

# 解脫軍《現觀莊嚴論釋》：“*kiṃ khalu hārasya vihāreṇa sālakṣaṇyam*”一句中“*hāra*”與“*vihāra*”涵義的探討

宗玉嫩

佛光大學佛教學系副教授

## 一、前言

古來對《兩萬五千頌般若波羅蜜經》的詮釋，除了中國傳譯的《大智度論》外，無不透過《現觀莊嚴論》的解釋系統來理解。《般若波羅蜜經》屬於大乘最早期且最重要的經典之一。它的發展經歷將近一千年，不但篇幅龐大，種類也繁多，大略分類有八千頌、一萬八千頌、兩萬五千頌以及十萬頌。其流傳區域從印度擴至西藏以及東亞。在印度以及中國都有許多注釋書。內容以提倡大乘空性為主，但也包含菩薩修行道在發心、慈悲、六度、譬喻、方便等內容。此經奠定了所有大乘經典在空性智慧方面論述的基礎。《現觀莊嚴論》不是逐句對《兩萬五千頌般若波羅蜜經》經文的注釋，而是一部以偈頌的方式，對《兩萬五千頌般若波羅蜜經》作成的摘要。此作品出現的時間大約在五世紀，傳說是彌勒(Maitreya)的著作。此論把《兩萬五千頌般若波羅蜜經》的要點，分成八章，以七十個綱要，摘要式地將《般若波羅蜜經》要義濃縮成二七三首偈頌，以系統性

---

本研究感謝科技部計畫「解脫軍《現觀莊嚴論釋·第一品》譯注及其思想研究」(MOST 105-2410-H-431-010-MY2)的補助。對《集刊》審稿委員與編輯委員提供的寶貴意見，以及我的畫家朋友吳翠屏小姐和她的學生協助繪製附圖，謹此敬申謝忱。

地呈現大乘的修行道。這論書後來又影響了《兩萬五千頌般若波羅蜜經》，造成有兩種形式的《兩萬五千頌般若波羅蜜經》：一種是沒有以《現觀莊嚴論》的編排次序來編輯的《兩萬五千頌般若波羅蜜經》，另一種是受到《現觀莊嚴論》編撰的次第所影響的《兩萬五千頌般若波羅蜜經》。受《現觀莊嚴論》影響而編輯的《兩萬五千頌般若波羅蜜經》只有梵語本及藏譯本，沒有漢譯。

《現觀莊嚴論》或《般若波羅蜜經》的注釋書，目前尚保存梵語本的有解脫軍 (Ārya-Vimuktisena)、師子賢 (Haribhadra, 活躍於八世紀後期) 以及寶藏寂 (Ratnakaraśānti, 約十一世紀) 三位印度論師的著作。其中解脫軍的《現觀莊嚴論釋》(*Abhisamayālaṅkāravṛtti*) 是最早的注釋書，約完成於五、六世紀。後代注釋家如師子賢的《明義釋》也是依據解脫軍的注釋而來。因此，要理解《現觀莊嚴論》的系統思想，解脫軍的注釋書是不可或缺。

西藏佛教史家布頓 (Butön, 1290-1364) 認為解脫軍是六世紀初期人物<sup>1</sup>。關於解脫軍的生平，我們知道的不多。大多是依據布頓以及西藏另一個佛教史家多羅那多 (Tāranātha, 1575-1634) 的說法。而他們也只是依賴解脫軍的《現觀莊嚴論釋》的跋文內短短的記載。根據此跋文，解脫軍來自正量部 (犢子部一分支)，該學派活躍的區域位於 Kurukulla。解脫軍的師父是 Buddhadaśa。多羅那多還記載另外一種說法，說解脫軍是世親 (Vasubandhu, 四世紀末五世紀初) 或陳那 (Dignāga, c. 480-540) 的弟子，與清辨 (Bhavaviveka, c. 500-578) 同時。解脫軍在釋論中談到聲聞乘的觀點時，常引用世親的《俱舍論》。他是一位深受傳統教理熏陶，飽學聲聞論書的大乘論師。現代學者多認為解脫軍兼具中觀以及唯識的思想。但是從他對唯識採取嚴厲的批評態度，若說他屬於中觀派，可能較適當吧！

解脫軍的《現觀莊嚴論釋》是現存最早對《現觀莊嚴論》以及《般若波羅蜜經》的釋論<sup>2</sup>。此論除了注釋，也加入《現觀莊嚴論》本身的偈頌。現存的文本

<sup>1</sup> 見 Hodo Nakamura, “Ārya-Vimuktisena’s *Abhisamayālaṅkāravṛtti*: The Earliest Commentary on the *Abhisamayālaṅkāravṛtti*” (PhD diss., Universität Hamburg, 2014), p. 24, n.12。

<sup>2</sup> 解脫軍的《現觀莊嚴論釋》是依據《現觀莊嚴論》的偈頌對《兩萬五千頌般若波羅蜜經》的注釋。前者有 Gareth Sparham 完整的英譯，後者有 Edward Conze 的英譯。Sparham 在他的翻譯書中已比對並且討論 Conze 的翻譯，因此本文翻譯《現觀莊嚴論釋》的部分不再重複這一比對。關於 Sparham 的英譯，見 Gareth Sparham, *Abhisamayālaṅkāra with Vṛtti and Āloka: Vṛtti by Ārya Vimuktisena Āloka by Haribhadra*, Vol. One: First Abhisamaya (Fremont, California: Jain Publishing Company, 2006)；而 Conze 的翻譯參 Edward Conze, *The Large Sutra on Perfect Wisdom: with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1979)。

有尼泊爾的梵語寫本（以下簡稱 A 寫本）、中國西藏自治區的寫本（以下簡稱 B 寫本）以及藏譯本三種。解脫軍的《現觀莊嚴論釋》是依照彌勒的《現觀莊嚴論》的分類，分成八現觀，所謂「現觀」即是品章的分類。

本文用了兩種解脫軍梵語《現觀莊嚴論釋》的寫本的影像電子檔。一是由 NGMCP（之前為 NGMPP）的尼泊爾寫本（編號 A37/9，也即是 A 寫本），二是北京大學所藏西藏自治區的梵語寫本影像電子檔（王森編號 14，也即是 B 寫本）。關於梵語寫本第一品早已有 Corrado Pensa 的校勘<sup>3</sup>。近來又有三位學者對解脫軍梵語《現觀莊嚴論釋》A 寫本分別作了不同品章的校勘。韓國學者李榮振 (Lee Youngjin) 在第一品（或第一現觀）的校勘中，有多處修正 Pensa 校勘的缺失<sup>4</sup>。義大利學者 Claudio Cicuzza 校勘二到四品，日本學者中村法道 (Hodo Nakamura) 在其博士學位論文則校勘其餘五到八品，他們三位分別完成整部論書的梵語 A 寫本的校勘，而且很友善地提供筆者他們的校勘成果或畢業論文的電子檔。至於 B 寫本的校勘，他們與筆者一樣，近來才得到 B 寫本的影像電子檔。因此，筆者還沒有機會參考他們對 B 寫本的校勘意見。本文涉及 B 寫本的校勘都是筆者補上的，這部分材料對梵語中譯提供了很有價值的訊息。

由於 A 寫本是大家熟悉的尼泊爾字體，四位學者都沒有對 A 寫本有所描述<sup>5</sup>。B 寫本的字體，據筆者的判斷，係屬於 Proto Bengālī 字體。這種字體大約是十二世紀流行於孟加拉一帶 (Bengal, Bihar, Assam, Orissa)<sup>6</sup>。Gustav Roth 稱之為 Proto-Bengali-cum-Proto-Maithili type 字體<sup>7</sup>。

<sup>3</sup> 即 Corrado Pensa, *L'Abhisamayālaṅkāravṛtti di Ārya-Vimuktisena: Primo Abhisamaya*, Serie Orientale Roma 37 (Rome: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1967)。

<sup>4</sup> 見 Lee Youngjin (李榮振), *Critical Edition of the First Abhisamaya of the Commentary on the Prajñāpāramitā Sūtra in 25, 000 Lines by Ārya-Vimuktisena, based on Two Sanskrit Manuscripts Preserved in Nepal and Tibet* (Napoli: Università Degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2017)。

<sup>5</sup> 關於尼泊爾寫本的字型可參考：Anne MacDonald, "Manuscript Description," in *Jinendrabuddhi's Viśālāmālavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā*, eds. Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, and Horst Lasic (Beijing-Vienna: China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Science Press, 2005), pp. xvi-xxii。

