

從歷史和文獻的記錄中，關於緣起的教學與討論俯拾皆是。自釋尊在菩提樹下證悟發見緣起之後，緣起即成為佛教主要的核心教義之一。釋尊說法因應眾生的根機，所說的緣起說法向也有所不同，而產生了種種的緣起說。「緣起」(pratyasamutpāda)是一個較複雜的複合語，從語詞的解釋上，就產生諸多不同的說法，進而有了十二緣起、賴耶緣起等思想的開展。活躍於七世紀印度大乘佛教時期的論師月稱(Candrakīrti)，乃是傳承印度中觀應成派(Prāsaṅgika)的論師，在其所著作的《明句論》(Prasamapāda)中提到，「中觀論者即是緣起論者」。¹從他的宣稱中，可以看出月稱對於緣起義應該有其相當程度的體悟，才会有如此義正詞嚴的宣告。

緣起(pratyasamutpāda)一詞，從原始佛教經部派佛教到龍樹，前後跨越了有將近五百年的時間，而其意義也隨著時間的流變相對起了根本的變化。²在龍樹之前的緣起，是以十二因緣為代表。而在龍樹之後，根據江島惠教在其《中論》註釋書中擁有「緣起」的語義解釋文中提及，龍樹在其所著《中論》中，提出了與以往相異的新緣起思想，然而如何能夠瞭解這新緣起思想，勢必要透過此論中對「緣起」的語義解釋才能得知。並進一步提到，必須要深入考慮「緣起」的語義解釋其自體所含的問題性著手。³但是，龍樹所著的《中論》只有偈頌，沒有長行說明，想必也沒有做語義的解釋。⁴且這樣的新緣起思想是否符合佛陀本義，抑或是跳脫舊思想而創立新思想，還是承襲了佛陀本意，而有更進一步闡釋出其背後的深義呢？關於此點，江島惠教在其文中有點出，在印度思想的場合，某一語的「語義解釋」常常與思想的確認、展開有關連。⁵

月稱不僅是擁護以「緣(於.....)」為「到達(於.....)」的《俱舍論》式的解釋之敘述外，更進一步加入了自己對「緣起」的語義詮釋，把「到達(於.....)」解作意義更廣的「觀待(於.....)」。⁶月稱認為prattiya(緣)這個以ya結尾的絕對分詞，就是prāpti(reach到)或meeting with(遇合)的意思。而prāpti是由前置詞prati(reach到)與動詞語根√i(gati去)所組成，由於動詞語根受到前置詞的影響，其原意由「去」變成為「到達」之意，月稱甚至將prāpti與apekṣā(觀待)視為是相同的意思。其次，認為samutpāda(起)這一語詞，其組成元素是為sam(together)與ut(up)這兩個前置詞，以及動詞語根√pad(go)，前有sam-ut的√pad，其意為「生起」(arise)、「出現」(appear)、「發生」(occur)等義。⁸因此，samutpāda一詞合起來的意思即是意指出現(prādurbhāva)。而apekṣā是由apa(back後面、支持)這個前置詞和動詞語根√iḥ(see, look觀看、注視)所組合而成的，apekṣā這個語詞其意思為「觀待」(dependence on)、「還視、回顧」(looking round)、「因果相關連」(connection of cause with effect)等等之意。⁹最後，月稱以「緣起」(pratyasamutpāda)做了詮釋，即是指觀待於(-apekṣo)或到達於因緣的諸存在者的生起，就是「緣起」的意思¹⁰。

月稱甚至在《入中論》中，以「依車輪等支分而施設車」作為譬喻，用以說明凡是依自身之支分而施設

2017 如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

月稱「觀待緣起」之考察——以《明句論·薪火品》為中心

釋如一

法鼓文理學院佛教學系碩士

者，都是非自性所生，且是相互依存而得以存在的。月稱進一步將「依.....而施設.....」轉為「觀待有支可以施設支分」，月稱更舉了薪火的互相觀待來說明，「觀待薪可以施設火，反之，觀待火也可以施設薪」，如此明確地說明了事物的關係是彼此相互依存而得以存在的。¹¹因此，如要進一步了解月稱的「觀待緣起」，在此勢必要從他的語義解釋著手討論。由於梵文中並沒有「觀待緣起」一詞，但為了使中文文意的表達較容易理解，故本論文標題採用「觀待緣起」來表示。

在《明句論》中，月稱不僅認為「緣起」，就時間軸而言彼此有其前後秩序，就空間軸而言偏側更是相互觀待、相互依持。「緣起」除了異時的前後關係之外，還有同時的相互依存的關係。而同時的相互依賴此觀點，正是月稱所提倡的「觀待緣起」。世俗是基於緣起而形成，緣起的種種型態，都是透過假名言說而呈現出來的。即使是「勝義諦」，也是依據「世俗諦」而達於勝義的境界。聖者佛陀也是透過世間人所使用的語言，詮釋種種的現象，令凡夫了知事物的本性，也就是「一切皆無自性。基於本質是空性，萬事萬物才得以因緣起而有。月稱強調展現現在我們眼前的現象界，是凡夫在人間生存的必要條件。月稱認為唯有透過緣起，才能認清世俗(samvrti)的成立。由於「世俗」具有三種意義¹²，月稱認為「世俗」其中的一個意思「相互依存」和「緣起」的「相互依存」有非常大的關連性。就一般凡夫在經驗所認知到的一切而言，這些種種必然是在相依相倚的情況下而有，如離開了這樣相互依存的關係，即找不到任何一個獨立存在的事物。所以，「世俗諦」的成立根據，就是「緣起」。¹³

十二緣起告訴我們，有情是由於無始無明而存在。然而，世間的一切事物又是如何而存在呢？換言之，該如何思考存在的道理呢？為了闡明此問題點，月稱所使用的概念即是「觀待」(apekṣā)。「觀待」此一概念，含有相互依賴的意涵在。月稱在註解中使用了兩個詞為事物存在的關係作進一步的解說，即是paraspara以及anyonya。paraspara就形容詞來看其意思有相互的、彼此的(mutual or one another)，就副詞而言有相互地、雙方地(mutually or reciprocally)的意思；而anyonya的意思也是和paraspara一樣，有相互的、互相關連的、彼此地、雙方地等的意思。¹⁴因此，就觀待(apekṣā)一詞的意涵很清楚地告訴我們事物存在的道理，彼必須

依賴(adhīna)¹⁵於此，而此也必須依賴於彼，彼此相互依賴如此事物才得以存在。如父子之間的關係一樣，有兒子的出生才有了父親這個角色，如沒有兒子，父親就無法成為父親了。父親依賴於兒子，兒子依賴於父親，父子必須是同時存在，在相依相倚下其關係才能成立。又以薪火的關係來說，就是火必須依賴於薪，才有火，薪必須依靠火才能燃燒的道理一樣。月稱用paraspara以及anyonya這兩個詞特別加以強調事物與事物間存在的關係，而這樣的存在又是怎麼個存在法呢？月稱進而更以adhīna來說明兩個事物間存在的方式，其方式是彼此互相關係、相互依賴而存在的關係。換言之，事物的存在是建立在彼此相互依存的關係上，才得以成立。

