中央研究院歷史語言研究所集刊
第七十七本，第三分
出版日期：民國九十五年九月

印度七日住胎論及其在漢醫的一個表現（上篇）

李勤璞*

本稿詳細整理和塑述漢譯佛書七日為週期、三十八個七日滿足的七日住胎論思想，又將它置於印度古典醫學的背景上，看出它跟醫方明以月為週期、九個月滿足的住胎論大不相同，而僅行於佛教以內；再考究漢譯阿含部經典，發現阿含部的住胎論跟醫方明大體一致，則知七日住胎論可能是大乘佛教發展出來的，為原始佛教所無。

一般以為上述七日住胎論對支那醫學沒有影響。本稿舉出西元五世紀以降多種道教、醫學乃至民眾文藝、雜家等文籍，證明其中有七日胎相論，是受自不同的漢譯佛書，且總的趨勢是愈加被認可。進入支那思想領域之後，思想形態上七日住胎論顯著的表現是：作為胚胎自我展現動力的業風 (las-kyi rlung) 被忽略，三十八個七日的胚胎展現過程變成了逐個七日胎相的機械羅列。這樣它就很像《徐之才逐月養胎方》等支那既有妊娠論的樣子，而且胚胎開始時甚至沒有主體（投胎者），妊娠變成沒有目的的成長、沒有主體的發育。這是因為受到支那既有妊娠思想的潛在制約。

本稿屬於思想史和文獻學的研討，著意使用豐富資料和比較的方法。漢、藏文獻的比較，支那、印度的比較，醫方明、佛教醫學的比較，或者有助主題的闡明。

關鍵詞：胎相 業風 漢醫學 佛教 西藏—蒙古醫學

* 內蒙古大學蒙古史研究所，魯迅美術學院文化傳播與管理系

目次

（上篇）
前言
　印度七日住胎論的文獻
第一章　漢譯佛書七日住胎論描述
　一、中有
　二、入胎
　三、不入胎
　四、胚胎發育的動力學
　五、胎相
　六、胎位
　七、出生缺陷
　八、出胎
第二章　七日胎相說在支那的擴散
　一、〈淨住子淨行法門〉
　二、《太玄真一本際經》
　三、《元氣論》
　四、《父母恩重經講經文》
　五、《簡易方》與《三元延壽參贊書》、《普濟方》
　六、《推篷寤語》和《說原》、《說略》
　七、《祈嗣真詮》及其後七部醫書和《癸巳存稿》
　八、《張氏醫通》
　九、小結
　附：胎相表
（下篇）
第三章　討論
　一、在印度的位置
　二、入支那的制約
　三、阿含部補敘
　四、影響分析
第四章　結論
引用書目

前言

往昔的聖賢以起於信仰的深刻熱情，用漢文、藏文翻譯了古代印度許多佛教書和醫學書，至第十七世紀藏文譯本又悉數翻成蒙古文，從而在東亞及內陸亞洲人民的歷史與情感上造成萬世不磨的影響。這些譯本裏面的住胎論（亦稱入胎論），以胚胎發育的週期爲指標的話，大體分兩個系統：

> 月系。胚胎及胎兒的發育狀態描述，以月為單位，標準發育以歷九個月（每月三十日）[1] 為滿足；沒有「中陰入胎」之論，而是「識」（藏文 rnam-par shes-pa）入胎、寂滅。
>
> 七日系。胚胎及胎兒發育狀態描述以七日為單位，標準胚胎歷三十八個七日發育滿足、下生；「中陰入胎泯滅、頃刻識生」之說作為其理論的重要構成。

月系住胎論的文獻由藏文譯本父役（Pha-khol，印度，七世紀）的著作《八分心要略》及其《自注》、[2] 月喜（Zla-ba Mngon-par Dgav-ba，迦濕彌羅，八世紀）

---

[1] 本稿涉及的住胎每月都是三十天。如安世高譯，《道地經》（收入《大正藏》15），頁234c：「三十八七日為九月不滿四日」，即7日x38＝30日x9－4日＝266日。另外鳩摩羅什譯，《大智度論》（收入《大正藏》25），卷四八，頁409c說：「世間月者三十日」；道世，《法苑珠林》（收入《大正藏》53），卷四，〈日月篇第三・盈虧部第七〉，頁298a；湛然，《止觀輔行傳弘決》（收入《大正藏》46），卷四之一，頁275a-b：「是則三十八七，計日成二百六十六；計成九月，所以少四，以半小故。問：世教及《經》並云十月，何故唯九？答：九即十也。何者？《經》涉十故。如月初一日受胎者，則定唯九月，二日已去、日數滿時，即跨至十。大數雖爾」。

為節省篇幅，本稿《大正新修大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924-1932）簡稱《大正藏》，卷次以阿拉伯數字表示，如《大正藏》15表示《大正新修大藏經》第15卷。

[2] Pha-kho, 通稱 Vāgbhaṭa，其他寫法有：孟加拉語 Bābhaṭa、南印度 Vāhaṭa、西藏 Pha-gol 或 Pha-khol。Vāgbhaṭa 最接近孟加拉語拼寫形式。他不是馬鳴菩薩。看 C. Vogel, *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā* (Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1965), Introduction, p.1, Note 1。藏文中還把他寫作 Ma-khol（母役）。

巴・吉格木德等人的〈《醫經八支》的初步研究〉（《中華醫史雜誌》26.1〔1996〕：39-42）介紹了父役其人及 *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā* 著作年代，誤把他當成是馬鳴菩薩。當然他們是承襲蒙古文獻中舊有之說，請看 Namǰil erkilegsen nairaγulba, *Mongγol Anaγaqu Uqaγan-u Songγuday J̌okiyal-un Tekübüri* (Begeǰing: Ündüsüten-ün keblel-ün qoriy-a, 1990), niγur 1; Temür nairaγulba, *Anaγaqu Uqaγan-u Mongγol Modon Bar-un Sudur Bičilge* (Begeǰing: Ündüsüten-ün keblel-ün qoriy-a, 1991), niγur 37。顯然沒有參考 Vogel 的考證。此外，以下二書對父役及其著作有討論或涉及：Rdo-rje Rgyal-pos bdam-bsgrigs byas-ba, *Gso-ba Rig-*

的詳註《八分心要釋詞義月明論》構成，[3] 尚有梵文本傳世。[4] 七日系住胎論則佛書漢、藏譯文有很多表述。

上述住胎論在傳統漢醫學、西藏蒙古醫學的思想構造中地位重要，生命力長久。筆者前曾就能力與資料之所及，分別考究過這兩個系統在西藏醫學中的表現

---

pavi Rtsa-vgrel Bdam-bsgrigs (1)-(4) (Pe-cin: Mi-rigs dpe-skrun khang, 1989-1996), 之 (1) 卷首 Khro-ru Tshe-rnam 的 "Vgo-brjod"（序言），頁4-5；王邦維，《南海寄歸內法傳校注》（北京：中華書局，1995），頁152-153，注3。這些都有利於做出比較適宜的判斷。呂澂 (1896-1989)，《印度佛學源流略講》（上海：上海人民出版社，1979），頁125-126可參考。光嶌督也指 Vagubādha 是七世紀的人，見其著，〈シツキムのルムテツク大僧院の醫藥教育〉，《國士館大學教養論集》35(1992)：4。

蒙古方面的誤傳乃承自西藏。桑德 (Gsang bdab) 一篇文章錯誤地批判錢文忠，說錢氏之謂「在有關馬鳴身世的問題上，藏文文獻中沒有什麼可供利用的資料。多羅那它顯然把馬鳴和其他幾位梵文作者搞混了」是「主觀臆斷、妄加評論」。勤璞按：不論錢氏是否看過藏文資料，事實是：藏文文獻把馬鳴跟別人搞混了；《佛本行經》跟《八分心要略》諸醫書不是同一個著者。錢文忠，〈試論馬鳴《佛本行經》〉，《中國社會科學》1990.1：135-146；桑德，〈略論古印度梵語文化對藏族傳統文化的影響〉，收入陳慶英主編，《藏族歷史宗教研究・第一輯》（北京：中國藏學出版社，1996），頁224。參看 Tshul-khrims Rin-chen, *Bstan-vgyur Dkar-chag* (1743; Lha-sa: Bod ljongs mi-dmangs dpe-skrun khang, 1985), shog grangs 131-133; Kun-mkhyen Vjigs-med Dbang-po, *Co-nevi Bstan-vgyur Dkar-chag* (1791; Lan-kruvo: Kan-suvu mi-rigs dpe-skrun khang, 1986), shog grangs 111-117。桑德說這兩本《丹珠爾目錄》中有關於馬鳴的「權威記載」，可他卻不注明藏文書名和頁碼。打熱那塔 (1575-1635) 的記述，見其著：Tā-ra-nā-tha, *Rgya-gar Chos-vbyung* (Khrin-tu: Si-khrun mi-rigs dpe-skrun khang, 1994), shog grangs 115-120。第司・桑結嘉措 (1653-1705) 也是將馬鳴、父役等當成一人，見：Sde-srid Sangs-rgyas Rgya-mtsho, *Gso-rig Sman-gyi Khog-vbugs* (1703; Lan-kruvo: Kan-suvu mi-rigs dpe-skrun khang, 1982), shog grangs 127-147, § "dpal-ldan pha-khol-gyis sman spel tshul."

父役著作西藏文譯本有兩部：（一）*Yan-lag Brgyad-pavi Snying-po Bsdus-pa*, 西藏文音寫梵文名稱是 *Astamgahridaya Samhittnama*，即前述 *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*；（二）前書的作者《自注》(*RANG-VGREL*)：*Yan-lag Brgyad-pavi Snying-po Zhes-bya-bavi Sman-dpyad-kyi Bshad-pa*，在西藏文中音寫梵文名稱是*Astānggatridayanamavaiduryagabhasyama*，Vogel氏由印度之本，記作*Astāngahrdayanamavaiduryakabhasya*。這兩種譯本今收在前述 Rdo-rje Rgyal-po 編，*Gso-ba Rig-pavi Rtsa-vgrel Bdam-bsgrigs* (1), (2)。底本是 Sde-ge（德格）大藏經板。

[3] Vogel, *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*, Introduction, pp.15-16. 月喜為《八分心要略》作的詳注 (rgyas vgrel) 是：*Sman-dpyad Yan-lag Brgyad-pavi Snying-povi Rnam-par Vgrel-pavi Tshig-gi Don-gyi ZLA-ZER Zhes-bya-ba Bzhugs-so*，收入 Rdo-rje Rgyal-po, *Gso-ba Rig-pavi Rtsa-vgrel Bdam-bsgrigs* (3), (4)。

[4] 梵文本及其他文本，Vogel, *Vāgbhaṭa's Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*, Introduction 有記述。

和地位，[5] 月系在漢醫思想結構中的作用與表現，[6] 以及民間信仰上的影響。[7] 但就七日系對漢醫學的影響言，學者對個中情形尚缺少瞭解，以爲那並無影響，或稱說這種影響「尚未發現」，[8] 或有論文發表但立場、方法、旨趣、結果不同。[9]

鑒於這樣的狀況，本稿要做的是，依據漢文、藏文翻譯的佛書，先整理、敘述七日系的思想，[10] 然後搜討它對漢醫學歷歷在目影響中的一端，即胚胎學上的

---

[5] 李勤璞，〈藏醫妊娠學說的來源〉，《中華醫史雜誌》25.4(1995)：233-237。

[6] 李勤璞，〈《耆婆五藏論》妊娠學說的源流〉，《中華醫史雜誌》27.3(1997)：170-175；〈《耆婆五藏論》研究——印中醫學關係的一個考察〉，《文史》（北京）45(1998)：85-94。

[7] 李勤璞，〈《父母恩重難報經》的妊娠論〉，未刊稿。

[8] 目前的研究情況是：杜正勝從文化交流角度討論了印度的三十八週之說，舉出《修行道地經》卷一和《大寶積經》卷五六（勤璞按：即《大寶積經・第十四會》），以為「印度醫學最主要的胚胎觀，七日為度，並未對中國醫學理論或民間觀念有所影響」。見氏著，〈作為社會史的醫療史〉，《新史學》6.1(1995)：133；〈醫療、社會與文化——另類醫療史的思考〉，《新史學》8.4(1997)：163。李建民贊同這個觀點，見氏著，〈《明譯天文書》的妊娠思想〉，《大陸雜誌》100.3(2000)：1-4。李貞德，〈《醫心方》論「婦人諸病所由」及其相關問題〉，《清華學報》34.2(2004)：496-497，注54參考。李經緯談論魏晉南北朝印度醫學的傳入和影響，舉出《佛說胞胎經》的三十八個七日之說，稱該經「敘述了胚胎發育規律，以七日為一律（一週期），逐一論述每一律『四大』在胚胎發育過程的作用」。勤璞按：稱住胎每七日為「一律」並無出處。他又說：「三十八律」「這種胚胎發育規律在現存中國醫學典籍中尚未發現。也許因為中國漢代已有了自己的胚胎發育理論」。見李經緯主編，《中外醫學交流史》（長沙：湖南教育出版社，1999），頁44。其實早於李經緯的書出版，即在一九九七年七月《中華醫史雜誌》上（並且李氏任該刊總編輯），拙稿〈《耆婆五藏論》妊娠學說的源流〉（頁173）已經作為例子指出三部「中國醫學典籍」收錄有三十八個七日之說。在新近出版的大部頭書，即廖育群、傅芳、鄭金生編寫，《中國科學技術史・醫學卷》（北京：科學出版社，1998）中，則完全沒有提到月系或七日系在漢醫學、藏醫學的影響。

另外，從西藏高原到日本列島，東亞和內陸亞洲許多民族信仰七七，有所謂「祭七」（藏文 bdun-tshigs）之俗，乃源於中有投生之說，這是七日住胎論在民眾信仰上的影響。我曾以十七世紀前半葉、遼東地域為中心作稽考，上溯至北朝胡人，見拙稿〈民眾信仰與國家建構：關於黑禿阿喇的七大廟〉，《歐亞學刊・第五輯》（北京：中華書局，2005），頁70-72。

[9] 陳明，〈「十月成胎」與「七日一變」——印度胎相學說的分類及其對我國的影響〉，《國學研究・第十三卷》（北京：北京大學出版社，2004），頁167-216。

[10] 福永勝美，《佛教醫學詳說》（東京：雄山閣，1972），第十二章，〈產科學〉，分妊娠原理、不妊原因、胎兒發育、墮胎等四節，講述佛書的七日住胎論，但並不詳細和嚴謹，只是一般介紹，而且有錯誤。在該章開頭（頁204）說：「これは精子、卵子のほか

影響；最後還要對七日系思想在印度住胎學說中的位置（亦即就住胎論釐清佛教醫學與印度古典醫學之別），它進入漢醫學的時候所受支那既有思想的制約，以及漢譯佛書在住胎論上的前後變化，作出評估。旨趣是思想史和文獻學的，方法是比較分析，資料是漢文佛書、醫書和道書及他類文籍，藏文佛書與醫書。至於漢譯佛經的住胎論通過《大寶積經》第十三、十四會之西藏譯本對於西藏蒙古醫學[11] 的影響，這裏不論。稿中「支那」是指傳統中國領域內漢文、漢醫所及的區域，與唐代 (618-907) 和陳寅恪 (1890-1969) 的用法一致；用「禹域」、「震旦」亦可。[12]

關於名詞術語，漢譯佛書不像西藏翻譯那樣有過釐定譯語的事，所以早期漢譯的名詞不固定或很費解，爲求方便，本稿引文照舊，敘述時得用後來通行譯語。括弧內拉丁字，除特別說明，均是藏文字句的轉寫。

印度七日住胎論的文獻

記述印度七日住胎論之主要和大多數的漢譯印度佛書及相關藏譯佛書列在下面。這些是本稿主要使用者。

に、中有または識の顯現を必要とする說とある。」但是佛教沒有精子卵子這對概念。醫學博士二本柳賢司也有這樣以今論古的錯誤，見其著，《佛教醫學概要》（京都：法藏館，1994），頁16, 49, 230，又其論佛教住胎論的文字在頁16-17。

11 一九五〇年以前「蒙古醫學」這個說法是沒有的，而有喇嘛醫生，稱「喇嘛大夫」、「喇嘛醫」。事實是：清代及民國蒙古地方的醫生，漢醫以外，都是用藏文醫書，在寺院的醫學院學徒，或者跟喇嘛大夫學出來的，跟西藏情形一樣，外加地緣因素上漢醫、漢藥的影響。一九五〇年後獲得巨大發展。內蒙古自治區衛生廳一九六二年二月二十一日通知，把原稱「喇嘛醫」一律改成「蒙醫」，見伊光瑞主編，《內蒙古醫學史》（北京：中醫古籍出版社，1993），頁227。至於蒙古醫學的概論書，可參考：琪格其圖主編，《現代蒙醫學》（瀋陽：遼寧民族出版社，2002）。

12 遼・希麟，《續一切經音義》（約987年成書，收入《大正藏》54），卷二，頁939b：「支那國　或云真那，或云震旦，亦云摩訶支那，皆梵語輕重也。舊翻為漢國。或云即大唐國也；或翻大夏國，又云思惟國。謂此國人多有智略，能思惟，故皆義翻也」。又卷一〇，頁979a：「摩訶支那　訶音呵。舊云振旦，或云真那，應云摩賀振那。此云大唐，或云大漢，舊云大夏。皆隨代義翻也。即今中華國是」。摩訶支那，藏文舊籍寫作 Ma-ha Tsi-na，若依梵文轉寫，就是 Mahā Cīna。按西藏所傳梵文：cittah，心意、意識；cintata，思想、意志、心靈；cintya，分別、思維。

漢譯年次（西元）	書名	譯著者	備考
170	《道地經》[13]	安世高	
284	《修行道地經》[14]	竺法護	勘同《道地經》
303	《佛說胞胎經》[15]	竺法護	
317-420	《佛說五王經》[16]	失譯者名	以下簡稱《五王經》
386 年以後未久	《中陰經》[17]	竺佛念	
385-433	《大方等大集經》[18]	曇無讖	
515	《解脫道論》[19]	僧伽婆羅 (460-524)	譯者南朝僧，來自扶南
539	《正法念處經》[20]	瞿曇般若流支	
567	《阿毘達磨俱舍釋論》[21]	婆藪盤豆造，真諦譯	
648	《瑜伽師地論》[22]	玄奘	
	Rnal-vbyor Spyod-pavi Sa（《瑜伽行地》）[23]	Thog-med（無著）造	勘同《瑜伽師地論》一至二〇、三四、五〇諸卷。以下簡稱《瑜伽行地》

[13] 收入《大正藏》15，頁230c-236b。
[14] 收入《大正藏》15，頁181c以下。
[15] 收入《大正藏》11，頁886a-890b。
[16] 收入《大正藏》14，頁795c-797a。
[17] 收入《大正藏》12，頁1058以下。
[18] 收入《大正藏》13。
[19] 收入《大正藏》32。
[20] 收入《大正藏》17。
[21] 收入《大正藏》29。
[22] 收入《大正藏》30，頁279a以下。
[23] 收入西藏大藏經研究會編輯，《影印北京版西藏大藏經》（東京－京都：西藏大藏經研究會，1957），第109冊，No. 5536。

漢譯年次（西元）	書名	譯著者	備考
651-654	《阿毘達磨俱舍論》[24]	玄奘	新譯本，勘同《阿毘達磨俱舍釋論》
710	《大寶積經・第十四會》[25]	義淨[26]	
710-713	《大寶積經・第十三會》[27]	菩提流志	勘同《佛說胞胎經》
9世紀	西藏文《大寶積經》第十三會前半[28]	Vgos Chos-grub（法成）	譯自漢本《大寶積經・第十三會》。以下簡稱《第十三會（藏）》
9世紀	西藏文《大寶積經》第十四會[29]	Vgos Chos-grub	譯自漢本《大寶積經・第十四會》。以下簡稱《第十四會（藏）》
8-9世紀	*Sman-dpyad Zla-bavi Rgyal-po*（月王藥診）第一分[30]	Hwa-shang Ma-hwa-ya-na（和尙馬哈亞那），Bai-ro-tsa-na（畢如札那）	西藏著述，傳世本，著作者未明。以下簡稱《月王藥診（一）》

[24] 收入《大正藏》29。

[25] 收入《大正藏》11，頁326b-336b。

[26] 《根本說一切有部毘奈耶雜事》（收入《大正藏》24），卷一一、一二與此《大寶積經・第十四會》，除了首尾有數個字不同，其餘一樣。也是義淨翻譯。

[27] 收入《大正藏》11，頁322a-326b。

[28] *Vphags-pa Dkon-mchog Brtsegs-pa Chen-po*, Levu bcu gsum, 收入 Karma Vphrin-las bsdu-sgrig-pa, *Lus-khams Nyi-mavi Gnyen-po* (Lha-sa: Bod ljongs mi-dmangs dpe-skrun khang, 1988), shog-grangs 5-27. 此書是勤璞奉職西藏大學時同事、生物教研室 Bkra-shis Tshe-ring（扎西次仁）先生一九九一年十二月五日於其校內宿舍惠贈者。

[29] Karma Vphrin-las bsdu-sgrig-pa, *Lus-khams Nyi-mavi Gnyen-po*, shog-grangs 27-59.