<sup>6</sup> 關於這種字型的描述，見 MacDonald, pp. xxii-xxxi。

<sup>7</sup> 見 Gustav Roth, *Bhikṣuṇī-Vinaya: Including Bhikṣuṇī-Prakīrṇaka and A Summary of the Bhikṣu-Prakīrṇaka of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādin* (Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1970), pp. xxi-xxv, 亦參 Lee Youngjin, "On Two Sanskrit Manuscripts of Ārya Vimuktiṣeṇa's Commentary on the *Abhisamayālaṅkāra*," *Critical Review for Buddhist Studies* 18 (Dec. 2015): 18。

《現觀莊嚴論》的三部注釋書，目前只有極少數外文的翻譯，而且大都依賴藏譯本。漢譯方面，也只有譯自藏譯師子賢的《明義釋》極小段的翻譯。

《現觀莊嚴論》的釋論最早的翻譯是師子賢的簡短的注釋書，由 E. Obermiller (1932-1943) 譯自藏譯本，即出版於一九三三至一九四三年間的 *Analysis of the Abhisamayālaṅkāra*。如石法師根據藏譯本，就師子賢《明義釋》的〈序品〉以及〈一切相智品〉其中一段發心部分譯成中文，收入其著作《現觀莊嚴論一滴》(2002)。至於解脫軍的《現觀莊嚴論釋》完整的翻譯只有 Gareth Sparham 的英譯本 *Abhisamayālaṅkāra with Vṛtti and Ālokā*。另外則有真野龍海於一九八二年以及一九八四年前後<sup>8</sup>，將《釋論》第一章的前面少部分譯成日文。寶藏寂的注釋書則沒有任何現代翻譯。

Sparham 的譯本不是沒有問題，雖然他在書中說是根據梵語校勘本並參考寫本而譯成的，但他的翻譯其實非常依賴藏譯本。即使 Peter Jilks 給此翻譯不錯的書評<sup>9</sup>，但也指出，他第一品之後的翻譯是依藏譯本，而非梵語本。即便如此，就他的翻譯而論，還有許多不完美的地方。許多解脫軍微妙的解釋，Sparham 的翻譯都沒有表現出來，所以在他的翻譯中埋沒了不少解脫軍的智慧，實在很遺憾。本文要討論的即是《現觀莊嚴論釋》中一段注釋涉及譬喻未能被正確理解的情形。這段是在解脫軍解釋「四決擇分」(nirvedhabhāgiya) 中的煖位 (uṣmagata) 以及頂位 (mūrdhan) 之後，借由一位問難者對於頂位從煖位區分開來提出的質疑。事實上在佛教傳統，頂位和煖位的區分一直不是很明確，甚至傳到中國後，中國的注釋家在論述四決擇分時，也經常把煖位與頂位並列在一起討論<sup>10</sup>。解脫軍在論書中借用問難的方式將這問題提出來。他舉出一個譬喻，來回答問難者

<sup>8</sup> 即真野龍海：〈聖解脫軍『現觀莊嚴論釋』（和譯1）〉，《淨土宗學研究》第14號（京都：知恩院淨土宗學研究所，1982年），頁245-263，以及〈解脫軍 (Āryavimuktisena) 造『現觀莊嚴論釋』（和譯2）〉，收入竹中信常博士頌壽記念論文集刊行會編：《宗教文化の諸相：竹中信常博士頌壽記念論文集》（東京：山喜房佛書林，1984年），頁659-671。

<sup>9</sup> Peter Jilks, "Review of *Abhisamayālaṅkāra with Vṛtti and Ālokā* trans. by Gareth Sparham," *Sophia: International Journal of Philosophy and Traditions* 47.1 (April 2008): 87-90.

<sup>10</sup> 例如，天台智顛在《妙法蓮華經玄義》討論到行者因煩惱而從頂位退墮時，就有人提問，為何不說從煖退墮，智顛回答說也可說從煖退墮。可見即使傳到中國，煖位與頂位之間一樣有相同的問題。原文：「問：『何故頂退，不說煖退？』答：『頂既退，亦應說煖退。行者在頂時，多煩惱業，留難煩惱等作是念……』」（見〔隋〕智顛：《妙法蓮華經玄義》，收入《大正新脩大藏經》〔東京：大正一切經刊行會，1924-1934年〕，第33冊，頁708b3-6。）《大正新脩大藏經》以下簡稱《大正藏》。

的問題，但是譬喻意義不明確，造成古代以及現代翻譯者的許多困擾。對這段釋文的釐清不但能顯示解脫軍的智慧，也在四決擇分中煖位與頂位的關係上提供深一層的理解。本文即利用李榮振的校勘本、藏譯本、兩種梵語寫本的比對，以及 Sparham 的翻譯來進行以下的討論。

## 二、四決擇分

《現觀莊嚴論釋》用了很大的篇幅來討論菩薩的四決擇分。四決擇分原本是傳統聲聞的修行階次，位於見道之前。凡夫在從凡轉聖必須經過見道位，修觀的人須親證四諦的真理，才是到達見道位。而在到達見道位之前有四個修行階次，即四決擇分。四決擇分指的是煖、頂、忍 (*kṣānti*)、世第一法 (*laukikāgradharma*)。四決擇分都以四諦為修行的對境。世親在其所著，被視為說一切有部代表性的論書《俱舍論》中對四決擇分有詳細的論述。後來大乘在《十地經》建立菩薩道時，也模擬聲聞道，當然也用了聲聞道的四決擇分的架構。

不管在《俱舍論》或《現觀莊嚴論》的系統中<sup>11</sup>，四決擇分都是「加行道」(*prayogamārga*)，真正在法的觀修上用得上力的階段。雖然在這階段，菩薩獲得不會從佛果的目標退轉的確定性，但是他在這時所證悟的都還沒超越世間，所以被稱為「世間修行道」(*laukikabhāvanāmaya*)，而在這階段之後才是見道，也就是斷煩惱以及成聖的開始。

雖然修行者在四決擇分還未成聖，但是在這階段，他們對聖人所證的真理能有粗略的觀見，並令他們生起見道，也幫助他們在見道位戮破煩惱，直觀真理的四種漸進的善根位階。這四種善根位階並非對境有何不同，前後位階差別只在禪定更加的穩固，以及直觀真理的智慧越加清晰。修行者在禪定中觀察所緣的對境時，由於曾思惟一切法無自性，也由於在禪定中沒有生起對所緣對象的妄想，他以一線智慧之光只看到自心，這時修行者獲得智慧之光，也就是進入了煖位。當修行者廣泛在禪定中修習對境的無自性，他獲得某種程度清晰以及柔和光明的智慧，也就是頂位。修行者進而在忍位，第一次證得所執對境的空性，但是要在世

<sup>11</sup> 這以下關於四決擇分的描述，可參 James B. Apple, *Stairway to Nirvāṇa: A Study of the Twenty Saṃghas Based on the Works of Tsong Kha Pa* (Albany: State University of New York Press, 2008), pp. 55, 65, 72, 85-86, 89。

第一法才獲得能執者的空性。

以上關於四決擇分的描述在聲聞道以及菩薩道都一樣。根據《現觀莊嚴論》的系統，兩種修行道的差別只在於目標、對境、斷以及證悟的不同<sup>12</sup>。前者的目標是涅槃，後者是佛果；前者禪定觀修的對境是四聖諦，後者是瓦解能執與所執的分別；在見道位以及修道位時，菩薩能執與所執的分別繼續被削弱。在見道位以及修道位時，聲聞斷的是煩惱，菩薩斷的則是煩惱和所知障；由此，前者證悟人無我，而後者證人、法無自性。

這須稍微說明「瓦解能執與所執的分別」與證悟「無自性」的關係。菩薩道所說的「能執」與「所執」指的是眼、耳、鼻、舌、身各別取其對境時，所生起的五根的心識以及五根的對境。根據《俱舍論》的說法，心識並沒有取外境，心識對其所謂「外境」的認知只是因為心識中擁有與外境相似的形相<sup>13</sup>。菩薩道於此並無異說。換句話說，心識與所取的境並非各別獨立的個體，然而凡夫常把心識看作能執取的，而境是被執取（所執）的，分別為二。菩薩道在禪定中觀察這二分別的虛妄，曉知一切心識的覺知都只是因緣和合，沒有獨立的能執、所執，即證悟所謂「一切無自性」。

從以上的討論，顯然地，修行者在煖位和頂位觀修的對境並沒有差別，都是一切法無自性，差別只在於禪定穩定以及智慧光明的強弱而已。這便是為什麼解脫軍在講解這兩個階位之後，有了一段討論它們的差別的話，也正是本文要探討其意義的一段話。

### 三、《現觀莊嚴論釋》經文比對與翻譯

在《現觀莊嚴論釋》中，解脫軍解釋《現觀莊嚴論》中第一章，第三個標題「菩薩的四決擇分」時，提到煖位與頂位的關係。他根據世親的《俱舍論》說煖位與頂位的差異只在於程度的不同，並且用了一個譬喻，然而其所喻不是很清楚。

翻譯以及文本比對的代號說明：

<sup>12</sup> Ibid., p. 88, table 3.5.

