

開卷有疑 一二隨筆

高明道

偶然的因緣下，筆者注意到美國柏克萊大學退休教授 Lewis Lancaster 在一份今年才創刊的學報上發表了一篇跟漢譯佛典有關的文章¹。Lancaster 氏曾跟《般若》大師 Edward Conze 學過，只是個人印象中，數十年來幾乎看不到他出書撰文。因此，忽然得知有其新著，自是興致勃勃找來拜讀。當然，文中許多牽涉電腦的深奧學問，筆者外行，無從評論，不過跟經文有關的陳述，大概有些初步的基礎足以判斷對錯。

Lancaster 氏使用某軟體來進行華文佛典研究，第一精選的考察對象是「本覺」一詞。這本身很有趣，而當作者發現西晉法護譯《大淨法門經》上有「如來覺了意則無本覺了」一句²，也就很清楚體察到：倘若「本覺」這個複合詞的出現真有那麼早，此現象就會支持「本覺」屬於印度佛教固有語彙的說法。³結果，為了探究真相，Lancaster 氏折騰老半天，反覆使用軟體，終於獲得結論：在此，「本覺」並非複合詞。這個說法可以認同，但令人不禁納悶的是：難道一般文獻研究方法就得不到如此精闢的結論，非靠電腦不可？依筆者拙見，單依傳統的讀書方式充分照顧到上下文，正確的答案便立刻分曉。法護的譯文此處原作：「如來覺了眼色無本。了無本者，則為道矣。耳、鼻、口、身、意亦復如是：如來覺了意則無本。覺了如是，則為道矣。」⁴換言之，斷句無誤的話，根本不可能把「本」跟「覺」連在一起，也不會說「如來覺了意則無本覺了」是一句話。當然，Lancaster 氏最後也領悟到這事實，不過他的解讀裡還是不乏兩大紕漏。他將《大淨法門經》此處譯作 “The Tathagata has realized that the mind consequently lacks any basis and (he also) realized” ，並且對語法加以分析說：「如來 (subject) 覺了 (verb in perfected tense) 意 (object) 則無 (temporal/verbal) 本 (object) 覺了 (verb with subject understood to be previously stated (如來))」，最後還

另起一行，補「如來覺了意則無本... (如來)... 覺了」數字。⁵補上的那一行以及「則無 (temporal/verbal)」是什麼意思，我難以明瞭，所以無從進一步討論。至於剛提的兩大紕漏，一是語法的問題，另一則屬語彙。導致前者的關鍵因素在於 Lancaster 氏完全不顧語境，無視自己想處理的句子前面經文已說「了無本者，則為道矣」，才會有後面的「覺了」也是動詞，要補充「如來」當其主語的結論。實際上，第二個「覺了」是名詞，本身就當主語。至於語彙的問題是把「覺了」的「了」(ㄌ一ㄠˇ) 看成現代漢語的虛詞「了」(ㄌ一ㄠ˙)。⁶這樣的誤解相當不可思議，更何況工具書裡早就有不錯的提示——查辛島靜志《正法華經詞典》，「覺了」後先表明發音“jué liǎo”⁷，接著提供英語翻譯 “comprehends, apprehends clearly, becomes enlightened”，最後就舉眾多經文實例。⁸

也許有人會想 Lancaster 氏畢竟是外國人，中文沒有那麼好，比較不能掌握華文文獻，是可以體諒的，不過照這樣的邏輯推理，以華語為母語的人在佛經的理解上就應該不會錯或最起碼錯誤不那麼離譜。老實說，我不認為學問跟母語、族群或國籍有任何必然的關係。為了舉例，便看國內的一個例子，亦即當時身為法鼓佛教學院佛教學系副教授兼任圖書資訊館館長的洪振洲。洪氏於去年（2013）在一本論文集集中發表 “The Second Version of the Mahādeva Tale in the Ekottarika-āgama: Quantitative Text Analysis and Translatorship Attribution” 一文⁹。該集諸文圍繞《增一阿含》的探索這個很有意義的課題，對從事相關研究的學者理應助益匪淺。洪氏大作針對《增一阿含》 (“T 125”)、其中一個故事（該文所謂 “EĀ 50.4”) 及某《阿含》經群（原出自《中阿含》的所謂 “M-24 group”) 進行譯者考釋。不少篇幅涉及電腦分析和統計學，二者非筆者所專，自不予評。有立場提出些許微薄意見的部分，則集中在第四

