

第四章 三部早期禪定佛教經典的重新發現： 新發現的金剛寺本安世高譯《佛說十二門經》 《佛說解十二門經》以及注釋的初步研究^{*}

1. 引言

越來越清楚，在日本寺院中費盡千辛萬苦方纔保留下來的漢語佛教寫經，是名副其實的寶藏，過去卻以為已經失傳了數百年。但

^{*} 本文改編自一篇呈交給第十三屆國際佛教研究會 (IABS) 會議 (曼谷, 2002 年 12 月 8-13 日) 的論文。我要感謝幾位與會學者，感謝他們寶貴的意見，特別是馬克·艾倫 (Mark Allon) 博士、蘭斯·卡森斯 (Lance Cousins) 先生與那體慧 (Jan Nattier) 教授。在此我也想向落合俊典教授表達感激之情，感謝他在我 2001 年到日本後允許我參加金剛寺 (Kongō-ji) 研究班。我也要感謝研究班的其他成員，特別是此一重要寫本的發現者——梶浦晉 (Kajiura Susumu) 先生，他總是樂於分享他對古代文獻的廣博知識。還有傅洛林 (Florin Deleanu) 教授，我有幸，並非常愉快地與他探討金剛寺寫經的細節，他多方為我提供了幫助。我也要感謝我的資深同僚菅野博史與辛嶋靜志，感謝他們提供了不少寶貴建議。最後，我要感謝內子楊侃一直以來對我的支持，以及琳達·斯蒂芬 (Linda Stephen) 幫我檢查我不太地道的英語。勿庸贅言，本文中所有的問題都由筆者負責。譯者注：本文原文為 “The Rediscovery of Three Early Buddhist Scriptures on Meditation: A Preliminary Analysis of the *Fo shuo shi'er men jing*, the *Fo shuo jie shi'er men jing* Translated by An Shigao and Their Commentary Preserved in the Newly Found Kongō-ji Manuscript,” in *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, 2002, Vol 6 (2003): 251-299. 感謝授權中譯。

是聽起來有點奇怪的就是，這個寶藏還是一片基本未被發掘的研究領域，因此其前景也就非常樂觀。

在此方面，落合俊典教授對七寺(Nanatsu-dera)寫經的研究是拓荒性的，¹ 它為漢傳佛教的學者們提供了不少迄今為止失傳了的經典。因此落合俊典教授也參與到了本文所討論的重要發現，這就並非祇是一種巧合。

1999年春天，一位古代中國與日本佛教寫本與版刻佛經的權威——梶浦晉先生(京都大學)聯繫到了落合俊典教授，告之後者他在調查座落在大阪府金剛寺之中寫本佛經時，曾注意到了一個引人注目的寫卷。²

這個寫卷，³ 估計與大多數金剛寺寫經一樣，是抄寫於奈良晚期

¹ Toshinori Ochiai, *The Manuscripts of the Nanatsu-dera*, Italian School of East Asian Studies, Occasional Papers 3, Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 1991.

² 介紹見落合俊典《よみがえった中國仏教の原典 - 金剛寺で発見された安世高訳『十二門経』》，收於《大法輪》，2001年第1期，第132頁；與傳洛林(Florin Deleanu, “The Newly Found Text of the *Anban shou yi jing* Translated by An Shigao,” *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies*, vol. VI, March [2003]: 63-100) 的引言部分。到目前為止所發表的，關於金剛寺最為詳細的研究，是梶浦晉《金剛寺一切經と新出安世高訳仏典》，《佛教学七三十一》，2001年總第73號，第25-43頁；整個寫本群的討論見第27-34頁，與本文討論相關的兩個寫卷的討論見第35-36頁。

³ 我們所討論的這些佛經，在金剛寺本之中其實有兩個關係密切的寫卷版本(甲本/乙本)。甲本與乙本分別在寫卷的外緣題寫“佛說大安般經卷上”(關於錯題為“卷上”，見梶浦晉《金剛寺一切經と新出安世高訳仏典》，第36頁)與“安般守意經”。至於其基本特點，我引用傳洛林的描述(Deleanu, “The Newly Found Text of the *Anban shou yi jing* Translated by An Shigao”), 其中引言部分有這樣的描述：“甲本有21紙，每紙29行，行17字……乙本有19紙，每紙32行，行17字”(如傳洛林在注6中指出，每行17字代表的是平均數)。關於這兩個看起來是由不同抄手所抄寫的甲本與乙本之間的關係，具體見Deleanu, “The Newly Found Text of the *Anban shou yi jing* Translated by An Shigao”. 乙本是否僅僅祇是甲本的一個抄本，

與鎌倉早期 (11-13 世紀),⁴ 它似乎保存了若干, 用許理和教授的妙語就是“佛教征服中國”最初階段的不為人所知的資料: 即著名的安息譯師安世高 (自從後漢時期公元 148 年始活躍於中國) 所翻譯為漢語的佛教經典。

在發現足夠的證據, 證明至少有一部分這些重新發現的佛教經典的真實可靠之後,⁵ 落合俊典教授就在這一年晚一些時候成功地 在日本學術振興會 (the Japan Society for the Promotion of Science) 的資助之下, 建立了一個研究班, 來研究這些重要的資料。

目前這篇文章想要介紹金剛寺寫本之中的若干經典。雖然我從若干此前的研究 (特別是從梶浦晉在 2001 年的拓荒性研究) 獲益匪淺, 但我還是意識到了我的研究中將提出的問題裡有些是我自己無法回答的。但是, 我希望比我更有資格的學者對這一“新的”重要資料也能激起興趣。

2. 金剛寺寫本：一般性評述

金剛寺寫本按照內容可以被分成兩個部分：

a) 《安般守意經》部分 (行 1-281)。此部分主要是由一部關於念安般 (ānāpānasmṛti) 的經典組成, 此經與藏經之中所流傳, 並歸到安世高名下的同名經典 (《佛說大安般守意經》, 《大正藏》第 602

或者是否這二本都是 (可能同) 一個底本的相互獨立的兩個抄本, 則還懸而未決。在接下來的討論中, 除非特別指出, 我都會使用甲本, 因為此本似乎就總體而言更為正確。

⁴ 梶浦晉《金剛寺一切經と新出安世高訳仏典》, 第 28-29 頁; 斷代還祇是猜測, 因為甲本與乙本都沒有一個帶有其抄寫時情況的詳細題記。

⁵ 見後章節 § 4.2 與注 59。

號)完全不同。⁶ 但是這部金剛寺本《安般守意經》(行 60-274)之前卻有著康僧會(活躍於公元 3 世紀後半葉)所撰寫的同樣的經序(行 1-59),此序在《大安般守意經》之前也同樣具有。

此經之後是三個簡短的注疏,都記載為是某位“師云”(行 275-281),看起來像是金剛寺本《安般守意經》的一個簡短的注釋附錄。⁷ 雖然這些注疏既短又支離破碎,但卻對我們的研究具有重要意義,對此我會在後面的部分加以闡述(章節 § 6.2.2)。

雖然對其歷史我們還有很多未解之謎,但對金剛寺本《安般守意經》確實為安世高所譯,我們則無須多作懷疑。因為可以通過早期注釋之中曾對此經所作的若干引用中來加以證明,⁸ 並且還可以主要參照其翻譯風格與術語。⁹

b)《十二門經》部分。此部分包含有兩部具有類似內容的佛經,一部較長,一部較短:《佛說十二門經》(行 282-364)與《佛說解

⁶ 在金剛寺本《安般守意經》發現後所引發的複雜問題,特別是其與《大正藏》第 602 號的關係,見傅洛林教授的細緻研究(デレアヌ・フロリン《新発見の安世高訳『安般守意経』》,收于福井文雅編《東方学の新視点》,第 49-86 頁,東京:五曜書房,2003 年;與 Deleanu,“The Newly Found Text of the *Anban shou yi jing* Translated by An Shigao”中的第 2 部分,第 13-29 頁),以及落合俊典《『大安般経』と『小安般経』》,收於《印度學佛教學研究》,2002 年卷 51 第 1 號,第 31-36 頁。就我所知,關於《大正藏》第 602 號這部《安般守意經》的現代翻譯,祇有宇井伯壽《訳経史研究》,第 201-244 頁,東京:岩波書店,1971 年;和杜繼文譯《安般守意經》,臺北:佛光文化事業有限公司,1997 年。

⁷ 見 Deleanu,“The Newly Found Text of the *Anban shou yi jing* Translated by An Shigao,” n. 20.

