

# 從「會譯」談起「合本」

高明道

「明臨濟正宗<sup>1</sup>中都沙門員珂」所編《〈楞伽阿跋多羅寶經〉會譯》一部，共計四卷，每卷又分上、下，收錄於大正元年刊行的《大日本續藏經》第一套第三、第四冊<sup>2</sup>，亦見《CBETA 電子佛典集成》<sup>3</sup>。該書標題中為何用「會譯」二字，由馮夢禎（1548~1595年）<sup>4</sup>於「明萬曆八年庚辰春佛成道日」（1581年1月12日）「熏沐和南撰」的《〈楞伽會譯〉序》容易理解。馮氏說：「此經凡四譯，今存者三。其一，則劉宋求那跋陀羅譯，成四卷，曰《楞伽阿跋多羅寶經》；其二，則元魏菩提流支譯，成十卷，曰《入楞伽經》；其三，則唐實叉難陀與復禮等譯，成七卷，曰《大乘入楞伽經》。蓋先佛所說微妙第一真實了義，故謂之《佛語心品》。達磨西來以授二祖，曰：『吾有《楞伽經》四卷，可以印心。』<sup>5</sup>蓋宋本也。以故其傳獨顯<sup>6</sup>，然文字簡古難讀。昔法親布衲謂正受禪師曰：『此聖智境界，非羸心者可入。子欲入之，當有方便。』正受進曰：『願聞其說！』衲曰：『子試取魏、唐二譯十七卷，置於宋譯四卷之左右，證其神觀，參考妍味，則可以入是經矣。』正受如其言，蓋彌月而疑闕冰釋。<sup>7</sup>嗟嗟，此會譯之不可已也！荊山上人圓珂，少遊玉芝聚禪師之門，深究《楞嚴》宗旨已，讀《楞伽》，博探三譯妙契心要，遂謀諸聚師，欲會其句，編之未果。晚偕陸司空光祖<sup>8</sup>結夏山中，商及初願。司空謂：『不若依泐師註本<sup>9</sup>節編之，庶無謬戾。』上人首肯，遂成是編。首刊宋譯，而魏、唐附其下，名曰《〈楞伽〉會譯》。今歲春，開講於郡城之天寧寺。時余以在告得間預聽席，遂募檀信，授之剞劂，以為天寧常住。達磨有言：『此經五百年後翻為名相之學。』<sup>10</sup>讀會譯者當直了自心。慎勿得指迷月而墮祖師之先見，則上人之法施，其宏也哉！」<sup>11</sup>

可見，明朝的這部書，編輯的靈感來自趙宋代的高僧，而其內容確實以求那跋陀羅譯《楞伽阿跋多羅寶經》為主，每段落則前後附載另外兩種漢譯本。例如在未特別注明出處的劉宋譯本「如是我聞：一

時佛住南海濱楞伽山頂，……於五法自性識二種無我，究竟通達」後，便分段附上「〔魏譯〕如是我聞：一時婆伽婆住大海畔摩羅耶山頂上楞伽城中，……善知五法自性識二種無我，究竟通達」與「〔唐譯〕如是我聞：一時佛住大海濱摩羅耶山頂楞伽城中，……悉已通達五法三性諸識無我」。<sup>12</sup>全部的經文，照此貫徹到底。這種透過方便互讀增進理解的方式，至今為釋氏文獻研究者所使用。它對用語的掌握、句型的剖析、譯風的鑑定等等，都有具體的幫助，差別在於條件具足者，不僅分段對照漢譯本，且更將印度語文（如巴利語、梵語、犍陀羅語等）或非華文古譯本（如藏文等）一併拿來，同時勘驗。

要注意的是：清朝時有在家學佛者同樣用「會譯」——例如「光緒三十年，太歲在甲辰，春正月<sup>13</sup>，菩薩戒弟子元澍正定王耕心謹撰」《〈佛說摩訶阿彌陀經哀論〉敘》開頭之「《摩訶阿彌陀經》一卷，邵陽魏居士會譯，先世父梅叔公所校定也」<sup>14</sup>——，但所指涉者迥然有別。原來清末有一套《淨土四經》，其因緣從「咸豐八年歲次戊午仲秋之吉<sup>15</sup> 湘潭信士周詒樸熏沐謹記」的《原刻〈淨土四經〉敘》可窺出大概：「余友邵陽魏默深源精通宗教，晚歲專心淨業。六年春，自秦郵馳書問訊，并手錄四經，序而見貽。書云：『老年兄弟值此難時，一切有為皆不足恃，惟此橫出三界之法，乃我佛願力所成。但辦一心，終登九品，且此念佛法門普被三根，無分智愚、男女，皆可修持。若能刊刻流布，利益非小。子其力行毋怠！』余謹受教，惟底本為默深病中所錄，頗有魚豕之譌。余藏書既尠，陋處海隅，又無善本可以借校。屢刻屢改，兩易寒暑，始克竣事。校刊竟，因書其緣起於卷端。經序皆署『承貫』名，蓋默深戒法名也。』<sup>16</sup>據此，晚年篤信淨土的魏默深居士拜託他的老朋友周詒樸幫忙刊行所編的四經，而周氏花了兩年的時間，把手稿裡的錯字校正<sup>17</sup>，才有辦法正式出書。

