

《維摩詰經》中「異」與「惡」 之語意探析

陳淑芬

國立清華大學中國文學系副教授

中文摘要

本文主要研究三本漢譯《維摩詰經》「異」和「惡」所相對應的梵文詞，探討三位譯經師的選詞方式。「異」和「惡」分別對應梵文前綴 vi- 和 dus-，又可用於翻譯其他梵文詞語。事實上，梵文中的大部分語素都是多義詞，都可以有多種翻譯，如 vi- 和 dus- 有多種意思；漢語的單音詞也大多是多義詞，如「異」和「惡」。一個多義的梵文詞語如何對應到也是多義的漢語詞呢？筆者首先研究《維摩詰經》中「異」的不同語意與其相對應的梵文詞語，將之分成五類：(1)「不同的」：vi-，nāna；(2)「分離」：vi-；(3)「其他的」：anya, para 和 pṛthak；(4)「不好的」：ku- 和(5)表否定：vi-。其次，「惡」之不同語意所相對應的梵語詞語也可分成五類：(1)「不好的」、「壞的」：dur-, a-, ku-, pāpa, paruṣa；(2)「罪過」、「罪惡」：pāpa, doṣa, avadya；(3)「污穢骯髒之物」：gūthoḍigalla, kaṣāya, aśuci-pūti；(4)「惡人」：māra 和(5)「厭惡」：pratigha, an-abhirati。

在《維摩詰經》中有關「異」和「惡」翻譯手法，玄奘採取比較類

似 Nida & Taber (1982) 所提出的「形式對應」，利用仿譯讓漢語的表達形式更接近梵文的表達形式，然而翻譯是一種跨文化的交際，過於忠實於源語的語言結構，反而導致無效的交際。反觀羅什的翻譯手法比較類似於「動態對等」，是經過分析、轉換與重新組織，以符合漢語的語言習慣。本文透過梵漢對勘方式，可以更加確切地瞭解「異」和「惡」的語意，而不至於誤讀佛典。最後，本文觀察到玄奘經常保有一貫忠實梵文的詞彙結構，如實地仿譯，卻是硬譯的極端，其譯詞常常無法深耕漢語；反而是羅什的譯詞，順應漢語原有的詞彙，不刻意遷就原文結構，是一種高超的文字般若。

關鍵詞：《維摩詰經》、梵漢對勘、異、惡、多義詞

A Study of the Polysemes *yì* 異 and *è* 惡 in the *Vimalakīrtinirdeśa*

Chen, Shu-fen

Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University

Abstract

This paper studies the two polysemes *yì* 異 and *è* 惡 found in the three Chinese translations of the *Vimalakīrtinirdeśa* and their Sanskrit equivalents. The words *yì* and *è* were used to translate Sanskrit prefixes *vi*- and *dus*-, but could also be used to translate other Sanskrit words. In fact, most Sanskrit morphemes were polysemous, as were the Chinese. One might wonder how the translators translated Sanskrit polysemous morphemes into Chinese. How did they choose appropriate Chinese words for translation since the equivalent Chinese words were also polysemous? The paper explores the various meanings of *yì* and *è* and their corresponding Sanskrit morphemes or terms. Five corresponding patterns are found for each of the two polysemous words. Moreover, the author has found that Xuanzang used what Nida and Taber (1982) called “formal correspondence” while Kumārajīva employed “dynamic equivalence” to translate the Sanskrit terms. The former would use loan translation to translate Sanskrit morpheme by morpheme into Chinese, and created some novel Chinese words which never entered the Chinese lexicon. However, the latter attempted to conform to the existing

Chinese lexicon, and did not deliberately follow the Sanskrit word structures, and thus his translation would be favorably accepted by the Chinese people.

Keywords: *Vimalakīrtinirdeśa*, Sanskrit-Chinese comparative study, yì 異, è 惡, polysemes



一、前言

《維摩詰經》¹是印度早期大乘佛教的重要經典，在中國廣泛流傳，前後共歷七個譯本，只有三個譯本流傳至今，分別是三國時期吳支謙《佛說維摩詰經》(T14, no. 474)、姚秦鳩摩羅什《維摩詰所說經》(T14, no. 475) 和唐玄奘《說無垢稱經》(T14, no. 476)。本文主要研究三本《維摩詰經》中「異」和「惡」所相對應的梵文詞，並探討三位譯經師的選詞方式。「異」和「惡」分別對應梵文前綴 *vi-* 和 *du-*，但又可用於翻譯其他梵文詞語。梵文中的大部分語素是多義詞，可以有多種翻譯，如 *vi-* 可以翻譯成「區別」、「不同」、「遠離」、「非」、或「相反」等。漢語的單音詞也大多是多義詞，如「異」可表示「不同」、「其他」、「以前」、「奇異」、或「詫異」等。一個多義的梵文詞如何對應到也是多義的漢語詞呢？譯經師又是如何來選擇譯詞呢？譯詞的選擇有一定的標準嗎？

本文選擇「異」和「惡」來做為研究的課題，是因為研究梵文的複合詞時發現梵文依主釋複合詞有一小類為「前置詞為首的複合詞」(*Prādi*)，翻譯成漢語時有一套固定的翻譯模式。如朱慶之 (2009: 438) 提及梵文前綴 *anu-* 通常加在名詞或動詞前，表示「之後」、「旁邊」、「沿著」、「附近」、「之下」和「伴隨」等意思，但大都仿譯成漢語「隨」，如：

<i>anu-māna</i>	隨量	<i>anu-graha</i>	隨攝
<i>anu-cara</i>	隨行	<i>anu-naya</i>	隨貪
<i>anu-bandha</i>	隨縛	<i>anu-bodha</i>	隨覺

※ 收稿日期 2017.2.15，通過審稿日期 2017.10.25。

¹ 本文所指的《維摩詰經》並非一本譯作，而是統稱的用法，目前流傳的共有三個不同的譯本。

Egene (1989/2003: 236) 指出「前置詞為首的複合詞」的第一個語素是波爾尼所提出的以 *pra-* 為首的 20 種前置詞之一。²本文主要探討 20 個前置詞中的兩個，即 *vi-* 和 *dus-* 所相對應的漢語「異」和「惡」。因為 *vi-* 和 *dus-* 都是置於複合詞之前，又無法單獨成詞，本文統稱為前綴。第二節討論出現在《維摩詰經》中所有與「異」相對應的梵語詞語，第三節則討論所有與「惡」³所相對應的梵語詞，筆者將深入研究此二詞的語意內涵。第四節為結論。

二、漢語「異」所相對應的梵語詞

如前言所述，漢語中大部分的詞都是多義詞，《維摩詰經》中「異」一詞有多種意思，可以用來翻譯多種梵語語詞。筆者研究《維摩詰經》中「異」的不同語意與其相對應的梵文詞語，將之分成五類：(1)「不同的」：*vi-*, *nāna*；(2)「分離」：*vi-*；(3)「其他的」：*anya*, *para* 和 *prṭhak*；(4)「不好的」：*ku-* 和(5)表否定：*vi-*。以下將就這五種類型加以討論。

在《維摩詰經》中「異」最常見是翻譯自梵語前綴 *vi-*，如例 (1)：⁴

(1) <i>yal</i>	<i>lakṣaṇa-</i>	<i>vilakṣaṇa-</i>	<i>sama-</i>	<i>lakṣaṇa-</i>	<i>praveśo</i>
rel.m.sg.NOM.	n.	n.	adj.	n.	m.sg.NOM.
那個	相	不同的相/無相	平等相	深入，滲透	

² 梵文為 *upasarga*，Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1899/1997)的解釋為："particle joined to a verb or noun denoting action, a preposition"，跟動詞或名詞結合表示動作，前置詞，頁 210。

³ 有些時候譯者誤用此兩個詞語時，其例子便不列入討論，如支謙本將出現兩次的 *akṛtrimatā* 都譯成「惡意」，羅什和玄奘準確地翻譯成「虛假」。

⁴ 本文因為以研究詞彙的意義為主，所以以下的比較都不再列出整句，只以羅列出詞彙對比。梵文詞所出現的句子將置於附錄中，以供有興趣的學者參考。

'yam	advaya-	praveśaḥ
dem.n.sg.NOM. n.		m.sg.NOM.
這個	不二，唯一	進入

〔支謙〕於視、不視以等視者，是不二入。

〔羅什〕亦不取無相，入於平等，是為入不二法門。

〔玄奘〕則知如是一相、異相、無相平等，是為悟入不二法門。⁵

〔現代漢譯〕能深入「相」與「異相」的平等，就是進入不二法門。

支謙將 *vi-lakṣaṇa* 譯成「不視」，羅什譯成「無相」，玄奘譯成「異相」⁶。梵文 *lakṣaṇa* 有多種解釋，最常見的為「特徵」、「符號」、「外觀」、「種類」等義，⁷一般翻譯成「相」，如羅什和玄奘所譯。但是，*lakṣaṇa*

⁵ 《佛說維摩詰經》，CBETA, T14, no. 474, p. 531, a12-13；《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475, p. 550, c17-18；《說無垢稱經》，CBETA, T14, no. 476, p. 577, b7-8。

⁶ 審查人之一提到玄奘也使用「無相」一詞，「異相、無相」並列。事實上，這一句還有前面兩句，整段為：*ekalakṣaṇam alakṣaṇam iti dvayam etat |yat punar na lakṣayati na vikalpayati, naikalakṣaṇam karoti nālakṣaṇam | yal lakṣaṇavilakṣaṇasamalakṣaṇapraveśo 'yam advayapraveśaḥ |* 玄奘的翻譯為：「一相、無相分別為二。若諸菩薩了知諸法無有一相、無有異相、亦無無相，則知如是一相、異相、無相平等，是為悟入不二法門。」可知「無相」乃是用來翻譯 *alakṣaṇa*，而非 *vilakṣaṇa*。

⁷ 本中所有的梵語釋義都是筆者譯自 Monier-Williams, *A Sanskrit English Dictionary*，並參考林光明、林怡馨合編，《梵漢大辭典》，台北：嘉豐出版社，2005 年。

也有「觀察」、「視力」和「看見」等意思，故支謙譯成「視」也是可行的。只是後來佛經專有術語，慢慢定型，而有了固定的翻譯，*lakṣaṇa* 就翻成「相」或「身相」。⁸事實上，漢語的「相」是個多義詞，在《漢語大詞典》中收錄了 23 種意思；「相」的第一義便是「看」、「觀察」，第二義為「舊時迷信，用觀察面貌、形體來推測人的命運」，第 22 義才是「佛教語。謂一切事物的外觀形狀。」⁹此外，梵文前置詞 *vi-* 表示「差異」、「變化」、「遠離」、「離開」、「不相同」、「散佈在不同方向」或「相反」等意，亦有加強語氣，或否定的用法。¹⁰例(1) *vilakṣaṇa* 的 *vi-* 在此應該為「不同的」之意，故玄奘採取仿譯¹¹，譯成「異相」；羅什譯成「無相」，則是選擇了 *vi-* 做為否定的用法；支謙譯成「不視」，也是選擇了 *vi-* 做為否定的用法，但其對 *lakṣaṇa* 則選擇「視」當「觀察」之意。但是漢語的「異」也是個多義詞，可以指「不相同」、「其他的」、「背叛的」、「奇特的」或「奇異、非凡之人或事物」。

我們不禁有所疑問，一個梵文詞有多種不同的意思，如何對譯也是多義詞的漢語詞呢？此外，梵文複合詞由兩個或兩個以上的詞素所組合

⁸ 譬如鳩摩羅什《金剛般若波羅蜜經》有四次將 *lakṣaṇa* 翻成「身相」：「須菩提！於意云何？可以身相見如來不？」「不也，世尊！不可以身相得見如來。何以故？如來所說身相，即非身相。」佛告須菩提：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」(CBETA, T08, no. 235, p. 749, a21-25)

⁹ 余潔珊，《漢語大詞典》，光碟繁體單機 3.0 版，香港：商務印書館，2007 年。底下多處引用《漢語大詞典》皆出自此光碟版，不再出註。

¹⁰ 如《維摩詰經》的主人翁的名字「維摩詰」就是翻譯自梵文 *Vimalakīrti*，可意譯為「淨名」或「無垢稱」。其中「淨名」「淨」就是 *vi-mala* 的意譯，也可仿譯為「離垢」，所以 *vi-* 的意思可以是「離」或「無」。

