

漢魏六朝中陰身思想研究*

羅 因**

提 要

「中陰身」觀念屬於佛教的通俗教義，此觀念的傳入時代相當的早，在後漢安世高就已經譯介了此一觀念了，且經歷漢、晉、南北朝，從未斷絕。本文就是從漢魏六朝傳入的相關佛典中，整理出此時期有關「中陰身」的種種論述。證明「中陰身」思想與業報、輪迴等佛教教義是緊密連結在一起的，並論證了「中陰身」思想與「神不滅論」乃屬於相同的哲學範疇的討論。

關鍵詞：中陰身、中有、業、輪迴、神不滅論

本文 94.09.06 收稿，94.11.18 審查通過。

* 本文獲得九十三年度行政院國科會專題計畫補助，特此致謝。

** 國立臺灣大學中國文學系助理教授



Evolution of the Concept of “Antarā- bhava-skandha”: From the Eastern Han to the Southern-Northern Dynasties

Law Yan*

Abstract

“Antarā-bhava-skandha” is a well-known doctrine in the popular teachings of Buddhism. First introduced to China by An Shigao in the Eastern Han Dynasty, the concept of Antarā-bhava-skandha was widely propagated throughout the Han-Wei and the Six Dynasties. This paper aims to explicate the various discourses related to the concept by examining a body of Buddhist texts transmitted to China since the Han times. The author tries to illustrate the close relationship between the concept of Antarā-bhava-skandha and the doctrines of Karma and Saṃskara (Transmigration). In addition, the author argues that the concept of “Antarā-bhava-skandha” and the Chinese theory of “the immortality of the soul” actually share a common ground in terms of their philosophical concerns and significance.

KeyWords: antarā-bhava-skandha, karma, transmigration,
the immortality of the soul

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.



漢魏六朝中陰身思想研究

羅 因

一、前 言

「無我」是佛陀的重要教示，是佛教有別於印度其他宗教教派的學說特色。「諸法無我」正是佛教的「三法印」之一，這是在佛教史上被一再肯定的事實。印度的其他哲學宗派，也承認「無我說」是佛教的標幟，如商羯羅 (Saṅkara) 就稱佛教為「無我說」。^①現代學者也無不視「無我說」為佛教思想的重要標誌，如呂澂說：「佛教與其他學派不同處，就在主張無我（在印度，除遮縛伽——順世論外，只有佛教不承認有我）。其他學派均承認有我，而與婆羅門的承認神我一致」。^②霍韜晦說：「『無我』的問題，可能是佛教教義中最重要的問題。從印度思想史上看，這也是佛教的標幟。……三法印中，『無我』的問題特別突出，至少純從標幟的作用上看是如此」。^③平川彰說：「在現在的阿含經，『五蘊無我說』乃成為教理的綱格，而且繼承原始佛教的部派佛教，或批判部派而起的大乘佛教，也承認這個無我說為正統」。^④可見「無

① 中村元：《原始佛教の思想》（上），（東京：春秋社，昭和 46-49 年），頁 139。

② 呂澂：《印度佛學思想概論》（臺北：天華出版社，1982 年），頁 74。

③ 霍韜晦：〈原始佛教無我觀念的探討〉，收於《現代佛教學術叢刊》第 10 輯之 4 《原始佛教研究》（臺北：大乘文化出版社，1978 年 12 月），頁 125-159。

④ 平川彰：〈初期佛教的倫理——特以倫理主體的問題為中心〉，收於玉城康四郎編，李世傑譯：《佛教思想在印度的開展》，頁 42。



我說」確實是佛教的重要思想。

但是，佛教一方面說「無我」，另一方面卻又承認業力和輪迴，這兩者之間，便不得不在邏輯上產生矛盾和張力，要如何在業報、輪迴的前提下確立「無我說」，這的確是建構佛教教理非常重要的一部份。然而，佛陀重視修證、解脫遠遠超過哲學性的思辨，^⑤在這些問題上，佛陀所強調的是：對於這些問題的精密論究既無補於修行解脫，因此，可以置而不論，這在〈箭喻經〉中便表現得非常清楚。^⑥

儘管佛陀拒絕討論一些與解脫無關的問題，但是，問題卻仍然存在著，從印度思想史上看，佛教自從標出「無我」的觀念之後，各學派的批評一直非常激烈，例如文法學者 (Vaiyākaraṇa) 從限定動詞 (finite verb) 的考察出發，認為限定動詞的使用，就已經預設了一個主體，例如 *jānāti* (他知道) 一字，就已經預設了主語「他」在內，所以不能說無我。而耆那派的批評，則從善惡因果原則出發，認為如果沒有主體，則善惡行為的果報誰來負擔？而更重要的是，進向解脫的通路亦不成立。至於尼耶也派 (Naiyāyika)，則認為各感官所感的對象，各有自境，故應有一主體來綜合它們，由此再構成知識；還有記憶、習慣、本能之類問題，尼耶也人認為，如果沒有一個實在不變的主體以保留經驗，則過去的事如何能夠再現或予以熏習增長？輪迴的問題亦然，如果沒有一個輪迴主

⑤ 木村泰賢著，歐陽瀚存譯：《原始佛教思想論》（臺北：臺灣商務印書館，1974年6月），頁56：「佛陀之說教目的，決非僅在解釋理論的世界及人生，而滿足於所謂科學的與哲學的興趣，蓋佛陀之目的，充滿為宗教的，其主要意志，必使他人能如自己之解脫，佛陀之所以為佛陀，即在於此」。又佛教後來採取了承認緣起中我、生滅中無常之我的思路，使「無我說」與業報、輪迴說可以並行不悖。但承認緣起之我、生滅中無常之我，是大乘中觀學派的意見，正是經歷了部派佛教就無我與業報輪迴的長期思辨的突破性結論。

⑥ 有人向佛陀請教世間是常、無常，世界有邊、無邊，命身是一、是異，如滅後是有、是無、是有無、還是有非有非無等問題時，佛陀表示他只說與個人解脫有關的四聖諦，一切與解脫無關的形上討論他都拒絕參與。詳見《中阿含經·箭喻經》，大正一冊，No.26, P804a-805c。



體，則生命升降的講法是建立不起來的。其他如彌曼差 (Mīmāṃsā) 吠檀多 (Vedānta) 等派，都有相類似的批評。^⑦正如呂澂所說的：「承認『業力』『輪回』，沒有『我』便講不通，這就使得後來的犢子部就公開主張補特伽羅 (pudgala，意譯為「人」或「我」)，別的部位則採取了變相的說法。上座的『有分心』貫徹生死，成為生死之間的主體，也就是一種變相的『我』了。南方如此，在北方的化地部發展成為『窮生死蘊』……這種主張，與南方的有分心完全相似，更是一種變相的『我』了。上座系學說出現『我』的傾向，這實際上也是原始佛學未能解決的問題邏輯地發展必然要有的結果」。^⑧總之，佛陀「無我」的教說，便成為了後世佛教思想發展史上所要極力解決的焦點問題之一。

自從犢子部 (Vātsīputriya) 提出「補特伽羅」(Pudgala，意譯為「數取趣」或「人」) 說之後，在佛教內部就補特伽羅的有無、實有、假有等問題，確實引起了不少的討論，在南傳《論事·小品》的第一章，就記錄了南傳上座部與犢子部、正量部等就有關「補特伽羅」是否諦義、勝義等問題展開論辯。可見犢子部「補特伽羅」說的提出，確實在佛教內部產生極大的激盪。犢子部的「補特伽羅」說，表面上受到佛教各部派的反對，但是，各部派卻暗中採納，如大眾部說的「根本識」，化地部說的「窮生死蘊」、有部說的「同隨得」等，都是補特伽羅的異名。^⑨事實上，後來中觀學派從緣起性空的立場重申「無我說」；唯識學派的種子說，都可以說是圍繞著輪迴主體的問題所衍生出來的批判和發展。無怪乎 T. Stcherbatsky 說：整個佛教哲學史可以描述為對於佛陀「無我」洞見的一系列深入探討。^⑩

犢子部認為必須要施設「補特伽羅」的理由主要有三點：（一）輪迴主體

⑦ 同註③。

⑧ 同註②，頁 53-54。

⑨ 同前註，頁 75。

⑩ Theodore Stcherbatsky: *The Soul Theory of the Buddhists*, Bhārtiya Vidyā Prakāsan, Vārāṅsi-1, India, p.4.



的問題必須急待解決，否則一切的倫理道德責任亦即毫無意義。(二)記憶主體必須成立，否則人類的記憶作用即無法解釋。(三)意識的統一作用必須有一個背後主體來承擔，否則意識作用即無法統一。^⑪這三點理由也可以視為「補特伽羅」的三個面向：輪迴主體、記憶主體、意識的統合主體。就輪迴主體一點而言，根據《異部宗輪論》所載，犢子部確實是把「補特伽羅」視為連結前一生與後一生的輪迴主體：

有犢子部本宗同義，……諸法若離補特伽羅，無從前世轉至後世，依補特伽羅可說有移轉。^⑫

這個由前世轉至後世的「補特伽羅」，其實就是本文所說的「中陰身」的觀念(詳下文)。在此順便一提的是，「中陰」的梵文是 *antarā-bhava* 或 *antarā-bhava-skandha*，或譯為「中間有」、「中有身」、「中陰身」、「中蘊」、「中有」等，其中「中陰身」一詞最為通俗採用，本文為了用語上的統一，一律採用「中陰身」的通稱。

根據《大般涅槃經》卷三十三和《成實論》卷二所載，「中陰身」的有無，正是當時印度佛教界熱烈討論的重大議題之一。^⑬吾人若參照《異部宗輪論》的記載，便可以知道各部派之間對於「中陰身」的有無問題，確實存在著不同的見解，如：大眾部就認為「都無中有」；說一切有部則認為「唯欲、色界定有中有」；化地部本宗同義認為「定無中有」，而其末宗異義者，則認為「亦有中有」；經量部則認為「諸蘊有從前世轉至後世」。^⑭

「中陰身」有無問題的論辯，在部派佛教時期最為激烈，那麼，在漢魏六朝中國佛教史上，又是否就「中陰身」有無的議題展開過任何的討論呢？此時

⑪ 參考黃俊威：《無我與輪迴》(臺灣，桃園：圓光出版社，1995年)，頁117-118。

⑫ 《異部宗輪論》，大正四十九冊，No.2031，P16c。

⑬ 《大般涅槃經》，大正十二冊，No.374，P563b-c。《成實論》，大正三十二冊，No.1646，P253c。

⑭ 同註⑫，P16a-17b。



期的中國佛教徒有沒有意識到「中陰身」思想是否與佛教「無我」的根本教義存在著怎樣的矛盾與張力呢？東晉以來佛教徒所主張的「神不滅論」，又是否受到「中陰身」思想的啓發呢？這些都是本文將要探討的問題。

在討論漢魏六朝「中陰身」思想之前，必須要先確定此時期有那一些佛典論及這一問題？根據筆者有見所及，漢魏六朝時期傳入有關「中陰身」思想的經典，比較顯明而較著者，主要有：

1. 後漢·安世高譯《道地經》：僧伽羅刹 (Saṃgharakṣa，意譯：衆護) 造，是代表說一切有部立場的論典，^⑮湯用彤先生推定為該經譯出年代是漢·桓帝永康元年 (167)。^⑯該經是傳入「中陰身」觀念的最早經典，今存《大正新修大藏經》第十五冊，共一卷七章。有關「中陰身」的論述，見於本經的第五章「五種成敗章」。