節——“EĀ 50.4 and T 125: Examination of Selected Features”——，不過在此不擬檢討此標題的措辭合不合理或標題與內容相符與否，而把範圍縮小到跟文獻現象有關的表述。

此範圍內部分問題沒有那麼嚴重。例如談第六“feature”時，洪氏稱 EĀ 50.4 開頭的一個「爾時世尊」是用來翻譯“at one time the Blessed One”的意思。¹⁰ EĀ 50.4 既是根據國外的本子翻譯的，作者應該看過它，才能這樣判斷。果真如此的話，相信那些專攻印度語文契經的國際學者早已在作者辦公室前排隊，爭相目睹原卷。至於仍以英文資料為主的讀者，感到奇怪的只是洪文為何前面¹¹將同一個「爾時世尊」翻得對，說“at that time the Blessed One”，而此把「爾時」說成一個不可能的“at one time”。當然，翻譯不容易。洪氏第七個“feature”將「又復」譯作“again and repeat”，構成難以理解的副詞、動詞並列組合。實際上，「又復」只是單純的古文虛詞¹²，沒有必要講得那麼曲折。

除了這些影響沒有那麼大的中翻英問題之外，漢文契經文句雖只有兩個注中的引文，量並不多，作者仍成功呈現極不整齊的局面。兩段文字分別見於第 25、26 注¹³，前後說：「諸天子心中念言：“何者帝釋？何者為王？”．又復念曰：“人法當耇，而俱不耇？”．」「我前後所說法，盡囑累汝．汝當學是．佛說是已，阿難歡喜奉行。」¹⁴中文為什麼要用西文標點本身是個謎¹⁵，但如果執意要用，起碼要用得合理。例如：第一段的下標點者知道有引號，第二段的似乎尚未聽過這個消息；第二段的句點像句點，第一段的句點擺在問號跟下引號後，不知道有什麼意義；「何者帝釋」、「何者為王」是問句，用問號有道理，而「人法當耇，而俱不耇」不是問句，完全不能理解為什麼要用問號。如果對契經的文、義有把握的話，標點符號怎麼變成這個樣子？這是一個十分嚴肅的問題，不得不正視。

接著談談洪文本身的論述。第四節選的第一個“feature”是「佛告」。據作者所說，這個在漢譯佛典裡使用頻繁的片語在 CBETA 版的《大正藏》出現 27,239 次。¹⁶ 從參考書目得知，洪氏用的 CBETA 版是 2011 年 4 月的版本，跟筆者無別，但奇怪的是，個人電腦檢索「佛告」，《大正藏》只有 19,347 出處。CBETA 裡《大正藏》以外的資料還有 8,688 筆，所以全部一起檢索共有 28,035 例。當然，我是電腦門外漢，數學也不大好，洪氏的“27,239”無論如何都計算不出，可能還要向專家學者請益，看我到底出了什麼問題。¹⁷

至於洪氏用“the Buddha says . . .”來翻譯「佛告」¹⁸，此理解恐待商榷。一方面契經中描述釋迦世尊在作什麼，都是帶著過去的概念，要嘛就應該說“said”。¹⁹ 另一方面，「佛告」後必須有對象²⁰——不是一般名詞（如「佛告諸比丘」、「佛告諸童子」²¹），就是專有名詞（如「佛告迦葉」、「佛告彌勒」、「佛告阿難曰」²²），不然是人稱代名詞（如「佛告我言」、「佛告之曰」²³）——，換句話說，「告」表達的概念不是“said”，而是“said to”。既然如此，洪文接著肯定「佛告」雖不見於 M-24 經群，但 M-24 經群的經題用「佛說」取代之，令讀者大吃一驚。「佛告」和「佛說」語義不同，哪裡來的取代？更荒唐的當然是把經題的「佛說」扯進譯者風格的討論，因為經題上忽有忽無的「佛說」跟譯者根本無關。這屬於漢譯契經研究的基本常識。再查 M-24 經群的實際語用，諸如《離睡經》的「彼時世尊從三昧起，告尊者大目乾連曰」、《梵志計水淨經》的「世尊見計水淨婆羅門已，為彼故，便告諸比丘」、《苦陰經》的「世尊告諸比丘曰」、《樂想經》的「彼時世尊告諸比丘」、《阿耨風經》的「彼時世尊從下晡起，告尊者阿難曰」、《瞻婆比丘經》的「彼時世尊告此比丘曰」、《鸚鵡經》的「見已世尊告諸比丘」、《鞞摩肅經》的「於是世尊面責鞞摩肅已，還欲令言，告鞞摩肅異學曰」、

