

## 佛教經典的胚胎生命觀

鄭志明

輔仁大學宗教學系教授

**提要：**在印度有部佛為阿難講授的入胎經，在漢傳佛教主要有三個譯本，一是西晉·月氏國竺法護譯《佛說胞胎經》。二為唐代菩提流支譯《佛為阿難說處胎會》，收錄在《大寶積經》卷五十五。三為唐代義淨譯《佛說入胎藏會》，收錄在《大寶積經》卷五十六與五十七，又收入在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷十一與十二。前二部根據的是同一個原本，以唐代的譯本較為通暢，第三部與前二部的原本是不同，僅中間部分是重疊的，卷前多了佛陀與阿難談天堂地獄諸事，卷後多了修行觀法以及經讚。藏傳佛教有《佛為阿難所說入胎經》的譯本，在內容上也與前二部大致相同。本文主要是以《佛為阿難說處胎會》為依據，參酌《佛說胞胎經》，再以《佛說入胎藏會》作為補充，說明佛教的因緣果報思想不是一種宿命觀，而是著重在還觀自性的精進修行，也可以說是一種優生學或全生教育，教導父母在未懷孕之前，要不斷注入慈悲、智慧等因緣，提昇自己的心靈品質與身體健康，來招感相應的生命入胎，也可算是一種胎前教育。佛教對胚胎生命的重視，不只是來自於宗教性的信仰理念與終極關懷，也有著類似科學的存有觀察，重視在受胎刹那的神識教育，要求在入胎、住胎與出胎時都能不失正念，清楚明白成就人身的修行目的。

**關鍵詞：**佛教生死學 胚胎生命觀 入胎經 生有 中有

### 一、前言

佛教是極為重視生死學的宗教，對於人生實相進行深刻的觀察與領悟，以豐富的生存智慧來指引人們徹悟生命的本質。在佛教的義理系統中，將人生命流轉的生老病死與宇宙變遷的成住壞空結合起來，發展出龐大多元的緣起論思想體系，可以說是佛法的中心骨髓，指導人們能從緣生事相的觀察中，體驗到緣起的諸法理性，悟解到諸法的必然秩序，契入諸法空寂證得涅槃解脫<sup>[註 1]</sup>。將人的生命提昇到宇宙萬有的本源之處，在生死相續的因果輪迴中，能經由般若智慧的證悟，體現無生無滅的真如實相。

佛教雖然重視宇宙萬象的生成原理，但是也極為關注人生命的成長歷程，認為人的生命是超越出有形身體的生死現象，還包含著受業力牽引的輪迴神識。佛教將人的生命分成四大

階段，即生有、本有、中有、死有等，所謂「生有」，是指投胎受生的最初一刹那的身心；所謂「本有」，是指出生至瀕死的全過程；所謂「中有」，或譯為「中陰」，是指死後到再生的中間過度階段；所謂「死有」，是指命終時刹那間的身心狀態[註 2]。人們比較執著於本有階段，有著強烈戀生悲死的情節，畏懼死亡的課題，近年來，在人人必死的鐵定事實下，逐漸熱衷於「中有」與「死有」的討論，關懷人們臨終的心理與精神狀況。有關「生有」課題比較不受重視，卻是佛教極為獨特的論點，是值得深入的研究。

在印度有部佛為阿難講授的入胎經，在漢傳佛教主要有三個譯本，一是西晉·月氏國竺法護譯《佛說胞胎經》[註 3]。二為唐代菩提流支譯《佛為阿難說處胎會》，收錄在《大寶積經》卷五十五[註 4]。三為唐代義淨譯《佛說入胎藏會》，收錄在《大寶積經》卷五十六與五十七[註 5]，又收錄在《根本說一切有部昆奈耶雜事》卷十一與十二[註 6]。前二部根據的是同一個原本，以唐代的譯本較為通暢，第三部與前二部的原本是不同，僅中間部分是重疊的，卷前多了佛陀與阿難談天堂地獄諸事，卷後多了修行觀法以及經讚。藏傳佛教有《佛為阿難所說入胎經》的譯本，在內容上也與前二部大致相同。本文主要是以《佛為阿難說處胎會》為依據，參酌《佛說胞胎經》，再以《佛說入胎藏會》作為補充。

已有一些學者注意到佛教的入胎經典，如林崇安在《佛教的生命觀與宇宙論》第一章〈生命的延續與生死〉，引用了大量的經文，僅略作分析，未進行正式性的研究[註 7]。釋昭慧的〈佛法「生命」觀——兼論人類胚胎（胎兒）的地位〉一文，以白話摘要的方式簡單帶過，未作深入性探討[註 8]。耿振華在《西藏生死學的理論與實踐——西藏喪葬習俗研究》第二章〈西藏生死學的內涵〉第二節〈藏醫胚胎學中的生命起始〉中，以表列的方式對比各個經典的說法，作了初步的整理，但未有學理性的分析[註 9]。本文在前人的基礎下，根據經典的敘述，探究佛教「生有」的生命觀，及其在佛教義理系統中的文化內涵。

## 二、入胎的因緣

佛教認為生命在六道中生死輪轉，無有停歇，一方面肯定眾生在生死長流中無止境的因緣生滅，一方面則要眾生體悟與切斷輪迴證得涅槃。這樣的態度不是矛盾的，是一種存有的辯證，不否定靈性的輪迴，卻又強調要從輪迴中超越出來，因為連靈性都是空的，要人覺悟到空的本性。佛教不是在強調靈魂與輪迴的真實存在，而是要人在各種緣起歷程中，領悟到眾緣和合的生滅無常，斷除我執法執，通向於我空法空的境界。輪迴轉世與因果業報只是其理論體系建構的一部分，其最終的目的是要人領悟到唯有空才是人生痛苦的解脫，進入到無餘涅槃的境界，不僅滅除生死的因，也要滅盡生死的果，永遠不再受身[註 10]。

佛教講入胎時，顯示眾生還是掉落在因緣聚會的歷程中，必須再度經歷受身的緣分，這是人類無明的生死因果，是連結著業力而來的報應，是多種因緣具足下相繫而成。父母起愛

染心未必就能入胎受身，受身與不受身，受到父母雙方與中陰身之間的種種因緣，如《佛爲阿難說處胎會》云：

若有眾生欲入胎時，因緣具足便得受身，若不具足則不受身。云何名為緣不具足？所謂父母起愛染心，中陰現前求受生處，然此父母赤白和合，或前或後而不俱時，復於身中各有諸患，若如是者則不入胎。（《大正藏》第十一冊，第三二二頁上）

又云：

云何得入母胎？所謂父母起愛染心，月期調順，中陰現前，無有如上眾多過患，業緣具足，便得入胎。（《大正藏》第十一冊，第三二二頁中）

爲何中陰身要入母胎求受生處呢？佛教雖然認爲人避免不了生老病死苦，但是中陰身還是需要以人的形式來修習佛法以斷除輪迴，所謂「人身難得，佛法難聞」，中陰身不是隨時都能求受生入胎成人，眾生也不是隨時都能聽聞佛法修持解脫，還需要業力的因緣配合，方能相互感招。所謂因緣具足，主要有三項，第一、中陰身與父母要有相感的業力與福報，如果相差太大無法受胎。第二、要配合母親的月期，若時間不對，也無法受胎。第三、父母雙方有不孕的病患，若未完全痊癒，也無法受胎。可以這麼說，入胎是修持佛道的基本因緣，中陰身要成佛還是要先投身於母胎，其條件是要「業緣具足」，方能成胎。

成胎不是來自中陰身的業力，也不是單獨來自父親或母親的業力，是三方業緣的和合，是諸緣齊備際遇而來，在這種和合下，人得以受胎成身，這種新的生命形式具有著轉化業報的可能，能經由精勤修行來證得佛果，如《佛爲阿難說處胎會》云：

