

阿羅漢留多壽行之研究

釋宏觀

元亨佛學院研究所二年級

摘要

長命百歲是一般人相當冀望之事，但是壽命的長短，卻是依著個人的業因果來決定，無論壽長或壽短，臨命終時只能接受這個事實。因此，當一期新生命的開始，所造作的善不善業，又成為流轉之動力，所以凡夫在尚未斷盡煩惱之前，只能隨著業力而受報。但聖人是已斷煩惱之解脫者，不僅能超越生死，且於命盡之時能決定壽命的去留，故與凡夫是截然不同的。又依《長阿含經》所載世尊之捨命住壽中，的確說明聖者能夠生死自在，故與世尊同世之阿羅漢，亦是如此可以抉擇生命的捨留。

隨著部派佛教之興起，有關阿羅漢留多壽行之問題也被擴大探討，除了說明阿羅漢能自在選擇壽命留或捨之外，更能隨著當世之時節因緣，將富與壽彼此互換，此是一般人所不能為，也是被視為極不可思議之事。

筆者對於阿羅漢為何對壽命可以自在，以及能轉換富與壽等問題深感興趣，因此本論文，首先論究阿羅漢之留多壽行及捨多壽行的理由與條件。其次，阿羅漢為何要互轉富與壽？目的以及應具備之條件為何？又世尊之捨命住壽因緣，與阿羅漢之留多壽行是否有所不同？最後，進一步釐清《發智論》、《大毘婆沙論》、《俱舍論》中對於阿羅漢留多壽行之問題，是如何解說以及開展？又阿羅漢之留多壽行的問題，被分別編於「業品」或「分別根品」之中，其意義為何？是否受到大乘思想之影響？因此阿羅漢之留多壽行的成立因緣及其發展，是相當值得進一步去研究。以上諸多問題為本論文欲探討目的之所在。

本文預期之結果，阿羅漢於命盡之時欲留多壽行，是必須具有其資格與條件，除了有住世之因緣以外，另要成就諸多之特勝方能選擇留壽。然又別於世尊之捨命住壽，因此被列入於論典中，並更進一步來探究與開展。然而，阿羅漢之留多壽行的附屬位置為何，是隨著部派時期之各別主張，以及大乘思想之影響下而有其變化。因此，從本文之研究可得知，經過部派佛教與大乘佛教之後，可釐清阿羅漢的留多壽行，是如何地開展與演變之過程。

關鍵字：阿羅漢、留多壽行、捨命住壽、壽行、命行

一、前言

（一）文獻回顧

在經典之文獻中，有修四神足能發神通及延長壽命的内容，故當聖者自知壽命即將盡時，可觀當世之時節因緣來選擇是否繼續留壽住世，因此有留多壽行之記載。然經典中有載錄阿羅漢留多壽行之經文，其文獻並不多，所以對此議題作進一步研究之者鮮少。在小川宏「留壽行論考」中，是以《俱舍論》為主來推敲留多壽行是從何時起源與開展，並加以探討其中的思想背景¹。另外，草間法照「釋尊の死と捨多壽行」，則是依世尊最後所示現之涅槃，論究部派佛教對生死觀之演變²。還有，將留多壽行附屬為副題而述說有：釋開進的「初探生命之原理—命根」³，此篇最主要是以命根來探討吾人的命、身心乃至與業之關係。此外，郭朝順之「《大般涅槃經》中的生死學：一個佛教文化哲學觀點的解讀」⁴，則是從涅槃與死亡中談論有關世尊捨命住壽之事。因此，歸納經典的文獻及前者所研究成果當中，有關聖者之留多壽行或捨多壽行，似乎不離命根與死亡等的問題意識。

（二）研究動機與目的

阿羅漢除了能自在生死之外亦可延長其壽命，故命終之時可轉換富與壽來選擇繼續住世，因此令筆者欲進一步瞭解阿羅漢之留多壽行為何？所以本論文首先論究阿羅漢之留多壽行及捨多壽行的理由與條件。其次，阿羅漢為何要互轉富與壽？目的以及應具備之條件為何？又世尊之捨命住壽因緣，與阿羅漢之留多壽行是否有所不同？最後，進一步釐清《發智論》、《大毘婆沙論》、《俱舍論》中對阿羅漢留多壽行之問題，是如何解說以及開展？又阿羅漢留多壽行的問題，被分別編於「業品」或「分別根品」之中，其意義是為何？是否受到大乘思想之影響？因此阿羅漢之留多壽行的成立因緣及其發展，是相當值得進一步去研究。以上諸多問題為本論文欲探討目的之所在，並運用現有之資料作融合及加以說明，冀求能窺見留多壽行與捨多壽行等之問題。

二、阿羅漢之留多壽行

（一）留壽的因緣

於諸經論之記載中，與佛陀同時住世教化有情的阿羅漢，即使已達到內證，斷一切煩惱而不受後有，仍行於世間住於世間，行住坐臥則與一般人無異，但別於凡夫的事是壽命即將盡時，可以選擇繼續住世或入涅槃。然而是何等理由令阿羅漢選擇繼續住世？另外應具備如何之條件才能延長其壽命？

於原始佛教之文獻中，並無明確記載關於阿羅漢留多壽行之問題，故不被重

¹ 小川宏，〈留壽行論考〉，pp.52-53。《印度學佛教學》No.69，1986年。

² 草間法照，〈世尊の死と捨多壽行〉，pp.242-247。《印度學佛教學》No.57，1980年。

³ 釋開進，〈初探生命之原理—命根〉，《第十一屆佛學論文聯合發表會論文集》（第五場A2），pp.1-12。臺北：法鼓山中華佛學研究所，2000年。

⁴ 郭朝順，〈《大般涅槃經》中的生死學：一個佛教文化哲學觀點的解讀〉，pp.153-187。《正觀雜誌》（第52期）。南投：正觀雜誌社，1997年。

視的，雖然在《長阿含·遊行經》中有記載著世尊捨命住壽之過程，但無詳細說明捨命住壽之因緣與條件，所以直到《發智論》⁵、《大毘婆沙論》⁶、《俱舍論》⁷等論典中，才將此議題加以擴大說明，尤其是《大毘婆沙論》卷 126 中，特別對阿羅漢之留多壽行與世尊的捨命住壽，進一步加以分析及說明原因：

云何苾芻留多壽行？乃至廣說。問：何故作此論。答：為欲分別契經義故。如契經說：時薄伽梵留多命行、捨多壽行；又欲分別毘奈耶義故。如毘奈耶說：大生主為首，五百苾芻尼留多命行捨多壽行。經毘奈耶雖有是說，而未分別留捨因緣⁸。

