

上座部大寺派與無畏山派裡頭陀支的解釋

——關於《解脫道論》的所屬部派*

こども教育寶仙大學 林 隆嗣著

釋洞崧 譯

摘要

覺音在其《清淨道論》（Vism）與其他巴利註釋中提到匿名的非正統見解，而法護則有時在其複註中確認這些人為「無畏山住者」（Abhayagirivāsin）。研究指出，這些見解被發現出現在《解脫道論》（Vim）中，而因此《解脫道論》被視為是此派系的作品。儘管如此，有的學者對於以下三點一致之相關性提出質疑，也即是：那些覺音所知道的匿名者之見解，法護的確認，以及在《解脫道論》中的教義。然而，若是聲稱某個理論證據不足，而基於一連串的缺乏確證與進一步的考證的

* 2018/9/20 收稿，2018/11/20 通過審稿。

* 原稿是「上座部大寺派とアバヤギリ派における頭陀支の解釈—『解脫道論』の所屬部派に関連して—」『パーリ学仏教文化学』（パーリ学仏教文化学会）第31号，pp.31-50，2017年12月。此摘要原文是英文。接下來的內文原文則是日文。在此，感謝評審老師們的細心閱讀，並給與寶貴的指正，使譯者獲益匪淺。內文括弧【】中的號碼是原文的頁碼，以方便讀者查閱。〔〕內之文字為譯者所補充。若是譯者所加註，則附上「譯案」二字。

假設，卻又沒有反證，而據此嘗試作出選擇性的解釋，這似乎有欠公平。需要更仔細考量的是：如果一個構成元素的法（*dhamma*）不同的話，則它將影響整個上座部阿毘達磨哲學精密系統的基礎。就此意義，頭陀（苦行）在阿毘達磨分類中被賦予的地位，在作為辨識無畏山住者的一個標準而言，可以說是極具意義。

考慮到這一點，我重新檢視在 *Vism* 與 *Vim* 對於頭陀 *dhutaṅga* 定義的爭論，然後考慮如何以及為何大寺派住者（*Mahāvihāravāsin*）以及無畏山住者（*Abhayagirivāsin*）會將之（頭陀）歸類至不同【p. 31】的種類。若概觀在《清淨道論》與《解脫道論》的資料，尤其是仔細關注《解脫道論》裡的文章「此〔頭陀〕不應說善、不善、無記」的話，則可質疑其對應性。但是，有個更關鍵的證據將 *Vim* 聯繫至無畏山住者，那就是 *Vim* 在概念（*paññatti*）的序列中清楚地提到頭陀，而這點則為多數的學者所不知。

若再更深入觀察巴利聖典，我們則經常看到那些惡欲、追求名聲等頭陀修習者。而且，對於頭陀的理解，也可以看出在 *Vism* 與巴利註釋出現哲學上的差距。再者，我們留意到在《清淨道論》頭陀的定義並給出自覺音，而是引用自作為古老註釋的義疏（*Aṭṭhakathā*）。這似乎可以合理來推測：對於頭陀的討論曾發生在巴利註釋的錫蘭資料與暗誦者（*bhānaka*），而這兩個學派各自建立其頭陀的定義，在接受之前所討論的同時，試著否定頭陀可以是不善的見解。

關鍵字：巴利註釋文獻，覺音，清淨道論，註釋，概念（假法）
【p. 32】

在覺音的著作裡，以 *Visuddhimagga* (*Vism*) 為始，屢屢提出反對大寺派正統學說的匿名異說，並加以批判與反駁。進一步，在法護的複註，也有地方說明這些是「無畏山派 (*Sārasamāsa* 諸師、北寺住者)」之學說。[森 1984 : 559–689] 收集了這些資料以後，曾檢討了 29 項事例。又，[Cousins 2012: 99–113] 認為在複註中，被視為是無畏山派之學說的事例有 46 項以上（多數是經的註釋），並介紹了針對教義上問題所批判的 15 項例子。自 [Bapat 1937: xxxviii–xlii] 與 [水野 1939/1996 : 149–151] 的舉證以來，由於有關如此的若干事例可以在 *Vimuttimagga* 的漢譯《解脫道論》(T1648, vol. 32) (*Vim*) 看到相關的記述，所以 *Vim* 可被視為是無畏山派所屬的文獻。

然而，K. R. Norman 與 Kate Crosby 對於這樣的見解提出質疑（[Norman 1983: 113]，[Norman 1991.1993: 43–44]，[Crosby 1999: 521–528]）。也就是，【p. 32】根據他們的說法，即使 *Vism* 的異說與 *Vim* 的學說一致，但是前者是匿名，而在複註也沒有標明為「無畏山派的 *Vimuttimagga*」，且質疑複註本身的可靠性也是可能的，所以沒有必要將 *Vism* 的異說、*Vim* 的學說與複註所指出的記載這三點直接聯繫在一起。[Anālayo 2009a: 624–625] (= Anālayo 2009b: 5–6) 也採取這種保守性的立場，即在複註的無畏山派之學說與 *Vim* 的學說只能夠說有部分 *overlap* 的事實。然而，這 3 點在數度一致的情況下，除了對於它們抱持懷疑的態度而感到訝異，認為「證據不充分」而加以排斥，卻沒有進行具體的檢證而提示矛盾與反例，只有重複

