



《那先比丘經》的業果觀與輪迴主體問題

釋圓貌

華梵大學東方人文思想研究所博士班二年級

提要：

三法印之一「諸行無常」，明白地揭示一切有為法，剎那剎那生滅不已，但業已謝滅的諸法，卻能影響著有情的未來，即我們所作的善惡業會得到苦樂的果報。又說「諸法無我」，沒有一個常住不變易的「我」，或具有主宰性的「我」在生死輪迴，然而在善惡業報的因果不昧當中，不免隱藏著有一個相續且同一性的我在受果報的問題，這是否與「無我」說相違？在《那先比丘經》中彌蘭陀王一再地逼問那先比丘輪迴相續的問題，那先以為生死之中沒有一個真實不變的我，有情只是在剎那剎那中展轉相續相成的假我。但在前生後世之間卻以「神」或「精神」作為生死間的相續，這有違背佛說緣起無我的教說嗎？又一期生命的開始是名法與色法，如果不會到下一生相續，那今生不就可以為所欲為了嗎？名法是否有包含「識」呢？南北傳佛教所傳的聖典對此為何有不同的說法？

關鍵字：

那先比丘經、彌蘭王問經、輪迴主體、業果觀



一、前言

《那先比丘經》約譯於東晉（317-420）年間，譯者佚名，為南傳《彌蘭王問經》（*Milindapañhā*）之異譯。有二卷本及三卷本¹，記錄那先比丘（*Nāgasena*，《雜寶藏經》稱為那伽斯那）與舍竭國（*Sāgala*²）彌蘭陀王（*Menandros*，梵 *Milinda*，約 160-140BC³，《雜寶藏經》稱為難陀王）之間的對話。南傳大藏經並未將《彌蘭王問經》收於三藏之中，但列為重要的藏外典籍之一，平川彰以為《彌蘭王問經》是在上座部的七部論藏（*Abhidhamma-pitaka*）到註釋書的中間文獻，為紀元後一世紀左右為止成立的，而漢譯《那先比丘經》與巴利本一致的地方較古，據此可知西元前二至一世紀左右佛教的某一面。⁴英國巴利文學者大慰氏曾說：「此經比巴利聖典三藏為晚，另一方面，它不但早於各大疏釋（五世紀時佛音在錫蘭作成），而且是唯一在正藏以外被遵奉為絕對權威的經典。」⁵本經中並沒有大乘佛教的思想，對於西元前由《阿含經》到阿毘達磨佛教的過渡期，有重要的參考價值。⁶

那先根據本經所述生於天竺罽賓⁷，於其國中憇禪寺出家；而《彌蘭王問經》序言中則是出生於喜馬拉雅山麓松弩多羅（*Sovutara*）。⁸彌蘭王係 327BC 年亞歷山大征服印度五河省後所建立的大夏國（*Bactria*）⁹後裔，經過約三十個君主而傳至彌蘭王。

本文所使用的文本主要是三卷本《那先比丘經》，對於辭意不明之處，則參考二卷本及巴宙博士譯南傳《彌蘭王問經》。

¹ 《大正藏》三十二冊中二本經號相同，二卷本為 1670A，三卷本為 1670B。

² 舍竭國即《大唐西域記》中的奢羯國，是罽賓東南的一個國家，約現代巴基斯坦的 Siālkot。

³ 根據巴宙博士譯，《彌蘭王問經》，p.24，引 V. A. Smith 之說，見於 *Oxford History of India, New Delhi, 1956, p145.*

⁴ 平川彰，2002，《印度佛教史》，台北：商周，pp. 127-8, 194-5。

⁵ 《彌蘭王問經》p.32 引 T. W. Rhys Davids (tr), *Questions of King Milinda*, Oxford:1890~1894. p. xxxviii. and xiv.

⁶ 同註 4, p.195。

⁷ 《佛光大辭典》電子版，罽賓國：貞元新定釋教目錄卷十七謂為迦畢試國（*kapiśa*）之訛稱，梵語雜名謂為劫比舍也（*karpiśaya*）之略音，雷穆沙（*a. rémusat*）謂為喀布爾河（*Kabul*）之古名喀菲斯（*Kophes*）之譯音，萊維（*S. lévi*）及沙畹（*E.Chavannes*）謂為迦濕彌羅國（*kaśmīra*）之古稱。大抵言之，罽賓為迦濕彌羅國之古稱，即今喀什米爾一帶之地。

⁸ 《彌蘭王問經》，p.28。

⁹ 同上，p.24：西史稱大夏為巴克特里亞，位於阿姆河（*Amus River*）之南，即今阿富汗北部之地。



二、業果觀的探討

業感輪迴是從《阿含經》以來，佛教的重要教義，在《那先比丘經》中，除了用十二緣起來說明生死的相續外，對於業果輪迴的說明十分詳盡，並且大量地運用譬喻來解說，是其最大的特色，以下分成三項加以論述：

（一）十二緣起——惑業苦的因果輪迴

經文中以愚痴（無明）為本的十二緣起來說明生死的輪迴不已，並指出：

人從眼、萬物、色識即覺知，是三事合，從合生苦樂，從苦樂生恩愛，從恩愛生貪欲，從貪欲生因有致，從有致因生，從生因作善惡，從善惡便生。
(T32,711c12-15)

