

# 災難的啟示

釋如石

英國社會學家提特摩斯發現，二戰期間，向來保守、拘謹的英國人，忽然變得比較隨和、開朗起來，會主動和陌生人交談，而且臉上露出「無虛飾」的笑容。人類學家唐恩伯也注意到，倫敦人平日鮮明的階級意識淡化了，大家可以不分彼此擠在地窖、防空壕或地鐵站裡避難，互相關照，感覺十分溫馨。還有許多倫敦人驚異地發覺，他們在戰爭期間的生活，遠比戰前或戰後顯得「更充實」。某些人甚至表示，他們喜歡戰爭，因為上戰場和每天上班的感覺很不一樣，作戰比較像真正活著，特別是在冒險解救同袍的時候。人性美好的一面，竟然在充滿血腥的戰爭中被引發出來，真是不可思議。

其實，這種患難見真情的感人場景，在突如其來的天災地變中也屢見不鮮。災難專家弗利茲說，浩劫過後，倖存者所做的第一件事就是找尋親友，有很高比例的人會投入救災工作，傷勢較輕的災民也會催促救難人員去救援其他傷重者，表現出更多的體諒。可見在集體危機中，人們顯得更樂於互助，更具有同胞愛。值得注意的是，除了道德和精神生活提昇之外，負面的行為也相對減少。醫學統計資料顯示，在地震、水災等劫難之後，精神科的病人驟減，自殺率趨緩，欺詐、竊盜與搶奪等犯罪率也都普遍降低。

以上總總跡象顯示，社會集體悲劇之發生，確實有助於個人道德與精神生活的提昇。然而我們不禁想問「為什麼？」難道民胞物與的慈悲情懷只在南亞海嘯等浩劫中才會自發性地呈現嗎？

當然不是，人性的良善面肯定不只在災難中才能凸顯，平時透過媒體，我們也可得知不少捨己為人的感人事跡。德國大哲叔本華曾撰文表示：奮不顧身救苦救難的無私行為，幾乎每天都在世界各地上演。不過，這些日常的善行義舉，顯然出自少數善根深厚的善心人士和虔誠教徒，多數人不是無心、乏力，就是不敢。

芸芸眾生為了養家餬口，或追逐名利、權位，整天忙於應付外在的人事，對生命的「存在」無暇多顧，以至於清明的靈知日漸昏昧，活像齊克果筆下的「醉農」：表面上看，是農夫自己駕著馬車；實際的情況，卻是識途老馬拖載農夫回家，因為農夫早已醉得東西不辨了。世人如此汲汲營營，日復一日，雖然不無所得，但所得愈多，迷失也愈重，生活愈來愈苦悶、荒謬，人情也逐漸疏離、冷漠；除非慣性的生活與思想型態被迫暫停，讓心靈有回神的空間。而突如其來、震撼人心的天災人禍，就像一頓棒喝，正好可以迫使日常的制式生活與僵化思惟中斷，讓心靈回返較原始、純真的狀態，重拾生命「存在」的自覺與自珍，從而觸動「人飢己飢、人溺己溺」的惻隱情懷。此情一生，利他的善舉自然水到渠成。

如上所說，既然災難足以喚醒人性美好的一面，那麼它們與「能淨化憐憫與恐懼之情的希臘悲劇」就有異曲同工之妙了；因為透過觀賞《普羅米修斯》等希臘悲劇，同樣可以感悟生命基底的一體之理，並在面對共同的命運時，捐棄成見，互相關懷。事實上不僅觀賞悲劇如此，冥想耶穌受難，照樣可以激起基督徒對「生命苦難」的深切悲情；而思惟生命「有漏皆苦」的真諦，不但足以引生厭離，導向解脫，還能進而引發大悲，志成佛道。因此，寂天在《入菩薩行》中說：

苦難有諸德：厭離除驕慢、悲愍生死眾、羞惡樂行善。

生命的本能傾向於「避苦求樂」。弔詭的是，眾生避之唯恐不及的苦難，竟能引生多種功德，甚至還蘊含了導致解脫生命的真理。既然苦是生命本質的一個面向，那麼它就像陰影之於形體一樣，是不可能迴避得掉的。唯有停下腳步，端坐樹陰，止息一切造作，靜慮默觀，由觀察苦、體認苦，進而放下苦；或依般若正觀，直捷「照見五蘊皆空」，度一切苦厄。

# 試論《八十華嚴·離世間品》 「十種行」節 晚期版本與當今釋譯問題

高明道

不少接觸過中國佛教的人聽到「華嚴」，便想到「思想」或「哲學」，但實際上《大方廣佛華嚴經》真正的精華不在義理的發微，而在行持的闡述。例如《離世間品》，就是此大部頭修多羅中以菩薩道實踐為主的章節之一。其內容主要陳述普賢菩薩為普慧菩薩提出的兩百個問題一一予以解答，包括對「何等為行」<sup>1</sup>的回應。依唐實叉難陀譯《八十華嚴》卷第五十三，普賢菩薩針對這個問題分析說：「佛子！菩薩摩訶薩有十種行。何等為十？所謂：一切眾生行，普令成熟故；一切求法行，咸悉修學故；一切善根行，悉使增長故；一切三昧行，一心不亂故；一切智慧行，無不了知故；一切神通行，變化自在故；一切修習行，無不能修故；一切佛刹行，皆悉莊嚴故；一切善友行，恭敬供養故；一切如來行，尊重承事故。是為十。若諸菩薩安住此法，則得如來無上大智慧行。」<sup>2</sup> 這段經文是根據《CBETA 電子佛典集成》的 2011 年 4 月版（以下簡稱“CBETA”）原封不動引述的。依該版「多筆校勘註解區」<sup>3</sup>此處提供的訊息，「一切智慧行，無不了知故」後「一切神通行，變化自在故」句，是參考、認同明本而來，CBETA 的底本《大正藏》原本不載這十個字。「多筆校勘註解區」隔壁的「單筆校勘註解區」也明確表示同樣的意思，呈現異文在版本上二比一的分布，即「一切神通行，變化自在故」這句，兩個版本有（《明藏》、CBETA），一個版本無（《大正藏》）。

