

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

《無量壽經》譯者考

——以佛經語言學為研究主軸

A Study on the Translator of the *Sukhāvatīvyūha*

——Based on a Research on the Linguistics of Buddhist Sutras

指 導 教 授：竺 家 寧 博 士

研 究 生：釋 德 安 撰

中 華 民 國 94 年 11 月 15 日

南 華 大 學
宗 教 學 研 究 所
碩 士 學 位 論 文

《無量壽經》譯者考—以佛經語言學為研究主軸

研究生：釋德安(周睦修)

經考試合格特此證明

口試委員：周美慧

竺家寧
釋依空

指導教授：竺家寧

系主任(所長)：河建興

口試日期：中華民國 94年 11月 15日

《無量壽經》譯者考

——以佛經語言學為研究主軸

提要

本文旨在考定現存漢譯《無量壽經》譯者，是以「佛經語言學」為研究主軸來考證，期以充分有效的論據，於竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲等三位譯師之中，來揭顯出真實的譯者。

全文共分五章。第1章緒論，首先對於譯者問題的起源、歷來的研究方法與現階段的研究成果作一整體性的回顧。其次，直接針對目前的問題焦點，提出本文的研究方法，並對所利用的文獻資料，給予使用範圍及方法上的說明；第2章文體考，由經文中發掘出：「我聞如是」的年代、開場套語的特殊規格、固定的對話形式與內容、融攝道家用語的早期佛經風格等四類文體特徵，作為鑒定譯者的標準。這是對整部經的全「面」性考察；第3章句法考，從帶有疑問語氣詞「乎」、「耶」、「不」的疑問句型與結構看譯者問題。這是透過全經所穿插的疑問句型，作句法上的連「線」觀察；第4章詞彙考，主要是從一般用詞、佛教用語、重疊詞以及雙動賓結構等四類詞語中，作使用上的比較與分析，從中確立出譯師們的特徵詞，以作為判定譯者的主要依據。這是經由多「點」的深入探究，提供出質量並重的具體語料為證；第5章結論，將前幾章點線面的研究小結匯總統計，結果證明《無量壽經》的譯者應當是竺法護。此外，對於極少數不符合竺法護譯語的情形，也嘗試提出合理的解釋。末了，本文也能從文獻資料上提出有力的證據，以為《無量壽經》是竺法護譯的佐證。

關鍵詞：無量壽經、譯者、竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲、佛經語言

目次

第 1 章 緒論	1
1.1 譯者問題起源.....	1
1.2 相關研究回顧.....	2
1.3 目前問題焦點.....	5
1.4 本文研究方法.....	6
1.5 文獻使用說明.....	8
第 2 章 文體考	15
2.1 與眾不同的「我聞如是」.....	15
2.2 具有特殊規格的開場套語	16
2.3 呈現固定的對話形式與內容	20
2.4 融攝道家用語的早期佛經風格	22
2.4.1 無為	25
2.4.2 無極	27
2.4.3 道德	33
2.4.4 神明	35
2.4.5 精神	36
2.4.6 真人	37
2.4.7 自然	39
第 3 章 句法考	43
3.1 疑問語氣詞與疑問句	44
3.2 帶語氣詞「乎」的疑問句	47
3.3 帶語氣詞「耶」的疑問句	52
3.4 帶語氣詞「不」的疑問句	54
第 4 章 詞彙考	59
4.1 一般用詞	62
4.1.1 功祚	62
4.1.2 國邑	64
4.1.3 勞苦	65
4.1.4 聖旨	66
4.1.5 姿色	67

4.1.6	壽終	69
4.1.7	遊履	71
4.1.8	無得	71
4.1.9	消化	76
4.1.10	尋	78
4.1.11	得無	80
4.1.12	底極	83
4.1.13	焉	84
4.1.14	諮嗟	85
4.2	佛教用語	90
4.2.1	善本	91
4.2.2	佛樹	93
4.2.3	載	95
4.2.4	度世	97
4.2.5	絕去	98
4.2.6	取滅度	99
4.2.7	觀世音	100
4.2.8	三法忍	102
4.2.9	無量壽	104
4.2.10	那由他	107
4.2.11	分衛	108
4.2.12	六種震動	110
4.2.13	言行相副	112
4.2.14	唯垂聽察	113
4.2.15	被弘誓鎧	116
4.2.16	奮大光明	117
4.2.17	清白之法	118
4.2.18	極樂世界	120
4.3	重疊詞	123
4.3.1	AA式	124
4.3.1.1	光光	124
4.3.1.2	巍巍	128
4.3.1.3	世世	129
4.3.1.4	芬芬	130
4.3.1.5	時時	131
4.3.1.6	久久	136
4.3.2	AABB式	137
4.3.2.1	窈窈冥冥	137

4.3.2.2 浩浩茫茫	139
4.4 雙動賓結構	141
第 5 章 結論	143
5.1 文體考的判定	143
5.2 句法考的判定	144
5.3 詞彙考的判定	145
5.4 用語差異試探	147
5.5 文獻上的佐證	148
5.6 研究歷程紀要	151
參考書目	153
附錄	169

第 1 章 緒論

本文目的在考定現存漢譯《無量壽經》的譯者，是以「佛經語言學」為研究主軸來考證，期以充分有效的論據，揭顯出真實的譯者。

「佛經語言學」是由竺師 家寧先生先行倡導的一門新興學科。自 90 年代起，在 先生的大力推動下，已為國內的漢語佛典研究，開拓了一個新的研究領域，也在這個特定的學術圈內，帶起了一股新的研究風潮。¹「佛經語言學」，簡言之，是以漢文佛典為主，梵巴藏為輔的語言研究。目的是讓我們能透過語音、構詞、詞義、句法以及梵巴藏等語言工具的運用，來正確地讀懂用古代漢語所寫的佛經，以克服現代人閱經所遇到的語言障礙。²我們知道，語言是思想的載體，「佛經語言學」的研究對象又是直接取材於客觀的語言事實，因此，適當地運用「佛經語言學」的研究法，還可進一步透過語言本身所蘊含的歷史、個人風貌，如實地反映出驅遣語言者的身影。這一個附加價值，在無形之中，為佛典譯者問題的探究，打開了成功的契機。本論文「《無量壽經》譯者考」，即是在「佛經語言學」的基礎下，而進行的一種嘗試。

1.1 譯者問題起源

《無量壽經》在中國的異譯本，古來傳說有十二種之多，現存的有下列五種：

《無量清淨平等覺經》四卷	後漢（147~86）	支婁迦讖譯
《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》二卷	吳黃武年中（223~8）	支謙譯
《無量壽經》二卷	曹魏嘉平四年（252）	康僧鎧譯
《大寶積經無量壽如來會》二卷	唐（706~13）	菩提流志譯
《大乘無量壽莊嚴經》三卷	趙宋淳化二年（991）	法賢譯

末後兩種本子的譯出時間距今較近，並沒有譯者真偽問題的產生，前三本《無量清淨平等覺經》（以下簡稱《平等覺經》）、《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》（以下

¹ 請參見萬金川先生《佛經語言學論集》（2005：103~6）。

² 請參見竺師 家寧先生〈認識佛經的一條新途徑〉（1998b：6~10）。

簡稱《大阿彌陀經》)、《無量壽經》的譯出年代，約在古、舊譯時期，³也就是後漢到西晉，佛教初傳入中國的這段期間。由於當時的翻譯家尚未意識到：將所有譯出經典編成目錄，可利於佛經文獻的保存。所以這三本古譯是在譯出二百年之後，才被梁·僧祐載入現存最古的譯經目錄《出三藏記集》中。但是後人卻發現，歷代經錄與史傳等文獻對《無量壽經》譯者的記載並不一致，於是展開了一連串的懷疑及探究。問題的癥結在於，除了《大阿彌陀經》、《平等覺經》、《無量壽經》三經的譯者混淆不清外，再加上七種佚本經名與譯者的傳說攙雜其中，使得各種譯本與幾位譯者之間，出現了各種可能的繫連組合。近代沸沸揚揚的種種考證與異說，更令譯者問題陷入混亂。現存《大阿彌陀經》、《平等覺經》、《無量壽經》的譯者研究已持續約一世紀，迄今尚無確切定論，足見問題複雜的程度及難度。以往的研究多偏重於歷史文獻的考察，今願承繼前人的研究成果再接再厲，透過語言研究法，先針對目前流通最廣的《無量壽經》進行不同的嘗試。

1.2 相關研究回顧

自荻原雲來《無量壽經的研究》⁴起，約一個世紀以來，《無量壽經》譯者問題的探究，始終是一批日籍佛教學者努力以赴的重要課題。其他例如：常盤大定、望月信亨、境野黃洋、塚本善隆、平川彰、鎌田茂雄、…等享譽國際的佛教學者們，亦曾參與探究。⁵持續致力於此一議題的優秀學者還有：加藤智學述、稻垣久雄、椎尾弁匡、泉芳璟、野上俊靜、小野玄妙、北川賢淨、藤田宏達、坪井俊映、稻城選惠…等。後出轉精，到了香川孝雄則以《淨土教の成立史的研究》(1993)一書匯集前人研究之大成。香川孝雄首先綜合歷來各家(約二十位學者)研究的主要方法與內容，進而將各家對《無量壽經》譯者的主張進行歸納，最後也提出了自己的看法。遺憾的是，各家在證據的掌握上，自始至終未有重大突破，導致考據欠缺說服力，而不足以力排異說。我們根據手中所掌握的相關資料，將歷來的研究方法整理出五類：一、從文獻記載的研析來考定譯者；二、從出土的寫本年代來考定譯者；三、從數理文獻學的方法來考定譯者；四、從計量文獻學的方法來考定譯者；五、從經文詞語的對照來考定譯者。以下分別說明。

³ 本文以梁啓超《佛學研究十八篇》(1985:8~16)的三期劃分為準，分別是：第一期：東漢至西晉；第二期：東晉為前期，南朝劉宋迄隋為後期；第三期：唐貞觀至貞元。梁氏的三期，我們就依序名之為：古譯期(第一期)、舊譯期(第二期)和新譯期(第三期)。

⁴ 見香川孝雄(1993:35)第15小註，該文收入於《荻原雲來文集》第230頁。

⁵ 參見香川孝雄《淨土教の成立史的研究》(1993:66)以及坪井俊映《淨土三經概說》(1979:1~9)。

1.2.1 從文獻記載的研析來考定譯者

這是探討此一問題歷史最悠久，也是最多人使用的研究方法。具代表性的有：境野黃洋《支那佛教精史》（1935）、望月信亨《中國淨土教理史》（1991）、《淨土教起源及其開展》（1994）等文。這裡的「文獻記載」主要是指大藏經中的經錄、史傳等資料，可以說一大藏經的有關記錄，歷來學者無不巨細靡遺地網羅罄盡。問題是古文獻記載的可靠性無從衡量起，例如：梁·僧祐《出三藏記集》雖是現存最古的經錄，卻不代表其內容是完全忠於事實。又如遇到在不同文獻中，出現對同一件事不同記錄的矛盾現象，研究者各取所需的主觀態度，使得是非認定的標準不盡相同。如果遇到史料記載有出入，躊躇在取捨的十字街頭，都會為正確的抉擇帶來風險。因此端賴文獻史料上的研究，仍有文獻本身真偽的盲點。由目前紛雜的各種主張來看，多是依此研究方法所導致的結果。

1.2.2 從出土的寫本年代來考定譯者

日籍學者野上俊靜在《無量壽經漢譯考》⁶一文提出，大谷大學圖書館藏之《無量壽經》敦煌本神瑞寫經的跋文中，書有：「大魏神瑞二年四月弟子王澄為父母供養經」。「大魏神瑞二年」是西元 415 年，表示神瑞寫經的年代是在西元 421 年以前，也就是史稱佛陀跋陀羅或寶雲譯出《新無量壽經》⁷的前六年所寫。野上俊靜根據跋文的時代，證明了早在 421 年之前即已傳世的《無量壽經》，並非佛陀跋陀羅或寶雲於 421 年所譯出的《新無量壽經》。因此敦煌本神瑞寫經的《無量壽經》，應是竺法護的譯本。而過不了多久，這一推定又為藤田宏達在《原始淨土思想研究》（1970：77~91）以及《〈無量壽經〉の譯者は誰か》（1967）一文中倚仗鑒定專家由筆跡的鑒定、寫經的風格形式⁸等的鑒定結果所推翻。

1.2.3 從數理文獻學的方法來考定譯者

日籍學者後藤義乘於 1978 年，在《印度學佛教學研究》第 52 號，發表了〈數理文獻學的方法による無量壽經類漢譯者の推定〉一文。這個短篇似乎是以某些「字」出現

⁶ 載於《日本佛教學會年報》15 號（1950 年 9 月）180 頁，中譯見坪井俊映《淨土三經概說》1979：6。

⁷ 見梁·僧祐《出三藏記集》（T55p.11.3）：「新無量壽經二卷（永初二年於道場出）」，東晉永初二年為西元 421 年。

⁸ 該文「寫經的風格形式」指的是，神瑞寫經所表現的楷書體、一紙二十三行、每行十七字的書寫風格。這是五世紀半到六世紀的標準寫經形式，此一標準寫經形式的時代已在佛陀跋陀羅與寶雲譯經之後（請參見藤田宏達 1967：497~8）。從「寫經的風格形式」來鑒定作品年代的方法與現代「語言風格」的研究法並不相同，語言風格的研究法一般是透過音韻、詞匯、句法等語言層面來研究（請參見竺師 家寧先生〈語言風格學之觀念與方法〉（2003：32）。）

頻率的高低來鑒定譯者。該文並未明確列出所用的比較「字」，使得我們對此一方法的推論過程所知甚少，最後作者根據計算結果、譯語及流傳形跡三點，判定譯者為竺法護。但藤義乘於 2004 年又發表了新的研究成果，兩種結論不全一致，單他個人的立論就搖擺不定，旁人又何能信服呢？請見下文。

1.2.4 從計量文獻學的方法來考定譯者

最近，後藤義乘於 2004 年又在《印度學佛教學研究》第 104 號，發表了一篇名為〈計量文獻学による漢譯者推定——無量壽經の漢訳者〉的短文。方法是以計算助詞的出現頻率來推定譯者。文中僅列出計算結果加以比較，並且根據該文，我們無法得知選取的助字有哪些。在所列舉的幾個助字中，「示」、「廣」、「弘」等字似乎也不像個助字。它最終的結論是：《無量壽經》似乎是先由竺法護譯出，最終的翻譯者則是寶雲。後藤義乘使用兩種方法未能得出一致的結論，可見此人的研究頗有些問題。

1.2.5 從經文詞語的對照來考定譯者

有不少的相關研究，會在文中以對照出詞語異同的方式，來佐助譯者的判定。稍早的有望月信亨，晚近致力於此的有藤田宏達、北川賢淨、香川孝雄等學者。所對照的詞語前後逐漸增至 110 個。奇怪的是，主張竺法護譯之學者，所對照出的結果就能如願以償，如泉芳璟⁹；主張佛陀跋陀羅或寶雲譯之賢達，所對照出的結果也能心想事成，如北川賢淨、香川孝雄¹⁰。這種字面上比較的結果是自是非他，至今誰也沒能說服誰。

以上不是在質疑前述研究方法的價值與功效，事實上每種研究方法都有它的適用性與限制性。學者利用文獻考證等方法似已將功能發揮到極限，在問題的解決上也有了一定程度的突破，使問題簡化到今天的局面，至於未完成的部分，就可讓我們站在巨人的肩膀上，以接力方式，運用更適切的研究方法，來共同圓成眾人之志。

⁹ 見香川孝雄《淨土教の成立史的研究》（1993：55～6）。

¹⁰ 見香川孝雄《淨土教の成立史的研究》（1993：70～6）。

1.3 目前問題焦點

現階段《無量壽經》譯者問題的研究進展到何種程度呢？就目前我們所掌握的相關資料來看，現行《大正藏》第十二冊，經號第 360 號的《無量壽經》，題名「曹魏天竺三藏康僧鎧譯」，被質疑為「署名不實」。此一說法，已為日本學界普遍接受。¹¹進一步在譯者的判定方面，已形成以下三大主張：

一、主張現存《無量壽經》是竺法護譯。

持此看法的學者有：荻原雲來、椎尾弁匡、泉芳璟、野上俊靜、稻城選惠等，¹²此外國內的印順導師也抱持同樣的看法。¹³

二、主張現存《無量壽經》是佛陀跋陀羅、寶雲共譯的《新無量壽經》。¹⁴

持此看法的學者有：境野黃洋、望月信亨、小野玄妙、常盤大定、塚本善隆、津田左右吉、大野法道、北川賢淨、結城令聞、鈴木宗忠、片山了仙、藤田宏達、香川孝雄。¹⁵

三、主張現存《無量壽經》是五世紀前半翻譯的。

這是辛嶋靜志所提出的看法。¹⁶此一說法態度保守，就年代看，能與譯經人物對應上的，也唯有佛陀跋陀羅(359~429)與寶雲(376~449)二人了。

這問題到目前為止，似乎是傾向於採信佛陀跋陀羅、寶雲共譯說的佔主流多數。我們從幾個論文的引例中即可看出，此一主張已為學者採用。¹⁷當然舉手表決並不等於問題的解決，《無量壽經》譯者問題的現況正如《佛典解題事典》(水野弘元等 1996: 87)所指出：

關於《無量壽經》的原典、譯者、翻譯的真偽、相互關係等，境野、椎尾、望月、泉、常盤等說法陷入混亂，至現階段尚無定說。

綜上所述，《無量壽經》譯者問題研究迄今，剩下的工作就是要在竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲三位譯師之間找出真正的翻譯者，本文有意接手這個議題，繼續進一步的研究。

¹¹ 但從一些民間流傳的印經中可發現，華人教界對此毫無所知者比比皆是。

¹² 見香川孝雄《淨土教の成立史の研究》(1993: 55)。

¹³ 見印順導師《華雨集第二冊》(1993: 217~8)。

¹⁴ 這一部分的主張，實際情況還可細分為三種，即主張佛陀跋陀羅·寶雲共譯、主張佛陀跋陀羅譯、主張寶雲譯等三種，為使分類簡明，僅按香川孝雄所示合併為一類。本論文中對佛陀跋陀羅與寶雲二人的考察是加以區分的。

¹⁵ 見香川孝雄《淨土教の成立史の研究》(1993: 66)。

¹⁶ 見辛嶋靜志《〈道行般若經〉和“異譯”的對比研究》[注釋 1](2001b: 324)。

¹⁷ 例如朱慶之在《佛典與中古漢語詞彙研究》(1996: 111)中已主動改為「劉宋寶雲譯《無量壽經》」。

1.4 本文研究方法

本研究將從翻譯《無量壽經》的用語上來分析與比較，簡單說，就是將《無量壽經》與寶雲等三位譯師的翻譯作品，同時進行語言上的對比分析，從比較中掌握譯師的用語特色，並根據考察結果來判定譯者。文中所採行的是歷來學界行之有效的方法，爲了使研究儘可能的客觀及全面，本文的考察內容主要分爲文體、句法與詞彙三個方面。

1.4.1 文體方面

這是源於竺師 家寧先生〈語言風格學之觀念與方法〉¹⁸一文所啓發而作的一種新嘗試。看一部經整體的行文風格。首先，找出從整體上就可以突顯出譯筆或時代的「特色」；其次，經評估這個「特色」在翻譯上，不是來自於原典語言因素的影響，¹⁹最好是由環境（時代）與人爲（譯者）的因素所造成；最後，進行「特色」上的比較。

1.4.2 句法方面

此處主要是運用遇笑容、曹廣順〈也從語言上看《六度集經》與《舊雜譬喻經》的譯者問題〉（1998）以及〈從語言的角度看某些早期譯經的翻譯年代問題——以《舊雜譬喻經》爲例〉（2000）二文所示範的方法，主要有：處置式的比較、被動式的比較、完成貌式的比較以及疑問句式的比較。但前三種句式的比較並未出納入本文之中。原因是《無量壽經》全文對於前三種句式的使用太少，造成從量上不易判定出譯者的語言特徵。其次，竺法護或佛陀跋陀羅各自在不同譯經中，對此三種句式的使用情況就不一致，從譯者這方面也沒能形成個人的用語特徵。在經典與譯師雙方皆欠缺語言特徵的條件下進行對比，對譯者問題的解決並無實效，因此這幾番冗長的比較過程，就沒有正式收入本文之中。

1.4.3 詞彙方面

先舉兩個代表性的例子。首開先河運用詞彙來考證古書真偽的當屬高本漢。他在《左傳真偽考》（1971）一書中，選用了七種助詞作爲比較的標準，例如：「若」與「如」的比較，這是側重於「虛詞」的比較。在「實詞」方面，張永言〈從詞彙史看《列子》的

¹⁸ 見竺師 家寧先生〈語言風格學之觀念與方法〉（2003：29~34）。

¹⁹ 例如，不是受到梵文接頭詞的影響或經文敘事內容的影響等。

撰寫時代)(1991)從詞彙史的觀點，以不同的詞類列舉二十來個實詞，例如：「幻」、「移時」、「錕鋸劍」等，從用字用詞上的某些特殊現象，來證明《列子》應出於晉人之手，這也是篇相當成功的論證。因此本文在選詞上，無論是常用詞還是非常用詞，即是著眼於「發掘用字用詞上的某些特殊現象」。依選詞的特性，可區分為「一般用詞」與「佛教用語」兩大類。前者儘可能綜攬實虛的各種詞類，後者除專名外，也兼顧了佛典語言中甚具特色的音譯詞與四字式。還有，從構詞形態上，我們也發現了值得比較的用例，這部分的選詞可歸納成「重疊詞」與「雙動賓結構」兩類。其次，在詞彙方面的考證過程中，本文運用的方法有：²⁰

一、異譯本對勘：《無量壽經》現存有四個異譯本已如前述。因本經譯者照抄照搬古譯二本用語的情形時有所見，有的用語與古譯差幅極微，遇有模稜兩可之處，新舊譯同時參酌，則取捨有依。

二、漢梵對比：雖然現行《無量壽經》非譯自現存的梵本，如能在適當的情況下對照參考，仍有助於論證的說明。

三、以經證經：在其他經中出現同樣或類似的用語，若一部經的語義明確，即可用來證成語義難決的另一部經。

四、翻檢詞書：從詞書中我們可初步取得詞彙的意義、用法、出處以及詞彙的歷史。主要的工具書有《說文》、《廣韻》、《漢語大詞典》、丁福保《佛學大辭典》、《佛光大辭典》、慧琳《一切經音義》、阮元《經籍纂詁》、楊樹達《詞詮》、余心樂等《古漢語虛詞詞典》、何樂士等《文言虛詞淺釋》、段德森《實用古漢語虛詞詳釋》、余德泉《古漢語同義虛詞類釋》、辛鳴靜志《正法華經詞典》、《妙法蓮華經詞典》、李維琦《佛經釋詞》《佛經續釋詞》、江藍生《魏晉南北朝小說詞語彙釋》、王云路與方一新《中古漢語詞語例釋》、方一新《東漢魏晉南北朝史書詞語箋釋》，以上都是本文研究的便利窗口。

五、利用注疏：仍然有少數詞彙成爲現有詞書的漏網之魚，在遍尋不著前例的情況下，適度運用古德對《無量壽經》的相關注疏，在對詞義的理解上，充其量還有個較爲

²⁰ 以下有些方法的用語及具體意義，係利用李維琦(2003)〈考釋佛經中疑難詞語例說〉及蔡鏡浩(2000)〈魏晉南北朝詞與考釋方法論〉所歸納出的義項，請參考該文的說明及舉例。

早期的參考依據，例如：唐·釋璟興撰《無量壽經連義述文贊》。

六、互文見義：利用互文考釋詞義。構成互文的是同義或近義詞，這樣就可以根據已知詞的詞義，來考釋與它互文的同義詞或近義詞的未知詞義。²¹

七、比類歸納：將同一類型的語言材料排比在一起，然後根據上下文的語境歸納出詞義。

八、因聲求義：主要是以同音通假來說明是音義相同的異體字。

九、注意詞語的歷史文化背景：不管是考釋那一個詞語，應先留意詞語的歷史文化背景是否合於《無量壽經》的可能譯出時代。詞語的出現，在時代上沒有可疑之處，則可避免捨本逐末之失，後續的譯者考察才有實質上的意義。

十、利用現成研究成果：雖然目前漢譯佛典語言的研究還是個極待開拓的領域，²²但少數精研者也逐步累積了一些豐碩的成果，這些研究成果，即一般所謂的二手資料。二手資料中也有極富參考價值的，本文將儘可能地利用現成研究成果，藉以解決譯者問題。²³

以上約略說明本文的研究方法，因為實際運用會散見在整篇論文之中，所以就不再一一重覆地舉例說明了。

1.5 文獻使用說明

本文利用某些紙版及電子版的文獻資料，在材料的範圍、選擇及使用上，有先提出來說明的必要。以下分爲三個部分來說明：一、梵本《無量壽經》的使用說明；二、《CBETA 電子佛典（大正藏）》等的使用說明；三、譯師譯典的選擇使用說明。

²¹ 參引自蔡鏡浩（2000：159）〈魏晉南北朝詞與考釋方法論〉。

²² 參閱辛嶋靜志（1998：54）〈漢譯佛典的語言研究（二）〉一文。

²³ 具體用例可參考文中「載」與「時時」二詞的考察。

1.5.1 梵本《無量壽經》的使用說明

梵本《無量壽經》世界上現存有十三部之多。本文參考的是日籍學者香川孝雄(1984)《無量壽經の諸本對照研究》中的梵本。該書是以足利刊本(Atuuji Ashikaga, SUKHAVATIVYUHA, Kyoto, 1965.) 作為底本, 再與其他四種刊本及校訂本同時校註, 這四種本子是: 1. F. Max Müller & B. Nanjio: "Sukhavati-vyuha," Description of Sukhavati, the Land of Bliss, Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, vol, I, part II, Oxford, 1883.; 2. 大谷光瑞, 《(梵語國譯) 無量光如來安樂莊嚴經》京都, 光壽會, 昭和4年; 3. 荻原雲來《梵藏和英合璧淨土三部經》; 4. 藤田宏達, 《(梵文和譯) 無量壽經·阿彌陀經》法藏館, 昭和50年, 「梵文補正表」。

1.5.2 《CBETA 電子佛典(大正藏)》等的使用說明

本文所使用的《CBETA 電子佛典(大正藏)》, 簡稱(CBETA), 台北: 中華電子佛典協會, 2002年版。通常本文在利用CBETA搜索時, 若無特別註明, 則搜索範圍是限定在「漢譯」的經、律、論三藏, 不包括古德的著作, 而密教部多非六朝譯典故也不包括在內, 這樣連帶在密教部中包括有兩本竺法護譯經就不在一般的檢索之列²⁴。CBETA中「般若部」的前三冊為唐·玄奘所翻, 與本文的論證關係不大, 也不作檢索。基本上, 利用CBETA, 本文對《大正藏》「漢譯」經典的檢索範圍, 是1~32冊再扣除掉5~7冊以及18~21冊的部分, 這樣一共是25冊。這裡且舉標示《大正藏》出處「(T3p70.3)」的代碼為例。T3代表冊數第3冊, p70代表頁數第70頁, 3代表欄數第3欄; 又如: 「(No. 463)」, 則代表《文殊師利般涅槃經》在大正藏的經號為463號。

另外, 在《漢語大詞典》光碟版的運用方面, 所使用的是繁體單機2.0版, 香港: 商務印書館有限公司, 2002年版。由於光碟版在「詞彙」部分並沒有加註頁數, 是以本文在利用《漢語大詞典》之時的頁數部份也多數從缺。

1.5.3 譯師譯典的選擇引用說明

「在語言的歷史研究中, 最主要的是資料的選擇。資料選擇的怎樣, 對研究的結果起著決定性的作用。」這是太田辰夫(1987: 380)在《中國語歷史文法·跋》的開頭語, 已深受學界認同,²⁵本文亦深引為鑒。

²⁴ 這兩本經是《密跡金剛力士經》(No.310)與《寶結菩薩所問經》(No.310)。

²⁵ 見王云路、方一新(2000: 143)〈六朝史書與漢語詞彙研究〉。

基於譯者問題在判定上要針對竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲三位譯師來考定，那麼就必須以三位譯師各自所翻經典作為比較的底本。但是《大正藏》所記載的譯名不盡可從，因此在研究的一開始，就必得慎選可靠的經典。可靠的經典該如何選擇呢？實際上也不太可能親自逐一從文法上來檢驗，我們的辦法是：

一、先以《大正藏》的記載為初步依據，其次對照小野玄妙《佛教經典總論》中的考察說明。通常梁·僧祐《出三藏記集》未收錄的譯典就不採用；凡是曾被佛教學者指出是可疑的譯典，原則上也不採用。

二、在竺法護譯經方面，²⁶《大正藏》收有 94 部，《出三藏記集》載有 76 部，其中 5 部已失佚，這樣在對照小野玄妙《佛教經典總論》中的考察說明後，就先選出 71 部。這 71 部當中又經梅迺文（1996）〈竺法護的翻譯初探〉考核後，僅剩 68 部可與《出三藏記集》相對應，這算是較為可信的。又，根據釋果樸（1998）《敦煌寫卷 P3006「支謙」本〈維摩詰經〉注解考》考定出現行「支謙」本《維摩詰經》為竺法護所譯，因此也視之為竺法護的譯經。²⁷此外《鹿母經》(No.182a) 在本文的比較過程中認為酷似竺法護所譯，這裡也選入其中，並在引用時會額外提出來加以說明（請參見後文 4.1.8 小節「無得」條的考釋）。結果本文在竺法護譯經方面一共選用 70 部可靠的經典。

三、在佛陀跋陀羅譯經方面，《摩訶僧祇律》與《大般泥洹經》在《大正藏》雖署名法顯譯，但據小野玄妙（1983：76～7）的解說，佛陀跋陀羅實有參與共譯，故而選入。其他選擇方法與上述竺法護譯經的選擇相同，過程則不再細述。唯《大正藏》中，《華嚴經》的署名為「佛馱跋陀羅」，與餘經署名的「佛陀跋陀羅」有一字之差，本文統一作「佛陀跋陀羅」。最後在佛陀跋陀羅譯經方面，一共選用 5 部可靠的經典。

四、在寶雲譯經方面，除《佛本行經》(No.193，以下或稱《行經》)以外，《大正藏》中實在無法找出一部單獨署名為「寶雲譯」的經典。而這部署名「寶雲譯」的《行經》，也因與《佛所行讚》(No.192 以下或稱《行讚》)的譯者相混淆，而有小野玄妙等學者懷疑非寶雲所譯。此一部分頗為複雜，目前學界尚無定論。《大正藏》與寶雲有關

²⁶ 竺法護譯經部分，我們相當地參酌了梅迺文（1996）〈竺法護的翻譯初探〉一文的研究。

²⁷ 「支謙」本《維摩詰經》雖為竺法護所譯，但在《CBETA 電子佛典（大正藏）》中仍屬名為支謙譯，這樣就不太容易以「竺法護」為關鍵詞一併檢索。所以，若非特別註明，則在不影響推論的情況下，本文的檢索動作，是不另外針對《維摩詰經》作個別的檢索。

的譯經多署名爲「智嚴共寶雲譯」，參考小野玄妙《佛教經典總論》的評論之後，我們只能選出 1 部「智嚴共寶雲譯」《廣博嚴淨不退轉輪經》的可靠經典以爲比較。由於香川孝雄等學者在考察《無量壽經》譯者時，即將《行經》視爲寶雲的譯經作爲比較本，並據以證明出寶雲確有參與翻譯《無量壽經》。職是之故，本文不得不將《行經》(No.193) 一併納入比較之列以示公平。又，梁·僧祐《出三藏記集》將《行讚》(No.192) 署名爲「寶雲譯」，小野玄妙也加以認同，因此爲求公平起見，在很多場合的比較中，我們也將《行讚》(No.192) 同時納入比較之列。這就是在本文的考察中，爲什麼會多了《行經》或《行讚》的原由。

而我們不得不承認，《行經》、《行讚》的譯者問題既已牽扯到寶雲，也必然會連帶影響到本文引用寶雲譯經的部分。因此《行經》、《行讚》的譯者若不事先確立，勢必會直接衝擊到《無量壽經》譯者的考證結果。事實上，爲了因應此一問題，本文已先行將《行經》與《行讚》的譯者，從語言角度作一初步探究，並提出本文所秉持的立場，也就是：《佛所行讚》(No.192) 寶雲所譯；《佛本行經》(No.193) 應是西晉末代的譯經，但譯者不詳（請參見正文 2.4.2 小節「無極」條的考釋）。基於力求如實呈現原始語言風貌的考量，希冀提供給讀者一個獨立思考的空間，以便讀者能自行比較判斷《行讚》與寶雲譯經的異同，或比較《行讚》與《行經》用語的異同，乃至比較《無量壽經》、《行讚》、三者用語的關係…等。因此在正文中，通常是將寶雲譯經與《行讚》的語言現象區分出來作個別的描述，至於《行經》的語言現象，本文也一併地呈現出來，以便讀者能同時比較。

五、以往的研究在比較材料上，能選取三、五部經同時作比較的已經很難得了，爲什麼我們要選取那麼多經典一起比較呢？目的是爲了減少誤差、爲了不以偏概全、爲了求得譯師的語言特徵，這是我們所能想到的唯一途徑。更何況還有更大的挑戰要面對：

法護的翻譯是介於舊譯與新譯之間，所以用詞也常有新舊譯並用的現象。法護的譯作，如果單從翻譯用詞用句去決定譯者，好像也不容易。如以菩薩名字的翻譯作例子，法護翻譯文殊師利的名字用了文殊師利、文殊、溥首、軟首、濡首、賢儒等各種不同的名字。這種用不同的字翻譯同一名字的例子，音譯與意譯相互並用的現象也出現在他譯地名，甚至咒語中。²⁸這樣的例子在他的譯經中並不少見，

²⁸ 見梅迺文〈竺法護的翻譯初探〉(1996) 一文中 59 頁第 55 小註：「如在《德光太子經》、《文殊師利佛土嚴淨經》、《幻士仁賢經》，法護意譯「王舍城」。如在《光讚經》、《寶結菩薩所問經》、《文殊師利

有時甚至同一經中都有混合使用音譯及意譯的現象。

我們很難從法護翻譯作品風格去決定譯作是否由他翻譯，因為法護的翻譯作品風格並不一致，也許有人會推測說隨著他的晉言日益進步，他的譯作也會愈來愈成熟，因此後期的翻譯一定比前期流暢、信達。從他的翻譯作品去研究，這個論據好像也不能成立。在《出三藏記集記》載中最早翻譯的經典《須真天子經》就比很多後期翻譯的經典順暢成熟。這可能是有些早期的經典是經過後來的刪修參校，如《正法華經》、《超日明經》在經錄中都是有明文記載是經過再次修定的。

這裡引述梅迺文（1996）在〈竺法護的翻譯初探〉中的一段要文，是因為該文對法護譯經詞彙風格難以掌握之處，作了關鍵性的細部說明。事實上，竺法護譯經的確有著如其所述的語言現象，乍看似乎沒有一套規律的翻譯標準可循，使人無法從語言上掌握竺法護個人的翻譯風格，並據以判定譯者。爲了克服這些難題，儘可能的使用多本比較已是勢之所趨。本文所選用竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲三者的翻譯經典，及其他參與比較之經典，請見第 169 頁之附錄。

1.5.4 引用譯典數量多寡與公平與否的說明

或問：《無量壽經》只有 1 部，竺法護譯經選用 70 部，佛陀跋陀羅譯經選用 5 部，寶雲譯經選用 1 部。選用的經本數越多，詞語相對的出現率就越大，這樣的比較最有利於竺法護，顯然是不公平的。

像這樣的質疑是人之常情，但此一質疑的立論基礎卻大有問題。因爲經典部數決不代表譯經量的多寡。舉例來說，佛陀跋陀羅《華嚴經》1 部 60 卷、《摩訶僧祇律》1 部 40 卷、《觀佛三昧海經》1 部 10 卷、《大般泥洹經》1 部 6 卷、《大方等如來藏經》1 部 1 卷，合佛陀跋陀羅譯經 5 部共 117 卷，在竺法護譯經方面則是 70 部共 176 卷。若從譯經部數來看，竺法護比佛陀跋陀羅多了 13 倍，差距相當懸殊，但若從譯經卷數來看，竺法護僅比佛陀跋陀羅多了 0.5 倍，大大縮減了二者譯經數量的差距，也證實了 5 部與 70 部相比的懸殊差異，其實是一種數字上的錯覺。並且就 117 卷與 176 卷的數量來看，可以說二者皆具有相當足夠的語料可資搜尋。是故，若以部數的比率來表示譯師對詞語的

悔過經》，法護音譯同樣的地名為「羅閱祇」。同樣的例子在《持心梵天所問經》，法護音譯咒語（T. 15. 585. 31a），而在《決定總持經》中法護卻意譯咒語（T. 17. 811. 772a）。」

使用率，非但不能反映實際的語言事實，反而有違語言事實，因為譯經部數並非一個客觀公平的數量標準。

或以為，若如上所言，則可以卷數或詞數還是字數，來計算譯師對詞語的使用率會比較公平。我們的說明是，由於詞語使用率牽涉到經典內容的訴求，如：大乘經典與小乘經典內容的差別或經典、律典、論典內容的差別等，都會影響到譯師對詞語的使用量及使用率，這些原因導致使用率在計算上，並不容易取得一定的標準單位。而事實上，譯師的用語用詞也不見得是機械化的平均分布，我們無法單憑使用率來將語言事實說明清楚。因此本文揚棄了以詞語的相對使用率來鑒定譯者，並且在大多數的考證中，我們也沒有特別計算出各譯師對選詞的使用率。正因為如此，這裡有必要提出來加以說明的是，通常，在本文中所呈現出的使用量，大都僅是用來作為確立譯者特徵詞的參考指數，本文並不以相對的使用量來作為鑒定譯者的標準。²⁹我們著重在詞語使用的有無，並結合語法與詞義的觀察、分析，依據這幾點證據的掌握來鑒定譯者。

²⁹ 當然也有例外的詞語，如「壽終」條。

第 2 章 文體考

本單元是從經典的文體來考察，作一種鳥瞰式的比較，所看的幅員自然較為寬闊，看到的對象自然較為突顯，所突顯的就是「語言特徵」。特徵一經鎖定，即刻與譯師們的譯品進行比較。下面所觀察到的「用語特徵」有四：（一）與眾不同的「我聞如是」；（二）具有特殊規格的開場套語；（三）呈現固定的對話形式與內容；（四）融攝道家用語的早期佛經風格。

2.1 與眾不同的「我聞如是」

尋常披覽佛典，最先映入眼簾的，即是眾所熟悉的「如是我聞」（梵語：evaj maya wutam）。這個開經語是在公元四世紀後期的鳩摩羅什以後，才形成「固定格式」的。³⁰在鳩摩羅什以前，常見的開經語是「聞如是」，竺法護固定使用的開經語就是「聞如是」。佛陀跋陀羅與寶雲是鳩摩羅什以後的譯師，二者固定使用的開經語是「如是我聞」。問題是，《無量壽經》的開經語「我聞如是」在《大正藏》找不到第二例，是一大藏經中獨一無二的破格。竺法護只用「聞如是」，佛陀跋陀羅、寶雲只用「如是我聞」，三位譯師的用法都與《無量壽經》的「我聞如是」不同。至今，仍然沒有充分的資料，可以將此一現象與翻譯者的關係解釋清楚。這樣該如何從寶雲等三人之中推判出《無量壽經》的譯者呢？按常理看，與鳩摩羅什同為四世紀後期的佛陀跋陀羅與寶雲，既然已經使用「固定格式」的「如是我聞」，沒有理由一反常態地在譯經公式普遍規範化的時代裡，還回過頭來使用不符合當時譯經格式的「我聞如是」。所以，以鳩摩羅什將開經語定型成「如是我聞」作為歷史的分界線來看，「我聞如是」應該是還未定型成「如是我聞」之前的嘗試性譯語，比較像是出現在鳩摩羅什以前的竺法護所譯，而不像鳩摩羅什以後的佛陀跋陀羅與寶雲所譯。以上是從「我聞如是」的譯經「格式」在漢譯史上由「不定

³⁰ 見許理和〈關於初期漢譯佛經的新思考〉（2001：300）。又，汪維輝（2004）在〈從語言角度看兩種《般舟三昧經》的譯者〉一文第7頁小註指出：「據研究漢魏兩晉的譯經基本採用“聞如是”這個形式，在南北朝的譯經中仍不乏使用。“如是我聞”最確切的早期用例見于東晉高僧法顯的譯經。」而實際上，鳩摩羅什於401年（東晉隆安五年）抵達長安，自403年四月起（後秦弘始五年四月）先後譯出中論、百論、十二門論、般若、法華、大智度論、阿彌陀經、維摩經、十誦律等經論，經文開頭即用“如是我聞”。法顯於413年（東晉義熙九年）遊歷歸國，歸國後，於道場寺與佛陀跋陀羅合譯摩訶僧祇律、大般泥洹經、雜藏經、雜阿毗曇心論。譯經事業當在413年之後，整整晚於鳩摩羅什十年之久。可見“如是我聞”最確切的早期用例是出自鳩摩羅什之手。

型」走向「定型」的進化角度來推論《無量壽經》的譯者。由於沒有直接可資證明的語言事實，所以不敢遽下定論。這裡主要是強調，「我聞如是」是《無量壽經》與眾不同的譯語特徵，原因為何？頗值得探討。

另外，對於「我聞如是」一句，還可以再從「語序」的角度來觀察。《無量壽經》的「我聞如是」是「S+V+O」的「主動賓」結構，竺法護的「聞如是」是「V+O」的「動賓」結構，佛陀跋陀羅、寶雲的「如是我聞」是「O+S+V」的「賓主動」結構。《無量壽經》與竺法護是根據漢語的語法來翻，使用的是漢語語序，在語序上，《無量壽經》用「主動賓」與竺法護用「動賓」的語序一致，³¹這代表了《無量壽經》與竺法護順從漢語（目的語）語法的翻譯原則是一致的。反觀，佛陀跋陀羅與寶雲是根據梵語語法來翻譯，使用的是梵語語序，即是依照梵語“*evaj maya wutam*”的語序逐字（word）對譯，在語序上，《無量壽經》用「主動賓」與佛陀跋陀羅、寶雲用「賓主動」的語序明顯不同，這代表了佛陀跋陀羅與寶雲二人不是順從漢語語法（目的語）來翻譯。佛陀跋陀羅、寶雲在“*evaj maya wutam*”的翻譯原則上，既然是遵從梵語語序，應當是一開始就經過考量、取捨後才決定的，翻譯原則一經採行，就不太可能破壞自己一貫的主張，突然改採一開始就摒棄不用的漢語語序（漢語語序的開經語，一般是鳩摩羅什以前譯經師所使用的語序）。因此從“*evaj maya wutam*”的翻譯語序來看，《無量壽經》、竺法護遵從漢語語序「主動賓」，佛陀跋陀羅、寶雲遵從梵語語序「賓主動」，從「主動賓」與「賓主動」的語序差異中可以看出，《無量壽經》、竺法護二者與佛陀跋陀羅、寶雲翻譯“*evaj maya wutam*”是採行截然不同的翻譯原則。以上，從「語序」的分析來推論，《無量壽經》的「我聞如是」是採用漢語語序的翻譯原則，竺法護的「聞如是」也是採用漢語語序的翻譯原則，佛陀跋陀羅與寶雲的「如是我聞」是採用梵語語序的翻譯原則，相形之下，《無量壽經》是竺法護譯的可能性最大。

2.2 具有特殊規格的開場套語

一般而言，每部大乘經典的內容可分為三大部分，在佛法上有一個專門的術語稱為「三分科經」。第一分是從「如是我聞」開始，到正式進入主題之前的場景介紹叫「序

³¹ 竺法護比《無量壽經》省略了主語「我」的譯出，並未影響到語序，而且有些時候，漢語是可以省略主語的。

分」；其次是正宗分，為整部經的核心，也是主要內容；第三流通分，是經文結束之前，一段使經典流通久遠的話。除正宗分以外，序分及流通分在譯經大師們之間，隱約形成了一套約定俗成的格式。這前、後二分的内容在鋪陳上，可以說是千篇一律。即使以一個外籍學者的眼光來看也不例外：

在原典中那些套話都是僵化的成份，一種“模件”，有的是一句話或一小段，如眾所周知的經文的開頭句和結尾句。（許理和 2001：300）

從整個經文的體裁來看，大乘經典的内容架構通常即是如此。以下我們要把考察焦點放在《無量壽經》的序分上。本經序分的篇幅相當於《大正藏》的三格欄位，由於份量不小，僅能在序分中將所觀察到的幾個「用詞」，一一劃線標出如下：

我聞如是。一時佛住王舍城耆闍崛山中。與大比丘眾萬二千人俱。一切大聖。神通已達。其名曰…具足成就無量總持…得諸如來辯才之智…。（《T12p. .265.3 ~66.2》）。

前三句「我聞如是。一時佛住王舍城耆闍崛山中。與大比丘眾萬二千人俱。」是諸經的通序，萬金川先生稱為「開場套語」³²。這個通序在漢譯初期有逐漸固定的趨勢，不能說是哪個譯師的用詞特色。再從「一切大聖」到「辯才」間，其中劃上底線的幾個「用詞」，在一大藏經中，僅出現在與竺法護有關的譯典中，語言現象獨特，可視為竺法護的譯經特色。

「一切大聖」在《大正藏》總共出現 26 次，包括《無量壽經》1 次，姚秦·竺佛念 3 次，東晉·佛陀跋陀羅與唐·般若各 1 次，餘高達 20 次是由「竺法護譯經團隊」所譯出。這裡所謂的「竺法護譯經團隊」包含三個成員：竺法護、聶承遠與法炬，後二人都曾參與竺法護的譯經事業，為其得力助手。「竺法護譯經團隊」所譯出的 20 次當中又有 19 次是出現在序分之中，充當固定的語言成分。「一切大聖」為四字式的固定結構，不但首見於竺法護譯經中，並且唯有「竺法護譯經團隊」、竺佛念譯經與《無量壽經》三者，是用在序分裡面作為「固定的語言成分」。竺法護譯經早於竺佛念，再加上譯出次數之多，因此可將「一切大聖」推判為「竺法護譯經團隊」的用語特徵。這裡所謂的「竺法護譯經團隊」包含三個成員：竺法護、聶承遠與法炬，後二人都曾參與竺法護的譯經事業，為其得力助手。以下的引文是《無量壽經》與「竺法護譯經團隊」譯經，在序分部分的有關比較。

³² 這是萬金川先生在〈佛經譯詞的文化二重奏〉（2002：21）一文中的稱呼。

1. 我聞如是。一時佛住王舍城耆闍崛山中。與大比丘眾萬二千人俱。一切大聖。神通已達。其名曰…具足成就無量總持…得諸如來辯才之智…。(《無量壽經》T12p. .265.3~66.2)。
2. 聞如是。一時佛在王舍城靈鷲山。與大比丘眾五百人俱。一切大聖。神通已達。(《生經》T3.75.2)
3. 聞如是。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。與大比丘眾俱。比丘萬二千。菩薩三萬二千。一切大聖神智以暢。(《普曜經》T3.483.1)
4. 聞如是。一時佛遊王舍城靈鷲山。與大比丘眾俱。四萬二千菩薩。八萬四千一切大聖。神通以達。各在十方異佛國會。故來集此。皆得法忍。至不退轉一生補處。逮致總持。辯才無礙周流十方無數佛土。(《密跡金剛力士經》T11.42.2)
5. 聞如是。一時佛在王舍城靈鷲山。與大比丘眾千二百五十菩薩五千俱。皆神通菩薩。一切大聖悉得總持辯才無礙。(《幻士仁賢經》T12.31.1)
6. 聞如是。一時佛在如來所遊居士。…一切大聖神通已達。逮得總持辯才無礙。神智妙達不可攀喻。(《阿差末菩薩經》T13.583.1)
7. 聞如是。一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園…一切大聖。神智暢達逮得總持。已成三昧具足五通。(《賢劫經》T14.1.1)
8. 聞如是。一時佛在羅閱祇耆闍崛山中。與大比丘眾俱。比丘千二百五十。菩薩無央數。一切大聖。神通已達逮得總持。攬十方慧立三脫門。(《文殊悔過經》T14.441.3)
9. 聞如是一時佛遊於維耶離奈氏樹園。與大比丘眾俱。比丘八百菩薩一萬。一切大聖神通以達。悉得總持辯才無礙。(《大方等頂王經》T14.588.2)
10. 聞如是。一時佛遊王舍城加鄰竹園中。與大比丘眾千二百五十。菩薩不可計。一切大聖神通以達。辯才無礙慧不可量。(《持人菩薩經》T14.625.1)
11. 聞如是。一時佛在王舍城靈鷲山中。與大比丘眾俱。比丘五百。菩薩八千。一切大聖神通已達。已逮總持辯才無礙。(《順權方便經》T14.921.3)
12. 聞如是。一時佛遊王舍城加鄰竹園中。與大比丘眾俱。比丘六萬四千。菩薩七萬二千。一切大聖。神通已達。逮得總持。辯才無礙。三昧已定。慧無所畏。(《持心梵天所問經》T15p.1.1)
13. 聞如是。一時佛遊王舍城靈鷲山。與大比丘眾俱。比丘八千。菩薩萬二千。一切大聖十方來會。眾德具足得諸總持。(《海龍王經》T15.131.3)
14. 聞如是。一時佛在羅閱祇耆闍崛山中。與大比丘俱。比丘千二百五十。菩薩八萬。一切大聖神通已達。皆不退轉究竟諸法。已逮總持辯才微妙。(《決定總持經》

T17. 770. 1)