¹¹ 根據朱慶之 (2009: 437) 的定義：「仿譯 (*calque*) 是一種保留源頭語內部形式不變，採用目的語的材料逐詞或逐詞素地意譯源頭語詞語的各單個組成部分的翻譯方法，它的結果又叫借譯 (*loan translation*)。」

而成，¹²這兩個詞素也許都是多義，如何在眾多的排列組合中，選定一個漢語複合詞來翻譯，實在是件不容易的事。支謙選定「不」和「視」的結合，分別檢視也都可以對應到梵語的 *vi-* 和 *lakṣaṇa*，可是對 *vilakṣaṇa* 這個複合詞的意思而言，並不是最佳的組合。羅什改用「無」和「相」的結合，跟支謙對 *vi-* 當為否定詞的解釋是一樣的，但是將 *lakṣaṇa* 改譯成「相」。玄奘也沿用了「相」一詞，但選擇 *vi-* 做為「不相同」之意；在漢語中，有許多詞語表示「不相同」之意，而玄奘選擇了「異」。然而，漢語使用者對於「異相」第一眼的解釋為何呢？真的相對應到佛教所指「(事物)不同的外觀」嗎？應該不是。依據《漢語大詞典》，「異相」的解釋有二：一為「奇異的相貌」，二為「佛教稱人或物一時呈現的不同色相」。大多數的人讀《維摩詰經》中的「異相」，心中所想的應該是其第一義「奇異的相貌」，因為在現代漢語中「異」當作「奇特的」、「不平常的」解釋的詞語很常見，如「奇異」、「異聞」、「異彩」、「異才」等。漢譯佛典對一般人而言，較難理解，或甚至因對佛教專門術語的不瞭解，而造成誤讀，錯解佛經的原意。

《維摩詰經》中用「異」來對譯梵文 *vi-* 的例子，除了例 (1) *vi-lakṣaṇa* 外（現轉錄為 (2a)），還有許多例子，如 (2b-g)：

(2)

	梵文	支謙	羅什	玄奘
a.	<i>vi-lakṣaṇa</i>	不視	無相	異相
b.	<i>vi-śabhāga</i>	N/A ¹³	非同學	異類生
c.	<i>vi-pāka</i>	報	報	異熟果

¹² 梵文的複合詞可以由一個詞根和一個前綴所組合而成，不需要由兩個詞根所結合，如本文所探討的依主釋複合詞中的「前置詞為首的複合詞 (Prādi)」。

¹³ 若梵文複合詞沒被翻譯成漢語時，在表格中補上「N/A」(Not Applicable, 「不適用」)，以下皆同。

d.	a-vi-vāda	無所諍	無諍	無諍不起異議
e.	vi-kalpa	不應	N/A	異分別
f.	a-vi-kalpa ¹⁴ (2) ¹⁵	N/A (2)	N/A (2)	無異分別 (2)
g.	vi-√kṛp (4)	不應 (2)	N/A (4)	異分別 (4)
		N/A (2)		

例 (2b) vi-ṣabhāga 由前綴 vi- 加上名詞 sabhāga¹⁶「共同」、「普遍」、「同類」，此處的 vi- 為否定之意，故 vi-ṣabhāga 羅什譯成「非同學」，玄奘譯成「異類生」。我們可能會質疑為何玄奘不翻譯成「異類」就好，怎翻譯成「異類生」？我們找到在同一句的幾個詞之前有 sabhāga-jana，此詞由 sabhāga 和 jana 所組成，jana 有「生物」、「個人」、「種族」、「眾生」等意思。玄奘通常會將梵文詞素依照順序一一仿譯，所以 sabhāga 譯成「同類」，jana 譯成「生」，故複合詞 sabhāga-jana 就是「同類生」。事實上，梵文 sabhāga 也是一個複合詞，由前綴 sa- 「結合」、「相似」、「擁有同樣的」和 bhāga 「部分」、「方面」、「地點」所組成，玄奘將 sa- 譯成「同」，bhāga 譯成「類」。「異類生」是玄奘第一次使用，不過此詞終究並沒有被其他譯經師沿用，也沒有進入漢語的詞彙。¹⁷

例 (2c) vipāka 意為「烹飪」、「成熟」、「消化」、「結果」和「後果」，

¹⁴ 本文所引的梵文例子都是原形（含動詞和名詞），不採用音變後，或帶有性／數／格的形式，如 avikalpa 出現過兩次，一次為 √vikalpo (avikalpah)，另一次為 avikalpā (avikalpāh)。或例 (2g) vi-√kṛp 是動詞詞根，本文不採用含有人稱／數／時態等變化過的動詞。

¹⁵ 表格中的數字指詞語出現的次數。

¹⁶ 前綴 vi- 讓 sabhāga 的齒音[s]音變成顎音[ʃ]，音變規則請參考 Whitney (1993, §180)。

¹⁷ 查詢 CBETA「異類生」出現在罽賓國三藏般若《大乘理趣六波羅蜜多經》和義淨《根本薩婆多部律攝》，而且都各出現過一次，其餘只出現在玄奘的譯經中。此詞也沒有被各漢語辭典所收錄。

去掉前置詞 vi-，pāka 的意思，幾乎跟前者的意思相當。梵文 pāka 一詞由動詞詞根√pac「煮」、「消化」、「成熟」變化而來，加上前綴 vi- 意思不變，但加強語氣，vi-√pac 意為「徹底煮熟」、「完全成熟」。梵文 vipāka 是從 vi-√pac 的使動用法，當煮熟或成熟後而使之改變，此時 vi- 便有「不同」、「改變」之意。¹⁸支謙和羅什採取意譯「報」，而玄奘採用仿譯，即 vi- 譯成「異」，pāka 譯為「熟果」。事實上，「異熟果」通常用來翻譯 vipāka-phala，vi- 譯成「異」，pāka 譯成「熟」，而 phala 是「果」。梵本《維摩詰經》中 vipāka 一詞共出現過六次，玄奘有四次將之譯成「果」，一次譯成「果報」，也只有一次譯成「異熟果」。玄奘是第一個使用「異熟果」一詞，此詞第一次出現於玄奘所翻譯的《大乘成業論》(T31, No. 1609) 中。玄奘之所以使用一次「異熟果」來翻譯 vipāka，應該是為了符合八字一句的排比：

淳直意樂是妙菩提，由此意樂不虛假故；

發起加行是妙菩提，諸所施為能成辦故；

增上意樂是妙菩提，究竟證會殊勝法故；

大菩提心是妙菩提，於一切法無忘失故；

清淨布施是妙菩提，不憚世間異熟果故；

固守淨戒是妙菩提，諸所願求皆圓滿故；

忍辱柔和是妙菩提，於諸有情心無恚故；

勇猛精進是妙菩提，熾然勤修無懈怠故；

¹⁸ 感謝兩位審查人的意見，玄奘屬唯識學派，將 vi- 解釋成「不同」有其傳承。窺基《成唯識論述記》卷 2：「言異熟者，或異時而熟，或變易而熟，或異類而熟，或異熟因所招，名異熟果。」(CBETA, T43, no. 1830, p. 300, a16-18)

寂止靜慮是妙菩提，其心調順有堪能故；

殊勝般若是妙菩提，現見一切法性相故。¹⁹

例 (2d) a-vi-vāda 是由三個詞素所組成，a- 為否定前綴，vi- 為表「不同的」或否定的前綴，vāda 有「演講」、「談話」、「爭論」、「協議」之意，整個複合詞意為「沒有不同的論點」、「無爭論」、「一致」。支謙譯成「無所諍」，羅什「無諍」，而玄奘保留了羅什的翻譯，且用加上自己一貫仿譯 vi- 的方式，將之譯成「無諍、不起異議」。

例 (2e) vi-kalpa 由前綴 vi-「分離」和 kalpa 所組成，kalpa 是一個語義內涵多樣的多義詞，包括「二者之一」、「替代品」、「等同」、「可行的」、「適合的」、「規則」、「調查」、「決心」、「相似的」和「宇宙論的時間」等意。這裡的 kalpa 應該是第一義「二者之一」，而 vi-kalpa 的意思就是「在兩個（或兩個以上）不同點之間的選擇」，故可以翻譯成「分別」。²⁰ 玄奘仿譯前綴 vi-，故把 vikalpa 翻譯成「異分別」。但是這樣的譯法可能會造成語意的誤解，因為依照漢語複合詞的組成，「異分別」較像偏正式複合詞，可能解釋成「不同的分別」或「奇特的分別」，而不是「分辨不同之處」。而例 (2f) a-vi-kalpa 比例 (2e) 多一個否定前綴 a-，故玄奘翻成「無異分別」。

例 (2g) vi-√kṣip「二擇一」、「變化」、「選擇」，出現三次是 vi-kalpayanti（第三人稱／複數／現在式／主動／使動用法），另一次是 vi-kalpayati（第三人稱／單數／現在式／主動／使動用法）。支謙兩次譯成「不應」，兩次沒有譯出，羅什四次都沒有譯出，玄奘四次全都譯成「異分

¹⁹ 《說無垢稱經》，CBETA, T14, no. 476, p. 565, b12-22。

²⁰ 《佛光大辭典》對「分別」的解釋為：「梵語 vikalpa。推量思惟之意。又譯作思惟、計度。即心及心所（精神作用）對境起作用時，取其相而思惟量度之意」，高雄：佛光文化，1988 年，頁 1315。

別」。羅什有一次是整句沒有翻譯，另三次是 *vi-√kṛp* 和 *√kṛp* 同時出現，羅什應該是認為兩個語詞的詞意相同，故都只譯成一個「分別」；而玄奘則將兩詞各自譯出「分別」和「異分別」。

「異」除了用來翻譯梵文前綴 *vi-*，也常常用來翻譯 *anya*，其意思為「其他的」、「別的」、「不同的」，其意思與「異」相當。例 (3a-i) 都是用「異」來翻譯梵文 *anya*。

(3)

	梵文	支謙	羅什	玄奘
a.	<i>anya</i> (5)	異 (5)	異 (2)	分別 (2)
b.	<i>anya</i>	異時	異人	異人
c.	<i>anya</i>	N/A	N/A	異人
d.	<i>anya</i>	異人	N/A	所餘 ²¹
e.	<i>anyatas</i>	以異	以彼	在彼
f.	<i>anyathā</i>	他	他	異
g.	<i>anyathātva</i>	N/A	N/A	異
h.	<i>anya-tīrthika</i>	異學	外道	外道
i.	<i>anya-buddhakṣetra</i>	異剎	他方	餘世界

在例 (3a) *anya* 出現五次在兩個不同的句子中，第一句出現兩次，第二句出現三次，都是出現在名詞之前，表示兩者或三者是不同的。支謙將 *anya* 五次全都翻譯成「異」，而且放在名詞之後（「四種異、空種異為二。」，「空異、無相異、願異為二。」），羅什只翻譯出第一句中的兩次，襲用支謙的譯法。另一句的三個 *anya*，並沒有特別譯出（「是空、

²¹ 在 Akira Hirakawa, *Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary* 《佛教漢梵大辭典》(Tokyo: The Reiyukai, 1997) 中，「所餘」所相對應的梵文詞有：*śeṣa*, *avaśiṣṭa*, *anya*; *antara*, *avaśiṣyate*, *ādi*, *itara*, *para*, *pariśiṣṭa*，頁 535。

是無相、是無作為二。」)。而玄奘沒有一一將 *anya* 翻出，而只是把第一句的兩個名詞用「與」連接，然後將 *anya* 翻譯成「分別」，放在名詞組之後（「四界與空分別為二。」）；第二句的三個名詞玄奘僅是三個並列，中間沒有任何的連接詞，也是翻成「分別」，置於名詞組之後（「空、無相、無願，分別為二。」）。

