

# 《解脫道論》與《清淨道論》

Anālayo 原著

王瑞鄉 譯

## 摘要

本文從《清淨道論》(*Visuddhimagga*)的觀點檢視《解脫道論》(the *Treatise on the Path to Liberation*, 《大正藏》經號 1648)。文章首先概述《清淨道論》的重要性，接著檢視《解脫道論》與無畏山寺派 (Abhayagiri monastery) 的可能關聯。然後提出二部著作之間的一些重要差異，並在文章最後評論這些差異。

## 前言

《清淨道論》由「上座部最著名的注釋家」<sup>1</sup>覺音 (Buddhaghosa) 論師所編著，它對上座部傳統的重要性難以低估。作為「上座部的主要藏外文獻

---

\* 文中的圓括號 ( ) 和方括號 [ ] 的內容，為英文本原有。小方括號 [ ] 的內容，是譯者為了順暢或更明確所增補。

\* 本文的翻譯，感謝高明道老師對部分文句的翻譯提供寶貴意見，以及溫宗堃老師耐心修改、潤飾，在此一併致謝。中文翻譯若有任何誤詮或疏失，得歸咎於譯者的能力有限與粗心所致。

<sup>1</sup> Law (1973: 404)。有關覺音與其著作的最新研究，參見 Endo (遠藤 2008) 和 Pind (1992)。有關覺音的角色之評論，參見 Kalupahana (1992: 206-216)。

權威」，《清淨道論》是「一部簡要而完整的佛教教義百科全書」<sup>2</sup>。

這部著作與其作者長久以來在上座部所擁有的崇高地位，從錫蘭史書《大史》（*Mahāvamsa* 37.28-240）的傳說中可以看得出來。根據《大史》的記載，覺音完成《清淨道論》時，天神干擾，將其作品藏起來，他因而重寫一遍。第二次完成時，天神再次拿走他的心血成果，他只得再寫第三遍。終於在他寫完第三本時，天神歸還前二本。檢視後發現，三個版本彼此之間毫無差異。

## I. 《解脫道論》

覺音編輯《清淨道論》的造詣，顯然從《大史》以來就倍受尊崇，乃至現今在傳統的上座部圈子裡依舊如此。不過，在漢譯藏經中發現另一部性質極類似的著作之後，這種尊崇就大不如前。這部著作就是《解脫道論》。<sup>3</sup>根據《解脫道論》卷首的記載，它是由優波底沙（*Upatiṣya/Upatiṣsa*）阿羅漢所編輯，由第六世紀初的僧伽婆羅（*Samghapāla, Samghavarman* 或 *Samghabhara*）譯為中文。除了漢譯本之外，這部著作的摘錄保存在藏譯[藏經]中。<sup>4</sup>

有關漢譯《解脫道論》所依據的原著[所用的]語言和來自何處，到目前為止尚無定論。<sup>5</sup>總之，比較肯定的是，《解脫道論》在許多方面呈現出與《清

<sup>2</sup> Ñāṇamoli (1991: XXIII) 和 Adikaram (1946: 4)。

<sup>3</sup> 《解脫道論》見於《大正藏》T 32, no. 1648, p. 399c-461c (Nanjio (南條文雄) 編號 1293)。漢譯題名「解脫道論」的對應梵語可以是 *Vimuktimārga-śāstra* 或 *Vimuktimārga-nirdeśa*。

<sup>4</sup> 摘錄段落見於德格版編號 306 或北京版編號 972，題名作 *Rnam par grol ba'i lam las sbyangs pa'i yon tan bstan pa zhes bya ba*，對應於梵語 *Vimuktimārga-dhutagaṇa-nirdeśa*（解脫道頭陀行演說）。此摘錄段落描述頭陀行，由九世紀 *Vidyakaraprabha* 所譯。藏譯經文已收編於 Sasaki (佐佐木 1958) 和 Bapat (1964)。Bapat (1944)（亦參見 Bapat (1964: XV)）提到在某些版本的藏譯藏經中，*Vimuktimārga-dhutagaṇa-nirdeśa* 多出一段可疑的段落，有幾段引自其他不相關典籍的經文，那或許是抄寫者的失誤所致，他可能不小心從《諸經要集》（*Sūtrasamuccaya*）將經文誤抄過來。在《有為無為抉擇》（*Samskṛtāsamskṛta-viniścaya*）也可以發現《解脫道論》的摘錄。《有為無為抉擇》是一部有關各部派教義的概要書，同樣地一直保存在藏譯[藏經]中（有關此典籍的研究，參見 Skilling (1987: 7)）。在斯里蘭卡的無畏山寺所「發現」的《解脫道論》巴利本，以錫蘭文於 1963 出版，但已被證實不是真品，參見 Bapat (1972), Bechert (1989) 和 Endo (遠藤 1983)。

