

「世間一類」雜談

高明道

古代漢譯釋氏文獻裡有若干書，即使譯者鼎鼎有名，典籍本身並未受注意。「大唐三藏法師義淨」的《手杖論》是其中一例。在目錄上當然有相關的記載¹，音義也對該論少數文字個別加以注音或分析²，可是這都屬於整體藏經處理項目，不等於特地研讀、引用、解說某經論。據初步考察，《手杖論》的影響，唐、宋、五代、元、清，猶如一片空白，而明朝也僅僅有一兩位學者在《成唯識論》的注裡引述該論。³近代二手資料亦復如此，不管是華文或西文的學術論著，提及義淨該譯著的地方，皆寥寥可數。⁴《手杖論》的作者釋迦稱是室利佛逝國人。⁵在《南海寄歸內法傳》，義淨將其名全音譯為「釋迦雞栗底」，並非常推崇這位法師的學問⁶。至於該論的內容，開頭就照傳統的規矩，先表明撰論的動機，說：「世間一類有情為無慧解，便生邪執，由彼沈淪。生憐愍愍故，今造斯論。」接著有「頌曰」：「設於平坦道 有步步顛蹶 為此等愚蒙 談茲手杖論」。⁷這些文字大體好懂——作者對世上愚痴、沒智慧的眾生由於顛倒的執著無助漂流生死苦海中備感同情，所以幫忙寫那麼一部可以當作拐杖的論，好讓大家走得平穩。然而從語言角度宜注意：義淨之前從來沒有譯本載「世間一類」一串四字⁸，且義淨之後又要等到北宋，才有另外兩位譯者採用之。

跟《手杖論》最相似的例子是法護⁹等譯《大乘寶要義論》第五卷的一段引文：「如《大悲經》云：『佛言：『阿難！若人於我現前供養，且置是事，又若有人於我涅槃後，收取舍利，如芥子許，作諸供養，亦置是事，又若有人，於我法中造立寶塔，復置是事，若或有人，但以一華散擲空中，觀想諸佛而為供養，我說

是人以此善根畢竟趣證大涅槃果。阿難！以要言之，下至傍生趣中諸有情類，若能想念諸佛，我說彼等以是善根畢竟亦成大涅槃果。阿難！汝觀於佛·世尊所何等行施而為最大？何等發心是大威力？阿難！若有人但能一稱「那謨佛陀耶！」此為勝義。何以故？謂佛·世尊具大不空名稱故。此不空義者，所謂即是「那謨佛陀耶！」以於諸如來所隨有何等極少善根而不壞失，下至一發淨心，此等一切乃至畢竟趣證涅槃。阿難！譬如漁師於大池中欲取其魚，即以鉤餌置於水中。魚即競來游泳而食。是時漁師知魚所在，重復牢固鉤竿輪線徐緩深鉤。既得魚已，置于陸地，隨其所欲，取以用之。世間一類有情亦復如是：先於佛·世尊所發清淨心，種植善根，下至一發淨信已，而彼有情後復惡作，業障所覆，生於難處。其後還得值佛·世尊，以菩提智及四攝鉤線拔彼有情，出生死流，置涅槃岸。』」¹⁰其中「世間一類有情」六字跟《手杖論》完全一致，而整句「世間一類有情亦復如是」，辛嶋靜志譯之為“Likewise, is a sort of sentient beings in the world...”¹¹。這樣的翻譯，單就是否合於英語表達習慣來論，不是在逗點後須補上“there”，就是最低限度把多出的逗號去掉，否則，以目前的樣式，讀者讀來，恐備感到錯愕。¹²

趙宋另有一部同樣為法護等人所譯的《大乘集菩薩學論》，在《空品》引述《大悲經》的捕魚譬喻，說：「佛告阿難：『譬如漁師，為得魚故，於大水池中安置鉤餌，令魚吞食。魚吞食已，所以者何？然知此魚尚在池中，不久當出。復如是知為彼堅鉤竿繩所中，繫岸樹上。時捕魚師既到其所，即驗竿繩，知得魚已，便拽鉤繩，敷置岸上，如其所欲而受用之。』佛告阿難：『我今

亦復如是：令諸眾生於佛·世尊心生淨信，植諸善本，乃至以一心。彼諸眾生雖餘惡業之所覆障，剎那墮落，若佛·世尊於彼眾生以菩提智執攝事繩，於輪迴海拔諸眾生，置涅槃岸。』」¹³很顯然，《大乘集菩薩學論》援引的內容跟《大乘寶要義論》有出入，不過依文脈推敲，後者的「世間一類有情」似乎相當於前者的「諸眾生」。

