

《華嚴經》「如孝子心」的梵藏漢文本對勘問題： 論《華嚴經》的版本異同

中央研究院語言學研究所 博士後研究學者
吳國聖

摘 要

本論文討論《華嚴經》諸漢譯本中的「如孝子心」一句，將其梵藏文本，對照收入《大乘集菩薩學論》的同一引文之梵藏漢文本，進行比較研究。發現《大乘集菩薩學論》梵本中引用的《華嚴經》文字，與現存《華嚴經》梵本有所出入，兩者很可能是出自不同的《華嚴經》版本。本文藉由梵藏漢經文的考釋，提出各種方面的觀察，證明《華嚴經》梵本還有現存梵本之外的其他版本。

關鍵詞：《華嚴經》、《大乘集菩薩學論》、如孝子心、承順顏色、無厭足、觀世音、觀自在

對應者，⁵為六十《華嚴》的第34品〈入法界品〉、八十《華嚴》的第39品〈入法界品〉，以及四十《華嚴》的主要內容本身。如筆者於之前的論文已經初步討論者：越後期翻譯的譯本，確實有參酌既存的前譯，採用前譯的譯語，並且在語詞細節和內容上更見增益的情形，此外當然也有依據不同的翻譯底本而有修改、增刪之現象。

本文欲討論的「如孝子心」相關語句也是如此。在東晉佛馱跋陀羅譯成的六十《華嚴》中：

發孝子心，見善知識無厭足故。⁶

唐代實叉難陀漢譯八十《華嚴》作：

應發如孝子心，承順顏色故。⁷

而在唐代般若譯四十《華嚴》中則更長一些：

汝應於善知識發如孝子心，承事供養順顏色故。⁸

語句不長，然仔細分析仍可見到不少問題。(1) 六十《華嚴》的「孝子心」，在其後兩譯中都作「如孝子心」。(2) 六十《華嚴》、四十《華嚴》都提到發心的對象為「善知識」，八十《華嚴》則在發心諸句中省略未提及。(3) 發心之作為，則從六十《華嚴》的「見善知識無厭足」，到八十《華嚴》「承順顏色」、四十《華嚴》「承事供養順顏色」，有了不小的差異，諸譯之間語意並不完全一致。

⁵ 所謂「六十、八十、四十」三種華嚴經，為依其卷數所稱的習用簡稱，分別指「六十《華嚴》」—《大方廣佛華嚴經》（六十卷）東晉·佛馱跋陀羅譯(T09, no.0278)；「八十《華嚴》」—《大方廣佛華嚴經》（八十卷）唐·實叉難陀譯(T10, no.0279)；「四十《華嚴》」—《大方廣佛華嚴經》（四十卷）唐·般若譯(T10, no.0293)。因三部經典全名相同，下文為敘述明晰易解，均以「一」之前，上下引號間的簡稱行之。

⁶ T9, no. 0278, p. 769。這裡有個很少人列入考慮，卻非常重要的問題：晉譯的六十《華嚴》之〈入法界品〉其實文末可能有兩段文字並非佛馱跋陀羅原譯本所有，而是唐代天竺三藏地婆訶羅（Divākara「日照」）帶來梵本後，於永隆元年(680)補譯，日後插入六十《華嚴》者。「如孝子心」這段文字雖不見於現存大正藏No.295《大方廣佛華嚴經入法界品》（唐地婆訶羅譯）之中，但依照澄觀在《大方廣佛華嚴經疏》卷3所述「唐永隆元年中，天竺三藏地婆訶羅〔此云日照〕於西京大原寺譯出入法界品內兩處脫文：一從摩耶夫人後至彌勒菩薩前中間天主光等十善知識；二從彌勒菩薩後至三千大千世尊微塵數善知識前中間。」(T35, no. 1735, p. 524a1-5)。而六十《華嚴》中「發孝子心，見善知識無厭足故。」確實屬於地婆訶羅所補譯兩段中前者之範圍。若依澄觀所述，此段文字則非晉譯原文，而為唐代譯本。但其中尚有可討論之處，筆者將另文詳論。

⁷ T10, no. 0279, p. 421。

⁸ T10, no. 0293, p. 813。

為求解釋《華嚴經》三種漢譯文之間的差異，必須探求相應的梵、藏經文。藏文譯本對應的句子與漢譯文如下：

དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་གྱི་ངོར་བཟླ་བས་བྱ་མཛད་སྤྱི་བྱུང་མཁས་དང་།⁹

對待（見、視）善知識之面，（修念）以智慧子之心

དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་གྱི་ངོར་བཟླ་བས་བྱ་མཛད་སྤྱི་བྱུང་མཁས་དང་།

དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་གྱི་ངོར་བཟླ་བས་བྱ་མཛད་སྤྱི་བྱུང་མཁས་དང་།¹⁰

梵文〈入法界品〉相對應的句子，與漢譯文則為：

सुपुत्रसमचित्तेन कल्याणमित्रमुखोदीक्षणतया

suputrasamacittena kalyāṇamitramukhodīkṣaṇatayā¹¹

以善子平等心，（因）看善知識之面（故）。

若將現存的梵藏文本與三種漢譯文對照，會發現相較於比較三種漢譯文時得出的結果，梵藏文本中的問題更為複雜。例如三種漢譯皆作「（如）孝子心」者，在藏譯中卻為「智慧子之心」，梵文為「善子平等心」，梵藏文考之均無「孝順」之意。而漢譯的「無厭足」、「承順顏色」或「承事供養順顏色」，在藏文本中則為「對待（見、視）善知識之面」，梵文為「看善知識之面」，梵藏文中亦未見「無厭足」或「供養」等語，與漢語有相當出入，諸語無法輕易勘同為一。

如欲討論此一問題，單就上述現存諸語《華嚴經》只能揭示問題，難以判斷孰是孰非。筆者認為，需要觀察早期曾被其他經論引錄的華嚴經文句，以求可能的突破點。幸而筆者尋得《大乘集菩薩學論》，論中曾引用這段《華嚴經》的經文，此句前後整段漢譯文如下：¹²

⁹ 德格版甘珠爾0044《སངས་རྒྱལ་པལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་》，38-286b。

¹⁰ 北京版甘珠爾0761《སངས་རྒྱལ་པལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་》，60-181a。

¹¹ Vaidya, P. L., *Gaṇḍavyūhasūtram*. (Darbhanga: The Mithila Institute, 1960), p. 365.

¹² 《大乘集菩薩學論》，此後簡稱《集學論》。

善男子，是故親近承事善知識者，應如是作意。謂心如地荷負一切，無疲倦故。心如金剛，志願不可壞故。心如輪圍山，設遇諸苦無傾動故。心如僕使，隨諸作務不厭賤故。心如傭人，洗滌塵穢離憍慢故。心如大車，運重致遠不傾壞故。心如良馬，不暴惡故。心如舡筏，往來不倦故。心如孝子，於諸親友承順顏色故。¹³

這段引文中最後一句「心如孝子，於諸親友承順顏色故。」與現行本八十《華嚴》的「應發如孝子心，承順顏色故。」以及四十《華嚴》的「汝應於善知識發如孝子心，承事供養順顏色故。」用語相當接近，顯然有著密切關連。

《集學論》這段引文引述了《華嚴經》，雖然從上面引用的《集學論》漢譯文可以看出，漢譯時曾經參照現行三種漢譯《華嚴經》用語，但《集學論》對善知識所發之心僅 9 種，數量遠遠少於現行的《華嚴經》之發心（諸譯不一，有達 21 甚至 31 種），且內容、順序亦不相同，與摘錄有別，故《集學論》所引《華嚴經》底本可能與實叉難陀等人所用的《華嚴經》梵本有出入。又《集學論》的「心如孝子，於諸親友承順顏色故。」其發心對象為「諸親友」，相較於漢文《華嚴經》諸發心對象均為「善知識」，《集學論》於整段開頭先提到要對「善知識」發心，唯有「如孝子心」此句「孝」的對象特別指出為「諸親友」，為何如此，耐人尋味。究竟《集學論》的梵文底本如何，值得討論，下文將以《集學論》此段引用《華嚴經》經文的梵藏漢文本作為切入點，觀察其與現存《華嚴經》梵藏漢文本的異同之處。

三、《大乘集菩薩學論》中的「如孝子心」

（一）《大乘集菩薩學論》簡介

《大乘集菩薩學論》，漢譯本共二十五卷，卷一至八由「西天譯經三藏銀青光祿大夫試光祿卿普明慈覺傳梵大師賜紫沙門臣法護等奉 詔譯」，¹⁴卷九至二十五為「西天譯經三藏朝散大夫試鴻臚少卿宣梵大師賜紫沙門臣日稱等奉 詔譯」。¹⁵法護(963-1058)、日稱(1017-1078)均為北宋時來中國參與或主持譯經工作的印度僧人。

《集學論》梵本《शिक्षासमुच्चय》(śikṣāsamuccaya)尚存，藏文《丹珠爾》中亦有藏譯本《བསྐྱེད་པ་གྲུབ་ལས་བརྒྱུད་པ།》(bslab pa kun las btus pa)，此外歷代還有一些註釋書保存

¹³ T32, no. 1636, p. 82.

¹⁴ T32, no. 1636, p. 75b8。

¹⁵ T32, no. 1636, p. 101b16-18。

在藏文典籍中。《集學論》的漢譯本，署名「法稱菩薩」造，¹⁶然而藏譯本中卻說是「ཁི་བ་ལྷ་」所造。「ཁི་བ་ལྷ་」為梵語 śāntideva 之逐詞直譯，而 śāntideva 即七至八世紀印度重要佛教學者「寂天」之名。目前學界大多接受《集學論》造者為「寂天」之說。¹⁷

《集學論》中凡造論者論理之後均引證大乘經論，保存了不少經典的梵文佚文，可以作為觀察《華嚴經》等大乘經典早期傳承與異本現象的一個窗口。《集學論》的撰述時間與唐代翻譯《華嚴經》的時間相近，可以比較七至九世紀以後流傳到西域、中原的《華嚴經》與約略同一時期仍留存於印度，為印度學者所引用的同一經典，內容有何不同。¹⁸

(二)《大乘集菩薩學論》梵、藏、漢文本的「如孝子心」

梵文《集學論》中，引用《華嚴經》「如孝子心」一段的相對應語句如下，並附上筆者的漢譯文：

सुपुत्रसदृशेन कल्याणमित्रमुखवीक्षणतया

suputrasadrśena kalyāṇamitramukhavīkṣaṇatayā¹⁹

(以)如善子般，(因)看(顧念)善知識之面。

《集學論》藏譯本與筆者的漢譯文為：

དགེ་བའི་བཤེས་གཞིར་གྱི་ངོ་རྩལ་ལྷ་བས་སུ་མཇེངས་པ་ལྷ་སུའི་སེམས་ཀྱིས་དགེ་བའི་

བཤེས་གཞིར་ལ་བསྟེན་བཀུར་བྱལྱོ་²⁰

以如同查看善知識之面的智慧子之心，(來)承事、敬重善知識。

¹⁶ T32, no. 1636, p. 75b5。

¹⁷ 寂天說已為海內外學界共識。《集學論》與寂天另一部著作《入菩薩行論》的相關討論可參考 齋藤明，〈An Inquiry into the Relationship between the Siksasamuccaya and the Bodhi(Sattva)Caryavatara (『学処集成』と『入菩薩(菩提)行論』の関連をめぐって)〉，《インド哲学仏教学研究》，17(2010)，頁17-24。

¹⁸ 佐々木一憲推斷《集學論》約略撰述於八世紀後半，見佐々木一憲，〈Siksasamuccayaの梵文写本について--成立と伝承において果たした学匠ヴィブーティチャンドラの役割〉，《印度学仏教学研究》，55：2(2007)，頁937-933。(因刊物為豎行排版而此論文為橫行，故頁數為反序排列。)

¹⁹ Bendall, Cecil, *Çikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*. (St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1897-1902), p. 36.