然而如此表述，問題甚大。較直接的謬誤在嚴重扭曲《大正藏》資料的真相，因為該藏編輯在整理這卷唐譯《華嚴經》時，參照的版本除其底本（《高麗藏》）外，輔本並非局限於《明藏》，另外尚有日本天平寫卷（「聖」）以及木刻大藏的舊宋本（「宮」）、宋本和元本！<sup>4</sup>換句話說，由《大正藏》實況來看，此處異文分布是五比一，只有《明藏》載有該十字，其餘——無論是寫本還是木刻本——一律都沒有！《大正藏》的勘勘資料當然不包括 CBETA，所以除掉該電子版的話，CBETA 的分布變成只剩一比一，相較於實際的五比一，落差實在太離譜。不過這只是第一個問題而已。與此息息相關，乃是竟然採取用年代最晚、可靠性尤低的版本來斷定字句的對錯。CBETA 編輯的這個作法令人費解，更何況不僅其他《大正藏》勘勘時未能參考、年代較早的版本也都沒有談到「一切神通行，變化自在故」<sup>5</sup>，且更有唐代高僧藉由東晉《六十華嚴》相等處的對堪，明文指出《八十華嚴》「十種行」節本來就少了第三項，即慧苑《續〈華嚴經略疏〉刊定記》所謂「上來九句，晉本十句，今脫第三『善學一切戒』」<sup>6</sup>與澄觀《〈大方廣佛華嚴經〉疏》的「釋中唯九者，準晉本，此脫第三『善學一切戒』」<sup>7</sup>。然而不管唐朝學者怎麼說，也無論宋元版本狀況如何，CBETA 將最不可靠的資料奉為圭臬，如此作法，說得客氣，非常不科學。

實際上，此處還有一個更基本的問題，那就是《大正藏》勘勘注的資料本身錯了。上個世紀三〇年代組織的「華嚴疏鈔編印會」，進行勘勘的同仁早就發現這個事實，在民國三十三年完成的《華嚴經疏鈔》上也具體表明：《大正藏》說「無不了知故」後《明藏》有「一切神通」等字是不正確的，因為據明代的《嘉興藏》以及日本學者精勘本《弘教藏》與《昭和再訂縮刷藏》，該十字附在「尊重承事故」後面<sup>8</sup>，等於是最後一個、第十個項目，所以《明藏》裡忽然冒出來、自也影響清代版本<sup>9</sup>的這十個字原來是沿用佛典常看到的增添文字手法，亦即將新內容殿於文末，並非《大正藏》所示插入中間。那麼，這句「經文」的真正位置確定之後，應該進一步思考到底是那一藏經的編者捏造，因為明代不只有一部藏經的刊刻。《大正藏》勘勘用的《明藏》是

《嘉興藏》，而《嘉興藏》以《永樂北藏》為底本。<sup>10</sup>翻閱《永樂北藏》，發現多處的這一句已有。<sup>11</sup>《永樂北藏》之前，明朝有《初刻南藏》（即《洪武南藏》）與《永樂南藏》<sup>12</sup>。據《中華大藏經·漢文部分》第十三冊第 197 頁《校勘記》，《永樂南藏》載「一切神通行變化自在故」十字，而現存《初刻南藏》似缺唐譯《八十華嚴》<sup>13</sup>，無以查證。因此，暫且判斷此處臆造佛語的問題始於《永樂南藏》。

《離世間品》「十種行」下並列的項目——包括本土編輯發明的那一項——，看來都由兩個子句組合，句型皆作「xxxx 行，yyyy 故」，極其規則。然而一旦將此十分一致的語文表達改寫成當今國語時，似難以維持原本風貌。例如緣音居士語譯《白話華嚴經》上，該段經文作：「佛子啊！菩薩摩訶薩有十種所行。是哪十種呢？就是：一、能普遍成熟眾生。二、能完全修學一切法門。三、能完全增長一切善根。四、能夠一心不亂修行所有的三昧。五、一切智慧行，無不了知。六、一切應修習之行，沒有不修的。七、能莊嚴一切佛刹。八、能恭敬供養一切善友。九、能尊重承事一切如來。就是這十種。如果菩薩能安住在這個法門，就能證得如來無上的智慧大行。」<sup>14</sup>不只本來頗為整齊的句子面目全非，更值得注意的是，牽涉到文字邏輯關係的「故」字，譯文上沒有留下任何痕跡。

乍看之下，也許會有人懷疑這樣大幅度的改變甚至難以彌補的疏忽是跟譯者的身分有關。在家人說不定沒有發像出家師父那麼堅定、嚴肅的願心，務必要維護修多羅的完整性和真實面貌。不過，一旦參閱僧侶的相關言說，就不得不承認這樣的懷疑略嫌多餘。先看看「美國萬佛聖城宣化上人講述」的《大方廣佛華嚴經淺釋》對等處：「各位佛的弟子！菩薩中的大菩薩，有十種行。何等為十？就是所說的①一切眾生行，普令成熟菩提果。②一切求法行，統統修行學習。③一切善根行，完全使令增長。④一切三昧行，皆得到一心不亂的境界。⑤一切智慧行，沒有不了知，徧知一切。⑥一切修習行，沒有不能修行。⑦一切佛刹行，皆能清淨莊嚴。⑧一切善友行，皆能恭敬供養。⑨一切如來行，皆能尊重承事。⑩一切神通行，能變化自如，任運自在。這是菩薩十種行。假設一切菩薩能安住在這種法之中，則能得到如來無上大智慧行。」<sup>15</sup>其中的問題，除了把「佛子」誤解為「佛的弟子」<sup>16</sup>，將後人編造的「經文」看成真實佛語<sup>17</sup>之外，在此特別矚目的當然是宣化法師跟緣音居士無別，實又難陀的「故」字猶如贅文。