推測「顛覆文獻的事實的狀況」之假說，這對於學問的批判是不能成立的。

上座部的阿毘達磨與註釋因為是在緻密地分析、統合世界的構成要素（*dhamma*），並根據種種的分類法與關係性而以分類的基礎上，再構想出獨自的教理體系，所以一法的有無，就會給整體的系統（*system*）帶來影響。在此情況下，位居教理最主幹的法（*dhamma*）與其範疇（*category*）在同一部派內若是不同的話，則長老（論師）們共通的基礎將粉碎，造成議論也無法成立。就此意義來看，到底是要將睡眠（*middha*）置於心所法與色法的問題，與頭陀支（*dhutaṅga*）解釋的相異，這就可成為賦予 Vim 所屬部派特徵的重要指標。以回應 Norman 與 Crosby 的疑慮之方式，將 Vim 視為是無畏山派所屬文獻的 [Cousins 2012: 87] 也已經指出這兩個事例。筆者已在 [林 2010] 釐清有關睡眠在上座部教理形成的過程，同時考察了 Vim 的所屬部派（cf. [Gethin 2017: 147]）。本稿將圍繞在屬於另一頭陀支解釋的論點，〔也就是〕Vism 與法護的複註所批判的無畏山派見解，〔希望〕於 Vim 找到根據，並試著重新檢討其在上座部思想史的位置。

1. 依《清淨道論》的頭陀支概念說批判與依於複註之部派指定

頭陀（*dhuta*），是指置身於不同於僧院施設的共同生活之苛酷的自然環境，藉此來除去煩惱，在古時候是嚴格的生活修行的諸種形態。在上座【p. 33】部，如此的種種修行形態在巴

利聖典的較遲階段被整理為 13 種關於衣食住的項目，並且被命名為頭陀支（-aṅga）或者頭陀德目（-guṇa）。根據 Vism，將頭陀支定義為「受持的意志（samādānacetanā）」（ii. 12, Ee 61），在此基礎上，認為只有善（有學與凡夫）與無記（漏盡者）的頭陀支（ii. 78, Ee 79–80）。對於那些加上不善頭陀支的人，以及否定作為法（dhamma）之存在的眾人，覺音更是已經知道他們的存在。對於後者，他們如下介紹，並加以批判。

Vism ii. 79(Ee 80): yesam pi kusalattikavinimuttaṃ dhutaṅgaṃ, tesam atthato dhutaṅgaṃ eva n’atthi; asantaṃ kassa dhunanto dhutaṅgaṃ nāma bhavissati? “dhutaṅgaṃ samādāya vattatī” (Vin iii.15) ti vacanavirodho pi ca nesam āpajjati, tasmā tam na gahetabban ti.（劃線的部分是複註引用解說的地方）

又，對於認為頭陀支是離善三法的那些人而言，若從意義來看，則無非是說頭陀支不存在。〔然而〕，不存在者，是因抖落（dhunana）何者而被命名為頭陀支？進一步，他們也生起與「〔他〕持續受持頭陀德目」（Vin iii.15）的〔聖典的〕說法矛盾。因為如此，它不應被採用。

法護的複註，如以下〔的引文所見〕，將此主張者特別認定為「無畏山派」之後，解說為他們理解為：頭陀作為實法支是不存在的「概念（假法、施設）」（paññatti）。進一步，將他們稱為「概念〔論者〕側」（paññattipakkha），將自身（大寺派）認為是「意志〔論者〕側」（cetanāpakkha），而使〔二者的〕對立點變得明確。

Vism-mhṭ Ne I. 180: yesam ti **Abhayagirivāsike** sandhāyāha. Te hi **dhutaṅgaṃ nāma paññattī** ti vadanti. tathā sati tassa paramatthato avijjamānattā kilesānaṃ dhunanaṭṭho pi na siyā, samādātabbatā cāti tesam vacanaṃ Pāliyā virujjhatī ti 【p. 34】 dassetuṃ “kusalattikavinimuttaṃ” ti ādi vuttaṃ. tasmā ti yasmā paññattipakkhe ete dosā dunnivārā, tasmā tam tesam vacanaṃ na gahetabbam, vuttanayo cetanāpakkhoyeva gahetabboti attho.

所謂那些人，是指無畏山住者而言。也即是，他們宣說「頭陀支是概念」。〔然而〕，若是如此，從第一義來看，由於它並不存在，所以不僅除遣諸煩惱變得毫無意義，且〔也沒有〕應被受持的事物了，因此，為了顯示他們的說法與聖典相反，所以敘述「離善三法」等等。所謂因為如此，是說概念〔論者〕側中這樣的過失也難以安住之故。它〔也即是〕他們的說法不應被採用。這是說正應採用具有所說的道理之意志〔論者〕側的意思。

2. 《解脫道論》裡「不應說善、不善、無記」與頭陀支概念說

如以下所示，Vim 第三章〈頭陀品〉裡頭陀支的解釋，與Vism 揭示的上座部大寺派之正統說（善、無記的意思）明顯地不同。如同之前許多的研究者已經指出，這些被認為是對應於

覺音以批判的方式介紹的「頭陀支是離善三法，不存在」的這種異端學說。¹

Vim 406b18–21²：答：有十三頭陀，是佛所說，佛所制戒。此謂「頭陀分」。此不應說善、不善、無記。何以故？不善人與惡欲同故，不除惡欲，共起非法，貪樂利養，是故不善頭陀。^{*}

答う、十三頭陀有り。是れ、佛の説く所なり、佛の制戒³する所なり。此れ、頭陀分と謂い、此れ、應に善、不善、無記と説くべからず。何を以ての故に。不善の人は惡欲と同じなる故に惡欲を除かざれば、共に非法を起こして利養を貪樂す。是の故に不善の頭陀あるべし。

¹ 此處，Vim 是無畏山派所屬論書這方面的研究已被許多研究者所注目。參照 [Bapat 1937: xxxviii–xxxix, pp. 23–24]、[水野 1939/1996: 149]、[阿部 1978/2001: 167–175]、[Abe 1981: xxvii–xxix]、[森 1984: 567–571]、[浪花 1985/1987: 87–93]、[Cousins 2012: 100] 等等。

² 藏譯 *Vimuktimārga-dhutagaṇanirdeśa* 記載為「若要說何者是頭陀的德目（dhutaḡaṇa），則應說是善」（Bapat 1964: 76, cf. Sasaki 1958: 58），也不與大寺派吻合。本書雖大致上與漢譯 Vim 一致，然不僅有刪除與改變，譯語也不統一。一般以為，這難道不是在翻譯之際夾雜了譯者與教團的見解而對於具有意圖的內容加以改變？