²⁰ 德格版丹珠爾3940《བསྐྱེད་པ་ཀྱི་ལས་བཟུངས་པ་》，111-25b。

而宋代法護的《集學論》漢譯本中相對應的句子為：

心如孝子，於諸親友承順顏色故。

這段《集學論》的引文，《集學論》漢譯文稱出自《華嚴經》，²¹而根據同論梵本所述，出處為：

यथोक्तम् आर्यगण्डव्यूहे आर्यश्रीसंभवेन ॥

yathoktam āryagaṇḍavyūhe āryaśrīsaṃbhavena ॥²²

根據尊貴的 Śrīsaṃbhava（德生童子）在聖《Gaṇḍavyūha》中所說。

從句中「經典出處」與「講述者」兩大線索，可以肯定上引經文確實出自《Gaṇḍavyūha》（《華嚴經探玄記》稱其為「健犖驃訶」），²³即六十、八十《華嚴》的〈入法界品〉，或四十《華嚴》的五十三參部分。〈入法界品〉為三部漢譯《華嚴經》之重要部分，法護在此將出處《Gaṇḍavyūha》逕譯為「《華嚴經》」，雖不盡精確，就漢譯本而言，《Gaṇḍavyūha》屬於現行《華嚴經》的一部份，以《華嚴經》概稱，尚可接受。

雖曰出自《華嚴經》，這段《集學論》的引文卻出現了许多在《華嚴經》現存的梵藏漢本中無法見到的現象。首先，比較《集學論》與《華嚴經》的梵藏文底本，兩者在用詞以及語意上都有一些不同處，先看梵文部分：

《華嚴經》suputrasamacittena kalyāṇamitramukhodikṣaṇatayā/²⁴

以善子平等心，（因）看善知識之面（故）。

《集學論》suputrasadr̥śena kalyāṇamitramukhavīkṣaṇatayā/

如善子般，（因）看（顧念）善知識之面（故）。

藏文譯本對應的句子為：

²¹ 《大乘集菩薩學論》卷3「故《華嚴經》云」（T32, no. 1636, p. 82b28-29）。

²² Bendall, Cecil, *Çikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras.*, p. 34.

²³ T35, no. 1733, p. 121a10。

²⁴ 凡《華嚴經》梵、藏、漢文本之引文出處均已見諸前文，後不一一出注。

《華嚴經》དགེ་བའི་བཤེས་གཞིན་གྱི་ངོར་བལྟ་བས་བྱ་མཛད་ས་པ་ལྟ་བུའི་སེམས་དང་།

對待（視）善知識，（修念）如智慧子之心

《集學論》དགེ་བའི་བཤེས་གཞིན་གྱི་ངོར་བལྟ་བས་བྱ་མཛད་ས་པ་ལྟ་བུའི་སེམས་ཀྱིས་དགེ་བའི་བཤེས་གཞིན་ལ་བསྟོན་བཀུར་བྱའོ།

以如同查看善知識之面的智慧子之心，（來）承事、敬重善知識。

梵文部分《華嚴經》與《集學論》兩者有多處內容不同，而藏文部分《華嚴經》與《集學論》前半段相同，後半僅《集學論》有之，比《華嚴經》增加了 8 個音節長的內容。兩者貌似同源，但間有殊異之處，可將這些梵藏文本《華嚴經》作為代表進行比較，觀察其間寶貴的異本資訊。

四、問題討論

綜合前述研究基礎與整理出來的引文資料，吾人可以依據今日尚能得見的《集學論》與《華嚴經》梵、藏、漢文本，著手研究之。因現存藏、漢文本，不一定是從與現存梵文本內容相同的底本譯出。且歷史上可能有更多未知的版本存在過，從而各種考證問題都有繼續深入研究的必要，以下開始進一步討論：

（一）梵藏文差異

《華嚴經》與《集學論》這段梵文經文主要的差異有二，

1. samacittena~sadr̥śena

《華嚴經》的「samacittena」，為 samacitta 的單數陽性工具格。samacitta 在藏文常譯為 *སེམས་སྟོན་པ་* 或 *སྟོན་པའི་སེམས་*，漢譯為「等心、等意、平等心、心平等」。如《維摩詰經》〔Vimalakīrtinirdeśa〕中的「sarvasatvasamacittatayā」²⁵有譯為「為等意故」，²⁶或譯為「於諸有情心平等故」。²⁷又如《大乘莊嚴經論》〔Mahāyānasūtrālaṃkāra〕中將「samacittatā」²⁸譯為「等心」。²⁹

²⁵ 大正大学綜合佛教研究所，《梵藏漢對照『維摩經』Vimalakīrtinirdeśa：Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations》。（東京：大正大学出版會，2004），頁22a6-7。

²⁶ T14, no. 474, p. 524b2。

²⁷ T14, no. 476, p. 565b22。

²⁸ Lévi, Sylvain, *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra : Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule : Selon le Système Yogācāra*. Tome.1 (Paris: Librairie Honoré Champion, 1907), p. 48.

²⁹ T31, no. 1604, p. 607b23。

梵語 *sama* 為「相同」之義，³⁰對應藏文之「ལྟ་བུ」；而 *citta* 做「心」解，對應「སེམས」，因此「*samacitta*」除了有見於故譯的「等心、等意、心平等」等，還可以對照藏文的「...ལྟ་བུའི་སེམས」，以及漢文的「……心」。³¹

至於《集學論》中則不用「*samacittena*」，而是「*sadṛśena*」，為「*sadṛśa*」的單數陽性工具格，意為「如、像、似、適合、譬喻」，一般對應藏文的「འདྲ་བར」。³²「*sadṛśena*」這個詞的拼寫法，與「*samacitta*」有相當距離，不太會是形似造成的誤寫或差異。而「*suputrasadṛśena*」僅有「似善子」之意，沒有（發）「心」（*citta*）。「*sadṛśa*」（相似）和「*samacitta*」（等同之心）也絕非同義詞。顯示《集學論》所引用的《Gaṇḍavyūha》，和現存的《華嚴經》梵本可能分屬兩種不同的版本。

不僅如此，整段《集學論》梵文本引用的九種發心，其實也與現存《華嚴經》梵本、《華嚴經》藏文本無論在發心數量和內容上都有相當大的出入，和《華嚴經》漢文諸譯本也無法輕易勘同，諸多現象都指向《集學論》中引用的梵文《華嚴經》，與現存漢、藏語的《華嚴經》恐怕有相當程度的不同，《集學論》引《華嚴經》文很可能並非僅是現存《華嚴經》梵本的摘要。

2. *udikṣaṇatayā~vīkṣaṇatayā*

第二個差異點，主要是在「*kalyāṇamitra*」（善知識）之後的部分。首先是 *mukho~mukha* 問題，這兩個詞其實都是「*mukha*」，³²只是與其後一詞因內連音(*inner sandhi*)產生了「o~a」不同的音變。與此句相關的問題請見後文（四）、（五）的討論。

至於藏文本的差異，由於現存主要幾種藏文大藏經的《華嚴經》與《集學論》都是經過淘選且內容相對穩定的文本，加上《華嚴經》與《集學論》的譯者，有很大程度是兩者重疊的。不僅翻譯時代相同、翻譯團隊與其使用的用語都相當一致，故同一經典的諸版本間差異不大。³³最大的差異是《集學論》相較於《華嚴經》，將第二句的列舉助詞「དང」改成一段更長的敘述「ཀྱིས་དགེ་བའི་བཤེས་གཞིན་ལ་བསྟེན་བཀུར་བྱའོ」。

應特別一提的是，無論進行何種語文的佛典文本考訂，皆需要仔細考證各種

³⁰ 源自原始印歐語(PIE)**sem-*，與英語「*same*」、挪威語/丹麥語「*samme*」、瑞典語「*samma*」、拉丁語「*similis*」（即英語 *similar* 之詞源）為同源詞。其餘同源詞可參考 Pokorny, Julius, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. (Bern ; Stuttgart: Francke, 1989), pp.902-905.

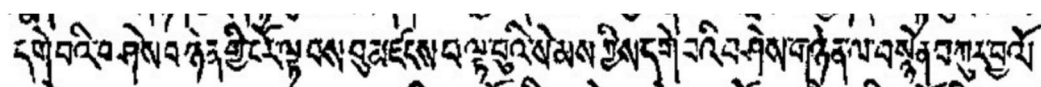
³¹ 值得注意的是，*sama* 在巴利語中同時具有「相同」與「寂靜」之意，可能對應梵語的 *samāna*（同）與 *sāmana*（寂）。因此「*samacitta*」在巴利語中除了可解釋為「相同的心」，還有解為「寂靜心」的可能性。

³² 相關討論見後文（四）*mukha~ཁོ*~臉面。

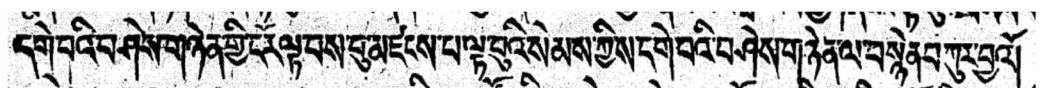
³³ 見後文（七）討論。

寫本與刊本。目前學界與教界最為普遍使用的藏文大藏經，當屬 16 世大寶法王噶瑪巴出資影印的德格本。然而這個本子在製作、複印時，可能因為底本使用的版木已經印刷多次，有些筆劃已經漫漶不清。³⁴現在可見流通的電子版本為了減少圖片體積，又經過相當程度的版面清潔與修飾，以致部分內文出現原德格本不存在的現象或問題。

不僅如此，所謂的「德格本」，其實也不是一種顛撲不變的固定版本。例如本文的《集學論》引文，在噶瑪巴版德格本中如下圖：³⁵

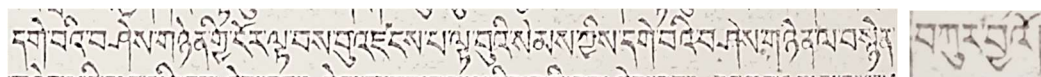


可以看到第四個字為「བཞེན」(bnyen)。下圖為另一種早期印刷的德格本：³⁶



可見這個字其實是「གཞེན」(gnyen)。

從兩張圖來看，雖然刻寫的風格、尺度，上下行的對應位置都幾乎一致，仔細觀察細部的筆劃，還是可以發現兩者係由不同的版木所印，可能是不同時代重刻的不同版本。若參照北京版（下圖），該字亦作「གཞེན」：