因此，月稱透過「觀待」(apekṣā)¹⁶解釋事物彼此相互依存的關係，藉此說明世間一切緣起的事物之所以無自性，主要是由於一切法都是眾緣和合而成。由於彼此相互依賴才得以存在，因而在其中是無法找到任何一個具有單一、永恆、主宰等三個條件的法。因此說一切法的本性是無自性的，也就是說一切事物沒有屬於自己的實體性。¹⁷就「相互依存的關係」此點來看，「相互依存」而存在的事物，彼此都不能比對方先存在。既然不能比對方先存在，其意思應該就是兩者彼此同時依於對方，並且也為對方所依而存在。就相依的場合來說，薪是緣於火而有，而火是緣於薪而有的。換言之，緣起本就是無自性，原本就沒有，就不存在，所以才叫作緣起。

月稱在第十品以薪和火的關係作為主題，探討事物彼此存在的關係。月稱認為就火和薪當下燃燒的同時，以世俗諦的角度來說，彼此相互依存的關係卻是不可否認的事情。而就我們眼前的現象界，月稱認為所見所聞的一切雖然都是假名言說，但這也是我們在人間生存必然的基礎。在這樣的基礎下，我們才能了知這些被虛構的東西，都是彼此相互依存而有的，而這樣的依存關係就是緣起。就緣起的實際樣態而言，事物存在的本質由於是空，都是無自性，只是因為假名言說而得以存在。一切事物都是眾多因緣所聚合而成，且在時間的流變下，不管是同時或是異時，都必然有其相關性，而這樣的關係即造就了緣起法則。

進而，月稱透過parasparāpekṣā和sāpekṣā更清楚地解釋了一切事物存在的關係。parasparāpekṣā這語詞是由paraspara和apekṣā所組成，這兩個字在上文都已詳細說明，paraspara有相互的、彼此的等意思，而apekṣā由動詞字根√iḥ演變而來，有觀待、相倚之意，parasparāpekṣā合起來有相互依存的意思，指的是事物彼此的關係是相互依賴而存在。而sāpekṣā是由sa加上apekṣā而來的，sa是形容詞，有伴隨著.....的、具

有、擁有等意思，sāpekṣā整個合起來的意思即是伴隨著觀待，亦或是觀待於它，此指的是事物依存的關係。parasparāpekṣā和sāpekṣā此二詞，清楚說明了事物存在的關係，必然是建立在彼此相互依賴上。因此，月稱認為相互依存的關係，就「世俗諦」而言是可以成立的。

就世俗的角度而言，月稱認為對於現在存在及以已成立為性質的事物來說，觀待是合理的。除此之外，月稱不僅積極承認一切事物的存在彼此是相依相倚的關係，而這樣的依存關係，就是緣起。在相互依存的兩者中，彼此都不能先存在，因為彼和此都是依於對方而成立的。由於彼和此的本質都是無自性，所以在相互依賴的關係中，都不能說彼此是有的。而就世俗本是人存在世間的基礎下，加上緣起因果關係本就錯縱複雜，彼此環環相扣，相互依存，這樣的緣起，就是月稱的「觀待緣起」。

月稱的「觀待緣起」，是從世俗諦的角度肯定事物彼此相互觀待、相互依存的關係，但必須是以勝義諦來圓詮事物的無自性，否則如一味之否定，必然落入斷滅的窠臼中，如此更是違反了佛法的教說。就思想史的歷程中，原始佛教並未特別將相互依存的關係點出，普遍是著重在十二緣起順逆依序的關係上。直至六、七世紀的月稱，在基於時序這樣的基礎，穿透了異時的緣起關係，更看到了事物同時的緣起關係。並且特別將彼此、互相以及依賴等語詞進行闡釋，清楚地解釋了事物存在的關係。同時的相互依賴此觀點正是月稱所提倡的「觀待緣起」，這在思想史上，可算是一個非常重要的轉捩點。

- Pras p.368。
- 上田義文(2002: 21)。
- 江島惠教(1996: 23)。
- 龍樹的《中論頌》的梵文本，不外乎從此《明句論》抽出。參見龍山雄一(1985: 8、18)。
- 江島惠教(1996: 23)。
- 江島惠教(1996: 28)。
- Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, 1899 (1986 reprint: 707)。
- Monier-Williams (1986 reprint: 582、1166)。
- Monier-Williams (1986 reprint: 56)。
- 江島惠教(1996: 28)。
- Pras p.504; 奧住毅(1988: 769); 《入中論》(1975: 276、281、288)。
- 「世俗」(samvrti)一詞包含有障真實性、相互依存及世間言說三義。Pras p.492; 奧住毅(1988: 755); 安井廣濟(1961: 160)。
- 立川武藏(1985: 189-190)。
- Monier-Williams (1986 reprint: 598、46)。
- Monier-Williams (1986 reprint: 598、46)。
- adhīna是形容詞，從√i來，有depending on, subject to, subservient to等意思。
- 月稱在《明句論》一開始的「歸敬偈」文中，將「緣起」(pratyasamutpāda)一詞中的「prattiya」解釋為「相(觀)待」(apekṣā)，見Pras p5; 奧住毅(1988: 54)。
- 《明句論》云：「若許唯緣緣，因果亦是互相觀待而有，非自性有。」引自《密意疏》(2007: 162)。



導 師：印順導師 創辦人：如學禪師
發行人：禪光法師（郭龍菊）
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
中華郵政北台字第 3295 號登記為雜誌交寄
郵政劃撥帳號：5019245 財團法人法光文教基金會

DHARMA LIGHT MONTHLY

法 光

第 342 期 2018 年 3 月出刊

免費贈閱，敬請助印



國內
新資已付
台北郵局特准
台北字第 5132 號

第 342 期要目

「林香」淺說
月稱「觀待緣起」之考察——
以《明句論·薪火品》為中心

世出世間

惡趣眾生會續造惡趣業嗎

如石

依照佛教教論的說法，當一個人的重大惡業成熟時，將會投生到地獄等三惡道中，長期遭受無量劇苦的同磨，直到惡業報盡為止。然而，在遭受劇苦的同時，是否還會繼續造惡，使自己罪上加罪，每下愈況而永世不得超生呢？

關於這個議題，寂天顯然主張：三惡道的業報是會「惡性循環」的，因為《入菩薩行》明說：「然僅受彼報，苦猶不得脫；因受惡報時，復生餘多罪」，而且印藏各家注疏似乎也都認同此一說法，並照《入行》字面的意義來解釋；但如此詮釋並不合理。因為一般而言，三惡道的苦難眾生，業障深重，大多屬於天生被迫、受害的弱勢族群，在這種情勢下，是否還有能力造作惡業，頗值懷疑。即更有此可能，新造的惡業想必也是微不足道的；否則宿業未消，新罪又起，勢必愈陷愈深，永無翻身之日。果真如此，不但「五道輪迴」的教法說不通，連「一切眾生終成佛道」的大乘理念都成了問題。

