

# 「六十二見」的比較研究

Anālayo 比丘 著

王瑞鄉 譯

## 摘要

本文提供一份針對六十二見的比較考察，希望能確定它們的重要性。

## I. 前言

六十二「見」經常在各種佛教文獻中被提到，顯示它已成為對古代印度可能有過的種種見解之標準稱謂。在《梵網經》可以發現針對這六十二種立場的詳細考察。這部經的現存傳本如下：

- 1) 《梵動經》<sup>1</sup>，《長阿含》第 21 經。漢譯《長阿含》於西元 413 年由竺佛念譯出，所依據的底本由佛陀耶舍 (Buddhayaśas) 誦出，底本所使用的語言可能是古印度俗語 (Prakrit)，源自法藏部 (Dharmaguptaka) 的傳承。<sup>2</sup>《長阿含》的這一經，以下代稱作“DĀ 21”。
- 2) 《佛說梵網六十二見經》，單行經 (亦即不是某部漢譯阿含的一部

---

\* 譯者按：本文譯自 “The 'Sixty-two Views' –A Comparative Study”，收編於同期刊，頁 1-20。本譯文未收錄參考書目，請參見原文，頁 16-20。譯文中的小方括號[ ]的內容以及有星號\* 的注腳，是譯者為了順暢或更明確所增補。小方括內數字，是原文對應頁碼的開端。在此，還要感謝主編細心審閱本篇譯文，提供許多寶貴意見。

\* 本文節錄自 Anālayo (2009) 一文中對 DĀ 21 的研究與部分翻譯。

<sup>1</sup> 關於經題「梵動」，Karashima (辛島靜志 2006: 361) 解釋說：「譯者(們)將-jāla (網)和-cāla (動)二詞混淆，在底本所使用的語言裡，此二詞可能已演變成-yāla，因為在中古印度語(包括犍陀羅語 Gāndhārī)，這種情況很常見。」

<sup>2</sup> 見 T1, 1b10。亦參見《高僧傳》(T50, no. 2059, 334b20)。關於佛陀耶舍在翻譯中可能扮演的角色，參見 Silk (2006: 81-82)。關於《長阿含》隸屬哪個部派的問題，參見 Demiéville (1951: 252-253), Brough (1962/2001: 50), Lü (呂澂 1963: 242), Bareau (1966), Yinshun (印順 1971/1983: 720), Waldschmidt (1980: 136), Mayeda (前田惠學 1985: 97) 和 Enomoto (榎本文雄 1986: 25)。關於原典所使用的語言，尤其參見 Karashima (辛島靜志 1994)。

分)，《大正藏》認定這部經由三世紀的支謙譯為中文。不過，根據現代的學術研究，這樣的認定值得懷疑。<sup>3</sup>[24]這部單行經，以下代稱作“T 21”。

3) 《梵網經》(*Brahmajāla-sutta*)，上座部傳統所傳承的巴利經典《長部》第一經。<sup>4</sup>《長部》的這一經，以下代稱作“DN 1”。

4) 有幾個從中亞出土的梵語斷片，保存了這部經另一傳本的部分片段。<sup>5</sup>近來針對來自阿富汗的梵語寫本（包括（根本）說一切有部《長阿含》的大部分）的研究結果，已經能斷定《梵網經》的梵語傳本是（根本）說一切有部《長阿含》的最後一經。<sup>6</sup>《梵網經》的梵語斷片（如果有的話），以下代稱作“Skt. frgm.”。

5) *Tshangs pa'i dra ba'i mdo*，是八世紀之後翻譯為藏文的《梵網經》傳本，譯者不詳，可能是（根本）說一切有部的傳本。這部藏譯經，以下代稱作“Tib. disc.”。<sup>7</sup>

6) 在《舍利弗阿毘曇論》——顯然是法藏部的著作<sup>8</sup>——可以發現《梵網經》的引文，引述了六十二見的整個論述。<sup>9</sup>在《舍利弗阿毘曇論》中的這部經引文，以下代稱作“Śāriputrābh.”。

7) 還有一則《梵網經》的引文，出現在寂天注釋《俱舍論》(*Abhidharmakośa*) 所寫的疏。這部《俱舍論疏》隸屬（根本）說一切有部，現存的藏譯本由 Jayaśri 和 Shes rab 'od zer 在八世紀之後（或許是

<sup>3</sup> 見 T 21 (T1, 264a-270c)。Nattier (2008: 121) 並未將 T 21 包含於那些可以合理確定屬於支謙的著作當中。

<sup>4</sup> 見 DN 1(DN I 1~46)。

<sup>5</sup> 這些斷片有一部分收編於 Hartmann (1989: 46-57) 和 Hartmann (1991: 78-90)。其他斷片收編在 *Sanskrihandchriften aus den Turfanfunden* 系列中，參見 SHT III 803; SHT III 882b (正如 Skilling (1997: 470 注 8) 所指出，這可能也和 MN 102 對應); SHT V 1571; SHT VI 1248; SHT VI 1356。

<sup>6</sup> 參見 Hartmann (2004: 125) 的 *uddāna* 以及他對《長阿含》的研究，同前書，頁 128。針對《梵網經》的位置，Hartmann (2002: 134) 說：「這指出結構上的明顯差異，因為這部經在巴利藏經是開端的第一經，而在現存的梵語本則是最後一經。」

