

（上接第 3 版）

- 其說！」衲曰：『是經蓋有三譯：宋元嘉中。中印度三藏求那跋陀羅〔此云「功德賢」〕於金陵草堂寺譯，成四卷，在「身」字函；後魏延昌中，北印度三藏菩提流支〔此云「覺希」〕於洛陽汝南王宅及鄴都金華寺譯，成十卷，在「髮」字函；大唐久視中，于闐三藏實叉難陀〔此云「覺喜」〕於嵩嶽天中寺譯，成七卷，在「四」字函。予試取魏、唐二譯者十七卷，置於宋譯四卷之左右，澄其神觀，參攷研味，則不惟可以讀是經，且可以人是經矣！』正受即如其言，取前二譯，合今四卷，讀之，彌月迺於句義疑礙冰釋。」見 X 17.324.281 c 18-282 a 6。『隆興』是南宋孝宗皇帝之年號，「甲申」即隆興二年（西元 1164 年 1 月 26 日至 1165 年 2 月 12 日）。
8. 陸光祖（1521 ~1597 年）是位明朝信佛的官員，致力推動佛教文化事業。
9. 此指「大明天界善世禪尊住持 臣 僧宗沕、演福講尊住持 臣 僧如玘奉詔同註《楞伽阿跋多羅寶經》註解》。該註開頭概述不同譯本，介紹注釋方式，說：『若論所述文之難易，則唐之七卷，文易義顯，始末具備。今釋從宋譯四卷者，以本首行於世也，習誦者眾，況達磨大師授二祖心法時，指《楞伽》四卷可以印心，而張方平嘗書此本，蘇子瞻為序其事。是知歷代多從此本也。然文辭簡古，至於句讀有不可讀，乃取七卷中文義顯者釋之，仍採古註善者，併註之。」見 T 39.1789.343 c 4-11。
10. 參看鳳儀《〈楞伽宗通〉緣起》：「昔初祖語二祖曰：『此《楞伽》四卷，可以印心，不數傳後，當為名相之學。』」見 X 17.330.602 a 21-22。
11. 見 X 1.8.235 a 3-b 4。
12. 同上，b 17-c 19。
13. 相當於西元 1904 年 2 月 16 日至 3 月 17 日。
14. 見 X 22.401.142 a 5-6。
15. 相當於西元 1858 年 8 月 28 日。
16. 見 X 01.5.70 a 5-14。
17. 可惜，周君在「藏書既夥，陋處海隅，又無善本可以借校」的情況下到底如何進行輯勘，並無具體闡述。
18. 此「舍」通「捨」，為魏氏習慣用字，如「如是取舍」、「各本互異，無所適從，且非義諦所關，故舍彼取此較於行人觀心有益」（分別見 X 1.5.71 b 9、74 c 2-3），甚至也用於經文，如「亦無取舍分別」、「其上輩者，舍身出家而作沙門」（分別見 X 1.5.74 c 16、75 a 6），這多少反映明代部分學者的心態。
19. 這句話指祿宏《〈阿彌陀經〉疏鈔·開章釋文·詳釋·部類差別·明類》：「〔後出優經〕者，始終唯偈，是伽陀部。中云：『發願喻諸佛 誓二十四章』，願止存半，與漢、吳二譯同，而四十八願自古至今傳揚已久。『二十四』者，或梵本缺略，未可知也。」（見 X 22.424.618 c 13-16。）巧妙的是：祿宏所不認同的，魏承貫正好用以反證。
20. 此句出自《後出阿彌陀佛偈》（見 T 12.373.364 b 13）。指該偈為天親菩薩所作，始於於明「荷庵產石頭道人袁宏道撰述」之《西方合論·第十釋異門》（見 T 47.1976.418 c 9）。
21. 見 X 1.5.71 a 1-12。
22. 同上，b 18-21。
23. 同上，c 5。
24. 同上，c 5-9。
25. 原見《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》第 30 期（1986）第 397 頁，本文則參考國立臺灣大學文學院佛學數位圖書館暨博物館提供的電子檔〈<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MISC/mag12437.htm#n17> >，1.4.2016）。
26. 同上，第 396 頁。
27. 同上，第 401 頁。實際上，查回《大正藏》（所謂「頁五一」指該藏頁數），發現這邊有版本問題：藏經原作「陀以尼」，並於翻勘注說明其中「以」字，「宋」、「元」、「明」三藏作「隣」（非「鄰」），惟因不是本文重點，茲不贅論。

《長房錄》的原文，乃是費長房《歷代三寶紀·東晉錄》「西域沙門竺曇無闍」「一百一十部，合一百一十二卷」中「《十誦比丘戒本》一卷」夾注：「太元六年，合僧純、曇摩持、竺僧舒三家本。以為一卷。見《寶唱錄》。」（見 T 49.2034.70 b 15、18-19。」據《大正藏》翻勘注，「為一」，天華出版事業股份有限公司，1984）第 72 頁。豈料，這個新詞開展出自己的生命力，為他人採用，如李雪濤《作為範式創造者的孔子——雅斯貝爾斯與孔子的互動》引述「雅斯貝爾斯對史陶斯（老子）譯本的說明」後，指出雅斯貝爾斯「也常常是將多種譯本放在一起進行比較〔有點像道安的『合本會譯』的方式，即以不同的譯本，互相參照補充，這在德國也有格里斯巴赫（Johann Jakob Griesbach, 1745—1812）的『同觀福音』[Synopsis] 的傳統」」（見《讀書》2010 年 第 5 期第 29-30 頁），或同作者《論德國哲學家雅斯貝爾斯對老子的認識》中所謂：「雅斯貝爾斯能通過譯本和研究著作，而不用通過研讀原文，迅速把握住這些經典的精髓所在，是跟他所選擇的這些資料有很大關係的。在這裡，他對《老子》譯本的研讀，很像是東晉時期道安（314—385）『合本會譯』方法的運用，即以不同的般若系經典譯本，互相參照補充。」（見《亞洲研究動態》2011 年 3 月第 12 期第 34 頁。」）或如 2014 年 4 月 24 日《〈青年文摘〉雜誌唯一官方網站」發表的《小論中國象棋與國際象棋的起源》說：「就如同翻譯界『合本會譯』的做法有一定道理一樣，如果我們把這麼多版本繁復的的〔sic〕象棋匯總一下，大致可以做出這麼一個推測：目前流傳的象棋版本應該可以找到一個早期的共同前身……」至於直接跟佛學有關的例子，在此以林伯謙《中國佛教文史探微》（臺北，秀威資訊科技股份有限公司，2005 年）為例，該書所載《〈付法藏因緣傳〉之譯者及其真偽辨》一文提及「經抄也有類似會集本經典之處」，在「會集本經典」後下注云：「王文顏《佛典漢譯之研究》將『會集本』稱為『合本會譯』（頁 72），所以『會集本經』也就是『合本經』。而其實《大正藏》中，《寶積部》、《大集部》多屬此類經典，參見呂澄《呂澄佛學論著選集·新編漢文大藏經目錄》、濟南，齊魯書社，1996 年 12 月，頁 1625。」（見林著第 141 頁。）這些論述頗為驚人。查回呂文，可惜絲毫看不到林氏所言。

