

解讀有關《首楞嚴三昧經》的四篇前序後記 —以《首楞嚴三昧經》相關文獻的探討爲背

景一

華梵大學東方人文思想研究所副教授 蔡耀明

佛學研究中心學報

第八期 (2003.07)

頁 1-42

©2003 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

頁1

提要

本文的重點工作在於解讀出現在梁·僧祐《出三藏記集》的四篇有關《首楞嚴三昧經》的前序後記，並且針對《首楞嚴三昧經》的漢譯本、梵文資料、藏譯本等相關文獻，進行蒐羅、過濾、爬梳、整理、論陳的學術處理，以提供進入本文的重點工作在文獻把握所必要的背景知識。在解讀上，本文特別著重方法學的自覺與講究，儘可能貫徹「以經解序」或「以經解記」的原則，並且力求照顧四篇前序後記在各自內涵的一貫性。經由本文的研究與論述，不僅多樣呈現《首楞嚴三昧經》相關文獻的豐富面貌，而且透過四篇前序後記通盤的解讀，將這些珍貴的史料儘可能鮮活地呈現出來，由此應可增進吾人在這四篇前序後記相關的字詞、語句、文本、歷史、禪修、和義理的瞭解，以及替從事《首楞嚴三昧經》相關的後續研究，提供文獻把握與文獻思惟相當堅實的一道基礎。

關鍵詞：首楞嚴三昧經、出三藏記集、大乘、格義、鳩摩羅什、支愍度、釋弘充

頁2

【本文目次：】

一、緒論

研究重點和研究主題／研究動機／問題意識／研究方法／論述架構／

研究目標

二、《首楞嚴三昧經》相關文獻概論

- (一) 《首楞嚴三昧經》漢譯本基本認識
- (二) 《首楞嚴三昧經》梵文資料、以及中文之外的其它譯本
- (三) 《首楞嚴三昧經》學界的研究情形述要

三、解讀《首楞嚴三昧經》的四篇譯經序言、後記、經注序言

- (一) 文本適切的解讀與依循的綱領
- (二) 第一篇：未詳作者，〈首楞嚴三昧經注·序·第九〉
- (三) 第二篇：支愨度，〈合首楞嚴經·記·第十〉
- (四) 第三篇：未詳作者，〈首楞嚴·後記·第十一〉
- (五) 第四篇：釋弘充，〈新出首楞嚴經·序·第十二〉

四、結論與展望

頁 3

一、緒論

在「緒論」裡，將逐一說明構成一篇文章在一開張的時候往往需要簡明交代的事項，舉其要者，包括「研究重點和研究主題」、「研究動機」、「問題意識」、「研究方法」、「論述架構」、「研究目標」。

《首楞嚴三昧經》（*Śūraṅgama-samādhi-Sūtra*）做為一部經典，其核心重點即在於首楞嚴三昧。至於這部經典的主旨，可以簡略地說，是由首楞嚴三昧的修學，擔任挑大梁的角色，讓如此修學的菩薩得以勇往直趨諸佛如來無上正等正覺的境界，而且在自身修學內涵的開展與利益有情的作為上，皆有極其超邁的表現。

「首楞嚴」為 *Śūraṅgama* 複合詞之音譯，又曾譯做「首楞伽摩」、「勇伏」、「勇行」、「健相」、「健行」。^[1] 其中，*Śūra* 為字根 $\sqrt{\text{Sū}}$ (to swell, grow,

[1] 參閱：「云何名首楞嚴三昧？知諸三昧行處，是名首楞嚴三昧。」（《大智度論》，龍樹菩薩（Nāgārjuna）造，後秦·鳩摩羅什（Numārajīva）譯，T. 1509, vol. 25, pp. 396c-397a.）「首楞嚴三昧者，秦言健相；分別知諸三昧行相多少深淺，如大將知諸兵力多少；復次，菩薩得是三昧，諸煩惱魔及魔人無能壞者，譬如轉輪聖王主兵寶將，所往至處，無不降伏。」（T. 1509, vol. 25, p. 398c-399a.）。

頁 4

increase 增長) 的形容詞或名詞；若為形容詞，意思是勇敢的、勇健的、健壯的；若為名詞，意思是勇健者、勇士。*Śūraṃ*之字尾的隨韻字母 *m*，學界目前尚無定說，或認為在於表示 *Śūra* 之第二格（對格 accusative），或認為並無特殊的意思，不過是讓此一複合詞前後二個字在發音的銜接更為滑順或悅耳的作用。*gama* 為字根 $\sqrt{\text{gam}}$ (to go, proceed 去) 的形容詞或名詞；若為形容詞，意思是行進的、移動的；若為名詞，意思是行進、道路。「三昧」為 *samādhi* (sam-ā- $\sqrt{\text{dhā}}$) 之音譯，又曾譯做「三摩地」、「等持」，意思是收攝、專注、或平等予以任持。Étienne Lamotte 在介紹和討論一些學者的相關說法後，將 *Śūraṃgama-samādhi* 拆解為 *śūrasya iva gamanaṃ yasya sa śūraṃgamaḥ samādhiḥ* (the samādhi whose progress is like that of the hero is *śūraṃgamaḥ samādhiḥ*)，可翻譯如次：其行進猶如勇士之行進的三昧，即為首楞嚴三昧。^[1] 簡言之，「首楞嚴三昧」即勇健三昧或健行三昧，以如同勇士般之行進為其特色的一種禪定上的修為，表現出來的是高超的動能與進取的作為。

就《首楞嚴三昧經》還保存在中文傳統的典籍和史料來看，大致可分成三大部分：其一，《佛說首楞嚴三昧經／新出首楞嚴三昧經》，二卷，姚秦·鳩摩羅什 (Kumārajīva) 於 385-402 年在涼州譯，或於 402-412 年在長安譯，大正藏第十五冊，(T. 642, vol. 15, pp. 629b-645b)；其二，出現在梁·僧祐《出三藏記集》的四篇有關《首楞嚴三昧經》的前序後記；其三，佛典目錄與佛教史傳相關的記載。

本文的研究重點，即在於針對其中的第二個部分，也就是總共四篇有關《首楞嚴三昧經》的前序後記，進行解讀的工作。為了導入此一重點工作，去交代一些可做為背景的事情，尤其是整理與鋪陳《首楞嚴三昧經》相關的文獻，顯然是有必要的。因此，扼要地說，本文以《首楞嚴三昧經》相關文獻的探討做為背景，再把焦點放在有關《首楞嚴三昧經》的四篇前序後記的解讀。至於這四篇前序後記的名稱，先簡單列舉如次：(1) 未詳作者，〈首楞嚴三昧經注·序·第九〉；(2) 支愍度，〈合首楞嚴經·記·第十〉；(3) 未詳作者，〈首楞嚴·後記·第十一〉；(4) 釋弘充，〈新出首楞嚴經·序·第十二〉。

本文的研究動機，可條列成如下三點：(1) 在本年度的專題研究計畫執

[1] *Śūraṃgamasamādhisūtra: The Concentration of Heroic Progress*, translated and annotated in French by Étienne Lamotte, English translation by Sara Boin-Webb, Richmond: Curzon Press, 1998, p. xiii.

頁 5

行過程當中，希望在專門探討《首楞嚴三昧經》的禪修教授之前，能夠對現存的《首楞嚴三昧經》背後的文獻史，得出專業上最起碼的認識；^[1] (2) 鑑於學界目前相關的論著或介紹還有甚多可改進的空間，因此希望至少在典籍和史料方面，藉以提供夠水準的入門知識，使有助於進一步提昇《首楞嚴三昧經》的研讀或研究的視野；(3) 做為本文重點項目的這四篇

前序後記，其實本身就充滿引人注目的內涵，而且處處可引發閱讀的喜悅，因此產生強烈的動機，想要透過專門的解讀，來更為適切走進其內涵，從而分享閱讀的成果。

本文的重點工作雖在於解讀，然而不論是在解讀這四篇前序後記，或是在探討背景上相關的文獻，都有一些問題意識在作用。大致上，本文的問題意識，可分別從廣義和狹義二個部分來看。廣義而言，如下二個問題有待探討和回答。問題一，這四篇前序後記到底將《首楞嚴三昧經》理解成什麼樣子，以及都是在關切和把握經文和傳譯的哪些重點？問題二，這四篇前序後記除了做為某種史料而有一定的歷史價值之外，對於吾人理解《首楞嚴三昧經》的佛法修學的內涵，對於吾人還可以用什麼樣的方式來面對宗教經典的文本和傳譯，甚至對於什麼才算得上適切理解了宗教的經典，到底還有什麼樣的價值可言，以及還能發揮什麼樣的啟發作用或貢獻？狹義而言，思考點就鎖定在學術上特別凸顯的一個問題：這四篇前序後記，由於所處的時代和文化背景等因素的影響，在經典的闡釋和理解上，是不是可以拿所謂的「格義」來涵括其特色？[2]

[1] 國科會九十一年度專題研究計畫（NSC 91-2411-H-211 -001），題目為「《大般若經·第十五會》的禪修教授：兼及於《首楞嚴三昧經》」。

[2] 「格義」一詞，隨著吾人不同的詮釋眼光，可以有相當多樣的理解方式；若從字面初步的意思來看，格是度量或比配，義是概念、名稱、或項目，因此格義即度量或比配概念，乃出現在相異的思想、文化、或語言體系接觸或交涉的過程，拿某一特定的或做為本位的體系中的概念或概念群，來比附到另一體系的觀念或概念群，以達成譯詞之釐定或意義之理解的目標。相關的研究在學術上要求甚多專門的學養工夫，而且也已累積出不少的研究成果。然而，為求更為專注在本文的研究主題所撐開的論述主軸，避免論述上的歧出，本文不擬討論有關所謂格義的種種議題，僅列舉一些論著，以做參考。例如：湯用彤，〈論“格義”：最早一種融合印度佛教和中國思想的方法〉，收錄於《湯用彤學術文化隨筆》，孫尚揚編，（北京：中國青年出版社，1999年），頁72-85；林傳芳，〈格義佛教思想之史的展開〉，《華岡佛學學報》第2期（1972年），頁45-96；蘇順子，《中國格義佛教之研究》（台北：中國文化大學哲學研究所，1987年）；周伯戲，〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，《國立台灣大學·文史哲學報》第38期（1990年），頁235-271；周伯戲，〈早期中國佛教的小乘觀：兼論道安長安譯經在中國佛教史上的意義〉，《臺大歷史學報》第16期（1991年8月），頁63-79；周慶華，〈「格義」學的歷史意義與現代意義〉，《國際佛學研究》第2期（1992年），頁123-140；李志夫，〈佛教中國化過程之研究〉，《中華佛學學報》第8期（1995年），頁75-95；李幸玲，〈格義新探〉，《中國學術年刊》第18期（1997年），頁127-157；李幸玲，〈格義佛學的翻轉：毗曇學對慧遠的啟發〉，《中華佛學研究》第7期（2003年），頁89-134；阮忠仁，〈中國近代思想史上的「格義」：以譚嗣同《仁學》中的佛學為例〉，《嘉義師院學報》第11期（1997年），頁363-390；蔡振豐，《魏晉佛學格義問題的考察：以道安為中心的研究》（台北：台灣大學中國文學系博士論文，1997年）；蔡振豐，〈道安經序思想的轉折及在格義問題上的意義〉，《國立台灣大學·文史哲學報》第48期（1998年），頁251-292；林鎮國，〈中觀學的洋格義〉，收錄於《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》（台北：立緒文化事業，1999年），頁181-210；劉貴傑，〈魏晉佛學思想之開展〉，《中華佛學學報》第13期（卷上）（2000年），頁393-417；釋妙日，〈道安格義佛教思想述評〉，《普門學報》第5期（2001年9月），頁163-193；伊藤隆壽，〈格義佛教考：初期中國佛教の形成〉，《東洋學報》第71卷第3-4號（1990年3月），頁57-89。

如上廣義和狹義二個部分的問題意識，其作用主要在於引導出本文的研究主題，以及在相當程度，還影響到研究工作特定要去關注的角度或側面。然而，基於如下二方面的因素，這當中含藏的一大堆問題，幾乎都沒有辦法在本文就給出解答：一方面，並不是說問題無解，

而是這些問題看起來都沒有輕易就給得出來的答案，或者說，任何順手拈來的答案，在這兒幾乎都不太派得上用場，也都傾向於在形式上欠缺學術價值；另一方面，以篇幅所限故，本文無法逐一探究這些問題，因為這些問題是如此重大，牽涉的典籍、史料、論著、詮釋的手法、以及方法運用上的講究是如此眾多，以至於至少需要另外使用一大篇論文的篇幅來鋪陳，才比較有可能得出學術上站得住腳的論據、論辯、和解答方針。

本文雖然尚無法直接處理在問題意識裡面所含藏的大部分問題，但至少可對這些問題的探討，提供處理上的基礎憑藉——舉其要者有三：其一，初步勾勒出所面對問題的輪廓；其二，指出和問題的處理相關的典籍和史料的所在；其三，針對相關文獻當中的四篇前序後記，進行全盤且一貫的解讀。這當中尤其是第三項憑藉，正好是本文著力最多的地方，其重大的功用至少可發揮在如下二點：一者，透過解讀，使這四篇前序後記由文獻依據上的「素材的層次」，提昇到文獻依據上的「經過至少一次的學術處理的層次」，在做為「學術的憑藉項目」上，其使用價值也相對要來得更高；二者，一旦援引為學術論據，由於經過全盤且一貫的解讀，而非僅止於隨機式或片面的引證，這四篇前序後記將提供論辯上更為堅實的理據，也使論辯可帶有更大的說服力。

問題意識大略交代過後，接著談到本文的研究方法。正如大部分的學術

〈佛教中國化過程之研究〉，《中華佛學學報》第8期（1995年），頁75-95；李幸玲，〈格義新探〉，《中國學術年刊》第18期（1997年），頁127-157；李幸玲，〈格義佛學的翻轉：毗曇學對慧遠的啟發〉，《中華佛學研究》第7期（2003年），頁89-134；阮忠仁，〈中國近代思想史上的「格義」：以譚嗣同《仁學》中的佛學為例〉，《嘉義師院學報》第11期（1997年），頁363-390；蔡振豐，〈魏晉佛學格義問題的考察：以道安為中心的研究〉（台北：台灣大學中國文學系博士論文，1997年）；蔡振豐，〈道安經序思想的轉折及在格義問題上的意義〉，《國立台灣大學·文史哲學報》第48期（1998年），頁251-292；林鎮國，〈中觀學的洋格義〉，收錄於《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》（台北：立緒文化事業，1999年），頁181-210；劉貴傑，〈魏晉佛學思想之開展〉，《中華佛學學報》第13期（卷上）（2000年），頁393-417；釋妙日，〈道安格義佛教思想述評〉，《普門學報》第5期（2001年9月），頁163-193；伊藤隆壽，〈格義佛教考：初期中國佛教の形成〉，《東洋學報》第71卷第3-4號（1990年3月），頁57-89。

頁 7

工作，本文的研究和論述，同樣是由點點滴滴的項目所累積的多元環節統攝而成；至於研究方法的使用，不僅內在於整個的研究進程，而且為了因應操作上不同環節的接連進展，多少需要跟著調整或改變使用的方法。簡言之，至少就本文而論，研究方法可順著研究進行的步驟來講究；至於研究的進程，則可分成如下八個環節：（1）研究主題的評估與定案，（2）擬定研究設計，（3）強化在主要的文獻依據上的工夫，（4）拓展在次要的文獻依據和學術論著上的工夫，（5）由博返約的過濾或修剪，（6）落實研究主軸和論述架構，（7）進行重點式的學術處理，（8）導向研究目標和做出研究成果。^[1]這八個環節的連貫，使研究工作