⁸ Stefano Zacchetti, “Brief Communication: On the Authenticity of the Kongōji Manuscript of An Shigao’s *Anban Shouyi jing* 安般守意經,” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2001*, n. 5 (2002): 157-158.

⁹ 見傅洛林對此問題的詳細研究(Deleanu, “The Newly Found Text of the *Anban shou yi jing* Translated by An Shigao”),特別是第 2 部分的開始。

十二門經》(行 365-384)。在此二部佛經之後是一個相當長的注疏，既無經題，也無撰者之名(行 385-583)，此注疏內容主要是對這兩部經中“十二門”的解釋。¹⁰

所有這些寫卷有一個醒目的特點，即事實上其中所收入的所有經典都是佚名的，在任何地方都沒有提到過撰者或者是翻譯者的名字。不僅沒有提到過安世高的名字，甚至連康僧會的名字也沒有直接被提到過，雖然在寫卷開頭的那個康僧會所撰寫的《安般守意經序》確實可稱得上遐邇馳名。¹¹

我們應該在此作出的另外一個總體評述，就是我們的寫卷，除了保存了在中國很早就已然失傳的經典之外，而且似乎也保存得非常完好。在安世高的譯經之中，非常遺憾一般都有不少抄手的錯訛，¹²

¹⁰ 在寫卷的結尾之處(行 584)，有一個題名“《十二門禪經》”：這可能是指全部的《十二門經》部分。

¹¹ 這一事實，無論其原因如何，就使金剛寺本看起來非常古老。可以參考比如七寺本《佛說大安般守意經》(《七寺一切經》編號 17-3 =《大安般守意經》；由落合俊典教授善意地提供了影印本)，此本即有題名“後漢安世高譯”。我們不應該忘記，很多佛教寫卷，在道安里程碑似的譯者歸名(有時是推測)與分類之前，看起來都不會與我們現在的這些寫卷有多少不同。當我們讀道安的傳記(《出三藏記集》，第 108 頁上欄第 19-21 行；《高僧傳》，《大正藏》第 2059 號，第 352 頁上欄第 28 行—中欄第 1 行；參 Kyoko Tokuno, “The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues,” in *Chinese Buddhist Apocrypha*, edited by Robert E. Buswell, p. 64, n. 18 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990), “自漢魏迄晉，經來稍多，而傳經之人，名字弗說。後人追尋，莫測年代”。亦參許理和的評論(Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, pp. 30-31 [Leiden: E. J. Brill 1972; 1st ed. 1959])。雖然中間隔了無數個世紀，這個金剛寺寫本，是否確實反映了道安之前的版本，這還是一個問題，我還是留待寫本學家(codicology)中的賢哲吧。

¹² 見 Tilmann Vetter and Paul Harrison, “An Shigao’s Chinese Translation of the *Saptasthānasūtra*,” in *Sūryacandrāya: Essays in Honour of Akira Yuyama On the Occasion of His 65th Birthday* (Indica et Tibetica, 35), edited by Paul Harrison and Gregory Schopen, pp. 198-200 (Swisttal-Oendorf: Indica-et-Tibetica-Verlag, 1998).

在這個寫卷之中則相對較為少見，¹³ 但是，當然，由於沒有可供我們作為比較標準的平行本，就很難精確地加以評估。¹⁴

¹³ 但並非是說沒有抄手的錯訛。比如我曾注意到（甲本與乙本二者皆有）將“惡露”抄成了“德露”（甲本行 292 與行 294）；將“樂”抄成了“求”（行 487；正確的寫法參行 489）。若干似乎有訛誤的章節亦見下面注 30、33、104 與 138。也有一些場合是後來的糾正：比如若干省略的特性，在抄寫行 390-391 與行 493-494 時，又插補了進來。

¹⁴ 唯一的例外是康僧會的序，此序在藏經之中也能找到。這份資料，參照金剛寺本，也值得仔細分析。在此我祇舉一個例子。在此序之中，其中有一段，似乎現存所有版本都有訛誤。這是關於心理活動的一個有意思的隱喻；在《大安般守意經》之前的文字（第 163 頁上欄第 14-16 行；參《中華大藏經》（北京：中華書局，1984-1988 年），卷 36，第 105 頁中欄第 13 行，校勘記在第 113 頁下欄）：“猶以晦晷種夫深芥 [芥：《金藏》本（公元 12 世紀）= 芸] 闔手覆種孳有萬億旁人不可觀其形種家不知其數也。”在僧祐的《出三藏記集》（《大正藏》第 2145 號，第 43 頁上欄第 9-10 行；參《中華大藏經》，卷 53，第 913 頁下欄第 15 行，校勘記在第 919 頁下欄）之中同一段的文字為：“猶以晦晷種夫菜芥 [菜芥：《宋》與《資》、《元》與《普》、《南》、《徑》與《明》= 菜芥；《金》= 深芥] 闔手覆種……。”我們可以看到，問題在於第七（有些也在第八）個字。林克（Arthur E. Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism from the Second through the Fourth Centuries: The Prefaces of An Shih-kao’s *Grand Sūtra on Mindfulness of the Respiration* and K’ang Seng-hui’s Introduction to the ‘Perfection of Dhyāna,’” in *Papers in Honor of Professor Woodbridge Bingham: A Festschrift for his Seventy-fifth Birthday*, edited by James B. Parsons, pp. 69-70 [San Francisco: Chinese Materials Center, 1976]) 將此段翻譯為：“這可以被比擬為一位愚蠢的農夫，[在播種] 細小的種子；當這些小種子茁壯成長時，會有百萬 [新菌，但是，現在] 旁觀者看不到它們的形狀，而農民也不知道 [它們一定會產出] 的數量”。他接著在一個注腳（Link, “The Introduction to Dhyāna-pāramitā by K’ang Seng-hui in the *Liu-tu chi-ching*,” p. 70, n. 34）中評述道“這一句的漢語非常簡潔，並且似乎有一點訛誤……我猜測是漏掉了兩個字，是在‘種夫’之後少了一個意思是‘耕種’的動詞。”林克認為漏掉了兩個字，這是因為一方面他認為“菜芥”是正確的文字（見同上文，注 35，第 70 頁），而另一方面，又要牽就康僧會在這一段之中四字一句的詩歌格式。參中嶋隆藏《出三藏記集序卷記注》，第 8 頁，注 7，京都：平樂寺書店，1997 年。對於“種夫菜芥”，他認為或者將“種夫”當成一個名詞（“播種者”），或者將“種”當成是主要的動詞，而認為“夫”不過是一個補白。事實上，在我們寫本（甲本與乙本二者）之中所發現的文字，為此問題的解決提供了答案：（行 10-11）“猶以晦晷，種夫采芥……”（事實上寫本中“晷”字有一個異文，即其偏旁為“阜”，這個字我在主要的幾部字典之中都找不到）。我的翻譯就是：“這就像一個播種之人在黑暗之中拿起細小的種子……”。這個例子可