30. 蔡文第 397 頁則說：「自謙創『合譯』後，遂羅什入長安以前之這段期間，『合譯』之方法，便屢為諸般若學者所運用。」

31. 有趣的是，臺灣當今非主流宗教有將「合本」用在文獻標題的例子，如《神咒合本》（見 Paul R. Katz, “Spirit-writing Halls and the Development of Local Communities -- A Case Study of Puli (Nantou County)” [<http://www.mh.sinica.edu.tw/activities/20110720_23/pdf/PaulRKatz/PaulRKatz03.pdf>, 3.4.2016] 第 21 頁），《齋門科教獻敬科儀合本》（見 Nikolaus Broy, *Die religiöse Praxis der Zhajiao („Vegetarische Sekten“) in Taiwan* [Leipzig, 2014] 第 132 頁）。

32. 這個例外出自《開元釋教錄·別錄》有譯無本錄·小乘律闡本》中「《十誦比丘戒本》一卷」下「東晉西域沙門竺曇無闍合出」的雙行夾注：「第一二譯。右《長房錄》云：『太元六年，曇無闍合僧純、曇摩持、竺僧舒三家本，以為一卷。見《寶唱錄》。』」謹按：群錄僅純於拘夷國得《十誦比丘戒本》，將來令曇摩持等譯出。准此，僧純與曇摩持同是一本。其『竺僧舒』，群錄無名，不知合本從何而得，未詳所以。」（見 T 55.2154.648 b 27-c 2。）「准」，《高麗藏》作「唯」，茲據《大正藏》翻勘注，從《宋》、《元》、《明》三本。《貞元新定釋教目錄》亦通，見 T 55.2157.984 c 3。「所以」後，《宋》、《元》、《明》三本有「也」字，茲從《高麗藏》與《貞元新定釋教目錄》。至於

138-189 頁）第 146 頁。據季氏《我的心是一面鏡子》該文後來編入《佛教與中印文化交流》，標題改為《中印文化交流簡論》（〈參<<http://yuedu.qdjezao.com/book/8349/82.html>>，19.4.2016）。可能因重複發表，流通較廣，影響力就大，諸如彭斐章主編《中外圖書交流史》（湖南教育出版社，1998）《第一章 漢魏兩晉南北朝時期中外圖書交流·第一節 佛教典籍的傳入與翻譯·三 圖書交流的方式和影響·2. 另創新體》要「試略舉 佛教典籍的新體如次」時，第一個便是「合本。從三國時代支謙起，佛教徒為了為研誦方便起見，常常把同本異譯的佛經合在一起，如『上本下字』，〔sic〕或『上母下子』，本、母即指大字正文，字是小字夾注，這樣實際上就把別本意義相同而文字不同者列入小注中，與大字正文互相比較，……」（見第 15-16 頁）或如王志剛《四至六世紀北中國的佛教史學——以〈佛國記〉、〈洛陽伽藍記〉、《魏書·釋老志》為主線》（原收於北京中華書局 2002 年 1 月出版的《華林》第二卷）所謂：「東漢以來，佛教東漸，譯經事業迭起，從三國時代支謙起，為了為準確傳達經典原義和研誦方便，佛教徒常常把同本異譯的佛經並在一處，或者是『上本下字』，或者是『上母下子』，統謂『合本』。」本或『母』指的是大字正文，『子』指的是小字夾注，實際上就是把別本意義相同而文字不同的列入小注中，與大字正文互相比較。」這種「大方參考」又不出明出處的作風令稍微保守的人備感吃驚。

44. 有關此句標點，參贊寧《大宋僧史略·佛密藏》：「密藏者，陀羅尼法也。是法祕密，非二乘境界，諸佛、菩薩所能游履也。舊譯云『持』，新譯云『性』。本其原，則微妙法性也；形其言，則陀羅尼母也；究其音，則聲明也；窮其文，則字界緣也。《出三藏記》云：『神呪者，總持，微密持也。』」見 T 54.2126.240 b 26-c 2。

45. 《磧砂藏》同，見 Q 29.1076.294 b 29-30。

46. 同上引蘇著第 279、289〔第九七注〕頁。見 T 55.2145.51 c 19。

47. 同上，c 20。

48. 同上，c 20。

49. 見上引蘇著第 279 頁。

50. 見王氏上引書，第 72 頁。

51. 見 T 55.2145.7 a 23-24。

52. 同上，6 c 24+據 Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts From the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods* (Vol. X, *Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica*) (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2008) 第 178 頁，該經屬於支謙的“core texts”。

