

六度集研究

釋天常

華盛頓大學亞洲語文研究所

提要

本文從經錄的記載、格式、內容與語詞現象等方面，對現傳本《六度集》（即今日所見到的六度集經）未載和所載諸章進行探討。《六度集》各章普遍的起迄格式如下：以「昔者，菩薩…」或「昔者，…」的方式開頭；結尾時，以施度為例，則是「菩薩慈惠度無極，行布施如是。」而現傳本《六度集》有 91 章，其中的 12 章以經典的形式起首：「聞如是，一時，佛在…」其中只有 8 章同時也具有經典的結尾格式，即如「諸沙門聞經，皆大歡喜，為佛作禮而去」之句。並且，30 章附加經題，而經題的有無和是否具備經典的格式並沒有必然的關聯性。在經錄上可以找到與《六度集》中的 24 個經題相同或相近經名的單經的記載。這些單經有兩個共通點：（一）篇幅長為一卷，（二）多屬譯者不明的典籍。此等單獨流通的失譯經與《六度集》內經題相同各章有任何關係嗎？如有的話，前者是後者的抄經？或前者在流通過程中，被收入而成為《六度集》的一部分？日本學者千渴龍祥已指出現傳本《六度集》最後四章原來是獨立譯出的經典，後來才被收入《六度集》。究竟《六度集》的原始風貌為何？是本文關心的主題。

撰寫過程中，訂正若干經錄上記載的錯誤，尤其是《開元釋教錄》。是本文除擬構出《六度集》原本外附帶的成果。

本文乃摘錄自中華佛學研究所畢業論文《六度集研究》中的部分章節，欲窺論文全貌者，請參閱原來論文。

關鍵詞： 1.現傳本 2.原本 3.度無極

一、釋「度無極」

《六度集》又名《六度集經》、《六度無極經》、《度無極集》、《雜無極經》。¹所謂「六度」是指布施、持戒、忍辱、精進、禪定、明等六種菩薩的修行法門。而為什麼用「度」字呢？就其相等的梵語詞²Paramita 來討論，一般解析為 Para 與 ita。Para 作中性名詞時，乃「對邊」，「彼岸」之意；ita 是動詞字根 i（去、行）的過去被動分詞³。Param 成為 ita 的受詞，則 Paramita 全義為「到達彼岸」，有時意譯為「度」（即「渡」義），或音譯為「波羅蜜」，「波羅蜜多」。另外，Para 也可以作形容詞，這是從動詞字根 Pr（越、帶往）引申來的。有渡過，bring across 的意思⁴。

根據近代學者如達雅爾氏（Har Dayal）的考證，Paramita 的字源應是自 Parama 來。一個最高級形容詞，它表達的含義是：最遠的、最後的、最高的、最優秀的、最惡的等等。漢譯有「極」、「最極」、「最勝」、「無比」。⁵佛典中也有 Parami 的形式存在。這比 Paramita 更早出現，亦源自 Parama。⁶Parami 加上具有抽象性質意味的名詞結尾 ta，即意謂著圓滿、究竟、超勝之德。⁷巴利文的 Paramita 與 Parami 同義，亦皆從 Parama 衍生而來，解為圓滿、究竟、最高的狀況等。⁸堅持上述語源學觀點的達雅爾氏，在他代表作中抨擊 E. Burnouf，B. Hodgson 等人將 Paramita 視為 Param 與 ita 兩詞合併的謬誤，並指出藏語的翻譯「Pha-rol-tu-phyin-pa」與華語的「到彼岸」，不幸都犯了同樣的錯誤。⁹

¹ 見《出三藏記集》卷二，大正 55，頁 7 上 27。另外，列寧格勒藏的敦煌卷子有「六度集經度無極集第一卷」一目，見 Menshikov 編號 00008 (= Flng 編號 275D)

² 高明道老師認為東漢、三國時傳來的佛典，當以中亞的方言記載，而非梵語。

³ 《梵和大辭典》〈上〉，頁 778 及 223。

⁴ 《梵和大辭典》〈上〉，頁 778 及 223 及 Monier-Williams, ed., *Sanskrit-English Dictionary* P.619。

⁵ 《梵和大辭典》〈上〉，頁 737。

⁶ Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* P.165-166。

⁷ *Sanskrit-English Dictionary*: "complete attainment, perfection, transcendental virtue." p.619。

⁸ Rhy David and Stede, ed., *Pali-English Dictionary*: "completeness, perfection, highest state." p.454。

⁹ 同注 6。另參 Erik Zürcher, *Buddhist Conquest of China* p.336, n.140。

然而 Paramita 一詞在中國，除了譯為「到彼岸」、「度」、「波羅蜜」、「波羅蜜多」以外，也有其它譯法，如《大智度論》卷十二，鳩摩羅什譯為「波羅蜜滿」。¹⁰ 真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》卷十三：「此六云何名波羅蜜多？由至自圓德際故。復次波羅摩者，謂菩薩最上品故，是彼正行。」¹¹ 安慧糅、玄奘譯的《大乘阿毘達磨雜集論》卷十一：「與十二種最勝相應故，名波羅蜜多。……復次最勝所作故，最勝所至故，名波羅蜜多。」¹² 由以上「滿」、「圓德際」、「最上品」、「最勝」等詞可知，譯經古德也有從 Parama 的角度來詮解 Paramita。更何況「到彼岸」的譯法，雖然不合語源學的規則，但印度確有作此種解釋的習慣。¹³

至於「度無極」的來源，道安在〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉中解釋經題：「摩訶，大也。「鉢羅若」，智也。「波羅」，度也。「蜜」，無極。¹⁴ 似乎波羅蜜合稱，即可得到「度無極」一詞。但「度無極」的涵義是什麼呢？如前已述，Para 也有「渡」的意思，可是 mi 或 mita 如何解作「無極」？根據許理和（E. Zürcher）的推測，道安的意思是 Paramita：彼岸與無量（“the further shore” and “immeasurable”）¹⁵ 但把彼岸與無量合起來看，意義頗難明瞭。而許氏本人對「度無極」的看法又不同，他很肯定地指出這是屬於「雙重翻譯」（double translation）的情形，¹⁶ 但並未作進一步的說明。Arthur E. Link 提到古代的翻譯，有在譯詞之後加上解釋性質字彙的特性，尤其是在音譯之後，他認為「無極」的附加，很有可能是這種情形。¹⁷ 此說如前舉羅什譯的「波羅蜜滿」即屬之。但「度」字並非音譯，所以與他的推論不符合。S. Levi 則認為這是漢語的一種文字遊戲，或者是因為將 Parami 與 Parama 放在一起的結

¹⁰ 大正 25, 頁 145 上 15。元、明、舊宋本及石山寺本無「滿」字。又，三枝充惠所撰的《大智度論に説かれた六ハラミツについて》《印度學佛教學研究》2.2（昭和 29 年）一文中，謂《大智度論》沒有從 Parama 的角度來譯 Paramita 者，此例可為反證。

¹¹ 大正 29, 頁 249 下 24-27。

¹² 大正 31, 頁 748 上。

¹³ E. Zürcher, *Buddhist Conquest* p.336, n.140。

¹⁴ 見《出三藏記集》卷八，大正 55, 頁 52 下 25。

¹⁵ 同注 13。又參 Leon N. Hurvitz and Arthur E. Link, “Three Prajnaparamita Prefaces of Tao-an, p.449, n.150, 與許氏的說法完全相同。

¹⁶ 同注 13。

¹⁷ Arthur E. Link, <The Introduction to Dhyana-Paramita by Kang Seng-Hui in the Liu-Tu Chi-Ching>, p.211, n.1。

果。¹⁸然而在中國譯經的古德們，選擇「度無極」一詞與 Paramita 對翻時，是如何來詮釋 Paramita 呢？從《大智度論》解釋「波羅蜜」的一段話，可以獲得端倪：「波羅蜜言到彼岸，以其能到智慧大海彼岸，到諸一切智慧邊，窮盡其極故，名到彼岸。」¹⁹

如前已解 Paramita 的字源 Parama 有「最終」的意思，因此 Paramita 是指究竟、圓滿、無可再超越的境界或狀況而言，而漢語的「極」字，有「終極」、「邊極」之意²⁰，因此加在「度」之後，表示所達到的彼岸，是最終的成就，已究竟其邊，窮盡其極了。但為什麼「極」的意思，卻用「無極」來表示呢？這種情形就好比「上」、「最上」，亦有用「無上」來表現一般，「無極」的表達也可以作同樣理解。換句話說，「度無極」就是「波羅蜜」，就是「到彼岸」。而「無極」的附加，把 Paramita 從字源面加以闡釋，完整地表達了此詞的涵義，所以比只譯為「度」更加透徹。但無論「度」或「度無極」，在漢譯時，都增加了動態的內涵：「抵達」或「到」；而原來 Paramita 只有名詞的意味。檢閱藏經，除了「度無極」的譯法外，另有「度於無極」、「度無有極」、「極過度」等詞，皆從 Paramita 翻譯過來的²¹，可說是「度無極」的孿生兄弟，亦用相同的方法加以瞭解。玄應對「度無極」一條的解釋，可支持以上論點，他說：「度無極，或言到彼岸，皆一義也。梵言波羅蜜多是也。」²²

二、現傳本未載之章

根據歷代經錄，《六度集》內有《忠心正行經》。然而現傳本內未包含此章。《出三藏記集》卷四〈新集續撰失譯雜經錄〉內，載：「忠心政行經一卷」，夾注云：「出六度集。或云忠心經。舊錄有大忠心經、小忠心經。」屬於「新集所得，今並有其本，悉在經藏」的經典之一。法經將此經置於〈此方諸德抄集〉分錄的「六度集抄」內，夾注：「一名監達王經，一名目連功德經。」宋、元、明本的「監」字作「藍」字。《彥棕錄》和《靜泰錄》視為從《六度集》抄出流通的「別生」。《三寶記》著錄於〈東晉錄〉，夾注同《祐錄》，但歸於竺曇無蘭譯出。《內典錄》和《大周錄》的記

¹⁸ 同注 17。

¹⁹ 大正 25, 頁 191 上 5-7。Lamotte 的法譯本，見注 9, p.1066 以及根據法譯本而譯的英譯本 Lewis Lancaster, ed., *Prajnaparamita and Related Systems* p.147-148。

²⁰ 《中文辭典》（五），頁 305。

²¹ 見《彌勒菩薩所問本願經》，大正 12, 頁 188 中 16-17。《道行般若經》，大正 8, 頁 435 中 11-12。

²² 見《一切經音義》，大正 54, 頁 361 上 2。

述同《三寶記》，唯《大周錄》所作夾注同法經等錄。唐智昇於《開元錄》〈大乘別生經〉的《六度集》抄經中刪去此經，言：「舊錄中有中心正行經一卷，亦云出六度經，文中檢無，故闕之耳。」宋、元、明本的「中」字作「忠」字。²³上述夾注的記錄，可區分為兩種情形：（一）《六度集》有此經，一名《忠心經》。（二）一名《藍達王經》、《目連功德經》。其中又包含譯出及別生抄經兩類。以上將從兩條線索來釐清有關《忠心政行經》分歧的記載。