<sup>7</sup> Q (1021) *mdo sna tshogs, ke 72b-88b*, 收編於 Weller (1934)。

<sup>8</sup> 這是 Barea 1950 所提出的結論。

<sup>9</sup> 見 T28, no. 1548, 656b-661a, 直接從《梵網經》的論述開始，並在 T28, 656b19 以：「...六十二見？如《梵網經》說」為開端。

十一世紀)譯出。<sup>10</sup>《俱舍論疏》[25]引述了整部經文。寂天疏裡的這部經引文，以下代稱作“Abhidh-k.-tīkā”。

## II. 考察

在《梵網經》的這些不同傳本當中，六十二見的論述透過兩個主要的範疇進行：

- 有關過去的 18 種立場
- 有關未來的 44 種立場

有關過去的十八種立場，包括以下五個論題：

- 1) 4 種常住論
- 2) 4 種部分常住論
- 3) 4 種有關世間的範圍<sup>\*1</sup>
- 4) 4 種含糊其詞 (equivocation) <sup>\*1</sup>
- 5) 2 種偶然起源 (fortuitous origination) <sup>\*2</sup>

上文和本考察的其餘部分所採取的順序，依循《長阿含》(DĀ 21)的經文和《舍利弗阿毘曇論》(Śāriputrābh)的引文，可說是法藏部的呈現方式，大體上和上座部傳統的《長部》(DN 1)相似。

單行經(T 21)、藏譯經(Tib. disc.)和寂天疏裡的引文(Abhidh-k.-tīkā)，這群文本類似，後二者代表(根本)說一切有部傳統。這群文本所依循的順序有點不同，因為它們將二種「偶然起源」列為第三個論題，接著是四種有關世間的範圍(第四)，以及四種「含糊其詞」(第五)。

不過，談到有關未來的四十四種立場時，上述傳統完全一致，包含下列五個論題<sup>\*3</sup>：

---

<sup>10</sup> 在 Q (5595) *mngon pa'i bstan bcos, tu* 162b-177b，引述了整部《梵網經》；在 Q *tu* 162b6 以經題 *tshangs pa'i dra ba* (梵天之網) 為開端。有關譯者和翻譯年代，參見 Skilling (1997: 135-136) 和 Skilling (2005: 132)。

<sup>\*1</sup> 譯者按：漢譯對應處作「我及世間有邊無邊」(T1, no.01, 91a19; T28, no. 1548, 657c15)。

<sup>\*1</sup> 譯者按：漢譯對應處作「異問異答」(T1, no.01, 91b28; T28, no. 1548, 658a22)。另外，《阿毘達磨大毘婆沙論》作「不死矯亂論」(T27, no.1545, 996c1)。對應巴利語 *amarā-vikkhepam*，片山一良和元亨版《漢譯南傳大藏經》譯作「詭辯論」。(前者見《長部戒蘊篇 I》，頁 120；後者見《長部經典一》，頁 24)

<sup>\*2</sup> 譯者按：漢譯作「無因而有」(T1, no.01, 92b2; T28, no. 1548, 658c13)。

<sup>\*3</sup> 譯者按：以下正文的五點，漢譯分別作：有想論、無想論、非有想非無想論、斷滅論、現法涅槃論或現在有泥洹，請參見《長阿含·1》(T1, no. 1, 92b14~93b12)、《阿毘達磨大毘

- 6) 16種有想我的存在
- 7) 8種無想我的存在
- 8) 8種非有想非無想我的存在
- 9) 7種宣稱斷滅
- 10) 5種宣稱現法涅槃[26]

接著，本文將各別檢視這十個論題，首先提供各別情況的比較考察（以較小的字體標示在各文本所發現的特別差異），然後檢視討論中每個情況的主要層面。

II.1) 常住論，與過去有關的第一種立場，包括四種可能的情况：

- 1) 常住論
  - a) 回憶過去世 100,000 生  
(根據 DN 1)  
或回憶過去世 20 劫  
(根據 DĀ 21, T 21, Tib.dis., Śāriputrābh., Abhidh-k.-ṭīkā)
  - b) 回憶過去世 10 劫  
(根據 DN 1)  
回憶過去世 40 劫  
(根據 DĀ 21, T 21, Tib.dis., Śāriputrābh., Abhidh-k.-ṭīkā)
  - c) 回憶過去世 40 劫  
(根據 DN 1)  
或回憶過去世 80 劫  
(根據 DĀ 21, T 21, Tib.dis., Śāriputrābh., Abhidh-k.-ṭīkā)
  - d) 理論化 (theorizing)  
(根據 DĀ 21, DN 1, Śāriputrābh.)  
或禪修體驗  
(根據 Tib.dis., Abhidh-k.-ṭīkā)

上述四種情况當中，前三種與透過禪修而能回憶遠久過去世的能力有關。由此導出一個結論，就是在顯著的變化底下，有一個恆常的基層，在那裡我和世間是常住的。關於這三種情况，《梵網經》不同傳本的說法相當一致，主要的差異是《長部》經文所列的時間比其他傳本短：《長部》經文從數百千生到十劫、四十劫，<sup>11</sup>而其他傳本則從二十劫到四十劫、八十劫。

---

婆沙論》(T27, no. 1545, 996c2~3)、《舍利弗阿毘曇論》(T28, no. 1548, 659a11~660b18)。

<sup>11</sup> DN 1 (DN I 13,20)。另一差異出現在 T 21，二十劫指過去，T1, 266a14 作：「過去二十劫事」；四十劫指未來，T1, 266a18 作：「當來四十劫事」；八十劫指過去和未來，T1, 266a23