得以步驟化的方式一路推展開來，而且每一環節的落實，也都需要個別講求所對應的方法，由此強化方法學的多重運用。

接下來，即可著手說明本文的論述架構。若用對照的方式來看，研究進程的方法學工夫，傾向於舞台下的排練程序和操作手法，至於發而為文章的論述架構，則傾向於舞台上的節目和架式。本文在論述架構上，如「目次」所示，先上場的「緒論」，猶如門面的作用，展現本文在重大事項上的大略輪廓和初步景觀，包括研究主題、研究動機、問題意識、研究方法、論述架構、研究目標。接著上場的「《首楞嚴三昧經》相關文獻概論」，猶如中介的門廊或通道，提供登堂入室的銜接作用。然後進入到本文的主體建築的部分，亦即「解讀《首楞嚴三昧經》的四篇譯經序言、後記、經注序言」，而這四篇前序後記，恰好構成主體建築的四根棟梁。最後則是「結論與展望」，在於說明這樣子一路操作、搭蓋、建造、和展示，到底端上來的是怎麼回事，以及往後又能怎樣進一步去延伸和開展。

「緒論」進入尾聲，一定要交代的是本文的研究或論述的目標。扼要來講，這一長串學術努力的目標，不只要把有關《首楞嚴三昧經》的四篇前序後記給解讀出來；來得更緊要的是，到底要解讀成什麼樣子。就這一點而

[5] 由於篇幅所限，有關研究方法順著研究進程所打開的八個環節，其內容的鋪陳已另行撰文為之：〈佛教研究的進展程序在操作步驟的釐定〉，《正觀》第25期（2003年6月），頁201-209。相關的方法學的討論，可參閱：蔡耀明，〈迎向專業的佛教研究〉，《哲學雜誌》第32期（2000年5月），頁114-126；〈佛教研究方法學緒論〉，收錄於《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：正觀出版社，2001年），頁17-40；〈「研究方法」課程的規劃理念〉，《法光》第163期（2003年4月），第2版；朱文光，《佛學研究方法論：以近現代漢語佛學研究為中心》（嘉義：中正大學中國文學系博士論文，2002年）；〈佛學研究方法學理路之探索〉，《中華佛學研究》第7期（2003年），頁333-359；Ranjit Kumar, *Research Methodology: A Step-by-step Guide for Beginners*, 譯成《研究方法：步驟化學習指南》，潘中道等譯，（台北：學富文化事業，2000年）。

頁 8

論，可以有二種極端的方式去做。一種極端的方式，並不預設任何底線，不採取任何立場，也不遵循任何原則，唯獨以放任或多音為能事；另一種極端，則完全反過來，以強硬的姿態來執行，而不在乎對文本可能造成的掠奪或遮蔽。[1] 本文毫無意願偏於任一極端，然而最希望的，即在於力求遵循至少一個原則，也就是不必牽涉或附會到儒家或道家的典籍，單純拿現存的《首楞嚴三昧經》做為幾乎唯一的解讀根據。著實言之，本文不論在研究或論述，首要的目標就訂在儘可能遵循「以經解序」或「以經解記」此一原則，來貫徹對於《首楞嚴三昧經》的四篇前序後記的解讀。至於這樣子解讀及其成果到底能夠顯發什麼重大的意涵與作用，則留待第三節「解讀《首楞嚴三昧經》的四篇譯經序言、後記、經注序言」再予以說明。

二、《首楞嚴三昧經》相關文獻概論

進入本文的核心重點工作之前，基於如下的三點考慮，有必要先探討《首楞嚴三昧經》相關的文獻：其一，本文既然由文獻入手，文獻的探討理應佔有一定的份量，至少需要提供背景知識上大致的輪廓以及相關的基本認識；其二，藉由《首楞嚴三昧經》相關文獻的探討，可以凸顯本文最主要予以解讀的四篇前序後記在這些相關文獻當中的位置，如此才不至於在焦點文獻上失去方向感，或弄不清楚所在的座標位置；其三，同樣藉由這些相關文獻的探討，應可提供一定的條件，來顯示吾人有理由根據現存的《首楞嚴三昧經》進行這四篇前序後記的解讀。

至於《首楞嚴三昧經》相關的文獻，若從漢譯本首先入手來區分，則可分成二大部分：其一，漢譯本；其二，梵文資料、以及中文之外的其它譯本。此外，既然是在探討這二大部分的文獻，難免涉及第三大部分，亦即學界相關的研究情形。因此，在這一節，就大致順著這樣的次序，分成三小節來逐一鋪陳。

（一）、《首楞嚴三昧經》漢譯本基本認識

[6] 參閱：林鎮國，〈多音與介入：北美的佛學論述〉，收錄於《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》（台北：立緒文化事業，1999年），頁159-180；劉述先（主持），〈《中國經典詮釋學的方法論問題》學術座談會記錄〉，《國立中央大學人文學報》第20/21期（1999/2000年），頁437-468，特別是頁447。

頁 9

這一小節針對《首楞嚴三昧經》漢譯本相關的記載，雖然廣泛做過資料的蒐羅和大量的閱讀工作，經由幾次的過濾與爬梳，還談不上什麼專門的研究，只能說仍然停留在初步的整理成果，以及約略點出一些可進一步思考的方向。這一方面固然受限於時間和篇幅，另一方面，則是因為這一小節僅定位在提供基本認識的層次。

從現存的佛典目錄與史傳綜合來看，《首楞嚴三昧經》在中土總共經歷十次的翻譯、改譯、或合輯，前後歷時約 220 年之久：最早的譯本，見於公元 186 年，主要出於後漢·支婁迦讖（Lokakṣema）之手；第十個譯本，大約完成於 402-412 年，乃姚秦·鳩摩羅什（Kumārajīva）的重要譯作之一。至於提供這些信息且流傳至今的記錄亦不在少數，至少可找出十二部佛典目錄與史傳，而最早的一部，即為梁·僧祐在 515 年的《出三藏記集》，乃至唐·圓照在 800 年的《貞元新定釋教目錄》，歷經 285 年，都還一直在傳遞相關的信息。

由於相關史料確實眾多，接著即承接學界的研究成果，尤其是 Étienne Lamotte 傑出的貢獻，整理出如下二方面具體條目的內容，以方便後續討論的參照。[1] 第一方面，將信息來源的現存的佛典目錄與史傳呈現出來，按照時間的先後排列如下：

◎梁·僧祐（445-518），《出三藏記集》（又稱《僧祐錄》、《祐錄》），十五卷，515年，大正藏第五十五冊（T. 2145, vol. 55, pp. 1a-114a）。

- ◎梁·慧皎（497-554），《高僧傳》，十四卷，約530年，大正藏第五十冊（T. 2059, vol. 50, pp. 322c-423a）。
- ◎隋·法經等，《眾經目錄》（又稱《法經錄》），七卷，594年，大正藏第五十五冊（T. 2146, vol. 55, pp. 115a-150a）。
- ◎隋·費長房，《歷代三寶紀》（又稱《長房錄》、《房錄》），十五卷，597年，大正藏第四十九冊（T. 2034, vol. 49, pp. 22c-127c）。
- ◎隋·彥琮（557-610）等，《眾經目錄》（又稱《彥琮錄》），五卷，602年，大正藏第五十五冊（T. 2147, vol. 55, pp. 150c-180b）。
- ◎唐·道宣（596-667），《大唐內典錄》（又稱《內典錄》），十卷，664年，大正藏第五十五冊（T. 2149, vol. 55, pp. 219a-342a）。
- ◎唐·靜泰，《眾經目錄》（又稱《靜泰錄》），五卷，665年，大正藏第五十五冊（T. 2148, vol. 55, pp. 180c-218a）。

[7] 參閱：*Sūramgamasamādhisūtra: The Concentration of Heroic Progress*, translated and annotated in French by Étienne Lamotte, English translation by Sara Boin-Webb, Richmond: Curzon Press, 1998, pp. 56-98.

頁 10

- ◎唐·靖邁，《古今譯經圖紀》（又稱《譯經圖紀》、《靖邁錄》），四卷，664-665年，大正藏第五十五冊（T. 2151, vol. 55, pp. 348a-367c）。
- ◎唐·明佺等，《大周刊定眾經目錄》（又稱《大周錄》），十五卷，695年，大正藏第五十五冊（T. 2153, vol. 55, pp. 372c-476a）。
- ◎唐·智昇，《開元釋教錄》（又稱《開元錄》），二十卷，730年，大正藏第五十五冊（T. 2154, vol. 55, pp. 477a-723a）。
- ◎唐·圓照，《大唐貞元續開元釋教錄》（又稱《續開元錄》），三卷，794-795年，大正藏第五十五冊（T. 2156, vol. 55, pp. 748b-770b）。
- ◎唐·圓照，《貞元新定釋教目錄》（又稱《貞元錄》），三十卷，800年，大正藏第五十五冊（T. 2157, vol. 55, pp. 771a-1048a）。

第二方面，大略依據翻譯時間的先後，排列出各個譯本的條目，包括三個早已佚失的注解。在每一筆條目的後面，則附上在相關佛典目錄或史傳的出處頁碼：

- ◎第一譯：《首楞嚴經》，二卷，後漢·月支三藏支婁迦讖（Lokakṣema 支讖）於 186年在洛陽譯，佚失。見於 T. 2145, pp. 6b, 10a, 14a, 49a, 95c-96a; T. 2059, p. 324b; T. 2146, p. 119c; T. 2034, pp. 34a, 52c, 62c, 65b, 66c, 78a; T. 2149, pp. 227a, 233b, 236b, 237c, 240c, 252c; T. 2153, pp. 397c, 398a; T. 2154, pp. 487a, 488c, 498a, 501b, 631c-632a; T. 2157, pp. 816a, 965c。
- ◎第二譯：《方等首楞嚴經》，二卷，吳·月支優婆塞支謙〔別名支越，字恭明〕於222-229年在武昌（湖北鄂

城縣)對支婁迦讖譯本的改譯，佚失。見於 T. 2145, pp. 7a, 10a, 14a, 49a-b; T. 2146, p. 119c; T. 2034, pp. 57b, 62c, 66c, 65b, 78a; T. 2149, pp. 233b, 236b, 237c, 240c, 252c; T. 2151, p. 351b; T. 2153, pp. 397c, 398a; T. 2154, pp. 487a, 488c, 498a, 501b, 632a; T. 2157, pp. 816a, 965c。

◎第三譯：《蜀首楞嚴經》，二卷，曹魏（220-265）。失譯者名，在四川譯，佚失。見於 T. 2145, pp. 14a, 32b; T. 2146, p. 119c; T. 2034, p. 78a; T. 2149, pp. 231a, 252c; T. 2151, p. 352c; T. 2153, p. 398a; T. 2154, pp. 491c, 632a; T. 2157, pp. 789a, 965c。

◎第四譯：《後出首楞嚴經》，二卷，曹魏（220-265）。失譯者名，在四川譯，佚失。見於 T. 2145, p. 32b; T. 2146, p. 119c; T. 2034, p. 78a; T. 2149, pp. 231a, 252c; T. 2151, p. 352c; T. 2153, p. 398a; T. 2154, pp. 491c, 632a; T. 2157, pp. 789a, 965c。

◎第五譯：《首楞嚴經》，二卷，曹魏·西域三藏白延〔帛延〕於 258 年在洛陽譯，佚失。見於 T. 2145, pp. 7b, 7c, 14a, 96a; T. 2146, p. 119c; T. 2034, pp. 56c, 62c, 65b, 78a; T. 2149, pp. 227a, 233b, 236b, 240c, 252c; T. 2151, p. 351b; T. 2153, pp. 397c, 398a; T. 2154, pp. 487a, 498a, 501b, 632a; T. 2157, pp. 816a, 965c。

◎第六譯：《勇伏定經》，二卷，西晉·月支裔敦煌三藏竺法護（Dharmarakṣa）於 291 年大概在長安譯，佚失。見於 T. 2145, pp. 7c, 9a, 10a, 14a, 49b; T. 2146, p. 119c; T. 2034, pp. 62c, 65b, 66c, 78a; T. 2149, pp. 233b, 236b, 237c, 240c, 252c; T. 2151, p. 353b; T. 2153, pp. 397c-398a; T. 2154, pp. 495c, 498a, 501b, 632a; T. 2157, pp. 816a, 965c。

◎西晉·帛遠〔帛法祖〕，於 291-306 年在長安注解《勇伏定經》，佚失。見於 T. 2145, p. 107, note 37; T. 2059, p. 327b。

◎第七譯：《首楞嚴經》，二卷，西晉·西域優婆塞竺叔蘭於 291 年在洛陽譯，佚失。見於 T. 2145, pp. 9c, 10a, 14a, 49b; T. 2146, p. 119c; T. 2034, pp. 65c, 66c, 78a; T. 2149, pp. 236b, 237c, 252c; T. 2151, p. 354b; T. 2153, p. 398a; T. 2154, pp. 498a, 501b, 632a; T. 2157, p. 965c。

◎第八譯：《合首楞嚴經》，八卷，西晉·支愍度於 301 年合併（第一譯、）第二譯、第六

頁 11

譯、第七譯，再輯成一部，佚失。見於 T. 2145, pp. 10a, 49a-b; T. 2146, p. 125a; T. 2034, p. 66c; T. 2149, p. 237c; T. 2153, p. 398a; T. 2154, pp. 501b, 632a; T. 2157, p. 966a。

◎東晉·謝敷，注解《合首楞嚴經》，四卷，佚失。見於 T. 2145, p. 49a。

◎第九譯：《首楞嚴經》，二卷，前梁·張天錫、支施崙、帛延於 373 年在甘肅涼州譯，佚失。見於 T. 2145, pp. 49b, 62b-c; T. 2154, pp. 519a-b, 632a; T. 2157, pp. 816a, 966a。

◎第十譯：《新出首楞嚴三昧經》，二卷，姚秦·鳩摩羅什（Kumārajīva）於 385-402 年在涼州譯，或於 402-412 年在長安譯，大正藏第十五冊，（T. 642, vol. 15, pp. 629b-645b）。見於 T. 2145, pp. 10c, 14a, 49c; T. 2146, p. 119c; T. 2034, p. 78a; T. 2153, p. 398a; T. 2154, pp. 512c, 632a; T. 2157, p. 966a。

◎宋·弘充，於 458 年在建康〔南京〕，注解鳩摩羅什所譯的《新出首楞嚴三昧經》，四卷，佚失。見於 T. 2145, p. 49c; T. 2059, p. 327b, 376a。

透過以上二份相當簡略的清單可以看出，有關《首楞嚴三昧經》的傳譯，現存的第一部記錄，亦即僧祐在 515 年的《出三藏記集》，距離中土歷史上最後的一個譯本，亦即鳩摩羅什完成其譯作，相隔至少已有 100 年之久。其中特別引人注目的地方或許在於：鳩摩羅什之前所有相關的譯本，在僧祐的時代即皆已佚失，而且在鳩摩羅什之後，那些已經佚失的本子再也無蹤跡，或至少其可能還留存於世的信息未曾為任何編目者或史傳作者所知悉。然而，在《出三藏記集》之後的 285 年之間，有關《首楞嚴三昧經》的傳譯記錄，不僅理所當然納

入碩果僅存的鳩摩羅什譯本，而且還往往延伸到所有可能存在過卻早已佚失的本子。針對這樣的一個很顯著的情形，吾人至少可以往二種著眼的取向，去進一步推動研究的路程：首先，編目學或史傳學的取向；其次，宗教文化學的取向。

首先，可提出一道問題來思考：在這 285 年的一段不算短的歲月當中，歷經的佛典目錄和史傳目前列舉出來的就有十二部之多，到底都在記錄與傳遞《首楞嚴三昧經》的哪些信息；以及像這樣還要延伸去納入幾乎已經一去不復返的佚失本子的成串記錄當中，到底累積成什麼樣的編目學的或史傳學的特色？根據剛剛所列的第二份清單，尤其在每一筆條目的後面所附上在相關佛典目錄或史傳的出處頁碼，其實就是很豐富的史料，可用以探討（a）這些目錄或史傳分別在注重的，是漢譯佛典的哪些面貌；（b）由此形成的信息，以什麼樣的機轉和手法傳遞下去；以及（c）在一路往下傳遞的過程當中，又發展出什麼樣的編目學的或史傳學的特色，使信息不只得到保存，還遭受不等程度的過濾、省思、更改、訂正、或增添。

