

Source:	TCA
Title:	the issue of multiple variants in the Buddhist scriptures of the SAT project
Meeting:	IRG #52, Hong Kong
Status:	Member's Submission and Ideographic Experts
Actions required:	To be considered by IRG
Distribution:	IRG
Medium:	Electronic
Page:	6
Appendix:	None

The source of the ideographs submitted by SAT is “大正藏(Da Zheng Zang)”. With regard to the classic version of “大正藏”, Japanese scholar Professor KINUGAWA Kenji (衣川賢次) had made conclusion in the article 〈以日中古寫經校訂《大正藏》芻議〉: the fact that “大正藏” must be revised is unquestionable.¹ Beside, Taiwan scholars Professor Wan Jinchuan (萬金川) and Professor Sun Zhiwen (孫致文) also advocated that “大正藏” need to be re-examined among different sources.² In view of this, TCA's experts also conducted research and found some doubts (see appendix 1). CBTA (中華電子佛典協會) has developed the database of electronic Buddhist scripture for more than 40 years, but never proposed any ideograph encoding requirements, mainly because they know the version has many doubts. The Buddhist scripture referenced by TCA is 《一切經音義三種合刊本》, which was proofread and commented by Professor Xu Shiyi 徐時儀. Professor Xu has been engaged in the study of Buddhist scriptures for more than 30 years. In order to provide researchers and readers with a basis for the Buddhist scriptures, based on the data collected by the proofreading errata for many years and related research, he conducted the punctuation and correction of three books 《玄應音義》, 《慧琳音義》 and 《希麟音義》.

For example, the character number 04532 in the IRG WS2017, i.e., 問(USAT05098)³ submitted by SAT, as shown (left, middle). The entry notes “關，息也。……從門癸聲也”. According to the comment text, there is no description of “問”, but “關”. Then, according to the content of volume 91 of 《一切經音義三種合刊本》(p2074), there is “道關”.

¹ 衣川賢次, 〈以日中古寫經校訂《大正藏》芻議〉, “2006 International Symposium: Aspects of the Language of Chinese Buddhist Translations” (漢訳仏典の言語の様相研討会, 日本創価大学国際仏教学高等研究所, 2006年。亦見於衣川賢次, 又〈以敦煌寫經校訂《大正藏》芻議〉, 劉進寶、高田時雄主編《轉型期的敦煌學》, 上海古籍出版社, 2007年, 頁403-434。Also refer to 方廣錫, 〈《大正新修大藏經》評述〉, 《聞思: 金陵刻經處130周年紀念專輯》(華文出版社,), 頁230-253。

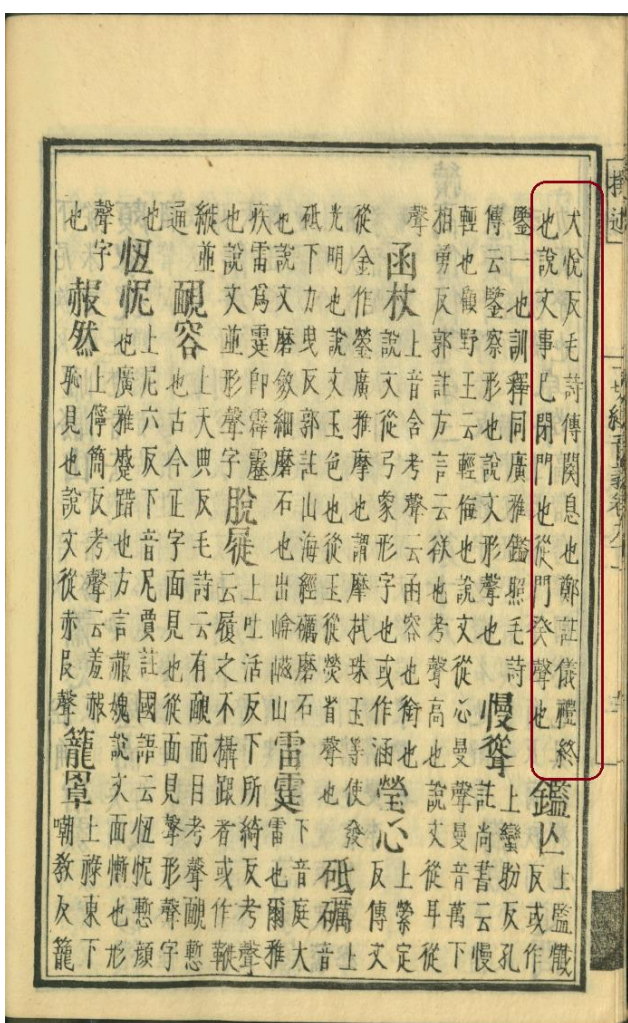
² 萬金川, 〈文本對勘與漢譯佛典的語言研究—以《維摩經》為例〉, 《正觀》第六十九期, 2014年6月25日, 頁5-59。

³ <https://hc.jsecs.org/irg/ws2017/app/index.php?id=04532>



白蓮社: C40-4508-5_11/0006

Provided by SAT



Provided by SAT

續高僧傳 第三卷

慧蹟四六 下崢責反。正體字也。僧名也。崢音查行反。蹟字從臣音夷責聲。

樹勣四七 下精亦反。或作績。從力責聲也。

卓犖 上陟角反，下力角反。前秩前高僧傳第四卷已具訓釋也。

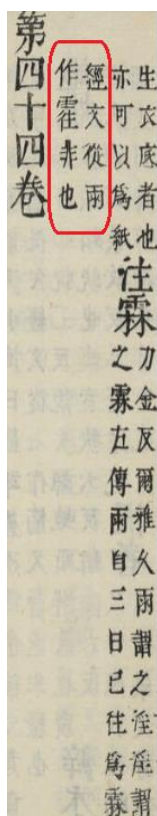
道闕 犬悅反。毛詩傳：闕，息也。鄭注儀禮：終也。說文：事已閉門也。從門癸聲也。

鑑亡 上監儼反。或作鑒，一也，訓釋同。廣雅：鑑，照。毛詩傳云：鑒，察形也。說文：形聲也。

《一切經音義三種合刊本·卷91》(p2074)

Another example, the character number 04633 in the IRG WS2017, i.e., 霍(USAT05013)⁴ submitted by SAT, as shown (left, middle). The entry notes “注霖……左傳兩自三日已往為霖，經文從兩作霍非也”. It means that the content uses an incorrect ideograph “霍”, do it need to be encode this character?

⁴ <https://hc.jsecs.org/irg/ws2017/app/index.php?find=USAT05013>



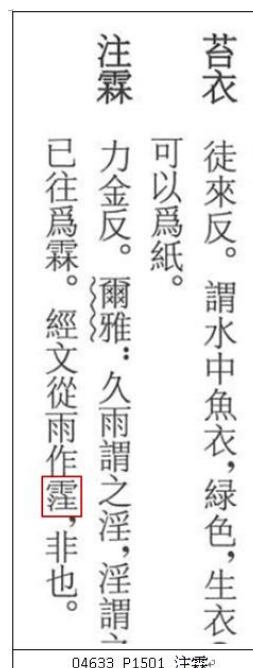
注霖 力金反爾雅久雨謂之淫淫謂之霖左傳兩
自三日已往為霖經文從雨作 4 霖非也

第四十四卷

蘇豆反說文霖欬逆氣也欬音苦代
氣 江南行此音字隱起志反山東行此
徒登丁鄧二反韻集云失臥極也

Footnote: x
霖 = 霖 <甲>

From: <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT2018/master30.php#>



《一切經音義三種合刊本·卷56》(p1501)

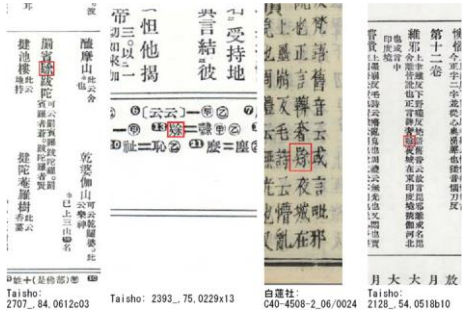
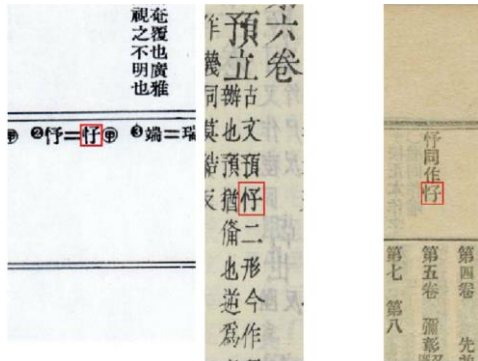
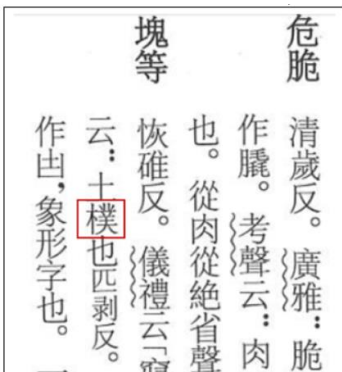
Provided by SAT

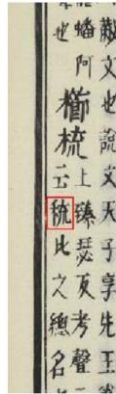
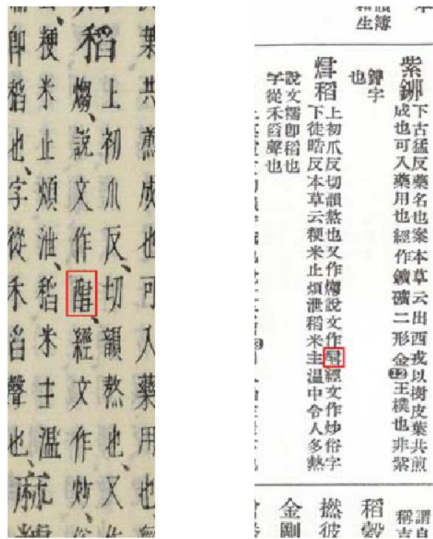
The above examples are just the tip of the iceberg. We are not Buddhist experts and there is no way to proofread and correct them one by one. Since many scholars are calling for doubts with the version of 《大正藏》, they need to be revised. Therefore, we are concerned that those doubts have not been properly handled, so that many characters that should be collated are encoded. In order to reduce this situation, is it recommended that the SAT can follow the practice of the 《高麗藏異體字字典》 (see the following figure) and make a comprehensive proposal to reconcile the differences?

In the second round of review of the IRG WS2017, Ming Fan mentioned that “I suggest that SAT withdraw all SAT-submitted ideographs in WS2017 in order to do further research to confirm their origins.” (IRGN2309_UTCReview, P59.).

Appendix 1 大正藏《一切經音義》與《一切經音義三種合刊本》對照表範例

(TCA 參考的版本：徐時儀校注，《一切經音義三種校本合刊》(全四冊)，上海古籍出版社，2012 年。)

WS2017 No.	SAT Glyph	SAT Evidence	一切經音義三種合刊本	
00306	𪛗 USAT01533		卷 31 第二冊 1063 頁 維邪	
01263	𪛗 USAT04707		211 頁，預立	
01758	𪛗 USAT03869		卷 7 第 一冊 617 頁 塊等	
02761	𪛗 USAT03860		卷 4 第 一冊 571 頁 𪛗 X	

WS2017 No.	SAT Glyph	SAT Evidence	一切經音義三種合刊本	
03333	籩 USAT01639		卷 23 第二冊 894 頁 X 弈嬉 戲 卷 26 第二冊 948 頁 六 X	安簣木枕 謂枕內安簣 六籩 說文云：局戲也。 拍毬 巨六反。古文作 籩 弈嬉戲 嬉，許其反。博字正 云：籩十二某也。杜注左傳 遊也。
03141	梳 USAT05171		2126 頁 櫛梳	櫛梳 上臻瑟反。考聲云：梳也。說文云：梳， 木節聲也。 之響 悲媚反。顧野王云：響，所以制馭車中馬 也。從絲事。事與連同。事音衛，車軸頭
04397	𥽿 USAT05627		2267 頁	𥽿 上初爪反。切韻：熬也。又作𥽿。說文作𥽿。 作炒，俗字。下徒皓反。本草云：粳米止煩泄 中，令人多熱。說文：糯即稻也。字從禾 𥽿

Appendix 2 KINUGAWA Kenji's article

Appendix 3 Wan Jinchuan's article

(End of document)

一、緒言

閱讀佛經，我們通常利用《大正新脩大藏經》，因為它是鉛印冊子本，又有斷句(儘管錯誤滿紙)，版面下邊出校記，用來極為方便。它主要的底本是《高麗藏》，即 1920 年代編纂的當時被認為最具權威的一部藏經。近年由於以《大正藏》作底本的電子本迅速普及，它得到了國際標準性的鞏固地位。研讀佛經的人也從限於佛學領域擴大到語言文學研究範圍了。尤其是中古漢語研究近年來開始注意到漢魏晉南北朝時期大量出現的漢譯佛經作為語料的重要性。依靠漢譯佛經來進行漢語史研究，已經成為一股新潮流。

但最近由於各種大藏經、古寫經影印本的公布和對大藏經研究的深化，有些學者懷疑《高麗藏》、《大藏經》的權威性，進一步主張《大正藏》需要再加校訂，或者重新編定新的大藏經。①藤枝晃先生在前世紀 90 年代初就表明：「《大正藏》的時代已經結束了。面臨二十一世紀的到來，現在是我們應當思考該如何編定新的大藏經的時候了」。他自己也做了一次嘗試：用房山石經(契丹版大藏經)、《趙城金藏》廣勝寺本和《高麗藏》、《大正藏》作了部分比較。而他的結論是：目前可行的辦法是像百衲本二十四史那樣每一部佛經搜集最好的版本來作一部百衲本大藏經。他還指出近年陸續公布的敦煌寫經對研究佛經版本學提供方便。②

1994 年完成編輯的《中華大藏經》，主要以《趙城金藏》為基礎影印，對其中殘破不清的部分有修補，並選用 8 種藏經版本(包括房山石經)作校本進行校勘，每卷後出校記。這是目前規模最大、校勘精良的一部新的大藏經。但令人遺憾的是它的校勘沒能利用敦煌寫經、日本古寫經等古寫經資料。這是由於當時資料環境的限制，本不可厚非。《中華藏》的編輯工作開始的 80 年代，敦煌遺書公布得還很少，至於日本古寫經，連它的存在都沒有消息。現在大部分敦煌寫經、全部《房山石經》已經出版，日本古寫經的精華正倉院《聖語藏》中的隋唐寫經和天平 12 年〔740〕書寫的光明皇后發願經共一千卷也已公布，七寺、金剛寺一切經也幾乎都能看得到了。落合俊典先生在日本集中精力對古寺所藏一切經進行考察，達到了「日本奈良(710~794)、平安(794~1192)時代的寫本一切經保留了唐代早期大藏經的古老形態，足為珍貴」的認識。③

日本留下來的古寫經(寫本一切經)在校勘上有甚麼價值？它和敦煌寫經有甚麼關係？古寫經和刊本大藏經有甚麼不同？解決這些問題，我們挑選三部不同性質的佛經來進行比勘。一部是譬喻經典《法句譬喻經》(日本最近出版了詳細的譯注本)，另外兩部是大乘經典《維摩詰所說經》和《妙法蓮華經》。通過對這三部佛經的校勘工作，我們可以初步探討校訂《大正藏》的可行性。

二、校訂《大正藏》的嘗試之一——以譬喻經典《法句譬喻經》為例

(1) 經錄、僧傳的記載

- 1、《樓炭經》六卷，《大方等如來藏經》一卷，《法句本末經》四卷〔一名《法句喻經》或云六卷，或云《法句譬經》〕，《福田經》一卷。右四部，凡十二卷。晉惠、懷帝

時(A.D.290~311)沙門法炬譯出。其《法句喻》、《福田》二經，炬與沙門法立共譯出。(《出三藏記集》卷二《新集撰出經律論錄》)

- 2、曇鉢偈者，眾經之要義。曇之言法，鉢者句也。是佛見事而作，非一時言，各有本末，布在眾經。(同卷七《法句經序》第十三)
- 3、惠、懷之際，有沙門法炬者，不知何許人。炬與沙門法立共出《法句喻》及《福田》二經。法立又訪得胡本，別譯出百餘首，未及繕寫，會病而卒。尋值永嘉擾亂，湮滅不存。(同卷十三《竺法護傳》)
- 4、以吳黃武三年(A.D.224)，與同伴竺律炎來至武昌，齎《曇鉢經》梵本。《曇鉢》者，即《法句經》也。時吳士共請出經，(維祇)難既未善國語，乃共其伴律炎譯為漢文。炎亦未善漢言，頗有不盡，志存義本，辭近朴質。至晉惠(A.D.290~306)之末，有沙門法立，更譯五卷。沙門法炬著筆，其辭小華也。(《高僧傳》卷一《維祇難傳》)

(2) 譯注、研究書

- 1、水野弘元《法句經の研究》春秋社，1981
- 2、引田弘道校注《法句經》(《新國譯大藏經》本緣部 4)大藏出版，2000
- 3、田邊和子校注《法句譬喻經》(《新國譯大藏經》本緣部 5)大藏出版，2000
- 4、神塚淑子、菅野博史、末木文美士、松村巧、榎本文雄、引田弘道譯注《真理の偈と物語——〈法句譬喻經〉現代語譯》上下，大藏出版，2001

(3) 《法句譬喻經》的寫本、刊本

A、吐魯番，敦煌寫本

1、書道博物館藏吐魯番本

殘卷(不分卷)。題為「譬喻經第幾 出○○品」，存《道行品》後半~《廣演品》(1)(2)，《地獄品》(七紙)。隸書體。卷尾題記「甘露元年三月十七日於酒泉城內齋叢中寫訖」。著錄：中村不折《禹城出土墨寶書法源流考》魏高貴鄉公甘露元年(256)，常盤大定《後漢より宋齊に至る譯經綜錄》前秦甘露元年(359)，王素《吐魯番出土高昌文獻編年》麴氏高昌甘露元年(526)。圖版：《台東區立書道博物館所藏中村不折舊藏禹城墨書集成》

2、北京中國國家圖書館藏敦煌本(共 4 號)

B8637(《愛欲品》[32](2)、《梵志品》[35]、《道利品》[38](1))

B8638(《安寧品》[23](2)、《好喜品》[24]、《忿怒品》[25]、《道行品》[28])

B8639(《華香品》[12](3)(2)殘)

B8727(《雙要品》[9](3)、《放逸品》[10]、《華香品》[12](1)(2)、《惡行品》[17](1)、《安寧品》[23](1))

以上 4 號均缺題。文中有武周新字(則天文字，18 字中 7 字使用)，「淵」「民」二字缺筆，為唐寫本。

3、倫敦英國圖書館藏敦煌本(共 2 號)

S1638(《多聞品》[3](1))

一紙。卷尾有別筆所題「釋家勸化愚頑經」七字。有武周新字。

S1731(《明哲品》[14](1))

一紙。卷尾有別筆(與 S1638 同筆)所題「梵志喜學多術說」七字。含武周新字。

「淵」字缺筆。

4、巴黎法國國立圖書館藏敦煌本

P3086 (《羅漢品》[15])

一紙。缺題。有武周新字。「民」字缺筆。

5、北京大學圖書館藏敦煌本(共2號)

D091 (無常品[1](2)抄, (4)抄, (6))

一紙。卷首題「法句譬喻經多說死之因由第一」。敘錄謂爲五代寫本。

D208 (《廣衍品》[29](1)) 一紙。缺題。有武周新字,「民」字缺筆,爲唐寫本。

6、柏林德國國立圖書館藏吐魯番本

Ch/U8101 (《安寧品》[23](1))

9行殘片。背面有回鶻文字。木頭溝出土,第一次調查隊收集品(西脇常記《ドイツ將來のトルファン漢語文書》91頁)。

B、日本奈良平安朝寫經

1、宮內廳正倉院事務所藏《聖語藏》本

卷子本。四卷。各卷首小殘。各卷尾有光明皇后天平十二年(740)五月一日題記。行間有朱筆校訂。(丸善《聖語藏經卷》第二期,天平十二年御願經)

2、七寺藏一切經本

經折裝。四卷(補修)。卷一卷首殘。經題・品題:卷一・二・四有「法句喻經卷第幾」,「法句經喻○○品」,卷三有「法句譬喻經卷第三」,「法句譬喻經○○品」。

卷一(《教學品》[2](3)~《華香品》[12](1))

卷二(《華香品》[12](2)~《刀杖品》[18](2))

卷三(《惡行品》[17]~《廣演品》29(2))

卷四《愛欲品》[32](2)~《道利品》[38](3))

分卷的特徵:卷一、二、四與《高麗藏》一致,唯卷三與《聖語藏》、金剛寺本一致。因而,《惡行品》[17]、《刀杖品》[18]重複,而缺《地獄品》[30]、《象喻品》[31]、《愛欲品》[32](1)。由卷一中缺《無常品》1~(6)、《教學品》[2](1)(2), (3)中缺字的狀況而推,抄寫所據的底本,唯有卷三的來源爲古寫經,其餘三卷所據則是其他系統的傳本(宋代刊本殘卷?)。文字唯有卷三與《聖語藏》大致吻合,其餘三卷文字,與《聖語藏》、《高麗藏》及宋元明藏有所出入,且誤寫極多。爲十二世紀寫本。

3、金剛寺藏一切經本

卷子本。存三卷(卷四缺)。卷一(首尾完)卷二(《雙要品》[9]、《放逸品》[10]、《心意品》[11]缺、《華香品》[12](1)首殘)卷三(《惡行品》[17]卷首小殘)。分卷、文字都與《聖語藏》一致(不立《護戒品》[2])。誤寫較多。爲十三世紀寫本。

C、刊本大藏經

1、《金藏》廣勝寺本(據《中華大藏經》本,據《金藏》廣勝寺本影印、修改)

卷子本。存卷一、卷四。分卷除卷一不立《護戒品》以外,均與《高麗藏》一致,文字也大致吻合。自金天眷三年(1139)至大定十年(1173)間刊刻。

2、《磧砂藏》本

經折裝。四卷。南宋・元・明刊刻。《宋磧砂大藏經》影印本所收。

3、《高麗藏》本

卷子本。四卷。乙巳歲(1245)雕造(再雕本)。《影印高麗大藏經》所收。

4、《大正藏》本

四卷。以《高麗藏》本為底本，附有依據《聖語藏》本、宋元明藏本的校記。

D、類書、音義

- 1、《經律異相》所引 30 條。梁天監十五年(516)寶唱編。據五卷本。
- 2、《諸經要集》所引 12 條。唐顯慶年間(656-661)道世編。
- 3、《法苑珠林》所引 18 條。唐總章元年(668)道世編。
- 4、慧琳《一切經音義》卷七十六《法句譬喻經》音義(32 語)。所據本與《聖語藏》本、金剛寺本等寫本系統的分卷、文字相一致。誤字多有訂正。慧琳(737-820)，長安西明寺僧，俗姓裴氏，疏勒人。師事不空三藏。據景審序，為建中末年(783)至元和二年(807)間的撰述。

現存諸本均為四卷本(唯有《經律異相》中的引文所據為五卷本，此本不傳)。分卷上，古寫經(《聖語藏》本、金剛寺本)與刊本大藏經有所不同。即使在刊本中，《高麗藏》本、《金藏》廣勝寺本的分卷，與《磧砂藏》本則有出入，而宋元明藏本與《磧砂藏》本亦略有差異。敦煌本皆為缺題的抄出本。分章特徵有三：(1)唯《高麗藏》本單立《護戒品》第二(七寺本同，但是文字則與《高麗藏》本不甚一致，而與其他三本多處吻合)，其餘諸本將這段內容放在《教學品》第二第 4 話中；(2)《高麗藏》本《地獄品》第 2 話在其餘諸本中出現在《廣演(衍)品》第 2 話中；(3)《磧砂藏》本《述佛品》第 2 話不見於其他各本，《大正藏本》將其補置於卷三末。其中所引佛偈見於《法句經·述佛品》，另載七梵志偈，在《法句經》中則無前例，大概屬於後世的增補。

(4)、諸本的系統

最早寫本為書道博物館藏吐魯番本(殘卷)，存《道行品》第二十八、《廣演品》第二十九、《地獄品》第三十。今就此三品，以《聖語藏》本、七寺本、金剛寺本、北京本等諸寫本與《高麗藏》本校勘為例，嘗試梳理諸本的系統。

《金藏》廣勝寺本中，收入上述三品的卷三業已失傳，因此《中華大藏經》採用《高麗藏》本代替此卷並出校勘記。校本則採用《磧砂藏》本等刊本大藏經，相當於《大正藏》校記中的宋元明藏經。《道行品》另以《經律異相》卷四十、《法苑珠林》卷五十二之引文，《地獄品》以《經律異相》卷三十九之引文作為對校的校本。此外，唐初成立的道教經典《本際經》卷七《譬喻品》中有一部分，是在《廣演品》第二話的基礎上，經過道教式的潤色而創作出來的內容(神塚淑子「六朝時代における《法句譬喻經》」『真理の偈と物語』下冊)。其中部分相應之處，雖屬間接性引用，仍可視為唐初的引文。《慧琳音義》從《道行品》與《地獄品》中各引一語並附音義，由此可知，其為八世紀末長安所見之傳本。

1、寫本系統與刊本系統形成截然對比。

日本古寫經《聖語藏》本、七寺本(卷三)、金剛寺本(缺卷四)屬於同一系統。《聖語藏》本以唐僧玄昉於天平七年(735)自唐持歸的大藏經(據《開元錄》入藏的五千餘卷)為底本，於奈良朝的寫經所，書寫而成，是光明皇后發願的所謂天平十二年五月一日經之一。書品秀麗，文字大致正確。平安時代於民間發願書寫而成的七寺本(十二世紀)、金剛寺本(十三世紀)的底本即屬於《聖語藏》系統(七寺本僅存卷三)。唯誤寫較多，其中尤以七寺本為甚。但是，依此兩本可以彌補《聖語藏》本的殘缺，在證明早期分卷與文字方面顯

得彌足珍貴。敦煌寫經之北京本、斯坦因本、伯希和本中，各條譬喻分別書寫，這一形態雖與日本傳本有異，由其中的武周新字和缺筆字可知為唐寫本，文字亦與日本古寫經大多一致。《聖語藏》本中有以朱筆旁書的校訂（據推測，屬鎌倉時代），校訂前的誤字與敦煌本一致。若將上述日本古寫經與敦煌寫經視為寫本系統，顯然與刊本形成鮮明對比。在《中華大藏經》校記中，《高麗藏》本和《磧砂藏》本等刊本之差異尤為明顯。可是，若將刊本與校勘時未曾採用的寫本系統互相比較時，相對於刊本之間的差異，寫本系統和刊本系統之間的差異則更大。

