

「十方菩薩」還是「明度校計」？ ——初期漢譯佛典雜考一則

高明道

釋氏南亞、東亞、中亞的三大傳統中，東亞的中國佛教與中亞的西藏佛教間一個基本的不同點在於前者以經為主，而後者偏重論。因此，西藏古德在個人著作若是引修多羅，絕大部分的例子只不過展轉參考印度祖師論典裡已選好的經文段落，不像華夏的師長，在個人作品上引述的契經，是平時自己在經藏讀到的。二者共同當然是對佛語的尊崇，以世尊金口所演為真理，一方面用之為聖言量來論證超出俗人理解的現象，另一方面從中獲得激勵、感動，以便在修行道路上能更加勇猛邁進。在此就先看後者的兩例。

趙宋高僧永明延壽的巨著《宗鏡錄》援引眾多佛經。其中有那麼一段：「菩薩問佛言：『罪生復滅，何以故我不見？』佛問諸菩薩：『汝曹心寧轉不？』諸菩薩報佛言：『我心轉生。設我心不轉生，亦不能與佛共語！』佛問諸菩薩言：『若心生時，寧還自覺心生不？』諸菩薩言：『我但識見因緣時，不覺初起生時。』佛言：『如汝所說！尚不能知心初生時，何能無罪？』」摘錄經文之後，古德便感慨表示：「故知：不察最初一念因成之假，寧免後念相續成事之過乎？以一切生死煩惱，皆因不覺故。若智為先導，咎何由生？」¹指出「罪」、「過」、「咎」的產生源於煩惱，而有煩惱，是因為不以「智為先導」，心「初起生時」，不察覺有動態。這就談到修行的一個核心課題。

永明之前數百年，智顛、灌頂這兩位隋代的天台祖師在《摩訶止觀》已用到同一部經另一段話，綜合地敘述說：「若眼見好色，中有陰，有集；見惡色，中有陰，有集，見平等色，中有陰，有集，乃至意緣法，亦如是。一根有三，三中有六，六根具三十六，

三世合百八。歷六十二見、八十八使，各各百八。」且從中獲得「當知：舉心動念，浩然無際」的生動結論。²灌頂為其師智顛的《觀心論》寫注時，也提同一段「若眼見好色，中有陰，中有集；見惡色，中有陰，中有集；見平等色，中有陰，中有集；乃至意識好法，有陰，有集，餘根亦然」，解釋說：「是則『集』即集諦，『陰』即苦諦。斯則由計執此。」³強調我們感官接觸的任何對象，無論是愜意、引起反感，還是中性，由於「計」的心理作用，自將該對象執為實有，而繼續困在苦因、苦果的生死。足見，天台兩位祖師跟延壽無別，都論及修行的關鍵。

讓智顛、灌頂、延壽印象如此深刻的這部修多羅，就是《五十校計經》。此聖典不大起眼。中國有古德注意到它，相信是靠其博學多聞、老實修持所薰習的體察力。至於今日所謂資訊爆炸時代，卻沒有幾位學者提起該經的存在，而且講得對不對，恐怕尚有斟酌的餘地。舉個國內的例子，涂艷秋參加華梵大學「第二次儒佛會通學術研討會」時，發表了一篇題為《僧叡對空有二說之會通》論文。在《道安所面對的問題》一章裡則提到，道安一生事業四個方向，「一是般若性空的建立；二是小乘禪數經典的研究；三是毘曇學的翻譯；在禪法上，自漢魏二代以來，即以安世高的禪法最為學佛者所崇尚，大小十二門，修行道地經，明度五十計校等禪經都出於安世高之譯筆，而其中以安般守意經最為盛行，幾乎可說是中國禪法的不二法門，」⁴

