

《解脫道論》解題之評介 ——以干瀉龍祥所撰為主

釋洞崧

法鼓文理學院碩士班畢業生

摘要*

本文將以收錄在《國譯一切經·論集部 7》譯著裡的「《解脫道論》解題」為主，對於作者干瀉龍祥（1933）所撰寫的解題進行介紹與評析。其中，所評介的項目分為四項，即：一、《解脫道論》的原典。二、作者優波底沙。三、譯者僧伽婆羅。四、《解脫道論》與《清淨道論》的內容對照表。

關鍵詞：《解脫道論》、《清淨道論》、優波底沙、僧伽婆羅、干瀉龍祥

* 由於干瀉龍祥《解脫道論》解題之原文屬於日文文語，所以在此特別感謝楊德輝老師給與的指導與修正，使本文中的引文更為完善。然而，若於翻譯上的疏失，則是筆者的能力不足與理解錯誤所致。另外，特別感謝長慈法師細心閱讀本稿，並對本稿提出建議與指教。略符：Vism=清淨道論；MNd=大義釋。略符後面的號碼為 PTS 的頁碼。

【目次】

- 一、前言
- 二、有關《解脫道論》原典
 - (一)《解脫道論》原典的原語之考察
 - (二)《解脫道論》與大眾部、大乘
 - 1、大乘性質的元素
 - 2、大眾部性質的元素
 - (三)《解脫道論》與《清淨道論》的新古問題
 - (四)《解脫道論》與《清淨道論》的論名與論旨
- 三、有關作者優波底沙
- 四、有關譯者僧伽婆羅
- 五、有關《解脫道論》與《清淨道論》的對照
- 六、結論

一、前言

一般而言，傳來中土且譯出的部派論書，一向以說一切有部居多。然而，在現有的漢譯文獻中，別於有部系統，且具有特色的論書，要數銅鑠部的《解脫道論》。根據印順法師的描述：

《解脫道論》，十二卷，分十二品，題為「阿羅漢優波底沙 (Upatissa)，梁言大光造」。這是扶南國僧伽婆羅 (Saṃghavarman，梁言眾鎧)，於梁天監 14 年 (西元 515 年) 譯出的。據長井真琴氏論證，錫蘭覺音 (Buddhaghosa) 所造的《清淨道論》，是依這部論而改作的¹。這部論，是解脫的道，依戒、定、慧——三學的次第修證而得解脫。從修持的立場而作的論書，體例分明，為銅鑠部學者修學的南針。說一切有部的論書雖多，而始終偏重於分別法相。有《甘露味阿毘曇論》，創闢甘露「就是解脫」的道路，但不為論師們所重。在這點上，說一切有部的論書，輸銅鑠部一著。在我國所譯的各派論書中，銅鑠部的論書，也算具備一格了。²

迄今，在中文佛學界，雖也知道這部論的大概，然說及深入的研究與討論，可說是鮮少的。因此，藉由前人的研究，或許更能讓我們了解這部論的淵源。其中，對於《解脫道論》的解題可說是眾多研究中的重要一環，透過整體性地介紹《解脫道論》，能夠讓讀者在未深入《解脫道論》全文內容之前，對於此論一些背景知識有所掌握。對於《解脫道論》解題的論述，前人也多少有所著墨。根據筆者的收集，關於解題的撰寫，有以下幾篇：

- 1、長井真琴 (1919)，〈解脫道論に就いて〉，《哲學雜誌》。本文之後被收錄在 (1936)，《南方所伝仏典の研究》，pp. 220-244) 一文。Makoto Nagai, "The *Vimutti-Magga*, the 'Way to Deliverance'. The Chinese Counterpart of the Pāli *Visuddhi-magga*." JPTS, 1919, pp. 69-80.
- 2、干瀉龍祥譯，竹村牧男校訂 (1933)，《解脫道論》，〈《解脫道論》解題〉，頁 1-10。此譯著收錄在《國譯一切經·論集部 7》。

¹ 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 723，n. 4：《望月佛教大辭典》(八九〇)。

² 印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 723。

- 3、Bapat P. V. (1937), *Vimuttimaggā and Visuddhimagga: A Comparative Study, Introduction*, pp. xv–lix.
- 4、Ehara N. R. M., Soma Thera, Kheminda Thera (1961), *The Path of Freedom (Vimuttimaggā), Introduction*, pp. xxxv–xlvi.
- 5、黃夏年釋譯 (1998), 《解脫道論》, 〈題解〉, 頁 1–19。本書被收錄在中國佛教經典寶藏精選白話版 124。
- 6、浪花宣明校註 (2001), 《解脫道論》, 〈《解脫道論》解題〉, 頁 7–28。此譯著收錄在《新国訳大蔵経 (インド撰述部) 19・論集部 5》。
- 7、Lalan Kumar Jha (2008), “*The Vimuttimaggā, a Critical Study*”, pp. xix–xxxii。

本文將以收錄在《國譯一切經·論集部 7》譯著裡的「《解脫道論》解題」(以下簡稱為〈解題〉)(頁 1–10)為主,對於作者干瀉龍祥(1933)在解題中所論述的四個項目(一、《解脫道論》的原典。二、作者。三、譯者。四、《解脫道論》的內容品目與巴利《清淨道論》的對照表)進行介紹與評析。

二、有關《解脫道論》原典

有關《解脫道論》原典的考察,干瀉龍祥以四點來作為討論的範圍,即:考察《解脫道論》原典的原語,《解脫道論》是否與大眾部及大乘有關連性,《解脫道論》與《清淨道論》的新古問題,《解脫道論》與《清淨道論》的論名與論旨。

(一)《解脫道論》原典的原語之考察

首先是有關《解脫道論》的原典。於此,干瀉龍祥介紹了長井真琴所認為之《解脫道論》原典是巴利語的四項論據,如〈解題〉p. 1a–b:

第一、在論中開始的序文,出現「禮世尊應供正遍知」的句子;〔此句子是〕只有經常附在巴利聖典一開始的譯語“*Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammāsambuddhassa*”;

第二、由於譯者僧伽婆羅是扶南國人,所以必然通曉南方系統的佛典

以及屬於該系統語言的巴利語。因此，在此人的翻譯中，即使有巴利語原典的內容，也屬正常；

第三、因為一般以為：作者阿羅漢優波底沙必然是錫蘭律傳統系譜中的第二十位尊者優波帝寫（Upatissa）；³

第四、目前現存南傳覺音（Buddhaghosa）的著作 Visuddhimagga 《清淨道論》與本論之間，其組織內容甚是吻合，但也有一些差異；這或許是有一根本的文本，而此文本在之後多少產生變化的版本被漢譯成《解脫道論》；而另一方面，由覺音所修訂的版本，就是現在的 Visuddhimagga。所以，本來的文本是巴利語系統的原典，因此說漢譯的原典或許也是巴利語的文本。

作者基本上能夠認同長井真琴的論點，然而認為以上四點只能證實《解脫道論》是南方系統的論書，無法判定原語自身為巴利語。如〈解題〉p.1b-c：

以上四點，雖其一事項本身大體上都能夠得到認同，然作為認定本論的原典是巴利語文本的論據而言，這四點只扮演補助性的角色；光靠這些，還不敢冒然地判定原語的問題。也許，以上四點的任何一點，都充分有力證實此論是南方系統的論書，然而進一步要將此原語自身判定為巴利語，是不充分的。原因是：就如在第一點的序文，固然是南方巴利語系統特有的定型句，然把原本用巴利語所書寫的內容，直接翻譯至梵語再傳播，這種情況也未嘗不可。又，在第二以下的論點，雖也可以明確證明本論是南方系統的論書，然對原語的問題，並沒有直接的幫助。

因此，干瀉龍祥提出要解決此問題（原典是梵語？還是巴利語？）的方法，那就是透過《解脫道論》譯語的解釋。然而，《解脫道論》極少使用音譯，而固有名詞之類的翻譯，也多採用意譯。教授列舉了《解脫道論》裡音譯的例子，並分析原語屬於梵語或巴利語的可能性。解釋本論的原語是梵語的例子，如〈解題〉p. 2b-3a：

