

《特心經》特殊用詞與譯經風格分析

釋繼穩

中華佛學研究所畢業

提要

佛教從印度傳入中國，經典翻譯是重要工程。一部佛典有時只翻譯過一次，而有些則一再重譯。《特心經》屬於翻譯的佛經，於西元 286 年由西晉竺法護所譯，全名為《特心梵天所問經》。其異譯本尚有姚秦鳩摩羅什《思益梵天所問經》、後魏菩提留支《勝思惟梵天所問經》。前者於西元 403 年譯出，是第二譯；後者則譯於西元 518 年，第三譯。目前看到的各版本《特心經》皆寫為《持心經》，不過根據僧叡《〈思益經〉序》以及從藏譯本和梵語經名考察，「持」字應是「特」字之訛。本文為了還原法護這個譯本之名稱，所以稱之《特心經》，而不用《持心經》。《特心經》中有若干用詞很特別，不易理解，而且還有一些句型不合乎中文表達的習慣，因而造成解讀上的困難。本文即試圖分析這些特殊用語、句子，並從中窺見法護譯經的風格，以期熟稔早期漢譯佛典的翻譯情形，俾使往後研讀佛經時有所幫助。關於《特心經》的特殊用語，意思與今日普遍熟知的語意不同，甚至讀音也不一樣。本文列舉其中五個語詞來探究，即：感動、療、約時、時節、蠱狐。至於該經的風格，筆者分為兩點討論，所謂非漢文的表達方式和譯詞多元化。論及本文研究方法則是藉由比對《特心經》異譯本，考量其上下文，並參考漢、梵、藏辭書、《一切經音義》以及中國非佛學古籍等，然後推理、結論。

關鍵詞：1.特心 2.持心 3.思益 4.勝思惟 5.梵天所問經

【目次】

一、前言

二、《特心經》特殊用語分析

（一）感動

（二）療

（三）約時、時節

（四）蠱狐

三、法護譯經風格

（一）非漢文句型

（二）譯詞多元化

四、結語

一、前言

佛教從印度傳入中國，經典翻譯是重要工程。一部佛典有時只翻譯過一次，而有些則一再重譯。《持心經》屬於翻譯的佛經，於西元 286 年由西晉竺法護所譯，全名為《持心梵天所問經》。¹ 該經原本本子² 傳入中國以後，除了法護初譯以外，尚有第二譯和第三譯。第二譯是姚秦鳩摩羅什的《思益梵天所經》，於西元 403 年譯出；第三譯則是後魏菩提留支於西元 518 年譯的《勝思惟梵天所問經》。³

目前看到的各版本《持心經》皆寫為《持心經》，不過根據僧叡《〈思益經〉序》，⁴ 「持」字應是「特」字之訛。若再從藏譯本和梵語經名考察，結果也是一樣。「特」與「持」字形相近，造成抄寫之誤是常見之事。中國非佛教古籍中也常將這兩個詞弄混淆，把「持」字寫成「特」字、「特」字抄成「持」的例子為數不少。因此，筆者還原法護此譯本之經名，稱之為《特心經》，而不採用《持心經》。⁵

¹ 《出三藏記集·新集經論錄》：「《持心經》六卷 十七品。一名《等御諸法》，一名《莊嚴佛法》。《舊錄》云《持心梵天經》。或云《持心梵天所問經》。太康七年三月十日出。」（見 T 55.2145.7 b 19-20。）西晉太康七年三月十日即是西元 286 年 4 月 20 日。見歐陽頔、薛仲三編《兩千年中西曆對照表》（臺北，華世出版社，1977 年 3 月初版）第 58 頁。

² 呂澂說法護譯本所依據的常常不是梵文原本，而是轉譯的西域文本。轉譯有兩種：一是轉寫，用西域文字寫梵本；一是轉譯，即將梵文譯成西域文。這些本子通稱為「胡本」。（參呂澂《中國佛學思想概論》〔臺北，天華出版公司，1996 年 10 月初版 6 刷〕第 42 頁）。另外，梅迺文說：「法護翻譯經典的來源很複雜，不過大致而言是從西域不同的國度得來，這些經典的原文，很可能不完全是梵文……根據現代學者的研究，當時中亞所使用的，大致是印度系的語文，但是並不是梵文，最可能是印度俗語，隨地方而有所變化，而書寫的文字則有不一樣的。」（見梅迺文《竺法護的翻譯初探》〔收在《中華佛學學報》第 9 期，1996 年 7 月第 49-64 頁〕第 57 頁）。

³ 分別參 T 55.2154.512 c 5-6、540 c 15-16。

⁴ 參《出三藏記集》T 55.2145.57 c 22-29。

⁵ 關於「持心」應為「特心」之考證，筆者畢業論文中有一節討論。由於該論證之文不短，且非本文重點，故此處就不詳談。若有興趣者，請參拙著《〈梵天所問經〉法護譯本研究》（金山，中華佛學研究所畢業論文，2005）第 8-11 頁。

在研讀《特心經》時，不僅發現若干用詞很特別，不易理解，而且還有一些句型不合乎中文表達的習慣，因而造成解讀上的困難。本文即試圖分析這些特殊用語、句子，並從中窺見法護譯經的風格，以期熟稔早期漢譯佛典的翻譯情形，俾使往後研讀佛經時有所幫助。然而基於筆者各方面的知識淺薄，只能有限地剖析部分語詞和句型。

二、《特心經》特殊用語分析

《特心經》中有一些比較特殊的用語，此處所謂「特殊用語」是指意思與今日普遍熟知的語意不同，甚至讀音也不一樣。以下就列舉數例：

（一）「感動」

「感動」這個語詞，現今熟悉的用法與心理活動有關，如辭書所謂：「心有所感而怦然活動」、「觸動情意」、「情緒受刺激而發生的動作」。⁶《中文大辭典》「感動」條目注：「感亦動也。」其所引的例句，也都是以人心為對象。⁷

漢譯佛典中「感動」一詞出現的頻率可說不少，然而意味不盡相同。除了上述所謂「觸動人心」之外，⁸ 尚有其他意義。《特心經》裡的「感動」就有不同意思。該經上，「感動」總共在三個地方出現。其中二處同義，另外一處則有別義。比對漢譯三本子，法護譯為「感動」，其義相同的二處（分別標記為第一處和第二處），在什本皆作「動」，而留支卻各別作「動」、「震動」。如下所示。

⁶ 分別見《增修辭源》上（臺北，臺灣商務印書館，1977年3月臺增修版第10次印刷）841c、《大辭典》上（臺北，三民書局，1985年8月初版）1665c、《辭彙》（臺北，文化圖書公司，1980年9月1日出版）285c。

⁷ 《中文大辭典》第四冊共舉了四個例子，即：《禮記·樂記》「足以感動人之善心而已矣」、《漢書·禮樂志》「足目感動人之善心」、《荀子·樂論》「足以感動人之善心」、《淮南子·俶真訓》「耳目應感動」。（臺北，華岡出版部，1973年10月初版）178a。

⁸ 如《長阿含經》：「悲和哀婉，感動人心。」見 T 1.1.63 a 18-19；《阿難問事佛吉凶經》：「人有戒德者，感動諸天。天、龍、鬼神莫不敬尊。」見 T 14.492.755 b10-12。

第一處

護本：尋時感動三千大千世界，普雨雜華，散眾會上。⁹

什本：動此三千大千世界，引導起發一切大眾。¹⁰

支本：動此三千大千世界，觀察三千大千世界一切眾生。¹¹

第二處

護本：假使如來演斯光者，感動無量、不可稱限諸佛世界。¹²

什本：佛以此光能動無量無邊世界。¹³

支本：若以此光觸諸世界，無量無邊世界震動。¹⁴

從經文文脈和譯本的比對來看，此二處「感動」純粹是「搖」、「動」的意思。其「感動」的對象是物質世界，而非今日所指的「動人心」。若是這樣，古時候是否也有解釋「感動」為「搖」、「動」？¹⁵

《漢語大字典》和《漢語大詞典》有這樣的解說：「感」有兩種讀音，一是古禪切，另一種是胡紺切。「感」，若音為古禪切，其義就如《說文》所說的「動人心」¹⁶。讀為後一種音的「感」通「撼」，意思是「搖」、「動」；此外，也通「憾」，義為「恨」。¹⁷於是「感動」就有兩種念法，

⁹ 見 T 15.585.1 a 26-27。

¹⁰ 見 T 15.586.33 b 21-22。

¹¹ 見 T 15.587.62 b 26-27。

¹² 見 T 15.585.1 b 26-26。

¹³ 見 T 15.586.33 c 17-18。

¹⁴ 見 T 15.587.62 c 28-29。

¹⁵ 根據平川彰《佛教漢梵大辭典》（東京，株式會社，1997）第 497a 頁，「感動」注，其梵語詞根是√cal。然而筆者查回荻原雲來編纂、辻直四郎監修《漢譯對照梵和大辭典》（臺北，新文豐出版公司，1988 年 5 月再版）第 464b-465a 頁，由√cal 演變的詞，並未列「感動」這個漢譯語詞。再查《漢譯對照梵和大辭典》補遺篇，也找不到（株式會社講談社發行，新裝版，1987 年 3 月 25 日第三刷發行，38 a），應是另有所據。

¹⁶ 見段玉裁注《〈說文解字〉注》（樹林，漢京文化事業有限公司，1985 年 10 月 20 日初版）第 513 a 頁。

¹⁷ 參《漢語大字典》縮印本（武漢，四川辭書出版社、湖北辭書出版社，1996 年 1 月第 2 次印刷）第 971b 頁、《漢語大詞典》縮印本（上海，漢語大詞典出版社，1997 年 6 月第 2 次印刷）第 4325 a 頁。

第一種是ㄍㄢˇ ㄎㄨㄣˇ，有「觸動人心」等意思；另外一種音爲ㄉㄢˇ ㄎㄨㄣˇ，是「搖動」義。¹⁸

《詩經·召南·野有死麕》「舒而脫脫兮，無感我帨兮」，《毛傳》解釋「感，動也」，而唐陸德明《音義》說：「感，如字。又胡坎反。」¹⁹ 可知漢朝時已有學者解釋「感」爲「動」，但其音爲何，卻沒注明。到了唐朝時，就有人注其音爲「胡坎反」。今日一般上都不會用「感」作爲「搖」、「動」義，不過明代時「感」字還延續著「動」、「搖」的意思²⁰。

接著，再看「感動」一詞在《特心經》另外一處——即第三處——的用法：

護本：……佛說耆年²¹ 智慧最尊，何故不堪如是感動所變化乎？²²

什本：……佛亦稱汝於智慧人中爲最第一，何以不能²³ 現如是智慧辯才自在力耶？²⁴

支本：……佛說大德於智慧人中最爲第一，大德！何以不現如是智慧辯才自在力耶？²⁵

若從經文的比對，護本「感動所變化」對應於什本與支本的「智慧辯才自在力」，然而「智慧辯才自在力」完全沒有上述「感動」的任何一種意思。難道「感動」在這裡有特殊的用法？爲了不斷章取義，有須追溯到其上文：

如今——世尊！——能得逮聞斯諸正士之所名號爲甚快矣！何況乃值

¹⁸ 見《漢語大詞典》4327 a。

¹⁹ 參《文淵閣四庫全書電子版·經部·詩類·毛詩注疏卷二》（香港，迪志文化出版，1999）、《景印摘藻堂四庫全書薈要·經部》23.140 b 5-9（此標示依序爲：總冊數、頁碼、欄次、行數）。

²⁰ 明劉侗、于奕正《帝京景物略·極樂寺》：「（水）辭山平，未到城而淨，輕風感之，作青羅紋紙痕。」參《漢語大字典》971 b。

²¹ 「年」，《宮》_T作「老」。

²² 見 T 15.585.11 a 6-7。

²³ 「能」，《聖》_T無。

²⁴ 見 T 15.586.42 c 18-20。

²⁵ 見 T 15.587.74 a 14-16。

講²⁶ 說法乎！譬如有樹生²⁷ 立於地，而於虛空現于莖節、枝葉、華實。如是——大聖！——斯諸正士之所行相，當作斯觀。住於諸法而現所生、終始、存沒、周旋往來現諸佛土，而以上妙如是比慧、無礙辯才自在遊已。已見如是智慧變化²⁸，何族姓子及族姓女不發無上正真道²⁹ 乎！³⁰

以上經文是舍利弗聽了特心等菩薩闡釋法義後而說的，是讚嘆菩薩的神通力、無礙智慧辯才力能感化聽眾，使他們發無上菩提心。接著會中有一菩薩就反問舍利弗（第三處經文）：「您不是已證法性，而且佛陀也說您智慧第一？為什麼不能如是『感動所變化』？」可是從其上下文來剖析，也無法清楚理解此「感動」為何義。

也許先分析「感動所變化」的「所」字用法，可以幫助解決一些問題。如果「所」是與後面動詞「變化」結合，而形成名詞詞組，其意思是「感動 / 所變化」，這與上下文不吻合。那麼，「所」字會不會是多餘而無意義的？試看其完整的句子「何故不堪/如是感動/所變化乎？」，這裡剛好是四個音節為一組，「所」字應該是為了配合音節而補上去的。³¹ 若是這樣，「感動所變化」也就可寫成「感動變化」。然而到此為止，「感動變化」的意思還是不明確。由於《特心經》就只有這個地方出現「感動」與「變化」搭配在一起，所以筆者試圖查尋其他經是否有如此的用法。