- 2、梁代《經律異相》、唐初《諸經要集》、《法苑珠林》中的引文雖早於《聖語藏》本，但文字多與寫本系統一致。僅作為類書，其中多有節引、取意和時而改寫之處，因此，嚴密上不能視為對校資料。
- 3、慧琳《一切經音義》（卷七十六）著眼於辨別證明其所據本的訛誤，然其所據文字與寫本系統一致。從揭示語彙的配置來看，其所據本屬於寫本系統的分卷。
- 4、書道博物館藏吐魯番寫本中，連續書寫了《道行品》、《廣演品》、《地獄品》三品（五卷本中屬於卷四）。《廣演品》中配以兩話內容與寫本系統相同（其中第2話在《高麗藏》中被置於《地獄品》的第2話，偈頌則是《法句經廣衍品》中的第十一偈），除去一些脫誤和獨特的通用字之外，該吐魯番寫本接近於寫本系統。但由於其中含有一些與後世諸本相違的文字，且相對孤立，藤枝晃氏視此本為贗品（薄小瑩《敦煌遺書漢文紀年卷編年》）。可是，這種經文則很難偽造。
- 5、雖然相對於刊本與寫本系統間的差異，各刊本之間的差異並不算太多。可是，《磧砂藏》本、宋元明大藏經本與《高麗藏》經本（以及《金藏》本），在分卷和文字上均截然不同。
- 6、在《大正藏》版面下邊的校記中，可看到底本《高麗藏》本與宋元明藏本、《聖語藏》本對校的結果。儘管《大正藏》校記的準確度一直以來受到質疑，但就《法句譬喻經》而言，它的校記可以說是相當準確的。雖難免有些遺漏（失校）和誤校，也只在少數。傳言在《大正藏》編纂之際，曾將《聖語藏》本自奈良運至東京用於校勘。《大正藏》本的校記是依據《聖語藏》本中用朱筆校改後的文字這一事實，可以說證實了上述傳言。

（5）、對寫本與版本之間所存在異文的討論

[1]《教學品》第二第2話

學道日久，未解法門。每坐禪定，垂當得道，為欲所蓋。陽氣隆盛，意惑目冥，不覺天地。

（麗 517b、大 577b）

校：「為欲所蓋」《金藏》廣勝寺本同；《聖語藏》本，金剛寺本作「為欲蓋所驚」；《磧砂藏》本作「為欲所蓋驚」。

案：雖然「為欲所蓋」不可謂不通，但這應屬後期的形式。不難推測，先是將「為欲蓋所驚」誤作「為欲所蓋驚」，再改作「為欲所蓋」的這一過程。「欲蓋」為五蓋之一；「驚」謂睡醒，在此意指妨礙禪定。

[2]《護戒品》第二（《教學品》第二第4話）

于時旱熱，泉水枯竭。二人飢渴，熱渴呼吸。（麗 518a、大 578a）

校：「呼吸」《金藏》本、《磧砂藏》本同；《聖語藏》本作「吁哈」，金剛寺本作「吁吟」。

案：慧琳《一切經音義》（卷七十六，《法句譬喻經》卷一）云：「呼欲：上呼字，經文從于作吁，書寫人誤也。下呼鴿反。《說文》云：歔也，從欠合聲。經文作哈，雖俗用，音吐合反，非經義也。」「吁」（《說文》：驚也）為「呼」之誤，金剛寺本的「吟」則明顯是「哈」。

的誤字，慧琳所見八世紀長安的傳本與《聖語藏》本一致。「呼飲」指較「呼吸」更為激烈的呼吸節奏。「哈」之所以成為「飲」的俗字，是由於「哈」原義為「魚多貌」（《廣韻》、宋本《玉篇》、《龍龕手鏡》）、「魚口貌」（《集韻》）。

[3]《多聞品》第三第1話

佛愍其愚，現為貧凡沙門，詣門分衛。時夫不在，其婦罵詈，無有道理。沙門語曰：吾為道士，乞食自居，不得罵詈，唯望一食耳。（麗 518c、大 578b）

校：「不得」《聖語藏》本、金剛寺本、敦煌本(S.1638)、《經律異相》卷五《大正藏》校記引宮內廳本並作「不惡」。

案：「不惡」，意為「不介意受到丑詆」。「不得」則表示禁止，作為行乞沙門的話語不甚妥當。應從寫本系統作「不惡」。

[4]《多聞品》第三第1話

我有弊妻，不識真人，使我興惡。（麗 518c、大 578b）

今者在彼，卿自宜往，改悔滅罪。（麗 519a、大 578b）

校：「惡」《聖語藏》本、金剛寺本、敦煌本(S.1638)作「怨」。「自宜」《聖語藏》本、金剛寺本、敦煌本(S.1638)、《經律異相》卷五引三本·宮本、《本際經》卷七《譬喻品》並作「宜自」。

案：「興怨」指心懷怨恨，「宜自」是副詞的雙音節形式，二詞皆應從寫本系統。「宜自」在《心意品》中再次出現，如「生死無端，輪轉五道，苦惱百千，皆意所造。宜自勉勵，求滅度安」。

[5]《多聞品》第三第4話

山道深邃，有五百賊，依嶮劫人。後遂縱橫，所害狼藉，眾賈被毒，王路不通。（麗 520b、大 579b）

校：「後遂」《聖語藏》本，金剛寺本作「前後」。

案：「前後縱橫」形容盜賊恃眾劫掠的情形，亦即下文所云「群賊齊頭，徑前圍繞，挽弓拔刀，諍欲剝脫」的具體方式（「徑」在《高麗藏》本誤為「住」。《忿怒品》中另見「醉象齊頭，徑前趣佛」）。

[6]《慈仁品》第七第1話

山中有一家，有百二十二人，生長山藪，殺獵為業，衣皮食肉，初不田作，奉事鬼神，不識三尊。佛以聖智，明其應度，往詣其家。（麗 522c、大 581b）

校：「智明」《聖語藏》本、金剛寺本、《磧砂藏》本作「明知」，《大正藏》校記引三本作「明智」。

案：應作「佛不聖明，知其應度」，無「明～應度」這一說法。《無常品》第5話「佛知蓮華應當化度」，《多聞品》第2話「佛知梵志宿福應度」，《篤信品》第1話「世尊常念其應度者當往度之，知此諸家福應當度」，《世俗品》「佛知是王宿福應度，化作梵志，往到其國」。另外，「聖明」的用例見於竺法護譯《正法華經·勸助品》「世間有佛，聖明導師」（大 121c）。這大概是由於，首先宋版將「知」誤以為「智」，《高麗藏》本再將此二字互相顛倒的雙重錯誤所致。

[7]《慈仁品》第七第1話

諸母人聞經歡喜，前白佛言：山民貪害，以肉為食。欲設微供，願當納受。佛告諸母人：諸佛之法，不以肉食。吾已食來，不須復辦。（麗 522c、大 581b）

校：「辦」《聖語藏》本、金剛寺本作「煩」。

案：「不須復煩」是用於表達對供養的感謝而又婉轉謝絕的說法，作為靠乞食維生的佛陀的言辭，比「不須復辦」更為貼切。

[8]《慈仁品》第七第1話

其夫驚疑，怪不如常。棄肉來歸，謂有變故。至見諸婦皆坐佛前，叉手聽經，瞋恚聲張，欲圖毀佛。（麗 523a、大 581b）

校：「聲張」《聖語藏》本、金剛寺本、《金藏》廣勝寺本作「殼張」；《磧砂藏》本作「彎殼」。

案：「殼」意為張弓。《高麗藏》的「聲」，也許是從「殼」——「𦵏」（俗字）——「聲」變化而來的結果。

[9]《雙要品》第九第1話

其惡念者，太山鬼神，令酒入腹，如火燒身。出亭路臥，宛轉轍中。晨商人車[四]五百乘，轍殺之焉。伴明日求之，已然。（麗 524c、大 582c）

校：「已然」《聖語藏》本、《金藏》廣勝寺本作「見死已然」。

案：《聖語藏》本、《金藏》本意為「看到已經那樣死去」。類似語句見於《愚闇品》中「說法甚美，不覺失火，一時燒死，既生天上。王將人從，來欲救火，見之已然（《大正藏》誤作「燃」）」，《愛欲品》中「（其夫）將婦入房：今欲與汝共死一處。即便刺婦，還自刺害，夫婦俱死。奴婢驚走，往告長者。長者大小，驚來看視，見其已然」。據《大正藏》校記所言，因宋本脫「見死」二字，明本將「已然」改作「已殺（煞）」。此三例似乎均表示「去看時，已經死了」、「即使趕到了，業已為時過晚」的定型句。若行文力求達意簡潔，「已然」二字確為蕪蔓之辭。

[10]《雙要品》第九第1話

後一人云：佛者若牛，弟子猶車。彼人自種車轍之核，今在太山地獄，為火車所轍，自獲其果。然非王勇健所能致矣。為善福隨，為惡禍追。此為自作，非天龍鬼神所不能與此。（麗 525a、大 583a）

校：「所不能與此」《聖語藏》本作「所能得此」；《磧砂藏》本，《大正藏》校記引三本作「所能與」；《金藏》廣勝寺本作「所不能與得此」。

案：《聖語藏》本「非天龍鬼神所能得此」為是。「得」意為到、致，針對上文中「非王勇健所能致矣」而言。廣勝寺本作「所不能與得此」，不但文中原字「得」和改字「與」並存，另衍「不」字，最不恰當。

[11]《雙要品》第九第3話

（偈）以真為偽，以偽為真。……知真為真，見偽為偽。……（麗 526a、大 583c）

校：四「偽」字，《聖語藏》本，敦煌本(B8727)並作「𦵏」。

案：「𦵏」為「彥」的俗字（見羅振玉《碑別字拾遺》、黃征《敦煌俗字典》）。「彥」又是「諺」的省旁字。後漢支曜譯《成具光明定意經》：「廣戒者，謂能攝身三殃，守口之四過，檢意之三惡。……意行者，則心習智慧，思惟生死，常住慧處，不惑流洩，又深入道品，空無之要，別了真𦵏而無疑難，見善則勸，成則代喜，斯意之三戒」（大 15.453a）。《玄應音義》：「真諺，宜箭反，俗言也。了別真言，無疑難也。又經文作𦵏，非也」（卷五 8a）。吳康僧會譯《六度集經》卷四（37）：「（丈夫）謂菩薩曰：爾等惑乎？以鬼魅為妻，捐二親九族之厚，為鬼所吞，豈不惑哉？爾等無寐，察其真贗矣」（大 3.19c 校記云：「贗」三本作「諺」）。《玄應音義》：「真諺，宜箭反。《說文》：傳言也。俗語也。真猶真實也。言了達真言俗語也。經文從口作𦵏，誤也」（卷二十 6b）。也就是說，「諺」意為相對於「真」的「俗」，

相對於「真實」的「訛傳之語」。「諺」有時也寫作「彥」，兩者通用。《廬山遠公話》寫本(S.2073)所云「故知俗彥(諺)有語云：人發善願，天必從之；人發惡願，天必除之」(《敦煌變文校注》254頁)則為其中一例。《雙要品》的宋本、《金藏》本、《高麗藏》本無法理解「彥」的含義而改作「偽」，《高麗藏》本《六度集經》也將「諺」改作「贗」(《雙要品》中的此處，《大正藏》失校)。七寺本中缺此法句偈，而《金藏》本則用雙行小字補寫，可見曾經存在過缺少兩段法句的傳本。

[12]《放逸品》第十

於是下山，拾取寶物，藏著一處，訖便出山，求呼兄弟，負駝持歸。(麗 526c、大 584a)
校：「駝」《聖語藏》本、敦煌本(B8727)、《磧砂藏》本作「馱」(《中華大藏經》失校)；《大正藏》本作「駝」。

案：《慧琳音義》(卷七十六)：「負馱，下陀哆反，《考聲》云：驢馬負物也」。《干祿字書》：「馱馱，上俗下正」。「駝」是「駝」的俗字(蔡忠霖《敦煌漢文寫卷俗字及其現象》300頁)。《方言》卷七：「凡以驢馬駝駝載物者，謂之負佗」，《音義》「佗音大，今作駝字」。錢繹《箋疏》「《玉篇》：馱，馬負貌。馱與佗同。《漢書·趙充國傳》：以一馬自佗負三十日食。顏師古注云：凡以畜產載負物者皆為佗。佗與擔同」。就是說，「駝」指駱駝，作為動詞表示「負荷」之義是後代的用法。《漢語大詞典》引用顏師古《漢書注》(《司馬相如傳》上引《上林賦》)的「駝物」一詞，說明在唐代已有此義，而這種用法似乎在《金藏》、《高麗藏》的時代就已經一般化了。

[13]《放逸品》第十

(偈)守戒福致喜，犯戒有懼心。能斷三界漏，此乃近涅槃。(麗 526c、大 584a)

校：「涅槃」《聖語藏》本、敦煌本(B8727)作「泥洹」。

案：「泥洹」是「涅槃」的古譯。在本經以及《法句經》中，如有「《泥洹品》第三十六」，應該在翻譯時就一貫使用的是「泥洹」。但是，《放逸品》、《明哲品》、《梵志品》的《高麗藏》本，「涅槃(泥洹)」一詞存在5例，這也許是抄寫疏忽所致。這5例，在《聖語藏》、B8637(梵志品)、《經律異相》(明哲品)中都寫作「泥洹」。

[14]《喻華香品》第十二第2話

掬水雖少，值彼渴者，持用與之，以濟其命，世世受福，不可稱計。(麗 528b、大 585b)

校：「稱」《聖語藏》本、金剛寺本、《經律異相》卷三十·卷四十三引並作「訾」；敦煌本(B8639·B8727)、《磧砂藏》本、《大正藏》校記引三本並作「贅」。

案：「不可訾計」，「不可贅計」(不計其數)常見於中古文獻中。例如：《後漢書·陳蕃傳》：「蕃乃上疏諫曰：……又比年收斂，十傷五六，萬人飢寒，不聊生活，而采女數千，食肉衣綺，脂油粉黛，不可訾計」李賢注：「訾，量也」(中華書局版2161頁)。竺法護譯《正法華經·信樂品》：「吾所造業，不可贅計，眾寶具足，子知之乎」(大9.80c)《玄應音義》「訾，又作贅，同，子移反。《說文》：訾，量也，思也。經文作贅貨之贅，非字意也」(卷七4b)。《通鑑·魏紀明帝青龍三年》：「廷尉高柔上疏曰：……加頃復有獵禁，群鹿暴犯，殘食生苗，處處為害，所傷不訾」。胡三省注：「不訾，言不可計量也」(中華書局版2307頁)。《高麗藏》本將「訾」改作平易的「稱」，文義雖則通順，卻有失原貌。另外，《聖語藏》本先作「贅」，後用朱筆校改作「訾」。

[15]《喻華香品》第十二第2話

王便瞋恚，遣人呼曰：汝今持齋，應違王主之命不乎？(麗 528b、大 585b)

校：「汝」《聖語藏》本、金剛寺本、敦煌本(B8727)、《磧砂藏》本，《經律異相》

卷三十·卷四十三引並作「如」。

案：下文中波斯匿王皆稱末利夫人爲「卿」，唯有此處作「汝」不夠恰當。此處應作「如今」（現在）。

[16]《喻華香品》第十二第3話

此諸沙門有親友長者，聞其出家，意大歡喜，往到崛山，與之相見，讚言：諸君，快哉善利，乃有此志。(麗 529a、大 585c)

校：「大」《聖語藏》本、金剛寺本、敦煌本(B8639)並作「代」；《磧砂藏》本、《大正藏》校記引三本作「大代其」。

案：《聖語藏》本等所作「代歡喜」，當與漢譯佛經及敦煌變文中常見的「助歡喜」(表示賀意)同義。《生死品》第三十七有「三人共笑，助之歡喜」句。《磧砂藏》本、三本作「大代其歡喜」，是誤將改「代」爲「大」的校改旁記混入本文所致，而留下了「代」這一本字的痕跡。上揭《雙要品》第3話的校證中所引《成具光明定意經》中也有「見善則勸，成則代喜」一例。

[17]《明哲品》第十四第2話

食飲羶惡，纔自身支身，如此至久，云何得道?(麗 532a、大 587c)

校：「得道」《聖語藏》本、金剛寺本並作「得活」；《磧砂藏》本、《經律異相》卷二十一引，《大正藏》校記引三本並作「可活」。

案：前後文講的是一小兒感慨自己所處的生活條件粗劣的場面，顯然與「得道」無關。《高麗藏》本不慎誤改。

[18]《明哲品》第十四第2話

我爾時小難，一時之慙，竟不意精進，而令數世遭諸苦患。此是自爲，非父母作也。(麗 532a、大 587c)

校：「竟不意精進」《聖語藏》本、金剛寺本、《經律異相》卷二十一引作「不竟精進」；《磧砂藏》本作「竟不精進」；《大正藏》校記引宋本作「不意精進」。

案：繼上條所述場面，另一小兒陳述自己在前世如何缺乏勇猛心，無法持續精進之事。宋本的「意」顯然是「竟」的筆誤。《高麗藏》本「竟」、「意」並存，更與原文背道而馳。

[19]《羅漢品》第十五

時奴分那白大家言：願莫愁憂。分那作計，月日之中，當令勝兄。大家言：若審能爾者，放汝爲良人。(麗 532c、大 588b)

校：「若」《聖語藏》本、金剛寺本、敦煌本(P.3086)並作「善」。

案：《聖語藏》本等的「善」是長上者使用的應諾之語。《三國志·蜀書·諸葛亮傳》：「亮答云：……誠如是，則霸業可成，漢室可興矣。先主曰：善！」(中華書局版 913 頁)。雖然也可以將「若審」看作是假定辭(例如《地獄品》第三十第1話「若審樂者，不能復還。若不樂者，當來語汝」)，但是既然寫本系統皆作「善」，應該是刊本的校改有誤。

[20]《述千品》第十六第1話

佛慙傷之，即呼著前，授與一偈：守口攝身莫犯非，如是行者得度世。(麗 533b、大 589a)

校：「非」《聖語藏》本、金剛寺本、《磧砂藏》本、《經律異相》卷十七、《法苑珠林》卷五十三引並無。

案：《高麗藏》本的兩句偈文分別爲八言和七言，不夠工整，令人懷疑。寫本一切經、

早期文獻的引用、據《中華大藏經》（底本為《高麗藏》本）校記所言，其他各刊本均無「非」字。另外，《冥祥記》耆域條（《法苑珠林》卷二十八引）的引文作「守口攝意身莫犯，如是行者度世去」，也同樣是七言二句。《高僧傳》卷九《耆域傳》中作五言四句：「守口攝身意，慎莫犯眾惡，修行一切善，如是得度世」，比較接近《七佛通戒偈》。《酉陽雜俎續集》卷四引《梁元帝雜傳》作四言二句：「守口攝意，心莫犯戒」，七言的上句像這樣比較容易被改寫為四言二句。

[21] 《惡行品》第十七第 1 話

乃往昔時，有五百年少婆羅門，共行入山，欲求仙道。時山上有一沙門，欲於山上泥治精舍，下谷取水，身輕若飛。五百婆羅門嫉妬意，同聲笑之：今此沙門，上下翻疾，亦如獼猴耳，何足為奇也？如是取水不止，山水一來，溺殺不久。（麗 536a、大 590c）

校：「耳」《聖語藏》本、金剛寺本、七寺本、敦煌本 B8727、《經律異相》卷四十七引並無。

案：此文的語氣於「亦如獼猴」不斷，一直貫穿乃至「何足為奇也」。寫本系諸本、早期引用文證此。此處為刊本誤增，而《大正藏》失校。

[22] 《刀杖品》第十八第 2 話

美音喜踊，宿行所追，旦自解暢，宣令宗室：誰能共行，受齋戒法？（麗 538a）

校：「旦自解暢」《聖語藏》本、金剛寺本作「一旦自解」；七本寺作「一具自解」；《磧砂藏》本、《大正藏》校記引三本作「恒自解暢」；《大正藏》本作「且自解暢」。

案：《聖語藏》本、金剛寺本「一旦」作「一時」，意為「即時」（立刻），例如《喻老耄品》第十九第 2 話：「不計成敗，一旦離散。譬如老鵠守此空池，永無所獲」。這一句意為「美音長者（聽到婆羅門的話）高興得手舞足蹈，當即覺悟此為前世宿行之緣，向全族的人呼籲，『有誰要一同前往受持齋戒之法？』」。後漢康孟詳譯《中本起經·須達品》中有與此相應的平行記事言：「美音喜躍，宿行所追，互解欲行。明旦宣令宗室及所親愛：誰能共行，受齋措式？」（大 4.151a）。此處的「互」，大概是將「一旦」二字合寫為一字所致（或有可能是「旦」的訛字。「旦」亦有「立刻、當即」之義。例如《梵志品》第三十五第 1 話：「止此山中，修道來久。旦欸火起，燒山樹木，怖而走出」。七寺本的「具」、《磧砂藏》本與三本的「恒」，都是「旦」的訛字。刊本的「暢」，為脫寫「一」字後而妄增之字。《大正藏》的「且」為《高麗藏》「旦」字的排誤。

[23] 《愛身品》第二十第 2 話

村人大小，見佛變化，莫不歡欣，皆得道迹，稱之賢聖，無復屠兒之名。（聖 540c、大 594a）

校：「賢聖」《聖語藏》本、七寺本、金剛寺本、《經律異相》卷五引、《磧砂藏》本並作「賢里」，《中華大藏經》校記引《資福藏》本作「賢果」。

案：村人受佛教化而獲「道迹」，亦即須陀洹（預流）果，此果位尚難稱為「賢聖」。此處是講村名自「屠兒村」改為「賢里」一事。《資福藏》本（後思溪版）所作「賢果」，為「賢里」之誤。唯有《高麗藏》作「賢聖」。

[24] 《奉持品》第二十七

尼犍問佛曰：何謂為道？何謂為智？何謂為長老？何謂為端正？何謂為沙門？何謂為比丘？何謂為仁明？何謂為有道？何謂為奉戒？若能解答，願為弟子。（麗 545a、大 597a）

校：「奉戒」《聖語藏》本、七寺本、金剛寺本並作「奉法」。

案：針對尼犍的九問，世尊答以十四偈。其第十四偈所云「奉持法者，不以多言，雖素少聞，身依法行，守道不忘，是爲奉法」，針對的是第九問「奉法」，而刊本皆誤作「奉戒」。此外，《高麗藏》本以外的刊本，第八問中皆脫「何謂爲有道」五字，便導致無法與偈相對應。

[25]《道行品》第二十八

梵志見佛，稽首作禮，具以本末向佛陳之：實是我兒，不肯見認，反謂我爲癡騃老翁：寄往須臾，認我爲子。永無父子之情，何緣乃爾？(麗 545c、大 597c)

校：「見認」書道博物館本、《聖語藏》本、金剛寺本、敦煌本(B8638)、《磧砂藏》本、《法苑珠林》卷五十二引並作「見名」；七寺本作「見」字；《經律異相》卷四十引作「復見」；《諸經要集》卷七引、《法苑珠林》卷五十二校記引三本·宮本作「見召」。「老翁」《聖語藏》本、七寺本、敦煌本(B8638)、《磧砂藏》本、《諸經要集》卷七引、《經律異相》卷四十引並作「老公」。

案：作「見召」、「老公」者是。「其實是我的兒子，卻不肯容我呼喚」。誤「召」爲「名」，當爲形似之誤。《高麗藏》以「見名」不夠妥切，而配合下文改爲「見認」。「老公」是不含敬意的稱呼，作爲丑詆其父爲「癡騃」的兒子的言辭更爲合適。

[26]《象喻品》第三十一第2話

(偈)本意爲純行，及常行所安，悉捨降結使，如鉤制象調。(麗 549c、大 600c)

校：「純行」《聖語藏》作「非行」。

案：「純行」，引田注、田邊注、神塚譯中皆釋爲「隨心所欲的行爲」，可是「純行」意爲善行，並非偈中所言「結使」所致。《漢書·宣元六王傳·楚孝王囂》：「成帝詔曰：楚王囂素行孝順仁慈，之國以來二十餘年，熾介之過未嘗聞，朕甚嘉之。……夫行純茂而不顯異，則有國者將何勗哉？」，顏師古注：「純，大也。一曰善也。茂，美也」(中華書局版 3319 頁)。即指高尚的行爲。《Dhammapada》326 的引田譯：「此心曾經並不抑制欲望而隨心所欲地轉動。現在，我要徹底抑制那[顆心]。就如同帶鉤的[馭象者]駕馭發情的大象一樣」。《出曜經·心意品》第五偈翻譯爲：「汝心莫遊行，恣意而放逸。我今還攝汝，如御暴逸象」(大 4·749a)。《出曜經》將前半句作爲矯正的對象而翻譯得很明確，正可作爲《聖語藏》本的「非行」的旁證。

[27]《愛欲品》第三十二第2話

化作沙門，伺其坐食，現出坐前，呪願且言：多少布施，可得大富。(麗 550c、大 602a)

校：「大富」《聖語藏》本、敦煌本(B8637)、《諸經要集》卷七引、《法苑珠林》卷五十二引並作「大福」。

案：既然是乞食沙門的言辭，應作「大福」。既言此長者「財富無數，爲人慳貪，不好布施」，其所缺應爲福報。

[28]《利養品》第三十三

佛告吉星：卿女端正，是卿家好。如我之好，是諸佛好。我之所好，其道不同。卿自譽女端正姝好，譬如畫瓶中盛屎尿，有何奇特？好爲所在？著眼耳鼻口，身之大賊；面首端正，身之大患。破家滅族，煞親害子，皆由女色。(麗 553a、大 603c)

校：《聖語藏》本「是卿家好」作「是卿家之好」；「姝好」作「殊好」；「屎尿」作「屙屎」；「好爲所在」作「好爲好所」；「面首」作「面目」；「煞親害子」作「煞子害身」。

案：此處刊本與寫本的不同較多，可見刊本往往有篡改早期寫法的傾向。第一，「屙屎」是「屎尿」的早期寫法，《玄應音義》卷十七：「屙屎，(屙)又作𦵏。古書亦作矢，同，失

𦵏

旨反。《說文》：𦞦，糞也。下(屍)又作尿，同，乃弔反。《通俗文》：出脬曰尿。《字林》：屍，小便也。醫方多作尿溺，假借也。論文作尿，香伊反，殿尿，呻吟也。尿非此義也」(《阿毗曇毗婆娑論》卷四音義)。第二，所謂「好爲好所」，應讀作「好爲好，所著眼耳鼻口，身之大賊」，意思是說，「(容貌)好爲好，一旦執着則招致身敗之大賊」。《高麗藏》本改爲「好爲所在(所謂「好」究竟在何處)」，大錯。「好爲好」意爲「好爲好矣」，並非要否定「好」之本身，而是認爲「卿家之好」與「我之好」，「其道不同」而已。「所著」二字在意思上兼攝「面首端正」之句。可見譯成「容貌端正本是大禍」(松村譯)則有違佛意。

[29]《梵志品》第三十五

(佛)獨行無侶，到其路口，坐一樹下，三昧定意。放身光明，照一山中，狀如失火，山中盡燃。梵志怖懼，呪水滅之，盡其神力，不能使滅。怪而捨走，從路出山，遙見世尊樹下坐禪。譬如日出金山之側，相好炳然，如月星中。怪是何神，就而觀之。(麗 554b、大 604c)

校：「狀」、「燃」、「懼」《聖語藏》本、敦煌本(B8637)作「化」、「然」、「懼」。「如月星中」《聖語藏》本、敦煌本(B8637)、《磧砂藏》本作「如月星中明」。