根、境、識三事和合而生苦受、樂受，從受而有愛著，從愛著生貪欲（取），以致造作感得三界存有的業因，而不得不出生，出生後又作種種善惡的業力，又感得下一期生死的果報體。因此，「人以是故，生死無有絕時，人故本身不可得也。」

(T32, 711c2-3) 由愛欲的煩惱而造業，因業力而受果報，生命就如此地展轉相生，如車輪轉般，找不到最初的源頭，經中並以種子及鷄生蛋、蛋生鷄為喻，說明因果相生，循環不已的狀況。而在此惑業苦的業果流轉中，那先比丘特別指出其根本的原因在於：

樹木生以栽為本，五穀生以穀為本，天下萬物皆各以其類本生，人從六情恩愛為本。(T32,712a10-12)

有情的眼耳鼻舌身意等六根面對境界時，所生情愛的繫縛是生死輪迴的根本；而要得到解脫，也非從此下手不可：

王問言：「寧有人死後」不復生者不？那先言：「中有於後世生者，中有不復生者。」王言：「誰於後世生者？誰不復生者？」那先言：「人有恩愛貪欲者，後世便復生；人無恩愛貪欲者，後世不復生也。」王言：「人以一心念正法善故，後世不復生耶？」那先言：「人以一心念正法、念善、智慧及餘善事故，後世不復生。」(T32,707b8-14)

有愛染貪欲便不得生，貪愛可以說是生命的動力，推動著生死的相續輪迴；如想要從情愛的繫縛中得到解脫，要以一心憶念正法，先從斷惡修善開始，到無漏智慧的生起，就能斷絕愛欲，「智慧之人斷絕愛欲，譬如穫麥。」(T32,707b19-20) 就像用鐮刀收割稻麥一般，智慧的利劍才能夠輾斷情欲的縛著。



（二）傾向唯心的業力說

從《異部宗輪論》及《大毘婆沙論》中，可以看出在各部派的思想中，大眾部把業力建立在心心所法上，說「唯心心所，有異熟因及異熟果，如大眾部」（T27,96a28），譬喻者以為「離思無異熟因，離受無異熟果」（T27,96a25-26），化地部末宗說「業實是思，無身語業」（T49,17a17）；而有部的正義是以為「異熟因及異熟果，俱通五蘊」（T27,96a27）。大眾部、譬喻者及化地部末宗都將業力的相續建立在心法上，有部則以為可以通於身心而相續。在本經中對於業力的說明上，也是有所偏重的，如那先在回答彌蘭王所問，為何人有壽么貧富等的不同時，說道：

那先言：「人亦如是，心所念者各各異，是故令世間人不同耳。中有短命者、中有長命者，中有多病者、中有少病者，中有富者、中有貧者，中有貴者、中有賤者，中有大士者、中有小士者，中有端正者、中有醜者，中有語用者、中有語不用者，中有明者、中有愚者。」那先言：「是故佛所言『隨其人作善惡，自當得之。』中有豪貴者、中有貧窮者，皆是前世宿命，世作善惡，各自隨其德得之。」（T32,714b1-9）

這段引文中，雖然引佛所說的，隨各人所作的善惡業，而各自承受其果報，然而，從「心所念者各各異，是故令世間人不同耳」，指出每個人各各不同的心念，會造作不同的身語行為，而招致不同的果報，因此最重要的是心念的善惡差別。又國王問：「那先寧能分別指視善惡所在不耶？」那先以為，人雖然無法得知善惡的業報在那裡，但會不會生於來世，卻是可以自知的：

得道亦如是，自知已棄捐恩愛、苦樂，無有貪心，是故自知後世不復生。
（T32,709a17-19）

亦即只要審視自己面對苦樂的境界時，心念有無愛著、貪取，就可以明明白白地自知會不會有未來的生死。所以，因修行持戒，定慧成就時，也能「諸惡皆滅，善智即生，人從善智，得成度世道者，常在不滅。」（T32,709b28-29）有情因心的愛染而生死輪迴，終因心的解脫貪愛而得超越世間，這清淨的善智所生的無漏功德，能常在不滅。由於本經是問答的形式，著重在以譬喻說明法義，不像論書一般的論辯法相，但從上所引述的經文中，不能不說在說明業力的相續上，本經確實是傾向於唯心說。



（三）業力可轉說

業力是生死流轉的原因，不斷地造作善惡業行，將影響有情現在與未來的身心，生命就在因果的法則下從業受報，如同燈柱的燄火相續不絕，那先說：

人諸所作善惡隨人，如影隨身；人死但亡其身，不亡其行。譬如然火夜書，火滅其字續在，火至復成之。今世所作行，後世成，如受之如是。（T32, 715c16-19）

人所造作的善惡業力，如影隨身，生命結束之時，死亡的只是身體，業行是不會消失的，就像在夜晚點燈火寫字，燈火消滅時，所寫下來的字是存在不失的，如同今生所作的業行，將會於來世現行受報。然而，業力是不可轉變的嗎？

王復問那先：「卿曹沙門言：『人在世間作惡，至百歲臨欲死時念佛，死後者，皆得生天上。』我不信是語。復言：『殺一生死，即當入泥犁中。』我不信是語。」那先問王：「如人持小石置水上，石浮耶？沒耶？」王言：「其石沒。」那先言：「如令持百枚大石置船上，其船寧沒不？」王言：「不沒。」那先言：「船中百枚大石，因船故不得沒。人雖有本惡，一時念佛，用是故，不入泥犁中，便得生天上。其小石沒者，如人作惡，不知佛經，死後便入泥犁中。」王言：「善哉！」（T32,717b11-21）

