

《觀音玄義》作者再考

曾雅棉

佛光大學佛教學系助理教授

中文摘要

關於天台宗典籍撰號與實際撰者之間的相關議題，佐藤哲英提醒，一些以智顗（538-597）之名流傳於世的天台教典，除了有門人增添、刪減個人思想，有些更是後世假托之作，或有後人著作混入之嫌。筆者認為，《觀音玄義》也是其中著作之一。佐藤哲英指出，有一卷現存的鎌倉末期寫本沒有撰號，而江戶時代的慶安元年（1648）刊行的本子則在首題記下附上「天台頂法師記」的撰號。同時，他也提到這種《觀音玄義》在撰號上從無到有的情況，值得被注意。雖然當前學界的研究已指出《觀音玄義》的作者是灌頂，但基於上述例證，本文將更進一步探究這部著作的實際撰者，是否就真的只有灌頂一人。本研究將透過特定語詞的梵漢對音之漢字轉寫情形，點出有些對音轉寫的漢字使用，有出現不一致的情況。這樣的情況可以說明我們目前所見的文本，撰者並非只有灌頂一人，部份內容可能是後人在唐朝增添。換句話說，筆者認為，《觀音玄義》的原作者仍然是灌頂，但部份內容為後代天台門人在唐朝增添。這將是本文主要探討的議題。

關鍵詞：《觀音玄義》、《一切經音義》、灌頂、天台典籍作者、中國佛教音韻

A Re-examination of the Authorship of the *Guanyin xuanyi*

TSENG, Chih-mien Adrian

Assistant Professor, Department of Buddhist Studies, Fo Guang University

Abstract

Regarding the issue of the authorship of Tiantai texts, Tetsuei SATO reminds us that some Tiantai texts attributed to Zhiyi (538-597) were not only altered by his disciples to incorporate their own ideas, but were also later fabricated or mixed with works by other authors. Research has shown that the *Guanyin xuanyi* 觀音玄義 (*A Profound Meaning of Guanyin*) is one such example, leading some scholars to conclude that it was actually written by Zhiyi's disciple Guanding (561-632). SATO points out that a manuscript of the *Guanyin xuanyi* from the end of the Kamakura period (1185-1333), preserved in the Kanasawa Bunko collection, does not bear an author's name. It wasn't until the Keian era of the Edo period (1648) that the printed edition included the inscription "Recorded by Master (Guan) Ding of the Tiantai school" on its title page. SATO suggests that the process of establishing the authorship of the *Guanyin xuanyi* is therefore worth further examination. Although current scholarship has identified Guanding as the author of the *Guanyin xuanyi*, this paper will further explore the actual authorship of this work, questioning whether Guanding was indeed the only author involved. The paper does so by closely examining the transcription of

specific Sanskrit words into Chinese characters and highlighting instances where inconsistent transcriptions occur. Such cases demonstrate that the texts we have today were not solely authored by Guanding, suggesting that some parts were later added by Tiantai monks during the Tang dynasty.

Keywords: *Guanyin xuanyi*, *Yiqiejing yinyi*, Guanding, authorships of Tiantai texts, phonology of Chinese Buddhism



一、序言

在天台典籍的撰號上，有些標示是智顗（538-597）（口）述，有些更提到是由他的弟子灌頂（561-632）整理、記錄與撰寫完成。但，關於天台宗典籍撰號與實際撰者之間問題的相關議題，佐藤哲英在他的《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》的〈自序〉中提到，一些以智顗之名流傳於世的天台教典，除了有他的門人添削個人思想，有些更是後世假托之作，或是有後人著作的混入之嫌。¹ 另外，宋代天台山外派孤山智圓（976-1022）在他的《請觀音經疏闡義鈔》也指出，有些天台典籍的實際撰者，並非撰號上所載。² 因此，佐藤哲英提醒，當今所見的天台典籍所載的撰號與實際撰者是否相符，仍有待考證。針對這樣的議題，本文將從不同角度考證的文本是《觀音玄義》。此著作的撰號標示為「隋天台智者大師說 門人灌頂記」，這代表說，這部著作是由灌頂完成。但筆者認為，當今所見的《觀音玄義》內容，實際上並非由灌頂一人完成——亦即，灌頂雖為原作者，但部份內容存在有後世天台門人（約七到十世紀）增添的可能。

《觀音玄義》收錄在《大正藏》第34冊，經號1726。這部著作又名《觀音別行玄義》、《觀音品別行玄義》、《別行玄義》。³ 根據收錄在《大

※ 收稿日期 111.8.9，通過審稿日期 112.1.3。

¹ 佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，東京：百華苑，1961年，頁1。

² 《請觀音經疏闡義鈔》，CBETA, T39, no. 1801, p. 977, b23-c1。

³ 除了《觀音玄義》為文本之題名之外，筆者這裡確認同本異名之判定的依據，除了名稱類似之處（都與觀音有關之玄義註釋類別之作）之外，筆者也對照文本題名和對應相關內容，這些內容與《觀音玄義》內容一樣。尤其是南宋志磐（生年不詳）《佛祖統紀》（參閱本文的註16）和宋代天台遵式（964-1032）述、天台慧觀（約十二世紀）重編的《天竺別集》（參閱本文註19）兩者都提到曇無讖（385-433）建議染疾的河西王沮渠蒙遜（368-433）誦持觀音而得痊癒之事蹟，這段事

正藏》的《觀音玄義》撰號上的標示是「隋天台智者大師說 門人灌頂記」，⁴ 這說明此著作為智顗的思想而由他的弟子灌頂記錄（與撰寫）。但是當今學者，包括佐藤哲英和若衫見龍均認為，《觀音玄義》並非是智顗之作，這是灌頂的著作。⁵ 雖然如此，《觀音玄義》的部份內容是否與智顗相關，這樣的情況不無可能，例如，佐藤哲英提到《觀音玄義》的內容結構組織與《法華玄義》類似，⁶ 但內容部份，佐藤哲英的研究顯示，部份思想是灌頂參考古藏（549-623）的思想。這在後續本文會有相關討論。因此，以內容來說，《觀音玄義》不能完全被視為是智顗的思想。筆者同意目前學界認定此部著作是灌頂之作的說法。但是，當今我們看到收錄在《大正藏》的《觀音玄義》，其內容是否全部都出自灌頂一人之作，筆者對此抱持保留的態度。這也是本文探究的主要議題。尤其是《觀音玄義》獨特之處在於它主張「佛不斷性惡」，這個思想有別於印度大乘如來藏與佛性思想，這也讓中國佛性論再添一獨特的案例。⁷

蹟對應《觀音玄義》：「而《別傳》者，乃是曇摩羅識法師，亦號伊波勒菩薩，遊化葱嶺，來至河西，河西王沮渠蒙遜歸命正法，兼有疾患，以告法師，師云：『觀世音與此土有緣。』乃令誦念，患苦即除，因是《別傳》一品流通部外也」（《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 891c14-19）。雖然此段事蹟並非只在《觀音玄義》，但《佛祖統紀》和《天竺別集》提到這段事蹟是在與《觀音玄義》相關或異名的文本提到此事蹟。因此，這些文本題名雖然不是「觀音玄義」，但筆者認為是《觀音玄義》文本之異名。有關這些文本名稱相對應的出處，參考表 1。

⁴ 《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 877, a6。

⁵ 佐藤哲英，〈觀音玄義並びに義疏の成立に關する研究〉，《印度學仏教学研究》5：1，1957 年，頁 10-21；佐藤哲英，〈天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究〉，頁 475-493；若衫見龍，〈觀音玄義の研究〉，《棲神》32，1958 年，頁 144-146。

⁶ 佐藤哲英，〈觀音玄義並びに義疏の成立に關する研究〉，頁 12。

⁷ 眾生心性本性主張淨或染淨的思想，在印度大乘佛教的眾生心性也有主張染淨，唯識思想雖然不著重在本性的討論，但阿賴耶識有染有淨也說明眾生的藏識有染

有關「佛不斷性惡」思想的作者，佐藤哲英、多田孝文和若衫見龍均曾進行討論，早在江戶時期（1603-1867）的普寂（1707-1781），在他的《摩訶止觀復真鈔》卷三和《四教儀集註詮要》卷一，已對「佛不斷性惡」之作者為灌頂的說法提出質疑，普寂認為這個思想始於湛然（711-782）或四明知禮（960-1028）。⁸ 假如「佛不斷性惡」思想如普寂所言，是來自湛然或知禮，但「佛不斷性惡」思想已出現在學界認定作者為灌頂的《觀音玄義》，而湛然和知禮這兩位天台門人又晚於灌頂，那麼普寂的說法不但不符合文本撰號所言的撰者為灌頂，且這也與當今學界已認定《觀音玄義》作者為灌頂的說法有所矛盾。或者，如果依照普寂提出的「佛不斷性惡」思想是來自湛然或知禮，那麼，這是否也間接暗示《觀音玄義》的實際撰者與湛然或知禮有關？又，是否我們也能說：這能延伸地暗示，目前收錄在《大正藏》的《觀音玄義》作者除了

有淨。另外，在討論眾生本性，興起於西元三世紀的印度大乘佛教之如來藏——佛性思想——主張眾生皆有與如來一樣的清淨圓滿功德性，五世紀曇無讖在北涼翻譯的《大般涅槃經》（北本）提到，佛性與心不同，經言：「汝已久知佛性之義，為眾生故作如是問。一切眾生實有佛性。汝言眾生若有佛性，不應而有初發心者。善男子！心非佛性，何以故？心是無常，佛性常故。汝言何故有退心者？實無退心。心若有退，終不能得阿耨多羅三藐三菩提，以遲得故名之為退。此菩提心實非佛性，何以故？一闍提等斷於善根，墮地獄故。若菩提心是佛性者，一闍提輩則不得名一闍提也，菩提之心，亦不得名為無常也。是故定知，菩提之心實非佛性。」（《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374, p. 533, a13-23）。此經提到，佛性與心不同在於心是無常，也代表心有染淨，但眾生本性的佛性是清淨無染，恆常不變。無論是清淨無染的佛性或是有染有淨的阿賴耶識，成佛後，佛是最清淨無染圓滿。但在天台宗的「佛不斷性惡」思想則認為，成佛後，佛雖然仍有惡的性，佛的惡性不起用，但佛的惡性仍然存在。因此，「佛不斷性惡」的思想成為中國天台宗獨特的思想。

⁸ 佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，頁 476-477；若衫見龍，〈觀音玄義の研究〉，頁 145；多田孝文，〈觀音經疏と章安〉，《印度學仏教学研究》56，1980 年，頁 265-266。

灌頂之外，還另有其他天台的門人，但不一定是湛然和知禮？

雖然普寂對「佛不斷性惡」之作者為灌頂的說法提出不同的觀點，只是，關於「佛不斷性惡」思想始於何人的議題，或是在《觀音玄義》中，對「佛不斷性惡」這部份內容的作者為灌頂與否的議題，筆者認為，因這問題牽涉到從智顗至湛然之間的思想延續與傳承中的關係和發展之情況，需做一個完整的脈絡性爬梳與探究。但目前這篇論文著重的議題是在《觀音玄義》的撰號與實際撰者之間的問題進行探討。因此，文本中關於「佛不斷性惡」之作者方面的探究，就不被列入本論文討論的範圍與內容中。

引發筆者想對《觀音玄義》實際撰者之情形的關注和探究，主要在於——佐藤哲英提出對天台典籍撰號與實際撰者之間問題的提醒，但在此同時，學界也認定《觀音玄義》作者為灌頂。在這兩項學界的研究成果看似矛盾的基礎上，繼續能對這部天台典籍之形成過程做更進一步的了解。另外，也希望本研究能引發未來學界對《觀音玄義》的「佛不斷性惡」這部份的作者，能做更進一步討論。換句話說，假如灌頂並非是當今所見《觀音玄義》版本的唯一作者，那麼，文本中的「佛不斷性惡」部份的作者是否一定是灌頂，則將又是另外一個議題的討論。

關於天台典籍撰號與撰者之間的問題，根據佐藤哲英的研究指出，天台典籍的撰者分為三類：第一類是智顗親自完成；第二類為智顗講學口述，由弟子灌頂整理與撰寫完成；⁹ 第三類為後人假托智顗之名撰寫。其中，第二類雖然是灌頂撰寫完成，這類又分為兩種，第一種是智顗生前已看過與監修過，另一種是在智顗圓寂之後才完成——也就是說，有

⁹ 佐藤哲英提到《法華玄義》與《法華文句》均有灌頂添削個人思想，詳細討論參閱佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，頁 348-349、358 和第三章第三節「法華玄義と法華文句との關係」。

些天台典籍的內容智顗實際上從未看過。筆者認為，當今我們所見的《觀音玄義》內容，原作者為灌頂，但部份內容為後人在唐朝增添。這也對應上述佐藤哲英提到的第二類（智顗並未看過）和第三類。因此，本文透過一些特定語詞的梵漢對音的漢字轉寫情況，說明《觀音玄義》雖然原作者為灌頂，但在比較特定語詞的梵漢對音的轉寫漢字使用上，出現不一致的情況。這暗示文本撰者並非只有灌頂一人，部份內容有後代天台門人在唐朝增添之嫌。

從中古音韻學的角度來說，施向東和龍晦都曾提到，玄奘（602-664）對梵漢音譯轉寫的態度比唐朝之前的諸多佛典譯者更為嚴謹。¹⁰ 這使音譯上的梵漢對音轉寫漢字，在選擇對應文字、使用情況與發展上，在唐朝前後出現一個轉折。因此，本文將透過對比一些特定詞語的梵漢對音的漢字轉寫，其漢字使用情形之相關討論，提出當今所見《觀音玄義》的內容，實際撰者並非只有灌頂一人。同時，本文也提供唐朝前後音譯者在一些漢字使用上的差異情形，作為相關討論之參考。

引起筆者想再重新檢視當今我們所見《觀音玄義》版本之實際撰者相關的問題，其中原因之一是，假如「佛不斷性惡」的部份早已出現在灌頂所撰的版本中，但是當灌頂注釋佛性思想相關的《大般涅槃經》時，例如《大般涅槃經疏》¹¹ 與《大般涅槃經玄義》，卻沒有看到「佛不斷性惡」思想或類似這個思想的相關討論。

¹⁰ 施向東，〈玄奘譯著中的梵漢對音和唐初中原方音〉，朱慶之編《佛教漢語研究》，北京：商務印書館，2009年，頁224；龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，《龍晦文集》，成都：巴蜀書社，2009年，頁449。例如，有關梵音 lo，龍晦提到唐朝前用的是「樓」和「婁」，從唐朝開始，玄奘用「盧」字取代「樓」（婁）字。這在本文中有更多後續討論。

¹¹ 根據《大正藏》中的《大般涅槃經疏》撰號所示，此著作為章安灌頂撰，唐朝天台湛然再治，參《大般涅槃經疏》，CBETA, T38, no. 1767, p. 42, a25-26。

另外，令筆者產生疑問的是，如果「佛不斷性惡」的部份早已出現在灌頂的版本，為何這樣的思想在當時或是湛然之前的唐代佛教，都沒有被其他人提起？不管是引用或批判，似乎都沒有看到文獻有這方面討論的相關記載。除了《觀音玄義》中有關「佛不斷性惡」的相關引用，一直到湛然的《止觀輔行傳弘訣》（以下簡稱《輔行》）才出現。雖然如此，但如前所述，已經有學者指出，江戶時期的普寂已對「佛不斷性惡」思想的來源提出質疑，認為這來自湛然或知禮。這不但和當今學界認定《觀音玄義》的撰者為灌頂有所矛盾，也與收錄在《大正藏》當中的《觀音玄義》上面的撰號所示不同。這也引發筆者思考當今所見版本的撰號與實際撰者之間的問題——它的實際撰者是否真的只有灌頂一人？提出這樣的質疑，也為《觀音玄義》的形成過程增添更多討論的可能性。但筆者可以確定的是，《觀音玄義》提到的「佛不斷性惡」思想，它出現的時間並未晚到宋代知禮。因為，這個思想也被華嚴宗的澄觀（738-839）引用在他的《大方廣佛華嚴經疏》之中，如：「是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善。」¹²

湛然在《輔行》討論「佛不斷性惡」時，提到：「若見《觀音玄》文意者」。¹³ 這句話意味著，湛然提到的「佛不斷性惡」思想，實際上，是引自一部名為《觀音玄》的典籍。雖然引文提到的出處名稱（即《觀音玄》）與《觀音玄義》相似，但仍然不完全一樣。從這裡我們得知，他提到的「佛不斷性惡」思想是一段引文，並非是他本人的思想。爾後，因為知禮，才繼續被流傳下去。

另外，我們也注意到，有關《觀音玄義》卷數的說法不只一種。在《大正藏》中的《觀音玄義》是兩卷本。但事實上，關於它的卷數就有

¹² 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 658, c13-14。

¹³ 《止觀輔行傳弘訣》，CBETA, T46, no. 1912, p. 296, a16-17。

兩種說法。如表一所示，在一些目錄或天台相關典籍記載中，中國與高麗方面的典籍記載卷數是兩卷，日本記載的是一卷。¹⁴ 文本被列入記載的最早時間出現在日僧最澄（767-822）的《傳教大師將來台州錄》。之後，高麗、中國與其他一些日本的目錄或天台相關典籍對《觀音玄義》的卷數和撰號情形如下：

表一 中、日與高麗關於《觀音玄義》卷數紀錄一覽表

	典籍	內容
高麗	《新編諸宗教藏總錄》 義天（1055-1101）	《觀音品玄義》 二卷 已上 智者說 ¹⁵
中國	《佛祖統紀》 宋 志磐（1269 完成）	《觀音別行玄義》（二卷，釋法華普門一品，別行部外。昔曇無讖勸河西王誦持愈疾，故智者特釋）。 ¹⁶
	《天竺別集》 宋 遵式述（964-1032） 慧觀 重編 ¹⁷	《別行玄義》 二卷 《別行義疏》 二卷 此釋《法華》〈普門〉一品。昔曇無讖游化葱嶺，來至河西。王沮渠蒙遜有疾，以告於讖。讖云：「觀音與此土有緣，乃令誦持，所患即愈。」於是此品別行部外，智者特釋，豈無意乎。然《法華文句》雖亦已解之，但彼為知章，此為知微耳。 ¹⁸

¹⁴ 佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，頁 492。

¹⁵ 《新編諸宗教藏總錄》，CBETA, T55, no. 2184, p. 1169, a16。

¹⁶ 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035, p. 258, b13-14。

¹⁷ 此文撰號在《卅新纂大日本續藏經》的內容列的是：「天竺寺懺主慈雲大師 勅諡法寶大法師 述住持傳天台教觀五世法孫慈明大師（慧觀）重編」（CBETA, X57, no. 951, p. 20, c8-9）。所以這裡的說明顯示，文本是經過天台宗慈明大師重編，所以撰號列的慈明大師和禪宗臨濟七世的慈明楚圓並非同一人，臨濟七世楚圓，見《介菴進禪師語錄》：「臨濟第七世潭州石霜慈明楚圓禪師」見《介菴進禪師語錄》，CBETA, J29, no. B233, p. 368, a18。

¹⁸ 《天竺別集》，CBETA, X57, no. 951, p. 25, b23-c4。

	《天竺別集》	《觀音品別行玄義》 二卷 ¹⁹
	《大明重刊三藏聖教目錄》	《觀音玄義》（二卷） ²⁰
	《閱藏知津》 明 智旭（1598-1654）	《觀音玄義》（二卷）（南河北遵） ²¹
	《天台山方外志》 明 傳燈	《觀音別行玄義》（二卷）（釋《法華·普門》一品，別行部外。昔曇無讖勸河西王誦持愈疾，故智者特釋。） ²²
日本	《傳教大師將來台州錄》（台州錄） 最澄（805） ²³	《妙法蓮華經觀音品義》 一卷（智者大師出）（四十紙） ²⁴
	《天台宗章疏》（玄日錄） 延曆寺玄日大法師（914） ²⁵	《法華觀音品玄義》 一卷（智者說） ²⁶
	《東域傳燈目錄》（永超錄） 永超編述（1094） ²⁷	同經《觀音品玄義》 一卷（智顗） ²⁸

據上表得知，日本目錄列的《觀音玄義》卷數都是一卷。最早始於最澄的《傳教大師將來台州錄》，這部目錄是當初他於延曆二十三年（804）入唐求法，至天台山求法於湛然的弟子道邃（約九世紀初）學習天台教法，又至越州向順曉（唐代僧）學密，在他蒐集了二百三十部四百六十

