

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文



研 究 生：李瑞祥

指 導 教 授：呂凱文 博士

中 華 民 國 九 十 五 年 六 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

初 期 佛 教 的 梵 思 想 研 究

研 究 生：李 瑞 祥

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員：蔡 孟 村

林 朝 成

呂 凱 文

指 導 教 授：呂 凱 文

系 主 任(所 長)：何 建 興

口 試 日 期：中 華 民 國 九 十 五 年 六 月 九 日

論文摘要

本篇論文主要在探討於奧義書時期已臻至成熟的「梵思想」，是如何的為初期佛教所承接，以展現出完全不同於既往婆羅門教時的概況。文中並論述「梵思想」其最初的起源、流變歷程，與如何地自婆羅門教跨越到佛教領域，以及佛教對其是如何地進行繼承與改寫等的詮釋運作。

本文以佛教成立初時，由於宣教而在梵思想的詮釋策略與態度上，主要將之歸納為三種進路進行探討：一、諸多梵天的提出。二、慈悲喜捨（梵天法）的宣說。三、將原本有關於其他梵的詞彙賦予新解。以下將此三點內容試摘要如下：在梵天概念的詮釋上，從梵界於三界中的地位、諸梵天神的能力與性格的分析，以及對於婆羅教創造梵天正統性的解構等，都看出了佛教對於梵天的認知；在慈悲喜捨法的對應上，以佛說此法之功德利益與因緣，加上其於三學中的定位分析來看，都顯現出佛教對慈悲喜捨法的重視與認為不究竟的矛盾看法；另外在原既有之梵的真理與修行核心價值的觀念上，如對種姓態度、梵行義以及真婆羅門等的詮釋，佛教亦重新注入了新的活水泉源。

本文於最後，試以比較宗教以及後設的詮釋學理論等，看待與解釋初期佛教在這梵思想的繼承與開展上所必需的貫串邏輯。而筆者此篇所採用之「繞道式」的或說「與他者間」的比較研究方法，以對於同一議題或思想的進行探究，其目的是為跨越與釐清經典中編輯者所留下的鴻溝。如此可能避免因不求甚解或是威權大於真理的習性與錯判而導致的誤讀經典（真理）。

關鍵詞：婆羅門教、初期佛教、梵、梵天、慈悲喜捨、生梵天法、比較宗教、詮釋學

略符

- 《 》 = 書名，包含宗教典籍，如佛教大部頭三藏名稱與單經名等。
- 〈 〉 = 單篇文章，或佛教經典內之綱目如品、誦、相應等。
- 「 」 = 中文專有名詞，或作強調，甚或純引文用時。
- “ ” = 羅馬字體專有名詞。
- () = 為解釋前字詞時的夾字說明，或為顯示譯詞或原文詞句時。然當為專有名詞或經名時，該羅馬字體開頭則會以大寫表示。

略字

婆羅門教經典

- Br. = 《梵書》(Brahmana)。
如《愛陀奈耶梵書》即(Aitareya Br.)。
- Up. = 《奧義書》(Upanisad)。採徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯(上、中、下)》，台北：華宇出版社，1987。
如《大林間奧義書》(Brhadaranyaka Up.)(1,5.16)，即《大林間奧義書》第1分第5婆羅門書第16偈。

佛教經典

- 《漢譯南傳》 = 《漢譯南傳大藏經》，高雄：元亨妙林出版社，1990年起出版。
如《漢譯南傳·中部四》第12冊《行生經》，指《漢譯南傳大藏經》第12冊，該《中部》第四冊之《行生經》。
- 《中阿含·44念經》 = 《大正新脩大藏經》之《中阿含經》第44經《念經》。
- 《雜阿含·874經》 = 《大正新脩大藏經》之《雜阿含經》第874號經。
- 《增一阿含》〈善知識品·10經〉 = 《大正新脩大藏經》之《增一阿含經》〈善知識品〉第10經。
- T = 《大正新脩大藏經》，台北：新文豐出版社，1993。

如 T2.105a、b，指《大正新脩大藏經》第 2 冊 105 頁之上欄或中欄。

- A. = 《Avuttara-nikaya》(增支部經典)，「巴利聖典協會」(P.T.S.) 出版。
如 A.10.6 Samadhi (V.7)，即《增支部》第 10 集第 6 經《三昧》(或以《增支部·三昧》表示，而此經名之中譯參考《漢譯南傳大藏經》)。
或如 A. .210，即《增支部》第一卷第 210 頁。
() 內指出於該部第 5 冊第 7 頁。以下同此類推。
- D. = 《Digha-nikaya》(長部經典)，「巴利聖典協會」(P.T.S.) 出版。
如 D.10 Subha，即《長部》第 10 經《須婆經》。
- M. = 《Majjhima-nikaya》(中部經典)，「巴利聖典協會」(P.T.S.) 出版。
如 M.49，即《中部》第 49 經。
- S. = 《Samyutta-nikaya》(相應部經典)，「巴利聖典協會」(P.T.S.) 出版。
如 S.12.20，即《相應部》第 12 相應第 20 經。
- J. = 《Jakata》(本生經)，「巴利聖典協會」(P.T.S.) 出版。
如 J.481 (IV.245)，即《本生經》第 481 號經。
- Sn. = 《Sutta-nipata》(經集)。採用郭良鑿譯，《巴利經典—經集》，宜蘭：中華印經協會印贈，1999。(相當於 P.T.S. 版《小部》《經集》)
如 Sn.509，即《經集》第 509 偈。
- Thag. = 《Thera-gatha》(長老偈)。採用鄧殿臣譯，《長老偈、長老尼偈》，宜蘭：中華印經協會印贈，2003。(相當於 P.T.S. 版《小部》《長老偈》)
如 Thag.909，即《長老偈》第 909 偈。
- V. = 《Vinaya-pitaka》(律藏)，「巴利聖典協會」(P.T.S.) 出版。
如 V. I .4，即《律藏》第 1 冊第四頁。

初期佛教的梵思想研究

目次

第一章 緒論 1

第一節 研究動機.....	1
第二節 研究範圍與研究方法.....	2
一、研究範圍.....	2
(一) 初期佛教的研究範圍.....	2
(二) 梵思想的研究範圍.....	3
1、詞性與意義.....	3
2、梵思想的範疇.....	4
(三) 研究文獻說明.....	5
二、研究方法.....	6
第三節 近代研究成果述要.....	8
一、國內.....	8
(一) 學位論文.....	8
(二) 專書與單篇論文.....	9
二、日本.....	10
(一) 專書.....	11
(二) 期刊論文.....	12
三、其他.....	14
(一) 專書.....	14
第四節 論文架構.....	14

第二章 前佛教時期的梵思想 17

第一節 《梨俱吠陀》時期梵的起源.....	18
一、渾沌期的擇一神觀與交替神觀.....	18
二、雛形期的唯一神觀.....	20
第二節 《梵書》時期梵的形成與開展.....	23
一、神話期的「生主」(Prajapati)	24
二、神學期的「梵」(Brahman)	26
三、哲學期的「自我」(Atman)	28
第三節 古《奧義書》時梵思想的圓熟期.....	30
一、梵我合一的解脫觀.....	31
(一) 輪迴與解脫.....	32
(二) 知「自我」為解脫前提.....	33
二、到達梵界的解脫觀.....	35
(一) 精神解脫的梵界.....	36
(二) 死後解脫的梵界.....	37
(三) 梵界的兩面觀.....	39
(四) 實踐解脫至梵界的修行方法.....	40
1、火祭.....	41
2、道德.....	42
3、專念「Om」字.....	43
4、苦行與瑜珈.....	44
本章小結.....	46

第三章 梵天演變與初期佛教內的梵天呈現 49

第一節 梵天的起源與變遷.....	51
-------------------	----

一、《梵書》、《森林書》時的起源.....	52
(一) 理想梵世界的興起.....	52
(二) 生主與梵的融合.....	53
二、古《奧義書》時崇高的雙性兼具.....	54
(一) 聖屬關係的梵天.....	54
(二) 此時民間通俗信仰的依附.....	55
三、初期佛教內獨有的神學系統.....	56
(一) 梵天於此時興盛的說法.....	56
(二) 神學系統的建立.....	57
四、結論.....	58
(一) 起源時間.....	58
(二) 起源成因.....	59
(三) 流變過程.....	60
第二節 初期佛教時的梵界與梵天.....	64
一、初期佛典中梵界的概況.....	64
二、初期佛典中諸梵天之種類與關係.....	68
(一) 一般梵天 (brahma、mahabrahma)	69
1、Bakobrahma (婆迦梵天或稱婆句梵天)	69
2、Narada mahabrahma (那羅陀梵天)	71
(二) 辟支梵天 (paccekabrahma)	71
1、Tudubrahma (都頭梵天)	72
2、Subrahma (須梵)、suddhavaśa (淨居)	73
(三) 佛教護法梵天.....	74
1、Tissabrahma (帝須梵天)	75
2、Brahma sanavkumara (常童子梵天)	76

A、梵天化現問題.....	77
B、梵天、梵天王、大梵天與 brahma、mahabrahma.....	79
3、Brahma Sahampati（娑婆主梵天王、梵天沙巷婆提）.....	82
A、經典中扮演的角色.....	84
B、Sahampati 是否為婆羅門的最高梵天.....	87
（四）佛典中婆羅門的大梵天（mahabrahma、brahma）.....	89
（五）小結.....	92
本章小結.....	92

第四章 初期佛教時的生梵天法 95

第一節 慈悲喜捨的同義異稱與方法.....	96
一、梵世法、四梵室與梵天法.....	96
（一）中阿含·教曇彌經與七日經.....	96
（二）中阿含·阿蘭那經.....	98
（三）中阿含·梵志陀然經.....	99
（四）中阿含·大善見王經.....	99
二、梵天道（梵道）與梵道跡.....	102
（一）長阿含·三明經.....	102
（二）中阿含·鸚鵡經.....	103
三、四無量（心）與四梵行（梵行）.....	104
（一）長阿含·究羅檀頭經.....	104
（二）長阿含·典尊經.....	106
（三）中阿含·說處經.....	110
（四）中阿含·大天奈林經（增一阿含·禮三寶品·4 經）.....	111
四、四梵堂、四等心與四園說.....	113
（一）長阿含·眾集經與增一阿含·四意斷品·9 經.....	113

(二) 增一阿含·苦樂品·10 經.....	115
(三) 增一阿含·序品與高幢品·6 經.....	116
(四) 增一阿含·十不善品·3 經與力品·9 經.....	116
(五) 增一阿含·增上品·5 經.....	117
五、巴利的「梵住」.....	120
第二節 慈心修習.....	122
一、雜阿含的慈心修習.....	123
二、修慈心的利益與功德.....	126
第三節 慈悲喜捨以外的生梵天方法.....	129
一、十善.....	129
二、聽聞或修學解脫法.....	130
三、四種梵福.....	131
四、修習禪定.....	132
本章小結.....	133

第五章 初期佛教對梵思想的繼承與改寫 135

第一節 創造主與第一種姓的格義.....	135
一、梵天地位的轉變.....	136
(一) 梵界於三界中的位置.....	136
1、承繼先前的說法.....	136
2、佛教的三界中的梵界觀.....	138
(二) 梵天的形象與能力.....	140
(三) 梵天出現的因緣與其性格.....	142
(四) 對大梵天創世說的解構.....	146
二、婆羅門與梵行的新解.....	148

(一) 佛陀種姓平等與真婆羅門義.....	148
1、種姓.....	148
2、婆羅門義.....	150
(二) 梵行的重新詮釋.....	152
1、佛教前的梵行.....	152
2、佛教的梵行.....	154
第二節 梵天法於佛教教法中的角色.....	155
一、說梵天法之因緣.....	156
(一) 佛陀的動機與態度.....	159
(二) 說、聽法者等因緣.....	161
二、於三學之位置.....	161
(一) 與定學的關聯.....	162
(二) 生梵天是否依禪定.....	166
1、經典的編排.....	166
2、經典的例證.....	167
3、時代背景因素.....	169
本章小結.....	170

第六章 初期佛教梵思想的詮釋特色 173

第一節 阿含經中梵天（法）的分布與譯詞.....	173
一、四阿含中的多種梵天.....	174
(一) 梵天的分布.....	176
(二) 對應譯詞.....	177
二、梵天法的多元稱呼.....	178
第二節 跨越宗教的梵思想繼承與改寫.....	185

一、婆羅門教單一梵天到佛教諸多的梵天.....	185
(一) 選用既有的角色：梵童子.....	186
(二) 兩教終極理想的結合：辟支梵天.....	187
(三) 最高者的新說：娑婆主世界梵天.....	188
二、生梵天方法：慈悲喜捨的整合性詮釋.....	190
第三節 承先啓後的詮釋學理論.....	193
一、新起宗教.....	193
二、詮釋學的看法.....	195
(一) 從梵到佛.....	195
(二) 詮釋學理論.....	196
本章小結.....	199

第七章 結論 201

第一節 本文回顧總結.....	201
第二節 結論.....	204

參考文獻 206

壹、經典文獻.....	206
貳、專書與學位論文.....	208
一、專書.....	208
(一) 中文部份.....	208
(二) 中文譯著.....	210
(三) 日文部份.....	211
(四) 英文部份.....	213
二、學位論文.....	214

参、期刊論文.....	214
一、中文.....	214
二、日文.....	216
肆、工具書.....	217

第一章 緒論

第一節 研究動機

佛教自喬達摩於菩提樹下悟道後至今，其所說「法」，不斷的於時間的流變、空間的物換星移中，自印度發源興盛的同時展轉地逐漸向外進行延展、擴張。在這些不可預期的時空變動下，佛法依著各地文化與思維，並隨該文化或思想所矚目的濾鏡與前理解中，形成了不同於佛陀時期的多元化佛法樣貌。就好比在影印時將某些部份或注意焦點予以放大或縮小，都是為迎合當時的看法與需要而定。同樣地，佛法於不同時空中亦持續的在某些部分與焦點上被放大或縮小，並且不斷的演展與延伸下去。然無論如何，佛法的興起與開展並非孤起，亦不會無端消逝，他是在地與同時文化（包括前文化）所共構的。

因此佛教最初的形成與誕生，是脫離不了當時共通的文化脈絡與思維，甚至在弘揚佛法的同時，亦須藉以當地共許的語言、習俗等，進行溝通，以達教化的有效性。對重視思想與宗教教育的佛教而言，當時最大的競爭對手應該說是已深植民間行之有年的婆羅門教。婆羅門教雖說是佛教在宣教上最大的阻力，然水能覆舟亦能載舟，若能對水性有所了解，即可善巧的駕馭著舟，就算是阻力亦可成為助力。因此，佛教對這深植於四種姓中某些的婆羅門思想，予以善加利用，反倒能在初成立時，有了宣傳上的活廣告，並藉由共同概念作為內在的重新包裝，以突顯自身品牌的優質性。然這樣的思想並非照單全收的承接，而是將此思想原料經過佛教義理上的咀嚼與消化，進行繼承與改寫，以成為自身教法的一部份。那麼什麼樣的婆羅門思想可以準確的達成此目標，或許就是起於梵書中期，成熟於奧義書時期的「梵」思想。這對將日常生活視為宗教實踐的婆羅門來說，與「梵」同住是終其一生的最高願望。

因此佛教是如何看待此「梵」思想，如何將其消融並展現於佛法的教說中，是非常值得注意的。其中是基於哪些面向與策略，並透過何種對「梵」的詮釋機制與手段，來達到宣教的目的。在思想繼承與改寫中，又是如何顧及與教義應有的平行不悖，如何使深受「梵思想」福蔭的既得利益者—婆羅門種姓，以及不得不認命的低種姓者，得以信受奉行。這不單只是一時思想的變革，更是對未來終極關懷有著重大的改變，對已習於傳統的人來說何其容易。而這些過繼到佛教中的「梵思想」，於自身教內道次第的修學中又是佔何種位階？是否能符合那些非佛教徒的根器與理想呢？若是位階過低，在那傳統保守的文化氛圍中，恐怕讓他們難以接受其落差。若位階同於先前或高於佛教，那麼佛教也就沒有興起的優勢。因此以宣教的策略來說，對梵思想的詮釋要拿捏的恰當與謹慎，尤其是最初期的時候；可是對佛教徒而言，釐清「梵」道次第位階，又有何利益呢？這些種種的疑問，即足以開啓對梵思想的研究動力。同樣是梵思想，卻各自表態，到底是誰受用？

第二節 研究範圍與研究方法

一、研究範圍

(一) 初期佛教的研究範圍

本文研究的時代範圍，即「初期佛教」。在早期，學者多以「原始佛教」稱呼，有的更以「根本佛教」命名，彼此間界定也有些不同。¹而本篇所指涉的「初期」即是指：自世尊轉法輪開始算起，其中經過世尊入滅，一直到部派分裂前，

¹ 宇井伯壽將「原始佛教」分為「根本佛教」與「原始佛教」，姊崎正治以「根本佛教」稱呼「原始佛教」。請參見水野弘元，《原始佛教》（京都：平樂寺書店，2002），頁5。

也就是由世尊時期到阿育王時期。²雖然南北傳在年代看法上有所差異，但主要關心的「原始佛教」特質與風格是沒有影響的。³就思想層面而言，誠如木村泰賢所說，研究原始佛教資料不是只以佛陀在世時為限，由弟子對佛所說逐漸撰輯而成的法說，亦能啟發佛教精神。⁴

至於使用「原始佛教」一詞是否恰當？對此有著強烈質疑的日本學者三枝充惠，在其著述中提出近 10 頁的批判理由，其中之一的理由是他認為：「原始」雖帶有「最初」的意涵，但亦有「素樸、未開」，甚至「輕蔑」之意。故其於文中最後要求，連西方都已不用「原始佛教」一詞了，為何不改稱為「初期佛教」(early Buddhism)。⁵本文即以此作為題目的界定使用，如此亦不涉及任何價值判斷。

(二) 梵思想的研究範圍

再來說明本文所欲探討「梵思想」之內涵與研究範圍。本小節先就「梵」在詞性與意義上先作釐清，再定義所欲處理於思想層面上的範疇。

1、詞性與意義

所謂「梵思想」之「梵」是由梵文與巴利文之“Brahman”一詞而來。由於該詞性的不同，以及既使詞性相同但由於先後時期的思維傾向不同，在意義顯示

² 木村泰賢認為：廣義的「原始佛教」即自佛時代，乃至佛滅後到部派分裂前約百年間〔木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》（台北：臺灣商務，1993），頁 5〕，而此界定與水野一致〔水野弘元，《原始佛教》（京都：平樂寺書店，2002），頁 3~4〕。然差別只在：前者木村之佛滅後至阿育王時期以北傳的一百餘年說為準，後者以南傳的二百餘年說為準。

³ 水野弘元，《原始佛教》（京都：平樂寺書店，2002），頁 4。

⁴ 木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》（台北：臺灣商務，1993），頁 5。

⁵ 三枝充惠，《ブツダとサンガー〈初期佛教〉の原像》（京都：法藏館，1999），頁 36~46。

上皆會有所差異與偏重。⁶如當其為「中性詞」“Brahman”（或 Brahma）時有：「祈禱、咒文、吠陀語言中存在之神祕力、超萬物的非人格原理」⁷、「一個自存絕對的精神體」（the one self-existent Spirit, the Absolute）⁸以及「奧義書中性最高原理」⁹等意義，故中文多譯為「梵」或「大梵」；而當為「陽性詞」使用時“Brahman”（或 Brahma）有：「祭司（priest）、人格神（the personal god）」¹⁰等意，甚更有「梵＝如來、梵者、婆羅門、尊貴神聖的」¹¹等衍生義。因此當中文欲表達人格神時，即多以「梵天」、「梵天神」或「梵神」稱之。“Brahman”本由√brh，即「湧、增高」之語根而來，後因祈禱之念使情感增高超乎自己的一種抽象狀態。¹²於是與祭祀便有了密切的關聯。其發展演變最早可溯及吠陀時期，於梵書與森林書時，作為宇宙根源之「梵」（Brahma）既與人格神的「梵天」（Brahma）已被提到，而到了奧義書時期「梵」才真正的被認真做哲學性的探討。¹³

2、梵思想的範疇

「梵思想」可說是兩時期交會並重疊下產生的另一種不同於先前的「梵思

⁶ “Brahman”可作中性與陽性用語，故有不同的衍生字。其用法會有不同，與各時期對神觀、宇宙觀的見解以及開展上有所關聯，詳文將於下一章有所說明。

⁷ 荻原雲來編，《梵和大辭典》（台北：新文豐，1988），頁935。此相當於最早期的說法。

⁸ M. Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, New York: Oxford University Press, 1988, p.738a. 此接近於梵書中期時「梵」的原理。

⁹ 雲井昭善，《パ - リ語佛教辭典》（東京：山喜房佛書林，1997），頁662。

¹⁰ 參考上註8之辭典；另外，當在指涉梵天意涵時，亦有將此“Brahma”再區分為：開頭大寫B的「統領諸神的梵天(神)」(the god Brahma chief of the gods)，與小寫b的「梵天(神)」(a brahma god)。前者為宇宙的創造者，後者為因果報而投生居住於梵界的個體。請參見 T.W. Rhys Davids and William Stede, *Pali-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2003, p.493.

¹¹ 水野弘元，《パ - リ語辭典》（東京：春秋社，1997），頁206。

¹² 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀盧譯，《印度哲學宗教史》（台北：臺灣商務，2001），頁205。

¹³ 姚衛群，《印度哲學》（台北：淑馨出版社，1996），頁10~11。

想」。兩時期：一者即於佛教前奧義書時期已臻成熟的「梵」思想，另一者為經過佛陀新詮的「梵」思想。前者不等同後者，然後者需借前者與自身體悟來發明。因此，筆者試將兩期共通的「梵思想」概念，化約為兩大部份以做為本文欲探討「梵思想」之範圍。構成兩大範圍的想法來自世界著名宗教學者—伊利亞德（M. Eliade）其著作《宗教思想史》之一書。書中認為「梵」有「絕對與相對、精神與物質、人與非人」之三種層面的兩種存在模式，也就是人依解脫趣向而言，有「到達梵的世界」，以及「自我與梵結合的非人格永生」兩種。¹⁴ 另一學者林煌洲在其碩士論文中亦有類似的說法。¹⁵前者與死後投生趣向的「空間」有關，後者以為能達至與梵共住的「修行法門」有關。於是，本文將前者歸結於「梵天（神）與梵界」概念，後者歸結為「生梵天之法門」，即以此二者成為本文「梵思想」的研究範圍與進路。另外，對於與「梵思想」有關的婆羅門、梵行等意涵，佛教是如何進行詮釋的，也屬本文「梵思想」的探討範圍。

（三）研究文獻說明

此中主要是指宗教的經典文獻。就本文來說，有著橫跨婆羅門教與佛教初期時的思想比較，因此在所需要的典籍上，即有關於婆羅門教與初期佛教之經典。就以研究婆羅門教而言，其相關典籍主要有《梨俱吠陀》、《梵書》、《奧義書》等。然而，由於前二者資料過於龐大且不易閱讀，加上筆者難以突破過往學者的研究成果，因此在相關資訊的引用上多以學界二手之研究成果為主。而在《奧義書》部份由於有中文翻譯著作，加上學界研究風氣多於前二者甚多，因此在直接選讀上以徐梵澄翻譯的五十種奧義書為主，以及其他二手成果為輔。

¹⁴ Mircea Eliade 著，晏可佳等譯，《宗教思想史》（上海：上海社會科學院，2004），頁 205~207。

¹⁵ 林煌洲在其論文中認為，基於梵我同一的靈魂觀，而對解脫後的世界觀分為兩類，即「梵天世界」與「形上的精神世界」。請參見林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》（台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1987），頁 186~189。

第一章 緒論

在佛教部份，依循前述初期佛教的界定時期，要確定佛教部派分裂前，經傳誦而公認結集之原始文獻究竟為何，實屬困難。現今所謂的原始聖典，都已是經過各部派文筆所洗禮的記載。¹⁶然若以歷史事件來說，仍或是最接近佛陀當時的可能想法。再說以現今的資訊發達、往來便利，透過閱讀不同版本與不同傳承的「原始聖典」，想要進一步了解佛陀的可能教說也不是難事。因而可說，本文所要探討的文獻，是於部派時期的產物，所以對於部派時期特有作品《阿毘達磨》等論藏亦涵蓋在引用參考之列，但仍多以漢譯北傳的四部《阿含經》，以及南傳巴利語的五部《尼柯耶》（此部分主要參考元亨版《漢譯南傳大藏經》）為主。¹⁷另外在巴利語部份，對於若干特定詞彙與名相之使用，以「巴利聖典協會」(P.T.S.)所出版為主。同時若當經文內容在漢譯上有不清或疑慮時，亦會配以參考相對應之英譯本。

二、研究方法

本文研究的方法，依各章目的、問題面向的不同，而有不同的操作方法，有的甚或交錯使用，有的是難以將之形容為方法的，因為人文學科的研究方法，本不若理工與社會科學在研究方法的操作上來得具體。因此為方便將研究方法能夠盡量清楚表達，今依章節的順序一一試述，而不做整體概念式的說明。

除此第一章外，本文開端(第二章)即對佛教以前，有關梵思想最初的起源、流行與演變作一系列的追蹤與探求。由於梵思想是跨越不同歷史進程，因而在方

¹⁶ 釋印順，《原始佛教聖典之集成》(台北：正聞出版社，1991)，頁3，以及水野弘元，《原始佛教》(京都：平樂寺書店，2002)，頁5。

¹⁷ 在使用南北傳阿含經典對照上的利益與價值而言，可從其二者間之「語言文獻」、「教法內容」的比較研究中，相互發明，以切當的把握佛法，以吸收各部派傳承中深刻精華特質，並勇於捨去不契正理的異方便。請參見蔡奇林，〈略談巴利語〉《法光》92期(台北：財團法人法光文教基金會，1997)，第四版。

法的使用目的上以「思想史」為主，即對思想之形成與演進為焦點，並以二手「歷史文獻」資料與部分「婆羅門經典」為收集目標，經過資料的整理與歸納後，顯示並聚焦出特定概念作為探討下一章的延伸依據。此章多偏向於有關婆羅教的梵思想整理；第三章與第四章是以佛教內部觀點的梵思想為主，其中主要以佛教內一手的「經典文獻」作為研究對象，對於某些議題或概念，透過不同經典與不同譯本間的「比對」，進行對於已經預設的面向作資料彙整的鋪陳敘述。此兩章研究範圍主要是從佛教內部來看；第五章與第六章多為筆者的發揮，即依前述整理的資料進行「文獻分析」與「思想比較」，並再作更細部與深層的問題提出，試以「比較宗教學」的立場看待兩個宗教在梵思想的發揮，並運用「詮釋學」的理論予以分析解答其中流變的可能因素。¹⁸

整個的研究或說詮釋態度，在逐漸確立目次的同時，即已底定。也就是藉以一種「他者」議題（即梵思想）進行研究。此他者不同於佛教自身研發出的內學，而多是直接承襲於外來思想的注入，經逐漸消融而變成可能為內學的義理發展。此種思想往往與佛教本身之內在思維進行對話時會是衝突的，勢必透過一種詮釋的機制。然而在這種有機磨合的歷程裡，雖然最終的結果必是經過一番淘汰與萃取，但從其交手的過程中，自他間的對決與招式會變得清晰與顯露。這種透過他

¹⁸ 就筆者上述之宗教研究方法上，某些程度即呼應了荷蘭的宗教學家瓦鄧布葛（J. Waardenburg）對於「宗教史學」、「比較宗教」與「宗教詮釋」研究等的說法。如其對於「宗教史學」研究的看法為：宗教史學的出現代表當時宗教觀的徹底改變。在現今實際的宗教史學研究中，宗教的整體越來不顯得重要，反倒是其若干要素的歷史與背景成為研究焦點。就歷史的宗教而言，主要是參考原始資料即經典文獻，以重建各民族及其宗教的歷史發展與相互影響〔請參見瓦鄧布葛著，根瑟·馬庫斯譯，《宗教學入門》（台北：東大圖書，2003），頁 63~65〕；在「比較宗教」上，即透過不同宗教在某一具體歷史文化中的某一個別觀念或行動意義進行比對（如神話），這除了可顯示出某些宗教現象的普遍性外，其目的亦藉由透視與相對化這些存在於自己或他者文化中的絕對化，這樣的比較作者稱為「科學性」的比較。另有一種多為宗教所使用即有「價值判斷」的比較，此類比較多將其他宗教或思想以貶抑、反對或否定的方式呈現〔見同書，頁 101~103，105〕。此二種比較即本文所運用；在「宗教詮釋」上則類似於作者對於象徵、神話、文獻等面向的詮釋注意（見同書，頁 202~210，214~215）。

者來認識或證成自身（部分）的顯現與真實，相對於傳統佛教內部義理的研究，不失為當代了解自身的另一種進路。¹⁹

第三節 近代研究成果述要

「梵思想」，是以初期佛教與其之前的思想，在激盪與交涉下所形成的一種有意義的消融與轉化的思想。這樣的研究取向，於國內佛學研究不算多見。然而不論要做何種方式的詮釋，都還是要有較為合理與正確的資料來源，如此進行再詮釋時才得以開展出深意，收集研究成果用意亦如此。本文在此即依「梵思想」所牽涉到的概念，也就是「婆羅門、梵我解脫法、梵天（神）、梵界，以及慈悲喜捨的生梵天法」等作為進行收尋研究成果的主要概念。今將學界分為國內、日本與其他，以學位論文、專書與單篇（期刊）論文依年代分列於下：

一、國內

（一）學位論文

- ◆林煌洲，《奧義書輪迴思想研究》（台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1987）。對於奧義書時期之輪迴的範圍、解脫輪迴的方式以及梵天世界，有許多的說明。但是對於奧義書中梵、梵天（神）與梵界之關係敘述不多。
- ◆盧宥佐，《印度大梵思想的源流》（台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1988）。本論文前半部對於梵（Brahman）的起源與發展有些詳細的整理。但

¹⁹ 這種以他者進行「繞道」與「迂迴」的研究方法，請參見呂凱文，〈梵思想的佛格義－佛教的詮釋學初探〉《揭諦》第七期（嘉義：南華大學哲學系，2004），頁 11~13。

引用學者的成果不夠多元，且對於梵的另一重要關係人—梵天（神）卻沒有任何的介紹。

- ◆黃慧英，《初期佛教的生天思想》（台北：真理大學宗教學研究所碩士論文，2003）。此論文生天思想包括初期佛教以前。就生梵天方法而言，有論及奧義書（於第二章第一節末）與初期佛教時（於第三章第四節末）的生梵天法。然於該文中，此二時期的生梵天方法有明顯地差異，也就是：於佛典中所宣說之慈悲喜捨雖說是承襲於婆羅門的生梵天法，但於奧義書中卻不見此說，而作者對此不同說法並無加以闡述與解釋。

（二）專書與單篇論文

楊郁文，《阿含要略》（台北：法鼓文化，1997）。此為專書，對於佛教中「慈悲喜捨」的諸多名相與內容，依漢譯與巴利文整理出，並將之歸類屬於三學中定學部份。

釋若學，〈「神聖」終結者：從早期經典看佛陀的一個側寫〉發表於「宗教的神聖性：現象與詮釋學術研討會」，由政治大學宗教研究中心主辦，2001年6月1-2日。本篇試以詮釋佛陀如何終結與解構婆羅門教中—梵的神聖性，但由於其為短篇論文，故在內容與後續的建構上稍有不足。不過能以比較詮釋的進路來探討，於國內是少見的。

林煌洲，《印度思想文化與佛教》（台北：國立歷史博物館，2002）。此收錄作者歷來單篇論文的專書，其第一篇印度思想文化裡〈古奧義書與初期佛學關於理想生活概念之比較與評論〉一文，涉及了兩時期某些共同的社會面向命題，如僧伽與婆羅門對理想生活、法以及四種姓的看法等。對於當時佛教與婆羅門的互動，除佛典論述外，有另一層面的理解；而另一單篇論文，〈早期印度教宗教哲

第一章 緒論

學思想的文化史因素與意義》《印度宗教、藝術與文化學術研討會論文集》(台北：國立歷史博物館，2003)，頁 7~24。收集了自吠陀到早中奧義書時期，宇宙觀與神觀在思想上與文化史的關係。類似此文化面向的議題探討，於國內可說少見。

呂凱文，〈梵思想的佛格義－佛教的詮釋學初探〉《揭諦》第七期（嘉義：南華大學哲學系，2004），頁 1~36，以及〈初期佛教的種姓系譜學－佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫〉《華梵人文學報》第四期，（台北：華梵大學文學院，2005）頁 73~112。兩篇論文都採以「迂迴繞道」的「佛教詮釋學」方法探討初期佛教與婆羅門教間相互詮釋問題。前篇論文的前段對於歷來佛教在詮釋學的方法上提出不同見解，即他者思想是如何於自身內部被進行改造，也就是詮釋的過程與可能。其文章即以佛教在看待婆羅門與梵天議題上是如何呈現自身意識；後篇亦以同樣手法檢視種姓於佛教中的鏡映。正如筆者於之前研究方法中所說，對於梵思想的研究即採以此種詮釋進路，故此兩篇是我於操作方法與思考方向上參考依據之一。

二、日本

日本學界受早期歐洲治學方式影響，因此對於早期佛教乃至整個古印度哲學與思想都有著較為全面的研究與發展。不論其專書或單篇發表期刊數量都是國內學界望塵莫及的。今筆者將相關具有代表性的文章，以表格呈現，依序作概略的說明。

(一) 專書²⁰

	專書名稱	作者
1	《原始仏教の社會思想》	中村元
2	《慈悲》	中村元
3	《ウパニシャッドの思想》	中村元
4	《小乘佛教思想論》	木村泰賢
5	《初期佛教の思想》	三枝充憲
6	《印度哲學研究第三》〈阿含に現はれたる梵天〉	宇井伯壽
7	《佛教思想 8：解脫》〈ウパニシャッドの解脫觀〉	松本照敬

- 1、文中第二章對於奧義書與初期佛教認為的婆羅門意義，有做各自的介紹與說明。
- 2、此是少有專書中對慈悲議題做專一的探討，只是其探索面向不夠深入，且範圍包含過大，似乎顯得焦點無法烘托出來。
- 3、此為中村元選集第九卷，專門探討奧義書思想，對於絕對者的梵有做諸多面向的討論。
- 4、文中的第三篇對婆羅門與佛教的世界觀有做詳細的敘述。
- 5、此書的序論第一，都是探討古奧義書與初期佛教之相關資料，有諸多他人的成果結集。對梵與梵天、我與無我亦有深入的討論以及諸多的文獻整理，不失為參考資料的來源。
- 6、本書第二章〈阿含に現はれたる梵天〉，為少見專門介紹初期佛教時期有關梵天的種種文獻，這可能也是目前最為詳細與僅有的一篇。在本篇近 150 頁中，

²⁰ 此專書部份中與本文有相關性之議題，多分散於各專書部分文章裡，故只提出專書中部份之內容。

第一章 緒論

首先探討阿含文獻裡所出現的種種梵天，以及 25 種的梵天用例。並也討論不同梵天之間的關係，以及佛教時的梵天與正統婆羅門梵天在諸多思想上之關係與比較。最後舉出一些佛教在弘傳上，深受與借用婆羅門梵思想的一些例子，此篇參考文獻並以巴利經藏為主，巴利律藏、漢譯四阿含為輔，是研究初期佛教時期關於梵天議題所不可或缺的參考資料。只是雖然作者熟悉婆羅門教的思想與文化，於文中亦有許多比對與引用，然而在某些觀點上卻似乎只從佛教內部立場來看，如文章內容中所提之與佛陀請法之娑婆主梵天（brahma sahampati）一例，作者於此著墨甚多，是欲證明當時之娑婆主梵天為佛教與婆羅門教所共許之最高梵天。也因而缺少了從「比較宗教」以及「宗教內部詮釋」的可能立場來探究。而筆者本論文正好可彌補此點的遺憾，得出其他可能的說法。

- 7、此書為日本多位學者針對解脫之不同觀點與學派結集而成的著書。其中與本文較為有關的誠如上所列之篇名與作者。該篇文章於書中排第九章，共六小節，其中主要介紹：奧義書是如何看待人之所以會輪迴，其產生束縛因素的種類與觀點、以及解脫應有的手段與解脫後的狀態等。

（二）期刊論文

相較於專書，期刊論文就顯得聚焦，但有時因篇幅不長，在解說上難免有不足之時。在此如同以上，以表格示之。

	篇 名	收 錄 期 刊	作 者
1	〈ウパニシャッドにおける梵界について〉	《印度學佛教學研究》7-2	岩崎真慧
2	〈三界説について〉	《印度學佛教學研究》8-2	藤田宏達
3	〈阿含に於ける四梵住について〉	《印度學佛教學研究》8-2	平野真完
4	〈梵行について〉	《印度學佛教學研究》16-1	幸田玄達
5	〈原始仏教における生天思想〉	《印度學佛教學研究》19-2	藤田宏達

- 1、本篇探討奧義書時期的梵界（brahmaloka）為 brahma+ loka 的複合語，其究竟是中性「梵的世界」，還是陽性人格神的「梵天世界」。作者將奧義書中與「梵界」有關的，分以三個面向進行判別：1、梵界的單複數形式。2、解脫境地與梵界的關聯。3、梵天世界的情境為何。最後作者結論為：「奧義書的梵界多為傾向於梵天世界的表現」；另外對於梵天世界的情境、如何到達等方式都略有說明。
- 2、探討欲界、色界、無色界三界在佛典中出現情況，以及其形成的某些因素。
- 3、作者從南北傳《阿含經》的立場，從三種觀點出發以探討慈悲喜捨議題。第一觀點：四梵住與戒定慧的關係，即四梵住偏向佛教三學中那一學。就作者看法，其缺乏慧學的論述，與定學較有關聯。第二觀點：四梵住於阿含中多被佛陀認為不究竟，因此四梵住在佛教中是被輕視的。第三觀點：四梵住與外道的關係為何。以上這些觀點提供了筆者許多問題意識的延伸，但由於作者所引用經證似乎還不夠充份，或說缺少了其他多元的看法，因此在力道上顯得有些失勁。
- 4、探討梵行的一般定義，以及部分奧義書與佛教中梵行的說法。不過對於梵書以前的梵行起源缺少說明與介紹。
- 5、此篇有述及到禪定的起源，以及色界與無色界的關係。其中亦討論到禪定與

四無量的部份關係，頗具有參考意義。另有梵天在婆羅門教與佛教中的變化。

三、其他

(一) 專書

Sanjay Govind Deodikar, *Upanisads and Early Buddhism*, Delhi: Eastern Book Linkers, 1992, p.1~37.

Hermann Oldenberg, trans. by Shridhar B. Shrotri, *The Doctrine of The Upanisads and The Early Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidss Publishers Private Limited, 1997, p.1~36.

相較於東方，西方在對理解初期佛教上，會比較注重其先後時期的異同與關連，因此找到的兩本書，正好都是研究奧義書與初期佛教的關係，其中關於前後梵天、梵我演變的論述不少。

第四節 論文架構

本文在內容的鋪陳與架構思考上，源於鄒川雄以詮釋學的角度所融合發展的一種質性研究理論，其認為研究者在探究或理解一研究對象時（即生活世界），應以「深描詮釋法」的四個層次來進行。²¹所謂第一層次「表面描寫」：即對於

²¹ 此研究法源於人類學家 Geertz 以及質性研究方法學家 Denzin 的構想而有。請參見鄒川雄，〈生活世界與默會知識：詮釋學觀點的質性研究〉《質性研究方法與資料分析》（嘉義：南華大學教社所，2003），頁 24；廣義而言，對於量化以外的研究方法，都有可能屬於質性研究的範圍，如本文對於文本、思想等的比較與詮釋都可屬質性研究的範圍。而所謂四個層次的「深描詮釋法」即讓行動、行動者及其所屬生活世界，以及研究者及其所屬生活世界的視域相互融合（見同書，頁 19）。

行動本身的表面論述。如套用本文主旨「初期佛教的梵思想」而言，即單純的先從初期佛教時期梵思想所呈現的面貌為何介紹開始（如第三、四章）；再來進行第二層次的「深厚描寫」：即不再限於行動本身，而從行動者世界的角度擴大看待，超越所看到事物的表象層面。如以本文而言，即梵思想為何會出現於初期佛教，也就是佛教欲表達梵思想的目的地為何（如第五、六章）；第三層次「深描詮釋」：即從行動者身處的社會生活世界層面來思考。其指的是一種整合互動、脈絡與歷史的過程，目的在了解行動者主觀意義與其社會生活世界中的客觀意涵。以本文來說，即初期佛教時的梵思想其最初起源、流變為何，並且此梵思想於初期佛教時興起，對當時的社會世界來說有著什麼樣的互動、意義與影響（如第二章~第六章）；最後第四層次「反思的深思詮釋」：即此詮釋的研究行動與研究者自身有著什麼樣的影響與反思。若套用本文，即此梵思想是如何對應並作用於後來的大乘佛教，甚或現今當代的影響為何（如第七章結論）。²²

以上所述的四種層次，主要提醒研究者對研究的核心意識要有逐漸向外擴張、延伸的認知與態度，期以作相對中最周全與嚴密的探究。本文即基於此的啓發，如上已提到幾個研究的面向，再配以起、承、轉、合，試將本文架構呈現如下：第二章「起」，為對於佛教以前，梵思想的起源、流變等所作的一系列探討，以作為佛教繼而後起之梵思想的比對與參考；第三與第四章探討佛教內部對於原梵的思想，如梵天概念與梵天法門的宣說上等，其有所取舍的繼承經歷，以及轉變後的開展風貌。可說為本文架構中「承」與「轉」的中繼部份；第五與第六章即對於前所述之內容所作之綜合分析與詮釋，以比較宗教學的立場，看待佛教是如何將婆羅門教之梵思想予以繼承、解構，以觀其於佛教中所佔的地位，並且佛教又是如何地整合與詮釋梵思想，使之成為己身的一部份。此最後二章即屬「合」的部份。

²² 有關此四種層次的詳細論述與用例，請見同上書，頁 25~32。

第一章 緒論

就本篇論文章節內容而言，第一章緒論：敘述本篇的研究動機，研究範圍與方法，以及學界的文獻探討與介紹本篇論文的架構。第二章前佛教時期的梵思想：探討佛教以前，自吠陀時梵思想原理的起源，梵書、森林書時梵思想的形成與開展，以及到奧義書時梵思想的圓熟，與婆羅門教的生梵天四法的介紹。第三章梵天演變與初期佛教內的梵天呈現：即介紹梵天人格神的起源與變革，與到佛教時梵界與諸多梵天之種類以及其等所扮演的角色。第四章初期佛教的生梵天法：透過南北傳阿含對於慈悲喜捨法的介紹，並敘述其功德利益以及佛教中其他可生梵天的方法。第五章初期佛教對梵思想的繼承與改寫：敘述佛教是如何對於原有的梵天、梵天法以及相關概念等所進行的改寫，並呈現出其於佛教中的地位。第六章初期佛教梵思想的詮釋特色：介紹南北傳經典對於梵天、梵天法相關的分布與譯詞關係。並從比較宗教學以及詮釋學的立場，探討佛教對於梵思想在繼承與改寫上的歷程與原則。第七章結論：對本文內容進行做最後的感想與總結。

第二章 前佛教時期¹的梵思想

印度雅利安民族於移住恆河地方時期時，許多的文化與制度即隨著階級與種姓的制約而發展並漸趨於鞏固。²直到西元前五、六世紀的沙門思潮興起，才真正反映出這些異議份子或團體對種姓壓抑的不滿。這不只是對特有種姓在宗教上的獨霸與壟斷進行抗議，更是對暨有傳統的根本哲學思維所作的一種反動，而其中蘊含在這傳統柢裏並有著深層運作的思維即是—「梵」(Brahman)的思想。它一方面充斥於自梵書起將宗教視為日常一部分的婆羅門生活中，一方面亦延續至初期佛教時佛陀對其「梵我」與「梵天」的重新詮釋。因此可知此「梵」的思想絕非一成不變的持續下來，而同樣的其最初的形成亦是由多種因素所形塑而成的。

於此，本章試從廣義的「吠陀時期」之間所創出的文學作品³中，如《梨俱

¹ 此又稱古印度時期，即佛教興起前約西元前 1500~前 500 年間，跨越了天然神話時代（西元前 1500~前 1000 年）與婆羅門成立時代（西元前 1000~前 500 年）。請參見高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》（台北：台灣商務印書館，2001），頁 28，31~32。

² 印度文明史約可分為三期：一、殖民於五河地方時代（約西元前 1600~前 1000 年）。二、移住恆河地方時代（約西元前 1000~前 500 年）。三、開拓南隅時代，即涉於印度全體時期（約西元前 500 年始）。此指第二時期。請參見同上註書，頁 10~18。

³ 吠陀時期與註 1 之古印度時期相當，只是以作品—《吠陀》冠上稱呼。而於此時期內的許多劃分，多由「作品種類」而來，為釐清以及後續的了解，特此說明學界上大致的界定：「早期吠陀時代」（約西元前 1500~前 900 年）又稱「梨俱吠陀時代」，以《梨俱吠陀》(Rg. Veda) 為代表。「後期吠陀時代」（約西元前 900~前 600 年）以編纂較晚的《沙摩吠陀》(Sama Veda)、《夜柔吠陀》(Yajur Veda)、《阿達婆吠陀》(Atharva Veda)，以及再詮釋此等《吠陀本集》(Veda Samhita) 的《梵書》(Brahmana)、《奧義書》(Upanisad) 等作品為主；然若以《吠陀本集》做先後區分即：《梨俱吠陀》為「早期吠陀」，其餘三吠陀為「後期吠陀」。以上界定請參考米辰峰主編，《世界古代史》（北京：中國人民大學出版社，2001），頁 234~235；另外，依作品涵蓋範圍可分「狹義吠陀」與「廣義吠陀」。前者即《吠陀本集》，後者即《吠陀本集》加上後來的《梵書》、《奧義書》等。

吠陀》(《阿達婆吠陀》)、《梵書》、《奧義書》等為主，將「梵」思想之前因背景、形塑與流轉過程間，其內在本質變遷所代表之意義以及當時所顯露之社會與宗教文化意涵等作一探討，以了解「梵」思想於各時代背景下所蘊含的宇宙觀以及其背後所衷於之終極關懷⁴傾向，並為下章「初期佛教」時梵思想之「前理解」有一基礎奠定。

第一節 《梨俱吠陀》時期梵的起源

印度文化始自雅利安人以游牧方式，從西北方進入到印度河上游之五河地方殖民起。最初他們對於此陌生環境之種種物象、氣候、風土等衍生之日月星辰、風雨雷電、水火晝夜等自然現象，在驚奇與敬畏的心理下，便有了逐漸賦予神性讚頌之傾向，同時又加上與在地原住民爭地權與水源的情況下，許多稱頌諸神與求功祈福之禮拜、祭典、讚歌也就更源源不絕的被創作與確立出來。另外由於梨俱時期的人們本身生性樂觀⁵，加上與其他俗民文化等之庶物崇拜與幽冥鬼神等信仰結合，於是因祭神而有的「讚歌詩篇」，以及在使用族群人口上便都逐漸地日益增多。《梨俱吠陀》(Rg. Veda, 約西元前 1500~前 1000 年)即在此因應下而完成。此時期的神觀與發展為梵思想醞釀所不可或缺的酵素。

一、渾沌期的擇一神觀與交替神觀

《梨俱吠陀》中許多重要的神祇，最初主要是由自然界現象加上人們內心理想的投射而形成。以現今學者分法，當時的詩人或將宇宙依天、空、地三界安置

⁴ 所謂終極關懷，即一個人終其一生所追求認為最重要的議題。這往往是屬於精神上、信仰上的層面，因此信仰的動力也就成為終極關懷的動力。請參見 Paul Tillich (保羅田立克) 著，魯燕萍譯，《信仰的動力》(台北：桂冠圖書，2000)，頁 3~4。

⁵ 從當時的葬歌可看出，他們多求延壽與死後生天，對於死亡甚少提及。請參見高楠順次郎，《印度古聖歌》(大阪：東方出版，1980)，頁 90~104。

這些梨俱諸神。後來隨著神話的發達，擬人化的演進，與自然界的關係便逐漸稀薄，神與神間的起源也不再清晰。⁶這可從 Max Myller 在許多梵語字詞研究中發現其關聯，例如：“Varuna”（伐樓拿），字根 Var，原「覆蓋」之意，後漸衍生為專指「黑夜的天神」。⁷高楠氏則將此時期歸為「神話期」⁸。此時許多的概念與看法在思維上常有著跳躍性的邏輯關連，神與神間亦無任何的聯繫或統一關係，唯有個人的主觀信仰與讚頌，且多不受其他制度化或條教式的言說所束縛。因而這種人與神的關係 Max Myller 稱為“Henotheism”（擇一神教）或謂“Kathenotheism”（交替神教），⁹即指當時信仰的特色是崇拜多神中之一神，或主神主體交換之宗教。

然對一個信仰者而言，長期徘徊於此無統一且雜多的自然神信仰裡，易產生物極必反下的不安與不確定感，因而對於神觀的信仰理念上，不是選擇消極的懷疑論就是積極的尋求抓取統一，於是此兩種思想便順理成章的成為《梨俱吠陀》哲學裡一切開展的起點。¹⁰到了此時期之末時，在這兩種思想理性發展的結果下，對於統一的欲求也就越乎強烈，多神合一觀點更愈漸展露頭角。但是深植於人們內心深處的那種懷疑觀點仍不免地流竄於這即將現起的一神思想底裏，這可由諸「創造讚歌」中嗅出了些許端倪。¹¹

⁶ 早島鏡正等著，《インド思想史》（東京：東京大學，1995），頁 11。

⁷ Max Myller 著，金澤譯，《比較神話學》（上海：上海文藝出版，1989），頁 70。

⁸ 見其《印度哲學宗教史》，頁 57；另外 Max Myller 以「語言發展歷程」的四個時期中之第三期「神話期」為：人類早期思惟階段的真實存在是透過創造神話式的語言來表達。後世之所以難以了解或有隔閡，是因為語言在發展演進的連續鏈條的過程中，被歷史給割斷或淹沒掉了，因而此種學說又被歸納為「語言疾病說」。例如：太陽升起對我們來說是一種現象，然對古人而言卻似黑夜生了一個光輝明亮的孩子一樣。請參見同上註 7 書，序頁 5~6，頁 68~69。

⁹ 金倉圓照，《インド哲學史》（京都：平樂寺書店，1984），頁 11。此書原將前者稱為「單一神教」。而呂大吉稱其為「單拜主神教」〔請參見其《宗教學通論》（台北：遠博出版，1993），頁 202~203〕，但本文將之稱為「擇一神教」，認為似乎較符合原意。

¹⁰ 高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 131~132。

¹¹ 如「無有歌」對於世界的起源、「生主歌」對於諸神背後是否有一實體、「造一切歌」提問什麼是世界的基礎...等仍然充滿著懷疑。請參見林煌洲，〈早期印度教宗教哲學思想的文化史因素與意義〉《印度宗教、藝術與文化學術研討會論文集》（台北：國立歷史博物館，2003），頁 17。

二、雛形期的唯一神觀

在梨俱吠陀後期，雅利安民族已由五河地區移向恆河地區（約西元前 1000 年），當時詩人們對於停滯已久的自然神觀有了不同看法，欲對原所立諸神之上再置一統轄神，甚或主張諸神本性同一論。¹²自此開始了探討宇宙根源與創造等問題，於是《梨俱吠陀》第十卷諸「創造讚歌」，既已由先前的交換神觀扶正到一神觀的思維，其中將此等抽象神祇（原理）視為一切萬物之本體者，主要有五篇（又稱「五聖歌」）。而從其內容之「宇宙創生」角度來看，有以物器世間為考察而立的「工巧觀」創生，以及視神為父母並由其自身生出諸有情的「生殖觀」創生兩類，其間也有的是混合於彼此的。¹³另外，「五聖歌」在先後順序上，有兩種排序法：一為原卷吠陀篇章之次序，二為學者在內容上所推測應有的發展順序。為方便了解與說明，試將上述兩種創生觀與兩種序列法以對應表方式整理於下：

¹² 高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 133。

¹³ 「五聖歌」詳文，請參考高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 140~150，以及盧宥佐，《印度大梵思想的源流》（台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1988），頁 26~39。兩者在「讚歌翻譯」與「創造方式分類」的解說上，後者多較前者白話與清楚。

原篇章 順序	卷、篇/梨俱讚歌名稱	創生萬物方式	高楠氏認 爲之順序
1	10、72/祈禱主歌 (Brahmanaspati sukta)	生殖觀與工巧觀	4
2	10、81~82/造一切歌 (Visvakarman sukta)	工巧觀	3
3	10、90/原人歌 (Purusa sukta)	擬人觀 (兼有工巧與生殖觀)	5
4	10、121/生主歌 (Prajapatyā sukta)	生殖觀(又名金卵歌)	2
5	10、129/無有歌 (Nasadasiya sukta)	生殖觀	1

若能了解「五聖歌」之先後，我們即可一窺當時其一神觀演變發展之脈絡可能爲何。然而就原篇章順序（如上表左）來看，其脈絡似乎顯得有些無法連貫，至於當初爲何如此排列今已無法得知。不過，也因此使得高楠等將其內文再做一比對，發現了其中相互聯絡之關係以及其脈絡的發展，重新排列出有別於原先篇章的順序（如上表右），得悉當時神觀發展的次第—即由模糊的「似無似有」到最後具體的「原人」。¹⁴對此，糜文開補充說明了其間在相續與趨向上的六點軌跡。¹⁵

由上述等說明來看，對於「五聖歌」可以總歸結出三個共通點¹⁶，即：1、

¹⁴ 高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 150~151。

¹⁵ 即：1、最高神的寫照由簡趨繁，由模糊趨向清楚。2、內容陳述上由初步「物」的狀態發展爲細緻的「事」的敘述。3、後起的有吸收先起的内容與字句之痕跡。4、宇宙創造過程中所列舉現象界之實物名稱逐漸加多。5、祭祀勢力逐步滲透。6、生殖式創造觀的勢力成長。請參見糜文開，《印度文化十八篇》（台北：東大圖書，1988），頁 167~168。

¹⁶ 高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 138~139，以及盧宥佐，《印度大梵思想的源

第二章 前佛教時期的梵思想

認定宇宙有一大原（諸神統一）且是唯一的。2、萬有皆因這唯一大原而開展，無論是以工巧或生殖的方式。3、開展萬有後，大原依然無損其自體。或說，現象由本體流出，然本體與現象間存在著區別；於此，為了解彼此是有著呼應關聯，特將此三共通點再與五聖歌內容做一對照表：

	無有歌	生主歌	造一切歌	祈禱主歌	原人歌
唯一大原 名稱	稱「彼之一」	稱「萬有之獨 一主」	稱「唯一神」		稱宇宙為一 「原人」
大原開展萬 物方式	意的最初種 子，萬象由熱 而生	生主生卵與 水，於是萬有 生起	由自身發展 而成萬象	阿提緻與大 克夏互生故 生諸神	原人分生為 萬物
大原超越並 有別於現象	繩尺之分，有 如本體與現 象之分			阿提緻的八 個兒子中有 七個屬不死 之本體界	萬有為原人 的四分之 一，其他為不 死之本體

至此，以思想泉源而言，這三共通點，對於後世印度宗教哲學發展影響至鉅。若再以〈原人歌〉作為「梨俱吠陀時期」的一個總結來看，其可說構成了一元思想泛神論的最初步架構，即：1、宇宙最高原理之確立。2、生殖式創造觀的確立。3、人與唯一大原的合一。4、靈魂不滅觀的萌生。5、四吠陀地位的提示。6、四種姓階級的形成。7、祭祀觀念的深入。¹⁷這些種種，亦為接下來的「梵」思想，埋下了發展的伏筆。

流》（台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1988），頁 24~26。

¹⁷ 糜文開，《印度文化十八篇》（台北：東大圖書，1988），頁 168~169。

第二節 《梵書》時期梵的形成與開展

當雅利安人移至恆河初期起¹⁸，由於氣候與土地皆較前五河地方為之適宜與肥沃，因而對諸自然神之依賴已不若以往，又加上「原人歌」的出現，更逐漸確立出凌駕神的祭祀觀與種姓分級的法源正當依據；此時期的梵（**Brahma**）具有宇宙支配者的角色，而作為梵擁護者（**supporters**）的人類祭司，亦成為宇宙支配者的婆羅門種姓（**Brahman**）。¹⁹其不但賦予自身具有超越世俗的「神聖性」（**holy**），更專屬成為宣說祭祀知識之「梵的代言人」（**spokesman of Brahman**）。²⁰此時正統婆羅門教的確立前後約為 200 年，相當於自前期跨越至此梵書時（約西元前 1000~前 800 年）亦為《夜柔吠陀》完成之時左右。²¹

在婆羅門等順理成章的上位後，便樹立三大綱領昭告天下，更制定種種繁瑣的祭祀規儀，強調唯有追求並透過正確的祭祀知識，才能與神及其背後某種根源（梵）連結，此稱“**apurva**”（日譯：新得力）。²²他們將此建構的神學主張附於各自屬性之四吠陀後，於是《梵書》（**Brahmana**）²³就此誕生。而與之平行發展

¹⁸ 約西元前 1000~前 900 年左右，「後期吠陀時代」之初。

¹⁹ Hermann Oldenberg, trans. by William Hoey, *Buddha: His Lifes, His Doctrine, His Order*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997, p.27.

²⁰ Hermann Oldenberg, trans. by Shridhar B. Shrotri, *The Doctrine of the Upanisads and the Early Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997, p.29.