依文中所言之「契經」與「毘奈耶」，所指之經典並不明確，但由經文內容可追溯到《遊行經》所載：「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。……佛即於遮婆羅塔，定意三昧，捨命住壽⁹。」及《根本說一切有部毘奈耶雜事》所載：「爾時，大世主復白言：『世尊，我今意欲疾入涅槃』。……是時五百苾芻尼，又白言世尊：『我等意欲疾入涅槃¹⁰。』」從兩筆史料中所引之經證，可推斷《大毘婆沙論》所指的「契經」應該是指《遊行經》等經；其「毘奈耶」是《根本說一切有部毘奈耶雜事》等中之大世主。

無論世尊或阿羅漢等聖者，依經典所言則充分地表現，對生命之捨留皆能自在，但因經與律中對留捨壽的因緣與條件並無論及，《大毘婆沙論》才會對此問題再加以擴大與說明。

阿羅漢是斷煩惱而解脫之聖者，能對生死自在並可選擇留壽或捨壽，這是唯有聖者方能達到的境界，非一般人能為之。若是如此，阿羅漢之壽命是否就可以無窮盡的延伸？其實不然，阿羅漢亦有命終之時。有的聖者會抉擇直入涅槃，亦有繼續住世之情形。因此當阿羅漢的壽命即將盡時，是什麼因緣能令聖者選擇留壽而不急入涅槃？應具備之條件又為何？據《大毘婆沙論》卷 126 所云：

問：彼有何緣留多壽行？答：留多壽行。略有二緣：謂為饒益他及住持佛法¹¹。

⁵ 《阿毘達磨發智論》卷 12，T26，no. 1544，p. 981，a12-22。

⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，T27，no. 1545，p. 656，a8-p. 658，a2。

⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷 3，T29，no. 1558，p. 15，b9-c29。

⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，T27，no. 1545，p. 656，a8-10。

⁹ 《長阿含·遊行經》卷 2，T01，no. 1，p. 15，c16-20；《大般涅槃經》卷 1：「于時，魔王如是三請，如來即便答言：『善哉！我於往昔，在尼連禪河側，已自許汝，以四部眾未具足故，所以至今；今已具足，却後三月當般涅槃。』……爾時，世尊即便捨壽，而以神力住命三月。」，T01，no. 7，p. 191，c3-8。

¹⁰ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 10，T24，no. 1451，p. 248，b17-22；《佛說大愛道般泥洹經》卷 1：「是時，摩訶卑耶和題俱曇彌，自意覺念言：『我不忍見佛般泥洹，并阿難、舍利弗、目犍連是賢者輩，我先捨壽命行取泥洹去。』」T02，no. 144，p. 867，a29-b3。（經文中所言之大生主、大世主、大愛道、摩訶卑耶和題俱曇彌等名皆同為一人，此人乃是佛陀之姨母。）

¹¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，T27，no. 1545，p. 656，a22-24。

阿羅漢選擇留壽的重要理由有兩種，即是饒益他與住持佛法。所謂「饒益他」，是為了教導弟子修諸觀行，以方便教授道或非道，此以度化眾生之立場而留多壽行。另外「住持佛法」，則是為營佛像、僧房等事，或者當代之國王、大臣、長者等欲滅佛法，聖者故而選擇住世來護持佛法。以上二種之因緣，皆是從住持正法的護教精神成為留壽之理由。如同佛陀入滅後，諸多阿羅漢亦隨世尊入涅槃，但大迦葉欲令正法久住，勸請阿羅漢宜作眾生利益事勿取泥洹¹²；或者像賓頭盧大阿羅漢，因大顯神通而被罰留壽來護持正法¹³。由此可見，阿羅漢選擇留壽並非是對生命的愛著而住世，反而是重大任務尚未完成而延長其壽命，如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 40 所載：

我已結集牟尼教，為令正法得增長，久住利益於世間，饒益眾生離諸惑，無羞恥者已折伏，有慚愧者皆攝受，所作利益事已周，今我宜應趣圓寂¹⁴。

在《大毘婆沙論》中清楚記載關於阿羅漢留壽之因緣與目的。因此，無論是從饒益他人或住持佛法來看，都是屬於自利利他之正行。所以阿羅漢待所作皆辦，責任已了則就入涅槃。

（二）留多壽行之條件

阿羅漢選擇繼續住世，雖是為了護持正法或饒益眾生之目的而留壽，但是只須以上的兩種因緣，就可任意留壽而住於世間？其實不然，依《大毘婆沙論》卷 126 之記載，當阿羅漢欲留多壽行的同時，另外亦要具備以下之條件：

云何苾芻留多壽行？答：謂阿羅漢成就神通得心自在。若於僧眾若別人所，以衣以鉢，或以隨一沙門命緣眾具布施，施已發願即入邊際第四靜慮，從定起已心念口言：「諸我能感富異熟業，願此轉招壽異熟果。」時，彼能招富異熟業，則轉能招壽異熟果¹⁵。

阿羅漢留多壽行除了要二種住世因緣之外，尚須具足《大毘婆沙論》所言之條件，方可成就留多壽行。然而阿羅漢選擇留壽為何還要具備諸多的條件？其特勝之處與理由是為何？依《國譯一切經》之解說，阿羅漢要有七種勝才能留多壽行¹⁶。另此於《俱舍論》¹⁷亦有涉及此議題，其內容與《大毘婆沙論》一致，但是

¹² 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 39，T24, no. 1451, p. 402, c5-p. 403, c20。

¹³ 《雜阿含經》卷 23：「時，諸比丘各乘空而往彼，我爾時以神力合大山，往彼受請。時，世尊責我：『汝那得現神足如是？我今罰汝，常在於世，不得取涅槃，護持我正法，勿令滅也。』」T02, no. 99, p. 170, a3-7。

¹⁴ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 40，T24, no. 1451, p. 408, c9-12。

¹⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，T27, no. 1545, p. 656, a17-22。

¹⁶ 《國譯一切經》（毘曇部 13，註腳四）：「能成就留多壽行之者，有七種的資格與行為是超越於普通人，其七種勝為：1.人勝：已證得阿羅漢之聖者，乃人中最殊勝；2.解脫勝：必須要成就神通力；

在《俱舍論記》中有對此進一步述說其特勝：

云何苾芻留多壽行？答：文有六。一、人勝：謂阿羅漢，即聲聞極果，簡異學人；二、解脫勝：成就神通顯俱解脫，簡慧解脫；三、修習勝：得心自在，顯不動性，簡時解脫；四、福田勝：若於僧眾，若於別人。僧眾謂四人已上，別人謂初從慈定、無想定、滅盡定、見道、修道、起者，以諸活命緣衣鉢、針筒等物，隨分布施。布施謂正行施業，簡異劣田；五、依止勝：施已發願，或願得自在入邊際定、或願此招異熟果，即入第四邊際靜慮。諸定上品名邊際，止·觀均等中，此勢用最勝故入此定，簡異餘定及不發願；六、轉業勝：從定起已心念口言：「諸我感富異熟業，願皆轉招壽異熟果。」恐不能感故出定已，復審定之。作是願已，時彼能招富異熟業，則皆轉招壽異熟果，簡不轉業¹⁸。

