

# 漢譯佛典「時」字雜談(下)

／高明道

只好再多看個例子吧！第八個例句恰好是首次引述阿含，亦即《長阿含經》中：「若樂受是我者，樂受滅時，則有二我，此則爲過。」上兩位學者的相關剖析是：「以上例子中的『時』與『者』的語法功能一致，其語法作用都是表示假設語氣，不再表示時間意義。『VP時』所指的是『VP』本身的內容，強調的是句子表達的事況，而不是事況發生的時間。」<sup>1</sup>引文的出處是《長阿含·大緣方便經》，原文作：「阿難！彼見我者言『受非我，我是受』者，當語彼言：『如來說三受——苦受、樂受、不苦不樂受。若樂受是我者，樂受滅時，則有二我。此則爲過。若苦受是我者，苦受滅時，則有二我。此則爲過。若不苦不樂受是我者，不苦不樂受滅時，則有二我。此則爲過。』阿難！彼見我者言：『受非我，我是受。』彼則爲非。」<sup>2</sup>這段經文裡指出若干想法不能成立。例如假設相信某種感受等於「我」的話，在該感受結束的時候，就陷入「有二我」的謬誤。這樣的推斷，義理味道濃厚且與古印度思想背景分不開，並不容易懂，而可惜，《長阿含》的傳本跟其他漢譯本及巴利本<sup>3</sup>，此處都不一致，難以對照。不過無妨參考《長阿含》其他「若……時則……」的例子來確定是不是像龍、葉二氏所謂「時」僅只有標示假設語氣的作用。比較接近的出處其實只有一個，見於《世記經·鬱單曰品》：「若其土人起欲心時，則熟視女人，而捨之去。」<sup>4</sup>這是一個很有啓發性的句子，更何況從古人的引文來看——宋志磐撰《佛祖統紀·世界名體志》之「人起欲時，熟視女人」、宋

允堪述《〈四分律隨機羯磨疏〉正源記》中「欲心起時，熟視女人」<sup>5</sup>——「若」字根本都不是表達什麼假設語氣，可以安心扔到垃圾桶裡去，因為真正重要的時間概念已由「時」字充分承擔！這個理解可以其他經文爲佐證，如《長阿含·世記經·忉利天品》所謂：「一切男子、女人初始生時，皆有鬼神隨逐擁護。若其死時，彼守護鬼攝其精氣，其人則死。」還有《長阿含·沙門果經》：「若人死時，牀輿舉身置於塚間，火燒其骨如鴿色，或變爲灰土……」<sup>6</sup>人一定有死亡的時候。在這一點上，並沒有假設的空間<sup>7</sup>，所以從具體的經文來看，此類句子的「假設語氣」，最起碼有部分實屬海市蜃樓。

龍葉文接著提出的例子恐怕也屬於同樣謬誤的狀況。作者們說：「大多數情況下，句首都用連詞『若』，只有少數不用。如：『若化佛語時，化主應默；化主語時，化佛亦應默。』」<sup>8</sup>出自《大智度論》的這句又見於論主假設的問難，整段爲：「釋迦文尼佛化作無量千萬億諸佛，云何一時能說法耶？如《阿毘曇》說：『一時無二心。』若化佛語時，化主應默；化主語時，化亦應默。云何一時皆說六波羅蜜？」<sup>9</sup>關注的重點明明是時間的問題，所以前後三次具體用「一時」來指兩件事同時發生或進行。若是硬要把「語時」的「時」說成假設語氣，顯然跟文義不符。