¹⁹ 《天竺別集》，CBETA, X57, no. 951, p. 23, b22。

²⁰ 《大明重刊三藏聖教目錄》，CBETA, C106, no. 1937, p. 782, a24。

²¹ 《閱藏知津（第1卷—第5卷）》，CBETA, J31, no. B271, p. 790, a20。

²² 《天台山方外志（第1卷—第7卷）》，CBETA, GA088, no. 89, pp. 270, a09-271, a1。

²³ 日比宣正，《唐代天台學序說：湛然の著作に關する研究》，東京：山喜房佛書林，1966年，頁94。

²⁴ 《傳教大師將來台州錄》，CBETA, T55, no. 2159, p. 1055, b21。

²⁵ 日比宣正，《唐代天台學序說：湛然の著作に關する研究》，頁95。

²⁶ 《天台宗章疏》，CBETA, T55, no. 2178, p. 1135, b17。

²⁷ 日比宣正，《唐代天台學序說：湛然の著作に關する研究》，頁96。

²⁸ 《東域傳燈目錄》，CBETA, T55, no. 2183, p. 1149, b9。

卷的典籍後，此目錄是次年他在台州的龍興寺所作。²⁹ 所以他在目錄中所記載的《觀音玄義》資訊，是來自他在中國學習天台教法時所獲得的資訊，其卷數為一卷。但高麗與中國的目錄或天台相關典籍記載的卷數均為兩卷。高麗僧義天編撰的《新編諸宗教藏總錄》收錄高麗、宋、遼、日本等地之經律論之章疏類。義天的目錄除了參照日本流傳的經律論之章疏，也參照了高麗與中國的宋與遼流傳的典籍。但義天的目錄記載《觀音品玄義》（即《觀音玄義》）的卷數與中國一樣都是二卷。佐藤哲英也提到，《玄日錄》（914，對應表一《天台宗章疏》）與《山王院藏書目錄》（925）皆記載《法華觀音品玄義》一卷，之後的《永超錄》（1094，對應表一《東域傳燈目錄》）也列《妙法蓮華經觀音品玄義》為一卷。³⁰

另外，佐藤哲英也提到有鎌倉末期書寫的一卷古寫本（即金澤文庫本），此本外題記為「觀音玄 天台」，首題記為《觀世音玄義》，沒有撰號，一卷的本子到了江戶時代的慶安元年（1648）才予以刊行，在首題記下，附上「天台頂法師記」的撰號。³¹ 我們也發現，表一所列之諸本目錄並沒有提到撰號，有些只提到智顗說，但並沒有提到撰號。此情形也回應了佐藤哲英所提，從日本一卷本的古寫本到慶安元年所刊行的本子，在撰號上從無到有的情況，這值得被注意。³²

有關文本名稱的部份，最澄到中國向湛然的弟子道邃學習天台教

²⁹ 《傳教大師將來台州錄》：「最澄等深蒙郎中慈造，於大唐台州臨海縣龍興寺淨土院依數寫取，勘定已畢。謹請當州印信，示後學者，求法有在。」參《傳教大師將來台州錄》，CBETA, T55, no. 2159, p. 1057, c19-22；並見日比宣正，《唐代天台學序說：湛然的著作に關する研究》，頁 94-95。

³⁰ 佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，頁 492。

³¹ 佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，頁 492。

³² 佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，頁 492。

法，湛然先前把《輔行》傳授給道邃。³³ 但前面已提到，湛然在他的《輔行》中有關「佛不斷性惡」說明提到《觀音玄》（即《觀音玄義》）之名，這說明以「觀音玄」為名早在《輔行》已經出現。但在表一中，最澄的《傳教大師將來台州錄》記載的文本名稱是《妙法蓮華經觀音品義》。湛然的《輔行》引文提到的名稱和最澄的目錄列的名稱對比來看，兩者名稱不一樣。所以文本名稱不一致的情況，早在湛然、道邃至最澄這時代就已經出現。加上前面已提到《觀音玄義》卷數說法不一的情形下，引發筆者對這部著作的作者與它的實際撰者相關議題的關注。

筆者部份認同上述佐藤哲英和若衫見龍認為《觀音玄義》之作者為灌頂的說法。但筆者對當今所見的《觀音玄義》的全部內容是否完全出自灌頂一人之手，接下來將透過一些特定詞語的梵漢對音之轉寫漢字情形來檢視和釐清這個疑問。

二、《觀音玄義》原作者再探討

（一）《觀音玄義》與吉藏著作的關係

從內容上來看，《觀音玄義》與《法華玄義》和《法華文句》三者之間存在關聯。³⁴《觀音玄義》在內容結構組織上與《法華玄義》很類

³³ 《佛祖統紀》：「十祖興道尊者道邃，不知何許人。唐大歷中（代宗）來依荊溪於佛隴，洞悟幽玄無所凝滯，荊溪嘉之曰：『吾子其能嗣興吾道矣』遂授以《止觀輔行》」《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035, p. 190, a4-7。

³⁴ 根據佐藤哲英的說法，《觀音玄義》中出現了幾次「大本玄義」一詞，這裡的「玄義」指的是《法華玄義》，說明作者引用了《法華玄義》，《觀音玄義》除了在《法華玄義》之後完成之外，佐藤哲英認為，《觀音玄義》在《法華文句》添削（629）之前完成。參見佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，頁13、490。有關《觀音玄義》與《法華文句》之間的關係，參閱佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，頁486-494。

似。³⁵ 也就是說，《觀音玄義》是在《法華玄義》基礎上撰寫。筆者參考並引用佐藤哲英的研究方法與結果，從灌頂撰寫著作的習慣特徵，說明《觀音玄義》為灌頂之作，除此之外，佐藤哲英也提到，灌頂在撰寫著作時，有時會參考其他人的著作，尤其是參考吉藏的著作。佐藤哲英和多田孝文透過《觀音玄義》和吉藏的《法華義疏》和《法華玄論》中一些特定概念的比較，發現《觀音玄義》是受到吉藏的《法華義疏》和《法華玄論》影響而成，這可以從《觀音玄義》的「人法等」、「十雙說」及「十普義」可看出此關係。³⁶ 另外，我們也可以從這三部著作分別對「觀世音」的詞語解釋來了解這三部著作彼此間的關係，如下表二：

表二 《觀音玄義》、《法華義疏》和《法華玄論》中的「觀世音」義解³⁷

	吉藏的《法華義疏》 〈觀世音菩薩普門品 25〉	吉藏的《法華玄論》	《觀音玄義》
1	所言觀世音者，觀是能觀之智，世音是所觀之境，境智合題名觀世音也。 ³⁸	觀是能觀之智，世音為所觀之境也。 ³⁹	第二、明觀者，又為二：一、結束世音之境。二、明能觀之智。 ⁴⁰

³⁵ 佐藤哲英，〈觀音玄義並びに義疏の成立に關する研究〉，頁 12。

³⁶ 佐藤哲英比較三個文本當中的人法等、十雙說及十普義等概念，說明《觀音玄義》和吉藏的《法華義疏》和《法華玄論》彼此關係，詳細討論見佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，頁 486。另外，多田孝文透過《觀音玄義》的人法、慈悲等十對概念與吉藏的《法華玄論》的二十對和《法華義疏》的十對彼此間的關聯性，發現三者之間確實有關係，詳細討論，見多田孝文，〈觀音經疏と章安〉，頁 266。

³⁷ 表中引文之粗體字為筆者所標示。下同。

³⁸ 《法華義疏》，CBETA, T34, no. 1721, p. 624, c8-9。

³⁹ 《法華玄論》，CBETA, T34, no. 1720, p. 446, c24-25。

⁴⁰ 《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 884, c23-24。根據 CBETA，《觀音玄義》撰號顯示的是「隋天台智者大師說 門人灌頂記」，見《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 877, a6。佐藤哲英的研究指出，這部著作雖然實際撰者是灌頂，但其實內容為灌頂參考其他人思想再寫入文本中。換句話說，這部著作的作者是灌

			此言觀世音，能、所圓融，有、無兼暢，照窮正性，察其本末，故稱觀也。世音者，是所觀之境也。 ⁴¹
2	問：既具三名，何但稱觀世音？ 答：三名不可具題，趣標其一。二者、觀世意，名但生意業善。觀世身，名生身意二業善，生善義局，故不標之。若口稱名必備三業，以生善多故，立觀音名也。三者、意業存念、身業禮拜，但得自行不得化他，故不立身、意二名。口稱觀音，具得自行化他，故立觀音名也。⁴²		問：眾生各有三業，何意但「觀音」然？通論皆得。常念恭敬，得離三毒，即是觀世音；禮拜供養，所求願滿，即是觀世身。⁴³ 四、義攝者，如發聲必先假意氣觸唇口，其音能出；口業若成，則攝得身意。若觀於口業，亦攝得身意，觀餘不爾，故言義攝。⁴⁴
3	因緣所生法，即是寂滅性，稱為真諦。亦為是假名，亦是中道義，即是非		是諸因緣法，即是三諦，因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，

頂，其內容不一定只限於智顗的思想，灌頂有參考其他人思想，例如吉藏，再寫入文本當中。關於這部著作的作者相關討論，見佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》。另外，在《請觀音經疏》也有同樣的觀點，文本提到：「觀是能觀之智，世是所觀之境」，見《請觀音經疏》，CBETA, T39, no. 1800, p. 968, c16-17。根據 CBETA，《請觀音經疏》撰號顯示的是「隋天台智者大師說 弟子頂法師記」見《請觀音經疏》，CBETA, T39, no. 1800, p. 968, a5-6。

⁴¹ 《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 877, a15-17。

⁴² 《法華義疏》，CBETA, T34, no. 1721, p. 624, b19-26。

⁴³ 《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 884, b7-10。

⁴⁴ 《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 884, b29-c3。

俗非真，中道第一義諦。 故此一音聲，具足三諦， 菩薩觀此三諦，即三種觀 也。 ⁴⁵		亦名中道義，故明十種 法界、三十種世間，即 是所觀之境也。 ⁴⁶
---	--	---

佐藤哲英提到，《法華玄義》並非原本智顗講學的實錄原狀，內容經過灌頂整理與修治而成，其中灌頂增添自己的思想在內容當中。⁴⁷ 因此，要分辨兩人思想並不容易。但如果透過表二中《觀音玄義》和吉藏的《法華義疏》與《法華玄論》的比較之外，再把《觀音玄義》與《法華文句》和《法華玄義》也進行比較，若是《觀音玄義》的內容沒有出現在《法華文句》和《法華玄義》，但卻出現在吉藏的《法華義疏》與《法華玄論》，更能看出《觀音玄義》作者與吉藏的關係，進而判斷《觀音玄義》的作者為灌頂。

表二列舉三項概念來看三部著作之間的關係：第一，吉藏用能觀與所觀的概念來說明「觀世音」這個詞的意涵。這樣的觀念也出現在《觀音玄義》，但並沒有出現在《法華文句》與《法華玄義》中。關於「觀世音」概念的討論，即使後兩部著作是《觀音玄義》主要的依據，尤其是《法華玄義》，但《觀音玄義》用能觀與所觀來解釋「觀世音」這個詞語的意義和概念，並沒有出現在《法華文句》與《法華玄義》這兩部著作中。第二，吉藏從身口意的概念來解釋「觀世音」這個詞。同樣的，這個概念也出現在《觀音玄義》，但沒有出現在《法華文句》與《法華玄義》。第三，吉藏引用《中論》思想來解釋「觀世音」與所觀之間的關係（如「因緣所生法……故此一音聲，具足三諦，菩薩觀此三諦，即

⁴⁵ 《法華義疏》，CBETA, T34, no. 1721, p. 624, c11-14。

⁴⁶ 《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 884, a27-b1。

⁴⁷ 佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，頁 315-316。

三種觀也」⁴⁸)。這樣的概念也同樣只出現在《觀音玄義》(如「是諸因緣法，即是三諦……即是所觀之境也」⁴⁹)。從表二列出的兩部吉藏著作與《觀音玄義》的內容來看，顯示了《觀音玄義》的作者在撰寫時，是存在著參考吉藏著作的情況。在先前已提到佐藤哲英研究結果指出，這參考吉藏著作的態度，是灌頂撰寫的習慣特徵之一。

從以上一些被《觀音玄義》引用的概念來說明「觀世音」的意涵，可看出《觀音玄義》和吉藏《法華義疏》及《法華玄論》之間的關係。這些關係成為推測《觀音玄義》的原作者仍然是灌頂的理由之一，也呼應一些學者們的說法。《法華玄義》是灌頂的晚年之作(約在 605 年)，《觀音玄義》則是在他完成《法華玄義》之後。⁵⁰ 灌頂撰寫《觀音玄義》時，不但參考《法華玄義》，同時也參考吉藏的《法華義疏》和《法華玄論》。

(二)「觀世音」一詞相關翻譯和梵漢對音轉寫漢字音韻之情形和討論

我們把《觀音玄義》、《法華文句》和吉藏的《法華義疏》三者分別對觀世音的梵漢對音轉寫與漢譯作比較，可看出這三部著作之間的關係，進而可以推斷《觀音玄義》的作者為灌頂。《觀音玄義》提到「觀世音」的梵漢對音轉寫是「阿耶婆婁吉低輸」。筆者發現，這樣的寫法與《法華文句》和吉藏的《法華義疏》有一些關係，三者對「觀世音」

⁴⁸ 《法華義疏》，CBETA, T34, no. 1721, p. 624, c11-14。

⁴⁹ 《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 884, a27-b1。

⁵⁰ 佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，頁 315-316，根據佐藤哲英的研究，從現行本看，《法華玄義》與《法華文句》兩本著作內容看似《法華玄義》先，《法華文句》後，但事實上，《法華文句》是智顗在 587 年所說，《法華玄義》是在 593 年所說，而灌頂整理兩書之筆錄，他把兩書視為一體編撰，不拘限智顗當初講學時，兩部著作內容的前後。

梵漢對音轉寫的比較如下：

表三 三個文本對「觀世音」的梵漢對音轉寫漢字和漢譯

吉藏《法華義疏》	《法華文句》	《觀音玄義》
所言觀音者，外國名阿梨耶婆樓吉底稅，此翻觀世音。 ⁵¹	觀世音者，天竺云婆婁吉底稅。 ⁵²	今言觀世音者，西土正音名阿耶婆婁吉低輸，此言觀世音。 ⁵³

首先，先討論三個文本對「觀世音」的漢譯情形。表三中的三個文本對「觀世音」有兩種漢譯，其中吉藏的《法華義疏》提到的漢譯是「觀音」與「觀世音」。《法華文句》與《觀音玄義》提到的漢譯是「觀世音」。事實上，觀世音相關的漢譯不只一種。⁵⁴ 竺法護（230?-316）在 288 年翻譯的《法華經》，對這位菩薩的翻譯是「光世音」，這位菩薩在鳩摩羅什（344-413）翻譯的版本才是「觀世音」。⁵⁵ 辛嶋靜志提到，「觀世

⁵¹ 《法華義疏》，CBETA, T34, no. 1721, p. 624, b12-13。

⁵² 《妙法蓮華經文句》（《法華文句》），CBETA, T34, no. 1718, p. 23, a10-11。另外，在南宋蘇州景德寺僧法雲（1088-1158）編的《翻譯名義集》提到：「《文句》名婆婁吉底稅」（《翻譯名義集》，CBETA, T54, no. 2131, p. 1061, c24），這裡的《文句》是指智顗的《法華文句》，但這裡用的是「低」字，這與《法華文句》的「婆婁吉底稅」非常相近，唯獨在「底」與「低」兩字不同，所以我們不確定法雲用「低」字的原因是來自於自己的調整？或是他有根據其他的文本為底本而使用這個字？但在這裡我們可以間接確定「婆婁吉底稅」是《法華文句》的寫法。

⁵³ 《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 877, a14-16。

⁵⁴ 事實上，「觀世音」一詞的漢譯與梵音寫法不只一種，關於漢譯與梵音寫法及其轉變，辛嶋靜志提供八種不同的漢譯，每一種漢譯詳細說明，參考辛嶋靜志，〈《法華經》的文獻學研究——觀音的語義解釋〉，《中華文史論叢》95，2009 年，頁 201-208。

⁵⁵ 市村承秉，〈羅什及玄奘所譯之《般若心經》與其文化方面的影響〉，《中華佛學學報》18，2005 年，頁 331。例如，竺法護的《正法華經》翻譯是：「光世音普門品第二十三」，見《正法華經》，CBETA, T09, no. 263, p. 128, c21。鳩摩羅什的

音」一詞早在四世紀初聶道真（280-312）翻譯的《文殊師利般涅槃經》與《大寶積經·無垢施菩薩應辯會》等出現。⁵⁶ 另外，從唐代圓照（活動於八世紀前葉）的《貞元新定釋教目錄》中也看到《觀世音授記經》在人名上的翻譯差別情況如下：

《光世音大勢至受決經》（亦云《觀世音授記》） 西晉三藏竺
法護譯 第一譯
《觀世音授記經》一卷 西晉清信士聶道真譯 第二譯
右二經同本前後三譯。一存二闕。⁵⁷

《貞元新定釋教目錄》中的列項顯示，同樣的著作，聶道真譯為「觀世音」，竺法護的翻譯是「光世音」。除此之外，還有另外一個翻譯是「觀音」。辛嶋靜志提及「觀音」一詞在現存文獻中最古老的例子出現在竺道生（355-434）於五世紀前葉撰述的《法華經疏》卷下的「觀世音品第二十四」的例子，以及求那跋摩（生卒不詳）於西元 431 年翻譯的《龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈》中的例子。⁵⁸ 因此，「觀音」和「觀世音」這兩種漢譯在吉藏的年代（約六世紀）都已經出現。

雖然表三所列的兩部天台典籍《法華文句》與《觀音玄義》只提到「觀世音」，事實上，與智顗相關的著作也有「觀音」和「觀世音」同時出現的情況。⁵⁹ 因此，在智顗與吉藏時代，兩種漢譯同時出現在一部

《妙法蓮華經》翻譯是：「妙法蓮華經觀世音菩薩普門品第二十五」，《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262, p. 56, c2。

⁵⁶ 辛嶋靜志，〈《法華經》的文獻學研究——觀音的語義解釋〉，頁 205。

⁵⁷ 《貞元新定釋教目錄》，CBETA, T55, no. 2157, p. 965, c6-10。

⁵⁸ 辛嶋靜志，〈《法華經》的文獻學研究——觀音的語義解釋〉，頁 205-206。

⁵⁹ 但在天台其他著作中，不只用「觀世音」一詞，辛嶋靜志在他的文章頁 206 註 3 中提到，智顗在他的《請觀音經疏》與《觀音義疏》中，在一部著作中同時有「觀世音」與「觀音」二詞出現，參見辛嶋靜志，〈《法華經》的文獻學研究——觀音

著作當中的情況，並非孤例。

除此之外，辛嶋靜志又提到，六世紀有新的翻譯出現，這個新的翻譯是「觀世自在」。⁶⁰ 到了玄奘時期，辯機（？-649）在為玄奘口述西域求法情形而撰寫的《大唐西域記》提到：

阿縛盧枳低濕伐羅菩薩像（唐言觀自在，合字連聲，梵語如上；分文散音，即阿縛盧枳多，譯曰觀，伊濕伐羅，譯曰自在。舊譯為光世音，或云觀世音，或觀世自在，皆訛謬也）。⁶¹

《大唐西域記》中提到舊譯的「光世音」、「觀世音」和「觀世自在」，皆有誤。辛嶋靜志也提到，玄奘捨棄前人翻譯中所出現的「世」字，所以他的翻譯是「觀自在」。⁶² 而玄應（活動於七世紀中晚期）受到玄奘的音韻學影響，在他的《玄應音義》中「觀世音菩薩授記經」條，記載觀世音的梵漢對音轉寫和翻譯的說明如下：

觀世音，梵言阿婆盧吉伍舍婆羅，此譯云觀世自在，舊譯云觀世音，或言光世音，並訛也。又尋天竺多羅葉本皆云舍婆羅，

的語義解釋》，頁 206。例如，在《請觀音經疏》中提到：「觀世音三字」（《請觀音經疏》，CBETA, T39, no. 1800, p. 968, a10）和「別是觀音之勝名」（《請觀音經疏》，CBETA, T39, no. 1800, p. 968, a8-9）。《觀音義疏》提到：「宜聞觀音，發心生善之時」（《觀音義疏》，CBETA, T34, no. 1728, p. 921, b11-12）。

⁶⁰ 辛嶋靜志提到，「觀世自在」這樣新的翻譯詞出現在菩提流支、（瞿曇）般若流支、那連提耶舍、闍那崛多、佛陀扇多等翻譯的經典，相關詳細說明與他們翻譯的著作，可參考辛嶋靜志列在他的文章頁 207 的註 1，見辛嶋靜志，〈《法華經》的文獻學研究——觀音的語義解釋〉，頁 207。