在《俱舍論記》中，對阿羅漢能留多壽行之條件分為六種特勝，其主要是簡別餘者而顯阿羅漢之殊勝功德，此六種的特勝如下：

- 1.人勝：阿羅漢乃聲聞中最高境界之聖者，此簡別於異學人。阿羅漢是已通達佛教之真理，已無迷惑可斷、無有學可學，故勝於有學之者。
- 2.解脫勝：成就神通力顯明俱解脫之者，此簡別於慧解脫者。俱解脫之阿羅漢，是已斷煩惱障與解脫障之聖者。是先藉著慧力來解脫煩惱障，次得滅盡定後而消除解脫障；然慧解脫阿羅漢，唯能藉由慧力於煩惱障而得解脫¹⁹。煩惱障是指妨礙趨向聖道，而使無法證得涅槃之惑障。解脫障是阻礙聖者進入滅盡定，令使不得俱解脫，亦可稱之為定障。簡言之，俱解脫阿羅漢已斷此二障，故可勝於慧解脫阿羅漢。
- 3.修習勝：得心自在，顯明不動性，此簡別於時解脫者。二種阿羅漢中，不時解脫阿羅漢是具足願智之者，此阿羅漢成就神通，則得心自在，並能隨自己欲瞭解之事情，發起正願後而入邊際第四靜慮，從定起已能如願了知。然而時解脫阿羅漢於定不自在，故不能如願皆知，因此與不時解脫阿羅漢有別²⁰。
- 4.福田勝：若於僧眾（四人以上）、別人（是指初從慈定、無想定、滅盡定、見道、修道、起者），以衣鉢、針筒等物隨意布施，此布施為正行施業，簡別於異劣田。為何施衣鉢、針筒等物可得殊勝的福田？此諸物對修道行者而言，皆屬於生活中所必須之物，亦是維持生命之資具。或許於當時物資貧乏故所得不易，故佛陀極

3.心自在勝：出定、入定可得心自在；4.福田勝：所布施給予對方的財物，其福田勝過其它僧眾的布施；5.施物勝：所施的壽命之資具，是所有施物中最勝；6.依止勝：依止於第四邊際定，是諸定中最上品定；7.轉業勝：必須以定力與願力，才能感召富異熟業而轉為壽異熟果。」p.216-217。

¹⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷3，T29, no. 1558, p. 15, b11-23。

¹⁸ 《俱舍論記》卷3，T41, no. 1821, p. 61, b8-24。

¹⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷25：「何等名俱及慧解脫？頌曰：『俱由得滅定，餘名慧解脫』論曰：『諸阿羅漢得滅定者，名俱解脫，由慧、定力解脫煩惱、解脫障故。所餘未得滅盡定者，名慧解脫，由慧力於煩惱障得解脫故。』」T29, no. 1558, p. 131, c8-14。

²⁰ 釋悟殷，《部派佛教》（中編），p.321。法界出版社，2010年。

讚歎布施者之護持，善巧宣說布施之利益²¹，所以在如是因如是果之下，故可感招得長壽的因緣。

5.依止勝：施已發願：「或願得自在入邊際定、或願此招異熟果。」即入第四邊際靜慮，此境界為諸定中之上品，簡別異餘定及不發願。此勝除了須依止定力以外，其願力更是不可缺之。阿羅漢成就神通故得心自在，其主要是「隨欲知義」。然阿羅漢是已解脫的聖者，是什麼重大之因緣令聖者入邊際第四靜慮？據《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 178：

問：願智云何？答：如阿羅漢成就神通得心自在，隨欲知義發正願已，便入邊際第四靜慮。從定起已，如願皆知，隨欲知義者。問：何故阿羅漢欲知義耶？答：三因緣故。一、為饒益弟子故；二、為住持佛法故；三、為知世間安不安故²²。

阿羅漢入邊際第四靜慮之目的，仍是以護教與利益眾生為先，其所依止之特勝是定力與願力，故此特勝是簡別於異餘定及不發願。阿羅漢選擇留多壽行，除了須具足以上五種資格之外，最後應造作之行為，即是「由富轉壽」。

6.轉業勝：從定起後心念口言：「諸我能感富異熟業，願皆轉招壽異熟果。」恐怕尚不能感招故而出定再加以審察，作如此之發願與審定之後，則能招富異熟業轉招壽異熟果，故簡別於不轉業。

然阿羅漢欲留壽住世而有轉業之行為，是如何將富異熟業轉招壽異熟果？其立場為何？此說是否會破壞業因果之理則？其實不然，據《大毘婆沙論》卷 126 所載：

問：理無富異熟果可成壽異熟果，何故乃說富異熟業，則轉能招壽異熟果？答：無轉果體，有轉業力。(1) 謂由布施、邊際定力，轉富異熟業招壽異熟果，俱可轉而彼今時不顧富果，祈壽果故。(2) 有餘師說：有業先感壽異熟果，然有災障，由今布施、邊際定力，彼災障減壽異熟起，雖俱可轉而彼今時不顧富果，祈壽果故。(3) 有作是說：有業先招壽異熟果，然不決定，由今布施、邊際定力，令招壽業決定與果。(4) 復有欲令由施、定故引取宿世殘壽異熟，謂阿羅漢有餘生中殘壽異熟，由今布施、邊際定力，引令現前定力不思議，令久斷還續²³。

從所引之經證中，其內容是以「業力可轉」之立場而言阿羅漢能夠由富轉壽

²¹ 《增壹阿含經》卷 24：「若檀越施主惠施之日，得五事功德。云何為五？一者施命，二者施色，三者施安，四者施力，五者施辯，是謂為五。復次，檀越施主施命之時，欲得長壽；施色之時，欲得端正；施安之時，欲得無病；施力之時，欲令無能勝；施辯之時，欲得無上正真之辯。」T02, no. 125, p. 681, b1-7。

²² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 178，T27, no. 1545, p. 895, a28-b4。

²³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，T27, no. 1545, p. 656, b17-29。

的行為，但是得具有布施之業與定力的特勝才能轉業力。由此可知，布施之業與定力是不可思議的。因此，當阿羅漢自知壽命即將終時，應所作之事又尚未完成，在如此的情況之下，則有可能會將富異熟業轉招壽異熟果，選擇延長壽命來繼續完成未了之事。所以阿羅漢選擇留壽住世之理由為：饒益他人或住持佛法之兩種因緣。另外欲留多壽行之資格有：屬於不時解脫之阿羅漢，且已斷除煩惱、解脫障，同時要成就布施之因，並依定力與願力轉動異熟業，具足諸多條件之下方可留多壽行，並非隨欲留壽就可任意住世。

然而阿羅漢既可留多壽行，相對之亦有捨多壽行，但一般人或許會認為：能留壽住世不是很好嗎？為何要捨壽離世？因此，當阿羅漢選擇捨壽時，其目的與條件又如何？依《大毘婆沙論》卷 126 所載：

