

從「眾祐」談起「世尊」

／高明道

吳汝鈞先生編著的《佛教思想大辭典》在「眾祐」這個詞條下解釋說：「老師之意。這是對釋迦的稱呼；西晉以前漢譯為眾祐，其後則漢譯為世尊。佛的十號之一。〔巴〕bhagavad。」¹文字簡要，但待斟酌的地方似乎不少，諸如：一、所謂「釋迦」，語義不明確——若是指釋迦族人，就不合理，因為提婆達多也是該氏族成員之一，卻不用「眾祐」來稱謂，而若是講釋迦牟尼佛，也沒有理由特地把他點出來，因為「眾祐」既屬於諸佛十號，能仁自己包括在內；二、西晉之後，東晉翻譯的《中阿含》跟《增壹阿含》還是大量用到「眾祐」；三、巴利語有“bhagavant”，沒有“bhagavad”。不過拙文重點不在探索這些較次要的問題，而是想要瞭解「眾祐」是否真的表達「老師」的意思。

據初步考察，古代資料中對「眾祐」詞義加以說明的文字不多。最早的相關記載見於僧祐《出三藏記集》第一卷的《胡漢譯經音義同異記》。這是一個在翻譯理論史上有分量的作品。其中提到：「若夫度字傳義，則置言由筆，所以新舊眾經大同小異。天竺語稱『維摩詰』，舊譯解云『無垢稱』，關中譯云『淨名』。『淨』即『無垢』，『名』即是『稱』。此言殊而義均也。舊經稱『眾祐』，新經云『世尊』，此立義之異旨也。舊經云『乾沓和』，新經云『乾闥婆』，此國音之不同也。略舉三條，餘可類推矣。」²指出「眾祐」跟「世尊」之差異在於譯語傳達的概念本身就不一樣。唐代翻經沙門玄應的理解也是如此。他在《一切經音義》第一卷為晉譯《大方廣佛華嚴經》中出現的「眾祐」³下注解說：「于救反。祐，助也，謂眾德相助成也。舊經多言『眾祐』者，福祐也；今多言『世尊』者，為世所尊也。此蓋隨義立名耳。」⁴也就是先用反切的方式來標誌出「祐」字的正確發音，接著對「祐」下定義，然後在「祐」字音、義釐清的基礎上回到整體的「眾祐」，並以「世

尊」對照，探究二者詞義有何差別，最後則提出「此蓋隨義立名耳」的結論。

表達方式上，玄應比僧祐溫和。僧祐新舊界限既分明——《胡漢譯經音義同異記》後列出的《前後出經異記》，第一項也是十分肯定地區別「舊經『眾祐』，新經『世尊』」⁵——，結論又篤定地說：「此立義之異旨也。」相較之下，玄應的「舊經多言……；今多言……」談的是比重，而不絕對二分。實際上，玄應措詞謹慎才正確，因為「世尊」最遲三國就已經有譯者在使用。同樣，「此蓋隨義立名耳」中用「蓋」，也是留給自己一點空間，避免語氣太過武斷。至於「隨義立名」這樣的表達方式，可參隋吉藏《〈法華〉義疏》：「問：初云『舍』，次云『門』，今言『父』，後明『珍寶』。此四何異耶？答：皆是大乘正道，隨義立名。至理為眾聖所栖，如『舍』；虛通無礙稱『門』；能生物善根為『父』；可貴重，故如『珍』也。」⁶「通是一道清淨，隨義立名：或稱『種智』，或名『涅槃』，或名『一乘』，或名『波若』。故前明終歸種智，今云終歸涅槃。」⁷可見如此使用「名」，只是為了凸顯出不同的特質或功能，而所指的對象其實是一個。玄應另外在注《六度集》第一卷時，「眾祐」下則記：「于救反。世尊號也。言有眾德自祐。『祐』猶『助』也。梵言『婆伽婆』，正言『薄伽梵』也。」⁸詞義解釋上，跟前一例有出入，但多出有關原文音譯的一些判斷。同一關心音譯品質的態度，在玄應《音義》第三卷《摩訶般若波羅蜜經》注開頭「婆伽婆」下也看得到：「舊云『有大功德』，至聖之名也。正言『薄伽梵』。『薄伽』，此譯云『德』；『梵』，此言『成就』義。眾德成滿名『薄伽梵』。又此一名摠攝眾德，餘即不尔，故諸經首，皆置此名。」⁹