其次，吾人的問題意識不必僅沿著編目、史傳、或文獻的層次打轉，而是可以另起爐灶，往例如宗教文化學的角度去投射。試著思索一道問題：對於一個幾乎早就佚失的傳統，現在又去談論或研究，還有什麼意義可言？和這一道問題隔著一面鏡子所反映的情形，則可以這樣來提問：在《出三藏記

頁 12

集》之後的 285 年之間，都還一直在傳遞《首楞嚴三昧經》十之八九只聞其名不見其書的譯本的信息，意義何在？這個問題，既然牽涉到綿延那麼長久的時間，輾轉經歷過那麼多次的人手，若是問到意義何在，而且想要給出至少說得過去的回答，恐怕沒辦法敷衍了事，說成都是在機械式地登錄和傳遞一些冰冷的老古董，也沒辦法把譯本佚失之意義說成只不過是佚失。這就促使吾人把眼光拉到比編目或文獻更為廣大且更富於動能的界域，例如宗教文化學的側面；經由眼界的轉移，進而探問漢譯佛典的信息，除了是曾經活躍或甚至風光過的傳統之外，在宗教的傳散或流衍的過程當中，是如何一而再、再而三地深刻觸動人們的心弦、產生宗教上相當震撼人心的效果、做為憧憬或追求的對象、以及成為相當鮮活的且帶有集體意味的歷史記憶。這樣看來，乍看之下似乎冰冷的史料，不僅可成為富於動能的歷史記憶，而且轉成在各方面源源不斷的宗教活力，乃至於形成與《首楞嚴三昧經》相關的且具有特色的宗教文化內涵。因此，譯本佚失之意義，的確無法僅封閉在一筆一筆的佚失之記錄裡面來談，而是尚有必要放開到廣大且動態的宗教文化的界域去探求與理解。

若翻閱現存的佛教史傳等文獻，並不難得出記載上的種種線索，藉以探求《首楞嚴三昧經》漢譯本相關的宗教文化內涵。[\[8\]](#) 這些足以在宗教文化學

[8] 由於資料確實眾多，在此僅引用如下數例，以見其一斑：

例一：佛說法堂已毀壞，止有塼壁基在。其山峰秀、端嚴，是五山中最高。法顯於新城中，買香、華、油、燈，倩二舊比丘送；法顯到耆闍崛山，華、香供養，然燈續明，慨然悲傷，拭淚而言：「佛昔於此說《首楞嚴》。法顯生不值佛，但見遺跡處所而已。」即於石窟前，誦《首楞嚴》。停止一宿，還向新城。（東晉·法

顯，《高僧法顯傳》，一卷，416年，T. 2085, vol. 51, pp. 862c-863a; Fa-Hien, *A Record of Buddhistic Kingdoms: Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of His Travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline*, translated by James Legge, Oxford: Clarendon Press, 1886, pp. 83-84.)

例二：〔帛遠（字法祖）死〕後少時，有一人，姓李名通，死而更甦，云：「見祖法師〔即帛遠〕在閻羅王處，為王講《首楞嚴經》。云：講竟，應往忉利天。」（梁·慧皎，《高僧傳》，十四卷，約530年，T. 2059, vol. 50, p. 327b.）

例三：〔釋寶亮〕於是續講眾經，盛于京邑。講《大涅槃》，凡八十四遍；《成實論》，十四遍；《勝鬘》，四十二遍；《維摩》，二十遍；其《大、小品》，十遍；《法華》、《十地》、《優婆塞戒》、《無量壽》、《首楞嚴》、《遺教》、《彌勒下生》等，亦皆近十遍。（梁·慧皎，《高僧傳》，T. 2059, vol. 50, p. 381c.）

例四：〔釋僧審〕少出家，止·壽春·石澗寺，誦《法華》、《首楞嚴》。常謂：非禪不智。於是，專志禪那。（梁·慧皎，《高僧傳》，T. 2059, vol. 50, p. 399c.）

例五：時，普弘·有釋慧溫，亦誦《法華經》、《維摩》、《首楞嚴》，蔬〔食〕、苦〔行〕，並有高節。（梁·慧皎，《高僧傳》，T. 2059, vol. 50, p. 408c.）

頁 13

的探討提供豐富內容的線索，至少可以在一點上，引發吾人的深思：面對開始階段的翻譯所難免的生澀，以及處在一切的翻譯之作都可能被時間的洪流沖刷掉的顧慮，再加上歷史上一大堆極不確定的因素，吾人還會想去做什麼事？《首楞嚴三昧經》漢譯本相關的記載，顯出強烈的特色，而且可以粗略綜合成「坦然面對」和「再接再厲」這八個字。一方面，坦然面對過往初期階段在處理上的若干生澀，接受先前若干翻譯之作已經殘缺或佚失之事實，以及儘可能完整保存前人努力的記錄；另一方面，在確實有必要的考量下，則再接再厲訂正記錄，建立史傳，再來一次翻譯，把經典翻譯的傳統運用到周遭的宗教文化活動，多多少少引發時代的共鳴，以及再次將如此鮮活的信息傳遞下去。在這樣的宗教文化的運作形態下，基於相當充沛的生命力與飽滿的宗教追求，若干譯本的佚失，不僅不會造成宗教心靈的挫敗或渙散，反過來，甚至在一長串先前譯本皆已佚失的記錄當中，恰足以凸顯這部經典在以前是如何受到重視和喜愛，由此益發激勵人們進一步做出至少在某些方面越來越成熟的譯本。

（二）、《首楞嚴三昧經》梵文資料、以及中文之外的其它譯本

《首楞嚴三昧經》現存的本子，除了鳩摩羅什的漢譯本之外，尚有梵文寫本殘缺的葉片、藏譯本、以及和闐文（Khotanese）譯本斷片。以下即分開來大略交代這些同樣可列為以經典語言呈現的文獻資料，及其當代譯本。

1、以鳩摩羅什的漢譯本為底本的當代語譯，首推 Étienne Lamotte 的法文翻譯：*La Concentration de la Marche Héroïque (Śūraṅgamasamādhisūtra)*, Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1965. 之後，Sara Boin-Webb 將之譯成英文：*Śūraṅgamasamādhisūtra: The Concentration of Heroic Progress*, Richmond: Curzon Press, 1998. Lamotte 的學養和翻譯一向深受學界推崇，這可由若干書評見其梗概。^[9] 此外，河村孝照的日文翻譯，同樣以鳩摩羅什

的漢譯本為底本，再多所參考和運用其他學者相關的研究成

[9] 例如：J. W. de Jong, “Review of Étienne Lamotte (tr.), *La Concentration de la Marche Héroïque (Sūraṃgamasamādhisūtra)*, 1965,” *Buddhist Studies*, edited by Gregory Schopen, Berkeley: Asian Humanities Press, 1979, pp. 447-453; Bhikkhu Pāsādika, “Review of Étienne Lamotte (tr.), *Sūraṃgamasamādhisūtra: The Concentration of Heroic Progress*, 1998,” *Buddhist Studies Review* 17/2 (2000): 225-229; Ananda W. P. Guruge, “Review of Étienne Lamotte (tr.), *Sūraṃgamasamādhisūtra: The Concentration of Heroic Progress*, 1998,” *Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism* 1 (2000): 196-197.

頁 14

果。[10]

2、《首楞嚴三昧經》現存的梵文寫本殘缺的葉片，目前已知有二個出處，分別見於：A. F. Rudolf Hoernle (ed. & tr.), “*Sūraṃgama-samādhī Sūtra*,” *Manuscript Remains of Buddhist Literature Found in Eastern Turkestan*, Oxford: Clarendon Press, 1916, pp. 125-132, 相當於《首楞嚴三昧經》，鳩摩羅什譯，(T. 642, vol. 15, p. 645b)；松田和信，〈中央アジア出土『首楞嚴三昧經』梵文寫本殘葉：インド省圖書館の知られざるヘルンレ・コレクション〉，《佛教學セミナー》第46號（1987年），頁34-48, 相當於《首楞嚴三昧經》，鳩摩羅什譯，(T. 642, vol. 15, p. 631a15-b14)。此外，寂天（Śāntideva 公元七世紀後半至八世紀中葉）用梵文編寫的《學處集要》（*Śikṣā-samuccaya*），論及菩提心和授記時，二次引用到《首楞嚴三昧經》。[11]

3、《首楞嚴三昧經》尚有完整的藏譯本，標題為 *Hphags-pa dpaḥ-bar ḥgro-baḥitiñ ŋe-ḥdzin ces-bya-ba theg-pa-chen-poḥi mdo*, 相當於梵文的 *Ārya-sūraṃgama-samādhīr nāma Mahāyāna-sūtram*（《聖勇行三昧大乘經》），為來自印度的 Śākyaprabha 與西藏的 Ratnarakṣita 於九世紀初所翻譯，五卷，收錄在Peking 北京版 Kanjur No. 800, vol. 32, pp. 71-98, fol. Thu. 276a4-344a5; Derge 德格版 Kanjur No. 132, Da. 253b5-316b6; Narthang 奈塘版 Kanjur vol. Ta 6°, fol. 407b5-510a. 至於以藏譯本為底本的當代語譯，分別有英文和日文的譯本。[12] 此外，Lamotte 還提供藏譯本和鳩摩羅什的漢譯本之間頗為詳細的頁碼對照表，可方便參考來對讀。[13]

4、《首楞嚴三昧經》的和闐文譯本斷片，亦可斟酌留意。這一方面的學

[10] 河村孝照（譯），〈佛說首楞嚴三昧經〉，收錄於《文殊經典部（Ⅱ）：維摩經、思益梵天所問經、首楞嚴三昧經》，高崎直道、河村孝照校註，（東京：大藏出版，1993年），頁403-468。

[11] 參閱：Wantideva, *Wiksa-samuccaya: A Compendium of Buddhistic Teaching*, edited by Cecil Bendall, Bibliotheca Buddhica I, St. Petersburg, 1902, pp. 8, 91-92; Wantideva, *Wiksa-samuccaya: A Compendium of Buddhist Doctrine*, translated by Cecil Bendall, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1971, pp. 9, 93-94; P. L. Vaidya (ed.), *Wiksasamuccaya of Wantideva*, Buddhist Sanskrit Texts, no. 11, Darbhanga: The Mithila Institute, 1961, pp. 8, 54; 法稱（Dharmakīrti）菩薩，《大乘集菩薩學論（*Wiksa-samuccaya*）》，宋·法護（Dharmarakṣa）、日稱等於 1058-1072 年譯，T. 1636, vol. 32, pp. 77a, 93c-94a.

[12] Thubten Kalsang Rimpoché, Bhikkhu Pasādika (tr.), *Excerpts from the Wuravgama Samadhi Sutra*, Dharamsala, 1975; 丹

治昭義（譯），〈首楞嚴三昧經〉，收錄於《大乘佛典 7：維摩經、首楞嚴三昧經》，長尾雅人、丹治昭義譯，（東京：中央公論社，1992年新訂再版），頁181-371, 393-415。

[13] Étienne Lamotte (tr.), *Wurajamasamadhisutra: The Concentration of Heroic Progress*, English translation by Sara Boin-Webb, Richmond: Curzon Press, 1998, pp. 104-106.

頁 15

術成果，以H. W. Bailey 和 R. E. Emmerick 最爲顯著，而 J. W. de Jong 的書評，及其延伸開來在語言文獻上的若干論陳，也多少具有參考的價值。[\[14\]](#)

以上這些經由流傳或翻譯而竟然得以保存到今日的經文資料，尤其從殘缺的葉片來推斷，縱使應可反映出其它更多的相關資料早已佚失的歷史事實，光是這些現存的資料，無疑已構成《首楞嚴三昧經》相當豐富的經典語言文庫。就此而論，有三點想法，或可提出來分享：

1、《首楞嚴三昧經》的任何流傳過或翻譯過的本子，不論有沒有傳譯到今日，也不論用什麼樣的經典語言在記錄或呈現，應該都曾各自發揮至少是階段式的或特定時空下的若干作用，且因而值得給予一定的尊重、肯定、或甚至珍惜。若以褊狹的方式隨便拒斥或貶抑其中的任何語言或本文，在學術研究上，即註定走上失敗一途。[\[15\]](#)

2、特別就鳩摩羅什的漢譯本來看，一方面，對照於之前的漢譯本皆已佚失之事實，即顯得益加珍貴；另一方面，對照於現存的其它經典語言相關的本子，整體上，可以說毫無遜色。如果就受到重視的情形來衡量，尤其在法文、英文、和日文翻譯的推波助瀾下，以及吾人若還懂得欣賞和多方予以運用的話，則鳩摩羅什的漢譯本，照樣可震古鑠今。

3、當前學界的佛教研究，在資料、課題、和研究方法等方面，皆有全球化的傾向；《首楞嚴三昧經》相當豐富的經典語言文庫，可成爲並且已成爲至少是佛學界共同的資產之一。然而，如何適當地看待、處理、和運用這些資料，也同時構成頗富挑戰的時代課題之一。所謂適當，消極而言，至少應能滿足如下二方面的要求。一方面，不因爲這些資料橫跨的語言過多、文化差異過於多樣、源遠流長且甚多晦暗，遂把自己淹沒在內，拖累或拖垮自己的研究；另一方面，則不以拙劣或粗暴的手法，處理這些資料的文獻、歷史、義理、或宗教等議題。眾所皆知，當代從事佛教研究的學者，大都從自己的

[14] H. W. Bailey, (ed.), “Wurajama-samadhi-sutra,” *Khotanese Buddhist Texts*, revised edition, University of Cambridge Oriental Publications, no. 31. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 1-7; R. E. Emmerick, *The Khotanese Wuravgama-samadhi-sutra*, Oxford: Oxford University Press, 1970; R. E. Emmerick, “Wuravgama-samadhi-sutra,” *A Guide to the Literature of Khotan*, second edition (thoroughly revised and enlarged), Studia Philologica Buddhica Occasional Paper Series, no. 3, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1992, p. 32; J. W. de Jong, “Review of R. E. Emmerick, *The Khotanese Wuravgamasamadhisutra*, Oxford: Oxford University Press, 1970,” *Buddhist Studies*, edited by Gregory Schopen, Berkeley: Asian Humanities Press, 1979, pp. 455-458.

[15] 相關的講究，參閱：K. R. Norman, “Philology and Buddhism” *A Philological Approach to Buddhism*, London: University of London, 1997, pp. 178-179.