3. 兩部關於十二門的佛經：分析性描述

為了促成下面的討論，並且也因為寫本還沒有發表，我在此對金剛寺寫本之中十二門部分的兩種佛經做一個稍微詳細一點的描述。而對於十二門部分的注疏，則有些特定的問題，我將另作研究（見 § 6）。

對本文之中所討論的若干術語，其原語一般假定為梵語：這樣做僅僅祇是因為方便之故，而絕非是對原始經本的語言有著任何暗示¹⁵。

我對於引用部分的標點與翻譯，以及不少地方我對於寫卷的解讀，都祇不過是對這些常常晦澀難懂經典的一個初步、暫時的闡釋¹⁶。

3.1 《佛說十二門經》

此經是十二門部分之中最重要的一部佛經，它由兩個主要部分組成，前面有一個簡短的經序。

這兩部佛經就是以十二個禪定階段（門）來命名，經中就以一種

能很小，卻證明一個印象，即此一寫本，雖然實質上在相對較晚的時期纔被抄寫下來，卻事實上保存了一個古老而又可靠的版本。

¹⁵ 事實上，一般而言，安世高譯經的原語似乎相當不太可能是梵語；見何離巽的評述 (Paul Harrison, “Another Addition to An Shigao’s Corpus?: Preliminary Notes on an Early Chinese *Samyuktāgama* Translation,” in *Early Buddhism and Abhidharma Thought: In Honour of Doctor Hajime Sakurabe on the Occasion of His Seventy-seventh Birthday* (櫻部建博士喜寿記念論集刊行會編《初期仏教からアビダルマへ—櫻部建博士喜寿記念論集》), p. 23 [Kyoto: Heirakuji Shoten, 2002]).

¹⁶ 對於寫卷之中文字的校勘修訂符號如下：* (要替代的文字)；<> (要增加的文字)；{ □ } (要刪除的文字)。

直接，並且有時相當生動的方式來對十二門進行描述，其中相對較少專業術語。在每一“門”描述的結尾是一段套語，少有變化，比如：“是為第一 [第二等等] 門行”。¹⁷

在這第一個闡釋之後是一個總結性的短章，它為讀者 / 聽眾提供了一個技術性的闡釋：這十二門或者是直接確定的，或者是通過與描述與其相聯繫的因素而加以確定。

此經既無序分（“如是我聞” [*evaṃ mayā śrutam*] 等等），也無流通分。其細節如下：

（行 282）經題：《佛說十二門經》

（行 283-287）介紹的部分：“墮貪”的人們的狀態，要比關在監獄中的犯人還要苛刻。因此佛陀教導了這十二門，來作為一種解脫之道（這個隱喻事實上就是將“門”暫且翻成“gate”的原因：當然在不同的背景之中，可能“method”（方法）、“teaching” [教法] 可能更好）。

（行 288-295）第一門：當自己觀察自己的身體（“自觀身”）時，一個人應該注念於其所構成的不淨，¹⁸ 以便能避免由於正面評價而

¹⁷ 是為應第一門行（行 294-295）。

¹⁸ 參《長部》(*Dīgha*) II 293, 10-294, 4 之《大念處經》(*Mahāsatipaṭṭhānasutta*)，在此這種特定的對身體部位的觀照被描述為是諸種“身念處”(*kāyasatipaṭṭhāna*) 之一（見 Rubert Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, p. 45 [Oxford: Oneworld, 2001]；亦參漢譯《中阿含經》之中的《念處經》（《大正藏》第 26 號，第 583 頁中欄第 4-17 行），而牧田諦亮的研究（《弘明集研究》，第 721 頁，注 52，京都：京都大學人文科學研究所，1975 年）也可作進一步的參考。在康僧會所翻譯的《六度集經》（《大正藏》第 152 號）之中也有一個有意思的平行本：見第 41 頁上欄第 5-10 行（翻譯見 Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism,” p. 123）。就內觀與獲得禪定這點的聯繫來講，這與《佛說十二門經》更要接近（見下面 § 5 與 Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna* (*Mahāprajñāpāramitāsāstra*), Tome II, 1025 and n. 1 [Louvain: Peeters, 1949])。依照

引發的貪愛。同樣的方法也適用於觀照其他人的身體。

(行 296-300) 第二門：專注於觀照“痛癢”(vedanā, 譯者注：古譯為“受”，即感覺)，也即簡而言之：“通過仔細的考慮痛苦的感受是如何緊隨著快樂的感受，智慧之人已經獲得了[某種東西]，他不感到快樂，已經失去[某種東西]，他不會悲傷”。¹⁹

(行 301-304) 第三門處理的是“意”(citta)；與第一門一樣，要“自觀意，觀他人意”。由於未受管束的心理活動(“意念是，復念是”)是造成困擾並使心意擾亂(“亂意”)的原因；去除了心念，心意就定了。²⁰

(行 305-310) 第四門，依照念處的題目系列，這一門就是對諸法的分析，在此特別指出了行動過程之中的“法”與“非法”。²¹ 更為確

林克的分析，這個部分屬於康僧會自己所撰寫的，對《六度集經》中禪定波羅蜜部分；但是，這種闡釋在最近的一個研究之中已經受到了挑戰(見釋天常《六度集研究》，《中華佛學研究》，1998年第2卷，第96-97頁)。

¹⁹ 我暫時將之標點為：“諦計校痛從癢，得黠人已得不喜，已失不憂”(譯者注：見《莊子·秋水篇》“察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂”)(行 298-299；或“從癢得”等?) 在對此門的闡釋之中，此經中對“痛”與“癢”的理解，明顯就是如我在翻譯之中所指明的(雖然還有未明之處)；參《漢語大詞典》，卷8，第329頁上欄。在《陰持入經》(《大正藏》第1694號)之中也有類似的定義(第11頁下欄第2-3行：“夫心喜曰癢，憂曰痛。行家獲六欲即不喜，失之不戚”，這是對於“受念處”的評述；這個解釋有點讓人聯想起《佛說十二門經》注釋中的這個段落)，因此事實上，這就是對 vedanā 的著名古譯“痛癢”(即“痛與癢的感受”=“[一般的]感受”)的闡釋。注意“黠”、“黠人”在安世高譯經之中頗為常見：比如見《長阿含十報法經》(《大正藏》第13號, *Daśottarasūtra*, 第234頁中欄第2行)：“四黠”(catvāri jñānāni：見 J. W. de Jong, “The *Daśottarasūtra*,” *Kanakura Hakushi Koki Kinen: Indogaku Bukkyōgaku Ronshū* [金倉博士古稀紀念印度學佛教學論集], p. 10 [Kyoto: Heirakuji Shoten, 1966]); 關於這個用法，亦見許理和的評論(Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 331 n. 88) 與方一新《東漢魏晉南北朝史書詞語箋釋》，第145-146頁，合肥：黃山書社，1997年。

²⁰ “黠人便斷念。斷念，便意定”(行 303)。

²¹ 自觀“法、非法”，假定就是 *dharma 與 adharma。“非法”行為這一系列的第

切地說，其分析似乎主要集中在業報因果報應的原則之上。²²

（行 311-314）第五門修行包括在遇到敵人、冒犯與誹謗等²³之時，能控制一個人的意念以及保持平等心且避免心意擾亂²⁴等。

（行 315-318）第六門也訓誡要在瞋恚在時保持自我克制，雖然並非祇是針對敵對之人：在佛經中還提到了“五種關係：一個熟人，以及妻子、孩子、父親、母親”²⁵都可能成為冒犯之人。但是，在