²¹ 高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 46。

²² 即「依祭祀所得到的新力量」〔請參見金岡秀友，《インド哲学史概説》（東京：株式会社佼成出版社，1995），頁 108~109〕。甚至神亦成了祭祀的魁儡，因而有「神道具論」(**devadravyavada**) 的說法（見同書，頁 111）。

²³ 《梵書》之稱謂，或許是來自早期四祭官中居監督地位之「祈禱者」（**Brahman**）概念，抑或源於「梵」因具有神聖意義而稱呼之（請參見高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 177）。因此更可知：代表 **Brahman** 或 **brahmana** 之婆羅門，是利用與前述之祈禱者、梵或《梵書》（**Brahmana**）等詞，在「語言」發音上有一語雙關之便利性與聯想，充分展現了揉焦詮釋的企圖，將彼此畫上了「意義」的等號。

的《阿達婆吠陀》(Atharva Veda)²⁴亦同時融入並豐富於此時期思潮。如作為該吠陀中最高之原理—「支柱」(Skambha)，與先前其他最高原理如生主、梵等，皆為這萬有「支柱」的別名，並且統攝於「支柱」概念之中。²⁵而類似此種對於最高原理間的「相互融攝」以及「統合觀點」，在《梵書》中亦清晰可見。因此我們可以確信，這種最高原理間的互通有無是當時的「共法」。

《梨俱吠陀》時認為最高的創造神或原理主要是「五聖歌」，到了《阿達婆吠陀》時主神已有變異，其根柢不出「生主」與「梵」。因此作為梨俱思想與《奧義書》間橋樑的《梵書》，為貫穿接續前後，故在最高原理的本質上無多異質，只以在共通的概念下命名了不同稱謂（同物異名）。²⁶然而，雖最初在本質上無有差異，但由於稱呼的變遷使得其哲學內涵逐漸位移，好比《百段梵書》(Satapatha Br.) 中曾提到：「初只有生主」(11,5.8.2)、「初只有梵」(11,2.3.1)、「初只有我」(14,42.1)，也因而 Deussen (多伊森) 將此三者作為串連此時期的主要思想。²⁷本節亦以此說鋪陳於後。

一、神話期的「生主」(Prajapati)

一般而言，人們在追求世界原理的過程中，不經意地多會將「神」給予抽

²⁴ 其發展時期約與《梨俱吠陀》末期到《梵書》中期相當，因此與《梵書》前半期思想及教義上有所互通，只是使用的術語以及某些特有的見解不同，彼此有著互補作用。請參見高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 49，165。

²⁵ 早島鏡正等著，《インド思想史》(東京：東京大學出版，1995)，頁 18。

²⁶ Hermann Oldenberg, trans. by Shridhar B. Shrotri, *The Doctrine of the Upanisads and the Early Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidss Publishers Private Limited, 1997, p.28.

²⁷ 此三期依序即：「生主」、「梵」以及「自我」等期，都受《梨俱吠陀》「創造讚歌」中「生主」、「祈禱主」以及「原人」思想影響。請參見高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 195。

象化，如「無」(asat)與梵等，而「生主」的「創造神話」亦是如此。²⁸其原出於《梨俱吠陀》末之〈生主歌〉思想。到了此梵書初期不但繼續延續此種思想，且更細節地描繪其具有「創造者」與「支配管理者」等身份，較前期更散發出些許的「人性味」。

由生主之「創造內容」來看：「宇宙的太初是生主神，祂因欲望，欲多產而生熱 (tapas) 然後創造這世界」。²⁹亦即先生天、空、地三界，再由三界生日、風、火，後而生三吠陀，同時祂以「觀察」從其口、胸、股、足中繁衍生出諸神、四種姓與四季。³⁰這創生的過程較先前〈生主歌〉更為有了組織的整合與詮釋；再從作為一個中性的「最高支配者」而言，生主在管理有情世間上，有時是更甚於物器世間來得有興趣，如祂會同人一般地介入或仲裁他者事務（如神與神間之糾紛）。³¹而另外，從祂身處於「三十三天之上的第三十四位之主」以及「三界之上的第四界之主」等敘述觀之，³²這種確切與深刻的指出祂所處位置，是有別於以往最高神在空間上的模糊性，雖然此所說的距離仍是遙不可及，但相較於以往，這份差距是有著親和感的。

由上述可知，生主雖有統管萬物之權，但由其「管理手段」以及「座落位置」來看，有些明顯的露出在「人性（格）」上著痕的一面。祂不只要作為宇宙萬物「抽象」的創生支配者，更要為一切「有情」道德規範的淵源。如《百段梵書》

²⁸ 創造神話，為生主最大特色亦最具影響力，後來印度所出的創造神話說法多以此為底本。請參見金岡秀友，《インド哲学史概説》（東京：株式会社佼成出版，1995），頁 112。

²⁹ 出自《愛陀奈耶梵書》(Aitareya Br.) (5,32)，請參見高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 196~197。

³⁰ 出自《般遮雲夏梵書》(Pancavimsa Br.) (6,1)，請參見高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 197。

³¹ 高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 199。

³² 出自《百段梵書》(5,12.13)與(4,6.1.4)，請參見高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 199。

(14.1,2,18) 所言：「生主有兩方面，有可以言詮籌量之生主，有無表無量之生主」。³³此生主所具有的「一神兩面」概念，亦為後來的「最高原理」等注入了相似的元素；然而此時的生主，終究偏向融攝萬物與雜多化等模糊特點，故使其發展仍不脫與年、時、祭等自然法則視為同一，也因此即與原來可能發展為人格神之期待產生不調和，故漸失去勢力。³⁴

二、神學期的「梵」(Brahman)³⁵

關於「梵」(Brahman) 一詞，於《梨俱吠陀》本集中是否曾經出現過否，學者們說法不一。³⁶但不論如何，其應與該後時期「五聖歌」中之〈祈禱主歌〉(Brahmanaspati)³⁷思想有相互關聯³⁸；然而據可考的，最早見於文獻記載並有

³³ 高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 200。

³⁴ 李世傑，《印度哲學史講義》(台北：新文豐出版，1979)，頁 25。

³⁵ “Brahman”是中性詞，它在成為抽象原則的過程中有「儀式之力」、「宇宙本質」等意涵。但不可與作為陽性詞之 Brahma(梵天創造神)、Brahmana(梵書)以及最高種姓 Brahman(brahmana，婆羅門)相混淆，既使它與這些字詞有相關的意涵。請參見 Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, New York: Cambridge University Press, 1996, p.84.

³⁶ 有學者認為其幾乎未曾出現於此時，是到了梵書時才有重大清楚的說明〔請參見 Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史 1》(台北：國立編譯館，1996)，頁 44〕；而另有說於此時既已出現過 200 多次，且具有中性或陽性的用法，然於此時多以中性身分出現〔請參見楊惠南，《印度哲學史》(台北：東大圖書，1995)，頁 59~60〕。由此兩造在說法上不同，因此可知欲對「梵」一詞作根本考察頗不容易，不過可確定的是，此時尚未有具體陽性人格神梵天意涵出現。

³⁷ 《梨俱吠陀》中提到之「祈禱主」有 Brahmanaspati 與 Brhaspati 二者，而後者比前者更為稍早出現於《梨俱吠陀》(5,72) 中(前者出於末卷)。雖然 Brhaspati 亦被說為是世界的起源，但許多的概念與定義仍不如 Brahmanaspati 來得清楚。故說到祈禱主，多以 Brahmanaspati 為主。請參見 Benimadhab Barua, *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Bnarsidss Publishers Private Limited, 1998, p.17.

³⁸ “Brahman” 概念可追溯到印度最古老的文獻中。而此字的出現應與複合字 “Irish bricht” (magic, magic-mantra) 有關。因此 Hermann Oldenberg 認為，在史前時代時期 (pre-historic time)，Brahman 必與作為名詞的 “brh” (註：本文第一章第二節有說明) 有密切的關連且持有相同

著較為清晰輪廓的敘述應出自《阿達婆吠陀》中³⁹。雖然此時的「梵」尚屬初期階段，不過其具有之創造世界的說法，已有將先前諸「創造讚歌」中之宇宙觀做一綜合之傾向，並於後來的古《奧義書》中仍保留了其些許的影子。⁴⁰

在稍早時，做為祭官所司之「祈禱」具有結合天與人之間的通路力量，故以為大原理；到梵書時期，「梵」即為兩種思想碰撞下的融合與貫徹，即：原有「祈禱」之咒語祕力，加上婆羅門所制定的「祭祀觀」。所以換句話說「梵」(Brahman)可謂是「祈禱主」(Brahmanaspati)的再現或昇華，祂既褪去了原字尾“pati”(主)的神話色彩，⁴¹亦有別於著重在創生神話上的生主，開創出一嶄新關於宇宙神學的思考命題。

然由前生主過渡到「梵」大體上有三個階段：⁴²一、初始，「梵」為生主的初生子，又稱「初生梵」。二、中期的磨合，「梵」漸與生主同位，如《梵書》中所提「生主者梵也，何者？生主為梵的故」、「汝乃梵天也，汝乃生主也」等說法。三、最終成為「自存梵」，生主與萬物反為「梵」所生，而其等終須回歸於「梵

的意義。因而也可推知 Brhaspati 或 Brahmanaspati 稱謂的由來亦與“brh”有關。請參見 Hermann Oldenberg, trans. by Shridhar B. Shrotri, *The Doctrine of the Upanisads and the Early Buddhism*, Delhi: Motilal Bnarsidss Publishers Private Limited, 1997, p.29, 118 註 7.

³⁹ 出自該書 (11,5.5)，原文：「先於梵 (brahma)，梵行者 (brahmacarin) 產生了，從被熱力所覆蓋的創造熱情 (tapas 即苦行) 而產生。祂生起了梵行 (brahmanam 即淨行，註：高楠氏一書將此譯為『婆羅門』)、最高梵，以及諸神和甘露 (amrta 即不死)」。此時的「梵」仍為「梵行者」所生起的次要實體，故此時的「梵」尚未是成熟的思想。請參見楊惠南，《印度哲學史》(台北：東大圖書，1995)，頁 58，82 註 22；以及參考高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 172。

⁴⁰ Peter Heehs, *Indian Religion: A Historical Reader of Spiritual Expression and Experience*, London: C. Hurst & Co. Ltd, 2002, p.52. 而有關創造世界之敘述，出自《阿達婆吠陀》(10,2.24-33: The City of Brahman) 一文，請參見同書，p.53~54.

⁴¹ 高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 205。

⁴² 三階段說法各出自：一、《百段梵書》(6,1.1.8)。二、《推提利耶梵書》(Taitirīya Br.)(13,6.2.8)、(10,3.1)。三、《百段梵書》(13,7.1.1)與《推提利耶梵書》(2,2.9)。請參見同上註書，頁 206~208。

自身」。此時的思想已漸漸傾向於內，將萬有與自身間的互動，逐漸對應出現象界與本體之間的聯繫。然兩者在呼應關係上雖是以祭祀的形式來說明，但一切由「梵」開展以及其毀滅亦歸於「梵」的意圖愈趨明朗，也就是一切由梵生—住於梵—歸於梵的過程。這種既是現象又要兼顧本體之梵⁴³，以其中性原理之特質，從模糊的泛焦畫面逐漸變得清晰。更甚到了「自我」(Atman)出現時，才又分擔並補充了其語焉不詳的部份。這可由《百段梵書》(10,6.3)⁴⁴見之：

宜歸命於實有之「梵」，人依意向(kratn)而賦以形，依去此世時之傾向，而受未來之生。宜歸命「自我」(阿特曼)，虛靈者彼之質也，生命者彼之身也，光明者彼之形也，空(無限)者彼之性

人未來的當生，不但須依其意向(所悟)而決定，更應歸命「自我」(Atman)以表示人本自應有的「悟境」。⁴⁵此中的「梵」(宇宙)與「自我」(個人)雖仍有別，但在本質上已有近趨一致的傾向。同時關於個人的「願力」、「業」與「輪迴」等思想，業已逐漸顯露並有朝向圓熟發展的痕跡。

三、哲學期的「自我」(Atman)⁴⁶

人們自梨俱吠陀起，乃至對後來生主、梵的祈求，都旨在尋求一客觀界的宇宙原理，於此時期的人們多認為自身是融攝於宇宙並為客觀界之內的一部分；當「自我」(Atman)概念的思考出現時，其不但仍具有創造世界萬物與眾神的能力外，亦代表人們已欲從本位主觀的原理踏出，發見萬有內在之根本與宇宙大

⁴³ 李世傑，《印度哲學史講義》(台北：新文豐出版，1979)，頁 26。

⁴⁴ 詳文請見盧宥佐，《印度大梵思想的源流》(台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1998)，頁 51~52。

⁴⁵ 高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 210。

⁴⁶ 又稱「阿特曼」。學界對此語源看法不一，多認同「氣息」為最初意，後衍生生氣、靈魂，終為「自我」意。然 Deussen 卻認為其由 aham (我) 演變而來。請參見同上註書，頁 212。

原間之聯繫。⁴⁷此雖為《奧義書》時主要見地，但若溯及《梨俱吠陀》中的「原人」(Purusa) 思想⁴⁸以及與其相關聯的「生氣」(Prana) 思想⁴⁹，即可知此最初原型以及其後來開展之因緣，而其等的對應關係演變有三：一、小宇宙=大宇宙，二、人類之本性=宇宙之本性，三、個人的實我=宇宙的實我(梵)。⁵⁰這種由「小我」發展為「大我」在本質上的互通，即宇宙之原理，故當求「自我」即可推知一切。⁵¹此種「梵」、「自我」在本質上的一致，已為下一階段之「合一」進行了萌芽。

至此，對宇宙的看法，由《梨俱吠陀》中「創造讚歌」的向外思考，轉向《梵書》時本體現象集於一身之中性非人格「梵」，以及到此奧義書時的透過內在真實自我省察以推估外在之真實，可說是自吠陀邁入奧義書之期間，人文思想與心理發展交集下的流變軌跡。

⁴⁷ 這可從作為古《奧義書》之一的《大林間奧義書》(1,4.1-10)中看出，與此相關之譯註與說明請參考中村元，《自我と無我》(京都：平樂寺書店，1993)，頁146~159。

⁴⁸ 出自「原人歌」，即視身體之全部為自我，以此自我為基本，而將宇宙之原理由人格的寫照。

⁴⁹ 在有了原人思想後，身體亦成為觀察的對象，後漸關注到維持生理活動所必要的「呼吸」上。

⁵⁰ 其整個相關發展之依據與論述，請參見高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁214~218。

⁵¹ 湯田豊，〈梵我一如とウパニシャト〉《印度學佛教學研究》25-1 (1976)，頁178。

第三節 古《奧義書》⁵²時梵思想的圓熟期

到了約西元前 700~前 500 年間，雅利安人已逐漸南下至德干高原及濱海地區。當時內戰多已平息，刹帝利族多擁有廣大土地且採世襲的傳承，並也開始研習許多以往所不能學的知識。同時由於自身王權的不斷擴張，加上婆羅門尚沉浸於過往的既得利益中，使得刹帝利們在地位上已悄然有超越婆羅門之勢。在此之時，承載傳統祭祀神學的《梵書》，已逐漸受到許多的挑戰並且面臨到真理多元論的發展。好比，已滲入梵書晚期之下層俗民的「輪迴」與「業」的思想⁵³。

由於此時期學風的開放，加上《森林書》式的隱遁內思風格，終構成了哲學性強烈的《奧義書》(Upanisad)。其對實我本體之細述，以及為超脫此世達至不死而獨有的解脫論述，都是以往所不及的；另外，此時期又由於社會與政治的變遷，導致真理的解釋權不再被獨斷與獨霸，禁錮後的大鳴大放使得許多思想得以重洗、篩選並獲得萃取。誠如 Deussen (多伊森) 將此之前作品比喻為基督宗教

⁵² 《奧義書》之集成，從最早森林書時期到後來伊斯蘭入侵印度時皆有。此間思想內容與書寫方式有很大差異，而古《奧義書》之完成約至西元前 500 年前左右〔請參見 Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史 1》(台北：國立編譯館，1996)，頁 63，以及高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 231〕，相當於佛教興起前左右之時期；至於佛陀有無受到古《奧義書》思想直接的影響，雖無法確切得知〔請參見木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》(台北：台灣商務印書館，1993)，頁 39〕，但若能對所謂「古」做釐清，則有助於界定佛教前已有之《奧義書》種類與範圍，進而得以比對與作聯繫觀察。然新與古之分，以作品傳承種類而定，凡隸屬三吠陀並繼《梵書》之《奧義書》者皆為古，其餘如屬《阿達婆吠陀》者則為新《奧義書》。關於古《奧義書》之詳細書名與種類，請參見高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 233~236。

⁵³ 例如《百段梵書》中說：「不由正確的智識而行神事者，死後再生於此世，屢為死之餌食」以及「行善者受善生，行惡者受惡生。由淨行而得淨，由污行而得污」等都有輪迴與業的思想夾雜於其間，只是尚未有系統與組織的說明。引自李世傑，《印度哲學史講義》(台北：新文豐出版，1979)，頁 27~28。

的《舊約》，而視此時的新思維為《新約》就可見一般。⁵⁴

雖然至此之初時，仍難以擺脫「三大綱領」的威權意識，但在對於究竟真理做探討時，無論是婆羅門或刹帝利等思想家，終究能以質疑或予以新詮的態度來提問或解答之⁵⁵。尤其是將「梵我」與「解脫」做相互的共構結合，使得此時期的「梵」思想達到最高點，開展出雖是一致的修行手段，但卻形成兩種解脫觀，即：「哲學形上梵」與「宗教梵天界」⁵⁶之思維進路。本節即以此分別論述梵與自我的解脫關係為何，其與一般的智識有何不同，又為何知自我為解脫前提，以了解「梵」在精神解脫上扮演著什麼樣的角色。

一、梵我合一的解脫觀

知道「自我」就必能知「梵」。「自我」與「梵」兩者獨立的概念，是如何畫上等號並產生結合，想必這是極為重要且絕非偶然的問題，亦是古印度特有之宇宙神觀下的產物。其承自並追溯到早期吠陀時既有之「宇宙即個我等同」的思維模式，以及「生殖式的宇宙創說」有關。⁵⁷於是此二說的結合再與「解脫」思想

⁵⁴ 引自高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 231。

⁵⁵ 如《大林間奧義書》(Brhadaranyaka Up. 又稱《布利哈德奧義書》)(1,5.16)、(6,2.15-16)認為：依祭祀、佈施、苦行只能至祖靈界，而唯有依明、虔信敬拜真理才能至最高的天界或梵界。請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（中）》(台北：華宇出版社，1987)，頁 505、613。

⁵⁶ 亦即：主觀精神上的梵我合一解脫觀，與客觀理想的梵天世界解脫觀（請參見林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》，台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1987，頁 161~162，186~189）。而類似此說的亦有 Mircea Elade，晏可佳等譯，《宗教思想史》(上海：上海社會科學院，2004)，頁 205~207；另外，既使有的學者未如上清楚的二分，但都承認除有梵我一如的精神解脫外，亦有宰制世界之有神論（註：即梵天、梵界）思潮產生，請參見 Surendranath Dasgupta 著，林煌洲譯，《印度哲學史 1》(台北：國立編譯館，1996)，頁 72~73。

⁵⁷ 前者之宇宙與個我，彼此有著進注、等同、合一等關係；而後者之生殖式，由於有萬物是由造物者流出之說法，故萬物即與造物者等同。請參見楊惠南，《印度哲學史》(台北：東大圖

的匯流，便將「梵」思想推向以往所沒有的最高處，這不論是在解脫的理論、境地以及實踐上；然而梵我合一的理論，以及解脫觀的形成是如何基於前期腳步而起的，其中差異可以看出理性注入力道之作用，使得梵我與解脫所迸出的火花，不但為婆羅門以外的種姓照亮出一條光明之道，更突破舊有祭祀萬能之窠臼。此亦窮盡出人們對於生命終極關懷的極致—「得梵界」，更為後來繼起的佛教在揮灑「梵思想」的空間上得以大作文章。

（一）輪迴與解脫

所謂「解脫」(moksa)，與之相當的說法有“nirvana”（涅槃）、“amrta”（不死）、“nihsreyasas”（無上界）等。⁵⁸它與人們所畏懼的死亡，有著唇齒相依的共生關聯。當人死後希冀能再有一新生的可能時，「輪迴」(samsara)的思想即逐漸成形，同時有感於現世人與人間與萬物間存有著種種差異之體驗，亦即覺察出個體差別之關鍵在於「行爲」，而此「行爲」亦由現世延伸到了死後所能趣向之境地，此即初步「業」(karma)的思想。至奧義書時，行爲之「業」即與當時倡導的「梵我」結合，加上「厭世思想」的興起與催化，而有了超越此世不再受生「輪迴」的「解脫」思想策略及論述，對於解脫行法也有更明確的進路。

然而各時代之社會氛圍以及對於宇宙觀之看法不同，「輪迴」與「業」在死後論述的開展乃至因而有之的「解脫」觀點亦不同。如於梨俱吠陀時，由於人對自身主體之省察尚未成熟，故其天國思想與靈魂再生信仰多是混淆不清與片段式的，因而此時的輪迴業報觀尚隱晦不明；⁵⁹到了梵書時，則已有依生前善惡行爲以及祭祀與否而決定死後去所。尤其「祭祀業力」足可影響神的生死（續生），

書，1995），頁 61~66。

⁵⁸ 高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 221。

⁵⁹ 詳文請參見林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》（台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1987），頁 27~29。

也使人得以投生特定天國，甚至免於地獄之苦。而作善者，即投生於「祖道」後會再死轉生於此世；作惡者即趣向恐怖之「地獄」。另外，此時的「天道」位置業已明確敘述出，能投生此處之至德者亦可獲不死，即不再受生。⁶⁰此時生天思想的特色已逐漸注入了業報觀並有所區分，但在解脫的權力上仍屬少數人擁有，所以其思想的建構仍屬單純。

相對於《梵書》之《奧義書》，大致繼承了其架構並予以增修，尤其在解脫方式與究竟解脫處都更較為清楚。同時在《奧義書》中，將死後投生處立為四道⁶¹，而得以投生天界以上者，有兩種投生進路之說法：⁶²一為依太陽路線之「五火二道」說，一為依月亮路線之「月界二道」。前者須依敬信心配合五火祭祀，後者需回答問題「你是誰」，以確認自我是否了知生命之意義，如此，才各得以依其路線方式生梵界達解脫，否則，即立判分明地另投生梵界外的天道或祖道。然不論如何，此時期之著重處多以「梵我」與「解脫」為出發點來論述。

(二) 知「自我」為解脫前提

解脫，以原則性而言，須從認知生命自我，或說體悟梵我之智開始。因為以《奧義書》思想而言，眾生之所以輪迴大體上不出三種束縛，即：抽象的「節」（*granthi*）、欲望（*kama*）以及罪垢（*papman*）而起的因、果、業等。⁶³然此等

⁶⁰ 同上註論文，頁 33~38。

⁶¹ 第三道（乾達婆、動植物等低等生物）、祖道、天道、解脫道（梵天界）。後三者屬天界以上。

⁶² 前太陽路線仍尙留有《梵書》所尊崇之祭祀陰影，故重智之「月界二道」說多為此時主流；詳文與路線請參見林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》（台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1987），頁 130~146。

⁶³ 松本照敬，〈ウパニシャッドの解脫觀〉《佛教思想 8：解脫》（京都：平樂寺書店，1993），頁 306~307。

第二章 前佛教時期的梵思想

皆依欲愛而起⁶⁴。因此為恢復本性，斷除欲愛、業力，故需以特別的修行方法，以達至認知最初的「自我」。當了悟「自我」時，欲愛與業力自然消除，同時與之相應之「梵智」一併而起。

《奧義書》之所以有別於《梵書》，其重要因素之一即是認為「知」是解決人生問題的最大的力量。⁶⁵在解脫思想興起後，呈現出眾生於此苦界現象中不斷流轉之對立，欲停止輪迴達至解脫，亟需與具有「離苦性」以及「明性」(vidya)的自我智慧相呼應之，因而此亦成為「知」的必要首選。

自我之離苦性，在《大林間奧義書》(Brhadaranyaka Up.)(3.7,23)中說到：「彼(atman)即汝之性靈，內中主宰，永生者一而有異於彼者，是則苦矣」⁶⁶，彼「自我」即永生而離苦；明智即「知梵」也，如《蒙查羯奧義書》(Mundaka Up.)(3.2,9)：「無上梵已知，彼則成大梵…罪惡即出離，憂患皆救平，心中解纏結，遂爾成永生」⁶⁷。由此得知，知「自我」即離苦，具明智(知梵)即永生之說，其在本質意義上的一致敘述，於《奧義書》中比比可見。

此外由《羯陀奧義書》(Kathaka Up.)(6.2,12)可知「自我」是不能由言語、眼見、思維而得，唯有當下契悟「彼是」(梵)，此外別無他法。⁶⁸因而此種「契入」是有異於道德以及祭祀所產生的力量，其與梵書末期之「梵我論」⁶⁹非但不

⁶⁴ 自我之解脫與輪迴順序，依「欲愛」為根本，生「意志」，進而有了「行爲」(業)，於是有了「果報」。請參見楊惠南，《印度哲學史》(台北：東大圖書，1995)，頁71~72。

⁶⁵ 松本照敬，〈ウパニシャッドの解脫觀〉《佛教思想8：解脫》(京都：平樂寺書店，1993)，頁316。

⁶⁶ 徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯(中)》(台北：華宇出版社，1987)，頁547~548。

⁶⁷ 請參見同上註書，頁668。

⁶⁸ 原文：「非是由心思，而或臻至『彼』(自我)，亦非以語言，更非眼可視。除非說『彼是』(梵)，此外復何擬」，請參見同上註書(上)，頁341。

⁶⁹ 《梵書》的梵我，即從個人原理類推有一與之相當的世界原理，在本質上兩者雖同，但仍是個別的；而《奧義書》之梵我，兩者是一如，非個別的。

同，更爲呈現系統化之自我生命探討又立「四位」與「五藏」說⁷⁰，並將「自我」再區分出「個人我」(jivatman)與「大我」(paramatman=梵)，亦即從「自我」出發而言，本體之「梵」，無非爲「自我」之擴大，是故欲知「梵」當知「自我」。⁷¹而若能認知「自我」者，即能回答上述所題問之「你是誰」一問，進而至梵界。是故爲達梵界需先能夠認知自我。

二、到達梵界的解脫觀

相對於滿足人們形而上梵我的體悟，理想的「天國思想」自梨俱吠陀時即有。天國思想是隨著人們信念層次的開發與體悟，常於搭乘宗教義理的便車中，開展出許多不同意義的天國，有暫時享樂的，也有永恆不死的。⁷²天國不但強化了人們道德行善的動力，亦滿足了人們對於死後終極的歸屬感。就「知自我」爲解脫的前提而言，不論是「精神證悟」的解脫，抑或是死後趣向宗教意涵上「最高境界的樂土」，除要有相當的認同感與動力外，更重要的是必具有正確的修行方法與身心調養；因此本小節即說明現世與死後之梵界概況以及其差異，並介紹達至梵界之修行方法。

⁷⁰ 以深層解析身心之最終內部有一不變常住不可思議之「靈體」，且爲一切生理心理之作用根柢，同時又被其生理心理作用隱蔽其真相。請參見高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 252；「四位」說可參考《大林間奧義書》(4,3)，請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯(中)》，頁 568~577。「五藏」說出自《泰迪黎耶奧義書》(Taittiriya Up.亦稱《推提利耶奧義書》)(2,1-9)，請參見同前書(上)，頁 265~280。

⁷¹ 高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 254，257。

⁷² 梨俱時的死後世界，一般而言，是由夜摩神引領至最高天的夜摩王國，與眾神一同享受幸福，當時的來世觀是樂天的；到梵書時期，有了恐懼來世再死的想法，祖道世界便成爲大多後人的理想境地；而奧義書的哲人則思考的更深入，他們問：是什麼使得再死的生起？是由於有「再生」之故，因此其等即朝向於避免再生的解脫想法構思起。請參見松本照敬，〈ウパニシャッドの解脫觀〉《佛教思想 8：解脫》(京都：平樂寺書店，1993)，頁 314。

(一) 精神解脫的梵界

《大林間奧義書》(4,4.7) 與《羯陀奧義書》(6,13-14) 都說到，人在見梵時已無欲望，若在生死中，亦得以享受「大梵」。⁷³從此說可知，於現世解脫後的自我對世界所見與體會已不同於以往，此種有如蛇褪皮般的身心脫落境地到底為何，這多少可從《大林間奧義書》(4,4.23)⁷⁴中略見：「有如是知者，則歸於安靜、柔和、斂退、堅忍、定一....無罪惡、無塵氛、無疑慮..此即大梵世界也」。在《彌勒奧義書》(Maitrayana Up.) (6,18-27) 中也形容，其無有罪惡、無我、無苦樂、自在、寂靜、無畏、無憂、堅定、不動、恆常，能所雙亡。⁷⁵

於此苦難的世間中，具有此當下身心的世界，著實令人欣羨其氣魄與超然。然而，對於這種煥然一新超越經驗的體悟，若欲透過語言文字來了解（如上段所述），或表達出其不可思議之境實屬不易。因此，哲人們即試圖以不同面向的詮釋策略，對「梵」等境地欲加說明，如：消極與積極描述之說。⁷⁶所謂「消極」描述，多以對現象之否定方式來表達「自我」之真實，如以非...非非...句型，好比佛教中觀大家－龍樹之八不中道即屬如此；而「積極」的形容則可說是為彌補前者過於抽象，因而多以：有、知、妙樂等梵的特性來敘述。然而這種積極之說，雖以肯定句描述之，但仍是種形而上的抽象詮釋。

另外更有將之細說的是有形的可描述與無形不可描述之分法。⁷⁷以「有形可

⁷³ 前者請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（中）》，頁 579~580；後者同書（上），頁 341。

⁷⁴ 同上註書（中），頁 584。

⁷⁵ 參考自林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》（台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1987），頁 187，詳文請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（中）》，頁 427~431。另外，《彌勒奧義書》又有《美特奧義書》之稱。

⁷⁶ 高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 257~264。

⁷⁷ 楊惠南，《印度哲學史》（台北：東大圖書，1995），頁 66~69。

描述」之梵而言，又有兩種：一為指現象界中由梵所生出之一切有生滅的事物。二為相當於上述積極說之肯定敘述外，對「自我」之四位與五臟的論述，亦可算是有形可描述的範圍內；而「無形不可描述」之境地，亦相當於上述以否定方式陳述之消極說法，指真實中的真實是無法用語言文字侷限的，祂是無有生滅，創造現象的那個不可說者。

（二）死後解脫的梵界

梵的形而上存有，為滿足人理性上的體悟，而伴隨理性思考之宗教情感上的終極世界觀，亦隨之愈趨成熟。此時的梵天世界即在此背景條件下，游離於居無定所的精神層次與最高天的立體世界中，二者似乎是互通的。而其等於《奧義書》中常共通地被稱為：最高的歸趣、最高的完成、最高世界；⁷⁸在通往梵天世界的途徑上，如先前所述之五火二道一樣，皆必須經由太陽北道才可至此世界而別無他徑⁷⁹；而另一更詳細路徑之月界二道，在通過「你是誰」的回答後，即踏上天乘之路線：先至火界—風界—太陽界—維奴拿（Varuna）—因陀羅界—生主界—梵界。⁸⁰

在《唱贊奧義書》（8,5.3-4）⁸¹中有針對林間修行者（aranyayana）所作之梵

⁷⁸ 岩崎真慧，〈ウパニシャッドにおける梵界について〉《印度學佛教學研究》7-2（1959），頁 238。

另外，岩崎真慧對於古奧義書時梵界（brahmaloka 為 brahman+ loka 的複合語）一詞，究竟是指涉中性「梵的世界」，還是陽性人格神的「梵天世界」。其將「梵界」分三面向進行探 1、梵界的單複數形式。2、解脫境地與梵界的關聯。3、梵天世界的情境。最後作者結論為：「古奧義書中的梵界，多思考為傾向於梵天世界的展現」。詳文請見該篇全文，頁 237~240。

⁷⁹ 出自《彌勒奧義書》（6,30），請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（中）》，頁 433。

⁸⁰ 出自《考史多啓奧義書》（Kausitaki Up.）（1,3），請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（上）》，頁 37。

⁸¹ 徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（上）》，頁 219~220。

天世界的形容，其曰：於此世間上之第三天為大梵世界，該處有阿羅（ara）與尼亞（nya）二海、阿拉曼迪亞湖（Airamadiya），還有菩提樹之稱的蘇摩薩曼那樹（Somasavana），以及阿帕拉吉塔（Aparajita）之梵天城堡，城堡中有一黃金宮殿為主宰梵天所居住；此種對林棲者敘述的梵天世界，雖然頗為具體，然卻實含有象徵隱喻之意味：⁸²兩個海，由森林 aranyayana 一詞所分出，而該湖梵文名稱，有清涼、安樂之意。樹，指蘇摩祭祀。梵天城堡之名有無能勝之意。⁸³換言之，於林棲修行者，行苦行禁慾，並獻蘇摩祭，他的身心必會因此而清涼、安樂、無有能勝者，了悟或達至梵境（界）。

然有關梵天世界樣貌的直接描述在《奧義書》中是相當缺乏的，只有較古老的《考史多啓奧義書》中有著較為詳盡的敘述。⁸⁴該書（1,3-5.7）⁸⁵說到：當在行者通過上述問答後即進入梵界，時梵天命五百飛仙（天人）手持花鬘、香粉等前往迎接。迎接後，行者為往旨梵天座前，先以意渡過「風浪」（愛憎）湖，後經「不老」河時，亦以意渡過之，當下一切善惡之行皆脫落已。接著前進至「膏脂藥」（美愛）樹之時，梵天以芳香薰其身。抵達「婆羅弦」（堅固高壘）城時，梵天以滋味入之。當進入「無能勝」宮殿時，行者即被梵之光融入。到了因陀羅與生主二守護神前，彼等皆逃之。進入「廣大」（遍在）堂時，梵天以榮譽入之。走到了「遠矚」（般若）寶座前，寶座上有一「無量力」（無量光、生命氣息）床，此等寶座、寶床皆由三吠陀嚴飾而成。於其兩旁，各有一妃一嬪側之，而梵天即坐其上，對行者再問一次：「你是誰」。當行者皆回答無誤時，梵天即對行者謂：「凡此所得，皆屬於我，此亦汝之世界也」。

由知自我入梵天世界之過程順序，實為隱喻行者修行之歷程，以及證悟所見

⁸² 岩崎真慧，〈ウパニシャッドにおける梵界について〉《印度學佛教學研究》7-2（1959），頁 239。

⁸³ 林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》，頁 191~192。

⁸⁴ 岩崎真慧，〈ウパニシャッドにおける梵界について〉《印度學佛教學研究》7-2（1959），頁 239。

⁸⁵ 徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（上）》，頁 37~41。

種種之境。⁸⁶對於入梵界後，降伏愛憎、年輕不老、善惡脫離、身心專一堅固不動、無有能勝者。以廣大之智慧與光明，冥思生命之氣息，於定中得見自我之無量光輝，終獲梵天世界之解脫。類似如上此種境地之敘述時，往往既有中性梵原理的顯現亦有人格神梵天並用之情況。⁸⁷

（三）梵界的兩面觀

在此時期最究竟的解脫處所即「梵界」也。其概念的由來，除源於先前之理想天國思想外，亦連接了梵書時中性「梵」所具有的超然特性，故它具有來回於形而上與形而下間的搖擺模糊性質，這在《奧義書》中處處可見。然而為何造成這模稜兩可的「梵界」意涵呢？排除文化社會因素外，有一根本關乎的「終極問題」，那就是：真正的解脫到底是生前，還是須待死後？其中有何差異？若能回答此一疑問，對於梵界形成之緣由與必要性定有所助益。

對此，松本照敬認為：人一但有了肉體就必有欲望與罪垢，故真正的解脫是要在脫離了肉體之後。⁸⁸換言之，也就是要在死後才能獲至解脫，因此死後解脫世界（梵界）的建構才顯得有意義；可是，如上小節曾述及，奧義書中亦提到關於現世見梵後有別以往之種種境地，似乎於現世中亦有所謂的解脫經驗。如是兩種說法即形成了一種強烈矛盾，那就是：既說沒有肉體的死後才為真正解脫，但為何又有現世的解脫境地呢？對於這樣的疑問，真野龍海⁸⁹提出其見解，他認為，體悟梵我結合的真理在現世雖可達成，但究竟的梵我合一仍是要到死後始能

⁸⁶ 林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》，頁 193。

⁸⁷ 中村元，《ウパニシャッドの思想》（東京：株式會社春秋社，1990），頁 482。

⁸⁸ 松本照敬，〈ウパニシャッドの解脫觀〉《佛教思想 8：解脫》（京都：平樂寺書店，1993），頁 308。

⁸⁹ 真野龍海，〈初期仏教における生天と解脫〉《悟りと救い—その理念と方法》（京都：平樂寺書店，1979），頁 52~53。

獲至。而 Charles⁹⁰ 對其現世體悟之說亦持類似的看法，但對死後是否究竟則未述及。

因此，綜合三位觀點：即生前的解脫由於尚有肉體存在，故在體悟上雖有著不同於前的一種感覺與認知。但是，真正的解脫，不單只是精神上的，更是待去此肉身的束縛後，始為真正究竟的解脫。⁹¹ 這樣的結論，不但說明了在體悟境地上有生前與死後的差異外，更符合了人們在現世尋求真理一以貫之到褪去肉體後嚮往永生的不死心理。

因此梵界，它常是乘載著宗教名義的號召，成為許多信仰者的最終歸處。而該樂土主人—「梵天」(最高人格神)，雖然於初期佛教經典中相當活躍，然其最初的形成與演變不但不若梵界來得清楚，在《奧義書》中其地位與論述上似乎亦不如梵界來得重要，甚至還有說梵天的出現是依附於梵界而有的。有關於此人格神「梵天」之論述，將於下一章初期佛教中說明。

(四) 實踐解脫至梵界的修行方法

由於「人依意向而受未來之生」⁹²，故欲得解脫須有相對等的認知自我為必要前提，因此亦必經相當條件的實際修行以達成，其中除以世間道德善行為共法

⁹⁰ Charles 認為：於現世中，靈魂經過了精神上的修煉後，即會產生所謂與梵合一的體悟，這種靈魂與梵的「結合」，在奧義書中有不同的說法與意涵。於此，即指靈魂為梵的一部分，它不是產生與梵結合的任何行動，而只是知道它自己的性質，這知識本身就是解脫。請參見 Charles Eliot 著，李榮熙譯，《印度教與佛教史綱第一卷》(北京：商務印書館，1982)，頁 187。

⁹¹ 佛教之有餘依與無餘依涅槃與此相似，然差別在於後者無所謂的最終極去處。

⁹² 《百段梵書》(10,6.3)：「宜歸命於實有之梵，人依意向 (kratn) 而賦以形，依去此世時之傾向，而受未來之生。宜歸命「自我」(阿特曼)，虛靈者彼之質也，生命者彼之身也，光明者彼之形也，空(無限)者彼之性…。」引自盧宥佐，《印度大梵思想的源流》(台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1998)，頁 51~52。

外，亦有繼承先前思想與呼應當代思潮的法門，今將《奧義書》中相關的實踐方式試以列出。

1、火祭

由於時代的改變以及修行者專注不同，使得《奧義書》中雖仍有保留祭祀在修行道中的一席之地，但亦有不敵傾向重智與刹帝利興起的社會現狀，於是縱使是祭祀也有層次之分別。如先前所說之「五火二道」輪迴，若行祭祀加上行善者最高不過入於祖道；而若以敬信心並行火祭者則可生至梵界，不過若是只依火祭似乎又是不足的。在《唱贊奧義書》(Chandogya Up.) (5,24.1-4) 有說：若不知此（自我），而行獻祀火祭者，就好比將祭品投入於火無法生起的灰炭中，終不得以焚祭。⁹³意思是說，既使已經行了火祭，但仍不知梵、自我之人，終無法解脫。⁹⁴因而，以此理觀之，或許「五火二道」所說之一敬信心，或可視為等同「知自我」之意，如此不但清楚詮釋了敬信心之意，即更符合了火祭加上知自我的一貫說法。

不過另外也值得注意的是，此時的祭祀由於已有理性的照料，故自我本質的絕對性，亦已融於祭祀儀式中內在意涵的知識建構，使之得以從知覺感官世界中獲得直觀，這種強調儀式的內化與對外部現象界的呈現，使得儀式的真意不單是從外在行動發見，而是須透過內在以及《奧義書》的啓示中了解它自身所具的象徵與密意。⁹⁵

⁹³ 又稱《聖德格耶奧義書》，觀其唱贊儀法，可知為最古《奧義書》之一。請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（上）》，頁 72，181。

⁹⁴ 由於祭祀是在現世上求財富子孫等福樂，與追求梵我的態度相違背，但其仍有助於現世的安樂，因此祭祀具有輔助達到知梵的功用，但非為必要手段。請參見岩崎真慧，〈果報觀念について-二大古ウパニシャッドにおける-〉《印度學佛教學研究》8-2（1960），頁 163。

⁹⁵ Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, New York: Cambridge University Press, 1996, p.85.

然而或許也會問到：既然都已知自我既足以達解脫，何需外加火祭呢？就筆者從階級意識來看，當時之火祭觀雖仍不脫祭祀範圍，但其重視程度已與一般祭祀有所區隔，也就是說，或可將火祭視為由先前祭祀萬能的威權主張，跨越延伸到奧義書這充滿哲理氛圍時的「保留物」⁹⁶。因為除火祭外，其他的修行方法，如增強意志的苦行、瑜珈等，都可為任何身分者所能做到，只有此是關乎某一階級的最後防線。

2、道德

有良好的道德，可以使人於生活中減少許多紛擾，對於想要到達解脫的修行者來說，不可不謂是精神昇華的最基本要素。然而每時期所認定的，或因著重面向、或因層次境界上的差別，使得該道德在度量標準之說法上會有些許的差異。如《唱贊奧義書》(3,17.4) 提出苦行、布施、不害、真實語。⁹⁷而《大林間奧義書》(5,2) 則以生主的三個兒子—天、人、阿修羅因欲學習梵，故生主分別授予天要「調伏」、人要「布施」、阿修羅要「行慈」等法；⁹⁸兩書所提內容雖看似相同，然側重點仍有些許不同。而有學者認為後者三要，為《奧義書》一切道德修養之條列式總綱。⁹⁹

除上述以外，亦有其他說法或偏重。如《泰迪黎耶奧義書》(1,9) 舉出的道德有：經教所傳之「道」(學習梵我奧義)、真誠、苦行、杜外境之「自克」、歛

⁹⁶ 當每一時代有所新說時，往往在為宣說尋求立基或為適應不同眾生時，都會有所謂筆者姑且稱之「保留物」存在；好比在古《奧義書》與佛教義理中，當為獲得更高的境地時，諸神是不具關鍵地位的，但對一般人(或某些特定)而言，為滿足其象徵禮拜的需求，因此都不會禁止該信仰者對諸神的崇拜與禮敬，請參見 Sanjay Govind Deodikar, *Upanisads and Early Buddhism*, Delhi: Eastern Book Linkers, 1992, p.35~36.

⁹⁷ 徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯(上)》，頁 136。

⁹⁸ 同上註書(中)，頁 594~595。

⁹⁹ 林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》，頁 173。

內識之「靜定」、五火、事火、敬客奉客、人之善行、嗣續、孝養、婚嫁。¹⁰⁰此十二項自學與教人之道，可說統括了人生一切之道德義務與對象，亦成為「梵行期」時，老師授予吠陀奧義後，所應再教導之內容。¹⁰¹然此十二項道德，雖看似嚴格，但儼然已成為再生族一生中所應奉行的責任與根本義務。因此，此中之道德範圍，有著更廣更融入於日常生活的特色，似乎非專門針對與著重解脫而有的。

而另外於《摩訶那羅衍那奧義書》(Mahanarayana Up.) (62)¹⁰²中亦列出十二項道德指稱為《奧義書》之教。其中雖仍重視人生義務，但在思考方向上已不若上述之義務性。其特別提出，法、思維、捨離三點德行，已有從家庭倫理傾向到個人向內思考之放逐式的遁世想法，並認為「捨離」是高於一切的¹⁰³。此中透顯出了人生義務與四行期¹⁰⁴在分配之關係上的重要性，以及在道德觀的修持上應是以「解脫」為出發前題的。

3、專念「Om」字

對於 Om 字的介紹始於《唱贊奧義書》(1,1)，他們認為《梨俱吠陀》是語言，《沙摩吠陀》是氣息，而屬其一部分之「烏特吉他」(Udgitha，高聲唱讚)乃此一 Om 音的代表。當祭祀時祭師發以 Om 為起始，其間過程亦多以 Om 為呼召、誦讀、唱讚，因為一切「於此聲而導致尊敬，以其崇大，以其持載也」，如是「明者、非如是明者，皆以此而從其事…」；¹⁰⁵然而若將太陽又觀想為「烏特吉他」，

¹⁰⁰ 徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（上）》，頁 256~258。

¹⁰¹ 出自《泰迪黎耶奧義書》(1,11)，請參見同上註書，頁 261~263。

¹⁰² 徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（上）》，頁 311~313。

¹⁰³ 該書原文 (62,12)：「其餘諸種姓，皆以捨離而凌越之」。

¹⁰⁴ 梵行期：學習吠陀教育。居家期：盡社會家庭義務。林棲期與遊行期：為脫離家庭生活，提升靈性修持的時期。此四期之分於奧義書時已有輪廓，而其義務、法規是於之後的經書時期才制定完成。

¹⁰⁵ 徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（上）》，頁 73~75。

此 Om 亦即原人，亦即梵或梵天的同義詞，因此唱讚之，其人將得永恆不朽。¹⁰⁶

Om 爲 A、U、M 三音之合，遂生出與之相對應之三吠陀與三界，持此 Om 字即生無上界。¹⁰⁷而專門闡揚 Om 思想之《唵聲奧義書》(Mandukya Up.) (1-4) 將 Om 分爲四音，除上述三音外，加一無音，並配合自我四位說(醒、夢、熟眠、自我)，說明自我身心狀態與 Om 之關係。¹⁰⁸可見 Om 的力量之大，只要「觀想此音，則凡有求願，唱禱而皆得矣」¹⁰⁹，既使天神恐懼死亡，亦因誦此 Om 字而得無畏、不死、不滅、永生。¹¹⁰而當人神識脫離此身時，定思慮於 Om 聲，隨即則與太陽諸光明上抵於太陽，進而達永生。¹¹¹

4、苦行與瑜珈

梨俱吠陀時，如〈無有歌〉等生殖式的讚歌中，萬物最初的誕生即依熱力(tapas)開展而始有。至梵書時，生主亦依熱力創造宇宙，並以此熱氣生成之經驗，對應於當時祭祀中已漸不可或缺之重要加行—苦行，使得個人之苦行與宇宙創生之熱力視爲同一，因此 tapas (熱、苦行) 有了努力或意志的意味。¹¹²苦行之風即始於此梵書時期，後來 tapas 漸與近趨成熟之業力說相結合，遂使得苦行成爲奧義書時期爲增強意志力所不可缺少的手段。¹¹³

¹⁰⁶ 出自《唱贊奧義書》(1,3-13)。請參見同上註書，頁 78~96。

¹⁰⁷ 出自《六問奧義書》(5,1.5-7) (Prasna Up. 又稱普斯奧義書)，請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯(中)》，頁 685~686。

¹⁰⁸ 參考自林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》，頁 178~179。詳文請見同上註書(下)，頁 691~695。

¹⁰⁹ 出自《唱贊奧義書》(1,2.14)，請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯(上)》，頁 77。

¹¹⁰ 出自《唱贊奧義書》(1,4)，請參見同上註書，頁 81~82。

¹¹¹ 出自《唱贊奧義書》(8,6.4-6)，請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯(上)》，頁 220~221。

¹¹² 高楠順次郎、木村泰賢之《印度哲學宗教史》，頁 198~199。

¹¹³ 林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》，頁 181。

此時期的修行者，往往為獲得諸神之上的最高「梵」，或為諸神所崇敬之「自我」，因而開發某些特定方式以訓練身心。這些方法多為苦行原有的內容與概念並加以組織後，即成為此時特有的修行手段—瑜珈（yogic meditation）；¹¹⁴然若欲探究其起源與最初定義著實不易，不過此時的瑜珈已成為大部分訓練心靈的主要手段，如以控制呼吸或專於象徵性的 Om 字等方式，因此它是無有固定形式（amorphous），¹¹⁵並成為奧義書中期以後主要的修行方法。

《奧義書》雖有認為苦行者死後仍入於輪迴，但《唱贊奧義書》（2,23.1）仍將其視為修行中不可缺少的三法之一，¹¹⁶且苦行常與梵行並行之。如同書（8,5）認為，行所謂的梵行（brahmacharya，原書譯：貞行）即可生至梵界，其內容有：祀事、奉獻、獻蘇摩（soma）祭、靜默、齋戒（禁食一期）、於林間生活等。¹¹⁷其中許多的實踐皆依苦行而有之禁欲為基礎，加上《摩訶那羅衍那奧義書》（8）認為苦行亦有道、真、聞、安靜、斂意、收心、布施等意義，¹¹⁸因此有時說到梵行則必想到苦行（或禁欲），而生梵界之行亦廣義的稱為梵行。

苦行以禁慾為基，瑜珈則基於苦行提出具體的修行方法，如《摩訶那羅衍那奧義書》（10,21-22）提出，遁世的修行應以瑜珈修法為主。¹¹⁹也就是苦行所衍生的瑜珈行法，逐漸隨著厭世思想的興盛，與之結合成為另一種重捨離出世的解脫修行，這由《彌勒奧義書》（1,1-7）¹²⁰中一國王深念此身無常，於林間修苦行時

¹¹⁴ Sanjay Govind Deodikar, *Upanisads and Early Buddhism*, Delhi: Eastern Book Linkers, 1992, p.31.

¹¹⁵ Govind Chandra Pande, *Studies in the Origins of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1999, p.301~302.

¹¹⁶ 一、祭祀，讀吠陀，布施。二、苦行。三、終其身以節欲的貞行（又稱梵行）居於師門。請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（上）》，頁 114。

¹¹⁷ 徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（上）》，頁 218~219。

¹¹⁸ 同上註書，頁 299~300。

¹¹⁹ 徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（上）》，頁 303。

¹²⁰ 國王問曰：「尊者！此骨、皮、筋、髓、肉……所聚集，此臭惡無實之身中，有何欲而可樂耶？欲、嗔、貪、憂、忌……等所襲，於此身中，有何欲而可樂耶？吾等見此世一切咸趨壞滅……」。

對尊者的提問可看出；然而對於瑜珈之修練方式，於同書(6,18-29)¹²¹有所謂「瑜珈六支」即：制氣、斂識、靜慮、凝神、觀照、入定等，文中依此次第作觀，已收調身、調息、調心之效，並配合專念「OM」字，已發與自我之光合一，以登梵道。

本章小結

本章主要說明於前佛教時期，梵思想的起源及其形成歷程。其中各時期的宇宙觀與神觀的演變，代表了人們內心對於最高原理的期待與祈求。在梨俱吠陀時，由初期的自然神觀到後期創造讚歌的出現，顯示出人們對於世界起源的疑惑；到了梵書時，仍持續此種疑惑進而產生了最高宇宙觀的思維，即生主與梵之絕對抽象本體。同時，對人的靈魂亦展開思索，故出現自我思想；到了奧義書時，為解決宇宙與個我間之困惑與關連，於是梵我合一的解脫論興起。此間，在在都展現出最高原理在內在本質上的意涵與轉變，亦代表著人們內心對於終極關懷的向度偏移，逐漸地由對外在客觀的體察，轉向內回歸到人自身自我之圓滿境地。

由最初梨俱時期的祈求世俗欲望，到奧義書時冀希欲望的解放，¹²²極端的欲求到欲求的捨離，若從人與神對等關係的變遷上來看，或許可得出的一絲線索，即：吠陀時期的神 > (大於) 人，梵書時期的神 < (小於) 人，到奧義書時期的神 = (有如) 人的地位。¹²³人們對真理的看待即人與神關係的表露：若再從各期神觀發展之歷程來看：自然神論的多神信仰—複合神信仰—二神合一—相似一神論(五聖歌)—生主—梵—自我—梵我合一論。到最後在古奧義書時，終確立了宗

請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯(中)》，頁 401~402。

¹²¹ 徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯(中)》，頁 427~432。

¹²² 松本照敬，〈ウパニシャッドの解脫觀〉《佛教思想 8：解脫》(京都：平樂寺書店，1993)，頁 311。

¹²³ 金岡秀友，《インド哲学史概説》(東京：株式会社佼成出版社，1995 第 2 刷)，頁 110。

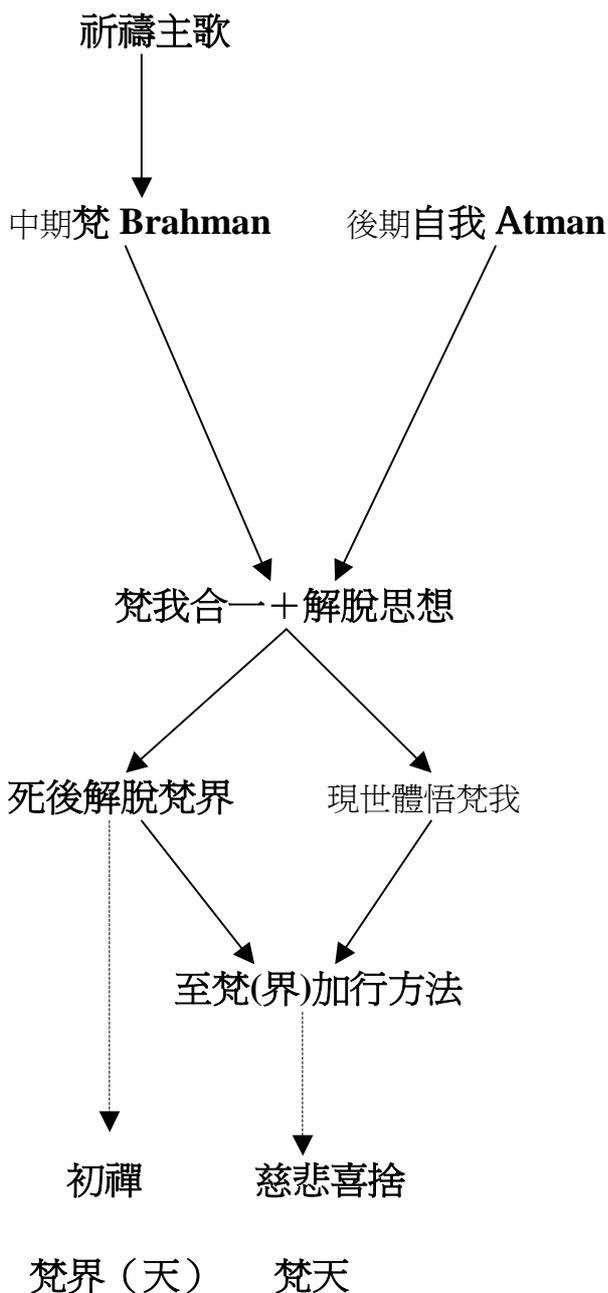
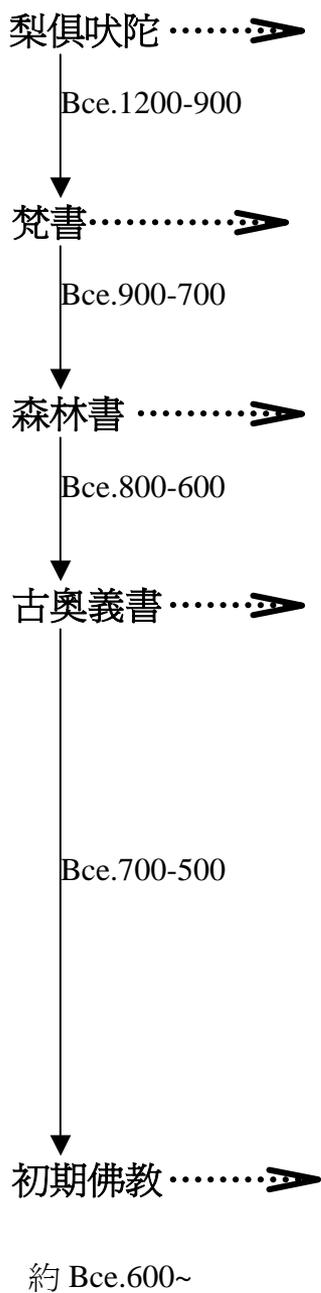
教上至上的陽性人格神，以及具哲學中性原理之梵。從此決定宗教與哲學的雙面特質並存特性，哲學是思想觀念，而宗教則是落實思想觀念的生活實踐。¹²⁴梵思想即在此氛圍中歷練而出。

而初期佛教時之梵思想的概念，即延續古奧義書時因梵我一如理論而有之修行解脫思想。也就是梵界（天）以及修至梵天的加行法等。這些都是源於梵之最高神觀而來，此一神觀自梨俱吠陀時之五聖歌中即已發見。因此，梵思想概念的形成，以時代來說雖趨近於奧義書初期，但其根本思想背後是有著長遠的演變與因素影響著。今將前佛教時期有關梵思想之源流作一概略圖表示如下；至於人格神梵天，以及相互關係的細節部分上，將於下章說明。

¹²⁴ 林煌洲，〈早期印度教宗教哲學思想的文化史因素與意義〉《印度宗教、藝術與文化學術研討會論文集》（台北：國立歷史博物館，2003），頁 20~21。

前佛教時期梵思想源流圖

文學進程



第三章 梵天演變與初期佛教內的梵天呈現

梵的思想在經過《梨俱吠陀》、《梵書》的歷練，到《奧義書》時已臻至圓熟，並淬鍊出理性的哲學思維與感性的宗教情操。後來佛教的出現，可謂是處於最高點的標地對其等作橫向與縱深的測量，¹將梵思想再掀起了嶄新一頁的開展；此時修行的主要氛圍依思想可略分為四種，²廣義而言即兩大潮流：一、與吠陀有關的思想以及新興的非吠陀思想。前者以《奧義書》婆羅門（教）為主，後者即當時盛行的諸沙門集團，佛教屬其中之一，而另外有九十六種之多的外道，其中以六師之六十二見較為著名。³

過往的梵思想不論任何時期以及如何發展，皆為吠陀思想範疇內所架構發展出的（如第二章所述）。相反的，佛陀卻打著反吠陀的旗幟仍將梵思想巧妙的予以繼承、改寫以及另外開展。如對梵思想中的精髓—梵我合一的理論，將其「自我」（Atman）所具的究竟本體特性以及「梵」（Brahman）所具有開展萬物的本能，⁴佛陀概以否定本體之「無我」⁵（Anatma）論說，以及駁斥「梵天」（Brahma）

¹ 佛教興起後，奧義書仍持續的發展與編輯，因此在時間進程上，與佛教有相互關聯的應屬古屬奧義書部份。

² 有正統婆羅門教、一般民俗信仰、哲學的潮流以及反吠陀的潮流。請參見木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》（台北：台灣商務印書館，1993），頁 29~30。

³ 谷響，〈佛陀時代印度諸國的社會思想概況〉《印度佛教史論》（台北：大乘文化出版，1978），15 頁。

⁴ 自我所具之恆常性，以及梵與萬象間之從屬關係，詳述請參見高楠順次郎、木村泰賢著，高觀盧譯，《印度哲學宗教史》（台北：台灣商務印書館，2001）第三篇奧義書之〈第二章本體論〉與〈第三章現象論〉，頁 247~285。

⁵ 佛陀宣稱之 Anatma 即為對 Atman 的否定，請參見李志夫，《中印佛學比較研究》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁 48。雖然在早期佛教文獻中並無 Atman 的直接記載，但 Atman 為萬有根本原理，以及自身的不壞性，早已為佛世時普遍的思想，故當佛陀宣說應捨棄「我所」（わがもの），以及其衍生之「去除我執」等論述，都算是對 Atman 本質的一種消極性否定。

⁶為萬物主宰者之策略，進行相對應的回擊詮釋。雖然於《奧義書》中「梵」為要角，但在初期佛教的巴利文獻中“Brahman”（梵）一詞的出現卻可說是少之又少⁷。然而對身處於知悉梵義理之婆羅門週遭的佛陀來說，其應該明顯知道何為「梵」意，但為何於經典中卻不見。依三枝充惠的看法認為：是佛陀漠視（*そのままに置いて*）之故。⁸不過就筆者觀點而言，此漠視未必是全然的。⁹但不論如何，可以知道的是佛陀對於“Brahman”一詞的使用是有著採取消極的策略進行。而這也更符合並說明了梵天即代表梵的意味¹⁰，同時也展現出梵天在詮釋上有著更大與潛在的活用空間。

本章將接續先前梵思想的發展，繼續探討於佛教初期時所持續衍生與因應出的相關課題：即梵天思想的發展，以及此時梵天的特性與種類是呈現著何種樣

請參見中村元，《自我と無我》（京都：平樂寺書店，1993），頁 8、51。

⁶ 作為原理的 brahman 在佛教於後位格化（personalized）成 brahma，請參見楊郁文，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》（台北：甘露道出版社，2000），頁 183。然而梵與梵天雖在詞性與意義上有別，然到了初期佛教時其意蘊可謂相同，故否定梵天即有否定梵之效用。然而此時梵天是如何取代梵，其原因不外有二：於外部，有思想與文化變遷因素。於佛教內，則有經典的巧妙手法詮釋。相關論說將於後述及。

⁷ 三枝充惠依據水野弘元編的《南傳大藏經總索引》第一部下卷第 830 頁左，將查尋之 brahman 一詞的七個出處，一一再與原《南傳大藏經》作比對，發現其中實際上只有一個為「梵」本意，其餘六個都為「梵天」之意。請參見三枝充惠，《初期仏教の思想》（東京：株式会社星共社，1978），頁 69~70。

⁸ 同上註書，頁 78。

⁹ 因為作為當時的一個弘法者而言，想必常會遇到許多婆羅門公開或私下的以梵我議題做詰難。就語言使用經驗而論，尤其在佛陀弘法之初期，很難會不（或能不）說到 brahman 一詞來做直接回應。但當時間久了，有關無我與梵天等否定真常之論述逐漸完備與廣傳後，大家對此等論說熟悉已即不再或很少提出了。所以筆者認為，當佛陀一開始之主張尚未全面建構時，以及私下面對挑戰者針對 brahman 做詰難時，仍會以被動的方式回應，而非全然的漠視不提。不過，還有一個層面亦須注意到，那就是經典編輯者的詮釋意識與意圖。

¹⁰ 從「宇宙中心論」觀點而言，梵具有開創宇宙三界諸神及一切萬象。若由「人神同形論」的觀點看待，則認為世界是人格神梵天所創。請參見林煌洲，《印度思想文化與佛教》，（台北：國立歷史博物館，2002），頁 21。

貌。這除可了解梵思想持續的延伸發展外，亦可知道佛陀是如何展現這承繼的梵思想，如何的從其深觀證悟之中運用梵思想以宣說出佛教深刻的義理。在進入此議題前，先對於梵天人格神在歷史的發展中有著什麼樣的流變進行了解。

第一節 梵天的起源與變遷¹¹

作為梵書時宇宙原理的中性梵，不論如何的演變，一直為奧義書前某些當權者的主流論述。然而，相對於這種主流思維的強勢與籠罩，並基於上有政策下有對策的自然區隔模式，在檯面下的一群即開始找尋並發展出對應其需求的適應與想法。這兩造間雖然在階級上有所對立，但在同出於「梵」的思想，確無意識的彼此相輔相成。於是，當主流思想越受歡迎時，相對非主流的地下思想亦趨高漲。在當非主流思想愈趨成熟時，主流思想也越跟著炙手可熱。這種你泥中有我，我泥中有你之梵 vs. 梵天（界）思想的分歧，雖然有些含混與矛盾，但最終匯流處仍滿足了所有雙方的擁護者。

儘管「梵天」起源說法有著不一致與難以考究之困難，但仍要問兩個主要問題，即梵天起源於何時？什麼因素興起？本節自吠陀作品時程順序，試將各學者的說法鋪陳出，並於後附上筆者之歸納。到最後，再總結對諸學者意見的統整，試以拼湊出其最初緣起因素與成立時間，以及其流變過程。

¹¹ 之所以會將梵天的變遷單獨一節討論，是基於其起源不如其他的梵思想（如梵界、梵天法等）來得有脈絡可循。因此在一手文獻上難以直接考據，只能引用學界的二手資料。然而學者們也只能依其於各時期相關之演變與發展來推測其可能的原由，也因而有多種說法；另外，會將此節安排於此章開頭原因有二：一為有了上一章對於梵思想的探源後，既有了論述梵天變遷的前理解基礎。二為梵天思想的發展是一直延續到此初期佛教時期，故於此探討其發展，在時程與文章排序上，既有承先（接續前期）之便，亦有啓後（續介紹此時梵天種類）的中繼效果。

一、《梵書》、《森林書》時的起源

梵書時期，為許多學者一致認為梵天人格神（或梵天世界）最早出現的時代。或者既使未說成形，但多少也都認同於此時已有雛型可見。然而，由於可參考資料不明確，故每人立場與觀點亦些有差異。

（一）理想梵世界的興起

Keith 認為¹²，早期梵(Brahman)幾乎多是指中性意涵。人格神(personal god)的梵天(god Brahman)於《阿達婆吠陀》中亦不曾出現過，是直到了《泰迪黎耶梵書》(Taittiriya Br.)(2.7.17.1)與《考史多啓梵書》(Kausitaki Br.)(20.1)¹³才開始看到。而其之所以會有如此轉變是來自於當時人們口耳相傳的一則名言(phrase)而起的，此名言是有關於「梵世界」(the world of Brahman)的描述。當時它之所以流行，主要是強調沒有其他任何境地是比作為「梵的處所」(the place of the Brahman)還要更為理想的。但不可避免的，有了世界空間的概念後就需要有一統領者，因此人格神概念(the idea of a personal god)逐漸興起，於是相應於梵世界而有的梵天人格神就此產生，並且逐漸地取代了最初梵世界所蘊含的象徵意義。

以 Keith 的說法我們大概可推知兩點：一、梵天出現的時間：受俗民文化影響至深的《阿達婆吠陀》約於梵書中期時才完成，而此時剛好正處於「梵」與初期「生主」思想的交替期（西元前 800 年），所以「梵世界」概念的出現必然為梵書中期以後的事。然而要形成一個「名言」或「傳說」，其所需之發酵與流傳

¹² Arthur Berriedale Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1998, p.209.

