

# 新譯《清淨道論·說見清淨品》

## ——並舉示、評析「葉均譯」及「元亨寺譯」兩譯本的問題

溫宗堃

### 摘要

《清淨道論》(*Visuddhimagga*)是上座部佛教註釋文獻中極重要的一部著作，若要掌握上座部佛教的教理思想與修行方法，本論當是必讀的重要文獻。就目前的兩個中譯本為言，葉均譯本即使比元亨寺譯本早出版十數年，然而翻譯品質卻遠優於後者。不過，在若干環節上，葉本其實還有改善的空間。立基於前人的基礎上，本文以《清淨道論·說見清淨品》為探討對象，嘗試將它重新逐譯，並於文中舉列、評析兩個中譯本譯文的問題，指出有待改善之處。

### 目錄：

1. 【前言】
2. 【新譯《清淨道論·說見清淨品》】
3. 【「葉均譯」、「元亨寺譯」兩譯本譯文問題的舉示與評析】
4. 【結論】

## 1. 前言

上座部佛教(Theravāda Buddhism)最重要的註釋家覺音(Buddhaghosa)<sup>1</sup>編寫許多巴利註釋書，從而開啟上座部巴利文獻的一個新紀元。在覺音的著作中，《清淨道論》(*Visuddhimagga*)或許可以說是上座部佛教註釋文獻中最重要的一部著作，其原因有三：首先，從文獻史的角度來說，《清淨道論》是覺音的早期著作，包含許多重要義理的解釋，故也被當作是如同百科全書般的著作，甚至在覺音的其他註書——尤其是四部《尼柯耶》的註——許多場合中乃要求讀者參考《清淨道論》裡的解說。<sup>2</sup>其次，就思想史的角度而言，一些在巴利三藏聖典文獻裡未出現而僅屬於註釋文獻獨有的教理發展，已出現在《清淨道論》中。<sup>3</sup>最後，從佛教實踐的角度來看，《清淨道論》詳細記載三學尤其是「定」、「慧」修行的方法，向來被視為禪修者不可多得的指導手冊。如是，就上述三點而論，若要掌握上座部佛教的教理思想與修行方法，《清淨道論》當是必讀的重要文獻。

雖然，中國歷時久遠的佛典翻譯可謂人類歷史上規模最浩大的翻譯工程，可是遺憾的是，南傳上座部的註釋文獻在中國一直未受到譯經師的青睞而少有中文譯著。覺音於西元六世紀已撰寫《清淨道論》，然最早的《清淨道論》中譯本卻要遲至二十世紀中期，方由葉均先生從巴利文本譯出(1956 完成初譯，1980 年完成校對、出版)，繼葉均的譯本問世之後短短十數年間，又有元亨寺於 1998 年出版的新譯本。由於這兩個譯本，華語世界的讀者得有披覽此上座部佛教中最重要註釋著作之便。

然而，筆者在閱讀葉均《清淨道論》中譯本時，時有對部分句子感到困惑難解之處。閱讀上的疑惑，激發筆者直接學習《清淨道論》原文的意念。由於《清淨道論》的第十八品〈說見清淨品〉描述智慧最初開展的過程，是慧學裡的重要一環，且因為它的篇幅不長，所以本文以此品作為研究的對象，嘗試將它重新逐譯，進而比較兩個中譯本譯文的優、劣，指出尚待改善之處。

---

<sup>1</sup> 關於覺音的生平，見 PP xxxiv-xl。

<sup>2</sup> 參考 PP xxxiii-xxxiv。

<sup>3</sup> 如詳細的心路(*citta-vīthi*)之說(參考 PP xlii)。又如，內觀智(*vipassanāñāna*)的詳細說明。

## 2. 新譯《清淨道論·說見清淨品》

此節，以緬甸第六次結集光碟(CSCD)裡的《清淨道論》版本為底本，嘗試重譯《清淨道論》第十八品〈見清淨品〉。在翻譯的三原則「信、達、雅」中，筆者首以「信」為重、次以「達」為要，期盼譯文能充分傳達巴利文所載承的佛教義理，或有未能兼顧典雅，是待琢磨之處。

此節中，〔 〕中之內容，代表譯者的補譯或補註——或是巴利原文已隱含但未明示者、或是為順應中文語法所增填者；( )中之內容，則代表譯者的附帶說明；“ ”表示其中所包含的字句，是用來修飾其後的名詞，亦即是作為形容詞之用；夾注號「—— ——」中之內容，常用來修飾、補充說明動詞或名詞等。

### 18 見清淨品

#### 論名色之把握

662. 現在，已說過「藉由學習和提問而熟知這些“作為〔慧〕地的”諸法之後，〔禪修者〕應該完成兩種“作為〔慧之〕根的”清淨，即戒清淨和心清淨」。此〔二種清淨〕中，戒清淨是別解脫律儀等四種非常清淨的戒。而這〔戒〕已在「戒的說明」中廣說過了。心清淨是與近行〔定〕和八等至。在“以「心」為題而說的”「定的說明」裡，〔我〕已從一切方面詳說過它們(八等至與近行定)。因此，應該透過“在那裡(定的說明裡)已詳說過的”方法來了知它們。再者，〔前面〕說過：「見清淨、度疑清淨、道非道智見清淨、行道智見清淨、智見清淨，這五個清淨是〔慧之〕體」。如實見名色即是此(慧體)中的見清淨。

663. 首先，想要完成那個〔見清淨〕的止乘者，從除了非想非非想處以外的其他色界、無色界禪中的任一禪那出定之後，應該以相、味等等來把握「尋」等諸禪支以及與那〔禪那〕相應的諸法。把握後，應確定：「這一切〔心、心所〕，以傾向之意而為名——因為〔心、心所〕傾向所緣故。

再者，譬如有人在屋內見到蛇而追逐它的時候，看見了蛇的住處，同樣地，此瑜伽行者在探索那個名〔法〕且如是尋找——「此名〔法〕依靠什麼而生起？」——的時候，看見它〔名法〕的所依處，即心色。[588]之後，他把握了色，即“作為

心色之所依的”〔四〕大種，以及“依靠大種的”其他所造色。他如是確知：「這一切，因『會被破壞』故是色」。之後，他如是簡略地確知名、色：名以傾向為相，色以被破壞為相。

664. 再者，**純觀乘者**或〔上述〕那止乘者，用“〔四界差別〕〔的說明〕裡所說的”諸種把握界的方法裡的任一種方法，或簡略或詳細地把握〔四〕界。當那人〔純觀乘者或止乘者〕的〔四〕界透過真實的自味、自相而〔在他的相續裡〕變得清楚時，他首先了知：“由業所生的”頭髮裡有十種色，即「四界、色、香、味、食素、命、身淨」這「身十法」。因為在那〔頭髮〕裡有性〔色〕，所以那裡還有「性十法」這十種色。在那〔頭髮〕裡，尚有另外二十四種色，即由食所生的「以食素為第八者」<sup>4</sup>(純八法聚)、由時節所生的〔純八法〕以及由心所生的〔純八法〕。如是，他了知：〔三十二身分裡〕“具有四生因(業、食、時節、心)的”二十四個〔身〕分各各具有四十四個色( $10+10+8+8+8=44$ )。另外，他了知：「汗、淚、唾液、鼻涕」這四個「由時節或由心所生的身分」各各具有十六個色，即〔時節所生和心所生的〕二種「以食素為第八者」(純八法)( $8+8=16$ )，在胃物、糞、膿、尿這四種由時節所生的〔身分〕裡，各各有八個色，即食節所生的「以食素為第八者」(純八法)。這就是於三十二行相〔裡把握色法〕的方法。

再者，當這三十二部分清楚的時候，另外十個部分也會變得清楚。此〔十個部分之〕中，首先，在“會消化食物的”、“業生的”「火〔這個〕部分」裡，有九個色顯現，即「以食素為第八者」(純八法)和命〔色〕；同樣地，在心生的出入息部分裡，也有九個色顯現，即「以食素為第八者」(純八法)和聲〔色〕；在其餘“有四生因的”八個〔部分〕，各各有三十三個色顯現，即「命九法」和三個「以食素為第八者」(純八法)( $9+(3*8)=33$ )。

當他仔細地明白四十二部分裡的這些大種和所造色的時候，他也透過〔意界與意識界的〕「所依」和〔五〕「門」來了知另外六十個色〔法〕，也就是：眼十法等五組(眼十法、耳十法、鼻十法、舌十法、身十法)，以及心所依十法( $10*5+10=60$ )。他以「被破壞」之相將這一切〔法〕總括為一個，而了解到「這是色〔法〕」。