<sup>13</sup> 見 Birgit Kellner, "Changing Frames in Buddhist Thought: The Concept of Ākāra in Abhidharma and in Buddhist Epistemological Analysis," *Journal of Indian Philosophy* 42 (2014): 280-281.

LYj: *Critical Edition of the First Abhisamaya of the Commentary on the Prajñāpāramitā Sūtra in 25, 000 Lines by Ārya-Vimuktiṣeṇa, Based on Two Sanskrit Manuscripts Preserved in Nepal and Tibet.* Ed. Youngjin Lee (李榮振). Napoli: Università Degli Studi di Napoli “L’Orientale”, 2017.

A: NGMCP (之前為 NGMPP) 編號 A37/9 的尼泊爾寫本

B: 北京大學所藏西藏自治區王森編號 14 的梵語寫本

Tib: 藏譯解脫軍《現觀莊嚴論釋》收在影印北京版西藏大藏經第 88 冊，經號 5185。第一品從 Ka 頁 8，15b3 至頁 45，107b4，或者德格版西藏大藏經第 80 冊，經號 3787。第一品從 Ka14b1 開始<sup>14</sup>。

●: A 寫本穿線洞的空欄

○: B 寫本穿線洞的空欄

梵語：

ūṣmagatam iti ○ gatābhidhānam mṛdumadhyādhimātrajātijñāpanārtham/  
mṛdvindriyādipudgalabhe●de ’pi vāsyālabhanādīnām abhedajña(B17v3)-  
panārtham/ evaṃ mūrdhagatādayo ’pi vācyāh/ yat tūktam/ catuḥsatyālabhanam  
so(A19r1)daśākāram ūṣmagatam ūṣmabhyo mū○rdhānas te ’pi tādrśā<sup>15</sup> ityādi tat  
katham/ kiṃ khalu hārasya vihāreṇa sā●lakṣaṇyam/ anyad evedam prasthānam

藏譯：

dro bar gyur pa zhes gyur ba brjod pa ni chung du dang ’bring dang chen  
po’i rigs shes par bya ba’i don nam/ yang na dbang po rtul po (Tib 46b1) la  
sogs pa’i gang zag gi dbye ba yang ’di’i dmigs pa la sogs pa rnams kyi khyad  
par shes par bya ba’i don to// rtse mor gyur pa la yang de bzhin du brjod par  
bya’o// dro bar gyur pa ni bden pa bzhi la dmigs pa rnam pa bcu drug dang  
ldan pa yin la/ drod las ni rtse mor (Tib 46b2) yin zhing de dag kyang de ’dra  
bar ’gyur ba yin no zhes bya ba la sogs pa bshad pa gang yin pa de ji ltar  
yin zhe na/ do shal gtsug lag khang dang mtshan nyid ’dra’am ’di ni ’jug pa

<sup>14</sup> Dpal Go-mi ’chi-med, Blo-Idan shes-rab 譯：’phags-pa shes-rab-kyi phal-rol-tu phyin-pa stong-phrag nyi-shu-linga-pa’i man-ngag-gi bstan-bcos mngon-par rtogs-pa’i rgyan-gyi ’grel-pa，收入大谷大學監修：《影印北京版西藏大藏經》第 88 冊（京都：臨川書店，1985 年）。《德格版西藏大藏經》第 80 冊 (Delhi: Delhi Karmapae Chodhey Gyalwae Sungrab Partun Khang, 1985), Tibetan Buddhist Resource Center, Text Scan Input Form。

<sup>15</sup> LYj, B: “te ’pi tādrśā, A: te ’pis tādrśā”。

gzhan kho na yin no//

梵語中譯：

所謂「煖位」，「位」的名稱的意涵是表明低下、中等以及高等的類別，或者〔另一個說法是：〕爲了表明它們的對境等等沒有差異，即使鈍根〔、中等根、銳利根〕等人有差異。頂位等〔的「位」〕也該這樣被解說。〔質疑：〕但是，〔世親〕曾經說過「煖位以四諦爲對境，有十六樣貌。從煖而有頂。它們都是同類」等等。這〔頂位與煖位是同類，卻又是從煖位生起，〕該怎樣〔理解〕呢？〔回答：〕hāra 會與精舍 vihāra 完全同樣嗎？這就是另一個起點。

解脫軍在以上的注釋中，提到有一個說法，那就是「煖位」以及「頂位」的「位」可分作低下、中等以及高等的類別。但這種分類不在於所修的對境的差異，而是基於修觀者有鈍根、中等根、銳利根的不同。這裏「鈍根」、「中等根」、「銳利根」的區分並非在比較不同的修行人的稟賦，而是修行人進階上的區分。換句話說，修行人在觀聲聞四諦或大乘無自性的真理時，是先從鈍根漸漸修習成利根的。所以「煖位」以及「頂位」的低下、中等以及高等的分位是看修觀的成熟程度。

這是針對「煖位」或「頂位」各自內部分鈍、利而言。至於從煖位到頂位不同階位的分位，如上一節所討論的，對境也沒有什麼不同，它們之間的分類竟然也只是依鈍、利善根的區別。所以在這裏，問難者引世親一段話，質疑關於煖、頂位分成不同階位的合理性。代表有部的修行次第，世親所著的《俱舍論》中，同樣提到煖位與頂位是同類——也即是有同樣的四諦的對境和樣貌——，這說明煖位到頂位這兩個階位與解脫軍對「煖位」以及「頂位」各個的階位的說法一致，都有同樣的對境。解脫軍原本的說法並不成問題，由於「煖位」有同樣的對境，所以只叫煖位，雖有鈍、利之分，也還是同一個階位，「頂位」也是如此，不因修行者鈍根或利根的差別，而另立階位。然而，根據世親的說法，煖位與頂位是「同類」，都有同樣的對境，理應是同一個階位。可是，世親又說「從煖而有頂」，也即是將二者分成兩個階位。煖位與頂位既有相似的對境，卻分成兩個階位似乎與前面的說法有衝突。因此，質疑者反問解脫軍，既然煖位與頂位是同類，爲何又說「從煖生起頂」呢？這問題其實是問煖位與頂位的分位有什麼道理。

問難者是引用世親在《俱舍論》中對煖位與頂位之間的關係的解釋。解脫軍



這段雖然是解釋菩薩的四決擇分，但很多時候都根據世親的解釋。在這裏解脫軍同樣的也採取隨順傳統的解釋。首先須看看世親是怎麼說的。

#### 四、《俱舍論》的經文

質疑者引用世親的話係出自《俱舍論》<sup>16</sup>。以下是《俱舍論》的偈頌以及注釋。

梵語《俱舍論》：

tata uṣmagatotpattiḥ taccatuḥsatyagocaram/  
ṣoḍaśākāram uṣmabhyo mūrdhānaḥ te 'pi tadṛśāḥ/ VI. 17  
tasmād dharmasmṛtyupasthānād evam abhyastāt krameṇoṣmagataṃ nāma  
kuśalamūlam utpadyate/ uṣmagataṃ ivoṣmagataṃ/ kleśendhanadahanasyārya-  
mārgāgneḥ pūrvarūpatvāt/ tad uṣmagataṃ prākaraṣikatvāc catuḥsatyālabhanam/  
duḥkham caturbhir ākaraḥ paśyaty anityato duḥkhatāḥ sūnyato 'nātmataś  
ca/ samudayaṃ caturbhir hetutaḥ samudayataḥ prabhavataḥ pratyayataś ca/  
nirodham caturbhir nirodhataḥ śāntataḥ praṇītato niḥsaraṇataś ca/ mārgam  
caturbhir mārgato nyāyataḥ pratipattito nairyāṇikataś ca/ eṣāṃ tu viśeṣaṇam  
paścād vakṣyāmaḥ/ mṛdumadhyādhimātrakramābhivṛddhebhya uṣmabhyo  
mūrdhāna utpadyante/ yādṛśā uṣmāṇaś catuḥsatyālabhanāḥ ṣoḍaśākārāś ca/  
ūtkṛṣṭataratvāt tu nāmāntaram calakuśalamūlamūrdhatvāt mūrdhānaḥ/ ebhyo hi  
pāto 'tikramo vā/