[30] Rdo-rje Rgyal-pos bsgrigs-pa, Hwa-shang Ma-hwa-ya-na dang Bai-ro-tsa-nas bsgyur-pa, *Sman-dpyad Zla-bavi Rgyal-po* (Pe-cin: Mi-rigs dpe-skrun khang, 1985), shog-grangs 4-9。編校者 Rdo-rje Rgyal-po（多吉傑博，1913-1992）先生，卓越的古典學者，曾把許多傳統文獻校訂，在北京民族出版社刊印。其事蹟，看高丙辰，〈緬懷著名藏學家多吉傑博先生〉，《中國西藏》1992.4：42-44。

漢譯年次（西元）	書名	譯著者	備考
1402	*Byang-chub Lam-rim Che-ba Bzhugs-so*[31]	Tsong-kha-pa 造	西藏著述，援引了《瑜伽行地》。以下簡稱《菩提道次第廣論（藏）》
1935	《菩提道次第廣論》[32]	法尊譯	《菩提道次第廣論（藏）》的譯本

這些書中，《正法念處經》、《阿毘達磨俱舍釋論》、《瑜伽師地論》、《瑜伽行地》、《阿毘達磨俱舍論》有專門說明中陰的段落，也涉及入胎、處胎；《中陰經》記述如來來到中陰界說法，超度中陰眾生，對中陰本身沒有說明。《道地經》、《修行道地經》、《佛說胞胎經》、《五王經》、《大方等大集經》、《解脫道論》、《大寶積經・第十三會》、《大寶積經・第十四會》、《月王藥診（一）》都有歷述妊娠過程的文字（《解脫道論》、《月王藥診（一）》是四十二個七日胎相，其餘是三十八個七日胎相），有的也對中有是否入胎的問題談論較多。關於中有、入胎在其他佛書中也常談到，有時本稿會提及。

第一章　漢譯佛書七日住胎論描述

一、中有 (antarābhava, bar-ma-dovi srid-pa)

關於人個體生命的胚胎發生，現代西方醫學說是起於精子與卵子的結合——所謂「受精」。產自支那本土的漢醫學則以男女的兩精相摶爲開端。佛書是講男精女血相合。這只是一般言之，細微處諸書有很大、很多的不同，例如「精」的所指等等。另外，說｛男精＋女血｝，並未領會佛教胚胎說的要點，佛教妊娠學

[31] Rje Tsong-kha-pa, *Byang-chub Lam-rim Che-ba Bzhugs-so* (Zi-ling: Mtsho-sngon mi-rigs dpe-skrun khang, 1985).

[32] 宗喀巴大師造，法尊法師 (1902-1980) 譯，《菩提道次第廣論》（莆田：廣化寺佛經流通處景印臺灣鉛印本，1991）。

說與西醫、漢醫顯要差別，在它於〔男精＋女血〕之外，指出還有一個入胎者（投胎者），那纔是主角呢。因此佛教的個體生命發生論適可稱入胎、處胎、住胎的學說；稱妊娠、懷孕，出自漢文的格義，不準確，雖然經中是有這麼譯的。[33]

這個入胎者：中有，漢文又叫中陰、中蘊等等。中有（梵文 antarābhava，藏文譯作 bar-ma-dovi srid-pa, bar-do srid-pa; ＞bar-do, bar-srid），「中間的存在」。它是輪迴中的個體生命所處的四個生命狀態之一，即：中有、生有、本有（別譯「先有」）、死有。死已未生的那個生命狀態，是謂「中有」。一個人，他正受生的第一剎那，那個生命狀態叫「生有」(skye-srid)；從此，自第二剎那直到死有之最後剎那以前，是「本有」（sngon-dus-kyi srid-pa，先有）。顯然，本有之得名蓋因爲那就是常說的人生、生命、活著，即個體生命的正常狀態。臨終之最後剎那的生命狀態，稱「死有」(vchi-srid)。[34] 這是一個輪迴，若一個人不能解脫，則仍在輪迴六道中，死有之後又至中有，循環無終盡。

中有又列入「七有」：地獄有、畜生有、鬼神有、天有、人有、業有、中有。[35]

中有的早期譯語有：中止、中止五陰、中陰有……等等。[36] 它一樣是由色、受（早期譯「痛」）[37]、想、行、識這五蘊 (phung-po lnga) [38] 合成，因稱中「陰」[39]、中「蘊」(bar-ma-dovi phung-po)。《阿毘達磨俱舍釋論》說：「何法名中陰？偈曰：死有及中有，在中間五陰」。[40] 既是生命，中有就也感覺一切皆苦無常，而意願出離世間。經中說，有的有情 (sems-can) 在中有這個存在狀態就入於涅槃得解脫。[41]

---

[33] 法賢譯，《迦葉仙人說醫女人經》（收入《大正藏》16），頁787-788用「懷孕」一語。

[34] 見《阿毘達磨俱舍釋論》，頁202c。依榊亮三郎編，《梵藏漢和四譯對校翻譯名義集》（東京：國書刊行會，1981），編號7679-7682，四有的梵語寫法分別是：死有 maraṇābhavaḥ、中有 antarābhavaḥ、生有 upapatti-bhavaḥ、本有 pūrva-kāla-bhavaḥ。

[35] 同前書，頁201c。

[36] 《道地經》，頁233c：中五陰、中止者、中止、中陰、中陰身。《修行道地經》，頁186：中止、中止五陰。《正法念處經》，頁197c：中陰有。《佛說胞胎經》，頁886：神。

[37] 《修行道地經》，頁183a。

[38] Phung-po：積聚、堆積。Lnga：五。

[39] 暗、隱。

[40] 《阿毘達磨俱舍釋論》，頁201b。

[41] 見《中陰經》。曇無讖譯，《大般涅槃經》（據磧砂藏本景印，上海：上海古籍出版社，1991），卷三四，頁190b：「或時復說阿那含人，現般涅槃，或于中陰，入般涅槃」。

中有在印度的一個異名是 gandharva，係梵語，音寫「乾闥婆」，佛書釋其義爲食香[42]（藏文 dri za，意同）。它具足五根；欲界中陰只食粗段食，[43]「若福德小，食臭氣；若福德大，食妙香」。[44] 在經典梵文，乾闥婆是尋香神，因陀羅宮廷的歌者。[45]《佛說胞胎經》譯作「神」，既依原文字面意思，又是「格義」譯法，採用了漢語裏「神」的概念。[46]《瑜伽師地論》刻畫更多的異名，表現中有的各種特徵：「或名中有……或名健達縛，尋香行故；香所資故。或名意行，以意爲依、往生處故（此說身往，非心緣往）。或名趣生，對生有起故」。[47]

關於中有的形象，說法也很多。它極其細微，佛眼纔能看到；面如自在天，漂亮，飲風爲食，[48] 身如六七八歲小兒；[49] 行動隨意（故名意行），「金剛等所不能礙……曾聞破燒赤鐵塊，見蟲於中生；中有眾生，若應生此道中，從此道、一切方便」。[50] 這中有有二種，「一者形色端正，二者容貌醜陋。地獄中有容貌醜陋，如燒杌木；傍生中有其色如煙；餓鬼中有其色如水；人、天中有形如金

---

[42]《阿毘達磨俱舍釋論》，頁203a。

[43] 關於段食，玄奘譯《阿毘達磨順正理論》（收入《大正藏》29），卷三〇，頁509c：「《經》說世尊自悟一法，正覺正說謂諸有情，一切無非由食而住。何等為食？食有四種：一段，二觸，三思，四識。段有二種：謂細及粗。細，謂中有食，香為食故，及天劫初食，無變穢故；如油沃砂，散入支故，或細污蟲、嬰兒等食，說名為細。翻此為粗。如是段食，唯在欲界，離段食貪，生上界故，非上界身，依外緣住；色界雖有能益大種，而非段食」云云。

[44]《阿毘達磨俱舍釋論》，頁203a。

[45] 羅世方，《梵語課本》（北京：商務印書館，1990），頁579。荻原雲來編纂，辻直四郎協力，《漢譯對照梵和大辭典》（東京：講談社，1979增補改訂版），gandha-pa 條參看。

[46] 勤璞有稿本探究這個問題：〈從夫婦合氣到父精母血——古代支那妊娠要素觀的變化〉，或者看勤璞在史語所的一次演講大要，在 http://www.ihp.sinica.edu.tw/～medicine/active/years/leequpu.PDF。

[47] 見《瑜伽師地論》，頁282b。藏文佛教法數書裡記中有的五個異名 (rnam-grangs)：yid las byung-ba, dri za, srid vtshol, srid-pa bar-ma, mngon-par vgrub-pavi srid-pa. 見 Mgon-po Dbang-rgyal, *Chos-kyi Rnam-grangs* (Khrin-tu: Si-khron mi-rigs dpe-skrun khang, 1988), shog grangs 147. 翻成漢語即：意生（意成）、食香、尋找有（尋求生）、存在中間、現在成就有。

[48]《中陰經》，頁1059。

[49]《佛說灌頂經》（收入《大正藏》21），頁529；《正法念處經》，頁62c；《阿毘達磨俱舍釋論》，頁202c。

[50]《阿毘達磨俱舍釋論》，頁203a。

色；色界中有形色鮮白；無色界天，元無中有，以無色故」。「中蘊有情，或有二手二足，或四足、多足，或復無足；隨其先業應託生處，所感中有即如彼形」。行走起來，「若天中有，頭便向上；人、傍生、鬼，橫行而去；地獄中有，頭直向下」；「皆具神通，乘空而去」。[51]

中有的眼猶如天眼（lhavi mig，天神的眼），沒有障礙；見著與己同類的中有有情，又見自身應當託生之處。[52]

我們試圖瞭解中有是甚麼樣的存在。在三界眾生裏面，中有的誕生是「化生」。現從化生講起。三界中生物（有情）出生方式有四種：由卵而生、由胎而生、由濕而生（從四大氣所生，如蟲蚊蜻蛉等）、由化而生（不減具根圓，得是及身分，一時俱生）。各道裏面，人、畜生屬於這四種類型的；鬼神是胎生，地獄、諸天、中陰等眾生均是化生。化生的過程是這樣：因「無外種子故，若死、身不得住，如燈光已滅、靜無復餘」，「若化生眾生，屍骸不可得」。四種誕生方式裏，化生最多、最優勝。[53]

本有這個階段，「既生爲人，極壽百歲，或長或短」；[54] 中有的壽命是一日，或至多七日，更加短暫了。它要在此期限內獲得入胎的機緣；「若極七日，未得生緣，死而復生，（再）極七日住；如是輾轉，未得生緣，乃至七（個）七日住，自此已後，決得生緣」。[55] 關於七七四十九日之說，早期譯經沒有，只說「一日」乃至「七日」，[56] 或三個七日中父母交合而受胎。[57] 這種種議論，《阿毘達磨俱舍釋論》均有言及。[58] 人、天等各道中陰眾生，只能投生在本道，不轉生他道；在同道各類之間則可轉：「若於此眾生類中不得生，則於餘相似類眾生中受生」，譬如，牛在夏季欲事偏多，野牛等欲事不講季節，若一個中陰有情應生牛中，卻值春秋冬三季，則生野牛之中。[59] 但人這一道分不分更多的類？應怎樣遷轉？沒有論及，似乎沒有多類。

---

[51]《大寶積經・第十四會》，頁328a；《第十四會（藏）》，頁28-29。
[52]《瑜伽師地論》，頁282a；《瑜伽行地》，頁216-4-8～216-5-1。
[53]《阿毘達磨俱舍釋論》，頁200c-201b。
[54]《佛說胞胎經》，頁890a。
[55]《瑜伽師地論》，頁282a-b。
[56]《道地經》，頁233c；《修行道地經》，頁186b。
[57]《五王經》，頁796b。
[58]《阿毘達磨俱舍釋論》，頁203b。
[59] 同前書，頁203a-b。

中有自己是怎樣由「死有」生成的呢？因爲眾生無明、有所執。「一切人將死的時候，在尚未到意識不清（vdu-shes mi gsal-ba，『想蘊』未明）的當兒，長久形成的『愛自己』的念頭表現出來了，接著，因這我執之力，令其想到：我[60]就要沒有了！於是愛惜自己的身體。這是造成中陰的原因」，[61] 仍入輪廻。

一般人說的臨終時靈魂離體出竅，這靈魂正是中陰的平常叫法。早期譯經也有這麼譯的（魂靈）。[62] 西藏佛教的化身轉世，必以佛經所說爲正當依據，而中陰投生，正是化身（sprul-sku＝蒙古語 qobilγan，呼畢勒罕，化身，「活佛」）的經書依據。

下面專門談談中有投生的去處。這就是所謂「十七中有」。有情命終之時，因爲所作業力，而不能脫離生老病死的循環，使中陰轉生相續。《正法念處經》有詳細闡述，[63] 摘要如下。[64]

---

[60] 字下的線筆者加，下同。

[61] 勤璞自譯，原文在《菩提道次第廣論（藏）》，頁243；參看宗喀巴大師造，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》，頁176-177。《瑜伽師地論》，頁281c為：「又諸眾生將命終時，乃至未到『惛昧想』位，長時所習『我愛』現行，由此力故，謂『我當無』，便愛己身：由此建立中有生報」。藏譯本《瑜伽行地》，頁216-3-2～216-3-4：de thams-cad kyang vchi-bavi tshe-na vdu-shes mi gsal-bavi skabs-su ma bab-pavi bar-du yon ring-po nas/goms-pavi bdag la chags-pa kun-tu vbyung-ngo//devi vog-tu devi dbang-gis bdag ni med-par vgyur-ro snyam nas lus la mngon-par dgav-bar vgyur te/de ni devi bar-ma-dovi srid-pa mngon-par dgav-bavi rten yin-no//

[62] 《五王經》，頁796c。

[63] 《正法念處經》，頁197c-201b。

[64] 按：各投生之所的譯語新舊對照是：

譯語	四洲 (gling bzhi)			
梵語	jambu-dvipa	videhah	abaragodanayah	uttarakuruh
舊譯	閻浮提	鬱單越	瞿陀尼	弗婆提
新譯	南贍部洲	北俱盧洲	西牛賀洲	東勝身洲
藏語	lhor vdzam-bu gling	byang-du sgra mi snyan-gyi gling	nub-tu ba-lang spyod-kyi gling	shar lus vphags-pavi gling

中陰編號	現在處・種類	投生處・種類	臨終所見
第 1	人	天・天身	園林
第 2	閻浮提・人	鬱單越・鵝	青色蓮花池
第 3	閻浮提・人	瞿陀尼・牛	金黃屋宅
第 4	閻浮提・人	弗婆提・馬	青色屋宅
第 5	鬱單越・人下品	天界・天身	種種好花
第 6	鬱單越・人中品	天界・天身	蓮花池
第 7	鬱單越・人上品	三十三天・天身	勝妙之堂
第 8	鬱單越・人	三十三天・天身	園林・遊戲
第 9	瞿陀尼・人上中下三品	天・天身	大水池
第10	弗婆提・人	天・天身	殿堂
第11	餓鬼	天・天身	餓食河
第12	畜生	四天王天・天身	光明
		三十三天・天身	
第13	地獄眾生	四天王天・天身	第一歌舞嬉笑
		三十三天・天身	
第14	人	人	大石山
第15	天	天	可愛、勝之相
第16	上層天	下層天	
第17	弗婆提・人	瞿陀尼・人	黑暗窟・赤電光
	瞿陀尼・人	弗婆提・人	

除去「若中陰死仍生中陰」一項，這大概是關於中有轉生、輪迴相續的全面描述；前者我們已有涉及。因爲業力，各界各洲，中有生滅，規模浩大，熙熙攘攘。人臨命終，中有生起，圍在身邊的親友往往見死者兩手在空中亂抓，就知道這是臨終動作。從另一面，則是死者產生幻覺，以手迎拒，其後命終、中有託生。例如第二中陰：人命終時，「則見細軟赤氍、可愛之色，見之愛樂，即生貪心，以手捉持，舉手攬之，如攬虛空。親族謂之兩手摸空」。第三中陰：命臨終時，見虛空中有黃氍相，舉手攬之。第四中陰：人臨終時見青氍，恐其墜以手遮

之。若人死復生於人中（第十四中陰），則見大石山，猶如影相，在其身上，「爾時其人作如是念：此山或當墮我身上，是故動手，欲遮此山」。[65]

二、入胎 (mngal vjug) [66]

我們關心的是人胚胎發生情形。在佛教看來，眾生身處南贍部洲（閻浮提），是投胎至此洲中有的結果。因此在佛教內，恰當的問題是：此洲之人的生命發生。可是觀察前述十七中有，在「投生處」一項，並無「閻浮提・人」內容，只第十四中有一行，可據以追究本洲人生命來歷；但它說得籠統，並不交代中有原在哪「界」，只謂：「人中死，還生人中」。

先看《正法念處經》對於人死再轉生爲人的描寫。

> 〔死者〕臨終迷亂，見一切色，如夢所見；以心迷故，見其父母，愛欲和合，見之生念，而起顛倒：若男子生，自見其身，與母交會，謂父妨礙；若女人生，自見其身，與父交會，謂母妨礙。當於爾時，中陰則壞，生陰（生有）識起，次第緣生；如印所印：印壞、文成。[67]

中有入胎時，因爲具天眼和神通力，一下看到應投生之處的情境並喜歡上了，心想「我去跟他們玩耍嬉戲，學各樣技藝」，即時到達生處，便被拘礙而受生：中有滅、生有生。[68]

中有投胎，需起顛倒心，

> 起顛倒者，謂：見父母為邪行（交合）時，不謂父母行此邪行，乃起倒覺，見己自行；見己行已，便起貪愛。若有欲為女，彼即於父便起會貪；若當欲為男，彼即於母起貪亦耳。乃往逼趣，若女於母，欲其遠去，若男於父，心亦復爾。生此欲已，或唯見男，或唯見女，如如漸近彼之處所，如是如是，[69] 漸漸不見父母餘分，唯見男女根門，即於此處，便被拘

---

[65]《正法念處經》，頁197c-201b。

[66] 住胎：mngal-na gnas-pa；靈魂（識）投胎：rnam-shes mngal-du vjug-pa。

[67]《正法念處經》，頁200c。

[68]《瑜伽師地論》，頁282b。

[69] 陳寅恪，〈蓮花色尼出家因緣跋〉（1932，收入氏著，《寒柳堂集》〔上海：上海古籍出版社，1982〕），頁154引用這一段時，在「如如」下作行間注「（如是如是？）」，疑有誤文。謹按，藏文譯本此處，相應於「如如」的是 ji-lta ji-ltar，相應於「如是如

礙。死生道理，如是應知。[70]

顛倒心細分有二。父母交合時，中有若是男的，則於母生愛、於父生憎，父出精時，謂是己出。若中有爲女，則情況相左。若不起瞋心愛心，則不受胎。[71]

顛倒，藏譯 phyin-ci log，顛倒、反轉、倒說之意：倫理行爲上面可解作悖逆，或（本稿的漢醫場合）「蒸」。這種顛倒心及其驅使下的行爲，跟漢文化傳統倫理相違背，但可與佛洛伊德 (Sigmund Freud，1856-1939) 的心理學比較。

中有入胎時因其福德（bsod-nams，福氣）的有無，所生起的覺觀心（rnam-par rtog-pavi sems，虛構心）看見的境界不同。沒有福德者，所見境界便作此念：「我今值遇風寒陰雨，大眾憒鬧，眾威來逼；便生恐怖：我今應當入於草室，及以葉室，或隱牆根，或如山澤、叢林窟穴；復更生於種種諸想；隨其所見，便入母胎」。大福德者看到同樣景象，也生恐怖，但想到的出路卻大異：「即上高樓，或登大閣，或入殿堂，及以床座；亦生諸餘種種之想，隨其所見便入母胎」。[72] 後來他們的社會階級也不同。

中陰雖稱精微，識解聰利，但畢竟是五蘊所成就的「有」，它怎樣入胎呢？《阿毘達磨俱舍釋論》說：

中陰眾生非破腹入胎。云何得入？從生門入。是故雙生，若在後生，為大；若在前生，為小。[73]

但《阿毘達磨順正理論》反對由生門入的說法：

理實中有，隨欲入胎，非要生門；無障礙故。[74]

《阿毘達磨藏顯宗論》也有這個語句。[75]

在同一段落，《阿毘達磨俱舍釋論》還討論了幾個特殊的入胎問題。

「云何菩薩母於夢中見白象子欲入右肋？」「母所見但是夢象，不關中有。」「色界中有身量圓滿，有衣共生，慚羞最重故。諸菩薩中有，衣著

是」的是 de ltar；見《瑜伽行地》，頁217-3-4。前者意思是「如此如此；照那樣」，後者意思是「如是；像那樣」。

[70]《瑜伽師地論》，頁282c；參看藏文本《瑜伽行地》，頁217-3-1～217-3-6。

[71]《大寶積經・第十三會》，頁322b。

[72] 同前書，頁322b。

[73]《阿毘達磨俱舍釋論》，頁202c。

[74]《阿毘達磨順正理論》，頁476c。

[75]《阿毘達磨藏顯宗論》（收入《大正藏》29），頁837b。

具足。復有叔柯羅比丘尼，由本願力故，於中有著衣入胎出胎，乃至般涅槃後共衣俱燒。所餘皆裸，欲界眾生無慚羞故」。[76]

因爲背景不清楚，這些議論的意義不能深解。

具備三大條件，中陰纔能入胎。其一，父母互起愛心，進行交合。其二，其母身體健康，月事正常。其三，中陰正在交合現場等待託生。「皆依父母不淨，及過去業，而得受身；如是之業，及以父母諸緣之中，各不自生，和合力故而便受身」，成爲生有。[77] 中有入胎的過程是：值父母性交，中陰生顛倒心，漸漸趣近，惟見男女二根，於此生瞋心與愛心。《瑜伽師地論》謂：

爾時父母，貪愛俱極，最後決定，各出一滴濃厚精血，二滴和合，住母胎中，合為一段，猶如熟乳凝結之時，當於此處，一切種子異熟所攝，執受所依阿賴耶識，和合依託。云何和合依託？謂此所出濃厚精血，合成一段，與顛倒緣，中有俱滅；與滅同時，即由一切種子識能力故，有餘微細根及大種，和合而生，及餘有根，同分精血，和合摶生。於此時中，說識已住，結生相續，即此名為「羯羅藍位」。[78]

---

[76]《阿毘達磨俱舍釋論》，頁202c。

[77]《大寶積經・第十三會》，頁202a-b。

[78] 見《瑜伽師地論》，頁283a。這一段比較重要，藏譯原文相應文字抄錄如下（《瑜伽行地》，頁217-3-8～217-4-5）：

de la pha ma gnyis chags-par gyur te / vdod-chags drag-povi skabs-su bab-pa ni / mjug kho-nar khu-ba ska-ba vbyung-bar vgyur-ro // devi rjes la gnyi-ga las khu-ba dang khrag gi thigs-pa gnyis gdon mi za-bar vbyung-bar vgyur-ro // gnyis-kavi khu-ba dang khrag gi thigs-pa de gnyis mavi skye-gnas su vdres-par gyur nas / dper-navi vo-ma bskol-ba grangs-pavi pris (＝spris) -ma bzhin-du pris (spris) -ma lta-bur chags nas vdus shing vdug-par vgyur te / der sa-bon thams-cad-pa rnam-par smin-par bsdus-pa / lus len-par byed-pa kun-gzhi rnam-par shes-pa vjug-par vgyur-ro // ji-ltar vjug-par vgyur zhe-na / khu-ba dang khra vdus nas pris-ma lta-bur gyur-pa de dang lhan-cig-tu ste / phyin-ci-log-tu dmigs-pa bar-ma-dovi srid-pa de vgags-par vgyur la / de vgags-pa dang dus gcig tu rnam-par shes-pa sa-bon thams-cad-pa devi mthus de las gzhan-pa dbang-povi vbyung-ba chen-po cha-phra-ba dang vdres-ba / de dang vthun (mthun) -pavi khu-ba dang khrag vdus-pa dbang-po dang bcas-pa gzhan vbyung-bar vgyur te / devi skabs-su rnam-par shes-pa gnas-par gyur-pa ni nying-mtshams sbyor-ba zhes bya ste / de ni mer-mer-povi dus yin-no//