一個字（行 306），在甲本與乙本之中都不太清楚，但我依照安世高譯經之中的若干平行本，將之判讀為“殺”；參《十報法經》，《大正藏》第 13 號，第 24 頁上欄第 10-11 行：“惡行何等？為十：一為殺，二為盜，三為犯色，四為兩舌……”；與《大安般守意經》，《大正藏》第 602，第 165 頁下欄第 24 行：“殺盜淫兩舌……”。假如這一釋讀是正確的，則“非法”這一系列就與《大安般守意經》中的段落一樣了。而另一方面，正面的行為（“法”），則更為一般，即是“佈施作善”（行 307）；參《大安般守意經》，《大正藏》第 602 號，第 168 頁上欄第 21 行：“若佈施作福一切善法”。其模式即是：非法——法（及其他）也與《大念處經》的相應部分——即“法念處”（*dhammānupassanā*）部分（《長部》II, 300, 4-314, 10; 見 Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, p. 46）及其漢譯《中阿含經》之中的對應佛經（《大正藏》第 26 號，第 584 頁上欄第 14 行 - 中欄第 14 行）——有一致之處。但是在《佛說十二門經》之中所表達的觀點似乎則完全不同。

²² 這一段的文本有一點晦澀難懂。依照《佛說十二門經》，智者通過仔細的考慮，“會知道通過做這件事會得到這 [樣結果的法則]”，因此就能夠決定（或者“斷定”？原文為“斷”）因果模式，[要遵循的] 正面的或者 [要避免的] 負面的，以及 [相應行事] 就會獲得回報，行道，得道”（……點人諦校計，便知：行是得是，便斷因緣。不行是不得是，便斷惡因緣，便得福，行道，得道。行 307-309）。

²³ 第 5-8 門處理的是“四無量（*apramāṇa*）”。在此這些分類主要是從被每一種“無量”所對應的負面心理狀態的角度來進行的（參《俱舍論》第 909 頁，第 9-10 行；翻譯見 Luis de La Vallée Poussin, *L' Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 vols., Chapter 8, p. 196 (Bruxelles: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, 1980): “‘四無量’依次即是對應於瞋恚，即 *vyāpāda*” 等等）。

²⁴ “能制意，能等意，能不亂意”（行 313）。

²⁵ “若見知識家、妻、子、父、母五種親屬”（行 315-316）。“五種親屬”的表達也出現在《大正藏》第 150A 號，第 878 頁中欄第 11 行，這是安世高所翻譯《增一阿含經》的單本經（譯者注：即《七處三觀經》）之中的一部小經（經號 31，按照何離巽的分析，見 Paul Harrison, “The *Ekottarikāgama* Translations of An Shigao,” in *Buddhavidyāsudhākarah: Studies in Honour of Heinz Bechert On the Occasion of*

這一部分的結尾卻強調了另外一種態度：“[修行此門者]常懷悲憫，一直計畫著方便施設以使[所有眾生]得解脫”。²⁶

(行 319-324) 第七門：每當一個人從不愉快的境地(諸如冷、熱的天氣、饑餓等等)獲得緩解之時，他應當想到將同樣的利益廣被其他眾生：“諸如十個方向的天下之人，我都讓他們像我一樣”。²⁷

(行 324-329)²⁸ 第八門是宣講面對其他人的行為，無論是負面還是正面的(詆毀與讚揚等等)都能平靜對待。

(行 329-332) 第九門：“萬物已經出現，持續地在未來(?) {□□} 不再存在；不再存在，它們就是空寂的。為什麼是空寂的？它們是空寂的，這是因為它們無常地顯現。理解了這個道理，[修行者]就知道了虛空的空間²⁹：這就是第九門的修行”。³⁰

(行 333-336) 第十門：一旦修行者已經應用於空(“若意已在空，念空，覺空”)，他就會知道他的心意還沒有得到解脫，因為他念

His 65th Birthday (Indica et Tibetica, 30), edited by Petra Kieffer-Pülz and Jens-Uwe Hartmann, p. 273 [Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica Verlag, 1997]).

²⁶ “常非常計方便欲使解脫”(行 317-318)。

²⁷ “便念‘十方天下人，令如我’”(行 322-323)。

²⁸ 非同尋常的是，第八與第九門，其開頭與前一個主題是在一段之中(甲本與乙本都是如此)。(譯者注：即第七門與第八門的最後一個字，皆為“行”字，都誤抄入了下一門的最前面)。

²⁹ 由於前後文，我將“空”對應為 *ākāśa* (譯者注：即“虛空”，注意作者認為不是 *sūnyatā*，即般若性空的“空”)。

³⁰ 這個段落都非常難懂，我認為這也是因為在其中一處有訛誤。我暫時將之解讀為：“第九門為何等？萬物已見 [xiàn]，本未來時為 {空} 無所有。已無所有，便為空。何以故為空？非常見故為空。已得是意，便知空。行如是，為應第九門行 (329-332)” (譯者注：此段另一種斷句法為：第九門為何等？萬物已見 [xiàn] 本末，來時為空無所有。已無所有，便為空。何以故？為空非常見故；為空已得是意，便知空行如是。為應第九門行)。但是注意，我主張刪掉之處，即 {空}，似乎是後來所加(在甲本之中，“空”字是寫在下欄的線上，乙本則非如此)，這可能就排除了是抄手之誤的可能，至少是此一寫卷抄手之誤的可能。

及空之故(“便自計‘意未得解脫。何以故?念空故’”)。接著他就放鬆了他對空的觀想與意念集中,因此,他現在就能覺知意識,並且將(再次)想到,他的心意還沒有得到解脫。³¹如此考慮(“計”)就是依照第十門來修行。

(行 337-339)第十一門:從事前面禪修方法的修行人(“識行者”)知道其心意還沒有得到解脫,因為還有與意識相關的殘存的“苦”(行 338:“常有識苦故”);意識到這些導致對意識的制約(行 338-339:“制識”)。³²

(行 340-342)第十二門“……³³念及此[某一事物],一個人就墮入了感知——行為[的領域];消除[了這些],一個人就將墮入無感知[的領域](行 340-341:已念是,便墮思想行。斷,便墮無有思想)³⁴”。

(行 343-364)此經的第二部分:重新列出了十二門,並且每一門都有一個簡短的介紹。在此所有的門,除了前四門,都清楚地作了定義。比如第七門被如下作了定義以及闡明:

第七門:喜心(*muditā),為什麼會有喜心?假如一個人為他自己獲得了深經,並且向他者依次說;他就自己獲得了安穩,並且讓他人也獲得了安穩,[這]是因為[他

³¹ “便不復觀空,亦不多念空。已意在空,即時覺識,便意計‘我意未得解脫’”。(行 334-336)。

³² 考慮到上下文(ākimcanyāyatana, 譯者注:“無所有處天”),“制識”也可以以一種更為消級的方式來加以解釋,即“壓制意識”。

³³ 關於第十二門這一段的開頭也非常晦澀難懂,可能有文字奪脫。

³⁴ 另一種斷句為:“已念是,便墮思想。行斷,便墮無有思想?”(譯者注:“思想行”當聯在一起,這是早期譯經中的習語)注意無論如何,這似乎都無法準確地對應於“非想非非想”(naivasamjñā-na-asamjñā)(參下注 39)。

