

從玄應對《維摩詰經》漢譯三本語詞差異 的辨析釐定《玄應音義》性質

孫致文

國立中央大學中國文學系副教授

中文摘要

本文藉由探究玄應對《維摩詰經》支謙、鳩摩羅什、玄奘漢譯三本語詞差異的辨析，一則窺探玄應對經文的理解，再則以此為據重探《玄應音義》的性質。本文發現，玄應所立條目雖可於多部經典中互用，但部分釋語仍具有針對性。在「同經異譯」經典語詞條目中，玄應釋文儼然有「借此釋彼」或「以此正彼」的作用。另一方面，透過與窺基《說無垢稱經疏》的參照，本文指出玄應「音義」與窺基「注疏」形態雖則不同，但都以解經為目的；《玄應音義》並不是只羅列義項的辭書。更重要的是，玄應在辨析《維摩詰經》三譯本語詞時，明顯以其師玄奘之說為基本立場，展現了承自玄奘的「一家之學」。此一探討，對釐清《玄應音義》一書性質應有明確的助益。

關鍵詞：玄應、《維摩詰經》、一切經音義、佛經音義、同經異譯

A Study of the Opinions in Xuanying's *Yinyi* on the Terminology in Different Chinese Translations of *Vimalakīrtinirdeśa*

SUN, Chih-wen

Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Central University

Abstract

Three Chinese translations of the *Vimalakīrtinirdeśa* are available: those of Zhi Qian, Kumārajīva, and Xuanzang. In some cases, they used different Chinese terms to translate or interpret the *Vimalakīrtinirdeśa*. Xuanying's *Yinyi* 玄應音義 often distinguishes the differences among them and sometimes identifies which one is correct. In this paper, we study the opinions of Xuanying regarding the terms used in the different Chinese translations in order to know how he understood the *Vimalakīrtinirdeśa*. At the same time, we hope to evaluate the *Yinyi* objectively and fairly.

Keywords: Xuanying's *Yinyi*, *Vimalakīrtinirdeśa*, effectiveness of explanation, Buddhist scripture

一、前言

在玄奘譯場之中，玄應是唯一的「字學大德」¹；所著《一切經音義》（又名《眾經音義》，以下簡稱《玄應音義》²），是現今完整流傳的佛典音義著作中最早的一部。

據學者考察，自東漢以來「音義」型態的著作，即因應理解漢地傳統典籍的需要而產生；自佛教發展日盛、佛典漢譯卷帙日多，佛經音義的纂輯也自南北朝即出現。「音義」主要撰作目的為：辨析字形、標注音讀、訓釋詞義。³由於典籍內涵與語言素質的差異，佛典音義的釋義方法與釋義效果，和漢籍音義著作仍有不同。黃國清即指出：「〔《玄應音義》〕除一部份音譯詞外，主要是為漢語的字或詞做注音釋義，廣引字書、辭書及漢地古籍，所釋內容大多數是概括義。」又說：「與《經典釋文》相較，佛經音義書的特點是以解釋概括義為主。……以概括義注解字義或詞義的類型，像辭書一樣列出多個意義有別的義項，而不加以抉擇。甚至不考慮上下文脈的意義，所列出的義項中並沒有合用者。」⁴徐時儀在《佛經音義研究通論》一書第四章〈佛經音義編纂體

※ 收稿日期 2017.2.28，通過審稿日期 2017.5.2。

¹ 唐·慧立、彥悰著，孫毓棠、謝方點校，《大慈恩寺三藏法師傳》，頁 131。

² 本文引用唐·玄應《一切經音義》、唐·慧琳《一切經音義》、可洪《新集藏經音義隨函錄》，一律以「東洋佛典研究會」監修《高麗藏》再雕本（東京：みどり総業株式会社出版事業部，1974 年。佛光大學光雲館收藏本）為據。引用支謙譯《佛說維摩詰經》、鳩摩羅什譯《維摩詰所說經》、玄奘譯《說無垢稱經》，則以「高麗大藏經研究所」掃描海印寺刷印《高麗藏》再雕本原色檔案為據。本文所標示卷次、張次，即刻本原標卷次、張次。

³ 黃坤堯〈音義綜論〉以陸德明《經典釋文》為主要對象，對「音義」類著作有概括的說明：「音義之學，以標注讀音為主。……注音在於明義，必須揭示句意，分析句讀，辨明假借改讀，審定版本異文等。」參見黃坤堯 1997：15。

⁴ 黃國清 2005：157-158。

例〉中則更明確指出玄應、慧琳兩人所纂佛經音義中「一詞多義」或「多音多義」的現象⁵。然而，佛經音義著作所列義項若果然「沒有合用者」或「一詞多義」，則顯示失去明確注釋佛典的意義。對此一現象，學者雖已察覺，卻少有進一步追問者。

為了釐清此一問題，我們認為不應僅憑《玄應音義》個別條目、釋語作歸納、分類工作，而須將玄應釋語回置經文脈絡中，檢視玄應釋語的解經效能。本文即藉由考察玄應對《維摩詰經》漢譯三本語詞異同的辨析，一則窺探玄應對經典的理解程度，再則試圖重新省視《玄應音義》的性質。

二、《維摩詰經》漢譯三本語詞辨析與探究《玄應音義》性質的關係

于亭〈論「音義體」及其流變〉一文不僅留意到玄應於釋文中羅列一個以上義項的現象，並提出了獨特的見解：「《玄應音義》受到了字書一系的小學書，尤其是顧野王《玉篇》的強烈影響，因此盡管有著音義書按照文本的次序摘字作音注的形式，氣質上卻更接近字書。」這種「堆砌義項」的風格，「玄應之後慧琳也繼承之」⁶。《玄應音義》究竟如于亭所言接近「字書」，或仍具有「訓詁」性質呢？亦即，《玄應音義》對訓解佛典中特定文句、特定詞語，能發揮何許功能？

「音義」之書需要指出的是詞語的「指稱性用法」(referential use)，而非「歸屬性用法」(attributive use)⁷。《玄應音義》若只是羅列眾多詞義，

⁵ 徐時儀、梁曉虹、陳五雲 2009：100。

⁶ 參見于亭 2009：20、21。

⁷ 此處所言「歸屬性用法」、「指稱性用法」，係借用二十世紀語言學家唐奈蘭(Keith Donnellan)所作的區分。參見唐奈蘭(Keith Donnellan)，〈指稱與限定摹狀詞〉(*Reference and Definite Descriptions*)一文。

則僅為讀者提供了詞語各種「歸屬性用法」，未必有助於理解典籍內容。

《玄應音義》每卷卷首清楚標示所釋佛典經名，解釋對象明確，非但不是「字書」，也非現代概念的佛學術語「辭書」，而是「訓詁著作」。既如此，則似乎不能不考慮玄應釋義的效能。經實例分析，我們認為玄應釋語中所列多項詞義，有些確實能互相發明，有助了解詞義；有些則可能透顯玄應對經文或佛教義理的細微了解。此外，另有一些見諸同條卻詞義分歧甚至對反的義項，則恐怕無助於理解佛典、掌握經義。⁸

與《玄應音義》時代相距不遠，陸德明撰作於隋唐之際的《經典釋文》，開列的條目與經、注有非常明確的對應關係，釋文中指陳的詞義，則屬於「指稱性用法」。正因此，宋代合刊經、注或經、注、疏時，能輕易以夾注形態將《經典釋文》的條目附刻於相應的經注文句下⁹。《玄應音義》撰作目的如果也是釋經，是否也能散入各經，附隨於所釋經論文句之下？《玄應音義》中開列的條目，在今本中各自繫屬於某部經論標題之下。就概念而言，比照《經典釋文》散入各經自然可行；但事實

⁸ 請參見孫致文 2014。

⁹ 陸德明《經典釋文》全書三十卷，所釋之對象括：《周易》、《尚書》、《毛詩》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《春秋左氏傳》、《公羊》、《穀梁》、《孝經》、《論語》、《老子》、《莊子》、《爾雅》等，計十四種。《經典釋文》之刊刻，始自後周顯德二年（955），但據學者考察，當時並非全書整體刊行；據目前文獻所見，至少在北宋景德二年（1005）以前，《釋文》皆各經單刊單行。（參見虞萬里 2001）目前無法確知，此種單刊單行的《釋文》，是否與各經正文一同刊印、流通。

及至南宋，刊印經文時，則又於書末附刻該經《釋文》，如南宋淳熙間撫州公使庫所刻《禮記》經、注，書末即附刻《禮記釋文》四卷。至此，各經《釋文》與經注正文同刊共行；雖未分卷附於卷末，但其性質與佛藏所見「隨函錄」較近。為了更方便讀者查檢，南宋開始，「私刻、坊刻本經書，則多為散入釋文的版本，即將《釋文》內容打散，逐句附入經注原文之下，這樣讀者閱讀起來一目了然，更加方便。」（參見張麗娟 2013：131）此種「經注附釋文」或「經注疏附釋音」的形態，是現在南宋以後經書刊印常見的形態。