³ 《善見律毘婆沙》卷7〈舍利弗品〉，CBETA, T24, no. 1462, pp. 722c28-723a2：「於師子國有二律師，此二律師共一阿闍梨，一名大德優波帝寫（Upatissa），第二名大德富寫提婆（Phussadeva），此二法師如恐怖處護律藏無異。」

本來，音譯梵音的例子在本論相當多，即：「僧伽婆尸沙」⁴ (Sanghāvaśeṣa, 巴 Saṃghādisesa)、「波羅提木叉」⁵ (Pāṭimokṣa, 巴 Pāṭimokkha)、「修多羅」⁶ (Sūtra, 巴 Sutta)、「式叉摩尼」⁷ (Sikṣāmānā, 巴 Sikkhāmānā)、「那由他」⁸ (Nayuta, 巴 Nahuta)、「芻麻」⁹ (Kṣauma, 巴 Khoma 布名) 等，這些音譯的例子在梁代以前已經成為一般通用的譯語；如其中的前三個（僧伽婆尸沙、波羅提木叉、修多羅），甚至在被認為是譯自巴利語的《善見律毘婆沙》中，明顯地也已經採用此梵語形的音譯語。

又如「那由他」，或許由於是常見的語詞，所以仍沿用古來的譯例；

如「芻麻」，雖不是像「那由他」經常出現的名相，然因為有之前北涼曇無讖《大般涅槃經》卷一¹⁰的譯例，所以也被認為是按此譯例的翻譯；

另外，除了上述的例子之外，還有「牖柯」¹¹ (Yūkā, 巴 Ūkā) 這個字，雖比起巴利的 Ūkā，似乎更接近梵語的 Yūkā，然在當時「牖」的發音，是否與實際發 ū 音情形的音更接近呢？又，由於以「牖」來音譯是 ū 或許也未嘗不可，因此無法以此事來斷言本論的原語是梵語。

另外，有「涅底履波陀修多羅」¹² 或「修多羅涅底里」¹³ 的字；此「涅底履」或「涅底里」應該是音譯 Netri (巴 Netti) 的音，雖一般而言是

⁴ 《解脫道論》卷 1〈2 分別戒品〉，CBETA, T32, no. 1648, p. 404a13-14：「若見犯僧伽婆尸沙，以眾事懺悔。」

⁵ 《波羅提木叉》的用例，見《解脫道論》，CBETA, T32, p. 400c28-c29；p. 402b3-5；p. 402b19-27；p. 402c15；p. 403a15；p. 428a12。

⁶ 「修多羅」用例，見《解脫道論》，CBETA, T32, p. 399c19；p. 408b14；p. 426c7；p. 445a1。

⁷ 《解脫道論》卷 1〈2 分別戒品〉，CBETA, T32, no. 1648, p. 40b5-6：「式叉摩尼戒，是謂不具足戒。」

⁸ 《解脫道論》卷 8〈8 行門品〉，CBETA, T32, no. 1648, p. 439a15-17：「略說地相，有二十萬四那由他。水四十萬八那由他。風住虛空，乃九十萬六那由他。」

⁹ 日文原文為「芻摩」，《解脫道論》記載為「芻麻」。《解脫道論》卷 2〈3 頭陀品〉，CBETA, T32, no. 1648, p. 406a16-17：「於居士施衣，芻麻、古貝、憍奢耶、欽婆羅等。」

¹⁰ 《大般涅槃經》卷 1〈1 壽命品〉，CBETA, T12, no. 374, p. 366c8-9：「猶如天衣，憍奢耶衣、芻摩。」

¹¹ 《解脫道論》卷 10〈11 五方便品〉，CBETA, T32, no. 1648, p. 446a2：「如牖柯喻。」

¹² 《解脫道論》卷 7〈8 行門品〉，CBETA, T32, no. 1648, p. 431c22-23：「如《涅底履波陀脩多羅》中說。」

¹³ 《解脫道論》卷 6〈8 行門品〉，CBETA, T32, no. 1648, p. 426c7：「修多羅涅底里句。」

指《俱舍論》卷五等所說鄔波耆多所著的《理目足論》¹⁴，然由於這些論書在當時幾乎是以梵語流傳，所以要在這當成論據，或許並不恰當。

如上引文所述，這些例子有可能基於只是「採用此梵語形的音譯語」、「沿用古來的譯例」等理由，因此無法成為解釋本論的原語是梵語的直接論據。那麼，是否可以發現解釋本論的原語是巴利語的例子呢？作者發現了一處，即「菴羅」與「菴婆」，如〈解題〉p. 3a-b：

唯一稍微能夠同意屬於巴利語這一方的例子，那就是「菴羅」¹⁵（梵 *Āmra*）與「菴婆」¹⁶（巴 *Amba*）兩種譯語並用這一點。雖然「菴羅」這方面是梵語形，然這可以理解為：在翻譯巴利語時，也以古來的譯例為標準，採用梵語形的譯語；這一點明確地可以藉由被認為是譯自巴利的《善見律毘婆沙》也作「菴羅」來判明。而其次，由於可以發現使用「菴婆」不考量古來的譯例而不經意地音譯原來的音，所以若是如此，本論的原語可說是巴利語。

然而，這種說法若反過來說也說得通，也就是若是站在「菴婆」的這方，在古來的譯例反而較多（在《長阿含》、其他阿含部的漢譯曾多用此形）。因此也可以說：雖本論的原語是梵語，但依古來的譯例而將此語譯為「菴婆」，或在當時直接音譯原語的音，而音譯為「菴羅」。因此，光憑這些譯語，對於判斷原語來說終歸是薄弱。

在《解脫道論》，屬於梵語形的「菴羅」（梵 *Āmra*）的用例出現在卷 10〈11 五方便品〉，共有四處。而屬於巴利語形的「菴婆」（巴 *Amba*）的用例出現在卷 12〈12 分別諦品〉，只有一處。教授所推論的點有兩項，即：

1、假設底本的原語是巴利語，譯為「菴羅」是按照古來梵語形的譯例，而「菴婆」則是不經意的按照巴利來音譯的。

¹⁴ 《阿毘達磨俱舍論》卷 5〈2 分別根品〉，CBETA, T29, no. 1558, p. 25a27–28：「若許彼說便順尊者鄔波耆多（Upagupta）《理目足論》（Netrīpada）。」

¹⁵ 「菴羅」（梵 *Āmra*）的用例，如《解脫道論》卷 10〈11 五方便品〉，CBETA, T32, no. 1648, p. 449b20；p. 449b23；p. 449b27；p. 449c2。

¹⁶ 「菴婆」（巴 *Amba*）的用例，如《解脫道論》卷 12〈12 分別諦品〉，CBETA, T32, no. 1648, p. 459a17：「如多菴婆菓令生一果。」

2、然而，考量到「菴婆」的譯例在古時反而較多（有關這一點，教授舉了《長阿含經》等其他語系的阿含部多用「菴婆」而不用「菴羅」為佐證），所以假設《解脫道論》底本的原語是梵語，譯為「菴婆」只是按照古來的譯例，而「菴羅」是不經意的按照梵語來音譯的。

因此，干瀉龍祥最後還是認為光憑這些譯語，仍然無法準確地判斷《解脫道論》的原語。並且，換個角度來看，就思想性上來看，這些原語的問題事實上其實並不那麼重要，因此教授對於長井真琴所提出的四點作了以下兩個總結，如〈解題〉p. 3b-c：

……至少對於想要觀察佛典來作為我等思想源泉而言，只要理解此論是北方系統或南方系統即可。至於主張〔本論〕是南方系統論書的這件事，其實根據以上長井教授所舉的論據中就非常充分了。因此，只要事先了解〔以下兩點〕應該就足夠了：