<sup>5</sup> Nagai (永井 1919: 70) 認為這部著作原本出自錫蘭或柬埔寨。然而，Bapat (1937b: LIV) 強

淨道論》高度相似。

有一個地方特別能顯示二部著作之間的關聯。在該處，覺音提到「有人」主張性格類型是「過去的習慣」、「界」和「體液」的結果。<sup>6</sup>法護(Dhammapāla)在《清淨道論》的注中解釋，所說的「有人」意指優波底沙，而《解脫道論》正採取這種立場。<sup>7</sup>法護的確認是正確的，因為《解脫道論》確實將這三個因素列為性格類型的條件。<sup>8</sup>根據法護的證實，似乎覺音至少知道《解脫道論》的這個觀點。這相當重要，因為這意味著「到目前為止一直被認為完全是〔覺音的〕個人著作的《清淨道論》，實際上是優波底沙所著的《解脫道論》的修訂本。」<sup>9</sup>

## II. 《解脫道論》的部派隸屬

為了評估《清淨道論》與《解脫道論》之間的關係，必須處理的核心問

---

調書裡未提到任何錫蘭人名或地名，醫學術語的音譯原文應該是梵語，而且，上述有關頭陀行的摘錄段落保存在藏譯藏經中。綜合這些情況，他認為此著作源自印度。然而，未提到任何錫蘭人名或地名，可能是此著作的性質所致，不像《清淨道論》，它沒有任何故事（Kheminda 在 Ehara (1961: XXXVIII) 指出這一點；有關這些敘述，亦參見 Winternitz (1920: 165-166)）。再者，使用梵語的醫學術語，在錫蘭看起來不像是尋常的。（此論點也是 Kheminda 所提出（出處同上），Crosby (1999: 510) 再一次提出。）在較晚的時期，其他源自錫蘭的著作也一直被譯為藏文（見 Skilling (1993) 的研究），因此，有藏譯本存在這件事本身並不排除《解脫道論》原著源自錫蘭的可能性。因此，有關《解脫道論》的出處這個問題，到目前為止，尚未解決。

<sup>6</sup> Vism 102: *'tisso cariyā pubbāciñṇanidānā dhātudosanidānā cā 'ti ekacce vadanti.*

<sup>7</sup> Vism-mhṭ I 123: *'ekacce 'ti Upatissatheraṃ sandhāyāha, tena hi Vimuttimadge tathā vuttaṃ.* (Vism-mhṭ 的頁碼一律引自緬甸版。)

<sup>8</sup> T 32, no. 1648, p. 410, a12: 「答初所造因緣，諸行界為因緣，過患為因緣。」Ñāṇatiloka (1931: VIII) 最先注意到此二處相等。

<sup>9</sup> Nagai (永井 1919: 80)。Malalasekera (1994: 86-87) 對於《清淨道論》是否依《解脫道論》而作，表示懷疑。還有，Hazra (1998: 539) 相信「我們不可能決定是否他〔即覺音〕擁有某部成書先於他的著作，而他僅只修改它而已。」（不清楚這樣的陳述對《解脫道論》的了解究竟到什麼程度，因為不論在他對《清淨道論》的詳細研究或者在索引中，都未提到這部著作。）然而，von Hinüber (1996: 124) 注意到「與傳統的說法正好相反，總之，《清淨道論》有個前身《解脫道論》，這個前身現僅存於漢譯[藏經]，部分保存在藏譯[藏經]中，由在其他典籍未曾提過的優波底沙所著。」Norman (1983: 120) 對此下了個結論：「無可置疑的，似乎覺音在寫自己的著作時，使用了這部較早的典籍〔即《解脫道論》〕。」

