

中華佛學學報第 13 期 (p155-165)：(民國 89 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 13, (2000)
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

《大智度論》略譯初探

周伯戡
臺大歷史系副教授

p. 155

提要

此文藉著比較《小品》和《放光》、《光讚》的翻譯，並對照《大智度論》的解釋，推測中文《大智度論》文本形成的情形，它是當時討論般若思想的文證。因此作者認為《大智度論》出現的意義不是是否它為龍樹所作，而是它在中國佛教發展上的地位，它矯正先前般若諸說的錯誤，奠定大乘佛教在中國發展的基礎。

關鍵詞：1. 《大智度論》 2. 鳩摩羅什 3. 文本 4. 《般若經》

p. 156

近代學者對於 406 年鳩摩羅什所譯的《大智度論》一直存有兩個，並且相互有關的問題：一是此論的作者；二是羅什據以漢譯此論的梵文原貌。

先說第一個問題。首先質疑《大智度論》的作者為龍樹的是比利時的學者 E. Lamotte。E.Lamotte 以為此論為曾在喀什米爾研讀佛教有部思想，後轉為大乘的佛教學者所成。[1]原籍為德國的學者 Conze 據此而推測，此人最有可能是羅什本人。[2]義大利學者 Tucci 以為，歷史上應有兩位龍樹，一是寫《中論》的龍樹，一是寫《大智度論》的龍樹。[3]日本學者干瀉龍祥就懷疑此註釋之書，不完全來自翻譯，它必定包含鳩摩羅什憑己意所插入的若干文句。[4]但是，印度學者 Ramanan，[5]和絕大多數的中國學者如印順，[6]仍相信《大智度論》的作者是龍樹。

第二個問題涉及到羅什翻譯的梵本是「全本」或是「略本」。慧遠在〈大智論抄序〉中說：「童壽以此論深廣，難卒精究，因方言易省，故約本以為百卷，計所遺落，殆過參倍。」[7]這是主張羅什所據的梵文本子大約是四百卷。

第二說來自僧叡本人，〈大智釋論序〉：「論之略本有十萬偈，偈有三十二字，并三百二十萬言。胡夏既乖，又有繁簡之異，三分除二，得此百卷。於《大論》之十萬言，玄章婉旨，朗然可見。」[8]根據僧叡之說，《大智度論》是羅什從「略本」譯出，而且只譯出略本的三分之一。若把「略本」全部譯出將有三百卷。僧叡接著說：「胡文委屈，皆如初品。法師以秦人好簡，故裁而略之。若備譯其文，將近千有餘卷。」[9]這就是說當時還有另一個「全本」；「全本」若全部譯出「將近千有餘卷」。此說可為另一篇作者不詳但在《大智度論》翻譯出來後不久完成的〈大智論記〉所支持：「論初品三十四卷，解釋一品，是全論具本。二品以下，法師略之，取其要。足以開釋文意而已，不復被其廣釋。若盡出之，將十倍於此。」[10]

兩說都承認現在的本子是個略譯本，從《大品》第二品以下，羅什對《論》予以節譯。兩說相異之處在於：第一說認為《大智度論》的梵文原本只有一個，而第二說認為有「略本」和「全本」之分；僧叡本人看來曾經看過「全本」。

此兩說究竟哪一個比較正確，我們無法得知。因為我們現在沒有《大智度論》的梵文原本。[\[11\]](#)印順法師對此有一推論。他認為當時漢文譯本的《大智度論》出現時，已是經論合一，百卷的形式。扣除經的三十卷，論的本身只有七十卷。再扣除全譯第一品的三十三卷，其餘的三十七卷是註釋《大品》其他的各品。這三十七卷是原本的三分之一，因此，原本的這部份應該有一百一十卷左右。再加回第一卷的三十三卷，共有一百四十卷左右。比較《大品》的兩萬兩千偈，可譯成三十卷，那麼《大智度論》的十萬偈應該可譯成一百三十六卷左右。這大概是羅什所譯《大論》的篇幅。因此，印順法師以為僧叡的千卷之說和慧遠的「計所遺落，殆過參倍」之說都不正確。[\[12\]](#)對於印順法師大膽的推論，我們也無法證實，畢竟僧叡和慧遠比印順法師更有可能看到《大智度論》的梵文原貌。