---

<sup>4</sup> ojaṭṭhamaka 就文法上來說是「有財釋」，原應譯為「以食素作為〔它的〕第八個〔成分〕的東西」，是指「純八法聚」的術語。

當他如是把握色的時候，他藉由〔五〕門(眼、耳、鼻、舌、身門)了知非色〔法〕，〔非色法〕也就是八十一種世間心( $10+3+68=81$ )——兩種五識，三種意界、六十八種意識界——，以及七個心所，即“必然與那些(89)心共同生起的”觸、受、想、思、〔名〕命〔根〕、心住性(心一境性)和作意。不過，出世間心並非純觀者、止乘者所能把握，因為尚未證得〔它們〕的緣故。他以傾向之相總括這一切非色法為一個，而了解到「這是名〔法〕」。如是，有人以「四界分別觀」為首而詳細地確知名色。

665. 另一種人依十八界〔確知名色〕。怎麼說呢？此處，有比丘如是思惟諸界：「在這自有(即身心五蘊)裡，有眼界……意識界」(18界)，雖然世人認為以白黑圓物所莊飾的、長且寬的、在眼窩裡為筋、腱綁住的肉團是「眼」，但他不認為此肉團是眼，而確知唯“〈說蘊品〉中關於所造色〔的部分〕裡所說的”眼淨〔色〕是「眼界」。

他也不把〔眼淨色以外的〕其餘五十三色( $54-1=53$ )認作「眼界」，〔五十三色〕是：(1)九個俱生色，即“作為其(眼)所依處的”四界，共生的顏色、香、味、食素這四個色，以及能保護〔眼淨色〕的命根(命九法)；(2)二十種業生色，即存在那〔內團眼〕裡的身十法和性十法；(3)二十四種非執著色，即〔分別〕由食、時節、心而生的三種「以食素為第八者」(純八法)( $9+10*2+8*3=53$ )。這個方法也〔用在〕耳界、鼻界、舌界〔的情況〕。但是，就身界而言，〔身淨色以外的〕其餘色是四十三個( $44-1=43$ )；然而，有些人把食節生的〔純八法〕和心生的〔純八法〕加上「聲音」而各各作成九之後，說「〔其餘的色〕是四十五個」( $43+1+1=45$ )。

如是，此五淨〔色〕以及“作為其外境的”「色、聲、香、味、觸」五〔色〕，這十法是「十界」。其餘的色即是「法界」。再者，“依靠眼且以色為所緣而生起的”心名為眼識界〔，耳識界、鼻識界、舌識界、身識界亦是這樣〕。如是二種五識是「五識界」。三個意界心即是一「意界」。六十八個意識界心即是一「意識界」。如是，八十一世間心( $10+3+68$ )即是七識界。與它們相應的觸〔心〕等等是「法界」。如是，在此〔十八界〕中，十個半界是色〔法〕，七個半界是名〔法〕。有人這樣地依十八界確知名色。

666. 另一種人依十二處〔確知名色〕。怎麼說呢？藉由就眼界而說過的方法，他排除五十三個色後，只確知眼淨色是「眼處」。藉由那裡(前述關於眼界的部分

裡)所說的方法，〔他確知〕耳、鼻、舌、身界是為「耳、鼻、舌、身處」；“作為它們(眼等五處)的外境的”五法是「色、聲、香、味、觸處」；“屬世間的”七識界是「意處」；與它(意處)相應的觸等等〔心所〕以及其他的色法是「法處」。如是，在此〔十二處〕中，十個半處是色〔法〕；一個半處是名〔法〕。如是，有人依十二處確知名色。

667. 另一種人用比它(指前述十二處的方法)更簡略的方式，透過「蘊」來確知〔名色〕。怎麼說呢？在此身裡，“俱四因的”四界、以彼(四界)為依止的色、香、味、食素、眼淨等五淨〔色〕、所依色、〔男、女〕性〔色〕、命根及“有二因的”聲，如是十七種色是**可觀察的完成色**。又，身表、語表、空界、色輕快性、〔色〕柔軟性、〔色〕適業性、〔色〕積集、〔色〕相續、〔色〕老性、〔色〕無常性，如是這十個色**不是可觀察的**〔色〕，只是相〔色〕、變化〔色〕、中間區劃〔色〕而已，不是完成色，不是色色。因為〔這十個色〕是色的行相、〔色的〕變化、〔色的〕中間區劃者，所以也可以稱為「色」。如是，所有這二十七個色是色蘊。與八十一個世間心一起生起的受是受蘊。與它(八十一個心)相應的想是想蘊，〔與心相應的〕諸行是行蘊，識是識蘊。如是，色蘊是色，四個非色蘊是名。如是在此〔佛教中〕，有比丘依五蘊確知名色。

668. 另一種人，如是簡略地把握「自有」(自相續)裡的色：「一切色，即是四大種和四大種的所造色」，〔他〕也簡略地把握「意處」和一部分「法處」是名〔法〕，之後他**簡略地**確知：「如是，這是名，那是色，這被叫作名色」。

669. 如果，當那人用種種方法把握色〔法〕後，在把握非色〔法〕之時，非色〔法〕因微細而不顯現的話，他不應該放棄〔內觀的〕責任，而應只就色〔法〕一再地予以觀察、作意、把握、分別。確實，當他的色變得潔淨、無結、極清淨時，他那“以彼色為所緣的”非色法就自會隨之變得清晰。

譬如，有眼睛的人對著不乾淨的鏡子看他的臉相，但〔他的臉〕相卻未顯現，他並不〔以為〕：「臉相不會顯現」而丟棄鏡子，而是一再地擦拭那〔鏡子〕。當鏡子變得清淨時，他的相便自行變得清楚了。又譬如，將磨碎的胡麻散在桶裡，灑水後，因僅壓了一、兩次，而油不出來時，他不捨棄磨碎的胡麻，而是灑以熱水混合而一再地壓榨。當他這麼做時，透明的胡麻油便出來。又譬如，想淨化水的人拿「迦答迦的子」，將手伸入水缸裡，因僅擦拭一、兩次，而水不清澈時，

他不捨棄「迦答迦的子」，而是一再地擦拭它。當他這麼做時，泥垢沉澱，水便變得清澈、透明。同樣地，比丘應不捨棄〔內觀的〕責任，而應只就色法，一再地予以觀察、作意、把握、分別。

的確，當此人的色變得潔淨、無結、極清淨，它(非色把握智)的「敵對煩惱」就會隨之沉澱，心亦如泥垢上方的水一樣變得澄淨。〔此時〕“以色為所緣的”非色法就會自行變得清楚。用甘蔗、盜賊、牛、酪、魚等其他比喻也可說明這個意思。

670. 再者，對於如是把握極清淨色〔法〕的人而言，非色法藉由三相—藉由觸、或藉由受、或藉由識—而現起。怎麼說？首先，有人藉由「地界以硬為相」等方法把握諸界時，「首先落下的觸」顯現，〔當觸出現時〕與觸相應的受作為「受蘊」而顯現，〔與觸相應的〕想作為「想蘊」而顯現，思與觸作為「行蘊」而顯現，〔與觸相應的〕心作為「識蘊」而顯現。同樣地，〔藉由〕「在頭髮裡，地界以硬為相……在出入息裡，地界以硬為相」〔等方法把握諸界時，〕「首先落下的觸」顯現，〔當觸出現時〕與觸相應的受作為「受蘊」而顯現，…〔與觸相應的〕心作為「識蘊」而顯現。如是，非色法藉由「觸」而〔在他的心相續裡〕顯現。

有人〔藉由〕「地界以硬為相」〔等方法把握諸界時〕，“享受著那個〔地界〕所緣之味的”受，即「受蘊」顯現，〔當受蘊顯現時〕與它(受)相應的想作為「想蘊」而顯現，〔與它(受)相應的〕思作為「行蘊」而顯現，與它(受)相應的心作為「識蘊」而顯現。同樣地，〔藉由〕「在頭髮裡，地界以硬為相……在出入息裡，地界以硬為相」〔等方法把握諸界時〕“享受著那個〔地界〕所緣之味的”受，即「受蘊」顯現，……與它(受)相應的心作為「識蘊」而顯現。如是，非色法藉由「受」而〔在他的心相續裡〕顯現。

另一種人〔藉由〕「地界以硬為相」〔等方法把握諸界時，〕識知〔地界〕所緣的”識，即「識蘊」顯現，〔當識顯現時〕與它(識)相應的受作為「受蘊」而顯現，〔與識相應的〕想作為「想蘊」而顯現，〔與識相應的〕觸和思作為「行蘊」而顯現。同樣地，〔藉由〕「在頭髮裡，地界以硬為相……在出入息裡，地界以硬為相」〔等方法把握諸界時，〕“識知〔地界〕所緣的”識，即「識蘊」顯現，〔當識顯現時〕與它(識)相應的受作為「受蘊」而顯現，〔與識相應的〕想

作為「想蘊」而顯現，〔與它(識)相應的〕觸和思作為「行蘊」而顯現。如是，非色法藉由「識」而〔在他的心相續裡〕顯現。

在四十二個界部分的場合裡，應該用〔上述〕那個方式，〔也就是〕用「〔藉由〕『在業生的頭髮裡，地界以硬為相』〔等方法把握諸界時，最先落下的觸…受…識顯現…〕」等等的方法，隨著〔那種種〕方法之差異，透過每一個部分裡的四界，來了解〔非色法的現起〕；在與眼界等有關的、其餘的「把握色的方法」的場合裡，也應該隨著〔那些把握色的〕方法的差異，用〔上述〕那個方式(即藉由觸、受、識三相而顯現)來類推理解〔非色法的現起〕。