「感動變化」這個語詞最常出現在法護譯本，而此詞組有時譯作「變化感動」，亦在法護本子最為普遍。檢索 CBETA 結果，法護諸譯本共有十三處「感動變化」，三處在姚秦竺佛念譯本，另一處則在鳩摩羅什本子。³² 至於

²⁶ 「講」，F 作「讚」。

²⁷ 「生立」，《宮》_T、《宋》_{T、J}、Q、《元》_{T、J}、《南》_J、P、《明》_{T、J}、L 作「不立」，F 作「立生」。

²⁸ 「智慧變化」，什本與支本皆作「智慧自在力」。

²⁹ 「道」，《宮》_T作「道意」。

³⁰ T 15.585.10 c 25-11 a 4。

³¹ 類似的例子，也可以在法護另一譯本《如來興顯經》看到，但是「感動」與「變化」對調了位置。該經經文如下：「且觀諸十力 變化所感動」（見 T 10.291.611b9）。《特心經》是「感動所變化」，而該經偈頌卻作「變化所感動」。

³² 分別見 T 9.266.199 c 28、208 c 27、T 10.285.488 b 22、490 c 21、292.626 b 2-3、

「變化感動」，法護眾譯本共有九處，而後漢支羅迦識則有一處。³³ 由此可見，「感動」與「變化」互為配合是後漢至姚秦時候的用法。從以上的經文來看，這兩個詞的意思是等同的³⁴，而且法護譯本除了此二詞互為搭配以外，也作「變化自在」、「神變」、「感變」、「變動」等。³⁵ 前述語詞多與佛、菩薩的神通力有關，有時也牽涉到智慧力。因此可以說是佛、菩薩的神通、智慧力，也可以是這些不可思議力產生的效果。以下列舉法護所譯的經為例子。

彼諸世尊蓮花皆同出其臍³⁶ 中，文殊師利普如座上，感動變化，威儀如一，供養諸佛。³⁷

以上《阿惟越致遮經》「感動變化」，在另外二譯本各別作「神通變化」、「神變」。³⁸ 再看下列法護《漸備一切智德經》經文：

T 12.342.141 c 24、T 13.398.410 c 12、440 c 12、399.464 a 6、T 15.627.419 b 8、635.501 b 20-21、T 17.815.798 c 8-9、799 b 11；T 10.309.968 b 24、T 16.656.3 c 13、4 a 11；T 25.1509.236 b 21。

- ³³ 法護譯本九處是《阿惟越致遮經》T 9.266.198 c 2-3、《漸備一切智德經》T 10.285.474 a 21、《慧上菩薩問大善權經》T 12.345.163 a 27、《大哀經》T 13.398.413 c、399.468 b 14、《文殊悔過經》T 14.459.446 c 15、《弘道廣顯三昧經》T 15.635.501 b 27、《諸佛要集經》T 17.810.766 b 23、815.797 c 22。支羅迦識一處則為《阿闍世王經》T 15.626.393 a 7。支羅迦識究竟共譯了幾部經，不同的經錄說法不一致。一些不是支識譯本，卻題為支識所譯。不過，前述《阿闍世王經》，經學者的考究證明是支識所翻譯。參 E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China* (Leiden: E. J. Brill, reprinted 1972) 第 35 頁、Paul Harrison, "The Earliest Chinese Translations of Mahāyāna Buddhist Sutras: Some Notes on the Works of Lokakṣema" (收在 *Buddhist Studies Review*, vol.10/ 2, 1993 第 152 頁)。

- ³⁴ 另外，再看法護《如幻三昧經》：
迦葉白佛：「因是聖旨兩斯眾華，百千妓樂不鼓自鳴，一切眾會現金色乎！」佛言：「如是，迦葉！是菩薩威神之所感動！」見 T 12.342.136 b 25-28。
上述「感動」也可作「變化」解。

- ³⁵ 分別見《漸備一切智德經》T 10.285.472 a 18、481 a 7、《等目菩薩所問三昧經》T 10.288.575 a 10、《佛昇忉利天為母說法經》T 17.815.797 b 19。

- ³⁶ 《大正藏》勘勘記「臍」，《聖》作「齊」。

- ³⁷ 見法護《阿惟越致遮經》T 9.266.199 c 27-29。

- ³⁸ 見《不退轉法輪經》T 9.267.227 c 20、《廣博嚴淨不退轉輪經》T 9.268.256 a 6。

……以大神足變化感動，以若干種善權之誼唱導眾生，而教化之。³⁹

上述經文「變化感動」，其他二譯本分別作「大神力」、「神通遊戲」。⁴⁰另外還有一個例子是出自《等目菩薩所問三昧經》：

今日如來所現感變，從往古來所未聞觀如是瑞應……。⁴¹

從以上諸多線索來看，《特心經》第三處的「感動」與「變化」擺在一起，可視為意思相等的語詞，皆指佛、菩薩不可思議的能力。羅什、留支譯本作「自在力」，因此這裡「感動」、「變化」能夠理解為菩薩的「自在力量」。從第三處上下文看，此處「自在力」包括菩薩的「神通力」和「智慧力」。

關於《特心經》中「感動」一詞的「神通」義，其詞義來源或許可以從本土文獻裡「感動」之訓為「感應」來加以考慮。譬如《韓詩外傳》卷一：「故不肖者精化始具，而生氣感動，觸情縱欲，反施亂化，是以年壽亟夭而性不長也。」此中的「感動」，即指感應，亦即指受影響而引起反應。⁴²

綜合以上所述，《特心經》中「感動」一詞非今日所謂「觸動人心」的意思，而是「搖動」和「自在力量」義。「搖動」義，不只限於佛經，一般世學也有，可是當作「自在力量」解，則是佛經上特殊的用法。

（二）「療」

「療」在《特心經》中除了一處與「藥」、「醫治」有關之外⁴³，其他八處皆另有別義，和中文「療」字一般的意思不同。⁴⁴在這八個地方中「療」有時與「治」配合，成為「治療」或「療治」，也有進一步與「等」、「平

³⁹ 見 T 10.285.474 a 21-22。

⁴⁰ 見《十住經》T 10.286.512 b 28、《十地經》T 10.287.551 a 9。

⁴¹ 見 T 10.288.575 a 10-11。

⁴² 感謝審查員補充這一段的資料，並且提供竺法護譯經之中「感應」一詞而具有「神通」之義的用例，諸如 T 3.494 a、524 a；T 12.32 b、77 c；T 13.533 a；T 14.818 c 等，其例可說相當頻煩。

⁴³ 其經文是「曉知諸藥所可療者，名諸通慧」。見 T 15.585.15 b 19。

⁴⁴ 《漢字》解釋「療」有二義：一、「醫治」、「治」、「止」；二、「病」。參《漢字》1126 c。

等」組合而成「等治療」、「平等治療」或者只是「等療」，時而與虛詞「所」字搭配，形成「所療」。然而這些用詞都不是對生理而言的「療病」、「療傷」意味。

若想從其他二漢譯本看出該詞的意思，也不是那麼直接可以獲得答案。因為什本、支本對應的經文不完全一致，難以對得上，如下表序號 1、2、3。幸運的是序號 4 和 5 的經文倒是提供了一些線索，這兩個地方什本與支本都分別譯為「行」、「正行」。再看回序號 2、3，支本譯為「行智」，也是跟「行」有關。至於藏譯本則八處皆翻成 ཡང་དག་པར་སྒྲུབ་ 或 སྒྲུབ་，意思分別是「正行」及「行」。⁴⁵ 由此看來，「療」應該與「行」、「正行」相關。

表一：《特心經》「療」之用語與其他譯本對等譯詞

序號	《特心經》	《思益經》	《勝思惟經》	藏譯本 ⁴⁶
1	而等治療下賤、中、上。 ⁴⁷	於上、中、下眾生之類意常平等。 ⁴⁸	於上、中、下眾生之類意常平等故。 ⁴⁹	མེམས་ཅན་རབ་འབྱིང་མ་རྣམས་ལ་ཡང་དག་པར་སྒྲུབ་དང་། ⁵⁰
2	佛告梵天：「假使菩薩能分別了如來五力所因療治，是為菩薩則能建立造諸佛事。」 ⁵¹	梵天！若菩薩能知如來以是五力說法，是菩薩能作佛事。 ⁵²	梵天！若有菩薩知此如來五力行智，是菩薩於諸眾生作住持事。 ⁵³	བཀའ་སྤྱུལ་པ། ཚངས་པ་བྱང་ཆུབ་མེམས་དཔལ་གང་ལ་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྒྲོབས་ལྡེ་སྒྲུབ་པ་འདི་ཤེས་ན་བྱང་ཆུབ་མེམས་དཔལ་འདི་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་མཛད་པས་མེམས་ཅན་རྣམས་ལ་ཉེ་བར་གནས་པ་ཞེས་བྱའོ། ⁵⁴

⁴⁵ ཡང་དག་པར་སྒྲུབ་ 中的 ཡང་དག་པར་ 有「正當」、「正確」等義，舊譯為「正」、「如實」等，而 སྒྲུབ་ 則有「行為」、「方法」、「準備」的意思，舊譯為「方便」或「加行」。見張怡蓀主編《藏漢大辭典》（北京，民族出版社，1993 年 12 月第 1 次印刷）2547 b 及 2028 a。

⁴⁶ 這裡筆者感謝學長章慧法師幫忙對照出藏文的部分。以下亦同。

⁴⁷ 見 T 15.585.2 a 18-19。

⁴⁸ 見 T 15.586.34 b 12。

⁴⁹ 見 T 15.587.63 c 11。

⁵⁰ 見臺北版《西藏大藏經》12/160/284/52（3）【冊數／經號／頁數／貝葉（行碼）】

⁵¹ T 15.585.8 b 16-18。

⁵² T 15.586.40 c 6-8。

⁵³ T 15.587.71 b 5-7。

⁵⁴ 見臺北版《西藏大藏經》2/160/289/85(1)。

3	又問：「世尊！何謂如來五力所療？」 大聖答曰：「謂法言辭；入如應說，善權方便；光顯於法，不失句義，分別道跡；入於大哀。」 佛言：「梵天！是為如來五力所療。一切聲聞、緣覺之等所不能及。」⁵⁵	梵天言：「何謂如來所用五力？」 佛言：「一者、語說，⁵⁶二者、隨宜，三者、方便，四者、法門，五者、大悲。是名如來所用五力。一切聲聞、辟支佛所不能及。」⁵⁷	梵天言：「世尊！何者如來五力行智？」 佛言：「梵天！一者、言語說法，二者、意說法，三者、方便說法，四者、入說法，五者、入大悲說法。梵天！如是名為如來所用五力行智。此深法中非諸聲聞、辟支佛等所知境界。」⁵⁸	གསལ་པ། བཅོམ་ལྷན་འདས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྟོབས་ལཱི་སྦྱར་བ་གང་ལགས། བཅོམ་ལྷན་འདས་ཀྱིས་བཀའ་སྩལ་པ། ཆོས་སྒྲ་བ་དང་། ལཱི་པོ་ངག་ཏུ་སྒྲ་བ་བསྟན་པ་དང་། ཐབས་ཀྱི་ཆོས་ལ་མོས་པར་བྱེད་པ་དང་། ཚུལ་ཉི་བར་བསྟན་པ་དང་། སྟོང་རྗེ་ཆེན་པོའི་རྗེས་སུ་འཇུག་པ་སྟེ། ཚངས་པ་འདི་དག་ནི་གང་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་མ་ཡིན་པར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྟོབས་ལཱི་སྦྱར་བ་འོ།⁵⁹
4	等療隨行，順不失時，名諸通慧。⁶⁰	正行⁶¹ 故，名薩婆若。⁶²	如實知正行皆從薩婆若出故，名薩婆若。⁶³	ཡང་དག་པར་སྦྱར་བས་འདི་ལ་ཡེ་ཤེས་འཇུག་པས་ན་དེའི་བྱིར་ཐམས་ཅད་མཆེན་པ་ཉིད་ཅེས་བྱའོ།⁶⁴

