

DHARMA LIGHT MONTHLY

法光



法光雜誌 新第 4 期 (總 387 期) 2023 年 2 月

目次

漫談漢巴釋典中的「五大施」 (pañca mahādānāni)	高明道	1
從清辨使用因明談修行次第	林恕安	25

漫談漢巴釋典中的「五大施」 (pañca mahādānāni) ——從《〈大智度〉論》說起 (中)

高明道

針對《〈大智度〉論》引述的相關佛語：

有五大施。何等五？一者不殺生，是為最大施；不盜，不邪淫，不妄語，不飲酒，亦復如是。¹

Lamotte 氏在其譯本附上腳注說明：此經文採摘《增支部》，且「除非我弄錯」，在中文三藏沒有對等經文。²注中接著列出相應的巴利契經及其法語翻譯，然後另起一段揭示：十世紀末，以上選錄的文字由施護譯作華文，題為《五大施經》。³不免令讀者感到同一注釋中前後的說法矛盾。有趣的是：對這部篇幅極小、不及一百六十字的經⁴，上世紀華人文文化裡也呈現了兩極的態度，一方面因弘一大師書寫流通而受肯定⁵，另一方面有學者卻質疑其存在價值。關於弘一大師的推崇，他一九二一年「三月五日，……時將赴溫州，至滬候艇，手書《佛說五大施經》等三經，付穆藕初居士影印流通，舊友尤秉彝（惜陰）居士為其題記。」題記內容為：「辛酉春暮，弘一大師欲赴溫州辦道，來滬待船，贈穆藕初居士以手寫三經一帙：一為《佛說五大施經》，一為《佛說戒香經》，一為《佛說木槌子經》。每經繫以贊揚勸修語，並附行人常識數則，簡約明顯，妙契時機。穆居士特付石印，用廣流通，以慰大師弘揚佛法之深心，並盡朋友見聞隨喜之至意。謹附片言，以表是經出世因緣。末學尤秉彝稽首敬志。」⁶一九三二年，「是年正月，住鎮北龍山伏龍寺。二

月在寺書《佛說五大施經》四幅。」⁷到了一九三六年，弘一大師「爲士惟居士寫《佛說五大施經》，願早證菩提。」其跋曰：「歲次玄枵，敬書《佛說五大施經》，回向士惟居士，願往生安養，早證菩提。晉水南山律苑沙門一音，時年五十又七。」⁸在在說明：這位以嚴謹持戒聞名的近代高僧在不同因緣之下認定該經的書寫頗具意義。⁹

然而完全相反的態度者有之。曹仕邦《論中國佛教譯場之譯經方式與程序》一文論證道¹⁰：

至於宋代所譯諸經，其價值之高下固不易判斷，而《大藏經》（經集部）三；有宋施護等譯《佛說五大施經》，共一百五十二子，五大施者：

一不殺生。二不偷盜。三不邪染。四不妄語。五不飲酒。

如是即無憎無怨無害，天上人間皆得安隱之樂等。經所言之五施，前代所譯佛典有否言及？按律部二大典《十誦律》與《四分律》皆譯於東晉世之後秦（前者卑摩羅叉共鳩摩羅什譯，後者佛陀耶舍譯），二律開卷即明四波羅夷法。四波羅夷者，姪、盜、殺、妄語，斯四者沙門早視為大戒。飲酒雖非重罪，而《高僧傳》卷六〈晉廬山釋慧遠傳〉略言：……

飲蜜和水猶恐犯戒，則酒更屬律禁也。或曰：五大施經訓誘之對象為白衣，非緇林也。然東晉末年曇無讖於北涼出《優婆塞戒經》，其卷三〈受戒品〉略云：……

於此五事，反覆向俗世信士辯釋叮嚀，遠較《五大施經》為詳盡。

《五大施經》所言者，前世其他譯本既有詳盡之論說，是否遲至宋代，仍需再行譯出以弘揚之？實頗存疑。¹¹

曹氏態度嚴謹，不隨便評論譯本的優劣，但透過另一種方式——文獻內容的對照——到最後對北宋譯本的價值還是表示強烈的保留。可惜，對歷代律師甚有研究的曹氏著墨的僅是戒條，顯然誤以為《五大施經》的意義在於臚列五個項目，並未察覺到：所引述的《十誦律》、《四分

律》與《優婆塞戒經·受戒品》，一律未談及《五大施經》真正的重點——大施。此一疏忽使得整個論證喪失說服力。

有關《五大施經》的翻譯，宋代的目錄保存重要的資料。首先是「呂夷簡等奉敕都大參定編修」¹²《景祐新修法寶錄》卷第一《聖宋翻宣繼聯前式錄》上「真宗朝所譯大小乘經、律、論、集」¹³下列出「小乘律一部，一卷」的《佛說五大施經》¹⁴。到了該目錄卷第四《隨譯年代區別藏乘錄》中《歸攝藏乘略明經旨》一之三，則詳細記載真宗天禧元年十一月十七日（即西元 1017 年 12 月 8 日）「監譯中使引三藏等詣崇政殿，捧所譯經，具表上進。其詞曰：『臣施護等言：臣等今譯就《佛說佛十力經》一部一卷、《勝義空經》一部一卷、《隨勇尊者經》一部一卷、《清淨心經》一部一卷、《五大施經》一部一卷。』」¹⁵五經均是「中天竺梵本所出」，「三藏沙門施護譯，法護、惟淨同譯，沙門澄珠、文一筆受，沙門簡長綴文，沙門啓沖、道一、智臻、行肇、德雄、自初、智遠、重杲證義，尚書右丞趙安仁潤文，入內侍省內侍高品衛承序監譯」。¹⁶其中的《佛說五大施經》為「小乘律藏收。無篇聚分類。佛在舍衛國祇樹給孤獨園說。」¹⁷接著的段落乃是「略明經旨」：

此中所明，謂不殺，不盜，不邪染，不妄語，不飲酒。以自不殺，能與佗¹⁸樂，餘法亦然，故名「大施」。此五名「戒」，「防非」為義。或作或止，二犯二持：此五，止故名「持」，作故名「犯」；餘善，作故名「持」，止故名「犯」。夫持、犯之體，以利樂為功。己若禁心，於佗為益。不殺。則仁矣。不竊，則廉矣。不惑，則正矣。不妄，則信矣。不醉，則莊矣。故知息其非而開其是，轉染因而成淨因，即解脫之初門、毗尼之妙本者也。¹⁹

一百四十二字的「經旨」裡確切講到經文內容的，只有前面三十四字，其餘以「戒」為起點，融會唐至宋初之間華夏大德眾說，盡力加以發揮，增廣篇幅。例如：約功能下定義的「『戒』，『防非』為義」，可

參唐「江東杭州華嚴寺沙門大覺撰」²⁰《〈四分律行事鈔〉批》：「『戒』既言『防非』為義……」²¹至於作、止「二犯二持」，依唐「京兆崇義寺沙門釋道宣撰述」²²《〈四分律〉刪繁補闕行事鈔》：「身二持者，離殺等過，名『身止持』；受食等，名『身作持』。口二持者，離口四過，名『止』；知淨語等，名『作』。身、口各二犯，反上應知。」²³足見：所謂「二」指身、語、意三門當中前面兩項，反映五戒的不殺、不盜、不邪染、不飲酒四者屬於身業，而不妄語是語業之一。「餘善」等涵蓋五戒以外的善法，參宋「長水沙門子璿錄」²⁴《〈起信論疏〉筆削記》：「『作持』者，謂約善法所論，作故名『持』，止故名『犯』。」²⁵帶出若干核心律學概念後，經旨指出：何為持、何為犯的關懷原來在釐清哪種行為讓眾生獲得利樂。《四分律行事鈔批》記載「有人云：聲聞具防身、口，未能禁心，菩薩一向制心。」²⁶據此可知：經旨的「己若禁心，於佗為益」要照顧到三門裡的意業。進一步連貫前面「以自不殺，能與佗樂」句，此「自」字則表達「不殺」必依賴發自個人內心的善念。

接著全引自宋真宗咸平元年²⁷御製《崇釋論》「不殺，則仁矣」等五句²⁸，企圖將儒、釋的德目或合理行為規範相結合，雷同下句裡中國傳統的「是非」與佛門的「染淨」並列。末句「解脫之初門」，可參五代「齊州開元寺講《俱舍論》賜紫明教大師義楚集」²⁹《釋氏六帖》卷第四《六到彼岸部第五·持戒·為鬼所怖》：「《戒消災經》云：有一縣人，多持五戒。有一長者，令子遠出，無得飲食酒肉。子到他國，遇見親友，出葡萄酒，是以便醉。後歸父知，乃和財貨逐之令出。遇夜，至食人鬼，怖而走，為有餘四戒也。又云：一、戒如地，萬物由之生；二、依戒而住；三、趣解脫之初門；四、是佛瓔珞，莊嚴聖果。」³⁰《釋氏六帖》此段文字，內容不整齊。前面的故事³¹與標題「為鬼所怖」相應，卻跟「又云」下不成句子的句子互不相干，而且「又」也並不指

《戒消災經》。其實際出處應是道宣的《〈四分律〉刪繁補闕行事鈔》卷第一《標宗顯德篇》第一：「《薩婆多》云：毘尼有四義，餘經所無：一、戒是佛法平地，萬善由之生長；二、一切佛弟子，皆依戒住，一切眾生由戒而有；三、趣涅槃之初門；四、是佛法纓絡，能莊嚴佛法。」³²進而還原到「失譯人名、今附秦錄」³³《薩婆多毘尼毘婆沙》卷第六《九十事第十》：「問曰：何以說呵戒，隨律經等罪重，餘經罪輕？答曰：戒是佛法之平地，萬善由之生。又戒，一切佛弟子皆依而住。若無戒者，則無所依。一切眾生由戒而有。又戒，入佛法之初門。若無戒者，則無由入泥洹城也。又戒是佛法之瓔珞，莊嚴佛法。是故罪重。」³⁴如此從《薩婆多毘尼毘婆沙》「入佛法之初門」到《〈四分律〉刪繁補闕行事鈔》「趣涅槃之初門」至《釋氏六帖》「趣解脫之初門」臻《景祐新修法寶錄》「即解脫之初門」，體現古德頗具創意的文字運用。

至於《佛說五大施經》的歸類問題，《景祐新修法寶錄》雖主張「小乘律藏收」，但收錄該經的歷代木刻大藏裡，其位置都在照《開元釋教錄·入藏錄》分門別類整理好的文獻之後的典籍中，當宋代新譯、未經分類的佛典之一。根據蔡運辰著《二十五種藏經目錄對照考釋》，最早納入《佛說五大施經》的藏經是元代至元年間重編的《磧砂藏》。³⁵這部藏經裡，排在《佛說五大施經》前的是《佛為優填王說王法政論經》³⁶，而這樣的搭配為明清漢文藏經所沿用³⁷，甚至清代從中文翻成滿文的《甘珠爾》亦從之³⁸。不過若干經錄上則看得到不同歸類的努力。其中，《大元至元法寶勘同總錄》是受《景祐新修法寶錄》的影響，將「出《景祐錄》」、「宋天竺三藏施護譯」、「此經蕃本闕」的「《佛說五大施經》一卷」列為《聲聞調伏藏》最後一部趙宋時翻譯的小乘律典。³⁹到了明朝，「北天目沙門釋智旭彙輯」⁴⁰《閱藏知津》卷第三十一把「宋北印土沙門施護等譯」、篇幅僅有「十行」、在明代南藏、北藏