⁶¹ 《大唐西域記》，CBETA, T51, no. 2087, p. 883, b22-24。

⁶² 辛嶋靜志，〈《法華經》的文獻學研究——觀音的語義解釋〉，頁 207。另外，參照辛嶋靜志同頁註 2。

則譯為自在。雪山以來，經本皆云婆婆羅，則譯為音。當以舍婆，兩聲相近，遂致訛失也。⁶³

玄應這裡提到「舍婆羅」，是天竺多羅葉本的說法，對應的漢譯是「自在」。「婆婆羅」對應的漢譯是「音」。玄應這裡提到，因為「舍婆」和「婆婆」二音相近，所以造成漢譯上的誤差或錯誤的情況發生。玄應這裡的說明，間接透露唐朝之前這類梵音與漢譯之間的錯誤紛亂對應的情況已經出現。這樣的錯誤情況也出現在表三的三個文本之中。這在本文後續將會討論。

另外，我們也發現表三的三個梵漢對音轉寫，好像都漏掉梵音 *svara* 的漢字轉寫部份。⁶⁴ 但它們的漢譯「觀音」和「觀世音」二詞中，卻仍然保有 *svara* 的漢譯部份，也就是「音」。上引《玄應音義》中也提到漢譯的「音」字，對應的梵音是「婆婆羅」，但因為「婆婆」和「舍婆」二音相近，所以翻譯上會有誤差或失誤。換句話說，玄應的說明點出唐朝之前，已有出現把天竺本經文的「舍婆羅」翻譯為「音」的情況。但事實上，「舍婆羅」的漢譯是「自在」。至於 *s* 與 *ś*，辛嶋靜志提到 *s* 與 *ś* 的交替使用在印度、尼泊爾、中亞地區的各時代梵語寫本與碑文中普遍可以看到，同時 *sv* 與 *śv* 交替使用例子也不少。⁶⁵

因此，以漢譯來看，唐朝之前通用寫法是「觀音」和「觀世音」，但是到了六世紀有新的寫法出現。

⁶³ 《一切經音義（第1卷—第15卷）》，CBETA, C056, no. 1163, p. 900, b17-22。

⁶⁴ 根據辛嶋靜志研究，古老（如東漢至三世紀的竺叔蘭與無羅叉）譯者把 *avalokita* 翻譯為「看見」，*svara* 為「音」，見辛嶋靜志，〈《法華經》的文獻學研究——觀音的語義解釋〉，頁 203。

⁶⁵ 辛嶋靜志，〈《法華經》的文獻學研究——觀音的語義解釋〉，頁 209。

「觀音」與「觀世音」二詞同時出現在《觀音玄義》中，但沒有「觀世自在」和「觀自在」的寫法。雖然這無法作為斷定《觀音玄義》年代的唯一理由，但可以提供線索，作為推測《觀音玄義》原作者為唐朝前之人的理由之一。表三的《觀音玄義》提到這位菩薩的梵音（西土正音）時，對應的漢譯是「觀世音」，這個翻譯詞的使用，透露《觀音玄義》原作者有兩種可能性，第一，如果原作者是七世紀之後的人，那麼他仍然延續唐朝前的翻譯。第二，如果原作者本身就是六世紀左右之人，那麼灌頂極有可能就是《觀音玄義》的原作者。

接下來從「觀世音」一詞的梵漢對音轉寫來看表三所列三部著作之間的關係。其中值得注意的是，《觀音玄義》與吉藏的《法華義疏》兩者在梵漢對音轉寫很類似，前者是「阿耶婆婁吉低輸」，後者是「阿梨耶婆樓吉低稅」，這兩者都與《法華文句》寫法不同。辛鳴靜志在這位菩薩的梵音與漢譯之間的關係研究中提到，這位菩薩名字的梵音與對應的漢譯各自都不只一種，其中一個梵音 *Avalokitasvara*，在古老漢譯有「闍音」、「現音聲」、「光世音」、「觀世音」、「觀音」等，在六世紀漢譯的「觀世自在」，與七世紀中葉玄奘的翻譯是「觀自在」，則是梵音 *Avalokiteśvara* 的漢譯。⁶⁶ 這裡的兩種梵音彼此各有不同對應的漢譯，筆者把此梵音與漢譯對應關係整理為下表四：

表四 *Avalokitasvara* 與 *Avalokiteśvara* 的梵音與漢譯對照表

梵音	漢譯	漢譯出現時間
<i>Avalokitasvara</i>	闍音、現音聲、光世音、觀世音、觀音	六世紀前
<i>Avalokiteśvara</i>	觀世自在	六世紀
	觀自在	七世紀中葉

⁶⁶ *Avalokitasvara* 到 *Avalokiteśvara* 的討論，參考辛鳴靜志，〈《法華經》的文獻學研究——觀音的語義解釋〉，頁 201-211。

另外，前面已提到，《大唐西域記》對「觀世音」一詞的梵漢對音轉寫是「阿縛盧枳低濕伐羅」，筆者判斷這裡的漢字轉寫對應的梵音應該是 *Avalokiteśvara*。所以對照表四，對應的漢譯是「觀自在」，或比玄奘更早一點的六世紀是「觀世自在」。

表三所列三個文本使用的漢譯都是「觀音」與「觀世音」。照理來說，這兩種翻譯如果參照表四，它們應該是梵音 *Avalokitasvara* 的漢譯。但筆者發現，表三所列的漢譯和梵漢對音轉寫所對應的梵音，兩者之間好像出現不一致的現象情況。如同前面提到，玄應也提出在早期有這樣的現象出現，筆者把這樣的現象以表五來顯示：

表五 *Avalokitas(vara)*與 *Avalokiteś(vara)*的梵音與漢譯對照表

梵音	漢譯（梵漢翻譯）	表三 三個文本對「觀世音」的梵漢對音轉寫漢字和漢譯
<i>Avalokitas(vara)</i>	闍音、現音聲、光世音、觀世音、觀音	
<i>Avalokiteś(vara)</i>	觀自在（觀世自在）	1.梵漢對音轉寫有：阿梨耶婆樓吉「氏」稅、婆婁吉「底」稅、阿耶婆婁吉「低」輸 ⁶⁷ 2.以上三者文本中的漢譯是觀音與／或觀世音*

⁶⁷ 表五的梵音 *Avalokiteśvara* 只有對應「表三 三個文本對『觀世音』的梵漢對音轉寫漢字和漢譯」欄位之第一點當中列出的三個漢字轉寫中的「一部份」，並非全部。也就是說，表五的梵音只有對應原來表三的「阿梨耶婆樓吉氏稅」中的阿婆樓吉氏稅，缺乏「梨耶」部份；表五的梵音只有對應表三的「阿耶婆婁吉低輸」中的阿婆婁吉低輸，缺乏「耶」。但因為表五主要討論重點是在檢視「氏」、「底」、「低」三個漢字讀音對應梵音 *ta* 或 *te*，所以目前這裡先暫時不考慮梵漢對音與梵音的完整性。另外，筆者把「表三 三個文本對『觀世音』的梵漢對音轉寫漢字和漢譯」欄位的三個梵漢對音轉寫中，「氏」、「底」、「低」三個漢字特別框起來，主要說明這三字是筆者判為對應梵音是 *Avalokiteś(vara)* 的依據。

從表四和表五得知，*Avalokitasvara* 與 *Avalokiteśvara* 兩者的差別之一就在 ta 與 te 音節，致使各自對應的漢譯不同。⁶⁸ 但表五所列「表三 三個文本對『觀世音』的梵漢對音轉寫漢字和漢譯」欄位中，對應梵音 ta / te 音節的音譯漢字有「𑖦」、「底」、「低」三個字。我們需要更確認這三個字在隋唐時期的中古音讀音，來判斷這三個字所對應的梵音是 ta 或 te。「𑖦」、「底」、「低」三字的讀音情形會影響我們判定漢譯是「觀音」（觀世音）或是「觀自在」，也就是筆者在表五中，用星號（*）來標示，這裡的星號代表漢譯與對應的梵音有不一致的情況。實際上的漢譯應該是「觀自在」，因此，星號部份是接下來要討論的問題。

關於漢文佛典的讀音部分，在梁曉虹、徐時儀與陳五雲合著的《佛經音義與漢語詞彙研究》一書中提到，佛經音義的梵漢對音轉寫中，同音假借字提供我們了解當時讀音與現在讀音的異同。⁶⁹ 因此，透過「𑖦」、「底」、「低」三字在南北朝（420-589）與唐朝（618-907）時期的中古音，或許可以提供我們線索，了解表三所列文本中的漢譯與對應梵音之間是否一致的問題，同時，也提供我們做為判斷《觀音玄義》作者是否為灌頂。

⁶⁸ 市村承秉提到梵漢翻譯當中，*avalokita-svara* 對應的翻譯是「觀・世音」，*avalokita-īśvara* 對應的翻譯是「觀・自在」（市村承秉，〈羅什及玄奘所譯之《般若心經》與其文化方面的影響〉，頁 331）。事實上，*Avalokiteśvara* 是一個複合詞，它是由 *avalokita* 跟 *īśvara* 合成，因為連音的關係，所以 *avalokita* + *īśvara* 成為 *avalokiteśvara*，*avalokita* 譯為「觀」，*īśvara* 譯為「自在」，此複合詞在限定與同格之詞意各自所代表的意思，參見黃柏棋，〈菩薩與救度——從觀自在之興起看佛教與印度教之互動〉，《正觀》78，2016 年，頁 73-75。

⁶⁹ 梁曉虹、徐時儀與陳五雲，《佛經音義與漢語詞彙研究》，北京：商務印書館，2005 年，頁 78-79。《佛經音義與漢語詞彙研究》一書提到佛經音義中的梵漢對音對於研究各時代的漢字讀音提供重要來源，只要有原文梵文與音譯的字相互對照，便可提供漢字在當時的讀音，而同音的假借字可以為我們提供當時和現在讀音的異同，也可以提供我們考察漢語語音演變的情況。

有關「氐」、「底」、「低」三字中古音的讀音探討，以及與本文後續其他漢字之聲韻探討，將使用《廣韻》和《一切經音義》作為了解漢字中古聲韻和唐朝中國佛教漢字聲韻之參考。⁷⁰ 本文使用《廣韻》的反切上字與下字，對照竺家寧的「反切上字表」和「切語下字表」，來了解漢字的中古音韻和讀音。⁷¹ 除了《廣韻》，另外一個中古音的主要參考資料來源是《一切經音義》（經號 2128），也包含《玄應音義》和《慧琳音義》。《一切經音義》更能幫助我們了解唐朝中國佛教對漢字音韻的了解。

關於唐朝佛教的音韻，《玄應音義》可以提供我們了解初唐佛教的聲類音韻的參考。周法高認為：

根據我研究《玄應音（義）》的結果，也得出和《切韻》差不多的音韻系統，可見六、七世紀中，不管金陵、洛陽、長安，士大夫階級的讀書音都有共同的標準。⁷²

⁷⁰ 竺家寧提到，每個時代的讀音不同，當代人會用反切表達他們當時的讀音，反切也會隨著不同年代的讀音而有不同，也就會產生不同的反切。見竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2018 年，頁 81。另外，竺家寧也提到，隨著時代的不同，雙聲與疊韻的情況也會產生變化，並非一成不變，見竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 99。因為本文主要比較中國佛教梵漢對音的轉寫漢字在中古音的讀音之情形，因此以《一切經音義》和《廣韻》作為參考資料。尤其《一切經音義》可提供隋唐中國佛教讀音之情形，《廣韻》可輔助和提供我們在了解《一切經音義》反切字使用上的韻目和聲母的了解，作為了解中古讀音之參考。

⁷¹ 本文將參考竺家寧的「反切上字表」（竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 85-90）和「切語下字表」（竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 90-96）。竺家寧說明他的列表是使用清朝陳澧（1810-1882）的系聯法而歸納出聲母類別和韻母類別，在同韻母類別中同時也把聲調做更細微的分類，透過陳澧歸類的表可協助我們了解文字的中古音韻狀況，見竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 84。

⁷² 周法高，《中國音韻學論文集》，香港：香港中文大學出版社，1984 年，頁 22。

透過上述周法高的研究結果說明，我們知道，《玄應音義》可提供六、七世紀京城士大夫的共同讀音參考之依據。也因《玄應音義》內容包含引用聲類、韻略與切韻等，提供筆者了解隋唐中古音韻和唐朝佛教文字音韻學的參考。⁷³ 不過，孫致文提到，玄應在形（字形）、音（讀音）、義（詞義）承自他的老師玄奘，就這點上，《玄應音義》和客觀上的字書、音書和辭書不同。⁷⁴ 對於玄奘的音韻，因為他生於洛陽，龍晦認為玄奘的漢語正音是以洛陽音為主，加上他曾留學於中印度那爛陀，這段異地求學的經驗使他能夠掌握中印度梵語標準和各種天竺方言，因此，玄奘在音譯上的態度極為謹慎與嚴格。⁷⁵ 雖然孫致文提到玄應的讀音承自玄奘，使玄應的讀音受玄奘影響。同時，周法高得出的研究結果說明《玄應音義》和《切韻》的音韻系統差不多。所以《玄應音義》提供唐朝玄奘的音韻和中國音韻，協助筆者了解唐朝佛教在玄奘時期的梵漢對音漢字音韻之情形。

⁷³ 梁曉虹、徐時儀與陳五雲合著的《佛經音義與漢語詞彙研究》一書中提到，《玄應音義》以長安音為標準，但也提供方言語音方面的資訊，包括關中、山東、江南、關西等語言，《慧琳音義》比較著重在秦音（關中之音）與吳音（六朝舊音存在於江左）的區別，參梁曉虹、徐時儀與陳五雲，《佛經音義與漢語詞彙研究》，頁 73、79。

⁷⁴ 孫致文在討論《玄應音義》的性質中，針對「佛經音義」是否如學者所言，這部著作是一部「接近字書、辭書，而非佛典注釋？」，孫致文從《維摩詰經》三種譯本的「同經異譯」來看，認為此部著作在釋義上有「借此釋彼」或「以此正彼」的作用，他又參照窺基（632-682）的《說無垢稱經疏》，因此，他認為《玄應音義》在釋義上不盡然符合讀者期待，見孫致文，〈從玄應對《維摩詰經》漢譯三本語詞差異的辨析釐定《玄應音義》性質〉，《佛光學報》4：2，2018 年，頁 133。這是從釋義面向來談。而本文的討論參照《玄應音義》的用意，主要在漢字音韻部份，透過音韻了解梵漢轉寫音譯上，分析漢字使用的情形，因此，在這點上就沒有釋義上的問題考量。

⁷⁵ 龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，頁 449。

《慧琳音義》的內容除了有慧琳（737-820）的漢字音韻反切，同時也提供七家字書對漢字的音韻資訊。⁷⁶ 在《一切經音義》卷一百的末端有黎養正（生卒不詳）的「重校一切經音義序」，序中提到：「《琳書》既兼攬玄應、慧苑、窺基、雲公四家音訓，復親承不空三藏指定梵文音義，上通秦渭，近挹隋唐」。⁷⁷ 從黎養正的序中得知，慧琳的音訓近似隋唐，同時也納入唐朝重要四家（玄應、慧苑、窺基、雲公）的佛教音訓。另外，慧琳跟隨不空（705-774）學習而不空精通密教，這對慧琳的梵文而言，如景審（約九世紀）的序給慧琳的梵文評價是「印度聲明之妙，支那音韻之精」。⁷⁸ 《宋高僧傳》對慧琳的中古音韻和梵文水平的評價是：「印度聲明，支那訖訓，靡不精奧。嘗謂翻梵成華，華皆典故，典故則西乾細語也」。⁷⁹ 景審和《宋高僧傳》都給予慧琳的梵文很高的評價。因此，除了《玄應音義》，《慧琳音義》也可以提供我們了解唐朝佛教梵漢音譯轉寫漢字的音韻和讀音情形。

回到表三當中的文本，我們也需要了解文本作者的語言背景，來推測他們有可能使用的語言，還有這語言是否也符合《一切經音義》的音韻。表三的《法華義疏》撰者是吉藏，雖然他是安息國皇室後代，但他生於中國南朝，成長與生活主要的區域範圍包括他出生於金陵（南京），七歲入住南京興皇寺，四十一歲住持浙江會稽山之嘉祥寺約十年，五十

⁷⁶ 七書包含：《玉篇》，《說文》，《字林》，《字統》，《古今正字》，《文字典說》，《開元文字音義》，見《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 311, c21-22；《宋高僧傳》：「遂引用《字林》、《字統》、《聲類》、《三蒼》、《切韻》、《玉篇》、諸經雜史，參合佛意，詳察是非，撰成《大藏音義》一百卷」，見《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 738, a26-28。

⁷⁷ 《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 932, c1-3。

⁷⁸ 《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 311, c13-14。

⁷⁹ 《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 738, a24-26。

一歲建立四道場，包括江都（江蘇揚州）慧日道場和長安日嚴寺。⁸⁰ 晚年大約五十六、七歲開始抄寫《法華經》，在往後的十二年完成兩千部《法華經》的抄寫工作。⁸¹《法華義疏》屬他晚期之作，所以，吉藏使用的漢語，應該以金陵與長安音為主。

《法華文句》撰者是灌頂，他出生於臨海章安（今浙江臨海）。他出家後，主要跟隨在智顗身旁。智顗的主要活動區域範圍包括他於568-575年在金陵瓦官寺說法，575-585年是他在天台山隱棲的時期，他在585-595年再度回到金陵講《法華文句》。⁸² 智顗的講學與修持的足跡也透露灌頂的活動範圍在金陵和天台山。因此，灌頂使用的語言也以金陵地區為主。

《一切經音義》提供我們對照吉藏、灌頂和唐朝佛教在長安、洛陽和金陵音韻之情形。接下來，筆者將透過反切和音韻來了解漢字在唐朝佛教的中古讀音。雖然音韻無法完全表達文字本身的讀音，且文字讀音並非是本文討論重點，本文在漢字音韻學部份主要是討論智顗、吉藏和灌頂三者在一些特定詞語的梵漢對音轉寫中，各自在書寫上所使用的轉寫漢字音韻是否相同或類似，以此來判定文本之間的關係或是文本是否為同一人之參考用。因此，這一節將主要透過梵漢對音轉寫漢字的音韻，來觀察它們的中古音韻情況，以做為初步讀音判斷之參考。

1. 梵漢對音轉寫漢字中古音韻討論：氏、底和低

表三的文本中，「氏」、「底」和「低」三個字的中古音韻情形如下：

⁸⁰ 李世傑，〈吉藏〉，王壽南主編《陶弘景・智顗・吉藏・杜順》，臺北：臺灣商務印書館，1999年，頁148。

⁸¹ 李世傑，〈吉藏〉，《陶弘景・智顗・吉藏・杜順》，頁152-153。

⁸² 林志欽，〈智者大師前期著作之天台宗修行法門〉，《哲學與文化》38：12，2011年，頁135。

表六 「𡵚」、「底」和「低」三字的中古音韻

	《一切經音義》	竺家寧的切語上、下字表 (擬音)	《廣韻》 反切或直音 ⁸³	《廣韻》 (擬音)
𡵚	1.同「底」(《古今正字》) ⁸⁴ 2.丁計、都禮反 ⁸⁵ 3.𡵚,音「低」(《字書》) ⁸⁶	上切字聲母: 1.丁(當經),端母-t ⁸⁷ 2.都(丁姑),端母-t ⁸⁸ 下切字韻目: 1.計,霽類-iei ⁸⁹ 2.禮,霽類-iei ⁹⁰ 3.尼,脂類-jei ⁹¹	1.又音「低」 (直音) ⁹² 2.丁尼切(平聲) ⁹³	tjei ⁹⁴ tici ⁹⁵

⁸³ 東漢至隋唐的反切稱「某某反」,為早期的反切稱呼用法,唐末之後改用「某某切」,見竺家寧,《古音之旅·修訂再版》,頁80。所以《一切經音義》使用「某某反」,《廣韻》使用「某某切」,同樣都是反切。

⁸⁴ 慧琳撰,原文:「眷砥途(下音止,磨石也,平也,顧平道而如磨石而嘆息。《古今正字》從石𡵚聲也,𡵚音,丁禮反,亦作底也)」見《一切經音義》,CBETA, T54, no. 2128, p. 884, b16。

⁸⁵ 慧琳撰,原文:「𡵚宿(丁計、都禮二反)」見《一切經音義》,CBETA, T54, no. 2128, p. 611, b7。

⁸⁶ 慧琳撰,原文:「𡵚聽(上時指反,《說文》云:『視貌也,亦古視字也』。《字書》云:『瞻也,從目,𡵚聲,𡵚,音低也』」見《一切經音義》,CBETA, T54, no. 2128, p. 901, a6。