⁵⁵ T 15.585.8 b 18-22。

⁵⁶ 「語說」，《宮》_T作「說」，《宋》_T、《元》_T、《明》_T作「言說」。

⁵⁷ T 15.586.40 c 8-11。

⁵⁸ T 15.587.71 b 7-11。

⁵⁹ 見臺北版《西藏大藏經》2/160/289/85(1-3)。

⁶⁰ T 15.585.15 b 18-19。

⁶¹ 「行」前，《聖》_T有「相」。

5	探一切念而療治之，名諸通慧。 ⁶⁵	諸有所行皆能成就故，名薩婆若。 ⁶⁶	諸有所行平等智知諸心，知諸行，知諸慈悲，知諸學，知諸發起修行故，名薩婆若。 ⁶⁷	དེ་དག་གི་བསམ་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱན་གཤམ་པ་དང་། སྒྲོར་བ་ཀྱན་གཤམ་པ་དང་། སྒྲིང་རྩེ་ཀྱན་གཤམ་པ་དང་། བསྐྱབ་པ་ཀྱན་གཤམ་པ་དང་། ཡང་དག་པར་འཛིན་བ་ཀྱན་གཤམ་པ་དེའི་བྱིར་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཉིད་ཅེས་བྱའོ། ⁶⁸
6	又問：「溥首！因緣吾我成就平等比丘，由是不獲果耶？」 答曰：「梵天！寧可使令無平等者得果證乎！不為等療，正使遵修，不得果證；離於想念，乃觀獲矣。設處憍慢，非平等療。若有憍慢，	又問：「頗有因緣正行比丘不得道果耶？」 ⁷⁰ 答言：「有。正行中無道、無果、無行、無得，無有得果差別。梵天！無所得故乃名為『得』。若有所得，當知是為『增上慢人』。正行者，無增上慢，	曰：「頗有正行比丘不得道果？」 答言：「有。善男子！於正行中無果，無得，亦無正行。彼處亦無修行一法。善男子！亦於彼處無果可得，以無分別故。善男子！若不得一法乃名『得』。善男子！	སྐྱས་པ། འཇམ་དཔལ་ཡང་དག་པར་ཞུགས་པའི་དགེ་སྤྱོད་འབྲས་བུ་ཐོབ་པར་མི་འགྱུར་བའི་རྣམ་གྲངས་ཡོད་དམ། སྐྱས་པ། ཚངས་པ་ཡང་དག་པར་སྤྱོད་པ་ལ་འབྲས་བུ་ཐོབ་པ་མེད་པ་ཡང་ཡོད་དོ། ཡང་དག་པའི་སྤྱོད་པ་ནི་གང་ལ་ཡང་མི་སྤྱོད་བའོ། དེ་ལ་འབྲས་བུ་ཐོབ་པར་རྣམ་པར་རྟོག་པ་ཡང་མེད་དེ། ཚངས་པ་འཐོབ་པ་མེད་པ་ལས་འཐོབ་པར་ལྟོ། གང་འཐོབ་པ་དེ་ནི་མངོན་པའི་རྒྱལ་དང་བཙས་པའོ། ཡང་དག་པའི་སྤྱོད་པ་ལ་ནི་མངོན་པའི་རྒྱལ་དང་། མངོན་པའི་རྒྱལ་མེད་པ་ཡང་མེད། ཐོབ་པ་ཡང་མེད། མངོན་པར་རྟོགས་པ་ཡང་མེད་དོ། ⁷³

⁶² T 15.586.40 c 20。

⁶³ T 15.587.78 c 16-17。

⁶⁴ 見臺北版《西藏大藏經》2/160/294/121(7)。

⁶⁵ T 15.585.15 b 14-15。

⁶⁶ T 15.586.46 c 15-16。

⁶⁷ T 15.587.78 c 9-11。

⁶⁸ 見臺北版《西藏大藏經》2/160/294/121(4-5)。

若不憍慢，則無行、無得不得約時。 ⁶⁹ 。 ⁷¹	若分別言『我有所得』，彼人我慢。以正行中無增上慢；以無增上慢，則無證、無得。 ⁷²	
--	--	--

查《佛教漢梵大辭典》，「療治」的梵語有 upasthiyate、nivartana、prayoga、prayojayati。⁷⁴ 其中 prayoga 與本文討論的「療」這個用語有關。⁷⁵ 《特心經》中「等療」、「療治」諸語詞，藏譯本作 ཡང་དག་པར་སྦྱར་བ་ 或 སྦྱར་བ་，而 སྦྱར་བ་ 的梵語正是 prayogaḥ⁷⁶。prayoga 除了漢譯為「療治」以外，還有譯為「相應」、「和合」、「不離」、「行」、「加行」、「勤行」、「修行」、「正行」、「所修」、「勤修」、「造作」、「精進」、「方便」、「方便行」、「出息」等。⁷⁷

從以上諸譯本的對照與查尋工具書的結果，《特心經》「療」有「行」義，是指修行而言。若加上「平等」一詞，如「等治療」、「等療」、「平等療」就是「正行」。那麼，「正行」又是指什麼？從序號 6 的經文去瞭解，「正行」是不分別於二，如羅什所譯「正行中無道、無果、無行、無得，無有得果差別」。

為何法護用「療」字來表達修行的概念呢？其實 prayoga 除了有「行」之義以外，也有「敷藥」的意味。⁷⁸ 再者，佛弟子視佛陀為大醫王，能善巧說

⁶⁹ T 15.585.18 c 16-20。

⁷⁰ 「耶」，《宮》_T、《宋》_T、《元》_T、《明》_T、《聖》_T無。

⁷¹ 見 T 15.586.49 c 6-11。

⁷² 見 T 15.587.82 a 18-23。

⁷³ 見臺北版《西藏大藏經》12/160/296/138(7)-139(2)。

⁷⁴ 見《漢梵》857 b。

⁷⁵ 感謝高明道老師提示這點。

⁷⁶ 見 Yumiko & Yoichi Fukuda, *A New Critical Edition of the Mahāvīyutpatti* (《新訂翻譯名義大集》) (Tokyo: The Toyo Bunko, 1989)，第 122 頁第 2327 號。

⁷⁷ 參《漢譯對照梵和大辭典》867 b。

⁷⁸ 參 Monier-Williams 上引書 688 b 注 prayoga 也作 application, employment (esp. of

種種法，治療眾生貪、瞋、癡等煩惱。法護「療」、「等療」不但沒乖離 prayoga 字面意思，更把比喻佛陀為大醫王，佛法是藥，僧眾為護士的觀念帶出，而且治療心理的顛倒執著，即是修行。法護用詞可謂獨出巧思。⁷⁹

（三）「約時」、「時節」

《特心經》中的「約時」一詞是非常特殊的用語。從上下文去解讀，無法單從中文意思推敲出該詞在經文中的意義。其他譯本相對應的譯詞又與其義相差太遠，令人一時難以捉摸「約時」到底該如何理解。以下就先列舉各譯本相關的經文，然後再分析。

表二：《特心經》「約時」一詞與其他譯本對等譯語

序號	《特心經》	《思益經》	《勝思惟經》	藏譯本
1	（參上一個語詞「療」序號6） …若不憍慢，不得 <u>約時</u> 。	…無增上慢，則無行、無 <u>得</u> 。	…以無增上慢，則無證、無 <u>得</u> 。	……མདོན་པའི་ང་རྒྱལ་མེད་པ་ཡང་མེད། ཐོབ་པ་ཡང་མེད། མདོན་པར་རྟོགས་པ་ཡང་མེད་དོ།
2	又問：「薄首！以何等法而為 <u>約時</u> 」	又問 ⁸¹ ：「得何法故名為『 <u>得道</u> 』？」	曰：「為得何法說名『 <u>得道</u> 』？」	སྒྲུལ་པ། འཇམ་དཔལ་ལོ་ཚོས་གང་དག་མདོན་དུ་རྟོགས་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་ཁོང་དུ་རྒྱུད་པ་ཞེས་བསྟན།

drugs or magic)。此外，巴英辭典也有相同的解釋，即「敷藥」。梵語 prayoga，巴利語是 payoga（參水野弘元《パーリ語辭典》〔東京：春秋社，1999 年 4 月 30 日第 15 刷〕172 b）。與 payoga 同一詞根的 payojeti 就有「貼」、「敷」、「塗」等義，如巴利語例句：bhesajjam cunṇena saddhim（參 T. W. Rhys Davids and William Stede, Pali-English Dictionary (Oxford: The Pali Text Society, 1999 reprint) 418 b。感謝高老師提供以上梵英與巴英辭典資料。

⁷⁹ 筆者檢索 CBETA「等療」一詞，除了《特心經》以外，尚有九個出處。其中八處皆與療病有關，唯有一處和「修行」、「正行」相關。後者出自《寶女所問經》，也是法護所譯，經文為：「……彼察平等於八正路，則能等療。無所想念，而無邪想……。」見 T 13.399.454 c 5-6。

	而云『約時』？」 答曰：「其法不生，亦不今生，亦無當生，是則諸法之約時也。吾說『約時』則謂此矣。」 ⁸⁰	文殊師利言 ⁸² ：「若法不自生，不他 ⁸³ 生，亦不眾緣生，從本已來常無有生，得是法故說名『得道』。」 ⁸⁴	答言：「善男子！以何等法不生、本來不生、後不生為得彼法，故說『實法』。」 ⁸⁵	སྤྲུལ་པ། ཚངས་པ་ཚོས་གང་མ་སྤྲུལ། མ་བསྤྲུལ། སྤྲུལ་པར་མི་འགྱུར་བའི་ཚོས་དེ་དག་མངོན་པར་རྟོགས་པར་ བྱ་བའི་ཕྱིར་ཁོང་དུ་རྒྱུད་པའོ་ཞེས་བསྟན་ཏི། ⁸⁶
3	又問：「溥首！如是生者為何約時？」 答曰：「如是約時，其不生者是謂為『生』。超度一切諸行所見，斯則名曰為『平等』也。」 ⁸⁷	又問：「若法不生為何所得？」 答言：「若知法不生，即名為『得』。是故佛說『若見諸有為法不生相，即入正位』。」 ⁸⁸	曰：「若法不生何等法證？」 答言：「善男子！若知不生，即說彼知，名為『證法』。見有為法一切不生，是即名為「得證正定」。」 ⁸⁹	སྤྲུལ་པ། འཇམ་དཔལ་མ་སྤྲུལ་བའི་ཚོས་ལ་མངོན་པར་ རྟོགས་པ་གང་ཡིན། སྤྲུལ་པ། གང་མི་སྤྲུལ་བ་འདི་ཉིད་མངོན་པར་རྟོགས་པ་ཡིན་ ཏི། དེའི་ཕྱིར་འདུས་བྱས་ཐམས་ཅད་མ་སྤྲུལ་པར་མཐོང་ ཞིང་ཡང་དག་པ་ཉིད་དུ་ངེས་པར་འཇུག་པ་ཞེས་བྱའོ། ⁹⁰

⁸⁰ 見 T 15.585.18 c 20-23。

⁸¹ 「問」，《聖》_T作「文殊師利」。

⁸² 「文殊師利言」，《宮》_T、《宋》_T、《元》_T、《明》_T作「答言」。

⁸³ 「他」，《聖》_T作「彼」。

⁸⁴ 見 T 15.586.49 c 11-14。

⁸⁵ 見 T 15.587.82 a 23-25。

⁸⁶ 見臺北版《西藏大藏經》12/160/296/139(2-3)。

⁸⁷ 見 T 15.585.18 c 23-26。

⁸⁸ 見 T 15.586.49 c 14-16。

4	… … 其無所處，⁹¹ 斯乃名曰為『滅度』矣。無處⁹² 行者，則曰⁹³ 『永滅』，斯為⁹⁴ 道約時也。無有生者是乃名曰為『四諦』也。⁹⁵ ⁹⁶	… … 若不起名 為『滅』。不起相是畢竟滅，得是道故。則無生處，如是名為『四聖諦』。⁹⁸	… … 若不生者，即名『涅槃』。若不起諸行，名為『寂靜』。彼法名為『得證聖道』，以常不生，如是名為說『四聖諦』。⁹⁹	… … 若不生者，即名『涅槃』。若不起諸行，名為『寂靜』。彼法名為『得證聖道』，以常不生，如是名為說『四聖諦』。⁹⁹
---	--	--	--	--

對照什本與支本，與「約時」對等的語詞有「得」、「得道」、「證」、「證法」，而藏譯本是 མངོན་པར་རྟོགས་པ་，可作「現證」解¹⁰¹，與支本較接近。令人不解的是：法護怎麼會把「得道」、「證法」等概念的語詞翻譯為「約時」？他到底他是依據什麼呢？這些問題也許可以從「མངོན་པར་རྟོགས་པ་」一詞切入追索。

⁸⁹ 見 T 15.587.82 a 25-28。

⁹⁰ 見臺北版《西藏大藏經》12/160/296/139(3-4)。

⁹¹ 「所處」，F 作「處所」。

⁹² 「處」下，F、《聖》_T 有「所」。

⁹³ 「曰」，F、《聖》_T 作「為」。

⁹⁴ 「斯為」，F 作「此乃」。

⁹⁵ 「也」，F、《宮》_T、《宋》_{T、J、Q}、《元》_{T、J}、《南》_J、P、《明》_{T、J、L}、《聖》_T 作「矣」。

⁹⁶ 見 T 15.585.19 b 3-6。

⁹⁷ 「諸行」，《宋》_T 無。

⁹⁸ 見 T 15.586.50 a 17-19。

⁹⁹ 見 T 15.587.82 c 5-8。

¹⁰⁰ 見臺北版《西藏大藏經》12/160/297/141(4-5)。

¹⁰¹ 查《藏漢大辭典》688a，མངོན་པར་རྟོགས་པ་ 有「明白理會」義；而 མངོན་པ་ 是「清楚」、「顯現」，རྟོགས་པ་ 則是「通達」、「證悟」等義(分別見 688 a 和 1079 a)。