古德編輯的《音義》對後世多少有些影響。例如明代弘贊在摯輯、弘麗羅峰校的《〈四分律〉名義標釋》在第十九

卷《八波羅夷法》「世尊」條下說：「梵音『路迦那他』，此云『世尊』，是佛十號後之一號也。謂具上九號，為物欽重，故曰『世尊』，天上人間所共尊故。舊稱『眾祐』，謂：有眾德自祐，復能祐諸有情，故稱『眾祐』。『祐』猶『助』也。」¹⁰其中「有眾德自祐」、「『祐』猶『助』也」則淵源於玄應的《六度集》注。當然，這邊就出現一個新的問題：「薄伽梵」與「路迦那他」，讀音迥然不同，怎麼可能把它混在一塊兒？這不是明人知識不足所致，早在隋唐時代已有學者傷了這個腦筋，如吳興永定寺釋沙門道暹針對後秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經·序品》「如過去無量無邊不可思議阿僧祇劫，爾時有佛，號日月燈明如來·應供·正遍知·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·世尊……」¹¹中「世尊」，在其《〈法華經文句〉輔正記》分析說：「云何世尊？梵云『路迦那他』，此稱『世尊』，彼經云『梵婆伽婆』。龍樹、天親釋『婆伽婆』為四：一、能破煩惱，二、有功德，三、巧分別，四、知名聲。如經廣釋，當知婆伽婆有無量功德，功德據內；世尊者，為世所尊，此即據外。大經將『婆伽婆』以代『世尊』。」¹²這裡面，「……世尊？梵云『路迦那他』，此稱『世尊』」、「龍樹……釋『婆伽婆』為四：一、能破煩惱，二、有功德，三、巧分別，四、知名聲」、「當知婆伽婆有無量功德，功德據內；世尊者，為世所尊，此即據外。大經將『婆伽婆』以代『世尊』」等三段文字直接抄自隋灌頂撰《〈大般涅槃經〉疏》¹³，只是最後一句，灌頂本來作：「今將『婆伽婆』代『世尊』，非即名『世尊』。」道暹所說的「彼經云『梵¹⁴婆伽婆』」、「如經廣釋」，是指北涼曇無讖譯《大般涅槃經·梵行品》文：「『婆伽婆』者，『婆伽』名『破』，『婆』名『煩惱』。能破煩惱故，名『婆伽婆』。又能成就諸善法故，又能善解諸法義故，有大功德無能勝故，有大名聞遍十方故，又能種種大慧施故，又於無量阿僧祇劫吐女根故。」¹⁵

「薄伽梵」、「路迦那他」長久以來糾纏一起，源頭在於《大智度論》。這部鳩摩羅什的譯著中載有如下解說：「云何名『婆伽婆』？『婆伽婆』者¹⁶，『婆¹⁷伽』言¹⁸『德』，『婆』言『有』，