題就是《解脫道論》隸屬於哪個部派。<sup>10</sup>值得注意的是，在《清淨道論》與《解脫道論》見解不同的幾個例子之中，法護在《清淨道論》的注中指出，所討論的那些教義皆屬無畏出寺派所持有。Bapat (1936: 38-40)提到四個這類的情況：

- 1) 根據覺音的說法，頭陀行應被視為「善」（阿羅漢的情況除外，他們所作的被認定為「無記」(*avyākata*)）。覺音認為「那些」主張不能這樣子歸類頭陀行的人，缺乏對頭陀行的真實本質之理解。<sup>11</sup>法護解釋，所說的「那些人」意指無畏山寺派的追隨者。<sup>12</sup>《解脫道論》的漢譯本確實認為不宜將頭陀行視為「善」、「不善」或「無記」。<sup>13</sup>雖然漢譯本所採取的立場正是覺音所批判的，藏譯《解脫道論》(*Vimukti-mārga*)的摘錄段落並不認同這一點，因為藏譯本認為頭陀行是「善」。<sup>14</sup>如此，藏譯本與覺音所採取的立場一致，因為覺音也主張頭陀行是「善」，只增設「無記」一項以便含蓋阿羅漢的情況。
- 2) 在討論初禪的文脈中，覺音摒棄「有人」所持的一種特殊觀點——[強調]近行定、安止定和觀察 (*reviewing*) 等階段的重要性。法護說「有人」就是指無畏山寺派的追隨者。<sup>15</sup>《解脫道論》所提倡的觀點正好與覺音所摒棄的一致。<sup>16</sup>
- 3) 在探討色蘊時，覺音反對「有人」的見解——「睡眠」應包括在色蘊中。<sup>17</sup>法護解釋此觀點乃無畏山寺的住眾所持有。<sup>18</sup>《解脫道論》所列舉構成色

<sup>10</sup> 本節與下一節摘錄自即將出版的佛教百科全書（斯里蘭卡）中「清淨道論」一詞條。

<sup>11</sup> Vism 80: *yesam pi kusalattikavinimuttaṃ dhutaṅgaṃ, tesam atthato dhutaṅgaṃ eva n'atthi.*

<sup>12</sup> Vism-mhṭ I 104: '*yesan'ti Abhayagirivāsike sandhāy'āha.*

<sup>13</sup> T 32, no. 1648, p. 406, b19: 「此不應說善、不善、無記。」

<sup>14</sup> Bapat (1964: 76) 作 *dge ba*，對應於 *kuśala*。

<sup>15</sup> Vism 148: *tatra paṭipadāvisuddhi nāma sasambhāriko upacāro, upekkhānubrūhanā nāma appanā, sampahaṃsanā nāma paccavekkhaṇā 'ti evam eke vaṇṇayanti; Vism-mhṭ I 172: 'eke' ti Abhayagiri-vāsino.*

<sup>16</sup> T 32, no. 1648, p. 417, a8: 「云何清淨修行？謂諸善資具。云何捨增長？是謂安定。云何為歡喜？是謂為觀。」

<sup>17</sup> Vism 450: *ekaccānaṃ matena 'middharūpan'ti evaṃ aññāni pi rūpāni āharitvā.*

<sup>18</sup> Vism-mhṭ II 104: '*ekaccānan'ti Abhayagirivāsīnaṃ.*

蘊的種種成分的清單之中，確實包含睡眠一項。<sup>19</sup>

- 4) 關於從須陀洹到斯陀含、以及從斯陀含到阿那含的進展，覺音提到「有些人」相信如果建立觀之後，[入]果定（the attainment of fruition）會導致下階段的證悟。覺音反駁說，如果是這樣，不還者就會成為阿羅漢，〔然後〕阿羅漢會成為辟支佛，〔然後〕辟支佛會成為佛陀。<sup>20</sup>法護解釋，覺音所說的「有些人」意指無畏山寺的住眾。<sup>21</sup>根據 Bapat (1936: 40)，覺音所批判的觀點正好與《解脫道論》所採取的立場「完全相同」。然而，在《解脫道論》的相關段落只解釋：入果定的阿那含者不會直接成為阿羅漢，因為他們的觀缺乏所需要的力量。<sup>22</sup>這樣的陳述可以有二種解讀：為了導至完全解脫，果定必須與觀結合；或者，就果定的本質來看，果定不可能將觀培育到足以導至最終目標的程度。再者，覺音所引述的觀點牽涉到從須陀洹到阿那含的進展過程，而《解脫道論》卻只提到從阿那含到完全解脫的進展。