^{*} 譯案：原文為《大正藏》之標點。譯者重新加以標點。

³ 「制戒」這個語詞由於被認為是意指制定的 *paññāpeti* 之派生語，所以漢譯者或許誤解原文的 *paññatti*。但是，在 Vim401b14 說明兩種〔戒的〕種類 *cāritta/ vāritta*（性戒、制戒）之際，「制戒」已經先被使用作為後者的譯語。

（中譯：答：有十三頭陀，是佛所說，佛所制戒。此謂「頭陀分」，此不應說善、不善、無記。何以故？不善人與惡欲同故，〔若〕不除惡欲，〔則〕共起非法〔而〕貪樂利養。是故〔應有〕不善頭陀。）【p. 35】

頭陀支並非善與無記，而若是概念（假法）的話，這在阿毘達磨的體系中對相關連的諸定義、諸分類會帶來影響。結果，Vim 大幅度地與大寺派的教義脫軌（cf. Vism-mhṭ Ne I. 180）。然而，上述記載的 Vim「不應說善、不善、無記」是否確實可以說是意味著「離善三法的概念」，或許會於此產生疑問。

「不應說」雖被認為是巴利語 *na vatabba-* 的譯語，然此譯語在 Vim 中也被使用在多種意義。例如，「或有為或無為不應說」（450c26），意味著「（否定內容與存在而）不是那樣，（因為被排除在範疇 *category* 之外，從緣起與空的立場來看的話），哪個也不是」（cf. [林 2010：201-203]）。上述記載的語句也就此意義來解讀或許比較自然吧！然而，也有以「不可說明，不可言說」的意義來使用的情形（409a18）。再者，「五行處不應說分別事、實事」（411b19, cf. 411b23）的情形，三十八業處的其中五業處，若是說以處於現實物為對象（實事），或者以在心中描繪的相為對象（分別事），從任何一者都有可能來看，則變成「無法確定地言說說（一概無法言說）」的意思。而且，即使是「又，二十六行處，不應說三世事」（411c19-20）（將「設」訂正為「說」），因為可能成為任何

一種對象，所以成為「無法言說」的意思。以如此解釋的幅度為根據，或許可能評論為 Vism 所顯示的異端學說與 Vim 的學說未必一致。進一步，法護所指出的「概念 (paññatti)」於此並沒有明確記載。這也許是因此，所以 [Bapat 1937: xxxviii, 24] 與 [Cousins 2012: 10] 要保守地（以“seems to”的這種表現）指出了在此處兩者的一致吧！

然而，法護所指出「頭陀支 = 概念」的無畏山派思想上的立場，事實上在 Vim 也可以確認。以下的一段文，並非第三章〈頭陀品〉，而是在第十一章〈五方便品〉。【p. 36】

Vim 449a29–449b1: 十一種制名者。所謂眾生方時犯罪。頭陀一切相。無所有入定事滅禪定。實思惟不實思惟。（句點按照大正大藏經）*

十一種の制名はいわゆる、眾生、方、時、犯罪、頭陀、一切相、無所有入定事、滅禪定、實思惟、不實思惟なり。

（中譯：十一種制名者，所謂眾生、方、時、犯罪、頭陀、一切相、無所有入定事、滅禪定、實思惟、不實思惟。）

[Bapat 1937: 101] 省略了對於此處的解說，英譯的 [Ehara, Soma and Kheminda 1995: 255] 沒有意識到「制名」為 paññatti

* 譯案：「十一種制名」者，所謂：眾生、方、〔處〕、時、犯罪、頭陀、一切〔入〕相、無所有入定事、滅禪定、實思惟、不實思惟。

的譯語，而且在過程中放棄了翻譯。[干瀉 1933: 227] 與 [浪花 2001: 264] 在此處譯為「頭陀一切相」。然而，藉由藏譯《有為無為抉擇》裡的對應之處（德格板：東北 No. 3897, Ha 184a3-4; 北京版：No. 5865, Vol. 146 Ño 97a8-97b2），可以理解漢譯的「頭陀一切相」是「頭陀支與遍相」（sbyangs pa'i yan lag dang/ zad par mtshan ma dang）(cf. [林 2008: 180-181, 202, n.85, 86])。而且，從此藏譯也可判明「頭陀」的原語是 dhutaṅga。

在此之前的研究者，忽略了此確定為無畏山派的「頭陀支概念說」之決定性的事實，而持續議論 Vim 的所屬部派；但只要我們再次對照此記述來考量，最終就會發現覺音與法護的指摘完全一致，Vim 將頭陀支定為概念（制名），主張離善等法的這點，是毋庸置疑的。

儘管如此，若認為「頭陀支概念說」只不過是上座部大寺派內部的一個別種解釋的話，則對「正統說」不屑一顧而單只提倡 Vim 的「別種解釋」也太過奇怪了。而且，這些是古來的上座部解釋（舊說），而於後期在思想上起了大幅度的轉變；反之，揭示「新說」的 Vism 卻沒有任何的辯解反倒顯得不自然。如此，包含頭陀支的解釋有許多的狀況證據，於此之中，推測為「大寺派內的異說」沒有說服力。根據現存的文獻所得到的事實，雖要證明「真實」有局限，然如果推測所有的可能性，同時也對照文獻方面的事實而加以歸納的話，那麼將 Vim 視為