第四種導致常住論的情況，有二種可能：一是由於理論臆測，如《長阿含》和《長部》的經文，以及《舍利弗阿毘曇論》裡的引文；另一可能是因為某種禪修體驗而變成常見，[27]正如藏譯經和寂天《俱舍論疏》裡的引文所提到的。<sup>12</sup>根據此二部藏譯傳本，這是天眼的應用，以天眼看到眾生的逝世和轉生，可能導致支持常住論的立場。<sup>13</sup>

II.2) 與過去有關的第二種立場是部分常住論，這種見解透過以下四種可能的情況顯現：

- 2) 部分常住論：
  - a) 回憶過去世遇過梵天 (Brahmā)
  - b) 回憶過去世生為天人，因欲樂而墮落  
(根據 DĀ 21, DN 1, Śāriputrābh.)  
或回憶梵天所持的見解  
(根據 T 21, Tib.dis., Abhidh-k.-ṭikā)
  - c) 回憶過去世生為天人，過度注視他人  
(根據 DĀ 21, DN 1, Śāriputrābh.)  
或回憶過去世生為天人，因欲樂而墮落  
(根據 T 21, Tib.dis., Abhidh-k.-ṭikā)
  - d) 理論化  
(根據 DĀ 21, DN 1, Śāriputrābh.)  
或回憶過去世生為天人，過度注視他人  
(根據 T 21, Tib.dis., Abhidh-k.-ṭikā)

上述四者當中的第一種情況，和一個有趣的傳說有關。根據傳說，在劫之初，一位有情生在空無眾生的梵界。這位梵天覺得寂寞，希望有伴。當其他有情終於也轉生在這個世間時，最先出生的梵天得到一個結論，認為自己必然是其他有情的創造主，因為他先前希望有伴。這個世間的某位有情，後來轉生為人，透過精進修習而培養出一種能力，能夠回憶過去世遇過這位在

---

作：「過去當來八十劫事」。這種描述可能是傳承或翻譯過程中的訛誤，將類似於巴利語 *saṃvaṭṭa-vivatta* 的原典語詞誤解為意指未來和過去。

<sup>12</sup> 單行經的情況有些矛盾。其描述沒有提到精進修習和斷惡如何導致成就定和寂止，卻談到愚癡的念頭，參見 T 21 (T1, 266a26)：「精進寂一心，行斷惡行，即如其像三昧定意，念寂根住癡念。」(Kuan (關則富 2007: 191 注 24) 解釋「如其像」譯自 \**tathārūpa* (像這樣)。)「念癡」一詞再次出現於該經描述理論臆測的段落 (T1, 267a12)。因此，T 21 可能結合其他傳本的描述，其中涉及某種禪修體驗。不過，支持常住論的基礎似乎仍然是理論化。

<sup>13</sup> Weller (1934: 20,9): *lha'i mig rnam par dag pa mi'i las 'das pas sems can 'chi ba dang, skye ba dang ... lta ste* 和 Q tu 165b5: *lha'i mig rnam par dag pas sems can rnams kyi 'chi 'pho ba dang, skye ba dang ... mthong nas*.

當時被大家認定是創造主的梵天。這位轉生在人間的有情因此而得到一個結論，認為梵天是常住的，而其他有情，正如同他自己，都是梵天的創作，是無常的。就這樣子而支持[28]部分常住論。這種關於梵天如何誤信自己就是創造主的趣味描述，可能是在戲謔《廣林奧義書》(*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*)裡的創世神話。<sup>14</sup>

第二種情況也與回憶過去世生在天界有關。根據《長阿含》、《長部》和《舍利弗阿毘曇論》，這個世間的一些天眾過度沈溺於欲樂與戲笑，導致他們的逝世。<sup>15</sup>一位這樣的有情轉生為人，精進禪修之後，能夠回憶其前世，因此而得到一個結論，認為那些不沈溺於過度欲樂的天眾是常住的，反之，他自己和其他沈溺於過度欲樂的天眾則受害於無常。在單行經、藏譯經和寂天的疏裡，第二種情況則是一位天人見證了梵天宣稱「色是無常，而心是常住」的見解。<sup>16</sup>這位有情轉生為人之後，透過禪修，獲得一種能力，能夠回憶過去聽到梵天宣稱這種見解的情境。

關於第三種情況，《長阿含》、《長部》和《舍利弗阿毘曇論》提到，回憶過去世生在天眾彼此過度相視的天界，這種注視顯然[29]讓他們生氣，<sup>17</sup>因而

<sup>14</sup> Norman (1991/1993: 272) 解釋：「在《梵網經》裡，佛陀拿梵天認為自己創造其他眾生的方式開笑話，並參考《廣林奧義書》裡的創世神話。」亦參見 Masson (1942: 59)。在《廣林奧義書》裡有幾個偈頌與這個神話有關，如：1.2.1: *naiveha kiṃcanāgra āsīt*, Radhakrishnan (1992: 151) 譯作：「最初此處空無一物」；1.4.1: *so 'nuvīksya nānyad ātmano 'paśyat*, 同前書，頁 163：「環顧四週，他看到的只有自己」；1.4.3: *sa vai naiva reme ... sa dvitīyam aicchat*, 同前書，頁 164：「他，真的，沒有樂趣，……他希望有個第二 (a second)」。而且（在成功創造另一個之後）1.4.5: *so 'vet, ahaṃ vāva sṛṣṭir asmi, ahaṃ hīdaṃ sarvaṃ asṛṣṭi*, 同前書，頁 165：「他知道：我確實就是這個創造，因為我創造了這一切。」有關梵天如何相信他自己就是創造主的這個神話，另一出處在《長阿含·15》(T1, no. 1, 69b2) 和 DN 24 (DN III 29,1)。

