帝利釋迦種中，母名摩訶摩耶，父名淨飯，子名羅怙羅，城名劫比羅筏窣睹，多諸釋種，侍者弟子名阿難陀，第一雙弟子名舍利子、大目犍連」(大正 27，頁 891 下)，換句話說，現今釋迦牟尼佛的身份認同，與「古釋迦牟尼佛」完全一樣，因為釋迦菩薩初發心時，就是說：

「願我未來當得作佛，名號眷屬時處弟子，如今世尊等無有

異。

當知彼陶師者即釋迦菩薩，由本願故，今名號等如昔不異」
(大正 27，頁 892 中)。

釋迦菩薩最初發心，願求佛菩提的事緣，佛典有相當紛雜的傳說。其中，漢譯《中阿含經》(以下簡稱《中含》)第 32《未曾有法經》(大正 1，頁 469 下一頁 471 下)說到，釋尊具有 24 種非常特殊、令人驚奇的特勝(「未曾有法」)；前三種「未曾有法」是：

1. 世尊(於) 迦葉佛時始願佛道，行梵行。
2. 世尊(於) 迦葉佛時始願佛道，行梵行，生兜瑟哆天。
3. 世尊(於) 迦葉佛時始願佛道，行梵行，生兜瑟哆天。
世尊後生，以三事勝於前生兜瑟多天者：天壽、天色、天譽。

從字面上來看，「始願佛道」是說：開始發心，願求證佛菩提。也就是說，依據此經的傳述，釋迦菩薩是在迦葉佛時代才發心求佛菩提。

前引《大毘婆沙論》說「釋迦菩薩於迦葉波佛時，四波羅蜜多先隨分滿，相異熟業今善圓滿，從此瞻部洲歿生睹史多天，受天趣最後異熟」。也就是說，釋迦菩薩「逢事」迦葉佛時，即將圓滿菩薩的修行。

《大毘婆沙論》是說一切有部的論書，而漢譯《中含》也是說一切有部的傳本，怎會有這麼大的差距？

§ 0.4. 這樣的差距有多大呢？

依《長阿含經》(以下簡稱《長含》)第 1《大本經》的傳述⁴，「過去七佛」出現的時間是：

「過去九十一劫，時世有佛名毘婆尸如來，至真，出現于世。
過去三十一劫，有佛名尸棄如來，至真，出現於世。
即彼三十一劫中，有佛名毘舍婆如來，至真，出現於世。
此『賢劫』中，有佛名拘樓孫，又(有佛)名拘那含，又(有佛)名迦葉，我今亦於賢劫中成最正覺」(大正 1，頁 1 下)。
經文還描述這些佛陀出世時的背景：
毘婆尸佛(Viparśya; Vipassī)時，人壽八萬歲。
尸棄佛(Sikhi)時，人壽七萬歲。
毘舍婆佛(Viśvabhu; Vessabhū)時，人壽六萬歲。
拘樓孫佛(Krakucchanda; Kakusandha)時，人壽四萬歲。
拘那含佛(Kanakamuṇi; Koṇāgamana)時，人壽三萬歲。
迦葉佛(Kāśyapa; Kassapa)時，人壽二萬歲。
我今出世，人壽百歲，少出多減」。
(大正 1，頁 2 上；同見《長部》第 14《大本經》)

依《大毘婆沙論》，這九十一劫正是「百劫修相好」的階段(釋迦菩薩超越九劫)，而迦葉佛正是釋迦菩薩所「逢事」的最後一位佛陀，在此之後，釋迦菩薩就上昇兜率天，準備下降成佛。但是就《中含》第 32《未曾有法經》來說，釋迦菩薩發心求佛道

⁴ 大正 1，頁 1 上—頁 10 下；又見《長部》第 14《大本經》(《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 272—頁 325；Walshe[1995]，199—221)

的當生，就上昇兜率天，而與「三祇百劫」的說法，形成強烈的對比。

§ 0.5. 所謂釋迦菩薩於「迦葉佛時始願佛道」，《中舍》第 32《未曾有法經》並不是此一說法唯一的文證，同屬說一切有部所傳的《施設論》也說：

「云何是為菩薩能知入胎住胎出胎等事？」

答：菩薩昔於迦葉如來應供正等正覺法中，最初為菩提故，勤修梵行，正念具足，親近修習，廣多施作，發大誓願：願我當成如來應供正等正覺已，所有世間癡暗眾生，無救護者，無歸向者，廣為化度。

以是因故，我於迦葉如來法中，最初為菩提故，修梵行已，得生兜率陀天」。

（大正 26，頁 518 中一下）。

§ 0.6.1. 依《長舍》《大本經》的傳述，釋迦佛與迦葉佛都是在「賢劫」出世，什麼是「賢劫」？

賢劫 (bhadrakalpa; bhadda-kappa)，Walshe ([1995], 199) 英譯成 fortunate aeon，在一劫中，若有佛出世，就是賢劫。在《阿含經》與《尼柯耶》中，賢劫似乎只是意義很單純的名詞；《大智度論》的解說是：「跋陀 (bhadrā) 者，秦言善，有千萬劫過去，空無有佛，是一劫中有千佛興，諸淨居天歡喜故，名為善劫」（大正 25，頁 339 下），雖然延續早期的概念，因為有佛所以是善（賢）劫，但已提及「賢劫千佛」。

九十一劫之前有毘婆尸佛；過去三十一劫，有尸棄佛、毘舍婆佛，「劫」是指什麼？

《大毘婆沙論》說「百劫修相好」的劫是「大劫」；在何種意義下說「大劫」與「劫」？

在《阿含經》、《尼柯耶》中，「劫」的用例不少，除了《大本經》七佛傳說中的九十一劫、三十一劫，賢劫之外，還可舉數例來說明。

§ 0.6.2 《長舍》第 22《梵動經》說：「諸有沙門、婆羅門，於『本劫本見』，『末劫末見』，種種無數，隨意所說，盡入六十二見中。『本劫本見』，『末劫末見』，種種無數，隨意所說，盡不能出過六十二見中」（大正 1，頁 89 下）。

《梵動經》是歸納，蒐羅當時各種沙門、婆羅門的見解。本劫本見，是指與過去有關的見解，合計 18 種；末劫末見，是指與將來有關的見解，合計 44 種，《大毘婆沙論》譯作前際分別見、後際分別見⁵。

在 18 種「本劫本見」裏，前四種是常見論（「遍常論」）。四種常見論中，前三種是修行者基於修持禪定的成就，思惟觀察而形成的看法：

或有沙門，婆羅門種種方便，入定意三昧，以三昧心，憶二

⁵ 《大毘婆沙論》（卷 199），大正 27，頁 996 中一下，而「此中，依過去起分別見，名前際分別見；依未來起分別見，名後際分別見。若依現在起分別見此則不定，或名前際分別見，或名後際分別見；以現在世是未來前過去後故；或未來因，過去果故。」

十成劫、敗劫。彼作是說：我及世間是常，此實餘虛。所以者何？我以種種方便入定意三昧，以三昧心，憶二十成劫、敗劫，其中眾生不增不減，常聚不散。我以此知：我及世間是常，此實餘虛。此是初見（大正 1，頁 90 上）。

第一種是「以三昧心，憶二十成劫敗劫」而形成的常見論，另二種是「以三昧心，憶四十成劫敗劫」、「以三昧心，憶八十成劫敗劫」。

換句話說，《梵動經》所說的三種常見論，差別只在於憶想過去的長短。《大毘婆沙論》（卷 100）另引契經而說：

如契經說：常見論者憶知宿住事，有三種差別：
 有常見論者，能憶知二萬劫事；
 有常見論者，能憶知四萬劫事；
 有常見論者，能憶知八萬劫事。
 復有別誦：『第三，憶知六萬劫事。』」（大正 27，頁 519 下）。

這都是以憶想、憶知過去某段時間內的種種，來作區別⁶。

⁶ 《大毘婆沙論》（卷 199）討論了《梵網經》的「六十二諸惡見趣，皆有身見為本」，但其所說的前三種「遍常論」的形成是：「由能憶一壞成劫，或二或三乃至八十（壞成劫），彼便執我、世間俱常」；「由能憶一生，或二或三乃至百千生事，彼便執我世間俱常」；「由天眼見諸有情，死時、生時諸蘊相續，謂『見死有諸蘊無間，中有現前。復見中有諸蘊無間，生有現前。又見生有諸蘊無間，本有現前。本有諸蘊分位相續乃至死有。譬如水流燈焰相續』，由不覺知微細生滅，於諸蘊中遂起常想故，便執我世間俱常」（大正 27，頁 996 下），這與《梵動經》的傳述，相當不同，而南傳《長部》第 1《梵網經》的說法，也不一致

§ 0.6.3. 在佛教的定學，修行者修習靜慮（*dhyāna*；*jhāna*）之後，可能證得六神通（*ṣaḍ abhijñā*），宿住隨念智（*pūrvā-nivā-ānasmṛti-jñānaṃ*；*pubbe-nivāṣānussati*），就是其中之一，經典對此一情況的描述，似乎有一定型文句，南傳《長部》第 1《沙門果經》說的是⁷：

當他的心如此專注、清淨、光明、無垢、無瑕、柔軟、適業、穩固與達到不動搖時，他引導其心，使心傾向於宿命智⁸。他能夠回憶自己的許多過去生，即：一生；兩生；三、四或五生；十、二十、三十、四十或五十生；一百生、一千生、十萬生；許多成劫、許多壞劫、許多成劫與壞劫⁹。

（《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 12—頁 13；Walshe[1995]，73—74；Bodhi[1978]，62—64）。

⁷ 引自 Bodhi[1988]（德雄比丘中譯本，41）。

⁸ *So evaṃ samāhite citte parisuddhe pariyodāte anaṅgaṇe vigaṭṭupakkilese mudubhūte kammaniye ṭhite āneñjappatte pubbenivāsānussatiñāyā cittaṃ abhiniharati bhinnāmeti*。覺音對「專注」、「清淨」、「無穢」等語詞的解說，參看《清淨道論》（葉均[2005]，375—377）。《長含》22《梵動經》在「本劫本見」中說「婆羅門種種方便，入定意三昧，以三昧心，憶二十成劫、敗劫」（而南傳《長部》《梵網經》的描述比較詳細，顯然與佛教修行者證得「宿住隨念智」的過程，有所不同，那麼可以思考這樣的問題：一、「定意三昧」與佛教的禪定（靜慮），實質上何有區別？二、「宿住隨念智」是否只能依第四靜慮而證得？三、證得第四靜慮後，是否當然證得「宿住隨念智」？四、證得第四靜慮是否當然不會生起「本劫本見」等？

⁹ *So anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ anussarati, seyyathidaṃ—jātiyo dasapi jātiyo visampi jātiyo timsampi jātiyo cattālisampi jātiyo jātiyo dasapi jātiyo visampi jātiyo*

(他憶念):『那時,我有如此的名字,屬於如此的家族,有如此的長相;吃如此的食物,經歷如此的苦樂,有如此長的壽命。那一生死亡之後,我又投生於某處,在那一生,我有如此的名字,屬於如此的家族,有如此的長相;吃如此的食物,經歷如此的苦樂,有如此長的壽命。那一生死亡之後,我又投生於此處。』

他能如此憶念許多過去生的生活型態與細節。

《長含》第 27《沙門果經》缺此段的對應經文,此處引用《中舍》第 80《迦絺那經》的譯語¹⁰:

「諸賢!我已得如是定心,清淨,無穢,無煩,柔軟,善住,得不動心,學憶宿命智通作證。

諸賢!有行有相貌,憶本無量昔所經歷,謂一生,二生,百生,千生,成劫,敗劫,無量成敗劫。

彼眾生名某,彼昔更歷,我曾生彼,如是姓,如是字,如是生,如是飲食,

如是受苦樂,如是長壽,如是久住,如是壽命訖。此死生彼,

timsampi jātiyo cattālisampi jātiyo paññāsampi jātiyo jātisatampi jātisahassampi
jātisatasahassampi anekepi saṁvaṭṭakappe anekepi vivatṭakappe anekepi
saṁvaṭṭavivaṭṭakappe.

¹⁰ 大正 1, 頁 553 中—下。《長含》第 20《阿摩晝經》說的「宿命智證」是:彼以心定,清淨,無穢,柔濡,調伏,住無動地,一心修習宿命智證,便能憶識宿命無數若干種事,能憶一生至無數生,劫數成敗:死此生彼,名姓種族,飲食好惡,壽命長短,所受苦樂,形色相貌,皆悉憶識(大正 1, 頁 86 中)。

彼死生此,我生在此,如是姓,如是字,如是生,如是飲食,如是受苦樂,如是長壽,如是久住,如是壽命訖」。

§ 0.6.4.1. 依《長含》第 1《遊行經》所傳述的釋尊「大涅槃事緣」,釋尊在遮婆羅塔告訴阿難:

「諸有修四神足,多修習行,常念不忘,在意所欲,可得不死,一劫有餘。

阿難!佛四神足已多修行,專念不忘,在意所欲,如來可止一劫有餘,為世除冥,多所饒益,天人獲安」(大正 1, 頁 15 中)。

釋尊說了三次,阿難默然不語,不知如何應答,釋尊就請阿難暫時離開;緊接著,魔王波旬出現,請求釋尊入涅槃,經過一番對話之後,釋尊宣告:「波旬!佛自知時不久住也。是後三月,於本生處拘尸那竭娑羅園雙樹間,當取滅度」。換句話說,釋尊本來可以「(止)一劫有餘,為世除冥,多所饒益,天人獲安」,可惜阿難未能有所回應(經文說是「阿難為魔所蔽,矇矓不悟」)。

修習四神足(四念處),如能「多修習行,常念不忘,在意所欲」,可以「一劫有餘」不死。這段經文,在不同的傳本,文句有所不同¹¹,與本文有關的是:這裏的一劫,究竟是宇宙論中,

¹¹A. 「其有持志意,如是四法,名四神足,欲不死,一劫可得」,《佛般泥洹經》(T 5), 大正 1, 頁 165 上。

B. 「若比丘比丘尼,知四神足,是為拔苦,多修習行,當念不忘,在意所欲,可得不死,一劫不畜」,《般泥洹經》(T 6), 大正 1, 頁 180 上。

非常久遠的一大劫 (mahā-kappa)？還是「壽劫」(āyu-kappa)，人類通常的壽命期限 (百歲上下)？

現代學者對此問題，有所討論¹²。情理上說，如果採取「理性」的觀點，經文應該是指人類通常的壽命期限。可是，人壽百歲上下，是再普通不過的現象，釋尊何必大費周章？

由此可知，「劫」之一詞，指涉的範圍，可能大不相同。

§ 0.6.4.2. 舍利弗比釋尊還要早入滅，這是佛教一致的傳說。依《增一阿含經》的傳述：舍利弗事先請求適尊准許其入滅，雙方這樣的對話：

世尊告舍利弗：「汝今何故不住一劫，乃過一劫？」

舍利弗白世尊言：「我躬從世尊聞，躬自承受，眾生之類，

C. 「四神足人，尚能住壽滿於一劫，若減一劫。如來今者有大神力，豈當不能住壽一劫，若減一劫！」，《大般涅槃經》(T 7)，大正 1，頁 191 中。

D. 「佛世尊留捨壽命，如世尊說，我善修行四神足故，欲住一劫，或一劫餘，如意能住」，《大毘婆沙論》(卷 126)，大正 27，頁 657 下 (又參大正 27，頁 726 上)。

E. 南傳《長部》第 16《大般涅槃經》，Rhys Davids ([1910]，110—111) 譯作：whosoever has developed, practised, dwelt on, expanded and ascended to the very heights of the four paths to Iddhi, and so mastered them as to be able to use them as a vehicle, and as a basis, he, should he desire it, could remain in the same birth for an aeon or for that portion of the aeon which had yet to run. (又參 Walshe[1995]，246；此一經文也見諸《相應部》〈神足相應〉第 110 經，參見 Bodhi[2000]，1723)。

¹² 見 Jaini[1958]、Gethin[1992]，94—97。

受命極短，極壽不過百歲，以眾生命短，故如來壽亦短。若當如來住壽一劫者，我當亦住壽一劫。」

以「一劫」及「百歲」作對照，可以清楚的看出，此處「住壽一劫」，是指大劫；但釋尊緊接著開示：雖然「眾生命短，故如來壽亦短」，可是「佛土境界不可思議」，佛的壽命不可思議，「眾生不能知如來壽命長短」！

舍利弗承認：佛的壽命不可思議，但進一步說：

1. 長夜恒有此念：『釋迦文佛終不住一劫。』

2. 諸天來至我所，而語我言：『釋迦文佛不久在世，年向八十，然今世尊不久當取涅槃。』我今不堪見世尊取般涅槃。

3. 我躬從如來聞此語：『諸過去、當來、今現在，諸佛上足弟子先取般涅槃，然後佛取般涅槃；又最後弟子亦先取般涅槃，然後世尊不久當取滅度。』唯願世尊聽取滅度」(大正 2，頁 639 下—頁 640 上)。

依這樣的傳述，舍利弗早已知道釋尊即將入滅，所以先行入滅¹³。《異部宗輪論》傳說：大眾部主張：如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際」(大正 49，頁 15 中—下)，正是此處所說：佛的壽命不可思議，而「眾生命短，故如來壽亦短」，指的是，佛陀會依所身處的世界，而「示現」其壽命長短。

¹³ 舍利弗何以要先於釋尊入滅，參看《大毘婆沙論》(卷 191) 的說明，大正 27，頁 954 上—下。

§ 0.6.4.3. 釋尊入滅後，佛弟子進行「王舍城結集」，由大迦葉尊者主其事，大規模的集出佛典。據說大迦葉在選定出席、參與人員時，舉發阿難的種種過失，嘗試加以擯棄¹⁴。「阿難不承認自己有罪，但爲了尊敬僧伽，顧全團體，願意向大眾懺悔」。雖然如此，阿難還是提出一些辯解。在釋尊「大涅槃事緣」中，《般泥洹經》(T6)的傳說是：

「眾復問曰：佛為汝說『得四禪足者，可止一劫有餘』，汝何以嘿？」

阿難下，言：佛說『彌勒當下作佛，始入法者，應從彼成』，設自留者如彌勒何？」

僧又嘿然」(大正1，頁191上)。

《佛般泥洹經》(T5)的說法是：

「賢眾問之：爾有七過，寧知之乎？世尊在時云：『閻浮提之內大樂』。爾默然為？」

直事沙門呼阿難。

阿難即對曰：佛為無上正真聖尊，將不得自在耶？當須吾言乎？設佛在世一劫之間，彌勒至尊，從得作佛？

聖眾默然」(大正1，頁175中)。

從釋尊與彌勒前後相續的角度來說，釋尊不可能在人間住壽

一劫。這意指：釋尊住世的時間，不可能長於彌勒「預定」出世的時間。

§ 0.6.5.1. 南傳《增支》十集第38經說：破和合僧的人，要在地獄中受一劫的罪過(“Kim pana, bhante, kappatthikam kibbisam”ti? “Kappam, Ananda, nirayamhi paccatiti); 相對來說，使破裂的僧伽再度和合的人，則能受梵福，在天上受樂一劫(Kim pana, bhante, brahman puñnan”ti? “Kappam, Ananda, saggamhi modatiti) (《增支》十集第40經)¹⁵。

提婆達多(Devadatta)因爲破僧，出佛身血等行爲，要在地獄受罪報一劫，這是佛典一致的傳說¹⁶。

§ 0.6.5.2. 提婆達多在地獄一劫，究竟是多長的時間？《增含》(放牛品)的傳說是：

「(阿難言：)不審，世尊！提婆達兜在地獄中，為經歷幾許年歲？」

佛告阿難：此人在地獄中經歷一劫。

是時，阿難復重白佛言：然劫有兩種，有大劫，小劫，此人為應何劫？」

佛告阿難：斯人當經歷大劫。所謂大劫者，即賢劫。是盡劫數，行盡命終，還復人身。

阿難白佛：提婆達兜盡喪人根，遂復成就。所以然者，劫數

¹⁵ 《漢譯南傳》第25冊，頁259—頁260。

¹⁶ 參《印佛固辭》，151—156；DPPN，I，1106—1111。

¹⁴ 參看印順法師([1993c])的討論。

長遠，夫大劫者不過賢劫」(大正 2，頁 804 中一下)。

§ 0.6.5.3. 針對破僧的罪報，《大毘婆沙論》(卷 116) 引述了好幾個不同見解：

「問：此業(「破僧」)能取一劫壽果，為是何劫¹⁷？

或有說者：是成劫。

復有說者：是壞劫。

復有說者：是大劫。

如是說者：此是中劫。由彼亦有不盡中劫而得脫，故如毘奈耶¹⁸說：『提婆達多當於人壽四萬歲時來生人中，必定當證獨覺菩提，舍利子等所不能及』。

問：如是伽他¹⁹當云何通？『諸有破僧人，破壞和合僧，生無間地獄，壽量經劫住。』

¹⁷參看《大毘婆沙論》(卷 135)：「劫有三種：一、中間劫。二、成壞劫。三、大劫。中間劫復有三種：一、減劫；二、增劫；三、增減劫。減者，從人壽無量歲，減至十歲。增者，從人壽十歲增至八萬歲。增減者，從人壽十歲增至八萬歲，復從八萬歲減至十歲。此中一減一增十八增減，有二十中間劫。經二十中劫世間成，二十中劫成已住，此合名成劫。經二十中劫世間壞，二十中劫壞已空，此合名壞劫。總八十中劫合名大劫。成已住中，二十中劫初一唯減，後一唯增，中間十八亦增亦減。」(大正 27，頁 700 下)

¹⁸《根本說一切有部毘奈耶破僧事》(卷 10)：于時世尊告諸苾芻：「汝等應知，提婆達多善根已續，於一大劫生於無際大地獄中。其罪畢已後得人身，展轉修習，終得證悟鉢刺底迦佛陀，名為具骨。」(大正 24，頁 150 上—中)。

¹⁹《四分律》(卷 46)：「如是破僧人，一劫泥犁中，受苦不療」(大正 22，頁 913 下)。

尊者世友作如是說：『減一劫住亦名一劫²⁰。如世間人於減一日，住持所作亦名直日，此亦如是』(大正 27，頁 601 下)。

在《阿含經》、《尼柯耶》，關於宿住隨念智的定型文句，就可以看就「成劫」、「壞劫」這樣的用語，但「大劫」與「中劫」，究竟是什麼？如何計算？

§ 0.6.5.4. 破僧惡行的地獄(niraya)罪報是一劫，使破裂的僧伽再度和合的人，所受梵福，在天上(sagga)受樂，也是一劫，這二者是否相同呢？sagga，經常出現在所謂的諸佛次第說法(anupubbikathā)的施論(dāna-kathā)、戒論(sīla-kathā)與生天論(sagga-kathā)。佛教的天界有欲界天，色界天與無色界天知之之分，「生天論」的天(sagga)，究何所指？一般英文資料都譯為heaven²¹，泛指諸天，《增支》十集第 40 經固然說到「梵福」，所以很可能不是欲界天。《大毘婆沙論》(卷 20)的討論，可供參考：

「復次，欲界中不善業有一劫異熟果，善業不爾。欲界中不善業有五趣異熟果，善業不爾。

問：何故欲界中不善業有一劫異熟果，善業不爾耶？

²⁰參《四分律》(卷 46)：「佛語優波離：一切破僧人，不必盡墮地獄受苦一劫。」(大正 22，頁 913 中)。

²¹ PED, 662; PBD, 288; Gettin[1992], 208。

答：欲界是不定界，非修地，非離染地，不善業勝，善業劣故。

復次，欲界中不善法難斷、難破、難可越度，善不爾故。

復次，欲界中不善根強，善根弱故。

復次，欲界中不善如主，善如客故。

復次，欲界中不善法因常增長，善因不爾故。

復次，欲界中不善根能斷善根，善根不能斷不善根故。

復次，欲界中威儀雜亂，猶如夫妻；不善法增，善法減故。

復次，欲界中威儀無雜²²，如旃荼羅子與賊子同囚；不善法增，善法減故。

復次，欲界中無器可受善業（經）一劫異熟故」（大正 27，頁 102 中）。

論文很清楚的說：不善業，在欲界可以有一劫的異熟果（如提婆達多的破僧惡行）；相反的，善業不可能如此；進一步說，善業的一劫（以上）異熟果，一定在色界天或無色界天。

從此角度而言，欲界既然沒有善業的一劫（以上）異熟果，釋尊是否可能以四神足來住世一劫？

《阿含經》、《尼柯耶》所說欲界諸天的壽量，也都在一劫以下（詳見下文），可以證明。以上數例，足以說明，在教理上，「劫」

有其重要意義²³。

§ 0.6.5.5. 「劫」的原語是 kalpa、kappa。在佛典裏，kalpa、kappa 或相關的用語，使用的相當廣泛。例如梵語的 upādhyāya-kalpa、nirvikalpaka、parikalpana parikalpita、viśeṣa-vikalpa、vikalpa²⁴、savikalpa、saṃkalpa；在《雜含》第 22 經，kalpa（劫波）是人名等等。在巴利語，CPD 單就 kappa 就列了 17 個詞條！

本文的討論，將著重在有情眾生的壽量，世間成住壞空，以及佛陀出世的時節等論題，來探討「劫」的意義。

「三阿僧祇劫」，「九十一劫」，其中的「三阿僧祇」、「九十一」是數；「劫」是量。「三阿僧祇」的數值多少？「劫」的量值為何？

《大毘婆沙論》論究提婆墮地獄一劫究竟是指怎樣的「劫」，引述了四種不同的見解，顯示佛教對於「劫」，有了多樣化的思

²³ 早期經典關於「劫」的用例，還可看到：A.《雜含》第 264 經：佛告比丘：我自憶宿命，長夜修福，得諸勝妙可愛果報之事。曾於七年中，修習慈心，經七劫成壞，不還此世。七劫壞時，生光音天。七劫成時，還生梵世，空宮殿中作大梵王，無勝，無上，領千世界（大正 2，頁 67 下）；B.《雜阿含經》第 914 經：我憶九十一劫以來，不見一人施一比丘，有盡有減（大正 2，頁 230 下）（參較《相應部》第 42《聚落主相應》第 9 經）。

²⁴ 參看《荻原梵漢》，327b, s. v. Kalpa; BHSD(172b, s. v. Kalpa)第(3)義：(false)fancy, (vain) imagining, often with vikalpa and parikalpa, 並說此一意義 not recognized in Skt., or Pali Ditt. 但參 Bodhi[1978], 127—128 就南傳《長部》《梵網經》中「本劫本見」的語意分析；又參 Norman[1997], 150 把 kappa 看成“figment”(臆造之物，虛構之事)。

²² 宜作「蕪雜」；參看《阿毘曇毘婆沙論》(T 1546)，(卷 2)：復有說者：欲界威儀無有忌難，猶如夫妻；色界威儀共相敬難，猶如母子。復有說者：欲界是破慚愧法，如居士子與旃荼羅子交；色界有慚愧，如王不與旃荼羅交（大正 28，頁 9 下）。

考。

《阿含經》與《尼柯耶》已嘗試對「劫」的量值，給予適當的定義。至於專門說明佛教宇宙論的經論，如《長含》30《世記經》、《大樓炭經》(T 23)、《起世經》(T 24)、《起世因本經》(T 25)，在有情眾生壽量（壽命長短）的概念底下，可以看到六欲界天，乃至色界天的壽量，使我們對「劫」，有比較明確的認識。

《立世阿毘曇論》(T 1644)是說明宇宙論的論書，不但說到如同《長含》30《世記經》等四部經典類似的內容，還略為提及地獄有情的壽量，應注意的是，《立世阿毘曇論》對於器世間（bhājanaloka）成住壞空的時期，則有相當明確的說明（這與《長含》30《世記經》等四部所說的，有所不同）。

《雜含》第1278經所傳瞿迦梨（Kokālika；Kokāliya）墮地獄的事緣，也提及多種地獄名稱，但就某種程度而言，是佛教地獄論的「旁出」，但成為佛教「寒地獄」的主要內容，且「瞿迦梨事緣」對於思考「劫」的意義，乃至於佛教所說的數目（這與「阿僧祇」有關），提供了重要訊息。

《大毘婆沙論》(T 1544)在「時之分齊」的脈絡之下，討論了器世間成住壞空的種種時程，給予「劫」作了明確的說明，但《大毘婆沙論》對有情眾生的壽量，並沒有太多的著墨。相反的，被認為是《大毘婆沙論》之後才成立的《甘露味論》(T 1553)，在其〈界道品〉詳細的說明各類有情壽量（反而沒說到器世間的成住壞空）（大正28，頁966下—頁967中）。

《阿毘曇心論》(T 1550)是改依《甘露味論》改編的，卻把

《甘露味論》〈界道品〉關於有情壽量的部分，全數刪去²⁵。時代更後面的《雜阿毘曇心論》(T 1552)〈行品〉，不但說明五道眾生的壽量，還兼及有情眾生的身量（身長）（大正28，頁886下—頁887下）。

這些宇宙論相關的問題，在《瑜伽師的論》與《俱舍論》可以看到比較完整的說明²⁶。

大體說來，有情眾生壽量的「劫」，通常較為固定；器世間成住壞空所呈現出來的「劫」，變數比較多。

諸佛世尊出世的因緣，是要「開示悟入」佛之知見²⁷，而「有三法，世間所不愛，不念，不可意，何等為三？謂老、病、死。

²⁵ 印順法師（[1968]，495）對此的評論是：《心論》這一次第的改組，在《甘露味論》的意趣來說，是並不理想的。《心論》回歸於事理的分別，而忽略了世間的德行，充滿感性的眾生世間。所以，《甘露味論》的「布施持戒品」，「界道品」中的眾生壽命，全被刪去。印順法師（[1968]，476）對於有情壽量的議題，有這樣的觀察：「如來說法，總是先說『端正法』——布施持戒離欲生天法，這是修學佛法，而共一般的基本善行。「得財富，得生天，得解脫」，為學佛的目標。因此，首立「布施持戒品」。離惡趣而生人天，離三界而得解脫；三界眾生的情況是怎麼的？三界有五趣的分布；五趣有壽命的延促：立「界道品」。眾生的樂著生死而不離（四識住），延續而得住（四食），生育情形（四生），死生過程（四有）：立「住食生（有）品」。這兩品，是對於眾生世間的說明，認識自己現在所處的地位」。

²⁶ 《瑜伽師地論》〈意地〉（大正30，頁285中 ff.）、〈有尋有伺的〉（大正30，頁294下 ff.，「處所建立」）；《俱舍論》〈分別世間品〉（大正29，頁40下 ff.、頁57上 ff.）

²⁷ 見《法華經》，大正9，頁7上；參較《雜含》第75經，大正2，頁19中—下；《雜含》第1212經，大正2，頁330上。

世間若無此三法不可愛，不可念，不可意者，如來、應、等正覺不出於世間，世間亦不知有如來、應、等正覺知見，說正法律」²⁸，不但如此，「久久乃有如來、應、等正覺出於世間，如優曇鉢花」²⁹。在這樣的情況之下，「未來佛者，如無量恒河沙」、「過去世佛亦如無量恒河沙數」³⁰，這一些「無量如恆河沙」前後相續的諸佛，如何在器世界成住壞空的脈絡中，理解相續諸佛的出世時節？

§ 1.1.1 《阿含經》與《尼柯耶》中，但就「劫」的內容來說，有兩種不同的思考方向。

其一是如《雜含》第 948 經、第 949 經（南傳《相應部》〈無始相應〉第 5 經、第 6 經）所說。一般以為，此二經所說的是「芥子（sarṣapa；sāsapa）劫」、「拂塵劫」³¹。從經文的內容來說，重點有二：

²⁸ 《雜含》第 346 經，大正 2，頁 95 下；參看南傳《增支部》十集第 76 經。

²⁹ 《雜含》第 979 經，大正 2，頁 254 上。

³⁰ 《雜含》第 946 經，大正 2，頁 242 上；又見《別雜》第 339 經，大正 2，頁 487 中。

³¹ 參看《佛光大辭典》「大劫五喻」：佛典中經常用以比喻劫期長遠、不可勝計之譬喻有五，即：(一)草木喻，若將大千世界之草木皆寸斬為籌，每隔百年取一籌，取盡此籌，乃為一劫。(二)沙細喻，譬如旃伽河，河廣四十里，河中充滿細沙，其細如麵，每隔百年取一粒沙，取盡此沙，乃為一劫。(三)芥子喻，譬如四方各百里之城，其中滿堆芥子，每隔百年取一粒，取盡城中之芥子，乃為一劫。(四)碎塵喻，若將大千世界碎為微塵，每隔百年取一塵，取盡此塵，乃為一劫。(五)拂石喻，譬如一石，廣二由旬，厚半由旬，兜率天每隔百年以六銖衣拂石一遍，拂盡此石，乃為一劫。