問：彼有何緣捨多壽行？答：自利利他俱究竟故。已得盡智故名自利究竟；於利他事，若有堪能此事成已便歸圓寂，若無堪能亦名究竟。有作是說：彼厭自身猶如毒器，故願棄捨²⁴。

阿羅漢捨多壽行的理由，於自利方面：其修行是已達到盡智，證到究竟聖果之位。從利他方面：能作度化眾生之事皆已成辦故入涅槃，就如同大迦葉結集三藏一事²⁵。然有另一種說法是因疾病纏身逼迫其身而捨命，例如《雜阿含經》1265 經中之跋迦梨²⁶，或者目犍連因遭受外道攻擊而捨命等之記載²⁷。由此可見，阿羅漢之捨壽亦要觀察當時之因緣而有所取捨，但只要有以上所言之兩種因緣，就能夠選擇捨壽而離世？其實不然，仍是有條件的限制，據《大毘婆沙論》卷 126 云：

云何苾芻捨多壽行？答：謂阿羅漢成就神通得心自在。如前布施，施已發願即入邊際第四靜慮。從定起已心念口言：「諸我能感壽異熟業。願此轉招富異熟果。」時，彼能招壽異熟業，則轉能招富異熟果²⁸。

阿羅漢捨多壽行之條件與留多壽行為大同小異。然在《俱舍論記》中並無針對此問題作歸納或說明。但可發現，於「轉業勝」之部份，仍可見其差別處：「諸我能感壽異熟業。願此轉招富異熟果。時，彼能招壽異熟業，則轉能招富異熟果。」捨多壽行是將壽異熟業轉招富異熟果，而留多壽行是將富異熟業轉招壽異熟果。因此，依《俱舍論記》對留多壽行所判攝之六種特勝，引用於捨多壽行上，並與前面所論述留多壽行及捨多壽行之因緣，故以表格

²⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，T27, no. 1545, p. 656, c12-16。

²⁵ 請參考註 14。

²⁶ 《雜阿含經》卷 47，T02, no. 99, p. 346, b27-c15。

²⁷ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 18：「是時，目連作如是念：『我以不淨無用之身，親於佛邊而為給侍，奉行教命隨力隨能無有違犯。於佛教主少酬恩惠，誰於德海盡能報謝。我於此身不能荷負，無邊苦器深生厭離，當求寂靜無宜久停，即留命行捨其壽行。』」T24, no. 1451, p. 287, c11-16。

²⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，T27, no. 1545, p. 656, c7-12。

作歸納而列之：

	留多壽行	捨多壽行
二緣	1.饒益他人 2.住持佛法	1.自利利他已究竟 2.因病等逼迫其身
七勝	1.人勝 2.解脫勝 3.修習勝 4.福田勝 5.依止勝 6.轉業勝(富異熟業招壽異熟果)	1.人勝 2.解脫勝 3.修習勝 4.福田勝 5.依止勝 6.轉業勝(壽異熟業招富異熟果)

阿羅漢雖能自在生死，但並非可隨意延長、減少其壽命。從上面所歸納之表格中，得知阿羅漢欲留多壽行或捨多壽行之理由與條件，必須具足二種因緣與七種特勝。所以，阿羅漢自知命即將盡而選擇留壽住世，其主要之目的是有重大任務尚未完成，因此故有留多壽行。

三、世尊之留捨壽

(一) 捨命住壽之理由

在經論中除了有阿羅漢留多壽行的經文以外，亦有佛陀留、捨壽命之記載，此是否與阿羅漢之留多壽行與捨多壽行有相關性？依《長阿含經·遊行經》²⁹、《般涅槃經》³⁰與《大般涅槃經》³¹等，皆有載錄世尊涅槃前捨命住壽的內容。其經文中雖沒有使用「留多壽行」或「捨多壽行」之名詞，也不見擴大的說明，一直到《發智論》、《大毘婆沙論》等論成立以後才有發見。因此，據《大毘婆沙論》所言，即可推定為：世尊之捨命住壽是早於阿羅漢留多壽行，只是世尊與阿羅漢之留與捨命的因緣與條件有所不同，故而分別解說³²。

有關世尊捨命住壽是指即將入涅槃前之事，所以可依《遊行經》、《般涅槃經》與《大般涅槃經》等經來加以探討。從以上三經之內容來看，世尊捨命與住壽之理由的確不是很明顯，但依著論典對阿羅漢留多壽行所判攝之因緣與條件的方向來探討，仍是有線索可尋。因此，筆者試著歸納並加以說明，世尊捨命之理由可能有：

1.因病緣等之逼迫其身：世尊於當時年歲已高達八十，其色身與一般人相同，會有

²⁹《長阿含經》卷 2：「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。……佛即於遮婆羅塔，定意三昧，捨命住壽。」T01, no. 1, p. 15, c16-20。

³⁰《般涅槃經》卷 1：「於三昧中，不住性命，棄餘壽行。」T01, no. 6, p. 180, c6。

³¹《大般涅槃經》卷 1：「爾時，世尊即便捨壽，而以神力住命三月。」T01, no. 7, p. 191, c8。

³²《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126：「為欲分別契經義故，如契經說：『時薄伽梵留多命行、捨多壽行。』……經、毘奈耶雖有是說，而未分別留捨因緣。彼經及毘奈耶，是此論根本。」T27, no. 1545, p. 656, a9-14。

老、病、痛等逼迫，如《遊行經》所載：

佛身疾生，舉體皆痛，佛自念言：「我今疾生，舉身痛甚，而諸弟子悉皆不在，若取涅槃，則非我宜，今當精勤自力以留壽命。」……吾已老矣，年且八十，譬如故車，方便修治得有所至。吾身亦然，以方便力得少留壽，自力精進，忍此苦痛³³。

世尊是具足圓滿之聖者，但色身仍是四大假合，因此當四大不調之時，有病痛是難免之事。然而，世尊身體上的病痛，或許不是世尊欲捨命之重要因緣，但可能也是其中一種因素。

2.自利利他已究竟：世尊於初成正覺時，魔波旬勸請佛陀速疾入滅，但利益眾生之事尚未圓滿，故而言：「此非入滅之時」。然而，魔波旬認為如今時節因緣已至，再度勸請世尊減度，因而捨其命住壽三月³⁴。

世尊捨命的因緣，於早期之經典無有明確記載，但是從這兩筆史料來看，世尊與阿羅漢捨壽之理由相當雷同。因此可推知，當聖者自知所作已辦，或者觀察若留於世間對自己與他人皆無利益時，故於命盡之時則可能選擇入滅。故諸多經典記載著阿羅漢將要入涅槃之時，即道：「生死已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」之話。