們的] 心意中同感喜樂。³⁵

另一方面，第一門則祇有解釋，沒有定義：

第一門有思考（“念”），並涉及 [思考的物件] （？待）。³⁶ 為什麼呢？因為 [修行者的] 心念並沒有轉向聽取經法（*Dharma）。³⁷

簡而言之，這第二部分其功能就是給各種在前面部分描述過的修行再提供一個關鍵。非常清楚，在此“經”之中所討論的十二門，可以被劃分為每組四種的不同部分。

現在先把前四門放置一邊，這四門有若干特別的問題（見下面 §5），其他兩組則如下：

第 5 門：“等心”（*maitrī，見下面 §4.4）；

第 6 門：“哀心”（*karuṇā）；

第 7 門：“喜心”（*muditā）；

第 8 門：“護心”（*upekṣā）；

第 9 門：“念空”；

第 10 門：“不欲”；

第 11 門：“識”³⁸；

³⁵ 第七門：喜心。何以故喜心？自得深經，復為人說；自得安隱，亦使他人安隱，為意同喜（行 354-355）。

³⁶ 關於此一術語，見下面 §5，注 110-111。

³⁷ “第一門有念，有待。何以故？意不向聞經故”（行 343）。

³⁸ 第十門與第十一門的定義，其文字很難理解。事實上祇有通過《佛說十二門經》的第一部分（行 333-339）纔可能將它與對應的分類聯繫在一起。除非是我漏掉了此經中所介紹的某些論點，那麼在第十一門部分之中所提供的定義，也即

第 12 門：“無有思想亦有思想”³⁹。

換而言之，第二與第三部分的諸門分別為“四無量”(catvāry apramāṇāni)以及“四無色定”(catasra ārūpyasamāpattayaḥ)。

3.2 《佛說解十二門經》

《十二門經》部分之中的第二部佛經，⁴⁰ 就是《佛說解十二門經》。此經要短小得多(行 365-384)，事實上它要比《佛說十二門經》中第二部分還要略短一點。這並非是巧合：事實上，在結構與內容上，它也與前一部經有緊密的關係：《佛說解十二門經》，也列出了十二門，

“識”(就是 *vijñāna) 就實際上與第十門更為契合，此門明顯就是“識無邊處天”(*vijñānānantyāyatana) (參上面解述的第一部分)。另一方面，“不欲”對我還是問題重重。但是要注意，在《佛說解十二門經》之中，也有著幾乎同樣的定義。確實在闡述“無所有處天”之時通常會提到“識”(vijñāna) (比如 Henry Clarke Warren [ed.; revised by Dharmananda Kosambi], *Visuddhimagga: The Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*, Harvard Oriental Series 41, pp. 275-278 [Cambridge: Harvard University Press, 1950]. 甚至就在《佛說十二門經》的行 340-342)，但這祇是一個需要超越的階段。

³⁹ 參《佛說人本欲生經》，《大正藏》第 14 號，第 245 頁上欄第 29 行：“不思想亦有思想”；參宇井伯壽《經史研究》，第 465 頁；這可能是對“非想非非想[處]”naivasamjñānāsamjñā-āyatana) 的不太準確的翻譯，“非想非非想[處]”是用一個雙重否定的詮釋來作一個直接的肯定。但是學者間對此還有爭論。事實上，上座部的意見就是，在此禪定階段之中，存在有一個 sañña (譯者注：其梵語對應即為這個術語之中的 Samjñā)，也即“想”(見 Johannes Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, p. 81, n. 8 [Delhi: Motilal Banarsidass, 1993]; André Bareau, *Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule*, p. 218, thesis 33 [Saigon: White Lotus Press, 1955])。

⁴⁰ 在此前一個關於金剛寺所發現寫本的研究之中(見梶浦晋《金剛寺一切經と新出安世高訳仏典》，第 40 頁)，《佛說解十二門經》曾被暫時認為是其後注疏(即《佛說十二門經注》)的一部分。但是除了其題名(佛說)以及其內容之外，此經本也可因其結尾的模式而被確認是一部佛經(詳後)。

並提供了簡短的定義。雖然它們關係密切，但是明顯是兩部經典。就總體而言，《佛說解十二門經》的術語與《佛說十二門經》之間一致，但也並非完全沒有例外。

我分析的結果就是，在《佛說解十二門經》之中的第3、4、7、8、10、11、12門，其定義與解釋大致對應於《佛說十二門經》中第二部分的對應章節。比如，這是《佛說解十二門經》對第七門的定義（參上面）：

什麼是第七門，歡喜的感情（？）？⁴¹ 一個人 [應該] 讓十方所有人都知道並恭敬地修行他所喜愛的深邃經教。⁴²

在此，簡而言之，《佛說解十二門經》的結構就是：

（行 365）經題：佛說解十二門經。

（行 366-383）闡述十二門。

（行 383-384）流通分：“佛說如是，弟子歡喜奉行”。⁴³

⁴¹ 預料之中的應該是 *muditā，即“喜心”，但卻是讓人困惑的“愛心”（參 Stefano Zacchetti, “An Early Chinese Translation corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa* - An Shigao’s *Yin chi ru jing* T 603 and its Indian Original: A Preliminary Survey,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, n. 65-1 [2002]: 85, n. 58).

⁴² “第七門愛心為何等？身有所愛喜深經，悉令十方人皆得聞知奉行”（行 375-376）。

⁴³ 此處在安世高譯經之中有數種平行本：《大正藏》第 112 號，第 505 頁中欄第 12-13 行：“佛說如是，皆歡喜愛”；《大正藏》第 605 號，第 181 頁下欄第 6-7 行：“佛說是已，皆歡喜愛”；《大正藏》第 150A 號，第 876 頁下欄第 7 行：“佛說如是，比丘歡喜受行”（見 Vetter and Harrison, “An Shigao’s Chinese Translation of the *Saptasthānasūtra*,” p. 211).

由於《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》可能是由同一人譯出，有人就會奇怪，為什麼一位譯師要如此麻煩地譯出兩部這麼接近的經典呢。他如此做的一個可能的答案就是這兩部經典原來即是編輯在一起的，是針對同一主題的一對佛經。⁴⁴ 在巴利《相應部尼柯耶》與《增支部尼柯耶》之中包含了不少以這種方式聯繫在一起的佛經。⁴⁵

這個觀點又帶給我們另外一個問題：這兩部佛經原始是歸屬於哪一部《阿含經》？但是，由於缺乏在其他（巴利語、漢語等）藏內

⁴⁴ 我想要感謝馬克·艾倫 (Mark Allon) 對此一問題所提出的不少參考 (見下面注 45) 與寶貴的建議。在 2002 年 12 月 26 日的私人通訊之中，艾倫博士也善意地提醒了我這兩部經的若干特點，而我在撰寫這篇曼谷的論文時對這些都忽視了。正如上面所提到的，《佛說十二門經》有一個序分部分，其功能有點像“緣起”(nidāna)，還有兩個主體部分，而沒有流通分。而另一方面，《佛說解十二門經》則有一個流通分，但卻沒有緣起，並且其經本非常類似於前一部經的第二部分，並有若干變化。這些事實就顯示在《佛說十二門經》和《佛說解十二門經》之間有一個密切的編輯關係：依照艾倫博士的意見，“有可能在第二部佛經的例子中，人們應該知道或者（當背誦的時候）‘重構’第一部佛經中的序分部分以及兩個主要部分之中的第一個部分。同樣，第二部佛經之中的流通分也應該被加到第一部佛經之中，纔能讓它完整。”這兩部佛經的結構都應該是：i) 序分；ii) 主體部分 A；iii) 主體部分 B（對 A 部分進行分別或定義）；iv) 流通分。這兩部佛經祇會在第 iii 部分之中有區別。這兩部佛經，至少在翻譯之後，要依順序加以編輯，這正如在金剛寺寫卷中所保留的這樣，《佛說十二門經注》也顯示了此點，此注在《佛說解十二門經》之後，卻是從《佛說十二門經》之中引用（見 § 6.2.1，第 234 頁）。