這段文字除了說明業力可以因為臨終的念佛而改變外，更成為用來勸說臨終念佛的功德善報。在《中阿含·分別大業經》中，佛陀指出一個本來造作諸不善業的人，在死時生起善念，心所有法都與正見相應，可以因為此因緣，生於善處天中；相反地，一個本來造作種種善業的人，也會因死時生起不善心念，心所有法都與邪見相應，而生於惡處地獄中。¹⁰但是，那先指出了死時念佛雖然可生於天上，但是這個人所造作的業行，依然是存在不失的，只是暫時因為念佛的功德力，而不致墮入地獄中。因為這個功德就像是一艘船，將業力的這塊大石頭撐浮起來，但是如不繼續加功用行，終究還是會掉落到惡道之中。

從上，確實指出業果報雖不失，卻是可以轉變的，一般人只知道善有善報，惡有惡報，不知善惡業報會因一心的懺悔或生起清淨的善念，而將受報的時間延後，甚或轉變業報的種類。業力可轉不可轉的問題在阿毘達磨論師中有種種不同的看法，有情所造的業力，依受報的時間，有分為順現法受業（當生受）、順次生受業（下一生）、順後次受業（第三生、第四生、…）等。¹¹臨終念佛可以改變

¹⁰ 《中阿含經》卷 44〈2 根本分別品〉：「或復死時生善心，心所有法正見相應，彼因此緣此，身壞命終，生善處天中。……或復死時生不善心，心所有法邪見相應，彼因此緣此，身壞命終，生惡處地獄中。」（T01, 708b20-c3）

¹¹ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 19：「復次有三種受異熟業：一順現法受業，二順次生受業，三順後次受業。順現法受業者，若業此生造作增長，即於此生受異熟果，非於餘生。順次生受業者，若業此生造作增長，於次後生受異熟果，非於餘生。順後次受業者，若業此生造作增長，於第三生，或第四生以後，如次受異熟果。」（T27, 98a20-26）



順後次受業，在《大毘婆沙論》中以為順後次受業可轉的，除了譬喻師以為「一切業皆可轉故，乃至無間業亦可令轉」（T27,593b10-11）外，阿毘達磨諸論師大都以順後次受業中異熟決定業是不可轉的，即已決定於下一生中受，且已決定受什麼報的業是不可轉。¹²唯有阿羅漢有殊勝的定慧力，能善知自業中有近有遠的、有可轉有不可轉的，對於可轉的業，以修行力加以轉變，若不可轉的，則將業力引到現生中受。¹³

但是，有部是從五蘊身的色心和合上建立有情，故以中有作為轉世投生的銜接橋樑，其以為感得中有的業力極為猛利，是不可轉的業。¹⁴對此有人提出異議，以為這對於「善惡行者事」無法會通，因為以前在室羅筏國有二人，一人恒修善業，一人常作惡故。修善行者，一生中未嘗作惡，然而臨命終時，由於順後次受惡業力的緣故，地獄中有現前，便自念言：「我一身中，恒修善行，未嘗作惡，應生天趣，何緣有此中有現前？」自知定是順後次受惡業成熟的果報，即自憶念，一生以來，所修的善業，而深生歡喜。由此殊勝善心現前的緣故，地獄中有即便隱歿，天趣中有即刻現前，從此命終生於天上。¹⁵對此，論主堅持中有的業力不可轉，在此轉變的是「本有」的業力，因為「本有」業是可以轉的。¹⁶是故行善者，臨終縱使地獄中有果報現前，如能保持一心善念，中有的業力還是會消失，而得生於善趣。

從上，可以了解此種臨終念佛善心現前，可以轉變業力的想法，在當時已經是極為通行的共說。然而，臨終念佛的力量為何如此的強大呢？在《大智度論》裡指出，臨終的善心雖然時間短暫，卻能勝過終身的力行，是因為那時心力猛利，如火如毒，所以能成辦大事，就像在戰場上打仗的人，不惜身命所生的勇猛強健的力量一般。¹⁷

¹² T27, 593b23- 4a1。

¹³ T27, 103b29-c4。

¹⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 69：「阿毘達磨諸論師言：中有於界、於趣、於處皆不可轉，感中有業極猛利故。」（T27, 359b25-26）

¹⁵ T27, 359c19-360a10。

¹⁶ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 69：「答：彼本有時，有此移轉，非中有位，故不相違。」（T27, 360a10-11）

¹⁷ T25, 238b24-17。



三、輪迴主體的探討

（一）有無輪迴主體

十二因緣的相續流轉不已，業果報的不消逝，那不就會有一個不斷輪迴受報的主體嗎？佛陀對此一再地說明「有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續」（T02, 92c18-19），指出沒有一個不變的輪迴主體，在生死之中受報，只有隨業報而生的五陰和合之假我；並一再地以緣起說，來否定有一個真實的「我」（*ātman*）。但是，如同在《中阿含經·唵帝經》中所見，比丘還是會生起有個「識」在輪迴中不變異的見解。¹⁸在本經中彌蘭王也是一再地問那先，在生死中真的沒有輪迴主體嗎？