我們若從論的自身和記載有關文本的序文來考察，恐怕無法對上述兩個問題提出解答。然而我們注意到首先質疑《大智度論》作者的 **Lamotte** 對《大智度論》的譯註只完成論的前三十四卷，也是《大智度論》詳釋《大品》第一品〈序品〉的部分，第二品以後的略釋他就沒有處理。以後的西方學者是根據 **Lamotte** 的推論，進一步演申《大智度論》作者的問題。而日本學者干瀉龍祥的說法是根據論敘述的形式中有梵文不應該有的「秦言」的句子，推論《論》的本身應該有羅什自己加入的部分。然而他的說法不能通過印順法師的看法；印順法師以為，當時的翻譯是在眾人前進行，羅什不可能妄自加入己意於原文中。至於論中有以「秦言」為首的解釋性的句子出現，印順法師認為這是「便於國人閱讀而夾註名相的慣例，而這些夾註也不是羅什『加筆』而是僧叡等所附加上去的。」[\[13\]](#)

對於這兩個無解的難題，這個小文將提出幾個例子，檢驗第二品以後「略譯」的性質，嘗試從另一個角度回答這二個問題。

談到《大智度論》的翻譯，我們得先瞭解翻譯背景的兩點：第一、此論雖為《大品》的註釋作品，但與《大品》是分離的。羅什當初是先在 402 年的夏天譯此論，當此論的翻譯仍在進行時，羅什於第二年的 4 月 23 日開始翻譯《大品》。《大品》翻譯的初稿在當年 12 月 15 日完成，然後再以正在進行翻譯的《大智度論》來校訂《大品》，直到 404 年的 4 月 23 日才定稿。[\[14\]](#)《大智度論》的翻譯得到 405 年的 12 月 27 日完成。

顯然當時人認為，經是主體，論是釋經的作品。這點符合當時人重視《般若經》的事實。

第二、在翻譯《大智度論》和《大品》時，後秦的君主姚興親自參與翻譯，經和論同時譯完共經歷了大約四年的時間。姚興固然崇佛，但是親自參與翻譯恐怕不是可以用一般佛教君主建塔布施等宗教行為解釋的通，他極可能受到《般若經》的影響，想效法釋提桓因問法的行為，正如《般若經》〈無作品〉所言：

爾時，四天王天、釋提桓因、及三十三天、梵天王、乃至諸淨居天，佛神力故，見東方千佛說法，亦如是相，如是名字說是般若波羅蜜品，諸比丘皆字須菩提，問難般若波羅蜜品者，皆字釋提桓因。[15]

姚興若仿效釋提桓因問難《般若經》，毫無疑問他會把《般若經》的舊譯本拿出來和新譯本比較，正如〈鳩摩羅什傳〉說：「什持梵本，（姚）興執舊經，以相讎校，其新文異舊者，義皆圓通。」[16]舊經指的是無羅叉 291 年所譯的《放光》和竺法護 286 年翻譯的《光讚》。而當時的「難」就是要把討論的事情說的一清二楚，[17]由於皇帝親自參與，羅什對新舊譯文內容的不同必須得解釋清楚。當我們重新比較新舊譯本，並和《大智度論》相驗時，我們就看出「略譯」性質的一些端倪。

在這背景下，下面我從兩點來看「略譯」的部分。我認為《大智度論》中所謂的「略譯」，至少存在著兩個標準：第一、《大品》和《放光》、《光讚》新舊經文內容的差異，第二、新舊翻譯在關鍵性專有名詞譯文不同。

一、新舊經文中譯文的差異[18]

在這一節中，我舉四個例子說明。首先我摘引並比較《大品》和《放光》兩經譯文；我以斜體標示譯文的不同處，再摘引對應的《大智度論》的敘述，顯示《大智度論》是對譯文不同所做的解釋。

(I) 《大品》第六十二品〈魔愁品〉：

爾時，釋提桓因白佛言：「世尊！是般若波羅蜜，甚深難見，無諸憶想分別。」

世尊！是眾生聞是般若波羅蜜，能持讀誦說鄭憶念，親近如說行。乃至阿耨多羅三藐三菩提。不雜於心，心數法者。」[19]

