（上接第 3 版）

家圖書館善本佛典〕15.8853.255 b 5-6。）茲從《聖語藏．唐經第五號》及《高麗藏》作「一月」。「說言『好手』」的「好手」，《聖語藏．唐經第五號》、《高麗藏》、《大正藏》、*CBETA* 作「手好」，茲從《舊宋》、《宋》、《元》、《明》。「因緣故」，《舊宋》、《宋》、《元》、《明》無「故」字。茲從《聖語藏．唐經第五號》及《高麗藏》。本段指出的概念與例子，在《大智度論》他處仍屢次出現，如第三卷解釋「果中說因」說：「亦如人食百斤金。金不可食，金是食因，故言『食金』。」（見 82 b 10-11。）第三十卷的表達方式是：「或時因中說果，如『日食百斤金』。金不可食，因金得食，故言『食金』，是為因中說果。或時果中說因，如見好畫，言是好手，是為果中說因。」（見 T 284 a 4-8。）第四十三卷則分析：「世間法，或時因中說果，或時果中說因，無咎。如人日食數匹布。布不可食，從布因緣得食。是名『因中說果』。如見好畫而言好手，是名『果中說因』。」（見 370 b 28-c3。據《大正藏》斠勘注，「布不可食」的「布」，《聖語藏．唐經第五號》無；「好畫」、《聖語藏．唐經第五號》作「知畫」。）這些例子，無疑參考了「提婆菩薩造、婆藪開士釋、姚秦三藏鳩摩羅什譯」（百論．捨罪福品）所謂：「內曰：『取福捨惡是行法』。（修如路）」、「『福』名『福報』。外曰：若『福』名『福報』者，何以修如路中但言『福』？內曰：『福』名因，『福報』名果。或說因為果，或說果為因。此中說因為果，譬如『食千兩金』。金不可食，因金得食，故名『食金』。又如見畫，言是『好手』。因手得畫，故名『好手』。」（見 T 30.1569.170 a 13-18。）

16. 茲依據《大正藏》斠勘注，從《聖語藏．唐經第五號》「當知」後無「則」字，他本皆有。《大智度論》總共有 532 筆「當知」例，但除本句外，他處都無「當知則」三字，宜應從《聖語藏．唐經第五號》。
17. 見 T 25.1509.276 c 19-23。
18. 見釋宗證〈略辨（大智度論）中「因中說果」、「果中說因」〉（收錄於《福嚴佛學研究》第六期〔2011〕第 73-100 頁）第六節〔2011〕第 73-100 頁。
19. 「因中說果」、「果中說因」是一個有意義的研究課題，所以宗證法師注意到它，並撰文處理，總值得肯定。較可惜的是，其論文參考資料悉數為華文經論、書刊，以致局限性高。不過這也無可厚非，因為像吳汝鈞的《佛教思想大辭典》（臺北，臺灣商務印書館，1992）分別於第 230、306 頁對「因中說果」與「果中說因」下定義——例如界說「因中說果」為「與果中說因對揚。在原因中假立結果的名目，舉而說之，即是因中說果。例如絲與衣服，絲本是衣服的原因，但在衣服尚未出現，即指著絲而說『這是衣服』，這便是因中說果。……」——，作者從不提供對等的梵語，自然令讀者以為是中國釋氏研發的術語。實際上，西藏佛教各學派都用過這些概念，例如寧瑪派的大師局米旁，朗傑葛措（ཞི་བཏགས་རྒྱ་མཚོ། 1846–1912）在其早期中觀著作《確信寶燈》（ངེས་པར་བསྟན་ཕྲེང་ན།）中曾表示：「故此中道若主張　二諦各值互為異　既以果名指於因　此乃確遮小中道」（དཀའ་ཐུབ་ཀྱི་ལམ་ལ་ཁ་ཅིག་ཏུ་ལ་ལ་ཡ་ཡ་ཡ།

淺析「種種稱讚」
——以漢文佛典最早的例子為範疇

高明道

「種種稱讚」是東亞釋典上的特殊用詞，尤為北宋譯師所喜好。唐代也有人採納，但沒有那麼多，而東晉與隋，各僅有一例。其文獻出處都十分有意思，然礙於篇幅，在此只能對「種種稱讚」的創造——姚秦著名佛門譯師鳩摩羅什（334-413 年）——四筆資料進行初步的討論。羅什所譯《摩訶般若波羅蜜經》，《序品》裡有一句話說：「欲以諸善根供養諸佛，恭敬、尊重、讚歎，隨意成就，當學般若波羅蜜。」[1]羅什此譯法對唐三藏法師玄奘（602-664 年）多少有影響，因為玄奘譯本對等處——《大般若波羅蜜多經．第二分．歡喜品》中「欲以種種勝善根力隨意能引上妙供具，供養、恭敬、尊重、讚歎一切如來，應，正等覺，令諸善根速得圓滿，當學般若波羅蜜多」[2]——整齊沿用羅什譯本「供養」、「恭敬」、「尊重」、「讚歎」等四個動詞，不像較早期的本子，亦即西晉三藏竺法護（239-316 年）譯《光讚經．光讚品》的「所欲志念諸善德本供養如來，奉持，順命，其願輒成」[3]與西晉于闐國三藏無羅叉於 291 年翻譯的《放光般若經．放光品》所謂「菩薩．摩訶薩常不欲離諸佛，世尊，供養諸佛種種所行，欲成功德者，當學般若波羅蜜」[4]，在動詞的翻譯上似乎都比較簡單，甚至於只剩下「供養」一詞。[5]