進而查該修多羅完整的漢譯本，即高齊那連提耶舍所翻《大悲經》，發現《大乘寶要義論》的引文分別見於兩品。《善根品》第九末云：「阿難！設復有人於如來所得一發心，一生敬信，以餘不善惡業障故墮在地獄、畜生、餓鬼，以本造業自作自受。若大慈悲諸佛·世尊出興於世，以無障礙智知此眾生本作善根，以餘不善惡業障故墮在地獄。佛知是已，從彼地獄拔之令出，安置岸上無所畏處。安置岸已，復令眾生憶念往昔所作善事，而教之言：『善男子！汝等應當憶念往昔所種善根：如是善根在於某時某世界中於某佛所修行種殖。』彼諸人等承佛威力，即得憶念。得憶念已，作如是言：『如是，婆伽婆！如是，修伽陀！』佛復告言：『善男子！汝等昔於諸如來所種少善根，不虧不損，於彼得利，所謂：息一切苦，得一切樂。善男子！汝得來此，是佛境界。汝於長夜行非境界，從無始來生死流轉。汝於佛所種少善根，終不虧損。』譬如王子若王、大臣，設有餘過，閉在牢獄，說本事緣，令其改悔，放之令出。如是——阿難！——彼諸眾生本於如來所種善根，設作餘惡不善業故，若墮地獄、畜生、餓鬼諸惡道中，若大慈悲諸佛·世尊出興於世，本以發心善根因緣所加持者。佛皆見知於地獄中，拔之令出，安置涅槃清涼岸上無所畏處。置無畏處已，令其憶念而教之言：『善男子！汝當憶念：以本造作善根因緣得如是報。』彼諸眾生作如是言：『如是，婆伽婆！如是，修伽陀！我等承佛威

神加故，如是憶知。』」¹⁴

接著《布施福德品》第十初記載：「爾時世尊復告阿難：『汝應當知，如是等輩作少善根，終不虛設，乃至發心生一念信。我說是人皆得涅槃，盡涅槃際。以是義故，我作譬喻，令諸清信男子、女人深得淨信，轉復敬重，生大愛樂，歡喜踊躍。阿難！如捕魚師，為得魚故，在大池水安置鉤餌，令魚吞食。魚吞食已，雖在池中，不久當出。何以故？如是等魚為彼堅牢鉤繩所中。雖復在水，當知是魚必在岸上。何以故？如是鉤繩繫岸樹故。時捕魚師來到其所，即知得魚，便牽鉤繩，安置岸上，隨意所用。如是——阿難！——一切眾生於諸佛所得生敬信，種諸善根，修行布施，乃至發心得一念信，雖復為餘惡不善業之所覆障，墮在地獄、畜生、餓鬼及諸難處，若佛·世尊出興於世，以佛眼觀，見諸眾生行菩薩乘若緣覺乘，若聲聞乘：『此諸眾生種諸善根。』『此諸眾生斷諸善根。』『此諸眾生墮在退分。』『此諸眾生墮在勝進分。』『此諸眾生種諸種子，置賢聖地，於佛福田乃至發心，一生敬信，修行布施。』以此善根，諸佛·世尊以佛眼觀，見此眾生發心勝故，從於地獄拔之令出。既拔出已，置涅槃岸。置涅槃已，令其憶念本於某佛種諸善根。彼憶念已，作如是言：『如是，婆伽婆！如是，修伽陀！』佛言：『善男子！汝等以此善根得大果報，得大利益，以於佛所修行布施，種善根故。善男子！如是寄者終不虧損。假使久遠，乃至百千億那由他劫，彼一善根必得涅槃，盡涅槃際。』阿難！所言魚者喻諸凡夫，池者喻生死海，鉤喻佛所種一善根，繩喻四攝，捕魚師者喻佛如來，隨意用魚喻諸如來安置眾生於涅槃果。阿難！如是次第，汝應當知。若施佛田，假使久遠，終不敗亡，終無窮盡，無有邊際，必當趣涅槃果！』」¹⁵

對讀這些經文，就清楚看到兩種現象。第一指北宋官方的譯經團隊在翻譯《大乘集菩薩學論》

的漁夫譬喻時，大量參考現成的《大悲經》譯本。細節如下表：

《大悲經》	《大乘集菩薩學論》
阿難！如捕魚師，為得魚故，	佛告阿難：『譬如漁師，為得魚故，
在大池水安置鈎餌，令魚吞食。	於大水池中安置鈎餌，令魚吞食。
魚吞食已，	魚吞食已，
	所以者何？然知此魚
雖在池中，不久當出。	尚在池中，不久當出。
何以故？	
如是等魚為彼堅牢鈎繩所中。	復如是知為彼堅鈎竿繩所中，
雖復在水，當知是魚必在岸上。	
何以故？如是鈎繩	
繫岸樹故。	繫岸樹上。
時捕魚師來到其所，	時捕魚師既到其所，
即知得魚，	即驗竿繩，知得魚已，
便牽鈎繩，安置岸上，	便拽鈎繩，敷置岸上，
隨意所用。	如其所欲而受用之。