2. 西晉·竺法護譯《修行道地經》：本經是安世高出《道地經》的同本異譯，西晉·太康五年 (284) 譯出，共三十品。^⑰本經的初五品與《道地經》的初五章同，本經的第二十二品同《道地經》的第六章，本經的第二十四品同《道地經》的第七章。可見安世高的《道地經》是《修行道地經》的抽譯，而不是全譯。由於《道地經》和《修行道地經》是同本異譯，在相同的品上，思

⑮ 〈僧伽羅刹經序第六〉：「僧伽羅刹者，須賴國人也，佛去世後七百年生此國。出家學道，遊教諸邦，至撻陀越土甄陀，屬賓王師焉。高明絕世，多所述作，此土修行經大道地經，其所集也。」（《出三藏記集》，大正五十五冊，No.2145，P71b。）屬賓王即貴霜王朝的迦膩色迦王，迦膩色迦王支持佛教的說一切有部，僧伽羅刹既為迦膩色迦王之國師，則僧伽羅刹為有部的比丘無疑，這樣，由僧伽羅刹集出《道地經》，其中有關「中陰身」的論述，應該是代表著說一切有部的意見。

⑯ 《道地經》的譯出年代乃根據湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：鼎文書局，1976年12月，再版），頁62。

⑰ 印順法師對《修行道地經》曾做過一番考察，認為今本《修行道地經》的最後三品是後人附加的，研究《修行道地經》應先去除最後三品。詳見印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》（臺北：正聞出版社，1992年），頁398-401。



想內容也完全相同，只是《修行道地經》的譯文更為暢達而已。有關「中陰身」的種種描述與討論，本經與安世高譯本可謂完全一致，因此，本文雖然以先出的《道地經》為主，但有時也會參照兩個譯本，取其譯文明白暢達者展開討論。

3. 西晉·竺法護譯《佛說胞胎經》：西晉·太安二年(303)譯出。本經是唐·義淨譯《大寶積經》第五十五卷〈佛為阿難說處胎會〉的異譯。本經是佛在舍衛國祇樹給孤獨園為難陀及五百比丘解說眾生如何投胎的經典。大致上可視為大乘佛教系列的經典。

4. 苻秦·僧伽跋澄譯《鞞婆沙論》：據道安《鞞婆沙序》所說，此論由尸陀槃尼(śitapāṇi)撰集，是《阿毘曇八犍度論》的釋論，建元十九年(383)由罽賓沙門僧伽跋澄(Saṃghabhūti)譯出。¹⁸此論為說一切有部的論書，與玄奘譯的二百卷《大毘婆沙論》部份內容相當。本論的第十四卷〈中陰處〉討論了當時有關「中陰身」有無的問題，並詳述了說一切有部的「中陰身」思想。

5. 姚秦·竺佛念譯《中陰經》：該經譯出年代在姚秦·建元二十年(384)，該經說佛入中陰教化，放大光明，廣集一切中陰眾生，為說大乘妙法。

6. 東晉·僧伽提婆譯《三法度論》：《三法度論》的異譯本名為《四阿含暮抄解》，在苻秦·建元十八年(382)十一月首度譯出，建元二十年(384)曇摩難提(Dharma-nandi)受道安之請再度譯出，名為《三法度論》，其後，慧遠請僧伽提婆(Saṃghadeva)入廬山，三度譯出《三法度論》，時為東晉·太元十六年(391)。¹⁹《三法度論》是屬於犢子系賢胄部的論典，²⁰犢子系的思想學說特色之一，就是建立「補特伽羅」諦義說，在《三法度論》中，便有論及。

7. 姚秦·鳩摩羅什譯《成實論》：此論是訶梨跋摩(Harivarman)著，鳩

¹⁸ 道安：〈鞞婆沙序〉，見《出三藏記集》，大正五十五冊，No.2145，P73c。

¹⁹ 有關《三法度論》的譯出時間及經過，參考周伯戡：〈三法度論初探〉，《東方宗教研究》第一期（1987年9月），頁17-30。

²⁰ 同註²，頁73。



摩羅什(Kumārajīva)於姚秦弘始十三年至十四年(411 ~ 412)間譯出。在佛教史上，本論被認為是由小乘空宗走向大乘空宗過渡時期之重要著作。其中〈有中陰品〉和〈無中陰品〉，就羅列了有關「中陰身」有無的各種見解。

8.北涼·曇無讖譯《(北本)大般涅槃經》：《大般涅槃經》四十卷，於北涼玄始十年(421)譯出，本經是宣說大乘如來藏思想的經典，屬於晚期大乘經典。本經共分十三品，第十一品〈師子吼菩薩品〉，頗有論及「中陰身」的問題。本經由曇無讖(Dharma-rakṣa)譯出後，傳於南方宋地，經慧嚴、慧觀、謝靈運等人，對照法顯所譯之六卷泥洹經，增加品數，重修而成二十五品三十六卷，古稱《南本涅槃經》；對此，曇無讖譯本則稱為《北本涅槃經》。由於《南本涅槃經》只是在《北本涅槃經》的基礎上增加品數而成，所以，除了新增的品數外，其餘與《北本涅槃經》完全相同，如南、北本的〈師子吼菩薩品〉，就完全一致。因此，本文在討論上，便只取北本，南本不再重複說明。

9.北魏·般若流支譯《正法念處經》：該經的譯者，根據諸經錄有菩提流支(Bodhiruci)和瞿曇般若流支(Prajñāruci)兩說。《正法念處經·敘》也說此經為瞿曇般若流支譯，故一般均取此說。又據《開元釋教錄》所載，該經譯出年代北魏·興和元年(539)。本經的發端是外道就身口意三業的問題，質疑佛教新出家的比丘，比丘以此事告知佛陀，佛陀於是為他廣說「正法念處法門」，內容在於闡明三界六道的因果業報。本經的思想以比丘修道為主，屬於小乘部派的作品，古代唯識家認為是正量部的作品，但是，印順法師認為該經思想上更接近說一切有部。^①呂澂則認為從內容分析，此經可能是屬於犢子系賢胄部的作品。^②但是，本經雖然是小乘經，但是，筆致奔放，構思雄奇，時時顯露大乘佛教的思想。本經在「中陰身」和業報、輪迴思想上，多所發揮。

10.《三彌底部論》：《三彌底部論》已失譯人名，《開元釋教錄》推定為秦

① 印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁327-328、460。

② 同註①，頁73。



譯。²³印順法師則推定為北魏·瞿曇般若流支的譯品。²⁴三彌底部(Sammatiya)就是正量部，是從犢子部分出來的大派，這部論既然名為《三彌底部論》，顯然是正量部的論書了。此論的主要意義是隨業力而流轉生死，與修行而得解脫，先論究有我與無我，一一批評了佛教內外各派的見解而成立自宗的「有補特伽羅」，其後辨「有中陰」與「無中陰」，最後，總論凡聖為十三人（十三種補特伽羅）。²⁵是論證「有補特伽羅」和「有中陰」的重要論典。

以上是漢魏六朝論及「中陰身」思想的重要佛典。面對如此龐雜的資料，傳譯時序當然是其中一個重要的考慮因素，但是，為了討論上的清晰起見，筆者也並不打算完全根據傳譯的時代先後來處理，而是透過對這些資料的分析、歸納、整理之後，以主題方式呈現漢魏六朝「中陰身」思想的整體面貌。最後透過傳入時序的縱向分析，呈現漢魏六朝「中陰身」思想隨著佛典傳入時代的不同流變。

二、漢魏六朝譯出佛典中有關「中陰身」的描述及其論證

（一）「中陰身」的名義及處所

最早傳入「中陰身」觀念的經典，是安世高譯的《道地經》，但是，《道地經》之所以會談及「中陰身」的問題，其實是為了配合無常觀、不淨觀的禪法，說明五陰的集散成敗，因此，對於死亡、「中陰身」階段、輪迴轉世、投

²³ 《開元釋教錄》：「三彌底部論三卷……右二十部六十五卷，並是見入藏經，似是秦時譯出（數本經中並有秦言之字），諸失譯錄並未曾載，今附此秦錄，庶免遺漏焉」。大正五十五冊，No.2154，P518c-519a。

²⁴ 同註²³，頁467-468。

²⁵ 有關《三彌底部論》的內容，參考印順：《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁467-468。



胎、出生、老病死等過程，詳作描述，目的在於突顯生死無常的宗旨。因為《道地經》並不是以「中陰身」問題作為討論的焦點，所以，對於「中陰身」的描述也只是作為從死亡到輪迴再生的一系列過程中的一部份，因此，對於「中陰身」的名義問題，也沒有作非常嚴謹的界定。據筆者所見，在漢魏六朝所出佛典中，對「中陰身」名義作最詳細、最嚴謹界定的，首見於《鞞婆沙論》：

此說中陰四種：一中陰。二意乘行。三香陰。四求有。

問曰：何以故說中陰？答曰：二陰中間故，名為中陰。二陰者：死陰、生陰。此二陰中間生故，名為中陰。

問曰：何以故說意乘行？答曰：意所生故，名意乘行。眾生或以行生，或以結生，或意生。行生者，地獄是，要畢其行，終不中死。結生者，卵生、胎生，及欲界化生天。意生者，化中陰，及色、無色界天、始初人。此中意生故，中陰名意乘行。

問曰：何以故說香陰？答曰：以香存命故，中陰名香陰。

問曰：何以故說求有？答曰：於六入門常求有，是故中陰說求有。²⁶

根據《鞞婆沙論》，「中陰身」有四種名稱，分別是：(1)中陰，(2)意乘行，(3)香陰，(4)求有。

稱為「中陰」(antarā-bhava-skaudha)，是因為他是處於上一期生命的死(五)陰和下一期生命的生(五)陰的中間過渡階段所生起的五陰，故名為「中陰」。

稱為「意乘行」(manomaya)，是因為他是意生的緣故。一切眾生有的以業行而生，如地獄眾生，要受完他的業行才會壽盡；有的以結生投胎而生，如卵生、胎生以及欲界化生天；有的以意生，如中陰、色界天、無色界天、始初人。「中陰身」就是以意生的，所以名為「意乘行」。

稱為「香陰」(gandharva，音譯健達婆)，是因為「中陰身」是以氣味

²⁶ 《鞞婆沙論》，大正二十八冊，No.1547，P520a。



存活的，所以名為「香陰」。

稱為「求有」(bhavā bhilāṣin)，是因為「中陰身」常以眼、耳、鼻、舌、身、意六根尋求輪迴轉世的機會，所以名為「求有」。

根據《異部宗輪論》所載，說一切有部認為欲界、色界有「中陰身」，無色界無「中陰身」。²⁷但是，為什麼說一切有部認為無色界無「中陰身」呢？《異部宗輪論》中沒有解說，安世高譯的《道地經》也沒有提及，而《鞞婆沙論》對於這一個問題，就提出了詳細的說明：

問曰：中陰何處？答曰：欲界、色界、非無色界。問曰：何以故欲界、色界、非無色界？答曰：謂有色者，便有中陰，無色中無色，是故無中陰。

問曰：何以故有色便有中陰？答曰：如印印泥，則有文現，如是本有中。若有色者見已便知有如此中陰，是故謂有色者便有中陰。或曰：謂有來往，便有中陰。無色界中無有來往，是故無色中無有中陰。²⁸