<sup>15</sup> DĀ 21 (T1, 90c15) 作：「喜戲笑懈怠」，Akanuma (赤沼智善 1929/1994: 305) 確認這譯自 *khiḍḍāpadosika*。Haldar (1977: 73) 解釋這些天神「虛擲時光於戲笑和欲貪的運動……盡情玩樂，乃至廢寢忘食，〔因而〕如花朵般凋零消逝。」

<sup>16</sup> Weller (1934: 26,22) 和 Q tu 167b5 將四大種與心對比，提到 *sems, yid* 和 *rnam par shes pa* 三詞，對應於巴利本的 *citta, mano* 和 *viññāṇa*，參見 DN 1 (DN I 21,21): *yañca kho idaṃ vuccati 'cittan 'ti vā 'mano 'ti vā 'viññāṇan 'ti vā, ayaṃ attā nicco dhuvo sassato avipariṇāma-dhammo* (將這些與身體的感官對比)。有關此三詞，亦參見 McGovern (1872/1979: 132), Johansson (1965), Swearer (1972: 358), Pieris (1980: 213), Matthews (1983: 37-52), Schmithausen (1987/2007: 426 注 820), Sugunasiri (1995: 415-416), Bodhi (2000: 769 注 154), Minh Thanh (2001: 4), Premasiri (2003: 1-3), Somaratne (2005)。然而，T 21 (T1, 266c1)，將恆常的五蘊與無常的大種（此處是五種，因為包括空）對比。經文說：「其有色法、痛痒、思想、行、識，是法為常，亦不轉移，不死。其有地種、水種、火種、風種、空種，此非常，不堅固。」

<sup>17</sup> T 21 (T1, 266c17) 作：「瞋恚」；DN 1 (DN I 20,17) 作：*padūsentī*；Weller (1934: 30,25) 作：

導致他們的逝世。逝世之後，一位這樣的有情轉生為人，精進修習並回憶起該前世。他因此而得到一個結論，認為那些不過度注視他人的天眾，不會因此而生氣，得以常住於那個天界；反之，那些過度注視他人並因此而生氣的天眾，正如同他自己，受制於無常。單行經、藏譯經和寂天的疏，在此則描述那些天眾沈溺於過度戲笑的困境，與上座部傳本、法藏部傳本的第二種情況一致。

第四種情況，根據《長阿含》、《長部》和《舍利弗阿毘曇論》，其生起是由於理論臆測。單行經、藏譯經和寂天的疏，在此則描述天眾彼此過度相視的情況。

總之，暫且不論順序的差異，那自然會影響到口傳的資料，可以看到不同的傳本一致認同三種情況：

- 回憶過去世遇過梵天
- 回憶過去世生為天人，因欲樂而墮落
- 回憶過去世生為天人，過度注視他人

最後一種情況，各傳本的差異若不是和理論化有關，就是回憶過去世聽到梵天宣稱部份常住論的情境。

II.3) 世間的範圍涵蓋下列四種可能的情况：

- 3) 世間的範圍
  - a) 有邊想的禪修體驗
  - b) 無邊想的禪修體驗
  - c) 亦有邊亦無邊想的禪修體驗
  - d) 理論化  
(根據 DĀ 21, DN 1, Śāriputrābh.)  
或者禪修體驗  
(根據 Tib. dis., Abhidh-k.-ṭīkā)

在第一種情況，禪修帶來一種深層的體驗，其特色是在這個體驗中的種種想具有有邊的本質，因而禪修者得到一個結論，認為世間必定是有邊的。在下一種情況，深定中的無邊想體驗帶來[30]「世間必定是無邊的」想法。在第三個情況，禪修體驗是上方有邊，但四方無邊，因而認為世間的本質必

---

*khros pas*, Q tu 168b3 作: *sdang bas*; 亦參見 Hartmann (1991: 84) 的斷片 Pelliot bleu 258 Vc, no. 15 作: *(pra)duṣyamte ma(nah)*。根據 Haldar (1977: 73), 這些天神「從他們的狀態墜落, 是由於身體虛弱、心靈染污——這是他們不斷彼此嫉妒對方的結果。」

然也是那樣。在最後一種情況，《長阿含》、《長部》和《舍利弗阿毘曇論》提到理論臆測，而藏譯經和寂天的疏則指向禪修體驗。<sup>18</sup>

II.4) 含糊其詞的動機出自以下四種理由：

4) 含糊其詞

a) 畏懼在辯論中挫敗

(根據 DĀ 21, Śāriputrābh.)

或畏懼妄語

(根據 DN 1, Skt. frgm.,<sup>19</sup> Tib.dis., Abhidh-k.-ṭīkā)

或畏懼生惡趣

(根據 T 21)<sup>20</sup>

b) 畏懼妄語

(根據 DĀ 21, Śāriputrābh.)

或畏懼屈服於貪和瞋

(根據 DN 1)

或畏懼被質問

(根據 T 21)

或畏懼持有邪見

(根據 Skt. frgm.,<sup>21</sup> Tib.dis., Abhidh-k.-ṭīkā)

c) 畏懼屈服於貪和瞋

(根據 DĀ 21, Śāriputrābh.)