到目前為止，筆者所知較為合理的見解，應屬印順《成佛之道》的說法：在五趣中，人類是「升沈的樞紐」。生天道或墮惡道，主要由於人類強大的善惡業力所召感。如從天道墮入惡趣，並不是天生做惡的緣故，因為諸天沒有嚴重的惡行；而是天福享盡了，過去未了的惡業成熟所致。同樣的，如果從地獄轉生旁生或鬼趣，那也是宿世人身惡業異熟的結果，絕不是地獄中造惡的緣故；地獄眾生一味受苦都來不及，哪有餘閒造惡？而餓鬼與旁生，除少數高級的特例之外，大多不會造作重罪。即使是人間的無知幼兒或精神病患殺了人，還不負殺人的重罪，何況比幼兒更無知、全靠本能存活的多數旁生。弱肉強食，是生命界十分可惡的現象，是不清淨的；但輕業只會覺得輕報，決不可能形成引業而續墮三惡道。至於天道更升天道的情况，是否也全由宿世人身福業所感，那又另當別論了。

據研究，佛教的業果與輪迴教義，非本師佛首創，而是承襲《與義書》以來逐漸發展的相關思想，並有所創新而成的一家之言；換言之，它是隨順世俗而依理取捨的。上述的《入行》偈頌，很可能也是寂天隨順斥責酷刑與暴力的八世紀印度的佛教輪迴觀，所作「誠惡勸善」的開示。其主要用意，不外藉由強調惡趣的「易入難出」，來凸顯人身的「易失難得，宜善珍惜」。至於惡趣是否會繼續造惡而不斷沈淪，應該不是偈文的重點，因為單以惡趣所受折磨的程度來看，就已經夠嚇人了，特別是「人間酷刑」極大化、極久化的地獄苦果。正因為三惡道苦太不可思議，所以達賴喇嘛在《四聖諦》中明白表示：對他個人而言，思惟三惡道苦，不如省思人類切身之苦來得有益。

比爾·蓋茲曾說，他「今生讀過最重要的一本書，是平克的《人性中的良善天使》(2011)，此書以詳實的數據與嚴謹的論述，出人意表地指出：數千年來，人類的暴力傾向持續減緩，到十八世紀「人道主義革命」興起之後，獨裁暴政、奴隸制度、刑求逼供、變態酷刑、虐殺動物乃至於種族大屠殺等暴行都相繼被廢止，而同理心、自制力、道德觀與理智等「人性中的良善天使」，卻反向逐漸增長。相形之下，當今的世界似乎正朝一個前所未見、和平共榮的人間樂土轉進之中。果真人類是「升沈五趣的樞紐」，那麼三惡道眾生的生活品質，是否也該隨著人類天性不斷向上提昇而逐漸改善，一如人間牢獄；或者正如《俱舍》所言：此世界已從地獄起，有情不再新生，死後轉生上界，漸入「壞劫」一倒吃甘蔗式的「世界末日」，直到初禪天。但願如此！

法光佛學成人教育 2018 年春季班課程

- ◆開課期間：2018/3/1~6/13 (全期 15 週)
- ◆上課地點：法光佛教文化研究所 (台北市松山區光復北路 60 巷 20 號)
- ◆報名辦法：即日起受理報名。免試入學，滿 10 人開班。
報名表請至法光網站招生網頁下載 (網址：http://fakuang.org.tw)
- ◆報名方式：Tel: (02) 2578-3623 Fax: (02) 2577-6609 E-mail: fakuang@gmail.com
- ◆學員學習期滿後，可申請修課證明，或給予「台北市民終身學習護照」時數認證，(缺課時數超過六分之一者不得申請)



◆上課時間、課程名稱及任課教師如下：

	上課時間	科目名稱	任課教師
01.	週一 09:30-12:00	《瑜伽師地論》(本課程上課 12 週)	鄭振煒 (法光佛研所教師)
02.	週一 19:00-21:00	藏語入門(上)	葉蕙蘭 (法光佛研所教師)
03.	週一 19:00-21:00	藏語進階	丹增南卓 (甘丹寺拉然巴格西)
04.	週一 19:00-21:00	寧瑪宗義	張福成 (法光教師、資深翻譯)
05.	週二 14:00-16:00	藏語中級	葉蕙蘭 (法光佛研所教師)
06.	週二 19:00-21:00	英語佛法選讀	高明道 (法光佛研所教師)
07.	週二 19:00-21:00	藏漢翻譯方法	黃奕彥 (政大、法光佛研所教師)
08.	週三 19:00-21:00	藏文文法	黃奕彥 (政大、法光佛研所教師)
09.	週四 14:30-16:30	初級藏文佛典選讀(中觀)	張福成 (法光教師、資深翻譯)
10.	週四 19:00-21:00	書法寫經	胡進杉 (故宮圖書文獻處副處長)
11.	週四 19:00-21:00	《文殊真實名經》梵漢藏對讀	劉國威 (故宮博物院研究員)
12.	週五 19:00-21:00	因類學	丹增南卓 (甘丹寺拉然巴格西)
13.	週六 09:00-12:00	根本佛教講座	楊郁文 (中華佛研所研究員、法光佛研所教師)
14.	週六 14:00-17:00	《菩薩藏經》選讀(3月3日、共10週)	高明道 (法光佛研所教師)
15.	週日 08:00-10:00	巴利偈頌選讀	高明道 (法光佛研所教師)
16.	週日 09:00-12:00	止觀研究與實習(議題)(3月4日、共10週)	釋清如 (法光佛研所教師)
17.	週日 10:00-12:00	巴利契經選讀	高明道 (法光佛研所教師)
18.	週日 14:00-16:00	巴利語中級	高明道 (法光佛研所教師)
19.	週一 14:00-16:00	※藏漢翻譯實作 般若班(免費課程)(限培訓學員)	蕭金松 (法光佛研所所長)
20.	週一 16:00-18:00	※藏漢翻譯實作 唯識班(免費課程)(限培訓學員)	黃奕彥 (政大、法光佛研所教師)
21.	週五 14:30-16:30	※藏漢翻譯實作 中觀班(免費課程)(限培訓學員)	張福成 (法光教師、資深翻譯)

※專案免費課程，專供「法光藏文人才培訓獎助計畫」參訓學員翻譯實習，並邀丹增南卓格西巡迴指導。

2018「如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金」

7月1日至9月30日受理申請

【本刊訊】財團法人法光文教基金會為獎勵國內博碩士研究生撰寫優良佛教文化學術論文，舉辦「如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金」，預計頒發博士學位論文四名，每名三萬元，碩士學位論文九名，每名二萬元，擇優發給。凡具中華民國國籍，在國內大學院校或佛教學院修