所謂「四經」乃是《無量壽經》、《觀無量經》、《阿彌陀經》和《普

賢行願品》，而第一經正好有「菩薩戒弟子魏承貫謹敘」的《〈無量壽經會譯〉敘》，表明編者的思考與立場：「蓮池大師舍<sup>18</sup>大本《彌陀》及《觀經》，而專宗小本《彌陀》，固已偏而不全矣。及雲棲法彙，刊大本《彌陀經》，又專用魏譯，且謂四十八願古今流通。<sup>19</sup>夫天親菩薩《無量壽偈》已言『誓二十四章』<sup>20</sup>，是西域古本如是，故漢、吳二譯宗之，為二十四願。自魏譯敷衍加倍，重複沓冗，前後雷同。是以唐譯省之，為四十六願，宋譯省之，為三十六願。是古不流通，今亦不流通也。加之『五痛、五燒』冗復相等，惟《寶積經》唐譯無之。故《無量壽經》，至今叢林不列于日課，使我佛世尊因該果海、果徹因源之大願不章于世，豈非淨土經教之大憾哉？謹會數譯以成是經，無一字不有來歷，庶幾補雲棲之缺憾，為法門之善本矣。」<sup>21</sup>依此來看，清朝的會譯不是契經譯本原文的對照，而是揉合歷代不同譯本，形成一種前所未有的新本子，用意大體在避免偏廢，保留精華。更特別的是，魏承貫常用雙行夾注的方式針對自己為何採取某一措施提出說明。舉例來說，序分中提到參加法會的比丘，說「皆是諸大聲聞，眾所知識，名曰憍陳如尊者、大目犍連尊者、舍利弗尊者、迦葉尊者、阿難尊者……如是等大弟子而為上首」後注明：「諸羅漢名，各本或用梵語，或用華語。今止酌列五尊者，以例其餘。」<sup>22</sup>羅列在場菩薩的特質後，編者說：「此贊菩薩功德一段，宋譯無之。今從四譯，而節其冗詞。」<sup>23</sup>接著經文載有「又有比丘、比丘尼五百人、清淨優婆塞七千人、清淨優婆夷五百人、欲界天子八十萬、色界天子七十萬、徧淨天子六十萬、梵天一億——如是無量大眾一時雲集」，注中補充：「此九句，各譯無之，從漢譯增。蓋此經普被上、中、下三根，宜首列凡聖男女、在家出家四眾，以表當機。」<sup>24</sup>編輯的態度與手法純然建立在個人意識形態和信仰邏輯上，可說一點都不保守、拘謹。

據上資料得知，明清講的「會譯」，發音、用字固然無別，但所指的舉動或產物卻完全不同。隋唐、五代、宋元等中古釋氏典籍似未見「會譯」一詞，由此看來是近代產物。因此，當筆者在偶然因緣之下讀到蔡饒勳《僧肇般若思想（以不真空論為主）之研究》中《第二章 僧肇以前之般若譯學·第二節

支謙與大明度經·（二）支謙之般若譯學·丙、援玄入佛》末段稱「綜本節所述，支謙弘譯般若學之三點貢獻，即『改譯小品經』，『創會譯和譯註』及『援玄入佛』，在整個中土般若學之發展史上，誠有其劃時代之意義，尤其對此後般若學之研治方式有著至大之影響」<sup>25</sup>，難免大吃一驚，一方面是因年代鴻溝問題，一方面是作者「綜本節所述」，但前面正文從未提及「會譯」。再經仔細觀察，則發現此子題前有《乙、首創合譯和譯註》，內容說：「謙除改譯小品外，因有感於佛典譯出既多，往往同本異譯，離析經義，乃創『合譯』。『合譯』者，乃是會合各種同本異譯之經典，以資對比，區別異同，上下排列（上本下子或上母下子），分章斷句。經由如此審訂核勘，以彰顯經文意義。（註17）有『合微密持陀鄰尼總持三本』。（註18）」<sup>26</sup>其中「註17」云「陳寅恪『支愍度學說考』一文中，曾論及『合譯』（又稱會譯、合本），可供參考……」，「註18」則標「出三藏記集卷七，頁五」。質言之，因為注中曾提「合譯」也叫做「會譯」或「合本」，作者就理所當然地在正文裡將原來的「合譯」不聲不響地改為「會譯」。然而二者果真相同的話，讀者便會面對一個新的大問題——這到底是作者的理解，還是作者直接援用陳寅恪的說法？為了消除此疑惑，只好回溯《支愍度學說考》一文。

結果，陳文只有在一個地方提起「會譯」，即《「格義」與「合本」之異同》一節最後一段：「夫『格義』之比較，乃以內典與外書相配擬。『合本』之比較，乃以同本異譯之經典相參校。其所用之方法似同，而其結果迥異。故一則成為附會中西之學說，如心無義即其一例，後世所有融通儒釋之理論，皆其支流演變之餘也。一則與今日語言學者之比較研究法暗合，如明代員珂之《楞伽經》會譯者，可稱獨得『合本』之遺意，大藏此方撰述中罕觀之作也。」<sup>28</sup>這就十分清楚：陳氏比擬於「合本」者是明代的「會譯」，並非清朝的。至於將「會譯」一詞用在古人「合本」的身上，陳文始終未如此作。<sup>29</sup>這也可以參考陳著下一段文字（即《附論》的開頭）：「前所言之『格義』與『合本』皆鳩摩羅什未入中國前事也。什公新譯諸經既出之後，其文精審暢達，為譯事之絕詣。於是為『格義』者知新譯非如舊本之含混，不易牽引附會，與外書相配擬。

為『合本』者見新譯遠勝舊文，以為專據新本，即得真解，更無綜合諸本參校疑誤之必要。逐捐棄故技，別求新知。」<sup>30</sup>

既談至此，可順便指出「合本」一詞並未見於陳文大量援引的《出三藏記集》<sup>31</sup>，甚至除唐代的一個例子外<sup>32</sup>，也未見於歷代中國佛教經錄，不過不能否認，學者提出之後，該詞引起不少聯想，如：「合本是將不同的佛經或同本異出、異名的佛經收錄在一起，以助讀者相互對照、互補，作為參閱之便的方法。」<sup>33</sup>不知作者所謂「不同的佛經」有哪些例子。或如：「釋道安則主張文質兼備，是文、質兩派的兼容派，道安在《合放光光贊略解序》中客觀地評價了質派譯本和文派譯本的得失優劣，認為質派譯本『言准天竺，事不加飾。悉則悉矣，而辭質勝文也。每至事首，輒多不便，諸反復相明，又不顯灼也。考其所出，事事周密耳』；文派譯本『言少事約，刪削復重，事事顯炳，煥然易觀也。而從約必有所遺，於天竺辭及騰，每大簡焉。』道安認為最好的翻譯就是把質派譯本和文派譯本合二為一，互相補充訂正，以便讀者可以擇善而從，最後的結論是主張融合文、質兩派的優點，提倡『合本』。」<sup>34</sup>似乎主張「合本」是在風格不同譯本的基礎上經過「互相補充訂正」、「合二為一」所形成的面貌嶄新、從未有過的混合本。

