

# 佛教輪迴思想的論述分析

以《弊宿經》裡佛教徒與「虛無論者」的輪迴辯論為考察線索

呂凱文

南華大學宗教學研究所助理教授

Tena kho pana samayena pāyāsissa rājaññassa eva  
rūpaṃ pāpakaṃ diṭṭhigataṃ uppannaṃ hoti- “itipi nat  
thi paro loko, natthi sattā opapātikā, natthi sukata  
du kkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko” ti.

( DN. 23.Pāyāsisuttaṃ )

## 提要

佛教接受印度傳統輪迴觀念，卻批判傳統思想的「有〔我〕輪迴」為「常見」，也駁斥當時新興思想的「沒有輪迴」為「斷見」，認為這兩種相反的輪迴觀念皆是「邪見」。若是如此，佛教如何透過自身宗教經典的「論述實踐」，在這兩種相反的輪迴觀念上，證成與維護自身意義的輪迴思想呢？這篇文章旨在初步思考此問題，並選擇其中的後者作嘗試性的回答。

首先，本文約略地描繪出佛教輪迴思想的「前理解」背景，進而指出佛教構成自身意義輪迴思想的歷程，至少必須回應兩種主要「他者」論敵的觀點：其一是持「常見」的輪迴肯定論者，其二是持「斷見」的虛無論者。佛教自身意義的輪迴思想亦是在這兩種主要敵論的鏡映裡被辯證地構成。其次，本文以《弊宿經》為題材，透過漢巴語系佛教經典的對讀與解釋，說明佛教對持「斷見」虛無論者的批判觀點，並從「論述分析」的角度，探討佛教如何運用宗教經典的「論述實踐」達到宣教與護教目的，藉此揭示宗教經典背後的價值預設。

關鍵詞：1. 弊宿 2. 鳩摩羅迦葉 3. 輪迴 4. 斷見 5. 論述分析 6. 初期佛教

目次

- |                     |
|---------------------|
| 一、 問題提出             |
| 二、 輪迴思想的佛教「前理解」背景   |
| 三、 《弊宿經》主旨與特殊處      |
| 四、 《弊宿經》角色分析        |
| 五、 《弊宿經》佛教輪迴思想的論述分析 |
| 六、 結論               |

# Discourse Analysis of Samsara in Buddhism

Investigation by the Debate between Buddhist and Nihilist in *Pāyāsi Sutta*

Lu, Kevin

## Abstract

Although Buddhism accept Indian traditional heritage of samsara, but it also criticize the heritage's samsara view as Eternalism (sassatavāda), and criticize the new arising thinker's non-samsara view as Annihilationism (ucchedavāda), treat both as incorrect teachings. In this case, how Buddhism apply Buddhist cannon's discourse praxis to argue and maintain the meaning of samsara in Buddhist way between this set of opposite views? This paper will try to discuss the problem initially, and focus on the later one for reply.

First, we will make an outline on the background of pre-understanding of Indian samsara views in Buddhism, and point out two main rival viewpoints need to face within processing of constructing the Buddhist meaning of samsara. One is the Eternalist who approval samsara, and the other one is the annihilationist who holds non-samsara. Then, we study *Pāyāsi sutta* with discourse analysis to investigate how Buddhist criticize annihilationist, and apply religion cannon's discourse praxis to complete and accomplish the purpose of apologetics. We also hereby disclose the value hypothesis behind religion cannon.

**Keywords:** 1. Pāyāsi 2. Kumāra Kassapa 3. Samsara 4. Annihilation  
5. Discourse Analysis 6. Early Buddhism

## 一、問題提出

### (一) 問題意識的展開

輪迴思想淵源於古印度，即使是成道後的佛陀作為佛教的創立者，亦深受印度傳統輪迴思想影響。歷來佛教徒莫不強調修行目的即是要從輪迴的惑、業、苦之存在狀態解脫，就此而言，輪迴的觀念似乎是佛教教義立基的必要條件。然而反向思考，上述的說法似乎也隱含著相當程度的「預設」，亦即「一旦將輪迴觀念抽拔出佛教思想外，從而解脫道隨即喪失超克目標，佛教也就沒有存在的必要」。這樣的預設基本上是一種主張「沒有輪迴」的「虛無論」(natthikavāda)，佛教傳統亦稱為「斷見」(ucchedavāda)，由於這種觀念有其唯物論哲學的思想淵源，且對於所有印度宗教信仰與倫理學基礎都帶來極大破壞力，幾乎凡是宣教與護教性質強烈的宗教經典，多少都會特別駁斥這些虛無論者的觀點。佛教亦不例外。

但是值得注意，儘管佛教接受印度傳統輪迴觀念，駁斥虛無論者「沒有輪迴」的觀點為「斷見」，卻也同樣嚴厲地批判印度傳統思想的「有〔我〕輪迴」為「常見」(sassatavāda)，並且認為這兩種矛盾的輪迴觀念皆是「邪見」，佛弟子應該將這兩種邪惡的見解揚棄，才能契入佛教的「正見」。<sup>1</sup>佛教既不將自身宗教意義的輪迴思想完全等同於印度傳統觀點，亦不贊同當時沙門運動裡諸如阿耆多教派等持「斷見」者的輪迴見解<sup>2</sup>，若是如此，應該如何理解佛教意義下的輪迴思想，如何看待佛教輪迴思想在印度諸宗教輪迴思想視野下的定位呢？或者換

---

\*本論文為國科會專題計劃「初期佛教之梵思想研究」(NSC 93-2411-H-343-005)的部分研究成果，並且經過兩位匿名評審的細心指正，筆者特別於此致謝。

1 《梵網經》提及六十二種外道異學的見解。請參見 *Digha Nikaya*, I.

2 佛教對於阿耆多教派的描述，最為人知的是《沙門果經》，請參見 *Digha Nikaya*, I, p.55; cf. *Majjhima Nikaya*, I. 515; *Samyutta Nikaya*, III, p.307. 此外，《無礙解道》(*Patisambhidā-magga*)與《法集論》(*Dhamma-sangani*), 1215, 1362, 1364. 等亦提及。Benimadhab Barua 指出耆那教經典 *Sūtra-Kṛitāṅga*(II. 1.16)裡，似乎將阿耆多 (Ajita Kesakambalin) 與弊宿王 (Pāyāsi rājañña) 的論點混為一談，並且印度兩大史詩《摩訶婆羅多》(*Mahābhārata*)和《羅摩衍那》(*Rāmāyaṇa*)中提及的順世論亦與此相涉。參見 Benimadhab Barua, *A History of Pre-buddhistic Indian Philosophy* (Delhi, Motilal Banarsidass Pubkishers, 1998), p. 290-296.

個角度思考，面對上述兩種矛盾的輪迴命題的挑戰，佛教如何透過自身宗教經典的「論述實踐」，藉此證成與維護自身意義的輪迴思想，達到護教與宣教的目的呢？這是一個值得思考的問題。

上述問題思考的重要性在於說明：即使佛教接受印度傳統的輪迴觀念，佛教卻不是蕭規曹隨地套用在自身宗教思想裡，而是經過適度地援用與批判地改寫後採納。另外，佛教即使否定虛無論者「沒有輪迴」的觀點，卻也不完全拒絕虛無論者的學說，佛教所採取的四大、五蘊積聚論、經驗主義立場與面對形上學問題的態度，相當程度地顯示佛教作為新興沙門思想的特色，而有別於印度婆羅門傳統的舊路線。<sup>3</sup>這些說明，佛教自身宗教傳統的思想並非起源於與構成於「真空」狀態，而是在當時印度多元宗教、文化與思想的對比、衝擊與激盪下，逐步地完成所謂的佛教自身宗教傳統的建構。

輪迴觀念並不是佛教獨有的義理，而是佛教在尊重印度常民文化與援用前輩宗教傳統資源的大前提下，善巧憑藉地呈現佛教特有的思想體系。若以佛教為主角的相片作為譬喻，輪迴觀念猶如佛教藉以呈現與顯像的相片背景。在佛教主體觀點下，佛教〔特有的且不與他教共的〕思想才是相片的主角，六師與婆羅門等其他宗教雖然也共用該背景，地位則為陪襯的配角；佛教藉著輪迴觀念大背景與其他宗教配角的襯托，得以標示自身思想的定位，並藉「他者」的對比來證成佛教自身思想的深邃度與實用度。為此，在佛教經典的論述實踐裡，佛教主角與他教配角彼此的〔主-從關係〕甚為明顯且鞏固，並且這種關係內在地隱藏著佛教的主角觀點之價值預設。<sup>4</sup>

背景與配角的的存在有其重要性，從相片抽離任何配角或背景，主角也就缺乏鏡映自身的對象。缺乏他者的對比，佛教經典的論述的豐富性與多元性也會相對貧乏，不僅佛教不易構成自身宗教傳統的完整意義，亦無法與非佛教系統的「他