或畏懼在辯論中挫敗

(根據 DN 1)

或畏懼落入邪道和被批評

(根據 T 21)

或畏懼屈服於無明

(根據 Skt. frgm.,<sup>22</sup> Tib.dis.,<sup>23</sup> Abhidh-k.-ṭīkā) [31]

<sup>18</sup> T 21 (T1, 267a28) 只描述這四種見以及它們如何彼此衝突，並未說明這些究竟是從禪修體驗生起或者由於理論臆測。

<sup>19</sup> 在 Hartmann (1989: 48) 的斷片 Hoernle (168/168a V6) 作：(mṛṣāvāvā)dabhayabh[ītaḥ mṛṣ] (āvā- dam eva pa)[riju](gupsamānas)。

<sup>20</sup> T 21 (T1, 267c15) 作：「死墮惡道」。這有點令人疑惑，因為這種畏懼會阻止採取「有其他世間存在」的立場。也就是說，「畏懼生惡趣」在這裡被陳述為讓那些甚至還不確定是否有其他世間存在的人們生起畏懼的原因。

<sup>21</sup> 在 Hartmann (1989: 48) 的斷片 Hoernle (168/168a R6) 作：(mityādr)[s]ṭ(i)m [e]va parijugupsamā- nas.

<sup>22</sup> 在 Waldschmidt (1971: 5) 的 SHT III 803 V4 作：sammoham-eva parijugupsamānas.

<sup>23</sup> Weller (1934: 44,28): shes bzhin ma yin pas 'jigs, 字面意是對缺乏警覺的畏懼。但是 (Weller 1935: 53 注 303) 說，在此文脈裡，shes bzhin 可能是翻譯印度原文裡的 jñāna，據此，他



- d) 愚癡  
 (根據 DĀ 21, DN 1, T 21, Śāriputrābh.)  
 或畏懼愚癡  
 (根據 Tib.dis., Abhidh-k.-ṭikā)

前三種情況與畏懼有關，雖然各傳本所呈現的畏懼原因各有差異。<sup>24</sup>不過，可以看到這些中心議題一再出現在所有傳本。根據這些中心議題，人會訴諸模糊的言詞，作為避免在辯論中挫敗的方法，或者為了避免誤採後來會被證明是妄語的立場或者會帶來貪與瞋的立場。在第四種情況，多數傳本認為愚癡者會採取含糊其詞的方式，<sup>25</sup>不過根據藏譯經和寂天的疏，採取含糊其詞是為了不讓自己是愚癡者的事實被揭露。<sup>26</sup>

## II.5) 偶然起源包括二種情況：

- 5) 偶然起源  
 a) 回憶過去世生作無想的有情  
 b) 理論化

不同傳本一致認同：偶然起源，若不是由那些透過精進禪修而能回憶起過去世曾生作無想的有情所宣說的，便是透過思惟推測而宣說的。

——有關過去的部分，在此結束——[32]

---

將 *shes bzhin ma yin pa* 譯作「無明」，這樣的詮釋在對應段落 *Q tu 172a2* “*mi shes pas 'jigs*” 得到證實。

<sup>24</sup> 關於不同的問題類型應訴諸哪一種含糊其詞，各傳本的說法也不同。

<sup>25</sup> 含糊其詞也出現在《長阿含·27》(T1, no. 1, 108c21) 和 DN 2 (DN I 58,26)，是散若毘羅梨沸 (Sañjaya Belatthiputta) 所採取的立場；在《寂志果經》(T1, no. 22, 271c16) 含糊其詞與阿耆多翅舍欽婆羅 (Ajita Kesakambalī) 有關；根據《破僧事》(*Saṅghabhedavastu*)，Gnoli (1978: 226,20)，迦羅鳩馱迦旃延 (Pakudha Kaccāyana) 採取含糊其詞。(關於六師各自所持的見解，各傳本的差異頗大，關於此經不同傳本的比較研究，參見 Bapat (1948), Meisig (1987) 和 Macqueen (1988)。) Basham (1951: 17) 說 DN 2 裡對含糊其詞的描述：「或許是嘲諷，譴責那些持不可知論的大師們，被問到任何形而上的問題時，都不願意提供明確的答覆。」(有關對 Basham 一文的評論意見，參見 Jayatilleke (1963/1980: 132))。Collins (1982: 128) 說：「鰻魚般扭動者 (eel-wrigglers [譯者按：這是巴利語詞 *amarāvikkhepa* 的另一種英譯，形容答話者以含糊的語詞，像鰻魚般扭動，讓人難以捕捉其義，以迴避問題。]) ……沒有確定的主張，與其他某些文脈中佛陀本身〔沒有確定的主張〕，在言辭上很相似。」Dutt (1932: 710) 將注意力放在十無記與《梵網經》所處理的種種見解之間的關係；針對其說法的評論，參見 Wijebandara (1993: 90)。Pérez-remón (1978: 67) 提到含糊其詞這個議題不太適合置於有關過去的見解這個標題下。

<sup>26</sup> Weller (1934: 46,13): *gti mug gis 'jigs*, 和 *Q tu 172a8: rmongs pas 'jigs*.