¹³ 前者與後者又稱為《推提利耶梵書》與《科西陀格梵書》。

時間，加上再醞釀形塑為具體的梵天人格神說法之醞釀期，可以大略再往後推約 100 年左右。因此或可說，梵天人格神是約於西元前 700 年前後時完成的，相當於《梵書》晚期，《森林書》中期左右。二、起源與演變的歷程為：中性梵思想－>傳說名言的理想境地（梵世界）－>衍生梵天人格神。就此演變的後段關聯是可以理解的，但最初梵世界名言流傳的起因，作者則並未說明。不過就筆者看法，此種說法，可能只屬某一地區或族群間的口耳流傳，所以關於梵世界名言之說則未有廣傳之效，而大家所知道的也都只是後來形成的梵天。

（二）生主與梵的融合

中村元認為，梵天自《梵書》以前並未曾出現過，其最初起源應與《梵書》中期時之「梵」原理有關。當「梵」最初欲開展萬物時，其即具有作為行苦行（熱，tapas）的創造神表徵。在同時祂亦承接了前期「生主」（Prajapati）的人格神與世界原理特性。此前（創造神表徵）後（生主）兩者特質的融合過程，逐漸地褪變為人格神的梵天。這可從後來的《經書》（sutra）中所出現的梵天，同時具有著梵與生主視為相似同一的觀念看出，並且此梵天思想自《梵書》之後即深植於一般民眾間的信仰裡。¹⁴

因而梵天可說是梵與生主思想結合下的產物，所以為梵書中期後才出現的，並於一般俗民文化間所流通。由此或可推知，在梵天興起之初，其與上流階層所通行之中性梵原理必然有所落差，不管是在信仰的族群上或內容思維上。可是到了奧義書時期，此二者已並行不悖的堂然記載於古《奧義書》部分。因此，其等應於奧義書以前，即梵書中期後與森林書期間勢必有了重大的融合歷程。

¹⁴ 中村元，《ヴェーダの思想》（東京：株式會社春秋社，1989），頁 546~547。

二、古《奧義書》時崇高的雙性兼具

梵天人格神雖出於梵原理，但他與梵相同，在各自延續前期的思想中，彼此攜手在穩定中求發展。此時的梵天具有與梵原理相提並論之勢，兩者間互依互存的共同於此時發揚光大。然而除有前說法外，亦有以下學者說梵天是於此時才形成的。

（一）聖屬關係的梵天

黃柏棋對於梵天的起源與形成，特別從社會權力關係的角度提出。他依《阿達婆吠陀》與《百道梵書》等資料，探討在梵書時期的婆羅門、刹帝利與獻祭的從屬關係時，其說到所謂的「梵行者」（具獻祭能力的學習者）雖然與生主是結為一體的，但生主實為其所生，加上由於生主為王權之化身（梵行者—生—生主＝王權化身），因此相對的，梵之人格化身則成為梵行者之師（梵的人格化身—梵行者）。¹⁵這裡點出了梵與梵行者間的密切關係，因為梵將梵行者引領受梵行入門式的。然而依此的「聖屬關係」延續到奧義書時，梵天則必然成為梵力男性化的結果。因為其依然有著聖屬知識的象徵意涵，亦即婆羅門神聖宇宙秩序之守衛者—阿闍梨（acarya），或說是為婆羅門思想所寄託之導師與守護者。¹⁶

歸結上述所言：梵之人格化身思想於梵書時即有。當時此說的出現除表示作為一梵行者傾心有一歸屬與學習的對象外，主要更是婆羅門為證明自身的優越性，並且劃清刹帝利與梵的聖屬關聯。當時多是以鞏固權力為出發點。然而梵天為何於此時未清楚成形，黃柏棋於文中並未提到。不過若依此脈絡推之，筆者認

¹⁵ 即：梵的人格化身—>梵行者—>（生）生主＝王權化身。

¹⁶ 黃柏棋，〈梵、梵行、武及「武行」：在梵書時代誰能當梵行者〉《印度宗教、藝術與文化學術研討會論文集》（台北：國立歷史博物館，2003），頁 145。

爲可能是：奧義書時是「梵」思想發展最爲成熟的時候，可以加入作哲學探討與解脫的人已不限於第一種姓，加上此時的社會氛圍有刹帝利逐漸抬頭之勢，因此基於此危機感以及聖屬關係的延續，或許梵天人格神概念就此爲婆羅門所催化生出。

（二）此時民間通俗信仰的依附

中村元除了於梵書時期有推測因素外，對於此時期的梵天亦提出見解。他認爲古《奧義書》中之絕對者「梵」，與當時一般民衆的通俗宗教觀混合，即成了最高人格神梵天的形成因素。¹⁷而 Armstrong 亦有著類似的說法，他認爲《奧義書》思想是集中於印度西部平原一帶，在當梵的最高原理流傳到民間後，即成爲了新的神祇梵天崇拜。¹⁸

中村元與 Armstrong 都認爲梵天起源與民間通俗信仰有關。然而與梵有所區別的梵天，他又是如何回流加入到主流的《奧義書》思想中，他們並未說明。不過值得一提的是，在古《奧義書》中已同時有梵與梵天的思想存在，可證明梵天思想應該於古《奧義書》之前即已產生並受古《奧義書》哲人們所接受。因此梵天起源應是更早於古奧義書時期的森林書時既有；另外，中村元對梵天形成之說法前後有些不一致，¹⁹對於此時之說似乎又有些輕鬆帶過。不過這也意味著欲真實探索梵天起源誠屬不易之事。

¹⁷ 中村元，《ウパニシャッドの思想》（東京：株式會社春秋社，1990），頁 481。

¹⁸ Karen Armstrong 著，林宏濤譯，《眾生的導師 佛陀：一個追尋菩提的凡人》（台北：左岸文化事業，2002），頁 52。

¹⁹ 前梵書時期說梵天爲生主與梵結合之故而有；此時又說爲，梵與通俗宗教觀念結合之故。差異頗大，兩者相同點唯都與梵有關。

三、初期佛教內獨有的神學系統

此時期的梵天已褪去梵原理的特性，或說梵天已一兼二職的取代了祂。然有趣的是，不論當初梵天為何因而起，至此時他至少歷經了三個歷程：最初時的為梵所生，中間期兩者的等同和平共處，以及直到此時已全然為佛陀所認定的梵天。此間歷程，(祂)他一直不失為仍具代表著婆羅門的最高象徵、最高造物者。只是不同的是，於此時在經典中他有了一全新不同於以往的名稱－娑婆主梵天 (Brahma Sahampati)。

(一) 梵天於此時興盛的說法

有些學者似乎認為，梵天 (god Brahman) 是到了此初期佛教時才顯得重要而大鳴大放的，尤其是一名為 Sahampati 的梵天。對此 Keith 是認為：Sahampati 之所以只出現於初期佛教經典中，而不見於過往所有可查的吠陀文獻裡，是由於 Sahampati 之說僅限於東印度某些地域流傳著²⁰。因為他發現在流傳以西的中印度地區並不見有 Sahampati 相關的記載；²¹另外，木村泰賢認為²²：梵天信仰之所以於初期佛教時期會如此興盛，是由於此時的婆羅門教正好興起了一種通俗運動。此運動的興起主要是為緩和《奧義書》思想中過於教條式的風格，使開展出一更能適應新起人心的「普世化」信仰。然而在此通俗思潮過後，梵天也就如曇花一現般地讓渡予新婆羅門教的毗溼奴與濕婆信仰。

²⁰ 就此看亦正好符合佛陀弘法範圍。

²¹ Arthur Berriedale Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1998, p.209~210.

²² 木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》(台北：台灣商務印書館，1993)，頁 29，33，35。

如以上所述，梵天之威信在古《奧義書》中既已深受肯定。因此這兩位學者所指的應為佛教中最受歡迎的娑婆主梵天（*Brahma Sahampati*）。至於他為何不見於其他所有文獻典籍，誠如 *Keith* 所直接推測的因素外，似乎找不出其他的說法。不過也或許有一可能，即 *Sahampati* 等梵天，其實全然為佛教內部之說，不全為婆羅門所知悉或接受。然若根據木村泰賢所宣稱的「此時婆羅門教興起了一種通俗運動」來看，是否亦有可能指的是佛教所流傳的 *Sahampati*？還是由於此婆羅門教的流傳，使得佛教自行有了 *Sahampati* 的說法？對此，以下學者之說則更為直接了當。

（二）神學系統的建立

Oldenberg 認為，梵天的形態是來自於中性梵的結果，至於中性是如何轉變為陽性，以現有文獻並無法進行說明，但可確定的是人格神梵天（*god Brahman*）概念不是於佛教時才有的。同時，*Oldenberg* 也提出一個特別觀點，他說佛教中著名的娑婆主梵天（*Brahma Sahampati*）以及其眷屬眾等的整個梵神階層（*whole classes of Brahma-gods*），皆為佛陀想像（*imagination*）創造出來的（*has created*），並且他們各分屬於不同梵界（*Brahma-heaven*）之中。而關於此說之種種在以往的吠陀文獻中更是不見的，這一切的梵天神學系統（*system of the Brahma-divinities*）可謂皆因 *god Brahman*（人格神梵天）而來。²³

雖然佛教之前的人格神梵天（*god Brahman*）與此時的 *Brahma Sahampati* 都貴為梵天，但 *Oldenberg* 在此似乎將兩者有做些區隔。也就是前者為婆羅門的最高梵天概念，後者為佛陀承襲前者的概念而開展出最高神的新說（稱呼）。*Oldenberg* 之所以會有如此區分與見解，完全是由於在佛教以前皆不見有關 *Sahampati* 等之

²³ Hermann Oldenberg, trans. by William Hoey, *Buddha: His Lifes, His Doctrine, His Order*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997, p.58~59.

類的神學系統之說而有的；至於神學系統的發展，Oldenberg 亦認為是出於先前 god Brahman 概念而來，而不是純伴隨 Brahma Sahampati 而有。這是否亦表示出原 god Brahman 也帶有眷屬思維的神學系統色彩呢。²⁴

四、結論

綜合以上學者對梵天所作之起源與變遷發展，基本上大約可確立出梵天的起源時間、形成因素與流變過程（於後附上「梵天沿革表」以方便綜覽）。另外整理出「梵思想源流圖」，將自古印度（上一章）到此時整個梵思想之形成，包括梵天（界）、梵天法門等之源流、變革與發展，以了解梵思想脈絡之串連關係。

（一）起源時間

先就起源時間而言，可確定梵天人格神為梵書中期「梵」思想興起以後的事情（約西元前 800 年），加上形塑成具體的梵天人格神概念所需的蘊釀時間，往後再細推，約為梵書末期也就是森林書初中期時（西元前 700 年）興起的。²⁵雖然也有學者說是於古奧義書時或初期佛教時才有的，然此中差別端看研究者所站

²⁴ 就筆者分析：若從《考史多啓奧義書》(1,3-5.7) 對梵界的描述中可發現到（如上章第三節中所述），梵天是有其眷屬的。誠如該文中說到「梵天命五百飛仙迎接至梵界者」，其中的飛仙（Apsaras）即為居住在天上的年輕女神。（註：Apsaras 梵文，是參見 Max Myller trans. *Sacred Books of the East: The Upanishads*. Vols.1, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2000, p.276.）雖然當時其場景較為樸素，不若大乘淨土經典中的極樂世界來得華麗，但已具有人格神與空間的架構（岩崎真慧，〈ウパニシャッドにおける梵界について〉《印度學佛教學研究》7-2（1959），頁 239）。由此觀之，原梵天（god Brahman）概念，的確是有著隱性的神學系統基因存在。

²⁵ 此說亦符合國內學者在探討到關於梵天興起時間之說法，差別只是他們沒有中間的論證過程。如姚衛群，《印度哲學》（台北：淑馨出版社，1996），頁 10~11，以及黃心川，《印度哲學史》（台北：商務印書館，1989），頁 55~56。

的立場或使用的文獻不同。另外加上印度幅地遼闊，早期又無文字記述，自然不論在起源時間與形成因素上易有難以統一之說法出現。

（二）起源成因

再就梵天起源因素說起。雖有種種合流之說，然就外顯現象來看，筆者較認同 Keith 所說，最初是由於「理想梵世界名言」而有的起源說。因為一個思想的興起，它不會突然或單一因素而有，其中必有許多複雜的注入因緣。如以之前對此所歸結的三階段演變來說（中性梵思想—名言的理想梵世界—衍生梵天人格神），其中後段的關聯（梵世界—梵天）更為複雜。然對於前段關係，也就是梵界概念的形成與合理性，筆者在此試述其可能原由，其中有二，一從真實的空間概念說起，二從象徵譬喻角度談起：

第一、由宇宙觀而來的空間「界說」，在早期即有三界、四界乃至九界之說法，並且每一界必有一相對應之神。²⁶故有界必有神配其所，為自古《吠陀》以來的思維。然而，究竟是先有神還是先有界，一般就經驗說來，應為同時具有的，但若依梵思想最初源頭之〈祈禱主歌〉中的初創萬物歷程，或許透出一些可供參考之端倪。在其文中說到「諸神未出現之古代，有乃由無而發生……其次則空間由神母而發生……次於彼而諸神出生……」²⁷。由此得知，大原在創造諸神前既已先有「界」創發的先例。因此由梵原理而先衍生了理想梵界境地之說，之後才有梵天神，在順序上是符合古說的。

第二、在《森林書》與《奧義書》中，有許多專門記載著關於林棲者(aranyayana)在林野中種種之冥想修行與神祕經驗，其中關於梵天世界等風光亦有著些許描

²⁶ 出自《梨俱吠陀》(10.72,2-5)，引自高楠順次郎、木村泰賢著，高觀盧譯，《印度哲學宗教史》（台北：台灣商務，2001），頁 62~64。

²⁷ 同上註書，頁 147。

述。²⁸雖然其等景觀看似具體形象，但實際亦有著林棲者在修行上身心所起變化之象徵譬喻歷程的意涵。²⁹順此意義而言，或許最初「梵世界」概念是指：行者將自身精神上體悟到之「梵」以及身心帶來之變化，當以言語宣說出其種種歷程時，即有著象徵修行境界之不可思議的譬喻。於是，原來此形容身心體悟之歷程的（抵達）「梵界」譬喻，亦有了使得成為空間上的「理想梵世界」的想像效果。因此由梵原理到成為具有梵世界概念之聯繫上，其中或許還有一變項存在，即：中性梵原理－梵之體悟歷程（梵界）－理想的梵世界空間－梵天。

除上述於外顯的臆測外，另外還有一根本隱性的內在動力始終確定在運作著。亦即從另一權力關係角度切入來說，筆者亦認為黃柏棋之說極有催化整個梵思想不斷演變之內在效果。因為性別、種族與階層，為人最難以突破之固有我執。往往人們為確保或鞏固自身安定與利益，常會有意無意的激發創造鋪陳出許多原意想不到的預設及論述，以保障在某一意識形態下因恐懼而生起的潛在危機感的自我保護機制。這不論是由梵乃至梵人格化身到演變成形的梵天，其過程在在都顯示了婆羅門其內心的不安與權力掌握的動機。因此使得梵的思想在發展上，一直透許著與他者間的角力起伏，既使到了反吠陀的初期佛教興起之時仍持續的在對立與攪動。

（三）流變過程

從流變的過程來看，不論其起源因素為何，都有著幾點的共通處：一、都必與「梵」原理有絕對關聯，不論是《梵書》或古《奧義書》所指的。二、梵天思

²⁸ 如《唱贊奧義書》(8,5.3-4)所載，請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（上）》（台北：華宇出版社，1987），頁219~220。

²⁹ 岩崎真慧，〈ウパニシャッドにおける梵界について〉《印度學佛教學研究》7-2(1959)，頁239，以及林煌洲，《奧義書輪迴思想之研究》（台北：文化大學印度文化研究所碩士論文，1987），頁191~192。

想之所以能流傳並遍及於民間，基本上必透過一媒介為乘載體－即普羅大眾（proletariat）間之「俗民信仰」或「傳說」。而其進行延展方式有二：1、為當梵思想形成相關之梵天說法後，即以民間信仰的方式流佈。如，Keith 的梵界名言與 Sahampati 僅於東印一帶流傳之說，中村元之生主與梵在結合後之說，以及 Armstrong 所說之。2、為梵思想與民間某些信仰合流後，繼續以傳說的方式開展著。如中村元於古奧義書時之說，與木村泰賢之婆羅興起的一種通俗運動說等。三、於各時期中，作為宇宙原理之梵與梵天間，彼此一直有著既競爭又合作之權力消長關係。於梵書時期，梵原理為主，梵天多為下層的民俗傳說；古奧義書時期，梵等同梵天，梵天等同梵；初期佛教時，梵天取代了梵的最高原理，但卻成為佛教的護法。若以符號表示之即更易看出其對待關係：梵 >（大於）梵天；梵 =（等同）梵天；梵 <（小於）梵天。此三階段的起伏與拉扯，恰巧頗似於《梵書》初期「生主」思想過渡到中期「梵」時，兩者之彼消此長的互動過程。³⁰

³⁰ 初時，梵為生主所生（生主 > 梵）；中期，梵與生主同位（生主 = 梵）；最終，生主與萬物反為梵所生（生主 < 梵）。請參見高楠順次郎、木村泰賢著，高觀盧譯，《印度哲學宗教史》，頁 206~207。

梵天沿革表

——▶ 學者說法
 - - - - -▶ 筆者推測

	Keith	中村元	黃柏棋	中村元 Armstrong	Keith	木村泰賢	Oldenberg
梵書中期 Bce.800 梵 > 梵天	梵 ↓ 體悟的梵界 ↓ 空間上理想 梵世界名言	生主+梵 ↓ 梵天 民間信仰	梵 ↓ 梵人格 化身				
梵書晚期 森林書 Bce.700	↓ 統領者 梵天	↓ 梵天與梵 思想融合		梵天			
古奧義書 Bce.600 梵 = 梵天		↓ 梵與梵天同 時記載於此	↓ 梵力之男性 化形成梵天 守護神象徵	↓ 梵+通俗 宗教觀 ↓ 梵天			人格神 梵天
初期佛教 Bce.500 梵天 > 梵					唯流傳於 東印度一 帶之梵天 Sahampati	此時梵天信 仰是由於婆 羅門興起一 種通俗運動	↓ Sahampati 及其眷屬 皆為佛陀 所創

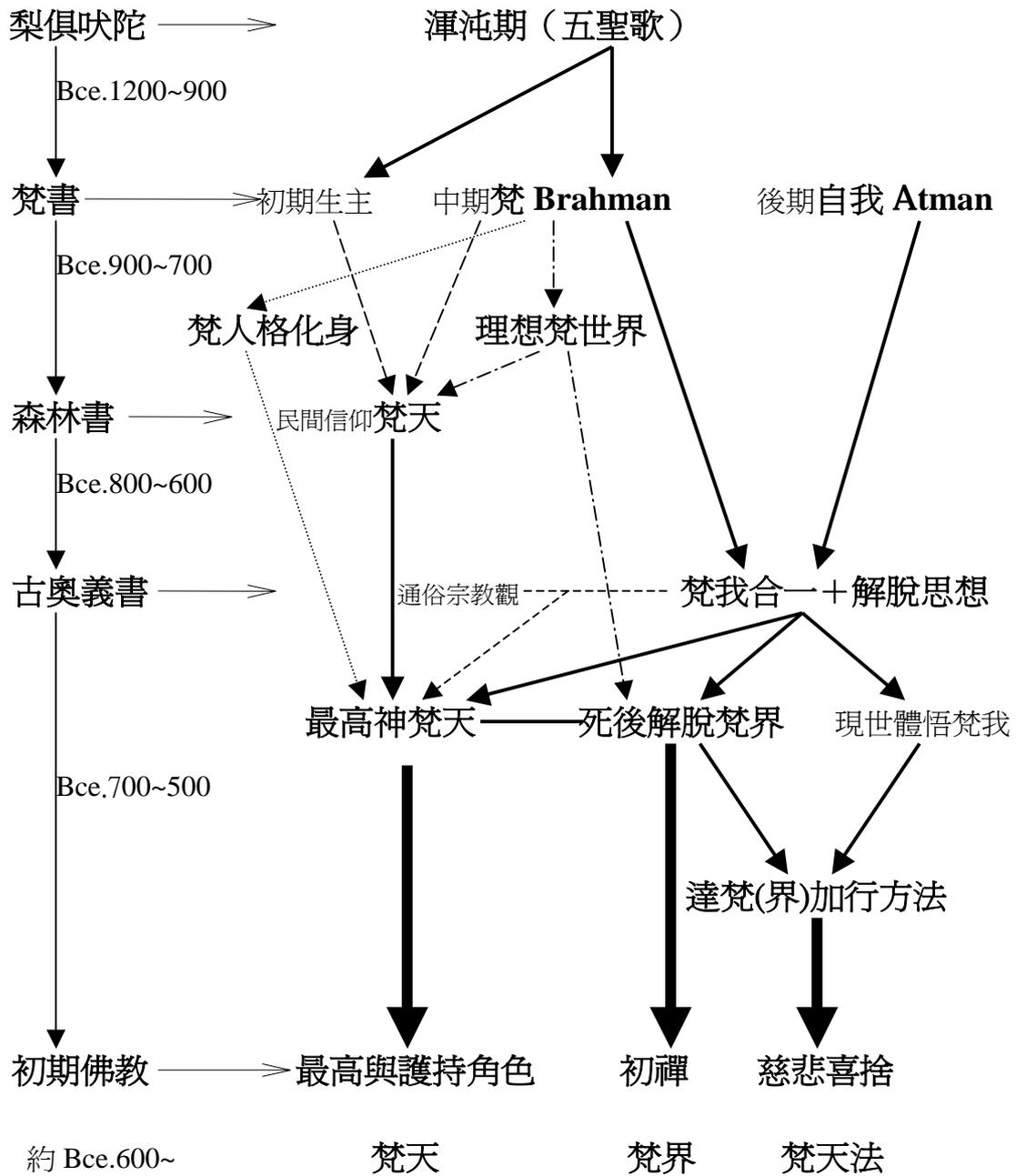
梵思想源流與演變

- 確定關係
- 形成佛教梵思想
- 有四種虛線各表示其可能關係

文學進程

梵天神的沿革

與梵同住法門



第二節 初期佛教時的梵界與梵天

婆羅門中創造萬物的最高神—大梵天，以佛教觀點而言，梵界是其最相應之「器世間」所在，而梵天則為該器世間最主要的「有情」。大梵天與梵界這兩者自早期在發展上，甚或在彼此的相依性上，即有著含糊不清的特性。雖至奧義書時，兩者已有顯著的相待開展或說梵界即等同梵天。然而，若先不論立場、不論目的為何，真正最能把兩者關係說得最為詳盡者的即是佛教。因此，梵天與梵界在佛教時期的呈現上則顯得較為清晰，再加上自身義理的貫注，則是更有別於以往對梵天（界）的概念與理解。

至佛世時，梵天與梵界仍有著比一般天界（神）還要多的權力與快樂，在其有情與所處之器世間的數量與種類上也較以往多樣與諸多類說。然而，至於要如何能達至此梵天世界，佛教的修行方式不但有別原婆羅門必須知「梵」的嚴格要求，更開出數種不同方法與進路。這除期以適應不同根器的眾生外，亦看出佛教在弘揚開展的過程中，顯示對於梵思想繼承的必要性外，仍不失證明自身優越性的痕跡。

一、初期佛典中梵界的概況

梵天世界在佛教裡是處於三界中之色界「初禪天」³¹。一般說來，此初禪天又分為梵眾天、梵輔天、大梵天等三天，³²有時依巴利文³³將此三天統稱為「梵

³¹ 有關梵界於三界之宇宙觀，將於第五章介紹。

³² 初禪有幾天，說法頗為不一，大致為三或四說。依《大正新脩大藏經》第一冊（台北：新文豐出版社，1993），頁136上欄（簡稱T1.136a。凡以下出自《大正新脩大藏經》者，皆以此簡稱方式表示）之《長阿含經·世記經》〈忉利天品〉認為有四天：梵身天、梵輔天、梵眾天、大梵天；而《阿毘達磨俱舍論》〈分別世品〉（T29.41a）與《阿毘達磨大毘婆沙論》卷九八（T27.509a）都認為此天有三：梵眾天、梵輔天、大梵天（論中另有說為二，即大梵天攝於梵

加夷天」(brahmakayika)³⁴。然在《中部·行生經》又說此梵界有七天。³⁵關於此界共有幾天說法雖有不一，但不論如何總不脫「於千世界之中，說大梵為最勝」³⁶之意涵，也就是凡此大梵天(界)以下，無有能勝其等一切之境地存在，亦因此又稱為「梵堂」³⁷，表示此千國界皆為其統轄之範疇。

據有佛教最古老宇宙觀之《長阿含經·世記經》所載，初禪天梵界位於他化自在天縱廣一倍由旬³⁸處之上。³⁹此世界之宮殿⁴⁰都透顯著無與倫比的光亮⁴¹，並

輔天中)。

³³ 本文引用有關巴利經典者，多依漢譯之《漢譯南傳大藏經》(高雄：元亨妙林出版社，1990年起出版)為主(以下簡稱《漢譯南傳》)。若有疑慮時，則配以參考相對應之英譯本。此外不論漢譯與英譯本其經號與「巴利聖典協會」(P.T.S.)出版相同，因此為方便與原巴利版對照，除註明漢(英)譯本出處外，於前亦會標示出其經號。又，若有直接引用巴利原典時，亦以P.T.S.版本為準。而其等出處註明之代表簡語，請參見前「略語」表。

³⁴ A. I. 210,《漢譯南傳·增支部一》第19冊《小品》，頁297(註：此翻譯梵眾天，應為有誤)。

³⁵ 七天即：千(界)梵(天)、二千(界)梵(天)、三千(界)梵(天)、四千(界)梵(天)、五千(界)梵(天)、十千(界)梵(天)、百千(界)梵(天)等，出自《中部》第120經(簡稱M.120。以下皆以此簡稱方式示之)，請參見《漢譯南傳·中部四》第12冊，頁84~87，以及英譯之Bhikkhu Nanamoli trans.& Bhikkhu Bodhi trans.ed. and rev. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1995, p.960.

³⁶ A.10.29,《漢譯南傳·增支部六》第24冊《拘薩羅(一)》，頁242。此經又謂千世界有：「凡日月周迴，偏照諸方為千世界。於其千世界有千日、千月、千須彌山王、千閻浮提洲、千西牛貨洲、千北俱盧洲、千東勝身洲、四千大海、四千大王、千四大天王、千切利天、千夜摩天、千兜率天、千化樂天、千他化自在天、千梵世。」於《起世經》(T1.310b)亦同此說。

³⁷ 《增一阿含》〈苦樂品·10經〉(T2.658c)：「有梵，大梵名千，無與等者，無過上者，統千國界，是彼之堂，故名為梵堂。」

³⁸ 由旬(巴yojana)，為印度計算距離之單位，其說法不一：有謂30里或40里(註：此為華里)為一由旬(《佛光大藏經·長阿含經二》，頁677註8)；有一由旬等於約7.36公里之說(演培法師註釋，《俱舍論頌講記(中)》，台北：天華出版事業，1989，頁188)；亦有依留學過印度之玄奘說法，即一由旬=16華里=8公里(陳詠明，《佛教的大千世界》，台北：文津出版社，1997，頁20)。

³⁹ 出自T1.115a。此經只出現於漢譯本，僅有少部分散見於巴利經典中，請參見《佛光大藏經·長阿含經二》(高雄：佛光出版社，1995)，頁675註4。

有著富麗堂皇的建築樣貌⁴²。其宮殿依處相當於一個四洲之大，或有說一小千世界之大。⁴³若就劃分整體梵界來看，除有上下三天之分別外，於鳥瞰時亦應有東西南北之分。例如在〈梵天相應·梵天品〉中，有一梵天即自傲的表露其有三百（列）金翅鳥、四百（列）白鳥以及五百隼（falcons，一種猛禽鳥）在其所擁有的宮殿中，而該宮殿閃閃發光著位於北方一帶（但不知其屬哪一天）。⁴⁴然若要知道梵界與此娑婆世界之距離有多遠的話，有一比喻說到：這好比一大石從上落下，若以一晝夜可墜四萬八千由旬來算，直至四個月才落地。⁴⁵

基本上，身處於此間有情的心理狀態，依《中阿含·意行經》所言皆為離欲、離惡，並享受著初禪喜樂之境地。⁴⁶曾有梵志問過佛陀：「梵世何所依住？」佛言：「依大梵住。」又問：「大梵何所依住？」佛陀回答：「依忍辱溫良住。」⁴⁷可見就佛教來說，梵天世界的形成可說因大梵天而有，而大梵天需具有忍辱溫良之特性，才得以投生成為大梵天，此種忍辱溫良可說是慈悲喜捨的同意詞。

對於此梵界三天之分別，在早期佛教經典中並無具體的說明，以及明確詳細

⁴⁰ 此經稱梵天世界為「梵加夷天宮」(Brahma kayika-bhavana)，即總概括了初禪之天界、天宮、天人等處所，請參見《佛光大藏經·長阿含經二》，頁 681 註 7。

⁴¹ 該經〈忉利天品〉(T1.132c)：「...化自在天光明不如他化自在天光明，他化自在天光明不如梵迦夷天宮、衣服、身色光明....」。此段敘述一天甚為一天光亮，其主要目的在顯示天層越高越有殊勝之境。然而特別的是，只有在提及此梵界時，才出現有關「天宮、衣服、身色」等樣貌說法，其他天皆毫無此等敘述。

⁴² Thag.1211，參見鄧殿臣譯，《長老偈、長老尼偈》(宜蘭：中華印經協會，2003)，頁 264。

⁴³ 《長阿含·世記經》，T1.114c 與《阿毘達磨俱舍論》〈分別世品〉，T29.60c~61a。

⁴⁴ S.6.6，請參見《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊，頁 242，以及 Bhikkhu Bodhi trans. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*, Boston: Wisdom Publications, 2000, p.243.

⁴⁵ 巴宙博士譯，《南傳彌蘭王問經》(宜蘭：中華印經協會印贈)，頁 156。

⁴⁶ T1.700c：「若離欲，離惡不善之法，有覺有觀，離生喜樂，得初禪成就遊....命終生梵身天中。」

⁴⁷ 《中阿含·159 阿伽羅訶那經》，T1.682a。

的記載。⁴⁸最早有的不過是於《分別論》⁴⁹中以初禪境之劣、中、勝作三天的區別，⁵⁰而在婆羅門教中亦不見有此之說，這些都是到了稍後期的論師才有較為詳細與多元的描述。⁵¹如《大智度論》卷九延續《分別論》的說法：「一者梵眾天，諸小梵生處。二者梵輔天，貴梵生處。三者大梵天，是名中間禪生處....若修下禪生梵眾。若修中禪生梵輔。若修上禪生大梵。」⁵²於此三天，是依「禪定深淺」而作分別。；另外於《阿毘達磨順正理論》卷二一，對彼此之差異則是由「從屬關係」上來說明，其認為：「梵眾天為大梵天王所領之人民。梵輔天為其輔翼之侍衛。而大梵天為廣善所生。」⁵³這是原婆羅門教所難以想像的。然而此種依從屬關係的分法似乎無獨有偶。於同時期的耆那教對於大梵天的看法亦有大臣與眷屬之說。⁵⁴因此相信，會有這種從屬的分法，是因應當時一般所共通的文化認知。而依禪定深淺來區別，那是受到修定主義的興起與開展而有的論述。不過從此亦可發現，原初期經文中所沒有提及的，到後來的論著時多有著較為多元與欲補充的詮釋特性，以適應或回應當時之情景與需要。

⁴⁸ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》（東京：岩波書店，1965），頁 173。
這也是為何上座部說三天，有部說二天（將大梵天攝於梵輔天之中）之緣故。

⁴⁹ 有說關於初禪三天最早出現於典籍的是《分別論》（Vibhanga），請參見宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》（東京：岩波書店，1965），頁 166。

⁵⁰ 《漢譯南傳·分別論二》第 50 冊，頁 169~170。也因此今漢益認為，初禪等領域並不是輪迴中實有的投生處，其不過是由於禪定而來的精神體驗。請參見金漢益，〈生天と涅槃の關係〉《東洋文化研究所紀要》第 137 期（1999），頁 144~145。

⁵¹ 藤田宏達，〈原始仏教における生天思想〉《印度學佛教學研究》19-2（1971），頁 416。

⁵² T25.122c。

⁵³ T29.456b。

⁵⁴ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》（東京：岩波書店，1965），頁 174。

二、初期佛典中諸梵天之種類與關係

在梵界中一般說三天，此三天中各天有各天的業果與境地，如於《中阿含·鸚鵡經》說：「若有求梵天，要求梵天上故，便行貪伺相應心，令我作梵天及餘梵天。」⁵⁵因此可知，既使同生於此梵界三天的色界天人，雖然都稱作梵天，但由於所感業果有別，因此仍有不同的報身與層次之別，而這種業報的觀點正好也符合論師之所以由「從屬關係」來劃分梵界的根據，非唯有從共通的文化認知。然而於佛教經典中，尤其是初期時所出現的梵天，往往既使知道其名、現身因緣為何，但仍多不知其屬於哪一天、身分層級為何。有時縱使有所聲明，也多有不清或矛盾。例如在敘述有關諸梵天匯集時其出現梵天有：「...神通具足者，之子善梵天，共婆羅未陀，常童子底沙，會集來林園，大梵千梵界（Sahassam brahmalokanam），為王（mahabrahma）而君臨，彼光輝具足...。」⁵⁶其中多不知其所述梵天為何，而該 mahabrahma 亦不知是指 Sahampati 還是婆羅門的大梵天，既使參考其對應經亦復如此。⁵⁷又另在佛陀成道最初，勸請其說法的娑婆主梵天（brahma Sahampati）為佛教經典中一再強調之最高梵天，然而此娑婆主梵天與《長部·梵網經》⁵⁸中佛陀所欲解構的婆羅門創造主角的「大梵天」（mahabrahma）似乎有所混淆與不明，究竟二者是同一者，還是不同者？這更遑論其餘的梵天，不是隱晦不清就是交代不明的有著護法的身分。

此外，若從北傳阿含經中的梵天來看，不知是傳本誤差過大、還是翻譯手法、或是理解差異之故，在梵天的稱呼上更多為籠統與不一致。往往與同對應之南傳

⁵⁵ T1.669c。

⁵⁶ D.20（II.261），《漢譯南傳·長部二》第7冊《大會經》，頁238。

⁵⁷ 《長阿含·19大會經》（T1.81b）：「...此世界第一梵王及諸梵天皆有神通，有一梵童子名曰提舍，有大神力。復有十方餘梵天王，各與眷屬圍遶而來。復越千世界，有大梵王見諸大眾在世尊所，尋與眷屬圍遶而來..」。

⁵⁸ D.1（I.18），《漢譯南傳·長部一》第6冊，頁16。

經典中有名諱的梵天稱謂銜接不上，這排除傳本不同的因素外，既使在北傳同經同為一梵天身分卻仍有多種稱呼來看，相較於巴利本是更為複雜許多。因此在研究梵天種類與關係上北傳比南傳還更加難以理解。所以若欲澄清以上等疑點，仍需先從南傳經典作起，如巴利文中之“brahma”與“maha brahma”之區別等來釐清。

因此，本小結主要以阿含經中常出現的梵天，依其等於佛教中所扮演的角色而劃分。以了解佛教時期的「梵天」是具有哪些類型，其關係為何，與婆羅門所說之梵天有何異同，試以作可能的認識與釐清。此外，並會將南北傳所說之內容以及其稱謂對照等，於每段說明後以表格整理出以利閱覽外，同時亦為後章對於梵天一角在相關詮釋上先預作鋪陳。雖然南北傳在版本上或許有些不同，然就現僅存的巴漢阿含來說，仍有些對照的參考價值。

（一）一般梵天（brahma、mahabrahma）

所謂一般梵天，於此即指與佛教發生某些關係而有記載於經典的梵天故事。通常這些梵天的立場或角色在經典中並不突兀，他們的出現多半是陪襯，有的具名、有的不具名。若有記載名號者，除顯示有所謂當事者之事實例證外，通常亦表示此經（或故事）的背後，必有其欲表達之訴求或欲突顯之議題。今舉數例於下。

1、Bakobrahma（婆迦梵天或稱婆旬梵天）

Bakobrahma 可說為一般梵界之梵天代表，其屬於哪一天哪一層級於經典中並無記載。然而為何說是一般梵天的代表呢？因為他有著佛經中所認為梵天所必有的邪見與慢心，即：「我是為常也、是為恆也、是為永住也、是為獨存者也、是為不變之法也、實為不生、不老、不死、不滅、不轉生，而無其他比此更殊勝

之出離也。」⁵⁹在《相應部·婆迦梵天》一經中亦有同樣的說法，並又說到婆迦等七十二梵天皆自以為是整個世界的統治者。⁶⁰可見就佛經而言，似乎生梵界的所有梵天等都有如此邪見與傲慢之心。⁶¹甚而有的梵天對佛教一些作為常顯得難以理解，或說有著大驚小怪的詫異出現。⁶²

然就翻譯對應詞而言，前者《中部·梵天請經》之北傳對應經為《中阿含·78 梵天請佛經》⁶³只稱「梵天」，並未有 Bako 之類的譯詞。而後者《相應部·婆迦梵天》的對應經《雜阿含·1195 經》則與巴利一致的翻譯為「婆句梵天」⁶⁴。

	P.T.S.巴利版/漢譯南傳大藏經	北傳阿含經
經名 出處	M.49 (I .327), 《漢譯南傳·中部二》第 10 冊《梵天請經》，頁 54。	《中阿含·78 梵天請佛經》，T1.547。
稱呼	Bakobrahma, 婆迦梵天	梵天
經名 出處	S.6.4 (I .142), 《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊《婆迦梵天》，頁 241。	《雜阿含·1195 經》，T2.324b。
稱呼	Bakobrahma, 婆迦梵天	婆句梵天

⁵⁹ M.49 (I .327), 《漢譯南傳·中部二》第 10 冊《梵天請經》，頁 54。

⁶⁰ S.6.4 (I .142~143), 《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊《婆迦梵天》，頁 241, 242、265 註 19。

⁶¹ 亦有一無名的梵天具有類似慢心，其身處於梵界認為：「無有可來此之沙門、婆羅門」。請參見 S.6.5 (I .144~146), 《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊《他見》，頁 244~146。

⁶² 如一次阿毘浮比丘於尸棄佛陀前，以現身、不現身、現下半身、現上半身等方式與諸梵天說法，而諸等梵天卻難以理解為何弟子能於師前說法，並對阿毘浮比丘的神通說法感到不可思議。請參見 S.6.14 (I .156), 《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊《阿盧那越提》，頁 259。

⁶³ T1.547a。

⁶⁴ T2.324b。

2、Narada mahabrahma（那羅陀梵天）

梵天雖具有佛教所說的邪見與傲慢，但其之道德卻是一般天人所不及。如在《本生經》中記載，那羅陀是一位具有慈行慈愛之大梵天，一次他在眺望巡邏此世間時，見一女祈禱只為寄希諸神能除去其父王種種謬見。於是那羅陀大梵天便化身為受人尊敬的出家身分，並以仙人之姿立於宮殿空中示現於國王面前，並告知國王由於謬見會引發造惡業，導致下地獄後受種種苦報。隨後亦即教導布施、持戒等清淨之道，令王生景仰歡喜之心，於是便信受奉行。⁶⁵此經透顯著具大慈心者即能有如那羅陀般不但能生梵天，更得大神通，並且還熟知佛教因果業報之道以示他人。這樣的梵天是有別於上例 Bakobrahma 的負面報導，而以梵天本具有之慈心相應果報，以及對於佛法的認識與認同而記載於佛典。

（二）辟支梵天（paccekabrahma）

辟支梵天，在解脫的意義層面而言，各有著婆羅門教與佛教的終極解脫思想的融合。他們深受佛法教導，於死後不但解脫之期指日可待，在等候的期間亦於梵界度過獲得解脫的餘年，⁶⁶這兩種宗教的終極目標在在都集於此類辟支梵天的身上。他同時能以梵天的身分讚嘆佛陀之殊勝，亦能以作為佛教徒見證者之資格顯示佛教之優越性。

⁶⁵ J.544 (VI.241~255),《漢譯南傳·小部十六》第41冊《大那羅陀迦葉梵天本生譚》，頁230~242。

⁶⁶ 此「不還」為四沙門果前三果之一，皆屬未究竟解脫者，也就是他們在死後還會生天。其中除「預流」與「一來」還會再下生人間外，「不還」即於天上等待解脫，不再下生人間。請參見藤田宏達，〈原始仏教における生死観〉《印度哲學佛教學》第3號（1988），頁57。

1、Tudubrahma（都頭梵天）

Tudubrahma 雖說是辟支，但他雖已證三果並生至梵界，仍對其弟子瞿迦利迦有所關懷。例如當瞿迦利迦對於舍利弗與目犍連所說之法有所懷疑時，「辟支梵天都頭於夜更以其勝光輝耀祇園，詣瞿迦利迦比丘處，立於空中，語瞿迦利迦比丘曰：『瞿迦利迦比丘！以信樂舍利弗與目犍連！舍利弗與目犍連是穩和者。』」瞿迦利迦言：「友！汝誰耶？」梵天都頭說：「我乃辟支梵天都頭是。」而瞿迦利迦仍懷疑的說：「友！汝莫非依世尊記別為不還者耶？此時何故還來此耶？」⁶⁷瞿迦利迦比丘最終仍是不信其師所說，於後身長爛瘡，死而墮紅蓮地獄，為梵天沙巷婆提（brahma Sahampati）所知，並告予世尊知道。⁶⁸

就此可知，既使證得三果不還之聖者，仍有可能居於梵界，並且亦有可能現身於世間。此「不還」指的是不再投生輪迴，而非不能出現於世間；此外，順帶一提的是與此經在內容上有相雷同之《雜阿含·1193 經》，對於瞿迦利迦其師不稱「都頭梵天」而稱作「娑婆世界主梵天王」，但是卻仍與前巴利所說同為佛授記為三果。⁶⁹於此，似乎有明顯的極大出入，因為縱觀諸經，娑婆世界主梵天王不為佛授記三果。另若再參考《本生經·481 陀伽利耶青年本生譚》⁷⁰之序分所說，即可知《雜阿含·1193 經》之「娑婆世界主梵天王」不是為誤譯就是傳本有明顯的不同。

⁶⁷ S.6.9 (I .149)，《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊《都頭梵天》，頁 250~251。

⁶⁸ S.6.10 (I .150~151)，《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊《瞿迦利迦》，頁 252~253。

⁶⁹ T2.323b：「時，娑婆世界主...口說是言：『瞿迦梨，瞿迦梨，於舍利弗、目連所起淨信心，汝莫長夜得不饒益苦。』瞿迦梨言：『汝是誰？』梵天答言：『娑婆世界主梵天王。』瞿迦梨言：『世尊不記汝得阿那含耶？』梵天王言：『如是，比丘。』」至於在巴利後段有關墮地獄之事，於此經中皆無。

⁷⁰ J.481 (IV .245)，《漢譯南傳·小部十二》第 37 冊，頁 122。此經與《相應部》二經所述相同，皆指稱都頭梵天為佛授記不還果，而得知瞿迦利迦（拘迦利）墮地獄告知佛陀的亦為娑婆主大梵天。

	P.T.S.巴利版/ 漢譯南傳大藏經	北傳阿含經	其他
經名 出處	S.6.9 (I .149),《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊 《都頭梵天》，頁 250~251。	《雜阿含·1193 經》， T2.323b。	J.481 (IV.245),《漢譯南傳·小部十二》第 37 冊，頁 122。
稱呼	Tudubrahma, 都頭梵天	娑婆世界主梵天王	Tudubrahma, 都頭梵天

2、Subrahma (須梵)、suddhavaśa (淨居)

在經典中凡見到須梵，其身邊必出現淨居，見到淨居必有須梵相隨。他們常結伴地親近佛陀與為人宣揚佛法，因此他們的形象似乎不像名字般來得孤僻。二位辟支梵天除喜親近世尊外，亦常以「以量不可量，此誰知分別，以量不可量，我思無智者，唯有為混亂」偈誦來勉勵諸比丘等。⁷¹在《相應部》中曾記載：有一次辟支梵天須梵與淨居欲從梵界來人間侍奉世尊，一時想到可邀請其他梵天一同，然而被邀請的那個梵天卻以化千度形的威神力來顯示自身的不凡與出眾。隨即，須梵便更以化二千度形之神通將對方氣焰予以降服，並說「友！彼世尊比卿與我具更大神通威力。友！往侍奉彼世尊、應供、正等覺者為善！」於是該梵天便為其所驚訝與折服於日後去供養世尊。⁷²

然而在部分內容有相類似之北傳對應經《雜阿含》與《別譯雜阿含》中，前者第 1193 與 1194 經⁷³都未見有須梵與淨居之梵天記載，但在後者第 106 經⁷⁴則有二位梵天出現，一名小勝善閉梵，二名小勝光梵，與須梵、淨居之名差異似乎頗大。

⁷¹ 請見 S.6.7 (I .148) 與 S.6.8 (I .149),《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊，頁 249~250。

⁷² S.6.6 (I .146~147),《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊，頁 247。

⁷³ 《雜阿含》1193 與 1194 經皆出自 T2.323b~c。而 1194 經有出現大梵天王、餘別梵天、善臂別梵天、見別梵天、婆句梵天等，但不知巴利所稱之須梵與淨居為何者，亦或是沒有。

⁷⁴ T2.412a。

	P.T.S.巴利版/ 漢譯南傳大藏經	北傳阿含經	其他
經名	S.6.6 (I .146~147) ,《漢	《雜阿含》1193 經、1194	《別譯雜阿含·106
出處	譯南傳·相應部一》第 13	經, T2.323b~c。	經》, T2.412a。
稱呼	Subrahma, 須梵 Suddhavaśa, 淨居	無類似名稱的梵天	一名小勝善閉梵, 一 名小勝光梵

這些原本皆為佛弟子的梵天，由於生前聽聞與修學佛法而得不還果，因此他們所謂「辟支」之意，應非指獨覺 (pacceka buddha)。就順此意義而言，或許此說的「辟支」可有兩種涵義可解釋：一為表示這些梵天於梵界中是單獨、分開而住。⁷⁵二為或說因其修證之故，有著不與其他天人享樂般的特立獨行之意；另外，特別的是辟支梵天於《奧義書》中以及先前等文獻都不見有此說法，故於此時出現，或許可將其視為佛教與婆羅門教融合下的產物。此說的「融合」未必有等同虛構之意，而是若從時間後設的角度而言，原本各自獨有的思想或看法（即婆羅門終極梵界與佛教不還解脫），恰巧於此時被挖掘出其有著融合的一面，也就是既握有解脫門票又具有梵天資格的佛弟子，於此時才特別被發現與宣揚；另一種「融合」是將二者的終極思想有所融通，其融通的目的或許是有著其他的詮釋意圖，相關請見第六章第二節之論述。

（三）佛教護法梵天

此類梵天相較於前，明顯的傾向於護持佛教，因此就性質而言可說與婆羅門教所認為之大梵天不同。而佛教經典中所出現的梵天種類，尤以此類梵天所佔篇幅作多、最為舉足輕重。但或許是由於當時（西元前 500 年）正處於社會的變革

⁷⁵ Pacceka 有獨一的、單獨的意思，請參見水野弘元，《パ - リ語辞典》（東京：春秋社，1997），頁 155。

期與思想的轉換期所致⁷⁶，也或許是中印文化背景差異，亦或是其他的人為因素等，使得此類具有護法性質的梵天，彼此之間有著界線不明與難以區別之關係⁷⁷。或又常與婆羅門創造萬物的大梵天相混淆，容易產生二者在本質上的連結，即婆羅門創造萬物的大梵天都會來護持或臣服於佛教，尤其是勸請釋尊說法的 Brahma Sahampati 更是主要代表。

本小節即以經典中主要的梵天護法代表：Tissabrahma、Brahma sanavkumara、Brahma Sahampati 三者為主。此三者中尤其後二者，更是經典中曝光率最高之梵天，也是在地位與階層上最容易使人不解與聯想為婆羅門創造梵天的梵天。

1、Tissabrahma（帝須梵天）

帝須梵天在未投生梵界之前，既名已為帝須，其乃是一位有大智慧、大威德之比丘。一日，時目犍連有一疑問欲向人請教，當時立即想到帝須，但不巧的是帝須比丘剛已於命終而生梵世。於是尊者隨即現於梵界向帝須請教，其問：「帝須梵！是何天有如是之智耶？謂我等乃預流，不墮於惡處，決定，趣於等覺。」⁷⁸尊者當時想知道的是，於天界中哪一天具有著解脫的智慧。對此問有著較為清楚且又與梵界有關的回答於 A.7.53 中帝須梵之回答，其謂：

非一切之梵眾、天眾有如是之智..於有餘而[知]為有餘，或於無餘而[知]為無餘[之智]。賢者目犍連！凡一切之梵眾、天眾喜梵壽、喜梵色、梵樂、梵名聲、梵王權，而不如實知其離脫，於彼無有如是之智..於有餘而[知]

⁷⁶ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》（台北：商周出版，2002），頁 35。

⁷⁷ 如宇井就認為：梵童子與娑婆主梵天雖同為大梵天，但卻是不同者。然而若以北傳的漢譯系統來看，則會將兩者視為同一，因為北傳經典多將梵童子稱為（大）梵天王。請參見宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 127，129。

⁷⁸ A.6.34（Ⅲ.332），《漢譯南傳·增支部四》第 22 冊，頁 59。

為有餘，或於無餘而[知]為無餘[之智]。賢者目犍連！又，凡一切之梵眾、天眾不喜梵壽、不喜梵色、梵樂、梵名聲、梵王懼，而能如實知其離脫，於彼等有如是之智..於有餘而[知]為有餘，或於無餘而[知]為無餘[之智]。⁷⁹

帝須梵天以其佛教大智慧者之名聲，加上又投生於梵界，可說是既身為佛弟子，又具梵天的資格來見證並否定：既使生為梵界仍不究竟，唯有世間俱分或慧解脫等比丘才為真正的解脫。⁸⁰這種類似於辟支梵天所扮演的角色，又是另一種佛教與婆羅門教之間角力延伸的展現。亦即：既使身為梵天自家人，但由於瞭知佛法義理，故在二者的取捨上最終仍以佛教為最勝。然而可惜的是，經中對於帝須梵天並無提及其真正修證為何，是否有如辟支梵天一般。同時亦無對照經可供參考。

2、Brahma sanavkumara（常童子梵天）

Kumara 有童子、兒童之意，⁸¹在《大智度論》卷二十九中又稱作「鳩摩羅伽」，表示過四歲而未滿二十之童子。⁸²佛教稱呼「常童子梵天」顧名思義即知其為一常保童子樣貌的梵天。然而他不只為佛教的專利，在耆那教為比梵界還低的第三神界之主神⁸³，在婆羅門的傳承中他為一古聖人 rsi，即梵天的兒子。⁸⁴在南北傳《長部》、《長阿含》之《典尊經》與《闍尼沙經》都有特別的描述。在《典尊經》

⁷⁹ A.7.53 (IV.76)，《漢譯南傳·增支部四》第22冊，頁271~272。

⁸⁰ A.7.53 (IV.76)，《漢譯南傳·增支部四》第22冊，頁272。

⁸¹ 水野弘元，《パ - リ語辭典》（東京：春秋社，1997），頁91。

⁸² T25.275b。

⁸³ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁176。

⁸⁴ 原出於 Hopkins 所著 Epic Mythology 一書。引自宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁128。

中說到因為大典尊想現見梵天，於是進行祈求並修習四無量，之後果然梵天出現。不過由於此經對於該梵天示現的身分有三種版本之說，故在示現的說法上有著頗大的差異。⁸⁵屬於北傳的兩經，一說為「梵天王」化現「童子樣」出現於大典尊前，另一說為「大梵天王」直接示現，兩者皆與「(大)梵天王」有關。然而可供對照之南傳經卻說是以「常童子梵天」樣貌直接出現。

對於究竟是以何種身分示現的梵天為真，在此難以論斷，但是其中仍可歸結二點議題來探討。首先是：梵天王在示現於他人面前時，需要化現等相關延伸的問題。再來是關於梵天種類的問題：即漢譯的「梵天王」與「大梵天王」有何差異，是巴利文 *brahma* 與 *mahabrahma* 之對應譯詞嗎？在巴利文中這兩者又有何不同意義呢？這些若能釐清，對於梵童子身分以及所謂(大)梵天王等，或婆羅門創造大梵天之區別即得以揭曉。

A、梵天化現問題

首先，對於梵天需要化現問題來看，這或許可從《長部·闍尼沙經》中得知一二，其說到：

常童子梵天 若以「梵天」(*brahma*)之自然容相而出現者，為三十三天之諸天眼所難感觸也，常童子梵天現於三十三天之前時，彼之色光，凌駕其他諸天。如是，常童子梵天，化作鄙羶之形相而為兒童形，五髻而現於三十三天之前。⁸⁶

⁸⁵ 北傳《長阿含·典尊經》(T1.32b)說：出現的為五髻梵童子，但為梵天王所化；另一北傳《大堅固婆羅門緣起經》(T1.211a)說：出現的為大梵天王本身；而南傳 D.19 (II.240)，《漢譯南傳·長部二》第7冊《大典尊經》，頁198：常童子梵天 (*brahma sanavkumaro*) 直接從梵界出現於大典尊前。有關該三版本之敘述，詳請見下章生梵天方法之四無量一節。

⁸⁶ D.18 (II.210~211)，《漢譯南傳·長部二》第7冊，頁169。而《長部·大典尊經》有類似之

此說的常童子梵天，乃是由於其光芒凌駕諸天，為避免使諸天之眼難以接觸，故而以五髻兒童之鄙粗樣貌出現。⁸⁷但為何三十三天之天人會難以感觸到梵天？而梵天又何須以五髻兒童樣貌出現？對於前者，或許可參考《阿毘達磨俱舍論》之「離通力依他，下無昇見上」⁸⁸的說法，即：由上界地來入下界地者，由於非為投生下界，故下界地眼則不能見，因為這不是他的境界，除非下天的人本身有神通力，不然就是須仰仗他人之神通力或接引力，才能得以見到。⁸⁹因此可說，化現是為使諸天得以見到的一種神通方便。

至於以五髻兒童樣貌示現這點，覺音論師有解釋到那是因為「常童子過去生中，當他還是個綁有五小髻的小男孩時就已修習禪定，之後以其定境投生梵天，並經常地以以往相同的年輕面貌出現，就跟他的名字一樣。」⁹⁰因此可以得知：常童子梵天本非為童子樣貌，是為顧及下界人之眼感觸，加上其喜好年輕裝扮，因而以童子像貌出現；就此等典故可以推知：常童子梵天與婆羅門的創造梵天，乃至另一位佛教所謂最高梵天 *brahma Sahampati* 是有著不同的區別。

說，但稍嫌不夠清楚，其謂：「常童子梵天現於三十三天之諸天前時，化作羸形相而出現。世尊！梵天本來之容貌，不入三十三天之諸天之眼界故。」請參見《漢譯南傳·長部二》第7冊《大典尊經》，頁185。

⁸⁷ 然其對應之北傳《長阿含·闍尼沙經》(T1.35b) 只說「大梵王即化作童子頭五角髻，在天眾上虛空而立」，並未述及有關「諸天眼所難感觸」之情事。此與同為北傳《長阿含》之《典尊經》(T1.32b) 說法一致，差別只在化現前的梵天上，前者說為「大梵王」所化，而後者說為「梵天王」所化。

⁸⁸ 出於《阿毘達磨俱舍論》〈分別世品〉，T29.60c。

⁸⁹ 演培法師註釋，《俱舍論頌講記(中)》(台北：天華出版事業，2004)，頁167~168。

⁹⁰ 此原出處於《中部注釋書》(MA. II .584) 與《相應部注釋書》(SA. I .171)，參考自 G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*. vol. II, Delhi: Oriental Books Reprint Co., 1983, p.1022.