15. 聞如是。一時佛遊王舍城靈鷲山。與大比丘眾五百人俱。菩薩六萬。一切大聖神通已達。逮得總持所成辯才而無罣礙。(《無希望經》T17. 775. 1)
16. 聞如是。一時。佛遊於忉利天上晝度樹下無垢白石。愍哀其母度脫之故。正夏三月與大比丘眾俱。…一切大聖神通已達。逮得總持辯才無礙。(《佛昇忉利天為母說法經。》T17. 787. 2)
17. 聞如是。一時佛遊王舍城靈鷲山。與大比丘眾俱。比丘五百。菩薩八千。一切大聖悉得總持辯才無量。(《大淨法門經》T17. 817. 1)
18. 聞如是。一時佛遊於維耶離奈氏樹園。與大比丘眾俱。比丘八千。菩薩三萬二千。皆神通菩薩。一切大聖能隨俗化。佛所住者皆已得住。(《維摩詰經》T14. 519. 1)³³
19. 聞如是。一時佛遊於維耶離奈氏樹園。與大比丘眾俱。比丘萬八千。菩薩八萬。一切大聖神通已達。悉得總持攬十力慧。(西晉·聶承遠《超日明三昧經》T15p. 531. 2~3)
20. 聞如是。一時佛遊於舍衛國祇樹給孤獨園。與大比丘眾五百人。皆阿羅漢也。一切大聖皆其上尊。…皆得諸總持。(西晉·法炬《前世三轉經》T3. 447. 3)³⁴

以上 20 例是經典「序分」部分的引文。第 1 例是《無量壽經》，第 2~18 例是竺法護所譯，第 19~20 例為竺法護助手聶承遠與法炬所譯的經，第 2~20 例合為「竺法護譯經團隊」的譯經。從第 2~20 例的劃線部分來看，在大多數的「序分」裡，「竺法護譯經團隊」或多或少會逐一安立「一切大聖」、「神通」、「總持」、「辯才」等四個語言成分，雖不一定全數使用，但只要一經使用，總是次第排列，語序相當整齊，即使《無量壽經》也不例外。³⁵

或許有人會質疑：「翻譯《無量壽經》所根據的原典，乃至竺法護譯經所根據的原典，這些胡梵經文的文句可能雷同，是故用語措辭相似，乃理所當然。」對此，我們可用上述第 12 例《持心梵天所問經》與鳩摩羅什所譯的《思益梵天所問經》來對比，

³³ 《維摩詰經》在《大正藏》(No.474)署名為吳月氏優婆塞支謙譯，已由釋果樸法師證實為竺法護所譯，詳見釋果樸《敦煌寫卷 P3006「支謙」本〈維摩詰經〉注解考》(1998)。

³⁴ 《前世三轉經》未見載於《出三藏記集》中，雖《前世三轉經》署名為法炬所譯之事並不十分可靠，尚不致於影響本文的論證。

³⁵ 雖然「一切大聖」等語也為竺佛念用於經首的序分之中，但翻譯手法與上列諸經迥然不同，茲引出為證：「聞如是。一時佛在毘舍離城奈氏樹園。與大比丘眾八萬四千。菩薩十萬四千人俱。皆大聖玄鑑通達。獲致總持辯無滯礙。…此賢劫中一切大聖。諸正士等皆悉雲集。(姚秦·竺佛念《十住斷結經》T10p. 966. 1)」

這兩本是一般所謂的「同本異譯」，³⁶後者為：

如是我聞。一時佛住王舍城迦蘭陀竹林。與大比丘僧六萬四千人俱。菩薩摩訶薩七萬二千人。皆眾所知識。得陀羅尼無礙辯才及諸三昧。於諸神通無所罣礙。(鳩摩羅什《思益梵天所問經》T15p.33.1~p.33.2)

竺法護譯本在「一切大聖。神通已達。逮得總持。辯才無闕」的部分可對應於鳩摩羅什的「皆眾所知識。得陀羅尼無礙辯才及諸三昧。於諸神通無所罣礙。」。兩相對照，似乎「皆眾所知識」取代了原本的「一切大聖」，「得陀羅尼」取代了「總持」，原來齊整的語序也明顯地打散了。由同本異譯的比較，可看出雙方在用詞及語序上出現差異。這樣的差異顯然不是受到原典經文的影響，是譯師驅遣語言的不同風格所致。

從以上「竺法護譯經團隊」譯經序分的歸納對照，可知在序分的翻譯上，「竺法護譯經團隊」有著一套特殊規格的開場套語，形成「竺法護譯經團隊」的翻譯風格。《無量壽經》序分包含了竺法護譯經常用的「一切大聖」、「神通」、「總持」、「辯才」等詞，這幾個用詞在語序上也與竺法護的譯經語序一致。《無量壽經》出現特殊規格的開場套語，是「竺法護譯經團隊」才有的語言特徵，佛陀跋陀羅與寶雲譯經沒有這種譯法，據此研判《無量壽經》的譯者不會是佛陀跋陀羅或寶雲，應當是竺法護。

2.3 呈現固定的對話形式與內容

《無量壽經》有幾處是佛與阿難之間的對話，問答句的出現，往往能中止一段冗長的敘述，使情節更加生動寫實。有的譯師對於句中的稱謂代詞，會有習慣性的用法。比如說：“仁”、“仁者”是佛典常見的第三人稱，辛嶋靜志指出在竺法護譯《正法華經》中有半數以上是「佛對下輩的稱呼」：

關於“仁”、“仁者”的用法，有人認為是對地位同等的同士、或地位稍上者使用。這種說法在鳩摩羅什譯中還說得通，而在竺法護譯中則不一定適用。這類稱呼在《正法華經》出現了約二十處，其中半數以上是佛對弟子、菩薩、在家者的稱呼。(辛嶋靜志 1997：31)

《無量壽經》出現一次佛對菩薩稱呼“仁”的用法，這是「上輩對下輩的稱呼」，合於辛嶋靜志的見解，例句如下：

³⁶ 「同本異譯」指的是同一內容原典的不同譯本。

大士觀世音 整服稽首問 白佛何緣笑 唯然願說意 梵聲猶雷震 八音暢妙響
當授菩薩記 今說仁諦聽(T12p. 273. 1)

很可惜，辛嶋靜志所謂「其中半數以上是佛對弟子、菩薩、在家者的稱呼」，「半數」的比例仍不夠高，這意味著竺法護還有近半數的可能性，是用於「下輩對上輩」或「平輩間」的稱呼。因此用於「上輩對下輩的稱呼」的“仁”，雖無妨視為竺法護個人的用語特色，但要拿來作為一項鑒定譯者的標準，鑒證力就稍嫌不足。下面觀察到一種對話模式，希望能對於譯者的鑒定有所幫助。

當《無量壽經》的譯者使用「對曰」時，是用於下輩回答上輩的場合，全經 6 處沒有例外。提問人所問的內容，多用在「要求證實」的問句上，³⁷所問的多與「是否見、聞」有關，且答話人的回答簡潔，很多時候僅用二字或四字來答覆。例如：

汝復見不。對曰已見。(T12p. 278. 1)

爾時佛告阿難及慈氏菩薩汝見彼國。從地已上至淨居天。其中所有微妙嚴淨。自然之物為悉見不。阿難對曰。唯然已見。(T12p. 278. 1)

竺法護使用「對曰」也多用於下對上的場合，以及「要求證實」的問句上。至少可找出約 50 例是用在詢問「是否見、聞」的場合上，答話方多用二字或四字。無論是從語境或用法來看，都呈現出一種固定的對話形式與內容，與《無量壽經》的表現相當。尤其下面「對曰已見」與「對曰。唯然已見」的答語，恰巧都與上面《無量壽經》的引例相同，例如：

佛告阿難。汝乃見此棄惡菩薩住空中不。對曰已見。(《文殊師利佛土嚴淨經》T11p. 892. 2)

佛告賢者阿難。寧見威首龍王子住於佛前至意發無上正真道意不。阿難對曰。唯然已見。(《海龍王經》T15p. 143. 3)

《佛所行讚》的「對曰」用於「純粹傳疑」問句，不用於「要求證實」問句，也沒有出現如上諸例「對曰已見」的簡短回答，因此用法與《無量壽經》和竺法護不同，例如：

太子問御者 此復何等人 對曰是病者 四大俱錯亂 羸劣無所堪(T4p. 6. 2)

王復聞子還 敕問何因緣 對曰見病人 王怖猶失身(T4p. 6. 2)

³⁷ 「要求證實」是指「說話人猜想大約是這樣一件事情了，但是還是不能深信不疑，所以要求對話人予以證實」，請參見王力《漢語史稿》(1980：448~453)。

《佛本行經》的「對曰」用於「純粹傳疑」問句，不用於「要求證實」問句，也沒有出現如上諸例「對曰已見」的簡短回答，在用法上也與《無量壽經》和竺法護不同，例如：

王即問曰 唯諸明師 占相吾子 懼因此子 犯觸天像 唯拔吾心 諸深狐疑
梵志喜顏 對曰天王 今應稱慶 不宜懷感(T4p. 59. 3)

菩薩舉目見 問是為何物 醜惡難可視 御者尋對曰 食飲不時節 四大錯不順
是名為病人(T4p. 64. 2)

佛陀跋陀羅譯經，只使用 1 次「對曰」，但在用法與前述諸師截然不同，是「數人相互對話」的意思：

獵師還已共相謂言。汝等遊獵頗曾見聞金色鹿不。彼各對曰。我等先祖已來常行遊獵。未曾有聞金色鹿名。(《摩訶僧祇律》T22p. 230. 2)

透過以上的比較，可知「對曰」通常用於一問一答的場合。《無量壽經》與竺法護譯經中提問人的問話內容，多用在「要求證實」的問句，又多局限在詢問「是否見、聞」的場合。約略估計，在答話方形成這種「唯然」、「已見」或「唯然已見」的答覆方式，《無量壽經》與竺法護譯經中皆佔七成以上，像這類近乎公式化的對話形式與內容，在《佛所行讚》、《佛本行經》中是看不到的。以上從與「對曰」有關的對話形式來看，《無量壽經》與竺法護譯經在使用場合上的類型頗為一致，佛陀跋陀羅、寶雲卻不見類似用法，據此研判《無量壽經》應為竺法護所譯。

2.4 融攝道家用語的早期佛經風格

許理和等外國學者指出，³⁸早期佛典翻譯採用漢語固有術語，如：「無為」、「道教」等，來比附佛教思想的情況非常普遍。諸如此類用語，中國學者或說是「灌注得義」，或說是「舊瓶裝新酒」，其實眾人所指的都是同一件事。³⁹就比例上說，來自儒家傳統術語的少，借自道家玄學術語的則極為普遍。現在看來它是個頗為「特殊的語言現象」，因為「最顯眼的道家用語，後來不再出現於佛經慣用語」⁴⁰中。這種「特殊的語言現象」

³⁸ 見許理和〈關於初期漢譯佛經的新思考〉(2001)以及古川理宣〈『大無量壽經』と中国思想——翻譯語を通して〉(1990)。

³⁹ 顏洽茂(1999)慣稱「灌注得義」，梁曉虹(2001a)稱「舊瓶裝新酒」。

⁴⁰ 引自許理和〈關於初期漢譯佛經的新思考〉(2001：297)。

可以說是早期譯經的習慣用語。許理和說得好，這是一個「中國化的過程」。這個過程隨著佛教在中國逐步自成規模，而於東晉轉瞬消失。我們認為這種急遽變化的主要關鍵人物是道安與稍後的鳩摩羅什。並且，中國化過程的終點就在東晉鳩摩羅什時代。

中國佛教自東晉·道安始，即大力疾呼拒用老莊之學理解佛學名數。道安也反對擬配外書理解佛法，此外還對竺法雅等「格義」之風提出批判。⁴¹道安謂：「先舊格義，於理多違。(T50p.355.1)」，主張門人應廢俗書，⁴²這些作風勢必嚴重影響並改變日後譯經、釋經的用語。⁴³此一反格義詮釋經典的呼聲，目的是與本土的儒道思想劃清界線，也是中國佛教史上，第一波推行佛學術語革新的運動。自此，佛經語言與儒道術語各自走向獨立的體系，佛教術語的質與量也因而與日俱增。道安的登高一呼，姚秦三藏鳩摩羅什是大受影響的第一人，這可從他所出經中，《老子》、《莊子》、《易經》等「三玄」術語，相對過去大幅地銳減而得到證明。自羅什以後，漢譯佛典正式邁入新的里程碑。史稱羅什譯經為「新譯」，昔之譯經則曰「舊譯」。⁴⁴

《無量壽經》含有大量的「三玄用語」⁴⁵，表明《無量壽經》譯者擁有相當深厚的「三玄學」素養，推測本經在東晉·道安之前譯出的可能性相當高。日籍學者谷川理宣在〈『大無量壽經』と中国思想〉(1990：235)一文中指出：

整體而言《無量壽經》所使用的譯語大部分是中國思想的古典用語，特別是有很多主要翻譯用語的使用是來魏晉時代中國知識份子之間所流行的「三玄之學」，亦即《老子》、《莊子》、《易經》等思想用語。(谷川理宣 1990：235)

該文列舉出約三十個並注明出處的「三玄用語」，例如：甘露、鬼神、群生、化生、虛

⁴¹ 梁·慧皎《高僧傳》：「雅乃與康法朗等。以經中事數擬配外書。為生解之例。謂之格義。(T50p.347.1)」；又《佛光大辭典》對「格義」的解釋如下：「即以道家或外教之義理來解釋佛教之道理。佛教東傳之初，知識分子常以其類似老莊思想而接受之。至魏晉時代(三、四世紀)，更以老莊思想來說明般若之空理。此種過渡時期之學風稱格義，當時以竹林七賢為代表人物。佛教遂被老莊空理的清談之風所影響，舉凡佛教講述、佛典注釋，皆常引用老子、莊子、易經之用語。(p4143)」

⁴² 梁·慧皎《高僧傳》：「嘗有客聽講難實相義。往復移時彌增疑味。遠乃引莊子義為連類。於是惑者曉然。是後安公特聽慧遠不廢俗書。(T50p.358.1)」。此段湯用彤詮釋為：「安公聽遠不廢俗書，則其通常令弟子廢俗書可知，廢俗書者，亦與反對格義同旨也。(2001a：296)」

⁴³ 見湯用彤《漢末兩晉南北朝佛教史(上)》(2001a：296-7)：「但自道安以後，佛道漸明，世人皆了然世教有特異處。且因勢力既張，當有出主入奴之見，因更不願以佛理附和外書。及至羅什時代，經義大明，尤不須藉俗理相比擬。故僧叡於什公來後，乃申言格義迂而乖本也。而慧叡《喻疑論》中亦言格義自道、安羅什之後廢棄不用也。」

⁴⁴ 梁·僧祐《出三藏記集》：「所以新舊眾經大同小異。天竺語稱維摩詰。舊譯解云無垢稱。(T55p.4.3)」

⁴⁵ 「三玄」一詞，即如漢語大詞典「三玄」條云：「魏晉玄學家對《老子》、《莊子》和《周易》三書的合稱。道教亦沿用之。」。本文所謂的「三玄用語」即用語出自《老子》、《莊子》和《周易》三書中，而為道教所沿用的詞語。

無、光明、高明、極妙、齋戒、至德、自然、眾生、清淨、精神、真人、神、神明、積善、大聖、智慧、天下、天人、天道、道教、道術、道德、微妙、布施、無為、窈冥、無極。

上述「三玄用語」最特出的，應是帶有濃厚老莊色彩的道家用語，如：化生、虛無、自然、精神、真人、神、神明、積善、天道、道教、道術、道德、無為、無極等。尤其是「自然」、「無極」、「無為」、「道教」等的譯出，就很容易讓人直接聯想到道教思想。佛教原典不應帶有這些本土術語，那麼這些術語所反映出的時代背景，就很值得注意。張永言（1991：192）指出：「然而一個人在寫作時畢竟難以完全擺脫當代文學語言和方言口語的影響和侵襲。」。因此，如果能從歷史語言的角度進行觀察，就不難在這部經典中，找到不少富有時代特徵的語言成分。

以上是從詞彙方面指出《無量壽經》富含「三玄用語」的翻譯特色。再從整個文體上看，本經所表現出「道家式」的行文風格也格外引人注目。試舉一段經文為例：

世間有此目前現事。壽終後世尤深尤劇。入其幽冥轉生受身。譬如王法痛苦極刑。故有自然三塗無量苦惱。轉質其身。改形易道。所受壽命或長或短。魂神精識自然趣之。(T12p. 276. 1)

句中「入其幽冥」、「魂神精識」的觀念不是很「道家式」嗎？《無量壽經》的內容的確是帶有幾分玄學色彩的。帶有「玄學用語」與「老莊思想」的漢譯經典，常能反映出它的時代特徵。事實上，這種時代特徵，並不符合鳩摩羅什以後的譯經潮流。竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲三者中，也唯有竺法護是身處於鳩摩羅什之前的譯師。河野訓（1993：42）在〈竺法護訳華嚴經類と魏晉玄学〉一文中指出竺法護與道家的淵源：

竺法護是鳩摩羅什以前具有代表性的譯經僧。從東晉支遁⁴⁶為法護作贊，以及孫綽道賢論將法護媲美為竹林七賢的山巨源即可窺知，法護是強烈受到道家影響的譯經僧。…竺法護深受以三玄學為中心的魏晉學術所影響。河野訓（1993：42）

但，如上的「三玄用語」也不唯獨竺法護使用。有些詞語在佛陀跋陀羅與寶雲的譯經之中也不是沒有，但由於譯經師自身皆有不共他人的時代背景以及學思背景，尤其後者所導致的個別性差異，特別容易塑造出個人的語言風格。因此我們認為，早期各譯經大師將「三玄用語」植入漢譯佛典中的手法也可能有別，如果能再深入觀察「三玄用語」的譯語現象，或可從中歸納出譯經師的遣詞風格。只不過，如上所舉的某些用詞，並不

⁴⁶ 即《世說新語》中的支道林。

特別帶有宗教色彩，如：群生、光明、眾生、清淨、大聖、智慧、微妙、布施等詞，早已是諸經中的常用詞，它們的語音、詞形、詞義、詞用自古至今始終如一，又沒有與其他詞彙之間產生明顯的更替、汰新等變化，由於這類詞對譯者的鑒定助益不大，自無討論的必要。現在要由《無量壽經》選出 7 個具有代表性的道家用語，從比較中可瞭解譯師們對這類道家用語的運用情形，並據以判定《無量壽經》的譯者。這 7 個詞依序是「無爲」、「無極」、「神明」、「道德」、「精神」、「真人」以及「自然」。

2.4.1 無為

道家的「無爲」是「順應自然」的意思。《漢語大詞典》「無爲」條云：「道家主張清靜虛無，順應自然，稱爲“無爲”。《老子》：“道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化。”」。「無爲」是初期漢譯佛典中經常見到的用詞。

《無量壽經》使用 4 次「無爲」，竺法護使用 500 次以上，佛陀跋陀羅使用約 50 次，寶雲則用了 7 次，可見「無爲」是竺法護的常用詞。從搭配關係來看，可歸納出「無爲泥洹」、「無爲自然」、「無爲之安」等四字式結構，向下是這三種四字式的相關比較。

一、從「無爲泥洹」的使用來看。

《無量壽經》使用 1 次「無爲泥洹」：

彼佛國土清淨安隱微妙快樂。次於無為泥洹之道。(T12p. 271. 3)

竺法護譯經使用 2 次「無爲泥洹」：

除諸想已斯曰無為泥洹之寂。(《阿差末菩薩經》T13p. 610. 1)

其想有命想有萬物而懷妄想。無為泥洹清淨之想及想見佛。(《持人菩薩經》T14p. 637. 1)

佛陀跋陀羅譯經不用「無爲泥洹」⁴⁷，改用「無爲涅槃」：

所謂無為涅槃離眾煩惱。一切苦患永盡無餘。(《摩訶僧祇律》T22p. 236. 1)

「無爲涅槃」只有佛陀跋陀羅使用，《無量壽經》與竺法護譯經皆不用。

寶雲譯經中，「無爲泥洹」與「無爲涅槃」皆無用例。

由上可知，「無爲泥洹」只有《無量壽經》與竺法護使用，佛陀跋陀羅與寶雲不用，據

⁴⁷ 發現 1 個「無爲泥洹」的例子，卻似是而非：「我非我空非空依無依。眾生非眾生。恒非恒吉非吉。有爲無爲泥洹非泥洹。深樂如是對治之法。(《大般泥洹經》T12p.853.3)」

此證明，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

二、從「無為自然」的使用來看。

《無量壽經》使用 2 次「無為自然」，例如：

欲壽一劫百劫千億萬劫。自在隨意皆可得之。無為自然。次於泥洹之道。

(T12p. 275. 3)

彼佛國土無為自然。皆積眾善無毛髮之惡。(T12p. 277. 3)

竺法護譯經使用 2 次「無為自然」，例如：

住於無為自然之處則為有為。(《持心梵天所問經》T15p. 21. 3)

設使生死及與無為自然本無。生死本無。以無所行本無自然。無行本無。不違本無。

諸行本無自然。(《密跡金剛力士會》T11p. 45. 2)

佛陀跋陀羅、寶雲皆不用「無為自然」。

由於「無為自然」只有《無量壽經》與竺法護使用，佛陀跋陀羅與寶雲皆不用，由此看來，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

三、從「無為之安」的使用來看。

《無量壽經》使用 1 次「無為之安」，用例如下：

以善攻惡。拔生死之苦。令獲五德昇無為之安。(T12p. 277. 3)

竺法護譯經使用 3 次「無為之安」，例如：

世尊為說愛慾之瑕。法律之德。生死之難。無為之安。使至聖證無著之界。(《生經》T3p. 70. 2)

誘無從生不起不滅無為之安。漸向大慧一切之智。(《阿惟越致遮經》T9p. 202. 2)

有為之安眾生皆更。無為之安未曾歷也。(《海龍王經》T15p. 136. 3)

佛陀跋陀羅、寶雲皆不用「無為之安」。

「無為之安」在《大正藏》共出現如上 4 次。除《無量壽經》與竺法護以外，沒有任何譯師用過「無為之安」，由此觀之，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

竺法護在上面《海龍王經》的例句中，曾譯出「有為之安眾生皆更。無為之安未曾歷也。」，若與《莊子·在宥》中的「無為而尊者，天道也；有為而累者，人道也。」對看，即可證實竺法護的玄學素養相當深厚，否則不可能將「有為」與「無為」移借得這麼得心應手。這恰好與谷川理宣（1990：236）對「無為」一語的研究結果相呼應，

該研究指出：

《無量壽經》以「無為」譯作佛教的「涅槃」(Nirvana)境界，「無為」是老莊思想中的主要概念，用來表達佛教的「涅槃」，就容易為國人所理解與接受，也因此含有老莊概念的「無為」就這樣混入「涅槃」的理解中。

以上從「無為」一詞的比較可看出：《無量壽經》中，由玄學術語「無為」所搭配成「無為泥洹」、「無為自然」、「無為之安」的三種結構，均可在竺法護譯經找到相同例證，這三種結構又是佛陀跋陀羅與寶雲二人譯經中所沒有的，特別是《無量壽經》的「無為之安」，全藏僅竺法護一人用過，由此看來，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

2.4.2 無極

「無極」，《漢語大詞典》釋有多義，其中「無窮盡、無邊際」與泛指「宇宙萬物的本原」的兩種解釋在佛經中比較常用，現引出如下：

1. 無窮盡；無邊際。《左傳·僖公二十四年》：“女德無極，女怨無終。”
2. 中國古代哲學中認為形成宇宙萬物的本原。以其無形無象，無聲無色，無始無終，無可指名，故曰無極。《老子》：“為天下式，常德不忒，復歸於無極。”

《無量壽經》使用9次「無極」，有「無窮盡；無邊際」的意思，可搭配成「威神無極」與「無窮無極」等四字式，例如：

無量壽佛威神無極。(T12p. 272. 3)

教授典攬威制消化。感動十方無窮無極。(T12p. 275. 2)

也有泛指「宇宙萬物的本原」的意思，例如：

容色微妙非天非人。皆受自然虛無之身無極之體。(T12p. 271. 3)

恩德普覆福祿巍巍。光明徹照達空無極。(T12p. 275. 2)

竺法護使用超過1900次「無極」，有「無窮盡；無邊際」的意思，可搭配成「威神無極」與「無窮無極」等四字式，例如：

於時有一仙人興五神通。神足飛行。威神無極。(《生經》T3p. 70. 2)

時須菩提。聞諸龍子歎如來德無窮無極不可譬喻。(《海龍王經》T15p. 152. 2)

也有泛指「宇宙萬物的本原」的意思，例如：

如來身者乃謂真要。吾當勤求成佛聖體無極法身。猶如金剛不可破壞。(《

阿差末菩薩經》T13p. 606. 2)

大聖亦如是 解空無極慧(《如來興顯經》T10p. 605. 2)

佛陀跋陀羅譯出 13 次「無極」，有「無窮盡；無邊際」的意思，沒有泛指「宇宙萬物的本原」的意思，例如：

此四種寶。悉能消竭大海無極之水。(《華嚴經》T9p. 622. 3)

左脅出火右脅出水從身出煙。能令自身大而無極細入無間。(《大般泥洹經》T12p. 865. 1)

寶雲譯經、《佛所行讚》不用「無極」一詞。

《佛本行經》使用 9 次「無極」，其中不見泛指「宇宙萬物的本原」的用法，但有「無窮盡；無邊際」的用法，此外還形成「度無極」一語⁴⁸，以下各舉一例：

受無極榮寵 恭敬盛大器(T4p. 98. 3)

不動毀淨禁 具戒度無極(T4p. 57. 2)

寶雲譯經不用「無極」，《佛本行經》頻繁使用「無極」。因此，從「無極」的比較中可以看出《佛本行經》不像是寶雲翻譯的。

以上從「無極」一詞的比較可看出：表示「無窮盡；無邊際」的「無極」在《無量壽經》和竺法護譯經中，都有搭配成「威神無極」與「無窮無極」四字式的用法，反觀佛陀跋陀羅與寶雲並沒有這種用法。至於「無極」泛指「宇宙萬物的本原」的用法明顯來自道家概念，也唯獨竺法護與《無量壽經》的用法相當，佛陀跋陀羅與寶雲也沒有這種用法。據此推判，《無量壽經》不像是佛陀跋陀羅與寶雲所譯，應是出自竺法護之手。

或問：本文在竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲等三位譯師的比較中，寶雲譯經部分僅能找出一部《廣博嚴淨不退轉輪經》來比較。現以「無極」一詞為例，「無極」並不見得是每一部經都會使用到的詞，或許寶雲在《廣博嚴淨不退轉輪經》沒有使用「無極」，但是《大正藏》No.193⁴⁹經，也就是署名寶雲譯的《佛本行經》(以下簡稱《行經》)的確是使用「無極」的，這不就是寶雲使用「無極」的明證嗎？誰說《行經》(No.193)不是寶雲翻譯的？如果《行經》(No.193)真是寶雲翻譯的，那麼從《行經》對「無極」一詞的高使用量來看，不就可以證明《無量壽經》很可能是寶雲翻譯的嗎！

⁴⁸ 「度無極」也是竺法護的常用詞。

⁴⁹ “No.193”表示經號，指《大正藏》第 193 經，以下依此類推。

的確，類似這樣的問難，是在考證《無量壽經》譯者時，較易引起爭議的根本性問題。由於寶雲是翻譯《無量壽經》與否的關鍵人物之一，寶雲的譯經數量又少之又少，致使寶雲的譯語特徵特別難以掌握。在推證《無量壽經》譯者的過程中，要是一再地同時涉及到《行經》與《佛所行讚》（以下簡稱《行讚》）的譯語時，確實是有必要先將寶雲的譯典給確立出來，才能進一步根據寶雲的正確語料來與《無量壽經》的用語相比較。《行經》與《行讚》到底何者才是出自寶雲之手，才能讓我們正確無誤地據以比較呢？看來，《行經》及《行讚》譯者問題，是應該在考證《無量壽經》譯者之前就必得先行解決的。

更何況，在《無量壽經》譯者問題的探究上，確實是有一派學者採信《大正藏》的署名，以《行經》（No.193）為寶雲所譯而孜孜苦證其「《無量壽經》是寶雲所譯」的主張⁵⁰。要是《行經》與《行讚》何者才是寶雲所譯都還不能確定，那麼在考證《無量壽經》譯者的路上，是永遠也無法排除異說的。

有關《行經》與《行讚》譯者可疑之情事，小野玄妙曾在《佛教經典總論》（1983：85）提出懷疑和主張，他的看法和梁·僧祐《出三藏記集》的記載一致，但欠缺實證。為此，我們調查了以往的相關著作，希望能利用現成的研究成果，將寶雲的真正譯典給確立出來。

有幸的是，早在1948年就有學者周一良曾經專文研究過，題目是〈漢譯馬鳴「佛所行讚」的名稱和譯者〉載於《魏晉南北朝史論集》第339～44頁，⁵¹周一良的結論是：《佛本行經》（No.193）寶雲譯，但應正名為《佛所行讚》；《佛所行讚》（No.192）譯者不詳，但應正名為《佛本行經》。但一經細讀，我們的看法正好與周一良相反。我們的主張是：《佛本行經》（No.193）譯者不詳，《佛所行讚》（No.192）寶雲譯。

〈漢譯馬鳴「佛所行讚」的名稱和譯者〉一文以「名必符實」為前提，也就是以「經名必須與經文內容相符」的原則為理論依據，將《行讚》的名稱與《行讚》本身的內容相對照，以「讚」字見真章來論證。該文發現《行讚》全文沒有「讚佛」的讚詠意味，

⁵⁰ 例如日籍學者北川賢靜與香川孝雄（1993：69～78）對《無量壽經》譯語與譯者所作的深入研究，即以《大正藏》署名寶雲譯的《佛本行經》為是，來試圖論證《無量壽經》的譯者是寶雲。

⁵¹ 參見周一良《魏晉南北朝史論集》（1962：339～44）。

與《佛所行「讚」》的實際名稱不符，由此展開一連串的推論，其所據理由擲地有聲，乍看不無幾分道理。但事實上，這個論證是有問題的，最根本的原因是來自於作者對「讚」字的誤解，導致他的推論與結論都有違事實。

周一良先生首先試圖說服讀者無需在意各家經錄所載「卷數」的差異，其次根據經名「讚」字的有無來檢證經文內容是否符合「讚」的資格。文中對於《行經》與《行讚》二者「經名」的是非判定則以現存的梵本作為鑒定標準來論證。方法是：梵本內容充滿「讚佛」的味道，準此，有「讚佛」味道的稱《行讚》，無「讚佛」味道的稱《行經》。作者對「經名」的質疑並非沒有道理。他認為《行經》(No.193)才有梵本那種「讚」的味道，應正名為「行讚」，該文說這是「解決書名問題」。而事實上《大正藏》梵漢對勘所使用的漢本，卻是周一良先生認為毫無「讚」味的《行讚》(No.192)，而非「讚」味十足的《行經》(No.193)。這個矛盾現象表明了雙方似有一方沒有切實從事漢梵對勘，而《大正藏》的實際對勘可由《行讚》(No.192)前二十七頁的當頁小註得到證實。我們不禁要問：「現存梵本真是《行經》或《行讚》的母本嗎？」，原來該文之所以會冒出個「書名問題」，都是「梵漢對照」所惹的禍。是「梵漢對照」在「照」不到「讚」味之後，就把「書名問題」給「照」了出來，所以作者才要「解決書名問題」。

至於譯者問題呢？文中道：「我認為也應以僧祐之說為是。(周一良 1962：343)」，此說就更令人瞠目結舌了。僧祐說的，明明是現題名為「馬鳴菩薩造」五卷本《行讚》的譯者是寶雲，而非周一良所認定的七卷本。這可由《行讚》(No.192)在《大正藏》T4p.1.3 當頁註 4 標明：「宋元明三本為『馬鳴菩薩撰』」的文句中取得證明。我們再調出僧祐《出三藏記集》原文為證：

佛所行讚五卷一名馬鳴菩薩讚或云佛本行讚六合山寺出…沙門釋寶雲。於六合山寺譯出。(T55p. 12. 1)

更重要的是，七卷本(No.193)徹頭徹尾沒有一處提到「馬鳴菩薩」。也就是說，周一良所認定的七卷本《佛本行經》(No.193)無法證實為「馬鳴菩薩造」。須知：

印度的『佛本行讚』，不限於馬鳴所作。如堅意 Sthitamati 的入大乘論，就一再說到婆羅樓志 Vararuci 的『佛本行偈』。佛本行的偈讚，依『本行經』(佛傳)而作，次第當然差不多，但不能因此而看作一人所造。⁵²(釋印順 1992b：325)

如果以現存馬鳴的梵本為鑒定標準，不就恰恰證實了現行標有「馬鳴菩薩造」的五卷本

⁵² 引自 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》(釋印順 1992b：325)。

《佛所行讚》(No.192)就是寶雲譯出的嗎？因此〈漢譯馬鳴「佛所行讚」的名稱和譯者〉一文對於「譯者問題」的考證，其結果是不能成立的。

接下來，我們也應該來談談這個「讚」字的有無。周一良先生對經名「讚」字有無的懷疑（也可說是發現），眼光相當獨到，可能是千百年來的頭一個，因為泛泛尋常總是不疑有他，我們自然也不例外。他的質疑是有道理的，然而這卻是只知其一，不知其二所致。經名「佛所行讚」的「讚」字不能僅僅窄化為「讚揚、讚歎」之意。名之為「讚」用義是簡別於「經」，所以僧祐《出三藏記集》再怎麼寫都是「讚」而不是「經」(sūtra；修多羅)。二者的區別在於：前者全文均採取「偈頌」體例，後者一般視為「長行」。印順導師指出：

稱長行直說為“修多羅”，是從文學體裁上，分別「修多羅」與「祇夜（偈）」的不同而來。以「修多羅」為長行，可說是全佛教界公認的解說；是結集以後，長行與偈頌分類時代的解說。(釋印順 1994：503)

因此從佛經語言的觀點來看，「讚」是「體例」的一種表法，這可由「讚」取代了「經」的語法位置而加以證實。所以義淨三藏說馬鳴菩薩作「佛本行詩」(T54p.228.1)，周一良先生深表認同，也強調「梵文原本本來是“詩”而不是“經”」。但也有可能是寶雲為了表示馬鳴此文實有別於經律論三藏，才刻意以「讚」加以區分。「讚」類似「詩」，是一種可以用來諷誦的文體，如義淨《南海寄歸內法傳》所言：「一代佛法。並緝為詩。五天南海無不諷誦。意明字少而攝義能多。復令讀者心悅忘倦。(T54p.228.1)」，或許因文體如詩，卻不押韻，故名為「讚」，而不稱「詩」。也或許因為馬鳴菩薩作「讚」(詩)，以偈讚敘述釋迦如來的一代化跡，通俗流行的詩歌，傳說的成分大些，文學的色彩濃些，倒底與經律論三藏不同，故不稱「經」。如論中說：「以非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是造制文頌。夫造文頌，或增或減，不必如義。(T27p.866.2)」；「此非素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨所說，但是傳說。諸傳所說，或然不然。(T27p.916.2)」⁵³

「偈讚」還有一種特殊的功能，即是可以用來作樂譜曲讚頌歌唱的，如鳩摩羅什三藏所言：「天竺國俗，甚重文製。其宮商體韻，以入弦為善。凡覲國王，必有讚德。見佛之儀，以歌歎為貴。經中偈頌，皆其式也。(T50p.332.2)」，可知「偈」gāthā是音譯，「讚」

⁵³ 參考 印順導師《原始佛教聖典之集成》(釋印順 1994：362)。

是意譯，「讚」即「偈」也。以上是討論「佛所行讚」名「讚」不名「經」的原由。故《大正藏》「佛所行讚」經名下註明：「亦云佛本行經」，似乃後人妄加，並不足取。又，《行讚》(No.192) T4p.1.3 當頁註 2 標明：「宋元明三本無『亦云…經』」的加註，則顯然是正確的。

再補充一點，周一良先生該文末後以現行標名曇無讖譯之《行讚》(No.192) 與曇無讖譯的《金光明經》來對比雙方的音譯詞，而得出現行《行讚》的譯者不是曇無讖的結論，這當然不會是曇無讖，因為《行讚》(No.192) 之譯者實際上是寶雲。另一方面，現行署名寶雲譯本的七卷本《行經》(No.193)，託為金剛神所說，帶有秘密色彩，正與曇無讖的學思風格不謀而合。⁵⁴但本文在考察過程中對《行經》多有留意，從譯語的比較可反映出，本經在用語遣詞上似乎比鳩摩羅什還早先，但曇無讖的譯經工作始於西元 421 年，比鳩摩羅什的 401 年，整整晚了二十年。⁵⁵因此《行經》若為曇無讖所譯，從語言現象來看就有違常理。總之，以語言對比來鑑定《行讚》與《行經》的譯者，實際還有深入考證的空間及必要，但這必須再撰寫一篇論文細究。

除了以上的論述之外，還有一個最大的理由是，我們私下嘗試從語言上來逐一檢視的結果證明，本文對《行讚》與《行經》譯出時代及譯者的判定，與梁·僧祐《出三藏記集》的記載相一致，也與小野玄妙《佛教經典總論》中的說法吻合，基於恐有乖離本文主題之嫌的考量，今僅略舉一例為證，餘不再細說。例如「將非」、「將無」是一組表疑問或測度的同義副詞，向下則以之作為判定標準。

《廣博嚴淨不退轉輪經》：僅用「將非」（不用「將無」），寶雲與智嚴合譯。

《佛本行經》七卷本：僅用「將無」（不用「將非」），與寶雲譯語不合。

《佛所行讚》五卷本：僅用「將非」（不用「將無」），與寶雲譯語契合。

事實證明，由上述詞彙運用的差異現象來看，現行《行經》與寶雲的用語不合（雖項數太少，不夠充分，但要推翻這個語言事實並不容易），這多少可以支持梁·僧祐在《出三藏記集》：「佛所行讚五卷（一名馬鳴菩薩讚或云佛本行讚六合山寺出）…沙門釋寶

⁵⁴ 參考 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》〈釋印順 1992b：325〉；《佛光大辭典》6234 頁：「師善咒術，時人稱為“大咒師”」。

⁵⁵ 由慈怡主編《佛教史年表》（1995：34；38）的年代推算得知。

雲。於六合山寺譯出(T55p. 12. 1)」的記載是確實可信的。

再者，《行經》(No.193)雖譯者不明，但本文在後面的章節裡，有多處對《行經》的比較研究中，已進一步有足夠的證據再證明出：「現行《行經》較《行讚》的譯筆還古，當在《行讚》之前譯出。」，目前只差數據的累計以為徵信。下〔表1〕是各家對《行讚》與《行經》譯者的主張。從表中可以發現。在兩經的譯者方面，《大正藏》與周一良的主張一致，梁·僧祐與小野玄妙的看法相同。經由本文的推論，結果亦與僧祐與小野玄妙的看法相當。

經典 \ 主張者	梁·僧祐	小野玄妙	《大正藏》	周一良	本論文
《佛所行讚》 (No.192, 五卷本)	寶雲譯	寶雲譯	曇無讖譯	失譯 應名：佛本行經	寶雲譯
《佛本行經》 (No.193, 七卷本)	失譯	失譯	寶雲譯	寶雲譯 應名：佛所行讚	失譯 西晉末譯出

本文考辨《佛所行讚》與《佛本行經》譯者的目的，是要將寶雲的真正譯典給確立出來，以利於《無量壽經》譯者的探究。見表可知，我們的立場是：《佛所行讚》(No.192)寶雲所譯；《佛本行經》(No.193)應是西晉末代的譯經，但譯者不詳。

必須聲明的是，雖然本文主張《佛所行讚》(No.192)為寶雲所譯，但在後文的考察中，多數時候，仍然是將《佛所行讚》獨立於寶雲的譯籍之外來觀察，使《佛所行讚》與寶雲譯經的語言事實能各自呈現出來，以利讀者能同時比較雙方用語的異同。

2.4.3 道德

今天的「道德」一詞，據教育部《國語辭典》修訂本網路版的解釋，⁵⁶多指「人類共同生活時，行為舉止應合宜的規範與準則」，《漢語大詞典》「道德」條云：「1.社會意識形態之一，是人們共同生活及其行為的準則和規範。2.老子《道德經》的省稱。3.僧道修行的功夫、法術。」然以上數種解釋，似皆未能切中佛經用語的含義。

⁵⁶ 教育部《國語辭典》修訂本網路版的網址是：<http://140.111.34.46/dict/>。

《無量壽經》使用 6 次「道德」，從語境推敲，多帶有「出世之道，出世之德」的意思，常構成「動詞+道德」的動賓結構：

何不棄世事。勤行求道德。(T12p. 274. 2)

先人祖父素不為善不識道德。(T12p. 275. 1)

教語道德心不開明。思想恩好不離情欲。(T12p. 275. 1)

長與道德合明。永拔生死根本。(T12p. 275. 3)

因其前世不信道德不修善本。今復為惡天神剋識別其名籍。(T12p. 276. 2)

還構成「介詞+道德」的介賓結構：

癡惑於愛欲。不達於道德。迷沒於瞋怒。貪狼於財色。(T12p. 275. 1)

竺法護譯經使用約 140 次「道德」，其中不乏有「出世之道，出世之德」的意思，不但構成「動詞+道德」的動賓結構：

建立大祠所導無礙。惟重道德斷生死原。(《普曜經》T3p. 496. 2)

諸佛至真道德高遠而所遊居處常修道德。(《度世品經》T10p. 647. 2)

也構成介賓結構：

其飢饉者不能自致至於道德。(《順權方便經》T14p. 925. 3)

其有專精於道德 當爾之時莫惜身(《修行道地經》T15p. 191. 2)

佛陀跋陀羅譯經使用 3 次「道德」，例如：

能發智慧光 滿一切法界 無上道德雲 當得智慧海(《華嚴經》T9p. 418. 1)

汝幼無知。乃言瞿曇有勝道德。(《觀佛三昧海經》T15p. 651. 1)

他方有諸比丘。持戒清淨道德淳一威儀具足。(《大般泥洹經》T12p. 864. 2)

從語境觀察這三例「道德」不是前受面定語「無上」、「勝」的修飾，就是受後面補語「淳一」的修飾，有強調此「道德」是有別於一般世間「道德」的作用。所以，這三例都沒有明顯的「出世」意味，與《無量壽經》的詞義有別。佛陀跋陀羅的這三例「道德」，沒有《無量壽經》常用的「動詞+道德」結構，也不見「介詞+道德」結構，因此從語法結構來看，也不像《無量壽經》的用法。

寶雲譯經不用「道德」一詞。

《佛所行讚》使用 1 次「道德」，作定語使用，沒有明顯「出世」意味：

迦葉夜見火 歎嗚呼怪哉 如此道德人 而為龍火燒(《佛所行讚》T4p. 31. 3)

《佛本行經》使用 2 次「道德」，語意艱澀，推測含有「出世」意味：

菩薩如是 暴露形體 未能還服 甘露法藥 意退念來 道德無是 昔閻浮下

億善意是 亦不能已⁵⁷ 是羸瘦形 逮及是事 自致成道德(《佛本行經》T4p. 75. 1)
又化劫賓那 及四千童子 於野畜繁山 化太子道德(《佛本行經》T4p. 82. 3)

以上從「道德」一詞的比較可看出：《無量壽經》和竺法護的使用率遠比佛陀跋陀羅和寶雲譯經高出許多，又透過語法和語義分析，可看出《無量壽經》與竺法護的用法相當，且與佛陀跋陀羅、寶雲的用法不同。由此看來，《無量壽經》應出自竺法護之手。

2.4.4 神明

「神明」一詞上古已有，如《漢語大詞典》「神明」條云：「1. 天地間一切神靈的總稱。《易·繫辭下》：“陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之變，以通神明之德。”；2. 謂人的精神，心思。《荀子·解蔽》：“心者，形之君也，而神明之主也。”」佛經中常用來表示「神靈」或「人的精神，心思」。

《無量壽經》使用 5 次「神明」，有表示「神靈」的意思，可與「日月」搭配使用，例如：

不知修善惡逆無道。後受殃罰自然趣向。神明記識犯者不赦。(T12p. 6. 1)

如是之惡著於人鬼。日月照見神明記識。(T12p. 276. 3)

不畏天地神明日月。不肯作善。(T12p. 276. 3)

又其名籍記在神明。殃咎牽引。當往趣向。(T12p. 276. 3)

《無量壽經》使用也有表示「人的精神，心思」，例如：

不信行道可得度世。不信死後神明更生。(T12p. 277. 1)

竺法護譯經使用 11 次「神明」，有表示「神靈」的意思，也有與「日月」搭配的用法，例如：

歸命諸天釋梵四王日月神明。願以威德。唯見救濟。(《生經》T3p. 96. 2)

一曰諸天神明悉宿左右。(《無希望經》T17p. 780. 3)

竺法護使用「神明」，還有表示「人的精神，心思」，例如：

而於佛土宣暢德本。如來威光。慕樂法門菩薩神明等。(《大哀經》T13p. 409. 1)

其威德光類面貌殊妙。神明炤耀端正無量。(《方等般泥洹經》T12p. 917. 3)

佛陀跋陀羅、《佛本行經》皆不用「神明」一詞。

⁵⁷ 宋元明三本作「以」。

寶雲《佛所行讚》使用 1 次「神明」，表示「神靈」，例如：

不別吉凶相 反更生憂怖 長宿諸母人 互亂祈神明(T4p. 1. 3)

以上從「神明」一詞的比較可看出：《無量壽經》、竺法護、寶雲《佛所行讚》都使用道家用語「神明」，佛陀跋陀羅並不使用「神明」。但從「神明」的使用率、詞義和搭配關係來看，《無量壽經》與竺法護最爲一致。由此看來，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

2.4.5 精神

「精神」一詞，在現代指的是「一個人整體的身心狀態」，作爲道家用語的「精神」又另有別意。《漢語大詞典》「精神」條云：「指人的精氣、元神。相對於形骸而言。」。如《莊子·刻意》：「精神四達並流，無所不極。上際於天，下蟠於地。」。「精神」有無的問題屬於本體論的範疇，是哲學上的焦點問題，此處不宜多作分析，佛典畢竟不是道書，「精神」也不見得就是道家所謂的「元神」，依佛法的立場，佛典裡指的若是「相對於形骸而言」的「精神」，大抵可以泛指人的「意識」(vijñāna) 或「神我」(ātman)。⁵⁸

《無量壽經》用了 2 次「精神」，指的是「相對於形骸而言」的：

然含毒畜怒結憤精神。自然剋識不得相離。(T12p. 274. 3)

身心摧碎精神痛苦。(T12p. 276. 3)

佛陀跋陀羅譯經、寶雲譯經、《佛所行讚》、《佛本行經》均未使用「精神」一詞。

竺法護譯經用了 15 次「精神」，指的是「相對於形骸而言」的，例如：

一切眾生意為精神。精神窈冥恍惚無形。自起識想隨行受身。身無常主。神無常形。神心變化燥濁難清。(《普曜經》T3p. 527. 1 ~ 2)

如是人死精神魂魄。不齊五陰亦不離本也。(《修行道地經》T15p. 186. 2)

瞻視園觀樹木花果。而悉茂盛發意欲往。即時便失。中止五陰精神自然上忉利天。(《修行道地經》T15p. 186. 3)

一切地種水火風空。并及精神視察無身。(《修行道地經》T15p. 210. 3)

從上舉的例證可看出，竺法護譯經中充滿濃厚的道家色彩，玄學術語的運用相當靈活，與《無量壽經》「道家式」的翻譯風格相當。

⁵⁸ 請參考佛光大辭典 6941 頁「靈魂」、6700 頁「識神」。

以上從「精神」一詞的比較可看出：《無量壽經》使用「精神」，佛陀跋陀羅與寶雲皆不用「精神」，竺法護也用「精神」且與《無量壽經》的詞義相當，由此可證，《無量壽經》的譯者應為竺法護。

2.4.6 真人

「真人」是上古已有的詞，本為道家語。在佛法尚未傳入漢地以前，指的是「成道的仙人」，如《漢語大詞典》「真人」條云：「道家稱存養本性或修真得道的人。亦泛稱“成仙”之人。《莊子·大宗師》：“古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深……古之真人，不知說生，不知惡死，其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。”」。

早在後漢·康孟詳譯的《中本起經》中就已使用「真人」一詞，但含義上卻有別於“成仙”之人。經文是「所從弟子。名比丘僧。居靜正身。修德履道。忽榮棄利。義曰真人。(T4p.156.1)」。唐·玄應《一切經音義》(T54p.497.3)云：

真人 此即阿羅漢也或言阿羅訶經中或言
應真或作應儀亦云無著果皆是一也

可以看出，自佛經輸入中土後，「真人」被以「舊瓶裝新酒」⁵⁹的方式用來比附「阿羅漢」。「阿羅漢」是指佛法中「成道的聖人」，《佛光大辭典》「阿羅漢」條云：

梵語 arhat，巴利語 arahant。為聲聞四果之一，如來十號之一。又作阿盧漢、阿羅訶、阿囉呵、阿黎呵、遏囉曷帝。略稱羅漢、囉呵。意譯應、應供、應真、殺賊、不生、無生、無學、真人。指斷盡三界見、思之惑，證得盡智，而堪受世間大供養之聖者。(p3692)

可見「阿羅漢」是音譯，「真人」是意譯。譯經大師們曾用了以上十數種的方式來表達 arhat，在經過了長期的適應與抉擇，似乎自東晉·鳩摩羅什起才以「阿羅漢」音譯一詞固定下來。透過 CBETA 資料庫的搜索顯示，「真人」一詞於東晉如竺佛念、僧伽提婆等人的譯經中還可見到，大約自東晉以後就停用了。可見新觀念輸入的早期，有時借用漢語固有術語的譯法，乃一時的權宜之計，不見得是上策。詞語的借用雖披著同形的外衣，卻極易產生似是而非的理解。「真人」一詞在後來，為極力與道教劃清界線的後代譯師所摒棄。可知佛法初傳時期，借用漢語本土詞彙的翻譯手法，已隨著佛教自有語彙體系