王復問那先：「世間人寧為有『人』無？」那先言：「世間不能審有人也！適當呼誰為人？」王言：「身中『命』即為人不？」……那先言：「今我與王其於殿上，四面有窓，自在欲從何窓者寧能見不？」王言：「得見。」那先言：「設令人命在身中，自在欲從何孔視耳？能以眼視色，不能用耳視色，不能用鼻視色，不能用口視色，不能用身視色，不能用意視色不？」王言：「不能。」……那先言：「如我與王共在殿上坐，徹壞四窓者，視寧廣遠不？」王言：「然！廣遠。」那先言：「設令命在身中，一捩眼去之，其視寧廣遠不？」……那先言：「人從眼見色神動，神動即生苦樂，意念合耳鼻口身意皆同合，為意有所念神動，神動即生苦樂，從苦樂生意，從生念展轉相成，適無常主。」（T32,712b26-3a13）

在這段引文中，國王以為難道沒有一個永恆不變的「人」（**ātman*, **purusa*），作為輪迴的主體嗎？那先以為沒有，並反問國王：什麼能夠稱為「人」呢？國王以為人身中的「命」（*jīva*）即是「人」。「命」在耆那教的根本學說中即指靈魂，與無命（*ajīva*）為構成宇宙的二大要素，¹⁹所以，彌蘭王很自然地將「命」來作為輪迴的主體。且 *ātman* 從原人思想到《梵書》、《奧義書》以來，一直被視為是常住不變的實在（*satyasya satyam*），是身心的最終內部，不變常住不可思議的靈體，為一切生理心理作用的根柢。消極說我是一個純主觀的主體，是能見者、能聞者；積極說是實有（*satyam*）智識（*jñānam*）妙樂（*ānandam*）的我，如《布利哈德》四、二，四說：「此我為不可得（*agrhya*），為不朽（*aśīrya*），為無著（*asanga*），為無縛（*asīta*），不能惱（*na vyathate*），不能害（*na risyate*）」。²⁰是故，在引文中那先反復地問這個實有的「命」在那裡？在眼耳鼻舌身中嗎？如果在眼中，能用

¹⁸ 《中阿含經》卷 54〈2 小品〉：「唵帝比丘雞和哆子生如是惡見：『我知世尊如是說法，今此識，往生不更異。』」（T01, 766c2-4）

¹⁹ 參見《佛光大辭典》電子版，命與非命詞條：耆那教以為「命」是生命原理與「無命」中的物質（*pudgala*），法（*dharma*）——運動的原理，非法（*adharma*）——靜止的原理，虛空（*ākāśa*）——萬有存在的場所，等四種原理，合稱為五個實在體。

²⁰ 摘錄自高楠順次郎·木村泰賢著／高觀廬譯，1971，《印度哲學宗教史》，台灣商務，pp. 211-268。



眼視色，為什麼不能用耳視色、鼻視色……等等？以及如果命在身中，為什麼裂開眼睛，視野沒有變得更廣遠，以來說明沒有一個大能、無縛的「我」，人只能從六根觸對六境中，生起苦樂的受、想、行、識來安立，只有在剎那剎那中展轉相續相成的假我，沒有一個常住不變的真實我。但是，彌蘭王還是要進一步地追問：

「人神、智、自然，此三事寧同各異？」那先言：「人神者主覺，智者曉道，自然者虛空無有人。」（T32,718b26-29）

所謂人的神識、智慧或自性三者是同還是異？那先以為神識的作用是覺知，智慧可以知曉真理，而沒有一個真實不變的自性；身心各自有其作用，就像是以車轆、車軸、車輪、車身等組合為車，而實無有一真實不變的車，車子只是由各種零件配合而成，也只是一個暫時存在的假合體而已。

（二）無我誰去輪迴

沒有一個真實的我，而卻有生死的輪迴，那麼是誰在輪迴呢？或者，生生死死當中是什麼在相續呢？是身？是心？彌蘭王對此問題不斷地加以探究：

王復問那先言：「人死所趣善惡之道，續持故身神行生耶？更質他神行生耶？」那先言：「亦非故身神，亦不離故身神。」那先因問：「王身小時，哺乳時，身至長大時，續故身非？」王言：「小時身異。」那先言：「人在母腹中始隨精時，至精濁時，故精耶？異也？……」那先以精神、罪法語王，王意不解。王因言：「如人問那先，那先解之云何？」那先言：「我故小時身耳，從小至大，續故身爾。大與小時，含為一身養，是命所養。」那先問王言：「譬如人然燈火，寧至天明不？」王言：「然燈油至明。」那先言：「燈中炷火，至一夜時，續故火光不？至夜半時，故火光不？至天明時，故火光不？」王言：「非故火光。」那先言：「然燈從一夜至夜半，復更然燈火耶？向晨時，復更然燈耶？」王言：「不中夜起更然火，續故一炷火至明耳。」那先言：「人精神展轉相續，亦譬如是一者去，一者來，人從精神生，至老死後，精神更趣所向生，展轉相續，是非故精神，亦不離故精神。人死以後，精神乃有所趣向生。」那先言：「譬如乳湏化作酪，取酪上肥，煎成醍醐。寧可取醍醐與酪上肥，還復名作乳湏？其人語寧可用不？」王言：「其人語不可用。」那先言：「……人神亦如是，從精神生，從生至長，從長至老，從老至死，死後神更復受生，一身死當復更受一身，譬如兩主更相然。」王言：「善哉善哉。」（T32,708c9-9a9）