671. 因為唯有如此把握極清淨色的人方能透過三個行相了解非色〔法〕，所以唯有把握了極清淨色的人—而不是其他人—應努力把握非色。如果他在一個色法或兩個〔色法〕顯現時，就捨掉色〔法〕而努力把握非色〔法〕，他會從業處退墮，如同在地遍修行〔的說明〕裡所說的山間母牛一樣。但是，把握極清淨色的人努力把握非色時，他的業處會增長、茁壯、廣大。

他如是將“藉由觸等而顯現的”四種非色蘊確定為「名」，而將“作為其(四種非色蘊)所緣的”四大種，以及四大種的所造色確定為「色」。如是，好比用劍打開箱子一樣，也像剖開一對多羅樹球莖一樣，他確知一切三地法——十八界、十二處、五蘊——〔唯〕是二種，即名和色。他得到結論：「除了名色存在以外，有情、人、天或梵天皆不存在」。

672. 這樣依如實自性確知名色之後，為了更能捨斷「有情、人」這世間稱謂，為了超越「〔以為〕有情〔存在〕」的愚痴，也為了安置〔自〕心於無愚痴之地，他藉由許多經典對照、確知「這只是名色、不是有情、不是人」的意思。〔世尊〕曾說過此句話：

「譬如由於部分的結合，故有『車』的字，

同樣地，諸蘊存在時，才有『有情』的稱謂。」

又說：「賢友啊！譬如依於木材、依於藤蔓、依於泥土、依於草而被圍繞的空間稱為『房子』，同樣地，賢友啊！依於骨、依於腱、依於肉、依於皮而被圍繞的空間稱為『色〔身〕』」。

還有說另一個〔經文〕：

「唯苦生、苦住、苦滅；

苦之外沒有任何事物生起，苦之外沒有任何事物滅去。」

## 用比喻說明名色

673. 如是，有數百部經典教導「唯是名色」，而未教導「有情」、「人」。譬如軸、輪、廂、轆等部分以一形相而集合時，才有「車」的稱謂。以第一義檢驗一一部分時，則沒有「車」存在。又如木材等屋子的材料以一形相圍繞空間而住時，才有「屋」的稱謂，以第一義〔檢驗那一一部分時〕則沒有「屋」。又如同手指、拇指等以一形相而住時，才有「拳」的名稱。胴、絃等〔以一形相而住時才〕有琵琶〔的名稱〕。象馬等〔以一形相而住時才〕有「軍隊」〔的名稱〕。牆、屋、城門等〔以一形相而住時，才〕有「城」〔的名稱〕。幹、枝、葉等以一形相而住時，才有樹的名稱，但以第一義檢驗一一部分時，則沒有「樹」。同樣地，五蘊存在時，有「有情、人」的稱謂，以第一義檢驗一法時，則沒有“作為執著「我是，我」之所依的”「有情」，依第一義，只有名色而已。如是知見的人所擁有的「見」名為如實知見。

674. 再者，捨棄此如實見而執著「有情存在」的人承認它(有情)有滅或者不滅。承認〔有情〕不滅者墮入常〔見〕。承認〔有情〕有滅者墮入斷〔見〕。為什麼呢？因為〔在二種見之中，〕像隨著牛乳而來的酪不存在一樣，並不存在著隨著那〔有情〕(因)而來的〔果〕。當他如是執著：「眾生是恒常的」之時，他即滯著不前，當他執著：「有情斷滅」之時，他即走過頭。因此，世尊說：

「比丘們啊！為二種見所纏縛的人、天，有些滯著不前，有些則走過頭。而具眼者見〔真實〕。」

「比丘們！如何有部分人、天滯著不前呢？比丘們！有部分人、天樂於「有」、喜於「有」、悅於「有」。對他們教說關於「有之滅」的法時，他們的心於該法不踴躍、不歡欣、不安住、不勝解。比丘們！如是有部分人、天滯著不前。」

「比丘們！如何有部分人、天走過頭呢？比丘們！被「有」所逼惱、於有感到羞慚、厭惡的部分人、天喜歡『無有』，〔他如是以為：〕「友啊！據說，這

個『我』於身體滅壞後便斷滅、消失，死後不存在，這(無有)是寂靜的、這是勝妙的、這是真實的。」比丘們！如是有些人、天走過頭。」

「比丘們！如何是具眼者見〔真實〕？比丘們！在此，比丘如實地見有，如實見有後，便為了「厭離有」、為了「於有無欲」、為了「有的止滅」而行道。比丘們！如是有具眼者見〔真實〕。」

675. 因此，就好像木偶是空的、無生命的、不會努力，但由於木頭與線的結合，它也能走、能立，看似會努力、會工作。同樣地，這名、色也是空的、無生命的、不會努力，但是因為彼此結合，則也能走、能立，看似會努力、會工作。因此，古人說：

在此，名和色確實存在，  
但有情和人不存在；  
這〔名色〕是空的，像被造作的木偶，  
是一堆苦，像草、木。

不只可用木偶的比喻，也可用蘆束等其他比喻來說明此〔名色〕——譬如兩捆蘆束互相依靠而立時，〔其中〕一個是另一個的支助，當一個倒下時，另一也會倒下。同樣地，在五蘊有裡，名色依靠彼此而生，一個是另一個的支助，當一個因死亡而倒下時，另一個也會倒下。所以，古人說：

「名色是一對，兩者相互依靠  
當〔其中〕一個崩壞時，兩者也依緣而壞。」

676. 譬如聲音依靠被棍敲打的鼓而生起時，鼓是一事，聲是另一事，鼓和聲不相互混雜，鼓沒有聲，聲沒有鼓。同樣地，當名〔法〕依靠“被稱為『依處』的”色和“被稱為『門的所緣』的”色而生起時，色是一事，名是另一事，名色不混雜，名法中無色法，色法中無名法。但如同聲音依靠鼓而生起一樣，名依靠色而生起。因此，古人說：

「以觸為第五者」不從眼而生起，  
不從色，也不從二者之間生起。

有為法依緣而生，

就像聲音從被敲打的鼓而生起一樣。

「以觸為第五者」不從耳而生，

不從聲，也不從二者之間…。

「以觸為第五者」不從鼻而生，

不從香，也不從二者之間…。

「以觸為第五者」不從舌而生，

不從味，也不從二者之間…。

「以觸為第五者」不從身而生，

不從所觸，也不從二者之間…。

有為法不從〔心〕所依色而生，

也不從法處而起，

有為法依緣而生，

就像聲音從被敲打的鼓生起一樣。

667. 的確，此〔名色〕中，名〔法〕是無力的，不能依己力生起，不會吃、不會飲、不會說，不會做威儀(行住坐臥)。色〔法〕也是無力的，不能依己力生起。它不會想要吃、不會想要飲、不會想要說，不會想要做威儀。但是，色依靠名而生起，名依靠色而生起，當名〔法〕想要吃、想要飲、想要說、想要做威儀的時候，色〔法〕就吃、飲、說、做威儀。

再者，為了說明這個意義，〔古師們〕引用這個比喻——譬如生盲者和跛子(依靠凳子緩行的人)都想前去〔某個〕地方。生盲者這樣對跛子說：「友啊！我能夠用腳做『應以腳做的事』(走路)，可是，我沒有“可用以看見平或不平處的”雙眼」。跛子也對生盲者說：「友啊！我能夠用眼做『應以眼做的事』(見物)，可是，我沒有可用以前進、後退的雙腳。」那生盲者滿心歡喜讓跛子登上〔他的〕肩上。跛子坐在生盲者的肩上說：「捨左邊而取右邊；捨右邊而取左邊」。此〔二人〕中，生盲者是無力量的、無能力的，不能靠自己的力量、能力行走。跛子也是無力量

的、無能力的，不能靠自己的力量、能力行走。但是，依靠彼此的話，他們不是不能行走。同樣地，名也是無力的，不能靠自己的力量生起，在〔吃、飲、說、做威儀〕一一的行動中不能靠己力生起。色也是無力的，不能靠自己的力量生起，在一一的行動中不能靠己力生起。但是，依靠彼此的話，它們不是不能生起。

因此說：

不依己力而生，

也不依己力而住，

有為法力弱故

隨著他法的力量而生。

從他緣而生，

從他所緣而起，

所緣緣與其他法令有為法生起。

譬如人依靠船而行於海，

名身依靠色而生。

譬如船依靠人而行於海，

色身依靠名而生。

人船二者相依而行於海；

同樣地，名色二者相互依靠。

如是有人以種種方法確知名色。應知：此人所具有的“剋服了眾生想而立於無痴地的”「名色之如實見」即是「見清淨」。「名色的確知」和「諸行的分別」也是它(如實見)的名稱。

為了諸善人的喜悅而造的《清淨道論》裡、〈慧的修習章〉中，“稱為〈說見清淨〉的”第十八品在此結束。

### 3. 「葉均譯」、「元亨寺譯」兩譯本譯文問題的舉示與評析

本節將針對〈說見清淨品〉的巴利原文，對照「葉均譯」、「元亨寺譯」兩個中譯本，嘗試舉示兩譯本譯文的問題並作評析。由於此二中譯本是以 PTS 出版的《清淨道論》版本為底本，因此在檢討兩譯本譯文的問題時，也參考 PTS 版本。此下，「〔新譯〕」代表筆者的翻譯；葉均譯本縮寫為《葉本》；元亨寺的譯本，則以《元本》表示。

### • 第 662 段裡的問題：

(1) 巴利：...yā imesu bhūmibhūtesu dhammesu uggahaparipucchāvasena ñāṇaparicayaṃ katvā ‘sīlavisuddhi ceva cittavisuddhi cā’ti dve mūlabhūtā visuddhiyo sampādetabbā’...