欲界、色界有「中陰身」，無色界無「中陰身」是說一切有部的基本觀點，理由是：「中陰身」與本有的關係是如印印泥，有「本有(印)」才有「中陰身(文)」(詳下文)，欲界、色界「本有」有形體，故有「中陰身」。無色界中眾生無色(沒有形象)，既然無色，便沒有形象，就如同無印便無文一樣。還有一個說法認為人在死亡時，神識會從身體某一個部位離開(往)，轉世的時候又從某處進入(來)(詳下文)，無色界既然無色，便沒有往來，所以無色界沒有「中陰身」。

(二) 從死亡到「中陰身」的生起

《道地經·五種成敗章》在談及「中陰身」之前，是從描述人的死亡開始的。本經認為人在剛進入死亡狀態時，仍然保留些微的意識(即「最後一念心」)

²⁷ 欲界、色界、無色界稱為「三界」。佛教認為一切眾生的生命活動場域都在「三界」之內，離開「三界」就是出三界的涅槃。

²⁸ 同註²⁶，P518c。



，因著各人生前的善惡業而表現出憂愁慚愧或意喜安隱的意識狀態，此時「中陰身」尚未生起。²⁹《三彌底部論》特別突顯了「最後一念心」與「中陰心」的差別，說：「人臨死時，最後一念心現起時，中陰心未起，最後一念心滅時，中陰心方起」。³⁰此外，《鞞婆沙論》對於最後的心識滅處，更有詳細的說明：

眾生或有識從足指滅者，或從頂滅，或從臍滅，或從心滅。謂從足指滅者，當知生惡趣中。謂從頂滅者，當知必生天上。謂從臍滅者，當知必生諸方，謂從心滅者，當知必般涅槃。³¹

《鞞婆沙論》認為從死者意識最後息滅的部位，可以知道神識往生於何趣。如識從足趾滅就會生於惡趣中，識從頭頂滅就會往生天趣，識從肚臍滅的話，就會往生人趣，若識從心滅，便是般涅槃。

當「最後一念心」完全息滅後，「中陰身」便生起了，《道地經·五種成敗章》說：

即時身精識滅，中便有陰，譬如稱一上一下，如是捨死受生種，譬如種禾根生雙，如是中時滅識，即時中生五陰，具足不少。³²

當人命終後，身識滅盡，便進入「中陰身」（「中便有陰」）的狀態。「中陰身」是具足色、受、想、行、識五陰的。有關「中陰身」的生起，亦見於《正法念處經》，如說：「一切眾生，必歸終盡，命盡棄身，受中陰有，是名為死」。

³³《大般涅槃經》也說：「此陰滅時，彼陰續生，如燈生闇滅，燈滅闇生」。³⁴

《三彌底部論》就肯定人在死亡時，捨人身與受「中陰身」是同時發生的。³⁵總之，人在肉體死亡，身識也滅盡之後，便隨即進入「中陰身」的狀態，此中並沒

²⁹ 《道地經》，大正十五冊，No.607，P232a-233b。

³⁰ 《三彌底部論》，大正三十二冊，No.1649，P467c。

³¹ 同註²⁶，P519a。

³² 同註²⁹，P233b。

³³ 《正法念處經》，大正十七冊，No.721，P343a。

³⁴ 《大般涅槃經》，大正十二冊，No.374，P535c。

³⁵ 《三彌底部論》：「問曰：『今者云何捨人身，受五中陰身。為一時而受？為不一時？』答曰：『是一時』。」大正三十二冊，No.1649，P467c。



有時間上的差距。

(三) 「中陰身」與「死陰」的關係

「中陰身」與「死陰」的關係，其實就是討論靈魂主體與體身的關係。靈魂主體的觀念，在印度婆羅門教思想中，稱之為「我」（*ātman*，或譯為「自我」、「神我」），闡發「我」的教義，一直是婆羅門教甚或是印度思想中的基本概念。《奧義書》(Upaniṣad) 中，有很多關於「我」的設想，最普遍的設想是人身中有一個不變的「我」存在，「我」被認為與肉體相同，可以從肉體分離，像寶劍脫鞘或纖維剝離草莖一樣，所以靈魂（即「我」）可以脫離肉體出游。³⁶在婆羅門教這樣的思維進路之下，我們不難設想：「我」存在於人體當中，形象與肉體相同，當人的肉體死亡時，「我」便從人體中脫離出來。那麼，佛教所說的「中陰身」，是否就是等同於婆羅門教的「我」或靈魂體呢？這就是「中陰身」與「死陰」的關係所關注的問題了。《道地經·五種成敗章》說：

³⁶ 有關「我」在《奧義書》和婆羅門教中的種種教說，參見馬拉拉塞克拉博士著：〈佛教的無我學說〉（上），《法音》1981年第3期，頁28-32。但是，西方學者對於 *ātman* 與馬拉拉塞克頗為不同，如 Chandradhar Sharma 說：「它（*ātman*）的真正本質是純粹的知覺、自我的光照和經常是自我的證明，是超越意識、理智、智慧、感覺、意志之上的絕對存在」。Chandradhar Sharma: *A Critical Survey of Indian Philosophy* (Delhi, Motilal Banarsidass Indological Publishers & Booksellers, Reprinted at 1976), P19。Edward Conze 也說：「*ātman* 在奧義書中，是變動不居的現象世界之後的永恆的、不朽的和純粹的不變實體。」Edward Conze: *Buddhist Thought in India* (Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., New York, 1953), P168。霍韜晦根據《禪度格耶奧義書》(Chāndogyopaniṣad 有關「自我」的探究，分析出奧義書中關於「*ātman*」的意義有四個層次：1. 形軀我；2. 感性我；3. 生命主體我；4. 真我、絕對我。霍韜晦：〈原始佛教無我觀念的探討〉。若從 *ātman* 的不同層次來看，那麼，像寶劍脫鞘一樣，可以脫離肉體出游的我，應該就是指生命主體的我。而 Chandradhar Sharma 和 Edward Conze 所說的「絕對存在」或「不變實體」，便是指真我、絕對我的層次。



死陰亦不中得五陰往，亦不離死五陰，為有中五陰。但有死五陰故，中五陰生。譬如人持印印好泥，泥中便有印像，印亦不往至泥，泥亦不離印像。譬如種生根，種亦非根，根亦不離種。人神亦如是，小大如法，從生往至中，從是本會有。^⑳

「無我」是佛教的重要教義之一，因此，佛教在論述作為輪迴主體意義的「中陰身」觀念的時候，亦不能採取如婆羅門教的思考方向：人在死亡之後，「我」或靈魂從肉體中釋放出來。所以，對於佛教而言，「中陰身」並不是從肉體釋放出來的靈魂主體。「中陰身」與肉體的關係，《道地經》仍然採取了剎那生滅的思維進路，在這裏，《道地經》列舉了兩個譬喻來說明「中陰身」與「死陰（死五陰）」的關係：(1)印章與印像的譬喻：有人持印章印在印泥上，印泥上便呈現出與印章完全一致的圖像，我們不能說印章跑到印泥上面去了，但是，印像卻的確因印章而有。(2)種子與果實的譬喻：如人種穀，種子生根、發芽、結果，果實中有種子，我們不能說當初的那一顆種子跑到現在的果實中去了，但是，現在的果實卻的確因當初的那一顆種子而有。總之，《道地經》認為「中陰身」與「死陰」的關係就如同印章與印像、種子與果實一樣，是不即不離的關係：「中陰身」不同於「死陰」，也不離於「死陰」，其背後的思路，便是說一切有部「剎那生滅」、「無來無去」的三世觀和運動觀，因為不是本文的討論重點，姑且從略。^㉑

「中陰身」與「死陰」不即不離的觀點，尤其是如印印泥的譬喻，在其他論及「中陰身」的經典中，極其常見，如《正法念處經》就採用了如印印泥的說法：

一切愚癡凡夫之人，以心相似相續緣生，如印所印，死亦如是，現陰將盡，以相似心，生亦相似，以心獼猴因緣力故，受諸生死。^㉒

^⑳ 同註^⑲，P233b-c。

^㉑ 有關說一切有部的三世觀和運動觀，見拙作〈僧肇「物不遷論」後設基礎的檢視〉，《中國文學研究》第15期（民國90年6月），頁75-108。

^㉒ 同註^⑳，P398a。



而《大般涅槃經》除採用如印印泥的譬喻之外，又更突顯了前陰與後陰的生滅相續性：

如蠟印印泥，印與泥合，印滅文成，而是蠟印不變在泥，文非泥出，不餘處來，以印因緣而生是文。現在陰滅，中陰陰生，是現在陰終不變為中陰五陰，中陰五陰亦非自生，不從餘來，因現陰故，生中陰陰。如印印泥，印壞文成，名雖無差，而時節各異。^{④⑩}

《道地經》代表了說一切有部的意見，《大般涅槃經》則是後期大乘的經典，《正法念處經》是小乘過渡到大乘的作品，而在「中陰身」與「死陰」的關係上，都採用了如印印泥、生滅相續的觀點，這便呈現出佛教「中陰身」思想與婆羅門教「神我」思想的差異了。

(四) 「中陰身」的飲食

有關「中陰身」的飲食問題，《道地經》說：「中止者為三食：樂（即觸食）、念（即思食）、識（即意識食）」，^{④①}《大般涅槃經》與《道地經》同。^{④②}《中陰經》說：「中陰眾生飲吸於風」，^{④③}大抵意謂「中陰身」以氣味為食。根據《鞞婆沙論》的記載，對於「中陰身」的飲食問題，教內曾經有過一些細密的論辯：

問曰：中陰食為云何？答曰：諸倉廚中器所盛食而取食之。

問曰：如雨下甚多，如是眾生墮阿鼻地獄，中陰其數如此，何況餘趣中陰數耶！若盡來食者，此諸眾生當何所食。復次此食極重，化身甚細，云何食此而得消化。

答曰：此者不論。

④⑩ 同註②④。

④① 同註②⑨，P233c。

④② 《大般涅槃經》：「中陰中有三種食：一者思食，二者觸食、三者意食」。大正十二冊，No.374，P535c。

④③ 《中陰經》，大正十二冊，No.385，P1059a。



問曰：若不爾者當云何？

答曰：以香爲食。諸有德眾生，食花果香、妙食香。諸無德眾生，園廁不淨及污泥氣以爲食。^{④④}

有關「中陰身」的飲食問題，最初的設想是認爲「中陰身」是食實質的食物的。但是，這樣的設想顯然有兩個思考上的困難：(1)「中陰身」的數量極多，如墮阿鼻地獄的「中陰身」就如雨點一樣多，何況還有其他趣的「中陰身」呢？如果所有「中陰身」都是食實質的食物的話，一定會造成嚴重的食物短缺問題。(2)實質的食物極其粗重，「中陰身」是極爲微細的化身，微細的化身如何能消化粗重的食物呢？因此，認爲「中陰身」食實質的食物是不合理的。比較合理的說法應該是：「中陰身」以香爲食，諸有福德的「中陰身」便以花果等微妙香氣爲食，諸無福德的「中陰身」便以不淨穢氣爲食。所以「中陰身」又別名爲「香陰」。

(五) 「中陰身」的壽命長短

有關「中陰身」壽命的長短問題，《道地經》認爲「中陰身」的壽命頂多只有七日，^{④⑤}如果參照《鞞婆沙論》和《大毘婆沙論》，便不難推測：《道地經》此說乃受尊者世友的影響（詳下文）。屬於大乘系的《中陰經》也認爲「中陰身」壽命只有七日。^{④⑥}

《鞞婆沙論》對於「中陰身」壽命長短的問題，有極詳細的討論，首先，該論認爲生天及生地獄道快速，生於人道和畜生道者則要等待父母合會的因緣而決定投胎的遲速。既然要等待父母因緣合會才能投胎，若父母因緣不具足，如父親在震旦，母親在天竺等，如何能令「中陰身」投胎呢？《鞞婆沙論》在此便談到父母因緣可轉與不可轉的問題：如母緣不可轉，父緣可轉，則母雖貞