總而言之，在 Bapat 所提到的四個例子之中，第一個例子裡，藏譯本與漢譯文本不一致，而最後的例子似乎不夠明確。剩下二個明確的例子裡，《解脫道論》所持的觀點正是覺音所批判的，而且，法護將這些觀點與無畏山寺派聯結在一起（上述例 2 和例 3）。

另有一段相關的段落是覺音批評那些主張種種感官的本質與[四界中的]某種界過多有關。<sup>23</sup>法護並未確認此觀點的來源是《解脫道論》<sup>24</sup>，他只指出大眾部（Mahāsāṃghikas）對此議題抱持著另一種同樣被《清淨道論》批判的說法。<sup>25</sup>然而，根據 Gunawardana (1979: 29)的判斷，在 13 世紀所寫的《清淨

<sup>19</sup> T 32, no. 1648, p. 445, c25 : 「眠色」。在 Skilling (1994: 189) 《有為無為抉擇》（*Saṃskṛtāsaṃskṛta-viniścaya*）中，《解脫道論》的摘錄亦採同樣立場，其列表中包括 *gnyid*。

<sup>20</sup> Vism 700: *ye pana vadanti: 'sotāpanno 'phalasamāpattiṃ samāpajjissāmī 'ti vipassanaṃ paṭṭhapetvā sakadāgāmī hoti, sakadāgāmī ca anāgāmī 'ti, te vattabbā: evaṃ sati anāgāmī arahā bhavissati, arahā paccekabuddho, paccekabuddho ca buddho.*

<sup>21</sup> Vism-mhṭ II 519: *'ye panā 'ti Abhayagirivāsino sandhāyāha.*

<sup>22</sup> T 32, no. 1648, p. 461, a16。

<sup>23</sup> Vism 444。

<sup>24</sup> T 32, no. 1648, p. 445, c29。

<sup>25</sup> Vism-mhṭ II 91。

道論》錫蘭文的疏中，似乎已確認《解脫道論》所採取的立場就是無畏山寺派的教義。

上述諸例明確指出，《解脫道論》與那些被認為屬於無畏山寺派的觀點，彼此間的關係相當密切。然而，《解脫道論》「含蓋無畏山寺派所採納的某些次要論點，不必然意味著《解脫道論》與該重鎮[無畏山寺]有任何的特殊關連。」<sup>26</sup>以下幾點，讓我們對《解脫道論》的部派隸屬問題，難以有一個絕對的結論。<sup>27</sup>

—《清淨道論》的注或錫蘭文的疏所提出的說法，尙未被其他外部資料所證實。

—法護並未說優波底沙或《解脫道論》與無畏山寺派有關連，他只在不同文脈中分別提到它們而已。

—《解脫道論》中有幾個觀點正是覺音所批判的，但是法護並未將這些觀點與無畏山寺派聯結在一起。<sup>28</sup>

—並非所有法護認為屬於無畏山寺派的立場，都可以在《解脫道論》中找到。<sup>29</sup>

因此，依目前所知，可以有把握下結論的只有：《解脫道論》與那些根據《清淨道論》注的證實而視為屬於無畏山寺住眾所支持的立場，有部分重疊。

---

<sup>26</sup> Nānamoli (1991: XLI)。

<sup>27</sup> 有關更多細節，請參見 Crosby 1999 和 Norman 1991。

<sup>28</sup> 參見 Bapat (1937b: XXXVII-XLII) 的研究。

<sup>29</sup> 例如：主張他心智和所緣剎那間同時生起。Vism 432: *tattha keci 'khaṇapaccuppannaṃ cittaṃ cetopariyañānaṃ ārammaṇaṃ hotī' ti vadanti*; Vism-mhṭ II 66: *'kecī' ti Abhayagirivāsino*。無論此觀點或所例舉擲花到空中的譬喻，皆未出現在《解脫道論》的對應段落 T 32, no. 1648, p. 443, b。

