

《道行般若經》與《小品般若波羅蜜經》對比
探索老莊思想與般若思想的互動

劉瑋

LIU WEI

指導老師 陳朗博士

DR. CHEN LANG

MA in CHINESE CULTURE

THE HONG KONG POLYTECHNIC UNIVERSITY

2018

論文摘要

本文試圖對比分析《小品般若經》的不同譯本，以支婁迦讖的譯本《道行般若經》與鳩摩羅什的譯本《小品般若波羅蜜經》為例，探討佛教經本初傳入中國之時，般若思想與老莊思想和互動與影響在兩個譯本中的體現。

本文以老莊思想的發展脈絡切入，結合支婁迦讖譯本《道行般若經》與鳩摩羅什譯本《小品般若波羅蜜經》同經異譯的現象，試圖梳理佛教般若思想進入中國後與老莊思想與般若思想的互相影響，產生「格義」與「六家七宗」的現象。對《小品般若經》的支婁迦讖譯本與鳩摩羅什譯本的分析，主要採用逐句逐行的方式進行文本對比。

佛經的翻譯是早期中國僧人接觸佛教義理的最主要方式。早期翻譯水平尚未成熟，支婁迦讖的翻譯風格質樸，以直譯和音譯為主，在《道行般若經》中，「道」與「無」的表達都有依附於老莊思想的傾向。直到鳩摩羅什來到中國之後，重譯佛教經典，弘揚佛教正法。鳩摩羅什的譯經更為貼近中國人的語言習慣，是中國歷史上重要的佛經翻譯家。佛教思想進入中國，中國僧侶曾以「格義」的方法理解佛教中難以理解的名詞術語，也曾試圖以玄思去闡述「空」與「無」形成六家七宗不同的思潮，都是兩種不同文化相互交融碰撞的歷史進程。

致謝

一年的 MA 課程很快，一年的 MA 論文也很快，回首在香港的過往，備感幸運。小時候的香港，是電視裡劉德華唱的「小河彎彎向南流」，如今的香港，是太小顆的咖哩魚蛋和吃不膩的波羅油。首先要感謝祖國繁榮富強。

感謝香港理工大學，得以有機會繼續讀書。

感謝中國文化學系，貼心關照我們的學習和生活。

感謝我的論文導師陳朗老師，在我毫無頭緒的時候指明方向，對我並不完善的稿件精心點撥，感謝陳朗老師給予的信任與熱忱的鼓勵。

感謝我的審閱老師史凱老師，關心我的選題，為我提出建議和幫助。

感謝中國文化學系的各位授課老師，為我傳道授業，啟迪思維。

感謝在柏林禪寺遇到的各位師父，帶我親近三寶。

感謝父母和家人無私的愛，每通電話都是用愛發電。

感謝身在大陸的朋友，感謝就在身邊的同學，嘻嘻笑笑鬧鬧中度過在香港的日日夜夜。

感謝各位的出現，猶如明燈，佈施無畏，讓我的每一步都走的更加堅定。

尤記得陳朗老師在佛教課上提到的《普賢菩薩警眾偈》：「是日已過，命亦隨滅，如少水魚，斯有何樂？當勤精進，如救頭然，但念無常，慎勿放逸。」希望自己謹記，慎勿放逸。

希望這篇論文可以作為對 MACC 生活的一個總結。希望自己當勤精進。

再次感謝！

目錄

論文摘要.....	i
致謝.....	ii
目錄.....	iii
導言.....	1
(一) 同經異譯及其研究意義.....	1
(二) 研究範圍與架構.....	2
(三) 文本選用及其版本說明.....	5
研究綜述.....	8
(一) 佛經翻譯相關.....	8
(二) 佛教思想相關.....	11
(三) 小結.....	12
一、《小品般若經》兩譯本概況.....	13
(一) 早期佛經的傳譯情況.....	13
(二) 《小品般若經》的傳譯情況.....	18
(三) 兩譯本內容對比.....	20
(四) 兩譯本風格略比.....	26
二、兩譯本中的「佛」與「道」.....	34
(一) 由具體到抽象的「道」.....	34
(二) 「佛道」與「佛」「道」.....	36

三、兩譯本中的「無」與「空」	54
(一) 被進一步抽象的「無」	54
(二) 如「空」的「本無」	59
總結	66
附錄	69
附錄 1：兩譯本詞語翻譯對比	69
附錄 2：兩譯本內容詳情對比	82
附錄 3：「本無」與「如」翻譯對比	88
參考文獻	92

導言

(一) 同經異譯及其研究意義

佛教產生於古印度，佛經原文多為梵文本。僧佑的《出三藏記集》中記載「原夫經出西域，運流東方，提挈萬里翻傳胡漢。國音各殊，故文有同異；前後重來，故題有新舊」。¹佛教經西域進入中國，故一部佛教經本被翻譯為漢文，大約經歷了梵文原本、西域胡本、漢文譯本三個階段。在經由西域傳入中國的過程中，取經者由於自身時代背景、語言方言的差異，所帶回經本的版本、質量、語言之間也存在異同。《出三藏記集》中也有提到：「異出經者，謂胡本同而漢文異也。梵書復隱宣譯多變，出經之士才趣各殊，辭有質文意或詳略，故令本一末二新舊參差。」²所謂同經異譯，即指關於同一部經本原文來源（可能是梵文原本、也可能是西域胡本）的不同漢文譯本。由於翻譯者的水平不同，同一經本的不同漢譯本翻譯風格和內容安排也不同。

不同的漢文譯本雖有共同的來源，但譯者不同、譯者所屬的時代背景、思想潮流、語言特徵亦不同，所造成的差異都可以在譯本中體現出來。通過同經異譯的比較分析，可以更好的理解佛教思想與中國文化的相互借鑒又彼此區別的互動過程。

¹ CBETA, T55, no. 2145, p. 1a23-26. 僧佑，《出三藏記集》，卷 1，〈出三藏記集序〉。

² CBETA, T55, no. 2145, p. 13c22-24. 僧佑，《出三藏記集》，卷 2，〈新集異出經錄第二〉。

(二) 研究範圍與架構

1 全文的主旨與結構

本文試圖對比《小品般若經》同經異譯現象，以支婁迦讖的譯本《道行般若經》與鳩摩羅什的譯本《小品般若波羅蜜經》為例，考察佛教般若經典傳入中國的初期，般若思想與老莊思想和文化互動現象，考察這種文化互動的影響在兩本經文中的體現。兩漢時期，佛教初傳入中國，「佛」、「道」混談，佛教被理解成為一種同黃老方術和早期神仙道教所相似的宗教形式，常以「道」的概念去理解等同佛教中的般若智慧。到了兩晉時代，佛教在中國的傳播經歷了二百餘年，以老莊思想發展出的魏晉玄學之風席捲其中，對般若思想的討論迎來了「六家七宗」以「無」釋「空」的高峰。直至鳩摩羅什在洛陽展開譯經事業，印度龍樹中觀學等一眾大乘佛教經典的譯出，時人對般若思想爭議和誤解逐漸擺脫了老莊思想的影響。

全文內容主要分為三個部分。第一部內容總述《小品般若經》，分析早期佛教經本進入中國的譯經概況，梳理總結《小品般若經》傳入中國後的傳譯現象，並在文本內容和翻譯風格上作出比對。第二、三部分的内容，分別以兩漢時期和兩晉時期作為背景，分析老莊思想發展的時代特徵對比兩個譯本：第二部分以「佛」、「道」的用法為主；第三部分以「無」和「空」的表達為主。

2 本文所涉及的概念

在對比支婁迦讖的譯本《道行般若經》與鳩摩羅什的譯本《小品般若波羅蜜經》時，文中所涉及的概念範疇包括「般若思想」與「老莊思想」，涉及的歷史時期約為兩漢到兩晉。

(1) 般若

「般若」(Prajñā) 是一種直覺、直觀的智慧，可以用來引導人們解脫痛苦(煩惱、邪見、無明等)。般若也被稱作「諸佛之母」，體現了它在整個佛教思想中的重要地位。般若思想所包含的內容十分豐富。¹般若思想在中國的發展中又被進一步概括為「實相般若」、「觀照般若」、「文字般若」。²般若思想中被討論最多的概念是「空」(śūnya)，或稱「空性」(Śūnyatā)。空的思想是大乘佛教般若思想傳入中國時，最早與中國本土思想產生互動的一個佛教概念。佛教的「空」表示一切現象都是由因緣和合而成的，也就是沒有自性的，所以是空的。但是由因緣和合而成的現象是存在的，故是沒有自性的幻有。因此，空是真空，有是假有。「空」又可以分為「人空」與「法空」。「人空」意謂人本身無實體、無自我之存在；「法空」則謂一切事物皆由因緣所生，亦無實體之存在。

¹ 姚衛群，《佛教般若思想發展源流》(北京：北京大學出版社，1996)，頁1。

「從狹義上說，它主要包括(研究)大乘佛教興起時產生的《般若經》的思想，包括《般若經》的原本、它的各種譯本及直接闡述其內容的各種佛教典籍(包括不同國家或地區各種文本的注釋或直接闡明其義理的古代論著)思想。從廣義上說，它不僅包括(研究)各種《般若經》及直接注釋、闡明此類經的各種佛典的思想，而且還包括(研究)大乘產生前的原始佛教和部派佛教中與後來《般若經》的學說有關聯的佛教理論，也包括佛教產生前的印度其他宗教教派的與《般若經》學說有關聯的理論。此外，《般若經》產生後，其他大乘經論(甚至一些小乘佛典)、各佛教學派或宗派(包括印度與中國等地)中所包含的般若思想與理論。」

² CBETA, T45, no. 1852, p. 13c24-26. 吉藏，《三論玄義》，卷1。

「如三種般若，中是實相般若，觀是觀照般若，論是文字般若。」

CBETA, T33, no. 1716, p. 744c24-27. 智顓，《妙法蓮華經玄義》，卷5。

「類通三般若者，真性是實相般若，觀照是觀照般若，資成是文字般若。具如上釋境、智、行三妙之相。」

(2) 老莊

《老子》與《莊子》的學說思想，以及後人對其的發展和繼承，並稱為「老莊思想」。《老子》一書的作者一直是學術界爭論的話題，《老子》一書分為「道」和「德」兩篇，故稱《道德經》。《莊子》一書也並非莊子所寫，是道家著作的彙編。「道」是老子思想中最為主要的概念，¹「無」是莊子思想中的核心。《道德經》中的「道」，有時指作為本原的「道」，有時指作為規律的「道」，有時是生活準則的「道」。從哲學的層面討論了宇宙本原、本體論、人生價值論三個根本性問題。²老子思想中「無」和「有」是「道」的雙重表現，在莊子思想中的「無」即是「道」的層次。³莊子思想與個體的人做了更緊密的結合，更注重人生體驗，顯示出「外化內不化」消極悲觀的出世態度，追求精神的解脫和心靈的自由。

(2) 兩漢到兩晉

老莊思想在兩漢到兩晉的發展軌跡中，與佛教般若思想產生互動最多是由其衍發出的黃老方術與魏晉玄學。戰國時期，齊國設稷下學，「黃老」可以追溯到六家之一的「道德家」。⁴漢初黃老之學作為一種政治哲學而被統治階級所倡導，漢武帝時「罷黜百家」，讖緯經學隨後興起。黃老之學演變發生出對於黃帝、老子的神學崇拜和祭祀活動，早期神仙道教萌芽。玄學產生於魏正始

¹ 唐君毅《中國哲學原論》中，將老子的「道」細分為六意：虛理之道，形上道體，道相之道，同德之道，修德之道及其生活之道，為事物及心境人格狀態之道。

² 王葆玟，《黃老與老莊》（北京：中國人民大學出版社，2012），頁 46。

「一是宇宙和生命起源及演化的問題，這在哲學上稱為宇宙本源論或生成論；二是天地萬物存在根據地問題，這在哲學上稱為本體論；三是有關政治、社會與人生的問題，這在哲學上稱為價值論。」

³ 趙衛民，《莊子的道》（臺北：文史哲出版社，1998），頁 21-22。

⁴ 陳鼓應，〈論道與物關係問題（上）——中國哲學史上的一條主線〉，《哲學動態》，期 7（2005 年），頁 57。

年間，史稱「正始之音」。玄學的發展經歷了「貴無」、「重有」、佛玄合流三個階段。¹老莊思想中「有」「無」的概念成為玄學思潮的主流，玄學家用以探論世界的本質（體）與現象（用）的關係，建立「以無為本」的哲學思潮。漢末至魏晉南北朝的歷史時期是中國歷史上極其動亂、分裂與戰爭不斷的時期，個體生命遭到更多的死亡威脅，「對生命長度的追求實際上也源於對死亡的恐懼」。²因此兩漢時期的黃老方術追求長生與養生，佛教進入後也帶來了地獄和輪迴等思想，客觀層面上孕育了作為精神寄託和想像世界的宗教成長成熟的時代背景。佛教的出世解脫與老莊的消極避世，某些程度上也具有相似的思想傾向。

（三）文本選用及其版本說明

《小品般若經》是最早翻譯到漢地的大乘佛教般若經典，最早在東漢末年由支婁迦讖譯出，先後共有九種譯本，在整個佛經漢譯史中並不多見。其中影響最大的是支婁迦讖、鳩摩羅什和玄奘的三個譯本。「在印度佛教的發展史上，最早出現的大乘教派別，就是以《般若》系經典（以及稍後一些的《三論》）為代表的空宗；而最先傳入中國的大乘經典，也正是屬於這一思想體系的《道行般若》。這並不是歷史的巧合，而是有其必然性的。」³本文選取對比

¹ 許抗生，〈略論魏晉玄學〉，《哲學研究》，期 12（1979 年），頁 32-33。

「其首領人物是何晏、王弼。他們的學說主要以老學為主，輔之以易學，是玄學中的『貴無派』。這一學派可以說是玄學中的主流，影響最大。這是魏晉玄學發展的第一階段。魏末至西晉永嘉期間，出現了以莊學為主的「貴無派」的反對派，即以向秀、郭象為代表的玄學『崇有派』。這是玄學發展的第二階段。東晉時期為玄學發展的第三階段，其特點是佛、玄合流，以玄解佛學，為佛教玄學隆聖時期。」

² 儲曉軍，〈魏晉南北朝民間信仰研究〉（西安：西北大學博士論文，2009），頁 31。

³ 郭鵬，〈中國佛教思想史〉（北京：社會科學文獻出版社，2012），冊 1，頁 90。

支婁迦讖的譯本《道行般若經》與鳩摩羅什的譯本《小品般若波羅蜜經》二者作為研究的對象，原因主要有如下幾點。

第一、支婁迦讖譯本共十卷三十品，鳩摩羅什譯本共十卷二十九品，兩經在卷數和字數上都十分接近，有利於將文本逐字句並列分析對比。

第二、從支婁迦讖（東漢至西晉）到鳩摩羅什（東晉），二者在中國譯經活動的時期，正是佛教初傳入中國與本土道家思想多元發展的時期，有利於分析探討般若思想和老莊思想的相互影響。

第三、支婁迦讖與鳩摩羅什皆是各自時代影響力巨大的重要譯師，對比研究二者的同本譯經更具說服力。

第四、《小品般若經》作為最早傳入中國的大乘佛教般若學經典之一，研究其不同譯本更具有代表性。

本文中所引述的支婁迦讖譯本《道行般若經》與鳩摩羅什譯本《小品般若波羅蜜經》的原文，均引自中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association）的電子佛典資料庫（簡稱 CBETA）。¹文中所引述的其他佛經材料，也來自於中華電子佛典協會的電子佛典資料庫。引用出處依據冊數（T 或 X 或 C）、經號（no.）、頁數（p.）、欄數（a 或 b 或 c）、行數之順序記錄。

¹ CBETA 電子佛典資料庫之底本為：《大正新脩大藏經》（大藏出版株式會社）第一冊至第八十五冊；《卍新纂續藏經》（株式會社國書刊行會）第一冊至第九十冊。歷代藏經補輯：《嘉興大藏經》（新文豐出版公司）第一冊至第四十冊；《房山石經》、《趙城金藏》、《永樂北藏》等；「國家圖書館善本佛典」（國家圖書館）；《漢譯南傳大藏經》（元亨寺）第一冊至第七十冊。近代新編文獻：《藏外佛教文獻》（方廣錫）第一輯至第九輯；《正史佛教資料類編》（杜斗城）；《北朝佛教石刻拓片百品》（中央研究院歷史語言研究所）；《大藏經補編》（藍吉富）第一冊至第三十六冊；《中國佛寺史志彙刊》（杜潔祥主編）；《中國佛寺志叢刊》（張智等編輯）。

文中引述的其他古文資料，引自愛如生中國基本古籍庫，¹引用出處注明作者、文獻名、文獻版本、卷數和頁數。其中頁數以數據庫中電子版文獻的頁數作為紀錄。

¹ 中國基本古籍庫共收錄自先秦至民國（公元前 11 世紀至公元 20 世紀初）歷代典籍 1 萬種、17 萬卷，選用版本 12,500 個、20 萬卷。

研究綜述

《道行般若經》和《小品般若波羅蜜經》是《小品般若經》的兩個不同譯本，是最早傳入中國的大乘佛教般若學經典。對於《道行般若經》和《小品般若波羅蜜經》的研究，主要分為以下兩種。

（一）佛經翻譯相關

1 語言學角度

研究佛經的翻譯，必然涉及到語言學的角度。如劉敬國的《系統中的風格：〈小品般若經〉六種漢譯本翻譯風格研究》¹一書，比較完善的對比了《小品般若經》的六個異譯本。書中從主客體和語境等的角度出發，分析作為客體的六個不同譯本在詞語、句式、段落等語言學上的差異，和譯師個人的翻譯風格、意識形態特徵等。陳興興的碩士論文〈《道行般若經》與《小品般若波羅蜜經》詞語對比研究〉，²從詞語、音節、校勘佛經（誤字、脫字、倒字）等方面，對兩個譯本中的詞語作出了考察。此類文獻都涉及到同經異譯的現象，鄭勇的〈《小品》的傳譯與《道行》的關係〉³一文，也是從佛經文獻資料中以時間順序總結出《道行》、《小品》有關譯經的傳譯過程的期刊論文。

¹ 劉敬國，《系統中的風格：〈小品般若經〉六種漢譯本翻譯風格研究》（上海：上海交通大學出版社，2011）。

² 陳興興，〈《道行般若經》與《小品般若波羅蜜經》詞語對比研究〉（長沙：湖南師範大學碩士論文，2014）。

³ 鄭勇，〈《小品》的傳譯與《道行》的關係〉，《宗教學研究》，期3（2007年）。

也有以支婁迦讖譯本《道行般若經》和鳩摩羅什譯本《小品般若波羅蜜經》兩個譯本作單獨的相關語言學研究。日本學者辛島靜志作《道行般若經校注》，資料收集極為豐富。國內學者由此展開相關研究，有葉慧瓊的〈《道行般若經校注》指瑕〉¹和〈《道行般若經校注》校勘辯正〉²，皆是從語言學角度從詞彙入手分析。關於鳩摩羅什的《小品般若波羅蜜經》同樣有由詞彙入手的研究，如張幼軍的〈用對勘法考釋《小品經》中的一些詞語〉³和〈鳩摩羅什譯《小品經》之三「不失本」〉。⁴

顏滿林的《佛經語料與佛經用語散論》⁵一書，則考察了東漢時期佛經中詞語翻譯的音譯、意譯、全譯、節譯等現象，在部分章節和引用舉例的內容中涉及到了對《道行般若經》和《小品般若波羅蜜經》的詞彙語言方面的研究。如收入此書的〈試論東漢佛經翻譯不同譯者對音譯或異譯的偏好〉一文中的第二小節〈支讖：把音譯運用到最大限度〉。

此類文獻資料中，主要以翻譯的藝術性、文學性和研究詞彙項目、詞彙意義、詞語演變的詞彙學為主。如《系統中的風格：〈小品般若經〉六種漢譯本翻譯風格研究》書中以「翻譯風格」作為主線，首先定義翻譯風格的形成因素，分為「內系統」和「外系統」兩類。內系統包括翻譯的主客體互動，其中「譯者是唯一的翻譯主體」，⁶翻譯客體即是主體認識和實踐的對象。外系統為翻譯的語境因素，包括意識形態、民族心理、詩學、翻譯方式等。⁷作者通過這

¹ 葉慧瓊，〈《道行般若經校注》指瑕〉，《古漢語研究》，期 1（2014 年）。

² 葉慧瓊，〈《道行般若經校注》校勘辯正〉，《求索》，期 5（2014 年）。

³ 張幼軍，〈用對勘法考釋《小品經》中的一些詞語〉，《古漢語研究》，期 1（2014 年）。

⁴ 張幼軍，〈鳩摩羅什譯《小品經》之三「不失本」〉，《古漢語研究》，期 2（2007 年）。

⁵ 顏滿林，《佛經語料與佛經用語散論》（北京：中國社會科學出版社，2015）。

⁶ 劉敬國，《系統中的風格：〈小品般若經〉六種漢譯本翻譯風格研究》，頁 25。

⁷ 劉敬國，《系統中的風格：〈小品般若經〉六種漢譯本翻譯風格研究》，頁 31-38。

兩個系統的劃分，採取精讀與抽樣結合的方法，逐層對比相關六個漢譯經本的翻譯風格。而〈《道行般若經》與《小品般若波羅蜜經》詞語對比研究〉文中以「詞彙風格」作為主線，側重詞彙學和詞源學的探討，分析兩經本中的同詞異形現象。文中選取了佛教詞語的音譯詞與意譯詞對比，一般詞語的單音節詞與雙音節詞對比。

2 翻譯史角度

對《道行般若經》和《小品般若波羅蜜經》的分析，也散見於佛經翻譯史的專書論著中。梁啟超的〈中國古代之翻譯事業〉¹一文從譯師、譯場、文體分析中國古代佛典翻譯情形，〈佛典之翻譯〉²一文具體考證了歷代譯師及其所譯出的經典。王文顏的《佛典漢譯之研究》³與曹仕幫的《中國佛教譯經史論集》，⁴都是從譯經史、譯場制度、譯經理論、譯本探討等方面，從史學的角度考據中國佛教的翻譯史。《譯以載道：佛典的傳譯與佛教的中國化》⁵一書，結合佛教史與佛教思想，比較廣泛的考察了從東漢到宋代的中國佛經的翻譯歷史。

此類文獻資料中，《道行般若經》與《小品般若波羅蜜經》所佔的篇幅都比較少。如《佛典漢譯之研究》書中的章節〈歷代譯經事業之沿革〉的東漢、西晉、東晉部分，〈由般若部譯本見漢譯佛典之種種問題〉章節中的「歷代般