是名『有德』。復次，『婆¹⁹伽』名『分別』，『婆』名『巧』，巧分別諸法總相、別相²⁰，故名『婆伽婆』。復次，『婆伽』名『名²¹聲』，『婆』名『有』，是名²²『有名聲』，無有得名聲如佛者。……復次，『婆伽』名『破』，『婆』名『能』，是人²³能破疑、怒、癡故，稱為『婆伽婆』。」²⁴這番語詞剖析保留傳統風貌，問題處在同卷後面進一步介紹如來的各種名號，提及：「『婆伽婆』名『有德』，先已說。復名²⁵『阿婆²⁶磨²⁷』〔秦言『無等』〕，復名²⁸『阿婆摩婆摩²⁹』〔秦言『無等等』，復名『路迦那他』〔秦言『世尊』〕……」³⁰從這則不怎麼起眼的雙行夾注，語詞、概念混淆的局面自此開始，延續至今，如Anālayo比丘將《中阿含》之《鞞婆陵耆經》英譯時，翻至「我今出世，如來·無所著·等正覺·明行成為·善逝·世間解·無上士·道法御·天人師，號佛·眾祐」³¹，在注釋中探討此「眾祐」背後究竟是那一個詞，認為《中阿含》的譯師看來力求名相譯法的統一，所以不大可能把平時翻作「世尊」的“bhagavat”在此忽然譯成「眾祐」。據平川彰《佛教漢梵大辭典》，「眾祐」可以是“bhagavat”或“lokanātha”的譯詞，但“lokanātha”似乎未曾在巴利聖典最古老部分裡使用過。至於《中阿含》的印度語文底本此處原來是否寫“lokanātha”，也尚無定論。³²

古今中外的這些問題，也許是因為對語言、文字和版本斟酌較不熟悉才產生的。怎麼說呢？“lokanātha”的“loka”譯作「世」沒有問題，但用「尊」來翻“nātha”，著實難以理解。“nātha”含有“refuge, help; protector, patron, possessor, lord”等意思³³，所以古代佛典譯師曾用「歸處」、「依」、「怙」、「依怙」、「大依怙」、「大依護」、「救護」或「主」來逐譯³⁴，無不貼切，而不像「尊」令人錯愕。很顯然，「路迦那他」下跑出「秦言『世尊』」，應是個錯字的問題。單單從上面《大智度論》短短的引文已可窺出該書版本，文字上有出入是極其頻繁的事，所以把「導」誤寫成「尊」，一點都不稀奇，更何況新產生的「世尊」本身在多半的佛書上都看得到，且類似情形在其他釋典也不乏其例。譬如《大乘悲分陀利經·千童子受記品》偈頌裡有「可立最堅

願 為佛世導師」³⁵，可以跟後面《眼施品》「目淨無塵世導師 明能降伏諸異學」³⁶對照。據《大正藏》的勘勘注，「無塵世導師」的「導」，宋本作「尊」。或如《阿毘達磨順正理論》，先有偈頌「稽首世導師 名最上覺者」³⁷，後面長行裡則說：「昔有外仙為世導師，名為妙眼。」³⁸長行裡的「導」，依《大正藏》勘勘注，日本平安時代寫卷作「尊」。或如唐窺基撰《〈妙法蓮華經〉玄贊》「經：『今者世導〔至〕實得滅度』」³⁹參《大正藏》勘勘注，另一版本「導」作「尊」。⁴⁰足見，由於字形相似，「導」、「尊」二字容易混淆。這是漢字的問題。加上印度佛典，「lokanātha」跟「lokanāyaka」有互用的情形，而「nāyaka」正好含“guide, leader, chief, lord”義⁴¹。最清楚的例子可能是西晉竺法護譯《正法華經·往古品》所謂「於時適說 斯之經典 則入靜室 三昧等觀 八十四萬 劫中澹然 世雄尊師 定意如斯」⁴²。從《大正藏》的勘勘注獲悉，「世雄尊師」的「尊」，舊宋、宋、元、明這幾個版本作「導」，而梵語寫卷的對照又告訴我們，此處有寫本用“lokanātha”，且另有寫本用“lokanāyaka”⁴³。總攬這些資料，筆者的推論是：《大智度論》那則雙行夾注原本應該是寫「秦言『世導』」。