37

雖然少數詞書曾經著錄「བཞེས་བཞེན」為「བཞེས་གཞེན」的同義詞，但畢竟「བཞེན」在藏語中是絕少出現的罕用詞，若無其他根據，仍不宜逕作「གཞེན」（親屬、親戚，對應梵文 mitra）的異寫。從這個字的現象來看，無論要處理多麼微小的問題，開發

³⁴ 今日德格印經院仍然繼續販售德格版大藏經，但正因許多版木早已磨損，筆者近年親見的新印本，有不少頁面已經無法卒讀。

³⁵ 在臺北版藏文大藏經中，稱之為「噶瑪巴紅字版」。

³⁶ 日本高野山大學藏本。

³⁷ 北京版丹珠爾5336《བསྐྱེད་པ་ཀླན་ལས་བརྒྱུས་པ》，102-31a5。

不同版本的藏文藏經是今後為提升寫本、刊本研究品質至為重要的工作之一。³⁸

(二)「suputra」～「孝子」～「བུ་མཛེངས་པ་」

梵語 *suputra* 意為「善子」(*an good, excellent son*;³⁹ *ein guter Sohn*;⁴⁰ *excellent fils*⁴¹)，梵語前綴「su-」具有修飾後方名詞、形容詞、副詞，並且加上「美、善、好」之意的功能。在漢文佛典中多譯為「妙、善、直、美、極」等語，如「su-gata」(善逝)、「su-sambhavā」(好成、善生)、「su-nirmita」(妙化)、「su-varṇa」(好色、妙色、好顯色)、「su-dharma」(妙法)等。

同一梵語詞出現不同譯語，是非常常見的現象。漢語譯經，在不同年代使用的語詞差異甚大。藏語譯經因其較固定的規範與慣用譯語，一般來說較之漢語更嚴整，更為貼近梵文，久為學林所重，但是仍然有許多語詞或用法，無法找出唯一的梵-藏對應，梵語前綴「su-」就是一個好例子。

例如「su-gata」(善逝)被譯為「བདེ་བར་གཤེགས་པ་」，「善逝」之「善」(su-)對應的藏語「བདེ་བར་」意為「輕易、輕鬆、愉快」。又如「su-varṇa」(好色、妙色、好顯色)譯為「ཁ་དྲིག་བཟང་པོ་」，對應「su-」的「བཟང་པོ་」意為「善良、華美」，同一個前綴「su-」有各種不同的藏譯。

在漢語中，「孝」有多種意義，《漢語大詞典》查考歷代漢籍，整理出八種義項：「1.祭，祭祀、2.孝順，善事父母、3.謂孝道、4.對尊親敬老等善德的通稱、5.指居喪、6.指居喪之人、7.指孝服、喪服、8.效法」。⁴²其中1與8大多出現於漢代及其前，屬於較早期的用法；5-7則與「喪禮、喪俗」有關；2-3則是現代一般人理解通用的照顧父母，聽父母話的「孝順」之道，而4是對父母之外的對象順服，與「尊君敬長」等行為有關。也就是說，「孝」不僅可以用於父母，有時還可對父母之外的其他地位高者或長輩，「孝事」、「孝養」之。

但是同一部辭典中「孝子」一詞的全部四種意義：「1.孝順父母的兒子、2.指

³⁸ 同樣的情形也會出現在所謂的「北京版」藏經之中。另外，現在規模最大的校勘本《中華大藏經》藏文本，其實校勘時也只使用了其中一種德格本，因此仍然無法避免本文發現的這種文字差誤現象，多方查考仍有必要。早期德格版藏經的存在和運用，其重要性不可忽視。

³⁹ Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. (Oxford: The Clarendon Press, 1899), p. 1228.

⁴⁰ von Böhtlingk, Otto; Rudolph Rothn, *Sanskrit-Wörterbuch*. vol. 7 (St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1855), p. 1079.

⁴¹ Stchoupak, Nadine, L. Nitti, and Louis Renou, *Dictionnaire Sanskrit-Français*. (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient : J. Maisonneuve Successeur, 1987), p. 847.

⁴² 漢語大詞典編纂處編纂，《漢語大詞典》。(上海：漢語大詞典出版社，2001)，頁5264。

父母亡故後居喪者、3.祭祀時對已故父母的自稱、4.舊時表旌孝行卓著者的特定稱號。⁴³之中，「孝」的作用對象，卻通通與「父母」有關，不作其他擴大引伸。可見與「孝」不同，「孝子」之範圍有所限定，「孝子」所行之孝一般不能用於父母之外。

而梵文 *su-putra* 所對譯者，為藏文的 བླ་མཐོང་ལོ་པ་ ，「 མཐོང་ལོ་པ་ 」為「智慧」、「勇武」、「高尚」、「聰慧」、「睿智」之意，此處的「*su-*」與上面的「*su-gata*」、「*su-varṇa*」等詞各自對應了三種不同的藏語詞，不只是因為「*su-*」的被修飾語不同，譯者在處理梵語原文時，也會因應個人的理解與詮釋，以及不同的語境，而有個別的處理方式。而 བླ་མཐོང་ལོ་པ་ 在藏語中，指的就是「聰慧睿智之子」、「勇武高尚之子」，「聰慧」和「勇武」固然都是美德，但兩者與「孝順」之內涵實無相涉之處，「 བླ་མཐོང་ལོ་པ་ 」與漢語所謂「遵從、順服父母之命」的「孝子」，有相當差距。從這個翻譯，可以看到在吐蕃譯者眼中，當時對這段話只理解成「好的孩子」，並無對父母行孝之意。

漢語譯者，很可能也經歷了類似的考量過程，但思考的是與吐蕃譯者完全不同的方向。看到「*su-*」修飾「*putra*」（兒子、孩子）時，或許心想「好的一孩子/兒子」，該怎麼翻譯？既然是「好兒子/好孩子」那就翻成「孝子」吧。考察歷代漢文經典，「如孝子心」這段文字至今僅出現於本文「二、問題背景」提到的三種漢譯本，其中以晉譯六十《華嚴》最早，⁴⁴之後的實叉難陀與般若譯經時都曾參考六十《華嚴》所使用的譯語，若無疑義則多半沿用之。從現存經文來看，可以確定這三位番僧譯者（其中至少後兩譯可確定是唐代譯本）都同意將「*su-putra*」譯為「孝子」。

然而，在年代最早的六十《華嚴》譯文中，「發孝子心」所行之作為，竟然是「見善知識無厭足故」，兩句話之間缺乏邏輯連繫。若參照同一譯者在《華嚴經》同一段落中對其他發心的譯法，如「發大車心，載一切故」、「發大船心，於彼此岸往返不疲故」、「發橋梁心，度善知識教故」等語之中，車可載重、船可載人往返兩岸、橋樑可渡人過河云云。所發心的物體，與之後的行為之間是有密切關連的，「……故」均為前者「發……心」的屬性。若要將 *suputra* 譯為「孝子」，「孝子」應該做到的是「順服父母」、「和顏悅色」之類的行為，「無厭足」指的是對事物求之不得，渴求不能滿足。若要說「無厭足」是「孝子」的屬性，實未盡合理，且難以解釋。

⁴³ 《漢語大辭典》，頁5264。

⁴⁴ 如認定此段出自地婆訶羅補譯《大方廣佛華嚴經入法界品》，則為西元680年始譯。縱非晉代譯本，仍然為三部《華嚴經》漢譯本中最早。

而現存《集學論》、《華嚴經》兩種梵文本中的這段相應內容亦與「無厭足」無關，且亦未提及對父母等長輩的孝道行為。「孝子」之譯是否合理，頗為可疑。若非誤譯、錯簡，那麼就是六十《華嚴》所用梵本，後半句即作「無厭足」。若然，可以合理假設，至少在現存三種漢文譯本中，六十《華嚴》使用的底本與後面二譯是有所不同的。

其實其他漢文佛典中曾經出現「孝子」之外，另一種「su-putra」的譯文，見《佛本行集經》卷 52〈54 優陀夷因緣品〉：「佛告諸比丘：我念往昔久遠之時，波羅捺國有一鳥王，其鳥名曰蘇弗多羅（隋言善子），而依住彼波羅捺城，與八萬鳥，和合共住。善子鳥王有妻，名曰蘇弗室利（隋言善女）。」⁴⁵文中「蘇弗多羅」應即「su-putra」之音譯，隋代時的名義已經解為「善子」，⁴⁶先賢翻譯時並未將「su-putra」翻成「孝子」，可為「su-putra」非必然譯為孝子之輔證。也可確定梵語「su-putra」一詞，原本就與漢語的「孝」概念不見得有直接相關。⁴⁷

（三）「善知識～親友」

梵文 kalyāṇa mitra 為「善知識」（དགེ་བཤེས་མཉེན་པོ་）之意。《華嚴經》中多譯為「善知識」，而《集學論》所發諸心的最後一句卻將其漢譯為「親友」，不諳漢語佛典用語者，容易誤解為當代漢語的「親友」（親戚朋友）。實梵語「mitra」原意為「友」，如《大威德陀羅尼經》卷 3「如此處言朝廷朋友。彼處言密多羅吐犁夜」、⁴⁸《翻譯名義集》卷 1「尸利密多羅。此云吉友」、⁴⁹《般若燈論釋》卷 1「中天竺國三藏法師波羅頗蜜多羅，唐言明友」等，⁵⁰可見「密多羅」、「蜜多羅」均為「朋友」之意。又如《續高僧傳》卷 3：「波羅頗迦羅蜜多羅，唐言作明知識。」⁵¹從對音可以復原此人名為 Prabhā kalyāṇa mitra，⁵²而「迦羅蜜多

⁴⁵ T03, no. 190, p. 895c20-23。

⁴⁶ 文中相對於意為「善女」的「蘇弗室利」，「su-putra」（善子）指的是男性。而「su-putra」（善子）與「kula-putra」（善男子）漢語看似構詞部件相同，實則此「善」非彼「善」。「kula-」為「族姓、種性」(rigs)之謂，即「豪族、良好種姓」，非與「su=善、好、妙」等同。但是從「su-putra」（善子）與「善女」的對應，以及「kula-putra」與「善男子」之對應可知，「putra」也不一定是「兒子」的對譯。應注意的是，在梵語中「putra」甚至有時候可以指女性。參考Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, pp. 633-634。

⁴⁷ 與「孝」類似的情形，也出現在漢譯佛典中的「智」或「慧」，其實「無非是『般若』（巴“paññā”、梵“prajñā”）和『闍那』（巴“ñāṇam”、梵“jñānam”）」，但古代漢譯契經該套句所謂『智者』等卻與『般若』、闍那」甚至一般所謂『智慧』了無關係。他原來只不過指一個可以用“viññū”或“paṇḍito”來形容的人士（“puriso”）。該二修飾語，詞義的共同點在於『知識豐富』、『頗有學問』。如此一來，有概念、常識、學問，乃至具有某程度理性推理的能力並不等於有智慧。」參見高明道，〈「智者」未必有智慧——談談「以譬喻得解」〉，《法光》304(2015)。