當然，《大乘集菩薩學論》並非一字不漏地照抄，不過他「調整」之處也未必都很高明。最不通順的地方大概是「魚吞食已，所以者何？然知此魚……」，語法上著實叫人費解。¹⁶至於第二點，就是《大乘寶要義論》的「世間一類有情」似乎相當於《大悲經》所謂「一切眾生」，也就是經文本身的譯本，用詞和《大乘集菩薩學論》的「諸眾生」相近。正好《大乘集菩薩學論》尚有梵語本傳世。查其《大悲經》(Mahākaruṇāsūtra) 引文核心部分——“evam eva ye satvā...kiṃ cāpi te satvā ...”——，發現原來是個關係子句、主要子句的組合¹⁷，英譯本分別用 “Just so there are, who Yet such men...”¹⁸ 和 “In the same way, as for those beings who ..., and even if those beings ...”¹⁹ 來處理。至於《大乘寶要義論》，該處雖無梵語原典可資參照，但所幸有藏譯本，作 “de bzhin du sems can gang dag”。Pāśādika 長老則英譯之為 “Similarly, there are beings who”。²⁰所以

綜合地說，不管從論文的梵語本、藏文本，抑或經文本身的漢譯本，《大乘寶要義論》所謂「世間一類」都得不到支持，極可能是譯者擅自增添。

此一舉動是否受《手杖論》的影響，不得而知，而且《手杖論》也沒有任何其他語文的本子足資尋找「世間一類」背後的蛛絲馬跡。這種情形和第二部用到「世間一類」的宋朝譯本——亦即施護翻的《淨意優婆塞所問經》——一模一樣：既缺華文同本異譯，又無梵、巴、藏等文本。該修多羅中，佛陀用總、別兩種方式來回答淨意所提出的問題：「我見世間一切人眾種種行相而各差別：……如是等類種種差別，以何因緣報應如是？」²¹世尊總地先說：「汝今當知：世間眾生所作因行有差別故，其所得果而各有異。」²²然後以十四個段落來分別剖析：「汝今當知：世間一類男子、女人，心懷惡毒，或時持刀，或時執杖，伺求方便殺害生命。無悲愍心，不生慚愧，或自手殺，或教他殺。由此因緣，身壞命終，墮在惡趣，受地獄苦。……」²³縱覽總、別，「世間一切人眾」就分成好幾個「世間一類男子、女人」。此邏輯分明，因為實際上就是從人道眾生的角度解說業果。相較之下，《大乘寶要義論》的「世間一類有情」與《大悲經》的「一切眾生」則說得略嫌太廣。字面上包括六道有情，但能對佛陀產生信心且種善根的，除部分的天外，嚴格來講，主要還是人。頗為類似的問題，在《手杖論》同樣出現。釋迦雞栗底聲稱他可憐的是無明執邪的「世間一類有情」，然而除非是人，其他眾生也無法讀他撰寫的論著。

以上所列是古代漢譯全部的「世間一類」例——李唐義淨一論和趙宋法護、施護一論一經。沒有想到，隔了約千年後，新翻成中文的佛書上又看到「世間一類」，而且多達近三十例。出處乃是元亨寺版《南傳大藏經》的《增支部經典》。其中由葉慶春翻譯的《二集·第一 科刑罰品》

第一經談到：「此等是二種罪。云何為二？現世之罪與後世之罪。……又諸比丘！云何為來世之罪？諸比丘！世間一類人，作如是思擇——於身惡行實則未來有惡之異熟，於語惡行實則未來有惡之異熟，於意惡行實則未來有惡之異熟，而且若我於身作惡行、於語作惡行、於意作惡行，則將如何？……」²⁴查對等的巴利經文²⁵，可知「世間一類人」翻自“idha ... ekacco”。問題是：這部小經前一段已經載有完全一樣的“idha ... ekacco”²⁶，葉氏則譯作「世上一類之人」²⁷。依此分析其譯法，是將“idha”視為「世間」或「世上」，把“ekacco”理解為「一類人」或「一類之人」。對照莊春江的新譯，兩處整齊說「這裡，某人」。²⁸再看《二集》中其餘相關處，都集中在《第二 靜論品》第七經。先是賈奴少尼婆羅門問佛：「尊瞿曇！有何因、何緣，於此世一類有情，身壞、死後、生於無幸處、惡趣、險難、地獄耶？」而世尊回答：「婆羅門！所作故，又不作故，如是於此世間有一類有情，身壞、死後、生於無幸處、惡趣、險難、地獄。」²⁹此處，葉氏的「於此世一類有情」與「如是於此世間有一類有情」相當於“idhekacce sattā”和“evamidhekacce sattā”。³⁰莊春江則作「這裡，一些眾生」、「這樣，這裡，一些眾生」。³¹佛進一步剖析賈奴少尼要瞭解的狀況，說：「婆羅門！世間有一類人作身惡行、不作身妙行、作語惡行、不作語妙行、作意惡行、不作意妙行。婆羅門！如是所作故，又不作故，如是世間一類有情，身壞、死後、生於無幸處、惡趣、險難、地獄。復次，婆羅門！世間有一類人，作身妙行、不作身惡行、作語妙行、不作語惡行、作意妙行、不作意惡行。婆羅門！如是所作故，又不作故，如是世間一類有情，身壞、死後、生於善趣、天界。」³²葉氏用「世間有一類人」、「如是世間一類有情」各二次。對回巴利語本，獲悉前者等於“idha ... ekaccassa”，後者則