〔一、〕長井教授之說，只要限定於證明此論的原典是南方系統論書即可，至於原語是巴利語這一點，仍有待研究；

〔二、〕這些原語的問題就思想性而言，沒有必要看得太嚴重。

或許正如以上的討論與檢視，就目前的情況而言，我們只能窺視這部《解脫道論》屬於南方系統的論書。至於要確認其原語，或許有待更多的發現與考究。

（二）《解脫道論》與大眾部、大乘

干瀉龍祥認為：《解脫道論》的原典或許是已經過相當變化地附加後所形成的版本，並認為本論的年代有可能是在初期大乘佛教興起的時代，因此可以發現大乘性質的元素，以及大眾部性質的元素，如〈解題〉p. 3c-4a：

至於這本現存的《解脫道論》原典是否就是最初優波底沙所造的原本，雖就現階段固然無法斷言，然一般以為：此原典或許是已經過相當變化附加後的版本。原因是，在原作者優波底沙的時代，正如其他項目所說（長井真琴四項論據的第三項），即使時代再怎麼新，也頂多是在紀元二世紀初期；這恰巧在印度是初期大乘佛教興起的時代。因此，

可以認為〔著作年代〕是大乘佛教尚未傳播至錫蘭的時代。然而，只要看本論的內容，思想大綱固然是錫蘭上座部的內容，可是其中，到處可見大乘性質的元素，或有相當發展的大眾部性質的元素。

正如引文所述，教授從無法判斷現有的《解脫道論》是否就是原著，推測現有的漢譯《解脫道論》極有可能經過相當變化附加後的版本。之所以認為是附加後的版本是因為發現《解脫道論》具有別於錫蘭上座部的大乘性質以及大眾部性質的元素。下來筆者分別論述教授所提出的大乘性質的元素，以及大眾部性質的元素之例證。

1、大乘性質的元素

作者舉了兩個論證，即：①在〈行門品〉的「佛十八不共法」以及②在四無量心出現的用語「菩薩摩訶薩」，如〈解題〉p. 4a-4b：

例如，在〈行門品〉的念佛這一項，存有在現存巴利文《清淨道論》Visuddhimagga 中所找不到的「佛十八不共法」¹⁷，而這些內容並非一般小乘所說的十八不共法，是在大乘所說的十八不共法。

或在同品四無量心的項目，儘管宣說錫蘭上座部的十波羅蜜，可是於此處，出現「菩薩摩訶薩」¹⁸的用語；在錫蘭上座部，這些用語固然到了後代才形成，但也未嘗沒有將「菩薩」稱為「摩訶薩」的情況。而由於普遍上這是北方大乘系統所使用的用語，所以在此視為受到大乘影響在也恰當不過。若再仔細檢查，則在其他地方應該也可發現這類型的例子！

然，光憑上述的第一點，此論受大乘影響的事實，已是不容爭辯之處；這些應該不是原作者優波底沙自身的見解，而或許是後來經過變更、附加的內容。這些變化，不僅無法得知於何處所為，也無法斷言是否是僧伽婆羅在翻譯時所附加的。

關於干渴龍祥上述之觀點，筆者想藉此補充說明。有關①《解脫道論》

¹⁷ 《解脫道論》卷 6 〈8 行門品〉，CBETA, T32, no. 1648, p. 427c16-27。

¹⁸ 《解脫道論》卷 8 〈8 行門品〉，CBETA, T32, no. 1648, p. 436c14f。

的「十八佛法」，教授指出並非一般小乘所認為的十八不共法。這些十八不共法，如《俱舍論》卷 27〈7 分別智品〉，T29, no. 1558, p. 140a29–b2：

論曰：佛十力、四無畏、三念住及大悲，如是合名為十八不共法。唯於諸佛盡智時修，餘聖所無故名不共。

這是以佛十力、四無畏、三念住及大悲為十八法的組合，與一般大乘佛法所認知的十八不共法確實有所不同。而《清淨道論》(Vism. 325) 僅說佛十八法，然未列舉出十八法的內容。根據 Bapat (1937)，此十八法出自《難語句》(Visudhimagga-ganthipada)，為 12 世紀留學錫蘭的緬甸比丘所著。據水野弘元考究，《難語句》的項目與大乘諸經論中的十八項幾乎相同，只是順序完全不同。而內容與順序與《解脫道論》一致的，是大眾部說出世部的《大事》Mahāvastu (Mv. I. 160) 的十八佛法。對於干瀉龍祥的觀點，水野弘元比較了種種的資料，指出「這十八法是大乘教法的主張，是毫無根據的」¹⁹，也就是在大乘佛法宣說十八不共法之前，在巴利佛教與大眾部的《大事》已經可以發現十八佛法。

雖然在部派的文獻《大事》已然可以發現十八佛法的內容，也似乎能夠說明《解脫道論》裡的佛十八法在大乘佛法以前或許既已存在，然值得注意的是：雖然《解脫道論》十八佛法的前十二法法與其他資料²⁰相比之下只是順序的不同，其他內容大致相同。然而，內容與順序差異性較大的屬後六法。這後六法（第十三項至第十八項）是：無可礙事、無誣師事、無不分明、無急事、無隱覆、無不觀捨。或許是因為這後六法較為不同，所以可以發現《解脫道論》論主對此加以解釋，而對於前十二法只是標明不共法的功德而已。根據筆者的考究，雖然《解脫道論》的佛十八法與大眾部的《大事》或大乘的《般若經》相似度極高，然只能說前十二法是相同的，而後六法有不同的異說。例如，《解脫道論》十八佛法的後六法，可對應巴利或大乘《般若經》系統的只有四項（無可礙事、無誣師事、無隱覆、無不觀捨），而有兩項（無不分明、無急事）似乎無法對應大乘系統的十八不共法。也就是說，從部派

¹⁹ 水野弘元，〈解脫道論と清淨道論の比較研究〉，頁 161。

²⁰ 根據筆者蒐集，除了《難語句》，與部派時期有關十八佛法的資料有：《彌蘭陀問經》Milinda-pañha pp. 150, 285；《長部註》(Sumaṅgalavilāsini. III. 994)；《勝者莊嚴》(jinālamkāra)；《修行本起經》卷 2〈5 出家品〉，T3, no. 184, p. 472a1–10；《大事》Mv. I. 160；《明了義疏》(Sphuṭārtha Abhidharmakośavyākhyā)。

的十八佛法至大乘的十八不共法，應容許它的多元性，例如「無種種想」(*nāsti nānātvasaṃjñā) 與「無不定心」(*āsty asaṃhitam cittam)，或許是大乘的特有的內容。²¹

換個角度來說，在確認《解脫道論》的佛十八法是否有受到大乘佛法的影響，有著許多難以確認的因素，例如：並非所有的大乘經都傳譯到漢土，說不定有大乘經中所載之佛十八不共法與《解脫道論》的順序或用語一致，只是沒有傳譯到東土而已²²；若是如此，則不能如水野弘元所說《解脫道論》沒有受到大乘佛法的影響，佛十八法早已存在。這一點，如《大智度論》卷 26〈1 序品〉，T25, no. 1509, pp. 247b11–256b4 曾提出三種十八佛法組合的可能性，即：(1) 大乘之十八不共法，(2) 迦旃延子之十八不共法，以及 (3) 餘論師之十八不共法，意味著在其他傳承中，確實也流傳著不同的十八不共法。

有關②「菩薩摩訶薩」，就如水野弘元所說：在巴利或單言「菩薩」；「摩訶薩」經常出現於本生經。然而由於幾乎不見綴為「菩薩摩訶薩」一詞，所以或許是受到大乘影響所致²³。「菩薩摩訶薩」，屬於四無量心修習的部分。根據筆者的研究，姑且不從語言上考究，就內容而言，《解脫道論》的慈心修習與《清淨道論》有所不同。筆者以為：《解脫道論》對於修習慈心的理解，應有三種。筆者為了方便說明，曾將《解脫道論》所謂的三種慈心稱為「人天修慈」、「二乘修慈」、「菩薩修慈」。這是因為：第一種的修慈屬於「人天行」，第二種的修慈屬於「二乘行」，第三種的修慈屬於「菩薩行」，也類似大乘佛法裡的三種慈心，即：眾生緣慈、法緣慈、無所緣慈²⁴。儘管如此，目前只能發現有如此的相似內容，而無法說明這二者之間有直接性的影響關係。