是無畏山派所屬文獻之事【p. 37】，就目前來看不得不說是最合理的結論。

3. 頭陀概念說的根據與不善頭陀支

然而，無畏山派為何將頭陀支認為是概念？檢討此論點的 [浪花 1985/1987]，注視 *Abhidhammattha-vibhāvinī* 所說的禪支（*jhānaṅga*）與禪定（*jhāna*）的關係，嘗試對於無畏山派的理論根據提出解說。也就是，尋、伺等的禪支是實法（心所法），以此所構成的禪定被視為是假法（概念）；採用這樣的理論，浪花宣明氏描述為「所謂頭陀支，是於受持的思與如此的心所法集合之處產生作用的聚集，或者是在透過如此作用的集合所遂行的煩惱除遣作用之上所設定的名稱，即是施設」（[浪花 1985/1987：89]）。

然而，即使是被評為保守、缺乏教義開展的上座部，根據 12 世紀對於《攝阿毘達磨義論》（*Abhidhammatthasaṅgaha*）的複註文獻來理解覺音以前的思想立場，我認為這是不適當的⁴。儘管如此，無論是 *dhutaṅga* 或 *dhuta*，〔此二者〕並非構成要

⁴ 確實，即使在 *Vism* iv. 107 (Ee 146)，也敘述為：禪即是五禪支自身，而並非離開禪支存在獨立的禪。然而，就此論述方式，只要將禪主張為假法，就可預想對於批判無畏山派的同樣理由的反駁。也即是，雖然說「燃燒五蓋之故，所以是禪 *jhāna*」（*Vism* iv.119, Ee 150），然而若是假法，那麼要如何燃燒五蓋？

素與這些〔要素的〕整體⁵。即便在大寺派的立場，頭陀支（意志）與付隨要素（parivārika）的頭陀法（少欲等五法）〔二者〕是被明確地區別開來的（Vism. ii.83, Ee 81）。另一方面，在 Vim，頭陀支是概念，頭陀法（無貪、無癡）是實法。因此，難以認同無畏山派在實法集合體的意義上主張頭陀支概念說。

然而，浪花氏所指出的「無畏山派頭陀支的解釋乃圍繞在『不善的頭陀支』這種見解而產生的」十分重要。在 Vim 中則於本稿第 2 節所引用的文句中，說明了自說的根據。扼要而言，可以這麼說：若不將頭陀支視為概念，以修行者的心理狀態為基準而要判斷頭陀支的性質的話，則在修行者無法除去邪惡慾望之情況下，「不善的頭陀〔支〕」就會變成是存在的。

頭陀支應該是意指除去煩惱的理想生活實踐，然只要看經與律【p. 38】的記述，就可窺視出如此的修行者往往未必是優秀的人。例如，在《增支部經典》的〈荒野之章（Araññavagga）〉（AN III.219ff.），列舉了住在荒野者（araññaka）、著糞染衣者（pamsukūlika）、在樹根過活者（rukkhamūlika）等十種⁶修行者，藉由各自動機與意識的不同而被分類為五種種類。其中的四種，是指：因為愚鈍而迷妄的

⁵ 大寺派認為 dhuta 是慣用表現（vohāra）（不善頭陀批判第 2），然從無我的基本立場，這是以動詞 dhū 的過去分詞 dhuta（除遣煩惱之人（dhutakilesa [vā] puggalo））來表現的行為者（頭陀者）的存在否定，論理不同。

⁶ 有關以數量為十或者十一，又順序的問題，參照 [阿部 2001/1980: 115–117]。

精神狀態 (mandā mohūhattā) 之故，具有惡欲，以欲視為本性的人 (pāpiccho icchāpakato)，狂醉與亂心之故 (ummādā cittakkhepā)，而因被諸佛與佛陀的聲聞弟子所稱讚 (vaṇṇitaṃ buddhehi buddhasāvakehi)，說就致力於如此修行。雖然這些並未明顯地被歸類為「不善(頭陀)」，但是至少可以確認其被列舉為不合乎理想的修行者⁷。

在《律藏》(Vin III.100–101)，期待從眾人獲得敬仰而住於荒野而托鉢的比丘登場，這些被認定為惡作罪。又，在第二僧殘法(摩觸女人戒)的因緣談(Vin III.119–120)，提到這樣的插曲(episode)：婆羅門夫婦到住在荒野的 Udāyī 長老壯麗的精舍參學之際，發覺到長老對婦人產生情慾而碰觸其身體，後被受到抗議的世尊所叱責。⁸

根據《中部經典》〈無垢經〉(MN I.30–31)，「住於荒野者」、「托鉢行者」、「著糞染衣者」若是惡、不善(pāpakā akusalā)，則不被同僚的禁欲行者所尊敬。又，在 *Gulissāni* 經(MN I.469ff.)，因為住於荒野而在品行方面有裂

⁷ 此經被 *Vism* 引用作為「不善頭陀支」論者的根據。作為可比較的關連問題，在 *Vism* i.33(Ee 13)的戒之議論，雖渴望名譽而受持、染著於自滿與他人的毀損被視為是惡劣的戒(hīnaṃ [sīlaṃ])，然就如之後所述，*Vism* 不承認「不善戒」。因此，有必要加以解釋。

⁸ 從此事例，可以理解：即使住在荒野，也未必過著 *Vism* ii.54(Ee 73)所揭示的「不適當的視覺對象(色)等不擾亂心」(asappāyarūpādayo cittaṃ na vikkhipanti) 這種簡樸的生活為頭陀的修行。在諸律裡阿蘭若比丘的事例，詳細見於[佐佐木 2003]。

縫（*āraññako padarasamācāro*）的比丘之緣故，所以列舉 18 項荒野住者在進入僧院生活時的注意事項。此中，荒野住者輕視僧院生活者，時而抱持惡劣的態度，時而告誡對於進食的量不要透露出不滿，可以窺視出高慢且粗野的行者存在與實情。⁹ 又，即使在《增支部經典》（AN III.391–392），也可考察到「住於荒野者」、「托鉢行者」、「接受食物招待者（*nemantanika*）」、「著糞染衣者」的比丘驕傲自滿而吵嚷等事例【p. 39】。赴往荒野（*araññagato*）、赴往樹的根部（*rukhamūlagato*）、赴往空居（*suññāgāragato*），觀無常而勵志於修行的模範頭陀行者也有被言及的情形（AN. V.109），然另一方面，如未調教的馬（*assakhaḷuṅka*）之人，一旦同樣地赴往荒野、樹根、空居，則會變成為情慾與嫌惡感所佔據而過活（AN V.323）。