鳩摩羅什於其巨作《大智度論》第三十卷解釋「欲以諸善根供養諸佛，恭敬、尊重、讚歎，隨意成就，當學般若波羅蜜」[6]時，先針對句中基本概念加以探討說：

> 菩薩既得不離諸佛，當應供養。若得值佛而無供具，甚為不悅，如須摩提菩薩——奈言『妙意』[7]——見然燈佛，無供養具[8]，周旋求索，見貴華女，以五百金錢買得五莖青蓮華以供養佛。又薩陀波崙菩薩，為供養師故，賣身血肉。[9]如是等菩薩既得見佛，心欲供養。若無供具，其心有礙，譬如庶民遇見君長，不持禮貺，則為不敬。是故諸菩薩求供養具，供養諸佛。佛雖不須，菩薩心得具足。譬如農夫遇好良田，而無種子。雖欲加功，無以肆力，心大愁憂。菩薩亦如是：得遇諸佛，而無供具，設有餘物，不稱其意，心便有礙。[10]

此段開頭的「菩薩既得不離諸佛，當應供養」，用意在將經文「欲以諸善根供養諸佛……」跟前一句「欲得不離諸佛者，當學般若波羅蜜」[11]邏輯上相契合，強調菩薩有機會遇到圓滿的覺悟者，如果缺乏應有的供品，就「甚為不悅」，「其心有礙」或「心便有礙」[12]，所以一定會想辦法拿到「稱其意」的供養物，免得自己的表現看來「不敬」。從菩薩的心理體會這個意思——包括庶民、君長的譬喻[13]——應該不難。不過後面進一步帶出來的第二譬喻不再停留在禮節的問題上，而毫無銜接忽然跳到業果來賦予詮釋，儘管是合乎佛法邏輯要的觀念，卻顯得突兀澀滯。[14]

《大智度論》接著特地剖析經文的核心用詞：「『諸善根』者，所謂善根果報——華香、瓔珞、衣服、幡蓋、種種珍寶等。所以者何？或時以因說果，如言：『一月食千兩金』。金不可食，因金得食，故言『食金』。或時以果說因，如見好蕭，言是『好手』。手非是蕭，見蕭妙故，說言『好手』。善根果報亦如是：以善根果因緣故得供養之具，名為『善根』。」[15]此概念大體釐清之後，論主自問自答探討：「問曰：若爾者，何不即說華、香等，而說其因？答曰：供養具有二種：一者財供養，二者法供養。若但說華、香等供養，則不攝法供養。今說善根供養，當知[16]財、法俱攝。」[17]討論這個段落時，釋宗證闡述：「對於經文說：『用信等善根供養諸佛』，論主進一步詮釋為『藉由修習善根所獲致的果報——財與法，以此供養諸佛』。為何作此說明呢？需知道『信等善根』是無法當作供養物的；而因其所感得的種種財物或法教等才行。由於『因事』言簡意廣，故用之標『果』。如是經雖但說『因事』，實目彼『果』；此乃『果中說因』。」[18]如此發揮，讀者備受困擾，且這種困擾不單來自標點符號的使用，更嚴重的是作者只要採用楷體，都屬引文，不過所謂「用信等善根供養諸佛」，非但《大智度論》裡找不到，就連整部藏經也都沒有。這樣藉由引文的方式把個人的想法包裝為經論，令人感到惋惜，且往後的陳述既建立在可疑的基礎上，恐怕全部都待商榷。[19]論主提及「供養」，實際上和緊接著的動詞解說有關：

> 「供養」者，若見若聞諸佛功德，心敬尊重迎送、侍送；旋繞、禮拜，曲躬合手而住；避坐安處，初進飲食、華香、珍寶等。種種稱讚持戒、禪定、智慧諸功德。有所說法，信受教誨。如是善身、口、意業，是為「供養」。「尊重」者，知一切眾生中德無過上，故言「尊」；敬畏之心過於父母、師長、君王，利益重故，故言「重」。「恭敬」者，謙遜畏難，故言「恭」；推其智德，故言「敬」。「讚歎」者，美其功德為「讚」；讚之不足，又稱揚之，故言「歎」。[20]