來自“evamidhekacce sattā”³³，換句話說，此處“idha”均譯「世間」，單數的“ekaccassa”作「有一類人」，而複數的“ekacce sattā”變成「一類有情」，亦即“ekacca”單數跟複數無別，皆作「一類人／一類」，看不出差異，不像莊春江筆下分明是「這裡，某人」（“idha ... ekaccassa”）與「這裡，一些眾生」（“idhekacce sattā”）。

葉氏的譯風顯然力求變化，在此語境，底本同一“idha”共用「世間」、「世上」、「於此世」、「於此世間」四種方式來表達，和莊氏單調的「這裡，」形成強烈的對比。其實，翻譯不是單不單調的問題，重點應該擺在清不清楚。依此標準，說「這裡」恐怕很不清楚。例如在賈奴少尼婆羅門跟佛的對話裡，「這裡」照理應指二位主人翁相遇之地，但果真如此的話，佛陀講的變成是單就某固定地點所說，而非通則。這是不合理的。當然，“idha”的確也含“here, in this place”義，不過如果世尊教授的概念反映生死輪迴裡的法則，說“in this world”似具體許多³⁴，而且實際上巴利的注釋有採取此立場的例子，如《小部·無礙解道》（*Khuddhakanikāye Paṭisambhidāmaggo*）的“idhekacco”，其《義述》（*aṭṭhakkathā*）將之拆開為“idha ekacco”，並用兩句分別解釋：“idhāti imasmim loke. ekaccoti eko.”³⁵所謂“imasmim loke”，就是「這世界上」。較複雜的倒是第二個詞“ekacco”。由剛剛引述的注釋可以瞭解，單數、不搭配名詞的用法等於“eko”。“ekacco”、“eko”二詞義界的重疊是在不定代名詞“a certain”和不定冠詞“a”上，但是這兩種選擇都需要有一個被修飾的名詞才完整——那就是莊氏為什麼說「某人」而不是單獨用「某」的緣故。可惜，「某人」又衍生出新的困擾，因為現代漢語單數「某」的用法「指代確有所指而不便明說的人」³⁶。然佛會有什麼不便明說之事呢？可見，把「某人」擺到以上經文裡容易引起誤

解。不過葉氏的「一類人」、「一類之人」也不甚理想。用框架式的思維方式將人硬分成固定若干類別，基本上跟巴利傳統的態度就不相應。這個事實從《靜論品》第七經分別用單數、複數清楚看得出：造某某業的人要個別負責（單數），但是所有造同樣業的人（複數），在所受的果報相同這一點上則可歸成一類。基於這些考量，或許可以把《科刑罰品》第一經中第一例——“idha bhikkhave ekacco iti paṭisañcikkhatti”，即葉氏的「諸比丘！世間一類人，作如是思擇」、莊氏的「比丘們！這裡，某人像這樣深慮」——翻成「比丘們啊！這世界上有人如此反覆思索」，並將《靜論品》第七經的 “idha brāhmaṇa ekaccassa kāyaduccaritaṃ kataṃ hoti, akataṃ hoti kāyasucaritaṃ ... evaṃ kho brāhmaṇa katatā ca akatattā ca evamidhekacce sattā ...”——葉氏的「婆羅門！世間有一類人作身惡行、不作身妙行……。婆羅門！如是所作故，又不作故，如是世間一類有情，……」、莊氏的「婆羅門！這裡，某人作身惡行，未作身善行；……，婆羅門！以這樣已作的狀態與以未作的狀態，這樣，這裡，一些眾生……」——譯作：