在初期藏外文獻的 *Milindapañhā*（Mil），一如 [阿部 1980/2001：156, cf. 服部 2003：69] 所指出的，頭陀德目（*dhutaḡaṇa*）與頭陀支（*dhutaṅga*）被同時並用，而用語則沒有統一。圍繞在頭陀，只要看本書所議論的內容，就會發現下列的看法：尋求清淨（*visuddhikāma*）的出家修行者若實踐頭陀行，則會帶來許多功德與利益，有所淨化。然而，另一方面，也可以考察到沒有變得清淨的修行者之情形。例如，在 Mil 353

⁹ 對於此處的巴利註釋（Ps III.183），列舉期待生活必需品的提供【p. 46】Mahārakkhita 長老的例子。參照 [森 1984: 386–387] (p. 391, n. 54「MA II-666」需要修正)。

敘述：依於頭陀德目卻沒有變得清淨的人，他們沒有真理的通曉（法現觀）。而且，〔那些〕被認為是「具有惡欲的人（puggalo pāpiccho），以欲為本性，欲獲得邪惡、貪欲、暴食、利益，欲獲得名聲，欲獲得讚賞，對於不適合、不適應、不順應、不相應、不適當作為〔修行者〕，受持頭陀支（dhutaṅgaṃ samādiyati）者達至兩種處罰，達至所有功德的破壞」（Mil 357），被警告在現世遭受輕蔑、非難、罵聲、嘲笑、驅逐，在來世經驗地獄的責難之苦。有關於此，雖沒有根據阿毘達磨的分析，然可以理解是將作為行法的頭陀支（頭陀德目）與修行者的心裡加以區別來說明。

在釋尊當時，如此修行者的姿態對於人們而言或許是切身的現實。獨自置身於危險的大自然、將襤褸不堪的布纏裹在身上的頭陀生活，若換言之，不受僧院內的相互監視；從被共同體的組織所要求的微細之生活規則來看，因為某種程度處於被解放的環境，所以也曾經常出現膽大且沒有規矩的修行者。在阿毘達磨的教義被確立之前以及不與教義作比照的情形下，可以理解的是：在頭陀修行被稱揚的另一面，品行不良慾望無法抑制的頭陀行者，已反復地受到警告。【p. 40】

4. 大寺派如何解釋不善的頭陀修行者

雖然我認為主張不善頭陀支存在者是以如此的實態為背景，然因為他們是以被認為是上座部固有的經典¹⁰「具有惡欲，以欲為本性的人成為住於荒野者（*pāpiccho icchāpakato āraññiko hoti*）」（AN iii.219）之記述為根據（Vism ii.78, Ee 80），所以這也有可能是在上座部內所產生的見解。然而，覺音卻以違反 *dhutaṅga* 語義解釋（除遣煩惱者的原因）的理由，反駁這種見解。進一步，解釋說：若本來就具有惡欲，則只不過是「荒野住者」（*araññaka*），並非頭陀支（*dhutaṅga*），意即並非「荒野住者的原因」（*āraññikaṅga*）。

然而，Vism 已明言的 *āraññika* ≠ *dhutaṅga* (*āraññikaṅga*) 這種劃時代的論理於尼柯耶的註釋書是看不到的。本來，對於聖典登場的種種頭陀行者，註釋不僅未觸及 Vism 的議論，對於不善頭陀支的問題也不表示關注。¹¹ 再者，很有趣味的是，在 MN III.40，也敘述不正之人（*asappuriso*）成為住於荒野者等等；不過對於此的巴利註釋（Ps IV.99），如下所示，則明確地將 *āraññika* 替換成 *āraññika-dhutaṅga*，在其他地方，也使用了 *dhutaṅga* 這種表現。

¹⁰ 在漢譯四阿含沒有對應經典，雖然被認為對應安世高譯《七處三觀經》（T no.150[21]，vol.2, 879a10–17），然五法當中不包含不善，內容完全不同。若只限於拙見，則在其他地方沒有發現其平行（parallel）〔的經典〕。

¹¹ 參照對於 MN 的註釋（Ps I.149, Ps III.183–187）以及對於 AN III.219 的註釋（Mp iii.306–307），以及對於 AN.391–392 的 Mp iii.400，對於 AN V.323 的 Mp V.80，對於 Vin III.100–101 的 Sp II.502–503，對於 Vin III.119–120 的 Sp III.532。

P IV.99: āraññako ti samādinna-āraññikadhutaṅgo. sesadhutaṅgesu pi es' eva nayo. imasmiṃ sutte Pāliyaṃ nav' eva (訂正 Ee 的 na v' eva) dhutaṅgāni āgatāni, vitthārena pan' etāni terasa honti, tesu yaṃ vattabbaṃ taṃ sabbam sabbākārena Visuddhimagge Dhutaṅganiddese vuttam eva.