《中古譯經中的假設語氣助詞「時」》進而談到一種較特別的狀況說：「譯經中『若 VP 時』格式中有一個固定式子『若知時』，例子相當普遍，《佛

本行集經》有 33 例。」並列出該文中第十、第十一兩例句：「王告妃言：我如前言與妃所願，妃若知時，任隨妃意。」「梵志報言：汝若知時，當隨所去。」然後總結：「『汝若知時』，相當於『如果你願意的話』，句中有假設連詞『若』與『時』配合使用，表示假設語氣，使句意顯得委婉、含蓄。」<sup>10</sup>這樣的語法理解，令人瞠目結舌。只要對印度語文佛經稍有概念的話，就知道譯文背後的文章大體對等於巴利語 “yassa dāni kālaṃ maññasi” 那句較奇特的習慣語。該句在漢譯佛典上用眾多方式翻出，如《長阿含·沙門果經》：「王敕壽命言：『嚴我所乘寶象及餘五百白象！』耆舊受教，即嚴王象及五百象訖，白王言：『嚴駕已備。唯願知時！』」<sup>11</sup> 臣子的回報，在同本異譯分別作：「嚴駕已辦。王知是時！」<sup>12</sup>「白辦：『宜知是時！』」<sup>13</sup>無疑，這些例子都不涉到絲毫的假設語氣。再參照梵語傳本的 “sanaddho devasya mahān has-tināgaḥ. yasyedāniṃ devaḥ kālaṃ manyate iti” 和巴利語傳本的 “kappitāni kho te deva hatthiyānāni. yassa dāni kālaṃ maññasīti”，<sup>14</sup>則可以更進一步肯定華文譯本的「時」是個實詞（“kālaṃ”），是當動詞「知」的直接對象，換句話說，從未沾上假設語氣的邊。<sup>15</sup>

龍、葉大作最後一例終於也祭出一點梵語來，聲稱：「從梵漢對譯的角度可以看出『時』表假設語氣。如：

yadā tu (若)buddho (佛) bhavate (是) agrasatvaḥ (佛) puraskṛto (恭敬) nara (人)-maru (天)-yakṣa (夜叉) -rākṣasa (惡鬼) -iḥ dvātriṃsāti (具是) -lakṣaṇa-nipa (三十二) -dhārill (相)<sup>16</sup>」

這就是龍葉文第十二個<sup>17</sup>例句。對照後，先標示「羅什譯：若得作佛時，具三十二相，天人夜叉眾，龍神等恭敬。」接著有「譯文：如果是佛，就會具是三十二相，天人夜叉鬼就會來供

養。」未說明清楚是否作者們自己重新根據梵語翻譯的。最後則說：「bhavate 是系詞，表達現在時陳述句主動語態第三人稱單數，yadā tu 是一個表示假設的關聯詞，譯本用『若……時』對譯，梵文沒有出現表現時間的語詞，『若……時』格式統領整個句子，表示對一個事件的假設，『時』配合文意，表達一種假設語氣。」<sup>18</sup>這裡面的問題頗為豐富——諸如登出一個不可能的梵語詞 “dhārill”、兩次誤將「具足」寫成「具是」、把 “agrasatvaḥ” 譯作「佛」<sup>19</sup>等等，但這些細節，在此不多著墨，仍從引文斷章取義的老問題談起。《妙法蓮華經·譬喻品》該段話見於舍利弗的表白，上下文是：「我本著邪見 為諸梵志師 世尊知我心 拔邪說涅槃 我悉除邪見 於空法得證 爾時心自謂 得至於滅度 而今乃自覺 非是實滅度 若得作佛時 具三十二相 天人夜叉眾 龍神等恭敬 是時乃可謂 永盡滅無餘」。<sup>20</sup>可見句法的架構原本為「若……時 (yadā tu)，是時 (tatra) ……」。

任意在中間切斷，整個的邏輯就泡湯了。至於 “yadā”——“tu” 這個虛詞在此沒有特別的作用——，也並不是像龍、葉所說的「表示假設的關聯詞」，而是跟 “tadā” 等指示意味的副詞相搭配的關係副詞，即英語 “when”、“at what time” 或 “when-ever”<sup>21</sup>，擺在關係子句的開頭。當然，文言文沒有關係代名詞，所以中國古代譯師們每遇到印度經文裡有這類語詞出現時，始終都感到困難。西藏的翻譯家則不同。他們發明了一個 “gang” 來配合指示代名詞，順利克服這個問題，就像《法華經》該處 “yadā tu buddho bhavate ’grasattvaḥ”，藏文本翻作 “gang tshe sangs rgyas sems can gtsor gyur te”<sup>22</sup>（「一個人什麼時候成為佛——頂尖的眾生，……」）。