據以上討論可以瞭解到古代佛門文獻裡，沒有任何典籍作者主張意譯「薄伽梵」的「眾祐」指「老師」。當然，古時能夠參考的資訊沒有像當今那麼豐富，所以即使早期文字提供不了答案，說不定現代學者有相關研究，可資證明「眾祐」當「老師」理解。然而查了一下，似乎也沒有，如顧滿林《今存漢文佛典用語同僧祐〈出三藏記集〉的矛盾》中轉述郭朋《漢魏兩晉南北朝佛教》⁴⁴第三章《漢代譯經》看法：「『世尊』譯為『眾祐』，顯然是受了漢代方術鬼神觀念的影響，把『世尊』給『神只』化了。」⁴⁵說明了作者不僅對印度佛教文化相當陌生，連中文的「神祇（ $\text{ㄉㄨㄛˊ} \text{ㄍㄨㄛˊ}$ ）」也誤讀成「 $\text{ㄉㄨㄛˊ} \text{ㄗㄨㄛˊ}$ 」，然後改用簡體字「只」來寫。美國學者 Jan Nattier 女士九年前發表一篇討論支謙譯本中佛陀的十個名號的文章。文中提到在吳國譯經的支謙用「眾祐」（“mass of blessings”）來翻譯

“bhagavat”，是將該詞語源⁴⁶——“bhaga”（blessing, good fortune）加上後綴“-vat”（possessing）——相當妥當地傳達出來。⁴⁷Anālayo 比丘則把“mass of blessings”改為“an Assembly of Blessings”⁴⁸，顯然是對“mass”有意見，但認同“blessings”。這恐猶待商榷。為初步瞭解當今英語佛學著作如何使用複數的“blessings”，筆者檢索 Robert E. Buswell Jr. 主編的 *Encyclopedia of Buddhism*⁴⁹，發現“blessings”大體有兩個方向：（一）甲「賜予」“blessings”給乙，（二）乙從甲處「蒙受」（或「祈求蒙受」）“blessings”。前者有“bestow blessings”、“produce blessings”與“grant blessings”、“impart blessings”或名詞用法“providers of blessings”⁵⁰，後者則包括“receive blessings”、“praying for blessings”、“gain blessings”、“blessings obtained”、“seek blessings”⁵¹。這兩種用法清楚、分明。那麼，佛陀若是一個“Assembly of Blessings”，他的“Blessings”到底是「蒙受」的還是「賜予」的？就巴利經律的思想來說，這是一個耐人尋味的問題。當然，《佛教百科全書》裡“blessings”還有另外兩種較特別的例子。一個談及遼國，說二十世紀前最常看到的佛教文獻是民間故事（*nithāns*）、儀式上或作法時（“in Buddhist ritual and magical ceremonies”）所用的“blessings”（*anisamsas*）、護經（*parittas*）等等。其中的 *anisamsas* 在日常生活用來為房舍、公牛、寺院或身體祈福，還有：“they are also used when making love potions and protective tattoos”。⁵²就時空等角度來論，這應該不是 Nattier 女士和 Anālayo 比丘所說的“blessings”。剩下最後一個地方，亦即「功德與累功積德」（“Merit and Merit-Making”）一項，是《佛教百科全書》相關條目中用詞最為雜亂的一則。作者 George J. Tanabe Jr. 提及「福田」時，先將之譯作“field of merit”，且不久又喚為“field of blessings”。如此，“merit”理應等同“blessings”。未料，作者緊接著認為種種福田“have the power to grant blessings”，並且主張“benefits and blessings”是“the related virtues of merit”，而且還說基於一個“conflation of

merit, benefits, and blessings”，善業的果報此世、來生都可以享用。⁵³坦白說，我看不太懂 Tanabe 氏到底要表達怎麼樣的概念。不過，假設 Nattier、Anālayo 二家的語言使用原來就建立在“blessings”=“merit”的認知基礎上，那太有意思了。