讀博碩士學位，撰寫有關佛教文化學位論文、考試及格之應屆畢業生(指2017年8月1日至2018年7月31日期間通過學位論文考試者)。請於七月一日起至九月三十日止，檢附下列文件：

1.申請書紙本含電子檔一份。(表格請從法光佛教文化研究所網頁下載或寄E-mail索取)；

2.有考試委員簽名頁之學位論文紙本一份(審後送法光佛教文化研究所圖書館收藏)；

3.學校發給載有學位論文成績之畢業成績單一份；

4.論文摘述(紙本及電子檔)一份(4000~4500字，得獎後刊載於《法光》雜誌)。向法光文教基金會申請。不論得獎與否，恕不退件。

主辦單位：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
電 話：(02) 2578-3623 傳真 (02) 2577-6609
電子郵件：fakuang@ms49.hinet.net
網 址：http://fakuang.org.tw/

唐西明寺沙門釋道世所編輯的佛教類書《法苑珠林》在《說聽篇·儀式部》中引述《佛本行經》裡的一則因緣說：「爾時眾人見彼法師辯才具足，能演說法，即持香、華而散其上。時諸比丘不受其法，而生厭離。何以故？以佛斷故：『出家之人不得將持塗香、鉢香及諸香鬘！』時諸人輩聞見此事，毀些說言：『是等比丘，如是供養尚不堪受，況復勝者！』時諸比丘以如是事具往白佛。爾時佛告諸比丘言：『汝諸比丘！若有諸白衣檀越，以歡喜心，以吉祥故，持種種香、華——塗香、鉢香及諸香鬘——，散法師上者，應當受之！』」¹這故事本身很有意思，只是拙文討論的重點不在內容含義，而在文字表現。

據《大正藏》勘劄注，除該藏底本《高麗藏》作「鉢香」外，當輔本的《舊宋》、《宋》、《元》、《明》等四藏，都作「末香」。查回《法苑珠林》該段原文的出處²，結果，隋天竺三藏闍那崛多譯《佛本行集經·說法儀式品》前後兩次一致用「末香」，也就是說，最起碼從現存文獻呈現的面貌來判斷，假設《高麗藏》較保留原貌，唐人引《佛本行集經》時，寫本上看到的就應該是「鉢」字，亦即經文在被援引之後有所更改，導致木刻本全部作「末」。另一個可能性是：契經和引文原先統統用「末」字，只是後來《法苑珠林》在《高麗藏》或其底本改用「鉢」。

同樣是唐代的學者，不過以在家身分探究佛法的李通玄於《略釋新《華嚴經》修行次第疑論》卷三之下《十迴向》中對一段經文提出這樣的詮釋：「『長者云：『我知一切香』者，以明一切眾生皆有五分法身之香，只為發心時未至。『一切燒香』者，於生死海中教化，令覺悟，焚燒煩惱故。『一切塗香』者，以明於生死海中慰喻，讚歎一切眾生，令歡喜發心故。『一切鉢香』者，令一切眾生歡讚僧故。』」³那番話解析的原文見於唐譯八十卷本《大方廣佛華嚴經·入法界品》：「善男子！我善別一切諸香，亦知調合一切香法，所謂：一切香、一切燒香、一切塗香、一切末香。」⁴狀況跟《法苑珠林》摘錄《佛本行經》頗為類似：被援引的漢譯典籍，版本整齊作「末香」，但到了引文，字形——而這邊所有版本如此！——卻改為「鉢香」。

類似的現象，唐代以後仍有。舉例來說，玄奘翻譯的《藥師琉璃光如來本願功德經》上敘述：「若於此經受持、讀誦、或復為他演說、開示，若自書，若教人書；恭敬尊重，以種種花、香、塗香、末香、燒香、花鬘、瓔珞、幡蓋、伎樂而為供養，……」⁵據《大正藏》勘劄注，只有敦煌出土的寫卷把「末香」抄成「鉢香」，跟無名氏《諸經日誦集要》的引文一致⁶，而八世紀新羅比丘太賢的《本願樂師經》古跡⁷和清代天台苾芻靈樞的《藥師藥師》直解⁸均刻成「鉢香」⁹，多出了第三個選擇。至於宋朝，最顯著的例子莫過於佛門龍象「慧日永明寺主智覺禪師延壽」。他的《宗鏡錄》第十三卷引《摩訶般若經》說：「欲以一食供養十方各如恆河沙等諸佛及僧，當學般若波羅蜜。欲以一衣、華、香、瓔珞、鉢香、塗香、燒香、燈燭、幡幡、華蓋等供養諸佛及僧，當學般若波羅蜜論。」¹⁰然而，查後秦龜茲三藏鳩摩羅什所譯《摩訶般若波羅蜜經》及《大智度論》¹¹，延壽所謂「鉢香」，原文一律作「末香」¹²。

到了《宗鏡錄》第二十四卷，提到了「又『燒香』者，謂以智火發輝萬行，普周遍故；『塗香』者，以性淨水之和，節法身故；『鉢香』者，以金剛智破，令無實故。」¹³查

「鉢香」淺說

／高明道

「鉢香」的釋義¹以金剛智破，令無實」，他處並無所獲，但據前一句「以性淨水和之」，卻可找出《宗鏡錄》的資料來源為唐清凉山大華嚴寺沙門澄觀所述《〈大方廣佛華嚴經〉隨疏演義鈔》：「約理者，如『燒香』，謂以智火發輝萬行，普周遍故；『塗香』者，以性淨水和之，節法身故；『末香』者，以金剛智破，令無實故，即以智及性淨等為生處也。」²延壽無疑引澄觀，不過在用字上略加更動：「揮」作「輝」，「末」作「鉢」，「碎」作「破」。其中，「碎」、「破」，語音有別³，而意思相近⁴；「揮」、「輝」與「末」、「鉢」則發音一致，分別唸「許辭切」⁵和「莫撥切」⁶，但語意迥別。「揮」、「輝」、「末」三字至今常用，基本用法無庸贅述。罕見的「鉢」字，近代大頭頭詞書則以古代小學專書為根據——諸如字書代表《說文解字》

「𦉨」部下「𦉨」篆所謂「涇州謂『𦉨』為『𦉨』。从『𦉨』，『𦉨』聲。『鉢』，『𦉨』或省从『末』」⁷、訓詁專著《廣雅·釋詁三》「鉢，𦉨也」⁸以及重要韻書《廣韻·入聲·十三末》「鉢，𦉨也」⁹，只收「粥糜」一個意思¹⁰，語意上跟「末」了無關係。《宗鏡錄》這種音同義別的情況算是「白字」，也就是字寫錯了。