到目前為止討論的例子，都出自龍葉文的第一段——《假設語氣助詞「時」

的用法》。沒有一個站得住腳，所以只好試試看題為《假設語氣助詞「時」產生的時間》的第二段裡是否有真正足以當證據的引文。龍、葉二氏把所謂「假設語氣助詞『時』」的年代推得比前人更早，說：「據我們考察，『時』用作假設語氣在後漢譯經已經出現，表假設的『時』13例。」所提出的例子有第十三、「若王乘時，一日之中，周遍天下。」（後漢曇果共竺大力譯《修行本起經》）和第十四「若斯時，則得十儻然法。」（後漢支曜譯《成具光明定意經》）接著則分析說：「上面例子中的『時』，由於都是指未然，又是用在假設句中，在表示時間和表示假設二者的比較中，似乎理解成假設語義更為妥當。」<sup>23</sup>其中《修行本起經》的引文出自一段介紹轉輪聖王七寶的文字。有關白象寶，經云：「色白紺目，七肢平時，力過百象，髦尾貫珠，既鮮且潔，口有六牙，牙七寶色。若王乘時，一日之中，周遍天下，朝往暮返，不勞不疲，若行渡水，水不搖動，足亦不濡，是故名爲白象寶也。」<sup>24</sup>這裡是講法則——無論是哪位轉輪聖王，其大象寶都是如此<sup>25</sup>——，與龍葉文所謂「是指未然」迥異，更何況子句「若王乘時」後緊接的「一日之中」又明文強調時間。硬說將之「理解成假設語義更為妥當」，實在太勉強。第十四個例子更絕，連引述文字都出錯，一望即知其說法不攻自破。原來《成具光明定意經》說：「善明聞佛授其封拜之名，則心淨體輕，譬如琉璃水精，中外潔淨，一切無穢，以所置處，處并後淨。其心若斯，則時得十儻然法：一者……」<sup>26</sup>其中「則時」的用法可參考同經「心又增欣，則時願言」例。<sup>27</sup>

龍、葉二氏進而參考「後漢《道行般若經》」<sup>28</sup>：「若橫爲縣所侵，當誦念般若波羅蜜；若坐若經行時，縣官終不能危害。」並分析說：「上面例子有兩個條件句格式，『若 VP』和『若 VP時』，前一複句的分句後面沒

有『時』，後一複句的分句後面有『時』，表明『時』開始從句法形式向形態標記過渡。」<sup>29</sup>實際上，一查回《道行般若經》原文，就明瞭根本不是那樣：「其人終不中毒死，不於水中溺死，不爲兵刃所中死。若時有縣官起，若橫爲縣官所侵，當誦念般若波羅蜜，若坐若經行時，縣官終不能危害。何以故？般若波羅蜜所擁護故。」<sup>30</sup>很顯然「若時……，若橫……」與「若坐若經行」都是兩種情況並舉，意味著「不管 a 還是 b」，句子結構跟龍葉文的分析完全不同。這也可以參照同本異譯對等處，如前秦曇摩婢共竺佛念譯《摩訶般若鈔經》：「其人終不橫死，終不中毒死，終不於溺死，終不兵死。若時時遭縣官，若爲縣官所侵，當誦念般若波羅蜜，往到其所，終不得危害。何以故？般若波羅蜜所擁護。」<sup>31</sup>