人死亡之後隨業受報，而有下一期的生死，是延續前一生的神識呢？還是換了一個新的神識呢？那先回答：不是舊的神識，也不離舊的神識。那先更反問彌蘭王，初生時的你，吃奶時的你，到長大成人你，是同一個身體嗎？國王回答說：不是同一個身體。那先接著以譬喻來說，如果不是同一個身體，那是另外有一個人幫你寫字，或代替你受罰嗎？國王無法了解這個問題，很聰明地反問那先，請他自己回答自己的問題。那先說：從小時到長大是同一個身體的相續，為同一個生命體所長養，就像從夜晚點燈到天明，雖然前一剎那的燈火，不同於後一剎那的燈火，卻是由相同的一個燈柱所發出來的火光；不只是身體，人的精神（神識）之展轉相續，也是如是，在剎那剎那當中生滅相續。所以，人從精神而生，此生死後，也是由精神趣向另一個生死而展轉相續。在死生的流轉中，不是同一個精神，也不離同一個精神，就像牛奶變成乳酪，乳酪變成奶油，奶油又提煉為醍醐一般，從生到老，從老到死，又從死受生，一身又一身，是由精神而展轉相續。

在此，可以為上一節的「傾向於唯心的業力說」提出更一步的佐證，進而可以說在《那先比丘經》說明生死的相續中，如同在《異部宗輪論》所述，大眾部與化地部本宗所主張的「入胎為初，命終為後，色根大種，皆有轉變，心心所法亦有轉變。」（T49, 17a10-12）即我們的色身在一期的生命當中，會因為飲食的長養，可以由小變大，轉變成另一種形態，如同牛乳轉變為酪、酥等，前後有所不同；心心所法在剎那剎那地生滅中，更是不斷地相續轉變。有情的生命體就是在色心的相續轉變中，一期生命的色法與心法一直在轉變、成長或變壞，此生過後，依照業報力，由心法趣向另一期的生死，而一生一死地生死輪迴不已。

此心法在經文是「神」，「人神亦如是，從精神生，從生至長，從長至老，從老至死，死後神更復受生，一身死當復更受一身，譬如兩主更相然。」即「神」不只是在生死當中作為相續的橋樑，也是生命中統一的精神主體，而此主體是什麼呢？各部派為了解決這個問題，提出了於六識外別有細心的主張。²¹如有部的假名我、說轉部的勝義補特伽羅、犢子部的不可說我、經部的細心、大眾部的細意識與根本識等。這一細心相續提供了結生相結續的功能，又對內執受根身，對外為五根取境生識之所依，及作為六識根源的生命中樞，以任持記憶、統整六識。而此也在阿含經教中找到了經證，如在剎那生滅的六識之中的「意根」；或《雜阿含》卷 12，288 經中，如三蘆立於地般，與名色展轉相依的「識」；或在《雜阿含經》卷 34，957 經中，佛告婆蹉：

²¹ 印順導師於《唯識學探源》中說：「經上雖說滅受想定是無心定，但也說入滅受想定的『識不離身』；所以，有情必然是有心的。悶絕等僅是沒有粗顯的心識，微細的意識還是存在，只是不容易發覺罷了。相續的細心，就在這樣的思想下展開。」（p49）又說：「細心，是受生命終者，根身的執持者，縛解的連繫者。它為了業果緣起的要求而建立，它就是生命的本質。」（p50）



眾生於此處命終，乘意生身生於餘處，當於爾時，因愛故取，因愛而住，故說有餘。（T02, 244b3-5）

眾生命終，由「意生身」²²而生於他處，「意生身」後來也成為了有部作為中有的經證，²³欲界、色界眾生定有中有，²⁴而無色界的眾生無色，也有意生身，作為生死的相續。²⁵在此「神」與「意生身」具有同樣的功能，都是在生死的輪迴當中，做為業果相續的主體，是前生與後世之間的橋樑。

「神」在早期的翻譯裡，是作為「我」的古譯，但本段經文大多以「精神」稱之，是故先將「我」的意思排除，但也不是指意根，意根在經中大多被稱為「意」²⁶、「心」²⁷、「念」²⁸，雖也有以「神」²⁹稱之，但只是就六根對六境而論述。在彌蘭王問及，何為過去、未來、現在三世流轉的根本時，那先回答道：

愚癡者是其本也，愚癡生即生「神」。（T32,711b22）

²² 意生身，在異譯本《別譯雜阿含經》卷 10·190 經：「身死於此，意生於彼，於其中間，誰為其取？」（T02, 443 b3-4）《佛光大藏經·雜阿含（三）》，p.1419：「意生身 manomaya-kāya（巴），意所成的（識）身，即識神。」

²³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 69：「世尊既說：此身已壞，餘身未生，意成有情，依愛立取。故知中有，決定非無；若無中有，意成有情，名何所表。」（T27, 357a3-6）

²⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 68：「欲色界定有中有」（T27, 352b18-19）