把「鉢」視為錯別字這種看法，在唐人的作品裡已經充分表達出來。慧琳《一切經音義》第三十八卷中處理《文殊師利菩薩根本大教王經·金翅鳥王品》²¹的文字，針對「於其壇上散種種花及種種塗香、末香」²²中的「末香」提出「鉢香」，解釋說：「滿鉢反」。《廣雅》：「鉢，𦉨也。」²³案：末香者，合和數味之香，搗以為末，散道場中，塗身、手、面及散衣中，名為「末香」。外國多用，此國時有效者。經文從「米」作「鉢」，非也。」²⁴敘說的內容包括（一）標音：慧琳的切語「滿鉢反」，讀出來的音跟《廣韻》的「莫撥切」一樣²⁵。順便可注意「鉢」在中古音也同音²⁶，到了國語，「末」、「鉢」、「鉢」跟「鉢」都可讀成「ㄇㄛˊ」。

（二）釋義與書證：以《廣雅·釋詁三》為考證根據。²⁶（三）補充說明：慧琳在案語裡談的還是「末香」，不是「鉢香」。整段的用意，在溝通中印兩種不同文化風俗習慣：進行在印度相當普遍的行為為「外國多用」，對華人的文化來說只是一種摹仿（「此國時有效者」）。²⁷（四）勘訂：慧琳當時在寫卷上看到的字形是偏芳從「米」部的「鉢」。依其判斷，此字用得本不合理，所以乾脆把它修改成「鉢」，不過慧琳此舉未發揮任何影響力——後人整理佛典時，並未予以採納。

實際上，要確認哪一部首才正確這種主張也並非慧琳首創。進一步查索《音義》，發現第二十七卷收錄了「翻經沙門大基基撰、翻經沙門慧琳再詳定」的《〈法花〉音訓》，質言之，《法華經》的音義，慧琳不是從頭自己來，而將窺基現成的相關著作「再詳定」之後編入一百卷的《音義》。這些屢轉轉增此篇幅裡，《法華經·授記品》的部分論及「鉢」字說：「莫割反。若手擲摩，作『鉢』；塗飾，作『漚』。今既別有塗香，應為『末』字。《玉篇》：『鉢，亡達、亡結二反。粥糜也。』碎香如絮也，故作『鉢』。

若如細土，應作『鉢』。」²⁸一看，就明白今傳本不乏待商榷之處。²⁹所幸，窺基撰《〈妙法蓮華經〉玄贊》中保存了較完整的資料。《玄贊》詮釋《授記品》「是大迦旃延於當來世以諸供具供養、奉事八千億佛，恭敬尊重。諸佛滅後，各起塔廟，高千由旬，縱廣正等五百由旬，皆以金、銀、琉璃、車渠、馬瑙、真珠、玫瑰七寶合成，眾華、瓔珞、塗香、末香、燒香、繒蓋、幡幡，供養塔廟」³⁰文說：「贊曰：『滅後有二：『合成』已前造塔，『眾華』已後供養。』玫瑰者，火齊珠也。』³¹『鉢香』者，若手擲摩，作³²『鉢』³³；細壤土，作『漚』³⁴；塗飾，作『漚』³⁵。今既別有塗香，故應作『鉢』³⁶。《玉篇》³⁷『鉢』者，『亡達、亡結二反。粥糜也。』³⁸碎香如絮，故作『鉢』；碎香如細壤土，應作『鉢』³⁹。」⁴⁰看來，經文雖然寫「鉢香」，但在窺基的心目中，「鉢香」、「鉢香」兩種寫法才有道理，不過二者指涉不同物品：構成泥狀時，要用「鉢香」，因為「鉢」多少意味著「含有水分且黏稠」；磨成乾的粉狀時，便宜用「鉢香」，因為「鉢」適合「細粒」的概念。窺基思慮細膩，邏輯又很強，所以從語境進而推斷：經中羅列的供品既已包括有黏性的「塗香」，這邊的「ㄇㄛˊ香」理應是乾的，換句話說，要用「鉢」字來寫。

有趣的是：窺基這股認真剖析「鉢香」的字形問題，但在其他錄著作裡，至少根據目前看得到的版本來論，也未貫徹個理想。例如「天親菩薩造、元魏天竺三藏菩提流支譯」的《〈金剛般若波羅蜜經〉論》中陳述：「在在處處供養」⁴¹者，當知是人必定成就無量功德，如經「在在處處，若有此經，一切世間天、人、阿修羅所應供養。當知此處則為是塔，皆應恭敬，作禮圍繞，以諸花、香而散其處」⁴²。到了窺基撰《〈金剛般若論〉會釋》，便解釋說：「天等供養中，初配屬經，後釋支提供養之儀。以華為鬘，繫掛項咽，今捨人儀。塗香者，磨紫白檀沈香等，以水和之，塗於塔上。末香者，碎搗沈、檀，以散塔內。」⁴³或如唐三藏法苑玄奘所譯《說無垢稱經》，《法供養品》裡有一段文字說：「如是建立——如來七寶寶殿嚴莊塔已，經其一劫或一劫餘，以諸天人一切上妙花鬘、燒香、塗香、末香、衣服、幡蓋、寶幢、燈輪、眾珍、伎樂種種供具恭敬尊重、讚歎供養……」⁴⁴

綜觀以上資料，不但顯示原典、引文之間容易有字形上的落差，且更反映出古代有通達小學的出家學者對哪種寫法才正確表示明確的看法，只是從現傳文獻的實際面卻看不出對這些呼囀的具體回饋。在此舉一個譯者例子，即《大唐三藏法苑義疏》。其《根本說一切有部毘奈耶破僧事》第五卷載：「彼時魔王復騰空中，兩語魔土，令此魔土成沈、檀鉢香及作諸花，墮菩薩上。」⁴⁵這邊的「鉢」字，《明藏》改為「鉢」。該「鉢」字，《根本說一切有部毘奈耶破僧事》的底本與輔本，他處本來就用，如第四卷：「大梵天王及色界諸天，儼然無聲在菩薩右，釋提桓因及欲

界天在菩薩左，或有執持幡蓋并奏音樂，或於空中散諸香花供養菩薩——所謂：優鉢羅花、波頭摩花、分陀利花、曼陀羅花、摩訶曼陀羅花，栴檀、沈水香、鉢香和香，以散菩薩。」⁴⁶或第十八卷：「時佛、世尊瀝乳塗香，血流不息。諸方苾芻及梵志等聞佛患痛，皆來佛所。或有塗香、鉢香安於窟上，種種醫療，竟不能差。」⁴⁷二處，各版本都一致，但同書第二卷：「諸菩薩常法：誕生之時，諸天、仙眾在虛空中以種種天妙和香、末香、塗香——栴檀、沈水——而散菩薩。」⁴⁸