西晉無羅叉譯《放光般若經》：「奉行般若波羅蜜者，終不中毒死，終不枉橫水火中死，皆當盡其壽命而終。若有縣官事，往至縣官，終無有能得其便者。何以故？皆是諷誦般若波羅蜜威神之力。」<sup>32</sup>後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》：「若有善男子、善女人受持般若波羅蜜，乃至正憶念，終不中毒死，兵刃不傷、水火不害，乃至四百四病所不能中，除其宿命業報。復次——憍尸迦！——若有官事起，是善男子、善女人讀誦是般若波羅蜜故，往至官所，無能譴責者。何以故？是般若波羅蜜威力故。」<sup>33</sup>足見，文脈的邏輯跟龍、葉二氏的解讀豈止天壤之別。

本段作後一例，作者們說：「『時』有時與表假設語氣的『者』對舉。」然後以後漢安世高譯《佛說四諦經》爲證：「若所有比丘過世時，從如來無所著正覺……若所有比丘從後世來者，從如來無所著正覺。」<sup>34</sup>這邊的問題跟前一個例子一樣，根本和假設語氣了無關

係。看看前後經文：「比丘！真正法說爲是四諦，具思惟，見開了、分別、發見。若所有——比丘！——過世時如來<sup>35</sup>·無所著·正覺，是亦從是正說爲是四諦，具思惟，見開了、分別、發見，從是四諦。若所有——比丘！——從後世來者如來<sup>36</sup>·無所著·正覺，是爲從是正法，真爲賢者四諦，具如上說。今有——比丘！——見在如來·無所著·正覺，是亦從是正諦說如是四諦，具思惟，見開了、分別、發見。」<sup>37</sup>當然，安世高的譯本並不好讀，更何況《四諦經》還摻雜了跟正文混在一起的注釋<sup>38</sup>，筆者也不敢說個人的標點都正確。不過在此談的是三世諸佛都一樣宣揚四聖諦，這一點非常清楚，所以可以肯定其中重疊的「若」字仍然與假設語氣無關。

以上簡略討論了龍葉文第二段所有例句，赫然發現情況跟第一段頗爲相應，沒有哪一段引文如作者們讀出來的意思，支持他們提出的結論。這個實事令人感到萬般沉重。所面對的到底是學術還是幻術？實際上，學界這種問題並非龍葉文獨有，如此作也不局限於大陸學者，島內他們的信徒與追隨者亦不甘寂寞而湊熱鬧，趕流行<sup>39</sup>。當然，倘若這類作品發表後不生影響，那就罷了，不如視之爲人類文明的園林中瞬間盛開的奇葩異卉。問題是：後人不察而參考者有之<sup>40</sup>，猶有甚者，還極力推崇，呼籲國內學人以爲榜樣<sup>41</sup>。對在這麼一個基礎上建構出來的「學術」乾闥婆城，也許他們都不在乎。

遑了老半天，回到開頭提及的《大方廣佛華嚴經·初發心菩薩功德品》文「一切諸佛初發心時，不爲供養十方各十阿僧祇世界眾生一切樂具百劫乃至千億那由他劫故出興於世，亦不爲教爾所眾生淨修五戒、十善、四禪、四無量心、四無色定、須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道故出興於世，欲不斷佛種故發菩提心……」。

唐譯本的對等經文則說：「一切諸佛，初發心時，不但爲以一切樂具供養十方十阿僧祇世界所有眾生經於百劫乃至百千那由他億劫故，發菩提心，不但爲教爾所眾生，令修五戒、十善業道，教住四禪、四無量心、四無色定，教得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道故，發菩提心，爲令如來種性不斷故……」<sup>42</sup>依尙傳注釋來判斷，古代大德解析《華嚴經》時，不管是六十卷本抑或八十卷本，都沒有特別照顧這段文字。其實，裡面有問題。晉譯經句的基本架構是：當一切諸佛初發心，並不是爲了 x、y 或 z 出興於世，而是因爲要不斷佛種等等，所以才發菩提心。然而「初發心」等於第一次發菩提心，是菩薩作的事情。<sup>43</sup>已證得無上正等正覺的佛不應該直接當「初發心」的主語，不然義理上不通，且不符合經文的脈絡，因爲該品開頭天帝釋問法慧菩薩：「初發心菩薩爲成就幾功德藏？」<sup>44</sup>而此處法慧菩薩正說明爲什麼「供養十方各十阿僧祇世界眾生一切樂具百劫乃至千億那由他劫」等等再了不起的功德都比不上菩薩初發心的功德。天主的疑問、菩薩的解答，都未涉及佛初發心或佛的功德。不過反過來看，經中明文談到「出興於世」，那是佛才作的事。<sup>45</sup>因此，六十《華嚴》此句主語還必須是「一切諸佛」。