⁵⁹ 參見梁曉虹《漢魏六朝佛經意譯詞研究》(2001b: 367)。

的成熟而淘汰。

《無量壽經》使用 1 次「真人」，指的就是「阿羅漢」，請注意！這是早期譯經的用語，例如：

不信作善得善為惡得惡。欲殺真人鬥亂眾僧。(T12p. 277. 1)

竺法護譯經使用 17 次「真人」，指「阿羅漢」，例如：

百年之命臥消其半。又多憂患其樂無幾。淫泆敗德令人愚癡。非彼諸佛緣覺真人所稱譽也。(《普曜經》T3p. 504. 3)

常遇諸佛真人菩薩高德正士。(《正法華經》T9p. 129. 2)

因從八等致於道跡。往來不還無著真人。是曰一心。(《賢劫經》T14p. 42. 3)

意譯詞「真人」到東晉已淘汰不用，我們只在東晉·鳩摩羅什的譯經中發現 1 例：

殺真人阿羅漢。(《十住毘婆沙論》T26p. 45. 2)

鳩摩羅什這一例還須搭配著音譯詞「阿羅漢」來輔譯。自此以後，「真人」一詞在佛陀跋陀羅、寶雲譯經中已不復用，《佛本行經》、《佛所行讚》也不用。

辛嶋靜志《正法華經詞典》580 頁指出，「真人」出於《莊子》，也就是「“體現真實的人”（一為譯自梵語 arhat）」。因此「真人」為中國本有的詞彙，是早期譯經師的用語，後期譯典多改用「阿羅漢」。

以上從詞彙史的角度來看：《無量壽經》使用「真人」，竺法護也用「真人」，佛陀跋陀羅及寶雲不用「真人」，即可證明，《無量壽經》是屬於早期的譯品，譯者不應是佛陀跋陀羅及寶雲，而應當是竺法護。

2.4.7 自然

「自然」是老莊玄學的重要概念，有「不假造作」之義。《漢語大詞典》「自然」條云：「天然，非人為的。《老子》：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”」。《佛光大辭典》指「自然」是「不假任何造作之力而自然而然、本然如是存在之狀態」，是「無因無緣」的意思，與《漢語大詞典》的解釋大致相同。

《無量壽經》使用 55 次「自然」，無疑是本經譯者的常用詞。歸納其用法不出三類：

1. 作副詞，「自然而然」的意思，在語境中有「不假任何造作」的實質意義，例如：

如是眾蚌隨意而至。百味飲食自然盈滿。(T12p. 271. 3)

但見色聞香。意以為食。自然飽足。(T12p. 271. 3)

2. 作副詞或形容詞，也為「自然而然」的意思，卻不太有實質意義，至少意義已明顯虛化，在語境中似乎是「可有可無的成分」，沒有也不會害義，例如：

微瀾迴流轉相灌注。安詳徐逝不遲不疾。波揚無量自然妙聲。(T12p. 271. 2)

從地已上至淨居天。其中所有微妙嚴淨。自然之物為悉見不。(T12p. 278. 1)

3. 作名詞，「自性」的意思，例如：

何不力為善。念道之自然。著於無上下。洞達無邊際。(T12p. 274. 2)

下文的分析將針對比較能構成鑒定譯者標準的第 3 種，也就是「自然」有 svabhāva 之義的用法。

「自然」作為「自性」，是梵語 svabhāva 的漢譯。「自性」往往被劃入佛學名相的範疇，因此極少受到語言學者的重視。佛學名相雖然不是一般的書面語或口語，但既然是語文中的一個成分，我們也可以試著用語言的角度來看待。這裡不打算涉及佛學思想的探討層面，擬從詞彙史來了解「自然」與「自性」的先後演變時代。值得注意的是，梵語 svabhāva 一直到現代都翻譯為「自性」，「自性」一詞在漢譯史上並非一開始就有，河野訓（1993：49）指出：

從後漢時代 svabhāva 和 svayambhu 被譯成「自然」，後為鳩摩羅什由「性」、「自性」所取代。⁶⁰此外，由鳩摩羅什門下僧肇在譯經中的論註來看，「自然」沒有「性」的意味，指的是中國老莊思想的「自然」。在這之後的佛道論爭中，老莊思想的「自然」說與佛教的「因緣」說相對立，自此以後，中國佛教史上的「自然」指的是不假因緣的自然然而。

也就是說，在漢譯詞彙史上，早期的佛經翻譯將 svabhāva 譯為「自然」。由於強行「灌注得義」的結果，使得佛教「因緣」法的根本教理受到嚴重的誤解。為了避免概念的混淆，自鳩摩羅什起頓捨「自然」唯用「自性」，因此史上第一個「自性」，無疑出自鳩摩

⁶⁰ 河野訓此說引用吉野寬治〈中国仏教における自然〉（群馬大學學教養部紀要 11.1977）一文，請參考河野訓〈竺法護訳華嚴経類と魏晉玄学〉（1993：57）註 56。

羅什之手。由於刻意將 svabhāva（自性）與「自然」劃清界線是中國佛教史上的一件大事，此後 svabhāva 的譯出再也不用「自然」一詞了。

由上可知，「自性」是鳩摩羅什首創的新詞新義，因此可以用它來鑒別經典的譯出是在鳩摩羅什以前還是以後。自鳩摩羅什起，譯師不再將 svabhāva 譯為「自然」，因此還可以從「自然」有沒有 svabhāva（自性）的意義上來鑒別經典的譯出是在羅什之前或之後。在譯經史上，鳩摩羅什恰處於竺法護與佛陀跋陀羅、寶雲之間，因此在《無量壽經》譯者的判定上，鳩摩羅什是萬萬不可忽略的關鍵性人物。以下是《無量壽經》與譯師們對「自然」與「自性」的使用情況。

《無量壽經》不用「自性」，「自然」有 svabhāva 的意思，例如：

何不力為善。念道之自然。著於無上下。洞達無邊際。(T12p. 274. 2)

竺法護譯經不用「自性」，「自然」有 svabhāva 的意思，例如：

分別法貌眾相根本知法自然。⁶¹（《正法華經》T9p. 68. 1）

無我無人。無壽無命。自然為空。⁶²（《漸備一切智德經》T10p. 476. 3）

佛陀跋陀羅譯經使用約 60 次「自性」，「自然」沒有 svabhāva 的意思，例如：

了達一切無有自性。（《華嚴經》T9p. 395. 2）

如來之性如彼醍醐。自性清淨煩惱過故。（《大般泥洹經》T12p. 886. 3）

寶雲譯經使用 22 次「自性」，「自然」沒有 svabhāva 的意思，例如：

知識自性。知名色自性。知六入自性。（《廣博嚴淨不退轉輪經》T9p. 270. 1）

《佛所行讚》使用 33 次「自性」，「自然」沒有 svabhāva 的意思，例如：

若彼自性因 不應求解脫 以有自性故 應任彼生滅(T4p. 35. 2)

《佛本行經》不用「自性」，「自然」有 svabhāva 的意思，例如：

⁶¹ 參見辛嶋靜志《正法華經詞典》614 頁，此例「自然」可對應鳩摩羅什妙法蓮華經的「性」。

⁶² 見河野訓〈竺法護譯華嚴經類と魏晉玄学〉(1993: 56) 註 46 對照同本異譯指出本例「自然」對應《K 本》的 svabhavasunyatah、《十住經》的「性空」以及《八十華嚴》的「自性空」。

茲將上文《無量壽經》與諸師對 svabhāva 的譯法歸納於〔表 2〕來說明。

由 svabhāva 的漢譯看譯者							
經典與 譯師 漢譯	無量 壽經	〔西晉〕	〔西晉〕	〔東晉〕	〔東晉〕	〔東晉〕	〔東晉〕
		竺法護	佛本行經	鳩摩羅什	佛陀跋陀羅	寶雲	佛所行讚
自然	+	+	+	-	-	-	-
自性	-	-	-	+	+	+	+

符號說明：「+」表示有使用，「-」表示沒有使用。

第一、svabhāva 在漢譯史上可譯為「自然」或「自性」。譯為「自然」是鳩摩羅什以前的用法，譯為「自性」是鳩摩羅什以後的用法，譯師們用「自然」即不用「自性」、用「自性」即不用「自然」的語言現象壁壘分明。

第二、《無量壽經》將 svabhāva 譯為「自然」，唯有竺法護、《佛本行經》譯者與《無量壽經》的用法一致，鳩摩羅什、佛陀跋陀羅、寶雲乃至《佛所行讚》譯者都不這麼用；反之，將 svabhāva 譯為「自性」，《無量壽經》、竺法護與《佛本行經》譯者都不這樣譯，卻是鳩摩羅什和晚於鳩摩羅什的佛陀跋陀羅、寶雲及《佛所行讚》譯者所慣用。這樣就可以證明出，《無量壽經》的譯者不會是佛陀跋陀羅或寶雲，而是竺法護。

第三、《佛所行讚》(No.192) 也因「自性」一詞的出現而得以推證是晚於鳩摩羅什的譯品，當出自寶雲之手，據此，《佛本行經》(No.193) 非寶雲所譯也得以證實。由「自然」有 svabhāva 之意為證，可進一步推知《佛本行經》的譯出時代當在鳩摩羅什之前，所以也不可能出自曇無讖之手。因為曇無讖為晚於羅什的譯師，其譯經已多用到「自性」一詞（可參見其所譯的《大般泥洹經》等，這裡就不再舉例）。所以《佛本行經》的譯者到了今天，仍是個謎！

第四、作為 svabhāva 漢譯詞的「自然」與「自性」是一組不相容的歷時同義詞，通常在一經之中不會同時並存。一般而言，語言變化的步調是逐漸的，這組詞則比較急遽。人為因素使得「自然」在轉瞬之間即由「自性」所取代，因此「自然」與「自性」的時代特徵特別顯著，在譯者的判定上深具價值。

《無量壽經》充斥著道家詞語，充分表明譯經者的時代背景與魏晉玄學有一定程度的關聯。在魏晉玄學盛行之時，竺法護是風雲際會捲入這股清談之風，並深受薰陶的譯經大師。⁶³因此，竺法護譯經中使用老莊術語的比重相當可觀，這特色是早期佛經的風格。早期佛經風格，在一定程度上是指鳩摩羅什以前，譯師普遍採用法家用語的翻譯風格。這種翻譯風格尤特見於竺法護的譯經中。在竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲三位譯者之中，與魏晉玄學牽連最深的翻譯家非竺法護莫屬，河野訓（1993：51）說：

承襲王弼和竹林七賢的玄學之說，從魏到西晉、東晉，時人崇尚清談，在這樣的思潮之下，直接蒙受影響的佛典漢譯者就是竺法護了。由經中所見的例證確實可以看出是受到魏晉玄學所啟發，用語也強烈帶有老莊的色彩。這可能不是單單純地承繼先秦古典的老莊之學，而是直接受到魏晉思潮的廣大刺激吧。（河野訓 1993：51）

河野訓指出竺法護譯風帶有強烈的老莊色彩，這恰恰與前述谷川理宣指稱：「《無量壽經》翻譯的主要用語，是來自魏晉時代，中國知識份子之間所流行的『三玄之學』」的這一說法相契合。本文根據《無量壽經》中的道家用語進行探討，結果發現，《無量壽經》頻用道家用語所呈顯出的時代特色，與竺法護的時代背景、學思背景、譯語風格相契相當，此一結果也與河野訓與谷川理宣的看法一致。

本節從融攝道家用語的翻譯風格來研判，經深入比較竺法護、佛陀跋陀羅與寶雲三者，對「無為」、「無極」、「神明」、「道德」、「精神」、「真人」以及「自然」等道家詞語的用法後發現：佛陀跋陀羅、寶雲與《無量壽經》的譯語風格不同，竺法護與《無量壽經》的譯語風格一致，據此推判，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

⁶³ 從竺法護譯經助手聶承遠將其子命名為「道真」來看，也不難體會出道家清談風靡一時的盛況。

第3章 句法考

這一章的「份量」小，原因一如柳士鎮所言：「句法的發展不及詞法迅速、顯著，因此份量也就較為單薄。」⁶⁴。從語法方面來關心譯經年代問題，遇笑容、曹廣順所提出的原則是：

用語言標準給古代文獻斷代或判定作者…最重要，也是最困難的，應是選定語言標準。這些標準必須是普遍性好、規律性強，只有如此，它們才可能廣泛使用、才可能得出準確可靠的結論。(遇笑容、曹廣順 1998：2：8)

遇笑容、曹廣順認為：「語法由於具有較強的系統性和穩定性，更能顯示出作者、時代的特色」。⁶⁵二者以《舊雜譬喻經》為例，⁶⁶從動詞連用式、處置式、被動式、完成貌式、疑問句式、總括副詞「都」等幾個項目來判定經典的翻譯年代。本文也曾作過嘗試，⁶⁷但效果不彰。舉例來說，在完成貌式方面，《無量壽經》的使用次數是：已 15／竟 0／訖 1／畢 1／竟已 1，可見「已」的使用頻次最高且最具「特徵」。但是，竺法護《正法華經》與佛陀跋陀羅《華嚴經》對「已」的使用頻次同樣最高且最具「特徵」，二者與《無量壽經》在完成貌式的表現不分軒輊，這就不易根據比較結果來判定譯者。其次，《無量壽經》在「竟」、「訖」、「畢」、「竟已」的使用方面，由於頻次差距甚微，也顯現不出第二特徵可供比較。再從竺法護這方面來看，竺法護自己在不同譯典中對「竟」、「畢」、「訖」的使用頻次並無形成一定的規律，使得本文也無法經由完成貌式的觀察來掌握竺法護的語言特徵。比如說，《正法華經》由多到寡的使用次數，依序為：畢 7／竟 5／訖 0，《修行道地經》：訖 2／竟 0／畢 0，《無希望經》：竟 2／畢 0／訖 0。可見，竺法護對「竟」、「畢」、「訖」的使用，也沒有什麼特殊的偏好或規律。至於被動式方面，《無量壽經》的使用情況是：見 0／被 1，由於「見」與「被」出現次數的差距過小，毫無特色可言，因此對譯者的研究助益不大；⁶⁸還有在總括副詞「都／皆／悉／具／咸／僉然…」等方面，也不容易從比較中發現譯師的使用偏好來判定譯者，結果也是不了

⁶⁴ 見柳士鎮《魏晉南北朝歷史語法》(1992：267)。

⁶⁵ 見遇笑容、曹廣順(1998：2：4)。

⁶⁶ 見遇笑容、曹廣順〈也從語言上看《六度集經》與《舊雜譬喻經》的譯者問題〉(1998：2：4~7)以及〈從語言的角度看某些早期譯經的翻譯年代問題——以《舊雜譬喻經》為例〉(2000：1~9)。

⁶⁷ 動詞連用式的比較，需針對各比較經本進行深廣的發掘與細究，這部分因條件不足，故未著手調查。

⁶⁸ 就漢譯佛典而言，被動式不是十分理想的語言標準。因為經典中被動式的產生，主要是受到原典語言的影響，而不是譯者的用語習慣(不是說沒有可能，但可能性不大)。以竺法護譯經為例，有某些「見V」結構的被動式是對應於梵語的被動分詞，如辛嶋靜志在《正法華經詞典》(1997：32)中指出，「(爲)…所見」常表示被動。

了之…。

這種過程讓我們理解到：語法是漸漸發展的，不太可能在共時內產生明顯的變化。因此，從時間方面看，語法是作「歷時的比較」效果較好。另一個原因是，竺法護、佛陀跋陀羅與寶雲三師的年代相距過近，間距最大的約一百年，這比較接近於共時的語法環境。我們素知，共時語法的差異性小，差異性小，「特徵」自然就不明顯，就不易從語法中形成個人的語言特色，也加深了《無量壽經》譯者考察的難度。

江藍生對語法考察方面曾給予高度的評價和肯定：「與詞彙相比，語法方面的現象更具有規律性、普遍性…」⁶⁹。雖然本文在詞彙考察方面也涉及不少語法的探討，但純粹從語法上來考證譯者的方面還沒有實例。因此，以下的小嘗試是比較著重在語法的方面，文中將針對「疑問句」相關比較來鑒定《無量壽經》的譯者。⁷⁰

3.1 疑問語氣詞與疑問句

疑問是一種對話式的思維，透過語言立刻就能反映在語氣上。經由語氣的傳遞，人們清楚知道這是疑問句。「疑問語氣的表達，主要依靠語調的高低、升降、輕重、快慢，以及表疑問的詞語」。⁷¹前四者僅能在生活中經由口耳的傳遞來感受，在古代並無法記錄保存下來，書面的疑問句就古漢語而言「包括提問與反問兩類。先秦開始漢語中的疑問句同疑問詞語就有了密切聯繫。一般說來，疑問句或者須用疑問代詞，或者須用疑問語氣助詞，或者兩者並用。」⁷²疑問語氣詞的位置通常在全句之末，表示全句的疑問語氣，王力指出：

上古疑問語氣詞主要是四個：「乎」、「哉」、「歟」（與）、「耶」（邪），首先應該指

⁶⁹ 見汪維輝〈從詞彙史看八卷本《搜神記》語言的時代（上）〉（2000：209）。

⁷⁰ 以下想對遇笑容、曹廣順〈也從語言上看《六度集經》與《舊雜譬喻經》的譯者問題〉一文中「疑問句式的使用」在分類法上進行小小的切磋。該文將疑問句的使用分為「問人」、「問事」、「問方式原因」、「問事件」四類。由於佛典是譯自梵語或胡語，疑問句在翻譯上，也應該是原典有漢譯才有。因此梵語疑問代詞對漢譯的影響就比較直接。此處以梵語來看，該文區分出問人（ka）、問方式（katham）、問事（kim）是不錯的構想，因為這三種形式在梵語裡的確有不同的疑問代詞，但「問事」與「問事件」在梵語疑問代詞的使用上皆以“kim”開頭，可見是沒有區別的。據此研判，譯經師在「轉胡為漢」的過程中，會特別針對「問事」、「問事件」二者再作區分的可能性也就不高。所以這個分類標準就可能與語言事實有所出入。

⁷¹ 引自楊伯峻《文言文法》，1993：131。

⁷² 引自柳士鎮《魏晉南北朝歷史語法》，1992：299。

出：「歟」（與）、「耶」（邪）大約是沒有分別的……這樣，我們可以把這四個字分為三種用途：「純粹傳疑：乎」、「純粹反詰：哉」、「要求證實：“歟”（與）、“耶”（邪）」（王力 1980：448）

這是以疑問語氣詞為標準來對疑問句進行分類。然而，實際語言情況複雜，例外時有所見，但此一分類的特殊意義在於闡明：疑問語氣詞對疑問句式的形成有著決定性的作用。由於《無量壽經》在疑問句式的表現不乏用例，因此這種分類標準對本文譯者的考證來說應該是適用的。

董志翹、王東（2002：148）在《中古漢語語法研究概述》一文指出，目前疑問詞句的相關研究，主要有柳士鎮、梅祖麟、志村良治、太田辰夫等疑問句的研究，⁷³有向熹、柳士鎮、朱慶之、石鏡、俞理明等疑問代詞的研究。我們綜看上述各家的研究方法，大抵是以問句形式（問話方式）為分類標準（如太田辰夫的是非問、特指問等），進而觀察各類形式中疑問詞語的各種變化形態，或者是直接觀察疑問代詞的發展與演變，這些深具貢獻的研究，已高度地反映出疑問形式多樣與複雜的面貌。此外，在以古漢語疑問語氣詞為專題的研究方面，大概自王力及其門下以後，似乎就沒有對語氣詞的起源與流變作更深廣探討的文章了。這可從王云路、方一新編《中古漢語研究·近二十年來有關中古漢語研究論文目錄》（2000：368）以及《佛教文獻語言研究論著目錄 1980-2000》⁷⁴所列舉研究清單的空缺而窺知。當然，我們也注意到了該目錄所失收郭錫良（1997：49）的力作：《先秦語氣詞新探》，據他本人在《二十世紀的古漢語語法研究》（宋紹年、郭錫良 2000：35）的描述，該文最有價值的部分是提出了“語氣詞的作用是單功能的”之論點，進而提出：「句子的疑問語氣並非由句尾語氣詞所表示的。」之觀點。然而，作者可能沒有注意到該文在某個關鍵性的闡述上，前後論調似乎顯得不太一致，⁷⁵因此，在還沒能全面理解前，只好暫緩全盤接受他的新主張。本文透過疑問形式來看譯者問題，在參考了各家的研究方法後，原則上仍取前述王力的見解作為探討時的理論依準。

⁷³ 呂叔湘似乎不宜漏列。

⁷⁴ 本文刊載於《漢語史研究集刊第四輯》，2001：443。四川：巴蜀書社。

⁷⁵ 該文在第 56 頁所提出的看法：「這些用例的疑問語氣真是由句尾語氣詞表達的嗎？試將例 1 加以替換並進行比較：汝何夢矣？汝何夢邪？汝何夢？…用“矣”、用“邪”或者不用句尾語氣詞，都是疑問句，都具有疑問語氣。可見句子的疑問語氣並非由句尾語氣詞表示的，而是由句中的疑問代詞帶來的…。」與第 66 頁將「表疑問語氣的“乎”、“與”（歟）“邪”」列為一個討論項目，已出現前後立場不一的矛盾論調。此外，曹瑞芳《〈論語〉疑問句中疑問語氣的表達手段》（2002：34~7）一文在使用疑問語氣詞表疑問的部分列舉 20 來例，即可證明出句尾語氣詞確有表示句子疑問語氣的功能。

「語氣詞是漢語獨特的詞類，是漢語的特點之一」，⁷⁶它的存在必有它的價值，相對於大量湧出的各種疑問句式，疑問語氣詞的變化似乎就單調得多，為使譯者考察過程單純化，後文的考察將以疑問語氣詞為中心。在疑問句的類型方面，將依照王力的四種分類為標準。⁷⁷這四種疑問句，後文多有涉及，有必要先提出來加以說明。王力將上古時期的疑問句分為四種，中古承上古而來，分類體系應當一致，今扼要摘錄如下：⁷⁸

(一) 純粹傳疑：表示純粹的疑問。因為問者並沒有了解任何有助於回答所問問題的材料，如果問話沒有答覆，問話人就很難猜到答案。上古語氣詞用「乎」，現代往往用「正反並列法」，⁷⁹也可用「嗎」或「呢」。⁸⁰例如：「管仲儉乎？」（《論語·八佾》）。

(二) 純粹反詰：無疑而問，用問句的形式表示肯定或否定以及責難等。一般來說，古代漢語的反詰句，句前有疑問代詞或疑問副詞，句末有語氣詞。上古語氣詞用「哉」或「乎」，現代用「呢」。例如：「安能鬱鬱久居此乎？」（《史記·淮陰侯列傳》）。

(三) 要求證實：說話人猜想大約是這樣一件事情了，但是還是不能深信不疑，所以要求對話人予以證實。上古語氣詞用「歟」或「邪」（耶），現代用「嗎」。例如：「子自謂才士聖人邪？」（《莊子·盜拓》）。

(四) 要求選擇：在疑問中要求有一種選擇，也就是選擇問，上古語氣詞用「乎」、「歟」、「耶」，現代用「呢」。例如：「事齊乎？事楚乎？」（《孟子》）。

本文發現，譯師們在疑問語氣詞的使用上，各有各的習慣。因此藉由帶語氣詞問句的觀察與分析，來比較疑問句型與問句結構的表現方式，據以作為鑒定譯者的標準。具體的步驟是：先觀察疑問語氣詞與其他能表示疑問的詞（如：疑問代詞、疑問副詞等），

⁷⁶ 此為語言學界某學者所言，今遺失出處，附記待補。

⁷⁷ 疑問句型的分類版本頗多，除王力在《漢語史稿》（1980）所提出的分類標準外，尚有呂叔湘《中國文法要略》（1992）、太田辰夫《中國語歷史文法》（1987）、柳士鎮《魏晉南北朝歷史語法》（1992）、孫良明《古代漢語語法變化研究》（1994）等學者，都提出了自己的分類標準。

⁷⁸ 以下摘錄自《漢語史稿》（王力 1980：448~453）以及《王力語言學詞典》（馮春田等撰 1997：83、624）。

⁷⁹ 王力《漢語史稿》（1980：451）：「正反並列法，例如“管仲儉乎？”現代說成“管仲儉不儉？”或“管仲算不算儉？”“傷人乎？”現代說成“傷人沒有？”」。

⁸⁰ 王力進一步指出，用「嗎」或「呢」的差別在於：「沒有疑問代詞或疑問副詞的地方用“嗎”……有疑問代詞或疑問副詞（包括反詰副詞）的地方用“呢”，這是一個重要的原則。

有哪些搭配結構，形成何種類型的問句，再從問句類型與問句結構的表現上，歸納出譯師的使用習慣與特徵，以為鑒定譯者的標準。

《無量壽經》疑問句中，帶語氣詞的，只有「乎」、「耶」、「不」三個，下文就依此分成三個單元來考察，分別是：(一)、帶語氣詞「乎」的疑問句；(二)、帶語氣詞「耶」的疑問句；(三)、帶語氣詞「不」的疑問句。

3.2 帶語氣詞「乎」的疑問句

由帶語氣詞「乎」的疑問句來考察譯者，具體的步驟是：首先歸納出《無量壽經》中與「乎」有關的問句類型與結構，其次分別考察竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》以及《佛本行經》中的相關用法，最後進行對比分析。

(一) 《無量壽經》帶「乎」的疑問句

《無量壽經》疑問句帶語氣詞「乎」的有 5 例，可與疑問副詞或疑問代詞搭配出「寧…乎」、「何…乎」、「…耶；…乎」等三種結構，形成「純粹反詰」與「要求選擇」二種問句。

1. 以「寧…乎」結構，形成「純粹反詰」問句：

無量壽佛。壽命長久不可稱計。汝寧知乎。(T12p. 270. 2)

譬如世間貧窮乞人在帝王邊。形貌容狀寧可類乎。(T12p. 271. 3)

白話是「你哪裡知道呢？」、「形態容貌哪能相比呢？」，兩句都是反詰語氣。

2. 以「何…乎」結構，形成「純粹反詰」問句：

如何不求道。安所須待欲何樂乎。(T12p. 275. 1)

不豫修善。臨窮方悔。悔之於後將何及乎。(T12p. 277. 1)

第一句「如何」為疑問代詞，作主語，帶出「反詰」的口氣。「安」為疑問代詞，作主語，表示「反詰」的語氣。「所」與動詞「須待」構成「所須待」的名詞性結構，作謂語。查《漢語大詞典》「須待」有「等待」的意思，整句白話是「為什麼（怎麼）不修行正道？哪有什麼可期待的？又希求什麼快樂呢？」。第二例末句意思是「悔不當初，

將如何來得及呢？」，兩例句的反詰語氣都是由前文的語境所帶出。

王力指出疑問句末「乎」的主要功能是「純粹傳疑」，但「乎」也可用於反詰問句的句末：

「乎」的主要功能是「純粹傳疑」…這只是指句中沒有任何反詰副詞來說的，如果句中有反詰副詞（如而況今之人乎？）或類似反詰副詞的詞組（如不亦樂乎？）那又不同了。（王力 1980：449）

按王力的說法，《無量壽經》疑問句末「乎」透過搭配形成「反詰問句」的用法，早在上古就已出現。

3. 以「…耶；…乎」結構，形成「要求選擇」問句：

於是世尊告阿難曰。云何阿難。諸天教汝來問佛耶。自以慧見問威顏乎。

(T12p. 266. 3)

「是諸天要你來請問佛的呢？還是靠你自己的聰穎卓見而問佛的呢？」，從例中可看出《無量壽經》在「要求選擇」問句的表達上，採取了「耶」、「乎」互用的方式。

根據以上的考察，《無量壽經》帶語氣詞「乎」的疑問句，一共使用三種結構並形成兩種句型：

- (1) 《無量壽經》使用「寧…乎」、「何…乎」結構，形成「純粹反詰」問句。
- (2) 《無量壽經》使用「…耶，…乎」結構，形成「要求選擇」問句。

(二) 竺法護譯經帶「乎」的疑問句

竺法護譯經中帶有「乎」的疑問句式種類繁多，不便盡舉，以下只舉出與《無量壽經》相同的用法為證。

1. 以「寧…乎」結構，形成「純粹反詰」問句：

佛遙見女人來。謂賢者須菩提。汝寧見乎。（《順權方便經》T14p. 929. 2）

其無二者寧可知乎。（《持心梵天所問經》T15p. 16. 1）

2. 以「何…乎」結構，形成「純粹反詰」問句：

尚不自度何能濟眾降魔怨乎（《慧上菩薩問大善權經》T12p. 158. 2）

從足至頂何所可樂乎。(《慧上菩薩問大善權經》T12p.158.2)

3. 以「…耶；…乎」結構，形成「要求選擇」問句：

佛是優為師耶。優為是佛師乎。(《普曜經》T3p.532.3)

傍人有疑此所從來為是天耶。捷陀羅變化所為乎。(《慧上菩薩問大善權經》T12p.160.2)

以上從竺法護譯經帶有「乎」的疑問句來看，《無量壽經》出現的兩種句型及三種結構，在竺法護譯經中都能找出用例。

(三) 佛陀跋陀羅譯經帶「乎」的疑問句

佛陀跋陀羅譯經中，語氣詞「乎」與疑問副詞、疑問代詞僅能搭配出「豈…乎」、「不亦…乎」、「況復…乎」、「…耶；…耶」等四種結構，形成「純粹反詰」與「要求選擇」二種問句。以下分別舉例說明。

1. 以「豈…乎」結構，形成「純粹反詰」問句：

爾時太子。豈異人乎。我身是也。(《華嚴經》T9p.749.1)

2. 以「不亦…乎」結構，形成「純粹反詰」問句：

得好色華清涼大樹。於下遊戲不亦樂乎。(《觀佛三昧海經》T15p.669.1)

3. 以「況復…乎」結構，形成「純粹反詰」問句：

畜生尚惡毀訾。況復人乎。(《摩訶僧祇律》T22p.325.2)

4. 以「…耶；…耶」結構，形成「要求選擇」問句：

此梵行法為是有耶。為是無耶。(《華嚴經》T9p.449.2)

地大是眾生耶。水火風大是眾生耶。(《觀佛三昧海經》T15p.682.1)

以上從佛陀跋陀羅譯經帶有「乎」的疑問句來看，《無量壽經》使用的三種結構，皆是佛陀跋陀羅所不用的。

(四) 寶雲譯經帶「乎」的疑問句

在寶雲的其他譯經中找不到句末帶有「乎」的疑問句。

《佛所行讚》中，「乎」與疑問副詞或疑問代詞可搭配成「將非…乎」結構，形成「要求證實」問句，向下舉例說明。

1. 以「將非…乎」結構，形成「要求證實」問句：

將非短壽子 生我憂悲乎(T4p. 3.1)

將非失財寶 喪家亡國乎(T4p. 3.1)

「難道這是一個短命的孩子，徒增我的憂傷嗎？」、「難道會失去財寶，喪家亡國嗎？」，「將非」是疑問副詞，「難道」的意思，兩句都有「猜測」之意，因此是屬於「要求證實」的句型。

以上從寶雲譯經帶有「乎」的疑問句來看，《無量壽經》使用的三種結構，皆是寶雲所不用的。

(五) 《佛本行經》帶「乎」的疑問句

《佛本行經》中，語氣詞「乎」與疑問副詞、疑問代詞可搭配出「豈…乎」、「如何不…乎」、「…耶；…乎」、「…者；…乎」等四種結構，形成「純粹反詰」與「要求選擇」二種問句。以下分別舉例說明。

1. 以「豈…乎」結構，形成「純粹反詰」問句：

卿等憶此 豈異人乎(《佛本行經》T4p. 93.2)

2. 以「如何不…乎」結構，形成「純粹反詰」問句：

吾今垂垂滅 如何不悲乎(《佛本行經》T4p. 61.3)

3. 以「…耶；…乎」結構，形成「要求選擇」問句：

爾時諸天 見晃昱光 悚然怪異 而相謂言 日天下耶 金樹出乎(T4p. 58.3)

4. 以「…者；…乎」結構，形成「要求選擇」問句：

向者所用力 為是乳哺力 是神足力者 是道定力乎(T4p. 103. 2)

以上從《佛本行經》帶有「乎」的疑問句來看，《佛本行經》與《無量壽經》在「要求選擇」問句方面，二者使用「…耶；…乎」結構的用法是一致的；不過，在「純粹反詰」問句方面，《佛本行經》「豈…乎」和「如何不…乎」結構，與《無量壽經》「寧…乎」和「何…乎」的表現則全然不同。

在帶語氣詞「乎」的疑問句方面，我們已將《無量壽經》與各家所表現的問句類型與問句結構分別整理如前。接著，在《無量壽經》譯者的判定上，將以《無量壽經》所形成的兩種疑問句型（反詰問句、選擇問句）以及三種結構（「寧…乎」、「何…乎」、「…耶；…乎」）為標準，根據以上的調查結果，將各譯師的使用情況，列於〔表3〕，合併觀察如下。

經典與譯師 問句與結構		無量壽經	〔西晉〕 竺法護	〔西晉〕 佛本行經	〔東晉〕 佛陀跋陀羅	〔東晉〕 寶雲	〔東晉〕 佛所行讚
		反詰問句	寧…乎	+	+	-	-
	何…乎	+	+	-	-	-	-
選擇問句	…耶；…乎	+	+	+	-	-	-

符號說明：「+」表示有使用，「-」表示沒有使用。

從〔表3〕的使用狀可以看出：在《無量壽經》中，帶「乎」的疑問句型有「反詰問句」與「選擇問句」二種。這二種問句，可由「乎」與疑問副詞、疑問代詞搭配出「寧…乎」、「何…乎」、「…耶；…乎」三種結構。《無量壽經》使用的這三種構句法，佛陀跋陀羅都不用，寶雲也都不用，唯竺法護全數使用，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

3.3 帶語氣詞「耶」的疑問句

《無量壽經》帶語氣詞「耶」的疑問句有兩處，分別用於「要求證實」與「要求選

擇」兩種問句。由於形成「要求選擇」問句的「…耶；…乎」結構，前文已經討論過，這裡就以「耶」為中心，探討「要求證實」問句的結構型態。在此之前，我們先來回憶一下王力對「要求證實」的詮釋：「說話人猜想大約是這樣一件事情了，但是還是不能深信不疑，所以要求對話人予以證實。(王力 1980：：449)」

由帶語氣詞「耶」的疑問句來考察譯者，步驟如前：首先歸納出《無量壽經》中與「耶」有關的問句類型與結構，其次分別考察竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》以及《佛本行經》中的相關用法，最後進行對比分析。

(一) 《無量壽經》，以「得無…耶」結構，形成「要求證實」問句：

得無今佛念諸佛耶。何故威神光光乃爾。(T12p. 266. 3)

白話為「是不是現在佛護念諸佛呢？」或者「難道是現在佛護念諸佛嗎？」，此句有「猜想」的意味，由此可知說話人的目的是「要求證實」的。例中「得無」是作為疑問副詞，具體考釋敬請參閱本文第 4 章詞彙考的「得無」條。大體來說，「得無」是一個帶有「猜想」意味的詞，白話似乎沒有十分恰當的對應詞，翻譯上須視語境靈活譯出，大抵不離「測度」的意思。

雖然本文在探討「得無」一詞的部分時曾言及，「得無」、「將無」、「將非」是一組同義詞，並且佛陀跋陀羅與寶雲是不使用「得無」的。但是在利用這組同義詞搭配句末「耶」以構成「要求證實」問句方面，佛陀跋陀羅與寶雲譯經中都還是有用例出現。因此，也就不妨直接透過對疑問構句的觀察，在語言上對譯者問題作不同角度的探究。

(二) 竺法護譯經，以「得無…耶」、「將無…耶」結構，形成「要求證實」問句：

竺法護譯經中可找出一個「得無…耶」結構，此外另有「將無…耶」結構，例如：

天子復問。得無過耶。(《須真天子經》T15p. 104. 2)

天子復問。文殊師利。將無一切皆當得佛耶。文殊師利答言。天子。一切皆當得佛。

(《須真天子經》T15p. 104. 3)

前句是「天子又問，是不是有過失呢？」，可以看出「得無」表示「猜測」。後句「將無」部分的白話是「是不是所有人都將成佛呢？」，可見「將無」也表示「猜測」，並且從問話人內心已有個「成佛與否」的底數中，可以推知這是一句「要求證實」的問句。

(三) 佛陀跋陀羅譯經，以「將非…耶」、「將無…耶」結構，形成「要求證實」問句：

非善知識而現善知識相。將非惡菩薩耶。(《華嚴經》T9p. 700. 3)

汝將無欺誑我耶。童子報言。實不欺王但當直前。(《摩訶僧祇律》T22p. 370. 1)

兩句直譯是「會不會是惡菩薩耶呢？」、「你是不是欺騙我呢？」，不難看出，佛陀跋陀羅譯經不用「得無…耶」，只用「將非…耶」與「將無…耶」結構來表達「要求證實」問句。

(四) 寶雲譯經，以「將非…耶」結構，形成「要求證實」問句：

作如是說。為是何語。將非我等錯謬聞耶。(《廣博嚴淨不退轉輪經》T9p. 275. 3)

「難道是我們聽錯了嗎？」，有猜測的、不確定的語氣。在帶有語氣詞「耶」而形成「要求證實」的句型上，寶雲只用了「將非…耶」。

《佛本行經》與《佛所行讚》中，沒有出現「得無」、「將無」或「將非」與句末「耶」搭配的用例。除此以外，「要求證實」問句尚有各種不同的結構型態，由於是《無量壽經》中所沒有的結構，對於譯者的探討沒有直接關係，就不再提出討論。

在帶語氣詞「耶」的疑問句方面，已將《無量壽經》與各家的問句類型與結構型態逐一分析如前，現透過〔表 4〕說明如下。

經典與譯師 「要求證實」問句	無量	〔西晉〕	〔西晉〕	〔東晉〕	〔東晉〕	〔東晉〕
	壽經	竺法護	佛本行經	佛陀跋陀羅	寶雲	佛所行讚
得無…耶	+	+	-	-	-	-
將非…耶	-	-	-	+	+	-
將無…耶	-	+	-	+	-	-

符號說明：「+」表示有使用，「-」表示沒有使用。

從〔表 4〕可以看出：「耶」若與帶有反詰語氣的疑問副詞「得無」、「將無」、「將非」等三個同義詞搭配，可形成「要求證實」問句。因為是要考察《無量壽經》的譯者，所以不能以《無量壽經》所沒有的語言現象為準來判定，應當由《無量壽經》有用到的語言現象為標準來判定，如此所得出的結論才會有憑有據。在〔表 4〕的「得無…耶」、「將無…耶」、「將非…耶」等三種結構中，《無量壽經》僅僅使用「得無…耶」結構，這樣我們就僅能以「得無…耶」的使用為準，來看看其他譯師有沒有這種用法。從「得無…

耶」結構的比較中很容易看出：《無量壽經》使用的「得無…耶」結構，竺法護也用；反觀佛陀跋陀羅與寶雲都不用「得無…耶」，結果顯示，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。⁸¹

3.4 帶語氣詞「不」的疑問句

依王力（1980：448）的看法，上古疑問語氣詞主要有「乎」、「哉」、「歟」、「耶」四個。「不」是沒有包含在內的。事實上，句末「不」早在上古就有用例，甚至還可以視之為「正反並列法」，也就是現代「A不A」疑問句的前身。王力指出：

純粹傳疑（乎），在現代漢語往往用正反並列法。例如：「管仲儉乎？」現代說成：「管仲儉不儉？」…這種正反並列法的來源很早。例如…《莊子·天地》：「既已告矣，未知中否？」這種“否”字也可以寫作“不”（廣韻“不”有“方久”一切，與“否”同音）。例如《世說新語·言語》：「二兒可得全不？“否”字在某種程度上也可認為疑問語氣詞。（王力 1980：451）

《無量壽經》是魏晉期間的譯典，若依照王力的觀點來定位，句末「不」是不妨視為語氣詞的。按王力的說法，疑問句尾的「不」字，可充當「純粹傳疑」問句所使用的語氣詞之一。不過，王力也說：「有時“不”字完全可以替代“乎”字的用途，但是它和“乎”不能認為同義詞。」⁸²

由帶語氣詞「不」的疑問句來考察譯者，步驟如前：首先歸納出《無量壽經》中與「不」有關的問句類型與結構，其次分別考察竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》以及《佛本行經》中的相關用法，最後進行對比分析。

（一）《無量壽經》帶「不」的疑問句

1. 以「…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

汝復見不。(T12p. 278. 1)

⁸¹ 從〔表 4〕中還可找出一個《無量壽經》與竺法護譯筆相當的輔證，即《無量壽經》和竺法護用「得無…耶」不用「將非…耶」，與佛陀跋陀羅、寶雲用「將非…耶」不用「得無…耶」的用法成反比。另外，從「將無…耶」結構的比較中，並不能有效地證明出什麼。理由是：由於《無量壽經》沒有用到「將無…耶」，因此竺法護和佛陀跋陀羅使用「將無…耶」與否，與《無量壽經》譯者的證明並無直接關係。

⁸² 見王力《漢語史稿》1980：451。

2. 以「爲…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

汝見彼國。從地已上至淨居天。其中所有微妙嚴淨。自然之物為悉見不。

(T12p. 278. 1)

3. 以「寧…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

汝寧復聞無量壽佛大音宣布一切世界化眾生不。(T12p. 278. 1)

於意云何。此諸王子寧樂彼處不。(T12p. 278. 2)

(二) 竺法護譯經帶「不」的疑問句

1. 以「…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

佛告阿難。見是萬人建立願不。(《光讚經》T8p. 161. 1)

諸天子。於意云何。彼諸影像來入鏡不。(《正法華經》T9p. 606. 1)

2. 以「爲…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

仁者我所問法為純淑不。(《須真天子經》T15p. 102. 2)

諸師迎問。為受請不。(《月光童子經》T14p. 815. 3)

3. 以「寧…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

佛告舍利弗。汝寧見此諸族姓子師子吼不。(《文殊師利佛土嚴淨經》

T11p. 895. 3)

寧復見無央數得佛道者不。(《方等般泥洹經》T12p. 924. 2)

盡其形壽。供養衣被飲食床臥具病瘦醫藥一切所安。福寧多不。(《正法華經》

T9p. 129. 2)

4. 以「寧爲…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

而有男子。畫於虛空若書文字。現之悉現寧為難不。答曰甚難。(《等集眾德三昧

經》T12p. 978. 1)

(三) 佛陀跋陀羅譯經帶「不」的疑問句

1. 以「…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

諸天子。於意云何。彼諸影像來入鏡不。(《華嚴經》T9p. 606. 1)

佛問阿那律。汝實爾不。答言實爾。(《摩訶僧祇律》T22p. 357. 2)

2. 以「爲…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

佛子。於意云何。彼大海水。為無量不。(《華嚴經》T9p. 625. 3)

吾今欲往至世尊所。為可爾不。(《觀佛三昧海經》T15p. 645. 3)

3. 以「寧爲…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

佛子。於意云何。彼人功德寧為多不。(《華嚴經》T9p. 450. 1)

供養賢聖四事無乏。是人得福寧為多不。(《觀佛三昧海經》T15p. 675. 2)

(四) 寶雲譯經帶「不」的疑問句

1. 以「…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

於意云何。是人所語得稱意不。(《廣博嚴淨不退轉輪經》T9p. 282. 2)

2. 以「寧爲…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

是善男子善女人。所得功德寧為多不。(《廣博嚴淨不退轉輪經》T9p. 277. 2)

(五) 《佛本行經》帶「不」的疑問句

1. 以「…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

獄鬼問之曰 識踐汝者不(T4p. 101. 3)

2. 以「不審…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

是八大王有名聞 不審為可託生不(T4p. 57. 3)

(六) 《佛所行讚》帶「不」的疑問句

1. 以「…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

合掌交恭敬 相問安吉不(T4p. 22. 2)

2. 以「不審…不」結構，形成「純粹傳疑」問句：

而今聞出家 性命猶能全 不審淨飯王 竟見此子不(T4p. 38. 2)

在上文所看到的幾個問句結構中，開頭的搭配對象出現了「寧」、「爲」等「疑問副詞」。有關這個語言現象，太田辰夫在《漢語史通考·中古語法概說》(1991：53)中提

出了他的看法：「在句開頭添加的詞有“寧”、“爲”、“頗”⁸³，這些詞漸漸失去疑問的意思，不過是個形式。」這似乎是在共時的觀察中，所看到的一個具有普遍性的語言現象。如果開頭添加「寧」、「爲」、「頗」的這些詞「不過是個形式」的話，也就等於是間接說明了這幾個徒具形式的疑問副詞，實際上並不表義。那麼在翻譯上，「寧」、「爲」等疑問副詞的使用與否，就不會是受到翻譯源頭語與經文內容等因素的影響，而是大時代或個人的因素使然。像這類能夠反映出時代性與個人語言風格的語料，對於鑒定譯者而言，不失爲一個理想的語言標準。

在帶語氣詞「不」的疑問句方面，從《無量壽經》與各家所表現的問句類型與問句結構中，可歸納出一種「純粹傳疑」問句，與「…不」、「爲…不」、「寧…不」、「寧爲…不」、「不審…不」等五種結構。現以《無量壽經》使用的「…不」、「爲…不」、「寧…不」結構作標準來鑒定譯者，各譯師對此三種結構的使用情形請見〔表5〕。

經典與譯師	無量壽經	〔西晉〕 竺法護	〔西晉〕 佛本行經	〔東晉〕 佛陀跋陀羅	〔東晉〕 寶雲	〔東晉〕 佛所行讚
純粹傳疑問句						
…不	+	+	+	+	+	+
為…不	+	+	-	+	-	-
寧…不	+	+	-	-	-	-

符號說明：「+」表示有使用，「-」表示沒有使用。

從〔表5〕可以看出：《無量壽經》使用「…不」、「爲…不」、「寧…不」等三種結構以構成「純粹傳疑」問句。只有竺法護在問句結構的表現上與《無量壽經》全然一致。特別是在佛典中，「寧…不」的結構型態，是以上三種結構中最爲罕見的一種，也最能表現出《無量壽經》的用語特徵。因此從《無量壽經》使用「寧…不」結構、竺法護也用「寧…不」結構、佛陀跋陀羅與寶雲不用「寧…不」結構的語言事實來推論，即可證明《無量壽經》的譯者應爲竺法護。

本章「句法考」，著眼於帶語氣詞的疑問句，我們一共以「乎」、「耶」、「不」三個語氣詞爲中心，對譯師們進行問句類型與問句結構的使用比較，綜合這三個單元的研究

⁸³ 竺法護等人在譯經中也有使用疑問副詞“頗”的例句，因與譯者考察無關，因而省略未舉。

小結，結果一致證明：《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

第4章 詞彙考

詞彙能不能作為考定譯經時代和譯者的標準呢？答案是肯定的。「每個詞都有自己的歷史，這本身的價值就大得不可估量。直接應用於考辨典籍真偽，是其主要作用之一途」。⁸⁴張永言〈從詞彙史看《列子》的撰寫時代〉（1991）、徐復〈從語言上推測《孔雀東南飛》一詩的寫定年代〉、柳士鎮〈從語言角度看《齊民要術》卷前《雜說》非賈氏所作〉（2000）、汪維輝〈從詞彙史看八卷本《搜神記》語言的時代〉（2000）、梁曉虹〈從語言上判定《舊雜譬喻經》非康僧會所譯〉（2001a：133-47）等文已有了成功的示範。依據「詞彙」來考辨典籍年代、作者真偽的作法，已漸受重視而有被理論化的傾向，例如：

一個人在寫作時畢竟難以完全擺脫當代文學語言和方言口語的影響和侵襲……
（張永言 1991：192）。

語言中的詞彙，它是最現實的，也是變化最敏感的東西，只要時代一有了變化，它就跟著產生了新的詞語，所以要推測一篇作品的寫定年代，只有從詞彙中去尋求，才能得出較為正確的結論。（徐復 2000：1~2）。

我想強調的是，詞彙同樣具有時代性，一個詞或一個義項始見於何時，雖難以說的絕對準確，但大體上是可以考定的，尤其是一些在歷史上有過歷時更替關係的常用詞，它們的發展變化很有規律，時代性尤為明確。（汪維輝 2000：209）。

毫無疑問，「詞彙」擁有鑒定文本「時代」的強大功能，是據以鑒別文本寫定年代的可行途徑之一。然而，本論文所面臨的是一個比考定文本時代還棘手的問題，因為僅止於時代的判定，仍然無法全面解決更錯綜複雜的譯者問題。其中最大的困難點在於我們所要觀察的譯師：西晉·竺法護、東晉·佛陀跋陀羅、東晉·寶雲等，三者的出現時代相距太近，且後二者還有師弟關係。就語言史來說，三者是幾近於共時的人物，如今要從短短的歷時語言現象中，發掘出彼此間的微細差異，以求得語言特徵來處理譯者問題，誠非易事。這勢必要更進一步從譯師各自的譯品中，發掘出個人遣詞的風格與特色，才能有效地判定譯者。因此在詞彙的考證上，我們還需要吸收語言風格方面的理論，才