案：「狀如失火」不過是光明的形容，如言「化如失火」，則是由三昧力的火焰所引起的山中火災。正如下文中佛自言「此火福火，不傷損人」，那應是變幻出的火災。梵志們從山中逃出，遙望來處，才發現那是三昧力之幻化，此境描寫用「化」更貼切。脫寫「明」字，「如月星中」不成文義。敦煌本「月」字用武周新字；「星」作「聲」字。「星」、「聲」是唐代西北方音的通用字。

[30]《生死品》第三十七

夫知婦意，欲得椶華，即便上樹，正取一華，復欲得一，展轉上樹，乃至細枝，枝折墮地，傷中即死。居家大小，奔波跳走，往趣兒所，呼天傷哭，斷絕復甦。(麗 555c、大 606a)

校：「甦」《聖語藏》本作「蘇」；《經律異相》卷四十引、《諸經要集》卷十九引作「蘇」；《法苑珠林》卷九十七引作「蘇」。

案：「甦」爲「蘇」的俗字。至於此俗字的造出時期，顏之推謂爲「北朝喪亂」之時(《顏氏家訓·雜藝篇》)，慧琳謂爲武周朝(《一切經音義》卷一百《安樂集》卷上：集作甦，大周朝僞字，非也)，唐末的蘇鶚則認爲是「後魏流俗所撰，學者之所不用」(《蘇氏演義》卷上)。無論如何，在《法句譬喻經》的譯出時代，這一俗字尙未出現。

以上，我們從刊本與寫本之間的差異中擇取了 30 條的校證，用來討論寫本中保存了古老的形態，而刊本則往往有改寫的傾向，從而導致對原義的誤解。其校改和訛誤脫衍的類型大致可分以下七類：

- (1) 寫本系的文字，至刊本(《磧砂藏》、《金藏》、《高麗藏》)有誤 [1·2·3·4·5·7·10·11·13·28]
- (2) 寫本系統的文字，至刊本(《金藏》、《高麗藏》)有脫[6·12·29]
- (3) 寫本系統的文字，至刊本(《磧砂藏》、《高麗藏》)有誤[9·16·19·21·22·24·26·27]
- (4) 寫本系統的文字，唯於《高麗藏》有誤[8·15·17·23]
- (5) 寫本系統的文字，至刊本(《磧砂藏》)有誤，《高麗藏》加深其誤[18]
- (6) 寫本系統所無字，唯於《高麗藏》誤衍[20]
- (7) 寫本系統的早期文字寫法，在刊本中有所改動[14·28·30]

漢譯佛經作為一種語言學資料進行詞彙語法的研究，已成為中古漢語研究的新潮流。通常認為，由於種種原因，漢譯佛經中含有豐富的口語成分，並且譯者、譯地明確，語言時代及地域亦可斷定，資料可靠性可以得到保障。此外，佛經作為信仰上的典籍，按理不會輕易蒙受後世的改變。可是，看到上述多數實例之異同，鑑於版本校改文字的事實，與其他中國文獻一樣，漢譯佛經亦非例外。

我們在使用《大正藏》時，遇到難讀之處，通常會從校記中適當擇取那些較為通順的文字來替代。文字之差異其實是表示各文本系統上的差異。若我們只是應不同需要而做局部上的處理，則難免失當。也就是說，我們有必要採用古寫經（奈良平安寫經）作為底本而製作一些校訂本。

三、校訂《大正藏》的嘗試之二——大乘經典《維摩詰所說經》為例

鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》三卷（下簡稱《維摩經》），僧肇注解序云：

以弘始八年(406)，歲次鶉火，命大將軍常山公、左將軍安城侯，與義學沙門千二百人，於常安大寺請羅什法師重譯正文。什以高世之量，冥心真境，既盡環中，又善方言。時手執胡文，口自宣譯。道俗虔虔，一言三復，陶冶精求，務存聖意。其文約而詣，其旨婉而彰，微遠之言，於茲顯然（《出三藏記集》卷8，中國佛教典籍選刊）。

羅什新譯一出，便受到廣大士人的愛好，在南北朝知識界裏產生了深遠影響（詳見陸揚《〈維摩詰經〉與南北朝社會文化之關係》、孫昌武《中國文學中的維摩與觀音》）。

敦煌遺書中羅什譯《維摩經》寫卷有八百餘號之多，敦煌寫經中為數居第五位（依序為：《大般若波羅蜜多經》、《金剛般若波羅蜜經》、《金光明最勝王經》、《妙法蓮華經》、《維摩詰所說經》）。④ 從以敦煌寫經校訂《大正藏》本《維摩經》的角度看，應當重視南北朝、隋朝書寫的早期寫卷。這些寫卷雖然為數不多，而且都是殘卷和殘片，但是從中能窺見其早期形態。其次，為解明《維摩經》異文的演變，必須用有題記的寫卷入校。另外，有代表性的注疏，如僧肇《注維摩詰經》十卷滙集羅什、僧肇、竺道生三家注釋，反映了當時在長安大寺譯場中討論譯文的實況。只是通過用敦煌、吐魯番寫卷對校《大正藏》本《注維摩》，就發現《大正藏》本（底本為日本寬永18年〔1641〕刊本）已失却原貌。唐道液《淨名經集解關中疏》二卷，係對僧肇《注維摩》進行刪補之作，所引經文的個別文字則循遵唐代通行的文字規範進行改寫。本次校勘利用日本古寫經有《聖語藏》本和金剛寺本兩種（覆印件由落合俊典先生提供），以及兩本房山石經本拓片，都具有重要的校勘價值。近年西藏拉薩布達拉宮發現的梵文本，因其書寫年代推算為11—13世紀，不能視為羅什翻譯的底本，僅可供參考。⑤

本次校訂《大正藏》本《維摩經》所用的校本、參校本如下：

(1) 敦煌寫經

卷上 敦研 113（北魏天安2年〔467〕令狐歸兒課，《佛國品》散寫7行）、敦研 148・159・285、敦博 031（均為《弟子品》殘片）、敦研 117・176・302（《菩薩品》斷簡及殘片，以上7號當屬北朝寫經）、上圖 035（北魏神龜元年「518」經生張鳳鸞寫，19紙。存《方

便品》、《弟子品》、《菩薩品》)、北圖 973(當爲隋以前寫經,存《弟子品》、《菩薩品》、《問疾品》)、斯 2991(經生王瀚寫經,《中國古代寫本識語集錄》謂爲 9 世紀前期寫,存自《佛國品》至《菩薩品》)、伯 4646(貝葉經裝,上山大峻謂爲敦煌中期〔790—860〕,完帙)、斯 1864(甲戌年〔794〕張玄逸小字寫經,完帙)、斯 4153(申年勘經,《集錄》謂爲 9 世紀前期寫,存自《弟子品》至《囑累品》)、津藝 162 五代小字寫經,存《佛國品》〔首缺〕至《囑累品》)、津藝 163 (五代小字寫經,存《菩薩品》至《囑累品》)卷中 斯 3394(永徽 3 年〔652〕寫經,存《觀衆生品》至《入不二法門品》)、斯 765(索寶集妻寫經,《集錄》謂爲大約 8 世紀寫,存自《問疾品》至《入不二法門品》)、斯 2282(道斌寫經,《集錄》謂爲 9 世紀前期寫,存自《問疾品》至《入不二法門品》)、斯 2871(金光明寺僧祝闍梨供養經,《集錄》謂爲 9 世紀前期寫,存自《觀衆生品》至《入不二法門品》)、北圖 1074(唐寫經,存自《問疾品》至《入不二法門品》)、津藝 164(五代寫經,存自《問疾品》至《囑累品》)卷下 北大 D062(隋寫經,存自《菩薩行品》至《囑累品》)、斯 2838(高昌延壽 14 年〔637〕經生令狐善歡寫經,存自《香積佛品》〔首缺補寫〕至《囑累品》)、大谷餘乙 29(垂拱 4 年〔688〕王伯美寫經,存《法供養品》、《囑累品》)、甘博 054(唐寫經,存自《香積佛品》至《囑累品》)、北圖 1215・1236・1237(三本均爲唐寫經,存自《香積佛品》至《囑累品》)

(2)日本古寫經

《聖語藏》本(天平 12 年〔740〕光明皇后發願經,存卷上、中)

《金剛寺一切經》本(13 世紀寫經,存卷上)

(3)石刻經

房山石經甲本(隋唐刻經拓片,五洞 1~13,《房山石經》第 3 冊,華夏出版社,2000)

房山石經乙本(唐開成元年〔836〕刻經拓片,九洞 291・283・290,同上)

(4)刊本大藏經

《磧砂藏》本、《金藏》廣勝寺本(《中華大藏經》本,據《金藏》廣勝寺本影印、修改,存卷中、下)、《高麗藏》本

(5)注疏・音義

僧肇《注維摩詰經》(《大正藏》本、甘博 129〔僧肇單注本,《弟子品》殘卷〕、高昌 201 甲乙〔僧肇單注本,《觀衆生品》、《菩薩行品》斷簡,藤枝晃編《高昌殘影》,法藏館,1978〕)

隋慧遠《維摩經義記》(《大正藏》本)

隋吉藏《維摩經義疏》(《大正藏》本)

唐道液《淨名經集解關中疏》(黎明整理,《藏外佛教文獻》第二・三輯,宗教文化出版社,1996・1997)

玄應《一切經音義》(《海山仙館叢書》本,新文豐出版公司,1980)

可洪《新集藏經音義隨函錄》(《高麗藏》本)

(6)梵文本

《梵藏漢對照〈維摩經〉》(大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會編,大正大學出版會,2004)

甲、對校訂《大正藏》至關重要的異文：

(1) 菩提心是菩薩淨土。菩薩成佛時，大乘眾生來生其國(《佛國品》538b)。

校：「菩提心」《聖語藏》本、金剛寺本、房山石經乙本、伯4646、斯2991並作「大乘心」。津藝162首部下邊殘缺，只留「大乘」二字；房山石經甲本作「發菩提心」。

案：《注維摩》卷一正作「大乘心」，僧肇注：「乘八萬行，兼載天下，不遺一人，大乘心也」。又云「別本云菩提心」，以區別羅什譯。可見羅什本作「大乘心」無疑。隋慧遠《維摩義記》卷一末：「言大乘心是淨土者，對果辨因。此乃名其求佛之心為大乘心。行能運通，目之為乘。乘中莫加，謂之為大。又佛菩薩名為大。大人所乘，名為大乘。求此之意，名大乘心」(《大正藏》卷14，436a)。此條《大正藏》失校。

(2) 外道梵志若聞此語，當作是念：何名為師？自疾不能救，而能救諸疾？仁可密速去，勿使人聞(《弟子品》542a)。

校：「仁」《聖語藏》本、金剛寺本、房山石經甲乙本、伯4646、斯2991、北圖870·973、上圖035、津藝162並作「人」。

案：作「人」者是，且「人」字當上屬作「而能救諸疾人」。《注維摩》卷三及《關中疏》卷上、吉藏《維摩經義疏》卷三於「諸疾人」斷句可證。《中華大藏經》諸校本中，只有《高麗藏》一本作「仁」。疑《高麗藏》本謂「人」與「仁」通用，當「仁者」解。

(3) 如夢所見已寤，如滅度者受身，如無烟之火。菩薩觀眾生為若此(《觀眾生品》547b)。

校：「烟」藤枝晃編《高昌殘影》所收吐魯番寫本斷簡(編號201甲)僧肇《維摩經注解》單注本及《關中疏》卷下作「因」。

案：白田淳三《維摩經僧肇單注本》謂：「《大正藏》本《維摩經》作「烟」，《注維摩》作「煙」。此處上下文列舉無法存在之物來譬喻「眾生」本性。印度邏輯常用「無火之烟」而「無烟之火」者不能作不存在的譬喻。藏譯本作「如沒有原因著火」，正與此本一致。僧肇注謂「火必因質也」，亦說明此理。羅什原譯當為「無因之火」，後來「因」字誤從火作「烟」，「烟」又寫成「煙」。僧肇單注本比後來的合注本保存原貌」(《聖德太子研究》第11號，1977)。今案：白田說極是。梵文作「tadyathā mañjuśrīr anupādānasyāgñeḥ sambhavaḥ」(如無原物質而起火)，玄奘譯作「觀不生火有所焚燒」，皆不涉及煙。現在留存所有的《維摩經》寫本和刊本並誤，唯有吐魯番寫本《僧肇注維摩》及《關中疏》保存原貌，可謂吉光片羽。

(4) 以聲聞法化眾生，故我為聲聞；以因緣法化眾生，故我為辟支佛；以大悲法化眾生，故我為大乘(《觀眾生品》548a)。

校：「大悲法」《聖語藏》本、房山石經甲乙本、伯 4646、津藝 162·163 並作「大悲」；斯 3394 作「大乘法」。

案：「大悲法」之「法」字當衍。支謙譯作「求大乘者，自行大悲」，玄奘譯作「常不捨離大慈悲故，我爲大乘」。梵本作「mahāyānikāsmi mahākaruṇānutsrjanatayā」（我不捨離大慈，故我爲大乘），本無「法」字。《佛道品》：「示入辟支佛，而成就大悲，教化衆生」，其義與此相同。然敦煌寫經中却作「大悲法」者有斯 3394、津藝 164，北圖 1074「大悲」下用小字添寫「法」。刊本大藏經皆作「大悲法」。《注維摩》伯 2095 作「大悲」，而《大正藏》本作「大悲法」，《關中疏》亦同。總之，羅什原譯作「大悲」，後來在傳寫過程中，涉上文「聲聞法」、「因緣法」而類化，竟寫成「大悲法」。

（5）劫中有刀兵，爲之起慈心（《佛道品》550a）。

先以欲鉤牽，後令入佛道（同 550b）。

校：「慈心」、「佛道」《聖語藏》本、房山石經甲乙本、斯 3394、伯 4646、北圖 1074、津藝 162·163·164、《注維摩》卷七、《關中疏》卷下並作「慈悲」、「佛智」。《大正藏》校記：「慈心」三本作「慈悲」。又「佛道」三本、《聖語藏》本作「佛智」。《中華大藏經》校記：「佛道」《資福藏》、《磧砂藏》等六本作「佛智」。

案：「佛智」句，三譯略同：支謙譯作「導以無貪欲，立之以佛智」，玄奘譯作「先以欲相招，後令修佛智」。梵本正作「buddhajñāne」（佛智）。二詞在諸本中唯有《高麗藏》本（亦即《大正藏》本）改動，《大正藏》、《中華大藏經》校記互有失校。

（6）善意菩薩曰：生死、涅槃爲二。若見生死性，則無生死。無縛無解，不生不滅。如是解者，是爲入不二法門（《入不二法門品》551a）。

校：「不生不滅」《金藏》廣勝寺本、《高麗藏》本同；《聖語藏》本、房山石經乙本、伯 4646、北圖 1074、津藝 163·164 並作「不然不滅」；房山石經甲本、斯 3394 作「不燃不滅」。

案：作「不然不滅」者是。《弟子品》云：「知諸法如幻相，無自性，無他性，本自不然，今則無滅」；又云：「法本不然，今則無滅，是寂滅義」。《注維摩》正作「不然不滅」，謂「縛、然，生死之別名。解、滅，涅槃之異稱」。慧遠《維摩義記》卷 4 本：「言不然者，以無縛故，本來不然。言不滅者，本無然故，今無所滅」（495b）。作「不生不滅」者有津藝 162，得知早在寫本階段便致訛誤。

乙、異文中反映漢語史中古時期的用字法：

一、古今字例

（1）茫/茫

時我世尊，聞此語茫然不識是何言，不知以何答，便置鉢欲出其舍（《弟子品》540c）

校：「茫」斯 2991、《磧砂藏》本、《高麗藏》本同；《聖語藏》本、房山石經甲本、伯 4646、北圖 870、上圖 035、津藝 162 並作「芒」；金剛寺本作「忙」。

案：「芒」、「茫」，古今字，說見洪成玉《古今字》（語文出版社、1995）。《大正藏》本《注維摩》作「茫」，甘博 129《僧肇注維摩經》、《關中疏》作「芒」。《玄應音義》卷 8：「茫然，莫唐反。案：芒然，冥昧不明也。舊經（指支謙譯）作惘然」。可洪《隨函錄》：「茫然：上莫郎反，冥昧也，不知也，無所見也。正作盲。《經音義》作芒也。茫，怖也，非」。《大正藏》校記失校。

(2)原/源、創/瘡

汝不能知衆生根源，無得發起以小乘法。彼自無瘡，勿傷之也（《弟子品》540c）。

校：「源」、「瘡」房山石經甲本、上圖 035、敦博 031 並作「原」、「創」。

案：「原」、「源」、「創」、「瘡」，古今字，說見洪成玉書。《大正藏》本《注維摩》作「源」、「瘡」，甘博 129《僧肇注維摩經》作「原」、「創」，僧肇注中「瘡疣」亦作「創疣」。《說文》、《廣雅》無「瘡」字。《通俗文》：「體創曰瘡，頭創曰瘍」（案：《通俗文》當出晉宋間人）。梁顧野王《玉篇》：「瘡，楚羊切。瘡瘍也。古作創」。《昭明文選》中「瘡」有 2 例，皆見於齊梁作家（任昉、沈約）作品中，推想「創」作「瘡」當在齊梁以後。

(3)熒/螢

欲行大道，莫示小徑。無以大海內於牛跡，無以日光等彼螢火（《弟子品》541a）。

校：「螢」房山石經甲本、斯 2991、北圖 973、上圖 035、敦博 031、甘博 129《僧肇注維摩》並作「熒」。《聖語藏》本作「熒」後改作「螢」。

案：符谷棧齋《箋注倭名類聚抄》螢字條：「《說文》無螢字，古用熒。《爾雅》：熒火，即炤。《說文》：熒，屋下鐙燭之光。轉注爲即炤，又从虫以別熒火也」。陸德明《爾雅釋文》：「熒，本；今作螢」（今據《漢語大字典》所引）。從敦煌寫經看，北圖 937、上圖 035、敦博 031、甘博 129 等北朝隋時期寫卷並作「熒」，斯 1864·4153、伯 4646、北圖 870、津藝 162 等唐五代寫卷並作「螢」，羅什原譯當作「熒」字。

(4)周/賙

此室有四大藏，衆寶積滿，賙窮濟乏，求得無盡（《觀衆生品》548b）。

校：「賙」《聖語藏》本、房山石經甲乙本、斯 3394、伯 4646、北圖 1074、津藝 162·163·164、《注維摩》、《關中疏》並作「周」。

案：《大正藏》校記云：三本作「周」。《磧砂藏》本作「周」，《金藏》廣勝寺本、《高麗藏》本並作「賙」，《中華大藏經》失校。《玄應音義》：「周窮，古文，賙同。之由反，謂以財物與人曰賙」。《毛詩·大雅·雲漢》：「靡人不周，無不能止」。毛傳：「周，救也」。鄭箋：「周當作賙」。「賙」當爲後起字。

二、改字例

(1)濡/軟

十善是菩薩淨土。菩薩成佛時，命不中夭，大富梵行，所言誠諦，常以軟語，眷屬不離(《佛國品》538b)。

校：「軟」《聖語藏》本、金剛寺本、房山石經甲本、斯 1846·2991、伯 4646、津藝 162 並作「濡」；房山石經乙本作「𣎵」。

案：三字音義並同。《集韻》：「𣎵、軟、濡、需、濡，乳充切，柔也。或从𣎵从欠，亦作需、濡，通作𣎵」。《法華經·方便品》：「巧說諸法，言辭柔軟」，敦研 107「軟」作「濡」。古寫經中「軟」例作「濡」，後以「濡」當「柔弱」義用較為冷僻，竟改作「軟」。《大正藏》校記失校。

(2)殖/植

已曾供養無量諸佛，深植善本，得無生忍(《方便品》539a)。

曾於五百佛所，植眾德本，迴向阿耨多羅三藐三菩提，即時豁然還得本心(《弟子品》541a)。

校：二「植」字，諸寫本、《磧砂藏》本皆作「殖」。房山石經甲本《弟子品》作「植」。

案：《玄應音義》：「深殖：時力反。《蒼頡篇》云：殖，種也。《廣雅》云：殖，積也，立也」。《可洪音義》：「殖眾：上市力反」。《大正藏》本《注維摩》卷二《方便品》經文作「深植善本」，僧肇注：「樹德先聖，故善本深殖也」。注作「殖」，經文原本當作「殖」。「殖」於樹立義與「植」相通。然「殖」有積義。羅什注謂「功德業也」。羅什原譯大概在此意義上用「殖」字。

(3)演/延

又舍利弗，或有衆生樂久住世而可度者，菩薩即延七日以爲一劫，令彼衆生謂之一劫；或有衆生不樂久住而可度者，菩薩即促一劫以爲七日，令彼衆生謂之七日(《不思議品》546c)。

校：《聖語藏》本、房山石經甲乙本、斯 765·1864·2282·4153、伯 4646、北圖 1074、津藝 163·164·165、《注維摩》卷六、《關中疏》卷下、《磧砂藏》本、《金藏》廣勝寺本並作「演」。

案：唯有《高麗藏》本(亦即《大正藏》本)改動作「延」。支謙譯爲「爲奉律人現七夜爲劫壽，不知是七夜也」；玄奘譯爲「或延七日以爲一劫，令彼有情謂經一劫；或促一劫以爲七日，令彼有情謂經七日」。羅什、玄奘譯的「演」、「延」、「促」二詞，梵文作「ādarśayet」(現出、演出)一詞，即支謙譯的「現」。「演」、「延」二字同音同義：《廣韻》「演」以淺切；「延」予線切，又以淺切。《釋名·釋言語》：「演，延也。言蔓延而廣也」。故二字可代替。吉藏《維摩經義疏》卷四經文作「演」，而疏文則用「延」字代替：「凡夫二乘下位之人，不能促一劫爲七日，延七日爲一劫。大士能然，故是不思議也」。由此觀之，羅什原譯作「演」，而吉藏、玄奘等隋唐人則用當時通行的「延」字來代替「演」。

(4)賜/𦵏

於是鉢飯悉飽眾會，猶故不𦵏(《香積佛品》)552c)。

校：「𣵵」房山石經甲本、斯 1864・2838・4153、伯 4646、北圖 1215・1236・1237、甘博 054、津藝 162・163・164、《注維摩》卷 8 並作「賜」；《關中疏》卷下作「𣵵」。《大正藏》校記：「宋元本、《聖語藏》本作賜、明本作賜」。《中華大藏經》校記(底本爲《金藏》廣勝寺本)：「底本賜，《資福藏》本、《磧砂藏》本、《普寧藏》本作賜，《高麗藏》本作𣵵」。

案：《說文·水部》「𣵵，水索也」。段注：「《方言》曰：鋌，賜也。賜者𣵵之假借，亦作賜」。戴震《方言疏證》卷 3：「《玉篇》云：𣵵音賜，水盡也。蓋𣵵、賜同音，故賜亦爲盡。《廣韻》：𣵵亦作賜」。《玉篇·夕部》：「𣵵，息次切，死也，盡也。亦作𣵵」。四字音義並同，故可通用。從敦煌寫卷的經文系統看，寫卷皆作「賜」，刊本作「賜」、𣵵」。羅什原譯用「賜」，後人大概以爲「賜」當「盡」義用較爲冷僻，便加人旁或改作「𣵵」、「𣵵」等字。

三、音譯詞例

(1) 流離/瑠璃/琉璃

無以琉璃同彼水精(《弟子品》540c)。

金銀琉璃車磔馬腦(《不思議品》547a)。

校：《弟子品》「琉璃」房山石經甲本、斯 1864・2991・4153、伯 4646、津藝 162 同；上圖 035、甘博 129《注維摩》作「流離」；《聖語藏》本、金剛寺本、敦博 031、北圖 870 作「瑠璃」；北圖 973 作「瑠離」。《不思議品》「琉璃」房山石經甲乙本、斯 1864・4153、伯 4646、北圖 1074、津藝 162・164 同；《聖語藏》本、斯 765・2282、津藝 163、《磧砂藏》本並作「瑠璃」。

案：源順《倭名類聚抄》卷 3 玉石類：「瑠璃：野王案：瑠璃，青色而如玉者也」。狩谷掖齋箋注：「所引文，今本《玉篇》不載。按《漢書·西域傳》罽賓國出珠璣、珊瑚、虎魄、璧流離。注孟康曰：流離，青色如玉。顧氏蓋本之。顏師古曰：《魏略》云：大秦國出赤白黑黃青綠縹紺紅紫十種琉璃。又按：瑠璃，胡語，言璧流離。或省言流離，見楊雄《羽獵賦》，後遂作瑠璃字也」。從敦煌寫卷看音譯詞的演變：北朝寫經作「流離」，唐前期寫經作「瑠璃」，唐後期五代寫經作「琉璃」。

(2) 虎魄/虎珀/琥珀

珊瑚琥珀、真珠珂貝(《不思議品》547a)。

校：「琥珀」《聖語藏》本、房山石經甲乙本、斯 765・2282、津藝 162・164 作「虎魄」；斯 1864・4153、伯 4646、北圖 1074、津藝 163 並作「虎珀」。

案：《倭名類聚抄》卷 3 玉石類：「《兼名苑》云：琥珀，一名江珠」。狩谷掖齋箋注：「按《博物志》云：琥珀，一名江珠。《兼名苑》蓋本之。琥珀古作虎魄。《漢書·西域傳》：罽賓國出虎魄。《急就篇》：係臂琅玕虎魄龍。《後漢書·西南夷傳》：哀牢夷出虎魄。又《王符傳》及《廣雅》皆作虎魄，後人從玉，與發兵瑞玉之琥混」。《磧砂藏》本、《金藏》廣勝寺本、《高麗藏》本並作「琥珀」。從敦煌寫卷看其演變：原譯作「虎魄」，後作「虎珀」、「琥珀」。

丙、《大正藏》校記補訂(以卷上爲例)