B、梵天、梵天王、大梵天與 brahma、mahabrahma

上段解決了梵天示現下天時何需化現，以及為何以童子樣貌出現之原由，接續第二疑問。根據上述，除南傳《大典尊經》與北傳《大堅固婆羅門緣起經》是直接分別以梵童子以及大梵天身分出現外，其他經都各說梵童子有為：梵天、梵天王、大梵天所化（簡表整理於下）。然而，此三者就身分或層級來說是相同還是有所差異？若是相同，那或許只是北傳所給予的不同譯詞罷了。而若有所差異，那麼就要問是不是有可能一般的梵天就稱做「梵天」，於梵界中輔佐或獨領一方之梵天稱作「梵天王」，而所謂的「大梵天」即婆羅門教中創造世界的那個「大梵天」？⁹¹然對此若就正統婆羅門教的立場來看，前二者之說似乎難以認同，而就最後具有創造萬物本質的那個大梵天又與佛教大梵天(上述)有所差別。⁹²因此對於此等疑問，仍需回到巴利原典來看會單純些。

	南傳·長部	北傳·長阿含	北傳·大堅固婆羅門緣起經
(大)典尊經	現常童子梵天	梵天王→梵童子	現大梵天
闍尼沙經	梵天→梵童子 (brahma)	大梵王→梵童子	

在《長部·闍尼沙經》中「梵天」之巴利文為“brahma”⁹³，另外北傳所稱之「梵天王」與「大梵王」其巴利則無所考，因此無法得知三者之關係為何；然而，

⁹¹ 若從層級來看，此三類的梵天是否符合《阿毘達磨順正理論》卷二一（T29.456b）所說之：「梵眾天為大梵天王所領之人民，梵輔天為其輔翼之侍衛，大梵天為廣善所生。」即梵眾天類似為一般梵天，梵輔天為梵天王，大梵天為婆羅門最高梵天。

⁹² 因為梵界以及梵界以上有多天的看法，對於接受奧義書系統的婆羅門而言，尤其是著重老師傳承者是難以得知與想像的（請參見宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 158）。因此佛教對於梵天的三種稱呼，不論其屬性相同與否，都屬梵界中諸多有情的一類眾生，而非婆羅門的唯一。

⁹³ D.18（II.210）。

在巴利文中還有一種梵天稱作“mahabrahma”。多了一“maha”是否就成爲「大梵王」之譯詞呢？若不是，就回到原本所疑問的，「大梵王」與「梵天」或「梵天王」有何差異？然若是，那麼「梵天王」又是否本爲“brahma”，如此的話，其與「梵天」(brahma)又有何不同？在巴利文中 brahma 與 mahabrahma 此二者之區分本不明，更不像後來的《阿毘達磨順正理論》所說的那三種層次的搭配，再加上漢譯的多種稱呼，使得欲光從名稱上來區分梵天種類與層次就更加困難。不過如前所述，佛教的「大梵王」不論其巴利是 brahma 或 mahabrahma，從婆羅門教立場已得知其非爲最高創造之梵天，然若再從《長部》對梵童子的另外稱呼 (mahabrahma) 來看⁹⁴，就「意義而言」則更可知道與確定：mahabrahma 不但有著非單指婆羅門所說的最高梵天意涵外 (關於 mahabrahma 可做婆羅門大梵天之例證於後即有論述)，此稱呼似乎更像是個通稱來稱呼某些個梵天。

此外，關於梵童子爲何種梵天一事或許難以考究，但若就同一經文中有兩種類型梵天出現的情況來考察的話，還是可間接地看出其差異所在。如《長部·起世因本經》爲例，此經主旨是說：世尊認爲人之貴賤非由四姓階級之高下，更非爲梵天所生，而是由其人格價值之有無而定的。⁹⁵此說之「梵天」，就意義而言指的是婆羅門教中最最高的大梵天，其巴利文顯示爲“brahma”⁹⁶。因而可以得知，巴利“brahma”一詞可代表佛教所說之梵天外，亦可作爲婆羅門教中最高梵天的意涵與稱呼。⁹⁷若再參照此北傳對應經《長阿含·6 小緣經》，此段所說內容大致相

⁹⁴ 因爲在《長部·19 大典尊經》帝釋亦有稱「常童子梵天」爲“mahabrahma” (D. II.240, 《漢譯南傳·長部二》第7冊, 頁187); 另於《長部·18 闍尼沙經》(D. II.213) 也有將其稱爲“mahabrahme”。此外, *Dictionary of Pali Proper Name* 一書亦將“sanavkumara”歸爲“A Maha Brahma”, 請參見 G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*. vol. II, Delhi: Oriental Books Reprint Co., 1983, p.1021.

⁹⁵ D.27 (III.80~98), 《漢譯南傳·長部三》第8冊《起世因本經》, 頁75~91。

⁹⁶ D.27 (III.81)。

⁹⁷ 有時“mahabrahma”也表示婆羅門的大梵天, 詳情請見後。

同，⁹⁸然差別只在最後世尊引偈時，該梵天身份有了不同的稱呼。前者《長部》說：「婆悉吒！次句之偈乃由『常童子梵天』(sanavkumarena)所說：『以重家系等人中，刹帝利族為最勝，明行完全具足者，於人天為第一人。』」⁹⁹後者《長阿含》說：「佛告婆悉吒，『梵天王』頌曰：『生中刹利勝，能捨種姓去，明行成就者，世間最第一。』」¹⁰⁰

	P.T.S.巴利版/漢譯南傳大藏經	北傳阿含經
經名	D.27 (III.97)，《漢譯南傳·長部三》第 8 冊《起世因本經》，頁 90。	《長阿含·6 小緣經》，T1.39a。
出處		
稱呼	Sanavkumarena，常童子梵天	梵天王
角色	贊同世尊說四種姓皆非梵天所生	

此經尤其是北傳的《小緣經》，對於前後出現的兩個梵天，前部分即解構四種姓為「婆羅門梵天」所創生的說法，最後又引用說「梵天王」之偈誦以表示該梵天認同佛陀所說之一切。就此將梵天作前後的鋪陳來看，不知是有意還是巧合，讓人有將前者（婆羅門梵天）與後者（梵天王）視為等同地位的聯想空間，亦即婆羅門的大梵天也歸順了佛陀之教並認同地作了偈誦。然若仔細就此經文脈內容來看，以及先前梵童子所出現的長部二經所說，前後二者非為同一人。這在南傳的經典中或許不會有此誤解，然在北傳中譯為「梵天王」可是與前者容易產生高度的模糊性。

基於前述，對於巴利 *brahma* 與 *mahabrahma* 在經典中所代表的意義，至此

⁹⁸ T1.36b~39a。

⁹⁹ D.27 (III.97)，《漢譯南傳·長部三》第 8 冊《起世因本經》，頁 90。

¹⁰⁰ T1.39a。

可以稍作些總結：brahma 於《長部·闍尼沙經》有佛教梵天之意，於《長部·起世因本經》亦有可作為婆羅門大梵天之使用；在長部《大典尊經》與《闍尼沙經》中亦有將梵童子稱作 mahabrahma，而梵童子又如前所述非為婆羅門之大梵天。於此可知 brahma 與 mahabrahma 二詞，是可互用於佛教與婆羅門教中所認為的梵天，在佛教內部來說或許難以從此二詞的使用上區分梵天的身分或層級，但就經文內容所描述之意義而言，最起碼是可以分別出與婆羅門教大梵天之差異。至於北傳在對於梵天有著諸多的稱謂，則更反應出一般佛教徒乃至譯師對於梵天的概念是既想要說得清楚，但卻又掩蓋不住其概念的模糊、複雜與不一致性。

3、Brahma Sahampati（娑婆主梵天王、梵天沙巷婆提）

Sahampati 在佛教中是最為出名的梵天，他有被歸屬為“maha brahma”一類，¹⁰¹也有說 maha brahma 是從屬於他。¹⁰²可見其身分與定位有著很高的模糊性，因此常讓人以為他就是婆羅門的那個最高的創造梵天，或是具有等同婆羅門最高梵天的地位¹⁰³。但儘管如此，在經典中還是有介紹他過去生以及其名稱的由來。在《相應部·梵天》¹⁰⁴一經說到：他曾於迦葉佛時為一比丘名娑婆（Sahaka）¹⁰⁵，由於持梵行與多修習五根法之故，於命終後生善趣梵世成為梵天，也便因而

¹⁰¹ G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*. vol. II, Delhi: Oriental Books Reprint Co., 1983, p.1080.

¹⁰² 中村元，《原始仏教の思想Ⅱ》（東京：春秋社，1994），頁 657。

¹⁰³ 對此字井他認為：當時的印度一般認為「娑婆主之類的梵天」像似於一種官職，佔此官職地位者會隨著世界各劫的變遷而有不同。也就是說當其官職屆滿時，會有另一人格之類的（梵）神接替，因此佛陀當時最高梵天 Sahampati，即正是由於過去修學佛法而感得的。而這也就是為何身為最高梵天還會讚嘆與護持佛陀之理由（請參見字井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 75）。然而，筆者對此有不同的看法，有關相關之論述詳見於後。

¹⁰⁴ S.48.57（V.233），《漢譯南傳·相應部六》第 18 冊《梵天》，頁 56。

¹⁰⁵ 據《佛種姓經注釋書》（BuA. p.11.29）所說：“Sahaka”應該為“Sahakapati”。請參見 G. P.

有了“brahma Sahampati”（娑婆主梵天）之名。此外另有注釋書說到，他曾於比丘時由於修習初禪定，因而投生淨居天（Suddhavaśa）成爲一不還梵天（Anagami-Brahma）歷時一大劫。¹⁰⁶但於經典中似乎並無看到此類說法。

Brahma Sahampati 在佛典中最成名的代表作即是佛陀本在悟道後不願說法，但由於其出面「勸請」之故，使得佛陀得以願意說法的最關鍵者。¹⁰⁷對此覺音論師認爲：「佛陀最初在悟道時不想說法，不是因爲怠惰，而是希望 Sahampati 能主動來請求，因爲這樣能使得人們覺得即使連高貴的梵天都要請教佛陀，如此便能吸引大眾對於佛陀的矚目」。¹⁰⁸由此說可見梵天當時在人們心目中之地位，也看得出對於一個初興起的宗教，若有一他教具份量者直接或間接地能爲其背書，在信徒的心中以及宣教的過程裡是有著加持增上的效果。

另外在相關的漢譯稱呼部分，如《漢譯南傳大藏經》中《相應部》〈梵天品·1 勸請〉¹⁰⁹與〈梵天品·2 恭敬〉¹¹⁰皆譯作爲「梵天沙巷婆提」來勸請世尊說法以及讚嘆佛法的殊勝。而與之對應的北傳阿含經典，前者爲《增一阿含》〈勸請品·1 經〉，其只簡單地譯作「梵天」，¹¹¹而後之《雜阿含·1188 經》則與巴利有

Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*. vol. II, Delhi: Oriental Books Reprint Co., 1983, p.1081 註 12.

¹⁰⁶ 出自《經集注釋書》(SNA. II.476)與《相應部注釋書》(SA. I.155)。請參見 G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*. vol. II, Delhi: Oriental Books Reprint Co., 1983, p.1081 註 11.

¹⁰⁷ S.6.1 (I .137),《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊,頁 234。

¹⁰⁸ 出自《相應部注釋書》(SA. I.155)。請參見 G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*. vol. II, Delhi: Oriental Books Reprint Co., 1983, p.1080.

¹⁰⁹ S.6.1 (I .137),《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊,頁 234:「世尊作如是思惟,即躊躇不說法。時,梵天沙巷婆提,猶如有力者之伸屈腕,或屈伸腕頃,如是沒於梵天界,現於世尊之前。時,梵天沙巷婆提偏袒一肩、右膝著地,合掌禮敬,如是白世尊曰:『世尊!請說法!善逝!請說法![世間]有不少眾生,爲眼塵所蔽。彼等不得聞法而衰退,[世間]應有法之了解者。』」

¹¹⁰ S.6.2 (I .139~140),《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊,頁 237,此經與上有著相似的勸請內容,故省略之。

¹¹¹ T2.593a~b:「世尊得道未久,便生是念...我今宜可默然,何須說法。爾時,梵天在梵天上遙

著較為相似地稱呼譯為「娑婆世界主梵天王」。¹¹²在同樣勸請的《律藏》(Vinaya-pitaka)〈小品〉中譯作「索訶主梵天」¹¹³。

	P.T.S.巴利版/漢譯南傳大藏經	北傳阿含經	其他
經名 出處	S.6.1 (I .137),《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊《勸請》，頁 234。	《增一阿含·1 經》，T2.593a~b。	V. I .4,《漢譯南傳·律藏三》第 3 冊，頁 7~9。
稱呼	brahma Sahampati, 梵天沙巷婆提 (勸請住世說法)	梵天	brahma Sahampati , 索訶主梵天
經名 出處	S.6.2 (I .139~140),《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊《恭敬》，頁 237。	《雜阿含·1188 經》，T2.322a。	
稱呼	brahma Sahampati, 梵天沙巷婆提 (讚嘆世尊)	娑婆世界主梵天王 (又簡稱梵天王)	

A、經典中扮演的角色

Sahampati 除有勸請釋尊住世說法外，亦會針對某些特定法予以讚嘆並請益，例如四念處以及五根修習等法。¹¹⁴對於 Sahampati 的勸請釋尊說法、請益特

知如來所念，猶如土夫屈伸臂頃，從梵天上沒不現，來至世尊所，頭面禮足，在一面住。爾時，梵天白世尊曰：『此閻浮提必當壞敗，三界喪目，如來、至真、等正覺出現於世，應演法寶。然今復不暢演法味，唯願如來普為眾生廣說深法。又此眾生根原易度，若不聞者，永失法眼…』」。

¹¹² T2.322a：「爾時，娑婆世界主梵天王知世尊心念已，如力士屈伸臂頃，從梵天沒，住於佛前，歎言：『善哉，如是世尊，如是善逝，懈怠不恭敬者，甚為大苦，廣說乃至大義滿足。其實無有諸天、魔、梵、沙門、婆羅門、天神、世人於世尊所戒具足勝……唯有正法，如來自悟成等正覺…。』時，梵天王聞佛所說，歡喜隨喜，稽首佛足，即沒不現。」

¹¹³ V. I .4,《漢譯南傳·律藏三》第 3 冊，頁 7~9。

¹¹⁴ S.47.18 (V.167),《漢譯南傳·相應部五》第 17 冊《梵天王》，頁 355~356 以及 S.48.57

別法以及對世尊的讚嘆等三種行爲，宇井認爲並不都是佛教最初之時既有，有的是後來弟子間流傳而產生的。他認爲其等出現的順序是：最早出現於經典是「梵天勸請」之說，再來是「請益五根法」，最後才成立的說法是「對世尊的讚嘆」以及「四念處的請益」。其理由是：前者的內容只論及「過去」諸佛，中者已談到「過去與現在」，而最後二者除有過去與現在的思想外，更提到了「未來」。¹¹⁵簡言之，宇井是以越早出現的思想越是單純，牽涉會是越少而作的推論。

Sahampati 在眾多天人中，常以生爲梵界之尊扮演著許多示範帶頭作用。如常與帝釋、梵天等一同造訪親近世尊。¹¹⁶而當佛陀於三十三天度過雨期後，欲歸人間時，除帝釋爲世尊持衣鉢外，娑婆主梵天更爲世尊持傘蓋相隨。¹¹⁷若講到供養，實在無人能及，在《清淨道論》中說到其以須彌山程度之寶環供養如來。¹¹⁸不過有時 Sahampati 亦會爲世尊抱不平而批評提婆達多，¹¹⁹並對於同屬一派之拘迦利耶比丘於死後因誹謗墮地獄之情事，專程地向世尊報告。¹²⁰此外，既使連難得動怒的世尊，亦會因 Sahampati 的出面說項而予以接受其爲比丘之求情。¹²¹

sahampti 與梵童子一樣也會作偈讚嘆佛陀，他有始又有終的衷心地跟隨佛陀是其他天人無所比擬的。佛陀於成道時他出現勸請，當佛陀般涅槃時他亦感嘆的

(V.232~233)，《漢譯南傳·相應部六》第 18 冊《梵天》，頁 55~56。

¹¹⁵ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 67~68，82~83。

¹¹⁶ S.11.17 (I.233)，《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊，頁 394。

¹¹⁷ J.483 (IV.266)，《漢譯南傳·小部十二》第 37 冊《舍羅婆鹿本生譚》，頁 146。

¹¹⁸ 覺音著，葉均譯，《清淨道論（上）》（台南：財團法人中華佛教百科文獻基金會，1991），頁 310。

¹¹⁹ S.6.12 (I.154)，《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊，頁 256。

¹²⁰ 郭良鋆譯，《巴利經典—經集》（宜蘭：中華印經協會印贈，1999），頁 123~124。

¹²¹ 一群新比丘欲拜訪世尊，由於過於喧嘩吵鬧，而爲世尊所拒，其弟子出面緩頰都不見其效，後來是 Sahampati 爲此等比丘說情，世尊才予以接見，請參見《漢譯南傳·中部二》第 10 冊《車頭聚落經》，頁 227~230；而此相對應之《增一阿含》（T2.771a）將 Sahampati 都稱「梵天」。

第三章 梵天演變與初期佛教內的梵天呈現

作偈：「一切諸有情，皆捨世諸蘊，大力正覺者，如來般涅槃。」¹²²然而與此對應之北傳《長阿含·2 遊行經》說是「梵天王」所作偈。¹²³不過在同為描述佛陀般涅槃之《相應部》與《雜阿含》中對其的稱呼則顯得較為一致，如《相應部·般涅槃》說到：「世尊入涅槃耶，於其入涅槃時，梵天沙巷婆提(brahmaSahampati)即唱此偈曰：『世間諸有情，遲早捨身此，世間無比者，如來得力者，正覺者大師，已入於涅槃。』」¹²⁴與《雜阿含·1197 經》：「尋時，娑婆世界主梵天王次復說偈言：『世間一切生，立者皆當捨，如是聖大師，世間無有比，逮得如來力，普為世間眼，終歸會磨滅，入無餘涅槃。』」¹²⁵都說是 Sahampati。此外，在 S.47.18 與相對應之北傳《雜阿含·1189 經》對於四念處請法之 Sahampati，¹²⁶以及 S.6.13 與《雜阿含·1191 經》對世尊讚嘆的 Sahampati，¹²⁷都更加確定《相應部》與《雜阿含》在譯詞上是較《長部》與《長阿含》為一致與清楚的。

	P.T.S.巴利版/漢譯南傳大藏經	北傳阿含經
經名 出處	D.16 (II .157)，《漢譯南傳·長部二》第 7 冊《大般涅槃經》，頁 112。	《長阿含·2 遊行經》，T1.26c。
稱呼	brahma Sahampati，娑婆世界之梵天 (於涅槃時作偈讚嘆)	梵天王
經名	S.6.15 (I .158)，《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊《般涅槃》，頁 262。	《雜阿含·1197 經》，T2.325b。

¹²² D.16 (II .157)，《漢譯南傳·長部二》第 7 冊《大般涅槃經》，頁 112。

¹²³ T1.26c：「佛滅度已，時梵天王於虛空中以偈頌曰：『一切昏萌類，皆當捨諸陰。佛為無上尊，世間無等倫。如來大聖雄，有無畏神力。世尊應久住，而今般涅槃。』」。

¹²⁴ S.6.15 (I .158)，《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊，頁 262。

¹²⁵ T2.325b。

¹²⁶ 前者稱娑婆主梵天 (brahmaSahampati，出自 S.V.167，《漢譯南傳·相應部五》第 17 冊，頁 355~356)，後者亦翻譯為娑婆世界主梵天王 (T2.322b)。

¹²⁷ 前者稱梵天沙巷婆提 (brahmaSahampati，S. I.154，《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊，頁 256~257)，後者稱娑婆世界主梵天王 (T2.322c)。

稱呼	BrahmaSahampati，梵天沙巷婆提 (於涅槃時作偈讚嘆)	娑婆世界主梵天王
經名	S.47.18 (V.167)，《漢譯南傳·相應部 五》第 17 冊，頁 355~356。	《雜阿含·1189 經》，T2.322b。
稱呼	BrahmaSahampati，娑婆主梵天	娑婆世界主梵天王
經名	S.6.13 (I.154)，《漢譯南傳·相應部一》 第 13 冊，頁 256~257。	《雜阿含·1191 經》，T2.322c。
稱呼	BrahmaSahampati，梵天沙巷婆提	娑婆世界主梵天王

B、Sahampati 是否為婆羅門的最高梵天

在尚未介紹佛典中婆羅門梵天概況之前，既綜合以上所言仍可歸納出幾點因素得知 Sahampati 與婆羅門創造萬物的大梵天有所不同，也就是說兩者非為同一人。就 Sahampati 所扮演的角色來看，其出現多為護持與讚嘆佛教種種殊勝，似乎有些襯托的角色與立場。雖然於前曾提到宇井認為 Sahampati 乃是由於過去修學佛法，故於佛世時感得所謂官職之類的最高梵天一職，而這也正說明為何身為最高梵天還會讚嘆與護持佛陀的原因。這樣的說法雖然看似合理了 Sahampati 為婆羅門最高梵天的地位，但於該文中宇井也承認在阿含經中可以看到許多佛陀的說法是與婆羅門教思想相近的，其中尤以梵天的譬喻用法為最。同時他亦說到，佛陀採用婆羅門的梵天之說，乃因其具有最高最清淨的精神意義代表。¹²⁸ 由此可見，宇井雖替 Sahampati 找出了既是佛教護法又可等同婆羅門最高梵天的合理化原由，但是他也無法否認佛教在宣教上對於梵天概念與形象的借用與詮釋。因而 Sahampati 是否正如宇井所說—即等同當時婆羅門所認同的最高梵天，此「官職替換」說法仍有商榷的空間。¹²⁹ 於此，筆者將於下另歸納出幾點以說明 Sahampati

¹²⁸ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 192，200。

¹²⁹ 宇井於文中也認為對於這些梵天的探討與認識仍有加強研究的必要。請參見宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 129。

非婆羅門梵天之因素，並於第六章第二節中提出另一角度的見解試圖回答何以會有這些誤解，以及其中佛教對於這些梵天的詮釋手法以及可能的目的。

Sahampati 非婆羅門最高梵天之可能因素有：一、經典中對於 Sahampati 並無描述到其有關於創造萬物等最高梵天之力與特色，並且在有關 Sahampati 出現的經文中都未說到他是最高的梵天，只有在註釋書¹³⁰中才有提及。二、會使後人認為他是最高的梵天，亦可能與其所取的名稱有關。因為對於最高的創造梵天，婆羅門自家是不會稱 Sahampati（娑婆世界主梵天）的，這乃是佛教才有的稱呼。¹³¹既然是佛教所取的稱呼，又加上“pati”有「主宰」之意，亦即顯示出佛教對此名稱有著極大的詮釋空間¹³²使人產生連想。三、經典中提到 Sahampati 原為一比丘，由於修習五根法，故於死後投生梵界成為梵天。此間歷程，與同為佛教經典之《梵網經》中所說之大梵由光音天下生之說法明顯不同（見下節）。若是同為最高梵天或地位者，應該有類似的情緒與遭到自以為是的批判。四、Sahampati 極有可能並非為當時婆羅門所知曉或認同的最高者，只有為佛教內部流傳而已，或說是佛陀所創造出的。因為有學者考據，在初期佛教以前所有可查的吠陀文獻裡並不見有關 Sahampati 之敘述，是到了佛教經典中才出現，並且推論其可能在當時僅流傳於東印度某些地域。¹³³就此可知，佛教中欲顯示 Sahampati 為最高梵天的說法，於情於理應未必會為婆羅門所真正接受，然而對於經典的結集與詮釋都為佛教所掌控，因而在經典中也很難看出其等對於此說的認同與看法為何。但

¹³⁰ 出於長部註釋書（DA. II.467），請參見 G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*. vol. II, Delhi: Oriental Books Reprint Co., 1983, p.1080 註 4.

¹³¹ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 177。

¹³² 不只如此，佛教對婆羅門許多的說法多有所重新詮釋。例如梵行與真婆羅門等。此將於第五章第一節後論述。

¹³³ Arthur Berriedale Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1998, p.209~210.以及 Hermann Oldenberg, trans. by William Hoey, *Buddha: His Lifes, His Doctrine, His Order*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997, p.58~59.

不論如何，Sahampati 在佛教中的出現是否有形塑或取代原婆羅門大梵天的地位的意圖，值得玩味。

(四) 佛典中婆羅門的大梵天 (mahabrahma、brahma)

既使佛教中有說到諸多梵天的種類與特徵，然而其中能與正統婆羅門所持看法相近的恐怕就屬此類。不過當佛教在提及此類梵天之看法與態度上，卻又與婆羅門看法大相逕庭且充滿著批判。其中又以長部《梵網經》以及《波梨經》為主。此外，在關於“mahabrahma”與“brahma”的代表稱呼上，如前所提，“brahma”為佛教梵天與婆羅門最高梵天的共同稱呼，而“mahabrahma”亦有佛教梵天的稱呼。至於在以上所提到所有有名諱的諸梵天等亦都被歸類為大梵天，¹³⁴只是定義與位階並不清楚。而有“maha”之稱謂，亦不過是佛教為顯示比「梵」或「梵天」還更高一級，這在《奧義書》中是沒有的。¹³⁵因此就意義來看，mahabrahma 與 brahma 沒有什麼差異。不過“mahabrahma”在佛經中亦有被使用稱呼婆羅門最高的梵天。如《長部·梵網經》在形容這由光音天沒而生於虛空梵宮之最高的創造主時說：

我是梵天 (brahma) 大梵天 (mahabrahma) 全能者、不敗者、一切萬物之支配者、世界之自在主、一切之創造主、化生主、最上之能生者、一切之主宰者、是已生、未生者之父。凡住此之有情皆我之化作。¹³⁶

北傳對應經《長阿含·21 梵動經》則說：「我於此處是梵、大梵。我自然有，無能造我者。我盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化……。」

¹³⁴ G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pali Proper Names*. vol. II, Delhi: Oriental Books Reprint Co., 1983, p.337.

¹³⁵ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 143。

¹³⁶ D.1 (I.17~18)，《漢譯南傳·長部一》第 6 冊《梵網經》，頁 15~16。

¹³⁷兩經在內容與稱呼上是吻合的。而文中的「梵(天)」(brahma)與「大梵(天)」(mahabrahma)是同位語，都是指那位自以為創造萬物的婆羅門大梵天。此用法與《長部·波梨經》相同，其謂：

最初受生之有情思惟：「我是梵天 (brahma)、大梵天 (mahabrahma)、征服者、不可征服者、徹見者、指令者，自在者、造者、化者、最上者、指定者、自主者、既有未有之父也。」¹³⁸

此對應之北傳《長阿含·15 阿少兔夷經》則說：「時，彼眾生自作是念：『我今是大梵王，忽然而有，無作我者。我能盡達諸義所趣，於千世界最得自在，能作能化，微妙第一。』」¹³⁹在此北傳二對照經的漢譯上，與其他北傳所描述的梵天稱謂（如前已述）一樣，實在都分別不出其差異，總是都認為皆是同一者。而此亦與巴利相同的是，都須經由內容來辨別出此指的是婆羅門的創造梵天。

另外，有時經典所說之大梵天 (mahabrahma) 是沒有名諱的，但仍可區分出與上所說之婆羅門大梵天不同一位。如《長部·大本經》說到：

諸比丘！爾時，有一大梵天 (mahabrahma)，知我心之所念，猶如力士之伸屈腕、屈伸腕之間，由梵天界消失，現於我前。諸比丘！爾時，大梵天偏袒上衣，合掌向我曰：「實然，世尊！於王城槃頭婆提，住六百八十萬大比丘眾，世尊！諸比丘應宣說初善、中善、後善，文義具足之法。宣說圓滿清淨之梵行。有少塵垢之眾生，未聞法故墮落。」諸比丘！大梵天知是言，言已，敬禮、右繞我，於其處消失。¹⁴⁰

¹³⁷ T1.90b~c。

¹³⁸ D.24 (III.29)，《漢譯南傳·長部三》第 8 冊《波梨經》，頁 29。

¹³⁹ T1.69b。

¹⁴⁰ D.14 (II.47)，《漢譯南傳·長部一》第 6 冊《大本經》，頁 318。此對應經《長阿含·1 大本經》(T1.8b)：「梵天王知毗婆尸如來所念，即自思惟：『念此世間便為敗壞，甚可哀愍，

就此經內容來看，此為過去佛之大梵天，其有些類似於佛世時 Sahampati 的勸請角色。似乎只要有佛出世都必會有一梵天出來勸請說法，而此具有勸請角色的大梵天都會被認為是最高梵天；然而就以上《梵網經》與《波梨經》所言，佛陀所解構的婆羅門大梵天只有在欲解構其正統性時，才會特別提出。而此中所提到的創造神大梵天具有不可見、不可知、光明光輝之相以及全知全能等特徵¹⁴¹，皆都符合了中性梵的原理。¹⁴²這更證明了佛陀所欲解構的對象，就是針對婆羅門所信奉的最高創造神梵天。

另外在 A.10.29 亦可發現婆羅門梵天的出現，其謂：「凡於千世界之中，說大梵（mahabrahma）為最勝。諸比丘！連大梵亦有變異、變異。諸比丘如是觀，有聞之聖弟子乃厭患於此，厭患此最勝而離貪，況於下賤者。」¹⁴³此經佛陀雖先誇讚大梵為最勝，但仍認為其不究竟，這與上二經有異曲同工的解構意圖。因此在經典中除非有特別的解構目的外，幾乎不見有關於婆羅門最高梵天出現的情況。同理類推，所謂的常童子梵天、Sahampati 等都不是婆羅門所謂的最高梵天，因為他們所代表護持佛教的立場，以及從不被批評的特性，與專門被解構時才出現最高梵天，在經典的角色扮演上是背道而馳的。

毗婆尸佛乃得知此深妙之法，而不欲說。』譬如力士屈伸臂頃，從梵天宮忽然來下，立於佛前，頭面禮足，卻住一面。時梵天王右膝著地，叉手合掌白佛言：『唯願世尊，以時說法，今此眾生塵垢微薄諸根猛利…』時梵天王復重勸請…。」

¹⁴¹ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 140~141。

¹⁴² 三枝充惠，〈初期仏教の思想〉（東京：株式会社星共社，1978），頁 72。

¹⁴³ A.10.29 (V.59~60)，《漢譯南傳·增支部六》第 24 冊《拘薩羅（一）》，頁 242。此對應經《中阿含·215 第一得經》（T1.799c）：「千梵世界及千別梵，彼中有一梵大梵，富祐作化尊，造眾生父，已有當有。彼大梵者，變易有異，多聞聖弟子如是觀則厭彼，厭彼已，尚不欲第一，況復下賤。」

(五) 小結

最後再就 brahma 與 mahabrahma 而言，他們都有著可作為婆羅門最高梵天意涵外，亦有佛教所稱的任何梵天，也就是可作為一切存在於梵界中所有梵天有情的通稱。只是光就此二字詞而言是無法區別出該梵天的層級，若真要辨別，只能依文章內容來決定。不過這通常只能分辨出婆羅門的最高梵天，至於其他梵天，或許最多只能依類似於筆者對其等所扮演的角色做的分類。此梵天的種類問題，雖看似複雜，但經過此番探討後，則顯得單純的多（其複雜因素將見於第六章）。至於在北傳經典方面，由於是再經過翻譯，即使得這原本就不清晰說不清楚的議題，呈現出更複雜的傾向。也就是對於諸多的梵天人物都有著類似的稱呼，使得原本糾結不清的梵天種類，更添加難解之結。

本章小結

本章主要介紹的是兩個議題。一為關於人格神梵天起源的時間、原因以及其流變歷程等特色作探討；另一為介紹佛教中所出現的梵天種類，彼此在關係上以及階層上種種的疑問。並且提出這些梵天在經典中具有著不同的作用，而且有著與婆羅門的創造梵天相混淆的特性。

在梵天人格神起源的時間上，應為梵書末期，森林書初、中期時興起的（西元前 700 年）。其興起的因素有多種的說法，就筆者總結認為其內在的建構歷程應為：先有中性梵原理的追求—產生個人對梵的體悟歷程（梵界）—形成理想的梵世界空間—經流傳漸演變為人格神的梵天。而外在因素為婆羅門自身內心的不安與權力掌握動機，加深了梵原理催化為人格梵的形成與產生。藉由將抽象原理的人格化，不但符合多數人的喜好，影響層面亦更為廣大。

在梵天流變的過程中，有著三項的特色：一、都必與「梵」原理有絕對關聯，不論是《梵書》或古《奧義書》所指的。二、其進行延展方式有二：1、為當梵思想形成相關之梵天說法後，即以民間信仰的方式流佈。2、為梵思想與民間某些信仰合流後，繼續以傳說的方式開展著。三、於各時期中，作為宇宙原理之梵與梵天間，彼此一直有著既競爭又合作之權力消長關係。於梵書時期，梵原理為主，梵天多為下層的民俗傳說；古奧義書時期，梵等同梵天，梵天等同梵；初期佛教時，梵天取代了梵的最高原理，但卻成為佛教的護法。若以符號表示之即更易看出其對待關係：梵 > 梵天；梵 = 梵天；梵 < 梵天。

至於在經典中呈現的梵天種類上，可分為四種：一、一般梵天，此類梵天的立場或角色在經典中並不突兀，但在故事背後有其欲表達之訴求或欲突顯之議題。他們的出現多半是陪襯，並且多為負面形象出現。二、辟支梵天，他們深受佛法教導，於死後不但解脫之期指日可待，在等候的期間亦於梵界度過獲得解脫的餘年。同時它們具有著以梵天的身分讚嘆佛陀之殊勝，亦以作為佛教徒見證者之資格顯示佛教之優越性。三、佛教護法梵天，此類為最多，而他們亦最常出現於經典之中。但彼此間卻又有著界線不明與難以區別之關係，且常與婆羅門創造萬物的大梵天相混淆。文中有論述關於 *Sahapati* 並非為婆羅門大梵天的四點理由。四、婆羅門的大梵天：經典中在欲解構其正統性時，才會特別提出此梵天。

第三章 梵天演變與初期佛教內的梵天呈現

第四章 初期佛教時的生梵天法

在佛經中生梵天的方法主要是以「慈」為出發點，進而開展出「慈悲喜捨」四無量等具體說法與作為。¹於北傳漢譯的四阿含經與巴利的四部尼柯耶中，探究圍繞於慈悲喜捨議題的雖有不少，但在其「名相」的稱呼上，尤其是北傳的《長阿含》、《中阿含》與《增一阿含》，都較巴利本有著更為多種與不一致的稱呼或說翻譯。有時甚或在整個經文裡，就單只出現該名相而無相關內容或觀行之敘述的情況亦有不少。

由上之故，本章內容之開展分為三個部份：首先，以慈悲喜捨這些不同的漢譯名相作為標的，以進行相關內容的統整依據，並於後再補充漢譯所沒有而巴利說之“brahmavihara”（梵住）。第二、再以無名相統稱，而多以「慈心修習」為稱呼之《雜阿含經》為主進行了解，以涵蓋整體阿含之全貌。並將南北傳阿含經中有關修慈悲喜捨（慈心）等之利益功德整理出，以窺探其除有未來可生梵天之功用外，於現世生活中還有何等實際助益，以增長有心者利樂學習之心。第三、最後則探討除了慈悲喜捨外，其他可投生梵界的方式，以了解在初期佛教時期對於不同根性之眾生，有著何種其他樣貌的生梵天法門教化。

以上所使用的經典除北傳與巴利之阿含外，亦會參考其各自之相對應（照）經文²。如此漢巴、巴漢的比對與參照，可以增廣以及補充彼此在內容上的不足

¹ 有說最初期只有宣說「慈」是最崇高與無量的，而四無量或四梵住等德目是後來才建立的〔中村元著，江支地譯《慈悲》（台北：東大圖書，1997），頁 29〕。另有說慈悲喜捨是約義而分別為四心，如觀想成就即是四無量心〔印順，《空之探究》（台北：正聞出版，1992），頁 25~26〕。

² 相對應經文的認定，主要參考的工具書是以赤沼智善之《漢巴四部四阿含互照錄》（台北：華宇出版社，1986）為主，《佛光大藏經·阿含藏》以及《漢譯南傳大藏經》中各經之備註為輔。而所謂「相對應」經文，未必表示在漢巴彼此的內容或陳述上是完全一致的，有時亦有可能只是兩經在某些內容上有著相類似或有關聯之敘述，有時甚或只是互補的關係。

或缺失，使對初期佛教時期有關慈悲喜捨的看法與修行概念有著更為全面或具體的了解。

第一節 慈悲喜捨的同義異稱與方法

佛經中生梵天的主要方法是在於「慈悲喜捨」。此修持的方法在諸多經典中所說的內容頗為一致，多說依「觀行」而開展，尤其關於慈心等遍滿一切虛空之觀想，應為「梵」所具有無所不在之意義的類比。另外，亦有以「禪定」而生梵天的說法。於經典中有的著重二者，有的則或有所偏；然而在北傳的《中阿含》、《長阿含》與《增一阿含》中對於此慈悲喜捨有著許多的稱謂，然在其等相對應的巴利經典《中部》、《長部》與《增支部》中卻無如此的多種稱呼。因此本小節即依北傳漢譯的各個不同稱呼，配以與巴利經的對照，以作為慈悲喜捨在修持內容上的了解。同時亦可比對出漢巴之間相互之對應詞，並於每小結後列出以方便閱覽。雖然二者在傳本上有所不同，但透過比對，仍有助於瞭解彼此在梵天法上於經典中的呈現狀況（請見第六章第一節）。

一、梵世法、四梵室與梵天法

（一）中阿含·教曇彌經與七日經

所謂梵世法、四梵室與梵天法，其等所說都是同一旨趣的。在《中阿含·130 教曇彌經》³與《中阿含·8 七日經》都於經中同時提到「梵世法」與「四梵室」，其內容在陳述上大多一致，今舉《七日經》所說：

³ T1.619c。

我於爾時為諸弟子說「梵世法」。我說梵世法時，諸弟子等有不具足奉行法者，彼命終已，或生四王天，或生他化樂天。我說梵世法時，諸弟子等設有具足奉行法者，修「四梵室」，捨離於欲。彼命終已，得生梵天。我（善眼大師）於爾時而作是念：我不應與弟子等同俱至後世共生一處，我今寧可更修增上慈，修增上慈已，命終得生晃昱天（即光音天）中。我於後時更修增上慈，修增上慈已，命終得生晃昱天中。⁴

若試以另外區分，此中的梵世法看似於修行上的「解」，四梵室則像是後起的「行」。然不論是解或行，兩者所指涉的都是是一致的。若對照此二經之巴利對應經分別為 A.6.54 Dhammika 與 A.7.62 Suriya，兩經都未有四梵室的對應詞出現。而對於梵世法之巴利對應詞兩經都以“brahmalokasahavyataya dhammam”表示。⁵前者 A.6.54 在《漢譯南傳大藏經》譯為「梵界同伴之法」，後者 A.7.62 稱為「生梵世之法」。⁶兩者雖翻譯不同，但意義是相同的。同時，此四經（北傳與巴利）都並未論及到梵世法的具體修行內容。然而，除了 A.6.54⁷以外，另三者亦都認為：既使不具足奉行此法，亦能得生天界，若具足奉行此法者，則能生更高之天—梵界；此外，於上經文中（除 A.6.54 外），皆有提出一值得注意的問題，那就是如何修比一般慈心更高的「增上慈」⁸。在北傳的上二《中阿含》經

⁴ T1.429b~c。

⁵ A.6.54 Dhammika (III.371)，A.7.62 Suriya (IV.104)。

⁶ 《漢譯南傳·增支部四》第 22 冊《曇彌》，頁 105，與《漢譯南傳·增支部四》第 22 冊《太陽》，頁 298。

⁷ 如：「於心不信其師儲提摩麗[為諸弟子]說生梵世之法者，凡身壞死後，生於惡處、惡趣、險難、地獄。然而，婆羅門曇彌！深信師儲提摩麗為諸弟子說生梵世法者，凡身壞死後，生於善趣、天世。」（請參見《漢譯南傳·增支部四》第 22 冊《曇彌》，頁 105）也就是說，此經對於梵世法不說「具足奉行」與否，而說「信」梵世法者生善處，「不信者」生惡處。

⁸ 對此龍樹認為增上慈即初禪三天之修法，如《大智度論》〈初序品中〉(T25.122c)：「初禪三種，下中上。若修下禪生梵眾，若修中禪生梵輔，若修上禪生大梵，『慈行』亦如是。如妙眼師念言：『我為眾人說法皆生梵天中，我今不應與弟子同處，當修上慈，修上慈故生大梵天中。』復次第一清淨心故，生大梵天中。」但於上說光音天，與龍樹說同為梵天三天不同。

中並未具體說如何修持，但於南傳 A.7.62 認⁹為最具體的作法即：增加修持慈心的時程至少七年以上。而在《雜阿含·264 經》¹⁰亦有同樣的看法。

(二) 中阿含·阿蘭那經

另外在《中阿含·160 阿蘭那經》其稱謂與內容說法大致與上相同，但另特別提出有關「梵世法」與「四梵室」之具體修行方法，其觀行即：

我心與慈俱，遍滿一方成就遊。如是二三四方，四維上下，普周一切，心與慈俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。如是悲、喜心與捨俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。¹¹

而在其相對應巴利經 A.7.69 Sunetta 中，並未提出此觀行，亦未出現四梵室一詞之說，然其巴利文與上二經相同為“brahmalokasahavyataya dhammam”譯為「梵世同伴者之法」；¹²至於在對梵世法的態度上，此 A.7.69¹³與上 A.6.54 經是同類似的，不是以具足梵世法修行與否，而是以「心寂靜」（信）與否來論斷未來趣處。

⁹《漢譯南傳·增支部四》第 22 冊《太陽》，頁 298~299：「妙眼師如是思惟：『我當來與諸弟子全然同一趣，實乃不易（註：原文有誤應為「實乃不應」），然而，我當修最上之慈。』諸比丘！其時，妙眼師修七年間之慈心，修七年間之慈心已，於七成壞劫，不再還來此世。諸比丘！世界為壞劫之時，實行於極光淨天，世界為成劫之時，則生於空虛之梵天宮。諸比丘！於是，實為梵、大梵、勝者、無能勝者、普者、自在者。」

¹⁰ T2.67c。

¹¹ T1.684a。

¹² A.7.69 Sunetta (IV.135)，《漢譯南傳·增支部四》第 22 冊《妙眼》，頁 326。

¹³《漢譯南傳·增支部四》第 22 冊《妙眼》，頁 326：「妙眼師所宣示梵世同伴者之法，『心不寂靜者』，於身壞死後，生於惡處...『心寂靜者』，於身壞死後，生於善趣、天界。」

(三) 中阿含·梵志陀然經

此外在《中阿含·27 梵志陀然經》亦說到「四梵室」一詞並提及觀行，¹⁴其內容如上《阿蘭那經》一樣。不過此經不同於前的是，在結尾時才又特別提及到「梵天法」一詞，更說明慈悲喜捨亦有「梵天法」之稱謂。¹⁵而在其相對應經 M.97 Dhanabjanisuttam 中，並無四梵室以及類似前梵天法(brahmalokasahavyataya dhammam)所使用之對應詞。不過在當論及其觀行時又見“brahmanam sahayataya maggo”¹⁶（與梵天共住之道）一詞。此巴利的觀行為：

此有比丘，以慈與俱之心，遍滿一方而住，如是第二方，如是第三方、如是第四方遍滿而住，如是上、下、橫、一切處、一切世界、以廣、大、無量、無怨、無害之慈與俱之心，遍滿而住。陀然！此實為達於「與梵天共住之道」。復次，陀然！今有比丘，以悲與俱心，以喜與俱心，以捨與俱心，遍滿一方而住 無怨、無害之捨與俱心遍滿而住。陀然！此實為達於「與梵天共住之道」。¹⁷

因此以巴利文而言之，brahmalokasahavyataya dhammam 與 brahmanam sahayataya maggo，與北傳的阿含經一樣有著同義多詞的說法。

(四) 中阿含·大善見王經

另外，就如前所述，生梵天的方法主要須依此觀行而進行，然而是否亦有配

¹⁴ T1.458a~b。

¹⁵ T1.458b：「此舍梨子比丘教化梵志陀然，為說『梵天法』來，若復上化者，速知法如法」。

¹⁶ M.97 Dhanabjanisuttam (II.195)。

¹⁷ 《漢譯南傳·中部三》第 11 冊《陀然經》，頁 206~207。

第四章 初期佛教時的生梵天法

合其他加行為基礎而開展的，或許大善見王即是一例。在經典中說到他於平時既有修禪定之習¹⁸，後來又加修四梵室觀行，於最後時「大善見王修習『四梵室』，捨念欲已，乘是命終，生梵天中」¹⁹；而其對應之巴利於此句說為「大善見王死後，上昇梵道天界…彼修『四梵住』²⁰，身壞死後，上昇梵界」²¹。由此二對照可知：漢譯說「四梵室」，巴利說「四梵住」。然不論其稱謂如何，生梵界是不離慈悲喜捨觀行的，若有禪定為基礎，則更能加深其實踐與精進的意志。

	北傳阿含經	P.T.S.版巴利文	漢譯南傳大藏經
經名	中阿含·8 七日經 (T.1.429b)	A.7.62 Suriya (IV.104)	增支部四，第 22 冊，頁 298。
稱謂	梵世法 四梵室	brahmalokasahavyataya X	生梵世之法 無四梵室
內容	說明修梵世法具足者可生梵天，不具足者亦可生天界。 無敘述具體修法。		同左
經名	中阿含·130 教曇彌經 (T1.619c)	A.6.54 Dhammika (III.371)	增支部四，第 22 冊，頁 105。
稱謂	梵世法 四梵室	brahmalokasahavyataya X	梵界同伴之法 無四梵室
內容	說明修梵世法具足者可		信梵世法者生善

¹⁸ 《中阿含·68 大善見王經》(T1.517a) 說修至初禪。然其對應經 D.17 Maha-Sudassana 說修至四禪，請參見《漢譯南傳·長部二》第 7 冊《大善見王經》，頁 143。

¹⁹ T1.518a~b。

²⁰ 其巴利文“cattaro brahmavihare”，請參見 D.17 (II.196)。

²¹ D.17 Maha-Sudassana，亦即《漢譯南傳·長部二》第 7 冊《大善見王經》，頁 154。

	生梵天，不具足者亦可生天界。 無敘述具體修法。		趣、天界，不信者生惡處。 無敘述具體修法。
經名	中阿含·160 阿蘭那經 (T1.684a)	A.7.69 Sunetta (IV.135)	增支部四，第22冊，頁326。
稱謂	梵世法 四梵室	brahmalokasahavyataya dhammam XX	梵世同伴者之法 無四梵室
內容	有說觀行。 說明修梵世法具足者可生梵天，不具足者亦可生天界。		未說觀行。 心寂靜者(信)梵世法者生善趣、天界，心不寂靜者生惡處。
經名	中阿含·27 梵志陀然經 (1.458a~b)	M.97 hanabjani(II.195)	中部三，第11冊，頁206~207。
稱謂	梵天法 四梵室	brahmanam saavyataya maggo X	與梵天共住之道 無四梵室
內容	說觀行 說修梵世法可生梵天		同左
經名	中阿含·68 大善見王經 (T1.518a~b)	D.17 Maha-Sudassana (II.196)	長部二，第7冊，頁154。
稱謂	四梵室	cattaro brahmavihare	四梵住
內容	先有初禪定，後加修觀行。 說修四梵室可生梵天。		見下(五)梵住

二、梵天道（梵道）與梵道跡

（一）長阿含·三明經

對許多婆羅門者而言，生梵天往往是其終極一生的目標。故有許多婆羅門常對佛陀問法時，即開宗明義的直接提出其訴求。在《長阿含·26 三明經》²²即說到：「我聞沙門瞿曇明識『梵道』²³，能為人說，又與梵天相見往來言語，唯願沙門瞿曇以慈愍故，說『梵天道』，開示演布。」此「梵天道」與「梵道」即皆為生梵天之道。於此同時，世尊亦會特別附帶提出作為一梵天必須擁有的特質，如此才夠資格稱的上是一位真正天人典範的梵天，那就是「梵天無恚心、梵天無瞋心、梵天無恨心、梵天無家屬產業、梵天得自在」²⁴旨為信者能以自身之身口意行為與梵天相應。而於此經其觀行為：

斯由精勤，專念不忘，樂獨閑靜，不放逸故。彼以慈心遍滿一方，餘方亦爾，廣布無際，無二、無量、無恨、無害，遊戲此心而自娛樂。悲、喜、捨心遍滿一方，餘方亦爾，廣布無際，無二、無量，無有結恨，無惱害意，遊戲此心以自娛樂。²⁵

此中觀行的敘述與前相比，顯得頗為素樸且簡單有力。然值得注意的是，最

²² T1.106b。

²³ 在佛經中「梵道」常多指為生往梵天之路。如《長阿含·堅固經》(T1.102b)說：「上更有天，微妙第一，有大智慧，名梵迦夷。彼天能知四大何由永滅，彼比丘即條趣梵道」；然而「梵道」也有當與其他趣道做區別時並列而說，如「住聖人道、天道、梵道」，請參見《長阿含·世記經》(T1.139c)。

²⁴ T1.106a~106b。

²⁵ T1.106c。

後當「佛說是法時，婆悉咤、頗羅墮即於座上遠塵離垢諸法眼生。」²⁶亦即聽法者在聽了梵天道法後，當下證得初果。這種說梵天道反証得法眼淨的因果關係，似乎難以理解。但若從整篇文脈來看，聽法者似乎是體悟到了：果與業必為同趣、相應之道理故；²⁷ 另觀其對應經 D.13 Tevijjasuttam，稱梵天道為「與梵天合一之道」(brahmanam saavyataya maggam)²⁸。另外有趣的是，此經在「遍滿想」的觀行描述上，有生動的「吹法螺」譬喻，假想將慈悲喜捨之心的擴展有如法螺音聲般散發充遍佈滿於空中，這是原北傳對照經《長阿含·三明經》所未見的形容。²⁹

(二) 中阿含·鸚鵡經

此外在《中阿含·152 鸚鵡經》，由於鸚鵡摩納對佛陀所說有諸多質疑，甚而不滿引起嗔心，但仍被釋尊之修證與善巧予以一一說服，最後鸚鵡摩納問曰：「瞿曇，知『梵道跡』耶？」釋尊即以譬喻反問後，其遂終身歸命為優婆塞。³⁰ 此「梵道跡」亦同為生梵天之法，該詞在其相對應經 M.99.Subhasuttam 之巴利為“brahmanam saavyataya maggam”，漢譯為「與梵天共住之道」³¹。南北兩經皆有與前諸經相同觀行的敘述，然在巴利版中亦有吹螺聲對慈悲喜捨心之遍滿於

²⁶ T1.107a。

²⁷ 如 T1.107a：「佛言：梵天得自在，行慈比丘得自在。得自在、得自在同趣，同解脫。是故梵天、比丘俱共同也。佛告婆悉咤，當知行慈比丘身壞命終，如發箭之頃，生梵天上。」

²⁸ D.13 (I .249)，《漢譯南傳·長部一》第 6 冊《三明經》，頁 251。

²⁹ 《漢譯南傳·長部一》第 6 冊《三明經》，頁 268~269：「彼[比丘]以慈心，偏滿一方而住。如是，第二方、第三方、第四方，如是上、下、橫、一切處，週遍全世界，以慈心廣大無邊，無怨、無瞋，偏滿而住。復次，婆悉吒！『如強力之吹法螺者，容易響聞四方』，婆悉吒！實依如是修習慈心解脫...捨心偏滿一方而住...此實得與梵天合一之道。」

³⁰ T1.670a。

³¹ M.99 (II .206)，《漢譯南傳·中部三》第 11 冊《須婆經》，頁 220。

虛空的譬喻。³²

	北傳阿含經	P.T.S.版巴利文	漢譯南傳大藏經
經名	長阿含·26 三明經 (T1.106b)	D.13 Tevijja (I .249)	長部一，第 6 冊，頁 251。
稱謂	梵天道 (梵道)	brahmanam sahavyataya maggam	與梵天合一之道
內容	說梵天必備特質 簡而有力的觀行		說梵天必備特質 吹法螺譬喻之觀行
經名	中阿含·152 鸚鵡經 (T1.670a)	M.99.Subha (II .206)	中部三，第 11 冊， 頁 220。
稱謂	梵道跡	brahmanam sahavyataya maggam	與梵天共住之道
內容	同一般觀行		多吹法螺譬喻觀行

三、四無量 (心) 與四梵行 (梵行)

(一) 長阿含·究羅檀頭經

生梵天法所展現的慈悲喜捨等四種心的意志，有時亦有被稱為「四無量」或「四梵行」。如在《長阿含·23 究羅檀頭經》中就有頗多值得我們注意的，首先是：

佛告婆羅門：彼刹利王為大祀已，剃除鬚髮，服三法衣，出家為道，修「四無量心」，身壞命終，生梵天上。時，王夫人為大施已，亦復除髮，服三

³² 請見 T1.669b~c 與《漢譯南傳·中部三》第 11 冊《須婆經》，頁 221~222。

法衣，出家修道，行「四梵行」，身壞命終，生梵天上。³³

此為究羅檀頭婆羅門問佛陀有關十六種具足祭祀的條件與功德，而佛舉過去生為刹利王時，曾與大臣婆羅門之間所作之種種如法祭祀，其後並與夫人一同出家修四無量、四梵行，命終後生梵天；然於其相對應經 D.5 Kutadantasuttam 之同一段卻有不同的說法，即：「婆羅門！我實知如是之祭祀，或令人行斯犧牲祭者，於身壞命終後，生於善趣、天界。」³⁴兩者的差異是：前者北傳，在如法祭祀後，刹利王與夫人隨即剃髮出家，修四無量與四梵行，於是命終後生梵界；而後者南傳，無出家，更無所謂修四無量與四梵行，只藉由如法祭祀之功德，於命終時得往生善趣。此段為兩經最大差異之處，究竟北傳「四無量」與「四梵行」之說從何而來不甚清楚，而兩經對於有關四無量、四梵行亦無其他的敘述。