諸如此類衍生、發揮的說法非屬本文討論範圍，因此不擬一一臚列探究，而直接回到《出三藏記集》及《支愍度學說考》。陳氏大作先總的解釋：「中土佛典譯出既多，往往同本而異譯，於是有編纂『合本』，以資對比者焉。」<sup>35</sup>意即「合本」是編纂——並非更動、改寫！——同本異譯而產生的，用意在於方便現成譯本的比對。足見，作法之確和明僧叡無別。接著，陳氏擬「略述『合本』之形式及其意義」，先從《出三藏記集》七支恭明《合〈微密持經〉記》談起，引述該《記》文字說：「合《微密持》《陀鄰尼》《總持》三本。（上本是《陀鄰尼》，下本是《總持》《微密持》也。）」然後「寅恪案，支恭明為支謙，即支越之字，乃漢末三國時人。《出三藏記集》十三有傳，（《高僧傳》附載謙事跡於卷一《康僧會傳》中，較略。）『合本』之作殆以此為最初者矣。其『上本下本』即『上母下子』之意，說

見後。」<sup>36</sup>陳氏看的是哪一版的藏經，吾人不得而知，可是依後來學界廣用、以《高麗藏》為底本的《大正藏》本，此處版本有出入。編為《出三藏記集》第七卷最後內容的篇章，照卷首目次是「《合〈微密持〉、〈陀以尼〉、〈總持〉三本》第二十支恭明作」<sup>37</sup>，《宋》、《元》、《明》三藏作「《合〈微密持〉、〈陀隣尼〉、〈總持〉三本》第二十支恭明」<sup>38</sup>，而蘇晉仁、蕭鍊子的點校本更絕，聲稱「『經記』二字各本作『陀隣尼總持三本』，舉後文標目改」為「合微密持經記第二十支恭明」<sup>39</sup>。沒錯，卷尾的小標題的確作「《合〈微密持經〉記》第二十」<sup>40</sup>，但這篇唯一署名「支恭明」的《記》到底是一個怎麼樣的作品？

該《記》第一行正文說：「合《微密持》、《陀以尼》<sup>41</sup>、《總持》三本。」<sup>42</sup>其中「以」字，版本問題同前，對點校本的編者同樣不存在，令人瞠目結舌。此句下有雙行夾注：「上本是《地以尼》，下本是《總持》、《微密持》也。」<sup>43</sup>據《大正藏》勘勘注，《宋》、《元》、《明》作：「上子是《陀隣尼》，下子是《總持》。總持，微密持也。」<sup>44</sup><sup>45</sup>與陳氏所見「上本是《陀鄰尼》，下本是《總持》《微密持》也」不同。點校本改為「上本是《陀鄰尼》，下子是《總持》、《微密持》也」，並於《校勘記》說明：「《宋》本、《磧砂》本、《元》本、《明》本『總持』下重『總持』二字，從《麗》本刪。」<sup>46</sup>其勘讎標準何在，令人百思不得其解。再看該《記》另起一行的第二句——其實它不構成一句話——說「《佛說無量門微密持經》，下有雙行夾注「《佛說阿難陀目佉尼阿難陀隣尼經》」<sup>47</sup>；再另起一行，《記》云「一名《成道降魔得一切智》，雙行夾注補充：「二本後皆有此名，並不列出耳。」<sup>48</sup>這在《宋》、《元》、《明》三本變成：「《佛說總持經》，一名《成道降魔得一切智》，「二本後皆有此名，並不別出耳」，而蘇氏本將原來三則合成一段，不包括夾注作：「合《微密持》《陀鄰尼》《總持》三本：《佛說無量門微密持經》。《佛說阿難陀目佉尼阿難陀隣尼經》。《佛說總持經》，一名《成道降魔得一切智》。」<sup>49</sup>這樣標點的「句子」怎麼讀，天曉得。

針對所謂「合《微密持經》記」，王文顏曾指出其「原文已有脫落，

而且本文和注文混雜難辨」，並「按僧祐之時，可能此記已零亂不可讀，所以緊接前文之後又引『別刻西臺曇表記』云：『此經凡有四本，三本並各二名，一本三名，備如後列，其中文句參差，或胡或漢音殊，或隨義制語，各有左右，依義順文，皆可符同……』支謙所合的三本，微密持經是他自己所譯的，其餘二本載於出三藏記集卷四失譯錄中。」<sup>50</sup>查證《祐錄》，發現（一）在「魏文帝時，支謙以吳主孫權黃武初至孫亮建興中所譯出」的「三十六部，四十八卷」<sup>51</sup>當中確實有「《微密持經》一卷」（夾注說「或云《無量門微密持經》」）<sup>52</sup>；（二）《祐錄》他處無《阿難陀目佉尼阿離陀隣尼經》，不過他個人《新集續撰失譯雜經錄》——也就是道安未曾見過的無名氏譯本——「新集所得，今並有其本悉在經藏」<sup>53</sup>的本子裡則有「《阿難陀目佉尼呵離陀經》一卷」<sup>54</sup>；（三）《總持經》的情況並非如王氏所說那麼單純，因為經題最吻合的，無非是西晉法護「六十四部，凡一百一十六卷，經今闕」<sup>55</sup>中的「《總持經》一卷」，不過此處有注云：「祐案：出《生經》。或云《佛心總持》。」<sup>56</sup>《生經》是法護「今並有其經」的譯本之一<sup>57</sup>，而「《佛心總持經》一卷」收錄於《新集續撰失譯雜經錄》，並注明：「與《生經》所出《心總持經》大同小異。」<sup>58</sup>那麼，無論是法護的譯本抑或道安之後出現的譯者不明的本子，絕對比三國吳支謙的晚。於是便形成一種極其詭異的局面：假設「合本」的功能誠如前人所謂在突破同本異譯語義晦澀的困境，又倘若《合〈微密持〉、〈陀以尼〉、〈總持〉三本》這部「合本」真的出自支恭明之手，此情況就意味著支謙看不懂自己的譯本，必須仰賴個人作品跟後人譯本的對照，才有辦法理解自己翻的究竟在講什麼。佛法儘管常談「不可思議」，但這樣的狀況未免太離奇，所以筆者只好暫且獲得一個跟陳先生及其跟隨者迥異的結論說：支謙絕不可能是「合本」的原創者。<sup>59</sup>