《婆羅門子命終愛念不離經》的「世尊告曰」²⁴，馬上就看得出來根本不是動詞「告」的問題，而是 M-24 經群在這類句子習慣用「世尊」，而不說「佛」。²⁵

看看洪文第三個“feature”，也就是「一者」、「二者」、「三者」等的“numbered listing (of items)”。據作者稱，此羅列方式在《增一阿含》固定出現，但 M-24 經群卻沒有。²⁶當然，顧名思義，《增一阿含》以「增一」為編輯特色，所以譯師方便讀者補上編號不足為奇，但是《中阿含》的內容性質迥然不同，所以 M-24 經群不見得載法數。在此現實條件下，作者發掘 M-24 經群裡還是有，且用「一也」、「二也」、「三也」等的模式來處理，因而跟《增一阿含》有別，乍看之下似頗有說服力。問題是：這些「一也」、「二也」等統統是雙行夾注²⁷！雙行夾注不屬於譯文本本身，且據《大正藏》該處勘勘注，《明藏》全部把它刪掉。那麼，以一個後人一會兒增添、一會兒去除的注解當作譯者風格特色拿來比較，感覺上不是很科學的方法。

看了以上兩個例子，說不定有人揣測，都是因為這些作者一直鑽研電腦，所以才沒有時間或精力在一般基礎學問上下點功夫，導致說法、結論如此離奇，不過這樣的推理，筆者認為太過情緒化，欠客觀、冷靜，更何況有學者基本上用相當傳統的文獻學方法，但還是忍不住從古書裡讀出些驚人的意思。在此以執教於倫敦大學亞非學院的 Antonello Palumbo 所作《分別功德論》研究中一小環為例。Palumbo 氏去年（2013）發表的巨著——*An Early Chinese Commentary on the Ekottarika-āgama: The Fenbie gongde lun 分別功德論 and the History of the Translation of the Zengyi ahan jing 增一阿含經*——²⁸對「外國師」頗感興趣。這從收錄於該書《一般索引》（“General index”）中的“waiguo shi 外國師”列有六個出處，並提醒再查“foreign masters”，“foreign master(s) (waiguo shi 外國師)”有十六個出處，又建議進一步查“bahirdeśaka”（“foreigners”），

而“bahirdeśaka”有十一個出處²⁹，可見一斑。拙文礙於篇幅關係，僅集中討論第 185-188 頁三段相關的譯文。其中首段見於《分別功德論》談第一次結集時，順便提及一位或多位外國師的一個看法³⁰：
「外國師云迦葉所以不說法者，於四辯中無有辭辯。又云本是辟支佛，但以神足現化。」³¹Palumbo 氏的翻譯是：“The foreign master/s say/s that the reason why Kāśyapa did not preach the Law is because within the Four Discernments (.....)³², he did not possess the Discernment of Eloquence (.....). [He/they] further say/s that originally (ben 本), Kāśyapa was a *pratye-kabuddha* and would only manifest his supernatural powers (.....).”³³作者在此特別指出「外國師」這樣的表達方式令人不清楚所指的到底是一位或多位特定的人物，還是一類人或一群人。不過往下讀《分別功德論》，就可找到一段陳述《增一阿含》傳承的記錄，其中說到外國師及其徒弟就是《增一阿含》的傳授者。³⁴其原文為：「外國法師徒相傳，以口授相付，不聽載文。」³⁵Palumbo 氏將之譯作：“The masters and disciples of the Law in the foreign countries (*waiguo fashitu* 外國法師徒), in transmitting [the *Ekottarika-āgama*], have imparted it orally; they do not permit it to be recorded in a written text.”翻譯後，引述日本學者森祖道的見解，認為既然兩段論文都提到「薩婆多家」——亦即《分別功德論》唯一具體指名的部派——，此處的「外國師」可能跟該詞在毘婆沙諸論中的確切詞義相同，也就是指喀什米爾以外的阿毘達磨論師。Palumbo 氏覺得森氏的想法有參考價值，但在進一步探究之前，要先弄清楚所謂「外國師」跟《分別功德論》的作者有怎樣的關係。於是回到第一段中外國師的一個頗為奇特的說法：主持第一次結集的迦葉長老原本是辟支佛。此說在《分別功德論》上引第一段前已出現，而該處並沒有援引他人的話³⁶：「迦葉所以用滅盡定力最勝者，以迦葉本是辟支佛