然而在魔波旬勸請世尊入滅之時，當下無有直入涅槃之意，反而選擇住壽三個月後才入滅，是如何之理由令世尊再延長三個月的壽命？其目的何在？筆者據《遊行經》及《大般涅槃經》之內容來推測，世尊住壽三個月之緣由，應該是在等待周那作最後之供養³⁵，或者最後說法度須跋陀羅³⁶，以上兩種因緣可能是世尊住壽之理由。由此可見，當世尊即將入涅槃之餘，仍是以利益眾生為首，並示現入滅作為最後之教法，如同《佛垂般涅槃略說教誡經》所云：

汝等比丘，勿懷憂惱。若我住世一劫會亦當滅，會而不離，終不可得。自利利人法皆具足，若我久住更無所益，應可度者，若天上人間皆悉已度，其未度者，皆亦已作得度因緣³⁷。

³³ 《長阿含經》卷 2，T01, no. 1, p. 15, a18-b4。

³⁴ 《長阿含經》卷 2：「佛告波旬：『且止！且止！我自知時。如來今者未取涅槃，須我諸比丘集，又能自調，勇悍無怯，到安隱處，逮得己利，為人導師，演布經教，顯於句義。若有異論，能以正法而降伏之。又以神變，自身作證。如是弟子皆悉未集。又諸比丘尼、優婆塞、優婆夷，普皆如是，亦復未集。今者要當廣於梵行，演布覺意，使諸天人普見神變。』時，魔波旬復白佛言……佛今弟子已集，乃至天人見神變化，今正是時，何不減度？佛言：『止！止！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，當取減度。』……佛即於遮婆羅塔，定意三昧，捨命住壽。」 T01, no. 1, p. 15, c1-20。

³⁵ 《長阿含經》卷 3，T01, no. 1, p. 18, a23-c19。

³⁶ 《大般涅槃經》卷 3：「世尊以淨天耳，……又觀其根，是可度時，即以梵音告阿難言：『汝莫於我最後弟子獨作留礙，聽須跋陀羅前來，我欲見之。』」 T01, no. 7, p. 203, c13-17。

³⁷ 《佛垂般涅槃略說教誡經》卷 1，T12, no. 389, p. 1112, b7-10。

從經文所記載當中，世尊之捨命住壽之因緣，與阿羅漢的留多壽行、捨多壽行之理由相當一致。由此看來，當聖者即將命盡時，無論選擇是留還是捨，其目的皆為了能夠住持佛法，宣揚正法來饒益他人，從他利中完成自利，屆時所作已辦則就入滅。

（二）捨多壽行之差別

聖者修習四神足能得長壽之說，除了經典中有記載之外，且應該為佛教界所共信³⁸。然而又依《遊行經》所言，世尊是已善修習四神足之者，其壽命應該可以超過一劫，為何會選擇八十歲入滅？世尊的壽量究竟是八十歲抑無量無邊？此評論影響部派佛教以及大乘之思想³⁹。

關於世尊捨命住壽之因緣，於早期經典中並無明顯分析與說明，但是經過部派佛教之後，在《大毘婆沙論》和《俱舍論》中可見其思想的發展，並將此與阿羅漢之留多壽行中一並探討⁴⁰。然而世尊為何不多留些壽命，反而選擇八十歲入滅？其理由為何？據《大毘婆沙論》所載：

經說世尊留多命行、捨多壽行其義云何？有作是說：諸佛世尊捨第三分壽；有作是說：諸佛世尊捨第五分壽⁴¹。

對於世尊之捨壽問題有二種不同主張：一、認為世尊之壽命、富貴、種姓、智慧等，是勝於一切眾生，所以世尊之壽命應是一百二十歲，故而捨第三分壽，選擇於八十歲入滅。二、主張世尊之壽命應為百歲，雖與此洲之眾生之壽量相等，但不同的是捨壽行（捨四十或二十歲）與留命行（留三月）⁴²。

然而，當世尊確定捨壽而留命時，為何不多留數月？卻只有留命三個月，其理由又是為何？原因是世尊即將入滅之前，為了最後度化蘇拔陀羅（亦名須跋陀羅）之事⁴³。可見世尊之留命與捨壽，最終之目的還是以利益眾生為首要。世尊既然欲利益眾生，何不多延長八十歲的壽命或者三個月的留命？依《大毘婆沙論》卷 126 所云：

³⁸ 印順導師，《華雨集三》：「四神足是能發神通的定。修四神足而可以長壽，應該是佛教界的共信。所以有「阿羅漢入邊際定延壽」，「入滅盡定能久住世間」的教說；而定力深徹的，確也有延長壽命的事實。」p.107-p.108。正聞出版社，1993 年。

³⁹ 釋悟殷，《部派佛教》（中編）：「大眾部認為世尊選擇八十歲入滅，是佛陀的化身入滅。化身出現於世間，所作已辦當即入滅，故佛壽應是無量無邊，此與主張聖道是常住無為的理性有關；有部則認為世尊入滅是事實，與凡夫一樣有生老病死，唯一不同是捨壽、留壽行，因此主張佛壽有量，則與主張聖道是有為、生滅有關。以上二種思想，皆影響大乘佛教」p.99-p.101。法界出版社，2010 年。

⁴⁰ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，T27，no. 1545，p. 657，b6-p. 658，a2；《阿毘達磨俱舍論》卷 3，T29，no. 1558，p. 15，c13-29。

⁴¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，T27，no. 1545，p. 657，b6-8。

⁴² 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，T27，no. 1545，p. 657，b8-19。

⁴³ 岩野真雄編輯，《國譯一切經印度撰述部》（毘曇部 13 之註腳二二），p.221。株式會社大東出版社，1932 年。

問：何故世尊留捨爾所命行壽行不增減耶？答：諸佛事業善究竟故。齊爾所時諸佛事業得善究竟故不增減。(1)有說：法爾諸佛世尊唯捨唯留爾所壽命；(2)有說：欲顯諸佛世尊不貪壽命能早棄捨，諸餘有情貪壽命故不能棄捨，勤求圓寂勿有生疑，佛亦如是，故捨壽行，顯異有情化事未終復留三月；(3)有說：欲顯諸佛世尊善住聖種故捨壽行。謂如世尊於有、有具深生喜足於壽亦然；(4)有說：世尊避衰老位故捨壽行，所化有情事未究竟復留三月。……(5)有說：欲顯得定自在故，佛世尊留捨壽命……(6)有說：欲顯諸佛世尊能伏眾魔留捨壽命。謂證無上妙菩提時已伏二魔，謂天、煩惱，今將證入涅槃界時又伏二魔，謂蘊及死。伏蘊魔故捨多壽行，伏死魔故留多命行⁴⁴。

世尊對命行與壽行之所以不增亦不減，其原因是利益眾生之事已達究竟圓滿，所以不須要增加或減少，誠如《佛垂般涅槃略說教誡經》所言：「應可度者，若天上人間皆悉已度；其未度者，皆亦已作得度因緣。」因此，世尊最後以涅槃之示現作為入滅前的教導。另外，筆者將《大毘婆沙論》之六種異說當中，試著歸納其意義：