其一，有一部《佛說忠心經》，收於大正藏十七冊，經號七四三。經題的「忠」字，舊宋本及宋、元、明本作「中」字。在經錄上，《中心經》的情形如下。《祐錄》未載此經。《法經錄》的〈小乘修多羅藏錄〉中的〈眾經失譯〉列「中心經一卷」。在《彥棕》和《靜泰錄》則入〈小乘經單本錄〉，後者並夾注「五紙」，說明此經的篇幅。《三寶記》列於〈小乘修多羅失譯錄〉。《內典錄》收入〈小乘經一譯〉的入藏錄。《大周錄》闕載。《開元錄》的「中心經一卷」置於〈東晉錄〉竺曇無蘭的譯籍中，並加注：「或云中心正行經。舊錄云大中心經，亦云小中心經。房錄云出《六度集》，今檢無。」此注的大、小「中」心經，宋、元、明本作「忠」字。²⁴歸納《中心經》的情形可知它是一部單譯經，為撰錄者親眼所見（知為五紙），並入藏。但是有一個奇特的現象，即智昇在夾注中，將《中心經》視同於《中心正行經》，並雜揉《忠心政行經》的注文，將《忠心政行經》與《中心經》混為一談。這種情形或許源於《大周錄》將《忠心正行經》寫為《中心正行經》，而此名與《中心經》接近，或《中心經》被認為是其簡稱，因此，智昇將兩者劃上等號。後來大藏經的刊刻，多依據《開元錄》的記載，所以大正藏經號七四三的《中心經》寫為《忠心經》及歸屬於竺曇無蘭譯是謬誤的。另有一證可支持此說，五代時可洪編的《新集藏經音義隨函錄》收《中心經》一卷，列出此經四個詞義，解釋其音義：薛荔、蠹不、翾飛、蠕動。²⁵經號七四三《忠心經》的行文，與《中心經》四個詞條出現的次序同，分別為：餓鬼（宋、元、明及宮本作薛荔）、脆不、蜎飛、蠕動。²⁶唐玄應的《一切經音義》解釋《忠心經》兩個詞條：蠹不、翾飛。唐慧琳評注：「脆猶蠹也。經文作蠹，非也。」

²³ 大正 55, 頁 9 上 12、145 中 8、171 下 15、206 中 22。大正 49, 頁 70 上 6。大正 55, 頁 245 下 16、40 上 10、654 上 6。

²⁴ 大正 55, 頁 131 上 16、154 下 26、187 中 8。大正 49, 頁 117 上 26、323 中 21、308 中 6、299 下 9、503 下 8、617 上 22、667 下 22、693 下 18。

²⁵ 高麗藏 35, 頁 85 中。

²⁶ 大正 17, 頁 550 下 14、20, 頁 551 上 28。

並將玄應的「𧄸」字改為「脆」字。²⁷𧄸是脆的俗字。蜎或作蜎，古文𧄸同。薛荔是餓鬼的音譯。以上，𧄸與脆的更替使用，𧄸或蜎作蜎，薛荔作餓鬼，這是古人在傳抄時，將字、詞換成當時習用、通行的字、詞的緣故。由於詞條出現的內容與次序一致，確定經號七四三的《忠心經》即是《中心經》，亦即經錄上載為五紙長的《中心經》。它一直被保存於經藏中，與《忠心正行經》（又名《忠心經》）無涉。

其二，有關於《藍達王經》的記錄如下：《出三藏記集》在〈新集安公關中異經錄輯「藍達王經一卷」，注云：「一名目連因緣功德經，或云目連功德經，今有此經。」三家《眾經目錄》不載。《三寶記》歸於支謙譯出，寫「見吳錄」。《內典錄》與《大周錄》的記載同《三寶記》。《開元錄》的說法同上述三錄，並在〈小乘經單譯闕本〉的別錄中，列出此經，可見其本已不存。²⁸幸運的是寶唱編纂的《經律異相》保存了此經。²⁹審其內容，敘述目連以神通度化藍達王，以及佛陀追述目連與其國王、民的宿世因緣。記述的不是佛陀的本生，且內容不合六度的主旨，格式也不符，可知《藍達王經》不在《六度集》原本內。若如《法經錄》等所載，《忠心正行經》即是《藍達王經》，並且是屬於「六度集抄」，那麼，《忠心正行經》應是在隋法經之前被收入《六度集》。

筆者認為，僧祐時，《忠心政行經》與《藍達王經》並存於世，僧祐未說兩經是同，而且注明前者出《六度集》；但未說後者亦出《六度集》，所以推測《忠心政行經》另有其本，並非《藍達王經》。至於《忠心政行經》是否在《六度集》原本內，因為經本已闕，無從查考。

三、現傳本諸章分析

(一)第 16 章 四姓經

「四姓」不是人名，而是對身份的稱呼，用法與「理家」相同，指某一類的在家

²⁷ 大正 54, 頁 688 上 3-5。

²⁸ 參考《後漢より宋齊に至る譯經總錄》，頁 149，作者常盤大定的案文謂《藍達王經》長久以來闕本，今從敦煌出土，藏於大谷大學圖書館，首尾俱闕。此經在經錄上的記載如下：大正 55, 頁 19 中 14。大正 49, 頁 58 中 25。大正 55, 頁 229 中 8、410 上 2、489 上 18、642 上 13。

²⁹ 《經律異相》卷二七「藍達王因目連悟道六」。文後注：「出藍達王經」。大正 53, 頁 147 上 20-下 16。

居士而言。³⁰以現傳本《六度集》的分章情形來說，《四姓經》敘述釋尊在世時，有一位居士，非常貧窮，但喜好布施，佛為他說布施之行，重在心存慈、悲、喜、護之意，而不在施物的厚、薄。上述的內容獨立成為一章，但接著《四姓經》的《維藍章》，結尾寫著：「佛告四姓，『欲知維藍者，我身是。』四姓聞經，心大歡喜，作禮而去。」這一段文字，如果不從《四姓經》開始讀起，實無法解釋得通。因此就起迄的文脈來看，現傳本的《四姓經》須與《維藍章》合併，才具備完整的內容。其它經典有關維藍梵志的記載，可以證明這一點，見中阿含梵志品《須達哆經》、增壹阿含等趣四諦品(三)、《菩薩本行經》卷中。這些文獻上，維藍的故事都是出現在佛為一位貧困的居士說布施法的經文中。另外於《長者施報經》、《須達經》、《三歸五戒慈心厭離功德經》，世尊也以優婆塞為當機者，講述維藍行施的事跡。³¹由此可見，《四姓經》應涵括到整個《維藍章》，如高麗藏、金藏等，將《維藍章》獨立於《四姓經》之外，應是謬誤。麗本在《四姓經》之後，有小行夾注云：「此章，別本在薩和檀王經後。」雖然金藏在這部分的分章次序與他本略有不同，但《維藍章》仍緊接著《四姓經》之後，即《四姓經》非單獨提前，所注與金藏情形不符。因此，「別本」應不是指金藏而言。

³⁰ 「四姓」一詞在《六度集》的使用，並非指種姓而言。而是以其人的身份當作稱呼。如他章稱呼菩薩「貧人」、「凡夫」等。從上下文來看，應是指某一類的在家人。見各章出現的情形，第九章謂「者者菩薩，從四姓生」（頁4上17）；16章載「是時四姓家遭宿命殃」、「四姓貧困」、「四姓身詣精舍」（頁11下21、27, 12上2-3）；34章言「依蔭四姓，為其守墓」、「四姓歎曰：『善哉！』」（頁19上25-26中1）；45章記「吾四姓，富而無嗣。」（頁25下17）

³¹ 維藍梵志的故事也可見於巴利藏增支部 LX · 20。關於主人翁的名字（巴利語 Velama），七種漢譯本的對音彼此不同，可分為兩類：

- (1) 譯為彌羅摩，即 Velama 的音譯。（《長者施報經》，大正 1，頁 880 上）、毗羅摩（《三歸五戒慈心厭離功德經》，大正 1，頁 878 下）、毘羅摩（增一阿含）等趣四諦品，大正 2，頁 644 中）。
- (2) 譯為維藍，即 Velam 的音譯。（《六度》，大正 3，頁 11 下）、鞞藍（《須達經》，大正 1，頁 879 上）、比藍（《菩薩本行經》，大正 3，頁 113 下）、隨藍（中阿含《須達哆經》，大正 1，頁 677 上）

維藍是佛的前生。按照《六度集》的記載，他是一位喜好布施的聖王，但是終其一生，盡財布施的功德，比不上一天供養優婆塞一人的功德。維藍布施加上供養優婆塞一百人的功德，又比不上供養優婆塞一人的功德…。如此隨著受施者修持的德行與證悟漸趨殊勝，施者獲得的功德也展轉增上，乃至供養一百位覺者，不如建立佛寺，守三歸、五戒。然持戒又不如懷四無量心、慈愛眾生的福德來得大。上述是所謂的《維藍章》的內容。它有一個地方與其他相關典籍不同，即《六度集》在供養羅漢和辟支佛之間，多了一段文字，說：「不如孝事其親，孝者盡其心，無外私。百世孝親」。³²

在整個《四姓經》裡面，語詞有重複的現象，例如：「徒生徒死」、「空生空死」；若施「蕤薄」，衣常「蕤薄」；「逢佛昇天」、「值佛生天」；財難「籌算」、不可「籌算」等。³³用字上，對於「寧日慈施供養比丘不」這個句子中的「寧」字，其涵意考察如下。檢《六度集》全文，僧會使用「寧」的地方，可以歸納出下列三種情形：(1)作為動詞「安寧」用：「保寧玉體」、「國豐民寧」。(2)表示選擇、「寧願」的意思：「寧殞吾命，不損母體也。」「寧令吾等，命殞於茲，無喪上德之士矣。」(3)置於疑問句的情形：「世尊！寧聞見乎？」表達「豈」、「難道」的意思。³⁴四姓經的例子，應屬於第三類的情形。而此種表達法，並不限於康僧會所使用，如支謙譯的《太子瑞應本起經》，有「寧不樂乎」之句。³⁵在句法方面，比較布施功德的句型一再重複出現，如：飯具戒男百不如具戒女除饑一（句法：飯A百不如B一），同於現傳本《六度集》第21章的表達：食凡夫萬不如道士一（句法：食A萬不如B一）。³⁶以上是就《四姓