如是中陰初受胎時，名歌羅邏。皆依父母不淨及過去業而得受身，如是之業及以父母諸緣之中各不自生，和合力故而便受身。譬如以器盛酪及人繩等即便出蘇，諸緣之中皆不可得，和合力故蘇乃得生，歌羅邏身亦復如是，因緣力故便得受胎。（《大正藏》第十一冊，第三二二頁中）

《佛說胞胎經》對這段文字的翻譯，較為複雜，如云：

神入彼胎則便成藏，其成胎者，父母不淨精亦不離，父母不淨又假依倚，因緣和合而受胞胎，以故非是父母不離父母。譬如阿難，酪瓶如器盛酪以乳著中，因緣盛酪或為生蘇，假使獨爾而不成為蘇，不從酪出蘇亦不離酪，因緣和合乃得為蘇。如是阿難，不從父母不淨成身，亦不離父母成身，因父母為緣而成胞胎。（《大正藏》第十一冊，第八八六頁中）

這兩段譯文可以互為補充，一譯為「因緣和合而受胞胎」，一譯為「和合力故而便受身」，成胎是多種因緣的和合，重新進行業力的整合，是在剎那生滅中以新的和合力來相續入胎，形成新的色受想行識的五蘊生命。此一生命是延續著中陰身的過去業，以及父母的不淨業，是在彼此業力的感召而生成新的情識。這種和合力下產生的生命，其與父母的關係是「非是父母不離父母」，彼此有著相依相攝的對應作用，所謂「父母為緣而成胞胎」，此初受胎名為「歌羅邏」，即是人的生有身，此生有身來自中陰與父母因緣的和合力。

此歌羅邏身除了承受五蘊業力的因緣外，也必須配合地水火風等四大種性的生化作用，起造有情生命，即由地水火風等四大元素建構出血肉身軀。身軀的成長也是來自於業力的招感與和合，如《佛為阿難說處胎會》云：

如是四大互相依持而得建立，是故當知歌羅邏身，因於父母四大業風，而得生者亦復如是。眾緣之中皆不可得，和合力故便受身。（《大正藏》第十一冊，第三二二頁下）

《佛說胞胎經》對這段文字的翻譯，較為完備，如云：

神處於內因其罪福得成四大，成就地種，攝持水種，分別火種，因號風種，而得長大，稍稍成就。非是父母胞胎之緣，人神過生也非父母福，亦非父體，亦非母體，因緣得合也，非空因緣，亦非眾緣，亦非他緣，又有俱施同其志願，而得合會成胚裏胞胎。（《大正藏》第十一冊，第八八六頁下）

成胎的肉身，必須依持於父母的四大而得成長，是靠「成就地種，攝持水種，分別火種，因號風種」等來滋潤其身，人的身體是由四大調和而成，地為骨肉有堅性，水為血液有溼性，火為熱氣有暖性，風為呼吸有動性，四大種性是構成人體的因素。這種胎身的成長，也是各種因緣的和合，不是來自父體，不是來自母體，不是來自眾緣，不是來自他緣，而是來自這些因緣的和合力，形成了胞胎的歌羅邏身，靠「父母四大業風」建立起新的生命。佛教認為人的生命是由五蘊與四大結合而成，產生了實有的肉體與心理活動，是源自於胚胎的成長過程。生有是有形身體的開始，在入胎受身的最初剎那間，已開啓了新的生死流轉歷程，人要以四大集成的血肉之軀，來開發出生命本心的能量，超越出相續不盡的生死輪迴。

「死有」是生命從有形轉變為無形，「中有」或「中陰」是生命的狀態，必然還要經歷再生的歷程。佛教強調不要執著於生，死亡是肉身必然的歸宿，生只是因緣和合的際遇，是相應於業的生命流轉。「生有」是生命從無形轉變為有形，這也是正常的自然現象，有情眾生脫離不了生死相續的輪迴，在種種因緣業力下流浪於生滅之中。佛教不排斥生，認為生的目的，是要以修行的善業，來除盡生死種子，超越生死苦海，達到涅槃寂靜的成佛境界。這是長期修行的歷程，即使達到天道菩薩，也將為了救度眾生迴入娑婆。如姚秦·涼州沙門竺佛念譯的《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》，又名《菩薩處胎經》[註 11]，共有七卷三十八品，是佛陀滅度時對彌勒菩薩與十方諸菩薩最後開示的經典，說明菩薩十月處胎的教化目的。

在第一品的頌曰：

昔來無數劫，成佛身無數，今復入胎舍，欲度諸眾生。身淨無惡行，口行無虛妄，意行常慈悲，清淨菩薩道。（《大正藏》第十二冊，第一〇一五頁下）

菩薩投身入胎，是要以堅固誓願在胎中成無上道，如第二品云：

皆是菩薩堅固誓願，眾生見者以清淨心，遠離眾惡，妄想已斷，即於胎中成無上道。（《大正藏》第十二冊，第一〇二〇頁上）

菩薩入母胎也要接受因緣的考驗，更何況是眾生，在《佛說入胎藏會》將入胎分成四種情況，如云：

有其四種入於母胎。云何為四？一者有情正念入，正念住，正念出。二者正念入，正念住，不正念出。三者正念入，不正念住出。四者三皆不正念。（《大正藏》第十一冊，第三三二頁中）

前三類是以正念入胎的中陰身，以累世的修行成就，再入母胎相繫生死，但是因智慧的根基不同，可分成三等，上等人是在入胎、住胎與出胎時都能保有正念，是善業較高的有情菩薩或眾生，再度投胎是要增上緣，致力於正念修行。中等人是在入胎與住胎時保有正念，出胎時無法保有原先的正念，此種人根器不錯，若聞佛法用力修行，也能參透宇宙真諦，徹悟人生本相。下等人是在入胎時保有正念，住胎與出胎時無法保有原先的正念，必須從頭接受生命的考驗，在生死苦海中重新培養善念，來隨業受福。第四類的是惡業的眾生，入胎時已無正念，住胎與出胎也難有正念，這樣的眾生在生死相續的過程，無法擺脫業力的侵襲與煩惱的逼迫。

前三種人是有菩薩行的眾生，是由累世修持而來的生命智慧，只是根機不同，造成殊異的歌羅邏身，展現出胎時不同的生命歷程，僅以第一種人為例來作說明，如《佛說入胎藏會》云：

誰是正念入住出？如有一類凡夫有情，性愛持戒，數習善品，樂為勝事，作諸福行，極善防護，恒思質直不為放逸，有大智慧臨終無悔，即便受生。或是七生預流，或是家家，或是一來，或是一間。此人由先修善行故，臨命過時雖苦來逼受諸痛惱，心不散亂正念而終，復還正念入母胎內，了知諸法由業而生，皆從因緣而得生起，常與諸魔作居止處。（《大正藏》第十一冊，第三三二頁中—下）

第一種是「有大智慧臨終無悔」的人，不受臨終五蘊諸苦的牽絆，維持「心不散亂正念而終」，同時也能「復還正念入母胎中」，是先天的修行者，能跳脫出無明愚癡的業力，在因緣和合的過程中，本心能自作主宰，堅持行善的毅力，能「常與諸魔作居止處」，以正念的精進修行，擺脫掉貪欲與執著的新業，朝向了生脫死的道路。第二種是「少有智慧臨終無悔」的人，

雖然也能不受臨終五蘊諸苦的牽絆，也能持戒修習善品，為中利根者，智慧還有得繼續開發。第三種也是「臨終無悔」的人，能以正念入母胎，因為下利根者，智慧不足，必須再度面對生死苦海。