宗喀巴的轉述稍有差異，將法尊的翻譯錄如下（宗喀巴大師造，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》，頁179。參考《瑜伽師地論》，頁283a）：

此復父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血，二滴和合住母胎中，猶如熟乳凝結之時。與此同時，中有俱滅，與滅同時，即由阿賴耶 (alayah＝kun-gzhi) 識力故，有餘微細諸根大種和合而生，及餘有根同分精血，和合摶生：爾時識住，即名結生。

阿賴耶識（kun-gzhivi rnam-par shes-pa，梵語 ālaya-vijñānam），意譯即「藏識」、「種子識 (sa-bon can)」、「蘊藏一切的識」。中有滅，藏識生，就叫入胎、住胎。

人卵子受精的剎那及稍後時間，卵細胞中發生怎樣的化學過程，現代胚胎學的實證研究詳細深切，我們不用把中陰入胎學說與之比附或受它裁定，二者思想方式、探求的方法全然兩般。現代醫學沒有發現受精之時意識或靈魂投入受精卵；佛教醫學以其甚深觀法，看到當精血和合之刻中陰入滅其中，從而精、血成爲中陰入胎諸條件裏的主要者；僅精血和合，結不了胎。對於渺小的、塵土般的人生來說，中陰是瞭解我們生命的真相、生活的意義、知識的價值之重要觀念；如其爲真，則爲眾生指明了達於自由幸福的坦途。另外，中有之說一如整個佛學，乃是因緣集合的學說。

三、不入胎

現在看看中有不入胎的原因。此相當於醫學上所言不孕症。各經關於不入胎的情形，內容相同，詳略、條理程度有異。《瑜伽師地論》條理最嚴謹，它說有正反條件各三類：[79]

（一）具備「三處現前」則入胎：其母調適而復值時、父母和合俱起愛染、健達縛（乾闥婆）正現在前。此項前文已述。

（二）復無「三種過患」：產處過患、種子過患、宿業過患。若有這些過患則不入胎。

勤璞對宗喀巴轉述的翻譯亦聊助參考（藏文原文載《菩提道次第廣論（藏）》，頁247）：

其時父母二人交合，達到高潮的時候，瀉下最後唯一濃厚精華 (khu-ba)，接著二者精 (khu) 滴 (thigs-pa)、血 (khrag) 滴 (thigs-pa) 必然出現，這二滴在其母子宮（胎）混合了，樣子就像煮開的牛奶冷了以後的凝皮兒；同時，中有息滅（vgag-par vgyur，消滅）於其中，與止息同時，以蘊涵一切（kun gzhi，一切的根基）的意識（rnam-par shes-pa，或譯意念、知識、靈魂）力故，其他根（器官）的大種（地、水、火、風、空五大）的微細成分混合，與之同類的精、血聚合成的其他根（器官）生出來，在這時，識住其中，這叫「入胎」(nying-mtshams sbyor-ba zhes-byavo)。

[79]《瑜伽師地論》，頁282b-c。

關於產處過患，《瑜伽師地論》：「謂若產處，爲風、熱、癊之所逼迫；或於其中有麻、麥果，或復其門如車、螺形，有形有曲、有穢有濁，如是等類」。這說的是婦女生殖器官的疾病跟器質性缺陷。《大寶積經・第十四會》最詳：「若母陰處，爲風病所持，或有黃病、痰癊，或有血氣胎結，或爲肉增，或爲服藥，或麥腹病、蟻腰病；或產門如駝口，或中如多根樹，或如犁頭，或如車轅，或如藤條，或如樹葉，或如麥芒，或腹下深，或有上深，或非胎器，或恒出血，或復水流，或如鴉口、常開不合，或上下四邊闊狹不等，或高下凸凹，或內有蟲食、爛壞不淨」。[80]

關於種子過患，《瑜伽師地論》：「父出不淨非母，或母非父，或俱不出；或父精朽爛，或母或俱，如是等類」。指父母精、血能否同時射出，以及精、血能生長而不朽壞。《道地經》：「一切門無有惡精，亦不薄亦不厚，不亦（應作亦不）腐亦不黑，亦不赤亦不黃，乘色亦不散，亦不風血寒熱雜，亦不小便合精」。[81] 另，新譯《修行道地經》較略：「其精不清亦不爲濁，中適不強亦不腐敗，亦不赤黑，不爲風寒眾毒雜錯；與小便別」。[82]

關於宿業過患。《瑜伽師地論》：「或父或母，不作〔那〕不增長感子之業，或復俱無；或彼有情（指中有）不作不增長感父母業；或彼父母，作及增長感餘子業；或彼有情，作及增長感餘父母業……」，父母或投生者所作業不足以獲生子或投胎之果報，或應獲別子別父母等等，此皆宿業導致。《大寶積經・第十四會》說得易懂：「或父母尊貴，中有卑賤；或中有尊貴，父母卑賤（中略）；若父母及中有俱是尊貴，若業不和合，亦不成胎」。[83]

四、胚胎發育的動力學

中有入胎銷滅，同時一切種子識產生，是爲「結生」。其情形就像種子滅、芽生一樣。[84] 結生的胚胎胎相叫羯羅藍，它包含著胚胎未來將要生出一切肢節的

---

[80]《大寶積經・第十四會》，頁328b。

[81]《道地經》，頁234a。

[82] 見《修行道地經》，頁186c-187a。佛教入胎（受孕）論是男精女血交合之時，中有入滅；中有是種子。但早期譯經（如此處）乃以「格義」之法，用當時漢醫受孕論男精女精（或精氣）的概念譯出。故不可據早期漢語佛經，即謂印度入胎說與支那同。

[83]《大寶積經・第十四會》，頁328b。

[84]《阿毘達磨俱舍釋論》，頁203c。

地、水、火、風四大種（四大元質），因四大之力，各器官次第發生直至圓滿；「又此羯羅藍，識最初託處，即名肉心」。[85] 將來臨命終之時，識復從此最後捨離。

羯羅藍增長時，五蘊同時平等增長，直到圓滿。[86]

地、水、火、風四大在胚胎發育進程中功能職司不同。「由地界（dhatu; khams, 今譯元質）故，依止造色（色指肉身），漸漸增廣；由水界故，攝持不散；由火界故，成熟堅硬，由無潤故；由風界故，分別肢節，各安其所」。[87] 四大相互依持，使胚胎發育。

並且胚胎增長過程中，四大作爲動力不是同時、均衡發揮功能，這致使胚胎各器官、肢節漸次出現。在第一至四個七日，胎藏之火（熱，又譯暖）「壯熱煎熬」，胚如處鍋中，[88] 使身根與識同居一處囫圇不分的狀態改變，分離出胚本身的地、水、火、風來，四大則由漸成至漸增。胎藏之火是胚的外部動力。在第一個七日內熱煎煮分離出四大後，從第二個七日起直到胚胎變成胎兒、在第三十八個七日降生，其間每個七日均有業風 (las-kyi rlung) [89] 或風 (rlung)，[90] 自起吹胎，令其增長。這風來自胎兒先業：「有風自起（中略）從先業生」，[91] 是自發。各風名義大都提示著該七日胚胎增長的項目或方向。

經中說四大對於胚胎成長關係：「歌羅邏身，若唯〔有〕地界、〔而〕無水界者，譬如有人握乾炒灰、終不和合；若唯水界無地界者，譬如油、水，其性潤

---

[85] 見《瑜伽師地論》，頁283a。肉心，同書藏譯本作 tshe devi snying，「壽命的心」；宗喀巴引文作 lus-kyi snying-ga，「身體的心」。藏文如下（《瑜伽行地》，頁217-5-1～217-5-2）：mer-mer-povi phyogs gang-du rnam-par shes-pa zhugs-par gyur-pa de ni devi thse devi snying-gi phyogs yin-no // de-ltar na rnam-par shes-pa de ni phyogs gang nas vchi vpho-bavi phyogs de nyid-du thog-ma kho-nar vjug-go //
宗喀巴引文（《菩提道次第廣論（藏）》，頁244）是：dang-po khu-khrag-gi dbus-su rnam-shes gang zhugs-pa de *lus-kyi snying-gar* vgyur zhing / tha-mar phyogs gang nas vpho-ba de-nyid-du thog-mar vjug-pa yin-no //

[86] 《瑜伽師地論》，頁283a, 284b。

[87] 同前書，頁284b。

[88] 《大寶積經・第十四會》，頁329a-b。

[89] 《大寶積經・第十三會》。

[90] 見《大寶積經・第十四會》。按：藏文 rlung 對漢文「風」或「氣」，佛典上的事例斑斑可考，西藏醫學正是在這樣的意義上用這個字的，如今翻譯藏醫時用音譯「朗巴」、「龍巴」，望之莫名意旨，而徒增迷亂。蒙古譯本作 kei，即氣，很得宜。

[91] 同前書，頁329a。

濕，無有堅實即便流散；若唯地、水無火界者，譬如夏月，隨處肉團，無日光照則便爛壞；唯地、水、火而無風界者，則不增長（中略）。如是，四大互相依持，而得建立」。[92] 但稽諸經文，在胚胎發育的三十八個七日內，地、水二界沒有出現；它們或許是精血和合之時給出的二大種（二元質）。這麼瞭解如果正確，則地、水的「質料、素材」性，較之火、風二界更強一些。

佛書反覆申明羯羅藍身是父母四大及己業力之風眾緣和合的結果，但從描繪的全部發育過程看，胚胎發育出來的是原已包含在內部的「潛在物」，在業風等作用下向外展現。因爲業力的先在性，胚由一開始就成了既定的「那一個」。這一點，比照西方現代醫學，[93] 十分觸目。

五、胎相 (mngal-gyi mtshan-ma)

胚胎發育的每個狀態稱一個胎相，大體七日一個胎相。中有受胎，七日 (zhag bdun phrag) 一變胎相，迄三十八個七日發育完成，合計二百六十六日；再歷臨盆的四日，就產出。投胎、出胎共二百七十日，跟現代西方醫學巧合。

先將一些詞說明了，以助理解。先風名，次胎相（以文獻先後爲順序）。

（一）風名

1. 週次11

《佛說胞胎經》：理壞；壞可能是坏（坯）的誤寫。

2. 週次2

《大寶積經・第十三會》：遍滿；藏譯：kun sdud，「一切聚集」之意。[94]《大寶積經・第十四會》：遍觸；藏譯：kun-tu reg-pa，[95] 意思相同。

3. 週次3

《大寶積經・第十三會》：藏口；藏譯：mdzod-kha，知「藏口」的藏是庫藏的「藏」。《大寶積經・第十四會》：刀鞘口；藏譯仍是 mdzod-kha，藏口。

---

[92]《大寶積經・第十三會》，頁322c。

[93] 例如布萊赫施密特著，陳養正等譯，《人的生命之始》（北京：科學出版社，1987），頁17-19。原書作者和書名：E. Blechschmidt, *The Beginnings of Human Life* (Springer-Verlag, 1977).

[94]《第十三會（藏）》，頁12。

[95]《第十四會（藏）》，頁37。

4. 週次4

《大寶積經・第十三會》：攝取；《大寶積經・第十四會》：內門。藏譯均是 nang rab-tu vbyed-pa，在內部大開，即「內門」。

5. 週次5

《大寶積經・第十三會》和《大寶積經・第十四會》：攝持；藏譯：yang-dag-pa sdud-pa，「清淨聚集」或「真實聚集」。

6. 週次9

《大寶積經・第十三會》和《大寶積經・第十四會》：分散；藏譯：rnam-par vbyed-pa，非常地分散、分開。

7. 週次11

《大寶積經・第十四會》：疏通；藏譯：bu-ga snang-ba，「孔現光明」或「有孔」。

8. 週次12

《大寶積經・第十三會》和《大寶積經・第十四會》：曲口；藏譯：yon-povi sgo，歪的或彎曲的門。又：穿髮；藏譯：spu sgyus-pa，穿過或貫穿毛（鬚毛、陰毛之毛）。

9. 週次14

《大寶積經・第十三會》和《大寶積經・第十四會》：線口。藏譯《第十三會（藏）》：skud-pavi sgo，線的門；《第十四會（藏）》：sku-pavi kha，線的口。

10. 週次17

《大寶積經・第十三會》和《大寶積經・第十四會》：「犛牛面」或「毛拂口」；藏譯均是 vbri gdong，母犛牛的面。

11. 週次22

《大寶積經・第十三會》和《大寶積經・第十四會》：浮流；藏譯：kun-tu rgyal-ba，完全勝利，一切戰勝，遍勝。

12. 週次23

《大寶積經・第十三會》和《大寶積經・第十四會》：淨持。藏譯《第十三會（藏）》：yongs-su dag-par vdzin-pa，普遍地持于淨；《第十四會（藏）》：dag-par vdzin-pa，持于淨。

13. 週次27

《大寶積經・第十三會》和《大寶積經・第十四會》：曲藥，有的版本

「藥」易作「鑰」。今觀藏譯，俱作 sman yon chen-po，大彎（彎曲、歪）藥。則漢譯本以「藥」字爲是。

14. 週次29

《大寶積經・第十三會》和《大寶積經・第十四會》：花條；藏譯：me-tog phreng-ba，花蔓、花圈兒、花串兒。

15. 週次30

《大寶積經・第十三會》和《大寶積經・第十四會》：鐵口；藏譯：lcags-kyi sgo，鐵的門。

16. 週次38

《大寶積經・第十三會》：拘緣；藏譯：thogs-pavi rkyen，已執的緣。《大寶積經・第十四會》：藍花；藏譯：yan-lag sdud-pa，肢分已聚。二者又有「趣下」風名。前者藏譯：kha-thur-du lta-ba，正現於下口。後者藏譯：kha thur-du blta-ba，將觀察於下口。然而「拘緣」的藏譯可能是錯的——望文生義的翻譯；考慧琳《一切經音義》卷七二：「拘橼，上音具，下音緣。西國果名也」，[96] 拘橼即枸橼，看來拘緣應該是指枸橼。

（二）胎相

1. 週次3

《大寶積經・第十四會》：蚯蚓；藏譯：srin-bu grog-ma，螞蟻蟲、螞蟻。

2. 週次2

《大寶積經・第十四會》：百一禁處；藏譯：gnas brgya rtsa gcig；《大寶積經・第十三會》：百一穴，藏譯同前。按藏譯均是「一百二十一穴」之意。

3. 週次28

《大寶積經・第十三會》：八種顛倒之想 (phyin-ci log-gi vdu-shes rnam-pa brgyad)——乘騎想 (bzhon-pavi vdu-shes)、樓閣想 (khang-bu brtsegs-pavi vdu-shes)、床榻想 (khri-stan-gyi vdu-shes)、泉流想 (chu-mig-gi vdu-shes)、池沼想 (rdzing-gi vdu-shes)、河想 (chu-bovi vdu-shes)、園想 (kun-dgav ra-bavi vdu-shes)、苑想 (skyed-mos tsha-gyi vdu-shes)。《大寶積經・第十四會》大體一致。

---

[96] 慧琳，《一切經音義》（收入《大正藏》54），卷七二（釋《阿毗達磨顯宗論》卷三八），頁776b。

4. 週次37

《大寶積經・第十三會》：起五種不顛倒想——不淨想 (mi-gtsang-bavi vdu-shes)、臭穢想（dri mi zhim-pavi vdu-shes，嗅味不香之想）、囹圄想（btson-ravi vdu-shes，監獄想）、黑闇想 (mun-nag-gi vdu-shes)、厭惡想 (yongs-su skyo nas phyir vbyung-bavi vdu-shes)。《大寶積經・第十四會》：三種不顛倒想，指不淨、臭穢、黑暗諸想。

下面把各個七日的風名跟胎相儘量摘錄原文，作成「胎相表」，置於上篇之末。表中也列入現代西方醫學胚胎學的資料，[97] 以便參照。

比較而言，「胎相表」內「風名」這一欄，《佛說胞胎經》、《大寶積經・第十三會》、《大寶積經・第十四會》屬於一個系統，《月王藥診（一）》例外。胎相部分，《道地經》、《修行道地經》、《五王經》；《佛說胞胎經》、《大寶積經・第十三會》、《大寶積經・第十四會》；《大方等大集經》；《解脫道論》；《月王藥診（一）》這五組源流不同。但無論哪部書，風名常常跟胎相相適應，如《大寶積經・第十四會》第十個七日。胎相共有兩種：四十二個七日（僅《解脫道論》、《月王藥診（一）》）或三十八個七日。

以《大寶積經・第十四會》來看，胚胎發育的過程大體這樣劃分：

第一至四個七日，混沌未開狀態，但從稀薄無形狀的樣子向凝稠轉化，第四個七日變爲胎箭，彷彿種子將冒芽的態勢。

第五至十個七日，是外部處所（例如頭所在處、眼所在處）展現出來。

第十一至十九個七日，是內部處所——器官及通路——發展出來。

第二十至二十七個七日，骨、肉、血、皮膚、髮毛、爪甲這些內外要件發育出來，而全體完備。

第二十八至三十五個七日，胎兒體積增長，有意識，肢體、器官完全化。

第三十六至三十七個七日，有不樂感受和意識。

第三十八個七日，頭轉向下、出生。

其他各書有異同，但都能分出幾個大的階段。[98]

---

[97] 摘自成令忠主編，《組織學與胚胎學》（北京：人民衛生出版社，1995第四版），頁268，表20-1「胚的外形特徵與長度」、表20-2「胎兒外形主要特徵及身長、足長與體重」。另可比較布萊赫施密特著，陳養正等譯，《人的生命之始》。

[98] 杜正勝就《修行道地經》有歸納，見氏著，〈作為社會史的醫療史〉，頁133。現代西方醫學的，可比較：成令忠主編，《組織學與胚胎學》，頁268；布萊赫施密特著，陳養正等譯，《人的生命之始》，頁114，「胚胎發生日程表」。

六、胎位 (mngal-gyi gnas-skabs, mngal-na gnas-pavi dus)

胎相是以七日爲單位，更長時期的胚胎發育狀態則有「胎位」這個概念來表達。有「胎藏五位」(mngal-gyi gnas-skabs lnga) 或「胎藏八位」(＝*mngal-na gnas-pa dus rnam-pa brgyad) 等說法；各書所言胎位週期、時間長短的出入也很大。《阿毘達磨俱舍釋論》、《瑜伽師地論》（《瑜伽行地》同）未交代各位相時間，只列位次；《月王藥診（一）》則是第一個七日爲羯羅藍位，此七日內第二至六日又每日一位，合爲胎藏六位，最稱特別。各書共同點是胎位名稱一致，但次序小有異同。下面是胎位表。

位次	大方等大集經	解脫道論	阿毘達磨俱舍釋論	瑜伽師地論	大寶積經・第十三會	大寶積經・第十四會	月王藥診（一）
1	1-6七日 歌羅羅	1七日 迦羅邏	柯羅羅	羯羅藍	1七日 歌羅邏	1七日 羯羅藍	1七日 mer-mer-po （羯羅藍）
2	7七日 浮陀	2七日 阿浮陀	浮陀	遏部曇	2七日 安浮陀	2七日 部陀	第2日 mer-mer-po （羯羅藍）
3	8七日 伽那	3七日 俾尸	俾尸	閉尸	3七日 閉手	3七日 閉尸	第3日 mkhrang-vgyur （鍵南）
4	9七日 閉尸	4七日 啊那	伽那	鍵南	4七日 伽那	4七日 健南	第4日 gor-gor-po （鍵南）
5			舍佉	鉢羅賒佉	5七日 般羅奢佉		第5日 ltar-ltar-po （閉尸）
6			髮、毛、爪	髮、毛、爪			第6日 nar-nar-po （狹長）
7			諸根	根位			
8			身位	形位			
9			成熟位	正生位			

現依《大寶積經》、《瑜伽師地論》漢藏譯本，再依各胎位的音譯名稱與藏文的音譯梵文名稱相勘對，確定各胎位漢梵藏對應名稱。然後再據漢本《瑜伽師地論》等講說各胎位的胚胎發育特徵。[99]

（一）羯羅藍，[100]《瑜伽行地》：kalalam, mer-mer-po。《大寶積經・第十四會》：「狀如粥汁，或如酪漿」。《大寶積經・第十三會》：「身相初現，猶如生酪」。《瑜伽師地論》：「若已結凝，箭[101] 內仍稀」。箭指精血合成的一滴的頭的部分？藏譯本：de la pris (spris) -ma lta-bus yog la nang blan te/mar vdug-pa na ni mer-mer-po zhes byavo/。[102]

（二）遏部曇，《瑜伽行地》：adhudam/arbudam, nur-nur-po。《大寶積經・第十四會》：「狀如稠酪，或如凝酥」。《大寶積經・第十三會》：「狀如稠酪，或如凝酥」。《瑜伽師地論》：「若表裏如酥，未至肉位，名遏部曇」。

（三）閉尸，《瑜伽行地》：peshi, ltar-ltar-po。《大寶積經・第十四會》：「狀如鐵箸，或如蚯蚓，於七日中，四界現前」。《大寶積經・第十三會》：「狀如藥杵，而復短小」。《瑜伽師地論》：「若已成肉，仍極柔軟，名閉尸」。

（四）鍵南，《瑜伽行地》：ghanah, mkhrang-ba/mkhrang-vgyur。《大寶積經・第十四會》：「狀如鞋椻，[103] 或如溫石」。《第十四會（藏）》：「devi dbyibs ni, bung-bavam, mchi-gu vdra ste（狀如黑石，或如磨石）」。《大寶積