537c 校記 12：「諸」《聖語藏》作「之」。案：《聖語藏》實作「諸」。

538a 校記 1：「疑」《聖語藏》作「法」。案：《聖語藏》實作「疑」。

校記 3：「來去」《聖語藏》作「去來」。案：《聖語藏》實作「來去」。

校記 4：「達」《聖語藏》作「遠」。案：《聖語藏》實作「達」。

校記 5：「已」《聖語藏》作「以」。案：《聖語藏》實作「已」。

538b 「菩提心」《聖語藏》作「大乘心」。

校記 6：「衆生」下《聖語藏》有「其身柔和」。案：四字寫在紙條上貼，當在「衆生」下補。

「軟」《聖語藏》作「濡」。

538c 「是意」《聖語藏》作「此意」。

「丘」《聖語藏》作「坵」。下同。

「按」《聖語藏》作「案」。

「歎」《聖語藏》作「嘆」。

539a 校記 3：「維摩詰所說經」六字《聖語藏》無。案：《聖語藏》實作「維摩詰經」四字。

校記 7：「復」《聖語藏》作「服」。案：《聖語藏》實作「復」。

539c 校記 12：「止」《聖語藏》作「正」。案：《聖語藏》實作「止」。

校記 14：「身」下《聖語藏》有「口」字。案：《聖語藏》實無。

校記 15：「聞說是語」下《聖語藏》有「已」字。案：《聖語藏》實作「聞是語已」。

540a 校記 1：「我昔」《聖語藏》作「昔者入」。案：《聖語藏》實作「我昔」。

「而行乞」下《聖語藏》有「食」字。

540b 校記 2：「想」《聖語藏》作「相」。案：《聖語藏》實作「想」。

「聞此」《聖語藏》無。

540c 此語「《聖語藏》作「此」。

「茫然」《聖語藏》作「芒然」。

541a 「螢」《聖語藏》作「熒」。

「果」《聖語藏》作「菓」。

541b 「免」《聖語藏》作「勉」。

541c 校記 4：「即」《聖語藏》無。案：《聖語藏》實有「即」字。

校記 6：「諸」《聖語藏》作「伏」。案：《聖語藏》實作「諸」。

542a 「密」《聖語藏》作「蜜」。

校記 3：「耶」《聖語藏》作「也」。案：《聖語藏》實作「耶」。

542b 校記 5：「受記」《聖語藏》作「授記」下同。案：《聖語藏》下文實作「受記」。《聖語藏》世尊「授記」與彌勒、衆生「受記」正有區別。

542c 「辦」《聖語藏》作「辯」。

校記 9：「退」《聖語藏》作「怠」。案：《聖語藏》實作「退」。

543c 校記 6：「善德」《聖語藏》作「善得」。案：《聖語藏》實作「善德」。

「答曰」《聖語藏》無此二字。

羅什譯《維摩經》具有很高的可讀性，在南北朝隋唐時期得以廣泛普及，成為最受歡迎的大乘經典之一，且敦煌遺書中留下了大量的寫經。雖然寫本與刊本之間所存在的異文不是很多，但經文在書寫、刊刻的過程中，存在或無意識間的寫誤、或有意識的改古從今的現象。此外值得注意的是，《大正藏》校記中有關《聖語藏》的校記錯誤極多，多得令人驚異的程度。《維摩經》的這些特徵和上一節討論的《法句譬喻經》的情況有所不同。

四、校訂《大正藏》的嘗試之三——以大乘經典《妙法蓮華經》為例

鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》，姚秦弘始八年(406)於長安大寺譯出。其對後世產生了深遠影響，遠遠超過《維摩詰經》。在敦煌、吐魯番遺書中，《妙法蓮華經》“總數約在五千號以上，是單種佛經保留數量最多者。”(方廣錫《敦煌遺書中的〈妙法蓮華經〉及有關文獻》)據經錄的記載，它有七卷本和八卷本兩種。“不過從敦煌遺書以及傳世大藏經來看，歷史上的主要流通本應該是七卷本。”(同上)敦煌遺留下來的“長安宮廷寫經”《妙法蓮華經》是七卷本，它作為一種標準性經文書寫後發給了各地的官寺，這大概對《法華經》在後世的流傳起了決定性的作用。《大正藏》第九冊所收《妙法蓮華經》也是七卷本(底本為《高麗藏》)。

為了校訂《大正藏》文本，利用敦煌、吐魯番遺書時，我們應該挑選書寫在隋代以前早期的寫本來進行校勘。我們挑選的基準是：(1)題記中有紀年的寫本。(暫且不論偽造的問題。但日藏的有一些寫本，承蒙赤尾榮慶先生的指教，我就不入校了。)(2)用隸書或帶隸意的書體書寫的寫本。(3)經中《提婆達多品》(南齊武帝時[482—493]獻正於高昌書寫[譯本]帶還建康)以及《觀世音菩薩普門品》的偈(北周武帝時[561—578]闍那崛多譯出)都是對羅什譯的增補，不包含這些增補的那就是羅什的原譯。我們根據這三條基準挑選出了下列比較古老的、離羅什翻譯年代不遠的五、六世紀寫本(* 指十卷本)：

敦研 035、039、042、043、099、105、107、165、169、175、179*、189、190、196*、
206、220、226*、231、267、271、272、273、277、301

敦博 011*、029、033、072*

甘博 105

津藝 013、316

上圖 021* (高昌義和 3 年，618)

斯 744、968、2105* (北魏永興 2 年，533)、2419*、2626、2784*、3464*、5174、
5423、7527、7547

伯 2334* (隋大業 13 年，617)、4929

俄 Φ 050、250、293、306

書博 010* (永康 5 年，468)、020 (北魏孝昌 3 年，527)、049* (西魏武成元年，559)、
151—1—1 (北涼承玄元年，429)、173—2—2*

大谷[二樂莊]（西涼建初7年，411）

大谷[京博]

出口 103、107、116

另外，敦煌發現的長安宮廷寫經中，目前遺留有 36 號《妙法蓮華經》寫本（七卷本，均為殘卷）。據趙和平先生的研究^⑦，這些寫卷是武則天為供養她考妣發願書寫三千部的一部分，卷首有一篇武則天所作的發願文（見伯 3788），卷尾有校經列位，說明這些寫卷用高級麻紙抄寫在宮廷寫經機構，由官方工匠裝潢，經過了幾位高僧的數次嚴密校勘。因此這些宮廷寫經可視為當時最具有標準性的文本。本次校勘所用寫本有下列 26 號：

卷一（斯 3661·4353·伯 3788·上圖 032）卷二（斯 2181·2573·3094、伯 4556）卷三（斯 2637·456·4209·4168·5319、上博 30）卷四（斯 312·3079·4551、津藝 002）卷五（斯 84·1048·1456）卷六（斯 3348·伯 2195、敦博 055）卷七（斯 2956·俄 D_x160）

有意思的是，經錄中曾未著錄的十卷本卻意外之多，尤其是上列寫本中得知卷次的寫本均屬於十卷本。這說明離羅什翻譯不遠的南北朝時期，主要流通的就是十卷本^⑧，通過閱讀這些以十卷本為主流的早期寫本，我們可以看出《妙法蓮華經》文字表達上的古老形態。

甲、對校訂《大正藏》至關重要的異文：

（1）父兒子等苦惱如是，依諸經方，求好藥草色香美味皆悉具足，搗篩和合，與子令服。（《如來壽量品》43a）

校：「搗篩」《金藏》廣勝寺本、《高麗藏》本、《磧砂藏》本、宮廷寫經如斯 84·1048·1456 並同；《房山石經》本（七洞 147）、斯 4082 作「搗篩」；《房山石經》本（七洞 145、五洞 61）、北圖 5747、大谷（京博）作「搗篩」。

案：「搗」、「搗」，正俗字，見《干祿字書》。「篩」《說文》第五上竹部：「篩簞，竹器也。」段注：「按：篩簞，器名，以上下例之，是盛物之器，而非可以取麤去細之器也。可以取麤去細之器，其字作篩，不作篩。若《廣韻·支韻》云：篩，下物竹器；《紙韻》曰：篩，籬也；《皆韻》曰：篩、篩、籬，古以玉為柱，故字从玉，今俗作篩。此皆用篩為籬，古字今變，非許意也。小顏注《急就篇》誤」。《急就篇》第三章：「篩簞箕帚筐篋簞」顏師古注：「篩所以籬去麤取細者也。今謂之篩。大者曰篩，小者曰簞。」案：段玉裁謂「篩」、「篩」本非一物，後以「篩」代之，為古今字，而批評顏師古不知原義以「篩」、「篩」為古今字。可知「篩」字唐代已經通行，不大用「篩」字了。《玄應音義》卷六《妙法蓮華經》卷六「搗篩：古文篩、篩二形，《聲類》作篩，同。」由此觀之，羅什原譯當用「篩」字，後在傳寫過程中改作「篩」，而《房山石經》中隋唐刻經、十卷本（北圖 5747、斯 4082）、八卷本（玄應所據）則保留了原貌。大谷探險隊收集斷簡（京都國立博物館藏，據赤尾榮慶先生鑑定推斷為五世紀書寫^⑨）就證明了這一點。

(2)〈偈〉以油塗身，澡浴塵穢，著新淨衣，內外俱淨。(《安樂行品》38a)

校：《金藏》廣勝寺本、《高麗藏》本、《磧砂藏》本、《房山石經》本(七洞 141)並同；《房山石經》本(五洞 47)、北圖 5356·5357·5429、上圖 21、高博 003、宮廷寫經斯 1048·1456 並作「新染衣」；敦博 072 作「斯染衣」。

案：《玄應音義》卷六《妙法蓮華經》卷五：「新染：經文有作新淨。《正法華》云：淨潔被服也。」玄應只指出另有異文，並無辨別正偽。古寫本均作「染」，而「染」有污義，與「新」字似乎有所矛盾，可能在刊刻時把它改作「淨」字。蓋以「新染」之意，說明印度比丘所著僧衣是用染成茶褐色布料作的。《說文·水部》：「染：以繪染爲彩色也，从水杂聲也。」《毘奈耶羯恥那衣事》所言「洗浣、染治、割截、縫刺」，這說明印度新作衣服的四個過程，所以「新染」二字並不矛盾。

(3) 應以執金剛身得度者、即現執金剛身而爲說法。(《觀世音菩薩普門品》57b)

校：二「執金剛身」《高麗藏》同；《金藏》廣勝寺本、《磧砂藏》本、北圖 5942、上博 68、書博 020《觀世音經》作「執金剛神」(北圖 5942 脫下「執」字)；津藝 013 作「執金剛神身」(下「身」字殘缺)。

案：此處文字互有出入，相比之下，以作「執金剛神身」者爲優，前段句法皆是「應以…身得度者，即現…身而爲說法」，如「應以帝釋身得度者，即現帝釋身而爲說法」。「執金剛神」梵文爲 Vajra-pani，亦譯作「金剛手」、「金剛力士」等，「金剛」謂金剛杵。《添品妙法蓮華經》卷七亦作「執金剛神身」。

(4)〈偈〉於昔無量劫，空過無有佛。世尊未出時，十方常暗冥。……佛爲世間眼，久遠時乃出，哀愍諸衆生，故現於世間。(《化城喻品》24c)

校：「世間眼」《金藏》廣勝寺本、《高麗藏》本、《磧砂藏》本、《房山石經》本(五洞 93)、宮廷寫經如上圖 30、斯 456、4168、4209、5319 並同；敦研 042 作「世間明」。

案：此偈讚歎大通智勝佛的出世，大通智勝佛得無上菩提時，發大光明，照耀世界。在此文脈中，「世間眼」與「世間明」相比，後者爲優。「明」、「眼」二字因形似易混。《正法華經》作「覩見世光明，以善故來至」。

(5) 阿逸多，若我滅後，聞是經典，有能受持，若自書，若教人書，即爲起立僧房，以赤梅檀作諸殿堂三十有二，高八多羅樹，高廣嚴好。百千比丘於其中止，園林浴池，經行禪窟，衣服飲食，床褥湯藥，一切樂具充滿其中。……〈偈〉園林浴池，經行及禪窟。(《分別功德品》45c—46a)

校：長行、偈中「浴池」《金藏》廣勝寺本、《高麗藏》本、《磧砂藏》本同；《房山石經》本(七洞 147)、宮廷寫經斯 1048 長行作「浴池」，偈作「流池」；宮廷寫經斯 84、1456 作「流池」；十卷本如北圖 5747、斯 4082、敦博 012(長行缺)作「池流」。

案：「浴池」、「流池」、「池流」三種說法，從寫本、刊本的書寫、刊刻年代來看，最早的

十卷本作「池流」，七世紀唐代宮廷寫經（七卷本）作「流池」，金、高麗、南宋刊本作「浴池」，而唐貞元五年（789）刊刻的《房山石經》本（八卷本）正在作「流池」與「浴池」之間的過渡階段。《正法華經·御福事品》作「園觀」，無「池流」。

（6）彼諸國土，皆以頗梨爲地，寶樹寶衣以爲莊嚴。無數千萬億菩薩，充滿其中。遍張寶幔，寶網羅上。（《見寶塔品》33a）

校：「羅上」《金藏》大寶集寺本、《高麗藏》本、《磧砂藏》本、《房山石經》本（七洞 143、五洞 35）、宮廷寫經如斯 3079·4551、津藝 002、十卷本北圖 5356 並同；十卷本敦博 072 作「羅覆其上」四字。

案：《金藏》等脫「覆其」二字，下文有「以寶網幔羅覆其上」、「寶交露幔遍覆其上」等例可作證。

乙、異文中反映漢語史中古時期的用字法

一、古今字例

（1）隧（隊）／墜

破法不信故，墜於三惡道。（《方便品》9c）

校：「墜」刊本《金藏》本、《高麗藏》本、《磧砂藏》本、《房山石經》本（七洞 155、七洞 139、五洞 50）、宮廷寫經（斯 3361、上圖 032）並同；南北朝寫經（敦研 175、書博 151-1-1）作「隧」。

案：《說文》無「墜」字，南唐徐鉉新附。「墜」字古作「隊」、「隧」，見王念孫《讀書雜誌·荀子王制》。

（2）縣／懸

諸佛興出世，懸遠值遇難。（《方便品》10a）

校：「懸」刊本、石經本、宮廷寫經並同；南北朝寫經作「縣」。

（3）或／惑

迷惑不信受，破法墮惡道。（《方便品》10b）

校：「惑」刊本同；石經本、宮廷寫經、南北朝寫經作「或」。

（4）道／導

初說三乘，引導眾生。（《譬喻品》13c）

校：「導」刊本、石經本（七洞 156、五洞 66）、宮廷寫經（斯 2573·3094）並同；宮廷寫經（斯 2181）、南北朝寫經作「道」。

（5）勳／薰

眾生蒙薰，喜不自勝。（《見寶塔品》34a）

校：「薰」刊本、石經本、宮廷寫經並同；南北朝寫經作「勳」。

（6）升／昇

若以大地，置足甲上，昇於梵天，亦未爲難。（《見寶塔品》34a）

校：「昇」刊本、石經本、宮廷寫經（斯 3079・4551）並同；宮廷寫經（斯 312、津藝 002）、南北朝寫經作「升」。

（7）尉／慰

梵音慰喻我，善哉釋迦文。（《方便品》9c）

校：「慰」刊本、石經本、宮廷寫經並同；南北朝寫經作「尉」。

（8）結／髻

唯髻中明珠不以與之。（《安樂行品》38c）

校：「髻」刊本、石經本、宮廷寫經並同；南北朝寫經作「結」。

（9）坐／座

住於四衢，坐師子座。（《譬喻品》14b）

校：「座」刊本、石經本（七洞 129）、宮廷寫經並同；石經本（五洞 68）、南北朝寫經作「坐」。

（10）賈／價

名衣上服，價直千萬，或無價衣，施佛及僧。（《序品》3b）

校：二「價」刊本、石經本、宮廷寫經並同；南北朝寫經作「賈」。

（11）壬／妊

若有懷妊者，未辯其男女，無根及非人，聞香悉能知。（《法師功德品》49b）

校：「妊」刊本、石經本並同；南北朝寫經作「壬」。

（12）創／瘡

惡瘡膿血，水服短氣。（《普賢菩薩勸發品》62a）

校：「瘡」刊本、宮廷寫經並同；石經本（五洞 139）、南北朝寫經作「創」。

二、改字例

（1）炤／照

放大光明，照于東方萬八千土。（《序品》2b）

校：「照」刊本、石經本、宮廷寫經並同；南北朝寫經作「炤」。

（2）濡／𩇛／軟

其聲清淨，出柔軟音。（《序品》2c）

校：「軟」刊本、宮廷寫經並同；石經本（五洞 36）、南北朝寫經作「濡」；石經本（七洞 140）作「𩇛」。

（3）蘭（闌）／欄

五千欄楯，龕室千萬。（《見寶塔品》32b）

校：「欄」刊本、石經本（七洞 143）、宮廷寫經並同；石經本（五洞 127）、南北朝寫經作「蘭」。

（4）豪／毫

爾時佛放白毫一光。（《見寶塔品》32c）

校：「毫」刊本、石經本（七洞 143）並同；石經本（五洞 35）、宮廷寫經、南北朝寫經作「豪」。

（5）逕／經

如是時間，經五十小劫。（《從地涌出品》40a）

校：「經」刊本、宮廷寫經並同；石經本（五洞 53）、南北朝寫經作「逕」。

三、音譯詞例

（1）流離／瑠璃／琉璃（4c、8c、20c、21c、29c、32b、33ab、38c、49c、50a）

（2）蒲桃／葡萄（19c，參閱《玄應音義》卷六「蒲桃」

（3）虎魄／琥魄／虎珀（38c、46c）

丙、《大正藏》中誤排字

（1）若狗野干，其影 瘦（15c，「影」《高麗藏》作「形」）

（2）若作駝駝，或生中驢（15c，「中驢」《高麗藏》作「驢中」）

（3）不從佛聞法，常行不善時（24c，「時」《高麗藏》作「事」）

（4）我今當現前次第與授阿耨多羅三藐三菩薩記（28b，「薩」《高麗藏》作「提」）

又《大正藏》校記中，《授記品》「正法住世二十小劫」（21c）校記⑬：「二十」敦煌本作「十二」，「於無量劫，奉持佛法」（22a）校記①：「無量」敦煌本作「量無」。《大正藏》所用的敦煌本是斯 2419 號，其實所校詞的兩個字中間旁寫乙倒符號，係書寫者的自校，原本已改正了過來。第 22 頁校記④引斯 2419 號的題記中，「亡」誤作「己」；「敬造《涅槃》、《法華》、《方廣》各部一」的「部一」，中間有乙倒符號，當據作「一部」。

《妙法蓮華經》是一部非常盛行的大乘經典，在受持、讀誦、書寫、解說的過程中，自然有規範化的機制，但也不免發生有少數的文字變異。我們從上面所列比勘的結果看，羅什譯《妙法蓮華經》文本的演變情況又和《法句譬喻經》《維摩詰所說經》有所不同：寫本也有兩層文本系統，即南北朝（包括隋朝）寫經和唐代宮廷寫經，幾部宮廷寫經的經文也不盡相同，但我們可以說宮廷寫經是第一次的規範化，宋以後的刊本是第二次的規範化。

五、結論——對校訂《大正藏》的幾點建議

通過上面討論的結果，《大正藏》必須再加校訂這一事實無可置疑。它的主要底本《高麗藏》，現在看來已不是那麼完美無缺、具有權威性的藏經。不僅是一部《高麗藏》，可能哪一部刊本大藏經也都是一些缺點。因為佛經刊刻出版的時代離漢譯的年代已經很遠，中間多次發生誤寫、誤刻、改古從今的現象，應該是不可避免。每部佛經的情況也可能不盡相同，譬喻經典發生異文較多，盛行大乘經典較少。我們通過校勘就發現刊本藏經之間的文字差異不是很大，而刊本和寫本之間却存在着明顯的、較大的、有系統的差異。這大概是因為從寫本

階段到刊本階段必須經過一次某種規範化。這種規範化反映了宋人(或宋代以後的人)的文字表達意識。因此當我們閱讀刊本大藏經中的漢唐時期翻譯的佛經時，不能盲目地就認為這和當年的原本一模一樣。即使是唐代寫經、奈良平安朝寫經，當然也都是後代書寫的，但如上所述，這些古寫經保留了文字表達上的古老形態，價值很高。作為漢語史資料而使用漢譯佛經，要做嚴密的詞彙語法研究，應當依據這些古寫經資料。所謂寫本與刊本之間的差異，應該不至於大幅度影響經典的內涵思想。但是做思想研究也有必要慎重解讀「表達方式」。

至於該如何校訂《大正藏》這一問題，我們應當重視早期的古寫經。敦煌寫經，就書寫年代而言，保留了晉南北朝時期的早期寫卷。只是這不僅為數極少，而且都是不完整的斷簡本。就規模而言，敦煌寫經的遺留，呈現了流行大乘經典極多、小乘經典極少的現象。據不完全的統計，大約只有《大正藏》所收經典的 100 分之 12。^⑥日本的古寫本一切經，雖然其書寫年代是 8 世紀以後，但目前經過整理有目錄的 8 種寫本一切經，都是根據《開元錄》、《貞元錄》組成，具有 5000 卷的相當大的規模。通過上述討論，敦煌寫經與日本寫本一切經大致可視為刊本以前的寫本系統，兩者均可作為校訂《大正藏》的重要校本。若進一步企圖重新編定新的大藏經，底本應該是日本寫本一切經，8 種一切經所缺的就用房山石經或刊本大藏經作底本。這恰恰是藤枝晃先生曾經提倡過的百衲本大藏經。只是對日本寫本一切經的研究尚在編成對照目錄的初步階段。全面利用 8 種一切經，對每一部經典進行比勘，最後集成編定新的大藏經，我們還需要一段較長時間的努力。

〔注〕

- ①對《大正藏》的全面評價，參閱方廣錫《〈大正新脩大藏經〉評述》（《聞思——金陵刻經處 130 周年紀念專輯》華文出版社，1997）。
- ②《朝日新聞》1990 年 7 月 7 日採訪記事《新たな大藏經編纂の時代》（關西地區版）。
- ③落合俊典《日本古寫經の資料價值》2005 年 9 月 6 日發表於臺灣中華佛學研究所。
- ④江素雲《維摩詰所說經敦煌寫本綜合目錄》東初出版社，1991；方廣錫《敦煌遺書中的〈維摩詰所說經〉及其注疏》，《敦煌學佛教學論叢》下冊所收，中國佛教文化出版有限公司，1998。
- ⑤《梵文維摩經——ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》大正大學出版會，2006。
- ⑥國際佛教學大學院大學學術フロンティア實行委員會編《日本現存八種一切經對照目錄》2006。此目錄所編八種一切經包括《聖語藏》、金剛寺一切經、七寺一切經、石山寺一切經、興聖寺一切經、西方寺一切經、名取新宮寺一切經、妙蓮寺藏松尾社一切經。所附敦煌寫卷存否部分據釋禪叢編《敦煌寶藏遺書索引》著錄。
- ⑦《武則天為已逝父母寫經發願文及相關敦煌寫卷綜合研究》，載《轉型期的敦煌學——繼承與發展 國際學術研討會論文集》，南京師範大學，2006 年 9 月 7——11 日；參閱藤枝晃《敦煌出土の長安宮廷寫經》，載《塚本博士頌壽記念佛教史學論文集》1961 年。
- ⑧藤枝晃先生指出：「我們從《妙法蓮華經》敦煌寫卷的遺留情況來看，七卷本大約從八世紀的宮廷寫經前後開始出現，其以前以八卷本為多，至于十卷本，只能見到六世紀初以前的

古寫本中，爲數極少。（《高昌殘影》解說，2005 年）

⑨《京都國立博物館藏大谷探險隊將來寫本介紹》，載上掲注⑦論文集。

〔在本文撰寫過程中，承蒙緒方香州先生、赤尾榮慶先生、落合俊典先生、梶浦晉先生、丘山新先生提供寶貴資料，有關梵文資料部分承蒙丘山新先生的指導，一併表示謝忱。〕

文本對勘與漢譯佛典 的語言研究 以《維摩經》為例*

中央大學中國文學系 萬金川

摘要

聲蜚國際的佛教文獻學家 J.W.de Jong 曾經指出：「沒有任何的佛教研究者可以忽視數量如此龐大的漢譯佛典文獻，即使他們只對印度佛教有興趣。」針對 J.W.de Jong 的說法，新一代研究 Nikāya 與阿含文獻的德籍學者 Bhikkhu Anālayo 也補充性的指出：「沒有任何的佛教研究者可以忽視印度語系乃至藏譯的文獻資料，即使他們只對中國佛教有興趣，因為唯有如此方可避免基於口誦傳承、筆錄轉抄或翻譯訛誤而對文本妄作結論的風險。」正是基於前揭這種「互為文本」的理念，因此在有關佛教文本的研究領域裡，「文本對勘」(textual criticism)便自然而然地成為了學者之間經常採用的一種研究手段。不論是原典與譯本之間的對勘，或是同本異譯之間的互校，這種隨文逐句式的語文性對讀不但可以提供我們大量有關各該文本的斟酌乃至文義解讀上的信息，並

且也可以增進我們對文本之間可能發生的歷時流變的一些認識。《維摩經》是一部風靡中土的異域文本，而這一部佛教經典可以在華夏乃至整個東亞地區獲得庶民的尊仰與知識精英的青睞，當然與其譯筆的「漢化」有關。但是，我們仍然可以在該一經本的三個漢譯文本裡見到若干來自「源頭語」的語言現象。雖然如此，本文目前仍不打算深入這些和「源頭語」有關的語言現象，而只準備藉著該一經本新近發現的梵文原典與其漢藏諸本之間的語文學對勘，而嘗試性的指出在漢譯經本裡一些有趣而值得特別留意的語言現象。

關鍵詞：

漢譯佛典的語言、中古漢語史、佛經語言學、文本對勘、譯經詞彙、維摩經、支謙、眷屬

* 本文為特約稿。

愍度道人始欲過江，與一僮道人為侶，謀曰：「用舊義往江東，恐不辦得食。」便共立「心無義」——劉義慶《世說新語·假譎篇》

宗杲論禪云：「譬如人載一車兵器，弄了一件，又取出一件來弄，便不是殺人手段；我則只有寸鐵，便可殺人。」朱文公亦喜其說，蓋自我儒言之，若子貢之多聞，弄一車兵器者也；曾子之守約，寸鐵殺人者也。——羅大經《鶴林玉露·卷七》

—

「佛教學」和「漢語學」這兩個在研究目標上原初互不相干的知識領域，如今卻在漢譯佛典的重要性與日俱增以及研究方法上「語言學轉向」的大勢所趨之下，似乎正在逐漸拉近他們彼此之間的知識距離，¹而這種知識領域的親近現象也使得

* 本文撰寫期間曾受國科會計畫「新出梵本《維摩詰經》與漢譯諸本文獻學對勘 I」(NSC-94-2411-H-008-005)的資助，謹此誌謝。又、本文曾在 2009 年「第四屆佛文佛典語言學國際研討會」上做過口頭報告。

¹ 辛嶋靜志 1997 便曾經說：「漢譯佛典不僅是研究漢語史的重要資料，同時在我們探討有關佛典的產生、發展等問題時也必不可少。」(參見該文，頁 29)而辛嶋靜志 2006 更舉證歷歷地說：「西元二世紀至六世紀的早期漢語譯詞保留了較之絕大多數始於十一世紀的梵文寫本更為古老或不同的形式。因此，

近年以來各自陣營裡的學者有機會在研究方法乃至研究成果上彼此借鑑並互通有無，共同來分享他們在漢譯佛典文獻中所發現的那些多采多姿的語法、詞彙與文體現象。²當然，隨著《大正藏》電子化的成功以及中華電子佛典協會(CBETA)無私的免費流通，這些善因緣也都大大提高了學者之間在佛經語言學方面的研究效率與研究品質，並且也牽動了學者們在研究方