II.6) 《梵網經》的不同傳本接著繼續談論關於未來有想我存在的種種論點，包含十六種情況。

6) 有想我的存在

a-d) 有色/無色/二者皆是/二者皆非

e-h) 有邊/無邊/二者皆是/二者皆非

i-l) 樂/不樂/二者皆是/二者皆非

(根據 DĀ 21, Śāriputrābh. 這四者是第三組 = i-l)

(根據 DN 1, T 21, Tib.dis. 這四者是第四組 = m-p)

m-p) 一/多種/少/無量想

(根據 DN 1, T 21,<sup>27</sup> Tib.dis. 這四者是第三組 = i-l)

(根據 DĀ 21, Śāriputrābh. 這四者是第四組 = m-p)

對於死後我會存在的這十六種論點，不同傳本大致上說法一致。<sup>28</sup>在陳述的順序上有個差異：《長部》經、單行經和藏譯經，將「樂、不樂、二者皆是、二者皆非」的我這一組列為最後，前面接的是這個存在的我具有「一想、多種想、少想、無量想」這一組。<sup>29</sup>

II.7) 接著是我以無想的方式存在的八種論點。

7) 無想我的存在

a-d) 有色/無色/二者皆是/二者皆非

e-h) 有邊/無邊/二者皆是/二者皆非

不同傳本對這八種論點的說法一致。[33]

II.8) 然後，相同的基本模式也出現在我以非有想非無想方式存在的八種論點。

<sup>27</sup> T 21 (T1, 268b19) 有個差異：關於這一組的論述，T 21 所採取的順序是一/少/多種/無量 (T 21 的最後一項似乎表示「無數的」)，其他傳本將這些想列作 一/多種/少/無量，也就是說，在其他傳本，對比的論點成對出現。

<sup>28</sup> 《舍利弗阿毘曇論》的不同在於，它把這些見解描述為宣稱現前這個世間我的本質，並說死後我不存在。例如：在第一種情況，「色是我想是世，命終已，我不復有。」(T28, no. 1548, 659a16)

<sup>29</sup> 寂天疏裡的引文，在順序上也不同，然而，這似乎是文本的訛誤所致，因為 Q tu 172b7 說了十六種情況，但是 Q tu 173a1-3 卻只談論十二種（有色/無色/二者皆是/二者皆非；一/多種 和 少/無量；樂/苦/二者皆是/二者皆非）。接著，結語段落解釋有想我的種種見解，Q tu 173a4 重復提到十六種情況的計數，不過 Q tu 173b3 則列出所遺漏的四種情況（有邊/無邊/二者皆是/二者皆非）。

- 8) 非有想非無想我的存在
  - a-d) 有色/無色/二者皆是/二者皆非
  - e-h) 有邊/無邊/二者皆是/二者皆非

在此，不同傳本也是說法相近。<sup>30</sup>

II.9) 下一個議題是斷滅論，有七種情況：

- 9) 斷滅論
  - a) 物質界
  - b) 欲界
  - c) 色界
  - d) 空無邊處
  - e) 識無邊處
  - f) 無所有處
  - g) 非想非非想處

關於我如何可以斷滅的種種論點，所有傳本以同樣的方式陳述。

II.10) 最後的議題是成就現法涅槃，涵蓋五種情況：

- 10) 現法涅槃
  - a) 五欲之樂
  - b) 初禪
  - c) 第二禪
  - d) 第三禪
  - e) 第四禪

在此，不同傳本也一致認同，主張現法涅槃的五種類型，若不是與五欲之樂有關，就是與四種禪那有關。[34]

### III. 研究

上述考察顯示出，「六十二見」的背後以禪修體驗為中心。在最後一個主題（II.10），導致宣稱現法涅槃的五種情況當中，有四種是透過成就四種禪那

---

<sup>30</sup> T 21 (T1, 269a9&11) 出現一個小差異，該經說了二次非有想非無想我是「有色無色」，第一個「有色無色」似乎是所遺漏「無色我」的誤植。

方式的禪修體驗。

在前一個關於斷滅論的主題(II.9)裡,有相當多的篇幅也述及與禪修體驗相關的議題。除了第一種情況認同我就是身體,很可能又認為身體死亡時我會斷滅,其餘的六種論點可能將斷滅想像成透過某種修習所達到的目標。<sup>31</sup>在相當於四無色定的後四種情況裡,這尤其顯著。因為要體驗這些無色界需要相當程度的禪定,而與達到或體驗這些狀態有關的斷滅見,無法合理地假定所有眾生注定會如此斷滅。也就是說,從這種見解支持者的觀點來看,斷滅一直被認為是透過適當的持戒和禪修所達到的目標。隱藏在這種期願斷滅背後的觀念,可能是與某種終極真實的融合,而這種終極真實被視為相當於空無邊,或識無邊,或無所有,或非想非非想。<sup>32</sup>在身體死亡時達到這種融合,就可以成功地擺脫任何的我(self-hood)。<sup>33</sup>

根據巴利注釋書,大多數死後我存在的立場(II.6-8)也是禪修體驗的結果。<sup>34</sup>禪修體驗的強大影響力,因而在分析與未來有關的立場中,形成一系列相續的議題。[35]

大多數和過去有關的立場也是同樣的情形,在偶然起源(II.5)、世間範圍(II.3)、部分常住論(II.2)和常住論(II.1)等情況當中,多數的情況與禪修體驗或回憶過去世有關,這是一種以相當程度的禪定為基礎的能力。

這凸顯一個事實,就是《梵網經》裡所描述各種立場,未必是強調理論勝於修習的結果,反而經常呈現出是由於誤詮禪修體驗所致。<sup>35</sup>從實修的觀

<sup>31</sup> Bodhi (1978/1992: 30) 解釋:「或許後六種情況並不認為斷滅是眾生不可逃脫的宿命,而是圓滿證悟聖者的最終命運和至善。」