⁸⁴ 引自李開（2000）〈精深與博大兼備——讀張永言教授《語文學論集》〉，《漢語史研究集刊第三輯》368~75頁。

能彌補方法上的不足。竺師 家寧先生在〈語言風格學之觀念與方法〉⁸⁵一文中指出：

語言風格…是“如實地”反映作品語言的面貌。…每個人都有驅遣語言、運用語言的一套方式和習慣，發音的調、措辭的偏好、造句的特色，或有意或無意地，都會表現出個人的風格特徵。受過分析訓練…能具體地說出某某作家或某某作品的文學語言“是怎樣的”，如何“構造”起來的，結構規律如何，造語遣詞的特點在哪里。……詞彙風格的研究法包括：擬聲詞的應用、重疊詞的應用、方言俗語的應用、典雅語或古語詞彙的應用、外來詞的應用、詞彙結構狀況、虛詞的狀況、詞彙的情感色彩、新詞的創造力、詞類活用狀況、熟語的應用、共存限制的放寬等。（竺家寧 2003：33）

依照語言風格的理論可推知，「詞彙」不僅有鑒定文本「時代」的強大功能，同樣也有鑒定文本「作者」的強大功能。在本章「詞彙考」的研究中，即根據詞彙風格的理論為基礎，以深具鑒定譯者能力的「詞彙」為對象，首先發掘《無量壽經》與諸譯師「造語遣詞的特點」，以作為鑒定譯者的語言標準，其次透過「詞彙運用上的比較」來進行譯者的考定。

從語言上來推定佛經譯者的研究，前例不多，目前可能還是一塊有待開拓的領域。由於這一方面的研究，仍處於一種嚐試性的摸索階段，所以現今學界還沒有提出一套可行的研究方法，成功的案例也不多見。最近，華人學界已有學者從事鑒定譯者的相關研究。即以汪維輝（2004）〈從語言角度看兩種《般舟三昧經》的譯者〉⁸⁶的新近研究為例，我們就可以從觀摩學習中，在研究方法上，發現幾點應當注意卻被忽略的研究原則，現以該文的研究為例，獻曝就教於方家。

第一、要有合於邏輯的論證：就該文判定譯者的邏輯上來論，前提是：如果不知道支讖和竺法護的譯語特徵，則：要推定任何一部經典是此二人所譯的語言根據是什麼？

第二、資料的選擇寧缺勿濫：該文在譯經資料的選擇上，過於採信現行《大正藏》所署名的譯者，導致所據經典與翻譯者的對應關係未能始終如一，立論的根據尚無定說，自然影響到推論的可信度。此一情形文中屢見，例如：《閔》（T313）在「轉輪王」

⁸⁵ 參見竺師 家寧先生（2003）〈語言風格學之觀念與方法〉，《揚州大學學報》第7卷第3期，29~34。

⁸⁶ 此文主要是以詞彙的層面來考察《般舟三昧經》一卷本（T417）與三卷本（T418）譯者。

的比較中與三卷本不合則言：「看來《閔》是否支讖所譯很可懷疑」，但在「白佛」的比較中《閔》與三卷本合就用來佐證三卷為支讖譯。又，《闍》(T626)、《佗》(T624)二經在「夜叉」的比較中是用來證明支讖譯，但在「白佛」的比較中則言：「它們是否是否支讖所譯，很可懷疑。」

第三、以「相對頻率」為鑒定標準須格外謹慎：該文在「淨／清淨：淨潔」的推論中說：「支、竺兩人均出現“淨潔”但從相對頻率看支讖比竺法護要多得多(24：15)……可見多用“淨潔”是支讖的習慣。」然而在佛典中，實際的語言現象並不這麼單純。因為單單拿同為竺法護所譯的不同經典相較，就有不少用詞場合會出現「頻率相對」的情形，比如「愛敬：敬愛」這組反序詞在大多數竺法護的譯經中，如《正法華經》等，是「愛敬>敬愛」，偏偏在《須真天子經》是「愛敬<敬愛」，我們就不能根據「相對頻率」來判定《須真天子經》非竺法護所譯。再者，以「相對頻率」為鑒定標準是「多數排除少數」，無法兼容於「少數」及「例外」的情況，然而「少數」隨時可能發生，它並不等於沒有，因此「相對頻率」不是一個放之四海而皆準的鑒定標準。若以「相對頻率」作為語言鑒定的參考項目誠善，真作為鑒定的依據標準則略嫌不足。

第四、孤證不宜過多：特徵詞如果缺乏顯著的時代性或個人色彩，⁸⁷那麼特徵詞的產生最好能有一個以上的用例，有了一定的「量」，才能將「特徵」以統計法歸納出來，鑒定的例證越豐富說服力自然相對提高。

以上針對汪維輝一文的示範研究，不揣淺陋地提出了幾點看法，主要是舉其大者而論。此外，文中還有不少個別的問題，礙於篇幅就不再一一細究。

本章的考察共分四類：(一)一般用詞；(二)佛教用詞；(三)重疊詞；(四)雙動賓結構。這四種類型的考察，包含語法、詞義、詞用、詞變等各方面的相關探討。「重疊詞」與「雙動賓結構」在分類上會自成一類，是因為二者另外還有一系列構詞形態上的特點，值得獨立個別觀察。

⁸⁷ 所謂顯著的時代性等，即如張永言(1991：199)拿「鍔鋸劍」和「火浣布」作為鑒定詞即富有時代特徵。

4.1 一般用詞

「一般用詞」指的是書面語或口語詞，主要是中土本有的詞，不是隨佛經傳譯所產生的詞。著眼於一般性的用詞，經由初步的檢索可發現，有的譯師對某些用詞語有較為顯著的使用偏好。個人的使用偏好是形成譯師特徵詞的一項重要指標。根據這個線索，再結合語法、詞義、搭配現象等語言上的檢證，本文可從《無量壽經》中確立出 14 個譯師們的特徵詞，這 14 個特徵詞分屬不同的詞類，分別是：

- 名詞類：功祚、國邑、勞苦、聖旨、姿色、壽終。
- 動詞類：遊履、無得、消化。
- 副詞類：尋、得無、底極。
- 助詞類：焉。
- 嘆詞類：諮嗟。
-

譯師們的特徵詞是判定《無量壽經》譯者的重要依據，如果我們能根據不同的詞類來考證譯者，那麼所得出的結論自然會較為全面、客觀且更具說服力。以下即是從《無量壽經》的一般用詞中，找出 14 個譯師們的特徵詞，我們以這 14 個詞來作為鑒定譯者的依據。

4.1.1 功祚

「功祚」應是「功德」的意思。《漢語大詞典》、《佛光大辭典》、唐·慧琳《一切經音義》皆未收此詞。據唐·新羅僧釋璟興《無量壽經連義述文贊》(T37p.139.1)的解釋，「功祚」即「功果福祚」。又，辛嶋靜志《正法華經詞典》163 頁「功祚」條也將「功祚」解釋為「功德」。

《無量壽經》使用 2 次「功祚」，皆作名詞：

吉祥感徵表章功祚。(T12p. 266. 1)

閉塞諸惡道 通達善趣門 功祚成滿足 威曜朗十方(T12p. 269. 2)

前一句「功祚」作動詞「表章」的賓語，後一句則作主語。

竺法護使用「功祚」，有與《無量壽經》用法一樣作名詞性賓語的，例如：

興大功祚度於無極。(《普曜經》T3p. 515. 1)

所立功祚不離通慧。(《阿差末菩薩經》T13p. 592. 3)

竺法護使用「功祚」，也有與《無量壽經》用法一樣作名詞性主語的，例如：

功祚無量不可稱限。(《正法華經》T9p. 133. 3)

功祚巍巍嘉慶如是。(《持心梵天所問經》T15p. 25. 2)

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛本行經》、《佛所行讚》皆不用「功祚」一詞。

《大正藏》可找出 47 次「功祚」，僅竺法護譯經就佔 41 次，比例相當可觀。《大正藏》的 47 次當中，除《無量壽經》的 2 次、竺法護的 41 次外，其餘散置在其他譯典的 4 次，分別由聶承遠等三位晉代的譯師所譯出，例如：

譬如轉輪聖王功祚無量威德巍巍而得自在。(西晉·聶承遠《超日明三昧經》
T15p. 540. 1)

累劫行道。穢染不污。功祚大備。自致成佛。(西晉·法立法炬共譯《諸德福田經》
(T16p. 778. 2)

其中所作功祚福業。盡為眾生不自為己。(東晉·竺佛念《十住斷結經》T10p. 1003. 2)

以上從「功祚」一詞的使用狀況來看：在《大正藏》出現的 47 次「功祚」，只有竺法護、聶承遠、法炬·法立、竺佛念等四者使用過。聶承遠、法炬·法立是竺法護的譯經夥伴⁸⁸，如此看來，「功祚」一詞在整個《大正藏》譯籍中，僅僅只有「竺法護譯經團隊」與竺佛念使用過。這也等於是說，《大正藏》的 47 次「功祚」，當中有 43 次是「竺法護譯經團隊」所譯出，43 次中還包含竺法護的 41 次在內。從這個詞的使用者與使用量來看，「功祚」不僅是「竺法護譯經團隊」的特徵詞，更是竺法護的特徵詞。佛陀跋陀羅不用「功祚」，寶雲也不用「功祚」，在《無量壽經》出現 2 次的「功祚」，不但經

⁸⁸ 關於聶承遠其人，梁·僧祐《出三藏記集》載：「初護於西域得超日明經胡本譯出。頗多繁重。時有信士聶承遠。乃更詳正文偈。刪為二卷。今之所傳經是也。承遠明練有才理篤志法務。護公出經多參正焉。(T55p. 98. 1)」從引文中可看出聶承遠是竺法護譯經事業上的得力助手。又，僧祐在《出三藏記集》中也有兩處記載可看出法立、法炬與竺法護譯經是有所關連的，分別是「普曜經。永嘉二年太歲在戊辰五月。本齋菩薩沙門法護。在天水寺。手執胡本口宣晉言。時筆受者。沙門康殊帛法巨(T55p.48.2~3)」以及「(晉)惠懷之際。有沙門法炬者。不知何許人。譯出樓炭經。炬與沙門法立共出法句喻及福田二經。法立又訪得胡本。別譯出百餘首。未及繕寫。會病卒。尋值永嘉擾亂。散滅不存(T55p. 98. 1~2)」儘管法立、法炬的來歷還是有可疑之處，既與竺法護的譯經有關，亦不妨將西晉·聶承遠、法立、法炬視為竺法護譯經事業上的夥伴。

證實是「竺法護譯經團隊」的特徵詞，同時也是「竺法護」的特徵詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.1.2 國邑

「國邑」之稱先秦即有，是「國都、城邑」的意思，用作名詞。《漢語大詞典》「國邑」條云：

1. 國都：《管子·八觀》：“入國邑，視宮室，觀車馬衣服，而侈儉之國可知也。”
2. 城邑：銀雀山漢墓竹簡《孫臏兵法·官一》：“繞山林以曲次，襲國邑以水則，辯夜退以明簡。”
3. 漢代諸侯的封地：《漢書·馬宮傳》：“伏自惟念，入稱四輔，出備三公，爵為列侯，誠無顏復望闕廷，無心復居官府，無宜復食國邑。”

「國邑」藏經中約可找出 180 次，在東晉·鳩摩羅什乃至唐·玄奘的譯經中都可見著，應當是佛經中的常用詞。

《無量壽經》使用 1 次「國邑」，有泛指「國都」或「城邑」的意思，經文如下：

佛所遊履。國邑丘聚。靡不蒙化。(T12p. 277. 3)

竺法護譯經中，使用 25 次「國邑」，泛指「國都」或「城邑」，例如：

於是明旦。著衣持鉢。入彼國邑。若於聚落。(《生經》T3p. 82. 2)

子厄求食周行國邑城營村落。(《正法華經》T9p. 80. 2)

無有郡縣國邑丘聚村落。惟有高臺無央數千滿其境界。(T17p. 797. 2)

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》皆不用「國邑」一詞。

《佛本行經》使用 2 次「國邑」：

都敕國邑里 并除老病死 窮凍困厄者 莫令現道側(T4p. 64. 1)

鄰側諸國邑 無央數人集 或喜悲啼哭 禮事敬神塔(T4p. 114. 3)

以上從「國邑」一詞的使用狀況來看：《無量壽經》使用「國邑」，竺法護也用「國邑」，佛陀跋陀羅及寶雲不用「國邑」。進一步從例句的比較中可以看出：「國邑」與「丘

聚」搭配成「國邑丘聚」的用法，在整個《大正藏》的譯典中，唯有竺法護與《無量壽經》二者的搭配現象是同樣的。因此從「國邑」乃至「國邑丘聚」的使用狀況來看，都足以證明《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.1.3 勞苦

「勞苦」為「勤勞辛苦」的意思。《漢語大詞典》「勞苦」條云：「勤勞辛苦。《詩·邶風·凱風》：“有子七人，母氏勞苦。”《史記·屈原賈生列傳》：“人窮則反本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也。”」，由引例可知，「勞苦」是上古漢語就有的詞，並且這兩例中土文獻的「勞苦」在語法上是作不及物動詞。「勞苦」在《大正藏》共可找出約 140 次的用例，使用量並不算少。

《無量壽經》使用 1 次「勞苦」，是「勤勞辛苦」的意思，用作名詞，例文如下：

生坐勞苦久後大劇。(T12p. 277. 2)

這是上承署名為支謙《大阿彌陀經》(T12p.315.2)與署名為支婁迦讖(以下簡稱支讖)《平等覺經》(T12p.297.2)兩本古譯本的用語，三者用語並無二致。不過此語在支謙與支讖的其他譯經中並未出現。

竺法護譯經使用 4 次「勞苦」，都有「勤勞辛苦」的意思，前 2 例用作名詞，後 2 例用作不及物動詞：

於無數劫能忍處在生死勞苦。終不遠離如是比像無極大慧。(《如幻三昧經》
T12p. 137. 2)

志大乘故除於虛妄諸勤勞患。生寂然故已忍勞苦。(《等集眾德三昧經》
T12p. 983. 2)

奉遵佛法慇懃勞苦精進修行。尚不能了道品之化。(《正法華經》T9p. 68. 1)
所以名曰被弘誓鎧。不以生死用為勞苦故。(《阿差末菩薩經》T13p. 592. 2)

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》不用「勞苦」一詞。

《佛本行經》使用 3 次「勞苦」，有用作不及物動詞的，例如：

於是甚勞苦 致到舍衛城(T4p. 99. 3)

以上從「勞苦」一詞的使用狀況來看：《無量壽經》使用「勞苦」，佛陀跋陀羅及寶雲不用「勞苦」，竺法護不但使用「勞苦」，並且在語義及用法上也與《無量壽經》相當。據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.1.4 聖旨

眾所周知，以中國歷朝固有的文化而言，「聖旨」指的是帝王所下達的意旨和命令。此外，據《漢語大詞典》的解釋，「聖旨」還可以表示「聖人的意旨」以及「佛的意旨」，引文如下：

1. 聖人的意旨：有時專用於孔子。漢蔡邕《玄文李子材銘》：“休少以好學，游心典謨，既綜七經，又精群緯，鉤深極奧，窮覽聖旨。”
2. 佛教徒稱佛諭：《金石續編·北齊宋顯伯等造像龕記》：“朝尋聖旨。”唐玄奘《大唐西域記·摩揭陀國下》：“大乘者，正理也，宜改先執，務從聖旨。”

由引例看來，「聖旨」一詞漢代已有。但是，詞典對表示「佛教徒稱佛諭」的引例卻比實際晚很多。「聖旨」在藏經中多用來表示「佛的意旨」，早在後漢·曇果共康孟詳譯的《中本起經》中即有用例。⁸⁹

《無量壽經》使用 1 次「聖旨」，表示「佛的意旨」，可形成「承佛聖旨」的固定結構，例如：

尊者阿難承佛聖旨。即從座起偏袒右肩。長跪合掌而白佛言。(T12p. 266. 2)

竺法護譯經使用約 80 次「聖旨」，表示「佛的意旨」，共形成 45 次「承佛聖旨」的固定結構，例如：

時舍利弗。承佛聖旨即從坐起。偏袒右臂長跪叉手而白佛言。(《文殊師利佛土嚴淨經》T11p. 892. 3)

於是賢者大迦葉。承佛聖旨。前白佛言(《持心梵天所問經》T15p. 11. 3)

於是賢者大目犍連。承佛聖旨。前問佛言。(《海龍王經》T15p. 132. 1)

由檢索可知，「聖旨」一詞在《大正藏》出現約 190 次，其中竺法護譯經佔 80 來次，竺法護對「聖旨」的使用量為古今譯師之冠。進一步觀察，《大正藏》中「聖旨」與「承

⁸⁹ 例如：「天帝釋承佛聖旨」(T4p. 151. 2)。

佛」可形成 90 次「承佛聖旨」的固定結構，竺法護譯經佔 45 次，竺法護對「承佛聖旨」的使用量也是古今譯師之冠。可見「聖旨」或「承佛聖旨」是竺法護的常用詞。從以上的例句可看出，竺法護的用詞習慣是組合成「人＋承佛聖旨＋白佛言」的句式，《無量壽經》中的句式和竺法護的相同。

佛陀跋陀羅、寶雲譯經、《佛所行讚》、《佛本行經》不用「聖旨」一詞。

以上從「聖旨」一詞的使用狀況來看：《無量壽經》使用「聖旨」，竺法護也用「聖旨」，佛陀跋陀羅與寶雲不用「聖旨」，「聖旨」還是竺法護的常用詞，從「聖旨」一詞的使用可證明出《無量壽經》是竺法護所譯。再從搭配關係來看，《無量壽經》使用「聖旨」可搭配出「承佛聖旨」的固定結構，構成「人＋承佛聖旨＋白佛言」的句式，這都是竺法護譯經常用的固定結構和句式，也都是佛陀跋陀羅與寶雲譯經所不用的。因此，進一步從「聖旨」的搭配關係與構成句式來比較，一樣可以證明出《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.1.5 姿色

「姿色」一詞指的是「相貌姿態」。《漢語大詞典》「姿色」條云：「相貌姿態。《後漢書·皇后紀序》：“遣中大夫與掖庭丞及相工，於洛陽鄉中閱視良家童女，年十三以上，二十以下，姿色端麗，合法相者，載還後宮。”」，這樣看來，「姿色」是中土本有的詞，在使用對象上，似乎有專指年輕女子的傾向。

在佛經中，「姿色」還另有個同義詞「姿顏」。《漢語大詞典》「姿顏」條云：「姿容；面貌。《後漢書·皇后紀上·和熹鄧皇后》：“后長七尺二寸，姿顏姝麗。”」，由中土的用例來看，「姿顏」似偏指女子。

《大正藏》共出現 11 次「姿色」，其中《無量壽經》使用 3 次，竺法護使用 4 次，除《舊雜譬喻經》的譯者不可信從外，竺法護還是頭一個使用「姿色」的譯師。直接從一大藏經的使用量來看，竺法護是最常使用「姿色」一詞的譯師。

《無量壽經》不見「姿顏」，僅用「姿色」3 次，用法不限女子，例如：

爾時世尊。諸根悅豫。姿色清淨。光顏巍巍。(T12p. 266. 2)

今日世尊。諸根悅豫。姿色清淨。光顏巍巍。如明鏡淨影暢表裏。(T12p. 266. 3)

諸根悅豫不以毀損。姿色不變光顏無異。(T12p. 266. 3)

竺法護譯經使用「姿色」4次，亦用「姿顏」7次，用法不限女子，例如：

睹見菩薩姿色殊妙。(《普曜經》T3p. 490. 1)

時琉璃太子。聞其罵音。姿色變動。心懷毒恚。(《琉璃王經》T14p. 783. 3)

即遣四女。端正殊妙。姿顏無雙。而往試之。(《生經》T3p. 90. 2)

如來儀像光曜難當。超於日明億百千倍。姿顏威嚴而不可逮。(《持心梵天所問經》T15p. 1. 2)

佛陀跋陀羅譯經不見「姿色」，僅用「姿顏」3次，用法不限女子，例如：

不思議天王。月姿顏天王。普莊嚴天王。(《華嚴經》T9p. 396. 3)

睹佛姿顏無量妙色光明普照。(《華嚴經》T9p. 397. 1)

月姿顏天。於諸法實普現法門而得自在。(《華嚴經》T9p. 400. 3)

《佛所行讚》不用「姿色」，僅用「姿顏」3次，用法不限女子，例如：

王使諸大臣 貴族名子弟 年少勝姿顏 聰慧執禮儀(T4p. 8. 2)

況復飾容儀 以顯妙姿顏(T4p. 41. 3)

壯年豐財寶 備德兼姿顏(T4p. 42. 1)

寶雲譯經、《佛本行經》「姿色」、「姿顏」均不見用。

以下將《無量壽經》與諸師對同義詞「姿色」與「姿顏」的使用情形歸納於〔表6〕來觀察。

由同義詞「姿色」與「姿顏」的使用看譯者							〔表6〕
經典與譯師 詞語	無量 壽經	〔西晉〕 竺法護	〔西晉〕 佛本行經	〔東晉〕 佛陀跋陀羅	〔東晉〕 寶雲	〔東晉〕 佛所行讚	
姿色	+	+	-	-	-	-	
姿顏	-	+	-	+	-	+	
符號說明：「+」表示有使用，「-」表示沒有使用。							

從〔表6〕的使用狀況顯示：「姿色」與「姿顏」是同義詞。由於《無量壽經》不用

「姿顏」，竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲三位譯師都用「姿顏」，因此我們無法從「姿顏」的使用差異上來判定譯者。又，《無量壽經》用「姿色」，竺法護也用「姿色」，佛陀跋陀羅與寶雲都不用「姿色」，而「姿色」又是竺法護的常用詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.1.6 壽終

「壽終」是「死亡」的意思，《無量壽經》常用。「壽終」與「命終」是同義詞，二者在《無量壽經》中都有用例，因詞義單純，故不再涉及語法上的分析。此二詞在《無量壽經》中屢見不鮮，正因為是稀鬆平常的字眼，所以也最能在無意之中暴露出譯師的用詞習慣。現在從就這個小地方著眼，把「壽終」與「命終」置於同一個平台上，衡量二詞相對的使用次數與頻率，藉由客觀的數據證明作為判斷《無量壽經》譯者的標準。

《無量壽經》多用「壽終」少用「命終」，例如：

國中入天。壽終之後。復更三惡道者。不取正覺(T12p. 267. 3)

彼菩薩等。命終得生無量壽國。(T12p. 278. 2)

竺法護譯經則以一般較為人知的《生經》、《普曜經》、《光讚經》、《正法華經》《阿惟越致遮經》、《漸備一切智德經》、《如來興顯經》、《度世品經》、《賢劫經》、《海龍王經》等 10 部經典為代表來考察，有多用「壽終」少用「命終」的習慣，例如：

臨壽終時。面見千佛不墮惡趣。(《正法華經》T9p. 133. 3)

命終之後。得生天上。(《生經》T3p. 98. 3)

佛陀跋陀羅譯經以《華嚴經》、《觀佛三昧海經》、《摩訶僧祇律》、《大方等如來藏經》、《大般泥洹經》為代表，有多用「命終」少用「壽終」的習慣，例如：

我於彼中壽終下生成正覺時。汝及文殊師利俱得見我。(《華嚴經》T9p. 783. 2)

身壞命終生於善處。(《摩訶僧祇律》T22p. 363. 1)

寶雲譯經只用「命終」不用「壽終」，例如：

其人欲命終時。身上一一諸毛孔中受無量苦亦不經久。(《廣博嚴淨不退轉輪經》T9p. 284. 2)

《佛所行讚》多用「命終」少用「壽終」，例如：

梵志修苦行 壽終得生天(T4p. 13. 1)

過喜不自勝 命終生天上(T4p. 4. 2)

《佛本行經》「壽終」與「命終」各用 1 次，例如：

當施與之時 震動三千界 如是言說頃 現天壽終墮(T4p. 65. 3)

命終資糧 已悉備足 如進好華 色甚鮮明(T4p. 74. 1)

現將《無量壽經》與諸師對同義詞「命終」與「壽終」的使用次數，統計於〔表 7〕以便觀察。

從「壽終」與「命終」使用率的比較看譯者																		〔表 7〕	
譯師 與譯典	無 量 壽 經	竺法護										佛 本 行 經	佛陀跋陀羅					寶雲	佛 所 行 讚
		生 經	普 曜 經	光 讚 經	正 法 華 經	阿 惟 越 致 遮 經	漸 備 經	如 來 興 顯 經	度 世 品 經	賢 劫 經	海 龍 王 經		華 嚴 經	觀 佛 三 昧 海 經	摩 訶 僧 祇 律	大 方 等 如 來 藏 經	大 般 泥 洹 經	廣 博 經	
壽終	13	9	3	10	13	2	1	2	2	3	9	1	1	1	0	0	0	2	
命終	3	1	3	0	0	0	0	0	0	3	4	1	54	63	24	1	18	1	19
壽終合計	13	54										1	2					0	2
命終合計	3	11										1	160					1	1
符號說明：表中數字表示使用次數。																			

從〔表 7〕的使用狀況顯示：「壽終」與「命終」是一組同義詞。不論是逐經個別觀察，還是就譯師們整體的用詞來看，《無量壽經》是多用「壽終」而少用「命終」；竺法護譯經也是多用「壽終」而少用「命終」；佛陀跋陀羅與寶雲的譯經卻是多用「命終」而極少使用「壽終」。可見《無量壽經》與佛陀跋陀羅和寶雲的用詞習慣相違，與竺法護的用詞習慣相當。因此，從「壽終」與「命終」的用詞習慣來證明，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.1.7 遊履

「遊履」，玄應《一切經音義》「心行」條云：「謂遊履也。…光讚經云所趣所行。(T54p.358.3)」，文中的《光讚經》是竺法護所譯，由此推知「遊履」有「所到之處」或「遊行」的意思。《漢語大詞典》解釋「遊履」為「游歷」的意思，同前釋差不多，唯所引第一例出自《敦煌變文集·維摩詰經講經文》，引例時代過晚。

《無量壽經》有用 1 例「遊履」，形成「所 V」結構，有「所到之處」的意思：

佛所遊履。國邑丘聚。靡不蒙化。(T12p. 277. 3)

佛陀跋陀羅有用 1 例「遊履」，作不及物動詞，「遊行」的意思：

爾時世尊。還攝神足從石窟出。與諸比丘遊履。(《觀佛三昧海經》T15p. 681. 1)

竺法護、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》皆不用「遊履」一詞。

以上從「遊履」一詞的使用狀況來看：《無量壽經》使用「遊履」，佛陀跋陀羅也用「遊履」，竺法護、寶雲皆不用「遊履」，但是「遊履」並不構成佛陀跋陀羅的常用詞或特徵詞，因為佛陀跋陀羅僅使用過 1 次「遊履」。因此從「遊履」一詞的使用情形來論，只能說《無量壽經》是佛陀跋陀羅所譯的說法，並不是完全沒有可能。

4.1.8 無得

在一般的詞書如：《詞詮》⁹⁰、《佛經釋詞》⁹¹、《續佛經釋詞》⁹²、《古漢語虛詞詞典》⁹³、《魏晉南北朝小說詞語彙釋》⁹⁴等書中並未收錄「無得」一詞。楚永安《文言複式虛詞》在「不得」條項之後列有「無得、靡得、毋得、勿得、莫得、未得」等幾個用法相同、相近的詞條，「無得」羅列其中。因與「不得」的用法相當，所以訓釋準同「不得」，為助動詞性結構，該文列出以下二種用法：

⁹⁰ 楊樹達《詞詮》(1986)。

⁹¹ 李維琦《佛經釋詞》(1993)、《續佛經釋詞》(1999)。

⁹² 李維琦《續佛經釋詞》(1999)。

⁹³ 余心樂《古漢語虛詞詞典》(1996)。

⁹⁴ 江藍生《魏晉南北朝小說詞語彙釋》(1988)。

(一) 用於動詞前，對事情實現的可能性進行否定。相當於「不可能」、「不能」。例如：

他人之賢者，丘陵也，猶可踰也；仲尼，日月也，無得而踰焉。《論語·子張》。
「無得而踰焉」，「是不可能超越過去的」。「無得」有「不可能」的意思。

(二) 用於動詞前，表示禁止。相當於「不允許」，「不准」。例如：

自今以來，有司無得陳赦前事置奏上。《漢書·平帝紀》⁹⁵

「從今以後，官吏不准重提赦罪前的事立文上奏」，「無得」是「不准」的意思。可知「無得」一般是作助動詞詞用，有「不可能」、「不能」或「不准」兩種解釋。不過在《無量壽經》中還可發現其他不同的用法。

(一) 《無量壽經》使用助動詞「無得」

《無量壽經》使用 5 次「無得」，共有三種不同用法。

1. 《無量壽經》使用 2 次助動詞「無得」，有「不應；不要」的意思，例如：

世間人民父子兄弟夫婦家室中外親屬。當相敬愛無相憎嫉。有無相通無得貪惜。

(T12p. 274. 3)

佛告彌勒。汝等各善思之。轉相教誡如佛經法無得犯也。(T12p. 277. 3)

第一例是拿支讖《平等覺經》和支謙《大阿彌陀經》的兩本古譯來對勘：⁹⁶

或時世人父子兄弟。夫婦家室中外親屬。居天地之間。當相敬愛。不當相憎。有
無當相給與。不當有貪。(後漢·支讖《平等覺經》T12p. 294. 1)

或時世人父子兄弟。夫婦家室中外親屬。居天地之間。當相敬愛。不當相憎。有
無當相給與。不當有貪惜。(吳·支謙《阿彌陀經》T12p. 312. 1)

可知「無得貪惜」對應的是「不當有貪」、「不當有貪惜」，「無得」是「不當」，相當於「不應」、「不該」的意思。

第二例句中的「如佛經法，無得犯也」，支謙《大阿彌陀經》作「如佛經法，無敢違犯」；支讖《平等覺經》作「如佛經法，無敢犯也」。「無敢犯也」的「無敢」是不是白話「不敢」的意思呢？余心樂《古漢語虛詞詞典》(1996：475~7)「敢」作助動詞有五義：1.與今之「敢」義同；2.「能；可以」；3.「應該；要」；4.「肯；願意」；5.「豈敢」。該書有二條「無敢」的例證，都不是白話的「不敢」，其中一例如高祖曰：「列侯諸將無

⁹⁵ 以上兩種用法及例子摘引自楚永安《文言複式虛詞》(1986：19~21)。

⁹⁶ 梵文本無此段文句可供對照。

敢隱朕，皆言其情。」(《史記高祖本紀》)⁹⁷，「無敢隱朕」意思是「不要瞞我」，有「不應該；不要」的意思。現依經中文義推判，古譯兩本的「無敢犯也」與《無量壽經》的「無得犯也」應看作「不應違犯」、「不要違犯」的意思。

2. 《無量壽經》使用 1 次助動詞「無得」，有「不能；無法」的意思，例如：

茫善惡報應禍福相承。身自當之無誰代者。數之自然應其所行。殃咎追命無得縱捨。
(T12p. 277. 1)

此例對勘支讖《平等覺經》和支謙《大阿彌陀經》的兩本古譯，「無得縱捨」古譯皆作「不得縱捨」，意思是「不能擺脫」、「無法擺脫」。

3. 《無量壽經》使用 2 次助動詞「無得」，有「免得」的意思，例如：

汝等宜各精進求心所願。無得疑惑中悔自為過咎。生彼邊地七寶宮殿。五百歲中受諸厄也。(T12p. 275. 3)

今為諸眾生說此經法。令見無量壽佛及其國土一切所有。所當為者皆可求之。無得以我滅度之後復生疑惑。(T12p. 279. 1)

對勘兩本古譯的「無得」皆作「勿得」或「無得」，據楚永安《文言複式虛詞》(1986：27)所釋：「“勿得”一般是表示禁止，可譯為「不准」，「無得疑惑中悔」譯作「不准疑惑半途後悔」並不通順，因為疑惑是心理活動，不同於舉止行為一樣可事先約束，又「不准疑惑」也不是佛陀的口氣。按上下文義判斷「無得」後接上動詞詞組，兩例都帶有「預料未來可能發生之事，事先提出警告的意味」，因此我們將「無得」翻譯成「免得」，兩句分別是「免得疑惑半途後悔而自行招致過失。」、「免得在我滅度之後又生疑惑」的意思。

(二) 竺法護譯經使用助動詞「無得」

竺法護使用 30 次以上的助動詞「無得」，常見的有三種用法：

1. 竺法護使用助動詞「無得」，有「不應」的意思，例如：

一切所捨法施為尊。無得貪惜莫懷施想。(《阿惟越致遮經》T9p. 211. 1)

應時天子承佛威 往詣父母具解說 無得罵詈瞋沙門 將無長夜獲苦惱(《慧上菩

⁹⁷ 引自余心樂《古漢語虛詞詞典》(1996：65~6)。

薩問大善權經》T12p. 159. 1)

吾為菩薩。勤苦如是。精進不懈。以經道故。不惜軀命。積功累德無央數劫。乃得佛道。汝等精勤無得放逸。無得懈怠。斷除六情如救頭燃。(《生經》T3p. 94. 3)

當學佛行。無得矜惜慳嫉愛重。(《正法華經》T9p. 134. 1)

佛言且止。無得說此。宜當捨之。自改悔過。(《阿惟越致遮經》T9p. 199. 1)

以上「無得」都可換成「不應」，如「不應貪惜」、「不應罵詈」、「不應懈怠」、「不應矜惜」、「不應說此」，皆用以表示勸止的意思。

2. 竺法護使用助動詞「無得」，有「不可；不要」禁止的意思。

有諸鳥巢。竇近家居。人數喜探。欲捕捉之。鳥妻謂鳥。無得近人家作巢。莫信於人。(《生經》T3p. 103. 3)

仁行當宜諦察我身。目無得眴。必能睹見於無極器。時所作魔。觀察變動諸法王菩薩。諦視其身而目不眴。即見變動諸法王菩薩臍中有水王光明世界。(《大哀經》T13p. 440. 2)

以上二例從「莫信於人」、「而目不眴」可推求出「無得」有「不可；不要」，用以表示勸止的意思。

3. 竺法護使用助動詞「無得」，有「免得」的意思。

於時世尊。告諸比丘。解其本末。執心當堅。無得後悔。(《生經》T3p. 99. 3)

既致得人身 來歸於種類 命盡皆捨去 無一隨其身 是故當殖德 顧念于後世人所作功德 後世且待人 無得臨壽終 心中懷湯火 吾前為放逸 故當造德本
(《生經》T3p. 73. 3 ~ 74. 1)

鹿母說已。便捨而去。二子嗚啼悲泣戀慕。從後追尋頓地復起。母顧命曰。爾還勿來。無得母子併命俱死。吾(《鹿母經》T3p. 454. 2)

阿逸。仁識知之。正覺不久當取滅度。欲有所問今是其時。應宜諮請。諸有疑結志不解者前質如來無得後悔。面值大聖何不決之。(《濟諸方等學經》T9p. 375. 1)

時淨居天語比丘言。諸賢者。宜更求藥無得危命。(《慧上菩薩問大善權經》T12p. 164. 2)

上面五例都帶有「預料未來可能發生之事，事先提出警告的意味」，如末後一例「無得危命」意思是「免得危及生命」。「無得」有「以免」、「免得」的意思。最可注意的是，這個用法只有竺法護一人用過，其他譯師沒有這種用法。從這裡就可以發現到，「無得」

表「以免」義的用法，是竺法護獨一無二的遣詞特色。

現在來關心一下，上面第三例出現在《鹿母經》的「無得」。梅迺文在〈竺法護的翻譯初探〉⁹⁸一文中言及：

在《大正藏》中收錄有 94 部經歸於法護的名下。可是這 94 部經中只有 76 部在《出三藏記集》中，而且其中五部是在僧佑的時代已經缺了。這些缺經是《鹿母經》、《大迦葉本經》、《龍施菩薩本起經》、《等目菩薩所問經》、《舍頭諫太子二十八宿經》。這五部缺經很可能是僧佑之後才找到，但這些經不是完全沒有問題。（梅迺文 1996：53）

這樣的懷疑是有道理的，在《鹿母經》可找出 2 個「無得」的用例，用法可參見上文《鹿母經》的例證，二例皆作助動詞用，都是「免得」的意思，由於「無得」表「以免」義的用法，是竺法護獨一無二的遣詞特色，從這一點上可以證明出《鹿母經》是出自竺法護之手。

另外我們在竺法護譯經中，還發現有少數「無得」是作為動詞詞組的用法，「得」有「得到」的實義，因與助動詞「無得」的用法不是同一個比較層面，就不列入正文討論。⁹⁹

以上竺法護譯經的三種用法中，「不應」的意思的用例最多，「免得」的意思次之，「不可」、「不要」的用例並不多見。

（三） 佛陀跋陀羅譯經不用助動詞「無得」

佛陀跋陀羅使用 1 次「無得」，不作助動詞用，「得」有「得到」的實義，「無得」是「沒有得到」的意思：

若我等向餘方者。在在處處皆見驅逐。無得住處。我等今當隨世尊後去。（《摩訶僧祇律》T22p. 329. 3）

（四） 寶雲譯經不用「無得」

（五） 《佛所行讚》不用助動詞「無得」

⁹⁸ 參見梅迺文〈竺法護的翻譯初探〉（1996：9：49~64）。

⁹⁹ 「無得」作為動詞詞組的用法，是「沒有得到；無所得」的意思，「無得」的「得」有「獲得；得到」的實際意義。

寶雲《佛所行讚》使用 1 次「無得」，不作助動詞用，「得」有「得到」的實義，「無得」是「沒有能夠得到」的意思：

先謂彼生死 本從性中生 今觀於彼義 無得解脫者(T4p. 47. 3)

(六) 《佛本行經》不用「無得」

以下僅根據《無量壽經》有體現出來的用法作為鑒定譯者的標準，將《無量壽經》與譯師們對助動詞「無得」的使用情形歸納於〔表 8〕來觀察。

譯經 助動詞 「無得」的詞義	無量 壽經	〔西晉〕 竺法護	〔西晉〕 佛本行經	〔東晉〕 佛陀跋陀羅	〔東晉〕 寶雲	〔東晉〕 佛所行讚
	作「不應」講	+	+	-	-	-
作「免得」講	+	+	-	-	-	-
作「不能」講	+	-	-	-	-	-

符號說明：「+」表示有使用，「-」表示沒有使用。

從〔表 8〕可以看出：《無量壽經》使用助動詞「無得」，竺法護也作助動詞用，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛本行經》、《佛所行讚》都不作助動詞用，可見《無量壽經》非佛陀跋陀羅與寶雲所譯。此中最強而有力的證據是，「無得」表「以免」義的用法，在整個《大正藏》譯典中，只同時出現在《無量壽經》與竺法護的譯籍中，是除竺法護之外的其他譯師所不用的，所以「無得」表「以免」義，是竺法護獨一無二的遣詞特色。因為《無量壽經》使用表「以免」義的「無得」，表「以免」義的「無得」又是竺法護獨一無二的遣詞特色，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.1.9 消化

「消化」一詞，有「消融」、「食物的吸收」、「知識的吸收」等三義，《漢語大詞典》「消化」條云：

1. 熔化，消融。《釋名·釋天》：“火，化也，消化物也。”
2. 謂動物或人的消化器官把食物變成可以被機體吸收的養料的過程。晉王羲之《雜帖》：“前卻食小差，數數便得疾，政由不消化故。”

3. 比喻對知識、事物等的理解吸收。

後兩種用法是今時常用的「消化」，好像都與「人的身、心」有直截密切的關連，佛典中也有後二種解釋，在語感上卻與今有別。除此以外，佛典還有別的用法，都已是現代口語所不用的了。

《無量壽經》使用 2 次「消化」，我們來分析它：

1. 作動詞，「攝伏、化導」的意思，例如：

教授典攬威制消化。感動十方無窮無極。(T12p. 275. 2)

此句語義不十分明確，所判讀出的意思是求證古注而得。如隋·慧遠《撰無量壽經義》：「威制消等。以福化益。剛強眾生。威德制卻。令其消伏歸從聖化。是故名爲威制消化。(T37p.113.1)」；又唐·釋璟興撰《無量壽經連義述文贊》(T37p.165.2)的解釋亦同。

2. 作動詞，「除滅、息滅」的意思，例如：

何等消化五惡。令持五善獲其福德度世長壽泥洹之道。(T12p. 275. 3)

竺法護譯經使用約 40 次「消化」，用法靈活，至少有以下五種。

1. 作動詞，「攝伏、化導」的意思，同《無量壽經》例 1 的用法，例如：

以正法緣。消化外道。以柔和心。悅可眾生。(《度世品經》T10p. 624. 3)

2. 作動詞，「除滅、息滅」的意思，同《無量壽經》例 2 的用法，例如：

菩薩皆以法杖消化眾生一切愛欲眾瑕穢門。(《度世品經》T10p. 642. 2)

3. 作動詞，「通達」的意思，例如：

又名消化。而演法澤。化滅一切心志所行。(《如來興顯經》T10p. 596. 1)

4. 作動詞，「消失、化去」的意思，例如：

猶如雲霧自然無實。欲如[火*劍]電。即尋消化。(《大淨法門經》T17p. 819. 2)

5. 作動詞，如同今天「消化吸收食物」的意思，例如：

雖得醫藥糜粥含之。必復苦極。不能消化。(《生經》T3p. 83. 1)

佛陀跋陀羅、寶雲皆不用「消化」一詞。

《佛本行經》使用 1 次「消化」，作動詞，「消失、化去」的意思，例如：

如電害萬物 已尋消化盡(T4p. 99. 1)

《佛所行讚》使用 1 次「消化」，作動詞，如同今天「消化吸收食物」的意思，例如：

茲將《無量壽經》與諸師對「消化」一詞的使用情形歸納於〔表 9〕來觀察。

由「消化」的使用看譯者						
經典與譯師 「消化」詞義	無量 壽經	〔西晉〕		〔東晉〕		〔東晉〕
		竺法護	佛本行經	佛陀跋陀羅	寶雲	佛所行讚
化導	+	+	-	-	-	-
除滅	+	+	-	-	-	-
通達	-	+	-	-	-	-
消失	-	+	+	-	-	-
吸收	-	+	-	-	-	+

符號說明：「+」表示有使用，「-」表示沒有使用。

以上從「消化」一詞的使用來看：《無量壽經》使用「消化」，竺法護、《佛本行經》、寶雲譯的《佛所行讚》也都用「消化」，獨佛陀跋陀羅不用「消化」。不過《佛本行經》與《佛所行讚》都只用過 1 次「消化」且用法單一，可見「消化」到了後來有詞義縮小的現象。寶雲譯的《佛所行讚》與《佛本行經》雖也使用「消化」，但透過詞義上的檢證，並沒有「化導」、「除滅」的古義，與《無量壽經》的用法不同。竺法護不但使用「消化」，並且《無量壽經》裡的古義用法也都是竺法護所使用的，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.1.10 尋

「尋」這個詞在《無量壽經》中有用來表示「長度單位」和「隨即」兩種用法，前者用作量詞，後者用作副詞，二者都是上古已有的用法，如《漢語大詞典》「尋」條云：

1. 古代長度單位。一般為八尺。《詩·魯頌·閟宮》：“是斷是度，是尋是尺。”
鄭玄 箋：“八尺曰尋。或云七尺、六尺。”
2. 不久；接 ；隨即。《後漢書·邳彤傳》：“彤尋與世祖會信都。”劉淇《助字辨略》卷二：“尋，旋也；隨也。凡相因而及曰尋，猶今之隨即如何也。”

《無量壽經》「尋」的兩種用法如下所示。

1. 《無量壽經》「尋」作量詞，表示「長度單位」，例如：

彼佛國中。諸聲聞眾身光一尋。菩薩光明照百由旬。(T12p. 273. 2)

2. 《無量壽經》「尋」作副詞，有「不久；接著；隨即」的意思，可形成「尋發無上正真道意」的固定結構，例如：

時有國王。聞佛說法心懷悅豫尋發無上正真道意。(T12p. 267. 1)

竺法護譯經中，「尋」有作量詞，表示「長度單位」的，例如：

繞佛三匝去地七尋。於虛空中化作若干眾妙蓮華。(《如幻三昧經》T12p. 136. 2)

竺法護譯經中，「尋」也作副詞，有「不久；接；隨即」的意思。多數作「單音節詞」使用，也形成「尋發無上正真道意」的固定結構，例如：

彼時會中八萬四千人至無等倫。尋發無上正真道意。(《正法華經》T9p. 129. 3)

求聲聞緣一覺乘。歡然大悅。尋發無上正真道意。(《無言童子經》T13p. 533. 1)

悔此一切眾罪過已。尋發無上正真道意。(《文殊悔過經》T14p. 443. 3)

示眾會時。八千天子。尋發無上正真道意。(《魔逆經》T15p. 113. 1)

像《無量壽經》一樣，在竺法護譯經中，「尋」後接及物動詞「發」，構成「尋發」的共有 8 例，後接動詞詞組構成「尋發無上正真道意」固定結構的，一共有以上 4 例。經由檢所得知，「尋發無上正真道意」結構的使用，全藏譯籍僅有 5 例，而竺法護一人就佔 4 例，這一用量表明了它是竺法護的特徵詞。特別是「尋發無上正真道意」在竺法護之前並無用例，竺法護還是使用它的第一人。綜合這幾點看來，「尋發無上正真道意」無疑是竺法護專屬的特徵詞。

佛陀跋陀羅譯經中，「尋」有作量詞，表示「長度單位」的，例如：

其七種寶芽。高二尋廣七尋。(《華嚴經》T9p. 688. 1)

佛陀跋陀羅譯經中，「尋」也作副詞，有「隨即」的意思，多數形成「尋復」、「尋時」、「尋即」等雙音節詞。沒有搭配成「尋發無上正真道意」的用例，例如：

咸皆稱言南無諸佛。既稱佛已尋即命終。(《觀佛三昧海經》T15p. 661. 1)

寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》的副詞「尋」，也都沒有搭配成「尋發無上正真道意」的用例。

以上從「尋」這個詞的使用狀況來看：《無量壽經》作副詞用的「尋」，可與其他詞語搭配成「尋發無上正真道意」的固定結構，「尋發無上正真道意」不但是竺法護專屬

的特徵詞，同時也是佛陀跋陀羅譯經、寶雲譯經、《佛所行讚》、《佛本行經》中所沒有的。《無量壽經》使用「尋發無上正真道意」，「尋發無上正真道意」又確定是竺法護專屬的特徵詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.1.11 得無

「得無」通常用在疑問句，表示「測度」或「反詰」的語氣，有「莫非」或「豈不」的意思。《漢語大詞典》「得無」條云：「亦作“得亡”。亦作“行毋”。猶言能不；豈不；莫非。《論語·顏淵》：“爲之難，言之得無訕乎？”」

本文根據段德森《實用古漢語虛詞詳釋》（1986：958～9）、楚永安《文言複式虛詞》（1986：55～8）和許世瑛《常用虛字用法淺釋》（1975：215）對「得無」的解釋，可將「得無」歸納出表示「測度」與「反詰」的兩種主要用法：

- （一）表示測度，可與「乎」字等語氣詞搭配，組成測度句。¹⁰⁰楚永安（1986：55～6）又細分爲二：詢問語氣稍重一些的相當於「該不會」、「莫不是」；而測度語氣稍重的相當於「恐怕」、「也許」、「是不是」、「難道」、「大概」。
- （二）表示反詰，可與「乎」字等語氣詞搭配，組成反詰句。¹⁰¹意思如同「難道不」、「能不」、「怎麼沒有」。

「得無」白話似乎找不到確切的對應詞，但「得無」一詞在使用上「除有測度的口氣外，還帶有懷疑的意思」。¹⁰²若掌握了這層意旨，白話的部分則可視語境靈活譯出。太田辰夫《漢語史通考》（1991：52）在論及中古語法時舉出「將無」、「將不」、「將非」、「將」都是表「推測」的情態副詞，並說：「“得無”也表示推測，上古就有一些用例。」。這樣看來，「得無」、「將無」、「將不」、「將非」等詞都是意義、用法相同或相近的同義詞，並且「得無」的使用時代要比「將非」等還古早些。由此可知，這是一組經過了歷時演變的同義詞，時代特徵明顯，頗富鑒證潛力。

¹⁰⁰ 以王力（1980：448～52）對疑問句形的分類標準而言，「測度句」應歸類於「要求證實」。

¹⁰¹ 如上註所示，「反詰句」則歸類於「純粹反詰」。

¹⁰² 參見周生亞《古籍閱讀基礎》（1996：168）。

段德森也說到「將無」、「將非」等是魏晉期間常用的詞，他在《實用古漢語虛詞詳釋》云：「“將無”、“將非”連用“大概不”、“恐怕沒有”的意思，魏晉以來習用。例如：卿太重，將非鬼也？《列異傳·宗定伯》（段德森 1986：759）」這樣當我們在考察《無量壽經》與譯師們使用「得無」的同時，也應當連帶考察他們對同義詞「將無」、「將非」等的使用，以看看是否有用語上的偏好。

(一) 《無量壽經》使用「得無」，不用「將無」、「將非」

「得無」只有 1 例，表示測度，「難道」的意思，句末搭配「乎」，如：

今日世英住最勝道。今日天尊行如來德。去來現在佛佛相念。得無今佛念諸佛耶。
何故威神光光乃爾。(T12p. 266. 3)

句中的「得無」表示測度，且語氣較重，白話是說：「難道是現在佛護念諸佛嗎？」

(二) 竺法護譯經使用「得無」、「將無」，不用「將非」

「得無」在竺法護譯經中不乏用例，但確切的使用次數不易統計，大致上可歸納出以下五種用法。

1. 表示測度，「是不是」或「難道」的意思，句末搭配「乎」，例如：

佛止樹下。時天帝釋復下聽經。帝釋光影甚明踰前。迦葉占候見光益大。心念沙門續事火也。明日問曰。得無事火乎。佛言。不也。(《普曜經》T3p. 531. 1)