與此相關的一個問題，就是陳氏的「『上本下本』即『上母下子』之意」。這個說法也成了學者間長久不質疑的信條。上面引述的蔡纓勳《僧肇般若思想（以不真空論為主）之研究》即是如此，不過他沒有任何進一步的發揮，不像季羨林《中印智慧的匯流·三萬紫千紅——六朝·（四）著述體裁》所

謂：「從三國時代支謙起，佛教徒為了為研誦方便起見，常常把同本異譯的佛經合在一起，名之曰『合本』。辦法是『上本下子』或『上母下子』。『本』或『母』指的是大字正文，『子』指的是小字夾注，實際上就是把別本意義相同而文字不同的列入小注中，與大字正文互相比較。」<sup>60</sup>這想法如果可靠的話，「合本」的性質就同清代的「會譯」，非如明代者，跟前面檢閱陳先生《支愍度學說考·「格義」與「合本」之異同》處所獲得的結論正好相反。所幸，近期有學者指出其中可議之處，「合本」與「注釋」混淆的懸案大體已破，可參吳晶《陳寅恪「合本子注」說新探》<sup>61</sup>和于溯《陳寅恪「合本子注」說發微》<sup>62</sup>。當然不可諱言，這些有貢獻的作品都未涉及版本或支謙年代的問題，且另外偶爾出現美中不足的地方。例如吳氏《陳寅恪「合本子注」說新探》第二節《「合本子注」實即「合本」》一開頭<sup>63</sup>則說「討論『合本子注』含義之前，須先明確何謂『合本』。曇無蘭《大比丘二百六十戒三部合異序》保留了佛經中唯一段合本」，然後引文如下：

說戒者乃曰：「僧和集會，未受大戒者出。僧何等作為？」**眾僧和聚會，悉受無戒，於僧有何事。**答：「說戒。」**僧答言，布薩。**「不來者囑授清淨說。」**諸人者當說當來之淨，答言說淨。**

依該處注，吳氏所依據的版本為「僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校：《出三藏記集》」，但一經還原，發現吳著楷書粗體字在點校本原為小注。<sup>64</sup>不過這是版面小問題，大紕漏看來是在吳文援引的文字根本不屬於《〈大比丘二百六十戒三部合異〉序》，而是前一篇——釋道安《〈比丘大戒〉序》——尾段異本重出<sup>65</sup>，誤植於「……復持本來，更得重校。時有損益，最為定」和「而此戒來至揚州……」<sup>66</sup>之間，跟「合本」了無關係。<sup>67</sup>這其實不稀奇。《出三藏記集》雖是價值極高的漢文佛典目錄，但如同其他古籍，在歷經漫長的流傳過程當中，難免發生一些問題。舉例來說，前面花了若干篇幅討論《合〈微密持〉、〈陀以尼〉、〈總持〉三本》，但進一步查《出三藏記集》第二卷的《新集異出經錄》，竟然發現根據這個目錄，《微密持經》只有兩個譯本，所謂「右一經，二人異出」——「支謙出《微密持》一卷、佛馱跋陀出《微密持》一卷」<sup>68</sup>。

同一史學巨著出現前後二處顯然矛盾。

至於于氏的《陳寅恪「合本子注」說發微》，第二節《合本製作》先表明「對合本經製作過程最細緻的描述，保存在《出三藏記集》（下簡稱《祐錄》）卷一一所收《大比丘二百六十戒三部合異序》中。……而曇無蘭獲曇摩侍、竺僧舒二本之所以，亦備見此序」，接著引原文：蘭自染化，務以戒律為意。昔在於廬山中竺僧舒許得《戒》一部，持之自隨。近二十年，每一尋省，恨文質重。會曇摩侍所出《戒》，規矩與同，然侍《戒》「眾多施」有百一十事爾，為《戒》有二百六十也。釋法師問侍，侍言：「我從持律許口受，一一記之，莫知其故也。」《尼戒》「眾多施」亦爾，百有一十。<sup>69</sup>

于文注中標示的出處是蘇、蕭點校本《出三藏記集》，但作者附按語說：「點校本斷句偶有誤處，則據文意為正，不更出注。」可見其閱讀態度之嚴謹，只可惜相關解說不多：「據曇無蘭此言，竺僧舒本《比丘戒》當有二百五十戒，曇摩侍本則有二百六十戒。二者之差異，出在眾學法（即序文所謂『眾多施』）部分，此部分竺僧舒本有一百條戒，而曇摩侍本有一百十條。……然而老實說，我不知道如何「據曇無蘭此言」得知「竺僧舒本《比丘戒》有多少戒、多少眾多施。其餘，礙於篇幅茲不贅言，只是再次回到《出三藏記集》去瞭解在牽涉文獻的語境，僧祐用的「合」字表達什麼概念。基本上，目錄中最常見的「合」含「合算」義，例如《祐錄》第二卷《新集經論錄》所收法護譯本分成兩個部分，一者「今並有其經」，即「九十部，凡二百六卷」，二者「經今闕」，乃「六十四部，凡一百一十六卷」，最後把兩個部分加起來（「合二件」），就變成「凡一百五十四部，合三百九卷」<sup>70</sup>。「合算」之外，有激發出「合本」說的另一種用法，如《祐錄》卷二《新集經論錄》前後列《合〈維摩詰經〉》五卷（雙行夾注云「合支謙、竺法護、竺叔蘭所出《維摩》三本，合為一部」）、《合〈首楞嚴經〉》八卷（雙行夾注云「合支謙<sup>71</sup>、支謙、竺法護、竺叔蘭所出《首楞嚴》四本，合為一部，或為五卷」），然後總結說：「右二部，凡十三卷。晉惠帝時，沙門支敏度所集。」<sup>72</sup>可見，這個「合」若干部「為一部」的「合」等於「集」。當然，「集」的範疇大，包括印度