故也。夫辟支佛法，不說法教化，專以神足感動、三昧變現。」³⁷這兩句，Palumbo 氏英譯為：“The reason why Kāśyapa is the foremost in employing the power of the concentration of complete extinction (.....) is because originally he was a *pratyekabuddha*. Now, the principle (*fa* 法, *dharma*) of the *pratyekabuddha* is not to preach the Law nor to teach and convert, but to specialise in exerting influence by means of supernatural powers (.....) and the manifestations of *samādhi*.”³⁸ Palumbo 氏的結論是：依此可知《分別功德論》的作者持一個非常獨特的見解，而此見，論文後面說亦為「外國師」所主張。看來，無論直接或間接「外國師」影響到論主。³⁹

以上是 Palumbo 氏大作裡三段譯文的上下文。首先必須肯定的是作者的中文標點符號不受《大正藏》或 *CBETA* 誤導，而是認真想過的，嚴謹反映個人的理解。這一點值得由衷肯定。至於譯文，茲從第三段開始審視，因為可談的問題少，也較簡單。第一個是語氣的不協調。從“..... Kāśyapa is the foremost in employing the power of the concentration of complete extinction because originally he was a *pratyekabuddha*”來判斷，迦葉原本是(“was”)一個辟支佛，但現在是(“is”)某方面能力最出色的佛弟子，意味著在《分別功德論》作者心目中，迦葉：一、還健在，二、曾經當過辟支佛。第一個問題，Palumbo 氏好像沒有討論過。當然，唐玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》在某問難處「發問者」用到這樣的傳說：「曾聞尊者大迦葉波入王舍城最後乞食。食已未久，登雞足山。山有三峯，如仰雞足。尊者入中結跏趺坐，作誠言曰：『願我此身并納鉢杖，久住不壞，乃至經於五十七俱胝六十百千歲，慈氏如來·應·正等覺出現世時，施作佛事！』發此願已，尋般涅槃。時彼三峯便合成一，掩蔽尊者，儼然而住。及慈氏佛出現世時，將無量人天至此山上，告諸眾曰：『汝等欲見釋迦牟尼佛杜多功德弟子眾中第

一大弟子迦葉波不？』舉眾咸曰：『我等欲見！』慈氏如來則以右手撫雞足山頂，應時峯坼還為三分。時迦葉波將納鉢杖，從中而出，上昇虛空。無量天人覩斯神變，歎未曾有，其心調柔。慈氏世尊如應說法，皆得見諦。」⁴⁰照此傳說，迦葉尊者般涅槃後經過那麼長遠的時光依然肉身不壞而現神通。這種信仰跟傳統《阿含》對阿羅漢的理解恐怕有段距離，不過當然，萬一年代較早的《分別功德論》作者確定相信了這類故事，譯文說“..... Kāśyapa is”，也就沒有違背作者原意。然而有關“originally he was”，Palumbo 氏自己都知道不妙，譯文之前論述時，附了很長的注解討論此說在佛學上所產生的困難，最後引述兩家幫忙提供的意見：一、Jan Nattier 指出辟支佛的果位(“the condition of a *pratyekabuddha*”)曾經是否作為一個可實現的選擇(“a ‘live option’”)還不清楚，也許只是把「辟支佛」一詞用在那些想成就該果位者身上；二、Anālayo 主張從《增一阿含》某小經來看，迦葉曾可能會成為辟支佛(“had arguably ‘going to become’ a *pratyekabuddha*”)。⁴¹既然如此，筆者建議將譯文初步修訂為“..... Kāśyapa was the foremost in employing the power of the concentration of complete extinction because originally he would have become a *pratyekabuddha*”⁴²，並且把第 16 注移動到這句後面。