上述四個雙音節詞當中，「尊重」、「恭敬」、「讚歎」三者都用折詞後逐字詮釋的方法，顯然是傳統華文訓詁手段，並不反映印度語文原有的分析方式。既合乎東土口味，古代華夏佛門學者自樂意接受[21]，不過一旦跟原文對照[22]——

satkartuṃ	供養
gurukatuṃ	恭敬
mānayituṃ	尊重
pūjayituṃ	讚歎

就看得出：譯詞與原文，落差可觀，因為梵語（或巴利語）pūjayati/pūjeti 這個動詞並不含「讚歎」義。[23]然而相關探究的出不得不割愛，先將注意力轉移到唯一未用拆詞法講解的項目，亦即該四詞套語[24]中的首項「供養」。其解說如何理解？英譯本把「『供養』者」翻作獨立的小句：“Here is what is meant by honors (*pūjā*).”[25] 接著翻譯三句，反映傳統撰寫注釋的中國佛教學者所謂的「別」，且以「總」的末句收尾。依據後者——“These good physical, vocal and mental actions constitute *pūjā*”（「如是善身、口、意業，是為『供養』」），大概可以推理前面三句分別說明身、口與意業。其中講身供養的第一句較長：“When one sees the Buddhas or hears their qualities spoken of, one honors them in mind, respects them, goes to meet them, accompanies them, bows before them with joined palms, or if they have withdrawn to a quiet place, one hastens to send them food (*annapāna*), flowers (*puspa*), perfumes (*gandha*), precious gems (*maṇiratna*), etc.”（「若見若聞諸佛功德，心敬尊重迎送、侍送；旋繞、禮拜，曲躬合手而住；避坐安處，勸進飲食、華香、珍寶等、……」）簡單加以分析，首先感到譯者相當活潑，因為譯文中把「若見若聞諸佛功德」重組為「若見諸佛，若聞功德」。不過真的有此必要嗎？《大智度論》總共有七條「若見若聞」例。撇開本條不論，就其餘六處來說，這樣措施似乎不應該採取。例如：「復有人言：『初發意菩薩未得法性生身，若見若聞聲聞、辟支佛布施、持戒，比知當得阿羅漢，……』[26]這個地方也不會拆成「若見聲聞、辟支佛；若聞布施、持戒」，因為從「不以聲聞、辟支佛布施、持戒等福德比菩薩功德」[27]與「菩薩以隨喜心勝於聲聞、辟支佛布施、持戒」[28]可以知道在《大智度論》「聲聞辟支佛布施持戒」是一個固定的詞組。「是菩薩摩訶薩若見若聞般若波羅蜜，作是念：……」[29]的原理一樣——「若聞般若波羅蜜」是一個概念。另外的「菩薩若見若聞是諸佛有苦行難得佛者，有不即轉法輪者，有如釋迦牟尼佛六年苦行成道、又聞初轉法輪時未有得阿羅漢道者」[30]、「菩薩得如是智慧，若見若聞若念，皆如幻化；若聞、見、念，皆是虛誑」[31]等等，都不會令人感到應該把兩個動詞的受詞分開。因此，將「『供養』者，若見若聞諸佛功德，……」翻成“To offer one’s respect’ means that, supposed one has either perceived the qualities of the buddha in person or listened to a description thereof, ...”，或許會好一些。[32]

這是對本句第一子節的小想法。往下看，尚有若干不合理或最起碼不貼切的地方。首先看整個文脈的邏輯。假設本句果真講身體的「供養」，把「心敬尊重」當作獨立、平行的子句（“one honors them in mind, respects them, [goes to meet them, ...]”），就完全不通，因為表達的主題是內心的狀態，不如用附屬的方式、以副詞的型態轉達，譬如說“deferentially and respectfully”。接著，把「迎逆，侍送」譯作“goes to meet them, accompanies them”，難以充分表示這兩個動詞涵蓋的意義：當有人從遠方來，作主人者去迎接，而客人離開時，主人即恭送。翻譯時，恐有必要提供補充文化背景的訊息，類似“... one will [, in case the buddha approaches,] deferentially and respectfully go to welcome him, and [when he is about to leave,] see him likewise off”（「心敬尊重迎逆、侍送」）。這兩個動詞概念上關聯密切，所以自然連用——如《大智度論》所謂「恭敬尊長，迎逆侍送故，得身體直廣相」[33]——，也因此打斷了與「旋繞、禮拜，曲躬合手而住」等行動的相續流程性，因為旋繞等禮節是佛陀在某處時進行的，換句話說，是他人來臨之後、離開之前的事。此環節似也有必要在譯文上表達清楚，更不用說不應該像現今英譯本把「旋繞、禮拜，……而住」三個動作全部漏掉。至於身業之後作的「避坐安處，初進飲食、華香、珍寶等」，譯本的“or if they have withdrawn to a quiet place, one hastens to send them food (*annapāna*), flowers (*puspa*), perfumes (*gandha*), precious gems (*maṇiratna*), etc.”難免令人驚訝。譯者認為「避坐安處」的主語忽然轉移為諸佛，所以只以條件句「如果他們退隱到一個安靜的地方」的方式安頓，因為「勸進飲食……」又回到供養的弟子身上：「就會急忙送飲食……給他們」。實際上，一、「避坐」等於「避席」，也就是本來坐著的人站起來以表示恭敬。[34]二、在《大智度論》，「安處」沒有當「形容詞 + 名詞」的用法。「『安立』者，譬如國王安處正殿，身心坦然，無所畏懼」[35]、「如人失火，四邊俱起，云何安處其內，語說餘事」[36]、「安處禪定，快樂無事」[37]、「能知是為眾生說法，則安處眾生於究竟第一道中」[38]，一律是「副詞 + 動詞」，而且除了「自己安處」（前三句）外，還有「讓他安處」的例子，即最後句。「避坐安處」的「安處」則屬於後者。三、所謂「one hastens to send”，大概是試著從「勸進」摸索出一個理解，也就是並未考慮到版本的現象。[39]