^{④④} 同註^{②⑥}，P518c。

^{④⑤} 同註^{②⑨}，P233c。

^{④⑥} 同註^{④③}，P1059b。



正，因為「中陰身」要投胎的因緣，便使其母與其他男子合會而投胎。反之，父緣不可轉，母緣可轉，則以「中陰身」要投胎的因緣，使其父與其他女子合會而投胎。^{④⑦}

除了討論人道的投胎因緣之外，《鞞婆沙論》又討論了動物的投胎因緣。因為有些動物是時節行欲的，如馬春時行欲，犍牛夏時行欲，狗秋時行欲，豹冬時行欲等。如眾生命終要投生到畜生道的話，若時節不合，如何得生呢？《鞞婆沙論》提出兩點說明：(1)以「中陰身」欲投胎的因緣，使動物非時所行欲，「中陰身」便得投胎。(2)「中陰身」可以投胎於相似處，如犍牛時節行欲，牛則常行欲，本來應生犍牛者，便生牛中。又如狗時節行欲，狐則常行欲，本來應生狗中者便生狐中，如是「中陰身」亦得投胎。^{④⑧}最後，《鞞婆沙論》列舉出有關「中陰身」壽命長短的三種說法：

尊者婆須蜜說曰：中陰者當言七日止。

當言過耶？答曰：中陰住，當言七日。何以故？身羸故住七日，不過七日。

問曰：謂滿七日，父母不合會者，彼時為斷耶？答曰：不斷，但還生中陰。

重說曰：中陰者當言七七日。

尊者曇摩多羅說曰：中陰者，父母不合會，亦可久時住。^{④⑨}

尊者婆須蜜(Vasumitra，即世友)認為「中陰身」的壽命只有七日，七日之後若仍未投胎，則「中陰身」死而還生「中陰身」，如是「中陰身」以七日為一個週期，數生數死。此說可能就是眾護《道地經》之所本。另一說認為「中陰身」壽命七七四十九日，若參照唐·玄奘譯的《大毘婆沙論》，這可能是尊者設摩達多(Samadatta)的說法。^{⑤⑩}而尊者曇摩多羅(Dharmadhāra)則認為如果父母不合會，投胎因緣不具足之話，「中陰身」也可以久時住，時間沒有定限。

④⑦ 同註②⑥，P518a-b。

④⑧ 同前註，P518b。

④⑨ 同前註。

⑤⑩ 同註④⑤，P360c-361a。



(六) 「中陰身」與業

「中陰身」的狀態與其人生前所作的善惡業有著直接的關係，行善者得好中陰，作惡者得惡中陰，這是討論「中陰身」的相關經典所共同承認的，如《道地經》說：「好行者中得好五陰，惡行者得惡中」。^{⑤①}《大般涅槃經》把「中陰身」分成善惡兩種：「中陰二種，一善業果，二惡業果。因善業，故得善覺觀，因惡業故得惡覺觀」。^{⑤②}《正法念處經》因為廣說三界六道的因果業報，故於「中陰身」與善惡業報的關係，頗有文學性的描繪，筆致奔放，構思雄大，^{⑤③}如〈觀天品〉之十一，就以天帝釋化示中陰的方式，描述到地獄、餓鬼、畜生中陰的恐怖相：

時天帝釋為於遊戲放逸諸天子等，化中陰有，……時諸天子各各自見一切眾具勝相莊嚴，皆見失壞，……若諸天子，將墮地獄，則見獄火來燒其身，若諸天子有善業者，但見地獄，不見自身為火所燒，時諸天子自見中陰，被大繫縛。^{⑤④}

若諸天子有先世業，應墮畜生，示於無量種種業相，如印印泥，中陰之相，互相殘害，共相食噉，……若諸天子無畜生業，但見畜生，互相殘害，不見自身作畜生形。^{⑤⑤}

若諸天子當生餓鬼，為於飢渴，焚燒其身，長髮覆面，其形醜惡。此諸天子，見虛空中，烏鴉諸鳥來啄其眼及耳鼻舌。^{⑤⑥}

《正法念處經》中對於三惡道中陰相的描述，雖然充滿文學式的奇幻思致，然其背後的思想，則與《道地經》乃至《大般涅槃經》毫無異致。可見，惡業招

⑤① 同註②⑨，P233b-c。

⑤② 同註③④。

⑤③ 有關《正法念處經》的內容特色，詳見小野玄妙編：《佛書解說大辭典》第五冊，頁329-330。

⑤④ 同註③③，P189b-c。

⑤⑤ 同前註，P190a。

⑤⑥ 同前註。



感惡中陰，善業招感善中陰，在這一時期傳入的經典中，已經是非常普遍的觀念了。

《鞞婆沙論》除了肯定行善業得好「中陰身」，行惡業得惡「中陰身」之外，又討論了「中陰身」往生諸趣的行相問題，如生地獄的「中陰身」是頭向下足在上地往生地獄的，就有點像是跳水的樣子，可能是因為從高層次往生低層次的緣故吧！生天的「中陰身」是頭上腳下地往生天界的，像向著天空射箭一樣，又有點像座升降機往高樓層一樣。往生人趣的「中陰身」則是傾身旁行的。⁵⁷此外，《鞞婆沙論》又談論到「中陰身」的行動速度的問題，認為：「中陰身」因為要投胎轉世的關係，行動力特別強，非法、非咒術、非藥，甚至非佛、非辟支佛、阿羅漢所能阻止的。但是，以行動的速度來說，則神足通的速度比「中陰身」快疾。⁵⁸

(七) 「中陰身」與輪迴

《道地經》、《修行道地經》、《正法念處經》、《中陰經》均說五道輪迴，⁵⁹而尤其以《道地經》和《正法念處經》最為詳盡。《道地經》已經詳細描述「中陰身」如何輪迴到地獄、畜生、鬼、天、人的種種境界。有關「中陰身」輪迴五道的情境，因為《修行道地經》譯文較為明達，故本文以《修行道地經》為討論：

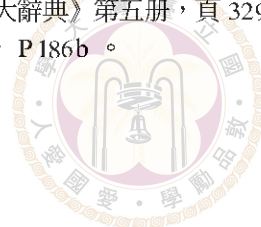
行惡多者，在中止中，見大火起，圍遶其身，猶如野火焚燒草木，塵雨其形。見烏鴉鷲惡人之類，爪齒皆長，面目醜陋，衣服弊壞，頭上火然，各執兵仗為所搥棒，矛刺刀斫，心懷恐懼，欲求救護，遙見叢樹，走往趣之，爾時即失中止五陰，入刀劍樹泥犁(naraka，地獄)之中。墮地獄者神見若此。⁶⁰

⁵⁷ 同註²⁶，P518a。

⁵⁸ 同前註，P519b。

⁵⁹ 《正法念處經》把阿修羅道收在畜生道之中，而不別立阿修羅道，因此，也可以說是五道輪迴。詳見小野玄妙編：《佛書解說大辭典》第五冊，頁329-330。

⁶⁰ 《修行道地經》，大正十五冊，No.606，P186b。



生前作惡多端的人，在「中陰身」的階段，便會見到四週大火焚燒，以及見兇猛鷗鷺、醜陋惡人，頭上起火，各執兵器攻擊自己，「中陰身」見此恐怖景象，又見遠處有樹林，便奔跑趣入，此時「中陰身」便滅，墮劍樹地獄(naraka)之中。

行小惡者，見火煙塵繞滿其身，及為師子虎狼蛇虺群象所逐。又見故渠泉源深水，崩山大澗，心懷怖懼，赴趣其中。爾時即失中止五陰，墮畜生處。見是變者知受獸身。^{⑥①}

生前行為愚癡，惡行不致於下地獄的人，死後在「中陰身」狀態中見全身火煙塵繞，被獅子、虎狼、毒蛇、猛獸追逐，又見深水、大澗、崩山，心生怖畏，趣赴其中，此時「中陰身」便滅，墮畜生中。

罪若微者，周匝四面有熱風起，身體燻蒸，自然飢渴。遙見人來，皆持刀杖、矛戟、弓箭而圍遠之，望見大城，意欲入中，適發此心，即失中止所受五陰，生於薜荔(pretā, 餓鬼)。其見如是變，當知墮餓鬼中。^{⑥②}

貪婪、犯戒的人，死後在「中陰身」狀態之中，感覺到四方八面有熱風起，身體蒸熱，飢渴無比，又見遠處有人來，手持刀杖矛戟、弓箭圍攻自己，此時望見大城，便想進入此城中，剛生起這樣的心念，「中陰身」便滅而生於餓鬼中。

清修德善，涼風四來，其風甚香，若干種熏雨其身上，諸妓樂音，相和而鳴。瞻視園觀、樹木、花果而悉茂盛。發意欲往，即時便失中止五陰，精神自然上忉利天。^{⑥③}

生前遵循佛道，修善積德的人，在「中陰身」狀態之中，便感覺到涼風徐來，香氣四溢，又聽見妓樂聲音相和，看到園觀、樹木、花果非常茂盛，便想趨近，當生起這樣的念頭時，「中陰身」便滅，生於忉利天上。

至於生前行為善惡摻雜的人，便依照其善惡業而再生為人。輪迴作人必須

⑥① 同前註。

⑥② 同前註，P186c。

⑥③ 同前註。



要經過投胎轉世，故佛典對於「中陰身」的投胎轉世有非常詳細的描述（詳下文）。

在《道地經》中已經對五道輪迴的境界作了頗為細緻的描述，到了《正法念處經》又提出了「十七種中陰有法」，分別是：

1. 人中死生於天上的「中陰有」。
2. 閻浮提(Jambudvīpa，即南瞻部洲)人命終，生鬱單越(uttarakuru，即北俱盧洲)的「中陰有」。
3. 閻浮提人中死，生瞿陀尼(Aparagodānīya，即西牛貨洲)的「中陰有」。
4. 閻浮提人命終，生於弗婆提界(Pūrvavideha，即東勝身洲)的「中陰有」。
5. 鬱單越人死，以下品業生於天上的「中陰有」。
6. 鬱單越人死，以中品業生於天上的「中陰有」。
7. 鬱單越人死，以上品勝業生於天上的「中陰有」。
8. 鬱單越人命終，生於忉利天的「中陰有」。
9. 瞿陀尼人命終，生於天上的「中陰有」。
10. 弗婆提人命終，生於四天王天的「中陰有」。
11. 餓鬼中死，生於天上的「中陰有」。
12. 畜生中死，生於天上的「中陰有」。
13. 地獄中死，生於天上的「中陰有」。
14. 人中死生於人中的「中陰有」。
15. 天中命終，上生天上的「中陰有」。
16. 天中命終，退生下天的「中陰有」。
17. 弗婆提人命終，生瞿陀尼人，以及瞿陀尼人命終，生弗婆提人的「中陰有」。^④

④ 有關「十七種中陰有」，詳見《正法念處經》，大正十七冊，No.721，P197c-201b。



在《道地經》中已經詳細描述了人中死生於地獄、餓鬼、畜生和天上的種種境界。《正法念處經》「十七種中陰有法」與《道地經》最顯著的差別是：《道地經》是以人道為中心，描述「中陰身」輪轉於五道的過程；而《正法念處經》則是以人、天善道為中心，再加上四大部洲的觀念，描述五道眾生如何輪轉於人天善趣的過程，筆致雄大，構思充滿奇幻色彩，惜文繁不能備引。