མཛོད་པར་རྟོགས་པ་ 的梵語是 abhisamaya¹⁰²。據《梵和大辭典》，abhisamaya 漢譯為「觀」、「現觀」、「現解」、「通達」、「證」、「所證」、「現證」，而在《大乘莊嚴經論》則翻譯為「得」。¹⁰³ 另外，依梵英辭典，具有「通達」、「現解」等相似義的 abhisamaya 只有出自佛典¹⁰⁴。如此看來，abhisamaya 作為「通達」這一類的意思是佛典專門的用詞。

以上 abhisamaya 的漢譯與上述什本、支本、藏譯本的譯詞很相稱，然而卻沒有「約時」這譯詞。「約時」一詞是否與 abhisamaya 有關連？abhisamaya 是由 abhi 與 samaya 結合而成。abhi 是前綴詞，有「向」、「對於」、「靠近」、「超越」等義¹⁰⁵，samaya 則是多義詞，其意思有「契約」、「條約」、「約束」、「時間」、「季節」、「機會」、「聚會」、「會合場所」、「規則」等。¹⁰⁶ 梵語 samaya 漢譯為「約」、「時」、「候」、「劫」、「宗」、「本文」、「自宗義」。¹⁰⁷

承上所述 samaya 的意思有「條約」、「時間」等，法護「約時」這用語會不會譯自 samaya 一詞呢？意思是說法護用了 samaya 的「條約」、「時間」二概念來譯成漢文，即成為「約時」。¹⁰⁸ 結合原文語詞的兩種概念，而譯成漢文，並非始於法護。後漢已有如此翻譯，「度無極」就是個例子。¹⁰⁹ 許理和稱這樣的譯法為「雙重翻譯」（double translation）。¹¹⁰ 「度無極」對應梵語是 pāramitā。pāramitā 的意思是「到達彼岸」，也有意譯為「度」（即「渡」義）。此外 pāramitā 又意謂「圓滿」、「究竟」的境界，其意如同漢語的「極」字，有「終極」、「邊極」義。「極」前面加「無」字，成為「無極」，就如「上」、「最上」，亦有用「無上」來表現一般。因此「度」加上

¹⁰² 見 Yumiko Ishihama & Yoichi Fukuda 上引書，第 95 頁第 1738 號。

¹⁰³ 見《漢譯對照梵和大辭典》112 a。

¹⁰⁴ 參 Monier-Williams 上引書 73 a。

¹⁰⁵ 參《漢譯對照梵和大辭典》100 a 及 *Sanskrit-English Dictionary* 61 a。

¹⁰⁶ 參《漢譯對照梵和大辭典》1414 b 及 *Sanskrit-English Dictionary* 1164 a。

¹⁰⁷ 見《漢譯對照梵和大辭典》1414 b。

¹⁰⁸ 感謝高明道老師提示這點。

¹⁰⁹ 如後漢支羅迦識《道行般若經》就有「度無極」一詞。據 E. Zürcher 和 Paul Harrison，《道行般若經》是毫無疑問地屬於支識譯本。參 E. Zürcher 上引書第 35 頁、Paul Harrison 上引書第 141 頁。

¹¹⁰ 參 E. Zürcher 上引書第 336 頁注 140、李美煌《六度集研究》（臺北，中華佛學研究所論文，1992）第 25 頁。

「無極」，表示所達到的彼岸，是最終、最究竟的成就。¹¹¹

上文提到法護「約時」可能採用 *samaya* 之義。那麼 *samaya* 與 *abhisamaya* 會不會有相通之義？雖然梵語辭典中，這兩個詞是不同意思，但是從巴利語文獻卻可以得到進一步的線索。巴利藏註釋書提到 *samaya* 有諸多不同意義，其中有 *paṭilābho*、*paṭivedho*（通達）、*pahānaṃ*（捨斷）等。¹¹² 值得注意的是 *paṭilābho*，這語詞與梵語 *pratilambha* 相應。據《梵和大辭典》該詞漢譯作「得」、「獲得」、「證得」、「成就」、「通達」等。¹¹³ 加上巴利註說 *samaya* 含 *paṭilābho* 義之實例原是 (*attha-*) *abhisamaya*。¹¹⁴ 由此可見，有印度古德把 *samayo* 看成語義與 *abhisamaya* 相通。這也許是因為梵語動詞 *sam-√i* 及 *abhi-sam-√i* 本來就同指 “to come together”、“to meet”。¹¹⁵ 動詞和名詞既然有這樣的同義關係，那麼法護用倒過來的方式，即以 *samayo* 的普通語義翻譯佛典專門的用詞 *abhisamayo*，也不是完全沒有根據。¹¹⁶

雖然法護用「約時」來翻譯「得道」、「現證」等概念，乍看來，似乎無法搭配，但是若進一步思惟，「約時」一詞隱含著證道的重要觀念，即「無所得」、「無所求」，只要時刻到了——福德資糧具備——，自然水到渠成，所謂「一時」因緣具足，果位圓滿「證得」。

除了《特心經》以外，「約時」作為「現證」義的情形亦出現在法護另一部譯經《文殊師利佛土嚴淨經》：「何所是時曰『約時』乃曰為『時』耶？」¹¹⁷ 此處經文，其他二譯本分別是「云何名為『平等證入』？」和「云何名『現證』？」¹¹⁸

在《特心經》中，還有一個語詞與「約時」關係很密切，可以說完全與

¹¹¹ 參李美煌上引書第 23-26 頁。

¹¹² 參 Edward Müller ed., *Atthasālinī* (London, 1979) 58 及其英譯本 Pe Maung Tin tr., *The Expositor* (London: The Pali Text society, 1976) 77。

¹¹³ 見《漢譯對照梵和大辭典》838 b。

¹¹⁴ 參 Edward Müller ed. 上引書 58 頁及其英譯本 77 頁。

¹¹⁵ 見 Monier-Williams 上引書 1164 a、73 a。

¹¹⁶ 感謝高明道老師提供此段論證。

¹¹⁷ 見 T 11.318.898 b 9-10。

¹¹⁸ 分別見實叉難陀譯《大寶積經·文殊師利授記會》T 11.310 (15) 346 c 25、不空譯《大聖文殊師利菩薩佛刹功德莊嚴經》T 11.319.914 a 18。感謝學長章慧法師將此二處對應經文找出。

「約時」同樣的情況，即法護倒過來用 samayo 的普通語義來譯佛典的專門用詞 abhisamaya。這個語詞就是「時節」。同樣地，在該經中「時節」也是法護用來表示「證道」概念的譯詞。煩參下面各譯本的對等經文，就可得知。

表三：《特心經》「時節」之用語與其他譯本對等語詞

序號	《特心經》	《思益經》	《勝思惟經》	藏譯本
1	斯有所獲，此為 <u>時節</u> ，是為『 <u>諍訟</u> 』。 ¹¹⁹	以是法得道、以是法得果，此名『 <u>諍訟</u> 』。 ¹²⁰	是可得、是不可得。梵天！此名『 <u>諍訟</u> 』。 ¹²¹	འདིས་ནི་ཐོབ་པར་འགྱུར་རོ། འདིས་ནི་ཐོབ་པ་མ་ཡིན་པར་འགྱུར་རོ། ཞེས་བྱ་བ་འདིས་ནི་རྩོད་པ་འོ། ¹²²
2	答曰：「假使菩薩遵修行者而有 <u>時節</u> ，無所思念，不捨精勤。」 ¹²³	答言：「若菩薩能得 <u>聖道</u> ，名『 <u>勤精進</u> 』。」 ¹²⁴	答言：「文殊師利！若菩薩能得 <u>聖道</u> ，名『 <u>勤精進</u> 』。」 ¹²⁵	སྐྱེས་པ། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔལ་ཁི་ལྟར་བརྩོན་པར་བྱས་པས་མངོན་པར་རྟོགས་པ་འཛོལ་པར་འགྱུར་བ་ལྟེ་འདི་ནི་མངོན་པར་བརྩོན་པ་འོ། ¹²⁶
3	又問：「何謂精勤而有 <u>時節</u> ，亦無所念？」 答曰：「假使行者不想	又問：「云何行能得 <u>聖道</u> ？」 答曰 ¹²⁸ ：「若於諸法	曰：「云何修行能得 <u>聖道</u> ？」 曰：「若於諸法無所分	སྐྱེས་པ། ཡང་ཁི་ལྟར་མངོན་པར་བརྩོན་པས་མངོན་པར་རྟོགས་པ་འཛོལ་པར་འགྱུར། སྐྱེས་པ། གང་ཚོས་གང་ལ་ཡང་རྣམ་པར་མི་རྟོག་ན་དེ་ལྟར་མངོན་པར་བརྩོན་པས་མངོན་པར་རྟོགས་པ་འཛོལ་པར་

¹¹⁹ 見 T 15.585.16 b 7。

¹²⁰ 見 T 15.586.47 c 6-7。

¹²¹ 見 T 15.587.79 c 20-21。

¹²² 見臺北版《西藏大藏經》12/160/294/126(7)。

¹²³ 見 T 15.585.21 b 24-25。

¹²⁴ 見 T 15.586.52 a 6。

¹²⁵ 見 T 15.587.85 a 5-6。

¹²⁶ 見臺北版《西藏大藏經》12/160/298/153(2)。

	諸法，則而 時節，為無 所念。」 ¹²⁷	無所分別， 如是行者能 得聖道。」 ¹²⁹	別，如是行 者能得聖 道。」 ¹³⁰	འགྲུར་རོ། ¹³¹
4	又問：「何 謂如時而無 所念？」 答曰：「設 於諸法悉能 奉行觀見平 等，則為時 節，亦無所 念。」 ¹³²	又問：「云何 名 ¹³³ 『得聖道 已』？」 答曰：「若 行者於平 ¹³⁴ 等中見諸法 平等，是名 『得聖道已 』。」 ¹³⁵	曰：「云何 名為『得聖 道已』？」 曰：「若行 者於平等中 見諸法等， 是則名為『 得聖道已』 。」 ¹³⁶	སྒྲུབ་པ། རི་ལྟར་ན་མཛོན་པར་རྟོགས་པ་མཛོན་པར་རྟོགས་པ་ ཡིན། སྒྲུབ་པ། མཉམ་པ་ཉིད་གང་གིས་ཚུལ་གྱིས་ཅད་མཉམ་པར་ མཐོང་བ་ནི་དེ་ལྟར་ན་མཛོན་པར་རྟོགས་པ་མཛོན་པར་ རྟོགས་པ་ཡིན་ནོ། ¹³⁷

除了表格中的序號 1，什本作「得果」，而支本和藏譯本譯句則與什本、護本不對稱以外，其他的地方，與「時節」對應的譯詞皆作「得聖道」及 མཛོན་པར་རྟོགས་པ་。與上述「約時」表示同樣的概念。

從以上線索得知，《特心經》中的「約時」、「時節」同樣表示「得道」、「證果」之義。這兩個用詞不能單單就文字表面上的意思去理解，而是有深一層的密意，所謂「一時」因緣具足，果位圓滿「證得」。法護用普通語義帶出佛法深意，真是何其巧妙。

¹²⁷ 見 T 15.585.21 b 25-27。

¹²⁸ 「曰」，《宮》_T、《宋》_T、《元》_T、《明》_T、《聖》_T作「言」。

¹²⁹ 見 T 15.586.52 a 6-8。

¹³⁰ 見 T 15.587.85 a 6-7。

¹³¹ 見臺北版《西藏大藏經》12/160/298/153(2-3)。

¹³² 見 T 15.585.21 b 27-28。

¹³³ 「名」，《宮》_T、《宋》_T、《元》_T、《明》_T作「名為」。

¹³⁴ 「平」，《聖》_T無。

¹³⁵ 見 T 15.586.52 a 8-10。

¹³⁶ 見 T 15.587.85 a 7-9。

¹³⁷ 見臺北版《西藏大藏經》12/160/298/153(3-4)。

(四) 「蟲狐」

「蟲狐」一詞在《特心經》只出現一次，¹³⁸ 而且版本上有出入。《宮》_T、《宋》_{T、J}、《元》_{T、J}、《南》_J、《明》_{T、J}、《磧砂藏》、《永樂北藏》、《龍藏》作「蟲狐」¹³⁹，《房山石經》、《金藏》、《高麗藏》、《大正藏》作「蟲狐」¹⁴⁰。筆者檢索 CBETA¹⁴¹，發現「蟲狐」僅見於三部經，總共有七個出處，亦即在《生經·蟲狐鳥經》出現五次¹⁴²，在《正法華經·應時品》、《郁迦羅越問菩薩行經·閑居品》則各一次¹⁴³。依據《大正藏》勘勘記，前二經，各版本寫法相同¹⁴⁴，但是後一經的「蟲」字，《宮》_T、《宋》_T作「蟲」¹⁴⁵。至於「蟲狐」，除了《特心經》以外，就只有一個出處，是在《阿闍王女阿術達菩薩經》¹⁴⁶，可是這地方《宮》_T、《宋》_T、《元》_T、《明》_T作「蟲狐」。¹⁴⁷