至於口與意兩方面的「供養」，後者簡單表示「有所說法，信受教誨」。可惜，英譯者的理解——“If they preach the Dharma, one accepts it with faith and one teaches it”——似又有差錯。「佛」的複數（“they”）延續前面的誤解，茲不贅論，但令人瞠目結舌的是：竟把「信受」、「教誨」視為兩個並行的動詞片語。從華文的語感，這大概不可能，另參《大智度論》：「問曰：若然者，菩薩於此聞浮提淨飯王宮生，出家成道，是實佛，餘處皆是神通力變化作佛以度眾生？答曰：此言非也！所以者何？餘處聞浮提，亦各各言：『我國是實佛，餘處為變化！』何以知之？若餘處國土自知是化佛，則不肯信受教戒。又如餘國土人壽命一劫。若佛壽百歲，於彼裁無一日，眾生則起輕慢，不肯受教。彼則以一劫為實佛，以此為變化。」[40]此處同「信受教誨」的「信受教戒」，後面濃縮成兩個音節的「受教」，可見「教誨」應是「信受」的受詞。譯者的誤會可能跟前面提過的法供養有關，然而從解說內容理解，容易體會到這邊講的「供養」是指恭敬心。當佛說法，弟子認真聆聽，專注吸收，自是尊重法（及說法師）的表現，不需要自己弘揚，才是這邊說的法供養。

此問題稍微釐清之後，再看看語的「供養」：「種種稱讚持戒、禪定、智慧諸功德。」（“In many ways, one lauds their qualities (*guṇa*) of discipline (*śīla*), concentration (*samādhi*) and wisdom (*prajñā*).”）這就令人欽佩：大部頭的詞典沒有收「種種」當副詞的用法，但譯者卻精準把握其語意（“In many ways”）！以《漢語大詞典》「種種」下歸納出的三個義項為例——「猶言各種各樣；一切」、「頭髮短少貌。形容老邁、、淳厚樸實貌」——，其中後二者都出自先秦文獻：「《左傳．昭公三年》：『余髮如此種種，余奚能為。』杜預注：『種種，短也。』」「《莊子．胠篋》：『舍夫種種之民，而悅夫役役之佞。』王先謙集解引李頤曰：『種種，謹愨貌。』」[41]依清儒朱駿聲（《說文》通訓定聲）對二者的看法，即「凡重言形況字，僅聲托誼，本無正字」[42]，與《大智度論》該處語境迥然有別。至於第一義項的釋義，它基本上具形容詞性質，正如書證中《史記．淮南衡山列傳》的「種種百工」、《隋書．王劭傳》的「種種音樂」和《論文學上小說之位置》的「種種身」，只有清末劉鶚《老殘游記》的「他為自小兒沒受過這個折蹬，所以就種種不討好」顯得不諧調，因為「不討好」並非名詞。[43]這也是個例子說明大部頭中文詞書到今天尚未突破詞性的問題，導致定義與書證實例間容易有落差。

回到《大智度論》的「種種稱讚持戒、禪定、智慧諸功德」，鳩摩羅什所謂「用各式各樣的方式來讚歎佛陀戒、定、慧方面的諸多好特質」，「種種」明明扮演著副詞的角色，藉以修飾動詞「稱讚」。有趣的是：鳩摩羅什在別的地方也用過這樣的表達方式。跟《大智度論》一樣相傳為「聖者龍樹造，後秦龜茲國三藏鳩摩羅什譯」的《十住毘婆沙論》上載有如下陳述：「如是聲聞、辟支佛、佛，煩惱解脫雖無差別，以度無量眾生，久住生死，多所利益，具足菩薩十地故，有大差別。問曰：佛有大悲。汝為弟子，種種稱讚慈愍眾生，誠如所