頁 16

專業學養背景或所在學門出發，在研究進路和研究方法的擇取上，也往往就近從周遭的人文學科或社會科學的學術工具的使用入手。^[16] 這當然無可厚非，只是看看還有沒有必要去多加省思自己的學術操作到底在做什麼，以及又做了什麼。進一步的問題在於：當前的佛學界，若要說到儘可能事先力求契入像《首楞嚴三昧經》這麼具有豐富的經典語言文庫的宗教內涵，並且站在如此涵養的立場，來進行學術上專門且深入的探討，其所必要的研究進路和研究方法，到底又在哪裡？

從上述三點想法出發，面對《首楞嚴三昧經》相當豐富的經典語言文庫，如果還想沿用佛學界很常見的一種借用過來的做法，也就是藉由經典語言的演變或文本同異的比對，來推斷文獻的譜系（stemma），則有必要特別審慎以對，以免輕易做出拙劣或粗暴的論斷還渾然不自覺知。^[17] 就此而論，Lamotte 的心得，應可發揮一定的警醒作用：

另一個必須納入考量的難題是說，就其印度的形貌而言同樣的一部經典，隨著時間的流逝繼而發生巨大的變化，並且還要做為翻譯成伊朗文、漢文、藏文等語文的依據對象，而這些譯本之間，也都存在顯著的歧異。造成這種現象的理由，在於這些譯本所依據的，就已經是彼此有所不同的傳本（recensions）。假如藉由將吾人手頭可差遺的材料屈從在一套文獻評定的作業程序（by submitting the material at our disposal to a process of textual criticism），而企圖把一部經典的原始文本（the Urtext of a sūtra）重建出來，這樣做下去，便註定是要走向失敗的結局。每一個傳本都有必要就其本身個別予以研究（Each recension requires its own study）。^[18]

[16] 參閱：蔡耀明，〈一個佛學教育願景的勾勒與實現：以華梵大學東方人文思想研究所為例〉，《鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集》（台北：中華佛學研究所，2002年4月），頁121-137；〈「研究方法」課程的規劃理念〉，《法光》第163期（2003年4月），第2版。

[17] 參閱：J. Harold Greenlee, *Introduction to New Testament Textual Criticism*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989; Bruce M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, 3rd, enlarged edition, Oxford: Oxford University Press, 1992; David Alan Black, *New Testament Textual Criticism: A Concise Guide*, Baker Book House, 1994; David Alan Black (ed.), *Rethinking New Testament Textual Criticism*, Baker Book House, 2002; Emmanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2nd revision edition, Fortress Press, 2001.

[18] Étienne Lamotte (tr.), *Wurajamasamadhisutra: The Concentration of Heroic Progress*,

頁 17

有一部分基於以上的心得，Lamotte 在語言文獻學所展現的學風，一方面，儘可能廣泛蒐羅

與呈現四散在各種經典語言的傳本、譯本、版本、引述、題記、目錄、和史傳，若可能的話，再配合考古文物、造像、碑銘，逐步拼湊一小片又一小片的信息，另一方面，卻又相當能夠自我克制，講究嚴格論證所必要的批判思惟，儘可能避免去做過分逾越的歷史臆測或譜系重建。^[19] 有此認識，正如根本談不上所謂的「原始般若經」或「原始藥師經」，目前也完全沒有成熟到可以論斷「原始首楞嚴三昧經」的地步，這不僅因為可用以顯示譜系的分枝和銜接扣環所必要的相關史料嚴重佚失，更是因為一旦牽涉到「原始文本」（urtext; the original text）、「起源之論述」（origin-discourse）、或「接近原本 vs. 多元文本」，往往難免碰出方法學或系譜學（genealogy）相當難纏的糾葛。^[20] 在可能釐清和「原始」、「起源」、或「譜系」概念相關

English translation by Sara Boin-Webb, Richmond: Curzon Press, 1998, p. xv. 不僅《首楞嚴三昧經》的情形如此，就在這一段引文的結尾，Lamotte 在註解指出：This is particularly the case for the various recensions of the *Lotus*; cf. H. Bechert, "Remarks on the Textual History of the Saddharmapundarika," *Studies in Indo-Asian Art and Culture* 2, New Delhi 1972, pp. 21-7; "Über die 'Marburger Fragmente' des Saddharmapundarika," *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1972, pp. 1-81.

[19] 關於在批判思惟所講究的一個原則，也就是「好的論證不會逾越其舉證的限制」，可閱：C. A. Missimer, *Good Arguments: An Introduction to Critical Thinking*, 譯成《批判思考導論：如何精進辯論》，蔡偉鼎譯，（台北：學富文化事業，2002年），頁85-87。

[20] 「原始般若經」乃特別針對如下論著而發：梶芳光運，《大乘佛教の成立史の研究：原始般若經の研究・その一》（東京：山喜房佛書林，1980年）。

對「原始藥師經」想法的揚棄，主要得自松村恆對《藥師經》十個文本比對之後的研究成果，顯示「《藥師經》在吉爾吉特同時出現雖然相關卻又不完全相同的傳本。再者，有鑒於漢譯諸本可選用不同的傳本做為翻譯的依據，這些不同的譯本之間無從斷定在忠實於據本上是否有優劣之分。」（蔡耀明，〈吉爾吉特（Gilgit）梵文佛典寫本的出土與佛教研究〉，《正觀》第13期（2000年6月），頁34-35）。

至於「原始文本」、「起源之論述」、「接近原本 vs. 多元文本」、或系譜學相關的討論，可參閱：蔡耀明，〈判定《阿含經》部派歸屬牽涉的難題〉，《法光》第111期（1998年12月），第2-4版；〈歐美學界大乘佛教起源地之探討及其論評〉，《佛學研究中心學報》第3期（1998年），頁77-97；沈清松，〈郭店竹簡《老子》的道論與宇宙論〉，收錄於《對比、外推與交談》（台北：五南圖書，2002年），頁371-402；王德威，〈導讀 2：「考掘學」與「宗譜學」——再論傅柯的歷史文化觀〉，收錄於Michel Foucault（米歇·傅柯），*L'archéologie du savoir*，譯成《知識的考掘》，王德威翻譯／導讀，（台北：麥田出版，1993年），頁39-66；Barry Smart, *Michel Foucault*，譯成《傅柯》（第二章·方法和分析的問題：考古學、考古學和科學、系譜學、科學與批判、論知識份子），蔡采秀譯，（台北：巨流圖書，1998年），頁93-129；J. G. Merquior, *Foucault*，譯成《傅柯》，陳瑞麟譯，（台北：桂冠圖書，1998年）；Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993.

頁 18

的論述上的糾葛之前，這一小節就以暫時維持在大略交代《首楞嚴三昧經》的經典語言文庫為其上策，保持「多元文本」的狀態。

（三）、《首楞嚴三昧經》學界的研究情形述要

除了在上一小節所列的針對《首楞嚴三昧經》的經典語言文庫發而為寫本之校勘、轉寫成羅馬拼音、翻譯、以及在很少數屬於系列的專門用語進行初步的文獻比對之外，還可按照如下三個類別，來大略描述學界相關的研究情形：其一，佛學入門大部頭的著作；其二，特定的佛典解題或提要；其三，專門的論著。

1、佛學入門大部頭的著作，包括佛學概論、佛教史、以及佛教典籍概論。這一類的著作，若就涉及《首楞嚴三昧經》或首楞嚴三昧，一般說來，要不是隻字未提，就是淺碟式地跳著幾筆帶過，甚至還出現張冠李戴的情形。^[21]因此，大致上，幫助並不大。

[21] 幾乎隻字未提的情形，例如：Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Donald S. Lopez, Jr., *Buddhism in Practice*, Princeton: Princeton University Press, 1995; Paul Williams, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, London: Routledge, 2000; Peter Harvey (ed.), *Buddhism (World Religions, Themes and Issues)*, London: Continuum, 2001; 宮本正尊，《大乘佛教成立史的研究》（東京：三省堂，1954年）；宇井伯壽，《佛教泛論》（東京：岩波書店，1962年）；西義雄（編），《大乘菩薩道の研究》（京都：平樂寺書店，1968年）。

淺碟式地跳著幾筆帶過，例如：Hajime Nakamura, *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1987, p. 173; David Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, 2 vols, vol. I, Boston: Shambhala Publications, 1987, pp. 64-66, 71, 78, 103, 196; Paul Williams, *Mahayana, Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London: Routledge, 1989, p. 239; Akira Hirakawa, *A History of Indian Buddhism: From Wakyamuni to Early Mahayana*, translated by Paul Groner, Asian Studies at Hawaii, no. 36, Honolulu: University of Hawaii Press, 1990, pp. 248-250, 278, 280, 291, 339; 望月信亨，《佛教經典成立史論》（京都：法藏館，1946年），頁23, 256, 257; 平川彰，《初期大乘佛教の研究》（東京：春秋社，1968年），頁79, 102, 228, 267, 452, 585, 809; 月輪賢隆，《佛典の批判的研究》（京都：百華苑，1971年），頁60, 137, 437, 534, 608; 椎尾辨匡，《佛教經典概說》（東京：三康文化研究所，1971年），頁244-247; 靜谷正雄，《初期大乘佛教の成立過程》（京都：百華苑，1974年），頁265-266, 307-308; 赤沼智善，《佛教經典史論》（京都：法藏館，1981年），頁153, 219, 389; 平川彰，《初期大乘佛教の研究・II》（東京：春秋社，1990年），頁225, 254。

張冠李戴的情形，例如：Karl H. Potter (ed.), *Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*, Encyclopedia of Indian Philosophies, vol. VIII, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1999, pp. 93-94; 山田龍城，《大乘佛教成立史論序說》（京都：平樂寺書店，1959年），頁296-297。

頁 19

2、特定的佛典解題或提要，至少有三篇可資參考。^[22]事實上，端看個人的習慣或需要，對於《首楞嚴三昧經》初步的認識，可以有好多入手的管道，例如：直接研讀鳴摩羅什的漢譯本，閱覽出自《出三藏記集》的四篇前序後記，或者選擇性地翻閱這兒所列的解題或提要。這些以解題或提要為表現形態的文章，大致包含如下項目：經典名稱，傳本和譯本述要，本經和其它經論之間的關聯，本經在佛教經典史上的位置，本經的歷史流傳與影響層面，以及本經內容梗概。限於文章的形態，在這些項目的鋪陳，往往傾向於流水帳式的記述，難以凸顯什麼樣的特色，深度幾乎談不上，而在涉及本經的內部或外部文獻史的議題，執筆或敲鍵盤的時候，若不稍加自我克制，釀成在臆測或論斷上，有意無意說過了頭，便会造成誤導的嫌疑，使解題或提要的正規功能大打折扣。

3、專門的論著，已知有一篇探討《首楞嚴三昧經》禪修趣的碩士論文。^[23]此外，有一些零星的文章，難以稱得上嚴格的學術論著，似乎還看不出有什麼顯著的研究成果，頂多僅能聊備一格，略記一筆。^[24]學界有關《首楞嚴三昧經》的興趣，大都僅停留在文獻的校

勘、翻譯、以及入門的介紹，亦及於文獻史的推敲。但是，針對禪定的修學和義理，發而為專門且深入的探討，反倒難得一見。與此相對地，天台禪觀和《首楞嚴三昧經》或首楞嚴三昧之間的關聯，則有一些文章在討論，或可參考。^[25]

[22] 常盤大定，〈首楞嚴三昧經解題〉，收錄於《國譯一切經·經集部（VII）》，（東京：大東出版社），頁1-5；河村孝照，〈首楞嚴三昧經·解題〉，收錄於《文殊經典部（II）：維摩經、思益梵天所問經、首楞嚴三昧經》，高崎直道、河村孝照校註，（東京：大藏出版，1993年），頁373-401；吹田隆道、工藤順之，〈三昧〔經典〕部〉，收錄於《大乘經典解說事典》，勝崎裕彥等編，（東京：北辰堂，1997年），頁241-245。

[23] 釋大清，〈《首楞嚴三昧經》所透顯的修學理趣〉（中壢：圓光佛學研究所碩士論文，2002年）。

[24] 例如：早苗亮雄，〈首楞嚴三昧の研究（一）〉，《禪學研究》第13號（1930年），頁49-80；〈首楞嚴三昧の研究（二）〉，《禪學研究》第14號（1931年），頁45-77；塩入法道，〈中國初期禪觀思想における首楞嚴三昧について〉，《印度學佛教學研究》第38卷第2號（1990年3月），頁209-212；金子芳夫，〈大乘涅槃經における首楞嚴三昧について〉，《印度學佛教學研究》第39卷第1號（1990年12月），頁55-59。

[25] 例如：陳英善，〈慧思的禪觀思想與首楞嚴三昧〉，《佛學研究中心學報》第3期（1998年），頁151-185；仙石景章，〈天台三大部の引用書目について：『摩訶止觀』と『首楞嚴三昧經』〉，《印度學佛教學研究》第30卷第1號（1981年12月），頁344-346；木村周誠，〈次第禪門における首楞嚴心について：内方便をめぐつ〉，《天台學報》第34號（1992年），頁131-135。

頁 20

三、解讀《首楞嚴三昧經》的四篇譯經序言、後記、經注序言

梁·僧祐的《出三藏記集》收錄四篇有關《首楞嚴三昧經》的前序後記。若配合本文整理的《首楞嚴三昧經》十個譯本來看，這四篇當中：

◎第一篇未詳作者，為經注序言，並沒有提到所依據譯本的譯者之名或其它譯本，只提到親耳聽聞沙門支道林（支遁 314-366）的相關講解；^[26] 若根據僧祐在該篇序言之後的按語，似乎將之當成對支婁迦讖譯本（亦即第一譯）的注解，大約成於 350年。

◎第二篇為支愍度的合輯後記，是支愍度合併在他之前《首楞嚴三昧經》的三個譯本所成的合輯本（亦即第八譯）的後記，大約成於 301 年。^[27]

◎第三篇未詳作者，為張天錫、支施崙、帛延譯本（亦即第九譯）的後記，大約成於373 年或稍後。

◎第四篇為弘充的經注序言，是弘充注解鳩摩羅什譯本（亦即第十譯）所寫的序言，成於 458 年。

《首楞嚴三昧經》的四篇前序後記，跨越的年代大約從 301 到 458 年，自然成爲吾人探討這段期間中土在這部經典的傳譯和認識相當珍貴的史料。若和《首楞嚴三昧經》相較來看，這四篇前序後記在一些方面甚至還可產生交互輝映的效果。這四篇前序後記的篇幅並不長，但是閱讀下來，倒也不怎麼輕鬆。幾年前，雖有中嶋隆藏的日文翻譯，但是在字義的把握、翻譯原則、觀念、學說、義理等方面，皆易於產生模糊、混淆、和誤導的疑慮，參考價值甚低。[28] 爲了讓這四篇前序後記以更適切文字轉寫的面貌問世，並且顧及

[26] 關於支道林，參閱：陳寅恪，〈逍遙遊向郭義及支遁義探源〉，收錄於《陳寅恪集·金明館叢稿二編》，陳美延編，（北京：三聯書店，2001年），頁91-98；劉貴傑，〈支道林思想之研究〉，《華岡佛學學報》第4期（1980年），頁245-273；王曉毅，〈支道林生平事蹟考〉，《中華佛學學報》第8期（1995年），頁243-271；Whalen W. Lai, "The Early Prajña Schools, especially "Hsin-wu," Reconsidered," *Philosophy East and West* 33/1 (January 1980): 31-77。

[27] 關於支愍度，參閱：陳寅恪，〈支愍度學說考〉，收錄於《中國佛教史論集之四：漢魏兩晉南北朝（下）》，現代佛教學術叢刊第13冊，張曼濤主編，（台北：大乘文化出版社，1980年），頁1-30。

[28] 中嶋隆藏（編），《出三藏記集序卷譯注》（京都：平樂寺書店，1997年）。相關評語，參閱：周伯戡，〈讀僧叢<小品經序>〉，《臺大歷史學報》第23期（1999年6月），頁157-198。

此外，一些相關的標點本或白話譯本，可參閱：呂有祥（釋譯），《出三藏記集》（台北：佛光文化事業，1996年），頁100-105；圓香（編著），《經論指南：藏經序文選譯》（台北：佛光出版社，1996年），頁16-23；許明（編），《中國佛教經論序跋記集（一）：東漢魏晉南

頁 21

這些珍貴史料各自的完整性，避免只是擷取其中很少數片段的原文用以支持任何研究者片面的論點，因此去逐一解讀通篇的文字與涵義，就成爲很有必要的一項工作。

（一）、文本適切的解讀與依循的綱領

這一節將按照《出三藏記集》登錄的先後次序，逐篇進行解讀。學術的解讀理應有其講究之道；這一小節，即大略論陳本文在解讀所遵守的原則、朝向的目標、以及採取的步驟，再收攝成可資依循的操作綱領。