對於研究佛教經典的起源與發展來說，這些較早的漢語譯詞實在是首要的，不可或缺的資料。」(參見該文，頁 362) 辛嶋教授是來自「佛教學」知識社群的學者而他所關注的問題自然是與佛教研究有關的，但是他卻一反長期以來日本佛教學以梵藏文獻為中心的傾向而特別著重以文本對勘的方式重新來解讀漢譯佛典，並且他在這一方面的研究則成功地結合了梵語學、佛教學和漢語語文學。再者，朱慶之 1992 的「前言」則提及了漢譯佛典語料對研究中古漢語史的重要性。此外，朱慶之 2006 更認為「辛嶋以漢譯佛典語言的對比研究為基本方法，因此與漢語史角度的佛教漢語研究有了交叉。」(參見該文，頁 439)再者，遇笑容 2008 也認為透過「梵漢對勘」或「同本異譯的比對」，我們終將可以發現「幾乎所有中古漢語新出現的語言現象，都在中古譯經中找到了大量例證。」(參見該文，頁 65)此中，後二者則是典型出身於「漢語學」的學者，而兩位都同樣認為漢譯佛典對研究中古漢語史是不可或缺的重要語料，並且也都主張必須透過梵漢對勘的方式才可能著手清理漢譯佛典裡的非漢語現象，乃至研究這些現象對中古漢語發展的可能影響。

² 2006 年 11 月在日本創價大學・國際佛教學高等研究所便舉行了一場名為“*Aspects of the Language of Chinese Buddhist Translations*”的國際研討會，並且群聚了這兩大陣營裡的一些學者來共同研討漢譯佛典裡的語言現象。在會議之後，辛嶋和 J.Nattier 則共同執筆了一篇「會議報導」，在該一報導裡便提及了「佛教學」和「漢語學」彼此之間相互交流的重要性(該文參見 *Mahāpiṭaka*, Newsletter New Series No.12, 2007 年 1 月 1 日)。

法上的一些變革。就華夏學圈有關佛經語言學的研究來說，近十年來這些方法學上的變革，具體而言，或有兩端：其一為電子文獻數據庫和電子檢索系統的大量使用，其二為梵漢文本對勘的鶯啼初試。本文準備先從這兩個方法學上的新趨勢來鳥瞰一下新近在佛經語言學研究領域裡的一些狀況。

以漢譯佛典的語言研究而論，雖然來自「佛教學」的辛嶋靜志和出身「漢語學」的朱慶之，都曾經為文批評研究者之間迄今為止仍然有不少人對漢譯佛典的語料性質認識不清乃至刻意迴避，並且由於這個緣故，而使得一些人在方法學上仍然無法針對漢譯佛典文獻的特質而著手更具實效性的研究(參見辛嶋靜志 1997，朱慶之 2001)。然而，幾乎除了朱慶之研究團隊裡的胡敕瑞、王繼紅、朱冠明、姜南與龍國富等人採取了「梵漢對勘」的方法來著手漢譯佛典的語言研究，以及曹廣順與遇笑容兩位知名學者在「語言接觸」的視角下以他們梵漢對勘的語言學操作而積極回應了前揭二人的呼籲之外，³其實在華夏學圈有關佛經語言學的研究裡，諸如辛嶋靜志與朱慶之的那種聲音可以說還是相當微弱的。坦白地說，當前不論是譯經詞彙或語法的研究，檢索用例而進行歸納性的闡釋與說明仍然蔚為華夏學圈裡佛經語言學的研究大宗，⁴並且這種情況在電子文獻數據庫配合電子檢索系統的助威之下，更使得這種摘句排比式

³ 有關朱慶之研究團隊以梵漢對勘而著手佛教漢語研究的情況，參見朱慶之 2006。至於遇笑容 2004、2006 與 2008 等三篇論文也都相當積極地回應了梵漢對勘的方法學操作對佛典漢語研究，乃至中古漢語的語法史研究的重要性。

⁴ 參見辛嶋靜志 1997，頁 30。

的傳統研究方法成為了添翼之虎。

然而，另一方面，針對唾手可得的電子佛典及其強大的檢索功能，宗舜法師則相當憂心地指出其間可能的弊端所在：⁵

只是所謂殺人刀，活人劍，倘若不懂經典義理和文字內涵，檢索得越多，「走火入魔」的機會也越大。近幾年來，佛學研究所的個別學生，就用「檢索」電子版《大正藏》和「拷貝」電子版佛學詞典的方式來寫作業，交論文。其質量可想而知。而學術界似乎也有人會陸續栽倒在這個「便利的檢索」方式上。

宗舜法師此處所指摘的那種「檢索」與「拷貝」過於泛濫的情況，當然並不限於大陸地區，其實台灣所生產的一些有關「佛經語言學」的研究報告，也經常可以看到採取類似手法而炮製出來的東西。以往文史學界前輩先生所講究的紙本精讀與卡片抄錄之類的工夫，如今在這一股科技大潮之下似乎已然成為了課堂間學生們的笑柄。電子文本與數據庫的使用乃是時代的大勢所趨，我們當然沒有必要故作螳臂。但是，在「佛教學」與「漢語學」等背景知識並不充分的情況之下，⁶只知一味濫用

⁵ 這段話是宗舜法師寫給黃徵教授的信裡提到的，該信見 <http://huangzheng1958.bokee.com/viewdiary.15849187>。

⁶ 敦煌學名家黃徵教授便曾經略帶感慨地說：「許多敦煌學研究者都在佛學知識欠缺上栽跟頭……由於佛教在中國的文化教育中至今仍然是空白，所以世俗的人心裡仍然不明白許多佛教理論和儀軌等知識，這方面的缺陷大概在近十年中還無法改變。」(此為黃徵教授在〈商榷文史，考鏡源流——與宗舜法師論學術批評〉裡的一段話，其全文見 <http://huangzheng>

甚至誤用電子佛典的檢索系統來著手譯經詞彙和語法的研究，這種假數位科技之名而便宜行事的做法，其實並不能真正推進佛經語言學的實質研究，而唯有在明確的問題意識以及鮮明的研究目標的引領之下，厚植適切的佛教文獻學和漢語語文學等各方各面的知識，並妥善地利用電子佛典及其檢索功能，這門新興學問才可能會有真正的成長空間。

舉例來說，譬如在探究竺法護《普曜經》裡的雙音詞之際，發現了諸如「殃豐」與「優奧」一類所謂《漢語大詞典》失收的詞目而欲闡明其詞義時，當下首先要做的，或許並不是急著透過電子檢索系統來收集大量用例，而是靜下心來查閱相關的工具書(譬如《龍龕手鏡》或李圭甲編《高麗大藏經異體字典》之類的工具書，而此間教育部所編製的網路版《異體字字典》則是最為便捷的工具書之一)⁷，同時並適切地留意《大正藏》底欄的異文校記。經過第一道手續的這種查索之後，便可以發現「豐」乃是「豐」

1958.bokee.com/viewdiary.15849187.html)以上黃徵教授所指陳的那種情況，表面上看起來，台灣似乎好得很多，因為如今佛教在此間的興盛情況，實可直追隋唐，但高校體制內的佛學正規教育其實也才剛剛起步而已，因而長期以來，一般文史哲科系出身的研究者所受到的佛學專業熏習其實也少得可憐！因此，除非是採取了自力救濟的手段，苦下工夫閉門研讀經典語文並厚植佛教教學的專業知識，否則以台灣薄弱的漢語史教育以及高校內膚淺的佛學課程，根本就不足以培養可以應付具有強烈跨學科性的佛典漢語的語言研究。

⁷ 不知何故，李圭甲編《高麗大藏經異體字典》極少為海峽兩岸研究佛經語言學的學者所重視，而日本北海道大學的石塚晴通教授以敦煌有紀年的寫本為中心所建置的「漢字字體規範數據庫」，在檢索歷代異體字方面也極其有用，但該一數據庫似乎也甚少受到華夏學圈的青睞(其數據庫的網址為<http://www.joao-roiz.jp/HNG/>)。

的俗體，⁸而在竺法護的其他譯籍裡，譬如《正法華經》，「殃豐」則作「殃豐」，並且該一經典所出「優奧」一詞則有異文作「幽奧」，這時候再來檢索電子佛典裡的用例並查索《漢語大詞典》以確定其「俗體」、「或體」的詞形是否真正失收，也許還不算太遲。如果《漢語大詞典》的確失收(實則此中「幽奧」一詞，《漢語大詞典》並未失收)，此時我們還可以利用辛嶋靜志透過梵漢對勘所編纂的《正法華經詞典》來進行查索。⁹但是，如果不幸的，在任何工具書裡都找不到現成的解釋，那又該怎麼辦？這時候其實也不必太過心慌，我們還可以採用諸如「同本異譯」的對勘方式來釐定其詞義(當然能夠這樣做，必須預設你有足夠的漢地譯經史和佛教文獻學的知識)，譬如竺法護《正法華經》譯作「殃豐」的文脈，羅什《妙法蓮華經》往往便譯作「重罪」，此刻「殃豐」的詞義便當下浮現。再者，竺法護譯《大寶積經·卷十三 密迹金剛力士會第三之六》則有「分別幽奧十二緣起」的文句，在其同本異譯而由宋·法護所譯的《佛說如來不思議祕密大乘經·卷十六》裡，其對應文句作「復說……甚深緣起之法」，此時「幽奧」一詞的詞義也許就不會再那麼幽奧了。

⁸ 漢譯佛典文本充斥著不少口語俗詞，這是學界早已知道的，但是一當我們拿《龍龕手鏡》來對照《高麗大藏經異體字典》，便立即可以發現漢譯佛典文本對於所謂「異體」或「俗字」幾乎也都是來者不拒，照單全收。

⁹ 該一詞典收有「殃豐」與「優奧」的詞條。雖然詞典中對「優奧」還是「幽奧」——前者為「類義並列」而後者為「同義並列」——並未進行校勘學上的操作，然而值得注意的是，透過 CBETA 電子檢索可以得知，在所有用例裡但見著有「優奧」之處的底欄校記或有異文作「幽奧」，而都未見錄有「幽奧」之處的底欄校記有任何異文作「優奧」的。

¹⁰並且，即使是在漢譯佛典裡根本就找不到「同本異譯」的情況下，那也還是沒有到令人絕望的地步，因為前揭經本目前仍留有藏文翻譯可資對勘。¹¹當然，如果既無梵文或巴利文等原典可堪依憑，也沒有其他漢藏諸譯乃至學者之間的相關研究可資對勘或參考，那麼就可要恭喜你了！因為你可能不知不覺已經踏上了一塊前人未知的「新大陸」，於此之際，你再依循傳統的老路而以電子檢索系統來搜尋各種「漢籍電子文獻資料庫」裡的用例，並勇敢地面對這些佛典裡疑難詞語的挑戰，¹²這個時候或許就不會再有人批評你以電子檢索系統而濫用漢籍電子文獻資料庫了。

¹⁰ 針對「幽奧」一詞，《漢語大詞典》給出了「深遠、深奧」的解釋，如果我們配合了前揭對勘所得的「甚深」之義，則此一漢詞或當譯自梵文“gambhira”。

¹¹ 參見《西藏大藏經·東北目錄》No.47, Ka.100a1~203a7。目前華夏學圈裡通曉古典藏語的學者其實不少，因此自己不會藏文也還是可以透過跨學科的合作或找關係來央請他人協助，問題是自己最好具備足夠的佛典文獻知識並清楚知道問題所在，否則別人恐怕也愛莫能助。譬如遇笑容 2008 的研究，其梵漢對勘便是得力於薩爾吉等人的協助，這可以說是跨學科研究的極佳典範，而漢譯佛典的語言研究正是須要這一類的合作。「部落主義」(tribalism) 的學術心態，除了孤芳自賞之外，是不會帶給學術任何進步的。

¹² 在這一方面，李維琦〈考釋佛經中疑難詞語例說〉一文，以其個人豐富的研究經驗而提出了「利用古注、翻檢詞書、與中土文獻對勘、從佛經本身求解、從眾多的使用同一詞語的語句中歸納、以經證經、揣摩文義、比照非漢文佛典」等八種操作來著手佛經中疑難詞語的考釋，對於研究漢譯佛典裡的疑難詞語而言，可以說是一篇頗富啟示而又極具參考價值的佳構(該文參見李維琦 2004,【附錄一】，頁 431~439)。

二

CBETA 所發行的電子佛典及其強大的檢索功能，毫無疑問地方便了諸多有關「佛經語言學」的研究，但是這種「方便」似乎也同時降低了研究者在版本學乃至校勘學上應有的警覺，以上我們所舉有關「殃豐」與「優奧」的例子，並不是個人一時興起而任意杜撰出來的，事實上那是個人 2008 年出席台灣地區所舉行的「第十九屆佛學論文聯合發表會」，負責講評一篇有關「竺法護《普曜經》雙音詞研究」的論文時，¹³出現在該文作者文章中的兩個例子。針對該文作者佛典文獻學知識的不足以及研究方法上的若干缺失，個人於是便花了一些工夫撰寫了一篇講評稿，而前揭所述有關「殃豐」與「優奧」的詞義探索步驟，其實便是該一講評稿中的一部分。

事實上，在佛經語言學的研究領域裡，對於佛典書面語料的運用本來就應該時時保持版本學上的清醒以及校勘學上的警覺。針對這項問題，朱慶之 2001(頁 22)就曾經頗為坦率地指出：

佛典的不同版本之間存在的大量異文也沒有得到認真的研究。這意味著迄今為止對佛典的語言學利用，基本上沒有建立在必要的文獻學研究基礎之上。

根據中華電子佛典協會主要負責人之一的杜正民教授親告筆者，當年他們進行《大正藏》數位化的過程裡，工作人員曾經覆按了作為母本的《高麗藏》，並且找到了不少《大正藏》

¹³ 據悉這篇會議論文其實是該文作者碩士論文的一個濃縮版本。

或為判讀失誤或為手民誤植而與《高麗藏》有所出入的地方，依他們初步的統計，這些地方竟有高達五百餘處(我們有理由相信，該一藏經的外誤之處絕對不止這區區五百之數)。今日使用 CBETA 新版電子佛典的用家或許都可以看到那些用紅色標示出來的字體，這其實就是工作人員覆按《高麗藏》之後所做出來的一些訂正。因此，所謂「小心駛得萬年船」，奉勸那些喜好以檢索用例的方式來撰寫論文的同學或同道們，務必在使用電子佛典之際對其徵引的語料進行覆按紙本《大正藏》與《高麗藏》的程序，同時也應當著手一些必要的校勘操作。¹⁴

此外，針對目前在國際學界之間儼然具有霸權地位的《大正藏》，衣川賢次 2006b(頁 26~27)則以其實際的校勘操作而在

¹⁴ 譬如在我們下文所提及的有關石室寫卷 P.3006 的問題裡，以《高麗藏》為底本的《大正藏》有一處支謙譯《維摩經》的文字作「為下大悲，建于大悲」，實則覆按《高麗藏》後可以發現其經文是作「為下大悲，建于大慈」。很明顯的，《大正藏》的版本乃是手民誤植的結果，而 P.3006 卷子則與《高麗藏》同，均作「為下大悲，建乎(于)大慈」(事實上，果樸 1998，頁 116 隨頁注 25 業已覆按《高麗藏》而校出此項《大正藏》的錯誤。然而，竺家寧 2003 一方面既未參考果樸 1998 的研究，同時也未能自行辨識該一卷子在「大」字右下與「下」字右上有「乙倒符」，而又誤把「大」字釋讀為「天」字，遂在其對勘 P.3006 與《大正藏》的版本出入之際，聲稱今本文字作「為下大悲」是錯誤的，而敦煌本 P.3006 作「為天下悲」，其義較通。並且，對於「建于大悲」與「建乎大慈」之間的版本出入，也但云「此條四字中雖有兩字差異，但意義並無不同」。雖然在漢地佛教裡，一般而言，「慈悲」一詞很少在並列式的意義下被使用而多以偏正式的意義用之，但「與眾生樂為慈，拔眾生苦為悲」畢竟是佛教的通義。因此，不論是在版本學上或佛教義理上，前揭竺家寧 2003 的說法都是有待商榷的)。

該文的結論裡公開指出：¹⁵

《大正藏》必須再加校訂這一事實無可置疑。它的主要底本《高麗藏》，現在看來已不是那麼完美無缺……我們通過校勘就發現刊本藏經之間的文字差異不是很大，而刊本和寫本之間卻存在著明顯的、較大的、有系統的差異……因此當我們閱讀刊本大藏經中的漢唐時期的佛經時，不能盲目地就認為這和當年的原本一模一樣……唐代寫經、奈良平安朝寫經……這些古寫經保留了文字表達上的古老形態，價值很高。作為漢語史資料而使用漢譯佛經，要做嚴密的詞彙語法研究，應當依據這些古寫經資料。所謂寫本與刊本之間的差異，應該不至於大幅度影響經典的內涵。但是做思想研究也有必要慎重解讀「表達方式」。

個人以為任何一位只要細讀過衣川賢次 2006a 或 2006b 的佛經語言學的研究者(當然須要精讀此文的，還應該包括那些研究佛教思想的學者)，除了將會嘆服衣川教授以敦煌石室寫經和日本古寫經入校《大正藏》的細緻操作之外，在面對衣川教授在該文中所校出的一些《大正藏》失校或訛誤之際，或許他們更會對自己過往但以電子檢索而未加任何校勘的語料徵引方式，感到惶

¹⁵ 此處所引之文亦可見於衣川賢次 2006a，頁 432~433。衣川賢次 2006a 先以兩部在漢地流通較廣的《法句譬喻經》與什譯《維摩經》為例，嘗試以石室寫經之類的寫本資料入校《大正藏》，繼而 2006b 更增入了在漢地流通甚廣的什譯《法華經》而試行再校，但兩篇論文的「結論」，在文字上則都無差異。

恐與不安。

至於衣川文中所謂：「寫本與刊本之間的差異，應該不至於大幅度影響經典的內涵。但是做思想研究也有必要慎重解讀『表達方式』。」筆者此前在進行《維摩經》的梵藏漢文本對勘之際，倒是找到一個頗為有趣的例子，可以說明這一點。譬如在六朝以降早期的佛經寫本裡的「淫」字，在入宋之後的刻本裡，幾乎都一律改作了「姪」字。其實在石室遺書六世紀以下的寫卷裡，這種情況業已大量出現。¹⁶以《普曜經》與《正法華經》相當頻出的「姪怒癡」一語為例，便是如此。¹⁷然而，以支謙所譯《維摩經》為例，針對經文中所云「於非常身，不以泥洹，常現不淫」(大正冊十四，頁 526a.3)，我們通過一件書於四世紀末的石室遺書裡的支謙譯《維摩經》寫卷的對勘，¹⁸卻可以發現該一寫卷乃作「於非常身，不以泥洹，常現不淫」(《上海博物館館藏敦煌吐魯番文獻》，第一冊，頁 15.5)。

在這種情況下，我們可否但採傳統語文學的訓釋手段而以《集韻·侵韻》所謂「姪，通作淫」，或《說文通訓定聲》所謂「淫，段借為姪」之類的話語，輕鬆地就來化解這個字形改

¹⁶ 參見石塚晴通建置的「漢字字体規範データベース」的「淫」字條目(網址：<http://www.joao-roiz.jp/HNG/>)。

¹⁷ 就竺法護所譯《正法華經》而言，什譯《妙法蓮華經》則分別作「姪欲、瞋恚、愚癡」，而辛嶋《正法華經詞典·姪怒癡》給予「姪、姪欲」的對勘梵語乃是“rāga=delight”，但是在古典漢語裡，其實只有「淫」字可兼有「貪欲」之義，而「姪」字則並無此一義項。

¹⁸ 該一寫卷即上博 01(2405)的《佛說維摩詰經卷上》，依其卷末麟嘉五年的題記，該一寫卷乃書於西元 393 年。

動之際所可能涉及的權力關係？事實上，藉由《維摩經》的梵漢對勘，¹⁹以及「淫、姪」二詞在詞義訓詁上的差異，²⁰顯然諸如前揭這種「淫、姪古通」之類的訓詁性修辭話語，對當代「性別研究」的學者來說，他(她)們肯定會認為採取這種修辭方式只不過是意圖掩飾或逃避問題罷了，²¹而不能如實地告訴我們此類字形偏旁的改動，極有可能乃是男性沙文主義意識形態作祟之下的產物。質言之，寫本或刻本藏經為什麼非得如此大費周章地改「淫」為「姪」？其間的「語文性」與「非語文性」的原因會是什麼？而那些「非語文性」的原因，或許就是衣川教授所謂「做思想研究也有必要慎重解讀『表達方式』」的意思，雖然自來研究漢地佛教思想的學者，絕少有人會關注

¹⁹ 此處的梵文原語作“virāga”(Tib: ḥdod chags dañ bral ba, 即「離貪、離欲」之義)，而該一梵語的構詞前綴則是具有否定意味的“vi-”，因此支謙便以「不」來對譯它，至於其後接的“rāga”一詞，在佛教語境裡，就是指「三毒」之一的「貪」，亦即寫卷的「淫」或刻本的「姪」(「對照本」，IV§-10，頁 194~195；「新校本」，頁 48)。

²⁰ 譬如《禮記·坊記》：「夫禮，坊民所淫，章民之別，使民無嫌，以為民紀者也。」鄭注：「淫，猶貪也。」至於「姪」字，《說文》：「姪，厶逸也。」而段注則以為「厶逸」乃指「姦邪縱逸」之謂，由此可見，該詞實無「貪欲」之義。

²¹ 當然，這種改字的情況無形之中也多少說明了在藏經的錄寫或刊刻之際，也同步進行了大規模的文字整飭乃至文獻整頓的工作，而這一類工作的展開，其實正是傅柯(M.Foucault)所認為的，構建「話語秩序」不可或缺的「排斥原則」的運作(關於傅柯在這一方的論述，參見氏所撰：The Order of Discourse, translated by Ian McLeod, in Untying the Text: A Post-Structuralist Reader, edited by R. Young, London and New York: Routledge, 1981)。

這一類佛經版本上字形出入所可能含藏的思想史的意義。

三

1999 年 7 月 30 日《維摩經》梵文原典在拉薩·布達拉宮達賴喇嘛的書房裡被日本學術調查團的高橋尚夫教授發現，接著 2004 年 3 月 18 日與 2006 年 3 月 18 日，日本大正大學出版會分別刊行了《梵藏漢對照『維摩經』》(以下簡稱「對照本」)與《梵文維摩經—ポタラ宮所藏写本に基づく校訂》(以下簡稱「新校本」)，基於以上的因緣，如今我們將可以更為方便的利用梵藏漢「文本對勘」(textual criticism)的方法，來著手研究這部經典現存三個漢譯文本裡的語言現象。²²

敦煌寫卷 P.3006(參見文後【附圖】)是一件支謙所譯《維摩經·法供養品》的部分經文，而其間的雙排小字夾注則是其上方經文的注解，整個殘卷存 26 行，行書 22 至 24 字，計有經文 348 字，雙排夾注小字則有 753 字，總共 1101 字。就筆者所知，在華語世界裡目前至少已有果樸 1998 和竺家寧 2003 針對這件《維摩經》支謙譯本的殘卷做出了研究報告。此中，前

²² 就筆者個人所知，辛嶋靜志 2006 便根據此一新發現的梵本而指出：支謙譯本時有因於中期印度語和梵語的混淆而導致的誤譯；Nattier 2007 也利用此一新發現的梵本而指出：「觀世音」一名在早期漢譯佛典裡，譬如支謙所譯之《維摩經》，便曾經以「闍音」一名而譯之。至於在華語學圈裡，就筆者個人所知，則至少有首都師範大學哲學系的程恭讓教授依 2004 年的梵本而來的「入不二法門品」與「佛道品」的新譯(參見氏著《華梵之間》：北京：中國社會科學出版社，2007 年，頁 259~298)。

者是一部厚達 300 頁的專書，作者在書中詳盡地整理了卷子的內容，進行了極其細密的釋文工作，並且考辨了卷子的書成年代以及小字夾注的可能作者。至於後者，則是作者參與「二十一世紀敦煌學國際學術研討會」的一篇會議論文，其主要內容則是透過檢索方式臚列大量取自電子版佛典裡的用例，而著手考釋此一殘卷經文部分的八個詞語。從後者的內容來看，該文在撰寫過程裡顯然並沒有參考過前者極具專業水平的版本校訂以及相關文本的文獻學對勘。²³在下文裡，我們將試著藉梵藏漢文本的語文學對勘，進一步來檢討果樸 1998 和竺家寧 2003 在經文句讀與詞語考釋方面的一些問題。

就 P.3006 的經文句讀而言，果樸 1998 主要是依據經文與夾注的區隔以及夾注內文對經句中詞語的判釋，而採取了新式標點來進行經文的標讀。至於竺家寧 2003，則是順取《大正藏》的句讀而未加任何改動(關於《大正藏》錯誤百出的經文句讀，有興趣的人不妨參看本節後的【附錄】)，不過在引用經文著手某一詞語考釋的地方則偶有不顧區隔經文段落的小字夾注，逕自割裂或攙合其間的經文而進行標讀的情況。P.3006 卷子第一行的大字經文作：

菩薩篋藏修至諸持經印所封

果樸 1998 順經文下的夾注以及譯經文體的四言格而將經文點讀作(參見該文，頁 135)：

²³ 關於這一點，我們只要看竺家寧 2003 一些令人不解的經文句讀及其粗陋的校勘操作便可得知。如果該文能夠及時參考果樸 1998 豐碩的研究成果，這些情況當不致於發生。由此可見，台灣的漢語學界似乎也 and 佛教學界在互動上不怎么良好。

菩薩篋藏，修至諸持，經印所封；

竺家寧 2003 則以前揭經文的末句冠為第二句之首而讀作(參見該文，頁 488)：

經印所封，非無道理，其輪清淨入六度。

然而，根據以下經文的梵文原典、藏譯以及羅什與玄奘的譯文(參見「對照本」XII-§10，頁 480~481；「新校本」，頁 119)，則可以見出前揭兩種句讀顯然都屬誤讀，而其正確的標讀方式當該如下文楷體所示：

梵：bodhisatva-piṭaka-antargatānāṃ dhāraṇī-sūtrānta-rāja-mudrā-mudritānāṃ/

菩薩 篋藏 攝， 陀羅尼 經 王 印 鈐

支：菩薩 篋藏 修至， 諸持 經 (缺) 印 所封，

什：菩薩 法藏 所攝， 陀羅尼 (缺) (缺) 印 印之，

奘：菩薩 篋藏 攝， 總持 經 王 佛印 所印，

藏：byaṅ chub sems dpaḥi sde snod kyi naṅ du gtogs pa/ gzuñs dan mdo sdeḥi rgyal poḥi

菩薩 篋藏 內 相屬 總持 (與) 經 王

phyag rgyas btab pa/

印章 鈐²⁴

此外，竺家寧 2003 則襲用了丁福保《佛學大辭典》對「印」的解說，而認為前揭經文中的「經印」乃指「用指頭作某形，以為法德之標幟」云云。

²⁴ 包括藏譯本以及漢譯三本，對原文裡這兩個梵文複合詞的釋讀，都採取了逐語而譯的方式而將賓語置於動詞之前，這種情況在藏文裡，並無問題，但對漢語而言，往往便容易造成理解上的混淆。又、支本以「修至」對譯原文的“antar-gata”，乃因於其中的“gata”有「至」義。