首先，比丘問佛「劫長久如(何)?」，釋尊回答：「我能為汝說，汝難得知」。Bodhi 比丘 (Bidhi[2000], p. 654) 的相關譯文是：A aeon is long, bhikkhu, It is not easy to count it and say it is so many years, or so many hundreds of years, or so many thousands of years, or so many hundreds of thousands of years, 也就是說，〈無始相應〉的經文，並沒有「我能為汝說，汝難得知」的文句，但肯定的指出，「劫」不能說(只是)數百年，數千年，數十萬年，而 Bodhi 比丘 (Bidhi[2000], p. 796, note 256) 認為，此處的「劫」，顯然是指「大劫」(mahākappa)，也就是一個世界系統 (world system) 成、住、壞、空四個階段所需的時間。

其次，釋尊緊接著說了「芥子劫」、「拂塵劫」的譬喻：

「譬如鐵城，方一由旬，高下亦爾，滿中芥子。有人百年，取一芥子，盡其芥子，劫猶不竟。如是，比丘！其劫者，如是長久」；

「如大石山，不斷不壞，方一由旬。若有士夫以迦尸劫貝，百年一拂，拂之不已，石山遂盡，劫猶不竟」(大正 2，頁 242 中一下)。

理論上，「芥子劫」、「拂塵劫」，應該都可以算出(或可得算出)「劫」究竟是多久，但經文緊接著說「劫猶未盡」，意思很明白：所謂「芥子劫」、「拂塵劫」，還不能顯示「劫」的長度。

Bodhi 比丘 (Bodhi[2000], p. 654—656) 的相關譯文是：but the aeon would still not have come to an end. (「劫猶未盡」)。

「我能為汝說，汝難得知」，顯示另一層意義：「劫」是可以說明白的，但這位對談比丘的認知能力不足，所以無法確實知道「劫」的量值。認知能力不足，所以無法說明白，但究竟是多長呢？經文沒有說，實際上在《阿含》、《尼柯耶》都沒有明說。

另一方面，「芥子劫」計算的基礎是一由旬立方的「鐵城」；「拂塵劫」則是一由旬立方的「大石山」，但《大智度論》引「佛說」：

「劫義，佛譬喻說：四千里石山，有長壽人百歲過，持細軟衣，一來拂拭，令是大石山盡，劫故未盡。

四千里大城，滿中芥子，不概令平，有長壽人百歲過，一來取一芥子去，芥子盡，劫故不盡」（卷5，大正25，頁100下）。

「佛告比丘：我雖能說，汝不能知，當以譬喻可解。有方百由旬城，溢滿芥子。有長壽人，過百歲持一芥子去，芥子都盡，劫猶不漸。又，如方百由旬石，有人百歲持迦尸輕軟疊衣，一來拂之，石盡，劫猶不漸」（卷38，大正25，頁339中）。

計算基礎不同，所得當然不一樣，而一粒芥子，就有百年之差，「毫釐有差，天地懸隔」，《大智度論》本身引述的，就有兩種「佛說」³²，單憑這樣的經文，其實無法確認「劫」的長短。

§ 1.1.2.第二種面向是，如《雜含》第950經，相對應的南傳《相應部》〈無始相應〉第7經（以及第8經），把「劫」看成是一個確定（或可得確定）的數目：「有士夫壽命百歲，晨朝憶念三百千劫，日中憶念三百千劫，日暮憶念三百千劫」。

在「芥子劫」的經文，芥子取光了，「劫猶未盡」；但在這裡，「三百千劫」（也就是30萬劫），「劫」變成一個可數名詞。早上可以憶念30萬劫，白天憶念30萬劫，晚上憶念30萬劫。只不過，到最後，「如是日日憶念劫數，百年命終，不能憶念劫數邊際」。

「不能憶念劫數邊際」，留下解釋的空間。一天可以憶念90萬劫，一年365天，假設活100歲，從一歲就開始憶念，那麼：90萬劫×365×100，雖然時間相當久遠，還是「不能憶念劫數邊際」。

§ 1.1.3.不管是《雜含》第948經的「方一由旬」，還是《大智度論》說的「方百由旬」，都是以「由旬」為計算單位；「由旬」（yojana；或譯成踰繕那，由延等等）指什麼呢？

法顯在他的西行求法自傳《法顯傳》中說：「西行十六由延，至那竭國界醯羅城，城中有佛頂骨精舍，盡以金薄，七寶校飾」（大正51，頁858下）。

文中的「由延」，Giles ([1877], 20, note 1) 只簡單的說到：約5到9英哩，諸說不一。Giles並沒有指明其依據。之後不久，Legge ([1886], 36, note 4) 則說：「到此，法顯已到印度，用的

里大城」與「方百由旬城」，其數值相同。

³² 依下文§ 1.1.5.所引《大唐西域記》的說法：「舊傳一踰繕那四十里」，則「四千

是印度計算距離的單位，但不可能確實算出其長度，估算的數值有很大的差別，約 $4\frac{1}{2}$ 或 5 英哩到 7 英哩，有時還會更多；參看 Davids' 'Ceylon Coins and Measures,' pp. 15-17 對此一問題詳盡的討論」。

Legge 引述的就是 Rhys Davids ([1877]) 的研究。

§ 1.1.4. Rhys Davids ([1877], 15-17) 先依據十二世紀中葉 Moggallāna 所編的字書 *Abhidhānappadīpikā*，列出 Moggallāna 所傳的長度單位，並且認為：依 Moggallāna 所說，「由旬」相當於 12 至 $12\frac{1}{2}$ 英哩：

$$\begin{aligned} \text{Yojana} &= 4 \text{ Gāvuta} = 320 \text{ Usabha} = 1600 \text{ Abbhantara} = \\ &6400 \text{ Yaṭṭhi} = 44800 \text{ Ratana} (= \text{hattha} = \text{kukka}) = 89600 \\ \text{Vidatthi} &= 1,075,200 \text{ Angulas} \end{aligned}$$

依 Rhys Davids 的注記，Angula 是 finger joint, inch，也就是下所引玄奘說的「指節」；Ratana (cubit, forearm) (=hattha=kukka)，是玄奘說的「肘」。

Rhys Davids 認為 Moggallāna 的說法有問題，所以另闢蹊徑，引述三十段佛典所見兩地的距離，配合現代地圖所示直接距離的英哩數 (direct distance on modern maps in miles)，他的結論是：我們沒有資訊足以確認，佛教三藏所見 yojana 乙詞的意義；但在西元五世紀的巴利文獻，yojana 是指七至八英哩之間 (between seven and eight miles)。

雖然如此，Rhys Davids 在 PED (Rhys Davids, T. W. and Stede,

W[1921-25]) (s. v. Yojana) 卻只說：一段大約七英哩的距離 (a distance of about 7 miles)。

§ 1.1.5. 同樣也是西行求法者，玄奘在《大唐西域記》說：

「夫數量之稱，謂踰繕那 (Yojana) (舊曰由旬，又曰踰闍那，又曰由延，皆訛略也)。

踰繕那者，自古聖王一日軍行也。舊傳一踰繕那四十里矣，印度國俗乃三十里，聖教所載唯十六里。

窮微之數，分一踰繕那為八拘盧舍 (krośas)。拘盧舍者，謂大牛鳴聲所極聞稱拘盧舍，分一拘盧舍為五百弓 (dhanus)；分一弓為四肘 (hastas)；

分一肘為二十四指 (aṅgulis)；

分一指節為七宿麥 (yavas)」(大正 51，頁 875 下)。

此文第一段是「由旬」(yojana) 的估值。「古聖王一日軍行」是印度的算法，而「舊傳四十里」，「印度國俗乃三十里」，乃至「聖教所載十六里」，都是以中國的「里」為單位來估算。而依陳夢家 ([1990], 242) 及胡戟 ([1990], 316-317)，唐朝的大里為 531 公尺，小里約為 442.5 公尺，不知玄奘說的是哪一種？。

《大唐西域記》的 Yojana，可列表如下：

$$1 \text{ Yojana} = 8 \text{ krośas} = 4000 \text{ dhanus} = 16000 \text{ hastas} = 384.000 \text{ aṅgulis}$$

前一小節所引 Moggallāna 的算法，一由旬有 1,075,200 Angulas（指節），遠大於玄奘所傳的數值。

第二段「窮微之數」，是算出「由旬」的方法（本文只引出一部分）。完整的說法是，從極微（也就是最小的物質單位），算到「由旬」。在漢譯佛典中，可以看到不同的計算方式，以相對應於《大唐西域記》的部分來說，《佛本行集經》說：

「合七大麥，成一指節；累七指節，成於半尺；合兩半尺，成於一尺；二尺，一肘。四肘，一弓。五弓，一杖。其二十杖，名為一息。其八十息，名拘盧奢。八拘盧奢，名一由旬」（大正 3，頁 710 上）。

《大唐西域記》說到的單位只有：宿麥、指（節）、肘、弓、拘盧舍等五種；《佛本行集經》的算法較複雜，而且計算的結果，並不一樣：

7 指節 = 半尺
 2 半尺 = 1 尺（14 指節）
 2 尺 = 1 肘（28 指節）
 4 肘 = 1 弓（4 肘）
 5 弓 = 1 杖（20 肘）
 20 杖 = 1 息（400 肘）
 80 息 = 拘盧奢（32000 肘 = 896000 指節）
 8 拘盧奢 = 由旬（256000 肘 = 7.168.000 指節）

又，《佛本行集經》小字夾注說：「依隋數，計得三百八十四

里一百三十³³步」！除了計算方式的差異外，值得注意的是，《大毘婆沙論》³⁴傳說：

「四肘為一弓，去村五百弓，名阿練若處。從此已去，名邊遠處，則五百弓成摩揭陀國一俱盧舍，成北方半俱盧舍。所以者何？摩揭陀國其地平正，去村雖近，而不聞聲。北方高下，遠猶聲及，是故北方俱盧舍大。八俱盧舍成一踰繕那」。

既然摩揭陀的「俱盧舍」數值較小，「北方俱盧舍大」，所謂「八俱盧舍成一踰繕那」，指的是哪一個？而「北方俱盧舍大」，究竟是大多少？是否意指其構成單位（弓、肘等）也較大？

《佛本行集經》的算法，1 肘有 28 指節，大於《大唐西域記》的「一肘為二十四指（節）」。³⁵而《佛本行集經》的拘盧奢有 32000 肘之多，遠大於《大唐西域記》的量值！

§ 1.1.6. 從極微（也就是最小的物質單位），算到「由旬」³⁵，佛典有不同的說法，從以下的對照，可以顯示這樣的區別：

³³ 原作「三千步」，依《大正藏》腳注校本而改。

³⁴ 大正 27，頁 702 上；又見《雜阿毘曇心論》，大正 28，頁 887 上。

³⁵ 《佛本行集經》（大正 3，頁 710 上），《方廣大莊嚴經》（大正 3，頁 563 中），稱作「極微之數」，這等同於《大唐西域記》的「窮微之數」。在《大毘婆沙論》（大正 27，頁 702 上 ff.），《雜阿毘曇心論》（大正 28，頁 866 下 ff.），《俱舍論》（大正 29，頁 62 上—中），這是「色之分齊」。西藏的《翻譯名義大集》則稱為「微塵轉成由旬次第」（荻原雲來[1959]，210）。

《方廣大莊嚴經》

- 01 七極微塵，成一阿耨塵
- 02 七阿耨塵，成一都致塵
- 03 七都致塵，成一牖中眼所見塵；
- 04 七眼所見塵，成一兔毛上塵
- 05 七兔毛上塵，成一羊毛上塵
- 06 七羊毛上塵，成一牛毛上塵
- 07 七牛毛上塵，成一蟻
- 08 七蟻，成一芥子
- 09 七芥子，成一麥
- 10 七麥，成一指節
- 11 十二指節，成一揲手（12 指節）
- 12 兩揲手，成一肘（24 指節）
- 13 四肘，成一弓（96 指節）
- 14 千弓，成一拘盧舍（96000 指節）
- 15 四拘盧舍，成一由旬（384000 指節）

《俱舍論》

- 01 七極微為一微量

《佛本行集經》

- 01 凡七微塵，成一窗塵
- 02 合七窗塵，成一兔塵
- 03 合七兔塵，成一羊塵
- 04 合七羊塵，成一牛塵
- 05 合七牛塵，成於一蟻
- 06 合於七蟻，成於一虱
- 07 合於七虱，成一芥子
- 08 合七芥子，成一大麥
- 09 合七大麥，成一指節
- 10 累七指節，成於半尺
- 11 合兩半尺，成於一尺（14 指節）
- 12 二尺，一肘（28 指節）
- 13 四肘，一弓（112 指節）
- 14 五弓，一杖（560 指節）
- 15 其二十杖，名為一息（11200 指節）
- 16 其八十息，名拘盧奢（896000 指節）
- 17 八拘盧奢，名一由旬（7168000 指節）

《大毘婆沙論》

- 01 七極微成一微塵

- 02 積微至七為一金塵
- 03 積七金塵為水塵量
- 04 水塵積至七為一兔毛塵
- 05 積七兔毛塵為羊毛塵量
- 06 積羊毛塵七為一牛毛塵
- 07 積七牛毛塵為隙遊塵量
- 08 隙塵七為蟻
- 09 七蟻為一虱
- 10 七虱為穰麥
- 11 七麥為指節
- 12 二十四指橫布，為肘（24 指節）
- 13 豎積四肘為弓（謂尋）（96 指節）
- 14 豎積五百弓，為一俱盧舍（48000 指節）（一俱盧舍許，是從村至阿練若中間道量）
- 15 說八俱盧舍為一踰繕那（384000 指節）
- 02 七微塵成一銅塵[金塵]
有說：此七成一水塵
- 03 七銅塵成一水塵
有說：此七成一銅塵
- 04 七水塵成一兔毫塵
有說：七銅塵成一兔毫塵
- 05 七兔毫塵成一羊毛塵
- 06 七羊毛塵成一牛毛塵
- 07 七牛毛塵成一向遊塵
- 08 七向遊塵成一蟻
- 09 七蟻成一虱
- 10 七虱成一穰麥
- 11 七穰麥成指一節
- 12 二十四指節成一肘（24 指節）
- 13 四肘為一弓（96 指節）
- 14 則五百弓成摩揭陀國一俱盧舍（48000 指節）成北方半俱盧舍，所以者何？
摩揭陀國其地平正，去村雖近而不聞聲北方高下遠猶聲及，是故北方俱盧舍大
- 15 八俱盧舍成一踰繕那（384000 指節）

§ 1.1.7.現代印度 Archaeological Survey of India 的創立者 Alexander Cunningham 在其 The Ancient Geography of India 的附

錄 B，探討了法顯《佛國記》與玄奘《大唐西域經》有關「由延」（由旬）與「里」的長度。他說到：印度的拘盧舍（*krośas*、*kos*）有著不同的長度，這很可能對中國求法者造成困擾，法顯採用了「長由旬」（the greater measure of the *yojana*），玄奘則沿用唐朝的『里』。就在今日，拘盧舍（*krośas*、*kos*）的長度，幾乎每一地區（in almost every district），都有不同。在實際運用上，北印度的拘盧舍有三種可以明顯區別的量值：

1. 短拘盧舍，一般稱作 *Pādshāhi* 或 *Panjābi*，通行在西北印度與旁遮普³⁶（*Panjāb*），大約 $1\frac{1}{4}$ 哩（mile）。

2. 恆河地區省份（*Gangetic provinces*），也就是在恆河沿岸所通行的，大約是 $2\frac{1}{4}$ 哩（mile），但為方便起見，通常認為相等於 2 英哩（2 British miles）。

3. 中印度 *Bundela* 拘盧舍，通行於整個中印度的 *Bundelkhand*，以及 *Jumna* 南部的 *Hindu* 省分，這大約有 4 哩。*Mysore*、南印度也使用此種拘盧舍。

Cunningham 還認為：第一個（「短拘盧舍」）的量值原本應該只有第二個的一半，所以兩者可以被放置到同一個長度系統之中。而他引用學者的意見，拘盧舍（*krośas*、*kos*）的量值應該是 4000 肘或 8000 肘。在西元前約三世紀 *Megasthenes* 的時代，摩揭陀（*Magadha*）應該有使用「短拘盧舍」。因為 *Megasthenes* 告

訴我們³⁷：當時的皇家道路，每 10 *stadia* 就立一柱子來標示距離，而 10 *stadia* 相當於 6066.72 呎（feet），或正好是 4000 肘；依據（西藏所傳）《方廣大莊嚴經》（*Lalita Vistara*）的說法，這就是摩揭陀（*Magadha*）的拘盧舍（*krośas*、*kos*）。至於 8000 肘的「長拘盧舍」，則可見諸 *Bhāskara* 的 *Lilāvati*，以及其他當地的學者作品（*Cunningham*[1871]，574—575）。

McCrinkle（[1877]，86）的注解在解說 *Megasthenes* 這一段話時，也提及：10 *stadia* 應是相當於 4000 肘的「短拘盧舍」，這是旁遮普（*Panjāb*）地區所使用（而且 *Bengal* 也使用了相當久）。

在這裏可以看到兩個可能相齟齬的說法。*Cunningham* 先說：「短拘盧舍」通行在西北印度與旁遮普，而恆河沿岸採用的拘盧舍，長度大約是「短拘盧舍」的一倍。但又說，依 *Megasthenes* 所傳，摩揭陀（*Magadha*）（位在恆河沿岸）使用的是 4000 肘的「短拘盧舍」！

依《大毘婆沙論》所傳：「則五百弓成摩揭陀國一俱盧舍，成北方半俱盧舍」，可見「北方」的「拘盧舍」是摩揭陀的一倍。就拘盧舍量值的地點來說，*Cunningham* 的觀察（西北印度與旁遮普用「短拘盧舍」），剛好與《大毘婆沙論》的傳說相反！

³⁷ 據傳 *Megasthenes* 是西元前三世紀，希臘派到印度華氏城（*Pataliputra*）的「大使」，他在印度的見聞記錄，是瞭解當時印度的第一手資料，可惜原本已經佚失，但也有不少段落被其他人引用，19 世紀時，經學者加以搜集整理，*McCrinkle*[1877] 可以看到此份整理出來資料的英譯本。依 *McCrinkle*[1877]，86，*Megasthenes* 說的是：They construct roads, and at every ten stadia set up a pillar to show the by-roads and distances。又見

<http://www.sdstate.edu/projectsouthasia/upload/Megasthene-Indika.pdf>

³⁶ 二次大戰後，西元 1947 年 8 月份的「印巴分治」（*Partition of India*），依據宗教的歸屬，把英屬印度（*British India*）分割成不同的國家。在此之前的著作中所說的「西北印度」（*North-West India*），現應在巴基斯坦境內，而旁遮普也切割，分屬印、巴。

另外，Cunningham 說：依據（西藏所傳）《方廣大莊嚴經》的說法，這就是摩揭陀（Magadha）的拘盧舍。他引述的是 Foucaux[1860]，142。

經查對原文，Foucaux（[1860]，142）是翻譯西藏的《方廣大莊嚴經》，其譯文說：十二指節成一拵；二拵成一肘；四肘成一弓；一千弓成一摩揭陀俱盧舍；四俱盧舍成一由由旬³⁸

這樣的用語，與漢譯《方廣大莊嚴經》完全一樣，唯一的差別是：「摩揭陀俱盧舍」。依《大毘婆沙論》所傳：「五百弓成摩揭陀國一俱盧舍，成北方半俱盧舍」，那麼「一千弓成一俱盧舍」指的是北方所採行的，正因為北方是「長拘盧舍」，所以只要四俱盧舍就可以成一由旬。

§ 1.1.8. 十九世紀的 Cunningham 看到了同一單位的不同量值³⁹；辭書所引據的古代資料也是如此。MW（858，s. v. Yojana）說：這是距離的計算方式，有時被認為相等於四或五英哩，但更正確的是相等於 4 krośas（俱盧舍），也就是 9 英哩；惟有人認為約相當於 $2\frac{1}{2}$ 英哩，也有說是 8 krośas（俱盧舍）云云。

可見佛典之外的印度典籍，也可看出「由旬」有不同的數值。

MW（332b，s. v. krośa）所解說的 krośas 有二說⁴⁰：

³⁸其譯文：dans douze doigts, il y a un empan; dans deux empans, il y a une coudée; dans quatre coudées, il y a un arc; dans mille arcs, il y a un Krôça (du pays) de Magadha; dans quatre Krôças, il y a un Yôdjana

³⁹參看 Hobson-Jobson（202，s. v. Coss）。

⁴⁰《荻原梵漢》（389）krośa：聲、里、十里、一牛吼、五百弓。

甲說： $\frac{1}{4}$ Yojana = krośas = 1000 daṇḍas = 4000 hastas
此一數值，可與前揭《大唐西域記》的說法比較：

乙說：1 Yojana = 8 krośas = 4000 dhanus = 16000 hastas = 384.000 aṅgulis

如果以四倍來看甲說，那就是：

1 Yojana = 4 krośa = 4000 daṇḍas = 16000 hastas

假設這甲、乙說的 hasta（肘）的量值相同，甲的 16000 hasta（肘）為 1 Yojana，卻只有 4 krośa（俱盧舍），在乙式為 8 krośas（俱盧舍），這多少反應出《大毘婆沙論》所說「北方俱盧舍大」。

MW（332b，s. v. krośa）所引的 1000 daṇḍas = 4000 hastas，卻引生另一問題：daṇḍa（仗）與 hasta（肘）的關係。

依 MW（466b，s. v. daṇḍa）的解說：daṇḍa（仗）也可以作為長度的單位，等於 4 hastas（肘）【《荻原梵漢》（565）：daṇḍa，也有相同的解說】，而 Barnett（[1914]，217）引述

Mārkaṇḍeya-purāṇa（xlix. 37 ff.）的確說到 4 hastas = 1 daṇḍa（rod）或 dhanus（bow）的說法。但依《佛本行集經》，4 肘 = 1 弓（4 肘）；5 弓 = 1 杖（20 肘），則「弓」與「杖」的量值，並不相同。

事實上，Barnett（[1914]，217）所引 Mārkaṇḍeya-purāṇa 還說：2 daṇḍas = 1 nāḍī, nāḍikā；2000 daṇḍas = gavyūti；8000 daṇḍas = 1 yojana。

可見相關的計量單位，相當複雜。Barnett（[1914]，217—218）引述幾種印度典籍所傳的計算方法後，認為：從以上資料顯示，印度人所使用的單位有「長由旬」與「短由旬」，前者約有 32000 hastas，或 8 krośas，相當於 9 英哩；「短由旬」則是其一半。有

人則認為「由旬」是指大約一天的行軍 (vaguely a day's march)，平均說來，大約是 12 英哩，但這又視情況而定。

Colebrooke ([1873], 539–540) 也引述了類似「長由旬」與「短由旬」的資料。

烈維 (Sylvain Lévi) 所著《正法念處經閻浮提洲地誌勘校錄》還特別附錄討論由旬的量值⁴¹。

§ 1.1.9. Barnett ([1914], 206) 在說明印度古代度量衡之前，先說到「古代梵文文獻，常可見到度量衡的單位⁴²，但是彼此之間有極大的差異，這顯示出，在不同的時代，不同的地區，會採用不同的標準。面對這些資訊時，必須切記其多元的性質」。

印度在 Akabar (1542–1605) 之前所使用的度量衡，往往在地區與地區之間，不同物品之間，城市與鄉村之間，有所不同。在重量方面，是以不同的種子為基礎（特別是麥子 wheat berry 與相思豆 Ratti）。長度則以肘長與指寬為基礎。Akabar 深知需要一套統一的度量衡，他選取了大麥 (barley corn)。不幸的是，這並沒有取代既有的系統，他只是增加了另一種計量系統⁴³。

這樣的現象，中國古代也是如此。傳說一統六國的秦始皇，「一法度衡石丈尺，車同軌，書同文字」，可以看出「春秋戰國時期度量衡制度的混亂」，即使經過秦、漢的建置，臻於完備，但在

⁴¹ 收在《世界佛學名著譯叢》第 78 冊 (台北：華宇出版社)，頁 335–頁 342。

⁴² 原文是：Tables of weights and measures are often found in ancient Sanskrit books。把 weights and measures 譯成「度量衡」，參看吳承洛 ([1937], 77–78) 的討論。

⁴³ <http://www.indiacurry.com/Miscel/indiahistoricweightsmeasure.htm>。點閱日期 December, 10, 2011。

魏晉南北朝，又進入混亂期；而中國歷代度衡的「單量」與「命名」，迭有變遷⁴⁴。張之傑 ([2011]) 的短文〈臺斤和市斤〉很生動的顯示度量衡使用的時代性，地區性，甚至是偶然性。

「由旬」的內容，依西元七世紀《大唐西域記》的傳述，已有不同說法，這與《雜含》第 948 經、第 949 經 (南傳《相應部》〈無始相應〉第 5 經、第 6 經) 集出者所認知者，是否相同？並不明瞭。而《雜阿毘曇心論》等認為「由旬」是「色之分齊」，一般用來作長度的單位，計算兩地的距離。《雜含》第 948 經等的芥子劫，則把「由旬」看成是容積，在這些複雜的因素之下，要計算其時間長短，難免有入海數沙之嘆！

§ 1.1.10. 附帶說到，漢譯《菩薩瓔珞本業經》〈佛母品〉以「拂塵劫」的觀念切入，列出不同長度的「劫」，但都是可得確定的，完全捨棄「劫猶未盡」的說法：

「譬如一里、二里，乃至十里石，方廣亦然，以天衣重三銖，人中日月歲數，三年一拂，此石乃盡，名一小劫。

若一里、二里，乃至四十里，亦名小劫。

又，八十里石，方廣亦然，以梵天衣重三銖，即梵天中百寶光明珠為日月歲數，三年一拂此石乃盡，名為中劫。

又，八百里石，方廣亦然，以淨居天衣重三銖，即淨居天千寶光明鏡為日月歲數，三年一拂，此石乃盡，故名一大阿僧祇劫。

佛子！劫數者，所謂一里、二里，乃至十里石盡，名一里劫、

⁴⁴ 參看吳承洛 [1937], 54–113；丘光明 [1991], 43–93；

二里劫。

五十里石盡，名五十里劫。

百里石盡，名百里劫。

千里石盡，名為千里劫。

萬里石盡，名為萬里劫」(大正 24，頁 1019 上一中)，

這裡的「人中日月歲數，三年一拂」，固然清楚明白，但所謂「梵天中百寶光明珠為日月歲數，三年一拂」，不知相當於人中歲月幾年？

§ 1.2.1.比丘所問「劫長久如(何)？」，經文的「芥子劫」、「拂塵劫」都是一種譬喻，計算基礎並不相同，「拂塵劫」所拂的塵，體積是否相當於「芥子劫」的一粒芥子，更何況芥子的大小，並不必然相同，這些都是計算的難題，更何況在「芥子劫」，即便算出，卻是「劫猶未盡」。

但從佛典對有情壽量的描述，也許能對此問題，有進一步的認識。

《阿含經》與《尼柯耶》一致傳說：提婆達多因其惡行，墮阿鼻地獄一劫，這可說是惡報的極致，透過佛典對地獄有情壽量的說明，應可推知一劫的可能的時間長度。

另一方面，經典說使已破裂的僧團再度和合，可得一劫的梵福(參看本文 § 0.6.5.1. – § 0.6.5.4.)，這也是善業果報的重要指標，透過諸天有情的壽量，可以大體推論「一劫」的可能情況。

§ 1.2.2.《長含》第 30《世記經》認為：欲界眾生可分成十二

種：地獄；畜生；餓鬼；人；阿須倫；四天王；忉利天；焰摩天；兜率天；化自在天；他化自在天；魔天(大正 1，頁 135 下—頁 136 上)。其中，四天王天(Cāturmahārājikas)、忉利天(Trāyastriṃśas)、焰摩天(Yamas)、兜率天(Tuṣitas)、化自在天(Nirmāṇaratis)、他化自在天(Paranirmitavaśavartins)，通稱是六欲界天(ṣaṭ kāmāvacarā devāḥ)。

至於色界眾生則有二十二種。其中，色界初禪天有：梵身天、梵輔天、梵眾天、大梵天。色界二禪天則有：光天、少光天、無量光天、光音天。

《世記經》這種「色界二十二天說」，與《俱舍論》的「色界十七天」，或是南傳佛教《分別論》的「色界十六天說」，有所不同。

另外，《世記經》〈閻浮提州品〉所臚列的諸天住處中：

「過他化自在天宮由旬一倍，有梵加夷天宮；

於他化自在天、梵加夷天中間，有魔天宮，縱廣六千由旬，宮牆七重，欄楯七重，羅網七重，行樹七重，乃至無數眾鳥相和而鳴，亦復如是；

過梵伽夷天宮由旬一倍，有光音天宮；

過光音天由旬一倍，有遍淨天宮；

過遍淨天由旬一倍，有果實天宮」(大正 1，頁 115 上一中)。

色界初禪到第三禪天的住處，都只提及其中的一種天。不但這樣，《世記經》〈忉利天品〉說明三界有情眾生眾生的壽量是：

「閻浮提人，壽命百歲，少出多減。

四天王壽『天五百歲』，少出多減。

忉利天壽『天千歲』，少出多減。

焰摩天壽『天二千歲』，少出多減。

兜率天壽『天四千歲』，少出多減。

化自在天壽『天八千歲』，少出多減。

他化自在天壽『天萬六千歲』，少出多減。

梵迦夷天 (brahmakāyika) 壽命一劫，或有減者。

光音天 (Ābhāsvaras; Ābhassarā) 壽命二劫，或有減者」。

梵迦夷天 (brahmakāyika, 梵身天)，就是梵身天屬於色界天的初禪天；光音天 (極光淨天) 則是色界天的二禪天。

現存《大樓炭經》、《起世經》、《起世因本經》也是如此 (同樣也在初、二禪天只列出梵迦夷天、光音天的壽量)，不知是否代表佛教宇宙論發展的某一階段⁴⁵。

「梵迦夷天壽命一劫」、「光音天壽命二劫」，在其他的論書⁴⁶，有不同的說法，而這有牽涉到「劫」的不同意義。

⁴⁵ 「色界二十二天說」的相關議題，參看水野弘元 ([2003]，407-413) 的討論。

⁴⁶ 南傳《增支部》四集第 123 經也是說：梵迦夷天壽命一劫 (Brahmakāyikanam, bhikkhave, devānam kappo āyuppamāṇam)；極光淨天壽命二劫 (Ābhassarānam, bhikkhave, devānam dve kappā āyuppamāṇam) (Woodward[1933]，130；《漢譯南傳》，第 20 冊，頁 213-頁 214，但此處把梵迦夷天譯成梵眾天)。可是在南傳《分別論》〈法心分別品〉所說的色界諸天壽量中，已不見第一禪梵迦夷天的名稱 (說到的是 brahmapārisajja、brahmapurohita、mahābrahmāna)，而且極光淨天的壽量是八劫 (《漢譯南傳》，第 50 冊，頁 169-頁 170)。

§ 1.2.3. 《長含》《世記經》說的四天王天壽量「天五百歲」等，並不是一般意義的五百歲，《中含》第 202《持齋經》的說明是：

1. 若人五十歲，是四王天一晝一夜，如是三十晝夜為一月，十二月為一歲，如此五百歲是四王天壽。

【四天王天壽五百歲 = (50 × 30 × 12 × 500) = 人間 9.000.000 九百萬年】

(Manussānam gaṇanāya kittakam hoti? Navuti

vassasatasahassāni.)

2. 若人百歲，是三十三天一晝一夜，如是三十晝夜為一月，十二月為一歲，如此千歲是三十三天壽。

【三十三天壽一千歲 = (100 × 30 × 12 × 1000) = 人間 36.000.000 三千六百萬年】

(Manussānam gaṇanāya kittakam hoti? Tisso ca vassakoṭiyo saṭṭhi ca vassasatasahassāni.)

3. 若人二百歲，是焰摩天一晝一夜，如是三十晝夜為一月，十二月為一歲，如此二千歲是焰摩天壽。

【夜摩天壽二千歲 = (200 × 30 × 12 × 2000) = 人間 144.000.000 一億四千四百萬年】

(Manussānam gaṇanāya kittakam hoti? Cuddasañca vassakoṭiyo cattārisañca vassasatasahassāni.)