第四種是「臨終悔恨」的人，如《佛說入胎藏會》云：

誰是入住出俱不正念？如有一類凡夫有情，樂毀淨戒不修善品，常為惡事作諸惡行，心不質直多行放逸，無有智慧貪財慳吝，手常拳縮不能舒展，濟惠於人恒有希望，心不調順，見行顛倒，臨終悔恨，諸不善業皆悉現前。當死之時，猛利楚毒，痛惱逼切，其心散亂，由諸苦惱，不自憶我是何人，從何而來，今何處去。（《大正藏》第十一冊，第三三三頁上—中）

第四種是惡行放逸且無智慧的人，貪求人間的物質享受，缺乏自我涵養的工夫，導致「心不調順」與「見行顛倒」，不能坦然地面對死亡，死有時身心是處在混亂的狀態中，死後已無記憶，投胎時也無正念，盲目地相續於生死之間。佛教對第四種人是不會放棄的，也要幫助這等人從因果相連的無明造業中，懂得熄滅一切煩惱與生死之苦。

就入胎因緣來說，眾生是公平的，雖然先天的根機不同，但是後天維持正念的努力是一致的，在因緣和合的過程中，每一個存有的生命都要勇於面對生老病死的遷流變化，致力於心性境界的自我開發，不要懼死戀生，執著於欲望的滿足，汲汲於生的享受與快樂，當生命走到盡頭時焦慮萬狀，執著於那本不存在的我與我的一切[註 12]。佛教教導人們要臨終無悔與投胎無悔，視生死都是自然的現象，無法逃避善惡業報的追逐，可以回到入胎的剎那生有，來重新進行修持的奮鬥，積極地以正念來實踐正道，以般若智慧救度眾生脫離苦海，體悟空無自性的生命本質，真正化解掉各種因緣和合的生滅現象。

### 三、成胎的歷程

佛教對胎兒成長的觀察，相當接近於科學，是從客觀的認知中建構其詮釋理論，早在西元三、四世紀笈法護譯的《佛說胞胎經》，有其自成系統的胚胎學，此胚胎學在印度可能更早。顯示出佛教對生命的探索與研究是相當精微的，雖然不能與現代精密儀器下的胎兒醫學相比較，但是對人的物質與精神現象有著合理的推論，在認知上有一定的深度與廣度，即使是現代醫學也不能對佛教的胚胎學作全盤的否定。

在佛陀時代，科學、哲學與宗教是混合為一，科學的觀察與哲學的詮釋，建構起豐富的宗教信仰。佛教的胚胎生命觀，不是要建構出科學的經驗事實，而是透過對生命現象的貼切理解，探究人在宇宙中終極存在的原理與法則，關心的是科學無法解釋的存在意義與生命價值[註 13]。佛教觀察到胚胎要經過三十八週才會出生，如《佛為阿難說處胎會》云：「如是之身，處在母胎，凡經三十八七日已，方乃出生。」（《大正藏》第十一冊，第三二三頁上）佛教對這種物質現象的觀察，是根據其四大與五蘊和合的理論而來，關注到生命從無而有的歷程，強調回歸於無與空的生命本質，理解到形式的肉體只是萬法暫時的假合，人們要借假修真了脫煩惱，不再生死輪迴。

西藏在八世紀吸收了佛教思想，著作了《藏醫四部醫典》，在第二卷第二章〈身體形成〉，傳承了佛教入胎經典的觀念系統，指出行醫時要把身體形成部位認清楚，更詳細地說明四大在人身成長的作用關係，如云：「無土無軀，無水骸難聚，無火不熟，無風不發育。」將整個三十八周的發育過程，分成九個月來講述內氣變化[註 14]。本文根據《藏醫四部醫典》將三十八周配成九個月，分別來作說明。

### （一）第一個月

《藏醫四部醫典》將第一周到第四周歸為第一個月，謂：胎兒第一月之第一周，正如酪醇投乳精血融。第二周內形如膠狀物，第三周狀似奶酪凝。四周胎兒圓滿又伸延，漸次將那男女中性變。即第一個月時胚胎尚未成人形，混沌一團似如奶酪。

《佛為阿難說處胎經》對第一周胚胎的描述云：

第一七日，處母胎時，名歌羅邏，身相初現，猶如生酪，七日之中內熱煎煮，四大漸成。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁上）。

生有時名為「歌羅邏」，《佛說入胎藏會》譯為「羯羅藍」，意譯為「和合」，《佛說胞胎經》未有翻譯，《瑜伽師地論》第二卷將胚胎前八周稱為「胎藏八位」，名為羯羅藍位、遏部曇位、閉尸位、鍵南位、鉢羅賒位、髮毛爪位、根位、形位等[註 15]，云：

若已結凝，箭內仍稀，名羯羅藍。若表裏如酪，未至肉位，名遏部曇。若已成肉，仍極柔軟，名閉尸。若已堅厚，稍堪摩觸，名為鍵南。即此肉搏增長，支分相現，名鉢



羅睺佉。從此以後，髮毛爪現，即名此位。從此以後，眼等根生，名為根位。從此以後，彼所依處，分明顯現，名為形位。（《大正藏》第三十冊，第二八四頁下—二八五頁上）

指出胚胎前八周的成長相當重要，各有其位名，各經的譯名不一致。第一周是精卵結合的那一剎那，中陰心識最初的依託處，也是胚胎生命的起點，開始有四大的形成，其形狀「猶如生酪」，《佛說入胎藏會》譯為「狀如粥汁或如酪漿」。

《佛為阿難說處胎經》對第二周的描述云：

第二七日，處母胎時，所感業風名為遍滿。其風微細吹母左脇及以右脇，令歌羅邏身稠漸現，狀如稠酪，或似凝酥，內熱煎煮便即轉為安浮陀身，如是四大漸漸成就。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁上）

將第二周的邊部曇位，譯為「安浮陀身」，《佛說入胎藏會》譯為「頰部陀」，意譯為「抱結」，是指四大逐漸成長之身。其形狀如「稠酪」或「凝酥」，《佛說胞胎經》形容為「猶如酪上肥」，對於胎身四大的結合狀況云：

其中堅者，則立地種。其軟濕者，則為水種。其煜燿者，則為火種。間關其間，則為風種。（《大正藏》第十一冊，第八八七頁上）

經典對每一周胚胎四大的成長，著重在業風的描述，所謂業風是指與業力相結合的氣息，來自中陰的最細風、最細心與本來氣，在母胎中經由業風的感染，與中陰神識結合，逐漸成長為粗身與粗心，即中陰的前氣在母胎中獲得新的血氣營養的滋潤，逐漸成就了嬰兒的形像，成熟為肉眼可見的血肉之軀及其本能性的心理活動。第二周的業風名為「遍滿」，《佛說胞胎經》譯為「展轉」，《佛說入胎藏會》譯為「遍觸」。

《佛為阿難說處胎經》對第三周的描述云：

第三七日，處母胎時，復感業風名為藏口。由此風力令漸凝結，其安浮陀轉為閉手，狀如藥杵而復短小，於其胎中內熱煎煮，如是四大漸漸增長。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁上）

第三周的閉尸位，或譯為「閉手」，意譯為血肉。業風名為「藏口」，《佛說胞胎經》譯為「聲門」，《佛說入胎藏會》譯為「刀鞘口」，能讓胚胎更為凝堅，形容為「狀如鐵箸，或如蚯蚓」，比「狀如藥杵而復短小」更為寫實貼切。

《佛為阿難說處胎經》對第四週的描述云：

第四七日，處母胎時，復感業風名為攝取。由此風力能令閉手轉為伽那，狀如溫石，內熱煎煮，四大漸增。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁上）