至於國內的海雲法師，其開示所依正同宣化法師，屬於明清系統的版本。網路上可查到的資料注明原為「普賢行者」劉清龍執筆整理，相關說法則是：「（三）【行】發大誓願，於廣大法中止惡進善，上求下化、妙止深觀、修因嚴刹、敬友事師·即善學三聚戒、攝生令熟、為行求法、於善根令增長、心一境性、所觀皆了、於所脩行皆能、嚴佛土行、於善友敬養、於佛尊事、報恩行·皆是普賢廣大行、——行皆是法界行。」<sup>18</sup>這段文字難免令人有意識流之感。問題的根源，部分或許在劉清龍聽聲音檔不容易，因而有所失真，但較屬真正癥結的應是：說法者大量抄錄唐代華嚴四祖澄觀的說法<sup>19</sup>，卻一、根本不顧澄觀對原文內容的認知跟明清後版本內容有別，二、擅自將唐人文句顛倒，三、把「準晉本，此脫第三『善學一切戒』」附會成「即善學三聚戒、……」，意思完全不同，更有甚者，不少地方「參考」慧苑的《續華嚴經略疏刊定記》<sup>21</sup>。結果，多達三分之二的文字直接抄自主張本來就不同的古書。只可惜，儘管洋洋灑灑，裡面還是見不到原經文「故」字的影子。

筆者目下找得到的第三分當今華僧相關說法內容見於普獻法師的《第三講：菩薩有十種行》。作者手上拿的本子雖仍然隸屬於明清後的版本系統，但普獻法師的處理方式跟前面介紹的兩位比丘大大不同，在前九句的解說上，他花相當的篇幅——分別是 524、610、292、1384、1291、2104、1300、284、693 字——，而「一切神通行，變化自在故」下僅淡薄提醒：「神通不是刻意去修的，而是持戒莊嚴，加上禪定，自然而有的。切莫追求神通，否則容易著火入魔。」顯然對底本最後一項敬而遠之。其他各項，則多所著墨，特別值得肯定的是：終於有位說法者願意正視經文「故」字的存在。例如針對第一項的「一切眾生行，普令成熟故」，普獻法師說<sup>22</sup>：

所謂一切眾生行，通常我們有一種錯誤的觀念：我們說修行修行，就是遠離世間、遠離眾生、遠離社會、遠離家庭、遠離事業，我們到一個深山裡邊，

人跡不到的地方，以為這叫修行。可是經典裡面告訴我們：菩薩的修行，有一種叫做「眾生行」。

也就是說，跟眾生打成一片，深入民間、深入人間、深入這個社會，跟眾生打成一片，但是又能夠引導眾生走向善的光明的。世俗有一句話「同流不合污」，這是最高的境界。我們一般人很容易同流又合污，有些人是不同流不合污，這個功夫境界還不是很高明，最高明的境界是同其流而不染污。

所以菩薩的修行其中一個叫做眾生行——跟眾生打成一片，而不會受眾生影響，而會引導眾生走向善的光明的。

眾生行的目的是「普令成熟故」，就是能夠讓眾生的善根成熟。我們眾生從來都沒有這個善根，我們下一個種子，這個叫做種善根。比如說我們帶眾生到佛堂禮佛、聽經聞法，給他一個機會薰習，這個叫做「種」，下種、播種。下種播種以後呢，要讓它成熟，鼓勵他要做義工、讀經研究，這個就是成熟。最後就叫做解脫，他的煩惱解脫了。這是成佛修行的次第。我們現在聽經聞法，都是在下種成熟的階段，普令成熟。

所以菩薩的眾生行是深入民間、深入人間，不是要跟眾生學那些非法的事情，而是能夠普令眾生的善根成熟。

長達五百多字的篇幅，較屬於自由發揮的部分似乎不少，但格外可貴的就是普獻法師最起碼沒有把原文的「故」字全然抹煞。當然，其處理方式究竟合不合理是另外一個問題。例如：「眾生行的目的是『普令成熟故』」，「目」後似乎漏了「的」字，而且此理解假若無誤，整句感覺上有些累贅，因為「故」都已經翻成「目的」，所以說「眾生行的目的是『普令成熟』」應該夠了。不過至少作者的理解比較貫串。像第二、「一切求法行，咸悉修學故」，解說的總結是「所以求法的目的是為了修學，讓自己轉迷為悟，轉凡成聖，而不是增長一些見聞，是咸悉修學故」，同樣將「故」看成「目的」。或如第七的「『一切佛刹行』，目的做什麼？『皆悉莊嚴故』」、第八的「善友行，好的朋友，目的做什麼呢？恭敬供養」，都反映一致的解讀。甚至有例子未用到「目的」，而意思仍相通，即第五、「一切智慧行，無不了知故」的解說：「追求智慧做什麼呢？就是無不了知，了知身心世界的實相。」<sup>23</sup>所以其他細節不談，專就以上五處明確表示「故」字的理解來論，可說普獻法師至少面對經文虛字，值得讚歎。

比起他的作法更為貫徹——不過也並非百分之百——，大概只有英文譯本。依 Cleary 的翻譯，「十種行」節的意思是：

Great enlightened beings have ten kinds of practice. What are they? Practice dealing with all sentient beings, to develop them all to maturity; practice seeking all truths, to learn them all; practice of all roots of goodness, to cause them all to grow; practice of all concentrations, to be single-minded, without distraction; practice of all knowledge, to know everything; practice of all cultivations, to be able to cultivate them all; practice dealing with all buddha-lands, to adorn them all; practice dealing with all good companions, respecting and supporting them; practice dealing with all buddhas, honoring and serving them. These are the ten: if great enlightened beings rest on these principles, they will attain the practice of the unexcelled knowledge and wisdom of buddhas.<sup>24</sup>