原則上，既然號稱學術的解讀，當然不會僅止於粗糙的白話翻譯，至少該把重點放在理解原文所需要的周邊事項、字詞爲何以及如何會是這樣的意思、文字之間儘可能緊密的銜接與連貫、句子呈現怎樣的結構、以及文字背後所依據或所要掘發的深刻道理。[29] 然而，準備進行這樣的一項工作，馬上面臨一個狀況，也就是除了第四篇經注序言到目前還保有所依據的鳩摩羅什譯本，其餘三篇做爲依據或對應的文本，皆已不傳於世。此外，還有構成極大挑戰的第二個狀況，也就是這四篇前序後記所跨越的超過一個半世紀之間，所牽連的情境，包括當時的時代思潮的脈動，以及彼此可能的各種交涉，而且往往還可見到個別作者不同於或越乎時代格局的獨特講究。談到這當中的時代思潮，當時玄學之風的確頗爲盛行，而且玄學辭彙也多多少少爲各個領域的人們所分享。然而，使用玄學辭彙，正如同當今之世有不少主要源於歐美思潮的辭彙也廣爲人們使用，只不過涉及一件蠻表面的事實，卻不必然意謂徹頭

徹尾即屬於玄學之流的作品，也不必然就可因此斷定屬於所謂「格義佛教」的又一例證，亦即不必遽下斷言，一口咬定就是拿玄學之類的辭彙和思想來量度、比附、扭曲、或掩蓋佛法的意思。有鑑於此，看到文本上很顯然的玄學辭彙，到底該往哪個方向解讀，在原則的拿捏，即構成頗為嚴肅與富於挑戰的課題。就此而論，解讀的關鍵、線索、或形態，不僅不是現成可取用的，而且想得出來的辦法多到好幾籬筐，甚至相互的差異，還可達到讓人大為驚訝的地步。然而，這不必然意謂只能癱瘓在解讀上的無政府狀態，或放棄任何原則上的遵循；這當中很關鍵的所在，至少就本文來看，即有賴

北朝隋唐五代卷》（上海：上海辭書出版社，2002年），頁14-15, 96, 178-180。

[29] 這些多少牽涉到文字學的或語言文獻學的進路（philological approach）相當基本的講究，參閱：K. R. Norman, "Buddhism and Philology" *A Philological Approach to Buddhism*, London: University of London, 1997, pp. 7-9, 11-12, 14-15。

頁 22

於準備以什麼樣的目標來收攝。

一言以蔽之，本文的解讀預備朝向的目標為儘可能的適切（pertinence）。適切的解讀，應該是值得追求且可達成的目標。再者，適切做為目標，並不完全只是懂不懂或對不對的問題，而主要是適切於什麼格局以及適切到什麼程度的問題。換言之，號稱適切，不必然就等於懂了或對了，而不適切和不懂或不對之間，同樣不存在完全平行對稱的關係。談到適切，根本無所謂平白無故的或空洞的適切；適切，在此意指對應於一些特定項目或條件所形成的格局或參考框架（frame of reference），明顯表現出足夠的中肯、切要。然而，適切所必須對應的格局或參考框架，卻不是現成的或一成不變的；基於在參考框架不同的理念與設計，不同的研究工作即使面對同樣的文本，而且對應的解讀過程的各個步驟，甚至也都夠資格擔當適切之稱號，但是各自解讀出來的東西，卻極可能相差十萬八千里。就此而論，從事文本解讀的學術規範大概也只能說，主要還是看各個研究工作及其論述已經培養出什麼樣的方法學的意識和認識，如何將一些特定的項目或條件認取出來且建立關聯，進而在這些項目、條件、或可替換的（alternative）參考框架之間，建立起解讀的優先次序（priority of interpretation），並且嚴格據此以為依循的綱領，繼之以紮實且有條不紊的解讀的步驟和技巧。

為求做到儘可能適切的解讀，本文在一方面，當然會避免淪落到毫無原則或亂無章法去任意從事的地步，另一方面，則積極構想可資依循的操作綱領。經由一次又一次的琢磨、推敲、和篩選，本文決定以「《首楞嚴三昧經》的鳩摩羅什譯本」以及「這四篇前序後記各自在內涵的一貫性（consistency）」這二大項目，提煉為解讀的準據所要對應的參考框架，並且賦予解讀上第一優先的地位。接著，即以如下二點，分別來說明此中考量的講究要領。

第一，這四篇前序後記所依據或對應的文本，容或有些差異，但是就目前僅存鳩摩羅什譯本的事實來看，在最優先的參考依據上，吾人可以說幾乎沒什麼可選擇的餘地，因為這四篇

作品在文本形態上，畢竟是譯經序言、後記、經注序言，也就是針對《首楞嚴三昧經》所做的前序後記的書寫。有鑑於此，《首楞嚴三昧經》的鳩摩羅什譯本，即應成為吾人在文本解讀以及延伸開來在文獻史或思想史相關的討論所必須參照的項目，而且很有必要給予參照上的第一優先考慮。這樣的思考方針，或可稱為「以經解序」或「以經解記」。相對地，諸如格義佛教的框框，即難以被賦予如此優先的地位，也不應當成為文本解讀的出發點。這樣子考量隱含的意思是說，格義與否相關的事

頁23

情，並非不可討論，而且假如僅限定在方法學的語詞層次或形式層次，只要做得開來，倒也未嘗不可做為第一道的切入點，但是若要成為稍微具有實質意涵的運作概念，尤其扣連到特定文本的認定，則格義做為這樣的運作概念，應當無法放到第一序的位置，而該擺到第二序以後的地方。假如不自覺地或勉強由格義概念出發，不僅很容易受到先入為主的概念標籤的拘限或誤導，而且如此出發的基礎在所牽涉的文本的掌握上，極可能是相當空洞或偏頗的，弄到後來，好像大家都只能在蠻膚淺的層次相互認許或爭議，走不到怎麼深刻且綜攬全局的實質意涵。若是能將格義概念暫時擺到第二序以後的地方，首先透過「以經解序」或「以經解記」之類的原則來紮實地進行解讀，等到發現所處理的文本確實帶有可稱為格義之基調，則當然可沿著如此的發現，進而以格義為著眼點，展開後續的專門論述。如果這一系列在解讀原則的優先次序的考量在道理的講究還站得住腳的話，則衍生的重大意涵之一，可以簡單敘述如下：文本解讀並不等於也無法取代文獻史的工作，但是文獻史應當以文本解讀相當份量的工夫為前提；什麼樣的文本解讀的理念與工夫，在相當程度，幾乎就已決定會把文獻史或佛教史講成什麼樣子了。反過來看，文獻史或佛教史的眾多爭議——尤其是那些從根柢上就環繞著諸如格義、外部起源、內部起源、外力、自力、出家、在家、部派、宗派等割裂式的概念標籤所表現的爭議——不見得通通是文獻史或佛教史在史學認定上的議題，而應當有很大的一部分可歸諸在文本解讀的各異其趣的理念上與工夫上的議題。

第二，「這四篇前序後記各自在內涵的一貫性」，此一原則並不預設所處理的文本在各個方面的內涵皆必然具有一貫性。文本看情況可牽涉到宗教、修學、義理、倫理、心理、信仰、歷史、社群等各個方面；至於內涵，在此則意指文本的字詞或語句所要承載的或所可能表達的實際歷程上或實在事項上的感受、體驗、心態、冀望、情操、操守、道理、意義、旨趣、價值、或境界。文本若未經處理，其內涵即不得而知，更無從論斷其內涵的一貫性會怎麼樣。然而，提出文本內涵一貫性的想法，主要是做為解讀在運用上的一項指導原則，並不是一開始就要武斷地拿來做為事實上的認定或宣稱。經由此一指導原則的運用，即給文本和研究者雙方面都提供蠻寶貴的機會。文本方面，至少包括其整全性（integrity）可受到適當尊重的機會，及其可能的或潛藏的內涵一貫性得以豁然透顯的機會。研究者方面，消極上，先不讓自己有懈怠的藉口，不至於在還沒怎麼讀進去的時候，就趕不及地繞圈子，或套

頁24

上一些割裂式的概念標籤，或在宗教實修的內容盡是只會扯到歷史的、社會文化的、外緣的事情，或就某一文本所出現的一些字詞僅止於淺碟式地和其它文獻相似的字詞套些不痛不癢的關係；至於積極上，則處處把握機會提醒和鞭策自己，必須努力再努力，就是要想辦法讀進去，而且還要讀通到一定的程度。所謂讀通，就這兒的論述脈絡而言，意指把文本內涵的一貫性給讀出來。一貫性大都不會現成到一眼就看得出來，而且往往不僅止於直線單向式或單一平面式的連貫與否的課題；尤其是佛教經典，基於超凡入聖在實踐的種種開拓和進展所表達、述說、或記錄下來在文本的字裡行間，若去解讀其連貫與否的情形，關鍵之一極可能就在於「是否跟得上動態的、實踐的、超越的腳步所走出來的多方向、多角度、多側面、多層次的理路」。身為研究者，讀不進且讀不通某一文本，早已是司空見慣且勉強可以接受的事情；但是，假如還沒怎麼讀進或讀通某一文本，只是換些花樣繞個圈子，就想要以該文本為對象發表專家段數的學術論述，恐怕就很難被接受。這樣子的講求原則，其實都只是學術著力最起碼的條件，包括經典語言的能力、重視文本的整全性，通篇讀進文本，以及就文本來探索文本的內涵、理路、與結構。^[30]

總之，本文大致基於如上的考量，設定出二大參考項目：其一，以《首楞嚴三昧經》的鳩摩羅什譯本，做為解讀四篇前序後記最優先的參考依據；其二，以確實能在相當程度個別讀通這四篇前序後記，做為最首要講求的原則。這二大參考項目的作用，在於竭盡所能照顧這四篇前序後記個別的整全性、理路、與結構，而且在鳩摩羅什譯本可以解釋過去的，即優先據為解釋的基準，讓《首楞嚴三昧經》站出來「講話」，而不是毫無準頭流於望文生義之作，或一開始就習慣性地往玄學或格義佛教的框框去填塞或套用。

接下來，即正式展開四篇前序後記的解讀的工作。由於篇幅所限，完全無法在此逐一討論解讀過程所牽涉到文字的、構句的、語意的、義理的、歷史的、人物的處理上的講究，僅能大略援引鳩摩羅什譯本相關的辭句以供參考。^[31]

(二)、第一篇：未詳作者，〈首楞嚴三昧經注·序·第九〉，收錄於《出三藏

^[30] 參閱：K. R. Norman, "Philology and Buddhism" *A Philological Approach to Buddhism*, London: University of London, 1997, pp. 172-175, 177-179.

^[31] 假如逐一討論這當中學術處理的講究，勢必用上四倍以上的篇幅，將遠遠超過本文所能負荷的限度。類似的處理形態，參閱：周伯戡，〈讀僧叡<小品經序>〉，《臺大歷史學報》第23期（1999年6月），頁157-198。

「首楞嚴三昧」者，晉曰「勇猛伏定意」也。謂十住之人，忘當而功顯，不為而務成。

「首楞嚴三昧」，中文的意思就是「勇猛伏定意」。意思是說，修到十地菩薩的行者，[32]不必很用心去記住那些所應當做的，其功德即得以顯耀，而且不必使勁作為，其事業即得以成就。[33]

蓋「勇（猛）伏」之名，生於希尚者耳。雖功高天下，豈係其名哉！直以忘宗而稱立，遺稱故名貴。訓三千，數〔數〕典誥。群生瞻之而弗及，鑽之而莫喻。自非奇致、超玄，胡可以應乎！聖錄所謂「勇猛」者，誠哉難階也！

至於「勇猛伏」這個名稱，可以說是來自於冀望高超的意思。雖說功德蓋世，難不成還會拘泥在「勇猛伏」這個名稱！主要是因為不故意記住自身的宗旨，其稱謂才得以真正樹立；進而淡然放下稱謂，其名稱才真正顯得尊貴。教示三千大千世界，敷陳可做為高標楷模的言教。[34] 眾生予以瞻仰，卻到不了這樣的境界；再怎麼鑽研，仍然沒辦法真正通曉。倘若不具特殊的稟賦和高超的玄思，怎麼可能契應到這樣的境界！佛教聖典所說的「勇猛」，實在有夠難以進階而上！[35]

[32] 參閱：「首楞嚴三昧，非初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地菩薩之所能得，唯有住在十地菩薩，乃能得是首楞嚴三昧。」（《佛說首楞嚴三昧經》，鳩摩羅什譯，T. 642, vol. 15, p. 631a.）

[33] 參閱：「菩薩住首楞嚴三昧，……菩薩悉知一切諸法常住法性、不來、不去；如是，遠離身、口、意行，而能示現發行精進，亦不見法有成就者；現於世間發行精進，而於內外無所作爲；……」（T. 642, vol. 15, p. 632b.）

「世尊！譬如三千大千世界大梵天王，自然普能遍觀三千大千世界，不加功力；如是，菩薩住首楞嚴三昧，於一切法自然能觀，不用功力，又亦能知一切眾生心、心所行。」（T. 642, vol. 15, p. 634a.）

[34] 參閱：「有三昧，名首楞嚴；若有菩薩得是三昧，……示現遍行一切諸行，而能善知諸行清淨；於諸天、人最尊、最上，而不自高、憍慢、放逸；……」（T. 642, vol. 15, p. 630b.）

[35] 參閱：說是法時，二百菩薩生懈怠心：『諸佛世尊其法甚深，阿耨多羅三藐三菩提如是難得；我等不能具足是事，不如但以辟支佛乘入於涅槃。』所以者何？佛說：菩薩若有退轉，

頁26

「定意」者，謂跡絕仁智，有無兼忘。雖復寂以應感，惠澤倉生，何嘗不通以仁智，照以玄宗！

所謂「定意」，意指了無道德或思慮之蹤跡，而且「有（意指存在）」和「無（意指不存在）」這一組相對的二邊一并從念頭遣除的狀態。^[36] 雖然處於寂靜的狀態，卻恰足以活潑潑回應出對緣起靈敏的感知，繼之以佛法的救度事業來利益眾生，這樣何嘗不可以說是透過道德和思慮來通往眾生，以及透過玄奧的宗旨來照明眾生！^[37]

所以「寂」者，未可得而「分」也。故其篇云：「悉遍諸國，亦無所分，而於法身不壞也。」謂雖從感若流，身充宇宙，豈有為之者哉！謂化者以不化為宗，作者以不作為主；為主，其自忘焉。

之所以「寂靜」，因為任何「區隔開來的部分」，都無法一成不變地被緊緊把握住。因此，《首楞嚴三昧經》有這樣的說法：「完全去得了每一個佛土，卻不就表面的現象來固定區分諸佛國土之間的差異，而且現起再多的化身遍遊諸佛國土，也不至於因此就造成對法身（*dharmakāya*〔觀察或現起〕諸法緣起之聚成）的限定或使法身毀壞。」^[38] 意思是說，因應於對緣起的感知，

或作辟支佛，或作聲聞。（T. 642, vol. 15, p. 642a.）

名意（*Namamati*）菩薩白佛言：「世尊！是三昧者，修行甚難。」佛告名意：「以是事故，少有菩薩住是三昧，多有菩薩行餘三昧。」（T. 642, vol. 15, p. 643c.）

^[36] 參閱：「畢竟善寂，調伏其心，是禪波羅蜜。」（T. 642, vol. 15, p. 633c.）「如來通達一切諸法是寂滅相，是名為佛。」（T. 642, vol. 15, p. 636b.）

^[37] 參閱：「常在禪定，而現化眾生。」（T. 642, vol. 15, p. 630b.）「示現發行一切善法，而於諸法不得善惡。」（T. 642, vol. 15, p. 632b.）「菩薩住首楞嚴三昧，雖知諸法常是定相，而示眾生諸禪差別；現身住禪·化亂心者，而於諸法不見有亂；一切諸法·如法性相·以調伏心，於禪不動；現諸威儀·來去坐臥，而常寂然·在於禪定；示·同眾人有所言說，而常不捨諸禪定相；慈愍眾生·入於城、邑、聚落、郡國，而常在定；……」（T. 642, vol. 15, p. 632b-c.）