---

[99] 藏文文獻包括《月王藥診（一）》關於胎藏五位的名稱、次序有許多混亂，可能是來自不同的系統或流傳錯誤，此處不論。

[100] 《一切經音義》卷七〇（釋《阿毗達磨俱舍論》卷六），頁764a：「羯剌藍：盧葛反。或作羯羅藍，或云歌羅邏，皆一也，此云疑（凝）滑，亦言和合。謂父母不淨，如蜜和酪，泯然成一，於受生初七日中，疑（凝）滑如酪上凝膏也」。又同書卷六六（釋《阿毗達磨發智論》卷一），頁742a：「羯剌藍：（前略）梵語也。類初受胎、精氣之名也」。「精氣」一辭出自格義的理解。

[101] 《大寶積經・第十四會》，頁329b：「第四七日（中略）於母腹中有風名為內門，從先業生，吹擊胎箭，名為鍵南」。胎箭，藏文翻譯是：mngal-na gnas-pavi zug-rngu，胎處的箭。

[102] 《瑜伽行地》，頁218-3-4。

[103] 椻，原文如此，應該是椻的誤書。參考《一切經音義》卷一四（釋《大寶積經》卷五六，〈胎藏會〉），頁389b：「鞋椻：上霞皆反，下喧院反，《集訓》云鞾（靴）履模樣曰椻」。

經・第十三會》：「狀如溫石」。《第十三會（藏）》：「devi dbyibs ni, mchig-gu vdra-ba ste（狀如磨石）」。《瑜伽師地論》：「若已堅厚，稍堪摩觸，名爲鍵南」。

（五）鉢羅賒佉，[104]《瑜伽行地》：praṣṭhakhah, rkang-lag vgyur-pa。《大寶積經・第十三會》：「諸皰開剖，兩髀兩肩，及其身首，而便出現」。《瑜伽師地論》：「即此肉摶（團）增長，支分相現，名鉢羅賒佉」。

（六）髮毛爪位，《瑜伽行地》：skra dang spa dang sen-mo vbyung-bavi dus。《瑜伽師地論》：「（鉢羅賒佉位）以後，髮、毛、爪現，即名此位」。

（七）根位，《瑜伽行地》：dbang-po rod-pavi dus。《瑜伽師地論》：「從此（鉢羅賒佉位）以後，眼等根（器官）生，名爲根位」。

（八）形位，《瑜伽行地》：mtshan dod-pavi dus。[105]《瑜伽師地論》：「從此（根位）以後，彼所依處，分明顯現，名爲形位」。

（九）正生位。《瑜伽師地論》：「出產門時，名正生位」。

《月王藥診（一）》第六日的胎位 nar-nar-po，意「狹長」。未知詳情。

七、出生缺陷

根據《大寶積經》，從前行善業者，這次託生可獲得殊妙身相；行惡業者，吝嗇、違背言教者，會得種種不如意身。這是在住胎第二十七個七日時發生的，即當胎位的「形位」階段。獲身相美醜的依據是生理的加社會的，後者猶近於漢醫學的「積德」觀念。例如《大寶積經》說，若有某個時代，以長大、肥白、柔軟之身爲身相端正的標準，那麼一個行爲不善、積有惡業者，將會受生短小、瘦黑、堅硬之身。相反的，當時社會若以短小、瘦黑、堅硬之身爲端正之相，行惡業者會得受長大、肥白、柔軟之身。[106] 這即行爲的果報。

在《瑜伽師地論》，關於胚胎發育的缺陷論得到進一步發揮。胎兒生理缺陷或畸形，被認爲是中有自己的先前惡業以及妊娠期母親行爲造成，此相當於漢醫

---

[104] 鉢羅賒佉，見《一切經音義》卷四七（釋《對法論》卷六），頁622b：「梵語亦云波羅佉，此云枝。第五七日時止有形相，若至第六七日，從五處更生耳鼻手足等，故有重枝名，有風生之眼耳等孔，亦大生苦也」。

[105] 按：《瑜伽行地》一至八位名稱與上列音譯詞中後一個同，唯每個語詞後面都加 -vi 或者 -gyi dus（……的時節）。見《瑜伽行地》，頁218-3-3～218-3-4。

[106]《大寶積經・第十四會》，頁330；《大寶積經・第十三會》，頁324a-b。

學的「胎教」。這是在「形位」階段發生的。今天這類缺陷遺傳學上叫做「遺傳性的出生缺陷」和「獲得性的出生缺陷」。整理《瑜伽師地論》，[107] 列表如下。

變異方面	變異	變異原因		變異時間
		母親妊娠期作業	自己先業	
髮，毛	稀少	飲食多習灰、鹽等味	惡業	形位
膚色	黑黯色	習近暖熱		
	極白色	習近極寒室等		
	極赤色	多啖熱食		
皮膚	癬、疥、癩等	多習婬欲		
支分，諸根	缺，減	多習馳走、跳躑威儀、不平路		

八、出胎 (mngal grol, mngal btsas)

胎兒住胎三十八個七日，一切支分生長具足，再歷四日出生，合計二百七十天。胎兒出生，有足月、不足月之分。極滿足者，「或經九月，或復過此」；「若唯經八月，此名圓滿，〔但〕非極圓滿」；「若經七月、六月，不名圓滿；或復缺減〔支分〕」。[108]

關於出生情形，風仍是動力。「此胎藏極成滿時，其母不堪持此重胎，內風便發，生大苦惱。又此胎藏，業報所發『生分』風起，令頭向下、足便向上，胎衣纏裹，而趣產門；其正出時胎衣遂裂，分之兩腋，出產門」。[109]

佛書極論出胎時的苦楚：

> 復次第三苦：從胎出生，胎藏逼迫，猶如壓油，嬰兒出胎，欲墮逼迫，亦復如是，是為大苦。復次，以初生時，其身柔軟，如生酥摶（摶、團），亦如芭蕉，又如熟果；母人瞻產，以手捉之，其手堅澀，皴裂劈坼，厭惡麤面，指甲長利，面目醜惡，以手捉之，猶如火燒，亦如刀割；如是嬰兒，身體柔軟，母人觸之，得大苦惱。若得新衣，麁澁厚

[107] 《瑜伽師地論》，頁285a。
[108] 同前書，頁284c。
[109] 同前書，頁285a。

重，或得故衣，補納破裂，孔穴穿露，狹小單薄；止於草蓐，寒時大冷，受大寒苦，熱則大熱，猶如火燒。以本布施不清淨故，受斯苦惱，從胎而出，受大苦惱。[110]

難產、死產被歸因於前世所作惡業的果報。《大寶積經》：「若彼胎子於前身中，造眾惡業，並墮人胎，由此因緣，將欲出時，手腳橫亂，不能轉側，便於母腹，以取命終」。這當兒描寫了難產刮宮的手術：

時有智慧女人，或善醫者，以爆酥油，或榆皮汁，及餘滑物，涂其手上，即以中指夾薄刀子，利若鋒芒，內（納）如糞廁、黑暗臭穢可惡坑中（有無量千蟲恒所居止，臭汁常流，精血腐爛，深可厭惡，薄皮覆蓋，惡業身瘡），於斯穢處推手令入，以利刀子，臠割兒身，片片抽出。其母由斯，受不稱意極痛辛苦，因此命終。設復得存，與死無異。[111]

另一部書也說：

復次，或時母飲食威儀執作過差，或由宿業過失，於胎內死，是時有諸女人善知識方便，及諸醫師，解養嬰兒，方溫以酥油，及睒摩梨滑汁用以塗手，手著小利刃，於胎內譬如糞坑、最劇臭闇不淨之器，是無量千蟲類住處，穢汁常流，恒須對治，不淨及血垢膩洟液濕爛臭滑之所染污，鄙惡叵見，穿漏薄皮以覆其上，宿業所作，身大創孔，手內其中，分分斷割，牽出於外。[112]

臨出胎的四天，胎兒猶如中有入胎時，產生覺觀心；所見景象不同，是因前業善與不善：

宿有善行〔者〕，初日後日發心念言：「吾在園觀，亦在天上」。其行惡者，謂：「在泥犁世間之獄」。至〔第〕三日中即愁不樂；到〔第〕四日時母腹風起，或上或下轉其兒身，而令倒懸，頭向產門。其有德者，時心念言「我投浴池，水中遊戲」，如墮高床華香之處也；其無福者自發念言「吾從山墮，投於樹岸、溝坑涸中；或如地獄、羅網棘上；曠野石澗、劍戟之中」，愁憂不樂。善惡之報，不同若此。[113]

---

[110]《正法念處經》，頁340b。
[111]《大寶積經・第十四會》，頁330c-331a。
[112]《阿毘達磨俱舍釋論》卷七，頁204c。
[113]《修行道地經》，頁188a。

一旦出胎，就喪失憶及前世行爲業果的能力：

> 其小兒身，既當向產，又墮地時，外風所吹，女人手觸，暖水洗之，逼迫苦痛，猶如瘡病也。以是苦惱，恐畏死亡，便有癡惑，是故迷憒，不識本來去至何所也。[114]

《大方等大集經》說得更明白：

> 四日四夜，住在腹中、臭穢之處（中略），爾時還憶本生之事，憶已愁苦，作是念言「若我出胎，當修善法，願後更莫生如是處！修不放逸，遠離受生」。始出母胎，爾時舉身受迫迮苦，入風觸身亦復受苦；身初至地，以水摩洗，復受大苦，猶如地獄。爾時，還失憶宿命事。[115]

《大方等大集經》此意乃至表達方式跟婆羅門《胎藏奧義書》(*Garbha Upaniṣat*)以下一節最相近：

> 〔胎兒〕及至九月之後，諸相圓滿；乃憶念其前生，有已成作、未成作〔之〕業，而得其善業不善業。
>
> 「千數見胎藏，唯我又得之，既享種種食，又哺種種乳。唯生又唯死，生世又生世。嗚呼苦海淪，我不見救治。我為他人為、善業不善業，受果者逝已，而我獨焦灼。若我離此胎，當依於數論，或修瑜伽道，施與解脫果，銷盡惡業者。若我離此胎，當依大自在，施與解脫果，銷盡惡業者。若我離此胎，當往皈依彼，那羅衍那天，施與解脫果，銷盡惡業者。若我離此胎，靜慮大梵永」。
>
> 於是此嘗生於百母胎中者，乃至於產門，為陰道所逼，遭大痛苦，僅乃得生，又為毗瑟拿窪 (vaiṣṇava) 風（外界之風[116]）所觸，遂不復記憶前身生死及善不善業矣。[117]

思想都產自印度，應有前後關聯，但皈依的宗教不同。

本有（先有）自受生剎那之後生起，迄死有以前一剎那終結。因之生命分兩個階段：住胎發育乃第一階段，出生以後是第二階段。兩階段差別極大。不過我

---

114 《修行道地經》，頁188a。

115 《大方等大集經》，頁169c。

116 中野義照譯，〈ガルバ・ウパニシヤツト（胎に關する奧義）〉，收入世界文庫刊行會編，《ウパニシヤツト全書・第四册》（東京：世界文庫刊行會，1922），頁95。這是同書的日本譯本。

117 徐梵澄譯，《五十奧義書》（北京：中國社會科學出版社，1984），頁488-495。

們這一生（本有）並非是「唯一」和「正在」，按照佛教，若未脫離因果輪迴，則這僅是有情無盡流轉之生命的一輪實現罷了。這與支那「人生一世，草木一秋」、「生年不滿百，常懷千歲憂」這類自然主義的齊物之感與春秋之感不同，而西藏人篤信其說，相應地發展出了所謂中陰救度之法。[118]

第二章　七日胎相說在支那的擴散

醫學史或科學史領域的漢文作者，常常聲言佛教對「中國醫學」沒多少影響。事實遠非如此。如果這個「中國」是指近世（自北宋始）以降的話，錯誤就更大，因爲至少西藏、蒙古乃至傣醫學[119] 在學說方面，顯然是以內明和醫方明作根基的。其實就漢醫學及與之密切相關的道教[120] 而言，佛教入胎觀念在其中就有著廣泛明顯的表現，何暇備述！像很早楊上善（約571-670）就斟酌考慮，接受佛教「投胎說」。在注《太素》「兩精相搏謂之神」一語時他說：「兩精相搏共成一形，一形之中，靈者謂之神者也，即乃身之微也」，接著專門討論「神」，其文如下：

> 問曰：「謂之神」者，未知於此精中始生，未知先有今來？
>
> 答曰：案此內經，但有「神傷」「神去」，與此「神生」之言；是知來者，非曰始生也。及案釋教：精合之時有神氣來託，則知先有，理不虛也。故孔子不答有知無知，量有所由；唯佛明言，是可依。[121]

說神是外來的、既成，當男、女合精之刻投入託生，自是佛教住胎論的觀念。

---

118 孫景風譯，《中有教授聽聞解脫密法》（上海：佛學書局，1994）；許明銀，〈寧瑪派版《死者之書》的死後世界〉，《輔仁宗教研究》2001.3：119-132參照。這可能深刻影響近世以降藏蒙民族的歷史觀與人生預期，唯尚未有專門研究者。

119 參看劉岩，《南傳佛教與傣族文化》（昆明：雲南民族出版社，1993），頁202-219；馮德強主編，《傣族醫藥研究（檔哈雅龍）》（北京：民族出版社，2001）。

120 吉元昭治認為：「將『生與死』具體化的『醫學與宗教』問題，是個既古老又新鮮的問題（中略）。如果要說與中國醫學的原型結合為一體的宗教是什麼的話，可以認為主要是道教」；見吉元昭治，〈道教與中國醫學〉(1982)，收入福井康順等，《道教・第二卷》（上海：上海古籍出版社，1992），頁200-201。這是符合史實的。

121 楊上善撰注，《黃帝內經太素》（據蕭延平校刻本景印，北京：人民衛生出版社，1956），卷六，頁27a；《黃帝內經太素》（北京：人民衛生出版社點校本，1965），卷六，頁70-71。

《三因極一病症方論》(1174) 這部宋代名著，有這樣的文句：

> 父母交會之初，子假父母精血，投識於其間，然後成妊。元氣質始之謂也。[122]

投胎、父精母血、識云云，這組概念也得自佛教入胎論。《王子亨方論》（書成於1174-1237年之間）也謂：

> 精、血交會，投識於其間，則有娠。[123]

屬佛教思想更是顯然。本章就七日胎相說在支那的傳播試作全盤的搜討，以瞭解其具體情形。

一、〈淨住子淨行法門〉

南朝齊 (479-502) 竟陵文宣王蕭子良 (460-494) 著〈淨住子淨行法門〉(490)，勸道俗「俱稟修行，所謂淨身口意，如戒而住」。共分三十一門，第五「生老病死門」依次論生、老、病、死之苦，關於生苦寫道：

> 如《胞胎經》云，眾生受胎，冥冥漠漠，狀若浮塵，在胎十月，四十二變，識微苦毒，楚痛難忍，臭處迫迮，劇於牢獄，饑渴寒熱，過於餓鬼。母飽急塞，母饑悶絕，食冷如冰，食熱如火。飲多如漂大海，行急如墮險谷，坐久如土鎮笮，立久如懸廁屋。下熏上壓，無時不苦。及將欲生，倍復艱難。如赤身赴刀，叫聲震烈；雖具此苦，復多不全。若一日百日，一月十月，或在胞胎墮落，或出生母子喪命。當思此生，實是大苦。[124]

---

122 陳言（1131-1189，莆田人），《三因極一病症方論》（以下簡稱《三因方》，北京：人民衛生出版社，1983），卷一七，〈養胎大論〉，頁236。當然「元氣質始」云云屬支那固有觀念。

123 轉引自陳自明著，余瀛鰲等點校，《婦人大全良方》（北京：人民衛生出版社，1992）卷一一，頁319。王貺，字子亨，名醫宋毅叔之壻。宣和中以醫得幸，官至朝請大夫。有《全生指迷方》四卷，收入《四庫全書・醫家類》。以上參看永瑢，《四庫全書總目》（北京：中華書局景印，1983），卷一〇三，頁864。

124 蕭子良，〈淨住子淨行法門・生老病死門五〉，收入《四部備要》（上海：中華書局，1936），子部，《廣弘明集》(664) 卷三二，頁270a；《竟陵王集》（收入張溥〔1602-1641，太倉人〕編，《漢魏六朝百三名家集》〔光緒十八年善化藍田章氏重刊本〕），卷二，葉10a。關於〈淨住子淨行法門〉的著述及流傳至今的本子，看道宣，〈統略淨住子淨行法門序〉，收入《四部備要・子部・廣弘明集》卷三二，頁267。關於文章旨意，道宣〈序〉謂：「通道及俗，俱稟修行，所謂淨身口意，如戒而住，故曰淨住也；子

這裡稱引「胞胎經」申述眾生住胎期間的苦楚，但內容並非《佛說胞胎經》，因後者有謂：

> 佛告阿難：假使有男，即趣母右脅累趺坐，兩手掌著面背外，面向其母，生藏之下、熟藏之上，五繫自縛如在革囊。假使是女，在母腹左脅累趺坐，手掌博面，生藏之下、熟藏之上，五繫自縛如在革囊。假使母多食，其兒不安，食太少，其兒不安。食多膩，其兒不安；食無膩，其兒不安。大熱大冷，欲得利不利；甜醋麁細，其食如是。或多少而不調均，兒則不安；習色欲過差，兒則不安；在風過差，兒則不安；或多行來馳走、有所度越，或上樹木，兒則不安。[125]

再看《道地經》相應內容：

> 宿行從母受生。熟在下、生在上。兒在左脅，背向前、腹向後；女在右脅，腹向前、背向後。止處臭惡露。一切骨節卷縮在革囊，在腹內血著身，在外處大便肥長。[126]

《修行道地經》卷一：

> 其小兒在母腹中，處生藏之下熟藏之上。男兒背外而面向內，在左脅也；女子背母而面向外，處在右脅也。苦痛臭處，污露不淨，一切骨節縮不得伸。捐在革囊、腹網纏裹。藏血塗染、所處逼迮。[127] 依因屎尿瑕穢若斯。[128]

《五王經》：

> 何謂生苦？人死之時，不知精神趣向何道。未得生處，並受中陰之形。至三七日，父母和合，便來受胎。一七日如薄酪，二七日如稠酪，三七日如凝酥，四七日如肉臠，五疱成就，巧風入腹，吹其身體，六情開張，在母腹中生藏之下、熟藏之上。母噉一杯熱食，灌其身體，如入鑊湯；母飲一杯冷水，亦如寒冰切體。母飽之時，迫迮[129] 身體，痛不可言；母饑之

者，紹繼為義；以三歸七眾，制御情塵，善根增長，紹續佛種，故曰淨住子也。言淨行法門者，以諸業淨，所以化行於世，了諸法門」。

125 《佛說胞胎經》，頁889a。

126 《道地經》，頁234c。

127 別本「逼迫」。

128 《修行道地經》，頁187b。

129 別本「迫逼」。

時，腹中了了，亦如倒懸，受苦無量。至其滿月、欲生之時，頭向產門，劇如雨石挾山。欲生之時，母危父怖，生墮草上，身體細軟，草觸其身，如履刀劍，忽然失聲大呼。——此是苦不？諸人咸言：此[130] 是大苦。[131]

這是直到當時諸譯經中相關內容。比較竟陵王文中加線的字句，顯得《五王經》的影響較多，而有些言辭屬自撰，像「在胎十月」與「四十二變」。查檢漢譯佛書，四十二個七日之說僅出現在《解脫道論》卷七。[132]《解脫道論》乃扶南國和尚僧伽婆羅 (460-524) 在五一五年譯出。所謂「在胎十月」云云則在上述各經都沒有。

蕭子良何以口稱此經而引用別書呢？他曾抄撮經文，抄經目錄中記有「抄胎經　三卷」一條。[133] 循漢文譯經史，這應該是抄《佛說胞胎經》，故對其三十八個七日論熟悉；當時《解脫道論》尚未譯出，但未來的譯者僧伽婆羅正在齊國，[134] 依子良信佛的熱切、奉佛講經活動的繁複，[135] 他們有交往講論纔是，故雖未譯出，蕭氏也能由言談知道四十二七日之異論。「十月懷胎」則是中國的成說，他把它們混合起來。這是七日胎相之說最初在支那廣傳的情形。

二、《太玄真一本際經》

敦煌鈔本道教文獻《太玄真一本際經》（七世紀初期）[136] 卷六：

---

130 別本「實」。

131 《五王經》，頁796a-b。

132 《解脫道論》，頁433b。

133 僧祐，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995），卷五，頁218。

134 道宣，《續高僧傳》（收入《大正藏》50），卷一，頁426a。

135 小笠原宣秀，〈南齊佛教と蕭子良〉，《支那佛教史學》3.2(1939)：63-79；陳寅恪，〈四聲三問〉(1934)，收入《金明館叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1980），頁328-341參照。礙於環境，至少有以下論文筆者沒有看到，暫記於此：網祐次，〈關於南齊竟陵王的八友〉，《人文科學紀要》（御茶の水女子大學）4(1953)；〈關於南齊竟陵王蕭子良的文學活動〉，《東方學論集》2(1954)；撫尾正信，〈關於南朝士大夫的佛教信受——南齊蕭子良及其周圍的人們〉，《佐賀龍谷學會紀要》（龍谷短期大學）5(1957)。

136 金岡照光根據玄嶷撰《甄正論》判斷《太玄真一本際經》是七世紀初期寫成，且當佛、道論爭之時；金岡照光，〈關於太玄真一本際經抄本〉(1983)，收入福井康順等，《道教・第三卷》（上海：上海古籍出版社，1992），頁170。萬毅，〈道教《本際經》的造

爾時，太上復告普得妙行曰：如汝所問，太上異身在於他處，身及居土雖復淨妙，所化此方獨為鄙穢者。[I]善男子，世間眾生造業不同，感土各異。行淳善業，得真淨土；造雜惡業，得雜穢土。[II]此土眾生造雜惡業，共感雜穢濁惡世間，壽命短促；臥以胷中，處在胞胎，嬰受苦惚，幽闇迫迮，如在牢獄，七日一變，漸漸增長，神識備足，十月乃生。[III]誕育之時，內臯外臯，痛苦交切，失聲號叫，受大苦惚。[137]

唐・玄嶷撰《甄正論》卷下：「先生曰：道經除《道》《德》二篇，《西昇》一卷，又有《黃庭內景》之論，自餘諸經咸是僞修（中略）。至如《本際》五卷，乃是隋道士劉進喜造，道士李仲卿續成十卷，並模寫佛經，潛偷罪福，搆架因果，參亂佛法」。[138] 誠然，上引這一段即呈現鮮明的佛學面貌。節I敘眾生造業不同，投生至不同的地方：此即接受佛教所說果報。世間、造業、雜穢、淨土這些詞亦出自漢譯佛典。節III敘出生之時所受苦痛，雷同於佛經描寫。如《五王經》：「失聲大呼，此是苦不」。[139]