很顯然，Cleary 氏跟緣音居士一樣，以《大正藏》為底本，所以不會碰到第十項目的問題，但是在翻譯態度上，二者有別，英譯本可說較嚴謹。這些「xxxx 行，yyyy 故」型的句子，每種「行」，均翻作“practice”，而“xxxx”若是指德目，在“practice”後則加“of”來連貫，若是指有情，「行」跟「一切某種眾生」間使用“dealing with”來順文。唯一的例外是「佛刹」後用“dealing with”，而「一切求法行」說是“practice seeking all truths”。前者也許反映一種不得已的狀況，因為「佛刹」既不屬德目，「刹」也不是眾生，所以只好依「佛」的方式來處理。後者則較複雜，因為從語法來看，原文的「一切」應該是修飾「求法」，並不是單獨指「法」。至於「故」的翻譯，英譯者在「某某行」的名詞片語後一律加逗點，整齊維持原文句法的感覺。不過第二子句的安排，九例當中雖然有七例（一至七）逗號後接“to”加動詞原型，可讀成“in order

to”，理解上跟普獻法師的「目的」相同，但是最後兩例（八、九）卻用動詞的現在分詞，和「故」義了無相關。

從以上所有資料獲得的結論頗令人驚訝：一方面，佛典的版本問題根本不受重視，換句話說，對翻譯者或說法者言，文獻的「本來面目」不屬他們在乎的課題，所以 Cleary、緣音儘管以反映唐代本子情況的版本為底本<sup>25</sup>，但對「十種所行」何以只列九種，沒有任何交代，而宣化等法師則把近代增添的文句視同佛祖金口宣說的真諦。另一方面，用以表明邏輯關係的虛詞理應十分重要，然而無論是譯者或釋者，不是視而不見，就是頂多隨意、選擇性呈現在讀者面前。這種情況極不理想。在此先確定唐譯大本《華嚴》「十種行」裡到底漏了那一種，然後再探討《八十華嚴》這個「故」字如何理解才較合理。

華文的《離世間品》翻譯，除了唐代實叉難陀八十卷本所收錄的那一本外，編入大部頭契經的還有東晉佛馱跋陀羅譯六十卷本中的《離世間品》，單行流通的則有西晉竺法護的《度世品》。這些古漢譯本的印度語文原典，可惜如今已無緣目睹，不過中文資料外尚有藏文譯本當作藏譯《華嚴經》的一品，題為 'jig rten las 'das pa'i le'u。以下表列四種文獻相關文句，方便對照。其中，法護本還包括長行、偈頌兩個部分<sup>26</sup>

	西晉《度世品》		東晉 《六十華嚴》	唐 《八十華嚴》	藏譯
	長行	偈頌			
1	講說分別 眾生所行，	一切有所行 當開化眾生	令一切眾生	一切眾生行， 普令成熟故；	sems can thams cad yongs su smin par bya ba'i don du spyod pa dang
2	而求一切 諸法所行，	勤求於諸法	專求正法行、	一切求法行， 咸悉修學故；	chos thams cad yongs su btsal ba'i don du spyod pa dang
			善根淳熟行、		
3	普學禁戒， 尋即奉行，	而奉行禁戒	善學一切戒行、		bslab pa thams cad nan tan tu bya ba'i don du spyod pa dang
4	積累諸行 眾德之本，	積累眾德本	長養一切善根 行、	一切善根行， 悉使增長故；	dge ba'i rtsa ba thams cad bstsags pa'i don du spyod pa dang
5	一心專精 奉修三昧，	一心歸定意	一心不亂修三 昧行、	一切三昧行， 一心不亂故；	ting nge 'dzin rtse gcig tu bya ba'i don du spyod pa dang
6	曉了聖慧 所當歸趣，	曉了聖明慧	分別一切諸智 慧行、	一切智慧行， 無不了知故；	ye shes rab tu shes par bya ba'i don du spyod pa dang
7	懇懇謹教， 無所違失，		修習一切所修 行、	一切修習行， 無不能修故；	bsgom pa yongs su bsgom pa'i don du spyod pa dang
8	遊於刹土， 欲莊嚴故，	所遊淨刹土	莊嚴一切世界 行、	一切佛刹行， 皆悉莊嚴故；	zhing brgyan pa'i don du spyod pa dang
9	修善知識， 不離恭恪，		恭敬供養善知 識行、	一切善友行， 恭敬供養故；	dge ba'i bshes gnyen bsnyen bkur ba'i don du spyod pa dang
10	奉如來行 敬如師子。		恭敬供養諸如 來行。	一切如來行， 尊重承事故。	de bzhin gshes pa mchod cing rim gror bya ba'i don du spyod pa'o

由此譯本對照立刻看出三個事實：一、明藏編者發明的「一切神通行，變化自在故」，從其他譯本各項語意判斷，實無任何根據可言；二、現傳本東晉譯本開頭所謂

「令一切眾生專求正法行、善根淳熟行」恐怕牽涉到兩句前後順序顛倒的問題，應是「令一切眾生善根淳熟行、專求正法行」才對；三、唐代學人指稱《八十華嚴》脫落了第三項，確鑿無誤。<sup>27</sup>當然還有一個現象非常清楚：不僅沒有其他任何一種漢譯本用《八十華嚴》的「xxxx 行，yyyy 故」句型——《度世品》的偈頌大體上一項等於一句五字<sup>28</sup>，而其長行如同《六十華嚴》每項八字，多半構成完整的句子，不然就分成兩個四字句——，連獨自的「故」字幾乎都不出現。這又使人陷入另外一種疑惑：難道唐譯上標明邏輯關係的這個「故」，是實叉難陀他們才補進來的？其實，一旦對照藏譯，此憂慮可以立即化解，因為雪鄉的譯師此處規則使用一個對等的後置介詞。例如第一項的「一切眾生行，普令成熟故」跟藏文“sems can thams cad yongs su smin par bya ba'i don du spyod pa”搭配的話，