2、大眾部性質的元素

對於具有大眾部性質的元素，作者也舉了兩個論證，即：①於〈行門品〉

²¹ 有關《解脫道論》的後六法與《大事》、《般若經》等文獻的比較研究，參照拙作（2015），〈試論《解脫道論》的十八佛法〉：<http://goo.gl/xecGW9>。

²² 在此感謝長慈法師提供了他對於《大事》的十八佛法與大乘的佛十八不共法的理解與建議。筆者對此加以補充說明。

²³ 水野弘元，〈解脫道論と清淨道論の比較研究〉，頁 158–160。

²⁴ 印順，《學佛三要》，頁 67：「人天行中，是『眾生緣慈』。二乘行中，是『法緣慈』。菩薩行即『無所緣慈』」。另外，可參考拙作（2015），〈《解脫道論》三種慈心之探究〉：<http://goo.gl/qUXYfq>。（印順文教基金會 2015 年度論文獎學金）

中念死的文句以及②於〈分別諦品〉中的偈頌，如〈解題〉p. 4b-4c：

只要試著比較《解脫道論》與《清淨道論》(Visuddhimagga)，兩者固然大體上相當一致，但也時時可發現不一致的部分；在這些不一致的部分中，可發現：與其說《解脫道論》的內容出自後來錫蘭上座部的思想，還不如說更近於大眾部的見解。也就是，就如在〈行門品〉中，頁 147 的一段文，對應在巴利文「過去已生，未來當生，現在現生」的意思，漢譯的文句作「過去，非已生；未來，非未生；現在，現生」。但一般認為：此處的句子是因為翻譯錯誤，或誤寫；

又其他地方，於〈分別諦品〉中，有巴利文所缺的十個偈頌；很不幸的，我也無法充分地解讀，如提到「第一義中無去來」或「諸法不生如虛空，猶如電起須臾滅」²⁵，是屬於大眾部性質的，更似乎已演進至龍樹中觀思想。

此中，前者〈行門品〉是漢譯內容，可能是優波底沙本來的原文；若是如此，可理解為：因為在那個時候的上座部學說，是延續自原始佛教的思想，並非是部派定型的內容，因此存在一些與後來錫蘭上座部學說多少不同的內容。然而，或者說不定是：原作者的句子是巴利文，而後人於現存的漢譯加以變更；這之間的判定實在難以定論。然而，或許可以理解為：在第二〔個例子〕〈分別諦品〉中〔所提到〕巴利文所沒有之偈頌，是受到大眾部或大乘空觀的影響而附加的。

筆者對此有些不同的看法。有關①〈行門品〉的念死，這段文《清淨道論》也有所引用。兩論皆引用兩段《大義釋》(MNd. 42, 117f.) 的引文來說明有情的壽命只是極短的一心剎那而已。簡要地說，《解脫道論》與《大義釋》有所不同，而《清淨道論》完全一致。根據《解脫道論》，這段源自《阿毘曇》的記載，如下：

於過去心〔剎那〕，無已生，無當生，無現生。
於未來心〔剎那〕，無已生，無現生，無當生。
於現在心剎那，無已生，無當生，有現生。

²⁵ 《解脫道論》卷 11 〈12 分別諦品〉，CBETA, T32, no. 1648, p. 456b15-18：「第一義中無去來……諸法不生如虛空，猶如電起須臾滅。」

若根據《大義釋》的原文，則是：

añīte cittakkhaṇe jīvittha, na jīvati na jīvissati; anāgate cittakkhaṇe jīvissati, na jīvati na jīvittha; paccuppanne cittakkhaṇe jīvati, na jīvittha na jīvissati.

（於過去的心剎那，是已經生起，非於現在生起，非未來生起。
於未來的心剎那，是將來生起，非現在生起，非已經生起。
於現在的心剎那，是現在生起的，非過去已經生起，非將來生起。）

若依據《大義釋》，則《解脫道論》畫線的部分的「無」應該是「有」，屬於誤譯或誤寫。然，學者之間也有不同的看法。例如作者認為這個部分是接近「現在實有，過未無體」之大眾部的說法。而水野弘元認為，僧伽婆羅的原本中的文句可能與巴利文相同，然在譯出之際，或許故意弄錯、或作不同的譯出、或誤寫。²⁶筆者不敢斷然認為《解脫道論》的引文有誤，原因是：儘管《解脫道論》阿毘曇的引文不禁令人產生是誤譯、誤寫的想法，然由於現今仍未發現《解脫道論》的底本，而上座部分別說系本以「現在實有，過未無體」為其思想，因此不敢斷然認為《解脫道論》的引文有誤。反倒巴利文的記載則是別於分別說系而更接近說一切有部的「三世有體」說。而且，《解脫道論》（432b26）在引文前還記載如下：

以不數過去、未來，但數現在，緣眾生壽命。於一念時住，從彼無二念住。一切眾生於剎那心沒。

畫線的部分，與所引用的文皆說明「過未無（不數過去、未來）、現在有（但數現在）」而緣眾生壽命。如此重要的一句，在《清淨道論》沒有發現。

有關②〈分別諦品〉中的說明，是以偈頌來描述觀滅智。其中，有九行偈頌類似《大義釋》（MNd. 42f; 117f），在《清淨道論》（Vism. 624f）也有引用。在 MNd，此部分是說明由於存續少故（*thitiparittatāya*）所以命短少。前人雖也有所評析，如水野弘元認為譯者不忠於原文的翻譯，比較荒唐而不可靠²⁷。與前人研究不同的是：根據筆者摘錄《大義釋》的內容以及與《解脫道論》偈頌對應的可能性，懷疑漢譯或許因為詞組的混亂導致翻譯有誤，見

²⁶ 水野弘元，《佛教文獻研究：水野弘元著作選集（一）》，許洋主譯，頁 192–193。

²⁷ 水野弘元，〈解脫道論と清淨道論の比較研究〉，頁 162–163。

畫線部分以及〔 〕所示；() 內為漢譯《解脫道論》的原文，並使用標楷體加以區分。

- 1、Jīvitam attabhāvo ca, sukhadukkhā ca kevalā; Ekacittasamāyuttā, lahuso vattate khaṇo. 無論命、身體或苦樂受，都只是與一心相應，剎那急速地轉起。(=〔命身性〕；一心苦樂相應速；〔剎那〕)。
- 2、Cullāsītisahassāni, kappā tiṭṭhanti ye marū; Na tveva tepi jīvanti, dvīhi cittehi saṃyutā. 於八萬四千小劫間，彼等諸天存續；彼等不以二心相應而生存。(=剎那山海八萬劫。一住不再無二心；〔相應〕)。
- 3、Ye niruddhā marantassa, tiṭṭhamānassa vā idha; Sabbepi sadisā khandhā, gatā appaṭisandhikā. 於此世間的死者或存續者已經滅去，同樣地，所有的諸蘊也一去而不再結生。(=相應過去及當滅。現住一切彼諸陰，此等已去無間失)。
- 4、Anantarā ca ye bhaggā, ye ca bhaggā anāgatā; Tadantare niruddhānaṃ, vesamaṃ natthi lakkhaṇe. 無論於無間已破壞的〔諸蘊〕，或是於未來當破壞的〔諸蘊〕，或即使於其中間滅去的〔諸蘊〕，於〔壞〕相而言無有別異。(=〔無間失〕，未來當失；於彼間已沒，無異相；不起)。
- 5、Anibbattena na jāto, paccuppanna jīvati; Cittabhaggā mato loko, paññatti paramatthiyā. 〔心〕以不現起故不生，以現在的而生存；由於心滅所有世間死，〔此是〕第一義的設施。(=〔不起〕；以不生故現在生，從於心失世間無，第一義中無去來)。
- 6、Yathā ninnā pavattanti, chandena pariṇāmitā; Acchinnadhārā vattanti, saḷāyatanapaccayā. 譬如從低處轉起，為欲所彎曲，以無斷絕的六處為所緣之〔心〕轉起。
- 7、anidhānagatā bhaggā, puñjo natthi anāgate; Nibbattā ye ca tiṭṭhanti, āragge sāsapūpamā. 已壞者無法保存，未來者無有聚，唯現起者存續，猶如錐尖的芥子粒。(=〔無去來？〕；未來無聚，唯轉生住，如芥子；生諸法)。
- 8、Nibbattānañca dhammānaṃ, bhaṅgo nesama purakkhato; Palokadhammā tiṭṭhanti, purāṇehi amissitā. 對於已現起的諸法，彼等的破壞已被預期；〔彼等〕作為壞滅法而存續，以前〔滅〕法故不相雜。(=〔生諸法〕；彼法滅已是其初；世間以法，初不雜)。