節II稱：處在胞胎、幽闇迫迮、七日一變、神識云云，均是佛教思想。十月乃生，則是原來漢醫有的，不過這兒已經跟佛教七日之說合併。

按「七日一變」，此前至少有兩部佛書有這個短語，都是在講論入胎的場合。失譯人名附後漢錄《分別功德論》卷第二：

死念者，念人福盡命終時，見地獄瑞，驚恐失糞。若見餓鬼，若見畜生，隨行所墮，見皆恐怖。意欲捨去，反為對所牽。若當生人，緣父母會；若受男胎，愛彼女人，若受女胎，愛彼男子。除其疾難，三事不差，便得入胎。既受又認，以為己有，七日一變，巧風刻割，至三十八七，乃成其形。[140]

作及其異名與續成流行的關係〉，收入任劍濤主編，《論衡叢刊・第二輯》（成都：巴蜀書社，2002），頁281參照。玄嶷幼時為道士，學問傑出，「遊心《七略》，得理《三玄》，道術之流，推為綱領」，後為僧人，有傳記，收入贊寧著，范祥雍點校，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987），卷一七，頁414。

[137] P. 2860，行49-57。I等表分節，勤璞添。轉引自萬毅，〈敦煌道教文獻《本際經》錄文及解說〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究・第十三輯》（北京：三聯書店，1998），頁446-447。《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1992），第21冊有景印寫本，此間讀不到。

[138]《甄正論》（收入《大正藏》52），頁569c。

[139]《五王經》，頁796b。

[140]《分別功德論》（收入《大正藏》25），頁33c-34a。

《大方等大集經》卷二三，〈虛空目分第十之二・中世間目品第二〉：

> 先觀無明乃至老死。云何名為觀於無明？先觀中陰。於父母所，生貪愛心，愛因緣故，四大和合，精血二滌，合成一滌，大如豆子，名「歌羅羅」。是歌羅羅有三事：一命二識三煖。過去世中業緣果報，無有作者及以受者。初息出入是名「無明」，歌羅羅時氣息入出，有二種道，所謂隨母氣息上下，七日一變。息入出者名為「壽命」，是名風道，不臭不爛，是名為「煖」，是中心意，名之為「識」。[141]

較《太玄真一本際經》晚出約百年的湛然 (711-782)《止觀輔行傳弘決》也說「七日一變」：

> 三事合調中初文者，即合調之由。為何事故，須三事合調？以始終三事合故。言七日一變者，如《阿難問經》：佛為難陀廣說胎相六趣不同，兼辨六趣中陰等相，乃至父母精血互有無等成不成相，及精血淨不淨相等。初入如風雨入舍等諸相不同。有在母腹而命終者，以酥油榆皮汁塗手，挾薄刀子，推手入割死兒身、片片而出。又母胎諸患種種相貌而不入胎；入已若不壞者，七日一變，初七名柯羅邏，如薄酪。[142]

《太玄真一本際經》的神識，是佛教「識」的早期譯語。[143]

《太玄真一本際經》這一卷是敘述淨土，作爲映照則講述「此土」即雜穢土之相；關於雜穢土，則是描述了個體生命過程：從投胎、處胎、幼年到衰老死亡。這樣看來，《太玄真一本際經》與佛道兩教的課題交織在一起，「使人明顯地感覺到，反覆與佛教進行論爭的道士，每次都將佛教學說和戒律吸收到自己的教團中」。[144]

根據報導，在敦煌發現的《太玄真一本際經》寫本數量很多，達一百多件，約占已發現的敦煌道教寫經總數四分之一。[145] 而且這部經在隋唐時代普及帝國各地。[146] 可以想見，七日之說因而流傳的普遍程度。

---

[141] 《大方等大集經》，頁164b。

[142] 《止觀輔行傳弘決》卷四之四，頁274c-275a。以下敘三十八七日胎相，略。

[143] 參考西晉元康四年 (294) 譯《佛說聖法印經》（收入《大正藏》2），頁500a，作「神識」。比較勘同之本：宋・施護 (?-1017) 譯，《佛說法印經》（收入《大正藏》2），頁500c，作「識」。

[144] 金岡照光，〈關於太玄真一本際經抄本〉，頁168-173。

[145] 萬毅，〈敦煌道教文獻《本際經》錄文及解說〉，頁481。

[146] 萬毅，〈道教《本際經》的造作及其異名與續成流行的關係〉，頁295-298。

三、《元氣論》

北宋真宗時 (998-1022) 張君房編輯的道書擷萃《雲笈七籤》（1019年前後成書）卷五六〈諸家氣法〉內收錄《元氣論》[147] 一篇，其論人的來歷：

> 夫人之受天地元氣，始因父精、母血，陰陽會合，上下和順，分神滅氣，忘身遺體；然後我性隨降，我命記生。綿綿十月之中人皆十月處於胞胎，解在卷末也，[148] 蠢蠢三時之內人雖十月胞胎，其實受孕三十八臘，一臘謂一七日一變，凡三十八變，然後解胎求生。

吟味這段話，像陰陽會合、分神滅氣、忘身遺體、我性與命等等，屬道教觀念；但說胎兒處胎十個月，這是支那自古以來的、也是個別佛經的懷胎論。又謂處胎期三十八臘、一臘七天，每臘胎相一變，凡三十八變，過後再於四日內出生，合九個月、二百七十天，則取資於佛教。「雖……其實……」這個句子，顯示作者以爲：十月懷胎固然是常談，但三十八臘纔切合實際，贊同三十八臘之說。

「臘」指七天的這種用法辭書未收，《元氣論》之外，一二三七年編就的《婦人大全良方》引後蜀 (934-965) 醫家周頲的《論》有用例：

> 一臘七日也。[149]

明朝嘉興人穆希文的《說原》(1586) 卷七有一條也是這種用法，謂「氣者神之盛也，魂者鬼之盛也，故人之始生，以七日爲臘，一臘而魄成，七七四十九日而七

---

147 闕名，《元氣論》（成書年代約於八世紀，收入張君房編，《雲笈七籤》〔據明正統道藏本景印，北京：書目文獻出版社，1995〕，第56卷），頁401-411。《雲笈七籤》書中還有類似的語句，看來是流行的思想：《胎息根旨要訣》（收入《雲笈七籤》第58卷），頁423：「根蒂既成，則能隨母呼吸。綿綿十月，胎體成而生」；《達磨大師住世留形內真妙用訣》（收入《雲笈七籤》第59卷），頁432：「在胎之日，母呼即呼，母吸即吸，綿綿十月，氣足形圓，神備識全，遂解胎而生矣」；《幻真先生服內氣訣法》（收入《雲笈七籤》第60卷），頁442：「夫人皆稟天地之元氣而生身」。關於《元氣論》，參考坂內榮夫，〈『元氣論』考——その內丹思想を中心に——〉，《岐阜大學教育學部研究報告（人文科學）》46.2(1998)：239-248。

148 夾註謂「解在卷末」云云，實際卷末並沒有。

149 《婦人大全良方》卷一八，頁486。《醫方類聚》援引《婦人大全良方》時寫作「臈」。看金禮蒙等編，浙江省中醫研究所、湖州中醫院校點，《醫方類聚・第十分冊》（1445，北京：人民衛生出版社，1982），頁612。

魄具」。[150] 清代翟灝《通俗編》有考究：「按田藝蘅《玉笑零音》云，人之初生，以七日爲臘；死，以七日爲忌；一臘而一魄成，故七七四十九日而七魄具矣；一忌而一魂散，故七七四十九日而七魂泯矣」。[151] 趙翼《陔餘叢考》(1790)「七七」條可能參考了《通俗編》，謂「俗以人死，每第七日爲忌，至七七四十九日則卒哭，此不得其說。田藝蘅《春雨逸響》云：「人之初生，以七日爲臘，死以七日爲忌；一臘而一魄成，一忌而一魄散」。[152] 解釋接近《說原》，但也未知詞源，以致枉加聯想。七七四十九日卒哭云云，當是源自中陰身至遲七個七日投胎之說。至於臘爲七日的最初用例，就是《元氣論》了，其三十八臘、七日一臘、再四日出生云云，都是採納佛教七日住胎論。[153]

《元氣論》爲道教名著，作者不詳，編寫年代約在西元八、九世紀。[154] 自序說：「澡叨預一軀，忝竊三才，漁獵百家，披尋萬古，備論元氣，盡述本根，委質自然，歸心大道，求諸精義，纂集玄譚，記諸真經，永傳來哲」，則「澡」字似是撰者自稱，應是其名；別本作「某」。[155] 故其作者及寫作年代，都有待考訂。

---

150 穆希文，《說原》（萬曆丙戌〔1586〕夏仲自序，收入《四庫全書存目叢書》〔濟南：齊魯書社景印，1995〕，子部，雜家類，第107冊），卷七，頁285b-286a。

151 翟灝 (?-1788)，《通俗編》（收入《叢書集成新編》〔臺北：新文豐出版公司編輯影印，1985〕，第39冊，辭書類），卷六，頁546。田藝蘅，錢塘人，生卒年未詳，田汝成 (1503-1557) 子。

152 趙翼，《陔餘叢考》（上海：商務印書館，1958），卷三二，頁688，「七七」條。

153 後來引申至用於嬰兒初生階段。元・曾世榮，《新刊演山省翁活幼口議》（日本文政三年〔1820〕抄本，收入《續修四庫全書》〔上海：上海古籍出版社景印，2002〕，子部，醫家類，第1009冊），卷六，〈小兒形證訣歌〉，頁415a：「初生牙兒一塊血，也無形證也無脈，有驚當知是胎驚，有熱當知是胎熱，三朝繃抱未知安，七日一臘古來說，臍風撮口老娘乖，鎖肚青筋唇口撮」。這段文字《嬰童類萃》卷上也有。見王大綸，《嬰童類萃》（1622，北京：人民衛生出版社，1983），頁6。書末有作者天啟二年 (1622) 的跋。再參看孟元老，《東京夢華錄》(1147)，卷五，〈育子〉；吳自牧（1270年前後），《夢粱錄》，卷二〇，育子條，分別收入孟元老等著，《東京夢華錄（外四種）》（上海：古典文學出版社，1957），頁32, 307。

154 福井文雅 (1934-) 以為《元氣論》乃八或九世紀的書，見氏著，《中國思想研究と現代》（東京：隆文館，1991），頁85。但沒有論證。

155 林威妏，《「雲笈七籤」文獻學研究》（臺北：私立輔仁大學宗教學系碩士論文，2001），頁107，「現存《雲笈七籤》版本比對表」。

四、《父母恩重經講經文》

後唐天成二年 (927) 八月七日抄就的《父母恩重經講經文》裡面有這樣的話（照原格式）：

> 此唱經文，是世尊重明懷任（妊）艱難也。前來十恩中第一懷耽守護恩准《花嚴經》說，我等身攬父母赤白二物，成此身形。此有五色，初生羯邏藍云云——三十八七日方知我等於母腹內，受多少苦辛。阿娘形貌汪（厄）羸云云。[156]

說到三十八七日和父精母血（父母赤白二物）、羯羅藍。講經文是唐代民眾文藝底本，援引佛說宣揚母親懷孕艱難，可見七日住胎論此時已入民間，爲各色人所與聞了。

五、《簡易方》及《三元延壽參贊書》、《普濟方》

南宋・黎民壽所著《黎居士簡易方論》(1127-1179)，通稱《簡易方》，范行準 (1906-1998) 以其爲未佚之書，[157] 但只日本有單行本。[158] 這裏使用的是分載於朝鮮《醫方類聚》(1445) 各門之下的文字。我們討論的段落在「婦人門、妊娠」項下。這一段《簡易方》標題是「辨男女形生神毓論」，毓意「育」。引用三家懷胎論：先引《褚氏遺書》受形說，次述「藏教入胎說」，末敘「道書」胎生論，最後點明其「以釋老之說並前賢遺論輯而書之，非臆說也」。態度是遵信的。三家之說涉及的領域並不雷同。其藏教入胎說可分三段（茲以羅馬數字表示）：

> I按藏教：父母及子有相感業，神乃入胎；依地水火風、眾緣和合，漸得生長。II一七日如藕根，二七日如稠酪，三七日如鞋韈（榱），四七日如溫石。[159] III如是處胎始終，三十有八七日，於胞胎中，自然生十一種

---

156 黃征、張海泉，《敦煌變文校注》（北京：中華書局，1997），頁971。邵紅，《敦煌石室講經文研究》（臺北：國立臺灣大學文學院，1970），頁26參看。

157 范行準，〈述現存永樂大典中的醫書〉，收入《中華文史論叢・第二輯》（上海：中華書局，1962），頁251。

158 何澄一編，《故宮所藏觀海堂書目》（北平：國立北平故宮博物院圖書館，1932），卷三，〈子部〉，葉16a-b：「黎居士簡易方論十一卷，宋黎民壽撰，日本鈔本，有奚暇齋讀本記朱印，六冊。續簡易方脈論，一卷，宋王暐撰，影宋鈔本一冊」。這些書現在臺北市國立故宮博物院。

159 因後面本稿要引全文，此處以下三十八七日云云省略。

風，開通整合，使之節脈肌骨、機關孔竅皆得流通，然後得成為人。[160]

I、II兩部分是以《大寶積經・第十四會》爲根源，有經中文字，亦有自己的發揮。例如I在各經中對應情況如下。《佛說胞胎經》：

> 佛語阿難：「神入彼胎，則便成藏；其成胎者，父母不淨、精亦不離，父母不淨、又假依倚，因緣和合而受胞胎。[161] 阿難：不從父母構精，如成胞裹，不獨父母遺體，亦不自空因緣也。有因緣合成、四大等合、因緣等現，得佛胞裹，而為胚胎」。[162]

《大寶積經・第十三會》：

> 復次阿難：云何得入母胎？所謂父母起愛染心，月期調順，中陰現前，無有如上眾多過患，業緣具足便得入胎。[163] 是故當知：雖從父母，而有此身，諸緣中求，皆不可得；和合力故，而便受生。[164]

《大寶積經・第十四會》：

> 難陀：云何中有得入母胎？若母腹淨，中有現前，見為欲事，無如上說眾多過患，父母及子有相感業[165] 方入母胎。[166] 如是應知非唯父母，非但有業，及以餘緣，而得胎生；要由父母精血、因緣和合，方有胎耳。[167]

以上是三經勘同的段落。比較前章「五、胎相」的表，見出《簡易方》取《大寶積經・第十四會》作爲佛經之說的藍本。

再看第五個七日，《簡易方》說：「五七日有風觸胎，名曰攝提，兩臂兩脛及頭五種相現」。比較《佛說胞胎經》：

> 佛告阿難：第五七日，其胎之內於母腹中藏。次有風起，名曰導御，吹其堅精變為體形，成五處應瑞，兩臏兩肩一頭，譬如春時天降於雨，雨從空中墮，長養樹葉枝，其胎如是，其母藏內化成五應，兩臏兩肩及其頭。[168]

---

[160]《醫方類聚・第十分冊》，頁371-372。

[161] 講四大諸緣，此略。

[162]《佛說胞胎經》，頁886b-887a。

[163] 講四大諸緣，此略。

[164]《大寶積經・第十三會》，頁322b-c。

[165] 相應的藏譯《第十四會（藏）》，頁31：phan-tshun mngon-par vphrad-pavi las dang ldan-par gyur-na...，意即「有相互顯著地值遇的業」，較漢譯本「有相感業」容易瞭解。

[166] 講四大諸緣，此略。

[167]《大寶積經・第十四會》，頁328b-329a。

[168]《佛說胞胎經》，頁887b。

《大寶積經・第十三會》：

> 第五七日 (zhag bdun phrag lnga-pa) 處母胎時，復感業風，名為攝持，由此風力能令伽那轉為般羅奢佉，諸胞開剖，兩髀兩肩及其身首而便出現，如春陽月，天降時雨，樹木枝條而便出生，因業風力，諸胞現時，亦復如是。[169]

《大寶積經・第十四會》：

> 難陀，第五七日廣說如前，於母腹中，有風名曰攝持，此風觸胎有五相 (mtshan-ma lnga-po) 現，所謂兩臂兩脾（髀）及頭，譬如春時天降甘雨，樹林鬱茂增長枝條，此亦如是五相顯現。[170]

也見出《簡易方》是依據《大寶積經・第十四會》。

第III部分是《簡易方》自己的概括。說風十一種，則是它自己「藏教入胎說」內風的數字，實際上《大寶積經・第十四會》的七日住胎論內，共有三十二種風名。

關於II，列表看它對佛書的具體引證情形，藉以看它對佛說的理解：

《簡易方》七日次第	內容全文	相應的《大寶積經・第十四會》：七日次第	內容全文
1	如藕根	15	難陀，第十五七日於母腹中，有風名曰蓮花，能與胎子作二十種脈，吸諸滋味。身前有五，身後有五，右邊有五，左邊有五，其脈有種種名及種種色，或名伴，或名力，或名勢；色有青黃赤白豆蘇油酪等色。更有多色共相和雜。難陀，其二十脈，別各有四十脈以爲眷屬，合有八百吸氣之脈，於身前後左右各有二百。難陀，此八百脈各有一百道脈眷屬相連，合有八萬；前有二萬後有二萬，右有二萬左有二萬。難陀，此八萬脈復有眾多孔穴，或一孔二孔乃至七孔，一一各與毛孔相連，猶如藕根有多孔隙。

[169]《大寶積經・第十三會》，頁323a。
[170]《大寶積經・第十四會》，頁329b。

《簡易方》七日次第	內容全文	相應的《大寶積經・第十四會》：七日次第	內容全文
2	如稠酪	2	胎居母腹臥在糞穢如處鍋中，身根及識同居一處壯熱煎熬極受辛苦，於母腹中有風自起名爲遍觸，從先業生，觸彼胎時名頷部陀，狀如稠酪，或如凝酥，於七日中內熱煎煮四界現前。
3	如鞋韈	4	廣說如前，於母腹中有風名爲內門，從先業生，吹擊胎箭，名爲健南，狀如鞋椸，或如溫石，於七日中四界現前。
4	如溫石		
5	有風觸胎名曰攝提兩臂兩脛及頭五種相現	5	廣說如前，於母腹中，有風名曰攝持，此風觸胎有五相現，所謂兩臂兩脛及頭，譬如春時天降甘雨，樹林鬱茂增長枝條，此亦如是五相顯現。
6	有風名旋轉兩手兩腳四相現	7	於母腹中有風名爲旋轉，此風觸胎有四相現，謂兩手兩腳，猶如聚沫或如水苔，有此四相。
7-8	手足十指二十四相現	8	於母腹中有風名曰翻轉，此風觸胎有二十相現謂手足十指，從此初出，猶如新雨樹根始生。
9	眼耳鼻口及下二穴大小便處九種相現	9	於母腹中，有風名曰分散，此風觸胎，有九種相現，謂二眼二耳二鼻並口，及下二穴。
10	有風名普門吹令堅實及生五臟	10	於母腹中，有風名曰堅鞕，令胎堅實，即此七日於母胎中，有風名曰普門，此風吹脹胎藏，猶如浮囊，以氣吹滿。
11	上下氣通	11	於母胎中，有風名曰踈通，此風觸胎，令胎通徹，有九孔現，若母行立坐臥作事業時，彼風旋轉虛通，漸令孔大；若風向上上孔便開，若向下時即通下穴；譬如鍛師及彼弟子，以橐扇時，上下通氣，風作事已即便隱滅。

《簡易方》七日次第	內容全文	相應的《大寶積經・第十四會》：七日次第	內容全文
12	大小腸生	12	於母腹中有風名曰曲口，此風吹胎，於左右邊作大小腸猶如藕絲，如是依身交絡而住；即此七日復有風名曰穿髮，於彼胎內作一百三十節，無有增減。復由風力作百一禁處。
13	漸知饑渴，飲食滋味皆從臍入	13	於母腹中，以前風力知有饑渴，母飲食時所有滋味，從臍而入藉以資身。
14	身前身後左右二邊各生二百五十條脈	14	於母腹中有風名曰線口，其風令胎生一千筋：身前有二百五十，身後有二百五十，右邊二百五十，左邊二百五十。
15	又生二十條脈，一身之中，共有八百吸氣之脈，至是皆具	15	（見前）
16	有風名甘露，爲安置兩眼，通諸出入息氣	16	於母腹中有風名曰甘露行，此風能爲方便安置胎子二眼處所，如是兩耳，兩鼻，口咽，胸臆，令食入得停貯之處，能令通過出入氣息；譬如陶師及彼弟子，取好泥團安在輪上，隨其器物形勢安布，令無差舛；此由業風能作如是，於眼等處隨勢安布，乃至能令通過出入氣息，亦無爽失。
17	有風名毛拂，能令眼耳鼻口咽喉胸臆一切合入之處皆得通滑	17	於母腹中有風名曰毛拂口，此風能於胎子眼耳鼻口咽喉胸臆食入之處令其滑澤、通出入氣息，安置處所，譬如巧匠，若彼男女取塵翳鏡，以油及灰或以細土，揩拭令淨，此由業風能作如是，安布處所，無有障礙。
18	有風名無垢能令六根清淨	18	於母腹中有風名曰無垢，能令胎子六處清淨，如日月輪，大雲覆蔽，猛風忽吹雲四散，光輪清淨。難陀，此業風力令其胎子六根清淨，亦復如是。