由此來看，元、明以後的木刻藏經，把這個詞的第一個音節似乎統一寫成

¹³⁸ 「蟲狐」，在其他二譯本裡，其對等的譯詞是「野干」。「蟲狐」和「野干」是不同的動物，但同屬於犬類。

¹³⁹ 分別見 J 17.151.99 b 6-7、T 15.585.26 a 29、Q 10.144.118 a 6、P 42.894 a 6、L 36.193.713 a 6。

¹⁴⁰ 分別見 F 10.144.19、J 17.151.89 c 10、K 10.142.414 c 10、T 15.585.26 a 29。

¹⁴¹ 筆者使用的是《CBETA 電子佛典集成》，由臺北市中華電子佛典協會出版，2004年6月版。

¹⁴² 分別見 T 3.154.88 c 28、89 a 12、16、22、b 10。另參 K 20.799.1011 a 8、23、b 4、10、c 3。

¹⁴³ 分別見 T 9.263.78 c 25、T 12.323.28 b 15。另參 K 9.117.821 c 10、K 6.33.1148 c 19。

¹⁴⁴ 筆者查《金藏》（《正法華經·應時品》，《金藏》闕）、《磧砂藏》和《龍藏》也是作「蟲」。分別見 J 34.862.761 b 8、23、c 4、10、762 a 3；Q 19.818.218 a 13、25、29、b 5、20；Q 9.119.204 a 15（此處作「蟲」）和 L 52.665.639 b 13、640 a 10、14、b 5、641 a 5；L 31.134.615 a 15。

¹⁴⁵ 見 T 12.323.28 勘勘注 9。《金藏》（其勘勘記沒有「蟲」字勘注）、《磧砂藏》和《龍藏》卻與《高麗藏》等一樣，作「蟲」。分別見 J 9.36.736 a 19、Q 6.34.318 c 29、L 20.31.17 b 15。

¹⁴⁶ 見 T 12.337.88 a 1。另參 K 6.40.1202 c 20。

¹⁴⁷ 筆者看到的《龍藏》也作「蟲」，而《磧砂藏》此字形不很清楚，不過接近「蟲」字。分別見 L 20.39.160 b 2、Q 6.42.358 c 18。北京版《中華大藏經·漢文部分》則未收此經。

「蟲」，不過查《龍藏》本的《所欲致患經》時，竟發現還是作「蟲狐」¹⁴⁸。其寫法與《磧砂藏》相同¹⁴⁹，而據《大正藏》勘勘記，《宋》、《元》、《明》作「虫狐」¹⁵⁰，北京版《中華大藏經》勘勘記，《磧》、《普》、《南》、《徑》、《清》皆作「蟲狐」。¹⁵¹ 換句話說，也有元、明以後的本子用「蟲」或「虫」。值得注意的另外有《出曜經》一個地方，跟《所欲致患經》一樣，《高麗藏》作「野狐」¹⁵²，而《金》、《宋》_T、《元》_T、《明》_T、《磧》、《龍》則作「蟲狐」。¹⁵³

以上所提到的《生經》、《正法華經》、《郁迦羅越問菩薩行經》、《特心經》、《阿闍菟王女阿術達菩薩經》、《所欲致患經》，皆是西晉法護所譯，唯《出曜經》出自姚秦竺佛念之手。足見，無論「蟲狐」或「虫狐」，幾乎是法護專用的譯詞，而且在漢譯佛典中都是罕見的語詞，一共只出現在上述七部經的十一個地方。

依唐慧琳《一切經音義》卷八十《開元釋教錄》第十六卷音義「蟲狐鳥」條注：「上音『野』。案：《字書》從『皿』作『𧈧』¹⁵⁴。今錄文從三『虫』，誤。……」¹⁵⁵，而且五代可洪《新集藏經音義隨函錄》第二冊《阿闍菟王女阿術達菩薩經》注「蟲狐」也說：「上羊者反。正作『𧈧』。」¹⁵⁶ 確知「蟲」字是「𧈧」的筆誤，而「𧈧」在此讀為「野」¹⁵⁷，這與玄應¹⁵⁸

¹⁴⁸ 見 L 55.708.523 b 3。

¹⁴⁹ 見 Q 19.806.182 b 15。

¹⁵⁰ 見 T 17.737.540 勘勘記注 13。

¹⁵¹ 見 J 34.850.639 a 18-19。北京版《中華大藏經》所收的《所欲致患經》是以《高麗藏》為底本。

¹⁵² 分別見《出曜經》K 29.982.873 a（另參 T 4.212.688 a 27）、《所欲致患經》K 20.788.921 c 23（另參 T 17.737.540 b 20）。

¹⁵³ 分別見 J 50.1069.743 a 9、T 4.212.688 勘勘記注 7、Q 27.1005.689 b 23、L 104.1314.716 b 9。《金藏》勘勘記，麗藏作「野」。見 J 50.1069.746 b 6-7。

¹⁵⁴ 「𧈧」，《高麗藏》、《大正藏》作「蟲」。據《大正藏》勘勘記，頻伽精舍本作「𧈧」。然而從慧琳這條音義注來看應為「𧈧」，感謝高明道老師提示這點。此寫法亦出現在《磧砂藏·正法華經》（見 Q 9.119.204 a 15）。

¹⁵⁵ 見 K 43.1498.656 b 1，另參 T 54.2128.828 c 14。

¹⁵⁶ 見 K 34.1257.695 a 10。

¹⁵⁷ 另見可洪注《生經》「蟲狐」一詞云：「上弋者反」，《正法華經》「蟲狐」條目也說：「上羊者反」。分別見 K 35.1257.46 a 14、K 34.1257.786 c 9-10。

所注的音完全吻合。¹⁵⁹

有關「蠱」讀作「野」，除了釋氏文獻的記錄外，中國古籍注釋書也有注明。如下所示：

《文選·張衡〈西京賦〉》：「妖蠱豔夫夏姬，美聲暢於虞氏。」

東吳薛綜注：「蠱也。」¹⁶⁰

《後漢書·張衡傳》：「咸姣麗以蠱媚兮，增嫫眼而蛾眉。」

唐李賢注：「『蠱』，音『野』，謂妖麗也。」¹⁶¹

既然「蠱」又念作「野」，那麼寫法上兩者能不能互通？如上所述，「蠱狐」幾乎是法護專用的譯詞，然而法護譯本也有用「野狐」這個語詞，如《大寶積經·密跡金剛力士會》：「野狐、諸兔……」¹⁶²、《普曜經·召魔品》：「無數野狐而鳴呼 不如一勇師子吼」¹⁶³。另外，姚秦竺佛念譯《出曜經·利養品》云：「猶如野¹⁶⁴ 狐晝夜伺求大便，畜獸糞除已，自食訖，復

¹⁵⁸ 玄應與慧琳都是唐朝時候的人，不過玄應比慧琳早。根據《佛典精解》，玄應《一切經音義》成書於西元 655 年至 663 年之間，而慧琳《一切經音義》於西元 807 年完成。可洪出生更晚，屬於五代時人，於西元 940 年撰《新集藏經音義隨函錄》。參陳士強《佛典精解》（臺北，建宏出版社，1995 年 7 月初版一刷）第 1000、1012、1023 頁。

¹⁵⁹ 見唐玄應《一切經音義·生經》及《一切經音義·阿闍世王女阿術達菩薩經》「蠱狐：餘者反」（見 K 32.1063.164 b 11、115 b 2，另參 T 54.2128.675 a 10、408 c 20）、《一切經音義·正法華經》「蠱狐：弋者反」。見 K 32.1063.93 c 16-17，另參 T 54.2128.494 b 14。

¹⁶⁰ 《增補六臣註〈文選〉》（臺北，華正書局，1979 年 5 月版）58 b 4。然而唐李善注：「《左傳》：『子產曰：「在《周易》，女惑男，謂之『蠱』。』」，音古。……蠱，媚也。」同書 58 b 9-11。謝感高明道老師幫忙找這份資料。

¹⁶¹ 見《景印摘藻堂四庫全書薈要·史部》95.45 a 13-14。

¹⁶² 見 J 8.24.461 a 13、K 6.22.64 a 13、Q 5.23.454 a 1、L 17.20.61 b 1、T 11.310.46 c 29。

¹⁶³ 見 K 9.112.684 b 6、Q 9.114.101 a 13、L 34.156.92 b 13、T 3.186.518 b 21。此品，《中華大藏經》以麗藏為底本。

¹⁶⁴ 「野」，《宋》_T、《元》_T、《明》_T 作「蠱」（見 T 4.212.688 斟勘注 7）。J 50.1069.743 a 9、Q 27.1005.689 b 23、L 104.1314.716 b 9 也作「蠱」。《金藏》斟勘記，麗藏作「野」。見 J 50.1069.746 b 6-7。

自於此大便而去。」¹⁶⁵ 相同的文句，梁寶唱在《經律異相》¹⁶⁶ 卷第二十一裡引用時，則作：「猶如壘¹⁶⁷ 狐晝夜伺求大便，畜獸屎糞已，自食訖，復自大便。」¹⁶⁸ 上述麗本《出曜經》作「野」，而《經律異相》引用時卻作「壘」，可見各版本的寫法不一。

以上種種顯示「野」與「壘」有互用的現象，何況《磧砂藏》、《龍藏》版的《出曜經》，「野狐」、「壘狐」這兩個詞同時出現，一是在第十三品——《利養品》——作「壘」¹⁶⁹，一是在第二十八品——《惡行品》——作「野」¹⁷⁰。再者，玄應《一切經音義》卷第七《正法華經》第二卷音義「壘狐」條注：「《聲類》：『弋者反。』書中多作『野狐』。此古字通用也。」¹⁷¹ 同樣地，依據可洪的分析，「壘」也是「野」的古體。¹⁷² 顯然「壘」、「野」二字在這語詞可以互用。

「壘」字通「野」字以外，也通「冶」。例如唐玄應《一切經音義》卷第八《維摩詰經》上卷音義「妖壘」條注：「於驕反。下，《聲類》：『弋者反。』《周易》作『冶』：『冶容誨淫』。劉瓛曰：『冶，妖冶也。』謂姿態之兒也。」¹⁷³ 相似的文字亦出現在其著卷第十六《大愛道比丘尼經》卷下「妖冶」注。¹⁷⁴ 至於世學部分，明楊慎《升菴集·周易·壘、冶通用》云：

¹⁶⁵ 見 K 29.982.873 a 9-10、T 4.212.688 a 27-29。

¹⁶⁶ 《經律異相》是一部佛教類書，由梁寶唱等所編。此書收錄漢譯經、律、論中的佛教故事，分類編纂而成。參陳士強《佛典精解》（臺北，建宏出版社，1995 年 7 月初版一刷）第 746 頁。

¹⁶⁷ 「壘」，《大正藏》作「壘」，《宮》_T、《宋》_T、《元》_T、《明》_T 作「野」。見 T 53.2121.114 b 4 及其勘勘注八。

¹⁶⁸ 見 K 30.1050.975 c 5-7。

¹⁶⁹ 見 Q 27.1005.689 b 23、L 104.1314.716 b 9。

¹⁷⁰ 見 Q 27.1005.742 c 18、L 105.1314.119 a 5。

¹⁷¹ 見 K 32.1063.93 c 16-17，另參 T 54.2128.494 b 14。

¹⁷² 見可洪《音義》第二冊注《郁伽羅越問菩薩行經》「壘狐」：「上音『野』。古體『野』。」K 34.1257.693 c 2。

¹⁷³ 見 K 32.1063.109 a 22-b 1。另參可洪注《維摩詰經》上卷「妖壘」一詞云：「上於嬌反，下音『野』。媚也，恣態事容也。」K 34.1257.793 a 11。

¹⁷⁴ 見 K 32.1063.221 c 22-222 a 1：「妖冶：於驕反，下以者反。《周易》『冶容誨淫』。劉瓛曰：『冶，妖冶也。』經文作『壘』，虫行毒害也。『壘』音，《聲類》：弋者反。」另參可洪注《大愛道比丘尼經》下卷「妖壘」說：「上於嬌反，下羊者反。正作『冶』。」K 35.1257.184 a 13。

「《易》『冶容誨淫』，《太平廣記》引作『蠱容誨姪』。……《南都賦》『侍者蠱媚巾幘鮮明』，五臣注作『冶媚』。馬融《廣成頌》：『古「冶」字作「蠱」字……』」¹⁷⁵ 清梁紹壬《兩般秋雨盦隨筆·字音假借》：「『冶媚』可作『蠱媚』。」¹⁷⁶

上文顯示《周易》「冶容誨淫」的「冶」有不同寫法。明楊慎引用的本子作「冶」，但他看到的《太平廣記》則作「蠱」，而段玉裁在《〈說文解字〉注》引用的本子作「野容誨淫」，看到的唐陸德明本卻是「冶容誨淫」。¹⁷⁷ 綜合二人的注釋，得知「冶」，又作「蠱」及「野」。然而段氏進一步地分析：「張衡賦言『妖蠱』，今言『妖冶』」，所以判斷「野」、「冶」，都是「蠱」字的假借。五臣也注《南都賦》「蠱媚」為「冶媚」，可見「蠱媚」不是唐朝時候常見的語詞，當時是作「冶媚」。