⁴⁵ 比如《相應部》II，第 42-45 頁，經號 27 (*Paccayo*) 與 28 (*Bhikkhū*)；第 56-60 頁，注 33 與注 34 (*Ñānassa vatthūni* 1-2)；第 65-68 頁，注 38-40 (*Cetanā* 1-3)。《增支部》之中的“四集”(Catukkanipāta) 也有不少佛經是以相同主題而聯繫在了一起：對此問題作總體研究，見 Mark Allon, (with a contribution by Andrew Glass), *Three Gāndhārī Ekottarikāgama-Type Sūtras - British Library Kharoṣṭhī Fragments 12 and 14*, pp.18-19 (Seattle and London: University of Washington Press, 2001). 也許在此還應該提到《中部尼柯耶》之中的小 / 大 (Cūla/Mahā) 這種成雙成對出現的經典形式 (見 K. R. Norman, *Pāli Literature*, pp. 44-45 [Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983])。

經典之中的平行本，任何猜想（也包括對《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》的部派歸屬這一緊密相關的問題）⁴⁶ 都最多祇是揣測而已。⁴⁷ 兩部佛經之中都嚴格地以數位來對主題加以排序——此一特點事實上，為所有經集之中的佛經所共有⁴⁸——是值得注意的，

⁴⁶ 關於此一問題（被何離巽 [Harrison, “The *Ekottarikāgama* Translations of An Shigao,” p. 279] 恰當地稱為了“佛界學研究的雷區”），我沒什麼好說的，祇能很籠統地說，假如安世高真得是《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》的譯者，則有理由相信（還是要相當謹慎），他的其他佛經翻譯是屬於說一切有部（見 Harrison, “The *Ekottarikāgama* Translations of An Shigao,” p. 280 與 Harrison, “Another Addition to An Shigao’s Corpus?” pp. 23-24; 並參 Zacchetti, “An Early Chinese Translation corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa*,” p. 94).

⁴⁷ 若干早期的佛教經錄，也提到了兩部“十二門經”的可能性（我會在後面提到，很可能就是我們的《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》），這對於它們的起源给出了若干信息，或者更有可能的是它們的起源作了若干猜測。關於此點，有兩種截然不同的傳統記載（也見富安敦的研究：Antonino Forte, “An Shih-kao: biografia e note critiche,” *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, 28 (1968): 188-189)。依照第一種傳統記載，則兩部“《十二門經》”都屬於《長阿含經》（見《大正藏》第 2034 號，第 50 頁中欄第 10-11 行：“《大十二門經》一卷……出《長阿含》……”）。這個說法顯然最早來自費長房非常不可靠的《歷代三寶紀》（《大正藏》第 2034 號），以後又被其他後來的經錄（比如智昇《開元釋教錄》）所襲用；但考慮到兩部經典規模有限，則非常不太可能如此；但是，要想解釋費長房的錯誤，也是可能的（見下面注 122）。另一方面，在《大周刊定眾經目錄》（《大正藏》第 2153 號）之中，這兩部經都被列入《增一阿含經》的譯本之中（見《大正藏》第 2153 號，第 422 頁中欄第 16 頁上欄第 23 行與第 424 頁上欄第 15 行）。我們沒有辦法來確定這部經錄到底是依照什麼根據來作這種分類的。初看起來，考慮到這些佛經之中數目的結構，則似乎被歸入《增一阿含經》要比歸入《長阿含經》更有道理。但是在現存所知的任何《增一阿含經》之中，都不曾發現十二集（*nipāta*）。諾曼（Norman, *Pāli Literature*, p. 56）指出，在《增支部尼柯耶》中“十集”的末尾，有二十、三十與四十為組織的佛經；但是這些可以被視為是十集的進一步組合。通過排除法，考慮到上面討論過的《佛說十二門經》《佛說解十二門經》之中成變成對的結構，及其相對簡短的特點，則似乎最為合理的推測就是它來自《雜阿含經》，雖然這還遠非是一個決定性的理由：比如，《中阿含經》（《大正藏》第 26 號）之中，就包含有若干短小的佛經（比如第 44、45、47 號 [要遠比我們的《佛說解十二門經》短小得多]、58 號經等等）；亦參 Allon, *Three Gāndhārī Ekottarikāgama-Type Sūtras*, pp. 15-16.

⁴⁸ Allon, *Three Gāndhārī Ekottarikāgama-Type Sūtras*, p. 15.

因為它與安世高譯經的整體恰好契合。⁴⁹

4.《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》的歷史

在前面章節之中所描述的這兩部佛經在任何已知的漢語藏經之中都未曾發現過。因此金剛寺的發現，其主要問題之一就是包含在寫卷之中經典的性質確定。

在接下來的章節之中，我將考察在早期經錄之中，與《佛說十二門經》《佛說解十二門經》相關的信息。以此來追溯，至少這些經典的部分歷史，並初步確定其經典性質。

4.1 道安的序

《出三藏記集》之中有兩篇公元4世紀著名大師道安(312-385)所撰寫的與我們研究相關的序。關於寫卷中“十二門經部分”，它們可能是現存最早的，並且絕對是最重要的歷史資料。

第一篇是《十二門經序》，見於《出三藏記集》第45頁中欄第26-46頁上欄第13行。⁵⁰《十二門經》的內容，在這份材料的開頭被概括為由三種禪定分類所組成：“禪定，平等與空[空定]”。⁵¹因為

⁴⁹ Harrison, “The *Ekottarikāgama* Translations of An Shigao,” p. 279.

⁵⁰ 翻譯見林屋友次郎(收於他所翻譯的《出三藏記集》之中，見於《國訖一切經》之“和漢撰述部”第31冊，東京：大東出版社，1988年版[最初編訂於1937年]，第190-192頁=初版編頁中的第184-186頁)、宇井伯壽(《釋道安研究》，第90-94頁，東京：岩波書店，1956年。包括注釋)、中嶋隆藏(《出三藏記集序卷記注》，第25-29)。中國還出版了一個有用的標點與注釋本(蘇晉仁、蕭鏈子校注《出三藏記集》，北京：中華書局，1995年)：此序見於第251-253頁。

⁵¹ “定有三義焉：禪也，等也，空也。”(《出三藏記集》，第45頁中欄第28行)。

後兩項可以被認為是分別提到了“四無量”與“四無色定”⁵²（關於四禪見下面 §5），道安所看到的佛經的內容似乎就與《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》中所闡述的“十二門”相契合。

道安文字之中的其他部分就主要是對這些主旨的闡述，並且使用了一種常常過於文飾的 (baroque) 風格，這讓現代學者非常頭痛，但卻是道安經序的特點。關於譯者的信息，正如通常作法一樣，是在這份材料的結尾處。我們知道，道安為此經撰寫了一篇注釋，此經他認為從內容來看是安世高所為，其內容確實是這位安息譯師的強點之一（關於此序的更多評述亦見 § 6. 2. 1）。⁵³

第二份材料就是《大十二門經序》。⁵⁴ 正如我們能夠從道安過於文飾風格的散文之中所看到的，或者更準確地說是猜到的，對此佛經內容的描述也與《佛說十二門經》和《佛說解十二門經》相一致，雖然這位有學問的注經之人並沒有拘泥於這兩部佛經之中所發現的

⁵² 關於這個描述，見 Paul Demiéville, “La *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa,” *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, XLIV.2 (1954): 353, n. 1.