4. 若人四百歲，是兜率陀天一晝一夜，如是三十晝夜為一月，十二月為一歲，如此四千歲是兜率陀天壽。

【兜率陀天壽四千歲 = (400 × 30 × 12 × 4000) = 人間 576.000.000 五億七千六百萬年】

(Manussānaṃ gaṇanāya kittakaṃ hoti? Sattapaññāsa
vassakoṭīyo saṭṭhi ca vassasatasahassāni.)

5. 若人八百歲，是化樂天一晝一夜，如是三十晝夜為一月，十二月為一歲，如此八千歲是化樂天壽。

【化樂天壽八千歲 = $(800 \times 30 \times 12 \times 8000) =$
人間 2.304.000.000 二十三億四百萬年】

(Manussānaṃ gaṇanāya kittakaṃ hoti? Dve
vassakoṭīsatāni tiṃsaṅca vassakoṭīyo cattārisaṅca
vassasatasahassāni.)

6. 若人千六百歲，是他化樂天一晝一夜，如是三十晝夜為一月，十二月為一歲，如此萬六千歲是他化樂天壽。

【他化自在天壽一萬六千歲 = $(1600 \times 30 \times 12 \times$
 $16000) =$
人間 9.216.000.000 九十二億一千六百萬年】

(Manussānaṃ gaṇanāya kittakaṃ hoti? Nava ca
vassakoṭīsatāni ekavisaṅca vassakoṭīyo saṭṭhi ca
vassasatasahassānīti.)

欲界天的天壽，從最底層的四天王天算起，人間五十歲，是四天王天上的一日（一晝一夜），這樣三十天是一月，十二月是一年，按照這樣的計算方式，四天王天的天壽五百年，相當於人間九百萬歲⁴⁷。

⁴⁷ 《長含》30《世記經》、《大樓炭經》、《起世經》、《起世因本經》都只單純的說到「四天王壽『天五百歲』」，並沒有解說這樣的五百歲，確實的內容。同樣是佛教宇宙論專書的《立世阿毘曇論》，算出六欲界天天壽相當於人間的歲數，但

在兜率天來說，人間四百歲，是兜率天的一日（一晝一夜），這樣三十天是一月，十二月是一年。以此為基礎，兜率天的壽量是四千歲，折合人間五億七千六百萬年。

從南傳《分別論》〈法心分別品〉所看到的計算方法，可以看出，兜率天壽是：五十七「俱祇」（koṭi）六十「百千」（sata-sahassa）。

由此一「俱祇」（koṭi）與「百千」（sata-sahassa）的用例，可以看出「俱祇」（koṭi）的數值是 10.000.000（= 10^7 ）

兜率天的天壽四千年，相當人間五億七千六百萬年⁴⁸，這也是彌勒佛當來下生的時點，如《大毘婆沙論》（卷 135）說⁴⁹：

「曾聞：尊者大迦葉波入王舍城最後乞食，食已，未久登雞足山。山有三峰，如仰雞足，尊者入中結跏趺坐，作誠言曰：

因其所採用的「億」，與現在通行的量值並不相同，此處不予列出。在經藏方面，《雜含》第 861—863 經（大正 2，頁 219 中），說到兜率天、化樂天與他化自在天天壽的算法，而從經文的內容來看，應該是六欲界天都有說到。此處所引《中舍》202《持齋經》的巴利語對應版本《增支》八集 43 經，也有相同的算法（事實上，《增支》八集 42 經—45 經都有；見《漢譯南傳》，第 23 冊，頁 124—頁 150）。南傳《分別論》〈法心分別品〉則列出與本文計算所得相同的數目（《漢譯南傳》，第 50 冊，頁 168—頁 169），又見 Suvanno[2001]，80 的圖表。

⁴⁸ 玄奘譯《本事經》(T 765)，大正 17，頁 698 下—頁 699 上。又見楊郁文[1993]，257。

⁴⁹ 大正 27，頁 698 中。所以《大毘婆沙論》（卷 178，大正 27，頁 892 下）所說：「唯睹史多天壽量與菩薩成佛及瞻部洲人見佛業熟時分相稱，謂人間經五十七俱胝六十千歲，能化所化善根應熟」。其中的「六十千歲」，其數值只有六萬歲，應作「六十百千歲」。

『願我此身并納鉢、杖久住不壞，乃至經於五十七俱胝六百千歲，慈氏如來應正等覺出現世時，施作佛事』⁵⁰

從《持齋經》經文，顯示六欲界天的壽量，是以四倍的方式，漸次向上推升。那麼依《長含》第 30《世記經》所傳，他化自在天壽天萬六千歲（人間九十二億一千六百萬歲），更上一層（屬於色界天）的梵迦夷天壽命一劫，這「一劫」，是否為九十二億一千六百萬的四倍？

概念上固可能如此推算，但實際上還要考慮到，在欲界的天界，還有比他化自在天「更高一層」的魔身天。

§ 1.2.4. 《長含》第 30《世記經》在解說世界的構成時，把「魔身天」列在欲界第六天他化自在天之上：

「於他化自在天、梵加夷天中間，有魔天宮，縱廣六千由旬，宮牆七重，欄楯七重，羅網七重，行樹七重，乃至無數眾鳥相和而鳴，亦復如是」（大正 1，頁 115 上—中）。

「欲界眾生有十二種，何等為十二？

一者、地獄；二者、畜生；三者、餓鬼；四者、人；五者、阿須倫；六者、四天王；七者、忉利天；八者、焰摩天；九者、兜率天；十者、化自在天；

十一者、他化自在天；十二者、魔天」（大正 1，頁 135 下—頁 136 上）。

《大樓炭經》也是另立魔天，欲界眾生有十二類，包括魔天⁵⁰，但《世記經》與《大樓炭經》都沒有提及魔身天的壽量。

《起世經》(T 24) 不但立魔身天⁵¹，還進一步說：

「他化自在天，壽萬六千歲；魔身天，壽三萬二千歲」（大正 1，頁 344 下）。

依此說法，魔身天的壽量是： $(3200 \times 30 \times 12 \times 32.000)$
= 人間 36.864.000.000 年（三百六十八億六千四百萬年）！

《起世經》所列出來的欲界諸天壽量是：

「四天王天壽五百歲，亦有中天。
三十三天，壽一千歲。

⁵⁰ 大正 1，頁 277 中，頁 299 上。應予說明者，大正 1，頁 277 中 11—12：「過尼摩羅天，上有波羅尼蜜和耶越致天。過是，上有梵迦夷天；過是天，上有魔天」云云。其中的「過是，上有梵迦夷天」，應是誤植。梵迦夷天是色界天，魔天是欲界天；魔天不可能高於梵迦夷天。事實上，稍後之大正 1，頁 277 下 7 即有「過魔天，上有梵迦夷天」之語。

⁵¹ 大正 1，頁 348 下，《起世經》還說到魔身天的身長，光明，「魔身諸天，相看成欲，並得暢適，成其欲事」，幾乎是把魔身天看成是欲界第七天。《瑜伽師地論》〈本地分〉說：又欲界天有六處：一、四大王眾天；二、三十三天；三、時分天；四、知足天；五、樂化天；六、他化自在天。復有摩羅天宮，即他化自在天攝，然處所高勝」（大正 30，頁 294 下），但〈攝事分〉說「謂過他化自在天處，有欲界中魔王所都，眾魔宮殿」（大正 30，頁 809 上）。《俱舍論》還是維持六欲天的說法（大正 29，頁 41 上）。

夜摩諸天，壽二千歲。

兜率陀天，壽四千歲。

化樂諸天，壽八千歲。

他化自在天，壽萬六千歲。

魔身天，壽三萬二千歲。

梵身天 (brahmakāyika)，壽命一劫。

光憶念天，壽命二劫」(大正 1，頁 344 中一下)。

「梵身天，壽命一劫」，是否就是魔身天的四倍？

《長含》第 30《世記經》說：「他化自在天壽『天萬六千歲』，少出多減。梵迦夷天壽命一劫，或有減者」。

而《起世經》說「他化自在天，壽萬六千歲。魔身天，壽三萬二千歲。梵身天，壽命一劫」。即使中間穿插了魔身天，梵身天的壽命還是一劫，可見「一劫」的意義，並不是單純的從欲界天壽量的倍數來思考。從佛教宇宙論來看，還要考慮地獄有情的壽量，才可能對三界有情眾生的壽量，有進一步的理解。

§ 1.3.1. 《長含》第 30《世記經》、《大樓炭經》、《起世經》、《起世因本經》是專門說明佛教宇宙論的經典，所提及的地獄有兩大類。第一類就是《瑜伽師地論》所說的八大（熱）地獄；第二類是下文 (§ 2.2.1.) 討論的「瞿迦梨事緣」的種種地獄。這四經都是在說明第一類八大（熱）地獄之後，單純的提及「瞿迦梨墮事緣」所說的種種地獄，完全沒有說明這二大類地獄的關係。

《長含》第 30《世記經》、《大樓炭經》、《起世經》、《起世因本經》在提及八大地獄的同時，還說到每一個大地獄，都有附

屬的十六小地獄，列表如下：

《世記經》	《大樓炭經》	《起世經》	《起世因本經》
○八大地獄：			
01 想	01 想	01 活大地獄	01 活大地獄
02 黑繩	02 黑耳	02 黑大地獄	02 黑大地獄
03 堆壓	03 僧乾	03 合大地獄	03 眾合大地獄
04 叫喚	04 盧獺	04 叫喚大地獄	04 叫喚大地獄
05 大叫喚	05 噉嚙	05 大叫喚大地獄	05 大叫喚地獄
06 燒炙	06 燒炙	06 熱惱大地獄	06 熱惱大地獄
07 大燒炙	07 釜煮	07 大熱惱大地獄	07 大熱惱地獄
08 無間	08 阿鼻摩訶	08 阿毘至大地獄	08 阿毘脂大地獄
○十六小（地）獄：			
01 黑沙	01 黑界	01 黑雲沙地獄	01 黑雲沙地獄
02 沸屎	02 沸屎	02 糞屎泥地獄	02 糞屎泥地獄
03 五百丁	03 五百釘	03 五叉地獄	03 五叉地獄
04 飢	04 車怙	04 飢餓地獄	04 飢地獄
05 渴	05 爲飲	05 焦渴地獄	05 渴地獄
06 一銅釜	06 一銅釜	06 膿血地獄	06 膿血地獄
07 多銅釜	07 多銅釜	07 一銅釜地獄	07 一銅釜地獄
08 石磨	08 磨	08 多銅釜地獄	08 多銅釜地獄
09 膿血	09 膿血	09 鐵磑地獄	09 疊磑地獄
10 量火	10 高峻	10 函量地獄	10 斛量地獄
11 灰河	11 斫板	11 雞地獄	11 雞地獄

12 鐵丸	12 斛	12 灰河地獄	12 灰河地獄
13 斫斧	13 劍樹葉	13 斫截地獄	13 斫板地獄
14 豺狼	14 撓撈河	14 劍葉地獄	14 刀鑠地獄
15 劍樹	15 狼野干	15 狐狼地獄	15 狐狼地獄
16 寒冰	16 寒冰	16 寒冰地獄	16 寒冰地獄

從八大與十六小地獄的名稱看來，這四部經典是傳述同一傳承的地獄結構。應該注意的是，四部經典一致的說，第 16 個小地獄叫寒冰地獄；而且這四部經典都說到三界有情眾生的壽量，卻都獨對地獄有情部分，未置一詞。

這四部經典所說「瞿迦梨事緣」的種種地獄，詳見下述。

§ 1.3.2. 《立世阿毘曇論》也是宇宙世間構成的專書，也提及八大地獄，其名稱與《長含》第 30《世記經》等，大體相同，但關於十六小地獄，本論的說法是：

「八地獄外，四方圍遶，各有四重圍隔地獄。何等為四？

- 一、熱灰地獄；
- 二者、糞屎地獄。
- 三者、劍葉地獄。
- 四、烈灰汁地獄。

如是四重，次第圍遶，一一地獄如是應知」(大正 32，頁 211 下)。

《立世阿毘曇論》所說八大地獄之四門之外，各有四重「圍

隔地獄」，這也是十六小地獄，但與見諸《長含》第 30《世記經》等四經者，顯不相同。

又，本論把「瞿迦梨事緣」所說的種種地獄稱作是「寒地獄」(大正 32，頁 173 下)。

本論〈壽量品〉在說明三界有情眾生的壽量，其中說到：

「人中二萬歲，是阿毘止獄 (Avīci) 一日一夜。由此日夜三十日為一月，十二月為一年，由此年數多年，多百年，多千年，多百千年，於此獄中受熟業果報，於是中生最極長者一劫壽命。

人中六千歲，是閻羅獄一日一夜。由此日夜，三十日為一月；十二月，為一年，由此年數多年，多百年，多千年，多百千年，於此獄中受熟業報」(大正 32，頁 206 上—中)。

阿毘止獄，就是無間地獄。《立世阿毘曇論》的說法，類同於前引《持齋經》關於六欲天的說明。「人中二萬歲，是阿毘止獄一日一夜」⁵²、「人中六千歲，是閻羅獄一日一夜」，遠高於「人千六百歲，是他化樂天一晝一夜」，但因為計算的另一個分子是「多年，多百年，多千年，多百千年」，並沒有明確的數目，所以無從算出具體的結果。

⁵² 《增含》(卷 43)，大正 2，頁 785 中—下有一段特殊的算法，其中說到：閻浮地五十歲，四天王中一日一夜，計彼日夜之數，三十日為一月，十二月為一歲，四天王壽命五百歲，或復有中夭者，計人中之壽十八億歲。．．．阿鼻地獄中一日一夜，復計彼日月之數，三十日為一月，十二月為一歲，計彼日夜之數壽二萬歲，計人中之壽，壽一拘利。

§ 1.3.3.在進一步討論之前，先引《犯戒罪報輕重經》(T 1467A，傳為安世高譯出)所說比丘犯戒的罪報：

「犯眾學戒，如四天王天壽五百歲，墮泥犁中，於人間數九百千歲。

犯波羅提提舍尼，如三十三天壽一千歲，墮泥犁中，於人間數三億六十千歲。

犯波夜提，如夜摩天壽二千歲，墮泥犁中，於人間數二十億四十千歲。

犯偷蘭遮，如兜率天壽四千歲，墮泥犁中，於人間數五十億六十千歲。

犯僧伽婆尸沙，如不憍樂天壽八千歲，墮泥犁中，於人間數二百三十億四十千歲。

犯波羅夷，如他化自在天壽十六千歲，墮泥犁中，於人間數，九百二十一億六十千歲」(大正 24，頁 910 中一下)。

這是舉比丘犯戒來說明，而以六欲天的壽量來計算，但沒有指明究竟是哪一種地獄⁵³。

值的注意的是，此經所說的四天王壽是「人間數九百千歲」，也就是 90 萬年，這與《中含》第 202《持齋經》說的 9 百萬年，有明顯的差距。而「兜率天壽四千歲」是「五十億六十千歲」，也與《持齋經》說的五億七千六百萬年。何以會有這樣的歧異？

再舉一例，同樣傳為安世高譯出的《十八泥犁經》(T 731)，

所說的第一個地獄，「名曰『先就乎』，而是人言：起無死。人居此犁中，相見即欲鬪」，依其描述，就是《世記經》說的想地獄 (Samjīva；或譯「等活」)，此一地獄的壽量：人間三千七百五十歲為一日，三十日為一月，十二月為一歲。萬歲，為人間百三十五億歲」(大正 17，頁 528 下)。這 135 億年 (= 3750 × 30 × 12 × 10,000)，與前引《犯戒罪報輕重經》，完全沒有相對應。

§ 1.3.4.《瑜伽師地論》(卷 4)說世界構成「於欲界中，有三十六處」⁵⁴，「八大那落迦」是指：

- 一、等活 (Samjīva)；
- 二、黑繩 (Kālasūtra)；
- 三、眾合 (Samghāta)；
- 四、號叫 (Raurava)；
- 五、大號叫 (Mahāraurava)；
- 六、燒熱 (Tapana)；
- 七、極燒熱 (Pratāpana)；
- 八、無間 (Avici)。

此諸大那落迦處，廣十千踰繕那」；

還有「八寒那落迦」：

- 一、皸那落迦 (Arbuda)；
- 二、皸裂那落迦 (Nirarbuda)；
- 三、喝嘶訖那落迦 (Aṭaṭa)；
- 四、郝郝凡那落迦 (Hahava)；

⁵⁴八大那落迦處、八寒那落迦處、餓鬼處、非天處、四大洲、八中洲、六欲天，是名欲界三十六處。

⁵³ 參看《目連所問經》(T 1468)，大正 24，頁 911 中—頁 912 上。

五、虎虎凡那落迦 (Huhuva)；

六、青蓮那落迦 (Utpala)；

七、紅蓮那落迦 (Padma)；

八、大紅蓮那落迦 (Mahāpadma)」(大正 30, 頁 294 下)。

這就是一般所稱之八大(熱)地獄, 以及八寒地獄。

本論雖然沒有明說所謂的十六小地獄, 但在解說「八大那落迦」之後, 又提及:「近邊那落迦」,「彼一切諸大那落迦, 皆有四方、四岸、四門鐵牆圍遶。從其四方、四門出已, 其一門外有四出園」(大正 30, 頁 296 下—頁 297 上), 依其描寫的情狀, 這就是十六附屬地獄。

關於八大地獄有情的壽量,《瑜伽師地論》說:

「四大王眾天滿足壽量, 是等活大那落迦一日一夜, 即以此三十日夜為一月, 十二月為一歲, 彼大那落迦, 壽五百歲。

以四大王眾天壽量, 成等活大那落迦壽量;

如是以三十三天壽量, 成黑繩大那落迦壽量;

以時分天壽量, 成眾合大那落迦壽量;

以知足天壽量, 成號叫大那落迦壽量;

以樂化天壽量, 成大號叫大那落迦壽量;

以他化自在天壽量, 成燒熱大那落迦壽量, 應知亦爾。

極燒熱大那落迦有情, 壽半中劫。

無間大那落迦有情, 壽一中劫」(大正 30, 頁 295 中)。

前六大(熱)地獄的壽量, 計算的方式是以六欲界天的壽量為基礎。

四天王天的壽量為人間九百萬年, 這相當於「等活地獄」的一日(一晝一夜), 再以三十日為一月, 十二月為一年。這樣的五百年, 就是「等活地獄」的壽量, 也就是人間九百萬年的 18 萬倍(=九百萬年 × 30 × 12 × 500)。

第六欲界天他化自在天的壽量相當於人間九十二億一千六百萬年, 這相當於「燒熱地獄」的一日(一晝一夜), 以相同的計算方式, 第六「燒熱地獄」的壽量是人間九十二億一千六百萬年的 576 萬倍(=九十二億一千六百萬年 × 30 × 12 × 16,000)。

這樣的壽量, 極其久遠, 已經超乎一般的想像, 至於第七「極燒熱地獄」的壽量, 論文並沒有嘗試算出一個明確的數目, 而是說第七「極燒熱地獄」壽「半中劫」, 第八「無間地獄」是一「中劫」(pratāpanopa-pannānaṃ sattvānām antara-kalpenārdha-kalpam āyuh / avīcikānaṃ sattvānām antara-kalpena kalpam āyuh)⁵⁵。

也就是說, 能以數目計算的, 只到第六「燒熱地獄」。所謂「半中劫」,「中劫」, 究竟是指多久, 論文並沒有說明計算的方式, 只能加以推論:「半中劫」大於人間九十二億一千六百萬年的 576 萬倍! 但可以注意的是,《大毘婆沙論》在討論破僧的罪報時, 所引的見解中, 就有人認為這「一劫」是指「中劫」(參本文 § 0.6.5.3.)。

「寒那落迦, 於大那落迦次第相望, 壽量近半應知」(大正 30, 頁 295 中), 八寒地獄的壽量, 則大約只有與其相對應的八大(熱)地獄的一半(「壽量近半」)。

⁵⁵ <http://ybh.ddbc.edu.tw/version1/index.htm> (梵本〈有尋有伺地〉:【4 [sattva ayur-vyavasthānaṃ]有情壽建立】)

§ 1.3.5. 佛教對於地獄的描述，相當多樣化，再以《俱舍論》〈分別世(間)品〉的說明，作為討論的對照。

《俱舍論》認為(大正 29, 頁 58 中—頁 59 上), 在瞻部洲底下過二萬, 有阿鼻(無間)大地獄, 就在這地獄上面有另外七個地獄, 「重累而住」: 一者、極熱; 二者、炎熱; 三者、大叫; 四者、號叫; 五者、眾合; 六者、黑繩; 七者、等活。

但也有人認為, 這七個地獄是在無間大地獄的旁邊。

這八個大地獄各有十六個小地獄(附屬地獄; 「十六增」utsada), 也就是在大地獄的四門外, 各有四個地方:

- 一、糖煨增;
- 二、屍糞增;
- 三、鋒刃增, 謂此增內復有三種:
 1. 刀刃路;
 2. 劍葉林;
 3. 鐵刺林。
- 四、烈河增。

從其說明的內容, 可以看出: 《俱舍論》、《瑜伽師地論》、《立世阿毘曇論》說的「十六小地獄」是一個系統; 《長含》第 30 《世記經》等四經說的, 是另一種系統。

八大地獄稱為「熱奈落迦」(熱地獄), 相對而言, 則有八「寒奈落迦」(寒地獄 *śītaniraya*): 一、頰部陀; 二、尼刺部陀; 三、頰嘶吒; 四、臞臞婆; 五、虎虎婆; 六、啞鉢羅; 七、鉢特摩; 八、摩訶鉢特摩。

為什麼叫「寒地獄」? 因為「有情嚴寒所逼, 隨身聲變, 以立其名」。而八寒地獄的所在位置是「并居瞻部洲下, 如前所說

大地獄傍」。

除了八熱地獄、八寒地獄以外, 還有「孤地獄」: 「餘孤地獄, 各別業招, 或多, 或二, 或一所止, 差別多種, 處所不定, 或近江河山邊曠野, 或在地下空及餘處」。

§ 1.3.6. 《俱舍論》所描繪的地獄, 也是主張八大(熱)地獄與八寒地獄。就八大(熱)地獄壽量來說, 該論認為⁵⁶:

四大王等六欲天壽, 如其次第, 為等活等六奈落迦一晝一夜壽量, 如次亦同彼天。

謂四大王壽量五百, 於等活地獄為一晝一夜, 乘此晝夜, 成月及年, 以如是年彼壽五百。

乃至他化壽萬六千, 於炎熱地獄為一晝一夜, 乘此晝夜, 成月及年, 彼壽如斯萬六千歲。

極熱地獄壽半中劫。

無間地獄壽一中劫。

這與《瑜伽師地論》的算法, 完全一樣, 但就八寒地獄來說, 《俱舍論》認為:

「寒那落迦云何壽量? 世尊寄喻顯彼壽, 言:

如此人間, 佉梨(*khāri*)二十, 成摩揭陀國一麻婆訶(*vāha*)量, 有置巨勝, 平滿其中, 設復有能百年除一, 如是巨勝易

⁵⁶ 《俱舍論》(卷 11)〈分別世間品〉, 大 29, 頁 61 下(參看大正 29, 頁 219 中, 真諦譯文)。

有盡期，生頸部陀壽 (Arbuda) 量難盡。此二十倍為第二壽，如是後後，二十倍增」。

巨勝就是胡麻 (tila)⁵⁷，這樣的計算方法，讓人想起《阿含經》、《尼柯耶》的「芥子劫」(本文 § 1.1.1)，但佉梨 (khāri) 與婆訶 (vāha)，是計量單位，但究竟是指多少重量或體積，並不清楚。《俱舍論》所傳述這種計算八寒地獄眾生壽量的方法，顯然有別於《瑜伽師地論》的說法。

八寒地獄的概念，與「瞿迦梨事緣」，有密切的關係。

§ 2.1. 瞿迦梨 (Kokālika ; Kokāliya)⁵⁸墮地獄的事緣，情節大抵如下：一、瞿迦梨本來就對舍利弗 (Śāriputra)、目犍連 (Maudgalyāyana) 有意見；有一次夏安居後，四出遊化，因遇大雨，三人先後寄宿在一民宅，而在瞿迦梨之前，已經有一女子住宿該處 (舍利弗、目犍連二人並不知情)。隔天清晨，該女子有一些舉動，讓瞿迦梨認為：舍利弗、目犍連二人有不淨行，進而四出宣揚。二、嗣後，梵天介入其事，勸阻瞿迦梨，不要再毀謗舍利弗、目犍連，無奈瞿迦梨固持己見。三、即使釋尊出面，瞿迦梨仍不受化，之後，瞿迦梨墮地獄；在弟子請問之下，釋尊

⁵⁷ 慧琳《一切經音義》卷 50：「巨勝，巨，大也；本草云：胡麻粒大黑者為巨勝」(大正 54，頁 640 下)；《攝大乘論釋》(卷 2)：「復次何等名為熏習？熏習能詮。何為所詮？謂依彼法俱生俱滅。此中有能生彼因性，是謂所詮。如巨勝中，有花熏習。巨勝與花俱生俱滅，是諸巨勝帶能生彼香因而生」(大正 31，頁 328 上)；又見《俱舍論記》(T 1821)，大正 191 下：「巨勝，胡麻異名」。

⁵⁸ 《印佛固辭》，310—311；DPPN，I，673—674。

開示了怎麼計算瞿迦梨所墮地獄的壽量。

釋尊開示瞿迦梨所墮地獄的壽量，同時開列了好幾個地獄的名稱，而這些名稱也出現在佛教關於世間構成的論述裏，是佛教地獄論的一部分。

§ 2.2.1 在釋尊的教法底下，瞿迦梨因為毀謗舍利弗、目犍連而墮地獄，只發生一次 (「一次性事緣」)，但在佛教經論，可看到形式與內容，相當多樣化的傳述，先列出資料出處如下：

- A 《雜含》第 1278 經，大正 2，頁 351 中—頁 352 上。
- B 《別雜》第 276 經，大正 2，頁 473 上一中。
- C 《大智度論》(卷 13)，大正 25，頁 157 下。
- C1 《大智度論》(卷 16)，大正 25，頁 176 下—頁 177 上。
- D 《鼻奈耶》(T 1464)，大正 24，頁 868 下。
- E 《相應部》〈梵天相應〉第 10 經 (Bodhi[2000]，245—246)。
- E1 《增支部》十集 89 經 (Woodward[1936]，116)。
- F 《經集》，〈小品〉第 10 經 (Fausbøll[1881]，118—124)。
- G Lokapaññatti (《世間施設》)(Denis[1977]，I，texte，2—3；traduction，2)。
- H 《立世阿毘曇論》(T 1644)，大正 32，頁 173 下。
- I 《長含》《世記經》，大正 1，頁 125 下。
- J 《大樓炭經》(T 23)，大正 1，頁 286 下。
- K 《起世經》(T 24)，大正 1，頁 329 上。
- L 《起世因本經》(T 25)，大正 1，頁 384 上。
- M 《俱舍論》(T 1558)，大正 29，頁 59 上。

- N 《三法度論》(T 1506)，大正 25，頁 27 上—中。
 N1 《四阿含暮抄解》(T 1505)，大正 25，頁 12 中—13 上。
 O 《十住毘婆沙論》(T 1521)，大正 26，頁 102 中(又參大正 26，頁 21 中)。
 P 《瑜伽師地論》(T 1579)，大正 30，頁 294 下。
 Q 《雜寶藏經》(T 203)〈仇伽離謗舍利弗等緣〉，大正 4，頁 460 下—頁 461 中。
 R 《出曜經》(T 212)，大正 4，頁 664 上—頁 665 上。
 S 《單雜》第 5 經，大正 2，頁 494 中—下。
 T 《雜含》第 1193 經，大正 2，頁 323 中—下。
 U 《別雜》第 106 經，大正 2，頁 411 中—下。
 V 《相應部》〈梵天相應〉第 9 經。
 W 《增含》〈三寶品〉第 5 經，大正 2，頁 603 中—下。

§ 2.2.2 從《雜含》第 1278 經(A)到《經集》〈小品〉第 10 經(F)，都是傳述：瞿迦梨毀謗舍利弗、目捷連，梵天與釋尊出面勸阻，以及瞿迦梨墮地獄後，釋尊開示如何計算瞿迦梨墮地獄的時間。從 Lokapaññatti(《世間施設》)(G)，到《十住毘婆沙論》(O)，都是在地獄論的架構之下，說明這些地獄有情的壽量，即使如此，有的還是直接與瞿迦梨的事緣連結起來(如 I《長舍》《世記經》)，有的只是單純的開列地獄的名稱(如 P《瑜伽師地論》)。

《雜寶藏經》的〈仇伽離謗舍利弗等緣〉雖也提及瞿迦梨墮地獄，但無意架構出以較完整的地獄論；《出曜經》也是如此，但此二者關於瞿迦梨墮地獄所墮地獄名稱，並不相同(《雜寶藏經》不但提及舍利弗與瞿迦梨在過去生的事緣，還評論說：若舍

利弗目連，為仇伽離現少神足，仇伽離必免地獄；不為現故，使仇伽離墮於地獄！)。

《單雜》第 5 經(S)至《相應部》〈梵天相應〉第 9 經(V)，則只說到梵天勸阻的部分。

《增含》〈三寶品〉第 5 經(W)則提及了目捷連到地獄去教化瞿迦梨，失敗而返。

§ 2.2.3.就經文鑑別(textual criticism)的角度來說，要追本溯源，找出這些不同傳述文本的發展痕跡，甚至整理出一個「原始文本」，是很大的挑戰。

以南傳〈梵天相應〉第 7 經、第 8 經、第 9 經來說，「似乎」都是在傳述梵天出面勸阻瞿迦梨，Lamotte ([1949], 807, note 5) 評論說：Samyutta I, pp.148—149 所載三部短篇經典(Kokālika, Tissako, Tudubrahmā)，但是其順序相當混亂，顯然是出自拙劣之經文集出者之手。而在漢譯《雜阿含經》，此三部短篇經典則集成一部經典，其前後段落，即井然有序。

如果這樣的評論無誤，可以看出，即使在同一部經典裏，仍可能發生不一致的情況。

就本文來說，瞿迦梨墮地獄的事緣，應該注意的地方有：一、瞿迦梨究竟墮到哪一個地獄？二、涉及的地獄究竟有幾個？三、計算這些地獄有情壽量的方法，以及計算基礎。

§ 2.2.4.在進一步討論之前，先依《雜含》第 1278 經，簡述相關的內容。

首先，瞿迦梨墮地獄的情節是：時，瞿迦梨比丘患苦痛，口

說是言：極燒！極燒！膿血流出，身壞命終，生大鉢曇摩地獄。

就在當天晚上的「後夜」時分，有三個天子前來向釋尊報告其事，第三個天子還說了這樣的頌文：

士夫生世間	斧在口中生
還自斬其身	斯由其惡言
應毀便稱譽	應譽而便毀
其罪生於口	死墮惡道中
博弈亡失財	是非為大咎
毀佛及聲聞	是則為大過

在隔天清晨，釋尊告訴諸弟子三個天子前來之事，並重述第三個天子所說的頌文⁵⁹。

先前經文已說瞿迦梨墮大鉢曇摩地獄，但釋尊卻問諸弟子「汝等欲聞生阿浮陀地獄眾生，其壽齊限不？」，緊接著，釋尊開示計算的基礎：

「譬如拘薩羅國，四斗為一阿羅；四阿羅為一獨籠那；十六獨籠那為一闍摩那；十六闍摩那為一摩尼；二十摩尼為一佉梨；二十佉梨為一倉，滿中芥子。若使有人百年百年取一芥子，如是乃至滿倉芥子都盡，阿浮陀地獄眾生壽命猶故不盡」。

再來就是地獄的名稱，以及各該地獄有情眾生壽量的計算方式：

「如是，二十阿浮陀地獄眾生壽，等一尼羅浮陀地獄眾生壽。

二十尼羅浮陀地獄眾生，壽等一阿吒吒地獄眾生壽。

二十阿吒吒地獄眾生壽，等一阿波波地獄眾生壽。

二十阿波波地獄眾生壽，等一阿休休地獄眾生壽。

二十阿休休地獄眾生壽，等一優鉢羅地獄眾生壽。

二十優鉢羅地獄眾生壽，等一鉢曇摩地獄眾生壽。

二十鉢曇摩地獄眾生壽，等一摩訶鉢曇摩地獄眾生壽」。

結論是：「彼瞿迦梨比丘命終墮摩訶鉢曇摩地獄中，以彼於尊者舍利弗，大目犍連比丘生惡心，誹謗故」。

§ 2.3.1. 瞿迦梨究竟墮到哪一個地獄？《雜含》第 1278 經雖先說瞿迦梨墮「大鉢曇摩地獄」，但緊接下來，釋尊卻是問諸弟子「汝等欲聞生阿浮陀地獄眾生，其壽齊限不？」，在此之前的經文，並沒有出現「阿浮陀地獄」的用語；情理上，釋尊應該問：「汝等欲聞生『大鉢曇摩地獄』眾生，其壽齊限不？」！

《出曜經》所傳述的瞿迦梨事緣，明白的說：「即其夜，瞿波利舉身生胞，大如芥子，轉如胡豆，漸如桃杏，亦如鼻羅果等。瘡遂壞敗，膿血流出，臭穢難近。身壞命終，入阿浮度地獄中，千具犁牛而耕其舌」（大正 4，頁 664 下），此處只說到阿浮度地獄，而且是單純的指涉其事；其他的瞿迦梨事緣傳本，則分別提

⁵⁹ 但釋尊並沒有完全重述，省略了「博弈亡失財」以下的頌文。

到五個、六個、八個，甚至是十個地獄，再進而計算其地獄有情的壽量。換句話說，《出曜經》說瞿迦梨「入阿浮度地獄」，是最單純的傳本。

§ 2.3.2. 《出曜經》是引述瞿迦梨事緣，來解說《法句經》頌文：「夫士之生，斧在口中，所以斬身，由其惡言」。而在《雜含》第 1278 經中，第三天子向釋尊報告的頌文，也出現這樣的文句。事實上，瞿迦梨事緣或其他的傳說，可以看到此一頌文，有不同形態的組合⁶⁰。此處只引其中六個，作為參照⁶¹：

甲. 《大智度論》

夫士之生 斧在口中
所以斬身 由其惡言

乙. 《出曜經》

夫士之生 斧在口中
所以斬身 由其惡言

⁶⁰ 參看《漢譯南傳》第 27 冊，頁 188—頁 190，註 2（這是為了解說《經集》，〈小品〉第 10 經的頌文，而揭明漢譯佛典的出處）；此處所列的資料雖然不少，但還不能說搜羅已竟，如見趙宋天息災所譯《佛說較量壽命經》(T 759)，大正 17，頁 603 中。另外，這些漢譯佛典所見長短不一的頌文，其所據的原語，是否完全一致，並沒有可信的原本以供對照，在還有「合理之懷疑」的情況下，只能有限度的看待其「對應性」。

⁶¹ 甲. 《大智度論》(卷 13)，大正 25，頁 158 上。

乙. 《出曜經》，大正 4，頁 664 上。

丙. 《別雜》第 276 經，大正 2，頁 470 上—中。

丁. 《雜含》第 1194 經，大正 2，頁 324 上。

戊. 《十誦律》(T 1435)，大正 23，頁 355 下—頁 356 上。

己. 《相應部》〈梵天相應〉第 9 經 (Bodhi[2000]，244；《漢譯南傳》第 13 冊，頁 251)。

應呵而讚	應讚而呵
口集諸惡	終不見樂
心口業生惡	墮尼羅浮獄
具滿百千世	受諸苦毒痛
若生阿浮陀	具滿三十六
別更有五世	皆受諸苦毒
心依邪見	破賢聖語
如竹生實	自毀其形

丙. 《別雜》第 276 經：

夫人生世	斧在口中
由其惡言	自斬其身
應讚而毀	應毀而讚
口出綺語	後受苦殃
綺語奪財	是故小過
謗佛聖賢	是名大患
受苦長遠	具滿百千
入尼羅浮	及三十六
入阿浮陀	乃至墮彼
五阿浮陀	誹謗賢聖
口意造惡	入斯地獄

戊. 《十誦律》：

丁. 《雜阿含經》第 1194 經：

夫士生世間	利斧在口中
還自斬其身	斯由惡言故
應毀者稱譽	應譽而反毀
惡口增其過	所生無安樂
博弈酒喪財	其過失甚少
惡心向善逝	是則為大過
地獄有百千	名尼羅浮地
三十有六百	及五阿浮陀
斯皆謗聖獄	口意惡願故

己. 《相應部》〈梵天相應〉第 9 經

妄語墮地獄	及餘作重罪	When a person has taken birth
是惡不善人	後俱受罪報	An axe is born in side his mouth
夫人生世間	斧在口中生	With which the fool cuts himself
以是自斬身	斯由作惡言	Uttering defamatory speech.
應呵而讚歎	應讚歎而呵	He who praises on deserving blame
口過故得衰	衰故不受樂	Or blames one deserving praise
如奄失財物	是衰為匙少	Casts with his mouth an unlucky throw
惡口向善人	是衰重於彼	By which he finds no happiness
尼羅浮地獄	其數有十萬	Trifling is the unlucky throw
阿浮陀地獄	三十六及五	That brings the loss of wealth at dice
惡心作惡言	輕毀聖人故	[The loss] of all, oneself included
壽終必當墮	如是地獄中	Worse by far-this unlucky throw

Of harboring hate against the fortunate ones
For a hundred thousand nirabbudas
And thirty-six more, and five abbudas,
The maligner of noble ones goes to hell,
Having set evil speech and mind against
them.