### III. 《解脫道論》與《清淨道論》之間的重要差異

雖然依目前所知，《解脫道論》究竟隸屬於哪個部派的這個問題似乎尚無確定的答案，毫無疑問地，儘管《清淨道論》的基本架構和陳述方式與《解脫道論》極為相似，然而可以發現在許多論點上，覺音的陳述和《解脫道論》不同。<sup>30</sup>這些例子清楚地顯示，儘管覺音可能知道有《解脫道論》，甚至於大量參考，他也針對某些議題刻意提出不同的觀點。從這些差異中，以下將更仔細地檢視二個特別的主題：《解脫道論》和《清淨道論》對善的本質的處理方式，以及它們用以描述「觀之進展」的架構。

#### III.1) 不善的觀念

《解脫道論》將「戒」(conduct, *sīla*) 分為三種：善、不善和無記。<sup>31</sup>《清淨道論》在對戒的分析中，並未包括這三種描述，<sup>32</sup>只順便提到在《無礙解道》(*Paṭisambhidāmagga*) 發現這三種區別，覺音認為這與他對戒的討論無關。<sup>33</sup>

不善戒的觀念不僅出現在《無礙解道》，也出現在經典中。在《中部》的《沙門文祈子經》(*Samaṇamañḍikā-sutta*) 以及其《中阿含》對應經《五支物主經》，<sup>34</sup>可找到關於不善戒 (*akusala sīla*) 的討論。[巴漢]二傳本皆認同不善戒指不善的身業和語業，它們源自受貪、瞋、癡所影響的心。

另一段相關的經文是在《狗行者經》(*Kukkuravatika-sutta*)，描述當時某些苦行者所奉持的一種行持 (*observance, sīla*)。這種行持包含像牛或像狗的行爲舉止，即牛戒 (*go-sīla*) 和狗戒 (*kukkura-sīla*)。雖然目前尚未發現此經的《阿含》對應經典，《阿毘達磨集異門足論》(*Saṅgītiparyāya*) 引述一段與

<sup>30</sup> 有關二部著作的更詳細對比，參見 Bapat (1937b)。

<sup>31</sup> T 32, no. 1648, p. 401, a26: 「謂三種戒：善戒、不善戒、無記戒。」

<sup>32</sup> Vism 10。

<sup>33</sup> Vism 14 的引文出自 Paṭis I 44，《無礙解道》只有那麼一種戒 (*sīla*) 的分類。《解脫道論》不只這個例子與其他例子認同《無礙解道》[的說法]，有時也與《藏論》(*Peṭakopadesa*) 所提出的解釋一致，參見 Bapat (1937a) 和 Hayashi (2003-2005)。

<sup>34</sup> MN 78 (MN II 25) 作 *akusalā sīlā*，《中阿含·179》(T 1, no. 26, p. 720, c20) 作「不善戒」。

《狗行者經》類似的說明，提到牛戒的奉持者。<sup>35</sup>《瑜伽師地論》<sup>36</sup> (*Yogācāra-bhūmi*) 和《大智度論》<sup>37</sup> (*Mahāprajñāpāramitā-(upadeśa)-śāstra*) 也提到這種行為舉止像牛或像狗的行持。根據《狗行者經》，這種戒將導至投生較低的生趣，<sup>38</sup>可以肯定地推論狗戒和牛戒是不善戒的例子。《解脫道論》事實上提到此二種行持是戒受到愚痴所影響的例子。<sup>39</sup>

此關於不善 (*akusala*) 的範疇的議題，也同樣出現在頭陀行的討論。如前所述，認為頭陀行可能是不善的這種主張，正是覺音所批評的。覺音在他的論述中，依據《增支部》的一經提出可能的反方論點，該經設想有人可能出於惡欲而行頭陀行。<sup>40</sup>《解脫道論》所採取的立場充分反應所引的經文，然而，覺音的反駁論點主要是基於“*dhutaṅga*”一詞的詞源，從而得到如此的結論：凡行頭陀行者必然從事善行。<sup>41</sup>從支持「戒」(*sīla*)和「頭陀行」(*dhutaṅga*)可被視為「不善」等例子的經證來看，覺音所採取的立場讓人覺得：他的論述似乎有意與《解脫道論》處理議題的方式形成一種對比。