<sup>16</sup> 見梵語《俱舍論》第VI品，第17頌，AKBh: 343.10ff。雖然漢譯有真諦、玄奘以及悉地羅末底的翻譯，但是這些漢譯很多地方意義不清楚，因此在正文中，筆者提供此段梵語本的中譯。這段有關玄奘的翻譯見《阿毘達磨俱舍論》：「從此生煖法，具觀四聖諦，修十六行相，次生頂亦然。……論曰：修習總緣共相法念住，漸次成熟，乃至上上品。從此念住後，有順法擇分初善根生，名為煖法。此法如煖，立煖法名。是能燒惑薪，聖道火前相，如火前相，故名為煖。此煖善根分位長故，能具觀察四聖諦境，及能具修十六行相。觀苦聖諦修四行相：一非常、二苦、三空、四非我。觀集聖諦修四行相：一因、二集、三生、四緣。觀滅聖諦修四行相：一滅、二靜、三妙、四離。觀道聖諦修四行相：一道、二如、三行、四出。此相差別如後當辯。此煖善根下、中、上品漸次增長，至成滿時，有善根生，名為頂法。此轉勝故，更立異名。動善根中，此法最勝，如人頂，故名為頂法。或由此是進退兩際如山頂故，說名為頂。此亦如煖具觀四諦，及能具修十六行相。」（〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，收入《大正藏》，第29冊，頁119b4-24）

中譯：

從這裏煖位生起。它的境界是四諦，  
有十六種的樣貌。從煖有頂都相似。（第六品偈頌17）  
頌文「從這裏」指的是念知當下法，這樣地重複修習，逐漸地，稱為「煖位」的善根生起。「煖位」像〔火焰燃燒前〕處在煖熱中。因為〔煖位〕像火焰燃燒前的樣子，聖人修道的火焰燃燒煩惱的材薪。這煖位，由於向前拖曳，有「四諦為對境」。修行者以四種樣貌把苦觀作無常、苦、空以及無我，以四種〔樣貌〕把集觀作因、聚集、生以及緣，以四種〔樣貌〕把滅觀作止滅、寂靜、妙上以及出離，以四種〔樣貌〕把道觀作道路、如理、實踐以及導向離。我們將在後面解說這些的差異性。經過下、中、上級逐漸的增勝，「從煖生起頂」。「〔這些頂〕就像煖」有四諦為對境以及有十六種樣貌。但由於〔這時的善根〕最殊勝，所以有不同的名字。因為〔這〕是不穩的善根的頂端，所以是「頂」。因為有從〔這些頂〕退墮或超越。

世親很清楚地說明四諦中每一諦的四種樣貌，這就是所謂的「十六種樣貌」。而世親也為「煖」以及「頂」作了定義。他們的對境以及樣貌都一樣，也就是四諦的十六種樣貌。而說「從煖生起頂」，是基於這些對境以及樣貌在不斷重複修習的過程中，「經過下、中、上級逐漸的增勝」，逐漸圓滿的緣故。至於為何安立不同的階位，世親的理由是：「由於〔這是〕最殊勝，所以有不同的名字。」意思是說頂位的善根比起煖位已達到最殊勝。至於安立「頂」的名字是「因為〔這〕是不穩的善根的頂端，因為有從〔這些頂〕退墮或超越」。

根據世親的說法，頂位與煖位有同樣的對境以及同樣的樣貌，只因頂位在四諦十六種樣貌的對境上達到最圓滿，才要與煖位區分，另立一個名字叫「頂位」。在解脫軍對煖位以及頂位的解釋之後，對方質疑地問說同樣特徵的東西，又區分為不同的東西，道理何在？對於這質疑，解脫軍的回答在理解上產生了一些難題。

## 五、「hāra」與「vihāra」的涵義

對於對方的質疑，解脫軍為了解釋煖位與頂位承接與延續上的關係，回駁說：「hāra 會與精舍 vihāra 完全同樣嗎？這就是另一個起點。」(kim khalu

*hārasya vihāreṇa sālakṣaṇyam/ anyad evedam prasthānam*) 由於解脫軍這句回駁簡短，加上“hāra”與“vihāra”有非常多的涵義，造成詮釋上的困難。師子賢在他對《現觀莊嚴論》長的和短的釋論中都沒提及解脫軍這一解釋<sup>17</sup>。真野龍海的日譯只有第一章的前面部分，還沒涉及這一段。

Sparham 在其對《現觀莊嚴論釋》的英譯中，將梵語“*kiṃ khalu hārasya vihāreṇa sālakṣaṇyam*”譯作：“Is the word transposed to a different passage exactly the same?”（在原文的字引用到一個不同的段落會一樣嗎？）<sup>18</sup>，並在該英譯本的註腳提及“hāra”具有「在原文的字」的涵義<sup>19</sup>，但是這說法完全沒有根據，因為如以下所舉，在梵語詞典，“hāra”並沒有 Sparham 所說的用法，而在梵語文法中也沒有收入這一詞<sup>20</sup>。或許 Sparham 把“hāra”（持有）的意思詮釋為原文中持有的涵義，而把“vihāra”理解為「〔文字的〕用到不同的位置」。姑且不論 Sparham 這樣大膽的詮釋“hāra”合理不合理，就憑他這樣的理解與質疑者要求的答案，即煖位與頂位分位的理由是完全風馬牛不相及。

更何況他這樣的翻譯並不符合上下文脈，因為緊接下一句是：“*anyad evedam prasthānam*”（這就是另一個起點），該句與 Sparham 的前一句翻譯完全接不上，所以 Sparham 只好把下一句譯作：“The principle topic here is quite different”（在這裏的主題是非常不同）。然而，梵語“*prasthānam*”以及藏譯“*jug pa*”都沒有 principle topic（主題）的意思。他似乎把“*prasthānam*”當作“*adhikaraṇam*”，但此說毫無根據，他也沒有說明他的根據何在。Pensa 的校勘，也即是最早梵語《現觀莊嚴論釋》的校勘，與寫本一樣，作“*prasthānam*”，不是“*adhikaraṇam*”<sup>21</sup>。而且根據 Sparham 的翻譯，「主題」不同指的是哪兩邊的主題不同？是指《俱舍論》與《現觀莊嚴論》？還是煖位與頂位？最重要的，不同在哪裏也沒有答案。

<sup>17</sup> 參 Unrai Wogihara, “Aṣṭasahasrikā Prajñāpāramitā,” in *Abhisamayālaṅkāralokā Prajñāpāramitāvyaḥyā: The Work of Haribhadra Together with the Text Commented on* (Tokyo: The Toyo Bunko, 1973), pp. 52-53, 亦參 Koei H. Amano, *A Study on the Abhisamaya-Alaṅkāra-Kārikā-Śāstra-Vṛtti*, rev. ed. (Kyoto: Heirakuji Shoten, 2008), pp. 19-21。

<sup>18</sup> Sparham, *Abhisamayālaṅkāra with Vṛtti and Ālokā: Vṛtti by Ārya Vimuktisena Ālokā by Haribhadra*, Vol. One: First Abhisamaya, p. 60.

<sup>19</sup> Ibid., p. 154, n. 46.