再看另外兩個地區的例子。第一個是大陸方立天《中國佛教哲學要義》第二十八章《中國佛教的禪修論》第二節《漢晉禪學》：「從漢譯佛經的情況來看，早在東漢時代，小乘禪法就已傳入中國。漢譯創始人安世高（約 2 世紀）所譯的佛經是以禪法典籍為主的，如大小《十二門經》、《修行道地經》、《明度五十計校經》和大小《安般守意經》

都屬於小乘禪法，其中的大小《安般守意經》〔sic〕是中土最初盛傳的禪法。」⁵第二個是紐約莊嚴寺宗教研究院顧偉康的《禪淨合一流略》：「觀察安世高之譯品，大小《十二門》、《修行道地》、《明度五十計校》均為小乘禪經，而大小《安般守意經》更是中華最初盛傳之佛法，」⁶臺灣、大陸、美國這些當代華人學者，說詞如出一轍。出哪一轍呢？就是史學家湯用彤先生的名著《漢魏兩晉南北朝佛教史》。⁷

當然，湯氏的著作頗有分量，這一點，大家有共識。問題是，人類的研究不斷進步。難道因為《漢魏兩晉南北朝佛教史》有其學術史上的地位，今天寫文章，湯著刊行後他人發表的文字就可置之不理？備受推崇的印順法師在《初期大乘佛教之起源與開展》第一章《序說》第二節《初期大乘經》第二項《初期大乘經部類》便說：「研究初期大乘佛教，本書以龍樹所引用的為主要對象，然龍樹論所引用的，不可能是初期大乘經的全部。從我國現存的譯本看來，漢、魏、吳所譯的大乘經，除去重複的，還有十四部」其中第一部就是《明度五十校計經》。⁸這種見解跟涂艷秋、方立天、顧偉康等所主張的「小乘禪經」相違背，孰是孰非，其實不難判定。《五十校計經》從頭到尾是佛跟眾菩薩的對話，談的包刮「十方佛國」、「十方佛所」，關懷的是如何「得十方佛智慧」，鼓勵菩薩：「汝曹盡力精進行，亦當知十方佛智慧。」⁹既然如此，而且未論及聲聞、獨覺的個人解脫，也不談任何一種摩訶衍不承許的法，把《五十校計經》視為大乘修多羅，應是合情合理。換言之，印順法師的看法可成立，而涂艷秋等人的理解有誤。

不過，將《五十校計經》歸入大乘，安頓在菩薩契經藏中，並沒有化解所有相關的困擾，所以接著就得討論該經譯者問題。我承認，從表面看，那不是問題，因為印順法師也好，湯用彤及其跟隨者也罷，在這一

點上，說法都一致，認為《五十校計經》出自東漢安世高之手。然而仔細想的話，不得不發現情形十分不協調：學界一般的看法跟呂澂大體一樣，主張安世高的「學說思想，完全是屬於部派佛教上座系統的」¹⁰。倘若果真如此，「完全」站在聲聞立場的安世高，怎麼會翻譯摩訶衍經？這只有兩個可能：一個是，我們對這位後漢的譯者有所誤解，因為他並非那麼單調只弘揚小乘；另一個是，學者們沒有把安世高隸屬的傳統弄錯，問題在《五十校計經》譯者另有其人。

有關第一個可能性，王邦維先生曾發表過短文¹¹，從不同角度探討安世高的乘別，以為絕非單純小乘。該文是筆者所見最詳細討論《五十校計經》的作品，難能可貴。王氏表示《五十校計經》「無疑出自大乘」，這可以肯定，不過涉及譯者的論證，也許限於篇幅，說服力略嫌不足。當然，王氏確認安世高為該經譯師的三個主要證據中，「內容、術語」看來極古一項，筆者很贊成，問題出在另兩項關係到目錄的推理。第一項說，道安、僧祐，乃至以後所有漢文佛教經錄，都提到《五十校計經》，而且編者皆看到此經；用乘別歸類的目錄，則一律編入大乘典籍。然而，經納入大乘跟譯者為安世高其實無關，茲不贅論。單就目錄是否都收錄的現象來論，道安的《總理眾經目錄》，吾人無法目睹，只能展轉透過僧祐的《出三藏記集》看出輪廓，而《祐錄》雖然品質極高，也並非毫無瑕疵。連《出三藏記集》那麼優良的著作，經過長期編集、抄寫、刻板的過程，現傳本難免有誤，學者早有明證。因此，《祐錄》把《五十校計經》放到安世高的譯本固然值得重視，但也不能說必然正確。至於較晚期的目錄，大致一個抄一個，證明力自比《祐錄》薄弱。