上，這項工作有執行上的困難。

首先，目前所見《玄應音義》條目業經刪汰省併，雖仍有部分條目、釋文於不同卷次中重複出現，但恐怕已非《玄應音義》早先樣貌。¹⁰若要將條目以「隨函」或「夾注」形式依附原著，必須先作全面「輯佚」工作；但受限文獻不足，輯佚復原的工作難如預期全面、精確。其次，《玄應音義》某條釋文雖在今本中隸屬某經名目下，但若細加分析便知，玄應所撰釋語、字詞考異，未必只對理解該經有效；亦即，雖未明揭「互見」的體例，但玄應釋語確實具有互見的效力¹¹。然而，玄應未曾明言所釋詞語專就一經或通用諸經，因此一則音義釋文究竟可兼載於何經之下，便無依準可循。或正因此，在研讀佛典、探求佛教義理的讀者面前，《玄應音義》始終不受青睞。

即便有諸如上述多般缺憾，我們在探索「釋義效能」時，仍願意繼

¹⁰ 據可洪《新集藏經音義隨函錄》，筆者曾輯考可洪所見《玄應音義》中羅什譯《維摩詰所說經》的音注條目。可洪所見《玄應音義》條目，重出者甚多，這使筆者懷疑：玄應為各經所作音義，原先可能也是「隨函」的體制，其後才彙整編纂成專著。拙作〈可洪所見《玄應音義》中《維摩詰所說經》音注條目輯考〉一文初稿，曾於「維摩經與東亞文化」國際學術研討會（佛光大學佛教研究中心主辦，2015年10月3-4日）宣讀，修訂稿待刊。

¹¹ 例如：著眼於《正法華經》、《妙法蓮華經》的同本異譯關係，我們嘗試考察了玄應釋詞對閱讀兩經的「通用」效能，發現了有趣的現象。竺法護譯此經在前，鳩摩羅什譯經在後；兩人所據底本雖有別，但羅什仍部分襲用了竺法護的譯語，甚至文句。兩部譯作中，實有不少詞語重出。《玄應音義》卷六釋《妙法蓮華經》的條目，遠多於卷七釋《正法華經》的條目。這或許並非玄應重此輕彼所致。經逐詞檢索、比對，我們發現玄應對《妙法蓮華經》詞語的釋義，竟有頗多適用於閱讀《正法華經》。即以《妙法蓮華經》首卷為例，玄應釋詞計六十條，其中有廿一個詞目見於《正法華經》，此外又有六個條目，所釋之詞素同見於《正法華經》譯詞中。換言之，《玄應音義》卷六釋《妙法蓮華經》卷一的條目中，有近三分之一的條目是兩經通用。

續追究一個根本問題：「佛經音義」是否真如學者所言接近字書、辭書，而非佛典注釋？

為了釐清此問題，若以《玄應音義》為對象，或許可從幾個面向著手：(一)《玄應音義》條目中是否有明確針對某經、某句而作的音注？

(二)與某經的經注參照，玄應的釋義是否達到同等的釋義效果？(三)面對同本異譯詞語的差異，玄應是否留意辨析，且展現特定理解立場？

就上述三個問題而言，玄應對《維摩詰經》三譯本詞語的音注，正好成為理想的分析素材。因為，一方面《玄應音義》中錄有《維摩詰經》支謙、鳩摩羅什、玄奘三譯本詞語的音注¹²；另一方面，與玄應同門且有「百本疏主」之稱的窺基，正有經注性質明確的《說無垢稱經疏》傳世，可與玄應的條目相參。再者，既然有玄奘譯《說無垢稱經》可據，則便於考察玄應辨析三譯本詞語差異時是否皆秉持師說；亦即，玄應對此三本詞語的辨析，是否透露了特定的學術背景或立場。

以下，即先探討《玄應音義》條目、釋語的專對性問題。除了歸屬於《維摩詰經》三譯本經名下的條目外，我們也將探索是否有其他條目也隱然具有解釋、辨析三譯本詞語異同的效力。

三、考察玄應辨析異本同詞的途徑

對《維摩詰經》三譯本中，同一源頭詞語的不同譯語，玄應是否留意辨析？對此問題，我們認為不能只憑藉玄應的「明示」；不少「言在此」而或許「意在彼」的釋文，提供了更豐富的訊息。

¹² 《玄應音義》卷八錄有羅什譯《維摩詰所說經》音義五十九則、支謙譯《佛說維摩詰經》(題作《維摩詰經》)音義三十九則；卷廿一錄玄奘譯《佛說無垢稱經》音義廿五則。

(一) 於「專屬」條目中考察

縱使如學者質疑，玄應釋詞時往往羅列諸義項，未加檢擇而失之蕪雜，但《玄應音義》釋語是否皆是無專對的「指稱性用法」？事實上，玄應部分釋文中，仍可見明確指陳專對標的。如竺法護《正法華經》卷六「敬達」達一詞，玄應即釋云：

敬達：又作「馗」，同，奇龜反。《妙法華》中「大愛道」是也。¹³

此則基於「同經異譯」的關係，指出與羅什所譯《妙法蓮華經》中相對的詞語「敬達」的詞義。我們可以認定，玄應所釋「敬達」一詞的詞義，不但是「指稱性用法」，而且是專就《正法華經》中「敬達」一詞而設。¹⁴

¹³ 玄應，《一切經音義》卷 7，《高麗藏》再雕本，第 12 張。

¹⁴ 可洪《新集藏經音義隨函錄》對此詞也有解說，且更詳明：「敬，愛也；達，道也。《妙法蓮華經》作『大愛道比丘尼』是也。」（冊 5，《高麗藏》再雕本，第 44 張）不僅二人意見相同，釋義方法也如出一轍。

事實上，「敬達」一詞於佛典中僅見於《正法華經》中，他經未見。「大愛道」為佛陀姨母之名，經中確實常見；然而，《妙法蓮華經》中並不譯作此名。《妙法蓮華經·勸持品》中，此比丘尼之名以音寫形式出現，作「摩訶波闍波提比丘尼」（卷 4 第 33 張，影本頁 767a）。窺基《妙法蓮華經玄贊》卷一謂：「舊云『波闍波提』名『大愛道』，皆訛略也。」（《大正藏》冊 34，第 1723 經，頁 671b20-21）中算，《妙法蓮華經釋文》卷上「摩訶波闍波提」條下云：「慈恩云：正云『摩訶鉢刺闍鉢底』，唐云『大勝生主』，天台云『大愛道』也。」（《古辭書音義集成》冊 4 影醍醐寺藏寫本，東京：古典研究會出版，汲古書院發行，1980 年，頁 16）「摩訶波闍波提」是梵文 *Mahāprajāpatī* 之音寫，「敬達」、「大愛道」則是此名的兩種意譯形態。玄應、可洪明言「大愛道」見於《妙法蓮華經》，與今本不同，似可再考。

以《維摩詰經》而言，《玄應音義》中也有與上述情況相同的條目。以下舉例說明。

1. 奈氏樹／菴羅樹

《玄應》卷八釋支謙譯本「奈氏」條：

《新維摩經》云「菴羅樹園」是也。其果似梨。¹⁵

此則所釋，出自支謙譯〈佛國品〉「佛遊於維耶離奈氏樹園」一句（卷上第一張。按，《玉篇·大部》「奈」字下謂：「正作柰」字）。雖則以「柰氏」二字為標目，但從釋文可知，所釋其實是句中「奈氏樹園」。至於玄應所言「《新維摩經》云『菴羅樹園』」，正是指羅什譯本；羅什此句譯作「佛在毘耶離菴羅樹園」¹⁶。此例可知，玄應所釋「柰氏」，正是支謙譯《佛說維摩詰經》的詞語。但「柰氏樹」與「菴羅樹」，何種譯法較妥當？玄應在釋羅什本「菴羅」一詞時表達了明確的意見；他說：

菴羅：或言「菴婆羅」，果名也。案此果花多而結子甚少，其葉似柳，而長一尺餘，廣三指許，果形似梨而底鈎曲。彼國名為「王樹」，謂在王城種之也。經中「生熟難知」者即此也。舊譯云「奈」，應誤也。正言「菴沒羅」，此菴沒羅女持園施佛，因以名焉。昔弥猴為佛穿池、鹿女見千子處，皆在園側也。¹⁷

玄應釋支謙、羅什二譯本，雖然同列於《音義》卷八，但羅什本在前、支謙本次之；因此，在編列上「菴羅」此條便在「柰氏」之前。「菴羅」條中既已詳述此種植物枝葉、果實的樣貌，及經中此園得名的由來，其後的「柰氏」條只須指明「《新維摩經》云『菴羅樹園』是也」，便可省