「婆羅門啊！這世界上有人，用了他的身體作出錯誤的行為，卻沒有用他身體作好事；……。婆羅門啊！這樣一來，世上有些眾生，因為作了，又因為沒作，……」

元亨寺版《南傳大藏經·增支部經典》，除了葉慶春翻譯的《二集》外，還有另外兩位譯者用到「世間一類」。第一個是關世謙所譯的《四集》。關氏的態度跟葉氏接近，在經文用語上寧願開展出一個有活力的面貌，而不要死死、機械性地黏在原文上。總共有兩個地方可供參考：《初之五十·第一 班達迦瑪品》第六經長行最後一段的 “idha bhikkhave ekaccassa puggalassa bahukam sutam hoti”，在關筆下變成是

「諸比丘！世間一類補特伽羅，經……多學」，而之前三段的 “idha bhikkhave ekaccassa puggalassa”，倒一律翻成「諸比丘！世間有一類補特伽羅」。³⁷莊氏則均作「比丘們！這裡，某人是……」。³⁸另一個例子是《第三之五十·第三 怖畏品·》第一百二十二小經。最後一句，關氏譯成：「諸比丘！此等四怖畏，世間一類善男子，於此法、律中，起信，由家趣非家時，是應所預期。」³⁹所謂「世間一類善男子」，在巴利語本是 “idhekaccassa kulaputtassa”。⁴⁰這兩個詞在該經第一段已提過，再加上前後四段經文中關係極密切、呈現主格語尾變化的 “idhe bhikkhave ekacco kulaputto”，經關氏翻譯，感覺一點都不呆板，因為前兩例說「世間有一類善男子」，接著兩例用「世間有一類之善男子」，而最末一例簡化為「世間有一善男子」⁴¹。面對著主格的例子，莊氏規則地作「這裡，某位善男子」，不過每遇到 “idhekaccassa kulaputtassa” 時，很意外竟將 “idha” 犧牲掉，只剩下「某位善男子」。⁴²撇開已經討論過的 “idha” 跟 “ekacco”，二小經例句充分反映古代譯詞堅韌的生命力——兩位譯者都把 “kulaputto” 翻成傳統的「善男子」，而針對 “puggalo”，關氏仍然採納音譯的「補特伽羅」。其實，在此並不討論哲學性的議題，沒有必要強調是「個人」或「有心識的個體」，因此無須推出拗口的「補特伽羅」，倒不如莊氏說「人」直接。如此，“idhe ekacco puggalo” 跟 “idhe ekacco puggalo” 皆可譯作「這世界上有人」。至於「善男子」，從莊氏在其身上用「位」這個量詞可以感受到他在別人心目中的地位比一般僅用「個」的普通人高，該處注中還補充說明：「『善男子；族姓子；族姓男』，南傳作『善男子』(kulaputta, kolaputti, 另譯為『良家子、族姓子、族姓男])，菩提比丘長老英譯為『族人』

(clansmen)。按：此應是指來自大姓人家之男子。」⁴³這說法有點問題。從巴利注釋可以瞭解所謂“kulaputto”分成兩種⁴⁴——一種是因為在好家庭出生而稱得上良善男青年(“jātikulaputto”)，一種跟家庭背景了無關係，是因為行為端正規矩而叫良善男青年(“ācārakulaputto”)。每談到「於此法、律中起信，由家趣非家」之類的话，出家的“kulaputto”就是一位“ācārakulaputto”。⁴⁵

第三位用「世間一類」的《增支部經典》譯者是郭哲彰。他翻譯的《六集》中，「世間一類」的出處最多，不過情形十分單純，和葉氏、關氏不太一樣。例如《初之五〇·第三 無上品》第五經各大段最後一句提及“evamidhekacce sattā”。第一次出現時，郭氏譯作「世間之一類有情」，後面五次便改為「世間一類有情」⁴⁶，與莊氏非常整齊的「這裡一些眾生」差一點一樣貫徹到底⁴⁷。或如《第二之五〇·第六大品》第八經，“idha panāham ānanda ekaccam puggalam”、“idhekaccam puggalam”兩種組合用過各六次，郭氏十二次把其中關鍵詞翻成「世間一類之補特伽羅」⁴⁸，莊氏則作「這裡，……某人」⁴⁹。足見，郭氏不認為在譯語的變化上應該多花點功夫，所以風格跟另外兩位《增支部經典》的譯師有所不同。實際上，無論是葉慶春、關世謙還是郭哲彰，三位都不是從巴利語直接翻譯，而以早期的日譯本為底本。在荻原雲來的《增支部經典》裡，上面討論過的出處，情況大約如下：《二集·第一 科刑罰品》第一經的「世上一類之人」與「世間一類人」分別作「世の一類の人」、「世の一類の者」⁵⁰，同集《第二 靜論品》第七經的「於此世一類有情」作「この世に於ける一類の有情」⁵¹，《四集·初之五十·第一 班達迦瑪品》第六經的「世間一類補特伽羅，經……多學」和「世間有一類補特伽羅」一律