王氏所提讓他深信《五十校計經》為安世高譯本的第二佐證是：原本單行流通的《五十校計經》後來失去獨立的身分，而被

編入《大方等大集經》。相關資料見費常房《歷代三寶紀》以及道宣、智昇二家目錄，記載詳實，具說服力。問題是：《五十校計經》改為《大集經》的《十方菩薩品》跟譯者是否真為安世高無關，而《歷代三寶紀》等也未具體、明文談到當時的編者憑什麼將《五十校計經》納入《大集經》，把「安世高」改為「高齊那連提耶舍」。¹²

安世高個人傳承為何、究竟弘揚何乘，無直接資料佐以討論，只是間接從較公認的譯本來看，其特色絕非摩訶衍。基於這個緣故，筆者認為目錄上有關《五十校計經》的說法應有所保留。至於是什麼因素導致古代學者誤以該經為安世高譯作，主要可能是因為經中提倡菩薩數息，特別是「坐禪數息，不得定意」八字，跟相傳為安世高所翻《大安般守意經》經句一模一樣。¹³不過，數息之法不分大小，釋氏三系至今皆修，所以不足以作辨別法脈的根據。

那麼，有沒有其他線索對考察《五十校計經》的譯者有利？其實是有，經文開頭所謂「佛在王舍國法清淨處。時自然師子座交絡帳，」尤為明顯。這段話裡的用語和特色——包括「聞如是一時」的省略¹⁴——與另一部東漢的譯本十分相似，即《兜沙經》中「佛在摩竭提國。時法清淨處，自然師子座交路帳中坐」。¹⁵遍查漢譯佛典，「法清淨處」和「自然師子座交絡帳」各自本來極其罕見，且只有《兜沙經》同時並用，而該經的譯者正是跟安世高一樣活躍於後漢時，卻專門翻譯大乘修多羅的支讖。也許，《五十校計經》為他所翻。

《五十校計經》沒有華文同本異譯，藏文藏經裡也找不到對等的聖典，印度語文的資料，連殘卷似乎也闕如，對正確解讀此部古老的中文本，無疑是莫大的遺憾，但反過來說更加襯托其獨特價值。至於經題的問題，《大集經》編者想出來的《十方菩薩品》自不足取，因顯然只是從經文開頭「佛時坐，

現三十二相，光影表現十方。諸菩薩皆來謁問佛」獲得靈感，拼湊而成，經本身實不談「十方菩薩」。早期目錄所載「或云《明度五十校計經》」¹⁶也同樣可疑。當然，「明度」是「般若波羅蜜多」的一種很古老的譯語，可是經文裡不但「明度」一詞未出現，全文的脈絡與思想也都不像傳統的般若經典。於是只剩下《五十校計》才相應。「校計」這個詞，《後漢書》、《三國志》等世典用過，指「計算」、「核算」、「計較」。¹⁷不過這些意思雖古，跟經文卻不吻合，更遑論語意至今曲折遷移，以致有人將經題竟翻為“*Scripture of the Fifty Schemes*”¹⁸！

佛書的「校計」是正面的，如鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》「潤益、增長。分別、校計：是中無我、無我所」，玄奘翻作「互相滋潤，互相增長，互相圓滿。思惟、校計無我、我所」。¹⁹對照梵文本，得知「分別、校計」、「思惟、