含藏在二部著作對於戒和頭陀行所採取的立場下的論述模式，也同樣出現在討論「定」的場合。《解脫道論》將定分為邪定與正定。<sup>42</sup>《清淨道論》沒有這種區別，《清淨道論》的分析立足在「定在本質上是善的」這個前提之上，因為覺音對於定的定義是「善心的一境性」。<sup>43</sup>在此狀況下，同樣的，《解脫道論》看起來與經典更一致，它所提到的邪定 (*micchā samādhi*) 在巴利四部《尼柯耶》以及漢譯四部《阿含》的每一部，都可以找得到。<sup>44</sup>

事實上，《清淨道論》本身在描述不同證悟階段所捨斷的種種不善法時，

<sup>35</sup> T 26, no. 1536, p. 396, a8。

<sup>36</sup> T 30, no. 1579, p. 312, b11:「計持狗戒以為清淨，或持牛戒」。亦參見在 Bhattacharya (1957: 157)中的梵語本，談到 *kukkura-vrata* 和 *go-vrata*。

<sup>37</sup> T 25, no. 1509, p. 226, a17:「牛戒 ……狗戒。」

<sup>38</sup> MN 57 (MN I 388)。

<sup>39</sup> T 32, no. 1648, p. 402, a19:「癡戒若成，則為牛、狗。」

<sup>40</sup> AN 5.181(AN III 219)。

<sup>41</sup> Vism 80。

<sup>42</sup> T 32, no. 1648, p. 407, b12:「復次，定有二種：邪定、正定。」

<sup>43</sup> Vism 84: *kusalacittakaggatā samādhi*。

<sup>44</sup> DN 23 (DN II 353); MN 8 (MN I 44); SN 14.28 (SN II 168); AN 10.103 (AN V 212); 《長阿含·10》(T 1, no. 1, p. 55, a11); 《中阿含·102》(T 1, no. 26, p. 590, a10); 《雜阿含·271》(T 2, no. 99, p. 71, c4); 《增壹阿含 23:9》(T 2, no. 125, p. 614, b27)。



談到邪定。<sup>45</sup>因此，在《清淨道論》中定的定義是善心，並不意味它否定邪定的存在。然而，《清淨道論》將「定」定義為「在本質上是善的」時，便轉移了重點，使之與自身對於戒和頭陀行所採取的立場變得一致。

### III.2) 觀的進展

《解脫道論》在四聖諦的項目下處理觀的進展。如此，它認為辨別名色是完成第一聖諦，從而圓滿見清淨。<sup>46</sup>觀見緣起，然後圓滿第二聖諦，並完成度疑清淨。<sup>47</sup>《解脫道論》在陳述第四聖諦如何成就時，進一步談到觀智。如此，《解脫道論》以四聖諦的架構為基礎，含蓋整個觀的進展。

以這種方式運用四聖諦的架構相當合適。根據《象跡喻大經》(*Mahā-hatthipadopama-sutta*)和其《中阿含》對應經《象跡喻經》的說法，<sup>48</sup>在所有善法中，四聖諦的地位是如此殊勝，以至於它們被比喻為象跡——大到足以含蓋其他任何動物的足跡。四聖諦的重要也反應在陳述佛陀次第說法時，成就須陀洹的典型經文——這些經文正是教導四聖諦，使遠塵離垢的法眼得以生起。<sup>49</sup>相同的模式在描述完全證悟的經文也同樣看得到，在這些經文裡，生起決定性的突破 (*break-through*) 也依靠四聖諦的觀修。<sup>50</sup>

《清淨道論》並未採納四聖諦的架構，而以七清淨為參考依據。七清淨源自《傳車經》(*Rathavinīta-sutta*)，類似的說法也出現在其對應經《中阿含》的《七車經》和《增壹阿含》第 39 品第 10 經。<sup>51</sup>四聖諦是初期佛教教義的

<sup>45</sup> Vism 683。

<sup>46</sup> T 32, no. 1648, p. 454, a2:「見清淨」。

<sup>47</sup> T 32, no. 1648, p. 454, a14:「離疑清淨」。

<sup>48</sup> MN 28 (MN I 184) 和《中阿含·30》(T 1, no. 26, p. 464, b20-21)。Cousins (1996a: 146) 注解說:「當…舍利弗告訴我們所有善法 (dhammas) 皆包含於四聖諦時，我們應該……將此處的諸善法詮釋為種種禪修的狀態。」根據 Ñāṇaponika (1966: 2)，MN 28 的比喻意圖傳達「四聖諦包括……所有有益的——亦即所有確實值得知道和遵循的[法]。」*kusala* 一詞和其含意，亦參見 Adam (2005); Carter (1984); Collins (1998: 154); Premasiri (1976) 和 Nanayakkara (1999)。Franke (1906: 368) 提到也可在《摩訶婆羅多》(*Mahābhārata*) 中發現與象跡喻相同的故事，用來說明不害 (*ahiṃsā*) 的重要。