⁴⁸ T21, no. 1341, p. 767a3-4。

⁴⁹ T54, no. 2131, p. 1069a3。

⁵⁰ T30, no. 1566, p. 51a9-10。

⁵¹ T50, no. 2060, p. 439c26。

羅」(kalyāṇa mitra)對譯「知識」，此處的「知識」，即「(善)知識」之謂，指的是人，而非今語「知識/knowledge」。

「kalyāṇa」意為「善巧、勝善、妙善」(ཇཉེ་བའ་)，「kalyāṇa mitra」亦即「好的、善良的朋友」之意，故有些經典（如本文引用的《集學論》段落）名之為「親友（親善的朋友）」。「kalyāṇa mitra」在佛經中實際應用時，還有另一個特殊的意思，如《三曼陀跋陀羅菩薩經》〈2 悔過品〉「若有菩薩迦羅蜜，不能得與共會，而不能得聞經法」，⁵³「菩薩迦羅蜜」係擔任會中指導佛法者的角色。又如後漢支婁迦讖譯《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》卷2「諸音復問：『云何當親近於迦羅蜜（漢云善友）？云何離於惡師？云何而等住？云何而捨？』菩薩報言：『其教導菩薩道，是則為迦羅蜜；令離菩薩心，是則為惡師。』」⁵⁴「迦羅蜜（漢云善友）」應該就是「kalyāṇa（迦羅） mitra（蜜）」的省音音譯（類似 acronym）。依照文脈，「kalyāṇa mitra」是與「惡師」相反的角色，所以除了作為一同修行的「道友、道侶」，也是「教導菩薩道」的一種導師。

從上引文中的定義來看，所謂的「親友=kalyāṇa mitra」是聚會中教授菩薩道的師長，或者共同切磋知識的同學、道友。故 kalyāṇa mitra 應該是名副其實的「亦師、亦友」。

（四）mukha~མ་~臉面

《華嚴經》和《集學論》之梵文本中，「suputra」要「看」的都是善知識的「mukha」。梵語「mukha」基本意義為「面容、臉、口、嘴、（法）門」，⁵⁵雖然字義看起來單純，意義互斥的義項卻不少，解讀時究竟要選擇其中何種意思，為梵語翻譯中一大難題。

如《梵語千字文》有「མུཀ་(mu kha) 目佉：面」，⁵⁶不僅清楚直接地以悉曇體寫出梵語「mukha」，並且註明其音譯為「目佉」，更隨後對譯為「面」。又見《賢愚經》卷11〈46 檀膩羈品〉「佛告阿難：『乃往過去阿僧祇劫，有大國王，名阿波羅提目佉，晉言「端正」』」，⁵⁷「阿波羅提目佉」應即「apraṭi(ma) mukha」之對音，「apraṭi(ma)」為「妙、無與倫比」之意，這裡的「目佉」(mukha)指的是「臉、面容」，「妙一面」即「端正、美麗」之意。

⁵² 梵語prabhā意為「光明」，可對應「明知識」之「明」，應即「波羅頗」之原語。

⁵³ T14, no. 483, p. 667a25-26。

⁵⁴ T15, no. 624, p. 360a13-17。

⁵⁵ Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, pp. 819-820.

⁵⁶ T54, no. 2133B, p. 1213b10。

⁵⁷ T04, no. 202, p. 428b3-5。

《菩提行經》(Bodhicaryāvatāra)有一句「mukhapūraṃ na bhuñjīta」⁵⁸（筆者譯為「進食別塞滿口」，古譯則為「喫食勿滿口」⁵⁹），這句中的「mukha」一定是「口」，畢竟正常情況下吃東西(bhuñjīta)時不會「塞滿」(pūra)「臉」上，且此句更與「法門」無關。

再看《放光般若經》卷4〈陀鄰尼品〉「何等為『陀隣尼目佉』？與字等、與言等，字所入門。」⁶⁰「陀隣尼」即「陀羅尼」(dhāraṇī)的不同音譯，⁶¹此處「目佉」為「法門」之稱，與「臉」、「口」無關。「目佉=mukha」或即「(dharma)naya-mukha」（法門）之簡稱。⁶²

上述三則，尚屬比較典型且容易依據上下文脈揣摩其意義的例子。而「如孝子心」一句，在《華嚴經》與《集學論》中，藏漢文本大多譯為「𦔻」（臉）與「顏（色）」，綜合前文對「suputra/孝子」的討論，藏漢文譯者多半認為一個「好孩子」應該要「看人臉（色）」，亦即將「mukha」譯為「臉、面」。

應思考的是，既然這個字的「門、面、口」等諸異義語完全同形，現在的諸漢譯文中又有幾個語詞有些模稜兩可的地方，萬一「mukha」這個字根本不應作「面」解時，該怎麼辦？作為研究者，不能完全否定這種可能性。

事實上在《華嚴經》之中，「mukha/目佉」的解釋已經是個大問題。例如六十《華嚴》卷2〈世間淨眼品〉「世尊知諸菩薩心之所念，即於面門及一一齒間，各放佛世界塵數光明」，⁶³八十《華嚴》卷6〈如來現相品〉「爾時，世尊知諸菩薩心之所念，即於面門眾齒之間，放佛剎微塵數光明」，⁶⁴皆有「面門」一語，罕見作為一個固定的用語出現於歷代漢語文獻之中，不明其意。這兩段話相對應的梵本已佚，依照法藏《華嚴經探玄記》卷3有言：

「面門」者諸德有三釋，一云是「口」，一云是「面」之正容，⁶⁵非別口也，

⁵⁸ Минаев, Иван Павлович. "Спасение по Учению Позднейших Буддистовъ." *Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества*. Томъ IV. (С.-Петербургъ.: Типографія Императорской Академіи Наукъ., 1890). p. 176.

⁵⁹ T32, no. 1662, p. 547a11。

⁶⁰ T08, no. 221, p. 26b13-14。

⁶¹ 辛嶋静志，《道行般若經詞典(A Glossary of Lokaksema's Translation of the Astasahasrika Prajnaparamita)》。（東京：創価大学国際仏教学高等研究所，2010），頁488。

⁶² 佛教混合梵語中亦有dharmamukha, dharmālokaṃ mukha。然而單獨「mukha」也可作為「（法）門」解，例如「samādhi-mukha」，所以也不一定是其他比「mukha」更長，語意為「法門」的各種語詞的簡稱。見Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II. (New Haven: Yale University, 1953), p.433.

⁶³ T09, no. 278, p. 405b25-26。

⁶⁴ T10, no. 279, p. 26b29-c1。

⁶⁵ 「正容」指「端莊嚴肅的容顏儀態」，見《漢語大詞典》頁6775。

光統師云「鼻下口上中間」是也，准下施鼻文亦如所說。今釋依梵語稱「面」及「口」并「門」，悉名「目佉」，是故翻此「目佉」為「面門」也。故知此中通舉其事，「口」者為表教道遐被也，「面」者正對向機也，「門」者開法攝生也，「齒」者勝用也，謂思咀法味故，治碎惑障故。以緣起具德相差別故，云一一各放塵數光也。⁶⁶

澄觀《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 23 亦語：

「面門」即「口」者，以昔有解云：「面門」即「面」之正容，非其「口」也，又云鼻下口上。以梵音呼「面」及「口」并「門」，並云「目佉」。是故譯者、解人，取文非一。今以「眾齒之間」，則「口」為定解。表四十問者，有四十齒故，教道遐舒，即教智光，故口生真子，唯取「口」義故。法華云：「從佛口生從法化生，得佛法分」，故下出現加於普賢光明，入口咀法味，下約齒明義，言總處者，口為說法處，一切法門總從此演故。⁶⁷

法藏是來自康國的粟特人，後裔曾經協助于闐沙門實叉難陀翻譯八十《華嚴》，曾親見梵本並據以作注。據其所述，《華嚴經》中「面門」即「mukha」之譯語無誤。而此處所謂「面門」之所成立，係因前人解釋紛紜，「一云是『口』」（有人說就是口），「一云是『面』之正容」（有人說是臉的端莊相），「鼻下口上中間是也」（還有人說是「人中」一帶），莫衷一是，無從判斷。又因「梵語稱『面』及『口』并『門』，悉名『目佉』，是故翻此『目佉』為『面門』也」。

簡言之，法藏認為就連古德的註釋，還有解讀和翻譯的前人，常常也無法確定《華嚴經》梵本中多處的「mukha」究為何意，又因梵語「mukha」同時具有「面」、「門」、「口」三義，所以折衷取其中「面」、「門」二字，合成「面門」！澄觀也採納與法藏相同的意見。可以確定，《華嚴經》中「面門」二字，並非能從字面得出語意的漢語語句，而是源自梵語，由漢譯者合成、發明的新造語。因 mukha 具有這種歧義性，譯者面對梵本，有時甚難抉擇。其他佛典中將「mukha」單譯為「面」、「口」、「門」者，其實也不見得原意一定是「面」、「口」或「門」。

西夏文《華嚴經》中，也有逐字直譯漢語「面門」的例子：

⁶⁶ T35, no. 1733, p. 151b21-29。

⁶⁷ T36, no. 1736, p. 180b18-26。

𑖀	𑖁	𑖂	𑖃	𑖄	𑖅	𑖆
tshji ²	rjar ²	nji ²	ya ¹	ji ¹	sjwi ¹	zja ¹
立便 ⁶⁸		面	門	眾	齒	間

即於面門眾齒之間，

𑖇	𑖈	𑖉	𑖊	𑖋	𑖌	𑖍	𑖎 ⁶⁹
tha ¹	lhji ²	zji ¹	lhji ²	newr ²	bji ¹	swew ¹	wja ²
佛	國	稀、微	塵	數	光	明	放

放佛刹微塵數光明。

此處的「𑖂」是「臉、面部」的意思，「𑖃」為「門戶」，基本上與漢語用法接近，例如「𑖂𑖃」似乎也是漢語「法門」二字的直譯。⁷⁰西夏譯者似乎對八十《華嚴》中漢語的「面門」沒有意見，或者可能在翻譯當下沒有完全弄懂這個字的意義是什麼，以致於沒有以西夏語意譯為「𑖃」。由此可見漢譯佛典此種語詞，未諳或未見梵本的讀者容易望文生義，徒增理解之不易。⁷¹

筆者認為，於《華嚴經》「即於面門(mukha)及一一齒間」、「即於面門(mukha)眾齒之間」兩句中，既然「面門」之後立刻緊接與「齒」有關的說明，其實這兩句中之「mukha」最可能的解釋既不是「面」也不是「門」，而是「面/門」二字中所不包含的「𑖃」。⁷²但漢語譯者仍然為了保存「mukha」的可能解釋空間，寧願新造並採用「面門」一語，是特意保留爭議，提示後人此處為問題所在的方法之一。雖然這麼做，也同時增加了後人讀經時可能產生的無窮誤會。⁷³