【按】果樸 1998 的斷句錯誤主要是受到經文下方小字夾注內文的影響。當然，果樸 1998 雖然以「句平面」為單位對照了羅什與奘師的譯文，但是該文卻未能在「詞平面」上落實細密的詞彙對勘，加之對譯經文體之間「韻律句讀」和「語義句讀」的可能落差也沒有給予適當的注意，這些情況可能都是造成其誤讀的原因。至於竺家寧 2003 的錯誤句讀，一方面固然是受到《大正藏》原先斷句的影響(其實該一藏經的句讀不可信，早已是家喻戶曉的事情)，而另一方面則是該文未能正視卷子裡小字夾注之間的大字經文在句讀上的意義(卷子第二行的大字經文作「非無道理，其輪清淨」，在文義上乃自成單元，這一點在小字夾注的內文中有極其清楚的表達)。當然，如果該文能夠採取「同本異譯」之間的文本對勘，那麼前揭這種誤下句讀的情況應該也不會發生。²⁵

至於竺家寧 2003 對此處經文中「經印」的解說，也是不正確的。蓋前揭梵文原典的後句，若依從藏譯的判讀，意思是「已然鈐上陀羅尼與契經之王的印記」(亦即就支本「諸持經印所封」一句的判讀而言，「諸持」與「經」當為並列結構，而其中心詞則是「印」)；因此，「經印」並不什麼「用指頭作某形，以為法德之標幟」，更不是什麼「佛教的儀式」，而該詞實際上的意思指的就是「經典的標幟」或「經典的印記」而已。

²⁵ 蓋卷子第三行大字經文中「入六度無極」一句，乃對應於什譯「成就六度」與奘譯「六到彼岸由斯而起」，在文義上乃從屬下句。又、竺家寧 2003 對「入六度無極」一句而斷作「入六度」，或乃肇端於作者未明「度無極」一詞是「波羅蜜多」一詞在古譯時期的譯語，而支本與奘本中的「度無極」與「到彼岸」二詞，則皆屬梵語“pāramitā”一詞的仿譯。

再者 P.3006 經卷寫本第十行與第十一的大字經文分別作：

師仰諸佛睹夫生死而不與同現滅度安

習如是像眾經微言

果樸 1998 的斷句如下(參見該文，頁 136)：

師仰諸佛，睹夫生死，而不與同，現滅度安；

習如是像，眾經微言；

以上果樸 1998 的斷句基本上可以得到梵藏漢文本對勘的充分支持。然而，竺家寧 2003 則是遭到《大正藏》錯誤百出的斷句所荼毒(參見本節之後的【附錄】)，而將第十句末尾的「安」字冠成第十一行之首，從而把分屬上句之末的「安」和下句之首的「習」硬湊成「安習」一詞來加以處理，並且還把「安習如是像，眾經微言」連綴到下句「分別惟觀」而讀成「安習如是像，眾經微言，分別惟觀。」(參見該文，頁 499。實則從夾注內文的注釋來看，「分別惟觀」在文義上乃自成單元)。但是，不論我們從梵藏漢經文對勘的立場來看，或是只就同本異譯的漢譯三本來進行文句的比對，其實都可以發現此處竺家寧 2003 視經文裡「安習」為複音詞的說法完全無法成立，而該文對「安習」所做的種種解釋自然也就和前揭經文毫不相干。

【按】對於竺家寧 2003 此一句讀上的誤判，我們只須從以下卷子第十行經文末句的梵藏漢諸本的詞彙對勘(參見「對照本」，XII-§11，頁 482~483；「新校本」，頁 120)，便可一目了然該文所出句讀的荒謬：

梵：nirvāṇa-sukha-saṃdarśakānām

滅度 安樂 示現 (示現滅度的安樂)

支：滅度 安 現 (現滅度安)

什：涅槃 樂 示 (示涅槃樂)

英：一切涅槃大樂能示 (能示一切涅槃大樂)

藏：mya nian las ḥdas paḥi bde ba yan dag par ston pa/

涅槃 樂 教示 (教示滅度的安樂)

其次，關於果樸 1998 對第六至第七行大字經文的校勘，以及竺家寧 2003 對經文中「道地」一詞的詞義考釋，我們若從文本對勘的立場來看，似乎也有值得商榷的地方。以下是該一經句的梵藏漢諸本的對照(參見「對照本」，XII-§11，頁 482~483；「新校本」，頁 119)：

梵：śūnyatā-ānimitta-apraṇihita-anabhisamskārāṇāṃ bodhi-maṇḍa-āhārakāṇāṃ

空	無想	無願	無為	道	地	行
支：如空	無想	無願	無為	道	地	之行(如空、無想、無願、無為，道地之行)
什：空	無相	無作	無起	道	場	能令眾生坐於(空、無相、無作、無起，能令眾生坐於道場)
英：空	無相	無願	無作無起相應	妙覺	能引	(空、無相、無願、無作、無起相應，能引妙覺)

藏：ston pa ṅid dañ/ mtshan ma med pa dañ/ smon pa med pa dañ/ mñon par ḥdu mi

空	無相	無願	無作
byed pa dañ/	ma skyes pa dañ/	ma byuñ ba dañ	ldan pa/ byañ chub kyi sñiñ po
無生	無起	相應	道場
sgrub pa/			
能引			

此中，果樸1998認為前揭經文裡「無想」的「想」字，雖

然傳世諸本皆作「相」，但該文卻在引《說文通訓定聲》所謂：「相，〔假借〕為襄……又為像，又為想」之後，便認為此處仍應如寫卷而作「想」（參見該文，頁120隨頁注32）。就其結論而言，我們同意果樸1998的說法，但是從其粗陋的校勘過程來看，我們就難以苟同了（理由詳下）。

【按】上博01(2405)的寫經殘卷，若依其卷尾題記，則可以斷定該件寫卷乃書成於西元393年，至於其內容則為支謙譯《維摩經》四、五、六等三品的錄寫（關於這件佛經寫卷的詳盡介紹與釋文校注，參見孫致文2008與萬金川2008），而其間所錄「諸法言品第五」中則有「以空、無想、不願之法生」以及「曉空、無想、不願之法生」兩個文句（參見《上海博物館藏敦煌吐魯番文獻》，第一冊，頁18），而經過我們的查閱，抄本中這兩處書作「無想」的對照梵文都和前揭經文中一樣，作“*ānimitta*”，但是它們在傳世刻本裡卻都作「無相」。筆者以為其間的這種出入，或許並不只是「相、想」是否在文字學上可以通假問題。

依2007年何離巽(Paul Harrison)在〈重嵌鑽石——關於鳩摩羅什漢譯《金剛般若波羅蜜多經》的幾點思考〉一文的觀點，則認為羅什大量使用「相」這個字來表示「外在、形式」之類的意思，然而在上古漢語裡，「相」字卻沒有這些意思，而該一漢詞所以日後會衍生出這些意思來，乃是羅什依照梵文詞義而強行附會在漢語詞彙上所致——雖然，在會議中J.Nattier對於何離巽的說法提出了不同的意見，而認為漢譯佛典中的一些詞彙和當時的漢語詞彙不能一一對應不能簡單地歸為只是譯者的失誤，而極有可能是譯者對印度文本不同的解讀所造成的。

對於前揭何離巽與J.Nattier兩位教授的說法，筆者在此必須首先加以聲明的，那就是個人在這一方面所取得的相關信息，完全來自於以下網站有關2007年11月「北京論壇」以「多元文明衝突與對話中語言的認同與流變」為題的國際學術研討會的會議報導：
<http://www.beijingforum.org/news/ShowArticle.asp?ArticleID=822>。如果該一報導所言屬實，則以羅什所譯《金剛經》為例，透過梵本的對勘，我們可以發現羅什是以漢語的「相」字同時來對譯梵語“*lakṣaṇa*”、“*saṃjñā*”與“*nimitta*”等語，並且就個人記憶所及，在該一經本裡，“*lakṣaṇa*(=mark, sign)”一詞的使用似乎比較多，而該詞乃派生自“*√lakṣ*(=to see, to observe, to mark)”。因此，何離巽若是真以“*lakṣaṇa*”為例來說明羅什翻譯此一語詞之際，鑑於上古漢語裡的「相」字並沒有表示「外在、形式」之類的意思，所以他便認定羅什使用了梵語詞義而附會在漢詞上來表達這個佛教術語的意義。²⁶如果情形真是如此，

²⁶ 在佛經語言學的研究領域裡，對於佛經譯詞的構詞與構義模式已有不少學者投入研究，而特別是對本有詞裡詞義流變的方式以及新義產生的途徑，朱慶之首先提出了所謂「詞義沾染」之說（參見氏著《佛典與中古漢語詞彙研究》，台北：文津出版社，1992年，頁196以下），繼之，梁曉虹提出了「佛化漢詞」之說（參見氏著《佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展》，北京：北京語言學院出版社，頁65以下），而顏洽茂則提出了「灌注得義」之說（參見氏著《佛教語言闡釋——中古佛經詞彙研究》，杭州：杭州大學出版社，1997年，頁249以下）如果何離巽所說屬實的話，則羅什將“*lakṣaṇa*”或“*nimitta*”譯之為「相」，至多只能說是梵漢兩語的「詞義沾染」而已，而絕對不可能是「灌注得義」，當然也不可以視佛教術語的「相」為「佛化漢詞」。

那麼我們將會認為何離巽的這種說法，是完全無法成立的，並且任何一位對上古漢語有所認識的學者也勢必無法同意他的這種觀點。

因為，事實上，在上古漢語裡，「相」這個字一如梵語“√lakṣ”及其派生語“lakṣaṇa”，不但有前者「看」或「觀察」的動詞義，同時也有後者「相貌」或「模樣」的名詞義。就其動詞義而言，譬如《書·無逸》：「相小人，厥父母勤勞稼穡，厥子乃不知稼穡之艱難。」《孔傳》：「視小人不孝者，其父母躬勤艱難，而子不知其勞。」又如《史記·周本紀》：「及為成人，遂好耕農，相地之宜，宜穀則稼穡矣。」皆是其例。至於其名詞義，譬如《荀子·非相》：「術正而心順之，則形相雖惡而心術善，無害為君子也。」又如《史記·李將軍列傳》：「豈吾相不當侯邪？且固命也？」皆是其例。並且，即使何離巽是以“nimitta”而譯為「相」來說明羅什翻譯之際有以梵語詞義附會漢語詞彙來表達佛教語詞，他的這種看法也同樣是不正確的。因為，“nimitta(=target, sign)”一詞派生自“ni-√mi(=to perceive, to notice)”，而這種情況一如前揭“√lakṣ”及其派生語“lakṣaṇa”譯之為「相」，在上古漢語裡都是完全合法的，而絲毫沒有何離巽所謂的「附會」問題。

當然，就梵語“nimitta”而言，其主要意思既有外在的「記號」(mark)之義，同時也有內在的「動機」(motive)之義；因此，該一梵語詞彙在古典漢語裡當然既可譯之為「相」，也可譯之作「想」。然而，根據P.3006與上博01(2405)兩件寫卷皆書於羅什來華之前，以及CBETA電子佛典所示，「三三昧」(samādhi-traya)或「三解脫門」(vimokṣa-mukha-traya)而書作「空、無想、無願」

者，由支婁迦讖而迄於竺法護的譯籍率皆如此，並且這些譯師們的翻譯工作也都是完成於羅什來華之前。因此，依照目前我們所見兩件寫經裡的證據以及漢語詞彙史的一些考察來看，我們固然同意何離巽所認為的，羅什大量使用「相」這個字眼來表示「外在、形式」之類的意思；但是，另一方面，我們則認為J.Nattier的說法——漢譯佛典中的一些詞彙和當時的漢語詞彙不能一一對應，這不能簡單地歸結為只是譯者的誤失，而極有可能是譯者對印度文本的詞義採取了不同的解讀所造成的——似乎更具有說服力的。從漢地的譯經史來看，「三三昧」或「三解脫門」早期的譯法當為「空、無想、無(不)願」，及至羅什來華譯經之後，「空、無相、無作」的譯法始見流行，而降及玄奘譯經時代的來臨，「空、無相、無願」的譯法方告成立。因此，我們若隨順前揭衣川2006a與2006b的說法，所謂「做思想研究也有必要慎重解讀『表達方式』」，那麼由「無想」而「無相」的字形變化，就認識論層面來說，其間所涉及的不就是由主體面而向客體面傾斜的思想變遷嗎！至於這種變遷的思想史意義，當然還有待更進一步的研究與抉發。

接著且讓我們來檢討竺家寧2003對經文中「道地」一詞的詞義考釋(參見該文，頁489～494)。竺家寧2003認為該詞的字面之義是「成佛之地」，而其中的「地」乃指「門徑或境界」的意思(按：此一說法的「地」，或可用以對應梵文“bhūmi”的意思，但此處經文中的「地」乃「場合」之義，其梵文為“maṇḍa”)。此外，該文還提及《漢語大詞典》雖然收有該一詞目並且列有六個義項，但是對佛經的用法則顯然失收了這些義項。然而，關於「道地」一詞的佛教義項以及它們在現有辭書裡並未入收的情況，其實

早在1998年辛嶋靜志所編《正法華經詞典》裡的「道地」條做過說明了。但前揭辛嶋之說，或有失察之嫌，蓋縮刷版・中村元著《佛教語大辭典》便收有此一條目(參見該一詞書，東京：東京書籍，平成十八年第十三刷，頁1014d)。

再者，根據我們前揭的經文對勘，支謙本的「道地」可以對應羅什本的「道場」，兩者皆譯自梵語複合詞“bodhi-maṇḍa”，而該一梵詞在支謙譯本裡也有被譯為「道場」的情況(譬如在「菩薩品第四」中所謂「吾從道場來」、「道場者何所是」，乃至「道場者，無生之心」等等，其梵文原語皆作“bodhi-maṇḍa”)。當然，在佛教學的研究領域裡，學者之間大抵都早已知道「道地」一詞的譯語乃始自支婁迦讖《道行般若經》，而且在該一經典的同本異譯而由羅什譯出的《小品般若經》裡則已改譯作「道場」了。

因此，如果我們具有「同本異譯」的對勘意識，乃至於擁有一定程度的佛典文獻學素養，或許我們就不必如同竺家寧2003一樣，檢索了70餘條用例來釐定「道地」一詞的不同義項，而且還把該詞的主要義項界定作「一種修佛成道的境界」。其實不論是「道地」或「道場」，其狹隘的意義指的乃是「菩提樹下的金剛座」，因此羅什譯為「坐於道場」；至於其泛指之義，則是說「可以修道而成佛的場域」，因此英師譯作「妙覺」或「妙菩提」。

其次，在以下第六行至第七行的大字經文裡，竺家寧2003以電子檢索摘句比對的方式，一共考釋了「多度」、「含受」與「明宣」等三個不見於大型辭書與專業辭典的詞彙(參見該文，

頁494~499)：²⁷

法輪之際，天人百千所共歎譽；

法藏多度，含受眾人，明宣諸佛、菩薩道行；²⁸

對於以上經文，竺家寧2003則在其詞語考釋的過程裡分別做了如下的句讀(參見該文，頁494與頁498)：

天人百千所共歎譽，法藏多度含受。

明宣諸佛菩薩道行，為入有義法。

然而，從 P.3006 卷子經文與夾注的區隔形式來看，前揭竺家寧 2003 的句讀顯然是對經文語脈的任意割裂，尤其「法藏多度含受」的這種句讀方式，更是令人感到十分不解。²⁹實

²⁷ 實則就筆者個人的佛學知識而言，這三個詞語應該都不是佛教術語，因此在專業性辭書裡查索不到，也沒有什麼好奇怪的。至於「含受」與「明宣」等詞，其詞義甚明，是否還須要大費周章進行其詞義考釋，那就有點見仁見智了。

²⁸ 事實上，塚本啟祥1965業已指出《正法華經·藥王如來品》所述之「法供養」與《維摩經·法供養品》在思想史上是有所關連的，而在文獻學上，果樸1998與河野訓2006則都分別進行了兩者之間平行經文的比勘。此中，「法藏多度，含受眾人，明宣諸佛、菩薩道行」的經文，兩篇研究都指出前揭經文可以對應《正法華經·藥王如來品》中「開闡法藏，護諸賢聖，宣揚顯示諸菩薩行」的文句。如此一來，支本《維摩經》裡的「多度」、「含受」與「明宣」等三個詞語的意思，便分別相當於竺譯《正法華經》中的「開闡」、「護」與「宣揚顯示」了。由此可見，具備一定程度的佛教文獻學知識，而以文本對勘的方式來著手漢譯佛典的語言研究，的確可以省掉一些不必要甚至沒有什麼用的電子檢索。

²⁹ 從該文所舉 CBETA 電子佛典中含有「多度」一詞的其他僅有的五個用例來看，該文如此斷句的目的似乎只是想證成「多度」這個動詞是帶賓語的。

則「法藏多度」當該斷作一句，「含受」則應與「眾人」連綴而另成一句，並且依照我們在前揭括號內的按語，「明宣諸佛菩薩道行」一句當該順上而讀，而「為入有義法〔之正要〕」則啟為下句之首。我們以上的這種讀法，在以下的梵藏漢文本對勘之中(參見「對照本」，XII-§11，頁 482~483；「新校本」，頁 120)，是可以得到充分證明的：

梵：dharma-gaṇja-saṁdhāṛakāṇām

法 藏 護持

支：法 藏 多度³⁰ (法藏多度)

什：佛法 藏 能令眾生入 (能令眾生入佛法藏)

奘：？³¹

藏：chos kyi mdsod ḥdsin pa/

法 藏 執持 (梵藏兩本文義相同：執持法藏)

【按】此中，「多度」一詞，竺家寧 2003 隨順該一語詞的字面之義而解作「廣為濟渡」(參見該文，頁 495)。然而，這種解釋是否恰當？我們以為或有再行斟酌的餘地。蓋此處「多度」的「度」字，或當讀作ㄉㄨㄛˊ (duó)，作「忖度」或「思量」

³⁰ 此處或可暫且不論「多度」一詞是否可以對應梵本原語的問題，依照支謙本的若干譯例，譬如針對“pratitya-samutpāda-anulomatā”一句，支謙譯作「緣起隨順」，而餘二本則分別譯作「隨順十二因緣」與「隨順緣起」，故而我們仍然以為「法藏多度」一句乃譯者隨順原文語序而來的翻譯。

³¹ 奘師譯本此處的對應文句作「圓滿眾生大法祠祀」，但其間除「大法」一詞或可與“dharma”相對應外，其餘文詞則都難以和其他諸本有所對應，或許奘師當年據以翻譯的底本在此處便有異於今日所見之梵本。

之義，而對應的梵文原語“sam√dhr̥”與藏譯“ḥdsin pa”也都有「持念」(keep in remembrance)或根、識上的「執持」之義(就佛教術語系統而言，這個字眼是具有濃厚認識論傾向的)，故而我們以為此處的「度」或與「救渡」之義無所關涉。此外，經文下方的小字夾注的作者也引《正法華經》所謂「開闡法藏，護諸賢聖」而分別解釋「法藏多度」與「含受眾人」兩句經文的意思，如此則「充分闡明」的「開闡」之義，正可以和「多方忖度」的「多度」之義互為表裡。

再者，關於「含受眾人」的「含受」之義，竺家寧 2003 在檢索了四十餘條的用例之後，把該詞解作「用開闢寬廣的胸懷，吞納容受一切」，並視此一胸懷為菩薩心，並謂「由此方能證成佛道」云云(參見該文，頁 498)。基本上，我們並不反對這種教義學式的闡釋，但是若就經卷「含受眾人」的文義而言，則竺家寧 2003 之說便有穿鑿之嫌，蓋此段經文之下的夾注在解說《法華》所謂「開闡法藏，護諸賢聖」的「賢聖」義時，便謂「賢聖，眾人」云云。當然，若是透過文本對勘，則我們只消使用三、五條相關的經文便能見出此處所謂「含受」之義，其實指的就是「攝受」的意思。³²至於「攝受」的詞條則可見之於《漢語大詞典》。以下便是這個經句的諸本對勘(參見「對照本」，XII-§11，頁 482~483；「新校本」，頁 120)：

梵：sarva-ārya-jana-parigṛhitānām

一切 聖 賢 攝受 (一切賢聖受到攝持)

³² 此處「含受眾人」一句相當於《正法華經·藥師如來品》中的「護諸賢聖」，而對應的梵本中“parigṛhita”一詞也正有「護持」之義。

支：眾 人 含受 (含受眾人)
 什：諸 聖 賢 攝 (攝諸賢聖一切智慧。按：什本「一切智慧」，諸本皆無³³)

奘：一切 聖 賢 悉皆攝受 (一切賢聖悉皆攝受)

藏：hphags paḥi skye bo thams cad kyis yonṣ su bzun ba/
 聖 人 一切 攝受 (一切聖人受到攝持)

再者，竺家寧 2003 依字面之義把「明宣」一詞解作「明白宣示」(參見該文，頁 499)。對於這種解釋，我們當然同意！但如此一望便知的詞義，還須要大費周章透過電子檢索來進行考釋嗎？不過我們覺得列出文本對勘，並對照《正法華經·藥王如來品》的平行經文：「宣揚顯示諸菩薩行」，似乎還是可以在梵本《維摩經》的版本學上有點參考的價值(參見「對照本」，XII-§11，頁 482~483；「新校本」，頁 120)：

梵：sarva-bodhisatva-caryā-praśāsakānām
 一切 菩薩 行 指示 (指示一切菩薩之行)
 支：諸佛菩薩 道行 明宣 (明宣諸佛菩薩道行)
 什：眾 菩薩 所行之道 說 (說眾菩薩所行之道)
 奘：一切 菩薩 妙行 開發 (開發一切菩薩妙行)
 藏：byañ chub sems dpāḥi spyad pa thams cad yañ dag par ston pa/
 菩薩 行 一切 顯露 (顯露一切菩薩之行)

³³ 筆者以為什本「一切智慧」一句，或為原典所無，而這句話則是漢譯者為了進一步豁顯原文之義而增入的。

事實上，根據梵本《維摩經》的校訂者所指出的，此處藏譯本裡所使用的“yañ dag par ston pa”一詞可以還原為梵語“prakāśaka”(該詞乃派生自“pra√kās=show, manifest, proclaim”)，古德或將該詞譯作「宣暢」或「宣說」的意思。至於梵本裡的“praśāsaka”(該詞乃派生自“pra√śās=teach, instruct”)，古德或將此詞譯作「指示」或「教示」。因此，奘本之譯作「開發」(按：所謂「開發幼蒙」便是指「啟發或開導童蒙」的意思)，其底本作“praśāsaka”的可能性極大。至於其餘諸本，包括支謙譯本的「明宣」(按：此處的「宣」，當訓作「顯示」或「宣揚」)，其所據底本或當作“prakāśaka”。

再來，關於竺家寧2003對佛經常見詞「隨順」的考辨(參見該文，頁500~505)，我們還是有幾句話想說一下。在該文中，作者在檢索並分別描寫了五十餘條用例中「隨順」一詞的詞間搭關係之後，在結語裡則從漢語詞彙結構的觀點而認為「隨順」一詞乃是一個並列式複合詞。基本上，我們對這種說法並不反對，但也不覺得它有任何特別新鮮之處。因為，就漢譯佛典的語言研究而言，我們認為其間的趣味性並不在於將漢譯佛典文獻完全視同本土性的漢語文獻來看待，譬如以譯經詞彙來說，諸如隨喜(anu-modanā)、隨念(anu-smṛti)、隨眠(anu-śaya)、隨貪(anu-naya)，或是隨從(anu-vartana)之類的「隨~」的構詞極多，³⁴我們似乎沒有必要一一分析哪些是並列式而哪些則是偏正式，因為漢地一早便有了這些構詞方式。以這個例子來說，我

³⁴ 事實上，這些詞語都是添加了副詞性前綴“anu-”所構成的，而此一前綴泛指性的意義就是「隨」或「順」的意思，朱慶之 2000 業已討論了這種「隨~」的構詞而認為它們乃是透過逐詞素的仿譯而來。

們認為此中特別值得探究的地方，乃是這種源頭語裡添加前綴或後綴的構詞手段透過「仿譯」(calque)而生成的大量「仿譯詞」(syntactic loan)，在進入了漢語世界之後，究竟對漢語的詞彙和語法造成了哪些影響，而漢語又是如何回應這種原本它並不熟悉的構詞方式？誠如許理和1991所指出的，漢譯佛典文獻在其語言的景觀上有著三個極其明顯的特徵：其一是源頭語的影響，其二是目的語的約制，其三是個別翻譯集團在兩種語言之間穿梭之餘的創獲結果(參見該文，頁284~285)。因此，只是就漢語的語法系統和詞彙結構來研究漢譯佛典裡的語法與詞彙現象，或許便無法確實理解其中扞格於漢語的那些源頭語的語法或詞彙現象，並且對於這些非漢語的語言現象是如何影響漢語的發展也將難以做出正確的評估。

在上文裡，我們藉著新近發現的梵本《維摩經》、它的藏譯文本以及三個「同本異譯」的漢文譯本，³⁵並且採取文本對勘的方法而檢討了果樸1998與竺家寧2003對石室寫卷P.3006的校勘、句讀和詞彙考釋上的一些問題。我們的目的並不在於否定這兩篇研究報告曾經做過的學術努力，而是嘗試以更鮮明的立場來表達我們對漢譯佛典語言研究在方法學上的態度。我們認為新一代的漢譯佛典語言研究，在依用語料上不能只圖方便

³⁵ 支謙本或譯於西元 222~229 年之間，羅什本譯於西元 406 年，玄奘本譯於西元 650 年，而藏譯本則可能完成於西元 802~814 年之間。就三個漢譯本而言，它們可以說分別代表了古譯、舊譯乃至新譯時期的不同譯風。當然，若是能夠順著細密的梵藏漢文本對勘，從句平面而詞平面，勢將有利於我們更進一步理解這段期間漢語流變的一些情況，雖然後出的譯本往往也在不少文句的翻譯上因襲了前此的譯本。

而純然採納CBETA所提供的電子版《大正藏》，根據我們前面檢視的一些案例所顯示的，對於依用語料而覆按相關紙本，在研究的步驟上似乎是不可或缺的，而在文本校勘方面，能夠採用相關古寫經的資料入校，則更能使依用語料突破刻本藏經的種種限制而接近其歷史的面貌。³⁶簡單的說，沒有堅實可靠的語料，一切研究到頭來也只是一場空。其次，我們仍然認為梵漢文本對勘以及同本異譯之間的互參，乃是突破目前佛經語言學研究困境的不二法門。特別是在漢譯佛典的詞彙研究上，在前面的檢視過程裡，相信我們已經充分展示了這種研究方法犀利的一面，或許正如大慧宗杲禪師所說的：「譬如人載一車兵器，弄了一件，又取出一件來弄，便不是殺人手段；我則只有寸鐵，便可殺人。」

【附錄】

敦煌寫卷 P.3006 所對應之《大正藏》經文 取自 CBETA 電子佛典集成 2009 年版

按：經文置有底線者，即為竺家寧 2003 所擬考釋的詞彙

菩薩篋藏修至諸持。經印所封非無道理。其輪清淨入六度無極。[1]可善取學道品法淨入正之事。為下大悲[2]建于大悲。

³⁶ 方廣錫曾經從三個方面論述了「寫本一切經」作為研究資料的重要價值，其中的第一項便是：「它們擁有刻本所沒有的字句與文字，保留了該一經典更為古老的形態，往往是編纂刻本時刪除或改竄前的原本。」(見氏撰〈寫本一切經的資料價值〉，收於《世界宗教研究》第二期，2000 年)事實上，任何一位曾經以古寫經入校刻本或印本藏經的人，幾乎都或多或少會得到如同方教授所說的那種印象。