所謂「住於荒野者」，是受持**住在荒野的頭陀支**之人。即使對於其他的頭陀支，這些完全是同樣的道理。在此經典的聖典文本，只有傳承九項頭陀支。然而，若要詳說，這些則變成十三種。有關一切這些應該被敘述的事項，所有的方法已在《清淨道論》〈頭陀支的說示〉有所敘述【p. 41】。

儘管 Ps 在最後託付〔這些〕解釋至 Vism，然而覺音本身則完全未理解在 Vism 中所構築的理論與批判的要旨。若按照 Vism，因為不正者所實行的場合不被稱為「頭陀支」，所以 Ps 的解說有所錯誤。再加上，於此的 samādinna-這種表現自身也是問題。「受持」的觀念，伴隨著頭陀支的定義（samādāna-cetanā），成為在 Vism 為了排除不善頭陀支的關鍵字（tena tena samādānena dhutakilesattā）。因此，就這點而言，Ps 的記述難以被接受（上述記載 Mil 357-358 的不善者之 dhutaṅgaṃ samādiyati 也同樣）。此 Vism 與 Ps 之間的思想上的代溝

（gap），被認為是起因於古註釋（相對於 MN 的錫蘭註釋）的問題。¹²

5. 大寺派的古註釋與經典暗誦者（Bhāṇaka）

於此，應該注意的是 Vism 最初顯示的頭陀支的定義自身源自古註釋（*Atthakathā*）這點。

Vism ii.12(Ee 61): sabbāṇ' eva p'etāni samādānacetanālakkaṇāni. vuttampi c'etaṃ[**Atthakathāyaṃ**]: yo samādiyati, so puggalo. yena samādiyati, cittacetāsikā ete dhammā. **yā samādānacetanā, taṃ dhutaṅgaṃ. yaṃ paṭikkhipati, taṃ vatthū ti.**

這些全部〔的頭陀支〕以受持的意志為特徵。而且，以下的事項也在《義疏》（*Atthakathā*）有所敘述。

「〔凡是〕受持者，是人。凡具有這些而受持的是諸心、心所法。〔凡是〕**受持的意志，這就是頭陀支**。〔他〕所拒絕的，是事物（對象物）」。

¹² 我認為也有以下的可能性：在古註釋的階段，有關不善頭陀支的可否，是否仍舊沒有加以問題化、論爭化？或者在尼柯耶註的性質上，就已經不認為是超越經文解說的議論的立場？與 Vism 思想上的矛盾與教義解釋的相違因為散落在其他尼柯耶註，所以若是將這點單純地關連至作者問題而加以排除，或許最終會造成陷於覺音的真作只有 Vism 的結論（cf. [Hayashi 1999]）。

vuttampi c'etaṃ（而且，以下的事項也有被敘述），在巴利註【p. 42】釋文獻導入的引用文句是片語（cf. [Hayashi 2011]，[Kieffer-Pülz 2014]），伴隨此句而被提示的解釋是源泉資料（於此，是 Atthakathā¹³）。頭陀支的受持被規定為要各別發出「我受持 pamsukūlikaṅga」等（Vism ii.14, Ee 62）等誓言才成立的事實；重視此事實的古註釋，把在世尊、優秀的師長與先輩等的許可下，宣言而想要受持個別的修行生活的意志（samādāna-cetanā），視為頭陀支的本質。

如此來定義頭陀支，不承認不善頭陀支的大寺派之態度與他們的戒之解釋重疊（cf. [Anālayo 2009a: 625, 2009b: 6–8]）。將戒認為是意志與遠離（virati）之《無礙解道》（Paṭiṣ I.44）的定義，都被 Vim 400c4–6 或者 Vism i.17(Ee 6–7)所繼承。但是，對於列舉「善戒、不善戒、無記戒」三種的 Paṭiṣ 之說，雖 Vim 照樣承襲，然 Vism i.38(Ee 14)，以戒的特徵之「受持」與「安定的持續」（patiṭṭhāna）不一致等理由，將不善戒排除在外。也就是，正因為對於這些〔項目〕發誓而保持，防止惡的作用產生技能，所以是戒（良好的生活習慣），此時的意思或者遠離是戒的本質。因此，不正的持戒者作為語法是有矛盾的。或許是以與此同樣的理由，頭陀支的受持者是不善的這種事態，是不受承認的吧！

¹³ 有關經典根據，因為文本有所不同（底本空缺，PTS 版，Ce(SHB 版)的註腳是 Mahā-atthakathā），在其他別的地方（Vism ii.89(Ee 82)）清楚加載為「這是來自『註釋 Atthakathā』的引用」。

除了依古註釋之頭陀支的定義以外，有關頭陀支，在覺音以前確實也產生多元的解釋與議論。例如，關於樹下住支的破壞（Vism ii.57, Ee 74）、露地住支的破壞（Vism ii.61, Ee 76）、塚間住支的時間範圍（Vism ii.66, Ee 77），《增支部經典》的暗誦者（*Āṅguttarabhāṇaka*）之說法有所介紹。¹⁴ 不管是不是全部的 13 頭陀支，一般推測，他們也曾進行某種程度總合的解說。¹⁵ 一般認為，自 BC 2c~1c 頃至 AD 2c 頃，*bhāṇaka* 曾盛行活躍（cf. [塚本 1980：394–404]、[森 1984：274–282]），就如 [森 1984：280] 所指出，從還可從這些事例明白：本來以聖典的暗誦為義務的 *bhāṇaka*，最終不僅次第地進行教義的解釋，也表明了獨自的見解。【p. 43】

其他，有關「時後不食支（*khalupacchābhattikaṅga*）」，依 *Aṭṭhakathā* 的語義解釋在 Vism ii.8(Ee 61)有所引用（是否與

¹⁴ [Endo 2003/2013: 58–61] 對此 3 處檢討註釋文獻與 *Vim* 的記述，此暗誦者們與印度傳來的 AN 以及古註釋的傳承者不同，更暗示他們的學說在斯里蘭卡所形成的新傳統說之可能性。而且，還指出現存的尼柯耶巴利註釋書與此尼柯耶的暗誦者之傳統是個別不同的系統。

¹⁵ 他們在 AN 的哪個地方言及如此的見解？*Vism* 在第 2 章有若干 AN 的引用。其中，說四依的 AN II.26（*Vism* 64, 67, 74）與稱讚阿蘭若住的 AN III.343, IV.344（*Vism* 73）沒有圍繞在頭陀支的內容，而現存巴利註釋書裡的個別註釋之處 *Mp* III.43, III.367, IV.159 也沒有議論。另一方面，在現存 AN 有頭陀行教說的只有 AN III.219ff 的「荒野之章」。於此，2. 三衣、4. 次第訪問、5. 一坐食以外的十種類齊全。註釋書 *Mp* iii.306–307 只有簡單的解說，如果說增支部暗誦者作頭陀支的總和解說，那麼在此處在不加以考量。