⁶⁸ 《掌中珠》306。

⁶⁹ 圖版見西田龍雄，《西夏文華嚴經》2。（京都：京都大學文學部，1976），頁184。西夏語為筆者對譯與解讀。

⁷⁰ 《掌中珠》365。

⁷¹ 西夏譯者對漢文佛典，不一定照單全收，逐字對譯。當逐字對譯時，有其貼近漢語原文的考量，或表示有借入漢語借詞的需要。就整體譯文的語法而言，無論如何翻譯都需要讓西夏讀者能夠讀懂，故依然保存相當程度的西夏語法線索，不宜貿然視為漢語文本的機械轉譯。但在西夏文《華嚴經》中，確實有不少語詞，西夏譯者並未直譯漢語，而是改用西夏語能理解的說法譯之。例如「承順顏色」被譯為「順父母」，見吳國聖，〈西夏文華嚴經中的「孝」〉，《2018 第七屆華嚴專宗國際學術研討會論文集》，（臺北：華嚴蓮社，2019）頁D3-11。

⁷² 解說佛典漢語，部分外來名相宜參酌梵藏文本而論，不應望文生義，逕將「面門」解為「面部之門」，進而解為「𑖃」。此種方法易遷就漢語音義而曲解之，事實上「面門」做「面部」或其他解者，亦不乏其例。

⁷³ 此種現象，許理和已經舉出，稱之為「Double translation」。在漢文佛典中案例還有不少，例如法護結合梵語「samaya」的兩個意項「條約」與「時間」，將「samaya」譯為「約時」，見釋繼穩，〈《特心經》特殊用詞與譯經風格分析〉，《中華佛學研究》10(2006)，頁1-42。此案例及文獻感謝堅融法師提示。對於包容某一語詞的多種義項，重新構詞形成「雙重翻譯」的現象，前人往往善解古代譯師的作法，認為譯者有特殊寓意。但就實務而言，「雙重翻譯」的結果，若單看漢譯文字，不僅無

既然此語在唐代譯經同時已經如此難以遽斷，不時令人迷惑，那麼應該留意「mukha」有「臉、面」以外其他解釋的可能性。梵語中 mukha 意義已經複雜，如果考慮到佛教混合梵語的用法，那麼還有「方向」、「入門路引」、「法教」等多種意義。⁷⁴若據此將原經文譯為「猶如好孩子看著善知識的方向、教法」，於意義亦頗為合理，不一定要堅持「孝子承順顏色」之說。

（五）承順顏色～承事供養順顏色～無厭足

問題最大的莫過於對應於漢語「承順顏色～承事供養順顏色～無厭足」的「mukhodīkṣaṇatayā」或「mukhavīkṣaṇatayā」這一節。根據連音法則，可以分段解析為：《華嚴經》的 mukha udīkṣaṇatayā 或《集學論》的 mukha vīkṣaṇatayā。

「mukha」已於前一段詳述，而後方的「vīkṣaṇatayā～udīkṣaṇatayā」是作用於「mukha」之上的動詞。「vīkṣaṇa」、「udīkṣaṇa」同屬動詞詞根√īkṣ，都與眼睛「觀看」的動作有關。前綴 vi-有分離、區別等意義，「vīkṣaṇa」為「看、顧（視）、調查」等義。⁷⁵前綴 ud-是向上、越過之意，「udīkṣaṇa」自然解為「瞥見、仰望、往上看、尋找」。⁷⁶

《華嚴經》此處原本究竟是 mukha udīkṣ-還是 mukha vīkṣ-？又這個差異是怎麼造成的呢？筆者認為，觀察梵文寫本的字體可以獲得一些線索：從現藏英國劍橋大學圖書館，最古老的唯一《集學論》梵文寫本 MS Add.1478 來看，這是一個以孟加拉書體 (Bengali) 撰寫的尼泊爾貝葉經，而「如孝子心」一句的相應圖版參見下圖：⁷⁷

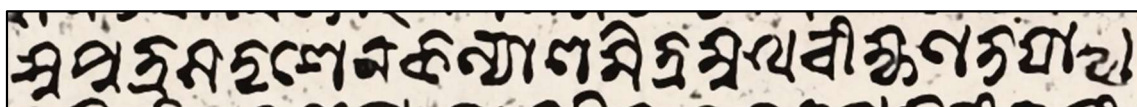


圖 1 《集學論》梵文寫本 MS Add.1478 中的「如孝子心」一句

圖中文字轉寫如下：

法輕易理解，漢地讀者也多半缺乏將譯文與梵藏原文對勘的能力或條件，只能被動接受並企圖「格物致知」這些難解的漢文新造語。對於譯者，這樣的現象可能反映了翻譯當下的躊躇，以及對原文真意的難以確認，思欲求全。以「雙重翻譯」法混合翻譯之，可能是一種無奈的權宜之計，不一定是有所為而為。從結果論，佛典譯文多半沒有附上來自譯者的註釋，在「音義」類著作中也無法深入處理，有時反而增加了日後誤解或附會的可能。今日學者有更好的條件，有機會得以重新檢查梵藏文本，宜正視此種現象，盡量設法還原其本真，提出可能的解釋，俾使讀經者有所適從。

⁷⁴ 見Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II., p.433.

⁷⁵ Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 1004.

⁷⁶ Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary*, p. 186.

⁷⁷ 出自劍橋大學圖書館(Wright Collection. Cambridge University Library)藏梵文寫本MS Add.1478, 23b. 關於此寫本詳情可參考Bendall, Cecil, *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge*. (Cambridge: At the University Press, 1883), pp. 106-109.

सुपुत्रसदृशेन कल्याणमित्रमुखवीक्षणतया (孟加拉鉛字書體)

सुपुत्रसदृशेन कल्याणमित्रमुखवीक्षणतया⁷⁸ (刊本中的天城體)

suputrasadr̥śena kalyāṇamitramukhavīkṣaṇatayā (IAST 轉寫)

與《華嚴經》的 suputrasadr̥śena kalyāṇamitramukhodīkṣaṇatayā 相比較：

सुपुत्रसमचित्तेन कल्याणमित्रमुखोदीक्षणतया⁷⁹ (Suzuki 刊本中的天城體)

सुपुत्रसमचित्तेन कल्याणमित्रमुखोदीक्षणतया⁸⁰ (Vaidya 刊本中的天城體)

筆者將其轉換為孟加拉體，方便對照：सुपुत्रसदृशेन कल्याणमित्रमुखोदीक्षणतया

兩者從 Brahmi 文字系統的角度，僅相差「a/v～o/d」兩個符號。部分 Brahmi 系統之文字的「v」和「d」十分相像，其他字體差異則較大。例子見表 1 所示：

表 1 部分 Brahmi 文字 va 與 da 字形比較表

IAST 轉寫	孟加拉	天城	悉曇	Tamil	Gujarati	Telugu	Malayalam
va	വ	व	𑖳	வ	વ	వ	൩
da	ద	द	𑖤	த	દ	ద	൩

從上表可知，如孟加拉體、天城體、悉曇體、Telugu 體等四種例子所示，「v」和「d」筆畫僅有些微差距，很可能在書寫傳抄的過程中出現訛誤，從其中一方寫成另外一個字，進而產生了這種不同寫本中「v/d」交替的現象。《華嚴經》原始寫本究竟

⁷⁸ Bendall, Cecil, *Çikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Çāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras.*, p. 36.

⁷⁹ Suzuki, Daisetz Teitaro; Hokei Idzumi, *The Gandavyuha Sutra*. (Kyoto: Sanskrit Buddhist Texts Pub. Society, 1934), p. 464.

⁸⁰ Vaidya, P. L., *Gaṇḍavyūhasūtram.*, p. 365.

是用什麼文字，已不可考，但現存梵本的這種差異，只會出現在底本是以「v」和「d」形似且筆畫接近的某種文字撰寫的寫本之上。⁸¹

又見表 2，若觀察「a~o」的差異，會發現有些字體差異較大，有些較小。例如天城體的 o 不僅多一豎，上方還有一個斜筆，比較複雜，而孟加拉體的 o 僅多一豎而已；至於 Telugu 體的「av~od」筆畫則形貌相當接近，讀寫或寫本有漫渙或破損時容易弄錯。從「筆畫越接近越容易誤認」此一假設，推測可能首次出現這種差異的寫本，是以一種「a~o」差異較小，或「av~od」筆畫接近的文字所撰寫的。

表 2 部分 Brahmi 文字 mukhavīkṣaṇatayā ~ mukhodīkṣaṇatayā 字形比較表

IAST 轉寫	孟加拉體	天城體	Telugu 體
mukhavīkṣaṇatayā	মুখবীক্ষণতয়া	मुखवीक्षणतया	ముఖవీక్షణతయా
mukhodīkṣaṇatayā	মুখোদীক্ষণতয়া	मुखोदीक्षणतया	ముఖోదీక్షణతయా

又這兩個動詞的意義上有什麼差異？就目前蒐集到的例子，udīkṣ 與 vīkṣ 兩者主要在於發語者視角或身份的不同，udīkṣ 是往上方看、往地位高者「看、瞻觀」，而 vīkṣ 是各種角度都能用的「看」。從《華嚴經》〈入法界品〉的梵本來看，兩者都有出現。從其他梵文佛典以及梵文古典（如史詩、古代詩歌）來看，也是近似的分布現象。⁸²

「見善知識」是否屬於往「上方」、「地位高者」看呢？從〈入法界品〉梵本中其他作用於善知識的動詞來看，許多普通動作，不一定有加上「往上、上升」的動詞前綴，動詞本身也無特別表示敬語的意涵。又如「如孝子心」等整段各種發心文字的開頭，實叉難陀譯為「復次善男子，汝承事一切善知識」者，⁸³句中動詞「承

⁸¹ 蒙堅融法師提示，Boucher 1998 文中有另外一種「雙重翻譯」的形式。由於梵本之字母在翻譯過程中有時難以辨識，或譯者手中不同的底本間有因字母形似而形成的異文，而多種異文又各有置於文脈中尚稱合理的義項，致使譯者難以抉擇，刻意保留因字母難以辨識所造成的多種義項，併陳合譯之，或創造出新名詞。見 Boucher, Daniel, "Gāndhārī and the Early Chinese Buddhist Translations Reconsidered: The Case of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra" *Journal of the American Oriental Society*, 118:4 (1998), pp. 471-506，特別是頁 490 處。筆者本文提到的例子與此有可互參之處，同是傳抄過程中因字母形近而出現的異文，可從上引論文中觀察到不同寫本中「辨識與抄寫有異」其實相當常見。不同譯者處理底本，遇到此種矛盾狀況時，也往往有不同的作法。

⁸² 關於 udīkṣ 與 vīkṣ 的相關問題，由於例證甚多，所需篇幅過大，且需討論的面向亦廣，筆者將另文探討。

⁸³ T10, no. 279, p. 421c4.

