

從「念法」內容談起古漢譯的一種特殊現象（中）

／高明道

那麼，注中到底有沒有對“opaneyyiko”提出明文、具體的講解？有，不過不是溫著所說的「引生涅槃」、「導向涅槃」。參《〈增支部·三法篇〉注》（*Aṅguttaranikāye Tikānipātaatṭhakathā*）中《〈第二十五經·婆羅門品·另一婆羅門經〉解說》（*Dutiyapaṇṇāsake Brāhmaṇavagge Aññatarabrāhmaṇasuttavaṇṇanā*），用“opaneyyikoti attano cittaṃ upanetaḥ”來下定義，意即「（法）是可以用到自己的心上」。另參《〈相應部·具偈品〉注》（*Samyuttanikāye Sagāthāvaggaatṭhakathā*）中《〈天神相應·難達那品·成功經〉解說》（*Devatāsamyutte Nandanavagge Samiddhisuttavaṇṇanā*）的界說“ādittaṃ celam vā sīsam vā ajjupekkhitvāpi bhāvanāvasena attano citte upanayaṃ arahatīti opaneyyiko”：「〔法是〕應該透過即使〔自己〕衣服或頭髮在燃燒，也不特別處理的修行¹而用在自己心頭上。」

巴利注的“opaneyyiko”講解不過如此，找不到「引生涅槃」等說法。實際上，溫氏往下也不再提「巴利註書」，而改口稱「《清淨道論》」，較合乎實況，然而其陳述方式仍有不少地方令人不解。例如引五段《雜阿含經》後，溫文說：「儘管《雜阿含經》的『離諸熾然』等，不見於巴利經文，顯現這是《雜阿含經》傳統特有的定型句。然而，經文中的『通達涅槃』、『正向涅槃』、『親近涅槃』等語詞，顯然等同《清淨道論》裡的“nibbānaṃ upaneti”，即『引入涅槃』，或『導向涅槃』。」用句點截斷「儘管……」、「然而……」之間

的邏輯關係，將「離諸熾然」看成「定型句」，卻又以為「通達涅槃」等等只是「語詞」，這類的問題，似都待斟酌。不過最沒有說服力的恐怕是作者在結語中認定：根據前文引述的資料可以「推測《雜阿含經》、《瑜伽師地論》及《清淨道論》」三部書，「都曾源自某一個更古老的註解傳統」，而「這個傳統將巴利文的“opaneyyiko”或其對應字，解釋為帶有主動的意味，並以『涅槃』做為它的受詞。」問題重點不在「曾源自」而後來不源自，也不在「更古老」不清楚比什麼更古老或“opaneyyiko”是詞不是「字」，而在《瑜伽師地論》和《清淨道論》組織架構雖有系統，但內容素材來源極其多元——豈能單憑小小的一個地方便斷然判定兩部巨著「源」於什麼？更嚴重的當然是作者對漢譯佛典語言現象的誤解。難道從譯者某處用語的選擇真可以確定原典淵源於怎麼樣的「註解傳統」？

實際上，要瞭解求那跋陀羅翻譯用語的抉擇，若只看個別的詞語而忽略語境，絕對會有問題。《雜阿含》上對等於“opaneyyiko/opanayika”的用語分成雙音節的「通達」、「正向」及四個音節的「能自通達」、「通達涅槃」、「親近涅槃」、「正向涅槃」。何處用前者，何處寧願採取後者，與「註解傳統」了無關係，而是要看語句的節奏：緊接著若是兩個音節的用語而前後都用四字句，自然選擇兩音節的譯法，以便維持整齊的韻律，如「不待時節，通達，現法，緣自覺知」、「不待時節，通達，現見，自覺證知」、「離諸熱惱，非時，通

達，即於現法」、「離諸熱惱，非時，通達，緣自覺悟」。²假設前後都是四字句，則一律³把兩個音節調整為四個音節，諸如「不待時節，能自通達，現前觀察」、「不待時節，通達涅槃，即身觀察」、「不待時節，親近涅槃，即此身現」、「即此現身，緣自覺知，正向涅槃」⁴等等。這樣遷就節奏的整齊，對語義的表達自有影響。如果兩個音節本來多少足以傳達意思，擴充為四音節時，譯師們當然會考慮到如何善用多出來的兩個音節，好讓讀者受益更大，而這樣的推敲與思索，理應離不開譯者對整體佛法的認知，並非僅局限於某部經論的「註解傳統」。再者，有些語詞本來使用複雜，或者語義分歧甚至不明，翻譯上自是造成困難。古德遇到時，往往嘗試透過非單一譯詞提供不同角度的詮釋，讓讀者比較容易體會該詞在原文裡可傳達的多層意義。