再者，於此經中，當論及比較祭祀種種之殊勝功德時，在比對南北傳後發現兩者之間各有缺少一段可提供參考。如在《長阿含·究羅檀頭經》：「又問：『齊此三祀，至於五戒，得大果報耶，復有勝者』...佛言：『若能以慈心念一切眾生，如搆牛乳頃，其福最勝』」³⁵此意為：若能行三種祭祀，加上持五戒者，有比此更勝之功德嗎？佛說若能以慈心念一切眾生，其福更勝；而《長部·究羅檀頭經》為：「婆羅門！比丘實如是戒具足。婆羅門！此比上之犧牲祭，更少煩雜、少傷害，且比其他犧牲祭，更多果報、功德。...達初禪而住....第二禪...乃至...第三禪...乃至...第四禪而住。」³⁶其意思為：有比戒具足更勝之功德嗎？佛說即初禪乃至四禪。此中雖同樣以戒做為比較的基準，然前者北傳說「慈心」更勝，而後者南傳則說以「禪定」更勝。

³³ T1.100b。

³⁴ 《漢譯南傳·長部一》第6冊《究羅檀頭經》，頁158。

³⁵ T1.100c。

³⁶ 《漢譯南傳·長部一》第6冊《究羅檀頭經》，頁161-162。

至此總結比較兩對照經後發現，於編排順序上雖有些許差異，但在內容與意涵上相似度近有九成。然本經的主軸雖是以佛陀教導婆羅門等應有的祭祀精神觀念為要，但其中最大差異已如上分析，即：前《長阿含·究羅檀頭經》強調修四無量、四梵行與投生梵天之關連，以及修慈心是更甚於五戒；而後巴利《長部·究羅檀頭經》毫無述及有關四無量與梵天等一切，甚至如前所說之慈心亦無，反為禪定所替代。在如此相似度高之兩經，有此細微的差異，係因部派傳承版本不同？還是來北傳後經翻譯而有不同？抑或是說法對象不同（如慈心對在家信眾，禪定對出家行者）？亦或是生梵天所謂的慈悲喜捨觀行與佛教的禪觀本有著不同系統之說法存在？而這些是否有無因菩薩思想，而有如此差異，是值得注意的一個問題。

（二）長阿含·典尊經

然而，一般說生梵天多為臨終後，不過在《典尊經》中有一種可以現世見梵天的說法。雖然臨終以及現世彼此在修法上相似，但由於可供對照之經典有三種，故有著更為清晰的生梵天方法，故此三對照經對於生梵天即有著重要的參考價值。於下即分別敘說與比對三經關於現見梵天，以及死後生梵界等說法。首先，在欲「現見」梵天之方法與情況上，北傳《長阿含·3 典尊經》如是說：

大典尊於彼城東造閑靜室，於夏四月，即於彼止，修「四無量」。然彼梵天猶不來下。時，大典尊以十五日月滿時，出其靜室，於露地坐，坐未久頃，有大光現，典尊默念：今此異光，將無是梵欲下瑞耶？時，梵天王即化為童子五角髻，在典尊上虛空中坐。³⁷

其相對照之另一北傳《大堅固婆羅門緣起經》之同段為：

³⁷ T1.32b。

爾時輔相婆羅門，得王許已，詣寂靜處，諦心專注，於夏四月中修「悲禪觀」。過夏四月已，當苾芻布薩白月十五日，即於彼處，依婆羅門法，以新瞿摩夷，先塗其地，然作四方火壇，其壇中心復作火爐。時輔相婆羅門沐浴其身 施作火事，以祀梵天。爾時 忽於北方有大光相 昔所未見。爾時大梵天王現光未久，從北而來虛空中住，其輔相婆羅門一心歡喜，仰觀虛空，乃見大梵天王處干（註：應為「於」）空中。³⁸

而在對應之巴利經 D.19 Mahagovindasuttam 之同段為：

爾時，大典尊婆羅門，於域（註：應為「城」）之東方令作新講堂，於雨期四箇月之間，在閑居靜處，修習「悲之禪定」³⁹，除送飲食者以外，任何人勿來近彼 爾時，常童子梵天，心知大典尊婆羅門心之所念，恰如力士之屈伸臂，迅速由梵界消失而現於大典尊婆羅門之面前。⁴⁰

將此段的對照三經以表格示之於下，可輕易看出其彼此間相互一致與差異處，其中比較有爭議的即在現見梵天的方法上。在《長部·大典尊經》中所說之「悲之禪定」（karunam jhanam）與《大堅固婆羅門緣起經》之「悲禪觀」可說是一致的，然在《長阿含·典尊經》卻說「四無量」，究竟「四無量」與「悲禪觀（定）」是否有無不同？仰是一者須「四」（慈悲喜捨）者皆修，一者只著重於「一」（悲）？還是說修「悲觀」即有同等於修「慈悲喜捨觀」之效？真正原因或許難以得解，因為這牽涉到版本與再翻譯之故，不過可以確定的是：「悲」本即隸屬於四無量之中，說修悲禪觀或許可能只是個簡稱或代稱（有關與禪定之關係，下文即有討論），其意亦等同慈悲喜捨。之所以會有如此推測，除此三對照經亦有說修慈與修悲外（見下文）⁴¹，也是因為在《雜阿含》中亦有多處皆只以

³⁸ T1.211a。

³⁹ 此巴利文為“karunam jhanam”，請見 D.19 Mahagovindasuttam（II.239）。

⁴⁰ 《漢譯南傳·長部二》第7冊《大典尊經》，頁198。

⁴¹ 《長阿含·典尊經》說修慈心，《大堅固婆羅門緣起經》與《長部·大典尊經》說修悲心。

第四章 初期佛教時的生梵天法

「慈」、「慈心」或說「心與慈俱」來表示或展現慈悲喜捨的整體意涵，這在本節後的「慈心修習」小段裡即可得知；另外，若就梵天演變歷程而言，說修四無量或悲禪觀者即可於當下現見梵天降生，由此更加確定：原本重視對於「梵」的精神層次上的體悟認知，到了佛世時，早已明顯普遍的有了神人格化思想的證據。

	祈請梵天之設壇	現見梵天方法	化現樣貌
《長阿含·典尊經》	未見設壇	修「四無量」	梵天王化爲童子
《大堅固婆羅門緣起經》	依婆羅門法設壇	修「悲禪觀」	以大梵天身分出現
《長部·大典尊經》	未見設壇	習「悲之禪定」	現常童子梵天

二者，在如何生梵界上，《長阿含·典尊經》說：「當捨我人想，『獨處』『修慈心』，除欲無臭穢，乃得生梵天。」⁴²而《大堅固婆羅門緣起經》認爲：「修無我者即淨行，『心住一境』『悲解脫』，離諸欲染煩惱除，此等得生於梵界。」⁴³兩經中，後者可以清楚的分別出有「修定」與「悲心觀行」二種的生梵天方式。⁴⁴而在巴利對應經 D.19 說：「婆羅門於人間，捨離此等我執，『成就心一境相』，『專心於悲禪定』，脫去臭穢之行，遠離不淨之法，若住於此處者，而於此處修學，達不死之梵界。」⁴⁵對於此段的修法該經於後亦解釋：

⁴² T1.32c。其中臭穢的解釋爲：「欺妄懷嫉妒，習慢增上慢，貪欲瞋恚癡，自恣藏於心，此世間臭穢，今說令汝知，此開世間門，墮惡不生天。」

⁴³ T1.211b。所謂修無我者：「修出家法...捨諸富樂...其心平等離諸取著....於諸學中...身語意業，具足清淨，淨命自資，離諸過失。」

⁴⁴ 於《大堅固婆羅門緣起經》後又補充說到 (T1.211c)：「如大梵所說：『心住一境』... 謂有一類修定行者，內心清淨，住一境性，無尋無伺，定生喜樂，證二禪定...此即名爲心住一境；又如大梵所說：『悲解脫者』...謂有一類修悲行者，以悲俱時所生之心，先於東方，遍運悲心，其心廣大，具足所行，平等無二，亦無限量，無冤無惱。如是東方行已，南西北方，四維上下，一切世界，廣運悲心，具足所行，亦復如是，此即名爲悲解脫者。」

⁴⁵ D.19 (II.241)，《漢譯南傳·長部二》第 7 冊，頁 199~200。其中之「專心於悲禪定」，巴利文爲“karunadhimutto”，其意爲：悲信解，志向於悲，請參見《佛光大藏經·長阿含經一》，頁 211 註 4。

我知『心一境相』，此時，是人得遠離住處，即：阿蘭若、樹林、山岳、洞窟、山洞、塚間、林藪、野外之槁堆；我亦知『專注悲解脫』⁴⁶之法，此世，是人，令悲俱行之心，遍滿一方而住。如是第二方、如是第三方、如是第四方亦然。即遍上下橫一切處，於一切有情之世界，悲心俱行，廣大無邊，令無冤無害心，遍滿而住。⁴⁷

於此，將前投生梵天方法整理表格於下，可知此三經相同處為：一、不論說於修慈或修悲心先前，都至少須達到少欲知足的條件。二、經修法後，皆能遠離不淨、除臭穢，達致不死梵界。此二點在三經中是一致的；至於其間主要差異即在於中間修法的說明上，即：一、如《長阿含·典尊經》所說的「獨處」，與《長部·大典尊經》所謂的「成就心一境相」（遠離住處）在意義上是相似。而前者在「修慈心」上並未有具體的操作說明，然後者之「專心於悲禪定（解脫）」有著較為詳細的觀行。二、在《大堅固婆羅門緣起經》與《長部·大典尊經》兩經，對於「悲心」的稱呼⁴⁸以及觀行都有著較為一致的敘述。然在前者「心住一境」與後者「成就心一境相」的意義上，後者在稱呼上卻不若前者有著同為禪定意涵。

⁴⁶ 此雖又譯作「專注悲『解脫』」，然其巴利文與上註所說之“karunadhimutto”（專心於悲『禪定』）相同，亦為「志向於悲」。若再參考同經之英譯本，該詞英譯為“Compassion-filled”即「充滿悲心」之意（Maurice Walshe trans., *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1996, p.309.）。故此稱之「解脫」非為「不受後有」之解脫意涵，並且應指觀行而未必有禪定之意。

⁴⁷ D.19（II.242），《漢譯南傳·長部二》第7冊，頁200。

⁴⁸ 《長阿含·典尊經》使用「慈心」一詞，相較於「悲」，或許是為漢人容易理解而翻譯的。然而就法義來說，不管使用慈或悲都符合且融攝於四無量的觀行原理與意涵。

	前行	於中修法	最後目的
《長阿含·典尊經》	捨我人想	獨處 修慈心	除欲無臭穢
《大堅固婆羅門緣起經》	修無我者	心住一境：禪定 悲解脫：悲觀行	離諸欲染煩惱 除
《長部·大典尊經》	捨離此等我執	成就心一境相： 指遠離住處 專心於悲禪定（解 脫）：指悲觀行	脫去臭穢之行 遠離不淨之法

就上述比對得知，《大堅固婆羅門緣起經》所代表的意義是，其具體提供出修「禪定」與「悲心觀行」（及其觀行內容）二種可投生梵天的方式。這樣明確的提出，不僅未如同前述等其他經典只說須依慈悲喜捨的觀行，或是說得朦朧不清的既修四無量又修禪定的兩者搭配。依此經反而更清楚得知，此兩種方式皆能各自獨立的進行不悖，以達至投生梵界的目的。因此就四無量的「觀行」方法而言，此觀行法未必是須達至初禪以上定境才可完成。⁴⁹

（三）中阿含·說處經

四無量心的重要在佛陀種種之教說裡可謂有其地位。如在《中阿含·86 說處經》中，阿難於教導後學時說了幾種安樂法，其中即包括「四無量」以及其觀行，遂使得聽者「得力得樂，身心不煩熱，終身行梵行」。⁵⁰而此經之巴利對應經即《中部·六六經》⁵¹，僅單純的說到六種教說，無有北傳所說的廣與多法。此外，《中阿含·說處經》於四無量教法之前後，亦安置了四禪與四無色定之教

⁴⁹ 就禪修定境而言，初禪即可投生梵天（出自《中阿含·意行經》，T1.700c），詳情請見後「慈悲喜捨以外生梵天方法」。

⁵⁰ T1.563b。

⁵¹ 六種教法即：六內處、六外處、六識、六觸、六受、六愛。請參見 M.148（III.280~287），《漢譯南傳·中部》第12冊，頁305~312。

說，也就是將四無量夾於其中。⁵²因此由整經教法與架構來看，四無量與禪定的關係是有著明顯的區分出來，這亦符合了上一段《典尊經》將觀行與修定作為生梵天的兩種途徑之另一例證。

(四) 中阿含·大天奈林經(增一阿含·禮三寶品·4 經)

然慈悲喜捨亦有說為慈悲喜護，此「護」同於「捨」，尤見於《增一阿含》經中皆是如此稱呼，如《增一阿含》〈禮三寶品·4 經〉。此經雖並無論及任何有關慈悲喜捨(護)的修法與實際內容，但從整篇經文來看，大天王本為一轉輪聖王，於在位時即廣施仁政與善行，並獲有「自然七寶」之兆。當於髮白時即警覺應退位修道，故將王位傳子後，即「大天王於此城，於此園，於此地，下鬚髮，著法服入道，於此處八萬四千歲，行『四梵行』慈、悲、喜、護，於是壽終得生梵天。」⁵³由此看，四梵行似乎是在聖王退位後於出家時所修，然若由前因緣貫串觀之，此慈悲喜護之四梵行應於在位施政時既已有所施展。因此，四梵行除有所謂出家專修外，依此經而言，亦有應於平日實踐的作用所在。

而此相對應之巴利《中部·83 大天奈林經》不說四梵行而說「四梵住」(cattaro brahmavihare)。⁵⁴然此之另一漢譯對應經《中阿含·67 大天奈林經》對於大天王

⁵² T1.563a~b。

⁵³ T2.808b。

⁵⁴ M.83 (II.76)，《漢譯南傳·中部三》第 11 冊《大天奈林經》，頁 80~81：「彼時，阿難！大天王對理髮匠賞以良邑，令長子太子善掌國政，於此大天捺林，剃除鬚髮，著袈裟身，由在家趨向無家之生活而出家。彼以與慈俱心偏滿一方而住，如是第二方、如是第三方、如是第四方，此上、下、橫、一切處、一切世界、以廣、大、無量、無怨、無害之慈俱心、偏滿而住。以與悲俱心，乃至……以與喜俱心……乃至……以與捨俱之心，偏滿一方而住，如是第二方、如是第三方、如是第四方、此上、下、橫、一切處、一切世界、以廣、大、無量、無怨、無害之與捨俱心，偏滿而住。……八萬四千年間於此大天奈林，由在家趨向無家之生活而出家，修行梵行，彼修習『四梵住』、身壞命終之後，得生梵天界。」

第四章 初期佛教時的生梵天法

轉輪聖王也有如上的類似說法：「彼大天王以此國政付授太子，善教敕已，便剃除鬚髮，著袈裟衣。至信、捨家、無家、學道，學仙人王修行『梵行』在此彌薩羅大天王奈林中。」⁵⁵然此「梵行」於整經中並未提到是生梵天之梵行，似乎只是一般所謂之梵行。雖然北傳說「四梵行」(未提到觀行)，巴利說「四梵住」(有較為清楚的觀行)，若再參考該詞之英譯本為“four divine abodes”⁵⁶，由此比對，「住」似乎比「行」來得符合原意。

	北傳阿含經	P.T.S.版 巴利文	漢譯南傳大藏經	其他對應經
經名	長阿含·23 究羅檀頭經 (T1.100b)	D.5 Kutadanta	長部一，第6冊，頁158。	
稱謂	四無量心、四梵行	無	無	
內容	與夫人出家後修四梵行、四無量，命終時生梵天；無觀行的敘述。慈心勝過持五戒功德		依祭祀功德即得生善趣；無四無量與四梵行之名相與觀行的敘述。禪定勝過戒具足	
經名	長阿含·3 典尊經 (T1.32b)	D.19 Mahagovinda (II .239、241~242)	長部二，第7冊，頁198、200。 悲之禪定	大堅固婆羅門緣起經 (T1.211a) 悲禪觀
稱謂	四無量(現見梵天)	karunam jhanam	成就心一境相(指遠離住處) or	心住一境(指修禪定) or
內容	生梵天：獨處 修慈心	karunedhimutto	專心於悲禪定(或說專注悲解脫)	修悲解脫(者)

⁵⁵ T1.513c。

⁵⁶ Bhikkhu Nanamoli trans.& Bhikkhu Bodhi trans.ed. and rev., *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1995, p.694.

經名	中阿含·86 說處經 (T1.563b)	M.148 (III.280~287)	中部四，第 12 冊，頁 305~312。	
稱謂	四無量	無		
內容	說觀行	無		
經名	中阿含·67 大天奈林 經 (T1.513c)	M.83 Maghadeva (II.76)	中部三，第 11 冊，頁 81。	增一阿含·禮三寶品 4 經 (T2.808b)
稱謂	梵行 (非慈悲喜捨)	cattaro brahmavihare	四梵住	四梵行 (慈悲喜護)
內容	聖王於出家後即修 梵行 (似乎非生梵天 的四梵行)，更無所 謂生梵天之觀行或 方法。		大天王出家後修梵行 以及四梵行。 有說觀行。	聖王於出家後即修四 梵行。 無觀行或修法。

四、四梵堂、四等心與四園說

「四梵堂」一稱僅於《長阿含》與《增一阿含》中可見，而「四等心」以及「四園」之稱呼，在四阿含中亦為《增一阿含》所唯一持有。另外特別的是，在《增一阿含》中其特以慈悲喜「護」來稱呼，這是不同於其他三阿含所謂之慈悲喜「捨」的。

(一) 長阿含·眾集經與增一阿含·四意斷品·9 經

在佛教中許多教法的集結是有其因緣的，而有些因緣情況下所叮嚀提及之教法往往至為重要與核心，有因弟子欲滅度而說，如舍利弗欲滅度前，佛陀交代其對其他弟子應做最後說法，當時舍利弗列舉出數法以問其等有所狐疑否，其中「四

等心」即為被提問之一。⁵⁷另外有時是鑒於他教之鏡而有，如《長阿含·9 眾集經》之當尼乾子命終時，其僧團因「正法」無有確立而大亂，使得佛弟子等深知「集正法」之重要，而其中「四梵堂」亦被列為其一。⁵⁸因此可知，慈悲喜捨在佛教中還是有其重要性。

由於《長阿含·眾集經》屬集結諸說之精華，故對於各教法之說僅點出名相而無述及內容，因而有關四梵堂之相關修行亦無敘說。⁵⁹然在其巴利對應經《長部·等誦經》倒是有提及其相關之觀行，即：

「四無量」：「友！於此有比丘，慈俱行之心，偏滿一一方而住，如是第二、第三、第四[方亦然]。如是偏滿上、下、橫、一切處、一切方、一切之一世界，慈俱行之廣大、大廣博、無量、無怨、無憂之心而住。悲俱行之心乃至 喜俱行之心 乃至 捨俱行之心 乃至 。」⁶⁰

此中觀行內容與大多說法無有差異，不過在慈悲喜捨之稱呼上使用「四無量」一詞，其巴利文為“Catasso appamabba”⁶¹。而同為《長阿含·眾集經》之北傳對應經《大集法門經》則亦說「四無量」⁶²。若綜合三經來看，《長阿含·眾集

⁵⁷ 《增一阿含》〈四意斷品·9 經〉(T2.639b)：「若當四部之眾有狐疑者，我今現在可問其義。若復諸賢於四禪有狐疑者，若復諸賢於『四等心』有狐疑者，可問我，今當說之。設復，諸賢於四意斷有狐疑者，可問我義……」而此經之對應經與四等心無關。

⁵⁸ T1.49c：「尼乾子命終未久，其弟子分為二部，常共諍訟相求長短，迭相罵詈，各相是非，我知此法，汝不知此。汝在邪見，我在正法，言語錯亂，無有前後。自稱己言，以為真正，我所言勝，汝所言負。……時，國人民奉尼乾者，厭患此輩鬥訟之聲，皆由其法不真正故，法不真正無由出要。」

⁵⁹ T1.50c。

⁶⁰ 《漢譯南傳·長部三》第8冊《等誦經》，頁239~240。

⁶¹ D.33 Sangitisuttam (III.223)。

⁶² T1.228c：「復次『四無量』，是佛所說，謂若苾芻，發起慈心，先於東方行慈，南西北方，四維上下，亦然行慈，而彼慈心，於一切處，一切世界，一切種類廣大無量，而無邊際，亦無分限，此名慈無量。悲喜捨三，亦復如是。」

經》雖說「四梵堂」但無觀行，而《長部·等誦經》與《大集法門經》都說「四無量」並有敘述其觀行。因此可知在四無量的稱呼與觀行上，《大集法門經》與《長部·等誦經》是較相近的；此外，《長阿含·眾集經》⁶³與《長部·等誦經》都有說到慈悲喜捨個別所能對治或降伏之煩惱漏習，即：「慈」能對治瞋恚，「悲」能對治憎恨、忌妒（害心），「喜」能對治憂鬱煩惱，「捨」能對治由愛生之恨（貪愛）。⁶⁴

（二）增一阿含·苦樂品·10 經

在《增一阿含》〈苦樂品·10 經〉中除說「四等心」等同「四梵堂」外，並加以解釋何謂「梵堂」，其意有二：一表範圍，即所有欲界無人能超越大梵，皆為大梵王（梵）所屬之國界（堂）。二表梵天之所以能達此無欲之境地，乃因具有慈悲喜捨四種勢力故。⁶⁵此經旨為敘述大梵之大勢力，並強調梵界有著超越欲界的殊勝之處，而欲投生此者須以慈悲喜捨為導向。然而此經並無相對應之經文。

⁶³ T1.52a：「欲使修慈解脫，更生瞋恚想，無有是處。佛言：除瞋恚已，然後得慈，若比丘言，我行悲解脫，生憎嫉心。行喜解脫，生憂惱心。行捨解脫，生憎愛心....亦復如是。」

⁶⁴ D.33（Ⅲ.248~249），《漢譯南傳·長部三》第8冊《等誦經》，頁258~259：「慈心解脫（mettaya cetovimuttiya）既不外於出離瞋恚也。..悲心解脫（karunaya cetovimuttiya）即不外於出離害心。喜心解脫（muditaya cetovimuttiya）即不外於出離不樂。捨心解脫（upekkhaya cetovimuttiya）即不外於出離貪。」此之「解脫」（cetovimuttiya），於後「慈心修習」小節中《雜阿含·567 經》有說明。

⁶⁵ T2.658c：「有『四等心』，云何為四，慈、悲、喜、護。以何等故名為『梵堂』。有梵，大梵名千，無與等者，無過上者，統千國界，是彼之堂，故名為梵堂。比丘，此『四梵堂』所有力勢，能觀此千國界，是故名為梵堂，是故，諸比丘，若有比丘欲度欲界之天，處無欲之地者，彼四部之眾當求方便成此四梵堂。」

(三) 增一阿含·序品與高幢品·6 經

此外，修慈悲喜護「四等心」是不論在家或出家時所修。如於《增一阿含》〈序品〉⁶⁶即有國王於退位後，出家學道，並長期以「四等心」為主要修行，期以生婆羅門等理想之境地—梵界，此種情況於許多經中可見；而在《增一阿含》〈高幢品·6 經〉則將孝順父母、沙門、道士等與「四等心」之慈愍眾生視為一致。⁶⁷然此之巴利對應經雖有相似內容，但並無提及四等心一詞（兩經亦無觀行），且更無「道士」一詞。⁶⁸故北傳譯做「道士」，而巴利本為「婆羅門」，可見漢譯經師之翻譯手法有依中國之國情，而有未完全如實翻譯之情形。

(四) 增一阿含·十不善品·3 經與力品·9 經

另在《增一阿含》〈十不善品·3 經〉⁶⁹中說到凡過去曾於釋迦文佛處修習佛法者，當未來值遇彌勒如來時皆能得度，而其中之一即為「四等心」，因此四等心可說為諸佛之常法、要法；然而，有時佛陀直接說畢竟法時，亦能使人間接地體悟到四等心，如《增一阿含》〈力品·9 經〉說到：「彼女人復更思惟六情無，得『四等心』，身壞命終，生梵天上。比丘當知，若思惟無常想，廣布無常想，

⁶⁶ T2.552a：「王摩訶提婆以王之位授太子已，復以財寶賜與劫比，便於彼處剃除鬚髮，著三法衣。以信堅固，出家學道，離於眾苦，於八萬四千歲善修梵行，行四等心慈悲喜護。身逝命終，生梵天上。」並無述及觀行。

⁶⁷ T2.624b：「今此世間無有眾生孝順父母、沙門、道士，行四等心，慈愍眾生。時四天王聞已，便懷愁憂慘然不悅……」

⁶⁸ A.3.36 (I .142)，《漢譯南傳·增支部一》第 19 冊，頁 206：「在半月中之第八日，四大王[天之從屬巡視此世間，在人中，有多少，孝母，孝父，敬沙門，敬婆羅門，尊家長，持齋戒者？謹直而守者？作福業者？」

⁶⁹ T2.789b~c：「於釋迦文佛所，行四等心（註：該經偈中又說「平等心」），來至此者…彌勒如來在彼眾中當說此偈。爾時，眾中諸天、人民思惟此十想，十一垓人諸塵垢盡，得法眼淨。」

盡斷欲、色、無色愛、憍慢、無明皆悉除盡。」⁷⁰也就是說，當聽畢竟法時，若時節因緣成熟者即有獲得解脫之可能，然若不得解脫者，亦有機會體悟到無常法，減少了欲界的執著，得四等心而生梵天。反之，如《中阿含·217 八城經》所說，亦有因修慈心而得漏盡，若不得漏盡者，亦可得不還果。⁷¹所以，無論聽到畢竟法或慈悲喜捨法者，皆有機會感悟到緣起法之共通性，因慈而得生梵天或達至解脫。

（五）增一阿含·增上品·5 經

另外，《增一阿含》〈增上品·5 經〉對於慈悲喜捨之看法與稱呼，可謂於南北傳阿含中一特別經典。其謂：

有「四園」之名，云何為四：一者慈園、二者悲園、三者喜園、四者護園。是謂比丘，如來正法之中有此四園。復以何故名為「慈園」，比丘當知由此慈園生梵天，從梵天終，當生豪尊之家，饒財多寶，恒有五樂自娛，未曾離目，以是之故，名為慈園。復以何故名為「悲園」，比丘當知若能親近悲解脫心，生梵光音天，若來生人中生豪族家，無有瞋恚，亦饒財多寶，故名為悲園。復以何故名為「喜園」，若能親近喜園者，生光音天，若來生人間，國王家生，恒懷歡喜，故名為喜園。復以何故名為「護園」，若有人親近護者，生無想天壽八萬四千劫，若復來生人中，當生中國家，亦

⁷⁰ T2.724b。

⁷¹ T1.802b：「居士！多聞聖弟子心與慈俱遍滿一方成就遊，如是二三四方，四維上下，普周一切。心與慈俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。如是悲、喜心與捨俱....彼依此處，觀法如法，住彼得漏盡者。或有是處，若住彼，不得漏盡者，或因此法，欲法、愛法、樂法、靖法，愛樂歡喜，斷五下分結盡，化生於彼而般涅槃，得不退法，終不還此。」

無瞋恚，恒護一切非法之行，以是故名為護園。⁷²

此經除將四禪以四浴池來做比喻外，亦將慈悲喜捨以四種花園來做譬喻稱呼，並將其各自之功德果報宣說而出，這是不同於其他有些經典將慈悲喜護視為一體而說。且其以修持「慈」生梵天為最基本的果報，當越往上修（悲喜護）其投生境地與壽命越高。不但如此，當在天界享盡後再輪迴時，其仍受先前所作福之延襲力而以不同面貌繼續於人間享樂。

	北傳阿含經	P.T.S.版巴利文	漢譯南傳 大藏經	其他對應經
經名	長阿含·9 眾集經 (T1.50c)	D.33 Sangiti (III.223)	長部三，第 8 冊， 頁 239。	大集法門經 (T1.228c)
稱謂	四梵堂（因集結故）	Catasso appamabba	四無量	四無量
內容	提及四種對治： 慈 vs. 瞋恚 悲 vs 憎忌心 喜 vs 憂惱 捨 vs 憎愛心 無觀行。		提及四種對治： 慈 vs. 瞋恚 悲 vs 害心 喜 vs 憂惱 捨 vs 貪愛 有觀行。	無說對治，但說 觀行。
經名	增壹阿含·四意斷品· 9 經 (T2.639b)	S47.13 (V.158)		
稱謂	四等心	無關聯		
內容	因集結而提及，但無相 關內容之敘述			
經名	增一阿含·苦樂品·10 經 (T2.658c)	無		
稱謂	四梵堂、四等心			

⁷² T2.669a~b。

內容	說明(四)梵堂之意涵		
經名	增壹阿含·序品 (T2.552a)	無	
稱謂	四等心		
內容	國王退位後出家，並以「四等心」為主要修行。無觀行。		
經名	增壹阿含·高幢品·6經(T2.624b)	A.3.36(I.142)	增支部一，第19冊，頁206。
稱謂	四等心	無	
內容	將世間日常倫理之對待視為四等心般	有相似內容但無提到四等心。	
經名	增一阿含·十不善品·3經(T2.789b~c)	無	中阿含·66說本經(T1.508c) 與增一阿含·非常品·6經(T2.818b) 無關連
稱謂	四等心		
內容	過去未來諸佛之常法、要法；無觀行		
經名	增一阿含·力品·9經(T2.724b)	無	
稱謂	四等心		
內容	聽畢竟法可得四等心，生梵天。		
經名	增一阿含·增上品·5經(T2.669a~b)	無	
稱謂	四園		
內容	描述四園各自未來生天與再下生人間時之果報差異		

五、巴利的「梵住」

「梵住」(brahmavihare) 一詞，在北傳的四阿含中幾乎未曾出現，或說是幾乎未曾被翻譯過，但於相對的四部巴利中皆可見到。如前已介紹《中阿含·大善見王經》「四梵室」與相對應之《長部·大善見王經》之「四梵住」，⁷³以及《增一阿含》〈禮三寶品·4 經〉「四梵行」與《中部·大天奈林經》「四梵住」外，⁷⁴大多的巴利梵住之北傳對照經並無相關譯詞。

如《增支部·頭那經》⁷⁵與其相對應之《中阿含·158 頭那經》⁷⁶。前者說「四梵住」(cattaro brahmavihare)，而後者雖說有相同觀行但並無提到「四梵住」等相關詞彙；再如同部 A.4.190 所說之「梵住」(brahmappatto)⁷⁷，依其內容來看與前「四梵住」(cattaro brahmavihare) 之意無有差異，但其巴利文顯然地彼此並

⁷³ T1.518a~b，以及 D.17 Maha-Sudassana (II.196)，即《漢譯南傳·長部二》第 7 冊《大善見王經》，頁 154。

⁷⁴ T2.808b，以及 M.83 (II.76)，《漢譯南傳·中部三》第 11 冊《大天奈林經》，頁 80。

⁷⁵ A.5.192 Dona (III.225)，《漢譯南傳·增支部三》第 21 冊《頭那》，頁 266：「彼如是出家而與慈心俱行，偏滿一方而住：如是[偏滿]第二、第三、第四 [方而住]：如是，上、下、橫偏於一切世界，以與慈俱行廣大無量無怨無害心，偏滿而住；與悲……與喜……與捨俱行心，偏滿一方而住，如是偏滿第二、第三、第四[方而住]；如是，上、下、橫偏於一切世界，與慈俱行廣大無量無怨無害心，偏滿而住。彼修此等之『四梵住』已，身壞死後，生於善趣、梵世。」

⁷⁶ T1.680c：「心與慈俱，遍滿一方成就遊，如是二三四方，四維上下，普周一切，心與慈俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。如是悲、喜心與捨俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。」

⁷⁷ A.4.190 (II.184)，《漢譯南傳·增支部二》第 20 冊，頁 303：「諸比丘！又，云何者，有比丘是得『梵住』耶？諸比丘！世間有比丘，乏慈俱行心……乃至……住偏滿，以悲……喜……捨俱行心偏滿一方住，如是第二、如是第三、如是第四五[偏滿住]，如是偏上、下，橫偏於一切處處，一切世界，與捨俱行，廣、大、無量、無怨、無惱害心偏滿住。諸比丘！如是者，有比丘是得梵住。」此經無對應經。

不相同，經查證其為「到達梵天」⁷⁸之意，然再參考該英譯則為“attained the status of a Brahma”之意，同時在該書註解中亦認為其等同於“the divine abodes” (brahma-vihara)。⁷⁹也就是說 brahmappatto 與 brahmavihare 一樣有著「梵住」的意涵或說同義詞。

在《長部·等誦經》中在說到投生的趣處時，其有謂「三住，天住、『梵住』 (brahma viharo)、聖住。」⁸⁰然在相對應之《長阿含·眾集經》則說：「復有三法謂三堂，賢聖堂、天堂、『梵堂』。」⁸¹「住」與「堂」在此可說等為同意；不過在所有北傳四阿含中，僅有一例出現「梵住」一詞但無關慈悲喜捨，那就是《雜阿含·807 經》其謂：「安那般那念者，是聖住、天住、『梵住』，乃至無學現法樂住。」⁸²

	P.T.S.版巴利文	漢譯南傳大藏經	北傳阿含經	其他 對應經
經名	D.17 Maha-Sudassana (II.196)	長部二，第 7 冊，頁 154。	中阿含· 68 大善見王經 (T1.518a~b)	
稱謂	cattaro brahmavihare	四梵住	四梵室	
內容		有四禪定，後加修觀行 說修四梵住可生梵天。	先有初禪定，後加修觀行 說修四梵室可生梵天。	

⁷⁸ 水野弘元，《パ - リ語辭典》（東京：春秋社，1997），頁 207。

⁷⁹ Nyanaponika Thera and Bhikkhu Bodhi selected and trans., *Numerical Discourses of the Buddha: An anthology of Suttas from the Avguttara Nikaya*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1999, p.118 以及 p.295 註 79.

⁸⁰ 巴利為“Tayo vihara– dibbo viharo, brahma viharo, ariyo viharo”。請參見 D.33 (III.220)，《漢譯南傳·長部三》第 8 冊《等誦經》，頁 237。

⁸¹ 巴利作 tayo vihara，即三種住處（請參見《佛光大藏經·長阿含經一》，頁 311 註 15）。故 viharo 有「住」等空間意涵。

⁸² T2.207b。而其巴利為 S.54.11 (V.326)，《漢譯南傳·相應部六》第 18 冊，頁 183。：「正說入出息念定而謂，聖住 (Brahmaviharo)、『梵住』、如來住。」

經名	M.83 Maghadēva (II.76)	中部三，第 11 冊，頁 81。	中阿含·67 大天奈林經 (T1.513c)	增一阿含· 禮三寶品 4 經 (T2.808b)
稱謂	cattaro brahmavihare	四梵住	梵行 (非慈悲喜捨)	四梵行 (慈 悲喜護)
內容		大天王出家後修梵行 以及四梵行。 有說觀行。	聖王於出家後即修梵行 (似乎非生梵天的四梵 行)，更無所謂生梵天之 觀行或方法。	聖王於出家 後即修四梵 行。無觀行 或修法。
經名	A.5.192 Dona (III.225)	增支部三·第 21 冊， 頁 266。	中阿含·158 頭那經 (T1.680c)	
稱謂	cattaro brahmavihare	四梵住	無相關稱呼	
內容		說觀行	有說觀行	
經名	A.4.190 (II.184)	增支部二·第 20 冊， 頁 303。	無	
稱謂	Brahmappatto (到達梵天)	梵住		
內容		說觀行		

第二節 慈心修習

在《雜阿含經》與《相應部》中，多數常以「慈」作為主要代表或課題而宣說慈悲喜捨的重要性。⁸³尤其特別的是，另外三部阿含經對於慈悲喜捨有著許多不同的統稱，並且多環繞於觀行而說，而《雜阿含》與《相應部》雖有少數幾經提到觀行，然則仍多著墨於「慈心」的利益。若說另三部為慈悲喜捨內修實踐的

⁸³ 此四心可說以「慈心」為王，悲、喜、捨則是其不同面向。請參見 Ven.Dhammadipa (性空法師) 講，釋見愷整理，《四無量心》(嘉義：香光書鄉出版社，2004)，頁 8。

介紹，那麼《雜阿含》與《相應部》則為令吾等生信解心的有利文宣。

因此本小節即以《雜阿含》與《相應部》為目標，以了解其等對於慈心（同慈悲喜捨）之看法，以為與另三阿含經之慈悲喜捨有著互補以及相輔相成的理解。同時，亦於此小節一併整理出，在修習慈（包括悲喜捨）心上除有生梵天之神聖終極意義外，其他尚有何種現世利益或功效，期以使人欣喜實踐心生歡喜。

一、雜阿含的慈心修習

慈心的修習常以禪定做為其心開展之方便，如在《相應部·魯醯遮》說到：「能獲於禪定，清澄而無濁，對一切生類，無邪障之心，而此始可達至於梵天道。」⁸⁴此說除修禪定外亦必須有「無邪障之心」，而此無邪障之心即指具有「對一切眾生行慈之心」⁸⁵，就得以有進入梵界的門票。此外，如行慈再加上佈施則更肯定能生梵界，⁸⁶並於梵界中壽命更長，如《雜阿含·1159 經》說：

「修習於慈心」，其功德無量，況復加至誠，「廣施設大會」，若於其中間，所得諸善心，正向善解脫，或餘純善趣，如是勝因緣，得生於梵世，如是之惠施，其心平等故，得生於梵世，其壽命延長。⁸⁷

⁸⁴ S.35.132 Lohicca (IV.118)，《漢譯南傳·相應部四》第16冊，頁157。

⁸⁵ 此英譯為“Tender towards all beings”。請參見 Bhikkhu Bodhi trans., *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*, Boston: Wisdom Publications, 2000, p1202.

⁸⁶ Sn.506~508, 509，請參見郭良鑿譯，《巴利經典—經集》（宜蘭：中華印經協會印贈，1999），頁95：「在祭祀時始終保持思想純潔，祭祀者所依賴的是施捨...祛除貪慾，消除仇恨，使仁慈之心廣大無邊，日日夜夜精進努力，使仁慈之心遍布四面八方..因此樂於施捨的人正確地舉行祭祀，始能進入梵界。」

⁸⁷ T2.309b。

修慈心並至誠佈施者，不但有助於解脫，更能得生梵世，甚若以平等心佈施者更能於梵世中得享長壽。然而，另有一種修慈心，使得有更殊勝難以比擬之功德，即如《雜阿含·264 經》中佛陀所說：

我自憶宿命長夜修福，得諸勝妙可愛果報之事，曾於「七年中修習慈心」，經七劫成壞，不還此世。七劫壞時生光音天，七劫成時還生梵世，空宮殿中作大梵王，無勝、無上、領千世界。從是已後，復三十六反作天帝釋，復百千反作轉輪聖王，領四天下，正法治化，七寶具足。⁸⁸

也就是若能持續修慈心達七年以上，其不僅能生梵天，更由於透過其心所造之善業力故，於數十劫中皆處於善道，即生光音天、梵界作大梵王，乃至天帝、轉輪聖王。可見慈心力量之大。好比前述之妙（善）眼大師加修「增上慈」，即是將修習時間加長至七年，得以與弟子之投生處有所區別；⁸⁹另外，修慈心配以悲喜捨心，亦能有助於佛弟子們堅守四根本戒，即：慈心不使殺，悲心不使偷盜，喜心不使邪淫，捨心不使妄語。⁹⁰

在《雜阿含·567 經》慈心修習又被稱作「無量心三昧」⁹¹，其與相對應之巴利經在內容上大致相同。⁹²不過其中仍有些差異：如前者只說心與慈俱的「無

⁸⁸ T2.67c。

⁸⁹ 《漢譯南傳·增支部四》第 22 冊《太陽》，頁 298~299。

⁹⁰ 《雜阿含·916 經》(T2.232a~b)：「若不有心殺生，無怨無憎，心生隨喜。隨喜已，歡喜生。歡喜已，心猗息。心猗息已，心受樂。受樂已，則心定。心定已，聖弟子心與慈俱，無怨無嫉，無有瞋恚，廣大無量，滿於一方。正受住二方、三方，乃至四方、四維上下、一切世間....如是心與慈俱，修習多修習，諸有量業者(惡業)，如甲上土，不能將去，不能令住。如是偷盜對以悲心，邪淫對以喜心，妄語對以捨心，不得為比。」

⁹¹ T2.149c：「無量(心)三昧者，謂聖弟子心與慈俱，無怨、無憎、無恚、寬弘重心。無量修習普緣，一方充滿，如是二方、三方、四方上下。一切世間心與慈俱，無怨、無憎、無恚、寬弘重心。無量修習，充滿諸方，一切世間普緣住，是名『無量三昧』。」

⁹² S.41.7 Godatta (IV.296)，《漢譯南傳·相應部四》第 16 冊《牛達多》，頁 374~375：「以與慈俱起之心，滿於一方而住，同於第二、同於第三、同於第四方、上下橫、一切處、於一切情

量心三昧」，後者說與慈悲喜捨俱起的「無量心解脫」(appamana cetovimutti)。

然不論只說慈心或說四心，在《雜阿含》中意義都是相似的。不過問題就在：此無量心遍滿是一種三昧？還是獲得不受後有的解脫？若再以英譯本參考其為“measureless liberation of mind”（無量心的解脫）⁹³。由此看來，似乎不像是與所謂究竟解脫有關，而是依禪定而開展的無量心。但為何又說心解脫呢？或許可說是由於慈（悲喜捨）之觀行加上修定（境）經驗，而產生出制伏煩惱的一種心境，這樣的體會好似心由煩惱中脫離出來。

此外，若再看於下 A.8.63 之說法，即可佐證「無量心」與「三昧」是可以有著比較密切的關聯。在增支部中佛陀曾提及修慈悲喜捨與禪定之關係，其謂：

比丘！汝若令心住於善住，令已生之惡不善法於心無住，則比丘其次汝當如是學：我當修習、多習「慈心解脫」 汝若如是修習、多習此三摩地，則比丘！其次汝當有尋有伺而修習此三摩地、無尋唯伺而修習、無尋無伺而修習、有喜而修習、無喜而修習、俱悅而修習、俱捨而修習！ 「悲心解脫」 「喜心解脫」 「捨心解脫」 ⁹⁴

此中，佛陀待此比丘心不生惡時，接續便說應修慈心，並以三摩地配合稱呼之。可見就此經而言，慈（悲喜捨）心觀行是可與禪修相配合的，甚至可達四禪。

況下、一切具有之世界，與慈俱起，廣大遠行無量而無怨念，無恚念之心遍滿而住。與悲俱起之心……與喜俱起之心……與捨俱起之心住於遍滿一方，同於第二、同於第三、同於第四五、上下橫、一切處、一切情況下、一切具有之世界，與捨俱起，廣大遠行無量而無怨念，無恚念之心遍滿而住。大德！此稱為『無量心解脫』(appamana cetovimutti)。」其中，「無量心解脫 (appamana cetovimutti) 也可稱「無量心三昧」，請參見雲井昭善，《パ - リ語佛教辭典》(東京：山喜房佛書林，1997)，頁 102。

⁹³ Bhikkhu Bodhi trans., *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*, Boston: Wisdom Publications, 2000, p.1325. 而“appamana cetovimutti”也包含有“the four divine abodes”（四梵住）之意，請參見同書 p.1444 註 309.

⁹⁴ A.8.63 (IV.299~301)，《漢譯南傳·增支部五》第 23 冊《略說》，頁 203~205。

二、修慈心的利益與功德

修慈心除有因應當時時代背景所共許之終極關懷（生梵天）的意義外，於現世之憂悲苦惱、人際對待等都有很大的助益。既使連動物蛇與鼯之間的爭端，由於教予慈悲之德使其等於現世能和睦生活外，加上後再授予四梵住行更得往生梵界的本生故事來看，⁹⁵雖然於經驗上有些難以理解，然實則突顯出慈悲議題的重要性。本小節即以此闡述其諸多之優點。

佛教中常強調佈施的重要性，然佛陀認為具有慈心遠比佈施來得殊勝難得。如在《雜阿含·1253 經》說：「對一切眾生行慈，勝過三百釜食惠施眾生。」⁹⁶或說：「清晨行百釜之施，日中行百釜之施，暮時行百釜施，不如清晨之瞬間修慈心，日中之瞬間修慈心，暮時之瞬間修慈心為有大果。」⁹⁷亦即，既使瞬間的慈心觀行都勝過加起來三百大釜的食施。

同時，若能具有慈心，往往有不經意的護他與自護效果。⁹⁸譬如佛陀將持有四等心好比為有龍王護身，使金翅鳥不能靠近，⁹⁹並且不為非人等有情所侵害，如《雜阿含·1254 經》說到：「於一切眾生修習慈心，不為諸惡鬼神所欺。譬如人家多男子少女人，不為盜賊數數劫奪。」¹⁰⁰又如一比丘為蛇所咬，佛陀知道後即告誡比丘：

⁹⁵ J.165 (II .53~54)，《漢譯南傳·小部八》第 33 冊《鼯本生譚》，頁 50~51。

⁹⁶ T2.344b。

⁹⁷ S.20.4，《漢譯南傳·相應部三》第 15 冊，頁 338。

⁹⁸ 《雜阿含·619 經》(T2.173b)：「云何護他自護，不恐怖他、不違他、不害他，慈心哀彼。」

⁹⁹ 《增一阿含》〈等趣四諦品·8〉(T2.646b)：「比丘當知，若使龍王身事佛者，是時金翅鳥不能食噉。所以然者，如來恒行四等之心，以是故，鳥不能食龍。云何為四等，如來恒行慈心、恒行悲心、恒行喜心、恒行護心。...如來恒有此四等心，有大筋力，有大勇猛，不可沮壞，以是之故，金翅之鳥不能食龍。是故諸比丘，當行四等之心。」

¹⁰⁰ T2.344c。

我慈於毘樓博叉，我慈於伊羅博多，我慈於尸婆弗多，我亦慈於黑瞿曇，
我並慈於無足者，我更慈於二足者，我慈於彼四足者，亦復慈於多足者，
無足者不致害我，二足者亦勿害我，四足者亦勿害我，多足者亦勿害我，
一切有情皆為生，一切存活無均遺，一切有幸得遇善，任誰亦將不臨惡。

101

因此佛說的行慈，不但能使鬼神等非人無所擾害，甚至一切無足、二足乃至四足等飛禽走獸亦不能侵犯。在佛教裡有一著名，以慈作為護身咒而廣為流傳，即起因於比丘在雪山為諸天所惱亂時佛陀所宣說出，此即為「慈經」(Mettasuttam)的最初因原。¹⁰²佛陀因而常勉勵一切佛弟子應謹記於心中，道理即在此。同時，除上述之利益外，在《增一阿含》〈放牛品·10經〉亦提到凡有修慈心或與人宣說者，當獲十一種果報：1、臥安。2、覺安。3、不見惡夢。4、天護。5、人愛。6、不毒。7、不遇刀兵。8、水害。9、火害。10、盜賊終不侵枉。11、若身壞命終，生梵天上。¹⁰³而 A.11.16 同樣說十一種，即：1、眠樂。2、覺樂。3、不見惡夢。4、為人愛樂。5、為非人愛樂。6、為諸天所守護。7、不受火。8、不受毒。9 不受劍。10、速疾入於心定，顏色明亮，不蒙昧而命終。11、若不能通達上位，則趣於梵世。¹⁰⁴然於兩經中相異處有三。¹⁰⁵

¹⁰¹ A.4.67,《漢譯南傳·增支部二》第20冊,頁123。同時於《雜阿含·252經》(T2.61b)亦有同樣的說法,即:「慈悲於無足,及以二足者,四足與多足,亦悉起慈悲,慈悲於諸龍,依於水陸者,慈一切眾生,有量及無量,安樂於一切,亦離煩惱生,欲令一切賢,一切莫生惡,常住蛇頭巖,眾惡不來集....。」

¹⁰² Sn.143~152,請參見郭良鑿譯,《巴利經典—經集》(宜蘭:中華印經協會印贈,1999),頁35~36。

¹⁰³ T2.806a。

¹⁰⁴《漢譯南傳·增支部七》25冊,頁290。

¹⁰⁵ 前者說有水害、盜賊終不輕枉,後者無說;後者說為非人愛樂、速疾入於心定,顏色明亮,不蒙昧而命終,但前者無說。同時前說:若身壞命終,生梵天上;後說若不能通達上位者,才趣於梵世。

一個注意身口意行之人，必不作不善之業，但卻未必具有善行，更遑論無量善福。然若再加修慈心觀者，其善必無量，因有無量慈心之故。¹⁰⁶同時，於《中阿含·16 伽藍經》¹⁰⁷亦說到心與慈悲喜捨俱之人，於現世中更可得離惡行善之「四安隱住」，即：1、相信有善惡業報、此世與來生之故，依此正見相應業，身壞命終時必至善處，乃生天上。¹⁰⁸ 2、不為無此世彼世、無善惡業報之邪見所害，於現法中以正智、正見稱譽，並為人說其有。3、若有所作，必不作惡，自不作惡，苦何由生。4、因不作惡，故不使人受怖畏，並常當慈愍一切世間，不與眾生共諍，無濁歡悅。而相對應經 A.3.65 亦有相同意義，只是次序與說法略有不同。¹⁰⁹

慈等四心，非只為在家人而說。佛陀常勉勵比丘說法應以四等心而行，因為「行四等心，是故如來說法無有怯弱，非羅漢、辟支佛所能及也。是故如來說法亦無有難。汝今諸比丘，當求方便行四等心，慈、悲、喜、護。」¹¹⁰持慈心除使比丘說法無有畏懼外，更能使其懷有悲心以為眾生說法，而無有譏嫌或分別之心，忝為眾生之善知識，既使有時眾生所求之法，當下不宜為其所說，亦當以其

¹⁰⁶ 《中阿含·思經》(T1.438a):「多聞聖弟子捨身不善業..捨口、意不善業..彼多聞聖弟子如是具足精進戒德...離恚離諍，除去睡眠，正念正智，無有愚癡。彼心與慈俱遍滿...普周一切。...彼作是念：『我本此心少不善修，我今此心無量善修，多聞聖弟子其心如是無量善修。』」
A.10.208，《漢譯南傳·增支部七》25冊，頁234~235同此說。

¹⁰⁷ T1.439b。

¹⁰⁸ 《雜阿含·1299經》(T2.357c)亦如是說：「慈心無害想，不害於眾生，心常無怨結，是則生天路。」

¹⁰⁹ A.3.65，《漢譯南傳·增支部一》19冊，頁274~275：「若有後世，若有善作惡作業之異熟果，即有是處，我身壞、死後、當生於善趣天世，此即彼所得之第一慰安。若又無後世，若無善作惡作業之異熟果，即我將於此現法，以無怨、無貪、無苦、有樂來護自己，此即彼所得之第二慰安。又若作[惡]之人有惡報，則我將不對任何人懷惡意，不造惡業之人，何有苦之觸？即彼等所得之第三慰安。若作[惡]之人，無有惡報，則現在，於二者我已見己之清淨，此即彼所得之第四慰安。」而《中阿含·伽藍經》之第一、二、三、四安穩住相當於A.3.65之一、四、三、二。

¹¹⁰ 《增一阿含》〈增上品·2經〉，T2.667c。

他饒益法或對治等法教導。¹¹¹若針對個人之三毒而言，慈悲喜捨亦有對治之效，即修慈滅瞋恚心，行悲解憎嫉（害）心，行喜解憂惱心，行捨解憎愛（貪）心。

112

第三節 慈悲喜捨以外的生梵天方法

就佛教輪迴與解脫觀而言，欲投生何趣，基本上要相應於該趣之業，若以投生梵天而言，誠如《中阿含·鸚鵡經》¹¹³所說之「行貪伺相應心」—即慈悲喜捨。此四心於佛經中可說是生梵天最典型的方法。然除此以外，佛教中還有一些其他方式相應於梵天界（初禪）。

一、十善

在佛教中常勸人積極的行善，其中以「十善」為最主要也最為廣泛的方式，它不但能使人止惡心積福德，對於想投生梵天的人更有積極的鼓勵作為與動機。如在《雜阿含·1042經》說到：

復問世尊，行何等法行、何等正行，身壞命終，得生天上...佛告婆羅門長者，謂離殺生，乃至正見，「十善業跡因緣故」，身壞命終，得生天上。欲求生梵天，亦得往生，所以者何，以行正行、法行故，持戒清淨，心離

¹¹¹ 佛陀說此之因緣，請見同上經（T2.667a~668a）。

¹¹² 《長阿含·眾集經》（T1.52a）與 D.33（III.248~249），亦即《漢譯南傳·長部三》第8冊《等誦經》，頁258~259。

¹¹³ T1.669c~670a：「若有求天，要求天上故，便行貪伺相應心，令我作天及餘天。...有求梵天，要求梵天上故，便行貪伺相應心，令我作梵天及餘梵天。若有求梵天，要求梵天上故，便無結、無怨、無恚、無諍、無量極廣善修，心定意解，遍滿成就遊，令我作梵天及餘梵天。」

愛欲，所願必得。¹¹⁴

因此若要能輕易地持戒與心清淨，以行十善爲首，則不失目標。另外在佛經中常見之大善人成就七寶與四神德的轉輪聖王¹¹⁵，其功德之大亦皆不脫離此十善，如《長阿含·世記經》：「轉輪聖王以正治國，無有阿扞『修十善行』；爾時諸人民亦修正見，具十善行。其王久久，身生重患，而取命終。時猶如樂人，食如小過，身小不適，而便命終，生梵天上。」¹¹⁶所以既使連轉輪聖王，亦以十善爲生梵天的基石。

二、聽聞或修學解脫法

然而在佛教中宣說的解脫法，有時由於聽法者因緣不具足，或修習不圓滿的情況下無法達至解脫，但卻往往因此而有了投生梵天的契機。如《雜阿含·866經》所說之「無常觀」：

世尊告諸比丘，如上說¹¹⁷，差別者，若不得解脫，以欲法、念法、樂法故，取中般涅槃。若不如是，或生般涅槃。若不如是，或上流般涅槃。若不如是，或復即以此欲法、念法、樂法功德生大梵天中，或生梵輔天中，或生梵身天中。¹¹⁸

¹¹⁴ T2.273a。

¹¹⁵ 所謂七寶：一金輪寶，二白象寶，三紺馬寶，四神珠寶，五玉女寶，六居士寶，七主兵寶（請參見《長阿含·世記經》，T1.119b）。四神德：一者長壽不夭無能及者，二者身強無患無能及者，三者顏貌端正無能及者，四者寶藏盈溢無能及者（T1.120c）。

¹¹⁶ T1.121a。

¹¹⁷ 如上說之法，即指《雜阿含·864經》（T2.219c）：「於彼色、受、想、行、識法，作如病、如癰、如刺、如殺、無常、苦、空、非我思惟。於彼法生厭、怖畏、防護生厭、怖畏、防護已，以甘露門而自饒益。如是寂靜，如是勝妙，所謂捨離，餘愛盡、無欲、滅盡、涅槃。」等之無常觀法。

同樣地，「安那般那觀」呼吸法亦有異曲同工之效，既使於有學中修「安那般那念」不圓滿者，亦可超越聖人與天界而得以生次於無學住以下之「梵住」。¹¹⁹ 而另一典型例子即為一名為 Sahaka (Sahakapati) 之比丘，由於他生前多持梵行與修習「五根法」，故於命終後生善趣梵世成為梵天，也因此有了 brahma sahampati (娑婆主梵天王) 之名。¹²⁰ 因此可知：如無常觀、安那般那以及修持五根法等，既使未能解脫亦有投生梵界之機緣。

三、四種梵福

除上所述，亦有四種能達「梵天之福」，若能與梵天之福業相應，即生於梵天之中。如《增一阿含》〈苦樂品·3 經〉：

爾時，世尊告諸比丘，今當說四梵之福。云何為四：若有信善男子、善女人，未曾起偷婆處，於中能起偷婆者，是謂初梵之福也。復次 補治故寺者，是謂第二受梵之福也。復次 和合聖眾者，是謂第三受梵之福。復次，若多薩阿竭初轉法輪時，諸天、世人勸請轉法輪，是謂第四受梵之福。是謂四受梵之福。爾時，有異比丘白世尊言：梵天之福竟為多少？ 比丘當知，此是「梵天之福」。若有善男子、善女人，求其福者此是其量也。是故，比丘，欲求梵天福者，當求方便，成其功德。¹²¹

梵天之福無量，而欲求此無量福者，當以此四種方便：一、起偷婆處即起(建)塔之意。¹²² 二、修建寺廟。三、凡有助於僧眾等一切事業。四、請轉法輪於世。

¹¹⁸ T2.219c。

¹¹⁹ 《雜阿含·807 經》(T2.207a~b)：「若有正說，聖住、天住、梵住、學住、無學住、如來住。學人所不得當得，不到當到，不證當證。無學人現法樂住者，謂安那般那念，此則正說。所以者何，安那般那念者，是聖住、天住、梵住，乃至無學現法樂住。」

¹²⁰ S.48.57 (V.233)，《漢譯南傳·相應部六》第 18 冊《梵天》，頁 56。

¹²¹ T2.656b~c。

此中多以對於佛教之人、物爲主要佈施對象，以有助於佛教事業發展爲主。還有一種與上第三相似之「梵福」(brahman pubbā)，特強調若令僧伽和合者可「於天上受樂一劫」。¹²³

四、修習禪定

另外，一般說生梵天的方法必常與慈心觀一同進行，然此經則不以此爲論述，而以相當於梵天之境地，即如何與初禪境相應之修持法。此處即《中阿含·168 意行經》所說：¹²⁴

佛言：云何意行生？若有比丘離欲、離惡不善之法，有覺、有觀、離生喜、樂，得初禪成就遊。彼此定樂欲住，彼此定樂欲住已，必有是處，住彼樂彼，命終生梵身天中。諸梵身天者，生彼住彼，受離生喜、樂，及比丘住此，入初禪，受離生喜、樂。此二離生喜、樂無有差別，二俱等等。所以者何？先此行定，然後生彼，彼此定如是修、如是習、如是廣布，生梵身天中，如是意行生。