³² 大正3, 頁12中16-17。

³³ 大正3, 頁12上14-18、11、17、20、21，24中7。

³⁴ 大正3, 頁12上4。頁8下21、44上18。頁13上9、36中13。頁42下8、14。

「寧……乎」的句型可參「將相寧有種乎」之例，見《史記》卷四八陳涉世家，頁3。

³⁵ 大正3, 頁474下4、475上14。

³⁶ 大正3, 頁12中8、13下15。又，其它相關各經的句法都不一樣，茲列示於後：

《須達經》 施與閻浮提凡夫人、仙人、百須陀洹、百斯陀含（A），不如施與一阿那含（B），此得福多。（大正1, 頁879中24-26）

（句法：施與百A，不如施與一B。）

《長者施報經》 如是行施（A），不如有人以其飲食施一正見人（B）。（大正1, 頁880中85-86）

（句法：施A不如施一B。）

中阿含《須達哆經》 如是大施及施滿閻浮場凡夫人食，施百須陀洹食（A），若復

經》的語詞、用字和句法加以討論。又，如前段已述，插在種種布施較量功德文中的孝親文，不見於其他出處，而且，從上文的脈絡來看，這段文字的存在頗突兀，它可能不屬於原來經文本身，而是後加進去的。在康僧會翻譯的《六度集》裡，有濃厚的孝道色彩，常常可見有關孝悌的敘述，如「家有孝子」、「一國稱孝」等³⁷。

此經列於布施度，所述內容多與布施有關，但有趣的是，依經文載，布施的功德卻不如守三歸、五戒等。如經文云：「執三自歸，懷四等心，具持五戒，山海可秤量，斯福難籌算也。」所以究竟來說，此經闡揚的重點並不是布施行的殊勝難得。再者，佛在舍衛國祇樹給孤獨園為四姓講的這部經，其因緣、格式，皆與《六度集》不合。因此，可以說《四姓經》並非在《六度集》的原本內。但從上述表達的句型、孝親的觀念與《六度集》一致看來，可能是本書譯者康僧會予以改寫，加入孝親文後編入。

關於本經，還須要提出來討論的是經錄的資料。目前的佛典目錄上找不到《四姓經》的蹤跡，但有《維藍經》的記載。它的情形如下：「維藍經一卷」的條目出現在《彥棕》和《靜泰錄》的〈小乘別生抄〉。其後，《大周錄》收入〈小乘失譯經〉與〈小乘闕本經錄〉，經本已佚。《開元錄》列於〈大乘別生經〉的《六度集》的抄經中。至於《彥棕錄》以前的目錄，可以找到《維藍經》的蛛絲馬跡的，只有在《祐錄》卷四「墮藍本經一卷」的夾注裡，其記：「或云墮藍本文。別錄云是異出維藍。」可以知道撰於《祐錄》之前的「別錄」，有《維藍經》的記載。而《維藍經》的異出本《墮藍本經》，到《法經錄》與《彥棕錄》，記為「隨藍本經」。《靜泰錄》仍寫「墮藍本經」。三錄皆將之視為別生，列於「六度集抄」中，注：「出第三卷」。《三寶記》載法護譯，舊宋本及宋、元、明本作「惰」字。《內典錄》的譯者同《房錄》，但宋、元、明本的經名是「隨藍本經」，麗本則為「惰藍」。《開元錄》題為「隨藍」³⁸，並自西晉譯籍中刪去，而在《維藍經》的條目下加上夾注：「舊錄云隨藍本經。出

有施一斯陀含（B）食者，此於彼施為最勝也。（大正 1，頁 677 中 26-28）

（句法：施百 A，若復有施一 B，此與彼施為最勝也。）

《菩薩本行經》 施百須陀洹（A），并前比藍所施閻浮提人，所得福報，不如施一斯陀含（B），其福甚多，亦過其上。（大正 3，頁 114 下 14-16）

（句法：施百 A，所得福報，不如施一 B。）

其餘《三歸五戒慈心厭離功德經》與增壹阿含等趣四諦品（三），沒有此類敘述句子。

³⁷ 大正 3，頁 14 下、14 上 17。

³⁸ 關於墮、隋、隨等字形之混淆情形，可參《墮迦問菩薩經》與《憂墮羅迦葉經》等例。

第三卷。」此舉將原來的兩個條目併為一目，即把兩經視為一本，這樣作是有問題的，因為即使是同本異譯，它們仍是兩本，而且《維藍經》已知不傳，把《隨藍本經》充作《維藍經》是不合理的。另外，《祐錄》卷三〈新集安公失譯錄〉有「墮藍經一卷」，闕本，注：「安公云出中阿含」。他錄皆不載，《開云錄》予以保留，編入西晉朝的失譯經。³⁹從以上目錄的記載，可以發現一個問題，即今日在《六度集》所見是《維藍章》，但為何三部《眾經目錄》收入「六度經抄」中的是《墮（或隨）藍本經》，而非《維藍經》⁴⁰？筆者推測，其時《維藍經》已闕，因此錄家把異出的《墮藍本經》收入。而它應該是中阿含《須達哆經》隨藍梵志本生的抄出，如同《祐錄》所載「安公云出中阿含」。

（分別參見《康熙字典》，頁 552 及大正藏索引 31，頁 224 上、107 中、下）關於經題中的「本」字，是什麼涵意？除《墮藍本經》外，還有如：《睽本經》、《俱夷懷羅云本經》、《孛本經》、《摩目捷連本經》、《大迦葉本經》、《緣本經》、《四部本文》、《中阿含本文》、《殖眾德本經》、《奇異道家難問法本經》、《有二力本經》等。其中《有二力本經》闕，情況不明。《殖眾德本經》與《奇異道家難問法本經》的「本」字，與上一字「德」、「法」合併讀，各有其含義，在此不予討論。

《睽本經》（經號 152(43)、174、175）、《俱夷懷羅云本經》（經號 152(53)）、《孛本經》（經號 790）的題材都有關於佛的前生事蹟。《摩目捷連本經》闕，不過與《大迦葉本經》（經號 496）當屬性質相同的經典，是佛弟子出家、修行因緣的記載。《緣本經》，顧名思義，為本緣經一類的典籍。綜合上述，乃指佛及弟子前生、今生傳記的記述，此為第一類情形。其次，《四部本文》、《中阿含本文》（條目見《祐錄》卷三，大正 55，頁 15 下 9-10）的注分別是：「安公云上二經出長阿含。一本云出阿毗曇」與「一本中阿含經六十卷。」前者闕本，但從其注文與後者置於別生錄（大正 55，頁 165 下 21 等）看來，大約是屬於抄出之經。依筆者之見，《墮藍本經》是從中阿含《須達哆經》擷取隨藍的故事抄出，不取原來經題，而名「墮藍本經」，乃指佛的前生為隨藍梵志時的事蹟，此「本」字應屬第一種情形。

³⁹ 大正 55，頁 170 下 5、205 中 13、457 中 2、440 下 24、653 中 16。大正 55，頁 27 上 26、145 上 6、171 中 15、206 上 23。大正 49，頁 64 下 1。大正 55，頁 242 下 28、235 下 1、497 上 21。大正 55，頁 18 上 8、502 上 16。

⁴⁰ 高明道老師認為「墮藍」寫作「維藍」在語音上是可以解釋得通的。因「墮」字同「墜」（「墜」是其俗字，見《廣韻》頁 42,7-8 行），而「墜」（許規切）的讀音與「維」字可以相通。所以《墮藍本經》當即是《維藍章》的別生，如《眾經目錄》的記載。

(二)第 38 章 太子墓魄經

這部經除了出現在現傳本《六度集》以外，大正藏經號 167、168 皆是其同本異譯，前者標明安世高譯；後者寫為竺法護出。彼此的經名差別只有一個字：墓、慕或作暮、沐。

從《祐錄》卷二〈新集經論錄〉可以知道《安錄》載竺法護翻譯「太子慕魄經一卷蕭梁世，這部經仍存，僧祐未在經錄上有何注解。⁴¹隋《法經錄》、《彥棕錄》和唐《靜泰錄》把《太子慕魄經》列入〈眾經一譯〉或〈單本錄〉，對於譯者都沒有異議，《靜泰錄》注明它的篇幅是五紙。⁴²此外，《法經錄》〈此方諸德抄集〉的「六度集抄」，列有「太子墓魄經一卷」，注：「一名太子沐魄」。《彥棕錄》與《靜泰錄》的〈小乘別生抄〉也分別收錄了「太子慕魄經一卷」，注：「一名太子沐魄」與「太子暮魄經一卷」，注：「一名太子沐經」，皆從《六度集》抄出。⁴³《長房錄》有二處載「太子墓魄經一卷」，一為後漢安世高所譯，此處的「墓」字，在元本與明本作「慕」；一為西晉竺法護的譯本，注「第二出」。出現另外一個譯本，因此有「第一出」和「第二出」之分。照理說，在〈大乘錄入藏目〉裡，應該兩本同時並列，然費長房只列出「太子慕魄經一卷」。⁴⁴《內典錄》卷二〈西晉朝傳譯佛經錄〉，竺法護譯出「太子墓魄經一卷」，麗本注「第二出」，宋、元、明本注「第一出」；但在卷六〈大乘經單重翻本並譯有無錄〉和卷九〈歷代眾經舉要轉讀錄〉中，列出來的是「太子慕魄經」，注「五紙」，西晉竺法護譯；卷八〈入藏經—大乘經一譯〉亦載「太子慕魄經」。⁴⁵道宣自卷六以後都寫為「慕」，可知其所謂「一譯」是指「太子慕魄經」而言，竺法護譯，有五紙長。而由於此錄卷二至卷五多少抄襲《房錄》，因此位於卷二的經名寫為「墓」應是自《房錄》來。麗本注「第二出」亦是《房錄》之跡。《大周錄》在〈大乘重譯經目〉收錄「太子墓魄經一卷，後漢安世高譯」與「太子墓魄經一卷，西晉竺法護第二譯」兩目⁴⁶，顯然這也是《房錄》的翻版。⁴⁷只有在法護譯本之下多增加了「五

⁴¹ 大正 55, 頁 8 中 15。

⁴² 大正 55, 頁 115 下 9、151 下 5、183 中 16。

⁴³ 大正 55, 頁 145 中 7、171 下 54、206 中 21。

⁴⁴ 大正 49, 頁 51 下 24、63 上 21、110 下 17。

⁴⁵ 大正 55, 頁 233 下 27、241 下 8、290 上 25、317 上 1、304 下 23。

⁴⁶ 大正 55, 頁 440 上 26、28。

⁴⁷ 果然兩經之旁的正文皆有「出長房錄」的說明。

紙」的夾注。又，從〈大乘闍本經錄〉知道有一部「太子墓魄經」不存，〈入藏錄〉收「太子墓魄經，五紙」。⁴⁸既知五紙者為法護譯出，由此可見得所闕之本是所謂安世高的譯作。

《開元錄》在〈漢魏兩代所出經〉載「太子慕魄經一卷，安世高譯」，注「初出」、「見長房錄」，〈西晉錄〉收「太子沐魄經一卷」，法護所出，注「第三」、「見僧祐錄」，〈大乘別生經〉有「太子暮魄經一卷，出六度集經」，注「或云沐魄，出第四卷」。⁴⁹在〈有譯有本錄〉中的〈菩薩三藏錄〉，安世高的第一譯和竺法護的第三譯並陳，其中後者是拾遺編入。⁵⁰〈大乘入藏錄〉亦收此二經：「太子慕魄經一卷，六紙」與「太子沐魄經一卷，三紙」，注「或作慕魄」。宋、元、明本並標出譯者，前者安世高出，後者法護譯。⁵¹