§ 2.3.3. 應該說明的是，在這六個傳本裏，《出曜經》(乙)的頌文最簡要，但精確的傳達了教法的意旨。《出曜經》是以瞿迦梨事緣來解說這一頌文，相反的，其他的傳本，是在瞿迦梨事緣之中，傳達教法的意旨。

其次，這些頌文出現在《十誦律》(戊)的脈絡，顯見這不是瞿迦梨事緣特有的內容，而可看成是通用的教說。

另外，《雜舍》第 1194 經(丁)出現這樣的頌文，非常特殊。《雜舍》第 1194 經被收在〈梵天相應〉(印順法師[1983]，下，174-175)，內容是有好幾個梵天一起前來「恭敬供養」，向釋尊請益佛法，但在經文後段，卻出現「時，彼梵天為迦吒務陀低沙比丘故，說偈言」，也就是此處所引的頌文。

迦吒務陀低沙比丘 (Katamoraka-tissa)⁶²，與瞿迦梨一樣，都是提婆達多的朋黨，但所流傳的事蹟不多。不知何以《雜舍》第 1194 經出現此一段落，經文說「為迦吒務陀低沙比丘故」，並無法判斷此比丘是否在場；南傳《相應部》〈梵天相應〉第 8 經(《Tudubrahmā》)，也是如此，但所說的頌文並不一樣⁶³

§ 2.3.4. 《大智度論》(卷 13)(甲)對頌文的理解是：如果「心口業生惡」，會墮到尼羅浮地獄，足足經過十萬世(「具滿『百千』世」)，而「受諸苦毒痛」；如果墮到阿浮陀地獄，那麼是足足經過三十六世(「具滿三十六」)，另還有五世(「別更有五世」)，都是在受苦毒。

依這樣的譯解，尼羅浮、阿浮陀是地獄的名稱，「心口業生惡」的有情，會生生世世，長期的在地獄受苦。

就《別雜》第 276 經(丙)來說，「綺語奪財，是故小過；謗佛聖賢，是名大患」，對於墮地獄的原因，有比較明確的描述；而「受苦長遠」，是足足十萬(世)(「具滿百千」)，墮入尼羅浮地獄，以及三十六(世)，墮入阿浮陀地獄。但緊接下來的頌文

⁶² 《印佛固辭》，296；DPPN，I，485-486 (s.v. Katamorakatissa)。

⁶³ 《漢譯南傳》，第 13 冊，頁 250；Bodhi ([2000]，243) 譯成：Then, referring to the bhikkhu Katamorakatissaka.....。

「乃至墮彼，五阿浮陀」，不好理解，「五阿浮陀」究竟是指什麼？

對此，《十誦律》⁶⁴理解成「尼羅浮地獄，其數有十萬；阿浮陀地獄，三十六及五」。

《雜合》第 1194 經的譯文，「博弈酒喪財，其過失甚少；惡心向善逝，是則為大過」，固然指明墮地獄的原因，但「地獄有百千，名尼羅浮地」；「三千⁶⁵有六百，及五阿浮陀」，也就是有十萬地獄，名叫尼羅浮地，另有 3605 個阿浮陀地獄。生在這些地獄，「斯皆謗聖獄，口意惡願故」。

以上，《大智度論》與《別雜》第 276 經，都是把頌文中的數詞（「百千」、「三十六」），看成是生在尼羅浮地獄、阿浮陀地獄的「次數」（「世」）。

但《雜合》第 1194 經與《十誦律》則是把數詞拿來描述尼羅浮地獄、阿浮陀地獄的數量。就這一點來說，《三法度論》結束「寒地獄」的說明時，引「世尊說偈」：

「泥羅浮有百千 阿浮陀三十五
是聖惡趣地獄 口及意惡願故
是謂寒地獄」（大正 25，頁 27 中）

這是說「泥羅浮地獄」有十萬個，「阿浮陀地獄」有三十五個，這完全看不到「三十六及五」數字的糾結。

§ 2.3.5. 至於《相應部》〈梵天相應〉第 9 經的對應部分⁶⁶，也有不同的理解。

依 Bodhi ([2000], 244) 譯文：對諸「善逝」有瞋恚心之人（Of harboring hate against the fortunate ones），在十萬 nirabbudas（For a hundred thousand nirabbudas），以及另外三十六，與五 abudas（And thirty-six more, and five abbudas），而墮入地獄，對他們對諸「善逝」有不善的語言與心意。

這樣的譯解，abbuda 與 nirabbuda，是指某種計算單位，並不是地獄的名稱。《漢譯南傳》的譯文就說：「企惡於口意，貶責聖人者，於百千垓年，三十六垓年，五秭年地獄，墮之受痛苦」。從巴利語本來看，經文並沒有「年」，這與《大智度論》譯文「具滿百千世」、「別更有五世」，所謂的「世」，很可能只是邊譯者的延伸解讀。

《漢譯南傳》此處認為漢字「垓」就是 nirabbuda，而「秭」就是 abbuda，並且在注解部分說明：「垓(nirabbuda)是將零再加

⁶⁶ Yo sugatesu manam padosaye. Sataam sahasaanam nirabbudanam, Chattimsati pañca ca abbudani. Yamariyagarahi nirayam upeti, Vacam manañca pañidhaya papakan.

⁶⁴ 「這部律，經四位大師的傳譯與整理而成的。據《出三藏記集》與《高僧傳》所說：初於姚秦弘始六年（西元四〇四）十月起，由罽賓三藏弗若多羅誦出，鳩摩羅什譯文；僅完成三分之二，弗若多羅就去世了。到七年（西元四〇五）秋，因盧山慧遠的勸請，西域的曇摩流支，依據梵本，與鳩摩羅什繼續譯出。但僅成初稿，還沒有整治，鳩摩羅什又示寂了。後來有罽賓的卑摩羅叉，將《十誦律》的初稿，帶到壽春的石澗寺。在那裏重為整治，開原譯的五八卷本為六一卷；又將名為『善誦』的末後一誦，改名為『毘尼誦』（印順法師[1971]，68）。鳩摩羅什與《十誦律》的譯出，關連極深，怎會與《大智度論》的譯文，有不一樣的解讀？

⁶⁵ 《大正藏》原作「三十」，印順法師（[1983]，下，175）依元本改為「三千」。

三十六之數」，「秭(abbuda)是將零附加五十六之數」⁶⁷。那麼垓(nirabbuda)、秭(abbuda)都是數詞，表示很大的數目。這樣的解說「垓」與「秭」，有何意義？詳見下文討論（本文 § 2.8.1.）。

Bodhi ([2000], 244) 與《漢譯南傳》的譯文，是把 abbuda 與 nirabbuda，當作指某種計算單位，但參看另一種不同的譯法⁶⁸：With that evil intention and evil thoughts, blaming noble ones, He is born in hell for a long period. A hundred thousand Nirabuda hells, And five times six thousand Abbudani hell periods.

所謂「A hundred thousand Nirabuda hells」或「five times six thousand Abbudani hell」，都是把 Nirabuda、Abbuda，看成是地獄名稱。

§ 2.3.6. 從形式上看，《經集》〈小品〉第 10 經 (F) 所附的頌文，遠比《相應部》〈梵天相應〉第 10 經 (E) 及《增支部》十集 89 經 (E1) 來的多，但有不少文義相合。

以《經集》第 660 頌來說⁶⁹，Fausbøll ([1881], 122) 譯成：

Out of the one hundred thousand Nirabbudas (he goes) to

thirty-six, and to five Abbudas; because he blames an Ariya he goes to hell, having employed his speech and mind badly (660)。

這是把 Nirabbuda 及 Abbuda 看成是地獄的名稱。另一種譯文⁷⁰：

660. *Blaming noble ones, bring birth in a hundred thousand Nirabbuda hells And thirty six and five Abbuda hells, this for demeritorious intentions of word and mind.*

這也是把 Nirabbuda 及 Abbuda 看成是地獄的名稱。Norman ([2001], 87) 譯成：

Since he malinges the noble ones, having directed evil speech and mind [against them] he goes to hell for one hundred thousand and thirty-six Nirabbudas and five Abbudas.

Norman ([2001], 292) 的注釋更明說：這些名字並不是地獄的名稱，而是數詞。

從以上的討論，可知：阿浮陀 (abbuda) 與尼羅浮 (nirabbuda)，既被看成是地獄的名稱，也可以是數目的名稱。

⁶⁷ 《漢譯南傳》第 13 冊，頁 266。

⁶⁸ <http://www.metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/3Samyutta-Nikaya/Samyutta1/06-Brahma-Samyutta/01-Kokalikavaggo-e.html>

⁶⁹ Fausbøll[1885], 124–125；本文所使用的電子檔，編為第 665 頌：Sataṃ saḥassānaṃ nirabbudānaṃ, chattiṃsati pañca ca abbudāni . Yamariyagarahī nirayaṃ upeti, vācaṃ manañca pañidhāya pāpakam.

⁷⁰ <http://www.metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/5Khuddaka-Nikaya/05Suttanipata/3-maha-vagga-e.html>

§ 2.3.7. 《大智度論》(卷 34) 在討論佛陀壽量的問題，有這樣的說明⁷¹：

「如婆伽梵 (Bakabrahmā) 宿世救一聚落人命，故得無量阿僧祇壽命。

梵世 (brahmaloka) 中壽法，不過半劫；而此梵天壽獨無量，以是故，生邪見言：唯我常住。佛到其所，破其邪見，說其本緣救一聚落，其壽乃爾。何況佛世世救無量阿僧祇眾生：或以財物救濟，或以身命代死，云何壽限不過百歲？」

婆伽梵天曾在過去生中，拯救一個村落之人的生命，由這樣的善行，轉生到「梵天」，得到「無量阿僧祇壽命」，而且只有婆伽梵天如此，其他同在該處的梵天(子)，壽命只有「半劫」⁷²，

⁷¹ 大正 25，頁 311 下—頁 322 上；參看 Lamotte ([1980]，2336—2338 注解部分；英譯本 p. 1938 ff.) 所引據的資料。《印佛固辭》，73；DPPN，II，259—260。

⁷² 《長含》第 30 《世記經》及《起世經》等都認為：在色界天的初禪天中，都只說到梵迦夷天 (brahmakāyika，梵身天)「壽命一劫」(參見本文 § 1.2.2. 與本文 § 1.2.4.)。這樣的說法，在論書有所不同，如《甘露味論》說：梵迦夷天壽「半劫」，梵富樓天壽「一劫」，摩呵梵天壽「一劫半」，是謂初禪壽(大正 28，頁 967 中)，形式上看，二種說法差異很大，而這牽涉到「劫」的實質問題。如果單從形式上看，《大智度論》說：婆伽梵天原本的壽命只有「半劫」，那麼他只是色界天最基層的梵迦夷天；婆伽梵天之所以有這樣的果報，是因為拯救他人的生命，這表示除了「禪修」以外，其他的善行也可以轉生色界天。更重要的是，本論說他「得無量阿僧祇壽命」，這使一般佛典所列示的色界諸天壽量，只是「參考值」，在教理上形成特例。婆伽梵天是在「天上」非常長壽，產生常見；在人間的禪修者，也可能因禪修而「憶想」過去很長久的時間，而產生「本劫本見」，

所以婆伽梵天產生邪見：「唯我常住」。釋尊前往梵天界，教化婆伽梵天。

此一事緣，大體的架構，也可見諸《雜含》第 1195 經等，但在細節上有一些不能忽略的差異。此處所要討論的，是涉及婆伽梵天壽量的語詞，先列出相關資料⁷³：

子.《雜含》第 1195 經：

此則極短壽 非是長存者
而婆句梵天 自謂為長壽
尼羅浮多獄 其壽百千數
我悉憶念知 汝自謂長存

丑.《別雜》第 108 經：

汝謂為長壽 其實壽短促
我知汝壽命 百千尼羅浮

寅.《相應部》〈梵天相應〉第 4 經⁷⁴：

The life span here is short, not long,
Though you, Baka, imagine it is long.

如《梵動經》(《梵網經》)所說(參本文 § 0.6.2)

⁷³ 子.《雜含》第 1195 經，大正 2，頁 324 中—下。

丑.《別雜》第 108 經，大正 2，頁 412 中—下。

寅.《相應部》〈梵天相應〉第 4 經 (Bodhi[2000]，238；《漢譯南傳》，第 13 冊，頁 241—頁 244)。

⁷⁴ Appaṇhi etaṃ na hi dīghamāyu,

Yaṃ tvam Baka maññasi dīghamāyūṃ

Sataṃ sahaṣṣānaṃ nirabbudānaṃ,

Āyūṃ pajānāmi tavāhaṃ brahme.

I know, O Brahma, your life to be

A hundred thousand nirabbudas.

頌文的意思很清楚：釋尊告訴婆伽梵天，此處的壽量其實很短，你卻以為很長，你的壽命是「十萬（百千）尼羅浮」⁷⁵。《別雜》第 108 經（丑）與 Bodhi 比丘的譯文（寅），都是把「尼羅浮」看成一種計算單位，而《雜含》第 1195 經譯文（子）「尼羅浮多獄，其壽百千數」，顯然把 nirabuda（nirabbuda）理解成地獄的名稱；經文是要說婆伽梵天，卻譯成「尼羅浮多獄，其壽百千數」，不知譯者要表達怎樣的意思？

§ 2.4.1. 依《出曜經》，瞿迦梨是墮入阿浮度地獄；《雜寶藏經》則傳說瞿迦梨轉生摩訶優波地獄。這二部經都只說到一個地獄的名稱，情理上，若只是單純的要指明瞿迦梨的罪報所在，這樣已經足夠。但可能為了顯示瞿迦梨所受的重罪，瞿迦梨事緣的相關傳說，都說到好幾個地獄名稱（出處見本文 § 2.2.1）：

A. 《雜含》1278	B 《別雜》276	C. 《大智度論》	D. 《鼻奈耶》
01 阿浮陀	01 阿浮陀	01 阿浮陀	01 無實
02 尼羅浮陀	02 尼羅浮陀	02 尼羅浮陀	02 空無實
03 阿吒吒	03 呵吒吒	03 阿羅邏	03 喚呼
04 阿波波	04 睺睺	04 阿婆婆	04 使河
05 阿休休	05 蓮華	05 休休	05 須捷提

E.	F.	G.	H. 《立世阿毘曇》
01 Abbuda	01 Abbuda	01 Abbudd	01 頰浮陀
02 Nirabbuda	02 Nirabbuda	02 Nirabbuda	02 涅浮陀
03 Ababa	03 Ababa	03 Ababa	03 阿波波
04 Aṭaṭa	04 Ahaha	04 Aṭaṭa	04 阿吒吒
05 Ahaha	05 Aṭaṭa	05 Ahaha	05 嚶吼吼
06 Kumuda	06 Kumuda	06 Uppala	06 鬱波縷
07 Sogandhika	07 Sogandhika	07 Kumuda	07 拘物頭
08 Uppala	08 Uppala	08 Soganghik	08 蘇健陀固
09 Puṇḍarika	09 Puṇḍarika	09 Puṇḍarika	09 分陀利固
10 Paduma	10 Paduma	10 Paduma	10 波頭摩
I. 《世記經》	J. 《大樓炭經》	K. 《起世經》	L. 《起世因本經》
01 厚雲；	01 阿浮；	01 頰浮陀	01 頰浮陀
02 無雲；	02 尼羅浮；	02 泥羅浮陀	02 泥囉浮陀
03 呵呵；	03 阿呵不；	03 阿呼	03 阿浮
04 奈何；	04 阿波浮；	04 呼呼婆	04 呼呼婆
05 羊鳴；	05 阿羅留；	05 阿吒吒	05 阿吒吒
06 須乾提；	06 優鉢；	06 搔捷提迦	06 搔捷提迦

⁷⁵ 《漢譯南傳》譯成：「此生壽是短，婆迦思為常，我知梵天壽，百年或億年」。

07 優鉢羅；	07 修捷；	07 優鉢羅	07 優鉢羅
08 拘物頭；	08 蓮花；	08 波頭摩	08 波頭摩
09 分陀利；	09 拘文；	09 奔荼梨	09 奔荼梨
10 鉢頭摩	10 分陀利	10 拘牟陀	10 拘牟陀
M. 《俱舍論》	N. 《三法度論》	O. 《十住毘婆沙論》	
01 類部陀 (Arbuda)	01 阿浮陀	01 阿浮陀	
02 尼刺部陀 (Nirarbuda)	02 泥羅浮陀	02 泥羅浮陀	
03 類嘶吒 (Aṭṭa)	03 阿波跋	03 阿波跋	
04 臞臞婆 (Hahava)	04 阿吒嚩	04 阿羅邏	
05 虎虎婆 (Huhuva)	05 吒嚩	05 休休	
06 嚙鉢羅 (Utpala)	06 優鉢羅	06 鬱鉢羅	
07 鉢特摩 (Padma)	07 拘牟陀	07 拘勿陀	
08 摩訶鉢特摩 (Mahāpadma)	08 須捷緹伽	08 須曼那	
	09 分陀梨伽	09 分陀利	
	10 波曇摩	10 鉢頭摩	

應該說明的是，《世記經》(I)、《大樓炭經》(J)、《起世經》(K)、《起世因本經》(L) 這四部專門處理佛教宇宙論的經典，在說明此處所列的地獄時：一、先開列地獄名稱，二、這些名稱的由來，三、計算各地獄中眾生的壽量。但後三部 (J、K、L) 都可看到其說地獄的順序，並不相同。例如，《起世經》在第一部分，「拘牟陀」列在最後 (第 10)，但在第三部分計算眾生壽量時，卻列在第 8！此處所列的是經文第一部分所開列的順序。

§ 2.4.2. 這十五部經論所傳述內容的性質並不相同，可分成三類：第一、《雜含》第 1278 經 (A) 至《經集》〈小品〉第 10 經 (F) 等六部，是在傳述瞿迦梨墮地獄的事緣。第二、Lokapañatti (《世間施設》) (G) 到《起世因本經》(L)，這六部經論是佛教對世間構成的專論 (宇宙論)，很自然的會談到各種地獄。第三、《俱舍論》(M) 到《十住毘婆沙論》(O)，則是論述教理思想的脈絡底下，談及地獄的相關內容。

《大智度論》(卷 13) 在〈釋尸羅波羅蜜〉討論妄語的脈絡中 (C)，以瞿迦梨事緣，來說明「復有人雖不貪恚，而妄證人罪，心謂實爾，死墮地獄」，這是屬於第一類 (C)；《大智度論》(卷 16) 在〈釋精進波羅蜜〉時 (C1)，在論述眾生三界五道生死輪迴，而提到了地獄的種種狀態，雖然在最後說到「摩訶波頭摩，是中拘伽離住處」，但可看作是第三類。

至於《增支部》十集 89 經 (E1)，其所列出的地獄名稱與順序，同於《相應部》〈梵天相應〉第 10 經 (E)，所以此處並不列出。

§ 2.4.3. 在第一類的《雜含》第 1278 經 (A) 至《經集》〈小品〉第 10 經 (F) 等六份資料，只是單純的提及多個地獄的名稱，作為瞿迦梨墮地獄時間的計算單位，幾乎沒有指涉宇宙論的意思，所以並有叫作「寒地獄」⁷⁶；可以注意的是，《雜含》第 1278 經所出的八種地獄名稱，完全同於《俱舍論》所說八寒地獄。

此處所列說明宇宙論的六部佛典裏，Lokapañatti (《世間施設

⁷⁶ Woodward[1936], 116, note 1 引《經集》注解書 (SnA): 有人說這一些是寒地獄，而這些用語代表是他們牙齒等顫抖的聲音。

設))(G)與《立世阿毘曇論》(H)都說這十個地獄是寒地獄，也就說，寒地獄有十個；相反的，在《長含》《世記經》(I)、《大樓炭經》(J)、《起世經》(K)、《起世因本經》(L)這四部，只是單純的列出此處的十個地獄；《世記經》等四部雖也說到「寒冰地獄」，但這是十六小地獄中的一個，並不是如《俱舍論》的「寒地獄」是種類名詞。

《大智度論》(卷13)在瞿迦梨墮地獄事緣，所說的地獄有八個：一、阿浮陀地獄；二、尼羅浮陀地獄；三、阿羅邏地獄；四、阿婆婆地獄；五、休休地獄；六、漚波羅地獄；七、分陀梨迦地獄；八、摩訶波頭摩地獄。

但在《大智度論》(卷16)則在介紹八大地獄之後，說到：「如是等種種八大地獄，圍其外，復有十六小地獄為眷屬：八寒水，八炎火，其中罪毒，不可見聞。八炎火地獄者：一名炭坑；二名沸屎；三名燒林；四名劍林；五名刀道；六名鐵刺林；七名鹹河；八名銅櫬，是為八。八寒水地獄者：一名頽浮陀(少多有孔)；二名尼羅浮陀(無孔)；三名阿羅羅(寒戰聲也)；四名阿婆婆(亦患寒聲)；五名睺睺(亦是患寒聲)；六名漚波羅(此地獄外壁似青蓮花也)；七名波頭摩(紅蓮花罪人生中受苦也)；八名摩訶波頭摩，是為八」。

§ 2.4.4. 從這兩段《大智度論》的文字，可以看出：

1. 第五個地獄名稱，分別譯成「休休」與「睺睺」，其原語似不相同；特別是第七地獄的名稱，分別作「分陀梨迦地獄」、「波頭摩」。不知是否來源有異？但這兩個名稱，同時出現在《立世阿毘曇》等經論。

2. 《大智度論》(卷16)說的「十六小地獄為眷屬」，在內容上，相當於《俱舍論》的八寒地獄，加上類似《俱舍論》所說「十六增」的名稱。換句話說，《大智度論》看成是「附屬地獄」的八寒地獄，在《俱舍論》則作與八大(熱)地獄相對的主要地獄。

《增含》的宇宙論也說八大地獄與十六小地獄，而其小地獄的名稱是：

「(八大地獄)一一地獄有十六隔子，其名優鉢地獄，鉢頭地獄，拘牟頭地獄，分陀利地獄，未曾有地獄，永無地獄，愚惑地獄，縮聚地獄，刀山地獄，湯火地獄，火山地獄，灰河地獄，荊棘地獄，沸屎地獄，劍樹地獄，熱鐵丸地獄」(《八難品》第2經，大正2，頁747下—頁748上)。

單就寒地獄此一名詞來說，有的是看成特定地獄的名稱(如《世記經》)，有的則看成是種類(如《俱舍論》)；而《俱舍論》把寒地獄看成是主要地獄，《大智度論》(卷16)則列為附屬地獄；在數量上，《俱舍論》的寒地獄有八個，《三法度論》則有十個。由此可見，佛教的地獄內容，極為多樣化⁷⁷。

§ 2.4.5. 《俱舍論》說，八寒地獄所以這樣命名，是因為「有情嚴寒所逼，隨身聲變，以立其名」，但從《大智度論》(卷16)所見小字夾注，顯然不單是因為眾生受苦所出的聲音。

⁷⁷ 《世記經》等所說十六小地獄中的「寒冰地獄」，其原語是否為《俱舍論》的 *śītaniraya*，並不明瞭。關於佛教多樣性的地獄概念，參看 Lamotte[1949]，955—957 的說明(英譯本 pp. 742—743)。

《三法度論》稱這幾個地獄為「十寒地獄」，是因為：前五個是眾生受苦時，哀號的聲音；後五個則是「優鉢羅者，極大寒風吹剝身皮肉落，因罪故自體中生鐵葉纏身，如優鉢羅華」；「不叫喚者，拘牟陀，須捷緹伽，分陀梨伽，波曇摩，此四是不叫喚。而極寒風吹身脹滿，使身如拘牟陀、須捷緹伽、分陀梨伽、波曇摩，受困苦，極呻吟住」。

《長含》《世記經》說：

- 01 其獄罪人自然生身，譬如厚雲，故名厚雲。
- 02 其彼獄中受罪眾生，自然生身，猶如段肉，故名無雲。
- 03 其地獄中受罪眾生，苦痛切身，皆稱呵呵，故名呵呵。
- 04 其地獄中受罪眾生，苦痛酸切，無所歸依，皆稱奈何，故名奈何。
- 05 其地獄中受罪眾生，苦痛切身，欲舉聲語，舌不能轉，直如羊鳴，故名羊鳴。
- 06 其地獄中舉獄皆黑，如須乾提華色，故名須乾提。
- 07 其地獄中舉獄皆青，如優鉢羅華，故名優鉢羅。
- 08 其地獄中舉獄皆紅，如俱物頭華色，故名俱物頭。
- 09 其地獄中舉獄皆白，如分陀利華色，故名分陀利。
- 10 其地獄中舉獄皆赤，如鉢頭摩華色，故名鉢頭摩。

這樣的解釋，既有別於《俱舍論》，也與《三法度論》的說法，並不相同，特別是，「其地獄中舉獄皆白，如分陀利華色，故名分陀利」，同樣是青、紅、赤、白色，為什麼要以各種蓮華花來命名地獄？另外，對「分陀利花」所代表的地獄，各譯本的

理解有所不同：

《大樓炭經》：「分陀利泥犁中罪人，身色赤如分陀利，是故名為分陀利」；

《起世經》：「奔茶梨迦地獄之中，猛火焰色，如奔茶梨迦花，是故名為奔茶梨迦」；

《起世因本經》：「彼奔茶梨迦地獄之中，火有是色，譬如奔茶梨迦華，是故名為奔茶梨迦也」。

§ 2.4.6. 分陀利花，原語是 puṇḍarīka。在佛典裏，《妙法蓮華經》(Saddharmapuṇḍarīka)，流傳甚廣，是中國天台宗所依的經典。經名中的「蓮華」，就是 puṇḍarīka，漢地智者大師對經名蓮華義的解說，可說是文廣義周，淋漓盡致，即使是印度傳來的《妙法蓮華經憂波提舍》，也對於此經為何叫「妙法蓮華經」，有所著墨⁷⁸，這顯然是正面的意義。

玄奘譯《大般若經》〈最勝天王分〉對於「諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多」，有這樣的描述：

「雖在世間世法不染，猶淤泥處所出蓮華。如是菩薩雖處生死，甚深般若波羅蜜多巧便力故而不染著。何以故？甚深般若波羅蜜多無生、無滅、自相平等、不見、不著，性遠離故。又如蓮華，不停水滴，如是菩薩行深般若波羅蜜多，乃至少

⁷⁸ 參看《妙法蓮華經憂婆提舍》(T 1519)，大正 26，頁 3 上；《妙法蓮華經玄義》(T 1716)，大正 33，頁 771 下（按此書在大正 33，頁 772 中也引述《妙法蓮華經憂婆提舍》的解說）。

惡亦不暫住。

又如蓮華，隨所在處香氣芬馥，如是菩薩行深般若波羅蜜多，若在人間或居天上，城邑、聚落悉具戒香。

又如蓮華，稟性清潔，婆羅門等咸所寶愛，如是菩薩行深般若波羅蜜多，天、龍、藥叉、健達縛等、菩薩、諸佛咸所愛敬。

又如蓮華，初欲開發能悅眾心，如是菩薩行深般若波羅蜜多，含笑先言，遠離嗔癡，令眾歡喜。

又如蓮華，夢中見者亦是吉相，諸人、天等乃至夢中聞見菩薩行深般若波羅蜜多亦是吉祥，況真聞見！

又如蓮華，初始生位，人非人等咸所愛護，如是菩薩始學般若波羅蜜多，諸佛、菩薩、釋梵天等共所衛護」(大正7，頁927中)。

§ 2.4.7.不但大乘經典以蓮花之喻，烘雲托月，在聲聞佛典，也是如此(郭忠生[2010]，277-282)。佛典還可看到，具象的蓮花描述。

《長含》《世記經》本身的〈閻浮洲品〉，在描述世間的構造，其中的「烏禪那迦海中，有轉輪聖王所行之道，亦闊十二由旬。閻浮提中，轉輪聖王出現世時，此中海道，自然涌現，與水齊平」，這可說是福德具足的表徵，而此海中，「復有無量優鉢羅華、鉢頭摩華、拘牟陀華、奔荼利迦華等，遍覆水上，其華火色，即現火光；有金色者，即現金光；有青色者，即現青光；有赤色者，即現赤光；有白色者，即現白光；婆無陀色，現婆無陀光。華如車輪，根如車軸，其根出汁，色白如乳，味甘若蜜」(大正1，頁

312中一下)。

依鳩摩羅什譯《大品般若經》(T 223)〈常啼品〉所傳，曇無竭菩薩(Dharmodgata)所居的眾香城，「其城四邊，流池清淨，．．．諸池水中種種蓮華：青、黃、赤、白，眾雜好華，遍覆水上；是三千大千世界所有眾華，皆在其中」。而城的四邊，還有許多園觀，園觀裏面，又有許多水池，「諸池水中亦有青、黃、赤、白蓮華彌覆水上；其諸蓮華大如車輪，青色青光，黃色黃光，赤色赤光，白色白光。諸池水中鳧鴈、鴛鴦，異類眾鳥，音聲相和」。更重要的是，這些園觀，並不是某人所有，「是諸園觀，適無所屬，是諸眾生，宿業所致；長夜信樂深法，行般若波羅蜜因緣故，受是果報」(大正8，頁417上)。

再看《大毘婆沙論》(卷135)所說：

「問：《施設論》說：『人中四洲由日月輪以辨晝夜』，欲天晝夜云何得知？

答：因相故知。謂：

彼天上若時鉢特摩(Padma)花合，殭鉢羅(Utpala)花開，眾鳥希鳴，涼風疾起，少欣遊戲，多樂睡眠，當知爾時說名為夜。

若時殭鉢羅花合，鉢特摩花開；眾鳥和鳴，微風徐起；多欣遊戲，少欲睡眠，當知爾時說名為晝」(大正27，頁701上)。

欲界天也有蓮花，而且依據其開合來定晝夜！《大毘婆沙論》只說到二種蓮花，《長含》《世記經》說到的欲界天上的蓮花更多

種⁷⁹。不但如此，《佛說阿彌陀經》所說的西方淨土，也有這樣的美好奇景（參看郭瓊瑤[2011]）。

「妙法蓮華」，是以蓮華來譬喻佛之妙法；而園觀水池的種種蓮花，則是具體的彰顯殊勝的情境⁸⁰。在這樣的背景之下，以各種蓮花作為地獄之名，不知有何文化意涵？

§ 2.5.1. 《雜含》第 1278 經計算瞿迦梨墮在大鉢曇摩地獄的壽量，是先列出帶有好幾個計量名詞，作為計算基礎，先算出第一個地獄的壽量，然後列出另七個地獄的名稱，以 20 倍的方式累進，而得出結論。

佛典所見瞿迦梨事緣的相關地獄數量，有多種的類型，這當然會影響所得數值，不但這樣，即使是用以計算的基礎，也是諸說並起，莫衷一是，先列出資料如下：

A 《雜含》第 1278 經：

譬如拘薩羅國，四斗為一阿羅，四阿羅為一獨籠那，十六獨籠那為一闍摩那，十六闍摩那為一摩尼，二十摩尼為一佉梨，二十佉梨為一倉，滿中芥子。

若使有人百年百年取一芥子，如是乃至滿倉芥子都盡，阿浮陀地獄眾生壽命猶故不盡。

⁷⁹ 大正 1，頁 132 中—下；又見《大樓炭經》，大正 1，頁 296 上、《起世經》，大正 1，頁 344 上—中。

⁸⁰ 這樣的園觀景象，也可見諸《阿含經》、《尼柯耶》，如《中舍》68《大善見王經》（大正 1，頁 515 下）；南傳《長部》17《大善見王經》（《漢譯南傳》，17 冊，頁 136—頁 137），而這一些都是供公眾使用的設施。

B 《別雜》第 276 經：

二十佉利胡麻，得波羅捺滿溢一車。

有長壽人，足滿百年，取其一粒。如是胡麻一切都盡，此阿浮陀地獄所得壽命猶故未盡。

C 《大智度論》（卷 13）：

有六十斛胡麻，有人過百歲取一胡麻，如是至盡，阿浮陀地獄中壽故未盡。

D 《鼻奈耶》（T 1464）：

譬如，比丘！摩竭大斗十二斛胡麻子，盛滿麻子，上使盛鋒。

有人百年取一麻子，諸比丘！尚可數知，麻子之數無知，阿浮陀地獄人命不可

數知。

E 《相應部》〈梵天相應〉第 10 經⁸¹：

Suppose, bhikkhu, there was a Kosalan cartlord of twenty measures of sesamun seed. At the end of every hundred years a man would remove one seed from there. That Kosalan cartlord of twenty measures of sesamun seed might by this effort be depleted and eliminated more quickly than a single Abbuda hell would go by.