⁵³ 收於《出三藏記集》，第 46 頁上欄第 14 行 - 中欄第 18 行。其中提到“安世高善開禪數，斯經似其所出，故錄之於末”（上欄第 12-13）。此序的這個最後一段挺有意思。富安敦 (Forte, “An Shih-ko: biografia e note critiche,” p. 189) 注意到，就此經而言，《出三藏記集》並沒有依從道安的目錄。但是，在此道安不太可能是指他的《綜理眾經目錄》，此錄是撰成於公元 374 年 (Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, pp. 30-31, 195-196, n. 65, p. 329)。而對《十二門經》的注釋則是道安生涯早期的作品 (Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 186)。正如許理和 (Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 187) 所評述“非常可能道安在公元 365 年之前就已經開始搜集經錄的信息……這些信息後來就促成了他著名目錄的編纂”。道安的這個評述，可能事實上是反映了他的著名目錄編纂的一個早期階段（參譚世保的非常具有挑戰性的分析，特別是譚世保《漢唐佛史探真》，第 75 頁，廣州：中山大學出版社，1991 年）。

⁵⁴ 蘇晉仁、蕭鏈子校注《出三藏記集》，第 253-254 頁；翻譯見林屋友次郎譯《出三藏記集》，第 192-193 頁；宇井伯壽《釋道安研究》，第 94-98 頁；中嶋隆藏《出三藏記集序卷記注》，第 29-32 頁。

主題順序⁵⁵。

這一翻譯，與前面序中所處理的佛經不同，它被道安明確地歸到了安世高的名下，並且事實上被稱讚是最為詳盡的一部禪經。⁵⁶ 此經，道安也對之作了注釋。

對這些序言，無論在何種程度上都很難肯定地對其作斷代繫年⁵⁷。但是，它們的撰成，很清楚是與這兩部佛經的注釋有密切關係，而這兩部佛經的注釋則可能要追溯到道安生涯的早期階段⁵⁸。

4.2 間接的傳統記錄

正如金剛寺本《安般守意經》的例子一樣，《佛說十二門經》（關於《佛說十二門經注》則見下面 § 6. 2. 2）最為重要的證據是由間接的傳統記錄所提供的。正如落合俊典教授所指出的，⁵⁹《奉法要》這部早期佛教“教理問答”（“catechism”，此為許理和的說法）是

⁵⁵ 見《出三藏記集》，第 46 頁上欄第 22 行：“是故聖人以禪防淫……以四空滅有……（第 46 頁上欄第 27 行）是以如來訓之以等”。

⁵⁶ “此經世高所出也……比諸禪經，最為精悉”（《出三藏記集》，第 46 頁中欄第 7-8 行）。

⁵⁷ 我們至少可以推測，在《出三藏記集》之中所列出的序中，第二篇序可能要比第一篇晚：其題名（“大十二門經序”），如果這個題名不是在一個更晚的階段所改寫的，則顯示是由原來的經典發展成為更大或更小的經典，而這在第一篇序之中則沒有顯示（不過這個猜想卻並沒有獲得兩篇序言的“文本”的直接支撐，假如並非是訴諸於沉默（ex silentio），而祇是根據其題名：誠然，這不是一個非常有力的論證！）

⁵⁸ 見 Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 186; 宇井伯壽《釋道安研究》，第 8 頁；湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第 142 頁。甚至連道安對第二篇序之中所引用的出經記，所作的關於年代的評述（見下面注 95），雖然我們對此仍需心存一點疑慮（cum grano salis），但似乎也支持這種猜想。

⁵⁹ 落合俊典《よみかえつた中國仏教の原典 - 金剛寺で発見された安世高訳『十二門經』》，第 133-134 頁；亦見梶浦晋《金剛寺一切經と新出安世高訳仏典》，第 38-39 頁。

由傑出的居士郗超(336-377)⁶⁰所撰寫，並保存於僧祐的《弘明集》之中，⁶¹其中就包含有對《十二門經》的引用，並且與《佛說十二門經》的一段有部分對應：

十二門經云：有時自計：“我端正好！”便當自念：“身中無所有，但有肝、腸、胃、肺、骨、血、屎、溺。有何等好？”復觀他人身中惡露，皆如是。⁶²

寫經之中作：

第一門為何等？為自觀身有時自校計：“我端政好！”便墮貪，便當自念：“身中無所有，但有肝、肺、腸、胃、骨肉。有何等端政好？”已得是意，便貪止。若復觀他人身，墮貪，便校計他人身中所有*惡⁶³露亦如是。(行 288-292，第一門)。

雖然在理論上，並不能完全排除一種可能性，即他是在援引一部稍有不同的經典，我認為更有可能的是郗超是在並不特別精確地援引我們的這部《佛說十二門經》。除了若干小的異文，他省略掉了

⁶⁰ 見 Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 134-135, 同書第 164-176 頁有一個對《奉法要》的全文翻譯；亦見牧田諦亮《弘明集研究》，第 708、721 頁，注 52-53。

⁶¹ 《大正藏》第 2102 號，第 86 頁上欄第 23 行-89 頁中欄第 2 行。

⁶² 《大正藏》第 2102 號，第 87 頁下欄第 14-16 行；翻譯見 Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 170.

⁶³ 正如上面(注 13 中)提到的，寫本作“德”。

這一段的開始(“為自觀身”), 因此要想完全理解就有困難, 並且又將檢視其他人身體之時的這一段, 壓縮成了幾個字。

這個援引雖然可能並不精確, 但卻使得至少《佛說十二門經》是一部疑偽經的假設變得不太可能。

但是《奉法要》, 一邊為我們提供了這個珍貴的簡短證據, 但也有著一個非常讓人困惑的問題。在上面討論的這一段稍前幾行, 我們還發現了另外一處引用:

《異出十二門經》云: 人有善, 恒當掩之; 有惡, 宜令彰露。⁶⁴

我在寫卷之中沒能找到這一段, 也沒有找到任何提到這個《異出十二門經》之處。目前, 對此問題我沒能看到有說服力的解決方式。⁶⁵

⁶⁴ 《大正藏》第 2102 號, 第 87 頁上欄第 21-22 頁。牧田諦亮《弘明集研究》, 第 704 頁; 許理和 (Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 167) 將此段翻譯為: “It is said in the separate version of the *Shih-er men ching*: «What is good in a man should always be kept hidden, but what is evil in him must always be clearly exposed»”. 在注 51, 第 376 頁之中, 許理和認為郝超所引用的應該是大、小《十二門經》; 如果我們沒有看到這個寫本的話, 這確實將是最有邏輯的解釋了 (亦見宇井伯壽《釋道安研究》, 第 98 頁; 與牧田諦亮《弘明集研究》, 第 720 頁, 注 29)。

⁶⁵ 但是, 有趣的是, 《出三藏記集》(第 7 頁上欄第 21 行) 之中列出了一部失傳了的《十二門大方等經》(收錄於《別錄》——關於此錄見 Forte, “An Shih-kao: biografia e note critiche,” pp. 185-186 ——之中, 但道安的目錄中未收), 其譯人為支謙 (亦見《大正藏》第 2146 號, 第 116 頁下欄第 17 行; 《大正藏》第 2154 號, 第 489 頁上欄第 5 行)。

4.3 諸經錄

《出三藏記集》⁶⁶ 在安世高翻譯之中列出了兩部與“十二門”相關的經典：

《大十二門經》一卷；《小十二門經》一卷。⁶⁷

在我看來，這個分類可能是由道安作出的，因為當他撰寫上面提到過的第一篇序時，此經還是闕經（參注 57），並且郗超也沒有提到過；但是在《出三藏記集》中所引用的他的注釋之中就已經條列了此一分類：

《大》、《小十二門》者，禪思之奧府也。為各作注，《大》作《注大十二門》二卷；《小十二門》一卷（今有）。⁶⁸

《眾經目錄》⁶⁹ 中在“小乘修多羅藏”部分⁷⁰ 中，記錄了《大》、

⁶⁶ 關於經錄中所提到的《十二門經》的情況，見 Forte, “An Shih-kao: biografia e note critiche,” pp. 188-189 與梶浦晉《金剛寺一切經と新出安世高訳伝典》，第 38 頁。

⁶⁷ 《出三藏記集》，第 5 頁下欄第 26-27。依照林屋友次郎的重構（《經錄研究》，第 390 頁，東京：岩波書店，1941 年），此一記載乃是引自道安的目錄。“一卷”這個數位是一個常用單位，用來指代無論是什麼可以包括在一個卷軸（卷長從幾行到一整幅卷軸）之中的經典。見比如《眾經目錄》，《大正藏》第 2148 號，第 185 頁上欄第 2 行：“《般若多心經》一卷（一紙）”及其他各處。我要感謝梶浦晉先生向我澄清此點。