在例 (3b) *anya* 是指人，不是用來修飾時間，是支謙誤讀，而翻譯成「異時」。羅什和玄奘都翻譯成「異人」，指當時的國王「寶蓋」，不是別人（「異人」），就是現今已成佛的「寶燄如來」。例 (3c) 支謙和羅什沒有翻譯出（整句未翻，也許是所根據的梵本就沒有此句），玄奘如例 (3b)，將 *anya* 翻譯成「異人」。此處的「異人」並非現代漢語所指的「不尋常的人」，或「懷有異才、特殊本領的人」，而是如《詩經·小雅·頍弁》：「豈伊異人？兄弟匪他。」²²中所指的「異人」，就是他人、別人。

例 (3d) 的整個詞語為 *anye ca satvā ṛddhi-vineyā*，意為「而且其他一些可被神通調服的眾生」²³，支謙翻譯成「異人者」，羅什譯成「度者」，沒有翻譯出 *anya*，玄奘譯為「所餘〔覩〕」²⁴神通力調伏之者」。例 (3e) *anyatas* 「從另外一方面」、「於他處」、「至別處」，當副詞，為 *anya* 的離格或位格，支謙翻成「以異」，羅什譯成「以彼」，玄奘譯為「在彼」。例 (3f) *anyathā*²⁵意為「否則」、「用別的方法」、「以不同的方式」，在句中原為副詞，相對於前一句的 *evam* 「如是」。*anyathā* 後接第三人稱複數現在式動詞 *paśyanti* (*√paś* 「看」、「觀察」)，意為「那些用另一種方式

²² 劉俊文，《中國基本古籍庫》，網路 Window 版，北京：愛如生數字化技術研究中心，2008 年。

²³ 感謝其中一位審查人所提供的翻譯。

²⁴ 此處「覩」是翻譯句末的動詞 *paśyeyus*。

²⁵ Whitney (1889/1993: §1101) 指出後綴 *-thā* 通常加在代詞、形容詞或名詞詞幹後，作為表方式的副詞。

觀看的人」，支謙和羅什譯成「他觀者」，玄奘譯為「異觀者」。玄奘的譯詞很容易讓人產生誤解，根據《漢語大詞典》，「異觀」有兩個意思，一為「奇異的景象」，二為「不同看待」，跟玄奘的譯詞很不同。

例 (3g) *anyathātvā*²⁶ 是在 *anya* 後加上兩個後綴 *-thā*（表方式）和 *-tva*（表性質的中性名詞），意為「差異」、「事情的另一面」，在《維摩詰經》中指的是「四（有為）相」之一，即「生」、「住」、「異」、「滅」。支謙的譯本沒有四相的說法，羅什只翻譯出「生」、「住」、「滅」，唯獨缺「異」。只有玄奘的譯本「四相」全齊，但四相的順序與梵本不同，梵本是以「生」（*utpāda*）、「滅」（*bhaṅga*）、「住」（*sthiti*）、「異」（*anyathātvā-vigatā*，意為「遠離變異」）。在梵文中此為一個「相違釋」複合詞（*utpāda-bhaṅga-sthiti-anyathātvavigatā*），根據釋惠敏（2011）的研究結果，「相違釋」複合詞中的排列規則有四條：（一）*i* 或 *u* 結尾的字應置前，（二）母音開頭且以母音 *a* 結尾字置前，（三）音節少者應置前，（四）種姓與名字長幼順序。其中以「音節少者應置前」規則的譯例對多（占有所有例子的 65%）。²⁷「四相」中 *anyathātvā-vigatā* 的音節最多，所以置後，玄奘依照四相變化的順序而改變了梵文原有的詞序，是非常符合漢語的語序規則。例 (3h) *anya-tīrthika* 為持業釋複合詞，由 *anya*「其他的」和 *tīrthika*「信仰本宗以外的教義者」所組成，支謙翻成「異學」，羅什和玄奘譯成「外道」。例 (3i) *anya-buddhakṣetra* 由 *anya*「其他的」、「不同的」和 *buddha-kṣetra*「佛土」、「佛國」、「佛世界」兩個詞所組成的持業釋複合詞，而 *buddha-kṣetra* 也是一個複合詞，由 *buddha*「佛」和 *kṣetra*「土地」、「國家」所組成的依主釋複合詞。²⁸支謙

²⁶ 梵文後綴 *-tva* 的用法，請參考 Whitney (1889/1993: §1239)。

²⁷ 釋惠敏：〈漢譯佛典語法之「相違釋」複合詞考察：以玄奘所譯《瑜伽師地論》為主〉，《法鼓佛學學報》8，2011 年，頁 1-31。

²⁸ 一位審查人指出 (3i) *anya-buddhakṣetra* 不是仿譯詞，三位譯者都沒有翻譯第二

翻譯成「異剎」，²⁹羅什譯成「他方」，玄奘譯為「餘世界」，三位譯經師皆翻譯出 *anya*，只是用了不同的詞彙。總括而言，支謙最常使用「異」來翻譯梵文 *anya*，共使用了十一次，也使用一次「他」。羅什使用三次「異」，兩次「他」，和一次「彼」和一次「外」。玄奘用了四次「異」，「餘」和「分別」各兩次，「彼」和「外」各一次來翻譯 *anya*。

另外，「異」也常用來翻譯梵文 *nānā* 一詞，如例 (4a-c)：

(4)

	梵文	支謙	羅什	玄奘
a.	<i>nānātva</i>	N/A	異	種種異性
b.	<i>nir-nānātva</i>	N/A	無異	無異
c.	<i>nānā-lakṣaṇa</i>	非相	異相	異相

例 (4a) *nānātva* 意為「差異」、「多樣性」、「各式各樣」，由 *nānā*「各種的」、「不同的」、「個別的」，加上表性質的中性名詞後綴 *-tva* 所組成。支謙沒有相對應的詞語，羅什翻成「異」，玄奘通常將 *nānā* 翻譯成「種種」，³⁰但在此玄奘將 *nānā* 翻譯兩次，「種種」和「異」。「種種」是承接其慣用的譯法，又將 *nānātva* 利用仿譯，將 *nānā* 翻譯成「異」，後綴 *-tva* 翻譯成「性」。「性」的翻譯類似現代漢語也用此來對譯英文名詞後綴 *-ity*，如 *acidity*「酸性」、*creativity*「創造性」、*elasticity*「彈性」、*integrity*

個語素 *buddha*。

²⁹ 「剎」為梵文 *kṣetra* 音譯詞「剎多羅」的節譯。

³⁰ 在梵本《金剛經》中，*nānā* 出現過兩次 (*nānāvidhāni rūpāṇi* 和 *nānābhāvāṃ cittadhārām*)，玄奘都將其譯為「種種」：

「譬如明眼士夫過夜曉已，日光出時見種種色，當知菩薩不墮於事，謂不墮事而行布施，亦復如是。」(CBETA, T07, no. 220, p. 982, c28-p. 983, a3)

「彼諸有情各有種種，其心流注我悉能知。」(CBETA, T07, no. 220, p. 984, b13-14)

「整體性」、personality「個性」、possibility「可能性」、reliability「可靠性」、severity「嚴重性」等。在《論衡·譴告》就有「凡物能相割截者，必異性者也。」³¹此處的「異性」就是指性質不同。例 (4b) nir-nānātvā 是 nānātvā 加上否定前綴 nir-，表示「無差別」、「沒有差異」。支謙沒有翻譯，羅什和玄奘都翻譯成「無異」。例 (4c) nānā-lakṣaṇa 也是複合詞，意為「各式各樣的特徵」、「各種屬性」，支謙翻成「非相」，羅什和玄奘都翻譯成「異相」。玄奘亦將例 (2a) vi-lakṣaṇa 也翻譯成「異相」，在此也可看出玄奘的翻譯並非最佳選擇，他將兩個具有不同形式／意義的梵文詞，選用同一個譯詞。³²依據語言的經濟原則，兩個不同的詞語必有其意義或功能上的不同之處，若使用相同的譯詞，可能會造成誤讀經文。

此外，玄奘也用「異」來翻譯梵文 prthag³³：

(5)

	梵文	支謙	羅什	玄奘
a.	prthagjana (6)	凡民 (2) 凡夫 (2)	凡夫 (5)	異生 (6)

例 (5a) prthag-jana 是一個持業釋複合詞，由 prthag「分別地」、「個別地」、「不同地」和 jana「個人」、「種族」、「眾生」所組成，意為「低階級的人」、「民眾」、「傻瓜」。在梵本共出現六次，支謙兩次譯成「凡

³¹ 劉俊文，《中國基本古籍庫》，網路 Window 版。

³² 有一位審查人指出梵語 nānā 與前綴 vi- 一樣，也有「不同」的意思，就此說玄奘的翻譯不是最佳的欠缺說服力。但是筆者認為在此句 nānā 解釋成「多種的」或「各式各樣的」可能更佳。此外，在翻譯上若能避免使用相同的漢語語詞來翻譯不同的梵文詞，可以讓讀者較容易掌握譯詞。

³³ 梵文 prthag 在複合詞 prthag-jana 中，因為其後所接的音 [j] 為有聲輔音，故 prthag 音變成 prthag。

民」，兩次譯為「凡夫」，另兩次找不到相對應的詞語。羅什有五次譯成「凡夫」，另一次沒有譯出；玄奘六次都仿譯成「異生」，指有別於聖人的凡夫俗子。雖然玄奘很忠實地仿譯梵文複合詞，但「異生」一詞從未進入漢語，不如支謙和羅什的「凡夫」平易近人。

由上面的討論結果，漢語「異」經常用來翻譯梵文前綴 *vi-*，也用來翻譯 *anya*, *nānā* 和 *prthak* 等詞。另外，還有一些不同的孤例也使用「異」，如例 (6a-e)：

(6)

	梵文	支謙	羅什	玄奘
a.	<i>kasyacid</i>	N/A	異人	異人
b.	<i>ku-tīrthika</i>	異學	異學	外道
c.	<i>para-tīrthya</i>	異學	外道	外道
d.	<i>hīna-kula</i>	異學	下賤	卑賤
e.	<i>pāṣaṇḍa</i>	異道	異道	外道
f.	<i>viśeṣa</i>	N/A	有異	有異

例 (6a) *kasyacid* 由疑問代詞 *ka* 「誰」、「什麼」、「哪一個」的所有格 *kasya* 加上 *cid* 「各個」，表示不定代詞，指「任何人」、「某個人」，羅什和玄奘譯成「異人」。「異人」也用來翻譯 *anya*，如例 (3b-d)。例 (6b) *ku-tīrthika* 是由表「不好的」、「惡的」、「壞的」前綴 *ku-* 和 *tīrthika* 「信仰本宗以外的教義者」所組成的複合詞，支謙和羅什譯成「異學」，³⁴玄奘譯成「外道」。例 (6c) *para-tīrthya* 由 *para* 「別的」、「外來的」、「不同

³⁴ 《漢語大詞典》對「異學」的解釋有三：(1)指異教，(2)指異教徒，(3)舊指儒家以外的其他學派、學說。在佛教中，「異學」指佛教以外的宗教或信仰者。

的」和 *tīrthya*³⁵「信仰本宗以外的教義者」所組成，支謙翻成「異學」，羅什和玄奘翻成「外道」。例 (6d) *hīna-kula* 是個持業釋複合詞，由 *hīna*「不足的」、「貧窮的」、「卑微的」和 *kula*「種姓」、「家族」、「群體」所組成，意為「卑賤的種姓」、「下賤之家」。支謙翻譯成「異學」，羅什和玄奘都依照梵文原意而翻譯。例 (6e) *pāṣaṇḍa* 意為「異端」、「偽君子」、「異教徒」，支謙和羅什翻譯為「異道」，玄奘譯成「外道」。例 (6f) 的 *viśeṣa*「特徵的差異」、「特異性」、「奇特」、「差別」，是出現在一個比較長的句中，支謙未譯出此詞，羅什和玄奘翻譯成「有異」。