53. 見 T 55.2145.32 a 1-2。

54. 同上，29 c 20。

55. 同上，9 b 27。

56. 同上，8 c 14。

57. 分別見同上，8 c 10、7 b 23。

58. 同上，22 a 24。

59. 蔡佳玲《漢地佛經翻譯論述的建構及其轉型》（國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2007 年）《第一章 支謙的翻譯論述·1.0 前言》有這樣一段獨立的敘述：「但《合微密持經記》雖標明支謙所作，湯用彤於《魏晉南北朝佛教史》中也藉此經記內容推論支謙有合本之學，記中云：『合微密持陀鄰尼總持三本：佛說無量門微密持經，佛說阿難陀目佉尼阿難陀隣尼經』，佛說總持經，一名成道降魔得一切智。』〔sic〕但照後人的校勘，其中的《佛說阿難陀目佉尼阿難陀隣尼經》為劉宋時期求那跋陀羅所譯，支謙不可能收集到這個譯本，因此《合微密持經記》用以討論支謙論論的幫助並不大，同時合本會譯始於支謙之說也是極其可疑的。」可惜作者沒有注明「後人的校勘」是誰的。

60. 見季羨林《中印智慧的匯流》（收於周一良主編《中外文化交流史》〔河南人民出版社，1987〕第

導 師：印順導師 創辦人：如學禪師
 發行人：禪光法師（鄭福菊）
 發行所：財團法人法光文教基金會
 地 址：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號
 編 輯：法光雜誌編輯委員會
 電 話：(02)2578-3623 (02)2577-7920
 傳 真：(02)2577-6609
 E-mail：fakuang@ms49.hinet.net
 網 址：http://fakuang.org.tw/
 印 刷：松霖彩色印刷事業有限公司
 本雜誌經台北市政府核准登記
 登記證為局版北市誌字第 2405 號
 中華郵政台北字第 3295 號登記為雜誌交寄
 郵政特准掛號：50179245 財團法人法光文教基金會

DHARMA LIGHT MONTHLY

法 光

第 320 期 2016 年 5 月出刊

免費贈閱，敬請助印



第 320 期要目

從「會譯」談起「合本」

法光佛教文化研究所「藏文翻譯人才培訓獎助計畫」實施要點暨課程學程規劃

- 本計畫由欽哲基金會與法光佛教文化研究所合作設立，前者資助經費，後者負責執行。旨在培訓藏文佛典翻譯人才。
- 每年四、五月間公開徵求學員申請參訓，一年一期，可持續申請，最多五年為限。歡迎已具基礎藏文能力、有志投入藏漢佛典翻譯事業、願意參與規劃課程進修者，申請加入培訓行列。在穩定的學習環境中，專心進修梵藏漢佛典語言、佛學經論、翻譯理論等相關課程及實習。
- 參訓學員於培訓期間，修讀法光佛學成人教育春秋季及暑期密集班之規劃課程，可申請 70%學費之課程獎助金，不限修課時數。單一課程申請人數超過預算時，則以修課較多者為優先。每期修課期滿前核發獎助金。（缺課時數超過六分之一以上者不予核發）
- 參訓學員於培訓期間，得申請赴印度學習藏語課程全額學費獎助。獎助學費除需預繳之訂金由學員先行暫墊外，其餘學費於學生報到時由本計畫直接撥付。學習期滿後，憑學習心得報告及繳費收據向本計畫申請補發課程訂金。申請人數超過預算時，則以目前修課較多者為優先。
- 見習學員於培訓期間，必須參加每週一下午般若工作坊（或其他翻譯小組）之討論會作為實習，每月至少二次。如因工作關係確實無法參加者，可要求改以協助校對工作取代，其出席率或工作成績須為核發下期獎助金之參考。見習學員以見習為主，無需擔任翻譯工作。
- 資深參訓學員於培訓期間或期滿後，得參與般若工作坊（或其他翻譯小組）之實習翻譯工作，直至能獨立接案翻譯。般若工作坊實習翻譯成員必須參與般若工作坊討論會，每月至少兩次，並負責完成譯稿之修稿及校稿工作。譯稿發表之後，得支領翻譯獎助金。
- 參訓學員接受二至五年之培訓期滿後，如已具獨立承接藏文佛典漢譯工作能力者，可依程序申請承接藏傳佛典漢譯計畫之獨立翻譯工作，在達成一定工作量下，預期可支領足數生活之譯稿費，但成就與否仍須各憑造詣、學養和譯筆能力。

參訓申請書文字檔，請聯絡法光佛教文化研究所藏文翻譯人才培訓獎助計畫信箱 E-mail：tibetan2chinese@gmail.com 索取，或直接從網路下載。即日起至 5 月 15 日接受申請。

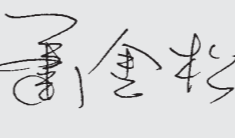
必修課程	最低時數	備註
(一)第一年	30*9=270	
藏語中級／藏語會話（I）	30	
藏文文法	30	
初級藏文佛典選讀	30	
攝類學／（上）（下）	30*2	
梵文入門／（上）（下）	30*2	
佛典翻譯概論／佛典版本詮釋學／佛典聲韻語法學／....	30*2	（2年一輪，必選 2門）
(二)第二年	30*9=270	
藏語進階／藏語會話（II）	30	
心類學	30	
因類學	30	
宗義／八事七十義／....	30	
藏漢經論對讀（I）	30	
藏文經論研讀（I）	30	
梵文經論研讀（I）	30	
漢譯經論研讀（I）	30	
印度／中國／西藏佛教史（必須選修 1門）	30*2	
(三)第三年	30*9=270	
藏漢翻譯方法	30	
藏漢翻譯實習（I）	30	
藏漢翻譯實習（II）	30	
藏漢經論對讀（II）	30	
藏文經論研讀（II）	30	
藏文經論研讀（III）	30	
梵藏經論對讀	30	
梵文經論研讀（II）	30	
漢譯經論研讀（II）	30	
合計：必修 27門/期	30*27=810	不計選修課程