¹ 梁啟超，〈中國古代之翻譯事業〉，收入湯仁澤、唐文權編，《中國佛學史稿》（北京：中國人民大學出版社，2012）。

² 梁啟超，〈佛典之翻譯〉，收入湯仁澤、唐文權編，《中國佛學史稿》（北京：中國人民大學出版社，2012）。

³ 王文顏，《佛典漢譯之研究》（臺北：天華出版事業股份有限公司，1984）。

⁴ 曹仕幫，《中國佛教譯經史論集》（臺北：東初出版社，1990）。

⁵ 張志芳、張彬，《譯以載道：佛典的傳譯與佛教的中國化》（廈門：廈門大學出版社，2012）。

若部譯本比較」部分。《中國佛教譯經史論集》書中收錄的文章〈關於佛教的「譯場」〉中「隋以前的譯經方式」的部分內容，文章〈中國佛教譯經史研究餘瀋〉的「譯經初期華人對拼音文字性質的認識」的部分內容。

（二）佛教思想相關

從佛教思想方面對《道行般若經》和《小品般若波羅蜜經》的分析，也散見於佛教史與佛教思想史的專書論著中。蔡宏的《般若與老莊》¹一書是一本比較全面地通過哲學上的本體論、認識論、方法論和人身論的方面比較般若思想和老莊思想的論著，並「探索般若思想在人間佛教思想形成和發展中的重要意義和作用」。²涂艷秋的《鳩摩羅什般若思想在中國》³則專門論述鳩摩羅什來到中國後對中觀般若思想發展的影響。廖明活的《中國佛教思想述要》⁴與呂澂的《中國佛學源流略講》⁵均單獨列出章節分析介紹般若思想，如《中國佛教思想述要》的第二章〈佛教初傳時期的般若教學〉，《中國佛學源流略講》的第二講〈西域傳本佛典的廣譯〉和第三講〈般若理論研究〉。但此類專書著作中，設計到《道行般若經》和《小品般若波羅蜜經》的般若思想的分析，都十分概括和籠統，不做具體的對比分析。

¹ 蔡宏，《般若與老莊》（高雄：佛光山文教基金會，2001）。

² 蔡宏，《般若與老莊》，頁5。

³ 涂艷秋，《鳩摩羅什般若思想在中國》（臺北：里仁書局，2006）。

⁴ 廖明活，《中國佛教思想述要》（臺北：臺灣商務印刷館，2006）。

⁵ 呂澂，《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979）。

(三) 小結

在涉及《道行般若經》和《小品般若波羅蜜經》的對比研究的相關文獻資料中，以翻譯史、語言學的領域的文獻資料更為多見，尤其是從語言學角度展開的研究。從思想層面展開的論述，多被歸於某一歷史時期或某一思想專題的專書論著中的某一章或某一小節內一筆帶過。本文希望通過對支婁迦讖的譯本《道行般若經》和鳩摩羅什的譯本《小品般若波羅蜜經》做出具體的文本對比分析，結合老莊思想的發展，探討此兩個譯本在思想上般若思想與老莊思想的融合與互動。

一、《小品般若經》兩譯本概況

佛教在中國經歷了兩千餘年的發展和傳播，在各個歷史時期展現出不同的思想特徵。湯用彤按照歷史朝代的更迭，將漢代的佛教稱為佛教方術化時期，魏晉南北朝的佛教稱為佛教玄學化時期，隋唐時期為佛教鼎盛時期。¹馮友蘭以發展階段的思想特點分作為第一階段「格義」時期、第二階段教門時期、第三階段宗門時期（在歷史年代上分別對應漢魏晉南北朝、隋唐、唐中葉）。²兩種說法都揭示了印度佛教進入中國逐漸與中國文化融合互動的歷史進程。《道行般若經》與《小品般若波羅蜜經》所譯出的年代，屬於馮友蘭提出的「格義」階段。以歷史朝代細分二者，支婁迦讖的譯本《道行般若經》可歸為佛教方術化時期，鳩摩羅什的譯本《小品般若波羅蜜經》可歸為佛教玄學化時期。

（一）早期佛經的傳譯情況

佛教傳入中國的種說法，有陸路和海路兩種。一般認為佛教約在漢代經「西域」³傳入中國。具體又可分為南北兩路：「從印度西北傳到安息、大夏、大月氏、康居，東逾蔥嶺傳入中國西北地區，經天山南路二道的龜茲、於闐等國，進玉門關、陽關而傳入中國內地」。⁴古代的西域地區，民族交錯，邦國鄰

¹ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，2008）。

² 馮友蘭，《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1986），冊 4。

³ 任繼愈，《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1993），冊 1，頁 58。

「狹義的西域專指巴爾喀什湖以東以南和我國新疆地區；廣義的西域泛指玉門關、陽關以西的廣大地區，包括今新疆、中亞、西亞、南亞、北非、中東歐等地。」

⁴ 任繼愈，《中國佛教史》，冊 1，頁 68。

立，「外國異言三十六種」。¹經西域傳來中國的佛教經本，語言情況甚為複雜。佛教由南海經由海路傳入中國的說法也備受討論。有學者分析漢代與古印度的交通認為海上交通出現的時間要早於陸上交通，「至遲在後漢初年即漢光武帝之子楚王英信佛之前就由海路傳入江淮」，²由此佛教可能先經由海路傳入中國。由海路進入中國的佛教經本，多以巴利梵本³為主。季羨林考證「佛」與「浮屠」兩詞，試圖論證佛教在最初傳入中國時並「沒有經過古西域語言的媒介」⁴直接由古印度語傳來。但之後又修正這一說法，認為佛教是經由「大夏（大月支）」或「中亞新疆小國」⁵作為媒介進入中國。

作為一種外來宗教思想，「交通路線的開闢與文化傳播之間的關係密不可分，文化是借人通過交通而從甲地傳到乙地。」⁶佛教傳入中國的方式主要就是高僧大德的譯經和講經。佛教傳入中國的路線，也可以視作佛教經本進入中國的路線。歷代高僧傳記的記載中，早期來到中國的僧侶多是來自西域的外國沙門，西域作為佛法東漸的中介地位不容忽視。值得注意的是，早期佛教高僧所譯出的經本，有可能是來自梵文的原本，也有可能是來自西域語言的「胡本」，底本地不同，也造就了漢譯佛經的不同。

中國早期佛教的重要高僧有安世高、支婁迦讖、支謙、竺法護等，多是西域僧人，如安世高是安息人，支婁迦讖、支謙來自月支，竺佛朔是天竺人。北方以安世高為代表所譯的經本是最早在中國流行的「小乘佛教」經典，主要傳

¹ CBETA, T50, no. 2059, p. 326c9-10. 慧皎，《高僧傳》，卷1，〈譯經上〉。

² 吳廷璆、鄭彭年，〈佛教海上傳入中國之研究〉，《歷史研究》，期2（1995年），頁21。

³ 王文顏，《佛典漢譯之研究》，頁8。

⁴ 季羨林，〈浮屠與佛〉，收入《季羨林學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，1996），頁15。

⁵ 季羨林，〈再談浮屠與佛〉，收入《季羨林學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，1996），頁34。

⁶ 吳廷璆、鄭彭年，〈佛教海上傳入中國之研究〉，頁21。

播說一切有部之毘曇學¹與禪定理論，注重宗教實踐。南方以支婁迦讖所開啟的是大乘般若風氣為盛，傾向哲學思辨。佛經翻譯的一般過程，是由一人將梵文或已譯成西域語言的經本背誦出來，再由一人將之口譯為漢文，紀錄並形成文字。早期佛經翻譯的階段遇到的最大困難，主要是語言文字的不通與思想觀念的差異。具體表現在譯師不一定同時精通梵漢雙語和外來佛教思想中的新名詞，因此借用中國本土思想傳統中的表達方式來翻譯講解佛教義理的方式是不可避免的。

《道行般若經》的譯者支婁迦讖，也被稱為支讖，月支人。各高僧傳記中的記載基本相同，²支婁迦讖於漢桓帝時已到達洛陽，開展譯經工作。譯出佛經「右十三部，凡二十七卷」，³包括「《般若道行》、《般若舟》、《首楞嚴》等三經，又有《阿闍世王》、《寶積》等十餘部經」，⁴皆是開啟中國大乘佛教般若學的重要經典。⁵ 其中《道行般若經》是《小品般若經》的第一個譯本，在

¹ 三藏之一。意譯為對法、大法、無比法、向法、勝法、論。阿毘達磨原指有關教法之研究。現存之阿毘達磨，主要有上座部（巴利文）與說一切有部（以漢譯為主）二類，尤以後者孕育出大乘佛教，更其有其特殊之意義。華嚴經探玄記卷一舉出阿毘達磨之七義：（一）對法（對向、對觀），（二）數法，（三）伏法，（四）通法，（五）無比法，（六）大法，（七）釋法。（摘自《佛光大辭典》網頁版）

² CBETA, T55, no. 2145, pp. 95c23-96a1. 僧佑，《出三藏記集》，卷 13，〈支讖傳第二〉。
「支讖，本月支國人也。操行淳深，性度開敏，稟持法戒，以精勤著稱。諷誦群經，志存宣法。漢桓帝末，遊于洛陽。以靈帝光和中平之間，傳譯胡文。出《般若道行品》、《首楞嚴》、《般若三昧》等三經，又有《阿闍世王》、《寶積》等十部經，以歲久無錄。安公校練古今，精尋文體，云：『似讖所出。凡此諸經，皆審得本旨，了不加飾。可謂善宣法要弘道之士也。』後不知所終。」

CBETA, T50, no. 2059, p. 324b13-21. 慧皎，《高僧傳》，卷 1，〈譯經上〉。

「支樓迦讖，亦直云支讖，本月支人。操行純深，性度開敏，稟持法戒，以精勤著稱。諷誦群經，志存宣法。漢靈帝時，遊于雒陽，以光和中平之間，傳譯梵文。出《般若道行》、《般若舟》、《首楞嚴》等三經，又有《阿闍世王》、《寶積》等十餘部經，歲久無錄。安公校定古今，精尋文體，云：『似讖所出。凡此諸經，皆審得本旨，了不加飾，可謂善宣法要弘道之士也。』後不知所終。」

³ CBETA, T55, no. 2145, p. 6b25. 僧佑，《出三藏記集》，卷 2，〈新集經論錄第一〉。

⁴ CBETA, T50, no. 2059, p. 324b16-18. 慧皎，《高僧傳》，卷 1，〈譯經上〉。

⁵ 任繼愈，《中國佛教通史》，冊 1，頁 178。

「《道行般若》是大部《般若》的骨幹，《阿闍佛國經》、《無量清淨平等覺經》、《遺日摩尼寶經》和《般若三昧經》等是構成大部《寶積》的基礎部分，《兜沙經》是大部《華嚴》的續品。這三部經典反映了印度大乘經典從一開始就向『境』、『行』、『果』各方面平行發展

東漢時譯出，也有記載「其中朔佛、¹支讖共出《道行經》」。 ² 這是中國譯經的初始階段，早期的譯師多偏直譯，譯本多棄文存質。支婁迦讖作為早期佛經翻譯的代表人物，所出譯本「多深玄，貴尚實中，不存文飾」，³其風格被道安評價為「審得本旨」、「了不加飾」。

《小品般若波羅蜜經》的譯者鳩摩羅什，也被稱為羅什，漢意為童壽，天竺人。其譯經質量和數量在中國佛教翻譯史上都是前所未有的，被譽為「譯界第一流宗匠」。⁴記載鳩摩羅什「既覽舊經義多紕僻，皆由先度失旨，不與梵本相應」，⁵「以偽秦姚興弘始三年至長安，於大寺及逍遙園譯出」⁶佛經三百餘卷，⁷將「正法」⁸傳入中國。鳩摩羅什的譯經所弘揚的大乘佛教般若思想，在魏晉佛玄合流的趨勢之後，直接影響後世中國佛教思想的發展。⁹鳩摩羅什精

的軌跡。其次，《阿闍世王經》、《文殊師利問署經》、《內藏百寶經》、《佉真陀羅所問如來三昧經》和其譯出已佚的《首楞嚴三昧經》，都是關於文殊菩薩的重要經典。」

¹ 竺朔佛，也被稱做竺佛朔，天竺人，生卒不詳。

² 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，冊1，頁153。

³ CBETA, T55, no. 2145, p. 49a20. 僧佑，《出三藏記集》，卷7，〈合首楞嚴經記第十〉。

⁴ 梁啟超，〈翻譯文學與佛典〉，收入據民國版影印《民國叢書 第1編9 哲學·宗教類 佛學研究十八篇》（上海：上海書店，1989），冊1，頁18。

⁵ CBETA, T50, no. 2059, p. 332b2-4. 慧皎，《高僧傳》，卷2，〈鳩摩羅什一〉。

⁶ CBETA, T55, no. 2145, p. 11a26-27. 僧佑，《出三藏記集》，卷2，〈新集經論錄第一〉。

⁷ CBETA, T50, no. 2059, p. 332b13-18. 慧皎，《高僧傳》，卷2，〈鳩摩羅什一〉。

「續出《小品》、《金剛波若》、《十住》、《法華》、《維摩》、《思益》、《首楞嚴》、《持世》、《佛藏》、《菩薩藏》、《遺教》、《菩提》、《無行》、《呵欲》、《自在王》、《因緣觀》、《小無量壽》、《新賢劫》、《禪經》、《禪法要》、《禪要解》、《彌勒成佛》、《彌勒下生》、《十誦律》、《十誦戒本》、《菩薩戒本》、《釋論》、《成實》、《十住》、《中》、《百》、《十二門論》，凡三百餘卷。」

CBETA, T55, no. 2145, p. 101b24-c1. 僧佑，《出三藏記集》，卷14，〈鳩摩羅什傳第一〉。

「續出《小品》、《金剛般若》、《十住》、《法華》、《維摩》、《思益》、《首楞嚴》、《華手》、《持世》、《佛藏》、《菩薩藏》、《遺教》、《菩提》、《無行》、《自在王》、《因緣觀》、《一分無量壽》、《新賢劫》、《諸法無行》、《禪經》、《禪法要》、《禪要解》、《彌勒成佛》、《彌勒下生》、《稱揚諸佛功德》、《十誦律戒本》、《大智》、《成實》、《十住》、《中》、《百》、《十二門》諸論，三十二部，三百餘卷。」

⁸ CBETA, T42, no. 1824, p. 78c21-22. 吉藏，《中觀論疏》，卷5，〈三相品之餘〉。

「昔羅什未度，未有正人之與正法。」

⁹ 張志芳、張彬，《譯以載道：佛典的傳譯與佛教的中國化》，頁96。

「《中論》、《百論》、《十二門論》是三論宗的根本經典；《金剛般若經》是禪宗的主要經典；天台宗依《妙法蓮華經》立宗；《成實論》稱為成實宗的要典；《阿彌陀經》是淨土宗的三經之一；《十住毗婆沙論》是華嚴宗所重經論之一；《彌勒成佛經》促成彌勒信仰的發展；《坐禪三昧經》，促進禪法的盛行；《梵網經》是漢譯第一部大乘戒律，後世受菩薩戒的依

通梵漢語言，譯出的佛經「其新文異舊者，義皆圓通」，¹佛經翻譯史上將鳩摩羅什之前的譯本被稱為「舊經」，²此後佛經的翻譯已經達到了相當準確和成熟的階段。

在翻譯方式上，鳩摩羅什開創了譯場的先河，即「逍遙園」，接受皇室的贊助，有組織分工地開展譯經事業。《出三藏記集》中記載鳩摩羅什在譯場中譯經的情形：

以弘始五年，歲在癸卯四月二十三日，於京城之北逍遙園中出此經。法師手執胡本，口宣秦言，兩釋異音文，辯文旨。秦王躬攬舊經，驗其得失，諮其通途，坦其宗致。與諸宿舊義業沙門釋慧恭、僧晁、僧遷、寶度、慧精、法欽、道流、僧叡、道恢、道榭、道恆、道暉等五百餘人，詳其義旨，審其文中，然後書之。³

譯場不僅是翻譯經本的場所，也是宣揚佛法講經辯論的場所，所謂講譯同施。鳩摩羅什在譯場中，譯出漢文，並為在場的弟子或聽眾「詳其義旨」，眾人「審其文中」「然後書之」。在場的弟子同時還承擔筆受或校訂的職務，參與到譯經的工作中。由此譯出的漢文經本，相比之前較為獨立和私人進行的譯經過程，即可保證文不艱澀，又可質不失本。《高僧傳》中評價鳩摩羅什在長安

據；《十誦律》是研究律學的重要典籍；《維摩詰所說經》是一部在中國流傳甚廣的大乘經典……」

¹ CBETA, T55, no. 2145, p. 101b21-22. 僧佑，《出三藏記集》，卷 14，〈鳩摩羅什傳第一〉。

² 王文顏，《佛典漢譯之研究》，頁 81。

「漢譯本佛典有所謂舊經、新經的區別，第一次新經出現在姚秦時代，以羅什所出者為新經，而稱其前的譯本為舊經，第二次新經的出現在唐代，以玄奘大師所出者為新經，而稱其前的譯本為舊經。」

³ CBETA, T55, no. 2145, p. 53b3-10. 僧佑，《出三藏記集》，卷 8，〈小品經序第二〉。

的譯經「鬱為稱首」。¹鳩摩羅什的譯場也培養出了「什門八俊」與「關中四子」等優秀的弟子，²其中很多成為之後中國佛學不斷向前的推進者。

（二）《小品般若經》的傳譯情況

《小品般若經》是最早翻譯到中國的大乘佛教經典，在東漢末年由支婁迦讖首次譯出。在《道行般若經》出現之後，又由不同譯師在不同年代進行了重譯，前後歷經九百餘年。³近人在歷代經錄的基礎上，總結前人成果，一一考證其版本。

一般學界認可《小品般若經》的翻譯先後出現過九個譯本，包括「大般若經之第四分，前代稱小品般若者是也」。⁴

年代	譯者	經名	卷數
東漢	支婁迦讖	《道行般若經》*	10 卷
三國吳	康僧會	《吳品經》	5 卷
三國吳	支謙	《大明度無極經》*	4 卷
西晉	竺法護	《新道行經》	10 卷

¹ CBETA, T50, no. 2059, p. 345c12-17. 慧皎，《高僧傳》，卷3，〈譯經下〉。

「其後鳩摩羅什，碩學鉤深，神鑒奧遠，歷遊中土，備悉方言。復恨支、竺所譯，文製古質，未盡善美，迺更臨梵本，重為宣譯，故致今古二經，言殊義一。時有生、融、影、叡、嚴、觀、恒、肇，皆領悟言前，詞潤珠玉，執筆承旨，任在伊人。故長安所譯，鬱為稱首。」

² 鳩摩羅什最為著名的弟子：道生，僧肇，道融，僧叡，時人稱之為「什門四聖」；道桓、曇影、慧觀、慧嚴、僧肇、竺道生、道融、僧叡，被稱為「什門八俊」；另外，道生、僧肇、道融、僧叡、僧契、曇影、慧嚴、慧觀、道常以及道標，這十人被人們稱為「什門十哲」。

³ 曹仕邦，《中國佛教譯經史論集》，頁3。

「我國佛經之翻譯，肇自後漢安清、支讖，終於北宋天息災、施護等，前後近九百年。」

⁴ 梁啟超，〈翻譯文學與佛典〉，收入《民國叢書 第1編 9 哲学·宗教類 佛學研究十八篇》，冊1，頁20。

東晉	祇多蜜	《大智度經》	4 卷
前秦	曇摩婢	《摩訶般若波羅蜜鈔經》*	5 卷
後秦	鳩摩羅什	《摩訶般若波羅蜜經》 ¹ *	10 卷
唐	玄奘	《大般若經》第四會*	18 卷
北宋	施護	《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜經》*	25 卷

表 1：《小品般若經》同經異譯對照表²

梁啟超認為「此書前後所譯凡九本，五存四佚，今將現存五本」：

《道行般若經》後漢支婁迦讖譯

《大明度無極經》吳支謙譯

《摩訶般若波羅蜜鈔經》符秦曇摩婢譯

《小品般若經》姚秦鳩摩羅什譯

《大般若經》第四分唐玄奘譯³

也有學者認為《小品般若經》現存七個版本：

《般若道行品經》東漢支婁迦讖譯（十卷·三十品·九萬餘字）

《大明度無極經》吳支謙譯（六卷·三十品·四萬餘字）

《摩訶般若波羅蜜鈔經》符秦曇摩婢譯（五卷·十三品·四萬餘字）

《小品般若波羅蜜經》姚秦鳩摩羅什譯（十卷·二十九品·七萬四千餘字）

¹ 在 CBETA 電子佛典資料庫中，依據作譯者查詢「鳩摩羅什」：《摩訶般若波羅蜜經》經號為 T08n0223，共 27 卷；《小品般若波羅蜜經》經號為 T08n0227，共 10 卷。此二者應為不同的兩本佛經。

² 劉敬國，《系統中的風格：〈小品般若經〉六種漢譯本翻譯風格研究》，頁 45。

表中帶*號者為現存之本。

³ 梁啟超，〈翻譯文學與佛典〉，收入《民國叢書 第 1 編 9 哲學·宗教類 佛學研究十八篇》，冊 1，頁 20-21。

《大般若經》第四分唐玄奘譯（十八卷·二十九品·十四萬七千餘字）

《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》宋施護譯（二十五卷·三十二品·十二萬餘字）

《佛母寶德藏般若波羅蜜經》宋法賢譯（三卷·三十二品·約萬餘字上本之攝頌）¹

《道行般若經》可以說是早期中國僧侶最早接觸的大乘般若思想入門之籍，開啟後世不斷溯根求源的譯經與傳教事業。《小品般若經》的譯本中影響最大的是支婁迦讖、鳩摩羅什和玄奘的三個譯本。

（三）兩譯本內容對比

《小品般若經》的多次重譯，在佛教進入中國的歷程中，不斷強化了般若思想的地位。《小品般若經》主要講佛陀在羅閱祇耆闍崛山中，令舍利弗、須菩提向諸大比丘僧、大菩薩講般若波羅蜜法。

佛在羅閱祇耆闍崛山中，摩訶比丘僧不可計，諸弟子舍利弗、須菩提等；

摩訶薩菩薩無央數，彌勒菩薩、文殊師利菩薩等。月十五日說戒時，佛告

須菩提：「今日菩薩大會，因諸菩薩故，說般若波羅蜜，菩薩當是學

成。」²

¹ 王文顏，《佛典漢譯之研究》，頁 307。

² CBETA, T08, no. 224, p. 425c6-10. 支婁迦讖，《道行般若經》，〈道行品第一〉。

經中講述大乘佛教「空」的理論，包括緣起性空、慈悲方便、攝度眾生成就菩薩行等思想。《道行般若經》第一卷〈道行品〉中就講到菩薩修行般若波羅蜜，不應該執著於「五蘊」：

菩薩行般若波羅蜜，色不當於中住，痛痒、思想、生死、識，不當於中住。何以故？住色中為行識，住痛痒、思想、生死、識中為行識。不行識，設住其中者，為不隨般若波羅蜜教。何以故？行識故，是為不行般若波羅蜜；不行者，菩薩不得薩芸若。¹