作「世の一類の補特伽羅」⁵²，同集《四集·第三之五十·第三 怖畏品·》第一百二十二經「世間有一類善男子」、「世間有一類之善男子」與「世間有一善男子」一律作「世に一類の善男子」⁵³，而其「世間一類善男子」作「世の一類の善男子」⁵⁴，《六集·初之五〇·第三 無上品》第五經的「世間之一類有情」跟「世間一類有情」一律作「世の一類の有情」⁵⁵，同集《第二之五〇·第六 大品》第八經的「世間一類之補特伽羅」作「世の一類の補特伽羅」⁵⁶。由此可知，元亨寺版《漢譯南傳大藏經》「世間一類」此修飾語淵源於日語的「世の一類の」，應讀成「世間一類的」或「世間的一類」。然而這樣解讀，「世間」一詞從語義跟義理兩個角度來看，都有商榷的必要：一、正如上文所論，巴利語的“idha”在此應作“imasmiṃ loke”解，亦即「這世界上」——對等的梵語詞“iha”同樣含有“in this world”的意思⁵⁷——絕不可能當形容詞。二、佛法的習慣用語中，「世間」是跟「出世間」相反。在此世界上，出世間的聖者跟世間的凡夫都有，但如果說「世間的一類」某某，這某某就限定於凡夫，不涵蓋聖者。至於「一類」，主要是概念上不協調的問題。由上引經文可知，其原文往往是單數，如“ekacco puggalo”、“ekacco kulaputto”等，然而華文「類」所指的是「由許多相同或相似的人事物綜合而歸屬成的種別」⁵⁸，所以邏輯上不符。對中文的譯本而言，這些毛病的根源似盡在譯時未查對原典。

那麼，漫談至此，這番「世間一類」譯經史之旅就告一段落。回顧所走過的路，或可進一步體會到：正如語言的發展無法以計劃規範，同樣翻譯的演進也常出乎意料之外。

1. 包括唐代智昇的《開元釋教錄》與《續古今譯經圖記》、玄逸的《大唐開元釋教廣品歷章》、圓照的《貞

- 元新定釋教目錄》、元朝王古的《大藏聖教法寶標目》以及明代的《大明重刊三藏聖教目錄》和智旭的《閱藏知津》。
2. 即唐慧琳《一切經音義》卷第五十一 (T 54.2128.648 a 24-c 11)、五代可洪《新集藏經音義隨函錄》第十二冊 (K 34.1257.1057 a 8-10)。
 3. 「金壇居士王肯堂」(約 1549-1613) 解釋唐玄奘《成唯識論》「說聞熏習聞淨法界等流正法而熏起故。是出世心種子性故」(見 T 31.1585.8 b 14-15) 時,在其《〈成唯識論〉證義》上就引了一大段《手杖論》(參 X.50.822.864 b 11-21。該段引文在原著見 T 32.1657.506 c 6-18。)明「古杭雲棲寺弟子廣伸」所述《〈成唯識論〉訂正》提《手杖論》(參 D 23.8879.187 b 4-5),似受王肯堂《證義》的影響。
 4. 如許明銀《密教—最後的佛教》(《輔仁宗教研究》第二十八期 2014) 87-150) 第 133 頁及 Fernando Tola、Carmen Dragonetti 合著 *Buddhist Conception of Reality* (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África [Argentina], 2012) (<http://www.aladaa.com.ar/Publicaciones/Tola_Drago_Boletin_ALADAA_Abril_2012.pdf>, 21.1.2017) 第 7 頁。
 5. 也正好由此因緣,馬來西亞拉曼大學 (Universiti Tunku Abdul Rahman) 中華研究中心漢學組組長 Tee Boon Chuan (鄭文泉) 2015 年在「十五世紀前馬來—中國—印度學術交流史」學術研討會 (Seminar Intelektual MelayuCinaIndia Berdasarkan Kajian Manuskrip dan Batu Bersurat Sebelum 1500M) 所發表的論文《室利佛逝佛教哲學在中國、西藏的影響》特地談起《手杖論》。
 6. 參王邦維《南海寄歸內法傳校注》(北京,中華書局,1995) 第 207-208 頁。
 7. 見 T 32.1657.505 b 9-12。
 8. 當然,這是就當今看得到的資料說的,看不到的,自無從得知。
 9. 據契經的譯題,這位法護的正式頭銜為「西天譯經三藏·朝散大夫試鴻臚少卿·傳梵大師·賜紫沙門·臣」,跟西晉的「敦煌菩薩」法護不同。
 10. 見 T 32.1635.62 b 19-c 13。「耶」,茲據《大正藏》斟酌注從《宋》、《元》、《明》三藏,《高麗藏》、《大正藏》、CBETA 作「邪」。
 11. 見 Seishi Karashima, “A Sanskrit Fragment of the *Sūtrasamuccaya* from Central Asia” (收於 Martin Straube, Roland Steiner, Jayandra Soni, Michael Hahn und Mitsuyo Demoto 編 *Pāsādikadānam: Festschrift für Bhikkhu Pāsādika* [Marburg: Indica et Tibetica Verlag, 2009] 263-273) 第 272 頁。
 12. 辛嶋氏在該文第 263 頁注解中既然感謝某君 “for correcting my English”, 那麼譯文的這個小問題就變得很有趣,說明即使在資料極其豐富、知識據說爆炸的時代,翻譯佛典仍然不容易——如果譯者譯出的語言並非其母語,儘管有該語為母語的人士對譯文加以修正、潤筆,問題還是難免。
 13. 見 T 32.1636.94 b 1-11。
 14. 見 T 12.380.959 a 13-b 10。據《大正藏》斟酌,「殖」,《舊宋》、《宋》、《元》、《明》四本作「植」,下同。
 15. 見 T 12.380.959 b 12-c 14。「我作」,茲據《大正藏》斟酌注從《舊宋》、《宋》、《元》、《明》諸本,《高麗藏》、《大正藏》、CBETA 作「故作」。
 16. 宋代譯本諸如此類的問題,早已有學者指出,如 John Brough 著 “The Chinese Pseudo-Translation of Ārya-Śūra's Jātakamālā” (*Asia Major*, n.s., 11 [1964] 27-53)。
 17. 見 Jens Braarvig、Richard Mahoney 編 *Śikṣāsamuccaya of Śāntideva* 第四品 (*śikṣāsamuccaye caturthaḥ paricchedaḥ*) (*zs_04_utf8*, <<http://indica-et-buddhica.org/repository/santideva/siksamuccaya-sanskrit-digital-text>>)。
 18. 見 Cecil Bendall、W. H. D. Rouse 合譯 *Śikṣā-Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine Compiled by Śāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna Sūtras* (London: John Murray, 1922) 第 95 頁。
 19. 見 Charles Goodman 譯 *The Training Anthology of Śāntideva. A Translation of the Śikṣā-Samuccaya*