版本用字還是無別。所以《根本說一切有部毘奈耶破僧事》一書既用「末」，又用「鉢」、「鉢」。再查義淨翻的另一部律典。《根本說一切有部毘奈耶藥事》第九卷談到：「于時無賴羊羅王既見世尊到於宮裏，便即瞋怒，念起害心，發諸煩惱，上昇虛空，降注雹雨并諸土塊。于時世尊如龍瞋怒，即便還想入慈心定。既入定已，所注土雹於如來上變為沈、檀、多摩羅末香等，如雲而下。」⁴⁹第十八卷則有偈頌說：「復聞天樂音，非人讚頌聲，天雨末香花，雨此上勝城。」⁵⁰兩個地方，所有版本皆作「末香」，不過第七卷某故事裡——「爾時乘姑臣聞佛至廣嚴城菴羅林中住，各乘車駱，將詣佛所，其車馬等，種種形類：青馬、青絡、青鞭、青鞍、青衣、青巾、青劍、青寶、青扇、青衣、青塗香、青鉢香及青侍衛；黃、赤、白等，亦復如是。」⁵¹——倒是採取「鉢」字。

以上是兩部收錄於律藏典籍。當然，字形使用不拘泥，跟三藏裡哪一藏無關，義淨的修多羅譯本，狀況也不差。查《金光明最勝王經》、《僧慎爾耶藥叉大將品》第十九中述及：「先畫一鋪僧慎爾耶藥叉形像，高四尺五，手執鉞鎗。於此像前作四方壇，安四滿瓶蜜水或沙糖水，塗香、鉢香、燒香及諸花鬘。」⁵²「鉢香」，《明藏》換作「末香」，跟唐慧沼《〈金光明最勝王經〉疏》引文一致⁵³。到了《善生王品》第二十一的偈頌「寶積法師受王請，許為說此金光明周遍三千世界中，諸天大眾咸歡喜王於廣博清淨處，奇妙珍寶而嚴飾上妙香水灑遊塵，種種雜花皆散佈，即於勝處敷高座，懸繒幡蓋以莊嚴種種鉢香及塗香，香氣芬馥皆有周遍」⁵⁴，《明藏》的編者就沒有更動，慧沼《疏》的引文也無別⁵⁵。

同樣是偈頌，《夢見金鼓贊悔品》第四所有版本用「末香」，說：「世間寶生諸樂具，隨心念時皆滿足，所得珍財無吝惜，分布施與諸眾生，燒香末香及塗香，眾妙雜花非一色，每日三時從樹墮，隨心受用生歡喜」⁵⁶，但在《大辯才天女品》第十五，局面極其分歧：「懸繒繒絲并幡蓋，塗香末香遍嚴飾，供養佛及辯才天，悉見天身皆遂願」⁵⁷中《高麗藏》的「末香」，西大寺收藏、百濟豐叟於日本淳仁天皇手寶字六年（約西元 762 年）寫的手抄本上「ㄇㄛˊ香」上字從「末」、「末」聲，《舊宋》、《宋》、《元》等三種木刻藏則作「鉢香」，而《明藏》調整為「鉢香」。其實，慧沼的《〈金光明最勝王經〉疏》早就用「鉢香」。⁵⁸寫卷的字形，《中文大辭典》、《漢語大字典》均未收，應為俗字。至於「鉢香」——「鉢」發音同「末」、「鉢」、「鉢」、「鉢」⁵⁹——另僅見於無名氏《火餉供養儀軌》「鉢香法：甘松二兩、零陵香二兩、芎藭二兩……」⁶⁰。該儀軌底本豐山版的「鉢」字，應係二年（約西元 1162 年）寫、東寺三密藏收藏本作「鉢」。

可注意的是：這種字形使用似無標準可言的局面，到了北宋的譯

感謝 諸位大德發心贊助 敬祝 福慧增長

印順導師語錄

釋尊出在人間，所以是即人成佛的，是淨化人性而達到正覺解脫的。這父母所生身，是釋尊的「生身」。同時，釋尊有超一般人的佛性，這是釋尊的「法身」。

（上接第 2 版）

本單純多了。此發展或許跟當時譯場是官辦有關，始終是同一機構，而且新翻譯的文獻在刊板、印刷之前也未經歷長期傳抄的階段，自可降低文字發生問題的機會。趙宋譯本最普遍的狀況是整齊用「鉢香」。屬於這一類的著作總共有九部：（一）法護等譯《施設論》（四出處），施護譯（二）《守護大千國土經》、（三）《一切如來正法祕密寶印陀羅尼經》、（四）《佛頂放無垢光明入普門觀察一切如來心陀羅尼經》，（五）天息災譯《大方廣菩薩藏文殊師利根本儀軌經》（以上四部各有三出處），（六）慈賢譯《妙吉祥平等密最上觀門大教王經》（二出處），法賢（法天）譯（七）《月光菩薩經》、（八）《大乘聖無量壽決定光明王如來陀羅尼經》、（九）《聖無能勝金剛火陀羅尼經》（以上三部各一出處）。另僅有一部，版本上出現一出入，即施護譯《護國尊者所問大乘經》。該經「爾時太子以赤栴檀茶毘如來，於閻浮提內所有一切上妙妙花及諸花鬘、塗香、鉢香、種種伎樂，於茶毘處供養舍利」⁶¹句中的「鉢」字，《明藏》的編者改為「末」。⁶²當然，宋代的譯本並非全部如此整齊，有五部既用到「鉢香」，又出現「末香」。詳細情形如下：（一）法天的《大方廣總持寶光明經》與（二）法護等的《大乘集菩薩學論》，「鉢香」的例子多於「末香」；（三）法護等的《大乘菩薩藏正法經》，比率則相反，「鉢香」的例子比「末香」少。這三部，版本上無出入。至於版本編者態度不一致的例子，只有（四）法護等的《如來不思議祕密大乘經》以及（五）法賢的《大乘無量壽莊嚴經》，情況跟剛剛提到的《護國尊者所問大乘經》一樣，各有一例，《明藏》用「末」取代「鉢」。在當時環境裡唯一另類而背景迥異的譯者是淨淨。他兩種譯本，《高麗藏》均用「鉢香」，亦知調合如是香法，」⁶³見 X 10.293.725 c 15-17。

分別見 T 3.190.884 a 1-10。
見 T 36.1741.1036 a 24-b 1。
見 T 10.279.361 a 1-3。在後來的般若譯本《大方廣佛華嚴經》裡，句子的順序略經調整為「善男子！我善別一切諸香——所謂：一切香、一切燒香、一切末香、一切末香——，亦知調合如是香法，」⁶⁴見 T 10.293.725 c 15-17。
見 T 14.450.406 b 25-28。據《大正藏》勘劄注，「教人」的「教」，敦煌有寫本作「使」。
見 J 19.B044.139 a 14。
分別見 T 38.1770.260 b 14、X 21.381.615 b 16。
見 T 48.2016.487 c 12-16。
分別見 T 8.223.220 a 2-5、T 25.1509.300 b 22-25。
唐沙門一行述記《〈毗盧遮那成佛神變加持經〉義釋》的《大品》引文亦復如此，參見 X 23.438.400 b 6-9。