- 1.法爾如是：留捨命行、壽行並非只有釋迦牟尼佛才有，一切諸佛皆以如此之示現來教化眾生。
- 2.聖與凡之差別：顯諸佛世尊不貪其壽命，故能生死自在；凡夫貪著生命，所以不能棄捨，因而勸誘眾生趨向解說之道，是為了教導眾生故有留捨。
- 3.善住聖種：此顯世尊對於隨得食、衣、住之資具，皆可喜悅而滿足，故能知足少欲，對壽命亦是如此。
- 4.避衰老位：此言世尊為避老位故而捨壽行？但筆者認為：世尊乃通達緣起法之聖者，固然了知色身會有老、病之過程，其死亡更是必然之理則，若言說世尊因避老位而捨壽行，此似乎不太合理。
- 5.得定自在：顯定力之殊勝，世尊是已善修四神足之者，能住一劫或一劫餘，故壽命可隨欲長短。
- 6.降伏四魔：世尊是圓滿之者，對生命已不生起愛著之心，況且在證菩提與入滅之時，已各別降伏四魔，因此捨、留壽是一種示現。

從以上諸多經論對聖者留多壽行、捨多壽行之解說，更加明白世尊或阿羅漢在命盡之時，對壽命之留捨的行為皆有其意義。聖者既然可以選擇延長壽命或直入涅槃，故可安然地面對生死，然而對一般的凡夫而言呢？當面對死亡之時，則會有不同之表現⁴⁵。由此可見，能夠留壽或捨命自在之者，得具有深厚修行的功夫

⁴⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，T27，no. 1545，p. 657，b19-c10。(1-6 之編號為筆者所附加)

⁴⁵ 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》：「依據庫布勒·羅斯針對末期患者的精神狀態，對於「死亡的階段」，大致上會經過五個：(1)否認及孤離(2)憤怒(3)討價還價(4)消沉抑鬱(5)接受。……筆者(傅偉勳)對於庫布勒·羅斯針所說的第五種「接受」再加以補充，認為在接受的過程中，至少可分為四類：(1)不接受的被迫接受(2)莫名所以、無可奈何的被動接受(3)自然

以外，另且加上諸多之福德因緣的推動，有種種之勝緣為後盾，方能成就所謂留多壽行、捨多壽行。

四、留多壽行之開展

（一）壽與命之異

一般人的用語或概念會將壽與命劃上等同，並且認為二者意義為一致，但是壽與命之涵義真的是相同？若是如此，玄奘大師為何在《大毘婆沙論》中將世尊捨命住壽譯為「留多命行」與「捨多壽行」⁴⁶？倘若無有差別則應該合為一說，所以依玄奘大師所譯而推論，彼此之間或許是有差別的。

從這發展的過程中，除了思想逐漸演變以外，僅僅在字面上亦可得知留、捨與壽、命之間已微有不同。因此，在經藏與論典中對壽命之意義認為是一還是異？演變之過程又是如何？據《遊行經》中，所譯出之經文有三種不同之展現，故取其內容加以探討：

《長阿含經·遊行經》	
1.留壽命	我今疾生，舉身痛甚，而諸弟子悉皆不在，若取涅槃，則非我宜，今當精勤自力以留壽命 ⁴⁷ 。
2.捨命住壽	魔去未久，佛即於遮婆羅塔，定意三昧，捨命住壽 ⁴⁸ 。
3.捨壽	吾年老矣，餘命無幾；所作已辦，今當捨壽 ⁴⁹ 。

在《遊行經》中對壽與命之運用：第一「留壽命」是將壽與命相互使用；第二「捨命住壽」則是將彼此作分別；然第三「捨壽」似乎又與第二「捨命」互用。因此，經過分析之後，《遊行經》對壽與命之說是無有差別。然而《大般涅槃經》又為何？其實也是彼此互用故無差別⁵⁰。所以，經過以上比較與剖析後，能推定早期之經典對壽命之用法與意義皆視為相同。因此，依《遊行經》、《大般涅槃經》與《大毘婆沙論》對壽命之使用作比較與分析，如所列出之表格：

	留	捨
《遊行經》	住壽（或留壽）	捨命（或捨壽）
《大般涅槃經》	住命（或住壽）	捨壽

而然、平安自在的接受（4）基於宗教性或高度精神信念的正面接受。」p.51-55。正中書局，1993年。

⁴⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126：「經說世尊留多命行、捨多壽行其義云何？…」T27, no. 1545, p. 657, b6。

⁴⁷ 《長阿含經》卷 2，T01, no. 1, p. 15, a18-20。

⁴⁸ 《長阿含經》卷 2，T01, no. 1, p. 15, c19-20。

⁴⁹ 《長阿含經》卷 3，T01, no. 1, p. 17, a2-3。

⁵⁰ 《大般涅槃經》卷 1：「……我於往昔曾聞，世尊為四部眾，而說法言，四神足人，則能住壽，滿足一劫若減一劫，況復如來，無量神力自在之王！今更不能住壽一劫若減一劫，而便捨壽，住命三月。」T01, no. 7, p. 192, b21-25。

《大毘婆沙論》	留多命行	捨多壽行
---------	------	------

在《大毘婆沙論》中，玄奘大師將此譯為留多壽行與捨多命行，其論典也作分別以及進一步論究。由此可見，壽與命彼此或許有所差別的。然而，此二者之間是如何的不同？因此，先依「壽與命」在梵文、巴利文中的定義來加以考證：

	壽	命
梵語	āyus，即是生命、壽命 ⁵¹	jīvita，即謂活著、使生存 ⁵²
巴利文	āyu，即是壽、壽命 ⁵³	jīvita，即謂生命、命、壽命、活命 ⁵⁴

從語言的定義相互比較之下，壽和命之解說是有所不同。如「命」之梵語或巴利文皆解釋為：活著、使生存、活命等之意。依照如此定義而言，即是說：令吾人生命能續能持而存在於器世間，方可稱為命。因此，諸多論典依此定義而立「命根」之說⁵⁵。相反之，當命已斷時則謂壽盡、命終或者死亡，如同《發智論》所云：

云何死？答：彼彼有情，從彼彼有情眾同分，移、轉、壞、沒，捨壽、暖、命根，滅棄諸蘊，身殞喪，是謂死。⁵⁶

由此可見，壽是附於命上而言之，因此可理解《遊行經》與《大般涅槃經》等經中為何將壽與命彼此互用之理由。另外在《大毘婆沙論》卷 126 中，有進一步探討壽與命之差別：