於此強調初禪（梵天）之境是少欲，並且有著離惡的喜與樂心境，欲修此處者皆須有以此相應之心，因此須以禪定作爲訓練心識的手段方法。這在本生故事裡許多的仙人或苦行者皆因此得神通並生梵天可知。¹²⁵這種業力、投生等相應之「意行」原則，與前述《中阿含·鸚鵡經》之「行貪伺相應心」相同，爲佛教經

¹²² 請參見《佛光大藏經·增一阿含經二》（高雄：佛光出版社，1995），頁757註6。

¹²³ A.10.40（V.76~77），《漢譯南傳·增支部五》第24冊《阿難（一）》，頁261~262。

¹²⁴ T1.700c。

¹²⁵ 參見J.161（II.41~43），《漢譯南傳·小部八》第33冊，頁39~40；J.181（87~91），《漢譯南傳·小部八》第33冊，頁84~88；J.519（V.98），《漢譯南傳·小部十三》第38冊，頁232。

典中處處隱而可見。然有時因切入角度不同，如有時從增長福業、少欲定境以及開展心量等修持進路，故說法亦有不同善巧，但其意義是一致的。¹²⁶

本章小結

北傳漢譯的四阿含經與巴利的四部尼柯耶中，探究圍繞於慈悲喜捨議題的雖有不少，但在其「名相」的稱呼上，尤其是北傳的《長阿含》、《中阿含》與《增一阿含》，都較巴利本有著更為多種與不一致的稱呼。因此本章即針對北傳不同的慈悲喜捨等稱呼進行相關內容的整理。其中亦以對應之巴利經典作參考與比對，以為之後第五章梵天法於佛教中的角色，以及第六章有關梵天法在南北傳經典中的分布關係預作鋪陳。

而本章後半主要介紹《雜阿含》與《相應部》中，對於以「慈」作為主要代表課題而宣說慈悲喜捨的重要性。尤其特別的是，前面三部阿含對於慈悲喜捨有著許多不同的統稱，並且多環繞於觀行而說。而《雜阿含》與《相應部》雖有少數幾經提到觀行，然則仍多著墨於「慈心」的利益。若說另三部為慈悲喜捨內修實踐的介紹，那麼《雜阿含》與《相應部》則為令吾等生信解心的有利文宣。

在修習慈心上除有生梵天之神聖終極意義外，尚有許多現世利益與功效。其中以《增一阿含》所說的十一種果報最為代表，即：1、臥安。2、覺安。3、不見惡夢。4、天護。5、人愛。6、不毒。7、不遇刀兵。8、水害。9、火害。10、盜賊終不侵枉。11、若身壞命終，生梵天上。而在經典有關其他的生梵天方法尚有修十善、聽聞或修學解脫法、修四種梵福（起塔、修建寺廟、增長僧事、請轉法輪於世）以及最常說到的禪定方式。

¹²⁶ 如前之「十善行」與「四梵之福」屬增長福業；而《大堅固婆羅門緣起經》(T1.211c)所說之「心住一境」與「悲解脫者」即屬定境修持以及心量開展方式。

第五章 初期佛教對梵思想的繼承與改寫

從第二章對於中性梵的原理介紹，到第三、四章梵思想持續地發酵於初期佛教時期，並開展出有別於以往的風貌與特色。此中歷程有許多的承接與創新，創新是基於繼承原有的思想概念，而繼承使得創新得以借題發揮。本章即主要在發掘由婆羅門教所認同的梵思想到了佛教時期所展現出的，此間的變異歷程以及變異的主要目的與手法展現的為何。

首先是最高梵天原所扮演的角色，到了初期佛教時有了重大的變革。其雖仍具有最高梵天所應有的威權與尊重，但經由佛教宇宙觀與義理注入，其所扮演的角色有了變化。同時婆羅門的最高種姓地位，隨著梵天思想的變動也跟著被重新解釋；再者，對婆羅門而言原本死後的終極淨土—與梵同住的理想，其投生方法也變得不再那麼地困難，甚至連原本不死之境的說法，在佛教諸多教法的環伺下亦顯得不夠究竟；最後，是從文獻比對中以比較宗教學與詮釋學的立場來看待梵思想在被跨越兩主流宗教（婆羅門與佛教）與兩文化（印度與中國）之下，其剪不斷卻也必須理不亂之變遷與關係。

第一節 創造主與第一種姓的格義

梵思想中具人格神聖的兩大主角，一為宗教上終極神聖的梵天，一為種姓階級上最高最潔淨的婆羅門種姓族群。佛教的人間領導者所面對的是歷來最權威最難以打破之世界主宰者，而其所教化的對象亦是自恃甚高的種姓階層。這種異軍突起的小蝦米對大鯨魚，雖然以諸沙門思想興起的背景作為靠山並從中脫穎而出。但其不入虎穴焉得虎子，或說擒賊須先擒王的策略，即對於梵思想之借力然後重新改寫的使力，功不可沒。本節即探討佛教如何將梵天從至高無上的創造主

地位，型塑為三界中只有超越欲望世界之主。同時並對以梵天為馬首是瞻或有著無限嚮往的婆羅門等，加以重新詮釋何謂真婆羅門。其中的褒貶可見一番。

一、梵天地位的轉變

梵天固有的全知全能與最高威權不可侵犯的觀感，在佛教經典中雖仍保留些許（如勸請的地位），但大多是完全被給予顛覆的。佛教在對於此的重新詮釋上，可以看出其策略的執行是從許多面向與角度來進行的，非單一或片面。本節即從經典中分析出，佛教對於梵天的消解上有著哪些層面上的改寫，如對其所處的空間、其個體形象、能力與性格，以及佛陀是如何解構其最高創世的說法等。這些在經典裡，常於不經意之處出現，有時說的又顯稀鬆平常，然而對於梵天神聖性的破壞力道卻無形中產生了潛移默化之效。這在宣教的號召上，不但吸引了原既得利益者婆羅門等的注意外，對於其他種姓的廣大群眾而言，無非是加強其等對於生命的自信與平等性。

（一）梵界於三界中的位置

1、承繼先前的說法

梵界原相傳為婆羅門最高不死之境，¹是到了佛教時對於整個宇宙觀起了重大的變異，才使得梵界的地位不再是最高。然而不只是宇宙觀，包括在許多的看法上，佛陀多是採用當時種種的思想（繼承）然後加以改造（開展）而成的。²因此佛教所說的三界觀欲界、色界、無色界概念，也就極有可能是承襲於吠陀時天、

¹ D.19,《漢譯南傳·長部二》第7冊，頁198。

² 木村泰賢著，演培法師譯，《小乘佛教思想論》（台北，天華出版事業，1990），頁240~242。

空、地三界的分類法，再加上當時某些既有的觀念組織而成。³其中不只單純的吸收婆羅門教如梵天常住論或創造說等，其間亦有許多與婆羅門教不一致或不調和的思想被納入。⁴然而在佛教以前的宇宙觀分類也本就頗不明確。如梵書時代前視天界為永生不死的世界，到奧義書時其變得非為不死世界，而是比最高的梵界還低的輪迴世間，這一直是到了佛教早期，才有了明顯的梵界、天界、人界等之分。⁵而三界說更是由於其成立因素與過程頗為複雜，因此其真正形成明確的論述與內容也是到了論書時期才完成的。⁶

初期佛教時期的宇宙觀與先前固有的宇宙觀有著許多的異同點，例如對於南瞻部洲的稱呼等即為相同。在相異之處亦有不少，如固有認為宇宙由神所創屬宇宙泛神論，而佛教認為宇宙由眾生業力所為屬宇宙機械論。⁷其中對於在時程上最為貼近的《奧義書》思想或概念可說繼承最多。如《奧義書》說經由祖道而生人間，經由天道轉生天界。前者相當於佛教說佈施持戒而生欲界，後者近似於佛教轉生色界、無色界。而生至梵界的絕對善行則類似於佛教的無漏善，達至不死的梵界亦相當於佛教所謂不生不死的涅槃之境。⁸

在佛教以前，印度宇宙觀主要是受「梵我宇宙創說」所影響，⁹因此梵界可

³ 水野弘元，《原始仏教》（京都：平樂寺書店，2002年），頁80。

⁴ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》（東京：岩波書店，1965），頁176。

⁵ 水野弘元，《原始仏教》（京都：平樂寺書店，2002年），頁74。

⁶ 中村元，《原始仏教の思想Ⅱ》（東京：春秋社，1994），頁695~696。另若就名相的出現來說，《長阿含》雖已見，但屬於較古部分的文獻如經集等卻尚未出現，請參見藤田宏達，〈三界説について〉《印度學佛教學研究》8-2（1960），頁59。

⁷ 詳情請參見定方晟，《インド宇宙誌》（東京：春秋社，1990），頁163~164。該書亦提到：在大乘佛教的宇宙觀部分，相較於初期佛教，反倒與印度教差異來的小。

⁸ 水野弘元，《原始仏教》（京都：平樂寺書店，2002年），頁75-76。其中水野亦說到，如此詳細的投生說法，未必是釋尊本身所說（既使為佛所說亦是種譬喻方便），而極有可能是於佛滅後到部派時才有。

⁹ 中村元，《原始仏教の思想Ⅱ》（東京：春秋社，1994），頁680。

說為當時最高的天境。然而佛教並不承認此說，其三界宇宙觀內容的創發，除援用先前三界的概念外，大體上亦受到兩種說法所誘發：一為佛陀以前，既有一部分非婆羅門等在梵界之上更立有一光音天之說，¹⁰也就是開始有了梵界不再為人們所認同之最高境界的臆測；另一思潮其影響與衝擊之大更甚於前者，即所謂的「修定主義」。¹¹此修定主義分別影響著受《奧義書》系統的婆羅門者以及非婆羅門等。¹²在婆羅門認為若於生前修習瑜珈，死後是可以接近梵天界的，然此中功力有深淺，故於死後生天階段亦有高低。不過也因此，佛教的九次第定之三界與四禪等說，以及五通、成壞劫等諸說皆與此有必然的關係。¹³

2、佛教的三界中的梵界觀

阿含中有關三界的說法以及與諸天的配置其實並未有詳細的說明，¹⁴而四禪中各天的內容也是於後世才真正確立的。佛世時，有關三界內容的說法本是佛教外的思想，且說法不一，這可從耆那教的宇宙觀與佛教也有相似之處看出。因此三界說非為佛教所獨創，其亦非佛教的核心思想，是於佛滅後上座部長老為維持佛法的弘傳，因此才將之採用為與佛法不可分之三界教說。¹⁵

¹⁰ 望月信亨，《望月仏教大辭典》第四卷（東京：世界聖典刊行協會，1995），頁 3426c~3427a。

¹¹ 藤田宏達，〈原始仏教における生天思想〉《印度學佛教學研究》19-2（1971），頁 414~415，以及高瀨法輪〈四禪説の一考察〉《印度學佛教學研究》13-1（1965），頁 202。

¹² 「修定主義」是繼婆羅門最早期之「梵天創生説」，以及其後四種姓為梵天所生之「轉變説」等後有的主流說法（請參見宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 153）；而對於非婆羅門者來說，修定主義使其等有了高於梵界以上諸天的看法產生，請參見同書，頁 159。

¹³ 金亨俊，〈原始仏教における四禪と四無色定〉《印度學佛教學研究》44-2（1996），頁 110，以及宇井伯壽著，印海法師譯，〈印度佛教思想史〉《中印佛教思想史》（台北：華宇出版，1987），頁 5~6。

¹⁴ 藤田宏達，〈三界説について〉《印度學佛教學研究》8-2（1960），頁 61。

¹⁵ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 165~169。

佛教三界觀的配置，在欲界的六欲天中，第一天四天王天居於須彌山腰，忉利天住於山頂，其他的四欲天及色界諸天即成層遙居於須彌山頂的空中，無色界諸天因無色體故住處不定，四天王天和忉利天叫做地居天，其以上的諸天叫做空居天，因以空而住，故經論中難以述及其廣度大小。¹⁶六欲天中的神觀與婆羅門教的神多少是有些關聯的，尤其是梵天。¹⁷在佛教中梵天所處的梵天世界是屬於宇宙三界中色界的初禪天，¹⁸與原本《奧義書》所說需通過五火二道才能達到的最高境地，不論在距離上方法上，已不可同日而語了。

有關三界是否為具體的物理世界，就某些學者認為，¹⁹在早期時世尊指的是精神上的世界，即依人的感官與精神狀態而有區別，是直到了部派佛教時則變的具體。誠如先前之《中阿含·意行經》，即已有將人之禪定境界與先天三界相呼應與配合的結果。而這正與本文第二章〈死後解脫的梵界〉一小節中所說，在描述通往梵界的種種歷程中，實際為一種精神層次提升的象徵，只是後來演變為實際的通往空間。畢竟崇高與難以普遍達成的精神體驗，與人們現實感觀即得以經驗的空間感有些距離。這或許也是宗教間對於神聖空間的概念上所共同必有的特性。²⁰

¹⁶ 《阿毘達磨俱舍論》〈分別世品〉(T29.60a~b)，以及演培法師註釋，《俱舍論頌講記(中)》(台北：天華出版事業，2004)，頁 159~160。

¹⁷ 木村泰賢著，演培法師譯，《小乘佛教思想論》(台北，天華出版事業，1990)，頁 312。

¹⁸ 《中阿含·意行經》(T1.700c)：「若離欲，離惡不善法，有覺有觀而有離生喜樂，則成就初禪，命終生梵身天中。」

¹⁹ 水野弘元，《原始仏教》，頁 80，以及木村泰賢著，演培法師譯《小乘佛教思想論》(台北：天華事業出版，1999)，頁 248。

²⁰ 「對宗教人來說，空間的非同質性可從表達於神聖空間與其他空間之間，對立關係的經驗中發現到。」請參見 Mircea Eliade (伊利亞德) 著，楊素娥譯，《聖與俗—宗教的本質》(台北：桂冠圖書，2001)，頁 71~72。於同書，頁 171 又說：「天在宗教生活中仍然存在，甚至會透過它的象徵力而臨現。」

(二) 梵天的形象與能力

以佛教的三界觀來看，從欲界的諸天到色界都是享有比人間更長壽、美麗與多快樂的果報，²¹並且皆有著十種神力與基本的美妙容貌。²²天與天之間由於業果有別，除非借他者或自身之神通力，否則下界天是無法見到上界天人。²³而梵天世界居於其中色界的初禪天，因此先就色界天人所應具有的特質略作了解，再來探視梵天本身。²⁴

先從衣著來看，在《阿毘達磨俱舍論》〈分別世品〉說到色界的天眾「於初生時身量周圓具妙衣服，一切天眾皆作聖言，謂彼言詞同中印度」。²⁵即凡生於色界以上者，於初化生時，身形既已具圓滿並著有妙衣，且皆能口操中印度語（此必然是從當時中印度的角度來看待）；再以投生初時為何樣貌而言，六欲天等天眾是須先從孩童形貌開始成長，²⁶而色界本身以上者其樣貌為何，經論中似乎並

²¹ M.120，《漢譯南傳·中部四》第12冊，頁84~87。

²² 《起世因本經》三十三天品（T1.339b）：「一諸天行來去無邊。二諸天行來去無礙。三諸天行無有遲疾。四諸天行腳無蹤跡。五諸天身無患疲乏。六諸天身有形無影。七諸天無大小便。八諸天身無有涕唾。九諸天身清淨微妙，無有脂隨皮肉及血筋骨脈等。十諸天身欲現長短青黃赤白大小麤細，隨意悉能，並皆端正，可喜殊絕，令人愛樂。...又諸天身，充實不虛，悉皆平滿，齒白方密，髮青齊整，柔軟光澤，身自然明，神通力。飛騰虛空，眼視不瞬，瓔珞自然，衣無垢膩。」

²³ 《阿毘達磨俱舍論》〈分別世品〉（T29.60c）所謂「離通力依他，下無昇見上」。

²⁴ 有關色界共有幾天，在專門介紹器世間著名的《世記經》、《大樓炭經》、《立世阿毘曇論》、《婆沙論》以及《俱舍論》等，說法都不一，甚至名稱亦不同，這或許是由於部派所造成的差異。請參見牧達玄，〈阿含經典中に散在する器世間關係の資料整理（一）〉《印度學佛教學研究》27-2（1979），頁203~204。

²⁵ T29.60b。

²⁶ 投生於六欲天之男女，各於天人膝上化生，並依天界之不同，於化現時分別以人間二到七歲等孩童形貌出現。請參見《長阿含·世記經》〈忉利天品〉，T1.134b。

無詳述，只知其等形貌已無有男女相亦無淫欲。²⁷對此木村泰賢認為，投生於色界以上者，恐已無童子期之過度，應從一開始投生即有著成人的樣貌了。²⁸

在色界天眾的身長上，於經典中多只述及到六欲天，於色界以上者並無多說明，²⁹而是到了論書時才對此有所補充，其等認為：梵眾天者身長為有情身量之半由旬，梵輔天為一由旬，大梵天為一由旬半。³⁰而這些投生至梵天者，在投生之際其衣著已隨其身，³¹衣與身等都散發著無比光明的色彩。³²在壽命上約有一劫，或說少於一劫，³³然而在論書中³⁴有不同的換算說法，其認為：色界天中無晝夜之別，其等壽命配合身長以劫來計算，故梵眾天壽命有半劫，梵輔天有一劫，大梵天有一劫半。³⁵至於在飲食上則是以「禪定喜樂」為食，³⁶即依精神力而存在，也就是不以四食中之段食（搏食）、觸食、思食為主，依「識」食而存。³⁷

在阿含經中所出現的梵天個案，如一大梵王出現欲以梵童子示現時，其所展

²⁷ 《長阿含·世記經》〈忉利天品〉，T1.133c。

²⁸ 木村泰賢著，演培法師譯，《小乘佛教思想論》（台北，天華出版事業，1990），頁 314。

²⁹ 在《長阿含·世記經》〈忉利天品〉中，對身長之論述只述及至六欲天，然就他化自在天之天人而言，就有十六由旬身長之譜。請參見 T1.133a。

³⁰ 《阿毘達磨俱舍論》卷十一〈分別世品〉(T29.61a)與《阿毘達磨大毘婆沙論》卷九八(T27.509a~b)的說法相同。

³¹ 《長阿含·世記經》〈忉利天品〉，T1.133a。

³² 《長阿含·世記經》〈忉利天品〉，T1.132c。

³³ 《長阿含·世記經》〈忉利天品〉，T1.133b。

³⁴ 此等論書在時間算法非依人間時序，較《長阿含》經等更為複雜自成一系，詳請參見《阿毘達磨俱舍論》(T29.61b~c)與《阿毘達磨大毘婆沙論》(T27.509b)。

³⁵ 在時間的說法上，於經論中常會有不同的換算：在少光天以上諸天壽命以大全為劫，即 80 中劫為一劫；在少光天以下者以大半為劫，即 40 中劫為一劫。因此換算後，梵眾天之壽命半劫亦即相當於「四分之一大劫」，梵輔天之一劫相當於「半大劫」，大梵天之一劫半相當「四分之三大劫」（請參見演培法師註釋，《俱舍論頌講記（中）》，頁 178）。故經典說的少於一劫，是以「大劫」而論。

³⁶ 《長阿含·世記經》〈忉利天品〉，T1.133b。

³⁷ 中川善教，〈有情食〉《高野山大学論叢》第 4 卷（1969），頁 4。

現的樣貌是「顏貌端正，與眾超絕，身紫金色，蔽諸天光」。³⁸也就是說即使大梵天不以本尊樣貌示現，仍難掩其與眾不同之鋒芒，尤其是出現在欲界天以下時，以經典的形容好比「金像勝於人像」一般的譬喻。³⁹而常童子梵天並具有八種音聲，佛陀稱之為「梵音」即：玲瓏、清徹、美妙、和雅、充滿、不亂、甚深、廣博等特色。⁴⁰以此推知，於梵界中諸梵天等亦應有此美妙音聲；另外在梵天的神通力上，其等所具有之神通都遠遠超越其他欲界天眾，不論是比丘有無漏盡，或其以下之有情等生死都儘能皆知。⁴¹這是一般欲界天人所不能及的。

（三）梵天出現的因緣與其性格

就初期佛教時期經典中梵天的種類於第三章已述，若就再細部了解其於佛教中所展現的性格，更加可以認識到梵天一角於佛教中所佔的地位，以及佛教所欲突顯其角色的性格與份量。這些是可以從梵天於經典中所出現的因緣來觀察。本段即依前第三章〈梵天的種類〉一節所介紹的梵天等情節為底本，除婆羅門教創造大梵天一角外，其餘皆以表格化配以出現之梵天（人）、出現緣由（事）、場合（地）等，來分析經典中的梵天其所展現的性格為何，以進行了解梵天被放置於佛教中所欲表達的傾向與用意。

³⁸ 《長阿含·典尊經》，T1.31a。

³⁹ 《漢譯南傳·長部二》第7冊《大典尊經》，頁185。

⁴⁰ 《漢譯南傳·長部二》第7冊《闍尼沙經》，頁186-187。

⁴¹ Thag.909 與 1192，參見鄧殿臣譯，《長老偈、長老尼偈》（宜蘭：中華印經協會，2003），頁226 與 263。

	人	緣由(事)	場合(地)	展現的性格
一般梵天	某梵天 ⁴²	其認為無有可來此(梵界)之沙門或婆羅門	於梵界	自以為是的傲慢
	Bakobrahma ⁴³ 婆迦梵天	自以為恆常不變,並統治世界	於梵界	具邪見
	某些梵天 ⁴⁴	難以理解為何佛弟子能於老師前說法,並對比丘的神通感到不可思議	於梵界	守舊、狹隘與孤陋寡聞
	某梵天與某一大梵天 ⁴⁵	梵天被比丘問及有關四大何由永滅之問題,該梵天不知故推薦一大梵天回答,但該大梵天卻始終支鳴其詞,最後推薦去請教佛陀	於梵界	非全知全能
	Narada mahabrahma 那羅陀梵天 ⁴⁶	見一女為父親之繆見祈禱,因而示現為其父開示因果業報之道,以說明繆見之恐怖	於世間巡邏之時	具有慈心與大神通
	某些梵天 ⁴⁷	當梵天須梵與淨居邀勸一同侍奉世尊時,其等示現神通,並說出其所擁有之物來顯示自身之不凡	梵界	展現挑釁與愛比較的心態
辟支梵天	Tudubrahma 辟支都頭梵天 ⁴⁸	專程出現於其生前弟子瞿迦利迦之面前,予以叮嚀教誡	於世間其弟子面前	關切、教導與告誡之心深切
	Subrahma & Suddhavaśa 梵天須梵與淨居 ⁴⁹	既使已為不還,仍常以親近侍奉世尊為榮	下人間	展現出喜歡親近佛陀的喜悅

⁴² S.6.5,《漢譯南傳·相應部一》第13冊,頁244~146。

⁴³ S.6.4,《漢譯南傳·相應部一》第13冊,頁241~242,265。

⁴⁴ S.6.14,《漢譯南傳·相應部一》第13冊,頁259。

⁴⁵ D.11,《漢譯南傳·長部一》第6冊,頁227。

⁴⁶ J.544,《漢譯南傳·小部十六》第41冊,頁230~242。

⁴⁷ S.6.6,《漢譯南傳·相應部一》第13冊,頁247。

⁴⁸ S.6.9,《漢譯南傳·相應部一》第13冊,頁250~251。

⁴⁹ S.6.7 與 S.6.8,《漢譯南傳·相應部一》第13冊,頁249~250。

佛 教 護 法 梵 天	Tissabrahma 帝須梵天 ⁵⁰	其生前為一受人景仰之比 丘，在死後生梵界時為目犍 連尊者所請法	梵界	具大智慧、大威 德
	Brahma sanaṅkumara 常童子梵天 ⁵¹	諸三十三天共同集會歡喜 讚嘆世尊之法時，一梵天由 於修習佛法，故能以凌駕他 人之光並化現童子樣貌現 身於眾前，與眾說種種正 法。其喜說的偈誦：「以重 家系等人中，刹帝利族為最 勝，明行完全具足者，於人 天為第一人」	第二天善 法堂	由於佛法，使得 梵童子特別與眾 不同，無人能 及。並且原為婆 羅門之古聖人， 如今讚嘆刹利之 殊勝
	Brahma Sahampati 娑婆主梵天 (請參見第三 章第二節佛 教護法梵天 之 Sahampati 一段)	1.世尊悟道，勸請世尊說法 2.特讚嘆四念處與五根法 3.常親近造訪世尊 4.會為世尊抱不平，並向世 尊打小報告 5.為比丘向世尊說情 6.糾正婆羅門女對於行火 供生梵天道之謬見 7.涅槃時說偈：「一切諸有 情，皆捨世諸蘊，大力正 覺者，如來般涅槃」	多在尼連 禪河邊發 生	舉凡佛事，為護 持最有力之梵天

上表將梵天的性格雖以三種來劃分，然而實際上若以與佛教有無密切關係而言卻只有兩類，一為等待解脫的辟支梵天與護持佛教的梵天，另一為幾乎與佛教無任何瓜葛的梵天，也就是一般的梵天。他們同樣都是出現於經典中，但是待遇與評價卻是有褒有貶的。對於與佛教無關的梵天，常以積極的批判或影射手法來突顯其在性格上的瑕疵與修證上的不圓滿；而對於支持與讚嘆佛教的，又多以正面的態度來評價他們，似乎與前者要有所別。然而他們也是梵天，本應具有佛教所認為的「瑕疵」，但佛教卻又以消極的態度，似乎不見對其等有如對前者般的

⁵⁰ A.6.34，《漢譯南傳·增支部四》第22冊，頁59。

⁵¹ 《長阿含·典尊經》(T1.32b)，以及D.18，《漢譯南傳·長部二》第7冊，頁169。

貶抑。這一切都只因他們認同與護持佛教。

除從梵天所出現的因緣來分析性格外，由他們所出現的場合或多或少亦可看出兩者的差別。一般梵天，所出現的場景多為在梵天界上；護持佛教梵天多出現在人間。這也顯示了前者的高高在上，與一般人有著天壤之別，其承襲了婆羅門對於梵天的不可親近性；而後者由於接受了佛法薰習之故，顯得不但常下凡親近佛陀外，更有著其等願意委身下來人間接近群眾的親切性格。此中優劣，呼之即出。這種於佛教經典中刻畫梵天的性格來看，對於與佛教有著密切關係的梵天，與沒有關聯的梵天，評價有所不同。其中差異可看出佛教所展現之不經意的企圖，即順我者優，逆我者劣的差別待遇。或說佛教對於未經接受佛法薰陶的梵天所進行操作的矮化痕跡。

佛教在刻劃梵天的性格上，常有著褒己貶他的企圖，不過在這貶他的過程中，還是有些區隔的手法。這樣的策略除保有原自身所欲顯示的優越外，更像是社會科學中的「實驗研究法」劃分兩組，一為控制組，另一為實驗組以做實驗般地進行兩者優劣的觀察，前者不加以任何「變項」，而後者則滲進所欲達成的可能變項來觀察彼此的差異與變化。⁵²佛教的護法梵天就像是實驗組，由於已接受了佛法洗禮的變項因素，因而變得比控制組（原一般梵天）更為優秀。這在上列的表格中充分看出，此種同一性質的再分優劣，不但原本就已將梵天有所貶低，如此的再劃分，使得既使同為梵天也不得不選邊站。這對婆羅門教的信仰者而言是否更顯得有些霧裡看花呢；然而佛陀對於梵天的詮釋倒也未必全是負面的，在適時善巧的說法上仍是會有所援用的。如佛陀會以梵天作為譬喻，以正面引導一般信受其思想的人。在 A.4.63 中說到：「當子在家，於家尊重父母，是梵天在梵天者，此是父母之稱。」⁵³佛陀為強調孝道，把父母比喻為梵天即是一例。

⁵² W. Lawrence Neuman 著，朱柔若譯，《社會研究方法：質化與量化取向》（台北：揚智文化事業，2000），頁 207~210，369~371。

⁵³ 《漢譯南傳·增支部二》第 20 冊，頁 118。

(四) 對大梵天創世說的解構

承上所言，可知佛教對於梵天多是貶抑的，雖然其中是有所選擇的，然而類似此說的種種梵天等，仍多是從佛教的觀點而說的。對於婆羅門所指涉的大梵天，相較於上於經典中雖佔比例不多，但特別為之所解構的力道卻相當集中與猛力，甚至對於有關大梵天創造萬物世間一切之種種重新賦予新的解釋，這不但是符合佛法義理的觀點，更破解了婆羅門大梵天的自以為是。

佛教對於婆羅門大梵天的解構尤以《長阿含·梵動經》最為主要的代表。然而此經並非憑空而有，它是對應於距離佛教時期較近的《大林間奧義書》中，有關最高梵天創生萬物之過程而來的。在該書第一分第四婆羅門書是這麼說的：

太初，宇宙唯有「自我」，由於自我在萬物之先，已焚掉一切罪惡，故彼稱「神我」。由於彼畏懼孤獨，故人亦畏懼。彼自思惟：「若捨我以外更無何者，我何所畏焉？」於是彼之畏懼消失。然彼無樂，亦因孤獨。於是彼願有第二者，隨即彼神我自分為二，彼與所分合，而人生焉。所分化母牛，彼乃化公牛與之合，於是而生群牛。所分繼而化母馬、驢、羊等，彼乃化公馬、驢、羊等。於是彼認為：「唯我為造物，蓋我創造此萬物也」，造物之名由是而起。⁵⁴

此之「自我」、「神我」指的即是婆羅門最初創造世間萬有的大梵。其之所以創造萬物是由於自身感到孤獨，因此其心中希望有第二者出現。在當下此大梵隨即化分為二，此二者分了又合，即接連地創生了人、種種牲畜等。於是此因緣為大梵創生萬物之起點；佛教對此創生的敘述，有著相類似的過程，但卻是不同的

⁵⁴ 出自《大林間奧義書》(1,4.1)〈大梵在每一物中〉，請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（中）》（台北：華宇出版社，1987），頁 493-498。

解說。在《長阿含·梵動經》是這麼說的：

或有是時，此劫始成，有餘眾生福盡、命盡、行盡，從光音天命終，生空梵天中，便於彼處生愛著心，復願餘眾生共生此處。此眾生既生愛著願已，復有餘眾生命、行、福盡，於光音天命終，來生空梵天中，其先生眾生便作是念：「我於此處是梵、大梵，我自然有，無能造我者。我盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，我獨先有，餘眾生後來，後來眾生，我所人成。」其後生復作是念：「彼是大梵，彼能自造，無造彼者，盡知諸義典，千世界於中自在，最為尊貴，能為變化，微妙第一。為眾生父，彼獨先有，後有我等，我等眾生，彼所化成。」⁵⁵

此中，從光音天命終下生到梵天界之第一人，由於愛著心起亦希望有其他眾生與之共處，正當此心念起時，正好有其他眾生亦因命終而投生於此梵界。因而此第一人即認為自己是大梵，一切皆為己所創。而後到者亦以為其為大梵所生；然對照《大林間奧義書》與《長阿含經·梵動經》的說法，之所以創生萬物的動機，後者是由於貪欲心起，與前者所說之孤獨有類似的涵意。在其他方面約略有二，有著不同的解釋：一、時間與空間上：前者一開始所說的「太初」與「宇宙」（此相當於最高梵界），在後者的解釋是「自光音天命終時」而生於「此」（梵界）。二、生萬物方式：前者從自身中分裂為二，因此有了萬物的開展。⁵⁶而後者說正好有其他眾生下生於此。

前者完全是承襲於自吠陀時的說法，即使到了婆羅門教時其本身也並無梵界以上思想⁵⁷，而後者佛教的立場本就否定一切恆常與獨一性，加上修定主義有了

⁵⁵ 《長阿含經·21 梵動經》，T1.90b~c。此外《長阿含·15 阿少兔夷經》（T1.69b）以及《長部·24 波梨經》，《漢譯南傳·長部三》第8冊，頁29，都有此說。

⁵⁶ 此與第二章《梨俱吠陀》五聖歌中，《造一切歌》與《原人歌》之創生方式類似。

⁵⁷ 在佛教早期，所謂光音天下生到梵界的說法，當時的梵界指的是後來確立的三天。至於色界、無色界等三界說法，皆非婆羅門原本的主張，因為他們只認同梵界的最高創造梵天。請參見

深入的開展。因此換言之，隨著當時思潮的多元以及佛教義理的彰顯，使得梵天的創世說受到挑戰，並且孕育了必定被解構的溫床。就佛教而言，一切的創說不過是梵天自我的想像罷了。他人之所以會再出現於梵天界，非因其孤獨循願力而創，實乃投生者其自身業力之故，即使連這最先到者，亦是由於業力使然；若再以宣教立場而言，其競合的結果使得《梵動經》不但顯示出創世梵天自身的無知，更展現了佛陀的睿智。此間一來一往的對比所產生的張力與落差，更甚於上節所提之一般梵天在性格上的瑕疵劣勢。此或許更使當時的佛教信仰者，無不更深信與俯首稱臣於佛教。

二、婆羅門與梵行的新解

佛教除對最高梵天有所重新詮釋外，對於其主要信仰者婆羅門自然亦有所批評，如此亦連帶地對其等根源—種姓起源—併給予解釋。甚至佛教中對於修清淨行所給予的稱讚—梵行，也從婆羅門那兒搶了解釋權。

（一）佛陀種姓平等與真婆羅門義

1、種姓

種姓在雅利安人早期並未有建立制度，其最初興起原由可能是由於雅利安人害怕為當地原住民達薩人（Dasa）所同化，故以膚色來區分。而前三種姓可能是依婆羅門自身發展出來的架構，第四種姓則是以種族與工作為依據而再區分出

宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》（東京：岩波書店，1965），頁175。

的。⁵⁸因此可知，種姓原意本非階級，其重婚律則是為保血統純正，只在乎種族但不限於同級，這在《梨俱吠陀》中帝王可為僧，牧童亦可為戰士可知。⁵⁹是後來由於宗教知識與權力機制的共構關係使得婆羅門成為最高種姓。⁶⁰不過類似的種姓的階級制度也不僅只於印度，在基督教與伊斯蘭的世界宗教裡多少亦可見。

61

佛教可說是被認為最早反對種姓制度的宗教，在佛教最初興起之時其似乎還曾一度衰落，這從當時許多婆羅門著作家的傷感主義的著述裡可以看出。⁶²而佛教對於種姓高低的看法認為，人之貴賤非由種姓，乃是由其人格價值之有無來決定的。⁶³並且於《長阿含·小緣經》更將原本婆羅門種姓之意賦予了重新的解釋，其謂：

佛告婆悉吒，今者現見婆羅門種，嫁娶產生與世無異，而作詐稱：「我是梵種，從梵口生，現得清淨，後亦清淨」。婆悉吒，汝今當知，今我弟子，種姓不同，所出各異，於我法中出家修道。若有人問：「汝誰種姓？」當答彼言：「我是沙門釋種子也。」亦可自稱：「我是婆羅門種，親從口生，從法化生，現得清淨，後亦清淨。」所以者何，大梵名者即如來號。⁶⁴

⁵⁸ 薩摩博士撰，郭玉珍譯，〈印度的社會結構與價值觀〉《歷史》5月號（台北：歷史智庫出版，2003）頁4。

⁵⁹ 請參見湯用彤，《印度哲學史略（上）》（台北：佛光文化事業，2001），頁28。

⁶⁰ 呂凱文，〈初期佛教的種姓系譜學－佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫〉《華梵人文學報》第四期（台北：華梵大學文學院），頁84。

⁶¹ 杜蒙（L. Dumont）著，王志明譯，《階序人－卡斯特體系及其衍生現象》（台北：遠流出版事業，1992），頁374~381。

⁶² 尚會鵬，《種姓與印度教社會》（北京：北京大學出版，2001），頁3。

⁶³ A.27（Ⅲ.81），《漢譯南傳·長部三》第8冊《起世因本經》，頁76。此經後段則敘述四姓之起源，最後結說此等四姓的任何人，凡體證法者皆可為人類之最上。

⁶⁴ T1.37~b。

此與上所述的從人格價值而論種姓有些不同。在此佛陀強調師承的重要以及修行價值來解釋，不管是任何人任何種姓，只要能接受佛陀的教導或是於現法中得清淨者，皆可謂有如梵親自所生一般。佛陀在此將「梵」的最高意義，化為「法」的比擬替代；⁶⁵此外，就事實而言在佛世時婆羅門也未必都高於刹帝利種姓，⁶⁶也因而在《長部·阿摩晝經》⁶⁷有「不論女與女之比較、男與男之比較，刹帝利為優而婆羅門為劣」的說法存在。

2、婆羅門義

所謂婆羅門，在耆那教對於理想的修行者也稱之為婆羅門（brahmana），佛教亦接受《奧義書》與耆那教對此的觀念，然而卻不是從種姓制度而是從平等的觀念出發。⁶⁸在佛教經典中對於婆羅門法的教導與論述有兩種內容：一種如在《經集·婆羅門法經》⁶⁹所教導之婆羅門，本身所應具有的真正風範（古婆羅門風習）；另一種為佛教徒式的，也就是佛教義理下所定義的婆羅門。對於此二者，學者認為前者應屬於佛教發展最初期的階段時才有的。⁷⁰而在經典中所出現的多為後者佛教式的詮釋。

⁶⁵ 有關佛教對種姓起源之探討與改寫，另可詳見呂凱文，〈初期佛教的種姓系譜學—佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫〉《華梵人文學報》第四期（台北：華梵大學文學院），頁 89~98。

⁶⁶ 當時的婆羅門未必都專職祭司，有的亦從事其他行業的人。並且當時的種姓劃分上還是多以膚色為主，只有原住民才是依出生。況且有的刹帝利區域還並不認同婆羅門。因此說婆羅門至上與事實也未必全符合。請參見釋祖蓮，〈從種姓分劃的發展來探討婆羅門人格〉《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》（新竹：福嚴佛學院，1999），頁 462。

⁶⁷ 《漢譯南傳·長部一》第 6 冊，頁 111。

⁶⁸ 中村元，〈原始佛教の社會思想〉（東京：春秋社，2002）頁 53~54。

⁶⁹ 此中多敘述婆羅門在生活起居上、欲望上、追求知識上、道德情操上、修行上所本應有的婆羅門風貌。請參見 Sn.284~315，郭良鑿譯，〈巴利經典—經集〉（宜蘭：中華印經協會印贈，1999），頁 59~63。

⁷⁰ 中村元，〈原始佛教の思想 I〉（東京：株式會社春秋社，1993），頁 10。

佛教所謂的婆羅門，在修行的證量上通常是需合乎「棄絕一切罪惡，滌除塵垢，懂得今世和彼世，超脫生和死，這樣的人被稱作婆羅門」。⁷¹若就法義而言，所謂婆羅門的法與果為：「八支聖道⁷²是謂：正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定為婆羅門法。預流果、一來果、不還果、阿羅漢果是為婆羅門果。」⁷³而所謂的三明婆羅門，佛陀亦說為應具有宿命、天眼、漏盡等通明之人為三明婆羅門。⁷⁴

此外在經典中亦可見到婆羅門對於自身身分的定義，如《長部·種德經》中種德對世尊所說的五種婆羅門法，雖然最後都為佛陀所駁斥。⁷⁵但由此五種法與上述《經集·婆羅門法經》所說的相比，確實可以看出當時的婆羅門已失去了原古婆羅門所具有的情操；佛教對於婆羅門的敘述或定義，多以法義名稱或合乎佛法義理行為之人，而加以冠之稱呼的。但不論如何，主要都還是基於「業」而開展的論述。

在《經集》中佛陀常會以素樸的方式來說法。如以人類與生物的出生譬喻來說明婆羅門的定義。⁷⁶同時佛陀亦會以反喻的方式來證明何謂婆羅門，如在《無

⁷¹ Sn.519，請參見郭良鑾譯，《巴利經典—經集》（宜蘭：中華印經協會印贈，1999），頁 99。

⁷² 然而八正道亦是自古以來的概念，指的是祭祀、學習吠陀、佈施、苦行、真誠、忍耐、克己、清廉，佛教以此名稱而重新賦予內容。請參見中村元，《原始佛教の生活倫理》（東京：株式會社春秋社，2003），頁 45。

⁷³ S.45.37，《漢譯南傳·相應部五》第 17 冊《婆羅門法（一）》，頁 155。

⁷⁴ A. I. 163，《漢譯南傳·增支部一》第 19 冊《婆羅門品》，頁 236~239。

⁷⁵ 《漢譯南傳·長部一》第 6 冊，頁 135~136：「婆羅門具五種特色..何者為五耶？一於婆羅門之母系父系俱為正生，血統清淨，溯上至七代祖先，其系譜無可被責難。二彼讀誦聖典、持咒、精通三吠陀、儀規、語源論、第五之古傳說，悉知語法論、順世論、及大人相。三彼色美容麗，儀容相好如蓮花，有殊勝之容色、威嚴而無卑劣。四彼有德、修德、修增上德具足。五彼學高、[奉供物、奉酥油]之奉持護摩者中，為第一或第二之賢者。」

⁷⁶ Sn.607~620，請參見郭良鑾譯，《巴利經典—經集》，頁 117~118：「在這些種類的生物中，由出身形成的特徵多種多樣，而在人類中，由出身形成的特徵並不多種多樣。」因此佛陀更說：「我並不根據出身或母系出身來稱一個人為婆羅門…我稱一無所有、無所執著的人為婆羅門。」

種姓者經》⁷⁷中舉種種不道德、不守倫理、無羞恥行爲等貪嗔痴重之人皆爲無種姓者，最後並以「不是由於出身，成爲無種姓；不是由於出身，成爲婆羅門；而是由於業，成爲無種姓者；由於業，成爲婆羅門」來歸結。由此亦可知，佛陀並不反對或否認種姓，只是必須以「業」作爲抉擇的前提。

（二）梵行的重新詮釋

1、佛教前的梵行

梵行也就是爲達「梵」所做的行爲。由於在不同時期對於梵的概念與看法不同，因此所謂的梵行說法多少會有些出入。不過這都與最高的終極關懷有所牽聯，加上宣說之便，佛教因而沿用此梵行之說。梵行最早是源於吠陀典籍當中，以梵爲最高原理之思想。⁷⁸到梵書時由於重視獻祭，因此梵行即等同學習讀誦獻祭等相關知識（非狹義之三吠陀），而梵行者即指學習獻祭、吠陀之學生。梵行者需仿效獻祭創造者生主的太初之舉，以確保種族的繁榮，因而獻祭也就變成梵行者首要關懷，並且須將其一生學習梵書在各種繁複不同的祭儀上。此時梵在梵書時的意義，則已從梨俱吠陀時詩歌的形塑成爲真理的形塑。⁷⁹因此梵行也就成爲了爲達真理所作的行爲。

到奧義書時對於梵行則有了較爲明確的行爲定義，也有別於以往專爲祭祀的

⁷⁷ Sn.116~142，請參見郭良鑾譯，《巴利經典—經集》，頁 31~34。

⁷⁸ 如《阿達婆吠陀》中說到：「先於梵而梵行者生矣，依被蔽於熱之他怕斯（苦行，tapas）而發生矣，由彼生婆羅門、最高梵、諸神及甘露矣。」以及「梵行者，生梵與水與世界與遍照者，爲原子而宿於不死之胎內，成因陀羅，阿修羅。」請參見高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》（台北：台灣商務印書館，2001），頁 172。

⁷⁹ 黃柏棋，〈梵、梵行、武及「武行」：在梵書時代誰能當梵行者〉《印度宗教、藝術與文化學術研討會論文集》，（台北：國立歷史博物館，2000），頁 140。

說法。《唱贊奧義書》(2,23.1)說到行所謂的梵行(原書譯:貞行)即可生至梵界,其內容有:祀事、奉獻、獻蘇摩(soma)祭、靜默、齋戒(禁食一期)、於林間生活等。⁸⁰其中許多的實踐皆依苦行為基礎,加上《摩訶那羅衍那奧義書》(8)認為苦行有道、真、聞、安靜、斂意、收心、布施等意義。⁸¹因此有時說到梵行則與苦行(或禁欲)相結合。而對於上述生梵界等行為,也就廣義的被稱為梵行;另外在《泰迪黎耶奧義書》(1,9)認為所謂的梵行,即對於學習梵我之奧義,應有著真誠、苦行、杜外境、靜定、五火、事火、敬客奉客、善行、嗣續、孝養、婚嫁等態度。⁸²此十二項自學與教人之道,可說統括了人生一切之道德義務與對象,亦成為「梵行期」時老師授予吠陀奧義後,所應再教導之內容。⁸³

因此婆羅門教中所謂四行期中最初的學生期,所過的獨身以及侍奉老師學習吠陀的時期,亦稱作梵行(清淨行, brahmacarya)期,而以梵行過生活的人即稱作梵行者(清淨行者, brahmacarin)。爾後佛教將梵行引入,即成為出家僧人過的生活。只是前者需住在老師家生活與修學,而後者為住在森林中;⁸⁴因此於上以及就學者的歸納,不論婆羅門或佛教對於梵行一般不脫有三種意涵:一、跟老師學習吠陀經典時的學生時期(梵行期)。二、所謂的宗教生活。三、獨身、純潔、禁欲、節制等意義。⁸⁵而到了佛教時,即總結為道德生活、神聖生活以及宗教生活等意涵,並且給予了近似於奧義書的清楚定義,但不同於奧義書說法之佛法義理。

⁸⁰ 徐梵澄譯,《世界佛學名著譯叢:奧義書選譯(上)》(台北:華宇出版社,1987),頁218~219。

⁸¹ 徐梵澄譯,《世界佛學名著譯叢:奧義書選譯(上)》,頁299~300。

⁸² 徐梵澄譯,《世界佛學名著譯叢:奧義書選譯(上)》,頁256~258。

⁸³ 出自《泰迪黎耶奧義書》(1,11),請參見徐梵澄譯,《世界佛學名著譯叢:奧義書選譯(上)》,頁261~263。

⁸⁴ 中村元,《原始仏教の思想 I》(東京:株式會社春秋社,1993),頁64~65。

⁸⁵ 幸田玄達,〈梵行について〉《印度學佛教學研究》16-1(1967),頁188。

2、佛教的梵行

佛教的梵行可從兩種層面來解釋，一、只要符合「清淨行」之意涵，皆可融攝於佛教梵行之內。佛教中所謂梵行的內容，多從義理為出發，從親近善知識到解脫等凡與修行有關的都可視為梵行。換言之，梵行在佛教的使用範圍可說是極為廣大的；另一種是由於佛陀亦被視為「梵」，⁸⁶因此向佛陀學習其行為者，亦可稱作梵行（者）。如在《彌蘭王問經》中，尊者龍軍回答有關佛非梵天弟子，而仍是梵行者的相關問答中可知。⁸⁷

在經典中所提到的梵行內容，常說到的有八支聖道、⁸⁸戒定慧三學、⁸⁹跟隨善知識學習，⁹⁰以及慈悲喜捨之四梵行⁹¹等，都可算是梵行所涵蓋的較為簡單且

⁸⁶ M.18 (I .111)，《南傳漢譯·中部一》第9冊《蜜丸經》，頁154：「世尊實知所知、以觀所觀、為眼、為智、為法、為『梵』。」以及 S.35.116 (IV.94)，《南傳漢譯·相應部四》第16冊《世間欲類（一）》，頁126：「此世尊，知而示知，見而示見，是眼、是智、是法、是『梵』、是語者。」

⁸⁷ 巴宙博士譯，《南傳彌蘭王問經》（宜蘭：中華印經協會），頁146，有關佛非梵天弟子，卻是梵行者之問答。

⁸⁸ 《南傳漢譯·相應部五》第17冊《梵行（二）》，頁44：「云何為梵行耶？即八支聖道是。謂正見、[正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定是。云何為梵行義耶？諸比丘，貪欲之滅盡、瞋恚之滅盡、愚癡之滅盡。」以及《漢譯南傳·相應部五》第17冊《比丘（二）》，頁125：「八支聖道即梵行。」等之說法。

⁸⁹ 《漢譯南傳·增支部五》第25冊，頁270~271：「比丘成就此三法即畢竟梵行，無學之戒、定、慧蘊也。」

⁹⁰ 《漢譯南傳·相應部五》第17冊《舍利弗》，頁119：「善知識、善伴黨、善隨從者，希皆為梵行。」

⁹¹ 《中阿含·頭那經》（T1.680c~681a）：「若有梵志為父母所舉，受生清淨，乃至七世父母不絕種族，生生無惡。彼四十八年行童子梵行...求乞財物供養於師，布施財物已，心與慈俱，遍滿一方成就遊。如是二三四方，四維上下，普周一切...遍滿一切世間成就遊。如是悲、喜心與捨俱...頭那，如是梵志猶如梵也。」

單一的内容。有時甚或也包含了婆羅門的梵行義等。⁹²然而若以比較具有次第與廣說性質的梵行内容來說，則如《中阿含·成就戒經》說的：持禁戒、廣學多聞、修禪定、得智慧、乃至漏盡。⁹³若就再更具體，或說更究竟圓滿的梵行可謂「九梵行」即：「有信、有戒、有多聞、能說法、能養眾、能在大眾廣演法言、成就四禪、於八解脫逆順遊行、捨有漏成無漏，心解脫智慧解脫。於現法中自身作證，生死已盡，梵行已立，所作已辦，更不受有，則梵行具足。」⁹⁴這可說是佛教中最完滿的修行道次第與境地。比丘不但是要對自身修行負責，對於其他比丘、信者亦肩負了「養眾」與「說法」的職責。因此可見佛教最圓滿殊勝的梵行，是必須達到自利與能利他的。這已超出過往對於梵行所下的任何定義了。

第二節 梵天法於佛教教法中的角色

於前已分析了梵天一角在佛教中的地位，本節即探討與其最有關係之生梵天法在佛教中的地位為何。在佛教經典中所出現的生梵天法說有三類，其中多以慈悲喜捨為主，以及依佛教義理而開展的如行十善等方式⁹⁵。另外亦有每每為佛陀所不允許之祈禱、禮拜、牲供等婆羅門的求生梵天法。⁹⁶本節即以慈悲喜捨為主

⁹² 如說婆羅門作福得善之施設五法有：真諦法、誦習、施捨、苦行、梵行。請參見《漢譯南傳·中部三》第 11 冊《須婆經》，頁 212。

⁹³ T1.450b~c：「有五法為諸梵行者愛敬尊重，云何為五：..長老比丘修習禁戒，守護從解脫，又復善攝威儀禮節，見纖介罪，常懷畏怖，受持學戒。...長老比丘廣學多聞，守持不忘，積聚博聞...長老比丘得四增上心，現法樂居，易不難得，世尊，禪伺長老上尊比丘...長老比丘修行智慧，觀興衰法，得如是智，聖慧明達，分別曉了，以正盡苦。...長老比丘諸漏已盡，無復有結，心解脫、慧解脫，於現法中自知自覺。」

⁹⁴ 《長阿含·十上經》，T1.56b~c。

⁹⁵ 此類方式的開展，有意無意地都透顯出佛法是勝於原梵天法的，如修安般法或五根法，既使不成就亦可生梵天。請見第四章第三節。

⁹⁶ D.13，《漢譯南傳·長部一》第 6 冊《三明經》，頁 240，以及 S.6.3，《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊《梵天》，頁 238。

要的探討對象。首先，即針對諸經典中對於說慈悲喜捨法之相關因緣為何，以及佛陀是有著什麼樣的立場與態度來看待。最後探討慈悲喜捨法在佛教中，其三學（戒定慧）的地位為何。綜此佛陀態度與三學位置，以窺探慈悲喜捨法於佛教中所佔的角色與地位。

一、說梵天法之因緣

本小節從第四章說梵天法的諸經典中，篩選出對於專說慈悲喜捨法有具體之說法者、聽法者以及內容等之經典，以表格化示之並歸結出這些經典在說此法的內容表達上，其所傾向之「旨趣」以及佛陀對說此法的態度與動機。藉此可以得知慈悲喜捨法在佛教的教說中其位置與屬性，又在說此法者與聽法者上有著什麼樣的關係與分布。至於旨趣的界定，以楊郁文對於阿含學的六種修學階段為依據，因為其六階段的劃分，顯示修學者在修學的各階段所涵蓋的程度與傾向。⁹⁷而此說之旨趣，即各經在宣說梵天法時，由其因緣與內容來看，符合此六階段中哪一階段，以了解梵天法在佛教的道次第中之位置的參考。

⁹⁷ 六階段的程度與傾向，其中各以智、情、意三面向來定義：一、「善學」在於培植善根：智—分別善惡，情—有慚愧心，意—不放逸於實踐道德；二、「信學」在於培植信根：智—成就信忍，情—信樂，意—信求。另亦有親近善士、聽聞正法、內正思維、法次法向等特色；三、「戒學」在於加強信力：智—資具皆依止戒，情—波羅提木叉戒為主，意—活命遍淨戒；「定（心）學」培養定根定力：智—擇法覺支，情—喜、輕安、捨覺支，意—精進與定覺支；「慧學」培養慧根慧力：無漏智—發揮菩提，無漏情—開發慈悲，意—堅定弘願；「正解脫學」在於證實究竟解脫之聖人，具足完美的智、情、意。請參見楊郁文，《阿含要略》（台北：法鼓文化，1997），頁（序文）4，18。

經名	說法者	聽法者	有關內容	旨趣向	世尊態度 (動機)
中阿含 七日經 T1.429b~c	世尊	諸比丘	敘述世尊過去曾為外 道仙人善眼大師時，以 說梵天法為主要教 化，其後更修增上慈	善學、信學 ⁹⁸	認為爾時說 法不至究竟
中阿含 阿蘭那經 T1.684a	世尊	諸比丘	敘述世尊過去為阿蘭 那時，常深感人命極短 而為人廣說梵世法	善學、信學 ⁹⁹	認為爾時說 法不至究竟
中阿含 梵志陀然經 T1.458a~b	舍梨子 尊者	尊者好友 梵志陀然	由於陀然不久將命終 但其只樂於梵天法，故 說生梵天法之觀行	善學、信學	佛陀事後曾 反問尊者：為 何不授以過 梵天法
中阿含 大善見王經 T1.517a~518b	世尊	阿難尊者	敘述世尊過去曾為大 善見王，廣修禪定與四 無量，最後如願生梵天	善學、信學與 定學 ¹⁰⁰	認為爾時說 法不至究竟
長阿含三明經 T1.106a~107a	世尊	婆羅門 婆悉吒與 頗羅墮	二位婆羅門爭議已道 能生梵天，於是找世尊 為其等解釋	善學、信學戒 學與定學 ¹⁰¹	世尊隨順二 者所好而說 梵天相應法
中阿含 鸚鵡經 T1.669c ~670a	世尊	婆羅門 鸚鵡摩納	鸚鵡摩納有著在家學 道是甚於出家者的偏 見，因而挑戰佛陀看法	善學、信學與 定學 ¹⁰²	世尊以其所 好與根性而 說梵天法
長阿含 究羅檀頭經	世尊	婆羅門 究羅檀頭	世尊敘述過去一刹利 王，行大祀並出家修道	善學、信學	世尊認為一 切祭祀都不

⁹⁸ 此中並無敘述具體的修行方法如禪定等，但由於此法有著精進於實踐最高理想—與梵同住，並且在佛教屬生天法，故於此將之歸為「善學」（請參見《阿含要略》，頁 53，58），同時此亦有親近善士等特質，故亦歸為「信學」範圍（同書，頁 63）。然而該書對於凡是有關慈悲喜捨等皆歸為「定學」範圍來看待（頁 225~228）。對此，筆者先抱持保留，於下節再來探討。

⁹⁹ 與上同為慈悲喜捨之梵天法，故有善學與信學的特色，於下不再贅述。

¹⁰⁰ 於此經中提及有禪定，故加上定學。

¹⁰¹ 此經說到欲生梵天者應不放逸於四無量心，並且以淨行得無恚心、無瞋心、無恨心、無家屬與家產等，故即包含了善學到定學的範圍。

¹⁰² 此經說：「若有求天，要求天上故，便行貪伺相應心，令我作天及餘天。若有求天，要求天上故，便無結、無怨、無恚、無諍，無量極廣善修，心定意解，遍滿成就遊。」故除有善、信學外，亦提到生天的定學手段。

第五章 初期佛教對梵思想的繼承與改寫

T1.100b		與其眾弟子	行四梵行，後有生梵天之功德		如皈依三寶以及持五戒等
長阿含典尊經 T1.32b	梵天王化爲梵童子	忉利天眾	敘述世尊過去曾爲廣受人尊敬之大典尊宰相，並爲人宣說梵天法	善學、信學與定學 ¹⁰³	世尊認爲爾時說法不至究竟
長阿含眾集經 T1.49c	舍利弗尊者	諸比丘	尼乾子命終，其僧團因無正法而大亂，因此集法與律以防爭訟。此慈悲喜捨即其中之一法	善學、信學	
增一阿含增上品·5經 T2.669a~b	世尊	諸比丘	慈悲喜捨之四園譬喻，說生天與後世之種種不同果報	善學、信學	
中阿含頭那經 T1.680c	世尊	婆羅門頭那	爲其說梵志猶如梵等真意，故說慈悲喜捨	善學、信學	爲頭那釐清何謂真正的梵志
相應部魯醯遮 ¹⁰⁴	尊者大迦旃延	魯醯遮婆羅門之眾弟子	其等婆羅門於尊者周圍徘徊巡行，以高聲、大聲，行種種之挑戲，故而說之	善學、信學	
雜阿含1159經 T2.309b	世尊	婆羅門摩瞿	摩瞿婆羅門平日即喜好佈施，於是問佛陀其功德是否可生梵天	善學、信學	佛陀應許其廣施之功德
雜阿含916經 T2.231c~232b	世尊	一聚落主與一尼捷弟子	二者對於四根本戒有謬見，佛陀爲導正而有說此法	善學、信學	慈悲喜捨有助不犯四根本戒
增支部	世尊	一比丘	該比丘向佛陀請法以	善學、信學與	佛陀應該比

¹⁰³ 此經之另一北傳對應《大堅固婆羅門緣起經》(T1.211c)有說到「心住一境」的禪修，故有定學於其中。

¹⁰⁴ S.35.132,《漢譯南傳·相應部四》第16冊，頁157。

¹⁰⁵ A.8.63 (IV.299~301),《漢譯南傳·增支部五》第23冊《略說》，頁203~205:「比丘!汝若令心住於善住，令已生之惡不善法於心無住，則比丘其次汝當如是學:我當修習、多習『慈心解脫』…汝若如是修習、多習此三摩地，則比丘!其次汝當有尋有伺而修習此三摩地、無尋唯伺而修習、無尋無伺而修習、有喜而修習、無喜而修習、俱悅而修習、俱捨而修習!…『悲