<sup>20</sup> 參 J. M. Shukla, *A Dictionary of Sanskrit Grammar*, revised and enlarged on the edition of K. V. Abhyankar (Vadodara: Oriental Institute, 2012), p. 445b。

<sup>21</sup> 見 Corrado Pensa ed., *L'Abhisamayālaṅkāravṛtti di Ārya-Vimuktisena: Primo Abhisamaya*, p. 58。

如果把解脫軍的回駁理解成 Sparham 所理解的，解脫軍根本沒有解開這質疑。

若參考藏譯，梵語“*kiṃ khalu hārasya vihāreṇa sālakṣanyam*”一句的翻譯是：「珠鏈與精舍完全相同嗎？」(do shal gtsug lag khang dang mtshan nyid 'dra'am) 因為“*hāra*”有「珠鏈」的意思，而“*vihāra*”有「精舍」的意思。如果解脫軍要解釋有相同對境的煖位與頂位為何要分位，那和珠鏈與精舍究竟有什麼關係，如何能解釋煖位與頂位之間分位的理由呢？藏譯的意義也完全不清楚。

想要理解解脫軍回答的巧妙在什麼地方，首先應找到“*hāra*”與“*vihāra*”的關係。在一般的梵語詞典，幾乎找不到這兩者屬於同一類別的涵意。

梵語中的“*hāra*”與“*vihāra*”有很多不同的意涵。根據 Monier-Williams 編纂的《梵英辭典》(*Sanskrit-English Dictionary*)，“*hāra*”可作為陽性名詞，意思是「戰爭、打鬥、運輸者、搬運工、〔數學的〕分隔者、〔詩體的〕一個長音節、一串珍珠、項鍊、珠鏈」，也可視為陽性動名詞，意思是「浪費、失掉、拿走、除去、充公、沒收、分開」，還可作為形容詞，意謂「帶有、持有、帶走、偷走、徵稅」、「奪目、漂亮、歡欣」或「與毗濕奴“*Hari*”有關的、與濕婆有關的」；而“*vihāra*”可以是陽性名詞，意思為「玩耍、消遣、娛樂、享受、歡樂、娛樂場所、歡樂場所、〔佛教或耆那教的〕寺院或廟宇、肩膀」，也可作為陽性動名詞，意思是「〔文字的〕分佈或用到不同的位置、〔火供的〕布置、語言器官很大的延伸、閒逛、蹣跚、漫遊、供奉前的灌頂」<sup>22</sup>。這兩個字的涵義繁多且廣雜，而且幾乎很難有屬於同種類的東西。

## 六、“*hāra*”與“*vihāra*”的關係

雖然在梵語詞典“*hāra*”與“*vihāra*”沒有屬於同一類東西的涵義，但是在建築的詞彙裏，“*hāra*”與“*vihāra*”則都被使用過。後者被描述為僧眾共住的建築，而最早的建築是由一或多個小房間組成，而且每間小房前面有走廊。通常小房很小，但有些僧人則有兩個房間<sup>23</sup>。

<sup>22</sup> 見 Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 1289b, 1003c。

<sup>23</sup> 見 Christian Literature Society for India ed., *The Great Temples of India, Ceylon, and Burma* (London: Christian Literature Society for India, 1904), p. 57。

同樣的，在 Adam Hardy 所著的《印度寺院的建築》一書中<sup>24</sup>，“vihāra”如一般早期的定義，是佛教精舍或寺院，而“hāra”則是「長排的、通常連接在一起的龕閣 (*kūṭa*, *śālā*, *pañjara*)，如 Drāviḍa 建築門上的龕閣」<sup>25</sup>。換句話說，“hāra”與“vihāra”都是部分的建築或一個建築，如果解脫軍用它們來說明煖位與頂位的關係，那我們應該看看，這兩種建築有沒有甚麼關係。

要理解“hāra”屬於印度古代寺院建築的那一部分，必須先理解古代寺院建築的模式。雖然保存下來的寺院建築都相當晚，都在解脫軍之後，就以現在保留下來最早的寺院建築，雖是七世紀印度主流的印度教聖殿，梵語稱作“*vimāna*”，但是這些建築風格可追溯到西元初。

根據 Hardy 的研究，印度教聖殿被認為是神靈的住所，所以聖殿最神聖的地方是安放神像或舍利的內殿 (*garbhagrha*)。內殿的上面有個上層結構。這上層結構的外觀是由多層的長排龕閣組成。最上層是一大龕閣，被看作寺院上方的主院，是整體寺院不可或缺的神聖部分。內殿加上上層結構就構成寺院的主聖殿。如附圖一顯示，主聖殿的外牆多由木頭建構，並且雕刻成不同層樓以及各種不同形式的小龕閣的浮雕，形成層層相疊的景觀，喚起多層天宮的想像，這是把神的大殿想像作由許多迷你聖塔組合的天宮。在七世紀，Drāviḍa 早期建築的主殿構造，基層由石塊建造，石塊上以木板抬高數尺。基層以上是主聖殿的第一層樓，第一層樓的外牆塑造了很多從牆壁凸出的，支撐上層結構的長柱。聖殿第一層樓的上方其實算作上層結構的第一層，是長排的、通常連接在一起的龕閣。往上還有第二層樓以及第三層樓。第二層樓與第一層樓一樣，下面是長柱，支撐著上方長排的、連接在一起的龕閣<sup>26</sup>。這些龕閣的頂蓋有不同的模式（見附圖二）：有覆鉢形 (*kūṭa*) 的頂蓋、篷車形 (*śālā*) 的頂蓋，以及閣樓形 (*pañjara*) 的頂蓋<sup>27</sup>。這些龕閣連接成一排，稱為「龕鏈」(*hāra*)。可見龕鏈位於聖殿建築的上層結構，可以是第一層以及往上第二層的上層結構。而最上方的較大的龕閣是第三層樓，也即是頂層，通常是“*kūṭa*”或“*śālā*”的龕閣。這種 Drāviḍa 聖殿的建築一直影響

<sup>24</sup> 即 Adam Hardy, *Indian Temple Architecture: Form and Transformation: The Karṇāṭa Drāviḍa Tradition 7<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> Centuries* (New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, Abhinav Publications, 1995)。

<sup>25</sup> 見 Hardy, p. 388: “band of pavilions (*kūṭas*, *śālās*, *pañjaras*), normally linked, as in a Drāviḍa parapet or overdoor”。

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 16-19.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 38-39, 411, 412.

到後來印度的主流建築<sup>28</sup>。

雖然這些保留下來的印度建築是七世紀以後的形式，但是它的建築風格開始得相當早。印度聖殿龕閣的覆鉢形以及篷車形的頂蓋最早出現在比印度教還要早的佛教雕刻。在佛教裏，佛塔的概念與印度聖殿一樣，也是宇宙的象徵。它與印度教聖殿建築相似。構造的是圍繞佛塔的圍欄以及門口上的雕刻。如在中印度 Bharhut 以及 Sanchi 的佛塔（西元前二世紀）以及 Amaravati 以及安陀羅區（西元前一世紀）的佛塔，雕滿以市區城樓為背景的佛陀的本生或神話故事。這些市區層樓呈現為多層高，第一層看起來堅固，二或三層有相連的走廊圍繞，並有很多長柱支撐上方相連的覆鉢似的頂蓋。在頂層通常有個閣樓，附有篷車似的頂蓋。另外，還有八邊形的小塔樓，或與市區層樓相連或獨立。這些小塔樓的頂蓋是覆鉢形以及篷車形。小塔樓成為後來印度教建築“kūta”以及“śālā”的頂蓋。

這種頂蓋如果出現在僧侶閣房的上方結構，就接近印度聖殿單元的形式，稱為“alpa-vimāna”。“Alpa-vimāna”取材於早期佛教的建築，在佛教壁畫中佛陀以及本生故事中隱居者修定的閣房的形式<sup>29</sup>。在二、三世紀犍陀羅的壁雕上，這種閣房下方是方形，有個具有裝飾的基座，以及長柱支撐著上方一個頂平週邊弧形的罩蓋，罩蓋上是覆鉢形的頂蓋（見附圖三）。這種簡單的隱居者的閣房叫「香棚」（gandha-kūṭi），成為四世紀後印度聖殿結構的最簡單單元“alpa-vimāna”。如果這“alpa-vimāna”放在「聖殿」（vimāna）上，這“alpa-vimāna”就是聖殿的上層結構。而這樣的“vimāna”又可成為第三層樓聖殿的上層結構（見附圖一）。

龕鏈一樣取材於早期佛教僧侶的閣房。在二或四世紀犍陀羅佛教寺院中，由磚塊建構的庭院裏，圍繞著佛塔的是佛龕。佛龕的上方有個龕閣，這些龕閣有覆鉢形的與篷車形的上方結構。這些佛龕又由僧侶的閣房相互連接起來。因此上方的龕閣也形成一條鏈<sup>30</sup>。明顯的，在佛教的建築，龕鏈也是在塔寺建築的閣房上方。可見，印度主流聖殿 Drāviḍa 的建築上的龕鏈取材相當早。因此，我們可以合理的相信，在解脫軍時代，與印度主流聖殿 Drāviḍa 的建築相似的建構就已經存在了。

即使到了後來的主流印度教建築，龕鏈也不限制在聖殿的外牆上。除了主殿的外牆，龕鏈也出現在大寺院的祭祀堂的內壁上方。在一般大的聖殿，祭祀是在

<sup>28</sup> Ibid., p. 157.