---

<sup>3</sup> 參見姚衛群著，《印度文化百問》（高雄：佛光出版社，一九九六年），頁一四六～一五二、一七五。

<sup>4</sup> 在相當程度上，這些價值預設呈現出佛弟子或經典結集者對於佛陀與佛法敬重與珍貴的主觀態度，但是相對地它也呈現出佛弟子或經典結集者對於他者（女性、外道異學）的扭曲性理解。學者們同意，經典有些部分可以見到比丘們的斧鑿痕跡，諸如《長部》第十六經《大般涅槃經》（DN.II.141）對於女人懷有負面的感覺，這多少都從男性比丘的地位論述。為此，像 Karen Armstrong 之類的女性宗教學者，閱讀《中部》第一二八經《隨煩惱經》時，便揶揄即使佛陀預言婦女會使佛法不久住，但是事實上僧伽第一次的危機是肇因於男人的自我的衝突。參見凱倫·阿姆斯壯著，《眾生的導師：佛陀——一個追尋菩提的凡人》（台北：左岸文化，二〇〇二年），頁一六二～一六三。

者」展開對話。但是若將輪迴觀念的背景完全視同於佛教應有的主題，或是持續且過度重視相片背景的誇大描繪，卻未回到佛教所開顯之〔特有的且不與他教共的〕思想下工夫，這容易模糊佛教這個主角在整體圖像裡的主體性地位，在無法對佛教核心思想正確對焦的情況下，佛教的原初面容也就容易被遺忘。

職是之故，不論採取上述兩種認知視距的任一種，作為理解與解釋佛教思想的問題，必然都會伴隨著另一種視距的失焦。就缺點而論：一則內縮於封閉的宗教獨白窘境，缺乏他者對話與刺激下，以走入經院學術的阿毘達磨系統佛教為滿足；一則失去宗教史實原貌的失焦美感下，過度外放地附和他者思想，不再確切依據佛陀實際有過的〔法與律〕教導解讀，流於放任詮釋，也流於過多無益於滅苦解脫的神秘怪象與修行實踐。<sup>5</sup>雖然佛陀所教導的「法」的真理性，不會因為佛陀出世或不出世而變動<sup>6</sup>，但是佛世時代以後，各種類型的佛教傳統所建構的詮釋學內涵，大致擺盪於上述兩種極端之間，如何在時空變遷下中道且善巧地解釋佛法，則需要更多靈活的反省與解套能力。

回到本文議題。若以三世輪迴觀念作為佛教思想的「本質」要素，藉此區別佛教與異教的根本區別，恐怕這種說法在學術邏輯的正當性不僅不夠正確，宗教信仰的說服力顯然也不夠強，甚至與現有經驗科學知識的磨擦度亦大。況且過度強調佛教與三世輪迴的共構關係，忽略當下煩惱的即時對治與提醒，這極易流於鬼神幽冥的怪誕信仰，卻無助於現實苦難生命的重大突破。<sup>7</sup>在此情況下，即使上述「一旦將輪迴觀念抽拔出佛教思想外，從而解脫道隨即喪失超克目標，佛教也就沒有存在的必要」預設，有其宗教發生學的意義與考量而必須存在，但是佛教處於「常見」與「斷見」這兩種極端觀點裡，要如何中道而辯證地提出異於這兩種觀點的輪迴思想，又不失佛教自身的意義，這就頗耐人尋味。

---

<sup>5</sup> 佛世時代關於「理想的佛教內學解釋模式」問題已被重視，例如《長部》第十六經《大般涅槃經》（*Digha Nikaya.II* 123-127）裡，佛陀建議佛弟子們宜採取「經律合釋」的方法，作為判斷佛陀教導的依據。就此而言，觀淨比丘試擬的「佛教聖典的解釋之學」，結合「釋經之學」與「釋律之學」的共構研究方法，基本上即是沿著這個方向建構其研究方法論。參見觀淨比丘著，《復歸佛陀的教導（一）》（員林：正法律學園，二〇〇四年五月）。

<sup>6</sup> *Samyutta Nikaya.II*. 25-26.

<sup>7</sup> 佛使比丘嘗試將「緣起」解釋為「沒有貫通三世」的反省，基本上也是從這個角度思考緣起的問題。參見佛使比丘著，《生活中的緣起》（嘉義：香光書鄉出版社，一九九五年）。

## (二) 研究方法的提示

由於佛教以三世輪迴作為解脫道思想的依托，對於輪迴採取肯定立場，相對於虛無論者的批判也顯得強烈。在這情況下，佛教傳統如何透過自身經典，解消虛無論者的抵抗與化解宣教護教的阻力呢？這篇文章隨後思考此問題，並嘗試援用「論述分析」(discourse analysis)的研究方法，強調「論述」在宗教思想與佛教經典的詮釋上所扮演的角色與地位，藉此回應上述問題。<sup>8</sup>由於論述分析往往也被定義為「言外」(beyond the sentence)的語言分析，它有別於當代語言學幾種代表性的語言分析——從語音、語詞、語義或語法等較小語言單位的探究，論述分析的運用範圍並不限於此，亦可從較大的脈絡研究語言所未表象與可能潛藏於底層的部份。

正如同傅柯 (M. Foucault 1926-84) 認為，「論述」是語言 (即語詞、語句、命題等元素) 的建構，一切知識都是已說出來的「事」與「物」——即「論述」的產物。就此而言，宗教知識亦是歷代宗教思想家的論述產物，透過論述者與編輯者的合作，這些宗教知識被書寫與封存在經典裡，以固定形式保留人類知識的蹤跡。不過傅柯也認為，人們往往藉由論述來體現與確定「事物秩序」(the order of things)。申言之，宗教經典的論述在某種意義上亦是「事物秩序」的展現場域，這些事物包括自身宗教與他者宗教的論述，不同的宗教經典在各自的「事物秩序」裡，對於不同的「事物」安排好一定的存在位置，讓不同的言說角色扮演著特定功能，進而展現現實事物的秩序關係。然而，事物秩序的展現過程，有其詮釋實踐的目的論，論述者與編輯者的權力意志或多或少有涉入。這類論述模式離不開權力與認同，甚至在自身宗教知識傳統的構成歷程裡，亦時常為了博取知識社群的合法認同而「虛構」(invent) 自身的背景。<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Steve Heine 指出「論述分析」方法亦受到許多後現代主義者影響，包括 Barthes、Foucault、Lyotard、Taylor 與 White 等都有貢獻，另外像 Meir Sternberg 的《聖經敘事詩學》(*The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, p.15) 亦運用這種方法。例如 Meir Sternberg 的聖經批判理論作品裡，他將「資料導向分析」(主要是處理一般歷史和社會學科的課題) 和「論述導向分析」(主要以文學和文本的詮釋問題為焦點，相似於 Foucault 所謂的「實效歷史」) 兩者作區分，並認為這種區分也可以適用於其他經典傳統的解讀。請參見 Steve Heine 著，〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉《中印佛學泛論—傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》(台北：東大圖書，一九九三年)，頁一七九～一八〇。

<sup>9</sup> Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of The Human Sciences* (New York: Vintage, 1970); "Truth and Power", *A Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New

爲此，當我們進行論述分析與考察既有知識的構成歷程時，某種程度問題意識的提醒是必須的。亦即清楚瞭解：「誰是論述者？誰聽聞或閱讀論述？論述者希望誰聽聞或閱讀該論述？論述者真正想要從事的活動是什麼？論述的意義與目的為何？論述者想藉由論述實踐達到何種效果？論述者所藉以達到其目的的技術與方法為何？」在此觀點下，論述分析並不僅是語言學的研究方法，毋寧是一種批判的反省態度，亦即於「言外」挖掘現有〔既說與書寫〕論述之可能的構成歷史，類同於「知識考古學」。<sup>10</sup>學界對論述分析的運用，亦強調以批判的角度看待語言如何被使用，以便判斷其中的意識型態和價值觀，這種「批判的論述分析」(critical discourse analysis) 它可以從三個向度來研究：「一是對於論述文本的分析（對於已說或書寫的分析），二是對於論述實踐的分析（對於文本的製造、流通與運用過程的分析），三是關於論述對社會文化實踐實例之效果的分析。」<sup>11</sup>這部份的觀點本文亦將列入參考與運用。

隨後本文的內容大致分成三個部份。首先，對於佛教輪迴思想的「前理解」背景作交待，順此說明佛教如何離於常見與斷見，辯證地鏡映自身的輪迴思想；其次，以佛教《弊宿經》(Pāyāsi Suttanta) 爲論述分析的題材，圍繞在「論述文本」、「論述實踐」與「論述效果」三個向度，探討佛教傳統如何運用佛教經典的論述實踐，達到宣教護教目的；最後，則爲本文的結論。

---

York:Pantheon,1984), p.74.他說：「真理是爲了商品、規律、分配、流通和聲明的運作，而作爲一秩序過程的系統來被人了解。」此外，也參見 Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge:Cambridge University Press, 1983).