略說			令其心住於善，並令已 生之惡不善法於心無 住	定學 ¹⁰⁵	丘不安之 心，而說予梵 天法
----	--	--	------------------------------	-------------------	----------------------

(一) 佛陀的動機與態度

根據上表的整理，可以歸結出佛教在說此法時的動機與態度，其基本可分為三種動機：一、判斷對方根器而說：當對方主動來請法時，在佛陀與其對話的過程中，佛陀觀察其性格、思想與根性等，若發現對方只適宜或接受生梵天的善法，即會隨順對方自身的根性而說。如《長阿含·三明經》二位堅持己見，與《中阿含·鸚鵡經》來挑戰佛陀等之婆羅門。或是當對方要求平撫其不安的心時，佛陀不說究竟法而說此法，在《增支部·略說》中之比丘即是一例。這當中也包括來請教佛陀關於婆羅門法（如《中阿含·頭那經》），以及喜好生梵天而來請益其所行之佈施是否如法（《雜阿含·1159 經》）等案例。二、當應對方指定要求時而宣說：如《中阿含·梵志陀然經》之陀然，其於命終前極力表示其生梵天的強烈意願，因此舍利子尊者即宣說。¹⁰⁶三、當佛陀欲顯此法是為不究竟時之譬喻說：說此類慈悲喜捨法，多為佛陀主動說出，並且是有目的性的，屬於附帶而說出。佛陀主要是為證明，雖然過去精進地廣修梵天法，而其果報功德亦非常大，但都還是不如佛法的正覺解脫來得究竟。¹⁰⁷

就說法時機來看，前二者多為對方來請法時而說，第三種為佛陀自動說出；而就說法功能來看，前二者有著為饒益對方的動機與用意，將此法視為善法般而

心解脫』…『喜心解脫』…『捨心解脫』……。」此中慈悲喜捨配以四禪，故亦有定學。

¹⁰⁶ 對此佛陀有教導比丘，當為眾生說法時應懷以四等心，不應有嫌棄或分別之心，既使當眾生所求之法不適宜為其宣說時，亦當以饒益法或對治等法教導。請參見《增壹阿含》〈增上品·2〉，T2.667a-668a。

¹⁰⁷ 即《中阿含·七日經》、《中阿含·阿蘭那經》、《中阿含·大善見王經》、《長阿含·典尊經》等所說。

說，然第三者卻好似非善法般的悔不當初為佛陀所棄絕¹⁰⁸。此中的往來與落差，可看出同樣的慈悲喜捨法在佛教裡呈顯著天壤之別的待遇。其中的褒揚與懊悔雖看似完全由聽法者而定，但實際上卻藏不住佛陀對此法的態度。¹⁰⁹然而這不是經典中唯一的案例。如在當佛陀知道梵志陀然往生梵天後，還曾反問舍利子為何不授予過梵天法。又如說修慈悲喜捨的比丘，依此世所證之慧是達不了究竟解脫的，¹¹⁰並且也說修習慈悲喜捨雖可得宿命通、天眼通，但還不如依四禪即可得漏盡解脫。¹¹¹也因此就有學者認為阿含經對於慈悲喜捨是有著貶低與輕視的用意。¹¹²然就筆者看法，或許以解脫立場而言是有些不究竟，但也未必就是全然的貶低或輕視，因為既使欲達解脫仍須依許多善法為基礎的。

¹⁰⁸ 佛陀以過來人的心態，語重心長的描述其心路歷程，如《中阿含·大善見王經》(T1.518b)：「我於爾時為自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂。爾時說法不至究竟，不究竟白淨，不究竟梵行，不究竟梵行訖。爾時不離生老病死、啼哭憂感，亦未能得脫一切苦。阿難，我今出世，如來、無所著、等正覺、明行成為、善逝、世間解、無上士、道法御、天人師、號佛、眾祐。我今為自饒益，亦饒益他，饒益多人，愍傷世間，為天、為人求義及饒益，求安隱快樂。我今說法得至究竟，究竟白淨，究竟梵行，究竟梵行訖。我今得離生老病死、啼哭憂感，我今已得脫一切苦。」

¹⁰⁹ 雖然於前章對於梵天法有著種種的褒揚，如強調修習慈心觀行以及其利益與功德等，然而這卻不是梵天法所專有的。因此這種看似對梵天法的褒揚與佛陀在此看似貶抑的拉扯關係，可說為梵思想在佛教的呈現裡所必有的特色，因為梵天一角亦有此矛盾關係的出現；另外，慈悲的議題於今已不只為各宗教的聲明，對於現代精神醫學與心理學等亦有著同樣的重視，這可參考達賴喇嘛著，葉文可譯，《慈悲：達賴喇嘛與八位精神治療、心理輔導界頂尖人士的對談》(台北：立緒文化事業，2003)一書。

¹¹⁰ S.46.54 (V.119)，《漢譯南傳·相應部五》第17冊，頁284：「諸比丘！慈心解脫是以清淨為其最勝，此比丘未通達更上解脫，而有此之慧。」以及 A.10.208 (V.300)，《漢譯南傳·增支部七》第25冊，頁235：「如是，比丘內觀，若能修習慈心解脫，則資於不還果，但未通達更上之解脫。」

¹¹¹ 《中阿含·104 優曇婆羅經》，T1.594b-595a。

¹¹² 平野真完，〈阿含に於ける四梵住について〉《印度學佛教學研究》8-2 (1960)，頁154。

（二）說、聽法者等因緣

在其他說梵天法的因緣上，就說法者而言，多為世尊本身親自宣說，少部分由弟子所說。而每當世尊宣說過去生修學梵天法是不究竟時，其主要聽法者身分多為比丘，然亦包含有個別的婆羅門與眾婆羅門弟子以及諸天等，可見梵天法的不究竟，佛陀是極欲廣為宣傳的，由此也看出當時的梵天思想普遍為人們所熟知；然而，在除說梵天法不究竟的情形外，對於慈悲喜捨的宣說仍是以在家的婆羅門為主要弘揚對象，¹¹³畢竟他們於當時的社會階層中仍有著舉足輕重的地位，在方便攝受的廣開大門的原則下是必須與其根器有所適應的；另就經典內容來看，當只要世尊提及過去生曾修習梵天法之因緣時，於後必會有懊悔與感歎其不究竟的態度出現。除此之外，在說其他梵天法時，多是從說善法的立場以投對方所好，或是為增長聽法者慈心，有助其修行而說的；此外，梵天法在三學的傾向上，除有基本的善、信學基礎外，有的則明顯的偏向定學，這與敘述其修行手段有關。至於對何種身分會多說或勉勵以定學的方式修習，似乎無明顯的傾向，它是普說於出家、在家婆羅門以及諸天人等。

二、於三學之位置

三學中在佛教裡最引以為傲的是慧學解脫的發展，因為戒學與定學都是通於其他宗教的。許多宗教為約束自身信徒的行為都會制定相關規則，例如婆羅門關於梵行所作的細節。而定學在佛陀所處的那個時代，已有許多苦行與瑜伽的開展。因此欲論究慈悲喜捨法在佛教中的地位，看它是屬於哪一學即可知道此法於

¹¹³ 儘管生天法於佛教中不算究竟，但佛陀仍常對在家者說，此外還有佈施、持戒等。請參見黃慧英，《初期佛教的生天思想》（台北：真理大學宗教學研究所碩士論文，2003），頁 74~75。

佛教中的定位為何。¹¹⁴而就先前某些經所述，此法似乎又常與禪定相混淆（合），到底生梵天是因為慈悲喜捨還是初禪以上的定境所致。因此於本小節，先就其在經典中與定學的關係呈現作一整理，以了解其與定學的關聯。再就慈悲喜捨的生梵天方法，究竟與定學有何差異，其是否需仰賴禪定才得以生梵等問題作一探討。¹¹⁵

（一）與定學的關聯

慈悲喜捨四無量心在《阿含經》中多有說觀行、功德與其所對治的煩惱。但對於其意義卻並沒有很明確的說明，¹¹⁶甚至與定學的關係如何亦沒有提出具體的說明。不過這也使得後來的《大智度論》有了發揮的解釋空間，¹¹⁷成為現今一般常引用的解釋。就其與三學的關係來說，許多經都顯示著與禪定有關，故後來的論書與學界一般都將之歸為定學而非慧學。¹¹⁸然而若真是單純的定學，又何必花

¹¹⁴ 依先前有關對於慈悲喜捨的整理，其中多為觀行法與功德利益等的說明，即可知它不包含於戒學的範圍。

¹¹⁵ 至於有關慈悲喜捨其修學觀行的次第與內容方法等，已有論書專門的介紹與學界的整理，故不在本討論範圍。若欲參考請見《清淨道論》，與周柔含，〈四無量心初探〉《正觀》第十六期（南投：正觀雜誌社，2001），頁 105~119，以及釋開仁，〈初探四無量心的修行方法與次第〉《福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集》（新竹：福嚴佛學院，1999），頁 690~698。後二篇亦有關於大乘的慈悲喜捨修習之整理。

¹¹⁶ 性空法師講，釋見愷整理，《四無量心》（嘉義：香光書鄉出版社，2004），頁 8。

¹¹⁷ 其卷二十列舉了阿毗曇中的解釋：慈是與樂，悲是拔苦，喜是隨喜，捨是捨前三種心，不憎不愛，怨親平等。

¹¹⁸ 在學者中，如印順法師認為「修得四禪，就可修習四無量定」〔《成佛之道（增注本）》（台北：正聞出版，1994），頁 123〕。楊郁文在其《阿含要略》的道次第中，將所有關於慈悲喜捨皆列為增上定學的範圍內〔《阿含要略》（台北：法鼓文化，1997），頁 225~228〕，並且在其聲聞的道次圖表中，慈悲喜捨並不在其任何的階段中出現（同書，頁 33~34）。雲井昭善認為慈等四無量心是需要入四禪的〔《原始仏教に現われた愛の觀念》《仏教思想 1：愛》（京都：平樂寺書店，1992），頁 77〕。而平野真完則認為四梵住為戒定慧中之定，因為在阿含經中缺少關於其屬於慧學的任何論述，並且修習慈悲喜捨只能得宿命通、天眼通而不得漏盡智

費如此多的篇幅於經典中闡述慈悲喜捨的重要。

經典中關於慈悲喜捨配以禪定之說頗為複雜與不一，大致可分兩大類：一種是與色界定對應的搭配，另一種是與無色界定的對應搭配。然而既使與色界定相應的有數經，但其間對於慈悲喜捨的搭配卻也不一致。如色界定代表的經典有 A.8.63，其謂：

比丘！汝若令心住於善住，令已生之惡不善法於心無住，則比丘其次汝當如是學：我當修習、多習「慈心解脫」 汝若如是修習、多習此三摩地，則比丘！其次汝當有尋有伺而修習此三摩地、無尋唯伺而修習、無尋無伺而修習、有喜而修習、無喜而修習、俱悅而修習、俱捨而修習！ 「悲心解脫」 「喜心解脫」 「捨心解脫」 119

此中，佛陀是待此丘心不生惡時，接續便說應修慈心，並以三摩地配合稱呼之。可見就此而言，明顯的說慈（悲喜捨）心觀行是與禪修相配合的。¹²⁰而另有以與四禪果報相應而說的，如《增一阿含》卷二三：

〔〈阿含に於ける四梵住について〉《印度學佛教學研究》8-2（1960），頁 154〕；在論書部份，如《大毗婆沙論》認為四無量為「勝解作意具生假想起故」（T27.423a）。《清淨道論》〈說梵住品〉將之歸為修定學的業處（所緣）之一〔覺音著，葉均譯，《清淨道論（中）》（台南：財團法人中華佛教百科文獻基金會，1991），頁 101~154〕。

¹¹⁹ A.8.63，《漢譯南傳·增支部五》第 23 冊《略說》，頁 203~205。另 A. II.129，《漢譯南傳·增支部二》第 20 冊，頁 216~217 所說與此相似，只是未有明確的修禪之說：「諸比丘有此等四種之補特伽羅，存在於世中...世間有一類之補特伽羅，與『慈』俱行心，住於一方偏滿，同於第二、同於第三、同於第四（方偏滿住），如是於上、下、橫、偏一切處，於一切世界...彼嗜於此，希於此，又由此得滿足，住於此，信解於此，多住於此，不退下，死後『生梵眾天』同類中。復次..有一類之補特伽羅，與『悲』俱行心，...乃至與『喜』俱行心，...乃至與『捨』俱行心，偏滿一方而住.....死後生『極光淨天同類』（二禪）中...乃至.....生『偏淨天同類中』（三禪）...乃至.....生『廣果天同類中』（四禪）。有此等四種之補特伽羅，存在於世中。」

¹²⁰ 根據《清淨道道》〈梵住品〉所說，慈心等四種定，慈、悲、喜等三種最高可成就三禪，捨心可成就四禪。請參見覺音著，葉均譯，《清淨道論（中）》（台南：財團法人中華佛教百科文獻基金會，1991），頁 141~146。

比丘當知由此「慈」園生「梵天」，從梵天終，當生豪尊之家，饒財多寶，恒有五樂自娛，未曾離目，以是之故，名為慈園。復以何故名為「悲園」，比丘當知若能親近悲解脫心，生「梵光音天」，若來生人中生豪族家，無有瞋恚，亦饒財多寶，故名為悲園。復以何故名為「喜園」，若能親近喜園者，生「光音天」，若來生人間，國王家生，恒懷歡喜，故名為喜園。復以何故名為「護園」，若有人親近護者，生「無想天」壽八萬四千劫，若復來生人中，當生中國家，亦無瞋恚，恒護一切非法之行，以是故名為護園。¹²¹

此中雖沒有明顯的說明與禪定的關係，但配以色界天果報來看，可知應與修習禪定有關。而其中悲園與喜園都說生光音天（第二天），捨園說無想天（第四天），缺少了第三天的敘述。這若不是傳譯有誤，就是誠如前面學者所說當時對於諸天的看法還並未有所統一。

再來介紹的是與無色定對應的《雜阿含·743 經》。此經可說於經典中唯一說到與無色定有關的經，也因此使得對於慈悲喜捨的禪修上有著更為複雜與不一的看法。其謂：「心與慈俱多修習，於淨最勝。悲心修習多修習，空入處最勝。喜心修習多修習，識入處最勝。捨心修習多修習，無所有入處最勝。」¹²²就《清淨道論》的解釋，「於淨最勝」指修慈心最高的境界即應有著以「清淨」（不厭惡有情）的心而修持。「空入處最勝」指悲心與出離了色的虛空界相應。「識入

¹²¹ T2.669a~b。

¹²² 《雜阿含·743 經》，T2.197c；而巴利對應經為 S.46.54 Mettam (V.119~121)，《漢譯南傳·相應部五》第 17 冊《慈》，頁 284~286：「慈心解脫 (mettacetovimuttim)，是以清淨為其最勝 (Subhāparamaham)，此比丘未通達更上解脫，而有此之慧。……悲心解脫 (karunacetovimuttim)，是以虛空無邊處為其最勝 (Akāsanābcāyatanāparamaham)，此比丘未通達更上解脫，而有此之慧。……喜心解脫 (muditacetovimuttim) 是以識無邊處為其最勝 (Vibbanābcāyatanāparamaham)，此比丘未通達更上解脫，而有此之慧。……捨心解脫 (upekkhacetovimuttim) 是以無所有處為其最勝 (Akibcāyatanāparamaham)，此比丘未通達更上解脫，而有此之慧。」南北傳兩經之比對內容是一致的。

處最勝」即喜心是超越虛空而專注於虛空境相的識時，他的心則自然很容易進入那識了。「無所有入處最勝」指捨心住，脫離了苦、樂等一切識，以為無所有處的近依。¹²³

以上是慈悲喜捨與色界或無色界明顯的對應經典的論述。然而，在經典中亦有許多的描述或者情況，是不易使人將四禪與慈悲喜捨有所聯想，甚或說是混淆。如《雜阿含·1042 經》¹²⁴即是一例。此經先說生梵天、光音天等之法，中又說生初禪到四禪等之法，好似將梵天等與四禪天等有所區隔。然而，於後卻又再說欲求慈悲喜捨，以及到無色諸天等，好似又將慈悲喜捨隱喻有色界四天之意。這種混淆使人難以得知究竟它們是否相同。然無獨有偶的在《中阿含·大善見王經》又是另一種混淆的呈現。即大善見王於平時既有修禪定的習慣¹²⁵，後來又修四梵室觀行，於是在命終時「大善見王修習四梵室，捨念欲已，乘是命終，生梵天中」。¹²⁶此南北傳二經似乎都在強調修慈悲喜捨與生梵天的直接關聯。然而兩經也都說到，大善見王原已就有初禪以上的境地。因此要問，既有禪修之定境何需再修四梵室觀行以生梵天呢？而若說四梵室是需配以禪定為基礎的話，那麼就南傳所言大善見王其禪境有四禪，怎麼還只生到初禪的梵天界呢？因此可以

¹²³ 覺音造，葉均譯，《清淨道論（中）》（台南：財團法人中華佛教百科文獻基金會，1991），頁144~145。

¹²⁴ T2.273a：「欲求『生梵天』，亦得往生。所以者何，以行正行、法行故，持戒清淨，心離愛欲。…若復欲求往『生光音、遍淨、乃至阿伽尼吒』亦復如是。所以者何，以彼持戒清淨，心離欲故。若復欲求離欲、惡不善法，『有覺有觀乃至第四禪具足住』，悉得成就。所以者何，以彼法行、正行故。持戒清淨。心離愛欲…欲求『慈、悲、喜、捨』，『空入處、識入處、無所有入處、非想非非想入處』皆悉得。所以者何，以法行、正行故，持戒清淨，心離愛欲…欲求斷三結，得須陀洹、斯陀含、那含果。無量神通，天耳、他心智、宿命智、生死智、漏盡智皆悉得。所以者何，以法行、正行故，持戒、離欲，所願必得。」

¹²⁵ 北傳《中阿含·大善見王經》（T1.517a）說修至初禪。然其對應經 D.17 說修至四禪，請參見《漢譯南傳·長部二》第7冊《大善見王經》，頁143。

¹²⁶ T1.518a~b。而其對應巴利經於此句說為「大善見王死後，上昇梵道天界…彼修四梵住，身壞死後，上昇梵界」，請參見 D.17，《漢譯南傳·長部二》第7冊《大善見王經》，頁154。

確信此經重點的確是在強調慈悲喜捨與生梵天的關係。¹²⁷那麼要問，當有修禪定與慈悲喜捨時，若生梵界，究竟是以何者之力而生？既然同樣都是生梵天，為何還要將兩法都於一經中提到，使人產生不解。類似此修禪定與四梵室生梵天的交錯關係及混淆，亦使得慈悲喜捨有著更多傾向於定學的看法。於下筆者即提出修習慈悲喜捨未必有著基於定學的必要。

（二）生梵天是否依禪定

基於以上可知，對於四無量心的修持多是偏向與定學有關，也就是說修慈悲喜捨的觀行需配以禪定為基礎。然而就筆者以為，其未必要與修定產生必然的關連亦能成就地生至梵天。今試從經典的編排、經典的例證以及時代背景等方面將理由敘述於下：

1、經典的編排

有時在經典的安排或呈現上，可發現到慈悲喜捨與四禪是可以不同的。也就是在佛法的修持分類上，慈悲喜捨與四禪是有著差別，亦即前者未必一定需以禪定的方式進行修持。今舉《中阿含·說處經》為例：

阿難，我本為汝說「四禪」。比丘者，離欲、離惡不善之法，至得第四禪成就遊。阿難，我本為汝說「四無量」。比丘者，心與慈俱，遍滿一方成就遊，如是二三四方 心與慈俱，無結、無怨、無恚、無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。如是悲、喜心與捨俱。阿難，本為汝說「四無色」。比丘者，斷一切色想，乃至得非有想非無想處成就遊¹²⁸

¹²⁷ 何況在第四章有關梵天法的介紹中，許多的修持亦不見與禪定有關。

¹²⁸ T1.563a~b。另外《長阿含·眾集經》(T1.50c)以及《增一阿含》〈增上品·5經〉(T2.669a~b)

此經於四無量教法的前後，分別安置了四禪與四無色定之教說，將四無量法夾於其中。類似於此經之教法與架構來看，四無量與禪定的關係似乎是有著明顯的區分，或說在修持上仍是有不同取向上的差異。另於《雜阿含·815經》佛陀在敘述不同程度之比丘眾時，更將修四無量者劃分出與修四禪定、四無色定者之不同。¹²⁹可見修禪定與修四無量觀行者是可以有別的。¹³⁰

2、經典的例證

同樣的符合上述將禪定與四無量觀行之分別，而在修持上亦得以生梵天的最具代表的經典例證，即是北傳的《大堅固婆羅門緣起經》。此經對於生梵天的方法具體的提供出「心住一境」（禪定）以及「悲解脫」（觀行）的兩種修持作為。亦即將原本認為觀行需搭配禪定的看法，復以重新聲明。其內容為：

如大梵所說：「心住一境」。謂有一類修定行者，內心清淨，住一境性，無尋無伺，定生喜樂，證二禪定。此即名為心住一境；又如大梵所說：「悲解脫者」。謂有一類修悲行者，以悲俱時所生之心，先於東方，遍運悲心，其心廣大，具足所行，平等無二，亦無限量，無冤無惱。如是東方行已，南西北方，四維上下，一切世界，廣運悲心，具足所行，亦復如是，此即名為悲解脫者。¹³¹

亦有同樣的敘述。

¹²⁹ T2.209c~210a：「今此眾中諸長老比丘有得初禪、第二禪、第三禪、第四禪。慈、悲、喜、捨。空入處、識入處、無所有入處、非想非非想處具足住。有比丘三結盡，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正向三菩提，七有天人往生，究竟苦邊。有比丘三結盡，貪、恚、癡薄，得斯陀含。有比丘五下分結盡，得阿那含...。」

¹³⁰ 或許亦可說，由於四無量夾於色定與無色定中，可見其與禪定脫離不了關係，這是一種思考面向。不過筆者在此主要是為提出，四無量與禪定修為是可以有別的另一種可能思考面向。

¹³¹ T1.211c。此經為《長阿含·典尊經》與《長部·大典尊經》之對應經。筆者認為，此經有著

承續上所說的兩種修持方式，在經典中亦有其他類似以「禪」與「觀」分別作為修持的案例。如說解脫有「離貪欲者『心解脫』，離無明者『慧解脫』」¹³²的兩種解脫類型，前者即透過「止」以及後者依「觀」的修持方式證入得解。¹³³此中最著名的當以《雜阿含·347 經》明確的說到解脫的阿羅漢是不需經由禪定（未獲得初禪），而以「慧解脫」即可。¹³⁴而慧解脫又有「純毗鉢舍那觀行者」、「純觀乘者」、「無禪那慧解脫」等稱呼，其特點為在修持上可不先修禪定，而直接修觀（vipassana 毗婆舍那），甚或有的完全否定禪那在證悟解脫上的必要性。¹³⁵以此，套用在慈悲喜捨的修持上，即相當於如上所說之「純觀乘者」的修觀。¹³⁶它可以是有別於修定的方式而單獨行之，亦可以部分觀行部份依禪的方式修之。¹³⁷如此觀行與禪定的搭配修持，亦使得二者之間有相輔相成之效。¹³⁸

比另二經在某些內容上更具有參考價值。除其提出具體的禪定與觀行等二法外，又如在婆羅門欲祈求現見梵天時依婆羅門法所行之設壇以及與梵天的諸多對話等。這些都是另二經所未提到的（詳見第四章）。

¹³² 《雜阿含·708 經》，T2.190b。

¹³³ 《漢譯南傳·增支部一》第 19 冊〈愚人品〉，頁 82 亦說到：「諸比丘，修奢摩他成就何種義？是修心。修心成就何種義？斷所有貪；諸比丘，修毘鉢舍那成就何種義？是修慧。修慧成就何種義？斷所有無明。被貪所染之心無法解脫，被無明所染之慧無法修。諸比丘，如是由離貪而心解脫，由離無明而慧解脫。」另外就內容而言，有愛與無明的滅除所稱之「解脫」與「明」，即又分別相當於這裡所說之「心解脫」與「慧解脫」意涵，請參見藤田正浩，〈心解脫と慧解脫〉《印度學佛教學研究》42-2（1994），頁 29。

¹³⁴ T2.97a。

¹³⁵ 溫宗堃，〈《須深經》的傳本及南傳上座部對《須深經》慧解脫阿羅漢的理解〉《中華佛學研究》第八期（台北：中華佛研所，2004），頁 10~11，15。

¹³⁶ 慈悲喜捨的修觀，除可依文觀想外（似假想觀），亦可類似於四念處對身、受、心、法之於內、於外、於內外之「隨觀」方式，且是以「思惟行之力轉起」而不是以「禪定力」〔何孟玲，〈《中部·念處經》四念處禪修方法之研究〉（台北：東方人文思想研究所碩士論文，2001），頁 64，69〕。換言之，也就是可將慈悲喜捨心等廣用於現實自、他之間的關照，以引發、擴大與加深慈心的實際修學。

¹³⁷ 《大毗婆沙論》（T27.564b）：「少分慧解脫於四靜慮能起一二三；全分慧解脫於四靜慮皆不能起。」

¹³⁸ 如《大毗婆沙論》（T27.420b）：「靜慮引起四無量故，復次靜慮、無量更相引故。」

就生梵天的修持而言，不論是修禪定或純慈悲喜捨的觀行思維，只要能依此定力或心量上的開展，產生與梵天相應之業行，都有著決定生梵天的條件。這就誠如《中阿含·鸚鵡經》所說：「若有求梵天，要求梵天上故，便行貪伺相應心，令我作梵天及餘梵天。若有求梵天，要求梵天上故，便『無結、無怨、無恚、無諍』，無量極廣善修，『心定意解』，遍滿成就遊。」¹³⁹此中所說之貪伺相應心，即有依觀行所達到的無結、無怨、無恚、無諍心量的開展，以及修禪所達之心定意解，遍滿成就遊之相應心；若單以修定生梵天而言，即如《中阿含·意行經》所說：「若離欲，離惡不善法，有覺有觀而有離生喜樂，則成就初禪，命終生梵身天中。」¹⁴⁰若單以說觀行而心量開展生梵天者，如《中阿含·阿伽羅訶那經》之問答：「梵世何所依住？」佛言：「依大梵住。」又問：「大梵何所依住？」佛陀回答：「依忍辱溫良住（慈悲喜捨）。」¹⁴¹對於無論是依禪定與觀行的搭配，或純依禪，或純觀行等的修持法，在經典中都有著佐證歷歷的說法。這不但足以適應不同的根器修學，亦代表著當時的思潮有如百花齊放般的多元發展。

3、時代背景因素

以上之所以會有純觀行以及禪定等混合的說法，是有著時代背景因素。在佛教成立初期，由於受到修定主義的引入，於是四禪等禪定之說逐漸開始萌芽，並且成為佛教內特有的分類與說法。¹⁴²同時，由於色界等諸天逐漸地於部派時開始確立抵定，使得最初本為主流生梵天的慈悲喜捨之說，被這後起形塑而成的禪定系統自然地給取代了。¹⁴³甚至由於藉此還可到更高的天，於是禪定思想便更順理

¹³⁹ T1.669c。

¹⁴⁰ T1.700c。

¹⁴¹ T1.682a。

¹⁴² 高瀨法輪〈四禪說の一考察〉《印度學佛教學研究》13-1（1965），頁202。

¹⁴³ 藤田宏達，〈原始仏教における生天思想〉《印度學佛教學研究》19-2（1971），頁415。

成章地於部派中成爲主流。這也是爲何在經典中對於色界與無色界天有著諸多不統一的稱呼與說法。¹⁴⁴就連四禪以特定所緣爲心一境性的修法與四無色定之修法對照之，都明顯地被認爲像是兩個不同的獨立系統來看，¹⁴⁵可見當時對於禪定而興起的三界觀有多麼的紛亂。再加上要將這些不確定與不統一的諸天，配以慈悲喜捨四種心境對應之，自然也就更難上加難。而這也就是爲何有四無量的純觀行、純禪定，以及其等的綜合並且有著不一致的修持說法由來。並且也是爲何於早期時，關於梵界天等的梵天神，在定位上之所以剪不斷卻理還亂的原因。

本章小結

本章即主要在發掘由婆羅門教所認同的梵思想到了佛教時期所展現出，此間的變異歷程以及佛教對此的看法與定位。其中分爲二部份，一爲對於梵天以其出現於經典中之因緣與性格，分析其在佛教中的地位與印象，並以解構婆羅門大梵天之最高地位，以及對於婆羅門、梵行意義重新詮釋，以顯佛教的超脫與不俗；二爲對於生梵天法，以說該法之相關因緣分析來看佛陀是以著什麼樣的立場與態度來看待此法。並探討慈悲喜捨法在佛教中，其三學（戒定慧）的地位爲何。

佛教對於最高梵天的格義，乃是藉由分析梵天出現的因緣與性格，以了解梵天被放置於佛教中所欲表達的傾向與用意。其中，對於與佛教無關的梵天，常以積極的批判或影射手法來突顯其在性格上的瑕疵與修證上的不圓滿；而對於護持與修學佛法的護法與辟支梵天，則多以正面的態度來評價他們。其中差異可看出佛教順我者優，逆我者劣的有別對待，而這種外顯現象的呈現實乃任何宗教在宣

¹⁴⁴ 有關色界共有幾天，在專門介紹器世間著名的《世記經》、《大樓炭經》、《立世阿毘曇論》、《婆沙論》以及《俱舍論》等，說法都不一，甚至名稱亦不同，這是由於部派所造成的差異。而淨居五天於這些經中亦不見其名稱。請參見牧達玄，〈阿含經典中に散在する器世間關係の資料整理（一）〉《印度學佛教學研究》27-2（1979），頁203~204。

¹⁴⁵ 金亨俊，〈原始仏教における四禪と四無色定〉《印度學佛教學研究》44-2（1996），頁110。

教的過程中，為突顯自身內在的優越性所必有的詮釋手法。

佛教對於種姓高低的看法認為，人之貴賤非由種姓，乃是由其人格價值之有無來決定的。並以「我是沙門釋種子也」，「我是婆羅門種，親從口生，從法化生，現得清淨，後亦清淨」對種姓意義予以重新定位；而對所謂真婆羅門，有兩種論述方式，一種為婆羅門本身所應具有的真正風範（古婆羅門風習）。另一種為佛教義理式所下的定義；在梵行的詮釋上，佛教則以兼具自利與利他之最圓滿的九梵行為究竟，即「有信、有戒、有多聞、能說法、能養眾、能在大眾廣演法言、成就四禪、於八解脫逆順遊行、捨有漏成無漏，心解脫智慧解脫」。

在梵天法的分析上，說梵天法一般可分為佛陀應機被動而說，與主動而說。前者多為適對方根器，後者多懊悔過去之不究竟時而說。因此可知從阿含的解脫立場來看慈悲喜捨是有著些許被輕視的情形。此外經典中雖有述及慈悲喜捨與定學有一定的關聯，也因此其多被視為定學。然而筆者卻認為修習慈悲喜捨也未必是需要以定為基礎的。其中推測的理由有：1、四無量教法在許多經典的編排上，其前後常分別安置了四禪與四無色定的教說，將四無量法夾於其中。類似此種對法的區分與安排，可見四無量與四禪之說是可以分別來修持的。2、在《大堅固婆羅門緣起經》中有明確說到有「心住一境」與「悲解脫觀行」二種。同時以慧解脫與心解脫之案例來說，亦可證實二種之別。3、從時代背景來說，於部派時由於禪定思想逐漸祇定與確立，使得原本的四無量觀行漸不被重視，以致其被禪定之說所取代，或是與禪定思想有了融合。

第六章 初期佛教梵思想的詮釋特色

承繼於前章佛教對於梵天、梵行、婆羅門以及梵天法門的重新詮釋，本章即再以佛教經典的編排、比較宗教以及詮釋學理論等立場進行較為後設的看法。佛教經典的編排屬於佛教內部對於梵思想等的實地記錄所做的整理，透過對於這些經典在梵思想編排的比對與分析上，有助於了解與釐清南北傳經典在傳承或傳譯上梵思想的分布與譯詞。例如哪些種類的梵天多集中於某些阿含或不見於某些阿含，以及為何北傳阿含對於梵天法有如此多樣的譯詞等問題。這些都是除法義外另一種了解經典的詮釋方式。

走出內部經典的探討後，再來看的即是梵思想在不同思想、文化與傳承上所產生的變異。也就是梵思想在跨越了婆羅門教的門檻進到佛教之後，所保留的原味以及與其所展現的張力間的關係與對應是如何詮釋的。換言之，即以跨宗教的立場來探討梵思想於其中之游刃而顯現之交融與創新；最後則從鉅視面的角度來探討，是什麼足以架起這整個梵思想的過去與現在的連貫。也就是以詮釋學的理論來試圖解釋梵思想為何之所以能承先啓後的繼承與開展於婆羅門教與佛教之間。

第一節 阿含經中梵天（法）的分布與譯詞

本小節依據第三與第四章對於佛教梵天的分類以及梵天法門等經典資料之整理，分析出各種梵天與梵天法出現在南北傳阿含中的分布情形，以了解各部阿含對於梵天以及梵天法在記載上有著什麼樣的特色。同時，亦對於北傳阿含在梵天稱呼與多種梵天法的對應譯詞上，各部有著什麼樣的特色。對於各種梵天翻譯是否精準，以及對於多元同義異譯的梵天法稱呼究竟何來等，皆為本小段所欲探討的。

一、四阿含中的多種梵天

此中內容之歸結與分類方式皆出於第三章，其中除《阿含經》或某些在南北傳內容對照上不一致者不在其中¹，其餘皆包含。在此先以表格羅列以方便閱覽與對照。

	巴利經典	中阿含	長阿含	雜阿含	增一阿含
一般	M.49 (I .327)，漢譯南傳第 10 冊，頁 54。 Bakobrahma	梵天請佛經，T1.547 梵天			
梵天	S.6.4 (I .142)，漢譯南傳第 13 冊頁 241。 Bakobrahma			1195 經， T2.324b 婆旬梵天	
辟支	S.6.9 (I .149)，漢譯南傳第 13 冊，頁 250~251。 Tudubrahma			1193 經， T2.323b 娑婆世界主 梵天王	
梵天	S.6.6 (I .146~147)，漢譯南傳第 13 冊，頁 247。 Subrahma、 Suddhavasa			1193、1194 經， T2.323b~c。 無類似名稱 梵天	
佛	A.6.34 (III.332)，漢譯南傳第 22 冊，頁 59。 Tissabrahma				
	A.7.53 (IV.76)，漢譯南傳第 22 冊，頁 271~272。 Tissabrahma				

¹ 如《長部·大典尊經》與《長阿含·典尊應》，以及 S.48.57 其與對應經內容不符。

教	M.53 (I .358) , 漢譯南傳第 10 冊 , 頁 99~100 。 brahmuna snavkumarena			
	D.18 (II .210~211) , 漢譯南傳第 7 冊 , 頁 169 。 Brahma 化現常童子梵天		闍尼沙經 , T1.35b 大梵王 化作五髻梵童子	
護	D.27 (III .97) , 漢譯南傳第 8 冊 , 頁 90 。 Sanavkumarena		小緣經 , T1.39a 梵天王	
	S.6.1 (I .137) , 漢譯南傳第 13 冊 , 頁 234 。 brahma Sahampati			1 經 , T2.593a~b 梵天
法	S.6.2 (I .139~140) , 漢譯南傳第 13 冊 , 頁 237 。 brahma Sahampati		1188 經 , T2.322a 娑婆世界主 梵天王	
	S.47.18 (V .167) , 漢譯南傳第 17 冊 , 頁 355~356 。 brahma Sahampati		1189 經 , T2.322b 娑婆世界主 梵天王	
梵	S.11.17 (I .233) , 漢譯南傳第 13 冊 , 頁 394 。 brahma ca Sahampati			
	S.6.13 (I .154) , 漢譯南傳第 13 冊 , 頁 256~257 。 BrahmaSahampati		1191 經 , T2.322c 娑婆世界主 梵天王	
	S.6.15 (I .158) , 漢譯南傳第 13 冊 , 頁		1197 經 , T2.325b	

天	262。 BrahmaSahampati			娑婆世界主 梵天王	
	D.16 (II.157)，漢 譯南傳第 7 冊，頁 112。brahma Sahampati		遊行經，T1.26c 梵天王		
婆 羅	D.1 (I.18)，漢譯 南傳第 6 冊，頁 16。 Brahma、 mahabrahma		梵動經， T1.90b~c 梵、大梵		
	D.24 (III.29)，漢譯 南傳第 8 冊，頁 29。 Brahma、Maha Brahma		阿少兔夷經， T1.69b 大梵王		
門	D.14 (II.46)，漢譯 南傳第 6 冊，頁 316。 Mahabrahma		大本經，T1.8c 梵天王		
梵 天	A.10.29 (V.59~60)，漢譯 南傳第 24 冊，頁 242。 Mahabrahma	第一得 經， T1.799c 大梵			

(一) 梵天的分布

根據上表可以得出梵天在不同阿含所出現的情形。在《中阿含》(《中部》)與《增一阿含》(《增支部》)相對另二部阿含來說，梵天出現的狀況與種類的分布上並不算多與突出。其中值得注意的是，護法梵天 Tissabrahma (帝須梵天)僅出現於《增支部》中，其他部皆不見其蹤跡。

在《相應部》，其梵天種類的分布有一般的 Bakobrahma (婆句梵天)、辟支梵天以及 Sahampati (娑婆主梵天)。其中，三位辟支梵天全出於此部，護法梵天

除佛教所認為的最高梵天 Sahampati 外，其餘皆未出現。而對於 Sahampati 的描述及出現率亦冠於他部，並且對於婆羅門的大梵天完全隻字未提，這不知是有意的還是巧合，正好符合了《相應部》具有其他部皆由此出的最高法義特色。²因為象徵已具解脫能力的辟支梵天與佛教所謂最高梵天皆集中於此的出現，顯示了此部的優越代表性；在北傳《雜阿含》上其大致分布與《相應部》類似，只是有的沒出現對照經，不然就是內容有些相似但在稱謂上有些不一致。

至於在南傳《長部》的分布上，一般梵天與辟支梵天都幾乎沒有出現於其中，少部分出現 Brahma sanavkumara（梵童子）與 Sahampati（娑婆主梵天）。而大多出現的是被解構的婆羅門大梵天。這也正好與《薩婆多毘尼毘婆沙》卷第一說「破諸外道，是長阿含」的看法一致；³至於在北傳《長阿含經》上，其與《長部》的分布多是相同的，差別在前者對梵天名稱的翻譯不若後者來的清楚與一致。

（二）對應譯詞

就《中部》與《中阿含》，以及《增支部》與《增一阿含》的梵天名稱對照上，幾乎彼此稱呼不是不一致，就是沒有對應經，或是內容不同；⁴而在《相應部》與《雜阿含經》的對應上，前者有三種辟支梵天的明確稱呼，然後者雖有對應經，但名稱不是誤譯就是內容不相符。不過《雜阿含》可說是諸阿含中翻譯的最為不馬虎的一部，因為其對 Sahampati（娑婆世界主梵天）的翻譯，只要相對《相應部》有該經出現，都有著一致的譯出，甚至極少出現的 Bakobrahma（婆

² 請參見印順，《原始佛教聖典之集成》（台北：正聞出版社，1991），頁 878。

³ T23.504a。另外印順法師也說「長阿含」的特色是以佛陀超越天、魔、梵為主的（印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 878）。並且其有通俗的適應印度天神信仰的佛法，在思想上亦破斥了新興的六師外道〔印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1992），頁 250〕。

⁴ 如 M.49 稱 Bakobrahma，其對應《梵天請佛經》稱梵天。A.6.34、A.7.53 無對應經，以及 M.53 之內容不同。

句梵天)，也都翻譯的一致。

另外在《長部》與《長阿含》上，不論是《長部》所謂的 sanavkumara、Sahampati 或是婆羅門的大梵天，《長阿含》都一律的翻譯為「大梵王」或「梵天王」。如此高的模糊翻譯，是譯本傳承不同，還是譯者對於梵天種類只認為有一種，或是譯者有其他意圖。若說譯本不同，怎會連一個以上的其他梵天都不曾出現，⁵何況其又如此巧合地與現今屬銅鑠部巴利本分布幾乎一樣。此外其於《闍尼沙經》中曾翻譯「大梵王化作五髻梵童子」(如上表所示)，表示其也知道另有五髻梵童子。因此筆者推測佛陀耶舍是否有意的將之模糊，使人們都認為只有一個梵天，而那個梵天即是《長阿含》中對於解構著墨最多的「婆羅門大梵天」，如此的意圖是為使異文化的漢地人們不易產生質疑於梵天的多元，而徹底的認為既使連被解構的婆羅門大梵天，都完全地臣服於佛教的石榴裙下；另外，在北傳四阿含翻譯的先後上，最先譯出的為《中阿含》與《增一阿含》，此二者在梵天稱呼的翻譯並不明確，而翻譯最為清楚的《雜阿含》也比《長阿含》晚了約二十多年。⁶

二、梵天法的多元稱呼

本小節依據第四章有關於佛教梵天法相關探討的延伸，即試探究為何於北傳阿含中（除《雜阿含》專說慈心外）對於同樣是慈悲喜捨的內涵卻有如此多元的稱呼，是當時傳本之故，還是有著什麼樣的元素關係。在此依第四章所整理，先分別將北傳之《增一阿含》、《中阿含》與《長阿含》，以及與巴利各部間之對應

⁵ 《長阿含》譯者為佛陀耶舍，其譯有《四分律》，在《四分律》(T22.567)中說到梵天亦只見梵天王、梵天的稱呼。而佛陀耶舍據說為法藏部律師，其所譯之《長阿含》亦有可能為法藏部誦本(印順，《原始佛教聖典之集成》，頁96)。然而既然皆由印度部派所傳來，理應不至於連其他一種以上的梵天都不出現。

⁶ 現今《中阿含》與《增一阿含》為西元397~398年確立，《長阿含》為西元413年，《雜阿含》約為西元440年左右。請參見印順，《原始佛教聖典之集成》，頁91~98。

關係以表陳列於下，以方便進行說明。

	《增一阿含》	長部	中部	相應部	增支部
經名 稱謂	苦樂品·10 經，T2.658c 四梵堂、四等心				
經名 稱謂	序品，T2.552a 四等心				
經名 稱謂 內容	高幢品·6 經，T2.624b 四等心 將世間日常倫理之對待 視為四等心般				A.3.36 (I .142) 漢譯南傳第 19 冊，頁 206 無相關稱呼 有相似內容但 無提到四等心。
經名 稱謂 內容	十不善品·3 經， T2.789b~c 四等心 過去未來諸佛之常法、 要法；無觀行				
經名 稱謂	力品·9 經，T2.724b 四等心				
經名 稱謂	禮三寶品 4 經，T2.808b 四梵行，慈悲喜護		M.83 (II.76)，漢譯 南傳第 11 冊，頁 81 cattaro brahmavihare 四梵住		
經名 稱謂	增上品·5 經，T2.669a~b 四園				

第六章 初期佛教梵思想的詮釋特色

	《中阿含》	長部	中部	相應部	增支部
經名	七日經，T.1.429b				A.7.62 (IV.104)，漢譯南傳第 22 冊，頁 298
稱謂	梵世法 四梵室				brahmalokasahavyataya dhammam (生梵世之法) 無四梵室
內容	說明修梵世法具足者可生梵天，不具足者亦可生天界。無敘述具體修法				內容同左
經名	教曇彌經，T1.619c				A.6.54 (III.371)，漢譯南傳第 22 冊，頁 105
稱謂	梵世法 四梵室				brahmalokasahavyataya dhammam (梵界同伴法) 無四梵室
內容	說明修梵世法具足者可生梵天，不具足者亦可生天界。無敘述具體修法				信梵世法者生善趣、天界，不信者生惡處。無敘述具體修法。
經名	阿蘭那經，T1.684a				A.7.69 (IV.135)，漢譯南傳第 22 冊，頁 326
稱謂	梵世法 四梵室				brahmalokasahavyataya dhammam (梵世同伴者之法) 無四梵室
內容	有說觀行。 說明修梵世法具足者可生梵天，不具足者亦可生天。				未說觀行。 心寂靜者(信)梵世法者生善趣、天界，心不寂靜者生惡處。
經名	梵志陀然經，T1.458a~b		M.97 (II.195)，漢譯南傳第 11 冊，頁 206~207		

稱謂	梵天法 四梵室		brahmanam sahavyataya maggo (與梵天 共住之道)		
內容	說觀行，亦說修 梵世法可生梵 天。		無四梵室 內容同左		
經名	大善見王經， T1.518a~b	D.17 (II .196)， 漢譯南傳第 7 冊，頁 154			
稱謂	四梵室	cattaro brahmavihare (四梵住)			
內容	先有初禪定，後 加修觀行。說修 四梵室可生梵 天。	有四禪定，後 加修觀行 說修四梵住 可生梵天。			
經名	鸚鵡經，T1.670a		M.99(II .206)， 漢譯南傳第 11 冊，頁 220。		
稱謂	梵道跡		brahmanam sahavyataya maggam (與梵 天共住之道)		
內容	一般觀行		多吹法螺譬喻 觀行		
經名	說處經，T1.563b		M.148 (III .280~287) ，漢譯南傳第 12 冊，頁 305~312		
稱謂	四無量		無		
經名	大天奈林經， T1.513c		M.83 (II .76)， 漢譯南傳第 11 冊，頁 81		
稱謂	梵行，		cattaro brahmavihare (四梵住)		

第六章 初期佛教梵思想的詮釋特色

內容	非慈悲喜捨 聖王於出家後即 修梵行，無所謂 生梵天之觀行		大天王出家後 修梵行以及四 梵行。有說觀 行。		
經名	頭那經，T1.680c				A.5.192 (III.225)，漢 譯南傳第 21 冊，頁 266
稱謂	無相關稱呼 有說觀行				cattaro brahmavihare 四梵住 ，有說觀行

	《長阿含》	長部	中部	相應部	增支部
經名	三明經，T1.106b	D.13 (I.249) 漢譯南傳第 6 冊，頁 251			
稱謂	梵天道 (梵道)	brahmanam sahavyataya maggam (與梵天合一之道)			
內容	說梵天必備特質 簡而有力的觀行	說梵天必備特質 吹法螺譬喻之觀行			
經名	究羅檀頭經，T1.100b	D.5 (I.127~) 漢譯南傳第 6 冊，頁 158			
稱謂	四無量心、四梵行	無			
內容	與夫人出家後修四梵 行、四無量，命終時生梵 天；無觀行的敘述。 慈心勝過持五戒功德	依祭祀功德即得生善趣；無四 無量與四梵行之名相與觀行 的敘述。 禪定勝戒具足			
經名	典尊經，T1.32b	D.19 (II.239、241~242) 漢譯南傳第 7 冊，頁 198、200			
稱謂	四無量	karunam jhanam (悲禪定)			
內容	生梵天方式： 獨處與修慈心	同左			
經名	眾集經，T1.50c	D.33 (III.223) 漢譯南傳第 8 冊，頁 239			
稱謂	四梵堂 無觀行	Catasso appamabba (四無量)			

內容	四種對治： 慈 vs. 瞋恚 悲 vs 憎忌心 喜 vs 憂惱 捨 vs 憎愛心	內容同左			
----	--	------	--	--	--

就以此三阿含出現的時間順序上來說，由於《中阿含》與《增一阿含》是同一時間與同一譯者之再譯與修正，⁷因此在探究有關梵天法的譯詞上可一並參考，而《長阿含》則介於前二者與《雜阿含》間。依表先就《中阿含》、《增一阿含》與現今之巴利本對於梵天法的分布來看，⁸《增一阿含》可供對應的經典雖然不多，但目前可看到的是《增支部》與《中部》。而《中阿含》所對應的幾乎為《中部》與《增支部》（除一《長部·大善見王經》）。又《長阿含》皆是對應於《長部》。因此可見當時《中阿含》與《增一阿含》所依傳本，與今巴利本對於《增支部》與《中部》在梵天法的配置上都有著頗為相似的安排。

再就《中阿含》、《增一阿含》與巴利的對應詞來看，⁹巴利對梵天法多說為三種：brahmalokasahavyataya dhammam、brahmanam sahavyataya maggo 與 cattaro brahmavihare。就此等意思配以二阿含的譯詞來看，梵世法、梵天法、梵道跡可說為第一與第二種的不同譯詞，而四梵堂、四梵室則為第三 cattaro brahmavihare 的對應。至於其他如《中阿含》的四無量（心）與《增一阿含》的四梵行、四園

⁷ 今見之《中阿含》與《增一阿含》最先皆由曇摩難提於西元 384~385 年間譯出，而後再由僧伽提婆於西元 397~398 年間，對前者做再譯（其實只有名義上不同，其他如組織次第、經文增減上無有更變），對後者做重治改定。所以說此二阿含的翻譯實經過兩人之手，只是最後為僧伽提婆校對過。請參見印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 91~92，95。

⁸ 雖然當時所依的傳本與今巴利本不同，然而就梵天法的關係上，仍或許可從此比對中得到些許可供參考的方向。因為畢竟要找出當時所依之傳本已不可能。

⁹ 現今巴利傳本對於梵天法的用詞，或許與當時所使用的傳本未必相同，然對於同為傳自印度部派的立場來說，可能有其共通或可供參考的地方。因為就如前第四章對於南北傳梵天法的整理與比對來看，在主要內容與意涵上彼此差異並不大。

與四等心者是從何來？若以四無量來說或可再參考後來譯出的《長阿含》即有二例（其巴利的對應皆為《長部》），其中除《典尊經》特例外，還多了一詞彙即 *Catasso appamabba*（四無量）。¹⁰就此而言，或許當時《中阿含》傳本中也有四無量的巴利詞彙出現，只不過於現今的巴利傳本不見。而集中於《增一阿含》的四園與四梵行以及四等心之說，或許是依當時傳本而翻譯的，也或許是譯者依慈悲喜捨的意涵而加以冠之的。

至於在後來出現的《長阿含》而言，其譯詞完全不超出於前《增一阿含》與《中阿含》所使用的譯詞範圍。¹¹這代表了不是該傳本在梵天法譯詞上與前二者有著相似性，就是《長阿含》的譯者佛陀耶舍曾參考過《增一阿含》與《中阿含》之譯詞。然而，若佛陀耶舍真參考過《增一阿含》與《中阿含》梵天法譯詞的話，為何對於梵天的稱呼卻仍只翻譯一種，當然這種說法還有待考究。此外，還有一個問題就是，既然《增一阿含》與《中阿含》皆為同一譯者，為何還會將梵天法譯詞翻譯的如此多元而不統一。如在《增一阿含》說四梵堂，在《中阿含》說四梵室。此二譯法理應都是 *vihara* 的翻譯，為何不作統一的稱呼？這答案或許即如前所說，《增一阿含》與《中阿含》前後是經由兩人翻譯與再譯的結果，因此在許多譯詞上難免會有不同以致多元的情形，加上前後傳本有別¹²，以及此法在佛教中並非主要。這些因素都更在在的左右了北傳在譯詞上的複雜程度。

¹⁰ 雖然於《長阿含·究羅檀頭經》所出現的四無量（心）譯詞，與今巴利《長部》出現 *Catasso appamabba* 雖非為同一對應經，但由於都屬同部，加上其亦出現於同部《D.33 等誦經》，因此或許仍是有可能出現於當時《長阿含》的傳本中。

¹¹ 如《增一阿含》的四梵行、四梵堂以及《中阿含》的四無量、梵道跡（註：《長部·三明經》雖譯梵天道、梵道，但與此差異不大）。

¹² 如說早先曇摩難提為一切有部傳本，後僧伽提婆為大眾部傳本。請參見印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 93。

第二節 跨越宗教的梵思想繼承與改寫

梵思想的起源自吠陀時起，於婆羅門教《奧義書》時達至最巔峰，到了佛教興起時，為使宣教上的宏揚便利以及配合義理的上開展，梵思想持續於佛教內延燒。雖然其面貌仍保有著原來的外觀，但內涵卻已隨著宗教思想上的歧異而有所質變。就梵天角色而言，其在婆羅門的心目中是宇宙萬物最高的創造神，也是他們一生所追求的終極目標，即死後能與梵（天）同住。然到了佛教，不但有所謂最高梵天向佛陀請法，甚有一位以上的不同梵天出現來護持佛教。這對原自創品牌的婆羅門等而言是難以想像的。

此外，不但梵天的角色如此，對於生至梵天的方法，佛教也亟欲爭取其專利。從原本祭祀、道德修為、持 Om 字與苦行或瑜珈等方式，變為修禪定以及透過慈悲喜捨的觀行即可生梵界。不但如此，佛教更根本地挖掘與鬆動梵思想為終極究竟的根基，將其貶抑為不過是佛教三界中之色界。然而話雖如此，可是佛教卻又於經典中宣說佛陀亦是梵，其所說法為梵輪，八正道又稱梵乘等的兩面操作手法。若就宏揚宗教立場而言，此等手法是為隨應根器而開的方便說。對於非婆羅門者來說，解構梵的正當性不但是解放了其等隱在的種姓壓迫感，更由於是依循佛陀覺悟的法義延伸，使得可作為首當其衝成為主要號召之強而有力（利）的重點文宣；而對於婆羅門者而言，佛教繼以梵的思想包裝作為其創新的教說，可使原有的可能更高衝突使之趨緩，並且在接受與適應上有著較為方便的熟悉。

一、婆羅門教單一梵天到佛教諸多的梵天

婆羅門最高的梵天到了佛教最初期時，在《阿含經》中並無如後期般有著大梵天、梵眾天、梵輔天等區分。在許多梵天種類的分類上，即有學者認為娑婆主

梵天、常童子梵天、甚至婆羅門的創造梵天都視為大梵天等級，而辟支梵天等其他屬於梵界三天中哪一天皆不明。¹³ 既使有學者如此的劃分，但仍是不清楚婆羅門創造梵天與梵童子等同身為大梵天之差異何在。這或許是佛教在將梵思想尤其是梵天思想挪為己用時，因與原思想有所衝突所必定遭遇的問題。然而或許只消在某些重點上能表達其意志是比較重要的。

無論南北傳，或許正由於此等梵天角色的曖昧與不清，使得其等於佛教中扮演的角色有著不即與不離的發揮空間，一方面既可脫離以往婆羅門梵天創造神身分的框架，成為佛教內專說的佛教護法梵天。另一方面即運用人們原已既有的梵天創造神威權觀感，而與佛教中所獨有出現的梵天產生模糊的界限，使人有著連自以為是的高傲創造梵天都來護持佛教的想像空間。這種既是佛教護法又具創造萬物之融合（或說矛盾）的身分，使得對於梵天的角色與認識更加混淆。本小節即從佛教梵天產生的三種模式來加以說明，即：一、將婆羅門教原有的角色加以形塑。二、融合婆羅門教與佛教終極之說而有。三、重新創造的新角色。以了解佛教在對於這些梵天形成的詮釋特性。

（一）選用既有的角色：梵童子

常童子梵天（*sanavkumara*），在婆羅門教說中為梵天的兒子，在耆那教為天界比梵界還低的第三神界主神。¹⁴ 然不論其原角色地位為何，可以確定的是在佛教的立場來說 *sanavkumara* 為一梵天。不但如此，後來佛教學者為使其有更合理的身分與來源之說，在《中部注釋書》與《相應部注釋書》中都有對於其本生修習佛法之情事記載，¹⁵ 可是於經典中並未見此說。這與前相較，重新詮釋的意圖

¹³ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》（東京：岩波書店，1965），頁 176。

¹⁴ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 128，176。

¹⁵ 出於《中部注釋書》（MA. II .584）與《相應部注釋書》（SA. I .171），請參見 G. P. Malalasekera,

都顯而易見。此外，梵童子除有佛教護持者身分外，其亦兼有著與以往有別之刹帝利種姓的護持者，如其常所誦之偈：「以重家系等人中，刹帝利族為最勝，明行完全具足者，於人天為第一人。」¹⁶梵童子遂已從傳統婆羅門中之一古聖人（梵天之子），褪變為稱讚刹帝利種姓之見證者。

另外在北傳《長阿含·小緣經》中亦有著「梵天王」（梵童子）與「婆羅門大梵天」相混淆之情節。¹⁷此經於前部分即解構四種姓為婆羅門梵天的創生說法，然於最後時又引用梵天王（梵童子）之偈誦，表示該梵天認同佛陀所說之一切。可是就此將二位梵天鋪陳於同經之前後來看，不知是有意還是巧合，尤其是北傳譯作「梵天王」，使人有將前者（婆羅門梵天）與後者（梵天王）視為等同地位的聯想空間，或說模糊了二者的界線，即婆羅門的大梵天也歸順了佛陀之教並認同地作了偈誦。然若仔細就文脈內容來看，前後二者本非為同一人。這在南傳的經典中或許容易分別二者是不同者，然在北傳中譯為「梵天王」可是與前者容易產生高度的模糊性。

（二）兩教終極理想的結合：辟支梵天

佛教的辟支梵天（paccekabrahma），如 Tudubrahma（都頭梵天）、Subrahma（須梵）以及 suddhavasa（淨居）等，可說是佛教所專有的特種梵天。在阿含中對此類梵天的介紹相當罕見，對於婆羅門來說更可是聞所未聞。¹⁸然而為何佛教

Dictionary of Pali Proper Names. vol. II, Delhi: Oriental Books Reprint Co., 1983, p.1022.

¹⁶ D.27（Ⅲ.97），《漢譯南傳·長部三》第8冊《起世因本經》，頁90。

¹⁷ 巴利說「梵童子」（D.27（Ⅲ.97），《漢譯南傳·長部三》第8冊《起世因本經》，頁90），北傳說「梵天王」（T1.39a）。

¹⁸ 就辟支梵天而言可說是佛教的專利。然而「辟支」一詞在早期佛教與耆那教的經典中既已出現，只是在論述有著不同的對待。就學者考據早在佛教與耆那教前「辟支」的說法既已成形。另就語言學資料來看，梵文的 *pratyeka-buddha* 是由 *patteya-buddha* 或 *pacceka-buddha* 而演變來的。請參見 K.R. Norman, *Collected Paper Vol. II*, Oxford: The Pali Text Society, 1991, p.248.