《簡易方》七日次第	內容全文	相應的《大寶積經・第十四會》：七日次第	內容全文
19	眼耳鼻舌四根成就，得三種報曰身曰命曰意	19	於母腹內，令其胎子，成就四根，眼耳鼻舌，入母腹時，先得三根，謂身命意。
20	有風名堅固二腳二手二十指節乃至一身二百大骨及諸小骨一切皆生	20	於母腹中有風名曰堅固，此風依胎左腳生指節二十骨、右腳亦生二十骨，足跟四骨，髀有二骨，膝有二骨，脛有二骨，腰髁有三骨，脊有十八骨，脇有二十四骨；復依左手生指節二十骨，復依右手亦生二十，腕有二骨，臂有四骨，胸有七骨，肩有七骨，項有四骨，頷有二骨，齒有三十二骨，骷髏四骨；難陀譬如素師或彼弟子，先用鞭木作其相狀，次以繩纏，後安諸泥，以成形像；此業風力安布諸骨，亦復如是。此中大骨數有二百，除餘小骨。
21	有風，名生起，能令生肉	21	於母腹中有風名曰生起，能令胎子身上生肉；譬如泥師先好調泥，泥於牆壁，此風生肉，亦復如是。
22	有風名浮流，能令生血	22	於母腹中，有風名曰浮流，此風能令胎子生血。
23	生皮	23	於母腹內，有風名曰淨持，此風能令胎子生皮。
24	皮膚光悅	24	於母腹中，有風名曰滋漫，此風能令胎子皮膚光悅。
25	血肉滋潤	25	於母腹中，有風名曰持城，此風能令胎子血肉滋潤。
26	髮毛爪甲皆與脈通	26	於母腹中，有風名曰生成，能令胎子身生髮毛爪甲。此皆一一共脈相連。

《簡易方》七日次第	內容全文	相應的《大寶積經・第十四會》：七日次第	內容全文
27	髮毛爪甲悉皆生就，母所飲食行住坐臥兒皆辛苦	27	於母腹中有風名曰曲藥，此風能令胎子髮毛爪甲悉皆成就。[171] 若母多食或時少食，皆受苦惱，如是若食極膩或食乾燥極冷極熱鹹淡苦醋或太甘辛，食此等時，皆受苦痛。若母行欲，或急行走，或時危坐久坐久臥跳躑之時，悉皆受苦。難陀，當知處母胎中，有如是等種種諸苦逼迫其身，不可具說，於人趣中受如此苦，何況惡趣地獄之中，苦難比喻，是故難陀，誰有智者，樂居生死無邊苦海，受斯厄難。
28	生屋園池河等八想	28	於母腹中，胎子便生八種顛倒之想，云何爲八？所謂屋想、乘想、園想、樓閣想、樹林想、床座想、河想、池想。實無此境，妄生分別。
29	各隨其業或黧或白	29	於母腹中有風名曰花條，此風能吹胎子，令其形色鮮白淨潔，或由業力令色黧黑或復青色，更有種種雜類顏色；或令乾燥無有滋潤，白光黑光隨色而出。
30	黧白相現	30	於母腹中有風名曰鐵口，此風能吹胎子、髮毛爪甲令得生長，白黑諸光皆隨業現，如上所說。
31-34	漸得增長	31-34	難陀，第三十一七日，於母腹中，胎子漸大。如是三十二七、三十三七、三十四七日已來，增長廣大。
35	肢體具足	35	子於母腹，支體具足。
36	不樂住腹	36	其子不樂住母腹中。
37	生不淨、臭穢、黑暗三想	37	於母腹中，胎子便生三種不顛倒想：所謂不淨想、臭穢想、黑暗想；依一分說。

[171] 此處未俱引，省去二十六行，每行約十七字。

《簡易方》七日次第	內容全文	相應的《大寶積經・第十四會》：七日次第	內容全文
38	有風名藍花，能令長舒兩臂轉身向下；次有一風名趨下，能令頭下足上以向生門。如是處胎終	38	於母腹中，有風名曰藍花，此風能令胎子轉身向下、長舒兩臂趣向產門；次復有風名曰趣下，由業力故，風吹胎子，令頭向下、雙腳向上，將出產門（下略）。

從校勘上看，其一，首先是次序的顛倒，像《大寶積經・第十四會》第十五個七日內容成了《簡易方》第一個七日內容，第四個七日的內容在後者成了第三至第四個七日，第七個七日內容成了後者第六個七日；其次是遺漏，《大寶積經・第十四會》第一、三、六個七日被《簡易方》漏掉了。其二是刪削、摘抄，像《大寶積經・第十四會》第十五個七日這麼多字數，到《簡易方》第一個七日僅三個字。通篇都是這樣情況。其三是改寫，《大寶積經・第十四會》第十九個七日說「三根」，到《簡易方》改成「三種報」。《簡易方》第十個七日的「生五藏」是《大寶積經・第十四會》第十個七日沒有的。後者二十相到《簡易方》改爲二十四相（第七至八七日項）。

從思想理解上看：其一，在現存可見醫書中，《簡易方》是頭一回具體採錄佛書七日胎相論內容，對支那妊娠思想言，這是顯要的改變。但很不完善嚴整，只摘取胎相內容且毫無章法，如四大裏面，火、風先後是胚胎發育動力。《簡易方》作者沒有很好覺察，所以他的轉述基於支那舊有胎相論的程式，未再現佛說，猶不足以言佛教入胎說。其原因蓋在於漢醫學的懷胎十月之說一向沒有這些「動力」要素與之呼應，故未能引起《簡易方》編者注意。其二，《大寶積經・第十四會》是印度文學，具繁複、列舉完備的風格，[172] 而《簡易方》文字簡單，是支那風格。其三，因爲漢文世界的既有聯想而改字。如《大寶積經・第十四會》第五個七日風名「攝持」，校之藏文譯本：yang-dag-pa sdud-pa，也是「攝持」，《簡易方》改成「攝提」，這可能是想到了《楚辭》「攝提格」而作

[172] 關於印度文學風格，參考陳寅恪，〈論再生緣〉，收入氏著，《寒柳堂集》，頁1。從漢譯的天竺佛經與文學，還有藏文作家文學都可獲得觀感。後者乃天竺文學的模擬。

的更改吧？其四，對概念的格義的理解。《簡易方》節I以「神」易《大寶積經・第十四會》的「中有」，這應該是格義的理解。[173]

《三元延壽參贊書》（十三世紀後期），元朝李鵬飛撰寫。李氏「池州人，生母姚氏爲嫡母不容，改嫁爲朱氏妻。鵬飛幼，不知也。年十九，思慕哀痛，誓學醫以濟人，願早見母」，[174] 可知其複雜的情愫。《四庫全書總目》說李氏爲至元年間 (1264-1294) 的人，自稱九華澄心老人。其書五卷，論攝生事，「其說頗爲叢雜，要其指歸則道家流也」。書前有序，自謂得自飛來峰下道士，[175] 今收在《道藏・洞神部・方法類》。[176]《醫方類聚》(1445) 於有關各「門」分載其文。

《三元延壽參贊書》思想固然屬道家，但有大篇幅佛教言論，人們尚未發現。[177] 其卷一開頭設「人說」一節，述「天地間人爲可貴」在於人身不易得；以下是論天元、地元、人元三節。證明人身不易得的證據就是前舉「藏教入胎說」文字。通篇除了傳寫刊刻有誤字，全襲取《簡易方》之文。[178]

明代醫學鉅著《普濟方》(1406) 把《簡易方》「辨男女形生神毓論」整段作爲全書開頭即卷一〈方脈總論〉第一節，其「藏教入胎說」自然就收進去了。[179] 由《普濟方》全書佈局看，在這兒是要解說人個體生命的源始。這段議論在編者看來是能夠說明問題的。

---

173 用「神」字，字面上同於《佛說胞胎經》，唐以前佛經多有譯「中有」為「神」的事例，但《簡易方》是依據《大寶積經・第十四會》，不是來自《佛說胞胎經》。

174 宋濂，《元史》（北京：中華書局，1976），卷一九七，頁4449。

175《四庫全書總目》卷一四七，頁1261。

176 李鵬飛，《三元延壽參贊書》，收入商務印書館編，《道藏》（據明正統道藏本景印，上海：涵芬樓，1924），第574冊。

177 例如大主編家任繼愈主編的《道藏提要》，列出《三元延壽參贊書》引用的各家著作名稱，唯不及佛書。見其主編，《道藏提要》（北京：中國社會科學出版社，1991），頁616。

178 李鵬飛，《三元延壽參贊書（外四種）》（據明正統道藏本景印，上海：上海古籍出版社，1990），頁5-7。金禮蒙等編，浙江省中醫研究所、湖州中醫院校點，《醫方類聚・第九分冊》（北京：人民衛生出版社，1983），卷一〇一，〈養性門三〉，頁403。對照《道藏》本，《醫方類聚》鉛印本有許多錯字。

179 朱橚，《普濟方・方脈、運氣、臟腑》（北京：人民衛生出版社，1982），卷一，頁1-3。

六、《推篷寤語》和《說原》、《說略》

明朝松江人李豫亨撰《推篷寤語》(1571)，〈原教篇下・原養生之教〉末附「胎育」四條，依次述男女婚嫁、胎教、《大寶積經》七日住胎、《法苑珠林》七種情況亦可受胎云。[180] 七日住胎條分二節抄錄如下：

> I《寶積經》云，是諸眾生託胎在母腹中三十七箇七日，有二十九種業風所吹，次第成就。
>
> II第一七日狀如酪漿；第二七日狀如凝酪；第三七日狀如藥杵；第四七日狀如鞾椹；第五七日分頭臂脞；第六七日肘膝相見；第七七日手足掌現；第八七日二十指現；第九七日九孔方現；第十七日聲音俱足；第十一七日九孔開通；第十二七日生腸節孔；第十三七日生饑渴想；第十四七日生九萬觔；第十五七日生八萬脈；第十六七日通出入息；第十七七日食道漸寬；第十八、第十九七日，六根具足；第二十七日徧生骨節；第二十一、二十二、二十三七日，生血肉皮；第二十四、二十五七日，長血肉皮；第二十六七日，生髮毛爪；第二十七七日，分善惡相；第二十八七日，妄生八想；第二十九、三十七日，黑白隨業；第三十一至三十六七日，身相具足；第三十七七日，念欲出生；第三十八七日，滿十箇月，向母產門，倒卓而生。[181]

明朝穆希文《說原》有〈原人〉篇，小序稱，「考之傳記，有可採而傳者，謹錄存之，以爲原人說，庶俾養生一助云耳」；[182] 其下〈原人總說〉有四條，各條所涉領域並不相同，第三條全文分三節抄錄如下：

> I人之生育是父母精血凝結而成，自受胎之時，至胎完墮地之日，共計三十七箇七日而生；蓋人乃純陽，故必三陽數足，然後生育，視諸物最貴。
>
> II第一七日狀如酪漿，第二七日狀如凝酪，三七日狀如藥杵，四七日狀如

---

[180] 李豫亨，《推篷寤語》（明隆慶五年〔1571〕李氏思敬堂刻本，收入《四庫全書存目叢書・子部・雜家類》第85冊），卷四，頁533b-535a。《四庫全書總目》卷一二四，頁1072b評論這本書，說它「參掇前聞，附以己見，多涉釋道二家言，〈原教〉〈還真〉兩篇尤為駁雜」云云。

[181] 《推篷寤語》卷四，頁534a-b。

[182] 《說原》卷七，頁284b。《四庫全書總目》卷一二八，頁1103a 說《說原》「雜採事蹟，間亦論斷，其體例在類書說部之間，大抵剽剟之談，非根柢之學。又不著其所出，更茫無依據」。

鞕援，五七日分頭臂脞，六七日肘膝相現，七七日手足掌現，八七日二十指現，九七日九孔方現，十箇七日聲音俱足，十一七日九孔開通，十二七日生腸節孔，十三七日生饑渴想，十四七日生九萬觔，十五七日生八萬脈，十六七日通出入息，十七七日食道漸寬，十八、十九七日六根具足，二十個七日徧生骨節，二十一七日、廿二、廿三七日，生血皮肉，廿四、廿五七日長血皮肉，廿六、廿七個七日生髮毛爪，分善惡相；廿八七日妄生八想；廿九三十個七日黑白隨業；三十一至三十六個七日，身相具足；三十七個七日，思欲出生；至三十八個七日，滿十個月，向母產門倒卓而生。

III大約三九二百七十〔日〕足就可生，相傳十月者，亦未必是也。[183]

兩本書對照起來，後一本第二段跟前一本第二段幾乎完全相同。前一本編者自己注明是出「寶積經」。另外江寧顧起元 (1565-1628) 編輯的類書《說略》(1613) 卷五〈人紀〉[184] 也引「寶積經」，除去傳寫錯誤，文字跟《推篷寤語》同。現在看看詳細情況（下表。《大寶積經》方面，是摘錄相應的字句）。

《推篷寤語》《說略》	《說原》	《大寶積經・第十三會》	《大寶積經・第十四會》
1 酪漿	仝左	生酪	粥汁、酪漿
2 凝酪	仝左	稠酪、凝酥	稠酪、凝酥
3 藥杵	仝左	藥杵	鐵箸、蚯蚓
4 鞕援	仝左	溫石	鞋援、溫石
5 頭臂脞	仝左	兩髀兩肩、身首出現	兩臂兩脞及頭，五相顯現
6 肘膝相見	仝左	兩膝兩肘，名爲四相	兩肘兩膝，四相顯現
7 手足掌現	仝左	手足掌縵之相	四相現，謂兩手兩腳
8 二十指現	仝左	手足二十指相現	二十相現，謂手足十指

183 《說原》卷七，頁285a。

184 顧起元，《說略》（有萬曆癸丑〔四十一年，1613〕自序，收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1986〕，子部，類書類，第964冊），卷五，頁413-414。

《推篷寤語》《說略》	《說原》	《大寶積經・第十三會》	《大寶積經・第十四會》
9 九孔方現	仝左	眼耳鼻口大小便處，名爲九相	九種相，謂眼耳鼻口及下二穴
10聲音俱足	仝左	業風名堅鞕，令胎堅實；又有風名普門，吹脹胎身猶如浮囊	……吹脹胎藏猶如浮囊
11九孔開通	仝左	身孔通徹	令胎通徹，九孔現
12生腸節孔	仝左	生大小腸	作大小腸
13生饑渴想	仝左	生饑渴想	知有饑渴
14生九萬觔	仝左	生九百筋	生一千筋
15生八萬脈	仝左	八萬脈	八萬脈
16通出入息	仝左	出入氣息上下通徹	能令通過出入氣息
17食道漸寬	仝左	風名氂牛面，令眼得光潔耳鼻諸根漸漸成就	風毛拂口能於胎子眼耳鼻口咽喉胸臆食入之處令滑澤通氣息
18, 19六根具足	仝左	18諸根漸漸成就	六處清淨，六根清淨
		19三根成就	成就四根，先得三根
20徧生骨節	仝左	生種種骨	有風名堅固……安布諸骨
21, 22, 23生血肉皮	仝左	21生身肉	身上生肉
		22生身血	生血
		23生身皮	生皮
24, 25長血肉皮	仝左	24皮膚調勻光色潤澤	皮膚光悅
		25血肉增長漸漸滋潤	血肉滋潤
26生髮毛爪	生髮毛爪、分善惡相	生髮毛爪甲	生髮毛爪甲，一一共脈相連
27分善惡相			生髮毛爪甲成就
28妄生八想	仝左	生八種顛倒之想	生八種顛倒之想
29, 30黑白隨業	仝左		29令形色鮮白淨潔，或由業力令色黧黑或復青色
			30白黑諸光皆隨業現

《推篷寤語》 《說略》	《說原》	《大寶積經・ 第十三會》	《大寶積經・ 第十四會》
31-36身相具足	仝左	31-35身相長大漸漸增廣人相具足	31胎子漸大
			32, 33, 34增長廣大
			35支體具足
		36生厭離心	36不樂住母腹中
37念欲出生	思欲出生	生厭離心	生三種不顛倒想
38滿十個月，向母產門倒卓而生	仝左	復感業風名曰拘緣，由此風力即便迴轉，復有一風名爲趣下，能令其身頭向於下，長伸兩臂漸欲出生（後略）	有風名曰藍花此風能令胎子轉身向下，長舒兩臂，趣向產門（中略）風吹胎子令頭向下雙腳向上將出產門
	大約三九二百七十足就可生。相傳十月者亦未必是也		

看上表，這三本書是《大寶積經》第十三、十四會的概括、改寫，兩種書說到二十九種風，而《說原》完全不及風，僅列舉胎相，沒有保留《大寶積經》七日住胎論的思想結構，非常近乎《文子》[185]、《淮南子》[186] 與《徐之才逐月養胎方》（見下一章）的樣式。還有，《推篷寤語》、《說略》試圖綜合三十八個七日跟十月兩說，而《說原》亦加思忖，傾向於三十八個七日之說。

---

[185]《文子・十守》：「老子曰：人受天地變化而生，一月而膏，二月血脈，三月而胚，四月而胎，五月而筋，六月而骨，七月而成形，八月而動，九月而躁，十月而生」。見杜道堅，《文子纘義》（上海：上海古籍出版社景印本，1991），卷三，頁17a。

[186]《淮南子・精神訓》：「夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也。故曰：一生二，二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，沖氣以為和。故曰：一月而膏（始胥如也），二月而胅，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而動，九月而躁，十月而生」，見高誘注，《淮南子》（收入《諸子集成》〔上海：中華書局1949年以後某年刊本〕，第7冊），卷七，頁99-100。高誘注篇題曰：「精者人之氣，神者人之守也。本其原說其意，故曰精神，因以題篇」。

七、《祈嗣真詮》及其後七部醫書和《癸巳存稿》

據說明代儒術不發達，[187] 知識界思想駁雜而淺薄，乃至狂亂。經學以外有所旁騖，使得知識的範圍與性質異於往代。袁黃 (1533-1606)、王肯堂 (1549-1613) 一流人物看來就是這樣的。他們都跟佛教的關係甚深，這影響其對醫學的瞭解。

袁黃《祈嗣真詮》(1590) 十篇，篇目依次爲〈改過〉、〈積善〉、〈聚精〉、〈養氣〉、〈存神〉、〈和室〉、〈知時〉、〈成胎〉、〈治病〉、〈祈禱〉。第八篇專論胎孕之事，包含兩節，頭一節是「巢氏論」云云，第二節是「程鳴謙云」云云；[188] 前者論逐月養胎及墮胎，後者論孕與不孕。〈成胎第八・巢氏論〉全文：

> 巢氏論婦人妊娠，一月名始胚，足厥陰脉養之；二月名始膏，足少陽脉養之；三月名始胎，手心脉養之；四月始受水精，以成血脉，手少陽脉養之；五月始受火精，以成其氣，足太陰養之；六月始受金精，以成其節（筋），足陽明脉養之；七月始受木精，以成其膏（骨），手太陽（陰）脉養之；八月始受土精，以成膚革，手陽明脉養之；九月始受石精，以成毛髮，足少陰脉養之；十月臟腑、關節、人神俱備。
>
> 此其大略也。若求其細，則受胎在腹，七日一變，展轉相成，各有生相，《大集經》備矣。
>
> 今婦人墮胎在三月五月七月者多，在二四六月者少。臟陰而腑陽，三月屬心，五月屬脾，七月屬肺，皆在五臟之脉，陰常易虧，故多墮耳。如昔會

---

187 參考羅振玉，《本朝學術源流概略》（大連：中日文化協會，1930），頁1-11。按：此書日文本，松崎鶴雄譯注，《清朝學術源流概略》（大連：中日文化協會，1931），未譯漢文本卷首〈自序〉和〈古今學術之遞變〉。金毓黻 (1887-1962) 對漢文原書有評論，見氏著，《靜晤室日記》（江蘇邗江：遼瀋書社，1993），卷六六，頁2784，「民國二十一年一月一日」條。

188 袁黃，《祈嗣真詮》（萬曆三十三年〔1605〕建陽余氏刻本，收入《北京圖書館古籍善本叢刊》〔北京：書目文獻出版社景印，1988〕，子部，叢書類，第80冊，《了凡雜著》），頁562a-563a。《了凡雜著》計收入袁黃短篇著作九種、十七卷，以原次序列目如下：《訓兒俗說》一卷、《靜坐要訣》一卷、《祈嗣真詮》一卷、《袁生懺法、淨行別品、河圖洛書解》合一卷、《勸農書》一卷、《皇都水利》一卷、《詩外別傳》二卷、《曆法新書》五卷、《寶坻政書》四卷。《祈嗣真詮》卷端有萬曆庚寅（十八年，1590）夏門人東萊韓初命序言〈刻祈嗣真詮引〉。

（曾）五（三）月墮胎，則心脉受傷，須先調心，不然至三月復墮。昔曾五月墮胎，則脾脉受傷，後至五月復墮，宜先治脾。惟有一月之內墮胎，則人皆不知有胎，但知不受娠，不知其受胎而墮也。一月屬肝，怒則墮。多洗下體，則竅開亦墮。一次既墮，肝脉受傷，他次亦墮。今之無子者，大半是一月墮胎，非盡不受娠也。故凡初交之後，最宜將息，勿復交接，以攪其子宮，勿令怒，勿令勞，勿令舉重，勿令洗浴，而又多服養肝平氣之藥，胎可固矣。[189]

這兒所謂「巢氏論」，稽其內容，雖說是出自《諸病源候論》卷四一〈妊娠候〉，但也攙合《千金方》所錄《徐之才逐月養胎方》文句。「此其大略也……」以下內容是袁黃的補充。墮胎之說似是他的創見，後來明清醫家累加徵引，在妊娠論上成爲權威論斷。

袁黃以《大方等大集經》七日胎相來充實巢元方十月妊娠之論，是認爲巢元方說法的粗廓不具體。但《大方等大集經》七日一變文字，在佛書裏面，較之《大寶積經》等書寧謂太簡。《大方等大集經》論住胎的段落全文是：

云何名為觀於生苦？從業因緣、父母和合，初受意識 (rnam-bar shes-pa)、歌羅羅時，其身猶如荸薺子許，是時未有入出氣息，亦不覺知苦之與樂不苦不樂，離先色相、未具後色，無力、無欲、無有精進、無有憍慢、上色、上性、上自在相，無五欲相，諸根不具，如是眾生我當云何不生憐愍。如是眾生過去愛取名為無明，過去業有名之為行，初入胎心名之為識。歌羅羅中，初色四陰名為名色，是時未具十二有支，以生因緣故，可說有十二因緣。眾生如是，何有智者不生憐愍。

歌羅羅時住六七日，六七日轉名頞浮陀，是時形色猶如小棗，住七七日轉名伽那，是時形色如胡桃殼，住八七日轉名閉尸，形色猶如頻婆羅果（蘋果），是時身邊有五胞出，謂頭手腳。十二七日始有腸相，二十七日男女根別。二十一七日始生骨節。乃至三十六七日中，其身具足血肉毛根，三十八七日具足身肢。四日四夜住在腹中臭穢之處。——是人如是，我當云何不憐愍耶？[190]