「鉢」字，中村藏本無。
參《廣韻》：「鉢：抹殿，摩也。」見周祖祺上引書，第 487 頁第 4 行。
李惠卿《中原音韻箋釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年）第 225 頁 1801 注把《廣韻》的資料誤讀成「鉢，摩摩也」，對該韻書處理聯語詞的方式顯然很陌生。窺基提出的「撮摩」則未見當今詞書收錄，但另參鏡水寺沙門栖賢集《〈法華經玄贊〉》，「言『撮摩』等者，金『然』音，非也。牟云：『撮摩反。』」見 X 34.638.794 a 1。

見周祖祺上引書，第 65 頁第 8 行。
同上，第 487 頁第 1、3 行。
見上引丁氏著第 3 冊第 948 頁。
見徐復生編《〈廣雅〉註疏》（江蘇古籍出版社，1992 年）第 624 頁。
見周祖祺上引書，第 487 頁第 3 行。
分別參林尹、高明主編《中文大辭典》（第一次修訂版，普及本）（臺北：華岡出版有限公司，1979 年）第 7 冊第 165 頁下欄、徐仲舒主編《漢語大字典》（武漢，湖北辭書出版社，四川辭書出版社，1988 年）第 5 卷第 3144 頁左、羅竹風主編《漢語大詞典》（上海，漢語大詞典出版社，1996 年）第 9 卷第 205 頁左。

慧琳《一切經音義》所引經題少了「菩薩」二字。
見 T 21.1276.326 a 20-21。據《大正藏》勘劄注，底本《高麗藏》的「末」，當輔本的《明藏》本、三十帖葉子本與勁藏校訂本，皆作「鉢」。
見 K 42.1498.805 b 2-3。另參徐時儀校注《〈一切經音義〉三種校本合刊》（上海，上海世紀出版股份有限公司、上海

復兜率陀天降神下生，時此林中有十種瑞相。何等為十？一者、此林忽然廣博，地平如掌；二者、土石雜穢變為金剛，眾妙莊嚴；三者、寶寶羅樹周匝行列；四者、時此林中沈水、末香出過諸天種種莊嚴；……」⁶⁸足見，經文也好，僧祐也罷，一律用「末香」，而到太宗之手，則頓然變成「鉢香」⁶⁹，跟譯文詞形的趨勢完全吻合。

「鉢香」的「鉢」屢見於可考文本，是無庸置疑的事實，而其語意跟詞書收錄、含「粥糜」義的「鉢」有別，同樣有目共睹，並無必要像窺基那麼辛苦想出「碎香如糜」之類的解釋。「鉢」有一同樣屬「米」部的同音字「糲」⁷⁰，據《說文解字》是「糲」字的聲符。依清儒段玉裁的考證，「糲」的定義應該是「末也」。段氏從《玉篇》「糲」或作「糲」獲得「糲」、「糲」一字」的結論，然後融會貫通：「凡糲而粉之曰『末』。『麥』部曰『麥』，麥末也，是也。『麩』專謂麥末，『糲』則統謂凡米之末。《廣雅》『糲』之字，此謂麩之糲也。今之米粉、麩物皆是。」⁷¹照這樣的剖析，把「末香」寫成「鉢香」，也沒有什麼不對，倒是希望當今中文的工具書有一天能夠較完整地收錄豐富的文獻資料。

見 T 53.2122.460 c 11-20。
見 T 3.190.884 a 1-10。
見 T 36.1741.1036 a 24-b 1。
見 T 10.279.361 a 1-3。在後來的般若譯本《大方廣佛華嚴經》裡，句子的順序略經調整為「善男子！我善別一切諸香——所謂：一切香、一切燒香、一切末香、一切末香——，亦知調合如是香法，」⁶⁴見 T 10.293.725 c 15-17。

分別見 T 38.1770.260 b 14、X 21.381.615 b 16。
見 T 48.2016.487 c 12-16。
分別見 T 8.223.220 a 2-5、T 25.1509.300 b 22-25。
唐沙門一行述記《〈毗盧遮那成佛神變加持經〉義釋》的《大品》引文亦復如此，參見 X 23.438.400 b 6-9。

「鉢」字，中村藏本無。
參《廣韻》：「鉢：抹殿，摩也。」見周祖祺上引書，第 487 頁第 4 行。
李惠卿《中原音韻箋釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年）第 225 頁 1801 注把《廣韻》的資料誤讀成「鉢，摩摩也」，對該韻書處理聯語詞的方式顯然很陌生。窺基提出的「撮摩」則未見當今詞書收錄，但另參鏡水寺沙門栖賢集《〈法華經玄贊〉》，「言『撮摩』等者，金『然』音，非也。牟云：『撮摩反。』」見 X 34.638.794 a 1。
見周祖祺上引書，第 65 頁第 8 行。
同上，第 487 頁第 1、3 行。
見上引丁氏著第 3 冊第 948 頁。
見徐復生編《〈廣雅〉註疏》（江蘇古籍出版社，1992 年）第 624 頁。
見周祖祺上引書，第 487 頁第 3 行。
分別參林尹、高明主編《中文大辭典》（第一次修訂版，普及本）（臺北：華岡出版有限公司，1979 年）第 7 冊第 165 頁下欄、徐仲舒主編《漢語大字典》（武漢，湖北辭書出版社，四川辭書出版社，1988 年）第 5 卷第 3144 頁左、羅竹風主編《漢語大詞典》（上海，漢語大詞典出版社，1996 年）第 9 卷第 205 頁左。

慧琳《一切經音義》所引經題少了「菩薩」二字。
見 T 21.1276.326 a 20-21。據《大正藏》勘劄注，底本《高麗藏》的「末」，當輔本的《明藏》本、三十帖葉子本與勁藏校訂本，皆作「鉢」。
見 K 42.1498.805 b 2-3。另參徐時儀校注《〈一切經音義〉三種校本合刊》（上海，上海世紀出版股份有限公司、上海

古籍出版社，2008 年）中冊第 1169 頁。
見周祖祺上引書，第 487 頁第 4 行。
同上。
參上引徐時儀著第 222 頁。
末香並非華文化中熟悉的部分，也影響到佛經的翻譯。最明顯的例子可能是西晉干闥闥三藏無量壽譯《放光般若經·薩陀波倫品》的一番描述：「當雲中央有七寶塔，又以四色之寶作函，以紫磨金薄為素，書般若波羅蜜作經在其函中。又以七寶為織成幡，互相參校。其色上妙，隨風繽紛。薩陀波倫及五百女人見是七寶寶塔之臺，見釋提桓因與諸天手持天曼陀羅花及天雜色栴檀名香，搗以為末，其細如塵，於虛空中供養，散其臺上，又散天樂而供養之。」（見 T 8.221.144 b 14-21。據《大正藏》勘劄注，底本《高麗藏》的「校」字，《舊宋》、《宋》、《元》、《明》等四藏作「絞」。）他可以像鳩摩羅什在《摩訶般若波羅蜜經·常啼品》簡單說一字」的結論，然後融會貫通：「凡糲而粉之曰『末』。『麥』部曰『麥』，麥末也，是也。『麩』專謂麥末，『糲』則統謂凡米之末。《廣雅》『糲』之字，此謂麩之糲也。今之米粉、麩物皆是。」⁷¹照這樣的剖析，把「末香」寫成「鉢香」，也沒有什麼不對，倒是希望當今中文的工具書有一天能夠較完整地收錄豐富的文獻資料。