這一節我們討論了《維摩詰經》中的「異」可相對應到梵文中的四個詞素，包括 *vi-*, *anya*, *nānā* 和 *prthag*。本文發現 *vi-* 的不同意思，如例 (2a, d) 為「不同的」，例 (2b, d) 為否定用法，³⁶或例 (2e-g) 為「分離」，但是玄奘全部翻成「異」。漢語的「異」的確有「不同的」(如「異常」、「異性」、「大同小異」)，或「分開」(如「離異」、「異居」) 的用法，但是沒有否定用法，若全都用「異」來翻譯，可能會造成誤解。此外，支謙則是將所有的 *vi-* 翻譯成否定，如例 (2a)「不視」，例 (2d)「無所諍」或例 (2e, g)「不應」，更是容易讓讀者誤讀經文。反觀羅什的翻譯，在例 (2a) *vi-* 為「不同的」，他翻譯成「異」；例 (2b, d) 的 *vi-* 為否定的意味，他就翻譯成「非」或「無」。又從例 (3a-i) 我們發現支謙最常使用「異」來翻譯 *anya* (共十一次)。玄奘使用「異相」一詞來翻譯例 (2a) *vi-lakṣaṇa* 和例 (4c) *nānā-lakṣaṇa*，前者指「(事物) 不同的外觀」，而後者指「各式各樣的屬性」。玄奘和羅什使用「異人」來翻譯例 (3b, 3c) *anya*「他人」、「別人」和例 (6a) *kasyacid*「任何人」、「某個人」。兩位譯者都是佛教翻譯界的大師，但在選擇漢語譯詞時，並沒有特別留意已經使

³⁵ 佛教中 *tīrthya* 和 *tīrthika* 的意思相同，都指「信仰本宗以外的教義者」、「外道」、「邪學」。

³⁶ 例 (2d) 的 *vi-* 既可以解釋成「不同的」，也可當否定用法。

用過的語詞，而用來翻譯不同意思的另一個梵文詞。支謙則用「異學」來翻譯梵文四個不同的詞語，包括例 (3h) *anya-tīrthika*，例 (6b) *ku-tīrthika*，例 (6c) *para-tīrthya* 和例 (6d) *hīna-kula*。

統整《維摩詰經》中「異」當作譯入語的語意與譯出語的對應關係，有下列五種：

1. 「不同的」：vi-, nāna
2. 「分離」：vi-
3. 「其他的」：anya, para, prthak
4. 「不好的」：ku-
5. 表否定：vi-

其中前三項是多義詞「異」在漢語中所固有的詞義，後兩項都是透過翻譯所衍生的語義。不過，這些譯詞並沒有完全進入漢語，如玄奘的「異類生」(*vi-śabhāga*) 的「異」表否定。又如支謙和羅什的「異學」(*ku-tīrthika*)，雖然指「不好的」，但也是從指「佛教以外的學說」所引申而來。

三、漢語「惡」所相對應的梵語詞

繼第二節中討論《維摩詰經》三位譯經師所使用「異」來翻譯梵文語詞的對應關係，在本節筆者將討論「惡」所代表的語意內涵，並研究和「惡」之不同語意所相對應的梵語詞語，將之分成五類：(1)「不好的」、「壞的」：dur-, a-, ku-, pāpa, paruṣa；(2)「罪過」、「罪惡」：pāpa, doṣa, avadya；(3)「污穢骯髒之物」：gūthoḍigalla, kaṣāya, aśuci-pūti；(4)「惡人」：māra 和(5)「厭惡」：pratigha, an-abhirati。以下將針對這五種類型

加以討論說明。

《維摩詰經》中「惡」所相對應的梵文詞有多種來源，最常見的是翻譯梵語前綴 *duṣ-*，如例 (7a-d)：

(7)

	梵文	支謙	羅什	玄奘
a.	<i>dur-gati</i> (2)	惡道 (2)	惡趣門	惡趣
			惡趣	險趣
b.	<i>duṣ-carita</i> (6)	惡行 (1)	邪行 (6)	惡行 (6)
c.	<i>duḥ-śīla</i> (3)	惡戒 (3)	毀戒人	毀禁
			毀禁 (2)	有犯有越 犯戒
d.	<i>duḥ-prajña</i> (2)	邪智	無智	惡慧
		惡智	愚癡	愚癡
e.	<i>daḥ-prajña</i>	N/A	愚癡	惡慧

梵文前綴 *duṣ-* 通常加在名詞之前，有時也加在動詞或副詞之前，意為「艱難的」、「困難的」、「邪惡的」、「不好的」。詞末的 *s* 後接母音或有聲子音開頭的詞，則音變成 *r*，如例 (7a)；*s* 後接無聲子音開頭的詞，則有不同的音變規則，如後加顎音 (*c, ch, j, jh*) 時，便成同發音部分的 *ś*，如例 (7b)；加齒音 (*s, ṣ, ś*) 時，*s* 變成 *ḥ*，如例 (7c)；後加 *k, kh, p, ph* 時，*s* 變成 *ṣ*，但有時也可以變成 *ḥ*，如例 (7d) 可寫作 *duṣ-prajña* 或是 *duḥ-prajña*。此前綴經常被翻譯成「惡」。在《漢語大詞典》中，「惡」有十種不同的義項，包括「罪過」、「凶暴」、「威猛」、「壞人」、「不正之氣」、「醜陋」、「不好」、「污穢肮髒之物」、「腐敗」、「表程度，相當於『甚』、『很』」等。

在例 (7a) *dus-* 後加 *gati* 「路徑」、「輪迴」、「(生存) 狀態」、「通道」、「方法」。支謙兩次都譯做「惡道」，此處的「惡道」並非如劉向《說苑・君道》：「惡惡道不能甚，則其好善道亦不能甚。」³⁷中指「不正之道」，而是佛教專用語，指地獄、餓鬼、畜生三道。此處的「惡道」指「不好的(生存) 狀態」。羅什將 *dur-gati* 譯做「惡趣(門)」。*《漢語大詞典》* 中，「趣」的聲調為第一聲，同「趨」，意為「趨向」、「歸向」；另一義為佛教術語，指眾生輪迴的去處。³⁸玄奘一次譯做跟羅什一樣的「惡趣」，一次譯做「險趣」。³⁹玄奘選用兩個 *dus-* 的不同意思，即「不好的」和「艱難的」。例 (7b) *duś-carita* 由前綴 *dus-* 加上 *carita* 「行為」、「所做之事」所組成，意為「不良行為」、「壞事」、「邪惡」。支謙和玄奘翻譯成「惡行」，羅什翻譯成「邪行」。*《維摩詰經》* 中提到身、口、意等三種惡行和其惡行所遭受的果報，此詞在同一句中出現六次，支謙本只統稱為「是為由身、由言、由意惡行之報」，故支謙本只出現一次。羅什本依照梵文原有的詞語，翻譯成「身邪行」、「身邪行報」、「口邪行」、「口邪行報」、「意邪行」、「意邪行報」，共出現六次「邪行」。玄奘也是如實翻譯為「身惡行」、「身惡行果」、「語惡行」、「語惡行果」、「意惡行」、「意惡行果」。

例 (7c) *duḥ-śīla* 當形容詞，由前綴 *dus-* 加上 *śīla* 「習慣」、「性格」、「品性」、「誠信」所組成，意為「品行不良的」、「習性不好的」。在佛教中 *śīla* 指一種「道德戒律」，如五「戒」，包括不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒；或指六波羅蜜之一，布施、「持戒」、忍辱、精進、

³⁷ 劉俊文，《中國基本古籍庫》，網路 Window 版。

³⁸ 《佛光大辭典》中的「五趣」對「趣」的解釋如下：「依說一切有部之說，趣，乃所趣之義。故《大毘婆沙論》卷一七二謂，『趣』為所往之義，此乃諸有情所應往、所應生、結生之處，故稱為趣。亦即由過去善惡業所招感的異熟生之果體，稱為趣」，頁 1198。

³⁹ 這裡的「險」意指「艱難的」，不是「危險的」。

禪定、智慧。因此，*duḥ-sīla* 意指「破戒」、「不守戒」。支謙三次都翻譯成「惡戒」，勉強仿譯的結果可能會造成誤解，以為是「不好的戒律」。然而，羅什和玄奘都採取意譯，羅什一次譯做「毀戒人」，兩次翻譯成「毀戒」，基本上羅什的翻譯是非常確切的。第一個例子的 *duḥ-sīla* 當有財釋，指「破壞戒律的人」，所以羅什譯成「毀戒人」。玄奘雖然也是採取意譯，但是卻使用了三個不同的詞語：「毀禁」、「有犯有越」、「犯戒」。例 (7d) *duḥ-prajña* 由前綴 *dus-* 加上 *prajña* 「明智的」、「謹慎的」所組成，意為「愚蠢的」。形容詞 *prajña* 由名詞 *prajñā* (長 ā) 而來，*prajñā* 意為「智慧」、「知識」、「判斷」，在佛教中指一種超越的智慧，能如實理解一切事物的智慧。支謙一次翻譯成「邪智」，一次為「惡智」；羅什意譯成「無智」和「愚癡」；玄奘一次仿譯為「惡慧」，另一次翻譯成「愚癡」。《漢語大詞典》給「惡慧」的解釋為「狡黠之心」，跟玄奘翻詞意思相去甚遠。例 (7e) *duḥ-prajña* 的意思基本上跟例 (7c) 相同，*dauḥ* 是 *duḥ* 的複強化形式 (*vrddhi*)。

「惡」除了用來翻譯梵文前綴 *dus-*，也常用來翻譯和否定前綴 *a-* 所結合的形容詞，如例 (8a-g)：

(8)

	梵文	支謙	羅什	玄奘
a.	<i>akuśala</i> (2)	N/A	N/A	惡
		惡	諸惡	惡法行相
b.	<i>akuśala-dharma</i>	惡法	不善法	不善法
c.	<i>daśa-kuśala</i>	十惡	十不善	十種不善
d.	<i>karmu...śubham</i> <i>aśubham ca</i>	清淨無惡形	善惡之業	善惡之業
e.	<i>aśuci-pūti</i>	不淨腐	穢惡	穢惡

f.	an-abhirati	惡	厭	厭
g.	a-varṇa	毀行	(說其)過惡	誹謗

例 (8a) a-kuśala 由否定前綴 a- 和 kuśala 所組成, kuśala 可以是做名詞或形容詞使用, 意為「正確的」、「適當的」、「福利」、「幸福」, 其相反詞 a-kuśala 指「有害的」、「不吉的」、「邪惡的」、「不善」、「罪惡」等意。三位譯經師大多用「惡」來翻譯。例 (8b) akuśala-dharma 是一個持業釋複合詞, 由 a-kuśala 和 dharma 「法」所組成, a-kuśala 支謙意譯成「惡」, 羅什和玄奘採用仿譯, 譯成「不善」。例 (8c) daśakuśala 由 daśa 「十」和 a-kuśala 所組成, 是一個帶數釋複合詞, 翻譯方式如同例 (8b)。支謙所謂的「惡法」可能會讓現代的讀者產生錯誤的解釋, 尤其如果查看《漢語大詞典》, 「惡法」的解釋為「壞樣子」。⁴⁰或者是《教育部重編國語辭典修訂本》的解釋為:「壞的, 對人民權益保障不完善的法律」。⁴¹佛教中的「惡法」意思, 應如《瑜伽師地論》卷 84:「又惡法者: 謂極猛利無慚無愧, 不信佛等毀謗賢聖, 邪見相應故。或復種種惡法現行故, 又有貪欲瞋恚心等……。先捨惡法復還取故, 名為惡法。」⁴²佛教的「惡法」跟漢語本有的意思完全不同, 若不瞭解佛法的真實義, 這些譯詞常會讓人產生誤解。

例 (8d) 的「惡」是翻譯 a-śubha, 此詞由否定前綴 a- 加上 śubha 組合成的複合詞, śubha 可做形容詞或名詞, 意指「漂亮的」、「清淨的」、「美麗」、「好運」、「吉祥」。支謙將 śubha 翻譯成「清淨」, 羅什和玄奘譯成「善」, 三位譯經師都將 aśubha 譯成「惡」。例 (8e) 是個由 aśuci 和

⁴⁰ 《後漢書·朱浮傳》:「內聽驕婦之失計, 外信讒邪之諛言, 長為群后惡法, 永為功臣鑒戒, 豈不誤哉!」(劉俊文,《中國基本古籍庫》, 網路 Window 版)