分別見於千字文「思」與「之」函、以「能持五戒，是為五種大施」為宗旨的《佛說五大施經》編入《小乘經藏》⁴¹。二十世紀初，日本學者編輯《新脩大正藏》時，態度迥然不同，視該經為非聲聞修多羅，安排到《經集部》⁴²，而呂澄於 1963 年整理《新編漢文大藏經目錄》時，在《經藏·阿含部》在編號 557 的《增一阿含經》下列出編號 563 的「五大施經 一卷。宋施護法護惟淨同譯。天禧元年（一〇一七）出〔景〕。今勘出增一阿含第二十卷聲聞品。」⁴³

這部確實跟《阿含》關係密不可分、「西天譯經三藏·朝奉大夫試光祿卿·傳法大師·賜紫沙門·臣施護等奉詔譯」⁴⁴的修多羅，篇幅雖然極小，早在 1892 年日本學者松山松太郎就翻成英文。⁴⁵有關其原文經題，有資料表示「五大施經」相當於梵語 “Dānādhikāramahāyānasūtra”，且注明資料出處為 L.R. Lancaster 編譯的 *The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue*。⁴⁶此說恐有問題。Lancaster 氏的目錄在《高麗藏》編號 1471 的《五大施經》處並未提任何梵語名，而是指出可參考 “Nj. 1007”⁴⁷——即 Nanjio Bunyiu（南條文雄）著 *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka* 編號 1007 的佛典——，然而查回該經錄，就發現所標示的梵語原文經題非常不同，竟作 “Buddhabhāshita-pañkamahāpradāna-sūtra”！⁴⁸據初步的調查，只有 Maurice Courant 所編法國國家圖書館寫本部中、韓、日等語文藏書的 *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc.* 接受過此書名⁴⁹，情形顯然不單純。沒錯，梵語 “mahāpradāna” 含「很大的禮物」義⁵⁰，可是南條氏當時怎麼會選擇該詞？《翻梵語》卷第四《剎利名》第二十中載出自《雜藏經》的「憂達那王」⁵¹，注明：「譯曰『大施』。」⁵²卷第五《居士名》第二十七裡引《佛說大意經》的「摩訶檀居士」⁵³，注云：「應云『摩訶陀那』。譯曰『大施』。」⁵⁴二者與 “mahāpradāna” 無關。難道南條氏注意到漢譯《現在賢劫千佛名經》裡的「大施佛」⁵⁵，背

後的梵語似是“mahāpradāna”⁵⁶？此可能性幾等於零，而“mahāpradāna”在佛教用語裡本來也沒有顯著的地位。只能說，南條氏的抉擇不易瞭解。至於“Dānādhikāramahāyānasūtra”，情況倒十分明朗：該經題確實見於 Lancaster 氏編的《高麗藏》目錄，不過是《布施經》的經題⁵⁷，並非《五大施經》的。產生錯亂的可能原因很大成分在於中文經名相似。學術性資料上出現過的《五大施經》本名既然不宜採信，若仍硬想擬構梵語經題，在未見到印度原文之前，或可參照巴利語的對等表達，推理出假想的 *Pañcamahādānasūtra。

至此，周圍的問題大致已約略涉及，接著直接去瞭解《五大施經》本身的內容。其經文如下⁵⁸：

佛·世尊一時在舍衛國祇樹給孤獨園⁵⁹，與苾芻眾俱。

佛告⁶⁰諸苾芻言：「有五種大施，今為汝說。何等為五？所謂：一、不殺生，是為大施；二、不偷盜；三、不邪染；四、不妄語；五、不飲酒。是為大施。

以何義故持不殺行而名『大施』？謂不殺故，能與無量有情施其無畏。以無畏故，無怨，無憎，無害。由彼無量有情得無畏已，無怨、憎、害已，乃於天上、人間得安隱樂。是故不殺名為『大施』。不偷盜、不邪染、不妄語、不飲酒，亦復如是。」

足見，敘述比《增壹阿含》來得豐富。《增壹阿含》單單表示持五戒等於五種大施，並就布施類別指出是屬於法施，換句話說，這邊布施的法是自己的修行。如此說，產生一個很特殊的效果，因為五戒算是佛陀指定的戒法中最基本的項目，而遵守不殺生等的話，卻稱得上重大的布施！相較之下，在《〈大智度〉論》沒有標示持戒歸屬哪一種布施，倒是有更深入的分析說：當一個人發心從此以後再不剝奪眾生的生命，他就在那一剎那把一切有情最珍惜、最在乎的——亦即各自的生命——送給他們，而且含識既然無量，如此過著規矩、不害生活的行者所獲得的

功德因而也無量。等到《佛說五大施經》，又有了微妙的轉變：一個人持戒時，就把無畏布施給無量有情。不害怕的眾生沒有理由生起仇恨或存心惱害的念頭，所以將感得在人間或天道安全無憂的樂果，意味著自己持戒帶給眾生此生、來世兩方面的饒益。

《佛說五大施經》翻譯之前，在唐代有位譯者對律典的介紹貢獻特別大，也就是義淨。他翻的《根本說一切有部毘奈耶》載有一則相關的故事，非常有趣，講鄔波難陀如何度化一對四角關係的夫婦：

佛在室羅伐城逝多林給孤獨園。於此城中有一長者，先有自妻，復行邪行。其妻告曰：「仁者！不應作此邪行之事！」其妻屢諫，夫不隨語，婦起瞋嫌，共餘男子亦為私合。其夫每以家物贈彼私婦，其妻亦以家物遺彼邪夫。夫婦兩人破散財物，幾將略盡。長者稟性暴惡，打其婢使，常與弊衣惡食，告言：「由汝散我家資！」婢曰：「我實久知破散所以，然而二俱家主，不敢斥言。」時彼夫婦知婢譏刺，俱懷慚愧，並默無言。時鄔波難陀知是事已，便往詣彼長者宅中，為彼夫婦毀訾破戒，讚歎持戒，告言：「善男子！善女人！如佛所說，邪行之人命終之後當墮地獄。若得為人，妻不貞謹，夫有邪念。若離邪行，命終之後，得生天上。若生人趣，妻室貞良，夫不邪念。」說伽他曰：「由聽能知法 聞法離眾過 聞法捨惡友 聞法得涅槃」。時彼夫婦既聞法已，俱捨邪行。時鄔波難陀復為夫婦廣述歸敬殊勝功德，報言：「汝等二人更應善聽！如佛所說：『若歸佛陀者 不墮於惡趣 捨離於人身 當得生天上 若歸達摩者 不墮於惡趣 捨離於人身 當得生天上 若歸僧伽者 不墮於惡趣 捨離於人身 當得生天上』。」時彼二人聞法歡喜，深生淨信，即便歸依三寶。復為讚歎五戒功德：「汝等善聽！如佛說：『有五種大施。何謂為五？若離殺生、偷盜、欲邪行、妄語、飲酒，是為五種大施。何故離此五事名為「大施」？由離五故，得無所畏，無諸怨結，妻室貞良，言則信受，常不驕逸。由此五故，感無量樂，常

處人、天，故名「大施」。』時彼二人聞此法已，倍生深信，受五學處。⁶¹

故事裡，把古代印度有錢人家裡可能會發生的一些狀況，描述得極其細膩。從丈夫出軌，太太因勸誡無效，與其繼續被欺負，乾脆自己也來個外遇，兩方都用值錢的禮物討好第三者、第四者，逐漸掏空家產，一直到心裡有鬼的先生遷怒到女僕身上，簡直就是小說或社會新聞的好題材。後面的敘述就開始沾上了宗教色彩：夫婦聽到婢女的反駁，感到羞愧，應該是過去世的善根起作用；接著有比丘知情，主動來感化、引導二人，善巧借佛語帶領他們趨歸依乃至受戒，也都離不開是前輩子造的樂因感得。當然，《根本說一切有部毘奈耶》是釋氏典籍，內容理所當然站在佛教信仰的立場，而非隨便講八卦。至於佛說的五大施，《增壹阿含》裡是目犍連用來教化慳吝的跋提長者，《根本說一切有部毘奈耶》中則有鄔波難陀勸勉長者夫婦，情節有些相似，但在法義上，講解有所不同：律裡沒有特別指出五戒的受持屬於何種布施，而獲得布施未來安樂者跟《佛說五大施經》正好相反，變成是自己！其實，此邏輯分明：因為這輩子不殺生，來生不用擔心、害怕有誰對自己不利（「得無所畏」）；人家沒有給的既不偷不搶，不拐不騙，沒結過這類惡緣，就不需憂心是否會有誰下毒手，將個人財產或奪走或洗劫，或沒收或詐取（「無諸怨結」）；沒有侵犯過別人的配偶，下輩子另一半貞懿賢淑、溫和善良（「妻室貞良」）；因未用語言、文字來誤導別人，以後講出來的話、提出來的主張，他人容易接受、採納（「言則信受」）；絕不碰讓心識不清楚、錯亂或失控的毒品——當然也包括酒在內——，就不會因判斷錯謬而任性的問題（「常不驕逸」）。在此，個人未來輩子各方面的安樂便與此世受戒緊密聯繫在一起。

附錄

Christoph Anderl 著 “Medieval Chinese Syntax”¹ 第 702 頁將曹仕邦論文標題《論中國佛教譯場之譯經方式與程序》譯作 “On methods and procedures in the field of Chinese translations of Buddhist scripture”，似乎不甚瞭解「譯場」的意思，然而同文第 694 頁卻用 “translation offices” 來翻譯 “yìchǎng 譯場”，前後的出入令人百思不解。²曹文篇名的翻譯，之前有 Wolfgang Behr 著 “‘To Translate’ is ‘To Exchange’ (譯者言易也): Linguistic Diversity and the Terms for Translation in Ancient China” 中的 “On the methods and procedures of sūtra translation in the Buddhist ‘translation assemblies’ in China”³ 以及 Daniel Boucher 著 *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahāyāna: A Study and Translation of the Rāṣṭrapālalariprcchā-sūtra*⁴ 第 278 頁中的 “Evaluating the Methods and Procedures for Translating Sūtras at Buddhist Translation Centers in China”。⁵ Behr 氏的 “translation assemblies” 為 Martha P.Y. Cheung 編 *An Anthology of Chinese Discourse on Translation. Volume One: From Earliest Times to the Buddhist Project*⁶ 第 8

-
- 1 收錄於 Rint Sybesma 主編 *Encyclopedia of Chinese Language and Linguistics. Volume 2 De-Med* (Leiden/Boston: Brill, 2017) 第 689-703 頁。
 - 2 據陳金華著《唐代的內道場》(收錄於《華林國際佛學學刊》第二卷·第二期 [2019] 第 1-91 頁) 第 18 頁第 46 注可知；陳氏 (Chen Jinhua) “The Location and Chief Members of Śikṣānanda’s (652-710) Avataṃsaka Translation Office: Some Remarks on a Chinese Collection of Stories and Legends Related to the *Avataṃsaka Sūtra*” (收錄於 *Journal of Asian History*, Vol. 38.2 [2004] 第 121-140 頁) 一文所謂的 “translation office” 指「譯場」。
 - 3 見 Behr 文 (收錄於 Michael Lackner、Natascha Vittinghoff 合編 *Mapping Meanings: The Field of New Learning in Late Qing China* [Leiden/Boston: Brill, 2004] 第 173-209 頁) 第 198 頁第 115 注。
 - 4 Honolulu: University of Hawai’i Press, 2008。
 - 5 在 Boucher 氏 1996 年賓州大學博士論文 *Buddhist Translation Procedures in Third-century China: A Study of Dharmarakṣa and His Translation Idiom* 第 311 頁，曹氏篇名中的「論」字原來翻作 “Essay on”，其餘跟後來改寫的專書一樣。
 - 6 Manchester: St. Jerome Publishing, 2006。