「鉢香」的「鉢」屢見於可考文本，是無庸置疑的事實，而其語意跟詞書收錄、含「粥糜」義的「鉢」有別，同樣有目共睹，並無必要像窺基那麼辛苦想出「碎香如糜」之類的解釋。「鉢」有一同樣屬「米」部的同音字「糲」⁷⁰，據《說文解字》是「糲」字的聲符。依清儒段玉裁的考證，「糲」的定義應該是「末也」。段氏從《玉篇》「糲」或作「糲」獲得「糲」、「糲」一字」的結論，然後融會貫通：「凡糲而粉之曰『末』。『麥』部曰『麥』，麥末也，是也。『麩』專謂麥末，『糲』則統謂凡米之末。《廣雅》『糲』之字，此謂麩之糲也。今之米粉、麩物皆是。」⁷¹照這樣的剖析，把「末香」寫成「鉢香」，也沒有什麼不對，倒是希望當今中文的工具書有一天能夠較完整地收錄豐富的文獻資料。

見 K 42.1498.576 a 10-11。《大正藏》，前兩個「鉢」字改為從「手」部的「鉢」（「鉢」字部從「手」部）⁷²。與其底本不合。CBETA 同《大正藏》。
參上引徐時儀著第 984 頁，此段文字問題絲毫未處理。
見 T 9.262.21 b 17-22。據《大正藏》勘劄注，御物東京帝室博物館藏、武周長壽三年（約西元 694 上半年）李元嘉寫本與敦煌寫本及《舊宋》、《宋》、《元》、《明》四藏無「臂」字；「車渠馬瑙」，四部木刻藏類化作「囉囉囉囉」；「瓔珞」，李氏寫本作「纒絡」；「末香」，《舊宋藏》及李氏寫卷作「鉢香」。
據《大正藏》勘劄注，「『玫瑰』者，火煉鉢」⁷³七字，中村不拆氏收藏敦煌唐代寫本無。另參《玄贊》：「玫瑰赤色。《說文》：『火齊珠也。』曰：石之美好曰『玫瑰』。圓好曰『瑰』。」⁷⁴見 T 34.1723.726 c 5-6。
「鉢」字，中村藏本無。

參《廣韻》：「鉢：抹殿，摩也。」見周祖祺上引書，第 487 頁第 4 行。
李惠卿《中原音韻箋釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年）第 225 頁 1801 注把《廣韻》的資料誤讀成「鉢，摩摩也」，對該韻書處理聯語詞的方式顯然很陌生。窺基提出的「撮摩」則未見當今詞書收錄，但另參鏡水寺沙門栖賢集《〈法華經玄贊〉》，「言『撮摩』等者，金『然』音，非也。牟云：『撮摩反。』」見 X 34.638.794 a 1。
見周祖祺上引書，第 65 頁第 8 行。
同上，第 487 頁第 1、3 行。
見上引丁氏著第 3 冊第 948 頁。
見徐復生編《〈廣雅〉註疏》（江蘇古籍出版社，1992 年）第 624 頁。
見周祖祺上引書，第 487 頁第 3 行。
分別參林尹、高明主編《中文大辭典》（第一次修訂版，普及本）（臺北：華岡出版有限公司，1979 年）第 7 冊第 165 頁下欄、徐仲舒主編《漢語大字典》（武漢，湖北辭書出版社，四川辭書出版社，1988 年）第 5 卷第 3144 頁左、羅竹風主編《漢語大詞典》（上海，漢語大詞典出版社，1996 年）第 9 卷第 205 頁左。

慧琳《一切經音義》所引經題少了「菩薩」二字。
見 T 21.1276.326 a 20-21。據《大正藏》勘劄注，底本《高麗藏》的「末」，當輔本的《明藏》本、三十帖葉子本與勁藏校訂本，皆作「鉢」。
見 K 42.1498.805 b 2-3。另參徐時儀校注《〈一切經音義〉三種校本合刊》（上海，上海世紀出版股份有限公司、上海

見 T 40.1816.756 a 1-4。據《大正藏》勘劄注，底本《〈記續藏〉》的「項因」，大谷大學收藏、文化十三年（約西元 1816 年）寫本作「頂咽」。茲從 CBETA 改為「項咽」。窺基在此區隔不同動詞：要作成塗香的沈、檀木用磨的，而當末香的必經過碎碎。唐人的資料中也有把「鉢香」的「鉢」視為動詞的例子，即僧祥撰《〈法華〉傳記》：「『鉢香』者，鉢檀木、根、莖等。若和水，以為塗香，擬沈水等；若合火，為燒香，擬薰。」（見 T 51.2068.94 c 16-18。）

見 T 14.476.586 a 14-18。《維摩經》其他傳本——包括梵語本及藏譯本——在此都不列出香的類別，參大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會編《梵藏對照〈維摩經〉》（東京，大正大學出版會，2004 年）第 472-473 頁。
見 T 38.1782.1109 c 4。
見 T 24.1450.123 c 1-3。
同上，117 a 9-14。
同上，194 a 22-25。
同上，108 a 23-25。據《大正藏》勘劄注：「勝」字，《明藏》作「栴」。
見 T 24.1448.40 b 9-13。
同上，93 b 21-23。
同上，28 c 2-6。

見 T 16.665.441 c 20-442 a 2。
見 T 39.1788.313 c 5。
見 T 16.665.444 b 12-17。據《大正藏》勘劄注，「上妙」，《舊宋》、《明》二藏作「上勝」。
見 T 39.1788.318 c 19-20。
見 T 16.665.413 a 27-b 2。慧沼《疏》及唐密宗《〈圓覺經〉道場修證儀》同，分別見 T 39.1788.240 b 3、X 74.1475.436 c 10。
同上，436 c 12-14。
見 T 39.1788.304 c 18。
參周祖祺上引書，第 487 頁第 3 行。
見 T 18.913.935 c 20。
見 T 12.321.14 a 14-17。
《女藏》另外還把「伎樂」的「伎」改成「明」的「伎」。
見 T 13.400.476 c 27-477 a 3。
同上，508 b 13-16。

說「某譯詞」，因為梵語「