¹⁵ 玄應，《一切經音義》卷 8，《高麗藏》再雕本，第 10 張。

¹⁶ 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷上，《高麗藏》再雕本，第 1 張。

¹⁷ 玄應，《一切經音義》卷 8，《高麗藏》再雕本，第 3 張。

去文辭重複¹⁸。此則中，「舊譯云『奈』，應誤也」，便是玄應明指支謙譯詞之失當。

2.畜生／傍生

《玄應音義》釋《說無垢稱經》卷四「傍生」云：

傍生：梵言「吉利藥住尼」，亦云「帝利耶瞿揜泥伽」，此云「傍行」。舊翻為「畜生」，或言「禽獸」者，分得仍未摵該也。¹⁹

釋文中所言「吉利藥住尼」，應是梵語 tiryagyoni 音寫，「帝利耶瞿揜泥伽」則是 tiryagyonika 音寫。玄應此則所釋「傍生」，出自玄奘譯〈菩提分品〉「雖復行於諸傍生趣，而離一切黑暗無明」²⁰，支謙譯〈如來種品〉此句作「至於畜生處，則為除闇昧，能使無慢」²¹，羅什譯本〈佛道品〉則作「至于畜生，無有無明憍慢等過」²²。可見，玄應釋文中所言「舊翻為『畜生』」係針對支、什二譯而發；對此二本所用譯詞，玄應雖則直指「分得仍未摵該也」（按：「摵」為「總」之俗字），然未具陳理由。

窺基《妙法蓮華經玄贊》卷二解《妙法蓮華經》〈序品〉「於此世界，盡見彼土六趣眾生」一句時引《俱舍論》「以傍行故名為傍生」，並言「或名畜生，畜者育畜之義，人之資具、人所畜養之生，故名畜生。」²³據此，則「畜生」是指「人所畜養」之物。至於「禽獸」，依詞義乃指禽

¹⁸ 若由此二條而論，《玄應音義》釋義內容的詳略，顯然經過整體考量。假若各經單行，或「隨函」附於該經之末，對讀者而言，此詳彼略的釋義手法恐不便閱讀、理解。

¹⁹ 玄應，《一切經音義》卷 21，《高麗藏》再雕本，第 28 張。

²⁰ 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 4，《高麗藏》再雕本，第 11 張。

²¹ 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷下，《高麗藏》再雕本，第 7 張。

²² 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷中，《高麗藏》再雕本，第 21 張。

²³ 窺基，《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》冊 34，第 1723 經，頁 618b。

鳥與走獸。但玄奘譯作「傍生」的一詞，源於梵語 *tiryāñc*，泛指鳥獸蟲魚等一切動物。若譯作「畜生」或「禽獸」，則皆僅偏指而未賅備，此或許便是玄應所言「分得仍未總該也」。²⁴

3. 阿夷恬／新學

譯詞的差異，可能只是翻譯策略的不同，或許有恰當、失當之別，卻未必有正、誤可言。玄應對三本異詞的「辨析」，也有「別異」卻「兩可」或「多可」的例子。如：《玄應音義》、《可洪音義》釋支謙譯《佛說維摩詰經》皆出「阿夷恬」條。玄應謂：

阿夷恬：徒兼反，梵言，此譯云「新學」，亦言「新發意」也。²⁵

可洪所說略同：

阿夷恬：徒兼反，新經云「新學比丘」是也。²⁶

玄應、可洪所釋，當出自〈弟子品〉，但今所見《麗藏再雕本》該句作「阿夷行比丘說死畏之法」²⁷。據《大正藏》校勘記：宋本（《思溪藏》）作「阿夷悟」，元本（《普寧藏》）、明本（《嘉興藏》）作「阿夷恬」。玄應、可洪所據支譯本顯然皆作「阿夷恬」。

相應支譯本此句，羅什譯本〈弟子品〉作「為諸新學比丘說法」²⁸，而玄奘譯〈聲聞品〉則作「為諸新學苾芻說法」²⁹。又通查全經，羅什

²⁴ 玄奘所譯「傍生」，若據玄應、窺基所言，係取其「傍行」之義。傍行，即橫行。此詞是否比「畜生」、「禽獸」更能「總該」*tiryāñc* 之義，不免令人生疑。

²⁵ 玄應，《一切經音義》卷 8，《高麗藏》再雕本，第 11 張。

²⁶ 可洪，《新集藏經音義隨函錄》冊 5，《高麗藏》再雕本，第 57 張。

²⁷ 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷上，《高麗藏》再雕本，第 17 張。

²⁸ 罗什譯，《維摩詰所說經》卷上，《高麗藏》再雕本，第 17 張。

²⁹ 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 2，《高麗藏》再雕本，第 7 張。

於〈弟子品〉、〈囑累品〉用「新學」，於〈不思議品〉用「新發意」；玄奘於〈聲聞品〉、〈不思議品〉用「新學」，但於〈囑累品〉則用「初學」。³⁰換言之，在釋文中，玄應所言「新學」、「新發意」二詞，皆見於羅什譯本；至於玄奘譯本，則或用「新學」，或用「初學」。奘譯不用「比丘」而用「苾芻」，因此可知可洪所言作「新學比丘」的「新經」，當指羅什譯本。「新學」與「初學」乃梵語 *ādikarmika* 的對譯，但「阿夷恬」一詞來源待考，但似乎並非 *ādikarmika* 的音寫³¹。

由以上舉例可見，在這類「專屬條目」中，玄應雖未必明言，卻不時透露他辨析他本譯語的意見。

(二) 於「互見」條中考察

在玄應所撰釋文中，有可明確察知所揭詞義為「指稱性用法」者；只可惜，此類條目於《玄應音義》中並不多見。如玄應釋羅什譯《維摩詰所說經》：

³⁰ 支譯〈不思議品〉「其得神通菩薩，即自變形為四萬二千由延，坐師子座。其邊菩薩、大弟子，皆不能昇。」（卷上第卅八張）其中，什譯作「其得神通菩薩，即自變形為四萬二千由旬，坐師子座。諸新發意菩薩及大弟子皆不能昇。」（卷中第十張）奘譯作：「其得通神諸大菩薩各自變身為四十二億踰膳那量，昇師子座，端嚴而坐。其新學菩薩皆不能昇師子之座。」（卷三第十五～十六張）又支譯〈囑累彌勒品〉有「彼若好憲雜句飾者，當知是為阿夷恬菩薩輩也。」（卷下第卅七張）什譯作「若好雜句文飾事者，當知是為新學菩薩。」（〈囑累品〉，卷下第廿三張）奘譯則作「若諸菩薩尊重信樂綺飾文詞，當知是為初學菩薩。」（〈囑累品〉，卷六第十六張）

³¹ 「阿夷恬」似乎非 *ādikarmika* 的音寫，業師萬金川先生已於課堂講授時提出此一質疑，不敢掠美，附記於此。

瞻葛：蒲北反，正言「瞻博迦」。《大論》云：此言黃花，其樹高大，花氣遠聞。案西國多有此林，故以喻也。³²

「瞻葛」見於羅什譯本〈觀眾生品〉「如人入瞻葛林，唯艱瞻葛，不艱餘香」³³（按，「艱」即「嗅」字，下同。）一句，支謙譯本〈觀人物品〉作「如入栴檀林者，唯艱栴檀，不艱他香」³⁴，而玄奘譯本〈觀有情品〉則作「譬如有人入瞻博迦林，一切惟艱瞻博迦香，終無樂艱草麻香等」³⁵。

「瞻葛」是梵語 campaka 音寫，為植物名；支謙音寫作「栴檀」、玄奘音寫作「瞻博迦」。三本中只有羅什譯本作「瞻葛」，則《玄應音義》卷八「瞻葛」條，顯然有專對標的。但若只此，仍無法顯示玄應釋義的用心。該條釋語中「故以喻也」一句，正是關鍵。玄應所言以「瞻葛」為「喻」，正為解說經文「如人入瞻葛林，唯艱瞻葛，不艱餘香」一句，蓋因「其樹高大，花氣遠聞」；換言之，玄應所釋，不僅「瞻葛」的詞義，更進而解說此詞在句中的意義，甚至已涉及說明文句的表達手法。可見玄應此條釋語有明顯的注釋對應關係，而非泛解諸經。「指稱性用法」十分明確。

尚值得注意的是，此條釋語中，玄應在專解羅什譯本「如人入瞻葛林，唯艱瞻葛，不艱餘香」句中「瞻葛」一詞詞義外，又特別指出「正言『瞻博迦』」，而「瞻博迦」一詞正是玄奘譯本用語。至此，我們便清楚見到玄應所立「瞻葛」此一條目的作用：（一）解釋特定經典（此指羅什譯《維摩詰所說經》）內，特定文句（「如人入瞻葛林，唯艱瞻葛，不艱餘香」）中特定詞語（「瞻葛」）的意義。（二）說明喻依（「如人入瞻葛林」）在句中發生譬喻關係的關鍵特質（「其樹高大，花氣遠聞」）。