頁與 C. Pierce Salguero 著 *Translating Buddhist Medicine in Medieval China*¹ 第 49 頁所採納；Boucher 氏的“Translation Centers”，另參遇笑容 (Hsiao-jung Yu) 著 “Theory and fact – A study of the translated Buddhist scriptures of the Medieval Period from the perspective of language contact”² 第 3 頁的 “translation centers (*yi-chang*, 译场)” 與《學科分類 - 〈中國大百科全書〉第三版網絡版》網頁³ 「譯場」的 “translation center”。曹氏當年《新亞學報》上的英文提要要用 “i-ch’ang (譯場) or translation centre”⁴。其他譯語尚有 Walter Fuchs 著 “Zur technischen Organisation der Übersetzungen buddhistischer Schriften ins Chinesische”⁵ 第 89 頁的 “Übersetzungsplätze”⁶、Eva Hung 著 “Translation in China – An Analytical Survey: First Century B.C.E. to Early Twentieth Century”⁷ 第 87 等多頁的 “translation forum”⁸、Thomas Thilo 著 *Chang’an: Gesellschaft und Kultur*⁹ 第 311 頁的

1 Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014。

2 收錄於 Guangshun Cao、Hsiao-jung Yu 合編 *Language Contact and Change in Chinese* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH and Beijing: Commercial Press, 2019) 第 1-14 頁。

3 <<https://www.zgbk.com/ecph/subject?SiteID=1&ID=53233>>, 25.1.2023。

4 見《論中國佛教譯場之譯經方式與程序》(<https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/search/search_detail.jsp?seq=262589>, 25.1.2023)。

5 收錄於 *Asia Major* Volume 6 (1930) 第 84-103 頁。

6 此詞，作者本來就放在引號裡。

7 收錄於 Eva Hung、Judy Wakabayashi 合編 *Asian Translation Traditions* (Manchester: St. Jerome Publishing, 2005) 第 67-107 頁。

8 從 Eva Hung 著 “The Buddhist translation movement in China (2nd to 11th century)” (收錄於 Harald Kittel 等人編 *Übersetzung - Translation - Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. 3. Teilband* [Berlin/Boston: Walter de Gruyter, Year: 2011] 第 2178-2184 頁) 第 2178 頁可確定 “translation forum” 指「譯場」。另參 Wang Baorong 著 “Translation Practices and the Issue of Directionality in China” (收錄於 *Meta: journal des traducteurs*, vol. 56, n° 4 [2011] 第 896-914 頁) 第 911 頁第 5 注、Johannes S. Lotze 2016 年曼徹斯特大學博士論文 *Translation of Empire: Mongol Legacy, Language Policy, and the Early Ming World Order, 1368-1453* 第 170 頁、Bao Yumiao 著 2018 年愛丁堡大學博士論文 *Unraveling the Discursive Spaces around Fanyi: An Investigation into Conceptualizations of Translation in Modern China, 1890s-1920s* 第 9 頁、Gao Yuxia 著 “Gestation of State Translation Program Embedded in Liang Qichao’s ‘On Translation of

“eine Art Übersetzungsbüro (yichang)”、釋延藏著《薪火相傳 眾緣和合 守正出新——淺談當代漢文大藏經整理傳譯之方向》¹英文版的“an official 译场 Yichang (a place where Buddhist scriptures were translated)”²、Marcus Bingenheimer 著“Collaborative Edition and Translation Projects in the Era of Digital Text”³ 第 27 頁的“translation workshops (yichang 译場)”⁴、손지봉 (孫志鳳) 著《량치차오의 번역론에 나타난 국가번역사업 고찰》(“A study on the national translation project proposed by Liang qi-chao [sic]”) ⁵英文提要的“Translation Institute (译場)”、王翔 (Wang Xiang) 2012 年史丹佛大學博士論文 *Reconstructing Ximing Monastery: History, Imagination and Scholarship in Medieval Chinese Buddhism*

Books’ (*Lùn Yì Shū* 論譯書)” (收錄於 Riccardo Moratto、Martin Woesler 合編 *Diverse Voices in Chinese Translation and Interpreting: Theory and Practice* [Springer Nature Singapore Pte Ltd., 2021] 第 245-271 頁) 第 255-256 頁、劉文軍著《唐宋時代佛經譯場職司考》(收錄於《編譯論叢》第 14 卷第 1 期 [2021] 第 1-18 頁)、王向遠著《佛典漢譯「出經」及其概念功能》(收錄於《上海師範大學學報(哲學社會科學版) 2022 年第 4 期第 48-57 頁) 第 57 頁英文提要的“Translation Forums (Yichan [sic], 译场)”等。

9 Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2006。

1 收錄於《世界佛教論壇論文集(第2屆)》(2009) 第 317 - 351 頁。

2 <http://www.fjnet.com/fjlw/200903/t20090329_114781_1.htm>, 25.1.2023。

3 收錄於 Konrad Meisig 編 *Translating Buddhist Chinese: Problems and Prospects* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010) 第 21-43 頁。

4 另參 Yinggang Sun 著“From Mount Wutai to the Seven Jewel Tower: Monk Degan and Political Propaganda of the Wuzhou Period” (收錄於 Susan Andrews、Jinhua Chen、Guang Kuan 合編 *The Transnational Cult of Mount Wutai: Historical and Comparative Perspectives* [Leiden/Boston: Brill, 2021] 第 21-50 頁) 第 23 頁。Weixiao Wei (韋蔚笑) 著 *An Overview of Chinese Translation Studies at the Beginning of the 21st Century: Past, Present, Future* (Oxon/New York: Routledge, 2020) 雖然一處說“Xuan Zang then hosted larger translation workshops (译场) ...”，參考書目中又將苑藝 1982 年的文章標題《中國古代的佛經翻譯與譯場》譯作“Ancient sutra translation and translating venues in Chi-na”，但談“the first well-recorded venue of translation was Guanzhong Yi Chang (關中译场)”與“Kumārajīva worked at Ximing Temple Yi Chang (西明寺译场)”，似乎將「譯場」視為專有名詞的一部分，頗不整齊。

5 收錄於《통역과 번역》(*Interpretation and Translation*) Vol. 14.2 (2012) 第 79-102 頁。

第 79 頁的 “Institute for Translation (*yichang* 譯場)” 與第 104 頁的 “Institute of Sūtra Translation”、Ye Mao 2015 年英國 Huddersfield 大學博士論文 *Evaluating English translations of ancient Chinese poetry with special reference to image schemas and foregrounding* 第 37 頁的 “Translation Bureau”¹、釋湛如著 “The Buddhist canon of Ximing Monastery and Tang China”² 的 “translation site”、羅威爾著《幸會！鳩摩羅什》³ 的 “Buddhist Scriptures Translating Center”⁴、Kirill Solonin 著 “The Formation of Tangut Ideology: Buddhism and Confucianism”⁵ 第 134 頁的 “translation platform (Chin. *yichang* 譯場)”、Qian Duoxiu、Li Shuang 合著 “Language and Translation Policies Toward Minority Languages in China and the USA”⁶ 第 3927 頁的 “translation factory/field”、Paride Stortini 著 “Nanjō Bunyū’s Sanskritization of Buddhist Studies in Modern Japan”⁷ 第 138 頁的 “places with translations”、Jiang Zhejie 著 “‘Were Buddhist Scriptures in China Translated for Chinese?’: A New Investigation into the Development of Early Buddhist Chinese from the Perspective of the Buddhist Speech Community”⁸ 第 2 頁的 “translation studios (譯場 *yichang*)”、Cao Xuanzi 著 2022 年巴塞隆納大學博士論文 *La teoría de la traducción china (comparada con la occidental). La investigación de la historia de la traducción de China* 第 53 等多頁的 “escuela de traducción (译场, *Yi Chang*)”。Robert Neather 著 “Collaborative Translation and the Transmission of Buddhism: His-

1 另參 DILA Glossaries for Buddhist Studies (<<https://glossaries.dila.edu.tw/search?utf8=%E2%9C%93&locale=en&term=譯場&commit=Search>>, 25.1.2023) 的 “Basic Meaning: translation bureau”。

2 收錄於 *Studies in Chinese Religions*, vol. 3, no. 2 (2017) 第 187-193 頁。

3 北京，中信出版集團股份有限公司，2019。

4 見 <<https://baike.baidu.com/item/知中·幸会！鸠摩罗什/56991401>>, 25.1.2023。

5 收錄於 Carmen Meinert、Henrik H. Sørensen 合編 *Buddhism in Central Asia I: Patronage, Legitimation, Sacred Space, and Pilgrimage* (Leiden/Boston: Brill, 2020) 第 123-147 頁。

6 收錄於 Stanley D Brunn、Roland Kehrein 合編 *Handbook of the Changing World Language Map* (Cham: Springer Nature Switzerland AG, 2020) 第 3923-3938 頁。

7 收錄於 John S. Harding、Victor Sōgen Hori、Alexander Soucy 合編 *Buddhism in the Global Eye: Beyond East and West* (London/New York: Bloomsbury Academic, 2020) 第 137-149 頁。

8 收錄為 *Religions* 13: 947 (2022)。

torical and Contemporary Perspectives”¹ 第140-141頁乾脆用音譯的“*yi chang*”。

然而譯語之前該思考的問題恐怕是：「譯場」何以名為「譯場」？在專門處理譯本、譯者資料的歷代傳統漢文佛典目錄裡見不到此詞。梁慧皎的《高僧傳》、唐道宣的《續高僧傳》，第一篇均題為《譯經》，「譯場」同樣覓之不可得。如今學者手上運用自如、理所當然的這個詞，鳩摩羅什等唐代之前再怎麼了不起的譯師從未聽過，且即使是李唐文獻，相關出處亦極少，如法藏的高徒慧苑《續華嚴經略疏刊定記》第三卷講解《華藏世界品》說：「言『形如虛空』者²，大小乘教並說虛空體無質礙，不可見相。今云有形，此乃迴綴³之人不學經論，未閑法式，叨預譯場，誤累聖教。一朝至此，深可悲愍！今勘梵本，云『三曼多〔周圓〕第嚩囉嚩囊〔天宮〕伽伽那〔虛空〕阿楞迦囉〔莊嚴具覆〕僧塞但那〔形狀〕』。迴文應以形狀置「周圓」之前，虛空安天宮之上。然後合綴飾云：其形周圓，以空居天宮莊嚴之具而覆其上。」⁴或如唐中宗《大唐龍興三藏聖教序》：「澄安俊德接武於譯場，林遠高人駢踪於法宇。」⁵在此與「譯場」相配的「法宇」指「寺院」，是隋唐年代的新詞語。參隨沙門灌頂纂《國清百錄》卷第二《王治禪眾寺書》：「法

1 收錄於 Hephzibah Israel 主編 *The Routledge Handbook of Translation and Religion* (London: Routledge, 2023) 第138-151頁。