閱讀智昇的資料，可發現與以前諸錄有截然不同的結論：五紙長的《太子慕魄經》歷來皆為法護所出，而《開元錄》歸於安世高，法護的譯本變成「太子沐魄經」，且加了「三紙」的夾注，可知智昇見到這個本子，並列入〈補闕拾遺錄〉。然而在此之前，安世高出「太子墓魄經」不見於他錄，且自來「太子墓魄經」都以單本入藏，未有他譯之載。雖然費長房以收羅宏富著稱，但該錄瓦玉雜揉的情形，早已為學者所詬病⁵²，所以恐怕安世高此譯亦屬子虛烏有之說。六紙長的《太子慕魄經》仍應是竺法護所翻譯。而以後著錄入藏的典籍，皆依據《開元錄》的記載，因此今日編於大正藏經號 167 的《太子慕魄經》（篇幅六紙）⁵³，譯者標安世高，但根據上面的推論，應該是竺法護的翻譯。而經號 168 者，即智昇的補闕本，譯者不詳。

收在《六度集》的《墓魄經》，其開頭與結尾分別是：「聞如是，一時，佛在聞物國祇樹給孤獨園。是時，佛告諸比丘，……。佛說經竟，諸沙門莫不歡喜，稽首作禮。」是一部形式完整的經典，與《六度集》的格式、說經的地點、對象均不合，自成一格，可以說應該不在《六度集》原本內。又，僧祐面對《太子慕魄經》時，未加注：「出

⁴⁸ 大正 55, 頁 449 下 7、464 下 24。

⁴⁹ 大正 55, 頁 479 中 10、494 中 16。宋、元、明本在「第三」之下有「出」字，頁 653 中 20。

⁵⁰ 大正 55, 頁 596 上 9、11，參見〈補闕拾遺錄〉，頁 666 中 23。

⁵¹ 大正 55, 頁 685 上 24、25；安世高譯本是「墓」字，而法護譯本注為「或作墓魄」，頁 706 上 10、12。

⁵² 望月信亨所著《佛教經成立史論》，頁 427。

⁵³ 紙數略有差異，可能使用的紙張大小不同所致。

六度集」，可能當時《六度集》內未包含此章。同時，梁寶唱的《經律異相》亦收錄這個故事，是從竺法護的翻譯略而抄之，出處沒有提到《六度集》。⁵⁴從這些跡象推定，現傳本《六度集》內的《太子墓魄經》於僧祐（西元 518）之後《法經錄》完成（594）之前被收入。

（三）第 39 章 彌蘭經

《彌蘭經》又名《彌蓮經》或《彌連經》。它的存在年代極早，屬於道安稱為「古異經」⁵⁵的其中一部，翻譯時間和譯者人名皆湮沒不傳。僧祐在「彌連經一卷」之下，加上注解：「舊錄云彌蘭經，或作彌蓮，出六度集，今有此經。」⁵⁶《法經錄》裡，「彌蓮經一卷」位處於「六度集抄」的最末，注「一名彌蘭經」，《彥棕錄》和《靜泰錄》同。⁵⁷《房錄》則將「彌蓮經一卷」列在東晉竺曇無蘭的譯籍中，注「見舊錄。或彌蘭，或彌蓮。出六度集。」《內典錄》的記述與《房錄》無異。《大周錄》登載此經的資料也是從《長房錄》來。不過，並非位於〈東晉朝傳譯佛經錄〉裡，而是與「六度集一部八卷」並列於〈大乘重譯經目〉。此外，在這個目錄裡，另有一部「以金貢太山贖罪經」，其夾注寫著「或云彌蘭經，或云彌連經」，西晉沙門法炬、法立譯，此條亦出自《房錄》。但是搜尋《房錄》，「以金貢太山贖罪經一卷」之下的注為：「世注入疑錄」⁵⁸，而不是「或云彌蘭經」等之語，不知《大周錄》所作的注係根據何處而來？如閱讀此錄的序，可以得知明佺等撰錄時，隋法經所著的《眾經目錄》亦為其參考本之一⁵⁹，而《法經錄》的「六度集抄」中，《以金貢太山贖罪經》剛好置於《彌蓮經》之前，如古時直行書寫，又不標句讀的情形下，誤將下一經當作上一經的注，不是沒有可能的。《開元錄》的〈大乘別生經〉匯集四十四部《六度集》的抄經，「彌

⁵⁴ 大正 53, 頁 175-176。

⁵⁵ 「古異經」是指早期翻譯，流傳下來，而失去譯者人名的一群經籍。其中有些篇已經散落不全，仍存的部分，有的是沒有經名，以經文中的句子為題，有的是摘錄阿含經的內容，籍事立名。道安從它們用詞遣字質實不文來看，劃歸屬於年代久遠的經典。僧祐對於「古異經」的說明，見大正 55, 頁 15 中 11-15。

⁵⁶ 大正 55, 頁 16 中 24。

⁵⁷ 大正 55, 頁 145 中 14、171 下 21、206 下 2。

⁵⁸ 大正 49, 頁 69 下 2。大正 55, 頁 245 下 13、402 上 18、中 4。大正 49, 頁 68 上 6。
在宋、元、明本，《以金貢太山贖罪經》是現傳本《六度集》第 68 章的經題。

⁵⁹ 大正 55, 頁 372 下 24、25。

蘭經一卷」是其中一本，注：「或云彌連，亦云彌蓮，出第四卷。」並自東晉竺曇無蘭譯著中，刪去此經。⁶⁰換言之，又恢復自《法經錄》開始，視為別生的說法。然而在這裡，智昇有異於前人之處，前此各家經錄皆以《彌蓮（或連）經》作本文，而智昇獨以彌蘭經為正題。從智昇所作的校對，如「舊錄中有中心正行經一卷，亦云出六度經，文中檢無，故闕之耳」的句子⁶¹，可知他是根據當時所看到的《六度集》的內容刪訂以前經錄的記載，由此可以確定在《六度集》的是《彌蘭經》。而僧祐等所看到的是《彌蓮經》。《彌蓮經》現存，梁寶唱將它收編在《經律異相》第四三卷，標題為：「彌蓮持齋得樂，踏母燒頭」，文後注：「出彌蓮經，又出福報經。」⁶²將《彌蘭經》與《彌蓮經》拿來比對，在內容方面，大同小異。略有出入的地方如：主人翁的名字，一為彌蘭；一為彌蓮。受罪年歲，一為六億歲；一為六十億萬歲等。在體裁上，前者具有獨立經典的形式；而後者則無，它的首尾表達方式如下：「昔五百賈人…人不孝父、母、師，車輪踐之，當如彌蓮矣！」不過，《經律異相》的編輯，在格式上，皆不具備經典的形貌。至於文字表達上，兩經有差異。引一小段文⁶³，即可見一二：

彌蘭經

彌蘭騎板，僅而獲免。風漂附岸，地名鼻摩。登岸周旋，庶自蘇息。睹一小徑，尋之而進，遙見銀城，樹木茂盛，間有浴池，周旋四表，甘水遶之。有四美人，容齊天女，奉迎之曰…

彌蓮經

彌蓮騎板得活。在鼻摩地。為防魚故，東西行走。見一小徑，入見銀城，樹木參天，間有浴池，其城方正，地周匝渠水。有四女人，從城中出，端正如玉，女共迎彌蓮言…

從這個例子，可以看出僧祐注「出六度集」的情形。他使用「出」，是指新集失譯的經典與所從「出」的經，主要內容相同，而其它方面有異，如語氣、用詞等。⁶⁴謹慎的僧祐不願遽斷為「抄」，但如果是另一個譯本，又不知出自何人之手，所以收在《失譯經錄》，注明「出」自何典。因此，「出」是介於抄和譯的可能性之間。至

⁶⁰ 大正 55, 頁 653 下 22、504 中 16。

⁶¹ 大正 55, 頁 654 上 7、8。

⁶² 大正 53, 頁 223 下 24。

⁶³ 大正 3, 頁 21 上 19-24。大正 53, 頁 223 中 18-21。

⁶⁴ 大正 55, 頁 21 中 15、26。

法經等人以下，對此類典籍一律視之為「抄」。

從經錄的記載可以獲知《彌蘭經》在僧祐時已存在於《六度集》。又，日本伊藤千賀子〈「彌蘭本生」の諸相とその原形〉一文中，把八篇故事主線略相彷彿的本生，加以比較、分析，將彼此共通的内容作為原始的部分，她發現其中以《六度集》第39章保留最古老的型態。⁶⁵說明這是一部流傳極早的典籍。在語詞方面，它接近康僧會的風格，如「厥」、「邁」等字的使用。⁶⁶然而，獨自的說經緣起與完整的經典形式⁶⁷，使它與《六度集》其它各章有格格不入之感，除非康僧會不具有一貫的編輯觀念，否則很難將其視為《六度集》原本的一部分。此經屬於早期的翻譯，可能在僧祐之前被收入《六度集》。

(四)第41章 普明王經

《普明王經》在道安撰錄時，被收入失譯經錄「今並有其經」的九十二部中，道安與僧祐都沒有附任何夾注。220年後，隋法經將它編在「六度集抄」裡，但置於未標明出自何卷的後半部分。彥棕與靜泰的處理與《法經錄》無異。費長房將本經歸於沮渠京聲的譯著中。《內典錄》和《大周錄》從費氏之說。智昇刪去京聲所出，恢復為《六度集》的別生，注：「出第四卷」。⁶⁸此章描敘一位啖食人肉的國王，受普明王感化，至佛世，幡然悔悟，出家得道的因緣。此即是膾炙人口，串指為鬻的鴛崛摩羅的故事。普明王乃佛陀的前生。文中有一段偈頌，闡揚四非常—無常、苦、空、非身—的義理，四言為一句，並且有押韻的現象，如「煬、喪、常；害、外、賴；虛、居；諸、如；蛇、車」，頗為特別。藏經中，《賢愚經》卷十一無惱指鬻品與《仁王般若

⁶⁵ <東洋の思想と宗教>，創刊號，頁84-94。作者認為《經律異相》的內容是從其它出處抄集而來，因此作結論時，未將此書納入考慮。此舉忽略了該書保存所抄的原本，而有其獨立性。其次，該文拿來比較的項目太少，恐有不夠周密之處。

⁶⁶ 大正3，頁21上16、24、29。

⁶⁷ 《彌蘭經》開頭與結尾的句子如下：「聞如是，一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園，……佛說經竟，諸沙門歡喜作禮。」大正3，頁21上10-下7。