（八）「中陰身」的投胎過程

「中陰身」如何投胎轉世，輪迴到人道當中，這是佛典中有關「中陰身」論述的重點，從《道地經》開始，便已經詳加論述，由於竺法護譯《修行道地經》的譯文比安世高譯《道地經》較為暢達，以下便據《修行道地經》展開討論：

行不淳一，或善或惡，當至人道。父母合會，精不失時，子應來生。父母德相而俱同等，其母胎通無所拘礙，心懷喜躍而無邪念，則為柔軟而不懼，無有疾疹堪任受子。不為輕慢，亦無反行，順其正法，不受濁污，即捐一切瑕穢之塵。其精不清，亦不為濁，中適不強，亦不腐敗，亦不赤黑，不為風寒眾毒雜錯，與小便別。應來生者，精神便趣，心自念言：設是男子不與女人共俱合者，吾欲與通。起瞋怒心，恚彼男子，志懷恭敬，念於女人，瞋喜俱作。便排男子，欲向女人。父時精下，其神忻歡，謂是吾許。爾時即失中止五陰，便入胞胎，父母精合。既在胞胎，倍用踴躍，非是中止五陰，亦不離之。入於胞胎，是為色陰；歡喜之時，為痛樂陰；念於精時，是為想陰；因本罪福緣得入胎，是為行陰；神處胞中，則應識陰。如是和合，名曰五陰。尋在胎時，即得二根：意根、身根也。⁶⁵

一個人的業行善惡錯雜不一，便當至人道輪迴，父母與子女的福報業行要相等，才能投胎轉世。而母親身體調適，月事適中，不清不濁，亦不腐敗、不赤黑、亦無風寒眾毒錯雜，才能堪任懷胎。應來投胎轉世者，精神（即「中陰

⁶⁵ 同註⁶⁰，P186c-187a。



身」)便趨至,見父母交合,心自念言:假設此男子不與此女人交合者,我便欲與此女人交通,於是對父親起瞋怒心而念於母親,便排父向母,父親精下時,「中陰身」便覺欣愉,謂精是我下,當下「中止五陰」便滅而入於胞胎。入胎後倍覺歡欣,此時的五陰已非「中止五陰」亦不離「中止五陰」:胚胎就是色陰、歡喜就是受陰、念於精時是想陰、因前生罪福因緣得入母胎是為行陰、胎中的神識便是識陰,這樣,胚胎便有了身根和意根。

有關「中陰身」投胎的過程,《佛說胞胎經》、《鞞婆沙論》和《大般涅槃經》都有說明。其中《大般涅槃經》的描述較為簡略。

《佛說胞胎經》於母親的身體狀況,以及胞胎與父母不即不離的因緣,述說最詳,文繁不能盡錄。至於投胎的過程,《佛說胞胎經》與《道地經》的說法相似。

《鞞婆沙論》與《道地經》均出於說一切有部的傳統,因此,與《道地經》的描述最為接近,並對於「中陰身」何處入胎?「中陰身」的本業會否影響母親?等問題詳作討論,甚至還探討了豬狗魚蝦等動物的「中陰身」的轉世問題,可見「中陰身」問題的討論已經相當發達。⁶⁶

(九) 有關「中陰身」的存在論證

據《異部宗輪論》所載,佛滅後三百年,從說一切有部中流出一部,就是犢子部(Vatsīputrīya)。⁶⁷印順法師根據《部執異論》和寺本婉雅譯《ダーラナーダ印度佛教史》附錄中的《善逝教明法生寶藏史》推定犢子部從說一切有部分出在佛滅後三百年初,當阿育王時代。⁶⁸其後,從犢子部中,又流出四部,分別是:1.法上部(Dharmottarīya),2.賢胄部(Bhadrāyaniya),3.正量部(Sammatīya),和4.密林山部(Saṅṅāgarika)。

⁶⁶ 同註²⁶, P519c-520a。

⁶⁷ 同註¹², P15b。

⁶⁸ 同註²¹, 頁450。



犢子系本宗同義的最大特色之一，就是成立「補特伽羅」實有義。犢子部是從說一切有部分出來的，在學說思想上與說一切有部有很深的淵源，根據呂澂的考察，犢子部的三藏與說一切有部有很多是相同的，與說一切有部不同的教說並不多，^⑥據《大毘婆沙論》所說，「補特伽羅體是實有」就是犢子部與說一切有部不同的其中一種教說。此外，佛教本來是說六道輪迴的，犢子部則把「阿修羅」(Asura)獨立為一道，建立了「六道輪迴」的學說。^⑦呂澂《印度佛學思想概論》說犢子系後來不但講六道，還講七道，第七道就是「中有道」。^⑧筆者翻查《三彌底部論》，確實有「五道、阿修羅道、中陰，為七道人生有處」^⑨的說法，可見以「中陰」為第七道，應該就是正量部的見解。《轉婆沙論》中所見有關「中有」是否「趣所攝」的冗長討論，應該就是針對以「中陰」為第七道的意見而引發的討論。這樣就更證實了「中陰(身)」與「補特伽羅」是息息相關的概念，從前世轉至後世的「補特伽羅」，就輪迴主體的角度來說，就是「中有」，就是本文所說的「中陰身」的觀念。

犢子系的論典，在南北朝時期就已經傳入了，分別是《三法度論》和《三彌底部論》，《三法度論》是屬於賢胄部的論典，《三彌底部論》則是屬於正量部的論典。^⑩總之，《三法度論》和《三彌底部論》都是論證「補特伽羅」作為輪迴主體的重要論典，而在南北朝時期便已經傳入了。

《三法度論》是漢譯犢子系賢胄部的重要論典，該論從苻秦·建元十八年(382)首度譯出，至東晉太元十六年(391)，短短不到十年之間，又受道安或慧遠的敦請，經過了兩次的再譯，可見該論是何等受到重視的了。慧遠《三法

⑥ 同註②，頁72。

⑦ 《大毘婆沙論》：「謂彼(犢子部)與此(說一切有部)，所立義宗，雖多分同而有少異。謂彼部執：……立阿素洛為第六趣，補特伽羅體是實有。彼如是等，若六若七，與此不同，餘多相似」。大正二十七冊，No.1545，P8b。

⑧ 同註②，頁77。

⑨ 同註⑩，P466b。

⑩ 同註②，頁73。



度序》說：「《三法度經》者，蓋出四阿含……法雖三焉，而類無不盡，覺雖一焉，而智無不周，觀諸法而會其要，辯衆流而同其原」，⁷⁴可見《三法度論》應該是賢胄部以三法整理、統攝四阿含法義的論典，事實上，《三法度論》首譯便是名為《四阿含暮抄解》。犢子系立過去、現在、未來、無爲法、不可說等「五法藏」，其中「不可說法藏」就是指「不可說我」，在《三法度論》中就已經提及了：

問：云何不可說？答：不可說者：受、過去、滅施設。受施設、過去施設，滅施設。若不知者，是謂不可說不知。受施設者，眾生已受陰、界、入，計一及餘。過去施設者，因過去陰、界、入說，如所說：我於爾時名瞿旬陀。滅施設者，若已滅是因受說，如所說：世尊般涅槃。復次，過去施設者，制眾生斷。滅施設者，制有常。受施設者，制無。不受施設者，制有。⁷⁵

施設の梵文是 *prajñapti*，是「教訓、陳述、指示、假名、假施設、建立」等意思，⁷⁶犢子系是從受施設、過去施設和滅施設三個方向來建立、施設補特伽羅的。所謂「受施設」就是依眾生現在所執受的陰（五蘊）、界（十八界）、入（十二處）而建立的生命體，一般外道計命身是一、是異的，都是就此生命體而有的邊見。所謂「過去施設」就是依眾生在過去生所受的陰、界、入所建立的生命體，如佛陀也曾說我過去生名為「瞿旬陀」，這就預設了現在生的佛陀與過去生的瞿旬陀存在著統一的人格主體——補特伽羅。所謂「滅施設」是依滅度的聖者而施設の。「受施設」是爲了對治無眾生、無人、無我的觀點；「過去施設」是爲了對治眾生、人、我斷滅的斷見；「滅施設」是爲了對治眾生、人、我恆常的常見。

⁷⁴ 《出三藏記集》，大正五十五，No.2145，P73a。

⁷⁵ 《三法度論》，大正二十五，No.1506，P24a-b。

⁷⁶ 荻原雲來博士編：《梵和大辭典》（下）（新文豐出版公司影印），頁823-824。



一般外道在討論命身是一、是異，如來滅後是有、是無等形上問題時，總不免落入有、無，斷、常兩邊之見。犢子主張補特伽羅有，把它看成諦義（實在的東西，不似鏡花水月之假有）、勝義（不是傳說中得來，而是可以實證的）。⁷⁷然而，犢子雖然視補特伽羅為諦義，但是，卻努力迴避兩邊之見，如「過去施設」是爲了「制衆生斷」。「滅施設」是爲了制有常。「受施設」是爲了「制無」。「不受施設」是爲了「制有」。這樣，補特伽羅就是非有非無，非常非斷，故稱之爲「不可說」，也就是《異部宗輪論》所說的：「補特伽羅非即蘊離蘊，依蘊處界假施設名」。⁷⁸

其後正量部的《三彌底部論》對於建立補特伽羅義，有更精密的論究。根據印順法師考察，此論先論究有我與無我：1. 舉實無我派，2. 不可說有我無我派，3. 實有我派，本論對各派一一解說、批評，成立自宗的「有人」（補特伽羅）。⁷⁹《三法度論》有受、過去、滅三種施設，《三彌底部論》也有三種補特伽羅之說：

問曰：云何三種人？答：依說人、度說人、滅說人。⁸⁰

所謂「依說人」就是依五陰和合而安立的我，與五陰不可說一、異，這與《三法度論》的受施設相同。「度說人」的度，是移轉的意思，是從前生到今生，今生到來生，依諸行移轉而說有三世的我。「滅說人」與《三法度論》的滅施設相同，約「無復有五陰處」說。⁸¹正量部就是根據「依說」和「度說」，建立「中陰身」的觀念：

見依說、度說，是故說有人捨五陰生有處，受五陰中間有。⁸²

⁷⁷ 同註②。

⁷⁸ 同註⑫。

⁷⁹ 同註⑫，頁 465。

⁸⁰ 同註⑫，P466b。

⁸¹ 《三彌底部論》三種補特伽羅（三種人）的解說，參考印順：《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，頁 466。

⁸² 同註⑫，P466c。



總之，犢子系的重要學說標幟之一，就是建立補特伽羅實有義，而之所以要建立補特伽羅實有義的重要原因之一，就是要解決依業而有前世、今世與來世的輪迴主體的問題。《三彌底部論》認為必須要承認有我的理由，大致上可以歸納為以下四點：

1. 若實無我，就是沒有道德行為的主體。
2. 若沒有道德行為的主體，也就沒有依主體的善、惡業行而說的縛、解。
3. 既然沒有主體、縛、解，便沒有業、果報、和生死輪轉。
4. 若無生死輪迴，則佛陀為了衆生解脫生死輪迴所說的四聖諦也沒有成立的必要。⁸³

基於以上理由，正量部認為必須確立從前世轉至後世的「補特伽羅實有義」。《三彌底部論》在論究了有我、無我之後，便致力於辨明有中陰與無中陰的問題。⁸⁴可見，補特伽羅的問題，與「中陰」的有無，的確是息息相關的，因