⁴¹ 網路線上版《教育部重編國語辭典修訂本》, 2017/12/12, <http://dict.revised.moe.edu.tw>。

⁴² 《瑜伽師地論》, CBETA, T30, no. 1579, p. 770, b10-29。

pūti 所組成的持業釋複合詞。aśuci 由否定前綴 a- 加上 śuci 「清淨（的）」，支謙仿譯成「不淨」，羅什和玄奘譯成「惡」，這裡的「惡」不只是「不好的」，而是指「污穢骯髒之物」或「腐敗」。pūti 為一個陰性名詞，意為「惡臭」、「穢」。例 (8f) 由否定前綴 an-⁴³ 和 abhirati 「快樂」、「歡喜」所組成，意為「不樂」、「厭離」，只有支謙使用「惡」來翻譯，此時「惡」為動詞，意指「討厭」、「憎恨」。例 (8g) a-varṇa 由否定詞綴 a- 和 varṇa 所組成，varṇa 是個多義詞，這裡指「讚美」、「表彰」、「榮譽」，a-varṇa 意為「批評」、「譴責」、「非難」，三位譯經師使用不同的意譯詞，只有羅什的譯詞包含「惡」，用「過惡」來翻譯。

《維摩詰經》中 pāpa 共出現三次，三位譯經師都曾翻譯成「惡」，如例 (9a-c)：

(9)

	梵文	支謙	羅什	玄奘
a.	pāpa	N/A	惡	犯戒惡法
b.	pāpa-dharma	N/A	雜惡	惡法
c.	pāpa-mitra	惡友	惡知識	惡友

梵文 pāpa 可以當形容詞或名詞，也有多種意思，包含「壞的」、「卑鄙的」、「惡毒的」、「邪惡」、「罪惡」、「犯罪」、「惡行」、「不幸」、「傷害」等意。例 (9a) pāpa 為名詞，支謙本沒有相對應的詞，羅什翻成單音詞「惡」，玄奘翻譯成「犯戒惡法」，加以補充說明 pāpa 尤指犯了佛法戒律的惡行。例 (9b-c) 都是持業釋複合詞，pāpa 為形容詞，修飾後加的名詞 dharma 「道德戒律」、「法規」，和 mitra 「朋友」。支謙沒有翻

⁴³ 否定前綴 a- 後接母音為首的詞，變成 an-。

譯例 (9b) pāpa-dharma，羅什翻成「雜惡」，玄奘仿譯成「惡法」。此處的「惡法」跟支謙翻譯例 (8b)akuśala-dharma 一樣，由指造惡業，做惡行。例 (9c) pāpa-mitra 支謙和玄奘仿譯成「惡友」，羅什翻譯成「惡知識」。「惡友」顧名思義就是「壞朋友」，會引導我們造惡業的朋友，讓我們無法精進，無法接觸正法。《瑜伽師地論》有三處解釋「惡友」：

(10) a. 由五種相建立惡友：一無羞恥，二有邪見，三有懈怠，四有邪行，五性怯劣。⁴⁴

b. 諸有朋嚮引導令作非利益事，名為惡友。⁴⁵

c. 若於放逸，或於惡行，或於下劣諸善功德而相勸勵；應知是類，總名惡友。⁴⁶

《漢語大詞典》中未收錄「惡友」一詞，而有「惡知識」一詞，專指「佛教語。指昧於佛法，導人入邪的人。」

「惡」也經常用來描述梵文 māra，如例 (11a-c)：

(11)

	梵文	支謙	羅什	玄奘
a.	māra (4)	魔 (2)	魔 (2)	惡魔怨 (2)
		魔首	魔	惡魔
		魔	魔怨	暴惡魔軍
b.	pāpīyas	波旬	波旬	惡魔怨

⁴⁴ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 657, b28-29。

⁴⁵ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 802, c19-20。

⁴⁶ 《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 873, c8-10。

c.	māraḥ pāpīyān ⁴⁷ (7)	天魔波旬	魔波旬	惡魔怨
		魔	魔 (2)	惡魔怨
		N/A		惡魔
		魔 (2)	魔 (2)	惡魔怨 (2)
		波旬 (2)	波旬	惡魔怨 (2)
			魔	

例 (11a) māra 本意為「死亡」、「瘟疫」、「殺害」、「障礙」，在佛教中指「毀滅者」(the Destroyer)、「邪惡者」(Evil One)，尤指取人生命，妨礙菩提道的惡鬼神。支謙和羅什大都音譯為「魔」。⁴⁸玄奘則全都加「惡」來修飾「魔」，變成一個梵漢合璧詞「惡魔」。或者可說「惡」是意譯「邪惡者」的省略，那麼「惡魔」就是如同「檀施」(dāna)、「尼姑」(bhikṣuṇi)和「鉢盂」(pātra) 的梵漢同義連用的合璧詞，只不過「惡魔」是音譯詞在後，意譯詞在前的合璧詞，而「檀施」、「尼姑」和「鉢盂」則是意譯詞在前，音譯詞在後。羅什亦有一次翻譯成「魔怨」。《佛光大辭典》解釋「魔怨」為：「指惡魔。因惡魔向人行惡，為人之怨敵，故稱魔怨。」⁴⁹玄奘也使用「惡魔怨」、「暴惡魔軍」。例 (11b) pāpīyas 本是 pāpa 的比較級，指更壞的、更差的、更貧窮的、更邪惡的，在佛教中指「邪惡的鬼怪」、「魔鬼」。支謙和羅什大都音譯為「波旬」，玄奘還是用意譯 māra 的「惡魔怨」。事實上，māra 和 pāpīyas 經常連用，如例 (11c) 中的 7

⁴⁷ 本文的例子如註 (11) 所示，都是採名詞原形，但此處因為是兩詞連用，就會有音變，故採主格形式。

⁴⁸ 本來寫成「磨」，《翻譯名義集》卷二云：「古譯經論：魔字從石，自梁武來，謂魔能惱人，字宜從鬼。」(CBETA, T54, no. 2131, p. 1080, a23-24)

⁴⁹ 《佛光大辭典》，頁 8612。

個例子。「波旬」是「魔」的一個稱號，就如同佛有十個稱號，⁵⁰目前多指釋迦牟尼佛弘法時，常來攪亂佛法的魔王名。兩者連用時，玄奘還是一致使用「惡魔怨」一詞，並沒有另外翻譯 *pāpīyas*。支謙和羅什只有一次兩者都譯出，「天魔波旬」和「魔波旬」，其餘六次都只譯出其中一詞或兩詞都沒譯出。

例 (12a-j) 中呈現多個使用「惡」來翻譯梵文詞的例子，不過都只出現一或二次。

(12)

	梵文	支謙	羅什	玄奘
a.	apāya (2)	N/A	惡趣	惡趣險徑
		惡道	三惡	惡趣
b.	doṣa (2)	惡	惡 (2)	過失 (2)
		怨害		
c.	pañca-kaṣāya (2)	五濁	五濁惡世 (2)	五濁世 (2)
		五濁之世		
d.	anartha-lūha-daridra-caryā	貪貧之行	現行斯法	貧窮苦惱惡行
e.	an-avadya	N/A	離[眾] ⁵¹ 過	離一切惡，修一切善
f.	an-ārya	N/A	惡人	非聖行相
g.	gūthoḍigalla	穢惡	穢惡	穢惡

⁵⁰ 如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上調御丈夫（或分別作無上士及調御丈夫）、天人師、佛、世尊。

⁵¹ 此詞之前有 *sarvatas*，是一個副詞，意思是從各方面，全部，徹底，羅什翻譯成「眾」，玄奘譯成「一切」。

h.	anunaya-pratigha	眾惡	諸愛	愛憎
i.	paruṣa	N/A	惡	麤惡
j.	ku-dṛṣṭi	N/A	N/A	惡見

例 (12a) apāya 是指「毀滅」、「死亡」、「損失」、「罪惡」、「災難」等意，在佛教中指生前造作惡業，死後所趣往的苦惡處，通常指地獄、餓鬼、畜生等「三惡道」，其意思跟例 (7a) dur-gati 一樣，三位譯經師的譯詞也跟翻譯 dur-gati 所用的詞語類似，只不過羅什有一次使用數詞「三惡」，玄奘有一次增譯為「惡趣險徑」。例 (12b) doṣa 有「罪惡」、「犯罪」、「缺點」、「傷害」、「不良後果」等意思，支謙和羅什都選擇「惡」，玄奘用「過失」。例 (12c) pañca-kaṣāya 是一個有財釋複合詞，由 pañca「五」和 kaṣāya「濁」所組成，本是一個帶數釋複合詞，這裡指五濁的世界。在佛經中 pañca-kaṣāya 後面通常會加上 loka「世界」或 kāla「時間」。支謙將此有財釋複合詞翻譯成「五濁之世」，羅什本為「五濁惡世」，玄奘譯為「五濁世」。羅什的譯詞「五濁惡世」雖然不是直接的仿譯梵文，「惡」為增詞，但《漢語大詞典》收錄「五濁惡世」，而不是「五濁世」。其解釋為：「佛教謂塵世中煩惱痛苦熾盛，充滿五種渾濁不淨，即劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁和命濁。」kaṣāya 的原意為污垢、髒物，佛教中特指道德的頹廢、退化。佛經中「五濁」跟古代漢語的「五濁」並不同，在《漢語大詞典》中的解釋：「五種惡濁行為。《太平廣記》卷三引《漢武帝內傳》：『五濁之人，耽湎榮利，嗜味淫色。』」

例 (12d) anartha-lūha-daridra-caryā 是一個持業釋複合詞，由 anartha「無用的」、「邪惡的」，lūha「下劣的」、「惡的」，和 daridra「貧窮的」所組成的相違釋複合詞，來修飾 caryā「行為」。支謙翻譯成「貧賤之行」，可能將 lūha 看成 lubdha「貪婪的」；羅什沒有一一翻譯，玄奘則翻成「貧窮苦惱惡行」，「惡」可指 anartha 或 lūha。例 (12e) an-avadya 由否定前

綴 an- 加上 avadya「惡的」、「恥辱」、「過失」所組成，意為「無過失」、「無可指責」、「無罪」，羅什翻譯成「離過」，玄奘譯成「離惡」。例 (12f) an-ārya 也是由否定前綴 an- 加上 ārya「可尊敬之人」、「聖者」所組成，意指「非聖者」，羅什翻譯成「惡人」，玄奘則譯成「非聖行相」。例 (12g) gūthoḍigalla 是由 gūtha「糞便」和 uḍigalla「掃廁所的人」所組成的複合詞，意為「糞坑」、「污穢場所」。⁵²三位譯經師都翻譯成「穢惡」。例 (12h) anunaya-pratigha 是由 anunaya「愛」、「執著」、「貪欲」和 pratigha「厭惡」、「敵意」所組成的相違釋複合詞。根據 Egerton (1953: 28, 362) 這兩個詞經常連用，是指負面的情感，這些性情都是邪惡的，必須避免之。支謙只翻譯第二個詞「(眾)惡」，羅什只翻譯第一個詞「(諸)愛」，玄奘則仿譯此複合詞為「愛憎」。例 (12i) paruṣa 指「惡劣的」、「粗糙的」、「尖銳的」，支謙未譯出，羅什譯作「惡」，玄奘譯作「麤惡」。例 (12j) ku-dṛṣṭi 是由表「不好的」、「惡的」、「壞的」前綴 ku- 和 dṛṣṭi「眼力」、「智慧」、「學說」、「(尤指錯誤的)見解」所組成，支謙和羅什的譯本沒有出現相對應的語詞，玄奘仿譯成「惡見」。

綜合以上對《維摩詰經》中「惡」所代表的語意內涵和其所相對應的梵文語詞，可歸納成以下五種對應關係：

1. 「不好的」、「壞的」(形容詞)：dur-, a-, ku-, pāpa, paruṣa
2. 「罪過」、「罪惡」(名詞)：pāpa, doṣa, avadya
3. 「污穢肮髒之物」(名詞)：gūthoḍigalla, kaṣāya, aśuci-pūti
4. 「惡人」(名詞)：māra