「色」、「痛痒」、「思想」、「生死」、「識」即是五蘊，《小品般若波羅蜜經》中譯為「色」「受」「想」「行」「識」，是現在佛教中的普遍稱法。由於「幻與色無異也，色是幻，幻是色，幻與痛痒、思想、生死、識等無異」。²「幻」即是幻有，是假有，「色」「受」「想」「行」「識」是由因緣生，本無實性，即五蘊皆空。

「般若」多於「波羅蜜」連用，《般若經》也通常為《般若波羅蜜多經》的縮寫。「般若波羅蜜多」是玄奘的譯法，在此之前，鳩摩羅什將之譯為「般若波羅蜜」。「般若」意為「智慧」，是指覺悟到一切事物自性本空的智慧。

「波羅蜜」（Pāramitā）意為「度」、「到達彼岸」，「般若波羅蜜」就是指通過觀照最高的智慧到達解脫的彼岸，「得第一義，度一切法到彼岸，以是義故名般若波羅蜜」。³《小品般若經》中反覆論述說明般若波羅蜜的之於達到「阿耨多羅三藐三菩提」的重要性。般若波羅蜜是成佛的原因，過去、現在、未來

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 426a19-24. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷1，〈道行品第一〉。

² CBETA, T08, no. 224, p. 427a20-21. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷1，〈道行品第一〉。

³ CBETA, T08, no. 223, p. 376a26-27. 鳩摩羅什，《摩訶般若波羅蜜經》，卷21，〈三慧品第七十〉。

三世諸佛，皆從般若波羅蜜中產生，般若波羅蜜是諸佛之母。¹諸佛皆從般若波羅蜜中產生的原因是般若波羅蜜中出「法」，諸菩薩修行般若波羅蜜，可以得般若智慧。²而在《小品般若經》的開始部分就指出，學習般若波羅蜜，要聽佛所說法，借助佛力（佛神威）。³這樣以來，人們對佛陀的崇拜，就可以等同於對般若波羅蜜的崇拜，在大乘佛教進入中國的早期階段，極高地肯定了般若思想的地位。

支婁迦讖和鳩摩羅什的兩個譯本，皆為十卷，《道行般若經》有十卷 30 品，《小品般若波羅蜜經》有十卷 29 品。具體品目如下：

《道行般若經》支婁迦讖譯		《小品般若波羅蜜經》鳩摩羅什譯	
卷 1	〈1 道行品〉	卷 1	〈1 初品〉

¹ CBETA, T08, no. 224, pp. 468c29-469a4. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 9，〈累教品第二十五〉。

「若有受般若波羅蜜持護，是為持過去、當來、今現在佛教法。何以故？過去、當來、今現在佛，皆從般若波羅蜜出生。菩薩欲得佛道者，當學六波羅蜜。何以故？六波羅蜜是諸菩薩摩訶薩母。」

CBETA, T08, no. 227, p. 578a22-26. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 9，〈囑累品第二十九〉。

「是故，阿難！若菩薩欲得阿耨多羅三藐三菩提，當善學六波羅蜜。何以故？阿難！諸波羅蜜是諸菩薩母，能生諸佛。若菩薩學是六波羅蜜，當得阿耨多羅三藐三菩提。」

² CBETA, T08, no. 224, p. 477b28-c13. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 10，〈囑累品第三十〉。

「何以故？是經，阿難！但薩阿竭、阿羅訶、三耶三佛，過去、當來、今現在無有盡經藏，是經鎮諸法，悉從是經中出諸所有。阿難！但薩阿竭、阿羅訶、三耶三佛，過去、當來、今現在所為人民說經，所出不可計經卷，種種異慧，若干種經卷，所見人民，若干種所喜，各各隨所行，人民道經所入慧所說，過去、當來、今現在所說，是一切皆從是般若波羅蜜藏中出諸所有經法。阿難！若干種所見相，種種所行，若干種根，若干種點，若干種癡，若干種慧，人民輩所求盡所求慧，但薩阿竭悉都盧。阿難！悉從般若波羅蜜中出，悉知曉如是。阿難！般若波羅蜜是但薩阿竭、阿羅訶、三耶三佛母，是諸慧明，是我身，皆從是中出，從是中生。」

CBETA, T08, no. 227, p. 583b29-c2. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 10，〈薩陀波崙品第二十七〉。

「有法名摩訶般若波羅蜜，是諸菩薩母。菩薩於是中學，當得盡諸功德、一切佛法，疾得薩婆若。」

³ CBETA, T08, no. 224, p. 425c13-14. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 1，〈道行品第一〉。

「敢佛弟子所說法、所成法，皆持佛威神。」

CBETA, T08, no. 227, p. 537b3-4. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 1，〈初品第一〉。

「佛諸弟子，敢有所說，皆是佛力。」

	〈2 難問品〉		〈2 釋提桓因品〉
卷 2	〈3 功德品〉	卷 2	〈3 塔品〉
卷 3	〈4 漚拘舍羅勸助品〉	卷 3	〈4 明咒品〉
	〈5 泥犁品〉		〈5 舍利品〉
	〈6 清淨品〉		〈6 佐助品〉
卷 4	〈7 嘆品〉	卷 4	〈7 迴向品〉
	〈8 持品〉		〈8 泥犁品〉
	〈9 覺品〉		〈9 歎淨品〉
卷 5	〈10 照明品〉	卷 5	〈10 不可思議品〉
	〈11 不可計品〉		〈11 魔事品〉
	〈12 譬喻品〉		〈12 小如品〉
	〈13 分別品〉		〈13 相無相品〉
	〈14 本無品〉		〈14 船喻品〉
卷 6	〈15 阿惟越致品〉	卷 6	〈15 大如品〉
	〈16 怛竭優婆夷品〉		〈16 阿惟越致相品〉
卷 7	〈17 守空品〉	卷 7	〈17 深功德品〉
	〈18 遠離品〉		〈18 恒伽提婆品〉
	〈19 善知識品〉		〈19 阿毘跋致覺魔品〉
卷 8	〈20 釋提桓因品〉	卷 8	〈20 深心求菩提品〉
	〈21 貢高品〉		〈21 恭敬菩薩品〉
	〈22 學品〉		〈22 無慳煩惱品〉

	〈23 守行品〉	卷 9	〈23 稱揚菩薩品〉
	〈24 強弱品〉		〈24 囑累品〉
卷 9	〈25 累教品〉	卷 10	〈25 見阿闍佛品〉
	〈26 不可盡品〉		〈26 隨知品〉
〈27 隨品〉	〈27 薩陀波菴品〉		
〈28 薩陀波倫菩薩品〉	〈28 曇無竭品〉		
卷 10	〈29 曇無竭菩薩品〉	〈29 囑累品〉	
	〈30 囑累品〉		

表 2：支婁迦讖譯本與鳩摩羅什譯本品目對比

但此兩個譯本的經文內容並不按照卷數和品目一一對應，斷章分節的位置略有不同。若將兩個譯本的內容進行比對，以支婁迦讖譯本《道行般若經》的每個品目作為參考標準，則鳩摩羅什譯本《小品般若波羅蜜經》的文本內容對應關係如下：

《道行般若經》支婁迦讖譯		《小品般若波羅蜜經》鳩摩羅什譯	
卷 1	〈1 道行品〉	卷 1	〈1 初品〉
	〈2 難問品〉	卷 1	〈2 釋提桓因品〉
卷 2	〈3 功德品〉	卷 2	〈3 塔品〉
		卷 2	〈4 明咒品〉
		卷 2	〈5 舍利品〉
		卷 3	〈6 佐助品〉
卷 3	〈4 漚拘舍羅勸助品〉	卷 3	〈7 迴向品〉

	〈5 泥犁品〉	卷 3	〈8 泥犁品〉*
	〈6 清淨品〉	卷 3	〈8 泥犁品〉*
		卷 4	〈9 歎淨品〉*
卷 4	〈7 嘆品〉	卷 4	〈9 歎淨品〉*
	〈8 持品〉	卷 4	〈10 不可思議品〉
	〈9 覺品〉	卷 5	〈11 魔事品〉
卷 5	〈10 照明品〉	卷 5	〈12 小如品〉
		卷 5	〈13 相無相品〉*
	〈11 不可計品〉	卷 5	〈13 相無相品〉*
	〈12 譬喻品〉	卷 5	〈14 船喻品〉
	〈13 分別品〉	卷 6	〈15 大如品〉*
	〈14 本無品〉	卷 6	〈15 大如品〉*
卷 6	〈15 阿惟越致品〉	卷 6	〈16 阿惟越致相品〉
	〈16 恒竭優婆夷品〉	卷 7	〈17 深功德品〉
		卷 7	〈18 恒伽提婆品〉*
卷 7	〈17 守空品〉	卷 7	〈18 恒伽提婆品〉*
	〈18 遠離品〉	卷 7	〈19 阿毘跋致覺魔品〉
	〈19 善知識品〉	卷 8	〈20 深心求菩提品〉*
卷 8	〈20 釋提桓因品〉	卷 8	〈20 深心求菩提品〉*
	〈21 貢高品〉	卷 8	〈21 恭敬菩薩品〉*
	〈22 學品〉	卷 8	〈21 恭敬菩薩品〉*

		卷 8	〈22 無慳煩惱品〉*
	〈23 守行品〉	卷 8	〈22 無慳煩惱品〉*
		卷 9	〈23 稱揚菩薩品〉*
	〈24 強弱品〉	卷 9	〈23 稱揚菩薩品〉*
		卷 9	〈24 囑累品〉*
卷 9	〈25 累教品〉	卷 9	〈24 囑累品〉*
		卷 9	〈25 見阿闍佛品〉*
	〈26 不可盡品〉	卷 9	〈25 見阿闍佛品〉*
		卷 9	〈26 隨知品〉*
	〈27 隨品〉	卷 9	〈26 隨知品〉*
	〈28 薩陀波倫菩薩品〉	卷 10	〈27 薩陀波崙品〉
卷 10		〈28 曇無竭品〉*	
卷 10	〈29 曇無竭菩薩品〉	卷 10	〈28 曇無竭品〉*
		卷 10	〈29 囑累品〉*
	〈30 囑累品〉	卷 10	〈29 囑累品〉*

表 3：支婁迦讖譯本與鳩摩羅什譯本各品目文本內容對比¹

(四) 兩譯本風格略比

¹ 在表格中，鳩摩羅什譯本的品目後帶有*號的，意為此品目內容可劃分為兩部分，一部分內容對應支婁迦讖譯本中的某品目內容，剩餘部分內容對應支婁迦讖譯本中的此品目的下一品目內容。

1 段落方面

《高僧傳》中記載鳩摩羅什「凡所出經論三百餘卷，唯十誦一部未及刪煩」，¹「而什猶恨文煩未善，既而什化，不獲刪治」。²講鳩摩羅什雖認為《十誦律》文字繁多，但未完成翻譯與刪減就過世了。可見鳩摩羅什譯經時，有意對文字做出適當的調整，平衡繁簡。鳩摩羅什所譯的《小品般若波羅蜜經》相比較於支婁迦讖的譯本，同樣的段落做了適當的刪減，在句法和章法上揉合了梵文文法與漢文意境，行文更加流暢。這種處理方式在鳩摩羅什的譯本中多次出現，摘取支婁迦讖譯本〈照明品〉同鳩摩羅什譯本〈小如品〉的同段經文的翻譯為例：

支婁迦讖譯	鳩摩羅什譯
<p>從死至死，是即為色，<u>從死至不死</u>，是亦為色，<u>從不死至不死</u>，是亦為色，亦不有死亦不無死，是亦為色；痛痒、思想、生死、識<u>從死至死</u>，是亦為色，識者<u>從死至不死</u>，是亦為色，識者<u>從不死至不死</u>，是亦為色，識者亦不有死亦不無死，是亦為色。</p>	<p>所謂我及世間常，是見依色，依受、想、行、識。</p>
<p>識有人無我世者，是亦為色，<u>無人有我世者</u>，是亦為色，<u>有望無望無我世者</u>，是亦為色，亦不有望亦不無望亦</p>	<p>我及世間無常，<u>常無常</u>，<u>非常非無常</u>，是見依色，依受、想、行、識。</p>

¹ CBETA, T50, no. 2059, p. 332c28-29. 慧皎，〈高僧傳〉，卷2，〈鳩摩羅什一〉。

² CBETA, T50, no. 2059, p. 333b15-16. 慧皎，〈高僧傳〉，卷2，〈曇摩流支三〉。

<p><u>無我世</u>，是亦為色；<u>有望有我有世痛</u> <u>痒、思想、生死、識</u>，是亦為色，<u>無</u> <u>望無我無世無識</u>，是亦為色，<u>亦不無</u> <u>望亦不有望亦無我識</u>，是亦為色，<u>得</u> <u>我世與無世</u>，是亦為色。</p>	
<p><u>我世不可極</u>，是亦為色，<u>我世有極無</u> <u>極</u>，是亦為色，<u>我與世亦不有極亦不</u> <u>無極</u>，是亦為色；<u>痛痒、思想、生</u> <u>死、識亦爾</u>。<u>我與世識亦不可極</u>，是 亦為色，<u>我與世識有極無極</u>，是亦為 色，<u>我與世識亦不有極亦不無極</u>，是 亦為色。</p>	<p><u>世間有邊</u>，<u>世間無邊</u>，<u>有邊無邊</u>，<u>非</u> <u>有邊非無邊</u>，是見依色，依受、想、 行、識。</p>
<p><u>是命是身</u>，是亦為色，<u>非命非身</u>，是 亦為色；<u>痛痒、思想、生死、識亦</u> <u>爾</u>。¹</p>	<p><u>死後如去</u>，<u>死後不如去</u>，<u>死後如去不</u> <u>如去</u>，<u>死後非如去非不如去</u>，是見依 色，依受、想、行、識。 <u>身即是神</u>，是見依色，依受、想、 行、識。<u>身異神異</u>，是見依色，依 受、想、行、識。²</p>

表 4：支婁迦讖譯本〈照明品〉與鳩摩羅什譯本〈小如品〉節選對比

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 449b27-c27. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 5，〈照明品第十〉。

² CBETA, T08, no. 227, p. 558a26-b8. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 5，〈小如品第十二〉。

此兩段經文可以分為四個段落，前三個段落中，《道行般若經》中同格的句式鋪陳排列，其句法表達如下：

……，是亦為色，……，是亦為色，……，是亦為色，……，是亦為色，……，是亦為色，痛痒、思想、生死、識亦爾。

鳩摩羅什的譯文則採用如下的敘述方式：

……，……，……，……，……，……，是見依色，依受、想、行、識。

鳩摩羅什的譯文將同類的義項合併，「是亦為色」譯成「是見依色」，並刪去重複出現的文字。由此將排比的句式，化繁複為簡潔，提煉出共同的謂語

（「是見」）和賓語部分（「依色，依受、想、行、識」），組成新的排列方式，同樣表明原旨。但在此段譯文的第四部分，支婁迦讖的譯本字數反而多於鳩摩羅什的譯本。若將支婁迦讖譯本中的「是命」「非命」以 A1、A2 表示，「是身」「非身」以 B1、B2 表示，則支婁迦讖的譯文的格式為：

A1 B1，是亦為色，A2 B2，是亦為色，痛痒、思想、生死、識亦爾。

而鳩摩羅什的譯本中，表達「是命」「非命」的 A1、A2，被譯為「死後如去，死後不如去，死後如去不如去，死後非如去非不如去」，以 a 表示；表達「是身」「非身」的 B1、B2，被譯為「身即是神」「身異神異」，分別以 b1、b2 表示。則鳩摩羅什的譯文的格式為：

a，是見依色，依受、想、行、識。

b1，是見依色，依受、想、行、識。b2，是見依色，依受、想、行、識。

雖然鳩摩羅什的譯本中字數更多，但是鳩摩羅什仍有意的將表達「是命」、「非命」的部分的句式做了合併處理。

作出類似調整的段落在《小品般若波羅蜜經》中還有很多，鳩摩羅什雖對經文做出刪減和調整語序，使之更符合漢文的閱讀習慣，但兩個譯本在內容上仍保持基本相互對應。由於缺少對《小品般若經》此兩本譯經的底本資料的考據和對梵文的相關知識，只能在此推測，支婁迦讖的譯本《道行般若經》可能更加還原底本中梵文的語法習慣，到了鳩摩羅什翻譯此經時，由於更加了解漢語習慣和文法，因此做出了更適合於中國人接受的翻譯形式。

在《小品般若經》的卷九後半部分和卷十的內容中，涉及到薩陀波崙菩薩東行向曇無竭菩薩求法的故事。在將兩個譯本的經文作出對比閱讀之後，除了故事情節可以看出相似之外，文段和句式間已難以找出對應。但此部分內容所佔的全經的篇幅，鳩摩羅什的譯本中約為 11000 餘字，仍明顯少於支婁迦讖譯本中的 15000 餘字，可見鳩摩羅什的翻譯風格更為簡潔。

2 詞語方面

在兩個譯本的詞語方面，《道行般若經》中的詞彙更為艱澀難懂，意譯詞語更多。作為外來的宗教思想，許多佛教名詞如涉及到人名、地名等，都是在當時的中國文化環境中從未接觸到的新鮮詞彙，漢語中難以有恰當的表述可以傳遞其本意，就產生了音譯詞。如下列舉了兩個譯本中的人名、地名的翻譯情況，《道行般若經》中幾乎全為直接音譯而來，在《小品般若波羅蜜經》中約一半的詞語逐漸被意譯詞替代。

支婁迦讖譯	鳩摩羅什譯
羅閱祇	王舍城*

阿羅漢	聲聞 ¹
天中天	世尊
邠祁文陀弗；邠祁文陀羅弗	富樓那彌多羅尼子、富樓那
梵迦夷天	娑婆世界主、梵天王、梵世
萬天子	萬梵天
梵多會天與五千天子	淨居天眾 *
釋提桓因、拘翼	憍尸迦
怛薩阿竭、阿羅呵、三耶三佛	如來；諸佛；佛 *
闍叉	夜叉
摩呵拘私	摩訶拘絺羅
摩呵迦旃延	摩訶迦梅延
因坻天	釋提桓因
梵天；梵摩三鉢天	梵天王
波那和提天	自在天王 *
伊沙天	眾生主 *
那提乾天	天女 *
提和竭羅佛	燃燈佛 *
釋迦文	釋迦牟尼如來

¹ 在《道行般若經》中，「阿羅漢、辟支佛」二詞同時出現時，對比在《小品般若波羅蜜經》中的經文，鳩摩羅什幾乎全部翻譯為「聲聞、辟支佛」。阿羅漢的梵文為 Arhat，聲聞的梵文為 Śrāvaka，二者的發音區別明顯。「聲聞」一詞在《道行般若經》中出現的情形大致分為三種：「諸聲聞」、「聲聞法」與「聲聞地」。而「阿羅漢」一詞在《小品般若波羅蜜經》中的出現形式多為「阿羅漢果」，「阿羅漢果」是「聲聞四果」之一。但支婁迦讖譯為「阿羅漢」，鳩摩羅什譯為「聲聞」的現象，有可能是二者譯經時所依據的底本不同，有待進一步研究。

梵天諸天人	諸梵天
摩舐	摩醯
閻浮利	閻浮提
阿須倫	阿修羅
國王并沙	摩伽陀國頻婆娑羅王
國王波斯匿	憍薩羅國波斯匿王
忉利迦翼天人	忉利諸天
甄陀羅鬼神；健陀羅	乾闥婆
甄陀羅	緊那羅
摩睺勒	摩睺羅伽
炎天	夜摩天
兜術天；兜術陀天	兜率陀天、兜率天
尼摩羅提天	化樂天*
波羅蜜尼和耶拔致天	他化自在天*
首陀衛	淨居*
泥犁	地獄*
遮迦越羅	轉輪王*
薜荔	餓鬼*
婆羅劫	賢劫*
遮迦越王	灌頂刹帝利王*
阿闍浮菩薩	新發意菩薩*

愛欲天子、梵天子	欲、色界諸天子*
優婆夷	恒伽提婆
遮迦越王	轉輪聖王*
提和竭羅佛	燃燈佛*
羅麟那杖那佛	實相菩薩*
捷陀訶盡菩薩	香象菩薩*
薩陀波倫菩薩	薩陀波崙菩薩
尼遮捷陀波勿	雷音威王佛所*
捷陀越	眾香*

表 5：支婁迦讖譯本與鳩摩羅什譯本中部分佛教名詞（人名、地名等）的翻譯¹

造成這種現象的原因，並不全是譯師翻譯水平高低所致。佛教進入中國，兩種不同文化發生接觸，從完全陌生到耳熟能詳，是在譯師們的翻譯與僧侶們的研習兩個進程中交互進行的。前人的譯經，後人不斷地論證和修正，明辨義理並作出更合理的解釋，最終成為文通意達的譯本來宣揚佛理，逐步構成中國卷帙浩繁的佛教經本體系和具有中國特色的佛教思想。就翻譯客體的佛經原本而言，由於佛教傳入中國所經的古代西域地區，語言環境複雜，不同取經者帶回中國的經本，是梵文原本或是西域胡本，對所譯出的經文的文本內容也產生不同的影響。而支婁迦讖與鳩摩羅什在翻譯《小品般若經》時，所依託的佛經底本是否相同也是需要考慮的因素之一。

¹ 表中排列順序依據詞語在經本中出現的先後順序，其中*號表示此項為意譯詞。

二、兩譯本中的「佛」與「道」

《道行般若經》是最早的般若類經典，大約在漢靈帝「光和中平之間」¹譯出。在《道行般若經》中亦能看到「佛道」、「道人」等稱法，其中第十四品篇名也被翻譯為「本無品」，帶有老莊思想的色彩。支婁迦讖的弟子支謙，²重譯《小品般若經》，出《大明度無極經》，經名中的「無極」二字同樣有老莊痕跡。鳩摩羅什的譯本名為《小品般若波羅蜜經》，「波羅蜜」表達「度」與「到達彼岸」之意。支婁迦讖的譯經風格雖「辭質多胡音」³，但在《小品般若經》名稱的翻譯上，將「波羅蜜」譯為「道行」，是借助老莊化的術語傳遞佛教中「行進」、「到達」智慧彼岸的意思。

（一）由具體到抽象的「道」

「道」字，在古代中國最早指「道路」的意思。《說文解字》中解釋「道」為「所行道也」，⁴「行」為「人之步趨也」。⁵人在地面上行走，故形成了道路。這是一個有實體確定事物的具體名詞。《爾雅》中講「一达谓之道