至於本段譯文第二句，問題較大。Palumbo 氏將「說法」、「教化」並列(“to preach the Law”、“to teach and convert”)，且用一個「不」字概括二者，好像還講得通，但接著把「神足」與「三昧變現」看成「感動」的途徑，無論如何都不可能。實際上，此句英譯，詞義、語法跟句義都發生了狀況。翻成口語，「不說法教化，專以神足感動、三昧變現」等於「不以說法教化，而專以神足感動、三昧變現教化」(約含“..... is to teach and transform not by way of explaining the law, but exclusively through shaking up [people] by super-natural powers

and through manifestations in *samā-dhi*”義)，質言之，辟支佛並非不教化有情，只是其方法是不靠語業，而是透過「神足感動、三昧變現」意業、身業。⁴³這個道理從上述《阿毘達磨大毘婆沙論》傳說也看得出來——現神通、令與會者「心調柔」的是迦葉波，而接著「如應說法」的就是慈氏世尊。明白這個概念後，就可以馬上發現第一段譯文的一大問題：引文不全，易有斷章取義之嫌。在「本是辟支佛，但以神足現化」後，原來有「初不演法」句⁴⁴，不得省略。進而與剛討論的語氣問題整合，「本是辟支佛，但以神足現化，初不演法」⁴⁵或可譯為：“Originally, he would have become a *pratyekabuddha* and thus only manifested transformations by supernatural powers without ever preaching the law.”

跟第一、第三兩例較沒有關係的第二段譯文於 Palumbo 氏的大作後面還有一次出現——那是連上下文整段都翻譯的⁴⁶——，譯法無別，但作者如何能把「外國法師徒相傳，以口授相傳，不聽載文」讀成 “The masters and disciples of the Law in the foreign countries, in transmitting [the *Ekottarika-āgama*], have imparted it orally; they do not permit it to be recorded in a written text”，唯一答案恐怕是：基於先入為主的誤導，即使沒有「外國師」的地方還是一心一意的看到「外國師」。為什麼這樣說？一方面，Palumbo 氏分明知曉同段較下面「師徒相授」⁴⁷四字構成一句，他的翻譯 “It has been imparted from master to disciple”⁴⁸基本上也可以接受；另一方面，據上述第三段譯文，Palumbo 氏同樣清楚論文裡有「夫辟支佛法，……」之類的表達方式，其譯文 “Now, the principle (*fa* 法, *dharma*) of the *pratyekabuddha* is ……” 大體也不太離譜。所以從作者的學問來看，不應該有這樣的謬誤，似乎純然為心理因素使然。至於該句正確句讀，理應是「外國法，師徒相傳，以口授相傳，不聽載文」，英譯或可說：“It is a rule in foreign lands that [texts] are trans-

mitted orally from master to disciple; to put them down in writing is not allowed.”

最後再補充一點跟原來鎖定的範圍沒有直接關係的資料。Palumbo 氏所譯剛提的大段涉及經文傳授的文字，裡面有這樣的描述：「時諸比丘各習坐禪，不復誦習。云佛有三業，坐禪第一，⁴⁹遂各廢諷誦。」⁵⁰中間的句子，Palumbo 氏翻成 “They would say that the Buddha had three activities, and sitting *dhyāna* was the foremost ……”⁵¹，並下注解說該三者大約指戒、定、慧。⁵¹這是錯的。據律文，剛受完戒的出家人被勸（茲以《十誦律》為例）：「汝今已具滿，當加敬三寶——佛寶、法寶、比丘僧寶；當學三學——正戒學、正心學、正慧學；求三脫門——空、無相、無作；當勤三業——坐禪、誦經、勸化眾事。行如是法，開甘露門！」⁵²後來有經也說明此概念，如《大方廣十輪經》：「何等為三業？坐禪、誦經、營理僧事。」⁵³或《寶星陀羅尼經》：「勤修三業，能自策勤——坐禪、誦經、營理塔寺。」⁵⁴