⁵² 這三個詞彙在一般梵文詞典找不到，只能在 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Volume II: Dictionary (Delhi: Motilal Banarsidass, 1953)查詢到。gūtha 和 gūthoḍigalla 在頁 214, uḍigalla 在頁 120。

5. 「厭惡」(動詞): pratigha, an-abhirati

跟上節「異」所不同的，這五項「惡」的義項，都是漢語固有的，並沒有隨著翻譯而增加其義項。

四、結語

在漢語和梵語中，幾乎每個詞都是多義詞，如何從一個源頭語是多義的詞語翻譯成一個也是多義的目的語，是一件不容易的事。更何況梵語詞彙大多是複合語，其系統非常的豐富，複合詞至少由兩個語素所組成，這兩個語素又都是多義，這其中眾多的語意排列組合，對翻譯者也是一種考驗。如何確切地翻譯出梵語詞語，保留原文的語意內涵與語法結構，達到忠實原文的原則；另一方面又能使譯文流暢，讓人覺得譯文不是翻譯作品。要能兼顧忠實與流暢的翻譯原則，實屬不易。本文探討由支謙、鳩摩羅什和玄奘所翻譯的《維摩詰經》中「異」和「惡」兩個詞語，討論其所對應的梵文詞，試圖找出其原始的意義。

本文有幾項發現：(一) 玄奘創造出很多仿譯結果的新詞，但卻都沒有進入漢語的詞彙，如「異生」、「異類生」、「異熟果」和「異分別」都未收錄到漢語詞典中。此外，支謙的一些譯詞，如「惡戒」、「惡形」和「異剎」也未收錄在《漢語大詞典》，玄奘和支謙共同使用的「惡友」也都未進入漢語詞彙。事實上，以上所舉的八個詞彙只出現在佛教文獻中，有六個詞語連《佛光大辭典》都沒收錄，僅有「異生」和「異熟果」被收入在佛教詞典中。(二) 玄奘還因為堅持仿譯，而賦予「異」一詞原本漢語所沒有的語意，如當否定詞，或加強語氣等功能。不過，這些語意終究沒有進入漢語，反而較像有音無義的前綴。反觀，羅什的譯詞較為通俗，選用漢語固有的詞彙，如「凡夫」和「愚痴」等，在翻譯梵文前綴時，也不會使用生硬的仿譯，如 *vi-lakṣaṇa* 「無相」，*vi-śabhāga*

「非同學」，*duḥ-prajña*「無智」，直接使用否定詞，不像玄奘仿譯成「異相」、「異類生」和「惡慧」。羅什有一詞「惡知識」雖然沒有收錄在《漢語大詞典》，但此詞與「善知識」相呼應，較容易讓人理解，也收錄在《佛光大辭典》中。(三)在翻譯時，譯經師有時選用相同的譯詞來翻譯不同的梵語詞，如玄奘用「異相」來翻譯 *vi-lakṣaṇa*，也翻譯 *nānā-lakṣaṇa*。羅什和玄奘同樣用「異人」來翻譯 *anya* 和 *kasyacid*。這些源頭語的語意略有不同，但譯經師卻使用相同的譯詞。有些情況是不同的譯經師使用相同的譯詞，來翻譯不同的梵語複合詞，如支謙用「惡法」來翻譯 *akuśala-dharma*，玄奘則使用「惡法」來翻譯 *pāpa-dharma*。這些譯詞雖然沒有甚麼大誤，但精準度還是不夠。(四)有時佛經的譯詞和固有的漢語詞彙意思不一樣，若不加註解，讀經者可能會誤解佛經的語意，如「異相」、「惡道」、「惡戒」、「惡法」、「惡慧」等，或者古今語意不同，如「異人」，或者專有詞和一般詞彙的不同，如「異性」。因此，讀佛典時，適度地將佛經詞彙註解是有其必要。

翻譯到底應以讀者為中心，還是以作者為中心呢？筆者認為翻譯應該以讀者為中心，譯文應該讓讀者明白易懂。郭建中(2000: 80) 提到英語的 translation 中的“trans-”表明從出發地到目的地的整個過程。翻譯就是要把原文的內容傳達給特定對象的讀者，不僅使讀者正確理解，還要容易理解翻譯作品，才算完成了「傳達」的任務。支謙和玄奘的譯詞有時無法讓讀者一目了然，需要透過註解或對比才能完全理解。此外，Larson (1984) 曾說：「在翻譯中優先的原則是以意義為基礎，而不是以形式為基礎。一旦譯者確定了原文的意義，其目標就是在接受語中表達這同一個意義，其表達形式可能與源語的表達形式完全不同。」（轉錄自郭建中 2000: 72）。然而，由本文以上四點的發現得知，玄奘是比較忠實於梵文的語詞結構，有時無法讓讀者馬上瞭解經文。翻譯應該是要表達源頭語的深層結構（意義），而不是表層結構。此外，翻譯是一種

跨文化的交際，過於忠實於源語的語言結構，反而導致無效的交際。因此，Nida & Taber (1982: 22-24) 提出了「動態對等」(dynamic equivalence) 優於「形式對應」(formal correspondence) 的理論，強調翻譯的首要任務是再現原文信息，詞語的意義經常決定於上下文。玄奘的翻譯手法比較類似「形式對應」，他經常採用仿譯，讓漢語的表達形式更接近梵文的表達形式。然而，羅什的翻譯手法類似於「動態對等」，經過分析、轉換與重新組織，以符合漢語的語言習慣。總而言之，本文研究《維摩詰經》中兩個漢語單音詞，及其相對應的梵語詞彙，並透過深入探討三位譯經師的譯詞，發現玄奘經常保有一貫忠實梵文的詞彙結構，如實地仿譯，卻是硬譯的極端，其譯詞常常無法深耕漢語；反而是羅什的譯詞，順應漢語原有的詞彙，不刻意遷就原文結構，是一種高超的文字般若。

* 本文是佛光大學佛教研究中心所補助「維摩經與東亞文化」總計畫之「《維摩詰經》詞彙研究—以梵文複合詞為主」子計畫研究成果之一。本文曾於 2016 年 10 月 16 日在「第三屆維摩經與東亞文化國際學術研討會」發表，承蒙越建東、陳一標等教授提出寶貴的意見，投稿後更承蒙三位匿名審查人提供精闢的見解和寶貴的修改意見，謹此深致謝忱。

引用書目

- 《佛說維摩詰經》，CBETA, T14, no. 474。
- 《維摩詰所說經》，CBETA, T14, no. 475。
- 《說無垢稱經》，CBETA, T14, no. 476。
- 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，2004，《梵藏漢對照『維摩經』》，東京：大正大學出版會。
- 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會，2006，《梵文維摩經：ポタラ宮所藏写本に基づく校訂》，東京：大正大學出版會。
- 朱慶之，2009，〈佛經翻譯中的仿譯及其對漢語詞匯的影響〉，收錄於朱慶之編《佛教漢語研究》，北京：商務印書館，頁 437 - 455。
- 佛光大辭典編修委員會編，1988，《佛光大辭典》，高雄：佛光文化。
- 林光明、林怡馨合編，2005，《梵漢大辭典》（上）（下），台北：嘉豐出版社。
- 郭建中編，2000，《當代美國翻譯理論》，武漢：湖北教育出版社。
- 釋惠敏，2011，〈漢譯佛典語法之「相違釋」複合詞考察：以玄奘所譯《瑜伽師地論》為主〉，《法鼓佛學學報》8，頁 1-31。
- Edgerton, Franklin. 1953. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Volume II: Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Egenes, Thomas. 1989/2003. *Introduction to Sanskrit: Part Two*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hirakawa, Akira. 1997. *Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary* 佛教漢梵大辭典. Tokyo: The Reiyukai.
- Larson, Mildred L. 1984. *Meaning-Based Translation: A Guide to Cross-Language Equivalence*. New York: University Press of America.
- Monier-Williams, M. 1899/1997. *A Sanskrit English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Nida, Eugene A. & Taber, Charles R. 1982. *The Theory and Practice of Translation*. Leiden: E. J. Brill.
- Whitney, William Dwight. 1889/1993. *Sanskrit Grammar*. Cambridge: Harvard University Press. Seventeenth issue (1993) of the 2nd ed. (1889).
- 中華電子佛典協會，2010，《CBETA 2010 電子佛典集成光碟》，CBETA 電子佛典集成資料庫。
- 余潔珊，2007，《漢語大詞典》，光碟繁體單機 3.0 版，香港：商務印書館。

佛光山文教基金會，2014，《佛光大辭典》增訂版 1.0，高雄：佛光出版社。

劉俊文，2008，《中國基本古籍庫》，網路 Window 版，北京：愛如生數字化技術研究中心。

網路線上版《教育部重編國語辭典修訂本》，2017/12/12，<http://dict.revised.moe.edu.tw/cbdic/>。

Faculty of Humanities, University of Oslo, Bibliotheca Polyglotta – Thesaurus Literaturae Buddhicae, 2017/12/12, <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=library&bid=2>。



附錄：本文梵文語詞所出現之例句⁵³

(2a) *yal lakṣaṇavilakṣaṇasamalakṣaṇapraveśo 'yam advayapraveśaḥ* |⁵⁴

〔支謙〕於視、不視以等視者，是不二入。

〔羅什〕亦不取無相，入於平等，是為入不二法門。

〔玄奘〕則知如是一相、異相，無相平等，是為悟入不二法門。

(2b) *viṣabhāgeśv adoṣāpratighātariḥ*

〔支謙〕不樂怒、不諦。

〔羅什〕樂於非同學中，心無恚礙。

〔玄奘〕於異類生不見過失，無憎恚樂。

(2c) *dānamāṇḍa eṣa vipākāpratikāṅkṣaṇatayā*

〔支謙〕布施之心是不望報故。

〔羅什〕布施是道場，不望報故。

〔玄奘〕清淨布施是妙菩提，不希世間異熟果故。

(2d) *avigrahaḥ avivādaḥ amamatvam mama kāravigamaḥ*

〔支謙〕無違無受，如無所諍，以捨我作。

〔羅什〕（而於因緣果）無違無諍，離諸我所。

〔玄奘〕（於諸因緣）無違無諍，不起異議。離我、我所，無所攝受。

⁵³ 本文《維摩詰經》梵文都出自挪威大學人文學院的 Thesaurus Literaturae Buddhicae 語料庫，並參考大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會所出版的《梵藏漢對照『維摩經』》和《梵文維摩經：ポタラ宮所藏写本に基づく校訂》來做修正。這些例句的編號與文中所舉例子編號相同。

⁵⁴ 若所引用的梵文為完整句，便會加上句號「|」，但若因為梵文的句子太長，有時只引用句中的一個小子句時，就沒有加入「|」，如例 (2b)等。

(2e) paśya bhadanta śāriputro eṣāṃ mahāsatvānāṃ kāye puṣpāṇi na śliṣyanti |
yathāpi nāma sarvakalpavikalpaprahīṇatvāt |

〔支謙〕觀諸大人華不著身者，以一切棄應不應也。

〔羅什〕觀諸菩薩華不著者，已斷一切分別想故。

〔玄奘〕惟舍利子！觀諸菩薩華不著者，皆由永斷一切分別及異分別。

(2f-1) so 'kalpo 'vikalpo 'tyantāvikalpo nirodhasvabhāva-prāptaḥ na sambhavati na
vibhavaty ayam advaya-praveśaḥ |

〔支謙〕彼以無雜自然如滅，而不迷不惑者，是不二入。

〔羅什〕身與滅身無二，無分別，於其中不驚不懼者，是為入不二法門。

〔玄奘〕即無分別，無異分別，證得此二究竟滅性，無所猜疑無驚無懼，是為
悟入不二法門。

(2f-2) saṃkalpo bhadantopāle kleśaḥ | akalpāvikalpā ca prakṛtiḥ |

〔支謙〕從思有垢，以淨觀垢。；

〔羅什〕唯優波離！妄想是垢，無妄想是淨。

〔玄奘〕唯優波離！若有分別，有異分別，即有煩惱；若無分別，無異分別，即
性清淨。

(2g-1) tathā hy etāni puṣpāṇi na kalpayanti na vikalpayanti |

〔支謙〕又如此華無應不應。

〔羅什〕N/A

〔玄奘〕華無分別，無異分別。

(2g-2) sthaviṛaḥ punaḥ śāriputraḥ kalpayati vikalpayati ca |

〔支謙〕賢者自為應不應耳！

〔羅什〕仁者自生分別想耳！

〔玄奘〕惟尊者等自有分別，有異分別。

(2g-3) ye bhadanta śāriputro svākhyāte dharmavinaye pravrajyāṃ kalpayanti
vikalpayanti ca te 'kalpikāḥ |