E1 《增支部》十集 89 經（Woodward[1936]，116）：

⁸¹ Seyyathāpi, bhikkhu vīsatikhāriko Kosalako tilavāho. Tato puriso vassasatassa vassasatassa accayena ekamekaṃ tilaṃ uddhareyya; khippataraṃ kho so, bhikkhu, vīsatikhāriko Kosalako tilavāho iminā upakkamena parikkhayaṃ pariyādānaṃ gaccheyya, na tveva eko abbudo nirayo.

Suppose, monk, a Kosalan cartload of twenty measures of sesamum seed, and suppose that at the end of every century one took out a single seed. Sooner would that Kosalan cartload of twenty measures of sesamum seed be used up and finished by this method than the period of the Abbuda Purgatory

F 《經集》，〈小品〉第 10 經 (Fausbøll[1881], 118–124) :

Even as, O Bhikkhu, (if there were) a Kosala load of sesamum seed containing twenty khâris, and a man after the lapse of every hundred years were to take from it one sesamum seed at a time, then that Kosala load of sesamum seed, containing twenty khâris, would, O Bhikkhu, sooner by this means dwindle away and be used up than one Abbuda hell;

G Lokapaññatti (《世間施設》) (Denis[1977], I, texte, 2 ; traduction, 2) ⁸² :

Supposons, ô moines, dix chariots de sésame du Magadha, un chariots de sésame contenant vingt mesures de grains, selon la manière de mesurer du Kosala, chargé et bien rempli. Si un homme, à la fin de chaque siècle, enlevait un grain de sésame,

⁸²seyyathâpi nâma bhikkhave dasa mâghadikâ tilavâhâ vîsatikhâriko, kosalo tilavâho ekeko puññe nikkhitto tato puriso vassasataccayena ekamekaṃ tilaṃ uddhareyya khippataraṃ kho so bhikkhave vîsatikhâriko kosalako tilavâho puñño iminâ upakkamena parikhayaṃ pariyâdânaṃ gaccheyya na tvevâhaṃ bhikkhave abbudassa nirayassa khayam vadâmi. Yathâ abbudo nirayo taṃ dvikkhattuṃ nirabbudo nirayo yathâ nirabbudo taṃ dvikkhattuṃ ababo nirayo aṭaṭo ahaha uppalo kumudo sogandhiko puṇḍarîko padumo nirayo.

quelle que soit rapidité avec laquelle le chariots de sésame bien rempli contenant vingt mesures de grain, selon la manière de mesurer du Kosala, arriverait ainsi à épuisement, je ne dis pas, ô moines, que ce serait alors l' épuisement[de l'existence] dans l'enfer Abbuda. "La durée de [l'existence] dans l'enfer Nirabbuda est le double de[l'existence] dans l'enfer Abbuda. La durée de [l'existence] dans l'enfer Ababa est le double de[l'existence] dans l'enfer Nirabbuda, et ainsi de suite pour les enfers Aṭaṭa, Ahaha, Uppala, Kumuda, Sogandhika, Puṇḍarîka, Paduma.

H 《立世阿毘曇論》(T 1644) :

如摩伽陀國量十婆訶麻⁸³；一婆訶，二十佉利，如是量麻，聚在一處。

設有一人，滿一百年，來除一麻，比丘！如是麻聚，猶尚易盡，而我未說「頰浮陀地獄」壽命窮盡。

比丘！十倍頰浮陀地獄，是涅浮陀壽量。

十倍涅浮陀地獄，是阿波波壽量。

乃至「波頭摩地獄」，亦復如是。

I 《長含》《世記經》:

喻如有篋受六十四斛，滿中胡麻。有人百歲，持一麻去，如是至盡，厚雲地獄，受罪未竟。

J 《大樓炭經》(T 23) :

譬如有百二十斛四升篋，滿中芥子，百歲者人取一芥子去。

⁸³ 原作「摩」，依《大正藏》腳注校本而改。

比丘！是百二十斛四升芥子悉盡，人在阿浮泥犁中常未竟。

K 《起世經》(T 24)：

如憍薩羅國斛量，如是胡麻滿二十斛，高盛不槩，而於其間，有一丈夫，滿百年已，取一胡麻。如是次第，滿百年已，復取一粒，擲置餘處。

諸比丘！如是擲彼憍薩羅國滿二十斛胡麻盡已，爾所時節，頽浮陀獄，我說其壽，猶未畢盡。且以此數，略而計之。

L 《起世因本經》(T 25)：

諸比丘！譬如憍薩羅國中，二十佉囉迦（佉囉迦者，隋言二十斛），烏麻膏滿不槩令平。而於彼中，有一丈夫，滿一百年，取一烏麻，如是次第，滿百年已，復取一粒烏麻擲出。諸比丘！擲彼憍薩羅滿二十佉囉迦烏麻盡已。如是時節，我說其一頽浮陀壽，猶未畢盡。且以此數，略而計之。

M 《俱舍論》：

寒那落迦云何壽量？

世尊寄喻顯彼壽，言：

如此人間，佉梨二十成摩揭陀國一麻婆訶量，有置巨勝，平滿其中。設復有能百年除一，如是巨勝，易有盡期，生頽部陀壽量難盡。

此二十倍為第二壽，如是後後二十倍增。

是謂八寒地獄壽量。

N 《三法度論》：

阿浮陀者，是說數，如摩竭國十芥子倉，各受二十佉梨，滿中芥子，假使有人百年取一猶可盡，阿浮陀地獄壽不可盡。二升名一阿勒，四阿勒為一獨籠那，十六獨籠那為一佉梨，

二十佉梨為一倉。

如是至十，阿浮陀地獄壽數。

當知餘各轉倍。

N1 《四阿毘曇抄解》：

如十摩竭（國人也）胡麻擔，一擔二十聚也，念百歲，取一胡麻，此時猶可盡，爾許百歲，彼卒起地獄眾生命如此。四掬成一升；四升成一獨籠奈；十六獨籠奈成一佉隸（取也）；二十佉隸成一擔。

§ 2.5.2. 在這 16 種資料裏，南傳的 3 種：《相應部》〈梵天相應〉第 10 經 (E)、《增支部》十集 89 經 (E1)、《經集》〈小品〉第 10 經 (F)，最為一致，從 1881 年的 Fausbøll，以迄 2000 年的 Bodhi 比丘，甚至 Norman ([2001], 86) 都理解成：a Kosalan cartlord of twenty measure sesamun seeds，一部含有二十個計量單位的拘薩羅車載之胡麻。「二十計量單位」(twenty measure)，究竟是多少？為什麼是拘薩羅國？twenty measure，原語是 visatikhārika，那麼 khārika 的數值為何？

又，芥子 (sarṣapa; sāsapa) 與胡麻 (tila)⁸⁴ 是完全不一樣的植物，大部分的資料都以胡麻來計算，為什麼在《雜含》第 1278 經 (A)，《大樓炭經》(J)，《三法度論》(N)，用的是芥子？又，下文 (本文 § 2.5.8) 提到的《佛說十八泥犁經》(T 731) 用的是「芥種」，《佛說較量壽命經》(T 759) 則說是「麻」，可見相關的文本，傳述不同，下文的討論將依其文脈，芥子與胡麻互用，

⁸⁴ 關於胡麻引進中國的情況，參看 Laufer ([1919], 288–296) 的討論。

不強予改定。

§ 2.5.3 依《大唐西域記》所傳，一「由旬」是八拘盧舍 (krośas)，一拘盧舍是五百弓 (dhanus)。但《大毘婆沙論》說：「五百弓成摩揭陀國一俱盧舍，成北方半俱盧舍。所以者何？摩揭陀國其地平正，去村雖近，而不聞聲。北方高下，遠猶聲及，是故北方俱盧舍大」，顯示同樣的計量單位，在不同地區，可能有不同量值。

南傳的 3 種資料都說是「拘薩羅車載 (量)」，漢譯則有多樣的文本現象。

就此而言，提及拘薩羅的有《雜舍》第 1278 經 (A)、《起世經》(K)、《起世因本經》(L) 等三種。

《鼻奈耶》(D)、《立世阿毘曇論》(H)、《俱舍論》(M)、《三法度論》(N)、《四阿毘曇抄解》(N1) 等五種，則標記為摩揭陀 (Magadha)。

《別雜》第 276 經 (B) 說：「二十佉利胡麻，得波羅捺滿溢一車」。這是唯一說到波羅捺的傳本。

最特別的是 Lokapaññatti (《世間施設》)(G) 說：「十車的摩揭陀胡麻，每車含有二十個拘薩羅計量單位」(dix chariots de sésame du Magadha, un chariots de sésame contenant vingt mesures de grains, selon la manière de mesurer du kosala)，而與其有同源關係的《立世阿毘曇論》(H) 是說「摩伽陀國量十婆訶麻」。

其餘的傳本：《大智度論》(C)、《長含》《世記經》(I)、《大樓炭經》(J) 等三種則沒有連結地名。

§ 2.5.4. 玄奘譯《俱舍論》說「佉梨二十成摩揭陀國一麻婆訶量」⁸⁵，La Vallée Poussin ([1923-31], II, 176) 譯成：un vāha magadhien de sesame de quatre-vingt khāris，英譯本作：a Magadhan vāha of sesame of eighty khāris (Pruden 英譯本，II, p. 473)。也就是說，La Vallée Poussin 的理解是：八十 khāris 胡麻的一個摩揭陀 vāha，這是玄奘譯文的四倍，La Vallée Poussin 是引據 Lotsava 而更改。至於 vāha，La Vallée Poussin 在其注解引用了 Barnett[1914]，208 的說明，本文即以此作為討論的起點。

按 Barnett[1914]，208 先引述 Atharva-veda pariśiṣṭa 所傳的容積單位：

32 palas = 1 prastha of Magadha

4 prasthas = 1 āḍhaka

4 āḍhakas = 1 droṇa

Barnett 雖有所謂「摩揭陀標準」(this standard of Magadha) 之語⁸⁶，但也只說在《往世書》(Purāṇa) 可以看到兩個部分相符的說法，但看不出有 80 khāris (佉梨) = 1 vāha (婆訶)，或是 20 khāris = 1 vāha 的意義。

Barnett 另依據 Gaṇita-sāra-saṃgha (i. 36 ff.) 列出：

4 prasthas = 1 āḍhaka

4 āḍhakas = 1 droṇa

4 droṇas = 1 mānī

⁸⁵ 真諦譯文見大正 29，頁 219 下。

⁸⁶ Colebrooke[1873]，537 就引述 Līlāvātī (AD 1150) 所傳述的說法：Magadha 的 khārika，以及「Utkala 的 khārika 一般是使用在 Godāvarī 河南方」，並說明其內容。(Colebrooke 此一說法也被 Thomas[1874]，27 所引用)。

- 4 mānī = 1 khārī
 5 khārīs = 1 pravartikā
 4 pravartikās = 1 vāha
 5 pravartikās = 1 kumbha

從此一資料，確實可以得出 20 khārīs = 1 vāha 的量值，同時可以看到好幾種印度古傳的容積單位。

§ 2.5.5 Rhys Davids ([1877], 18–20) 引述了 Moggallāna 所傳的容積單位：

- 4 Pasata (或 Kuḍaba) = 1 Pattha (或 Nāli)
 4 Pattha = 1 Āḷhaka (或 Tumba)
 4 Āḷhakas (或 Tumba) = 1 Doṇa
 4 Doṇa = 1 Māṇikā
 4 Māṇikā = 1 Khārī
 20 Khārī = 1 Vāha (horse load) 或
 Sakāṭa (cart load)

另表示：11 Doṇa = 1 Ammaṇa；10 Ammaṇa = 1 Kumba

Rhys Davids 認為：Moggallāna 依循當時的梵語資料，但不包括 vāha、ammaṇa 與 kumba，而且 Moggallāna 省略了 pasata 以下的單位，這在梵語的列表，巧妙的聯接了重量與容積的單位。在錫蘭不同的地方，ammaṇa (錫蘭語 amuṇa；坦米爾語 ambana) 分別代表 5 到 7.5 bushels (浦式耳)。

可以注意的是，Rhys Davids ([1877], 18, note 4) 說：pasata 是彎曲一隻手的手掌所形成的凹槽，而雙手掌合併所形成者是 karapuṭa 或 añjali。而且 1 vāha = 20 khārī = 20480 pasata。

以人體的不同部位，作為度量衡的標準，在古代社會屢見不鮮。《小爾雅》說：「一手之盛謂之溢；兩手謂之掬(舊注一升也)」；《太平御覽》卷 803 引《孔叢子》說：「一手之盛謂之溢；兩手謂之掬，掬四升也」⁸⁷。

Rhys Davids ([1877], 18) 的研究：1 vāha = 20 khārī = 20480 pasata，但 Rhys Davids 在其所編的辭典 PED (Rhys Davids, T. W. and Stede, W[1921-25])(s. v. khārī) 卻只說 a certain measure of capacity (esp. of grain, see below khārikā)！似乎無意引據自身早期的研究，而且 Rhys Davids ([1877], 18) 的研究：20 Khārī = 1 Vāha (horse load) 或 Sakāṭa (cart load)，vāha 是一匹馬所馱負的數量，Sakāṭa 才是車載量，但現代的譯家都把 vāha 譯成 cartload (見本文 § 2.5.2.)？

§ 2.5.6 從這一些現代學者所引據的古代印度文本資料，略可看出當時社會存在著多樣性的容積單位。

瞿迦梨事緣中，胡麻的計量單位，就漢譯佛典所見，也有形色不一的解讀：「二十佉梨為一倉」(A)；「二十佉利胡麻，得波羅捺滿溢一車」(B)；「一婆訶，二十佉利」(H)；「二十佉囉迦」(L)；「佉梨二十成摩揭陀國一麻婆訶量」(M)⁸⁸；「如摩竭國十

⁸⁷ 分見丘光明等[2001]，26–28；39–40；吳承洛[1937]，51–52；100–102。

⁸⁸ 《俱舍論記》(T 1821)(卷 11)：「故《起世經》第四解寒地獄中云：諸比丘！如橋薩羅國斛量，如是胡麻滿二十斛，高盛不槩，而於其間，有一丈夫滿百年已取一胡麻(廣如彼經)。以此故知，佉梨是斛量。二十佉梨是一婆訶量。真諦廣以彼國計算云：二十佉梨為一婆訶，一婆訶有二百五十六斛者，不然！餘文可知」(大正 41，頁 191 下)。

芥子倉，各受二十佻梨」(N)；「十摩竭胡麻擔，一擔二十聚也」(N1)。

這些似乎是譯自同樣的原文，卻分別有「車」、「擔」、「倉」等不同的解讀。其中，「車」，中國的文獻確有作為量詞的用例⁸⁹，而且又與現代西方學者就巴利語 *vāha* 看成 *cartload*，如出一轍，但「車」似未曾作為正式的容積或重量單位。

「擔」作為量詞，固曾見諸文獻⁹⁰，如果一擔就是一石，依今人吳承洛([1937], 104)的論述：「如《南史》謝靈運曰：『天下才共一石，曹子建(曹植)占八斗，我得一斗，自古及今共用一斗』，是十斗為一石，其名在南北朝已然。又如《史記》有『飲一斗亦醉，一石亦醉』。《漢書》亦有『涇水一石，其泥數斗』之語，是以稱一斛為一石，漢已如此」。但依本文下一節的驗算，《四阿鎗暮抄解》的一擔是 1280 升，不可能是一斛。

「倉」雖可作為貯存的場所，似未見作為容積單位。

另一方面，又可看到非常「在地化」容積單位的譯文：「六十斛胡麻」(C)；「大斗十二斛胡麻子」(D)；「六十四斛」(I)；「百二十斛四升」(J)；「二十斛」(K)。

斛、斗、升，都是中國古代的容積單位，其量值也迭有變遷，不知這些譯者怎麼計算出來？

⁸⁹ 如一般說的「學富五車」；《漢語大詞典》：「車 12.量詞。計算一車所載的容量單位。《儀禮·聘禮》：“門外米禾皆二十車，薪芻倍禾。”宋辛棄疾《水調歌頭·和趙景明知縣韻》詞：“五車書，千石飲，百篇才。”

⁹⁰ 《漢語大詞典》「擔」2 稱：「容器名。引申為一石或一百斤之量。《後漢書·宣秉傳》：“自無擔石之儲。”李賢注引《漢書音義》：“齊人名小甕為擔，今江、淮人謂一石為一擔，這似乎可認為「一擔」就是「一石」。

§ 2.5.7 有三個譯本(A、N、N1)不但以中國計量單位來逐譯，還保留了原文的算法，可說是一種「胡(梵)漢合璧」：

《三法度論》：	《四阿鎗暮抄解》：	《雜合》第 1278 經：
二升=一阿勒(2 升)；	四掬=一升；	四斗=一阿羅(4 斗)；
四阿勒=一獨籠那(8 升)；	四升=一獨籠奈(4 升)	四阿羅=一獨籠那(16 斗)；
十六獨籠那=一佻梨(128 升)；	十六獨籠奈=一佻隸(64 升)	十六獨籠那=一闍摩那(256 斗)；
二十佻梨=一倉(2560 升)	二十佻隸=一擔(1280 升)	十六闍摩那=一摩尼(4096 斗)；
		二十摩尼=一佻梨(81920 斗)；
		二十佻梨=一倉(1638400 斗)

「中國度量衡之制始於黃帝，至秦漢之間初步完備。目前(台北)故宮博物院所藏「新莽嘉量」為現有可考之漢代官制容積標準。新莽嘉量為西漢末年王莽即位時(公元九年)所頒發之度量衡標準器，一共是五個量連備一體。器中央上為斛、下為斗，左耳為升、右耳上節為合，合下為龠。五個量之間的換算關係為：一斛可容十斗、一斗可容十升、一升可容十合，一合可容二龠，可見當時已有十進位的觀念」⁹¹。

也就是說：1 斛 = 10 斗；1 斗 = 10 升；1 升 = 10 合；1 合 = 2 龠。

⁹¹ 引自 http://www.nml.org.tw/components/com_article.asp?sm_id=80。

漢代以後，大體沿用這種：合→升→斗→斛的容積單位關係（漢代之後不用「龠」）（吳承洛[1937]，103-105）

《四阿鈐暮抄解》、《三法度論》分別在西元 382 年、391 年譯出，《雜含》則約為西元 440 年漢譯，都屬於兩晉南北朝時期，《四阿鈐暮抄解》與《三法度論》甚至是「同本異譯」⁹²。

中國度量衡至秦漢之間初步完備，但在魏晉南北朝，又進入混亂期；而中國歷代度衡的「單量」與「命名」，迭有變遷（參看本文 § 1.1.7；又參吳承洛[1937]，70-71，〈中國歷代升之容量標準變遷表〉）。《四阿鈐暮抄解》、《三法度論》、《雜含》就在這段期間譯出，正好是容積單位量值正處於發展，變動的時代。

獨籠那、獨籠奈就是 *droṇa* (*doṇa*)，摩尼是 *māni* (*Māṇikā*)，阿勒或阿羅，很可能是 *āḍhaka* (*Āḷhaka*)；至於「閻摩那」，似未見之。

在這三種漢譯資料，《四阿鈐暮抄解》的獨籠奈只有四升，依《三法度論》則有八升；《雜含》第 1278 經已是十六斗，也就是 160 升，可見差距之大！但因為無法確認各該譯者所認知的升、斗容量為何，當然不能僅從形式上的差距，而作實質的評價。

附帶說到，《大智度論》(C) 的「六十斛胡麻」，Lamotte ([1949]，810) 譯成：*soixante measures (droṇa) de grains de sésame (tila)*，顯然認為斛 = *droṇa* (獨籠那)，那麼就等於 100 升。

再回到《雜含》第 1278 經所說「譬如拘薩羅國，四斗為一阿羅，四阿羅為一獨籠那，十六獨籠那為一閻摩那，十六閻摩那為一摩尼，二十摩尼為一佉梨，二十佉梨為一倉，滿中芥子。若

使有人百年百年取一芥子，如是乃至滿倉芥子都盡，阿浮陀地獄眾生壽命猶故不盡」。經文是說，在二十「佉梨」所構成的「一倉」中，裝滿了芥子，假使有人每百年來取一粒芥子，阿浮陀地獄眾生壽命，仍然還沒有盡頭。

這樣的思考模式，與《雜含》第 948 經「芥子劫」所見者（本文 § 1.1.1.），如出一轍。

即使不考量「猶故不盡」的說法，現存瞿迦梨事緣諸傳本，對於如何算出芥子的數量，似也「不盡一致」。

2.5.8. 怎麼算出芥子（或胡麻）的數量，有其難處，甚至到了趙宋天息災所譯《佛說較量壽命經》(T 759)，仍只是說：「積聚胡麻，滿一婆訶，可容二十佉梨」(大正 17，頁 603 中)，這樣的單位，在中國出現的時間那麼久，古德究竟是如何理解的？

儘管如此，《雜含》第 1278 經在「算出」阿浮陀地獄眾生壽命後，又說：「二十阿浮陀地獄眾生壽，等一尼羅浮陀地獄眾生壽。二十尼羅浮陀地獄眾生，壽等一阿吒吒地獄眾生壽」，也就以 20 倍的方式累進，漸進的算出摩訶鉢曇摩地獄眾生壽量。

現存瞿迦梨事緣諸傳本，《雜含》第 1278 經 (A)，《別雜》第 276 經 (B)，《大智度論》(卷 13) (C) 等等，絕大部分都是如此，但有幾個特例。

第一，《鼻奈耶》(D) 雖也是以 20 倍的方式累進，但其用語為：

「比丘！摩竭大斗十二斛胡麻子簞，盛滿麻子，上使盛鋒。有人百年取一麻子，諸比丘！尚可數知，麻子之數無知，阿

⁹² 印順法師[1968]，455；印順法師[1971]，96。

浮地獄人命不可數知。

如二十無實地獄，不如一空無實地獄。

如二十空無實地獄，不如一喚呼地獄。

如二十喚呼地獄，不如一使河地獄」。

特別使用「不如」，不知是否譯解的問題。

第二，《大樓炭經》(J)的用語是：

「是百二十斛四升芥子悉盡，人在阿浮泥犁中常未竟。

若人在尼羅浮泥犁中者，百歲取一芥子，盡二千四百八十斛芥子，乃得出耳。在阿呵不泥犁中，百歲取一芥子，盡四萬八千一百六十斛乃得出。

在阿波浮泥犁中，百歲取一芥子，盡九十六萬三千三百斛乃得出」。

經過驗算，從 120 斛 4 升→2480 斛→48.160 斛→963.300 斛，這樣的累進，也是接近 20 倍，不知這是譯者費心的算出，還是原文的用語？而且怎會有「百二十斛四升」，如此在地化的數值？

但嚴格說來，這樣的思考方式，並不是《大樓炭經》所特有。傳為安世高譯的《佛說十八泥犁經》(T 731) 就說：「第十五犁名曰須健渠，須健渠一苦，當烏呼二十，其人長且大，壽芥種八千一百九十二斛，百歲去一實，芥種盡，壽未盡。第十六犁名曰末頭乾直呼，末頭乾直呼一苦，當須健渠二十，其人長且大，壽芥種一萬二千三百八十四斛，百歲去一實，芥種盡壽未盡」(大正 17，頁 529 下)。

另外，趙宋天息災所譯《佛說較量壽命經》說：「『賀賀凡』中，壽命六十婆訶麻。『護護凡』中，壽命八十婆訶麻。『青蓮華』中，壽命一百婆訶麻。『紅蓮華』中壽命一百二十婆訶麻」(大正 17，頁 603 中)，所表達的也是一種定量。

第三，《四阿含暮抄解》(N1) 的用語是：

「如十摩竭胡麻擔，一擔二十聚也，念百歲，取一胡麻，此時猶可盡，爾許百歲，彼『卒起地獄』眾生命如此。

四掬成一升；四升成一獨籠奈；十六獨籠奈成一佉隸(取也)；二十佉隸成一擔。

如是命為十倍，成『不卒起』。以此十倍作已，餘者亦爾知」。

「卒起地獄」是 Arbuda，「不卒起」是 Nirarbuda。這是說，「卒起地獄」眾生壽量的十倍，就是「不卒起」眾生壽量，其餘的也是如此。這與《雜含》第 1278 經(A) 等的二十倍，顯不相同。

但在《三法度論》(N) 作：

「如摩竭國十芥子倉，各受二十佉梨，滿中芥子，假使有人百年取一猶可盡，阿浮陀地獄壽不可盡。

二升名一阿勒，四阿勒為一獨籠那，十六獨籠那為一佉梨，二十佉梨為一倉。如是至十，阿浮陀地獄壽數。

當知餘各轉倍」。

以十芥子倉來計算阿浮陀地獄(Arbuda) 壽數，但其餘的是

「各轉倍」，究竟是十倍？還是二倍？

第四，《立世阿毘曇論》(H) 是說：「十倍頹浮陀地獄，是涅浮陀壽量。十倍涅浮陀地獄，是阿波波壽量，乃至波頭摩地獄，亦復如是」。

但 Lokapaññatti (《世間施設》)(G) 卻作：Nirabbuda 地獄眾生壽量是 Abbuda 地獄的兩倍 (La durée de [l'existence] dans l'enfer Nirabbuda est le double de [l'existence] dans l'enfer Abbuda)。

不僅如此，瞿迦梨事緣諸傳本所列地獄的數量也有多種說法，《別雜》第 276 經 (B) 只有五個地獄，《雜含》第 1278 經 (A) 則有八個，《世紀經》(I) 等有十個 (詳見 § 2.4.1. 對照表)

綜合以上的說明，在瞿迦梨事緣中，瞿迦梨對舍利弗、目犍連的行止，有所誤會，而毀謗這兩位上首弟子，雖經過梵天的勸阻，甚至釋尊出面，瞿迦梨固執己見，因而墮地獄；釋尊進而開示了，以某種數量的芥子 (或胡麻)，來計算該地獄的有情壽量。

在本文所列出的相關傳本，就瞿迦梨究竟墮在哪一地獄？如何計算芥子 (或胡麻) 的數量？相關地獄的數目 (五個至十個)？各該地獄眾生壽量的差距 (二倍至二十倍) 等等問題，可說是諸說並起，莫衷一是。

§ 2.5.9. 《雜含》第 948 經、第 949 經 (南傳《相應部》〈無始相應〉第 5 經、第 6 經) 所說的「芥子劫」，不管是「一由旬」立方的鐵城，還是《大智度論》(卷 38) 說的「方百由旬城」，即使可以確定在這麼大的空間裏，所容納的有幾顆芥子，在每百年取一顆芥子的基礎之下，可能計算出經過幾年可以取盡芥子，但

經文又說「劫猶未盡」(本文 § 1.1.1.)。

同樣的，在《雜含》第 1278 經，佛陀開示說

「譬如拘薩羅國，四斗為一阿羅；四阿羅為一獨籠那；十六獨籠那為一闍摩那；十六闍摩那為一摩尼；二十摩尼為一佉梨；二十佉梨為一倉，滿中芥子。若使有人百年百年取一芥子，如是乃至滿倉芥子都盡，阿浮陀地獄眾生壽命猶故不盡」。

從前文的討論，可知這樣的計算方法，很難確定有多少芥子；即使可確定，在每百年取一芥子的基礎之下，取完芥子之後，第一個地獄「阿浮陀地獄眾生壽命猶故不盡」。雖然「猶故不盡」，經文還是以 20 倍的方式，逐一計算其餘七個地獄眾生的壽量。經文的最後，並沒有說出一個明確的數目。

《長含》《世紀經》、《大樓炭經》、《起世經》、《起世因本經》這四部專門開示佛教宇宙論的經典，都說這樣的地獄有十個，最後一個的名稱並不相同，但算出來的是：

《世紀經》：如二十鉢頭摩地獄壽，名一中劫。如二十中劫，名一大劫。

《大樓炭經》：二十小劫為半劫。

《起世經》：二十奔茶梨迦壽，為一波頭摩壽。二十波頭摩壽，為一中劫。

《起世因本經》：二十奔茶梨迦，為一波頭摩。二十波頭摩，為一中劫。

除了《大樓炭經》：「二十小劫為半劫」，文義突兀，可能有

缺文外，其他三部都很清楚的說明：鉢頭摩地獄 (Padma; Paduma) 眾生壽量的二十倍，就是一「中劫」。前面已經說過，《大毘婆沙論》在討論破僧的罪報時，所引的見解中，就有人認為這「一劫」是指「中劫」(參本文 § 0.6.5.3.)，而《瑜伽師地論》、《俱舍論》也都說無間地獄壽量「一中劫」(antara-kalpa)(參本文 § 1.3.4.; § 1.3.6)，

§ 2.6. 即使有這一些難題，《經集》第 677 頌還是對於如何計算 Paduma 地獄(十個地獄的最後一個)壽量的胡麻，提出答案。情理上，既然佛陀在一開始，就問諸比丘是否想知道瞿迦梨墮在地獄的壽量，則經文有這樣的說明，順理成章，極為自然⁹³

《經集》第 677 頌⁹⁴，Fausbøll ([1881], 122) 譯成：

21. *'Those loads of sesamum seed which are carried in Paduma hell have been counted by the wise, they are (several) nahutas and five kotis, and twelve hundred kotis besides.*
(677)

經文所說胡麻的數量，有二主要的數詞：nahuta 與 koti，但

⁹³ 但似乎只有《經集》第 677 頌這樣的說法，就筆者所知，其餘與瞿迦梨事緣有關的傳本，都沒有答案。有學者認為：此《經集》的原始傳本，並沒有現行的第 677 頌、第 678 頌，參看 Norman ([2001], 299–300) 的討論。

⁹⁴ Fausbøll[1885], 127; 本文所使用的電子檔，編為第 665 頌：“Te gaṇitā vidūhi tilavāhā, ye padume niraye upanītā Nahutāni hi koṭiyo pañca bhavanti, dvādasa koṭīsatāni punaṅgā .