<sup>32</sup> Barua (1968: 11) 說此處成就無色定似乎「被認為是終止輪迴的究竟方法」。

<sup>33</sup> 這種斷滅是佛世某些外道透過特定的持戒和修習所達成的目標,也隱含在「願沒有我,願它對我不存在,不會有我,它對我不會存在」(may I not be, may it not be for me, I shall not be and it will not be for me)。<sup>34</sup> [譯者按:T2, 16c21 作:「非我非我所,我我所非當有」]的期願定型句中,SN 22.81 (SN III 99,4) 確認這是斷滅見的說法: *evam diṭṭhi hoti: 'no c'assam, no ca me siyā, na bhavissāmi, na me bhavissatī'ti. yā kho pana sā, bhikkhave, ucchedadiṭṭhi.* AN 10.29 (AN V 63,28) 認為這種期願是外道見解中最嚴重的: *etad aggam ... bāhirakānam diṭṭhigatānam, yad idam: 'no c' assam, no ca me siyā, na bhavissāmi, na me bhavissatī'ti.* 因為這個定型句清楚地包含一種期願,可能指一種需要精進和修習才能達到的斷滅,好比要達到無色定就確實需要這種期願。

<sup>34</sup> 見 Sv I 119,6 及其後。

<sup>35</sup> Bodhi (1997: 55-56) 解釋:「有時人們認為佛陀之所以拒絕推測的見解,只因為這些見解會讓人從禪修分心。有人認為,因為是智力的杜撰,……種種見解會將禪修者繫縛在理智的層面,並產生自滿,障礙禪修者全心投入禪修。」然而,正如《梵網經》的解說所顯示,「有時候臆測的見解會在漫長禪修過程的最後階段生起」,這顯示「臆測的見解源自於某

點來看，這使「六十二見」的考察更具重要性。

相較於這種對禪修體驗的誤詮，世尊遠離任何臆測，這種遠離是由於已證得涅槃而根除渴愛所獲得的。<sup>36</sup>其實這種遠離正是《梵網經》的不同傳本在結論段落的主題，它顯露了：不論支持這些立場中的任何一種，都只不過是陷入渴愛而已。

經文的最後段落舉了一個譬喻，描述漁夫在池塘裡撒下網，就能夠捉到水裡的所有生物。這個譬喻似乎引出經題中「網」的涵意。

根據梵語斷片、藏譯經和寂天的疏，網是魔王 (Māra) 撒的。<sup>37</sup>這一點[36]讓這部經和其他描繪魔王種種惡行的經文相吻合。例如《相應部》有一經提到，魔王甚至威脅要將佛陀捉入他的網。<sup>38</sup>《梵網經》用來描述網的“Brahma”便傳達「天」的意思，類似於它在 *brahmacarya* 和 *brahmavihāra* 等語詞中的用法，因為它是魔王用來補捉眾生所撒的「天網」。因此，經題可以理解為意指「〔魔王 Māra 所撒的〕天網」。

關於構成這部「天網經」的各種見解，仔細檢視後，發現並非總計六十二種。這在論述的開端就可以發現，前四種情況都是導向相同的見解，也就是主張常住論 (II.1)。因此，即使這部經共列舉了六十二種情況，見解的實

---

種深植於人心的根源，更甚於源自理論化的性格。」

<sup>36</sup> Evans (2009: 72) 說：「佛陀說種種見解以觸 (*phassa*) 為緣，導致受 (*vedanā*)，似乎認定觸就是最終的禍首。但是，除掉觸可能會變成完全排斥以任何體驗作為知識的基礎」，可見他並未完全理解涅槃的體驗和這段經文的關連。從初期佛教的觀點來看，情況並非如此，參見 MN 9 的 MN I 52,19: *phassanīrodham pajānāti* (第三聖諦的代表=體證)。因此，Evan 的結論說：「佛陀既沒有清楚地說出任何……準則以宣稱種種見解有問題；也沒有提供任何可以改正這些問題的對治方法」似乎並不正確，因為，從初期佛教的觀點來看，很明確地，這個準則就是需要超越「導致受，進而引生渴受和種種見解」的觸，因此，對治的方法就是體驗觸的息滅，也就是涅槃。

<sup>37</sup> 收編在 Hartmann (1991: 86) 的斷片 Pelliot 1400/19/bleu 35 R1-2, no. 16 作: *sarv[e te] a(n)[t] (ar- jā)[l](a)[g](a)[t](ā mārasya pāpīyasa āvaśa)[g](a)[t]ā vaśagat[ā] ... [yathā]kāmakaṇṇīyā mārasya pāpīyasaḥ*. Weller 1934: 62,5: *bdud sdig can gyi dbang du song zhing lag tu; Q 176a2: bdud sdig to can gyi dra bar chud cing dbang du gyur cing*. 不過，巴利注釋書認為網是佛陀撒的，Sv I 127,18: *kevaṭṭo viya hi bhagavā, jālaṃ viya desanā*. 這種詮釋似乎不太可能，因為這部經的整個重點在於顯示佛陀的遠離，佛陀不須將其他人捕捉入網。其實整個說明的重點是引導其他人出離這個網，並不是捕捉他們入網。

<sup>38</sup> 《雜阿含·1086》(T02, no. 99, 285a6)：「執長繩羈下，正欲縛沙門，不令汝得脫。」(宋、元、明三本，「正」異讀作「政」。)《別譯雜阿含·25》(T2, no. 100, 381c7)：「羅網遍虛空，沙門於我所，終不得解脫。」巴利對應經 SN 4.15 (SN I 111,28) 則說「陷阱」(snare)：*antalikkhacaro pāso ... tena taṃ bādhayis- sāmī, na me samaṇa mokkhasi*.