會有此類的梵天出現，其背後必定隱藏著某些涵意存在。就筆者以佛教繼承與開展的詮釋手法認為，這仍是為達宣教而特別有的強調說法。將婆羅門最高的終極梵界與佛教不還的究竟解脫相融合，以為教化更廣的信仰者。

由於梵界為婆羅門所嚮往的終極之境，然對於佛教來說卻仍是不夠究竟，而若欲使佛弟子生於此又要顯得最勝，那麼變通之道，莫過於在此等待解脫（即不還果）。如此既符合佛法解脫之道，亦能融通或吸納梵天等信仰者。因此辟支梵天的興說，可謂將兩者的終極理想作了充分的融合。雖然婆羅門教梵界與佛教不還解脫的結合看似矛盾，然在究竟的解脫趣向上卻滿足了二教的所有信仰者。¹⁹

（三）最高者的新說：娑婆主世界梵天

關於 Sahampati 非婆羅門最高梵天的因素，於第三章中已有說明，在此即不多贅述。於此所要探討的是為何經典中的 Sahampati 使人有著等同於婆羅門最高梵天的混淆，或說為何 Sahampati 為佛教的最高的梵天，其中佛教對於此的詮釋手法以及可能目的又為何。

在進入此話題前，先說明對佛教梵天有著專篇研究的宇井其看法。宇井將佛教中出現的一些梵天曾試圖說明其等層級或種類。他認為婆羅門的創造梵天相當於梵界中一世界主神的一個國王，梵童子即有如其子或兄弟關係之王族大梵天。²⁰然而這是宇井個人的說法，於經典中似乎不見此種關係。同時，宇井亦對於佛教說 Sahampati 為最高梵天尋求依據，其說到：婆羅門最早所說的梵天是唯一創造這世界的造物主，到後來有了創造世界好幾次的說法，再於後又有了世界有成

¹⁹ 筆者如此的看法，是提供一詮釋上的思考方向，以及說明辟支梵天的興起有益於佛教在弘揚上的發展事實，但並不表示筆者不認為有辟支梵天的存在。就佛法的業與果相應之說，不還之人仍是可於梵界等待解脫的。

²⁰ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 177。

壞往返之說。此成壞說，進了佛教即如梵網經所說 62 見中之一分常住論，也就是梵天於成劫時從光音天下梵界之源頭。²¹也因此宇井判斷：梵天於每一成劫時，其地位就會由一前世善行足夠者來取代²²，因此 Sahampati 成爲佛世時最高梵天是合理的。

然而 Oldenberg 認爲，Sahampati 以及其眷屬等整個梵天神學系統與階層，皆爲佛陀想像（imagination）創造而有的，因爲關於此說之種種在吠陀文獻中是沒有的。²³並且另一學者 Keith 也認爲 Sahampati 是到了佛教經典中才出現的，而當時可能僅流傳於東印度某些地域。²⁴因此，既使宇井的「梵天於每一成劫時就會換一位」的說法成立，但也未必是佛教中所指定的 Sahampati，因爲相關其他文獻都不見有 Sahampati 之說。況且宇井亦承認：由於娑婆主梵天的性質不明，故有借用婆羅門梵天的某些概念，而雖然佛教不承認梵天的創造說，但對其爲最初之最高神的說法是必須先接受的。²⁵由此看來，宇井也隱約地認同娑婆主梵天在佛教中的出現，多少是有著承襲先前創造梵天概念而來的。

佛教在對於娑婆主梵天的詮釋上，有其背後諸多因緣的匯集。在佛教初期時由於受到許多外來思潮如修定主義興起，加上自身義理的融合，因此對於梵天的看法，既有繼承原婆羅門將梵天視爲最高神的傳統思想，亦有受修定主義而逐漸

²¹ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 179。

²² 在 S.48.57 (V.233)，《漢譯南傳·相應部六》第 18 冊《梵天》，頁 56 說到：他曾於迦葉佛時爲一比丘名娑婆，由於持梵行與多修習五根法之故，於命終後生善趣梵世成爲梵天，也便因有了“brahma Sahampati”（娑婆主梵天）之名。

²³ Hermann Oldenberg, trans. by William Hoey, *Buddha: His Lifes, His Doctrine, His Order*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997, p.58~59.

²⁴ Arthur Berriedale Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1998, p.209~210.以及 Hermann Oldenberg, trans. by William Hoey, *Buddha: His Lifes, His Doctrine, His Order*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997, p.58~59.

²⁵ 宇井伯壽，〈阿含に現はれたる梵天〉《印度哲學研究 第三》，頁 178。

形成的三界觀看法，使得梵界之器世間不再像婆羅門教所顯得那麼神聖不可侵犯，而其有情也變得不再是唯一至上，有著與諸天般同樣的多元傾向。在這種傳統與新潮洪流思想之衝擊下，「梵天」的定位也變得複雜與不一。既保有原傳統的單一最高性，如梵網經所解構的那個創造大梵天，也因而有了 Sahampati 的原型概念。這也是為何梵天一角於阿含中，既有著權威性的代表又亦有著臣服於佛教的矛盾立場。這種種的複雜與不一，有些是受時代思潮衝擊所致，而有些或許是有著刻意模糊與利己的詮釋意圖。

最後就筆者看法，頗認同 Oldenberg 將 Sahampati 等梵天眷屬系統認為是「佛陀的想像」說法。²⁶只是筆者在推論的方法上與 Oldenberg 有別。Oldenberg 是以對歷史文獻的了解與考察而說的；而筆者即依比較宗教的方式對於兩教之梵天概念進行比對外²⁷，亦從佛教經典中發現兩者（婆羅門梵天與 Sahampati 等）在概念與論述上雖有差異，但由於編輯者有著將二者刻意模糊的操作「痕跡」，使得筆者得以此來論就佛教對此的詮釋特色。

二、生梵天方法：慈悲喜捨的整合性詮釋

依本文第二與第四章都介紹了婆羅門教與佛教的生梵天方法。若就這些已介紹的生梵天法分類來說有：婆羅門所行的生梵天法，佛說慈悲喜捨的梵天法，以及佛典中其他的生梵天方法三種。此三種除第一項與第三項原各屬於婆羅門教與佛教之專說外，第二項慈悲喜捨依佛教經典所說是承襲於古仙人道既有而通於二

²⁶ 不過關於梵天等眷屬的衍生，也不是佛教首創，這於《考史多啓奧義書》(1.3-5.7)(徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯(上)》，頁37-41。)中既已說到：「梵天命五百飛仙迎接至梵界者」，其中的飛仙(Apsaras)即居住於天上的年輕女神。(註：Apsaras 梵文，引自 Max Myller trans. *Sacred Books of the East: The Upanishads*. Vols.1, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2000, p.276.)

²⁷ 如第二章、第三章與第五章有關梵天的部份。

教的²⁸，換句話說亦是等同於婆羅門的生梵天法。然而若將此慈悲喜捨與第二章婆羅門生梵天法之祭祀、道德修為、持 Om 字與瑜珈方式比對，卻發現二者之間似乎仍有些差異。同時，在經典中有時另發現，佛陀對婆羅門說慈悲喜捨時，仍有許多欲生梵天的婆羅門等仍行供牲、念誦、祈願等方法而為佛所駁斥。²⁹此中為佛所駁斥之非行，反倒與第二章之祭祀等生梵天法相近。因此，究竟婆羅門的生梵天法是如第二章所說（祭祀、道德修為、持 Om 字與瑜珈），還是佛說之古仙人道（婆羅門）的慈悲喜捨方式？如此的一法鬧雙包，是歷史文獻（第二章）有誤，還是佛陀說了謊，即慈悲喜捨本為佛教所有而非婆羅門。然而若說為佛教自有的，這也不為一些學者所認同。³⁰因此本小節就此與第二章所說的婆羅門梵天法有何關係進行探討。

以筆者觀點而言，第二章所說之婆羅門的祭祀、道德修為、持 Om 字與瑜珈等的生梵天法，與佛說古仙人道的慈悲喜捨應為具有同樣意涵，卻以不同論述方式來說明的。也就是佛陀將原婆羅門所依循的這四種方法，依其善巧整合並萃取其精華而冠以「慈悲喜捨」的概念來宣說的。此慈悲喜捨的心量即類似於婆羅門之道德修為的開展。依《中阿含·鸚鵡經》說：「若有求梵天，要求梵天上故，便行貪伺相應心，令我作梵天及餘梵天。若有求梵天，要求梵天上故，便無結、無怨、無恚、無諍，無量極廣善修，心定意解，遍滿成就遊。」³¹此中所說之行

²⁸ 如《中阿含·教曇彌經》(1.619c) 即提到慈悲喜捨為古婆羅門的梵天法。

²⁹ S.6.3,《漢譯南傳·相應部一》第 13 冊,頁 238,以及 D.13,《漢譯南傳·長部一》第 6 冊《三明經》,頁 240。

³⁰ 平野認為,慈悲喜捨應是源自於外教〔請參見平野真完,〈阿含に於ける四梵住について〉《印度學佛教學研究》8-2 (1960),頁 155〕。對此 Oldenberg 認為是源自於瑜伽派的,然而中村原認為佛教在形成四無量之前,應有其自己的發展過程,故瑜伽派是由佛教移傳過去的。並且於當時耆那教中也有著慈悲喜捨的流傳,只是用語有些不同〔中村元著,江支地譯《慈悲》(台北:東大圖書,1997),頁 29~30〕。而凱思則說由於《瑜伽經》有著幾乎與佛教一致的說法,故認為四梵住是佛教與瑜伽派所共同有的發展〔凱思(A.B. Keith)著,宋立道、舒曉傳譯,《印度和錫蘭佛教哲學》(上海:上海古籍出版,2004),頁 133〕。

³¹ T1.669c。

貪伺相應心即與「心量開展」之展現（如無結、無怨、無恚、無諍），以及與「禪定相應心」（心定意解）相應者，皆可生梵天。因此婆羅門所說的「道德修為」與「瑜珈」即等同於此說之無結、無怨、無恚、無諍的心量開展的結果，以及可依禪定的修習而生梵天。這正好也與《大堅固婆羅門緣起經》³²說依「禪定」或修「開展心量」之觀行的生梵天法有著異曲同工之妙。

此外，對於四法中之祭祀，佛陀也不完全是反對的。在《經集·摩伽經》³³佛陀說到：

在祭祀時，始終保持思想純淨，祭祀者所倚賴的是施捨，堅持這樣做便能消除過失。驅除貪欲，消除仇恨，使仁慈之心廣大無邊，日日夜夜精進努力。一個人成功地舉行三重祭祀，這樣的人由於施捨值得施捨的人，便會達到目的。因此，樂於施捨的人正確地舉行祭祀便能進入梵界。

因此一個人只要思想純淨，配以施捨之心「祭祀」，加上原本自身修持的「瑜珈」，以及因「道德修為」而開展出的慈心，當然能決定生梵界之業緣。³⁴就婆羅門而言，倘若能再配以「持 Om 字」的專念，以專注的身心結合之力，集中於嚮往的終極目標來唱誦，以達到增強「與梵同住」的意志力與企圖心；³⁵如此四種的婆羅門修為與加行，透過佛陀對其在義理上以整合與萃取地提煉方式，形成的慈悲喜捨之說，不但符合佛法義理，更為婆羅門等開啓了更為核心的修持心要。³⁶

³² T1.211c。

³³ Sn.506~509，請參見郭良鑿譯，《巴利經典—經集》（宜蘭：中華印經協會印贈，1999），頁 95。

³⁴ 此外對於祭祀有著專門規定的《梵書》，其對於祭祀者亦有許多道德上的要求，如平日為人需誠實，不能觸犯淫對配偶不忠，並且嚴禁殺盜墮胎等。請參見湯用彤，《印度哲學史略（上）》（台北：佛光文化事業，2001），頁 32。

³⁵ 因為 Om 有著原人、梵或梵天等的同義詞意義，所以若對此唱讚之人將必得永恆不朽。出自《唱贊奧義書》（1,3-13），請參見徐梵澄譯，《世界佛學名著譯叢：奧義書選譯（上）》，頁 78~96。

³⁶ 而佛陀之所以對那些類似第二章所作之非行予以駁斥，是因為其等只著重於表面的形式與儀

第三節 承先啓後的詮釋學理論

一個思想或文化的興起與發展，絕不是憑空而有的，它必與其所身處之時間與空間有著絕對的關聯。對於佛教最初的興起自然亦不例外。喬達摩在成爲教主時，必以其自身所學所知，以及周遭衆人所熟悉之語言與文化等思維爲基礎，宣說出佛教甚深法義。其所依之基礎即傳統長期累積在諸多社會與文化面向上的傳承，加上佛陀自身對於這些文化思想層面的理解，以及後起之緣起法體悟等的交錯與融合，使得以能立基於彼此所了解與認同的氛圍下廣說許多甚深與方便法。然而佛陀雖奠基於傳統文化的養分下弘揚佛教，但其所新開展之教說，如思想文化上之反吠陀、種姓威權，以及四聖諦、八正道等教義，亦使得當時佛教的成立有著如今新興宗教般的被看待。在夾雜這傳統與創新的傳遞之間，有著看似無意卻又有意的複雜過程。若細分其中還有承接、篩選、揀擇，以及當新的思維進入參雜後所啓的開展等，都有著對於舊事物的認識與新事物的詮釋過程。於此節即以新宗教與詮釋學立場與態度，試以探討佛教是如何承接傳統思想，並於其中展現出自身的意義。

一、新起宗教

佛教在初成立時與傳統之婆羅門教相比，可說爲一新宗教的崛起，或說是一種宗教運動的興起。就歷史面來看，即可謂相對的新興宗教運動，在目前的世界性宗教中最初無不由各種不同的宗教運動而來。³⁷這種相對過去而起的宗教或稱

式，而未達淨化其心的目的。換言之，若欲生梵天而能以真誠之心行婆羅門四法的話，筆者認爲佛陀是允許的。只是佛陀不同的是，將四法以更爲精要地宣說出來，使受者能抓到其修持的核心與意義。

³⁷ 林本炫，〈社會學有關「新興宗教運動」定義的意涵〉《宗教論述專輯第五輯》（台北：內政部編印，2003），頁 42~44，54。

新興宗教（非現今負面的意義），其在意涵上與固有的不同，在時間上則為後起的，因此相較過去宗教而言其確實具有新的信念和實踐意義。³⁸然而一新宗教的起發，必與原某些既有之宗教在價值信念與文化規範上有著相似之處，也因而新興宗教在形態上雖是新的，但就其宗教意識與宗教實踐來說與傳統宗教可是一脈相傳，在教義上是相互滲透與交流，在信仰行為上亦是有著相當程度的重疊與涵攝的。³⁹然儘管如此，卻也非照單全收的挪為己用。這種對於傳統宗教思想或文化的重疊與繼承，以及篩選與決定的過程中，似乎為任何一宗教在興起時所必經的歷程。⁴⁰

除上述在文化上的繼承與開展外，若就宗教與社會的關係而言，或可分屬為「皈依型宗派運動」，即他們認為世界之所以敗壞乃因人們自身的敗壞所致，假如人們能夠自我改變則社會就會跟著改變，外在客觀世界雖然沒有變，但是因主觀的新定向的獲得，將使其人得以解救；⁴¹而若以與世界的對應關係，則初期佛教又似於「適應世界運動」，即以傳統為導向的宗教運動，其提出個人內在心靈生活比社會秩序更為獨特。⁴²因此佛教本身既有著創新與傳統的融合特徵。創新

³⁸ 高師寧，《新興宗教初探》（香港：漢語基督教文化研究所，2001），頁 14~16。

³⁹ 鄭志明，《華人宗教的文化意識第一卷》（台北：中華大道文化事業，2001），頁 167~168。

⁴⁰ 此前者類似於鄭志明所說的「合流共生」，指在形成新宗教或信仰前，各種文化意識原就已共存的自然重疊於當時。而後者類似於「合緣共振」，則指人們有意識對於文化進行整合與創造，試將各種異文化有所融凝。請參見鄭志明，《華人宗教的文化意識第一卷》，頁 32。

⁴¹ 原出自 Wilson, Bryan R., *Magic and The Millennium: A Sociological Study of Religious Movement of Protest Among Tribal and Third-world People*, New York: Harper & Row, 1973, p.22~25. 請參見黃維憲，〈宗教運動〉《社會運動》（台北：空大，1998），頁 239~241。

⁴² 此說為 Wallis 以新興宗教與「對世界的定向」（orientation to the world）來做的分類，其分為三種有：1、拒絕世界運動（world-rejecting movement）。2、肯定世界運動（world-affirming movement）。3、適應世界運動（world-accommodating movement）。請參見 Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, London and New York: Routledge, 1995. p.209~210.

是為有別於固有，然忠於傳統卻又是佛陀本身所具有特質⁴³。

二、詮釋學的看法

佛教對於梵思想的繼承除有先前所說的梵天與梵天法門外，佛教在許多的方面都與梵有著不即與不離的關係，在許多的法義宣說上與專有名相的使用上都冠以梵而廣為弘揚。這主要為進行弘揚佛教而有的必然繼承。然而此中的繼承又必須經過改寫才得以與傳統有所區隔。因此在此小節中即介紹佛教對梵的沿用上還有著哪些說法與面向。並且再以更廣於跨宗教的視野，以後設的詮釋學立場試探究從梵到佛之間，梵思想文本的繼承與改寫上所必然有的原則與理論。

（一）從梵到佛

佛教對於婆羅門教的梵思想繼承除前所說外，在許多時候佛陀以及有關佛法的陳述範圍內，不論是內涵或稱呼上也都會套用梵的概念。如《中部·蜜丸經》大迦旃延為表示佛陀之殊勝，對眾比丘說：「世尊為眼、為智、為法、為梵。是教說者、宣布者、利益之將來者、不死之施與者、法主、如來也。」⁴⁴將佛陀視為「梵」一般的看待。甚至有時更明白宣稱，佛陀有如婆羅門創造梵天於世界中支配著宇宙萬物等一切。⁴⁵對於佛教中最根本的法乘—八正道，與梵亦有所牽連被稱為「梵乘、法乘、無上之勝伏。」⁴⁶而一般對於佛陀所說之法多稱作法輪，

⁴³ 印度人對於真理的體悟是有著思維上的保守，以及向內省思的特性，就佛陀而言其很少認為自己是個開創者。請參見中村元著，林太、馬小鶴譯，《東方民族的思維方法》（台北：淑馨出版，1992），頁99。

⁴⁴ 《漢譯南傳·中部二》第9冊，頁154。此外在《經集》中也說到「佛陀確實與梵天相同」，請參見 Sn.508，郭良鑿譯，《巴利經典—經集》，頁95。

⁴⁵ A. II. 24，《漢譯南傳·增支部二》第20冊，頁44~45。

⁴⁶ S.45.4 (V.5)，《漢譯南傳·相應部五》第17冊，頁121。

然有時亦會被冠以「梵輪」(brahmacakkam)來稱呼，⁴⁷如 A. III.9 中提到的五種法亦是。⁴⁸此外，梵輪的被套用不只在佛陀說的法義上，既使連佛陀所具有的十種特殊能力亦被冠以「十種梵輪」來稱呼。⁴⁹至於「輪」(cakka)的特殊使用，在古印度吠陀時即已作為太陽的象徵意義，一直到《奧義書》乃至佛教時仍常為被引用著。⁵⁰舉凡佛教的諸多場合以及譬喻都與「梵」脫離不了干係，這在佛教繼承與改寫婆羅門教的思想過程中，梵思想可謂最易下手也最易上手的「承載物」。甚至在佛教中，欲表示比丘達至解脫獲得最高涅槃之殊榮時，亦有著「為梵而住於樂」的形容。⁵¹

(二) 詮釋學理論

佛教在對於婆羅門教中所代表的諸多思想，尤其是梵思想所具有的神聖性典範意義，常予以「換藥不換湯」的手法來解構與重新詮釋。這在許多的宗教或是任何須凌駕其他假想敵的宗教來說，都似乎是在宣教上所必經的歷程。若以後設的詮釋學來看待，套用 Gadamar「哲學詮釋學」的說法，我們在認識事物亦即在詮釋的過程中，都絕脫離不了過去的「效果歷史」⁵²以及自身的「前理解」⁵³所

⁴⁷ S.12.21,《漢譯南傳·相應部二》第14冊,《十力》,頁32:「於眾中作獅子吼,轉『梵輪』濟度眾生。」

⁴⁸《漢譯南傳·增支部三》第21冊,頁12:「如來有是等五種如來之力,如來乃成就此力宣稱最勝位,於眾中作子吼轉梵輪。何等為五?信力、慚力、愧力、精進力、慧力等。」

⁴⁹ M.12 (I.69~71),《漢譯南傳·中部二》第9冊《獅子吼大經》,頁91~93。

⁵⁰ Sanjay Govind Deodikar, *Upanisads and Early Buddhism*, Delhi: Eastern Book Linkers, 1992, p.132。此外本書頁133,亦列出佛教中12種有關「輪」的使用例子。

⁵¹ A. I.197,《漢譯南傳·增支部一》第19冊,頁281:「彼於現法無希求,寂滅,清涼,彼自己,因成為梵而住於樂。」

⁵² 歷史即時間的距離,它是由習俗與傳統的連續性所填滿的,正是由於這種連續性一切流傳物(指歷史的文化思想等)才向我們呈現而來。真正的歷史不是一個對象,而是自己與它的一個統一體(即自身處於歷史效應之中),這種關係是同時存在著歷史的實在以及歷史理解的實在。一種名副其實的詮釋學必須在理解本身中顯示歷史的實在性,此即為效果歷史。請參見 H.G.

影響。也就是說我們受著並身處於整個歷史洪流的傳統之中，我們對一切外在的認識與理解都脫不了這共同所認同的框架裡，加上自身對於歷史所瞭知的侷限與抉擇，即形成了我們內在與外在的交融式的認識與理解歷程。

若以佛教在解構婆羅門梵天神聖性的過程與意涵中的例子來看，對於潛在的四種姓信仰者而言，佛教即「承先」了之前梵天神話的「神聖典範」，以做為融攝共同脈絡下之首的婆羅門種姓為其信仰者。並再以開放及創造性的詮釋⁵⁴，即「啓後」地以四姓平等為訴求，將梵天神話予以重新的形塑與改寫，以吸納其他婆羅門以外三種姓為其信仰者。如此使得他們在舊有的傳統中能吸取佛陀對於種姓的新詮，並重新賦以人們生命之意義（終極關懷）。這種面對傳統 vs. 新詮間的「視域融合」⁵⁵，透過佛陀對舊有之「問答邏輯」⁵⁶（即繼承與批判），以達到消解對方並建設自我前理解之合理增上的「詮釋學循環」⁵⁷。於是，佛教即這樣開展出既有梵思想的面貌，但又有別於梵思想的內涵來。

Gadamer 著，洪漢鼎譯，《真理與方法（第一卷）》（台北：時報文化，1993），頁 390-393。

⁵³ 對於任何事物的認識或解釋是開始於前把握（對事物的原看法）的，而前把握可以被更合適的把握所代替：正是這種不斷進行的新籌畫過程構成了理解和解釋的意義運動。誰試圖去理解，誰就面臨了那種並不是由事情本身而來的前見解的干擾。H.G. Gadamer 著，洪漢鼎譯，《真理與方法（第一卷）》，頁 354-355。

⁵⁴ 之所以會有著創造性的詮釋空間，即在問答與回答之間，被提問的必需是具有開放性與懸而未決的性質，如此意義才得以能展現出。然問題的開放並不是無邊際的，它包含了問題視域所劃定的某種界線。而提問也蘊含了對前提的明確確認，以及前提的正確與否。請參見 H.G. Gadamer 著，洪漢鼎譯，《真理與方法（第一卷）》，頁 471-472。

⁵⁵ 只要我們不斷地檢驗我們的所有前見，會發現：現在視域就是在不斷形成的過程中被把握的。這種檢驗的一個重要部份就是與過去的接觸，以及對我們由之而來的那種傳統的理解。請參見 H.G. Gadamer 著，洪漢鼎譯，《真理與方法（第一卷）》，頁 400。

⁵⁶ 問題的出現打開了被問東西的存在，而它本身就預設了答覆。請參見嚴平，《高達美》（台北：東大圖書，1997），頁 146。

⁵⁷ 海德格認為這樣的一種循環，所代表的是一種存有論的積極意義。Gadamer 補充說：「所有正確的解釋都必須避免隨心所欲的偶發奇想和難以覺察的思想習慣的侷限性」（請參見 H.G. Gadamer 著，《真理與方法（第一卷）》，頁 353）。換句話說，詮釋學的循環還是建立在應有的基礎上。

再以 Ricoeur 的「文本詮釋學理論」來看，文本與讀者的關係即有著「遠離」與「挪為己用」的辨證關係。⁵⁸梵思想即屬於文本，它在形成之時既已脫離了原創者，使得後來的讀者—佛教可以依其自身的「語義自主性」，將文本意涵挪用於自身的意義世界中，也就是配以教義而在宣說出；然而不論 Gadamar「哲學詮釋學」或是 Ricoeur 的「文本詮釋學理論」，都解釋了從一思想到另一思想間，內在理解過程之所以產生差異，以及前思想受後思想所必然攝取與過渡的原則。但對於其間改變的因素或說動機卻不在他們所探究的範圍之內。⁵⁹對於此，林鎮國與呂凱文認為，這樣的格義與詮釋所產生在前後思想上的變革，除有著上述的原則作用外，主要還是必有著詮釋者自身內在的「前預設立場」進行介入，只是該詮釋者卻往往未能省察。⁶⁰

最後再以被當代封為知識管理學先驅 Polanyi 所提之：文本「內涵深度的三個層次」⁶¹來探究佛教在梵思想的繼承與開展意義。這三種層次即代表了文本知

⁵⁸「遠離」即包含了文本與作者的關係，以及文本與讀者在時空上另一層的遠離。即因此二種的遠離，將文本從其作者與既有的時空背景分離開來，使得讀者擁有理解與詮釋文本意義的獨立空間，進而能將文本意義挪用為自身亦譯世界的形構脈絡中。請參見呂凱文，〈梵思想的佛格義—佛教的詮釋學初探〉《揭諦》第七期（嘉義：南華大學哲學系，2004），頁 5~6；另有關於宗教詮釋學上對於 Ricoeur 的應用與說法，請參見黎志添，《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》（香港：中文大學出版，2003），頁 44~50。

⁵⁹此二者的詮釋學原理並非為對文本意義的還原，而是從讀者自身立場對於既有的文本意義再顯揚或開展出真義。請參見呂凱文，〈梵思想的佛格義—佛教的詮釋學初探〉《揭諦》第七期（嘉義：南華大學哲學系，2004），頁 6。

⁶⁰林鎮國認為會有「格義」的產生，即來自於詮釋者立場多於被詮釋的文本所具有之意涵，請參見林鎮國，《空性與現代性》（台北：立緒文化事業，2004），頁 165，以及呂凱文，〈梵思想的佛格義—佛教的詮釋學初探〉《揭諦》第七期（嘉義：南華大學哲學系，2004），頁 7。

⁶¹Polanyi 認為在知識與意義的開展上有三種層次，由低至高為：1、屬於容易言傳的，且公認易知的，例如他人已定義好，且共同認知的工具書之類的層次。2、雖是公認的但不易言傳，好比在共同理解下經過個人分析與挖掘，進而能得出深意的。3、當我們相信我們已經真實地指出一件實在的事物時，我們期望它還會以不確定的，或全然出乎意料的方式表現出它的有效性。請參見 M. Polanyi 著，許澤民譯，《個人知識：邁向後批判哲學》（貴州：貴州人民，2000），頁 173-176。

識與開展意義在拉扯張力上之關係，所呈現出其內涵意義之深度面向。對應於上述的詮釋學而言，是不同於針對在詮釋的歷程演變原則，而是更為彰顯自身意義的開發。就以佛教對梵天神話在承先與啓後的援用案例來說，即屬於此第三層次之「全然出乎意料」，並且是「有效性的」的意義層面。因為梵思想在繼承上完全出乎了舊有傳統的思維、威權與框架，並以有效性的改寫、解構來試圖說服他人信仰佛教，這除基於「以苦生信」的出發點外，更有著強烈的宣教目的。

在作為後起的佛教，以宣教為前提所發揮之詮釋學的精神與態度上，可以說無意的命中並鬆動了婆羅門種姓的罩門，這在當時是有其諸多的背景與成因；不過，若以宗教形成的詮釋學立場來說，這或許也是後起的新宗教對於前宗教傳統，在繼承與改寫上所共同有的內在邏輯吧。因為，當初創立佛教的佛陀，經時間的展轉流變，如今亦已成為印度教中創造神（Visnu）—黑天的第九個化身。

本章小結

本章主要以後設的詮釋立場對於梵思想進行三方面的探討。第一即透過佛教內部對於梵思想等的實地記錄，在經典編排的比對與分析上，了解與釐清南北傳經典在傳承或傳譯上關於梵思想的分布與譯詞關係。如其中在南北傳譯詞的對應上，對於所出現的梵天譯詞，《雜阿含》可說是諸阿含中翻譯的最為不馬虎的一部。而《長阿含》的譯者佛陀耶舍，筆者推測其是否有意的將所有梵天都譯以「大梵王」或「梵天王」的稱呼，使漢地的讀者們都認為經典中所出現的梵天皆為「婆羅門大梵天」。如此有著刻意誤導的意圖；在梵天法上，北傳之所以會有多種譯詞，尤其在《增一阿含》與《中阿含》上，可能原因是此二經前後經過兩人翻譯與再譯所致，因此在譯詞上難免會有不同以致多元的情形，並且加上前後傳本有別，以及此法在佛教中非為主要，都使得梵天法的譯詞上增添了許多的複雜程度。

第六章 初期佛教梵思想的詮釋特色

第二、梵思想在不同思想、文化與傳承上所產生的變異。也就是梵思想在跨越了婆羅門教的門檻進到佛教之後，所保留的原味以及與其所展現的張力間的關係與對應是如何詮釋的。換言之，即以跨宗教的立場來探討梵思想於其中之交融與創新。在婆羅門到佛教梵天的演變上，佛教梵天有著三種模式的產生：1、將婆羅門教原有的角色加以形塑（如梵童子）。2、融合婆羅門教與佛教終極之說（如辟支梵天）。3、重新創造的新角色（如娑婆主世界梵天），文中同時並再次論證 *Sahampati* 非婆羅門大梵天，而可能是佛教自身的說法；在梵天法上，則說明佛陀所說的慈悲喜捨法，是對於婆羅門本身之祭祀、道德修為、持 Om 字與瑜珈等四法（第二章所說），進行整合與萃取而有的核心法要。

第三，則是以架起這整個梵思想的過去與現在的承續理論說法。即以佛教對「梵」的稱呼所作的繼承使用。並以新宗教的理論，看待當時新起的佛教在傳統與創發間之呈現原則。最後以詮釋學的認識理論，試圖解釋梵思想為何之所以能承先啓後的繼承與開展於婆羅門教與佛教之間。

第七章 結論

本篇論文共分七章。大體可分三部份，第一部份即前佛教時期的梵思想。第二部份為佛教中梵思想的呈現面貌。第三部份則為介紹佛教是如何繼承與改寫梵思想的手法，並且以比較宗教學與詮釋學的立場看待其改寫的歷程與原則。其內容大致總結於下。

第一節 本文回顧總結

梵思想的形成自吠陀起，於梵書末期時人格神梵天思想興起，而到了奧義書時期關於梵天以及生梵天法已臻至成熟。如此圓熟的梵思想被佛教與以咀嚼、吸收、消化之後，便有如火花放射般地開展出多樣的風貌。在梵天的發展上，由於三界宇宙觀的形成，使得原本視為最高不死之境的梵界，已屈居於相當佛教中色界初禪天。也因此使得原本只有一位最高的創造梵天，變成有如欲界的天人一般，既多種類又多習性。筆者依其等與佛教的關係區分成四類。其中尤其 **Sahampati** 與婆羅門創造梵天有著諸多的混淆，筆者亦列出四項因素以證明二者非為同一者。此外，北傳在梵天譯詞稱呼上相較於南傳，則顯得更為模糊不清。文中亦釐清巴利文中 **brahma** 與 **mahabrahma** 所指涉之意義是一致的，即不論佛教還是婆羅門教的梵天都可以此稱呼。

在初期佛教所闡述的梵天法，主要以慈悲喜捨為主。經典中對於此法的描述，多集中於其觀行以及與禪定的關係，並且對於修習此法之功德與利益著墨亦甚多，顯示佛教對此法有一定程度的重視性。然而由於在佛教教義開展之下，除修禪定與慈悲喜捨外亦可透過修十善、聽聞解脫法以及修四種梵福（起塔、修建寺廟、增長僧事、請轉法輪於世）等亦能廣開啓生梵天之方便門。

佛教對於梵思想的繼承與改寫上，於本文中歸結為三大項。第一、為對於梵界空間與梵天有情的矮化。如將原本處於最高的梵界成爲了三界中第二色界裡的初禪天。文中並將經典中梵天出現的因緣、性格做整理分析，得出：只要與佛教無關的梵天，經典常以積極的批判手法來突顯其等在性格上的瑕疵與修證上的不圓滿。對於支持佛教的梵天，則以正面的態度來評價他們。其中以對於婆羅門教的創造梵天，解構其自我創造萬物之說最爲代表；第二、對於種姓、婆羅門義以及梵行等重新有了佛教的詮釋。在「種姓」上說，佛教認爲人之貴賤非由種姓，乃是由其人格價值之有無來決定的，並以「我是沙門釋種子」及「我是婆羅門種，親從口生，從法化生，現得清淨，後亦清淨」對種姓意義予以重新定位。而所謂「真婆羅門」，有兩種論述方式，一種爲婆羅門本身所應具有的真正風範（古婆羅門風習）。另一種爲佛教義理式所下的定義。在「梵行」的詮釋上，佛教則以兼具自利與利他之最圓滿的九梵行爲究竟，即「有信、有戒、有多聞、能說法、能養眾、能在大眾廣演法言、成就四禪、於八解脫逆順遊行、捨有漏成無漏，心解脫智慧解脫」；第三、從梵天法資料的整理與分析上，可知道說梵天法的因緣一般可分爲佛陀被動說與主動說。前者多爲適應對方根器，後者多懊悔過去之不究竟時而說。因此可知從阿含經的立場來看慈悲喜捨多是被貶低與輕視的。此外經典中雖有述及慈悲喜捨與定學有一定的關聯，也因此其多被視爲定學。然而筆者卻認爲修習慈悲喜捨未必是需要以定爲基礎的。其中推測的理由有：1、四無量教法在許多經典的編排上，其前後常分別安置了四禪與四無色定的教說，將四無量法夾於其中。類似此種對法的區分與安排，可見四無量與四禪之說是可以分別來修持的。2、在《大堅固婆羅門緣起經》中有明確說到有「心住一境」與「悲解脫觀行」二種。同時以慧解脫與心解脫之案例來說，亦可證實二種之別。3、從時代背景來說，於部派時由於禪定思想逐漸抵定與確立，使得原本的四無量觀行漸不被重視，以致其被禪定之說所取代，或是與禪定思想有了融合。

在最後一章的內容上主要是以後設的詮釋立場對於梵思想進行三方面的探

討。第一、即透過佛教對於梵思想在經典編排的比對與分析上，了解其在南北傳經典中有關梵思想的分布與譯詞關係。如其中在南北傳譯詞的對應上，對於所出現的梵天譯詞，《雜阿含》可說是諸阿含中翻譯的最為不馬虎的一部。而《長阿含》的譯者佛陀耶舍，筆者推測其是否有意的將所有梵天都譯以「大梵王」或「梵天王」的稱呼，使漢地的讀者們誤認為經典中所出現的梵天皆為「婆羅門大梵天」。如此有著刻意誤導的意圖；在梵天法上，北傳之所以會有多種譯詞，尤其在《增一阿含》與《中阿含》上，可能原因是此二經前後經過兩人翻譯與再譯所致，因此在譯詞上難免會有不同以致多元的情形，並且加上前後傳本有別，以及此法在佛教中非為主要，都使得梵天法的譯詞上增添了許多的複雜程度。

第二、梵思想在不同思想、文化與傳承上所產生的變異。也就是梵思想在跨越了婆羅門教的門檻進到佛教之後，所保留的原味以及與其所展現的張力間的關係與對應是如何詮釋的。換言之，即以跨宗教的立場來探討梵思想於其中之交融與創新。在婆羅門到佛教梵天的演變上，佛教梵天有著三種模式的產生：1、將婆羅門教原有的角色加以形塑，如梵童子。2、融合婆羅門教與佛教終極之說，如辟支梵天。3、重新創造的新角色，如娑婆主世界梵天。文中同時並再次論證 *Sahampati* 非婆羅門大梵天，而可能是佛教自身的說法；另在梵天法上，筆者則認為佛陀所說的慈悲喜捨生梵天法，其實是源於婆羅門本身之祭祀、道德修為、持 Om 字與瑜珈等四法（第二章所說），對其進行整合與萃取而有的「慈悲喜捨」之精華說法。

第三、則是以架起這整個梵思想的過去與現在的承續理論說法。即以佛教對「梵」的稱呼所作的繼承使用。並以新宗教的理論，看待當時新起的佛教在傳統與創發間之呈現原則。最後並以佛教對梵的使用稱呼，以及詮釋學的認識理論，試圖解釋梵思想為何之所以能承先啓後的繼承與開展於婆羅門教與佛教之間。

第二節 結論

佛教經典中對於梵天法的宣說，顯示出其對於此法的重視，然而在許多方面卻又以其不究竟，或以貶低的手法進行矮化。這樣的貶抑與褒揚的拉扯關係，可說為梵思想在初期佛教的呈現裡所必有之特色，也因而顯得一宗教在初成立時進行弘揚的過程中，其間的開遮與拿捏除有意識的需依某些意圖而運作外，亦有著許多不可掌控的因素。

然而大乘佛教時期對於梵思想的承接與延續上，似乎不若初期佛教時來得矛盾與對立。例如在關於慈心等的發展上，由於經過《本生經》的催生，¹使得原本在初期佛教時看似被動消極的「無瞋」²變成主動積極的「拔苦予樂」。也因此這在大乘佛法裡顯得特為重要與突出，並常加以與智慧相結合。如《大智度論》中強調四無量與般若空慧的相應，³以及其亦有著對治無量戲論與煩惱的作用等；⁴而另外大乘中以智慧著稱的文殊師利菩薩，有被稱為童子，亦有法王子、梵童子之意。其亦被認為是因襲於梵天神話而來的。⁵因為有一說，文殊的出現是由於釋尊的脇侍—天上弟子大梵天與人間弟子舍利弗，所合化出現的大智慧長者新貌，而其文殊法門由於多向諸天子說法，因此即多少有傾向於「梵」的本體

¹ 三枝充憲，《三枝充憲著作集第一卷：仏教概説》（京都：法藏館，2004），頁 97。

² 早島說通於「無瞋」是依《中部·21 鋸喻經》而說的，請參見早島鏡正，《初期仏教の實踐と展開》（東京：世界聖典刊行協會，1992），頁 125~126；《鋸喻經》內容是說：「若以有柄之兩面鋸，共盜賊、賤業者，以肢肢截斷之，其時若亂其意者，彼如是非遵我教者也。諸比丘，於此時，亦然，『我等之心不得變，我等不發惡語，我等憐愍心，而於慈心住，不抱著瞋恚，而且對彼人以俱慈之心，充滿而住，以彼為出發點，以一切世間俱慈之廣大、廣博、無量、無恚、無害之心，充滿而住。』」請參見《漢譯南傳·中部一》第 9 冊，頁 183。

³ T25.209a。

⁴ 周柔含，〈四無量心初探〉《正觀》第十六期（南投：正觀雜誌社，2001），頁 99~100。

⁵ 木村泰賢，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》（台北：台灣商務，1993），頁 33。

論之說。⁶而這梵的思想原本也就是婆羅門的主要思想。

然不論是初期或是後來的經典，其往往是經由結集或編纂而來，故必常受到所謂「編輯者之詮釋性」⁷所影響。因此就如本文所說的梵天與生梵天法等，也必然受佛陀以外的經典編輯者的意識所左右，尤其遇到保守性強或純信徒式的信仰者風格，那麼對於所謂外教之說或對己不力的見解必然給予忽視。反之，欲增強自身的合理性時，不論是有意還是無意的，除可從經典的編輯中增添些許外人不曾得知的意圖或傾向外，在註解書或論書的詮釋與著作裡更是如此。

所以筆者論及此的目的，是為在解讀經典時不能全以「當然信受」的佛說，來接受經典中所說之一切。而此亦為本文在研究操作上的目的之一，即透過「繞道」與「他者比對」之類似於比較宗教學方式，進行對同一議題的探究。如此可避免因不求甚解或是威權大於真理的習性與錯判而導致的誤讀經典（真理）。筆者於本文的探討裡，雖看似在解構經典之正當性，然實為欲試圖跨越編輯者經意或不經意所留下的鴻溝，期以能進入到問題本身。因此換言之，筆者所研究的即是為回答自身的疑問。在此研究後，若問到有無梵天否？筆者的回答是：有梵天，但不是婆羅門所說的創造梵天，亦不是佛教所謂的最高 Sahampati，而是基於與梵天業果相應的梵天。不知這樣的回答是否一定正確，但筆者深信，若不是以如此的比對進行研究，肯定不會是這樣的答案。

⁶ 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1992），頁 937。另亦有說五髻文殊即梵王（梵童子）的示現，請參見同書，頁 469。

⁷ 呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》（台北：輔仁大學哲學研究所博士論文，2002），頁 13。

參考文獻

書目排序依以下兩種原則：

- 1、經典文獻，包含婆羅門教之《奧義書》與佛教三藏之經、律、論等。順序為先中文後英文，中文依出版年代排列，英文依姓氏字母。
- 2、其餘，依作者姓氏筆劃或羅馬字母順序為先後。若一人有多部著作時，則依出版年代排列先後。

壹、經典文獻

徐梵澄譯

1987 《世界佛學名著譯叢 98、99、100：奧義書選譯（上、中、下）》，台北：華宇出版社。

元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會

1990年起出版《漢譯南傳大藏經·律藏》，高雄：元亨妙林出版社。

《漢譯南傳大藏經·長部經典》

《漢譯南傳大藏經·中部經典》

《漢譯南傳大藏經·相應部經典》

《漢譯南傳大藏經·增支部經典》

《漢譯南傳大藏經·小部經典》

覺音著，葉均譯

1991 《清淨道論（上、中、下）》，台南：財團法人中華佛教百科文獻基金會，二版。

《大正新脩大藏經·阿含部上》第一冊，台北：新文豐出版社，1993。

《大正新脩大藏經·阿含部下》第二冊。

《大正新脩大藏經·律部·薩婆多毘尼毘婆沙》第二三冊。

《大正新脩大藏經·釋經論部上·大智度論》第二五冊。

《大正新脩大藏經·毘曇部二·阿毘達磨毘婆沙論》第二七冊。

《大正新脩大藏經·毘曇部四·阿毘達磨俱舍論》第二九冊。

佛光大藏經編修委員會著

1995 《佛光大藏經·阿含藏》，高雄：佛光出版社，初版7刷。

郭良鑿譯

1999 《巴利經典一經集》，宜蘭：中華印經協會印贈。

鄧殿臣譯

2003 《長老偈、長老尼偈》，宜蘭：中華印經協會印贈。

巴宙博士譯

《南傳彌蘭王問經》，宜蘭：中華印經協會印贈。（年份不詳）

Bodhi Bhikkhu trans.

2000 *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*, Boston: Wisdom Publications.

Myller Max trans.

2000 *Sacred Books of the East: The Upanishads. Vols.1*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Reprint. (1879)

Nanamoli Bhikkhu trans.& Bodhi Bhikkhu trans.ed. and rev.

1995 *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikaya*, Kandy: Buddhist Publication Society.

Nyanaponika Thera and Bodhi Bhikkhu selected and trans. .

1999 *Numerical Discourses of the Buddha: An anthology of Suttas from the Avguttara Nikaya*, Kandy: Buddhist Publication Society.

Walshe Maurice trans.

1996 *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Digha Nikaya*, Kandy: Buddhist Publication Society.

貳、專書與學位論文

一、專書

(一) 中文部份

印順

- 1991 《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，2版。
1992 《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，7版。
1992 《空之探究》，台北：正聞出版社，6版。
1994 《成佛之道（增注本）》，台北：正聞出版社。

米辰峰主編

- 2001 《世界古代史》，北京：中國人民大學出版社。

呂大吉

- 1993 《宗教學通論》，台北：遠博出版有限公司。

李世傑

- 1979 《印度哲學史講義》，台北：新文豐出版（股）公司。

李志夫

- 2001 《中印佛學比較研究》，北京：中國社會科學出版社。

谷響

- 1978 〈佛陀時代印度諸國的社會思想概況〉《印度佛教史論》，台北：大乘文化出版，頁1~18。

尙會鵬

- 2001 《種姓與印度教社會》，北京：北京大學出版社。

林本炫

- 2003 〈社會學有關「新興宗教運動」定義的意涵〉《宗教論述專輯第五輯》，台北：內政部編印，頁41~70。

- 林煌洲
2002 《印度思想文化與佛教》，台北：國立歷史博物館。
- 林鎮國
2004 《空性與現代性》，台北：立緒文化事業有限公司，2 刷。
- 姚衛群
1996 《印度哲學》，台北：淑馨出版社。
- 高師寧
2001 《新興宗教初探》，香港：漢語基督教文化研究所（道風書社）。
- 陳詠明
1997 《佛教的大千世界》，台北：文津出版社有限公司，2 刷。
- 黃心川
1989 《印度哲學史》，台北：臺灣商務印書館（股）公司。
- 黃維憲（范珍輝主編）
1998 〈宗教運動〉《社會運動》，台北：空大，頁 239-266。
- 湯用彤
2001 《印度哲學史略（上）》，台北：佛光文化事業有限公司。
- 達賴喇嘛著，葉文可譯
2003 《慈悲：達賴喇嘛與八位精神治療、心理輔導界頂尖人士的對談》，台北：立緒文化事業有限公司，初版 8 刷。
- 鄒川雄
2003 〈生活世界與默會知識：詮釋學觀點的質性研究〉《質性研究方法與資料分析》，嘉義：南華大學教社所，頁 19~53。
- 楊郁文
1997 《阿含要略》，台北：法鼓文化事業（股）公司，初版 3 刷。
2000 《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，台北：甘露道出版社有限公司。
- 楊惠南
1995 《印度哲學史》，台北：東大圖書（股）公司。
- 演培法師註釋
2004 《俱舍論頌講記（上中下）》，台北：天華出版事業（股）公司，6 刷。

鄭志明

2001 《華人宗教的文化意識第一卷》，台北：中華大道文化事業（股）公司。

黎志添

2003 《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》，香港：中文大學出版社。

糜文開

1988 《印度文化十八篇》，台北：東大圖書（股）公司，第3版。

嚴平

1997 《高達美》，台北：東大圖書（股）公司。

（二）中文譯著

中村元著，江支地譯

1997 《慈悲》，台北：東大圖書（股）公司。

中村元著，林太、馬小鶴譯

1992 《東方民族的思維方法》，台北：淑馨出版社，初版3刷。

木村泰賢，歐陽瀚存譯

1999 《小乘佛教思想論》，台北：天華出版事業（股）公司，3刷。

1993 《原始佛教思想論》，台北：台灣商務印書館（股）公司，第7刷。

平川彰著，莊崑木譯

2002 《印度佛教史》，台北：商周出版。

宇井伯壽著，印海法師譯

1987 〈印度佛教思想史〉《中印佛教思想史》，台北：華宇出版社，頁3~100。

高楠順次郎、木村泰賢著，高觀盧譯

2001 《印度哲學宗教史》，台北：臺灣商務印書館（股）公司，第8刷。

Armstrong Karen 著，林宏濤譯

2002 《眾生的導師 佛陀：一個追尋菩提的凡人》，台北：左岸文化事業有限公司。

Dasgupta Surendranath 著，林煌洲譯

1996 《印度哲學史 1》，台北：國立編譯館出版。

- Dhammadipa Ven. (性空法師) 講，釋見愷整理
2004 《四無量心》，嘉義：香光書鄉出版社。
- Dumont L. (杜蒙) 著，王志明譯
1992 《階序人—卡斯特體系及其衍生現象》，台北：遠流出版事業(股)公司。
- Eliade Mircea (伊利亞德) 著，楊素娥譯
2001 《聖與俗—宗教的本質》，台北：桂冠圖書(股)公司，初版1刷。
Eliade Mircea 著，晏可佳等譯
2004 《宗教思想史》，上海：上海社會科學院出版社。
- Eliot Charles (查爾斯·埃利奧特) 著，李榮熙譯
1982 《印度教與佛教史綱第一卷》，北京：商務印書館出版。
- Gadamer H.G. 著，洪漢鼎譯
1993 《真理與方法(第一卷)》，台北：時報文化事業(股)公司。
- Keith A.B. (凱思) 著，宋立道、舒曉傳譯
2004 《印度和錫蘭佛教哲學》，上海：上海古籍出版社。
- Myller Max 著，金澤譯
1989 《比較神話學》，上海：上海文藝出版社。
- Neuman W. Lawrence 著，朱柔若譯
2000 《社會研究方法：質化與量化取向》，台北：揚智文化事業(股)公司，
初版2刷。
- Polanyi M. 著，許澤民譯
2000 《個人知識：邁向後批判哲學》，貴州：貴州人民出版社。
- Tillich Paul (保羅田立克) 著，魯燕萍譯
2000 《信仰的動力》，台北：桂冠圖書(股)公司，初版2刷。
- Waardenburg J. (瓦鄧布葛) 著，根瑟·馬庫斯譯
2003 《宗教學入門》，台北：東大圖書(股)公司。

(三) 日文部份

三枝充惠

- 1978 《初期佛教の思想》，東京：東洋哲學研究所。
1999 《ブツダとサンガー〈初期仏教〉の原像》，京都：株式会社法藏館。
2004 《三枝充恵著作集第一卷：仏教概説》，京都：株式会社法藏館。

中村元

- 1989 《ヴェーダの思想》，東京：株式會社春秋社。
1990 《ウパニシャツドの思想》，東京：株式會社春秋社。
1993 《自我と無我》，京都：株式会社平樂寺書店，第 11 刷。
1993 《原始仏教の思想 I》，東京：株式會社春秋社。
1994 《原始仏教の思想 II》，東京：株式會社春秋社。
2002 《原始仏教の社會思想》，東京：株式會社春秋社，第 2 刷。
2003 《原始仏教の生活倫理》，東京：株式會社春秋社，第 3 刷。

水野弘元

- 2002 《原始仏教》，京都：平樂寺書店，第 16 刷。

宇井伯壽

- 1965 《印度哲學研究 第三》，東京：株式會社岩坡書店。

早島鏡正等著

- 1992 《初期仏教の實踐と展開》，東京：株式会社世界聖典刊行協會。
1995 《インド思想史》，東京：東京大學出版會，第 9 刷。

定方晟

- 1990 《インド宇宙誌》，東京：株式会社春秋社，第 7 刷。

松本照敬

- 1993 〈ウパニシャツドの解脫觀〉《佛教思想 8：解脫》，京都：平樂寺書店，
第 3 刷，頁 303~325。

金岡秀友

- 1995 《インド哲学史概説》，東京：株式会社佼成出版社，初版第 2 刷。

金倉圓照

- 1984 《インド哲學史》，京都：平樂寺書店，第 18 刷。

真野龍海

- 1979 〈初期仏教における生天と解脫〉《悟りと救い—その理念と方法》，
京都：平樂寺書店，頁 49~64。

高楠順次郎

1980 《印度古聖歌》，大阪：東方出版。

雲井昭善

1992 〈原始仏教に現われた愛の觀念〉《仏教思想 1：愛》，京都：平樂寺書店，
第 4 刷，頁 35~93。

(四) 英文部份

Barua Benimadhab

1998 *A History of Pre-Buddhistic Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass
Publishers Private Limited, Reprint. (1921)

Deodikar Sanjay Govind

1992 *Upanisads and Early Buddhism*, Delhi: Eastern Book Linkers.

Flood Gavin

1996 *An Introduction to Hinduism*, New York: Cambridge University Press.

Hamilton Malcolm B.

1995 *The Sociology of Religion : Theoretical and Comparative Perspectives*,
London and New York: Routledge.

Heehs Peter

2002 *Indian Religion: A Historical Reader of Spiritual Expression and
Experience*, London: C. Hurst & Co. Ltd.

Keith Arthur Berriedale

1998 *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. vol. I ,Delhi:
Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Reprint. (1925)

Norman K.R.

1991 *Collected Paper* vol. II , Oxford: The Pali Text Society.

Oldenberg Hermann trans. by Hoey William

1997 *Buddha: His Lifes, His Doctrine, His Order*, Delhi: Motilal Banarsidass
Publishers Private Limited.

Oldenberg Hermann trans. by Shrotri Shridhar B.

1997 *The Doctrine of the Upanisads and the Early Buddhism*, Delhi: Motilal

Banarsidass Publishers Private Limited, Reprint. (1991)

Pande Govind Chandra

1999 *Studies in the Origins of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Reprint. (Allahabad, 1957)

二、學位論文

何孟玲

2001 《《中部·念處經》四念處禪修方法之研究》，台北：東方人文思想研究所碩士論文。

呂凱文

2002 《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，台北：輔仁大學哲學研究所博士論文。

林煌洲

1987 《奧義書輪迴思想之研究》，台北：文化大學印度文化研究所碩士論文。

黃慧英

2003 《初期佛教的生天思想》，台北：真理大學宗教學研究所碩士論文。

盧宥佐

1988 《印度大梵思想的源流》，台北：文化大學印度文化研究所碩士論文。

參、期刊論文

一、中文

呂凱文

2004 〈梵思想的佛格義—佛教的詮釋學初探〉《揭諦》第七期，嘉義：南華大學哲學系，頁 1~36。

2005 〈初期佛教的種姓系譜學—佛教對「種姓起源神話」的考察與改寫〉《華

梵人文學報》第四期，台北：華梵大學文學院，頁 73~112。

周柔含

2001 〈四無量心初探〉《正觀》第十六期，南投：正觀雜誌社，頁 93~127。

林煌洲

2003 〈早期印度教宗教哲學思想的文化史因素與意義〉《印度宗教、藝術與文化學術研討會論文集》，台北：國立歷史博物館，頁 7~24。

溫宗堃

2004 〈《須深經》的傳本及南傳上座部對《須深經》慧解脫阿羅漢的理解〉《中華佛學研究》第八期，台北：中華佛研所，頁 9~49。

黃柏棋

2003 〈梵、梵行、武及「武行」：在梵書時代誰能當梵行者〉《印度宗教、藝術與文化學術研討會論文集》，台北：國立歷史博物館，頁 137~163。

蔡奇林

1997 〈略談巴利語〉《法光》第 92 期，台北：財團法人法光文教基金會，第二~四版。

薩摩博士撰，郭玉珍譯

2003 〈印度的社會結構與價值觀〉《歷史》5 月號，台北：歷史智庫出版，頁 4~17。

釋若學

2001 〈「神聖」終結者：從早期經典看佛陀的一個側寫〉發表於「宗教的神聖性：現象與詮釋學術研討會」，政治大學宗教研究中心主辦。

釋祖蓮

1999 〈從種姓分劃的發展來探討婆羅門人格〉《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》，新竹：福嚴佛學院，頁 447~482。

釋開仁

1999 〈初探四無量心的修行方法與次第〉《福嚴佛學院第八屆初級部學生論文集》，新竹：福嚴佛學院，頁 683~723。

二、日文

中川善教

1969 〈有情食〉《高野山大学論叢》第4巻，頁1~27。

平野真完

1960 〈阿含に於ける四梵住について〉《印度學佛教學研究》第8巻第2號，頁154~155。

幸田玄達

1967 〈梵行について〉《印度學佛教學研究》第16巻第1號，頁188~191。

金亨俊

1996 〈原始仏教における四禪と四無色定〉《印度學佛教學研究》第44巻第2號，頁110~112。

岩崎真慧

1959 〈ウパニシャッドにおける梵界について〉《印度學佛教學研究》第7巻第2號，頁237~240。

1960 〈果報觀念について—二大古ウパニシャッドにおける—〉《印度學佛教學研究》第8巻第2號，頁162~163。

牧達玄

1979 〈阿含經典中に散在する器世間關係の資料整理（一）〉《印度學佛教學研究》第27巻第2號，頁202~204。

金漢益

1999 〈生天と涅槃の關係〉《東洋文化研究所紀要》第137期，頁131~181。

高瀬法輪

1965 〈四禪說の一考察〉《印度學佛教學研究》第13巻第1號，頁202~205。

湯田豊

1976 〈梵我一如とウパニシャッド〉《印度學佛教學研究》第25巻第1號，頁176~179。

藤田正浩

1994 〈心解脱と慧解脱〉《印度學佛教學研究》第42巻第2號，頁28~32。

藤田宏達

- 1960 〈三界説について〉《印度學佛教學研究》第8卷第2號，頁59~62。
1971 〈原始仏教における生天思想〉《印度學佛教學研究》第19卷第2號，
頁412~420。
1988 〈原始仏教における生死觀〉《印度哲學佛教學》第3號，頁38~63。

肆、工具書

元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會

- 1998 《漢譯南傳大藏經目錄》，高雄，元亨寺妙林出版社。

佛光大藏經編修委員會

- 1988 《佛光大藏經・阿含藏總索引》，高雄：佛光出版社。

水野弘元

- 1977 《南傳大藏經總索引》第二部，東京：日本學術振興會，增補改訂版。
1997 《パ - リ語辞典》，東京：春秋社，第14刷二訂版。

赤沼智善

- 1986 《世界佛學名著譯叢 23：漢巴四部四阿含互照錄》，台北：華宇出版社。

望月信亨（編纂代表者：塚本善隆）

- 1977 《望月仏教大辞典》第二卷，東京：世界聖典刊行協會，9版。
1995 《望月仏教大辞典》第四卷，東京：世界聖典刊行協會，13版。
1974 《望月仏教大辞典》第五卷，東京：世界聖典刊行協會，改定第1刷。

荻原雲來編纂

- 1988 《梵和大辭典》，台北：新文豐出版。

雲井昭善

- 1997 《パ - リ語佛教辞典》，東京：山喜房佛書林。

Dauids T.W. Rhys and Stede William

- 2003 *Pali-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private
Limited, Reprint. (London, 1921-1925)

Malalasekera G. P.

- 1983 *Dictionary of Pali Proper Names*. vol. I, Delhi: Oriental Books Reprint Co.

Dictionary of Pali Proper Names. vol. II , Delhi: Oriental Books Reprint Co.,
Reprint. (1937)

Monier Williams M.

1988 *A Sanskrit-English Dictionary*, New York: Oxford University Press.