<sup>10</sup> 以閱讀報紙爲例，爲了正確解讀報紙所載文件內容，論述分析者必須弄清楚正在閱讀的文件的性質。究竟它是一則新聞事件的正確描述，或是一則嚴肅的社論，或是一則虛實各半的商業廣告文案，要能清楚辨別不同閱讀資料的屬性，並且辨別資料提供者或撰寫者的身份背景與寫作動機，人們才不會「誤判」該資料而陷入錯誤的理解。

<sup>11</sup> Norman Fairclough, *Language and Power*(1988); *Critical Analysis* (1995). “Where the aim is to map three separate forms of analysis onto one another: analysis of (spoken or written) language texts, analysis of discourse practice (processes of text production, distribution and consumption) and analysis of discursive events as instances of sociocultural practice” (1995:2)

## 二、輪迴思想的佛教「前理解」背景

### (一) 佛教之前的印度輪迴觀念概觀

輪迴思想究竟起源於何時，當代學者的觀點並不一致。若就「吠陀時期」、「梵書時期」與「奧義書時期」等古印度思想文化三階段考察，學者們大致認為：吠陀時期的《梨俱吠陀》(*Rgveda*)雖然提到死後靈魂的種種狀態，但是並未提到死後靈魂仍會轉生他處的說法，因而這種說法僅是近似輪迴思想，卻不能因此斷定輪迴思想在吠陀時代已然存在<sup>12</sup>；至於奧義書時期裡，輪迴思想已然達到成熟發展，亦不能視為該時期新起的教理；為此，輪迴思想可視為起源於前面兩階段之間的梵書時期，並且經過奧義書時期的「二道五火說」<sup>13</sup>與「三道四生說」<sup>14</sup>為其奠定基礎後，自奧義書時期以降，輪迴思想已成為印度古文明所認同的一個

---

<sup>12</sup> 持這種說法的學者，主要是木村泰賢與高楠順次郎。他們認為四吠陀中最早的《梨俱吠陀》已言及死後尚有靈魂的思想，但是並未進而論及轉生他處之說，因而「則輪迴思想，當吠陀時代，尚未之有也。」「要言之，輪迴思想，當《梵書》時代，大體基礎已固，至《奧義書》而骨幹已立，終至學派時代而完成云。」請參見兩氏所著，高觀慮譯，《印度哲學宗教史》(台北：台灣商務印書館，一九七一年)，頁二二一～二二七。不過，德籍學者 Boethlink 則認為《梨俱吠陀》(一、一六四，三八)提到的：「不死者與當死者為同族，依自性 (svadhā) 以向彼方、此方而遊行，此二者常存，而向異方遊行，而其一可認，其他則不可知之。」等文字可視為輪迴思想的初萌。參見 Boethlink, *Geschichte d. Wiss* 23 April. 1893.

<sup>13</sup> 「五火二道」思想，見於《廣林奧義書》(*Brhādāraṇyaka Upaniṣad*)及《歌者奧義書》(*Chāndogya Upaniṣad*)，二者皆屬於古奧義書。它代表印度古奧義書對輪迴與解脫的看法，它同時也表現出一種對於自然世界生命之循環互依的樸素見解。「五火」指的是人死後輪迴轉世所經歷的五個階段，用五種祭火來象徵。即人死後被火葬，人的靈魂像煙一樣依次經歷以下五個階段：(1) 靈魂先進入月亮；(2) 然後變成雨；(3) 雨下到地上變成食物；(4) 食物被吃變成精子；(5) 精子進入母胎而後出生。這種思想原來只在一部份刹帝利中流行，後來也成為婆羅門的信仰。五火之道即是輪迴之道，也稱為「祖靈道」(*pitryāna*)，相對於此的解脫之道，即所謂的「神道」或「天神道」(*devayāna*)，它是指人死後靈魂進入梵 (*Brāhman*) 中，梵我合而為一，不再輪迴於生死之際；故祖道及天道即所謂的「二道」。參見尚會鵬，《印度文化史》(台北：亞太圖書出版社，一九九八年)，頁一〇五；郭朝順，〈無我的輪迴—佛教的生死觀〉《元培學報》第五期 (新竹：元培科學技術學院，一九九八年十二月)。

<sup>14</sup> 根據《廣林奧義書》(*Brhādāraṇyaka Upaniṣad*) 六，二、《歌者奧義書》(*Chāndogya Upaniṣad*) 五，十，三～十及《他氏奧義書》(*Aitareya Upaniṣad*) 三，三的論述，人

主流。影響所至處，無論是印度宗教中的正統派和非正統派都在此基礎上提出新的輪迴（解脫）理論，如數論派的「三道」理論，佛教的「五道輪迴」與「六道輪迴」理論都不能說與此無淵源關係。

從輪迴的觀點看待：死與生流轉相續，前期生命的死與後期生命的生之間即是一個不斷輾轉循環的運動歷程。<sup>15</sup>但是印度思想貶抑運動而推崇靜止，認為處於動態的輪迴生命都是不完美，從而這也表示眾生於輪迴裡所遭逢的苦難也是無盡的。因而在當時印度的大環境裡，許多哲學學派莫不以超脫和超越「輪迴」的苦難世界為目標，或藉由宗教儀式的實踐與解釋、或藉由瑜伽的身心技術的鍛練與修持、或藉由折磨肉體的苦行滅除宿業，從不同線索來摸索邁向解脫之道。

在這摸索的大背景裡，除了位居印度宗教正統派的婆羅門思想外，一部分非正統派反婆羅門傳統的沙門運動思想家們，也視「苦難」與「輪迴」為既定的生命事實，各自學說思想與實踐理論之體系化，莫不以該既定事實為解脫的目標。這些願意接受輪迴思想並作為立論基礎的沙門思想家裡，印度六師思想當中以「離繫派」（以尼犍子為代表）表現最為明顯，主張唯有透過苦行才能從繫縛生命輪迴的「業物質」（*puḍgala*）中脫離出來。但是在印度普遍接受輪迴思想的大潮流中，往往也有反例。當各種哲學立論於輪迴思想基礎上，並精緻化自身哲學體系的同時，與之對立或懷疑該思想基礎的思想家並非沒有聲音出現，部份堅決反抗婆羅門思想的沙門運動者，對於輪迴思想則持著懷疑或否定的態度。例如「順世派」（*cārvāka*）這類唯物論思想者（以印度六師當中的阿耆多等思想家為代表）即是一例。

## （二）面對輪迴議題的兩種基本態度

職是之故，印度古代思想界面對輪迴議題，大方向上可分類為兩種基本態度：「肯定論」與「虛無論」（*natthikavāda*）（廣義上包括懷疑論與否定論）。前者接受輪迴作為其學派哲學的立論命題與超越的對象；後者的輕微者則抱持著溫和的懷疑態度而成為「懷疑論者」，至於嚴格者則極度否定輪迴而成為「否定

---

死後「我」的行程和轉世形態是「三道」和「四生」。請參見姚衛群著，《印度宗教哲學百問》（台北：佛光出版社，一九九六年），頁一六八～一七〇。

<sup>15</sup> 「輪迴」（*samsāra*）的字義原是流轉（*saṃ-sṛ*）之意，一旦放入宗教脈絡則可定義為：「死後靈魂隨著生前所作之業，而轉生於相當之境界；直至果報既盡，再轉生他界，而永久不止。」

論者」。然而不論是持著懷疑態度，或是持著否定態度，對於輪迴思想作為現實存在依據的理論基礎，兩者都起著解構的作用，也都試圖動搖與崩毀輪迴思想之內在解釋系統與邏輯的一致性，彼此只是程度的差別，將之等量齊觀為「虛無論」，亦不失為一種討論上的權宜方便。

## 1、肯定論的觀點

要言之，當時持「肯定論」觀點，概略可視為「有我輪迴」的思想型態。按印度文明於「奧義書時期」裡雖然成熟地發展業力與輪迴思想，並改變了自《吠陀》、《梵書》歷來以祭祀決定禍福命運的傳統觀念；但是《吠陀》與《梵書》中以「梵我」為宇宙本源的「真我」思想，卻依舊根深蒂固地植入在《奧義書》的輪迴與業力思想裡；為此《奧義書》以「真我」為輪迴主體，同時是「業報製造者與承受者」的這種「有我輪迴」觀點，由於有先前宗教思想傳統作為前導，且容易被一般人理解，因而往往也成為持肯定論者的普遍信念，這不僅見於當時的婆羅門文化，當時部份沙門思想家也批判性地接受這種印度固有文化的輪迴思想。

## 2、虛無論的觀點

至於，「虛無論」的主要立場在於否定或質疑「三世輪迴」的實在性，主張「無有來生(前世)」。<sup>16</sup>但是因為歷來印度文化將「善惡道德」與「業報輪迴」的教義作了緊密結合，肯定輪迴也就間接肯定善惡業報之因果律的必然性。為此，一旦當「虛無論者」否定輪迴的實在性，間接地也易被誤解為否定道德律與因果律的實在性，從而染上「道德破壞者」或「道德虛無主義者」的異端惡名。弔詭的是，這類思想家的立論未必全然是為了破壞道德律，從他們學說能廣泛吸引那些不滿足於傳統婆羅門思想的學人們跟隨，且被視為當時印度沙門思潮的重要教導之一，若非他們有相當精彩的理論深度與相當標準的道德倫理實踐作為基礎，

---

<sup>16</sup> 這裡的「虛無論」也包括順世派思想，Chattopadhyaya 提到該派思想的典型公式可表示為：nasti dattam nasti hutam nasti paralokam iti.其義為「無施，無獻，無來世」。參見 Debiprasad Chattopadhyaya 著，王世安譯《順世論》（北京，商務印書館，一九九六），頁四七。由於布施、獻祭與來世等思想皆與宗教相關，因而作為現世主義的順世論者，普遍對於宗教持批判態度，認為所謂的「天堂」、「地獄」都是吠陀祭司所製造而用來來哄騙人們的，明理的人不該被這些妄語所欺騙。婆羅門的《摩奴法典》III.150 和 VIII.22 注釋中，梅達底提稱順世派等為異端派。