Poussin ([1923-31], II, 176) 的注解部分，引 Fausbøll 而說：這數目是 512.000.000.000 (Pruden 英譯本，II, p. 539, note 473)。這數目怎麼算出來的呢？

先看另一種譯文⁹⁵：

677. *Calculations of the sesame load done by the wise about the span of life in the Paduma hell, Will be five innumerable periods and the other twelve hundred innumerable periods.*

依這樣的譯文，五個不可數的時期與其他 1200 不可數時期，顯然還是不可知！Norman ([2001], 89) 譯成：

677. *These loads of sesame seeds which compared [in number] to the Paduma hell have counted by the wise. They comes to five myriad crores indeed, and twelve hundred crores besides.*

在 Norman 譯文中，myriad 可解成一萬 (10.000)，就是在翻譯 nahuta，但 myriad 也看成是無數，非常多等不確定的數目 (In modern English, the word refers to an unspecified large quantity)

⁹⁵ <http://www.metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/5Khuddaka-Nikaya/05Suttanipata/3-mahavagga-e.html>

⁹⁶，不知 Norman 真正的意思為何？至於 crores，是一千萬（ten million = 10^7 ），也就是佛典常見的 koṭi⁹⁷（「俱祇」）。

如果 Norman 認為 myriad 是指一萬（Norman[1994]，32，認為 nahuta 是 ten thousand；見下文 § 2.9.6.1.），那麼所得的數值是：

$$(50.000 \times 10^7) + (1.200 \times 10^7) = 512.000.000.000$$

有這麼多的胡麻，每百年取其一，這樣就不難算出 Paduma 地獄可能的壽量。

§ 2.7.1. 《雜含》第 1278 經列出十個地獄，作為計算起點的阿浮陀地獄，即使經過一連串的计算，「阿浮陀地獄眾生壽命，猶故不盡」。《相應部》〈梵天相應〉第 9 經也是說：That Kosalan cartlord of twenty measures of sesamun seed might by this effort be depleted and eliminated more quickly than a single Abbuda hell would go by. (Bodhi[2000]，246)，這與「芥子劫」說的「劫猶未盡」，如出一轍，即使如《經集》第 677 頌的能算出胡麻數量，仍然無法得出 Paduma 地獄確實的壽量。

「瞿迦梨事緣」中的前二個地獄，阿浮陀 (Arbuda; Abbuda)，泥羅浮陀 (Nirarbuda; Nirabbuda)，這兩個名詞既可作為地獄的名稱，也有作為數詞的用例（參本文 § 2.3.2.；§ 2.3.7.），其餘的名稱是否也是如此？

Bodhi ([2000]，439，note 409) 引注解書 Spk 的解說，這些地獄的時間，可以這樣計算，也就是說，Abbuda、Nirabbuda 等

語辭，既是地獄名稱，也是數詞：

$$1. \text{One koṭi} = \text{ten millions years} = 10^7$$

$$2. \text{A koṭi of koṭis} = \text{one pakoti} \\ (10.000.000 (10^7) \times 10.000.000 (10^7) = \\ 100.000.000.000.000 = 10^{14})$$

$$3. \text{A koṭi of pakotis} = \text{one koṭipakoti} = 10^{21}$$

$$4. \text{A koṭi of koṭipakotis} = \text{one nahuta} = 10^{28}$$

$$5. \text{A koṭi of nahutas} = \text{one ninnahuta} = 10^{35}$$

$$6. \text{A koṭi of ninnahutas} = \text{one abbuda} = 10^{42}$$

$$7. \text{Twenty abbudas} = \text{nirabbuda.}$$

計算的起點是 koṭi，數值是一千萬（ 10^7 ），也就是玄奘譯語的「俱祇」（參看本文 § 1.2.3. 六欲天壽量），而接下來的 pakoti、koṭipakoti、nahuta、ninnahuta (no. 2–5)，都是千萬進位，即使是開始計算 Abbuda，也是千萬進位 (No. 6)。

但是緊接下來的九個地獄所代表的數值，就依照經文所說的 20 倍進位，那麼第十個地獄 Paduma 的數值是 $20^9 \times 10^{42}$ ($512.000.000.000 \times 10^{42}$) ！

§ 2.7.2. Bodhi ([2000]，439，note 409) 所引注解書 Spk 的解說，似乎在傳述某種數目系統 (numbering system)，但計算的起點是 koṭi (一千萬 = 10^7)，此處可以水野弘元 ([1984]，346–347) 所列的數詞來補充：

100	sata
1,000	sahassa
10,000	dasa-sahassa (十千) (nahuta 那由他)

⁹⁶ <http://en.wikipedia.org/wiki/Myriad>

⁹⁷ <http://en.wikipedia.org/wiki/Crore>；參看 Hobson-Jobson (213–214, s. v. Crore)

100,000	sata-sahassa (百千) (lakkha 洛叉)
1,000,000	dasa-lakkha (十洛叉)
10,000,000	koṭi (俱底) (一千萬) (俗譯為「億」)
asankheyya	10 的 140 次方 (10^{140}) (阿僧祇, 無數)

又, 水野弘元 ([1984], 137) 在 nahuta 詞條說: Skt. niyuta; BSk. nayuta, 那由他, 一萬 (10^4)。

由水野弘元 ([1984], 346–347) 所列的數詞, 這可以讓注解書 Spk 的計算方法 (數目系統), 更為完整, 但注解書 Spk 是否有這樣的說法, 並不明瞭。

§ 2.7.3. 鳩摩羅什譯《法華經》(隨喜功德品第十八) 說:「若四百萬億阿僧祇世界六趣、四生眾生, 卵生、胎生、濕生、化生」(大正 9, 頁 46 下)⁹⁸。Burnouf ([1925], 210) 譯本第十七品⁹⁹ INDICATION DU MÉRITE DE LA SATISFACTION 在翻譯相當此文句的數詞稱: *comme si se trouvaient réunis tous les êtres qui existent dans quatre cent mille Asamkhyêyas d'univers*, 以其譯文來

⁹⁸ 參看梵本第 17 品:【舉受施人】: *tadyathāpi nāmājitam catursu lokadhātusvasamkhyeyaśatasahasresu ye sattvāḥ santāḥ samvi-dyamānāḥ satṣu gaṭisūpapannā aṇḍajā vā jarāyujā vā saṃsvedajā vaupapādukā vā rūpiṇo vārūpiṇo vā samjñino vāsamjñino vo naiva samjñino vāpadā vā dvipadā vā cataspadā vā bahupadā vā yāvad eva sattvāḥ sattvadhātau saṃgrahasamavasaraṇaṃ gacchanti /* 自 <http://sdp.chibs.edu.tw/version1/index.htm> 的 Sd-Kn 梵本法華經。

⁹⁹ 這是 Brian Houghton Hodgson (1800-1894) 得自尼波爾的寫本, 其分品與鳩摩羅什譯本並不一樣。關於《法華經》不同傳本分品的對照, 參看 http://sdp.chibs.edu.tw/sdp_intro/refsdp/refsdp.htm

說, 只有四十萬阿僧祇 (四「百千」阿僧祇), 這與鳩摩羅什所譯「四百萬億」, 有相當的差距。對於 Asamkhyêya (阿僧祇), Burnouf 先在注解部分說 ([1925], 415): 此字意指不可數 (Ce mot signifie « innumérable. »)¹⁰⁰, 接著 Burnouf ([1925], 852–859, 附錄 XX) 對 Asamkhyêya 有詳細說明, 在他引用 Joinville 所報導一個 25 個數詞的錫蘭數目系統, 如果不計一與十, 其餘 23 個名詞如下 (Burnouf[1925], 857):

01. Satan (sata)	100
02. Sahajan (sahassa)	1000
03. Lakha (lakkha)	100.000 (10^5)
04. Naouthan (nahuta)	1.000.000 (10^6)
05. Cathi (koṭi)	1.000.000.000 (10^9)
06. Pakethi (pakoti)	1.000.000.000.000 (10^{12})
07. Cothi pakothi (koṭippakoti)	1.000.000.000.000.000 (10^{15})
08. Cothi pakothi naoutan	1 之後加 18 個 0
09. Nina outhan (ninnahuta)	1 之後加 21 個 0
10. Hakoheni (kakhambha)	1 之後加 24 個 0
11. Bindhou	1 之後加 27 個 0
12. Aboudhan (arbudha)	1 之後加 30 個 0
13. Nina boudhan (nirarbudha)	1 之後加 33 個 0

¹⁰⁰ Kern[1884], 329 譯成: It is, Agita, as if the creatures existing in the four hundred thousand Asankhyeyas of worlds, in any of the six states of existence....., 並且說: 阿僧祇是一無法計算的極大之數 (An incalculable great number.)。

- | | |
|----------------------------------|----------------------------|
| 14. Ahahan | 1 之後加 36 個 0 |
| 15. Abebhan (ababa) | 1 之後加 39 個 0 |
| 16. Athethan (aṭaṭa) | 1 之後加 42 個 0 |
| 17. Soghandi (sogaṇḍhika) | 1 之後加 45 個 0 |
| 18. Kowpellan (uppala) | 1 之後加 48 個 0 |
| 19. Komodan (kumuda) | 1 之後加 51 個 0 |
| 20. Pomedarikan (puṇḍarika) | 1 之後加 54 個 0 |
| 21. Padowonan (paduma) | 1 之後加 57 個 0 |
| 22. Mahakatta (mahākethā) | 1 之後加 60 個 0 |
| 23. Sanke ou asanke (asaṃkheyya) | 1 之後加 63 個 0 (10^{63}) |

此一數目系統可以注意的如下：

第一、此處的 *lakkha* (10^5)，與水野弘元列表相同，但 *nahuta* (10^6) 與 *koṭi* (10^9) 遠大水野弘元列表說的「一萬」與「千萬」。

第二、此表在 *koṭi* (10^9) 之後都是「千進位」，卻遠小於 *Bodhi* ([2000], 439, note 409) 所引注解書 *Spk* 的解說。

第三、「瞿迦梨事緣」所說的十個地獄名稱，都出現在此一系統，但並不是 20 倍的累進，而是 1000 進位。

第四、此數目系統呈現的順序：*arbudha*→*nirarbudha*→*Ahahan*→*ababa*→*aṭaṭa*→*sogaṇḍhika*→*uppala*→*kumuda*→*puṇḍarika*→*paduma*，與巴利語佛典「瞿迦梨事緣」十個地獄所見者，並不相同（參見本文§ 2.4.1.的對照）。

第五、此處的阿僧祇是 1 之後加 63 個 0 (10^{63})，遠小於水野弘元列表說的 10 的 140 次方 (10^{140}) (阿僧祇，無數)。

Burnouf ([1925], 854–855) 還引述到另一個數目系統（原文甚長，此處只引前七個）：

$$\text{Dasadasakaṃ satam} \quad 10 \times 10 = 100$$

$$\text{Dasasatam sahasam} \quad 10 \times 100 = 1.000$$

$$\text{Sahasanam satam satahasam} \quad 100 \times 1.000 = 100.000$$

$$\text{Satahasam satam koṭi} \quad 100 \times 100.000 = 10.000.000$$

$$\text{Koṭinam satahasam pākoṭi} \quad 100.000 \times 10.000.000$$

$$= 1.000.000.000.000$$

$$\text{Pākoṭinam satahasam koṭippākoṭi} \quad 100.000 \times 1.000.000.000.000 = 100.000.000.000.000.000.$$

$$\text{Koṭippākoṭim satahasam nahutam} = 100.000 \times 100.000.000.000.000.000.000.000 = 10.000.000.000.000.000.000.000.$$

這個數目系統的最後是 *asaṃkheyya* (10^{97})，應說明的是：第一、其 *koṭi* 固然也是一千萬 (10^7)，但緊接下來的數目都是 100.000 (十萬) 進位，所以 *pākoṭi* 是 10^{12} ，而 *koṭippākoṭi* 是 10^{17} 。這樣的進位，小於 *Bodhi* ([2000], 439, note 409) 所引注解書 *Spk* 的解說 (千萬進位)。

第二、此處的 *nahuta* = 10^{22} ，遠大於前一數目系統 (10^6) 及水野弘元列表 (10^4)，但小於注解書 *Spk* 說的 10^{28} 。

第三，*arbudha* 與 *nirarbudha* 並沒有出現在這個數目系統，而且其餘八個數目與前一個系統所見的順序，並不一致：*ababa* (10^{47})→*aṭaṭa* (10^{52})→*ahaha* (10^{57})→*kumuda* (10^{62})→*sogaṇḍhika* (10^{67})→*uppala* (10^{72})→*puṇḍarika* (10^{77})→*paduma* (10^{82})。

§ 2.8.1.前文 (§ 2.3.5.) 在討論《相應部》〈梵天相應〉第 9 經頌文所見的 *abbuda* 與 *nirabbuda*，《漢譯南傳》認為漢字「垓」就是 *nirabbuda*，而「秭」就是 *abbuda*，在注解部分說明：「垓 (*nirabbuda*) 是將零再加三十六之數」，「秭 (*abbuda*) 是將零附加五十六之數」，並注明參閱《梵漢辭典》二〇七頁。

該注解所引據的《梵漢辭典》就是荻原雲來（編校）的《梵漢對譯佛教辭典·翻譯名義大集》。此書第 207 頁之第 250 章〈世間數目名〉所列出的前 19 個數詞是（又見《荻原梵漢》，410-411, s. v. *gaṇanā*）：

1. <i>Ekam</i>	一	11. <i>Padmam</i>	壤
2. <i>Daśa</i>	十	12. <i>Kharvam</i>	溝
3. <i>Śatam</i>	百	13. <i>Nikharvam</i>	澗
4. <i>Sahasram</i>	千	14. <i>Mahā-padmam</i>	正
5. <i>Ayutam</i>	萬	15. <i>Śaṅku</i>	載
6. <i>Laksam</i>	億（十萬）	16. <i>Samudram</i>	十載
7. <i>Niyutam</i>	兆（百萬）	17. <i>Madhyam</i>	百載
8. <i>Koṭi</i>	京（千萬）	18. <i>Antaḥ</i>	千載
9. <i>Arbudam</i>	秭	19. <i>Parārdhaḥ</i>	萬載
10. <i>Nyarbudam</i>	垓（垓）		

〈世間數目名〉的內容，應該說明的有：

第一、在此表中，梵語 *Arbudam* 被認為相當於漢字「秭」；*Nyarbudam* 相當於漢字「垓」，但看不出數值為何。

第二、從其排序，「垓」的數值應大於「秭」，而且大於「億、

兆、京」，但看不出所謂「垓 (*nirabbuda*) 是將零再加三十六之數」、「秭 (*abbuda*) 是將零附加五十六之數」，不知《漢譯南傳》此一說法的根據何在？

第三、其中有三個數詞：6. *Laksam* = 億 (= 十萬)；7. *Niyutam* = 兆 (= 百萬)；8. *Koṭi* = 京 (= 千萬)，為何會有兩種數值？

第四、「瞿迦梨事緣」所說十個地獄名稱，有四個在此被看成是數詞：*Arbudam*、*Nyarbudam*、*Padmam*、*Mahā-padmam*。

§ 2.8.2.《翻譯名義大集》是西元九世紀編成，在數詞方面，共收錄了五種數目系統：〈聖大方廣佛華嚴經所出數名〉（第 246 章）、〈華嚴入法界品中所出數名〉（第 247 章）、〈大莊嚴經所說數目〉（第 248 章）、〈阿毘曇所出數目〉（第 249 章），以及此處的〈世間數目名〉（第 250 章），

在進一步討論前，先引述網際網路所見《維基百科》中 *Indian numbering system* 條目所見以現代印度 *Hindi* 語表示的數目系統¹⁰¹，作為參考：

Ek (1) → *Das* (10) → *Sau* (100) → *sahasra*(*hazaar*) (1000 = 10³) → *lakh/lac* (10⁵) → *crore* (10⁷) → *arab* (10⁹) → *kharab* (10¹¹) → *neel* (10¹³) → *padma* (10¹⁵) → *shankh* (10¹⁷) → *maha shankh/ald/udpadha* (10¹⁹) → *ank/maha upadha* (10²¹) → *jald/padha*

¹⁰¹ http://en.wikipedia.org/wiki/Indian_numbering_system，點閱日期 Nov. 28, 2011。但《維基百科》的管理者認此一詞條的內容還有改進的空間，加上「警語」：The examples and perspective in this article may not represent a worldwide view of the subject. Please improve this article and discuss the issue on the talk page. (October 2011)

(10^{23}) → madh (10^{25}) → paraardha (10^{27}) → ant (10^{29}) → maha ant (10^{31}) → shisht (10^{33}) → singhar (10^{35}) → maha singhar (10^{37}) → adant singhar (10^{41})。

對佛典來說，這一數目系統應該也是「世間數目名」，但內容與前一小節所引述的，差別很大。應該說明的是：

第一、這是「百進位」的數目系統，但不知何故，最後兩個卻是 maha singhar (10^{37}) 進位到 adant singhar (10^{41})。

第二、「千」以上的 padma (10^{15})、paraardha (10^{27})、ant (10^{29}) 等等，應該就是《翻譯名義大集》〈世間數目名〉中的 Padmam、Parârdhah、Antah 等等。

第三、特別是 lakh/lac (10^5) 與 crore (10^7)，該文作者特別列出南亞不同語言中的讀法¹⁰²，其中就包括漢譯佛典常見的「洛叉」與「俱祇」，也就是前一小節的 6.Laksam 與 8.Koṭi。

前文已經說過（本文 § 2.6.），Norman 就是以 crore 來「翻譯」巴利《經集》第 677 頌中的 koṭi。

玄奘譯《大毘婆沙論》（卷 135）說的「經於五十七俱胝六十百千歲，慈氏如來應正等覺出現世時，施作佛事」，其中的「俱祇」就是 koṭi（參看本文 § 1.2.3.）。

§ 2.9.1. 西藏《翻譯名義大集》共收錄了〈聖大方廣佛華嚴經所出數名〉（第 246 章）、〈華嚴入法界品中所出數名〉（第 247 章）、〈大莊嚴經所說數目〉（第 248 章）、〈阿毘曇所出數目〉（第 249 章），以及此處的〈世間數目名〉（第 250 章）。但如何認定

Laksam = 億；Niyutam = 兆；Koṭi = 京？而且這三者還被認為相當於十萬、百萬與千萬！這似乎意謂有不同數值的數目系統。

荻原雲來《梵漢對譯佛教辭典·翻譯名義大集》的緒言，介紹此書說：《翻譯名義大集》的原文 Mahāvvyutpatti，其本義為「大分解」、「大字源」，主要是分解佛教聖典的文字，將其中諸名目，用語抄輯出來，現存者為梵文、藏文、漢文與蒙文對照，但在西元九世紀初編時，只有梵藏對照，漢文與蒙文何時加入，不得而知。

西藏所傳《翻譯名義大集》的另一種版本：[木+神]亮三郎（編）《梵藏漢和四譯對校·翻譯名義大集》，在序文也對本書的編輯、流通，有大略的介紹，特別是：「宋元之交，西藏佛教漸漸傳播到中國與蒙古，到了元代，有不少喇嘛學僧在中國翻譯西藏語經典為漢語，喇嘛教在中國與蒙古的根柢，漸漸牢不可拔，所以《翻譯名義大集》開始在中國與蒙古的佛教徒間流傳。不知在以後的哪個時代，出現了中文與蒙古文的翻譯，於是本來只有梵藏兩體的《翻譯名義大集》，加上了漢蒙兩譯，乃成為四譯對照的佛教大辭彙」；「就漢譯本而言，我個人認為：這不像西藏譯之為定本，倒像是學者的未定稿。該稿在經過許多喇嘛學僧輾轉傳寫之際，執筆者基於自己所見，隨意記入譯語，其中有正譯有誤譯，頗為雜蕪」；「若容我發表私見，則《翻譯名義大集》漢譯部分的完成，我以為是在清朝時代。它並不是成於一時代一學者之手，最後的潤筆者，應不外雍正、乾隆時代的前後」。

那麼西藏所傳《翻譯名義大集》的漢語部分，時代不會太早，其確實的意義，也可能要斟酌。

若不考慮荻原雲來與[木+神]亮三郎在他們的序文所介紹的

¹⁰² 《維基百科》也可看到 crore 與 lakh 詞條。

種種手抄本的情況，即使就荻原雲來是「梵漢對譯」，而[木+神]亮三郎「梵藏漢和四譯對校」，編輯的旨趣已經有所不同，而且在本文所要討論的數目系統，在內容上也有所差異。

法鼓佛教學院的「數位典藏」，收錄了 Mahāvvyutpatti，在內容上也呈現出不同的風貌¹⁰³。

§ 2.9.2. 此處先列出玄奘譯《俱舍論》(卷 12)〈分別世品〉的一段說法(大正 29, 頁 63 中一下)¹⁰⁴，此中的梵語是引自 Poussin ([1923-31], II, 188-190; Pruden 英譯本, II, 479-480)，而依 Poussin 的說明，他是引自荻原雲來的《梵漢對譯佛教辭典·翻譯名義大集》(下文中的阿拉伯數字乘式，以及【千】等 12 個現在台灣通行的數詞是筆者所加)：

【問】經說：「三劫阿僧企耶精進修行方得成佛」，於前所說四種劫中，積何劫成三劫無數？

【答】累前「大劫」為十、百、千，乃至積成三劫無數。

【問】既稱「無數」，何復言三？

【答】非「無數」言，顯不可數。「解脫(muktaka)經」說六十數中，「阿僧企耶」是其一數。

云何六十？

如彼經言：

01 有一無餘數，始為一；

¹⁰³ <http://buddhisticinformatics.ddbc.edu.tw/glossaries/glossaries.php#mahavyutpatti>

¹⁰⁴ 《大毘婆沙論》(卷 177) 討論「阿僧企耶」的意義，提及七種見解，其中第三種與《俱舍論》所見相同。

02 一十為十 ($1 \times 10 = 10$)

03 十十為百 ($10 \times 10 = 100$)

04 十百為千 ($10 \times 100 = 1,000$)【千】

05 十千為萬 (prabheda) ($10 \times 1000 = 10,000$)【萬】

06 十萬為「洛叉」(lakṣa) ($10 \times 10,000 = 100,000$)【十萬】

07 十「洛叉」為「度洛叉」(atīlakṣa) ($10 \times 100,000 = 1,000,000$)【百萬】

08 十「度洛叉」為「俱胝」(koṭi) ($10 \times 1,000,000 = 10,000,000$)【千萬】

09 十「俱胝」為「末陀」(madhya) ($10 \times 10,000,000 = 100,000,000$)【億】

10 十「末陀」為「阿庾多」(ayuta)【十億】

11 十「阿庾多」為「大阿庾多」(mahāyuta)【百億】

12 十「大阿庾多」為「那庾多」(nayuta)【千億】

13 十那庾多為「大那庾多」(mahānayuta)【兆】

14 十大那庾多為「鉢羅庾多」(prayuta)【十兆】

15 十鉢羅庾多為「大鉢羅庾多」(mahāprayuta)¹⁰⁵【百兆】。

16 十大鉢羅庾多為「矜羯羅」(kaṃkara)。

17 十矜羯羅為「大矜羯羅」(mahākaṃkara)。

18 十大矜羯羅為「頻跋羅」(biṃkara)。

19 十頻跋羅為「大頻跋羅」(mahābiṃkara)。

20 十大頻跋羅為「阿芻婆」(akṣobhya)。

21 十阿芻婆為「大阿芻婆」(mahākṣobhya)。

22 十大阿芻婆為「毘婆訶」(vivāha)。

23 十毘婆訶為「大毘婆訶」(mahāvivāha)。

24 十大毘婆訶為「嗹躡伽」(utsaṅga)。

¹⁰⁵ 但荻原雲來《翻譯名義大集》的「鉢羅庾多」與「大鉢羅庾多」分別作 prasuta 與 mahāprsyuta。

- 25 十嗚躑伽爲「大嗚躑伽」(mahotsaṅga)。
- 26 十大嗚躑伽爲「婆喝那」(vāhana)。
- 27 十婆喝那爲「大婆喝那」(mahāvāhana)。
- 28 十大婆喝那爲「地致婆」(tiṭibha)。
- 29 十地致婆爲「大地致婆」(mahātiṭibha)。
- 30 十大地致婆爲「醯都」(hetu)。
- 31 十醯都爲「大醯都」(mahāhetu)。
- 32 十大醯都爲「羯臘婆」(karabha)。
- 33 十羯臘婆爲「大羯臘婆」(mahākarabha)。
- 34 十大羯臘婆爲「印達羅」(indra)。
- 35 十印達羅爲「大印達羅」(mahendra)。
- 36 十大印達羅爲「三磨鉢耽」(samāpta 或 samāptam)。
- 37 十三磨鉢耽爲「大三磨鉢耽」(mahāsamāpta 或 mahāsamāptam)。
- 38 十大三磨鉢耽爲「揭底」(gati)。
- 39 十揭底爲「大揭底」(mahāgati)。
- 40 十大揭底爲「拈筏羅闍」(nimbarajas)。
- 41 十拈筏羅闍爲「大拈筏羅闍」(mahānimbarajas)。
- 42 十大拈筏羅闍爲「姥達羅」(mudrā)。
- 43 十姥達羅爲「大姥達羅」(mahāmudrā)。
- 44 十大姥達羅爲「跋藍」(bala)。
- 45 十跋藍爲「大跋藍」(mahābala)。
- 46 十大跋藍爲「珊若」(saṃjñā)。
- 47 十珊若爲「大珊若」(mahāsaṃjñā)。
- 48 十大珊若爲「毘步多」(vibhūta)。

- 49 十毘步多爲「大毘步多」(mahāvibhūta)。
- 50 十大毘步多爲「跋邏攙」(balakṣa)。
- 51 十跋邏攙爲「大跋邏攙」(mahābalakṣa)；
- 52 十大跋邏攙爲「阿僧企耶」(asaṃkhyā)；

於此數中，忘失餘八。

若數大劫至此數中，阿僧企耶名劫無數，此「劫無數」復積至三，經中說為三劫無數，非諸算計不能數知，故得說為三劫無數。

§ 2.9.3. 這一段論文的意思很簡單。《俱舍論》在此之前，先解釋了壞劫 (saṃvarta-kalpa)、成劫 (vivarta-kalpa)、中劫 (antaḥ-kalpa; antara-kalpa) 與大劫 (mahākalpa) 等四種「劫」的意義 (大正 29, 頁 62 下一頁 63 中)。

確定「大劫」的意義後，緊接著問：「三劫阿僧企耶精進修行方得成佛」，於前所說四種劫中，積何劫成三劫無數？也就是說，所謂的三阿僧祇劫成就佛果，其中的「劫」是指哪一種？

《俱舍論》的回答很明確：就是指「大劫」，並且引用「解脫經」所說的是一個有六十位數，十進位的數目系統，「阿僧祇」就是其中的第 52 位數 (10^{51})。

那麼所謂「經說」的「三阿僧祇劫」，就是 $10^{51} \times 3$ 的「大劫」(mahākalpa)，如果能夠確定「大劫」的時間，成就佛果的時程就明顯可知。

§ 2.9.4. 《俱舍論》所引出自『「解脫 (muktaka) 經」說六十數中』，什麼「解脫經」？

真諦譯本稱「於『餘經』中說如此」(大正 29, 頁 221 上)。依真諦譯本其他的用例,「餘經」只是不直引其名的經文,類似於一般所說「有經說」。

Poussin ([1923-31], II, 189, note 1; Pruden 英譯本, II, 543, note 506) 引注解家的意見說:這是指未收在四阿含的經文 (na caturāgamāntargataṃ ity arthaḥ)。

在列出第 52 位數「阿僧企耶」(asaṃkhyā) 之後,又說「於此數中,忘失餘八」,參照《大毘婆沙論》的譯文「此後更有八數,及前,為六十數」(大正 27, 頁 891 中 11),這是說「阿僧企耶」之後,本來還有八個數詞,但傳誦者已經忘失!

真諦譯本稱「間中有八處忘失」(大正 29, 頁 221 中),意思指:中間有八處忘失¹⁰⁶,所以「阿僧企耶」是第 60 位數。

依 Poussin ([1923-31], II, 190, note 1; Pruden 英譯本, II, 544, note 508) 的解說:稱友 (Yaśomitra) 認為:所忘失的是中間的八個數目,所以「阿僧企耶」是第 60 位數 (Pour Yaśomitra le nombre asaṃkhyā est le soixantième¹⁰⁷ de la série 1. 10. 100.

¹⁰⁶ 參看大正 29, 頁 221 的校註:間中有=中間【宋】【元】【明】【宮】;(八處忘失)四字本文=(八處忘失)四字夾註【宋】【元】【宮】。Poussin 就是依據真諦的說法,而主張阿僧祇是第六十數。中國的古德也有這樣的看法,如法藏《華嚴經探玄記》(T 1733)說:一准《俱舍論》,數至六十重,名一阿僧祇(檢錄),此約小乘(大正 35, 頁 389 中)。澄觀《大方廣佛華嚴經疏》(T 1735)(卷 47):如黃帝算法但有二十三數,始從一二,終至正、載,已說天地不容。小乘六十,已至無數(大正 35, 頁 858 中)。

¹⁰⁷ Pruden 英譯本, II, 544, note 508 說: For Yaśomitra the number asaṃkhyā is the sixteenth of the series, 把原文的「第 60」,看成是「第 16」,恐有誤會。另外,

1000.....)。如果是這樣,那麼「阿僧祇」原本應該是第 60 位數 (10⁵⁹)¹⁰⁸!