sems can thams cad	yongs su smin par bya ba'i	don du	spyod pa
一切眾生	普令成熟	故	行

就好像使宛如十種行」的問題<sup>29</sup>時，羅列的十個項目原來全部是名詞片語。各「行」（spyod pa）前的“don du”是一個較常見、要配合所有格的後置介詞，一般用在句子裡，表示「為……的利益」、「為了……」、「以便……」義<sup>30</sup>，背後的梵語詞多半來自“artha”這個名詞<sup>31</sup>，如“-artham”<sup>32</sup>等。<sup>33</sup>由此來看，這邊的「十種行」，皆是“deeds for the purpose of ……”，區別的標準盡在作事的目標。例如第一項，就是要讓一切眾生變成熟的作為——目的不是「為了眾生」，而是「為了讓……成熟」，亦即“deeds for the purpose of bringing all sentient beings to maturity”。漢譯本中，只有晉譯《華嚴》保留這樣的語法格式，說「令一切眾生（……）善根淳熟行」。不過一這樣說，馬上就會有一個新的問題產生：藏文本沒提到的「善根」哪裡來的？看看《六十華嚴》的翻譯風格，答案應該滿清楚。晉譯《華嚴》在子句長短的訴求上不像《八十華嚴》那麼嚴格——如上所述，實叉難陀翻譯團隊筆下的每種行的篇幅佔十字，句法規則，都為「xxxx 行，yyyy 故」——，但是佛馱跋陀羅還是多少注意音律，所以五、六一對都是八個字，七、八一對皆為七字，九、十一對又回到八個字，不能說完全隨意。在這種具有彈性的對仗安排下，以五字（「令一切眾生」、「專求正法行」）為基本單位的最初兩項便遇到一個困難，因為「令一切眾生淳熟行」意思大體完整，卻少了兩個字。於是譯師們增添「善根」來補足音節，未料在概念上失焦，更何況第三項本來以「善根」為菩薩努力的對象！

實際上，這樣補音節湊足字數的情形，《八十華嚴》常有。十種行中第二項——「一切求法行，咸悉修學故」——也是一個非常明顯的例子。藏譯本的“chos thams cad yongs su btsal ba'i don du spyod pa”<sup>34</sup>等於「尋找一切法行」，跟佛馱跋陀羅的「專求正法行」或法護的「而求一切諸法所行」、「勤求於諸法」十分相應<sup>35</sup>，使人不禁聯想到善財童子。在此強調的是菩薩有一些舉動是因為他要追求所有佛法而作的。早期的漢譯本省略了「為……故」，意思尚稱通順，而唐譯本為了貫徹五字一句的規格，只好增添四個字，使得該行重點轉移到「咸悉修學」，與原意不符。<sup>36</sup>足見：要瞭解《華嚴》本義，在沒有印度原典可對照的情況下，年代較早的漢文譯本及西藏學者的翻譯非細讀不可，而若是不要「那麼複雜」，一心想專弘實叉難陀的唐譯，最起碼在版本、勘勘的問題以及虛詞的使用要弄清楚，免得鬧出諸多笑話。

1. 分別見 T 9.278（東晉六十卷譯本）631 c 24、T 10.279（李唐八十卷譯本）279 b 21。  
2. 見 T 10.279.280 b 23-c 2。  
3. 「多筆校勘註解區」及下句提到的「單筆校勘註解區」指 CBETA Reader「經文區」下兩個界面。其專業稱謂是筆者透過郭捷立先生的協助才學到的，特此致謝。郭君熱心和 CBETA 工作人員

吳寶原、周海文聯繫、商討，最後達成界面專名的共識，使得 Google 在 <<http://selayang.1004.blogspot.tw/2013/03/cbreader.html>> 之外都找不到的新術語誕生！

4. 參《法寶總目錄》第一冊《大正新脩大藏經堪同目錄》第 228-229 頁。據此，所參考的「聖語藏景雲經第一〇號」寫本是神護景雲二年的作品，大約等於西元 768 年。