否則絕對難有如此號召力與思想成就。<sup>17</sup>可惜這類學說沒有正式文獻資料留傳後世，今日只能透過耆那教與佛教經典文獻裡相關的資料獲得片面性的理解，但是這般的理解畢竟是透過「他者」(宗教的他者)的角度來觀看，在宗教宣教策略的偏光鏡曲折過濾與轉述，不免負面報導居多而正面報導乏善可陳，未必能公允地還原與平衡報導。

這類虛無論者的觀點並非全無立論根據，往往背後也有一套哲學思惟作為其理論建構的基礎。特別是就認識論而言，他們主張吾人的認識只能限於知覺範圍；就存有論而言，他們採取「積聚說」的觀點，認為世界的終極本源是地、水、火、風四大元素，除了這些物質元素之外，其他的東西是不存在的。<sup>18</sup>基於這樣的認識論與存有論觀點，帶著濃厚唯物論傾向的虛無論者們認為：諸如「因果業報」與「輪迴轉世」等，無法藉由當下知覺來證明與解釋的理論或觀念，都應當權宜地「懷疑」與「否定」，不然至少也要「存而不論」與「擱置」。

或許也可以換個說法表示，與其說「虛無論」否定與質疑三世輪迴的實在性，倒不如說他們更重視「現世」(生活世界)或「現時」(這期生命)的實在性。既然無法肯定有來世(或前世)的存在，那麼人們極力追求現世幸福與滿足欲求也算是相當合理，為此這類學說在某種程度上反而帶著濃厚「快樂主義」的倫理學傾向，以現世幸福的追求為人生的首要目標。

不過由於他們極力批判各種宗教有關輪迴思想的學說，同時對於當時印度宗教普遍流行的苦行文化與禁慾主義，抱持著相當程度的駁斥與嘲弄態度，這不僅讓他們的學說無法見容於印度婆羅門教傳統，亦讓他們飽受其他當時新興宗教的

---

17 《長部》第二經《沙門果經》裡，部份大臣對摩揭陀國王韋提希子阿闍世奏言：「大王！茲有阿耆多翅舍欽婆羅，是僧伽之王，教團之首領，一派之導師，智識廣博，名聞甚高，為一派之開祖，受眾人所尊敬，出家甚久，富有經驗之長老。大王！親近阿耆多翅舍欽婆羅，由於親近彼，能使大王之心得清淨愉悅。」

18 在古印度的主要宗教與哲學流派中，明顯屬於積聚說類型的有：順世論、勝論派、正理派、彌曼差派、耆那教和大多數的佛教派別。順世論的積聚說主要表現在其關於物質元素的理論中，認為世間萬物是由地水火風等「四大」積聚而成，並特別提到人的身體等也是「四大」結合的產物。至於初期佛教的積聚說哲學類型裡，例如「六界」的理論，認為地界、水界、風界、火界、空界、識界是構成有情與無情世界的基本元素；此外，初期佛教的「五蘊」理論也認為人或人的作用可分析為色蘊(物質要素)與受蘊、想蘊、行蘊、識蘊等(精神要素)。

批判，其中部份是來自同屬沙門思想陣營的佛教與耆那教。特別是從初期佛教鮮明的「出世間主義」觀點看之，這些僅僅重視現世存在領域且否定三世輪迴的「虛無論」思想家即是所謂的「順世外道」或「順世論」（lokāyata），意即「重視世間（loka）領域（āyata）者」或「世間主義者」。<sup>19</sup>

### （三）佛教鏡映下的輪迴思想

儘管佛教接受當時印度宗教前輩共用的「輪迴」等語彙與觀念，並藉此作為解脫與修行之超越與克服的目標，但是當佛教以「緣起」的角度重新論述印度宗教傳統的輪迴思想時，其所揭櫫的「無我輪迴」觀點不但有別於《奧義書》以來的「有我輪迴」觀點，更是當時所有其他宗教思想裡所不曾有的主張，堪稱為佛法的主要特徵，<sup>20</sup>就此而言，「輪迴」猶如舊瓶，而佛陀教導的「無我」與「緣起」等思想則為「新酒」，儘管外觀與曩昔的前輩宗教思想無甚差別，但是內在的本質卻是新義。

在這種「舊瓶裝新酒」般地充份運用印度既有宗教傳統的資源與歷程裡，佛教肯定輪迴思想，卻又異於傳統的輪迴肯定論。於「異」中有「同」的辨證裡，佛教概括繼承其前輩宗教文化的輪迴思想；於「同」中有「異」的辨證裡，佛教表現其獨特的詮釋性格，也表達其不同於傳統的解脫旨趣，同時也藉此明確區別

---

<sup>19</sup> 順世論的思想淵源至少可追溯到奧義書時期，巴哈斯帕諦(Bārhaspatya)被不少人認為是此派的創始人。生井智紹認為，Bārhaspatya 的思想可以分為七種主要理論：(1)直接知覺的認識論（pratyakṣaikapramāṇavāda），(2)唯物論（bhūtamātravāda），(3)精神從物質衍生論（bhūtacaitanyavāda），(4)自然發生論（svabhāvavāda, svābhāvīkajagadvāda），(5)身體即我論（dehātmavāda, dehamātrātmadarśana），(6)輪迴否定說（paralokāpavāda），(7)現世享受主義（kāmarthavāda）。其中(6)與(7)兩項合稱為「虛無論」（nāstika）。參見生井智紹，《輪迴の論證：佛教論理學派による唯物論批判》（東京：東方出版社，一九九六年），頁 viii-ix。

<sup>20</sup> 這特別是關於「無我」輪迴的教理解釋，與當時印度主流的婆羅門教思想與非主流的沙門思想所謂的「有我」輪迴說之間有著根本的不同。以印順法師觀點為例：「外道所說個人自體的『我』，與宇宙本體的『梵』，看作常住不變的，安樂自在的，常住不變的小我、大我，都從生死根本的我見中來。必須以慧觀察，悟到他是無常、苦、無我（空），才能將生死的根本煩惱解決了。佛法不共外道的地方，在這上明顯地表示出來。」參見印順著，《佛在人間》，頁五四～五五。亦請參見莊春江編著，《學佛的基本認識》（高雄：正信佛教青年會，二〇〇二年），頁八九。

佛教依「緣起」而「無我輪迴」思想的特色。正是在上述的雙向辨證裡，佛教的內學傳統稱呼同處於肯定論陣營卻主張「有我輪迴」的思想型態為「常見」，稱呼當時持「虛無論」觀點為「斷見」（斷滅見、斷滅論），並且對於以這兩種見解為原型而衍化出來的種種觀點展開批判。

但是研究思想史大致可以歸納出一個規律：凡是後期對先期思想大肆批評的，其所受之影響越大，其中包括正面的與反面的。<sup>21</sup>佛教在概括承受、運用與解釋其印度宗教前輩的資源時，儘管採取某種程度的批判與對峙的態度，但是弔詭處在於：後者對於前者的批判與對峙越是強烈，越是可見前者對於後者，在正面或反面的影響也就越大。依照「此有故彼有，此生故彼生」的緣起觀點，佛教作為一歷史事件的真實存在，必然也得有其憑藉的時空與思想條件（即佛教於印度文化的前理解背景等）才能生起與建構其宗教傳統。若完全抽離這些佛教藉以涵養或藉以批判的條件，則將難以建構佛教立體的思想面貌。相對地，若能審視與環顧佛教思想開展於印度本土過程中所憑藉而生起的內外條件，自然對於佛教如何建構其自身傳統，與如何區別非自身內學傳統的他者思想，更能起著深刻的認識與寬闊的視野。

在此情況下，欲探討印度宗教傳統裡佛教輪迴思想的特點，或者欲探討佛教如何鏡映與建構自身意義世界特有的輪迴思想，至少也就有兩個層面的問題必須先行釐清。首先，第一個層面：面對輪迴思想的「肯定論」時，佛教如何理解與批判當時印度非佛教系統的「他者」所接受的輪迴思想，並提出佛教自身異於「他者」的輪迴思想。這部份處理重點在於：（一）在實時性方面，考察佛教如何理解前輩印度宗教傳統的輪迴思想，特別是婆羅門教觀點的輪迴思想；（二）在共時性方面，考察佛教如何理解當時「他者」（異學外道）的輪迴思想，特別是反婆羅門的沙門運動裡，部份接受輪迴觀念的印度「六師」觀點；（三）綜合前兩者的探討，考察佛教如何藉此鏡映與建構自身意義世界的輪迴思想，特別是考察佛教如何藉由其獨特的「緣起無我」教義來解釋輪迴。

其次，第二個層面：面對「虛無論」者的批判與質疑，佛教如何透過認識論、倫理學甚至是存有學的論證，來辯護與證成業報輪迴之存在的真實性。這部份的重點在於：（一）考察佛教如何從「存有學」的觀點，普遍性地接受輪迴作

---

<sup>21</sup> 見李志夫，〈試分析印度「六師」之思想〉《中華佛學學報》第一期（台北：中華佛學研究所，一九八七年），頁二四六。

為解脫的超克對象，藉此建構佛教實踐的教學理論系統；以及（二）考察佛教如何從「倫理學」的觀點，將善惡道德與業報輪迴的教義結合，藉此確保因果律存在與安定世間倫理秩序，以及（三）考察佛教如何從「認識論」的觀點，說明吾人認識能力的有效性，藉此化解虛無論者的批判與克服質疑。