〔支謙〕 N/A

〔羅什〕 若於佛法出家有所分別，為不如法。

〔玄奘〕 於善說法毘奈耶中，諸出家者若有分別，有異分別，則不如法。

(2g-4) ye punar na kalpayanti na vikalpayanti, te kalpikāḥ |

〔支謙〕 N/A

〔羅什〕 若無所分別，是則如法。

〔玄奘〕 若無分別、無異分別，是則如法。

(3a-1) anye catvāro dhātavo 'nya ākāśadhātur iti dvayam etat |

〔支謙〕 四種異、空種⁵⁵異為二。

〔羅什〕 四種異、空種異為二。

〔玄奘〕 四界與空分別為二。

(3a-2) anyā śūnyatānyad animittam anyad apraṇihitam iti dvayam etat |

〔支謙〕 空異、無相異、願異為二。

〔羅什〕 是空、是無相、是無作為二。

〔玄奘〕 空、無相、無願分別為二。

(3b) syāt khal punas te devānām indra anyah sa tena kālena tena samayena
ratnacchatro nāma rājābhūc cakravartī

〔支謙〕 如是，天帝！在昔異時王寶蓋者，

〔羅什〕 天帝！時王寶蓋豈異人乎？

〔玄奘〕 佛告天帝：『彼時寶蓋轉輪王者豈異人乎？……』

⁵⁵ 「空種」指的是「六種」（又稱「六大」、「六界」）之一，即地、水、火、風、空、識。支謙和羅什用「四種」，玄奘翻「四界」，即地、水、火、風。

(3c) syāt khalu punas te devānām indra evam anyah sa tena kālena tena samayena
somalchatro nāma rājakumāro 'bhūd yena tasya bhagavato bhaiṣajyarājasya
tathāgatasya saddharmaḥ pariṅhīta iti |

〔支謙〕N/A

〔羅什〕N/A

〔玄奘〕彼時護法月蓋王子豈異人乎？

(3d) anye ca satvā rddhivineyā jānīyuh paśyeyus taṃ sumeruṃ parvatarājaṃ
sarśapaphalakośapaviṣṭam |

〔支謙〕而異人者見須彌入芥子。

〔羅什〕唯應度者乃見須彌入芥子中。

〔玄奘〕唯令所餘睹神通力調伏之者知見妙高入乎芥子。

(3e) neha na tatra, neto nānyataḥ,

〔支謙〕不以此，不以彼，不以異。

〔羅什〕不此，不彼；不以此，不以彼。

〔玄奘〕非在此，非在彼，非中間。

(3f) ya evaṃ paśyanti, te samyak paśyanti | ye tv anyathā paśyanti, te mithyā
paśyanti |

〔支謙〕如是觀者，名為正觀。以他觀者，猶為邪觀。

〔羅什〕以斯觀者，名為正觀。若他觀者，名為邪觀。

〔玄奘〕如是觀者，名為正觀。若異觀者，名為邪觀。

(3g) asaṃskṛtā bodhir utpādabhaṅgasthityanyathātvavigatā

〔支謙〕無數哉！佛離起分處。

〔羅什〕無為是菩提，無生、住、滅故。

〔玄奘〕無為是菩提，生、住、異、滅畢竟離故。

(3h) mā anyatīrthikacarakaparivrājakanigranthājīvāḥ śroṣyanti, mā teṣām evaṃ
bhaviṣyati |

〔支謙〕莫使外道異學聞此鹿言。

〔羅什〕外道梵志若聞此語，當作是念。

〔玄奘〕若諸外道婆羅門等聞此鹿言，當作是念。

(3i) punar aparaṃ bhadanta śāriputra idaṃ grhaṃ avirahitaṃ
śakrabrahmalokapālair anyabuddhakṣetrasaṃnipatitaiś ca bodhisatvaiḥ |

〔支謙〕此室恒有釋、梵、四天王、異剎菩薩來會不休。

〔羅什〕此室常有釋、梵、四天王、他方菩薩來會不絕。

〔玄奘〕又，舍利子！此室常有一切釋、梵、四天王等及餘世界諸大菩薩集會不空。

(4a) na hi tathatā dvayaprabhāvitā nānātvaprabhāvitā |

〔支謙〕如者不稱為己，亦無他稱說。

〔羅什〕夫如者，不二不異。

〔玄奘〕夫真如者，非二所顯，亦非種種異性所顯。

(4b) nīrnānātvā bodhiḥ sarvadharmasamatāvabodhatvāt

〔支謙〕不多哉！佛諸法等覺。

〔羅什〕無異是菩提，諸法等故。

〔玄奘〕無異是菩提，隨覺諸法平等性故。

(4c) naikalakṣaṇaṃ na nānākṣaṇaṃ |

〔支謙〕不一相，不非相。

〔羅什〕不一相，不異相。

〔玄奘〕非一相，非異相。

(5a-1) tathā pratisamlīyaś ca yathā prāptilakṣaṇaṃ ca na vijahāsi
prthagjanalakṣaṇeṣu ca saṃdrśyase |

〔支謙〕 N/A

〔羅什〕不捨道法而現凡夫事，是為宴坐。

〔玄奘〕不捨一切所證得相而現一切異生諸法，是為宴坐。

(5a-2) na prāptaphalo na prthagjanasamavasaraṇaḥ |

〔支謙〕不得道，不凡人，不凡法語。

〔羅什〕非得果，非不得果；非凡夫，非離凡夫法。

〔玄奘〕非得果，非異生，非離異生法。

(5a-3) āha: yadā sthaviṛaḥ prthagjanadharmasamanvāgato bhaviṣyati, tadāhaṃ
bodhim abhisambhotsye |

〔支謙〕曰：『久猶凡民之普得法，乃吾成最正覺。』

〔羅什〕天曰：『如舍利弗還為凡夫，我乃當成阿耨多羅三藐三菩提。』

〔玄奘〕天女答言：『如舍利子還成異生，具異生法，我證無上正等菩提久近亦爾。』

(5a-4) āha: asthānam etad devate yad ahaṃ prthagjanadharmasamanvāgataḥ syām |

〔支謙〕曰：『云何凡民之普得法者，無乃非處乎？』

〔羅什〕舍利弗言：『我作凡夫無有是處。』

〔玄奘〕舍利子言：『無處無位，我當如是還成異生，具異生法。』

(5a-5) tasmān mañjuśrīḥ prthagjanās tathāgatasya kṛtajñāḥ na śrāvakāḥ |

〔支謙〕是以凡夫於佛法為有反復，如弟子無有。

〔羅什〕是故，文殊師利！凡夫於佛法有返復，而聲聞無也。

〔玄奘〕是故，異生能報佛恩，聲聞獨覺終不能報。

(5a-6) prthagjanā hi buddhaguṇāṃ śrutvā triratnavamśānupacchedāyānuttarāyāṃ
samyakṣambodhau cittam utpādayanti |

〔支謙〕凡夫聞佛法，能起大道，不斷三寶。

〔羅什〕凡夫聞佛法，能起無上道心，不斷三寶。

〔玄奘〕異生聞佛、法、僧功德，為三寶種終無斷絕，能發無上正等覺心。

(6a) mā kasyacid bhūya evaṃ vocaḥ |

〔支謙〕慎莫復語！

〔羅什〕莫使異人聞此僞言！

〔玄奘〕莫使異人聞此僞言！

(6b) yasminn aveḍita na cittamaṇaḥpracārā sarvakutīrthikagaṇās ca na yānti gāham |

〔支謙〕以無心意而現行，一切異學伏其名。

〔羅什〕已無心意無受行，而悉摧伏諸外道。

〔玄奘〕此中非心意受行，外道群邪所不測。

(6c) pareṣāṃ anupaghātaḥ, pāpadharmāsaṃsrṣṭā, paratīrthyapramardanī

〔支謙〕度彼岸，化異學。

〔羅什〕不惱於彼，離眾雜惡，摧諸外道。

〔玄奘〕不惱於彼，離諸惡法，摧眾外道。

(6d) hīnakulopapattigatiṃ ca gacchati tathāgatakulagotrasaṃbhṛtaś ca bhavati
puṇyajñānopacitasambhāraḥ |

〔支謙〕入異學中，則使世間一切依附。

〔羅什〕示入下賤，而生佛種姓中具諸功德。

〔玄奘〕雖復現處卑賤生趣，而生佛家種姓尊貴，積集殊勝福慧資糧。

(6e) sarvapāṣaṇḍapratyeṣakaś ca, buddhe cābhedyāśayaḥ |

〔支謙〕受諸異道，導以佛教，不離聖典。

〔羅什〕受諸異道，不毀正信。

〔玄奘〕雖稟一切外道軌儀，而於佛法意樂不壞。

(6f) tadyathā śāriputra devaputrāṇām ekapātryām bhuñjānānām yathā
puṇyopacaya viśeṣeṇa sudhādevabhojanam upaṭiṣṭhataḥ, evam eva śāriputra
ekabuddhakṣetropapannā yathā cittapariśuddhyā satvā buddhānām
buddhakṣetraguṇavyūhān paśyanti |

〔支謙〕譬如諸天同金鉢食，其福多者舉手自淨。如是，舍利弗！若人意清淨者，便自見諸佛佛國清淨。』

〔羅什〕譬如諸天共寶器食，隨其福德，飯色有異。如是，舍利弗！若人心淨便見此土功德莊嚴。』

〔玄奘〕舍利子！譬如三十三天共寶器食，隨業所招，其食有異。如是，舍利子！無量有情生一佛土，隨心淨穢，所見有異。若人心淨，便見此土無量功德妙寶莊嚴。』

(7a-1) sarvāpāyadurgativināpātotskṛiptaparikhaiḥ

〔支謙〕往度惡道諸墮墮者

〔羅什〕關閉一切諸惡趣門。

〔玄奘〕已除所有怖畏惡趣，復超一切險穢深坑。

(7a-2) na ca durgatyupapannānām satvānām antike mahākaruṇā notpādayitavyā |

〔支謙〕如是二者為諸痛。長一切惡道已竟，近一切人興大悲哀。

〔羅什〕設身有苦，念惡趣眾生起大悲心。

〔玄奘〕應離能受、所受諸法。若苦觸身，應愍險趣一切有情，發趣大悲，除彼眾苦。

(7b-1) idaṃ kāyaduṣcaritam ayaṃ kāyaduṣcaritasya vipākaḥ idaṃ vāgduṣcaritam
ayaṃ vāgduṣcaritasya vipākaḥ idaṃ manoduṣcaritam ayaṃ
manoduṣcaritasya vipākaḥ