¹ CBETA, T50, no. 2059, p. 324b15-17. 慧皎，《高僧傳》，卷1，〈譯經上〉。

「漢靈帝時，遊于雒陽。以光和中平之間，傳譯梵文，出《般若道行》、《般舟》、《首楞嚴》等三經。」

CBETA, T55, no. 2145, p. 95c25-27. 僧佑，《出三藏記集》，卷13，〈支謙傳第二〉。

「以靈帝光和中平之間，傳譯胡文，出《般若道行品》、《首楞嚴》、《般舟三昧》等三經。」

² CBETA, T50, no. 2059, p. 325a18-21. 慧皎，《高僧傳》，卷1，〈譯經上〉。

「先有優婆塞支謙，字恭明，一名越，本月支人，來遊漢境。初漢桓靈之世有支謙，譯出眾經。有支亮字紀明，資學於謙，謙又受業於亮。」

³ CBETA, T55, no. 2145, p. 49b4-5. 僧佑，《出三藏記集》，卷7，〈合首楞嚴經記第十〉。

⁴ 許慎，《說文解字》（清文淵閣四庫全書本），卷二下，頁26。

⁵ 許慎，《說文解字》，卷二下，頁27。

路」，¹所謂「達」即「通」，「一達」表示通往一個方向。「道」雖指道路，但人須沿著一定的方向在其上行走才有道路。這種方向性和指引性，賦予「道」字抽象含意的可能性。《說文解字注》中毛傳云：「道者人所行，故亦謂之行，道之引申為道理，亦為引道」。²「道」字可以引申為「道理」，進一步則可以用來表示「法則」、「規律」等更為抽象的涵義。「『道』由一個具體對象的名稱向哲學範疇的昇華和抽象，早在《尚書》、《左傳》和《國語》里就已開始」，「把自然規律、社會規律、人倫法則的含意注入『道』中」，³出現了「天道」和「人道」的觀念。

《道德經》中第四十二章描述「道」可以生成萬物：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，⁴第四十章講「天下萬物生於有，有生於無」。⁵這樣一個「有」「無」相互轉化的過程、規律被稱之為「道」。《道德經》第一章中就講出「道」、「有」、「無」三者的關係：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。」⁶就具體的客觀存在說，「無」生「有」，「有」生「萬物」，這個規則是「道」；從抽象的宇宙觀來看，「無」、「有」、「萬物」皆因「道」而生，「道」是一個由存在到不存在的循環往復的過程。在老子思想將「道」的概念被進一步提升，可以說完成了「道」之一字由「道路」含意形而上引申成為宇宙本原和規則的抽象概念，成為一個哲學範疇。

¹ 郭璞，《爾雅》（四部叢刊景宋本），音釋卷上，頁 16。

² 段玉裁，《說文解字注》（清嘉慶二十年經韻樓刻本），卷二篇下，頁 126。

³ 朱曉鵬，《老子哲學研究》（北京：商務印書館，2009），頁 89。

⁴ 王弼注，《老子》（古逸叢書景唐寫本），老子道德經下篇，頁 22。

⁵ 王弼注，《老子》，老子道德經下篇，頁 21。

⁶ 王弼注，《老子》，老子道德經上篇，頁 1。

老子思想發展到漢末三國時期，逐漸成為帶有神學色彩的黃老方術。「黃老」是戰國時期形成的道家學說，「黃」指黃帝之學，「老」指老子思想。二者以道家思想為基礎，吸取儒家、墨家、名家、法家等的一些思想，融會而成一種新的學說體系，主張「無為而治」的治國思想。漢代思想風氣迷戀神仙方術，追求長生不老，老子的學說思想與注重養生成仙的方術結合，逐漸演變成為帶有神秘色彩的黃老方術，成為早期神仙道教的發展源頭。

早期的佛教多與黃老方術並提，如從楚王英與漢桓帝，都並崇浮屠黃老。《續後漢書》中記載「襄楷上疏諫曰：『聞宮中立黃老浮屠之祠，此道清虛，貴尚無為，好生惡殺，省欲去奢。』」¹佛教被當做是一種與道教相類似的祭祀祈福的方術，「清虛」「無為」明顯是老莊思想的特徵，而「好生惡殺」、「省欲去奢」則與佛教中提倡的不殺生、不慳貪含意相近似。在兩漢時期，老莊思想發展的主流思潮是方術化的黃老學說和早期的神仙道教。此時初傳入中國的佛教，從本土道家思想中吸取養分，借勢生長。

（二）「佛道」與「佛」「道」

《道行般若經》的全文中多次出現「索佛道者」、「行佛道者」或「以得佛道」之類的描述方式，用來表達修行方式或修行目的之意。在《道行般若經》中出現的「佛道」一詞次數高達 105 次：

卷數	卷 1	卷 2	卷 3	卷 4	卷 5	卷 6	卷 7	卷 8	卷 9	卷 10
次數	16	26	2	10	14	2	5	22	6	2

¹ 郝經，《續後漢書》（清文淵閣四庫全書本），卷八十三下錄第一下，頁 905。

表 6：《道行般若經》中「佛道」一詞的出現次數分佈情況

而在《小品般若波羅蜜經》中，僅為 28 次：

卷數	卷 1	卷 2	卷 3	卷 4	卷 5	卷 6	卷 7	卷 8	卷 9	卷 10
次數	6	0	6	2	3	4	4	1	1	1

表 7：《小品般若波羅蜜經》中「佛道」一詞的出現次數分佈情況

在佛教術語中，「佛道」一詞是「菩提」¹ (Bodhi) 的意譯，意為「覺」、

「智」，是斷絕煩惱以證涅槃之無上智慧。《注維摩詰經》中僧肇注曰：

道之極者稱曰「菩提」，秦無言以譯之。菩提者，蓋是正覺無相之真智乎。其道虛玄妙絕常境，聽者無以容其聽，智者無以運其智，辯者無以措其言，像者無以狀其儀，故其為道也。微妙無相不可為有，用之彌勤不可為無，故能幽鑑萬物而不曜。玄軌超駕而弗夷，大包天地而罔寄，曲濟群惑而無私，至能導達殊方，開物成務，玄機必察，無思無慮。然則無知而無不知，無為而無不為者，其唯菩提大覺之道乎。此無名之法，固非名所能名也，不知所以言，故強名曰「菩提」。²

「菩提」這個外來詞彙，漢語中「無言以譯之」，因此以音譯的方式「強名曰『菩提』」，表達「道之極者」之意。這種代表「正覺無相之真智」的「道」玄妙非常，難以名狀。總之，早期佛經中，「道」之一字，可以代表佛教最高智慧的含意。

¹ 舊譯為道，新譯為覺。道者通義，覺者覺悟之義。然所通所覺之境，有事理之二法，理者涅槃，斷煩惱障而證涅槃之一切智，是通三乘之菩提也，事者一切有為之諸法，斷所知障而知諸法之一切種智，是唯佛之菩提也，佛之菩提，通於此二者，故謂之大菩提。（摘自丁福保《佛學大辭典》網頁版）

² CBETA, T38, no. 1775, p. 362c2-14. 僧肇，《注維摩詰經》，卷 4，〈菩薩品〉。

1 《小品般若波羅蜜經》中的「佛道」

《小品般若波羅蜜經》中的「佛道」一詞，多是與「須陀洹果」、「斯陀含果」、「阿那含果」、「阿羅漢果」、「辟支佛道」等佛教術語在一起連用。以《小品般若波羅蜜經》中「佛道」次數出現最多的兩卷（卷1與卷3）為例：

卷1	卷3
不應住 <u>須陀洹果</u> ，不應住 <u>斯陀含果</u> ，不應住 <u>阿那含果</u> ，不應住 <u>阿羅漢果</u> ，不應住 <u>辟支佛道</u> ，不應住佛法。 ¹	若有善男子、善女人，教闍浮提眾生，令得 <u>斯陀含果</u> 、 <u>阿那含果</u> 、 <u>阿羅漢果</u> 、 <u>辟支佛道</u> 。 ²
不應住 <u>辟支佛道</u> 無為果，不應住辟支佛福田，不應住辟支佛過聲聞地不及佛地而般涅槃。 ³	隨得薩婆若法，當隨得 <u>斯陀含果</u> 、 <u>阿那含果</u> 、 <u>阿羅漢果</u> 、 <u>辟支佛道</u> 。 ⁴
欲證 <u>斯陀含果</u> 、 <u>阿那含果</u> 、 <u>阿羅漢果</u> ，欲證 <u>辟支佛道</u> ，欲證佛法，亦不離是忍。 ⁵	乃至教十方如恒河沙等世界眾生，令得 <u>斯陀含果</u> 、 <u>阿那含果</u> 、 <u>阿羅漢果</u> 、 <u>辟支佛道</u> 。 ⁶

¹ CBETA, T08, no. 227, p. 540b8-10. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷1，〈釋提桓因品第二〉。

² CBETA, T08, no. 227, p. 546c25-27. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷3，〈佐助品第六〉。

³ CBETA, T08, no. 227, p. 540b17-19. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷1，〈釋提桓因品第二〉。

⁴ CBETA, T08, no. 227, p. 547a3-4. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷3，〈佐助品第六〉。

⁵ CBETA, T08, no. 227, p. 540c3-5. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷1，〈釋提桓因品第二〉。

⁶ CBETA, T08, no. 227, p. 547a5-7. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷3，〈佐助品第六〉。

須陀洹果乃至 <u>辟支佛道</u> 亦如幻？ ¹	隨得薩婆若法，當隨得 <u>斯陀含果</u> 、 <u>阿那含果</u> 、 <u>阿羅漢果</u> 、 <u>辟支佛道</u> 。 ²
我說眾生如幻如夢， <u>須陀洹果</u> 亦如幻如夢， <u>斯陀含果</u> 、 <u>阿那含果</u> 、 <u>阿羅漢果</u> 、 <u>辟支佛道</u> 亦如幻如夢。 ³	是善男子、善女人，求 <u>佛道</u> 者，甚為希有，為般若波羅蜜所護故，能勝有所得菩薩布施福德。 ⁴
菩薩如是學者，不學 <u>須陀洹果</u> 、 <u>斯陀含果</u> 、 <u>阿那含果</u> 、 <u>阿羅漢果</u> 、 <u>辟支佛道</u> 。 ⁵	不示 <u>須陀洹果</u> 、 <u>斯陀含果</u> 、 <u>阿那含果</u> 、 <u>阿羅漢果</u> 、 <u>辟支佛道</u> ，不示佛法。 ⁶

表 8：《小品般若波羅蜜經》卷 1 與卷 3 中「佛道」一詞使用情況

以上 12 次「佛道」的使用情形中，僅有 1 次不是「辟支佛道」的連用形式。而在整部《小品般若波羅蜜經》中「佛道」一詞 28 次的使用頻率中，此類連用已高達 18 次。剩餘餘 10 次「佛道」出現的情況中，6 次表「求佛道者」之意。支婁迦讖多譯為「菩薩有德之人」，或表示修行者發菩提心、勤行精進、以求證得無上菩提之意。另 4 次「佛道」中，有 1 次與支婁迦讖的譯文相對比難以找到對應的語句。剩下 3 次中，1 次支婁迦讖的譯文是「菩薩漚瑟拘舍羅」。

「漚瑟拘舍羅」應為「漚和拘舍羅」的同詞異形，吉藏《法華義疏》〈方便

¹ CBETA, T08, no. 227, p. 540c9-10. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 1，〈釋提桓因品第二〉。

² CBETA, T08, no. 227, p. 547a12-14. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 3，〈佐助品第六〉。

³ CBETA, T08, no. 227, p. 540c10-13. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 1，〈釋提桓因品第二〉。

⁴ CBETA, T08, no. 227, p. 549b13-15. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 3，〈迴向品第七〉。

⁵ CBETA, T08, no. 227, p. 541a6-8. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 1，〈釋提桓因品第二〉。

⁶ CBETA, T08, no. 227, p. 550b10-12. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 3，〈泥犁品第八〉。

品〉中解釋「偈和稱為方便，拘舍羅名為勝智，謂方便勝智也」。¹還有 2 次支婁迦讖的譯法為「佛」。具體舉例如下：

鳩摩羅什譯	支婁迦讖譯
<p>是善男子、善女人，<u>求佛道者</u>，甚為希有，為般若波羅蜜所護故，能勝有所得菩薩布施福德。²</p>	<p><u>菩薩摩訶薩學般若波羅蜜</u>，極為大施之功德。³</p>
<p>若<u>求佛道善男子、善女人</u>，受持讀誦般若波羅蜜，則近阿耨多羅三藐三菩提。⁴</p>	<p><u>菩薩至德之人</u>學受持是經者，是菩薩摩訶薩今近佛坐，為阿耨多羅三耶三菩。⁵</p>
<p>是諸比丘，皆漏盡阿羅漢，先皆發心，欲<u>求佛道</u>，而今皆住阿羅漢地，何況於汝，當得阿耨多羅三藐三菩提。⁶</p>	<p>復化作諸比丘示之言：「是悉阿羅漢，過去世時皆求菩薩道，不能得<u>佛</u>，今皆取阿羅漢已，如是比丘當何從得佛？」⁷</p>

¹ CBETA, T34, no. 1721, p. 482b25-27. 吉藏，《法華義疏》，卷 3，〈方便品第二之一〉。

² CBETA, T08, no. 227, p. 549b13-16. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 3，〈迴向品第七〉。

³ CBETA, T08, no. 224, p. 439c27-28. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 3，〈漚拘舍羅勸助品第四〉。

⁴ CBETA, T08, no. 227, p. 555a24-25. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 4，〈不可思議品第十〉。

⁵ CBETA, T08, no. 224, p. 446a25-27. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 4，〈持品第八〉。

⁶ CBETA, T08, no. 227, p. 564c21-23. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 6，〈阿惟越致相品第十六〉。

⁷ CBETA, T08, no. 224, p. 455a28-b2. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 6，〈阿惟越致品第十五〉。

<p>是菩薩不如是學，我行菩薩道於是身斷諸相。若斷是諸相，未具足<u>佛道</u>，當作聲聞。¹</p>	<p>求想盡者，設想滅者，即可滅也，便得阿羅漢，是為<u>菩薩漚沱拘舍羅</u>不減想得證，向無想隨是教。²</p>
<p>是菩薩從遠離所，來至聚落，見餘比丘<u>求佛道者</u>，心性和柔，便生輕慢，汝是憤鬧行者。³</p>	<p>是菩薩聞是語喜，便從遠離起去，往到城傍遠離菩薩所，是<u>菩薩比丘成就有德人</u>也，反往輕言：「若所行法，非也。」⁴</p>
<p>須菩提！<u>求佛道者</u>，不應親近如是之人。⁵</p>	<p>須菩提！不當與共從事也，不當與共語言也，亦不當恭敬視也。⁶ 指前文中的「菩薩有德之人」。</p>
<p><u>求佛道者</u>，常求己利，常應厭離、怖畏三界，於此人中，當生慈悲喜捨之心。⁷</p>	<p>所當護法，一當自堅持，常當急持淨潔心立，心所狎習，常當諦持，常當正心，常當怖畏勤苦處，無得入其中，無得入三處，是彼壞菩薩輩，所在彼處，常當持慈心向，常當哀之令安隱，愍傷之、慈念之。⁸</p>

¹ CBETA, T08, no. 227, p. 567b24-26. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷7，〈深功德品第十七〉。

² CBETA, T08, no. 224, p. 457b12-14. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷6，〈怛竭優婆夷品第十六〉。

³ CBETA, T08, no. 227, p. 571a25-27. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷7，〈阿毘跋致覺魔品第十九〉。

⁴ CBETA, T08, no. 224, p. 461b21-24. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷7，〈遠離品第十八〉。

⁵ CBETA, T08, no. 227, p. 571b6-7. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷7，〈阿毘跋致覺魔品第十九〉。

⁶ CBETA, T08, no. 224, p. 461c7-8. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷7，〈遠離品第十八〉。

⁷ CBETA, T08, no. 227, p. 571b11-13. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷7，〈阿毘跋致覺魔品第十九〉。

⁸ CBETA, T08, no. 224, p. 461c14-18. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷7，〈遠離品第十八〉。

	指前文中的「菩薩有德之人」。
阿難！若 <u>求佛道者</u> ，與聲聞人共諍。 ¹	若 <u>求菩薩道家</u> ，與求羅漢道人共諍。 ²
汝行是行，當疾得 <u>佛道</u> ；汝行是行，無救眾生，當為作救。 ³	「今作 <u>佛不久</u> 。」當隨是法教立，既隨是法教立者，諸有困苦者皆得護。 ⁴
曇無竭大師，神力乃爾，未成 <u>佛道</u> ，神通之力，尚能如是，況得阿耨多羅三藐三菩提。 ⁵	未譯出

表 9：鳩摩羅什譯《小品般若波羅蜜經》中「佛道」一詞用法舉列

2 《道行般若經》中的「佛道」

在《道行般若經》中，以「辟支佛道」形式出現的「佛道」一詞，有 46 次。餘下 59 次「佛道」一詞，對應《小品般若波羅蜜經》中的譯法如下：

支婁迦讖譯	鳩摩羅什譯
反持小道入 <u>佛道</u> 中 ⁶	以有量智入是 <u>法</u> 中 ⁷
入 <u>佛道</u> 中已 ⁸	刪減未譯，意同上。

¹ CBETA, T08, no. 227, p. 573c5. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 8，〈恭敬菩薩品第二十一〉。

² CBETA, T08, no. 224, p. 464b11-12. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈貢高品第二十一〉。

³ CBETA, T08, no. 227, p. 576c2-4. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 9，〈稱揚菩薩品第二十三〉。

⁴ CBETA, T08, no. 224, p. 467b23-25. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈強弱品第二十四〉。

⁵ CBETA, T08, no. 227, p. 583c15-17. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 10，〈薩陀波崙品第二十七〉。

⁶ CBETA, T08, no. 224, p. 426b6. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 1，〈道行品第一〉。

⁷ CBETA, T08, no. 227, p. 537c15-16. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 1，〈初品第一〉。

⁸ CBETA, T08, no. 224, p. 426b6-7. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 1，〈道行品第一〉。

不能及 <u>佛道</u> ¹	不及 <u>佛地</u> ²
<u>佛道</u> 不當於中住 ³	不應住 <u>佛法</u> ⁴
是故 <u>佛道</u> 不當於中住 ⁵	刪減未譯，意同上。
以得 <u>佛道</u> 證 ⁶	欲證 <u>佛法</u> ⁷
正使 <u>佛道</u> ⁸	刪減未譯，意同下。
乃至 <u>佛道</u> 亦復呼如幻 ⁹	亦說 <u>佛法</u> 如幻如夢 ¹⁰
為學 <u>佛道</u> ¹¹	是名學 <u>佛法</u> ¹²
其有行 <u>佛道</u> 者 ¹³	發 <u>阿耨多羅三藐三菩提心</u> ¹⁴
我索 <u>佛道</u> ¹⁵	我欲求 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> ¹⁶
學是祝者疾成 <u>佛道</u> 也 ¹⁷	得 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> ，得 <u>薩婆若智</u> ¹⁸

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 429c8. 支婁迦識，《道行般若經》，卷1，〈難問品第二〉。

² CBETA, T08, no. 227, p. 540b19. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷1，〈釋提桓因品第二〉。

³ CBETA, T08, no. 224, p. 429c9. 支婁迦識，《道行般若經》，卷1，〈難問品第二〉。

⁴ CBETA, T08, no. 227, p. 540b19-20. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷1，〈釋提桓因品第二〉。

⁵ CBETA, T08, no. 224, p. 429c11-12. 支婁迦識，《道行般若經》，卷1，〈難問品第二〉。

⁶ CBETA, T08, no. 224, p. 429c29. 支婁迦識，《道行般若經》，卷1，〈難問品第二〉。

⁷ CBETA, T08, no. 227, p. 540c4-5. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷1，〈釋提桓因品第二〉。

⁸ CBETA, T08, no. 224, p. 430a9. 支婁迦識，《道行般若經》，卷1，〈難問品第二〉。

⁹ CBETA, T08, no. 224, p. 430a10. 支婁迦識，《道行般若經》，卷1，〈難問品第二〉。

¹⁰ CBETA, T08, no. 227, p. 540c13. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷1，〈釋提桓因品第二〉。

¹¹ CBETA, T08, no. 224, p. 430b7. 支婁迦識，《道行般若經》，卷1，〈難問品第二〉。

¹² CBETA, T08, no. 227, p. 541a8-9. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷1，〈釋提桓因品第二〉。

¹³ CBETA, T08, no. 224, p. 431a21. 支婁迦識，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。

¹⁴ CBETA, T08, no. 227, p. 541c22-23. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷2，〈塔品第三〉。

¹⁵ CBETA, T08, no. 224, p. 431c4-5. 支婁迦識，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。

¹⁶ CBETA, T08, no. 227, p. 542a26-27. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷2，〈塔品第三〉。

¹⁷ CBETA, T08, no. 224, p. 431c21. 支婁迦識，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。

¹⁸ CBETA, T08, no. 227, p. 542b7-8. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷2，〈塔品第三〉。

甫當復出索佛道者 ¹	此中得道 ² （意同上）
皆當於其中得佛道 ³	已得、今得、當得 ⁴ （刪減未譯，意同上。）
至行佛道者復少少耳 ⁵	能行菩薩道者，亦復轉少 ⁶
至有索佛道 ⁷	乃至能發阿耨多羅三藐三菩提心 ⁸
行求佛道者甚多 ⁹	刪減未譯，意同上。
初行求佛道 ¹⁰	發阿耨多羅三藐三菩提心 ¹¹
行求佛道 ¹²	發阿耨多羅三藐三菩提心 ¹³
過去時菩薩行佛道者 ¹⁴	過去諸佛行菩薩道 ¹⁵
諸天人索佛道者 ¹⁶	發阿耨多羅三藐三菩提心者 ¹⁷
忉利天上諸天人索佛道者 ¹⁸	發阿耨多羅三藐三菩提心者 ¹⁹
索佛道者往到彼所 ²⁰	刪減未譯，意同上。

- ¹ CBETA, T08, no. 224, p. 431c29. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。
- ² CBETA, T08, no. 227, p. 542b12. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷2，〈塔品第三〉。
- ³ CBETA, T08, no. 224, p. 432a1. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。
- ⁴ CBETA, T08, no. 227, p. 542b13. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷2，〈塔品第三〉。
- ⁵ CBETA, T08, no. 224, p. 432b4-5. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。
- ⁶ CBETA, T08, no. 227, p. 542c14-15. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷2，〈塔品第三〉。
- ⁷ CBETA, T08, no. 224, p. 432b5-6. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。
- ⁸ CBETA, T08, no. 227, p. 542c16-17. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷2，〈塔品第三〉。
- ⁹ CBETA, T08, no. 224, p. 432b6. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。
- ¹⁰ CBETA, T08, no. 224, p. 432b7. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。
- ¹¹ CBETA, T08, no. 227, p. 542c18. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷2，〈塔品第三〉。
- ¹² CBETA, T08, no. 224, p. 432b9-10. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。
- ¹³ CBETA, T08, no. 227, p. 542c20. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷2，〈塔品第三〉。
- ¹⁴ CBETA, T08, no. 224, p. 432b13-14. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。
- ¹⁵ CBETA, T08, no. 227, p. 542c22. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷2，〈塔品第三〉。
- ¹⁶ CBETA, T08, no. 224, p. 434c22. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。
- ¹⁷ CBETA, T08, no. 227, p. 544c5-6. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷2，〈塔品第三〉。
- ¹⁸ CBETA, T08, no. 224, p. 434c24. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。
- ¹⁹ CBETA, T08, no. 227, p. 544c8-9. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷2，〈塔品第三〉。
- ²⁰ CBETA, T08, no. 224, p. 434c26. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。