問：命行、壽行有何差別？(1) 有說：無別。如《品類足》說：「云何命根？謂三界壽」；(2) 有說：此二亦有差別，謂名即差別。名為命行名壽行故；(3) 有說：由此故活名命行，由此故死名壽行；(4) 有說：所留名命行，所捨名壽行；(5) 有說：可生法名命行，不可生法名壽行；(6) 有說：暫時住名命行，一期住名壽行；(7) 有說：同分名命行，彼同分名壽行；(8) 有說：修果名命行，業果名壽行；(9) 有說：無漏業果名命行，有漏業果名壽行；(10) 有說：明果名命行，無明果名壽行；(11) 有說：新業果名

⁵¹ 林光明、林怡馨，《梵漢大辭典》(上)，p.230。嘉豐出版社，2005 年。

⁵² 林光明、林怡馨，《梵漢大辭典》(上)，p.534。嘉豐出版社，2005 年。

⁵³ 水野弘元，《巴利語辭典》，p.534。春秋社，1999 年。

⁵⁴ 水野弘元，《巴利語辭典》，p.112。春秋社，1999 年。

⁵⁵ 《眾事分阿毘曇論》卷 1：「云何命根？謂三界壽。」T26, no. 1541, p. 628, c19；《阿毘達磨法蘊足論》卷 10：「云何命根？謂彼彼有情，在彼彼有情聚中，不移、不轉、不破、不沒、不失、不退，壽住存活，護隨護，轉隨轉。是命、是命根，是名命根。」T26, no. 1537, p. 499, a29-b2；《鞞婆沙論》卷 4：「云何命根？答曰：三界壽也。」T28, no. 1547, p. 443, a29；《阿毘達磨俱舍論》卷 5：「云何命根？謂三界壽。」T29, no. 1558, p. 26, a25-26。

⁵⁶ 《阿毘達磨發智論》卷 2，T26, no. 1544, p. 926, b10-12。

命行，故業果名壽行；(12) 有說：與果業果名命行，不與果業果名壽行；
(13) 有說：近業果名命行，遠業果名壽行；(14) 尊者妙音作如是說：「順
現受業果名命行，順次生受、順後次受、順不定受業果名壽行」⁵⁷。

在《大毘婆沙論》中，除了將命與壽之間作十四種差別說以外，其解說之部分更為縝密，令人可惜的是不再作詳說與論究，然又加上筆者所知有限，無法將十四種之說法逐一解釋，故以下略取幾點來述說：

第一說為是普遍性的說法，諸多論典對壽命之定義為「三界壽」⁵⁸。第二則是名稱上的不同，其定義則是相同。然依第三種說法：「命行是活命之意，壽行則稱為死命」，此如前面所探討命與壽之定義相似。因此，從語言的探究或經文引證之下，故可推定命與壽是有所差別的。而第七至第十四說則是著重於「業」之思想，由此可知，《大毘婆沙論》認為壽、命與業有著密切之關係，故可理解《發智論》與此論為何將阿羅漢留多壽行編於「業蘊」中來論究。

有關命與壽之差別，除了《大毘婆沙論》有加以論究以外，另於《俱舍論》⁵⁹以及《順正理論》⁶⁰亦有涉及命與壽之差別說，但與《大毘婆沙論》相較之下則明顯少了許多。

(二) 留多壽行之判攝

壽與命之關係在早期認為是同義，但是在論典中則為分別說，故彼此之差異性頗為甚大。然而在演變之過程中，是否間接影響《發智論》與《俱舍論》對阿羅漢留多壽行之判攝？其理由是為何？因此可從對命根是否為異熟？或有無實體之主張見其端倪。

《大毘婆沙論》是釋《發智論》之論書，此二論是屬於說一切有部之產物，其「業力說」的思想是主要特色之一。尤其《大毘婆沙論》探討阿羅漢之留多壽行的問題，是以「轉業、異熟、業果」等為核心思想，並認為阿羅漢於命終之時，可依定力與願力來感富異熟業轉招壽異熟果，故主張阿羅漢所留壽之「命」，是依著善業所感的異熟報體，因此認為「命是異熟」，依此主張來建立及奠定自宗之思想——「業力說」，故可推究《發智論》與《大毘婆沙論》將阿羅漢之留多壽行歸納於「業蘊」⁶¹之理由。另一方面，《俱舍論》亦是有部之論，但是與業有關係之

⁵⁷ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，T27, no. 1545, p. 657, c10-25。(1-14 之編號為筆者所加)

⁵⁸ 請參考註 55。

⁵⁹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 3：「命、壽何別？(1) 有言：無別。如本論言：『云何命根？謂三界壽。』；(2) 有餘師說：先世業果名為壽行，現在業果名為命行；(3) 有說：由此眾同分住名為壽行，由此暫住名為命行。」T29, no. 1558, p. 15, c13-17。(引文中之編號為筆者所加)

⁶⁰ 《阿毘達磨順正理論》卷 13：「命行、壽行，有何差別？(1) 若生法壽，名為命行。不生法壽，說為壽行(2) 有作是言：非所棄捨，名為命行。是所棄捨，名為壽行(3) 復有說言：若神足果，名為命行。若先業果，名為壽行。(4) 復有說者：若明增上生，名為命行。無明增上生，名為壽行。(5) 或有說者：唯離貪者相續所得，名為命行。亦有貪者相續所得，名為壽行。是為命行、壽行差別。」T29, no. 1562, p. 405, b22-29。(引文中之編號為筆者所加)

⁶¹ 《阿毘達磨發智論》卷 12，T26, no. 1544, p. 981, a12-22；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126，T27, no. 1545, p. 656, a8-p. 658, a2。

「分別業品」，卻無涉及阿羅漢之留多壽行，反而附於「分別根品」中作進一步之探究⁶²。

《俱舍論》為四至五世紀的產物，較於《發智論》、《大毘婆沙論》晚成立許多。其作者為世親菩薩所造，論主卻以經部之思想反有部的立場，認為「命根非異熟」，故對此有所問難以及反駁，依《俱舍論》所載：

論曰：唯一命根定是異熟。若如是者，諸阿羅漢留多壽行，此即命根。如是命根誰之異熟？」……尊者妙音作如是說：「彼起第四邊際定力，引色界大種令身中現前，而彼大種或順壽行，或違壽行，由此因緣，或留壽行，或捨壽行。應如是說：彼阿羅漢，由此自在三摩地力，轉去曾得宿業所生諸根大種住時勢分，引取未曾定力所起諸根大種住時勢分，故此命根非是異熟，所餘一切皆是異熟⁶³。

論主（世親）對於有部所主張之「命是異熟」以及尊者妙音所言有不同見地，認為阿羅漢聖者之留多壽行，是由自在三摩地力而留壽住世，所延長之命根並非異熟果，其餘一切之命根皆是異熟⁶⁴。另外，關於命根有無實體之說？彼此之間的看法又是為何？據《俱舍論》卷 5 所載：