〔支謙〕是為由身、由言、由意惡行之報。

〔羅什〕是身邪行，是身邪行報；是口邪行，是口邪行報；是意邪行，是意邪行報。

〔玄奘〕此是身惡行，是身惡行果；此是語惡行，是語惡行果；此是意惡行，是意惡行果。

(7b-2) duḥśīleṣu paritrāṇasaṃjñā

〔支謙〕惡戒為依受想。

〔羅什〕見毀戒人，起救護想。

〔玄奘〕於諸毀禁起救護想。

(7b-3) pariśuddhaśīlo duḥśīlasaṃgrahāya |

〔支謙〕以善方便攝諸惡戒。

〔羅什〕奉戒清淨，攝諸毀禁。

〔玄奘〕具清淨戒，攝益一切有犯有越。

(7b-4) śīlamaitrī duḥśīlasatvāvekṣaṇatayā

〔支謙〕行戒以慈，與惡戒眼。

〔羅什〕行持戒慈，化毀禁故。

〔玄奘〕修淨戒慈，成熟犯戒諸有情故。

(7c-1) prajñāniścayaprāpto duḥprajñānāṃ satvānāṃ saṃgrahāya |

〔支謙〕得智慧律，攝諸邪智。

〔羅什〕以決定慧，攝諸無智。

〔玄奘〕以正決擇，攝益一切妄見惡慧。

(7c-2) prajñāsaṃgraho duḥprajñeṣu

〔支謙〕以智慧攝惡智。

〔羅什〕以智慧攝愚癡。

〔玄奘〕六以勝慧攝諸愚癡。

(7d) dauḥprajñagatiṃ ca gacchati

〔支謙〕N/A

〔羅什〕示行愚癡。

〔玄奘〕雖復示行惡慧行趣。

(8a-1) idaṃ kuśalam, idaṃ akuśalam

〔支謙〕N/A

〔羅什〕N/A

〔玄奘〕此是善，此是惡。

(8a-2) upapadyate ca na cākuśalam prabadhnāti |

〔支謙〕生，不長惡。

〔羅什〕雖生，不長諸惡。

〔玄奘〕菩薩雖生，不續一切惡法行相。

(8b) sarvākuśaladharmaprahāṇāya nirjātaḥ sarvakuśaladharmaparigrahanirjātaḥ

〔支謙〕從斷一切惡法生，從一切善法合會生。

〔羅什〕從斷一切不善法、集一切善法生。

〔玄奘〕從斷一切不善法、集一切善法生。

(8c) *daśākuśalāḥ karmapathā gotram |*

〔支謙〕十惡為種。

〔羅什〕十不善道為種。

〔玄奘〕十種不善業道種性（是如來種性）。

(8d) *naivātra ātmana ca kāraku vedako vā na ca karmu naśyati śubhaṃ aśubhaṃ ca
kiṃcit |*

〔支謙〕非我不造彼不知，如佛清淨無惡形。

〔羅什〕無我無造無受者，善惡之業亦不亡。

〔玄奘〕無我無造無受者，善惡之業亦不亡。

(8e) *rikto 'yaṃ kāyo 'śucipūtiṣaṃcayāḥ |*

〔支謙〕是身為荒，不淨腐積。

〔羅什〕是身不淨，穢惡充滿。

〔玄奘〕是身不淨，穢惡充滿。

(8f) *yasya na nirvāṇe 'bhiratir na saṃsāre 'nabhiratir idam advayaṃ |*

〔支謙〕如不樂泥洹，不惡生死，乃無有二。

〔羅什〕若不樂涅槃，不厭世間，則無有二。

〔玄奘〕若諸菩薩了知涅槃及與生死，不生欣厭，則無有二。

(8g) *antarāntarā ca teṣāṃ avaraṇaṃ api niścārayanti |*

〔支謙〕於中作毀行。

〔羅什〕或時於中，說其過惡。

〔玄奘〕四者，後時輕慢、憎嫉、毀辱、誹謗。

(9a) kāyavākcittālaṃkāratā sarvapāpākaraṇatayā

〔支謙〕N/A

〔羅什〕除一切惡，淨身口意。

〔玄奘〕為身、語、心嚴飾清淨，遠離一切犯戒惡法。

(9b) pareṣāṃ anupaghātaḥ pāpadharmāsaṃsṛṣṭā paratīrthyapramardanī

〔支謙〕度彼岸，化異學。

〔羅什〕不惱於彼，離眾雜惡，摧諸外道。

〔玄奘〕不惱於彼，離諸惡法，摧眾外道。

(9c) pāpamitreṣu viśarjanāratiḥ

〔支謙〕樂遠惡友。

〔羅什〕樂將護惡知識。

〔玄奘〕於諸惡友樂將護樂。

(11a-1) atha māro bhītaś traṣṭo 'kāmakō 'smai tā apsaraso niryātayati |

〔支謙〕魔以畏故，強與玉女。

〔羅什〕魔以畏故，俛仰而與。

〔玄奘〕是惡魔怨以怖畏故，俛仰而與。

(11a-2) atha tā apsaraso vimalakīrter licchaveḥ pādaḥ śīrasā vanditvā sārḍhaṃ
māreṇa prakrāntāḥ

〔支謙〕魔眷屬皆去。

〔羅什〕爾時天女頭面禮維摩詰足，隨魔還宮，忽然不現。

〔玄奘〕是諸天女恭敬頂禮無垢稱足。(時無垢稱捨先制持惡魔神力，令)惡魔怨與諸眷屬忽然不現，還於本宮。

(11a-3) vihaṣtaṃ māraṃ kurvanti avatāraṃ na denti te

〔支謙〕能禁制魔首，莫知孰執焉。

〔羅什〕令魔心憤亂，不能得其便。

〔玄奘〕惑亂諸惡魔，令不得其便。

(11a-4) parājītās taiḥ sarvamāraḥ, viśodhitās tair bodhimārgāḥ, pratiṣṭhitās te
bodhimaṇḍe, tathāgataḡatisamavasaraṇās te bhaviṣyanti |

〔支謙〕其已得勝，為降眾魔而來體道，道意，佛念其人必得。

〔羅什〕摧滅魔怨，修治菩提，安處道場，履踐如來所行之跡。

〔玄奘〕摧滅一切暴惡魔軍，淨菩提道，安立妙覺，履踐如來所行之路。

(11b) niryātaya tvam etāḥ pāpīyaṃ apsaraśa etasmai satpuruṣāya, tataḥ śakṣyasi
svabhavanam gantum |

〔支謙〕「波旬！以玉女與之乃可得去。」

〔羅什〕「波旬！以女與之乃可得去。」

〔玄奘〕「汝惡魔怨！應以天女施此居士，乃可得還自所天宮。」

(11c-1) atha māraḥ pāpīyaṃ dvādaśabhir apsaraḥsahasraiḥ parivṛtaḥ

〔支謙〕天魔波旬從玉女萬二千。

〔羅什〕時，魔波旬從萬二千天女。

〔玄奘〕時，惡魔怨從萬二千諸天女等。

(11c-2) māra eṣa pāpīyaṃ tava viheṭṭhanābhiprāya upasaṃkrāntaḥ

〔支謙〕是為魔來燒固汝耳！

〔羅什〕是為魔來燒固汝耳！

〔玄奘〕是惡魔怨燒汝故耳！

(11c-3) *atha vimalakīrtir licchavis taṃ māraṃ pāpīyaṃsam etad avocat*

〔支謙〕維摩詰言：

〔羅什〕即語魔言：

〔玄奘〕時無垢稱語惡魔言：

(11c-4) *atha māraḥ pāpīyān bhītaś trastaḥ saṃvignaḥ |*

〔支謙〕魔即恐懼，念：

〔羅什〕魔即驚懼，念：

〔玄奘〕時，惡魔怨即便驚怖。

(11c-5) *niryātītā yūyaṃ mahyaṃ māreṇa pāpīyasā*

〔支謙〕魔以女與我。

〔羅什〕魔以汝等與我。

〔玄奘〕是惡魔怨以汝施我。

(11c-6) *atha māraḥ pāpīyaṃs tā apsarasa etad avocat*

〔支謙〕於是波旬謂諸玉女：

〔羅什〕於是波旬告諸女，言：

〔玄奘〕時惡魔怨告天女，曰：

(11c-7) *atha māraḥ pāpīyān vimalakīrtiṃ licchaviṃ evaṃ āha*

〔支謙〕波旬言：

〔羅什〕魔言：

〔玄奘〕時，惡魔怨白無垢稱：

(12a-1) pithitās teṣāṃ sarvāpāyāḥ

〔支謙〕諸愛此者

〔羅什〕斯人即為閉眾惡趣。

〔玄奘〕如是有情關閉一切惡趣險徑。

(12a-2) aṣṭākṣaṇaprasāmadeśanā kulaputra bodhisatvasya buddhakṣetram tasya
bodhiprāptasya sarvāpāyasamucchinnaṃ aṣṭākṣaṇavigataṃ buddhakṣetram
saṃbhavanti |

〔支謙〕菩薩說除八難故，於佛國得道，一切為斷惡道眾難而有佛土。

〔羅什〕菩薩成佛時，得一切具足功德國土。說除八難是菩薩淨土。菩薩成佛時，國土無有三惡八難。

〔玄奘〕善說息除八無暇土，是為菩薩嚴淨佛土。菩薩證得大菩提時，其國永離惡趣無暇。

(12b-1) vyaṃ bhagavan etāṃś ca doṣāṃ vivarjayiṣyāmaḥ |

〔支謙〕吾當遠離如此之惡。

〔羅什〕如佛所說，我當遠離如斯之惡。

〔玄奘〕如佛所示菩薩過失，我當悉皆究竟遠離。

(12b-2) hīnasatvapariṣākāya tu tathāgata evaṃ bahudoṣaduṣṭaṃ buddhakṣetram
upadarśayati |

〔支謙〕為當度不肖人故，如來隨此多惡害者，現佛國異。

〔羅什〕為欲度斯下劣人故，示是眾惡不淨土耳。

〔玄奘〕為欲成熟下劣有情，是故示現無量過失雜穢土耳。

(12c-1) tatra śākyamunir nāma tathāgato dharmam deśayati hīnādhimuktikānām
satvānām pañcakaṣāye buddhakṣetre |

〔支謙〕有佛名釋迦文，漢言能仁如來·至真·等正覺，於五濁刹，以法解說解
廢之人。

〔羅什〕佛號釋迦牟尼，今現在於五濁惡世，為樂小法眾生敷演道教。

〔玄奘〕其中佛號釋迦牟尼·如來·應·正等覺，今現在彼安隱住持，居五濁
世，為諸下劣欲樂有情宣揚正法。

(12c-2)／(12d) atha ca punaḥ pañcakaṣāye bhagavān utpannaḥ
tenānarthalūhadaridracyayā satvā vinetavyāḥ |

〔支謙〕但為佛興於五濁之世故，以是像開解一切貪貧之行。

〔羅什〕但為佛出五濁惡世，現行斯法，度脫眾生。

〔玄奘〕但以如來出五濁世，為欲化導貧窮、苦惱、惡行有情，示現斯事。

(12e) śamathānukūlā sarvato 'navadyā

〔支謙〕滅種姓，開大學。

〔羅什〕隨禪定，離眾過。

〔玄奘〕隨順寂止，勤修勝觀；離一切惡，修一切善。

(12f) anāryeṣv apratighātābhiniṛhṛtā cittanidhyaptiḥ

〔支謙〕斷意不生，不斷愚人。

〔羅什〕不憎惡人起調伏心。

〔玄奘〕以不憎恚非聖行相，引調伏心。

(12g) *vayaṃ punar brahman imāṃ mahāpṛthivīm utkūlanikūlāṃ*

kaṇṭakaprapātagiriśekhara śvabhraḡūthoḡigallapratipūrṇāṃ paśyāmaḡ |

〔支謙〕『我見此中亦有雜糅，其大陸地則有黑山、石、沙，穢惡充滿。』

〔羅什〕『我見此土，丘陵、坑坎、荊棘、沙磧、土石、諸山，穢惡充滿。』

〔玄奘〕『大梵天王！我見此土其地高下，丘陵、坑坎、毒刺、沙磧、土石、諸山，穢惡充滿。』

(12h) *asamāropamāitry anunayapratighaprahānatayā*

〔支謙〕行無比慈，能卻眾惡。

〔羅什〕行無等慈，斷諸愛故。

〔玄奘〕修無偏慈，愛憎斷故。

(12i) *iyam paruṣā vācā*

〔支謙〕N/A

〔羅什〕是惡口，是惡口報。

〔玄奘〕此是麁惡語，是麁惡語果。

(12j) *duḡśīlaujoghaṭṭakānām*

sarvaparapravādikudṛṣṭyupalambhābhiniṣṭatrāsakarānām

〔支謙〕戒無所犯，一切彼轉見為怖畏。

〔羅什〕能救一切毀禁眾生，諸魔外道及貪著者能使怖畏。

〔玄奘〕遣除一切慳貪、毀禁、瞋恨、懈怠、妄念、惡慧，驚怖一切外道邪論惡見執著，開發一切有情善法增上勢力，摧伏一切惡魔軍眾。