⁸³ 《三彌底部論》：「若實無我，不成殺生、殺者，亦無所殺、亦無偷盜、邪淫、妄語、飲酒亦如是，如是無我。若無我者，五逆亦無縱任，諸根無起善惡者，無縛、無解縛者、亦無所縛。亦無作者、亦無業、亦無報。若業無者，果報亦無，業果報無者，亦無生死。而衆生以業果報輪轉生死。若無生死者，生死因亦無，若無因者、因滅亦無。若因滅無者，趣道亦無，如是四諦亦無。若無四諦，亦無佛說四諦。若無佛者，亦無有僧，如是無人者，三寶四諦亦無。如是諸說並所不應。以是故無人者成上諸過，後過亦生。若有人有我者，上所說無過，如佛說修多羅，真應當知，是故實有我」（大正三十二冊，No.1649，P465a-b）。

⁸⁴ 印順：《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，頁 466。又日人加治洋一對於《三彌底部論》曾做過較為細緻的解讀、研究，分別發表了兩篇相關的論文，分別是：〈『三彌底部論』の研究古——我に關する章〉（上）（中）（下），《佛教學》，1985 年 42 期，頁 46-61，1987 年 46 期，頁 31-47，1990 年 51 期，頁 32-53。〈『三彌底部論』解讀研究——中有的存在に關する議論〉（上）（下），《大谷學報》，1987 年 9 月，第 67 卷，第 2 期，頁 28-39，1988 年 2 月，第 67 卷，第 4 期，頁 65-77。由於本文不是研究《三彌底部論》的專文，篇幅所限，於此便從略了。

爲，就輪迴主體義來說，「補特伽羅」與「中陰」是相通的，是異名同實的。

犢子系之所以提出「補特伽羅」的觀念，就是要回應佛教「無我」說所面臨的種種難題，如人格主體的問題、記憶的問題、輪迴主體的問題等。「中陰身」的觀念，就是在「補特伽羅實有」義確立後，進一步建立的輪迴主體的概念。但是，正如呂澂所說的，這一主張，不但在佛教內部各派看來極爲特殊，即在佛教以外的學派看來，也是很特殊的。⁸⁵因此，隨著犢子系「補特伽羅」和「中陰」說提出以來，在佛教內部，確實引起過不少的論辯。如南方毗曇把有補特伽羅作爲反對的重點，並爲了論述補特伽羅之假有而特別編了一部《人施設論》，另外，南傳《論事》的第一品也是討論這一問題的，與犢子部的議論，針鋒相對。⁸⁶在《大般涅槃經》和《成實論》中，都說「中陰身」的有無是當時引發激烈論辯的其中一個議題。

在漢魏六朝所出佛典中，最早提及「中陰身」有無的辯論的，是《鞞婆沙論》。《鞞婆沙論·中陰處》一開始就申明作此論的目的，就是爲了討論「有中陰」還是「無中陰」的問題，當然，說一切有部是認爲「有中陰」的。⁸⁷《成實論》中有〈有中陰品〉和〈無中陰品〉，收集了「中陰身」有無的相關討論，分別羅列了雙方的論述，但本論對於「中陰身」的有無問題，並沒有作出判斷，只是作客觀的陳述而已。《三彌底部論》在論究了「實有我」義之後，又列舉了「無中陰」的種種意見，然後一一予以反駁，最後確立自宗的「有中間有」（即「有中陰」）的意見。

（十）其 他

除了以上的九個主題之外，在漢魏六朝傳入有關「中陰身」的經典中，還討論了「中陰身」的形象大小、「中陰身」是否有穿衣服、「中陰身」是否諸

⁸⁵ 同註②。

⁸⁶ 同前註，頁 72。

⁸⁷ 同註②，P516b。



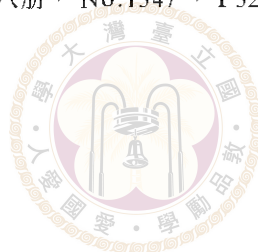
根具足、什麼人可以看到「中陰身」等問題，因為討論頗為瑣碎，本文便暫時從略了。但是，仍然有一個問題要在此稍作探討的，就是有關「中陰身」的救渡是否可能的問題。從上文的討論可知：「中陰身」思想與業報、輪迴說是緊密結合在一起的。行善業者，得「善中陰」，往生善道；行惡業者，得「惡中陰」，往生惡道，這是業報輪迴的基本規律。然而，《鞞婆沙論》提出了一個問題，就是：在「中陰身」狀態中，是否還能夠改變輪迴的場域？其實這是討論在「中陰身」階段是否可以扭轉業報，即「中陰身」救渡是否可能的問題。《鞞婆沙論》的討論結果認為：「中陰界亦不轉，趣亦不轉，處所亦不轉」。⁸⁸認為臨命終時的心念極其重要，此時的心念會影響下一生輪迴的境域，一旦進入「中陰身」階段，便境界不可轉、該輪迴的道不可轉、處所不可轉。⁸⁹這樣，根據《鞞婆沙論》的思想，「中陰身」救渡是沒有可能的，這應該是代表了說一切有部的見解。與說一切有部的思想完全不同，《中陰經》就說佛陀入中陰教化，無量無邊那由他中陰衆生，得阿羅漢果，甚至起無上正真道意，發菩提心，⁹⁰這樣的思想，筆者認為這已經是後來藏傳佛教「中陰身」救渡思想的發端了。

以上是漢魏六朝所出佛典中，有關「中陰身」的種種討論，為了討論上的方便，未必完全按照佛典傳入的時間先後來進行討論，現在為了清晰地呈現「中陰身」觀念的傳入次序和發展，表列如下：

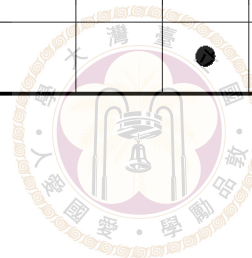
⁸⁸ 詳細討論過程見《鞞婆沙論》，大正二十八冊，No.1547，P521a-c。

⁸⁹ 同前註。

⁹⁰ 同註⁴³，P1066a、1061a。



出處 主題	道地經 (167)	修行道地 經(284)	胞胎經 (303)	鞞婆沙論 (383)	中陰經 (384)	三法度論 (382-391)	成實論 (411-412)	大般涅槃 經(421)	正法念處 經(539)	三彌底部 論(?)
中陰的名 義及處所				●						
中 陰 身 的 生 起	●	●						●		●
臨終 一念 心識 滅處				●						
中陰 生起	●	●						●	●	●
中陰與死 陰的關係	●	●						●	●	
中陰飲食	●	●		●	●			●	●	
中陰壽命	●	●		●	●					
中 陰 與 業	●	●		●				●	●	
業與 中陰				●						
中陰 行相				●						
中陰 速度				●						
中 陰 與 輪 迴	●	●			●				●	
五道 輪迴									●	
十有 中陰 救渡				●	●					
中 陰 投 胎	●	●	●	●				●		
中陰 何處 投入 胎本				●						
中陰 胎本 業				●						
中陰的存 在論證				●		●	●			●
其 他	●	●		●	●			●	●	
中陰大小 諸根衣服				●						
誰可見 中陰	●	●		●	●			●	●	



從上表可知，「中陰身」思想的傳入甚早，從東漢至南北朝，從未間斷。而這些經典的所屬系統，有些是屬於說一切有部系的佛典，如《道地經》、《修行道地經》、《鞞婆沙論》；有些是屬於犢子系的典籍，如《三法度論》、《正法念處經》、《三彌底部論》；有從小乘過度到大乘的作品，如《成實論》；也有一部份的大乘經，如《胞胎經》、《中陰經》和《大般涅槃經》。又從上表可知，對於「中陰身」問題討論最多的，集中於說一切有部系和犢子系的佛典。《三法度論》和《三彌底部論》更是論證「中陰身」存在的重要論典。在此時期傳入的相關佛典中，可知有關「中陰身」的論述，從「中陰身」的名義與處所、「中陰身」的生起、「中陰身」與「死陰」的關係、「中陰身」與業、「中陰身」與輪迴、到「中陰身」投胎、「中陰身」的存在論證等，範圍非常廣泛。

三、「中陰身」觀念在東晉南北朝思想界的影響

從本文的討論可知，「中陰身」思想與業報、輪迴、投胎、轉世等議題是緊密連結在一起的，袁宏《後漢紀》說：「西域天竺國有佛道焉，……以爲人死精神不滅，隨復受形，生時善惡皆有報應，故貴行善修道，以鍊精神，以至無生而得爲佛也」。^①這可以說是中國人對於佛教業報、輪迴思想的粗淺理解，也可以說是佛教給中國人的基本印象。^②又如《理惑論》所說的：「有道雖死，神歸福堂，爲惡既死，神當其殃」，^③這也是隨著漢魏六朝傳入的「中陰身」、業報、輪迴、天堂、地獄等通俗教義而在社會上普遍流傳的佛教基本觀念。木村宣彰說：「三世業報說」是從佛教傳來之初就被瞭解的，被認爲是

① 《新校本後漢書·光武十王列傳·楚王英傳》引袁宏《後漢紀》（臺北：鼎文書局，1987年），頁1429。

② 如《釋駁論》中引用了排佛者對於佛教的批評說：「云行必有繫劫之殃，修善便有無窮之慶，論罪則有幽冥之伺，語福則有神明之祐。」（《弘明集》，大正五十二冊，No.2102，P35b）可見，業報、輪迴確是佛教的通俗教義，也是中國一般人對於佛教的基本印象。

③ 《弘明集》，大正五十二冊，No.2102，P3b。



代表佛教的獨特教說。木村宣彰又從宗炳、周續之、雷次宗、劉程之等人，與慧遠於廬山結社，共同發願往生西方淨土的事實，論證三世業報、輪迴轉生的教說，給與當時知識人精神生活極大的影響。⁹⁴總之，精神不滅、業報、輪迴之說，是佛教傳入之初即被瞭解的通俗教說，筆者以為正因為這種佛教教義在社會上普遍流傳，才激起了中國傳統思想界的反彈，如東晉佛教徒道恆《釋駁論》引錄當時排佛者的言論說：「世有五橫，而沙門處其一焉！何以明之？乃大設方便，鼓動愚俗，一則誘喻，一則迫脅。云：行惡必有累劫之殃，修善便有無窮之慶。論罪則有幽冥之伺，語福則有神明之祐」，⁹⁵視業報、輪迴學說為鼓動愚俗的蠱惑之言，且為沙門之所以是世之五橫的重要理由。根據朱伯昆教授的研究指出：在東晉的反佛思潮中，大致上可以歸納出兩個方向，一方面是從社會政治的角度來反對佛教；另一方面是從哲學角度來反對佛教。⁹⁶對於佛教業報、輪迴說的批判，便是屬於從哲學角度反對佛教的層次。

在業報、輪迴學說的背後，隱藏著一個更核心的哲學問題，那就是：人死後到底是否還有靈魂主體的存在？因為，如果人死後沒有靈魂主體的話，那麼，業報、輪迴說便立即遭到嚴重的質疑，甚至崩解。事實上，東晉南北朝的反佛人士之所以不斷強調「神滅論」，正是要從哲學思想的根本處否定業報、輪迴說。⁹⁷