⁸⁷ 竺家寧,《古音之旅·修訂再版》,頁86。

⁸⁸ 竺家寧,《古音之旅·修訂再版》,頁86。

⁸⁹ 竺家寧,《古音之旅·修訂再版》,頁92。

⁹⁰ 竺家寧,《古音之旅·修訂再版》,頁92。

⁹¹ 竺家寧,《古音之旅·修訂再版》,頁91。

⁹² 陳彭年重修,林尹校訂,《宋本廣韻》,臺北:黎明文化事業股份有限公司,1976年,頁58,字25。以下簡稱《廣韻》。

⁹³ 《廣韻》,頁87,字35。

⁹⁴ 漢典,韻書,「𡵚」, <https://www.zdic.net/zd/yy/ys/𡵚>, 2022/07/27。

⁹⁵ 漢典,韻書,「𡵚」, <https://www.zdic.net/zd/yy/ys/𡵚>, 2022/07/27。

底	丁以反 ⁹⁶	上切字聲母： 丁（當經），端母-t 下切字韻目： 1.以，止類 (j) i ⁹⁷ 2.齊類-iei ⁹⁸	韻目：齊類 （上聲） ⁹⁹	tiɛi ¹⁰⁰
低	丁奚反 ¹⁰¹	上切字聲母： 丁（當經），端母-t 下切字韻目： 奚，齊類-iei ¹⁰²		tiɛi ¹⁰³

表六中，綜看「氐」、「底」和「低」三字的聲母部份，《一切經音義》和《廣韻》顯示，三字的聲母部份，上切字有丁、都，都、丁兩字聲母同屬端母-t，說明「氐」、「底」和「低」三字的聲母同屬端母-t，所以這三字為聲母相同。¹⁰⁴

⁹⁶ 慧琳原文：「底（丁以反三）」《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 351, b15。

⁹⁷ 《廣韻》：「以，羊己切」（《廣韻》，頁 251，字 19）。「己」的韻目是止類，見《廣韻》，頁 251，字 16。下切字的止類（韻目）擬音是 (j) i，見竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 91。

⁹⁸ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 92。

⁹⁹ 《廣韻》，頁 269，字 04。

¹⁰⁰ 漢典，韻書，「底」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/底>，2022/07/28。

¹⁰¹ 玄應撰，原文：「低囉（丁奚反，經文作輒非也）」《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 414, a12。

¹⁰² 以上三字來自同一資料來源漢典，中古音，「氐」：<https://www.zdic.net/zd/yy/zgy/氐>，2022/07/27。

¹⁰³ 漢典，韻書，「低」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/低>，2022/07/28。

¹⁰⁴ 這裡採用竺家寧的說法，所謂的聲音相近，指的是聲母相類似，韻母也相去不遠。但所謂的雙聲、疊韻各別的意思是，雙聲是指反切上字和被注字的聲母相同，韻母迥異的字。疊韻指的是反切下字和被注字的韻母相同，但聲母迥異的字，參見竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 79、103。

綜看韻母部份，《一切經音義》和《廣韻》顯示，下切字有計、禮、奚、以、尼。其中下切字的奚、禮、計在聲母種類中，分別屬齊類-iei（奚）、齊類-iei（禮）和霽類-iei（計）。這三類屬同類但不同聲調，但它們對應的擬音都一樣是-iei。除了這類的韻目，另外，以字的韻目是止類(j) i，尼字的韻目是脂類-jei。以和尼雖然韻目不同類，但從擬音來看，兩者讀音相近，近似ji或i音。

我們以上述「氐」、「底」和「低」三字共同韻目類別（霽類-iei、齊類-iei和齊類-iei）來看，這裡的共同韻目種類說明這三個字的韻目同類，但不同聲調。所以這三字不但聲母相同，且韻目也相同。這說明「氐」、「底」和「低」三字是聲音相近。

另外，《廣韻》提到「低」是氐的直音，兩字同音（氐，音「低」）。還有，《一切經音義》引用《古今正字》提到，「氐」和「底」二字的聲韻相同。同時，也引用《字書》提到，「氐」與「低」二字讀音相同（氐，音「低」也）。又，本文前面也已透過二字的反切聲母和韻目，說明兩字是聲音相近。從《廣韻》和《一切經音義》引用《古今正字》和《字書》的直音得知，「氐」、「底」和「低」三字讀音一樣。

除此之外，表六所列舉三字的中古音韻母顯示，「氐」、「底」和「低」三字的韻母擬音都是 ai/ei。這對應梵音比較接近讀音 te。這比較符合表四和表五的梵音 *Avalokiteśvara*，它的漢譯是「觀世自在」與「觀自在」。而 *Avalokitasvara* 對應的漢譯是「觀音」與「觀世音」，這裡的第五音節是 ta 音，不是 te 音。另外，從表三對這位菩薩的梵漢對音轉寫「婆樓吉氐」、「婆婁吉底」、「婆婁吉低」來推測，它們對應的梵音是 *valokite*，它所屬的全名梵音應該是 *Avalokiteśvara*，那麼它對應的漢譯應該是「觀世自在」與「觀自在」，而不是「觀音」或觀「世音」。這也就是表五中星號標示的部份所列出的問題。我們在表三看到的是，這三個文本的漢

譯都是「觀音」與「觀世音」，不是「觀世自在」與「觀自在」。所以這三個文本它們都是犯了同樣的錯誤，這個錯誤就是，梵音與漢譯之間不一致的情況。

2. 梵漢對音轉寫漢字中古音韻討論：婁、樓和盧

接下來討論的是表三所列三部著作中，「觀世音」一詞的梵音 lo 對應的轉寫漢字情形。吉藏的《法華義疏》用的是「樓」字，《法華文句》和《觀音玄義》同樣用的是「婁」字，後兩者在漢字使用上與吉藏這裡有些微不同。事實上，梵音 lo 在轉寫漢字使用上，有唐朝前後用字上的差異，這個差異反映在轉寫漢字「婁」、「樓」和「盧」三字的使用。龍晦提到，唐朝前使用的「樓」和「婁」字，從唐朝開始，玄奘以「盧」字取代「樓」(婁)字。¹⁰⁵ 這個差異基於玄奘對音韻的重視與嚴謹態度，所以玄奘以「盧」字取代「樓」與「婁」兩字。所以梵音 lo 的轉寫漢字使用，可提供我們做為判斷作者朝代的參考。

前文已提及辯機《大唐西域記》提到「觀世音」(觀自在)一詞的翻譯和梵漢對音轉寫情況，玄奘的梵漢對音是「阿縛盧枳低濕伐羅」。¹⁰⁶ 同時，由於受到玄奘的影響，玄應在《玄應音義》的「觀世音菩薩授記經」中提到觀世音相關翻譯情形時，他的梵漢對音轉寫是「阿婆盧吉佉舍婆羅」，對應的翻譯是「觀世自在」。¹⁰⁷ 另外，南宋法雲的《翻譯名義集》也記載「觀世音」的梵漢對音轉寫與漢譯在中國佛教的情形如下：

【阿那婆婁吉低輪】《文句》名婆婁吉低稅。別行玄：「此云觀

¹⁰⁵ 龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，頁 447。

¹⁰⁶ 《大唐西域記》，CBETA, T51, no. 2087, p. 883, b22。

¹⁰⁷ 《一切經音義（第 1 卷—第 15 卷）》，CBETA, C056, no. 1163, p. 900, b17-18。

世音」。……應法師云：「阿婆盧吉低舍婆羅，此云觀世自在。雪山已來經本，云娑婆羅，則譯為音。《無量清淨平等覺經》名盧樓亘，此云光世音。」¹⁰⁸《西域記》云：「阿縛盧枳多伊濕伐羅，唐言觀自在，合字連聲，梵語如上。分大散音，即阿縛盧枳多，譯曰觀。伊濕伐羅，譯曰自在。舊譯為光世音，或世自在，皆訛謬也。」¹⁰⁹

《翻譯名義集》討論「阿那婆婁吉低輸」時，提到《文句》的寫法是「婆婁吉低稅」，這裡的《文句》指的是《妙法蓮華經文句》，即《法華文句》。

¹⁰⁸ 有關段落：「應法師云：『阿婆盧吉低舍婆羅，此云觀世自在。雪山已來經本，云娑婆羅，則譯為音。《無量清淨平等覺經》名盧樓亘，此云光世音』，這是 CBETA 的標點。這標點代表的意思是指這整句話引自玄應。玄應這段話也出現在前面提過引自《玄應音義》的段落，見《一切經音義（第 1 卷—第 15 卷）》，CBETA, C056, no. 1163, p. 900, b17-22。只是《一切經音義》的段落是《玄應音義》說明「觀世音」這個詞的音譯全文，但文中並未包含這裡提到《無量清淨平等覺經》對樓亘與光世音的相關資訊的部份。但《無量清淨平等覺經》有提到一位菩薩名盧樓亘，此經云：「其一菩薩名盧樓亘」（《佛說無量清淨平等覺經》，CBETA, T12, no. 361, p. 290, a21-22）。這段主要提到無量清淨佛常與兩位菩薩共對坐討論八方、上下、去來、現在之事，其中一位菩薩就是盧樓亘。相關段落，參閱《佛說無量清淨平等覺經》，CBETA, T12, no. 361, p. 290, a14-22。《無量清淨平等覺經》譯者為二世紀左右的支婁迦讖，他對此位菩薩的名稱音譯為盧樓亘。筆者查閱紙本《大正藏》對應上述關於引自應法師相關的段落和標點（《翻譯名義集》，《大正藏》冊 54，第 2131 經，頁 1062 上 01—上 04）。紙本《大正藏》的標點並沒有明確指出「《無量清淨平等覺經》名盧樓亘」這段是在《玄應音義》的一部份。因此，CBETA 這裡的標點問題，對於《無量清淨平等覺經》提到觀世音的音譯為盧樓亘這件事，是否應該被視為《玄應音義》的一部份，筆者對此持保留態度。又或者，《無量清淨平等覺經》提到盧樓亘，是否有可能是法雲的《翻譯名義集》引自《無量清淨平等覺經》，筆者並不敢做明確的確定。換句話說，另外一種標點的可能性是：應法師云：「阿婆盧吉低舍婆羅，此云觀世自在。雪山已來經本，云娑婆羅，則譯為音。」《無量清淨平等覺經》名盧樓亘。此云光世音。

¹⁰⁹ 《翻譯名義集》，CBETA, T54, no. 2131, pp. 1061, c24-1062, a7。

筆者查看《法華文句》提到：「觀世音者，天竺云婆婁吉底稅」。¹¹⁰ 所以《翻譯名義集》提到的「婆婁吉底稅」，的確是《法華文句》的寫法。這裡的梵音 lo 對應的轉寫漢字是「婁」字。這也顯示唐朝前的寫法。另外，段落中提到「應法師」，指的是與玄奘同期的玄應。玄應的梵漢對音轉寫是「阿婆盧吉低舍婆羅」，他用「盧」字對應梵音 lo。《翻譯名義集》也提到，《大唐西域記》的梵漢對音轉寫是「阿縛盧枳多伊濕伐羅」，這裡引用的《大唐西域記》也用「盧」字對應梵音 lo。本文前面引用辯機的《大唐西域記》探討漢譯「觀世音」的梵漢對音轉寫是「阿縛盧枳低濕伐羅」，辯機的確用「盧」字對應梵音 lo。所以，唐朝（玄應和玄奘）用「盧」字做為梵音 lo 的轉寫漢字。《翻譯名義集》這裡的說明提供我們了解唐朝前和唐朝在梵音 lo 的轉寫漢字使用上的不同，這在稍後會再仔細討論。

有關梵音 lo 的對音轉寫漢字，接下來我們要探討「婁」、「樓」與「盧」三字的中古音韻情況：

表七 「婁」、「樓」與「盧」三字的中古音韻

	《一切經音義》	竺家寧的切語上、下字表 (擬音)	《廣韻》 反切	《廣韻》 擬音
婁	1.力侯反 ¹¹¹ 2.音「樓」 ¹¹²	上切字聲母： 1.力（良直），來母-l ¹¹³	落侯切 ¹¹⁴	lu ¹¹⁵

¹¹⁰ 《妙法蓮華經文句》，CBETA, T34, no. 1718, p. 23, a10-11。

¹¹¹ 玄應撰，原文：「婁星（力侯反）」見《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 413, c12。

¹¹² 慧琳撰，原文：「優婁佉（上音憂，中音樓……）」見《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 624, a23。

¹¹³ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 86。

¹¹⁴ 《廣韻》，頁 77，字 42。

¹¹⁵ 漢典，韻書，「婁」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/婁>，2022/07/27。

		2.落（盧各），來母-l ¹¹⁶ 下切字韻目： 1.侯，侯類-u ¹¹⁷ 2.朱，（韻目=虞 ¹¹⁸ -juo）	力朱切 ¹¹⁹	ljuo ¹²⁰
樓	1.音「婁」 ¹²¹ 2.勒侯反 ¹²² 3.洛侯反 ¹²³ 4.漏鈎反 ¹²⁴	上切字聲母： 1.落、洛（盧各），來母-l 2.勒（盧德），來母-l ¹²⁵ 下切字韻目： 1.侯，侯類-u ¹²⁶ 2.鈎，侯類-u ¹²⁷	韻目：侯 ¹²⁸	lu ¹²⁹

116 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 86。

117 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 96。

118 「婁」字另外一個反切是力朱切，這裡的反切下字是朱。在竺家寧的「切語下字表」中並未找到朱的韻目。但筆者查閱《廣韻》「朱」字的韻目是虞類。查閱竺家寧的「切語下字表」，「虞」字屬虞類-juo，參見《廣韻》，頁 77，字 17；竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 91。

119 《廣韻》，頁 213，字 17。

120 漢典，韻書，「婁」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/婁>，2022/07/27。

121 慧琳撰，原文：「樓櫓（上音婁……）」，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 411, b17。

122 慧琳撰，原文：「樓櫓（上勒侯反……）」，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 398, c17。

123 雲公撰，慧琳刪補，原文：「樓櫓（上洛侯反……）」，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 464, b10。

124 慧琳撰，原文：「樓櫓（上漏鈎反……）」（《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 530, b20）。

125 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 86。

126 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 96。

127 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 96。

128 「漏」字是盧侯切，故韻目為侯，見《廣韻》，頁 439，字 51；頁 213，字 16。

129 漢典，韻書，「樓」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/樓>，2022/07/27。

盧	1.魯胡反 ¹³⁰ 2.呂除反 ¹³¹ 3.音「魯」 ¹³²	上切字聲母： 1.魯（郎古），來母 (2)-l ¹³³ 2.呂（力舉），來母 (3)-l ¹³⁴ 3.力（良直），來母 (3)-l ¹³⁵ 下切字韻目： 1.胡，模類-uo ¹³⁶ 2.除， a.魚， ¹³⁷ 魚類-jo ¹³⁸ b.御，御類-jo ¹³⁹	韻目：模 ¹⁴⁰ luo ¹⁴¹
---	---	---	---

綜看「婁」、「樓」和「盧」三字的聲母部份，《一切經音義》和《廣韻》

¹³⁰ 相關原文：「蘆葦（上音盧……）」（《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 336, a16）；「蘆葦町（上魯胡反……）」（《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 525, a15）。從這兩段訊息來看，因為「蘆葦（上音盧）」，「蘆葦町（上魯胡反）」，所以「蘆」同「盧」。同時，蘆的反切是魯胡反，所以「盧」的反切是魯胡反。

¹³¹ 相關原文：「鸕鷀（上音盧……）」（《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 820, b9）；「舟鱸（音盧，《漢書》云：『船前刺擢處也』。考聲音，呂除反……）」（《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 835, c22）。從這些相關原文來看，鸕，音「盧」。鱸，音「盧」，「盧」的反切是呂除反。

¹³² 慧琳撰，原文：「盧地囉（上音魯……）」，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 539, b11。

¹³³ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 86。

¹³⁴ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 86。

¹³⁵ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 86。

¹³⁶ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 92。

¹³⁷ 《廣韻》：「除，直魚切」（《廣韻》，頁 70，字 24）。「除」字的韻目是魚。「魚」屬魚類-jo，見竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 91。

¹³⁸ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 91。

¹³⁹ 《廣韻》，頁 362，字 56。「除」字的韻目是御。「御」屬御類-jo，見竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 91。

¹⁴⁰ 《廣韻》，頁 84，字 07。

¹⁴¹ 漢典，韻書，「盧」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/盧>，2022/07/27。

的反切上字都是來母-l類。所以「婁」、「樓」和「盧」三字的聲母都屬同類。

韻目部份，先討論「婁」和「樓」二字的韻目部份，《一切經音義》和《廣韻》的反切下字韻目有侯類-u和虞類-juo，「婁」和「樓」字因同屬侯類-u，所以兩字是同聲母。「婁」和「樓」兩字在聲母和韻目都屬同類，說明「婁」和「樓」兩字的聲韻一樣。所以兩字為聲音相近。另外，《一切經音義》提到「婁」字同音「樓」，「樓」字同音「婁」，所以，兩字在對音轉寫漢字上可以互為通用。因此，表三的三部著作雖然使用「樓」與「婁」字，但實際上，兩字因為聲音相近，所以兩字同音，可以互用。

關於「盧」字的中古音的聲韻，從表七的《一切經音義》與《廣韻》的反切和擬音來看，「盧」字的上切字有魯、呂、力，聲母同屬來母類，這和「婁」、「樓」的聲母是同類。但「盧」字的下切字韻目有模類-uo（胡）和魚類-jo（除），韻目的模類和魚類都跟「婁」、「樓」兩字的韻目侯類-u和虞類-juo很不一樣。這說明「盧」字的韻目和「婁」、「樓」兩字韻目不同。因此，「盧」跟「婁」、「樓」兩字的關係是雙聲，但不疊韻。換句話說，「盧」跟「婁」和「樓」兩字讀音不一樣。雖然這三個漢字都是對應梵音lo，但事實上，表七顯示，「盧」跟「婁」和「樓」兩字的中古音的讀音不同（因為韻目不同）。同時，如同前面已提到，唐朝之前的轉寫漢字使用的是「樓」和「婁」，從唐朝開始，玄奘用「盧」字取代「樓」（婁）字。¹⁴²「樓」、「婁」和「盧」在梵漢對音轉寫漢字

¹⁴² 龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，頁447。龍晦解釋說，鳩摩羅什所學的梵語是北天竺語，不是中天竺的梵音，他得到的文本也有可能是北天竺的抄本，讀音傳授自罽賓，而他的漢音因曾經住在涼州達十七年之久，所以他的漢語可能是涼州音（龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，頁445）。到了唐代，一些人包括玄奘因赴印度留學後，不再以月支

使用的差異，能夠提供我們判別譯者年代為唐朝前與否的參考。

另外，龍晦特別指出「樓」、「婁」和「盧」三字在音譯使用上，可以窺探出唐朝玄奘與南北朝在梵漢對音中，漢字使用情形與譯者母語間的關係，在《俗流悉曇章》卷首短文中有段關於以這三個字為梵漢對音轉寫漢字的記載：「併合秦音鳩摩羅什《通韻》，魯、流（留）、盧、樓為首」。¹⁴³ 龍晦對「魯、留（流）、盧、樓為首」這句話的意思給予提醒，他提到，要注意鳩摩羅什的譯音，因為當梵音是「魯」音時，鳩摩羅什的梵漢對音往往用的是「留（流）」字，¹⁴⁴ 龍晦指出，當梵音是「盧」音時，鳩摩羅什的梵漢對音使用的漢音字往往是「樓」字，會有這樣的

和北印度的譯音為限，而是要回到中印度的正梵音（龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，頁 446）。龍晦指出，玄奘因出生在洛陽附近，所以他的發音是洛陽音，所以他的漢語正音是洛陽音，加上他親自到中印度那蘭陀學習佛法，對於梵語正音以中印度梵音為標準，因此，在梵漢音譯上，玄奘的態度是很嚴謹，他發起對音譯正音的關注，見龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，頁 449-450。

¹⁴³ 龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，頁 444。「魯、留、盧、樓為首」也出現在《佛說楞伽經禪門悉談章》：「並合秦音，彼與鳩摩羅什法師《通韻》，魯、留、盧、樓為首」，見《佛說楞伽經禪門悉談章》，CBETA, T85, no. 2779, p. 536, a13-14。

¹⁴⁴ 關於梵音 ru 的音譯轉寫漢字，龍晦提到，早期從支識（大約二世紀）、鳩摩羅什、竺法護等，都用「樓」、「留」等字音譯梵音 ru，龍晦舉例，在音譯迦樓羅（*Garuda*），早期支識的音譯轉寫是「迦樓羅」，鳩摩羅什受北印度罽賓的影響，在他漢譯的《大智度論》和《法華經》中，他的音譯梵漢轉寫是「迦樓羅王」，而竺法護漢譯的《大寶積經》轉寫是「迦留羅」，這裡是以「留」代替「魯」，而鳩摩羅什遵從的反而是舊譯支識的音譯（龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，頁 446）。另外，龍晦提到，支識為月支人，他把梵音 ru 譯作 lou，這也就是《悉曇章》提到「魯、留（流）、盧、樓為首」的現象，一旦遇到有月支人在尤、侯韻與 l 結合的情況時，當我們知道有這樣現象，我們就需要依照這樣的情況而自行校正，見龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，頁 447。