³² 玄應，《一切經音義》卷 8，《高麗藏》再雕本，第 8 張。

³³ 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷中，《高麗藏》再雕本，第 18 張。

³⁴ 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷下，《高麗藏》再雕本，第 4 張。

³⁵ 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 4，《高麗藏》再雕本，第 7 張。

(三) 辨析同經異譯(羅什譯本、玄奘譯本)用語的差別(「瞻荀」、「瞻博迦」)。此則並未辨及不同譯本詞語的差異，然而，我們卻可在《玄應音義》其他經目下的釋文中，尋得玄應辨析不同譯語的意見。

《玄應音義》中釋及「瞻荀」此種植物的條目，共計有六³⁶；除上引卷八一則外，另有一則「瞻博花」的釋文，所釋對象並非《維摩詰經》三譯本：

瞻博花：舊言「旃簸迦」，或作「詹波花」，亦作「瞻匐」，又作「占婆花」，皆方夏之差耳。此云金色花。《大論》云黃花樹也。樹形高大，花亦甚香，其氣逐風彌遠也。³⁷

此則乃釋玄奘所譯《大菩薩藏經》³⁸，此則釋語中也揭示此種植物的特質：「樹形高大，花亦甚香，其氣逐風彌遠。」(按，「彌」即「彌」字。)此外，玄應在釋文中列出與「瞻博花」義同的其他數種譯詞，並以「方夏之差」說明形異的原因。其中「瞻匐」，雖與羅什「瞻荀」一詞雖用字不同，但「匐」、「荀」於《廣韻》同音(入聲德韻，蒲北切)，則玄應「方夏之差」的說明，似亦可延用於「瞻荀」一形。

或可作為《玄應音義》卷廿一「瞻博花」條校勘參考的資料是：日本七寺所藏寫本此條釋文標目作「瞻」字而非「瞻」，釋文作「瞻荀」而不作「瞻匐」。³⁹若據此本，不僅玄奘所譯《大菩薩藏經》與《說無垢

³⁶ 除卷八釋《維摩詰所說經》「瞻荀」一則外，其餘五則分別為：釋《勝天王般若經》「瞻荀伽」(卷三第四十二張)、釋《月登三昧經》「詹波」(卷四第十七張)、釋《妙法蓮華經》「瞻荀」(卷六第卅六張)、釋《增一阿含經》「占匐」(卷十一第廿八張)、釋《大菩薩藏經》「瞻博花」(卷廿一第九張)。

³⁷ 玄應，《一切經音義》卷 21，《高麗藏》再雕本，第 9 張。

³⁸ 此為玄奘西行返唐後最早譯出之經，菩提流志收入《大寶積經·菩薩藏會》。

³⁹ 見落合俊典編輯，《玄應一切經音義》，《日本古寫經善本叢刊》第一輯，東京：國際佛教大學學院大學フロンティア實行委員會，2006 年，頁 1074。

稱經》二經皆用「瞻」字，更可順當地將羅什所用譯詞「瞻葛」納入玄應「方夏之差」的說明範圍內。所謂「方夏之差」，原意是方言、雅語之別；但玄應於此所指，恐怕只是地方語音的差別。

經此參照便可察覺，玄應所釋「瞻博花」一詞，雖出自他經，但釋文內容不但適用於理解《維摩詰所說經》與《說無垢稱經》，且可視作玄應對什、奘二譯本譯語差異的辨析。這便是本文所言「互見」的釋義效果。

四、與《妙法蓮華經》、《大菩薩藏經》二經音義的「互見」作用

考察玄應辨析《維摩詰經》三本譯語差異，在利用具「互見」性質的條目時，有兩部經典的音義格外能發揮作用：《妙法蓮華經》、《大菩薩藏經》。正由於前者為羅什所譯，後者為玄奘所譯，正與《維摩詰所說經》、《說無垢稱經》二經詞語重出者較多，因此玄應對此二經的音義，多可用以辨析《維摩詰經》三本詞語的差異。另一方面，猶如前文所言，《妙法蓮華經》音義條目，在《玄應音義》中被安置在《正法華經》前，且獨佔一卷⁴⁰，音義條目數量可觀。而《大菩薩藏經》為玄奘最早譯出的經典，於《玄應音義》中，此經音義被安置在玄奘所譯眾經之首。玄應解釋玄奘所譯諸經詞語中，也以此經的音義條目較多，且多為術語詞。以下謹各舉數例，以見其效用。

⁴⁰ 《玄應音義》廿五卷中，一卷之內專錄單經音義者，共有七卷。卷二專錄《大般涅槃經》音義，卷六專錄《妙法蓮華經》音義，卷九專錄《大智度論》音義，卷十四專錄《四分律》音義，卷廿二專錄《瑜伽師地論》音義，卷廿四專錄《阿毗達磨俱舍論》音義、卷廿五專錄《阿毗達磨順正理論》音義。

《大智度論》雖也是羅什所譯，但《玄應音義》卷九所錄條目中，多為本有詞、通用詞，罕見術語詞。另一方面，玄應釋義雖詳，但少見異詞的辨析。

(一) 藉《妙法蓮華經》音義互見辨析

1. 倬／伽他

支謙譯〈佛國品〉「童子寶事，即於佛前以偈讚曰」（卷上第四張），其中「偈」之一詞，羅什譯本同（卷上第四張），而玄奘則音寫作「伽他」（卷一第九張）。《玄應音義》卷六有釋《妙法蓮華經》「以偈」條：

以偈：其逝反，梵言也，正言「伽他」，或云「室盧迦」，謂三十二字等也。此方當「頌」，或云「攝」。經中作「伽陀」，訛也。案，偈，《字林》丘竭反，健也；韋昭《漢書音義》其逝反，又音竭。《詩》云：「匪車偈兮」，音去謁反。⁴¹

「伽他」，或「偈」，都是梵語 gāthā 的譯詞，「室盧迦」則為 sloka 音寫；「從原文看，它們的意思都是歌或詩歌；在佛教漢語裏，則專指佛經中與散文（長行）相對的詩體文部分。」⁴²

釋文中「正言『伽他』」，正符合玄奘譯例；且既謂「正言」，則「偈」之「不正」已不言可喻。事實上，《玄應音義》中另有一則明指譯作「偈」者為「訛」。

《玄應音義》釋《攝大乘論》「伽他」條云：

伽他：此方常頌⁴³，或云「攝」，言諸聖人所作，莫問重頌字之多少，四句為頌者皆名伽也。案西國數經之法皆以三十二字

⁴¹ 玄應，《一切經音義》卷 6，《高麗藏》再雕本，第 4-5 張。

⁴² 朱慶之 2002：27。

⁴³ 「常頌」，CBETA 誤作「當頌」。

為一伽他，或言「伽陁」，訛也。舊云「偈」者，亦「伽他」之訛也。⁴⁴

於此，玄應仍以乃師玄奘譯詞為準，明言「偈」為「伽他」之訛；至於「舊云『偈』者」，勢必包括援用此詞的支謙、羅什。

值得一提的是，窺基於《說無垢稱經疏》卷二中，對此詞的斷言，與玄應一致：

伽他，梵音，此翻云「頌」。頌者美義，四句連屬，文義巧故。
舊云「偈」者，語訛略也。⁴⁵

「頌」乃稱頌之意，是這種詩體文在佛經中經常發揮的功用，可視為 gāthā 的義譯。至於「偈」，窺基也主張是「語訛略」。

2.地獄／那落迦

佛典中術語「地獄」，如今已是漢語中常用詞。但玄奘譯經時，採用了音寫形態的「那落迦」。玄應於「地獄」一詞，雖並不認為有誤，但仍強調只是「一義翻」，亦即義有所偏；與前文所述批評「畜生」一詞「未總該」的大旨相同。

支謙譯〈如來種品〉「至地獄處，能使除冥塵」⁴⁶，羅什譯〈佛道品〉亦作「至于地獄，無諸罪垢」⁴⁷，而玄奘譯〈菩提分品〉則作「雖復行於那落迦趣，而離一切煩惱塵垢」⁴⁸（按，「那」為「那」之異體）。玄應釋《妙法蓮華經》「地獄」一詞時指出：