9、Adassanato āyanti, Bhaṅgā gacchantiyadassanaṃ; Vijjuppādova ākāse, Uppajjanti vayanti cā”ti. 無法看見而破壞到來，無法看見而〔破壞〕離去，猶如空中生起的電光生起與滅去。(=不見去來；不見生，諸法不生。如虛空，猶如電起須臾滅)。

前人研究多以為⑤的巴利原文是 *paññati paramatthiya* (第一義的施設)，認為漢譯者將之譯為「第一義中無去來」，無法表達原意。干瀉教授更因此而指出此句子「屬於大眾部的，並且似乎演進至龍樹的中觀思想」，並且在最後據此認為《解脫道論》受到大眾部或大乘空觀的影響。然而，若《解脫道論》此中所說是出自《大義釋》，則詞組的謬誤即有可能導致理解的偏失。也就是，很有可能屬於第 5 偈頌結尾的「第一義」(*paramatthiyā*) 與屬於第 7 偈頌開端的「無去來」(*anidhānagatā*)，不知何故為組合在一起而被譯為「第一義中無去來」。實際上，*anidhānagatā* [*na+nidhāna+gata*] 的 *nidhāna* (n)，是貯藏、寶藏的意思。*bhagga* (*bhañjati* 的過分被動分詞)，意指已打破。*anidhānagatā bhaggā*，若按照現代語譯，可理解為「已壞者無法保存」。「已壞者無法保存」的意涵與「第一義中無去來」的意思相差甚遠。當然，以上之推論，皆建立在《解脫道論》此中所說是出自《大義釋》，並且假定是正確無疑的。

然而，我們也不排除另一種可能性，那就是譯者的譯語在較大呈度上類似大眾部或大乘的空觀思想而實際上論著本身並不一定真的是受到大眾部或大乘的空觀思想的影響。例如「無去來」或許是 *anidhānagatā bhaggā* (已壞者無法保存) 的另一種理解上的翻譯。換言之，與大眾部或大乘有關之譯文，有可能是譯者受大眾部或大乘思想影響而作出理解上與詮釋性的翻譯，不一定《解脫道論》本身真的有受到受大眾部或大乘思想影響。

根據上來所述，教授認為能夠釐清的是：《解脫道論》的原典是在優波底沙所造的論書之上，在之後被翻譯成漢文這段期間，多少被附加變化的版本；由於此變化附加或許是因為與錫蘭大寺派學說不同的無畏山寺派學說所造的內容，所以於其當中，也有被認為是受到當時大眾部、大乘佛教影響的地方。然而，就筆者所提出論證與描述，這樣的理解或許也不盡然如此。

(三)《解脫道論》與《清淨道論》的新古問題

接著，干瀉龍祥嘗試討論《解脫道論》與《清淨道論》的新古問題。首先，教授認為《解脫道論》比起《清淨道論》是更早期的作品，如〈解題〉

p. 5a–b :

……對於熟悉漢譯《解脫道論》的我們而言，巴利 Visuddhimagga 自身嚴格來說不能稱得上是覺音的著作，而是在此之前，存在應該是此 Visuddhimagga 原型的底本（這可能也是近於《解脫道論》原典原型的底本），而 Visuddhimagga 其實是覺音就加以解釋此底本的意義上所完成的著作。

而且，此《解脫道論》，比起同樣是覺音所著的律之註釋 Samantapāsādikā（《善見律毘婆沙》），必然是更早之前所造的作品。這一點，可從後者（《善見律毘婆沙》）屢屢提到本論的地方得知。

然而，作者謹慎地舉例（hadayavatthu；受到大乘影響）提出思考上的迷思，如〈解題〉 p. 5b–c：

對於此 Visuddhimagga 與《解脫道論》何者為較早著作的問題，對於現在的我而言，實在無法斷言。原因是：只要於其法數名目的分類組織等來看，若「甲比起乙更詳細」，這種情況則令人設想成「甲是比起乙更發展時期的作品」。或者也有這種情形：乙的內容提及甲，而乙是將這些甲的內容要領式、歸納整理的作品；

或者譬如在行陰（筆者：應該是色陰？）的分類中，雖巴利文舉出了 hadayavatthu（心所依處）的名相，但在漢譯缺（要是無誤譯、筆誤的話）²⁸。但是，同樣在錫蘭上座部，此名相有時找得到記載，卻也有時無法找到。而因為不敢冒然斷定：找得到記載的時候可以認定必然在後，找不到記載的時候可以認定必然在前，所以不宜以這些有無或類似這些理由來判定漢巴的年代。

又，如已經說明的，雖在漢譯中比起巴利有不少被認為是受到大乘影響之處，然不能以此說明漢譯的年代比巴利晚。原因是：大乘進入錫

²⁸ 原作者原文指出：譬如在行陰的分類中，雖巴利文舉出了 hadayavatthu（心所依處）的名相，但在漢譯缺（要是無誤譯、筆誤的話）。然而，hadayavatthu（心所依處），在《清淨道論》是屬於色蘊的內容。在《解脫道論》是「處色」（vatthurūpa），屬於色陰的內容。對應的藏文《有為無為抉擇》Sav 是 dños po 'i no bo。根據 Vism. 447 對心所依處的說明，即 manodhātu manoviññādhātūnaṃ nissayalakkhaṇaṃ hadayavatthu（心所依處是眼界、意識界的依止，以此為相）。事實上，兩論皆有論及此色法。

蘭之後的事實，顯露其影響與否，完全有賴於著述者的意願，因此不能說：因為沒有大乘色彩，所以這是大乘還未流傳的時期，所以較古。

如引文顯示，教授最終認為漢巴兩本的新古問題，目前難以判定，仍有待未來的研究。對於此議題，也就是《解脫道論》與《清淨道論》的先後問題，Bapat (1937) 曾提出四種假說²⁹。為了方便解說，筆者姑且將此四說判為「從簡增廣說」、「從廣簡略說」、「同源異流說」、「附加大乘說」。其重點如下：

- 1、「從簡至廣說」：覺音參考優波底沙的《解脫道論》，按照其組織法，從大寺派的立場，進一步附加、增廣，而造《清淨道論》。
- 2、「從廣至簡說」：優波底沙參考《清淨道論》，將之簡略化，並修改成自己所屬宗派的主張而造《解脫道論》。
- 3、「同源異流說」：在覺音與優波底沙以前，曾有作為共同資料的三藏註釋書的典籍。根據此古老的資料，兩者各自按照自己所屬的宗派主張，加以說明、解釋。兩者之間沒有直接關係，而各自造論。
- 4、「附加大乘說」：優波底沙的《解脫道論》的主要部分在覺音以前雖已存在（意即《解脫道論》是優波底沙的原作），但其後於僧伽婆羅將之漢譯之際，附加大乘色彩，而形成現行的漢譯本《解脫道論》。

對於這四說的抉擇，最後透過內容的比較研究，Bapat 認為：第 2「從廣簡略說」，無疑地不能不被否定；第 3「同源異流說」為 Malalasekera (1928) 採用，然而對於在成立過程中彼此毫無關係無法贊同，這是因為可以發現有許多兩者相互預想對方之處；Bapat 更詳細地對照兩論，舉出在《清淨道論》中引用《解脫道論》之說，對這些加以批判的地方，同時舉出九個作為兩派互相反駁對方見解的地方，最後主張第 1「從簡增廣說」，作出覺音參考《解脫道論》，按照《解脫道論》的組織，加以補充、增廣而造《清淨道論》的結論。近代如浪花宣明 (2001) 也認同如此的說法³⁰。

如前人所述，基本上可以發現大部分較為認同第一說的「從簡至廣說」，也就是認為覺音參考優波底沙的《解脫道論》而著作《清淨道論》。然而，這

²⁹ Bapat, "Vimuttimaggā and Visuddhimaggā, A Comparative Study," pp. xvii–xviii.