據上面援引的現代資料可知，直至今日，“opaneyyiko/opanayika”便屬於這類掌握不易、傳譯更難的詞語。就其在《雜阿含》呈現的樣貌來論，基本形態的「通達」與「正向」，兩者構詞方式已大不相同，字面意義也頗有隔閡。《雜阿含經》上出現的「通達」幾乎全部跟一個對象相搭配，大部分含「精通」義，以學問、知識為對象或範疇，如「於彼國當有婆羅門，……通達比陀經論」、「有憍慢婆羅門止住，……言論通達」、「婆羅門……誦諸經典、物類名字、萬物差品、字類分合、歷世本末，此五種記，悉皆通達」、「出家學道，通達三藏」、「諸多聞通達 契經阿毘曇」、「一切皆是通達律行」⁵等，偶爾則表達「證得」，對象指因修行而成就的境界，即「如來·應·等正覺……通達無上菩提」⁶。念法中的「通達」，主語是法，不是人，所以與此類型迥然不同。於是譯者還提供另一種譯語來協助讀者能正確理解，避免誤會，即「正向」。這就很妙，因為

求那跋陀羅不會知道在他之後數百年的西藏將有雪鄉的譯師把跟“opaneyyiko/opanayika”對等的梵語詞“aupanāyikah”翻作“nye bar gtod pa”。⁷其中的“nye bar”代表“opa/aupa”，字面上有「近」的意思，而「能所相異動詞」⁸“gtod pa”含「使……朝向……」義⁹。由此來看，念法中說達磨「正向」意指法「不偏不倚使……朝向……的方向」，而「通達」必須當「使……到達……」解。當然，這樣的表達方式仍然比較像密碼，所以一旦譯文節奏允許，求那跋陀羅就開始加以補充，如「正向涅槃」的「不偏不倚使……朝向涅槃」或「通達涅槃」的「使……到達涅槃」。接著，因擔心法到底是讓誰走向涅槃的概念太模糊，譯師又進一步選擇用「能自通達」來分明、清楚的解答，指出是念法、學法、行法的人自己。

經過這番考證，最後一種譯法——「親近涅槃」——就好懂多了。《雜阿含》的「親近」原來多半以人為對象，如「親近田舍人」、「親近於沙門」、「有時得親近、供養知識比丘」、「親近善友」、「復於餘時親近善知識，聞說正法」、「親近善男子，聽正法」、「親近、奉事如是人者，時時得聞深妙之法」¹⁰，原典用語大體都淵源於√sev。該詞根本意是「定居／停留在……的附近」，稍微擴充為「留在……」、「住在……」，進而表達「常去」、「常出沒」，再引申為「侍奉」、「服侍」、「恭敬」、「珍惜」、「投入」、「學習」、「修行」等等。¹¹由於語義這樣的開展，一些本來指「修行」的地方，《雜阿含》還是採取「親近」來逐譯，如「心自親近，修習，隨護作證，是名『自護護他』」¹²，嚴格來說不很理想¹³。然而無論如何，「親近涅槃」的「親近」跟上述習慣用法並無交集，還必須從「正向」、「通達」兩種譯語來推演。如此一來，可以歸納說：《雜阿含》譯者心目中，

念法功德的“opaneyyiko/aupanāyikah.....”表示「法能讓行者的方向不偏不倚朝著涅槃，使得他越來越接近乃至終究抵達寂滅的境界」。這樣的理解至少部分反映傳統的——也就是並非譯師自己想出來的——詮釋。不過，從別人學來的、個別的詞語解說跟「註解傳統」是兩碼子事。