事」二字，雖然在佛典漢文中是對上位者表示尊敬的行為動詞，⁸⁴但在兩種梵文本中都是加上「upa-」前綴的動詞，該前綴主要是「接近、靠近」，只有「前往」之意，不是專用於地位高者的動詞。復從前文對善知識的討論，也已經整理出善知識同時具有「尊敬的師長」以及「親愛的道侶」等兩種性格，所以在梵文佛經中，至少這段文字沒有一定要用「udīkṣ」的必要，此係就文脈推演兩者合理性而言。

而漢語「承順顏色」的「承順」，在《漢語大詞典》中的定義為 1.遵奉順從、2.敬奉恭順。⁸⁵「承」者固然有往上「上承」之意，不知是否因為漢文譯者在翻譯當時，所得梵本已經是具有往上意涵的「udīkṣ」？抑或原文只是一般的「看」，而譯語「承順」是譯者對「看善知識」的理解與修飾？（如同上一段的「承事」，尊敬之意來自漢語譯者的詮釋），目前的資料尚難以進一步說明。

《集學論》現存幾種梵文寫本，都是「vīkṣ」，而《華嚴經》〈入法界品〉的現存梵文寫本，都是「udīkṣ」，從使用兩種不同動詞的文本皆持續為人傳抄，且各自成為不同系列的文本此一現實，顯示歷代抄寫者對於這兩個動詞在語境中，某種程度上都可以接受。至少在現存寫本中未見有於抄寫之際，認為原文不合理而進行修改的現象。我想現階段只能確定此處是一個以√īkṣ 為詞根的動詞，配合前面的 mukha，字面意義是「看著 mukha」。而至少有八十、四十《華嚴》這兩種漢譯本提出或同意「看著 mukha」的另一種解釋與翻譯，並將其譯為「承順顏色」。⁸⁶無論如何，「承順顏色」這種詮釋是至少經過唐代先後兩個譯場都同意的翻譯法，先不論是否貼近原本意，至少可以反應當時譯師、譯場中的一種讀法。

至於六十《華嚴》本的「無厭足」，「厭足」意即「滿足」。⁸⁷前文已經提到，在《華嚴經》的這段與發心有關的說明中，無論是「孝子」或「善子」，後續的「所發之心之故」都應該是「孝子」或「善子」所具備的一種特質。「無厭足」顯然不是「孝子」應為之事，但《華嚴經》中他處確實有對善知識「心無厭足」的記載，例如《Gaṇḍavyūha》梵本有：

atha khalu sudhanaḥ śreṣṭhidāraḥ kalyāṇamitrānuśāsanīmeghaṃ
saṃpratīcchan, atṛpto jalanidhiriva mahāmeghavarṣaiḥ⁸⁸

⁸⁴ 「承事」在《漢語大詞典》中為「治事、受事」之意，《漢語大詞典》，頁772。而在漢文佛經中，「承事」幾乎都是敬語動詞。如：《長阿含經》卷17「其諸弟子恭敬承事，依止同住。」(T01, no. 1, p. 113c7-8)《佛本行集經》卷1「及聲聞眾，尊重承事，恭敬供養。」(T03, no. 190, p. 655c7-8)八十《華嚴》卷1「皆於往昔成就大願，供養承事一切諸佛。」(T10, no. 279, p. 2c3-4)

⁸⁵ 《漢語大詞典》，頁775。

⁸⁶ 關於這些詞例的討論，我將另文深入。

⁸⁷ 《漢語大詞典》，頁942。

⁸⁸ Vaidya, P. L., *Gaṇḍavyūhasūtram.*, p.105.

對應的漢譯文為：

六十《華嚴經》卷 48「爾時，善財童子於善知識心無厭足，猶如大海吞納眾流。」⁸⁹

八十《華嚴經》卷 65「爾時，善財童子觀察思惟善知識教，猶如巨海受大雲雨，無有厭足。」⁹⁰

四十《華嚴經》卷 10「爾時，善財童子隨順思惟善知識教，正念觀察，慇懃渴仰，心無厭足，猶如巨海，受大雲雨，吞納眾流。」⁹¹

三種漢譯本無一例外地譯為「心無厭足」、「無有厭足」，而與其對應的梵文是「a-*trpto*」，意為「不滿足」。《華嚴經》（《Gaṇḍavyūha》）中又有另外一處梵文也有相近的用法：na *trpyante* kalyāṇamitradaśanena，⁹²與其相對應的漢譯文為：

六十《華嚴》卷 48「於善知識，其心不退而無厭足。」⁹³

八十《華嚴》卷 65「值遇善知識，恒無厭足。」⁹⁴

四十《華嚴》卷 10「值遇善知識，心無厭足。」⁹⁵

與「無厭足」對應的梵文是「na *trpyante*」，意思也是「不滿足」，差別只在前者「*atrpto*」用否定前綴「a-」否定之，相當於英語的「un-satisfied」；而「na *trpyante*」是以否定詞「na」否定的，相當於英語的「not satisfied」，兩者使用同一個詞根√*trp* 的不同時貌而已，意義可能大致雷同。⁹⁶

從《華嚴經》本身曾出現的「無厭足」的記載來看，善財童子確實有對善知識「心無厭足」的行為，也就是說「心無厭足」是一種《華嚴經》特意推廣，且

⁸⁹ T09, no. 278, p. 705a8-9。

⁹⁰ T10, no. 279, p. 351b8-9。

⁹¹ T10, no. 293, p. 706b26-28。

⁹² Vaidya, P. L., *Gaṇḍavyūhasūtram.*, p.111.

⁹³ T09, no. 278, p. 706b2。

⁹⁴ T10, no. 279, pp. 352。

⁹⁵ T10, no. 293, p. 708。

⁹⁶ 與漢文佛典「無厭足」相對應的梵文原文，除了詞根√*trp*的形式外還有其他用法，如*aparikheda*、*apratikūla*、*asamlekha*、*asamtuṣṭa*、*asecanaka*、*atuṣṭi*等等，見朱慶之、梅維恒編，《荻原雲來《漢譯對照梵和大辭典》漢譯詞索引》。（成都：巴蜀書社，2004），頁311。平川彰，《佛教漢梵大辭典》。（東京：靈友會，1997），頁782。但就《華嚴經》本身而言，對善知識的「無厭足」，多與√*trp*有關，如*atrpta*、*atrpti*、*atrptitā*、*avitrpta*、*avitrptatā*。

認為應該實行的善行。⁹⁷六十《華嚴》譯文的「發孝子心，見善知識無厭足故」如果要成立的話，應該要符合下列幾個條件：

1. 六十《華嚴》所據梵本此處確實寫的是「無厭足」，且依據同一作品的上下文，「無厭足」可能是一個以詞根√*trp* 為基的動詞。⁹⁸
2. 「無厭足」的主詞是 *suputra*，在《華嚴經》中「無厭足」的主詞除了善財童子之外，多半是期許「善男子」的呼告之語。所以此處的「*suputra*」在佛典中的位置和象徵意義更接近於「善男子」，甚至可能是修辭上用來替換「善男子」的用法。

除此之外還有另一種可能，既然六十《華嚴》亦將「*suputra*」翻譯為「孝子」，那麼也有可能六十《華嚴》所據梵本之下一句也是某種接近「承順顏色」的敘述，而非「無厭足」。可能是梵本在背誦或譯場讀誦時，因為「遇善知識，心無厭足」之類用語琅琅上口，進而產生錯簡，將其他段落的内容誤植於此之故。如果不是誤植，六十《華嚴》原文真的如此，那麼六十《華嚴》的版本與八十、四十兩種《華嚴經》可能本來就有所不同。⁹⁹

（六）《華嚴經》異本的意義與價值

在多語對勘的佛典研究中，同一經典或同一語句出現不同用字的情形絕非罕見之事。這種拼寫略有差異，文意卻有天淵之別的現象不只出現在《集學論》引用的《華嚴經》〈入法界品〉而已，在《集學論》引用的《寶雲經》中也出現了引文究竟是 *nītārtha* (नीतार्थ/了義/ངེས་པའི་དོན) 或 *neyārtha* (नेयार्थ/不了義/དང་བའི་དོན) 進而產生意義完全相反的嚴重問題，是另一則不同抄本而有不同寫法，兩者拼字差異不大但意義迥異的例子。¹⁰⁰要判定原文為何，非得從上下文以及其他相關資料加以比對不可。

⁹⁷ 如前所述，「求知無厭」與身為「孝子」與否無關。

⁹⁸ 根據Whitney，此一詞根的基礎意義為「be pleased」（高興、滿意），見Whitney, William Dwight, *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. (New Haven: American Oriental Society, 1945), pp. 65-66.

⁹⁹ 筆者討論至此，深感此類討論必須繼續進行。當累積了更多例證，吾人對於古德的翻譯考慮，會有更清楚的面貌。高明道曾言：「兩種漢文《華嚴經》，由於譯者抉擇各異，撰述注釋的古德就有不同的空間可發揮。假若進一步參考《華嚴》的藏譯本，便可以發現，詮釋的領域又不一樣。」、「遠東、中亞的譯本呈現可觀的差異。《光明覺品》的原典如今不傳，無從參考，方便判斷孰是孰非。當然，即使是有印度語文的傳本，也只不過當對照用，個人的解讀或翻譯，畢竟還是脫離不了詮釋。」是進行此類研究相當扼要的結論之一。參見高明道，〈談談翻譯與詮釋——以《華嚴》數偈為例〉，《法光》236(2009)，頁4。

¹⁰⁰ 研究詳見佐々木一憲，〈Sikṣasamuccayaの説く凡夫の発心——『宝雲經』の引用の解釈を巡って〉，《印度學佛教學研究》，58：2(2010)，頁985-981。

再舉出一個更為典型的例證：吾人就連佛教信仰中無比重要的菩薩之一應該漢譯為「觀世音」還是「觀自在」何者更為正確，至今猶爭執不休。而其原文究竟是什麼，仍有很大爭議。¹⁰¹玄奘在《大唐西域記》卷3中有段著名的解說：

中有阿縛盧枳低濕伐羅菩薩像（唐言「觀自在」。合字連聲，梵語如上；分文散音，即「阿縛盧枳多」譯曰「觀」，「伊濕伐羅」譯曰「自在」。舊譯為「光世音」，或云「觀世音」，或「觀世自在」，皆訛謬也。）¹⁰²

他認為只有「觀自在」是對的，其他前人譯名都是訛謬。澄觀在《華嚴經行願品疏》¹⁰³卷7也給了我們非常完整的例證與總結：

然「觀自在」，或云「觀世音」。梵云「婆盧枳底」，此云「觀世」。護公誤作「毗盧」，譯為「光」也。「濕伐羅」，此云「自在」；若云「攝伐多」，此云「音」也。梵本有二故，令譯者二名不同。而《法華》〈觀音品〉云：「觀其音聲皆得解脫」，即「觀世音」也。然彼經中，初語業稱名滅除七災，二身業禮拜能滿二願，三意業存念淨除三毒，即「自在」義。¹⁰⁴