這兩段中第二段講「七日一變」，未逐一列舉三十八個七日，稱不上詳備。而且巢元方的妊娠論跟七日胎相說性質不同，袁黃把捏到一塊兒了。這是支那之

[189]《祈嗣真詮》，頁561b-562a。

[190]《大方等大集經》，頁169a-b。

說跟佛家之說並存，作者不滿前者簡略，而有接受佛說的意思了。

依當時友朋記述，袁黃「早習洙泗，晚歸竺乾。惟是，三藏顯密之旨、五宗棒喝之秘，一一精採之。禪觀誦持日有定課，雖服官臨民百冗交集，未嘗廢也」，[191]「自言生平得力靜坐，然其學流入禪玄，好爲三教合一之說（中略），而說書義解多與儒先牴牾」[192] 云云。所作《詩外別傳》即以禪宗公案與詩（全非《詩經》之詩）配合，[193] 聲稱由來無人正確地解詩。[194]

王肯堂《證治準繩・女科》（1607年序）卷四〈胎前門・求子〉項下，分診脈、調經、養精、知時、成胎五部分，論懷孕之事。其中〈成胎〉節先引「丹溪云」論生男生女，再引「婁全善云」贊同上說，然後直接抄錄袁了凡書〈成胎第八〉全文，但在前邊加一按語：「袁先生云」。[195] 據稱王肯堂是袁了凡的「門生」。[196]

王氏另一著作《胤產全書》卷二〈養胎類〉也有此節文字，唯中間稍有差異，作「此其大略。若細推之，受胎在腹，七日一變，展轉相成，各有生相」，無「大集經備矣」一語。[197]

王肯堂被認爲是漢醫學上起重要作用的學者。但他同樣並非僅長於醫學，而是「博極群書，兼通醫學」。[198] 醫書以外，尚著《尚書要旨》三十卷、《論語

---

191 馮夢禎，〈壽了凡先生七十序〉，見氏著，《快雪堂集》（收入《四庫全書存目叢書・集部》第164冊），卷六，頁120b。

192 朱鶴齡，〈贈尚寶少卿袁公傳〉，見氏著，《愚菴小集》（收入《景印文淵閣四庫全書・集部・別集類》第1319冊），卷一五，頁190a。

193 《詩外別傳》（收入《北京圖書館古籍善本叢刊・子部・叢書類》第80冊，《了凡雜著》），頁632-668。

194 同前書，〈編輯大意〉，頁633。迄今關於袁了凡，大陸方面似乎沒有研究。另外袁氏文集《兩行齋集》（全十四卷，明天啟甲子〔四年，1624〕嘉興袁氏家刊本，臺北：國家圖書館藏）和王家儉先生指導的學位論文：蕭世勇，《袁黃 (1533-1606) 的經世理念及其實踐方式》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1993），筆者均未能得見。

195 王肯堂，《證治準繩・六・女科》（據明萬曆末年〔1607〕初刻本景印，上海：上海科學技術出版社，1995），卷四，頁274b-275a。

196 李世達，〈刻曆法新書序〉，見袁黃，《曆法新書》（收入《北京圖書館古籍善本叢刊・子部・叢書類》第80冊，《了凡雜著》），卷端，頁669b。

197 王肯堂，《胤產全書》（明張受孔刻喬山堂刊本，收入《續修四庫全書・子部・醫家類》第1007冊），卷二，頁339b。

198 陳夢雷等編，《古今圖書集成醫部全錄・總論及其他》（北京：人民衛生出版社，1983），〈王肯堂傳〉，頁297-298。

義府》二十卷、《鬱岡齋筆麈》四卷、《因明入正理論集解》(1612) 一卷、《成唯識論證義》(1613) 十卷。關於《論語義府》，[199]《四庫全書總目》稱「其說頗雜於禪」。[200]《鬱岡齋筆麈》[201] 是學術、記事的筆記，其中許多醫學內容，《四庫全書總目》對此書肯定之後，又說作者「惟生於心學盛行之時，凡所議論，大抵以佛經詁儒理，甚至謂教習庶吉士，當令看《楞嚴經》，是何言歟！」[202] 可見王肯堂主導思想跟袁了凡一路。該筆記更有多條關於佛學佛事的內容。他精熟中有、胎位等學說。臨終之年陰曆六月十九日，在自作序言的著作《成唯識論證義》卷三末，對《成唯識論》「又契經說識緣名色（中略），故彼識言顯第八識」一段作證義，敘述了中有投胎及胎藏八位，是依據《瑜伽師地論》。[203]

王肯堂在人生最後兩年完成的兩部書俱是研究佛經，顯出人生旨趣所在。一部《因明入正理論集解》「采集諸論有關者及三家注疏之合者，重爲解釋一過」，「間有指他非、以明己是者」；序末署「念西居士」。[204] 另一部《成唯識論證義》「爲慈恩（玄奘）之疏亡失無存，學唯識者倀倀乎莫知所從而作也」，乃「取大藏中大小乘經、論，及《華嚴疏抄》《宗鏡錄》諸典，正釋《唯識》之文，以證成《論》之義」。[205] 一般地說，因明、唯識，屬佛家最難解之學，肯堂晚年瘁力於此，可見其學問淹博與精深！他的醫書體例嚴整，概念清晰，豐贍有據，似乎於此方得瞭解。一般人誇讚王肯堂的醫學，卻未嘗注意及此。

武之望 (1552-1629)《濟陰綱目》，一六〇〇年撰成，一六二〇年初刊，也是一部有廣泛影響力的婦科名著。《四庫全書總目》評論說：「所分門目，與《證治準繩》之〈女科〉相同，文亦全相因襲，非別有所發明。蓋即王肓堂書加

199 王肯堂，《論語義府》（據明刻本景印，收入《四庫全書存目叢書・經部》第161冊）。

200 《四庫全書總目》卷三七，頁311。

201 王肯堂，《鬱岡齋筆麈》（北平：國立北平圖書館景印，1930）；又收入《四庫全書存目叢書・子部・雜家類》第107冊。

202 《四庫全書總目》卷一二八，頁1103。

203 王肯堂，《成唯識論證義》（收入藏經書院，《〔大日本〕續藏經》〔上海：涵芬樓景印，1924〕，第404冊），卷三，葉386b-387b。

204 王肯堂，《因明入正理論集解》（收入《〔大日本〕續藏經》第431冊），葉53。

205 《成唯識論證義》，葉323a-324a。

以評釋圈點，以便檢閱耳」。[206] 在卷六〈求子門・逐月養胎法〉從《證治準繩・女科》引述上述文字。[207]

其後醫書多有直接或間接引述袁了凡那一段話的。《女科經綸》(1684) 卷四，〈胎前證・下〉，「妊娠墮胎分月數調養」截取一部分，以申論墮胎：

> 巢元方曰：妊娠受胎在腹，七日一變。今婦人墮胎在三月五月七月者多，在二月四月六月者少。臟陰而腑陽，三月屬心，五月屬脾，七月屬肺，皆在五臟之脈，陰常易虧，故多墮耳。如在三月曾墮，後受孕至三月亦墮，以心脈受傷也。先須調心，五月七月亦然。惟一月墮胎，人皆不知也。一月屬肝，怒則多墮。洗下體則竅開亦墮。一次既墮，肝脈受傷，下次亦墮。今之無子者，大半是一月墮胎，非盡不受孕也。故凡初交後最宜將息，勿復交接，以擾子宮，勿令勞怒，勿舉重，勿洗浴，又多服養肝平氣藥，則胎固矣。[208]

這兒「七日一變」以上文字原屬於上文，《女科經綸》編者錯誤地將之看成關於墮胎的言談，而繫之於下。自此以降又有兩家這樣援引以論墮胎。《古今圖書集成醫部全錄》(1728) 卷三八六〈婦人胎前門〉逕行添上分類標題「墮胎」：

> 墮胎　袁先生云：受胎在腹，七日一變，展轉相成，各有相生。今婦人墮胎，在三月五月七月者多，在二四六月者少。臟陰而腑陽，三月屬心，五月屬脾，七月屬肺，當在五臟之脈；陰常易虧，故多墮耳。如昔曾三月墮胎，則心脉受傷，須先調心，不然至三月復墮。昔曾五月墮胎，則脾脉受傷，後至五月復墮，宜先治脾。惟有一月墮胎，則人皆不知有胎，但知不受妊，不知其受而墮也。一月屬肝，怒則墮；多洗下體，則竅開亦墮；一次既墮，則肝脈受傷，他次亦墮。今之無子者，大半是一月墮胎，非盡不妊也。故凡初交之後最宜將息，勿復交接，以擾子宮，勿令怒、勿令勞、勿令舉重、勿令洗浴，而又服養肝平氣藥，胎可固矣。[209]

---

[206]《四庫全書總目》卷一〇五，頁889a。

[207] 武之望原輯，汪淇箋釋，《濟陰綱目》（清雍正年間天德堂刻本，收入《四庫全書存目叢書・子部・醫家類》第52冊），卷六，頁300b-301a。按武氏臨潼人，萬曆十七年（己丑，1589）進士，與江南的王肯堂同科。袁黃是萬曆十四年 (1586) 進士。汪淇箋釋本初刊於康熙四年 (1665)。

[208] 蕭壎，《女科經綸》（清乾隆四十六年〔1781〕刊本，收入《續修四庫全書・子部・醫家類》第1007冊），卷四，頁583a。無「大集經備矣」一語，似乎是摘自《胤產全書》。

[209] 陳夢雷等編，《古今圖書集成醫部全錄・婦科》（北京：人民衛生出版社，1995），卷

沈金鰲《婦科玉尺》（1774年刊本）卷三〈小產・墮胎〉引用七個人的論述，各談論不同的問題，第四即引上面這段文字，且前加「王肯堂曰」，以論墮胎。[210]

沈堯封 (1698-1769?)《女科輯要》（1850年刊行）卷上〈妊娠諸病・養胎〉：

> 徐之才曰：妊娠一月名始胚，足厥陰肝脈養之。二月名始胎，足少陽膽脈養之。三月名始胞，手少陰心主胞絡脈養之。四月始受水精，以成血脈，手少陽三焦脈養之。五月始受火精以成氣，足太陰脾脈養之。六月始受金精之氣以成筋，足陽明胃脈養之。七月始受木精之氣以成骨，手太陰肺脈養之。八月始受土精之氣以成膚革，手陽明大腸脈養之。九月始受石精之氣以成毛髮，足少陰腎脈養之。十月五臟六腑皆俱，俟時而生。
>
> 巢元方曰：妊娠受胎，七日一變。墮胎在三五七月者多，在二四六月者少。三月屬心，五月屬脾，七月屬肺，皆屬臟，臟為陰，陰常不足，故多墮耳。如在三月墮者，後孕至三月仍墮，以心脈受傷也。先須調心。五月七月墮者亦然。惟一月墮者，人不知也。一月屬肝，怒則多墮。洗下體，竅開亦墮。一次既墮，肝脈受傷，下次仍墮。今之無子者，大半是一月墮者，非盡不受胎也。故凡初交後最宜將息，勿復交接，以擾子宮，勿令勞怒，勿舉重，勿洗浴，又多服養肝平氣藥，則胎固矣。[211]

由行文脈絡看，是抄自王肯堂《胤產全書》再稍加整理（如換成「徐之才曰」）。

還有幾種醫書也直接或間接引用袁氏那段話，只是略去了「受胎在腹，七日一變」一語。[212] 引錄者顯然不瞭解七日一變云云巢元方並未說過，也不知道意義。

淹貫的考證家俞理初 (1775-1840)《癸巳存稿》(1848) 有專條討論胎，撮引《佛說胞胎經》、《大寶積經》的三十八七日之說，但不表同意；又引《東醫寶

三八六，頁154。

210 沈金鰲，《婦科玉尺》（乾隆刻沈氏尊生書本，有乾隆三十九年〔1774〕作者自序，收入《續修四庫全書・子部・醫家類》第1008冊），卷三，頁24b。

211 沈堯封，《女科輯要》（收入沈堯封、閻純璽，《女科輯要・胎產心法》〔北京：人民衛生出版社，1988〕），頁65-66。

212 如張介賓，《景岳全書》（1624，收入《景印文淵閣四庫全書・子部・醫家類》第778冊），卷三八，〈胎孕類・胎候〉，頁18a-19b；薛雪，《醫經原旨》（1754，據刻本景印，上海：上海中醫學院出版社，1992），卷六，〈疾病第十三・胎孕〉，頁317-318；程杏軒，《醫述》（1829，合肥：安徽科學技術出版社，1983），卷一三，〈女科原旨・胎前〉，頁847。

鑑》(1613) 七日一變之論，以爲尙於理不悖。[213] 按《東醫寶鑑・內景篇・身形・胎孕之始》引「上陽子曰」：

> 人初受氣也，九日而陰陽大定，四十九日而始胎，然後七日而一變，故滿三百有六日者、滿二百九十六日者，皆上器也；有二百八十六日者、二百六十六日者，中器也；有二百五十六日者、二百四十六日者，下器也。蓋天干甲必合己而方生，地支丑必合子而方育，自非天地合德則人必不生也。故云九月神布氣滿而胎完。亦云十月懷胎也。此天地之德合於氣而後生也。[214]

上陽子爲元代道士陳致虛的號。唯未知錄自何種支那著作。

八、《張氏醫通》

長洲（今蘇州）張璐 (1617-1700) 通曉儒學，精於醫藥，明末隱居洞庭山中十餘年，後業醫六十年左右。所著《張氏醫通》(1695) 計十六卷，在〈婦人門上・胎前〉設「養胎」一節，茲抄錄此節全文：

> 婦人受孕一月，足厥陰脉養，其陰陽新合，名曰始胚。《大集經》云：胎成七日，初不增減，二七日如薄酪，三七日如生酪，四七日如熟酪是也。
>
> 二月、足少陽脉養，陰陽居經，名曰始膏。《經》謂：五七日如生酥，六七日如息肉，七七日如段肉，八七日其堅如坏（坯）是也。
>
> 三月、手心主脉養，初有定形，名曰始胞。《經》謂：九七日變五泡：兩肘兩髀及頭，十七日續生五泡：兩手腕兩足及頸，十一七日復生二十六泡：十手指十足指及眼耳口鼻，十二七日泡相成就是也。
>
> 四月、手少陽脉養，始受水精，以成血脉，而形體成。《經》謂：十三七日現腹相，十四七日生五藏，十五七日生大腸，十六七日生小腸是也。
>
> 五月、足太陰脉養，始受火精，以成其氣，而肢節充。《經》謂：十七七日有脾處，十八七日生三脘，十九七日生掌足趺臂節，二十七日生陰臍頤乳是也。

---

213 俞正燮，《癸巳存稿》（據清道光二十八年〔1848〕連筠簃叢書本景印，收入《續修四庫全書・子部・雜家類》第1159冊），卷四，頁666a，「胎」。

214 許浚等，《東醫寶鑑》（據明萬曆四十一年〔1613〕朝鮮刻本景印，北京：人民衛生出版社，1982），卷一，頁72b。

六月、足陽明脉養，始受金精以成其筋，而骨幹立。《經》謂：二十一七日有三百柔軟骨，如初生瓠，二十二七日如未熟瓠，二十三七日堅如胡桃，二十四七日生一百筋是也。

七月、手太陰脉養，始受木精，以成其骨，而毛髮生。《經》謂：二十五七日生七千脉，尚未具成，二十六七日成如藕絲，二十七七日有三百六十三筋，二十八七日始生肌膚是也。

八月、手陽明脉養，始受土精，以成膚革，而藏府具。《經》謂：二十九七日肌膚稍厚，三十七日方有皮像，三十一七日皮轉厚堅，三十二七日皮革轉成是也。

九月、足少陰脉養，始受石精，以成皮毛，而穀氣入胃，石稟五氣之餘，藏府百骸俱實，故謂之石。《經》謂：三十三七日耳鼻唇指膝節成，三十四七日生九十九萬毛髮孔，猶尚未成，三十五七日毛孔具足，三十六七日爪甲成就是也。

十月、五藏俱備，六府齊通，納天地之氣於丹田。《經》謂：三十七七日母腹中有風起，通其七竅，三十八七日隨其宿世善惡，分香臭二種風，以定容貌骨節貴賤。

右，《千金》述徐之才養胎法，與《大集經》脗合。求其細，則受胎在母腹，七日一變，展轉相成。然多有不足月產，而能長育長年者，此各經榮養與七日之變，皆不及期，而養胎之氣仍周遍也。若經脉榮養未周，總屬半產，非正產也。[215]

在此書卷首「引用書目」內，列著《八陣圖》、《雲笈七籤》、《修行大集經》，未有「大集經」，則此處「大集經」就是「引用書目」上所說《修行大集經》了。[216] 但是，佛經並沒有叫「修行大集經」的書。且就所引三十八個七日的內容看，又不是《大方等大集經》，而是出自二八四年翻譯的《修行道地經》（看前章「五、胎相」及附表），但卻是充滿誤解歪曲的撮鈔改寫。像十月項「《經》謂」云云，我們試比較漢譯《修行道地經》原文：

三十七七日其母腹中若干風起，有風開兒耳目鼻口，或有風起染其髮毛，或端正或醜陋。又有風起，成體顏色，或白赤黑；有好有醜，皆由宿行。

---

[215] 張璐，《張氏醫通》（上海：上海科學技術出版社，1990），卷一〇，頁532-533。

[216] 同前書，〈引用書目〉，頁6。

在此七日中，生風寒熱，大小便通。於是頌曰：「是身筋纏裹　諸血脈所成　不淨盛腐積　水洗諸漏孔　虛覆心使然　巧偽而合成　機關如木人　求之甚難得」。

三十八七日在母腹中，隨其本行，自然風起；宿行善者，便有香風，可其身意，柔軟無瑕，正其骨節，令其端正，莫不愛敬也；本行惡者，則起臭風，令身不安，不可心意，吹其骨節，令僂邪曲，使不端正，又不能男，人所不喜也。是為三十八七日。九月不滿四日，其兒身體骨節則成為人。[217]

如果看本章前節，就知道張氏沿襲王肯堂《證治準繩・女科》那段引文的思想架構。王肯堂一開頭說：「袁先生云，巢氏《論》：婦人妊娠……」，張璐也在開頭說：「婦人受孕……」；敘述完胎相，王肯堂說：「此其大略也。若求其細，則受胎在腹，七日一變，展轉相成，各有生相，《大集經》備矣」，張璐也在敘述胎相之後說道：「右，《千金》述徐之才養胎法，與《大集經》脗合。求其細，則受胎在腹，七日一變，展轉相成」。張璐自己亦申明跟《證治準繩》的關係：康熙乙亥 (1695)〈自序〉謂：「篋中輯得方書一通，因名『醫歸』，大都脗合《準繩》」；〈凡例〉第六則亦謂：「是編證類次第，悉如《準繩》」；「引用書目」中有「王肯堂證治準繩」。所以書中這一段是以王肯堂書作藍本，把王肯堂提到而未加進去的「大集經」內容匹配至每月上。同時也可猜測，王肯堂說「大集經備矣」的時候，「大集經」者是指《修行道地經》吧？

最突出的一點，是張氏將《徐之才逐月養胎法》[218] 跟「大集經」按月作機械的匹配：一月對一至四七日，二月對五至八七日等等。張璐自稱這個匹配相互「脗合」。

九、小結

三十八個七日胎相之說最早翻成漢語，是西元一七〇年的《道地經》，完備的翻譯則在七一〇至七一三年間《大寶積經》的第十三、十四會，它是漢譯佛教住胎論的典型。載有三十八個七日胎相的漢譯佛書共七部（《道地經》、《修行

[217]《修行道地經》，頁187b-c。

[218] 關於徐之才，岩本篤志，〈北齊政權の成立と「南士」徐之才〉，《東洋學報》80.1(1998)：27-59參看。

道地經》、《佛說胞胎經》、《五王經》、《大方等大集經》、《大寶積經・第十三會》、《大寶積經・第十四會》），五一五年翻譯的《解脫道論》是例外：住胎期爲四十二個七日，使我們想起藏文《月王藥診（一）》中的四十二個七日之說，關於《月王藥診》的成書究竟在印度還是支那？藏族傳統學者向有異論，所以對於瞭解《月王藥診》的成書，《解脫道論》或許有重大價值。

支那書籍援引其七日胎相說的是《五王經》、《修行道地經》以及《大寶積經・第十三會》、《大寶積經・第十四會》這少數幾部譯經。七日胎相說進入支那著述，最早在南朝〈淨住子淨行法門〉一文，唐朝或五代的《元氣論》（第八世紀？）這本重要的道書也稱述那種說法；具體引證三十八七日胎相內容原文，則自五一六年撰成的佛教類書《經律異相》[219] 引《五王經》始。所有援引者都是遵信的，但往往與支那成說相糅並舉，具融合的面貌。它在支那佛教以外擴散的經過是：佛經→佛教→醫學→道教→民眾文藝→醫學→道教→醫學，最終變成漢醫婦科一種養胎學說。

徵引佛說、後來形成支派的醫學書有二：《簡易方》及其以下二書，根源在《大寶積經・第十四會》，後來又加上《大寶積經・第十三會》；《祈嗣真詮》及其以下七種書，其說源頭不明顯；其中《女科經綸》、《古今圖書集成》、《婦科玉尺》又誤解了起於《祈嗣真詮》的墮胎論，再單成一組。從知識來源的立場看，支那醫書並不經常逕行由佛書汲取三十八七日胎相說，一般是從前輩同業著作沿襲，顯示醫書構成了自成一統的知識境域。

這兒稍微討論寶唱《經律異相》。一則它是最早具體徵引七日胎相說闡明主題的漢文撰述，二則它是佛教類書，容易傳播廣遠，且其徵引的方式和效果適可與本稿前述俗世之書——世教——相映照。《經律異相》卷二七：[220]

> 說其苦諦。佛言：卿等善聽，當為說之。人生在世，眾苦切身，略說八苦。一，生苦。人死時不知精神趣向何道，未得生處，普受中陰之形。至三七日中，父母和合，便來受胎。一七日如薄酪，二七日如稠酪，三七日如凝酥，四七日如肉臠，五胞成就，巧風入腹，吹其身體，六情開張。在母腹中，生藏之下、熟藏之上；母噉一粒熱食，灌其身體，如入湯鑊；母飲一杯冷水，亦如寒冰切體。母飽之時，迫迮身體，痛不可言；母饑之