附註

1.依據欽哲基金會與法光佛教文化研究所合作舉辦「藏文翻譯人才培訓獎助計畫」實施要點規劃本課程學程。
2.參訓學員應於三到五年內，在法光佛研所春秋季及暑期班，修畢全部必修課程時數，發給結訓證明。在申請參訓前已於法光佛研所或其他院校修習相類課程者，可憑修課證明申請抵免，最多以總課程數三分之一為限。
3.基礎藏文或藏語入門，屬申請參訓之必備條件，不計入規劃課程時數。
4.語文課程必須依年別、先後層次順序修讀，不可躐等。
5.部份課程採 2 年或 3 年輪開一次，不涉層次，請優先修讀。
6.參訓學員應修滿所有必修課程最低時數（30*27=810），可申請七折學費之課程獎助金。（缺課時數不得超過六分之一）
7.參訓學員於必修課程最低時數外，可接續選修下一期相同課程，除梵藏漢經論對讀/研讀課程不限外，其餘以續修一期為限，均得申請課程獎助金。
8.梵藏漢經論對讀/研讀課程，包含阿毘達磨/般若/中觀/唯識/戒律/因明/菩提道次第/入菩薩行論...等，個別課程名稱以法光實開課程為準。

世出世間

法光「藏文翻譯人才培訓獎助計畫」Q & A



· 計畫特色 ·

欽哲基金會與法光佛教文化研究所合作舉辦「藏文翻譯人才培訓獎助計畫」，完成第二年續約。根據近日公布的實施要點，以及規劃的課程學程來看，本計畫可提供參訓學員在法光佛研所修課及赴印度密集學習藏文的學費獎助，也會搭建參訓學員參與般若工作坊（或其他翻譯小組）的見習或實習翻譯工作平台，及與藏族學者溝通的管道，營造有利的學習環境。參訓學員在三至五年內，於法光佛教文化研究所春秋季及暑期密集班，修滿大約 27 門各 30 時數的必修課程後，可獲結業證明。其中學習成績優良，已熟諳藏漢佛典語文，精通佛學義理，具獨立漢譯藏文佛典能力者，可依程序申請承接藏傳佛典漢譯計畫之獨立翻譯工作，在達成一定工作量下，預期可支領足數生活之譯稿費，但成就與否仍須各憑造詣、學養和譯筆能力。

· 主觀意志 ·

計畫成功與否，通常取決於主觀意志和客觀形勢，欽哲基金會除與本所進行此計畫外，已在全球推動「八萬四千·佛典傳譯計畫」，並成功地協助這個計劃成為一個獨立的非營利機構。2014 年起與法鼓文理學院合作進行「藏傳佛典漢譯計畫」。2015 年 9 月起在泰國啟動英文佛教學者三年密集課程培訓英語弘法與翻譯人才的計畫。法光佛教文化研究所自 1989 年創校以來，歷經前 15 年舉辦相當碩士學程的佛學教育，以及近 12 年來轉型專辦佛學成人教育，培養梵巴藏語文及佛學人才不遺餘力，法光文教基金會董事長禪光法師也相當支持。

· 願景營造 ·

時代演變至今，佛陀教法的發揚光大，是南傳、北傳和藏傳佛教携手合作的共同責任，各種語文載體的佛典經論，乃至歷代大德的研究成果，都是彼此互參的珍貴瑰寶，如何修殘補缺，交互翻譯，是學術界和宗教界的共同期待，可喜的是已經有不少人在從事佛典翻譯，支持翻譯工作的團體和個人也不斷增加。將來如果能在藏文佛典漢譯計畫中，將翻譯品質的要求，跟提昇譯稿報酬一併考量，使專業譯者享有一定的生活保障和學術地位，將有助於吸引更多年輕人的投入。

· 培訓重點 ·

1.透過參訓申請書的詳實填寫，可大致了解參訓學員的語文熟稔度，會修過哪些佛典語言，研讀過哪些佛學經論，便於期初或期中安排參訓學員的諮詢與建議。

2.依據課程學程規劃，語文課程必須依年別、先後層次順序修讀，不可躐等。部份課程採二年或三年輪開一次，不涉層次，請優先修讀。

3.參訓學員修讀必修課程最低時數後，可再選修下一期相同課程，除梵藏漢經論對讀/研讀課程外，其餘以續修一期為限，均可申請七折學費之課程獎助金。（缺課時數不得超過六分之一）

4.梵藏漢經論對讀/研讀課程，包括阿毘達磨、般若、中觀、唯識、因明…等，個別課程名稱以法光實開課程為準。

· 預期目標 ·

本計畫旨在匯集眾多因緣，營造較好的環境，幫助有心從事藏漢翻譯工作的學員，用最經濟有效的方法，在最短的時間，用虔敬的態度，瀟灑的心情，學習必要的課程，奠定譯經志業的基礎。不同的學術底子、學習能力、付出時間，會有不同的學習效果。俗話說十年樹木百年樹人，平心而論，想要在三、五年內，培養一位合格譯師，幾乎是不可能的任務，勇於面對挑戰的會是你嗎？

上海師範大學法政學院哲學系教授方廣文《關於漢文大藏經的幾個問題》一文開頭就表明：「對佛教傳入中國內地的時間，歷來有種種不同的說法。但以大月氏使臣伊存於漢哀帝元壽元年（公元前 2 年）向博士弟子景盧口授《浮屠經》說較為可信。伊存雖尊印度傳統口授，景盧卻依中國習慣筆錄。因此，這部《浮屠經》是第一部成文的漢譯佛經。」¹這番話看來平順，實際上不怎麼協調。²問題在哪裡？「因此，這部《浮屠經》是第一部成文的漢譯佛經」是句推理出來的結論，語氣百分之百地肯定，可是前文只不過認為伊存授《浮屠經》之說「較為可信」。從一個在多種說詞當中「較為可信」的說法竟獲得獨斷認定事實如何的結論，似乎太快了些。