校計」背後只是“*pratyavekSate*”一個動詞。一個動詞譯成兩個動詞，是基於修辭的考量。原來梵文本在“*pratyavekSate*”前疊了“*abhiSyandayan pariSyandayan paripUrayan parisphAran*”四個語義極其相近的語詞。羅什巧妙簡化，用「潤益、增長」四字二詞，然後，為了維持譯文節奏之美，讓整體的感覺對稱、協調，進而藉擴充手段，把單獨的“*pratyavekSate*”，同樣以四字二詞的方式逐譯成華文。「分別」、「校計」當然必須是同義詞，或者最起碼意思非常相近。玄奘面對同一段經文，不願意犧牲那麼多的原文詞語，於是用「互相滋潤，互相增長，互相圓滿」三組，配合前面「唯有諸法」，讓整句十分整齊。「思惟、校計無我、我所」，則基本上沿襲羅什的作法。

這種一詞重譯的技巧，早在《大安般守意經》裡就看得見，即「佛復獨坐九十日者，思惟、校計，欲度脫十方人」²⁰，自東漢乃至唐代，譯者樂於運用，字裡行間也微妙

傳達詞義的訊息。依此可知，「校計」、「分別」、「思惟」這幾個詞，在古代譯師來看大體構成一組同義詞。所指的是一種修菩薩道時不可或缺的功夫，亦即他經所謂「觀照」或「諦觀」。智顛、灌頂、延壽幾位大師自然明白這一點，而重視《五十校計經》，不知當今誰願發心繼承他們的衣鉢，全面、深入研究這部聖典。

礙於篇幅，注文簡略，敬請海涵。

¹ 見 T 48.2016.638 b 21~c 1。

² 見 T 46.1911.62 b 23~29。

³ 見 T 46.1921.612 a 15~19。

⁴ 《僧叡對空有二說之會通》第 71 頁，見 <http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-HFU/nx90198.htm>，7.1.2007。標點均準原著。

⁵ 見 <http://202.96.155.26:82/gate/big5/www.ebud.net/book/book/readari.asp?no=55367>，26.3.2006。

⁶ 見 <http://www.jingtu.org/jtwd/gu/02.htm>，7.1.2007。

⁷ 臺北鼎文書局版第 96 頁。

⁸ 見印順《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北，正聞出版社，1981 年）第 32 頁。

⁹ 《五十校計經》經文參見 T 13。

¹⁰ 見呂澂《中國佛學源流略講》（北京，中華書局，1998 第一版第六次印刷）第 285 頁。

¹¹ 參 Bangwei Wang, “Mahāyāna or Hīnayāna: A Reconsideration of the yāna Affiliation of An Shigao and His School”，收於 Petra Kieffer-Pülz and Jens-Uwe Hartmann, eds., *BauddhavidyāsuddhākaraH: Studies in Honour of Heinz Bechert On the Occasion of His 65th Birthday* (Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica, 1997) 第 689~697 頁。

¹² 此做法，印順法師評為「最不妥當」，「未免太荒唐了」，分別見《華雨集》第二冊第 372 頁、第三冊第 252 頁。

¹³ 見 T 15.602.169 c 11~12。

¹⁴ 不只是像那體慧所謂「聞如是」而已，參 Jan Nattier, “The Proto-History of the *BuddāvataMsaka*”（創價大學國際佛教學高等研究所年報第 8 號）第 326、328 頁。

¹⁵ 「交路帳」的「路」，其他版本作「露」，在此同「絡」。

¹⁶ 如 T 55.2145.6 a 14。

¹⁷ 參《漢語大詞典》4.1001b。

¹⁸ 見 Leon Hurvitz, tr., Zenryū Tsukamoto, *A History of Early Chinese Buddhism* Vol. 1 (Tokyo: Kodansha International Ltd., 1985) 第 87 頁。

¹⁹ 分別見 T 8.223.273 c 25、7.220.135 a 5~6。

²⁰ 見 T 15.602.163 c 2~3。