²⁵ 印順導師，《勝鬘經講記》，頁 145-6：「意生身。一、《阿含經》中，意生身也是有的。什麼是意生身？有處約中有身說：如從人中死到傍生中受生，在這死以後，未生畜生間，也有生死身，名中有，或稱意成身。或約色無色界身說：《阿含經》也說二種涅槃：一、有餘涅槃，二、無餘涅槃。約古典的《阿含經》義說：得不還果名有餘涅槃；得阿羅漢果，名無餘涅槃。三果聖人，上生而更不還來欲界受生，所得上界身，即名意生身。」

²⁶ 經中在描述六根對六境生六識時，大都以意根為「意」，如《那先比丘經》卷 3：「眼視色，耳聽聲，鼻聞香，口知味，身知觸軟，『意』知善惡之事」（T32, 718b29-c2）

²⁷ 《那先比丘經》卷 2：「一為眼知，二為耳知，三為鼻知，四為口知，五為身知，六為『心』知，是為六知，是六事皆外向。何等為外向？眼向色，耳向聲，鼻向香，口向味，身向滑，『心』向貪欲，是為六外向。」（T32, 711b23-27）《那先比丘經》卷 2：「一者，目有所見，亦不喜不愁；二者，耳有所聞音，亦不喜亦不愁；三者，鼻有所嗅，亦不喜亦不愁；四者，口有所得，亦不喜亦不愁；五者，身有所觸，亦不喜亦不愁；六者，『心』有所念，亦不喜亦不愁，是為內六事。」（T32, 710b4-8）

²⁸ 《那先比丘經》卷 2：「人有眼有色有識，有耳有聲有識，有鼻有香有識，有舌有味有識，有身有細滑有識，有『念』有法有識」（T32, 712a12-14）

²⁹ 《那先比丘經》卷 2：「人生眼時，眼與『神』〔=眼識〕俱生耶。」（T32, 713a14）《那先比丘經》卷 2：「眼耳鼻口身『神』」（T32, 712a16）



此中「神」即「識」³⁰，是十二緣起裡的識支，故以為本經中作為業果相續的「神」或「精神」，比較上是指與「名色」支展轉相依的「識」，為每一期生命的開始與結束。因為，經文中對此「神」的性質並未加以描述，或可以反應出本經是在阿毘達磨佛教思想尚未成熟之際，介於《阿含經》到阿毘達磨佛教之間的著作，因為在阿毘達磨論書之中，解決業果相續的問題，是被熱烈討論的重點。

然而，在巴利本《彌蘭王問經》中，被認為是後代所添加的部分，難問第一品第六提及「入胎」時要具備三個條件即：一、父母交會；二、母有經水；三、香陰（gandhabba，梵gandharva）現在，³¹這與《中阿含》的〈阿攝禪經〉及〈唵帝經〉³²經文中所述相同，也是《大毘婆沙論》中用來證明應有中有的聖教量，³³在南北傳的阿含經教中皆有收錄，是故《彌蘭王問經》也就直接加以收錄此中有的思想，對此巴宙博士以為：

此經中有關轉世（rebirth）過程的段落，對有意探索佛教發展的學者來說是饒富趣味的。早先有關轉生（transmigration）的理論是建構在「名法、色法及業」（nāma, rūpa and kamma）上，但稍後所謂「乾闥婆」（gandhabba，食香者）的新說開始流行，它是類似「靈魂」（ātman，我）的獨存實體。由於佛教並不崇信這類空洞的理論，因此它應該是受外來文化的滲入影響。³⁴

巴宙博士的觀點是站在原始佛教的立場，但只要與「修多羅相應，不越毘尼，不違法相」，就不能說是偏離佛教的思想，而其實就算是業感輪迴說也是《奧義書》中既有的思想，佛陀接受了印度原有的業感輪迴，而以緣起來說明生死的流轉與還滅，不建立一個不變的「我」作為生死輪迴的主體，在前生後世之間，是依業而感得下一期的果報體，業與果報雖有卻不實，即沒有真實的自性與體性，是依我們自己所造作的身語意行而不斷地遷流變化。

³⁰ 釋依淳，《聖僧與賢王對答錄》，p.303：巴利本作 viññāna（識），此識之前為行，不知何故脫落不見。

³¹ 巴宙博士譯《彌蘭王問經》，中華印經協會，p.201。

³² 《中阿含》卷 37〈阿攝禪經〉：「以三事等合會受胎：父母合會，無滿堪耐，香陰已至。」（T1, 666a10-11）；卷 54〈唵帝經〉：「復次三事合會入於母胎：父母聚集一處，母滿精堪耐，香陰已至。」（T1, 769b23-24）此二經亦編入南傳《中部》前為 M. 93. Assalāyanasuttaj 阿攝禪經；後為 M. 38. Mahātaṇhāsakaṅkhasuttaj 愛盡大經。

³³ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 69：「如契經說：『入母胎者，要由三事，俱現在前。一者、母身是時調適，二者、父母交愛和合，三、健達縛正現在前。』除中有身，何健達縛？前蘊已壞，何現在前？故健達縛即是中有。」（T27, 356c26- 7a2）

³⁴ W. Pachow, An Assessment of the Highlights in the Milindapanha, Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 13.2 (May 2000), pp. 1-27