⁶⁸ 大正55，頁17上17、145中3、171下10、206中17。大正49，頁92下23。大正55，頁260中3、402中10、531中6、653中23。

沮渠京聲在北涼被元魏滅（440）的前後譯經（見《高僧傳》卷二，大正50，頁336上23）。而道安撰錄時，此經已存在，所以不可能為京聲所出。

經》的引述都有同樣的四首偈頌。⁶⁹然而這個故事在其它的出處，偈頌的陳述有不同的內容：如巴利藏本生經第 537 則，婆羅門唱頌的是親近聖人、修學正法的重要性；《雜譬喻經》裡，王闍述五戒、十善、四等、六度；《僧伽羅刹所集經》中，噉人鬼見須陀摩王臨死不懼，折服於其福德與勇敢；而《大智度論》的須陀須摩王稱揚實語的功德。⁷⁰

從《祐錄》得知，《賢愚經》在宋文帝元嘉二二年（445）由河西沙門釋曇學等人在高昌國集出。而道安撰錄當時（約 374），《普明王經》已傳於世；且從文字的運用，如乾坤、二儀等中國化的譯詞與韻腳的修飾不合涼州地的翻經風格來看⁷¹，《賢愚經》內這四偈應出自《六度集》的《普明王經》。又根據日人望月信亨的研究，《仁王般若經》⁷²

若經》既無梵本可尋，並從種種跡象推斷，此經乃羅什以後、梁武之前，為中國人所作。經中自說此頌出於《十王經》，望月氏則認為係抄《六度集》而來。⁷³

關於「四非常」的內涵，《六度集》第 25 章也有長行陳述之⁷⁴，拿來與此章的偈頌比對，兩者所傳達的觀念一致，語詞也有相近之處。例如：25 章「乾坤終訖之時，…天地炯然，須彌崩壞」；41 章「劫數終訖，乾坤炯然，須彌巨海，都為灰燼」。而且以反問語氣作結的表達方式也一樣：25 章「天地尚然，官爵國土，焉得久存」、「身且不保，豈況國土乎」；41 章「二儀尚殞，國有何常」、「三界都苦、國有何賴」、「三界皆幻，豈有國耶」。

《普明王經》為寶唱收編於《經律異相》卷十，全文與《六度集》第 41 章合，闕偈頌，麗本未注出處，宋、元、明三本標：「出普明王經。」⁷⁵此經翻譯的風格，和康僧會近似。體裁上，以「聞如是，一時」的句型起頭，但結尾符合六度集的格式。如果從「昔者菩薩為大國王」讀起，則這種表達法及「菩薩」的意涵，與六度集一致。

⁶⁹ 大正 4，頁 426 中 21-下 2。大正 8，頁 830 中 5-15。

⁷⁰ 見 Jataka 537。大正 4，頁 504 上 19-20。大正 3，頁 116 中 5-10。大正 25，頁 89 上 27-中 1。

⁷¹ 見《僧祐錄》卷九〈賢愚經記〉與卷七〈首楞嚴後記〉。大正 55，頁 67 下 22-23、49 中 27-29。

⁷² 見望月信亨所著《佛教經典成立史論》，頁 433。

⁷³ 大正 3，頁 15 下 14-16 上 16。

⁷⁴ 大正 53，頁 54 下-55 中 15。又，出處未同時標「出六度集」者，仍有可能當時已存在於《六度集》內，參《彌蘭經》的情形。

又，內文「四非常」的概念和《六度集》相應，執志不犯的精神也符合戒度的旨趣，所以推測此章屬《六度集》原本的一部分，並且自「昔者菩薩為大國王」開始。至於經首與經題可能為後人加上的。

(五)第 64 章 蜜蜂王經

從經錄來看，《蜜蜂王經》的記載如下：《祐錄》收在〈安公失譯經錄〉，僧祐加注「出六度集」，經本見存。《法經錄》、《彥棕錄》和《靜泰錄》置於「六度集抄」，注「出第六卷」。《房錄》和《內典錄》不載。在《大周錄》的〈大乘重譯經錄〉，與《六度集》並列，仍附上「出第六卷」的注，位於〈無翻譯人代〉處。《開元錄》〈大乘別生經錄〉裡，按第六卷的順序排列於 44 部《六度集》的抄經中。⁷⁵

《蜜蜂王經》編於現傳本《六度集》第六卷精進度。內容與該度精神極為吻合：在一切度王如來的時代，有一位精進辯比丘，化作蜜蜂王，藉喻勸諫他的同伴德樂正比丘，除去睡眠，精進修行。但是兩位比丘用偈頌的方式對答，以及獨立的說經地點和緣起，皆不合於《六度集》的體裁、背景。在譯筆方面，文中有「阿惟越致」、「不起法忍」、「陀鄰尼」、「不退轉地」等屬於菩薩階次的專門語詞；然而如果檢閱《六度集》他章、僧會法師其它的作品及他作注的兩部典籍：《大安般守意經》與《法鏡經》，都尋覓不到關於類似上述行位的蛛絲馬跡。⁷⁶會公志求證悟、解脫的果位是「溝港」、「頻來」、「不還」、「應儀」或「應真」、「緣一覺」或「各佛」、「如來至真平等正覺」，即所謂聲聞四果、緣覺及佛果。⁷⁷再者，像「陰蓋」、「般泥曰」、「解諸法本」、「善權方便」、「當造光明智慧之本」、「無央數人」、「發無上平等度意」等譯詞，亦未曾見於《六度集》他處。其中以「般泥曰」與「發無上平等度意」的譯法較為少見。以下即就這兩個詞討論。索驥藏經，「般泥曰」⁷⁸一詞，可見於

⁷⁵ 大正 55, 頁 17 下 23、145 上 17、171 中 26、206 中 6、402 下 9、653 下 9。

⁷⁶ 現傳本《六度集》第 13 章《薩和檀王經》有「不起法忍」一詞，但根據筆者的考證，該章非屬《六度集》原本。僧會法師現存的其它作品有〈大安般守意經序〉及〈法鏡經序〉。參《祐錄》卷十三的〈康僧會傳〉。大正 15, 頁 163 上-下 8 及 13, 頁 15 上。

⁷⁷ 見現傳本《六度集》第 74 章：「夫得四禪，欲得溝港、頻來、不還、應儀、各佛、如來至真平等正覺、無上之明，求之得。」第 76 章：「道人直念一事，心停意淨，應儀真道，滅度可得。」

⁷⁸ 般泥曰，梵語 Parinirvana，即「般涅槃」、「無餘涅槃」的另一種譯法。

竺法護的四部典籍：《德光太子經》、《光讚經》、《佛說方等般泥洹經》、《慧印三昧經》。⁷⁹以及傳為曹魏白延譯的《須賴經》⁸⁰、西晉白法祖所出《佛般泥洹經》和不載譯人附〈東晉錄〉的《般泥洹經》⁸¹。至於《六度集》內，除《蜜蜂王經》出現「般

⁷⁹ 大正 3, 頁 418 上 6。大正 8, 頁 157 上 6、180 下 9。大正 12, 頁 914 上 10、918 下 18。大正 15, 頁 464 中 1。《慧印三昧經》在大正藏標為支謙譯；然而根據高明道老師考證，應為竺法護所出。參所著《如來智印三昧經翻譯研究》，頁 42-75。

⁸⁰ 登載為白延譯出的《須賴經》收於大正藏 12 冊，經號 328。在《祐錄》，白延所出的三部經典皆闕本，由別錄轉載而來。僧祐謂「白延者，不知何許人。魏正始之末，重譯出首楞嚴，又須賴及除災患經凡三部云。」到了《開元錄》，其本仍闕。此經有兩個異出本。（僧祐在〈漸備經十住胡名并書敘〉中，提及護公另出《須賴經》的傳聞，但不詳究竟，無法討論。）一為根據《祐錄》卷七所載〈首楞嚴經後記〉，知月支優婆塞支施崙涼州曾出此經，但《開元錄》前各錄不載。二為支謙的翻譯，這個本子見存於世，並迭經諸錄收編入藏，唯《開元錄》入有譯無本錄。智昇從〈須賴經後記〉及〈首楞嚴經後記〉，摭拾施崙譯本，並予入藏。亦即在藏中者，仍然只有一本。但是同樣是智昇撰寫的《開元釋教錄略出》卷二，出現兩部《須賴經》，譯者分別是白延與支施崙。但如前已述，白延所出經長久以來一直是處於闕本的狀態，智昇於〈補闕拾遺錄〉也沒有「訪得」的記載，因此與其說是徒然冒出的白延之本，毋寧說是長期被收存藏中的支謙之本較為令人可信。在篇幅上，《靜泰錄》注支謙本長十九紙，《開元錄》記施崙本有十八紙，對於同一部經，《開元錄》在紙數的記錄上，往往有長於《靜泰錄》的現象，因此站在《靜泰錄》的觀點，施崙本的長度應少於十八紙，所以今大正藏編號 329 的《須賴經》（20 紙）推為支謙譯本，而 328 號（15 紙）為支施崙所出。（經錄的資料見大正 55, 頁 6 下 21、7 中 3、49 中 20、62 中 3、96 上 27、117 下 12、13、151 下 6、175 下 15、183 中 17、213 中 16。大正 49, 頁 56 下 11、57 中 13、111 中 12、7、55、227 上 15、228 上 15、290 上 27、304 中 8、317 上 3、398 下 13、15、464 下 6、444 下 16、449 中 22、487 上 16、488 下 21、519 上 15、601 上 18、631 上 7、9、686 中 9、709 上 18、731 中 2、3）「般泥洹」之詞見於 328 號須賴經，在 329 號對等的地方譯為「滅度」。（大正 12, 頁 56 中 19、63 上 5）

⁸¹ 關於小乘的《泥洹經》在歷史上迭經翻譯，隨著時世遷移，譯人與經題相混或歧出，使情況變得極為複雜，根據宇井伯壽在〈般泥洹經二卷の譯者は支謙か〉與〈支謙と康僧會との譯語と其の原語〉二文中考證，《般泥洹經》為支謙所譯，而《佛般泥洹經》是在《般泥洹經》的基礎上再譯出。見宇井氏所著《譯經史研究》，頁 519-523、

泥曰」之語外，其它諸章皆作「滅度」。⁸²「發無上平等度意」的句法亦為法護所使用⁸³，此外，還有據載為鳩摩羅什所出之《須摩提菩薩經》、傳為竺法護譯出之《無垢賢女經》與附於康僧會《舊雜譬喻經》末尾的〈折羅漢譬喻抄七首〉。⁸⁴

以上分別檢讀出現「般泥曰」、「發無上平等度意」的典籍。獲得的結論是：同時採取上舉雙例的譯者，可以肯定的有法護一人。⁸⁵而且前面指出的各項用語，都可分別見於護公所出的眾經之中。⁸⁶因此推定此經為法護的譯作。由於它的主題明確，符合