情況發生，是因為梵文沒有 ou 雙元音，ou 是龜茲語，所以龍晦提醒，如果遇到羅什等人的音譯漢字是「留（流）」時，我們就要自動還原為原來梵音的「魯」音，遇到羅什等人音譯「樓」時，我們就應當要自動還原為原來的梵音「盧」音。¹⁴⁵ 另一方面，因為鳩摩羅什是龜茲人，他的梵文是北天竺語，不是中天竺的梵音，¹⁴⁶ 而他的《通韻》是根據龜茲音編寫。¹⁴⁷ 另外一位重要的佛典譯者曇無讖也是龜茲國人，他們倆位的時代前後相差不遠，他們又同是龜茲區域的人，他們都使用龜茲語。¹⁴⁸ 在唐朝前，使用「樓」、「婁」兩字作為翻字的情形與這兩位譯者的母語和他們使用的梵文區域有關。在《一切經音義》的「次辯文字功德及出生次第」中，慧琳說到：

（曇無讖）法師……錯取魯、留、盧、婁為數，所以言其十四，未審如何用此翻字。龜茲與中天相去隔遠，又不承師訓，未解用中天文字，所以乖違，故有斯錯。¹⁴⁹

龍晦認為慧琳這裡提到的「魯、留、盧、樓」是曇無讖根據龜茲語所製的龜茲文《悉曇章》（已佚）。¹⁵⁰ 這裡慧琳也批評到說，龜茲文與中天竺語言不同，曇無讖並沒有使用中天竺文字（發音），導致在音譯上的梵漢對音轉寫漢字的呈現上，就會出現一些問題，包括「魯」、「留」、「盧」、

¹⁴⁵ 龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，頁 446。

¹⁴⁶ 他的梵文受到他所學習的兩位闍賓（北天竺）的法師（佛陀耶舍和盤頭達多）的影響，他曾經又回到龜茲，後來被呂光留在涼州長達十七年，直到五十八歲才到長安，見龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，頁 445。

¹⁴⁷ 龍晦，〈從 S1344〈鳩摩羅什法師通韻〉再論玄奘的正音〉，《龍晦文集》，成都：巴蜀書社，2009 年，頁 456。

¹⁴⁸ 龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，頁 447。

¹⁴⁹ 《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 470, c12-13。

¹⁵⁰ 龍晦，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，頁 447。雖然慧琳對此有所批評，但龍晦認為此對研究龜茲文字語言有莫大價值。

「婁」在音譯的使用上也是如此。在同樣的「次辯文字功德及出生次第」中，慧琳又提到：

經言十四音者，是譯經主曇無讖法師，依龜茲國文字取捨不同用字差別也。若依中天竺國音旨其實不爾。¹⁵¹

從這裡得知，十四音（包括魯、留、盧、婁）是曇無讖的翻譯（音譯）所使用的語言，來自龜茲語。因為他的發音以龜茲語為主，這才使音譯的漢字使用，產生差異。龍晦也提到，從「魯」、「留」、「盧」、「樓」的漢字使用情形可以反映出龜茲文與梵文的差異，¹⁵² 曇無讖的十四音可做為梵文和龜茲文的對照，用來解決梵文和龜茲文發音的比較，最大的差別在於梵文沒有雙元音 ou，梵音 u，在龜茲文讀 ou。¹⁵³

透過表七，我們得知「樓」與「婁」二字的中古音的韻目同屬侯類 -u，南北朝（例如：鳩摩羅什和曇無讖）用「樓」和「婁」二字作為梵音 lo 的對音轉寫漢字。但實際上，這兩個字的音韻擬音是 lu。「盧」字其中一個中古音的韻目是模類-uo，所以「盧」的音韻擬音是 luo。「盧」字另外一個下切字是除，屬魚類-jo，故「盧」字的音韻擬音也可以是 ljo。韻目模類-uo 和魚類-jo 均使「盧」字的讀音近似於 lo。因此，在「觀世音」一詞的梵音中，對於它的其中一個音節 lo，其對音轉寫的漢字選擇上，使用「盧」字，會比「樓」、「婁」二字還要來的更近梵音原來的讀音 lo。從玄奘與玄奘兩位都使用「盧」字來看，這也呼應龍晦提到，唐朝漸漸用「盧」字取代「婁」字的說法。因此，使用「盧」字做為梵音 lo 的轉寫漢字，可提供我們判斷此音譯者的年代為南北朝或唐朝時代之人。

¹⁵¹ 《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 470, a7-8。

¹⁵² 龍晦，〈從 S1344 〈鳩摩羅什法師通韻〉再論玄奘的正音〉，頁 458。

¹⁵³ 龍晦，〈從 S1344 〈鳩摩羅什法師通韻〉再論玄奘的正音〉，頁 458。

從表三所列三部著作均使用「婁」與「樓」二字做為梵音 *lo* 的轉寫漢字，尤其是《法華文句》與《觀音玄義》同樣使用「婁」字，這也透露表三的三个文本作者仍然可能為唐朝之前的人。

3. 觀音／觀世音和聖觀音／聖觀世音的比較

除梵漢對音轉寫漢字的使用情形，可協助我們判別《觀音玄義》撰者年代之外，從表三中，筆者發現，吉藏的《法華義疏》與《觀音玄義》的漢字轉寫又好像不完全對應梵音 *Avalokiteśvara*，它們對應的梵音比較近似 *Āryāvalokiteśvara*，此譯為「聖觀自在」。這與 *Avalokiteśvara* 的差別在於前者多了 *Ārya*（聖），此梵音對應吉藏的漢字轉寫「阿梨耶」與《觀音玄義》的「阿耶」寫法。因此，從吉藏與《觀音玄義》對觀音漢字轉寫得知，它們是梵音 *Āryāvalokiteśvara* 的轉寫，對應的漢譯應該是「聖觀自在」。

「聖觀自在」一詞常出現在唐朝漢譯的經典，尤其是與密教相關的經典或是經典中含有真言的部份，例如般若（734-？）翻譯的《大乘理趣六波羅蜜多經》、義淨（635-713）翻譯的《金光明最勝王經》、不空翻譯的《聖觀自在菩薩心真言瑜伽觀行儀軌》和《佛說一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》等。¹⁵⁴ 這些翻譯也回應先前提到玄奘對梵音

¹⁵⁴ 般若翻譯的《大乘理趣六波羅蜜多經》：「爾時大聖觀自在菩薩摩訶薩即從座起」（《大乘理趣六波羅蜜多經》，CBETA, T08, no. 261, p. 872, b21）；義淨翻譯的《金光明最勝王經》：「常蒙聖觀自在菩薩大悲威光之所護念」（《金光明最勝王經》，CBETA, T16, no. 665, p. 433, c11）；不空翻譯的《聖觀自在菩薩心真言瑜伽觀行儀軌》：「變此娑字成聖觀自在菩薩」（《聖觀自在菩薩心真言瑜伽觀行儀軌》，CBETA, T20, no. 1031, p. 5, a24-25）；不空翻譯的《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》：「聖觀自在菩薩摩訶薩」（《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》，CBETA, T18, no. 865, p. 207, a19-20）等，還有更多唐朝密教相關典籍會使用「聖觀自在」這個詞。

Avalokiteśvara 的漢譯是「觀自在」。再加上前面的 *Ārya* 是「聖」的意思，所以聖觀自在一詞反而比較常出現在唐朝漢譯佛典中。

另外，聖觀音 (*Āryāvalokiteśvara*) 這個詞也出現在唐朝漢譯密教典籍，例如《大毘盧遮那經廣大儀軌》、菩提流志 (572?-727) 的《不空羂索神變真言經》、阿日佉 (不空) 翻譯的《佛說不空羂索陀羅尼儀軌經》等。¹⁵⁵ 因此，聖觀音和聖觀自在二詞比較常出現在唐朝與密教相關典籍或內容有關的部份。但吉藏的時間點早於唐朝。

在表三，吉藏對「觀世音」一詞的梵漢對音轉寫是「阿梨耶婆樓吉氏稅」，筆者推測他的漢字轉寫對應的梵音是 *Āryāvalokiteś (vara)*。¹⁵⁶ 對比吉藏《法華義疏》(「阿梨耶婆樓吉氏稅」) 與《觀音玄義》(「阿耶婆婁吉低輸」) 的梵漢對音轉寫，《觀音玄義》在音節上少了「梨」(梵音 *ry*) 這個音。我們不確定這是《觀音玄義》傳抄過程中的疏忽或遺漏？或是原作者的原意？但我們確定的是，吉藏與《觀音玄義》的漢字轉寫對應的梵音都與「聖觀音」(或唐朝的聖觀自在) 有關，這在唐朝之前是罕見的。

另外，表三《法華義疏》和《觀音玄義》的類似寫法也出現在《首楞嚴義疏注經》：「梵音『阿那婆婁吉底輸』，此云觀世音」。¹⁵⁷ 「阿那婆婁吉低輸」的寫法與《觀音玄義》中「阿耶婆婁吉低輸」的寫法類似，兩者差異只在「耶」與「那」二字(另外的「底」和「低」兩字的中古

¹⁵⁵ 菩提流志的《不空羂索神變真言經》：「如聖觀音」(《不空羂索神變真言經》，CBETA, T20, no. 1092, p. 235, c12)；《大毘盧遮那經廣大儀軌》：「是名聖觀音」(《大毘盧遮那經廣大儀軌》，CBETA, T18, no. 851, p. 107, a23) 還有更多唐朝密教相關漢譯典籍，這裡只是列舉幾個。

¹⁵⁶ 實際對應的漢譯是「聖觀自在」，但吉藏的理解是(聖)觀音，因為他的漢譯只有「觀音」與「觀世音」，並沒有「觀自在」的寫法。

¹⁵⁷ 《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799, p. 903, a15-16。

音韻在前面已經討論過)。從字形上來看,「耶」與「那」二字雖不相同,但字形相似。筆者想了解「那」和「耶」二字在中古音是否會有讀音一樣或類似的情況發生。兩字的比較如下:

表八 「那」和「耶」二字之中古音韻

	《一切經音義》	竺家寧的切語上、下字表 (擬音)	《廣韻》 反切	《廣韻》 擬音
那	那(曩可反) ¹⁵⁸	上切字聲母: 1.曩,泥母 ¹⁵⁹ 2.奴(乃胡切),泥母-n ¹⁶⁰ 3.諾(奴各切),泥母-n ¹⁶¹ 下切字韻目: 1.可,哥類-a ¹⁶² 2.哥, ¹⁶³ 歌類-a ¹⁶⁴ 3.何,歌類-a ¹⁶⁵	奴哥切 ¹⁶⁶ 諾何切 ¹⁶⁷	na ¹⁶⁸

¹⁵⁸ 慧琳撰,原文:「那(曩可反)」,《一切經音義》,CBETA, T54, no. 2128, p. 599, a16。

¹⁵⁹ 漢典,韻書,「曩」, <https://www.zdic.net/zd/yy/ys/曩>, 2022/07/28。

¹⁶⁰ 竺家寧,《古音之旅·修訂再版》,頁86。

¹⁶¹ 竺家寧,《古音之旅·修訂再版》,頁86。

¹⁶² 竺家寧,《古音之旅·修訂再版》,頁94。

¹⁶³ 「哥」字,韻目是歌,漢典,韻書,「哥」, <https://www.zdic.net/zd/yy/ys/哥>, 2022/07/28。

¹⁶⁴ 竺家寧,《古音之旅·修訂再版》,頁94。

¹⁶⁵ 竺家寧,《古音之旅·修訂再版》,頁94。

¹⁶⁶ 漢典,韻書,「那」, <https://www.zdic.net/zd/yy/ys/那>, 2022/07/27;《廣韻》,頁420,字01。

¹⁶⁷ 《廣韻》,頁161,字06。

¹⁶⁸ 漢典,韻書,「那」, <https://www.zdic.net/zd/yy/ys/那>, 2022/07/27。

耶	以遮反 ¹⁶⁹	上切字聲母： 1.以（羊止切），以母-Ø 零聲母 ¹⁷⁰ 2.似（詳里切），邪母-z ¹⁷¹ 下切字韻目： 1.遮，麻類-ja ¹⁷² 2.嗟，麻類-ja ¹⁷³	以遮切 ¹⁷⁴ 似嗟切 ¹⁷⁵	0ja ¹⁷⁶
---	--------------------	---	--	--------------------

根據《一切經音義》和《廣韻》，「那」和「耶」二字在聲母的部份，「那」字的聲母是泥母—n（曩、奴和諾）。「耶」字的聲母有以母—Ø零聲母（以）和邪母—z（似）。從聲母來看，「那」和「耶」二字的聲母不同。這說明「那」和「耶」二字的中古讀音也不一樣。這兩個字在讀音互不通用的情況下，《首楞嚴義疏注經》的「阿那婆婁吉底輸」寫法和《觀音玄義》的「阿耶婆婁吉低輸」在讀音上並不相同。因此，兩者寫法雖然有些微差別，但它們的差異顯示出問題不在讀音通用與否，而更可能是傳抄問題，或是各自作者本身在讀音上原本就不同。或許《首楞嚴義疏注經》這裡的「觀世音」一詞梵漢轉寫來源與《觀音玄義》無關。

¹⁶⁹ 慧琳撰，原文：「解耶（上諧介反，下以遮反）」見《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 320, b19；同樣的反切有慧琳撰，原文：「薩迦耶見（迦音，薑佉反。耶音，以遮反）」見《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 338, c15；慧琳撰，原文：「阿僧企耶（輕以反，下以遮反）」，見《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 575, a5。

¹⁷⁰ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 90。

¹⁷¹ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 87。

¹⁷² 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 95。

¹⁷³ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 95。

¹⁷⁴ 漢典，韻書，「耶」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/耶>，2022/07/28；《廣韻》，頁 165，字 06。

¹⁷⁵ 《廣韻》，頁 165，字 06。

¹⁷⁶ 漢典，韻書，「耶」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/耶>，2022/07/28。

另外，《首楞嚴義疏注經》的「阿那婆婁吉底輸」寫法也在其他與《楞嚴經》相關著作出現同樣的寫法，例如《楞嚴經疏解蒙鈔》提到《楞嚴經疏》的寫法是：「【疏】梵音阿那婆婁吉底輸，此云觀世音」。¹⁷⁷ 這說明「阿那婆婁吉底輸」是《首楞嚴義疏注經》的寫法。《觀音玄義》的「阿耶婆婁吉低輸」寫法被引用在知禮的《觀音經玄義記會本》，《觀音經玄義記會本》提到的《觀音玄義》寫法是「阿耶婆婁吉低輸」。¹⁷⁸ 《觀音經玄義記會本》是一部為《觀音玄義》做的註釋之作。所以知禮的《觀音經玄義記會本》也讓我們間接驗證到「阿耶婆婁吉低輸」是《觀音玄義》的寫法。所以，「阿那婆婁吉底輸」與「阿耶婆婁吉低輸」兩種寫法在各自的典籍都是原來的寫法。因此，「那」與「耶」二字確實在兩部典籍中已存在各自兩種不同的寫法。姑且兩者之間是否有可能出現人為傳抄過程的誤差，或雕刻印刷造成後代以訛傳訛的問題，或是本身就具有兩種不同寫法等，但確實這兩種寫法是分別存在。

整理以上的討論，筆者推測，《觀音玄義》原來的撰者仍是灌頂，理由有以下幾點：第一，唐朝之前的中國佛教對「聖觀自在」的梵音 *Āryāvalokiteśvara* 比較不普遍，但從表三的《觀音玄義》與吉藏的《法華義疏》梵漢對音轉寫得知，兩部著作的梵漢對音轉寫都是對應梵音 *Āryāvalokiteśvara*。這說明此梵音已出現在唐朝之前。另外，從這兩部著作我們卻看到這個梵音的漢譯不應該是「聖觀音」或「聖觀世音」，正確翻譯應該是「聖觀自在」或「聖觀世自在」。但這兩部著作卻認為 *Āryāvalokiteśvara* 的漢譯是「（聖）觀音與（聖）觀世音」。它們都犯同樣的錯。基於這兩部著作的漢字轉寫對應的都是比較不常見的梵音 *Āryāvalokiteśvara*，而且梵音與漢譯之間不一致的情況也同時出現在這兩部著作。以這兩點理由來說，筆者推測，《觀音玄義》與吉藏的《法

¹⁷⁷ 《楞嚴經疏解蒙鈔》，CBETA, X13, no. 287, p. 676, a18。

¹⁷⁸ 《觀音經玄義記會本》，CBETA, X35, no. 642, p. 28, c22。

華義疏》兩者之間是有關係的。加上佐藤哲英提到，灌頂撰寫的著作中，有參考吉藏著作的習慣特徵。筆者認為，《觀音玄義》的原作者就是灌頂，而當他在撰寫此著作時，他也參考吉藏的《法華義疏》。

第二，從表三得知，雖然《觀音玄義》與吉藏的《法華義疏》的漢字轉寫同樣都是對應梵音 *Āryāvalokiteśvara*，兩者這裡的漢字轉寫與《法華文句》的寫法「婆婁吉底稅」不同。但是，《法華文句》的「婆婁吉」寫法又和《觀音玄義》的「婆婁吉」一模一樣。¹⁷⁹ 我們知道，《法華文句》的內容雖然是智顗的講學記錄，但實際撰寫與完成者是灌頂。¹⁸⁰ 那麼灌頂在《法華文句》裡寫「婆婁吉」與吉藏的「婆樓吉」，兩者在第二個字的使用上有些微不同，這點可以讓我們作為天台（智顗和灌頂）與吉藏兩者的區隔。而《觀音玄義》的寫法與《法華文句》相同，這點間接透露《觀音玄義》作者與《法華文句》撰寫者是同一人，也就是灌頂。如果《觀音玄義》作者是灌頂，那麼他在撰寫《觀音玄義》時，有參考吉藏的《法華義疏》，所以在這位菩薩的名字梵音與梵漢對音轉寫的選擇上，他選擇與吉藏使用的相同梵音 *Āryāvalokiteśvara*，作為他的梵漢轉寫的依據。同時，在「婁」字的使用與《法華文句》一樣，也反映出《觀音玄義》和《法華文句》的撰者為同一人。換句話說，《觀音

¹⁷⁹ 《法華文句》是智顗晚期（585-597）的思想，智顗於 587 年講《法華文句》，在 593 年講《法華玄義》。關於智顗不同時期思想所對應的著作，詳細情形可參閱日比宣正，《唐代天台字學說：湛然的著作に關する研究》，頁 143-145。另外，佐藤哲英詳細的提到，灌頂跟隨智顗，他於 587 年在金陵聽智顗講《法華文句》，但並沒有說在金陵的光宅寺，而智顗於金陵光宅寺講《法華文句》這樣的說法始於南宋（1127-1279），見佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，頁 340-341。

¹⁸⁰ 現行我們所看到的《法華文句》並非是當初灌頂聽講智顗講學的原貌，《法華文句》經過三個階段：聽記本→修治本→丹丘添削本，丹丘添修本在灌頂晚年才完成，佐藤哲英，《天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究》，頁 358。所以我們現在所看到的版本已經是灌頂的修治、添削本。

玄義》撰者同時和吉藏的《法華義疏》與《法華文句》都有關係。

第三，我們發現《觀音玄義》的一些概念與吉藏的《法華義疏》和《法華玄論》類似，且這些概念並未出現在《法華玄義》與《法華文句》。再加上《觀音玄義》與吉藏的《法華義疏》的漢字轉寫同樣對應的是 *Āryāvalokiteśvara*，這些例證更間接透露《觀音玄義》撰者與吉藏著作之間更緊密的關係。由此推論，《觀音玄義》的原撰者為灌頂。

本文一開始提到，筆者認為《觀音玄義》的原撰著者是灌頂，但當今所見文本的「部份」內容有可能是後人增添上去。這點可從文本提到「曇無讖」的梵漢對音轉寫來討論。此部分將於下一節討論。

三、《觀音玄義》第二作者之探討：以「曇無讖」的梵漢對音轉寫為主的討論

（一）梵漢對音轉寫漢字中古音韻討論：無、摩

筆者認為當今我們所見《大正藏》中的《觀音玄義》內容，並非全部內容都是出自灌頂一人之作，部份內容有後人增添可能性。這樣的觀點可從文本提及「曇無讖」的梵漢對音轉寫來討論。曇無讖的名字在《觀音玄義》中只被提到一次，寫法是「曇摩羅讖」。¹⁸¹