索 <u>佛道</u> 者往到彼所 ¹	刪減未譯，意同上。
索 <u>佛道</u> 者往到彼所 ²	刪減未譯，意同上。
索 <u>佛道</u> 者往到彼所 ³	刪減未譯，意同上。
梵天上諸天人索 <u>佛道</u> 者 ⁴	發 <u>阿耨多羅三藐三菩提心</u> 者 ⁵
閻浮利人都盧皆使行 <u>佛道</u> ⁶	令得 <u>斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道</u> ⁷
已信入 <u>佛道</u> ⁸	刪減未譯，意同上。
學 <u>佛道</u> 心已生 ⁹	刪減未譯，意同上。
皆發意行 <u>佛道</u> ¹⁰	皆發 <u>阿耨多羅三藐三菩提心</u> ¹¹
是輩人不索 <u>佛道</u> 者 ¹²	不能得 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> ¹³
菩薩摩訶薩求 <u>佛道</u> 以來大久遠 ¹⁴	當知是菩薩久發 <u>大乘心</u> ¹⁵

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 435a4. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。

² CBETA, T08, no. 224, p. 435a6-7. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。

³ CBETA, T08, no. 224, p. 435a8-9. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。

⁴ CBETA, T08, no. 224, p. 435a10. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。

⁵ CBETA, T08, no. 227, p. 544c14-15. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷2，〈塔品第三〉。

⁶ CBETA, T08, no. 224, p. 437b17. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。

⁷ CBETA, T08, no. 227, p. 547a6-7. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷3，〈佐助品第六〉。

⁸ CBETA, T08, no. 224, p. 437b17-18. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。

⁹ CBETA, T08, no. 224, p. 437b18. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。

¹⁰ CBETA, T08, no. 224, p. 437b25. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。

¹¹ CBETA, T08, no. 227, p. 547a15. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷3，〈佐助品第六〉。

¹² CBETA, T08, no. 224, p. 438a5. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷2，〈功德品第三〉。

¹³ CBETA, T08, no. 227, p. 547c8-9. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷3，〈佐助品第六〉。

¹⁴ CBETA, T08, no. 224, p. 445a15. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷4，〈持品第八〉。

¹⁵ CBETA, T08, no. 227, p. 554a26. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷4，〈不可思議品第十〉。

是輩人索 <u>佛道</u> 者 ¹	亦復樂說 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> ²
皆令歡喜學 <u>佛道</u> ³	令住 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> ⁴
當令歡喜學 <u>佛道</u> ⁵	令住 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> ⁶
復於彼刹教若干百千人皆行 <u>佛道</u> ⁷	令住 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> ⁸
皆令歡喜學 <u>佛道</u> ⁹	示教利喜 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> ¹⁰
起心欲索 <u>佛道</u> ¹¹	欲得 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> ¹²
以發意索 <u>佛道</u> ¹³	發 <u>阿耨多羅三藐三菩提心</u> ¹⁴
其有世世欲求 <u>佛道</u> 者 ¹⁵	上下文對照，未有譯出。
為悉學 <u>佛道</u> ¹⁶	上下文對照，未有譯出。
有一發意行 <u>佛道</u> 者難得 ¹⁷	何況能發 <u>阿耨多羅三藐三菩提心</u> ¹⁸

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 446b15. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 4，〈持品第八〉。

² CBETA, T08, no. 227, p. 555b14. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 4，〈不可思議品第十〉。

³ CBETA, T08, no. 224, p. 446b26. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 4，〈持品第八〉。

⁴ CBETA, T08, no. 227, p. 555b19-20. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 4，〈不可思議品第十〉。

⁵ CBETA, T08, no. 224, p. 446c2. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 4，〈持品第八〉。

⁶ CBETA, T08, no. 227, p. 555b22-23. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 4，〈不可思議品第十〉。

⁷ CBETA, T08, no. 224, p. 446c5-6. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 4，〈持品第八〉。

⁸ CBETA, T08, no. 227, p. 555b26. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 4，〈不可思議品第十〉。

⁹ CBETA, T08, no. 224, p. 446c17-18. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 4，〈持品第八〉。

¹⁰ CBETA, T08, no. 227, p. 555c7-8. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 4，〈不可思議品第十〉。

¹¹ CBETA, T08, no. 224, p. 453c18. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 5，〈本無品第十四〉。

¹² CBETA, T08, no. 227, p. 563a15-16. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 6，〈大如品第十五〉。

¹³ CBETA, T08, no. 224, p. 462b24. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 7，〈善知識品第十九〉。

¹⁴ CBETA, T08, no. 227, p. 572a11-12. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 8，〈深心求菩提品第二十〉。

¹⁵ CBETA, T08, no. 224, p. 464c6. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈貢高品第二十一〉。

¹⁶ CBETA, T08, no. 224, p. 464c21-22. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈學品第二十二〉。

¹⁷ CBETA, T08, no. 224, p. 465c6-7. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈守行品第二十三〉。

¹⁸ CBETA, T08, no. 227, p. 575a6-7. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 8，〈無慳煩惱品第二十二〉。

何況至心行 <u>佛道</u> 者乎 ¹	刪減未譯，意同上。
行菩薩道者乃向 <u>佛道</u> 乎 ²	若有人發 <u>阿耨多羅三藐三菩提心</u> 者 ³
見異法，當得 <u>佛道</u> 不 ⁴	更見有法可得 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> 不 ⁵
<u>佛道</u> 離我近也 ⁶	<u>阿耨多羅三藐三菩提</u> 去我近 ⁷
<u>佛道</u> 為近乎 ⁸	<u>阿耨多羅三藐三菩提</u> 去我近 ⁹
<u>佛道</u> 離我近 ¹⁰	<u>阿耨多羅三藐三菩提</u> 去我近 ¹¹
<u>佛道</u> 離我近 ¹²	<u>阿耨多羅三藐三菩提</u> 去我近 ¹³
向 <u>佛道</u> 地 ¹⁴	近於 <u>佛地</u> ，必得 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> 記 ¹⁵
捨置 <u>佛道</u> 地 ¹⁶	上下文對照，未有譯出。

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 465c7. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈守行品第二十三〉。

² CBETA, T08, no. 224, p. 465c9-10. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈守行品第二十三〉。

³ CBETA, T08, no. 227, p. 575a9-10. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 8，〈無慳煩惱品第二十二〉。

⁴ CBETA, T08, no. 224, p. 466a19. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈守行品第二十三〉。

⁵ CBETA, T08, no. 227, p. 575b16-17. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 8，〈無慳煩惱品第二十二〉。

⁶ CBETA, T08, no. 224, p. 466b25-26. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈守行品第二十三〉。

⁷ CBETA, T08, no. 227, p. 575c29. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 9，〈稱揚菩薩品第二十三〉。

⁸ CBETA, T08, no. 224, p. 466c1. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈守行品第二十三〉。

⁹ CBETA, T08, no. 227, p. 576a4-5. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 9，〈稱揚菩薩品第二十三〉。

¹⁰ CBETA, T08, no. 224, p. 466c6. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈守行品第二十三〉。

¹¹ CBETA, T08, no. 227, p. 576a9-10. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 9，〈稱揚菩薩品第二十三〉。

¹² CBETA, T08, no. 224, p. 466c8. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈守行品第二十三〉。

¹³ CBETA, T08, no. 227, p. 576a12-13. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 9，〈稱揚菩薩品第二十三〉。

¹⁴ CBETA, T08, no. 224, p. 467c18. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈強弱品第二十四〉。

¹⁵ CBETA, T08, no. 227, p. 577a3-4. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 9，〈稱揚菩薩品第二十三〉。

¹⁶ CBETA, T08, no. 224, p. 468a27. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈強弱品第二十四〉。

捨置 <u>佛道</u> 地 ¹	若菩薩欲得 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> ²
菩薩欲得 <u>佛道</u> 者 ³	若菩薩欲得 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> ⁴
正住 <u>佛道</u> ⁵	疾近 <u>薩婆若</u> ，必得 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> ⁶
若有菩薩欲得 <u>佛道</u> 者 ⁷	菩薩欲得 <u>阿耨多羅三藐三菩提</u> ⁸
發心行 <u>佛道</u> 無有與等者 ⁹	上下文對照，未有譯出。
持用恭敬 <u>索佛道</u> ¹⁰	上下文對照，未有譯出。
以成 <u>佛道</u> ¹¹	上下文對照，未有譯出。

表 10：支婁迦讖譯本與鳩摩羅什譯本中「佛道」一詞翻譯對比

上述情況中，支婁迦讖使用「佛道」一詞時，在《小品般若波羅蜜經》中鳩摩羅什多以「阿耨多羅三藐三菩提（阿耨多羅三藐三菩提心）」、「佛法（法）」、「菩薩道」三種方式譯出。在《道行般若經》中，支婁迦讖類似「學佛道」、「入佛道」、「證佛道」之意的表述方式，鳩摩羅什多譯為「佛法」；類似「索佛道」、「求佛道」、「行佛道」、「向佛道」之意的表述

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 469a2-3. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈強弱品第二十四〉。

² (CBETA, T08, no. 227, p. 578a23). 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 9，〈囑累品第二十四〉。

³ CBETA, T08, no. 224, p. 469a2-3. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 9，〈累教品第二十五〉。

⁴ CBETA, T08, no. 227, p. 578a23. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 9，〈囑累品第二十四〉。

⁵ CBETA, T08, no. 224, p. 469c4. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 9，〈不可盡品第二十六〉。

⁶ CBETA, T08, no. 227, p. 578c26-27. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 9，〈見阿闍佛品第二十五〉。

⁷ CBETA, T08, no. 224, p. 469c21. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 9，〈不可盡品第二十六〉。

⁸ CBETA, T08, no. 227, p. 579a17-18. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 9，〈見阿闍佛品第二十五〉。

⁹ CBETA, T08, no. 224, p. 470a22-23. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 9，〈隨品第二十七〉。

¹⁰ CBETA, T08, no. 224, p. 474b24. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 10，〈曇無竭菩薩品第二十九〉。

¹¹ CBETA, T08, no. 224, p. 478a12. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 10，〈囑累品第三十〉。

方式，多被譯為「發阿耨多羅三藐三菩提心」或「阿耨多羅三藐三菩提」。

「佛法」即佛所說法，「阿耨多羅三藐三菩提」即佛之菩提（無上正等正覺），「菩薩道」即菩薩所修之道（圓滿自利利他）。此三者皆包含了般若思想的主要內容，支婁迦讖在翻譯時，選擇用「佛道」一詞，以「佛」字後綴明顯帶有老莊色彩的「道」字譯出，來詮釋這些佛教義理，在當時與中國文化的傳統思想觀念產生共鳴。「『佛道』兩字在漢魏學者行文中，有時指佛與道（道家或道教），有時則僅為佛教；無論怎樣，佛教依附道家老子的跡象，都是很明顯的。」¹作為最早進入中國的般若思想佛教經本，《道行般若經》借助於中國文化本土的宗教傳統與哲學思維模式，用以表達佛教智慧的意涵。

除「佛道」這種表達形式外，《道行般若經》中還出現了如「求佛」、「作佛」、「得佛」、「至佛」等形式，所表述的含意與「佛道」相似。如在《道行般若經》的〈阿惟越致品〉中：

今皆取阿羅漢已，如是比丘當何從得佛？²

對比在《小品般若波羅蜜經》的〈阿惟越致相品〉中：

而今皆住阿羅漢地，何況於汝，當得阿耨多羅三藐三菩提。³

二者對比可以看出支婁迦讖翻譯的「得佛」的「佛」字，鳩摩羅什譯為「阿耨多羅三藐三菩提」。

¹ 嚴北溟，《中國佛教哲學簡史》（上海：上海人民出版社，1985），頁40。

² CBETA, T08, no. 224, p. 455a29-b2. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷6，〈阿惟越致品第十五〉。

³ CBETA, T08, no. 227, p. 564c21-23. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷6，〈阿惟越致相品第十六〉。

同樣，在《道行般若經》中某些單字的「佛」，鳩摩羅什的譯文中表示佛法、般若智慧等意，用法也與《道行般若經》中的「佛道」一詞相似。以《道行般若經》中的兩處段落，同《小品般若波羅蜜經》對比為例：

支婁迦讖譯	鳩摩羅什譯
爾時弊魔念言：「兩離佛遠。」 ¹	惡魔即大歡喜，作是念：「是人兩離薩婆若遠。」 ²
行般若波羅蜜，無有離佛遠、離佛近。何以故？ ³	般若波羅蜜亦如是，不作是念：「聲聞、辟支佛地去我遠；阿耨多羅三藐三菩提去我近。」何以故？ ⁴

表 11：支婁迦讖譯本與鳩摩羅什譯本卷八中「佛」字翻譯對比

第一例中，「佛」之一字在鳩摩羅什的譯文中為「薩婆若」。「薩婆若」（sarvajñāna）在《道行般若經》中的譯法為「薩芸若」，屬同詞異譯。「薩婆若」意為一切智，⁵是認識到空性的智慧。以「佛」指「薩婆若」的用法，表 9 中亦有 1 例鳩摩羅什的譯法為「薩婆若」。第二例中，鳩摩羅什分別被譯為「聲聞、辟支佛地」與「阿耨多羅三藐三菩提」。支婁迦讖譯為單字的「佛」，鳩摩羅什譯為「阿耨多羅三藐三菩提」的現象，與表 9 中《道行般若經》的大多數「佛道」所對應的鳩摩羅什的譯法為「阿耨多羅三藐三菩提」的

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 464b13-14. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈貢高品第二十一〉。

² CBETA, T08, no. 227, p. 573c7-8. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 8，〈恭敬菩薩品第二十一〉。

³ CBETA, T08, no. 224, p. 466b21-22. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 8，〈守行品第二十三〉。

⁴ CBETA, T08, no. 227, p. 575c23-25. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 9，〈稱揚菩薩品第二十三〉。

⁵ 一切智，即了知一切諸法總相之智。總相即空相。此智乃聲聞、緣覺之智。（摘自《佛光大辭典》網頁版）

現象相同。而支婁迦讖譯為「佛」而鳩摩羅什譯為「聲聞、辟支佛地」的現象，也有可能來自二者所譯的底本之不同。《高僧傳》中記載鳩摩羅什「持梵本興執舊經，以相讎校」，¹《出三藏記集》的記載為「什持胡本興執舊經，以相讎校」。²《高僧傳》中記載支婁迦讖「傳譯梵文，出《般若道行》、《般舟》、《首楞嚴》等三經」，³《出三藏記集》的相關記載則為「傳譯胡文，出《般若道行品》、《首楞嚴》、《般舟三昧》等三經」。⁴由此可知當時人們對底本是「梵本」或是「胡本」，是「梵文」還是「胡文」，並未作過多的甄別和區分。在僧叡為鳩摩羅什譯的《小品般若經》所作的〈小品經序〉中：「胡音失者，正之以天竺；秦名謬者，定之以字義」，⁵則鳩摩羅什翻譯時所用的底本可能既有西域的「胡本」也有印度的「梵本」，且可能不只一本，同時還有前人的「舊經」。因此，對譯經所用的底本的情況考察，就顯得十分複雜。

3 小結

在鳩摩羅什的譯本中「佛道」一次出現的次數更為稀少，由二者次數上的差異可以推測，鳩摩羅什在翻譯《小品般若經》時，在某些情況下並未選擇使用「佛道」一詞作為漢譯的表達形式。鳩摩羅什譯經數量極多，在《大智度論》中提到「佛道」與「辟支佛道」：

復次，如是人為一切眾生脫生、老、死故索佛道，是名菩提薩埵。復

次，三種道皆是菩提：一者佛道，二者聲聞道，三者辟支佛道。辟支佛

¹ CBETA, T50, no. 2059, p. 332b6. 慧皎，〈高僧傳〉，卷 2，〈鳩摩羅什一〉。

² CBETA, T55, no. 2145, p. 101b20-21. 僧佑，〈出三藏記集〉，卷 14，〈鳩摩羅什傳第一〉。

³ CBETA, T50, no. 2059, p. 324b16-17. 慧皎，〈高僧傳〉，卷 1，〈譯經上〉。

⁴ CBETA, T55, no. 2145, p. 95c26-27. 僧佑，〈出三藏記集〉，卷 13，〈支讖傳第二〉。

⁵ CBETA, T55, no. 2145, p. 53b23-24. 僧佑，〈出三藏記集〉，卷 8，〈小品經序第二〉。

道、聲聞道雖得菩提，而不稱為菩提；佛功德中菩提稱為菩提。是名菩提薩埵。¹

在〈初品中菩薩釋論〉中，更是羅列出佛教中與「道」相關的術語「乃至一百六十二道」。²據《眾經目錄》與《大周刊定眾經目錄》的記載，鳩摩羅什譯出《小品般若波羅蜜經》的時間與《大智度論》相差不多，或者稍後於《大智度論》。³在鳩摩羅什翻譯《小品般若經》時，應對「佛道」一詞的含意和用法已有了一定的了解和認識。故在《小品般若波羅蜜經》的翻譯過程中，鳩摩羅什對「佛道」一詞做出的取捨，極大程度上是建立在對「佛道」和「菩提」之意的理解之上。鳩摩羅什對前人譯本的謬誤之處有意做出修改，在僧叡〈大品經序〉中也有記載：

私以「般若波羅蜜」為題者，致使文言舛錯，前後不同。良由後生虛己懷薄，信我情篤故也。胡本唯〈序品〉、〈阿鞞跋致品〉、〈魔品〉有名，餘者直第其事數而已。法師以名非佛制，唯存〈序品〉，略其二目。其事數之名與舊不同者，皆是法師以義正之者也。如「陰」、「入」、「持」等名，與義乖故，隨義改之。「陰」為「眾」，「入」

¹ CBETA, T25, no. 1509, p. 86a26-b2. 鳩摩羅什，《大智度論》，卷4，〈初品中菩薩釋論第八〉。

² CBETA, T25, no. 1509, p. 258b18. 鳩摩羅什，《大智度論》，卷27，〈初品中菩薩釋論第四十二〉。

³ CBETA, T55, no. 2147, p. 158c10. 彥琮，《眾經目錄》，卷2，〈大乘經重翻〉。

「《小品經》，十卷。（或七卷或八卷。）後秦弘始年，羅什譯。」

CBETA, T55, no. 2153, p. 382a10-13. 明佺等，《大周刊定眾經目錄》，卷2，〈大乘重譯經目卷之一〉。

「《小品般若波羅蜜經》，一部十卷。（或七卷或八卷，菩提經同本異出，一百五十四紙。）右後秦弘始十年，沙門羅什於長安逍遙園譯。」

CBETA, T55, no. 2147, p. 153b8-9. 彥琮，《眾經目錄》，卷1，〈大乘論單本〉。

「《大智度經論》，一百卷。後秦弘始年，羅什於長安譯。」

CBETA, T55, no. 2153, p. 405b13-15. 明佺等，《大周刊定眾經目錄》卷6，〈大乘論〉。

「《大智度論》，一部一百卷。（或一百一十卷，或七十卷，二千三百九十八紙，龍樹菩薩造。）右秦弘始年，羅什於長安譯。」

為「處」，「持」為「性」，「解脫」為「背捨」，「除入」為「勝處」，「意止」為「念處」，「意斷」為「正勤」，「覺意」為「菩提」，「直行」為「聖道」，諸如此比，改之甚眾。胡音失者，正之以天竺；秦名謬者，定之以字義；不可變者，即而書之。是以異名弑然，胡音殆半，斯實匠者之公謹，筆受之重慎也。幸冀遵實崇本之賢，推而體之，不以文撲見咎，煩異見慎也。¹

¹ CBETA, T55, no. 2145, p. 53b14-27. 僧佑，〈《出三藏記集》，卷 8，〈大品經序第二〉〉。

三、兩譯本中的「無」與「空」

通過誦讀研習佛經來接觸佛教義理，譯師和譯本的重要性可見一斑。僧佑《出三藏記集》中，〈胡漢譯經音義同異記〉文中評價「是以義之得失由乎譯人，辭之質文繫於執筆。或善胡義而不了漢旨，或明漢文而不曉胡意，雖有偏解終隔圓通。若胡漢兩明意義四暢，然後宣述經奧於是乎正，前古譯人莫能曲練，所以舊經文意致有阻礙。豈經礙哉，譯之失耳。」¹早期佛經的翻譯言語生硬，棄文存質，譯師或借助老莊思維去表達佛教義理。直到鳩摩羅什來到中國，帶來了新的翻譯方法和正確的般若思想，將印度中觀派的主要思想介紹到中國，糾正了之前以老莊術語解釋佛教義理的誤區，使「法鼓重振於閩浮，梵輪再轉於天北矣。」²

（一）被進一步抽象的「無」

莊子思想中沒有「道生一」，〈齊物論〉中表達為「道通為一」，³將老子思想中「道」生成「有」與「無」的層次打破，認為「道」就是一種絕對的「無」。「它是絕對地排斥任何意義的『有』和『無』的對立，在這種意義上它絕對地超越於『有』和『無』之上」。⁴老子思想的發展，兩漢時多是「黃

¹ CBETA, T55, no. 2145, p. 4c20-25. 僧佑，《出三藏記集》，卷1，〈胡漢譯經音義同異記第四〉。

² CBETA, T52, no. 2103, p. 264c13-14. 道宣，《廣弘明集》，卷23，〈鳩摩羅什法師誄〉。

³ 郭象注，《莊子》（四部叢刊景明世德堂刊本），南華真經卷第一，頁17。

⁴ 韓強，〈試論莊子哲學體系的三個範疇〉，《哲學研究》，期8（1980年），頁54。頁50-56。

老」並提，到了魏晉時期則多「老莊」並提。馮友蘭指出這是「兩條路線」，¹一條向著唯物主義發展，一條是向著唯心主義發展。雖不能完全以唯心或唯物割裂兩種思想，正是這種唯心主義的傾向，使得魏晉玄學的「無」和佛教般若學「空」有了似曾相識的熟悉感。王弼的思想一般被稱為「貴無論」，王弼的注解老子「天下萬物生於有，有生於無」²的注文中：

天下之物，皆以有為生，有之所始，以無為本，將欲全有必反於無也。³

將「以無為本」的「無」等同於老子思想的到「道」。「道」並不存在真實不虛的實體，但「道」是永恆存在於「有」與「無」相互轉換的過程中的「常道」，王弼以「無」來強調和突出這種「常道」的抽象性和普遍性。魏晉玄學的形成進一步發展了老莊思想，將「有」與「無」帶入了大乘佛教的般若學「空」的思考中。