波旬答曰。今諸比丘將欲死矣。得無以雜毒食與之乎。文殊師利曰。無毒之人豈復行毒耶。(《文殊師利現寶藏經》T14p. 459. 1)

2. 表示測度，「恐怕」的意思，句末不帶疑問語氣詞，例如：

爾時梵志。迷惑異道術。不信佛法。欲亂佛教。行於城中。遙見佛來。惡不欲睹。竊入他舍。得無世尊瞿曇見我。於時大聖愍傷憐之。尋到其所住於目前。欲得避去永不能得。又欲馳走不能自致。(《生經》T3p. 102. 3)

乃往過去久遠世時。有諸鳥巢。賓近家居。人數喜探。欲捕捉之。鳥妻謂鳥。無得近人家作巢。莫信於人。得無取卿加之苦毒。(《生經》T3p. 103. 3)

凡新學者 得無猶豫 諸最勝子 普共啟問(《正法華經》T9p. 65. 3)

3. 表示測度，「會不會」的意思，句末不帶疑問語氣詞，例如：

新學菩薩。聞此言者得無恐懼。文殊師利答曰。仁者今已恐懼。況於新學。(《文殊師利現寶藏經》T14p. 456. 2 ~ p. 456. 3)

4. 表示測度，「是不是」的意思，句末搭配「耶」，例如：

天子復問。得無過耶。答言天子稱譽摩尼琉璃水精甚淨。無所沾污。寧復過乎。(《須真天子經》T15p. 104. 2)

「將無」在竺法護譯經中有表示測度，「難道」的意思，例如：

卿數出為何所至湊。將無於外放逸無道。(《生經》T3p. 76. 3)

(三) 佛陀跋陀羅譯經中不用「得無」，而用「將無」、「將非」

「將無」在佛陀跋陀羅譯經中有表示測度，「難道」的意思，例如：

船主便疑。是比丘將無欲盜我船耶。(《摩訶僧祇律》T22p. 246. 3)

「將非」在《華嚴經》中有 2 例，表示測度，「難道沒有」的意思，例如：

此將非魔魔所使耶。非善知識而現善知識相。將非惡菩薩耶。而今為我作壽命難。
(《華嚴經》T9p. 700. 3)

(四) 寶雲譯經中不用「得無」、「將無」，而用「將非」

「將非」在《廣博嚴淨不退轉輪經》中有 1 例，表示測度，「難道」的意思，例如：

作如是說。為是何語。將非我等錯謬聞耶。(《廣博嚴淨不退轉輪經》T9p. 275. 3)

(五) 《佛所行讚》中不用「得無」、「將無」，而用「將非」

「將非」在《佛所行讚》中有 2 例，表示測度，「難道」的意思，例如：

將非失財寶 喪家亡國乎(T4p. 3. 1)

(六) 《佛本行經》中使用「得無」、「將無」，不用「將非」

「得無」在《佛本行經》中有 3 例，表示測度，「難道」的意思，例如：

懷疑良久頃 乃還相謂曰 得無是北斗 七星第八者 (T4p. 70. 2)

得無是懷毒 施惡加人者 調達設方便 欲壞滅吾耶(T4p. 94. 2)

「將無」在《佛本行經》中有 3 例，表示測度，「難道」的意思，例如：

將無是梵天 自下至此林(T4p. 70. 3)

以下將《無量壽經》與諸師對「得無」與其同義詞「將非」、「將無」的使用情形歸納於〔表 10〕來比較。

由「得無」與同義詞「將非」、「將無」的使用看譯者 [表 10]						
經典與譯師 詞語	無量 壽經	〔西晉〕 竺法護	〔西晉〕 佛本行經	〔東晉〕 佛陀跋陀羅	〔東晉〕 寶雲	〔東晉〕 佛所行讚
得無	+	+	+	-	-	-
將非	-	-	-	+	+	+
將無	-	+	+	+	-	-

符號說明：「+」表示有使用，「-」表示沒有使用。

從〔表 10〕的使用狀況可以看出：「得無」、「將非」、「將無」是同義詞。「得無」與「將非」有很強的時代性。「得無」是東晉不用的詞，「將非」是東晉才用的詞，「將無」的使用介於東、西晉之間，是「得無」演變成「將非」的證明。詞彙變遷的軌跡有可能是「得無→將無→將非」這樣的。《無量壽經》用「得無」不用「將非」，竺法護也用「得無」不用「將非」，使用情形與《無量壽經》相同。反觀，佛陀跋陀羅、寶雲乃至《佛所行讚》卻用「將非」不用「得無」，使用情形與《無量壽經》正好相反。據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.1.12 底極

「底極」，是「極限」之義。《漢語大詞典》「底極」條云：「終止；終極。《後漢書·仲長統傳》：“荒廢庶政，棄亡人物，澶漫彌流，無所底極。”」。辛嶋靜志（2002：10）在〈漢訳仏典の語言研究——『道行般若經』と異訳及び梵本との比較研究——（2）〉一文中指出，「底」的各種異譯本有「際」、「極」、「邊」、「限」、「anta」、「paryanta」等對應詞，這樣就可看出「底極」為同義並列的複合詞。

《大正藏》中包括《無量壽經》在內一共只出現以下 3 例「底極」：

貧窮乞人底極廝下。衣不蔽形食趣支命。（《無量壽經》T12p. 271. 3）

雖是吾子 下劣底極 唯曉計算 調御車耳（竺法護《正法華經》T9p. 82. 1）

彼啼哭大。熾然熱鐵象龜底極陀。展轉相逼大喚呼。（符秦·鳩摩羅佛提等譯《四阿含暮抄解》T25p. 13. 2）

以上第三例出現時代較晚且不知所云，無妨略過不論。這樣就只剩下《無量壽經》與竺法護使用過「底極」一詞了。按語境分析，《無量壽經》與竺法護《正法華經》的二例「底極」，皆作副詞，前者「底極」修飾形容詞「廝下」，後者「底極」為形容詞「下劣」的補語，二例「底極」所修飾的對象僅局限於「下劣」，可見用法一致。

辛嶋靜志《正法華經詞典》98頁收有「底極」，英譯是“most inferior, very mean”有「極劣的，非常的意思」。《無量壽經》「底極廝下」與《正法華經》「下劣底極」的文義相近，後者可對應於鳩摩羅什《妙法蓮華經》的「愚劣 樂爲鄙事」，梵本可對應“hinadhimukta”，「底極廝下」表示「愚劣」的意義也因此昭然若揭。

以上從「底極」一詞的使用狀況來看：《無量壽經》使用「底極」，竺法護也使用「底極」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「底極」。雖然「底極」在《無量壽經》中只有一例，竺法護譯經也只有一例孤證，但是二者在用法上是一致的，並且全大藏經的其他譯師，無人使用相同的用法。因此從排他性的角度來看，《無量壽經》用的「底極」，在全大藏經的譯典中，也只有竺法護一人用過，並且二者的用法一致，據此爲證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.1.13 焉

「焉」是上古時期裡一個較爲特別的用詞，孫錫信在《漢語歷史語法要略》（1992：238～9）中指出「焉」的特別之處在於：

1. 「焉」往往兼有指代作用，表示“於此”、“於是”之意。
2. 「焉」不僅用於句末，還可用於句首、句中。用於句末的「焉」一般兼表指代和陳述語氣；用於句首、句中的「焉」可表反問語氣或肯定語氣。表示反問語氣的「焉」多為疑問代詞，表示肯定語氣的為指示代詞。

「焉」的細部用法還很多，不勞盡舉，大致用法則如上述，各譯師的運用情況或有不同，我們可邊歸納例句邊比較。

《無量壽經》的「焉」用於句末，作「陳述語氣詞」，表示停頓。例如：

其有眾生遇斯光者三垢消滅身意柔軟。歡喜踊躍善心生焉。若在三塗勤苦之處。見此光明皆得休息無復苦惱。(T12p. 270. 2)

竺法護譯經的「焉」也有用於句末，作「陳述語氣詞」，表示停頓的用法。例如：

彼時世尊。為說經法。尋時歡喜。善心生焉。(《生經》T3p. 102. 3)

于時眾會聞說此言。歡喜踊躍善心生焉。(《大哀經》T13p. 425. 3)

時童子寶網。歡喜踊躍善心生焉。(《寶網經》T14p. 85. 2)

竺法護譯經中，如同《無量壽經》構成「善心生焉」的四字式高達 20 例，如同《無量壽經》構成「歡喜踊躍善心生焉」八字式的固定結構多達 5 例。這個八字式除《無量壽經》外，全藏經也只有 7 例，可見「歡喜踊躍善心生焉」可視為竺法護常用的特徵詞。「焉」在竺法護譯經中還有其他的用法，看來是不用再舉例了。

佛陀跋陀羅譯經的「焉」唯有一種用法，「焉」用於句首，作「疑問代詞」，表示反問，相當於「怎麼；哪裡」的意思。例如：

喻如失火。但自救身。焉知餘事。(《律部 T22》p. 377. 1)

譬如失火。但自救身。焉知他事。(《律部 T22》p. 440. 1)

喻如失火燒屋。但當自救。焉知他事。(《律部 T22》p. 516. 3)

事實上，以上 3 例也是佛陀跋陀羅譯經中使用「焉」的全數用例。

寶雲的譯經及《佛所行讚》沒有使用「焉」。

《佛本行經》的「焉」用於句首或句中，作「疑問代詞」，表示反問，相當於「怎麼；哪裡」的意思。例如：

生死難保 猶如幻化 焉知宿對 馳騁何趣(T4p. 73. 3)

怨賊所圍遶 恐怖焉得安(T4p. 107. 3)

以上從「焉」這個詞的使用狀況來看：《無量壽經》透過「焉」的使用可構成「歡喜踊躍善心生焉」的固定結構，這個固定結構是佛陀跋陀羅與寶雲所不用的。《無量壽經》使用的「歡喜踊躍善心生焉」不但竺法護常用，而且「歡喜踊躍善心生焉」又是竺法護的特徵詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.1.14 諮嗟

「諮」與「咨」是通用的，如清·阮元《經籍纂詁》：「咨亦作諮。」。「咨」可作「歎詞」用，如《詞詮》云：「“咨”又作“訾”，歎詞，無義（楊樹達 1986：238）」¹⁰³。楊

¹⁰³ 段注《說文》「咨」條云：「謀事曰咨，從口次聲，即夷切（tsjei）。」《廣韻》（1970：52、165）在「咨」條下云：「嗟也，謀也，即夷切（tsjei）。」，又在「嗟」條下云：「咨也，子邪切（tsja）。」從互訓中可知「咨」與「嗟」意思相同，本來都是「謀事」的意思。段注在「口/茲」條辨訛云：「…謀事曰咨，音義皆殊，今人作嗟咨，非也。」佛典中常看到的書寫形態有：「咨嗟」、「諮嗟」，段注倒寫的「嗟咨」或「嗟諮」並不常見。

樹達《詞詮》、劉淇《助字辨略》(1973: 20)、余心樂《古漢語虛詞詞典》(1996: 372~3)在「咨」項下所舉例句絕大多數是東漢以前的用例，且都是以單音節詞的形態出現，例如：

咨！可謂命世大聖，千載之師表者已。(魏修孔子廟碑)¹⁰⁴

不過，複音節詞「咨嗟」在上古已出現用例，「咨嗟」可表示正面及反面兩種情緒，有「讚嘆」或「嘆息」的意思。如《漢語大詞典》「嗟咨」條云：「。《漢語大詞典》「咨嗟」條云：「1. 讚嘆。《楚辭·天問》：“何親揆發，定周之命以咨嗟？”王逸注：“咨嗟，歎而美之也。” 2. 嘆息。漢焦贛《易林·離之升》：“車傷牛罷，日暮咨嗟。”」。

據余心樂《古漢語虛詞詞典》(1996: 372)的解說，「咨」可以表示讚嘆、呼喚、嗟嘆、斥責、應答等語氣，可譯作「啊、喂、唉、呸、嗯」等。那麼「咨嗟」不僅有「讚嘆」的用法，還有「斥責」的用法；不但能表達滿意的情緒，還能表達不滿的情緒。

唐·慧琳《一切經音義》卷第二十九云：

咨嗟上子思反下子耶反王弼注易
云咨嗟歎息之辭也形聲字也 (T54p. 503. 3)

這裡的「咨嗟」是歎息之詞。歎息的情緒總是失意、負面的。從「上子思反下子耶反」、「形聲字也」可知歎詞「咨嗟」乃雙聲的擬聲詞。又，《一切經音義》卷第二十三云：

咨嗟戀慕咨音諮孔安注書曰咨嗟也玉篇曰咨
嗟嗟歎也鄭箋詩曰咨嗟歎美沈也 (T54p. 451. 3)

這裡的「咨嗟」則是嘆美之詞。讚嘆的情緒總是適意、正面的。

這樣看來，佛經裡的「咨嗟」，同樣也有表示「歎息」之負面情緒，以及表示「讚嘆」之正面情緒的兩種用法。

《無量壽經》使用1次「諮嗟」，表「讚嘆」，作不及物動詞，後接動詞詞組(VP)，形成連動式，例如：

設我得佛。十方世界無量諸佛。不悉諮嗟稱我名者。不取正覺(T12p. 268. 1)

「諮嗟」在這裡是表示十方諸佛對無量壽佛發出讚嘆、稱歎的語氣。不過此處「諮嗟」為不及物動詞，前受狀語「不悉」修飾，後帶動詞詞組「稱我名者」，「諮嗟、稱」是連動的謂語。嘆詞往往獨立於句外，位置放在句前或句後，有不與其他詞類發生結構關係的特質，¹⁰⁵因此本句「諮嗟」並不作為嘆詞使用。

¹⁰⁴ 引自《助字辨略》(1973: 20)。

¹⁰⁵ 參見竺師 家寧先生《中國的語言和文字》(1998a: 159)。

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「諮嗟」或「咨嗟」。

竺法護譯經使用 126 次「諮嗟」、53 次「咨嗟」，總和是 179 次，主要的用法有以下 1~5 類。

1. 表「讚嘆」，作不及物動詞，後接動詞詞組 (VP)，形成連動式，例如：

乃至如是億百千劫。莫能諮嗟暢其功勳。(《漸備一切智德經》T10p. 474. 2)

吾於一劫若復過劫。諮嗟顯揚斯正士等。(《持心梵天所問經》T15p. 8. 1)

于時菩薩。為大天眾勸助若滋。咨嗟說偈(《普曜經》T3p. 487. 3)

展轉五趣而無竟已。咨嗟讚歎泥洹之快。(《賢劫經》T14p. 9. 1)

以上「諮嗟」所帶的動詞詞組分別以虛線表示，「諮嗟+暢」、「諮嗟+顯揚」、「咨嗟+說」、「咨嗟+讚歎」是連動式的謂語。

2. 表「讚嘆」，作不及物動詞，不帶任何賓語，例如：

其地上神上至淨身諸天之眾。皆聞其聲悉共諮嗟。(《大哀經》T13p. 450. 1)

定意正受諸佛諮嗟。普遊殊域神足飛行降化眾魔。(《海龍王經》T15p. 131. 3)

不自咨嗟不說他人瑕。常省己過不訟他闕。(《光讚經》T8p. 157. 3)

3. 表「讚嘆」，作不及物動詞，形成「所 V」結構，例如：

我所諮嗟皆當知之。(《正法華經》T9p. 75. 2)

仁所諮嗟諸正士者。至真之德安能究盡。(《持心梵天所問經》T15p. 8. 2)

諸天所諮嗟。龍神所奉仰。人民所承事。(《賢劫經》T14p. 3. 2)

4. 表「讚嘆」，作及物動詞，後接名詞詞組 (NP)，例如：

光揚諮嗟諸佛之德。(《正法華經》T9p. 95. 3)

文殊師利童真。諸佛所歎諮嗟功德。(《文殊師利佛土嚴淨經》T11p. 895. 3)

請召十方諸菩薩等。咨嗟無量名德之稱。(《大哀經》T13p. 409. 3)

以上「諮嗟」所帶的名詞詞組以虛線表示。

5. 表「讚嘆」，作及物動詞，後接名詞性賓語。

善哉善哉。族姓子。當諮嗟之。(《持心梵天所問經》T15p. 5. 1)

菩薩勢力。殊特弘誓。變化神足。諮嗟功德。不可稱載。(《漸備一切智德經》

T10p. 493. 3)

此二例「諮嗟」所帶的名詞性賓語以虛線表示。

以上 5 類竺法護譯經中的「諮嗟」及「咨嗟」，都有「讚嘆」的意味，第一種作不及物動詞，後接動詞詞組 (VP)，形成連動式的類型，與《無量壽經》的用法相當。

在竺法護之前，很可能還沒有「諮嗟」或「咨嗟」的用例。原因是，在竺法護之前，僅能從《法句經》找出 1 例表「讚嘆」的「咨嗟」，經文如下：

慧人守戒 無所譏謗 如羅漢淨 莫而誣謗 諸人咨嗟 梵釋所稱 常守慎身
以護瞋恚(《法句經》T4p. 568. 1)

《法句經》這一部經典在《大正藏》是署名「吳天竺沙門維祇難等譯」，小野玄妙在《佛教經典總論》(1983：35~6)中根據梁·僧祐《出三藏記集》推論《法句經》的譯者應為吳·支謙。但是在支謙的其他譯經中，¹⁰⁶並不使用「諮嗟(咨嗟)」一詞。在支謙的譯典中，只有出現單音詞「嗟」與「呼嗟」兩種用法，這兩種皆用於「負面」情境，有「悲傷哀嘆」的味道，例如：

王曰。字在我樂四方無事。今日去者。國中必嗟。(《李經抄》T17p. 732. 3)

見數十童女。年皆五六十。衣服弊壞。呼嗟而行。(《李經抄》T17p. 734. 2)

道人曰。百姓無罪。呼嗟感天。神使蝦蟆降語如此。(《李經抄》T17p. 735. 1)

支謙對「嗟」這個詞的具體用法，即如這三例所示，均用於「負面」情境，有「悲傷哀嘆」的味道，這與《法句經》使用「咨嗟」於「正面」情境的譯筆恰恰相違。從這一點來看，《法句經》有可能不是支謙翻譯的，那麼《法句經》的完成年代與「咨嗟」的出現，是不是真的在竺法護以前，還很難證實。剛剛說到了「呼嗟」，這裡再附帶提出一點，支謙與竺法護也用「呼嗟」一詞，用法同支謙一樣，是用在「負面」的情境上。

上面說到，支謙的「嗟」獨用於「負面」情境，下面要指出的是，支謙的「歎」獨用於「正面」情境。支謙對於「歎」這個詞的用法只有「歎」與「讚歎」二種，皆表示

¹⁰⁶ 支謙是東漢譯師。有關支謙的可靠譯經問題頗多，若以當今外籍學者的各種說法為標準，那麼是幾乎找不到可確定為支謙所譯的經典的。如向來都無疑慮的《大明度經》和《李經抄》，到了今天也被貼上可疑的標籤，這些說法可參見許理和 (Erik Zürcher) 著·顧滿林譯〈關於初期漢譯佛經的新思考〉，《漢語史研究集刊·第四輯》。四川：巴蜀書社，2001：286~312。本文在支謙可靠譯籍的選定上，暫以小野玄妙《佛教經典總論》(1983：35~43)中所肯定的為準。《無量壽經》譯者的考定工作與支謙無關，若本文所引支謙的譯籍於日後確實證明出有誤，也不至影響本文主要的推論和結論。

「讚嘆」，例如：

諸天子心大歡喜同聲而歎曰。斯天下乃再見經輪轉。(《大明度經》T8p. 489. 1)

是時諸佛讚歎我言。善哉善哉。(《大明度經》T8p. 505. 2)

支謙對「嗟」、「歎」的使用涇渭分明，因此我們在支謙的譯經中找不到「嗟」與「歎」並列成複音詞「嗟歎」的用法。反觀，支讖與竺法護是使用「嗟歎」的。支讖與竺法護使用複音詞「嗟歎」，表示「讚嘆」之意，例如：

是時化佛嗟嘆我言。善哉善哉。(支讖《道行般若經》T8p. 473. 2)

諸天悉共頌其德 天人龍鬼真陀羅 諸佛嗟歎令如願(支讖《般舟三昧經》T13p. 913. 2)

千佛嗟歎不能究竟。所獲功德不可限量。(竺法護《正法華經》T9p. 126. 3)

十方諸佛悉嗟嘆之。(竺法護《持人菩薩經》T14p. 641. 1)

〔表 11〕是對支謙、支讖、竺法護三者對於「嗟」、「歎」二詞在使用上的初步歸納。

支謙、支讖、竺法護三者對於「嗟」、「歎」二詞的使用情形			
〔表 11〕			
用法 \ 譯師	支謙的用語	支讖的用語	竺法護的用語
用於正面情緒 (+)	歎、讚歎	嗟歎	嗟歎、諮嗟
用於負面情緒 (-)	嗟、呼嗟	呼嗟	呼嗟
「嗟」與「歎」 的用法歸納	歎：+ 嗟：-	歎：+ 嗟：+-	歎：+ 嗟：+-
說明	支謙譯經： 「歎」必用於+ 「嗟」必用於-	支讖譯經： 「歎」必用於+ 「嗟」用於+、-	竺法護譯經： 「歎」必用於+ 「嗟」用於+、-
符號說明：「+」表示正面情緒，「-」表示負面情緒。			
註：「歎」亦作「嘆」；「諮」亦作「咨」。			

由上表可看出支謙使用「嗟」與「歎」已形成個人的獨特風格，也就是「歎」必用於正面情緒，「嗟」必用於負面情緒，所以在支謙的譯經中看不到複合成「嗟歎」之詞的使用。或以為《平等覺經》的譯者可能是支謙，現在從《平等覺經》出現的「嗟嘆」一詞來檢測就可看出：《平等覺經》出現「嗟嘆」的用語與支謙不用「嗟歎」的譯風相違。

本文經由 CBETA 的檢索發現：竺法護極可能是首先使用「諮嗟」的第一人。「諮嗟」不僅是竺法護的常用詞，同時也是竺法護的特徵詞。因為由〔表 12〕的數據顯示，一大藏經中，歷來譯師對「諮嗟」與「咨嗟」的總使用量，遠不如竺法護一人用得多。這些都是「諮嗟」一詞能夠成為竺法護的常用詞和特徵詞之明證。並且在竺法護以後使用「諮嗟」的譯師當中，並不包括佛陀跋陀羅及寶雲。

經典與譯師 詞語	竺法護 以前 ¹⁰⁷	無量 壽經	〔西晉〕 竺法護	竺法護 以後 ¹⁰⁸	〔西晉〕 佛本行經	〔東晉〕 佛陀跋陀羅	〔東晉〕 寶雲	〔東晉〕 佛所行讚
	諮嗟	0	1	126	39	0	0	0
咨嗟	0	0	53	47	0	0	0	0
小計	0	1	179	86	0	0	0	0
總計	歷代共使用 266 次							
使用率	0	0.4%	67%	32%	0	0	0	0

符號說明：表中數字代表使用次數。

從〔表 12〕的使用情形可以看出：《無量壽經》使用「諮嗟」，竺法護也用「諮嗟」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「諮嗟」。《無量壽經》用的「諮嗟」又是竺法護的首用詞、常用詞、特徵詞。即此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.2 佛教用語

「佛教用語」源於佛教，指的是隨佛經傳譯所產生的詞語，不是中土本有的詞語。有些佛教用語已深入民間，不限用於佛經中，例如：「佛」；也有些佛教用語多流行於佛教圈內，一般的書面詞或口語詞並不常用，例如：「大乘」。佛教用語因為是外來概念的輸入，所以一開始都帶有「創」「新」的成分。在佛經翻譯前期，有的概念還沒有一定的譯法，往往是同一概念，不同的譯師會有不同的譯法，所以同一外來概念，常常可以

¹⁰⁷ 在竺法護之前的《法句經》中，出現 1 個可疑的用例，經前文的探討可能性不大，故不列入。

¹⁰⁸ 在竺法護之後，譯師們使用「諮嗟」與「咨嗟」的數量，是根據 CBETA 的檢索結果，而在竺法護之後的佛陀跋陀羅及寶雲皆未使用。

在佛經中看到不同的用語。在這種情況下，早期譯師很容易在「佛教用語」上各譯各譯的，久而久之習以為常，無形中就塑造出自己的遣詞風格。以下從這個可能產生用詞差異的角度切入，發掘譯師各自的用詞特徵，以進行譯者問題的探究。基此，我們從《無量壽經》選出 18 個具有鑒定力的「佛教用語」，並歸納成以下四類：

- 一般佛經用語：善本、佛樹、載、度世、絕去、取滅度。
- 專有術語：觀世音、三法忍、無量壽。
- 音譯詞：那由他、分衛。
- 四字式：六種震動、言行相副、唯垂聽察、被弘誓鎧、奮大光明、清白之法、極樂世界。

以下分別考察。

4.2.1 善本

「善本」與「善根」是同義詞，丁福保《佛學大辭典》「善本」條云：「同於善根，植善固而不拔之意。」。《漢語大詞典》「善根」條云：「佛教語。梵語意譯。謂人所以為善之根性。」。辛嶋靜志《正法華經詞典》373 頁中竺法護譯的「善本」一詞可對應鳩摩羅什《妙法蓮華經》的「善根」以及梵本的“*kuwala-mula*”，若從梵文結構看，「善本」像是仿譯詞。雖說現今梵本不是漢譯本的底本，但也不妨對照著參考，以推求「善本」所能對應上的源頭語為何。經與梵本《無量壽經》對照，可發現「善本」一詞的確可與“*kuwala-mula*”相對應：

但於五百歲中不見三寶。不得供養修諸善本。以此為苦。(T12p. 278. 2)

其中「修諸善本」的對應文是“*kuwalamulany avaropayanti*”。“*kuwalamulany*”即「諸善本」。

此外，「善本」還可直接對應“*kuwala*”，單純是「善」的意思，例如：

修諸善本志崇佛道。知一切法皆悉寂滅。(T12p. 274. 1)

sarvadharmaparyestikuwalah / *sarvadharmaprakrtivyupasamajbanaviharino*

此中梵文前段對應「修諸善本」，「志崇佛道」沒有對應文，“*kuwalah*”即「諸善本」，實際也就是「諸善」。這樣同梵本對照著看，無論是“*kuwala-mula*”（善-本）或“*kuwala*”（善），竺法護都可能譯作「善本」。從這裡也就不難看出，「善」與「善本」對竺法護來說似乎沒有什麼區別。「善本」就是「善」，那「善本」的「本」就像是個可有可無的

語言成分，並不用來表示主要文義，「本」有可能只是爲了補足音節才添入的。依此推測，在竺法護譯經中，很多用在句末如「…德本」的「本」，其遣詞原理不知是否也與「善本」相同？

現代在佛法盛行之漢地也多用「善根」，不用「善本」，「善本」已如《漢語大詞典》所示，另有所指地成爲「珍貴優異的古代圖書刻本或寫本」或「好書」了。非但現代不講「善本」，早在佛陀跋陀羅之時就已由「善根」取「善本」而代之。因爲，佛陀跋陀羅、寶雲以及《佛所行讚》是不用「善本」一詞的。向下就來看看《無量壽經》與譯師們對「善本」、「善根」這對同義詞的使用情形。

《無量壽經》使用 8 次「善本」，不用「善根」，例如：

若人無善本 不得聞此經(T12p. 273. 1)

精明求願積累善本。(T12p. 275. 3)

竺法護譯經使用 80 次「善本」，4 次「善根」，¹⁰⁹例如：

斷諸不善法具足諸善本。(《普曜經》T3p. 537. 2)

睹於眾生生死終始善根惡根禍福善惡趣安趣苦微妙瑕穢。(《光讚經》T8p. 160. 1)

佛陀跋陀羅譯經不用「善本」，使用約 1390 次「善根」，例如：

無量善根莊嚴道場。(《華嚴經》T9p. 395. 1)

寶雲譯經不用「善本」，使用 13 次「善根」，例如：

以無著心種諸善根。(《廣博嚴淨不退轉輪經》T9p. 255. 3)

《佛所行讚》不用「善本」，使用 3 次「善根」，例如：

慚愧令心定 無慚喪善根(T4p. 48. 2)

《佛本行經》使用 17 次「善本」，不用「善根」，例如：

晝夜不休息 導眾立善本(T4p. 94. 1)

事實上，自鳩摩羅什始就多用「善根」，而少用「善本」了，因爲鳩摩羅什使用約

¹⁰⁹ 竺法護譯籍中的 4 次「善根」不包括三音節的「善根元」、「善根本」或專名「善根佛」等詞。

1200 多次的「善根」，卻只用 20 來次的「善本」，例如：

是菩薩種何善本修何功德。(《妙法蓮華經》T9p. 55. 2)

亦於過去諸佛。供養尊重種諸善根。(《妙法蓮華經》T9p. 40. 2)

現將《無量壽經》與諸師，對同義詞「善本」與「善根」的使用次數，統計於〔表 12〕以便觀察。

由同義詞「善本」與「善根」的使用看譯者							
經典與譯師 詞語	無量 壽經	〔西晉〕	〔西晉〕	〔東晉〕	〔東晉〕	〔東晉〕	〔東晉〕
		竺法護	佛本行經	鳩摩羅什	佛陀跋陀羅	寶雲	佛所行讚
善本	+	+	+	+	-	-	-
善根	-	+	-	+	+	+	+
善本	8	80	17	20	0	0	0
善根	0	4	0	1390	1200	13	3

符號說明：「+」表示有使用，「-」表示沒有使用。表中數字代表使用次數。
又，表中的「1390」次與「1200」次，是取其概數。

從〔表 13〕的使用情形可以看出：由同義詞「善本」與「善根」的消長現象來觀察，「善本」的使用率是隨譯師的時代逐漸遞減，「善根」的使用率是隨譯師的時代逐漸遞增，以「善根」急遽取代「善本」的關鍵人物是鳩摩羅什。《無量壽經》使用「善本」，竺法護也用「善本」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「善本」，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.2.2 佛樹

「佛樹」是詞不是詞組。鑒別方法可根據周法高（1962：308～15）《中國古代語法·構詞篇》所提出的鑒別法來判定：第一、兩詞素彼此搭配率高，次數超過三百；第二、「佛」與「樹」之間不能插入「的」或「和」字；第三、「佛」與「樹」也不能分用，分開用與搭配用意義不同；第四、「佛樹」具有特指的意義。

「佛樹」不是「佛的樹」，《佛光大辭典》「佛樹」條云：

「佛樹」梵語 bodhi-druma, bodhi-taru, bodhi-vrkṣa，或單稱 bodhi，巴利語 bodhi-rukkha。又稱覺樹、道樹、道場樹、思惟樹、佛樹。釋尊即於中印度摩揭陀國伽耶城南菩提樹下證得無上正覺。此樹原稱鉢多（梵 aśvattha）…其果實

稱畢鉢羅（梵 pippala），故亦稱畢鉢羅樹。

與原語對照，漢梵兩詞彙的結構一致，「佛樹」就像是半個仿譯詞，「佛」仍是音譯沒有漢化，「覺樹」才算是道地的仿譯詞。經由《佛光大辭典》的解釋可知「佛樹」還有「覺樹、道樹、菩提樹…」等譯法，《無量壽經》也使用「道場樹」。不過「佛樹」或「道場樹」雖同泛指「釋尊於菩提樹下證得無上正覺的樹種」，但二者的源頭語有可能不是同一詞語。舉例來說，辛嶋靜志《正法華經詞典》150 頁收有「佛樹」，可對應的梵語有：bodhi-vrksa（樹）、bodhi-manda（座；場），原語不同，卻都譯作「佛樹」。

由於「佛樹」的異譯詞還有「覺樹；道樹；道場樹；菩提樹」等幾種主要譯法，下面就根據這幾種譯法，來看看譯師們的使用情形。

《無量壽經》使用 1 次「佛樹」，2 次「道場樹」，不用「菩提樹」、「道樹」，例如：

吉祥感徵表章功祚。哀受施草敷佛樹下加趺而坐。(T12p. 266. 1)

其道場樹高四百萬里。(T12p. 271. 1)

竺法護譯經使用 160 多次「佛樹」，少用「道樹」或「道場樹」，不用「菩提樹」，例如：

菩薩坐佛樹下。以降魔怨成正真覺。(《普曜經》T3p. 521. 3)

吾授斯華以為草座。敷佛樹下降伏眾魔。(《正法華經》T9p. 127. 1)

在法閑居。佛之道樹。(《生經》T3p. 85. 3)

盡虛空界所有佛土。皆見菩薩坐一道場樹下。(《普曜經》T3p. 515. 2)

佛陀跋陀羅譯經不用「佛樹」，少用「道樹」、「道場樹」，常用「菩提樹」，例如：

一切如來捨家學道往詣道場。菩提樹下藉菩提草結跏趺坐。(《華嚴經》T9p. 644. 1)

一切諸佛法如是 各坐十方道樹下(《華嚴經》T9p. 401. 3)

悉放如來大寶光雲。普照菩薩於道場樹結跏趺坐。(《華嚴經》T9p. 601. 2)

寶雲譯經不用「佛樹」，只用 1 次「道樹」：

猶如菩薩坐道樹時。魔嚴兵眾來詣佛所亦復如是。(T9p. 275. 1)

《佛所行讚》不用「佛樹」，只用「菩提樹」，例如：

仙王族大仙 於菩提樹下 建立堅固誓 要成解脫道(T4p. 25. 1)

如是諸惡類 圍遶菩提樹 或欲擘裂身 或復欲吞噉(T4p. 26. 1)

《佛本行經》不用「佛樹」，只用「道樹」，例如：

如是諸佛 必有聖道 道樹下得 波羅奈說(T4p. 88. 1)

世尊無比聖 以佛十種力 坐於道樹下 被牢強忍鎧(T4p. 96. 2)

以上從「佛樹」一詞的使用狀況來看：《無量壽經》使用「佛樹」，竺法護也用「佛樹」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「佛樹」，「佛樹」還是竺法護的常用詞。又在全藏的譯經中，僅能找出2例「敷佛樹下」的四字式，這兩例獨獨出現在《無量壽經》與竺法護《正法華經》中，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.2.3 載

「載」(音宰)有「年歲」或「記錄」之義，《漢語大詞典》「載」字條云：

1. 年；歲。《書·堯典》：“帝曰：往，欽哉！九載績用弗成。”孔傳：載，年也。”漢蔡邕《獨斷》：“唐虞曰載。載，歲也。言一歲莫不覆載，故曰載。”
2. 記錄；登載。《書·洛誥》：“汝受命篤弼，丕視功載。”孔傳：“當輔大天命，視群臣有功者記載之。”

辛嶋靜志在〈漢譯佛典的語言研究〉(1997: 32)一文中指出：

「載」一般用作量詞，意為「年」。而在《正法華經》中則作為數量單位，許多地方與梵本的 nayuta (“千億” 或 “百萬”) 相對應，意為「極多」。(參照《漢語大詞典》第九卷 1243 頁)。例如：「見無央數億載諸佛」。

這裡不太清楚文中「量詞」和「數量單位」的區分標準，查看《漢語大詞典》「載」另有這層解釋：

數詞。最大的計數單位。萬萬正為載。《孫子算經》卷上：“凡大數之法，萬萬曰億，萬萬億曰兆，萬萬兆曰京，萬萬京曰垓，萬萬垓曰秭，萬萬秭曰壤，萬萬壤曰溝，萬萬溝曰澗，萬萬澗曰正，萬萬正曰載。”

「載」確實是「極多」，以下要觀察的，就是《漢語大詞典》所云作為「數詞」的「載」。《無量壽經》作「數詞」用的「載」，使用1次，例如：

於不可思議兆載永劫。積殖菩薩無量德行。(T12p. 269. 3)

《佛光大辭典》「兆載永劫」條云：「無限久遠之時間。兆、載，均為極大之數目名稱。」這就可以看出「兆載永劫」的「載」不是「年」的意思，「載」是「數詞」，「兆載」連

用還是「數詞」。「永」是永遠的意思，作形容詞修飾後面的「劫」。「劫」梵語 Kalpa，丁福保《佛學大辭典》「劫」條云：「年月日時不能算之遠大時節也，又譯大時。」¹¹⁰，則「劫」作「名詞」。那麼數詞「兆載」修飾名詞「劫」，即是不帶量詞的「數+名」結構，這是上古常見的數量表示法。¹¹¹依「數+名」結構來看，「載」在這裡的確切用法是充當「數詞」，而非「量詞」或「數量單位」。

竺法護譯經中，使用近 250 次的「載」，其中八成以上約 200 次作「數詞」用。如同辛嶋靜志所言，「載」一般常用來表示「年歲」，竺法護則常用來作「數詞」。從這個使用量就可以看出，表「數詞」的「載」是竺法護的特徵詞，例如：

若干之限諸佛國塵不可稱量。億百千垓兆載諸劫。欲知其佛滅度以來劫數長久。不可思議無量難測。（《法華，華嚴部 T9》p. 88. 3）

所願殊特。變化自在。億百千垓兆載計劫。無能計限。（《漸備一切智德經》T10p. 472. 1）

佛陀跋陀羅譯經「載」多作「運載」義，作「年歲」義的「載」共有 3 次，例如：

有一乳母名頭牟婆。乳養彼王經十五載。（《觀佛三昧海經》T15p. 683. 3）

譬如真金墮不淨處。隱沒不現經歷年載。真金不壞而莫能知。（《大方等如來藏經》T16p. 458. 1）

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛本行經》、《佛所行讚》譯經中的「載」皆不作「數詞」用。

以上從「載」這個詞的使用狀況來看：「載」在《無量壽經》中作「數詞」用，竺法護也常作「數詞」用，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不作「數詞」用。作「數詞」用的「載」又是竺法護的常用詞和特徵詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.2.4 度世

「度世」，《正法華經》有，可惜《正法華經詞典》未收。《漢語大詞典》「度世」條

¹¹⁰ 見丁福保《佛學大辭典》（1979）或《佛光大辭典》（慈怡主編 1989：2811）。

¹¹¹ 見王力《漢語史稿》（1980：234）。

云：「猶出世。謂超脫塵世爲仙。《楚辭·遠遊》：“欲度世以忘歸兮，意姿睢以擔擣。”洪興祖補注：“度世，謂僊去也。”」，可知「度世」一詞上古即已出現。可能是因爲「度世」表示「出世」的意思與部分佛理相近，於是在佛經翻譯時借用過來，然漢典與佛典的詞形雖同，而佛典中的詞義已有了變化。《佛光大辭典》「度世」條云：「指度脫三世迷界之事。度即渡、出，猶言出世、出世間、離世間。」或「指濟度世間之人。」下面就來觀察譯師們對「度世」一詞的使用情形。

《無量壽經》使用 12 次「度世」，可見「度世」是《無量壽經》的常用詞。「度世」在本經或作動詞用，或作名詞用，都是「出離世間」的意思，例如：

心常諦住度世之道。(T12p. 266. 2)

不信行道可得度世。(T12p. 277. 1)。

竺法護譯經中，使用約 200 次「度世」，可見「度世」是竺法護譯的常用詞。在用法上有作動詞，有作名詞，都是「出離世間」的意思，例如：

悲念三界皆為長衰。以不得知度世之道。(《普曜經》T3p. 527. 2)

安隱無患或得度世。(《正法華經》T9p. 83. 2)

進一步比較《無量壽經》與竺法護例句中的虛線部份，還可以從「度世」的搭配關係中找到交集，即《無量壽經》與竺法護譯經雙方共都共同使用了「度世之道」與「得度世」的用語。

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》皆不使用「度世」一詞。

《佛本行經》使用 2 次「度世」，例如：

少小勤求 解脫度世 塵勞之穢(T4p. 84. 2)

以上從「度世」一詞的使用狀況來看：《無量壽經》使用「度世」，竺法護也用「度世」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「度世」。其次，「度世」不但是《無量壽經》的常用詞，同時也是竺法護的常用詞。更進一步從「度世」的搭配關係著眼，《無量壽經》與竺法護譯經也有相同的搭配用詞，據此爲證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.2.5 絕去

《漢語大詞典》沒收「絕去」這個詞。《漢語大詞典》的「絕」有「杜絕；摒棄」的意思，「去」有「除去；捨棄」的意思，可以推知「絕去」是並列的複合動詞，同樣是「摒棄；除去」的意思。根據《漢語大詞典》的解釋，「絕」還有「橫度；越過」的意思，例云：「《荀子·勸學》：“假舟楫者，非能水也，而絕江河。”」。

《無量壽經》使用 2 次「絕去」，似乎是承襲古譯二本沿用。然而，這 2 次「絕去」的意思並不相同，實際上是形成「絕去」與「超絕去」兩種用法，分別表示「摒棄；除去」與「超俗離世」的意思。

《無量壽經》第一種「絕去」有「摒棄；除去」的意思，作及物動詞，例如：

棄國捐王絕去財色。自行六波羅蜜。(T12p. 269. 3)

《無量壽經》第二種「超絕去」有「超俗離世」的意思，有「超俗離世」的意思，作不及物動詞，例如：

宜各勤精進。努力自求之。必得超絕去。往生安養國。(T12p. 274. 2)

此例的「絕」是「橫度；越過」的意思，「超絕」是「超越一般世間」的意思。「去」作「超絕」的補語，有實義，是「離去」的意思，的意思。合成「超絕去」意思就是「超俗離世」。

「絕去」一詞《大正藏》譯經中共可檢索出 18 次，僅《無量壽經》等三本古譯本就佔去 10 次，餘 8 次中有 6 次是竺法護譯出的，可見竺法護是使用「絕去」次數最多的譯師，「絕去」在一定的程度上可視為竺法護的特徵詞。「超絕去」一詞《大正藏》譯經中共可檢索出 4 次，僅《無量壽經》等三本古譯本就佔去 3 次，餘 1 次還是竺法護譯出的，可見竺法護是使用「超絕去」次數最多的譯師，也是最後一位使用的「超絕去」譯師，因此「超絕去」還可視為法護的特徵詞。

竺法護譯經使用 6 次「絕去」，「摒棄；除去」的意思，例如：

絕去放逸。棄諸顛倒所計有常斷滅之觀。(《決定總持經》T17p. 770. 2)

竺法護譯經使用 1 次「超絕去」，「超俗離世」的意思，例如：

吾從今始說諸群生亦無有罪無惡趣法。其入此者則超絕去無有終始。(《文殊師利普超三昧經》T15p. 428. 1)

竺法護譯經中還不乏「超絕」的用例，多作不及物動詞，「超越一般」的意思，例如：

非心所思非言所暢。深妙超絕巍巍無量。(《如幻三昧經》T12p.134.2)

威光超絕。除眾闇冥。(《普曜經》T3p.494.1)

一一床座 具足微妙 其幢超絕 有億殊勝(《寶網經》T14p.78.2)

由此可證明「超絕」是複合詞，又可連帶證實「超絕」、「絕去」、「超絕去」是三個不同的用詞。

其實《無量壽經》也使用2次「超絕」，例如：

威容顯耀超絕無量。未曾瞻睹殊妙如今。(T12p.266.3)

令我作佛 國土第一 其眾奇妙 道場超絕(T12p.267.2)

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「絕去」、「超絕去」。

以上從「絕去」一詞的使用狀況來看：《無量壽經》使用「絕去」、「超絕去」，竺法護也使用「絕去」、「超絕去」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「絕去」、「超絕去」。又，《無量壽經》使用的「絕去」、「超絕去」又是竺法護的特徵詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.2.6 取滅度

「滅度」是意譯詞，《佛光大辭典》「滅度」條云：「梵語 *nirvāna*，巴利語 *nibbāna*。謂命終證果，滅障度苦。即涅槃、圓寂、遷化之意。」。而「取」呢？依據《漢語大詞典》「取」(音娶)的解釋有「求取、得到」的意思，那麼「取滅度」似乎是個動賓詞組，「取」為及物動詞，「滅度」為賓語。然而，根據辛嶋靜志《正法華經詞典》337頁的說明，「取」作“attains (獲致)”有「趣；趨向」的意思，《漢語大詞典》「取」(音區)條亦云：「通“趨”。趨向。」。又，辛嶋靜志《正法華經詞典》在「取滅度」條中揭示，「取滅度」可對應於「入於涅槃」或「般涅槃」，梵語的對應詞有“*parinirvrtah*”、“*nirvana*”、“*parinirvayisyami*”，從梵漢對應的事實可看出，「取滅度」整體就是一個動詞，而非動賓詞組，因為從源頭語來看，並沒有一個「滅度」的對格可為動詞所「取」。

「取滅度」也很有可能是連動式，「取」和「滅度」都作動詞，這一看法是從竺法護《漸備一切智德經》：「若有菩薩。遊于本際。而不取證。(T10p.480.2)」中的「取證」

作為連動式而同理推得的。「取滅度」已經是個十分忠肯的意譯詞了，其轉胡為漢的難度相當高，再翻成白話亦然，就權用鳩摩羅什「般涅槃」的音譯詞代替吧。

《無量壽經》使用 2 次「取滅度」，例如：

錠光如來興出於世。教化度脫無量眾生。皆令得道乃取滅度。(T12p. 266. 3)

法藏菩薩。為已成佛而取滅度。為未成佛。為今現在。(T12p. 270. 1)

竺法護譯經使用約 50 次「取滅度」，例如：

時離垢成就功稱如來囑累淨命比丘。於後末世當護正法。囑累已後乃取滅度。

(《濟諸方等學經》T9p. 375. 3)

佛授決已。尋於夜半而取滅度。(《正法華經》T9p. 66. 2)

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「取滅度」。

這裡應當特別指出，在竺法護之前還沒有「取滅度」一詞的出現，這表明了「取滅度」是由竺法護首先意譯而出的詞。「取滅度」無疑是竺法護的特徵詞。而且「取滅度」僅僅出現在竺法護到鳩摩羅什之間的譯籍中，只有這段期間的譯師，才會去使用「取滅度」這個詞。例如姚秦·竺佛念在《菩薩瓔珞經》中就常使用。因此，「取滅度」是一個極富時代性的詞，它的出現象徵著該部經的譯出時間，是在竺法護到鳩摩羅什之間。

以上從「取滅度」一詞的使用狀況來看：《無量壽經》使用「取滅度」，竺法護也使用「取滅度」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「取滅度」。又，《無量壽經》使用的「取滅度」又是竺法護的特徵詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4. 2. 7 觀世音

「觀世音」是專有名詞，指的是「觀世音菩薩」，這一名稱在中國家喻戶曉。

《無量壽經》使用 2 次「觀世音」，不用「光世音」，例如：

大士觀世音 整服稽首問 白佛何緣笑 唯然願說意(T12p. 273. 1)

一名觀世音。二名大勢至。是二菩薩。於此國土修菩薩行。(T12p. 273. 2)

竺法護譯經中不用「觀世音」，只用「光世音」，例如：

光世音菩薩。威德境界巍巍如是。故曰光世音。(《正法華經》T9p. 129. 2)

光世音菩薩。得大勢菩薩。(《如幻三昧經》T12p. 134. 1)

佛陀跋陀羅譯經中只用「觀世音」，不用「光世音」，例如：

南方有山。名曰光明。彼有菩薩。名觀世音。(《華嚴經》T9p. 717. 3)

文殊師利。觀世音。大勢至。(《大方等如來藏經》T16p. 460. 1)

寶雲譯經、《佛所行讚》、《佛本行經》都沒出現「光世音」或「觀世音」。

「光世音」是竺法護的特徵詞，佛陀跋陀羅又只用「觀世音」。本來「觀世音」一詞的考察至此就可作出結論，但看到了辛嶋靜志以漢梵對比來解釋「光世音」漢譯的環節，則連帶令人對「觀世音」的漢譯過程產生疑惑。辛嶋靜志（1997：33）指出：

光世音一詞與尼泊爾梵語寫本和吉爾吉特（Gilgit）本中的 Avalokitevara（觀自在）相對應，而旅順博物館收藏的中亞出土梵本則為 Avalokitasvara。我們不難看出，“光世音”的“音”與中亞本的 svara（“音”）對應，“世”則是譯者把 lokita（“看到”）聯想為梵語 loka（“世間”），翻譯成了“世”，那麼，為什麼會有“光”呢？筆者設想，大約是譯者把接頭辭 ava-誤解為梵語 abha（“光”）纔這樣翻譯的。

如上所說「光世音」是這樣子〔Ava（光）／lokita（世）／svara（音）〕被誤翻的，同理可知「觀世音」也是對應於〔Ava／lokita（觀）／svara（音）〕，不知「觀世音」的「世」是從什麼地方冒出來的？看來辛嶋靜志的解釋可能還需要再補充說明一下。

透過《大正藏》的檢索發現，「觀世音」一詞最先是由鳩摩羅什譯出的。所以，在鳩摩羅什之前還沒有「觀世音」一詞的出現。那麼「觀世音」一詞出現在署名西晉·聶道真《大寶積經·無垢施菩薩應辯會》(No. 310)、《文殊師利般涅槃經》(No. 463)的兩部譯籍中，正好可以反證這兩部經典決非聶道真所譯。因為竺法護不這樣譯，其助手聶道真不可能神妙到在竺法護去世後，梵語造詣瞬時突飛猛進，而能夠對向來的習慣性譯

法作有別於以往的更改。就譯經史的角度來看，「觀世音」的譯出可以作為一個劃時代的鑒證詞。

以上從「觀世音」一詞的使用狀況來看：《無量壽經》使用「觀世音」，佛陀跋陀羅也使用「觀世音」，竺法護、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「觀世音」，竺法護不但不用「觀世音」，所用的「光世音」還是他的特徵詞。據此為證，《無量壽經》的譯者比較像是佛陀跋陀羅。

4.2.8 三法忍

《佛光大辭典》「三法忍」條云：「梵語 *tisrah ksantayah*。又作三忍。謂悟解三種法理且認證之。「忍」，體悟、認識事理而心安之意。…音響忍、柔順忍、無生法忍。」