追根究底，就是「觀世音/觀自在」在梵本中有不只一種版本「觀世音/觀自在」之別，可能係出自不同版本的梵本之故。如果梵文作「Avalokiteśvara」，「avalokita」為「瞻觀」，「īśvara」為「自在」，可直譯為「觀自在」。而如果梵文是「Avalokitasvara」，「avalokita」同上，「svara」為「音」，那麼就是「觀世音」了。澄觀認為《華嚴經》梵本已有不同，可能來自他對語源的判斷，也應該是當時可見的梵本確實有此種區分。¹⁰⁵而玄奘堅持只有「Avalokiteśvara」（阿縛盧枳低濕伐羅）才是對的，不代表他沒有見過別的寫法，或許他曾經見過異文，但已經自行「判教」，從義理上決定了「觀自在」一名的正統性。

其實至少在唐代的長安等大會，確實有多種內容與拼寫法不同的《華嚴經》梵本同時存在，法藏《華嚴經探玄記》卷19有言「『攝伐羅』此云『自在』。『攝多』此云『音』，勘梵本諸經中有作『攝多』，有『攝伐羅』，是以翻譯不同也。」¹⁰⁶他

¹⁰¹ 提及此事研究甚多，茲不贅引。

¹⁰² T51, no. 2087, p. 883b21-24。

¹⁰³ 或稱為《貞元新譯華嚴經疏》。

¹⁰⁴ CBETA, X05, no. 227, p. 136a10-16 // Z 1:7, p. 323c10-16 // R7, p. 646a10-16。

¹⁰⁵ 他的著作中經常參照法藏的《華嚴經探玄記》，此段也有化裁、引用法藏故文的痕跡。而法藏曾多次說明其所親見的《華嚴經》梵文異本，內容有所不同。見下一段引文，以及本文結論最後的引文。

¹⁰⁶ T35, no. 1733, p. 471c10-11。

明確寫出「勘梵本諸經」，且說明諸經之間內容有所不同，是故翻譯有出入。譯名不同，不一定是譯者弄錯，不能忽略底本已經有差異的可能。

值得深思的是，竺法護（即澄觀上引文中所謂「護公」）在《正法華經》等經中譯為「光世音」，並非僅此一見的孤例。竺法護所譯多種佛經中都曾經出現此譯，難道他翻譯每一種經典時通通都「『誤作』光世音」？如果不同佛典中拼寫法不同，難道他還能堅持「光世音」的譯法？又「光世音」並非竺法護首創之譯名，早在後漢安世高《佛說自誓三昧經》已經有「光世音」¹⁰⁷，前涼支施崙《佛說須賴經》¹⁰⁸也有「光世音王」，表示並非只有竺法護一個人認同「光世音」這種翻法，「光世音」三字是竺法護個人誤解、誤讀的可能性也因此降低了。綜合以上討論，很可能古德翻譯「觀世音/觀自在」時參照的梵文底本，還有在「Avalokiteśvara」和「Avalokitasvara」之外的其他可能。就連如此重要的菩薩之名，都能出現異寫，其他語句在不同版本間有所出入，也是古代文獻可以想見的常態。

（七）藏文譯者與譯本

前文經過反覆論證，從各種不同語言、不同出處譯文之間的對照，得出了《華嚴經》梵文本可能有不只一種版本的種種線索，本段筆者繼續從《華嚴經》藏譯本的角度，提出更多證據。

根據藏文大藏經，《集學論》的翻譯者為 Jinamitra, Dānaśīla, Ye-shes-sde，¹⁰⁹而《華嚴經》的翻譯者為 Jinamitra, Surendrabodhi, Ye-shes-sde。¹¹⁰兩者之間有 Jinamitra 和 Ye shes sde 兩位譯者重疊。原來這兩部經典，竟然是生存在九世紀初年的同一批譯者所譯，這個現象對瞭解這兩部經典的底本有極為重要的意義。

從「如孝子心」前後兩者可勘同的語句來看，確實在這些同樣來自《華嚴經》的句子使用完全相同的譯語。既然兩部經典是同一批譯者所譯，如果他們所根據的《集學論》中，所引用《華嚴經》的梵文，與他們手上的《華嚴經》的梵本是相同的，那麼肯定會用相同的譯語去翻譯。反之亦然，如果他們的《集學論》中，所引用《華嚴經》的梵文，與他們手上的《華嚴經》的梵本是不同的，才有可能獨立依據「《集學論》中所引用《華嚴經》的梵文」去翻譯這段來自《華嚴經》的引文。

¹⁰⁷ T15, no. 622, p. 344a4。

¹⁰⁸ T12, no. 329, p. 63a12。

¹⁰⁹ 東北帝國大学法文學部編，《西藏大藏經總目錄》。（東京：東北帝國大学法文学部，1934），頁594。西藏大藏經研究會編輯，《影印北京版西藏大藏經〔大谷大学図書館蔵〕總目錄附索引》。（東京：財團法人鈴木學術財團，1962），頁652。

¹¹⁰ 東北帝國大学法文學部編，《西藏大藏經總目錄》，頁11。Hackett, Paul G, *A Catalogue of the Comparative Kangyur (Bka' 'gyur Dpe Bsdur Ma)* (New York: American Institute of Buddhist Studies, 2012), p. 18; 西藏大藏經研究會編輯，《影印北京版西藏大藏經〔大谷大学図書館蔵〕總目錄附索引》，頁107。

而從目前的《集學論》藏文本中的這整段發心敘述來看，固然有幾句與《華嚴經》的藏文本相近，但也有多句差異甚大，《集學論》、《華嚴經》兩者發心的數量也相差甚多。如果兩個文本各自的底本之間只有些微小出入，在翻譯時譯者可以加以調整彌合。但以現存的，確定翻譯者有重疊的《華嚴經》與《集學論》彼此對勘，《集學論》所引用的《華嚴經》經文，明顯不是出自現行的《華嚴經》。顯示兩者所據本來就有差異，不是從內容相同或甚為相近的梵本所譯出來的。

這也可以解釋為什麼「如孝子心」這段話，兩種藏譯本之間最大的差異是《集學論》相較於《華嚴經》，《集學論》將第二句的列舉助詞「དང」改成一段更長的敘述「ཀྱིས་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་ལ་བསྟེན་བཀུར་བྱའོ」這個奇怪的現象。藏譯本的寫法和梵文底本不同，梵文的每一句都有不厭其煩的「kalyāṇamitra」（善知識），而藏文則不相同，為簡省篇幅，僅將「對善知識發心」之語，放在整個發心列表的最後一句。《集學論》的最後一句是「如孝子心」，所以將「ཀྱིས་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་ལ་བསྟེན་བཀུར་བྱའོ」放在「如孝子心」其後即可，而《華嚴經》在「如孝子心」這句之後，還多了一句「應發如王子心，遵行教命故」，故將對善知識發心的總結語「ཀྱིས་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་ལ་བསྟེན་བཀུར་བྱའོ」放在最後的「如王子心」之後，成為「ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོའི་བཀའ་ལས་མི་འགལ་བར་བྱ་བས་རྒྱལ་པོ་གཞན་རྒྱ་བྱའི་སེམས་ཀྱིས་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་ལ་བསྟེན་བཀུར་བྱའོ」。從以上現象也可以清楚指向《集學論》在翻譯成藏文的當下，發心的種類與內容都已經不同於《華嚴經》，顯示兩者引文的《華嚴經》梵本分屬不同版本。

綜合以上討論，《華嚴經》的這段話，依照目前可見的梵藏文資料推測，原本可能有至少兩種以上的版本。雖從現存梵藏文本反應出來的古代梵本，其內容與細節方面仍然有可考可疑處，現存的三種漢譯仍然有其卓越之處與重要歷史價值。至於漢譯本的語義及其詮釋的大方向，此後還應蒐羅更多經論，再行深入討論。¹¹¹

五、結論

本文從「如孝子心」的梵藏漢文本，以及相關的上下文進行分析，筆者提出了一系列假設，也進一步解釋了以下幾點發現：

1. 《集學論》梵文本所引用的《Gaṇḍavyūha》，和現存的《華嚴經》梵本可能分屬兩種不同的版本。

¹¹¹ 和本文研究對象可以對照的問題之一，是《華嚴經》〈離世間品〉中的「十種行」。可參考高明道，〈試論《八十華嚴·離世間品》「十種行」節晚期版本與當今釋譯問題〉，《法光》283(2013)，頁2-3。該文詳細討論了近人翻譯與說法時曲解原文以及忽略文脈的現象，並且討論八十華嚴中常見的「補音節奏足字數」和缺漏問題。

2. 《集學論》梵文本引用的九種發心與現存《華嚴經》梵本、《華嚴經》藏文本有相當大的出入，和《華嚴經》漢文諸譯本也無法輕易勘同，《集學論》中引用的梵文《華嚴經》，與現存漢、藏文的《華嚴經》有相當程度的不同，《集學論》引文可能並非僅是《華嚴經》的摘要。
3. 六十《華嚴》譯文，「發孝子心」所行之作為「見善知識無厭足故」，兩者缺乏邏輯連繫。而現存《集學論》、《華嚴經》兩種梵文本之內容亦與「無厭足」無關，「孝子」之譯頗為可疑。可能六十《華嚴》所用梵本，後半句即作「無厭足」。或者「無厭足」來自錯簡。現存三種漢文譯本中，六十《華嚴》使用的底本與後面八十、四十《華嚴》二譯是有明顯不同的。
4. 吐蕃譯者未將「su-putra」譯為「孝子」。「su-putra」在其他漢文經典中也有不譯為「孝子」的例證。
5. 「mukha」在唐代譯經時已經難以判斷其意，應該留意有「臉」或「面」或「口」，甚至其他解釋的可能性。
6. 《華嚴經》和《集學論》這段引文在現存梵本中出現之差異，只會出現在底本是「v」和「d」形似且筆畫接近某種文字的寫本之上。推測可能首次出現這種差異的寫本，是以一種「a~o」差異較小，或「av~od」筆畫接近的文字所撰寫的。
7. 既然六十《華嚴》亦將「suputra」翻譯為「孝子」，那麼也有可能六十《華嚴》所據梵本之下一句也是「承順顏色」，而非「無厭足」。可能是梵本在背誦或譯場讀誦時，因為「遇善知識，心無厭足」之類用語琅琅上口，進而產生錯簡，將其他段落的内容誤植於此之故。
8. 藏文本《華嚴經》與《集學論》確定翻譯者有重疊，將兩者彼此對勘，《集學論》所引用的《華嚴經》經文，明顯不是出自現行的《華嚴經》。顯示兩者所據本來就有差異，不是從相同的梵本所譯出來的。

綜合以上討論，《華嚴經》的這段話，依照目前可見的梵藏文資料推測，原本可能有至少兩種以上的版本。從《集學論》引用的其他《華嚴經》段落，也可以證實與現存《華嚴經》有相當多出入，並非將其簡單歸咎於寂天「摘譯自《華嚴經》」就可以解釋的。

《集學論》固然保存重要佛典佚文，現存版本過少也是研究上有相當困難的原因之一。若將《集學論》所引用的其他經典與本文的發現加以比較，¹¹²此種比

¹¹² 例如前文四（五）引用的《集學論》中引用《寶雲經》之研究，或見淺野守信，〈Sikṣasamuccaya

較研究仍然大有可為。從目前已知的現象來看，暫時無法畫出版本流變的樹狀演變圖。亦不能依照翻譯時間的早晚，或者寫本的年代去解釋所載文本的先後。藏譯本和不同漢譯本所根據的底本，其撰寫年代並不清楚，只能從內容詳略，以及之間的差異來判斷可能的源流。這是筆者接下來要處理的課題。

本文引證和質疑的文本都是古代梵語文或漢藏語譯文，必須說明的是，古譯文不一定正確，也不一定更為優越，本文的各種討論，仍然是立基於同類語彙、同類句型，以及上下文關連、邏輯推理等因進行判斷，考慮目標語的合理性。每一個字都有其他解釋的可能，無須拘泥於既有的譯本或翻譯。</

法藏在《華嚴經探玄記》中，對其所見《華嚴經》的品目與狀態，有以下記載：

近於神都共于闐三藏翻《華嚴》〈修慈分〉一卷、〈不思議境界分〉一卷、〈金剛鬘分〉十卷，此分翻未成，三藏亡歿。今現於神都更得于闐國所進《華嚴》五萬頌本，并三藏至神都現翻譯。其慈恩寺梵本與舊漢本竝

文中明確提到賢首大師曾經親見《華嚴》大經的多種不同版本，且不同版本間內容有所不同，可以作為本文假設的重要輔證。從四十《華嚴》較之前譯，偈頌、內文之內容大幅增加可知，若非譯者自行摻入，般若所據梵本，其與前本差異已遠超法藏所見的「有少不同」了。本研究的目的，是希望研究現存梵、藏、漢文本，透過古代

參考文獻

劍橋大學圖書館(Wright Collection. Cambridge University Library)藏梵文寫本 MS
Add.1478.