到了唐代，重新遶譯大部頭《華嚴》時，當然把早期的譯本拿來參考，就發現這邊有問題，於是局部作了更動，尤其用「發菩提心」來取代「出興於世」。如此一來，尷尬的主語問題就成功避免了，不再讀「一切諸佛初發心時」，而換成「一切諸佛，初發心時」，亦即：一切諸佛當年成爲菩薩、初發菩提心的時候，不僅僅是爲了 x、y 或 z 發心，而是爲了讓如來種性不斷等等。當然，因爲還是得補上「當年成爲菩薩」，否則語義仍然有些疙瘩。若是進一步核對《華嚴》的藏譯本<sup>46</sup>，就發現此處更不

一樣，基本句子結構大體是：不管是誰長達百千那由他俱胝劫透過一切服務來服侍了十方無量世界的眾生，都不會光靠這個就成佛，而是要這樣：他發心好讓如來種性不中斷等等。感覺上，三種譯本當中，這是最順暢的表達。在此可注意的是，(1)句首“gang’di”的這種關係代名詞加指示代名詞的組合形成不定代名詞的概念（梵語作“yah sah”或“yah so”，即“anyone whoever”），跟華文的表達習慣非常不同，且正如單獨的關係代名詞，往往令譯師們頭痛。(2)藏譯只提「發心」，沒有特別強調一定是「初發心」。漢譯本可能是在受品題《初發心菩薩功德品》影響之下加上那麼一個修飾語。(3)藏譯本第一句的動詞“rim gror byas”可能來自梵語 *upa-√sthā*，表達「承事」、「侍從」、「瞻侍」之類的意思<sup>47</sup>。與此相應，說明是藉由什麼來「承事」的“bde ba’i yo byad thams cad kyis”，其中的“bde ba’i yo byad”（「樂具」），原文可能作“sukhopadhāna”<sup>48</sup>，而從梵語看，“sukhopadhāna”即“upakarāṇa”<sup>49</sup>，也就是「為其他眾生所作的事」、「幫助」、「協助」、「饒益的行爲」等等<sup>50</sup>。換句話說，由藏譯本來看，經文描繪的舉動不在提供物品，而是用所有對眾生有幫助的行爲來服務他們。(4)從藏譯本上看不出經文指出某時。馱跋陀羅手上的外文《華嚴經》此句開頭也許寫了相當於梵語“yadā”的一個詞，譯文上就變成了「時」，而唐朝實叉難陀可能覺得那是較小的問題，沒必要改，所以原封不動乾脆移植到八十《華嚴》裡。