^[38] 參閱：「有三昧，名首楞嚴；若有菩薩得是三昧，……示諸形色，而不壞色相；遍遊一切諸佛國土，而於

國土無所分別；悉能得值一切諸佛，而不分別平等法性；示現遍行一切諸行，而能善知諸行清淨；……遍行一切三界之中，而於法相無所動轉；示現遍生諸趣道中，而不分別有諸道相；……」（T. 642, vol. 15, p. 630a-b.）

「菩薩住首楞嚴三昧，……菩薩悉知一切諸法常住法性、不來、不去；如是，……常能往來無量佛國，而於身相平等不動；……」（T. 642, vol. 15, p. 632b.）

「若有菩薩得首楞嚴三昧，不應問其所住處也。所以者何？如此菩薩，一切佛國皆是住

頁27

一一現起的化身，像流水或行雲般，可貫注到宇宙的任何部分或角落，這難道是很固著在像這樣的事情就辦得到手的嗎！換句話說，施教化者以不固著在教化為其根本，做事情的人以不固著在做事為其主導；以這樣為其主導來做事情的人，是不會故意記住自身的作為的。

像可分哉！若至理之可「分」，斯非至極也。可分則有虧，斯成則有散。所謂為「法身」者，絕成虧，遺合散；靈鑒與玄風·齊蹤，員神與太陽·俱暢；其明不分，萬類殊觀；法身全濟，非亦宜乎！故曰：「不分」、「無所壞」也。

可無限開展的身相，難道會被固定割裂在所顯現的各個段落裡面！倘若至極之理可固定落入「區隔開來的部分」，那就根本承擔不起「至極」一詞。如果可固定落入區隔開來的部分，就有所虧欠或不足；這樣子經由因緣的結合而臻於形成，也就早晚有離散的一天。然而，做為(as)「法身」，卻超越個別事項上的「形成」和「虧欠」這一組相對的二邊，且又擺脫個別事項上的「結合」和「離散」這一組相對的二邊；極其靈敏的映照洞察和玄奧的風行教化，二者亦步亦趨；內蘊可開顯的精神力量和外顯的照明作用，二者雙運暢達；如此現起的照明作用，並不在自己內部先建立起任何固定的區分，然而映照在萬事萬物所呈現的照明景象卻彼此有別；法身可貫注到世間全盤的救度事業，不也是恰當不過的道理嗎！因此，《首楞嚴三昧經》才會說：「不就表面的現象來固定區分」，以及「不至於造成對法身的限定或使法身毀壞」。

「首楞嚴」者，沖風·冠乎知喪，洪緒·在於忘言；微旨·盡於七位〔住〕，外跡顯乎三權；洞·重玄之極奧，耀·八特之化谷〔筌〕；插·高木之玄標，建·十准以何能；翫妙旨·以調習，既習釋·而知玄；遺慈·故慈洽，棄照·而照弘也。故有·陶化育物，紹以經綸。自非領略玄宗，深致奇趣，豈云究之哉！

談到「首楞嚴」，講究的是說，若要馳騁直上高度變動不居的歷程，上首的要領在於認清什麼是應該淡淡放下，而不必予以固定的執取；若要撐起恢弘的

處，而不著住處，不得住處，不見住處。」（T. 642, vol. 15, p. 634b.）

頁28

格局，攝化差別事項千頭萬緒的來龍去脈，關鍵的要領在於丟得開固定的言辭；在（菩薩地）七級階位的昇進當中，即足以涵蓋細膩的旨趣；在三示現（神變示現 *ṛddhi-prātihārya*, 記說示現 *ādeśanā-prātihārya*, 教誡示現 *anusāsani-prātihārya*）的運作當中，最能顯現往外施展的行跡；將玄之又玄之所以成爲究極奧祕予以洞澈，將八種獨特要素之所以成爲源源不斷的化現之幽谷予以照耀；豎立起可做爲玄奧標竿的高大木頭，建立起可用以衡量修行者能耐的十級基準（意指菩薩十地）或十種基準（例如菩薩十力或十法行）；[39] 親切地玩味微妙的旨趣，以調伏習性；隨著習性的融消，進而了知玄奧；不刻意攜帶仁慈〔例如，不老是把仁慈掛在嘴邊，或裝作一副仁慈的樣子〕，因此其仁慈自然沁人心脾；放下一定要怎麼照或一定要照誰的想法，因此其照明自然恢弘無偏。結果，藉由紹承萬物之正道的條理的方式，得以隨順陶冶、遷化、和育成萬物。倘若不是已能領會玄奧的宗旨，或深刻通曉非凡的意趣，怎麼承擔得起「窮究」一詞！

沙門支道林者，道心·冥乎上世，神悟·發於天然；俊朗明澈，玄映色空，啟于往數，位敘三乘。余·時復疇〔籌〕諮，豫聞其一；敢以不敏，係于句末。想望來賢，助刪定焉！

沙門（*śramaṇa* 佛法出家人）支道林（支遁 314-366），求道的心意深邃到過去生已累積長遠的工夫，神奇的領悟順暢且油然顯發；氣度開闊、洞察通透，玄奧到足以映現出「色即空」（意謂世間現象並不帶有恆定不變且獨存的實體）之理趣，一再受到往聖先賢的啓迪，其修證的果位若以聲聞乘、獨覺乘、和菩薩乘這三乘正規的位階來衡量，皆可配列在一定程度的水平。我三番兩

[39] 參閱：「世尊！唯願我等聞是首楞嚴三昧善根因緣，當得菩薩十力。何等十？於菩提心·得堅固力，於不可思議佛法·得深信力，多聞·得不忘力，往來生死·得無疲力，於諸眾生·得堅大悲力，於布施中·得堅捨力，於持戒中·得不壞力，於忍辱中·得堅受力，魔不能壞·得智慧力，於諸深法·得信樂力。」（T. 642, vol. 15, p. 643a-b.）

「有十法行，名爲福田。何等爲十？住空、無相、無願解脫門，而不入法位；見知四諦，而不證道果；行八解脫，而不捨菩薩行；能起三明，而行於三界；能現聲聞形、色、威儀，而不隨音教·從他求法；現辟支佛形、色、威儀，而以無礙辯才說法；常在禪定，而能現行一切諸行；不離正道，而現入邪道；深貪染愛，而離諸欲、一切煩惱；入於涅槃，而於生死不壞、不捨。有是十法，當知是人真實福田。」（T. 642, vol. 15, p. 641b.）

又，這兒的「八特」和「十准」所指涉的內容實際爲何，若僅根據《首楞嚴三昧經》的鳩摩羅什譯本，確實難以明確論斷，因此目前僅能模模糊糊臆讀。

頁29

次的思索和討教，親耳聽聞沙門支道林的一些卓見；如今斗膽以魯鈍之資，將自己的聽聞所得和理解附在經文句子的末尾。深切冀望以後的有識之士不吝予以指正！

〔安公《經錄》云：中平二年十二月八日，支讖所出；其經首略「如是我聞」，唯稱「佛在王舍城·靈鳥頂山中」。〕

〔僧祐按語——道安法師（312-385）在 374 年的《綜理眾經目錄》記載：中平二年（186 年）十二月八日，支婁迦讖（Lokakṣema）譯出這部經典；該經開頭省略「如是我聞」一句，直接就記述「佛在王舍城（Rāja-gr̥ha）·靈鳥頂山（Gṛdhra-kūta-parvata）中」。〕

（三）、第二篇：支愍度，〈合首楞嚴經·記·第十〉，收錄於《出三藏記集·序卷第七》，梁·僧祐輯錄，T. 2145, vol. 55, p. 49a-b.

〔這是一篇合輯後記，是支愍度合併《首楞嚴三昧經》的三個譯本所成的合輯本（亦即本文所列的第八譯）的後記，大約成於 301 年。由此〈後記〉可知，（第一譯、）第二譯、第六譯、第七譯在支愍度的時代，都還流傳於世；主要是爲了方便使用者對照這些相關的譯本，才有這一份合輯本的問世。〕

〔胡文·同·晉音，勇伏定意。〕支愍度〔三經，謝敷合注，共四卷。〕

〔僧祐按語——「首楞嚴（三昧）」乃西域語的中文（晉代語）音譯，其意譯爲「勇伏定意」。〕〔僧祐按語——謝敷將支愍度由三個譯本所合輯的《合首楞嚴（三昧）經》綜合予以注解，總共四卷。〕

此經，本有記，云：「支讖所譯出。」讖，月支人也；漢桓、靈之世，來在中國。其博學·淵妙，才思·測微。凡·所出經，類·多深玄；貴尚·實中，不存·文飾。今之《小品》、《阿闍貫》、《屯真》、《般舟》，悉讖所出也。

這部《首楞嚴三昧經》，原先有記述，說是「支婁迦讖所譯出。」（亦即本文所列的第一譯）支婁迦讖是月支人；在東漢桓帝（146-168）、靈帝（168-189）

頁30

在位期間，來到且住在中國。支婁迦讖廣博的學識精深且微妙，其才華洋溢的思慮足以探測幽微。凡是支婁迦讖翻譯的經典，大概都蠻艱深玄奧的；其翻譯所講究和看重的，就是內容的實在與精確，反倒不怎麼在乎文采的裝飾。現存的《道行般若經》（*Aṣṭasāhasrikā Prañāpāramitā-sūtra*, T. 224, vol. 8, 又稱做《小品般若經》）、《佛說阿闍世王經》（*Ajātaśatrukaukṛtya-vinodanā-sūtra*, T. 626, vol. 15）、《佛說侏真陀羅所問如來三昧經》（*Druma-kinnararāja-paripṛcchā-sūtra*, T. 624, vol. 15）、《佛說般舟三昧經》（*Pratyutpanna-buddhasaṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*, T. 417, 418, vol. 13），通通出自支婁迦讖的翻譯。[\[40\]](#)

又，有支越，字恭明，亦月支人也。其父，亦漢靈帝之世，來獻中國；越在漢生，似不及見讖也。又，支亮，字紀明，資學於讖；故，越得受業於亮焉。

此外，還有支越（支謙之別名），字〔或號〕恭明，同樣是月支人。支越的父親也是在東漢靈帝（168-189）在位期間，來到中國進貢；而支越則在漢地出生，似乎和支婁迦讖從未碰過面。但是，另外還有一位人物，也就是支亮，字紀明，曾經受學於支婁迦讖；透過這個緣故，支越就有機會從支亮學到一些（支婁迦讖的）學識。

越才學深徹，內外備通。以季世·尚文，時·好簡略，故其出經，頗從文麗；然其屬辭、析理，文而不越，約而義顯，真可謂深入者也。

[\[40\]](#) 參閱：Paul Harrison, “The Earliest Chinese Translations of Mahāyāna Buddhist Sūtras: Some Notes on the Works of Lokakṣema,” *Buddhist Studies Review* 10/2 (1993): 135-177; Paul Harrison, “Buddhāusmṛti in the Pratyutpanna-buddhasaṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra,” *Journal of Indian*

Philosophy 6/1 (1978): 35-57; Paul Harrison (ed.), *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Buddha*

-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra, Studia Philologica Buddhica Monograph Series, no. 1, Tokyo: The Reiyukai Library, 1978; Paul Harrison, *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of*

the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Version of the Pratyutpanna-Buddha

-Saṃmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra, Studia Philologica Buddhica Monograph Series, no. 5, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1990; Paul Harrison, *Druma-kinnara-rāja-paripṛcchā*

-sūtra: A Critical Edition of the Tibetan Text (Recension A) based on Eight Editions of the Kanjur

and the Dunhuang Manuscript Fragment, Studia Philologica Buddhica Monograph Series, no. 7, Tokyo The International

Institute for Buddhist Studies, 1992.

頁31

支越的才氣和學識都很有深度且透徹明達，至於佛法和其它學問（世學），也能一併通曉。基於身處一個時代的末期階段，眾人崇尚的是文采的門面，而當時的風尚，又趨於文筆上的簡潔省略，因此支越在經典的翻譯風格，也就相當偏重文采的華麗；然而，整體而言，在遣辭用字和爬梳理路方面，雖說著重文采，卻也不至於過分誇張，雖說節省筆墨，義理倒也還透顯得出，真可說是深得譯經之堂奧。

以漢末沸亂，南度奔吳。從黃武至建興中，所出諸經，凡數十卷，自有別傳記錄；亦云：「出此經。」今不見，復有異本也。然此《首楞嚴》，自有小不同：辭有豐、約，文有晉、胡。較·而尋之，要不足以為異人別出也。恐是·越·嫌·識所譯者辭質、多胡音。〔所〕異者，刪而定之；其所同者，述而不改。二家各有記錄耳。此一本，於諸本中，辭最省便，又少胡音，偏〔遍〕行於世，即越所定者也。

由於東漢末年時局動盪，支越避亂，即南渡到江南一帶的吳國。從吳王孫權黃武年間（222-229），一直到孫亮建興年間（252-253），支越翻譯出來的經典，合計數十卷之多，這些在其它的史傳，也都有記載；同樣說到：「（支越）譯出《首楞嚴三昧經》。」如今卻已見不到支越的自譯本，不過還找得到有點不同的本子（亦即本文所列的第二譯）。《首楞嚴三昧經》這部現存的（支越的改）譯本，包含一些稍稍與眾不同的特點：辭句有些地方豐盛，有些地方節約，譯文則意譯的中文（晉代語）夾雜著西域語的音譯。經過比較並存於其中的豐盛與節約、以及意譯與音譯的情形，進而反覆思索其中的原委，大致還說不上是另有其人自行翻譯出來的東西。很可能是因為支越對支婁迦讖譯本的辭句偏於質樸又包含許多西域語的音譯，並不怎麼滿意。因此，和自身的風格不同的地方，就加以刪定；和自身的風格一致的地方，便不做更動，保留支婁迦讖的譯文。這二位翻譯家各有史傳提到《首楞嚴三昧經》的譯出。剛剛談到的這個譯本，在所有現存的《首楞嚴三昧經》譯本當中，措辭還算最節約輕便，較少使用西域語的音譯，而且流通廣泛，便是支越刪定支婁迦讖譯本之後所形成的改譯本。

至大晉之初，有沙門支法護、白衣竺叔蘭，並更譯此經。

頁32

到了西晉（265-316）初年，沙門（佛法出家人）支法護（Dharmarakṣa 竺法護 233-310）、白衣（佛法在家人）竺叔蘭，也都再度翻譯《首楞嚴三昧經》（亦即本文所列的第六譯、第七

譯)。

求之於義，互相發明。披尋三部，勞而難兼。欲令學者即得其對，今·以越所定者·為母，護所出·為子，蘭所譯者·繫之。其所無者，輒於其位，記而別之。或有文義皆同，或有義同·而文有小小增減，不足重書者，亦混以為同。雖無益於大趣，分部章句，差·見可耳。

藉由參照不同的譯本，可在探求《首楞嚴三昧經》的義理，產生互相引發或澄清的作用。然而，把這三個本子（亦即支越改譯本、支法護譯本、竺叔蘭譯本）通通打開來尋索，不僅麻煩，而且難以兼顧。為了讓想學的人能有對照本可用，目前就拿支越改譯本做為依據的母本，以支法護譯本為衍生的依據，最後再加上竺叔蘭譯本當作外圍的參考。一旦對照出這三個本子在什麼字句出現此有彼無或此無彼有的情形，馬上在對應的地方註明一下，藉以區別彼此的差異。如果這三個本子在什麼地方使用的字詞以及表達的意思彼此都相同，或者意思相同而字詞不過略有出入，只要不是嚴重到必須在這三個本子對應的地方一一加以抄錄的話，也就差不多看成通通一樣。整體而言，這項工作雖不是直接著力在經典大方向的旨趣，但是區分出不同的本子、章節、和字句，倒也勉強算是還值得一做的事情。

〈勇伏定·記〉曰：「元康元年四月九日，燉煌菩薩支法護，手執胡經，口出《首楞嚴三昧》；聶承遠筆受。」願令四輩攬〔覽〕綜、奉宣，觀·異同意。

〈勇伏定·記〉說到：「西晉惠帝元康元年（291）四月九日，來自燉煌的菩薩支法護，手裡拿著經由西域傳來的經卷，並且一面翻譯、一面唸出《首楞嚴三昧經》；聶承遠跟著就用筆寫下來。」但願此一合輯本可以讓佛法的四類人物（亦即比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷）總攬〔綜覽〕諸本，奉持、宣說，並且看出諸本意思上的差異與共通處。

（四）、第三篇：未詳作者，〈首楞嚴·後記·第十一〉，收錄於《出三藏記集·

頁33

序卷第七》，梁·僧祐輯錄，T. 2145, vol. 55, p. 49b.