第四周的鍵南位，或譯為「伽那」，或譯為「健南」，意譯為堅肉或肉團，指血肉逐漸堅實，凝厚成團，其形「狀如溫石」，或形容為「狀如鞋襪」。業風名為「攝取」，《佛說胞胎經》譯為「飲食」，《佛說入胎藏會》譯為「內門」，此風吹胎令其轉堅。

## (二)第二個月

《藏醫四部醫典》將第四周到第九周歸為第二個月，謂：身子二月時至第五周，胎兒身上兒先有肚臍添。六周依臍形成命脈來，七周眼目官能已生全，八周依眼胎兒長頭部，九周身軀上部與下部。即第二個月胚胎已初具人形，身體與五官逐漸形成，在業風的配合下，根身進一步成長。

《佛為阿難說處胎經》對第五周的描述云：

第五七日，處母胎時，復感業風名為攝持。由此風力能令伽那轉為般羅奢佉，諸炮開剖，兩髀兩肩及其身首而便出現。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁上）

第五周的鉢羅睺佉位，或譯為「般羅奢佉」，意譯為支節或形位，是指胚胎漸具身首與四肢之形，謂之「兩髀兩肩及其身首而便出現」，《佛說胞胎經》謂「其母藏內化成五應，兩臚兩肩及其頭」，促成胚胎五應之相的業風名為「攝持」，《佛說胞胎經》譯為「導御」。

《佛為阿難說處胎經》對第六周的描述云：

第六七日，處母胎時，復感業風名之為飯。由此風力四相出現，云何為四？所謂兩膝兩肘，名為四相。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁上）

第六周的髮毛爪位，是直接的意譯，謂胚胎生出毛髮指爪，但是在其他經文裡不再為胚胎定名，且專重在「兩膝兩肘」的「四相」，而非「毛髮爪」，促成四相的業風名為「飯」，《佛說胞胎經》譯為「水」，《佛說入胎藏會》譯為「廣大」。

《佛為阿難說處胎經》對第七周的描述云：

第七七日，處母胎時，復感業風名為旋轉。由此風力四相出現，所謂手足掌縵之相，其相柔軟，猶如聚沫。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁中）

第七周的根位，是直接的意譯，是指胚胎已具有眼、耳、鼻、舌等根，其他經典著重的是兩手兩足的四相，如《佛說胞胎經》謂「其胚裏內四應如是，兩手兩足諸曼現處」，《佛說入胎藏會》謂「兩手兩腳猶如聚沫，或如水苔，有此四相」，促成此四相的業風名為「旋轉」，《佛說胞胎經》譯為「迴轉」。

《佛為阿難說處胎經》對第八周的描述云：

第八七日，處母胎時，復感業風名為翻轉。由此風力二十相現，所謂手足指相而便出生。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁中）

第八周的形位，是直接的意譯，是指胚胎的形相已完備，即「手足指相而便出生」的二十相，《佛說胞胎經》謂「時胚胎內於腹藏起二十鬘，足十指處手十指處」，《佛說入胎藏會》謂「手足十指，從此初出」，促成二十相的業風名為「翻轉」，或譯為「退轉」。

《佛為阿難說處胎經》對第九周的描述云：

第九七日，處母胎時，復感業風名為分散。由此風力現九種相，云何為九？所謂眼耳鼻口大小便處，名為九相。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁中）

第九周的業風名為「分散」，促成「眼耳鼻口大小便處」等「九相」，或稱「九孔」，如《佛說胞胎經》云：「自然風起吹變九孔，兩眼兩耳，兩鼻孔口處，及下兩孔。」《佛說入胎藏會》云：「此風觸胎有九種相現，謂二眼二耳二鼻并口，及下兩穴。」是指胚胎九竅的形成。

### (三)第三個月

《藏醫四部醫典》將第十周至十三周歸為第三個月，謂：身孕三月已到第十周，腰胯突出上部生兩肩，十一周時九竅身體成，十二周時五臟已長成，十三周時六腑得彌滿。第三個月胎兒外形更加成熟，五臟六腑也已長成，生命現象大致穩定，具備了粗身的原型。

《佛為阿難說處胎經》對第十周的描述云：

第十七日，處母胎時，復感業風名為堅鞭。由此風力即便堅實，復有一風名為普門，吹其胎身，悉令脹滿，猶如浮囊。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁中）

第十周有二種業風，一名為堅鞭，或譯為座短，能使胎兒更為堅實。一名為普門，能使胎身脹滿，猶如浮囊，《佛說胞胎經》則謂：「自然風起名曰普門，整理其體，猶如堅強具足音聲。」

《佛為阿難說處胎經》對第十一周的描述云：

十一七日，處母胎時，復感業風名曰金剛。由此風力在於胎中，或上或下，令其身孔皆得通徹。又以風力使懷胎者或復悲喜，行住坐臥，其性改常，運動手足，令胎身孔漸漸增長。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁中）

第十一周應該也有二種業風，第一種名為「金剛」，可使胎兒「身孔皆得通徹」。第二種未定名，可使胎兒「身孔漸漸成長」。《佛說胞胎經》對兩種風都有定名，第一種稱為「理壞」，會亂動手腳，令母馳走不安。第二種稱為「柱轉」，能「趣頭頂，散其頂上令其倒轉」。《佛說入胎藏會》則只有一種業風，其定名與解說，不同於前二者，定名為「踈通」，謂：「此風觸胎令胎通徹，有九孔現，若母行立坐臥作事業時，彼風旋轉虛通，漸令孔大。」

《佛為阿難說處胎經》對第十二周的描述云：

十二七日，處母胎時，復感業風名為曲口。由此風力左右脇間生大小腸，猶如藕絲及緊紡線置在於地，十八周轉依身而住。復有一風名為穿髮，由此風故，三百二十支節及百一穴，生在身中。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁中）

第十二周也有兩種業風，第一種名為「曲口」，能生大小腸。《佛說胞胎經》則譯名為「膚面」，謂「吹其胎裏令成腸胃左右之形」。第二種名為「穿髮」，使胎兒生出「三百二十支節及百一穴」，《佛說入胎藏會》則謂「於彼胎內作一百三十節無有增減」。《佛說胞胎經》譯名為「棄毛」，謂「吹生其舌及開其眼，成身百節，令具足成就，不滅依倚，生萬一千節」，三者翻譯上差異不小，對支節與穴道的說法各自不同，相同的是重視身體骨頭的成型。

《佛為阿難說處胎經》對第十三周的描述云：

十三七日，處母胎時，復感業風名作飢渴。由此風力胎身虛羸，生飢渴想，其母飲食所有滋味，於身穴中及以臍輪，資持潤益。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁中）

第十三周的業風名為「飢渴」，能透過「身穴」與「臍輪」，吸收母親飲食的養分來滋潤胎身。《佛說胞胎經》與《佛說入胎藏經》沒有對業風命名，但都強調胎兒的飢渴想，母親的飲食滋味都能入胎中長養其身。

#### (四)第四個月

《藏醫四部醫典》將第十四周到十七周歸為第四個月，謂：身孕四月已到十四周，上肢下肢臂腿四肢全。十五周時手腳和膝肘，十六周時指趾共二十，十七周時脈絡內外連。藏醫與佛經的說法有很大的出入，雙方的重點似乎不太一致，藏醫強調的是骨相，佛經重視的是筋絡與脈穴。

《佛為阿難說處胎經》對第十四周的描述云：

十四七日，處母胎時，復感業風名為線口，由此風力生九百筋，於身前後及以左右而交絡之。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁下）