2 經文原作「狀如虛空」，見 T 10.279.43 b 1-2。

3 有關「迴綴」此特殊用語，參趙宋志磐撰《佛祖統紀》卷第四十三《法運通塞志》介紹北宋譯經院成員角色說：「第六、綴文：回綴文字，使成句義。」雙行夾注補充：「如筆受云『照見五蘊彼自性空見此』，今云：『照見五蘊皆空。』大率梵音多先能後所，如『念佛』為『佛念』、『打鐘』為『鐘打』。故須回綴字句，以順此土之文。」見 T 49.2035.398 b 13-15。由此可見：慧苑罵的並非譯者本人。澄觀對法藏這位大弟子很不滿，在《〈大方廣佛華嚴經〉隨疏演義鈔》指責：「『泯絕是非，不妄破斥』者，昔人勝負氣高，是非情厚；上古妙義用而不言，先賢小瑕廣申破斥。如娑婆形如虛空，便云：『良由譯人不閑經論，謬預譯場，誤累聖教。一朝至此。』先師在其譯內，斧鑿太深！纖芥在於珠中，何須擊破？」（見 T 36.1736.18b 13-19。）此番說慧苑不尊師的人身攻擊其實產生反效果，因為慧苑只說「迴綴之人」，根本沒有說譯者如何。

4 見 X 3.221 630 c 23-631 a 6。方形括弧內文字原來是雙行夾注。

5 見 T 16.665.403 a 3。

宇、僧坊須盡嚴正。」¹或如大唐西明寺沙門釋道宣撰《續高僧傳》卷第十三《義解篇·釋道傑》的「雖爲白衣，常參法宇」²、《續高僧傳》卷第二十八《讀誦篇·釋空藏》的「唐運既興，崇繕法宇。有勅於金城坊建會昌寺」³及其《大唐內典錄》卷第五《隋朝傳譯佛經錄》的「伽藍鬱峙，法宇交臨」⁴。另參唐弘福寺沙門釋彥悰纂錄《集沙門不應拜俗等事》卷第四《議·左衛大將軍張延師等議狀一首》的「仁祠法宇麗充都邑，寶幢金刹彩綯路衢」。⁵譯本中僅有一處用到「法宇」，是見於唐三藏法師義淨所翻《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷第四非常有意思的因緣：

時諸苾芻誦經之時，不閑聲韻，隨句而說，猶如瀉棗置之異器，彼諸外道諷誦經典，作吟詠聲。給孤獨長者日日常往禮觀世尊，於其路側聞諸外道誦經之聲，作如是念：「此諸外道於惡法律而為出家，諷誦經典，作吟詠聲，音詞可愛。我諸聖者不閑聲韻，逐句隨文，猶如瀉棗置之異器。此是我事，當白大師！」既至佛所，禮雙足已，退坐一面，白言：「世尊！彼諸外道於惡法律而為出家，諷誦經典，作吟詠聲，音詞可愛。我諸聖者不閑聲韻，逐句隨文，猶如瀉棗置之異器。若佛·世尊慈悲許者，聽諸聖眾作吟詠聲而誦經典。」世尊意許，默然無說。長者見佛默然許已，禮佛而去。

佛告諸苾芻：「從今已往我聽汝等作吟詠聲而誦經法。」佛聽許已，諸苾芻眾作吟詠聲而誦經法，及以讀經、請教、白事亦皆如是。給孤長者因入寺中，見合寺僧音聲喧雜，白言：「聖者！今此伽藍先為法宇，今日變作乾闥婆城！」時諸苾芻以緣白佛。佛言：「苾芻不應作吟詠聲誦諸經法及以讀經、請教、白事，皆不應作！然有二事，作吟詠聲：一謂讚大師德，二謂誦三啟經。餘皆不合。」

佛許二事作吟詠聲——讚佛德，誦三啟。有一少年苾芻，作二事時，不解吟詠，但知直說，如瀉棗聲。諸苾芻曰：「佛許二事作

1 見 T 46.1934.803 a 17-18。

2 見 T 50.2060.530 a 5。

3 同上，689 b 28-29。

4 見 T 55.2149.274 b 22。

5 見 T 52.2108.461 c 6-7。

吟詠聲！如何不作？」答曰：「我先不解。」苾芻白佛，佛言：「應學！」佛遣學時，苾芻隨在房中、廊下、門屋、堂殿，悉皆學習吟詠之聲。長者入見，同上譏嫌，白言：「聖者！乾闥婆城未能捨棄！」復往白佛，佛言：「應在屏處學吟詠聲，勿居顯露！違者得越法罪。」¹

可見：「法宇」指出家人清淨、莊嚴、寧靜的寺院。至於與之相互搭配的「譯場」之「場」應該從此文化時空背景去瞭解，不可能含上文所臚列「聚會」（“assembly”）、「中心」（“center”）、「共同討論或交流空間」（“forum”、“platform”、“workshop”）、「學校」（“escuela”）、「學院」（“institute”）、「辦公或工作地點」（“office”、“bureau/Büro”、“studio”）、「工廠」（“factory”）等義，也並非籠統隨便指一般「地方」（“place/Platz”）或「區域」（“field”），而是跟「道場」、「壇場」的「場」相應，亦即宗教學所謂的「神聖空間」（“sacred space”）。這理解見於唐代學者的著作，參慧苑《續華嚴經略疏刊定記》訓釋「道場」的「場」：「『場』謂壇場，譬類之名。如世壇場，靈祇棲託。佛為眾聖靈祇之最，託跡所依，假其名爾。」³且更早已反映在許慎對「場」本義的詮釋上：「場：祭神道也。」⁴

-
- 1 見 T 24.1451.223 a 29-b29。據《大正藏》、CBETA 的勘勘注，「瀉棗」的「瀉」，《宮》、《宋》、《元》、《明》四本均作「寫」；「世尊意許」的「世」，四本作「如」。
 - 2 有關「道場」一詞在印度語言的歷史發展若干考證，煩參劉震、王汝娟合著《何謂「道場」（Bodhimaṇḍa）？》（收錄於《佛光學報》新二卷第二期〔2016〕第 189-228 頁）。
 - 3 見 X 3.221.601 c 11-13。「謂壇場」的「壇」、「靈祇之最」的「祇」，傳本原誤作「檀」、「祇」，均屬手民形近而誤之例；「眾聖靈祇」的「聖」，先傳本作「聲」，是語音——平（「清」韻）、去（「勁」韻）——聲調混淆（參龍宇純注《韻鏡校注》〔臺北，藝文印書館，1976〕第 251 頁）。「眾聖靈祇」見《大聖妙吉祥菩薩說除災教令法輪》（T 19.966.347 a 28）。
 - 4 見丁福保編《〈說文解字詁林〉正補合編》（臺北，鼎文書局，1977）第 10 冊第 1239 頁。

注釋

- 1 見 T 25.1509.155 c 8-10。
- 2 “Extrait d’un sūtra de l’Anguttara, IV. 246, qui, sauf erreur, n’a pas de correspondant dans les collections canoniques chinoises.” 見 Étienne Lamotte, *Le Traité de la grande vertu sagesse de Nāgārjuna*. Tome II¹ 第 791 頁第 1 注。Gelongma Karma Migme Chodron 的英譯本第 621 頁第 214 注作：“Extract from sūtra in Anguttara, IV.246, which does not seem to have a correspondent in the Chinese canon.” 上文已指出漢譯的《增壹阿含》雖然沒有全然對應的經文，但是確實故事中帶出「五大施」。
- 3 “Vers la fin du Xe siècle le présent extrait fut traduit en chinois par Che hou (Dānapāla), un moine originaire de l’Uḍḍiyāna, dans l’Inde septentrionale, qui exerça son activité de traducteur à K’ai fong dès 982. L’ouvrage eut pour titre Wou ta che king (T 706).” 見上引 Lamotte 氏書第 792 頁。英譯本第 622 頁作：“Towards the end of the 10 th century, the present extract was translated into Chinese by Che hou (Dānapāla) a monk who was native of Uḍḍiyāna in northern India, who acted as translator in K’ai fong from 982. The work is entitled Wou ta che king (T 706).”
- 4 因此有人標榜是「最短的佛經」，參《最短的佛經並非〈心經〉- 壹讀》²。
- 5 例如參劉景晨一九二二年六月寫的《弘一大師手寫三經刊贈因緣》：「今年余母六十歲。元旦日，余發願寫刻金剛般若波羅蜜經，印送百本為余母壽。俗緣牽擊，筆墨鮮暇，久之未能成冊。以告余友吳璧華先生，先生云：『有弘一大師手寫《五大施經》《戒香經》《木穗子經》合印一冊，得之於周先生仲峰〔錦〕。如翻印流通，使一切有緣歡喜受誦，皆得無量壽報，豈不甚善？』余因請得是經，屬懷古齋主人雕板，印成百本，敬戚友以滿夙願。愛著數語，用志刊贈因緣。」見《溫州文獻叢書：劉景晨集》³第 58 頁。

1 Louvain-la-neuve: Institut Orientaliste, 1981。

2 <<https://read01.com/ggAmBoz.html#.Y6K4c5iwpHe>>，21.12.2022。

3 上海，上海社會科學院出版社，2006。

- [6](#) 分別見林子青著《弘一大師新譜》¹第 183 頁、第 186 頁第 6 注。據穆家休、柳和城、穆偉傑合編《穆藕初先生年譜》²第 220 頁：「此三經原件墨寶，後為蘇州靈岩山靈岩寺妙真法師所得，藏於該寺文物館，『文革』中被毀。」
- [7](#) 見上引林子青書第 294 頁。2018 年 11 月，有名的拍賣行佳士得 (Christie's) 在香港拍賣弘一大師一九三二年寫的《佛說五大施經》，見 *HONG YI (1880-1942)*。³
- [8](#) 見上引林子青書，第 352 頁、第 362 頁第 24 注。
- [9](#) 至於所謂弘一大師「長 890 釐米，高 31 釐米，共有 100 位羅漢形象，皆用朱砂繪成，精美絕倫，長卷後部為弘一大師手書《佛說五大施經》」的《羅漢長卷》⁴或觀音像附《佛說五大施經》，煩參原載於國家文物局《文物天地》2006 年第六期的陳飛鵬著《對近年發現的弘一法師書畫作品的質疑》⁵。
- [10](#) 該文「原刊於《新亞學報》五卷二期，香港，民五十二年」，後來收錄於曹仕邦著《中國佛教譯經史論集》⁶第 1-93 頁。有關曹氏大作標題中「譯場」一詞的翻譯，煩參拙文《[附錄](#)》。
- [11](#) 見《中國佛教譯經史論集》第 85-86 頁。
- [12](#) 見 A 112.1494.132 a 8-b 1。
- [13](#) 同上，137 a 5-6。
- [14](#) 參見同上，139 a 5-6。
- [15](#) 同上，168 b 6-169 a 7。中國文化部擬定、2009 年 5 月 22 日公布的《第二批國家珍貴古籍名錄》第 58 頁編號 02959 是上海圖書館收藏的「金皇統九年至大定十三年 (1149-1173) 解州天寧寺刻趙城金藏本」《佛說五大施經》一卷，標示譯者施護等為唐代人物，顯然與歷史事實不符。
- [16](#) 同上，168 a 5-b 6。
- [17](#) 見同上，167 a 5-6。
-
- 1 台北，東大圖書公司，1993。
- 2 上海，上海古籍出版社，2006。
- 3 <<https://www.christies.com/zh/lot/lot-6177717>>，21.12.2022。
- 4 見 <<https://baike.baidu.com/item/弘一大师罗汉长卷/57882342>>，24.1.2023。
- 5 <<https://kknews.cc/zh-tw/culture/zrebnel.html>>，24.1.2023。
- 6 台北，東初出版社，1992。