⁴⁴ 玄應，《一切經音義》卷 23，《高麗藏》再雕本，第 26 張。

⁴⁵ 窺基，《說無垢稱經疏》，《大正藏》冊 38，第 1782 經，頁 1019c。

⁴⁶ 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷下，《高麗藏》再雕本，第 7 張。

⁴⁷ 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷中，《高麗藏》再雕本，第 21 張。

⁴⁸ 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 4，《高麗藏》再雕本，第 11 張。

地獄：梵言「泥犁耶」，或言「泥囉夜」，或云「那落迦」，此云「不可樂」，亦云「非行」。謂非法行處也。或在山間，或大海邊，非止地下。言「地獄」者，一義翻也。⁴⁹

相同的見解又見於《玄應音義》釋《阿毗達磨俱舍論》「捺落迦」條：

捺落迦：奴葛反，受苦處也。或言「那落迦」，受罪人也。此云不可樂，亦云非行，謂非法行處也。或在山間，或大海邊，非止地下。言「地獄」者，一義翻也。⁵⁰

此外，釋《攝大乘論》卷一「那落迦」一詞時，又另有闡釋：

那落迦：亦言「那羅柯」，亦云「泥囉夜」，舊言「泥梨耶斯」，梵言楚夏耳⁵¹。此譯有四義：一不可樂，二不可救濟，三閻冥，四地獄。經中言「地獄」者，一義也，所以仍置本名。或言非行，謂非法行處。」⁵²

「那」即「那」字異體。玄奘所譯《攝大乘論》、《大毗達磨俱舍論》所見「捺落迦」、「那落迦」，為 naraka 音寫；玄應《音義》所載「那羅柯」，亦應是同語音寫詞。至於玄應所言「泥囉夜」、「泥梨耶」，則應是 niraya 音寫。至於「泥梨耶斯」，玄應謂是「梵言楚夏」，似認為是方言異音。

玄應釋「地獄」、「那落迦」、「捺落迦」三條，都強調譯作「地獄」者只能存其一義；釋語中卷六、卷廿四兩處釋語中，也都強調此詞所指「非止地下」。「地獄」一詞無法充分表達梵文原語兼含之四義（不可樂、不可救濟、閻冥、地獄），玄應主張甚明。

⁴⁹ 玄應，《一切經音義》卷 6，《高麗藏》再雕本，第 3-4 張。

⁵⁰ 玄應，《一切經音義》卷 24，《高麗藏》再雕本，第 5-6 張。

⁵¹ 按：「楚夏」，CBETA 誤作「梵夏」。

⁵² 玄應，《一切經音義》卷 23，《高麗藏》再雕本，第 26 張。

(二) 藉《大菩薩藏經》音義互見辨析

1. 入／處

《玄應音義》釋玄奘譯《大菩薩藏經》「六處」一詞時說：

六處：案梵本云「阿也怛那」，此翻名「處」。處謂處所，出生之處也。舊翻名「入」，失之耳；梵本「鉢羅吠舍」，此云入。⁵³

此則看似與《維摩詰經》毫不相涉，但釋文中辨及「處」正為玄奘譯《說無垢稱經》所用；而玄應認為「失之」的「入」，則見於支謙、羅什譯本。且此組詞語，在《維摩詰經》三本中，頗為常用。

玄奘譯《說無垢稱經·菩薩品》：「無門⁵⁴是菩提，內六處等所不雜故」⁵⁵一句，支謙⁵⁶、羅什⁵⁷譯本相應句中皆作「諸入」。

又如《說無垢稱經·菩薩品》：「於諸處中無倒觀察如空聚樂」⁵⁸，支譯未見此句，什譯則作「樂觀內入如空聚」。⁵⁹

據玄應辨析，「處」乃梵語 āyatana（阿也怛那，place）的義譯，與

⁵³ 玄應，《一切經音義》卷 21，《高麗藏》再雕本，第 5 張。

⁵⁴ 「門」，原作「閒」，據《大正藏》校勘記載，【宋】本（《思溪藏》）、【宮】本（日本宮內廳圖書寮藏舊宋本）皆作「門」。此詞梵文作 advāra，其義亦為「無門」。又，窺基《說無垢稱經疏》卷 4：釋〈菩薩品〉此句謂：「與內六處，體不相離，依六處起，能了諸法，即名為門，更無門也。」（《大正藏》冊 38，第 1782 經，頁 1060a）所據之本亦作「門」。

⁵⁵ 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 2，《高麗藏》再雕本，第 17 張。

⁵⁶ 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷上，《高麗藏》再雕本，第 23 張。

⁵⁷ 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷上，《高麗藏》再雕本，第 25 張。

⁵⁸ 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 2，《高麗藏》再雕本，第 22 張。

⁵⁹ 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷上，《高麗藏》再雕本，第 28 張。

義譯為「入」的 pravesā(鉢羅吠舍, entrance, penetration or instrusionin to)不同。

2. 蘊／陰

除了援用《大菩薩藏經》音義，玄應為玄奘所譯其他經論所撰的音義，也有助於釐清玄應對《維摩詰經》三本詞語差異的看法。

《玄應音義》卷廿一釋玄奘譯《大菩薩藏經》「諸蘊」條時，解說了義譯詞「蘊」的詞義：

諸蘊：於粉反。梵言「塞建陁」，此翻名「蘊」，由積聚義說名為蘊。字從草，溫聲。⁶⁰

此詞正是玄奘在《說無垢稱經》卷二〈菩薩品〉中所用：

於諸蘊中觀察無常如怨害樂，於諸界中無倒觀察如毒蛇樂，於諸處中無倒觀察如空聚樂。⁶¹

相應此句的「諸蘊」，羅什譯為「五陰」；羅什譯〈菩薩品第四〉：

樂觀五陰如怨賊，樂觀四大如毒蛇，樂觀內入如空聚。⁶²

「蘊」與「陰」都不是音寫，兩義譯詞是否也有高下之別？《玄應音義》卷廿三釋玄奘所譯《顯揚聖教論》「辯蘊」一詞時指出：

辯蘊：於粉反。梵言「塞建陁」，此翻名「蘊」；有為之法，由積聚義說名為蘊。《字林》：蘊，積也。《廣雅》：蘊，聚也。聚，音才句反。《左傳》「蘊藻」，杜預曰：「蘊，聚也。」蓄藏諸色，

⁶⁰ 玄應，《一切經音義》卷 21，《高麗藏》再雕本，第 2 張。

⁶¹ 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 2，《高麗藏》再雕本，第 22 張。

⁶² 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷上，《高麗藏》再雕本，第 28 張。

故言色蘊；受、想等四義亦如之。舊經論中或言「五眾」，又云「五聚」，頗亦近是，仍未揔名。舊翻「陰」者失之久矣。⁶³

此處所引兩則音義，一條釋《大菩薩藏經》，另一釋《顯揚聖教論》，都不是玄應辨析《維摩詰經》三本的專屬條目；然而，此二經皆為玄奘所譯，用語一致，玄應的解說雖各有詳略，但合之則有助於辨析《維摩詰經》羅什、玄奘譯本詞語差異。

3. 凡夫／異生

奘譯《說無垢稱經·聲聞品》：「不捨一切所證得相而現一切異生諸法，是為宴坐」⁶⁴其中「異生」一詞，羅什譯作「凡夫」：〈弟子品〉「不捨道法而現凡夫事，是為宴坐。」⁶⁵（支譯未見此句）「異生」為玄奘對譯梵文 *prthag-jana* 的新造詞，漢語本有文獻中未見；此詞或以「婆羅必哩他乞那」、「婆羅必利他伽闍那」兩種音寫型態見於漢譯佛典中。玄應對此詞有詳細辨析，於《音義》中凡四見。玄應釋玄奘譯《大菩薩藏經》「異生」一詞說：

異生：愚異生也。言愚癡闇冥，不生無漏故也。舊言「小兒別生」，以癡如小兒也。或作小兒凡夫，又作「嬰愚凡夫」，義皆一也。有作「毛道凡夫」，或作「毛頭凡夫」者，失之久矣。⁶⁶

在這段釋文中，玄應一方面強調「異生」一詞中「愚」、「癡」的關鍵意義，另一方面指出在玄奘之前譯經中出現的異詞。其中，雖批評「毛道凡夫」、「毛頭凡夫」二種譯法「失之久矣」，卻未辨析何以致誤。《玄應

⁶³ 玄應，《一切經音義》卷 23，《高麗藏》再雕本，第 13-14 張。附識：CBETA 落「有之法」四字，又誤以「字林」為「宇林」。

⁶⁴ 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 2，《高麗藏》再雕本，第 1 張。

⁶⁵ 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷上，《高麗藏》再雕本，第 13 張。

⁶⁶ 玄應，《一切經音義》卷 21，《高麗藏》再雕本，第 5 張。

音義》中另有兩則，詳述了判斷「毛道」、「毛頭」兩種譯詞失當的理由。

《玄應音義》卷三釋北魏・菩提留支譯《金剛般若經》「毛道」一詞時，先是直陳「此名誤也」，接著說明此詞於梵語中的意義：

毛道：舊譯云「婆羅必利他伽闍那」，此言小兒別生；以癡如小兒，不同聖生也。論中作「小兒凡夫」是也。正言「婆羅必栗託佉那」。婆羅，此云「愚」；必栗託，此云「異」；佉那，此云「生」。應云「愚異生」，以愚癡暗冥無有智慧，但起我見，不生無漏。亦名「嬰愚凡夫」；凡夫者，義譯也。⁶⁷