〔新譯〕：藉由學習和提問而熟知這些“作為〔慧〕地的”諸法之後，〔禪修者〕應該完成兩種“作為〔慧之〕根的”清淨，即戒清淨和心清淨。

《元本》：〔慧〕地之諸法，依把持、遍問而熟知，令成就〔慧〕根之戒清淨及心清淨之二種清淨。

《葉本》：既以學習及遍問而熟知(慧的)地的諸法之後，當完成二種是(慧的)根的清淨：即戒清淨與心清淨。

此段文中，《元本》的主要問題在於：未能表達原文「ñāṇaparicayaṃ katvā...sampādetabbā」在此所傳達的時間順序關係，即「熟知…後，應完成…」。

另外，「sampādetabbā」，不應被譯成「令成就」，而應只是「成就」、「令…生起」或「完成」。葉本則無誤。

(2) 巴利： **Cittavisuddhi** nāma sa-upacārā atṭha samāpattiyo.

〔新譯〕：心清淨是近行〔定〕和八等至。

《元本》：心清淨與近行〔定〕為八等至。

《葉本》：心清淨，即與近行定相共的等至。

此段文中，《葉本》的翻譯偏向直譯。但這個譯文容易讓人誤以為「與近行定相共的」(sa-upacārā)一詞僅是在修飾「等至」，而心清淨只是「等至」而已，

不包含「近行定」。然而，實際上，這句巴利文的意思是，八等至和近行定都算是心清淨。<sup>5</sup>另外，《葉本》也未譯出巴利文的 *aṭṭha*(八)。《元本》的翻譯完全偏離巴利文的原意。從巴利文來看，怎麼也看不出《元本》譯語的意思；再者，稍微了解上座部修道思想的人，都應知道「近行」與「八等至」是完全不一樣的定，不可能有「心清淨與近行〔定〕為八等至」的說法。《元本》這樣的翻譯應該也是參考日譯本但又誤解日譯本的結果。<sup>6</sup>

(3) 巴利：tāpi cittaśisena vuttasamādhiniddese sabbākārena vitthāritā eva.

〔新譯〕：在“以「心」為題而說的”「定的說明」裡，〔我〕已從一切方面詳說過它們(八等至與近行定)。

《元本》：此亦由心之項目的定之解釋中，依一切行相已有詳說。

《葉本》：這也曾於以心為題目的「定的解釋」中以一切行相而詳細地說過了。

此段文中，《元本》中的「亦由」應改作「在」，才能成句。再者，巴利文中 *tā*(它們)屬陰性、複數、主格，而巴利前句(*Cittavisuddhi nāma sa-upacārā aṭṭha samāpattiyo*)中，*Cittavisuddhi* 是陽性、單數、主格，「等至」(*samāpattiyo*)則是陰性、複數，所以，*tā* 所指的應是“與近行定一起的”八等至，也就是指「八等至」與「近行定」。但是，《元本》與《葉本》分別將 *tā* 譯作單數的「此」、「這」，它們的意思其實並不明確，容易讓人誤以為：「此」或「這」是指「心清淨」。但是，《清淨道論》在第十八品以前雖提過「心清淨」的名稱，但並未解釋、更未廣說過「心清淨」，《清淨道論》實際上只廣說過能夠獲得「等至」和「近行定」的禪修方法而已。

(4) 巴利：tattha **nāmarūpaṇaṃ yāthāvadassanaṃ diṭṭhavisuddhi nāma.**

---

<sup>5</sup> *sa*-(有…的)的這種用法是巴利文特有的表示方法。例如，「『有耳朵的人』走過來」，實際上不只是那個人走過來，那個人的耳朵也一起過來了，所以包含了人和耳朵。此處的情形也是如此。類似的句型，如《攝阿毗達磨義論》裡的歸敬偈：*Sammāsambuddham atulaṃ sasaddhammaṇuttamaṃ abhivādiya...*。此文的直譯可作「禮敬“與正法、聖僧伽一起的”無上正等覺者…」，實際的意思是「禮敬無上正等覺者、正法及聖僧伽」，換句話說，禮敬的對象其實是三個，而非只是正等覺者而已。

<sup>6</sup> 關於元亨寺譯本的諸多問題，可參考 蔡奇林(2004)。

〔新譯〕：如實見名色即是此(慧體)中的見清淨。

《元本》：其中，「見清淨」以如實見名色。

《葉本》：此中：如實而見名色為「見清淨」。

此段文中，《元本》的「以」字，讓人誤以為「見清淨」，是動詞「見〔名色〕」的主詞，而「如實」是「工具」、「方法」；但實際上「見清淨」與「如實見名色」是同一件事。應將《元本》的「以」字改為「是」。葉本則無誤。

### • 第 663 段裡的問題：

(1) 巴利：...yathā nāma puriso antogehe sappaṃ disvā taṃ anubandhamāno tassa āsayam passati...

〔新譯〕：譬如有人在屋內見到蛇而追逐它的時候，看見了蛇的住處，

《元本》：譬喻人於家中見蛇，其關連亦見其住處，

《葉本》：譬如有人看見了蛇在屋中，便追逐它而發現它的洞，

此段文中，《元本》的將 taṃ anubandhamāno(追逐它)翻譯成「其關連」，這使得“應作 anubandhamāno 的受詞的” taṃ 變成 anubandhamāno 的修飾語了。另外，此處的 anubandhamāno 在此應是「追逐」、「跟隨」的意思，而不應取「關連」的意思。再者，原文 disvā(見)是 anubandhamāno(追逐)的動詞修飾語(kiriyā-visesana)，兩者應在一起，作「見而追逐」的意思，但《元本》卻從二者之中切成二句。同時《元本》的翻譯也喪失 anubandhamāno 與 passati 所表達的語意，即「尋求之時，見」。葉本則無誤。

(2) 巴利：Tato hadayarūpassa nissayabhūtāni, bhūtanissitāni ca sesupādāyarūpānīti rūpaṃ pariggaṇhāti.

〔新譯〕：之後，他把握了色，即“作為心色之依處的”〔四〕大種，以及“依靠大種的”其他所造色。

《元本》：由此為心色之所依者，以把握所依之大種及餘所造色之色。

《葉本》：自此他便把握了心色的所依的大種及以大種為依的其他的所造

色的色。

《元本》的譯文，實在令人難以理解，從此和上述諸例可以看出，《元本》中譯者似乎僅具有翻譯巴利單字的能力，但對字與字之間的關係，也就是對巴利文文法卻沒有完整概念。

《葉本》的譯文是正確的，只是那樣的譯文不夠明確，容易造成初學者的誤解。如「自此」(tato)應是「自此之後」、「此後」的意思，「心色的所依的大種」不如「“作為心色之依處的”大種」來得明確。

(3) 巴利：So sabbampetaṃ ruppanato rūpanti vavatthapeti

〔新譯〕：他如是確知：「這一切，因『會被破壞』故是色」

《元本》：彼為此一切〔色〕所惱壞故而確知「色」

《葉本》：他確知一切(色)都是惱壞之故為「色」。

《元本》所譯的意思是「因為他(修行者)被一切〔色〕所惱壞，所以他確知『色』」。但是，從巴利文來看，怎麼也得不出那樣的意思。巴利文的原意是，禪修者知道：心色、大種、大種所造色這一切皆會被破壞，所以叫作「色」<sup>7</sup>。葉本則無誤，只是現代人較難理解「惱壞」此一古譯語。

(4) 巴利：Tato namanalakkhaṇaṃ nāmaṃ, ruppanalakkhaṇaṃ rūpanti saṅkhepato nāmarūpaṃ vavatthapeti.