“bhagavant”一詞早在佛教出現之前已為印度雅利安人所用，在婆羅門的吠陀聖典裡表示“possessing fortune, fortunate, prosperous, happy”或“glorious, illustrious, divine, adorable, venerable”等義，並用來稱呼神明、聖人等。⁵⁴等到佛經傳至華人的地方，譯師著手翻胡為漢，理應從釋氏思想背景去瞭解修多羅上的用詞，而不會困在外道吠陀的說法，自是相信如來具有的並非「福分」（“bhaga”來自語根√bhaj-），而是「福德」／「功德」（“guṇa”）。「福」既釋為「祐」⁵⁵，又可以合成雙音節的「福祐」，甚且「福祐功德」並用，都翻譯“punya”——如《中阿含》「令諸施主得大福祐，得大果報」、《增壹阿含》「使彼檀越所施之物終不唐捐，獲其大果，成大福祐」、《道行般若經》「作是供養者，其福祐功德甚多甚多」⁵⁶等等。在「福」、「德」、「福德」、「功德」皆兼譯“guṇa”與“punya”⁵⁷的文化環境裡，早期的譯者便採取「祐」字來表達佛教的“bhaga”觀（“bhagavant”的“bhaga”=“guṇa”）。用字確定之後，為了彰顯佛陀的殊勝，強調世尊具有所有正面的特質——正如《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》所謂「今我大師萬德圓滿，滅一切障，是真福田，是歸依處……」⁵⁸——，則進一步用「眾」來修飾「祐」。此「眾」字如「眾三昧印」（sarva-samaya-mudrā）、「眾佛國」（sarva-buddha-kṣetra）、「眾金剛」（sarva-vajra）、「眾相」（sarvākāra）、「眾苦」（sarva-duḥkha）、「眾尊」（sarvābhibhū）、「眾智慧」（sarva-jñāna）、「眾過患」（sarva-doṣa）、「眾德之本」（sarva-kuśala-mūla）、「眾總持門」（sarva-dhāraṇī）、「眾願」（sarva-kāma）、「眾寶」（sarva-ratna-maya）、「眾魔」（sarva-mahā-māra）⁵⁹等例中「眾」字含「一切」義。足見古代譯師把用在佛陀身上的“bhagavant”詮釋成

“sabbagūnasampanno” (the one possessing [or perfect in] all good qualities)，不僅優美，且更和法義相吻合，只是跟「老師」無關，也看不到漢代方術鬼神的影子。

最後簡要附帶說明「世尊」

（“world-honoured one”）一詞。Nattier 氏說乍看之下無從認出該詞字面上的意義跟“bhagavant”有什麼關係，在印度與中國古代文獻裡也找不出將“bhagavant”解釋為「世尊」的資料，所以目前最好把「世尊」視為基於詮釋的譯語（interpretive translation），而不是從本義著手度語的譯詞（etymological translation）。⁶⁰筆者不這麼認為。「世尊」背後的語詞是 *bhaktavant（梵語）> bhattavant（巴利語）。梵語 bhakta 是動詞 bhajati（語根√bhaj-）的過去分詞，基本意思是「分好的」、「指定給……的」（“distributed, assigned, allotted”），但引申可以表達「被奉事的」、「受禮拜的」（“served, worshipped”）或主動的「尊敬著」、「禮拜著」、「侍奉著」（“honouring, worshipping, serving”）等等。⁶¹梵語似乎沒有 *bhaktavant，但對等的巴利語詞“bhattavant”，詞典正好定義為“possessing reverence or worship(pers), worshipful, adored”⁶²，無疑是「世尊」中「尊」的來源。⁶³「尊」既已翻譯一個對等於 bhattavant 的語詞，「世尊」的「世」看來便是由譯者補充的。也許是想避免佛陀尊號中有單音節的詞，正如翻譯「阿羅漢」的「應」大體被雙音節的「應供」所取代，但加上「世」，其實在印度佛教的注釋裡還是有跡可循，例如《清淨道論》在講解念佛法門，闡述“bhagavant”時所謂“bhāgyavatāya tathā lokiyasarikkhakānaṃ bahumatabhāvo”，注解中則用“bhāgyavatāya lokiyānaṃ bahumatabhāvo”來說明。Ñāṇamoli 比丘翻譯《清淨道論》時，就綜合說：“Likewise, [by his fortunateness is indicated] the esteem of worldly [people]”⁶⁴，即「如此，〔以其具有福分一事，指〕世間〔之人對他〕的尊崇」。這樣看來，不但「眾祐」的翻譯是本於印度佛教文化原有的思想，連「世尊」用詞的抉擇亦復如此。