以上因喜歡翻書，恰好翻到的幾個地方，主觀覺得可以改善，所以揮揮筆，把若干不成熟的想法寫出來跟大家分享，也向大家請教。學術追求真相，本質上十分單純。前面各文作者，筆者素不相識，沒有任何恩怨、瓜葛，所談的也悉數僅針對事情——人類的知識、語文的理解、古書的意義等等——，絕無人身攻擊。但願學術這塊園地，大家可以一顆歡喜、純潔、不為名聞利養所染的心，嚴謹、認真、負責地灌溉，帶給這個娑婆世界一點光明。以此共勉。

1. 即 Lewis Lancaster, “Computational thinking: a case study of Buddhist terminology using new software” (收於 *Journal of World Languages* 第 1 卷第 1 期第 7-17 頁)。
2. Lancaster 文第 11 頁確實把這幾個字說成 “the sentence”。
3. 參 Lancaster 文第 11 頁。
4. 見 T 17.817.818 c 16-18。
5. 見 Lancaster 文第 12 頁。

6. 就是 Lancaster 所謂 “perfected tense”。
7. 把「覺了」當作雙音節詞，拼音寫成 “juéliǎo”，或許更好。
8. 參見 Karashima Seishi, *A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 1998) 第246 頁。
9. 該文收錄於 Dhammadinnā 編 *Research on the Ekottarika-āgama (Taishō 125)* (Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2013) 第 107-132 頁。
10. “In EĀ 50.4, the phrase 爾時世尊 is used once at the beginning of the discourse to render the meaning ‘at one time the Blessed One . . .’.” 見洪文第 125 頁。
11. 見第 112 頁。
12. 中國社會科學院語言研究所古代漢語研究室編《古代漢語虛詞詞典》(北京, 商務印書館, 1999) 第 758 頁稱之為「習慣詞組」。
13. 見洪文第 126、127 頁。
14. 原文分別見 T 02.125.809 c 8-10、810 b 18-19。
15. 該論文集集中, 華文標點的使用本來並不統一。不談標點本身的錯誤, 只歸納作者西文半形或中文全形的抉擇, 則有: Anālayo (如第 16 頁第 43 注) 跟洪氏一樣, 用西式半形; 平岡聰 (如第 77 頁第 7 注) 用日式半形, 從頭到尾只有一個「。」; 關則富 (如第 142 頁第 18 注) 基本上採中文全形, 但也有地方 (如第 152 頁第 37 注) 全文只看到許多、大部分不合理的「。」, 還有大段引文用中文全形, 等到最後一句, 句點竟然變成西文半形 (如第 151 頁第 36 注), 甚至更絕, 最末合理的引號後還附上西文半形「。」 (如第 143 頁第 18 注); 蘇錦坤的狀況跟關則富大同小異 (如第 198 頁第 2 注), 雖未發生全文句點的問題, 不過喜歡括弧用西式半形 (如第 215 頁第 44 注), 製造雜體。
16. 見洪文第 123 頁。
17. 在第六個 “feature” 有類似的困擾, 不過作者該處未提《大正藏》, 而指整個的 CBETA 文獻庫 (“a full text search in the CBETA corpus”) (見洪文第 125 頁)。據洪氏, 全文檢索「爾時世尊」, 可找到 17,816 筆資料, 但我查, 卻有 18,162 出處。
18. 同上。
19. 當然, 這樣一來, 兩家的錯誤就形成微妙的對比——Lancaster 氏硬將跟事態無關的語詞說成過去完成式, 而洪氏把明明含過去式意味的動詞偏偏看成現在式。
20. 以下諸例, 均出自《增一阿含》。
21. 如 T 2.125.554 a 12、749 b 1-2 等。
22. 如 T 2.125.620 a 29-b 1、645 b 3、676 c 2 等。
23. 如 T 2.125.551 c 9、554 b 24 等。《增一阿含》252 個「佛告」中, 有 5 例似乎例外——「定光佛告曰」、「時佛告曰」、「寶藏佛告曰」(兩次)、「是時佛告曰」(分別見 T 2.125.599 a 23、686 18、757 b 11、758 4、801 23), 一律出現在對話中, 而不是在開頭, 從卷第五十《高麗藏》作「佛告曰」、《宋》、《元》、《明》作「佛告之曰」的例子 (822 b 29) 來判斷, 都是因上下文清楚而省略「之」字。至於卷第四十一《高麗藏》的「佛告言長者」, 應依《聖語藏》的寫本及《宋》、《元》、《明》等木刻藏本輯訂為「佛告長者」(774 c 5), 更何況所有版本下面皆用「佛告長者」(775 a 2)。
24. 分別見 T 1.47.837 a 17-18、T 51.843 c 19-20、T 53.846 c 22、T 56.851, a 27、T 58.853 c 24、T 64.862 b 22-23、T 79.888 c 11-12、T 90.914 a 23-24、T 91.915 a 13。
25. 據洪文第 18 注, M-24 經群中各經用到「佛」這個詞, 平均 1.5 次。作者覺得這個 “very low frequency is a somewhat unusual finding” (見洪文第 124 頁)。經文假設世尊並未出場, 只是弟子與弟子間對話之類的內容, 不見「佛」字, 應該是滿可以接受的。也許, 在詮釋統計數字之前讀讀經文會有些許幫助。另外令人百思不解的是, 為何短短的文章裡, 第 123-124 頁已講過的東西, 於第 127-128 頁第 27 注中佔大量篇幅幾乎一字不漏地再反芻一次。這樣的作法留給讀者極端不好的印象。
26. 見洪文第 124 頁。
27. 參 T 1.82.901 c 19-21。
28. Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2013。