玄學產生於上層階級，西晉時在士大夫中開始流行「通過放任天性以及與自然的冥合，來達到個人的逍遙」，⁴與莊子的人生哲學中避世而又非消極地隨波逐流相契合。「士人承漢末談論之風，三國曠達之習，何晏、王弼之

《老》、《莊》，阮籍、嵇康之荒放，均為世所樂尚。約言析理，發明奇趣，此釋氏智慧之所以能弘也。」⁵士大夫從老莊思想中領悟到的理想境界，作為媒介對佛教般若空義的闡發提供了新的思路方法。東晉時期政權南下，偏安江北，南方的佛教延續之前大乘佛教般若學的傳統，進入「佛教玄思所謂『義

¹ 馮友蘭，《中國哲學史新編》，冊4，頁75。

² 王弼注，《老子》，老子道德經下篇，頁21。

³ 王弼注，《老子》，老子道德經下篇，頁21。

⁴ E Zurcher 著，李四龍、裴勇譯，《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，1998），頁47。

⁵ 湯用彤，〈論魏晉佛法興盛之原因〉，收入孫尚揚編，《湯用彤學術文化隨筆》（北京：中國青年出版社，2000），頁89。

學』的黃金時代」。¹兩晉時期僧人同士大夫的接觸也在增多。《世說新語》紀錄了漢魏兩晉時期名士的言行，如支道林與王羲之、謝安等交遊甚廣，善談玄理。²「安元居會稽，與支道林、王羲之、許詢，共游處。出則漁弋山水，入則談說屬文，未嘗有處世意也。」³在《高僧傳》中也記載了支道林類似的事跡。⁴上層階級的參與「為佛教征服中國鋪平了勝利之路」。⁵

在魏晉玄學的思潮下，對於「空」的理解也產生了分歧，從而形成六家七宗的不同學說，以「無」來解「空」。「『六家七宗』對般若學的理解基本都不符合般若性空的本義。這種情況的出現固然與鳩摩羅什的中觀思想尚未傳入有關，但更主要的是受到中國傳統思想特別是道家『本無』思想的影響。」⁶六家七宗對「空」「有」關係的思辨主要體現在現象與本體的關係上，雖偏而不即，但反應出中國的僧侶不斷為認識般若思想本義的努力。在玄學探討「有」與「無」的思潮下，般若思想的傳播達到鼎盛。

¹ E Zurcher 著，李四龍、裴勇譯，《佛教征服中國》，頁 164。

² 劉義慶，《世說新語》（四部業刊景明袁氏嘉趣堂本），世說新語卷上之下，頁 56。
「支道林、許、謝盛德共集王家。（注文：許詢、謝安、王濛）謝顧謂諸人：『今日可謂彥會，時既不可留，此集固亦難常，當共言詠，以寫其懷。』許便問主人：『有莊子不正得漁父一篇。』謝看題，便各使四坐通。支道林先通，作七百許語，叙致精麗，才藻竒拔，衆咸稱善。於是四坐各言懷畢，謝問曰：『卿等盡不？』皆曰：『今日之言，少不自竭。』謝後羸難，因自叙其意，作萬餘語，才峰秀逸，既自難干，加意氣擬託，蕭然自得。四坐莫不厭心。支謂謝曰：『君一往奔詣，故復自佳耳。』」

³ 劉義慶，《世說新語》，世說新語中之上，頁 88。

⁴ CBETA, T50, no. 2059, p. 348b25-c5. 慧皎，《高僧傳》，卷 4。

「謝安為吳興，與遁書曰：『思君日積，計辰傾遲，知欲還剡自治，甚以悵然。』人生如寄耳。頃風流得意之事，殆為都盡。終日感感，觸事惆悵。唯遲君來，以晤言消之，一日當千載耳。此多山縣閑靜，差可養疾。事不異剡，而醫藥不同。必思此緣，副其積想也。王羲之時在會稽。素聞遁名，未之信，謂人曰：『一往之氣，何足言？』後遁既還剡，經由于郡。王故詣遁觀其風力。」

⁵ E Zurcher (Erik)著，李四龍、裴勇譯，《佛教征服中國》，頁 73。

⁶ 呂玉霞，〈魏晉時期佛儒道思想互動研究〉（濟南：山東大學博士論文，2011），頁 96。

關於六家七宗的記載不一，據劉宋曇濟所作《六家七宗論》，¹六家七宗分別為：第一本無宗，第二本無異宗，第三即色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗。

六家七宗	代表人物	主要觀點
本無宗	道安	一切諸法，本性空寂。
本無異宗	竺法深、竺法汰	從無出有。
即色宗	支遁（支道林）	色即是空，即色遊玄。
心無宗	支愍度、道恆	有為實有，色為真色。
幻化宗	道壹	諸法皆同幻化，諸法皆空。
緣會宗	於道邃	緣會則有，緣散則無。
識含宗	於法開	萬法雖空，而心神不空。

表 12：六家七宗代表人物和主要觀點

其中影響最大的三家為本無、即色、心無。此三宗的發展線索與魏晉玄學的分化演變密切相關，「和魏晉玄學中的貴無、崇有、獨化三派大體上相對應」。²

《肇論》和《中觀論疏》的記載的六家七宗如下：

	僧肇《肇論》	吉藏《中觀論疏》

¹ CBETA, T45, no. 1859, p. 163a15-20. 元康，《肇論疏》，卷 1，〈肇論疏卷上序〉。

「梁朝釋寶唱作《續法論》一百六十卷云，宋莊嚴寺釋曇濟作《六家七宗論》。論有六家，分成七宗。第一本無宗，第二本無異宗，第三即色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗。本有六家，第一家分為二宗，故成七宗也。」

《肇論疏》中記載梁寶唱《續法論》中層引用劉宋曇濟的《六家七宗論》，《六家七宗論》原文已佚。

² 任繼愈，《中國佛教史》，冊 2，頁 220。

<p>本無</p>	<p>本無者，情尚於無，多觸言以賓無。故非有，有即無；非無，無亦無。¹</p>	<p>一者釋道安明本無義。謂無在萬化之前。空為眾形之始。²</p> <p>詳此意安公明本無者。一切諸法本性空寂。故云本無。³</p> <p>次琛法師云。本無者未有色法。先有於無故從無出有。即無在有先有在無後。故稱本無。⁴</p>
<p>即色</p>	<p>即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。⁵</p>	<p>第二即色義。但即色有二家。一者關內即色義。明即色是空者此明色無自性。故言即色是空。不言即色是本性空也。⁶</p> <p>次支道林著即色遊玄論。明即色是空。故言即色遊玄論。此猶是不壞假名。而說實相。⁷</p>
<p>心無</p>	<p>心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。⁸</p>	<p>第三溫法師用心無義。心無者無心於萬物。萬物未嘗無。此釋意云。經中說諸法空者。欲令心體</p>

¹ CBETA, T45, no. 1858, p. 152a19-21. 僧肇，《肇論》，〈不真空論第二〉。

² CBETA, T42, no. 1824, p. 29a4-6. 吉藏，《中觀論疏》，卷2，〈因緣品第一〉。

³ CBETA, T42, no. 1824, p. 29a10-11. 吉藏，《中觀論疏》，卷2，〈因緣品第一〉。

⁴ CBETA, T42, no. 1824, p. 29a12-14. 吉藏，《中觀論疏》，卷2，〈因緣品第一〉。

⁵ CBETA, T45, no. 1858, p. 152a17-19. 僧肇，《肇論》，〈不真空論第二〉。

⁶ CBETA, T42, no. 1824, p. 29a18-21. 吉藏，《中觀論疏》，卷2，〈因緣品第一〉。

⁷ CBETA, T42, no. 1824, p. 29a22-24. 吉藏，《中觀論疏》，卷2，〈因緣品第一〉。

⁸ CBETA, T45, no. 1858, p. 152a15-16. 僧肇，《肇論》，〈不真空論第二〉。

		虛妄不執。故言無耳。不空外 物。即萬物之境不空。 ¹
--	--	--

表 13：《肇論》與《中觀論疏》中記載的本無、即色、心無三家

六家七宗之第一為本無宗，²本無宗認為「無」為萬物之始。道安的「本無」講「一切諸法，本性空寂」，是大乘佛教的「性空」之意，是否定客觀存在的「空」。本無宗的另外一家本無異宗，認為「無」中可以出「有」，先有「無」之後才有「有」。心無宗承認客觀事物的存在，強調主觀的心不能執著於外物，是心空而色不空。對於支遁即色論的著作史料不全，支遁的即色宗主張「即色是空」，色之自性為空，物質現象本身就是空。吉藏認為即色宗也分兩家，另一家是「關內即色義」，主張「色無自性」，講組成色的條件為空，不講色的本性是空。

（二）如「空」的「本無」

「『本無』是『真如』的最初譯語，表示性空的意思」。³「真如」

（Tathatā）也被譯為「如」、「如如」，⁴「真者，真實之義；如者，如常之

¹ CBETA, T42, no. 1824, p. 29a25-28. 吉藏，《中觀論疏》，卷 2，〈因緣品第一〉。

² CBETA, X77, no. 1523, p. 354c16 // R134, p. 18a9 // Z 2B:7, p. 9c9. 寶唱，《名僧傳抄》，〈曇濟〉。

「第一本無立宗。」

³ 呂澂，《中國佛學源流略講》，頁 32。

⁴ 如者如法之各各之相也，如法之實相也。如地之堅相，如水之濕相，謂之各各之相是事相之如也。然此各各之事相，非實有，其實皆空，以彼此之諸法以空為實，空者，是諸佛之實相也，此實相之如，稱為如。故實相即如也。又此如為諸法之性，故名法性，此法性為真實之際極，故曰實際。故如與法性與實際，皆諸法實相之異名也。又，諸法之理性相同，謂之如，以諸法雖各各差別而理體則一味平等故也。故如者理之異名也。此理真實，故云真如，其理為一，故云一如，但就其理體言之，般若經之如，立為空，法華經之如，立為中，是教門之不同也。（摘自丁福保《佛學大辭典》網頁版）

義。諸法之體性，離虛妄而真實，故云真；常住而不變不改，故云如」。¹「在大乘有宗里，他們指的都是作為宇宙本原的最高的精神實體。」²而大乘空宗否定這種「最高的精神實體」的存在，認為同樣是虛假不實的，是「空」的。

《道行般若經》中第十四品以「本無」命名，為〈本無品〉，在鳩摩羅什的譯本中，對應第十五品的〈大如品〉。從名稱上亦可以看出「本無」與「如」的關係。鳩摩羅什的翻譯中，將「本無」改為「如」，說明世間萬物之「實相」³，是無實體、無自性之「空」。節取《道行般若經》中「本無」一詞集中出現的段落，與《小品般若波羅蜜經》的同段譯文做對比，例文如下：

支婁迦讖譯	鳩摩羅什譯
隨怛薩阿竭教是為 <u>本無</u> ， <u>本無</u> 亦無所從來，亦無所從去。	如如來 <u>如</u> ，不來不去。須菩提！隨 <u>如</u> 從來，亦不來不去。是故，須菩提隨如來生。
怛薩阿竭 <u>本無</u> ，諸法亦 <u>本無</u> ；諸法亦 <u>本無</u> ，怛薩阿竭亦 <u>本無</u> ，無異 <u>本無</u> 如是。	又如來 <u>如</u> ，即是一切法 <u>如</u> 。一切法 <u>如</u> ，即是如來 <u>如</u> 。如來如者，即非 <u>如</u> 。是故，須菩提隨如來生。
須菩提隨 <u>本無</u> ，是為怛薩阿竭 <u>本無</u> ，怛薩阿竭 <u>本無</u> 住如是，須菩提住隨怛薩阿竭教，怛薩阿竭 <u>本無</u> 無異， <u>本無</u> 無異也，諸法是無異無異。	如如來 <u>如</u> ，一切處一切處常不壞分別。是故須菩提隨如來生。如如來 <u>如</u> ，非住非不住。須菩提 <u>如</u> 亦如是。是故須菩提隨如來生。

¹ 摘自丁福保《佛學大辭典》網頁版。

² 郭鵬，《中國佛教思想史》，冊1，頁200。

³ 實者，非虛妄之義，相者無相也。是指稱萬有本體之語。曰法性，曰真如，曰實相，其體同一也。就其為萬法體性之義言之，則為法性；就其體真實常住之義言之，則為真如；就此真實常住為萬法實相之義言之，則為實相。（摘自丁福保《佛學大辭典》網頁版）

<p>怛薩阿竭<u>本無</u>，無所罣礙，諸法<u>本無</u>，無所罣礙。</p>	<p>如如來<u>如</u>，無障礙處。一切法<u>如</u>，亦無障礙處。是故須菩提隨如來生。</p>
<p>怛薩阿竭<u>本無</u>，諸法本無礙，一<u>本無</u>等，無異<u>本無</u>。無有作者，一切皆<u>本無</u>，亦復無<u>本無</u>。</p>	<p>又如來<u>如</u>，一切法<u>如</u>，皆是一<u>如</u>，無二無別，是<u>如</u>無作，無非<u>如</u>者。若是如無非如者，是故是<u>如</u>，無二無別。是故須菩提隨如來生。</p>
<p>如是怛薩阿竭<u>本無</u>，不壞亦不腐，諸法不可得。須菩提隨諸法教，怛薩阿竭<u>本無</u>，諸法<u>本無</u>，等無異，於真法中<u>本無</u>。</p>	<p>又如來<u>如</u>，一切處不壞不分別。一切法<u>如</u>，亦不壞不分別。如是如來<u>如</u>不可分別故，無壞無別。是故須菩提隨如來生。如如來<u>如</u>，不離諸法<u>如</u>，是<u>如</u>不異諸法，是<u>如</u>無非<u>如</u>，時常是<u>如</u>。如是，如是！須菩提如不異是<u>如</u>故，<u>如</u>實隨<u>如</u>，行亦無所行。是故須菩提隨如來生。</p>
<p>須菩提隨怛薩阿竭教，怛薩阿竭<u>本無</u>，無有過去、當來、今現在，諸法<u>本無</u>過去、當來、今現在。須菩提隨怛薩阿竭教，怛薩阿竭<u>本無</u>，過去<u>本無</u>，當來<u>本無</u>，今現在怛薩阿竭<u>本無</u>，等無異，是等無異為真<u>本無</u>。</p>	<p>如如來<u>如</u>，非過去，非未來，非現在。一切法<u>如</u>，亦如是，非過去，非未來，非現在。是故須菩提隨<u>如</u>行生，故名為隨如來生。又如來，即是如來<u>如</u>。如來<u>如</u>，即是過去<u>如</u>。過去<u>如</u>，即是如來<u>如</u>。如來<u>如</u>，即是未來<u>如</u>。未來<u>如</u>，即是如來<u>如</u>。如來<u>如</u>，即是現在<u>如</u>。現在</p>

	<p>如，即是如來如。過去、未來、現在如 如來如，無二無別，一切法如。須菩提 如亦無二無別。是故須菩提隨如來生。</p>
<p>菩薩得是真本無如來名，地為六反震 動。怛薩阿竭說本無，須菩提隨怛薩阿 竭教。</p>	<p>菩薩如，即是得阿耨多羅三藐三菩提時 如，菩薩以是如得阿耨多羅三藐三菩 提，名為如來。佛說是如時，地六種震 動。以是如故，須菩提隨如來生。</p>
<p>須菩提不受色、痛痒、思想、生死、 識，不受須陀洹、斯陀含、阿那含、阿 羅漢、辟支佛，如是須菩提為隨怛薩阿 竭教。¹</p>	<p>又，須菩提不隨色生，不隨受、想、 行、識生，不隨須陀洹果生，不隨斯陀 含果生，不隨阿那含果生，不隨阿羅漢 果生，不隨辟支佛道生。是故須菩提隨 如來生。²</p>

表 14：《道行般若經》〈本無品〉與《小品般若波羅蜜經》〈大如品〉例文

《道行般若經》中的「本無」一詞，在鳩摩羅什的譯本中被譯為「如」、「如如」或者「如相」。「如」即實相，指既看到萬法假有又看到萬法性空，認識到它的本質是「空」。這是般若思想「空性」的表達。《道行般若經》的「本無」來自老莊思想，受老莊思想影響的「本無」，都離不開討論世界本原的問題。「無」作為一個高度抽象的概念，代表可以生成萬物的一種存在。而在般若思想中，講世界的本原問題，但不講本體的問題。般若思想的「空」就是破

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 453b7-27. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 5，〈本無品第十四〉。

² CBETA, T08, no. 227, p. 562b22-c25. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 6，〈大如品第十五〉。

除一切本體的「自性空」，是認為萬物由因緣和合而生，沒有自性、沒有實體，所以是「空」。

與〈大如品〉相似，《小品般若波羅蜜經》中第十二品為〈小如品〉。在《道行般若經》第五卷中〈照明品〉中，佛陀向須菩提講「怛薩阿竭持五陰示現世間」。¹在〈小如品〉中的異譯如下：

支婁迦讖譯	鳩摩羅什譯
<p>如是，須菩提！怛薩阿竭知欲得是者因致是。何謂怛薩阿竭知欲得是者因致是？怛薩阿竭知色之<u>本無</u>，如知色<u>本無</u>，痛痒、思想、生死、識亦爾。何謂知識？知識之<u>本無</u>。何所是<u>本無</u>？是欲有所得者，是亦<u>本無</u>，怛薩阿竭亦<u>本無</u>，因慧如住。何謂所<u>本無</u>？世間亦是<u>本無</u>。何所是<u>本無</u>者？一切諸法亦<u>本無</u>。如諸法<u>本無</u>，須陀洹道亦<u>本無</u>，斯陀含道亦<u>本無</u>，阿那含道亦<u>本無</u>，阿羅漢道、辟支佛道亦<u>本無</u>，怛薩阿竭亦復<u>本無</u>，一<u>本無</u>無有異，無所不入，悉知一切。是者，須菩提！般若波羅蜜即是<u>本無</u>。怛薩阿竭因般若波羅蜜，自致成阿耨多羅</p>	<p>復次，須菩提！如來因般若波羅蜜，知色相。云何知色相？知<u>如如</u>。須菩提！如來知受、想、行、識相。云何知識相？知<u>如如</u>。須菩提！五陰<u>如</u>，即是如來所說出沒<u>如</u>。五陰<u>如</u>即是世間<u>如</u>，五陰<u>如</u>即是一切法<u>如</u>。一切法<u>如</u>，即是須陀洹果<u>如</u>，斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果、辟支佛道<u>如</u>。辟支佛道<u>如</u>，即是如來<u>如</u>。是諸<u>如</u>，皆是一<u>如</u>，無二無別，無盡無量。如是，須菩提！如來因般若波羅蜜，得是<u>如相</u>。如是，須菩提，般若波羅蜜，示諸佛世間，能生諸佛，諸</p>

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 449a5-6. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷5，〈照明品第十〉。

<p>三耶三佛，照明持世間，是為示現。</p> <p>怛薩阿竭因般若波羅蜜，悉知世間<u>本無</u>有異。如是，須菩提！怛薩阿竭悉知<u>本無</u>，爾故號字為佛。¹</p>	<p>佛知世間<u>如</u>，如實得是<u>如</u>故，名為如來。²</p>
--	---

表 15：《道行般若經》〈照明品〉與《小品般若波羅蜜經》〈小如品〉例文在這段同經異譯的文本中，從五蘊為空開始講起、講佛法為空、佛道也為空、佛也是空，層層遞進，說明一切皆空的般若思想。

《道行般若經》中將「真如」譯為「本無」，以「本無」的概念來表達佛教的義理，必然會造成對佛教思想的誤解。「本無」一詞在當時中國佛教的環境中是一個十分重要的概念。「它反映了當時社會人士對佛教教義的理解程度。把『無』理解為『有』之本。」³老莊思想中「由無生有」的觀點，也成為魏晉時期六家七宗不斷爭辯分化的源頭之一。「在東漢末、三國年間，當佛教開始在中國流行之際，大乘佛教的中觀學統在印度形成。」⁴東漢末年，支婁迦讖譯出《道行般若經》時，用「本無」一詞，明顯借助於老莊思想。在《道行般若經》中出現的「本無」，鳩摩羅什幾乎都將其譯為「如」或「如如」等詞語。到了東晉末年，鳩摩羅什在長安譯出大量般若類經典和《大智度論》、《三論》等中觀學的經典。「羅什譯介的般若類經典，較為完整系統地展示了印度佛教般若空觀的內容。般若類經典是中觀學的經典依據和思想源頭，而中觀學的諸論典則系統地闡釋了般若學的思想內涵和修持方法，在羅什所譯經典

¹ CBETA, T08, no. 224, pp. 449c27-450a13. 支婁迦讖，《道行般若經》，卷 5，〈照明品第十〉。

² CBETA, T08, no. 227, p. 558b9-19. 鳩摩羅什，《小品般若波羅蜜經》，卷 5，〈小如品第十二〉。

³ 任繼愈，《中國佛教史》，冊 1，頁 339。

⁴ 廖明活，《中國佛教思想述要》，頁 77。

中，般若類經典與中觀諸論幾乎同時譯出，這樣一來，般若類經典的思想內涵便能夠完整、系統地展現出來，從而有利於後人準確、全面的把握般若思想的根本旨意，同時更有利於解決六家七宗各派思想的爭端。」¹ 隨著中道思想在中國的紮根鞏固，貫通般若空義，中觀二諦的理論對「空」與「有」的關係進行了討論。「二諦」分別指「真諦」和「俗諦」，「諦」謂真實不虛之理。²

「真諦」兼顧「空」和「有」，「空」和「有」是相對存在的，即事物既是存在的，又是不存在的。「俗諦」雖講「有」，但離了「俗諦」又不得「真諦」，即見到當下存在的事物「空」的本質，就能見到「第一義諦」，化解了佛教中「空」和「有」的矛盾。

¹ 郭婧，〈試論兩晉般若學的本土化發展〉（太原：山西大學碩士論文，2014），頁 23。

² 二諦：（術語）一、俗諦，迷情所見世間之事相也，是順凡俗迷情之法，故云俗。其為凡俗法之道理，決定而不動，故云諦。又此事相，於俗為實，故云諦。二、真諦，聖智所見真實之理性也，是離虛妄，故云真。其理決定而不動，故云諦。又此理性，於聖為實，故云諦。經論所說，其名稱不一，涅槃經仁王般若經謂之世諦，第一義諦，金剛不壞假名論謂之真諦，俗諦，瑜伽論唯識論謂之世俗諦，勝義諦，南海寄歸傳謂之覆俗諦，勝義諦，或謂之覆諦，真諦。其中以真俗之名最為通行。（摘自丁福保《佛學大辭典》網頁版）