³⁰ 浪花宣明，《解脫道論》，頁 12。

樣的想法讓人不禁以為覺音論師造《清淨道論》時，手邊有一本《解脫道論》。果真是如此嗎？筆者曾對於《解脫道論》的行處與《清淨道論》的業處進行比較研究，發現二者不僅在架構上，甚至在內容上的差異性極大³¹。這是否說明第三說的「同源異流說」也是一種可能性？也即是，有可能覺音論師只是「獲悉」（即聽來的）一些《解脫道論》裡的一些觀點而於《清淨道論》加以反駁、論述。再者，我們也可以有多一些的思考空間，例如：《解脫道論》應該有數百以上之解說項目，不同的地方應該也有上百處，然 Bapat (1937) 卻只有「九個作為兩派互相反駁對方見解的地方」而主張「從簡增廣說」，似乎有待商榷。而且，為何不是所有的不同見解處都有評論對方的文字呢？對於見解不同之處，為何有的有評論，有的沒有評論？諸如此類值得思考的問題而暫時無法解答之處，讓我們對於之前幾乎成為定論的「從簡增廣說」有著不同的想法³²。

（四）《解脫道論》與《清淨道論》的論名與論旨

於此，干瀉龍祥嘗試說明《解脫道論》與《清淨道論》的論名以及造論趣旨，如〈解題〉p. 5c-6a：

《解脫道論》的原名或許是 Vimokkhamagga 或 Vimuttimagma，而巴利 Visuddhimagga 的名稱，應該是覺音取名的；命名，一般來看是從通俗開始，到後來形成特別的名稱。若從此現象來看，可以理解為：最初的版本，名為《解脫道論》，後來產生的版本，名為《清淨道論》。

《解脫道論》確實是宣說解脫道的趣旨，將論點全體以此趣旨一以貫之；《清淨道論》於其〈因緣品〉定義 Visuddhi（清淨）的意思，認為是「已捨離一切污穢者，是究竟清淨的涅槃」。

而於其第十八品以下，宣說各各見、修、道非道知見、行知見、知見的清淨；這些地方正是多有與漢譯《解脫道論》不一致之處，或許也可以窺見覺音將過去傳統的內容改造，而按照自己的見解知識，想要另造一部新論的意圖。

³¹ 詳細請參考拙作 (2016)，〈《解脫道論》「行處」與《清淨道論》「業處」之比較研究〉。

³² 這部分的思考切入，也感謝長慈法師提供的討論與意見。

對於《清淨道論》的論旨，作者清楚地說明了「清淨」的意思。然而，對於《解脫道論》的「解脫」，顯得有些輕描淡寫。而實則《解脫道論》是以「五解脫」作為修習解脫道的輪廓。論主以「五解脫」作為其說明，即：伏解脫（*vikkhambhana-vimutti）、彼分解脫（*tadaṅga-vimutti）、斷解脫（*samuccheda-vimutti）、猗解脫（*paṭipassaddha-vimutti）、離解脫（*nissaraṇa-vimutti）。若根據《分別論註》³³的說明，這其實就是「修止（伏解脫）→修觀（彼分解脫）→道智（斷解脫）→果智（猗解脫）→無餘涅槃的（離解脫）」解脫道過程。而《解脫道論》的「五解脫」說與《清淨道論》所提出「向清淨之道」的九項內容關係密切。

三、有關作者優波底沙

關於《解脫道論》的論主，干瀉龍祥以兩點來說明。首先是考察《解脫道論》論主優波底沙 Upatissa 的譯語。其次，是推測優波底沙的年代。有關第一點，如〈解題〉p. 6b：

「阿羅漢」，在此處雖或許是冠以作為尊稱，然以阿羅漢的尊稱來稱呼大德長老的情況，也有其例。而且，不僅是作為尊稱，將大德長老視為是真正的阿羅漢，並且名符其實，在古代也一定很多。

其次，優波底沙是 Upatissa 的音譯，記載為「梁言『大光』」，若不認為此譯名 Tissa（梵 Tisya）是譯自星星的名字為「光」，而「大」是譯自 Upa（「近」的意思）的字，會不會這「大光」也是被加上去的尊稱？

至於優波底沙的年代，如〈解題〉p. 6b-c：

Upatissa 究竟是何許人物，就如上述長井教授所證明，一定是於錫蘭傳承裡的戒律傳統者第 20 世（從傳至錫蘭之後為第 15 世）之人。但是，現階段任何人也無法查明年代，唯有知道其弟子大德摩訶波頭摩（Mahāpadma）與錫蘭婆婆婆（Vasabha）王同時代。有關此婆婆婆的年代，很無奈地也無法準確得知。只要錫蘭大史（Mahāvamsa）的王統譜可信，則只能說從西元 428 年前後在位的摩訶男（Mahānāma）王，是第 22 代前的國王。

³³ 浪花宣明，《分別論註》，頁 553。

因此，若是以一王平均在位年數為 20 年，則此王為紀元前一世紀末；若假設平均在位年數為 10 年，則為紀元後 200 年即位。但由於一般認為：此時期的國王平均在位年數最少為 10 年、最長為 20 年，因此最後的結論可以說：婆娑婆王從紀元二世紀初至二世紀終某個時段。除此之外，目前難以下定論。

儘管作者嘗試從較為可靠的王統譜來推測優波底沙的年代，然仍然沒有十足的把握。而 Bapat (1937) 否定這種說法，認為優波底沙是印度本土的人，《解脫道論》並非斯里蘭卡人所造。其提出的理由有四：

- 1、印度本土的比丘經常到無畏山寺來居住。因此，在印度本土所編寫的著作應該很容易地被帶到斯里蘭卡。因此，在印度撰述之說合情合理。
- 2、在《解脫道論》中屢次出現蔑視旃陀羅（賤民）的風俗，在斯里蘭卡並不存在，而是南印度的特徵。
- 3、在《解脫道論》裡，完全沒有提及在《清淨道論》出現的斯里蘭卡之地名、人名。
- 4、《解脫道論》〈頭陀品〉在西藏藏經中被譯出，而藏譯的底本由印度傳來，是 9 世紀的譯著。要是如此，比起認為《解脫道論》成書於斯里蘭卡，然後這一品被傳至西藏，還不如說：《解脫道論》是在印度所著而被流傳到無畏山寺，並於 9 世紀左右在印度各地盛行，同時其中的〈頭陀品〉流傳至西藏。這種說法比較自然。

總之，優波底沙的史實背景仍十分模糊，然就目前為止，已無法接受視優波底沙為錫蘭律傳統系譜中第 20 代的（從傳至錫蘭之後為第 15 世）的律學專家。

四、有關譯者僧伽婆羅

干瀉龍祥分兩項來論述。首先是推論「僧伽婆羅」的原語。其次是說明譯者的事蹟。有關「僧伽婆羅」，如〈解題〉p. 7a-b：

「僧伽婆羅」，或許是 Saṅghapāla 或 Saṅghavārman 的音譯。依《續高僧傳》，記載為「梁言『僧養』，又云『僧鎧』」³⁴。「養」，未嘗不可視為是 Pāla 的翻譯，或是 Varman 的翻譯，「鎧」，顯然地就是 Varman 的翻譯。然而，Varman 一般被音譯為「跋摩」，找不到被譯為「婆羅」的例子。又，Pāla 的音譯，「波羅」應該較為普遍，但譯為「婆羅」也未嘗不可！

若將「婆羅」按照其音還原為梵語，是 Bala（「力」的意思）。由於以人的名字而言，Saṅghabala 也是可能有的名字，所以或許此譯者的名字本來就是 Saṅghabala。