「婆羅必栗託佉那」為梵語 bāla-pṛthag-jana 音寫，既有源頭語可考索，玄應便接著說明誤譯作「毛道」、「毛頭」的原因：

案梵語「毛」言嚙囉；「愚」名婆羅；但「毛」與「愚」梵言相濫，此譯人之失，致有斯謬也。《法集》等經言「毛道頭凡夫」，或言「毛頭凡夫」者，皆誤也。佉，音魚乞反。⁶⁸

玄應指出，由於梵語「毛」(vāla, 嚙囉)「愚」(bāla, 婆羅)音近，是以導致誤譯。

玄應對此詞的分析，又見於釋玄奘譯《對法論》(即《阿毘達磨雜集論》)「異生性」一則：

異生性：梵言「婆羅必栗託佉那」。婆羅，此云愚；必栗託，此言異；佉那，此名生。應作「愚異生」，言愚癡闇冥無有智慧，但起我見，不生無漏故也。亦言小兒別生，以癡如小兒，不同聖生。故論中作「小兒凡夫」是也。又名「嬰愚凡夫」，亦云「嬰兒凡夫」。凡夫者，義譯也。《廣雅》云：「凡，輕也」，

⁶⁷ 玄應，《一切經音義》卷3，《高麗藏》再雕本，第48張。

⁶⁸ 玄應，《一切經音義》卷3，《高麗藏》再雕本，第48張。

謂輕微之稱也。舊經中或言「毛道凡夫」，或云「毛頭凡夫」；案梵本「毛」名「縛羅」，「愚」名「婆羅」，當由譴、婆聲之相近致斯訛，譯人之失也。訛，音魚訛反，譴音縛訛反。⁶⁹

此則所述，與前文所引卷三「毛道」一則見解並無大異，可知玄應辨析此組譯詞的立場一貫且堅定。

五、玄應、窺基同承師說，互補互足

玄應《音義》與窺基《說無垢稱經疏》一為音義體，一為注疏體，而玄應、窺基二人皆師承玄奘，判析《維摩詰經》三譯本譯詞異同時，玄應、窺基立場是否相同？二人主張與玄奘譯詞原則是否相合？⁷⁰

此問題雖未見學者關注，但無論就「譯經史」或「漢譯佛典語詞」兩種角度而言，都饒富興味。以下便舉數例嘗試探析。

1.人／補特伽羅

奘譯《說無垢稱經·顯不思議方便善巧品》：「是身无有補特伽羅與虛空等」⁷¹。窺基《說無垢稱經疏》卷三〈顯不思議方便善巧品〉：「補特伽羅，此云『數取趣』，數數流轉取五趣故。」⁷²玄應釋《大菩薩藏經》卷十八「補特伽羅」謂：「徒得反。此云『數取趣』，言數數往來諸趣也。」⁷³與窺基所言相同，理解「補特伽羅」為「數取趣」，即多次於諸「趣」中輪迴。

⁶⁹ 玄應，《一切經音義》卷 23，《高麗藏》再雕本，第 15-16 張。

⁷⁰ 考察此問題時，自然特別關注奘譯《說無垢稱經》詞例，但並不以此為限。玄奘所譯經論中，凡能與《維摩詰經》三譯本詞語相參照者，皆應納入考察。

⁷¹ 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 1，《高麗藏》再雕本，第 19 張。

⁷² 窺基，《說無垢稱經疏》，《大正藏》冊 38，第 1782 經，頁 1039c。

⁷³ 玄應，《一切經音義》卷 21，《高麗藏》再雕本，第 19 張。

《玄應音義》釋此詞凡五見，其中釋奘譯《瑜伽師地論》卷一所見「補特伽羅」時最詳：

案：梵本「補」，此云「數」；「特伽」，此云「趣」；「羅」，此名「取」。云「數取趣」，謂數數往來諸趣也。舊亦作「弗伽羅」，翻名為「入」，言捨天陰入人陰，捨人陰入畜生陰，近是也。經中或作「福伽羅」，或言「富伽羅」，又作「富特伽耶」，梵音轉也。譯者皆翻為「人」，言六趣通名人也，斯謬甚矣。人者，案梵本云「末奴沙」，舊經名「摩窓沙」，此云「人」，亦言「有意」。以多思義、有智惠，故名為人也；鬼、畜無此，何得名「人」？斯皆譯者之失也。⁷⁴

此條中，玄應首先分析音寫形態「補特伽羅」、義譯形態「數取趣」二者與梵語(pudgala)原詞語素義的對應關係。其次，對舊譯作「弗伽羅」、「福伽羅」、「富伽羅」、「富特伽耶」等詞，玄應也以「梵音轉也」說明音寫形態的差異。尤其值得留意的是，將此詞義譯作「入」或「人」，玄應有嚴正取捨。譯作「入」，符合佛教義理；蓋「六趣」(ṣad-gati)中「趣」(gati)有前進、進入之意。至於譯作「人」，玄應則強烈駁斥，意為「人間」的梵文詞 manusya (音寫作「末奴沙」或「摩窓沙」)，無法統指「六趣」中「人」以外無思義、智慧的鬼、畜生等。換言之，「補特伽羅」指的是在六趣中輪迴的主體，未必是「人」⁷⁵。

⁷⁴ 玄應，《一切經音義》卷 22，《高麗藏》再雕本，第 2-3 張。

⁷⁵ 姚治華雖未引玄應之說，但反對將 pudgala 譯作「人」的持論，與玄應此條釋詞相同；然而，姚氏所反對，又不僅是認為該辭包括「鬼」或「畜生」。姚氏認為：「『數取趣』，其中心意義在於一個『取』，這『取』亦即執取、執著。由於『取』而入諸趣輪迴，而數數『取』入諸趣本身又是輪迴的承擔者、輪迴的主體。補特伽羅作為輪迴的承擔者，不能如舊的譯法，把它理解為人為眾生。在輪迴中的當然是人或眾生，但並不是由於他們是人或眾生，就入輪迴；相反，是由於他們入輪迴才是人或眾生同樣，它們之所以成為輪迴中的人或眾生，是

玄應此辨，似非無的放矢。雖然前引奘譯〈顯不思議方便善巧品〉「是身无有補特伽羅與虛空等」一句，支謙〈善權品〉、羅什〈方便品〉中並無相應譯句，但奘譯〈聲聞品〉「法無補特伽羅，前後際斷故」⁷⁶一句，支謙、羅什二譯本中皆可見，支謙譯作「不處人為本末斷如滅相」⁷⁷，羅什譯作「法無有人前後際斷故」⁷⁸。支謙、羅什正譯作「人」。

又，在〈法供養品〉中「補特伽羅」有兩見。其中一例，較難考察三譯本對應關係，暫不討論⁷⁹。另一例玄奘譯作「依趣法性，終不依於補特伽羅見有所得」⁸⁰，支謙譯本作「而依於法，不用人所見」⁸¹，羅什譯本作「依於法，不依人」⁸²。此例中，支謙、羅什所用譯語「人」，正與玄奘所用譯詞「補特伽羅」對應。據前引「何得名『人』？斯皆譯者之失」的斷語，玄應對《維摩經》三譯本用詞的辨析不但一貫，且甚明確。

2. 優婆塞，優婆夷／優婆塞，優婆夷／鄖波索迦，鄖波斯迦

支謙譯〈佛國品〉「諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，并其眾會

由於它們的執取，這執取是它們的本質所在。新譯『數取趣』正點出其中的執取之意。」（姚治華 1991：58）

⁷⁶ 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 2，《高麗藏》再雕本，第 2 張。

⁷⁷ 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷上，《高麗藏》再雕本，第 13 張。

⁷⁸ 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷上，《高麗藏》再雕本，第 13 張。

⁷⁹ 僧譯〈法供養品〉「辯內無我、外無有情，於二中間無壽命者，無養育者，畢竟無有補特伽羅性，空、無相、無願、無作、無起相應」（卷六第十二張），支謙譯本作「非人、非命、非女、非男，如空無相、無願、無為」（卷下第廿五張），羅什譯本作「無我、無人、無眾生、無壽命，空、無相、無作、無起」（卷下第二十張）。三人所據底本或有出入，無法準確對應。

⁸⁰ 玄奘譯，《說無垢稱經》卷 6，《高麗藏》再雕本，第 13 張。

⁸¹ 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷下，《高麗藏》再雕本，第 35 張。

⁸² 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷下，《高麗藏》再雕本，第 21 張。

坐」⁸³，羅什譯〈佛國品〉作「諸比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，俱來會坐」⁸⁴，玄奘譯〈序品〉則作「及諸四眾——苾芻、苾芻尼、鄖波索迦、鄖波斯迦——俱來會坐」⁸⁵。