5. 參《趙城金藏》(北京,北京圖書館出版社,2008年)第11冊第638頁下欄第8行至第639頁上欄第6行、《磧砂藏》Q 8.82.112 c 16-23。
6. 見 X 3.221.845 c 17-18。「今」原作「令」。
7. 見 T 35.1735.891 a 1-2。
8. 見《華嚴經疏鈔》(臺北,華嚴蓮社,民國八十一年三版)第七冊卷六十四第二八頁。另參《新修華嚴經疏鈔》(臺北,華嚴蓮社,2004年)第十七冊第53頁。
9. 如雍正《龍藏》,見臺北新文豐《新編縮本乾隆大藏經》,Q 26.84.187 b 1-8。
10. 參李夫華、何梅《漢文佛教大藏經研究》(北京,宗教文出版社,2003年)第479頁。
11. 見《永樂北藏》(北京,線裝書局,2000年)第二十九冊第870頁上欄第2行。
12. 參上引李夫華、何梅書第434頁。
13. 參四川省佛教協會1999年於成都刊行之《洪武南藏》。
14. 見緣音居士語譯《白話華嚴經》(臺北,小報文化有限公司,民國82年)第六冊第80頁。
15. 見美國萬佛聖城宣化上人講述《大方廣佛華嚴經淺釋(十七)》(Talmage,法界佛教總會·佛教翻譯委員會·法界佛教大學出版,2001年)第293-294頁。
16. 《華嚴經》的「佛子」不可能有這個意思,從簡單的經文對照就容易看得出來,例如拙文《試論〈華嚴經·離世間品〉的「菩薩戒」觀》(收錄於臺北華嚴專宗學院2012年印製的《華嚴一甲子回顧學術研討會·會前論文集(二)》)第4、6、12頁等。另參 Peter Skilling、Saerji 合著“‘O, Son of the Conqueror’: A note on *jinaputra* as a term of address in the *Buddhāvataṃsaka* and in *Mahāyāna sūtras*”(收錄於 *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology*, Vol. XV [2012] 第127-130頁)。
17. 宣化法師顯然以明清以後某版本為其講經依據,因此產生這個問題。
18. 見 <http://player12345.myweb.hinet.net/web/b1.htm>, 24.12.20012。
19. 參澄觀的《〈大方廣佛華嚴經〉疏》:「準晉本,此脫第三、『善學一切戒』。具十,為五對:一、下化上求,二、止惡進善,三、妙止深觀,四、修因嚴刹,五、敬友事師。」見 T 35.1735.891 a 1-4。
20. 同注4。
21. 其原文為「十中,一、攝生令熟,二、為行求法(晉本:令物求法),三、於善根令增長,四、心一境性,五、所觀皆了,六、於所脩行皆能,七、脩嚴刹,八、於善友敬養,九、於佛尊事。」見 X 3.221.845 c 14-17。
22. 見 <http://blog.xuite.net/t5a78/bog/58146247-%E7%AC%AC%E4%B8%89%E8%AC%9B%EF%BC%9A%E8%8F%A9%E8%96%A9%E6%9C%89%E5%8D%81%E7%A8%AE%E8%A1%8C>, 24.12.20012。
23. 此段引文皆同上。
24. 見 Thomas Cleary 譯 *The Flower Ornament Scripture. A Translation of the Avatamsaka Sutra. Volume II* (Boston & London, Shambhala, 1986) 第338頁。
25. 兩位都沒有標明確切的底本。筆者猜可能是流通最廣的《大正藏》。
26. 據《大正藏》勘勘注,中文本的異文《度世品》長行第10項「修」字,宋、元、明三藏作「循」。
27. 該項,上引拙文第16頁曾初步討論過。
28. 說「大體上」,是因為開頭冠總括的「一切有所行」。
29. 八十《華嚴》所謂:「菩薩摩訶薩有十種行。何等為十?」
30. 參 Michael Hahn, *Lehrbuch der klassischen tibetischen Schriftsprache. Mit Lesestücken und Glossar* (Bonn: im Selbstverlag, 1981) 第109頁“zum Nutzen von, um ... willen”、Peter Schwieger, *Handbuch zur Grammatik der klassischen tibetischen Schriftsprache*. (Zweite, korrigierte und erweiterte Auflage. Vol. 11, *Beiträge zur Zentralasienforschung*. Halle (Saale): International Institute for Tibetan and Buddhist Studies GmbH, 2009) 第337頁“für, um ... willen, um ... zu”。
31. 參 <http://www.thlib.org/reference/dictionaries/tibetan-dictionary/translate.php>。
32. 據 Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1899) 第90c頁,“-artham”可以指“for the sake of, on account of, in behalf of, for”。對等的巴利語“-attham”同樣含“for the sake of, for the purpose of”義,參 Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli. Part I: A-Kh.* (Oxford: The Pali Text Society, 2001) 第73b頁。另一個可能性是藏文同樣譯為“don du”的“krte”。“krte”也指“on account of, for the sake of, for”,見上引 Monier-Williams 書第301c頁。另參上引 Cone 書第649b-650a頁意思、用法相同的對等巴利語詞“kate”。
33. 由藏譯“sems can thams cad yongs su smin par bya ba'i don du spyod pa”推斷,該項原文可能類似 \*sarvasattvapariṣāṇatthacaryā。當然,“-artham/-attham”原則上當複合詞中最後一成分,例如 *Abhidhammāvātāra-purāṇāṭikā* 中“iminā ye te dhammā bhagavatā vineyyapariṣāṇattham desitā”(“whatever teachings have been expounded by the Blessed One in order to mature those fit to be trained”)。
34. 其原文或可擬為 \*sarvadharmaparyeṣaṇatthacaryā。
35. 漢文古籍不乏「求」指「尋找」例,如《詩經·小雅·伐木》「嚶其鳴矣,求其友聲」、《呂氏春秋·慎大覽·察今》:「舟已行矣,而劍不行。求劍若此,不亦惑乎?」
36. 《八十華嚴》此項還有另一問題:九項中第一句一律作「一切 x 行」,而 x 原則上都是雙音節的名詞(「眾生」、「善根」、「三昧」、「智慧」、「修習」、「佛刹」、「善友」、「如來」),唯獨第二項的「求法」例外,所以語感上,「一切」應該修飾「行」才順。

# 「見清淨」之探討 ——以《清淨道論》為主

林維明

國立政治大學宗教研究所碩士

當人觸對外境時，必然攝取境相，但由於所取的境相可能有局部性或片面性，故未能完全掌握真相，而有以偏概全，以末為本，以是為非的見解。「見」是知見、見解的意思。「見」能引導言行。修學佛法必先建立正知正見，才能趣向解脫道。本論文的主要目的是探討如何修持「見清淨」？

南傳佛教在「見清淨」方面述論的比較具體實用，所以本研究是以《清淨道論》為文本。而本論文僅聚焦在五蘊的色及名（受、想、行、識）之觀照上。

本論文所探討的內容共分為八章。其內容摘述如下：

第一章訂出研究目的、問題意識、研究動機、以及論文章節安排，並定義「概念法」和「究竟法」。並且定義「見清淨」是如實知一切有為法只是名色的因緣和合而已。除外筆者並在本章整理出代表性學術論著的回顧和概括性評語。

第二章分析《清淨道論》各品與三學、七清淨及十六階智的關係。它是修學超凡入聖的歷程。七清淨包括戒清淨與心清淨屬於修止，以及見清淨等五清淨是修觀。止、觀兩者之共同點是善心一境性。而其差異性是對所緣境有、無分別作意，然而禪修者必須止觀雙運才算完滿。一般修觀的方式是從四禪八定的前七種定任何一種禪那中先出定，再作觀，這種修行者叫「止行者」。而另一種修行者是在持戒清淨後，尚未證得色界，及無色界禪那前，便直接嘗試修習內觀者稱為「純觀行者」。