《放光》第六十三品〈釋提桓因品〉：

爾時，釋提桓因白佛言：「世尊！般若波羅蜜者，甚深微妙，難曉難了，難解難知，不可思議。以本淨故。聞是深般若波羅蜜，書持寫者，為己具足大功德來，想著之意為不復生。至阿耨多羅三耶三菩，亦無想著。」[20]

比較這兩段譯文，意義幾乎相當。《大品》的譯文以「不雜於心，心數法者。」詳述「無著想」。有趣的是，《大論》的註釋即解釋此解釋性的譯文：

……不令餘心，心數雜者，……餘心不入者，雖得功德，不名為無上。餘心心數雜者，有人言慳貪等，及破六波羅蜜惡心是。有人言，但不令惡新增長，成其勢力，來則滅除。有人言，不令聲聞辟支佛心得入。有人言，無記散亂心，雖非惡以遮善道故，亦不令得入。是故，是人小功德來。」[21]

(II) 《大品》第六十二品〈魔愁品〉：

釋提桓因言：是善男子善女子，一發心勝於我。[22]

《放光》第六十三品〈釋提桓因品〉：

釋提桓因語是比丘：是善男子善女子，於般若波羅蜜中一發意，勝閻浮提所做十善、四禪、四等、五通者之上。[23]

此二譯文的差別是，《大品》清楚地指出「我」是釋提桓因，而《放光》中的新發意的善男子和善女子所勝的人不是釋提桓因。《大智度論》的註釋即說明何以是釋提桓因本人：

問曰：是比丘何以語帝釋，善男子福德勝仁者？答曰：帝釋已住福德果報中，人天之主，威德尊重。是比丘重是善法，欲顯此功德故，言勝於仁者。[24]

(III) 《大品》四十五品〈聞持品〉：

舍利弗言：「世尊，十方現在無量無邊阿僧祇諸佛，皆識皆以佛眼見是善男子善女子書深般若波羅蜜，乃至修行時？」佛言：「如是、如是。舍利弗，十方現在無量無邊阿僧祇諸佛，皆識皆以佛眼見是善男子善女子書深般若波羅蜜，乃至修行時？……舍利弗，諸佛皆識，皆以佛眼見是善男子善女子。」[25]

《放光》四十六品〈真知識品〉：

舍利弗言：「世尊，十方現在諸如來無所著等正覺頗知是善男子善女子，書持受學般若波羅蜜念諷誦者不？頗持佛眼，頗知頗見不？」佛告舍利弗：「……諸佛以天眼悉見是善男子善女子。」[26]

在《大品》，佛以「佛眼」見善男子善女子，但在《放光》做「天眼」。針對這不同，《大智度論》解釋「天眼」與「佛眼」之差別：

問曰：「為以天眼見？以佛眼見？若以天眼見，云何此中說佛眼？若以佛眼，眾生虛誑，云何以佛眼見？」[27]

《論》的本身便假定有天眼存在的敘述，很明顯是指《放光》的譯文。

(IV) 《大品》〈方便品〉：

須菩提白佛言：世尊，菩薩得如是方便力者，種何等善根？[28]

《放光》〈方便品〉：

須菩提言：世尊，是菩薩作何等功德，乃能具足漚和据舍羅？[29]

兩句譯文的不同是，《放光》作「作何等功德」，而《大品》作「種何等善根」。在這點上，《大智度論》作如此的敘述：「若以深心行六波羅蜜，為阿耨多羅三藐三菩提，故作功德，是名種善根。」[30]清楚地為兩譯文的不同作一綜合說明。

二、關鍵性專有名詞之譯文差異

對於關鍵性專有名詞在《大品》和舊譯本中文的不同，羅什極為重視，[\[31\]](#) 下面舉三個比較明顯的例子說明。

(I) 《大品》〈遍歎品〉：

「世尊，離波羅蜜是般若波羅蜜。」佛言：「畢竟空故。」
「世尊，不壞波羅蜜是般若波羅蜜。」佛言：「一切法不可得故。」
「世尊，無彼岸波羅蜜是般若波羅蜜。」佛言：「無名無身故。」
[\[32\]](#)