「冶」通「野」字，清朱駿聲《說文通訓定聲·頤部》持同樣的說法：「冶，假借為『野』。」¹⁷⁸ 漢王充《論衡·言毒篇》：「草木之中，有巴豆、野葛，食之湊澀，頗多殺人。……毒螫渥者，在蟲則為蝮蛇蜂蠆；在草則為巴豆、冶葛；……。」¹⁷⁹ 在「冶葛」的「冶」字下有前人作的注「一作『野』字」。以上「野葛」、「冶葛」出現在同一篇文中，因此《漢語大字典》按：該處「冶葛」正作「野葛」。¹⁸⁰ 又，宋朝詩人王安石《回文》詩之三：「徑斜荒草惡，臺廢冶花繁。」¹⁸¹ 詩中「冶花」正指「野花」。

綜合以上所引的內、外學文獻，證明「蠱」、「冶」和「野」是通用的，不過回頭檢視漢譯佛典中這三個字的用法，之間還是有差異。譬如「蠱狐」又作「野狐」，但是未作「冶狐」；相反地，「妖蠱」可寫為「妖冶」，然而不作「妖野」。¹⁸² 如此看來，縱使「蠱」、「冶」及「野」通用，卻有一定的

¹⁷⁵ 見《文淵閣四庫全書電子版》（香港，迪志文化出版，1999）。

¹⁷⁶ 見《漢語大詞典》中卷第 5148 c 頁。

¹⁷⁷ 參《〈說文解字〉注》「冶」篆注：「《易》『野容誨淫』，陸德明本作『冶容』。按：『野』、『冶』，皆『蠱』之假借也。張衡賦言『妖蠱』，今言『妖冶』。」

¹⁷⁸ 見《漢語大字典》125 b 引《說文通定聲》。

¹⁷⁹ 見《景印摘藻堂四庫全書薈要·子部》第 277.533 b 7-8 及 534 b 2-3。

¹⁸⁰ 參《漢語大字典》125 b。

¹⁸¹ 見《景印摘藻堂四庫全書薈要·集部》376.196 b 12。

¹⁸² 筆者檢索 CBETA，「妖蠱」共有 32 筆，「妖冶」有 22 筆，但未見「妖野」及「冶狐」的語詞。

組合。如果要表達「野生」、「野外」的意思，「蠱」可通「野」；倘若該語意指「艷麗」、「姿態」，那麼「蠱」祇能跟「冶」互用。當然，這樣的詮釋僅就佛典的譯詞而言，不一定相符於中國文學作品。好比上面提到王安石詩中「冶花」就有等同「野花」的意思。

雖然「蠱」、「冶」與「野」互用的方法有別，不過依上述資料，至少可以確定「蠱狐」亦作「野狐」。比對《梵天所問經》漢譯三譯本，法護所譯「蠱狐」一詞，羅什及留支皆作「野干」，如下所示。

護本：其有倚著寂然行者，爲師子¹⁸³ 吼，爲蠱¹⁸⁴ 狐鳴，見平等處，有所說故。¹⁸⁵

什本：若行者貪著所見，而有所說，是野干鳴，不名師子吼，起諸邪見故。¹⁸⁶

支本：若行者貪著所見，而有所說，是野干鳴，不得名爲師子吼也，以起一切諸邪見故。¹⁸⁷

又，同一部經，法護譯爲「小獸」也對應於其他二譯本之「野干」，經文如下。

護本：計於小獸¹⁸⁸ 終¹⁸⁹ 不能堪師子之吼，見於師子不能自進，何況入窟遊樹間¹⁹⁰ 乎！¹⁹¹

羅本：一切野干不能於師子王前自現其身，況聞其吼！¹⁹²

¹⁸³ 「爲師子」，《宮》_T、《宋》_{T、J、Q}、《元》_{T、J}、《南》_{J、P}、《明》_{T、J、L} 作「師子之」。

¹⁸⁴ 「蠱」，F、J、K、T 作「蟲」。茲從《宮》_T、《宋》_{T、J、Q}、《元》_{T、J}、《南》_{J、P}、《明》_{T、J、L} 作「蠱」。

¹⁸⁵ 見 T 15.585.26 a 26-b 1。

¹⁸⁶ 見 T 15.586.56 b 8-10。

¹⁸⁷ 見 T 15.587.89 c 25-27。

¹⁸⁸ 「獸」，J 作「狩」。《宋》_J、《元》_J、《南》_J、《明》_J 作「獸」。

¹⁸⁹ 「終」，《宮》_T 作「眾」。

¹⁹⁰ 「間」，F、J、K 作「閒」，下同。

¹⁹¹ 見 T 15.585.26 a 20-22。

¹⁹² 見 T 15.586.56 b 2-3。

支本：一切野干，師子王前不能勝身，何況出聲！¹⁹³

查《〈妙法蓮華經〉詞典》「野干」，梵本是 śrgāla、kroṣṭuka，而 bheruṇḍakā，羅什譯為「野干之屬」。對應前述梵語，護本卻有不同的譯詞，如 śrgāla 作「蠱狐」、「狼」、bheruṇḍakā 作「強猛之眾」，kroṣṭuka 則沒有對等的法護譯詞。¹⁹⁴ 梵語 śrgāla、kroṣṭuka，英文稱為 jackal。¹⁹⁵ Jackal 是肉食動物之一種，屬於犬類，樣子似狼，住在歐洲、非洲和東南亞。¹⁹⁶ 從所居地來看，中國應該沒有這類動物。至於 bheruṇḍakā，根據 Monier-Williams 梵英辭典解釋為食肉之禽獸，如狼、豺狼、狐狸等。¹⁹⁷ 由此可知，bheruṇḍakā 是肉食動物的總稱，《正法華經》作「強猛之眾」，《妙法蓮華經》則作「野干之屬」。

慧琳《一切經音義》卷二十七《妙法蓮華經·譬喻品》「狐、狼、野干」條注：「……梵云『悉伽羅』，此言『野干』。色青黃如狗，羣行，夜鳴，聲如狼。……」¹⁹⁸ 另外，《集韻》注「干」是胡犬，亦作「犴」、「狴」、「犴」、「狴」。¹⁹⁹ 《說文》：「犴，胡地野狗。」²⁰⁰ 胡地應該是指印度，野干即印度的野狗。然而，如上所說，śrgāla、kroṣṭuka 是肉食動物之一，屬於犬類，但不是狗，也非狐狸。由於中國沒有此類動物，所以就沒有漢語的名稱，翻譯家遇到這樣的情形，只好借用其他相似的動物名字稱之。法護就選

¹⁹³ 見 T 15.587.89 c 19-20。

¹⁹⁴ 見 Seishi Karashima (辛嶋靜志)，*A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sutra* 《妙法蓮華經詞典》(Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2001) 第 322 頁。另外，辛嶋靜志還著有《正法華經詞典》，是研究法護譯經用語不可或缺的參考書籍之一，可惜「蠱狐」一詞，《正法華經詞典》未收入。故筆者只好從《妙法蓮華經詞典》「野干」入手，再對回法護譯詞及其可能相應梵語。

¹⁹⁵ 參 M. Monier-Williams 上引書，第 1245 a 和 322 c 頁。

¹⁹⁶ Philip W. Goetz 主編，*The New Encyclopaedia Britannica Vol. 6* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., fifteenth edition, 1989) 第 454 a 頁。

¹⁹⁷ 參 M. Monier-Williams 上引書，第 766 c 頁。

¹⁹⁸ T54.2128.486 c18 -19。

¹⁹⁹ 參丁度等編《集韻》(臺北，學海出版社，1986 年 11 月初版) 第 561.1、554.3、552.7-8 頁。

²⁰⁰ 見《說文》第 458 a 頁。

用了「野狐」、「狼」、「小獸」來翻譯，而羅什則採用「野干」。

三、法護譯經風格

古今學界皆認為法護譯經風格偏向「辭質」或直譯，不講求修飾文句。姚秦鳩摩羅什針對法護《正法華經》譯句「天見人，人見天」，評論為：「此語與西域義同，但在言過質」。²⁰¹ 現代學者呂澂說：「從其（法護）譯文看，雖仍偏重於質樸，所謂『辭質勝文』，但與以前『樸拙』的『質』完全不同，他是在理解原文、融會貫通的基礎上盡量讓譯文接近於原本，換句話說，就是『存真』的『質』。所謂『言准天竺，事不加飾』。特別是把前人隨意刪略的地方，都被保存下來，所謂『不厭其詳，事事周密』。」²⁰² 而辛嶋靜志提到法護是以逐句的方式譯成中文，甚至是逐字翻譯。²⁰³

本節則首先從《特心經》的句型方面切入分析，以探討法護翻譯的情況。雖然學界認為法護譯經不講究潤飾，但是法護的翻譯特色其實還有靈活的一面，那就是運用不同的語詞表達同樣的概念。²⁰⁴ 此章節後部分即將引用《特心經》中的經文說明這一點。

（一）非漢文句型

佛教自印度傳入中國，展開佛經的翻譯事業是必然的，然而傳入的印度語或西域一帶語系的佛經，其語言的表達習慣與漢語是非常不一樣的。從法護譯

²⁰¹ 參《高僧傳》T 50.2059.364 b 2-4。然而「天見人，人見天」此句，《大正藏·正法華經》是「天上視世間，世間得見天上」。見 T 9.263.95 c 28。

²⁰² 見呂澂《中國佛學思想概論》（臺北，天華出版司，1996 年 10 月初版 6 刷）第 42 頁。

²⁰³ “.....the translator of this earliest Chinese version（筆者按：法護）seems to have rendered its original text into Chinese, phrase for phrase, or sentence for sentence, if not word for word, as Baruch (1938) has illustrated in his German translation of the three Chinese versions（《正法華經》、《妙法蓮華經》、《薩曇芬陀利經》）corresponding to the *Stūpasamdarśanaparivarta* of the Sanskrit version.”見 Seishi Karashima, *The Textual Study of the Chinese Versions of the Saddharmapuṇḍarikasūtra in the Light of the Sanskrit and Tibetan Versions* (Tokyo: The Sankibo Press, 1992) 第 14 頁。

²⁰⁴ 高明道老師曾提示法護譯詞多變化。

本就可以多少看到這些情況。如《特心經》中的一些句型，就不像中文表達的方式，有時讀起來會令人不知所以然，甚至一不留心，會誤讀其意。以下列舉一些例子來說明，並以羅什本為輔助資料。若有需要，再引用支本。²⁰⁵ 雖然這些本子依據的傳本不同，但是在解讀上還是可以互為參考，並從上下文去推敲其義。

例句一：

其賢聖者不以文字有所說也，無有人想，亦無法想²⁰⁶。²⁰⁷

這個句型會令人覺得應該在「有所說也」就結束了，所以後面兩句顯得突兀，似乎與前面的句子不相干。其實後二句與「不以文字」同位。若是漢文句型，其位置應放在「有所說也」前。試看羅什譯本「賢聖不以文字相、不以眾生相、不以法相有所說也」²⁰⁸，就可得知。

例句二：

唯須菩提！有姪行人²⁰⁹ 緣以空事而得解脫，如來悉知，若不因空。²¹⁰

同樣的情形，後一句「若不因空」擺在末端，顯得有些奇怪，句子似乎懸掛半空。「若不因空」是與「以空事」作對比，按中文習慣，應在「如來悉知」前面。參羅什本子：「須菩提！或有眾生多姪欲者，以觀淨得解脫，不以不淨，唯佛能知。」²¹¹ 接著，經中還談及瞋行人、癡行人和等分行人與上述姪行人平行的句子，不過這些經文卻是以中文句型表現，如「或復有人而懷怒行觀」²¹²

²⁰⁵ 支本大部分的譯文都與什本相同或類似。

²⁰⁶ 「想」，F、《宋》_T作「相」。

²⁰⁷ 見 T 15.585.19 b 24-25。

²⁰⁸ 見 T 15.586.50 b 6-7。

²⁰⁹ 「有姪行人」，《宮》_T作「或有姪人」。

²¹⁰ 見 T 15.585.20 b 1-2。

²¹¹ 見 T 15.586.51 a 1-2。

²¹² 「觀」，F、《聖》_T作「觀」。

見瑕疵，因其瞋恚而得解脫，不以慈心，如來悉知；或復有人而懷癡行，因以講²¹³ 說而得解脫，不以說法，如來悉知；……」。²¹⁴

例句三：

仁者何以²¹⁵ 開化眾生而言無立、無退²¹⁶ 還²¹⁷ 乎？²¹⁸

若從中文習慣的表達方式解讀，「開化眾生」在先，「而言無立、無退還」在後。然而依其上下文來理解，「而言無立、無退還」是條件句，應在句首。如什本作：「若無趣²¹⁹、無轉，汝云何教化眾生？」²²⁰

例句四：

於是明網菩薩謂特心梵天曰：「仁者乃問順妙尊議，曉了菩薩方便之趣，佛分別說。何謂菩薩有所問事，而應順議²²¹？」²²²

上述經文中的「佛分別說」應放在句首，整個前後句子才能通順，顯明其義。對讀什本，就可獲知。其經文是「爾時網明菩薩問思益梵天言：『佛說汝於正問菩薩中為最第一。何謂菩薩所問為正問耶？』」²²³