際數目少於六十二。

再者，漢譯本都用「見」一詞（*√dr̥s* 衍生詞的傳統譯詞）指涉這六十二種，巴利本《梵網經》則說是「見的根據」（*vatthu*）。<sup>39</sup>藏譯經使用 *gzhi*，寂天的疏譯作 *ngos po*，類似於巴利 *vuttha*，表示導致見生起的「根據」。<sup>40</sup>換言之，根據這些傳本，本文所考察的議題是六十二種「見的根據」，而不是六十二「見」。

然而，即使是「見的根據」，「六十二」這個數目也不完全成立。在上述最先談到的常住論中，前三種見的根據都是回憶過去世（II.1a-c）。以三種方式論述的原因，在於所回憶時間長短的差異，這些差異對於見解生起的類型並沒有影響。<sup>41</sup>如果把不同傳本所提到的時間合併在一起——數百千世、十劫、二十劫、四十劫[37]和八十劫——，則可以同樣的考量將回憶過去世分為五種情況。如此一來，經文所提到的前三種情況只是常見生起的一種根據而已，也就是回憶過去世。

這顯示這部經的論述，目的並不在於建立「六十二」這個數目，成為這六十二見或者六十二種見的根據。它的目的是以六十二種情況為架構，分析種種見解如何生起。

#### IV. 結論

總而言之，《梵網經》包含六十二種情況，闡述對禪修體驗的誤詮和理論臆測如何導致種種見解的生起。在這些情況當中，有些會自然反映出佛世古印度人們所持有的思想類型，然而，這部經的主要目的並不是對確實存在的「六十二見」作歷史考察。<sup>42</sup>相反的，仔細研究這部經裡的分析，可發現主要

<sup>39</sup> 見 DN 1 (DN I 39,13)。然而，另一部巴利經典 SN 41.3 (SN IV 287,12) 確實提到「六十二種落入見〔的模式〕」：*dvāsaṭṭhidiṭṭhigatāni Brahmajāle bhaṇitāni*，其對應經《雜阿含·570》(T2, no. 99, 151a20) 則未提到。

<sup>40</sup> Franke (1913: 22 注 14) 解釋這部經裡的 *vatthu*，除了「根據」的意思之外，可能含有「看法」、「方法」、「型式」、「觀點」(Gesichtspunkt, Weise, Form, Hinsicht) 等意。

<sup>41</sup> Maithrimurthi (1999: 134 注 8) 說：為了湊到總數四，有時《梵網經》裡的解說似乎併入無須加入解說內容的額外根據。根據 Syrkín (1983: 157-158)，《梵網經》呈現「一種使用四或四的倍數的明顯趨勢」。

<sup>42</sup> 其實古代印度種種見解的數目，算法不同，而且，法顯說他遇到九十六種異教邪見，《高僧法顯傳》：「有九十六種外道」(T51, no. 2085, 861a8)。Deeg (2005: 310 注 1512) 注意到《薩婆多毘尼毘婆沙》(Sarvāstivāda Vinayavibhāṣā) 有一段經文也是同樣的數目，也就是外道六師的每一師都引導十五群弟子。將每一師再加上其弟子，就變成十六的六倍，因此，是九十六。律云：「六師者，一師十五種教，以授弟子……師與弟子通為十六種，如是六

的重點是：對個人禪修體驗的渴愛與執著以及理智思惟，可能導致種種見解的起源，從經文的觀點來看，這等同於被魔王（Māra）撒下的天網所補捉。  
[38]

略語：

Abhidh-k.-ṭīkā	<i>Abhidharma-kośopāyikā-ṭīkā</i>	《俱舍論疏》
AN	<i>Aṅguttara-nikāya</i>	《增支部》
DĀ	<i>Dīrgha-āgama</i>	《長阿含》
DN	<i>Dīrgha-nikāya</i>	《長部》
MN	<i>Majjhima-nikāya</i>	《中部》
Q	Peking edition	北京版
SĀ	<i>Samyukta-āgama</i> (T 99)	《雜阿含》
SĀ <sup>2</sup>	'other' <i>Samyukta-āgama</i> (T 100)	《別譯雜阿含》
Śāriputrābh.	<i>Śāriputrābhidharmaśāstra</i>	《舍利弗阿毘曇論》
SHT	Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden	來自阿富汗的梵語 斷片
SN	<i>Samyutta-nikāya</i>	《相應部》
Sv	<i>Sumaṅgalavilāsinī</i>	《長部注》
T	Taishō edition (CBETA)	《大正藏》版 (CBETA)
Tib.dis.	Tibetan discourse	藏譯經典

---

師有九十六。」(T23, no. 1440, 536a22) 漢譯經典反復地提到這九十六見。這種漢譯經典有提到而對應的巴利經文闕的情況，出現在：《佛說賴吒和羅經》(T2, no. 68, 869a6，對應於 MN 82)、《別譯雜阿含·52》(T2, no.100, 390b28，對應於 SN 11.16)、《別譯雜阿含·223》(T2, no. 100, 456b3，對應於 SN 5.8)、《別譯雜阿含·325》(T2, no. 100, 483a21，對應於 SN 10.12) 和《央掘魔羅經》(T2, no. 120, 541cs，雖然不是真的對應，但與 MN 86 有共同的敘述要點，參見 Nattier (2007: 185 注 16))。耆那教傳統的 *Sūyagada* 2.2.79，甚至說有三百六十三見存在，參見 Vaidya (1928: 98,17) (2.2.25)，譯文參見 Bollée (2004: 74) 和 Jacobi (1895/1996: 385)，研究參見 Schrader (1902: 2-4)。