所幸，在此作者於注解中提供一分參考文獻，是他本人撰寫的「《浮屠經》考」，載《法音》，1998 年第 6 期」³。也許《關於漢文大藏經的幾個問題》上讀起來略嫌草率的地方，在《〈浮屠經〉考》講得頭頭是道，所以筆者當然歡歡喜喜地把它開宗明義表示：「第一部漢譯佛經究竟出現於何時，歷來看法不一。」⁴然後歸納「秦始皇時，外國沙門禪利防等」、「西漢劉向」、「西漢哀帝元壽元年大月氏使臣伊存口授《浮屠經》」、東漢「譯出《四十二章經》」共「四個觀點」。接著，方氏宣稱：「第一部漢譯佛經的出現年代與佛教初傳的年代緊密相關。對於佛教初傳的年代，現在學術界基本傾向於取伊存授經說。」⁵然而可惜，未提任何二手資料來說明「現在學術界」指誰，只是下句——「綜觀關於第一部漢譯佛經出現年代的各種說法」，仍以伊存授經說較為可信——表露個人的認同，並順利帶出文章的主題：「但目前人們一般均把《四十二章經》當作第一部漢譯佛經，故有必要對伊存所授《浮屠經》作若干考證。」⁶當然，這也令人相當納悶：不是說「現在學術界基本傾向於取伊存授經說」？難道學界未經考證而傾向於某說，需要他人後來補充，又相關的考據功夫嗎？這未免有點不可思議，不過我也樂意承認：所謂「學界」確實會有怪現象發生。

方氏進行他「若干考證」之初，先介紹相關文獻，說：「據現有資料，伊存授經事原載於三國時魏人魚豢所撰《魏略西戎傳》。該書已佚，有關史料見存於晉陳壽撰《三國志·魏書·烏丸鮮卑東夷傳第三十》的引注。另外，在《世說新語·文學篇》的注釋，《魏書·釋老志》，《隋書·經籍志》，法琳《辯正論》卷五，《太平御覽》的《四夷部》、《人事部》，《史記正義·大宛列傳》，《通典》卷一九三，《通志》卷一九六，宋董道《廣川畫跋》卷二《書〈西升經〉後》篇引《晉中經》等，亦有記述。」⁷可見，資料還真不少⁸，但作者顯然不打算全盤整理，只說：「今將《三國志》中的這條史料移錄如下，並參照其它有關史料及湯用彤先生的考釋，略作箋疏。」⁹這又有問題⁵：前面明明表示「有關史料見存於晉陳壽撰《三國志·魏書·烏丸鮮卑東夷傳第三十》的引注」，而如今卻頓時身分突變，改稱「《三國志》中的這條史料」，雖令人信服。沒錯，《三國志》正如方氏所稱出自晉代陳壽之手，但確實的資料出處《〈三國志〉注》為南朝劉宋

也談一下「浮屠經」

高明道

裴松之（西元 372-451 年）所編，是相關但背景、性質完全不同的著作。怎麼把它搞混了？⁶更何况往下討論的都是《〈三國志〉注》援引、沒有一手資料可對勘的《魏略》。

方文箋疏之《〈三國志〉注》引文《魏略·西戎傳》頭句為：「臨兒國，《浮屠經》云其國王生浮屠。」⁷討論的部分，先列出各種不同寫法——「臨兒國」者。該「臨兒國」名與梵文原名對音不類，顯非音譯。我懷疑它或是從釋迦族起源傳說中衍出之譯名，此處限於篇幅，無法詳述。至於「臨鑿」、「臨毗」、「臨兒」三名，自然也非音譯。由於均為僅此一見，故很可能是傳抄之訛誤。起碼「臨兒」是由「臨兒」化出。既為僅此一見，則孤證不立，故在此暫置勿論。」這段文字裡唯一有點說服力的陳述，乃是「很可能是傳抄之訛誤。」其餘均不足以採納。往下要分析的兩句——「浮屠，太子也。父曰厲頭耶，母云莫邪。」——，十四個字當中一半屬音譯詞。照此文脈，前句「厲頭耶」背後的詞，理應也是音譯的。這並非個人創見。早在 1980 版的《辭海》，「古地名」的「臨兒國」被視為「梵文 Lumbini 的音譯」。¹²同一個理解也見於許章真《西域與佛教文獻論集》¹³，或如 2003 年羅因撰、編入《國立臺灣大學文史叢刊》的《〈空〉「有」與「有」——玄學與般若學交會問題之研究》認為《魏略·西戎傳》這句應該這樣解讀：「臨兒國（Lumbini）[sic]」、「藍尼尼」的略稱」浮屠經云其國王生浮屠（Buddha，「佛陀」的古譯）。¹⁴另參居大成《兩漢佛教之流傳及佛教徒活動考》「臨兒國即藍尼尼國（梵名 Lumbini），在天竺城中」¹⁵及中國佛學院副院長傅印法師《月氏族與貴霜王朝》「臨兒國（按，應作臨倪國，蓋系古時筆抄之誤。臨倪國即藍毗尼園，佛生處），浮屠經云其國王生浮屠」¹⁶。依筆者所見，「臨兒國」的「兒」字形近而誤，應作「毘」。¹⁷、

至於日本學者鎌田茂雄根據藤田豐八卷二《書〈西升經〉後》篇引《晉中經》等，亦有記述。」⁷可見，資料還真不少⁸，但作者顯然不打算全盤整理，只說：「今將《三國志》中的這條史料移錄如下，並參照其它有關史料及湯用彤先生的考釋，略作箋疏。」⁹這又有問題⁵：前面明明表示「有關史料見存於晉陳壽撰《三國志·魏書·烏丸鮮卑東夷傳第三十》的引注」，而如今卻頓時身分突變，改稱「《三國志》中的這條史料」，雖令人信服。沒錯，《三國志》正如方氏所稱出自晉代陳壽之手，但確實的資料出處《〈三國志〉注》為南朝劉宋

成「le royaume de Lin-eul」（「臨兒王國」），並指出該名來自佛陀出生的藍尼尼園（「tire son nom du jardin de Lumbinī où naquit le Bouddha」）。¹⁹