532-533。「般泥曰」出處見大正 1, 頁 172 中 18、188 中 29。

⁸² 如第 76 章（大正 3, 頁 40 下 24）。

⁸³ 見《佛說須摩提菩薩經》（大正 12, 頁 78 上 6-8）。

⁸⁴ 根據《出三藏記集》等各家目錄，《須摩提菩薩經》是法護的譯籍。（大正 55, 頁 8 上 8、115 下 17、151 下 17、183 下 1、233 下 4、241 上 10、387 上 1、9、493 下 6）而鳩摩羅什也譯出此經的記載，初見於《長房錄》（大正 49, 頁 78 中 8），然依該錄通病，什譯之說頗令人致疑。（參見湯用彤之《魏晉南北朝佛教史》，頁 83）《無垢賢女經》自《祐錄》以來，一直列為失譯經，到了《大周錄》時，被撰錄者視為同於法護所出的《離垢施女經》；而《開元錄》的作者智昇認為《無垢賢女經》即是《胎藏經》。《胎藏經》在《祐錄》、《內典錄》等載為法護出，故今日藏經中的《無垢賢女經》標法護出。（《無垢賢女經》的記載見大正 55, 頁 17 上 13、119 中 10、158 下 17、193 上 16。大正 49, 頁 112 上 8、55、293 上 18、395 上 17、494 中 19）《舊雜譬喻經》為康僧會譯出的說法，受到學者的質疑，見干瀉龍祥所著《本生經類》的思想史的研究，頁 116-117。至於附於經末的〈折羅漢譬喻抄〉，譯者不詳，但從貶抑羅漢的主題及「須陀含」、「斯陀含」、「阿那含」、「羅漢」等的譯詞，可確定非僧會法師所譯。「發無上平等度意」一詞在上述三部典籍的出處，見大正 12, 頁 80 中 18。大正 14, 頁 914 上 21。大正 4, 頁 521 上 7、17、24、25 等。

⁸⁵ 大正 12, 頁 56 上 27、下 15、17。大正 4, 頁 519 下 29、521 下 1。大正 12, 頁 81 上 10、13、17、中 3。大正 14, 頁 914 上 7。

⁸⁶ 「阿惟越致」可見於《過去世佛衛經》。（大正 3, 頁 452 中 9、19）「不起法忍」見《生經》。（大正 3, 頁 84 中 8、107 中 2）「陀鄰尼」見《須真天子經》。（大正 15, 頁 97 下 23）、「不退轉地」見《生經》或《過去世佛分衛經》。（大正 3, 頁 98 下 8、452 中 10）「陰蓋」與「善權方便」見《須真天子經》。（大正 15, 頁 108 下 4、97 上 4）。又，高明道老師撰〈陰蓋〉一文，說：「據初步的統計，最早並且最常使用『陰蓋』一詞者，乃是中國佛教譯經事業第二期的泰斗，活躍於西晉的敦

精進度的精神，所以被採用，收入《六度集》內。時間應是在僧祐撰錄之前。

（六）第 89 章 鏡面王經

《鏡面王經》收於《祐錄》卷四〈失譯雜經錄〉，注：「出六度集」，但同時也出現在該錄卷十三〈傳〉，乃康僧會譯出經法之一。法經亦登錄為康氏的譯典，在同〈小乘修多羅藏錄〉的「別生」又載「鏡面王經一卷」，然出自《義足經》。而《彥棕》、《靜泰錄》各別只有一條「鏡面王經」，標明為《義足經》的別生，置於〈小乘出別生〉⁸⁷。費長房根據《祐錄》，記僧會譯出之外，還多了另一個譯者：後漢安世高。《大唐內典錄》的陳述與《房錄》無異。《大周錄》〈小乘重譯經目〉有「鏡面王經」兩則，和《義足經》並列，分別為安侯、會公所譯。雖自云：「出長房錄」，但將此籍併入「義足經出」的十一部經中，顯然是受三家《眾經目錄》影響的結果。上述諸錄收《鏡面王經》為《義足經》的別生，《開元錄》也不例外，並於條目下加注：「六度集中亦有此經，與此大同，出上卷。」且在同處〈大乘別生經〉的「六度集抄」中添入此經⁸⁸，言：「與義足經中鏡面王經大同，出第八卷，新編上。」此外，刪除翻譯的記載。⁸⁹換句話說，智昇認為兩本單獨流通的《鏡面王經》都是抄經，分別從《義足經》與《六度集》流出。既是別生，就不合充為翻譯之數。

《鏡面王經》敘述舍衛國的比丘眾，見異學梵志因論道而爭執不休，互生怨懟，因此請示佛陀，佛說往昔為鏡面王的一段因緣，與有名的瞎子摸象的寓言情節雷同。此經在格式上迥異於《六度集》他章，除了以「聞如是」起首外，經文長行的末尾且云：「佛是時具檢此卷，令弟子解，為後作明，令我經道久住，說是義足經」，接著以偈頌陳演法義，即結束本經。而上面提及的《義足經》情形是怎麼樣呢？它亦編於

煌菩薩法護。」（見《萬行雜誌》第 40 期）「無央數」與「……本」的表現方法亦常為法護所使用，可見於《生經》及《文殊師利現寶藏經》。（大正 3，頁 98 下 12、13、99 上 20。大正 14，頁 465 上 11、下 18）

⁸⁷ 《彥棕錄》置於〈小乘出別生〉，而《靜泰錄》則列於〈小乘別出生〉，分錄之名雖略異，實則性質相同。

⁸⁸ 《鏡面王經》載為《六度集》的別生，始於《開元錄》，應是在智昇之前，才被抄出流通。不過，已知僧祐時，此經即已存在於《六度集》內。

⁸⁹ 大正 55，頁 25 中 8、97 上 13、128 下 3、137 上 11、168 中 27、203 中 7。大正 49，頁 52 中 4、59 上 23、222 下 23、230 上 11、416 下 20-23、659 上 12、654 上 2、482 上 22、491 中 17。

大正藏的本緣部⁹⁰，為吳支謙所譯。內容包含十六篇小經，《鏡面王經》乃其中之一，每篇小經是一部獨立的經典，起曰：「聞如是，佛在…」，經文的最後一段皆是偈頌，頌文前通常有：「佛說是義足經言」或「以偈歎言」的句子，然後結於：「佛說是義足經竟，比丘悉歡喜。」體例極為嚴整。反觀收在《六度集》的《鏡面王經》，除了結尾句闕以外，形式與《義足經》完全相同。在內文的比對上，兩經描述的用句大同小異，差異的部分包括名詞代換，如：「無眼人」易為「生盲者」，「殿下」更替「宮門」；副詞的增減，像：「時詔使者」與「詔使者」，「汝曹審見象不」與「汝曹見象乎」；句型不同：「示其象」與「以象示之」等等。⁹¹但句子完全相同者，所在多有，且文末十六行偈頌中，只有十個字互有出入。⁹²因此，敘述的用詞雖有若干增添刪改，但仍不妨礙兩經在文字上表現出來的高度依存性。就內容來說，《六度集》此章多了一些陳述，其中的兩段並對全經產生莫大的影響，記錄如下：「（鏡面王）諷佛要經，智如恆沙。臣民多不誦，帶鎖小書，信螢灼之明，疑日月之遠見。目瞽人以爲喻。欲使彼捨行潦、遊巨海矣。」及「又（鏡面王）曰：『夫專小書，不睹佛經汪洋無外，巍巍無蓋之真正者，其猶無眼乎？』於是尊卑並誦佛經。」⁹³加入這些成分，使得經旨由單純地說明今昔因緣的關係：講堂中的異學梵志即昔日摸象之無眼人，變成藉事諷諫不看佛經的世人，就像是各執一端的生盲者一樣，愚蠢至極，以爲自己所知的是真實的全貌。

如前已述，兩經在文字、格式上密切相關，且經文內多用「我曹」、「子曹」等複數人稱語，⁹⁴如此頻繁地使用「曹」字，完全符合支謙的譯筆風格。因此《六度集》內的《鏡面王經》恐怕並非譯本，而是改寫自《義足經》者。至於多出的段落，使經的宗旨轉變成另一個意思，乃是有心者爲了強調某個重點而穿插進去。此可證之望月信亨的說法。他認爲佛典在流布的過程中，受持、傳寫時，予以修正，增減整理，甚至將新的主張附加進去的事屢見不鮮。⁹⁵再進一步對照，發現《六度集》第7章即有「夫

⁹⁰ 大正 4, 頁 174 中-189 下。

⁹¹ 上例出《義足經》，大正 4, 頁 178 中 7、7、6、12、9。下例出《六度集》，大正 3, 頁 50 下 23、23、22、51 上 2、50 下 25。

⁹² 大正 4, 頁 178 中 27-下 13 與大正 3, 頁 51 上 20-中 6。十個字分別是：但、倒；奇、綺；已、以（二次）；修、隨；興、與；待、持；竟、意；諦、慧；眾、終。

⁹³ 大正 3, 頁 50 下 19-22，51 上 13-15。括弧內的字乃筆者爲使文意易於瞭解而加入。

⁹⁴ 大正 3, 頁 50 下 4, 14 等處。

⁹⁵ 見望月信亨著《佛教經典成立史論》，頁 59。

不睹佛經妙義重戒者，其爲聾盲矣」的敘述⁹⁶，與89章的主旨互相呼應，所以，推測康氏在譯出《六度集》之餘，採取流通中的《義足經》之《鏡面王經》，加以增添，而後編入《六度集》內。

（七）禪度無極章

現傳本《禪度無極章》包含九個段落，標號自 74 至 82，其中第 74 章以「禪度無極者云何」一句起首，可知是此度的提要。從 75 到 82 章，以下將一一討論。第 75 章闡明行者依次獲得四禪的身心狀態，接著的 76 章備述修道者欲令心淨，專一得定，當思惟觀察的所緣境。學者 Arthur Link 英譯《六度集》禪度的序時，將 75、76 章也包括進去。⁹⁷許理和教授爲 Link 此文寫的書評中，並未對序的範圍提出異議，顯然他也同意將這兩章視爲提要的部分。⁹⁸在許氏本人的著作 *Buddhist Conquest* 裡，他指出《六度集》禪度的序是三世紀中國佛教最重要的文獻之一，它的長度相當於另外四個提要的總和。⁹⁹如果將現存其它四度的提要加起來的話，約有大正藏 行之長，事實上，還少於 74 章（46 行）的篇幅。筆者認爲 75、76 章不是禪度的提要，乃基於下列兩點理由：

（一）74 與 75 章有共同的主題。即是陳述入定前的調御與獲得禪定的相狀，比較二文如下，一禪之行：74 章：「去所貪愛，五妖邪事，眼觀華色，心爲淫狂，去耳聲、鼻香、口味、身好，…又有五蓋」，如人有十惡，行者在「善惡靜已，以善消惡，惡退善進」後，即獲一禪；75 章：「第一之禪，十惡退、五善進」，「何謂十惡？眼樂色、耳音、鼻香、口味、身好，并上五蓋，謂之十惡。」二禪之行，兩章有同、異之處，所同者：75 章：「善，內心出」；75 章：「善行在內」。所異者：74 章：「喜心寂止」、「喜、善二意，悉自消滅」；75 章「唯有歡喜」。三禪之行：74 章：「其淨猶華」、「身、意俱安」；75 章：「心尚清淨」、「身終始安」。四禪之行：74 章：

⁹⁶ 大正 3，頁 3 下 3-4。

⁹⁷ Arthur E. Link, "The Introduction to Dhyana-Paramita by K'ang Seng-Hui in the Liu-Tu Chi-Ching," *M'elanges de Sinologie offert a Monsieur Paul Demieville* (Paris: Bibliotheque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, vol. xx, 1974) p.211-288.