[219] 寶唱，《經律異相》（收入《大正藏》53），頁147c-148c。
[220]《經律異相》，頁148a。

時，腹中了鳥，亦如倒懸，受苦無量。至其滿月欲生，頭向產門，劇如兩石挾山；生墮草上，身體細軟，草觸其身，如履刀劍，忽然失聲大呼。此是苦不？咸言是苦。

這是取自《五王經》相應文字。後者原文：

說其苦諦。佛言：卿等善聽，當為汝說。人生在世，常有無量眾苦切身，今粗為汝等略說八苦。何謂八苦？生苦、老苦、病苦、死苦、恩愛別苦、所求不得苦、怨憎會苦、憂悲惱苦，是為八苦也。何謂生苦？人死之時，不知精神趣向何道，未得生處，並受中陰之形，至三七日，父母和合，便來受胎；一七日如薄酪，二七日如稠酪，三七日如凝酥，四七日如肉臠，五疱成就，巧風入腹，吹其身體，六情開張。在母腹中，生藏之下、熟藏之上，母噉一杯熱食，灌其身體，如入鑊湯；母飲一杯冷水，亦如寒冰切體。母飽之時，迫迮身體，痛不可言；母饑之時，腹中了了，亦如倒懸，受苦無量。至其滿月，欲生之時，頭向產門，劇如兩石挾山；欲生之時，母危父怖，生墮草上，身體細軟，草觸其身，如履刀劍，忽然失聲大呼。此是苦不？諸人咸言：此是大苦。[221]

寶唱只是在言辭上稍加刪刈整飭，原經意旨、語境完整地轉達出來：既意在宣揚佛教，故徵引佛說時謹嚴不走樣。

其實支那撰述的、漢語佛教世界最爲卓越的佛教類書還有道世編纂的《諸經要集》(659)、《法苑珠林》(668)，都屬於引用三十八七日之論最早或較早的漢文撰述。編纂方法是將經文依其內容，或摘錄，或轉述，或加引言按語，納入事先設計的全書架構之中，宗旨爲「博綜經籍，擇採祕要」，得佛教要旨，「令覽者易了」，[222] 或「冀道俗依行，傳燈有據」，[223]「庶使緝玄詞者探卷而得意珠，軌正道者披文而飲甘露」。[224]

本章未論列漢譯佛書乃至幾乎全部漢語佛教著述中的七日胎相說，因爲這些書往往在教內流傳，且不樹新解、沒有新的運用，就像寶唱、道世那樣。（下期待續）

---

[221]《五王經》，頁796a-b。

[222]《經律異相・序》，頁1a。

[223] 道世，《諸經要集》（收入《大正藏》54），〈序〉，頁1a。

[224]《法苑珠林》，李儼〈序〉，頁269b。

附：胎相表

（表中儘量摘錄原文，惟《月王藥診（一）》之文字爲勤璞自譯）

七日次第	風名				胎相									
	佛說胞胎經	大寶積經·第十三會	大寶積經·第十四會	月王藥診（一）	道地經	修行道地經	佛說胞胎經	佛說五王經	大方等大集經	解脫道論	大寶積經·第十三會	大寶積經·第十四會	月王藥診（一）	現代西方醫學（mm表示胚胎的體長）
1				執根本，爭鬪，攝一切，能穿過，能攝，無礙	即時得兩根身根心根精已，七日不減	尋在胎時即得二根：意根身根；七日住中而不增減	七日處胎不增減，轉稍而熱，立四大種	一七日如薄酪	父母和合初受意識，歌羅羅時，身如葶藶子許，未有出入氣息，不覺知苦樂，未具色相，無力無欲，諸根不具；初入胎心名之爲識；歌羅羅時住六七日	初七日成迦羅邏	名歌羅邏；身相初現猶如生酪；內熱煎煮四大漸成	身根及識同居一處，壯熱煎煮極受辛苦，名羯羅藍；狀如粥汁酪漿；七日中內熱煎煮四界始現	依次稀薄，聚合，稀薄，凝厚，圓塊，橢圓塊，狹長塊，顯現窍	受精，卵裂，胚泡形成，開始植入
2	展轉	遍滿	遍觸	旋轉	精生，薄如酪上酥肥	其胎稍轉譬如薄酪	風吹身聚，猶如酪上肥，立四大種	二七日如稠酪		二七日成阿浮陀	狀如稠酪、凝酥，內熱煎煮，轉爲安浮陀身，四大漸成	風觸胎時名頞部陀；如稠酪、凝酥；四界現前	有臍處、脈處，日輪成	圓形兩胚層胚盤，植入完成，絨毛膜形成。 0.1-0.4mm
3	聲門	藏口	刀鞘口	遷轉	精凝，如久酪在器中	似如生酪	凝堅，轉化成熟，爲四大種	三七日如凝酥		三七日成俾尸	風令漸凝結轉爲閉手；狀如短小藥杵；內熱煎煮四大漸增	閉尸；如鐵箸、蚯蚓；四界現前	黃 (mkhrim-pa)、肉增長	梨形三胚層胚盤，神經板和神經褶出現，體節初現。 0.5-1.5mm
4	飲食	攝取	內門（別本「開門」）	能堅	精稍堅如酪成	精凝如熟酪	轉堅如含血之類有子，轉化成熟爲地水火風四大種	四七日如肉臠。五胞成就巧風入腹吹令六情開張		四七日成阿那	轉爲伽那，狀如溫石。內熱煎煮，四大漸增	名健南；如鞋椶、溫石；四界現前	痰癊 (bad-kan)、骨成	胚體漸形成，神經管形成；體節 3-29 對，鰓弓 1-2 對，眼鼻耳始基初現；臍帶與胎盤成。 1.5-5.0mm
5	導御	攝持	攝持	吹口 (kha vbud)	精變化如酪酥	胎精遂變猶如生酥	吹其堅精變爲體形，兩臗兩肩一頭五處應瑞生			五七日成五節	轉爲般羅奢佉；兩髀兩肩及身首出現	兩臂兩脞及頭五相現	脈、腱分離	胚體屈向腹側，鰓弓 5 對，肢芽出現，手板明顯，體節 30-40 對。 4-8mm
6	水	飯	廣大	遷轉	如酪酥變化聚堅	變如息肉	成兩膝兩肘四應瑞		六七日轉名頞浮陀，形色猶如小棗	六七日成四節	四相出現即兩膝兩肘	兩肘兩膝四相顯現	頭、兩足生	肢芽分爲兩節，足板明顯，視網膜出現色素，耳廓突出現。 7-12mm

七日次第	風名				胎相									
	佛說胞胎經	大寶積經·第十三會	大寶積經·第十四會	月王藥診（一）	道地經	修行道地經	佛說胞胎經	佛說五王經	大方等大集經	解脫道論	大寶積經·第十三會	大寶積經·第十四會	月王藥診（一）	現代西方醫學（mm表示胚胎的體長）
7	迴轉	旋轉	旋轉	極遷	變化聚堅藏，譬如熟鳥麩	轉如段肉	成手曼臂曼四應瑞譬如聚沫乾燥時		住七七日轉名伽那，是時形色如胡桃殼	七七日復生四節	手足掌縵現，其相柔軟如聚沫	兩手兩腳四相現，如聚沫、水苔	腹腔、各肢全	手足板相繼出現指趾初形，體節不見，顏面形成，乳腺嵴現。 10-21mm
8	退轉	翻轉	翻轉	現孔	變化滅鳥麩，譬如磨石子	其堅如坏（坯）	現手足各十指處		住八七日轉名閉尸，形色猶如頻婆羅果，身邊有五胞出，謂頭手腳	八七日復生二十八節	如天降雨樹木枝條漸得增長，業風力故手足二十指相出現	二十相現，謂手足十指	目耳鼻口七孔現；其母特徵：想說話，口、目笑，心思不定	手指足趾明顯，指趾出現分節，眼瞼開放，尿生殖膜和肛膜先後破裂，外陰可見，性別不分，臍疝明顯。 19-35mm
9		分散	分散	廣遷	在磨石子上生五腄：兩肩相兩臏相一頭相	變爲五胞：兩肘兩髀及其頸項	自然風起，吹變九孔：眼耳鼻口及下兩孔			九七日及十七日復生脊骨	眼耳鼻口大小便處九種相現	眼耳鼻口及下二穴九種相現	趾指成	眼瞼閉合，外陰性別不可辨。 50mm
10	痤短；普門	堅鞕；普門	堅硬；普門	外遷	亦在磨石子上生四肘：兩手相兩足相	復有五胞：手腕腳腕及頭	前一風令急病暴卒，胚甚堅強者後風整理其體具足音聲				堅鞕風力使胎身堅實；又有普門風使胎身漲滿猶如浮囊	堅硬風令胚堅實；普門風吹漲胎藏猶如浮囊，以氣吹滿	諸臟自成	腸袢退回腹腔，指甲開始發生。 61mm
11	理壞；柱轉	金剛	踈通	自遷	亦在磨石子上生二十四肘：手指足指耳目鼻口相	續生二四胞：手指足指眼耳鼻口從此中出	整理其形安正諸散；開咽口及臍諸曼，令其穿漏			十一七日復生三百骨	風使身孔通徹；使懷胎者改常態；胎身孔漸增長；口中出黑血，鼻出穢惡水；迴轉諸根已便息滅	令胎通徹有九孔現。母作業時彼風旋轉虛通漸令孔大。風作事已即便隱滅	諸腑增長，諸臟中肺、心成，腑中、大小腸成	
12	膚面；棄毛	曲口；穿髮	曲口；穿髮	變	是肘爲正	諸胞相轉成就	成腸胃左右之形；棄毛風吹生其舌，開其眼，成身百節，生一萬節		十二七日始有腸相	十二七日復生八百節	曲口風力令左右脇間生大小腸猶藕絲，十八周轉依身而住；穿髮風力故三百二十支節、一百一穴生在身中	曲口風吹胎，於左右邊作大小腸如藕絲，復有穿髮風作一百三十節、百一禁處	小腸諸脈顯現。命脈二、心脈八、肺脈八和動脈顯現	外陰可辨性別，頸明顯。 87mm
13		飢渴	曲口；穿髮	使者（gnye-ma）	起腹相	現腹相	覺體羸飢渴，母所飲食入兒體中			十三七日復生九百筋	胎身虛羸生飢渴想；由身穴、臍輪吸收滋味	知有飢渴；母飲食時所有滋味從臍入以資身	肝、胃諸臟及腑增長。二千五百〔脈〕周遍全身	
14	經縷門	線口	線口	一切增	心脾腎肝心生	生肝肺心及其脾腎	吹生九萬筋			十四七日復生百肉丸	生九百筋，於身前後左右交絡之	生一千筋	肝處出現的肉繩四，及膈膜、皮出現	頭豎直，下肢發育好，趾甲開始發生。 120mm

七日次第	風名				胎相									
	佛說胞胎經	大寶積經·第十三會	大寶積經·第十四會	月王藥診（一）	道地經	修行道地經	佛說胞胎經	佛說五王經	大方等大集經	解脫道論	大寶積經·第十三會	大寶積經·第十四會	月王藥診（一）	現代西方醫學（mm表示胚胎的體長）
15	紅蓮花	蓮花	蓮花	極滋長	大腸生	生大腸	安二十脈，各有其色；各有四十眷屬；後者又各有一萬眷屬，計八萬脈；與毛孔相依因			十五七日復生血	生二十脈，飲食滋味流入此脈潤益其身；一脈皆有四十枝派小脈，各復有一百枝派共八萬大小支脈，脈各有顏色及根，每根生一至七孔，與毛孔連	生二十種脈，吸諸滋味，其脈有名有色；各有四十脈，合八百吸氣之脈，復各有一百脈共八萬脈，脈復有一至七孔，一一各與毛孔相連。	大腿肉，腱肉；脾上肉 sha-ru, mon-ru；及五肢的肉增長	
16	無量	甘露	甘露行	引導	小腸生	即有小腸	正骨節，開通目耳鼻口及頸項周匝，令飲食流通無礙			十六七日生膜	眼耳鼻口胸臆心藏四邊九孔之處悉令開發，出入氣息，上下通徹	安置胎子二眼處所，如是耳鼻口咽胸臆，令食入得停貯之處，能令通過出入氣息	膈膜韌帶四、腑繩往上方增長，這使骨生暖	耳豎起。140mm
17	犛牛面	氂牛面	毛拂口	極引導	胃生	則有胃處	開眼耳鼻口，令光潔無瑕			十七七日生皮	兩眼得光潔，耳鼻諸根漸漸成就	令眼耳鼻口咽喉胸臆食入之處滑澤，通出入氣息	頭的韌帶和筋，使頭增長	
18	大堅強	大堅強	無垢	引導	生處，肺處，熟處	生藏熟藏起此二處	風吹其母腹藏，除若干瑕悉使清淨			十八七日成皮色	諸根漸成，而復明淨	令六根清淨	骨增長	胎脂出現。160mm
19		大堅強		使極明	髀膝足臂掌節手足趺約	生髀膊腸骸，手掌足趺臂節筋連	胚胎中得眼耳鼻舌四根。初在母腹即獲身心命三根			業所生風遍處處	眼耳鼻舌四根成就。初入胎時具身命意三根，如是諸根（七根）悉具	眼耳鼻舌四根成就。入母腹時先得身命意三根	頭骨、頭顱、肢骨、眾肢增長	
20	靿靰	堅固	堅固	成熟	陰，臍，乳，頸，項形	生陰臍乳頤項形相	生骨節，二百細微骨與肉雜合		男女根別		身中生種種骨；七日中除去小骨，大骨生有二百	安布諸大小骨，其中大骨二百	趾指眼耳鼻唇使身體美	頭與軀幹出現胎毛。190mm
21	所有	生起	生起	極成熟	骨髓應分生。如是三百節從微著身譬如瓠	體骨各分隨其所應；生三百大小骨，而相連結。其骨柔軟如初生瓠	吹令生肌肉		始生骨節		生身肉	身上生肉	諸皮增長，而惡臭內外發散	
22	度惡	浮流	浮流	水氣	骨稍堅，譬如龜甲	骨稍堅如未熟瓠	吹其兒體令生音聲		（接上文）乃至三十六七日中，其身具足血、肉、毛、根		生身血	生血	風、黃、痰陰三者現。痰陰色白，黃生暖，風增精華	皮膚紅、皺。210mm
23	針孔清淨	淨持	淨持	細增	精復堅譬如厚皮胡桃是爲三百節連相	骨轉堅譬如胡桃。三百骨各相連綴	吹兒體令生革，稍稍具足				生身皮	生皮	睫毛、髮、汗毛增長	

七日次第	風名				胎相									
	佛說胞胎經	大寶積經・第十三會	大寶積經・第十四會	月王藥診（一）	道地經	修行道地經	佛說胞胎經	佛說五王經	大方等大集經	解脫道論	大寶積經・第十三會	大寶積經・第十四會	月王藥診（一）	現代西方醫學（mm表示胚胎的體長）
24	堅持	持雲	滋漫	增能力	爲七千筋纏身	生七百筋連著其身	申布其革，令其調均			成九竅	皮膚調勻，光色潤澤	皮膚光悅	身大增長，有少許念頭，驕傲心生	指甲全出現，胎體瘦。230mm
25	聞在持	持城	持城	分開	生七千脈，尚未具成	生七千脈尚未具成	掃除其肌，皆令滑澤			生一萬七千腠	血肉增長，漸漸滋潤	血肉滋潤	喜悅	
26		生成	生成		諸脈悉徹具足成就，如蓮花根孔	諸脈悉徹具足成就如蓮華根孔	風吹；宿業令胎兒殘廢或完滿；男在右脇向母，女反之；苦於胎			成堅身	生髮毛爪甲，一一皆與諸脈相連	生髮毛爪甲，一一連脈	饑渴籠罩	眼瞼部分打開，睫毛出現。250mm
27		曲藥（別本「曲鑰」）	曲藥（別本「曲鑰」）	黃或熱(mkhris-pa)	三百六十節具	三百六十三筋皆成				有力	身相漸成，因業而或美或醜。男居右脇向脊而坐，女反之。母行走坐臥，子受苦惱	髮毛爪甲悉皆成就。因業報或美或醜。男居母右脇面脊掩面而坐，女反之。時受苦痛	熱	
28				痰癊或陰 (bad-kan)	肉栽生	肌始生	生八種想			生九萬九千毛孔	生八種顛倒之想	生八種顛倒之想	風毀壞母身	眼重新打開，頭髮出現，皮膚略皺。270mm
29	髓中間	花條	花條	風(rlung)	肉稍堅滿	肌肉稍厚	風持其皮膚使其淨潔，顏色固然隨其宿行			成一切。身分具足	令胎身光色潤澤諸相分明；由宿業而獲種種膚色；色相成就	業力令膚色不同	感受苦樂	
30		鐵口	鐵口	肉食	皮膜成臘	纔有皮有像	吹令生毛髮，顏色隨宿業，或黑或黃				髮毛爪甲增長，由業而現白黑諸光	毛髮爪甲令得生長，白黑諸光皆隨業現		趾甲全出現，胎體平滑，睪丸開始下降。280mm
31				吹口	皮膜稍堅	皮轉厚堅	兒身轉大具足				三十一七日乃至三十五七日，身相長大，漸漸增廣，人相具足	胎子漸大	以念出現水，因漏而觸口	
32				器官明	脽脛肌生	皮革轉成	兒身自成，無所乏少					如是三十二七、三十三七、三十四七日已來，增長廣大	口稍啓，從口出少許水氣	指甲平齊指尖，皮膚淺紅光滑。300mm
33				搖身	耳鼻腹脾脂節約診現	耳鼻脣指膝節成	兒身成滿，骨節堅實，在於胞裏，不以爲樂						使身體變，生食欲	
34				自一切來的念	身中皮外生九十九萬孔	生九十九萬毛孔；髮孔尚猶未成							母身歡樂如神仙；三時想念及觀看；怕肉、水	
35					九十九萬孔稍稍成現	毛孔具足						支體具足	似神像、酥無垢	

七日次第	風名				胎相										
	佛說胞胎經	大寶積經·第十三會	大寶積經·第十四會	月王藥診（一）	道地經	修行道地經	佛說胞胎經	佛說五王經	大方等大集經	解脫道論	大寶積經·第十三會	大寶積經·第十四會	月王藥診（一）	現代西方醫學（mm表示胚胎的體長）
36				啓器官之門	爪甲生	爪甲成					處母胎時生厭離心，不以爲樂	不樂住母腹中	聽父語母語：因知識（神我）二聲得聞	胎體豐滿，胎毛基本消失，趾甲平齊趾尖，肢體彎曲。340mm
37				起煩惱	若干風起令目鼻口開，髮毛爪生，腦血肪膏髓熱寒涕大小便道開	有風起開耳目鼻口，染髮毛，成體色。生風寒熱，大小便通	自然生念：如在羅網，欲得走出；爲四想，不以爲樂				起五種不顛倒想；其子處胎生如是等厭離之心	生三種不顛倒想，所謂不淨想、臭穢想、黑暗想	是男兒膿父、貪愛其母；女孩相反	
38	何所垂趣	拘緣；趣下	藍花；趣下	中脈	母腹中風起，令得如宿命行好惡；骨節具足	隨業而安或不安，骨節端正或邪曲；具足人身	吹轉兒身，腳上頭下，向於生門，因業善惡而出生順利不順利甚至失其身命		三十八七日具足身肢		由拘緣風力即便迴轉；趣下風令身頭向下長伸兩臂漸欲出生；隨業而順利不順利出生，或命終	藍花風令胎子轉身向下趣向產門。次復有風名趣下，吹令頭向下雙腳向上，將出產門。因業力將順利不順利出生	命脈處出風，由二鼻孔出	胸部發育好，乳腺略隆起，睪丸位陰囊或腹股溝管，指甲超過指尖。360mm
39				外因	意在四日中，一日一夜母腹上下風起，兒頭向下墮母胞門中	到四日時母腹風起，轉其兒身頭向產門出生			（接上文）四日四夜住在腹中臭穢之處				細小的在外	
40				孕婦暖									令其母卵(sbubs)生蟲	
41				壞胎									胎兒易位	
42				入遷轉						以業所生風，轉腳向上，頭向下向產門，此時生			乳汁下 (nu-zho vdzag)	
43													以業力下生二百九十五天無論男女俱下生	

India's Theory on Seven Day Embryo Formation and Its Manifestation in Chinese Medicine

Qin-pu Li

Lu Xun Academy of Fine Arts, Mukden (Shenyang)

This paper elaborates on the thought of the seven day embryo formation theory found in the Chinese version of Buddhist books. This theory holds that seven days constitute a cycle and that 38 such cycles is the period needed to form a fetus. The thought is set in the background of Indian classical medicine and is confined to Buddhism. It differs greatly from "Gso-ba Rig-pa" (醫方明) which believes that a month constitutes a cycle and that nine months is the period needed to form a fetus. After referring to the classics of Āgama, I discovered that the theory of embryo formation found in "Gso-ba Rig-pa" is generally similar to that of Āgama, from which we may deduce that the seven day embryo formation theory is derived from Mahāyāna Buddhism and is not found in original Buddhism.

It was generally believed that the theory mentioned above exerted no influence on Chinese medicine. In this paper, I list a variety of books on Taoism, medicine, popular literature, and miscellaneous writers to prove that the theory on seven day embryo formation, originating from the Chinese version of Buddhist books, is mentioned and has come to be recognized. After its entry into the Chinese domain of thought, some noteworthy aspects of the theory on seven day embryo formation displayed in terms of thought is as follows: the "las-kyi rlung" (業風) through which the embryo demonstrates its dynamism is neglected, and the process of 38 seven days of embryo formation has developed into a mechanical listing of separate seven day embryo formations. This theory thus resembles established Chinese theories on pregnancy such as Xu Zhicai's Prescriptions on Pregnancy. It is believed that at the beginning of embryonic development, the embryo does not have subjectivity, (reincarnation) and therefore pregnancy becomes a process of aimless growth and development without subjectivity. This theory has been influenced by established Chinese theories on pregnancy.

This paper falls into the category of research and discussion on ideological History and Philology. It employs a large amount of data and numerous methods of comparison, including comparisons between Chinese and Tibetan literature, China and India, and "Gso-ba Rig-pa" and Buddhist medicine, all of which may contribute to research on this subject.

Keywords: embryo formation, las-kyi rlung, Chinese medicine, Buddhism, Tibetan-Mongolian medicine