1 見龍葉上引文第 75 頁。

2 見 T 1.1.161 c 22-29。

3 即《中阿含·因品》中的《大因經》以及單行的《人本欲生經》、《大生義經》。

4 見 T 1.1.119 a 18-19。

- 5 分別見 T 49.2035.305 c 15-16、X 40.726.861 b 3-4。
- 6 分別見 T 1.1.135 b 5-7、108 b 28-29。據《大正藏》勘勘注，《宋》、《元》、《明》三本「輿」作「昇」。
- 7 另參隋天竺沙門達摩笈多譯《起世因本經·鬱多羅究留洲品》：「其壽多囉究留人輩，若其壽命終盡之時，彼無有人憂愁啼哭，唯莊嚴已，棄置四大衢道之中，捨已而去。」見 T 1.25.372 a 20-22。
- 8 見龍葉上引文第 75 頁。
- 9 見 T 25.1509.116 a 17-20。
- 10 見龍葉上引文第 75 頁。
- 11 見 T 1.1.107 c 16-19。
- 12 參見 T 2.125（東晉罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經·馬血天子問八政品》）762 c 23-27。
- 13 參見 T 1.22（東晉西域沙門竺曇無蘭譯《寂志果經》）271 a 17-20。
- 14 見 Konrad Meisig, *Das Śrāmaṇya-phala-Sūtra: Synoptische Übersetzung und Glossar der chinesischen Fassungen verglichen mit dem Sanskrit und Pāli* (Freiburger Beiträge zur Indologie, Band 19) (Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987) 第 104 頁。
- 15 至於“yassa dāni kālaṃ maññasi”如何理解才貼切，筆者認為到目前為止最有說服力的解說見於 O.H. de A. Wijesekera, *Syntax of the Cases in the Pāli Nikāyas* (Kelaniya, Postgraduate Institute of Pali and Buddhist Studies, 1993) 第 138 頁。
- 16 原文的安排分成兩行對照：上行梵語，下行漢字。由於排版問題，在此將第二行的華文移至梵語詞後括弧內。龍葉文所引經文本身也有問題，且並未說明資料來源。這個部分，茲不贅論。
- 17 也就是最後一個例句。
- 18 見龍葉上引文第 75 頁。
- 19 西晉法護《正法華經·應時品》疊譯「天中之天 時人中上」（見 T 9.263.73 c 24）裡「時人中上」甚為貼切。
- 20 見 T 9.262.11 a 10-17。
- 21 參 Monier Monier-Williams 著 E. Leumann 與 C. Cappeller Monier 編 *A Sanskrit-English Dictionary* (Oxford, Clarendon Press, 1899) 844a。
- 22 見 Ejima Yasunori, *Index to the Sad-dharmapuṇḍarīksūtra-Sanskrit, Tibetan, Chinese. Fascicle I* (Tokyo, Reiyukai, 1985) 第 8 頁。
- 23 見龍葉上引文第 76 頁。
- 24 見 T 3.184.463 a 6-10。據《大正藏》勘勘注，《宋》、《元》、《明》三本「紺」