- (New York: Oxford University Press, 2016) 。
20. 分別見辛嶋氏上引論文第 268、269 頁。
21. 見 T 17.755.588 c 22-28。
22. 同上，588 c 29-589 a 1。
23. 同上，589 a 6-9。
24. 見葉慶春譯《漢譯南傳大藏經·增支部經典·一》(高雄，元亨寺妙林出版社，1994)第 63-64 頁。
25. “dvemāni bhikkhave vajjāni. katamāni dve. diṭṭhadhammikañca vajjam samparāyikañca vajjam. ... katamañca bhikkhave samparāyikaṃ vajjam. idha bhikkhave ekacco iti paṭisañcikkhati kāyaduccaritassa kho pana pāpako dukkho vipāko abhisamparāyaṃ, vacīduccaritassa pāpako dukkho vipāko abhisamparāyaṃ, manoduccaritassa pāpako dukkho vipāko abhisamparāyaṃ. ahañceva kho pana kāyena duccharitaṃ careyyaṃ, vācāya duccharitaṃ careyyaṃ, manasā duccharitaṃ careyyaṃ. kiñca taṃ yāhaṃ ...”
26. 即 “katamañca bhikkhave diṭṭhadhammikaṃ vajjam. idha bhikkhave ekacco passati ...”。
27. 見上引葉慶春著第 63 頁。
28. 見 AN.2.1 (<<http://agama.buddhason.org/AN/AN0229.htm>>, 23.11.2017) 。
29. 見上引葉慶春著第 74-75 頁。
30. 巴利語原文作：“ko nu kho bho gotama hetu ko paccayo yena midhekacce sattā kāyassa bhedā paraṃ marañā apāyaṃ duggatiṃ vinipātāṃ nirayaṃ upapajjantīti. katattā ca brāhmaṇa akatattā ca. evamidhekacce sattā kāyassa bhedā paraṃ marañā apāyaṃ duggatiṃ vinipātāṃ nirayaṃ upapajjantīti.”
31. 見 AN.2.17 (<<http://agama.buddhason.org/AN/AN0245.htm>>, 24.11.2017) 。
32. 見上引葉慶春著第 75 頁。
33. “idha brāhmaṇa ekaccassa kāyaduccaritaṃ kataṃ hoti, akataṃ hoti kāyasucaritaṃ; vacīduccaritaṃ kataṃ hoti, akataṃ hoti vacīsucaritaṃ; manoduccaritaṃ kataṃ hoti, akataṃ hoti manosucaritaṃ. evaṃ kho brāhmaṇa katattā ca akatattā ca evamidhekacce sattā kāyassa bhedā paraṃ marañā sugatiṃ saggāṃ lokaṃ upapajjantīti.”
34. 有關 “idha” 的眾多用法，參 Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli. Part I: A-Kh* (Oxford: The Pali Text Society, 2001) 第 374 頁。
35. 《清淨道論》(Visuddhimagga) 的《大疏》(Mahāṭīkā) 分析 “idha brāhmaṇa ekacco samaṇo vā brāhmaṇo vā” 中的 “idha” 和 “ekacco” 二詞，方法如出一轍。
36. 見張斌《現代漢語虛詞詞典》(北京，商務印書館，2001)第 385 頁。
37. 見關世謙譯《漢譯南傳大藏經·增支部經典·二》(高雄，元亨寺妙林出版社，1994)第 11-12 頁。「世間有一類」在釋氏古籍上僅有一個出處，即唐栖復《〈法華經玄贊〉要集》。作者在第五卷提「天台大師解蓮華有七」——有華無果、多華一果、一華一果、先華後果、先果後華、一華多果、因果同時。(參 X.34.638.285 b 15-c 14。)其中第五種是這樣解釋的：「第五、先果後華，即是葫蘆華。世間有一類人，愛果不修因，懊惱無財物，羨他富貴人，現世布施，現世擬覓富貴。是故名『先果後華』也。」(見 X.34.638.285 c 3-5。)栖復的詮釋跟智者大師自己的解說有出入，因為《〈妙法蓮華經〉玄義》談的是：「譬蓮華者，例有羸妙。云何？羸狂華無果，或一華多菓，或多華一菓，或一華一菓，或前菓後華，或前華後菓。初喻外道，空修梵行，無所剋獲；次喻凡夫，供養父母，報在梵天；次喻聲聞，種種苦行，止得涅槃；次喻緣覺，一遠離行，亦得涅槃；次喻須陀洹，卻後修道；次喻菩薩，先籍緣修，生後真修。皆是羸華，不以為喻。」