（下轉第 3 版）

感謝
諸位大德發心贊助
敬祝
福慧增長

印順導師語錄

緣起說的主要意義是說：一切的存在，都是從因緣而起的。那因緣，也還是從因緣而生的。在這樣的見解下，神教的創造說，成為不可能。因為一切由神而生起，而神卻不從因有的。這種為因而不從因有的創造者（神、作者），是非現實的，僅是幻想的產物。

（上接第 2 版）

說。」[44]亦即論主指出佛教的聖者從了生脫死這個角度來看雖然無別，但是正等正覺的佛因為具有大悲心，就與眾不同。這一點，論主假設的問難者也承認，並且認同論主以佛弟子的身分運用多元的方式來讚歎師尊如何呈現對眾生的慈愛與悲憫。[45]

除以上兩筆論中資料外，尚有相關契經，即《華手經．不退轉品》裡，世尊透過偈頌指出著相的凡夫有情看到佛陀的化身，誤以為是真實的，所以高高興興地予以讚歎，不過因為少了智慧，此舉也是顛倒的：

> 若有眾生來　欲見佛形色
> 即見種種身　不能取定相
> 見佛變化身　心得大歡悅
> 種種稱讚我　是則為錯謬
> 一切眾生類　無能見佛身
> 乃至以天眼　亦所不能觀
> 汝等今所見　是佛神通力
> 真佛身相者　不可得思議[46]

另一分重要的相關資料是鳩摩羅什跟慧遠的書函來往，所謂《鳩摩羅什法師大義》。針對慧遠有關見佛三昧提出的問題，羅什在回答中說：「復次若人常觀世間厭離相者，於眾生中行慈為難。是以，為未離欲諸菩薩故，種種稱讚般舟三昧，而是定力，雖未離欲，亦能攝心一處，能見諸佛，則是求佛道之根本也。」[47]這段文字，美國學者 Charles B. Jones 譯作：“Next, if one constantly contemplates the world’s repugnant character, one will have difficulty practicing compassion among living beings. For the sake of these Bodhisattvas who have yet to abandon desires, there are many and varied praises for the *pratyutpanna samādhi*. By the power of this *samādhi* one can, even without abandoning [desires], focus the mind in a single place and see all of the Buddhas. Thus, this is the root of seeking the Buddha-way.”[48] 譯文流暢悅耳，頗能傳達原文的意思。美中不足的小地方[49]有：一、「於眾生中行慈為難」不等於 “one will have difficulty practicing compassion among living beings”。依據英語表達的概念推理，應該可以獲得「處在眾生中時修慈心既然很難，那就遠離眾生修吧！」的結論，不過這不是鳩摩羅什要說的。參《大智度論》：「思惟慈心，於瞋恚病中名為善對治法，於貪欲病中不名為善，非對治法。所以者何？慈心於眾生中求好事，觀功德。若貪欲人求好事、觀功德者，則增益貪欲故。」[50]三個「於……中」，都不含 “among” 義。前面兩例大概可以說 “with regard to”（「針對」），後者請得夜雅是 “taking ... as object”（「以……為對象」），簡單些則等於 “for ...”（「為了……」）。「於……中」這種虛詞用法，《大智度論》不勝枚舉。二、「未離欲諸菩薩」的「未離欲」是描述性（descriptive）的表達（“who have not yet abandoned desires”），似未傳達規定性（prescriptive）的意涵（“who have yet to abandon desires”）。同樣，「雖未離欲」是陳述某種可能的狀況（“even if one has not yet abandoned desires”），並非表明當時是否正在作某事（“even without abandoning [desires]”）。