〔新譯〕：之後，他如是簡略地確知名、色：名以傾向為相，色以被破壞為相。

《元本》：由此，向所緣為相是名，以惱壞為相色，於簡略確知(差別)名色。

《葉本》：於是，他簡略地確知名色，即有傾向之相的為名，有惱壞之相的為色。

在《元本》的翻譯中「以惱壞為相色」的文句，也許是校對不足所導致，應作「以惱壞為相是色」。但將(saṅkhepato)(簡略地)譯作「於簡略」實在很怪。最重

---

<sup>7</sup> 巴利註釋傳統將 rūpa(字)當作是從動詞 ruppati(被破壞)衍生而來的字，所以這麼說。

要的是，從《元本》，看不出來「向所緣為相是名，以惱壞為相〔是〕是色」是「確知」的內容。葉本則無誤。

• 第 664 段裡的問題：

(1) 巴利：Suddhavipassanāyāniko pana ayameva vā samathayāniko

catudhātuvavatthāne vuttānaṃ tessaṃ tessaṃ

dhātupariggahamukhānaṃ aññataramukhavasena saṅkhepato vā

vitthārato vā catasso dhātuyo pariggaṇhāti.

〔新譯〕：再者，**純觀乘者**或〔上述的〕那止乘者，依據“「四界差別」〔的說明〕裡所說的”諸種把握界的方法裡的任一種方法，或簡略或詳細地把握〔四〕界。

《元本》：其次，純毘鉢舍那(觀)行者或奢摩他行者，於說四界差別〔之解釋〕把握其各界門中依何門而簡略，又把握詳細之四界。

《葉本》：其次，純毗鉢舍那(觀)的行者或奢摩他的行者，即以在四界差別(的解釋)中所說的諸界的把握門中的任何一門而簡略或詳細的把握四界。

此段文中，《元本》翻譯不僅語焉不詳，且有許多偏離巴利原意的地方。舉例而言，《元本》未譯出 vuttānaṃ(所說的)，而直接連結「於說四界差別〔之解釋〕」(catudhātuvavatthāne)與「把握其各界門」(tessaṃ tessaṃ dhātupariggahamukhānaṃ)，使得譯語變得無可理解。另外，《元本》將 tessaṃ tessaṃ dhātupariggahamukhānaṃ(諸種握界的方法裡)譯成「把握其各界門中」，將 aññatara-mukhavasena(依據某一種方法)譯成「依何門」，將 saṅkhepato vā vitthārato vā catasso dhātuyo pariggaṇhāti(或簡略、或詳細地把握界)譯成「簡略，又把握詳細之四界」，都是古怪、不符合巴利原文的譯語。葉本則無誤。

(2) 巴利：Athassa yāthāvasarasalakkhaṇato āvibhūtāsu dhātūsu

kammasamuṭṭhānamhi tāva kese “catasso dhātuyo, vaṇṇo, gandho, raso,

ojā, jīvitam, kāyappasādo”ti evaṃ kāyadasakavasena dasa rūpāni

[ pākaṭāni honti.]

〔新譯〕：當那人〔純觀乘者或止乘者〕的〔四〕界透過真實的自味、自相而〔在他的相續裡〕變得清楚時他首先了知<sup>8</sup>：在“由業所生的”頭髮裡有十種色，即「四界、色、香、味、食素、命、身淨」這「身十法」。

《元本》：時於彼，如實明瞭自性〔自〕相上之諸界中，先於業等起之髮，由〔地、水、火、風〕之四界、色、香、味、食素、身淨之身十法而有十色。

《葉本》：當他在由於如實的自作用(味)及自相上而明瞭的諸界之中，先於業等起的髮，而知有(地水火風)四界、色、香、味、食素、命、身淨的身十法的十色。

在 Athassa yāthāvasarasalakkhaṇato āvibhūtāsu dhātūsu 一句裡，āvibhūtāsu dhātūsu 的位格原本可以理解作一般的位格，或「獨立位格」的句型。但是，因為 dhātūsu 後的「頭髮」不是真實法，所以不能包括在「由於如實的自作用(味)及自相上而明瞭的諸界」之中，再者，其後的「身十法」不僅包括界還包括色、香、味、食素，所以也不能被包含在「諸界之中」。因此，āvibhūtāsu dhātūsu 的位格不應該是一般的位格，而應當作「獨立位格」<sup>9</sup>，如是整句的意思是「當他藉由了知自身裡四界的自味、自相而了解諸界的時候」。然而，《元本》和《葉本》似乎都錯將它們當作一般的位格而譯成「…中」、「在…之中」。

(3) 巴利：Tattheva āhārasamuṭṭhānaṃ ojaṭṭhamakaṃ, utusamuṭṭhānaṃ,  
cittasamuṭṭhānanti aparānīpi catuvisati...

〔新譯〕：在那〔頭髮〕裡，尚有另外二十四種色，即由食所生的「以食素為第八者」（純八法聚）、由時節所生的〔純八法〕以及由心所生的〔純八法〕。

《元本》：同其〔髮〕，有食等起之食素第八。於時節等起、心等起有食

<sup>8</sup> 「tassa... pākaṭāni honti」（「對他而言，…變得清楚」或「…向他顯現」或「在他的〔心相續裡〕變得清楚」），可以簡單譯作「他了知…」、「他清楚…」、「他明白」。

<sup>9</sup> PP 606 也是將此句當作獨立位格，翻譯作：When the elements have become clear in their correct essential characteristics。

素第八之各法，〔最初舉身十法、性十法之〕其他有二十四〔色。兩者合為四十四色。〕

《葉本》：又於髮中，亦有由食等起的而以食素為第八(的八法)，及由時節等起的和心等起的(以食素為第八的各八法)共二十四色。

《元本》將 *tattha*(在那裡)譯作「同其」，不知「同」字從何而來。另外，《元本》中譯者不知「...*ti aparānīpi catuvisati*」中，*iti* 一字在作用在於指示 *catuvisati*(24) 的一一內容，因此，在譯文中增加許多根本不需要的補襯語。葉本則無誤。

(4) 巴利：*evaṃ catusamuṭṭhānesu catuvisati koṭṭhāsesu catucattāḷisa catucattāḷisa rūpāni.*

〔新譯〕：〔三十二身分裡〕“具有四生因(業、食、時節、心)的”二十四個〔身〕分各各具有四十四個色。

《元本》：如是〔三十二身分中有業、食、時節、心之〕四等起於二十四部分，是各有四十四色。

《葉本》：如是於(三十二身分之中由業、食、時節、心的)四等起的二十四部分，各各(部分)有四十四色。。

《元本》的「四等起於二十四部分」令人無法理解。四等起是 *catusamuṭṭhānesu* 的譯語，*catusamuṭṭhānesu* 在此應作有財釋，用來修飾 *catuvisati koṭṭhāsesu*，意思是「具四因的二十四個身分」。《元本》的翻譯令人不知從何理解起。葉本則無誤。

舉示至此，筆者可以肯定《葉本》譯語的準確性遠遠超過《元本》。《元本》譯文的乖謬、難解，不得不讓人懷疑《元本》「凡例」所說的：「日譯本與原巴利文之精義略有出入者，今皆觀瀾而索源，以巴利聖典為主，抉其奧論，不當者刪之，未備者補之。」是否是如實說明此譯本的實情！

由上所揭示的情形可知《元本》是問題頻出的譯本，以下，限於篇幅，不再一一臚列《元本》譯文的錯誤，只就《葉本》譯文尚待改善之處，加以陳述。

(5) 巴利：*Sedo, assu, kheḷo, singhāṇikā ti imesu pana catusu utucittasamuṭṭhānesu dvinnāṃ ojaṭṭhamakānaṃ vasena soḷassa soḷassa rūpāni.*

〔新譯〕：另外，〔他了知〕「汗、淚、唾液、鼻涕」這四個「由時節或由心所生的身分」各各具有十六個色，即〔時節所生和心所生的〕二種「以食素為第八者」(純八法聚)

《葉本》：其次在由於時節及心等起的汗、泪、唾、涕的此等四種之中，各各有二種以食素為第八的十六色。

《葉本》翻譯語意不明，容易令初學者誤以為，胃物等四個身分是在時節及心兩個因素皆存在時才會生起。再者「各各有兩種以食素為第八的十六色」未明確地指出各名詞之間的關係，可能令初學者感到混淆。比如說，此譯語很可能被初學者誤解作：「各各有兩種“以食素為第八的”十六色」，如此則變成各各有三十二種色。

(6) 巴利：Tattha asitādiparipācaka tāva kammaje tejokotṭhāsamhi  
ojatṭhamakañceva jīvitañcāti nava rūpāni;

〔新譯〕：此〔十個部分之〕中，首先，在“會消化食物的”、“業生的”  
「火〔這個〕部分」裡，有九個色顯現，即「以食素為第八者」  
(純八法)和命〔色〕；

《葉本》：此中，先說明了在食物等的消化中由業生的火的部分，有以食素為第八(的八法)及命的九法。

《葉本》將 asitādi-paripācaka 譯作「在食物等的消化中」，似乎把此字當作是「火的部分」所在的地方。但是 asitādi-paripācaka 的 paripācaka 是「令遍熟者」，即「能消化者」，且和 tejokotṭhāsamhi(火的部分)同樣以「位格」結尾，所以此字應該和 kammaje(因業而生的)一樣，是用來修飾「火的部分」，應譯作「會消化食物等的」。<sup>10</sup>

再者，「有以食素為第八(的八法)及命的九法」的譯語容易使初學者誤讀作：「有『以食素為第八(的八法)』及『命的九法』」，因而誤以為在此火部分中，共有十七法。<sup>11</sup>《葉本》有多處這種情形，由於「的」一字的使用不恰當，造成句子

<sup>10</sup> PP 606 也是相同解法，譯作...the kamma-born part of heat (fire) that digests what is eaten, etc.,...