德格版甘珠爾 0044 《སངས་རྒྱལ་པལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་》

德格版丹珠爾 3940 《བསྐྱེད་པ་གྲག་ལས་བཏུས་པ།》。

北京版甘珠爾 0761 《སངས་རྒྱལ་པལ་པོ་ཆེ་ཞེས་བྱ་བ་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པ་ཆེན་པོའ

北京版丹珠爾 5336 《བསྐྱེད་པ་གྲུག་ལས་བརྒྱས་པ།》。

における Ratnameghasutra の引用〉，《印度學佛教學研究》，40：1(1991)，頁400-396。

¹¹³ T35, no. 1733, p. 123a5-12.

- 《番漢合時掌中珠》甲種本。見俄羅斯科學院東方文獻研究所、中國社會科學院民族學與人類學研究所、上海古籍出版社編，《俄羅斯科學院東方研究所聖彼得堡分所藏黑水城文獻 10》。(上海市：上海古籍出版社，1996)，頁 1-19。
德格版丹珠爾（日本高野山大學藏本）。
- Bendall, Cecil, *Catalogue of the Buddhist Sanskrit Manuscripts in the University Library, Cambridge*. (Cambridge: At the University Press, 1883).
- Bendall, Cecil, *Çikṣāsamuccaya, a Compendium of Buddhist Teachings Compiled by Cāntideva Chiefly from Earlier Mahāyāna-Sūtras*. (St. Pétersbourg: Académie Impériale des Sciences, 1897-1902), p. 36.
- Boucher, Daniel, "Gāndhārī and the Early Chinese Buddhist Translations Reconsidered: The Case of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra" *Journal of the American Oriental Society*, 118:4 (1998), pp. 471-506.
- Clawiter, Walter, Lore Sander, Ernst Waldschmidt, Heinz Bechert, Klaus Wille, and Turfan-Expeditionen Preussische, *Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden*. (Wiesbaden: F. Steiner, 1965).
- Edgerton, Franklin, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II. (New Haven: Yale University, 1953).
- Hackett, Paul G, *A Catalogue of the Comparative Kangyur (Bka' 'gyur Dpe Bsdur Ma)* (New York: American Institute of Buddhist Studies, 2012).
- Lévi, Sylvain, *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra : Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule : Selon le Système Yogācāra*. Tome.1 (Paris: Librairie Honoré Champion, 1907).
- Monier-Williams, Monier, *A Sanskrit-English Dictionary, Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. (Oxford: The Clarendon Press, 1899).
- Pokorny, Julius, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. (Bern;Stuttgart: Francke, 1989).
- Sander, Lore, *Paläographisches zu den Sanskrihandschriften der Berliner Turfansammlung*. (Wiesbaden: Steiner, 1968).
- Stchoupak, Nadine, L. Nitti, and Louis Renou, *Dictionnaire Sanskrit-Français*. (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient : J. Maisonneuve Successeur, 1987).
- Suzuki, Daisetz Teitaro; Hokei Idzumi, *The Gandavyuha Sutra*. (Kyoto: Sanskrit Buddhist Texts Pub. Society, 1934).
- Vaidya, P. L. , *Gaṇḍavyūhasūtram*. (Darbhanga: The Mithila Institute, 1960).
- von Böhtlingk, Otto; Rudolph Roth, *Sanskrit-Wörterbuch*.vol. 7 (St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1855).

Whitney, William Dwight, *The Roots, Verb-Forms, and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. (New Haven: American Oriental Society, 1945).

Минаев, Иван Павлович. "Спасение по Учению Позднѣйшихъ Буддистовъ." *Записки Восточнаго Отдѣленія Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества*. Томъ IV. (С.-Петербургъ.: Типографія Императорской Академіи Наукъ., 1890).

大正大学綜合佛教研究所，《梵藏漢对照『維摩經』Vimalakīrtinirdeśa: Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations》。(東京：大正大学出版会，2004)。

山田龍城著，《梵語佛典の諸文献：大乘佛教成立論序説. 資料篇》。(京都：平樂寺書店，1959)。

中村元，《広説佛教語大辞典》。(東京：東京書籍，2001)。

平川彰，《佛教漢梵大辭典》。(東京：靈友会，1997)。

朱慶之、梅維恆編，《荻原雲來〈漢譯對照梵和大辭典〉漢譯詞索引》。(成都：巴蜀書社，2004)。

西田龍雄，《西夏文華嚴經》2。(京都：京都大學文學部，1976)。

西藏大藏經研究會編輯，《影印北京版西藏大藏經〔大谷大学図書館蔵〕總目錄附索引》。(東京：財團法人鈴木學術財團，1962)。

佐々木一憲，〈Sikṣasamuccaya の梵文写本について--成立と伝承において果たした学匠ヴィブーティチャンドラの役割〉，《印度学仏教学研究》，55：2(2007)，頁 937-933。

佐々木一憲，〈Sikṣasamuccaya の説く凡夫の発心——『宝雲經』の引用の解釈を巡って——〉，《印度學佛教學研究》，58：2(2010)，頁 985-981。

吳國聖，〈西夏文華嚴經中的「孝」〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集 2018 下冊》，(臺北：財團法人臺北市華嚴蓮社，2019)。頁 327-353。

吳國聖，〈胡語文獻中的華嚴歷史(一)總論，梵、藏文篇〉，《萬行雜誌》361(2018-9)：22-25。

吳國聖，〈胡語文獻中的華嚴歷史(二)西夏、回鶻文篇〉，《萬行雜誌》363(2018-11)：12-16。

吳國聖，〈胡語文獻中的華嚴歷史(三)粟特、滿、蒙文篇〉，《萬行雜誌》364(2018-12)：11-15。

吳國聖，〈華嚴經典中的「牛頭」：以于闐、漢、藏、滿、蒙文佛經譯本為主的討論〉，陳一標教授主編，《國際青年華嚴學者論壇論文合集. 2015-2017》，(臺北：華嚴蓮社，2018)。頁 O21-O24。

- 辛嶋静志，《道行般若經詞典》（*A Glossary of Lokaksema's Translation of the Astasahasrika Prajnaparamita*）。（東京：創価大学国際仏教学高等研究所，2010）。
- 東北帝國大学法文學部編，《西藏大藏經總目錄》。（東京：東北帝國大学法文学部，1934）。
- 浅野守信，〈『大乘修行菩薩行門諸經要集』について〉，《印度學佛教學研究》，47：1(1998)，頁 329-325。
- 浅野守信，〈Sikṣasamuccaya における Ratnameghasutra の引用〉，《印度學佛教學研究》，40：1(1991)，頁 400-396。
- 高明道，〈「十方菩薩」還是「明度校計」？——初期漢譯佛典雜考一則〉，《法光》209(2007)。
- 高明道，〈「修行」的標點——釋典整理亟需準繩雜談之一〉，《法光》338(2017)，頁 2-4。
- 高明道，〈「智者」未必有智慧——談談「以譬喻得解」〉，《法光》304(2015)。
- 高明道，〈「頻申欠呿」略考〉，《中華佛學學報》6(1993)，頁 129-185。
- 高明道，〈「講解佛經」與「開設講壇」——古文今譯非易〉，《法光》234(2009)，頁 4。
- 高明道，〈一定？不同？特別？某一？——談古今的一個翻譯問題〉，《法光》235(2009)，頁 4。
- 高明道，〈從訶梨勒談起〉，《法光》345(2018)，頁 1。
- 高明道，〈淺析「種種稱讚」：以漢文佛典最早例子為範疇〉，《法光》348(2018)，頁 2-4。
- 高明道，〈試論《八十華嚴·離世間品》「十種行」節晚期版本與當今釋譯問題〉，《法光》283(2013)，頁 2-3。
- 高明道，〈道安到底有沒有看到支謙的《維摩詰經》？——談談一些目錄研究的問題〉，《法光》287(2013)，頁 2-3。
- 高明道，〈談談翻譯與詮釋——以《華嚴》數偈為例〉，《法光》236(2009)，頁 4。
- 高明道，〈譯經之謎——《寶雲經》淺談之一〉，《法光》226(2008)，頁 4。
- 斎藤明，〈An Inquiry into the Relationship between the Sikṣasamuccaya and the Bodhi(Sattva)Caryavatara〉〈『学処集成』と『入菩薩(菩提)行論』の関連をめぐって〉，《インド哲学仏教学研究》，17(2010)，頁 17-24。
- 望月海慧，〈インド仏教の諸論師は法華經をどのように読んだのか〉，《印度學佛教學研究》，59：3(2011)，頁 1169-1177。
- 荻原雲來，《漢訳対照梵和大辞典》。（東京：講談社，1986）。
- 鈴木伸幸，〈『学処集成』「布施波羅蜜章」における「信」の研究：梵藏漢の対照と引用經典の同定を通して〉，《東洋学研究》55，(2018)，頁 350-335。

漢語大詞典編纂處編纂，《漢語大詞典》。（上海：漢語大詞典出版社，2001）。

蜜波羅鳳洲，〈『大乘集菩薩學論』(Sikṣasamuccaya)の梵藏漢和対照研究——第十一章「阿蘭若讚説」(Aranyasamvarṇana)〔含梵語原文〕〉，《高野山大学論叢》，38：(2003)，頁 1-40。

釋堅融，〈漢譯佛典語詞「信解」的語義演變〉，《國立彰化師範大學文學院學報》17(2018)，頁 1-14。

釋繼穩，〈《特心經》特殊用詞與譯經風格分析〉，《中華佛學研究》10(2006)，頁 1-42。