三、“For the sake of these Bodhisattvas who..., there are many and varied praises for the *pratyutpanna samādhi*”（「是以，為……諸菩薩故，種種稱讚般舟三昧」）一方面脫落了此句跟前一句的邏輯關聯「是以」，另一方面陷入「種種」修飾名詞的習慣模式，未體察到鳩摩羅什的特殊風格。用 “Thus, for the sake of those bodhisattvas who..., the *pratyutpanna samādhi* has been extolled in manifold ways” 的方式來翻，也許較貼切些。四、“focus the mind in a single place” 不容易理解。當然，“focus the mind” 後用 “in”，英語不乏其例，可是大部分講「以某某方式」（“in ... way”）、「透過靜坐」（“in meditation”）、「以便……」（“in order to ...”）等等，與此不同，所以才感到這邊的翻譯很難掌握。原來，鳩摩羅什在不少地方用「攝心一處」，諸如：「如初禪相，離欲除蓋，攝心一處。」「行禪定故，得二種天。減諸惡覺，但集善法，攝心一處。」「繫念緣中，是名『正念』；攝心一處，是名『正定』。」[51]一律是在講禪那或三昧的文脈裡出現的。有時還涉及安忍或智慧，如：「復次——舍利弗！——菩薩．摩訶薩行屬提波羅蜜時，攝心一處，雖有苦事，心不散亂。是名『菩薩．摩訶薩行屬提波羅蜜時禪波羅蜜。』」[52]「於忍中，心調柔，不著五欲，攝心一處：『我於一切眾生能忍如地！』是名『禪波羅蜜』。」「定力故，攝心一處不動，以助智慧。」[53]而羅什談到這類課題時，未必都把「攝」這個動詞搬出來，如：「善心一處住不動，是名『三昧』。」[54]值得注意的是：若干處採用「繫」[55]：「復次展轉為門，如持戒清淨，一心精進，初夜、後夜慙愧思惟，離五欲樂，繫心一處。行是方便，得是三昧，是名『三昧門』。」「覺觀滅，內清淨，繫心一處，無覺無觀，定生喜樂，入二禪。」「是實智從禪定生。是心不為覺、觀所動，亦不為貪欲、瞋恚所濕，繫心一處，清淨柔軟，則能生實智。」「復次行者初心未細攝，繫心一處難，故內外觀。」「復次行者自身中繫心一處，觀欲界中色二種。」[56]可見，鳩摩羅什的譯詞中，「攝心一處」與「繫心一處」似乎通用。那麼，「繫心一處」可以翻譯梵語 “cittaikāgrya”[57]，足見「繫」、「攝」這些動詞是譯者為了充分、清楚傳達語意而增添的，強調是一個受到「約束」[58]、不讓他散亂的心，原文裡找不到對等的詞語。梵語 “aikāgrya/ekāgrya”，當形容詞，意味著 “closely attentive”，當中性的名詞時，則指 “close attention”[59]，類似現代口語所謂「密切注意」。或者說 “ekāgrya” 同 “ekāgra”，含「專向一個點的」（“auf einen Punkt gerichtet”）、「專向一物的」（“auf einen Gegenstand gerichtet”）、「正把注意力專注單一所緣上的」（“seine Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand richtend”）義。[60]巴利語的理解一致，如 “cittekagga” 指 “concentration of thought”[61]，名詞 “ekagga” 含 “concentration on one object, intentness” 義[62]等。基於這些探討大概可以理解「攝心一處」的「一處」並不是空間的 “a single place”，而整個片語所表達的是把心固定專注在某一個對象上。五、“Thus, this is the root of seeking the Buddha-way” 雖然字面上跟「則是求佛道之根本也」十分相應，實際上忽略了「求佛道」的「道」是翻譯 “bodhi”，質言之，那三個字表達的意思等於「想要證得正等正覺者的圓滿菩提」。[63]