「曇無讖」對應的梵音有以下幾種：*Dharma-rakṣa* (?)，*Dharmakṣema*，*Dharma-kṣama*。¹⁸² 梵音對應的漢字轉寫也不只一種。松本照敬整理的有：曇摩讖、曇無讖、曇謨讖、曇摩羅讖、曇幕讖，對應的梵音是

¹⁸¹ 《觀音玄義》：「曇摩羅讖法師」，《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 891, c15。

¹⁸² 在 Digital Dictionary of Buddhism 的「曇無讖」辭條內容只列出 *Dharmakṣema*，在 Reference 部份有提到 *dharma-kṣama*，*dharma-rakṣa*，但辭條內文說明中有提到說 *Dharmarakṣa* 有誤，辭條與說明，參閱 Digital Dictionary of Buddhism，曇無讖，<http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=曇無讖>，2022/07/28。

Dharma-kṣama (法豐)。¹⁸³ 至於出現多種漢字轉寫法的原因在梁朝慧皎(497-554)的《高僧傳》中有說明：「曇無讖，或云曇摩讖，或云曇無讖，蓋取梵音不同也。」¹⁸⁴ 從慧皎的說明得知，「曇無讖」漢字轉寫不同是因為梵音不同所致。但在慧皎的說明中，我們並沒有見到「曇摩羅讖」這樣的寫法。

《觀音玄義》的「曇摩羅讖」¹⁸⁵ 寫法與灌頂在他的相關著作寫法不同。兩者寫法比較如下：

表九 「曇無讖」音譯一覽表

1	《菩薩戒義疏》 智者大師說 灌頂記	後有伊波勒菩薩，應迹託化傳來此土。然《地持（經）》是曇無讖所譯，疑讖即是伊波勒。 ¹⁸⁶
2	《大般涅槃經玄義》 灌頂 撰	到西涼州，值沮渠蒙遜割據隴後自號玄始，其號三年請曇無羅讖共猛譯五品，得二十卷。遜恨文義不圓，再遣使外國，更得八品。 ¹⁸⁷
3	《妙法蓮華經文句》 智者大師說 灌頂記	《寶唱經目》云：「…曇摩羅刹，此言法護，西晉長安譯，名正法華…」 ¹⁸⁸

¹⁸³ 松本照敬，〈『枳橘易土集』の原語比定(7)〉，《成田山仏教研究所紀要》42，2019年，頁5。

¹⁸⁴ 《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 335, c16-17。

¹⁸⁵ 在其他許多著作有類似寫法，例如「曇摩羅察」這樣的寫法，但這是指竺法護。其他例子包括是《妙法蓮華經文句》的〈釋提婆達多品〉：「曇摩羅刹，此言法護，西晉長安譯，名《正法華》」（《妙法蓮華經文句》，CBETA, T34, no. 1718, p. 114, c19-20）；智顗說，灌頂記的《仁王護國般若經疏》：「二者略本，即今經文，譯者不同，前後三本，一者、晉時永嘉年，月支三藏曇摩羅察，晉云法護，翻出二卷，名《仁王般若》。」見《仁王護國般若經疏》，CBETA, T33, no. 1705, p. 254, b13-15。

¹⁸⁶ 《菩薩戒義疏》，CBETA, T40, no. 1811, p. 568, a23-25。

¹⁸⁷ 《大般涅槃經玄義》，CBETA, T38, no. 1765, p. 14, a26-28。

¹⁸⁸ 《妙法蓮華經文句》，CBETA, T34, no. 1718, p. 114, c18-20。

4	《觀心論疏》 ¹⁸⁹	但念何時得見 曇無竭 菩薩得聞般若 ¹⁹⁰
5	《一切經音義》 (雲公撰，慧琳刪補)	《涅槃經》者，北涼西主沮渠蒙遜玄始三年，請天竺沙門 曇無羅識 法師。 ¹⁹¹
6	《涅槃經玄義文句》	到西涼州值沮渠蒙遜割據隴後，自號玄始，其號三季，請 曇無羅識 共猛譯五品得二十卷，遜恨文義不圓，再遣使外國，更得八品。 ¹⁹²
7	《涅槃經玄義文句》	有月支國沙門 曇摩剌羅 ，晉云 法護 ，初至燉煌，次遊京邑，後之江左，譯出一本名《大般泥洹經》兩卷。第八，北涼沮渠蒙遜，割據河西都姑臧縣，玄始季中，有天竺三藏 曇無識 ，唐言 法豐 ...禪師逐授《大般涅槃經》。 ¹⁹³
8	《涅槃經玄義文句》	云道猛齋來者，時人咸云：《小品》是 曇無識 譯，欠此道猛一節文。 ¹⁹⁴
9	《大般涅槃經疏》	若引 曇無識 ，言此經義足而文未盡。 ¹⁹⁵
10	《觀音玄義》	而《別傳》者，乃是 曇摩羅識 法師，亦號伊波勒菩薩，遊化葱嶺，來至河西，河西王沮渠蒙遜歸命正法，兼有疾患，以告法師。師云：「觀世音與此土有緣。」乃令誦念，患苦即除。因是《別傳》 ¹⁹⁶ 一品，流通部外也。 ¹⁹⁷

¹⁸⁹ 根據最澄記此為灌頂之著作：「《觀心論疏》二卷（章安和尚撰）（八十六紙）」，
《傳教大師將來台州錄》，CBETA, T55, no. 2159, p. 1055, c24。

¹⁹⁰ 《觀心論疏》，CBETA, T46, no. 1921, p. 617, a14-15。

¹⁹¹ 《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 463, a16-17。

¹⁹² 《涅槃經玄義文句》，CBETA, X36, no. 656, p. 39, c7-9。

¹⁹³ 《涅槃經玄義文句》，CBETA, X36, no. 656, pp. 38, c22-39, a4。

¹⁹⁴ 《涅槃經玄義文句》，CBETA, X36, no. 656, p. 39, c3-4。

¹⁹⁵ 《大般涅槃經疏》，CBETA, T38, no. 1767, p. 219, b11-12。

¹⁹⁶ 對應這段內容已提到「別傳」，以內容的前後一致來看，這裡的「傳」字，原字應該是「傳」。

¹⁹⁷ 《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 891, c14-19。

表九列項 1-4 為灌頂著作。關於列項 9，事實上，收錄在《大正藏》的《大般涅槃經疏》標示的是「隋章安頂法師撰 唐天台沙門湛然再治」，¹⁹⁸這是湛然依據灌頂註釋本的再治。再者，我們在最澄的《傳教大師將來台州錄》中也看到以下記錄：

《大般涅槃經玄義》一卷（章安和尚撰）（四十七紙）

《大般涅槃經疏》一十五卷（章安和尚撰）（四百八十三紙）

已上二部一十六卷同帙。

《大般涅槃經疏》一十五卷（荊溪和尚再治）（五百八十九紙）¹⁹⁹

最澄的目錄列項顯示，荊溪（湛然）的《大般涅槃經疏》是灌頂的《大般涅槃經疏》再治本。²⁰⁰ 我們看到湛然的再治本在文本的名稱上，他

¹⁹⁸ 《大般涅槃經疏》，CBETA, T38, no. 1767, p. 42, a25-26。

¹⁹⁹ 《傳教大師將來台州錄》，CBETA, T55, no. 2159, p. 1056, b13-16。

²⁰⁰ 這裡提到的《大般涅槃經疏》十五卷是指湛然針對灌頂的《大般涅槃經疏》版本再治定。日比宣正針對湛然後續針對灌頂的《大般涅槃經疏》再治與著作名稱在一些不同的傳記或目錄記載出現名稱不一致情況與文本內容做了更多詳細的討論，這方面詳細討論，可參考日比宣正的《唐代天台学序說：湛然の著作に關する研究》中的「第五章 涅槃再治疏」的討論，見日比宣正，《唐代天台学序說：湛然の著作に關する研究》，頁 451-454。根據他的研究指出，同樣十五卷的《涅槃經疏》在不同的傳記或目錄出現名稱不一的現象，有些列出的名稱是「重治定涅槃疏」，這指的是湛然的同一部著作，同屬十五卷，例如：《宋高僧傳》：「《重治定涅槃疏》十五卷」（《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 739, c26-27）；《天台九祖傳》：「《重治定涅槃疏》十五卷」（《天台九祖傳》，CBETA, T51, no. 2069, p. 103, a16）；《智證大師請來目錄》：「《大般涅槃經疏》治定草本一十五卷（丹丘本）」（《智證大師請來目錄》，CBETA, T55, no. 2173, p. 1104, c14；同時參閱日比宣正，《唐代天台学序說：湛然の著作に關する研究》，頁 453）。但日比宣正又提到有些目錄列的卻是「再治疏」，例如：《東域傳燈目錄》：「同經（《大般涅槃經》）再治疏十五卷（湛然）」（《東域傳燈目錄》，CBETA, T55, no. 2183, p. 1153, c25；同

並沒有做更動。文本名稱與灌頂本同名，都是《大般涅槃經疏》。我們也看到湛然的再治本在篇幅上有五百八十九紙，比灌頂的四百八十三紙多出一百零六紙——多出的部份應該就是湛然再治的部份。因為灌頂的版本沒有保留下來，我們無法對照、分辨出那些屬於湛然的思想。也因此，雖然我們從列項 9 得知，湛然的同名再治本出現的人名寫法是「曇無讖」，但無法確定列項 9 出現的「曇無讖」是湛然的寫法或是灌頂的寫法。列項 9《大般涅槃經疏》的「曇無讖」與列項 1 一樣，再跟列項 2 灌頂的《大般涅槃經玄義》比較，灌頂用的是「無」字，從列項 1、2 與 9 三者交互比對，間接說明，灌頂的寫法是「曇無讖」或「曇無羅讖」。在梵漢對音轉寫的第二個字，灌頂使用的是「無」字，非「摩」字。回到列項 9，無論這裡出現的「曇無讖」是灌頂或湛然的寫法，至少我們在這裡看到湛然（列項 9）沒有改變，湛然保留灌頂的寫法，也就是「曇無讖」。

列項 6-8 的《涅槃經玄義文句》的文本依據是灌頂的《大般涅槃經玄義》。²⁰¹ 比較列項 2 與 6，很明顯我們看到列項 6 與列項 2 的內容相似度極高，更說明列項 6 的內容來自列項 2（灌頂的《大般涅槃經玄義》）。列項 6 的「曇無羅讖」更確定是灌頂在《大般涅槃經玄義》的寫法。

時參閱日比宣正，《唐代天台學序說：湛然の著作に關する研究》，頁 453）。兩種名稱同屬十五卷。這本著作被收入的目錄與文獻有《台州錄》（日本最澄的《傳教大師將來台州錄》）、《玄日錄》（日本玄日的《天台宗章疏》）、《宋高僧傳》、《義天錄》（高麗義天的《新編諸宗教藏總錄》）、《永超錄》（日本永超的《東域傳燈目錄》）、《天台九祖傳》、《釋門正統》與《佛祖統紀》，相關資訊可參考日比宣正，《唐代天台學序說：湛然の著作に關する研究》，頁 121。

²⁰¹ 《涅槃經玄義文句》云：「《涅槃經玄義文句》、《大涅槃經玄義》卷上。隋天台沙門灌頂撰。」見《涅槃經玄義文句》，CBETA, X36, no. 656, p. 11, b6-8。

另外，比較列項 3 與 7，我們發現列項 3（即《妙法蓮華經文句》）中，灌頂引用梁代（502-557）寶唱法師（約五、六世紀）經目提到的《法華經》翻譯者相關討論時，這裡出現「曇摩羅刹」的人名，但這裡指的是《法華經》譯者竺法護。列項 7 有類似的寫法，是「曇摩刹羅」。雖然不確定列項 7 的依據是否來自列項 3，但兩者寫法非常相似，只是有些微差異之處——在人名後面兩個字的位置互換，這兩者同樣指的是竺法護而不是曇無讖（法豐）。列項 7 提到的「曇無讖」，是指唐朝佛典所認為的法豐，所以灌頂稱曇無讖時，他的讀音與使用的漢字是「無」字。因此，以上讓我們可以確定灌頂對「曇無讖」的梵漢對音轉寫第二個音節的轉寫漢字是「無」字。

另外，列項 5 的《一切經音義》中，〈大般涅槃經音義〉的序中提到「曇無羅讖」與列項 2 之灌頂的《大般涅槃經玄義》寫法一樣。這說明「曇無羅讖」的寫法是確實存在。同時，列項 2 提到的內容也和《大般涅槃經》有關。因此，筆者推測，這間接透露「曇無羅讖」的寫法不但確實存在，或許在唐朝之前就已經出現。而且，《一切經音義》的寫法也許參考灌頂的《大般涅槃經玄義》。因此，無論是「曇無讖」或「曇無羅讖」，「無」字是灌頂的讀音和使用的對音轉寫漢字。

有關灌頂在他的《大般涅槃經玄義》（列項 2）的另外一個寫法是「曇無羅讖」，這裡多了一個「羅」字。前面提到，「曇無讖」的梵音有 *Dharma-rakṣa* (?)，*Dharmakṣema*，*Dharma-kṣama*，其中已有學者提到 *Dharma-rakṣa* 有誤，我們也對照慧皎的《高僧傳》中提到：「曇無讖，或云曇摩讖，或云曇無讖，蓋取梵音不同也」，作為名字的「曇無讖」漢字轉寫法雖然多種，其原因來自於梵音不同。但我們也發現，慧皎列出的漢字轉寫並沒有對應梵音 *Dharma-rakṣa*，也就是沒有梵音 *ra*，漢字轉寫也沒有「羅」字。但慧皎列出的幾種寫法中，其中一個差別是在轉寫漢字的最後一個字，有「讖」字和「讖」字兩種寫法，這也呼應「曇

無識」的梵音有 *Dharmakṣema*，*Dharma-kṣama* 兩種。

如果「曇無識」的梵音是 *Dharmakṣema* 和 *Dharma-kṣama* 兩種，那麼對音漢字轉寫的「曇無羅識」中，「羅」字從何而來？筆者推測，「曇無羅識」有可能是梵音 *Dharmarakṣa*（或 *Dharma-rakṣa*）的轉寫。其中「曇無羅識」的「羅」字對應的是梵音 *ra*。²⁰² 但 *Dharmarakṣa* 的漢譯指的是另一位譯者（竺）法護的梵音。²⁰³ 所以灌頂在《大般涅槃經玄義》提到的「曇無羅識」寫法，似乎和「曇無識」的梵音有不一致的現象情況發生。但因這並非是本文討論的重點，本文此處比較「無」與「摩」二字的中古讀音來判定作者間的關係。因此，上述人名的梵漢對音轉寫不一致的問題細節就不在此繼續追究。但我們看到列項 10 的《觀音玄義》也有類似的情況發生，只是《觀音玄義》的寫法是「曇摩羅識」，這裡在梵漢對音轉寫的第二音節漢字使用是「摩」字，這與灌頂的「曇無羅識」（列項 2）使用「無」字不同。因此，接下來我們想要探討「摩」與「無」兩字實際上的中古音聲韻是否相同，比較如下：

²⁰² 有關羅字的中古音，根據漢典，「羅」字的反切是魯何切，聲母是來母，韻目是歌類，擬音是 *la*，見漢典，韻書，「羅」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/羅>，2022/07/31。這裡的羅字中古音 *la* 近似 *ra*。另外，前面註 182 已提及 Digital Dictionary of Buddhism 的「曇無識」辭條中的說明提到 *Dharmarakṣa* 對應「曇無識」是有問題的。

²⁰³ Digital Dictionary of Buddhism，竺法護，<http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xpr-ddb.pl?q=竺法護>，2022/07/31。Digital Dictionary of Buddhism 的「竺法護」辭條中提到它的梵漢對音轉寫有：曇摩羅察、曇摩羅刹和竺曇摩羅察。

表十 「摩」與「無」二字之中古音韻

	《一切經音義》	竺家寧的切語上、下字表（擬音）	《廣韻》反切	《廣韻》擬音
無	1.音「無」 ²⁰⁴ 2.胡固反 ²⁰⁵	上切字聲母： 胡（戶吳），匣母-v ²⁰⁶ 下切字韻目： 1.暮，暮類-uo ²⁰⁷ 2.虞類-juo ²⁰⁸	聲母：微 ²⁰⁹ 韻目：虞 ²¹⁰	mjuo ²¹¹
摩	莫可反 ²¹²	上切字聲母： 1.莫（慕各），明母 1-m ²¹³	摸臥切 ²¹⁴ 莫禾切 ²¹⁵	mua ²¹⁶

²⁰⁴ 這是直音。慧琳云：「互無（上胡固反，《說文》互交也。經作互訛變俗也。下音無，古文奇字中無字也。古譯經多用此「无」字也）」，見《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 340, b21；又，慧琳云：「無變無易（上音無，下音亦，下文有變有易，准此音也）」，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 335, c16。

²⁰⁵ 漢典，韻書，「無」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/無>，2022/07/28。

²⁰⁶ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁90。匣母-v，近似「h」音。

²⁰⁷ 見《廣韻》，頁368，字33；下切字「暮」的韻目屬暮類，參竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁92。

²⁰⁸ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁91。

²⁰⁹ 漢典，韻書，「無」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/無>，2022/07/29。

²¹⁰ 見《廣韻》，頁72，字30；漢典，韻書，「無」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/無>，2022/07/28。

²¹¹ 漢典，韻書，「無」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/無>，2022/07/28。

²¹² 雲公撰，慧琳刪補，原文：「憂摩陀（摩音莫可反…）」，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 472, c2；慧琳撰，原文：「摩（莫可反）」，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 465, c1-2。

²¹³ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁85。

²¹⁴ 見《廣韻》，頁162，字41；漢典，韻書，「摩」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/摩>，2022/07/28。

²¹⁵ 《廣韻》，頁420，字44。

²¹⁶ 漢典，韻書，「無」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/無>，2022/07/28。

		2.摸（莫、慕） ²¹⁷ ，明母 l-m ²¹⁸ 下切字韻目： 1.可，哿類-a ²¹⁹ 2.臥，過類-ua ²²⁰ 3.禾，戈類-ua ²²¹		
--	--	---	--	--

在聲母的部份，根據表十所列之《一切經音義》，「無」字的讀音是「無」字本身。根據《一切經音義》和《廣韻》，「無」字的聲母是匣母-y，近似「ɦ」音。「摩」字的聲母是明母類。所以兩字的聲母不同類。

在韻母部份，根據《一切經音義》和《廣韻》，「無」字的韻目有暮類-uo（固、暮）和虞類-juo，雖然它們不同類，但從擬音來看，兩個韻目讀音類似，都近似uo音。「摩」字的韻目有哿類-a（可）、過類-ua（臥）、戈類-ua（禾），雖然這三類不同類，但從擬音來看，三個韻目讀音類似，都近似a音。比較「無」和「摩」二字的韻目，前者擬音有-juo/-uo，後者擬音有-ua/-a，顯示兩字的韻目和讀音不同。從兩字的聲韻來看，兩字的音韻顯示它們的中古音讀音不同。

除此之外，在《一切經音義》和《廣韻》中顯示「摩」字的反切分別是「莫可反」和「莫禾切」。施向東在他的研究中附上一個「玄奘譯著對音字表」，表中顯示「莫」字對應的是梵音是 mak; mah; mah，「摩」

²¹⁷ 因為在竺家寧的「反切上字表」並未見到「摸」字，所以查閱《廣韻》，「摸」字的反切有兩種：一、「又音莫」（《廣韻》，頁80，字38）；二、「莫胡切」（《廣韻》，頁505，字04）。聲母是莫（慕各），屬明母-m，見竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁85。

²¹⁸ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁85。

²¹⁹ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁94。

²²⁰ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁95。

²²¹ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁95。

字對應的梵音是 *ma/ā; man*。²²² 所以從施向東所編的「玄奘譯著對音字表」，我們了解到「摩」字的讀音也是近似 *ma/ā*。

另外，梵音 *ma/mā/man* 在施向東列的「玄奘譯著對音字表」中，對音字有出現「摩」字，但沒有「無」字。²²³ 因此「無」與「摩」二字的中古音韻不同，說明這兩字的中古音讀音也不一樣。「曇無讖」（曇無羅讖）與「曇摩讖」（曇摩羅讖）兩種不同的寫法顯示出其背後譯者對此人名在梵音的發音不同，這間接透露出書寫「曇無羅讖」與「曇摩羅讖」，應該來自兩位不同的譯者。