第十四周的業風名為「線口」，能令胎身「生九百筋」，《佛說入胎藏經》將筋數提昇到一千筋，謂「令胎生一千筋，身前有二百五十，身後有二百五十，右邊二百五十，左邊二百五十」。《佛說胞胎經》譯名為「經縷門」，將筋數提昇到九萬，謂「吹其精體生九萬筋，二萬二千五百在身前，二萬二千五百在背，二萬二千五百在左脇，二萬二千五百在右脇」，為什麼會有數字的差異呢？是否根據的原典不同，還是譯者加以修改？

《佛為阿難說處胎經》對第十五周的描述云：

十五七日，處母胎時，復感業風名為蓮花。由此風力生二十脈，飲食滋味流入此脈潤益其身。何者二十？於身前後及以左右各有五脈，此一一脈皆有四十枝脈小脈，如是等脈各各復有一百枝脈。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁下）

第十五周的業風名為「蓮花」，能令胎身「生二十脈」，每一脈有四十小脈，每一小脈有百枝脈。《佛說胞胎經》譯名為「紅蓮花」，或名「波曇」，謂二十脈化成八百脈，再化成八

萬脈。這八萬脈是有名字的，如《佛為阿難說處胎經》續云：「身前二萬名曰商佉，身後二萬名之為力，身左二萬名為安定，身右二萬名為具勢。」這些支脈都生有孔穴，與毛孔相連。

《佛為阿難說處胎經》對第十六周的描述云：

十六七日，處母胎時，復感業風名為甘露。由此風力令此眼耳鼻口胸臆心藏四邊九孔之處悉令開發。出入氣息，上下通徹，無有障礙，若有飲食，滋潤其身。有停積處，復能銷化，從下流出。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁下）

第十六周的業風名為「甘露」，或「甘露行」，開發出四邊九孔的功能，能以呼吸與飲食來滋潤其身。《佛說胞胎經》譯名為「無量」，謂：「吹其兒體，正其骨節，各安其處，開通兩目兩耳鼻孔口門及其項頸，周匝定心，令其食飲，流通無礙。」又云：「自然有風，變其形體，開其眼精耳鼻口精咽喉項頸，開其心根，令所食飲皆使得通，諸孔出入無罣，安其食飲。」

《佛為阿難說處胎經》對第十七周的描述云：

十七七日，處母胎時，復感業風名髦牛面。由此風力令其兩眼而得光潔，耳鼻諸根漸漸成就。（《大正藏》第十一冊，第三二三頁下）

第十七周的業風名為「髦牛面」，使兩眼更為光潔，耳鼻等根的功能更顯著。《佛說胞胎經》譯名為「耗牛面」，謂「開其眼耳鼻口，令其清淨開通無暇」。《佛說入胎藏會》譯名為「毛拂口」，謂「此風能於胎子眼耳鼻口咽喉胸臆食入之處，令其滑澤，通出入氣息，安置處所」。

#### (五)第五個月

《藏醫四部醫典》將第十八周至二十一周歸為第五個月，謂：五月十八周內脂肉生，十九周時韌帶筋線添。二十周時骨骼與骨髓，二十一周皮膚周身遍。藏醫著重在胎兒外在肉體的成形，佛典是從諸根的明淨到肌肉的生成，二者的說法雖有出入，可是不大。

《佛為阿難說處胎經》對第十八周描述云：

十八七日，處母胎時，復感業風名大堅強。由此風力令其諸根，漸漸成就而復明淨。  
（《大正藏》第十一冊，第三二四頁上）

第十八周的業風名為「大堅強」，使胎兒諸根更為自然清淨。《佛說入胎藏會》譯名為「無垢」，謂「能令胎子六處清淨」，或謂「令其胎子六根清淨」。

《佛為阿難說處胎經》對第十九周描述云：

十九七日，處母胎時，由前風力眼耳鼻舌四根成就。初入胎時已具三根，一者身根，二者命根，三者意根，如是諸根悉已具足。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁上）

第十九周的業風是延續著第十八周而來，認為入母胎時已有三根，即身根、命根與意根，到了第十九周眼耳鼻舌等四根也已具足。

《佛為阿難說處胎經》對第二十周描述云：

二十七日，處母胎時，復感業風名曰堅固。由此風力能於身中生種種骨。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁上）

第二十周的業風名為「堅固」，能生種種骨，大骨與小骨數有二百，《佛說入胎藏會》則謂「大骨數有二百，除餘小骨」。《佛說胞胎經》則謂「生二百細微骨與肉雜合」。

《佛為阿難說處胎經》對第二十一周描述云：

二十一七日，處母胎時，復感業風名為生起。由此風力能令其子生於身肉。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁上）



第二十一周的業風名為「生起」，能令胎身生肉。《佛說胞胎經》譯名為「所有」，謂「吹其兒體，令出肌肉」。

#### (六)第六個月

《藏醫四部醫典》第二十二周至第二十六周歸為第六個月，謂：身孕六月二十二周內，九種官能孔竅自然開。二十三周毛髮指甲添，二十四周臟腑更成熟，此時已知安適與痛苦。二十五周始有氣運行，二十六周心中有意念。到了六月胎兒的肉身已完備，具有呼吸之氣與意念之心。

《佛為阿難說處胎經》對第二十二周的描述云：

二十二七日，處母胎時，復感業風名曰浮流。由此風力能生身血。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁上）

第二十二周的業風名為「浮流」，能令胎身生血。《佛說胞胎經》譯為「度惡」，謂「吹其兒體，令生音聲」，說法不太一致。

《佛為阿難說處胎經》對第二十三周的描述云：

二十三七日，處母胎時，復感業風名為淨持。由此風力能生身皮。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁上）

第二十三周的業風名為「淨持」，能令胎身生皮。《佛說胞胎經》譯為「針孔清淨」，謂「吹其兒身，令其生革，稍稍具足」，意義相近。

《佛為阿難說處胎經》對第二十四周的描述云：

二十四七日，處母胎時，復感業風名曰持雲。由此風力令其皮膚皆得調勻光色潤澤。  
(《大正藏》第十一冊，第三二四頁上)

第二十四周的業風名爲「持雲」或「滋漫」，能令胎身皮膚光色潤澤。《佛說胞胎經》譯爲「堅持」，謂「吹其兒身，申布其革，令其調勻」，應該也是指皮膚。

《佛爲阿難說處胎經》對第二十五周的描述云：

二十五七日，處母胎時，復感業風名曰持城。由此風力令其子身血肉增長漸漸滋潤。  
(《大正藏》第十一冊，第三二四頁中)

第二十五周的業風名爲「持城」，能令胎身血肉增長與滋潤。《佛說胞胎經》譯爲「聞在持」，謂「吹其兒體，掃除其肌，皆令滑澤」，是延續第二十四周而來的肉身成長。

《佛爲阿難說處胎經》對第二十六周的描述云：

二十六七日，處母胎時，復感業風名曰生成。由此風力便能生髮毛爪甲，一一皆與諸脈相連。(《大正藏》第十一冊，第三二四頁中)

第二十六周的業風名爲「生成」，能令胎身生髮毛指甲。《佛說胞胎經》有第二十六七日，無二十七七日，按內容來看，是屬於二十七七日，少的是二十六七日。

### (七)第七個月

《藏醫四部醫典》將第二十七周至第三十周歸爲第七個月，說法較爲簡略，謂：身孕二十七周起，直到三十周之間身圓彌。佛經在說法上還是分周來詳作說明，偏重在業報因緣上。

《佛爲阿難說處胎經》對第二十七周的描述云：

二十七七日，處母胎時，復感業風名為曲藥。由此風力令其身相漸得成就。或於先世造諸惡業，於諸資具慳貪吝惜不肯惠施，或復不受父母師長教誨，由是業故而得種種不如意身。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁中）