綜合以上探討，發現在中國佛教文獻裡首次用「種種稱讚」的鳩摩羅什，無論是《大智度論》、《十住毘婆沙論》或《華手經》這些譯作中還是在《鳩摩羅什法師大義》的私人書信裡，相關句子的語法組合都相同，形成「副詞（種種）+ 動詞（稱讚）+ 受詞（諸功德／慈愍眾生／我／般舟三昧）」的結構，堪稱羅什本人及其譯經團隊語言特色之一。

1. 見 T 8.223.219 b 21-23。
2. 見 T 7.220.8 b 5-7。
3. 見 T 8.222.149 c 9-10。
4. 見 T 8.221.3 a 11-13。
5. 涉及該句最要緊的學術研究無疑是 Stefano Zacchetti 著 *In Praise of the Light: A Critical Synoptic Edition With an Annotated Translation of Chapters 1-3 of Dharmaraksa’s* Guang Zan Jing 光讚經, *Being the Earliest Chinese Translation of the Larger* Prajñāpāramitā（Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2005）。此書第 15-16、177-178、293 頁三處從句法、譯語等多角度詳細討論法護「所欲志念諸善德本供養如來，奉持，順命，其願輒成」中的特殊現象。例如 Zacchetti 氏主張把所有版本的「持」字（即 “the transmitted reading”）根據上下文以及法護他處譯詞改為「侍」（“the conjecture”）。此見解頗具說服力，不過 Zacchetti 氏英譯 “as to the virtuous roots he desires and aspires to offer to the Thus-Come Ones, [and to use for] waiting upon [them] and confirm to [their] command: if [he wishes that] his aspirations will be completely fulfilled”（第 293 頁）中恐怕也有形近之誤——“confirm” 疑應調整為 “conform”，語意才通。此外，關於「其願輒成」（作者一律把俗字「輒」自動改為正字「輒」）一句的處理，有三個地方可以補充：一、Zacchetti 氏指出另可參法護譯《阿差末菩薩經》中兩次使用的「所願輒成」。其實不僅如此，還有法護譯《文殊師利佛土嚴淨經》兩筆「如願輒成」（T 11.318.893 c 29、894 c 11）。二、作者把「其願輒成」看成大體與指示子句（“demonstrative clause”）“*tāni tāni me kuśalamūlani saṃrdhyantām*” 相當，不過英譯 “if [he wishes that] his aspirations will be completely fulfilled” 時，卻將「其」視為表達領屬關係的第三人稱代名詞 “his”，而並非指示代名詞 “these”，以致前後矛盾：三、“if [he wishes that] his aspirations ...” 的 “if” 在原文裡毫無根據，或許把它搬到方型括弧裡較合理。
6. 《論》中引文見 T 25.1509.276 b 28-29。據《大正藏》斠勘注可知，引文「成就」後，《聖語藏．唐經第五號》、《高麗》、《大正》二藏與 *CBETA* 多出一個「著」字，《舊宋》、《宋》、《元》、《明》四藏則無：「蜜」後，《聖語藏．唐經第五號》、《舊宋》二本也多出「者」字。
7. 據《大正藏》斠勘注，「奈言『妙意』」四字，《元》、《明》二藏改為雙行夾注，且《明藏》另以「此」取代「奈」，釋厚觀《大智度論講義（三）》（新竹縣竹北市、財團法人印順文教基金會，2016）第 844 頁將正文「奈言妙意」四字放入括弧，似乎多少意味著大概不是原文（由於作者對括弧的使用原則未提為說明，在此只好儘可能含蓄加以揣摩），而周伯戡《（大智度論）略譯初探》（收錄於《中華佛學學報》第 13 期〔2000〕第 155-165 頁）第 157 頁介紹有關《大智度論》作者的若干討論，說：「以後的西方學者是根據 Lamotte 的推論，進一步演申《大智度論》作者的問題。而日本學者干潟龍祥的說法是根據論敘述的形式中有梵文不應該有的『奈言』的句子，推論《論》的本身應該有羅什自己加入的部分。然而他的說法不能通過印順法師的看法：印順法師以為，當時的翻譯是在眾人前進行，羅什不可能妄自加入己意於原文中。至於論中有以『奈言』為首的解釋性的句子出現，印順法師認為這是『便於國人閱讀而夾註名相的慣例，而這些夾註也不是羅什『加筆』而是僧叡等所附加上去的。』」（印順法師的引文出自釋印順《（大智度論）之作者及其翻譯》〔收錄於《東方宗教研究》第 2 期（1990）第 9-70 頁。）
8. 探討「須摩提」原文時，Matsumura Junko 著 “The Story of the Dipamkara Buddha Prophecy in Northern Buddhist Texts: An Attempt at Classification”（收錄於 *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Vol. 59, No.3〔2011〕第 1137-46 頁）第 1139 頁曾援引「須摩提.....無供養具」句。
9. 有關薩陀波崙菩薩的故事，最新學術研究應該是 Yang Hung-Yi（釋良慈）的博士論文 *A Study of the Story of Sadāprarudita in the* Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra（University of Sydney, 2013）以及同一作者的《常啼菩薩求法故事中之人物略探（一）》（收錄於《福嚴佛學研究》第九期〔2014〕第 49-74 頁。二文雖多處引述《大智度論》，但未談及本段。
10. 參見 T 25.1509.276 b 29-c13。據《大正藏》斠勘注，一、「然燈」的「然」字，《聖語藏．唐經第五號》作「燃」。二、《聖語藏．唐經第五號》將「索」字寫成上從「大」，下從「糸」。這種字形，教育部的《異體字字典》尚未收錄，最接近的寫法是上從「木」，下從「糸」，見 <http://dict2.variants.moe.edu.tw/variants/rbt/word_attribute.rbt?quote_code=QTAzMDkz>, 5.9.2017。三、「為供養師故」的「供」字，《聖語藏．唐經第五號》無。四、「夫」字，《聖語藏．唐經第五號》作「天」。
11. 見 T 8.223.219 b 20-21。據《大正藏》斠勘注，《元》、《明》二藏無「者」字。
12. 此三句，歷代佛典不見他處。西文譯本裡的處理不全然理想，如 Gligme Chodron 據 Etienne Lamotte 的法譯本英譯的 *The Treatise on the Great Virtue of Wisdom of Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra) with a Study on Emptiness*, Vol. IV, Chapters XLII (continuation)-XLVIII（Gampo Abbey, n.d.）第 1586 頁，用 “he is very unhappy” 來翻譯「甚為不悅」固然無誤，但 “were very upset” 與 “he is sad” 如何譯「其心有礙」、「心便有礙」，卻是一個謎。就許可以用 “to feel inhibited” 來傳達「心有礙」的概念。