比起下一個法功德，“opaneyyiko/aupanāyikah.....”的情形還不算太複雜，因為“ehipassiko/aihipassiyikah”¹⁴，無論現今的華文翻譯還是古代譯師們的表達，都更為多元。容易看得到的當代度語例，就包括「行則見」¹⁵、「來看」¹⁶、「來和看」、「親自來看」¹⁷、「要親自試試看」¹⁸、「可來看見」¹⁹、「來見的」²⁰、「來（親）見的」²¹、「來親身體證」²²、「來參考的」²³、「值得來見」²⁴、「值得請人來看的」²⁵、「是每個人都可以來見的，每個人都可以檢驗它的真實本質」²⁶、「來看吧的」²⁷、「你來看吧」²⁸、「來吧，看吧」²⁹、「請來自看」³⁰、「請大家一起來看」³¹、「請親自前來觀察驗證」³²、「歡迎您來看看」³³、「請你自己『來看、來見』」³⁴、「歡迎每個人來參見」³⁵、「歡迎每個人來親自體驗」³⁶、「歡迎大家來體驗的」³⁷、「邀人來見的」³⁸、「可邀人來見的」³⁹、「邀君即來即見得」⁴⁰、「公開給所有人」⁴¹，而《雜阿含》裡則用到「親近」、「現見」、「現法」、「即於現法/餘現法」、「（說）即此見」、「即此現身」、「即此身現」、「即身觀察」、「於此觀察」、「現前觀察」、「現見觀察」。

求那跋陀羅譯文呈現的詞句節奏安排，跟前面討論過的規律一致：在兩個四字句中（如「通達涅槃，即身觀察，緣自覺知」）或兩個二字句後面、一個四字句前面（如「非時，通達，即於現法，緣自覺悟」），才用四個音節來翻；譯成兩個音節，必須接在單獨一個二字句後，譬如：「不待時節，通達，現法，緣自覺知」、

「不待時節，通達，親近，緣自覺知」或「不待時節，通達，現見，自覺證知」。唯有四個例外，都屬於非直接陳述念法內容的經文，即（一）上文已指出的「爾時尊者富留那比丘往詣佛所，稽首佛足，退住一面，白佛言：『世尊說現法，說滅熾然，說不待時，說正向，說即此見，說緣自覺。』」⁴²對等巴利經文此處作“sādhu me bhante bhagavā samkhittena dhammam desetu”⁴³，也就是富留那請求世尊用扼要的方式說法。（二）《雜阿含經》卷第二十一所謂：「尊者阿難語離車言：『如來·應·等正覺所知所見，說三種離熾然清淨超出道，以一乘道淨眾生，離憂悲，越苦惱，得真如法。何等為三？如是聖弟子住於淨戒，受波羅提木叉，威儀具足，信於諸罪過，生怖畏想。受持如是具足淨戒，宿業漸吐，得現法，離熾然，不待時節，能得正法，通達，現見觀察，智慧自覺。』」⁴⁴對照巴利《增支部》相當經文關鍵句“sanditthikā nijjarā akālikā ehipassikā opaneyyikā paccattam veditabbā viññūhīti”⁴⁵，得知平時描繪法功德的修飾語，在此用以形容煩惱的毀壞（nijjarā）⁴⁶。（三）前例多出來的「能得正法」，在《雜阿含經》卷第三十五也留下了痕跡，變成「有得」：「栴陀復問：『汝見斷貪欲、瞋恚、愚癡有何福利，而說斷貪欲、瞋恚、愚癡？』阿難答言：『斷貪欲已，不自害，又不害他，亦不俱害，又復不現法得罪、後世得罪、現法後世得罪，心法常懷喜樂受覺。瞋恚、愚癡亦復如是。於現法中常離熾然，不待時節，有得，餘現法，緣自覺知。見有如是功德利益故，說斷貪欲、瞋恚、愚癡。』」⁴⁷至於「餘現法」中無法從字面理解的「餘」字，應該是「即於」的訛變。（四）上文引卷第四十六波斯匿王跟佛陀對話的故事，總共四次提到「世尊正法（律）」。⁴⁸前三次非常規律，而最後一次的「當知世尊正法現法，【令脫

於生；有老、病、死、憂、悲、惱、苦者】離諸熾然，不待時節，現【令脫惱苦】見，通達，自覺證知」⁴⁸，括弧內的文字實受前段經文「眾生有生法者，解脫於生，眾生有老、病、死、憂、悲、惱、苦者，悉令解脫」⁴⁹影響而錯亂。