對應此句的《放光》〈等品〉：

「世尊，波羅蜜寂靜。」佛言：「常空故。」
「世尊，波羅蜜無能伏者。」佛言：「諸法無有故。」
「世尊，種種波羅蜜空。」
答言：「亦無字，亦無身故。」
[\[33\]](#)

p. 162

兩相對照，《大品》把《放光》的「寂靜」改譯成「離」 *niḥsāra*

(*ofno substantial excellence, ofno substance*)，「無能伏」改譯成「不

壞」 *avināsika* (*not destroyed*)，「種種」改譯成「無彼岸」 *ananta*

(*endless*)。《大論》對此均作仔細的解釋：

菩薩用畢竟空心，離諸煩惱，亦離諸法，是故名離波羅蜜。菩薩用是般若波羅蜜，總相、別相求諸法，不得定相如毛髮許，以不可得故，於一切法心不著；若有邪見戲論人，用邪見著心，欲破壞是菩薩；是菩薩無所著故，不可破壞，是名不壞波羅蜜。此岸名為生死，彼岸名涅槃，中有諸煩惱大河；一切出家人，欲捨此岸，貪著彼岸；而般若波羅蜜無彼岸，彼岸是涅槃，無色無名，是故說無色無名故，是名無彼岸波羅蜜。
[\[34\]](#)

(II) 《大品》〈趣智品〉：

世尊，修般若波羅蜜是修一切法。世尊，無所修是修般若波羅蜜。
[35]

對應此品的《放光》〈解深品〉：

世尊，念般若波羅蜜者為不念諸法，念般若波羅蜜者為無所念。
[36]

此處，《大品》把《放光》的「念」改成「修」。梵文的原文作 **bhāvayati**

(**develops**)，兩者的譯文都不算錯。《大論》在此作解釋：

以修故，能解一切諸法，皆入般若波羅蜜，是故修般若波羅蜜即修一切法。般若無定實法可得故，經中說「無所修是修般若波羅蜜。」。[37]

(III) 《大品》第三十六品〈尊導品〉：

爾時佛告釋提桓因言：「憍尸迦！善男子善女人受持般若波羅蜜乃至正憶念，我不說但有爾所功德。何以故？憍尸迦！是善男子善女人受持般若波羅蜜乃至正憶念不離薩婆若心。無量戒眾成就，定眾、慧眾、解脫眾、解脫知見眾成就。復次，憍尸迦！是善男子善女人能受持般若波羅蜜乃至正憶念不離薩婆若心。當知是人為如佛。復次憍尸迦。一切聲聞辟支佛。所有戒眾、定眾、智眾、

p. 163

解脫眾、解脫知見眾。不及是善男子善女人戒眾乃至解脫知見眾，百分千分百千萬億分乃至算數譬喻所不能及。何以故？是善男子善女人。於聲聞辟支佛地中心得解脫。更不求大乘法故。」
[38]

《放光》〈無二品〉：

佛告拘翼：「我所說善男子善女人，受持誦行供養般若波羅蜜者。其功德未竟、受持誦行供養般若波羅蜜者，其功德不可稱計不可限量。何以故？是善男子善女人，奉行般若波羅蜜者。當得無量

戒性，得無量三昧性、智慧性、解脫性、見解脫慧性，意終不離薩云若意，是善男子善女人皆當得是不可計諸功德。拘翼！當知是善男子善女人，奉行般若波羅蜜者，為承佛弟終不離薩云若。拘翼！聲聞辟支佛所有戒性、三昧、智慧、解脫、見解脫慧持，是五性比是善男子善女人五事性者其功德百倍千倍巨億萬倍，其功德最尊無有能為作譬喻者。何以故？拘翼！是善男子善女人意，已離羅漢辟支佛，初不見願羅漢辟支佛故。」[39]

比較這兩段文字，在關鍵性詞彙上，《放光》把 *skandha* 譯成「性」，《大品》做「眾」。第二、此句是拿善男子善女子受持般若波羅蜜和成就聲聞辟支佛的五種集合的知識相比較，說明聲聞辟支佛雖有五種同樣的知識，但也比不上善男子善女子。對此，《放光》的敘述不清楚。《大品》更說明受持般若波羅蜜就是大乘，即使此人仍在聲聞辟支佛的身份中；《放光》在這點上沒有表明。《大智度論》對此文解釋強調受持般若波羅蜜的表現是「無畏施」，包括施自己的壽命，這兒沒有僧俗、性別之分。