1. 見吳汝鈞《佛教思想大辭典》（臺北，臺灣商務印書館，1992）第 399 頁。
2. 見 T 55.2145.4 c 14-20。
3. 東晉天竺三藏佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經如來名號品》：「諸佛子！次此南方有四天下，名曰難養，彼稱如來，或名甘露灌、或名善名稱、或名離垢、或名實論師、或名調御、或名樂慧、或名大音、或名眾祐、或名無量、或名勝慧，如是等稱佛名號，其數一萬。」見 T 9.278.419 a 19-23。
4. 見 K 32.1063.2 c 2-5。唐慧琳《一切經音義》引述玄應，改為：「于救反。舊經多言『眾祐』者，福祐也；今多言『世尊』者，為世所尊也。此蓋隨義立名耳。」見 K 42.1498.399 b8-9。
5. 見 T 55.2145.5 a 14-15。
6. 見 T 34.1721.547 b 20-24。
7. 同上，562 a 28-b1。
8. 見 Q 30.1087.248 b 6。《高麗藏》本少了這則。唐慧琳《一切經音義》引，作：「于救反。世尊号也。言有眾德自祐也。『祐』猶『助』也。梵言『婆伽婆』，正言『薄伽梵』也。」見 K 42.1498.700 b 12-701 a 1。T 54.2128.526 c 6把第一個字看成「干」，CBETA 也跟著錯。
9. 見 K 32.1063.32 c 11-15。此注末句出自玄奘譯《佛地經論》：「佛具十種功德名號，何故如來教傳法者，一切經首但置如是薄伽梵名？謂此一名，世咸尊重故，諸外道皆稱本師名『薄伽梵』。又此一名總攝眾德，餘名不爾，是故經首，皆置此名。」見 T 26.1530.292 b 9-13。
10. 見 X 44.744.544 c 17-20。
11. 見 T 9.262.3 c 17-20。
12. 見 X 28.593.682 b 19-23。
13. 見 T 38.1767.145 c 28-146 a 1、7-9。「路迦」，灌頂作「路伽」。
14. 此「梵」字是衍文。
15. 見 T 12.374.469 c 18-22。
16. 據《大正藏》勘勘注，「婆伽婆者」，石山寺本及元、明二藏作「天竺語」。
17. 據《大正藏》勘勘注，「婆」，石山寺本作「頗」。
18. 據《大正藏》勘勘注，「言」前，石山寺本及元、明二藏有「秦」字。
19. 據《大正藏》勘勘注，「婆」，聖語藏本和石山寺本「頗」。下同。
20. 據《大正藏》勘勘注，「巧分別諸法總相別相」，聖語藏本和石山寺本作「總相別相巧分別語法是」。參照唐圓測《〈解深密經〉疏》中《智度論》引文：「又『頗伽』名『分別』，『婆』名『巧用』，總相別相巧分別法故。」見 X 21.369.184 b 12。
21. 據《大正藏》勘勘注，聖語藏本、石山寺本無「名」。
22. 據《大正藏》勘勘注，「名」字，聖語藏本跟石山寺本作「言」。
23. 據《大正藏》勘勘注，舊宋藏本無「人」字。
24. 見 T 25.1509.70 b 14-c3。
25. 據《大正藏》勘勘注，「名」，聖語藏本、石山寺本作「次」。
26. 據《大正藏》勘勘注，「婆」，宋、元、明三本作「娑」，是正確的。下同。
27. 據《大正藏》勘勘注，「磨」，明藏作「摩」。
28. 據《大正藏》勘勘注，「復名」，聖語藏本、石山寺本、舊宋藏本無。下同。
29. 據《大正藏》勘勘注，「婆摩」，舊宋藏本無。
30. 見 T 25.1509.73 b 6-9。
31. 見 T 1.26.503 a 11-13。
32. 參 Anālayo, "The Bodhisattva and Kassapa Buddha – A Study Based on the Madhyama-āgama Parallel to the Ghaṭikāra-sutta" (*Indian International Journal of Buddhist Studies*, 2009, vol. 10) 第 13 頁第 30 注。
33. 見 Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (E. Leumann and C. Cappeller, eds., Oxford: Clarendon Press, 1899) 第 534c 頁。