例句五：

²¹³ 「講」，《宮》_T作「讚」。

²¹⁴ T 15.585.20 b 2-6。

²¹⁵ 「何以」，F作「以何」。

²¹⁶ 「退」，《宮》_T、《宋》_{T、J}、Q、《元》_{T、J}、《南》_J、P、《明》_{T、J}、L無。

²¹⁷ 「還」，F無。

²¹⁸ 見 T 15.585.12 c 23-24。

²¹⁹ 「趣」，《聖》_T作「發」。

²²⁰ 見 T 15.586.44 b 14-15。

²²¹ 「議」，F、Q、L、P作「義」；J、K、T作「議」。

²²² 見 T 15.585.3 c 28-29。

²²³ 見 T 15.586.36 a 28-29。

耆年能令法性無邊際乎而造證耶？²²⁴

從意義去理解，「法性無邊際」是所證的對象，因此「而造證」的位置應在「法性」前面。這一句經文中的「令」、「而」該是爲了音節關係而添加的，並沒有任何意思。相比之下，羅什所譯的就非常契合中文句型：「汝證法性無量相耶？」²²⁵

例句六：

普行！梵天及二菩薩所入之地，省察往昔，豈異人乎？……。²²⁶

依漢文表達方式，「省察往昔」應在句首。雖然其他譯本並沒有此句，不過在句首有「於意云何」，如《思益經》：「又告等行：『於意云何：彼二菩薩豈異人乎？……。』」²²⁷

例句七：

報曰：「耆年舍利弗！身寧樂志于²²⁸ 寂、於本淨及諸法乎？」

答曰：「如是，族姓子！一切諸法本淨、寂滅²²⁹。」²³⁰

問句中的「于寂、於本淨及諸法乎」，顯得無法理解。若從其下面的回答句去推敲，也許應是「諸法于²³¹ 寂、於本淨乎」。再比對羅什譯本，解讀結果也

²²⁴ 見 T 15.585.11 a 10-11。

²²⁵ 見 T 15.586.42 c 24-25。

²²⁶ 見 T 15.585.21 b 13-14。

²²⁷ 見 T 15.586.51 c 24-25。

²²⁸ 「于」，《宮》_T、《宋》_J、《元》_J、Q、《南》_J、P、《明》_{T、J、L}作「于」；F、J、K、L作「乎」。

²²⁹ 「寂滅」，《宮》_T、《宋》_{T、J}、《元》_{T、J、Q}、《南》_J、P、《明》_{T、J、L}作「滅寂」。

²³⁰ 見 T 15.585.11 a 26-28。

²³¹ 《漢語大字典》「于」條目下引《說文》：「于，於也。」又，「于」通「爲」。清朝王引之《經傳釋詞》卷一：「于，猶『爲』也。」（參 2 b & c）再者，《漢語大字典》「於」條目也注「於」有「作」、「爲」義，引《大戴禮記·曾子本孝》：「如此而成於孝子也。」等爲證。參 911 b。

是如此。比較奇怪的是該句中的「及」字。看起來，此字在該處沒有任何意思。或許是爲了補音節而已。什本譯文是「普華言：『汝信佛說一切法是滅盡相不？』舍利弗言：『然！一切法皆滅盡相，我信是說。』」²³²

以上七個例句當中，一至六是關係到句子的順序，而例句七則是語詞位置的問題。

（二）譯詞多元化

法護在一段文中會交錯地運用不同的語詞表達相同的概念。這與其他譯者的風格有所不同。以下就舉例說明。

首先請看羅什《思益經》的一段經文，再對讀法護《特心經》，就可得知法護譯詞的多元化。《思益經》經文如下：

虛妄者，所謂著我，著眾生，著人，著壽命者，著養育者，著有，著無，著生，著滅，著生死，著涅槃。²³³

其在《特心經》的對等經文則是：

何謂爲虛？自計有身，而念有人，而備²³⁴ 有壽，而言有命，著於男女，猗於三有，離於所有，恃於所起，依於所滅，受於生死，怙於泥洹，是謂爲虛。²³⁵

上面所舉的經文中，羅什一律用「著」字當動詞。支本也是如此²³⁶，但法護卻採取「計」、「念」、「備」、「言」、「著」、「猗」、「離」、「恃」、「依」、「受」、「怙」等十一個不同的動詞。這十一個動詞當中，除了「備」與「離」之外，其餘的可分爲兩個心理活動的層面。「計」、

²³² 見 T 15.586.43 a 10-12。

²³³ 見 T 15.586.39 a 7-9。

²³⁴ 「備」，J 作「億」，K 作「脩」，Q、《元》_T、P、《明》_T、L 作「億」，《宮》_T作「倏」。

²³⁵ 見 T 15.585.6 c 28-7 a 2。

²³⁶ 見 T 15.587.69 a 24-27。

「念」屬於心中的想法，而「言」也可說是源於心裡的認知，然後才以聲音表露出來，所以這三個可以歸於同一類；「著」、「猗」、「恃」、「依」、「受」與「怙」是進一步的心理活動，即依於心中某種看法而後執取它為實有。「備」與「離」則顯得比較特別，不同於前述與心理有關的九個動詞。「備」指「具備」、「具有」，而「離」意味著「沒有」，另形成意思相對立的一組。

再看《特心經》另外一個例子：

設不諍²³⁷ 於²³⁸ 佛，不反²³⁹ 經法，不亂聖眾，斯乃名曰為講法矣。²⁴⁰

此經文中「不諍」、「不反」、「不亂」等三個語詞，什本、支本皆作「不違」。²⁴¹

接著，還有下面的經文：

護本：將來之世²⁴² 當有比丘不能慎²⁴³ 身、不護禁戒、不能制心、不精智慧，……²⁴⁴

什本：梵天！當來有比丘不修身、不修戒、不修心、不修慧，……²⁴⁵

支本：梵天！於當來世有諸比丘不修身、不修戒、不修心、不修

²³⁷ 「諍」，《宮》_T作「爭」。

²³⁸ 「於」，F、《聖》_T無。

²³⁹ 「反」，《宮》_T作「及」。

²⁴⁰ 見 T 15.585.19 c 1-3。

²⁴¹ 羅什《思益經》：「若說法不違佛，不違法，不違僧，是名說法。」留支《勝思惟經》：「若說法不違佛，不違法，不違僧，是名如實說法。」分別見 T 15.586.50 b 12-13、T 15.587.83 a 5-6。

²⁴² 「之世」，J作「世」。

²⁴³ 「慎」，F作「脊」。「脊」是古文。《說文》「慎」字注：「『慎，謹也』。……『脊，古文』……是陸氏所據堯典作『脊』。自衛包改作『慎』。開寶中乃於《尚書音義》中刪之。」（502 b）《廣韻》注說「慎」是「誠也，謹也，亦姓」，而「脊」是「古文，亦姓」。這兩個字的音皆是「時刃切」（393.2-3）。

²⁴⁴ 見 T 15.585.7 a 18-19。

²⁴⁵ 見 T 15.586.39 a 21-22。

慧，……²⁴⁶

這裡法護採納四個不同的語詞——不愼、不護、不制、不精——表達「不修」的概念。

上述的例子皆是動詞譯語的多元呈現，而在名詞方面也是一樣靈活變化。例如「眾生」、「群黎」這兩個名詞，法護會在同一段文中互相替換。舉例如下：

又問：「何謂眾生之善友？」答曰：「不捨一切群黎故。」²⁴⁷

若以諸習爲聖諦者，一切五趣所生群黎當獲聖諦。若以苦盡爲聖諦者，一切眾生見斷²⁴⁸ 滅事，便當悉除獲致聖諦。²⁴⁹

其²⁵⁰ 墮二見，發²⁵¹ 於大哀而興已²⁵² 心，開化眾生，是爲——梵天！——第一精進，用獲無我，爲²⁵³ 忍故也，則向群黎²⁵⁴ 入大悲哀，所生之處攝取救護。²⁵⁵

再看以下經文：

「譬如——族姓子！——設無始終，²⁵⁶ 不得滅度，今何以故勸化、

²⁴⁶ 見 T 15.587.69 b 15-16。

²⁴⁷ 見 T 15.585.5 a 20-21。什本、支本皆作「眾生」。分別見 T 15.586.37 b 6-7、587.67 a 29-b2。

²⁴⁸ 「斷」，《宮》_T、《宋》_{T、J}、Q、《元》_{T、J}、《南》_J、P、《明》_{T、J}、L 作「斯」。

²⁴⁹ 見 T 15.585.6 c 19-22。

²⁵⁰ 「其」，《宋》_J、Q、《元》_J、《南》_J、P、《明》_J、L 作「爲」。

²⁵¹ 「發」上，《宋》_J、Q、《元》_J、《南》_J、P、《明》_J、L 有「諸眾生等」。

²⁵² 「已」，F、J、Q 作「巳」，K、P、L 作「已」。

²⁵³ 「爲」，J 無。《宋》_J、《元》_J、《南》_J、《明》_J 有。

²⁵⁴ 「群黎」，《宋》_J、Q、《元》_J、《南》_J、P、《明》_J、L 作「眾生」。

²⁵⁵ 見 T 15.585.27 c 23-25。

²⁵⁶ 「始終」，F、《宮》_T、《宋》_{T、J}、Q、《元》_{T、J}、《南》_J、P、《明》_{T、J}、L 作「終始」。

開導無央數人、行佛道乎？斯等眾生不求滅度耶？」答曰：「假使菩薩若得生死者，有泥洹也，為眾生想，而言有人以行佛道，不可²⁵⁷為菩薩，不當謂之求於佛道也。」²⁵⁸

可以發現上述經文中，「始終」與「生死」互換，「滅度」和「泥洹」交替運用。然而什本一律皆用「生死」、「涅槃」，支本則一貫譯為「世間」、「涅槃」。²⁵⁹

綜上所述，法護用直譯方式譯經，導致有些地方不是漢文的表達習慣，另一方面法護善用不同的語詞來表示相同或類似的概念。

四、結語

法護《特心經》不容易解讀，這問題並不只是現代人才面對，北宋時人也早已面臨解不通的情形，進而試圖更動護本中的語句。這種現象可以從各版本藏經的差異看出些蛛絲馬跡。例如經文「其有倚著寂然行者，為師子吼²⁶⁰，為蠱²⁶¹ 狐鳴，見平等處有所說故。」²⁶² 其中「為師子吼」一句，《宮》_T、

²⁵⁷ 「可」，《宮》_T、《宋》_{T、J、Q}、《元》_{T、J}、《南》_J、P、《明》_{T、J、L} 無。

²⁵⁸ 見 T 15.585.13 a 1-6。

²⁵⁹ 羅什譯本對等經文是：

大迦葉言：「善男子！若汝不得生死，不見涅槃，何故今為無量眾生行於菩提？此豈不為滅度眾生耶？」網明言：「若菩薩得生死，分別涅槃，因眾生行於菩提，此則不應說為菩薩。」

留支《勝思惟經》等同經文則為：

大迦葉言：「善男子！如其仁者不得世間，不得涅槃，何故諸菩薩行菩薩行，為救無量諸眾生故行於菩提？此豈不為滅度眾生耶？」「大迦葉！若菩薩見於世間，分別涅槃，取眾生相行菩提者，此則不應說為菩薩。」

以上經文分別見 T 15.586.44 b 21 - 25、587.76 a 13-18。

²⁶⁰ 「為師子吼」，《宮》_T、《宋》_{T、J、Q}、《元》_{T、J}、《南》_J、P、《明》_{T、J、L} 作「師子之吼」。

²⁶¹ 「蠱」，F、J、K、T 作「蟲」。茲從《宮》_T、《宋》_{T、J、Q}、《元》_{T、J}、《南》_J、P、《明》_{T、J、L} 作「蠱」。

²⁶² 見 T 15.585.26 a 28-b 1。此段經文的上文是：「天子！其於諸法不可倚著，亦無言說，此則名曰『見師子吼』，觀無所倚，言乎寂然」（畫底線的「乎」，

《宋》_{T、J}、《磧砂藏》及後來的藏經皆作「師子之吼」，而以較早版本為底本的《金藏》、《高麗藏》、《房山石經》是「為師子吼」。可見始於《崇寧藏》，²⁶³ 而後依據此版本再開雕的藏經——如《資福藏》、《磧砂藏》²⁶⁴——就改成「師子之吼」。在《特心經》中「為……，為……」這樣的句型是問句。²⁶⁵ 然而若是問句，「為師子吼，為蠱狐鳴」在該文句中是解不通的。也許因為這個緣故，古人就把「為師子吼」改作「師子之吼」。

另外還有一則經文，也令人不解：

如今——世尊！——能得逮聞斯諸正士之所名號為甚快矣！何況乃值講²⁶⁶ 說法乎！譬如有樹生立²⁶⁷ 於地，而於虛空現于莖節、枝葉、華實，如是——大聖！——斯諸正士之所行相，當作斯觀：住於諸法