- (見 T 33.1716.682 b 11-18。)據此，「前葉後華」比況須陀洹，與栖霞的說法不符。
38. 見 *AN.4.6* (<<http://agama.buddhason.org/AN/AN0588.htm>>, 24.1.2017)。
39. 見上引關世謙著第 212 頁。
40. “imāni kho bhikkhave cattāri bhayāni idhekaccassa kulaputtassa imasmim dhammavinaye agāasmā anagāriyaṃ pabbajitassa pāṭikaṅkhitabbānti.”
41. 參上引關世謙著第 209-211 頁。
42. 見 *AN.4.122* (<<http://agama.buddhason.org/AN/AN0704.htm>>, 24.11.2017)。
43. 同上。
44. “kulaputtoti jātikulaputtopi ācāra-kulaputtopi” 見 *Majjhimanikāye Uparipaṇṇāsaaṭṭhakathāya 4. Vibhaṅgavaggo 10. Dhātuvibhaṅgasuttavaṇṇanā* 342。
45. 見 *Ānguttaranikāye Pañcakanipātaṭṭikāya Paṭhamapaṇṇāsake Sekhambalavagge Kāmasuttavaṇṇanā*: “ye te kulaputtā saddhā agāasmā anagāriyaṃ pabbajitāti evaṃ āgatā pana yattha katthaci kule pasutāpi ācārasampannā ācārakulaputto nāma.”
46. 參郭哲彰譯《漢譯南傳大藏經·增支部經典·四》(高雄，元亨寺妙林出版社，1994)第 39-41 頁。
47. 見 *AN.6.25* (<<http://agama.buddhason.org/AN/AN1156.htm>>, 24.11.2017)。
48. 參上引郭哲彰著第 138-142 頁。
49. 參 *AN.6.62* (<<http://agama.buddhason.org/AN/AN1193.htm>>, 24.1.2017)。
50. 見高楠博士功績紀念會纂譯《南傳大藏經》第十七卷荻原雲來譯《增支部經典 一》(東京，大藏出版株式會社，昭和十年〔1935〕發行)第 71-72 頁。
51. 同上，第 85 頁。
52. 同上，《增支部經典 二》第 12 頁。
53. 同上，第 218-222 頁。
54. 同上，第 222 頁。
55. 同上，《增支部經典 四》第 46-49 頁。
56. 同上，第 164-170 頁。
57. 見 Monier Monier-Williams 主編 *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1899)第 169c 頁。
58. 見教育部《重編國語辭典修訂本》(<<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdic/gswweb.cgi?ccd=mhv.8g&oe=e0&sec=sec1&op=v&view=1-1>>, 3.2.2017)。