離諸大見觀[3]大緣起。非人非命非女非男。如空無相無願無為。道地之行法輪之際。天人百千所共歎譽。法藏多度含受眾人。明宣諸佛菩薩道行。為入有義法之正要。下於無常苦空非身。戒無所犯。一切彼轉見為怖畏。師仰諸佛。觀夫生死而不與同現滅度。安習如是像眾經微言。分別惟觀而以受法。是為法之供養。又族姓子。法供養者。為聞法生法。法轉成緣起。隨順離諸際見。為如不生不起法忍。非身非人。為上因緣。無違無受如無所諍以捨我作。而依於義不以嚴好。以隨聖典。而依於慧不為文飾。處處入義。而依於經不習非義。以所懷戰。而依於法不用人所見。得諸法無受入無處所。滅於不明滅於行。滅於識名色六入更樂痛愛受有。生老死苦一切[4]以滅。如是滅如是觀十二因緣起。以不可盡而受微妙。人所視見而以不視。是族姓子。名為無上法之供養。如是天帝。太子善宿……

1.〔可〕 - 【宋】【元】【明】 2.建 = 逮【宋】【元】【明】

3.大 = 本【宋】【元】【明】 4.以 = 已【元】【明】

四

由於主辦單位曾經告之，本次研討會主題將側重漢譯佛典的語法研究，並兼及漢譯佛典語言研究的其他方面。在前面我們花了相當篇幅來檢討有關漢譯佛典語言研究在方法論上的一些問題，特別是有關譯經詞彙的研究方面，不知道這樣做是否背離了這次研討會的主題。為了應景，當然更是為了向本次大會有所交待，在下文裡筆者準備仍然以《維摩經》的經文為中心，並且還是採取文本對勘的方式來檢視支謙譯本裡一個頗

為有趣的語法現象。³⁷並且在這項例子裡也包含了一個較少為人所留意的經文句讀與詞彙考釋方面的問題。

假如我們透過 CBETA 電子佛典的檢索系統來查索「眷屬圍遶」一語在《維摩經》支謙譯本裡出現的情況，³⁸我們將可以得到以下兩筆資料(基於操作上的考慮，我們將一併列出其梵文原典與同本異譯；文本出處參見「對照本」，I-§6，頁 10~11；「新校本」，頁 3)：

【例一】

梵：tatra bhagavān aneka-sata-sahasrayā parśadā parivṛtāḥ puraskṛto dharmāṁ deśayati sma/

爾時 世尊 無量 百 千 大眾 圍繞 恭敬 法 說

支：彼時 佛 若干 百 千 眾 圍遶 眷屬 經 說(彼時，佛一
與若干百千之眾，眷屬圍遶一而為說經)

什：彼時 佛 無量 百 千 眾 圍繞 恭敬 法 說(彼時，佛一

³⁷ 支謙譯本是目前所存最為古老的《維摩經》漢譯文本，但是這個文本是否真為支謙所譯，學界之間歷來都有爭論，釋果樸 1998 第七章細密地考察了該經若干譯語以及對「四依」的翻譯方式，而認為它與支謙其他譯籍並不相合，反而較近於竺法護的譯風，故而主張現存署為支謙所譯的《維摩經》，其實際的譯者應該是西晉時代竺法護。但是 J.Nattier 2008(頁 140)卻舉出了兩個有力的反駁，而對釋果樸 1998 的說法提出質疑，其中之一就是對於所謂「觀世音」一名的譯法，支謙承襲安玄和嚴佛調的譯法而作「闍音」，但該一譯名卻不曾出現在竺法護的譯籍裡。而竺法護把「觀世音」譯作「光世音」，這一譯名也從來不曾支謙譯籍裡出現過。

³⁸ 雖然我們知道上博 01(2405)支謙譯本的寫卷作「眷屬圍繞」(13.3)，但是如果我們硬要以「眷屬圍繞」一語來檢索《大正藏》裡該一文本的使用情況，結果將會是一筆資料都找不到。由此可見，對於漢譯佛典文本裡異體字的警覺，就提高電子檢索的實質效益而言，乃是一項不可或缺的工作。

與無量百千之眾，恭敬圍繞—而為說法)³⁹

英：爾時 世尊 無量 百 千 諸來大眾 圍繞 恭敬 法 說(爾時，世尊
—無量百千諸來大眾，恭敬圍繞—而為說法)

藏：de nas bcom ldan hḥas [dpal gyi sñin poḥi seṅ geḥi khri la bshugs te/(梵漢本缺)] hkhor

爾時 世尊 [吉祥 藏寶 師子 座 坐] 眾

brgya ston du mas yons su bskor ciḥ mdun gyis bltas nas chos ston to//

百 千 無量 圍繞 於前 瞻視 法 開示

從前揭梵漢對照可以看出，漢譯三本的譯文自「爾時」而至「大眾」，皆是隨順梵文語序而譯。然而，如果我們只是透過漢譯文本的對勘而不事先分析梵語原文的語法結構，那麼我們勢必也會像此前不少的研究者一樣，對前揭漢譯三本的文句誤判其句讀，並從而混淆了此文句原初所欲表達的意思。原文“*aneka-śata-sahasrayā parśadā*”乃是一個「具格」語段，⁴⁰它配合了以過去被動分詞的形式所構成的主格語段“*parivṛtaḥ puraskṛtas*”，並由是而組成了一個用來修飾句中主

³⁹ 此中，「而為說經」或「而為說法」的「而」，作為連詞乃表前句「恭敬圍繞」與本句「說法」的順承關係(藏譯以“V+ nas”也同樣表達了兩個活動之間的順接關係)。至於「為」，則是介賓結構的「為之」因於四言格而賓語省略。又、支本將“*dharman deśayati*”譯為「說經」，而什公則譯作「說法」；此中以「經」或「經法」，乃至以「法」對譯“*dharma*”之間的差別，或許可以視作古譯與舊譯前期而至舊譯後期的一個具有甄別性的譯經詞彙(詳見 T.Vetter and S.Zacchetti's *On Jinfa 經法 In Early Chinese Buddhist Translations*, ARIRIAB Vol.VII, pp.159~166)。

⁴⁰ 支本「與若干百千之眾」與什本「與無量百千大眾」，其間介詞性的「與」字便是嘗試反應原文此一具格結構的一種設計。

語“*bhagavān*”(世尊)的形容詞短語。這種「具格+被動分詞」的構文，在語法上其實便相當於漢語裡「為~所 V」或「為~之所 V」的被動式。換言之，文中的具格語段是充當施事主語，而由過去被動分詞構成的主格語段則為其謂語成分。就漢語而言，在「為~所 V」或「為~之所 V」的被動句裡，其中介詞性的「為」引進被動句的施事(NP)，「所」是助詞，附著在謂詞性成分(VP)之前，起著標記被動的作用，介賓結構的短語「為 NP」作謂詞性結構「所 VP」的狀語。因此，這個原初由定語及其中心詞所構成的名詞短語實際上可以譯作：「為無量百千之眾所恭敬圍繞的世尊」，或是依其原文語序而譯作：「世尊被無量百千之眾所恭敬圍繞」。前揭梵語語法分析，對於我們理解三個漢譯文本的語法結構來說，可以起到一定的澄清作用。

透過前揭梵語文句的語法分析，則可以發現其對應的漢譯文句有三點值得注意。首先，是支什二本「與」，並非連詞，而是介詞。其次，文中的「與」，乃是譯家用以對譯原文裡的具格語形。其三，「與無量百千之眾恭敬圍繞」這個「介賓+動」的構文，與一般常見的介賓結構充作狀語而修飾其後謂語，如「與大比丘眾八千人俱」(*viharati ...mahatā bhikṣu-saṃghena sārddham*)之類的構文，不盡相同。此中後者的「與」(相當於英語裡的“with”)，雖然也是基於原文裡的具格形式而來，但整個介賓結構的短語則是充作狀語之用(就漢譯而言，學者之間認為它是用來描述「俱」，但是在梵語原文裡，該一短語則是用以狀述動詞“*viharati*”)。然而，前者的「與」，若根據梵語原文的語法結構來看，其作用應該相當於介詞「為」而引進被動句的施事(NP)。然而，在缺乏語法助詞「所」來標記謂語性成分(VP)的情況下，漢譯佛典裡，諸如「與

無量百千之眾恭敬圍繞」之類的文句，是否仍然可以視為是一種被動句式呢？

從《漢語大詞典》所給出一個文例來看，這種被動句式似乎在佛典翻譯之前的本土文獻裡已有其用例。譬如《漢語大詞典》便給出了以下一個來自《戰國策·秦策五》的文例：

〔夫差〕無禮於宋，遂與勾踐禽，死於干隧。

並且該一詞典還引用了王念孫《讀書雜誌·戰國策一》所謂：「『與勾踐禽』言為勾踐所禽也」，來解釋前揭文中的「與」字就是「為」的意思。但畢竟用「與」字充當被動標記的本土性文獻除了先秦而外，入漢之後似乎就已經不知去向了，⁴¹譬如陳秀蘭 2004 在處理魏晉南北朝文與漢文佛典的被動式時，就沒有把諸如「與無量百千之眾恭敬圍繞」之類的文句看成是一種被動式而給予處理。並且，我們即使可以在本土性文獻裡找到比漢譯佛典更早的用例，事實上也無從證明當年佛典翻譯者是套用了漢語的

⁴¹ 根據我系同仁孫致文教授所提供的資料，前揭《戰國策·秦策五》中「遂與勾踐禽」一句，在版本上「鮑改『與』為『為』」，吳氏《補》曰：「當作為。」（以上引自諸祖耿編《戰國策集注匯考》（增補本），南京：鳳凰出版社，2008 年，頁 423）進而，孫教授覆按王氏《讀書雜誌·戰國策一》之餘，又在王氏該書的相同脈絡裡找到「秦與天下俱罷」條，在該一條目中，王氏說：「俱字後人所加也。『秦與天下俱罷』者，與猶為也，謂秦為天下所罷也……是為、與二字，聲相轉而義亦相通也。後人未達與字之義，而以為秦與天下俱罷，故加入俱字……史記周本紀無俱字。」（王念孫《讀書雜誌·卷二之一 戰國策第一》，台北：樂天出版社，1974 年，頁 36。以上兩筆資料俱為孫教授提供，謹此誌謝）由此可見，把此中的「與」字沒有當成被動句的標記而視之為連詞，的確已經有一段歷史了，而「與」字結構的被動式在入漢之後，甚至連漢代人士都未必知曉，遑論其後由西域遠道而來的和尚們！

這種被動句式，因為透過逐詞的比對，三個漢譯文本大體皆是隨順原文的語序而譯。因此，我們至多能說佛典裡的這種句式只是碰巧暗合了漢語原本就有的句式而已。事實上，共通或共同的語法現象，那是一個「類型學」上的問題，而未必意味著兩者之間便有「發生學」上的關連。因此，對於漢譯佛典的語言現象，只知一味追索該一現象在本土性漢語文獻裡的來源或基礎，而不願意以同樣的居心去考索源頭語的語法系統以及譯家的翻譯操作，這或許便會混淆了歷史語言學和語言類型學之間應有的分際與差別。

事實上，辛嶋靜志在其 1998 年《正法華經詞典》頁 561 與 2001 年《妙法蓮華經詞典》頁 348，都引用了前揭《漢語大詞典》所給出的先秦文獻中的用例，並且強調此一「與」字是“a preposition, used in a passive sentence to introduce the doer of the action”。我們雖然同意辛嶋教授基於梵漢對勘而來的前揭解說，但卻難以同意前秦文獻裡標記被動式的「與」字，和早期漢譯佛典裡逐語直譯其被動式而以「與」字對譯施事主語的具格，有任何發生學上的關係，至多只能說兩者之間可以有其類型學上的相似性而已。

再者，我們若是從翻譯批評的立場來看，則樊本「無量百千諸來大眾，恭敬圍繞」的翻譯方式，或許有可能是譯者嘗試把原初「具格+受動」的構文改作「主格+主動」並省略其賓語的結果吧。其次，針對“tatra bhagavān aneka-śata-sahasrayā parśadā parivṛtaḥ puraskṛto dharman deśayati sma”一句，⁴²樊本在

⁴² 其實在這個句子裡，主格形的“bhagavān”一方面是具格引領的被動式的受事實

既不採支什二本介賓結構，也不取「為～所 V」的句式之下，若是能夠調動原句主語的位置而譯作：「爾時，無量百千諸來大眾，恭敬圍繞，世尊說法」，乃至以「之」指代其前的受事主語而譯為：「爾時，世尊說法，無量百千諸來大眾，恭敬圍繞之」，基本上都算是符於原義並且合於漢語語法的翻譯，但是如果把它譯為：「爾時，世尊無量百千諸來大眾，恭敬圍繞，而為說法」，而將「無量百千諸來大眾，恭敬圍繞」的定語置於其中心詞之後，這種順於梵文語序而卻與漢語語法扞格的翻譯方式，似乎並不高明，而且也會造成文義理解上的困擾。

此外，在李維琦 1993 或 2004 的「眷屬」條目裡，則以「家屬、親戚、徒眾、族群、生活在一起的所有成員、屬下」等六個名詞性的義項來處理佛典中的「眷屬」義。其中，在論列「徒眾」的義項下，則從竺法護所譯《普曜經》裡舉出了以下一個譯例：⁴³

於是世尊明旦與諸菩薩及諸聲聞眷屬圍遶，會迦梨講堂，告諸比丘…⁴⁴

語，同時該詞在句中也充當動詞“deśayati”的施事主語。

⁴³ 參見李維琦 1993，頁 41～46；李維琦 2004，頁 189～194。另外，辛嶋《正法華經詞典》也是以諸如“followers, suite, retinue”等三個名詞性的義項來解釋該一經典裡的「眷屬」之義，但我們以為辛嶋對《正法華經》裡「眷屬」之義的解釋顯然是不夠充分的，因為他沒有意識到在該一經典裡，諸如「與…眷屬圍繞」對應“puraskṛta”之際，「眷屬」乃是具有動詞性意思而用指「恭敬」之義。

⁴⁴ 李維琦 1993 對這句經文的斷句原作：「於是世尊明旦與諸菩薩及諸聲聞眷屬圍遶，會迦梨講堂告諸比丘。」

並且認為經文中「聲聞眷屬，猶如說聲聞弟子」。然而，從前揭《維摩經》與此處《普曜經》的漢譯經文的語法比對來看，則明顯可以見出兩者之間確實具有相同的句法環境，都是以「世尊」作為主語，而其後都是先接一個「與」字式的介賓結構—某某徒眾一再綴以「眷屬圍遶」，終而則是一個動賓結構的謂語。由此可見，李維琦 1993 或 2004 顯然是先誤判了經文中「與」字的語法功能，繼而才做出了錯誤的句讀以及對「眷屬」詞義的不當解釋。實則前揭《普曜經》的經文當該以如下的方式加以標讀：

於是，世尊明旦—與諸菩薩及諸聲聞，眷屬圍遶—會迦梨講堂，告諸比丘……

並且，此中「眷屬」一詞當該解作「眷顧、屬望」之義。當然，「眷屬」一詞有「眷顧、屬望」或「顧盼、環視」之義，《漢語大詞典》並未失收其義項，但所給書例，或為趙宋或為有清，都太過晚出。實則沈約所撰《宋書·卷二 武帝本紀》有所謂「三靈眷屬，朕實祇懼」（藝文印書館景印武英殿版《宋書》，頁 30 上），而此中的「三靈」，不論是指「天地人」或「日月星」，文中的「眷屬」一詞都應當解作「屬望」或「環視」之義。但即使如此，沈約的書例仍然晚於支本的用例，不論此一文本為三國·支謙或西晉·竺法護所譯。

再者，從前揭《維摩經》的諸本對勘來看，梵語“puraskṛta”，在詞形上是一個過去被動分詞，派生自“puraskṛ(=to place before or in front; to respect)”。就印度禮儀文化而言，右繞而瞻望尊者，乃是一種表達恭敬的禮節，所以支本「眷屬」或藏譯“mdun gyis bltas nas”（「於前瞻視」）都是在這個儀式操作的角度上進行該一

語詞的語義轉換。然而，禮節儀式的操作在文化上的差異性是最為明顯的，因此羅什與玄奘索性在實質意義上把這種操作背後的精神——恭敬——給譯了出來。當然，在語言學上孤例是不足為證的，以下則是另一個「與」字式結構在《維摩經》裡的例子(參見「對照本」，IV-§2，頁184~185；「新校本」，頁45)：

【例二】

梵：atha mañjuśrīḥ kumārabhūtaḥ tair bodhisatvair mahāsattvair taḥ ca śrāvakaḥ taḥ ca

爾時文殊師利 童真 菩薩 摩訶薩 聲聞

śakra-brahma-lokapālāḥ deva-putrāḥ ca parivṛto vaiśālī mahānagarīm praviśati sma/

帝釋 梵天 護世 神子 圍繞 維耶離 大城 進入

支：於是文殊師利 菩薩 (缺) 大弟子

(缺) (缺) (缺) 天人 眷屬圍繞 維耶離 大城 入(於是，

文殊師利——與諸菩薩、弟子，及諸天人，眷屬圍繞——俱入維耶離大城)

什：於是文殊師利 菩薩 (缺) 大弟子

(缺) (缺) (缺) 天人 恭敬圍繞 毘耶離 大城 入(於

是，文殊師利——與諸菩薩、大弟子眾，及諸天人，恭敬圍

繞——入毘耶離大城)

奘：時 妙吉祥 (缺) 菩薩 (缺) 大弟子

(缺) 梵 護世 天子 前後圍繞 廣嚴 城 詣(時、

妙吉祥與諸菩薩、大弟子眾、梵、護世及諸天子，咸起恭敬，

頂禮世尊，前後圍繞——出菴羅林，詣廣嚴城，

至無垢稱所，欲問其疾)

藏：de nas hjam dpal gshon nur gyur pa byaṅ chub sems dpaḥ de dag dan/ ṇan thos chen po

爾時 文殊師利 童真 菩薩 大聲聞

de dag dan/ brgya byin dan/ tshaṅs pa dan/ hjiḡ rten skyoṅ ba de dag dan/ lhaḥi bu de

帝釋 梵天 護世 神子

dag thams cad kyis yoṅs su bskor ciṅ mdun du bdar te/ yaṅs paḥi groṅ khyer chen po

全部 圍繞 於前 列位 廣嚴 城 大

shugs so//

進入(爾時，文殊師利法王子被那些菩薩以及諸大聲聞、帝釋、梵天、護世與天

子們，咸共圍繞，

並引為前導而進入廣嚴大城)

就【例二】的梵文原句而言，與【例一】稍有不同之處，乃在以過去被動分詞所構成的主格語段裡，【例二】只有“parivṛtaḥ”(←pari√vr=surround)一詞而沒有“puraskṛtas”。但是這項出入似乎並沒有反映在支什兩個漢譯文本與藏譯之中，⁴⁵極可能這個目前存世的《維摩經》梵文孤本在這個脈絡裡有脫文也說不定。至於這句經文梵藏漢對勘的其他問題，和我們此處要討論的主題無關，或可暫且不談。以下我們再舉一個竺法護所譯《正法華經·妙吼菩薩品》裡所出現的「與」字式結構的例子，同時並配合梵英以及羅什譯《妙法蓮華經·妙音菩薩品》

⁴⁵ 支本仍然作「眷屬圍繞」，而什本也依舊是「恭敬圍繞」。然而，依照奘師的譯文來看，則迥異於其前的兩個漢文譯本，其間除了譯文中的「與」字業已不具介詞功能而是一個連詞之外，「咸起恭敬」而受到「前後圍繞」的對象指的是世尊而非文殊。當然，這多少也可以看出奘師當年據以翻譯的底本或與今日所見者有所不同，雖然其「前後圍繞」和「咸起恭敬」兩句仍然可以分別反映原文裡所可能有的“parivṛtaḥ”和“puraskṛtas”。至於藏譯“dag thams cad kyis yoṅs su bskor ciṅ mdun du bdar te”(咸共圍繞而引為前導)，則與支什二本在意思上基本相同。

的對照經文：

【例三】

梵：tatra Kamaladala-vimala-nakṣatra-rāja-saṃkusumita-abhijñā
nāma tathāgato 'rhan samyak-saṃbuddhas tiṣṭhati dhriyate
yāpayati vipulena apramāṇena (荻原・土田本作：vipulen'
āyuṣ-pramāṇena) vipulena bodhisattva-saṃghena (荻原・土田本
增入 sārtham) parivṛtaḥ puras-kṛto dharman (荻原・土田本作：
dharman) deśayati sma /

—荻原・土田本，頁 352.7-10，
蔣忠新本，頁 353.7-10

英：There dwells, lives, exists the Tathagata named
Kamaladala-vimala-nakṣatra-rāja-saṃ-
kusumita-abhijñā, who surrounded and attended by a large
and immense assembly of Bodhisattvas, preached the law.
—Kern 英譯本，頁 393

竺：其土有佛，號「離垢紫金宿華王」，如來・至真・等正覺—與
無央數諸菩薩眾，眷屬圍繞—宣布導化。

什：其國有佛，號「淨華宿王智」，如來・應供・正遍知・明行足・
善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・佛・世尊—為
無量無邊菩薩大眾恭敬圍繞—而為說法。

從後漢・支婁迦讖，經三國吳・支謙而至西晉・竺法護，
這些月氏人對大乘思想的來華傳播與經典的譯漢，功不可沒。
J.Nattier 對支謙譯經的研究以及辛嶋靜志對支婁迦讖和竺法護
譯經的研究，都在顯出他們當年譯經所據以翻譯的底本並非
純正的梵語，但是兩人的研究也同時指出，這幾位月氏人的譯

經固然有他們各自的特色，可是在若干譯經詞彙以及翻譯手法
上，還是可以見到他們之間仍然有一些彼此共同的地方。由【例
一】而【例三】，從支謙到竺法護，這兩位譯家在轉譯「具格+
被動分詞形的主格」之際，都採取了「與」字式的結構，然而
這並不意味著他們熟悉這種漢地書面文獻曾經出現但卻又極
為罕見的被動式(如果諸如「遂與勾踐禽」真可以被視為被動句的話)。
恰恰相反，我們認為他們實際上可能並不熟悉當時漢地業已蔚
為大宗的「為・賓・(所)・動」被動式，和梵語「主語+人物具
格+被動分詞形主格」之間在語法功能上的可互換性，因而才
會採取近乎逐語直譯的方式來進行翻譯。

西元 406 年，羅什同時完成了《維摩經》與《妙法蓮華經》
的翻譯。但是這兩部經典何者先行著手？我們並沒有更為詳盡
的資料來討論這個問題，但是從【例一】而【例二】中，羅什
或羅什譯經集團仍然採「與」字式來傳譯梵本裡「主語+人物
具格+被動分詞形主格」的句式，但是在出自《妙法蓮華經》
的【例三】裡，我們則見到了他(或他們)對早先這種「與」字
式結構的揚棄而另行採用了「為」字式結構的被動句式，這一
點或許也可以用來說明《維摩經》的譯出或許比《妙法蓮華經》
來得早了一些。此外，從羅什譯經集團稍後便揚棄了曾經短暫
使用過的所謂「與」字式結構的被動式來看，則即使真有這種
結構的被動式存在，或許在羅什來華之後已經不再有人使用，
而陳秀蘭 2004 的研究似乎也佐證了這一點。

以上我們嘗試性的藉著文本對勘而考辨了《維摩經》支謙

與羅什譯本中一個有趣的「被動式」，⁴⁶並且在經過句平面與詞平面的比勘之後，我們堅信佛典裡所出現的這種「被動式」，在起源上和本土性文獻毫不相干，而只是早期譯家逐語直譯之際所造成的一種「過渡性」的語文現象，因為實際上這種特殊的「被動式」既沒有對漢語被動式的發展造成任何實質性的影響，甚至日後更在繼起的譯經活動裡被淘汰掉。

此外，我們也對這個套語式的經句在《維摩經》支謙譯本中所出現的「眷屬」一詞，進行了詞性與詞義的考辨，並且提出了一種和李維琦 1993 或 2004 迥不相同的看法。我們認為自己能夠得到這麼一種還算「自我感覺良好」的結論，當然是因為我們憑藉了梵漢文本對勘和同本異譯的相互參照，而我們也同時相信除了採用類似的這種研究方法之外，恐怕再也沒有其他方法可以察照或克服這一類漢譯佛典語言裡的疑難雜症了。

⁴⁶ 即使缺乏了梵文原典，而且也沒有著手同本異譯的對勘，但是就句法環境而言，諸如竺法護所譯《佛說海龍王經》：「彼時，佛—與若干百千之眾，營從圍遶—佛處諸天嚴淨師子高廣之座，為四部眾而普說法。」乃至羅什所譯《持世經》：「如是我聞：一時，佛在王舍城·迦蘭陀竹園，與大比丘僧俱。爾時，世尊—與若干百千萬眾，恭敬圍繞—而為說法。」也都屬於這種佛經開場套語的「與」字式結構的「被動句」，這一點幾乎是可以肯定的。

【參考書目】

- 塚本啟祥 1965, 〈インド社会と法華經の交渉—dharma-bhāṇakaに關連して—〉, 收於坂本幸男編《法華經の思想と文化》, 京都: 平樂寺書店, 頁 31~66。
- 辛嶋靜志 1997, 〈漢譯佛典的語言研究〉, 收於《俗語言研究》第四期, 頁 29~49。
- 2006, *Underlying Language of Early Chinese Translation of Buddhist Scriptures*, in Christoph Anderl and Halvor Eifring eds., *Studies in Chinese Language and Culture: Festschrift in Honour of Christoph Harbsmeier on the Occasion of his 60th Birthday*, Oslo, Hermes Academic Publishing, pp.355~366.
- 衣川賢次 2006a, 〈以敦煌寫經校訂《大正藏》芻議〉, 收於劉進寶、高田時雄主編《轉型期的敦煌學》, 上海古籍出版社, 2007 年, 頁 403~434。
- 2006b, 〈以日中古寫經校訂《大正藏》芻議〉, 發表於“Symposium: Aspects of the Language of Chinese Buddhist Translations”, 該文的 PDF 檔, 參見: http://iriab.soka.ac.jp/orc/2006-Symposium/Handout/index_2006.html
- 河野 訓 2006, 《初期漢訳仏典の研究—竺法護を中心として—》, 皇學館大學出版部。
- 朱慶之 1992, 《佛典與中古漢語詞彙研究》, 文津出版社。
- 2000, 〈佛經翻譯中仿譯及對漢語詞匯的影響〉, 收於《中

- 古近代漢語研究》第一輯，頁 247～262。
- 2001，〈佛教混合漢語初論〉，收於《語言學論叢》第二十四輯。
- 2006，〈佛典與漢語語法研究〉，收於《漢語史研究集刊》第九輯，頁 412～459。
- 陳秀蘭 2004，〈魏晉南北朝文與漢文佛典的被動式研究〉，「第二屆漢文佛典語言學國際研討會」會議論文。
- 遇笑容 2004，〈漢語語法史中的語言接觸與語法變化〉，收於《漢語史學報》第四輯，頁 27～34。
- 2006，〈梵漢對勘與中古譯經語法研究〉，收於《漢語史學報》第六輯，頁 61～67。
- 2008，〈試說漢譯佛經的語言性質〉，收於《歷史語言學研究》第一輯，頁 65～78。
- 竺家寧 2003，〈敦煌卷子 P3006 詞彙研究〉，收於項楚、鄭阿財主編《新世紀敦煌學論集》，頁 486～508。
- 釋果樸 1998，《敦煌寫卷 P3006「支謙」本『維摩詰經』注釋考》，法鼓文化。
- 李維琦 1993，《佛經釋詞》，岳麓書社。
- 2004，《佛經詞語滙釋》，湖南師範大學出版社。
- 孫致文 2008，〈上海博物館藏支謙譯《佛說維摩詰經·卷上》寫本殘卷的研究意義〉，收於《正觀》第四十七期，頁 103～135。
- 萬金川 2008，〈支謙譯《佛說維摩詰經·諸法言品第五》上海寫卷校注〉，收於《正觀》第四十七期，頁 137～186。
- E.Zürcher 1992，"A New Look at the Earliest Chinese Buddhist

Texts", *From Benares to Beijing: Essay on Buddhism and Chinese Religion*, eds by Koichi Shinohara and G.Schopen, Mosaic Press, pp.277～304.