繞至一百多年前歐洲的東方文化研究後，再回到方氏大作。針對「臨兒國」，《浮屠經》云其國王生浮屠的「浮屠」，方文闡述：「《世說》作『浮圖』，即梵文 Buddha 之音譯，後通譯作『佛』或『佛陀』。故所謂『浮屠經』，意實為《佛經》。據現有材料，古代印度並沒有部名叫《佛經》的佛教典籍，因此，這兒所謂的《浮屠經》不能視為某一部印度佛典的完整翻譯。」²⁰據初步判斷，文中隱藏了兩個大問題。一個是書名用的大陸。方氏是大陸的學者，當然要用大陸的標準來討論他使用的標點符號合不合理，所以在此參考《中華人民共和國國家標準標點符號用法》（GN/T 15834-1995）。照該用法，「書名、篇名、報紙名、刊物名等，用書名號標示」²¹。書名、篇名等等，都屬於所謂的專有名詞，不是一般名詞。此區別是有意義的，例如在動盪不安的時代探討戰爭與和平的問題跟沙龍裡評論《戰爭與和平》的優缺點截然不同，因為前者指一個社會狀態，後者卻是俄國作家托爾斯泰的巨著 *Воина и мир*。那麼，「古代印度並沒有部名叫《佛經》的佛教典籍」的話，怎麼可能用書名號標示為一般名詞的「佛經」或「浮屠經」？突然間轉換身分當專有名詞？²²這是違背常理的。同樣難以理解的是從一般名詞的概念忽然轉移到「譯本」。方氏的邏輯是：因為印度沒有佛典叫作《佛經》，所以「這兒所謂的《浮屠經》不能視為某一部印度佛典的完整翻譯」。他特別強調「完整翻譯」，難道字裡行間要讀者相信是「部分翻譯」嗎？此語境下搬出「翻譯」完全沒有道理，而作者本人在他「《浮屠經》云」後面也沒有用冒號、引號，看來實際上不將「其國王」等等視為直接的引文，說詞和具體的處理前後矛盾。

《〈三國志〉注》引《魏略·西戎傳》接著數句和「浮屠經」無關，所以在引該處原文及方氏的討論，下列相關的引文是：「昔漢哀帝元壽元年，博士弟子景盧受大月氏王使伊存口授《浮屠經》。」方氏此處討論為：「受經人，《世說》作『景慮』，《魏書·釋老志》、《畫跋》作『秦景憲』，《通典》、《隋書·經籍志》作『秦景』，《通志》作『秦匿』。想必均乃傳抄之訛。受經方式，《通典》作『秦景憲使大月氏，王使伊存口授《浮屠經》」，《辯正論》謂：「秦景至月氏國，其王令太子授《浮屠經》。」在此，到底是伊存出使到漢朝，向中國人口授了《浮屠經》；還是中國人出使到大月氏，從而學習了佛經呢？《隨書·經籍志》對此作：『哀帝時，博士弟子秦景使伊存口授《浮屠經》』。乾脆不提誰到誰那兒去。看來初唐時，此事已模糊不清，故魏徵撰《隋書》便說了句模稜兩可的話。從兩漢之際中西交通的形勢看，上述兩種可能均不能排除。但比較各種史

料，誤伊存出使漢朝的史料出現得較早，故我意傾向於《三國志》的記載。不管怎麼說，當時確曾有過這麼一次傳經活動，所傳的這部經並在漢地流傳開來，只是「中土聞之，未之信了也。」（《魏書·釋老志》）至於法琳說授經者不是伊存，而是月氏國太子，恐不可信：（一）孤證不立；（二）《辯正論》中謊話太多。²³洋洋灑灑，還是脫離不了老問題：一個是資料出處不確——「《世說》作『景慮』」，實際上資料來源是梁劉孝標（西元 462-521 年）的注釋；方氏坦白承認他「意傾向於《三國志》的記載」，但實際上《三國志》本身沒有任何相關記載——，一個是完全不理會其他學者老早對這些文獻上極其分歧的說法進行過的討論。

接在「《浮屠經》」後的《〈三國志〉注》引文很突兀，說：「曰『復立』者，其人也。」²⁴方文很投入地解說：「《世說》等均作『復豆』。《西陽雜俎》前集卷二謂：『老君西域流沙，歷八十一國，烏弋、身毒為浮屠，化被三國，有九萬品戒經，漢所獲大月氏《復立經》是也。』」²⁵均可證「立」乃「豆」字之形誤。「復立」，即「復豆」，亦即「浮屠」、「佛陀」；《復立經》即《浮屠經》。²⁴用「復立」二字的《西陽雜俎》如何證明「立」乃「豆」字之形誤，我是不知道的，不過若是端賴一部唐人的筆記小說集來證明漢朝的歷史，也許有點冒險，更何况這段文字的前後文：「鬼官有七十五品。仙位有九太丈，二十七天君，一千二百仙官，二萬四千靈司，三十二司命，三品、九品、七城（一日城，一曰地）。九階二十七位，七十二萬之次第也。老君西域流沙，歷八十一國。烏弋、身毒為浮屠，化被三國，有九萬品戒經，漢所獲大月支《復立經》是也。孔子為元宮仙，佛為三十三天仙。延賓官主所為道，在竺乾。有古先生，善入無為。」²⁵其可信度，大家再斟酌吧！

礙於篇幅，其他《〈三國志〉注》引文和箋疏暫且跳過，直入方氏所謂「從上述材料，我們可以得出如下結論」：「張騫鑿空之後，隨著中原與西域交通的發展，佛教開始沿西域道傳入內地，其中於史有徵的最早傳教活動，即漢哀帝元壽元年的伊存授經。佛經亦同時傳入內地，即伊存所授之《浮屠經》。這部《浮屠經》當時被筆錄下來，並在其後的流傳過程中出現一些互有歧文的抄本。該經後雖亡佚，但不少書籍保留了它的若干片斷內容。可能是所據抄本不一，故保留下來的各片斷亦有矛盾互歧之處。但不管怎樣，《浮屠經》是現在可以考知的第一部漢譯佛經，這一點可謂毫無疑義。」²⁶可惜，筆者沒辦法那麼樂觀，因為老實說問題太多了。例如：憑什麼知道是「一部」經？²⁷說「該經後雖亡佚，但不少書籍保留了它的若干片斷內容」，很難明白指什麼，因為相關的說法基本都溯源於已經遺失的《魏略·西戎傳》，而且講得愈來愈離譜。哪稱得上是多種獨立的證據？