咸和三年，歲次癸酉，涼州刺史張天錫，在州，出此《首楞嚴經》。

東晉簡文帝咸安三年（373），歲次癸酉，涼州刺史張天錫，在涼州譯出《首楞嚴三昧經》。

于時，有月支優婆塞支施崙，手執胡本。支，博綜眾經，於「方等」、「三昧」特善；其志業·大乘學也。出《首楞嚴》、《須賴》、《上金光首》、《如幻三昧》。

當時在場的，還有月支優婆塞支施崙，手裡拿著經由西域傳來的經卷。支施崙廣泛涉獵佛經，其中特別拿手的，一類是以一直拓展工夫和境界為其特色的「方等」（*vaipulya* 方廣）經，另一類則是以禪修的講究為重心的「三昧」（*samādhi*）經；至於個人生命的志向，則為勤修菩薩道的大乘之學。支施崙譯出的經典包括《首楞嚴三昧經》（亦即本文所列的第九譯）、《佛說須賴經》（*Surata-paripṛcchā-sūtra*, T. 329, vol. 12）、《上金光首經》（*Mañjuśrī-vikrīḍita-sūtra*, 相當於T. 817（《佛說大淨法門經》），T. 818（《大莊嚴法門經》），vol. 17）、《如幻三昧經》（*Māyopama-samādhi-sūtra* 或 *Suṣthitamati-paripṛcchā-sūtra*, 相當於 T. 371（《觀世音菩薩授記經》），T. 372（《佛說如幻三摩地無量印法門經》），vol. 12）。

時，在涼州，州內·正聽堂·「湛露軒」下集。時，譯者，歸慈王·世子·帛延，善晉、胡音。延，博解群籍，內外兼綜。

當時，大家聚會在涼州刺史的正聽堂的「湛露軒」。在場的譯者還有帛延，為龜茲國（Kucha）國王的嫡長子，通曉中文（晉代語）和西域語的語音。帛延對許多典籍都有廣泛的瞭解，且能多方面掌握佛法和其它教門的學問之條理。

受者，常侍·西海·趙灑，會水令·馬奕，內侍·來恭政。此三人皆是俊德，有心道德。

頁34

在場的，還有拿筆寫下譯文的筆受者：一位是趙灑，擔任常侍之職位，來自西海；接著是馬奕，會水縣令；第三位是來恭政，擔任內侍之職位。這三位筆受者都具備高超的品德，而且有心好好修練佛法。

時，在坐沙門，釋慧常、釋進行。

當時，陪同在座的佛法出家人，還有釋慧常、釋進行。

涼州，自屬辭；辭旨·如本，不加文飾。飾·近俗，質·近道。文質兼，唯聖有之耳！

翻譯的時候，涼州刺史張天錫自己肩負起連綴文辭的工作；譯文的措辭和要旨皆忠於經由西域傳來的原本，不隨意增添文采的裝飾。裝飾一過頭，就近乎俗氣；保持質樸，則接近真實。文采和質樸都同樣具備，大概只有聖人才辦得到！

（五）、第四篇：釋弘充，〈新出首楞嚴經·序·第十二〉，收錄於《出三藏記集·序卷第七》，梁·僧祐輯錄，T. 2145, vol. 55, p. 49c.

「首楞嚴三昧」者，蓋神道之龍津、聖德之淵府也。妙物，希、微，非器、像所表；幽玄、冥湛，豈情、言所議！冠九位，以虛昇；果萬行，而圓就；量種智，以窮賢；絕殆庶，而靜統。

「首楞嚴三昧」，可以說是引向神奇之道的重要門戶，以及匯聚種種至為高明的特質之深奧處所。稱得上微妙的事物，不僅世上少有，細膩到難以把捉的地步，而且也不是拿一些已存在的器物或分別開來的形貌，就可完全予以表露無遺；隱密且玄奧、暗漠且深邃的境界，難道會在情意的動盪或言語的論議當中完全表露出來！超出菩薩道第九地的位階，得以一路往越來越高超的

境界提昇上去；[41] 收攝各式各樣修行法門的運作成果，得以圓滿成就佛道；

[41] 參閱：「首楞嚴三昧，非初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地菩薩之所能得，唯住在十地菩薩，乃能得是首楞嚴三昧。」（T. 642, vol. 15, p. 631a.）

[42] 審度一切種智（*sarvākāra-jñatā* 一切相智／諸佛貫穿一切事象的形態之智慧），得以極盡修道賢者之能事；[43] 斷然捨離尚有修學必要的有學位之近似情況，得以統歸於修學圓滿的

無學位之寂靜止息的境界。[44]

用能靈臺十地，烏鏞法雲；罔象環中，神圖自外。然，心雖澄一，應·無不周；定必凝泊，在感斯至。

藉由首楞嚴三昧，得以搭起一路遊觀菩薩道第十地的高臺，開啓通往法雲地（亦即第十地）的關鈕鎖鑰；依於罔象（亦即不帶形象／無相／不黏滯於固定或片面的差別相），契入環中（亦即環輪之中空／可瞭解為不二中道／捨離相對片面的二邊之反覆輪轉且超越而上之）的境界，而如此高超的精神所意圖的，則為外在於人為造作的種種相對片面的二邊，直接觀照諸法自身的緣起相續流。[45] 然而，心念雖然澄清、專一，照樣能靈敏且周遍地應和；禪定

[42] 參閱：「堅意！首楞嚴三昧，不以一事、一緣、一義可知；一切禪定、解脫、三昧、神通、如意、無礙智慧，皆攝在首楞嚴中。譬如，陂、泉、江、河、諸流，皆入大海。如是，菩薩所有禪定皆在首楞嚴三昧。譬如，轉輪聖王，有大勇將、諸四種兵皆悉隨從。堅意！如是，所有三昧門、禪定門、辯才門、解脫門、陀羅尼門、神通門、明解脫門，是諸法門悉皆攝在首楞嚴三昧。隨有菩薩行首楞嚴三昧，一切三昧皆悉隨從。堅意！譬如，轉輪聖王行時，七寶皆從。如是，堅意！首楞嚴三昧，一切助菩提法皆悉隨從。是故，此三昧名為首楞嚴。」（T. 642, vol. 15, pp. 631c-632a.）

「若人得是首楞嚴三昧，是人功德不可思議。所以者何？是人則為究竟佛道，成就智慧、神通、諸明。」（T. 642, vol. 15, p. 636a.）

[43] 參閱：「若人得是首楞嚴三昧，當知是人入佛境界，智慧自在。」（T. 642, vol. 15, p. 636a.）

[44] 參閱：「具十地已，爾時便得受佛職號。受佛職號已，便得一切菩薩三昧。得一切菩薩三昧已，然後乃得首楞嚴三昧。得首楞嚴三昧已，能為眾生施作佛事，而亦不捨菩薩行法。堅意！菩薩若學如是諸法，則得首楞嚴三昧。菩薩已得首楞嚴三昧，則於諸法無所復學。何以故？先已善學一切法故。譬如，學射，能射一毛分，不復學餘。所以者何？先已學故。如是，堅意！菩薩住首楞嚴三昧，於一切法無所復學，一切三昧、一切功德皆已學故。」（T. 642, vol. 15, p. 634a.）

「菩薩住首楞嚴三昧，……現行一切凡夫所行，而實無行，已過諸行。」（T. 642, vol. 15, p. 632c.）

[45] 參閱：「何等是首楞嚴三昧？謂：修治心·猶如虛空；……一切法性·通達無相；……」（T. 642, vol. 15, p. 631a-b.）

「善男子！一切諸法不成、不轉。諸法一味，謂法性味。善男子！我隨所願有女人身；若使我身得成男子，於女身相不壞、不捨。善男子！是故，當知是男、是女俱為顛倒；一切諸法及與顛倒悉皆畢竟離於二相。」（T. 642, vol. 15, p. 635a.）

「如來·無生無滅相·如是成道。善男子！若諸佛出，若入涅槃，無有差別。所以者何？如來通達一切諸法是寂滅相，是名為佛。」（T. 642, vol. 15, p. 636b.）

頁36

的工夫必然得做到聚精會神、淡泊無擾的地步，而依於靈敏的感知，其應和隨即到來。[\[46\]](#)

故，明·宗本，則三達同寂；論·善救，則六度彌綸；辯·威效，則強魔惛縛〔淪〕；語·眾變，則百億星繁。

因此，若要探本溯源，則在於通達聲聞乘、辟支佛乘、及大乘這三乘，而且三乘皆可入於涅槃之寂滅境界；[\[47\]](#) 若要論及善於救護，則在於遍知布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、及般若這六種波羅蜜多；[\[48\]](#) 若要辯明威神之力

蔡耀明，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》第7期（2002年），頁1-26。

[\[46\]](#) 參閱：「有三昧，名首楞嚴；若有菩薩得是三昧，……示諸形色，而不壞色相；……示現遍行一切諸行，而能善知諸行清淨；……遍行一切三界之中，而於法相無所動轉；示現遍生諸趣道中，而不分別有諸道相；……」（T. 642, vol. 15, p. 630a-b.）時，諸釋、梵、護世天王，敷座已竟，各白佛言：「唯願如來坐我座上，說首楞嚴三昧。」即時，世尊現大神力，遍坐八萬四千·億·那由他·師子座上。諸天各各見佛坐其所敷座上，不見餘座。（T. 642, vol. 15, p. 630b-c.）「菩薩住是首楞嚴三昧，皆能遍行諸賢聖行，亦隨其地有所說法，而不住中。」（T. 642, vol. 15, p. 643a.）

[\[47\]](#) 參閱：「菩薩若能通達首楞嚴三昧，當知通達一切道行；於聲聞乘、辟支佛乘、及佛大乘，皆悉通達。」（T. 642, vol. 15, p. 643c.）「堅意！譬如，導師將諸人眾·過嶮道已，還度餘人。如是，堅意！菩薩住首楞嚴三昧，隨諸眾生所發道意——若聲聞道、若辟支佛道、若發佛道——隨宜示導，令得度已，即復來還，度餘眾生。是故，大士名為導師。譬如，牢船從於此岸，度無量人，令至彼岸；至彼岸已，還度餘人。如是，堅意！菩薩住首楞嚴三昧，見諸眾生墮生死水·四流所漂，為欲度脫·令得出故，隨其所種善根成就——若見可以緣覺度者，即為現身，示涅槃道；若見可以聲聞度者，為說寂滅，共入涅槃，首楞嚴三昧力故，還復現生，度脫餘人。是故，大士名為船師。」（T. 642, vol. 15, p. 632c.）「樂聲聞者·示聲聞乘，樂辟支佛者·示辟支佛乘，樂大乘者·為示大乘，通達聲聞法·而不入聲聞道，通達辟支佛法·而不入辟支佛道，通達佛法·而不畢竟滅盡，示現聲聞形、色、威儀·而內不離佛菩提心，示現辟支佛形、色、威儀·而內不離佛大悲心，以如幻三昧力·示現如來形、色、威儀。」（T. 642, vol. 15, pp. 629c-630a.）「如來通達一切諸法是寂滅相，是名為佛。」（T. 642, vol. 15, p. 636b.）

[48] 參閱：「何等是首楞嚴三昧？謂：修治心·猶如虛空；……悉能具足諸波羅蜜；……」（T. 642, vol. 15, p. 631a-b.）「堅意！譬如，藥樹名為具足。有人用根，病得除愈；莖、節、心、皮、枝、葉、花、果，皆能除愈。若生、若乾、若段段截，悉能除愈眾生諸病。菩薩住首楞嚴三昧，亦復如是。於諸眾生，無時不益，常能滅除一切眾患，謂·以說法，兼行四攝、諸波羅蜜，令得度脫。若人供養、若不供養，有益、無益，而是菩薩皆以法利，令得安隱；……」（T. 642, vol. 15, p. 633b.）「菩薩住首楞嚴三昧，六波羅蜜·世世自知·不從他學；舉足、下足，入息、出息，念念常有六波羅蜜。何以故？堅意！如是菩薩，身皆是法，行皆是法。……堅意！是菩薩，以一切波羅蜜熏身、心故，於念念中，常生六波羅蜜。」（T. 642, vol. 15, p. 633b-c.）

頁37

（*adhiṣṭhāna-bala*）的效用，則在於即使頑強的惡魔（*Māra Pāpimat*）也都驚懼莫名且身遭繫縛；[49] 若要談到多樣的變化事，則在於以三千大千世界為範圍，在這當中數以百億計的各個不同的處所，化現出多如繁星的自利利他的自在神力和莊嚴事。[50]

至乃微〔徵〕號「龍上」，晦跡塵光。像告諸乘，有盡·無減。

甚至像文殊師利菩薩隱藏掉過去已成就佛陀果位的名號「龍種上」

[49] 參閱：「在所佛土·說首楞嚴三昧，其中，諸魔欲以惡心·作障礙者，首楞嚴三昧、及與諸佛威神力故，其諸惡魔皆自見身被五繫縛。舍利弗！在所說首楞嚴三昧處，若我現在、若我滅後，其中，所有諸魔、魔民、及餘人眾懷惡心者，以首楞嚴三昧威神力故，皆被五縛。」（T. 642, vol. 15, p. 637b.）

[50] 參閱：佛言：「堅意！我今住此首楞嚴三昧。於此三千大千世界——百億四天下，百億日月，百億四天王處，百億忉利天，百億夜摩天，百億兜率陀天，百億化樂天，百億他化自在天，乃至百億阿迦膩吒天，百億須彌山王，百億大海——是名三千大千世界。堅意！我住首楞嚴三昧，於此三千大千世界——或於閻浮提·現行檀波羅蜜，或於閻浮提·現行尸波羅蜜，或於閻浮提·現行羸提波羅蜜，或於閻浮提·現行毘梨耶波羅蜜，或於閻浮提·現行禪波羅蜜，或於閻浮提·現行般若波羅蜜，或於閻浮提·現為五通神仙，或於閻浮提·現在居家，或於閻浮提·現行出家；或於四天下，現在兜率天·一生補處，或於四天下·現為轉輪聖王、或為釋提桓因、或為梵王、或為四天王、或為夜摩天王、或為兜率陀天王、或為化樂天王、或為他化自在天王、或現長者、或現居士、或復現為小王、大王、或為刹利（*ksatriya*）、或為婆羅門（*brahmana*）、或為薩薄（*wudra*）；或於四天下，欲從兜率·下生世間，或現入胎，或現處胎，或現欲生，或現生已·而行七步·舉手·自稱『天上天下·唯我為尊』，或現處宮·與采女俱，或現出家，或現苦行，或現取草，或現坐道場，或現降魔，或現成佛，或現觀樹王，或現釋、梵請轉法輪，或現轉法輪，或現捨壽，或現入涅槃，或現燒身，或現全身舍利，或現散身舍利，或現法欲滅，或現法已滅，或現壽命無量，或現壽命短促，或現國土無惡道名，或現有諸惡道；或現閻浮提清淨、嚴飾，如天宮殿，或現弊惡，或現上、中、下。堅意！是皆首楞嚴三昧自在神力（*vikurvana-bala*）。菩薩示現入於涅槃，不畢竟滅，而於三千大千世界，能現如是自在神力，示現如是諸莊嚴事（*vyuha*）。堅意！汝觀如來於此四天下·轉法輪，餘閻浮提·未成佛道，或有閻浮提·現入滅度，是名首楞嚴三昧所入法門。」（T. 642, vol. 15, p. 640.）