⁹⁸ 見前書 II，p.117-120。

⁹⁹ Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* p.54&p.338, n.160。另外，湯用彤亦稱譽禪度的提要是漢魏年間中國佛教最重要的文獻之一。見《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 138。

「心不念善，亦不存惡，心中明淨，猶琉璃珠」；75章：「得寂定」。¹⁰⁰以上所述，在74章佔二分之一強的篇幅，而在75章，成為全文的內容。如果後者也是提要，應該沒有理由重複相同的題材。

(二) 76章與77、78兩章關係密切。76章敘述入禪定的二十六念：念老苦、病苦、死苦、滅、三途苦、橫死、身患、天災人禍、無常、佛相好、法和僧、善行、天、為他人說經喜、有成輒壞、如夢、食觀、生苦、誓願度生、如慈母想、十六事、十二因緣、五事、不淨、非身、息。行文的方式是在每一次思惟之後，接著「一心得禪」。跟著的77、78章記載：太子出遊，見老、病、死苦，「還宮存之，一心得禪」，太子觀宮人不淨，如死屍，「一心得禪」等。不僅寫法和76章一致，存想的內容也一樣。似乎前一章提出修定的理論，兩章是其實踐。¹⁰¹至少可以說76章77、78章的關係是密切相連的。

因此，若將75、76章與74章合併當作提要，是不適切的。換言之，禪度的提要只有第74章。

綜合第75、76兩章的內容，是指導修禪定者入禪的方法。衡諸《六度集》總序所言，佛為阿泥察「說菩薩六度無極難速高行」而集成此書。則此章的記載並不符合這個大前提，一來對象不是指未成佛迦佛前的菩薩；二來所述並非菩薩實踐六度的事蹟。所以它們應該不包含在《六度集》原本內。但所述的內容屬於安世高系統的禪法：四禪的次第及對於安般法的重視，所以極有可能為傳持這個法門的康僧會所撰。此點已有學者提出，如湯用彤、Link氏與許理和。¹⁰²

第77章載太子遊城門及觀耕之事。78章述其出生、納妃、並悟世事如幻，而決意出家修行的過程。這兩段文與一般世尊的生平比較，可以發現有兩個不同的地方：首先，在次第上，77、78章不是從出生說起，而是先談見老、病、死苦的經歷。其次，太子遊城門回來後，「一心入禪」的記載也不見於其它佛傳，如《太子瑞應本起經》言：「遂憂不食」、《異出菩薩本起經》謂：「愁憂，不肯飲食」等。¹⁰³假設如

¹⁰⁰ 大正3, 頁39上14-16、26、下18-20、中4-5、下22-23、中1、2、下24、中9、下25、26-27、中10-11、下27。

¹⁰¹ 這個觀點為高明道老師所提出。他認為76章有如修行的指南，而77、78章是其舉例。

¹⁰² 見湯書《魏晉南北朝佛教史》，頁138。又許氏在 *Buddhist Conquest* p.54 的觀點、Link 氏的英譯之文與許氏的書評皆持此論。

¹⁰³ 大正3, 頁474下3、618下8。

前段所論，這兩章是76章的示範、舉例，那麼它們行文的次序與「一心入禪」句的加入，都可以解釋得通了。因此，與76章相同，可能皆為康僧會所寫。

第79章，菩薩由禪定而得三明：天眼明、宿命明、漏盡明，證悟作佛。第80章敘述佛陀道志深固，入禪定而不聞雷電霹靂之聲。79章的後半段，尤其是80章記載成道後，佛入甚深的定境，雖然陳述的主題與禪定有關，但對象已不是菩薩的身份，不合於《六度集》的前提，所以應不在原本內。

檢閱其它佛傳，發現《太子瑞應本起經》與《異出菩薩本起經》部分內容與語詞和現傳本《六度集》第77章的記載非常相似，甚至雷同，例如太子出城門，見一老者「頭白背偻，倚仗羸步」（第77章）、「頭白背偻，拄杖羸步」《太子瑞應本起經》、「羸瘦背偻，拄杖而行」《異出菩薩本起經》。所謂「病」者，三本皆謂「飲食不節，臥起無常」等。¹⁰⁴《太子瑞應本起經》的譯者是比康僧會時代稍早的支謙，他的譯經活動也在吳地進行。而《異出菩薩本起經》，《祐錄》記為失譯，《長房錄》採「別錄」所載，將此經列入西晉聶道真的譯籍。¹⁰⁵由於三者有極為相近之處¹⁰⁶，不禁令人想到：有沒有可能僧會法師參考先出的經典而撰寫現傳本的77—78章？為進一步探討前述諸章與兩本佛傳同異的情形，分別選取一段文比較如下：

支本：「視眾伎女，皆如木人。百節空空¹⁰⁷，譬如芭蕉。中有亂頭猗¹⁰⁸鼓委擔伏琴。更相荷枕，臂腳垂地。鼻涕目淚，口中流涎。琴、瑟、箏、笛，樂器縱橫。鵲鵲鴛鴦，警備之輩¹⁰⁹，皆悉淳昏而臥。」¹¹⁰

康本：「視諸伎人，猶木梗人，百節皆空，中如竹節。手足垂地。涕淚流出，口唾污頰。伏鼓亂頭。樂人皆著名璫垂懸、步搖¹¹¹華光、珠璣瓔珞、琨環雜巧、羅縠文

¹⁰⁴ 大正3，頁41上23、474下10-11、618下17、頁1中6-7、474中28-29、618下5。

¹⁰⁵ 大正55，頁6下16等處。大正55，頁22下20、164上16、189下22。大正49，頁66上20等處。

¹⁰⁶ 日人 Yuko Matsuda，「Chinese Version of the Buddha's Biography」一文，稱《異出菩薩本起經》與《太子瑞應本起經》是出自同源的佛傳。

¹⁰⁷ 宋、元、明三本作「中」。

¹⁰⁸ 元、明三本作「倚」。

¹⁰⁹ 三本作「鳥」。

¹¹⁰ 大正3，頁475中6-10。

¹¹¹ 三本作「珍耀」。

繡、上服御衣，琴、瑟、箏、笛、笳、簫樂器，縱橫著地。警備之鳥及守衛者，頓瞑無識。」¹¹²

失譯本：「佛三十二相，遙見，如樹有華。文鄰便前趣佛，繞佛七匝。龍有七頭，便以覆佛上。龍出水侍佛，便風雨七日。佛禪七日，不動不搖，不喘不息，佛意快無極。過七日後，風雨便止。佛用初得道故，歡喜，不食七日。龍見佛歡喜，侍佛亦不食七日。」¹¹³

康本：「相好端正，如樹有華。龍前趣佛，頭面著地，繞佛七匝。身去佛四十里，以七頭覆佛上。龍喜，作風雨七日七夕。佛端坐，不動不搖，不喘不息，七日不食。得佛心喜，都無有¹¹⁴想。龍大歡喜，亦七日不食，無飢渴念。」¹¹⁵

從上面兩個例子看來，雖然內容大部分相同，但仍有小小的差異存在。如康僧會本的「伏鼓亂頭」在「涕淚流出，口唾污頰」之後，與支謙本的次序顛倒，而且多了「樂人皆著名璫垂懸」等句。相反地，支謙本也有康僧會本沒有的內容，如「委擔伏琴」。同樣的，與失譯本比較的段落中，康僧會本有「頭面著地」、「身去佛四十里」等失譯本沒有的描述，又，失譯本兩處作「侍」，而康僧會本作「喜」等等。

前所列舉是相近的例子。另外，也有明顯不同之點，如第 77 章記載太子出遊，觀耕，內生悲愍，在樹下一心入禪。而同樣入定的敘述，《太子瑞應本起經》接在太子決意修行，離開宮廷之後。¹¹⁶除行文次第不同外，所記重點也有互異者，見下例標誌處。支本：「日光赫烈，樹為曲枝，隨蔭其驅。王悚然悟¹¹⁷驚，乃知其神。不識，下馬，為作禮時，太子亦即前拜」；康本：「時日盛出，照太子身，樹為低枝，不觀日炙。王尋所之，遙睹無上聖德之靈，悲喜交集。投身，稽首為禮。太子亦俱稽首于地。」¹¹⁸至於《異出菩薩本起經》，它闕載「第三術闍」，而且前兩個術闍的陳述與現傳本《六度集》不一樣；失譯本：「便於一夜中，得阿術闍，自知所從何生、無數世時宿命。二夜時，得第二術闍，得天眼徹視，洞見無極，知人生死所行、趣善惡之道」；

¹¹² 大正 3, 頁 41 下 8-13。

¹¹³ 大正 3, 頁 620 中 1-6。《異出菩薩本起經》自大正 3, 頁 620 上 9「取地高草」起，至中 16「文鄰為於前自歸佛」止，內容和第 79 章非常相近。

¹¹⁴ 三本作「身」。

¹¹⁵ 大正 3, 頁 42 中 7-12。

¹¹⁶ 大正 3, 頁 41 中 15-18、475 中 23-28。

¹¹⁷ 三本作「寢」。

¹¹⁸ 大正 3, 頁 475 中 26-28、41 中 18-21。

康本：「即於一夜，得一術闡，知無數劫父、母、兄、弟、妻、子、九族。二夜之中，得二術闡，自知無數劫貧、富、貴、賤、長、短、白、黑、眾生心中有念、無念，得無不知。」¹¹⁹諸如此類，可以說明雖然互相之間有相近的內容，但由彼此的差異處，仍可知六度集與其它兩經的關係並不是那麼密切，或只可說僧會法師在撰寫時，曾參考兩經吧！¹²⁰