《翻譯名義大集》第 249 章〈阿毘達磨所出數目〉的最後,不知依據什麼資料,列出第 53 至第 60 位數如下¹⁰⁹:

- 53 apramāṇaṃ (無量)
- 54 aprameyaṃ (無邊)(無可量)
- 55 aparimitaṃ (無增)(無限量)
- 56 aparimāṇaṃ (出邊)(無邊量)
- 57 atulyaṃ (無比)
- 58 amāpyaṃ (不可比、不可量)
- 59 acintyaṃ (不可思議)
- 60 anabhilāpyaṃ (不可說)

§ 2.9.5. 前文說過(本文 § 2.8.1.), 荻原雲來《翻譯名義大集》第 250 章〈世間數目名〉第 5 至第 15 個數詞,依序對等於漢字:萬、億、兆、京、秭、垓、壤、溝、澗、正、載。不但如此,《翻

《俱舍論》原文:「解脫經」說六十數中, Poussin ([1923-31], II, 189 譯成: la numération est de soixante points ou places (gans gzhan = sthānāntara); 而 Pruden 英譯本, II, 480 譯成: it is said that numération is to the sixteenth place. ,

¹⁰⁸ Poussin ([1923-31], II, 190 譯成: La grand kalpa successivement nommé (= multilié) jusqu' à la soixantième place, 顯然認為阿僧祇是第 60 位數 (Pruden 英譯本還是看成 sixteenth!)。

¹⁰⁹ 參看 Poussin ([1923-31], II, 190, note 1; Pruden 英譯本, II, 544, note 508) 所引學者的評論。

譯名義大集》第 249 章〈阿毘曇所出數目〉第 5 至第 15 個數詞，也出現這樣的對等關係。

〈世間數目名〉		〈阿毘曇所出數目〉
5.Ayutam	萬	05 萬 (prabheda)
6.Lakṣam	億	06 「洛叉」(lakṣa)
7.Niyutam	兆	07 「度洛叉」(atilaṣa)
8.Koṭi	京	08 「俱胝」(koṭi)
9.Arbudam	秭	09 「末陀」(madhya)
10.Nyarbudam	垓(姦)	10 「阿庾多」(ayuta)
11.Padmam	壤	11 「大阿庾多」(mahāyuta)
12.Kharvam	溝	12 「那庾多」(nayuta)
13.Nikharvam	澗	13 「大那庾多」(mahānayuta)
14.Mahā-padmam	正	14 「鉢羅庾多」(prasuta)
15. Śaṅku	載	15 「大鉢羅庾多」 (mahāprasuta)

〈阿毘曇所出數目〉引自《俱舍論》，這是一個十進位的數目系統，但〈世間數目名〉只是單純的開列數詞，無法確定其數值（看不出究竟是如何進位），何以有這樣的對等關係？

[木+神]亮三郎（編）《梵藏漢和四譯對校·翻譯名義大集》的 No.7993—No.8003，以及 No.8054—No.8064 也分別標示這樣的對等關係。

但在法鼓佛教學院電子版 Mahāvvyutpatti 的〈阿毘達磨·數〉，No.7994 (lakṣa) → No.8003 (mahāprasuta)，就只按照玄奘譯語

列出，看不到億、兆、京、秭、垓、壤、溝、澗、正、載等漢字。而其〈世間·數〉的相關部分，與荻原雲來《翻譯名義大集》第 250 章〈世間數目名〉所見者，也有相當差距，對照如下：

法鼓佛教學院電子版	荻原雲來本
No. 8054 : ayutam, 萬	5.Ayutam 萬
No. 8055 : lakṣam, 十萬	6.Lakṣam 億
No. 8056 : niyutama, 百萬	7.Niyutam 兆
No. 8057 : koṭiḥ (koṭi), 千萬	8.Koṭi 京
No. 8058 : arbudam (arbadam), 萬萬	9.Arbudam 秭
No. 8059 : nyarbudam, 垓	10.Nyarbudam 垓(姦)
No. 8060 : padmam, 壤	11.Padmam 壤
No. 8061 : kharvam, 溝	12.Kharvam 溝
No. 8062 : nikharvam, 澗	13.Nikharvam 澗
No. 8063 : mahāpadmam, 正	14.Mahā-padmam 正
No. 8064 : śaṅku (caṅguḥ), 載	15. Śaṅku 載

這一些略嫌混亂的資料，可以歸納如下：

此處有三種版本的西藏所傳《翻譯名義大集》，其中的「荻原雲來本」在第 249 章〈阿毘曇所出數目〉，引用了《俱舍論》所見的十進位而含有六十個數詞的數目系統。以現代的角度來看，單從《俱舍論》本身的說明，這些數詞的數值，相當明確。但「荻原雲來本」認為此一數目系統的第 6→第 15 等十個，相當於漢字：億、兆、京、秭、垓、壤、溝、澗、正、載。這樣對等關係，依據何在？

「荻原雲來本」在第 250 章〈世間數目名〉列出十九個數值不明的數詞，但又把其中的第 6→第 15，對等於億等十個漢字（如本小節第一表所示），這是否意指這兩個數目系統的對應數詞的數值相同？

[木+神]亮三郎（編）《梵藏漢和四譯對校·翻譯名義大集》的對應部分，也呈出這樣的對等關係，更加深了此一印象。

法鼓佛學院電子版 Mahāvvyutpatti 的〈阿毘達磨·數〉，No.7994 (lakṣa) → No.8003 (mahāprasuta)，卻完全捨棄這種對應關係，但在其〈世間·數〉部分，卻又出現：垓、壤、溝、澗、正、載與 No. 8059→No. 8064 的對應關係（如本小節第二表所示）。

億、兆、京、秭、垓、壤、溝、澗、正、載，這一些漢字代表怎樣的數值？其來源為何？西元九世紀在西藏編出的《翻譯名義大集》，如何認定這些梵語的數值，相等於這些漢字？

§ 2.9.6.1. 在進一步討論之前，先確定兩點：一、巴利語 nahuta、梵語 niyuta 與佛教混合梵語 nayuta 的關係。二、前文所提及的好幾種數目系統，略作歸納。

前文說到（本文 § 2.7.2.），水野弘元在 nahuta 詞條說：Skt. niyuta；BSk. nayuta，那由他，一萬（ 10^4 ）。

Norman（[1994]，32）在「一萬」（“Ten thousand”）（「十千」）項下，除了引巴利語 dasasahassa，以及錫蘭俗語 daśa śahaśa 外，也提及 PED 的說法。

但是 PED（349，s. v. nahuta）的說明很簡單，除了說「字源不明」外，只說：a vast number, a myriad；而 PED 引用的第一個文獻出處就是《經集》第 677 頌。這讓我們想起 Norman（[2001]，

89) 以 myriad 逐譯 nahuta，把它看成是「一萬」（參看本文 § 2.6.）。

BHSD（291A，s. v. nayuta）確實說：nayuta 似乎在佛教混合梵語（BHS）是要代替梵語 niyata，但在不同寫本，還是有所差異。這是中等的「極大之數」（moderately large number），一般是指 100.000.000.000（按 = 10^{11} ），而佛教混合梵語的 niyuta 通常也是如此。依 BHSD 似乎指：在佛教混合梵語，可看到 nayuta 與 niyata（BHSD，298B，確有 niyata 詞條），BHSD 還引述《翻譯名義大集》好幾個詞條來說明。事實上，在「荻原雲來本」第 249 章〈阿毘曇所出數目〉，nayuta 在第 16 位數，而其第 250 章〈世間數目名〉，Niyutam 是第 7 位數，其數值應不相同。

即使就錫蘭所傳的資料來說，Bodhi（[2000]，439，note 409）所引注解書 Spk 的解說（本文 § 2.7.1.）nahuta 是 10^{28} 。

Burnouf（[1925]，857）引用 Joinville 所報導一個 25 個數詞的錫蘭數目系統（本文 § 2.7.3.），其中的 Naouthan（nahuta）是 1.000.000（ 10^6 ）

Burnouf（[1925]，854—855）引述另一個數目系統（本文 § 2.7.3.），其 nahuta 是 10^{22} 。

從巴利語 nahuta 的用例看來，要確定一個數詞的數值，並非易事。

§ 2.9.6.2. 《俱舍論》〈分別世（間）品〉引出處不明「解脫經」所說的六十數數目系統，是十進位，即使因為有八個數詞「誦者忘失」，但可以確定阿僧祇是 10^{51} 或是 10^{59} 。

《大毘婆沙論》（卷 177）「菩薩論義」在討論阿僧祇的意義時，提及七種解說（大正 27，頁 890 下—頁 891 中），其中的前

三種都是與數目系統有關。其第三種解說與《俱舍論》〈分別世(間)品〉引者相同。其第一種是「十萬(百千)進位」,其第五位數詞是「建他(gata)(10^{22})」,此後非算數智所及,至此所不及位,名一劫阿僧企耶量」。第二種是廿八位的數目系統,第28數是「婆揭羅(10^{137})」,從此以後非算數智所及,至此所不及位,名一劫阿僧企耶量」(詳見下文§ 3.4.4.)。

《大智度論》(卷4)所引述的「聲聞法中,迦旃延尼子弟子輩,說菩薩相義」,可以看到另一種數目系統,最後數是「迦他(gata, 10^{28}),過迦他,名阿僧祇」(詳見下文§ 3.4.5.)。

依 Bodhi ([2000], 439, note 409) 所引注解書 Spk 的解說(本文 § 2.7.1.), 也可算是一種數目系統,起算點是 $koṭi = ten\ millions\ years = 10^7$, 接下來都是「千萬進位」,到了 $abbuda$ 是 10^{42} , 接下來是配合經文,換成「20進位」,在這數目系統看不出阿僧祇的數值。

水野弘元(本文 § 2.7.2.) 列出幾個數詞之後,單純的說: 阿僧祇 = 10^{140} 。不知是依據什麼資料。

Burnouf ([1925], 857) 引用 Joinville 所報導一個 25 個數詞的錫蘭數目系統(本文 § 2.7.3.), 其中的 Naouthan (nahuta) 是 1.000.000 (10^6), 自此以後是「千進位」,而其最後一個是 Sanke ou asanke (asamkheyya) = 10^{63} 。

Burnouf ([1925], 854-855) 引述另一個數目系統(本文 § 2.7.3.), 其 $koṭi$ 是一千萬 (10^7), 接下來的數目「十萬進位」, 這個數目系統的最後是 asamkheyya = 10^{97} 。

《翻譯名義大集》第 248 章〈大莊嚴經所說數目〉(第 248 章), 相當於漢譯《方廣大莊嚴經》, 此一數目系統是「百進位法」, 但

沒有提及「阿僧祇」, 依學者的看法, 可以算到 10^{4215} (參看 Smith, David Eugene and Karpinski, Louis Charles [1911], 15) !

《方廣大莊嚴經》是釋尊的傳記。釋尊年輕時, 廣學世間知識、技藝, 在被測驗時說出此一數目系統, 而漢譯《佛本行集經》也有類似的說法¹¹⁰, 且此譯文特別標記隋朝當時的數詞, 詳見下文 (§ 3.4.2.) 的說明。

《翻譯名義大集》第 246 章〈聖大方廣佛華嚴經所出數名〉, 在第 106 位是阿僧祇 (Asamkhyeyam); 第 247 章〈華嚴入法界品中所出數名〉, 阿僧祇在第 111 位。但這樣的「清單」, 看不出其進位, 無法確認其數值。

從漢譯的三種《華嚴經》就可以看出, 經文是「倍倍進位」: 一、《六十華嚴》(T 278) (卷 29) 〈心王菩薩問阿僧祇品〉(大正 9, 頁 586 上一頁 589 中);

二、《八十華嚴》(T 279) 〈阿僧祇品〉(卷 45) (大正 10, 頁 237 中一頁 241 上);

三、《四十華嚴》(T 293) (卷 10) (大正 10, 頁 704 下一頁 706 上)。

這樣的數值, 的確非常驚人!

以《八十華嚴》〈阿僧祇品〉的數目來說, 是以「落叉」為起點, 阿僧祇在第 105 位, 以「倍倍進位」, 計算出來的數值是 $10^{70988433612780846483815379501056}$; 而最後一位「不可說不可說轉」數值是 $10^{37218383881977644441306597687849648128}$, 的確非常驚人¹¹¹! 那麼這

¹¹⁰《方廣大莊嚴經卷》(T 187), 大正 3, 頁 563 上—中; 又見《佛本行集經》(T 190), 大正 3, 頁 709 下。

¹¹¹ <http://www.sf.airnet.ne.jp/~ts/language/largenumber.html>。點閱日期 December, 4,

是數目的盡頭(「數之終」)嗎?

§ 3.1. 《八十華嚴》(T 279)(卷 45)〈阿僧祇品〉(大正 10, 頁 237 中一頁 241 上)的開頭是:心王菩薩白佛言:「世尊!諸佛如來,演說阿僧祇,無量,無邊,無等,不可數,不可稱,不可思,不可量,不可說,不可說不可說。世尊!云何阿僧祇,乃至不可說不可說耶?」

佛陀在回答之前,先讚嘆心王菩薩「汝今為欲令諸世間,入佛所知數量之義」而請問,接著就開示一連串的數目。

三種漢譯「華嚴經」所收的數目系統,略有差異,但都有一百多數詞,體系龐大,摘引其中一部分,對照如下:

《八十華嚴》	《六十華嚴》
01-02 一百「洛叉」,為一「俱胝」。	01-02 百千百千,名一拘梨。
03 俱胝俱胝,為一阿庾多。	03 拘梨拘梨,名一不變。
04 阿庾多阿庾多,為一那由他。	04 不變不變,名一那由他。
05 那由他那由他,為一頻波羅。	05 那由他那由他,名一鞞婆邏。
06 頻波羅頻波羅,為一矜羯羅。	06 鞞婆邏鞞婆邏,名一作。
07 矜羯羅矜羯羅,為一阿伽羅。	07 作作,名一來。
08 阿伽羅阿伽羅,為一最勝。	08 來來,名一勝。
09 最勝最勝,為一摩婆(上聲呼)羅。	09 勝勝,名一復次。
10 摩婆羅摩婆羅,為一阿婆(上)羅。	10 復次復次,名一阿婆邏。
11 阿婆羅阿婆羅,為一多婆(上)羅。	11 阿婆邏阿婆邏,名一得勝。

100 阿畔多阿畔多,為一青蓮華。	100 阿槃陀阿槃陀,名一青蓮華。
101 青蓮華青蓮華,為一鉢頭摩。	101 青蓮華青蓮華,名一數。
102 鉢頭摩鉢頭摩,為一僧祇。	102 數數,名一趣。
103 僧祇僧祇,為一趣。	103 趣趣,名一受。
104 趣趣,為一至。	104 受受,名一阿僧祇。
105 至至,為一阿僧祇。	105 阿僧祇阿僧祇,名一阿僧祇轉。
106 阿僧祇阿僧祇,為一阿僧祇轉。	106 阿僧祇轉阿僧祇轉,名一無量。
107 阿僧祇轉阿僧祇轉,為一無量。	107 無量無量,名一無量轉。
108 無量無量,為一無量轉。	108 無量轉無量轉,名一無分齊。
109 無量轉無量轉,為一無邊。	109 無分齊無分齊,名一無分齊轉。
110 無邊無邊,為一無邊轉。	110 無分齊轉無分齊轉,名一無周遍。

§ 3.2. 在《八十華嚴》(T 279)〈阿僧祇品〉,心王菩薩的問題提到「阿僧祇,無量,無邊,無等,不可數,不可稱,不可思,不可量,不可說,不可說不可說」等十個名詞。形式上看,這個問題的內容,似乎以為阿僧祇只是一系列「極大之數」的開端,之後還有「更大」的數詞¹¹²。但古德的理解,並不是從形式上來看。如法藏就《六十華嚴》〈阿僧祇品第二十五〉的品名而說:「心王菩薩是能問人,表數法依心,如數識等。菩薩洞達自在名王,阿僧祇是所問法,十數之初,從首為名,若具應名『十大數品』」

¹¹² 《翻譯名義大集》第 249 章〈阿毘曇所出數目〉,以八個數詞來補足「誦者忘失」的部分(本文 § 2.9.4.),應該是受這類觀念的啟發。

(《華嚴經探玄記》，大正 35，頁 389 上)。

澄觀《大方廣佛華嚴經疏》(卷 47) 看法是：

「所以心王問者，表數不離心，數與非數，皆自在故。又，顯此數統收前後辨超勝故。所以偏問十者，舉後攝初，顯無盡故，前後文中多用此故。故文云『如來演說』，但問本數，已攝諸轉」；

「令入佛所知數者，以是圓教所明，深廣無涯，唯佛方測，不同凡小所知。

如『黃帝算法』但有二十三數，始從一、二，終至正、載，已說天地不容。小乘六十，已至無數。此有百二十四，倍倍變之，故非餘測。故數之終，寄不可說，況復偈初更積不可說，歷諸塵刹，以顯無盡」(大正 35，頁 858 上—中)。

所謂「令入佛所知數者，以是圓教所明，深廣無涯，唯佛方測」，等同於《阿含經》中「芥子劫」等所說：「我能為汝說，汝難得知」(本文 § 1.1.1)。

其次，「所以心王問者，表數不離心，數與非數，皆自在故」，可以看出佛教對「數」的一些思考。數目 (number) 其實只是一個概念，無色不可見不可觸，理論上可以一直演算下去，所以根本沒有「最大的數目」(There is no largest number)，數目是否有盡頭 (數之邊際)？這可以說「唯佛方測」。

在概念上，有所謂的「無窮」(infinity，符號： ∞)，沒有一個數目比「無窮」還大，但這不是說「無窮」是最大數目，因為「無窮」根本不是一個數目。

前引《俱舍論》〈分別世品〉六十位數的數目系統 (本文 § 2.9.2.)，在對話中說到：

【問】經說：「三劫阿僧企耶精進修行方得成佛」，於前所說四種劫中，積何劫成三劫無數？

【答】累前「大劫」為十、百、千，乃至積成三劫無數。

【問】既稱「無數」，何復言三？

【答】非「無數」言，顯不可數。

這裏看到問答雙方提到「無數」(asamkhyā; asamkhyāya) 的兩種意義，「無數」就是不可數；如果不能數，怎麼會有三個「不可數」？論主的回答：「無數」(asamkhyā)，並不是指「不可數」，而是某一個可以計算的數目。這可看出「阿僧祇」的雙關義，《大品經》〈深奧品〉的一段話可以看出其含義¹¹³：

「須菩提白佛言：『世尊！無數、無量、無邊，有何等異？』
須菩提！無數者，名不墮數中，若有為性中，若無為性中。

¹¹³ 《大品》〈深奧品〉第 57，大正 8，頁 345 中；《放光》，大正 8，頁 90 下；《大般若經》第二會，大正 7，頁 271 中。

Kimura [1990], p.171: Subhūtir āha: asamkhyeyasya ca Bhagavann aprameyasya cāparimāṇasya ca kaḥ prativiśeṣah? kiṃ nānā-karaṇam?

Bhagavān āha: asamkhyeyam iti Subhūte yasya samkhyā na vidyate yaḥ samkhyān nōpaiti. asamkhyeyam iti vā apramāṇam iti vā Subhūte yasya pramāṇan nōpalabhyate 'tītānāgata-pratyutpanneṣu dharmeṣu, aparimāṇam iti Subhūte yan śakyam pramāṭum.

無量者，量不可得，若過去，若未來，若現在。
無邊者，諸法邊不可得」。

經過一段簡短的開示後，經文說¹¹⁴：

「須菩提言：世尊！說一切法空。

世尊！諸法空，即是不可盡，無有數，無量、無邊。

世尊！空中數不可得，量不可得，邊不可得。

以是故，世尊！是不可盡，無數、無量、無邊義，無有異。

佛告須菩提：「如是！如是！是法、義，無別異。

須菩提！是法不可說，佛以方便力故分別說，所謂不可盡、
無數、無量、無邊、無著；空、無相、無作；無起，無生，
無滅，無染，涅槃。佛種種因緣，以方便力說」。

經文先說「無數」(asaṃkhyeya)、「無量」(aprameya)、「無邊」(aparimāṇa)的差別，而這三個就是心王菩薩所問「十大數」的前三個，而數、量、邊是世間認識活動的重要概念，在一切法空中，這一些都是不可得(第二段經文在「無數」之前，加了「不可盡」akṣaya)，這一些都是涅槃的異名¹¹⁵。

§ 3.3.1.澄觀《大方廣佛華嚴經疏》(卷 47) 對〈阿僧祇品〉

¹¹⁴ 《大品》〈深奧品〉第 57，大正 8，頁 345 下；《放光》，大正 8，頁 90 下—頁 91 上(文義不明顯)；《大般若經》第二會，大正 7，頁 271 下；Kimura[1990]，p.172。參看 Conze ([1975]，409—410) 的英譯。

¹¹⁵ 參看印順法師 ([1981]，718—719；[1985]，142—145) 的討論。

的數目，說到「如『黃帝算法』但有二十三數，始從一、二，終至正、載，已說天地不容。小乘六十，已至無數。此有百二十四，倍倍變之，故非餘測」。

又，澄觀在同書(卷 13)也提及：「此方黃帝算法，數有三等，謂上、中、下。下等數法，十十變之。中等，百百變之。上等，倍倍變之」(大正 35，頁 595 下)。

什麼是「黃帝算法」？

唐慧琳《一切經音義》(卷 22)針對唐譯《八十華嚴》(阿僧祇品)所出的數目，有這樣的解說：

「一百洛叉，為一俱胝(洛叉，此云萬也。俱胝，此云億也)。又案此方『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¹¹⁶、稀¹¹⁷、壤¹¹⁸、溝、澗、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。

今此〈阿僧祇品〉，中、上數法，故云：一百洛叉，為一俱胝，當此億也。

¹¹⁶ 或作「姪」，「陔」，本文對此字不作區別。參看《一切經音義》(卷 16)：「億姪((古文作咳、姪二形，今作姪同，古才反。數名，《風俗通》曰：十億曰兆，十兆曰京，十京曰姪。猶大數也)」

(大正 54，頁 407 上；此部分是《文殊師利佛土嚴淨經》上卷的音義，為玄應所撰)。

¹¹⁷ 一般作「稀」，Cbeta 光碟在此沒有校勘說明，本文的敘述逕作「稀」。

¹¹⁸ 一般作「壤」，Cbeta 光碟在此沒有校勘說明，本文的敘述逕作「壤」。

阿庾多，兆也。

那由他，京也。

餘皆依次準配可知。

今案此經，十、百、千、萬，十變之。

從萬至億，百倍變之。

從億已去，皆以能數量為一數，復數至與能數量等)」(大正 54，頁 447 上)。

§ 3.3.2 這段解說有二個重點：一、本經如何計算各該數詞；二、「黃帝算法」的 23 個數詞。

在進一步討論前，先確定這樣的數值：萬(10^4)→十萬(10^5)→百萬(10^6)→千萬(10^7)→億(10^8)→十億(10^9)→百億(10^{10})→千億(10^{11})→兆(10^{12})。

這是現代對這幾個漢字數值的認知。

《八十華嚴》這一個數目系統一開始就說：「一百洛叉，為一俱胝」；「俱胝俱胝，為一阿庾多」。

慧琳認為：「洛叉(lakṣa)，此云萬也。俱胝(koṭi)，此云億也」。

短短的這一句話，牽涉到三個問題：一、梵語洛叉(lakṣa)的數值；二、梵語俱胝(koṭi)的數值；三、漢字「億」的數值。

第一、梵語洛叉(lakṣa)的數值？

慧琳認為：「洛叉(lakṣa)，此云萬也」。

但在玄奘譯《俱舍論》所出數目系統，洛叉(lakṣa)是十萬(10^5)；俱胝(koṭi)是千萬(10^7) (見本文 § 2.9.2.)。

依現代學者 Norman([1994], 32)的引述，在 lakh 數值是 one

hundred thousand (十萬)；其語形或作 lakha，或作 laka。另一種表示方法就是佛典常見的「百千」：satasahassa、satasahasra、ṣaṭaśahaśa、satasahasa、śatasahasra、sayasahassa、śata saharraṇi、satasahasa 等等。

Smith, David Eugene and Karpinski, Louis Charles[1911], 16, note 1) 也說：lakh 是 100,000，而這在當時(1911)仍印度常見的大數單位。

在《維基百科》的 Lakh，數值也是十萬(10^5)¹¹⁹

這樣看來，洛叉(lakṣa)應該是十萬(10^5)。《大明三藏法數》的「華嚴十大數」項下，認為：「梵語洛叉，華言十萬；梵語俱胝，華言百億，梵語阿庾多亦云那由他，華言萬億」¹²⁰。

但希麟《續一切經音義》(T 2129)(卷 2)解釋《四十華嚴》的數目系統，說到：「百洛叉為一俱胝(洛叉、俱胝，皆梵語數法名也。或十萬為一洛叉；百萬為一洛叉，或萬萬為一洛叉)」(大正 54，頁 914 中)。

所以，洛叉(lakṣa)並不當然就是十萬(10^5)，而 Hobson-Jobson (381-383, s. v. Lack)，的確可以看到洛叉是一萬(10^4)的用例。

第二、梵語俱胝(koṭi)的數值？

在玄奘譯《俱舍論》所出數目系統，俱胝(koṭi)是千萬(10^7) (見本文 § 2.9.2.)。

Hobson-Jobson (381-383, s. v. Crore) 也引述相當的資料，說明 Crore 是一千萬(10^7)，《維基百科》的 Crore，數值也是如

¹¹⁹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Lakh> 可以看到印度各地方語言的讀法。

¹²⁰ CBETA, P182, no. 1615, p. 765, a5-6。

此¹²¹。

The Oxford English Dictionary 也收錄了 lakh 與 crore 詞條，還列出其在印度各地語言的語形。依這部詞書的解說，lakh 是 hundred thousand(十萬)，但偶而也會指不特定的數目；至於 crore 則是 ten millions(一千萬)或是百洛叉(one hundred lakhs)。

但澄觀《大方廣佛華嚴經疏》(13)說：測公《深密記》第六云：俱胝，相傳釋有三種：一者，十萬；二者，百萬；三者，千萬。由此三千以俱胝數，或至百數，或至千數，或至百千。唐三藏譯是千萬也，故至百數。又依《俱舍》譯洛叉為億，此譯俱胝為億故。下光照一億、十億等，梵本皆云俱胝，總由俱胝之數不同故也」(大正 35，頁 595 下)。

澄觀所引的是玄奘入門弟子圓測在《解深密經疏》(卷 6)所說¹²²：「解云：拘胝，傳釋有三：一者、十萬；二者、百萬；三者、千萬，謂此一拘胝三千大千世界，或至百數，或至千數，或百千數」。

圓測《解深密經疏》的傳說，只單純的敘述，完全沒有引證，但澄觀本身說「下光照一億、十億等，梵本皆云俱胝，總由俱胝之數不同故也」，似乎已對照梵本，自有所本。

澄觀說「俱胝，相傳釋有三種：一者，十萬(10⁵)；二者，百萬(10⁶)；三者，千萬(10⁷)」，可是慧琳說「俱胝，此云億也」，就牽涉漢字「億」數值的問題。

第三、佛典所見漢字「億」的數值？

六欲界天中的兜率天天壽四千年，相當於人間 576.000.000(五億七千六百萬年)，而這就是《大毘婆沙論》所說，彌勒佛將來下生的時間(本文 § 1.2.3)。但在文獻上，有多種不同的表現方式，造成理解的困難，主要的問題就在漢字「億」的數值，自應給予釐清，但為行文起見，這裏只引述窺基的兩種說法：

1. 《觀彌勒上生兜率天經贊》(T 1772)(卷下)：「西方有三『億』數：一、十萬(10⁵)為億；二、百萬(10⁶)為億；三、千萬(10⁷)為億。以理推排，以『千萬』為『一億』，計之即相當矣！是故，於經億字之上，應加七字，其前六字，應『萬』上安。只恐梵本誦有參差過，譯家自成謬。若不爾，便少一億五萬歲」(大正 38，頁 295 上)。

2. 《瑜伽論略纂》(T 1829)(卷 1)：「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(10⁵)為億；二、百萬(10⁶)為億；三、千萬(10⁷)為億；四、萬萬(10⁸)為億。

今《瑜伽》《顯揚》數，百萬為億，十億為俱胝，故言百俱胝為一佛土。

《華嚴》千萬為億，名為百萬億。

《智度論》十萬為億，名百億」(大正 43，頁 17 中一下)。

換句話說，佛典所看到的「億」，其數值有四種；若再考慮

¹²¹ <http://en.wikipedia.org/wiki/Crore> 可以看到印度各地方語言的讀法。

¹²² CBETA, X21, no. 369, p. 323, c3-17 // Z 1:34, p. 444, a4-18 // R34, p. 887, a4-18)。

到其所對應的梵(胡)原語數值,可能有所不同。若要確認其數值,往往要仔細斟酌。

§ 3.3.3. 慧琳《一切經音義》引據的「黃帝算法」說:數詞共有二十三個,前十三個是耳熟能詳的,後十個依序是:億、兆、京、垓、秭、壤、溝、澗、正、載。

這一說法的重點在於,從萬以後,有三種進位法:「十進位」(下數法)、「百進位」(中數法)與「倍倍進位」(上數法)。

從一到萬是「十進位」(下數法);從萬到億是「百進位」(中數法);從億之後都是「倍倍進位」(上數法)。

§ 3.3.4. 希麟《續一切經音義》(卷2)則就《四十華嚴》根自在主童子所說的「菩薩算法」,加以解說¹²³:

「『百洛又為一俱胝』(洛又、俱胝,皆梵語數法名也。或十萬為一洛又,百萬為一洛又,或萬萬為一洛又。

依此方《孫子算經》云:十十為百,十百為千,十千為萬。自萬至億,有三等:上、中、下數變之也。

依《黃帝算經》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、正、載也。亦從萬已去,有三等數:謂其下者十十變之,中者百百變之,上者億億變之。

慧苑法師云:經言俱胝,當此億也。阿庾多,兆也。那由他,

京也,餘准例知。自億已去,皆以能數量為一數,復數至本名數量,乃至不可說轉是)」(大正54,頁941中)。

針對這一說法,應該注意的是:一、「或十萬為一洛又,百萬為一洛又,或萬萬為一洛又」,表示梵語洛又可以有三種數值;二、引用了《孫子算經》;三、希麟引用的《黃帝算經》,上數法是「億億變之」,此與慧琳《一切經音義》說「上者,倍變之」,並不相同。

《黃帝算經》與《孫子算經》,究何所指?