「諸佛神力不可思議，首楞嚴三昧勢力亦不可思議。文殊師利！彼一燈明土·講說法者，佛號示一切功德自在光明王。文殊師利！一燈明土·示一切功德自在光明王佛，則是我身；於彼國土，現佛神力；我於彼土，說不退轉法輪；是我宿世所修淨土。文殊師利！汝今當知，我於無量、無邊·百·千·萬·億·那由他·土，盡有神力；一切聲聞、辟支佛所不能知。文殊師利！此則皆是首楞嚴三昧勢力。菩薩常於無量世界示現神變，於此三昧而不動轉。文殊師利！譬如，日、月，自於宮殿，初不移動，而現一切城、邑、聚落。菩薩如是住首楞嚴三昧，初不移動，而能遍於無量世界示現其身，隨眾所樂·而為說法。」（T. 642, vol. 15, pp. 640c-641a.）

頁38

甚至像文殊師利菩薩隱藏掉過去已成就佛陀果位的名號「龍種上」（Nāga-vamśāgra），[\[51\]](#)而以和光同塵的方式，首要的考量即在於確實融入所在的環境以及契應所對的機緣，故不輕易顯露自身和所在的環境或機緣並不怎麼相干的名號或獨特之處。[\[52\]](#)以對應於聲聞乘、辟支佛乘、及大乘這三乘各自的身形、容貌、舉止，來各別宣說或教導不同車乘的法門；對應於一個段落的生命時光，雖然免不了走向死亡之盡頭，也可藉由滅盡定（*nirodha-samāpatti*）一類的工夫來趣入涅槃之滅盡生死苦的境界，事實上，還是可以越過生命上的一個段落的限制，或不畢竟安住在涅槃的境界，而相續不斷且無有窮盡地隨宜施作種種修學、功德、莊嚴、度化之事。[\[53\]](#)

[\[51\]](#) 參閱：「迦葉！過去久遠·無量、無邊、不可思議、阿僧祇劫，爾時，有佛，號龍種上（Naga-vajwāgra）如來·應供·正遍知·明行足·善逝·世間解·無上士·調御丈夫·天人師·佛·世尊。於此世界南方，過於千佛國土，國名平等（Sama），無有山、河、沙磧、瓦石、丘陵、堆阜，地平如掌，生柔軟草·如迦陵伽（Kacilindika）。龍種上佛於彼世界，得阿耨多羅三藐三菩提，初轉法輪，教化、成就七十億數諸菩薩眾；八十億人·成阿羅漢，九萬六千人·住辟支佛·因緣法中。其後，續有無量聲聞僧。迦葉！龍種上佛壽命四百四十萬歲；度天、人已，入於涅槃。散·身舍利，流布天下；起三十六億塔，眾生供養。其佛滅後，法住十萬歲。龍種上佛臨欲涅槃，與智明（Jñāna-prabha）菩薩授記別言：「此智明菩薩，次於我後，當得阿耨多羅三藐三菩提，亦號智明。」迦葉！汝謂·爾時·平等世界·龍種上佛，豈異人乎？勿生此疑。所以者何？即文殊師利法王子（Mañjuvri kumarabhūta）是。迦葉！汝今且觀首楞嚴三昧勢力一一諸大菩薩以是力故，示現入胎、初生、出家、詣菩提樹、坐於道場、轉妙法輪、入般涅槃、分布舍利，而亦不捨菩薩之法，於般涅槃不畢竟滅。」（T. 642, vol. 15, p. 644a.）

[\[52\]](#) 參閱：文殊師利言：「……舍利弗！彼時照明（Virocana）劫中，有佛出世，號曰弗沙（Pusya）；利益世間諸天、人已，入於涅槃。是佛滅後，法住十萬歲。法滅之後，其中眾生，於辟支佛有度因緣。假使百·千·億佛為之說法，不信、不受；唯皆可以辟支佛身、威儀、法則而得度脫。是諸眾生皆共志求辟支佛道。是時，無有辟支佛出；是諸眾生無處得種善根因緣。我於爾時，為教化故，自稱我身是辟支佛。隨諸國土、城、邑、聚落，皆知我身是辟支佛。我時，皆為現辟支佛形、色、威儀。是諸眾生深心恭敬，皆以飲食供養於我。我受食已，觀其本緣所應聞法，為解說已，身飛虛空，猶如鴈王。……如是，舍利弗！我於爾時，滿一小劫，三百六十億世，作辟支佛身，示入涅槃；於諸大城，一一皆以辟支佛乘，度脫三十六億眾生。舍利弗！菩薩如是以辟支佛乘，入於涅槃，而不永滅。」（T. 642, vol. 15, p. 642b-c.）

[53] 參閱：「樂聲聞者·示聲聞乘，樂辟支佛者·示辟支佛乘，樂大乘者·爲示大乘，通達聲聞法·而不入聲聞道，通達辟支佛法·而不入辟支佛道，通達佛法·而不畢竟滅盡，示現聲聞形、色、威儀·而內不離佛菩提心，示現辟支佛形、色、威儀·而內不離佛大悲心，以如幻三昧力·示現如來形、色、威儀。」（T. 642, vol. 15, pp. 629c-630a.）

「菩薩住首楞嚴三昧，隨諸眾生所發道意——若聲聞道、若辟支佛道、若發佛道——隨宜示導，令得度已，即復來還，度餘眾生。」（T. 642, vol. 15, p. 632c.）

「今此會中，自有菩薩·得首楞嚴三昧·現帝釋身，有現梵王身，有現諸天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽身，有得首楞嚴三昧·現比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身，有得首楞嚴三昧以諸相好而自嚴身。自有菩薩，爲化眾生，現作女身形、色、相貌，有現聲聞形、色、相貌，有現辟支佛形、色、相貌。堅意！如來自在·隨所至眾——

頁39

斯皆參定之冥功，成能之顯事，權濟之樞綱，「勇伏」之宏要矣。

這些都可總結成如下四大要點：其一，腳踏實地在禪修參學所蘊蓄出來深厚的功力；其二，得以成就修學能耐的外顯事功；其三，隨宜度脫眾生所憑賴的樞紐和綱領；其四，「勇猛降伏或勇健行進」之格局恢弘的要旨。

羅什法師，弱齡言道，思通法門。昔，紆步關右，譯出此經。自雲布以來，競辰而衍。中興啟運，世道載昌。宣轉之盛，日月彌懋。

鳩摩羅什（Kumārajīva）法師還很年輕的時候，就會稱說佛法，並且渴望將佛法裡面的諸多法門予以融會貫通。以前在函谷關西邊一帶（意指涼州）紆曲遷徙之際，翻譯了這部《新出首楞嚴三昧經》。打從盛大公開以來，隨著時日的推移而流傳漸廣。這段期間，國家由衰落而復興，啓動良好的氣運，世局的走勢也跟著出現昌隆的跡象。《新出首楞嚴三昧經》的宣揚與轉動之興盛，甚至日月也都因而益加明亮皎潔。

太宰·江夏王，該綜群籍，討論淵敏；每覽茲卷，特深遠情。

若刹利眾、婆羅門眾、若居士眾、釋眾、梵眾、諸護世眾——隨是諸眾，普能示現形、色、相貌，當知皆是首楞嚴三昧本事果報。」（T. 642, vol. 15, p. 635b.）

「菩薩示現入於涅槃，不畢竟滅，而於三千大千世界，能現如是自在神力，示現如是諸莊嚴事。」（T. 642, vol. 15, p. 640b.）

「我於爾時，入滅盡定（*nirodha-samapatti*）；以本願（*purva-pranidhana*）故，不畢竟（*atyantam / entirely*）滅。」（T. 642, vol. 15, p. 642c.）

「文殊師利法王子住首楞嚴三昧，能作如是希有難事。菩薩住此三昧，為作信行，而不隨他信；亦作法行，而於法相轉於法輪，不退、不失；亦作八人，於諸無量、阿僧祇劫，為八邪者，而行於道；作須陀洹，為生死水漂流眾生，不入法位；作斯陀含，遍現其身，於諸世間；作阿那含，亦復來還，教化眾生；作阿羅漢，亦常精進求學佛法；亦作聲聞，以無礙辯，為人說法；作辟支佛，為欲教化因緣眾生，示入涅槃，三昧力故，還復出生。諸天子！菩薩住是首楞嚴三昧，皆能遍行諸賢聖行，亦隨其地，有所說法，而不住中。」（T. 642, vol. 15, pp. 642c-643a.）

「汝今且觀首楞嚴三昧勢力——諸大菩薩以是力故，示現入胎、初生、出家、詣菩提樹、坐於道場、轉妙法輪、入般涅槃、分布舍利，而亦不捨菩薩之法，於般涅槃不畢竟滅。」（T. 642, vol. 15, p. 644a.）

「首楞嚴三昧去至一切眾生心行，而亦不緣心行取相；去至一切諸所生處，而亦不為生處所污；去至一切世界佛所，而不分別佛身相好；去至一切音聲、語言，而不分別諸文字相；普能開示一切佛法，而不至於畢竟盡處。」（T. 642, vol. 15, p. 636a-b.）

頁40

擔任太宰之職位的江夏王，不僅博覽群書，而且相關的探討，也都很有深度且具敏銳的眼光；一頁一頁讀覽這部經典，每次都有心思特別悠遠的感受。

充，以管昧，嘗廁玄肆，預遭先匠，啟訓音軌；參聽儒緯，髣佛文意。以皇宋大明二年，歲次奄茂，於法言精舍，略為注解；庶勉，不習之傳，敢慕，我聞之義。如必紕繆，以俟君子。

釋弘充（亦即這篇序言的作者），因為見識狹隘且資質魯鈍，曾經混跡於講說玄奧之道的場所，而且還親自接觸過很有技巧的人物，在文辭句讀的音韻規則，得到寶貴的啟迪和解釋；接著又親耳聽聞很有學養的人物從不同側面的開導，因此約略能夠讀懂整篇文章（亦即整部經文）的意思。正值（劉）宋孝武帝大明二年（458），歲次奄茂，在法言精舍內，粗略注解這部《新出首楞嚴三昧經》；希望藉由這項注解的工作，能夠鞭策自己，把善知識所傳授而未曾好好溫習的課業，再多下一些奮勉的工夫，並且很冒昧地說，還可藉以稍加窺探一代又一代口耳相傳的佛典講究的道理。至若注解上在所難免的一些疏失或錯誤，尚祈有識之士予

以指正。

四、結論與展望

四篇前序後記的解讀告一段落，同時標記著本文的重點工作正式進入尾聲。然而，恰好在這個時候，也最適合來做一番回顧與前瞻。

（一）、回顧方面

本文在如下三大要項的努力與成果，特別值得提出來予以強調：第一，方法學的雙重講究；第二，多樣呈現《首楞嚴三昧經》相關文獻的豐富面貌；第三，初步完成四篇前序後記的解讀。

1. 方法學的雙重講究

方法學簡直可以說是研究工作與學術論述的駕馭中樞，包括在研究的理念、講究的重點、切入的角度與觀點、研究的進程、以及個別操作工具的技術運用等構成研究與論述的重大項目上的統籌運用。構成本文方法學上第一重的運用，也就是從「研究重點和研究主題」到「研究目標」之間拉出一條

頁41

研究主軸，這已在「緒論」予以表述。第二重的運用，則隨著文章的進行，依於面對的材料、課題、研究工具、探討焦點的不同，即因應地替換或調整個別方法在文章的各個段落的操作情形，例如，本文在第三節的第一小節論陳「文本適切的解讀與依循的綱領」，在處理的手法上，即明顯不同於第二節論陳「《首楞嚴三昧經》相關文獻概論」的情形。像這樣經由方法學的雙重講究，不僅可用以確保貫穿全文的論述主軸，而且還可隨處照顧特定方法的個別運用，由此滿足研究工作與學術論述在全體和部分皆能適切處理的要求。

2. 多樣呈現《首楞嚴三昧經》相關文獻的豐富面貌

這些相關文獻的探討，可當做切入研究主題在背景知識上的一環，至於在運作上，還需力求不流於資料的堆砌。具體言之，資料若要收納進來，一定經過全文論述主軸的篩選與節制，再加以適度的學術處理。所納入的資料，包括原典和學術論著二類，在廣度上，也都力

求以全球為格局。在如此多樣的相關文獻當中，特別拿漢譯本做為重點學術處理的焦點，包括整理從佛典目錄與史傳汲取的大量信息，初步帶出可進一步探討的若干方向，以及發而為相關的提問和省思。經由這一番探討，不僅以目前所能掌握幾乎算得上最豐富的內容，提供本文研究主題所必要的背景知識，也替從事《首楞嚴三昧經》相關的後續研究，提供文獻把握與文獻思惟相當堅實的一道基礎。

3. 初步完成四篇前序後記的解讀

既然在廣義上預備探討《首楞嚴三昧經》的經文內容，以及在狹義上決定從有關《首楞嚴三昧經》的四篇前序後記當做入手的重點工作，因此，去通盤解讀這四篇前序後記，便成為佛學專業研究者最起碼的本分之一，也恰好構成本文的研究主題所在。本文在解讀上，儘可能貫徹「以經解序」或「以經解記」的原則，並且力求照顧四篇前序後記在各自內涵的一貫性。這麼做，一方面，固然是為了公正對待所探討的文本（to do justice to one's target text），另一方面，則是冀望如此解讀的成果，不僅確實增進吾人在相關字詞、語句、文本、禪修、和義理的瞭解，而且對於相關的後續研究，也能發揮一些助成的作用。

（二）、前瞻方面

本文在研究和論述的表現，長遠來看，也只不過是努力往前跨出一小步所做的一種嘗試。就此而論，不論下了多少工夫，本文在方法學、相關文獻、以及解讀上的所作所為，不僅完全談不上已臻完善的地步，而且還極其有必

頁42

要藉由不同的或更為洗鍊的方法學講究、其它的或新出的文獻證據、別異的解讀手法、以及相關的後續研究的推進，來給予一而再、再而三的檢視、評論、修改、或甚至大幅度的揚棄。

就本文而言，最有需要進一步推動的研究工作，至少包括如下四大重點事項。第一，全面且深入探討《首楞嚴三昧經》的經文內容。若能因此做出初步的成果，則在一方面，不至於像本文在解讀時顯示不出經文的全貌，而僅能割裂地援引鳩摩羅什譯本相關的辭句，另一方面，則可反映出這四篇

前序後記都在看重《首楞嚴三昧經》的哪些內容，以及將所看重的內容講成什麼樣子。第二，整理出這四篇前序後記的共通點與相異點，並且探討可能是經由什麼樣的時代背景、思想史的關聯、佛教經典觀、禪修觀、法身觀、以及獨到的解經手法等因素，進而影響到這四篇前序後記在各自特色的表現。第三，一方面，探討這些前序後記乃至於經典內容，對於吾人在佛教史的瞭解或佛學概論的建構，到底能發揮什麼樣的貢獻，另一方面，檢討目前各式各樣的佛教史或佛學概論的作品，又有多少是植基於在這些前序後記和經典內容所下的紮實

的解讀工夫，而不只是人云亦云的搬弄、猜測、或避重就輕的淺碟式的書寫。第四，這四篇前序後記如何可以不必只是老掉牙的古董，相反地，可讓吾人在釐清、檢討、評論、或發展有關文字學的、文獻比較的、思想史的、或修學義理的研究進路，更清楚看出問題的糾結以及解開糾結的曙光，從而發揮不容忽視的貢獻。

經由本文這一小步的努力，結果竟然有這麼多可進一步去做的，以及有這麼一大堆美好的遠景是可期待的。學術之道追求的，或許就是這樣吧！