<sup>29</sup> Ibid., pp. 38-39.

<sup>30</sup> Ibid., pp. 39, 408, fig. 11d.

主殿旁邊的祭祀堂舉行。例如在古代婆羅門流傳下來的興建寺院前所需舉行的供奉儀式的規定條文中，祭祀師在興建寺院前，必須建蓋一座臨時道場來執行一些祭祀。即使只是一個臨時的道場，它也必須具備一個臨時的祭祀堂。根據條文的描述，這祭祀堂必須在寺院的北面，也即是寺院的前面<sup>31</sup>。這祭祀堂必須五、六、或七“*hasta*”長。我們不清楚一“*hasta*”有多長，大概是從胸口開始，到一隻手臂指尖的長度。這祭祀堂只是臨時的，沒有地板，而且是用簡易的材料建蓋，它叫“*prapā*”或“*maṇḍapa*”<sup>32</sup>。即使是臨時的道場也得具備祭祀堂，可見，祭祀堂在聖殿中是很重要的。所以在真正的聖殿的祭祀堂內壁也有龕鏈的裝飾。除此之外，聖殿的窗戶上也有龕鏈的裝飾<sup>33</sup>。

上面提到龕鏈出現在印度聖殿“*vimāna*”的外牆上方的結構、祭祀堂的牆上以及窗戶的上方裝飾，而佛教的龕鏈則出現在相連接的修定的閣房上方。然而解脫軍的譬喻中所用的是龕鏈“*hāra*”以及佛教寺院“*vihāra*”，而非龕鏈與修定的閣房，亦非龕鏈與印度聖殿“*vimāna*”。這令人質疑佛教寺院上方是否也有龕鏈的結構。古代的佛教寺院留下來的建築，可追溯到西元前三世紀阿育王時代。雖然很多早期佛教寺院只剩下廢墟，但是建築在山壁的寺院，由於氣候的關係，有的還保存下來。很幸運的，建在 *Ajanta* 山壁的寺院提供了佛教寺院也有龕鏈的證據。*Ajanta* 山壁的寺院建築於二到五世紀，而第十九以及二十六洞建於大約五世紀的晚期。在這些山洞的正面洞口兩邊有佛本生經故事的雕刻，而兩邊的上方也有一排坐在閣房入定的佛的雕刻。這些出現在山洞正面上方的雕飾有兩種習俗變成後來印度聖殿不可或缺的結構。第一是閣房上方弧形的飛簷，方言稱為“*kapōta*”，是刻有佛像的閣房的罩蓋；第二更重要的，是在飛簷之上的龕閣，它們相互連接成爲龕鏈“*hāra*”，而且都有篷車形的上方結構（見附圖四）<sup>34</sup>。在

<sup>31</sup> Anna Aleksandra Ślaczka, *Temple Consecration Rituals in Ancient India: Text and Archaeology* (Boston: Brill Academic Publishers, 2007), p. 49: “O best of Brahmins, having constructed to the north of (this area) a pavilion measuring nine hastas, having sixteen pillars and decorated with a canopy and banners ...”; p. 107: “To the north of the temple or in front of it one should build a very beautiful pavilion, measuring five, six or seven hastas and having sixteen pillars”; p. 108: “[O]ne should cover (the pavilion) from above with a canopy, pillar wrappings, equipped with doors, arches ...”.

<sup>32</sup> Ślaczka, p. 49: “*prāpa*: in architectural texts this term usually denotes a ‘light building,’ a pavilion built of light materials, often without a base”; p. 50: “*prapā* = *maṇḍapa*”.

<sup>33</sup> 見 Hardy, pp. 87-89。

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 40, 409, fig. 12d, e.

第十九洞的龕鏈下方的閣房只有一排，而在第二十六洞則是兩排。無論如何，龕鏈只有一層。可見，在早期佛教寺院的建築，牆外龕鏈的構造較簡單，只有一層，同樣位於寺院上方<sup>35</sup>。

總結以上的討論，雖然龕鏈可能出現在主殿外牆上、窗戶上方、佛教寺院牆上的上方，但是解脫軍既然用的譬喻是龕鏈與精舍（或佛教寺院），那麼解脫軍所想到的應該是佛教寺院外牆的龕鏈。如上所說，佛教的建築裏，龕鏈不像 Drāviḍa 建築的主殿上方，沒有多層重疊式的結構，這種龕鏈只有一層，出現在整座寺院外牆的上方<sup>36</sup>。若是如此，龕鏈與精舍如何說明煖位與頂位的關係呢？

整座精舍或寺院是同一，譬喻煖位與頂位有共同的所觀境以及共同的所觀樣貌，但是煖位如同精舍，從第一層最低的基層開始，而頂位如同上方的龕鏈，有更高的起點，來譬喻頂位的起點與煖位不一樣。雖然煖位與頂位的所觀境是相同，但是依據修習的圓滿層次而有不同的分位點。解脫軍很巧妙地用龕鏈與整座寺院或精舍 (vihāra) 的關係把頂位比煖位圓滿的層次表現出來。雖然龕鏈與精舍都屬於同一座建築，由於龕鏈比精舍有更高的起點，所以龕鏈與精舍不同，而且有其獨立存在的特質。同樣的，因為頂位比煖位還要圓滿，煖位如同精舍，頂位如同龕鏈是精舍上層的結構，起點比煖位更高，所以頂與煖不同，有其獨立存在的特質，以此說明：依圓滿層次而有不同的分位，而煖與頂的分位是合理的。

## 七、結論

根據以上的討論，解脫軍這段最後一句的回駁應該翻譯如下：

〔回答：〕龕鏈 (hāra) 會與精舍 (vihāra) 完全同樣嗎？這〔龕鏈（譬喻頂位）〕就是另一個起點。

由於譬喻緊接下一句是：「這〔龕鏈（譬喻頂位）〕就是另一個起點。」(anyad evedam prasthānam) 既然提到同一樣東西的不同起點，把譬喻中的“hāra”與“vihāra”理解為建築的部分，而用以比喻修行道中同一範圍內的不同階次就很貼切了。

更重要的，正如問難者的疑問：「類型上相同的煖位與頂位，為何又說頂位

<sup>35</sup> Ibid., p. 69.

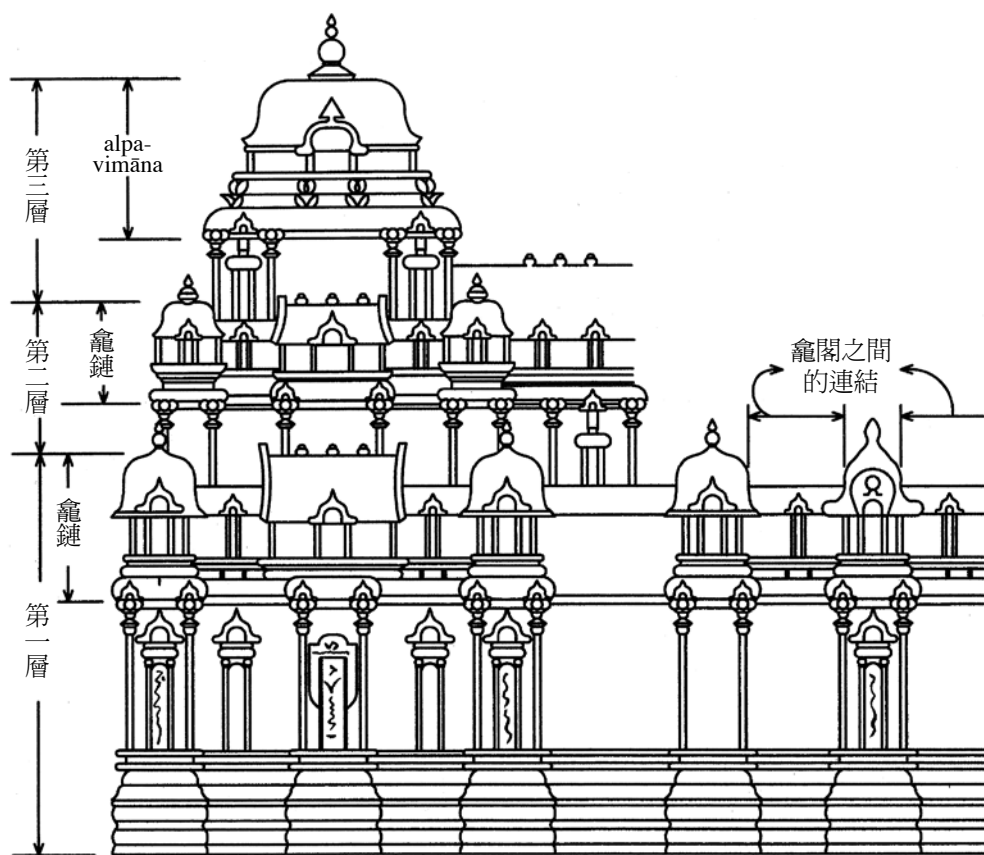
<sup>36</sup> Ibid., pp. 41-42.