總結

自支婁迦讖開啟大乘佛教般若經典翻譯之始，到兩晉時期已經歷了近兩百年，般若思想成為中國佛教思想的主流。在般若思想與老莊思想發生互動的過程中，老莊思想自身也在不斷地發展變化。老子思想中的「道」，是中國傳統思想體系中第一次對於整個宇宙本源和規律進行高度抽象化的哲學概括。莊子思想中的「無」將老子的「道」消解為絕對的「無」，「無」成為世界的本源。魏晉時期，王弼注老莊提出「貴無論」，形成「本無」的概念。「有」與「無」的爭辯在魏晉玄學時期的討論達到了高峰。

佛經的翻譯，是早期中國僧人接觸佛教義理的最主要方式。早期翻譯水平尚未成熟，中國僧侶曾以「格義」的方法理解佛教中難以理解的名詞術語。

「格義」一詞最早出現於竺法雅的相關記載中，¹記述「格義」是竺法雅與同時期的一些僧人，為了減輕弟子門徒學習佛經中遇到的困難，用來講明佛理而出現過的一種教學方法，「以經中事數擬配外書，為生解之例，謂之格義」。²

「經中事數」指佛經中的名詞概念，如五蘊、四諦、十二因緣等，「外書」則指佛典之外的書籍，也不僅限於道家思想。但在整個的佛教經本中，「格義」一詞的記載次數並不多，早期的記載多也是重複或相似。³近代學者將「格」釋

¹ CBETA, T55, no. 2145, p. 101b14-15. 僧佑，《出三藏記集》，卷 14，〈鳩摩羅什傳第一〉。「歷涉魏晉經論漸多，而支竺所出多滯文格義。」

² CBETA, T50, no. 2059, p. 347a18-24. 僧佑，《出三藏記集》，卷 14，〈鳩摩羅什傳第一〉。「法雅，河間人。凝正有器度，少善外學，長通佛義。衣冠士子，咸附諮稟。時依門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等，以經中事數擬配外書，為生解之例，謂之格義。乃毘浮、相曇等，亦辯格義，以訓門徒。雅風采灑落，善於樞機，外典佛經遞互講說，與道安、法汰每披釋湊疑，共盡經要。」

³ 唐朝前佛教經本中有關「格義」一詞的記載如下：

僧祐	《出三藏記集》	格義迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗。而支竺所出多滯文格義。
慧皎	《高僧傳》	而支竺所出多滯文格義。

為「度量」、「義」釋為「概念」，¹或定義「格義」是一種「比附內典外書之學說」，²或僅是一種「失敗的訓詁學方法」。³賦予「格義」在中國佛教思想傳播中的一些作用。「格義」之法短暫出現於早期的中國佛教史中，隨著僧侶們對佛教義理瞭解的深入而逐漸被棄置不提，但它的影響是深遠的。由不解佛理，到以中國化的方式去理解佛理，再到自我修正其中的誤解，佛教思想成功地扎根在中國的文化土壤裡。

直到鳩摩羅什來到中國之後，重譯佛教經典，弘揚佛教正法。對比《道行般若經》與《小品般若波羅蜜經》，《道行般若經》的文詞直譯，句式生硬，雖然在主旨上基本保持了佛教般若思想的原意，但在表達上仍有老莊色彩的痕跡。相比之下，《小品般若波羅蜜經》的文詞意譯的比重加大，句法也更加流暢，糾正了之前支婁迦讖譯本中用詞不準確、含意模糊的地方。

早期譯經事業中，譯師援用中國本土思想的術語和概念的現象，將之放到社會歷史的大背景中考察，也是外來文化進入本土文化所必經的進程。在兩漢時期，剛傳入中國的佛教，看到「佛」「道」文化表面的相似性而迎合本土道家思想。但短暫出現的「格義」方法並沒有在佛教思想的發展史上留下多大的

		為生解之例，謂之格義。
		安曰：「先舊格義於理多違。」
吉藏	《中觀論疏》	格義迂而乖本，六家偏而不即。
		格義迂而乖本，六家偏而未即。
	《十二門論疏》	格義迂而乖本，六家偏而不即。
		格義迂而背本，六家偏而不即。

「格義」一詞隋唐之後的數次提及，也多是同樣的情形。

¹ 湯用彤，〈論「格義」〉，收入黃夏年編，《湯用彤集》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁 141-142。

² 陳寅恪，〈支愍度學說考〉，收入國立中央研究院歷史語言研究所集刊外編，《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》（北京：國立中央研究院歷史語言研究所，1933），頁 10。

³ Victor H. Mair, "What is Geyi, After All?", *China Report*, 48: 29 (July, 2012), pp. 46. "From its few occurrences in the Buddhist canon, it is evident that geyi was an abortive exegetical method, not a vital translation technique or essential philosophical principle."

浪花，迅速被之後的僧侶所修正。到了兩晉時期，隨著中國僧侶對佛教義理的了解進一步深入，佛教的「空」與老莊思想的「無」的本質不同逐漸明了，時代的思潮激烈碰撞才終走向佛玄合流。

馮友蘭在《中國哲學史新編》講到：

我們只要指出，從哲學觀點看，這是人類思辨能力、抽象思維達到很高程度的表現。只要有一兩句能達到這個程度，那就是很可貴的。至於說這一句話的人可能還有些不完全的地方，可能對於這一兩句話的涵義還沒有完全認識，那頁沒有關係，那是由待遇後來的人發展的。這一兩句話可能只是一個閃光，但這個閃光，卻照耀了人的思辨能力發展的道路。¹

般若思想和老莊思想，都是對真理追求的探索，它們從不同的角度用不同的方式闡述對真理的理解。當二者相遇之後，互相影響，也相互吸收，都具有獨特的意義與價值，共同走向理論的成熟。

¹ 馮友蘭，《中國哲學史新編》，冊2，頁51。

附錄

附錄 1：兩譯本詞語翻譯對比

支婁迦讖譯本《道行般若經》與鳩摩羅什譯本《小品般若波羅蜜經》

詞彙、詞組（包括詞語搭配、概念定義等）翻譯對比表

注：

以支婁迦讖譯本為準。

- 1.表中所顯示卷數，為支婁迦讖譯本的卷數，鳩摩羅什譯本對應支譯本的相同段落內容。
- 2.同一條目，僅記錄在經文中第一次出現的卷數中。（即若在後卷中出現相同條目的相同譯法，則不做記錄；若後卷中的相同條目出現了不同於前文中的譯法，則以此次出現的卷數為準，記錄在當前卷數中。若同一卷中同一條目出現了不同譯法，則記錄在此當前條目中。）

支婁迦識譯本	鳩摩羅什譯本
卷一	
羅閱祇	王舍城
阿惟越致	不沒不退、阿毘跋致
阿羅漢	聲聞
佛神威	佛力、佛神力
痛痒思想生死識	受、想、行、識
薩芸若	薩婆若
餘道人	先尼梵志
小道	有量智
泥洹；般泥洹	涅槃、滅度
作佛	阿耨多羅三藐三菩提
天中天	世尊
癡如小兒	無明
六衰五陰	六情五陰
邠祁文陀弗；邠祁文陀羅弗	富樓那彌多羅尼子、富樓那
摩訶僧那僧涅	發大莊嚴
摩訶衍三拔致	大乘；發趣大乘
三處	三界；三世
人	眾生
法形	法性
梵迦夷天	娑婆世界主、梵天王、梵世
萬天子	萬梵天
梵多會天與五千天子	淨居天眾
釋提桓因、拘翼	憍尸迦
怛薩阿竭、阿羅呵、三耶三佛	如來；諸佛；佛
怛薩阿竭	如來
作佛	得阿耨多羅三藐三菩提
閱叉	夜叉
摩訶拘私	摩訶拘絺羅

支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
摩訶迦旃延	摩訶迦旃延
卷二	
因坻天	釋提桓因
梵天	梵天王
波那和提天	自在天王
伊沙天	眾生主
那提乾天	天女
怛薩阿竭	佛
提和竭羅佛	燃燈佛
釋迦文	釋迦牟尼如來
行佛道	發阿耨多羅三藐三菩提心
梵摩三鉢天	梵天王
梵天諸天人	諸梵天
摩舐	摩醯
祝	呪
般若波羅蜜書	般若波羅蜜經卷
閻浮利	閻浮提
少少耳	少
佛道；作佛	菩薩道
過去時怛薩阿竭、阿羅呵、三耶三佛	過去諸佛
薩和薩	眾生
阿須倫	阿修羅
十誠功德	十善道
四諦	四無量心
四神足	四無色定
阿耨多羅三耶三菩阿惟三佛	阿耨多羅三藐三菩提
般遮旬	五神通
漚恕拘舍羅	方便力
至德	現世福德

支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
異道人	外道出家百人
弊魔	惡魔
國王泐沙	摩伽陀國頻婆娑羅王
國王波斯匿	憍薩羅國波斯匿王
忉利迦翼天人	忉利諸天
尸波羅蜜	尸羅波羅蜜
惟逮波羅蜜	毘梨耶波羅蜜
忉利天；鹽天；兜術陀天；尼摩羅提羅憐耨天；波羅尼蜜和邪拔致天	忉利天、夜摩天、兜率陀天、化樂天、他化自在天上諸天
梵迦夷天、梵弗還天、梵波嚩天、摩呵梵天盧天、波利陀天、嚩波摩那天、阿會亘修天、首呵天、波栗多修呵天、阿波摩修天、修乾天、惟呵天、波栗惟呵天、阿波修天、惟于潘天、阿惟潘天、阿陀波天、須臾天、須臾祇耨天、阿迦貳吒天等，天上諸天人	梵世天、梵輔天、梵眾天、大梵天、光天、少光天、無量光天、光音天、淨天、少淨天、無量淨天、遍淨天、無陰行天、福生天、廣果天、無廣天、無熱天、妙見天、善見天、無小天上諸天
阿迦貳吒天	無小天
三千大國土諸欲天人、諸色天人	三千大千世界中欲、色界諸天
甄陀羅鬼神	乾闥婆
摩尼珠	寶珠
恒邊沙	恒河沙
枝椴般若波羅蜜	相似般若波羅蜜
卷三	
阿耨多羅三耶三菩	阿耨多羅三藐三菩提
勸助	迴向
剎土	世界
自守	修禪
淨戒身、三昧身、智慧身、已脫身、脫慧所現身	戒品、定品、慧品、解脫品、解脫知見品

支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
悔還	顛倒
健陀羅	乾闥婆
甄陀羅	緊那羅
摩睺勒	摩睺羅伽
炎天	夜摩天
兜術天	兜率陀天、兜率天
尼摩羅提天	化樂天
波羅蜜尼和耶拔致天	他化自在天
首陀衛	淨居
一心；禪上	禪定
怛薩阿竭、阿羅呵、三耶三佛致十種力	佛十力
佛刹	佛土、世界
泥犁	地獄
譽空	虛空
受決	受記
卷四	
阿惟三佛	阿耨多羅三藐三菩提
求佛道	發大乘心
力	佛十力
四事無所畏	四無所畏
佛道	阿耨多羅三藐三菩提
魔為	魔事
點	智
遮迦越羅	轉輪王
聲聞法；聲聞道	聲聞、辟支佛經
受經之人；受經者；學經之人	聽法者
法師	說法者
辟荔	餓鬼

支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
卷五	
疾心亂心	亂心攝心
怛薩阿竭	佛
愛欲心	染心
瞋恚心	恚心
愚癡心	癡心
本無	如、如如
究竟	事故
怛薩阿竭無師薩芸若	如來法、佛法、自然法、一切智人法
怛薩阿竭	如來法
婆羅劫	賢劫
遮迦越王	灌頂剎帝利王
經師	說般若波羅蜜者
羅漢、辟支佛道	若聲聞地，若辟支佛地
有信樂、有定行、有精進	有信，有忍，有樂，有淨心，有深心，有欲，有解，有捨，有精進
學漚瑟拘舍羅	取般若波羅蜜
成瓶	熟瓶
佛門	阿耨多羅三藐三菩提
阿闍浮菩薩	新發意菩薩
謙苦	發阿耨多羅三藐三菩提心
不當索三處	不墮二地
愛欲天子、梵天子	欲、色界諸天子
恒中沙	恒河沙
逮	退轉
三有德之人	三乘人
一道	菩薩乘
三道	三乘
三事	三相
不得瞋恚	不瞋心，不惱心，不戲弄心

支婁迦識譯本	鳩摩羅什譯本
善心；慈心	等心，慈心，不異心，謙下心，安隱心
好心中心	不戲弄心，父母心，兄弟心
本無	如相
一事	一相
卷六	
相行具足	相貌
祠祀跪拜天	禮事餘天
十戒	十善道
不殺生、強盜、姪洩、兩舌、嗜酒、惡口、妄言、綺語，不嫉妬、瞋恚、罵詈——不疑亦不教他人為	不殺生，亦不教他殺生，自不偷劫，不邪姪，不妄語，不兩舌，不惡口，不無益語，不貪嫉，不瞋惱，不邪見，亦不教他令行邪見
八十種虫	八萬戶虫
清潔	清淨
慳貪	慳嫉
羅漢、辟支佛道	聲聞、辟支佛地
師	沙門
外事	文飾莊校之辭
得佛	得阿耨多羅三藐三菩提
和夷羅洹化諸鬼神	執金剛神
祠祀諸鬼神	神龜事
惡知識	冤家
異方佛刹	清淨佛國
佛形	佛身
無想	無相
無願	無作
無識	無起
功德	福德、善根
不可計阿僧祇	無量阿僧祇

支婁迦識譯本	鳩摩羅什譯本
不可逮	不可說
不可逮法；不可逮慧	不可說義
漚瑟拘舍羅菩薩	方便菩薩
初頭意	前心
後頭意；後來意；後意	後心
初出明；初頭明	初焰
後來明；後明	後焰
初意	初心
空	第一義
三昧門	三解脫門
禽獸道	畜生道
八味水	八功德水
穀貴	飢饉
優婆夷	恒伽提婆
遮迦越王	轉輪聖王
提和竭羅佛	燃燈佛
授決	受記
卷七	
入空	習空
守空三昧	入空三昧
空觀	觀色空
六十四變	六十四能
泥洹門	解脫門
得佛	成就阿耨多羅三藐三菩提
常有想，常有安想，常有我想，常有好想	常想、樂想、淨想、我想
守空三昧	心入空，不證空；念空
無相三昧、無願三昧、無識三昧、無所從生三昧	入無相、無作、無起、無生，無所有；念無相無作，無起無生，無所有
求菩薩道	行菩提

支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
三處	三界
過去怛薩阿竭、阿羅訶、三耶三佛	先佛
魔威神	惡魔威力、惡魔之力
阿耨多羅三耶三菩智	佛無上智慧
時時變服	作種種形
重禁四事法、	四重禁、四禁
佛子	釋種子
五逆惡	五逆
獨處止	阿練若處
曹輩	求佛道者
不捨；不置	愛惜
慈心	慈悲喜捨之心
舍怛羅	菩薩大師、大師
道	菩薩道
一	菩薩光明
將	菩薩炬
當來怛薩阿竭、阿羅訶、三耶三佛	未來諸佛
四事	四攝法
歡樂	愛語
饒益	利益
等與	同事
是故為舍，是故為臺，是故為度，是故為自歸，是故為導	是舍是歸，是洲是救，是究竟道
無所罣礙	無礙
虛空	離相空相
智極大明	大智光明
道徑	正道
示眼	慧眼
摩尼珠	寶
生	增長

支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
佛慧、極大慧、自在慧、薩芸若慧、 怛薩阿竭慧	佛無上智、大智、自然智、一切智、 如來智
卷八	
都盧	一切
極尊	殊勝
無般若波羅蜜	離般若波羅蜜
深念；行；行學	學、修習
瞋恚	煩惱；瞋礙
身口心所作為	身口意業
佛	薩婆若
發意	發大莊嚴
聾羊	聾瘂
共止	共住
學無常為學	盡學
學無所生為學	無生學
學去離婬為學	離學
學滅為學	滅學
怛薩阿竭陀	般若波羅蜜
力	佛地十力
無所畏	四無所畏
諸佛法	十八不共法
魔官屬	魔民；魔之眷屬
佛樹	道場
極大慈哀	大慈大悲
三合十二法輪為轉	三轉十二相法輪
甘露法門	開甘露門
不復生愚癡貧窮中	不生旃陀羅家，不生竹草作家，不生 除糞人家，不生諸餘貧賤之家
不復盲聾瘖痂歐	不盲不瞎，不眯眼，不瘰癧，不聾 啞，不頑鈍，不形殘，身根具足

支婁迦識譯本	鳩摩羅什譯本
不毀十戒	不奪他命，不盜他物，不邪婬，不妄語，不兩舌，不惡口，不無益語，不貪嫉，不瞋惱，不邪見，不邪命活，不畜邪見眷屬，不畜破戒眷屬
尼惟先天	長壽天
無所畏力；佛法淨力	佛清淨力，清淨無畏
法淨	清淨法
淨法諸法淨	法本清淨相
索	能起
索阿羅漢、辟支佛者	發聲聞、辟支佛乘
一佛界；一佛境界	三千大千世界
復學阿羅漢法	具足聲聞利
亦無念，亦無見，亦無所想	不見不聞，不覺不知
至心	發阿耨多羅三藐三菩提心
勤苦之行	勤行精進
新發意菩薩	初發心菩薩
勸人、助其歡欣	隨喜
有意索佛	迴向阿耨多羅三藐三菩提
發意索佛	發阿耨多羅三藐三菩提心
空	虛空
無有形故	無分別故
佛	聲聞、辟支佛地
高行	行堅固義
愛欲諸天	欲界諸天子
發意為菩薩道	發阿耨多羅三藐三菩提心
勤苦	難
不恐不懈	不驚不怖，不沒不退
阿會亘彼立、阿波摩那、阿會波羅，及上至阿迦膩吒諸天	梵世諸天，梵輔天、梵眾天、大梵天、光天、少光天、無量光天、光音天、淨天、少淨天、無量淨天、遍淨

支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
	天、無陰天、福生天、廣果天、無廣天、無熱天、妙見天、善見天、無小天上諸天
二事法；二事	二法
羅麟那杖那佛	實相菩薩
諸經法本無如泥洹	一切法寂滅相
阿羅漢道地、辟支佛道地，	聲聞、辟支佛地
佛道地	佛地
阿惟越致道地	阿毘跋致
十種力	諸力
四無所畏	無所畏
百六十比丘	六百比丘
我曹	我等
波羅劫	星宿劫
卷九	
持護	護助
兜術陀天	兜率天
阿羅漢道	小乘法
四部弟子	四眾比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷
諸天、阿須倫及鬼神	天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人非人等
過去、當來、今現在佛	過去、未來、現在一切法
無所罣礙諸智慧法	無礙知見
得虛空限	稱量虛空
過去不可復計佛	過去諸佛
甫當來不可復計佛	未來諸佛
十方今現在不可復計佛	在無量世界諸佛
亦不增亦不減	不盡
佛境界	佛世界

支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
愁毒	憂愁
思惟	生；觀；念
樹下	道場
十二因緣	因緣法
捷陀訶盡菩薩	香象菩薩
薩陀波倫菩薩	薩陀波崙菩薩
尼遮捷陀波勿	雷音威王佛所
捷陀越	眾香
七寶琦樹	七寶多羅之樹
夫人采女	嫫女
卷十	
七歲以後	過七日已
諸弟子、諸菩薩，諸天、諸阿須倫、 諸龍鬼神諸人民	彌勒等諸菩薩摩訶薩，舍利弗、須菩 提、目犍連、摩訶迦葉等諸聲聞眾， 一切世間天、人、阿修羅等

附錄 2：兩譯本內容詳情對比

支婁迦讖譯本《道行般若經》與鳩摩羅什譯本《小品般若波羅蜜經》

經本原文按卷數比對詳情表

注：

以支婁迦讖譯本的分卷方式為基準，將鳩摩羅什譯本中的相同經文內容與之匹配。

	支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
	卷一	
首	<p>〈1 道行品〉：佛在羅閱祇耆闍崛山中，摩訶比丘僧不可計，諸弟子舍利弗、須菩提等；摩訶薩菩薩無央數，彌勒菩薩、文殊師利菩薩等。(CBETA, T08, no. 224, p. 425c6-8)</p>	<p>〈1 初品〉：如是我聞：一時佛在王舍城耆闍崛山中，與大比丘僧千二百五十人俱，皆是阿羅漢，諸漏已盡，如調象王，所作已辦，捨於重擔，逮得己利，盡諸有結，正智解脫，心得自在，唯除阿難。(CBETA, T08, no. 227, p. 537a25-29)</p>
尾	<p>〈2 難問品〉：須菩提言：「人無有底，般若波羅蜜無底，菩薩學當作是了，當作是知，行般若波羅蜜法如是。」(CBETA, T08, no. 224, p. 430c20-22)</p>	<p>〈2 釋提桓因品〉：「憍尸迦！是故當知眾生無邊，般若波羅蜜無邊。」(CBETA, T08, no. 227, p. 541b21-22)</p>
	卷二	

	支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
首	<p>〈3 功德品〉：爾時諸因坻天、諸梵天、諸波那和提天、諸伊沙天、諸那提乾天，同時三反作是稱譽法：「賢者須菩提所說法甚深，怛薩阿竭皆從是生。其有聞者，若諷誦讀有行者，我輩恭敬視如怛薩阿竭，我輩恭敬視菩薩摩訶薩持般若波羅蜜者。」(CBETA, T08, no. 224, p. 431a1-6)</p>	<p>〈3 塔品〉：爾時釋提桓因、梵天王、自在天王，及眾生主、諸天女等，皆大歡喜，同時三唱：「快哉，快哉！佛出世故，須菩提乃能演說是法。」爾時諸天大眾俱白佛言：「世尊！若菩薩能不離般若波羅蜜行，當視是人如佛。」(CBETA, T08, no. 227, p. 541c7-11)</p>
尾	<p>〈3 功德品〉：須菩提語釋提桓因言：「善哉，善哉！拘翼！當所為尊弟子，菩薩摩訶薩作是受，疾作佛。所為作者，當如佛弟子從中出，是輩人不索佛道者，菩薩摩訶薩不當於其中學六波羅蜜，不學是法不得作佛，隨法學疾作阿耨多羅三耶三佛，在所問。」(CBETA, T08, no. 224, p. 438a2-7)</p>	<p>〈6 佐助品〉：爾時須菩提讚釋提桓因言：「善哉，善哉！憍尸迦！汝是聖弟子，法應佐助諸菩薩，以阿耨多羅三藐三菩提，安慰護念。若佛初發阿耨多羅三藐三菩提心時，過去諸佛及諸弟子，若不以六波羅蜜安慰佐助者，不能得阿耨多羅三藐三菩提。憍尸迦！佛初發意時，過去諸佛及諸弟子，以六波羅蜜應安慰佐助故，得阿耨多羅三藐三菩提。」(CBETA, T08, no. 227, p. 547c4-11)</p>
卷三		
首	<p>〈4 漚拘舍羅勸助品〉：爾時彌勒菩薩謂須菩提：「若有菩薩摩訶薩，勸助為福，出人布施、持戒，自守者上，其福轉尊。極上無過菩薩摩訶薩勸助福德。」(CBETA, T08, no. 224, p. 438a14-16)</p>	<p>〈7 迴向品〉：爾時彌勒菩薩語須菩提：「菩薩摩訶薩隨喜福德，於餘眾生，布施持戒，修禪福德，最大最勝，最上最妙。」(CBETA, T08, no. 227, p. 547c13-15)</p>
尾	<p>〈6 清淨品〉：須菩提言：「拘翼！菩薩摩訶薩行般若波羅蜜者，</p>	<p>〈9 歎淨品〉：「憍尸迦！菩薩亦如是行般若波羅蜜，知一切法空如</p>