上述記載同樣的古註釋？）。進一步，關於荒野的空間定義，*vinayatthakathā* (pl.) 與 *Majjhimatthakathā* 這兩個系統的古註釋之不同解說在 *Vism ii.50*(Ee 72)有所介紹。¹⁶

6. 結論

在捨去世俗而出家的人當中，有些人曾與僧院保持距離，只擁有最低限度的物資，孤獨地過著修行生活。他們為了獲得內心的平靜，期許真誠地面對自己的欲望，專念於冥想等。即使是帶著貪念與愚癡的人，在不被欲望的對象等所煩擾的環境下，雖然有糾結，然同時使自己習慣於少欲知足且檢約〔的生活〕，他或者深刻理解無常等，而到達無貪、無癡的狀態。儘管如此，在實際的現場，也有不純的動機而過著頭陀生活的人，不努力、放逸而停滯在怠惰的生活，無法捨卻煩惱，再加上也出現置身於驕傲自滿與粗野的態度，到訪僧院而引起問題（*trouble*）的人，因此對他們也曾作了非難與勸誡、意識喚起、啟發等等（cf. *Th 101, 109, 114* 以及 [早島 1964 : 56]）。

採用阿毘達磨時代產物（cf. [水野 1964 : 81]）的善、不善、無記之「三性門」等種種分類法，諸論師們列舉所有的事象加以評論，並對於自己與世界的解體進行再構築。自覺到理想化的修行理念與現實的姿態之間的矛盾而開始分析式地議論頭陀

¹⁶ 參照[森 1984: 176–177, 187]。又，[佐佐木 2004] 根據律部文獻與說一切有部的阿毘達磨文獻，對於對比村（*gāma*）的阿蘭若之範圍加以檢討。【p. 47】

（支）之事，這大約也是在以阿毘達磨的知識為背景進行聖典解釋者登場之後才開始的吧！

在斯里蘭卡的上座部，諸聖典傳承者表面獨自的見解，具有學識與權威的長老們也曾透露出自身的解釋，且相互議論。在如此的思想狀況中，反映出將聖典的記述賦予教理上的位置之種種嘗試的古註釋也多少有所著墨。不久，隨著諸法的定義與條件等等也次第地被彙整，在教理體系的基礎部分也嚴密地有所規定至無法容許異說【p. 44】。將陷入睡意與倦怠視為肉體感覺，或視為精神現象來處理呢？這種無畏山派與大寺派的論爭也是同樣，如此，在不斷地將日常事象對照於理念性之形而上的世界觀之中，我認為，上座部的論師與註釋家們自己提出「不善的頭陀支」之課題，最終被迫解決。當這些就教理上被看作矛盾時，無畏山派或許將頭陀支解釋為在特定環境生活的衣食住之形式與世間法，規定為遠離善惡的概念。也就是，頭陀支自身並無善惡，在荒野與樹下生活當中，心若伴隨無貪、無癡，則他的心心所是善；若不滿與欲求高漲，則修行者的心只有變得不善。另一方面，覺音繼承「將頭陀支定義為意志」的古註釋見解，看準之前 Vim 的議論，同時使之完成作為大寺派的頭陀支說。即使是有關在表現上沒有區別的頭陀、頭陀支（頭陀功德）、頭陀法的概念，他也被認為是繼承自古註釋之際所定義、整理的內容，確立作為嚴密的術語。如此，Vim 首先批判不善頭陀支說而主張概念說，而知道此事的覺音是與無畏山派同樣，在排除不善頭陀支的同時，運用新的理論而將頭陀支限定為善與無記，與無畏山派對峙；以上是議論的過程。

針對頭陀支概念論者，大寺派批判說「非存在之法是無法除去煩惱的」。然而，Vim 則與覺音相同，主張頭陀〔支〕所生起的頭陀法（無貪與無癡）可以除去煩惱。另一方面，即使就像大寺派將頭陀支定義為修行者的意志，然而在破壞（頭陀支不成立）的議論之中，成為其判定基準的並非惡欲的有無等等之心裡層面，反而是個別生活規定違反（第四衣的受用、時刻與量的超過等等），可以說他們也只是就形式上、外表上加以考量。從文獻來看，雖然實際上沒有發現無畏山派的再度反駁，然而圍繞在頭陀支的解釋論爭，因為雙方毫無餘地如此地議論，所以可以被視為是部派之間結束不了的課題。【p. 45】

參考文獻

使用文本以 Pali Text Society 版 (Ee) 為基礎。《清淨道論》以 *Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*. Ed. by Henry Clarke Warren, revised by Dharmananda Kosambi, Harvard 1950 為底本，並附上 Ee 的對應頁碼。Vism 的複註使用 *Buddhaghosācariya's Visuddhimaggo with Parāmaṭṭhamañjūsāṭīkā of Bhadantācariya Dhammapāla*. Vol. II. Ed. And revised by Rewatadhamma, Varanasi 1969。

阿部 慈園，1978/2001，〈Buddhaghosa, Dhammapāla の Abhayagiri 派批判——dhutaṅga をめぐって〉，《頭陀の研究 ——パーリ仏教を中心として》，東京：春秋社，pp. 167-175。(=《印佛研》27-1，1978)

阿部，1980/2001a，〈Milindapañha における頭陀説〉，《頭陀の研究 ——パーリ仏教を中心として》，東京：春秋社，pp. 153-156。(=《宗教研究》242，1980)

阿部，1980/2001b，〈Pali Vinaya における頭陀説〉，《頭陀の研究 ——パーリ仏教を中心として》，東京：春秋社，pp. 109-120。(=《印佛研》28-2，1980)