能先行對這兩個層面進行探索，則對於佛教如何證成輪迴肯定論立場，以及如何構成其特有意義下的輪迴思想等問題，將獲得清晰和具體的交待與澄清。為此，從這個兩層面，探索佛教傳統如何藉由宗教經典的論述實踐來回應上述問題，也益顯得重要。但是上述問題的全盤探討並不是這篇短文所能負擔，礙於篇幅限制，將研究題材適度地縮小範圍，並且對於宗教經典進行論述分析，亦是必要的。為此，本文僅擬討論第二層面的問題，亦即探討佛教如何藉由宗教經典的論述實踐，來解消虛無論者的否定與質疑。特別是以南北傳阿含經的《弊宿經》為探討對象，透過裡面關於佛教徒與虛無論者辯論的記載，探討佛教如何宗教經典的論述實踐，來達到馴化他者與護教宣教的目的。

### 三、《弊宿經》主旨與特殊處

#### （一）《弊宿經》主旨

《弊宿經》的主要內容為：持斷見的虛無論者<sup>22</sup>弊宿王（Pāyāsi rājañña）與佛弟子鳩摩迦葉（Kumāra-Kassapa），針對三世輪迴與因果業報問題進行論辯。該經提到弊宿王主張「沒有來世、沒有化生的有情、沒有善惡果報的存在」，但是經過鳩摩羅迦葉破除邪見與開導正見，竟然使得弊宿王歸依佛教。由於雙方問答與論辯的篇幅長度於歷來經典中很少見到，並且彼此論辯的結構井然有序與富有戲劇性的張力，且又是佛弟子所說經，為此一般認為可以與《那先比丘經》相提

---

<sup>22</sup> 雖然 Maurice Walshe 將《弊宿經》的經名英譯為 “*About Payasi -Debate with a Sceptic*”（弊宿經：與懷疑論者論辯），視弊宿王為「懷疑論者」；但是泰國內觀中心的 CSCD 版電子巴利大藏經的《弊宿經》科判條目，則以「虛無論者」（*natthikavāda*）來形容弊宿王的知見。綜觀各個語系與版本的《弊宿經》全文，由於弊宿王始終稱自己的見解為 “*natthi paro loko, natthi sattā opapātikā, natthi sukatadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko.*”（無他世、無化生之有情、無善惡業之果報），其否定意味更強於懷疑意味，為此本文採取 CSCD 的解釋，以「虛無論者」形容弊宿王的思想類別。前者請參見 Maurice Walshe, *The Long Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom Publications, 1987, p.351.

依赤沼智善的整理，南北傳阿含經裡與《弊宿經》相關經文，共有六種版本，扣除僅有經名而無經文者兩部，現存四部分別為：<sup>24</sup>

- (1) 長部第二三經《弊宿經》( *Pāyāsi Suttanta* )。
- (2) 長阿含第七經《弊宿經》。
- (3) 中阿含第七十一經《蜚肆經》。
- (4) 《大正句王經》。

四部《弊宿經》就所屬的佛教語系，有巴利語與漢譯兩種語系；就可能所屬的部派傳承，有上座部（長部）、法藏部（長阿含）、說一切有部（中阿含），與部派不明的《大正句王經》。將上述資料綜合會整，至少有兩種語系與三種部派傳承的版本可供參考。<sup>25</sup>正式進行討論前，適度地指出兩處《弊宿經》的特殊處，這將有助於隨後的探討，這兩處分別為：（1）長阿含《弊宿經》沒有「如是我聞」定型句，（2）四部《弊宿經》皆是佛弟子所說經。

## （二）《弊宿經》特殊處

首先，按照佛教經典慣例，經文開頭會用「如是我聞」定型句交待傳誦與受持的憑據，隨後再說明佛陀所在的時、地、人、事、物等要素。例如長阿含第一經《大本經》的開頭即是：「如是我聞。一時佛在舍衛國祇樹花林窟，與大比丘眾千二百五十人俱」。這種定型句普遍安置在佛教經文的開頭，也運用於長阿含每一經，但是唯獨長阿含《弊宿經》例外。該經並未安置定型句便直接進入正文，可能是最初的梵本沒有登載，也有可能是當時譯師漏譯或筆受者未寫上，不過不管如何，這個現象從未見於長阿含與長部其他經文，堪稱長阿含《弊宿經》的一個特殊處。至於，其他三部《弊宿經》則提到「如是我聞」等字。

另外，四部《弊宿經》在「如是我聞」隨後的定型句內容，共同以「尊者鳩

---

<sup>23</sup> 《漢譯南傳大藏經》《長部經典二》，頁六～七。

<sup>24</sup> 其他僅存經名而缺經文者，分別為《鳩摩迦葉經》與《僮迦葉解難經》。請參見赤沼智善著，《漢巴四部四阿含互照錄》《世界佛學名著譯叢二三》（台北：華宇出版社，一九八六年），頁四。

<sup>25</sup> 關於阿含經之部派歸屬的難題，請參見蔡耀明，〈判定《阿含經》部派歸屬牽涉的難題〉《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土》（台北：正觀出版社，二〇〇一年），頁四一～五八。

摩迦葉」為中心<sup>26</sup>，例如中阿含《蟬肆經》：「我聞如是。一時，尊者鳩摩羅迦葉遊拘薩羅國，與大比丘眾俱，往詣斯和提，住彼村北尸攝和林。」這個情形特別是對比於長阿含與長部的其他諸經的定型句以「佛陀」為中心，益顯《弊宿經》的特殊性。換言之，《弊宿經》不是一部以佛陀為中心的敘事文，而是以鳩摩迦葉為中心的佛教經文。加上佛教傳統大致同意《弊宿經》記載的事件與時間應該是在佛陀般涅槃後不久<sup>27</sup>，為此它並不是「佛所說經」，而是「佛弟子所說經」，這點值得留意。

於是這裡問題在於：既然《弊宿經》之外的長部與長阿含其他經文皆是「佛所說經」，若按照一般編輯原則而言，不將「弟子所說經」列入其中亦是合理的考量。但是，長阿含的《弊宿經》既然交待該經時間為佛陀滅度後不久，明顯地表明這是「弟子所說經」，而長部的《弊宿經》等三種版本也明顯地呈現該經以「佛弟子所說」為中心，可是兩者卻將它列入的「佛所說經」群裡，由此可見到經典的結集者對於該經的重視，亦可見到該經的主角「尊者鳩摩迦葉」在教團裡擔任的智庫角色與教團地位的重要性。為此，也值得深入瞭解經文裡的主角人物與背景。

#### 四、《弊宿經》角色分析

##### (一) 鳩摩迦葉尊者

「鳩摩迦葉」乃《弊宿經》的主角之一，在不同的漢譯經典裡有時也被稱為童子迦葉、鳩摩羅迦葉、童女迦葉、拘摩羅迦葉，他與佛滅後第一次主持集結的「摩訶迦葉」(Mahākassapa)並不是同一人，而佛教聖典對於這兩位阿羅漢亦有不同形容。例如增支部〈第一品〉(Etadagga-vagga)論及佛弟子的種種專長與特性時，摩訶迦葉被視為是「教導頭陀行」(dhutavādānaṃ)的佛弟子典範；而鳩摩羅迦葉則被視為「妙說者」(cittakathikānaṃ)，至於漢傳的相當經文則讚美他是「善解美語而能談論」，而小部的《本生經》則稱譽為「第一雄辯家」，

---

<sup>26</sup> “Evam me sutaṃ. Ekaṃ samayaṃ ayasmā Kumāra-kassapo Kosalesucārikaṃ caramāno mahatā bhikkhu-saṃghena saddhiṃ pañca-mattehi bhikkhu-satehi yena Setavyā nāma Kosalānaṃ nagaraṃ tad avasari. “*Digha Nikaya*.II.23.

<sup>27</sup> 四種版本裡唯一提到「佛陀滅度未久」者，僅見於漢譯長阿含《弊宿經》，卻未見於巴利語長部《弊宿經》等三種版本。但是依據 Dhammapāla 的《天宮事註釋》，該事件發生於佛滅度後。 *Vimānavatthu Commentary*, p. 297.

由此可見這位阿羅漢的語言思辨的天賦是何等不凡。<sup>28</sup> 儘管佛教聖典將他描述為一位雄辯家，但是就比例而言，聖典裡關於他教導事蹟的範例還是相當少。<sup>29</sup> 雖然增支部註解書裡提到鳩摩迦葉與弊宿王族辯論，佛陀為此稱譽他多才多藝的天賦。<sup>30</sup> 但是就因果與邏輯上而言，這卻是與《弊宿經》的時間背景不合，依照長阿含《弊宿經》與小部《天宮事》（*Vimānavatthu*）註解書等相關文獻的描述<sup>31</sup>，該經的論辯事件發生於佛滅之後，這顯見前後的解釋不一致，存在著理解的差距。

至於南北傳佛教經論對於這位阿羅漢的出身故事也略有差異，值得在此一提。先看看北傳佛教的部份。北傳漢譯的《分別功德論》卷五記載「拘摩羅迦葉」的故事，提到「鳩摩羅迦葉」乃是處女（未出門女、童女）所生，才被稱為「童女迦葉」。<sup>32</sup> 就此而言，部份學者將長阿含《弊宿經》的「童女迦葉」理解為

---

<sup>28</sup> *Anguttara Nikaya*.1.23-24。而法賢譯《佛說阿羅漢具德經》裡，則以「善解美語而能談論」形容鳩摩迦葉的天賦與特質。大正藏第二卷，頁八三一中。亦請參見 *Jātaka* .i.148。

<sup>29</sup> *Vimānavatthu*, 201.202.; *Majjhima Nikaya* i.143ff; *Dhammapadatthakathā*.iii.147.