針對“ehipassiko/aihipaśyikaḥ”法功德的意涵，上座部（Theravāda）傳統注釋中的剖析是將“ehipassika”主要成分視為“ehi passa”兩個命令式的動詞（「過來看吧！」），並補充「此法」（“imaṃ dhammaṃ”）當作對象。⁵⁰從巴利語的立場，“ehi”自是“eti”的單數命令式，不過回到《雜阿含》的念法項目，譯語中唯獨一例反映出這樣的理解，而其措詞竟跟前一項功德的一種譯法完全相同，即「親近」！不僅如此，就翻譯技巧言，《雜阿含》原典上對等於“opaneyyiko/aupanāyikaḥ”和“ehipassiko/aihipaśyikaḥ”的語詞譯成「親近」時，單單保留了前一語素（“upa-”、“ehi”）來代表整詞的意思。上面已經討論過，說「法」是「親近」的（“opaneyyiko/aupanāyikaḥ”）等於強調「法能讓行者越來越接近涅槃」，但如果「親近」譯自“ehipassiko/aihipaśyikaḥ”，似乎就要說「法是把行者叫過來靠近」。這類形同義異的語詞，《雜阿含》的譯者使用自如，且一點都不擔心此作法可能導致嚴重的誤會，足以說明譯師們心目中的「阿含」絕非人人隨時可拿起來閱讀的書本，而是弟子在師長跟前聽聞、吸收的傳統學問。至少契經方面，聲聞的主流佛教保留了古早的研習法，亦即代代法師口相傳授，並未形成像菩薩道行者那樣的「經本崇拜」（“cult of the book”）。換句話說，在學習阿含的過程中，佛語的理解全靠師父口頭宣說的講解，自己用耳朵來聆聽，然後用心識加以如理思惟。不過這個傳統，遠東的佛教沒有繼承，遂也遺失了許多重要的訊息，能幸運

保存的僅是那些解讀不易的《阿含》文本。

至於《雜阿含》“ehipassiko/aihipaśyikaḥ”其他十種譯語，背後的概念是要從梵語的“aihi-”去理解，跟“ehi”無關——這一點與巴利傳統就完全不同——，而“aihi-”的詮釋路線是透過形容詞“aihika”⁵¹直接溯源到副詞“iha”。“iha”等於巴利語“idha”，含有「在這邊」、「就在此處」、「此世上」、「這輩子」、「在這個教法」、「在此學說」等義⁵²。藏文的翻譯“di mthong ba la yod pa”⁵³無疑也建立在這樣的剖析上，反映出步向梵語化的印度佛教的確流傳那麼一個釋義方式，而非由《雜阿含》的譯師自己發明。當然，依其靈活度語的風格及致力於多角度傳意的習慣，這些譯經高手的文字表達呈現十分生動的一面。例如從「於此觀察」或「現前觀察」的「觀察」來看，是把基礎的“passati”（「看」）推延闡述為「仔細觀看」、「深入思惟」乃至「徹底瞭解」（“sampassati/vipassati”）⁵⁴。加上原文命令語氣，等於說「法」的一個特質是它「要於此觀察」。所謂「於此」，講得具體些，就是「現前」（“what is present”）⁵⁵，即是當下。這令人馬上聯想到《中部》*Bhaddekarattasuttaṃ* 裡佛陀用偈頌精闢開示說不要活在過去，也不要期待未來，應該“paccuppannañca yo dhammaṃ tattha tattha vipassati”⁵⁶，意思跟「現見觀察」的「現見」也極為相近。不過譯師們從「現見」又帶出另外一個重要的概念：“aihipaśyikaḥ”雙音節譯詞除了「現見」還有「現法」⁵⁷，質言之，受限於音節時，譯者抉擇凸顯出法的“aihi”是指當事人這一輩子——佛門雖然講三世因果，但實踐法並從之獲得受用，即在此世。換成四個音節，就是《雜阿含經》的「即於現法」和「即此現身」。「現身」可用來譯“janman”，意謂“existence, life”。⁵⁸再把“-paśyikaḥ”

補進來，則說「即此見」或「即身觀察」。至於「即此身現」，也許是古書常見的「現」、「見」二字通用的現象，也許是「現」、「身」二字顛倒的問題。

¹. *Khuddakanikāye Cūlaniddesaatthakathāya Pārāyanavagganiddese Pārāyanānugītīgā-thāniddesavaṇṇanā* 沒有 “bhāvanāvasena” 一語。