《無量壽經》中「三法忍」又稱「三忍」，¹¹²「三法忍」的內容有三：「第一法忍」是「音響忍」、「第二法忍」是「柔順忍」、「第三法忍」是「無生法忍」，經文例證如下：

他方國土諸菩薩眾。聞我名字。不即得至第一第二第三法忍。於諸佛法不能即得不退轉者。不取正覺。(T12p. 269. 2)

見此樹者得三法忍。一者音響忍。二者柔順忍。三者無生法忍。(T12p. 271. 1)

其鈍根者成就二忍。其利根者得不可說無生法忍。(T12p. 273. 2 ~ p. 273. 3)

以下依序看看譯師們對「第一法忍」、「第二法忍」以及「第三法忍」的具體稱呼。

竺法護譯經中的「第一法忍」也稱「音響忍」，例如：

諸所遵行。無所違失。是音響忍。(《如來興顯經》T10p. 614. 2)

「音響忍」在《大正藏》的譯典中共出現 6 次，除《無量壽經》的 1 次外，餘 5 次是竺法護譯出，從這一點可以確定，「音響忍」無疑是竺法護的特徵詞，竺法護還是使用「音響忍」這個詞的唯一譯師。

佛陀跋陀羅譯經中的「第一法忍」不稱「音響忍」，稱為「隨順音聲忍」，例如：

若聞真實法。不驚。不怖。不畏。信解受持。愛樂順入。修習安住。佛子。是為菩薩摩訶薩第一隨順音聲忍。(《華嚴經》T9p. 580. 3)

¹¹²「三忍」由經文中出現的「二忍」可推知。

寶雲譯經並未出現「第一法忍」的相關稱呼。

竺法護譯經中的「第二法忍」也稱「柔順法忍」，例如：

於是善蓋 得柔順忍。(《正法華經》T9p. 100. 2)

如來至真等正覺。為現瑞應。悉得柔順法忍。(《正法華經》T9p. 124. 1)

佛陀跋陀羅譯經中的「第二法忍」不稱「柔順忍」，稱為「順忍」，例如：

修平等觀。深入具足。佛子。是為菩薩摩訶薩第二順忍。(《華嚴經》T9p. 580. 3)

所謂隨順音聲忍。順忍。無生法忍。(《華嚴經》T9p. 580. 3)

寶雲譯經並未出現「第二法忍」的相關稱呼。

竺法護譯經中的「第三法忍」也稱「無生忍」，例如：

輒得立在不退轉地從無生忍。乃還天上(《生經》T3p. 98. 3)

一切諸法皆為本無法無生忍。明達自然無所不了。(《文殊師利淨律經》T14p. 451. 3)

「無生忍」與「無生法忍」都稱「無生」，二者名目相同，「忍」與「法忍」在名稱上是沒差別的，因為《無量壽經》也稱前二法忍為「二忍」。

佛陀跋陀羅譯經中的「第三法忍」也稱「無生法忍」，例如：

所謂隨順音聲忍。順忍。無生法忍。(《華嚴經》T9p. 580. 3)

寶雲譯經中的「第三法忍」也稱「無生法忍」，例如：

於諸法中得無生法忍。(《廣博嚴淨不退轉輪經》T9p. 273. 2)

以上從「三法忍」內容中的「第一法忍」、「第二法忍」以及「第三法忍」之使用名稱來看：表示「第三法忍」的「無生法忍」是譯師們共同使用的詞，因此這個詞不具備鑒定譯者的能力。就前二忍的名稱來看，《無量壽經》使用了「音響忍」與「柔順忍」，竺法護也使用「音響忍」與「柔順忍」，反觀佛陀跋陀羅與寶雲是不用「音響忍」與「柔順忍」的。其中「音響忍」已肯定是竺法護的特徵詞，竺法護更是歷來譯出「音響忍」的唯一譯師，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.2.9 無量壽

在《無量壽經》中的「無量壽」是梵名 Amitāyus 的意譯，音譯則是「阿彌陀」。在《無量壽經》之前的兩本古譯《大阿彌陀經》及《平等覺經》中並未出現「無量壽」的名稱。從這個用詞現象可以看出：「無量壽」一詞是與《無量壽經》同時出現的。這對譯者的鑒定來說深具意義，讓我們可以從「無量壽」的詞彙史來考證《無量壽經》的譯者。因為，如果有譯師使用到「無量壽」這個詞，就表示《無量壽經》已經被譯出了，並且最先使用「無量壽」這個詞的譯師，就是《無量壽經》的譯者。漢譯經典中，始自東漢，就已出現了與「無量壽」有關的「佛名」稱呼與「國名」稱呼，這些稱呼種類頗多，當然也不是一開始就稱「無量壽」的，剛好竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲三者的譯經之中皆有相關用例，我們就從「無量壽」一詞的歷史淵源來觀察，看看究竟是那一位譯師最先使用「無量壽」的稱呼。

東漢·支讖《般舟三昧經》稱佛名「阿彌陀佛」，國名「阿彌陀佛國」、「阿彌陀佛刹」，例如：

用是念故。見阿彌陀佛。見佛已從問。當持何等法生阿彌陀佛國。(T13p. 905. 2)

若沙門白衣。所聞西方阿彌陀佛刹。當念彼方佛不得缺戒。(T13p. 905. 1)

現行署名支讖譯《平等覺經》，稱佛名「阿彌陀佛」、「無量清淨佛」，國名「阿彌陀佛國」、「無量清淨國」、「無量清淨佛國」、「無量清淨阿彌陀佛國」，例如：

前為阿彌陀佛作禮。(T12p. 288. 1)

無量清淨佛光明最尊第一無比。(T12p. 281. 3)

皆當往生阿彌陀佛國。(T12p. 299. 1)

無量清淨國。諸菩薩阿羅漢。(T12p. 289. 1)

其人願欲往生無量清淨佛國。(T12p. 292. 1)

往生無量清淨阿彌陀佛國。(T12p. 293. 3)

現行署名吳·支謙譯《大阿彌陀經》，稱佛名「阿彌陀佛」，國名「阿彌陀佛國」，例如：

自致得作佛。名阿彌陀佛。(T12p. 301. 1)

願欲往生阿彌陀佛國者有三輩。(T12p. 309. 3)

《無量壽經》稱佛名「無量壽佛」，國名「無量壽國」、「無量壽佛國」，例如：

欲於今世見無量壽佛。應發無上菩提之心。(T12p. 272. 2)

命終得生無量壽國。(T12p. 278. 2)

後生無量壽佛國快樂無極。(T12p. 275. 3)

竺法護譯經稱佛名「無量壽佛」、「無量壽如來」、「阿彌陀佛」，國名「無量壽佛國」，例如：

於是壽終生安養國。見無量壽佛。(《正法華經》T9p. 126. 3)

佛言。則無量壽如來是。(《德光太子經》T3p. 418. 1)

所以者何。是阿彌陀佛也。(《濟諸方等學經》T9p. 376. 1)

寧曾見聞無量壽佛國中菩薩聲聞眾不。(《文殊師利佛土嚴淨經》T11p. 901. 2)

鳩摩羅什譯經稱佛名「無量壽佛」、「阿彌陀佛」，國名「無量壽佛國」、「無量壽世界」、「無量壽佛世界」、「阿彌陀國」、「阿彌陀佛世界」，例如：

西方世界有無量壽佛。(《阿彌陀經》T12p. 347. 2)

阿彌陀佛成佛已來於今十劫。(《阿彌陀經》T12p. 347. 1)

果報得者如無量壽佛國。人生便自然能念佛。(《大智度論》T25p. 221. 2)

樂多集諸佛功德者。至一乘清淨無量壽世界。(《大智度論》T25p. 342. 2)

佛時即令一切眾會皆見無量壽佛世界嚴淨。(《大智度論》T25p. 115. 3)

釋迦文佛更有清淨世界如阿彌陀國。(《大智度論》T25p. 302. 3)

亦如佛說阿彌陀佛世界種種嚴淨。(《大智度論》T25p. 115. 3)

佛陀跋陀羅譯經稱佛名「無量壽佛」(僅一例)、「阿彌陀如來」(僅一例)，國名「阿彌陀佛刹」(僅一例)，例如：

我若欲見安樂世界無量壽佛。隨意即見。(《華嚴經》T9p. 694. 3)

阿彌陀如來 現前授我記(《華嚴經》T10p. 879. 3)

於安樂世界阿彌陀佛刹為一日一夜。(《華嚴經》T9p. 589. 3)

寶雲譯經稱佛名「彌陀佛」，無相關國名的使用，例如：

得見彌陀佛 光明不可議(《法華, 華嚴部》T9p. 282. 1)

茲將《無量壽經》與以上諸師對「無量壽」有關「佛名」的使用情形歸納於〔表 14〕來觀察。

由「無量壽」佛名的出現看譯者								
〔表 14〕								
經典與譯師 詞語	〔東漢〕 般舟三 昧經	〔東漢〕 大阿彌 陀經	〔東漢〕 平等 覺經	無量 壽經	〔西晉〕 竺法護	〔東晉〕 鳩摩羅什	〔東晉〕 佛陀跋 陀羅	〔東晉〕 寶雲
阿彌陀佛	+	+	+	-	+	+	-	-
阿彌陀如來	-	-	-	-	-	-	+	-
彌陀佛	-	-	-	-	-	-	-	+
無量清淨佛	-	-	+	-	-	-	-	+
無量壽佛	-	-	-	+	〔+〕	+	+	-
無量壽如來	-	-	-	-	〔+〕	-	-	-

符號說明：「+」表示有使用的佛名，「-」表示沒有使用的佛名。
 「〔+〕」表示最早以「無量壽」一詞作為佛名的譯師。

從〔表 14〕的「佛名」使用情形可以看出：最先使用「無量壽」一詞的譯師是竺法護，由於最先使用「無量壽」的譯師就是《無量壽經》的譯者，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

接下來要將《無量壽經》與以上諸師對「無量壽」有關「國名」的使用情形歸納於〔表 15〕來觀察。

由「無量壽」國名的出現看譯者								
〔表 15〕								
經典與譯師 詞語	〔東漢〕 般舟三 昧經	〔東漢〕 大阿彌 陀經	〔東漢〕 平等 覺經	無量 壽經	〔西晉〕 竺法護	〔東晉〕 鳩摩 羅什	〔東晉〕 佛陀跋 陀羅	〔東晉〕 寶雲
阿彌陀佛國	+	+	+	-	-	-	-	-
阿彌陀國	-	-	-	-	-	+	-	-
阿彌陀佛世	-	-	-	-	-	+	-	-
阿彌陀佛刹	+	-	-	-	-	-	+	-
無量清淨國	-	-	+	-	-	-	-	-
無量清淨佛	-	-	+	-	-	-	-	-
無量清淨阿彌陀佛國	-	-	+	-	-	-	-	-
無量壽國	-	-	-	+	-	-	-	-
無量壽佛國	-	-	-	+	〔+〕	+	-	-
無量壽世界	-	-	-	-	-	+	-	-
無量壽佛世界	-	-	-	-	-	+	-	-

符號說明：「+」表示有使用的國名，「-」表示沒有使用的國名。
 「〔+〕」表示最早使用「無量壽」一詞為國名的譯師。

從〔表 15〕的「國名」使用情形可以看出：最先使用「無量壽」一詞的譯師是竺法護，由於最先使用「無量壽」的譯師就是《無量壽經》的譯者，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

《無量壽經》以前的譯者，從不以「無量壽」系列來稱名西方淨土。《平等覺經》譯者開發了「無量清淨」系列的創意，似乎也得不到他人的共鳴與跟進；鳩摩羅什的譯筆則相當靈活，有比較習慣使用「～世界」的傾向；佛陀跋陀羅譯經中，只見到一例「阿彌陀佛刹」可謂希有難得；寶雲則查無類似用語，以上這些譯者的用法，可以說都與《無量壽經》的用法無關。眼前所要強調的是：《無量壽經》譯者和竺法護都不以「阿彌陀」系列來稱名西方淨土，卻都以「無量壽」系列來稱名西方淨土，這表明雙方譯者有著整齊一致的遣詞習慣與風格。

綜合有關「無量壽」的「佛名」及「國名」使用情形，可以得知：「無量壽」一詞深富時代特徵，是《無量壽經》的新詞新義，從觀察「無量壽佛」的漢譯詞彙史，讓我們得以看清：《無量壽經》譯者是譯出「無量壽佛」和「無量壽佛國」的第一人，竺法護也是使用「無量壽佛」和「無量壽佛國」的第一人。從整個譯經史來看，無論是「無量壽佛」或「無量壽佛國」，竺法護都是使用的第一人。再進一步從遣詞的模式與偏好來觀察，更加能凸顯出二者擁有高度的一致性。經由以上的語言事實證明，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.2.10 那由他

「那由他」是數詞。丁福保《佛學大辭典》「那由他」條云：

當於此方之億。億有十萬，百萬，千萬三等。故諸師定那由多之數不同。本行經十二曰：「那由他，隋言數千萬。」玄應音義三曰：「那術，經文作述，同食事反，或言那由他，正言那庾多。當中國十萬也。光讚經云：億，那述劫是也。」

查《光讚經》找不到「億，那述劫是也」的說法。又查隋·闍那崛多《佛本行集經》云：「百阿由多名那由他^{隋數千億}。(T3p.709.3)」，可知「隋數千億」也不是《佛學大辭典》所引的「隋言數千萬」。《佛光大辭典》「那由他」條云：

梵語 nayuta, niyuta。印度數量名稱。又作那庾多、那由他、尼由多、那術、那述。意譯兆、溝。依俱舍論卷十二所載，十阿庾多（又作阿由多）為一大阿庾

多…故一那由多為千億，通常以此為佛教所說那由多之數量。此外，就印度一般數法而言，阿庾多為一萬，那由多則為百萬。

可見「那由他」的數目並無定說，我們還是依辛嶋靜志《正法華經詞典》298頁「那術」條的解釋，知道「那由他」是「極大數」(a very high number)即可。「那由他」是音譯詞，如上述《佛光大辭典》所示，「那由他」的寫法有多種，向下就來看看各譯師對「那由他」的音寫習慣。

《無量壽經》譯者只用「那由他」，有10次，例如：

設我得佛。國中人天。不得天眼。下至見百千億那由他諸佛國者。不取正覺
(T12p. 267. 3)

竺法護完全不用「那由他」，用「那術」，約130次，例如：

吾在昔從無數億百千那術垓劫以來。已成至真等正覺矣。(《正法華經》T9p. 113. 2)

佛陀跋陀羅只用「那由他」，約180次，例如：

以願力故。廣見數百千萬億那由他諸佛世尊。(《華嚴經》T9p. 546. 3)

寶雲只用「那由他」，有16次，例如：

即此光中有億那由他蓮花。(《廣博嚴淨不退轉輪經》T9p. 256. 3)

《佛所行讚》、《佛本行經》皆無「那由他」或「那術」的用例。

以上從音譯詞「那由他」一詞的使用狀況來看：《無量壽經》使用「那由他」，佛陀跋陀羅、寶雲也使用「那由他」，反觀竺法護不但不用「那由他」而且只使用了「那術」，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是佛陀跋陀羅或寶雲，而非竺法護譯。

4.2.11 分衛

「分衛」，托鉢乞食的意思。《佛光大辭典》失收「分衛」一詞。《漢語大詞典》「分衛」條云：「佛教語。謂僧人乞食。南朝梁慧皎《高僧傳·譯經下·釋智嚴》：“嚴在寺不受別請，常分衛自資，道化所被，幽顯咸伏。”，《漢語大詞典》的引例顯然過晚。「分

衛」首見於三國吳·康僧會《六度極經》，例如：

絕滅六飢故誓除饑。何恥分衛而不行乎。(T3p. 11. 3 ~ p. 12. 1)

是時比丘入城分衛詣長者門。遙聞經聲心甚喜悅。(T3p. 35. 3)

「分衛」一詞後人或說音譯或說意譯，以意譯來看，照《漢語大詞典》的解釋，「分」有「分給；散發」的意思，如《左傳·昭公十四年》：“分貧振窮，長孤幼，養老疾，收介特，救災患，宥孤寡。”；「衛」有「衛生」的意思，也就是「養生；保護生命」的意思，如《莊子·庚桑楚》：“老子曰：‘衛生之經，能抱一乎？’”郭象注：“防衛其生，令合道也。”「分」與「衛」合起來就有「乞食分施僧尼，衛護令修道業」的說法，¹¹³如以康僧會酷用意譯的翻譯風格來看，「分衛」的意譯之說也不是毫無可能。但據目前學界的研究成果來看，音譯之說的似乎比較站得住腳。原因是，萬金川先生（2005：251～63）以梵語音韻的流變來說明「分衛」是 pindapata 的音譯，其中“pat”音節會譯成「衛」音是由於源頭語產生由-p->-v-的音變之故。無論如何，「分衛」與「乞食」既然是同義詞，也就可以檢視譯師們對二詞的使用情形。

《無量壽經》使用 1 次「分衛」，不用「乞食」，例如：

入國分衛獲諸豐膳。(T12p. 266. 1)

竺法護使用 100 次以上的「分衛」，不到 10 次的「乞食」，例如：

爾時世尊。晨旦著衣持鉢。入舍衛城分衛。次第求食。(《生經》T3p. 100. 3)

明旦著衣執持應器。入弘廣國而行分衛。(《文殊師利普超三昧經》T15. 412. 3)

我行乞食 無分衛想(《無希望經》T17p. 775. 2)

佛陀跋陀羅不用「分衛」，使用 200 次以上的「乞食」，例如：

彼比丘時至著入聚落衣持鉢入城乞食。(《摩訶僧祇律》T22p. 231. 2)

寶雲譯經中無「分衛」、「乞食」之相關用語。

¹¹³ 宋·法雲《翻譯名義集》：「善見論云：此云乞食。僧祇律云：乞食分施僧尼，衛護令修道業，故云分衛。是則論從梵語，律謂華言，兩說未詳。(T54p.1174.1)」但查廣律中不見「乞食分施僧尼，衛護令修道業，故云分衛。」之語，此說不知從何而來？

《佛本行經》使用 2 次「分衛」，不用「乞食」，例如：

除去貢高意 入王舍分衛(T4p. 71. 1)

《佛所行讚》不用「分衛」，使用 14 次「乞食」，例如：

念當行乞食 四王咸奉鉢 如來為法故 受四合成一(T4p. 28. 3)

茲將以上各譯師對同義詞「分衛」與「乞食」的使用情形歸納於〔表 16〕來觀察。

由同義詞「分衛」與「乞食」的使用看譯者							〔表 16〕
經典與譯師 詞語	無量 壽經	〔西晉〕 竺法護	〔西晉〕 佛本行經	〔東晉〕 佛陀跋陀羅	〔東晉〕 寶雲	〔東晉〕 佛所行讚	
分衛	+	+	+	-	-	-	
乞食	-	+	-	+	-	+	
符號說明：「+」表示有使用，「-」表示沒有使用。							

從〔表 16〕的使用狀況顯示：「分衛」與「乞食」是同義詞。《無量壽經》使用「分衛」，竺法護也用「分衛」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》都不用「分衛」，而「分衛」又是竺法護的常用詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.2.12 六種震動

「六種震動」是佛典中才有的概念，《漢語大詞典》沒收，可知在實際的書面或口語中，它並不負起任何的交際功能。這裡摘引《佛光大辭典》對「六種震動」一詞的解釋云：「大地震動之六種相。又作六變震動、六反震動。略稱六震、六動。」。基於有日本香川孝雄等學者，以「六種震動」來判定《無量壽經》的譯者是寶雲，因此本文也應該提出來加以討論。由於「六種震動」與「六反震動」是同義詞，現將諸譯師對這兩個詞彙的使用情形條述於下。

《無量壽經》使用 2 次「六種震動」，不用「六反震動」：

一切世界六種震動。(T12p. 266. 1)

應時普地六種震動。天雨妙華以散其上。(T12p. 269. 3)

竺法護譯經使用 1 次「六種震動」，近 80 次的「六反震動」或「六返震動」，例如：

三千大千剎土六種震動。(《阿惟越致遮經》T9p. 217. 2)¹¹⁴

十方佛國一切世界六反震動。(《正法華經》T9p. 124. 1)

佛陀跋陀羅譯經使用 20 來次「六種震動」，1 次「六反震動」，例如：

菩薩初坐道場時 六反震動諸大地(《華嚴經》T9p. 533. 2)

是時一切世界六種震動。(《華嚴經》T9p. 409. 1)

寶雲譯經使用 1 次「六種震動」，不用「六反震動」：

說此降伏遣魔法時。大地六種震動。(《廣博嚴淨不退轉輪經》T9p. 275. 3)

《佛本行經》使用 3 次「六反震動」，不用「六種震動」，例如：

以身與虎狼 地六反震動(T4p. 89. 3)

三千大千界 普六反震動(T4p. 90. 1)

《佛所行讚》沒有「六種震動」或「六反震動」的用例。

茲將以上各譯師對同義詞「六種震動」與「六反震動」的使用情形歸納於〔表 17〕來觀察。

由同義詞「六種震動」與「六反震動」的使用看譯者						
經典與譯師 詞語	無量 壽經	〔西晉〕	〔西晉〕	〔東晉〕	〔東晉〕	〔東晉〕
		竺法護	佛本行經	佛陀跋陀羅	寶雲	佛所行讚
六種震動	2	1	0	24	1	0
六反震動	0	79	3	1	0	0

符號說明：「+」表示有使用，「-」表示沒有使用。

從〔表 17〕的使用情況顯示：「六種震動」與「六反震動」是同義詞。《無量壽經》使用「六種震動」，竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲也都使用「六種震動」。所以「六種震動」並不是一個理想的鑒定詞。但是，由於《無量壽經》多用「六種震動」不用「六反震動」，多用「六種震動」不用「六反震動」又是東晉以後的譯經趨勢，從這個角度來看《無量壽經》與佛陀跋陀羅、寶雲的譯筆最一致，因此香川孝雄等學者即根據「六種震動」一

¹¹⁴ 此例「六種震動」也收入在劉承慧（1997：80）《西晉佛經語詞研究(I)---竺法護譯經中的語詞》研究報告的「偏正語詞」詞表內。

詞，來判定《無量壽經》的譯者應該是佛陀跋陀羅與寶雲共譯。¹¹⁵矛盾的是，香川孝雄是將《佛本行經》作為寶雲的譯本來考察，對於《佛本行經》與《無量壽經》譯語相違的現象卻不見交待，¹¹⁶這對《無量壽經》譯者的判定是有欠客觀與忠實的。根據本文對「六種震動」一詞的考察結果顯示，只能說《無量壽經》的譯者比較傾向於寶雲或佛陀跋陀羅所譯。

4.2.13 言行相副

《漢語大詞典》謂「言行相副」即「言行相符」，釋云：「說的和做的相符合。」

《無量壽經》使用 1 次「言行相副」，用例如下：

言行相副所作至誠。所語如語心口不轉。(T12p. 277. 2)

竺法護譯經使用 11 次「言行相副」，例如：

何謂菩薩所言至誠。若有所說言行相副故。(《光讚經》T8p. 197. 2)

身口相應。言行相副。不失神明不違佛教。(《漸備一切智德經》T10p. 466. 1)

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛本行經》、《佛所行讚》都不用「言行相副」。

重點是，一大藏經共使用 15 次「言行相副」，署名為竺法護的可靠譯本就佔 11 次，由此看來，「言行相副」還是竺法護的特徵詞。又其餘 4 次的「言行相副」是出現在署名支謙及支讖的譯本包括《大阿彌陀經》及《平等覺經》之中，這也就是說，自竺法護以後再也沒有譯師使用「言行相副」一詞了，佛陀跋陀羅與寶雲自然也不例外。

以上從「言行相副」一詞的使用情形來看：《無量壽經》使用「言行相副」，竺法護也使用「言行相副」，佛陀跋陀羅、寶雲都不用「言行相副」，《無量壽經》使用的「言行相副」又是竺法護的特徵詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護譯。

¹¹⁵ 見香川孝雄《淨土教の成立史の研究》(1993: 70)。

¹¹⁶ 由〔表 17〕可看出，《佛本行經》只用「六反震動」，與《無量壽經》只用「六種震動」的語言現象正好相反。

4.2.14 唯垂聽察

在《無量壽經》中「唯」、「垂」與「聽察」連用於對話句內，並且連用於特定的語境下，所以此處就合起來一併觀察。本來「唯垂」並不成詞，但因「唯」、「垂」總是連用，也就不妨一起討論。下文將針對「唯」與「垂」在舉例中的個別用義及組合意義加以分析。

《無量壽經》使用 1 次「唯垂聽察」，例如：

比丘白佛。唯垂聽察。如我所願當具說之。(T12p. 267. 3)

「唯垂聽察」的「唯」在此處是作為語氣助詞。用於句首，表示「期望；希望；祈求」的語氣。如段德森《實用古漢語虛詞詳釋》所釋：

“惟”、“唯”常用在句首主語前邊，表示請求、希望，可譯為「請」、「希望」、「願」等，也可不譯，句末一般不用語氣助詞。(段德森 1986：920)

「唯」作為語氣助詞，表示「希望」，在中土的用例有：

愚臣亡識，唯陛下財察。《漢書·晁錯傳》¹¹⁷

闕秦以利晉，唯君圖之。《左傳·僖公三十三年》

故敢略陳其愚，唯君子察焉。《楊惲·報孫會宗書》¹¹⁸

「唯垂聽察」的「垂」本作動詞，如《康熙字典》所釋，「垂」有「自上縋下」的意思。《漢語大詞典》「垂」條云：「亦用作敬詞，多用于上對下的動作，如：垂問、垂愛、垂察。」，這樣看來，表示「希望」的「唯」與表示「上對下的動作」的「垂」前後連用形成「唯垂」，顯然是要白描出「希望上對下…」的情境，因此「唯垂」就有引申成「願您…」的意思。以《無量壽經》為例，在「比丘白佛。唯垂聽察。」的對話文中，「唯垂／聽察」則可語譯成「願您（佛陀）／聽察」。就語法上來看，「垂」居賓語位置，已轉化成名詞，有直接指代「垂者」（「垂」的動作者）的意味，並且這個「垂者」的地位必須崇高，才能符合「垂」的意涵。《無量壽經》此例「垂」所指代的崇高「垂者」即是「佛陀」。

竺法護譯經使用 15 次「唯垂」連用的例子¹¹⁹，例如：

善哉世尊。唯垂愍哀。說此劫中千佛本末。(《賢劫經》T14p. 58. 3)

¹¹⁷ 此例引自何樂士等《文言虛詞淺釋》(1980：284)。

¹¹⁸ 此二例引自余心樂《古漢語虛詞詞典》(1996：432)。

¹¹⁹ 其中包括 3 個「惟垂」的例子。

文殊師利白天王佛。唯垂當現。此諸菩薩眾會族姓。咸欲見之。(《諸佛要集經》T17p. 767. 2)

口自演言。唯然世尊。加以大哀。…為眾生故。唯垂弘慈。一見濟拔。(《生經》T3p. 98. 2)

復說此言。諸佛世尊唯垂恩慈而見愍念。(《文殊悔過經》T14p. 442. 2)

以上四例「唯垂」都應用在對話文句之中，「唯」有「願」的意思，這四例的「垂」在語法上皆居賓語位置，已轉作名詞，「垂」所指代的「垂者」正是「佛陀」。竺法護使用的這幾例「唯垂」在詞義及使用的場合上，皆與《無量壽經》使用「唯垂」的譯筆相當。

「唯垂」一語我們還可以在竺法護《正法華經》中發現類似的用法，這個例子被收入在辛嶋靜志《正法華經詞典》(1998)第54頁「垂見」的詞條中，相關的引文如下：

垂見 (chuí jiàn) “deign, condescends”

87a16.世尊見勸勵 聞尊上音聲 唯○○授決 爾能獲大安

K. 147. 14. *vyakṛta*~; L. 21a13 蒙(佛)授記

87a16.是指後文出自《大正藏》中《正法華經》的87頁a欄16行，就底下所對應的梵文來看，*vyakṛta*在文法上是一個過去被動分詞(past active participle)，所以鳩摩羅什《妙法蓮華經》的對應文是「蒙授記」，竺法護《正法華經》的對應文則是「見授決」，「蒙授記」與「見授決」都是被動分詞的表示法，可見二師的翻譯是一味忠實的。「蒙誰授記」？《妙法蓮華經》說是蒙「佛」授記，《正法華經》說是「垂」見授決，前文說過，「唯」有「願」的意思，調閱《妙法蓮華經》(T9p.21.1)該句全文應為「若蒙佛授記」，「若」在此處表示「如果能夠」也有「願」的意味，與「唯垂見授決」的「唯」恰恰相符。由於「唯垂見授決」與「若蒙佛授記」的對應相當工整，「唯」對應「若」，「見授決」對應「蒙授記」，「垂」對應「佛」，由此正可應證「垂」有指代「佛」的特殊功能。另外，由於「見授決」是個被動式，所以《正法華經詞典》中所收入的「垂見」顯然是一個破詞。

「唯垂」連用在西晉竺法護之前並未出現，很有可能竺法護是創發的第一人，並且從竺法護的例證中可看出，竺法護「唯垂」連用的「垂」是指代「垂者」，有特別指代「佛陀」表示「佛陀俯視眾生」的意涵。從這裡可以看出，「垂」作為「指示代詞」的用法特殊，可視為竺法護的特徵詞。

在佛陀跋陀羅譯經、寶雲譯經、《佛所行讚》沒有出現「唯垂」連用的組合。

《佛本行經》使用 1 次「唯垂」，例如：

古賢出學 亦復好妃 唯垂愍傷 願聽侍從(T4p. 63. 3)

以上是先就「唯垂」的部分來分析，下面要觀察的是「聽察」。

「聽察」是「探聽審察」的意思，多作不及物動詞。《漢語大詞典》「聽察」條云：「語本《周禮·秋官·鄉士》：“聽其獄訟，察其辭。”後因以“聽察”謂探聽審察。《後漢書·黨錮傳·李膺》：“今膺等投身疆禦，畢力致罪，陛下既不聽察，而猥受譖訴，遂令忠臣同愆元惡。”」。辛嶋靜志《正法華經詞典》沒收「聽察」。以下來看看譯師們使用「聽察」一詞的情形。

竺法護譯經使用 4 次「聽察」，例如：

長者聽察 尋入館內 駭夫不覺 無解脫想(《正法華經》T9p. 77. 1)

聽察他音緣省思惟。(《等集眾德三昧經》T12p. 982. 2)

吾及眾會聽察如來至真等正覺所說經法。(《大哀經》T13p. 415. 3)

第一例「聽察」作不及物動詞，用法同《無量壽經》。

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》不使用「聽察」。

在個別探討了「唯垂」與「聽察」的使用之後，還可以看出「唯垂聽察」的使用實際上是有所本的。如《漢語大詞典》「垂聽」條云：「俯聽；傾聽。《尉繚子·原官》：“明舉上達，在王垂聽也。”《漢書·董仲舒傳》：“子大夫其精心致思，朕垂聽而問焉。”」又「垂察」條云：「俯察，賜予審察。唐韓愈《上書後廿九日復上宰相書》：“惴惴焉惟不得出大賢之門下是懼，亦惟少垂察焉。”」，從例證可知「垂聽」、「垂察」都有「俯視聽察」之意，並且非王即公的「垂者」其地位無疑是崇高的。從這裡可看出，譯師將指涉帝王的「垂」套用於指涉「佛陀」，這用法在中土是有前例可尋的。

以上從「唯垂聽察」的使用狀況來看：《無量壽經》使用「唯垂聽察」，竺法護也使用「唯垂聽察」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「唯垂聽察」。《無量壽經》使用的「唯垂聽察」之中，「垂」作為「垂者」的指代用法又是竺法護的特徵詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.2.15 被弘誓鎧

「被弘誓鎧」是四字式的固定結構，《佛光大辭典》未收。但《佛光大辭典》在「弘誓」條云：「梵語 mahāsarnāha-sannaddha。¹²⁰廣大之誓願。又作弘誓願、大誓莊嚴。以其所願之事，廣大普被眾生，故稱弘誓。其梵語之原意乃『著大鎧』；¹²¹亦即建立弘大誓願廣度眾生，以期成就無上菩提，猶如被著大鎧，以自莊嚴，投於陣中；即指菩薩之總願。此弘誓堅固無比，故以甲冑為喻，稱為弘誓鎧。」，因透過梵語溯本有源，可直接證明「弘誓」、「弘誓鎧」是「意譯詞」。

「被」有「搭衣於肩背」的意思，《漢語大詞典》「被」條云：「後作“披”。搭衣於肩背。《左傳·襄公十四年》：“昔秦人迫逐乃祖吾離於瓜州，乃祖吾離被苫蓋，蒙荆棘，以來歸我先君。”楊伯峻注：“被同披。蒙，冒也。”」，據此來看，「被弘誓鎧」即如《佛光大辭典》所言的「著大鎧」了。照字面來看，「被弘誓鎧」雖已「漢化」為意譯詞，還是很難令人望文即可會義。又竺法護也常將「被弘誓鎧」翻成「被僧那鎧」(T8p.180.3)、偶爾也翻成「被大僧那鎧」(T8p.187.2)，這就更令人百思不得其密義。

「被弘誓鎧」《佛教漢梵大辭典》1050 頁標為“saj nahaj saj nahyati”，竺法護在《光讚經》也對「被弘誓鎧」作了詳解：

所謂摩訶僧那僧涅。菩薩摩訶薩被大德鎧。何謂菩薩摩訶薩僧那僧涅者。佛告須菩提。於是菩薩摩訶薩被戒德鎧。行檀波羅蜜。尸波羅蜜。羸波羅蜜。禪波羅蜜。般若波羅蜜。為摩訶僧那僧涅。(T8p.185.2)

以經為證，「被弘誓鎧」是指「菩薩摩訶薩行六波羅蜜」的意思，這是隨佛法東流而來的概念。我們或許也可摹擬「摩訶僧那僧涅」的音值將其還原成

“mahāsaj naha-saj naddha” 或 “mahāsaj nahaj saj nahyati”。

全大藏經的譯典中可找到「弘誓」逾 600 次，可見「弘誓」一詞一直是歷來譯師們的常用詞。相形之下僅有 26 次的「被弘誓鎧」以及約 10 次的「弘誓鎧」就不是每個譯師都使用的詞語了。

《無量壽經》使用 1 次「被弘誓鎧」，用例如下：

¹²⁰ 此梵字可能誤植，《佛教漢梵大辭典》435 頁標為“saj naha-saj naddha”。

¹²¹ 《梵和大辭典》查無“saj naha-saj naddha”，「著大鎧」之義不知如何得知。

為眾生故被弘誓鎧。積累德本度脫一切。(T12p. 268. 2)

竺法護使用 11 次「被弘誓鎧」，例如：

以是之故菩薩大士被弘誓鎧而救濟之。(《大哀經》T13p. 429. 2)

有四菩薩被弘誓鎧得不可議。(《文殊師利佛土嚴淨經》T11p. 900. 1)

在《大正藏》的譯典中共出現 26 次的「被弘誓鎧」，竺法護一人就用了 11 次，竺法護還是使用「被弘誓鎧」的第一位譯師，看來「被弘誓鎧」應可算是竺法護的特徵詞。

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不使用「被弘誓鎧」。

以上從「被弘誓鎧」的使用情況來看：《無量壽經》使用「被弘誓鎧」，竺法護也使用「被弘誓鎧」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「被弘誓鎧」。「被弘誓鎧」還是竺法護的特徵詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.2.16 奮大光明

「奮大光明」就是「放大光明」的意思，《漢語大詞典》無相關的解釋。

《無量壽經》使用 1 次「奮大光明」，先看例子：

奮大光明使魔知之。(T12p. 266. 1)

「奮」，這裡作及物動詞，《漢語大詞典》釋有「猛然用力」、「發揚；振奮」、「震動」等義。從其所帶的賓語「大光明」看，以上諸釋並不適切。

除《無量壽經》以外，在一《大正藏》的譯典中可找出 5 例「奮大光明」，現將這 5 例使用的情形按譯出順序陳述如下。

竺法護譯經使用 2 次「奮大光明」，例如：

今日安住 何所因由 奮大光明 而從口出(《正法華經》T9p. 65. 2)

如月盛滿眾星獨明莫不稽首。如世尊為天世人奮大光明。(《海龍王經》T15p. 139. 2)

竺法護的譯經助手法炬與法立使用 1 次「奮大光明」，例如：

於是世尊即於座上豁然不現。即昇虛空奮大光明。(《法句譬喻經》T4p. 598. 3)

《佛本行經》使用 2 次「奮大光明」，例如：

如日初出 顯于山崗 奮大光明 消滅厚冥(T4p. 95. 3)

佛日盛光明 始出現世時 普奮大光明 照三千世界(T4p. 115. 1)

從這五例中可以看出，竺法護是第一位使用「奮大光明」的譯師。再從這五例的語境來判斷，「奮大光明」也就是「放大光明」的意思。「奮」本身沒有「放光」的意思，現在有了「放光」的意思，該是由賓語「大光明」所賦予的。感覺上「奮」的瞬間爆發力比較強些，有「猛然」的意味，因此在使用上並無乖其本意，卻也同時注入了新義，這個特定組合的「動賓結構」極為特殊。竺法護譯經中還可找出 20 來例的類似用法，例如：

譬如日之宮殿奮其光明一時普照閻浮提地無不周遍。(《光讚經》T8p. 153. 1)

百千明珠自然奮光。(《普曜經》T3p. 486. 3)

在竺法護之前沒有「奮光」的出現，「奮」+「光」的動賓式應是竺法護的創舉。同時從使用「奮大光明」的譯師來看，極可能只有西晉譯師使用這個「奮大光明」的四字式，「奮大光明」還可視為是西晉竺法護譯經團隊的特徵詞。

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》皆不使用「奮大光明」。

以上從「奮大光明」的使用情況來看：《無量壽經》使用「奮大光明」，竺法護也使用「奮大光明」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「奮大光明」。「奮大光明」還是竺法護的特徵詞，也似乎只有西晉的譯師才會使用它，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.2.17 清白之法

「清白之法」就是「清白法」。大多數的佛學辭典未收「清白法」，丁福保《佛學大辭典》與《佛光大辭典》只收「清白」，如《佛光大辭典》「清白」條云：「即清白之法、清白業。指佛所顯示之教法。又為無漏善法之總稱。皆取其遠離煩惱垢染之意，而稱為清白。」。然而，只收「清白」是不妥切的，因為「清白」不過是個形容詞，它顯然不是一個完整的佛學術語或佛學名相。雖說「清白之法」就是「清白法」，但從詞語的內部結構來看，前者的結構鬆散，只能看作「詞組」；後者的結構較密，可複合成「詞」。所以，有的譯師為令詞義更加明確，從來不用「清白之法」而只用「清白法」，嚴格地在一般詞語與佛學名相之間劃清界線，這是翻譯上的一種進步。因為「名相」就是一個

獨立的概念，「詞」也是一個獨立的概念，因此一個「名相」如果就是一個「詞」，讀者就容易透過一個「詞」來判斷出這是一個「名相」，進而推求這個「名相」的概念。但是呢，較早期的譯師對譯出「名相」的要求，就不見得詞詞非這麼嚴格不可了。這裡就以《無量壽經》的「清白之法」為例來舉證。

一大藏經共出現 75 次「清白法」，16 次「清白之法」。在「清白之法」的使用上，《無量壽經》有 2 次，竺法護譯經有 11 次，餘 3 次是由竺法護以後的東晉譯師所譯出。可見，只有竺法護與二、三位譯師會去使用「清白之法」而已。不僅如此，竺法護還是使用「清白法」與「清白之法」的第一人，從這一點可推定，《無量壽經》的譯出不可能在竺法護之前。¹²²再加上竺法護是使用「清白之法」次數最多的譯師來看，「清白之法」顯然是竺法護的常用詞和特徵詞。現在就將各譯師對「清白之法」的使用情形陳述於下。

《無量壽經》使用 2 次「清白之法」，不用「清白法」，例如：

專求清白之法。以慧利群生。(T12p. 269. 3)

慧光明淨超踰日月。清白之法具足圓滿。(T12p. 274. 1)

竺法護使用 11 次「清白之法」，也用了 28 次「清白法」，例如：

若不奉行四意止者。是為備成/清白之法。/所以者何。/清白法者/。無有不善處在其前。亦無善法不斷不起。不斷不起者是為名曰平等真正安諦之義。(《如幻三昧經》T12p. 147. 3)

斷一切不善之本。授與一切/清白之法。悉壞魔力悉令怖懼。(《方等般泥洹經》T12p. 923. 3)

復次寶女。行菩薩道/而常奉行/清白之法。(《寶女所問經》T13p. 462. 1)

菩薩善集/諸清白法。合眾德本。普備神通。(《華嚴部 T10》p. 635. 3)

悉當念言。所立之處/功德自然/清白法故。(《慧上菩薩問大善權經》T12p. 161. 3)

從「清白之法」與「清白法」的使用總是配合四言格的句式來看，似乎竺法護在翻譯時對節律統一的要求，要大過於對名相統一的要求。

佛陀跋陀羅不用「清白之法」，使用 5 次「清白法」，例如：

如是菩薩安住離癡清白法已。於念念中。具足出生十種莊嚴。(《華嚴經》T9p. 461. 3)

¹²² 由這點可以證明《無量壽經》就不會是三國的康僧鎧或白延所譯。

善集助道法。供養諸佛。集諸清白法。為善知識所護。(《華嚴經》T9p. 544. 3)
寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》不用「清白之法」或「清白法」。

以上從「清白之法」的使用情況來看：《無量壽經》使用「清白之法」，竺法護也使用「清白之法」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「清白之法」。「清白之法」還是竺法護的特徵詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.2.18 極樂世界

「極樂世界」是梵名 *Sukhāvātī* 之意譯。《漢語大詞典》釋云：「佛經中指阿彌陀佛所居住的國土，俗稱西天。佛教徒認為居住在這裡，就可獲得一切歡樂，擺脫人間一切苦惱。」這好像是一種「看法」，不像是「解釋」。

最早將西方世界名為「極樂世界」是源於東晉·鳩摩羅什譯的《阿彌陀經》，經云：「從是西方，過十萬億佛土，有世界名曰極樂。」可見，漢譯經典是遲至東晉·鳩摩羅什之時才有「極樂世界」一語的出現。但是，早在東漢時期，求生西方淨土的思想，就已隨支讖《般舟三昧經》的漢譯輸入國內。漢地對 *Sukhāvātī* 不是一開始就稱為「極樂世界」，而是有其歷史源流的。今按時代先後，將有關 *Sukhāvātī* 的各種譯法依序列出如下。

東漢·支讖《般舟三昧經》¹²³名為「須摩提」，不名「極樂」，例如：

心念西方阿彌陀佛。今現在隨所聞當念。去是間千億萬佛刹。其國名須摩提。在眾菩薩中央說經。(《般舟三昧經》T13p. 905. 1)

現行署名支讖譯《平等覺經》(以下簡稱《平等覺經》)名為「須摩提」、「須阿提」、「安樂」，不名「極樂」，例如：

無量清淨佛作佛已來。凡十八劫。所居國名須摩提。正在西方。(T12p. 282. 3)

今吾說仁諦聽 眾世界諸菩薩 到須阿提禮佛(T12p. 288. 2)

速疾超便可到 安樂國之世界(T12p. 288. 3)

¹²³ 關於署名支婁迦讖翻譯的《般舟三昧經》在《大正藏》第十三冊有 No. 417、No. 418 兩本，輾轉自許理和(2001: 308)的文中得知，No. 418 較貼近支婁迦讖的譯本，此事我們不及細辨，但由有此說，本文在引文上採 No. 418 之譯本，並且皆引自最像支婁迦讖譯筆的 1-6 節以前的文句。

現行署名吳·支謙譯《大阿彌陀經》名為「須摩題」，¹²⁴不名「極樂」，例如：

阿彌陀作佛已來。凡十小劫。所居國土。名須摩題。正在西方。去是閻浮提地界。千億萬須彌山佛國。(T12p. 303. 2)

《無量壽經》名為「安樂」、「安養」，不名「極樂」，例如：

其佛世界名曰安樂。(T12p. 270. 1)

其有至願生安樂國者。可得智慧明達功德殊勝。(T12p. 275. 2)

宜各勤精進。努力自求之。必得超絕去。往生安養國。(T12p. 274. 2)

竺法護譯經名為「安樂」、「安養」、「須摩提」(僅1例)，不名「極樂」，例如：¹²⁵

志慕菩薩行 講說是經典 則至安樂國(《阿惟越致遮經》T9p. 223. 2)

聞是經法能奉行。於是壽終生安養國。見無量壽佛。(《正法華經》T9p. 126. 3)

欲知西方安養世界無量壽佛功勳嚴淨。比於文殊師利難以喻哉。(《文殊師利佛土嚴淨經》T11p. 899. 3)

安樂世界無量壽如來佛土菩薩。號光世音大勢至大士。(《海龍王經》T15p. 145. 2)

如須摩提國阿彌陀佛光明。(《方等般泥洹經》T12p. 925. 3)

鳩摩羅什譯經名為「極樂」，不名「安樂」、「安養」，例如：

彼土何故名為極樂。其國眾生無有眾苦。但受諸樂故名極樂。(《阿彌陀經》T12p. 346. 3)

佛陀跋陀羅譯經名為「極樂」、「安樂」，不名「安養」，例如：

西方有國。國名極樂。佛號無量壽。(《觀佛三昧海經》T15p. 689. 1)

如此娑婆世界釋迦牟尼佛剎一劫。於安樂世界阿彌陀佛剎為一日一夜。(《華嚴經》T9p. 589. 3)

時此世界廣博嚴淨。譬如西方極樂國土。(《大般泥洹經》T12p. 866. 3)

寶雲譯經名為「安樂」，不名「極樂」、「安養」，例如：

應流布是經 得往安樂界 得見彌陀佛 光明不可議(《廣博嚴淨不退轉輪經》)

¹²⁴ 辛嶋靜志(1999: 136)指出「須摩提」(Sukhāvātī)的音譯原語可能是“Suhamatī”。

¹²⁵ 《大正藏》署名西晉居士聶道真譯《三曼陀跋陀羅菩薩經》T14p.667.1:「須呵摩提阿彌陀佛刹土一切諸佛。」有音譯為「須呵摩提」者，在此存疑附記。

T9p. 282. 1)

《佛所行讚》、《佛本行經》無「安養」等相關用例。

由於《無量壽經》譯者翻譯 *Sukhāvātī* 之時只用意譯，不用音譯，所以這裡在考證譯者方面，就只針對意譯詞的部分來比較。*Sukhāvātī* 的意譯一共出現過「安樂」、「安養」、「極樂」三詞。以下將根據上文的考察結果，按譯師的時代先後，將各譯師對 *Sukhāvātī* 的譯法列於表〔18〕來觀察。

由各譯師對 <i>Sukhāvātī</i> 的譯法看譯者								
經典與譯師 的譯法	〔東漢〕	〔東漢〕	〔東漢〕		〔西晉〕	〔東晉〕	〔東晉〕	〔東晉〕
	般舟三 昧經	大阿彌 陀經	平等 覺經	無量 壽經	竺法護	鳩摩羅什	佛陀跋 陀羅	寶雲
安樂	—	—	+	+	+	—	+	+
安養	—	—	—	+	+	—	—	—
極樂	—	—	—	—	—	+	+	—

符號說明：「+」表示有此譯法，「—」表示無此譯法。

根據〔表 18〕的使用情況可以分析出：

- 一、最早將 *Sukhāvātī* 稱為「安樂」的是《平等覺經》。亦即，「安樂」佛國的出現與《平等覺經》同時。
 - 二、最早將 *Sukhāvātī* 稱為「安養」的是《無量壽經》。亦即，「安養」佛國的出現與《無量壽經》同時。
 - 三、最早將 *Sukhāvātī* 稱為「極樂」的是《阿彌陀經》。亦即，「極樂」佛國的出現與《阿彌陀經》同時。
 - 四、《無量壽經》使用「安養」，竺法護也使用「安養」，佛陀跋陀羅、寶雲都不用「安養」，《無量壽經》使用的「安養」又唯獨竺法護使用，據此為證，《無量壽經》的譯者是竺法護譯。
 - 五、有小野玄妙、藤田宏達、香川孝雄…等學者主張：「《平等覺經》的譯者應為竺法護，《無量壽經》的譯者應為佛陀跋陀羅與寶雲。」我們同樣可以根據「安養」一詞來檢證此一主張是否能夠成立。
- (一)、如果《平等覺經》是竺法護所譯，《無量壽經》在當時就還沒譯出，則連帶與《無量壽經》同時的「安養」也還沒譯出。這樣一來，竺法護是不可能使用「安養」來

稱呼 Sukhāvātī 的。然而，事實表明竺法護在其他譯經中是使用「安養」一詞來稱呼 Sukhāvātī 的，可見在竺法護的時候《無量壽經》已經譯出。既然在竺法護的時候就已譯出《無量壽經》，並且在竺法護之前又未出現「安養」一詞，也就表示在竺法護之前《無量壽經》並未譯出，這表示竺法護與《無量壽經》是同時的。由此即可證明：《無量壽經》應當是竺法護所譯，反之，《平等覺經》就不可能是竺法護所譯。

(二)、既然由「安養」一詞可以推證在竺法護的時候《無量壽經》已經譯出，那麼帶有「安養」一詞的那本《無量壽經》必在佛陀跋陀羅與寶雲之前譯出，這就證明了：現行帶有「安養」的《無量壽經》不應是佛陀跋陀羅與寶雲所譯，理應是竺法護所譯。