前面提到，透過表九所列的文本交互對照下，我們得知灌頂如果提到曇無讖，用的都是「無」字。從列項 3 中，他引用寶唱法師提到的「曇摩羅刹」（竺法護），灌頂用的是「摩」字，但當他提到「曇無讖」時，在轉寫漢字使用上，他用的是「無」字。因此，在灌頂的認知中，他是清楚明白知道「曇摩羅刹」與「曇無讖」（曇無羅讖）兩個名字中，「摩」字與「無」字在讀音上是有差異。他把「摩」字用在對「法護」人名的梵漢對音書寫上。他對「法豐」（曇無讖）梵漢對音的書寫上，他使用的是「無」字。如果任何兩部著作作者為同一人，那麼在人名發音和它所對應的轉寫漢字（無或摩）的使用上應該會前後一致。但我們在表九中灌頂的著作（表二列項 1-4）與《觀音玄義》的人名梵漢對音轉寫漢字（無和摩）使用上，看到彼此之間的差異。

²²² 施向東提到，唐朝玄奘的音譯嚴謹，而且對音規律嚴格，這也反映中原方音與聲母系統，關於玄奘的音譯討論與對音字，見施向東，〈玄奘譯著中的梵漢對音和唐初中原方音〉，朱慶之編《佛教漢語研究》，頁 224。「莫」字對音，參閱施向東，〈玄奘譯著中的梵漢對音和唐初中原方音〉，頁 253。「婆」字對音，參閱施向東，〈玄奘譯著中的梵漢對音和唐初中原方音〉，頁 250。「摩」字對音，參閱施向東，〈玄奘譯著中的梵漢對音和唐初中原方音〉，頁 250。

²²³ 施向東，〈玄奘譯著中的梵漢對音和唐初中原方音〉，頁 226。

又，如果「曇無讖」的梵音是 *Dharmakṣema* 和 *Dharma-kṣama*，以梵音 *ma* 來看，應該是對應表十的「摩」字，「摩」字比較近似梵音 *ma*。從表九得知《菩薩戒義疏》與《大般涅槃經玄義》的轉寫漢字都用「無」字，而《觀音玄義》用的是「摩」字（曇摩羅讖），但《觀音玄義》的「曇摩羅讖」寫法與讀音都不同於灌頂在他的其他著作的寫法（「曇無讖」或「曇無羅讖」）。表十也說明「無」與「摩」二字的中古音不同。因此，「無」與「摩」二字在梵漢對音轉寫漢字使用上的不同，間接也透露音譯者並非同一人。所以筆者推論，《觀音玄義》作者不只灌頂一人，當前所見的《大正藏》版本中的《觀音玄義》部份內容係其他後人添加。雖然在「曇摩羅讖」的寫法上，不確定其增添內容的作者是否曾參考唐玄奘的嚴格梵漢對音轉寫用字，或也許只是符合唐朝佛教比較通用的文字使用習慣，但這位後代增添者並非沿用灌頂使用的「無」字，而是選擇使用近似梵音 *ma* 的「摩」字。因此，從人名「曇無讖」與「曇摩讖」兩者的梵音 *ma* 轉寫漢字使用情況之比較來看，筆者推測，現在我們所看到的《觀音玄義》內容，實際上並非只有灌頂一人之作。

另外，我們比較表九中的《菩薩戒義疏》（列項 1，「曇無讖」）與《觀音玄義》（列項 10，「曇摩羅讖」），兩部著作均提到「曇無讖」為依波勒菩薩。兩者敘述同一件事，但它們對曇無讖的人名，在對音轉寫上所使用的漢字不同。如果整部《觀音玄義》為灌頂之作，那麼在敘述同一事件時，在書寫曇無讖的名字時，所使用的對音轉寫漢字不應該出現兩種寫法（無和摩），尤其是這兩個漢字的中古讀音不同。依照表九列出的灌頂著作來判斷，灌頂的習慣寫法是「曇無讖」和「曇無羅讖」。所以，此人名的梵音第二音節他用的轉寫漢字是「無」字，並非「摩」字。

（二）梵漢對音轉寫漢字中古音韻討論：懺、讖

「曇摩羅讖」的梵漢對音轉寫除了出現在《觀音玄義》，類似的寫

法也出現在《法華傳記》與《隋書·經籍志》(以下稱〈經籍志〉)，三者比較如下：

表十一 「曇摩羅讖」的梵漢對音轉寫之比較

文本	內容
《觀音玄義》	而《別傳》者，乃是曇摩羅讖法師，亦號伊波勒菩薩，遊化葱嶺，來至河西，河西王沮渠蒙遜歸命正法，兼有疾患，以告法師，師云：「觀世音與此土有緣。乃令誦念患，苦即除。」因是《別傳》一品，流通部外也。 ²²⁴
《法華傳記》	曇摩羅讖，此云法豐，中印人婆羅門種，亦稱伊波勒菩薩，弘化為志，遊化葱嶺，來至河西，河西王沮渠蒙歸命正法，兼有疾患，以語菩薩，即云：「觀世音此土有緣，乃令誦念，病苦即除。」因是《別傳》一品，流通部外也。 ²²⁵
《隋書·經籍志》	初，晉元熙中，新豐沙門智猛，策杖西行，到華氏城，得泥洹經及僧祇律，東至高昌，譯泥洹為二十卷。後有天竺沙門曇摩羅讖復繼胡本，來至河西。沮渠蒙遜遣使至高昌取猛本，欲相參驗，未還而蒙遜破滅。姚萇弘始十年，猛本始至長安，譯為三十卷。曇摩羅讖又譯《金光明》等經。時胡僧至長安者數十輩，惟鳩摩羅什才德最優，其所譯則《維摩》、《法華》、《成實論》等諸經，及曇無讖所譯《金光明》，曇摩羅讖所譯《泥洹》等經，並為大乘之學。 ²²⁶

比較表十一所列《觀音玄義》的「曇摩羅讖」與《法華傳記》的「曇摩羅讖」，我們發現這兩者的寫法很相近，兩者的差異只在最後一個字「讖」與「讖」的不同，但前面三個字「曇摩羅」的寫法在這兩部著作中一樣。另外，兩者提到曇摩羅讖（讖）的事蹟是一樣，²²⁷ 都在敘述

²²⁴ 《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 891, c14-19。

²²⁵ 《法華傳記》，CBETA, T51, no. 2068, p. 52, c13-18。

²²⁶ 《正史佛教資料類編》，CBETA, ZS01, no. 1, p. 527, a20-26。

²²⁷ 對於《法華傳記》之作者，雖然《大正藏》的《法華傳記》卷十末，有圓智（生

曇摩羅識被稱為伊波勒菩薩，來到河西，河西王沮渠蒙遜患有疾病，告訴曇摩羅識，法師建議河西王誦唸觀世音名號，因此疾病除去，也因為這個原因，特把〈觀世音菩薩普門品〉獨立出來。照這樣看來，兩部著作所指的人物是同一個人，也就是曇無讖。雖然《觀音玄義》的「曇摩羅識」的「識」字與《法華傳記》的「曇摩羅讖」的「讖」字寫法看似類似，我們想了解這當中是否會有傳抄過程中的筆誤？或是兩字可以通用？換句話說，「識」與「讖」二字在當時的中古音，是否會因為一樣而產生兩字互用情況？這樣的問題，我們可以透過「識」與「讖」兩字在灌頂前後期的中古音比較來看是否一樣？兩字的中古音比較如下：

表十二 「識」與「讖」二字之中古音韻

字	《一切經音義》	竺家寧的切語上、下字表 (擬音)	《廣韻》 反切	《廣韻》 擬音
識	1.初禁反 ²²⁸ 2.楚蔭反 ²²⁹ 3.楚禁反 ²³⁰	上切字： 1.初（楚魚），初母-tʃʰ ²³¹ 2.楚（初舉），初母-tʃʰ ²³²	韻目：沁， 去聲 ²³³	tʃʰjem ²³⁴

年不詳）列的撰號提到的是：「唐僧祥公，不知其氏族」，但《大正藏》中的《法華傳記》並沒有撰號，所以我們也無法斷定《法華傳記》作者為慧祥。能確定的是，這部著作的年代為唐朝，因為當中有提及的年代有貞觀（627-649）。另外，內文也提到天台宗的玄朗（673-754），這些年號與人物，間接透露了著作的大約年代。見《法華傳記》，CBETA, T51, no. 2068, p. 97, a4。

²²⁸ 雲公撰，慧琳刪補，原文：「識記（初禁反，《說文》：識，驗也）」，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 476, b2。

²²⁹ 慧琳云：「識記（楚蔭反……）」，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 614, b10。

²³⁰ 玄應云：「識書（楚禁反……）」，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 689, a23。

²³¹ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁88。

²³² 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁88。

²³³ 《廣韻》，頁441，字21。

²³⁴ 漢典，韻書，「識」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/識>，2022/07/28。

	4.插鑒反 ²³⁵ 5.楚譜反 ²³⁶	3.插（楚洽切） ²³⁷ 。楚， 初母-tʃ' 下切字： 1.禁，沁類-jem ²³⁸ 2.蔭，沁類-jem ²³⁹ 3.鑒／鑑，鑑類-em ²⁴⁰ 4.譖，沁類-jem ²⁴¹		
饑	策陷反 ²⁴²	上切字： 策（聲母：初） ²⁴³ 。初（楚 魚），初母-tʃ' ²⁴⁴ 下切字： 1.陷，陷類-am ²⁴⁵ 2.鑑，鑑類-em ²⁴⁶	韻目：鑑， 去聲 ²⁴⁷	-tʃ ^h am ²⁴⁸

²³⁵ 慧琳云：「解識（上音玠，下插鑒反）」，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 827, b21。

²³⁶ 慧琳云：「識緯（上楚譜反）」，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 901, c9。

²³⁷ 《廣韻》，頁 543，字 44。

²³⁸ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 96。

²³⁹ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 96。

²⁴⁰ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 96。「饑」字在《廣韻》反切下字音是「鑒」，但因為在竺家寧的列表中並未找到此字。因此，筆者查閱《辭源》，此書提到「鑒」字與「鑑」字同（《辭源》2008：2191，「鑒」字）。所以「鑒」字與「饑」字同屬鑑類，說明「鑒」字擬音轉寫也是em。竺家寧的列表中，「鑑」與「饑」都屬鑑類，擬音轉寫為-em，見竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 96。

²⁴¹ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 96。

²⁴² 慧琳云：「饑悔（上策陷反……）」，《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128, p. 408, b2。

²⁴³ 漢典，韻書，「策」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/策>，2022/07/31。

²⁴⁴ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 88。

²⁴⁵ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 96。

²⁴⁶ 竺家寧，《古音之旅·修訂再版》，頁 96；並參註 243。

²⁴⁷ 《廣韻》，頁 445，字 38。

²⁴⁸ 漢典，韻書，「饑」，<https://www.zdic.net/zd/yy/ys/饑>，2022/07/28。

根據表十二，「識」與「懺」兩字的聲母部份，從《一切經音義》和《廣韻》得知兩字都屬初母-*tʃ'*，所以兩字的聲母一樣。

「識」與「懺」兩字的韻母部份，根據《一切經音義》，「識」的韻目有沁類-*jem* 和鑑類-*em*。「懺」的韻目有鑑類-*em* 和陷類-*am*。又，《廣韻》顯示，「識」的韻目沒有鑑類-*em*，只有沁類-*jem*。所以依據《廣韻》來看，「懺」與「識」的韻目屬不同類。兩字屬雙聲，不疊韻。兩字的音韻不同，間接說明兩字的中古讀音不同。但值得注意的是，《一切經音義》提到，「識」與「懺」兩字共同韻目是鑑類-*em*，這出現在唐朝佛教音韻字書《一切經音義》慧琳的部份。但根據《廣韻》，「識」字韻目只有沁類-*jem*，而「懺」字只有鑑類-*em*，兩字沒有共同韻目。所以，「識」與「懺」同屬一個韻目的情況有出現在佛教（慧琳），但並沒有出現在《廣韻》。所以對佛教來說，或許兩字因為讀音相同而允許可以通用。因此根據唐朝佛教音韻字書，「識」與「懺」兩字屬於聲音相近。

先前已提及，「曇無識」的梵音有 *Dharmakṣema* 和 *Dharma-kṣama*，兩種梵音的差異在 *ṣem* 音和 *ṣam* 音。對照表十二所列的中古音的韻目，*ṣem* 比較近似「識」的讀音（韻目：沁類-*jem*）。*ṣam* 比較近似「懺」的讀音（鑑類-*em* 和陷類-*am*）。所以「曇無識」的漢字轉寫比較符合梵音 *Dharmakṣema*。「曇無懺」的漢字轉寫比較符合梵音 *Dharma-kṣama*。但我們這裡討論的是「曇摩羅識」和「曇摩羅懺」，這兩個對音轉寫都多了「羅」字，所以對應的梵音也應該有 *ra* 或 *la* 的音。所以筆者猜測，「曇摩羅識」和「曇摩羅懺」似乎對應梵音 *Dharmarakṣa*，其中梵音 *marā* 對應的轉寫漢字是「摩羅」。至於梵音 *ṣa*，對照表十二的文字韻目，近似韻目鑑類-*em* 和陷類-*am*。前面已說明，《一切經音義》認為「識」與「懺」兩字因共同韻目鑑類-*em*，所以被認定「識」和「懺」兩字可以互通。因此，「曇摩羅識」和「曇摩羅懺」兩者寫法均可。如果依照《廣韻》的標準，那麼轉寫漢字應該是「懺」不是「識」。整個對音的漢字

轉寫應該是「曇摩羅讖」。那麼《法華傳記》的寫法比較符合梵音 *Dharmarakṣa*。但是，前面已提及 *Dharmarakṣa* 指的是竺法護，不是曇無讖（法豐）。表十一提到的「曇摩羅讖」和「曇摩羅讖」都與伊波勒菩薩有關，而伊波勒菩薩指的是曇無讖，所以漢字轉寫的「曇摩羅讖」和「曇摩羅讖」，和梵音 *Dharmarakṣa*（竺法護）之間有不一致的情況。

筆者認為，《觀音玄義》與《法華傳記》彼此間沒有傳抄誤差的問題——因為《觀音玄義》的「曇摩羅讖」寫法也出現在《法華經疏義續》：「《別傳》者，是曇摩羅讖法師，亦號伊波勒菩薩」。²⁴⁹《法華經疏義續》這裡提到曇摩羅讖法師與其事蹟，與表四中的《觀音玄義》與《法華傳記》內容一樣。根據松森秀幸提到，《法華經疏義續》在註釋〈觀世音菩薩普門品〉時，也參考了《觀音玄義》。²⁵⁰ 因此，曇摩羅讖的「讖」字是《觀音玄義》原本的寫法。

除此之外，我們也觀察到，表十一除了曇無讖的人名寫法相似，《觀音玄義》與《法華傳記》在曇無讖事蹟相關記載的內容文字敘述和表達相似度也很高。我們想了解兩部著作之間在這件事上是否有關係？又或是這樣的情況透露了什麼訊息？從《法華傳記》內容提到的人物年代來看，其中除了提到貞觀年號之外，也包括窺基與玄朗。因此，《法華傳記》的撰寫時間至少在玄朗之後。對於《觀音玄義》形成過程，如前面已討論，原作者為灌頂，但部份內容有後人於唐朝增添之疑，而增添的時間，前文已提到湛然在他的《輔行》指出，他所提到的「佛不斷性惡」思想，就是引用自《觀音玄義》。因此，《觀音玄義》部份內容增添者的年代至少要在湛然之前。所以，看似《法華傳記》與增添《觀音玄義》

²⁴⁹ 《法華經疏義續》，CBETA, X29, no. 594, p. 112, b16-17。

²⁵⁰ 松森秀幸，〈智度とその著作『天台法華疏義續』について〉，《印度学仏教学研究》58：2，2010年，頁609。

兩者年代非常相近，大概在玄朗與湛然之間。但我們並沒有看到《觀音玄義》的「佛不斷性惡」思想出現在《法華傳記》中。但若是考慮到《法華傳記》並非是一部天台著作，而是一部記錄事蹟傳記的著作，不是一部教義思想之作。因此，《觀音玄義》的「佛不斷性惡」思想並沒有一定要被引用或納入。只是兩者記載曇摩羅識（懺）的事蹟時，人名寫法類似，差別只在最後一字不同。雖然目前無法推論兩者之間是否有直接前後關係，但這已經顯示在唐朝或湛然之前就有文本提到此事蹟時，其人名漢字轉寫是「曇摩羅識（懺）」，所使用的文字都是「摩」字。事實上，「曇摩羅識」和「曇摩羅懺」兩種寫法早在南北朝時期就已經出現，這可以從表十一〈經籍志〉記載曇無讖相關事蹟看到這兩種寫法。

從表十一中，我們發現〈經籍志〉提到《金光明經》與《泥洹經》的譯者時，譯者人名寫法和轉寫漢字都不只一種，有「曇摩羅識」、「曇摩羅懺」與「曇無讖」，其中，「曇摩羅識」寫法與《觀音玄義》一樣。〈經籍志〉的「曇摩羅懺」寫法與《法華傳記》一樣。這都說明「曇摩羅識」和「曇摩羅懺」分別各自在《觀音玄義》和《法華傳記》裡的寫法早在南北朝或隋朝就已經出現。〈經籍志〉的段落讓我們看到曇無讖的名字寫法不只一種的現象，是因為根據高路明在介紹說明〈經籍志〉時提到，此著作是一部綜合性的圖書目錄，這部著作是根據隋代官方藏書目錄編撰而成，它總結中古時期的典籍藏書，因此，〈經籍志〉反映了隋代與南北朝時期圖書典籍收錄的情況。²⁵¹〈經籍志〉所收錄的是來自不同典籍圖書資訊，都依據各自不同的資訊寫法，如實地呈現在這部著作中。在佛教典籍方面，「曇無讖」多種寫法和各自相對應的事蹟，也是來自不同典籍圖書資訊，同名但多種漢字轉寫法的現象，正好也反映在這部著作當中。

²⁵¹ 高路明，《古籍目錄與中國古代學術研究》，南京：江蘇古籍出版社，2000年，頁93。

〈經籍志〉裡的記載寫法「曇摩羅識」剛巧與《觀音玄義》的寫法一樣。這讓筆者想要了解〈經籍志〉與《觀音玄義》是否有前後引用的關係。〈經籍志〉編撰時間從貞觀十五年（641）至顯慶元年（656），²⁵²是由初唐魏徵（580-643）等人依據隋煬帝（569-618）大業年間編定的《正御書目錄》為基礎編撰而成。²⁵³高路明提到，雖然〈經籍志〉主要以隋代藏書為主，但內容並非只有侷限隋代藏書，此目錄在編纂同時，也參考自漢以來歷代其他目錄的內容，特別是南北朝時期的目錄，也將過去前朝典籍的圖書著錄情況透過注文說明。²⁵⁴表十一所載〈經籍志〉典籍圖書著錄的注文，提到南北朝重要的譯經者鳩摩羅什和曇無讖的譯經與情況，尤其是《涅槃經》之譯者與相關事蹟的情況。另外，如同前面已提到，表十一〈經籍志〉引文已見到「曇無讖」有多種寫法，不同寫法也有各自對應的事蹟。這不但說明〈經籍志〉收錄南北朝時期來自不同佛教典籍著錄記載與說明，同時，也反映出外來僧人名字可能

²⁵² 〈經籍志〉為五代史志十篇中之一，五代史之編撰從唐貞觀十五年（641），由于志寧、李淳風等人奉詔續修五代史，初由令狐德棻監修，後由長孫無忌（594-659）監修，至唐高宗顯慶元年（656）完成五代史，見高路明，《古籍目錄與中國古代學術研究》，頁 84。

²⁵³ 高路明，《古籍目錄與中國古代學術研究》，頁 85。關於《正御書目錄》，根據高路明的說明，這是一部主要收錄隋代藏書的目錄，唐高祖李淵在平定據守洛陽的王世充後，把收集在洛陽的藏書和文物運送至長安，但在運送過程中，船沿著黃河行經途中，許多書籍落入河中，藏書目錄也因被水浸濕而殘缺，但目錄仍然被保留下來，這部目錄就是《正御書目錄》，參閱長孫無忌著，許嘯天整理，《隋書經籍志》，上海：群學書社，1931 年，頁 11。更多相關說明，參閱高路明，《古籍目錄與中國古代學術研究》，頁 85-86。

²⁵⁴ 高路明，《古籍目錄與中國古代學術研究》，頁 86。長孫無忌在〈經籍志〉的序中提到，編撰者們對圖書收錄會主觀撿擇，文義淺俗與無益教理者均刪除，對弘揚教理有益者均納入，因此，〈經籍志〉在《正御書目錄》上做刪除與修改，更多關於〈經籍志〉的依據，參閱長孫無忌著，許嘯天整理，《隋書經籍志》，頁 11，及高路明，《古籍目錄與中國古代學術研究》，頁 85-86。