- [18](#) 「佗」即「他」。參丁度等編《集韻》¹上冊第 200 頁第 6-7 行《平聲三·戈第八》音湯何切的「佗」：「彼之稱。或從『也』。通作『它』。」
- [19](#) 見 A 112.1494.167 a 7-168 a 4。據 *CBETA* 勘勘注，「己若」的「己」，《金藏》作「已」。
- [20](#) 見 X 42.736.790 a 20。
- [21](#) 同上，800 b 20。此話淵源於隋吉藏法師撰《〈仁王般若經〉疏》：「『尸羅』，『防非』為義。」見 T 33.1707.322 b 9-10。
- [22](#) 見 T 40.1804.46 a 25。
- [23](#) 同上，91 c 8-10。
- [24](#) 見 T 44.1848.387 c 4。
- [25](#) 同上，388 b 25-26。
- [26](#) 見 X 42.736.643 a 4-5。
- [27](#) 即西元 998 年 1 月 31 日至 999 年 1 月 30 日。
- [28](#) 參見「宋咸淳四明東湖沙門志磐撰」《佛祖統紀》卷第四十四《法運通塞志》十七，T 49.2035.402 a 15-16。
- [29](#) 見 B 13.79.64 a 2。
- [30](#) 同上，79 a 3-4。
- [31](#) 其完整版參 T 24.1477.944 b 6-c 13。
- [32](#) 見 T 40.1804.5 c 2-5。另參道宣《曇無德部〈四分律〉刪補隨機羯磨》卷下《雜法住持篇》第十，T 40.1808.510 b 1-4。
- [33](#) 見 T 23.1440.538 c 4。
- [34](#) 同上，543 a 27-b 4。據 *CBETA* 勘勘注，《大正藏》將「而住」的「住」誤植為「往」。
- [35](#) 參蔡運辰著《二十五種藏經目錄對照考釋》²第 79 頁。
- [36](#) 參《磧砂大藏經》第 36 冊第 328 頁下欄。

1 臺北，學海出版社，1986。

2 臺北，新文豐出版公司，1983。

- 37 如《大明三藏聖教北藏目錄》卷第二、《大清三藏聖教目錄》卷第三，分別見《法寶總目錄》第二冊第 287 頁下欄 1001 至 1002、第 376 頁下欄 1001 至 1002。
- 38 參 *Catalog of the Manchu Buddhist Canon*¹ 第六十六函編號 440、441。《佛說五大施經》滿文譯名“fucihi nomulaha sunja hacin i amba fulehungge nomun”中，“fucihi nomulaha”（「佛宣講過的」）是典型的過去分詞修飾名詞結構——在此形容“nomun”（「經」）²——，“sunja hacin i”（「五種〔的〕」）是數字加量詞再附表示量的所有格標記³，亦屬常見用法，不過“amba fulehungge”（「大施」）中的形容詞“amba”（「大」）雖然十分普遍，“fulehungge”何以能當名詞「施」，卻令人驚訝。
- 39 參見《磧砂大藏經》37.1522.149 b 21-22。
- 40 見 J 32.B271.126 a 2。
- 41 同上，128 a 14-16。
- 42 參《法寶總目錄》第一冊《大正新脩大藏經勘同目錄》第 49 頁。

1 <<http://buddhisticinformatics.dila.edu.tw/manchu/catalog.php>>，19.2.2023。

2 此結構建立在片語“nomun nomulambi”（「說法」）上，例如鳩摩羅什譯《維摩經》之「為說勝法」，滿文翻作“tesei baru ferguwecuke nomun nomulambi”（見林士鉉著《〈滿文大藏經維摩經〉之繙譯考察及繙譯特色——以〈文殊師利問疾品〉、〈不思議品〉為中心》〔收錄於《佛光學報》新二卷·第二期〔2016〕第 123-188 頁〕第 156 頁），而“nomun nomulambi”直接模仿蒙文“nom nomlaxu”（參 Ferdinand D. Lessing 總編輯 *Mongolian-English Dictionary*〔Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1960〕第 590 頁左欄）。滿文“nomun”背後的蒙文詞“nom”本身亦為外來語，是展轉透過古突厥語“nom”從粟特語“nwm”來的，而粟特語的外來語“nwm”淵源於古希臘語 νόμος。（參 Nicholas Poppe 著 *Introduction to Altaic linguistics*〔Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1965〕第 170 頁及 Hans-J. Klimkeit 著“Jesus' Entry into Parinirvāṇa: Manichaean Identity in Buddhist Central Asia”〔收錄於 *Numen* Vol. 33, Fasc. 2（1986）第 225-240 頁〕第 228 頁。）相關的一番特別廣泛深入的介紹，見 Bertram Schmitz 著“*Religion und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich*（Marburg: Tectum Verlag, 1996）第 49-51 頁。

3 分別參 Liliya M. Gorelova 著 *Manchu Grammar*（*Handbook of Oriental Studies, Section Eight Central Asia Volume 7*）（Leiden/Boston/Köln: Brill, 2002）第 252-253 頁與第 206、208、177 頁。

- [43](#) 見《呂澂佛學論著選集》¹第三卷第 1725 頁。
- [44](#) 據《大正藏》²勘勘注，《明》本作「宋西天三藏朝奉大夫試光祿卿傳法大師施護等奉詔譯」。《永樂北藏》³第 72 冊第 12 頁亦如此，應是《大正藏》所謂《明》本。
- [45](#) 見 Matsuyama Matsutaro (松山松太郎) 譯 *The Sutra of Forty-Two Sections and Other Two Short Sutras*³ 第 19 頁。2021 年 3 月，某專弘淨土的網站貼出 Shen Shi'an 的新英譯本，包括漢英逐句對照與英語注解，見 *The Sūtra In Which The Buddha Speaks Of Five Great Givings* 《佛說五大施經》*Purelanders*。⁴
- [46](#) 見 *NTI Reader*。⁵
- [47](#) 見 *The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue*⁶。
- [48](#) 見 Nanjio Bunyiu 著 *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan Compiled by Order of the Secretary of State for India*⁷ 第 221 頁。
- [49](#) 參 Maurice Courant 編 *Catalogue des livres chinois, coréens, japonais, etc.* 第二冊⁸第 416-417 頁。
- [50](#) “a great gift”，見 Monier Monier-Williams 主編 *A Sanskrit-English Dictionary*⁹ 第 797 頁右欄。
- [51](#) 參《雜藏經》：「今說一王得道因緣：國名槃提，王名憂達那」，見 T 17. 745.559 a 14-15。據《大正藏》、*CBETA* 的勘勘注，「王得」，《宮》、

1 濟南，齊魯書社，1996。

2 北京，線裝書局，2000。

3 Kyoto: Buddhist Propagation Society, 1892。

4 <<https://purelanders.com/2021/03/02/the-sutra-in-which-the-buddha-speaks-of-five-great-givings/>>，17.11.2023。

5 <<https://ntireader.org/words/7002953.html>>、<<https://ntireader.org/taisho/t0706.html>>，17.11.2022。

6 <http://www.acmuller.net/descriptive_catalogue/files/k1471.html>，19.2.2023。

7 Oxford: At the Clarendon Press, 1883。

8 Paris: Ernest Leroux, 1910。

9 Oxford: Clarendon Press, 1899。

《宋》、《元》、《明》四本作「王時得」。

[52](#) 見 T 54.2130.1011 c 10。

[53](#) 《大意經》原來說：「昔有國，名『歡樂無憂』，王號曰『廣慈哀』。國有居士，名『摩訶檀』。」見 T 3.177.446 b 2-3。這段文字為梁沙門僧旻、寶唱等所集《經律異相》卷第四十二《居士部·居士子大意求明月珠 五》援引，見 T 53.2121.220 b 11-12。

[54](#) 見 T 54.2130.1017 b 10。他處不載「摩訶陀那」。

[55](#) 分別見 T 14.447a.382 c 17-18、447b.387 c 1-2。其滿語翻譯正好是“*amba fulehungge fuchi*”！參 Lokesh Chandra 著 *Iconography of the Thousand Buddhas*¹ 第 362 頁。

[56](#) 參 Friedrich Weller 著 *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa*² 第 121 頁。不過這個“*Mahāpradāna*”，藏文譯本的底本應該是作“*Mahāpranāda*”，例如參 Peter Skilling、Saerji 合著“*How the Buddhas of the Fortunate Aeon First Aspired to Awakening: The pūrva-praṇidhānas of Buddhas 751–994*”³ 第 233 頁。

[57](#) 見 *The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue*⁴。

[58](#) 見 T 16.706.813 b 16-c 3，但分段從《磧砂藏》本。《大正藏》以《高麗》本為底本，用《明藏》來勘勘⁵，並注明「此經宋元俱無」⁶。在此則進一步參照當時日本學者未看到的《趙城金藏》⁷第 104 冊第 357 頁、《磧砂藏》本⁸、房山石經本（見《房山石經本（明代刻經）》⁹第 29 冊第 378 頁（六洞

1 New Delhi: Aditya Prakashan, 1996。

2 Leipzig: Verlag der Asia Major, 1928。

3 收錄於 *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2017*, Vol. XXI (2018) 第 209-244 頁。

4 <http://www.acmuller.net/descriptive_catalogue/files/k1176.html>，19.2.2023。

5 參《法寶總目錄》第一冊《大正新脩大藏經勘同目錄》第 291a 頁。

6 見 T 16.706.813 第 4 注。

7 北京，北京圖書館出版社，2008。

8 見 Q 36.1465.328 c 5-17。

一七七) 39-50、《洪武南藏》¹第 200 冊第 37 頁。

[59](#) 「園」，《磧砂藏》、房山石經、《洪武南藏》三本無。

[60](#) 《金藏》作「造」。

[61](#) 見義淨譯《根本說一切有部毗奈耶》卷第二十《知俗人共許與衣就乞學處》，T 23.1442.731 b 15-c 19。故事後面的精彩發展與本文主題無關，故不全錄。據《大正藏》勘勘注，「伽他」的「他」，《明》藏改為「陀」；「復爲」的「復」，《舊宋》、《宋》、《元》、《明》四本作「彼」；「驕逸」的「驕」，《舊宋》等四本作「僑」。

9 北京，華夏出版社，2000。

1 成都，四川省佛教協會，1999。

從清辨使用因明談修行階次

林恕安

一、前言

西藏佛教於十一世紀將中觀學派分為自續派（*Svātantrika*, Tib.: *rang rgyud pa*）與應成派（*Prāsāngika*, Tib.: *thal 'gyur ba*），並以後者為上。¹雖然清辨（*Bhāviveka*）對於因明的看法的確不同於佛護（*Buddhapālita*）、月稱（*Candrakīrti*），然印度本身並沒有學派之分。即使月稱曾在其《明句論》（*Prasannapadā*）使用形容詞“*svatantra*”，但他並未指稱清辨為自續學派而認為佛護是應成學派，而只是闡述「清辨論師於非處中導入比量，只是顯示了自己對於比量的喜好，對中觀論者而言，理應不使用依自意而起的比量」。²兩派從名稱上最直接的理解是對於論式方法上的運用有所差異：佛護、月稱所使用的應成法或說歸謬法（*prasaṅga, reductio ad absurdum*）是藉由假設某命題成立，然後推理出矛盾、不符已知事實或荒謬難以接受的結果，從而下結論說某命題不成立，與他人論辯，而清辨則是直接立論說明自身的主張。