也許可以看一下幾種英語著作裡學者們如何絞盡腦汁來逐譯「伊存授經」的關鍵句「昔漢哀帝元壽元年博士弟子景盧受大月氏王使伊存口授浮屠經」。Erik Zürcher 作「Anciently, under the Han emperor Ai, in the first year of the period Yuan-

（下轉第 3 版）

感謝 諸位大德發心贊助

敬祝 福慧增長

佛為什麼要我們「不輕末學」、「不輕毀犯」。
因人人有著平等而向上的可能性，
沒有修學而錯亂顛倒的，
毀犯戒律的，
可以懺悔而漸成為道德的行為。
印順導師語錄



（上接第 2 版）

shou (2 BC) the student at the imperial academy Ching Lu received from I-t's'un 伊存, the envoy of the king of the Great Yüeh-chih, oral instruction in (a) Buddhist sūtra(s)²⁸; Leon Hurvitz 灑, 還是脫離不了老問題：一個是資料出處不確——「《世說》作『景慮』」，實際上資料來源是梁劉孝標（西元 462-521 年）的注釋；方氏坦白承認他「意傾向於《三國志》的記載」，但實際上《三國志》本身沒有任何相關記載——，一個是完全不理會其他學者老早對這些文獻上極其分歧的說法進行過的討論。

接在「《浮屠經》」後的《〈三國志〉注》引文很突兀，說：「曰『復立』者，其人也。」²⁴方文很投入地解說：「《世說》等均作『復豆』。《西陽雜俎》前集卷二謂：『老君西域流沙，歷八十一國，烏弋、身毒為浮屠，化被三國，有九萬品戒經，漢所獲大月氏《復立經》是也。』」²⁵均可證「立」乃「豆」字之形誤。「復立」，即「復豆」，亦即「浮屠」、「佛陀」；《復立經》即《浮屠經》。²⁴用「復立」二字的《西陽雜俎》如何證明「立」乃「豆」字之形誤，我是不知道的，不過若是端賴一部唐人的筆記小說集來證明漢朝的歷史，也許有點冒險，更何况這段文字的前後文：「鬼官有七十五品。仙位有九太丈，二十七天君，一千二百仙官，二萬四千靈司，三十二司命，三品、九品、七城（一日城，一曰地）。九階二十七位，七十二萬之次第也。老君西域流沙，歷八十一國。烏弋、身毒為浮屠，化被三國，有九萬品戒經，漢所獲大月支《復立經》是也。孔子為元宮仙，佛為三十三天仙。延賓官主所為道，在竺乾。有古先生，善入無為。」²⁵其可信度，大家再斟酌吧！

礙於篇幅，其他《〈三國志〉注》引文和箋疏暫且跳過，直入方氏所謂「從上述材料，我們可以得出如下結論」：「張騫鑿空之後，隨著中原與西域交通的發展，佛教開始沿西域道傳入內地，其中於史有徵的最早傳教活動，即漢哀帝元壽元年的伊存授經。佛經亦同時傳入內地，即伊存所授之《浮屠經》。這部《浮屠經》當時被筆錄下來，並在其後的流傳過程中出現一些互有歧文的抄本。該經後雖亡佚，但不少書籍保留了它的若干片斷內容。可能是所據抄本不一，故保留下來的各片斷亦有矛盾互歧之處。但不管怎樣，《浮屠經》是現在可以考知的第一部漢譯佛經，這一點可謂毫無疑義。」²⁶可惜，筆者沒辦法那麼樂觀，因為老實說問題太多了。例如：憑什麼知道是「一部」經？²⁷說「該經後雖亡佚，但不少書籍保留了它的若干片斷內容」，很難明白指什麼，因為相關的說法基本都溯源於已經遺失的《魏略·西戎傳》，而且講得愈來愈離譜。哪稱得上是多種獨立的證據？

也許可以看一下幾種英語著作裡學者們如何絞盡腦汁來逐譯「伊存授經」的關鍵句「昔漢哀帝元壽元年博士弟子景盧受大月氏王使伊存口授浮屠經」。Erik Zürcher 作「Anciently, under the Han emperor Ai, in the first year of the period Yuan-