13. 這譬喻中的「譬如庶民遇見君長」，英譯本的 “When inferior people meet superior individuals”（出處同上）翻得不嚴謹，因為「庶民」指 “the common people of a country”、“common citizens”，而「君長」指 “the ruler and/or high government officials”，跟 “inferior people” 與 “superior individuals” 頗不相應。此外，原文的「譬如」也完全不見。
14. 可能基於此緣故，英譯本的處理極待商榷，諸如一、“The Buddhas have no need of [the offerings] but by honoring them, the bodhisattvas perfect themselves mentally”（「佛雖不須，菩薩心得具足」）中，“by honoring them” 也應該放入方形括弧，表示是譯者加上去的，而且「心得具足」假若真的含 “to perfect oneself mentally” 意，就等於《大智度論》認為光靠供養，菩薩的修持就可以圓滿。這是不可能的，不如依上下文推理：之前菩薩因缺少供品，有所遺憾，無法堂堂皇皇地拜見世尊，而今尊求、獲得供養物後，內心自感滿足，因為可以順利滿自己的願。二、“Thus when a laborer (*karmāntika, kārṣaka*) finds a good field (*kṣetra*) but has no seed (*bīja*), he has to increase his work: it is useless for him to use up his energy and he feels great sadness. It is the same for the bodhisattva who meets the Buddha but has no offering at his disposal. Even if he has something but which does not correspond to his idea, he is sad.”（「譬如農夫遇好良田，而無種子。雖欲加功，無以肆力，心大愁憂。菩薩亦如是：得遇諸佛，而無供具，設有餘物，不稱其意，心便有礙。」）其中問題多元，包括語詞、句子結構和句意。前者如：「農夫」是 “farmer”，怎麼變成 “laborer”（「勞工」）？複數的「諸佛」何以只剩下單數的 “the Buddha”？句子結構的例子如「譬如……，菩薩亦如是：……」（“Thus when … . It is the same for the bodhisattva ...）中，「譬喻的意味再次被犧牲。或如「雖欲……」，不可能是 “he has to ...”。至於句意的例子，乃 “... , he has to increase his work: it is useless for him to use up his energy and he feels great sadness”（「雖欲加功，無以肆力，心大愁憂」），前後不合邏輯。本段或許可以譯作：“Suppose there is a farmer who happens to own a plot of fertile land, but has no seed. Even if he would be willing to increase his efforts, to utterly exert himself, it would be of no use, wherefore he is deeply depressed and disconsolate. It is the same with a bodhisattva because, if he were to have a chance to meet the buddhas but had nothing to offer or, even if he had something else (i.e. not one of the usual offerings), but would regard it as unsatisfactory, he would feel inhibited [to proceed and really meet the buddhas].”「好良田」蘊含了三層的意義：一、假設有種子，它在適當肥沃的土壤可以帶來豐盛的收穫，如劉宋求那跋陀羅譯《雜阿含經》「如沃壤良田　精純好種子　溉灌以時澤　收實不可量」（T 2.99.255 a 11-13）、隋闍那崛多譯《佛本行集經．二商奉食品》「譬如良田善平正　種子穀苗悉皆好　風雨潤澤復隨時　禾稼成長自豐饒……」（T 3.190.802 b 23-25）、傳統以為鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》「亦如好良田　增長於種子……」（T 4.201.262 b 9）、東晉佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經．兜率天宮菩薩雲集讚佛品》「譬如好良田　植種必滋繁……」（T 9.278.486 a 21）、唐義淨譯《大寶積經．入胎藏會》「如來慧者亦復如是　不移成見之所損壞，堅實無穢，藏攝合宜，下於良田，并有潤澤，因緣和合，方有牙莖、枝葉、花果次第增長」（T 11.310.328 c 29-329 a 3），另參 T 24.1451.254 a 13-15）、趙宋金總持《大乘智印經》「譬如世間穀麥種　數如河沙那庾多　以此種子致良田　展轉相生無量劫　所得子實莫可量　算數譬喻尚不及……」（T 15.634.486 b 12-14）、元魏瞿曇般若流支譯《正法念處經．身念處品》「若以種子種之良田，多收果實」（T 17.721.415 a 12-13）。二、萬一是非農作物的種子，再好的田地都會變質，如失譯、附《北涼錄》的《大愛道比丘尼經》「譬如好良田，持蔗葉種散其中，必收良田，……」（T 24.1478.946 b 3-4）。三、沒有種子的話，良田也沒有生機，如《決定毗尼經》：「譬如良田無種子　彼中不應而生牙……」（T 12.325.42 b 16），另參 T 11.310.519 a 27-28）。在此思想背景下，可以瞭解《大智度論》第二個譬喻實際上講佛既是最殊勝的福田，菩薩若無以供養，就等於錯過難得機會，不能從福最圓滿的福田而獲得大利益。
15. 見 T 25.1509.276 c 13-19。據《大正藏》斠勘注，「瓔珞」，《明》本為「纓絡」。「一月」，《舊宋》、《宋》、《元》、《明》三藏作「日」，《宋》藏作「月」。茲參考《（梵網）古迹抄》：「《智論》三十三云：『或時以因說果，如言：「一月食千兩金。」金不可金，因金得食，故言「食金」。』」（見 *CBETA* D〔國

（下轉第 4 版）