學界對於應成派與自續派的研究多著眼於佛護、月稱一系與清辨在論式使用上的差別與相互的批評，而西藏佛教之宗義更以月稱為尊，認為清辨的思想內涵——尤其是對空性的理解——不夠究竟。然而事實上兩派的差異從來就不單單只是論式的問題，其知識論的選擇與其背後的形上立場有所相關，也可以說是兩者對於二諦看法的不同。月稱為了不讓執取自性有任何可能的空間，認為即使在世俗諦法亦為無自性，而清辨則大方承認世俗自性有³，並以簡別勝義的論式——也就是「將空的說明限定在勝義的範疇中而談」——作為有力的工具。清辨運用這樣的推

論方式顯然與龍樹《迴諍論》（*Vigrahavyāvartanī*）否定量論的立場不同。究竟是何緣由使得他必須依此方式來說明中觀的內涵？其使用因明（*hetu-vidyā*，亦即所謂「佛教邏輯」）與修行次第的關係又是如何呢？

二、運用因明之緣由

如同上述，清辨不但被描述為違背龍樹否定運用量論的主張，而且只是顯示了自己對於比量的喜好。究竟為何他要如此做呢？其背後的原因為何呢？就時代的氛圍來說，清辨所處的時代為瑜伽行思想相當興盛的年代，當時的那爛陀寺主要以世親（*Vasubandhu*）、無著（*Asaṅga*）思想為中心，而陳那的新因明亦同時有所開展。清辨作為中觀的繼承者，一方面必須積極回應他人對龍樹空論思想的質疑，二方面也不得不受此脈絡而影響。

龍樹《中論》（*Mūlamādhymakakārikā*）從不同的主題，如因緣、來去、五陰、燃可燃、業等，以遮遣的方式如「八不」闡述空之概念。然此所謂「空觀」也使得中觀學派面臨相當的挑戰，如《迴諍論》中提及他宗質問而說：「如果語言無自性，那麼便無法遮除有自性者。若說語言有自性，則之前所說『一切法無自性』無法成立。」⁴ 同時在《中論》中，他宗又提到龍樹所主張的「空」將破壞因果、善惡行，甚至一切世間法。⁵ 因此，中觀學家必須不斷回應由此而來的挑戰。事實上，龍樹要說的是：空性非主張一切法皆不存在，而是必依循二諦的階次來理解。如果混淆了此二者，則將以空義壞世俗。例如：雖以「不生」為首，但又說「未曾有一法，不從因緣生」（*apratītya samutpanno dharmāḥ kaścin na vidyate*）⁶，而「不生」與「因緣生」應以「二諦」為軸線作一區分。那麼，到底應如何說明二諦的階次與相關性呢？由於龍樹對於世俗諦的實質內容以及「如何依於世俗臻致勝義」的說明不多，也因此各家注釋家（包含清辨）依其自身的立場說明二諦的界圍。

如上述，若一切不存在，則將變成「以空義壞世俗」。不生、不滅是指「究竟來說，無真實之生滅」，並由此而能視一切法如幻。既然世俗所行之一切如幻非真，我們究竟應如何面對世俗呢？世俗的價值為何呢？其與空性的關係究竟應如何銜接呢？因為在《中論》中不見其確切的回答，由此開展可能的回答方式有二：由「有」入「空」抑或由「空」入「有」。前者的意思是指由所見「世俗有」了知其緣起而見其性空。然此路徑則容易陷入斷滅空的危險，而造成以勝義害世俗之情形。為了不使他宗誤解中觀墮為惡取空，因此，清辨採取了兩階段式的說明——先說明一切法於勝義中為空，接著再由「空」入「有」——，以勝義空為基礎而視世俗法如幻的方式說明中觀的內涵。依此方式以解消當時中觀所面臨的批評或誤解。那麼，清辨究竟是如何做的呢？

清辨將一切法空的「空」劃定在勝義的範疇中，因此，就世俗的面向上可以有更多與一般人所認知者共許的空間。清辨對於世俗有的認許不僅限於世俗的一般語言。他更進一步認許比起一般語言更為嚴謹的邏輯系統，並加以使用。運用此系統性的規範是要確保「所證之理」能在證者的心中「肯認某一事實」，接著才能在此肯認的事實基礎上進行更深的探索，也因此才能將中觀要表達的意涵說明清楚，並使聽者明瞭。這是清辨溝通世俗與勝義之間的企圖與方式。由於清辨強調世俗比量具有理解或臻至勝義的功能，他承許世俗一切自相有的存在，使得比量不但在世俗運用上有其形上基礎，更因比量所承載的內容——一切法包括比量亦是勝義空——而不會對比量本身有所執。可以說世俗與勝義各安其位，透過說明中觀空義的比量銜接兩者。²

三、運用因明與修行階次的關係

事實上，清辨使用因明作為詮釋中觀內涵的方式，與宗教實踐息息相關。清辨重視推理（或說理性）含有倫理學上的考量。如果一切都是

空，首先會遇到的困境是：如果因果是空，那麼世間的一切如何有其意義呢？世人應如何看待與認識呢？沒有因果關係，理性就不可能有價值。那麼世人應遵循甚麼樣的模式生活呢？難道要遵循非理性嗎？答案是否定的。畢竟一切空的意涵包含著究竟來說，連所謂的「非理性」也是空的。清辨試圖說明理性的世俗價值及從勝義角度而來的如幻本質。畢竟龍樹要否定的不是萬法，而是背後預設的形上立場。知識論的路徑不是為龍樹所徹底否決，應視其如何運用知識論而定。畢竟，清辨運用因明的究竟本懷還是期許藉此而使行者了解一切法空而能去執。那麼，他如何傳續聞、思、修的精神及次第呢？此文將主要以清辨的《掌珍論》說明其意旨。

（一）聞、思、修的脈絡

印度宗派中皆具有能臻至解脫的認識方法，而其方式很大一部分是來自於經教（*āgama*）與正理（*yukti*）。對清辨來說，正理的功能是要能正確了解經教而非認證經教。⁸清辨在《掌珍論》中強調以正確的比量了悟自宗與他宗，並說明聞所成智的階梯之力，然他繼而提到：「闕勝修力，未能永斷所應除障，故復精勤習勝修力。」⁹聞、思、修的進程就如同龍樹在《中論》第二十四品所述：「若不依俗諦 不得第一義」。¹⁰雖然不同的論師選擇作為階梯的內涵不同，但都無可避免地必須以世俗諦作為工具。也因此，對中觀宗者而言，雖主張一切法空，然此內涵依舊須仰賴文字或語言進行傳遞，否則修證終不可成，而對於行者而言，要能理解其中所說道理，亦須從聽聞作為基礎。

那麼，聞、思、修在佛教的脈絡中，其內涵為何？又如何重要？如何說明聞、思、修三慧呢？聞所成慧談的是對於法的理解。既已理解，那麼與思所成慧有何分別呢？在聽聞而了解的過程中不就已涉及思擇了嗎？在理解上是否有層次上的差別呢？行者如何分辨自己理解的狀態

呢？如果以部派佛教對於三慧的內涵來談，《大毘婆沙論》中說：

問：如是三慧有何差別？

答：聞所成慧於一切時依名了義。……思所成慧有時依名了義，有時不依名而了義。修所成慧於一切時不依名而了義。¹¹

此中提到聞所成慧只能依名了義，也就是必須藉由文句才能領略其意涵，而思所成慧不但可依名了義，有時也可不依名而了義。其中的差別在於理解的程度不同——理解的程度夠深，可以不藉由文句而領略其意涵。《阿毘達磨順正理論》則提到：「聞所成慧不但緣名境，然隨師說名、句、文身故，於義差別有決定慧生。此慧名為聞所成慧。……聞慧成已，為知別義，復加精勤自審思擇，欲令思擇無謬失故。復念師教名、句、文身，由此後時於義差別生決定慧，名思所成。」¹²也就是說，兩者都達到在意義上有所確定肯認的決定慧，然思所成慧則是更進一步從多方面思擇，務使其理解無有謬失。更進一步的修所成慧則不須名言作為緣境而能證得。論中提到：「此加行時，由思義力引念名故，說緣俱境，思慧成已，等引現前，不待名言，證義差別。此決定慧名修所成。」¹³也就是當思所成慧能熟練到對於對境的狀態「現前即理解」時，此即修所成慧。對於此三慧的差別更引學習彩畫為例而說：

諸瑜伽師此中立喻：如彩畫者習彩畫時，最初從師敬受畫本，審諦瞻相，臨本做學，數毀數習，乃至亂真。然後背本，數思數習，為令所習無謬失故。復將比較所做畫本，令己所造等本或增。不爾所習無增進理。由此後時所作轉勝，無勞觀本，隨欲皆成。習三慧法，應知亦爾。¹⁴

也就是剛開始學習彩畫時，仍須有臨摹效法之畫本而作畫，然漸次思考熟稔之後，則能不看畫本，而無有畫作上的失誤。最後終能不刻意造作而隨心所欲而成。因此，聞所成慧與思所成慧雖都對文義有所理解，然

思所成慧的理解更加深刻而穩固。

由上述的討論可知，對聽者而言，若能有所理解，則至少可達聞所成慧；若能進一步思擇深義，則可達思所成慧。清辨造《掌珍論》亦有類似此階次上的考量，首先運用比量推論的說明作為為他人開顯中觀之理的工具，以「真性有為空 如幻緣生故」以及「無為無有實 不起似空華」¹⁵解釋一切法為空之道理，但在《掌珍論》最末卻提出了其真正要指出的方向，也就是：即使「空」，也不應放在二元的架構之下來談，也就是無所謂空、不空等。其中提到：

就勝義故，空性境上空等分別亦非實有。從緣生故，猶如幻等。如是勤修，復能除遣空等分別。除遣彼故，空、不空等二邊遠離，不更以其空等行相觀察諸法。如說般若波羅蜜多，正現行時，於其色上，不觀為常，不為無常；……不觀為我，亦非無我；……不觀為空，亦非不空。¹⁶

清辨藉比量說明一切法空，然對聽者而言，若復勤加思惟，必能了悟此更深一層的般若之理，而能達到思所成慧。事實上，從空之三義的理解中可見能修證的重點在於遠離一切執著，才能止息一切戲論，而遠離一切執著有賴於智慧，也就是正確的認知。因為「執著」與行者對於事物的認知有關，重點在「認知的轉化」，而不是急於消弭外境。在《般若燈論》第二十四品（《觀聖諦品》）中提到空之三義：

空性的目標是以止息一切戲論為相。空性本身則是以「遠離一切執著」為相，且空性為所緣的智慧。空性〔之智〕的對境即是真如的性相。¹⁷

由上可知，清辨對於了解空性之智的重視¹⁸。他運用因明說明空性亦是在此修證上的脈絡而談，尤其在聞、思的階段。比量的特性之一亦在於能藉由正因產生正確的認知，並由此得到確定解。比量與一般文句的最大