然，若認為「僧養」或者「僧鎧」是在梁代，只能姑且認為是 Saṅghapāla 或 Saṅghavarman，除此之外，別無他法。

對於「僧伽婆羅」的原語，筆者不在此多加考究。「僧伽」，其原語無疑是 Saṃgha。然對於「婆羅」，前人除了根據其「婆羅」的音譯從旁推敲，還藉由意譯「養」或「鎧」來推測其原語。筆者藉由前人的研究，試著提出一些可能性與看法。

- 1、若按照音譯來推測：根據前人研究，Pāla、bhara、varman、bala 都是有可能的原語。
- 2、若按照「養」來理解：pāla 為「守護」義，沒有「養」的意思。因此，Saṃghapāla 似乎並非原語。又，「養」，顯然是 bhara 的意譯。這或許也是歷來許多學者認為原語應該是 Saṃghabhara 的原因。另外，若根據「養」的意思，筆者試著提出 bṛmhaṇam 是否或許也是另一種可能的原語？原因是：留意到梵文「養」為 bṛmhaṇam ($\sqrt{bṛm}h$, vṛhaṇam)³⁵，不僅意義相符，且音也接近。
- 3、若按照「鎧」來理解：varman 是符合意譯的原語。歷來或許按照「僧鎧」的理解，因此推測 varman（鎧）有可能是原語。但是，正如千瀉龍祥所述，varman 一般被音譯為「跋摩」，並且找不到被譯為「婆羅」的例子；

³⁴ 《續高僧傳》卷 1，CBETA, T50, no. 2060, p. 426a3：「僧伽婆羅，梁言『僧養』，亦云『僧鎧』。」

³⁵ *Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary*: bṛmhaṇa, making big or fat or strong, nourishing.

而若是僧伽跋摩 (Samghavarman, 僧鎧), 則是劉宋的譯經僧³⁶, 並非此處的僧伽婆羅。按照教授的解說, 基本上可說是依據梵語的形式而論述 varman 比較不可能是「婆羅」的原語。然而, varman 的俗語形式 (增音的情況) 可能為 varaman (類似梵語 arhat, 在巴利語作 arahat, r 之後多了一個 a 音), 那麼其中的 vara 則可能音譯為「婆羅」。而漢語音譯時有時會略去後面的音, 如薩陀波倫為 sadāprarudita 的音譯, 最後兩個音節的音基本上並沒有譯出。若僧伽婆羅的原語為俗語, 則梵語 varman 這一選項並非不可能³⁷。

有關譯者的事蹟, 如〈解題〉p. 7b-c :

僧伽婆羅是扶南國人, 扶南國或許在湄公河流域附近。據說, 由於他精通阿毘曇, 在海南擁有聲譽, 其後學習廣律, 或許因此精通在此地域所流傳的論、律二藏; 直到後來, 將此《解脫道論》翻譯成漢文的原因, 實際上也就在此。就像《解脫道論》的翻譯, 在當時要不是至少通達多種小乘經律論, 恐怕不是件容易成就的事。

他後來沿著海路, 來到中國齊國首府建康, 跟隨住在當時建康正觀寺的印度高僧, 求那跋陀 (毘地) 學習方等 (即大乘經典為主)。後到了梁代, 自天監五年 (西元 506, 奉武帝敕, 從事譯經, 據說於 17 年間, 翻譯了 11 部 38 卷³⁸。而其多數所翻譯的作品, 屬大乘或大乘性質的經典³⁹; 而作為小乘的譯品, 可說只有此《解脫道論》。即使如此, 就如前所述, 比起現存巴利文的內容, 可以發現《解脫道論》有許多大乘性質的地方。

³⁶ 《高僧傳》卷 3, CBETA, T50, no. 2059, p. 342b11-c7。

³⁷ 有關 varman 有可能是譯為「婆羅」的原語 (根據俗語的可能形式 varaman), 在此感謝長慈法師提供寶貴的意見與解說。

³⁸ 〈解題〉p. 8c, n. 14: 所謂十一部三十八卷, 根據《歷代三寶紀》, 是《阿育王經》十卷、《孔雀王陀羅尼經》二卷、《文殊師利問經》二卷、《度一切諸佛境界智嚴經》一卷、《菩薩藏經》一卷、《文殊師利所說般若波羅蜜經》一卷、《舍利弗陀羅尼經》一卷、《八吉祥經》一卷、《十法經》一卷、《解脫道論》十三卷、《阿育王傳》五卷。此中, 最後的譯品今缺, 而其他的譯品仍現存。記載為《解脫道論》十三卷, 或許是根據《法經錄》的記述, 然而由於現存的十二卷本, 在《靜泰錄》中明確地是十二卷, 所以或許在此經錄之後, 就如現在所記述的吧!

³⁹ 〈解題〉p. 8c, n. 145 如《阿育王經》, 不能斷言是大乘或小乘, 而其他的譯品大體上可說是大乘。

本論的翻譯，依《歷代三寶紀》卷 11 等，一直以來為梁天監 14 年（西元 515），而由於沒有其他可疑的資料，所以還是可以相信此說！他於普通 5 年（524）65 歲，於正觀寺入寂。

可以發現，作者所敘述的事蹟大致與《續高僧傳》相同。比較具爭議性的是有關僧伽婆羅的老師求那跋陀羅。僧伽婆羅的老師究竟是何許人氏？對此，印順法師也曾表示他的質疑，如《永光集》，頁 132：

……出家後，「偏業阿毘曇」，是修學小乘的。受具足戒（二十歲滿）後，「聞齊國弘法，隨舶至都，住正觀寺，為天竺沙門求那跋陀羅弟子，復從跋陀精研方等」。求那跋陀羅（Guṇabhadra）是死於宋太始四年（西元四六八）的，不可能是齊代僧伽婆羅的大乘師。《大唐內典錄》作：「為求那跋摩弟子，復從跋陀研究方等」。跋陀到底是誰？求那跋摩（Guṇavarman）死於宋元嘉八年（西元四三一）。總之僧伽婆羅在齊代的史實，並不清楚。

而教授在〈解題〉p. 8b, n. 13，推論在梁《高僧傳》所提到的「求那毘地」，與在《續高僧傳》被視為是僧伽婆羅的老師「求那跋陀」一定是同一個人，其推論如下：

求那跋陀，這在梁《高僧傳》是指求那毘地（Gunavṛddhi）（譯為「德進」）。此人在長井真琴教授上述論文中，被視同為宋代的求那跋陀羅，或許有誤；宋代的求那跋陀羅於元嘉十二年（435）來廣州，於太始四年（468）圓寂；所以，當然不可能是（梁《高僧傳》卷三）於齊末梁初來到中國的僧伽婆羅的老師。

又，在《續高僧傳》，雖記載僧伽婆羅卻曾住在正觀寺，為求那跋陀的弟子，而正觀寺是齊代求那毘地所建，在宋代還未有。所以，不管從哪一點來看，僧伽婆羅的老師，不可能是宋代的求那跋陀羅。而從年代而言，從其住寺正觀寺來看，由於在那個時代，對於住在正觀寺的天竺僧人，最接近「求那跋陀」的音之人，除了求那毘地，別無他人。因此，在梁《高僧傳》所提到的「求那毘地」，與在《續高僧傳》被視為是僧伽婆羅的老師「求那跋陀」一定是同一個人。

若根據印順法師所引《續高僧傳》與《大唐內典錄》，僧伽婆羅的老師應有二人（為求那跋摩弟子，復從跋陀研究方等）。就目前而言，似乎只能肯定僧伽婆羅的老師不是宋代的求那跋陀羅（Gunaḥhadra）。至於「求那跋陀」，是否真如教授所根據發音而推論「求那跋陀」一定是「求那毘地」呢？筆者目前也無法斷言，或許有待更多的考察。

五、有關《解脫道論》與《清淨道論》的對照

干瀉龍祥製作了《解脫道論》的內容品目與巴利 Visuddhimagga（《清淨道論》）之對照表，是很好的非常實用的對照參考。筆者先列出作者的對照表，再試著提出可以改善的地方。