又描述云：

若於前世造十善業，好行惠施，無有慳貪諂誑之心，父母師長所有言教即皆信守，以是因緣若得為人，則不受於如上諸惡業身，而便獲得種種殊妙之身，顏容端正諸相具足。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁中）

第二十七周的業風名為「曲藥」，因前世的惡業與善業，得不如意身或如意身。將佛教的因緣果報的思想添加進來，說明「聾盲瘖啞手足攣臂」等諸根不具，是前世的惡業所造成的。

《佛為阿難說處胎經》對第二十八周的描述云：

二十八七日，處母胎時，生於八種顛倒之想。何等為八？一乘騎想，二樓閣想，三床榻說，四泉流想，五池沼想，六者河想，七者園想，八者苑想，是故名為八種之想。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁下）

第二十八周胎兒的心念有八種之想，這是無明煩惱的顛倒，產生了欲貪等界的現前想念。此八念的譯法各經不同，《佛說胞胎經》謂：「乘騎想、園觀想、樓閣間想、遊觀想、床榻想、流河想、泉水想、浴池想。」《佛說入胎藏會》謂：「屋想、乘想、園想、樓閣想、樹林想、床座想、河想、池想。」

《佛為阿難說處胎經》對第二十九周的描述云：

二十九七日，處母胎時，復感業風名曰花條。由此風力令此胎身光色潤澤諸相分明，皆由過去所造諸業差別不同，隨其形類有種種色。或作白色，或復黑色，或不白不黑色，或作青色，或乾枯色，或潤澤色，如是色相而得成就。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁下）

第二十九周的業風名為「花條」，隨前世業力，胎身生種種色相。《佛說胞胎經》譯為「髓中間」，謂「持其皮膚使其淨潔，顏色固然隨其宿行」。

《佛為阿難說處胎經》對第三十周的描述云：

三十七日，處母胎時，復感業風名為鐵口。由此風力髮毛爪甲皆得增長，亦復能現白黑諸光，從業緣起而生此相。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁下）

第三十周的業風名為「鐵口」，能增長髮毛爪牙，隨業緣現白黑諸光相。這是指髮光的顏色，《佛說胞胎經》的翻譯較為清楚，云：「吹其兒體，令生毛髮，隨宿所行，或令其兒毛髮正黑，妙好無量，或生髮黃，人所不喜。」

#### (八)第八個月

《藏醫四部醫典》將第三十一周至第三十五周歸為第八個月，謂：身孕八月三十一周起，直到三十五周大發育，母體胎兒色澤互轉遷。佛經對第八個月也是一筆簡單帶過，顯示胎兒已在母體完形，增加其發育的程度。

《佛為阿難說處胎經》對第三十一周至三十五周的描述云：

三十一七日乃至三十五七日，處母胎時，身相長大，漸漸增廣，人相具足。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁下）

第八個月胎兒的特徵是「身相長大」與「人相具足」。《佛說胞胎經》則是簡單描述云：「第三十一七日，在其胞裏於母腹藏，兒身轉大具足。第三十二七日，在其胞裏於母腹藏，兒身自成，無所乏少。第三十三七日、第三十四七日、第三十五七日、第三十六七日，兒身成滿，骨節堅實，在於胞裏，不以為樂。」是連到第三十六周，翻譯有些出入，《佛說入胎藏會》的說法也不一樣，云：「第三十一七日，於母腹中胎子漸大。如是三十二七、三十三七、三十四七日已來，增長廣大。難陀，第三十五七日，子於母腹支體具足。」

### (九)第九個月

《藏醫四部醫典》將第三十六周至第三十八周歸為第九個月，謂：身孕九月三十六周始，不喜露面鬱悶厭煩感。三十七周忤逆意識生，三十八周轉首離胎盤。藏醫謂第九個月胎兒已完全成熟，不安於母胎，準備出生，佛經著重在這種不安的情緒描述。

《佛為阿難說處胎經》對第三十六周描述云：

三十六七日，處母胎時，生厭離心，不以為樂。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁下）

第三十六周，胎兒漸生厭離心，在母胎中已不以為樂。《佛說入胎藏會》明確地指出「其子不樂住母腹中」。

《佛為阿難說處胎經》對第三十七周描述云：

三十七七日，處母胎時，便起五種不顛倒想。何者為五？一不淨想，二臭穢想，三圜圍想，四黑闇想，五厭惡想，其子處胎生如是等厭離之心。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁下）

第三十七周厭離心增強，形成了五種不顛倒想，有著強烈出走的意念。對這五種想，各經譯名不同，數量也有差異，如《佛說胞胎經》只有四種想，云：「自然生念，如在羅網，欲得走出。為不淨想、瑕穢之想，牢獄之想，斷冥之想，不以為樂。」《佛說入胎藏會》只有三種想，云：「於母腹中，胎子便生三種不顛倒想，所謂不淨想、臭穢想、黑暗想。」

《佛為阿難說處胎經》對第三十八周描述云：

三十八七日，處母胎時，復感業風名曰拘緣，由此風力即便迴轉。復有一風名為趣下，能令其身頭向於下，長伸兩臂，漸欲出生。（《大正藏》第十一冊，第三二四頁下）

第三十八周業風有兩種，一種名為「拘緣」，或名為「藍花」，能令胎身迴轉。一種名為「趣下」，能令胎身頭向下準備出生。若有惡業會導致胎兒手腳縱橫不能轉側，胎死於腹中，或導致母親喪命。《佛說胞胎經》只有一種業風，譯為「何所垂趣」，謂：「吹轉兒身，令應所在，下其兩手當來向生。從其緣果，吹其兒身，腳上頭下向於生門。假使前世作諸惡行，臨當生時，腳便退轉，反其手足，困於其母，或失身命。」

佛教認為人的生命是從胚胎開始，在出生前已有九個月的成長歷程，是由父精母血與地水火風的結合與開展，再加上宿世的業緣，建構出重新面對生死輪迴的新個體。佛教認為生死是自然的流轉現象，胎兒成長了就自然而生，肉體衰老了就自然而亡，人不要執著的身體形式，一切都是因緣的和合與生滅，是來自於四大與五蘊的作用，浮沈於生老病死的不斷遷流變化之中，如胚胎在母胎中必然要經過三十八周的因緣具足，才能誕生出新的生命。此新的生命必須理解到人生的無常與空幻，不要執著於四大與五蘊的假合色身，斷除無明緣行的生死流轉，不再受業力的果報輪迴，能精進修行，證得無生滅的解脫境界。

佛教認為成胎是來自於人的無明所造成的業，是在業風的洗禮下成長，依業而生，成胎不是人的意志所能主宰的，無法擺脫所受業力的束縛。胚胎的生命是種種業的種子薰習而成長的，是因緣和合與無常變化的偶然存在，是沒有定性的刹那遷流變化，胚胎形色的成長正是身業之所依，離不開生住異滅與成住壞空的演變過程。胎兒的色身主要是由風界所操動，是風大所形成的作用，造成胎身的成長與運動，在因緣和合下形成了我業，肉身的「有」是以業為核心而成立的[註 16]，已落入到業的因緣果報之中，支配了出生後的性格與行為。

#### 四、出胎的生死

佛教是不以生為喜，也不以死為悲，認為人的生是因緣具足，是色受想行識等五蘊的聚合，生命的生與死是因緣和合的生滅現象，是自然不斷地遷流變化，人的色身是離不開我造的種種生死之業，不必執著於生的擁有與享樂。這種執著擴大了人一生的存有之苦，逃脫不出業力的大網，面對著生老病死等苦，落入到自己造業下相繫而生的果報，一直處在無常是