34. 參荻原雲來主編《梵和大辭典》（臺北，新文豐出版社，1979）第 666a 頁。
35. 見 T 3.158.263 a 5。
36. 同上，281 c 1。
37. 見 T 29.1562.556 a 12。
38. 同上，703 b 14-15。
39. 見 T 34.1723.805 b 5。
40. 經文原來是用「尊」，見 T 9.262.29 a 19。
41. 見 Monier-Williams 上引書第 536c 頁。
42. 見 T 9.263.93 c 5-8。
43. 參 Karashima Seishi (辛島靜志), *A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra*. (Vol. I, *Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 1998) 第 408 頁。
44. 濟南，齊魯書社，1986 年出版。
45. 見《宗教學研究》2005 年 4 期第 154 頁第 11 注。
46. 嚴格來講，Nattier 所談的不是「語源」(“etymology”)的問題，而屬於「構詞」(“morphology”)。
47. 參 Jan Nattier, “The Ten Epithets of the Buddha in the Translations of Zhi Qian 支謙” (*Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, vol. 6, 2003) 第 231 頁。
48. 見 Anālayo 上引文第 13 頁。
49. New York: Macmillan Reference USA, 2004 出版。
50. 分別見 *Encyclopedia of Buddhism* 第 468、534、672、508 頁。
51. 同上，第 139 與 384、290、335、474、842 頁。
52. 同上，第 457-8 頁。
53. 同上，第 532-3 頁。
54. 參見 Monier-Williams 上引書第 743c 頁。)。
55. 這是許慎《說文解字》裡的定義。
56. 分別見 T 1.26.425 b 13-14、T 2.125.564 b 4-5、T 8.224.433 a 14-15。
57. 參 Hirakawa Akira, *A Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary* (Tokyo: The Reiyukai, 1997) 第 896b、459a、897b、199b 頁。
58. 見 T 23.1443.912 b 1-2。
59. 見 Hirakawa 上引書第 1040b、1042a-1043b 頁。
60. 參 Nattier 上引文第 232 頁。
61. 參見 Monier-Williams 上引書第 743a 頁。
62. 見 T. W. Rhys Davids and William Stede, *Pali-English Dictionary* (London: Pali Text Society, 1921) 第 497b 頁。
63. 當然，巴利注解的傳統抉擇用另外一個方式來發揮“bhagavant”釋義中出現的“bhattavant”，如 *Khuddakanikāye Khuddakapāṭhaaṭṭhakathā*: “yasmā ca esa dibbabrahmaariyavihāre kāyacittaupadhiviveke suññatāppanīhitānimittavimokkhe aññe ca lokiya lokuttare uttarimanussadhamme bhaji sevi bahulamakāsi, tasmā bhattavāti vattabbe bhagavāti vuccati.”
64. 見 Buddhaghosa, *The Path of Purification: Visuddhi Magga* (Ñāṇamoli, tr., fourth ed., Kandy: Buddhist Publication Society, 1979) 第 227 頁。