《解脫道論》 （日譯的頁碼）	Visuddhimagga （PTS 出版頁碼）
I. 因緣品（11-15）	I.1. Nidānādikathā (1-6)
II. 分別戒品（16-32）	I.2. Sīla-niddeśa (6-58)
III. 頭陀品（33-44）	II. Dhutaṅga-niddeśa (59-83)
IV. 分別定品（45-51）	III. Kammatṭhānagahaṇa-niddeśa (84-97)
V. 覓善知識品（52-57）	同 Kalyāṇamittaṃ upasaṅkamitvā (97-101)
VI. 分別行品（58-64）	同 Attano cariyānukūlaṃ (101-110)
VII. 分別行處品（65-70）	同 Cattāḷisakammaṭṭhānāni (110-117)
VIII. 行門品（71-105）	
（內） 地一切入（四禪）（71-105）	IV. Paṭhavīkaṣiṇa-niddeśa (118-169)
（四無色定）（105-113）	X. Āruppa-niddeśa (326-340)
水一切入、以下九一切入 （113-119）	V. Sesakaṣiṇa-niddeśa (170-177)
識一切入（120）	缺
散句（121-122）	（不合）Pakiṇṇakathā (175-177)
十不淨想（122-130）	VI. Asubhakammaṭṭhāna-niddeśa (178-196)
六念（130-144）	VII. Cha-anussati-niddeśa (197-228)
四念（145-166）	VIII. Anusati-kammaṭṭhāna-niddeśa (229-294)

四無量 (167–181)	IX. Brahmavihāra-niddeśa (295–325)
觀四大 (181–189)	XI · Samādhī-niddeśa, 2. Catudhātu-vavatthānassa bhāvanā (347–372)
食不耐想 (189–192)	同 1. Āhāre paṭikūlasaññā (341–347)
IX. 五通品 (193–206)	
(內) 神通 (193–200)	XII. Iddhividha-niddeśa (373–406)
天耳通以下四通 (200–206)	XIII. Abhiññā-niddeśa (407–435)
X. 分別慧品 (207–211)	XIV. Khandha-niddeśa, Paññā (436–443)
XI. 五方便品 (212–246)	
(內) 陰方便 (212–225)	同 Rūpakkhandha (443–480)以下
入方便 (225–229)	XV. Āyatana-dhātu-niddeśa, 1. Āyatana (481–484)
界方便 (229–230)	同 2. Dhātuyo (484–490)
因緣方便 (230–238)	XVII. Paññābhūmi-niddeśa (517–586)
聖諦方便 (239–246)	XVI. Indriya-sacca-niddeśa, 2. Sacca (494–516)
XII. 分別諦品 (247–283)	
(內) (1) 四諦分別 (247–249) (2) 分別智 (249–250)	XVIII. Diṭṭhi-visuddhi (587–597)一部分合 XIX. Kaṅkhāvitarāṇa-visuddhi (598–605)大部分不合 XX. Maggāmaggañāṇadassana-visuddhi, 初、一部分合(606–629)
(3) 起滅智 (250–255)	同 Udayabbayānupassanāñāṇa (629–633) XXI. Paṭipadāñāṇadassana-visuddhi 1. Udayabbayānupassanāñāṇa (639–640)
(4) 觀滅智 (255–261)	XX 中, Vipassanupakkilesā (633–638) XXI · 中 2. Bhaṅgānupassanāñāṇa (640–645)
(5) 怖智 (262)	XXI · 中 4. Ādīnavānupassanāñāṇa (647–650) 同 5. Nibbidvānupassanāñāṇa (650–651)
(6) 樂解脫智 (262–263)	同 6. Muñcitukamyatāñāṇa (651)
(7) 相似智 (280)	?
(8) 性除智 (280–281)	?

(9) 一智分別四諦 (263–272)	XXII. <i>ñāṇadassana-visuddhi</i> , D. <i>Kiccāni</i> (689–692) XXIII. <i>Paññābhāvanānisaṅsa-niddesa</i> , <i>Āhuneyyabhāvādisiddhā</i> (709)
(10) 散法 (272–283)	XXII. 中, C. <i>Pahāna</i> (682–684) XXIII. 中, 2. <i>Ariyaphalarasa</i> (698–702) 同 中, 3. <i>Nirodhasamāpatti</i> (702–709)

筆者根據上表提出以下可以改善之處：

- 1、根據《清淨道論》的 IV. *Paṭhavīkaṣiṇa-niddesa* (118–169) 以及 V. *Sesakasiṇa-niddesa* (170–177)，將《解脫道論》的「十一切入」的架構拆成「地一切入」以及「水一切入、以下九一切入」。
- 2、根據《清淨道論》的 VII. *Cha-anussati-niddesa* (197–228) 以及 VIII. *Anusati-kammaṭṭhāna-niddesa* (229–294)，將《解脫道論》的「十念」的架構拆成「六念」與「四念」。
- 3、在〈分別諦品〉的 (7) 相似智以及 (8) 性除智，對應《清淨道論》的地方打了問號 (?)。「相似智」，可對應《清淨道論》的隨順智 (*anuloma-ñāṇa*)；這部分收錄在〈21 說行道智見清淨品〉。「性除智」，可對應《清淨道論》的種姓智 (*gotrabhū-ñāṇa*)；這部分收錄在〈22 說智見清淨品〉。

至於內部的比較研究，則有待更深入的處理。

六、結論

在作者干瀉龍祥《解脫道論》的解題裡，所處理的四項議題圍繞在原典（原語的考察；受到大眾部、大乘的影響；《解脫道論》與《清淨道論》的新古問題；《解脫道論》與《清淨道論》論名與論旨）、論主（譯語 *Upatissa* 與年代）、譯者（僧伽婆羅的原語以及事蹟）以及與《清淨道論》的內容對照。對作者而言，雖然有些考察仍無法得到滿意的解答，如原典的原語、新古的問題，然而這些議題的討論讓我們更接近《解脫道論》的原貌。雖然本文撰寫於昭和八年四月二十八日（1933），卻是一篇值得研讀的文章。筆者在初期研習《解脫道論》時，受惠於作者干瀉龍祥教授的研究，例如在確認原典的

原語（是梵文或者是巴利文）、是否受到大眾部與大乘色彩的論述、譯者名稱的考察等等。在考察的過程中，也可發現作者周密的思考切入。在作者的研究基礎之上，筆者也在本文對作者的解題提出個人的一些拙見，希望讀者能夠有更多的思考空間與指教。

參考書目

佛教藏經或原典文獻

《解脫道論》。CBETA, T32, no. 1648。

中日文專書、論文或網路資源等

干瀉龍祥譯 (1933)。《解脫道論》。竹村牧男校訂。收錄於《國譯一切經·論集部 7》。

水野弘元 (1996b)。《仏教教理研究》。收錄於《水野弘元著作選集》2。東京：春秋社。

—— (1996c)。《仏教文献研究》。收錄於《水野弘元著作選集》1。東京：春秋社。

—— (2000a)。《佛教教理研究：水野弘元著作選集 (二)》。釋惠敏譯。初版。收錄於《中華佛學研究所論叢》23。臺北：法鼓文化。

—— (2000b)。《巴利論書研究：水野弘元著作選集 (三)》。釋達和譯。初版。收錄於《中華佛學研究所論叢》24。臺北：法鼓文化。

—— (2003)。《佛教文獻研究：水野弘元著作選集 (一)》。許洋主譯。收錄於《中華佛學研究所論叢》22。臺北：法鼓文化。

浪花宣明校註 (2001)。《解脫道論》。初版。收錄於《新国訳大蔵経 (インド撰述部) 19・論集部 5》。東京：大蔵。

浪花宣明 (2004)。《分別論註》*Vibhaṅgaṭṭhakatha* と *Vibhaṅgamūlaṭṭkā*。京都：平樂寺。

釋印順 (1992)。《說一切有部為主的論書與論師之研究》。七版。臺北：正聞出版社。

西文專書、論文或網路資源等

Bapat P. V. 1937. *Vimuttimaggā and Visuddhimaggā: A Comparative Study*. Poona: Fergusson College.

Ehara N. R. M., Soma Thera, Kheminda Thera. 1961. *The Path of Freedom (Vimuttimaggā)*. Kandy (Sri Lanka): Buddhist Publication Society.