第三章概述色業處與名業處的基本理論。上座部佛教將色法分為二十八種究竟法並用特相、作用、現狀、和近因來區別它們。二十八種色法的識別方法都在本論文中說明。產生色法的因素共有四種，即：「業生

色」、「心生色」、「時節生色」、以及「食生色」。各包含不同的色法。這些色法是我們必須要辨識的究竟法。

破除色法的「相續密集」就是可以清晰，各別地辨識每一粒色聚在剎那生、住、滅的變化過程。若能以智慧看清楚在色聚中每一個究竟法的作用就是破除「作用密集」。而破除「組合密集」是知見色聚中每一究竟法的「自性相」。透過破除此三種密集，才能見到究竟色法，也才能真正的了知「色」。

以眼處門為例，其所包括的色法有眼十法聚、身十法聚、男(女)性根十法聚和心生、時節生和食生各有八法聚，所以共有五十四究竟色法。同理耳、鼻、舌及心所依處等也各有五十四種究竟色法。而身法聚則只有四十四種究竟色法。辨識色聚還需辨別其為明淨或非明淨。辨識色法不但可清晰地辨明各處門所含的色法，而且也是在修名法時作為名法生起的基礎，所以是很重要的。

上座部佛教的「名法」共五十三種，其中五十二種是「心所」，另一種就是「心」或叫「識」。只是認知目標的過程。「心」依其本性可分為善心，不善心，果報心及唯作心。其中「唯作心」包括阿羅漢的「出世間速行心」和將心流轉向所緣的「轉向心」兩類。而後者又可分為五門的轉向心和意門轉向心。上座部佛教雖可將「心」分為八十九或一百二十一種，但其作用可歸納為結生心、有分心、死亡心、五門(或意門)轉向心、眼識、耳識、鼻識、舌識和身識、領受、推度、確定、速行、彼所緣等十四種作用。而由於結生心、有分心和死亡心可合併為離心路，而同一時間只能有眼、耳、鼻、舌、身等的一種識出現轉向心，故僅可歸納為一種，所以再度簡化為八種作用。



通過眼、耳、鼻、舌、身五根門等心路識知各別所緣的過程叫「五門心路過程」。而只發生在意門的心路則叫「意門心路過程」。心路的生起必須依靠因緣條件才能生起，以眼門心路為例，必須具備有所依處或稱眼淨色、作為所緣的顏色、光、和作意等四個條件；而意門心路則需心所依處，法所緣及有分等三種條件。

最完整的眼門心路過程有十四個心識剎那在生滅，從心路的過程觀點而言，「心」識知所緣，只是純粹的生滅而已。並無知者(我)，和所知者(我的)在背後主宰。每一門心路都可產生十五種心路過程，所以五門心路共有七十五種心路過程。這些都必須加以辨識的。

意門心路過程可分為純意門心路過程，和安止速行意門心路過程。前者是完全沒有涉及五根門的心路，只發生在欲界，其呈現的方式依目標的明顯程度和心力的強度有「極清晰」、「清晰」、「不清晰」或「極不清晰」四種。而在色界、無色界及出世間的意門心路過程是稱為「安止速行意門心路過程」。「安止」是心完全安住在禪相中，可以穩定自在的識取所緣。其所緣境都是清晰的，所以沒有清晰及不清晰之分別。

在名法上有相續、組合、作用及所緣四種密集。若想要如實知見名聚中的心法和心所有法的組合元素，就必須要破除名聚中的四種密集。藉由破除密集、進一步觀自相，而培養心智的成長。從破除四種名法的密集上，可了解修行的方法與次第都有很精確的檢測標準。對上述的色業處與名業處的理論必須相當熟悉才能進入實修。

第四章論述五種見清淨的觀色法，其中「簡易觀色法」是指修行者依正念、正見、正思惟觀察當下的身(色法)。「簡略四界差別觀法」是指色身中「地界」具有硬、軟、粗、滑、輕、和重六種特相；水界有流動和黏結；火界有熱與冷；而風界則是支持與推動。修行方法是辨識此十二特相，如是就會發現我們平時所覺受的身體只是地、水、火、風而已。心穩定，則定力增強，則可達近行定。「詳盡的四界差別觀法」是身體中的地、水、火、風相共有四十二行相。這些行相是透過眼、耳、鼻、舌、身五淨色及心所依色法等六種色聚。它們各有十法聚，所以總共有六十種色法聚需要加以辨識的。當然必須先從一個部位為所緣起修，當能很清晰的辨識後，才能再繼續辨識其他的部位。「五蘊

觀色法」，其中色蘊包括二十八種色，應如實觀察其各別的特相、作用、現起、和近因等自相。「十二處觀色法」是觀照眼、耳、鼻、舌、身、顏色、聲、香、味觸等十處和法處中十六種微細色(即二十八色中除了五淨色、四境色、男根色、女根色和食色以外的十六色)，了知他們的特相、作用、現起和近因；及其業生、心生、時節生和食生等色法生起之源，以及其色聚。而「十八界觀色法」的觀法就可如同「十二處的觀法」一樣。雖然有各種不同的觀照方法，但其目的只是在認知色身的本質只是地、水、火、風等二十八種色而已。

第五章論述各種見清淨的觀名法。其中在「覺知觀名法」的方法上指出：對「觸」明顯者，可採取辨識「觸」開始觀察。同理對「受」或「識」較明顯者，則應以辨別「受」或「識」為始，然後逐次擴至至其他名法之觀察。「簡易觀名法」在實修上必須辨識所有眼、耳、鼻、舌、身、意六種心路中所包含的名法，但以先辨識意門心路過程比較容易。本論文中列舉五十二個心所的特相、作用，現起、與近因。識(心)必須依靠心所和色法而生起，如觀名法始於「識」就修習到能夠看到「識」生起許多次。一旦已熟練後，再加上另一個名法，如「觸」等。必須修習到能同時看到兩者生起許多次，然後接著再增加需辨識的另一名法。在「意門轉向心」中有 12 個名法，而在遍作、近行、隨順、種姓及禪那速行等「路心」中，則各有 34 個名法，這種方法就是簡易的辨識名法的方法。