不同處是其包含了推論的過程，而此過程亦包含思惟簡擇之運用，由此使自他能對認知有所依據與確認。對於由量產生認知上的改變而能生起正智是認肯的，而此亦可說明其因明的使用（或說隨順勝義的路徑）即是放在佛教固有的聞、思修的脈絡下而談。

（二）階梯式的論證

近來有學者從「次協調邏輯」（para-consistent logic）¹⁹ 談龍樹的四句否定，以使得看似矛盾的語詞能有其可安立之位置而非悖論。例如「非有與非無」可以被置於更高一層的邏輯中統攝。然而此方法或許可以幫助他人從概略的方向了解「非有與非無」的非悖論性，例如以「空」作為高階邏輯的內涵而說非有非無，也就是在空之中無所謂有、無，但對於能否忠實於龍樹的精神，則有待討論。龍樹在《中論》中之所以一直採取遮破的手法，甚至對於量採取否定的態勢，主要的目的在於遮除一般人對於有的執著，但又擔心因著對「有」的遮除，而產生對「無」的執著，因此說「非有亦非無」。既然非有亦非無，以「次協調邏輯」作為包覆龍樹非有非無概念的表達工具實在很難避免另一種可能的執著，如同對空的執著一般。

事實上，清辨即是意識到龍樹學說的難度，而採取隨順勝義的說明方式，也就是以勝義簡別說明一切法勝義空，但於世俗顯現的如幻狀態。與次協調邏輯不同的是：清辨很清楚地說明「空」與「有」是站在不同的層次上談。在勝義中一切法空，即使是論式本身也是。因此，從勝義看世俗之論式，其論式也具有如幻的本質，而不會有執實的可能。因明的使用對清辨而言如同工具，藉由共許的符號說明彼此的主張。因此，雖然如幻，卻依舊有致知之用。在真正達到無分別的究竟義前，至少在聞、思的過程中，分別思維依舊是行者所必須仰賴的對象。因此，對於因明的善用即成為關鍵。換句話說，清辨很清楚自己運用因明不但

不違背自身的二諦主張，同時能善用世俗因明的軌則，以遮破他人與成立自身立意。

事實上，清辨在《掌珍論》的論證有其階梯式論證的考量——先破有，再破無。他以「真性有為空 如幻緣生故」以及「無為無有實 不起似空華」的階次解釋一切法為空之道理。首先，以緣生與勝義空的關係論證有為法，其重點在於去自性執。然若是執此「自性無」為某種實有的存在，則不但沒有空間可依緣而生，且將以此破壞世俗法而成為無見。他宗提到：

若諸有為就勝義諦猶如幻等，空無自性，即是非有。執非有故，便為無見。²⁰

清辨則回應：

此「非有」言是遮詮義。汝執此言表彰為勝，我說此言遮止為勝。此「非有」言唯遮有性。功能斯盡，無有勢力更詮餘義。²¹

也就是說，無自性要遮除的是自性，是常邊，然無自性本身亦非有自性。因此，所謂「無性」也就是斷邊，亦應遮除。清辨先從一般人所執之「有」入手。待此遮有之論式說服他人之後，為避免他人執此「遮有」為有，再接著說明「以遮譴某物為特色」的無為法作為例子，而說明「無」亦不可得。

通常說明無自性時，都是從遮「有」下手。若依照一般邏輯，則「遮有」等於「無」，因為有、無相對，但是中觀的理論是沒有「有」，也不會有「無」相對，就像沒有「自」，也沒有「他」相對。重點在於二元的消弭，而且是一次性的消弭，並非再用更高階的邏輯來包含。因為若是使用更高階的邏輯包覆，則此更高階的邏輯將面臨相同「有、無」的二元模式。清辨在此處很清楚無為法的特色即是沒有某項

東西，因此爲了要徹底遮除「遮『有』而帶來對『無』的肯定」，因此，遮破有爲法後接著談無爲法亦是有其順位上的考量。他提到：

……就世俗說有擇滅、出離、涅槃、寂靜、微妙。如佛說有化生有情，說有無為涅槃亦爾。許此有故，無違宗過，但就真性遮破擇滅。故世尊言：「諸有尋求涅槃有性，我說癡人、外道弟子。」²²

但是他人認爲中觀若連涅槃等都否認的話，則有邏輯論證上的過失，也就是如果連論證中所述的法都是無，又要如何論證呢？

有餘不善正理論者作如是難：「所立宗言無為無實。無為既無，所立不成，所依不成。空花無故，有法不成。立宗、因、喻，皆有過失。」²³

清辨則說明：

此難不然。想施設力於唯無有「有質礙物」立為虛空，由慧簡擇於唯無有「煩惱生起」立立為擇滅，由闕眾緣於唯無有「諸法生起」立立非擇滅，於唯無有「一切所執」立立為真如。想施設力許有假立虛空等故，不顯差別，由共許力總立有法，差別遮遣非所共知，立為宗法。彼不起等共所了知，立為因法，是故無有立宗因過。所說空花雖無有事，是不起等法之有法無性性故，由是能成所成立義，故無有法不成過失。²⁴

清辨說明所謂世間的無爲法雖就勝義上爲無，但由世間共許其內涵之力而立爲有法。空花的確是不存在的，但就「空掉某法」作爲無爲法的特徵來說，空花也是以空掉「存在性」而作爲其特徵的，而且空花也符合不起之因相。因此，空花之喻是合理的，且其更因此而能符合「除宗有法」的條件，也就是與無爲法不同，卻可以做爲恰當的喻例，避免了循環論證的問題。

然而任何一種可說之法都有可能作為執取的對象。有人便爭辯空花也是存在的，但清辨不予認同，其提到：「若說空花為同法喻，即非三界。不應說言：三界有故，彼亦是有。」²⁵他宗等於是將空花這樣的不存在又成立為另一種存在，因此清辨又說：「遮詮言，遮止為勝。遮所遮已，功能即盡，無能更表所遮差別。」²⁶這是清辨念茲在茲對於無為法特別強調之處，因為對於有執的遮除容易造成對於遮有之後的「無」之執念。因此，清辨一再地在說明無為法的段落中強調他所說的否定是「功能已盡、無所成立」，也就是否定之後，不再另外又成立些甚麼的否定。

同時，在說明一切法空之後，為恐行者對於空的執著，接下來再進行一次對於空相的遮破。《掌珍論》中提到：

自性無起，故成無生。由無生故，則無無常，亦無有苦，亦無無我。又無生故，則無有相。由無相故，能以無相一相之行觀一切法，悟入無二。……增長如是勝修力故，遣除麤相，令不顯現。……如眩瞶者，離麤眩瞶，眼得清淨，不見先來所取諸相。²⁷

也就是由了解一切法無自性而無生、無無常等相，而因為無相而了解一切法無有二分。這是一種由理路進入實修以改變認識的描述。接著怕行者對於此無相的執著，繼續提到：

雖於此中已得無住，然由「空」等分別現行，有功用心猶相續住，未得無動了知空等分別現行。就勝義故，空性境上「空」等分別亦非實有。從緣生故，猶如幻等。如是勤修，復能除遣「空」等分別。除遣彼故，空、不空等二邊遠離，不更以其「空」等行相觀察諸法。²⁸

也就是若還有一絲對空相的想法，還有一絲的作用心，則依舊未達究竟之地。此中提到：即使是空相，亦是緣生而不可執。清辨終究要說的

是：不管有爲、無爲，一切法皆是緣生而來，而安立的空相亦是緣生。在勝義中根本無所謂空與不空，也就是說，遮遣空與不空等二邊，才是清辨真正的究竟之目的，並由此達到止息一切戲論而無動證入實相：

於能安住無二想上所起分別無二之想，亦能了知障礙出世無分別慧寂靜安住。如所說因速能永斷。永斷彼故，即無如是如是分別。語、意二言並皆止息，證得無動無現無相，離諸戲論。諸法實性於其所緣無動證入。²⁹

由此可知，清辨即使採取了因明系統，其鋪排上亦是一步步引領行者走至究竟地而不使其有所執。

那麼，能夠修證空性的無分別智呢？如果從其對於瑜伽師所述去除能、所二元之相的執著亦可知清辨的立場：

相應論者有定執言：一切所取、能取分別悉皆遠離，是出世間無分別智。即於其中起堅實想，精勤修習。³⁰

清辨則說：

有餘於此正審察言如是智生，雖無如上所說分別，而隨無相境相起故。自性分別所隨逐故，是有為故。如餘現量有分別覺，不成出世無分別智。³¹

也就是說，如瑜伽師以「勝義」爲所緣對象，並不是恰當的。清辨提到：「又彼所計離相離言真如勝義，是所緣故，如餘所緣，不成勝義。」³²首先，此處清辨提到瑜伽師在現量證得能所空時，事實上依舊有所謂自性分別的存在，因爲瑜伽師以「勝義」作爲所緣。清辨認爲此種遮破不夠完整，因爲：「若有少所觀者，即非慧眼。」³³也就是，還有任何一點所緣的對象，都是不究竟的。

清辨對於無分別智的真正立場則是其亦由緣生而有，因此沒有真正

所謂的無分別智可證得勝義：「復審察言：就勝義諦如是出世無分別智亦非實有，從緣生故，猶如幻士。」³⁴我認為清辨即使在此處也是小心翼翼地使用其論證的語詞。清辨又繼續說：「若智能斷如是定執，此亦如彼有過失故。」³⁵也就是除了對象無可執外，對於智本身也無可執，因為一旦認為無分別智能斷執，則表示依舊有執。然在勝義中沒有無分別智，更沒有所遮的對象。清辨一層層地遮破任何對於法的執著。他提到：

如是等執既滅除已，於所應知無相境性，亦無行解，因緣闕故。
餘智不生由無行解，是故說名真實行解。云何名為真實行解？謂
於諸法都無行解。是則名為真實行解。³⁶

雖然清辨以理入手，藉由論式說明有為空，無為無實有，但真正的意趣則在於所有法皆空，且無可執。其論末後亦提到：「菩薩如是行無所行，於其無上正等菩提得諸如來·應·正等覺真實授記。如是慧行名聖默然。」³⁷由此來看，清辨雖然在說明中觀內涵的路徑上與佛護不同，然他很清楚地了知所有相皆不可取的究竟精神。

四、結論

清辨使用因明是為行者鋪排聞、思、修的第一步，藉由推論思考，使他人有機會正確理解中觀的思想。《瑜伽師地論》中說：「此中由聞慧故，於未了義能正解了。」³⁸此時對於所了解的意涵尚未通透，必須進一步加以思惟，將猶豫之處再次琢磨而成為確定解。論中接著說明：「由思慧故，於未善決定義能善思惟。」³⁹而清辨即是以隨順勝義作為引至真勝義之道。因此，雖然《掌珍論》只談到聞所成慧，但若他人對於隨順勝義的內涵能透過反覆思惟進一步體悟其實質的內涵，則可達到思所成慧。⁴⁰接著以其所體悟的實質內涵緣於身心法作意，方能成就修所成慧。此隨順勝義的做法雖不見於其他中觀學者，然只要能扣緊勝義中一