苦的生活處境之中。佛教苦諦、集諦、滅諦與道諦等四諦說，即教導人們理解到人生的逼迫性與招感性，進而體會到人生的可證性與可修性，從無常生命的痛苦中解脫。

胎兒的出生是不值得喜悅的，而是人生受苦的開始，要不斷地面對生存的煩惱、不安、困惑與痛苦等情境。或者說人的出生本質上就是苦的，如《佛說入胎藏會》云：

汝今既知胎苦生苦，應識凡受胎生者是極苦惱。初生之時，或男或女，墮入手中，或在衣等，安在日中，或在陰處，或置搖車，或居床席，懷抱之內，由是因緣，皆受酸辛楚毒極苦。（《大正藏》第十一冊，第三三一頁上）

苦是從中陰身入胎開始的，所謂「胎苦」然後「生苦」，「生苦」是延續著「胎苦」而來，一旦入胎住胎，眾苦就接踵而至，所謂「凡受胎生者是極苦惱」。佛教的苦諦說，是人類心理上有限與無限以及瞬間與永恆的反映，表達了人類對幸福、自由、永恆、無限等渴望與追求，以及對痛苦、死亡、短暫、有限等悲唱與哀嘆，是人類在無限的宇宙與永恆的歷史長河面前，對生命的短暫與渺小而來的省悟與悵惘<sup>[17]</sup>。人的出胎因緣基本上「皆受酸辛楚毒極苦」，顯示形成人身出生的本質就是苦，中陰的生有就是生苦，從入胎到出胎是苦的延續與擴散。

佛教認為人的出胎就是苦，有著綿延不絕的生理病痛與精神逼迫，遭遇到無量無邊的痛苦侵襲，人生的經歷就是不斷產生痛苦的過程，特別是生理上的病痛是人難以逃避的苦難，原因是人的出胎身上就已有著「八萬戶蟲」，如《佛為阿難說處胎會》云：

初出胎時，經於七日，八萬戶蟲從身而生，縱橫食噉。（《大正藏》第十一冊，第三二五頁上）

又云：

八萬戶蟲依止此身，晝夜食噉，亦復能令氣力虛羸，顏容憔悴，種種病苦皆集此身。復令其心憂悲熱惱，雖有良醫亦生迷惑，不知何藥能治此病，誰有智者於生死海，而當愛樂如是之身。（《大正藏》第十一冊，第三二五頁中）

人有了肉體就產生了諸蟲迫害的危機，從頭到腳有著各式各樣的戶蟲，在「縱橫食噉」與「晝夜食噉」，造成「種種病苦皆集此身」，即使有良醫也無法完全對治人身的病苦，備受生理的煎熬，還有心理欲望的逼迫，在身心方面內外交侵盛貯眾苦，這樣的肉體有什麼值得留戀的嗎？佛教是要教導眾生化解對人身的貪愛與對生死的執著，超越出身心諸苦根除無明，斷絕生死流轉，以滅諦來解脫人生苦難，達到證得涅槃的道諦。

《佛為阿難說處胎會》對人身的苦，有著極為生動與深刻的描述，分成內苦與外苦來詳作說明：

受於此身有二種苦，云何為二？一者眾病集身名為內苦，二者人與非人之所逼惱名為外苦。何者名為眾病集身？所謂眼耳鼻舌咽喉牙齒胸腹手足有諸病生，或復風癩涕唾，癩狂乾消，上氣肺逆，小便淋瀝，疥癩癰疽，瘡癬痔瘻，惡瘡膿血，煎寒壯熱，種種諸病，皆集此身。復有百一心黃之病，百一風病，百一痰病，風黃痰等和合共起復有百一，如是四百四病逼切其身，名為內苦。復有外苦加害其身，所謂或在牢獄搥打楚撻杻械枷鎖繫縛諸苦，或劓耳鼻及刖手足斫截其頭，不為諸天之所守護，即令非人諸惡鬼神夜叉羅剎而得其便，復為蚊虻蜂等毒蟲之所啖食，寒熱飢渴風雨並至，種種苦惱，逼切其身。（《大正藏》第十一冊，第三二五頁下）

所謂「內苦」是指「眾病集身」的現象，總共有「四百四病逼切其身」。所謂「外苦」是指各種加害其身造成了「人與非人之所逼惱」的現象，有有形牢獄刑罰之苦，有無形鬼神迫害之苦，有如永無間斷的罪人受苦。在內苦與外苦的相互煎熬下，生死流轉是無邊的苦，是由業煩惱的勢力所生的苦，在生老病死的過程中有著種種身心難以忍受的痛苦。佛教的苦諦可以說是一種心理性的精神治療，清楚地指出人類痛苦的問題所在，以內苦與外苦來總說身體上與心理上的疾病，顯示人類時時刻刻都遭受到疾病的侵襲，解決之道在於心性上的佛法修持，其治療的終極目的是涅槃解脫[註 18]。

佛教認為人的肉體與靈性都是苦的，但是透過心性上的佛法修持，可以避免欲求與無明所束縛的痛苦，以禪定修行等工夫來擺脫一切痛苦與煩惱的根源，進入涅槃佛國，如《佛為阿難說處胎會》云：



此五陰身皆名為苦，若復有人，或為自利，或為利他，若自他俱利，應當厭患如是諸苦，出家修學，則於涅槃解脫之法為不唐捐。若復有人，或以衣服臥具，醫藥資生之具，供養彼者，獲大果報，威德名聞。（《大正藏》第十一冊，第三二六頁上）

《佛說胞胎經》對這一段的翻譯似乎比較淺白些，如云：

生死難樂，計有二患，自觀身苦，為他人苦，觀此二義當自察之。吾雖出家，何因致慧，得報果實，安隱無患。所從受食衣被床臥，病瘦醫藥，令其主人得大果報，獲大光焰無極普義。（《大正藏》第十一冊，第八九〇頁中）

這兩段文字可以相互對照，「自利」是指「自觀身苦」，「利他」是指「為他人苦」，「自他俱利」是指「觀此二義」，「當自察之」是指「應當厭患如是之苦」，即人要理解到「生死難樂」的痛苦性，渴望從痛苦中超越出來，不只解除自身的痛苦，也要解除他人的痛苦。《佛說胞胎經》是以第一人稱來翻譯，是佛陀的自我察覺與反省，認為其出家的成就實來自於眾生的供養，不只是個人經由修學「得報果實」，也要幫助眾生「得大果報」，顯示修行的目的是自利與利他，獲得解脫的涅槃境界。

修行是一種還滅的工夫，滅除人性各種貪欲的痛苦根源，以自我精進的生命體驗，來斷除煩惱與終結邪惡，追求更高形態的永恆生命，能專心一致，明白自身的善惡兩業，以正道的修持來增長斷惡生善的資糧，如《佛說入胎藏會》云：

生無可樂，來世資糧，應勤積集，勿作放逸，精修梵行，莫為懶惰。於諸利行、法行、功德行、純善行，常樂修習，恒觀自身善惡二業，繫在於心，勿令後時生大追悔。一切所有愛樂之事，皆悉別離，隨善惡業趣於後世。（《大正藏》第十一冊，第三三二頁上）

「生」不是要到人間來追求享樂，而是經由累世的修行來滅除生死之因，從無窮的痛苦中超拔出來，活著的目的是為了「來世資糧」的「應勤積集」，在有限的生命旅程中要能「精修

梵行」，致力於一切善與革除一切惡，其基本工夫是「勿作放逸」與「莫為懶惰」，不斷地向解脫精進。人的一生就是戒定慧的學習與修持歷程，心要有正念，遠離散亂心，要能「恆觀自身善惡二業」，進而能以行動來止惡作善，有著「諸利行、法行、功德行、純善行」等具體實踐，別離一切貪欲愛樂，斷除一切惡行的根源。