佛說「無我」，反對有一個常住不變易的「我」，但又接受善惡業報的輪迴說，在善惡業報的輪迴當中，自然不免隱藏著有一個一直在相續，且具有同一性的主體在接受果報的問題，是故在佛教的內部阿毘達磨的思想中才提出了各種細心的思想；但各式的細心說，也是屬於緣起論的，是用來說明業感緣起的問題，就是南傳上座部後來也提出了「九心輪」中「有分識」，作為生命內在的心體，三世流轉中相續不斷的根本心。

（三）名與色的問題

在第一期生命的開始，結生相續後，名法與色法即在母胎中成長到出生，一直到長大成人的名法與色法，都是相同的嗎？名法與色法在輪迴當中各自扮演著什麼樣的角色呢？

王復問那先：「人以死後，誰於後世生者？」那先言：「名與身於後世生。」王問那先：「故人名身行生耶？」那先言：「不也，非故名，亦非故身，持是名身，於今世作善惡，乃於後世生耳。」王言：「如使今世用是名身作善惡，於後世身不復生者，極可作善惡，徑可得脫，不復更諸苦耶？」那先言：「於今世作善，後世不復生者，便可得脫無耶？人作善惡不止，當後生耳，是故不得脫。」（T32,710b19-27）

在此問題當中，那先以為下一期生命的開始是名與身，即名法與色法，彌蘭王便問：是相續前世的名法與色法嗎？那先說：不是前世的名法，也不是前世的色法。國王狡辯說：既然今生的名與身，在下一輩子不會再輪迴，那麼今生不是就可以為所欲為了嗎？那先於是以六種精彩的譬喻來論述，簡述如下：

1. 盜果喻：偷盜瓜果的人說，果園主人種的是小樹苗，不是瓜果；所以，偷果實不算是偷盜。
2. 盜禾穗（稻米）喻：同上理由。
3. 燒樓舍喻：為取暖而生小火的人，導致他人的房屋火燒，辯說：我所點的只是一個小火而已，可不是那個大火。
4. 燒城喻：同上。
5. 聘婦喻：小時已受聘的女孩，長大後嫁給他人，前所聘者來求索時，稱說：你之前聘的是個小女孩，我所娶的可是個大人。
6. 乳酪喻：買牛奶後暫寄主人家，不久變為乳酪，要求人家還給他牛奶。



那先以上述六喻說明，雖然此生的名色，不會相續到下一生中，但是今生的名色所造作的善惡業力，卻會相續到下一生中。然而，彌蘭王還是堅持著：

王復問：「人何故有名行於後世生，而身不行生？」那先言：「人身以名前後相連，譬如鷄子中汁及與上皮，乃成鷄子，人名與身相連，如是不分也。」（T32,711b9-12）

彌蘭王以為此生的身體不會到下一生中，但是，此生的名法，應該會到下一生中相續才是啊！那先仍然回答：名法與色法是相連不分的，如同雞蛋中的蛋汁與蛋殼才能形成一個雞蛋一般，人的名法與色法也是無法分離的。在經中那先以「今見在為身，心所念者為名。」（T32,711b8-9）即簡單地以看得到的身體是色法，屬於心所念的精神部分是名法，是故其名法究實的內容不得而知，然根據《雜阿含經》卷 12·298 經中述：

云何名？謂四無色陰，受陰、想陰、行陰、識陰。云何色？謂四大，四大所造色，是名為色。（T02,85a28-b1）

有情不外是五蘊的和合，名法是指五蘊中的受、想、行、識四蘊，屬有情的心理或精神的部分，色法是指地水火風四大種，及四大種所造成的人我、山河大地等物質的部分。名色和合不分離，即是五蘊和合的假我，生時名色互相依存，死時五蘊崩壞而不住。這是《雜阿含經》中對名色的說明。但是，在南傳上座部的經論之中，卻以為名法不包含識，如菩提長老（Bhikkh Bodhi）所述：

在佛陀的系統中，「名色」意指身體和心所的綜合體，但不包含「識」。在經的文獻中未記載「名法」包含「識」，可能是因為「名法」在緣起脈絡中總是以「識」是「名色」的緣而被說明。因此，「名法」不包含「識」。³⁵

菩提長老以為巴利傳承五部《尼柯耶》（nikāya）中的名法不包含識，這是出自《相應部》中以色法為四大種及四大種所造色，而名法為受、想、思、觸、作意（S. II. p.3³⁴），此中思、觸、作意即屬於行蘊，是故「名色」即等於四蘊。這是為了說明結生相續時，如果名法中包含了識，便無法解釋入父精母血的識是那一個識，而且如依經部師所說此識是第六識，那麼名法中的識，又是那一個識呢？會不會造成有二個識的問題？所以，「名色」中不包含「識」，「識」是「名色」生起的因緣（S. III. p.102²），「名色」與「識」相依（S. III. p.61¹²）；然而在巴利經文中也有同上述 298 經以名法為四無色蘊的經文（D. II. p.62¹⁴, DA. II.p.501²）。³⁶這應是上座部為謹守佛說五蘊為有情的身心，為避免在五蘊外別立另一個「識」，故以為「名色」中不包含「識」。

³⁵ 菩提長老（Bhikkh Bodhi）講，釋自齋譯，出自《香光莊嚴》第 87 期網路版，95 年 9 月 20 日出刊。

³⁶ 有關巴利經文引自村上真完，〈原始仏教研究法の検討に基づく五蘊説の考察〉，《印度学仏教学研究》v.55 n.2（總號=n. 111），2007.03.20，pp.856-849。