佛告天帝：是人不但得如上功德，亦得無量戒眾等功德。戒眾者，是菩薩行般若波羅蜜，於一切眾生中修畢竟無畏施。眾生十方中數無量無邊，三世中數亦無量無邊，六道四生種類各各相亦無量無邊，於此無量無邊眾生中，施第一所愛樂物，所謂壽命，是故得無量戒眾果報。如是不殺等戒，但說名字，則二百五十。毗尼中，略說則八萬四千，廣說則無量無邊。是戒凡夫人或一日受，或一世，或百千萬世；菩薩世世於一切眾生中施無畏，乃至人無餘涅槃，是名無量戒眾。乃至解脫知見眾，亦如是隨義分別。是五眾功德，勝於二乘，不可計量。[40]

p. 164

三、結論

上面我用列舉的方式來說明《大智度論》對《大品》第二品以下釋文的略譯決不是隨便進行。它是針對新舊譯文內容不同所做的說明。這類的例子多得不勝枚舉，仔細的讀者把新、舊《般若經》的譯本和《大智度論》合本對讀即可找到不少材料。那麼我對比新舊譯文文本的意義和前

面所舉兩個——作者和梵文原本——不可解的問題有何關連？我以為當時翻譯時確有一個梵文底本，其份量如何，我們並不清楚。但重要的是，由於皇帝的參與，僧叡清楚地記載下羅什對新舊譯文內容不同的解釋。第四世紀中國佛教界對般若所做各種錯誤的看法憑藉的就是《放光》和《光讚》，誤解主要來自格義、或是以一切有部的論說來解釋《般若經》，[41]爲了矯正這些般若的誤解，所以羅什重譯《小品》，並且同時翻出《大智度論》，而僧叡把當時羅什新舊譯文的比較寫入了現在我們所見到的《大智度論》中；原來這就是僧叡作爲筆受所做的工作。僧叡曾說，當羅什翻譯《維摩詰經》時，他是此翻譯工作的筆受，他負責從參與的僧侶中把羅什譯經時所做的解釋收集起來，編纂成書。

借眾聽以集其成事之說。煩而不簡者，貴其事也，質而不麗者，重其義也。其指微而婉，其辭博而晦，自非筆受，胡可勝哉？是以即於講次，疏以爲記，冀通方之賢，不吝其煩而不要也。[42]

《大智度論》的情形也應該如此，僧叡收集了參與翻譯五百多僧侶所做的筆記而編纂成現在的《大智度論》。《大智度論》存在的意義不是它是否爲印度中觀佛教奠基者龍樹所做，而是它在中國佛教發展史上獨特的地位——它是矯正先前般若諸說錯誤的文證，並且奠定了以後中國佛教發展在大乘佛教的基礎。

p. 165

A Preliminary Study of the Abbreviated Translation of the Da zhidu lun

Zhou Bokan

Associate Professor of History, Taiwan National University

Summary

This paper compares the translations of Mahā Prajñā-pāramitā Sūtra, Illuminating Prajñā-pāramitā Sūtra and Light Ode Prajñā-pāramitā Sūtra with that of Da zhidu lun and from that deduces the environment in which Da zhidu lun was formed. It was the documentation of the evidence used

while discussing prajñā wisdom during that time period. This writer believes that what is meaningful about Da zhidu lun is not whether or not it was written by Nāgārjuna but rather the place it had in the development of Chinese Buddhism. It corrects many of the misconceptions about prajñā wisdom and therefore became the solid foundation on which Mahāyāna Buddhism developed in China.

關鍵詞：1.Da zhidu lun 2.Kumārajīva 3.literary content
4.Prajñā-pāramitā Sūtra

[1] E. Lamotte, *Le Grande Vertu de Sagesse*, t. III, Louvain: P.I.O.L., 1970, pp. 97~179.

[2] E. Conze, *The Prajnaparamita Literature*, Tokyo: The Taiyukai, 1978, p. 94.

[3] Giuseppe Tucci,

“Book Review on *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse*,” *East and West*, n.s. Vol. 22, no. 3~4, 1972, p. 367.

[4] Ryūshō. Hikata, *The Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā Prajñāparamīta-Sūtra*, Fukuoka:Kyūshū University, 1958, pp. LII-LXXV.

[5] K. V. Ramanan, *Nagārjūna’s Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidas, 1975, p. 13.

[6] 印順〈大智度論的翻譯及其作者〉，《東方宗教研究》，新2期，1991年。

[7] T. 55, 76a~b.

[8] T. 55, 75a.