部派的活動——如《祐錄》卷二鳩摩羅什譯本「《雜譬喻經》一卷」（夾注云「比丘道略所集」、卷三《新集律來漢地四部序錄》「薩婆多部者……學內外典，好破異道；所集經書，說無有我所……」、卷九釋道安《〈增一阿含〉序》「《四阿含》，四十應真之所集也」、卷十未詳作者《〈僧伽羅刹經〉序》「僧伽羅刹者……此土《修行經》、《大道地經》，其所集也」等<sup>73</sup>——及中國釋氏的努力，如《祐錄》卷五《新集安公注經及雜經志錄》載「《法苑經》一百八十九卷、《抄〈為法捨身經〉》六卷」，敘述：「右二部，蓋近世所集，未詳年代人名，悉總集群經，以類相從……」、卷十二《〈釋僧祐法集總目錄〉序》「總其所集，凡有八部」<sup>74</sup>。這個「集」就是「編集」，所以《合〈首楞嚴經〉》等的「合」表示「編集成一部」。不可忽視的是：這部新著作可能係由同一契經的不同譯本組合（如《維摩經》），但也可能為非單一來源、同類內容所構成，如部派律典戒條的對照。此兩種情況，實不宜混為一談。

1. 據 Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (New York: Oxford University Press, 2008) 第 356 頁第 15 注，「臨濟正宗」這個特殊的稱謂始於宋代圓悟佛果禪師。Wu 氏原來把它翻成 “the orthodoxy of the Linji school”（見同書第 12 頁）——Beata Grant, *Eminent Nuns: Women Chan Masters of Seventeenth-Century China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009) 第 10 頁亦同——但是近來改為 “Authentic Transmission of the Linji Sect”，見其 *Leaving for the Rising Sun: Chinese Zen Master Yin-yuan and the Authenticity Crisis in Early Modern East Asia* (New York: Oxford University Press, 2015) 第 2 頁。較早的譯法有 “true Linji lineage”（先見於 Michel Mohr “Zen Buddhism during the Tokugawa Period: The Challenge to Go beyond Sectarian Consciousness” [ *Japanese Journal of Religious Studies* 21 (4) (1994) ] 第 345 頁，為 Peter D. Hershock, *Public Zen, Personal Zen: A Buddhist Introduction* [ Lanham: Rowman & Littlefield, 2014 ] 第 135 頁沿用)與 “authentic Lin-chi school”（見於 Peter Haskel, tr., *Letting Go: The Story of Zen Master Tōsui* [ Honolulu: University of Hawaii Press, 2001 ] 第 33 頁）。
2. 見《法寶總目錄》第二冊第 509 頁。

3. 本文參考的是 2011 年版。
4. 參譚正璧編《中國文學家大辭典》（臺北，河洛圖書出版社，1978）第 1186 頁第 4645 項。馮夢禎也為其他佛門的著作寫了序，例如《〈重刻五大部直音〉序》（見 J 19.B048.213 a 1-b 18）、《刻〈天台四教儀〉引》（見 T 46.1931.774 b 10-c 6）、《〈大佛頂首楞嚴經纂註〉題辭》（見 X 15.300.140 a 4-18）、《重刻〈妙法蓮華經合論〉跋語》（見 X 30.603.429 a 10-b 5）、《〈因明入正理論解〉題辭》（見 X 53.856.906 c 6-23）等等。
5. 這段文字無疑參考了北宋蘇軾《〈楞伽阿跋多羅寶經〉序》：「《楞伽阿跋多羅寶經》，先佛所說微妙第一真實了義，故謂之《佛語心品》。祖師達磨以付二祖曰：『吾觀震旦所有經教，惟《楞伽》四卷可以印心。』」（見 T 16.670.479 c 10-13。）達磨的故事，在趙宋文獻裡，見於北宋蔣之奇（1031~1104 年）《〈楞伽經〉序》「昔達磨西來，既已傳心印於二祖，且云：『吾有《楞伽經》四卷，亦用付汝，即是如來心地要門，令諸眾生開示悟入。』」（見 X 17.323.135 b 4-6。）東吳僧道原《景德傳燈錄·中華五祖并旁出尊宿共二十五人》「師又曰：『吾有《楞伽經》四卷，亦用付汝，即是如來心地要門，令諸眾生開示悟入。』」（見 T 51.2076.219 c 19-23。）南宋天台僧侶志磐《佛祖統紀·諸宗立教志·達磨禪宗》「又曰：『吾有《楞伽經》，是如來心地要門，可以照心。』」（見 T 49.2035.291 b 11-12。）祖琇《隆興編年通論·梁》「又曰：『吾有《楞伽經》四卷，亦付與汝，即是如來心地要門。』」（見 X 75.1512.145 b 10-11。）較早則有唐代道宣《續高僧傳·習禪·齊鄴中釋僧可傳》：「初達磨禪師以四卷《楞伽》授可，曰：『我觀漢地，惟有此經。仁者依行，自得度世！』」（見 T 50.2060.552 b 20-22。）Mario Poceski, *Ordinary Mind as the Way: The Hongzhou School and the Growth of Chan Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 2007) 第 153 頁第 52 注依此認為說達磨跟《楞伽》有關或許屬實，不過 Wendi Leigh Adamek, *The Mystique of Transmission: On an Early Chan History and its Contexts* (New York: Columbia University Press, 2007) 第 160 頁參考胡適等學者，指出僧可傳後半似乎不屬於原來的傳記。順便一提，她將「我觀漢地……」譯作：「I observe that in the land of Han there is only this scripture. The benevolent one who relies [on it] to practice will himself be able to save the world.」後句中「仁者」、「度世」的理解顯然有可商榷的空間。第 66-67 頁。當然，不但翻譯難，有時