玄奘所用「鄖波索迦」、「鄖波斯迦」二詞，亦見於《大菩薩藏經》。玄應釋該經「鄖波索迦」云：

或言「優波婆迦」，近是也。舊言「優婆塞」者，訛也。此云近善男，亦云近宿男，謂近三寶而住宿也。或言「清信士」、「善宿男」者，義譯也。⁸⁶

釋「鄖波斯迦」則云：

或云「優波賜迦」，此云近善女。言「優婆夷」者，訛也。⁸⁷

釋玄奘譯《對法論》(《大乘阿毘達磨雜集論》)卷八「鄖波索迦」、「鄖波斯迦」時，玄應又分別立條目解釋云：

烏古反，亦云「優婆婆柯」，受三歸、住五戒者。優婆，此云受；婆柯，此云男。一云「近事」，或言「近宿」，謂近事三寶而止宿也。又云「善宿」，亦言「清信」，皆義譯也。舊言「優婆塞」，訛也。⁸⁸

⁸³ 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷上，《高麗藏》再雕本，第1張。按：據《大正藏》校勘記所載，「眾」字，宋《思溪藏》、元《普寧藏》、明《嘉興藏》三本作「眾+（皆來）」。

⁸⁴ 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷上，《高麗藏》再雕本，第1張。

⁸⁵ 玄奘譯，《說無垢稱經》卷1，《高麗藏》再雕本，第5張。

⁸⁶ 玄應，《一切經音義》卷21，《高麗藏》再雕本，第8張。

⁸⁷ 玄應，《一切經音義》卷21，《高麗藏》再雕本，第8張。

⁸⁸ 玄應，《一切經音義》卷23，《高麗藏》再雕本，第20張。

亦言「優婆私呵」。優婆，此云受；私呵，此云女。餘義同前。
舊言「優婆夷」，訛也。⁸⁹

鄖波索迦，為梵語 upāsaka 音寫；鄖波斯迦，則為 upāsikā 音寫。在上引幾則中，玄應以「訛」（訛誤）強烈批評舊譯「優婆塞」、「優婆夷」的失當。值得留意的是，玄應對此對詞語的辨析，與窺基實無二致；《說無垢稱經疏》卷二〈序品〉云：

「鄖婆索迦」者，鄖波，近也，「迦」者，事也。此名近事。
復言「索」者，此是男聲，即「近事男」；以具戒業，堪能親近承事大苾芻眾故，言近事男。「鄖波斯迦」者，「斯」是女聲，
餘義同前，即「近事女」；以具戒德，堪能親近承事諸苾芻尼
故，名近事女。古云清信男女，非也。⁹⁰

窺基「索者，此是男聲」、「斯是女聲，餘義同前」，與玄應釋語用詞雷同。然而二人對「清信」譯語是否確當，則主張不同。窺基明言「古云清信男女，非也」，玄應則認為「清信」與「善宿」皆「義譯也」，未斥其非。

3. 竹蘆稻麻／竹葦稻麻／竹葦麻擔

雖然窺基《說無垢稱經疏》中未曾明引《玄應音義》，玄應釋詞時也不見引用窺基之說，釋文中甚至未見稱引師說，但二人釋經文詞義、句義，頗有相合處。更該留意的是，二人對其師玄奘之說往往一致信從。

在〈法供養品〉中，支謙譯句「譬如甘蔗竹蘆稻麻藪林」⁹¹（按，「藪」

⁸⁹ 玄應，《一切經音義》卷 23，《高麗藏》再雕本，第 21 張。附識：「私呵，此云女」，CBETA「私」字誤作「和」。

⁹⁰ 窺基，《說無垢稱經疏》，《大正藏》冊 38，第 1782 經，頁 1018b-c。

⁹¹ 支謙譯，《佛說維摩詰經》卷下，《高麗藏》再雕本，第 33 張。

字見於《說文》，為「草叢」之本字），羅什譯本相應之句作「譬如甘蔗竹葦稻麻藪林」⁹²。至於玄奘譯本，字詞頗有版本出入：《高麗藏》再雕本作「譬如甘蔗及竹葦麻稻山林等」，《金藏》、《磧砂藏》同，但《大正藏》校勘記謂日本宮內廳所藏舊宋本「稻」字作「儋」。⁹³玄應釋《說無垢稱經》出「擔山林」條，《慧琳音義》亦錄作「擔山林」⁹⁴，知玄應所據經文「麻稻山林」作「麻擔山林」。

《玄應音義》「擔山林」條謂：

梵言竭達羅，舊云佉陀羅，南地多饒此木。⁹⁵

按，「竭達羅」、「佉陀羅」應是梵語 khadira 音寫，是學名為 Acacia Catechu 的樹木，佛典中又音寫作佉爾囉、竭地羅、竭地羅、軻梨羅、竭地羅等。荻原雲來《漢訳對照梵和大辭典》又謂此詞漢譯亦作「檐木」⁹⁶。

「檐木」一詞見於宋・法雲所編《翻譯名義集・眾山篇第廿九》「竭地洛迦」條；該條云：「此云檐木山，本樹名也。」⁹⁷於經論中，「檐木」始見於唐代文獻；如唐・普光《俱舍論記》卷十一釋玄奘譯《俱舍論・分別世品》偈頌「竭地洛迦山」云：「竭地洛迦，印度樹名，此方南邊亦有此樹稱為檐木。山上寶樹其形似彼，從樹為名。舊云佉陀羅木，訛也。」⁹⁸宋・施護譯《佛說法集名數經》卷一亦見此詞：「云何七金山？」

⁹² 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷下，《高麗藏》再雕本，第 19 張。

⁹³ 參見《高麗藏》再雕本，卷 6，第 9 張；《金藏》卷 6，第 9 張；《磧砂藏》冊 133，第 70 頁上；《大正藏》冊 14，第 476 經，頁 586a。

⁹⁴ 慧琳，《一切經音義》卷 28，《高麗藏》再雕本，第 35 張。

⁹⁵ 玄應，《一切經音義》卷 21，《高麗藏》再雕本，第 29 張。

⁹⁶ 荻原雲來 1986：404。

⁹⁷ 法雲，《翻譯名義集》卷 3，《四部叢刊》影宋刊本，臺北：臺灣商務印書館，1979 年，頁 22 上。

⁹⁸ 普光，《俱舍論記》卷 11，《大正藏》冊 41，第 1821 經，頁 185c。

所謂持雙山、持軸山、檐木山、善見山、馬耳山、象鼻山、魚觜山。」⁹⁹

法雲言「此云檐木山」，似謂「檐木山」為意譯；普光所云「此方南邊亦有此樹稱檐木」，更似以「檐木」為漢地此樹的名稱。然而，漢地文獻中，並未見「檐木」一詞。不免令人對普光、法雲等人的說法生疑。「檐木」，極可能是「擔木」形近訛誤。

玄奘譯《瑜伽師地論》卷二：「若中品性者，成七金山：謂持雙山、毘那吒迦山、馬耳山、善見山、竭達洛迦山、持軸山、尼民達羅山。」¹⁰⁰窺基《瑜伽師地論略纂》卷一釋奘譯此論時指出：「七金山者，……五竭達洛迦，此云『擔木』，諸阿修羅以此木擔須彌山；山有擔木，故以為名。」¹⁰¹據此，則「擔木」一名實有特殊典故。此說也與窺基《說無垢稱經疏》卷六闡釋奘譯《說無垢稱經》相合。該段文獻，《大正藏》據日本大谷大學藏天保七年寫本排印《說無垢稱經疏》，文字暨斷句如下：

西方人庶。多蒔甘蔗及竹葦麻稻。山林有。其木勁直。堅可擔。山生多稠密。如深山中。自作木林。故以為喻。如來滿果。稠滿亦然。¹⁰²（有，《卍字續藏》本作「者」。亦，一本作「又」。）

即便有校勘，此段文字仍蹇礙難通。《卍字續藏》本，此段文字暨斷句作：

西方人蔗。多蒔甘蔗及竹葦麻稻。山林者。其木勁直。堅可擔。山生多稠密。如深山中。自作木林。故以為喻。如來滿果。稠滿亦然。¹⁰³

⁹⁹ 施護譯，《佛說法集名數經》卷1，《大正藏》冊17，第764經，頁662a。

¹⁰⁰ 玄奘譯，《瑜伽師地論》卷2，《大正藏》冊30，第1579經，頁286c。

¹⁰¹ 窺基，《瑜伽師地論略纂》卷1，《大正藏》冊43，第1829經，頁16a。

¹⁰² 窺基，《說無垢稱經疏》，《大正藏》冊38，第1782經，頁1109b12-15。

書眉有校語，謂「人蔗」之「蔗」疑「庶」。《大正藏》斷句與此本全同。此二本「堅可擔。山生多稠密」一句，據前引窺基《瑜伽師地論略纂》「諸阿修羅以此木擔須彌山」典故，實應斷句作「堅可擔山，生多稠密」。又，國家圖書館藏有日本覆刊卷子本《說無垢稱經贊述》一種¹⁰⁴，係元和末、寬永間覆刊卷子本，並以活字本配補；上引窺基疏文，於國圖本中正逢活字配補頁，文句如下（標點為筆者所施）：