精進修行也是一種心理治療，或可稱為作業療法，是一種改變行為為主的心理治療，其態度是積極向上與勤勉奮進，依佛法的理想目標與行為規範，毫不懈怠地努力追求與修行[註 19]。佛教的胚胎生命觀在於強調肉身的有限性，要在心性的證悟上勤求精進，如《佛說入胎藏會》云：

懈怠之人多受眾苦，煩惱嬰纏，作不善法，輪迴不息，生死無終。勸策之人多受安樂，發勇猛心，斷除煩惱，修習善法，不捨善軛，無休息時。是故汝今應觀此身，皮肉筋骨血脈及髓不久散壞，常當一心勿為懈怠，未證得者勤求證悟，如是應學。（《大正藏》第十一冊，第三三三頁下）

佛教對人的要求是不做「懈怠之人」，而要成為「勤策之人」，才能離苦得樂與斷惡生善，增長自己的信根，破除身心懈怠，仰賴的是「無休息時」的「不捨善軛」，在自我心性上不斷地解脫精進，努力地使善心生起與修習，並使達到更為完善的境界，其基本工夫在於「常當一心勿為懈怠」，要在心性上不斷地證悟，不要執著於肉身的貪愛之欲，色身是有限的，是暫時的因緣和合，會隨緣散而物滅，如「皮肉筋骨血脈及髓不久散壞」，這種身體的有是一時，其本質則是永恆的空，其方法是以有證空，這是要不斷地「勤求證悟」，證得諸行無常與諸法無我的生命境界。

人的身體起於胚胎，是各種因緣暫時的集合體，是無法斷絕其成長與出胎，也就無法避免出生後肉體上與感情上的無邊痛苦，要脫離苦海只能仰賴心性的自我修證，其基本功在於意識上的正念，自證本心的智慧與空，如《佛說入胎藏會》云：

但可以我自證所得之法，獨在靜處思量觀察，常多修習隨於用心所觀之法。即於彼法觀想成就正念而住。（《大正藏》第十一冊，第三三四頁上）

又云：

我之善法現得證悟，能除熱惱，善應時機，易為方便，是自覺法，善為覆護。（《大正藏》第十一冊，第三三四頁上）

此經基本上是來自大乘佛教思想，是主張真實自性的清淨法身，認為眾生都有自我解脫成就佛果的可能，以努力的修持來拔苦得樂，能速成無上菩提，證得自性清淨的如來法身。眾生要擺脫「身」的形式執著，追求「心」的法身成就，肯定自性清淨心是眾生成佛的內因，認為眾生都有成佛的胎藏，突出人類心的本質的純潔性，以及人類實現更高理想人格的現實可能性[註 20]。「心」就是人的空性智慧，「用心」是一種「易為方便」的「自覺法」，是眾生都可以「善應時機」的證悟法門，只要心不被污染，都可以「觀想成就」與「正念而住」。

## 五、結論

佛教的因緣果報思想不是一種宿命觀，而是著重在還觀自性的精進修行，也可以說是一種優生學或全生教育，教導父母在未懷孕之前，要不斷注入慈悲、智慧等因緣，提昇自己的心靈品質與身體健康，來招感相應的生命入胎，也可算是一種胎前教育[註 21]。佛教對胚胎生命的重視，不只是來自於宗教性的信仰理念與終極關懷，也有著類似科學的存有觀察，重視在受胎刹那的神識教育，要求在入胎、住胎與出胎時都能不失正念，清楚明白成就人身的修行目的。

佛教對胚胎的成長與死亡的關懷，不只是運用於醫療看護、諮商輔導或社會服務等實務工作的浮面理論，而是經由探討自身生命的對比歷程，成就相應於人文精神的解脫學[註 22]，著重在自我生命診斷的心靈治療，是要超越身體的存在形式，徹底揭露身體形式的病徵本質與痛苦本源，轉向心性的精進修行，擴大自身含藏的聖胎，以發菩提心的修持定慧，斷絕世間煩惱成就涅槃智慧。佛教主張人的生命從胚胎開始就要進行保護與攝持，避免外在客塵業障的污染，致力自性清淨的觀照與悟解，達到完全的解脫境地。

佛教認為人不只要化解掉對死亡的恐懼感，也要克服對出生的貪愛心，肉體的生死原本就是無常的苦患，只是五蘊的假合，其目的在於借假修真，破除無明業識，證悟自我本性，脫離生死苦海。佛教看重胚胎的成長，強調的是本性種子的薰習成就，從一切的緣生緣滅中解脫出來，以般若智深透與證悟出諸法實相，建立出生命存有的生死智慧。

### 【註釋】

- [註 1] 參見演培法師，《佛教的緣起觀》（台北：天華出版事業公司，一九九〇年）第二十九頁。
- [註 2] 陳兵，《生與死的超越——破解生死之謎》（台北：圓明出版社，一九九五年）第一八一頁。
- [註 3] 西晉·月氏國三藏竺法護奉制譯，《佛說胞胎經》，《大正藏》第十一冊，第八八六—八九〇頁。
- [註 4] 大唐三藏菩提流志奉詔譯，《佛為阿難說處胎會》，收入《大寶積經》卷五十五，《大正藏》第十一冊，第三二二—三二六頁。
- [註 5] 大唐三藏義淨譯，《佛說入胎藏會》，收錄《大寶積經》卷五十六、五十七，《大正藏》第十一冊，第三二六—三三六頁。
- [註 6] 三藏法師義淨奉制譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷十一、十二，《大正藏》第二十四冊，第二五一—二六二頁。
- [註 7] 林崇安，《佛教的生命觀與宇宙論》（台北：慧炬出版社，一九九四年）第三—二十頁。
- [註 8] 釋昭慧，〈佛法的「生命」觀——兼論人類胚胎（胎兒）的地位〉（宇宙生成論——宗教與科學的對話國際學術研討會，二〇〇四年）第十五—十七頁。
- [註 9] 耿振華，《西藏生死學的理論與實踐——西藏喪葬習俗研究》（台北中和：千毅印刷事業公司，二〇〇四年）第四十六—六十二頁。
- [註 10] 郭于華，《死的困惑與生的執著》（台北：洪葉文化事業公司，一九九四年）第一八〇頁。
- [註 11] 姚秦·涼州沙門竺佛念譯，《菩薩從兜術天降神母胎說廣普經》，《大正藏》第十二冊，第一〇一五—一〇五八頁。
- [註 12] 鄭曉江主編，《宗教生死書》（台北：華成圖書出版公司，二〇〇四年）第五十一頁。
- [註 13] 陳俊輝，《生命思想 VS. 生命意義》（台北：揚智文化事業公司，二〇〇三年）第八十六頁。
- [註 14] 元氣齋編註，《新編藏醫四部醫典》（台北：元氣齋出版社，二〇〇四年）第四十一—四十四頁。
- [註 15] 三藏法師玄奘奉詔譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》第三十冊，第二八四—二八九頁。
- [註 16] 舟橋一哉著，余萬居譯，《業的研究》（台北：法爾出版社，一九八八年）第十六頁。
- [註 17] 方立天，《佛教哲學》（台北：洪葉文化事業公司，一九九四年）第七十四頁。
- [註 18] 鄭金德，《現代佛學原理》（台北：東大圖書公司，一九八六年）第二三一頁。
- [註 19] 黃國勝，《佛教與心理治療》（北京：宗教文化出版社，二〇〇二年）第一五二頁。
- [註 20] 方立天，《中國佛教哲學要義》（北京：中國人民大學出版社，二〇〇二年）第二四四頁。
- [註 21] 洪啓嵩，《全生教育》（台北：時報文化出版公司，一九九六年）第十八頁。
- [註 22] 蔡瑞霖，《宗教哲學與生死學》（嘉義大林：南華管理學院，一九九九年）第一八〇頁。