-
29. 分別見 Palumbo 書第 419、401、393 頁。
 30. 參 Palumbo 書第 185 頁。
 31. 原文見 T 25.1507.31 b 19-21。
 32. 括弧中省略文字是譯者補充的資料，不影響意思。
 33. 見 Palumbo 書第 185 頁。
 34. 參 Palumbo 書第 185 頁。
 35. 見 T 25.1507.34 a 28-29。
 36. 參 Palumbo 書第 186-187 頁。
 37. 見 T 25.1507.30 b 29-c 3。
 38. 見 Palumbo 書第 187-188 頁。
 39. 參 Palumbo 書第 188 頁。
 40. 見 T 27.1545.698 b 12-26。
 41. 參 Palumbo 書第 186-187 頁第 16 注。
 42. “would have become a *pratyekabuddha*” 是 Palumbo 氏第 16 注中自己的措辭。
 43. 其中的「神足感動」是複合名詞，背後印度語文的詞大概等同梵語的“*rddhivikurvaṇa*”。
 44. 見 T 25.1507.31 b 21。
 45. 這本身是引文，標點宜為：「又云：『本是辟支佛，但以神足現化，初不演法。』」
 46. 見 Palumbo 書第 296-297 頁。
 47. 見 T 25.1507.34 b 8。
 48. 見 Palumbo 書第 297 頁。
 49. 此處，Palumbo 本來用句點，但譯文用逗點。後者較為妥貼。
 50. 見 T 25.1507.34 a 25-27。
 51. 見 Palumbo 書第 296 頁。
 52. 見 T 23.1435.157 c 8-11。同樣是《十誦律》，亦作「當勤三業——坐禪、誦經、勸化作福行」、「勤行三業——坐禪、誦經、佐助眾事」（327 c 9、334 c 12）。另參《曇無德律部雜羯磨》的「勤修三業——坐禪、誦經、勸佐眾事」（T 22.1432.1042 b 4-5）、《四分比丘尼羯磨法》的「當修三業——坐禪、誦經、勸助眾事」（T 22.1434.1066 a 12-13）、《毘尼母經》的「攝令坐禪、誦經、修福。於此三業中……」（T 24.1463.833 b 12-13）。
 53. 見 T 13.410.688 c 7。
 54. 見 T 13.402.579 a 9-10。