第 81 章，佛說往昔為常悲菩薩，求明度無極聖典的因行。在般若經典中，這即是有名的常啼菩薩東行求法的事蹟。但是現傳本《六度集》所載有不共般若經典之處，那就是多了常悲夢見影法無礙如來王佛為他說法的一段內容。¹²¹而且行文一開始，常悲即「常思睹佛、聞經妙旨」，不同於《道行般若經》等，常啼因天人告知，才明白有佛、有法。¹²²由於全文旨在闡述對於明度經法的嚮往，稱歎明度無極的妙德，在《六度集》禪度內顯得很突兀。而且佛陀在《六度集》中敘述其前生為猴子、鹿、鸚鵡等動物，或為貧人、凡夫、國王等，卻不見有作大乘菩薩的；何況其它佛典的記載，常啼求法一事並非佛的本生。從常悲是佛的前生和影法無礙如來王佛說法這兩點不見於其它經典的記載，推測第 81 章不是翻譯自西土的典籍。且開頭「眾祐自說為菩薩時」的敘述方式，也與《六度集》不合，所以此章應不在原本內。而由影法無礙如來王佛說法的內容：「去心恩愛之垢，無著六情之塵勞，無遺眾愛毛髮之大，藏爾心內，諸念寂滅，是為無為」，乃僧會法師一向強調的修行重點。¹²³又，行文的用字遣詞也沒有與僧會的表達方式相抵觸之處，所以此章很可能是他所寫。梁寶唱的《經律異相》收輯此文，標：「出度極集第七卷。」¹²⁴

第 82 章，菩薩為五通行者，制日令之不出，善巧開化其國國王，奉行五戒、十善、四等心。主旨與 84 章遮羅國太子以方便化解諸敵國的怨仇相同，都是用智慧，方便善巧地達到教化、安樂眾生的目的。84 章位於明度，而 81、82 兩章所述皆與明法有關，

¹¹⁹ 大正 3，頁 620 上 12-14、42 上 16-20。

¹²⁰ 參注 98 之文第 5 點。許氏認為《太子瑞應本起經》與康僧會本的差異大，後者不可能直接從前者借用。

¹²¹ 大正 3，頁 43 上 21-33。

¹²² 大正 8，頁 470 下 28、471 上 11-12。

¹²³ 參禪度提要：「去所貪愛」（大正 3，頁 39 上 14）、〈大安般守意經序〉：「內外六情之受邪行，猶海受流，餓夫夢飯，蓋無滿足也」。（大正 15，頁 63 上 7-8）

¹²⁴ 大正 53，頁 41 上 21- 中 34。

所以於康僧會時，這兩章可能都屬於明度。¹²⁵推測康氏之後，《六度集》又經過一番整理，那時 82 章被編入禪度，並在禪度提要末尾加上「眾祐又曰」一段語。¹²⁶

四、各度提要分析

在現傳本《六度集》當中，有一部分內容是提要。它位各度的開頭，解釋每一度的內涵及旨趣，提要之後才展開該度各章的內容。它有一個固定的開頭句，就是「某某度無極者，厥則云何」。¹²⁷現傳本共有五篇提要。明度的提要不知去向。

在高麗藏和金藏的版本，各度提要和接著的第一章是連續不分段的，但磧砂藏的布施度和戒度，提要和章的內容分開，今日使用最普遍的大正藏在編輯上，將五度的提要與所載之章都分段開來。

在篇幅上，提要並不長，以大正藏為例，布施度長七行、戒度六行，忍辱度十五行、精進度十行、禪度四六行。有關禪度提要的範圍在本文第三章第(七)節已予討論，但還留下一個問題，即它具有章的終了格式：「此為菩薩禪度無極，一心如是」。嚴格說來，各章的結尾並沒有「此為」兩字，宋、元、明本的「此」作「世」，可能受到上一句「即近度世」的「世」字影響而誤植。疑此句話是後來的人整理或抄寫《六度集》時加上去的。

有關於提要的來源，湯用彤認為是康僧會所寫，他說：「審其內容，決為會所自製，非譯自胡本。」¹²⁸許理和也持僧會撰寫之論，但沒有說明理由。¹²⁹湯氏的觀點基於：康僧會身漢末三國的時代，其時佛教傳於漢地未久，既被時人視為同等道教之流，而佛教的著作也援引一些道教的語詞及觀念，如稱「泥洹」為「無為」等。¹³⁰湯氏指出如精進度提要云：「精存道要，進之無怠」，是襲取道書旨意而來¹³¹，此乃受時代流風影響而使用的觀念，所以證知為康氏本人所作。其次，還有一點可以支持湯氏的說法，如果提要來自於翻譯，那麼不可能有將「精進」兩個字分開來解釋的內容：「精」

¹²⁵ 參原來論文第陸章第六節對於現傳本《六度集》83 章的討論及第柒章〈各度提要分析〉。

¹²⁶ 參本文第四章〈各度提要分析〉對禪度提要的討論。

¹²⁷ 度提要的開頭句是「禪度無極者云何」。

¹²⁸ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 138。

¹²⁹ E. Zurcher, *Buddhist Conquest* p.54。

¹³⁰ 同注 128, 頁 145 及 108-114。

¹³¹ 同注 128, 頁 109 小注。

存道奧，「進」之無怠。因為西土的文字，「精進」是一個單字：梵文 Virya、巴利文 Viriya，而中文的語詞可以拆開來訓解，所有只有中國人或受華化影響很深的人士才會如此作。¹³²

禪度的提要，即現傳本《六度集》第 74 章，其內容敘述修持四禪的要點與行相，以及獲得四禪後神通變化。一切果位的證得：須陀含、斯陀含、阿那含、阿羅漢、緣覺、如來，無不以四禪為基礎。行文至最後，又說：「眾祐又曰：『群生處世，正使天帝仙聖巧黠之智，不睹斯經，不獲四棄之定者，猶為愚蒙也。既有智慧，而復一心，即近度世。』」這一段話在文氣上有了轉折，而且談論的主題也有變化，提到的「斯經」，莫知所指，沒有徵兆可尋。又，提要撰寫是描述菩薩所作的思惟、觀照，如「菩薩睹之即覺」、「菩薩憂之」等句所示¹³³，而這菩薩是指未成釋迦佛前的那位行者。但提出眾祐說的話為內容，在其它提要都不見有這種情形。由於此段文頗為怪異，懷疑是後人所加。

現傳本沒有明度的提要，不過根據目前可見的藏經版本，提要多和其下一章連著寫，因此，如果在流傳過程中，明度的提要遺失了，那麼，應該有部分內容也跟著一起亡佚掉。而且在原來論文第陸章第六節的討論中，推論 83 章非屬《六度集》原本，如此一來，84 章就成為明度的第一章，但是它開頭第一句「昔者，遮羅國王」，不像前四度提要所接的第一章「昔者菩薩」的格式。基於以上兩點，推測原本的明度自 84 章始，或許它的範圍還可以往前推，括及現傳本第 82 章。

此處還牽涉到六度章名的問題。現傳本在每個提要前有該度的章名，如「布施度無極章」等，但是此等章題不僅存在於各度提要之前，如布施度長三卷，第二、三卷的開頭也有此題，而且卷一的章題位於總序之前，依照組織次第來說，它應該置於總序之後才合理。顯然這是在每一卷開頭作為標誌之用而加上去的。恐怕原本並沒有這些章題。

五、結論

佛教的典籍，以宗教信仰者的角度來看，視之為聖言量，不敢有更易，古德更有所謂「離經一字，即是魔說」的堅持。但是如果忽略了典籍在流傳過程中，會遭遇到改變的可能，而含糊籠統、真偽莫辨地予以消化吸收，其結果是危險的，因為站在這個基礎上所作的申論，其成果恐怕是不堪一擊的。本文是以文獻學的方法，考察

¹³² 此觀點為王福禎所提出。

¹³³ 大正 3, 頁 24 上 21-22、32 上 13。

《六度集》一書，證明佛典也歷經無常演變的事實。

本文從語言的現象、史籍的記載與整體的形式、脈絡，對現傳本《六度集》作一初步的考察。主要的依據，如譯詞及用語上明顯地不同者，有《蜜蜂王經》；內容與全書的前提不符，像禪度 75 到 80 章，而第 74 章改居提要；風格殊異，帶有大乘菩薩色彩的，如《常悲菩薩本生》；而格式不同的情形，尤以《鏡面王經》為代表。

關於康僧會撰寫提要與禪度內容的可能性，在他一生事蹟的記載中，並非無蛛絲馬跡可徵。如〈康僧會傳〉所記，他曾為吳主孫皓日常起居發願用，「本業百三十五願，分作二百五十事。」又，道安在〈十法句義經序〉言：「康僧會集六集要目」。安公並比照僧會的作法，將「久行未錄者，今抄而第之」，成為〈十法句義〉。¹³⁴

僧會所撰的禪度內容是其專修及弘闡的法門，至若在《羅藍章》加上孝親文，鏡面王經插入「諷佛要經」兩段等，除了為適應中國國情而融入的觀念，及寓教化於故事中的目的外，有很強烈他個人的色彩。在〈大安般守意經序〉中，他自言：「考妣殂落，三師凋喪，仰瞻雲日，悲無質受，眷言顧之，潛然出涕。」〈法鏡經序〉又說：「喪師歷載，莫由重質，心憤口排，亭筆愴如，追遠慕聖，涕泗并流。」傳記亦載：「二親並亡，以至性聞。」¹³⁵可見他於師，於親，都是一個秉性至孝的人。又，從「勵行甚峻」及感得舍利的記載，瞭解到僧會法師乃志向高潔、道心猛利的行者，對於佛法的流傳弘通，有一份舍我其誰的承擔。不過，應該注意的一點是他在〈法鏡經序〉中所表現出來的觀念及作法。《法鏡經》是一部闡述菩薩在家、出家如何修行的佛典，其云：「要者眾祐，開士去家為道者，及居家者，修之云何。」¹³⁶但僧會在〈序〉中言：「女人佞等三魅¹³⁷，其善為¹³⁸而信實¹³⁹，斯家之為禍也。...是以上士，恥其穢、濁¹⁴⁰其廣¹⁴¹，為之懼懼如也。默思遁邁，由明哲之避無道矣。」¹⁴²所論與經文的主旨有出入。而〈經後序〉的撰者亦謂：「康氏穀德，...為作註解，...余察其大義，頗有乘異。」

¹³⁴ 「久」字，宋、元、明本作「文」。大正 55，頁 97 上 6-7。頁 70 中 11-13。

¹³⁵ 大正 15，頁 63 下 1-2。大正 12，頁 5 上 22-23。大正 55，頁 96 中 2-3。

¹³⁶ 大正 12，頁 15 下 13-14。

¹³⁷ 舊宋本與三本作「魅」。

¹³⁸ 舊宋本與三本作「偽」。

¹³⁹ 舊宋本與宋本作「寡」。

¹⁴⁰ 元、明本作「懼」。

¹⁴¹ 元、明本作「厲」。

¹⁴² 大正 12，頁 15 上 6-11。

¹⁴³可見僧會法師依其個人對佛法的信念與偏好而作詮釋。因此，他對於《六度集》有所增添，改寫，就不足為奇了。換句話說，康僧會不僅把《六度集》譯介到漢地來，同時，也對它的內容作了一番整理的功夫，他在本書扮著很重要的角色。

僧會法師之後，《六度集》在中國的流傳，應該又經過一次整編，其時，明度的提要遺失，編者將《常悲菩薩》等兩章劃歸禪度，並加入僧會法師單品譯出的經典，各章經題及度的章名，可能都是在這次整理中加上的。

¹⁴³ 大正 12, 頁下 7-12。