- 即使僅僅正確轉述也似乎不容易，例如 Lin Pei-Yin 於 2011 年倫敦亞非學院通過的宗教學博士論文 *Precepts and lineage in Chan tradition: crosscultural perspectives in ninth century East Asia* 聲稱上引《續高僧傳》段落裡達摩說「this is the only trustworthy scripture for Chinese Buddhists to practise, despite the fact that it had become 'mere words' for some others in China」。然而逗點以下的內容，原文此處找不到，或許跟同傳後面所載、與達摩無關的傳說——「每可說法竟曰：『此經四世之後變成名相，一何可悲！』」（見 T 50.2060.552 b 29-c 1）——不小心混在一起。
6. 參「萬曆三十四年丙午夏四月佛誕日」（1606 年 5 月 14 日）袁黃撰《〈楞伽經參訂疏〉序》：「而四卷者，蓋宋本也。以初祖付授之言，其傳獨顯然。」見 X 18.332.2 a 21-22。
  7. 這個典故，參南宋「雷菴無作叟正受謹記」之《（雷菴）閣筆記》：「隆興甲申冬，會法親布衲于蘄之四祖山，復以所未至請問。衲熟視曰：『此聖智境界，非羸心者可入，而子欲入之，當有方便！』正受進曰：『願示其說！』衲曰：『是經蓋有三譯：宋元嘉中。中印度三藏求那跋陀羅〔此云「功德賢」〕於金陵草堂寺譯，成四卷，在「身」字函；後魏延昌中，北印度三藏菩提流支〔此云「覺希」〕於洛陽汝南王宅及鄴都金華寺譯，成十卷，在「髮」字函；大唐久視中，于闐三藏實叉難陀〔此云「覺喜」〕於嵩嶽天中寺譯，成七卷，在「四」字函。子試取魏、唐二譯者十七卷，置於宋譯四卷之左右，澄其神觀，參攷研味，則不惟可以讀是經，且可以入是經矣！』正受即如其言，取前二譯，合今四卷，讀之，彌月迺於句義疑礙冰釋。」見 X 17.324.281 c 18-282 a 6。「隆興」是南宋孝宗皇帝的年號，「甲申」即隆興二年（西元 1164 年 1 月 26 日至 1165 年 2 月 12 日）。
  8. 陸光祖（1521 ~1597 年）是位明朝信佛的官員，致力推動佛教文化事業。
  9. 此指「大明天界善世禪寺住持 臣 僧宗泐、演福講寺住持 臣 僧如玘奉詔同註」《〈楞伽阿跋多羅寶經〉註解》。該注開頭概述不同譯本，介紹注釋方式，說：「若論所譯文之難易，則唐之七卷，文易義顯，始末具備。今釋從宋譯四卷者，以此本首行於世，習誦者眾，況達磨大師授二祖心法時，指《楞伽》四卷可以印心，而張方平嘗書此本，蘇子瞻為序其事。是知歷代多從此本也。然文辭簡古，至於句讀有不可讀，乃取七卷中文義顯者釋之，仍採古註善者，併註之。」見 T 39.1789.343 c 4-11。

10. 參曾鳳儀《〈楞伽宗通〉緣起》：「昔初祖語二祖曰：『此《楞伽》四卷，可以印心，不數傳後，當為名相之學。』」見 X 17.330.602 a 21-22。
11. 見 X 1.8.235 a 3-b 4。
12. 同上，b 17-c 19。
13. 相當於西元 1904 年 2 月 16 日至 3 月 17 日。
14. 見 X 22.401.142 a 5-6。
15. 相當於西元 1858 年 8 月 28 日。
16. 見 X 01.5.70 a 5-14。
17. 可惜，周君在「藏書既尠，陋處海隅，又無善本可以借校」的情況下到底如何進行斟酌，並無具體闡述。
18. 此「舍」通「捨」，為魏氏習慣用字，如「如是取舍」、「各本互異，無所適從，且非義諦所關，故舍彼取此較於行人觀心有益」（分別見 X 1.5.71 b 9、74 c 2-3），甚至也用於經文，如「亦無取舍分別」、「其上輩者，舍身出家而作沙門」（分別見 X 1.5.74 c 16、75 a 6），這多少反映明代部分學者的心態。
19. 這句話指株宏《〈阿彌陀經〉疏鈔·開章釋文·詳釋·部類差別·明類》：「《後出偈經》者，始終唯偈，是伽陀部。中云：『發願喻諸佛 誓二十四章』，願止存半，與漢、吳二譯同，而四十八願自古及今傳揚已久。『二十四』者，或梵本缺略，未可知也。」（見 X 22.424.618 c 13-16。）巧妙的是：株宏所不認同的，魏承貫正好用以反證。
20. 此句出自《後出阿彌陀佛偈》（見 T 12.373.364 b 13）。指該偈為天親菩薩所作，似始於明「荷葉庵石頭道人袁宏道撰述」之《西方合論·第十釋異門》（見 T 47.1976.418 c 9）。
21. 見 X 1.5.71 a 1-12。
22. 同上，b 18-21。
23. 同上，c 5。
24. 同上，c 5-9。
25. 原見《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》第 30 期（1986）第 397 頁，本文則參考國立臺灣大學文學院佛學數位圖書館暨博物館提供的電子檔（〈<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MISC/mag12437.htm#n17>〉，1.4.2016）。
26. 同上，第 396 頁。
27. 同上，第 401 頁。實際上，查回《大正藏》（所謂「頁五一」指該藏頁數），發現這邊有版本問題：藏經原作「陀以尼」，並於斟酌注說明其中「以」字，《宋》、《元》、《明》三藏作「隣」（非「鄰」），惟因不是本文重點，茲不贅論。
28. 本文參考的陳寅恪先生《支愷度學說考》，是用香港寶蓮禪寺佛教文化傳播網提供的電子檔（〈<http://hk.plm.org.cn/gnews/200849/20084993273.html>〉，1.4.2016）。
29. 不過這也不是蔡氏的創舉，因為在他之前，更誇張的「合本會譯」已見於王文顏《佛典漢譯之研究》（臺北，天華出版事業股份有限公司，1984）第 72 頁。豈料，這個新詞開展出自己的生命力，為他人採用，如李雪濤《作為範式創造者的孔子——雅斯貝爾斯與孔子的互動》引述「雅斯貝爾斯對史陶斯《老子》譯本的說明」後，指出雅斯貝爾斯「也常常是將多種譯本放在一起進行比較（有點像道安的『合本會譯』的方式，即以不同的譯本，互相參照補充。這在德國也有格里斯巴赫（Johann Jakob Griesbach, 1745—1812）的『同觀福音』[Synopsis] 的傳統）」（見《讀書》2010 年第 5 期第 29-30 頁），或同作者《論德國哲學家雅斯貝爾斯對老子的認識》中所謂：「雅斯貝爾斯能通過譯本和研究著作，而不用通過研讀原文，迅速把握住這些經典的精髓所在，是跟他所選擇的這些資料有很大關係的。在這裡，他對《老子》譯本的研讀，很像是東晉時期道安（314—385）『合本會譯』方法的運用，即以不同的般若系經典譯本，互相參照補充。」（見《亞洲研究動態》2011 年 3 月第 12 期第 34 頁。）或如 2014 年 4 月 24 日「《青年文摘》雜誌唯一官方網站」發表的《小論中國象棋與國際象棋的起源》說：「就如同翻譯界『合本會譯』的做法有一定道理一樣，如果我們把這麼多版本繁復的〔sic〕象棋匯總一下，大致可以做出這麼一個推測：目前流傳的象棋版本應該可以找到一個早期的共同前身……」至於直接跟佛學有關的例子，在此以林伯謙《中國佛教文史探微》（臺北，秀威資訊科技股份有限公司，2005 年）為例。該書所載《〈付法藏因緣傳〉之譯者及其真偽辨》一文提及「經抄也有類似會集本經典之處」，在「會集本經典」後下注云：「王文顏《佛典漢譯之研究》將『會集本』稱為『合本會譯』（頁 72），所以『會集本經』也就是『合本經』。而其實《大正藏》中，『寶積部』、『大集部』多屬此類經典，參見呂澄《呂澄佛學論著選集·新編漢文大藏經目錄》，濟南：齊魯書社，1996 年 12 月，頁 1625。」（見林著第 141 頁。）這些論述頗為驚人。查回呂文，可惜絲毫看不到林氏所言。
30. 蔡文第 397 頁則說：「自謙創『合譯』後，迄羅什入長安以前之這段期間，『合譯』之方法，便屢為諸般若學者所運用。」
31. 有趣的是，臺灣當今非主流宗教有將「合本」用在文獻標題的例子，如《神咒合本》（見 Paul R. Katz, "Spirit-writing Halls and the Development of Local Communities -- A Case Study of Puli (Nantou County)" [〈[http://www.mh.sinica.edu.tw/activities/20110720\\_23/pdf/PaulRKatz/PaulRKatz03.pdf](http://www.mh.sinica.edu.tw/activities/20110720_23/pdf/PaulRKatz/PaulRKatz03.pdf)〉, 3.4.2016] 第 21 頁)、《齋門科教獻敬科儀合本》（見