切法空的意義，其的確可作為修行的基石，並進而發展思所成慧乃至修所成慧。

清辨能夠運用因明推理的前提，是他特意為一般人所理解的世俗諦留了適當的位置，避免了以勝義害世俗的可能。我認為這可以突顯清辨意識到中觀的困境而作出的處置方法。我認為這是清辨的悲心，開啓另一種了解中觀空性的管道。相較於月稱否定世俗諦有自性的做法，清辨的方式或許可以說顯得更為積極。在清辨的主張中，也因著隨順勝義的安置，世俗諦的內涵可以在各種不同的情境隨順他人所述。與之前的中觀家不同的是：他甚至認許世俗有自性。當然這也只是某種程度上肯定在世俗中的一般狀態，並非主張勝義實有，而此世俗有的鋪排也為清辨面對各宗派不同的見解與批評時可以使用因明論式作為其根據。由此，藉由因明論式，清辨能有力地對實在論者進行批判，也挽救了當時對中觀虛無主義的批判。艾克爾提到：「清辨創造一經驗領域，足供使人思考在世俗中引發其興趣的論題，勿庸隨時考慮是否適用龍樹的批判，屬於勝義諦的部份就先擱置在一邊。」⁴¹接著，清辨藉由隨順勝義的理路引領，再用相同的方式解構理路本身——亦即所謂理路也是勝義空——，而非從一開始就將作為工具的理路也一併解構，或許對於行者而言可以是比較踏實的作法。清辨由此不僅清楚地建立起聞、思、修的路徑，也守住了中觀空性的核心精神。

從原始佛教以降到清辨的時代，印度論辯的傳統持續豐盈著佛教內部思想上的分流。即使強調一切究竟空的中觀思想也並沒有完全排斥，如清辨更積極地使用因明簡擇析探。理性與實相從來就不應是相對立的兩面，相反地，理性提供可能走向實相的道路，而也因為究竟一切空，理性所鋪陳的道路才能由因緣而發揮其作用。再者，聞、思、修的進程相當強調思擇的部分，尤其部派時代甚至對於聞所成慧觀修的對境是各

諸法的自共相等，藉由對於各諸法的了解再進行深入的思考，在修行時才能有正確的依據而修。此路徑與強調從果位而修的宗派大相逕庭，然在此並不是要論述方法的優劣，而是要說明佛教重視思惟的傳統不可抹滅，清辨亦正是在此脈絡下而選擇採用因明說明中觀的立場。

若能理解清辨因明使用的初衷與意義，或許在承認一切法勝義空的預設下，對於不同宗派不同程度的認許世間方便都可以依循相似的理路了解其甚深意涵，而這些不同的路徑皆是隨順行者不同的根器而施設教化。換句話說，二諦的區分、隨順勝義的建置、因明的使用，都只是工具，以便引領行者了解性空緣起之理，也因為性空緣起之理而能有不同的說明與使用工具。清辨有別於龍樹的新創之道雖然作法上與龍樹、佛護有所差異，然亦不離一切法空的精神與施設方便、教化行者的宗教情懷。

注釋

- 1 但有趣的是在前弘期（九世紀前）清辨的《般若燈論》及觀誓的《般若燈論廣註》在西藏卻是廣為人知。見釋如原著《清辯與月稱在後期中觀地位的再檢視》（收錄於《福嚴佛學研究》No. 7 [2012] 第 203-216 頁）。另外，飯田昭太郎認為學界則一直到 Wassiliew (1818-1900) 根據蔣揚協巴（‘Jam-dbyangs-bzhad-ba, 1648-1721；其二世為吉美汪波 Dkon-Mchog ‘jig-med-dpang-po, 1739-1791）所著的《大宗義》（*siddhānta*）而了解中觀派分為應成中觀與自續中觀。見 Iida Shotaro（飯田昭太郎）著 “The Nature of Samvṛti and the relationship of Paramārtha to it in Svātantrika-Mādhyamika”（收錄於 Mervyn Sprung 編 *The Problem of the Two Truths in Buddhism and Vedānta* [Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973]）第 64-77 頁。蔣揚協巴相關資料與著作英譯可見於網站 <<http://www.uma-tibet.org/>>。
- 2 見曹志成著《清辨二諦思想之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文（1996）第 151-152 頁。
- 3 此處非從西藏宗義的角度而說，可見林恕安著《清辨的二諦之道》（收錄於《台大佛學研究》No. 39 [2020] 第 51-92 頁）。
- 4 “sarveṣāṃ bhāvānāṃ sarvatra na vidyate svabhāvaś cet | tvadvacanam asvabhāvam na nivartayitum svabhāvam alam || atha sasvabhāvam etad vākyam pūrvā hatā prati-jñā te | vaiśamikatvaṃ tasmin viśeṣaḥetuś ca vaktavyaḥ ||” 此處資料取自奧斯陸大學資料庫 <<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&vid=70&view=fulltext>>。同時見 Kamaleswar Bhattacharya 譯注 *The Dialectical Method of Nāgārjuna (Vigrahavyāvartanī)* (Delhi: Motilal Banarsidass, 2002) 所附 E. H. Johnston、Arnold Kunst 翻譯 “The *Vigrahavyāvartanī* of Nāgārjuna with the Author’s Commentary” 第 10-11 頁。另參龍樹菩薩造、後魏三藏毘目智仙共瞿曇流支譯《迴諍論》：「若一切無體 言語是一切 言語自無體 何能遮彼體 若語有自體 前所立宗壞 如是則有過 應更說勝因」（T 32.1631.13 b 28-c 2）。
- 5 龍樹《中論》：「空法壞因果 亦壞於罪福 亦復悉毀壞 一切世俗法」（T 30.1564.32 c 6-7）。“śūnyatām phalasadbhāvam adharmaṃ dharmam eva ca/ sar-

vasamṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase//” 見 Mark Siderits、Shōryū Katsura 合著 *Nāgārjuna's Middle Way: Mūlamadhyamakakārikā* (Boston: Wisdom Publications, 2013) 第 270 頁與 <<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&vid=27&view=fulltext&cid=47080>>。

6 見《中論》T 30.1564.33 b 13。另參 Siderits/Katsura 上引書第 278 頁、<<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=fulltext&vid=27&view=fulltext&cid=47080>>。

7 此篇將偏重清辨運用因明與修行階次的關係。有關清辨的二諦觀及其使用因明是否有效之相關內涵，請見拙著《從使用因明談清辨是否繼承龍樹的精神》(收錄於《台大佛學研究》No. 36 [2018] 第 1-44 頁)及上引《清辨的二諦之道》，在此不再贅述。

8 見 Iida Shotaro 著“Agama (Scripture) and Yukti (Reason) in Bhavaviveka” (收錄於《金倉博士古稀記念印度學佛學論集》[Kyoto: Heirakuji Shoten, 1966] 第 79-80 頁)。

9 見清辯《大乘掌珍論》，T 30.1578.276 a 5-6。

10 見 T 30.1564.33 a 2。

11 見五百大阿羅漢等造、玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》，T 27.1545.217 b 29-c 1、217 c 4-6。

12 見眾賢造、玄奘譯《阿毘達磨順正理論》，T 29.1562.668 c 22-28。

13 見同上，668 c 28-669 a 1。

14 見同上，669 a 1-7。

15 分別見《大乘掌珍論》，T 30.1578.268 b 21、22。

16 見同上，276 a 22-28。

17 “*stong pa nyid kyi dgos pa ni spros pa thams cad nye bar zhi ba'i mtshan nyid do// stong pa nyid ni 'dzin pa thams cad dang bral pa'i mtshan nyid stong pa nyid la dmigs pa'i ye shes so/ /stong pa nyid kyi don ni de bzhin nyid kyi mtshan nyid do*” 見德格版 No. 3853, dbu ma, tsha, 227 b 7。漢譯為：「空者能滅一切執著戲論，是故名空。空義者謂緣空之智，名為空義。」見分別明（即清辨）造、

波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》，T 30.1566.124 c 26-27。

「清辨認為『空性的功用』是遣除戲論而悟入涅槃，『空性』是指『空性之智』，而『空性之智的對象』是真如。……清辨說『空性』是指『空性之智』，即從修行實踐的立場來看。」見萬金川著《中觀思想講錄》（嘉義市，財團法人安慧學苑文教基金會附設香光書鄉出版社，1998）第 139 頁、第 141 頁。雖然在此清辨提到了空性之智的對象，但是他在說明勝義三義的時候提到：無分別智是以「無對境」的形式（*rnam par mi rtog pa'i ye shes de'i yul can yang yul med pa'i tshul*）而稱為勝義。請見拙著《清辨的二諦之道》第 77 頁。

- 18 「月稱則引用了《中論》第十八品第九頌來說明：『自知不隨他 寂滅無戲論 無異無分別 是則名實相』。從這首詩頌的文義來看，可以見出月稱心目中所謂的『空性』，並不是直指『空性之智』來說的，而是就『性』的立場來看待空性，而這個『空性』指的就是『諸法實相』。」見萬金川上引書第 140 頁。
- 19 可見 Yasuo Deguchi、Jay Garfield、Graham Priest 合著 “The Way of the Dialectic: Contradictions in Buddhism”（收錄於 *Philosophy East and West* No. 58 (3) [2008] 第 395-402 頁）。Tillemans 亦在其書寫了一篇文章回應，見 Tom Tillemans 著 “Notes on Jay Garfield, Graham Priest, and Paraconsistency”（收錄為 *How Do Madhyamikas Think? And Other Essays on the Buddhist Philosophy of the Middle* [Boston: Wisdom Publications, 2016] 第 3 章）。
- 20 見清辯《大乘掌珍論》，T 30.1578.270 c 6-8。
- 21 同上，270 c 10-12。
- 22 同上，274 a 22-26。
- 23 同上，274 b 4-6。
- 24 同上，274 b 6-15。
- 25 同上，275 b 11-12。
- 26 同上，275 b 13-14。
- 27 同上，276 a 12-18。
- 28 同上，276 a 18-25。

29 同上，276 b 23-28。

30 同上，276 c 17-19。

31 同上，276 c 19-22。

32 同上，276 c 22-24。

33 同上，276 c 26-27。

34 同上，276 c 29-277 a 2。

35 同上，277 a 3-4。

36 同上，277 a 4-8。

37 同上，277 b 1-2。

38 見彌勒著、玄奘譯《瑜伽師地論》，T 30.1579.354 b 24-25。

39 同上，354 b 25-26。

40 Lindtner 在其文直接說明隨順勝義亦即思所成慧，而真勝義為修所成慧。見 Christian Lindtner 著 “Bhavya's Controversy with Yogācāra in the Appendix to *Prajñāpradīpa*, Chapter XXV” (收錄於 Louis Ligeti 編 *Tibetan and Buddhist Studies: Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös* [Budapest: *Bibliotheca Orientalis Hungarica* Vol. 29-2, 1984] 第 77-79 頁) 第 34 頁。

41 見 Malcolm D. Eckel 著 “Bhāvaviveka and the Early Mādhyamika Theories of Language” (收錄於 *Philosophy East and West* No. 28, No. 3 [1978] 第 323-337 頁) 第 329 頁。

創辦 人：如學禪師

發 行 人：禪光法師（郭麗菊）

發 行 所：財團法人法光文教基金會

地 址：臺北市松山區光復北路 60 巷 20 號

電 話：(02) 2578-3623 (02) 2577-7920

傳 真：(02) 2577-6609

電子信箱：fakuang@ms49.hinet.net

fakwang@gmail.com

網 址：http://fakuang.org.tw

臉 書：https://www.facebook.com/fakwang01