<sup>30</sup> *Manorathapūranī, Anguttara Commentary*, i.159. 對於鳩摩迦葉的相關讚美也請參見中部註解書 *Papañca Sūdanī, Majjhima Commentary*.i.500f.

<sup>31</sup> *Vimānavatthu Commentary*, p. 297.

<sup>32</sup> 引文如下：「所以稱拘摩羅迦葉能雜種論者。此比丘常為人敷演四諦，時兼有讚頌引譬況。喻一諦一偈讚引一喻，乃至四諦亦皆如是，故稱雜論第一也。拘摩羅者童也。迦葉者姓也，拘摩羅迦葉即是童女子。何以知其然？昔有長者，名曰善施，居富無量，家有未出門女，在家向火，暖氣入身遂便有軀。父母驚怪詰其由狀，其女實對不知所以爾。父母重問，加諸杖楚，其辭不改，遂上聞王。王復詰責，辭亦不異，許之以死。女即稱怨曰：天下乃當有無道之王，[打-丁+王]殺無辜，我若不良自可保試，見[打-丁+王]如是。王即撿程如女所言，無他增減。王即語其父母，我欲取之。父母對曰，隨意取之，用此死女為？王即內之宮裏，隨時瞻養，日月遂滿產得一男，端正姝妙。年遂長大，出家學道，聰明博達，精進不久，得羅漢道，還度父母。時有國王，名曰波繼，信邪倒見，不知今世後世作善得福為惡受殃，謂死神滅不復受生。不信有佛，不識涅槃，以鐵鑠腹畏智溢出，誇王獨步自謂無比。時童迦葉往至其門，王見迦葉被服異常，行步庠序威儀整齊，王即與論議。王問道人，道人言：作善有福為惡受殃。王言：今我宗家有一人，為善至純，臨欲死時，我與諸人共至其邊。語其人言：如君所行，死應生天，若上天者來還語我。死來于久不來告我，我是以知：作善無福耳。道人答王曰：夫智者以譬喻自解。譬如有一人，墮百斛園廁中，有人挽出，洗浴訖著好衣服，以香熏身坐於高床。有人語此人曰：還入廁中去爾。此人肯入，以不？王曰：不肯。道人曰：生天者其喻如是。天上快樂五欲自恣，以甘露為食，食自消化

一個「具佛法正見之孩童」的說法，顯然有著理解上的出入。<sup>33</sup>換言之，在《弊宿經》裡的「童女迦葉」未必是個孩童，「童女」顯然是指這位具有辯論天賦之迦葉尊者的母親，意即處女。處女（童女）所生的迦葉即被名為「童女迦葉」。某種程度而言，處女懷孕一事，還略可類比基督教之處女馬利亞懷孕的故事。

「處女生子」的神話劇情並未出現在南傳佛典的脈絡，至於小部《本生經》（*Jātaka*）記載鳩摩迦葉母親的故事。<sup>34</sup>經中提到鳩摩迦葉的母親乃是王舍城大富豪之女，她想出家修道卻未獲父母首肯，直到嫁為人妻，才獲得丈夫的同意而出家，那時她不知道自己已懷孕在身。<sup>35</sup>但是出家有孕，總難免成為當時批評佛教者的口實與譏嫌，也造成這位準媽媽比丘尼差點被擯出佛教僧團的困擾，這個出家妊娠的尷尬案例，或許也是促使佛制「學法女」制度的理由之一吧！<sup>36</sup>後來這個故事有個好結局，她所生之子由國王領養，並且被命名為鳩摩迦葉，其後出家受具足戒，在某次聽聞《蟻塚經》而達到阿羅漢果位。<sup>37</sup>

## （二）弊宿的種姓身份問題

《弊宿經》的另一位主角則是弊宿（*Pāyāsi*）。這裡需要澄清的重要問題在於：弊宿這個人的種姓身份究竟是婆羅門種姓或是刹帝利種姓的問題。僅管長阿含的《弊宿經》以「婆羅門弊宿」等文字說明了這位虛無論者的婆羅門身份，但是中阿含《蜚肆經》與《大正句王經》則是分別作「蜚肆王」與「弊宿王」，顯然這個問題在北傳漢譯《弊宿經》經群裡已經存在著不一致的解釋與陳述。究竟哪種比較合理呢？關於這個問題，至少有兩種方法解決：其一是藉由不同語系或

---

無便利患，身體香潔，口氣苾芬。下觀世間猶豬處溷，正使欲來聞臭即還。以是言之，何由得相告耶。如是比譬喻數十條事。王意開解，信向三尊，以是因緣故，童迦葉能雜種論為第一也。」（大正藏第二五卷，頁五十中下。）

<sup>33</sup> 楊郁文，〈長阿含經題解〉《佛光大藏經阿含藏長阿含經一》（高雄：佛光出版社，一九八三年），頁一五。

<sup>34</sup> *Jātaka*.i.148；大正藏第二五卷，頁五十中下。

<sup>35</sup> *Jātaka* .i.145-150。

<sup>36</sup> 請參考釋昭慧，〈有關受具前階規制之種種——沙彌（尼）、式叉摩那與「異學四月共住」規制之研究〉《法光學壇第四期》（台北：法光佛教研究所，二〇〇〇年），頁一九～三九。

<sup>37</sup> *Majjhima Nikaya* i.143ff; *Jātaka* .i.147ff; *Manorathapūranī, Anguttara Commentary*, i.158f; *Theragāthā Commentary*, i.322f; *Papañca Sūdanī, Majjhima Commentary*, i.335f.

不同部派傳承的文獻對比，在多群文獻的微調與校正下，取其佛教聖典解釋學的「合理的公約數」與「精審的意義值」。其二則是藉由哲學思想之內在邏輯的一致性與系統性，排除可能謬誤的陳述或解釋。在此，先表明本文對上述問題的結論：亦即長阿含《弊宿經》認為弊宿這個人是婆羅門種姓的說法恐怕是不太恰當，合理的答案應該是刹帝利種姓，理由如下。

首先，由於支持弊宿是「婆羅門種姓」的觀點只見於北傳漢譯長阿含《弊宿經》，而北傳漢譯《大正句王經》與中阿含《弊宿經》則提到弊宿是「刹帝利種姓」的王族身份，在比例原則下，長阿含的觀點也就顯得相當弱勢；若再加上另一筆資料，即南傳巴利長部《弊宿經》亦提到弊宿為「王族」（*rājāṇṇa*），這顯示弊宿屬於刹帝利種姓應是大致確定之事。

其次，就哲學思想之內在邏輯的一致性與系統性而言，亦可從經典內文的解釋與印度整體文化系統作思考。申言之，就宗教的宣教策略而言，《弊宿經》主要內容在於展現佛教徒如何馴化與調伏虛無論者的「斷見」，但是一般持斷滅見的思想家在整個佛世時代的背景裡，往往是屬於反婆羅門的沙門集團陣營，他們特別反對婆羅門的宗教權威與祭祀萬能論，為此他們往往也是傳統婆羅門思想的批判對象。至於婆羅門「尊祐論」與「梵我一如」的思想在佛教的理解下往往被解釋為「常見」，這與否定來世之虛無論者的「斷見」之間，拉距成為極端對比。這裡的問題在於：如果長阿含《弊宿經》裡，「弊宿是持斷見」與「弊宿是婆羅門種姓」兩種命題皆成立的話，這顯然與佛世當時印度宗教的思想現況不符，亦與佛教視婆羅門思想為「常見」的觀點不符，前後兩者勢必形成矛盾。

再者，《弊宿經》裡提及弊宿享有波斯匿王分封的領地，並且也提及弊宿擁有管理人民的政治權與審判盜賊死刑的司法權，他實質上即是某個領地的封建主，這般的形象與王族刹帝利的形象最為相近，卻是與作為印度當時宗教祭司的婆羅門種姓身份大相逕庭。至於其他南傳相關經典與註解書皆亦提到弊宿為「王族」且享有領地與治轄權，這足以顯示弊宿應該是刹帝利王室的一員。他的位階有可能是的族長，不然也應該是王子的身份<sup>38</sup>，因而才有權力統轄波斯匿王給他的領地。<sup>39</sup>特別是在四個版本裡，《大正句王經》以「王敕、聖旨」作為弊宿對其臣

---

<sup>38</sup> Maurice Walshe 則於長部英譯本將之譯為「弊宿王子」（*Payasi Prince*）；網路的德文版《弊宿經》則譯為“*Páyási der Kriegerfürst*”，見 <http://www.palikanon.com/digha/d23.htm>

<sup>39</sup> 日譯南傳大藏經的經題，漢譯南傳大藏經的經題，皆作婆羅門弊宿。

子命令的形容，可見他作為一方之主的霸氣<sup>40</sup>；而中阿含《蟬肆經》提到「資財無量。畜牧產業不可稱計」。<sup>41</sup>他極可能是依附於拘薩羅國波斯匿王之下的王侯，擁有一定的政治威權、經濟實力與知識自傲，因而對於印度種姓起源神話之婆羅門優位說與梵我的宗教思想，存在著某種程度的批判與質疑。