西方人蔗多蒔甘遮及竹葦麻擔山林者，其木勁直，堅可擔山；
生多稠密，如深山中自作木林，故以為喻。如來滿果，稠滿乂然。¹⁰⁵

其中，「西方人蔗」，似應是「西方人庶」之誤；「甘遮」應是「甘蔗」之誤。又「稠滿乂然」，「乂」，活字刊本作「爻」字，與同本前頁「又」字作「爻」有別；「爻」應是「亦」字音近而誤。《大正藏》校勘記謂「亦」一本作「又」，恐係誤識「爻」字所致。此本「麻」字後為「擔」，與《卍字續藏》、《大正藏》二本作「稻」不同；活字本作「擔」，正與玄應釋奘譯《說無垢稱經》所出「擔山林」相合。

「諸阿修羅以此木擔須彌山」的傳說，於其他經論中似未見，窺基釋《瑜伽師地論》以此釋玄奘所譯「曷達洛迦」山(khadiraka)得名之由。玄應、窺基二人注釋、串講《說無垢稱經》，雖則一簡、一詳，但正相呼應，且與玄奘所譯《俱舍論》、《瑜伽師地論》的用詞密合無間。

¹⁰³ 窺基，《說無垢稱經疏》，《卍字續藏》冊 29，頁 632。

¹⁰⁴ 據國立中央圖書館藏善本書編目，此本標明「日本覆刊卷子本」，共六卷，計六冊。

¹⁰⁵ 窺基，《說無垢稱經贊述》卷 6，日本覆刊卷子本，臺北：國家圖書館藏，頁 58 上。

六、結語

本文所討論，實則涉及兩項議題：一是利用《玄應音義》各卷條目探討玄應對《維摩詰經》三譯本詞語差異的辨析。二則是以此題為例，重探《玄應音義》的性質；亦即前言所揭示的主旨：「佛經音義」是否真如學者所言接近字書、辭書，而非佛典注釋？

探究過程中，本文以筆者此前探得之體例為基礎，認為《玄應音義》所錄條目雖有專屬釋義標的，但又帶有「互見」的效力。據此，本文不但根據玄應釋《維摩詰經》三譯本的條目探究其辨析異詞的方法與觀點，更借助玄應釋其他經論的條目，抽繹散見各經卻與《維摩詰經》三譯本相關的詞語，交互參照，以考見玄應的擇抉去取。

本文所檢得三譯本的異詞，多為佛教專用語詞，考察的面向不盡全面。但透過這些專用詞的考察，卻能更集中觀察玄應的專業知識。由本文所引之例證可發現，玄應所立條目雖可互用，但仍具有針對性。尤其在「同經異譯」的條目中，玄應的釋文儼然有「借此釋彼」或「以此正彼」的作用。若此看來，《玄應音義》則不會只是羅列義項的辭書。

再者，透過與窺基《說無垢稱經疏》的參照，本文也指出玄應所撰「音義」或與窺基「注疏」同具釋義效力，或與窺基之說可相發明。此則顯示《玄應音義》即便釋義效能未必符合讀者期待，但此書仍以解經為目的；《玄應音義》為訓詁著作的性質，實不容否定。

復次，面對《維摩詰經》三譯本異詞，玄應幾乎都站在乃師玄奘的立場，或疏通音寫詞與義譯詞的意義關連，或駁斥支、什二人譯詞之失當。無可否認，窺基的疏解在義理方面更明顯承繼、發揚了師說，但玄應也在構成經典的基本元素——字形、讀音、詞義方面維護了師說。無論其說是否得當，至少展現了承自玄奘的「一家之學」，這便與客觀蒐

羅具列形、音、義的字書、音書、辭書不同。

以上經由考察玄應對《維摩詰經》漢譯三本語詞差異的剖析，一則探究《維摩詰經》三譯本譯詞異同的得失，再則檢討《玄應音義》釋義效能；此外，再經對照玄應、窺基辨明譯詞出入、理解譯詞義涵的主張，辨析二人師承與學術立場。而上述三方面的考察，對《玄應音義》一書性質的釐清，都有明確的助益。

※本文為執行佛光大學佛教研究中心補助「藏經中《維摩詰經》相關音義綜合研究（二）」（2015年8月1日至2016年7月31日）計畫成果之一部分，此項研究為「維摩經與東亞文化」總計畫下的子計畫之一。研究期間獲各子計畫主持人與參與學者諸多指教。論文初稿曾以〈試探玄應對《維摩詰經》漢譯三本語詞差異的辨析〉為題，於佛光大學佛教研究中心主辦第三屆「維摩經與東亞文化」國際學術研討會（2016年10月15-17日）宣讀，得與會學者諸多指教，此次又蒙兩位匿名審查者詳加針砭。謹向補助單位與諸位學者致謝。

引用書目

- 《佛說維摩詰經》，三國・吳・支謙譯，《高麗藏》再雕本，海印寺刷印本原色圖檔。
- 《維摩詰所說經》，後秦・鳩摩羅什譯，《高麗藏》再雕本，海印寺刷印本原色圖檔。
- 《說無垢稱經》，唐・玄奘譯，《高麗藏》再雕本，海印寺刷印本原色圖檔。
- 《妙法蓮華經玄贊》，唐・窺基，《大正藏》冊 34，第 1723 經。
- 《說無垢稱經述》，唐・窺基，《大正藏》冊 38，第 1782 經。
- 《說無垢稱經述》，唐・窺基，《卍字續藏》冊 29。
- 《說無垢稱經贊述》，唐・窺基，日本覆刊卷子本，臺北：國家圖書館藏。
- 《一切經音義》，唐・玄應，《高麗藏》再雕本，東京：みどり総業株式会社出版事業部（佛光大學光雲館藏本），1974。
- 《一切經音義》，唐・慧琳，《高麗藏》再雕本，東京：みどり総業株式会社出版事業部（佛光大學光雲館藏本），1974。
- 《新集藏經音義隨函錄》，五代・可洪，《高麗藏》再雕本，東京：みどり総業株式会社出版事業部（佛光大學光雲館藏本），1974。
- 《玄應一切經音義》，落合俊典編輯，《日本古寫經善本叢刊》第一輯，東京：國際佛教學大學院大學フロンティア實行委員會，2006。
- 《妙法蓮華經釋文》，日・中算，《古辭書音義集成》冊四影醍醐寺藏寫本，東京：古典研究會出版，汲古書院發行，1980。
- 《翻譯名義集》，宋・法雲，《四部叢刊》影宋刊本，臺北：臺灣商務印書館，1979。
- 《大慈恩寺三藏法師傳》，唐・慧立・彥悰著，孫毓棠、謝方點校，北京：中華書局，2000。
- 于亭，2009，〈論「音義體」及其流變〉，《中國典籍與文化》3，頁 13-22。
- 朱慶之，2002，〈梵漢《法華經》中的「偈」、「頌」和「偈頌」〉，《華林》第二卷，北京：中華書局，頁 27-46。
- 姚治華，1991，〈補特伽羅(pudgala)與阿特曼(ātman)的譯名問題〉，《佛教文化》3，頁 56-60。

唐奈蘭(Keith Donnellan)，1998，〈指稱與限定摹狀詞〉(*Reference and Definite Descriptions*)，收入〔美〕A.P.馬蒂尼奇編《語言哲學》(*The Philosophy of Language*)，牟博等譯，北京：商務印書館，頁447-474。

孫致文，2014，〈《玄應音義》一詞多訓現象研究〉，收入程水金主編《正學》第二輯，北京：中國社會科學出版社，頁119-135。

徐時儀、梁曉虹、陳五雲，2009，《佛經音義研究通論》，南京：鳳凰出版社。

張麗娟，2013，《宋代經書注疏刊刻研究》，北京：北京大學出版社。

荻原雲來編，1986，《漢訳對照梵和大辭典》，東京：講談社。

黃坤堯，1997，《音義闡微》，上海：上海古籍出版社。

黃國清，2005，《窺基《妙法蓮華經玄贊》研究》，國立中央大學中國文學研究所博士論文。

虞萬里，2001，〈《經典釋文》單行單刊考略〉，收入氏著《榆枋齋學術論集》，南京：江蘇古籍出版社，頁732-759。