§ 3.3.5. 傳為漢朝末年徐岳所撰的《數術記遺》說¹²⁴:

「黃帝為法,數有十等,及其為用也,乃有三焉。

十等者,億、兆、京、垓、秭、壤、溝、澗、正、載。

三等者,謂上、中、下也。

其下數者,十十變之,若言十萬曰億;十億曰兆;十兆曰京也。

中數者,萬萬變之,若言萬萬曰億;萬萬億曰兆;萬萬兆曰

¹²⁴ 《文淵閣四庫全書》(第797冊)(子部〈天文算法類〉)第166頁下欄。此書是否為漢末徐岳所撰,學者有不同看法,參看東初法師,《中印佛教交通史》第十八章〈印度天算書之傳入〉

http://dongchu.ddbc.edu.tw/html/02/cwdc_03/cwdc_030374.html#d1e7491; 李約瑟([1978], 190)直接標記:「《數術記遺》(公元190年前後)」,似認為確為漢末時代的作品。又參網路資料:〈中國古代十部算經〉

http://www.chiuchang.org.tw/modules/newbb/viewtopic.php?topic_id=865&forum=6#4532

¹²³ 又參《續一切經音義》(卷3),大正54,頁947中。

京也。

上數者，數窮則變，若言萬萬曰億；億億約兆；兆兆曰京也」。

此書固然提到億、兆等數詞，也說到上、中、下三種等算法，但其算法是貫穿這幾個數詞，既不同於慧琳的「其下者，十變之。中者，百變之。上者，倍變之」，也與希麟的「其下者十變之，中者百變之，上者億億變之」，有所出入。

特別是，《數術記遺》說「其下數者，十變之」，所舉的例子「若言十萬曰億；十億曰兆；十兆曰京也」，顯是「十進位」。但就「中數」而言，雖說是「中數者，萬萬變之」，從其所舉的例子「若言萬萬曰億；萬萬億曰兆；萬萬兆曰京也」，卻不是「萬進位」，反而是「億進位」（李約瑟〔1978〕，190—191），依其所列數值，認為「中數」是「萬進位」。

§ 3.3.6. 希麟《續一切經音義》（卷 2）引到「依此方《孫子算經》云：十十為百，十百為千，十千為萬。自萬至億，有三等：上、中、下數變之也」。明白的說到《孫子算經》也有三種算法。

現代所看到的《孫子算經》，是唐朝李淳風（西元 602—670 年）注本，卻只在卷上看到¹²⁵：「凡大數之法，萬萬曰億，萬萬億曰兆，萬萬兆曰京，萬萬京曰垓，萬萬垓曰秭，萬萬秭曰壤，萬萬壤曰溝，萬萬溝曰澗，萬萬澗曰正，萬萬正曰載」。這應該是「億進位」，相當於《數術記遺》的「中數」。

¹²⁵ 《文淵閣四庫全書》（第 797 冊）（子部〈天文算法類〉）第 142 頁上欄；又見 <http://www.gutenberg.org/files/24038/24038-0.txt>。

就此而論，林炎全〔2009〕認為：《數術記遺》中提到進位制度有三種：下數十變之；中數萬萬變之；上數數窮則變，最常使用的是中數，實際使用情形渾沌不明。例如《孫子算經》記載容量的單位「…十斗六千萬粟為一斛，十斛六億粟，百斛六兆粟…」後續又說「凡大數之法，萬萬曰億，萬萬億曰兆，萬萬兆曰京…」，顯然自相矛盾。

§ 3.3.7. 慧琳《一切經音義》（卷 16）可以看到¹²⁶：「億姪（古文作咳、姪二形，今作姪同，古才反。數名，《風俗通》曰：十億曰兆，十兆曰京，十京曰姪。猶大數也）」。

《風俗通》是西元二世紀末（東漢末年）應邵所作，現在所看到的，可能不及原書三分之一（王利器〔1981〕，3）。《太平御覽》（十世紀末）卷 750 引《風俗通》所說¹²⁷「十十謂之百，十百謂之千，十千謂之萬，十萬謂之億，十億謂之兆，十兆謂之經，十經謂之垓，十垓謂之秭，十秭謂之選，十選謂之載，十載謂之極。有物者，有事者，紀於此矣。過此往者，則其數可紀，其名未之或聞也。夫數：一為特、侯、奇、只；二為再、兩、偶、雙；三為參；四為乘」。

這就是《數術記遺》說的「下數（法）」，算出來的數值是：

¹²⁶ 大正 54，頁 407 上。此部分係玄應所撰，是處理竺法護譯《文殊師利佛土嚴淨經》（T 318）卷上的音義。經文是說：其智慧明無等侶，唯宣眾人調法御，諸天億垓普來集，咸共叉手禮至聖，願演第一妙光音，無數眾會觀法器（大正 11，頁 892 中）。

¹²⁷ 《文淵閣四庫全書》（第 899 冊）（子部〈類書類〉）第 639 頁下欄；又見王利器〔1981〕，581—582。

萬 (10^4) → 億 (10^5) → 兆 (10^6) → 經 (10^7) → 垓 (10^8) → 秭 (10^9) → 選 (10^{10}) → 載 (10^{11}) → 極 (10^{12})，很顯然的，這與《數術記遺》所見的數詞名稱，不完全一致，而且億以下只有八個。

但《翻譯名義集》(西元 1151 年)引《風俗通》所說：「千生萬，萬生億，億生兆，兆生京，京生秭，秭生垓，垓生壤，壤生溝，溝生澗，澗生正，正生載。載，地不能載也」(大正 54，頁 1106 下)，這些名稱固然與《數術記遺》所見者相同，卻沒有提及其進位關係，無法確認其數值。

§ 3.3.8. 從以上的說明，可以看出：玄應、慧琳與希麟的音義書都引述了「一套」數詞：億、兆、京、垓、秭、壤、溝、澗、正、載，而所謂的「算經」的確也說到這幾個數詞，但這幾個數詞何以被串接在一起，前後相續，這些文獻未能窮本溯源。要以這幾個漢字來表達概念上可以無窮盡的數目，必須要靠位值 (place value)，這些資料所提到的「三等數法」，也呈現多元的風貌。

§ 3.4.1. 在佛典裏可以看到比「三等數法」更多元的數目系統。

最基本是「十進位法」，在《俱舍論》〈分別世品〉已有詳細的說明 (本文 § 2.9.2.)。

§ 3.4.2. 其次是「百進位法」。此處引用《佛本行集經》的說

法¹²⁸，本經是隋朝闍那崛多譯出，特別是在梵音數詞之後，附記漢字數詞，可知當時對其數值的認知。

釋尊在出家前，廣泛學各種世間知識、技能，有位「一切算計，最為第一」的數學大師，測試釋迦太子，問題之一就是「仁者太子！汝知億上算數已不？」

以下就是釋迦太子的回答：

- 01 一百百千，是名「拘致」(隋數千萬)【 $100 \times 100,000$ 】(10^7)
- 02 百「拘致」，名「阿由多」(隋數十億) (10^9)。
- 03 百阿由多，名「那由他」(隋數千億) (10^{11})。
- 04 百那由他，名「波羅由他」(隋數十萬億) (10^{13})。
- 05 百波羅由他，名「啞迦羅」(隋數千萬億) (10^{15})。
- 06 百啞迦羅，名「頻婆羅」(隋數十兆) (10^{17})。
- 07 百頻婆羅，名「阿芻婆」(隋數千兆) (10^{19})。
- 08 百阿芻婆，名「毘婆娑」(隋數十萬兆) (10^{21})。
- 09 百毘婆娑，名「鬱曾伽」(隋數千萬兆) (10^{23})。
- 10 百鬱曾伽，名「婆訶那」(隋數十京) (10^{25})。
- 11 百婆訶那，名「那伽婆羅」(隋數千京) (10^{27})。
- 12 百那伽婆羅，名「帝致婆羅」(隋數十萬京) (10^{29})。
- 13 百帝致婆羅，名「卑婆娑他那波若帝」(隋數千萬京) (10^{31})。
- 14 百卑婆娑他那波若帝，名「醯兜奚羅」(隋數十垓) (10^{33})。

¹²⁸ 《佛本行集經》(T 190) 大正 3，頁 709 下—頁 710 上。參看同為釋尊佛傳的《方廣大莊嚴經》(T 187)，大正 3，頁 563 上—中。此一數目系統的梵語，可見西藏《翻譯名義大集》第 248 章〈大莊嚴經所說數目〉(參看本文 § 2.9.1. 的說明)。

- 15 百醯兜奚羅，名「迦羅逋多」(隋數千垓) (10^{35})。
 16 百迦羅逋多，名「醯都因陀羅陀」(隋數十萬垓) (10^{37})。
 17 百醯都因陀羅陀，名「三蔓多羅婆」(隋數千萬垓) (10^{39})。
 18 百三蔓多羅婆，名「伽那那伽尼多」(隋數十秭) (10^{41})。
 19 百伽那那伽尼多，名「尼摩羅闍」(隋數千秭) (10^{43})。
 20 百尼摩羅闍，名「目陀婆羅」(隋數十萬秭) (10^{45})。
 21 百目陀婆羅，名「阿伽目陀」(隋數十萬秭) (10^{47})。
 22 百阿伽目陀，名「薩婆婆羅」(隋數十壤) (10^{49})。
 23 百薩婆婆羅，名「毘薩闍波帝」(隋數千壤) (10^{51})。
 24 百毘薩闍波帝，名「薩婆薩若」(隋數十萬壤) (10^{53})。
 25 百薩婆薩若，名「毘浮登伽摩」(隋數千萬壤) (10^{55})。
 26 百毘浮登伽摩，名「婆羅極叉」(隋數十溝) (10^{57})。

入於如是算計之數，其須彌山，若欲算知斤兩銖分，悉可得知。

- 27 自此已上，復有一算名「陀婆闍伽尼民那」。
 28 此之已上，復有算計名「奢槃尼」。
 29 此尼已上，復有算名「波羅那陀」。
 30 此上復有算，名「伊吒」。
 31 此上復有算，名「迦樓沙吒啤多」。
 32 此上復有算，名「薩婆尼差波」。

至於此計恒河沙等，一切算數，總覽盡收。

- 33 此上復有算計數，名「阿伽娑婆」。

此數數於一恒河沙億百千萬恒河沙數計，取悉皆總入於此。

- 34 而於此上，復更有計，名「波羅摩菟毘婆奢」。

嚴格說來，此一數目系統有三種「進位法」。首先，在「百

千」之前，應該都是十進位；其次，從「拘致」(koṭi)，也就是千萬 (10^7) 開始，都是「百進位」；到了第 26，也就是「婆羅極叉」(隋數十溝 = 10^{57}) 之後，就只是單純的列出其名，恐怕無法確定其數值。

§ 3.4.3. 至於「千進位」，Burnouf[1925]，857) 引據 Joinville 所報導，一個 25 個數詞的錫蘭數目系統，在 Naouthan (nahuta) (百萬 = 10^6) 之後，都是「千進位」(本文 § 2.7.3.)。

§ 3.4.4. 又其次是「百千(十萬)進位」。《大毘婆沙論》的「菩薩論義」(卷 176—卷 178)，有這樣的提問¹²⁹：「問：如契經說：菩薩經三劫阿僧企耶，修行四波羅蜜多，方得圓滿，此是何等劫耶？」論文一共說到七種計算「阿僧祇劫」的方式，其中第一種就是「百千(十萬)進位」：

「問：此劫阿僧企耶量云何可知？」

答：

有說：以「大劫」為一。

01 積此一至百千，名洛叉 ($100 \times 1,000 = 100,000$) 【10 萬】 (10^5)

02 至百百千，名俱胝 ($100 \times 100,000 = 10,000,000$) (koṭi) 【千萬】 (10^7)

03 百千俱胝，名那庾多 ($10^5 \times 10^7$) = 那庾多 (nayuta) (10^{12})

¹²⁹ 大正 27，頁 890 下。類似的問題，《俱舍論》的問題是：問：經說：「三劫阿僧企耶精進修行方得成佛」，於前所說四種劫中，積何劫成三劫無數？(大正 29，頁 63 中)(參看本文 § 2.9.2.的說明)。

04 百千那庾多，名頻婆 ($10^5 \times 10^{12}$) = 頻婆 (bimhara) (10^{17})

05 百千頻婆，名建他 ($10^5 \times 10^{17}$) = 建他 (gata) (10^{22})

此後非算數智所及，至此所不及位，名一劫阿僧企耶量。第二，第三劫阿僧企耶量亦爾」(大正 27，頁 890 下)。

《大毘婆沙論》接著引述第二種見解，也是「百千(十萬)進位」，但一共有廿八個數詞，此處列出前十個數詞：

「有說：以大劫為一。

01 積此一至百千，名「洛叉」【 $100 \times 1.000 = 100.000$ 】【10 萬】(10^5)。

02 至百百千，名「俱胝」【 $100 \times 100.000 = 10.000.000$ 】(koṭi)【千萬】(10^7)。

03 百千俱胝，名「俱胝俱胝」(10^{12})。

04 百千俱胝俱胝，名「阿哲哲俱胝」(10^{17})。

05 百千阿哲哲俱胝，名「阿吒吒俱胝」(10^{22})。

06 百千阿吒吒俱胝，名「阿庾多」(10^{27})。

07 百千阿庾多，名「阿庾多分」(10^{32})。

08 百千阿庾多分，名「那庾多」(10^{37})。

09 百千那庾多，名「那庾多分」(10^{42})。

10 百千那庾多分，名「俱物陀」(10^{47})」(大正 27，頁 890 下)。

在這一個數目系統，「阿庾多」是第六位，但在前一系統卻是第三位，數值差距很大。此一數目系統的最後一數是「婆揭羅」

(10^{137})，從此以後非算數智所及，至此所不及位，名一劫阿僧企耶量」。

§ 3.4.5. 《大智度論》(卷 4) 有一大段論文，是所謂的「聲聞法中，迦旃延尼子弟子輩，說菩薩相義如是」(大正 25，頁 86 下 4—頁 91 下 7)，學者認為這是引述《大毘婆沙論》的說法¹³⁰，但《大智度論》此處的「引文」，其實與現行《大毘婆沙論》「菩薩論義」所見者，有一些差距。例如《大智度論》(卷 4) 所說：

「問曰：何時種三十二相業因緣？」

答曰：過三阿僧祇劫，然後種三十二相業因緣。

問曰：幾時名阿僧祇？」

答曰：天人中能知算數法；極數不能知，是名一阿僧祇。

如一一名二；

二二名四 ($2 \times 2 = 4$)。

三三名九 ($3 \times 3 = 9$)。

十名百 ($10 \times 10 = 100$) (10^2)。

十百名千 ($10 \times 100 = 1.000$) (10^3)。

十千名萬 ($10 \times 1.000 = 10.000$) (10^4)。

千萬名億 ($1.000 \times 10.000 = 10.000.000$) koṭi (10^7)。

千萬億名「那由他」($10^7 \times 10^7 =$ 那由他, nayuta) (10^{14})

千萬那由他名「頻婆」($10^7 \times 10^{14} =$ 頻婆 bimhara) (10^{21})。

千萬頻婆名「迦他」($10^7 \times 10^{21} =$ 迦他 gata) (10^{28})。

¹³⁰ Lamotte[1939], 245, note 1 (英譯本, p. 208, note 402)。

過迦他，名阿僧祇 (asamkhyeya)，如是數三阿僧祇。

若行一阿僧祇滿，行第二阿僧祇。第二阿僧祇滿，行第三阿僧祇」。

這是在討論「三十二相業因緣」的脈絡下，解說「幾時名阿僧祇？」，這與前一小節所引《大毘婆沙論》「菩薩論義」的問題，並不相同。這二處所出現的主要數詞有：koṭi、nayuta、bimhara-gata，完全一樣¹³¹，但有一重要差異：《大智度論》說的是「千萬進位」，而《大毘婆沙論》卻是「百千（十萬）進位」。

在「瞿迦梨事緣」中，Bodhi ([2000]，439，note 409) 引注解書 Spk 解說如何計算這些地獄有情眾生的壽量，其中有「千萬進位」的數詞（本文 § 2.7.1.）。

§ 3.4.6.《六十華嚴》、《八十華嚴》與《四十華嚴》都說到「倍進位」。嚴格說來，此處的數目系統有三種進位法：一、「十進位法」是從 1 到「洛叉」。二、「百進位法」：「洛叉」與「俱祇」。三、從「俱祇」之後是「倍進位」（詳本文 § 3.3.1. 與 § 3.3.2.）。

§ 3.4.7.1. 菩薩，是菩提薩埵的簡稱，菩提與薩埵的綴合語。菩提與薩埵綴合所成的菩薩，他的意義是什麼？在佛教的發展中，由於菩薩思想的演變，所以為菩薩所下的定義，也有不同的解說¹³²。

¹³¹ 這一數詞的梵語引自 Lamotte[1939]，247。

¹³² 參看印順法師 ([1981]，125–131) 的討論。

《大智度論》(卷 5) 說到「復次，眾生如大海，無初、無中、無後；有明知算師，於無量歲計算，不能盡竟」，面對這麼多眾生，如果有大心，「欲度多眾生故，名摩訶薩埵」，在這樣的意義之下，論文引述了《不可思議經》中，漚舍那優婆夷對須達那菩薩 (Sudhana，善財童子) 所說的一段話，其中包含了一個數目系統。

論文所引的，《不可思議經》就是《華嚴經》(Avatamsaka) 的〈入法界品〉(Gaṇḍavyūhasūtra) 的一段¹³³。但是《大智度論》所引述的數目系統，並不是抄錄自現存可見的四種版本，因為三種漢譯本此處都只是概略言之；梵本所見者也有所出入，所以《大智度論》所用的是另一種版本的〈入法界品〉，吾人無緣得見¹³⁴。

§ 3.4.7.2. 就經文鑑別 (textual criticism) 角度來看，應該注意到，《八十華嚴》在相當的部分，只概略的說：「菩薩不為教化調伏一眾生故發菩提心，不為教化調伏百眾生故發菩提心，乃至不為教化調伏不可說不可說轉眾生故發菩提心，不為教化一世界眾生故發菩提心，乃至不為教化不可說不可說轉世界眾生故發菩提心……」。從「一眾生」到「不可說不可說轉眾生」，可說就是「暗指」該經 (卷 45) 〈阿僧祇品〉所說的數目系統 (見本

¹³³ 大正 25，頁 94 中—頁 95 中。相當於：

- 一、梵本 Gaṇḍavyūha，鈴木大拙與泉芳璟校本，pp. 105–110；
- 二、《六十華嚴》(T 278)，卷 47，大正 9，頁 698 下 25 以下；
- 三、《八十華嚴》(T 279)，卷 61，大正 10，頁 344 中 3 以下；
- 四、《四十華嚴》(T 293)，卷 8，大正 10，頁 695 下。

¹³⁴ Lamotte[1944]，311，note 1 (英譯本 p. 255，不知何故未譯出此註)。

文 § 3.1.)。

《六十華嚴》則說「菩薩不為教化一眾生故發菩提心，不為教化百眾生，乃至不為教化不可說不可說轉眾生故發菩提心，廣說如〈阿僧祇品〉」，明白的引述其〈心王菩薩問阿僧祇品〉的數目系統。

《大智度論》引述的數目系統是：「諸菩薩摩訶薩輩，不為度一人故，發阿耨多羅三藐三菩提心；亦非為二、三乃至十人故，非百、非千、非萬、非十萬、非百萬，非一億，十，百，千，萬，乃至億億」，接下來就是「阿由他億」到「不可說不可說」共 113 個數值有待決定的數詞。

Lamotte ([1944], 312) 認為：這是「十進位法」，第 122 個數詞是「不可說不可說」(Anabhilāpya-anabhilāpya)，其數值是 1 後面有 121 個 0 (10^{121})。

《八十華嚴》既然是「暗指」，而《六十華嚴》則明白引用以「倍倍進位」為主的數目系統，《大智度論》所引述的，很可能如出一轍。事實上，《大智度論》的引文在第 98 數阿僧祇之後，可以看出「倍倍進位」，茲與《六十華嚴》所見者對照如下：

《六十華嚴》	《大智度論》
104 受受名一阿僧祇	98 阿僧祇
105 阿僧祇阿僧祇名一阿僧祇轉	99 阿僧祇阿僧祇
106 阿僧祇轉阿僧祇轉名一無量	100 無量
107 無量無量名一無量轉	101 無量無量
108 無量轉無量轉名一無分齊	102 無邊
109 無分齊無分齊名一無分齊轉	103 無邊無邊

110 無分齊轉無分齊轉名一無周遍	104 無等
111 無周遍無周遍名一無周遍轉	105 無等無等
112 無周遍轉無周遍轉名一無數	106 無數
113 無數無數名一無數轉	107 無數無數
114 無數轉無數轉名一不可稱	108 不可計
115 不可稱不可稱名一不可稱轉	109 不可計不可計
116 不可稱轉不可稱轉名一不可思議	110 不可思議
117 不可思議不可思議名一不可思議轉	111 不可思議不可思議
118 不可思議轉不可思議轉名一不可量	112 不可說
119 不可量不可量名一不可量轉	113 不可說不可說
120 不可量轉不可量轉名一不可說	
121 不可說不可說名一不可說轉	
122 不可說轉不可說轉名一不可說轉轉	

由這樣的對照，《大智度論》的「阿僧祇阿僧祇」，並不是「阿僧祇 $\times 10$ 」，而是「阿僧祇²」。(未完待續)

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_idx.html

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

ERE = Encyclopaedia of Religions and Ethics, ed. James Hastings, 13vols, 1908-1914, 1926.
<http://www.archive.org/details/EncyclopaediaReligionsEthics.hastings.13vols.1908-1914.1926>
<http://www.archive.org/details/EncyclopaediaOfReligionAndEthics.Hastings-selbie-gray.13Vols>

Hobson-Jobson = Yule, Henry and Burnell, Arthur C[1886].

MW = A Sanskrit-English Dictionary, 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]。

《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。

王利器

[1981] 《風俗通義校注》，北京：中華書局。

丘光明

[1991] 《中國古代度量衡》，天津：天津教育出版社。

丘光明等著

[2001] 《中國科學技術史·度量衡卷》，北京：科學出版社。

向智尊者；香光書鄉編譯組譯

[1999] 《舍利弗的一生》，嘉義：香光書鄉。

印順法師

- [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。

李約瑟 (Joseph Needham)

- [1978] 《中國科學技術史》第三卷·數學，北京：科學出版社。

吳承洛

- [1937] 《中國度量衡史》，上海：商務印書館（上海書店 1984 重印）。

林炎全

- [2009] 〈大家來摸象---《算數書》探索〉
http://science.math.ntnu.edu.tw/museum/fulltext/247_2009

[0910231202.pdf](#)

洪萬生、林倉億、蘇惠玉、蘇俊鴻／等著

- [2006] 〈數之起源——中國數學史開章《算數書》〉，台北：商務。

姜俊賢

- [2004] 〈中國古代度量衡系統之追溯〉

<http://www.bde.com.tw/Files%5C245-01.pdf>

郭忠生

- [2010] 〈關於《阿含經》與《尼柯耶》的對讀〉，《正觀》51：105—292。

郭端（等人）

- [2006] 〈六朝石刻與佛經音義資源〉，收在《佛經音義研究》（徐時儀、陳五雲、梁曉虹編），上海：上海古籍出版社，頁 155—頁 163】

郭瓊瑤

- [2009] 〈阿南巴達《論理學綱要》譯註〉，《正觀》51：35—77。
- [2011] 〈青色青光、黃色黃光—蓮花放光的梵語學考察〉，《正觀》57：1—36。

胡戟

- [1990] 〈唐代度量衡與畝里制度〉，收在《中國古代度量衡論文集》，鄭州：中州古籍出版社，頁 304—頁 321。

張之傑

- [2011] 〈臺斤和市斤〉，收在《科學史話》（張之傑編），台北：台灣商務印書館，頁 9—頁 11。

陳夢家

- [1990] 〈畝制與里制〉，收在《中國古代度量衡論文集》，鄭州：中州古籍出版社，頁 227—頁 247。

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.dhammarain.org.tw/>）

楊郁文

- [1993] 《阿含要略》，台北：東初。

水野弘元

- [1984] 《ハニ語佛教辭典》，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。

田賀龍彥

- [1966] 〈燃燈佛授記について〉，坂本幸男等著，《金倉博士古稀記念論文集》，京都：平樂寺書店

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）

高楠順次郎／木村泰賢 著（高觀盧譯）

- [1975] 《印度哲學宗教史》，台北：台灣商務（人人文庫，台二版）。

岡野潔 著（許一系譯）

- [1999] 〈正量部的傳承研究：現在劫的劫末意識〉，《圓光學報》。

http://old.ykbi.edu.tw/htm/periodical_6index.htm

塚本啓祥

- [1980] 《初期佛教教團史の研究》，東京：山喜房。

[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）

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/antiquitiesindi00barngoog>

Bhikkhu Bodhi

[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.

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.

Bunce, Fredrick W.

[2002] *Numbers, Their Iconographic Consideration in Buddhist & Hindu Practices*, New Delhi: D. K. Printworld.

Burnouf, Eugène

[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

Colebrooke, Henry Thomas

[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/miscellaneous00cowegoog>

Cunningham, Alexander

[1871] *The Ancient Geography of India*, London: Trubner & Co.

<http://www.archive.org/details/cu31924023029485>

Conze, Edward

[1959] *Buddhist Scriptures*, Harmondsworth: Penguin Books.

[1967] *Materials for a Dictionary of the Prajñāpāramitā Literature*, Tokyo: The Suzuki Research Foundation(reprinted 1973).

[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>

Dayal, Har

- [1932] The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature, reprint in Delhi by Motilal Banarsidass, 1975.

Denis, Eugène

- [1977] La Lokapaññatti et les idées cosmologiques du bouddhisme ancien, Lille: Université de Lille III.

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.

Fausbøll, Miachle Viggo

- [1881] The Sutta-nipāta, A Collection of Discourses, Being One of the Canonical Books of the Buddhists, Vol. X part 2 of the Sacred Books of the East ed. By F. Max Müller, London: The Clarendon Press.

- [1885] The Sutta-nipta, being a collection of some of Gottama Buddha's dialogues and discourses, 2 Parts, Publisher: London, Published for the Pli Text Society by H. Frowde.
<http://www.archive.org/details/suttaniptabeingc01fausuoft>
<http://www.archive.org/details/suttaniptabeingc02fausuoft>

Foucaux, Philippe-Édouard

- [1860] Rgya Tch'er Rol Pa, ou Développement des Jeux Histoire du Bouddha Sakya Mouni, Traduite du Tibetain, Paris Benjamin Duprat.
<http://www.archive.org/details/histoireduboudd00laligoog>

Gethin, R. M. L.

- [1992] The Buddhist Path to Awakening, Leiden: E. J. Brill.

Giles, Herbert Allen

- [1877] Record of Buddhistic Kingdoms, London: Trubner & Co
<http://www.archive.org/details/cu31924023188489>

Gonda, J.

- [1975] “Gift and Giving in the Rgveda”, reprinted IN: Selected Studies, volume IV, Leiden: E. J. Brill.
[1985a] “The number sixteen”, IN: Change and Continuity in Indian Religion, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985 reprint.
[1985b] “Gifts”, IN: Change and Continuity in Indian Religion, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985 reprint.
[1985c] “gurus”, IN: Change and Continuity in Indian Religion, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1985 reprint.
[1987] “VISNU”, IN : ER, vol. 15 , 288—291 .

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/richardswork/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/richardswork/richard16.pdf>

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).

Horner, I. B.

- [1963] *Milinda’s Questions, Vol. I*, London: Luzac & Company.
[1964] *Milinda’s Questions, Vol. II*, London: Luzac & Company.
[1975b] *Basket of Conduct*, IN: *The Minor Anthologies of The Pali Canon, Part III*, London: Pali Text Society.

Keith, Arthur Berriedale

- [1921] *Indian Logic and Atomism : an exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika systems*, Oxford: Oxford University Press.

<http://www.archive.org/details/indianlogicatomi00keituoft>

Kern, Hendrik

- [1884] *The Saddharma-pundarīka or the Lotus of the true Law, Vol. XXI of the Sacred Books of the East*, ed. By F. Max Müller, London: The Clarendon Press.

<http://www.archive.org/details/saddharmapundar00cambuoft>

Jaini, Padmanabh S.

- [1958] “The Buddha’s Prolongation of Life,” *BSOAS* 21(1958), 546—552.

Kimura, Takayasu (木村高尉)

- [1986] *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, II • III*, Tokyo: Sankibo (山喜房佛書林)。
[1990] *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, IV*, Tokyo: Sankibo (山喜房佛書林)。
[1992] *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, V*, Tokyo: Sankibo (山喜房佛書林)。

La Vallée Poussin, L. de

- [1908] “Ages of the World(Buddhist),” *ERE*, Vol. 1, pp. 187—190.
[1923—31] *L’Abhidharmakośa de Vasubandhu, 6 Vols.*, Institut Belge des Haute Études Chinoises, Bruxelles, 1923-1931(réimpression 1971) 【本書英譯：Leo M. Pruden, *Abhidharmakośabhāṣyam* by Louis de La Vallée Poussin, 5 Vols., Berkely: Asian Humanities Press, 1988】

Lamotte, Étienne

- Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra) 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>)
- Laufer, Berthold, 1874-1934
- [1919] Sino-Iranica; Chinese contributions to the history of civilization in ancient Iran, with special reference to the history of cultivated plants and products, Chicago: Field Museum of Natural History.
<http://www.archive.org/details/sinoiranicachine00laufrich>
- 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>
- McCrimdell, J. W., tr.
- [1877] Ancient India As Described By Megasthenês And Arrian, Being A Translation of the Fragments of the by Indika of Megasthenês Collected By Dr. Schwanbeck, and of the First Part of Indika of Arrian, London: M Trübner & Co.
<http://www.archive.org/details/AncientIndiaAsDescribeByMegasthenesAndArrianByMccrimdellJ.W>
- Müller, Friedrich Max
- [1899] The six systems of Indian philosophy, New York: Longmans, Green and Co.
<http://www.archive.org/details/sixsystemsofindi00mulliala>
- Murthy, S.S.N
- [2005] “Number Symbolism in the Vedas”, Electronic Journal of Vedic Studies, Vol.12 (3), 2005.
<http://www.ejvs.laurasianacademy.com/ejvs1203/ejvs1203article.pdf>
- Norman, Kenneth Roy
- [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
- Olivelle, Patrick
- [1993] The Āśrama System: The History Hermeneutics of a
Religious Institute, New York: Oxford University.
- 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.
- 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>
- Rhys Davids, T. W. and Stede, W.
- [1921-25] The Pali Text Society's Pali-English Dictionary, London:
Luzac & Co., Ltd.(reprint 1979).
- Smith, David Eugene and Karpinski, Louis Charles
- [1911] The Hindu-Arabic numerals, Boston, London, Ginn and
Company.
<http://www.archive.org/details/hinduarabicnumer00smitrich>
- Suvanno, Mahāthera
- [2001] The 31 Planes of Existence, Penang: Inward Path.
http://www.buddhanet.net/pdf_file/allexistence.pdf

- Thomas, Edward
- [1874] Ancient Indian Weights, London: Trübner
<http://www.archive.org/details/ancientindianwei00thomrich>
- Walshe, Maurice
- [1995] The Long Discourses of the Buddha, A Translation of
the Dīgha Nikāya, London: Wisdom Publications.
- 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).
- Yule, Henry and Burnell, Arthur C.
- [1886] Hobson-Jobson: A Glossary of Colloquial Anglo-Indian
Words and Phrases, and of Kindred Terms,
Etymological, Historical, Geographical and Discursive,
London: John Murray.
<http://www.archive.org/details/cu31924012794628>

Bodhisattva Śākyamuni's Three Asaṃkhyeyas and 100 Kalpas' Career for Buddha and His Primordial Vow

Kuo, chung-sheng

abstract

Kalpa, or Kappa, has various meaning in Buddhism, however, it is often taken as the longest unit of time. Mustard-like kalpa and other similes are used to illustrate the duration of kalpa in the Āgamas and Nikāyas, still such methods can not determine the real value of it. Further, the lifespan of the devas in Kāmadhātu, Some good conducts can enjoy happiness for one kalpa in the Brahma Realm, Devadattas's falling into the hell for one kalpa, and the calculation of lifespan in various hells listed in the Story of Kokālika, all of these are told in the Āgamas and Nikāyas. Besides, the śāstras of Abhidharma Buddhism discuss the life span of sentient beings in hells. The relative value of kalpa can be known in these contexts.

The above treats only the realm of sentient beings, for a more comprehensive understanding, the description of four periods of the receptacle world (bhājanaloka), i. e. formation, existence, destruction, and non-existence, must be taken into consideration.

The kalpa of formation, the kalpa of destruction, the kalpa of formation-destruction are mentioned in formula passage for pūrva-nivā-ānusmṛti-jñānaṃ, but no details are given about these

terms.

Two tendency can be found in Buddhist Canons, the first is to see these four periods is incalculable; the second one reveals the attempt to distinguish different kinds of kalpa, and describe the method of calculation. According to the Abhidharma-mahā-vibhāṣā, there are three kinds of kalpa, the intermediate, formation and destruction, and mahākālpā, While Abhidharmakośa holds four kinds, the formation, destruction, intermediate and mahākālpā. Actually there is no difference regarding to this two theories, however, no definite conclusion can be made as to the span of one kalpa.

The kalpa of destruction may be seen as end of the world. There are two distinct phase of its process: the 'destruction' of sentient beings and destruction proper of the receptacle world. The former does not mean that the sentient beings are all vanished into thin air. Quite on the contrary, sentient beings ascend respectively to the second, third or fourth dhyāna-heaven. Beginning of this process is marked by all sentient beings in the hell completed their lifespan and no newly-born is there, then comes the disappearance of animals, ghost, and finally human beings, devas of Kāmadhātu, even those lived in the first dhyāna-heaven, all ascend to the second dhyāna-heaven or above (some holds that some kinds of sentient beings in the hell are moved to 'other world'). The 'destruction' of sentient beings is caused by neither being doomed nor falling of morals. After all sentient beings reach their proper place to stay in accordance their ability, the destruction proper of the receptacle world starts.

After a long period when the kalpa of destruction completed, the kalpa of formation is to rebuild the receptacle world, and sentient beings are reborn again. Both the destruction and formation process are divided by two distinct phase, sentient beings and receptacle world, and what is destroyed first shall be formed last.

During the kalpa of existence, sentient beings live “normally”. The calculation of the span of kalpa comes from this stage. The kalpa of existence is further divided into twenty intermediate kalpas, some modern scholar maintain that an intermediate kalpas is equal to 16.800.000 years or 15.998.000 years, then the time of one mahākalpa can be known. But such value is subject to further review.

Buddha is born and grown in the world. Does the destruction of the world etc. have effect on the appearance of Buddha? and vice versa. To attain buddhahood, the Bodhisattva has to cultivate during three asaṃkhyeyas and 100 kalpas. Under this theory, how to interpret the word asaṃkhyeya? The word asaṃkhyeya seen as a number often appears in various numbering system listed in Buddhist canon, but the value assigned to it differ greatly. It is apparent that the Buddhist does not attempt to give asaṃkhyeya a definite value. During the very, very long course of cultivation, the sequentially appeared Buddha must have close relationship. The Marvellous-Sūtra, no.32 of Madhyama-āgama, says: “Bodhisattva Śākyamuni made his primordial vow for Buddhahood, and practised brahmacariya in the presence of Buddha Kāśyapa,” the seemingly strange wording actually reflect the theory of Bodhisattva’s long course of cultivation.

Key words:

Kalpa, asaṃkhyeya, numbering system, lifespan of sentient beings, lifespan of Tusita-heaven, the story of Kokālika, formation-existence-destruction-non-existence of world, the sequentially appeared Buddha, Bodhisattva theory.