<sup>49</sup> 例如：MN 56 (MN I 380) 或其對應經《中阿含·133》(T 1, no. 26, p. 630, c10)。

<sup>50</sup> 例如：MN 19 (MN I 117) 和其對應經《中阿含·102》(T 1, no. 26, p. 589, c16-17)。

<sup>51</sup> MN 24 (MN I 147);《中阿含·9》(T 1, no. 26, p. 430, b27);《增壹阿含 39:10》(T 2, no. 125, p. 734, b21)。正如 Nagao (1919: 75) 所說，《清淨道論》的題名反應出重點從四聖諦轉移

核心觀點，然而，在整個巴利藏經中，除了《傳車經》之外，七清淨只出現在《長部》的《十上經》(*Dasuttara-sutta*)。在《十上經》中，七清淨是九清淨的一部分。<sup>52</sup>其對應經《長阿含》的《十上經》也是同樣的情況。<sup>53</sup>

覺音本可以輕易地利用《解脫道論》所提到的前四種清淨做為著手處，進行改編，在改編的過程中，他本可以將所有的清淨納入討論的架構。然而，相當令人疑惑的是，他竟然只採用七清淨來勾勒觀之進展的輪廓。覺音未採用九清淨的完整架構，而依靠七清淨的架構導致他在「知見清淨」的項目下處理證悟的問題。<sup>54</sup>

在經典的整體思想中，「知見」一詞未必意指成就究竟的解脫。例如：在《等誦經》(*Saṅgīti-sutta*)可以發現，導至知見的定和導至滅盡諸漏的定並不相同。<sup>55</sup>前者修習光明想(*ālokasaññā*)，後者則必須觀見五蘊的生起與滅去。透過光明想所發展的知見，當然較透過滅盡諸漏所得的完全解脫遜色，後者可以透過觀五蘊的無常本質而成就。經典經常將這種對五蘊無常本質的觀察與完全證悟連結在一起。<sup>56</sup>

再者，在《象跡喻大經》和《象跡喻小經》中，「知見」僅指一種導至證悟的階段，但尚不等同於證悟。<sup>57</sup>此二經所關切的共同議題，也構成《七車經》的核心主題——跟隨佛陀修習梵行的目標。《象跡喻大經》和《象跡喻小經》，相似於《七車經》的說法，刻意強調不應將知見誤認為最終的目標。

在《十上經》中，九清淨的完整架構增設了「慧清淨」和「解脫清淨」二階段。很清楚地，唯有在達到這九個階段的最後階段——解脫清淨(*vimutti-visuddhi*/解脫淨)——時，清淨的進展才算完成。相對地，在《傳車經》與其對應經裡，七清淨這一組是一種未能含蓋最終目標的架構。根據在這一經的三個傳本裡所發現的車喻，正如同七車的目的是帶領國王到有急

---

到七清淨。

<sup>52</sup> DN 34 (DN III 288)。

<sup>53</sup> 《長阿含·10》(T01, no. 1, p. 56, a23); 亦參見《長阿含·10》(T 1, no. 1, p. 58, c18)。

<sup>54</sup> Vism 672。亦參見 Anālayo (2005)。

<sup>55</sup> DN 33 (DN III 223)。亦參見 AN 4.41 (AN II 45)。

<sup>56</sup> Gethin (1992: 56) 解釋：「觀察五取蘊生滅的修習，似乎被特別與『能直接導至……證悟的觀』連結在一起。」

<sup>57</sup> MN 29 (MN I 195) 和 MN 30 (MN I 202)。

事得處理的婆羅帝 (Sāketa)，同樣地，七清淨的目的是帶領修習者到達某種內在的清淨，以之為基礎便可進一步到達最終的目標。事實上，《傳車經》和其《中阿含》對應經典明白地指出第七清淨仍受執取所影響，因此不能被認定為最終目標。<sup>58</sup>