<sup>11</sup> 《元本》的翻譯「其中，先令消化食等之物，於業生之火部分，有食素第八〔之八法〕與命等

語意模稜兩可，而易使人產生誤解。<sup>12</sup>

(7) 巴利：tassa...vatthudvārasena pañca cakkhudasakādayo,

hadayavatthudasakañcāti aparānīpi saṭṭhirūpāni pākaṭāni honti.

〔新譯〕：…他也透過〔眼界與意識界的〕「所依」和〔五〕「門」來了知另外六十個色〔法〕，也就是：眼十法等五組（眼十法、耳十法、鼻十法、舌十法、身十法），以及心所依十法。

《葉本》：他…更由所依及(認識之)門而明白了眼十法等及心所依十法的六十色。

此段文，《葉本》未譯出 pañca cakkhudasakādayo 的 pañca(五)一字，而且易使初學者誤讀作：「明白了眼十法等及“心所依十法的”六十色。」

### • 第 665 段裡的問題：

(1) 巴利：Keci pana utucittasamuṭṭhānāni saddena saha nava nava katvā

pañcacattālīsāti vadanti.

〔新譯〕：然而，有些人把食節生的〔純八法〕和心生的〔純八法〕加上「聲音」而各各作成九法後，說「〔其餘的色〕是四十五個」

《葉本》：然而也有人說，(於身界)由時節及心等起(的色)各各加一聲為九色，如是共有四十五色。

《葉本》雖然也傳達了巴利原文的文意，但是在翻譯的精確度上仍有可改善之處，因為原巴利文的主詞 keci(有些人)有兩個動詞：katvā(作)和 vadanti(說)。但在其譯文裡，只有 vadanti(說)被當作「某些人」的動詞，而 katvā 則被包含在所說

---

之九色」則又是令人不知所云的譯文。

<sup>12</sup> 例如「各各有命九法及三種以食素為第八的三十三色」本應讀作「各各有『命九法』及『三種以食素為第八』的三十三色」，容易使初學者誤讀作：「各各有命九法及“三種以食素為第八的”三十三色」。原本各各只有 33 色，但這麼一來，則各各有 108 色(9+(33\*3))了。

又例如「由食等起(心等起、時節等起)等的三種以食素為第八的二十四無執受色」本應讀作「『由食等起(心等起、時節等起)等的三種以食素為第八』的『二十四無執受色』」這一句，很可能使初學者誤讀作「“由食等起(心等起、時節等起)等的三種”『以食素為第八的二十四無執受色』」，以為「由食等起等的三種」在修飾「以食素為第八的二十四無執受色」。

的內容。

### • 第 666 段裡的問題：

(1) 巴利：Aparo dvādasāyatanavasena. Kathaṃ? Cakkhudhātuyamaṃ vuttanayena  
ṭhapetvā te paṇṇāsa rūpani cakkhupasādamattamaṃ “cakkhāyatanaṃ”ti  
vavatthapeti.

〔新譯〕：怎麼說呢？藉由就眼界而說過的方法，他排除五十三個色後，  
確知唯眼淨色是「眼處」。

《葉本》：另一種人以十二處(確定名色)。怎樣的呢？即如在眼界所說的方  
法，除了五十三色，他只以眼淨而確定為眼處

此處《葉本》將 ṭhapetvā(排除掉)譯成「除了」並不理想。「只以眼淨而確定  
為眼處」的語意也不及「只將眼淨確定為眼處」來得清楚。<sup>13</sup>

### • 第 667 段裡的問題：

(1) 巴利：Aparo tato saṃkhittataraṃ **khandhavasena** vavatthapeti.

〔新譯〕：另一種人用比它(指前述十二處的方法)更簡略的方式，透過「蘊」  
來確知〔名色〕。

《葉本》：另一種人以更簡單的蘊而確定(名色)。

《葉本》和巴利原文有些差距。在巴利文中，tato saṃkhittataraṃ(比它更簡略  
地)，和 khandhavasena(依蘊)並列，同樣作為動詞修飾語(kiriyā-visesana)，用來修  
飾 vavatthapeti 動詞(確定、確知)。《葉本》將 tato saṃkhittataraṃ khandhavasena  
譯作「以更簡單的蘊」，不僅失去原來的巴利文意，更似乎暗示，尚有一種蘊是  
「較不簡單的」，而某人以這種蘊來確定(名色)。

### • 第 668 段裡的問題：

(1) 巴利：Aparo “yaṃkiñci rūpaṃ sabbamaṃ rūpaṃ cattāri mahābhūtāni catunnañca

---

<sup>13</sup> 《元本》譯作「〔彼〕如於說眼界，除去五十三色唯以眼淨差別眼處」，前句不知所云，後句  
「以眼淨差別眼處」也同樣易令人誤解「以眼淨」的意思是「用眼淨」。

mahābhūtānaṃ upādāyarūpaṃ”ti evaṃ saṃkhitteneva imasmiṃ  
attabhāve rūpaṃ pariggahetvā, tathā manāyatanañceva  
dhammāyatane-kadesañca nāmaṃti pariggahetvā “iti idañca nāmaṃ  
idañca rūpaṃ, idaṃ vuccai nāmarūpaṃ” sāṅkhepato nāmarūpaṃ  
vavatthapeti.

〔新譯〕：另一種人，如是簡略地把握「自有」（自相續）裡的色：「一切色，即是四大種和四大種的所造色」，〔他〕也簡略地把握「意處」和一部分「法處」是為名〔法〕，之後他簡略地確知：「如是，這是名，那是色，這被叫作名色」。

《葉本》：另一種人，則以最簡單的方法而確知名色。他以為一切色，即是四大種及四大種所造色，如是簡略地於此身體而把握於「色」，同樣的，他把握意處及法的一部分為「名」，即此是名，此是色，是為名色。

此處《葉本》的翻譯有幾個問題。首先，《葉本》先譯出 *aparo...sāṅkhepato nāmarūpaṃ vavatthapeti* 作「另一種人，則以最簡單的方法而確定名色。」以作為單獨一句。這麼作，割裂了 *aparo*(另一種人)的另外兩個次要動詞(*pariggahetvā*)(把握)與主要動詞(*vavatthapei*)(確知)之間的順序關係。

其次，《葉本》將 *manāyatanañceva dhammāyatane-ka- desañca nāmaṃti pariggahetvā* 譯作「他把握意處和法處的一部分為「名」」，易使初學者誤讀作「他把握『意處和法處』的一部分為「名」」，但是，此句應讀作「他把握『意處』和『法處的一部分』為「名」」。

第三，”*iti idañca nāmaṃ idañca rūpaṃ, idaṃ vuccati nāmarūpaṃ*”*iti* 一句本是用以說明 *vavatthapeti*(確知)，但葉本卻將之用來說明 *tathā manāyatanañceva dhammāyatane-ka- desañca nāmaṃti pariggahetvā* 一句中的 *pariggahetvā*，譯作「同樣的，他把握意處及法處的一部分為「名」，即此是名，此是色，是為名色」，但這顯然是錯誤的。因為(劃實線的)前句只提到「名」，但(劃虛線的)後句卻提到了名色二者，如此可見(劃虛線的)後句並不是要說明(畫實線的)前句。

值得一提的是，《葉本》將 *sāṅkhepato*(簡略地)譯作「以最簡單的方法」，此

中「最」的意思是依前後文脈的關係而增補上的，並非巴利原文所有。

### • 第 669 段裡的問題：

(1) 巴利：yathā yathā hissa rūpaṃ suvikkhālitam hoti nijjaṭam suparisuddham,  
tathā tathā tadārammaṇā arūpadhammā sayameva pākaṭā honti.

〔新譯〕：確實，當他的色變得潔淨、無結、極清淨時，他那“以色為所緣的”非色法就自會隨之變得清晰。

《葉本》：當他對於色次第澄清、去結、而極清淨之時，則以彼(色)為所緣的非色法亦自明瞭。

此中，《葉本》的前半句語意模糊不清。「次第」讓人以為「色次第地變得澄清、去結、而極清楚」。但「次第」這一譯語應是「yathā yathā……tathā tathā」(怎麼怎麼樣……就那樣…)句型的翻譯，在此，意思是，當行者觀察名色時，色法愈是清楚，名法也自會變得清楚，因此「隨之」應是較好的譯語。

(2) 巴利：Yathā yathā hissa rūpaṃ suvikkhālitam hoti nijjaṭam suparisuddham,  
tathā tathā tappaccanīkakilesā sannisīdanti, kaddamupari udakaṃ viya  
cittaṃ pasannaṃ hoti.