[9] 同上注。

[10] T. 55, 75b.

[11] 也就是因為如此，讓學者懷疑《大智度論》為羅什所造。

[12] 同注 6。

[13] 同上注，頁 12。

[14] 僧叡〈大品經序〉：「以弘始 5 年歲在癸卯 4 月 23 日，於京城之北逍遙園中出此經。法師手執梵本，口宣秦言，兩釋異音，交辯文旨。秦王躬攬舊經，驗其得失，諮其通途，坦其宗致。與諸宿舊義業沙門……等五百餘人，詳其義旨，審其文中，然後書之。以其年 12 月 15 日出盡，校正檢括，明年 4 月 23 日乃訖。文雖粗定，以釋論檢之，猶多不盡；是以隨出其論隨而正之，釋論既訖，爾乃文定。」 T. 55,53b.

[15] T. 8, 310a, 8~12. 此外姚興建波若台恐怕也是意有所指。

[16] T. 55,101b.

[17] 劉劭《人物志·材理篇》：「若說而不難，各陳己見，則末知所由。」換言之，「難」是要「知所由」。

[18] 由於《光讚》只存十卷，若對應的經文不見於《光讚》，我則不引。

[19] T. 8,355c, 17~21.

[20] T. 8,99a, 10~12.

[21] T. 25,603c, 18~25.

[22] T. 8,356a, 1~3.

[23] T. 8,99b, 24~26.

[24] T. 25,604a.

[25] T. 8.317a.

[26] T. 8.71c.

[27] T. 25,530a.

[28] T. 8,368c.

[29] T. 8,109a.

[30] T. 25,635c.

[31] 在《大品》翻譯完之後，僧叡特別提出鳩摩羅什對舊譯的譯文所做的改正：「其事數之名與舊不同者，皆是法師以義正之者也。如陰、入、持等名，與義乖故，隨義改之。「陰」爲「眾」skandha、「入」爲「處」āyatana、「持」爲「性」dhatu；「解脫」vimokṣa爲「背捨」、「除入」abhibhvāyatana爲「勝處」、「意止」爲「念處」smṛty-upasthāna、「意斷」爲「正勤」prahāṇa、「覺意」爲「菩提」bodhy[āṅga]、「直

行」爲「聖道」āryamārga。諸如此比，改之甚眾，胡音失者，正之以天竺，秦言謬者，定之以字義。」

然而比較新舊譯文，和《大智度論》的內容，我們對他的敘述不能毫無保留地採納。(1)「意止」「意斷」是《光讚》的譯文，如〈行空品〉「欲出生四意止四意斷四神足五根五力七覺意八正行。」(T. 8,30c)被《大品》改正爲「念處」「正勤」。(2)我們沒有發現把「覺意」改爲「菩提」的例子，我們也沒有見到「直行」的舊譯，我們只見到「正行」或「由行」的翻譯。(3)我們也沒見到「除入」的舊譯。(4)在《大智度論》裡，新舊譯文實際上是相雜處的：

「五陰」見下列各頁：T. 25: 64c, 65b, 65c, 82b, 96c, 117c, 120b, 145a, 149c, 164c, 239c, 364a, 365b, 374a, 376a, 675a, 676a.

「五眾」見下列各頁：T. 25:59c, 61a, 62c, 72a, 81c, 99c, 100b, 104c, 110a, 111c, 117c, 133b, 138b, 148b, 751b, 627a.

「解脫」和「背捨」雜用，「八解脫」見下列各頁：187a, 221a, 233b, 238c, 250c. 「八背捨」見下列各頁：97a, 111c, 177c, 121a.

「意止」和「念處」混用。「意止」見下列各頁：91b, 173a, 255b。「念處」見下列各頁：62c, 62b, 66c, 74b, 174b, 177c, 201b, 201c, 218b, 404c, 405b.

新舊譯文雜處的意義以後再另寫一文討論。

[32] T. 8,311c.

[33] T. 8,68a~b.

[34] T. 25,518c.

[35] T. 8,334a.

[36] T. 8,82c.

[37] T. 25,561b.

[38] T. 8,288c.

[39] T. 8,50a.

[40] T. 25,472c.

[41] 請參閱作者的〈讀僧叡小品經序〉，《臺大歷史學報》第23期，頁157~198，1999年。

[42] T. 5,59a,14~18.