綜合以上觀點，長阿含《弊宿經》的「弊宿婆羅門」應該被理解為「弊宿王」，這才較為合理與貼近文意。由於該經的內容乃是具有佛教比丘身份的鳩摩迦葉尊者與弊宿王的對話，這媲美《那先比丘經》裡那先比丘與彌蘭陀王的對話，而後者亦被稱為《彌蘭陀王所問經》（*Milinda-pañha sutta*），就此而言，《弊宿經》亦可稱為「弊宿王所問經」（*Pāyāsi-pañha sutta*）。<sup>42</sup>為此，本文隨後皆稱經中的虛無論陣營的主角為「弊宿王」。

## 五、《弊宿經》佛教輪迴思想的論述分析

### （一）鳩摩迦葉與弊宿王的基本論點

隨後回到《弊宿經》的論述。《弊宿經》一開始依照慣例交待人、事、時、地的定型句，提到鳩摩迦葉尊者與五百比丘遊行於拘薩羅國，行腳來到弊宿王所管轄的斯波醯村（*Setavyā*）北方的尸舍婆林。地方人士聞知博學聰明且善於應機論辯的佛教耆宿阿羅漢一鳩摩迦葉到來，不約而同地成群結隊前往拜訪，一時熱鬧市鎮的人聲沸騰也驚動了在高樓午睡的弊宿王。在侍者告知原因後，弊宿王對於地方人士那種帶著孺慕與崇拜宗教聖者的「蒙昧愚鈍」態度頗不以為然，他立

---

<sup>40</sup> 例如《大正句王經》：「時彼侍臣受王敕已，往婆羅門長者處宣示王敕」，又「臣適奉命往婆羅門長者眾處具傳聖旨」。請參見大正藏一，頁八三一中。

<sup>41</sup> 中阿含王相應品的《蟬肆經》：「有王名蟬肆，極大豐樂，資財無量，畜牧產業不可稱計。封戶、食邑種種具足，斯和提邑泉池草木一切屬王，從拘薩羅王波斯匿之所封授」。請參見大正藏一，頁五二五上。

<sup>42</sup> 《那先比丘經》略稱《那先經》，巴利名 *Milinda-pañha*，為南傳《彌蘭王問經》之異譯。有二卷及三卷本，收於《大正藏》第三十二冊，屬論集部。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，英譯本有 I. B. Horner 的 *Milinda's Questions* 及 T. W. Rhys Davids 的 *Questions of King Milinda* 二書。漢譯中雖然稱為「經」，但不是佛陀所說經。於公元前二世紀末葉，印度西北部在希臘國彌蘭陀王統治之下，該經是當時印度僧那先比丘與彌蘭陀王彼此討論佛教教理之問答記錄，這對當時東西方思維方法論上提供非常保貴的資料。

刻批評鳩摩迦葉教導的觀點——「有他世、有化生之有情、有善惡業之果報」<sup>43</sup>為「欺誑世間」的愚見。弊宿王為保護地方人士不被鳩摩迦葉欺騙，於是命令侍者叫住正要前往的群眾稍待，隨即搭著豪華座車與大眾一起前往鳩摩迦葉處，公開挑戰上述的宗教觀點。在弊宿王宣稱自己論點後，《弊宿經》正式進入輪迴辯論。至於，弊宿王的基本論點與鳩摩迦葉的教導完全相反，他主張「無他世、無化生之有情、無善惡業之果報」。<sup>44</sup>由於這種論點佛教稱為「斷見」，為此他被稱為「虛無論者」（*natthikavāda*）。

## （二）《弊宿經》佛教輪迴思想的論述分析

從經文描述弊宿王全盤否定鳩摩迦葉的的態度與舉動，可以想見佛教弘化於歷史現場的過程裡，面對非佛教思想者挑釁的機率與強度亦不低。如果這些挑釁的案例只是零星個數，恐怕佛教會嚴重缺乏「他者」作為鏡映自身思想的對象，無法持續而穩定地構成自身宗教意義的傳統；如果這些挑釁與批判為數不少且持續存在，雖然佛教能藉此持續鏡映與構成自身宗教意義的傳統，但是在宣教與護教要求下，透過公開聲明適度表態，或透過經典論述達到「馴化他者」的目的亦是必要。在馴化他者的目的下，宗教經典或許透露一些歷史訊息，卻不能將這些訊息完全等同於歷史事件的如實陳述，因為不同型態的宗教對於當下人我與社會不圓滿實況，也存在著理想要求與思想改造的任務，透過詮釋的柔焦作用，將歷史事實量身訂作地調整為某種宗教所需要的輪廓，這並不是不可能。

為此，把《弊宿經》的主角與辯論活動視為單純的與定焦的歷史人物與事件，這種樸素觀點不能說不正確，但也不能說這種觀點完全契合於宗教經典的旨趣。這種觀點的優點在於宗教經典所透露的歷史訊息獲得重視，相對它的缺點在於容易將宗教經典的表象論述視同於歷史真實——亦即將宗教論述完全符應於歷史真實，反而忽略語言的社會性——亦即忽略宗教論述者或編輯者可能藉由宗教

---

<sup>43</sup> 'atthi paro loko, atthi sattā opapātikā, atthi sukatadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko'.

<sup>44</sup> 四個版本分表示如下：《大正句王經》：「無有來世，復無有人亦無化生。」中阿含《蜚肆經》：「無有後世，無眾生。」長阿含《弊宿經》：「無有他世，亦無更生，無善惡報。」長部《弊宿經》：「無他世、無化生之有情、無善惡業之果報。」  
“n'atthi paro loko, n'atthi sattā opapātikā, n'atthi sukatadukkaṭānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko.” Maurice Walshe 的英譯為 “There is no other world, there are no spontaneously born beings, and there is no fruit or result of good and evil deeds.”

論述改造某種社會文化意識型態的內在動機。

然而，好的產品要成功行銷，至少顧及兩個層面：除了要符合現實需求外，若能同時搭配具創意與趣味的廣告文宣，應當更能奏效，不然曲高和寡，閉鎖於倉庫而無人聞問；另外，文宣內容若能以某個「對照組」（他者）進行優劣比對，不僅能突顯該產品的價值所在，亦能深刻打動消費者的內在意願。《弊宿經》護教宣教的論述實踐也擁有上述特質，除了透過鳩摩迦葉種種的輪迴譬喻，深入淺出地帶出整部經文的戲劇張力，特別是經典編輯者以虛無論者弊宿王的觀點與疑難為對照組，不僅將佛教輪迴思想的論點給襯托出來，藉此折服弊宿王的斷滅見，也順帶解除經典閱讀者的疑惑，與增添對於佛法的信心。如果《弊宿經》裡沒有弊宿王作為佛教的「他者」，佛教也就缺乏說出譬喻的機會，也缺乏鏡映與揭露自身意義的對象；這如同從缺乏對話對象的柏拉圖《對話錄》裡要得知柏拉圖的哲學思想般，同樣詭異與奇怪。任何佛教的「他者」都是佛教再現自身思想的重要憑借，它應該受到審視。

至於《弊宿經》透過鳩摩迦葉所說的種種輪迴譬喻，則是打動宗教徘徊游移者接受佛教信仰的重要元素。在四個版本裡，所引用的譬喻內容大致相同，排序則略有變化，若綜合各版本的譬喻總量計算，一共可歸納為十五個譬喻。他們分別是：(1)日月喻(*candimasūriya-upamā*)，(2)盜賊喻(*cora-upamā*)，(3)墮糞坑者喻(*gūthakūpapurisa-upamā*)，(4)諸天喻(*tāvatiṃsadeva-upamā*)，(5)盲目者喻(*jaccandha-upamā*)，(6)妊婦自殺喻(*gabbhinī-upamā*)，(7)貝聲喻(*saṅkhadhama-upamā*)，(8)稱鐵喻(*santatta-ayoguḷa-upamā*)，(9)夢中識身出入喻(*supinaka-upamā*)，(10)劈薪求火喻(*aggikajaṭila-upamā*)，(11)擔麻者喻(*sāṇabhārika-upamā*)，(12)具智商主喻(*dve satthavāha-upamā*) (13)吞毒麥餅（骰子）喻<sup>45</sup>(*akkhadhuttaka-upamā*)，(14)雨中頂戴乾糞喻(*gūthabhārika-upamā*)，(15)臭豬鬪虎喻。

爲了方便說明，在此將四個版本內的譬喻整理爲附表一與附表二。

附表一

項目	譬喻內容	中阿含《蜚肆經》	長阿含《弊宿經》	長部 <i>Pāyāsi Suttanta</i>	《大正句王經》
----	------	----------	----------	---------------------------	---------

<sup>45</sup> 此喻也見於南傳本生經，請參見夏丕尊譯，《本生經》（台北：新文豐出版社，一九八七年）。

1	日月喻 candimasūriya-upamā	○	○	○	○
2	盜賊喻 cora-upamā	○	○	○	○
3	墮糞坑者喻 gūthakūpapurisa-upamā	○	○	○	○
4	諸天喻 tāvatiṃsadeva-upamā	○	○	○	○
5	盲目者喻 jaccandha-upamā	○	○	○	○
6	妊婦自殺喻 gabbhinī-upamā	○	○	○	○
7	貝聲喻 saṅkhadhama-upamā	○	○	○	○
8	稱鐵喻 santatta-ayoga-upamā	○	○	○	○
9	夢中識身出入喻 supinaka-upamā	○	○	○	○
10	劈薪求火喻 aggikajaṭila-upamā	○	○	○	○
11	擔麻者喻 saṅabhārika-upamā	○	○	○	○
12	具智喬主喻 dve satthavāha-upamā	○	○	○	○
13	吞毒麥餅（骰子）喻 akkhadhuttaka-upamā	○	○	○	×
14	雨中頂戴乾糞喻 gūthabhārika-upamā	○	○	○	○
15	臭豬鬪虎喻	○	×	×	○