〔新譯〕：的確，當此人的色變得潔淨、無結、極清淨，它(非色把握智)的「敵對煩惱」就會隨之沉澱，心亦如泥垢上方的水一樣變得澄淨。〔此時〕“以色為所緣的”非色法就會自行變得清楚。

《葉本》：當他對於色次第澄清、去結、而極清淨之時，則他的障礙的煩惱沉落，如無濁泥之水，心得清淨，對於以彼(色)為緣的非色法亦自得明瞭。

《葉本》將 kaddamupari udakaṃ(泥垢上方的水)譯作「無濁泥之水」，雖然道出該巴利文字的隱含意思—泥垢上方的水是清淨的—但是這麼一來卻使整個巴利句子所含的比喻較模糊不明了。因為污泥沉澱後，在污泥上方的水才是澄淨的，若譯成「無濁泥之水」，則我們較難知道這「無濁泥的水」和「煩惱沉落」之間的關係。

另外值得一提的是，《葉本》將複合詞「tappaccanīka- kilesā」譯作「他的障礙的煩惱」，將「tad」當作是「他」，即修行者。英譯本也是如此。但是依據《清淨道論大疏鈔》的看法，tad 在此，指的是「把握非色法的智」。<sup>14</sup>

### • 第 670 段裡的問題：

(1) 巴利：Ekassa tāva “pathavīdhātu kakkhaḷalakkhaṇā”ti-ādinā nayena dhātuyo pariggaṇhantassa paṭhamābhipāto phasso, taṃsampayuttā vedanā vedanākkhandho, saññā saññākkhandho, saddhiṃ phassena cetanā saṅkhārakkhandho, cittaṃ viññāṇakkhandhoti upaṭṭhāti.

〔新譯〕：首先，有人藉由「地界以硬為相」等方法把握諸界時，「首先落下的觸」顯現，〔當觸出現時〕與它(觸)相應的受作為「受蘊」而顯現，〔與觸相應的〕想作為「想蘊」而顯現，思與觸作為「行蘊」而顯現，〔與觸相應的〕心作為「識蘊」而顯現。

《葉本》：先說有人，以「地界有凝固之相」等的方法而把握諸界的，最初現起衝擊的觸，與彼相應的受為受蘊，想為想蘊，與觸俱的思為行蘊，心為識蘊。

葉本的翻譯中，畫底線的部分語意不明。而且，未能傳達巴利文 Ekassa ... pariggaṇhantassa...ti upaṭṭhāti 這一句型的意思，即「某某事物向把握者現起」；「某某事物顯現在把握者〔的心相續裡〕」；「把握者知道某某事物」。

(2) 巴利：Eteneva upāyena “kammamuṭṭhāne kese pathavīdhātu kakkhaḷalakkhaṇā”ti-ādinā nayena dvācattālīsāya dhātukoṭṭhāsesu catunnam catunnam dhātūnam vasena, sesesu ca cakkhudhātu-ādīsu rūpariggaṇhamukkkhesu sabbaṃ nayabhedam anugantvā yojanā kātabbā.

〔新譯〕：在四十二個界部分的場合裡，應該用〔上述〕那個方式，〔也就是〕用「〔藉由〕『在業生的頭髮裡，地界以硬為相』〔等

<sup>14</sup> Vism-mḥ II 355 **Tappaccanīkakilesā**ti tassa arūpadhammapariggāhakañāṇassa vibandhabhāvena paṭipakkhabhūtā sammohādīkilesā.

方法把握諸界時，最先落下的觸…受…識顯現…」等等的方  
法，隨著〔那種種〕方法之差異，透過每一個部分裡的四界，  
來了解〔非色法的現起〕；在與眼界等有關的、其餘的「把握  
色的方法」的場合裡，也應該隨著〔那些把握色的〕方法的差  
異，用〔上述〕那個方式(即藉由觸、受、識三相而顯現)，來理  
解〔非色法的現起〕。

《葉本》：茲當說明：於髮等的四十二界的部分中的各各四界，則以同樣  
的方便，即於業等起的髮，以地界有凝固之相等的方法，而於  
其他的眼界等的色的把握之門，則以完全不同的方法。

這一段的巴利原文，因有許多的省略，故不易理解。參依英譯本後<sup>15</sup>，筆者以  
為《葉本》的翻譯主要的錯誤在於「而於其他的眼界等的色的把握之門，則以完  
全不同的方法。」一句。因為在「眼界等的色的把握之門」的場合裡，名的把握  
方法，也應是類似四十二界部分的情形裡「名的把握方法」，二者同樣是要藉由  
「觸、受、識」來把握名法。所以《清淨道論大疏鈔》舉例說明：<sup>16</sup>

首先，當某人用「眼界以『淨化“值得〔所見〕色撞擊的”大種』為相，  
或者以『淨化“以想見為因緣之業所等起的”大種』為相」如是等等方  
法把握諸界之時，〔先掉下的觸顯現，〔當觸顯現時〕與它相應的受〔作

---

<sup>15</sup> In the case of [the ways of discerning materiality as consisting of] the 42 aspects of the elements beginning with the head hairs [ that is, 32 aspects of the body, 4 aspects of the fire element and 6 aspects of the air element,] either by these same means given above or by means of the method beginning ‘In the kamma-originated head hairs it is the earth element that has the characteristic of hardness’- and also in the case of the methods of discerning materiality as consisting of the eye, etc.- by means of the four primary elements in each, the construing should be done by working out all the differences in each method. (PP 611) 筆者的解讀和《英譯》也有一些差異的地方，二者的差異，無法從文法上來抉擇，而必需從義理的關係加以判斷。

<sup>16</sup> Vism-mht II 357: Ekassa tāva “cakkhudhātu rūpābhihātārahabhūtappasādalakkhaṇā, daṭṭhukāmatānidānakammasamuṭṭhānabhūtappasādalakkhaṇā vā”ti-ādinā nayena dhātuyo pariggaṇhantassa “paṭhamābhiniṭṭhā phasso, taṃsāmpayuttā vedanā”ti[-ādi] sabbam yojetabbam. Tathā “yathāvuttalakkhaṇāya cakkhudhātuyā rasānubhavanakavedanā vedanākkhandho”ti-ādi yojetabbam. Tatthā “yathāvuttalakkhaṇā cakkhudhātū”ti[-ādinā], “ārammaṇapaṭivijānaṇam viññāṇam viññāṇakkhandho”ti-ādinā sabbam yojetabbam.

為受蘊而顯現]」如是等一切應該類推而了知。同樣地，應類推而了知「‘能夠享受“具有所說相的”眼界之味的’受，作為受蘊〔而顯現〕」等等。同樣地，應藉由「具有已說過的相的是眼界」以及「“能了知所緣(眼界)的”識，即是識蘊」等等來類推了知一切〔非色法〕。

### • 第 671 段裡的問題：

(1) 巴利：khaggena samuggaṃ vivaramāno viya yamakatālakandaṃ phālayamāno viya

〔新譯〕：好比用劍打開箱子一樣，也像剖開兩個多羅樹球莖一樣，

《葉本》：正如以劍劈開箱子或破裂多羅樹幹以為二相似

巴利文的兩個比喻是要說明，以慧正觀一切有為法的話，則能了知任何一個原本以為是整體的法其實只是名與色二種而已。巴利文的第一個比喻裡 vivaramāno(打開，to open)一字本身並沒有「劈開」這樣的強烈意味，依照《大疏鈔》的解釋<sup>17</sup>，應該只是用劍端將箱子的蓋子與箱的主體撬開，分為二個而已。而第二個比喻裡，tāla-kandaṃ 是多羅樹的莖，而不是「多羅樹幹」，複合詞 yamaka-tālakandaṃ 是持業釋，應是「一對多羅樹的球莖」，將原本連結在一起的兩個多羅樹莖分開，而不是將本來是一個整體的樹幹分切為二。《葉本》的翻譯是較寬鬆的意譯。

### • 第 672 段裡的問題：

(1) 巴利：Seyyathāpi, āvuso, katthañca paṭicca valliñca paṭicca mattikañca paṭicca tiñañca paṭicca ākāso parivārito agārantveva saṅkhaṃ gacchati,

〔新譯〕：賢友啊！譬如依於木材、依於藤蔓、依於泥土、依於草而被圍繞的空間稱為『房子』

《葉本》：賢者，譬如因為以木材為緣，以蔓為緣，以泥為緣，以草為緣，圍蓋空處，故名為屋

---

<sup>17</sup> Vism-mht II 358 **Khaggenāti** khaggaggena。

《葉本》裡，何者是「故名為屋」的主詞？並不清楚。這使得中譯句子結構不完整，語意不明。在巴利文中，「被圍繞」(parivārito)的空處(虛空=ākāso)是「agārantveva saṅkhaṃ gacchati」(名為屋)的主詞(vutta-kattar)。

### • 第 673 段裡的問題：

(1) 巴利：Evamevaṃ pañcasu upādānakkhandhesu sati “**satto, puggalo**”ti  
vohāramattaṃ hoti, paramatthato ekekasmim dhamme  
upaparikkhiyamāne “asmiṭti vā ahanti” gāhassa vatthubhūto satto nāma  
natthi.