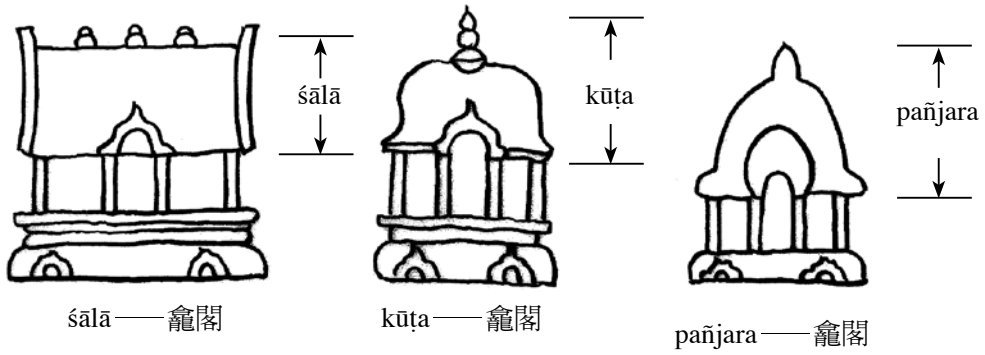
從煖位生起。」這其實是質疑頂從煖分位的合理性。解脫軍用了一個建築物的譬喻，「龕鏈」是「精舍」上方的部分，雖然與整座精舍不分離，但在整座精舍有不同的起點，來譬喻煖和頂雖是同類，都以四聖諦為所觀境，如同整座精舍的合一，然而頂比煖有更高的起點，因為頂比煖圓滿。就像龕鏈的起點比精舍還要高，因此與精舍不同，同樣的，頂與煖並不完全相同。

事實上，問難者的質疑無疑透露了傳統四決擇分中煖與頂在分位上仍然模糊的地方。這問難有可能是佛教不同學派對說一切有部或外道對佛教說法的質疑，也可能是解脫軍以問難者的身分提出傳統佛教尚須釐清的地方。在代表說一切有部的《俱舍論》中，世親說煖與頂屬於同一類型，但又說頂從煖生，這樣的一種看似矛盾的關係，所幸解脫軍很巧妙地舉出「龕鏈」與「精舍」的譬喻，才得到充分的說明。就像龕鏈，雖然也屬於精舍的上方部分，但它還是有它獨立的代表性，可從整座精舍區別開來。同樣的，頂雖與煖屬同樣的類型，但是它還是與煖有所區別，而且有它獨立的代表性。這不但顯示解脫軍如何巧妙地說明佛教深奧的義理，也合理地確立了煖與頂在四決擇分中的地位。

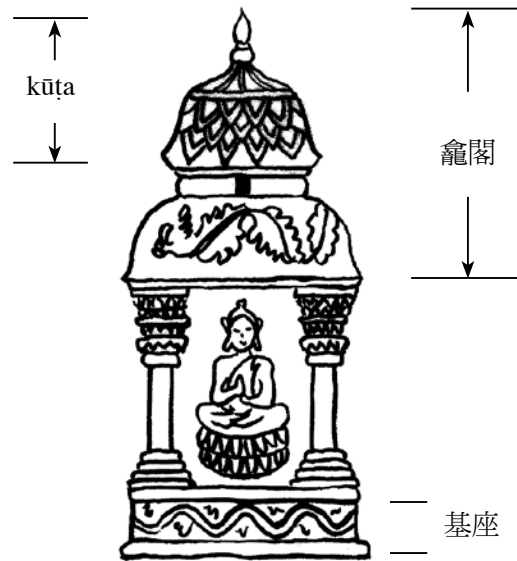
附圖一、印度教聖殿



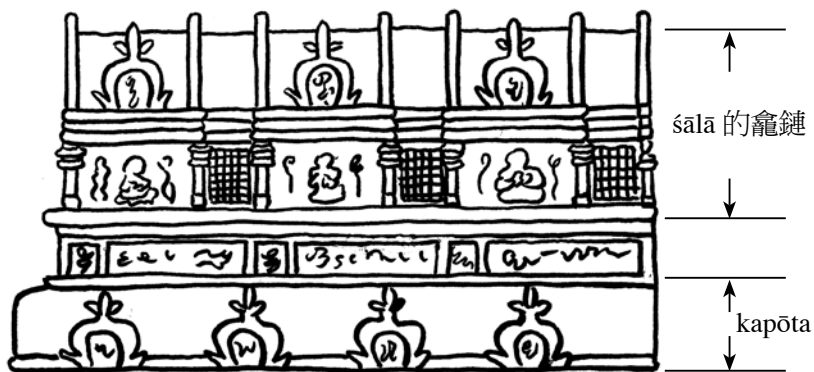
附圖二、龕閣



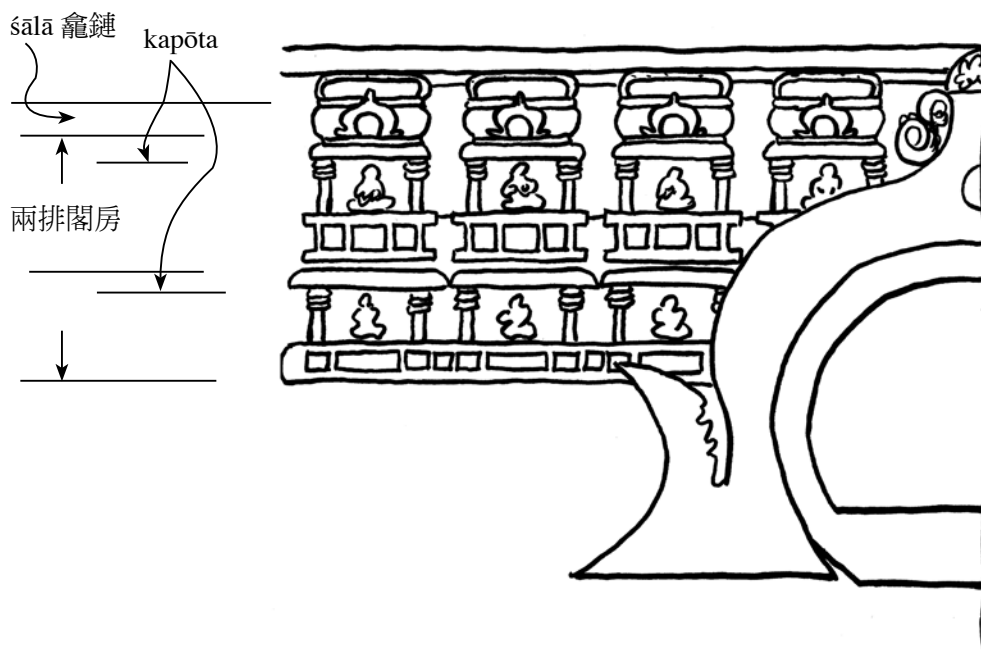
附圖三、犍陀羅圍繞佛塔的佛龕



附圖四、Ajanta山洞門口的龕鏈



第十九洞口上方



第二十六洞口上面部分

# 解脫軍《現觀莊嚴論釋》：“kiṃ khalu hārasya vihāreṇa sālakṣaṇyam”一句中“hāra”與“vihāra”涵義的探討

宗玉嫩

解脫軍 (Ārya-Vimuktisena, 五、六世紀) 是第一位注釋《現觀莊嚴論》的印度論師，他的《現觀莊嚴論釋》成為後來《現觀莊嚴論》的注釋書必定參考之作。因此要理解《現觀莊嚴論》系統的思想必須先從解脫軍的釋論開始。然而這釋論沒有漢譯，只有藏譯。現代的翻譯：日譯只有翻譯第一章前面少部分；英譯雖是完整，但翻譯並不很理想，經常疏忽解脫軍巧妙的說法。本文要討論的是解脫軍釋論中一段相當困難的的釋文，這段釋文引起古今翻譯的困擾，至今尚未有令人滿意的解讀方式。