《宮》_T等作「于」），然後才接著該經文：「其有倚著寂然行者，為師子吼，為蠱狐鳴，見平等處有所說故」。

若對照什本與支本，這兩個譯本的對等經文大同小異，而且意思較清楚。今列出什本經文如下（見 T15.586.56 b 7-10）：「若行者說法無所貪著，是名『師子吼』。若行者貪著所見而有所說，是野干鳴，不名師子吼，起諸邪見故。」（筆者按：畫底線的「邪見」，《宮》_T作「所見」。）

²⁶³ 《大正藏》勘勘記中的《宮》本指日本宮內省圖書寮一切經。該寮所收的藏經是北宋版開元寺本（《毗盧藏》）。若有所闕，就以東禪等覺院本（《崇寧藏》）補之（參《法寶總目錄》第一冊，759 a 1-2）。《崇寧藏》刻版年代是從西元 1080 至 1112 年，《毗盧藏》則從西元 1112 至 1151 年。由於《毗盧藏》是依據《崇寧藏》的內容而刻，所以這兩套藏經，除了補刻的部分以外，幾乎完全相同。參呂澂《歷朝藏經略考》第 29-35 頁。

²⁶⁴ 《資福藏》，全名為《安吉州思溪法寶資福禪寺大藏經》，《大正藏》勘勘記中的《宋》本就是此藏（參藍吉富《佛教史料學》〔臺北，東大圖書股份有限公司，1997 年七月初版〕第 19 頁）。《資福藏》以福州版——即《崇寧藏》和《毗盧藏》——為底本，而《磧砂藏》則依據諸多版本，與福州版也有密切關係。參呂澂上引書，第 45、54 頁。

²⁶⁵ 例如「佛所說法為有、為無、為實、為虛？」、「其虛無法為有所住，為無所住？」分別見 T 15.585.7 b 2-3、T 15.585.7 b 4-5。

²⁶⁶ 「講」，F 作「讚」。

²⁶⁷ 「生立」，《宮》_T、《宋》_{T、J}、Q、《元》_{T、J}、《南》_J、P、《明》_{T、J}、L 作「不立」，F 作「立生」。

而現所生、終始、存沒、周旋往來現諸佛土，而以上妙如是比慧、無礙辯才，自在遊已。²⁶⁸

以上經文第二行「生立於地」是對應經文第四行的「住於諸法」，是肯定句；可是什本則是否定句：「不依於地」配合「不住一切法」，而支本與什本同。²⁶⁹ 從經文脈絡來看，似乎是什本、支本的否定句比較合乎邏輯。此段經文是讚嘆菩薩說法無礙，所謂菩薩無所住，但卻能處處說法無礙，就好比樹不立於地，卻可以在虛空開花結果一樣希有難得。或許古德也發現到「生立於地」在文脈上有讀不通之處，所以改成「不立於地」——此更改與上一則經文一樣始於《崇寧藏》。然而令人疑惑的是，前面雖有調整，但以下對稱的句子「住於諸法」並未更正，這導致前後不一致。此一現象也許又顯示另外一個可能，即上述「生立」、「不立」的版本出入不是有意的，而是不小心的筆誤。對於上述二例子，筆者不學無術，不敢妄自修改。

除了以上的例子之外，《特心經》還有諸多意思不清楚之處，可以繼續詳細研討。若能深入、細心探研該經難以理解的文法、句型、用詞，必能利益無數人。不僅對於解讀這一部經有所助益，亦能幫助理解法護其他的譯經以及早期²⁷⁰ 翻譯的經典。可惜筆者才疏學淺，只能做拋磚引玉的工作，靜待有興趣者來延續探索。

²⁶⁸ 見 T15.585.10 c 25-11 a 2。

²⁶⁹ 分別參 T15.586.42 c 12-15、587.74 a 5-9。其中什本「不依於地」，支本作「不依地住」。

²⁷⁰ 這裡指鳩摩羅什以前翻譯的。羅什以後翻譯的佛經句型、用語較為固定，所以一般認為較好懂。

【參考資料】

以下引用資料分爲藏經、工具書、佛學專書、學位論文、期刊論文及其他等六類。漢文藏經部分先依《大正藏》的冊碼和經論編號排序，後接其它版藏經。中文資料置前，日文居中，英文置後。中文和日文部分依作者姓氏筆畫次序排列，英文則從人名字母順序。

一、藏經

本文所引《高麗藏》、《磧砂藏》、《龍藏》（簡稱分別爲 K、Q、L），皆據臺北新文豐出版股份有限公司版本；《大正藏》則依世樺印刷企業有限公司版本，簡稱爲 T；《金藏》依《中藏大藏經·漢文部分》（北京，中華書局，1984 年第 1 版），簡稱爲 J；《永樂北藏》（北京，綫裝書局，2000 年 3 月第 1 版第 1 次印刷）簡稱爲 P；《房山石經》（北京，華夏出版社，2000 年 5 月第 1 刷）簡稱爲 F。

《長阿含經》T 1.1.63 a 18~19

《生經》T 3.154、K 20.887、J 34.862、Q 19.818、L 52.665

《普曜經》T 3.186、K 9.112、Q 9.114、L 34.156

《出曜經》T 4.212、J 50.1069、K 20.876、K 29.982、Q 27.1005、L 104.1314

《放光般若經》T 8.221

《正法華經》T 9.263、K 9.117、Q 9.119、L 31.134

《阿惟越致遮經》T 9.266

《不退轉法轉經》T 9.267

《廣博嚴淨不退轉輪經》T 9.268

《漸備一切智德經》T 10.285

《十住經》T 10.286

《十地經》T 10.287

《等目菩薩所問三昧經》T 10.288

《如來興顯經》T 10.291

《大寶積經·文殊師利授記會》T 11.310（15）

《大聖文殊師利菩薩佛剎功德莊嚴經》T 11.319

《郁迦羅越菩薩行經》T 12.323、K 6.33、J 9.36、Q 6.34、L 20.31

《阿闍王女阿術達菩薩經》T 12.337、K 6.40、Q 6.42、L 20.39

- 《如幻三昧經》 T 12.342
《慧上菩薩問大善權經》 T 12.345
《大哀經》 T 13.398
《寶女所問經》 T 13.399
《文殊悔過經》 T 14.459
《阿難問事佛吉凶經》 T14.492.755 b10~12
《特心梵天所問經》 T 15.585
《思益梵天所問經》 T 15.585
《勝思惟梵天所問經》 T 15.587
《阿闍世王經》 T 15.626
《弘道廣顯三昧經》 T 15.635
《所欲致患經》 T 17.737、J 34.850、K 20.788、L 55.708、Q 19.806
《諸佛要集經》 T 17.810
《佛昇忉利天爲母說法經》 T 17.815
寶唱《經律異相》 T 53.2121、K 30.1050
慧琳《一切經音義》 T 54.2128、K 43.1498
僧祐《出三藏記集》 T 55.2145
可洪《新藏經音義隨函錄》 K 34.1257
《臺北版·西藏大藏經》 2/160/283/45(1)~305/200(7) 臺北，南天書局，1991 年 1 月初版
Edward Müller ed., *Atthasālinī*, London, 1979
Pe Maung Tin tr., *The Expositor*, London: The Pali Text society, 1976

二、工具書

- 丁度等編《集韻》 臺北，學海出版社，1986 年 11 月初版
三民書局大辭典編纂委員會編《大辭典》 臺北，三民書局，1985 年 8 月初版
中文大辭典編纂委員會編《中文大辭典》 臺北，華岡出版部，1973 年 10 月初版
平川彰《佛教漢梵大辭典》 東京，株式會社，1997

段玉裁注《〈說文解字〉注》 樹林，漢京文化事業有限公司，1985 年 10 月 20 日初版

陸師成主編《辭彙》 臺北，文化圖書公司，1980 年 9 月 1 日出版

漢語大字典編輯委員會編《漢語大字典》縮印本 武漢，四川辭書出版社、湖北辭書出版社，1996 年 1 月第 2 次印刷

漢語大詞典編輯委員會編《漢語大詞典》縮印本 上海，漢語大詞典出版社，1997 年 6 月第 2 次印刷

臺灣商務印書館編纂委員會編《增修辭源》 臺北，臺灣商務印書館，1977 年 3 月臺增修版第 10 次印刷

歐陽頤、薛仲三編《兩千年中西曆對照表》 臺北，華世出版社，1977 年 3 月初版

財団法人鈴木學術財団《漢訳対照梵和大辞典》 東京，株式会社講談社發行，新裝版，昭和 62 年 3 月 25 日第三刷發行

荻原雲來編纂、辻直四郎監修《漢譯對照梵和大辭典》 臺北，新文豐出版公司，1988 年 5 月再版

張怡蓀主編《藏漢大辭典》 北京，民族出版社，1993 年 12 月第 1 次印刷

Karashima, Seishi (辛嶋靜志), *A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sutra* (《妙法蓮華經詞典》), Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2001

Monier-Williams, M., *A Sanskrit-English Dictionary*, New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1999 reprint

Rhys Davids, T. W. and William Stede ed., *Pali-English Dictionary*, Oxford: The Pali Text Society, 1999。

Yumiko Ishihama & Yoichi Fukuda, *A New Critical Edition of The Mahāvīyūtpatti*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1989。

三、佛學專書

呂澂《中國佛學思想概論》 臺北，天華出版公司，1996 年 10 月初版 6 刷

呂澂《歷朝藏經略考》 汐止，大千出版社，2003 年 3 月初版

藍吉富《佛教史料學》 臺北，東大圖書股份有限公司，1997 年七月初版

Karashima, Seishi, *The Textual Study of the Chinese Versions of the Saddharmapuṇḍarikasūtra in the Light of the Sanskrit and Tibetan Versions*, Tokyo: The Sankibo Press, 1992

Zürcher, Erik, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden: E. J. Brill, 1972 reprint

四、學位論文與期刊論文

- 李美煌《六度集研究》 臺北，中華佛學研究所論文，1992
- 釋宗誥《世親〈勝思惟梵天所問經論〉文本斟訂與演義初探》 臺北，法光佛教文化研究所畢業論文，2003
- 梅迺文《竺法護的翻譯初探》，收於《中華佛學學報》第9期，1996年7月，第49-64頁
- 五島清隆《〈梵天所問經〉解題》，載於《密教文化》第161號，第49-62頁
- Harrison, Paul, "The Earliest Chinese Translations of Mahāyāna Buddhist Sutras: Some Notes on the Works of Lokakṣema" (收在 *Buddhist Studies Review* Vol.10/2, 1993, 第135-177頁)

五、其他

- 王充《論衡·言毒篇》（收在《景印摛藻堂四庫全書薈要·子部》，〔此套書沒有注明出版地點〕世界書局，1985）
- 王安石《回文》（收在《景印摛藻堂四庫全書薈要·集部》，世界書局，1985）
- 范曄《後漢書·張衡傳》（收在《景印摛藻堂四庫全書薈要·史部》，世界書局，1985）
- 楊慎《升菴集·周易·蠱、治通用》（《文淵閣四庫全書電子版》〔香港，迪志文化出版，1999〕）
- 張衡《西京賦》（收在《增補六臣註〈文選〉》 臺北，華正書局，1979年5月版）
- Philip W. Goetz 主編，*The New Encyclopaedia Britannica Vol. 6*, Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., fifteenth edition, 1989

An Analysis of the Terminology and Style of the *Texin jing*

SHI Jiwen

Graduate

Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Abstract

Because Buddhism came to China from India, translation was an important project. Some Buddhist texts were translated once, while others were translated repeatedly. The *Texin jing* 特心經 was translated in 286 C.E. by Zhu Fahu. The full name of the text is *Texin Fantian suowen jing*. A second translation was done by Kumārajīva in 403 (T no. 586) and Bodhiruci in 518 (T no. 1532). In all extant versions, "*Texin jing*" is written as *Chixin jing* 持心經. However, according to Sengrui's preface to Kumārajīva's translation, and on the basis of comparison with Tibetan and Sanskrit versions of the sūtra, *chi* 持 is an incorrect rendering of *te* 特. This article proposes to restore the title of Zhu Fahu's translation, therefore, I use "*Texin jing*" to refer to the text. The *Texin jing* contains many unique terms, which are difficult to understand, and there are some sentence constructions which do not conform to Chinese usage, causing difficulties for the reader. This article attempts to analyze these terms and structures to obtain a description of Zhu Fahu's style. From this it is hoped that an increased understanding of early Buddhist translations may be gained. In the *Texin jing*, unique terminology cannot be understood by the usage of those terms in the present, and likewise modern pronunciation is often different from the ancient. This article explores five such terms: *gandong* 感動, *liao* 療, *yueshi* 約時, *shijie* 時節, and *gugu* 蠱狐. The author discusses two aspects of style in this text: non-Chinese expression, and plurality of translations. A comparative method will be employed, involving different translations of this text, while considering context. The following works will also be consulted: Chinese, Sanskrit, and Tibetan dictionaries; *Yiqie jing yinyi*; non-Buddhist classical Chinese texts.

Key words: 1. *texin* 2. *chixin* 3. *siyi* 4. *sheng siwei* 5. *Fantian suowen jing*

(Abstract translated by Eric Goodell)