命根者何？頌曰：「命根體即壽，能持煖及識。」論曰：「命體即壽。」故對法言：「云何命根？謂三界壽。」此復未了，何法名壽？謂有別法，能持煖識，說名為壽。故世尊言：「壽煖及與識，三法捨身時，所捨身僵仆，如木無思覺。」故有別法。能持煖識相續住因說名為壽⁶⁵。

有部主張命根為實體之理由：認為命根就是三界的壽，別有一法能維持煖（溫度）、識作為住持相續之因，此法則稱之為壽，且認為此三法壽、煖、識如鼎三足而互為持續轉起。然而，經部否定有部之說法，認為命根無實體，故依《俱舍論》卷 5 云：

謂三界業所引同分住時勢分，說為壽體。由三界業所引，同分住時勢分相續，決定隨應住時，爾所時住，故此勢分，說為壽體。如穀種等所引，乃至熟時勢分；又如放箭所引，乃至住時勢分⁶⁶。

經部認為壽體是由三界業力所引，令使眾同分住時的勢用而得以相續，並決定隨從所應住持時分。於此住持時分，為眾同分之勢用，假名為壽體。譬如穀種

⁶² 請參考註 3。

⁶³ 《阿毘達磨俱舍論》卷 3，T29, no. 1558, p. 15, b9-c1。

⁶⁴ 張西鎮譯，《俱舍論白話譯解》（一），p.362。財團法人淨心文教基金會，2010 年。

⁶⁵ 《阿毘達磨俱舍論》卷 5，T29, no. 1558, p. 26, a22-b1。

⁶⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷 5，T29, no. 1558, p. 26, b15-20。

等所引，從春至夏乃至秋熟時之勢用，其不斷的勢用而假說為功能；又如放箭所引，乃至此箭住時的勢用，未墮落地前之其作用力而假說為行。因此，經部主張命根是三界業所引同分住時的作用力，假名為壽體⁶⁷。

《發智論》與《俱舍論》對命根是否為異熟或有無實體之說，各別秉持其主張。有部認為命根為異熟與實體；經部則主張命根非異熟與無實體，乃為住時的勢用。然而有部與經部之主張有所不同，是否影響《俱舍論》對阿羅漢留多壽行而編於「分別根品」當中之理由？其實不盡然。依《俱舍論》所言：根具有最勝、自在、光顯三種增上之義⁶⁸。根之三種增上義，在《俱舍論記》中有二種說法：第一、認為前二者之最勝、自在，是具有強大的勢用。光顯則是為照明，使相更為明顯；第二、則是以體與用為勝而作其定義⁶⁹。然命根之增上義又為何？命根能令眾同分延續與恆持之二種增上作用⁷⁰。因此從《俱舍論》與光記所言可得知，此時期已漸有「體相用」之思想。依此可推敲，《俱舍論》為何不將阿羅漢留多壽行編於「分別業品」，反而是歸納於「分別根品」當中來論究。

五、結論

從世尊捨命住壽與阿羅漢的留多壽行之記載中，可得知聖者於命盡之時欲選擇留多壽行，是必須要具有資格與條件，除了要饒益他人與護持佛法的二種住世因緣之外，也要成就諸多的特勝方能延長其壽命。然阿羅漢為何要互轉富與壽？阿羅漢並非可任意延長壽命，還是得觀當世之時節因緣，且要具有布施之業與定力的特勝才能轉業力，具足種種條件方可成就留多壽行。

然而世尊捨命住壽亦是如此，選擇住壽三個月之理由，應該是在等待周那作最後的供養，或者最後說法度須跋陀羅。雖只有約百天，依舊不減利益眾生之本懷，並且以入滅之示現作為最後的教法。由此可知，聖者之所以延長其壽命，最終目的仍以利益眾生為先。

另外，論中對阿羅漢之留多壽行所判攝不同，其原由是《發智論》、《大毘婆沙論》是著重「業力」而論阿羅漢之留多壽行；《俱舍論》則是以命根之體與作用力來論究此議題。因此，從此三論中可發現，其主張與思想漸有不同，故各別附屬於「業蘊」及「分別根品」當中。

⁶⁷ 張西鎮譯，《俱舍論白話譯解》（一），p.565。財團法人文教基金會，2010年。

⁶⁸ 《阿毘達磨俱舍論》卷3：「……即於此中，根是何義？最勝、自在、光顯名根。由此總成根增上義。」T29, no. 1558, p. 13, b11-13。

⁶⁹ 《俱舍論記》卷3：「……前是最勝、自在，即是有大勢用；後是照明，即是相極明顯。……由此最勝等，總成根增上義。又解：根體勝故，名為最勝；根用勝故，名為自在；體用勝故，名為光顯。」，T41, no. 1821, p. 56, a27-b10。

⁷⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷3：「命根二者：調於眾同分能續及能持。」T29, no. 1558, p. 13, c1-2。

參考文獻

1.原典文獻

- 《大般涅槃經》。T01, no. 7。
《佛垂般涅槃略說教誡經》。T12, no. 389。
《佛說大愛道般泥洹經》。T02, no. 144。
《長阿含・遊行經》。T01, no. 1。
《阿毘達磨品類足論》。T26, no. 1542。
《阿毘達磨發智論》。T26, no. 1544。
《阿毘達磨大毘婆沙論》。T27, no. 1545。
《阿毘達磨俱舍論》。T29, no. 1558。
《般泥洹經》。T01, no. 6。
《俱舍論記》。T41, no. 1821。
《根本說一切有部毘奈耶雜事》。T24, no. 1451。
《眾事分阿毘曇論》。T26, no. 1541。
《增壹阿含經》。T02, no. 125。
《鞞婆沙論》。T28, no. 1547。
《雜阿含經》。T02, no. 99。

岩野真雄編輯，《國譯一切經印度撰述部》。株式會社大東出版社，1932 年。

2.中日文專書、論文、工具書等

- 小川宏（1986）。〈留壽行論考〉。《印度學佛教學》No.69。pp.50-53。
水野弘元（1999）。《パ－リ語辞典》。春秋社。
印順法師（1993）。《華雨集》（第三冊）。臺北：正聞出版社。
林光明、林怡馨（2005）。《梵漢大辭典》。臺北：嘉豐出版社。
草間法照（1980）。〈釋尊の死と捨多壽行〉。《印度學佛教學》No.57。pp.242-247。
張西鎮譯（2010）。《阿毘達磨俱舍論白話譯解》（一）。高雄：財團法人淨心文教基金會。
郭朝順（1997）。〈《大般涅槃經》中的生死學：一個佛教文化哲學觀點的解讀〉。《正觀雜誌》（第 52 期）。南投：正觀雜誌社。pp.153-187。
傅偉勳（1993）。《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》。臺北：正中書局。
釋開進（2000）。〈初探生命之原理—命根〉。《第十一屆佛學論文聯合發表會論文集》（第五場 A2）。臺北：法鼓山中華佛學研究所。pp.1-12。
釋悟殷（2010）。《部派佛教》（中編）修證篇。臺北：法界出版社。