〔新譯〕：同樣地，五蘊存在時，有「有情、人」的稱謂，以第一義檢驗一一法時，則沒有“作為執著「我是，我」之所依的”「有情」，依第一義，只有名色而已。

《葉本》：如是，僅於五取蘊存在之時而名有情及補特伽羅，於第一義中，觀察一一法，則無執著者的所謂「我」或「我是」的有情，只是第一義的名色而已。

《葉本》的翻譯「則無執著者的所謂「我」或「我是」的有情，」雖正確地譯出「沒有…有情」，但是，未能正確譯用以形容有情的修飾語，即未能指出「有情」是執著的所依處。《葉本》的翻譯「只是第一義的名色而已」雖然合乎上座部教理，但並不是此處巴利原文的正確語意。

### • 第 674 段裡的問題：

(1) 巴利：Kasmā? Khīranvayassa dadhino viya tadanvayassa aññassa abhāvato.

〔新譯〕：為什麼呢？因為〔在二種見之中，〕像隨著牛乳而來的酪不存在一樣，並不存在著隨著那〔有情〕(因)而來的〔果〕。

《葉本》：何以故？因為沒有為彼(有情)出生的其他之法像從乳出酪那樣的，

單看《葉本》譯文的話，實在難以理解其意。參考英譯本<sup>18</sup>和《大疏鈔》，則能幫助我們理解此句的意思。英譯本道出巴利文的意思，即，斷見不允許逐漸變化的轉變過程。而《大疏鈔》的註解則同時說明該句的文法構造與意義。《大疏鈔》說：

**khīranvayassati khīrassa anvayabhūtassa, phalabhūtassāti attho.**

**Tadanvayassāti tassa attano anvayabhūtassa aññassa kassaci abhāvato。**<sup>19</sup>

從這段文我們知道：

首先，khīranvayassa 複合詞是前語作第六格的依主釋，該詞當作形容詞用，Khīranvayassa dadhino 的意思是，“追隨著牛乳的”酪，即“成為果的”酪。表示乳是因，酪是果。

再者，Tadanvayassa 複合詞裡的 tad 是指「自己、自我」。該複合詞是前語作第六格的「依主釋」，用來修飾 aññassa(其他)，而 aññassa abhāvato(其他不存在故)的意思是 kassaci abhāvato(什麼也不存在故)。

由此，我們知道，執著有情會滅的人墮入斷見，是因為有情既然滅了，就不會有由之而生的任何果產生，如此就成了斷見了。如同作為「因」的牛乳既然滅了，也就不會有由之而來的「酪」產生。同樣地，執著有情不滅的人墮入常見，是因為有情既然不滅，就不會有像從乳變得成酪的相續過程，牛乳永遠是牛乳，故是常見。

### • 第 676 段裡的問題：

(1) 巴利：daṇḍābhihatam bherim nissāya sadde pavattamāne

〔新譯〕：譬如聲音依靠被棍敲打的鼓而生起時

《葉本》：由於以棍擊鼓而發聲之時

《葉本》的譯語雖然看似合情合理，但確不是原文的準確翻譯。因為 nissāya 的受詞是 bherim(鼓)而已。而 daṇḍābhihatam (被棍敲打的)則是鼓的修飾語。此句

---

<sup>18</sup> PP 613: Why? Because [the assumption] precludes any gradual change like that of milk into curd.

<sup>19</sup> Vism-mht II 363.

巴利文的重點是，聲音依靠鼓而生起，鼓是因，聲音則是果，並非如葉本所說的「以棍擊鼓」是因，「發聲」是果。雖然「鼓」、「棍」以及「人的努力」三個皆是發聲的原因。但是，此處巴利文並沒有這個意思，只提到鼓是原因而已。正因如此，《疏鈔》才說：

**Daṇḍābhihata**nti viśesaṇena daṇḍaṃ, daṇḍābhihātassa paccayaṃ  
purisa-vāyāmaṇca dasseti, bheriyā pana viśesitabbatā saddassa  
asādhāraṇakāraṇatāya. Theneva hi “aññā bherī”ti bherīyeva gahitā, na  
daṇḍādayo. (Vism-mhṭ II 364-65)

意即：〔註書阿闍黎〕用「**Daṇḍābhihata(被棍敲打的)**」這個修飾詞來教導「棍」和“作為棍打之緣的”人的努力。但是，因為〔鼓〕是〔鼓〕音獨有的原因，所以修飾「鼓」。因此，〔阿闍黎〕只提到鼓〔而說〕「鼓是一事」，沒有提到棍等。

#### 4. 結論

如上所示，《元本》有許多譯文，或語意不明、模稜兩可，或不知所云難辨其意，更不乏完全背離巴利文原意的譯文，整體而言，是個相當拙劣的譯本。導致該譯本幾乎不堪閱讀的原因，顯然是因為《元本》的中譯者其實不慎解巴利文法，或者因為其中譯不是直接譯自巴利文而是譯自日文，而又常常誤讀日文的緣故。

相較之下，葉均的譯本，則較能忠實地傳達巴利文的原意。然而《葉本》的部分譯文仍有語義不明、難以理解之處，容易造成初學者學習上的困難；另外，也有少數譯文失之錯誤。就此而言，《葉本》的譯文仍有改善增益的空間。

譯事之難，人盡皆知。古代中國，由於具有精通義理與佛典原文的祖師大德，乃至有完善的譯場制度<sup>20</sup>，對源頭語及目的語皆能充分掌握，方能譯出較理想的中譯本。相較之下，現有的兩個《清淨道論》中譯本應皆是一人獨力完成，譯本有不完善之處，也是在所難免。筆者在此的新譯也只是一個初譯，絕非完美無瑕。

---

<sup>20</sup> 曹士邦(1990)，頁 1-120；王文顏(1984)，頁 121-202。

無論如何，我們不應滿足於不完善的譯本，而應該立基在前人的基礎上，對《清淨道論》原文做進一步的研究，以便校譯出更精確、更具可讀性的《清淨道論》中譯本。

附帶一提，在重新翻譯《清淨道論》時，除了可以對照英、日譯本以資參考之外，《清淨道論大疏鈔》也是不可或缺的工具。然而《大疏鈔》並無任何英、日譯本，閱讀它其實比閱讀《清淨道論》更加困難。因此，向傳統上座部國家的學問僧學習此疏鈔也是將來必要的工作。

雖然，直接閱讀巴利原典是耗時費力且不討好的工作，譯出整部《清淨道論》更是浩大的工程，但是，唯有深入巴利大海，我國的巴利學與相關的上座部註書研究，部派間的比較研究、乃至原始佛教研究才能真正向下扎根。

## 略語表：

HPL	<i>A Handbook of Pāli Literature</i>
PED	<i>Pāli-English Dictionary</i>
PL	<i>Pāli Literatur</i>
PP	<i>The Path of Purification</i> Trans. by Bhikkhu Ñāṇamoli
Vism	<i>Visuddhimagga</i> of PTS edition
Vism-mht	<i>Visuddhimaggamahāṭīkā</i> of CSCD edition
《葉本》	葉均譯《清淨道論》
《元本》	元亨寺譯《清淨道論》

## 參考資料：

- *Chatṭha Sangāyana CD-ROM* (Version 3), Igatpuri: Vipassana Research Institute.

- *Visuddhimagga*, London: The Pali Text Society.
- *The Path of Purification*, Trans. by Bhikkhu Ñāṇamoli, Kandy: Buddhist Publication Society, 1991 (5<sup>th</sup> edition).
- Adikaram, E. W., *Early History of Buddhism in Ceylon*, Colombo: M.D. Gunasena & Co. Ltd., 1946.
- K. R. Norman, *Pāli Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983.
- Oskar von Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997.
- T. W. Rhys Davids and W. Stede, *Pāli-English Dictionary*, London: The Pali Text Society, 1921-25.
- 《清淨道論》，葉均譯，台南：中華佛教百科文獻基金會，1991。
- 《清淨道論》，悟醒譯，高雄：元亨寺，1998。
- 曹仕邦，《中國佛教譯經史論集》，台北：東初出版社，1990。
- 王文顏，《佛典漢譯之研究》，台北：天華出版社，1984。
- 蔡奇林，〈《漢譯南傳大藏經》譯文問題舉示·評析——兼為巴利三藏的新譯催生〉，收錄於《成大宗教與文化學報》第三期，頁 1-60，台南：成功大學中國文學系宗教與文化研究室，2004。