出現多種漢字轉寫法的情形。

如表十一所示，「曇無讖」多種不同寫法其實也間接透露編纂者們的態度——他們或是直接收錄、轉抄南北朝至隋朝之典籍著錄的資料，或是參考這些資料後，如實地呈現在這部著作中。因此，「曇無讖」多種寫法與各自對應不同事蹟也被如實地呈現在〈經籍志〉中。表十一所列〈經籍志〉關於「曇摩羅讖」的記載，它對應的事蹟是有關在道猛（411-475）之後，曇無讖攜帶胡本《涅槃經》到河西等事蹟。另外一件事是指他是《金光明經》的譯者。但這兩件事蹟都與表十一《觀音玄義》提到「曇摩羅讖」的對應事蹟不同。因此，從人名寫法與對應事蹟來看，筆者推測，〈經籍志〉的「曇摩羅讖」與《觀音玄義》的「曇摩羅讖」並沒有直接引用的關係。

雖然方廣錫的研究指出，隋代的天台教團由於楊廣與智顗之間關係密切，智顗圓寂後，在楊廣的支持下，天台教典由灌頂編纂而成，在此之後也被收錄在皇家東都內道場中。²⁵⁵ 當然，這不代表當時所有的天

²⁵⁵ 〈天台教典入藏考〉，CBETA, ZW05, no. 50, pp. 397a17-398, a3; CBETA, ZW05, no. 50, p. 401, a6-17。〈經籍志〉提到目錄中的佛教典籍以收藏於內道場為主，參閱《正史佛教資料類編》：「道、佛經目錄 煬帝即位……又於內道場集道、佛經，別撰目錄。」（CBETA, ZS01, no. 1, p. 518, a9-10）。有關這裡提及佛典藏書處為內道場，郭紹林提到，隋煬帝楊廣（569-618）於登基後，把洛陽建為東都，將東都內的慧日道場設為皇家宮廷研究佛法之處，內道場因此在歷史上正式出現，參閱郭紹林，〈隋代東都的佛教內道場和翻經館〉，《世界宗教文化》4，2006年，頁29。另外，郭紹林提到另外一處與典藏佛典有關之處是洛陽上林園翻經館，此地為當時佛典翻譯之處，有些佛典被運往此處被翻譯，參閱郭紹林〈隋代東都的佛教內道場和翻經館〉，頁30。因此，慧日道場與上林園翻經館都有可能是煬帝時期佛典藏書之處。但〈經籍志〉提及佛典目錄的典籍與煬帝和內道場有關，也就是藏於煬帝的內道場為主。雖然此處提及內道場並未更詳細說明是否為慧日道場，但筆者推測，慧日道場或許可納入〈經籍志〉提及的內道場典藏佛典之處的其中一個可能性。這屬於筆者個人之推斷。至於真正目錄依據的佛典藏藏之處，

台典籍均被收入內道場。基於楊廣對智顗的尊敬與重視，被收入內道場的天台教典仍會以智顗思想相關的典籍為主。另外，前面也提到，《觀音玄義》實際上並非智顗撰著，而是灌頂之作。所以，《觀音玄義》一書在隋代可能不會被收藏在內道場。²⁵⁶ 因此，魏徵等人在編撰〈經籍志〉中的佛典目錄時，應該不大可能接觸到《觀音玄義》。

雖然「曇摩羅識」的寫法同時出現在《觀音玄義》與〈經籍志〉之中，但筆者推測，兩者之間沒有直接引用的關係。理由有以下兩點：第一，如果《觀音玄義》的「曇摩羅識」寫法出自灌頂，且灌頂撰寫《觀音玄義》的時間是在魏徵等人編撰〈經籍志〉（641-656年之間）之前，那麼魏徵等人在編撰〈經籍志〉時，假設真有機會參考灌頂的《觀音玄義》，那麼《觀音玄義》提到曇摩羅識事蹟也會被納入〈經籍志〉中。但事實上，根據表十一〈經籍志〉提到曇摩羅識的段落中並沒有出現同樣的事蹟。這不符合前面提到〈經籍志〉的編撰者們之態度，也就是人名與事蹟如實地呈現。

第二，透過灌頂在他的其他著作中提到「曇無識」事例來看，此一人名梵音第二音節的轉寫漢字使用習慣，灌頂習慣使用「無」字，而不是「摩」字。所以筆者認為，〈經籍志〉的「曇摩羅識」寫法並非參考《觀音玄義》。只是因為《正御書目錄》已不存在，因此，我們缺少一個能夠精確參考〈經籍志〉的「曇摩羅識」與其事蹟的確切依據來源。

筆者僅能以目前〈經籍志〉提到內道場為主。

²⁵⁶ 筆者也試著查找灌頂之後的唐朝佛典目錄，例如《大唐內典錄》，此目錄已經列出中國佛教典籍，包含中國佛教教義思想，其中所列的智顗思想相關著作中，已包括智顗講述，之後由弟子灌頂整理與完成的著作，但其中並未見到《觀音玄義》或是類似名稱的著作。這或許可以間接說明《觀音玄義》在唐代尚不被認為是智顗思想之作，因此，筆者推測，此著作在隋唐時期不被認為是智顗思想之作。有關智顗思想著作列項，參閱《大唐內典錄》，CBETA, T55, no. 2149, p. 332, a16-23。

但透過〈經籍志〉的內容分析，我們可以知道「曇摩羅識」這樣的寫法，在唐朝以前已經出現。只是這樣的寫法出處來源仍有待更多的探討與研究。

相反的，假如《觀音玄義》的「曇摩羅識」與其事蹟為唐朝後人增添，增添者是否有可能參考〈經籍志〉？筆者認為，兩者所載此人名的相關紀錄，因為各自對應的記載事蹟不同，所以〈經籍志〉的「曇摩羅識」也不大可能成為《觀音玄義》的「曇摩羅識」寫法參考來源。所以筆者認為，雖然「曇摩羅識」一詞同時出現在〈經籍志〉和《觀音玄義》，但就「曇摩羅識」的寫法上，這兩部著作並沒有直接相互引用或參考的關係。

以《觀音玄義》中的「曇摩羅識」之寫法和「摩」字的使用，都與灌頂的習慣用字不同。筆者認為，《觀音玄義》雖然是灌頂之作，但當今我們看到的版本，部份內容存在唐朝後人增添之可能性。

四、結論

當今所見收錄在《大正藏》的《觀音玄義》，在撰號上標示「隋天台智者大師說 門人灌頂記」，其他天台典籍的撰號也有如此類似的標示。有關天台典籍撰號與撰者之間的問題，宋代天台外派智圓曾對天台典籍撰號提出相關的說明，在他的《請觀音經疏闡義鈔》說到：

今依《淨名疏》焉。「頂法師」者，諱灌頂，字法雲，臨海章安人，而云頂法師者。此《疏》元（原）無記者之號，後人狀之，故不書其諱，是禮也。如《法華行儀》、《法界次第》，既大師親撰，故皆自書名諱。至于諸部，凡弟子記其言者，皆云

「智者大師說」耳。又如《涅槃疏》，既經荊溪治定，故亦書云「頂法師撰」。此為標式，來者宜則之。²⁵⁷

以上智圓的說明中指出，《請觀音經疏》原來沒有撰號，是後人基於對灌頂的尊重，所以不直接以他之名為撰號，而以「頂法師」標示。²⁵⁸《法華行儀》、《法界次第》（《法界次第初門》）是智顗親自撰寫，所以直接以他之名作為撰號。²⁵⁹但其它與智顗思想相關的著作，如果由智顗的後代門人完成，皆以「智者大師說」標示。智圓的說明主要以天台典籍為主。²⁶⁰智圓又舉灌頂的《涅槃疏》為例，²⁶¹這部著作雖然在唐朝有湛然的再治版，但湛然的再治本所標示的是「頂法師撰」，這樣的標示主要想表示《涅槃疏》的原作者（再治本的來源）還是灌頂，所以智圓認為這樣的標示仍然可以被接受。從智圓的說明，我們得知，天台教典如果標示為「智者大師說」，這代表文本實際上是由智顗的弟子或天台門人完成的著作，而非智顗親自所撰。

²⁵⁷ 《請觀音經疏闡義鈔》，CBETA, T39, no. 1801, p. 977, b23-c1。更詳細的敘述，見《請觀音經疏闡義鈔》，CBETA, T39, no. 1801, p. 977, b12-c8。

²⁵⁸ 《請觀音經疏》上的撰號標示：「隋天台智者大師說 弟子頂法師記」，《請觀音經疏》，CBETA, T39, no. 1800, p. 968, a5-6。

²⁵⁹ 《法界次第初門》的撰號寫著：「陳隋國師智者大師撰」，《法界次第初門》，CBETA, T46, no. 1925, p. 665, b4。

²⁶⁰ 其它非天台典籍之撰號方面，例如在《大唐內典錄》中，在智顗之作的類別標題寫著：「隋朝天台山修禪寺沙門釋智顗撰 觀論傳等 八十七卷」（《大唐內典錄》，CBETA, T55, no. 2149, p. 332a, 16-17）。這裡直接以智顗之名作為典籍的撰號。但是列項中的典籍，並非區分是他親自撰寫完成，或是他的弟子灌頂完成，例如，列項中的著作：「法華玄（十卷） 法華疏（十卷）」，佐藤哲英與日比宣正的研究結果指出，這些不但由灌頂完成，且有灌頂個人思想增添的情況。所以《大唐內典錄》在與智顗相關典籍的類別中，皆以他之名呈現。

²⁶¹ 《大般涅槃經疏》收錄在《大正藏》第38冊，經號1767，上面標示「隋章安頂法師撰 唐天台沙門湛然再治」，見《大般涅槃經疏》，CBETA, T38, no. 1767, p. 42a, 25-26。如前面所述，湛然沒有更改文本名稱。

我們依據上面智圓的標準來檢視當今所見《大正藏》中的《觀音玄義》撰號與實際撰者之間的問題。我們看到《觀音玄義》撰號標示為「隋天台智者大師說 門人灌頂記」，這說明此著作並非是智顗親自所撰，實際上是由他的門人(弟子)灌頂完成——而當今日本學者也已認定《觀音玄義》是灌頂之作。雖然如此，但有些部份仍然承襲智顗思想，例如，佐藤哲英提到《觀音玄義》的內容與組織結構主要以《法華玄義》為基礎而撰，內容也引用《法華文句》。筆者把《觀音玄義》內容對照《法華玄義》，也確實如此。²⁶² 除此之外，佐藤哲英和筆者在本文都已舉例說明《觀音玄義》除了有智顗思想，部份內容則為灌頂參考古

藏的著作。所以筆者認同當今學者認為《觀音玄義》是灌頂之作。雖然《觀音玄義》的撰號顯示為「隋天台智者大師說」，其實這也符合前面提到智圓所言「智者大師說」的標準，這表示《觀音玄義》並非是智顗親撰，而是由他的弟子灌頂完成之作，或也可以說這是灌頂之作。只是我們所見當今文本的《觀音玄義》內容是否全部出自於灌頂一人之作，這是筆者關注的議題，也是筆者此篇論文討論的重點。

²⁶² 筆者主要從兩個面向進行對照比較：第一，架構，兩者均用五章明義，《法華玄義》：「釋名第一 辨體第二 明宗第三 論用第四 判教第五」(《妙法蓮華經玄義》，CBETA, T33, no. 1716, pp. 681, c29-682, a1)；《觀音玄義》：「大部既有五章明義，今品例為此釋。五意者：一釋名、二出體、三明宗、四辯用、五教相」(《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726, p. 877, a23-25)。第二，內容，《觀音玄義》談到的許多概念多出自《法華玄義》，例如《觀音玄義》在談論與「觀音」有關的概念中，除了慈悲，另外一個很重要的概念就是感應，這攸關佛菩薩在救度眾生時，與眾生之間互動的作用概念，這概念包含機、關、善惡等概念，這些概念與討論尤其出現在《觀音玄義》卷二，也出現在《法華玄義》卷六。因篇幅關係，且本文主要探討《觀音玄義》之撰號與實際撰者之間的問題，因此，《觀音玄義》和《法華玄義》之間在內容上的關係，在此就引用佐藤哲英的研究結果。至於實際內容，可參閱《觀音玄義》卷二和《法華玄義》卷六。

另外，根據本文開始引用佐藤哲英的研究發現，在鎌倉末期書寫的金澤文庫本的外題記上沒有撰號，而在首題記上書有「天台頂法師記」是刊行於江戶時代慶安元年（1648）的一卷本。根據此例可推知，題記上出現《觀音玄義》是由灌頂記錄而成的說法，是晚期後人添增上去。這樣的情況也很類似上面智圓舉例，如湛然再治灌頂之作《涅槃疏》時，所標註的是「頂法師撰」。這樣標示方式一方面表示出《涅槃疏》的原作者是灌頂，是湛然再治灌頂的《涅槃疏》，但是在另一方面，湛然仍保留灌頂的撰者之名。這種後人為天台教典的內容做增添或再治，卻仍然保留原作者之名的情況，在天台教典的編撰歷史中，《觀音玄義》不是獨特之例，也不是首例。本文一開始也提到，佐藤哲英對天台教典的撰號與實際撰者之間是否一致，提出需要再考證的提醒。基於此一佐藤哲英研究成果帶來的提醒，筆者透過對《觀音玄義》特定詞語的梵漢對音轉寫之漢字使用情形，除了為學界原已認定此文本作者為灌頂之說，再增添證據佐證之外，同時，在此研究成果基礎上，本文的研究已說明，《觀音玄義》的撰號與實際撰者之間有不一致的情況發生。筆者認為，當今所見收錄在《大正藏》之文本的部份內容，有後代唐朝天台門人增添之嫌；除了再次呼應佐藤哲英的研究成果和提醒之外，也為天台典籍的撰號不能完全代表實際撰者之情形，再增添一個實例。

引用書目

(一) 古籍與佛教典籍

- 《翻譯名義集》，《大正藏》冊 54，第 2131 經。
- 《一切經音義》，CBETA, C056, no. 1163。
- 《大明重刊三藏聖教目錄》，CBETA, C106, no. 1937。
- 《天台山方外志》，《中國佛寺史志彙刊》，CBETA, GA088, no. 89。
- 《介菴進禪師語錄》，CBETA, J29, no. B233。
- 《閱藏知津》，CBETA, J31, no. B271。
- 《大乘理趣六波羅蜜多經》，CBETA, T08, no. 261。
- 《妙法蓮華經》，CBETA, T09, no. 262。
- 《正法華經》，CBETA, T09, no. 263。
- 《佛說無量清淨平等覺經》，CBETA, T12, no. 361。
- 《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374。
- 《金光明最勝王經》，CBETA, T16, no. 665。
- 《大毘盧遮那經廣大儀軌》，CBETA, T18, no. 851。
- 《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》，CBETA, T18, no. 865。
- 《聖觀自在菩薩心真言瑜伽觀行儀軌》，CBETA, T20, no. 1031。
- 《不空羂索神變真言經》，CBETA, T20, no. 1092。
- 《仁王護國般若經疏》，CBETA, T33, no. 1705。
- 《妙法蓮華經玄義》（《法華玄義》），CBETA, T33, no. 1716。
- 《妙法蓮華經文句》，CBETA, T34, no. 1718。
- 《法華玄論》，CBETA, T34, no. 1720。
- 《法華義疏》，CBETA, T34, no. 1721。
- 《觀音玄義》，CBETA, T34, no. 1726。
- 《觀音義疏》，CBETA, T34, no. 1728。
- 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
- 《大般涅槃經玄義》，CBETA, T38, no. 1765。
- 《大般涅槃經疏》，CBETA, T38, no. 1767。
- 《首楞嚴義疏注經》，CBETA, T39, no. 1799。

- 《請觀音經疏》，CBETA, T39, no. 1800。
- 《請觀音經疏闡義鈔》，CBETA, T39, no. 1801。
- 《菩薩戒義疏》，CBETA, T40, no. 1811。
- 《止觀輔行傳弘決》，CBETA, T46, no. 1912。
- 《觀心論疏》，CBETA, T46, no. 1921。
- 《法界次第初門》，CBETA, T46, no. 1925。
- 《佛祖統紀》，CBETA, T49, no. 2035。
- 《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059。
- 《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061。
- 《法華傳記》，CBETA, T51, no. 2068。
- 《天台九祖傳》，CBETA, T51, no. 2069。
- 《大唐西域記》，CBETA, T51, no. 2087。
- 《一切經音義》，CBETA, T54, no. 2128。
- 《翻譯名義集》，CBETA, T54, no. 2131。
- 《大唐內典錄》，CBETA, T55, no. 2149。
- 《貞元新定釋教目錄》，CBETA, T55, no. 2157。
- 《傳教大師將來台州錄》，CBETA, T55, no. 2159。
- 《智證大師請來目錄》，CBETA, T55, no. 2173。
- 《天台宗章疏》，CBETA, T55, no. 2178。
- 《東域傳燈目錄》，CBETA, T55, no. 2183。
- 《新編諸宗教藏總錄》，CBETA, T55, no. 2184。
- 《佛說楞伽經禪門悉談章》，CBETA, T85, no. 2779。
- 《楞嚴經疏解蒙鈔》，CBETA, X13, no. 287。
- 《法華經疏義續》，CBETA, X29, no. 594。
- 《觀音經玄義記會本》，CBETA, X35, no. 642。
- 《涅槃經玄義文句》，CBETA, X36, no. 656。
- 《天竺別集》，CBETA, X57, no. 951。
- 《正史佛教資料類編》，CBETA, ZS01, no. 1。
- 〈天台教典入藏考〉，方廣錫，CBETA, ZW05, no. 50。
- 《宋本廣韻》，陳彭年重修，林尹校訂，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1976。

《增修辭源》，臺灣商務印書館編審委員會，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2008。

（二）現代專書、論文

- 日比宣正，1966，〈唐代天台学序説：湛然の著作に關する研究〉，東京：山喜房佛書林。
- 市村承秉，2005，〈羅什及玄奘所譯之《般若心經》與其文化方面的影響〉，《中華佛學學報》18，頁 327-360。
- 多田孝文，1980，〈觀音經疏と章安〉，《印度学仏教学研究》56，頁 264-267。
- 佐藤哲英，1957，〈觀音玄義並びに義疏の成立に關する研究〉，《印度学仏教学研究》5：1，頁 10-21。
- 佐藤哲英，1961，〈天台大師の研究：智顗の著作に關する基礎的研究〉，東京：百華苑。
- 李世傑，1999，〈吉藏〉，王壽南主編《陶弘景・智顗・吉藏・杜順》，臺北：臺灣商務印書館。
- 辛嶋靜志，2009，〈《法華經》的文獻學研究——觀音的語義解釋〉，《中華文史論叢》95，上海：上海古籍出版社，頁 199-229。
- 松本照敬，2019，〈『枳橘易土集』の原語比定（7）〉，《成田山仏教研究所紀要》42，頁 1-29。
- 松森秀幸，2010，〈智度とその著作『天台法華疏義續』について〉，《印度学仏教学研究》58：2，頁 606-610。
- 林志欽，2011，〈智者大師前期著作之天台宗修行法門〉，《哲學與文化》38：12，頁 133-163。
- 竺家寧，2018，〈古音之旅・修訂再版〉，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司。
- 長孫無忌著，許嘯天整理，1931，〈《隋書經籍志》〉，上海：群學書社。
- 施向東，2009，〈玄奘譯著中的梵漢對音和唐初中原方音〉，朱慶之編《佛教漢語研究》，北京：商務印書館。頁 223-259。
- 若衫見龍，1958，〈觀音玄義の研究〉，《棲神》32，頁 144-146。
- 孫致文，2018，〈從玄應對《維摩詰經》漢譯三本語詞差異的辨析釐定《玄應音義》性質〉，《佛光學報》4：2，頁 103-136。
- 高路明，2000，〈古籍目錄與中國古代學術研究〉，南京：江蘇古籍出版社。

梁曉虹、徐時儀、陳五雲，2005，《佛經音義與漢語詞彙研究》，北京：商務印書館。

郭紹林，2006，〈隋代東都的佛教內道場和翻經館〉，《世界宗教文化》4，頁 29-31。

陳志清，1996，《切韻聲母韻母及其音值研究》，臺北：文史哲出版社。

黃柏棋，2016，〈菩薩與救度——從觀自在之興起看佛教與印度教之互動〉，《正觀》78，頁 71-112。

龍晦，2009，〈從 S1344〈鳩摩羅什法師通韻〉再論玄奘的正音〉，《龍晦文集》，成都：巴蜀書社，頁 455-460。

龍晦，2009，〈從《敦煌歌辭》中三組〈悉曇頌〉論證玄奘的正音〉，《龍晦文集》，成都：巴蜀書社，頁 444-454。

（三）網路資源

漢典，<https://www.zdic.net>。

CBETA 線上閱讀：<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>（中華電子佛典協會，Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA，資料底本為：CBETA 2022.Q1）

Digital Dictionary of Buddhism（DDB，電子佛教辭典），www.buddhism-dict.net。