王使伊存口授浮屠經」論，或許可以說伊存當時沒有教科書，而是口頭跟景盧講佛法。不過當然，此事的真假還有不少待考的空間，宣稱「浮屠經」的問題已經解決，恐怕言之過早。

1. 見方廣編《中國寫本大藏經研究》（上海，上海古籍出版社，2006 年）《關於漢文大藏經的幾個問題（代導言）》第 1 頁。
2. 說「不怎麼協調」並非指方氏似乎很習慣在「但」字前用句號。
3. 具體點，是收於第 24-27 頁，感謝郭捷立君提供 pdf 檔。據該文第一注解：「此文 1987 年初稿，後載《國際漢學》第一輯，商務印書館，1995 年 1 月。此次重新發表時略有修訂。」
4. 方文第二注解說明：「本文所用《三國志》、《魏書》、《隋書》、《史記》均為中華書局點校本。《世說新語》為余嘉錫撰《世說新語箋疏》，中華書局，1983 年 8 月第一版。《辯正論》為《大正藏》本。《太平御覽》為中華書局影印本。《通典》、《通志》為浙江古籍出版社影印本。《廣川畫跋》為北京圖書館明初影刻本。為避文繁，下引文時不一注明出處。」他未提的是這些典籍早已見於湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北，鼎文書局，1976 再版），transmitted orally the Fotu-jing 浮屠經 (Buddhist text) to the Boshi Dizi 博士弟子 (doctoral student) Jing Lu 景盧²⁸; Liqun He 作 "Once in the first year of the Yuanshou Era (2 BC), under the Emperor Ai of the Han, Jing Lu, a National University Student, noted down a Buddha Sutra dictated by Yi Cun, the envoy of the King of Great Rou-zhi"²²。可見，以上五家始終都沒有扯到佛典漢譯的問題。原來強調的是佛經的教授，也不敢限定僅僅是一部或某部佛經，最後才出現一種譯法認為伊存將一部佛經念給博士弟子聽，博士弟子則進而把它記錄下來，不過這建立在一種誤解上。³³
5. 要吧「浮屠經」的問題真正釐清，在筆者來看，一定得遵照學術規則。這牽涉到一般的法則與個案的特點。前者包括：（一）把所有因先人為主等等而形成的偏見不是排除、隔開、冷處理，就是最好直接扔進垃圾桶裡；（二）盡可能搜集全部的一手、二手資料；（三）就文、義兩個個面，盡力客觀瞭解這些資料到底在說什麼。多年後，Zürcher 曾具體指出他為什麼不相信「伊存授經」屬實。³⁴當時提出的疑點未化解之前，仍算一個學術懸案，實在沒立場高談景盧筆錄《浮屠經》等。（二）「口授」一詞，《論衡·知實》、《漢書·藝文志》、《三國志》中《魏書》、《蜀書》等外典都載，而且詞書編纂者分析出兩種釋義³⁵，但釋氏雖以早期契經均口耳相傳著重，漢文佛門書籍用到「口授」卻並不多，而且最早的例子要等到西元 385 年曇摩難提、道安、竺佛年、趙整等編纂學者輯《分別功德論》³⁶所謂：「外國法，師徒相傳，以口授相傳，不聽載文。」³⁷既然如此，「景盧受大月氏王使伊存口授」到底指哪種形式，必須重新評估之後再講清楚。（三）「經」字含多義。其中，「一定的、不變的法則」不但見於傳統中國思想——如《春秋左傳·宣公十二年》「兼弱攻昧，武之善經也」杜預《注》222-285 年）《注》「經，法也」³⁸——，佛典裡也用過，換句話說，「經」未必等於「修多羅」，也可以譯「法」（dharma）、「教法」（śāsanā）等³⁹。因此，單就「博士弟子景盧受大月氏

29. 見 Zenryū Tsukamoto 著、Leon Hurvitz 譯 *A History of Early Chinese Buddhism From Its Introduction to the Death of Hui-yuan. Volume 1* (Tokyo: Kodansha International Ltd., 1985) 第 55 頁。
30. 見 Rong Xinjiang 著、Xiuqin Zhou 譯 *Land Route or Sea Route? Commentary on the Study of the Paths of Transmission and Areas in which Buddhism Was Disseminated during the Han Period* (*Sino-Platonic Papers* Number 144, 2004) 第 25 頁。
31. 見 Miyajima Junko 著、Philip Flavin 譯 *The Formation and Development of Chinese Buddhist Literature*（收為 *Cultural Reproduction on its Interface: From the Perspectives of Text, Diplomacy, Otherness, and Tea in East Asia* [Osaka: Institute for Cultural Interaction Studies, Kansai University, 2010 第 123-137 頁] 第 127 頁。
32. 見 Liqun He, *Buddhist State Monasteries in Early Medieval China and their Impact on East Asia* (Ph.D. Dissertation, Heidelberg University, 2013) 第 15 頁。
33. Jülch 上引書第 369 頁犯了同樣的錯誤，認為「前漢哀帝時，秦景使月氏國，王令太子口授於景，所以浮屠經前漢早行」（見用 T 52.2110.534 c 25-26; Jülch 始終用同一個我認不出的標點符號，在此以逗號代替）意謂「Zur Zeit des Kaisers Ai der früheren Han (.....) wurde Qin Jing in das Yueshi-Reich entsandt. Der König befahl dem Kronprinzen, dem [Qin] Jing zu diktieren. So wurde die Lehre der buddhistischen Sütren bereits früh in der früheren Han-Dynastie praktiziert.” 當然，這裡面的問題不只是「口授」的誤解，但其他從略。
34. 參 Zürich 上引書第 25 頁。
35. 參羅竹風主編《漢語大詞典》第三卷（上海，漢語大詞典出版社，1989 年）第 8 頁。
36. 參 Antonello Palumbo, *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 (Taipei: Dharma Drum Publishing Corporation, 2013) 第 255-265 頁。之前有中國學者考證，認定該論約是魏晉時期的譯作，參方一新、高列過《〈分別功德論〉翻譯年代初探》（《浙江大學學報（人文社會科學版）》第 33 卷第 5 期 (2003): 92-99。方君顯然對這個題目頗有偏好，因為數次學術會議一再發表，如 2002 年 5 月在浙江舉行的《姜亮夫、蔣禮鴻、郭在貽先生紀念會暨漢語史、敦煌學國際學術研討會》（關於早期佛經翻譯年代的語言學考察——以〈分別功德論〉為例）、2002 年 11 月在臺北舉辦的《漢文佛典語言學國際學術研討會》（《從佛經翻譯的語料年代問題——〈興起行經〉、〈分別功德論〉為例》）、2008 年 5 月在北京舉行的 International Association of Chinese Linguistics 第十六屆年會（《從中古譯經佛教詞語看〈分別功德論〉的翻譯年代》）、同年 8 月在臺北舉行的《第三屆漢文佛典語言學國際學術研討會》（《從佛經詞語及慣用語看〈分別功德論〉的翻譯年代》）。針對方、高二位研究方法之若干質疑，參 2014 年 8 月 19 日發表於《台語與佛典》部落格的《書評：方一新、高列過〈漢漢疑偽佛經的語言學考辨研究〉（先評〈分別功德論〉）》（<http://yifertw.blogspot.tw/2014/08/bl-og-post-119.html> > , 2.2.2016）。
37. 見 T 25.1507.34 a 28-29。針對此處些許討論須參拙文《開卷有疑 一二隨筆》（載《法光》雜誌第 303 期 (2014 年 12 月)）。
38. 見《十三經注疏》8《左傳》（臺北，藝文印書館，）第 391 a-7-8 頁。
39. 參 Hirakawa Akira, *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary* (Tokyo: The Reiyukai, 1997) 第 932 頁。