⁹⁴ 木村宣彰：〈業報說の受容と神滅不滅〉，《大谷大學佛教學》20卷（1974年），頁285-302。

⁹⁵ 同前註，P35b。

⁹⁶ 朱伯昆：〈晉南北朝時期無神論者反對佛教中靈魂不死信仰的鬥爭〉，《北京大學學報》第2卷（1957年），頁29-60。

⁹⁷ 如何承天〈達性論〉說：「生必有死，形弊神散，猶春榮秋落，四時代換，奚有於更受形哉！」（《弘明集》，大正五十二冊，No.2102，P22a）。范縝〈神滅論〉說：「問曰：知此神滅，有何利用邪？答曰：浮屠害政，……又惑以茫昧之言，懼以阿鼻之苦，誘以虛誕之辭，欣以兜率之樂。……其流莫已，其病無限。若陶甄稟於自然，森羅均於獨化，忽焉自有，悅爾而無，來也不禦，去也不追，乘夫天理，各安其性，……可以全生，可以匡國，可以霸君，用此道也」，《新校本梁書·范縝傳》（臺北：鼎文書局，1986年），頁670。既然肯定死亡是形神俱滅，那麼，輪迴、業報說當然是屬於虛妄不實的蠱惑之言了。業報、輪迴說既破，則佛教在民間的影響力也就可以大大地削弱了。



而佛教人士力倡「神不滅論」，其實也是爲了要證成業報、輪迴說的真實不虛，⁹⁸這與犢子系如正量部主張「有中陰」的原始動機是相當一致的（詳上文）。事實上，此時期傳入的「中陰身」相關佛典，確實以犢子系和與犢子接近的說一切有部的佛典最爲詳密。

在神滅、神不滅的論爭上，朱伯昆又說：「佛教徒爲了辯護佛教教義有助於『教化』，特別發揮了生死輪迴和因果報應等學說，企圖證明佛教並不違反儒家的社會倫理觀點」。⁹⁹筆者的看法與朱伯昆教授剛好相反，我以爲東晉南北朝時期的佛教徒並不是因爲受到反佛人士的攻擊，才提出輪迴業報學說來強調佛教教義有助於「教化」，而是因爲業報、輪迴等佛教教義早就在社會上廣泛流傳，才會遭受到中國傳統儒、道兩家思想的攻擊和反彈；佛教人士則是爲

⁹⁸ 如鄭道子《神不滅論》中，借用難者的立場對佛教的「神不滅論」作了概括性的描述：「形神雖異，自然相濟，則敬聞矣。子既譬神之於形，如火之在薪，薪無意於有火，火無情於寄薪，故能合用無窮，自與化永，非此薪之火移於彼薪然後爲火，而佛理以此形既盡，更宅彼形，形神去來，由於罪福」。慧遠《沙門不敬王者論·形盡神不滅》也有類似說法：「火之傳於薪，猶神之傳於形，火之傳異薪，猶神之傳異形。……固知冥緣之構，著於在昔，明闇之分，定於形初」（《弘明集》，大正五十二冊，No.2102，P28c、32a）。佛教人士對於「神不滅論」的堅持，最後都會歸於業報、輪迴說的肯定。今查《弘明集》，兩晉南北朝主張「神不滅論」的，有羅含的《更生論》、鄭道子的《神不滅論》、慧遠的《沙門不敬王者論·形盡神不滅》、蕭琛《難神滅論》、曹思文《難神滅論》、梁武帝《勅答臣下神滅論》等。主張「神滅論」者，主要有孫盛《孫長沙書》、何承天《與宋居士書》、《答宗居士書釋均善難》、《答宗居士書》、《達性論》、《答顏光祿》、《重答顏光祿》。而在《廣弘明集》中，主張「神不滅論」者，有沈約的《形神義》、《難范縝神滅義》，顏之推《家訓·歸心篇》等。主張「神滅論」者，主要有戴安《釋疑論》、何承天《報應問》。而范縝《神滅論》則載於《梁書》卷四十八。從《弘明集》和《廣弘明集》中所收的神滅、神不滅的大量文章來看，可知兩晉南北朝時期，就神滅、神不滅的問題，確實展開過非常激烈的論爭。雙方之所以就神滅、神不滅問題展開如此激烈論辯的原因，就是因爲「靈魂主體」的觀念，是佛教業報、輪迴說能否確立的關鍵所在。

⁹⁹ 同註⁹⁸。



了要確立佛教的業報、輪迴說，而不得不堅守「神不滅」的立場，故而引發一場「神滅、神不滅」的論爭。

說到「神不滅論」與「中陰身」思想的關係，從上文引用的《道地經》和《修行道地經》的經文，可以發現在早期的譯經中，正是以傳統文化中的「神」、「精神」的概念來翻譯「中陰身」的概念的。根據林麗貞先生的研究指出，「神」字在中國傳統的用法與觀念中，含有四種不同的涵意，卻又彼此牽連：一指超自然的神秘主宰，包括天神與地祇；二指人死後的靈魂；三指人的精神與意識；四指事理的玄妙難測。第三義的精神意識，如果僅是形體的發用現象，死後便形俱滅，它就不會再轉成第二義中的鬼神，如果它是一種既超越又內在於形體中的靈魂主體，死後便可能離形不滅，而會轉成第二義中的鬼神，甚至具有第一義的神性，至於第四義的神，則是泛從功能層面的意義來說的，凡變化莫測、精微靈妙、無可形見的作用性，以及由此作用所彰顯的境界，皆可謂之神。¹⁰⁰而「人死精神不滅，隨復受形」的「精神」或「神」，應該就是「神」字的第二義，即人死後的靈魂，在佛教來說，就是指輪迴主體。在漢魏六朝所出佛典中，還是以「中陰身」的觀念作為輪迴的主體，以「阿賴耶識」(ālaya-vijñāna)作為輪迴主體的學說，是屬於後來傳入的唯識學的教說。若對比《道地經》、《修行道地經》、《鞞婆沙論》和唐譯的《大毘婆沙論》便更加可以確定，早期的譯經家，的確是以「精神」或「神」來翻譯「中陰身」的概念的：

若墮人中，從本行受殃福，父母亦聚會……神念往意生欲，……父母即時墮精，神便到，意生為是我精，即可意喜生。已喜生，中跡滅，便在精血生。(《道地經》)¹⁰¹

行不淳一，或善或惡，當至人道，父母合會，精不失時，子應來生，……

¹⁰⁰ 林麗貞：〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題〉，國立成功大學中文系主編：《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1991年8月），頁93-94。

¹⁰¹ 同註²⁹，P234a。



應來生者，精神便趣，……父時精下，其神忻歡，謂是吾許。爾時，即失中止五陰，便入胞胎，父母精合。（《修行道地經》）^⑩

三事合會已，入於母胎，……香陰已至，香陰者中陰也。父母不淨，彼作是念：是我有。見已便悶，悶已此陰轉厚，陰轉厚已，便捨中陰得生陰。（《鞞婆沙論》）^⑪

三事和合，得入母胎。……健達縛正現在前。此健達縛，爾時，二心展轉現前，入母胎藏。……健達縛正現在前者，謂即「中有」此處現在前，……父母交會，精血出時，便謂父精是自所有，見已生喜，而便迷悶。以迷悶故，「中有」龐重，既龐重已，便入母胎，……爾時，「中有」諸蘊便滅，「生有」蘊生。（《大毘婆沙論》）^⑫

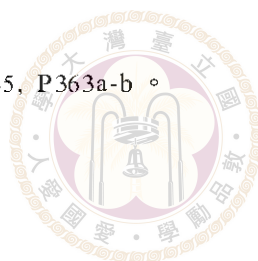
對照這四段譯文，便可以知道《大毘婆沙論》的「健達縛」（gandhārva，意譯香神），《鞞婆沙論》譯為「香陰」，而「健達縛」和「香陰」即是「中有」或「中陰」。而「健達縛」或「香陰」這樣的概念，在《道地經》和《修行道地經》中，便譯作「神」或「精神」；「中有」或「中陰」的概念，在《道地經》和《修行道地經》中，便譯作「中跡」或「中止五陰」。所以「神」、「精神」就是「香陰」和「健達縛」的早期譯法；「中跡」和「中止五陰」就是「中陰」和「中有」的早期譯法。但不論是「神」、「精神」、「健達縛」、「香陰」、「中跡」、「中止五陰」、「中陰」、還是「中有」，其實都是異名同實，都是一般所說的「中陰身」的概念。

東晉南北朝佛教史中，曾經激烈論辯的神滅、神不滅的問題，其實正是討論人死後是否還存在靈魂主體的問題。一般來說，佛教人士偏向於主張「神不滅論」，而非佛教徒則主張「神滅論」。佛教人士所主張的「神不滅論」，正是觸及到輪迴主體的問題，因為如果承認業報、輪迴的話，就必須預設有一個

⑩ 同註⑥，P186c-187a。

⑪ 同註⑥，P519b-c。

⑫ 《大毘婆沙論》，大正二十七冊，No.1545，P363a-b。



從此生過渡到來生的輪迴主體。¹⁰⁵而擔當輪迴主體這樣的角色的，在漢魏六朝所傳入的經典中，正是「中陰身」的觀念，而不是後來傳入的「阿賴耶識」的概念。Walter Liebenthal 教授認為：印度佛教無論大、小乘都否認輪迴中的靈魂（輪迴主體）的觀念，因此，中國佛教的「神不滅論」是吸收中國民間傳說中的鬼神故事，附加在業報和輪迴的理論上，而成爲「神不滅論」的。¹⁰⁶但是，筆者認爲 Walter Liebenthal 教授的說法，頗有值得商榷的地方：

首先，W. Liebenthal 認爲印度佛教無論大、小乘都否認有輪迴中的靈魂的概念。他其實主要是就中觀學派和唯識學派的思想說的。在印度佛教中，儘管「無我」是佛教的思想標幟，但是，在佛教思想的發展中，部派佛教之間，就有我、無我，有人、無人的問題（即「補特伽羅」有無的問題），就曾經展開過激烈的辯論。在「中陰身」有無的問題上，就連堅決主張「無我」的說一切有部，居然也承認「有中陰」。而且，在漢魏六朝所傳入的佛典中，以說一切有部系的佛典對「中陰身」思想的論述最多。此外，犢子系的經論，也對「中陰身」有極多的描述和論證。此時期有數量如此龐大的有關「中陰身」的經論的傳入，實在很難想像對當時的佛教界完全沒有影響。鳩摩羅什的弟子僧叡就說：「此土先出諸經，於識神性空，明言處少；存神之文，其處甚多」。¹⁰⁷可見，早在般若中觀學傳入之前，中國佛教徒就已經接受了「存神」（有輪迴主體）觀念的影響了。

即使在般若中觀學傳入之後，中國人對於般若學的興味，其實也只集中在「非有非無」的「空」義的理解上，這從般若學六家七宗及《肇論》四篇論文，都只集中討論「法空」的問題，可以反映出來。對於「人空」或「我空」

¹⁰⁵ 方立天說：「從佛教的理論結構來說，神不滅論是其因果報應說的邏輯要求，中國佛教學者的神不滅論學說是對佛教因果報應主體說的重大發展。」見方立天：〈中國佛教的神不滅論〉，《世界宗教研究》第 52 期（1993 年），頁 1-15。

¹⁰⁶ Walter Liebenthal, Peking: The Immortality of the Soul in Chinese Thought, *Monumenta Nipponica*: Vol. 8, No.1/2, 1952, P327-397。