- 作「絕」，《宋》本「肢」作「股」，《宋》、《元》、《明》三本「渡」作「度」。
- 25 例如參《長阿含經》：「云何善見大王成就白象寶？時善見大王清旦在正殿上坐，自然象寶忽現在前。其毛純白，七處平住，力能飛行。其首雜色，六牙纖備，真金間填。時王見已，念言：『此象賢良！若善調者，可中御乘。』即試調習，諸能悉備。時善見大王欲自試象，即乘其上，清旦出城，周行四海，食時已還。」見 T 1.1.22 a 14-20。
- 26 見 T 15.630.455 a 21-24。據《大正藏》勘勘注，《舊宋》、《宋》、《元》、《明》四本，「擔」作「潭」。
- 27 見 T 15.630.455 a 14-15。
- 28 不知此處為什麼不跟其他引文一樣，在經題前著名《大正藏》標示的譯者。
- 29 見龍葉上引文第 76 頁。
- 30 見 T 8.224.433 c 11-15。據《大正藏》勘勘注，「刃」、「害」，天平寫卷分別作「刀」、「害也」。
- 31 見 T 8.226.515 c 25-28。
- 32 見 T 8.221.48 c 12-15。據《大正藏》勘勘注，《舊宋》、《宋》、《元》、《明》四本，「枉」、「至縣官」分別作「枉」、「至縣官所」。
- 33 見 T 8.223.286 c 28-287 a 5。據《大正藏》勘勘注，「除其」，《聖語藏》無「其」字；「是般若」，《元》、《明》二藏無「是」字；「至」，他本皆作「到」；「官所」，《聖語藏》無「所」字；「無能」，他本都作「官不」；「者」，他本均無。有關此段其他重要勘勘資料，煩參 T 25.1509（《大智度論》）468 c 17-22。
- 34 見龍葉上引文第 76 頁。
- 35 《高麗》、《大正》「如來」前有「從」字，茲從《宋》、《元》、《明》諸本無。
- 36 同上。
- 37 見 T 1.32.814 b 13-20。
- 38 參 Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods* (*Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica*, Vol. X) (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2008) 第 48 頁。龍葉文所謂後漢譯本當然還有不少年代、譯者等考證問題。礙於篇幅，暫不詳論。
- 39 一個小的不過很典型的例子，煩參拙著《從「通達」到「學習」——「博綜」一詞語義考釋》（《法光》雜誌第 238 期，2009 年 7 月）第 28 注。
- 40 據初步考察，把龍葉文列如參考書目的學術論文包括香港大學 2007 年徐秀芬的博士論文《現代漢語因果複句研究》和邵宜 2010 年在《暨南學報（哲學社會科學版）》上發表的論文《贛方言語助詞「時」的語法功能及與近代漢語之比較》。
- 41 即竺家寧《佛經語言研究綜述——語法的研究》（收於《佛教圖書館館刊》第 50 期〔98 年 12 月〕），在該文第 50 頁《語氣詞的研究》章節中介紹龍葉文，沒有絲毫批評，意味著全盤接受，然後在《結論》裡說：「綜合上面的介紹，佛經語法的研究是近年來快速發展的一個學科。……我們應當積極吸取上述學者的研究經驗，以之作為基礎，繼續開拓。」
- 42 見 T 10.279.89 b 4-11。
- 43 例如參晉譯《華嚴》中《賢首菩薩品》「菩薩於生死 最初發心時 一向求菩提 堅固不可動」、〈《十地品》「菩薩亦如是，初發心時，勝於二乘，以發大願，深心清淨故」。分別見 T 9.278.432 c 29-433 a 1、562 b 9-10。
- 44 同上 449 c 23-24。
- 45 例如參晉譯《華嚴》中《功德華聚菩薩十行品》「復有無量無數阿僧祇佛出興於世」、《菩薩十無盡藏品》「三世無量無數諸佛出興於世」、《入法界品》「於過去世離垢劫中，有如來·應供·等正覺，號曰脩臂，出興於世」。分別見 T 9.278.468 a 24、475 a 17-18、711 a 24-26。
- 46 見德格版《甘珠爾》第三十七函，*phal chen ka* 262 a 6-b 2：「gang 'di phyogs bcu'i 'jig rten kyi khams grangs med par gtogs pa'i sems can bska pa bye ba khrag khrig brgya stong du bde ba'i yo byad thams cad kyi rim gror byas shing, bslab pa'i tshig lnga la gzhag pa dang, dge ba bcu'i las kyi lam la yang dag par sbya bar dang, bsam gtan bzhi la rab tu dgod pa dang, tshangs pa'i mam par spyod pa bzhi dang, gzugs med pa'i snyoms par 'jug pa bzhi dang rgyun du zhugs pa'i 'bras bu dang, lan gcig phyir 'ong ba'i 'bras bu dang, phyir mi 'ong ba'i 'bras bu dang, dgra bcom pa nyid dang, rang sangs rgyas kyi byang chub la rab tu dgod pa de tsam gyis ni sangs rgyas su myi 'gyur te, de ni 'di ltar de bzhin gshegs pa'i rigs rgyun mi gcad pa'i phyir sems skye'o. ....」
- 47 參 Monier-Williams 上引書 211a。
- 48 參 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Volume 2: Dictionary* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1985 reprint) 第 135b 頁、Akira Hirakawa, *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary* (Tokyo: The Reiyukai, 1997) 第 667a 頁。
- 49 參 Monier-Williams 上引書 1222a。
- 50 參 Monier-Williams 上引書 195b。