4.3 重疊詞

「重疊詞」，劉承慧稱爲「疊字詞」，「也就是相同的字的重疊」¹²⁶，王力稱爲「疊詞」，即「相同的兩個詞重疊，也就是一個詞的重疊使用。因爲漢語一個詞有時就是一個字，這樣疊詞有時就是疊字。(王力 1987：363)」。《無量壽經》中的「重疊詞」屢見不鮮，以形容詞或副詞的形態出現居多，肩負起修飾中心詞的功能。經中大部分的重疊詞，都已是現代漢語所不用的了。竺師 家寧先生在《漢語詞彙學》指出重疊構詞的特色：

重疊構詞是由兩個相同的音節組成的詞彙型態。這種現象在漢語裡十分普遍，比起其他語言的構詞規律，可以說是漢語的一個重要特色。英語或其他幾種主要語言裡，重疊現象是很少見的。(竺家寧 1988：279)

可知重疊構詞是漢語有別於外語的特色，是以重疊詞在翻譯上，受源頭語左右的可能性是微乎其微。也就是說，譯師在重疊詞的使用上，就具有主觀的、決定性的自由權。重疊詞既然是漢地本土的語言現象，那麼當譯師不受源語束縛，任意運用重疊詞的同時，就很容易塑造出個人的遣詞風格，這部分就成爲考究《無量壽經》譯者的理想語料。

一般歷史語法書，會將兩個音節的象聲詞或擬態詞，排除在重疊式形容詞的討論之

¹²⁶ 參見劉承慧《西晉佛經語詞研究(I)---竺法護譯經中的語詞》(1997：18~19)。

外，¹²⁷即如柳士鎮《魏晉南北朝歷史語法》所言：

象聲形容詞常用疊音的方式來模擬自聲音，如“霍霍、甸甸”外形上很像AA式的形容詞重疊，但它們並非兩個語素的疊用，而是只有一個語素的單純詞；…性狀形容詞¹²⁸…這些詞往往單獨使用時是一種意義，疊用時又是另一種意義……因此這類AA式也不是真正的單音節形容詞重疊，它們仍然屬於單純詞同時這類詞在此期也沒有發生什麼變化。（柳士鎮 1992：137）

本文對《無量壽經》譯者的考察，著重在語言現象的有無，故不打算依照一般的歷史語法書，細分出各類的重疊詞以逐一研究。我們從詞語外表的形態上著眼，只要是符合重疊形態的詞，且有助於譯者考察的，都兼容並收。黃六平《漢語文言語法綱要》指出「重疊詞」有古今義的不同：

古漢語形容詞的重疊作用在取得音節上的勻稱與和諧不像現代漢語的形容詞重疊後有程度上加深或加重的作用，如「（桃之）天天，（灼灼其華）」並沒有「極天天」的意思，但現代漢語「把鉛筆削得尖尖的」就有很尖的意思。（黃六平 1978：140）

因此在探討重疊詞的同時，應該要特別注意詞義的變化，才能免除以今律古之失。下面就按照重疊詞的構詞形態，分成AA式與AABB式兩項來考察。

4.3.1 AA式

所謂「AA式」也就是兩個相同的字重疊，所要觀察的AA式有：「光光」、「巍巍」、「世世」、「芬芬」、「時時」與「久久」等六個詞語。

4.3.1.1 光光

「光光」有形容「顯赫威武」的意思。如《漢語大詞典》「光光」條云：「顯赫威武貌。《漢書·敘傳下》：“子明光光，發跡西疆，列於禦侮，厥子亦良。”…三國魏阮籍《爲鄭冲勸晉王箋》：“元功盛勳，光光如彼；國土嘉祚，巍巍如此。”」由詞典的引

¹²⁷ 相關的語法書可參考太田辰夫《中國語歷史文法》（1987：159）；柳士鎮《魏晉南北朝歷史語法》（1992：136）；孫錫信《漢語歷史語法要略》（1992：149）。

¹²⁸ 柳士鎮的「性狀形容詞」即太田辰夫所謂的「擬態詞」。

例來看，「光光」具有「顯赫威武貌」是中古前期就有的用法，很像是當時常用的形容詞。此外，《漢語大詞典》「光光」條還釋有：「明亮貌；空無所有；裸露貌」等三義，由於很容易理解，就不再引例。

《無量壽經》使用 1 次「光光」，有「顯赫威武」的意思，可搭配成「威神光光」的固定結構，例如：

去來現在佛佛相念。得無今佛念諸佛耶。何故威神光光乃爾。(12p. 266. 3)

竺法護譯經使用 28 次「光光」，主要有形容「顯赫威武貌」與「明亮貌」二種用法。

1. 竺法護譯經中，「光光」有形容「顯赫威武」的意思，並搭配有 3 次「威神光光」的固定結構，例如：

道德巍巍遂得成就。威耀光光如佛無異。(《漸備一切智德經》T10p. 458. 3)

今此日月。威神光光。照於天下。(《生經》T3p. 81. 3)

三十二相莊嚴其身。八十種好遍布其體。威神光光不可稱限。(《生經》T3p. 100. 3)

從「威神」一詞的使用來看，竺法護共使用約 400 次，佛陀跋陀羅共使用約 60 次，《無量壽經》使用 14 次，相形之下，《無量壽經》的使用率偏高。重點是，「威神」與「光光」搭配成「威神光光」的固定結構，只有《無量壽經》與竺法護使用過。除《無量壽經》以外，一大藏經僅用了 4 次「威神光光」，其中 3 次是出自竺法護之手，竺法護還是使用「威神光光」的第一人，這就可證明出「威神光光」是竺法護的特徵詞。

2. 竺法護譯經中，「光光」有形容「明亮」的意思

紫磨真金。生為華葉。其明光光。不可計限。(《漸備一切智德經》T10p. 490. 2)

菩薩適服此乳糜以成福願。身遂充滿容色光光。踰於日月。(《普曜經》T3p. 512. 2)

佛陀跋陀羅譯經使用 4 次「光光」，由名詞的「光」重疊後，充當「量詞」使用。「光」指光線，「光光」有「每光；各光」的意思，例如：

舌相放光。光光相照變成化佛。(《觀佛三昧海經》T15p. 657. 2)

化佛頂上亦放此光。光光相次乃至上方無量世界。(《觀佛三昧海經》T15p. 663. 1)

這兩例「光光」屬於「名詞」的 AA 式，「表示逐指，有“每”、“逐”的意思」¹²⁹，與《無量壽經》的「光光」用法不同。二者「光光」形同義異，表明《無量壽經》非出自

¹²⁹ 引自太田辰夫《中國語歷史文法》(1987: 79)。

佛陀跋陀羅之手。

寶雲、《佛本行經》、《佛所行讚》都不用重疊詞「光光」。

以上從「光光」一詞的使用情況來看：《無量壽經》使用「光光」，竺法護、佛陀跋陀羅也用「光光」，寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「光光」。又，《無量壽經》與竺法護使用的「光光」，都是形容「顯赫威武」的意思；佛陀跋陀羅的「光光」，則是「每光；各光」的意思，可見佛陀跋陀羅與《無量壽經》的用法截然不同。還有，《無量壽經》與竺法護都使用「威神光光」，「威神光光」又是竺法護的特徵詞，其餘譯師幾乎無一使用，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

由此「威神光光」的固定結構再延伸勘察範圍，還有一批始料未及的重大發現。亦即在《無量壽經》中，「威神」不僅僅可搭配出「威神光光」，還可以與其他特定對象搭配出「光明威神」、「威神光明」、「威神無極」、「威神功德」、「威神尊重」等固定結構。關鍵是，這幾種四字式的固定結構都是竺法護所使用的，也都是佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》所不用的。以下分別舉證。

1. 「光明威神」：《無量壽經》使用 1 次，竺法護使用 9 次。例如：
我說無量壽佛光明威神巍巍殊妙。晝夜一劫尚不能盡。（《無量壽經》T12p. 270. 2）
此諸日月光明威神巍巍難及。（竺法護《光讚經》T8p. 159. 2 ~ p. 159. 3）
2. 「威神光明」：《無量壽經》使用 2 次，竺法護使用 7 次。例如：
無量壽佛威神光明最尊第一。諸佛光明所不能及。（《無量壽經》T12p. 270. 1）
今是太子一相百福。威神光明無能逮者。（竺法護《普曜經》T3p. 505. 3）
3. 「威神無極」：《無量壽經》使用 2 次，竺法護使用 4 次。例如：
佛告阿難。無量壽佛威神無極。（《無量壽經》T12p. 272. 3）
於時有一仙人興五神通。神足飛行。威神無極。名曰那賴。（竺法護《生經》T3p. 70. 2）
4. 「威神功德」：《無量壽經》使用 2 次，竺法護使用 7 次。例如：
皆共讚歎無量壽佛威神功德不可思議。（《無量壽經》T12p. 272. 2）
三千大千世界一切眾生威神功德。皆令巍巍如轉輪王。（竺法護《等集眾德三昧經》T12p. 975. 3）
5. 「威神尊重」：《無量壽經》使用 1 次，竺法護使用 4 次。例如：
彌勒菩薩長跪白言。佛威神尊重。所說快善。（《無量壽經》T12p. 275. 2）

此諸天人威神尊重志在高節於四方界積眾華香高至于膝。(竺法護《如幻三昧經》
T12p. 138. 2)

上面幾個固定結構中，特別是「威神無極」在全大藏經中只出現 6 次，這 6 次就是《無量壽經》的 2 次與竺法護譯經的 4 次。由這一鐵證上不僅可斷定「威神無極」是竺法護的特徵詞，還可以肯定《無量壽經》是竺法護所譯。

以上是以「威神」一詞為中心，針對「威神光光」、「光明威神」、「威神光明」、「威神無極」、「威神功德」、「威神尊重」等六種固定結構進行使用上的調查，現將各譯師的使用情形歸納於〔表 19〕來說明。

由「威神光光」等固定結構的使用看譯者							〔表 19〕
經典與譯師 詞語	無量壽經	〔西晉〕 竺法護	〔西晉〕 佛本行經	〔東晉〕 佛陀跋陀羅	〔東晉〕 寶雲	〔東晉〕 佛所行讚	
光明威神	1	9	0	0	0	0	
威神光明	2	7	0	0	0	0	
威神光光	1	3	0	0	0	0	
威神無極	2	4	0	0	0	0	
威神功德	2	7	0	0	0	0	
威神尊重	1	4	0	0	0	0	

符號說明：表中數字代表使用次數。

從〔表 19〕的使用情況可以看出：《無量壽經》以「威神」為中心，可搭配出「威神光光」、「光明威神」、「威神光明」、「威神無極」、「威神功德」、「威神尊重」等六種固定結構。這六種固定結構竺法護全數使用，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》等全不使用。這個證據是一系列的，用以證明譯者的說服力相當充分。更甚於此的是，「威神無極」在全大藏經中一共出現 6 次，這 6 次也就是《無量壽經》的 2 次與竺法護譯經的 4 次，從這一點即可證明「威神無極」無疑是竺法護獨創、獨用、獨一無二的特徵詞。《無量壽經》出現了竺法護獨創、獨用、獨一無二的特徵詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.3.1.2 巍巍

「巍巍」是重疊式形容詞，形容「崇高偉大」的樣子。《漢語大詞典》「巍巍」條云：「崇高偉大。《論語·泰伯》：“巍巍乎！舜禹之有天下也而不與焉。”何晏集解：“巍巍，高大之稱。”」。「巍巍」一詞，《無量壽經》使用 6 次，竺法護 380 多次，佛陀跋陀羅佛 7 次，《佛本行經》12 次，可見「巍巍」一詞並不乏人使用。

值得注意的是，《無量壽經》以「巍巍」一詞為中心，還可以與其他特定對象搭配出「光顏巍巍」、「福祿巍巍」、「威德巍巍」、「巍巍殊妙」等固定結構。重點是，其中「威德巍巍」、「巍巍殊妙」兩種固定結構都是竺法護所使用的，也都是佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》所不用的。以下分別舉證。

1. 「光顏巍巍」：《無量壽經》使用 3 次。例如：
姿色清淨。光顏巍巍。如明鏡淨影暢表裏。（《無量壽經》T12p. 266. 3）
2. 「福祿巍巍」。《無量壽經》使用 1 次，例如：
恩德普覆福祿巍巍。（《無量壽經》T12p. 275. 2）
3. 「威德巍巍」：《無量壽經》使用 1 次，竺法護使用 5 次，《佛本行經》使用 1 次。例如：
爾時阿難即見無量壽佛。威德巍巍如須彌山王。（《無量壽經》T12p. 278. 1）
所作無上。威德巍巍。（竺法護《生經》T3p. 91. 1）
在白馬上 威德巍巍 猶秋時月 乘白雲中。（《佛本行經》T4p. 68. 3）
4. 「巍巍殊妙」：《無量壽經》使用 1 次，竺法護使用 4 次。例如：
我說無量壽佛光明威神巍巍殊妙。晝夜一劫尚不能盡（《無量壽經》T12p. 270. 2）
其身妙好巍巍殊妙如眾星明。（竺法護《賢劫經》T14p. 28. 1）

經由藏經的檢索發現，從「威德巍巍」與「巍巍殊妙」的最早用例來看，竺法護都是使用的第一人，此二結構應為竺法護首創。

上述是以「巍巍」一詞為中心，針對「光顏巍巍」、「福祿巍巍」、「威德巍巍」、「巍巍殊妙」等四種固定結構進行使用上的調查，現將各譯師的使用情形歸納於〔表 20〕來說明。

由「光顏巍巍」等固定結構的使用看譯者							〔表 20〕
經典與譯師 詞語	無量壽經	〔西晉〕 竺法護	〔西晉〕 佛本行經	〔東晉〕 佛陀跋陀羅	〔東晉〕 寶雲	〔東晉〕 佛所行讚	
光顏巍巍	3	0	0	0	0	0	
福祿巍巍	1	0	0	0	0	0	
威德巍巍	1	5	1	0	0	0	
巍巍殊妙	1	1	0	0	0	0	

符號說明：表中數字代表使用次數。

從〔表 20〕的使用情況可以看出：《無量壽經》以「巍巍」為中心，可搭配出「光顏巍巍」、「福祿巍巍」、「威德巍巍」、「巍巍殊妙」等四種固定結構。其中「威德巍巍」、「巍巍殊妙」兩種固定結構都是竺法護所使用的，也都是佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》所不用的。據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.3.1.3 世世

AABB 式的「生生世世」仍作為成語沿用至今，是「永生永世」的意思。從《漢語大詞典》所舉的第一例是《南史·王敬則傳》：「唯願後身生生世世不復天王作因緣。」可知它的出現時代並不很早。但 AA 式的「世世」則是上古就有的詞，是「累世」或「代代」的意思，「世世」在今時卻不常單獨使用。《漢語大詞典》「世世」條云：「累世；代代。《書·微子之命》：「世世享德，萬邦作式。」孔傳：「言微子纍世享德。」《史記·孟嘗君傳》：「齊得東國益疆，而薛世世無患矣。」」

《無量壽經》使用 4 次「世世」，有「累世」的意思，4 次都用在重覆的句式，例如：

世世累劫無有出期。(T12p. 276. 2)

《無量壽經》的古譯二本也有相同用法，這裡就不再列舉。據此，我們認為「世世」一詞是《無量壽經》譯者承襲古譯的用法，實無出奇之處。最有價值的是以下的發現。

竺法護使用 100 次以上的「世世」，有「累世」的意思，例如：

與諸菩薩世世相隨。在在所生聰明智慧。(《正法華經》T9p. 118. 2)

能為眾生忍一切勞。生死周旋世世不廢。(《賢劫經》T14p. 32. 3)

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》乃至《佛本行經》都不用「世世」。

以上從「世世」一詞的使用情況來看：《無量壽經》使用「世世」，竺法護也使用「世世」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「世世」。「世世」還是《無量壽經》與竺法護的常用詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.3.1.4 芬芬

「芬芬」本指「香氣」，如《經籍纂詁》云：「芬芬，香也，香氣盛也。（阮元 1972：181）」。此外，「芬芬」是通於「紛紛」的，有「紛亂」的意思。如《漢語大詞典》「芬芬」條云：「猶紛紛。雜亂貌。《逸周書·祭公》：“汝無泯泯芬芬，厚顏忍醜。”孔晁注：“泯芬，亂也。”」

《無量壽經》使用 1 次「芬芬」，形容「天花亂墜」的意思，例如：

無量妙華。芬芬而降。（T12p. 279. 1）

此例在《大正藏》的當頁小註云：「芬芬流布本作紛紛（T12p. 279. 1）」。從這裡可以看出，「芬芬」與「紛紛」是異體字，「芬芬」就是「紛紛」，「紛亂」的意思，作狀語，修飾後面的動詞「降」。

竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都未見寫成艸字頭的「芬芬」。然而，竺法護是使用「紛紛」的。佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》還是沒有「紛紛」的用例。

竺法護使用 12 次「紛紛」，形容「天花亂墜」的意思，例如：

天雨眾華 紛紛如降。（《正法華經》T9p. 64. 1）

天雨眾華。紛紛而降。（《等目菩薩所問三昧經》T10p. 576. 2）

四種蓮華。紛紛如雨。（《文殊師利佛土嚴淨經》T11p. 890. 3）

散眾色華。紛紛如雪。（《海龍王經》T15p. 144. 3）

竺法護使用的「紛紛」與《無量壽經》的「芬芬」（「紛紛」），都是用於形容「天花亂墜」的場合。二者一經對照，《無量壽經》與竺法護譯經的形容手法如出一轍，可見《無量壽經》譯者為竺法護的可能性最大。

以上從「芬芬」一詞的使用情況來看：《無量壽經》使用「芬芬」（「紛紛」），竺法護也使用「紛紛」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「芬芬」（「紛

紛」。並且無論是從「芬芬」（「紛紛」）的詞義或使用場合來看，《無量壽經》與竺法護的表現都是一致的，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.3.1.5 時時

「時時」一般是「常常」的意思，主要用作頻率副詞。《漢語大詞典》「時時」條云：「常常。《史記·袁盎晁錯列傳》：“袁盎雖家居，景帝時時使人問籌策。”」。再查考幾本詞書上解釋，¹³⁰內容也大致相同，現根據余心樂主編《古漢語虛詞詞典》（1979）以及楚永安《文言複式虛詞》（1986）的解釋，將「時時」作為副詞的二種主要解釋歸納如下：

- （一）、「時時」表示動作行為頻繁，可譯為「常常」、「經常」等。
- （二）、「時時」表示動作行為的時間不一定或偶爾發生，相當於「偶爾」、「有時」、「斷斷續續」。

朱慶之本來在《佛典與中古漢語詞彙研究》（1996：113）認為「時時」是「偶爾」的意思。但是他在後來的研究中，將這個說法作了一篇專文加以修正。這篇文章收錄在《漢語史研究集刊·第一輯（上）》之內，題目是〈佛教漢語的“時”和“時時”〉¹³¹。該文指出，「時時」是一個在時間上比「偶爾」頻率更低的副詞。朱慶之透過漢梵對比，將「時時」的解釋更正為「幾乎不」。

這一發現，¹³²對《無量壽經》譯者的考證極具價值。「時時」作為「幾乎不」的用法可能只有佛經才有，因此「時時」又有了特殊的第三種意思：

- （三）、「時時」表示動作行為的可能性或機率極小，用來強調或說明事物的希少、罕見。¹³³，相當於「極難得」或「久久才一次…」。

朱慶之將「時時」解釋成「幾乎不」，我們依據漢梵對勘，以及五種譯本相互對照

¹³⁰ 我們查考出有收入「時時」一詞的著作有：何樂士、敖鏡浩、王克仲、麥梅翹編著《文言虛詞淺釋》（1979：231）；段德森《實用古漢語虛詞詳釋》（1986：571），以及正文引出的二本詞書。何樂士等和段德這兩本書是與「時」收在同一個詞條下來作說明的。

¹³¹ 朱慶之〈佛教漢語的“時”和“時時”〉，《漢語史研究集刊·第一輯（上）》，四川：巴蜀書社，1999：166～175。

¹³² 其實這也算不上是朱慶之的發現。因為辛嶋靜志早將「時時」這個詞收編於《正法華經詞典》中，並作出確切的解釋。但正式為文長篇大論的是朱慶之。

¹³³ 「時時」作為「幾乎不」的解釋引述自朱慶之〈佛教漢語的“時”和“時時”〉一文。

的結果認為譯作「極難得」或「久久才一次…」，用以表示「極難得」、「希有」、「好不容易才…」之意，可能會更精準、更貼切些。¹³⁴

(一) 《無量壽經》的「時時」，是「極難得；久久才一次…」的意思

《無量壽經》使用 1 次「時時」，「極難得；久久才一次…」的意思，例如：

如來以無盡大悲矜哀三界。所以出興於世。光闡道教。普令群萌獲真法利。無量億劫難值難見。猶靈瑞華時時乃出。(T12p. 266. 3)

我們說「時時」有「極難得」的意思，是參考了梵本《無量壽經》。¹³⁵雖然現存的梵本與漢譯《無量壽經》並非同一個原本，但在某些不見於中土文獻的特殊用語上佐以參照，對於問題的釐清不無幫助。

《無量壽經》的「無量億劫難值難見。猶靈瑞華時時乃出」與梵本的對應句是“samyadsambuddhanam Ananda loke sudurlabhah pradurbhavaḥ; tad yatha audumbarapuspanaj¹³⁶ loke pradurbhavaḥ sudurlabho bhavati”，茲將梵漢語彙逐字對譯如下：

漢：無量億劫難值難見。

梵：samyadsambuddhanam Ananda loke sudurlabhah pradurbhavaḥ
(正等正覺) (阿難) (世間) (難值難見) (出現)

漢：猶靈瑞華時時乃出。

梵：tad yatha audumbara puspanaj loke pradurbhavaḥ sudurlabho bhavati
(譬如) (優曇鉢) (花) (世間) (出現) (時時) (是)

此句漢梵的對譯極為工整，語譯是說：「阿難啊！如來（即正等正覺）出現世間難值難見；就好像優曇鉢花出現世間一樣，是難值難遇的。」。相形之下即不難發現：漢譯的「無量億劫」對應不上梵本，有可能是譯者所添加的詮釋。「難值難見」和「時時」都對應上 sudurlabhah¹³⁷，由互文見義可知「時時」是「難值難見」的意思。sudurlabhah

¹³⁴ 詳見下文分析。

¹³⁵ 梵文本《無量壽經》世界上現存有十三部之多。我們參考的本子是日籍學者香川孝雄《無量壽經の諸本對照研究》(1984)一書中的梵本。

¹³⁶ “yatha audumbarapuspanam”底本原為“yathodumbarapuspanam”，因字義不明，本文按香川孝雄(2004：76)原文小註 19 依大谷光瑞刊本改之。

¹³⁷ Sudurlabho 是 sudurlabhah 的連音變化，二者是同一個詞。

由形容詞 **labhah**（可能得到；有機會；得以）帶上二個接頭詞，次第形成 **dur-labhah**（難得）與 **su-dur-labhah**（極難得）的意思。由於梵本沒有否定詞的出現，所以不擬採用朱慶之「幾乎不／沒有」的譯法，我們將「時時」譯作「極難得」。

至於我們也將「時時」譯成「久久才…；好不容易才…」，是根據“**kathaj cid**”一詞的漢譯而來。朱慶之〈佛教漢語的“時”和“時時”〉一文中舉出，在竺法護譯《正法華經》中，「時時」所對應的梵語是“**kathaj cid**”。在鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》中，「時時」對應的梵語有“**kadacit karhacit**”、“**kadaci[d] kahij cic ca kathaj ci[d]**”。這個部分該文作了二次詳釋，下面的引文是其中解釋《正法華經》的一段：

譯文的“時時”在原文中對應的是“**kathaj cid**”。這是一個合成詞，由問方式的疑問詞 **kathaj** 和小品詞 **cid** 組成。**cid** 常附在疑問詞、副詞的後面，作用是給它們帶上“不確定”的語義。據 M. Monier-Williams 《梵英詞典》**kathaj cid** 有“不知如何”、“有誰知道怎樣”等的意思，這應是它的字面或基本義；還可以當“有困難的 (with some difficulty)” “幾乎不 (scarcely)” “只有一點 (a little)” 講，當是它的引申義。…大乘佛教雖然鼓吹泛佛，但一般人成佛就去了西天佛國，起主宰地位有機會來到世上傳法的還是三世如來，為了強調其可能性或機率之小，就用了幾乎不開花的無花果樹開花作比喻。繫聯上下文，這裡的“時時”應當是“幾乎不”的意思。（朱慶之 1999：168）

從這一段推測可以看出朱慶之對於「時時」的解釋相當獨特。他所謂的「幾乎不」似乎不是由漢梵對照出來的，而是經由自己對佛法的認知來推求出“時時”的意義，最後才得出這一想當然耳的解釋，這就難脫牽強附會之嫌了。正巧辛嶋靜志《正法華經詞典》（1998：404）也收入「時時」一詞，在《正法華經》中「時時」有三處，所對應的梵語分別是“**kadacit karhacit**”、“**kadacit kahij ci kathaj ci**”、“**kathaj ci**”，詞典的英譯是“**once at great intervals of time**”，直譯是“隔了很常的一段時間才有一次”，與我們「久久才…」的譯法相當。

還有一個可行的辦法，也就是透過五種譯本的對照，來判斷「時時」是否帶有「幾乎不」的意思。

現存的五種譯本	經文	
大阿彌陀經 (T12p.300.2)	如世間有優曇樹。但有實無有華也。 天下有佛。乃有華出耳。	世間有佛。 <u>甚難得值也</u> 。
無量清淨平等覺經 (T12p.279.3)	如世間有優曇鉢樹。但有實無有華。 天下有佛。乃有華出耳。	世間有佛 <u>甚難得值</u> 。
無量壽經 (T12p.266.3)	無量億劫難值難見。猶靈瑞華	<u>時時</u> 乃出。
無量壽如來會 (T11p.92.2)	如優曇花	<u>希有</u> 大士出見世間。
大乘無量壽莊嚴經	(無對應經文)	(無對應經文)

以上的對應文雖然不夠整齊劃一，但仍不難看出《無量壽經》的「時時」可與「甚難得值」、「希有」相對應。從與異譯本的對勘中可知，「時時」並不帶有「幾乎不」的意思。因此由異譯本的對照也能推證出：《無量壽經》的「時時」是「極難得」、「久久才一次…」的意思。

(二) 竺法護譯經中的「時時」，是「極難得；久久才一次…」的意思

有一個「時時」的用例出現在署名為竺法護譯的《菩薩說夢經》(T11p.87.2)，有學者認為此經不是竺法護所譯，¹³⁸故此例稍後再個別處理。此外在竺法護譯經中，「時時」總共出現8次，都作「極難得」、「久久才一次…」的意思，為免斷章取義，有些引文稍長。

1. 師出天下。宣傳道化。度脫一切。反憎惡之。罪中之罪。不可為喻。後世德人。時時有耳。天下樹多。香樹希有。香草匙生。少少山地。出金寶耳。好人行德。亦復如是。(《生經》T3p. 98. 1)
2. 如來云何說此法乎。譬靈瑞華時時可見。佛歎斯法久久希有。(《正法華經》T9p. 69. 2)
3. 久久時時 世間有佛 大仙慧士 興發聖道 無極明目 既現於世 選擇希有 時講斯法 (《正法華經》T9p. 72. 3)
4. 假使菩薩 獲斯比經 若復逮聞 是尊佛道 若靈瑞華 時時可見 欲見慕值 莫能睹者 最勝容貌 和悅難遭 天上世間 無上聖賢 今此大尊 乃謂琦珍(《正法華經》T9p. 73. 1)
5. 古來至今 未曾見聞 如靈瑞華 匙可遭值 道慧難遇 時時乃有。(《正法華經》

¹³⁸ 見梅迺文〈竺法護的翻譯初探〉(1996：9：53)。

T9p. 91. 1)

6. 文殊師利心自念言。如來至真平等覺者。今為所在。於世求之甚難得值。猶靈瑞華時時而出耳。(《如幻三昧經》T12p. 134. 2)
7. 時諸侍者復白佛言。吾等昔來未曾見遇如是比像。柔軟清和音聲志願光明妙響。緣是之故以無盡哀隨時演光。快哉如是道德超殊不思議曜。令人踊躍乃如此乎。佛言族姓子。時時乃奮斯大洪曜。會諸菩薩講宣經典開示大道(《如幻三昧經》T12p. 135. 2)
8. 又族姓子。廣宣善權時時乃說。非為下愚薄福祚者。亦非聲聞緣覺所知講也。所以者何。彼等未曾學善權方便。唯菩薩大士解暢深歸。喻如闇夜家中然火。悉照室內妻子眷屬。菩薩如是。其有聞善權度無極。則曉達菩薩一切所行。當勤順學吾本所習。佛囑累汝。族姓子族姓女。欲求佛道。其有講說善權方便。若百千里當往受學。則蒙光明。(《慧上菩薩問大善權經》T12p. 165. 3)

以上竺法護用例中的「時時」都是「極難得」的意思，並且在 2、4、5、6 等四例中，竺法護是用「靈瑞華」的比喻與「時時」搭配使用，因此進一步從譯師使用「時時」的特定語境來看，竺法護也與《無量壽經》的表現一致。

又，在《大正藏》署名為竺法護譯《菩薩說夢經》(T11p.87.2) 中有關「時時」的文句如下：

復次金剛摧。菩薩若夢中夢上樹。此菩薩是初地四地。處處地見。應覺業障魔業。應親近依止善知識。得於慧明。時時當決斷法義覺知。如是趣向。見樹枝葉具足陰涼是初地。見香樹是二地。見花樹是三地。見果樹是四地。(《菩薩說夢經》T11p. 87. 2)

「時時當決斷法義覺知」的「時時」譯成「極難得」或「久久才一次…」都不通，應是「常常」、「經常」的意思，但竺法護卻沒有這種用法。因此，我們可從《菩薩說夢經》與竺法護使用「時時」的詞義相違，來推定《菩薩說夢經》非竺法護所譯。

在竺法護的譯經中，「時時」只有「極難得」的意思，而且沒有例外。由此看來，帶有「極難得」意義的「時時」，無疑是竺法護的特徵詞。

(三) 佛陀跋陀羅譯經中的「時時」，是「常常」的意思

佛陀跋陀羅譯經使用 11 次「時時」，都是作為「常常」、「經常」的意思，例如：

若僧已作學家羯磨者。不得如烏鳥避射方絕不往。應時時往看。(《律部 T22》p. 399. 1)

五法成就能看病人。少污能出大小行器唾盂等。能為病人索隨病藥隨病食。能時時為病人隨順說法。無希望心。不惜自業。是名五法能看病人。(《律部 T22》 p. 457. 1)

若房內濕者。不得洗手洗足洗鉢。不得閉戶。當時時開戶使風得入。(《律部 T22》 p. 503. 2)

佛陀跋陀羅譯經的「時時」，都是「常常」的意思，《無量壽經》的「時時」是「極難得」的意思，二者在用法上互相抵觸。

寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「時時」。

以上從「時時」一詞的使用情況來看：《無量壽經》使用「時時」，竺法護、佛陀跋陀羅也用「時時」，寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「時時」。又，《無量壽經》與竺法護使用的「時時」，都是「極難得；久久才一次…」的意思；佛陀跋陀羅的「時時」則是「常常」的意思。可見《無量壽經》譯者與佛陀跋陀羅，對「時時」的詞義認知不一。再者，《無量壽經》使用表示「極難得」意義的「時時」，是種異常特殊的用法，這個特殊用法的「時時」，正是竺法護的特徵詞，其餘譯師沒有這種用法。據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.3.1.6 久久

「久久」是形容「經過很長的一段時間」之重疊詞。《漢語大詞典》「久久」條云：「經過相當長的時間。漢荀悅《漢紀·武帝紀三》：“願陛下令諸侯得推恩分子弟，彼人人喜得所願，實不分其國，而久久稍弱。”」。在《大正藏》的譯典中共使用 209 次的「久久」，可見「久久」的見頻率頗高，是一般平常的用詞。現將譯師們對「久久」的使用情形條述於下。

《無量壽經》使用 1 次「久久」，用例如下：

若有慈敬於佛者。實為大善。天下久久乃復有佛。(T12p. 275. 2)

竺法護譯經使用 10 次「久久」，例如：

譬靈瑞華時時可見。佛歎斯法久久希有。(《正法華經》T9p. 69. 2)

久久時時 世間有佛(《正法華經》T9p. 72. 3)

值遇佛興世 久久時可得(《如幻三昧經》T12p.140.2)

譬如瘡醫破洗人瘡。當時大痛久久除愈心甚歡喜。(《修行道地經》T15p.194.1)
從用例可看出，竺法護《正法華經》「久久時時 世間有佛」與《無量壽經》「天下久久乃復有佛」的使用時機相當。又，竺法護的「時時」與「久久」常並列使用，「時時」又有「極難得；久久才一次…」的意思，與「久久」都是用來形容「經過很長的一段時間」，由此觀之，竺法護譯經中的「時時」與「久久」應為同義詞。

佛陀跋陀羅不用重疊詞「久久」，取而代之的似乎是「久遠」或單音詞「久」，例如：

從久遠已來 大海相始動 久遠無量世 今乃放妙光(《華嚴經》T9p.555.2)

眾生從久遠 今始得安樂 久乃方得聞 大慈悲德音(《華嚴經》T9p.555.2)

寶雲譯經、《佛所行讚》、《佛本行經》也都不用「久久」。

以上從重疊詞「久久」的使用情形來看：《無量壽經》使用「久久」，竺法護也使用「久久」，佛陀跋陀羅、寶雲都不用「久久」，又《無量壽經》使用「久久」的時機也與竺法護相當，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護譯。

4.3.2 AABB 式

所謂「AABB 式」也就是兩對相同的字重疊，這種形式先秦已有，例如：

言語之類，穆穆皇皇；朝庭之美，濟濟銘銘。(《荀子·大略》)¹³⁹

太田辰夫(1987:160)及孫錫信(1992:152)都提及古漢語 AABB 式很難確定是形容詞還是動詞。本文所要觀察的 AABB 式有：「窈窈冥冥」、「浩浩茫茫」二個詞語。

4.3.2.1 窈窈冥冥

《漢語大詞典》「窈冥」條，云有三義：「1.深遠渺茫貌。；2.陰暗貌。；3.遙空；極遠處。」；在 AABB 式的「窈窈冥冥」條，則釋有「1.微妙精深貌；2.渺茫恍惚之貌」二義，文云：

1. 微妙精深貌。《莊子·在宥》：“至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。”

¹³⁹ 本例引自孫錫信《漢語歷史語法要略》(1992:152)中的例子。

2. 渺茫恍惚之貌。《淮南子·精神訓》：“古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥。”

《無量壽經》使用 2 次「窈冥」和 1 次「窈窈冥冥」，用例如下。

1. 「窈冥」，「陰暗」的意思，例如：
惡氣窈冥為妄興事。違逆天地不從人心。(T12p. 275. 1)
2. 「窈冥」，「深遠渺茫」的意思，例如：
天地之間五道分明。恢廓窈冥浩浩茫茫。善惡報應禍福相承。身自當之無誰代者。
(T12p. 277. 1)
3. 「窈窈冥冥」，「渺渺茫茫」的意思，例如：
窈窈冥冥別離久長。道路不同會見無期。(T12p. 274. 3)

竺法護使用 26 次「窈冥」，3 次「窈窈冥冥」，1 次「窈冥冥」，大致的用法如下：

1. 「窈冥」，「陰暗」的意思，用義與《無量壽經》例 1 類似，例如：
法為日月。晝夜照明。去諸窈冥。陰蓋消除。(《生經》T3p. 94. 3)
2. 「窈冥」，「深遠渺茫」的意思，用義與《無量壽經》例 2 類似，例如：
飛行周旋往返十方。天上天下窈冥之處悉到其中。(《普門品經》T11p. 774. 3)
3. 「窈窈冥冥」，「渺渺茫茫」的意思，用義與《無量壽經》例 3 類似，例如：
如世凡人與三寶乖窈窈冥冥。(《修行道地經》T15p. 224. 3)
4. 「窈冥」有「渺茫」的意思，例如：
一切眾生意為精神。精神窈冥恍惚無形。(《普曜經》T3p. 527. 2)
5. 「窈冥冥」有「陰暗」的意思，例如：
雲起可畏窈冥冥 天鬼圍繞不以驚(《普曜經》T3p. 521. 2)

此例「窈冥冥」顯然是為湊齊七言格而增縮的。

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都沒有「窈窈冥冥」或「窈冥」的用例。

以上從「窈窈冥冥」和「窈冥」的使用情況來看：《無量壽經》使用「窈窈冥冥」和「窈冥」，竺法護也用「窈窈冥冥」和「窈冥」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「窈窈冥冥」和「窈冥」。從「窈窈冥冥」和「窈冥」的詞義來看，《無量壽經》與竺法護的表現都很一致，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.3.2.2 浩浩茫茫

從形態上看「浩浩茫茫」是屬於 AABB 式，因「浩浩」不成詞，可見「浩浩茫茫」是 A、B 各自重疊成 AA 與 BB，而後並列成 AABB。這種並列方式，使得 AA 和 BB 之間的結構關係較鬆散。即以「浩浩茫茫」為例，「浩浩」(AA) 所並列的對象除了「茫茫」(BB) 之外，還有 B1 B1、B2 B2...，這情形與前述「窈冥」的情況不同。雖然「窈窈」、「冥冥」都單獨成詞，但是複音詞「窈冥」在先秦就已凝固成詞，相對地「窈窈冥冥」在 AA 和 BB 之間的結構關係就較為固定與緊密，二者極少有離異的情形出現。

「浩浩」與「茫茫」都可形容「廣大無際貌」。《漢語大詞典》「浩浩」條云有二義：「1. 水盛大貌。2. 廣大無際貌。《詩·小雅·雨無正》：“浩浩昊天，不駿其德。”」；在「茫茫」條云有三義：「1. 廣大而遼闊。《關尹子·一字》：“道茫茫而無知乎，心儻儻而無羈乎。” 2. 遙遠。3. 渺茫；模糊不清。」從例句的時代可看出，「浩浩」與「茫茫」二詞早在先秦就已出現。由於「浩浩」、「茫茫」都有「廣大無際」的意思，可知「浩浩茫茫」是類義的並列式，組成 AABB 式之後的意義不變。

《無量壽經》使用 1 次「浩浩茫茫」，有「廣大無際」的意思，例如：

天地之間五道分明。恢廓窈冥浩浩茫茫。善惡報應禍福相承。身自當之無誰代者。
(T12p. 277. 1)

例句中的「恢廓窈冥」有「廣大深遠」的意思，「浩浩茫茫」也有「廣大無際」的意思，二者並列，加強了形容的味道。AABB 式重疊成「浩浩茫茫」，在一《大正藏》中也僅此一例。我們再透過「浩浩」以 AA 式進行觀察，則發現「浩浩」一詞，可在《無量壽經》、《大阿彌陀經》及《平等覺經》二本古譯中，形成以下 4 組 AABB 式：

無量清淨佛。年壽甚長久。浩浩浩浩照。明善甚深。無極無底。誰當能信。知其者乎。(《平等覺經》T12p. 290. 3)

天地之間。五道分明。恢廓窈窕。浩浩茫茫。轉相承受。(《平等覺經》T12p. 297. 1)

阿彌陀年壽甚長久。浩浩照照。明善甚深。(《大阿彌陀經》T12p. 309. 1)

天地之間五道各明。恢曠窈窕浩浩汗汗。(《大阿彌陀經》T12p. 315. 1)

《無量壽經》一字不改地沿用了《平等覺經》的「浩浩茫茫」。可見《無量壽經》的譯者在翻譯上，相當程度地參酌了古譯本的用語。

竺法護使用 6 次「浩浩」，其中 3 次是以 AABB 式出現，例如：

眾生之界如是無量。浩浩昊昊無有崖底。(《大哀經》T13p. 432. 1)

如是等類菩薩會者。浩浩皓皓不可思議。(《阿差末菩薩經》T13p. 583. 1)

威豪無極明達。浩浩堂堂光輝無邊不可窮底。(《佛昇忉利天為母說法經》T17p. 799. 2)

無量無限不可思惟浩浩大會行無所拘。(《寶女所問經》T13p. 452. 2)

例句中出現三組「浩浩 BB」。「浩浩」所搭配的對象有「昊昊」、「皓皓」、「堂堂」。查《漢語大詞典》三者的意思是：「昊昊：盛大貌。／皓皓：盛大貌。／堂堂：形容盛大。」，表明了此三者與《無量壽經》的「茫茫：廣大而遼闊。」意義相當，可見竺法護與《無量壽經》使用「浩浩」的搭配對象 BB、B1 B1、B2 B2...同為類義詞。並且「浩浩 BB」式，除《無量壽經》與古二譯本外，再也沒有其他譯師使用過「浩浩 BB」的結構。由此觀之，「浩浩 BB」式重疊詞還是竺法護的特徵詞。

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用 AA 式的「浩浩」，不用 AABB 式的「浩浩茫茫」，也不用「浩浩 BB」。

以上從「浩浩茫茫」的使用情形來看：《無量壽經》使用的「浩浩茫茫」，全大藏經找不到第二個用例。但是，由 AABB 式的構詞原則來看，《無量壽經》使用「浩浩 BB」，竺法護也使用「浩浩 BB」，佛陀跋陀羅、寶雲、《佛所行讚》、《佛本行經》都不用「浩浩 BB」。並且《無量壽經》的「浩浩」、「BB」與竺法護的「浩浩」、「BB」同是類義詞，這表示二者的構詞原則一致。重要的是，「浩浩 BB」的構詞法又是竺法護的特徵詞，據此為證，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

本單元就重疊詞 AA 式、AABB 式的運用來觀察，我們以《無量壽經》中所出現的重疊詞為主，逐一探討了「光光」、「巍巍」、「世世」、「芬芬」、「時時」、「久久」、「窈窈冥冥」、「浩浩茫茫」等八個詞語。最大的發現是，《無量壽經》常使用 AA 式、AABB 式的重疊詞，竺法護也常使用 AA 式、AABB 式的重疊詞，但是佛陀跋陀羅與寶雲使用 AA 式、AABB 式重疊詞的實例就少之又少。這一單元從重疊詞的個別考察及整體的翻譯風格來看，結果一致證明《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

4.4 雙動賓結構

雙動賓結構是由兩個「VO」形式的動賓結構，雙拼而成四字式的「VOVO」結構，其中的兩「V」與兩「O」通常是類義詞。這種結構《無量壽經》可找出十來例，比如：「棄國捐王」、「窮深盡奧」、「積功累德」、「開神悅體」、「嫉賢謗善」、「愛保貪重」、「違戾反逆」、「負恩違義」、「酖酒嗜美」、「飲苦食毒」、「尊聖敬善」、「布恩施惠」、「爲德立善」等，這種構詞法饒富特色，有可能是《無量壽經》譯者的用語習慣。以上所舉諸例，皆是佛陀跋陀羅、寶雲譯經與《佛本行經》、《佛所行讚》中所不曾使用的，其中「棄國捐王」、「積功累德」、「飲苦食毒」皆可在竺法護譯經中發現用例，下面逐一舉證。

一、「棄國捐王」：

《大正藏》共使用 34 次「棄國捐王」，其中竺法護一人就使用 27 次，例如：

棄國捐王行作沙門。得自然佛。(《普曜經》T3p. 532. 2)

棄國捐王行作沙門。(《正法華經》T9p. 131. 3)

《無量壽經》使用 2 次「棄國捐王」，例如：

棄國捐王行作沙門。號曰法藏。(T12p. 267. 1)

棄國捐王絕去財色。(T12p. 269. 3)

佛陀跋陀羅、寶雲、《佛本行經》、《佛所行讚》都不使用「棄國捐王」。

顯而易見，《無量壽經》的「棄國捐王行作沙門」與竺法護的譯筆相同，佛陀跋陀羅與寶雲並不使用「棄國捐王行作沙門」的句式。「棄國捐王行作沙門」在一大藏經中共出現 7 次，即署名支謙譯的 2 次、竺法護譯的 4 次、《無量壽經》1 次。就此來看，「棄國捐王行作沙門」還可視爲竺法護的特徵詞。此外，「棄國捐王絕去財色」例中的「絕去」一詞，不僅佛陀跋陀羅與寶雲不用，其他譯經師也幾乎不用。更重要的是，「絕去」又是竺法護的特徵詞¹⁴⁰，以上皆爲《無量壽經》譯者理應是竺法護的明證。

二、「積功累德」：

《大正藏》共使用 81 次「積功累德」，單單竺法護一人就使用 50 次，例如：

安諸群黎。堅固護意。無央數劫。積功累德。(《度世品經》T10p. 646. 2)

¹⁴⁰ 其具體考證可見本文的「絕去」條。

所憶迴遠。無央數劫。積功累德。是曰持戒。(《賢劫經》T14p. 40. 3)

《無量壽經》使用 1 次「積功累德」，例如：

自行六波羅蜜。教人令行。無央數劫。積功累德。(T12p. 269. 3)

一《大正藏》共使用如上 3 例「無央數劫。積功累德」的句式。除了《無量壽經》譯者與竺法護以外，再也無人使用。此即《無量壽經》譯者理應是竺法護的明證。

三、「飲苦食毒」：

《大正藏》共使用 3 次「飲苦食毒」，其中竺法護使用 1 次：

還墮五道生死之惱。飲苦食毒。更相吞沒。(《四自侵經》T17p. 538. 2)

餘 2 次的「飲苦食毒」，分別是《平等覺經》1 次和《無量壽經》1 次，後者的用例如下：

心勞形困飲苦食毒。如是匆務未嘗寧息。(T12p. 277. 3)

自竺法護以後，再也沒有譯師使用過「飲苦食毒」了。此為《無量壽經》譯者理應是竺法護的明證。

由於交錯搭配成 VOVO 式的兩個及物動詞和兩個賓語，有類義並列的關係。因此，形成雙動賓結構，所必須具足的條件比較規律及嚴格，是一種較為特殊的構詞手段。這種優美的構詞變化，顯非來自梵語體系，是漢語才能表現出的文字遊戲。我們推測它的目的是為了滿足四字式節律的需求，有助於篇章的工整易讀，是翻譯到本土後的加工，修飾的成分較大，是譯經者在原語翻譯的限制之下，還能享有的個人創作空間。在這個極其有限的空間裡，譯師依然能駕馭著漢語文字海闊天空自由揮灑，在不增減原文經義的規範內，從中展現出個人的語言風格。如上舉證，《無量壽經》譯者所呈顯的特殊語言風格事實上就是竺法護的語言風格，從雙動賓結構的特殊用語來看，《無量壽經》的譯者應當是竺法護。

第 5 章 結論

《無量壽經》譯者議題的探討持續近百年，目前學界研判可能的譯者不出竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲等三位。本文主要是以語言標準來考定《無量壽經》譯者，以上針對《無量壽經》從文體、句法、詞彙等不同的角度考察已畢，經由點、線、面的層層拆解與分析，每一個探討的義項也有了各自的結果。語言風格是整體性的，也因此我們還需進一步將單一或片面的考證結果匯總，將「質性分析」轉換成「量化分析」，藉由風格特徵的全面把握以得出客觀公平的結論。¹⁴¹

5.1 文體考的判定

從文體上來考察問題，比較有大處著眼的味道，它所涵蓋的範圍往往是整個段落或整個類別，佔全經文也有相當分量的比重，也意味著這個結果具有一定程度的說服力。這一部分我們一共分成四個小單元，在「我聞如是」、「開場套語的僵化」、「固定的對話形式與內容」等三個單元中，主要是攫取《無量壽經》整體行文較為規律或與眾不同的部分作為文體特徵，進而與譯師們的行文風格進行對比，從比較分析中得出：《無量壽經》譯者操持語言的習慣性與規律性，與竺法護的譯筆相當。

此外我們還根據經中的語言特色，指出本經譯出的時代背景，當在魏晉清談盛行之時；由全經穿插流暢的道家用語，來證明本經具有「早期佛經風格」的語言特色。如果認為道家語用量的多寡，還不足以形塑出《無量壽經》譯者的遣詞風格，文中也進一步針對「無為」、「自然」等典型道家用語與譯師們的譯作，進行語用上的比較，以謀求更公平客觀的結論。結果證明，在寶雲等三位譯者中，也只有竺法護在時代、學思、譯經

¹⁴¹ 以統計法來計算《無量壽經》的用字率或用詞率已有學者做過。這裡誠如萬金川先生（2005：203）所言：「一般而言，在佛教學的研究領域裡其研究方法，大體是以所謂「質性分析」為走向。然而在語言學的研究領域裡，藉由統計方法而進行所謂量化分析，已經儼然成為了獲取客觀結論的必要手段。」統計法的運用在本論文中隨處可見，主要是根據 CBETA 的計算結果來加以證明或詮釋，是考證譯者所不可或缺的重要方法之一。這與後藤義乘（1978；2004）先後運用數理統計或計量統計，來判斷譯者的性質並不相同。我們對西方「風格統計學」（stylostatistics）的全套理論所知甚微，不過從後藤義乘的操作實例可以看出：一個語言理論與方法的建立，必定是以自己的語系為溫床，「理論」固然有一定程度的普適性，但是西文與漢文語言風格的「表現點」截然不同，在「方法」上若是生搬硬套的來處理問題，則未必能奏效。而今在對語言考證小結匯總統計的這方面，我們僅僅把握住統計法的精神，將語言上點點滴滴的研究所得，作一全面性的歸納統計，讓客觀的語言本身，如實地說出結論。

風格等各種條件方面，能與《無量壽經》「帶有早期佛經風格」的特色相契合。綜上觀之，本文在文體考方面，經由：與眾不同的「我聞如是」、具有特殊規格的開場套語、呈現固定的對話形式與內容、融攝道家用語的早期佛經風格等四個單元的整體性考察，結果一致表明《無量壽經》的譯者是竺法護。