然而，從上一節中可知本經以為有一個「神」作為生死相續的橋樑，則此所說的名色，應該是如《雜阿含》所述，包含了受、想、行、識四蘊。認為名色是生命的開始，在二期生命中的名色相連不分，有情就是名色的和合，以此和合體在此生造作種種的業行，當死亡之時名色即崩壞，不會到下一期的生命中相續。

四、結論

本經藉由對答的方式來闡揚佛教的基本要義，運用大量生動有趣的譬喻來說明教理，無論在南北傳的佛教中，一直是一部很受歡迎與流行的經典。尤其經中說明因緣果報與輪迴主體的思想觀念，佔了很大的篇幅，這是因為有情在生死輪迴之中最大的根源，不外是起於知見上的錯誤與情意上的染著，即所謂「無明為父，貪愛為母」，此中最重大的無明是不明了緣起法，而執持有一個真實的我，因而執著於自己，又貪愛著眷屬及所有的事物。對此，沒有建立一正確的知見，無法去除對於人我的執著與邪見，是故本經也一直圍繞在因果業報的問題上。

惑業苦的因果輪迴如車輪般轉，那先一再地指出貪愛的繫縛是其根本的問題，惟有一心念正法，斷惡修善，一直到智慧的生起，才能斷絕愛欲的縛著而得解脫。業有身語意三業，其中意業是推動身語二業的動力，因此依「心所念者各各異，是故令世間人不同耳」，由心念而推動造作不同的身語行為，招致種種不同的果報。然而，業力是可以因一心的念佛生善，而將受報的時間延後，甚或轉變業報的種類，尤其在臨終時一心念佛的功德力，可以轉生於善處天中，已是當時佛教的通說。

在生死的流轉當中，只有業報而無受者、作者，是佛陀一再的教說，但有情總覺得有一個「我」或「命」在輪迴，那先指出沒有一個真實不變的我，有情只是在剎那剎那中展轉相續相成的假我。然而，無我是誰在輪迴呢？小時候的我到長大成人後的我，是同一個人嗎？下一期的生命，是延續前一生的神識嗎？那先以為從小時到長大是同一個身體的相續變化，為同一個生命體所長養，不只是身體，人的精神的展轉相續，也都是在剎那剎那當中而生滅相續。所以，在死生的流轉中，不是同一個精神，也不離同一個精神，這與《異部宗輪論》中大眾部與化地部本宗所主張的「入胎為初，命終為後，色根大種，皆有轉變，心心所法亦有轉變」是相同的觀點。



而對於一期生命開始的名法與色法，並不會到下一期生命中相續的問題，與《雜阿含》中以為名法受想行識四蘊的看法較相近，不同於南傳上座部以為「識」是「名色」的緣，識不包含在名法之內。因為本經以為有情為名色或五蘊的和合，生時名色互相依存，死時五蘊崩壞不住，依照善惡的業力，由「神」或「精神」趣向另一期的生死。此「神」或「精神」從經文中加以比對，比較上是指與「名色」支展轉相依的「識」支，是生死相續中先來後去的果報識。

總之，本經對業果觀及輪迴主體的問題雖然佔了很大的篇幅，並有殊多精彩的譬喻，但從其論述加以探討，還是很難將之歸屬於那一個部派的思想，因為其大體上所呈現的思想與阿含經教所述相差不多，可以說本經是在介於阿含到阿毘達磨佛教思想之間的著作。本經的業力說偏向於唯心，但佛教本質上都具有此傾向，而對於色法與心心所法皆有轉變的理論，相近於大眾部或譬喻者、分別論者的思想，且以「神」或「精神」作為生死的橋樑，也似其以心心所法的剎那剎那相續轉變，來建立有情的業果相續，從這些點上來看，或許本經是較接近於大眾部或譬喻者、分別論者所傳的經典。



參考書目及資料

- 1.佛典的引用主要是用「中華電子佛典協會」（CBETA）的電子佛典系列（大正新脩大藏經第 1 冊至 55 冊暨 85 冊，卍續藏 54 至 88 冊），引用出處的記錄（例如：T30, 490c23-28）是表示冊數、頁數、欄數、行數。
- 2.印順法師著作的引用是採用電子版「印順法師佛學著作集」（2005），新竹：財團法人印順文教基金會。
- 3.電子檔《佛光大辭典（二）》與《中華佛學百科全書》。
- 4.釋依淳，1989，《聖僧與賢王對答錄》，高雄：佛光。
- 5.吳根友釋譯，1997，《那先比丘經》，台北：佛光。
- 6.北京社會科學院研究宗教研究所編譯，2000，《那先比丘經》，博遠。
- 7.巴宙博士譯，2003，《彌蘭王問經》，台北：中華印經協會。
- 8.悟殷法師，2001，《部派佛教系列上編——實相篇、業果篇》，台北：法界。
- 9.平川彰，2002，《印度佛教史》，台北：商周。
- 10.高楠順次郎·木村泰賢著／高觀廬譯，1971，《印度哲學宗教史》，台灣商務。
- 11.村上真完，〈原始仏教研究法の検討に基づく五蘊説の考察〉，《印度学仏教学研究》v.55 n.2（總號=n. 111），2007.03.20，pp.856 -849。