¹⁰⁷ 僧叡：〈毘摩羅詰提經序〉，《出三藏記集》，大正五十五冊，No.2145，P59a。



的一面，當時的佛教人士，著墨甚少。^⑧塚本善隆也指出：即便在鳩摩羅什以後，透徹理解一切性空的空觀，也只是少數專門學僧所能達到，一般人仍然關心「神不滅」以及「神」依現在生的善惡業而有的下一生的善惡輪迴的教義。^⑨總之，般若中觀學派「人無我」、或「我空」這一方面的思想，對於當時的佛教人士影響並不深。之所以如此的原因，一方面因為中國佛教徒早在般若中觀學傳入之前，便接受了「人死精神不滅，隨復受形」的觀念；另一方面，般若中觀學「人無我」或「我空」的思想，所否定的是「人」或「我」的實體義，並不是否認「人」或「我」的主體義。^⑩而在中國傳統文化中，本來就甚少觸及有關「實體」的討論，^⑪因此，主張「神不滅論」的佛教人士，應該是根據常識的、邏輯的判斷：承認業報、輪迴，就必須承認有一個輪迴的主體，從而接受從後漢時期即不斷傳入的「中陰身」思想——作為輪迴主體的觀念。而「中陰身」的觀念，早期的確是譯為「神」或「精神」的，所以，筆者認為：「神不滅論」正是「中陰身」思想的延伸討論。

⑧ 見拙作《空、有與有、無——玄學與般若學交會問題之研究》（國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，林麗貞教授指導，2001年）。

⑨ 木村宣彰：〈業報說の受容と神滅不滅〉引塚本善隆說。

⑩ 在印度佛教中，阿毘達磨論者和初期大乘佛教都同樣主張「無我」，所不同者，阿毘達磨論者認為「人無我」，但法卻是有我的，即認為沒有人的實體，但法的實體（自性）卻是實有的。初期大乘佛教則不但說沒有人的實體，就連法的實體也是沒有的（無自性故空）。但是，他們所破的，只是「我」的實體義，而不是「我」的主體義。參見拙作：〈中國佛教徒對於《金剛經》「無我」、「無相」思想的詮釋〉，《臺大中文學報》第二十二期，2005年6月，頁313-357。霍韜晦：〈原始佛教無我觀念的探討〉，《現代佛教學術叢刊》第10輯之4《原始佛教研究》（臺北：大乘文化出版社，1978年12月），頁125-159。又如平川彰就說佛教所要否定的，只是我執、我見、我慢等，而淨化後的自我，佛教也是承認為，只是不稱之為我，而稱之為「智」。平川彰：〈無我と主体——自我の緣起的理解、原始仏教を中心として〉，中村元編：《自我と無我——インド思想と仏佛の根本問題》（京都：平樂寺書店，1986年4月），頁384。總之，佛教的「無我」說，實不能簡單地理解為「沒有我」或「主體的否定」。相關論證，詳見中村元編：《自我と無我——インド思想と仏佛の根本問題》。

⑪ 同前註。



其次，「神不滅論」與「中陰身」思想，所討論的，正是同樣的宗教哲學範疇——輪迴主體的問題。所以，筆者相信，「神不滅論」與「中陰身」思想的流傳是有關係的。事實上，《道地經》、《修行道地經》和《鞞婆沙論》都是主張有「中陰身」，其中對「中陰身」的種種問題，有詳細的論述，道安曾經為《道地經》和《鞞婆沙論》作序；《三法度論》是犢子系賢胄部的論典，該《論》便討論到三種補特伽羅的問題，道安、慧遠師徒都曾經敦請西域僧人譯出此《論》；而慧遠正是主張「神不滅論」的佛教大師，從這些事實看來，很難說「神不滅論」完全與「中陰身」思想無關。因此，與其說：「神不滅論」是吸收中國民間傳說中的鬼神故事，附加在業報和輪迴的理論上，無寧說：漢魏六朝「中陰身」思想的不斷傳入和發達，對於六朝志怪小說或民間鬼神故事的興盛，容或起著推波助瀾之功歟！

四、結 論

「中陰身」思想是佛教的通俗教義，這樣的思想早在後漢安世高時便已經傳入，其後在兩晉、南北朝，仍然不斷傳入。在論述「中陰身」思想的佛典中，以說一切有部和犢子系的佛典最為詳盡，如屬說一切有部的《道地經》、《修行道地經》、《鞞婆沙論》對於「中陰身」的描述和討論最為詳密；屬於犢子系的《正法念處經》對於「中陰身」和業報輪迴的思想，馳騁其文學筆致，發展為「十七種中陰有法」，構思雄奇，極富文學色彩；而犢子系的《三法度論》和《三彌底部論》，根據阿含經中的聖言量，從邏輯論證的角度，論證了「補特伽羅」和「中陰身」的存在。

「無我」是佛教思想的標誌，犢子系的「補特伽羅」說，在印度佛教中便曾經引起過激烈的論辯。就「中陰身」有無的問題，各部派中也有不同的意見，如說一切有部和犢子系就是承認「有中陰」的，而大眾部則認為「無中陰」。但是，最早傳入中國的，卻是說一切有部的佛典，《道地經》中便廣泛而詳盡地談論了有關「中陰身」的種種問題，兩晉、南北朝論及「中陰身」思



想的佛典，仍然源源不絕地傳入。人死精神不滅、輪迴、業報更成了佛教在民間傳播的基本教義。雖然鳩摩羅什在西元四〇一年把中觀學傳入中國，但是，中國佛教人士所關心的，仍然只是中觀學有關「法空」的部份，至於「我空」的一面，似乎並沒有受到充分的關注，至少在神滅、神不滅的論辯中，中國佛教人士大致上都主張「神不滅」的論點，可見，中觀學「無恒常實體之我，非無緣起之我」的思想，對於「神不滅論」的影響並不深，中國佛教人士應該是根據常識的、邏輯的判斷，而接受了輪迴主體的概念，認為人死精神不滅。因此，在漢魏六朝佛教史上，中國佛教徒從來未就「中陰身」有無的問題，展開過任何的辯論，甚至沒有意識到「中陰身」思想或「神不滅論」與佛教「無我」的根本教義有任何的矛盾和衝突。之所以如此的原因，那是因為對於當時的佛教人士而言，「精神不滅」（輪迴主體不滅）是佛教流傳已久的觀念，而且也符合一般的邏輯判斷：承認業報、輪迴，就必須承認有一個不滅的輪迴主體。

在印度佛教中，「中陰身」此一概念的提出，是要解決輪迴主體的問題的，因為，如果承認有業報、輪迴，就必須要先肯定有乘載業報的輪迴主體的存在。因此，「中陰身」思想與佛教的業報、輪迴說是緊密連結在一起的。事實上，「人死精神不滅，隨復受形，生時善惡皆有報應」，正是佛教教義給中國人的基本印象。而所謂「精神不滅」的「精神」，正是指人死後的靈魂主體或輪迴主體，在漢魏六朝所出佛典中，擔任輪迴主體的概念者，正是「中陰身」的概念，而不是後來唯識學所說的「阿賴耶識」。在早期的譯經中，正是把「中陰身」的概念譯為「神」或「精神」的，因此，筆者認為：東晉佛教界的「神不滅論」，與「中陰身」的概念，所要肯定的，正是同樣的宗教哲學範疇——輪迴主體的確立。只是，在印度佛教的專門術語中，稱為「補特伽羅」、「中有」、「中陰」或「中陰身」等，在漢魏六朝的佛教界，則稱為「神」、「精神」或「神明」。這種用語上的歧異，也可以視為格義之一例，並不是指兩個不相干的哲學範疇，事實上，「補特伽羅實有」、「中陰身」和「神不滅論」，所討論的正是同樣的宗教哲學範疇。我甚至認為：「神不滅論」正是說



一切有部和犢子系「中陰身」思想在中國佛教中的延續。所不同的是，在印度佛教史中，對於「補特伽羅實有」和「有中陰」的思想，遭到佛教內部堅持「無我」思想的部派如大眾部和南方上座部的堅決反對，後來的中觀學派也對此展開有力的批判；而在中國佛教史上，「神不滅論」的反對聲浪則來自於中國傳統儒道兩家的捍衛者。這是文化背景的差異，但是，兩者所討論的，卻是同樣的哲學問題。

（責任校對：蘇怡如）

引用書目

（一）古典文獻

- 《異部宗輪論》，大正四十九冊。
《大般涅槃經》，大正十二冊。
《出三藏記集》，大正五十五冊。
《開元釋教錄》，大正五十五冊。
《鞞婆沙論》，大正二十八冊。
《道地經》，大正十五冊。
《修行道地經》，大正十五冊。
《正法念處經》，大正十七冊。
《大毘婆沙論》，大正二十七冊。
《中陰經》，大正十二冊。
《佛說胞胎經》，大正十一冊。
《成實論》，大正三十二冊。
《三法度論》，大正二十五冊。
《三彌底部論》，大正三十二冊。



《弘明集》，大正五十二册。

《廣弘明集》，大正五十二册。

《新校本漢書》，臺北：鼎文書局。

《新校本梁書》，臺北：鼎文書局。

(二) 近人著述

呂 澂：《印度佛學思想概論》，臺北：天華出版社。

印 順：《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，臺北：正聞出版社。

黃俊威：《無我與輪迴》，臺灣，桃園：圓光出版社。

玉城康四郎編，李世傑譯：《佛教思想在印度的開展》，臺北：幼獅出版社。

木村泰賢著，歐陽瀚存譯：《原始佛教思想論》，臺北：臺灣商務印書館。

霍韜晦：〈原始佛教無我觀念的探討〉，收於《現代佛教學術叢刊》第10輯之4《原始佛教研究》，臺北：大乘文化出版社。

朱伯崑：〈晉南北朝時期無神論者反對佛教中靈魂不死信仰的鬥爭〉，《北京大學學報》第2卷，1957年。

方立天：〈中國佛教的神不滅論〉，《世界宗教研究》第52期，1993年。

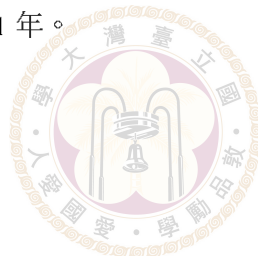
林麗真：〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅合」問題〉，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》，臺北：文史哲出版社。

馬拉拉塞克拉著，李榮熙譯：〈佛教的無我學說〉（上）（下），《法音》第3、4期，1981年8月、11月。

羅 因：〈僧肇「物不遷論」後設基礎的檢視〉，《中國文學研究》15期，2001年。

羅 因：〈中國佛教徒對於《金剛經》「無我」、「無相」思想的詮釋〉，《臺大中文學報》第22期，2005年6月。

羅 因：《空、有與有、無——玄學與般若學交會問題之研究》，國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2001年。



(三) 外文著述

- 中村元：《原始佛教の思想》，東京：春秋社。
- 平川彰：〈無我と主体——自我の緣起的理解、原始佛教を中心として〉，中村元編：《自我と無我——インド思想と佛教の根本問題》，京都：平樂寺書店。
- 加治洋一：〈『三彌底部論』の研究——我に関する章〉（上）（中）（下），《佛教學》1985年42期、1987年46期、1990年51期。
- 加治洋一：〈『三彌底部論』解讀研究——中有の存在に関する議論〉（上）（下），《大谷學報》第67卷，第2期，1987年9月。第67卷，第4期，1988年2月。
- 小野玄妙：《佛書解說大辭典》，日本：大東出版社。
- 荻原雲來：《梵和大辭典》，臺北：新文豐出版社。
- Theodore Stcherbatsky: *The Soul Theory of the Buddhists*, Bhārtiya Vidyā Prākasan, Vārāṅsi-1, India.
- Chandradhar Sharma: *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass Indological Publishers & Booksellers.
- Edward Conze: *Buddhist Thought in India*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Walter Liebenthal, Peking: *The Immortality of the Soul in Chinese Thought*, *Monumenta Nipponica*, Vol.8, No.1/2, 1952.