- Nikolas Broy, *Die religiöse Praxis der Zhajiao („Vegetarische Sekten“) in Taiwan* [Leipzig, 2014] 第 132 頁)。
32. 這個例外出自《開元釋教錄·別錄中有譯無本錄·小乘律闕本》中「《十誦比丘戒本》一卷」下「東晉西域沙門竺曇無蘭合出」的雙行夾注：「第二譯。右《長房錄》云：『太元六年，曇無蘭合僧純、曇摩持、竺僧舒三家本，以為一卷。見《寶唱錄》。』謹按：群錄僧純於拘夷國得《十誦尼戒》梵本，將來令曇摩持等譯出。准此，僧純與曇摩持同是一本。其『竺僧舒』，群錄無名，不知合本從何而得，未詳所以。」（見 T 55.2154.648 b 27-c 2。）「准」，《高麗藏》作「唯」，茲據《大正藏》勘勘注，從《宋》、《元》、《明》三本。《貞元新定釋教目錄》亦通，見 T 55.2157.984 c 3。「所以」後，《宋》、《元》、《明》三本有「也」字，茲從《高麗藏》與《貞元新定釋教目錄》。至於《長房錄》的原文，乃是費長房《歷代三寶紀·東晉錄》「西域沙門竺曇無蘭」「一百一十部，合一百一十二卷」中「《十誦比丘戒本》一卷」夾注：「太元六年，合僧純、曇摩持、竺僧舒三家本。以為一卷。見《寶唱錄》。」（見 T 49.2034.70 b 15、18-19。）據《大正藏》勘勘注，「為一」，宋、《元》、《明》三本作「為此一」，茲從《高麗藏》及《開元釋教錄》引文。
33. 原見李幸玲《格義新探》（《中國學術年刊》第 18 期〔1997〕）第 151 頁。本文參考國立臺灣大學文學院佛學數位圖書館暨博物館提供的電子檔（<<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx88983.htm#twentynine>>，3.4.2016）。
34. 見汪東萍《佛典漢譯的文質之爭與西方意譯、直譯之爭的對比研究》（《暨南學報（哲學社會科學版）》第 34 卷第 8 期〔2012〕）第 117 頁。
35. 見上引陳文。
36. 同上。
37. 見 T 55.2145.47 a10-11。
38. 同上。
39. 見梁·釋僧祐撰、蘇晉仁、蕭鍊子點《出三藏記集》（北京，中華書局，1995）第 280〔第三注〕、262 頁。
40. 見 T 55.2145.51 c 17。
41. 日僧靜然 1154 年所編《行林抄》保留了「陀以尼」這個音譯：「《攘災決九曜祕曆》等同云：若羅睺計都暗行到人本命星，須持此北斗陀以尼朱梵書帶之云云。」見 T 76.2409.463 b 10-12。
42. 同上，51 c 18。
43. 同上。
44. 有關此句標點，參贊寧《大宋僧史略·傳密藏》：「密藏者，陀羅尼法也。是法祕密，非二乘境界，諸佛、菩薩所能游履也。舊譯云『持』，新譯云『性』。本其原，則微妙法性也；形其言，則陀羅尼母也；究其音，則聲明也；窮其文，則字界緣也。《出三藏記》云：『神呪者，總持，微密持也。』」見 T 54.2126.240 b 26-c 2。
45. 《磧砂藏》同，見 Q 29.1076.294 b 29-30。
46. 見上引蘇著第 279、289〔第九七注〕頁。
47. 見 T 55.2145.51 c 19。
48. 同上，c 20。
49. 見上引蘇著第 279 頁。
50. 見王氏上引書，第 72 頁。
51. 見 T 55.2145.7 a 23-24。
52. 同上，6 c 24。據 Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts From the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods* (Vol. X, *Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica*) (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2008) 第 178 頁，該經屬於支謙的“core texts”。
53. 見 T 55.2145.32 a 1-2。
54. 同上，29 c 20。
55. 同上，9 b 27。
56. 同上，8 c 14。
57. 分別見同上，8 c 10、7 b 23。
58. 同上，22 a 24。
59. 蔡佳玲《漢地佛經翻譯論述的建構及其轉型》（國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2007 年）《第一章 支謙的翻譯論述·1.0 前言》有這樣一段獨立的敘述：「但〈合微密持經記〉雖標明支謙所作，湯用彤於《魏晉南北朝佛教史》中也藉此經記內容推論支謙有合本之舉，記中云：『合微密持陀鄰尼總持三本：佛說無量門微密持經，佛說阿難陀目佉尼阿離陀隣尼經，佛說總持經，一名成道降魔得一切智。』。〔sic〕但照後人的校勘，其中的《佛說阿難陀目佉尼阿離陀隣尼經》為劉宋時期求那跋陀羅所譯，支謙不可能收集到這個譯本，因此〈合微密持經記〉用以討論支謙譯論的幫助並不大，同時合本會譯始於支謙之說也是極其可疑的。」可惜作者沒有注明「後人的校勘」是誰的。
60. 見季羨林《中印智慧的匯流》（收於周一良主編《中外文化交流史》〔河南人民出版社，1987〕第 138-189 頁）第 146 頁。據季氏《我的心是一面鏡子》，該文後來編入《佛教與中印文化交流》，標題改為《中印文化交流簡論》（參<<http://yu.edu.qidezao.com/book/8349/82.html>>，19.4.2016）。可能因重複發表，流通較廣，影響力就大，諸如彭斐章主編《中外圖書交流史》（湖南教育出版社，1998）《第一章 漢魏兩晉南北朝時期中外圖書交流·第一節 佛教典籍的傳入與翻譯·三 圖書交流的方式和影響·2. 另創新體》要「試略舉 佛教典籍的新體如