². 唯一的例外是每句多出「說」字的「世尊說現法，說滅熾然，說不待時，說正向，說即此見，說緣自覺」（見 T 2.99.54 b 4-6），有五個音節的「世尊說現法」，也有三個音節的「說正向」，顯然未經進一步的整理。

³. 只有一個例外，即同經前後有別的「不待時節，能得正法，通達，現見觀察，智慧自覺… 不待時節，通達，現見，生自覺智」中第一個「通達」。

⁴. 最後一例，由於念法功德前後調動，「正向涅槃」則變成最後項目，是順序上的例外。

⁵. 分別見 T 02.99.178 a 3-5、23 c 20-22、223 c 18-22、178 a15、195 c 29、115 b 12-13。

⁶. 同上，19 c 3-4。

⁷. 見 Library and Information Center of Dharma Drum Buddhist College “2011-03-29” 電子版 *Mahāvīyūtpatti* 第 205 頁第 1295 項。有關 “aupanāyikah”（或 “upanāyikah”）的藏語翻譯，若干重要但理解也有偏差的討論，參 Tony Duff, *Unending Auspiciousness: The Sutra of the Recollection of the Noble Three Jewels with Commentaries by Ju Mipham, Taranatha, and the Author. Chapter 2 Excerpted: Translation Issues Raised by the Sutra* (Kathmandu: Padma Karpo Translation Committee) 第 25-27 頁。

⁸. “bya-byed tha-dad-pa'i bya-tshig” 的這個譯法，參廖本聖《古典西藏語文法教材的基礎研究》（《中華佛學研究》第一期，1997）第 250 頁。

⁹. “to direct, to turn”，見 Heinrich August Jäschke, *A Tibetan-English Dictionary* (Kyoto: Rinsen Book Company, 1985, reproduced from the original edition published in

1881) 第 209b 頁。另參其同源詞 “stod pa”，張怡蓀主編《藏漢大辭典》（北京，民族出版社，1985）第二冊第 1114 頁。

¹⁰. 分別見 T 2.99.165 c 16、363 b 14、298 a 3-4、53 c 20、25 c 23-24、215 b 20-21、195 a 25-26。

¹¹. 見 Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1899) 第 1247a 頁。

¹². 見 T 2.99.173 b 14-15。對等巴利經文作：“āsevanāya bhāvanāya bahulīkamma. evaṃ kho bhikkhave attānaṃ rakkhanto paraṃ rakkhati”（見 *Samyuttanikāye Mahāvagge Satipaṭṭhānasamyutte Nālandavagge Sedakasuttam*）。

¹³. 專門用以保留佛教典籍的巴利語中，“āsevanā/āsevanam” 已無任何「住在… 附近」的意思，而指 “assiduous practice; habitual cultivation”（見 Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli. Part I: A-Kh* [Oxford: The Pali Text Society, 2001] 第 359b 頁），不過在梵語，“āsevanam” 有時仍含「安住」義（見 Monier-Williams 上引書第 161a 頁）。可見《雜阿含》譯師們的解讀，部分要從梵語去理解。

¹⁴. 梵語的出處，即上引電子版 *Mahāvīyūtpatti* 第 205 頁第 1296 項。

¹⁵. 見《原始佛教思想論》（<http://www.dhamma.org.cn/books/ysfj/ysfjxsl001-11.htm>, 27.10.2012）。

¹⁶. 見《貳、內觀基礎》（<http://www.tt034.org.tw/newrain/BOOKS/vipasana/epreface.htm>, 27.10.2012）。

¹⁷. 見 *Pāli Chanting (morning and evening)*（cbs.hk/aa.old/Learning&Tour/srilankatour/latest-1.pdf, 10.10.2012）。

¹⁸. 見《覺知呼吸 覺知生命 內觀禪修 正念萌發》（<http://www.buddhistdoor.com/MingPo/issue075.html>, 27.10.2012）。

¹⁹. 見《以涅槃所緣》（<http://nt.med.ncku.edu.tw/biochem/lsn/newrain/magazine/new/dhammarain-mag-001.html>, 27.10.2012）。

²⁰. 見上引《能滅除貪嗔痴的法》。

²¹. 見《正法的六種特質》（http://kaiti64.blogspot.tw/2009_08_09_archive.html, 27.10.2012）。

²². 見《內觀基礎》（<http://www.dhamma.org.cn/books/ncdaszt/ncds001-02.htm>, 27.10.2012）。