這段釋文出現在解脫軍解釋菩薩階位的煖位與頂位之後。解脫軍自己以問難的方式提出一個難題，這難題產生於煖位與頂位觀修的對境以及區分上。解脫軍在答辯中舉了一個譬喻。在譬喻中由於解脫軍用了“hāra”與“vihāra”兩個艱澀的詞語，造成譬喻意義不明朗。本文透過印度論書的文化以及印度文化背景，試圖為這困難的段落提供可能的解讀方式，並探究其真正的意涵。

關鍵詞：四決擇分 精舍 龕鏈 煖位 頂位

## The Meanings of *hāra* and *vihāra* in “*kiṃ khalu hārasya vihāreṇa sālakṣaṇyam*” in Ārya-Vimuktisena’s Commentary on the *Abhisamayālaṅkāra*

CHOONG Yoke Meei

Ārya-Vimuktisena’s (fifth-sixth century) commentary on the *Abhisamayālaṅkāra* is the fundamental work for all later commentaries on the system of the *Abhisamayālaṅkāra*. His commentary is, therefore, indispensable to understanding the thought of this system. It is extant in Sanskrit editions and Tibetan translation. There are modern translations in Japanese and English. The former covers only the beginning portion of the first chapter and the latter is unsatisfactory, because it fails to reveal the skillful answers of Ārya-Vimuktisena on many occasions.

This paper highlights Ārya-Vimuktisena’s skillfulness by discussing a difficult passage in this commentary. It occurs after Ārya-Vimuktisena’s explanation of the first two penetration factors of the bodhisattva, that is, the warmth and the peak stages. At this point, Ārya-Vimuktisena sets up an interlocutor to question the rationality in the naming of these two stages. Ārya-Vimuktisena answers with a metaphor, in which he uses two difficult terms, “*hāra*” and “*vihāra*”. This results in difficulties for ancient and modern translations. There are no solutions for this passage to date. This paper provides a solution and an interpretation of this passage based on Indian culture and the Indian exegetical tradition.

**Keywords:** four penetration factors    *vihāra*    *hāra*    the warmth    the peak

## 徵引書目

- 玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，收入《大正新脩大藏經》第 29 冊，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- 如石：《現觀莊嚴論一滴》，臺北：法鼓文化，2002 年。
- 眞野龍海：〈聖解脫軍『現觀莊嚴論釋』（和譯 1）〉，《淨土宗學研究》第 14 號，京都：知恩院淨土宗學研究所，1982 年，頁 245-263。
- \_\_\_\_\_：〈解脫軍 (Aryavimuktisena) 造『現觀莊嚴論釋』（和譯 2）〉，收入竹中信常博士頌壽記念論文集刊行會編：《宗教文化の諸相：竹中信常博士頌壽記念論文集》，東京：山喜房佛書林，1984 年。
- 智顓：《妙法蓮華經玄義》，收入《大正新脩大藏經》第 33 冊，經號 1716，東京：大正一切經刊行會，1924-1934 年。
- Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* [AKBh] (Tibetan Sanskrit Work Series Vol. VIII). Ed. P. Pradhan. Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1975.
- Amano, Koei H. ed. *A Study on the Abhisamaya-Alaṅkāra-Kārikā-Śāstra-Vṛtti*. Revised Edition. Kyoto: Heirakuji Shoten, 2008 (1<sup>st</sup> Edition 1975).
- Apple, James B. *Stairway to Nirvāṇa: A Study of the Twenty Saṃghas Based on the Works of Tsong Kha Pa*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- The Christian Literature Society for India ed. *The Great Temples of India, Ceylon, and Burma*. London: The Christian Literature Society for India, 1904.
- Conze, Edward. *The Large Sutra on Perfect Wisdom: with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1979.
- Dpal Go-mi 'chi-med, Blo-Idan shes-rab 譯：'*phags-pa shes-rab-kyi phal-rol-tu phyin-pa stong-phrag nyi-shu-lnga-pa'i man-ngag-gi bstan-bcos mngon-par rtogs-pa'i rgyan-gyi 'grel-pa*'，經號 5185。收入大谷大學監修：《影印北京版西藏大藏經》，第88冊。京都：臨川書店，1985年。
- \_\_\_\_\_：'*phags-pa shes-rab-kyi phal-rol-tu phyin-pa stong-phrag nyi-shu-lnga-pa'i man-ngag-gi bstan-bcos mngon-par rtogs-pa'i rgyan-gyi 'grel-pa*'，經號 3787。收入《德格版西藏大藏經》，第80冊。Delhi: Delhi Karmae Chodhey Gyalwae Sungrab Partun Khang, 1985. Tibetan Buddhist Resource Center, Text Scan Input Form。
- Hardy, Adam. *Indian Temple Architecture: Form and Transformation: The Karṇāṭa Drāviḍa Tradition 7<sup>th</sup> to 13<sup>th</sup> Centuries*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, Abhinav Publications, 1995.
- Jilks, Peter. "Review of *Abhisamayālaṅkāra with Vṛtti and Ālokā*, trans by Gareth Sparham." *Sophia: International Journal of Philosophy and Traditions* 47.1 (2008): 87-90.
- Kellner, Birgit. "Changing Frames in Buddhist Thought: The Concept of Ākāra in Abhidharma and in Buddhist Epistemological Analysis." *Journal of Indian Philosophy* 42 (2014): 275-295.
- Lee, Youngjin. "On Two Sanskrit Manuscripts of Ārya Vimuktiṣeṇa's Commentary on the

- Abhisamayālaṅkāra.*” *Critical Review for Buddhist Studies* 18 (2015): 15-48.
- \_\_\_\_\_ ed. *Critical Edition of the First Abhisamaya of the Commentary on the Prajñāpāramitā Sūtra in 25, 000 Lines by Ārya-Vimuktisena, Based on Two Sanskrit Manuscripts Preserved in Nepal and Tibet* [LYj]. Napoli: Università Degli Studi di Napoli “L’Orientale”, 2017.
- MacDonald, Anne. “Manuscript Description.” In *Jinendrabuddhi’s Viśālāmalavātī Pramāṇasamuccayaṭīkā*. Eds. by Ernst Steinkellner, Helmut Krasser, and Horst Lasic. Beijing-Vienna: China Tibetology Publishing House, Austrian Academy of Science Press, 2005.
- Monier-Williams, Monier. *Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Nakamura, Hodo. “Ārya-Vimuktisena’s *Abhisamayālaṅkāravṛtti*: The Earliest Commentary on the *Abhisamayālaṅkāravṛtti*.” PhD diss., Universität Hamburg, 2014.
- Obermiller, E. *Analysis of the Abhisamayālaṅkāra*. Calcutta Oriental Series 27. London: Luzac and Co., 1932-1943.
- Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* I-1 [PVS I-1]. Ed. Takayasu Kimura. Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing Co, 2007.
- Pensa, Corrado ed. *L’Abhisamayālaṅkāravṛtti di Ārya-Vimuktisena: Primo Abhisamaya*. Serie Orientale Roma 37. Rome: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1967.
- Roth, Gustav. *Bhikṣuṇī-Vinaya: Including Bhikṣuṇī-Prakīrṇaka and A Summary of the Bhikṣu-Prakīrṇaka of the Ārya-Mahāsāṃghika-Lokottaravādin*. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1970.
- Shukla, J. M. *A Dictionary of Sanskrit Grammar*. Revised and Enlarged on the Edition of K. V. Abhyankar. Vadodara: Oriental Institute, 2012.
- Ślaczka, Anna Aleksandra. *Temple Consecration Rituals in Ancient India: Text and Archaeology*. Boston: Brill Academic Publishers, 2007.
- Sparham, Gareth. *Abhisamayālaṅkāra with Vṛtti and Ālokā: Vṛtti by Ārya Vimuktisena Ālokā by Haribhadra*. Vol. One: First Abhisamaya. Fremont, California: Jain Publishing Company, 2006.
- Wogihara, Unrai. “Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā.” In *Abhisamayālaṅkāralokā Prajñāpāramitāvyaḥyā: The Work of Haribhadra Together with the Text Commented on*. Tokyo: The Toyo Bunko, 1973.