次」時，第一個便是「合本」。從三國時代支謙起，佛教徒為了為研誦方便起見，常常把同本異譯的佛經合在一起，如『上本下子』、〔sic〕或『上母下子』，本、母即指大字正文，子是小字夾注，這樣實際上就把別本意義相同而文字不同者列入小注中，與大字正文互相比較，……」（見第15-16頁）或如王志剛《四至六世紀北中國的佛教史學——以〈佛國記〉、〈洛陽伽藍記〉、〈魏書·釋老志〉為主線》（原收於北京中華書局2002年1月出版的《華林》第二卷）所謂：「東漢以來，佛教東漸，譯經事業迭起，從三國時代支謙起，為了為準確傳達經典原義和研誦方便，佛教徒常常把同本異譯的佛經並在一處，或者是『上本下子』，或者是『上母下子』，統謂『合本』。『本』或『母』指的是大字正文，『子』指的是小字夾注，實際上就是把別本意義相同而文字不同的列入小注中，與大字正文互相比較。」這種「大方參考」又不注明出處的作風令稍微保守的人備感吃驚。

61. 刊登於《浙江社會科學》2008年第12期第84-88頁。
62. 刊登於《史林》2011年第3期第84-90頁。
63. 見吳文第86頁。
64. 參上引蘇書第416頁。此同藏經，參T 55.2145.81 a 29-b 2。
65. 將T 55.2145.80 c 4-19與81 a 26-b 13對照，二者的關係就明朗。
66. 分別見T 55.2145.81 a 25、b 13-14。
67. 當然，也有人持不同的看法。例如通了《道安法師與佛教戒律》（見《中國佛學院官網》，<<http://www.zgfy.cn/ztjj/zgfy/fy/zdesq2002n/2012/04/11/150531985.html>>，6.4.2016）主張：「道安法師曾經撰出過布薩法，保存在《出三藏記集》卷十一的《比丘大戒序》中，……道安法師的序文撰出時間是379年，竺曇無蘭在三年之後（即382年），也撰出布薩法，和道安所撰不同之處，是把行籌時唱的一段梵文刪去了。」Tsukamoto Zenryū 著·Leon Hurvitz 譯 *A History of Early Chinese Buddhism: From Its Introduction to the Death of Hui-Yüan* (Tokyo: Kodansha International Ltd., 1985) 第二冊第749-750頁認為這段文字——包括偈頌——是道安抄自律典的。
68. 參見T 55.2145.14 b 10-11。
69. 見于文第86頁。《大正藏》對等處為T 55.2145.80 c 28-81 a 5。點校本第424頁第63注認為「昔在於廬山中」的「在」、「中」「二字疑為衍文」，但北涼法眾譯《大方等陀羅尼經》有「我昔在於兜率天上」句（見T 21.1339.644 a 16），稍後隋闍那崛多譯《佛本行集經》亦有「往昔在於諸有中」、「我昔在於忉利天上」、「汝昔在於優婁頻螺聚落處所

尼連河邊」、「汝昔在於宮內時」、「我昔在於深宮裏」等句（分別見T 3.190.680 a 23、694 c 26-27、785 b 27-28、899 b 18、924 c 29），難道這些「在……上」、「在……邊」、「在……內」、「在……裏」也都是衍文？

70. 分別見T 55.2145.8 c 10、9 b 27、b 28。當然，卷的總數有點問題。
71. 「識」，《大正藏》誤作「識」，CBETA未改。茲從《高麗藏》K 31.1053.294 c 7。
72. 同上，10 a 11-14。
73. 分別參見同上，11 a 15、20 a 22-24、64 b 17-18、71 b 3-6。
74. 同上，40 c 13-16、87 b 4-5。