5.2 句法考的判定

在句法方面，我們放棄了一些不足以解決譯者問題的相關比較，如：被動句式等。最後發現，以句末的疑問語氣詞為中心，搭配著句首的疑問代詞或疑問副詞來觀察，譯師們所譯出的各類疑問句型，在結構上可呈現出不同的搭配方式，這就是我們所要的語言特徵。

《無量壽經》使用疑問語氣詞「乎」，與疑問代詞或疑問副詞搭配出「寧…乎」、「何…乎」、「…耶；…乎」三種結構的疑問句。前二者表示「純粹反詰」問句，後者形成「要求選擇」問句，這三種結構都是竺法護常用的形式，卻是佛陀跋陀羅與寶雲所不用的，這是從「純粹反詰」與「要求選擇」問句的構句形式，來鑒定出《無量壽經》的譯者是竺法護。

在疑問語氣詞「耶」的使用方面，《無量壽經》運用「得無…耶」結構，形成「要求證實」問句。竺法護方面也有與《無量壽經》相當的用法，而佛陀跋陀羅與寶雲並不使用「得無…耶」結構，用的是「將非…耶」或「將無…耶」結構。這是從「要求證實」問句的構句形式，來鑒定出《無量壽經》的譯者是竺法護。

在疑問語氣詞「不」的使用方面，《無量壽經》譯者使用了「爲…不」、「寧…不」等結構形成「純粹傳疑」問句。其中最值得注意的是「寧…不」結構，這是竺法護常用的結構，也是佛陀跋陀羅與寶雲所不用的，這是從「純粹傳疑」問句的構句形式，來鑒定出《無量壽經》的譯者是竺法護。

在「句法考」的章節裡，我們將研究重心放在帶語氣詞「乎」、「耶」、「不」的疑問句上，對譯師們進行問句類型與問句結構的使用比較，這三個單元的研究結果皆一致表明，《無量壽經》的譯者是竺法護。

5.3 詞彙考的判定

並非每個詞彙都可作為鑒定譯者的標準。對於譯者的考定而言，一個富有說服力的鑒證詞，能同時契合語言的「時代特徵」（時代風格）與「個人特徵」（個人風格）。或者在不違背時代特徵的前提下，這個鑒證詞能充分體現出個人的語言特徵。理想的鑒證詞，最好能具有絕對的排他性，也就是唯獨一人使用的詞，才能構成獨一無二的特徵詞。好處是由於沒有例外出現，在判定上就可有效的避免爭議。

在「時代特徵」的考定方面，從同時代的作品中，即可綜合歸納出詞彙的「時代特徵」，張永言等先達多有成功示範，這裡不再重述。在譯者「個人特徵詞」的粹取方面，本文大致採取下列五種途徑：

第一、從常用詞的非常用法發掘特徵詞：這類常用詞少之又少，也不一定會有。常用詞的非常用法，一般是由歷時、共時或個人因素所形成的語言差異。我們素知，漢文大藏經遲至宋代才刻版開雕，在此之前皆賴書寫。無論是早期的手寫者或雕板前的校勘者，常常會自由增刪改換經中文字以利當時的閱讀。¹⁴²不過，「形同義異」的常用詞，由於字眼平常，後人往往習以為常地照原樣抄刻，也就罕有增刪與妄改的情形發生。這樣一來，字詞的原貌因而得以保留，由於真實性強，加上例證豐富，對於譯者鑒定的說服力就強。

第二、從語境中歸納出特徵詞：某一類詞，從語境中看，總是在少數或單一的語境中出現，即是譯師的用詞特徵。

第三、從字詞的搭配關係歸納出特徵詞：某一類詞，從與他詞的搭配關係上看，總是局限在固定少數或單一的模式中，即是譯師的用詞特徵。

第四、從一詞多義的分析歸納出特徵詞。

第五、從同一概念不同的音、義表達方式，分析歸納出特徵詞。

利用上述方法，本文在「一般用詞」方面的選詞有 14 個，包括：名詞、專有名詞、動詞、形容詞、副詞、助詞、嘆詞等類，涵蓋層面力求廣泛客觀；在「佛教用語」方面的選詞有 18 個，包括：一般佛經用語、專有術語、音譯詞、四字式等類，也期所選詞項，儘可能地均衡豐富；再加上 8 個重疊詞，以及 3 個雙動賓結構的選詞，則一共探討

¹⁴² 參考朱慶之（1996：44～55）「漢文佛典的真實性」一段。

了 43 個詞語。若將前面 2.4 節中的 7 個道家用語合併計算的話，總共是 50 個詞語。這些選詞由於排他性強，所以大多數是富有鑒定力的特徵詞。

特徵詞就是譯師個人語言特徵的指標，通常並不為其他的譯師所使用，可以作為鑒定譯者的標準。本文在詞彙考方面，即是根據譯師們的特徵詞，來鑒定《無量壽經》的譯者。特徵詞還須具備一定的量，才有充分的說服力來作出正確可靠的結論。哪一位譯師的特徵詞在《無量壽經》出現的越多，就越能證明是《無量壽經》的譯者。據學界研判，《無量壽經》的可能譯者有竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲等三位譯師。我們即是從《無量壽經》的語言中，儘可能地發掘出這三位譯師的特徵詞，最後根據三位譯師特徵詞的出現量，來判定《無量壽經》的譯者。本文所找出的特徵詞有 50 個，現在要將《無量壽經》中帶有這三位譯師的特徵詞，分別統計於〔表 21〕來觀察。

《無量壽經》使用的特徵詞			
〔表 21〕			
譯者 詞語	屬於 竺法護 的特徵詞	屬於 佛陀跋陀羅 的特徵詞	屬於 寶雲 的特徵詞
一般用詞	功祚、國邑、勞苦、聖旨、姿色、壽終、無得、消化、尋、得無、底極、焉、咨嗟 【13】 ¹⁴³	遊履 【1】	【0】
佛教用語	善本、佛樹、載、度世、絕去、取滅度、三法忍、無量壽、分衛、言行相副、唯垂聽察、被弘誓鎧、奮大光明、清白之法、極樂世界 【15】	觀世音、那由他、六種震動 【3】	【0】
重疊詞	光光、巍巍、世世、紛紛、時時、久久、窈窈冥冥、浩浩茫茫 【8】	【0】	【0】
雙動賓結構	棄國捐王、積功累德、飲苦食毒【3】	【0】	【0】
道家用語	無為、道德、無極、神明、精神、真人、自然 【7】	【0】	【0】
合計	46 個特徵詞	4 個特徵詞	0 個特徵詞
特徵詞在《無量壽經》中的出現率	92%	8%	0%

¹⁴³ 【13】表示共有 13 個詞。以下依此類推。

從〔表 21〕對特徵詞的統計結果可以看出：無論是一般用詞、佛教用語、重疊詞、雙動賓結構乃至道家用語，在本文所考察的 50 個特徵詞中，絕大多數是屬於竺法護的特徵詞。表中顯示，屬於竺法護的特徵詞有 46 個，佔總數的 92%；屬於佛陀跋陀羅的特徵詞有 4 個，佔總數的 8%；寶雲的特徵詞有 0 個，佔總數的 0%。雖然寶雲也使用「那由他」一詞，但是，由於寶雲事師佛陀跋陀羅，所以本文將「那由他」歸屬於乃師之特徵詞。而即便將「那由他」歸屬於寶雲的特徵詞，至此已起不了任何作用。因此，從整體詞彙的比較結果，足可證明《無量壽經》的譯者是竺法護。

5.4 用語差異試探

從前表中可發現，《無量壽經》使用的「觀世音」、「那由他」、「遊履」三詞，是竺法護所不用的詞彙。特別是佛經裡頭常出現的「觀世音」、「那由他」，顯然與竺法護使用「光世音」、「那術」的譯語相違，這是值得存疑的。多數學者如：望月信亨等，基於這個理由來否定本經非竺法護所譯。但是《無量壽經》是竺法護譯的鐵證如山，相形之下，這三個不利的證據就顯得勢窮力弱，而難以挽回大勢所趨的局面。對此，我們應當另謀合理的解釋。試探可能的原因有二：

一、**傳抄期間的更改。**¹⁴⁴《無量壽經》從 400 年頃被譯出，至北宋開寶五年（971）才第一次以木刻版大藏經雕造，這段期間歷時五個半世紀之久。尤其是《無量壽經》廣為流傳的殊勝性，以及「觀世音」擁有家喻戶曉的高知名度，使得傳抄者極有可能順勢改為流行用語，以合乎當時的習慣。

二、「遊履」可能為《無量壽經》首度使用的詞。「遊履」在佛陀跋陀羅的譯經中只出現一次，也就是「孤證」，嚴格說還不能算是佛陀跋陀羅的特徵詞。即如「觀世音」、「那由他」、「六種震動」是很多譯師也都使用的，又哪能算是佛陀跋陀羅的特徵詞呢？只不過這幾個詞是竺法護都不用或幾乎不用，而又是佛陀跋陀羅常用的罷了。《無量壽經》中像這類可證明為竺法護譯的「孤證」詞或罕用詞也還不少，例如：「寄生」、「賑給」、「鄉黨」、「佞諂」等，因為說服力不夠強大，文中並無列入比較。《無量壽經》另外還有些詞彙是竺法護、佛陀跋陀羅、寶雲等三位譯師都不曾使用過的，例如：「果遂」、

¹⁴⁴ 可參閱朱慶之（1996：44～55），作者在「漢文佛典的真實性」的一小節中也有相關的論述。

「剋果」、「偃蹇」等，可見《無量壽經》還是有可能出現一些新詞或罕用詞，「遊履」爲本經首用並非沒有可能。

以上兩點推測是分析竺法護與《無量壽經》出現用語差異的可能原因，受限於學力，本文沒能直接提出有力的語言證明。換從另一個客觀的角度來看，像「觀世音」、「那由他」雖然是佛經中的常用詞，卻都是專名和術語。專名和術語在語言中是比較死板的語言成分，在句中不與其他詞類發生關係，也不受其他詞類的影響而產生變化。所以專名和術語不僅缺少了詞義或詞用的變化，更沒有語法上的變化，因此也就成爲最容易更動、竄改的語言成分，譯師活用語言的個人風格，是難以從中顯發出來的。所以單單仰賴一兩個專名或術語來判定譯者，還是遠遠不足爲證的。

5.5 文獻上的佐證

《無量壽經》譯者的考察至此已近尾聲，結論也大致底定。有人說：「語言學的法方曾被認爲是鑒定古籍寫作年代的科學方法之一」。¹⁴⁵按理說，科學應該是追求真實的一種途徑。如果結果是客觀事實的呈現，那麼我們利用語言方法來論證的過程，可以說是科學的。利用語言研究處理同樣的問題，也有得出不同結論的，可見科學不科學的認定標準主要不在方法本身，而是取決於方法的操控者。合理的假設固然是有其必要，在研究過程中也難免會碰到取捨、抉擇的關頭，但一個研究者的立場如果不夠超然中道，那麼整個研究很可能在不知不覺中總爲迎合自己的脾胃而努力，卻與科學漸行漸遠。即便這樣的研究結果與事實相符，也談不上可貴，畢竟這是非科學的。

除了語言上的考證外，本文也想稍稍的從一兩個文獻中的資料，以科學性的態度，來爲本經的譯者提供不同角度的佐證。因爲如果在方法的運用上同樣是科學的、客觀的，那麼結論不但不會相違，還能因著充分的說服力而達成定論。

這裡所根據的文獻資料是《大智度論》及《注維摩詰經》。《大智度論》的譯者、譯出時代，以及《注維摩詰經》的作者、作者時代，至今並無異說，確可信從。在這兩部譯著的行文中，已使用到《無量壽經》的特徵詞。此一事實指出，《無量壽經》的譯

¹⁴⁵ 見王魁偉〈關於語料問題的幾點思考〉(2000: 84)。

出年代，必然在《大智度論》及《注維摩詰經》出現的年代之前。而史載佛陀跋陀羅與寶雲翻譯《新無量壽經》（421年）的年代¹⁴⁶，卻是在《大智度論》（405年）及《注維摩詰經》（？～414）之後。下文即是以《無量壽經》的特徵詞為憑據，根據《大智度論》及《注維摩詰經》的年代，來判定現行《無量壽經》的譯出，是在佛陀跋陀羅與寶雲翻譯《新無量壽經》之前。據此證明出：現行《無量壽經》，不是佛陀跋陀羅與寶雲所譯的《新無量壽經》。下面的論證有二：一、《大智度論》的用語出現「無量壽佛」；二、《注維摩詰經》的用語出現「四十八願」。

5.5.1 《大智度論》的用語出現「無量壽佛」

以下是由《大智度論》的用語及其譯出年代，來證明《無量壽經》的譯者是竺法護。

《大智度論》，姚秦三藏鳩摩羅什法師於405年逍遙園譯出。人、時、地的記載毫無異說，確實可信。¹⁴⁷論云：

如佛說阿彌陀佛世界種種嚴淨。阿難言。唯願欲見。佛時即令一切眾會皆見無量壽佛世界嚴淨。(T25p. 115. 3)

行得者如此間國中學念佛三昧。果報得者如無量壽佛國。人生便自然能念佛。(T25p. 221. 2)

如阿彌陀佛先世時作法藏比丘。佛將導遍至十方示清淨國。令選擇淨妙之國。以自莊嚴其國(T25p. 343. 1)

前文已證實，在漢譯史上，「無量壽佛」一語的出現，首見於《無量壽經》。於405年譯出的《大智度論》已數度用到「無量壽佛」。此外，阿彌陀佛前身為「法藏比丘」的用語，也首見並僅見於《無量壽經》中。《大智度論》提到「法藏比丘」，此例是漢譯史上除《無量壽經》之外唯一的譯例。可見帶有「法藏比丘」本的《無量壽經》，在《大智度論》405年譯出之前，就已存在。佛陀跋陀羅於406年以後才抵達長安，¹⁴⁸寶雲又事師佛陀跋陀羅，二人的譯經活動是在406年以後的事了。這是說《無量壽經》在

¹⁴⁶ 梁僧祐《出三藏記集》云：「新無量壽經二卷(永初二年於道場出)…晉安帝時。天竺禪師佛馱跋陀。至江東及宋。初於廬山及京都譯出(T55p. 11. 3)」；又云：「新無量壽經二卷(宋永初二年於道場寺出一錄云於六合山寺出)佛所行讚五卷(一名馬鳴菩薩讚或云佛本行讚六合山寺出)右二部。凡七卷。宋孝武皇帝時。沙門釋寶雲。於六合山寺譯出(T55p. 12. 1)」。永初二年即西元421年。

¹⁴⁷ 見《大智度論》出經後記：「究摩羅耆婆法師。以秦弘始三年歲在辛丑十二月二十日至長安。四年夏於逍遙園中西門閣上。為姚天王出此釋論。七年十二月二十七日乃訖。(T25p.756.3)」。

¹⁴⁸ 見慈怡主編《佛教史年表》(1995：35)。

佛陀跋陀羅與寶雲譯經之前，早就譯出並流行。也因此，現行帶有「無量壽佛」、「法藏比丘」之語的《無量壽經》，不可能落在《大智度論》之後，才由佛陀跋陀羅與寶雲首度譯出。以上是「根據書中的語料，以決定一個不在某時以前的界限」¹⁴⁹為判斷標準，所得出的結論。

5.5.2 《注維摩詰經》的用語出現「四十八願」

以下是由《注維摩詰經》的用語及其作者生年，來證明《無量壽經》的譯者是竺法護。

後秦·僧肇（384～414年）在《注維摩詰經》云：

大願成就。什曰。初發心之時其願未大。或大而未成。大而成者唯法忍菩薩也。
如無量壽四十八願。是大願之類也。肇曰。大願將無量壽願比也(T38p. 339. 1)

僧肇著《注維摩詰經》的用語帶有《無量壽經》的特徵詞：「無量壽」及「四十八願」。這表示「四十八願」本《無量壽經》的譯出，當在《注維摩詰經》之前，而《注維摩詰經》必然是在僧肇的歿年（414年）以前所撰。這就等於是告訴我們：「四十八願」本《無量壽經》是在414年之前就已譯出並流傳於世。但史傳佛陀跋陀羅與寶雲的譯本，卻遲至421年才譯出，因此，這本自古即已通行於世，且世代相傳至今的「四十八願」本《無量壽經》，非佛陀跋陀羅與寶雲所譯，已是不爭的事實。

其實單憑這一條鐵證，已足以說明事實。此一證據後藤義乘（1978）也曾引以為證，但這顯然沒能得到學界的重視與肯定。¹⁵⁰不少主張寶雲等譯的支持者們，依然鍾情於自己的執著，他們似乎無視於事實的存在，一味地固守著自己的堅持以圖自圓其說。

本文目的在考定現存漢譯《無量壽經》的譯者，以上根據經典文體、句法、詞彙等語言上的有效證據，再加上文獻上的佐證，我們的結論是：《無量壽經》的譯者是竺法護。

¹⁴⁹ 高本漢在《左傳真偽考及其他》（1971：2）舉出「根據書中的史料可以決定一個不在某時以前的界限」是中國學者常用的考據法之一，本文將「史料」替換為「語料」。

¹⁵⁰ 可見單一的「事實證明」，於學術上起不了決定性的作用。

5.6 研究歷程紀要

由於現存《無量壽經》的漢譯關涉到好幾位譯師，因此譯者問題長久以來總是懸而未決，再加上本經譯者又與古譯《大阿彌陀經》與《平等覺經》的譯者牽扯不清，說服力不足的考證接連問世，導致這淨土三經譯者的異說陷入一片混亂。本文主要是從佛經語言方面來探究《無量壽經》的譯者，希望能透過經典語言研究的特勝，來釐清一些佛教典籍的問題。在研究的過程中發覺，透過語言研究法來處理類似的問題，可行性很高，說服力並不亞於文獻史料方面的研究，這都是拜於 CBETA 電子佛典資料庫之賜。但是這裡必須誠實地舉出其中的細節問題，也就是有關於「關鍵詞」與「檢索字距」的設定問題。我們的 CBETA 是在 Accelon 軟體的介面下操作，其最大的「檢索字距」是 9999，如果檢索語料時，以「多關鍵詞」來檢索，那麼超出最大「檢索字距」的「關鍵詞」是不會現形的。這樣檢索出來的數值與事實，有時就有可能產生誤差，但誤差機率不大，誤差值更小。雖然如此，這仍是在檢索過程中，實際會發生的狀況。因此，像遇到以「多關鍵詞」來檢索的情況，本文會進一步再透過「單一關鍵詞」的檢索來進行核對，以有效降低誤差的可能性，縱使有檢索上的誤差也是微乎其微了。譬如檢索結果比實際少一兩個用例，在決大多數的情況下是不會影響到推論的，至於整體性的結論更起不了決定性的作用。

這篇論文經由文體、句法、詞彙上的重重考證，結果將無量壽經譯者推定為竺法護。依據全文的深入探討，還可以再重點式地歸納出幾項研究精華，以作為竺法護翻譯《無量壽經》的有力明證：

第一、《無量壽經》使用竺法護譯經的開場套語。

第二、《無量壽經》全用「自然」不用「自性」，正符合竺法護的譯經時代。

第三、《無量壽經》使用疑問語氣詞所形成的疑問句型與種類，與竺法護的譯經體現相當。

第四、《無量壽經》對一系列重疊詞的使用，與竺法護的譯經風格相當。

第五、《無量壽經》常使用的雙動賓結構，正是竺法護的譯經特色。

第六、《無量壽經》使用的某些固定結構，正是竺法護獨有的譯經特色。例如：「尋發無上正真道意」、「歡喜踴躍善心生焉」。

第七、《無量壽經》使用常用詞的另類用法，正與竺法護的譯筆相當。例如：「無得」、「消

化」、「載」、「時時」、「久久」。

其實，從另一個角度來看，以上七點可以說是間接指出了竺法護的翻譯特色，希冀本文所掌握到的這些翻譯原則或習慣，能為有意探索竺法護譯經風格的學者，帶來參考上的助益。另外，本文對於《佛本行經》與《佛所行讚》也如實地呈現出各自原始的語言風貌，對於有意運用相關文獻或從事相關研究的學者，或許能透過本文的各個比較中得到一些啟發。還有，本文所探討的某些詞彙深富時代意義，如「自然」、「功祚」、「無量壽」…等，相信對於佛經語言詞彙史的研究，不無一定程度的開拓。最後，對於想要研究東漢譯經大師，如：支讖或支謙等譯筆的學者，應該也可從本文「諮嗟」一詞的研究中，取得突破性的新訊息。

這篇論文旨在考證《無量壽經》的譯者。對於這類譯題，本文不過是扮演著一塊敲門磚的角色。如果有點迴響，因而喚起更多對漢譯佛典的重視與研究，也就算盡到了一個佛弟子的本分。然而，一塊磚在本質上就粗糙不堪，疏失謬誤定然不少，盼諸知識惠予指正。

參考書目

一、工具書

- 《大正藏》：全名《大正新修大藏經》，台北：世樺出版社，1994。
- 《CBETA 電子佛典（大正藏）》：簡稱（CBETA），台北：中華電子佛典協會，2002。
- 《正法華經詞典》，辛嶋靜志，*A Glossary of Dharmaraksa's Translation Of The Lotus Sutra*。Tokyo：The International Reserch Institute for Adv anced Bluddhology Soka University. 1998
- 《妙法蓮華經詞典》，辛嶋靜志，*A Glossary of Kumarajiva's Translation Of The Lotus Sutra*。Tokyo：The International Reserch Institute for Adv anced Bluddhology Soka University. 2001a
- 《佛光大辭典》光碟版：正式版 1.0b，高雄：佛光山宗務委員會，2002。
- 《佛學辭典集成》光碟版：（包含《佛學大辭典》（丁福保 編著）、《佛學常見辭匯》（陳義孝 編著）、《三藏法數》（明 一如等撰）、《佛學次第統編》（明 楊卓 編著）、《翻譯名義集》（宋 普潤法雲編）、《五燈會元》（宋 釋普濟撰）、《漢英-英漢-英英佛教詞彙》等七部），美國佛教會，佛教電腦資訊庫功德會，2002。
- 《佛教漢梵大辭典》，AKIRA HIRAKAWA（平川彰）編纂，日本：京都，1997。
- 《梵和大辭典》，荻原雲來編纂，台北：新文豐出版股份有限公司，2003〔1988〕。
- 《漢語大詞典》，光盤繁體單機 2.0 版，香港：商務印書館有限公司，2002。
- 《廣韻》，全名《校正宋本廣韻（附索引）》，陳彭年等撰，台北：藝文印書館，1970 年。
- SUKHAVATIVYUHA*（梵文本《無量壽經》），香川孝雄《無量壽經の諸本對照研究》，永田：文昌堂，1984。

二、近代著作

二劃

丁福保

1979 《佛學大辭典》。台北：佛教出版社。

三劃

小野玄妙著、楊白衣譯

1983 《佛教經典總論》。台北：新文豐。

上海師範大學中文系漢語教研室

1997 《語法初階》。台北：書林出版有限公司。

四劃

王力

1976 《古漢語通論》。香港：中外出版社。

1978 《古代漢語》。北京：中華書局。

1980 《漢語史稿》。北京：中華書局。

1987a 《中國語法理論（上）》。台中：藍燈文化事業公司。

1987b 《中國語法理論（下）》。台中：藍燈文化事業公司。

王云路、方一新

1992 《中古漢語詞語例釋》，吉林教育出版社。

王云路、方一新編

2000 《中古漢語研究》，北京：商務印書館。

王兵

2001 《魏晉南北朝佛經詞語輯釋》，《中國佛教學術論典 67》。高雄：佛光山文教基金會。

王錦慧

1997 《敦煌變文《祖堂集》疑問句比較研究》。台北：師範大學博士論文。

太田辰夫

1987 《中國語歷史文法》。北京大大學出版社。

1991 《漢語史通考》。重慶出版社。

方一新

1997 《東漢魏晉南北朝史書詞語箋釋》，安徽：黃山書社。

方廣錫

2001 《《那先比丘經》試探》，《中國佛教學術論典 64》。高雄：佛光山文教基金會。

孔令達、姚國榮主編

1998 《語法·修辭·邏輯》。安徽：安徽大學出版社。

水野弘元、中村元、平川彰、玉城康四郎

1996〔1983〕《佛典解題事典》。東京：春秋社。

五劃

平川彰

1992〔1989〕《大乘仏教の教理と教團》。東京：春秋社。

1997〔1989〕《初期大乘仏教の研究I》。東京：春秋社。

六劃

印光大師

2002《印光大師嘉言錄》。台南：和裕出版社。

朱慶之

1996〔1992〕《佛典與中古漢語詞彙研究》。台北：文津出版社。

江藍生

1988《魏晉南北朝小說詞語彙釋》。北京：語文出版社。

伍宗

1988《古代漢語題解辭典》。四川辭書出版社。

宇井伯壽著，李世傑譯

1970《中國佛教史》。台北：協志工業叢書出版股份有限公司。

七劃

阮元

1972《經籍纂詁》。台北：宏業書局。

余心樂

1996《古漢語虛詞詞典》。江西：江西教育出版社。

余德泉

1993《古漢語同義虛詞類釋》。湖南：湖南教育出版社。

李維琦

1993《佛經釋詞》。湖南：岳麓書社。

1999《續佛經釋詞》。湖南：岳麓書社。

呂叔湘

1992《中國文法要略》。台北：文史哲出版社。

呂澂

1982《中國佛學思想概論》。台北：天華出版事業股份有限公司。

何樂士、敖鏡浩、王克仲、麥梅翹編著

1979《文言虛詞淺釋》北京：北京出版社。

何永清

1987 《國語語法研究》。台北：文史哲出版社。

宋寅聖

1996 《《祖堂集》虛詞研究》。台北：中國文化大學中國文學研究所博士論文。

志村良治

1995 《中國中世語法史研究》，北京：中華書局。

岑運強

1994 《語言學基礎理論》。北京：北京師範大學出版社。

八劃

竺家寧

1995 《早期佛經詞彙研究：西晉佛經詞彙研究》。國科會研究計畫報告
(NSC84-2411-H194-018)。

1998a 《中國的語言和文字》。台北：臺灣書店。

1998 《漢語詞彙學》。台北：五南圖書出版公司。

2002 [1991] 《聲韻學》。台北：五南圖書出版公司。

周一良

1962 《魏晉南北朝史論集》。北京：中華書局。

周法高

1959 《中國古代語法·稱代篇》。台北：史語所專刊之三十九。

1962 《中國古代語法·構詞篇》。台北：史語所專刊。

周秉鈞

1992 《古漢語綱要》。湖南：湖南人民出版社。

周生亞

1996 《古籍閱讀基礎》。北京：中國人民大學出版社。

周曉雯（釋妙傑）

2002 《兩晉佛典之副詞研究》。嘉義：南華大學碩士論文。

林昭君

1997 《東漢佛典之介詞研究》。嘉義：中正大學碩士論文。

林屋有次郎

1945 《異譯經類的研究》。東京：東洋文庫。

季羨林

1998《季羨林文集》第七卷：佛教。江西：江西教育出版社。

坪井俊映

1979《淨土三經概說》，刊於《淨土典籍研究（現代佛教學術叢刊(68)）》，張曼濤主編。台北：大乘文化出版社。

1980《淨土教史概說》。日本京都：佛教大學通信教育部。

1982《淨土學概論》。日本京都：佛教大學通信教育部。

牧田諦亮、福井文雅

1984（昭和 59 年）《敦煌と中国佛教》。東京：大東出版社。

九劃

柳士鎮

1992《魏晉南北朝歷史語法》。南京大學出版社。

香川孝雄

1984《無量壽經の諸本對照研究》。永田：文昌堂。

1993《淨土教の成立史的研究》。東京：山喜房佛書林。

胡敕瑞

2001《《論衡》與東漢佛典詞語比較研究》，《中國佛教學術論典 69》。高雄：佛光山文教基金會。

洪玉成主編

1990《古代漢語教程》。中華書局。

洪藝芳

2000《敦煌吐魯番文書中之量詞研究》，台北：文津出版社。

2004《敦煌社會經濟文書中之量詞研究》，台北：文津出版社。

段玉裁

1983《說文解字註》。台北：漢京文化事業有限公司。

1998《新添古音說文解字註》。台北：洪葉文化事業有限公司。

段德森

1986《實用古漢語虛詞詳釋》。山西人民出版社。

俞理明

1993《佛經文獻語言》。四川：巴蜀書社。

2001《漢魏六朝佛經代詞探新》，《中國佛教學術論典 69》。高雄：佛光山文教基金會。

高本漢

1971 《左傳真偽考及其他》。台北：順泰書局。

高本漢著，張世祿譯

1985 《中國語與中國文》。台北：文史哲出版社。

高明凱

1976 《國語語法》。台北：洪氏出版社。

高更生、王紅旗

1996 《漢語教學語法研究》。北京：語文出版社。

十劃

孫錫信

1992 《漢語歷史語法要略》。上海：復旦大學出版社。

孫良明

1994 《古代漢語語法變化研究》。北京：語文出版社。

十一劃

陳文杰

2001a 《早期漢譯佛典語言研究》，《中國佛教學術論典 70》。高雄：佛光山文教基金會。

郭錫良

1997 《漢語史論集》。北京：商務印書館。

許世瑛

1975 《常用虛字用法淺釋》。台北：復興書局。

許威漢

1995 《漢語學》。廣東：廣東教育出版社。

梁啓超

1973 《古書真偽及其年代》。台北：臺灣中華書局。

1985 《佛學研究十八篇》。台北：臺灣中華書局。

梁曉虹

1994 《佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展》。北京：北京語言學院出版社。

2001a 《佛教與漢語詞彙》。高雄：佛光出版社。

2001b 《漢魏六朝佛經意譯詞研究》，《中國佛教學術論典 67》。高雄：佛光山文教基金會。

常盤大定

1973 (昭和 48 年)《後漢より宋齊に至る譯經總錄》。東京：圖書刊行會。

望月信亨著、釋印海譯

1991 [1974]《中國淨土教理史》。台北：正聞。

1994《淨土教起源及其開展》。CA. U.S.A.：法印寺。

符淮青

1996《漢語詞彙學史》。安徽教育出版社。

張心澂

1971《偽書通考》。台北：明倫出版社。

張世祿

1991《古代漢語教程》。上海：復旦大學出版社。

張全真

2001《《法顯傳》與《入唐求法巡禮行記》語法比較研究》，《中國佛教學術論典 70》。
高雄：佛光山文教基金會。

十二劃

黃先義

2001《中古佛經詞語選釋》，《中國佛教學術論典 64》。高雄：佛光山文教基金會。

黃六平

1978 [1974]《漢語文言語法綱要》。香港：中華書局香港分局。

黃素娟

2000《重編一切經音義評述》。嘉義：南華大學碩士論文。

萬金川

2005《佛經語言學論集》。南投：正觀出版社。

湯用彤

2001a《漢魏兩晉南北朝佛教史（上）》。台北：佛光出版社。

2001b《漢魏兩晉南北朝佛教史（下）》。台北：佛光出版社。

馮春田等撰

1997 [1995]《王力語言學詞典》。山東教育出版社。

椎尾弁匡

1971 (昭和 46 年)《仏教經典概説》。東京：三康文化研究所。

十三劃

董琨

- 2001 《漢魏六朝佛經所見若干新興語法成分》，《中國佛教學術論典 64》。高雄：佛光山文教基金會。

董志翹

- 2001 《〈入唐求法巡禮行記〉詞彙研究》，《中國佛教學術論典 68》。高雄：佛光山文教基金會。

楊伯峻

- 1993 [1972] 《文言文法》北京：中華書局。

楊樹達

- 1971 《高等國文法》。台北：泰順書局。

- 1986 《詞詮》。江蘇：上海古籍出版社。

慈怡主編

- 1989 [1988] 《佛光大辭典》。台北：佛光出版社。

- 1995 [1987] 《佛教史年表》。台北：佛光出版社。

楚永安

- 1986 《文言複式虛詞》。北京：中國人民大學出版社。

十四劃

趙元任

- 1981 《國語語法》。台北：學海出版社。

裴學海

- 1971 《古書虛字集釋》。台北：泰順書局。

管錫華

- 2000 《〈史記〉單音詞研究》。四川：巴蜀書社。

境野黃洋

- 1935 (昭和 10 年) 《支那佛教精史》。東京：圖書刊行會。

十五劃

劉淇

- 1973 [1958] 《助字辨略》。台北：臺灣開明書店。

劉世儒

- 1965 《魏晉南北朝量詞研究》。北京：中華書局。

劉承慧

1995 《漢語述賓結構之早期發展——戰國到西晉》。國科會研究計畫報告
(N(S)84-2411-H110-0097215)。

1997 《西晉佛經語詞研究(I)----竺法護譯經中的語詞》。國科會研究計畫報告
(NSC86-2411-H110-002)。

劉芳薇

1994 《維摩詰所說經語言風格研究》。嘉義：中正大學碩士論文。

劉景農

1994 《漢語文言文法》。北京：中華書局。

劉學林、劉天澤、遲鐸

1987 《古漢語語法》。陝西人民出版社。

鄭遠漢

1998 《語言風格學》。湖北：湖北教育出版社。

蔣紹愚

1989 《古漢語詞彙綱要》。北京：北京大學出版社。

十六劃

靜谷正雄

1974 《初期大乘佛教の成立過程》。京都：百華苑。

十八劃

顏洽茂

1997 《佛教語言闡釋——中古佛經詞彙研究》。浙江：杭州大學出版社。

2001 《南北朝佛經複音詞研究》，《中國佛教學術論典 65》。高雄：佛光山文教基金會。

鎌田茂雄著，關世謙譯

1994〔1985〕《中國佛教通史》。台北：佛光出版社。

藤田宏達

1970（昭和45年）《原始淨土思想の研究》。東京：岩波書店。

二十劃以上

釋印順（印順導師；印順）

1992a〔1981〕《初期大乘佛教之起源與開展》。台北：正聞。

1992b〔1968〕《說一切有部爲主的論書與論師之研究》。台北：正聞。

1993 《華雨集第二冊》。台北：正聞。

1994〔1971〕《原始佛教聖典之集成》。台北：正聞。

釋果樸

1998《敦煌寫卷 P3006「支謙」本〈維摩詰經〉注解考》。台北：法鼓文化。

三、期刊論文

四劃

王云路

2002〈百年中古漢語詞彙研究述略〉，《浙江大學學報》31：4：55。

2002〈中古漢語詞彙研究綜述〉，《古漢語研究》2：70。

王云路、方一新

2000〈六朝史書與漢語詞彙研究〉，王云路、方一新編《中古漢語研究》143～56頁，北京：商務印書館。

王魁偉

2000〈關於語料問題的幾點思考〉，《福州大學學報》。7：83～4。

太田辰夫

2000〈古漢語的特殊疑問形式〉，王云路、方一新編《中古漢語研究》298～306頁，北京：商務印書館。

太田辰夫、江藍生

2000〈《生經·舊甥經》詞語札記〉，王云路、方一新編《中古漢語研究》178～86頁，北京：商務印書館。

方一新

2000〈東漢六朝佛經詞語札記〉，《語言研究》2：119。

2001a〈《大方便佛報恩經》語彙研究〉，《浙江大學學報》31：5：50。

2001b〈魏晉南北朝小說詞語札記〉，《杭州師範學院學報》1：63。

2003〈翻譯佛經語料年代的語言學考察〉，《古漢語研究》3：77。

方一新、高列過

2003〈《分別功德論》翻譯年代初探〉，《浙江大學學報》第33卷，5：92～9。

五劃

田有成

2000 〈對漢語詞類劃分原則的理解〉，《榆林高等專科學校學報》第 10 卷，4：46~7。

丘山 新

1983 〈漢訳仏典の文体論と翻譯論〉，《東洋學術研究》第 22 卷第 2 號。東京：東洋哲學研究所。

古川理宣

1990 〈『大無量壽經』と中国思想——翻譯語を通して〉，《印度學佛教學研究》76 號：230~6 頁，日本印度學佛教學會。

六劃

朱慶之

1999 〈佛教漢語的“時”和“時時”〉，《漢語史研究集刊·第一輯（上）》，四川：巴蜀書社，166~175。

2000 〈漢譯法華經中的“偈”、“頌”和“偈頌”（一）〉，《漢語史研究集刊·第三輯》，四川：巴蜀書社，176~95。

2001 〈漢譯法華經中的“偈”、“頌”和“偈頌”（二）〉，《漢語史研究集刊·第四輯》，四川：巴蜀書社，328~44。

伍宗文

2001 〈論先秦漢語的 AABB 式〉，《漢語史研究集刊第四輯》，1~12 頁，四川：巴蜀書社。

朱彥

2003 〈從《經傳釋詞》的虛詞分類看其系統觀和語法觀〉，《柳州職業技術學院學報》3：20~6。

七劃

辛嶋靜志

1997 〈漢譯佛典的語言研究〉，《俗語言研究》。東京：禪籍俗語言研究會。

1998 〈漢譯佛典的語言研究（二）〉，《俗語言研究》。東京：禪籍俗語言研究會。

1999 〈『大阿彌陀經』譯注（一）〉，佛教大學綜合研究所紀要（6）：135~150。

2000 〈『大阿彌陀經』譯注（二）〉，佛教大學綜合研究所紀要（7）：95~104。

2001b 〈《道行般若經》和“異譯”的對比研究〉，《漢語史研究集刊第四輯》，313~27 頁，四川：巴蜀書社。

2001c 〈『大阿彌陀經』譯注（三）〉，佛教大學綜合研究所紀要（8）：133~146。

2002 〈漢訳仏典の語言研究——『道行般若經』と異訳及び梵本との比較研究——(2)〉，《國際佛教學高等研究所年報》平成13年度第5号：3~12。東京：創價大學。

2003 〈『大阿彌陀經』譯注(四)〉，佛教大學綜合研究所紀要(10)：27~34。

2004 〈『大阿彌陀經』譯注(五)〉，佛教大學綜合研究所紀要(11)：77~96。

李維琦

2003 〈考釋佛經中疑難詞語例說〉，《湖南師範大學社會科學學報》。7：121~125。

李開

2000 〈精深與博大兼備——讀張永言教授《語文學論集》〉，《漢語史研究集刊第三輯》368~75頁。

李淑霞

2003 〈關於實詞和虛詞劃分標準問題述評〉，佳木斯大學社會科學學報。6：60~1。

汪維輝

2000 〈從詞彙史看八卷本《搜神記》語言的時代(上)〉，《漢語史研究集刊·第三輯》，四川：巴蜀書社，208~22。

2001 〈從詞彙史看八卷本《搜神記》語言的時代(下)〉，《漢語史研究集刊·第四輯》，四川：巴蜀書社，244~56。

2004 〈從語言角度看兩種《般舟三昧經》的譯者〉，湖南：第二屆漢文佛典語言學國際研討會論文。

吳東平

2000 〈古漢語中“x 所……”的結構新論〉。中南民族學院學報。7：99~106。

吳清

2003 〈從“以”的演化軌迹看漢語虛詞的發展〉，《山西廣播電視大學學報》4：85~6。

宋紹年、郭錫良

2000 〈二十世紀的古漢語語法研究〉，《古漢語研究》1：35。

八劃

竺家寧

1996a 〈佛經語言學的重要性〉，《香光莊嚴》48：6~13。

1996b 〈西晉佛經中之並列結構研究〉，第五屆中國語言學國際學術研討會，新竹，清華大學。

1997a 〈西晉佛經並列詞之內部次序與聲調的關係〉，嘉義：《國立中正大學學報》8：

- 1997b〈早期佛經語言之動補結構研究〉，嘉義：《中正中文學術年刊》創刊號 41~69。
- 1998b〈認識佛經的一條新途徑〉，《香光莊嚴》55：6~13。
- 1998c〈「佛經語言學」的研究現況～有關「佛經語言學」的研究專書及論文〉，《香光莊嚴》55：14~29。
- 1999a〈佛經中的善來〉，《香光莊嚴》56：48~61。
- 1999b〈佛典閱讀與音韻知識〉，《香光莊嚴》57：146~55。
- 2003〈語言風格學之觀念與方法〉，《揚州大學學報》第7卷第3期，29~34。
- 2004〈晉代佛經和《搜神記》中的「來／去」——從構詞看當時的語言規律〉，《正大中文學報》第一期 1-48 頁。

武振玉

- 2002〈魏晉六朝漢譯佛經中的同義連用總括範圍副詞初論〉，《吉林大學社會科學學報》7：123~128。

河野 訓

- 1993〈竺法護訳華嚴經類と魏晉玄学〉，《佛教學》第35號。東京：山喜房佛書林。

坪井俊映

- 1954〈大阿彌陀經（支謙譯）の考察〉，《印度學佛教學研究》4號：182~3頁，日本印度學佛教學會。

九劃

柳士鎮

- 2000〈從語言角度看《齊民要術》卷前《雜說》非賈氏所作〉，王云路、方一新編《中古漢語研究》16-26，北京：商務印書館。

胡湘榮

- 1994a〈鳩摩羅什同支謙、竺法護譯經中語詞的比較〉，《古漢語研究》2：75~9
- 1994b〈鳩摩羅什同支謙、竺法護譯經中語詞的比較（續）〉，《古漢語研究》3：82~6

洪波

- 2002〈先秦漢語對稱代詞“尔”“女（汝）”“而”“乃”的分別〉，《語言研究》2：30~7。

高列過

- 2004〈東漢佛經疑問語氣助詞初探〉，《古漢語研究》4：54~61。

後藤義乘

1978〈數理文献学的方法による無量寿經類漢訳者の推定〉，《印度學佛教學研究》
52 號：174~5 頁，日本印度學佛教學會。

2004〈計量文献学による漢譯者推定——無量寿經の漢訳者〉，《印度學佛教學研究》
104 號：204~6 頁，日本印度學佛教學會。

十劃

徐復

2000〈從語言上推測《孔雀東南飛》一詩的寫定年代〉，王云路、方一新編《中古
漢語研究》1-15，北京：商務印書館。

徐真友

1997〈關於佛典語言的一些研究〉，《正觀雜誌》。南投：正觀雜誌社。

涂豔秋

1999〈論竺法護譯經中所表現的佛教思想〉，《宗教藝術、媒介與傳播》。第三屆當
代宗教學學術研討會論文。嘉義：南華大學。

十一劃

陳文杰

2001b〈佛典詞語札記〉，《古籍整理研究學刊》3：61。

陳秀蘭

1997〈對許理和教授《最早的佛經譯文中的東漢口語成分》一文的幾點補充〉，《古
漢語研究》2：55~7。

2002〈從總括副詞看六朝文與漢文佛典的語言特色——六朝文與漢文佛典語 言比
較研究（一）〉，漢文佛典語言學國際學術研討會論文。嘉義：中正大學。

2003〈魏晉南北朝文詞語札記〉，《語言研究》23：3。

陳秀蘭、楊孝容

2003〈《六度集經》詞語札記〉，《南陽師範學院學報》2：7：58。

郭曙綸、吳穎

2002〈對動詞構詞規律的探討〉，《洛陽大學學報》3：91~94。

許理和（Erik Zürcher）著·蔣紹愚譯

1987〈最早的佛經譯文中的東漢口語成分〉，《語言學論叢》第14輯。北京：商務
印書館。

許理和（Erik Zürcher）著·顧滿林譯

2001〈關於初期漢譯佛經的新思考〉，《漢語史研究集刊·第四輯》。四川：巴蜀書

社，286~312。

野上俊靜

1949 〈無量壽經漢訳攷〉，《日本仏教学会年報》第十五號（昭和24年度）

梅迺文

1996 〈竺法護的翻譯初探〉，《中華佛學學報》9：49~64 中華佛學研究所。

張永言

1991 〈從詞彙史看《列子》的撰寫時代〉，《季羨林教授八十華誕紀念論文集》。江西人民出版社。

曹瑞芳

2002 〈《論語》疑問句中疑問語氣的表達手段〉，《語文研究》4：34~7。

曹小雲

2000 〈《論衡》疑問句式研究〉，《安徽師範大學學報》5：245~8。

十二劃

萬金川

2002 〈佛經譯詞的文化二重奏——伍 墨餘只消昨夜盡聲殘但留今朝回〉，漢文佛典語言學國際學術研討會論文。嘉義：中正大學。

2005 《佛經語言學論集》。南投：正觀出版社。

遇笑容、曹廣順

1998 〈也從語言上看《六度集經》與《舊雜譬喻經》的譯者問題〉，《古漢語研究》2：4~7

2000 〈從語言的角度看某些早期譯經的翻譯年代問題——以《舊雜譬喻經》為例〉，《漢語史研究集刊第三輯》1~9頁。

焦長令

2003 〈古漢語無定代詞辨疑〉。陝西：《西南師範大學學報》11：162~5。

森野繁夫

1983 〈六朝訳經の語法と語彙〉，《東洋學術研究》第22卷第2號。東京：東洋哲學研究所。

十三劃

董志翹、王東

2002 〈中古漢語語法研究概述〉，《南京師範大學文學院學報》2：148。

楊曉華

2003 〈試論佛經翻譯史上的“文”“質”之爭〉，《內蒙古民族大學學報》29：2：44。

十五劃

劉宇光

1998 〈對古典語文獻學在當代華人佛學研究中的角色問題之省思〉，《正觀雜誌》第一期。南投：正觀雜誌社。

劉開驊

2004 〈中古漢語的并列式雙音副詞〉。《煙台師範學院學報》3：57~62。

蔡奇林

2002 〈「六群比丘」與「六眾苾芻」——兼談佛典仿譯及其對漢語的影響〉，漢文佛典語言學國際學術研討會論文。嘉義：中正大學。

蔡鏡浩

2000 〈魏晉南北朝詞與考釋方法論〉，王云路、方一新編《中古漢語研究》157~68頁，北京：商務印書館。

十六劃

盧烈紅

2002 〈佛教文獻中「何」系疑問代詞的興替演變〉，漢文佛典語言學國際學術研討會論文。嘉義：中正大學。

龍國富

2003 〈姚秦譯經中疑問句尾的“爲”〉《古漢語研究》2：43~6。

十八劃

魏培泉

2000 〈東漢魏晉南北朝在語法史上的地位〉，《漢學研究》18：特刊199~230。

顏洽茂

1999 〈試論佛經語詞的“灌注得義”〉，《漢語史研究集刊·第一輯（上）》，四川：巴蜀書社，160~5。

藤田宏達

1967 〈《無量壽經》の譯者は誰か〉，《印度學佛教學研究》30號：22~31頁，日本印度學佛教學會。

附錄

一、本文引用的竺法護譯經（No.後之數字表示《大正藏》的經號）

1. 《鶡掘摩經》 No.118
2. 《力士移山經》 No.135
3. 《生經》 No.154
4. 《太子墓魄經》 No.168
5. 《德光太子經》 No.170
6. 《過去世佛分衛經》 No.180
7. 《鹿母經》 No.182a
8. 《普曜經》 No.186
9. 《佛五百弟子自說本起經》 No.199
10. 《光讚經》 No.222
11. 《正法華經》 No.263
12. 《阿惟越致遮經》 No.266
13. 《濟諸方等學經》 No.274
14. 《菩薩十住行道品經》 No.283
15. 《漸備一切智德經》 No.285
16. 《如來興顯經》 No.291
17. 《度世品經》 No.292
18. 《密跡金剛力士經》 No.310
19. 《寶結菩薩所問經》 No.310
20. 《普門品經》 No.315
21. 《胞胎經》 No.317
22. 《文殊師利佛土嚴淨經》 No.318
23. 《郁迦羅越菩薩行經》 No.323
24. 《幻士仁賢經》 No.324
25. 《須摩提菩薩經》 No.334
26. 《阿闍世王女阿術達菩薩經》 No.337
27. 《離垢施女經》 No.338

28. 《如幻三昧經》 No.342
29. 《慧上菩薩問大善權經》 No.345
30. 《彌勒菩薩所問本願經》 No.349
31. 《方等般泥洹經》 No.378
32. 《等集眾德三昧經》 No.381
33. 《當來變經》 No.395
34. 《大哀經》 No.395
35. 《寶女所問經》 No.399
36. 《無言童子經》 No.401
37. 《阿差末菩薩經》 No.403
38. 《賢劫經》 No.425
39. 《寶網經》 No.433
40. 《滅十方冥經》 No.435
41. 《文殊師利悔過經》 No.459
42. 《文殊師利淨律經》 No.460
43. 《文殊師利現寶藏經》 No.461
44. 《維摩詰經》 No.474
45. 《大方等頂王經》 No.477
46. 《持人菩薩經》 No.481
47. 《琉璃王經》 No.513
48. 《月光童子經》 No.534
49. 《順權方便經》 No.565
50. 《梵志女首意經》 No.567
51. 《心明經》 No.569
52. 《持心梵天所問經》 No.585
53. 《須真天子經》 No.588
54. 《魔逆經》 No.589
55. 《海龍王經》 No.598
56. 《修行道地經》 No.606
57. 《如來獨證自誓三昧經》 No.623
58. 《文殊師利普超三昧經》 No.627

59. 《弘道廣顯三昧經》 No.635
60. 《無極寶三昧經》 No.627
61. 《四自侵經》 No.736
62. 《所欲致患經》 No.737
63. 《四不可得經》 No.770
64. 《乳光佛經》 No.809
65. 《諸佛要集經》 No.810
66. 《決定總持經》 No.811
67. 《菩薩行五十緣身經》 No.812
68. 《無希望經》 No.813
69. 《佛昇心刀利天爲母說法經》 No.815
70. 《大淨法門經》 No.817

二、本文引用的佛陀跋陀羅譯經

1. 《大方廣佛華嚴經》 No.278
2. 《大般泥洹經》 No.376
3. 《觀佛三昧海經》 No.643
4. 《大方等如來藏經》 No.666
5. 《摩訶僧祇律》 No.1425

三、本文引用的寶雲譯經

1. 《廣博嚴淨不退轉輪經》 No.268

四、本文引用其他列入比較的譯經

1. 《佛所行讚》 No.192
2. 《佛本行經》 No.193