Nattier, Jan 2007, *Avalokiteśvara in Early Chinese Buddhist Translations: A Preliminary Survey*, W.Magee and 黃繹勳主編《觀音菩薩與當代社會》，中華佛研所，頁 181～212。

2008, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations*, IRIAB.

【補記與訂正】

本篇論文頁 9 以下，我們曾經批評何離巽有關什本《金剛經》的翻譯批評，而所依據的信息則來自 <http://www.beijingforum.org/news/ShowArticle.asp?ArticleID=822>。為了以昭公信，我們此處且將該一報導的相關文字未加任何更動地悉數引出：

来自美国斯坦福大学的 Paul Harrison 以龟兹僧人鸠摩罗什的《金光般若波罗蜜多经》(筆者按：此當為《金剛般若波罗蜜多经》之誤)为探讨核心进一步阐述了朱庆之教授关于非汉族僧人译经中的失误现象。Harrison 认为，鸠摩罗什在翻译佛经时，有意创造一套自己的术语体系，比如，他大量使用“相”这个字表示外在、形式之类的意思，而在上古汉语中，“相”是没有这些意思

的。Harrison 认为之所以如此，是因为鸠摩罗什很多经典是依照梵文本翻译，而且在翻译过程中，他更倾向用梵语中的词汇义附会汉语词汇来表达佛教语词。因此，Harrison 认为鸠摩罗什的译本不能说是一个成功的译本。

Jan Nattier 就此表达了不同的观点，她认为汉译佛典中一些词汇和当时汉语词汇不能一一对应不能简单归并为译者的失误，这有可能是译者对印度文本不同的解读选择造成的，因为早期经典有不少版本；而且，如果从印度佛教的原意出发，有些汉译术语也是讲得通的，比如，汉译佛典中常用“弃”这个词表示“冥想”的意思，这可能是因为佛教中有主张沙门应坐禅参悟，通过冥想就可以明晓尘世诸物，进而学会摆脱的教旨，从这个角度，“冥想”译为“弃”是可以的。

八月初寧波會議結束之後，個人曾經央請與會的大陸學友代為找尋前揭報導的相關論文。九月上旬，北京大學南亞系的陳明教授終於寄來了「北京論壇(2007)」何離巽教授的會議論文 — *Resetting the Diamond: Reflections on Kumārajīva's Chinese Translation of the Vajracchedikā* (《多元文明衝突與對話中語言的認同與流變(下)》，北京論壇組織委員會編印，2007 年，頁 428 ~ 445) — 但是，令人頗感納悶的，個人雖然再三細讀了紙本，然而，何離巽教授除了在文中一方面強調什本《金剛經》把「“samjñā”譯作『相』，而這個漢文語詞所具有的“a sign of X”的意思，則是“samjñā”這個梵文原語所沒有的。」(頁 436)此外，就是再次重申羅什的翻譯「最為顯著的特徵之一，乃是『相』

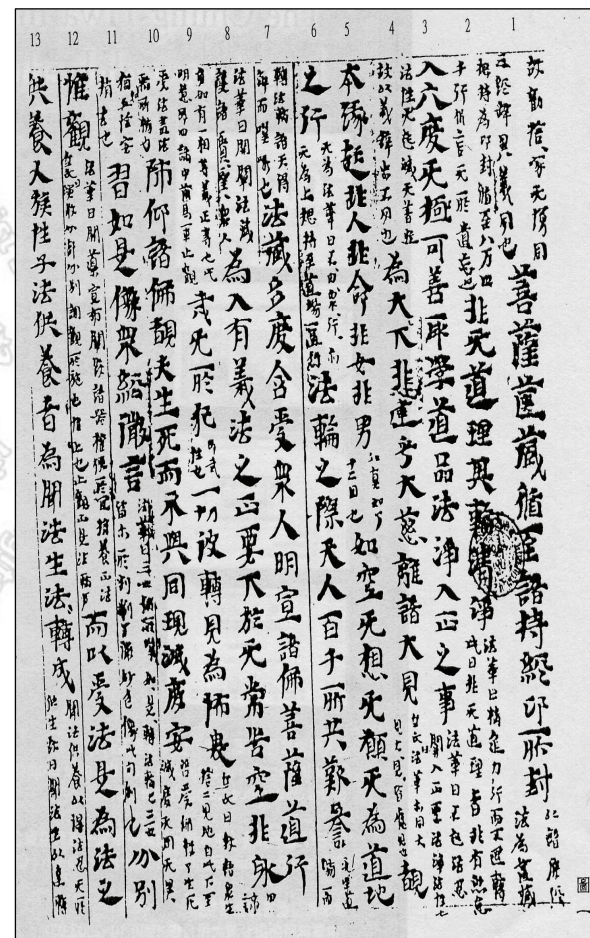
字的使用蔚為大宗」(頁 437)至於前揭報導中所說：「比如，他大量使用“相”这个字表示外在、形式之类的意思，而在上古汉语中，“相”是没有这些意思的。Harrison 认为之所以如此，是因为鸠摩罗什很多经典是依照梵文本翻译，而且在翻译过程中，他更倾向用梵语中的词汇义附会汉语词汇来表达佛教语词。」我們卻未能在何離巽的紙本論文裡找到任何相應的段落。究竟前揭引文中 Harrison 之說是出自報導者的誤解與誤傳，抑或這些說法只是 Harrison 在其口頭報告之際的一番說辭，個人一時之間也頗難定奪。當然，最有可能的應該是，這篇會議報導的撰寫者自己把 Harrison 這位洋人所說而聲調未必明晰的漢語拼音的「想」字誤聽作「相」字了。

雖然如此，在拜讀何離巽教授的論文之後，筆者仍然必須在此鄭重地針對個人論文裡的一項重大疏失以及一項舛誤而提出訂正。筆者論文頁 10 有云：「以羅什所譯《金剛經》為例，透過梵本的對勘，我們可以發現羅什是以漢語的『相』字同時來對譯梵語“lakṣaṇa”、“samjñā”與“nimitta”等語，並且在該一經本裡，“lakṣaṇa(=mark, sign)”一詞使用的尤其多……。」然而，誠如何離巽在其紙本論文中所指出的，在什本《金剛經》裡，譯者使用漢語「相」字所對譯的梵語詞彙至少有兩個：“samjñā”與“lakṣaṇa”，而且在梵本裡，“samjñā”一詞的使用，則較之“lakṣaṇa”更為大宗(何離巽以 M.Müller 和 E.Conze 兩人的梵文校訂本為中心，統計出了該一經本使用“lakṣaṇa”一詞共有 26 次，而“samjñā”一詞的使用則高達 65 次)。筆者一時失察，不僅疏忽了什本《金剛經》將“samjñā”譯作「相」的重大現象，並從而錯失了考察羅什的這種翻譯方式所可能顯示的意義，而且還僅憑主

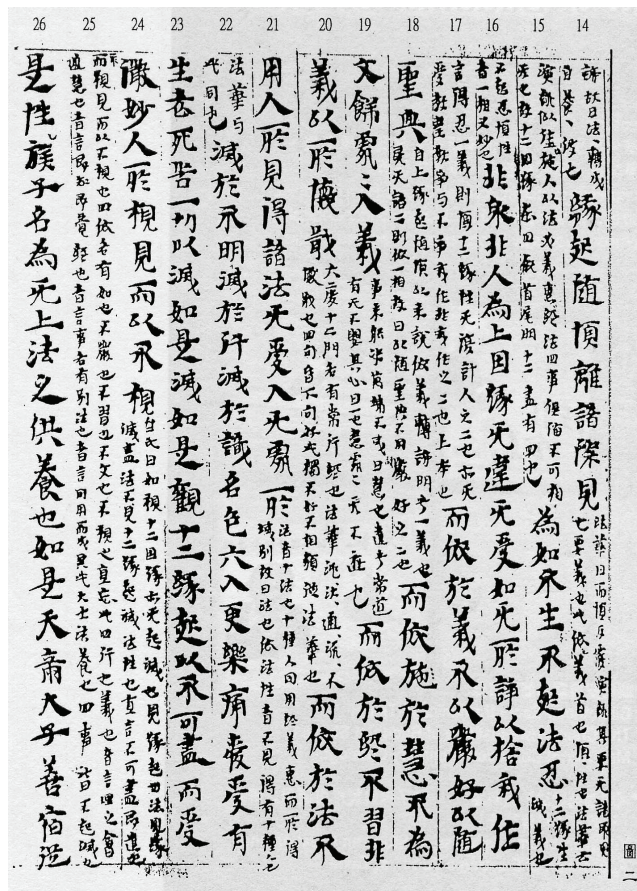
觀印象便信口開河地認定該一經本使用“lakṣaṇa”一詞尤居大宗。

事實上，在我們對漢地譯經史有關「三三昧」譯語的歷時性考察之中，業已指出“ānimitta”或“animitta”的漢文譯語，基本上呈顯出了由後漢・支婁迦讖以降的「無想」而轉為西元五世紀初羅什來華譯經之後的「無相」，並且我們認為就認識論而言，這項轉變同時也意味著由認識主體而向認識客體的傾斜。如今在我們面對什本《金剛經》大量地以「相」來對譯“saṃjñā”之際，則他對「所緣境」(ālambana, viṣaya)的格外鍾愛似乎就顯得越發明確了。世親《大乘五蘊論》在解釋「想蘊」(saṃjñā-skandha)之際，曾經如是說：「謂於境界取種種相」(T31, 848b29)，而傳為安慧所造的《大乘廣五蘊論》也針對「想蘊」的功能而說：「謂能增勝，取諸境相。增勝取者，謂勝力能取。」(T31, 851b20)由此可見，“saṃjñā”的作用乃在「取相」(nimitta-udgrahaṇa)。總之，在佛教知識論的語境裡，不論是“lakṣaṇa”的「相」、「nimitta」的「相」，乃至“ākāra”的「相」，它們都屬於「所緣境」。

【附圖一】



【附圖二】



Textual Criticism and the Study of Buddhist Texts in Chinese Translation

Wan, chin-chuan
Professor, Department of Chinese Literature
National Central University

Abstract

Professor J. W. de Jong, a worldwide famous Buddhist philologist, once said “no student of Buddhism, even if he is interested only in Indian Buddhism, can neglect the enormous corpus of Chinese translations.” and Bhikkhu Anālayo, a newly emerged specialist on Nikāya and Āgama literature, proposed further that “no student of Chinese Buddhism can neglect the study of the Indic parallel versions, in order to minimize the risk of coming to conclusions that are based on transmission or translation errors.” Basing upon the idea similar to that of “inter-textuality”, textual criticism is usually taken as an approach by scholars in the Buddhist textual studies. Through comparison between original and its translation or between different translations, the verbatim linguistic reading can not only render a lot of information about wording and interpretation of the text, but also improve our knowledge about

possible textual transformation through ages. *Vimalakīrtinirdeśa* is one of the most popular translated texts in China, and the Sinification of the translation style surely contributed to its popularity both among the intellectual elite and general public in China, even in whole East Asia. However we still can find some linguistic phenomena of the source languages from among the three extant Chinese translations. Instead of discussing those related to the source languages, attempt is made in this paper to point out some interesting and noticeable linguistic phenomena of the Chinese translations by textual comparison with the Tibetan translation and the newly discovered Sanskrit text

Keywords:

language of Buddhist texts in Chinese translation, history of middle Chinese, Buddhist philology, textual criticism, glossary of Chinese translation, *Vimalakīrtinirdeśa*, Zhi Qian, *juan shu*

Universal Multiple-Octet Coded Character Set
International Organization for Standardization
Organisation Internationale de Normalisation
Международная организация по стандартизации

Doc Type: Ideographic Rapporteur Group Document
Title: Feedback on IRGN2373
Source: Eiso Chan (陈永聪)
Status: Individual Contribution to IRG #52, Hong Kong
Action: For consideration by IRG
Date: 2019-05-12

In IRGN2373, TCA pointed out the publishing source of all the SAT-Submitted characters is questionable. And, in the previous round of the review of WS2017, Ming Fan suggested SAT withdraw all the characters for the further researches. In IRG #51, Yifan Wang said the error forms in the SAT-Submitted characters are the stable errors. In the review works of WS2015 and WS2017, I pointed out some RS issues for the SAT-Submitted characters by comparing with different versions of the same books or the same sentences. I realized the issue how to handle the error forms is necessary and urgent to discuss for us.

So, I request the SAT experts and others consider the following questions carefully.

- 1) How do we define the “stable errors”?
- 2) Is it suitable to encode the error forms in IRG step? If not, which way is better to encode the error forms? I’m sure it’s valuable to digitize all the characters in 大正藏, but not by only one way.
- 3) Are all the SAT-Submitted characters the error forms in the ongoing working set and the future working set, or only the characters cited from 一切經音義?
- 4) Did any SAT expert know that there were so many error forms in the SAT submission when they submitted the proposal to IRG?
- 5) Is it okay to use the publishing source outside of 大正藏 for SAT?

By the way, some encoded SAT-Submitted characters in Ext. F can be also used for the Chinese dialects, but the pronunciations and meanings are totally different. For example, U+2CFD5 𪛗 can be also used for the Huadu (花都) dialect which is a sub-dialect of Yue-dialects, please see 珠江三角洲方言調查報告 mainly written by Prof. Zhan Bohui (詹伯慧); U+2D25D 𪛗 can be also used in Hong Kong, please see 胭脂扣 written by Lilian Lee (李碧華); U+2DFEB 𪛗 can be also used for the old Suixi (遂溪) dialect which is a sub-dialect of Min-dialects, please see

The Suixi Dialect of Leizhou written by Anne O. Yue-Hashimoto (橋本-余靄芹).

If the SAT experts or other expert can provide the sufficient *heterogenous* evidence for the pending character which has been confirmed as the error form by IRG according to the submitted evidence, the new evidence should be accepted. If the new evidence is the *homogenous* evidence for the pending character which has been confirmed as the error form by IRG according to the submitted evidence, the new evidence should be rejected, and the character should be kept pending for the new heterogenous evidence. The *heterogenous* evidence here means two or more evidences provide the different usages, meanings or pronunciations for the same shape as what I mentioned above; the *homogenous* evidence here means two or more evidences only provide the same usage, meaning or pronunciation.

(End of Document)

ISO/IEC JTC1/SC2/WG2/IRGN2373 Feedback

Title: IRGN2373 Feedback

Source: Ming Fan

Status: Individual Contribution

Action: For consideration by ISO/IEC JTC1/SC2/WG2/IRG

Date: 2019.5.12

As mentioned in IRGN2373 by TCA, there are many errors exist in 大正藏. Here I raise more problems frequently emerged in 大正藏 for supplement.

There are many obvious corruptions of variants exist in 大正藏, the bulk of them may related to basic errors during transcription, hence they are less valuable, but it seems that 大正藏 treat them as true variants and records them in its texts. Here are some examples:



Attributes	Evidence
USAT00077 蕨 IDS: 𦰩+艹 Radical: 艹部 (140) Stroke: 12 FS: 5 Full stroke: 15 Similar Character(s): - Similar: 蕨/	漸 秋風灑煩骨。日日覺清省。相與事恬曠。所處 舉侍者求頌 滿石牛谷。誰是誰相與分 道人歸作山下賓。霜筇筍屐履孤雲。到時春 法入齊觀。豁淨絲毫元不立 朱絲不用挂處。一曲新豐爲空公。後夜老 送淵上人 來尖屋底。還與力鋤勤 應緣分影來池月。遊世無心出岫雲。適意歸 鳥秋成伍。漁火尊簋蓬底香 月 有翼 徑順 那時 麓華聯蕾破春紅。漸愧無私造化功。誰怕滿 頭梅歲月。要聽啼鳥說家風 蕨腸那著一星愁。但覺春眠粥似稠。夢外尋 盟何處是。荻州稚子綠排頭 恬然誰作去留心。月下滄波風過林。相別相 岸山師以此禮塔一偈私 將看 枯禪 第流 中那 須標 眞後 Taisho: 2001_48, 0090b08 Taisho: 2001_48, 0091a11 Taisho: 2001_48, 0086c24

USAT05061 翳 IDS: 𦰩+艹 Radical: 艹部 (190) Stroke: 7 FS: 2 Full stroke: 17 Similar Character(s): - Similar: 翳/	思也集 人聲也 從人 ⑨之=文 ⑨翳=翳 ⑨翳=翳 翳 Taisho: 2128_54, 0812x08
--	--

SAT Response to “The Issue of Multiple Variants in the Buddhist Scriptures of the SAT Project” (IRGN2373)

Date: 2019-05-14

We have recognized that, in the document IRGN2373 by TCA experts, concerns are expressed on authenticity of some characters in our proposal, accuracy of our research work, and congruity of our encoding policy, as we understand. We would like to take this opportunity to reclarify our principles and facilitate IRG experts’ comprehension in order to make sure the consensus of IRG experts.

Due to a limited time frame until the IRG meeting, we have to omit some rigid designation of reference information for the time being. They will be amended or elucidated as necessary.

1. Points of IRGN2373

As we observe, the central arguments of IRGN2373 are:

- (1) SAT’s proposal is based on Taishō Tripitaka 大正新脩大藏經 (大正藏), whose accuracy in the text is doubted by many scholars
- (2) SAT’s proposed glyphs from *Yiqiejing Yinyi* 一切經音義 do not respect existing works on textual criticism
- (3) SAT’s submission has not excluded characters known to be incorrect in *Yiqiejing Yinyi*

2. Our position

2.1. Taishō Tripitaka as the source

As for the point (1) in the previous section, it is known since the end of last century that Taishō Tripitaka contains and may contain various textual, critical, and collation errors. However, the importance we acknowledge of Taishō does not chiefly lie in its scale or infallibility, but the fact that it is the current worldwide *standard text in use* for the Chinese-script Buddhist canon. It has been clarified in our initial letter to IRG (IRGN1858) as follows:

As editions of the Taishō were printed in large numbers, the Daizōkyō was rapidly disseminated, especially to libraries all over the world. Thus we have arrived to today's state of affairs where almost everyone in the field of Buddhist studies working in Sinitic sources is reading the same text.

The influence of Taishō in Buddhist studies is extraordinary. We regularly refer to a passage of scripture using the index, volume, or page number from Taishō in academic literatures, as how we indicate a Biblical verse using a common index. The practice is so widespread that even though Taishō is largely based on the text of renowned Tripitaka Koreana 高麗大藏經 (which was published as woodcut printings in the 13th century), most modern Korean scholars use Taishō’s numbers for reference, as well. Electronic platforms such as CBETA are no exception.

On building a text database serving academic community, conformity to Taishō is not only the best

choice but an imperative drawn from the Buddhist scholarly discipline, that warrants the project meaningful.

2.2. Attitude towards the text

Regarding the point (2), IRGN2373 has stated the possibility that SAT's text of *Yiqiejing Yinyi* is not adequately "collated" or "proofread", which we think means *canonicalized*, compared to works such as Prof. Xu Shiyi 徐時儀's 一切經音義三種校本合刊. The argument unfortunately seems to be caused by confusion in multiple aspects, namely:

- (i) The aim and design of transcription between Xu's work and SAT database
- (ii) Homonymous books by Xuanying 玄應 and Huilin 慧琳
- (iii) Genealogy of surviving witnesses of Huilin's *Yiqiejing Yinyi*

On (i), critical editions are usually categorized into several types. Plainly speaking, our project aims to precisely reproduce the original text, and Xu's 一切經音義三種校本合刊 seeks to establish the best reconstruction of the text. The latter method naturally requires a great amount of interpretation. Our mission is to make a digital equivalent of the paper Taishō to serve other researchers (you can call it *diplomatic edition*), so we should avoid adding our own guesswork into the text. We need to be faithful because perceived gap between the source text and its digitalization can undermine the legitimacy of not only our database but study of whoever cites our contents. We provide a platform for researchers across the world. This point is also explained in the IRGN1858 Appendix: "*the number users who read these ideographs daily is quite large--probably around 5,000 or so--distributed around the world*". In this light, any unprecedented glyphs should be theoretically qualified for encoding (as long as IRG's unification criteria allow), with some reservations:

- Obscure printing in Taishō: in this case, since the original matrices of Taishō is lost, we try to consult other witnesses for more legible skeleton of glyph to use.
- Accidental mutation in Taishō: if Taishō has a peculiar glyph not known in any original witness (books Taishō used in collation are all specified and mostly available now), we try to corroborate representative glyph using the witnesses unless the gap seems unrecoverable, that may result in readers' confusion.

Next, (ii) is indeed confusing, but we have two books with the name *Yiqiejing Yinyi*. The first one is so-called the 25-fascicle book by Xuanying who is a contemporary of Xuanzang 玄奘, and the other is the 100-fascicle book written a century later by Huilin. The former has been traditionally passed down in mainland China with many versions as the only *Yiqiejing Yinyi*, but the volume is relatively small. The latter has long strayed outside China being unknown to Chinese scholars until the 19th century, and only has several versions ever survived. Huilin's book is formally an enlarged version of Xuanying's work, but is actually a total rework under his own direction. *Yiqiejing Yinyi* in SAT's context only mean Huilin's book, as it is the only one included in Taishō (with a sequel by Xilin 希

麟). We could not automatically apply the result of critical analysis targeting Xuanying's book.

Similarly, a little explanation is needed on (iii). Huilin's *Yiqiejing Yinyi* has very limited versions available today, and all of them eventually goes back to Tripitaka Koreana, which is a woodblock printing. So, why do we not just treat Korean version the only meaningful text? In fact, its wood matrices have been used for centuries to produce numerous imprints, and need repair when worn down. Multiple copies were imported to Japan in varied timings. *Yiqiejing Yinyi* in Taishō is said to be a text collated between Korean version and Pinjia Jingshe 頻伽精舍 (Shanghai) edition, which is a modern revision and reprint. That means it is a collation between two distinct lineages of imprints, one of which has been lost. Thus, even if we run into an unusual glyph seemingly is a quirk of Pinjia, we cannot exclude the possibility that it originated in the condition of an older copy of Korean version.



Also mentioned is the reason why SAT wants to *encode* those raw characters unlike CBETA. Actually, CBETA is not unconcerned about unencoded characters. CBETA has had a composite character description convention functionally alike to IDS. Moreover, they are actively incorporating technical update including new SAT characters in the Extension F. CBETA announced they included 1,388 characters from the Unicode 10.0 in its new version on the release. It is explained by methodological difference as well as historical, as CBETA was founded later than SAT (contrary to IRGN2373's description).

In pursuit of digital text format that can sustain various scholarly applications, we do not consider it sufficient only being represented in a human-readable form, but also processible, consistent, unambiguous, and as self-contained as possible, in order to maximize analyzability and sustainability which leads to reliability. Our commitment to Unicode, which replacing our previous attempts described in IRGN1858, comes from our trust in the platform of Unicode that provides us with a universal basis roughly equal to “plain text technology” in their term.

2.3. Vulgar characters in history

As for the point (3), IRGN2373 has referred to USAT05013 as a case of incorrect character unsuitable

for encoding, because it is marked with 非也 “is wrong” in the original description. However, this kind of terms appear in *Yiqiejing Yinyi* cannot be naively taken as a rationale of not being valid character from modern perspective. For example:

輕𢔁 乳𢔁反考聲云𢔁弱也韻英云柔也說文從而從大……經文作軟非也竝無此字也
瘡者 鵠賈反考聲云不能言也……經從口作啞非也音厄笑聲也非經義……

(Book 1; Taishō vol. 54, p. 314)

Those entries reject 軟 and 啞 as incorrect characters for “soft” and “dumb” respectively in favor of older variants, even though we know they are the most normal choice to write those words. Huilin’s *Yiqiejing Yinyi* is a work deeply colored by his own archaism and prescriptivism, a not very uncommon attitude for ancient lexicographers. Ironically, it provides present-day researchers with a valuable insight into writing convention in his times, by presenting the very evidence he saw “wrong” characters was used. Of course, there is no guarantee that every such character was as conventional at that time as 軟 or 啞 is today, but according to the nature of this literature, marking like 非 and 俗 “vulgar” is considered rather positive, at least not negative, material for encoding the characters; if we believe the author, the character has ever been *actually used*. There may be opinions from some experts that semantic or systematic variants are inherently unifiable besides the UCV, but we are not aware that they are the consensus of IRG for the moment.

By conjecture, what the authors of IRGN2373 are concerning may be whether there is qualitative difference in value between characters in SAT’s sources and ones in materials like 佛教難字字典. In our view, they ideally do not differ essentially, except that the latter lack credible evidences trace them back to the primary resources. While we try to attest our characters in original witnesses, editors of those materials choose not to show their exact origin by photocopy or citation, but to substitute newly reinterpreted shapes for them. This method is highly fallible when we discuss the shape itself, regardless of authority and other academic value. Even characters in Hanyu Da Zidian are repelled during recent discussion in IRG.

3. Final remarks

We are conducting encoding activity on the assumption that our policies aforementioned are affirmed by or conformant with the current IRG and WG2 practice. In case not, we are ready to reconsider our workflow, so kind advice from experts is greatly appreciated. We apologize for unnecessary confusion that may have happened, as the implicit context would grow more and more complex as the studies continue specializing. In any case, we hope experts to understand the situation, as we will not forget being accountable for our submitted characters.

Note that we do not make essential distinction between encoding styles being single code point or IVS, as long as they enable us to identify and utilize our characters in the same way. On the other hand, we would not favor (a) unification that is semantically unfounded lest it confuse our users, since an IVS

has strong connection to its base character by design, and (b) inconsistency in IVS assignment, especially the situation that a standalone USAT source character has cognate or identically-shaped ones in IVD or vice versa, because that would lead to unagreed representations of a character which appears in our database.

(End of document)