	支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
	<p>其法亦如響，以知是者，亦復無想，以無想念為行般若波羅蜜，用佛威神，三千大千國土諸四天王、諸釋梵及諸尊天，一切皆來到佛所前為佛作禮，遶竟三匝各住一面。諸四天王、諸釋梵及諸尊天，悉承佛威神，念諸千佛皆字釋迦文，其比丘者皆字須菩提，問般若波羅蜜者，皆如釋提桓因。」(CBETA, T08, no. 224, p. 443b10-18)</p>	<p>響，如是亦不分別，當知是為行般若波羅蜜。」(CBETA, T08, no. 227, p. 552c10-12)</p>
卷四		
首	<p>〈7 嘆品〉：佛言：「彌勒菩薩摩訶薩作阿耨多羅三耶三菩阿惟三佛時，亦當於是處說般若波羅蜜。」(CBETA, T08, no. 224, p. 443b26-27)</p>	<p>〈9 歎淨品〉：爾時佛以神力，令三千大千世界所有四天王天，及諸釋提桓因、娑婆世界主、諸梵天王，皆來至佛所，頭面禮佛足，却住一面。四天王、諸釋提桓因、諸梵天王等，以佛神力，得見千佛，如是相，如是名，說般若波羅蜜品者，皆名須菩提。難問者亦如釋提桓因、彌勒菩薩，當成阿耨多羅三藐三菩提。亦於此土，說般若波羅蜜。(CBETA, T08, no. 227, p. 552c12-19)</p>
尾	<p>〈9 覺品〉：「復次，須菩提！魔事一起時，令深學菩薩為本際作證，便墮聲聞中得須陀洹道。如是，菩薩摩訶薩當覺知魔為。」(CBETA, T08, no. 224, p. 448b25-28)</p>	<p>〈11 魔事品〉：「復次，須菩提！復有魔事，若菩薩行般若波羅蜜，即證實際，取聲聞果。如是，須菩提！菩薩當知，亦為魔事。」(CBETA, T08, no. 227, p. 557b13-15)</p>
卷五		

	支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
首	〈10 照明品〉：佛言：「於般若波羅蜜中，多有起魔因緣者，至使得斷。」(CBETA, T08, no. 224, p. 448c7-8)	〈12 小如品〉：佛告須菩提：「般若波羅蜜多有如是諸留難事。」(CBETA, T08, no. 227, p. 557b17-18)
尾	〈14 本無品〉：佛言：「一切人皆等視中，與共語言當善心，不得有害意向，常當慈心與語，不得瞋恚，皆當好心中心，菩薩當作是住。」(CBETA, T08, no. 224, p. 454b4-7)	〈15 大如品〉：佛言：「於一切眾生應行等心，慈心，不異心，謙下心，安隱心，不瞋心，不惱心，不戲弄心，父母心，兄弟心，與共語言。舍利弗！若菩薩欲成就阿耨多羅三藐三菩提，應如是學，應如是行。」(CBETA, T08, no. 227, p. 563c22-26)
卷六		
首	〈15 阿惟越致品〉：須菩提白佛言：「阿惟越致菩薩當何以比？當何以觀其行？當何以相？當何從知是阿惟越致菩薩？」(CBETA, T08, no. 224, p. 454b15-17)	〈16 阿惟越致相品〉：爾時須菩提白佛言：「世尊！何等是阿惟越致菩薩相貌？我當云何知是阿惟越致菩薩？」(CBETA, T08, no. 227, pp. 563c29-564a1)
尾	〈16 恒竭優婆夷品〉：阿難白佛言：「是恒竭優婆夷所求已度？」佛言：「已度。」(CBETA, T08, no. 224, p. 458b10-11)	〈18 恒伽提婆品〉：阿難白佛言：「世尊！是人則為久習阿耨多羅三藐三菩提行？」佛言：「如是！阿難！是人久習阿耨多羅三藐三菩提行。」(CBETA, T08, no. 227, p. 568c10-13)
卷七		
首	〈17 守空品〉：須菩提白佛言：「菩薩行般若波羅蜜，何等為入空？何等為守空三昧？」(CBETA, T08, no. 224, p. 458b18-19)	〈18 恒伽提婆品〉：爾時須菩提白佛言：「世尊！若菩薩欲行般若波羅蜜，云何應習空？云何應入空三昧？」(CBETA, T08, no. 227, p. 568c13-15)

	支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
尾	〈19 善知識品〉：佛言：「如是，須菩提！如是諸法，無無從中得。菩薩不作是念：『持是法當受決不受決。』」(CBETA, T08, no. 224, p. 463b5-6)	〈20 深心求菩提品〉：「須菩提！如是一切法不可得。不應作是言：『是法可得，是所用法可得。』」(CBETA, T08, no. 227, p. 572c15-16)
卷八		
首	〈20 釋提桓因品〉：釋提桓因於眾中白佛言：「甚深般若波羅蜜，難了難知。是人民功德不小，聞是深般若波羅蜜，書者、持者、學者。」(CBETA, T08, no. 224, p. 463b13-15)	〈20 深心求菩提品〉：爾時釋提桓因在大會中白佛言：「世尊！般若波羅蜜甚深難見難解，畢竟離故。若人聞是般若波羅蜜，書寫受持讀誦，當知是人，福德不少。」(CBETA, T08, no. 227, p. 572c17-20)
尾	〈24 強弱品〉：佛告阿難：「是百六十比丘及諸天，當於是波羅劫中作佛，皆同一字，字漚辰那拘尼摩。作佛時，比丘僧數各各等，壽命亦各各等，其壽各十萬歲，隨次稍稍作佛，作佛時各各盡世，雨五色華。」(CBETA, T08, no. 224, p. 468b9-13)	〈24 囑累品〉：佛告阿難：「是六百比丘，當於星宿劫得成佛，同號散花。阿難！是諸如來，比丘僧數，悉皆同等，壽命亦等，俱二萬劫。彼諸比丘，從是已後，在所生處，常得出家，其世界常雨五色好華。」(CBETA, T08, no. 227, p. 577b29-c4)
卷九		
首	〈25 累教品〉：佛語阿難：「作是立者，無有能過。菩薩作是立為如佛立，作是立無有為作師者，是為薩芸若立。欲作是立者，當隨般若波羅蜜教。有應是般若波羅蜜行者，當知是人從人道中來，或從兜術天上來，是人或從人道中聞般若波羅蜜，或從兜術天上聞，或從人	〈24 囑累品〉：是故，阿難！若人欲行上行，當行般若波羅蜜。若菩薩欲行如來行，當行般若波羅蜜。阿難！若菩薩行般若波羅蜜，當知是人，從人間命終，若於兜率天上命終，來生人間。(CBETA, T08, no. 227, p. 577c4-8)

	支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
	道中行，或從兜術陀天上行。 (CBETA, T08, no. 224, p. 468b21-27)	
尾	〈28 薩陀波倫菩薩品〉：薩陀波倫菩薩得六萬三昧門如是。爾時曇無竭菩薩起入宮。(CBETA, T08, no. 224, p. 474a22-23)	〈28 曇無竭品〉：「爾時薩陀波崙菩薩，受釋提桓因曼陀羅華，散曇無竭菩薩上。從虛空下，頭面作禮，白大師言：『我從今日，以身供給，奉上大師。』作是語已，合掌一面立。(CBETA, T08, no. 227, p. 585a20-23)
卷十		
首	〈29 曇無竭菩薩品〉：「是時，薩陀波倫菩薩安隱從三昧覺起，并與五百女人，共至曇無竭宮門外，門外立自念言：『今我用經法起來，師入在內，我義不可臥、不可坐，須我師來出上高座說般若波羅蜜，爾乃坐耳。』及五百女人亦皆効薩陀波倫菩薩立。(CBETA, T08, no. 224, p. 474b7-12)	〈28 曇無竭品〉：「爾時長者女，及五百侍女，白薩陀波崙菩薩言：『我等今者，以身奉上，持是善根因緣，當得如是善法，世世常共供養諸佛，常相親近。』 (CBETA, T08, no. 227, p. 585a23-26)
尾	〈30 囑累品〉：佛年三十得佛，十二月十五日過食後說經。佛說經已，諸弟子、諸菩薩，諸天、諸阿須倫、諸龍鬼神諸人民，皆大歡欣，為佛作禮而去。(CBETA, T08, no. 224, p. 478b11-13)	〈29 囑累品〉：佛說般若波羅蜜已，彌勒等諸菩薩摩訶薩，舍利弗、須菩提、目犍連、摩訶迦葉等諸聲聞眾，一切世間天、人、阿修羅等，聞佛所說，歡喜信受。 (CBETA, T08, no. 227, p. 586c3-6)

附錄 3：「本無」與「如」翻譯對比

《道行般若經》與《小品般若波羅蜜經》前八卷中「本無」與「如」翻譯對比

注：由於《道行般若經》與《小品般若波羅蜜經》的第九卷和第十卷，雖然講述了同樣的故事，但二者文本難以對應，故列出前八卷中《道行般若經》中「本無」的用法，並對比《小品般若波羅蜜經》。

支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
何以故？ <u>本無</u> 故。 ¹	何以故？諸 <u>法</u> 相爾。 ²
何以故？ <u>本無</u> 故。 ³	若 <u>如</u> 是求。 ⁴
二十無欲波羅蜜 <u>本無</u> 故。 ⁵	離欲波羅蜜是般若波羅蜜，諸 <u>法</u> 不虛誑故。 ⁶
二十四無人波羅蜜 <u>本無</u> 故。 ⁷	無眾生波羅蜜是般若波羅蜜， <u>眾生</u> 際不可得故。 ⁸
須菩提白佛言：「 <u>本無</u> 甚深，天中天！是佛菩薩事悉自曉了。誰當信是者？獨有得阿羅漢道者，若阿惟越致，怛薩阿竭成阿惟三佛乃能說之。」佛語須菩提：「 <u>本無</u> 無有盡時，怛薩阿竭所說亦無有極盡。」 ⁹	須菩提白佛言：「世尊！是 <u>如</u> 甚深，諸佛阿耨多羅三藐三菩提從是如生。世尊！如來得是深法，能為眾生說是如相。如是如相，誰能信者？」「唯有阿毘跋致菩薩，及具足正見者，滿願阿羅漢，乃能信之。須菩提！是 <u>如</u> 無盡，佛如實說無盡。」 ¹⁰

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 427c7

² CBETA, T08, no. 227, p. 539a2

³ CBETA, T08, no. 224, p. 437a18

⁴ CBETA, T08, no. 227, p. 546c5

⁵ CBETA, T08, no. 224, p. 444b3

⁶ CBETA, T08, no. 227, p. 553b18-19

⁷ CBETA, T08, no. 224, p. 444b6-7

⁸ CBETA, T08, no. 227, p. 553b22-23

⁹ CBETA, T08, no. 224, p. 450a13-17

¹⁰ CBETA, T08, no. 227, p. 558b19-24

支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
怛薩阿竭成阿惟三佛故，名怛薩阿竭即是本無如來。 ¹	諸相常住故，如來得是諸相已，名為如來。 ²
舍利弗言：「是本無甚深，天中天！」佛言：「是本無甚深，甚深！」 ³	爾時舍利弗白佛言：「世尊！是如甚深。」佛言：「如是，如是！舍利弗！是如甚深。」 ⁴
當說本無時，二百比丘僧皆得阿羅漢，五百比丘尼皆得須陀洹道，五百諸天人皆逮無所從生法樂，於中立六十新學菩薩皆得阿羅漢道。 ⁵	今說是如，三千比丘不受諸法故，漏盡心得解脫。舍利弗！五百比丘尼，於諸法中，遠塵離垢，得法眼淨。五千天人，得無生法忍。六千菩薩，不受諸法，漏盡，心得解脫。 ⁶
佛言：「諸法甚深，色、痛痒、思想、生死、識甚深。何等為色、痛痒、思想、生死、識甚深？如本無，色、痛痒、思想、生死、識本無，爾故甚深。」 ⁷	須菩提！一切法，亦是甚深義。何以故？須菩提！色甚深，受、想、行、識甚深。云何色甚深，如如甚深？云何受、想、行、識甚深，如如甚深？須菩提！無色，是色甚深；無受、想、行、識，是識甚深。 ⁸
如佛說本無不可逮，願解不可逮慧有增有減。 ⁹	世尊！是不可說義，無增無減。 ¹⁰
本無是也。是本無不增不減，常隨是念不遠離，是即為近阿耨多羅三耶三菩。 ¹¹	阿耨多羅三藐三菩提者，即是如如無增減。若菩薩常行，應如念，即近阿耨多羅三藐三菩提。 ¹²
佛言：「本無，寧可使住不？」須菩提言：「欲住本無，當如本無住。」佛	「須菩提！於意云何？亦如是住如如住？」「不，世尊！亦如是住如如

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 450b2-3

² CBETA, T08, no. 227, p. 558c9-10

³ CBETA, T08, no. 224, p. 453b27-28

⁴ CBETA, T08, no. 227, p. 562c25-27

⁵ CBETA, T08, no. 224, p. 453b29-c3

⁶ CBETA, T08, no. 227, p. 562c27-30

⁷ CBETA, T08, no. 224, p. 456a29-b3

⁸ CBETA, T08, no. 227, p. 566a14-18

⁹ CBETA, T08, no. 224, p. 456c23-24

¹⁰ CBETA, T08, no. 227, p. 566c25-26

¹¹ CBETA, T08, no. 224, p. 457a11-13

¹² CBETA, T08, no. 227, p. 567a17-19

支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
<p>言：「設令在<u>本無</u>中住，寧可使發堅固不？<u>本無</u>寧有心無心？不離<u>本無</u>寧有心不？見<u>本無</u>不？作是求為深求不？」須菩提言：「天中天！作是求為無所求。何以故？是法了不可得，亦不可見。¹</p>	<p>住。」「須菩提！若如是住<u>如如</u>住者，即是常耶？」「不也，世尊！」「須菩提！於意云何？是<u>如</u>甚深不？」「世尊！是<u>如</u>甚深。」「須菩提！於意云何？是<u>如</u>即是心不？」「不也，世尊！」「須菩提！離<u>如</u>是心不？」「不也，世尊！」「須菩提！汝見<u>如</u>不？」「不也，世尊！」²</p>
<p>是怛薩阿竭<u>本無</u>，隨因緣得怛薩阿竭，<u>本無</u>字寧有盡時不？³</p>	<p>如來以<u>如</u>，得名如來。是<u>如</u>非盡非離非滅耶？⁴</p>
<p>是法<u>本無</u>，遠離亦<u>本無</u>，若得若不得，<u>本無</u>所生，亦無有作佛者，設無有法，亦不得作佛。⁵</p>	<p>若法畢竟離，即不在有無；若法畢竟離，是法不得阿耨多羅三藐三菩提。⁶</p>
<p>是人<u>本無</u>，<u>本無</u>索不可得也。⁷</p>	<p>而眾生畢竟不可得，所可度者不可得。⁸</p>
<p>如佛所說，人無有本。曉知人本無所有，是為度人。菩薩聞是不恐不怖，是為行般若波羅蜜。離人本無本無，離色<u>本無</u>色，離痛痒、思想、生死、識本無識，離諸經法本無諸經法。菩薩聞是不恐不懈，是為行般若波羅蜜。⁹</p>	<p>佛說眾生不可得，眾生離故，可度者亦離；眾生離故，色亦離；眾生離故，受、想、行、識亦離；眾生離故，一切法亦離。若菩薩聞<u>如</u>是說，不驚不怖，不沒不退，當知是為行般若波羅蜜。¹⁰</p>

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 457b2-8

² CBETA, T08, no. 227, p. 567b10-17

³ CBETA, T08, no. 224, p. 464c12-14

⁴ CBETA, T08, no. 227, p. 574a8-9

⁵ CBETA, T08, no. 224, p. 466a22-24

⁶ CBETA, T08, no. 227, p. 575b19-21

⁷ CBETA, T08, no. 224, p. 467a22

⁸ CBETA, T08, no. 227, p. 576a27-28

⁹ CBETA, T08, no. 224, p. 467a27-b3

¹⁰ CBETA, T08, no. 227, p. 576b3-7

支婁迦讖譯本	鳩摩羅什譯本
<p>本無故不恐，本淨故不懈。何以故？索 懈怠本本無有所因，懈亦復無有。¹</p>	<p>世尊！空故，不沒；無所有故，不沒。 何以故？沒者，不可得；沒法，亦不可 得；沒處，亦不可得。²</p>

¹ CBETA, T08, no. 224, p. 467b4-5

² CBETA, T08, no. 227, p. 576b8-10

參考文獻

1 古代文獻：

寶唱《名僧傳抄》

道宣《廣弘明集》

段玉裁《說文解字注》

郭璞《爾雅》

郭象注《莊子》

郝經《續後漢書》

慧皎《高僧傳》

吉藏《中觀論疏》

吉藏《三論玄義》

吉藏《十二門論疏》

吉藏《法華義疏》

鳩摩羅什《小品般若波羅蜜經》

鳩摩羅什《摩訶般若波羅蜜經》

鳩摩羅什《大智度論》

劉義慶《世說新語》

明佺等《大周刊定眾經目錄》

僧佑《出三藏記集》

僧肇《注維摩詰經》

僧肇《肇論》

王弼注《老子》

許慎《說文解字》

彥琮《眾經目錄》

元康《肇論疏》

支婁迦讖《道行般若經》

智顓《妙法蓮華經玄義》

2 現代專書：

蔡宏，《般若與老莊》。高雄：佛光山文教基金會，2001。

曹仕幫，《中國佛教譯經史論集》。臺北：東初出版社，1990。

陳寅恪，〈支愍度學說考〉，收入國立中央研究院歷史語言研究所集刊外編，
《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》。北京：國立中央研究院歷史語言研究
所，1933。

E Zürcher 著，李四龍、裴勇譯，《佛教征服中國》。南京：江蘇人民出版社，
1998。

馮友蘭，《中國哲學史新編》。北京：人民出版社，1986。

郭鵬，《中國佛教思想史》。北京：社會科學文獻出版社，2012。

季羨林，〈浮屠與佛〉，收入《季羨林學術文化隨筆》。北京：中國青年出版
社，1996。

季羨林，〈再談浮屠與佛〉，收入《季羨林學術文化隨筆》。北京：中國青年
出版社，1996。

梁啟超，〈翻譯文學與佛典〉，收入據民國版影印《民國叢書 第1編 9 哲学·宗教类 佛學研究十八篇》。上海：上海書店，1989。

梁啟超，〈佛典之翻譯〉，收入湯仁澤、唐文權編，《中國佛學史稿》。北京：中國人民大學出版社，2012。

梁啟超，〈中國古代之翻譯事業〉，收入湯仁澤、唐文權編，《中國佛學史稿》。北京：中國人民大學出版社，2012。

廖明活，《中國佛教思想述要》。臺北：臺灣商務印刷館，2006。

劉敬國，《系統中的風格：〈小品般若經〉六種漢譯本翻譯風格研究》。上海：上海交通大學出版社，2011。

呂澂，《中國佛學源流略講》。北京：中華書局，1979。

任繼愈，《中國佛教史》。北京：中國社會科學出版社，1993。

唐君毅，《中國哲學原論》。台北：台灣學生書局，1986。

湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》。臺北：臺灣商務印書館，2008。

湯用彤，〈論「格義」〉，收入黃夏年編，《湯用彤集》。北京：中國社會科學出版社，1995。

湯用彤，〈論魏晉佛法興盛之原因〉，收入孫尚揚編，《湯用彤學術文化隨筆》。北京：中國青年出版社，2000。

涂艷秋，《鳩摩羅什般若思想在中國》。臺北：里仁書局，2006。

王葆玟，《黃老與老莊》。北京：中國人民大學出版社，2012。

王文顏，《佛典漢譯之研究》。臺北：天華出版事業股份有限公司，1984。

嚴北溟，《中國佛教哲學簡史》。上海：上海人民出版社，1985。

顏滿林，《佛經語料與佛經用語散論》。北京：中國社會科學出版社，2015。

姚衛群，《佛教般若思想發展源流》。北京：北京大學出版社，1996。

張志芳、張彬，《譯以載道：佛典的傳譯與佛教的中國化》。廈門：廈門大學出版社，2012。

趙衛民，《莊子的道》。臺北：文史哲出版社，1998。

朱曉鵬，《老子哲學研究》。北京：商務印書館，2009。

3 期刊論文：

陳鼓應，〈論道與物關係問題（上）——中國哲學史上的一條主線〉，《哲學動態》，期7，2005年，頁55-64。

陳興興，〈《道行般若經》與《小品般若波羅蜜經》詞語對比研究〉。長沙：湖南師範大學碩士論文，2014。

儲曉軍，〈魏晉南北朝民間信仰研究〉。西安：西北大學博士論文，2009。

郭婧，〈試論兩晉般若學的本土化發展〉。太原：山西大學碩士論文，2014。

韓強，〈試論莊子哲學體系的三個範疇〉，《哲學研究》，期8，1980年，頁54。頁50-56。

呂玉霞，〈魏晉時期佛儒道思想互動研究〉。濟南：山東大學博士論文，2011。

Mair, Victor H. "What is Geyi, After All?", *China Report*, 48: 29, (July, 2012), pp. 29-59.

吳廷璆、鄭彭年，〈佛教海上傳入中國之研究〉，《歷史研究》，期2，1995年，頁20-39。

許抗生，〈略論魏晉玄學〉，《哲學研究》，期12，1979年，頁30-39。

葉慧瓊，〈《道行般若經校注》指瑕〉，《古漢語研究》，期 1，2014 年，頁 43-46。

葉慧瓊，〈《道行般若經校注》校勘辯正〉，《求索》，期 5，2014 年，頁 80-83。

張幼軍，〈用對勘法考釋《小品經》中的一些詞語〉，《古漢語研究》，期 1，2014 年，頁 36-42+95。

張幼軍，〈鳩摩羅什譯《小品經》之三「不失本」〉，《古漢語研究》，期 2，2007 年，頁 84-89。

鄭勇，〈《小品》的傳譯與《道行》的關係〉，《宗教學研究》，期 3，2007 年，頁 182-188。