[ ○：表示有該譬喻；×：表示缺該譬喻 ]

附表（二）

經名 順序	中阿含《蜚肆經》	長阿含《弊宿經》	長部 <i>Pāyāsi Suttanta</i>	《大正句王經》
1	日月喻	日月喻	日月喻	日月喻
2	盜賊喻	盜賊喻	盜賊喻	盜賊喻
3	墮糞坑者喻	墮糞坑者喻	墮糞坑者喻	墮糞坑者喻
4	諸天喻	諸天喻	諸天喻	諸天喻
5	盲目者喻	盲目者喻	盲目者喻	盲目者喻

6	妊婦自殺喻	夢中識身出入喻	妊婦自殺喻	妊婦自殺喻
7	貝聲喻	劈薪求火喻	夢中識身出入喻	貝聲喻
8	秤鐵喻	秤鐵喻	秤鐵喻	秤鐵喻
9	夢中識身出入喻	貝聲喻	貝聲喻	夢中識身出入喻
10	劈薪求火喻	擔麻者喻	劈薪求火喻	劈薪求火喻
11	擔麻者喻	具智商主喻	具智商主喻	具智商主喻
12	具智商主喻	雨中頂戴乾糞喻	雨中頂戴乾糞喻	擔麻者喻
13	吞毒麥餅喻	妊婦自殺喻	吞毒骰子喻	雨中頂戴乾糞喻
14	雨中頂戴乾糞喻	吞毒骰子喻	擔麻者喻	穢豬鬪獅子喻
15	臭豬鬪虎喻	×	×	×

從附表一的內容，可以看到四個版本裡，完全相同的譬喻有十四項，其中以中阿含《蜚肆經》十五個譬喻項目最為齊全，其他三個版本則各缺一項；從附表二，可以看到四個版本裡前五個譬喻項目完全相同，從第六個譬喻項目開始，每個版本的排序則略有變化。兩附表的比對，約略可以得到下列的初步觀察。

首先，附表一裡，從四個版本引用的譬喻內容幾乎完全一致的情形看來，可以推測該經符合部派佛教「共傳」的實況，亦可以確認部派佛教分裂前，《弊宿經》的口傳論述已經流行與採納於南北傳佛教聖典的傳統裡。如果這項觀察正確無誤，則這個證據足以顯示佛世佛教未分裂為部派佛教前，來自於與虛無論者弊宿王同樣持「斷見」之知識社群，已構成佛教弘法上的阻力與挑戰，其力道甚至不遜於來自婆羅門系統強調宗教信仰上有我輪迴的「常見」，以至於佛教傳統在護教與宣教關懷下必須正視這些「他者」論敵，並藉由宗教經典的論述實踐予以拆解與駁倒。

其次，附表二裡，前五個譬喻項目排序相同，後面譬喻項目則略有變化的情形，這相當符合人類記憶背誦的部份實況，特別是長行的經文記憶不易，如果經文誦持者未以「唄陀南」來提綱挈領地註記內容項目與次序，的確很容易造成次序錯亂的現象。這點正好提醒，南北傳佛教聖典集結的研究不能僅侷限於經典書

寫的論述層面，對於構成經典書寫的前階段——口傳論述的變數亦應納入考慮。畢竟書寫是人類藉以凝聚語言與思想之物，但是人類記憶力並非如同錄音機般的精準，某種程度的失真與錯置仍是存在的。

至於四部《弊宿經》的十五個譬喻，每個譬喻內容所用的類比與象徵是否就沒有再議的餘地呢？這是一個值得繼續探索的問題，不過它涉及當時印度常民文化的宇宙觀與時間觀等，亦涉及佛教傳統如何運用譬喻文學的技巧作為其詮釋學資源的問題，諸多層面的探討恐非短短篇幅所能詳細道來，待有機會將另撰它文討論。但是真正的重點或許另有所指。就如同四部《弊宿經》行文至辯論結束後，皆提到弊宿王為這場辯論的落敗找下台階，宣稱自己最初聽到鳩摩迦葉尊者的第一個譬喻，其實早已開解心意與歡喜奉行，為了聽聞更多殊勝的智慧法語，所以才故意又提出種種問題刁難，好讓鳩摩迦葉尊者說出更多的充滿智慧善巧的法語。這種表達與其說是符合辯論實況，毋寧說是佛教宣教傳統觀點下主觀的表達吧！

若擴大與宏觀地分析，則弊宿王在該經裡不僅僅扮演著存在於那個歷史點上的弊宿王，在某種意義上，他代表著佛教知識體系外的特定知識社群觀點，也代表那群社會知識菁英份子的驕傲與自負。從弊宿王的王族身份與長於雄辯和獨立思維的能力著眼，前者代表世間權力和榮華富貴的高峰，後者代表世間思辨和聰明才智的高段。然而集合兩者於一身的弊宿王最後還是臣服於鳩摩迦葉的佛教輪迴思想的論述裡，這般戲劇化的內容鋪排對於閱讀該論述的讀者而言，要說閱讀過程不會捲起引力與張力也很難。引力在於：種種引人入勝的佛教輪迴譬喻，道出佛教理性思惟的輕鬆面向，讀者會希望認識更多相關的佛教教法；張力在於：面對雙方的輪迴辯論時，讀者亦角色替換地參與其中，而不得不捫心自省自身生命的輪迴問題。換言之，這位出現在歷史現場的弊宿王是個引子，《弊宿經》的論述者藉他引出每一個讀者內心裡可能的弊宿王現形，引導那位虛無論者與鳩摩迦葉對話。

同理類推，鳩摩迦葉不僅僅是扮演那位與虛無論者辯論的鳩摩迦葉，他也是那個時代佛教知識社群重要菁英的具體形象，不僅充滿智慧且辯解無礙。從鳩摩迦葉的阿羅漢果證與折服論敵的過程著眼，前者代表佛教聖弟子法脈的合法繼承與真實認證，後者代表佛教藉以馴化他者的大勢能，前後雙效合一的助力下，《弊宿經》雖然是「佛弟子所說經」，卻受到南北傳佛教聖典的編輯者高度重視，該經會與其它「佛所說經」共編輯於南北傳的長阿含經，這不是沒有理由的。至

於劇情裡，集合兩者於一身的鳩摩迦葉以蘊義深刻的種種譬喻，見招拆招地化解虛無論者的質疑與心防，最後更促成位高權重的弊宿王心悅誠服地皈依佛教。這般高潮疊起的文學表現，不僅讓已經認同佛教信仰者，加深情感的認同與義理的認識，亦讓未接受或未認同佛教信仰的躊躇者，化解自身可能的疑問，添益對佛教的信賴度與親近度。

然而換個角度思考，某種程度的平衡報導也是相當必要。在宗教知識與權力機制共構下，《弊宿經》不能僅被視為是某個歷史訊息的呈現，亦不能僅被視為是宗教辯論的真實歷史事件，在相當程度與意義裡，它必然內在地成為宗教界的思想競技場，並且在佛教論述的單向度下，鏡映出與符應於某種佛教知識社群預設的滿意形象——勝者永遠是佛教這一方。雖然誰是這場辯論競技賽的對手，與他們真的存在或不存在於歷史，這些固然是重要的問題，不過更重要的是佛教藉由這場記載於經典內的辯論競技事件，將對於佛教意義的社會實踐與思想教化產生深遠影響與正面意義。究其原因，在佛教弘化於歷史過程裡，不乏遭逢非佛教知識社群的挑戰，佛教不能不表態，也不能沒有立場，但是要表態就不能始終停留於佛陀的「聖默然」，必然要運用語言與書寫的論述實踐，與藉由某種詮釋機制的編排與改寫來達到預設的目的。護教與宣教型態的經典正是膺應於此而集結產生，佛教透過這類型經典論述的流傳，亦大幅度趨近上述的目的。

## 六、結論

猶如佛教面對婆羅門的種姓起源神話的挑戰時，為了擺脫婆羅門思想體系的鉗制，佛教必然會設法尋求另類的（非婆羅門意義的）詮釋學資源，建立自身宗教意義的種姓起源神話典範，藉此鬆動、取代與化解婆羅門的宗教知識對世俗制度的涉入與密合度，並擴大佛教在神聖領域與世俗領域的發言權與詮釋權；同樣地，佛教面對虛無論者「撥無因果」與「否定輪迴業報」的挑戰，為了建立善惡業報的世間倫理秩序，與確立出世間解脫道根據，佛教必然會從自身宗教意義的觀點來解讀與發展先前的印度輪迴思想，並且依此辯駁虛無論者見解的不正當性，進而確立佛教輪迴思想的正當性。換言之，在此情況下，《弊宿經》的宗教論述與其構成歷程亦無法免俗，透過這場記載在經典的輪迴辯論，佛教聖典的論述者迂迴地且成功地達成護教與宣教的雙重隱性訴求。