佐佐木閑，2003，〈アランヤにおける比丘の生活〉，《印佛研》51-2，pp. 812-806(221-227)。

- 佐佐木閑，2004，〈アランヤの空間定義〉，《神子惠生教授
頌壽紀念論集 印度哲學佛教思想論集》，京都：永田文昌
堂，pp. 127-146。
- 塚本啟祥，1980，《改定・増補初期佛教教團史の研究——部派
の形成に関する文化史的考察——》，東京：山喜房佛書林，
727p.
- 浪花宣明，1985/1987，〈頭陀支の仮実をめぐる論争〉，《在
家佛教の研究》，京都：法藏館，pp. 87-93。（=《印佛研》
34-1，1985）
- 浪花宣明，2001，《解脫道論》（新國譯大藏經 論集部 5），
東京：大藏出版，432p.
- 服部育郎 2003，〈Milindapañha における修行法 ——頭陀説を
中心として〉，《仏教の修行法——阿部慈園博士追悼論
集》，東京：春秋社，pp. 67-87。
- 林隆嗣，2010，〈アバヤギリ派の色法と睡眠色〉，《佛教
學》52，pp. 19-41。
- 早島鏡正，1964，《初期佛教と社會生活》，東京：岩波書店，
734p.
- 干瀉龍祥，1933，《國譯一切經》（論集部七 解脫道論），東
京：大東出版社，283p.

水野弘元，1939/1996，〈《解脫道論と清淨道論の比較研究》
——*P. V. Bapat, Vimutti-magga and Visudhi-magga, a Comparative Study*〉，《水野弘元著作集第一卷 佛教文獻研究》，東京：春秋社，pp. 143–170。（＝《佛教研究》（舊誌）3-2，1939）

水野弘元，1960/1997，〈施設について〉，《水野弘元著作集第二卷 佛教教理研究》，東京：春秋社，pp. 425–442。（＝《中野教授古稀記念論文集》，高野山：中野教授古稀記念會，1978）

水野弘元，1964，《パーリ仏教を中心とした仏教の心識論》，東京：ピタカ，951p. 【p. 48】

森祖道，1984，《パーリ仏教註釈文献の研究：アッタカターの上座部的様相》，東京：山喜房佛書林，718p.

Abe, Jion, 1981, *Saṅkhepatthajotānī Visuddhimaggacūḍāṅkā Sīladhutaṅga: Study of the First and Second Chapters of the Visuddhimagga and its Commentaries*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. 152p.

Anālayo, 2009a, “Vimuttimagga”, in *Encyclopaedia of Buddhism*, Volume III, Fascicle 3, Editor-in-Chief W.G. Weeraratne. The Government of Sri Lanka, Colombo: 622–632.

- Anālayo, 2009b, “The Treatise on the Path to Liberation (解脫道論) and the Visuddhimagga”, *Fuyan Buddhist Studies*(福嚴佛學研究)4: 1–15.
- Bapat P. V., 1937, *Vimuttimaggā and Visuddhimaggā: A Comparative Study*, Poona: Fergusson College. 171p.
- Bapat P. V., 1964, *Vimuktimārga Dhutagaṇa-Nirdeśa, A Tibetan Text Critically Edited and Translated into English*, Bombay: Asia Publishing House. 123p.
- Ehara, N. R. M., Soma Thera and Khemida Thera, 1995, *The Path of Freedom (Vimuttimaggā) by the Arahant Upatissa*, Kandy: Buddhist Publication Society (originally Colombo 1961). 363p.
- Endo, Toshiichi, 2003/2014, “Views Attributed to Different Bhāṇaka (Reciters) in the Pāli Commentaries”, *Studies in Pāli Commentarial Literature: Sources, Controversies and Insights*, Hong Kong: The University of Hong Kong, 2013: 47–81. (=Buddhist Studies(佛教研究)31, 2003: 1–42)
- Cousins, L., 2012, “The Teachings of the Abhayagiri School”, *How Theravada is Theravada? Exploring Buddhist Identities*, Chiang Mai: Silkworm Books: 67–127.
- Crosby, Kate, 1999, “History Versus Modern Myth: The Abhayagirivihāra, the Vimuttimaggā and Yogāvacara Meditation”, *Journal of Indian Philosophy* 27, 6: 503–550.

- Gethin, Rupert, 2017, “Body, Mind and Sleepiness: On the Abhidharma understanding of *styāna* and *middha*”, *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* (國際佛教學大學院大學研究紀要)21: 123–161.
- Hayashi, Takatsugu, 1999, “On the Authorship of Atthasālinī”, *Buddhist Studies*(佛教研究)28: 31–71.
- Hayashi, Takatsugu, 2011, “On “*Sopākaṇḥavyākaraṇa*” in the *Visuddhimagga*”, *Buddhist Studies*(佛教研究)39: 1–18.
- Kieffer-Pülz, Petra, 2015, “Quotatives Indicating Quotations in Pāli Commentarial Literature, I *Iti/ti* and Quotatives with *Vuttam* ”, *Journal of Indian Philosophy* 43, 4-5: 427–452.
- Norman, K. R., 1983, *Pāli Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz. 210p.
- Norman, K. R., 1991/1993, “The Literary Works of the Abhayagiriviharins”, *Kalyāṇa-Mitta*: 【 p. 49 】 *Professor Hajime Nakamura Felicitation Volume*, Delhi: Sri Satguru Publications: 41–50. (= *Collected Papers IV*, Oxford: The Pali Text Society, 1993: 202–217)
- Sasaki, Genjun H., 1958, *Vimuktimārga Dhutaḡaṇanirdeśa*: *Tibetan Text with Japanese Translation and Notes* (解脫道

論：頭陀品チベット校訂本文並びに 譯註) Kyoto: Hozokan.
114p. 【p. 50】