如此，覺音依賴清淨的架構以描述觀的進展時，如果他採用《十上經》和其《長阿含》對應經中所發現的九清淨的完整架構，肯定會更好。相較於第七階段的「知見清淨」，第九暨最後階段的「解脫清淨」更適合當作討論觀之頂點以突破至證悟時所用的標題。

#### IV. 結論

在假設覺音極可能知道《解脫道論》的前題下，前文所討論的種種例子讓人覺得：覺音有時故意背離《解脫道論》所建立的模式，即使這意味著他必須背離經典的資料。如上所述，兩個主要的背離包括：僅依外在表相構想善的本質，以及採用不完整的清淨架構以描述觀的進展。

在早期經典的整體思想中，為了決定戒的本質是善或不善，強調的重點在於戒背後的心理狀況。因此，《善士經》(Sappurisa-sutta) 與其《中阿含》對應經列舉了比丘的一些令人滿意的特質，例如：多聞、善知律、行頭陀行、或成就種種深定，並在每一種特質項下警告，成就該項特質時可能生起傲慢和自大。<sup>59</sup>從這些經典的觀點來看，不論是這些特質的任何一項，僅僅成就該項特質本身並不能確保其結果是善的。反而，這些經典諄諄教誨要以持續警覺、具正念的態度取代任何自滿，藉以確保所作的任何修習都可達到消滅不善法、增長善法的目的。

然而，時間久了，可能很容易失去這種內省的態度，取而代之的是強調行為的表相，以為那樣作就自動能確保善會增長。這種態度所潛藏的危險是：

<sup>58</sup> MN 24 (MN I 148) 作 *sa-upādāna*，《中阿含·9》(T 1, no. 26, p. 430, c26) 作「有餘」。《增壹阿含 39:10》(T 2, no 125, p. 735, a8) 以不同陳述方式說明同一點，將七清淨的各階段歸類為「受入」。

<sup>59</sup> MN 113 (MN III 39) 和《中阿含·85》(T 1, no. 26, p. 561, b27)。

根據《毘奈耶》與其注釋的規定，準確地制定細瑣的行為規範，卻忘記這些規定的用義。

覺音對於善的本質所作的論述，或許讓上座部傳統中逐漸增長的趨勢變得更清楚——也就是相信某些模式的行為或學止（例如行頭陀行），其本質必然是善的。

至於觀之進展，覺音所採用的七清淨架構已成為上座部修毗婆舍那（*vipassanā meditation*）的一種範例。<sup>60</sup>即使這個架構在經典中並未扮演核心的角色，而且七清淨這一組也不完整，現今上座部的禪修傳統對於如何修習觀這條路，以及必須具備何種程度的定才足以進展至證悟，彼此的見解相當不同，然而皆一致毫無異議地採用這個清淨的架構作為修習的基本框架。

這樣從《解脫道論》的觀點檢視《清淨道論》，揭露了上座部佛教發展的重要趨勢，否則將難以觀察到它的逐漸增長。因此，《解脫道論》是顯示漢譯藏經具有深化佛學研究的潛力之極佳範例。感謝中國譯師們千百年來孜孜不倦的努力，將這龐大的典籍翻譯為中文，獻給我們一座資料的寶庫，讓我們對佛教思想史的發展有更深入的理解。

#### 略語：

AN	<i>Anguttara-nikāya</i>	《增支部》
DĀ	<i>Dīrgha-āgama</i>	《長阿含》
DN	<i>Dīgha-nikāya</i>	《長部》
EĀ	<i>Ekottarika-āgama</i>	《增壹阿含》
MĀ	<i>Madhyama-āgama</i>	《中阿含》

<sup>60</sup> 有關現代毘婆舍那（*vipassanā*）修習的深入研究，參見 Cousins (1996b)。有關觀之進展的探討，參見 Mahasi (1973) 和 Ñāṇarāma (1983)。

MN	<i>Majjhima-nikāya</i>	《中部》
SĀ	<i>Saṃyukta-āgama</i>	《雜阿含》
SN	<i>Saṃyutta-nikāya</i>	《相應部》
Paṭis	<i>Paṭisambhidāmagga</i>	《無礙解道》
T	Taishō	《大正藏》
Vism	<i>Visuddhimagga</i>	《清淨道論》
Vism-mhṭ	<i>Paramatthamañjūsā</i>	《清淨道論大疏》