「五門心路」必須要有「意門心路」配合才能生起。所以「觸」對地、水、火、風四大時，所包括的名法必須如實的觀照。心路過程中「五門轉向心」是「觸」。而「領受」是「受」。所以「受」緣「觸」，觀「受」的剎那滅，可由觀身上各種感受的消失。「受」的觀照應作如是觀。「識」是住於正念、正智的無念(無所著)之狀態。「識」法的觀照應作如是觀。

「簡易的四界差別觀名法」亦如同「觀色法」一樣，依六門心路過程的方法辨識心和心所，必須確實已經熟習及確定所觀的名法。

「詳盡的四界差別觀名法」主要討論的是如「觸」明顯者，應辨識觸、受、想、思、識五種名法，然後必須再辨識色法，因為名法是依靠「依處色」而生起的。而此「依處

色」係依地、水、火、風四界而起的。「依處色」的辨識，必須考慮一齊生起的四大種色及所造色，如眼門有五十四種真實色和某些非真實色都必須加以觀察。本章節也討論「五蘊觀名法」、「十二處觀名法」及「十八界觀名法」。以取十一種真實色和十種非真實色為所緣的「意門善速行心路過程」和辨識以「概念法」或「究竟法」為所緣的不善名法的修持。禪修者不能只觀照色法，必須也要辨識名法，以及同時辨識名色法，而且要內觀、外觀及內外觀。使洞察能力能擴及至無限的宇宙空間、最後並對名色一齊作觀照。

第六章主要討論無我論和緣起論兩項。在修觀上所謂徹底的觀是先觀照內在與外在的色法，不但要照見自身的色法是無常生滅的，也要觀照外在他人或外境的色法亦如是再觀照內在和外在的名法，見自、他的心和心所是無常生滅的，確定世間的一切，只是名色的各種因緣聚集，生滅相續而沒有真實存在的人，我與眾生。如是就是「無我論」的證悟。「緣起」是有為法的因、緣、果的生滅理則。諸法是多重因緣互相依靠的關係。諸果也是依諸緣的聚合而得的。「緣起」的內容是五蘊，即名色法。所以佛陀以十二因緣說明有情生命的流轉的世間緣起流轉觀。而又以生、苦、信、悅、喜、輕安、樂、三摩地、如實知出離、離貪、解脫，生滅智等程序說明出世間的緣起還滅觀。

第七章論述「見清淨的實務」，討論與禪定的關聯性。即：南傳佛教在內觀修持上有兩種不同的進路。一種是止行者，而另一種是純觀乘者。雖然「定中作觀」，或「出定作觀」都有可能性。但是「出定作觀」是修「究竟法」。為了利於簡擇、觀察與分別方便，「出定作觀」還是比較實際。本論文並剖析南傳論典中在「行道智見清淨」之前是屬於「異生位」，而見道位是在「智見清淨」；而北傳的論典則認為戒清淨與心清淨是位於「異生位」、見清淨、度疑清淨與道非道智見清淨是「見道位」，而行智見清淨、和行斷智見清淨則為「修道位」。

觀淨比丘曾將《清淨道論》的七清淨修行歷程認定為「倫理解脫學」原理，其所緣相漸次由凡夫的人、事、物相，昇進至究竟真實的涅槃寂滅相。而心智的提昇是由欲界的善心，漸次提昇至出世間的道智及道果。而去除煩惱的歷程由「彼分斷」，修至貪、瞋、癡永斷。從學界的論述引證，發現其論

點是順應時代潮流所安立的一個名相，其實重要的是在實踐上。而在生活上的運用方面，如：敬業、走路、不生氣、用餐、活在當下、及養成正念以及離二見，住於正道中，如果在日常生活中能敏銳地察覺並擺脫分別認知，住於八正道中，就可邁向「見清淨」之道。

最後一章歸納「清淨」是一種完全無染的境界。如同水晶球中有一粒飛塵存在，就能察覺到。凡夫要達到清淨的境界，必須息滅貪、瞋、癡，並廣修戒、定、慧。在《瑜伽師地論》、《成實論》、《顯揚聖教論》、《清淨道論》和《解脫道論》都有論述可達到解脫的「七清淨」。其中「見清淨」是藉由現觀了知名色法生滅實相的現量智，而非經過推論思惟後才了知的比量智的一種修持。

本論文研究的價值是可令漢語學界對南傳上座部的關色、心法的論述有更清晰的理解；對「見清淨」的理論基礎與實修方法更為深入，在推動解脫道上，有關「倫理解脫學」的原理有更清楚的認知，且在實證上也有次第可循，另外對探究「概念法」與「究竟法」過程中的一些假名施設的名相更能掌握、這方面確實有助於實修實證。另外本論文所列參考文獻可強力推薦給學界和實修者研修之參考。

總之，「見清淨」的實修不能只觀照色法，而且也要辨識名法，並同時辨識名色法，重覆地觀內外的名色，觀照再觀照，使洞察能力可擴及無限的宇宙空間，最後並對名色一齊作觀照。「見清淨」是十六觀智的起步，如實知見色法與名法，也就是如實知五蘊、和如實知四聖諦中的「苦諦」。

研讀經典必須不離經文的本義，先以文本為基礎；其次是掌握經文的要義，但最重要的是對經典的實踐。修學佛法需與生命相結合、讓佛法轉化身心與淨化生命，才是真正研讀經典的目的所在。對實修者而言，本論文是具有參考價值的。

筆者建議學界在未來研究方向上應多參考諸經論或諸論師的註釋書作對比與詮釋，以便讓經論呈現其實然。實修必須要有持續不斷的耐心和精進力。若能將珍貴的實修體證經驗寫出來，將有利後學。也算是一件大功德。願大眾能在知見上清淨無染是本論文的重大目的。