23. 見上引《寺院早晚課誦》。
24. 見上引《手邊的問題 第一章：四聖諦》。
25. 見《巴利語複合詞概說》（<http://ccbs.ntu.edu.tw/new/lesson/pali/grammar/L.htm>, 27.10.2012）。
26. 見上引《佛陀正法的六種特點》。
27. 見釋性恩《簡明實用文法》第 215 頁（www.fuxingsi.org/Upfile/ebook/巴利文入門.pdf, 20.12.2012）。
28. 見《瑪欣德尊者授戒及教授業處4》（<http://online-dhamma.net/anicca/books/mahinda/mxd-sila-annapana04.html>, 27.10.2012）。
29. 見上引《巴利語每日一詞 ehipassiko》。
30. 見上引《巴利課誦》。
31. 見上引《覺音的謙遜》。
32. 見上引《初果四要素表》。
33. 見《佛陀與我——那麼遠這麼近》（http://boomseng.blogspot.tw/2011/04/blog-post_28.html, 27.10.2012）。
34. 見《佛陀講“心”——《佛法》譯後感(1)》（<http://www.dhamma.org.cn/books/ff/ff-013.html>, 27.10.2012）。
35. 見上引《龍普添，越咄考，阿育達呀仙逝～ 馬來西亞中文論壇》。
36. 見上引《三寶的特質》。
37. 見《瑪欣德尊者〈阿毗達摩講要 24〉》（http://www.dhamma.org.cn/books/mahinda/mxd-Abhidhamma_discourse24.html, 27.10.2012）。
38. 見上引《當代緬甸內觀修行傳統的興起與巴利學界對於「乾觀者」的爭論》第 13 頁。
39. 見上引《巴利註釋書的古層》第 14 頁。
40. 見上引《（印度）葛茵卡教授：佛陀：和平的使者》。
41. 見上引《清涼 Nibbāna：古道清涼》。
42. 見 T 2.99.54 b 3-6。
43. 見 *Samyuttanikāye Saḷāyatanavagge Saḷāyatanasamyutte Channavagge Punṇasuttam*。
44. 見 T 2.99.147 c 12-19。
45. 見 *Āṅguttaranikāye Tikanipāte Dutiya-panṇāsake Ānandavagge Nigaṇṭhasuttam*。
46. 這當然令人馬上想到拙文(上)第 21 注所提梵語傳統念法中第二項的“nirjvara”，不過“nirjvara”顯然反映在中古印度雅利安語譯為梵語的過程中發生的創意性誤讀：“nirjara”來自動詞“nijjareti”（「毀滅」、「毀壞」），其詞根 √jar 含「變老」、「衰微」義，對等的梵語詞是“nirjara”（見 Monier-Williams 上引書第 554c-555a 頁），而“nirjvara”背後的對等巴利語詞為“jarati”（「發燒」），語義上完全無關。
47. 見 T 2.99.251 c 8-16。
48. 見 T 2.99.339 b 5-7。
49. 同上，339 a 22-23。
50. 如“ehi passa imaṃ dhammanti evaṃ pavattaṃ ehipassavidhiṃ arahatīti ehipassiko”，見 *Samyuttanikāye Sagāthāvaggaatṭhakaṭṭhāyaṃ Devatāsamyutte Nandanavagge Samiddhisuttavaṇṇanā*。
51. 一般梵語指“of this place, of this world, worldly, local, temporal”，見 Monier-Williams 上引書第 235a 頁。
52. 參 Cone 上引書第 374b 頁、Monier-Williams 上引書第 169c 頁。
53. 見上引電子版 *Mahāvīyutpatti* 第 205 頁第 1296 項。
54. 參 Hirakawa Akira, *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary* (Tokyo: The Reiyukai, 1997) 第 1006b 頁。
55. 參巴利語“paccupaṭṭhita”。
56. “Instead with insight let him see Each presently arisen state”，見 Bhikkhu Bodhi, ed., *Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya* (Boston: Wisdom Publications, 1995) 第 1039 頁。
57. 即“dr̥ṣṭa/diṭṭha”與“dr̥ṣṭadharmā/diṭṭhadhammā”，參 Hirakawa 上引書第 2312 b、2313a 頁。
58. 分別見 Hirakawa 上引書第 2312b、Monier-Williams 上引書第 411c 頁。