⁶⁸ 《出三藏記集》，第 39 頁下欄第 8-9；亦見前注行。依照富安敦的意見（Forte, “An Shih-kao: biografia e note critiche,” p. 188），僧祐的注解“今有”，祇是指《小十二門經》的注。參《眾經目錄》，《大正藏》第 2146 號，第 148 頁上欄第 26-27 行（梶浦晉《金剛寺一切經と新出安世高訳伝典》，第 40 頁）；《大十二門經注解》一卷（釋道安）；《十二門禪經注解》一卷（釋道安）。

⁶⁹ 《大正藏》第 2146 號，由法經等於公元 594 年編纂。

《小十二門經》，但是考慮到此錄之中並沒有區分現存與闕經，⁷¹就無法知道在那時這兩部佛經是否還在流通了。但是數年之後（公元 602 年），由著名僧人彥琮所編纂的同名經錄（《大正藏》第 2147 號），⁷²將它們列為闕本。⁷³我們的這兩部經典無論如何，似乎都不太可能是在這兩部經錄編纂時間之間的這個短短的時期內失傳的，⁷⁴再者，在此期間，中國佛教正受隋朝官方的大力支持。⁷⁵

儘管如此，但此後所有的經錄都將我們的這兩部佛經列為闕經。⁷⁶

⁷⁰ 《大正藏》第 2146 號，第 128 頁上欄第 13-14 行。

⁷¹ 林屋友次郎《經錄研究》，第 77-82 頁；Tokuno, “The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues,” p. 47; 川口義照《中国仏教における經錄研究》，第 86 頁，京都：法藏館，2000 年。

⁷² 見陳士強《佛典精解》，第 43 頁，上海：上海古籍出版社，1992 年；Tokuno, “The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues,” pp. 47-48。

⁷³ 《大正藏》第 2147 號，第 178 頁上欄第 12-14 行。

⁷⁴ 事實上，還有若干證據表明，彥琮也曾經參與到編纂《大正藏》第 2146 號的工作之中（見陳士強《佛典精解》，第 45 頁）。

⁷⁵ 假如這兩部我們正談到的佛經，確實是在此期間從主要的藏經之中失傳了的，那麼如果假設這件事是發生在北周朝殘酷的毀佛活動（574-577）之中，則會更有邏輯一些，在此期間也發生過毀壞佛經之事（見比如鎌田茂雄《中国仏教史》，卷 3（第 1 部分），第 443 頁，東京：東京大學出版社，2002 年）。但是撰成於公元 597 年的費長房的《歷代三寶記》（《大正藏》第 2034 號）之中，則將兩部《十二門經》都記錄在安世高的譯經之中（《大正藏》第 2034 號，第 50 頁上欄第 10-11 行），這就使得這種猜想變得不再可能。但是費長房的目錄是以不可靠而名聲狼藉的（比如見 Tokuno, “The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues,” pp. 44-47; Antonino Forte, *The Hostage An Shigao and his offspring: An Iranian Family in China*, pp. 81-82 [Kyoto: Istituto Italiano di Cultura (Scuola di Studi sull'Asia Orientale), 1995]).

⁷⁶ Forte, “An Shih-ka: biografia e note critiche,” p. 188.

這是不是一定就意味著我們寫卷的祖本是在隋代之前就到了日本呢？可能並非如此。事實上，至少經本的部分，就以節抄的形式在相對較早時期就已經流通了。⁷⁷ 因此經本就有可能是以這樣一種方式或者是以不同的題名而存世。比如，就是記錄這兩部佛經為闕經的同一部經錄裡，在“小乘別生抄”⁷⁸ 的部分之中，有一個條目值得我們注意：

《十二門禪經》一卷。⁷⁹

當然，我們無從知道這部佛經的內容。但是正如 § 1 (注 10) 之中所說的，在我們寫卷的末尾就發現了這個“十二門禪經”的題名。

4.4 歸名

來總結一下我們的討論：有一部《大十二門經》，還有一部《小十二門經》，在諸經錄之中都被歸到了安世高的名下，並在相對較早

⁷⁷ 比如，見《出三藏記集》，第 30 頁上欄第 4-9 行：“第一《四門經》一卷（出《大十二門經》）；第二《四門經》一卷……”（參《大正藏》第 2147 號，第 168 頁中欄第 24-25 行，也提到了這些節抄中的一種）；亦見梶浦晋《金剛寺一切經之新出安世高說偈典》，第 38 頁。關於經錄分類中的“抄經”，這其中也包含有“節抄”，見 Tokuno, “The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues,” pp. 39-40, 41-42. 有趣的是，這種分解《佛說十二門經》的方式（見下面注 181），很可能是來自《佛說十二門經注》自身：見行 410-411：“得觀 (upalāṣaṇā), 行第一四門禪經；得還 (vivarta), 行第二四門禪經；得淨 (parisuddhi), 行第三四門禪經……”（關於《佛說十二門經注》中這節所使用的術語，見下面頁？）。

⁷⁸ 關於此一分類，見 Tokuno, “The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues,” p. 42.

⁷⁹ 《大正藏》第 2147 號，第 171 頁上欄第 19 行；另收於《大正藏》第 2146 號，第 137 頁下欄第 25 行。

的階段就失傳了。我們必須承認，並沒有直接的證據可以將金剛寺中發現的寫卷，與道安在他的經序中所描繪的，並在以後被經錄所收錄的兩部佛經聯繫在一起。但是假如我們想要將這個拼圖中所有的片數都拼接起來（特別是參照郗超的引用），則最為可能的猜想就是《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》就分別是《大十二門經》與《小十二門經》。

當然，還有題名的問題。雖然《佛說十二門經》的題名恰好對應於郗超所引用的題名（應該就是《大十二門經》，假如我們承認這個“大”，是道安為了經錄分類需要而添加的），《佛說解十二門經》的題名，當然考慮到此經解釋的性質，因此是非常合乎邏輯的，不過此一題名就我所知卻從未在任何其他地方出現過。此一題名似乎甚至道安都並不知道，假如說我的猜想（《佛說解十二門經》= 道安《十二門經序》中的佛經 = 諸經錄中記載的《小十二門經》）是正確的話。不過我不應該過份強調這一問題，因為特別是在早期翻譯之中，佛經的經題是變化多端的，這在漢語藏經之中遠非罕見。

金剛寺本《安般守意經》可能確實是安世高譯經團隊的產品（參 § 2），這一事實又給我們提供了另外一個，雖然是間接的安世高翻譯此經的證據（從《佛說十二門經注》中找到的其他正面的證據，見下面 § 6）。

想要確定一部佛經為誰所譯，一般認為內在分析（風格、術語等）是最為可靠的方法（或至少防止我們去忽視一個特定的歸名）。當然我原則上同意此點，但如何在實踐之中來進行這種分析，則還有一點問題。

風格可能是最為可靠的衡量尺度，因為我們認為它不像詞彙那樣易於假借。但是，對安世高風格的一個客觀、可靠並且詳細的分

析（特別是與同時代譯師們作一番比較），則還有待撰寫。

對語言，也存在同樣的問題（也就是通過分析來指出什麼語言構造、什麼語言成份對安世高而言是典型的，或者是絕對的典型或者是根據其頻率而具典型性，這也可能是非常重要的）。因此我們就主要祇能靠個人的印象。在此方面，就我看來，這兩部佛經，即《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》都一目了然非常古老，我認為沒有理由認為這些佛經不是安世高所譯。確實，這兩部佛經之中有很多術語與表達，都可以在這位安息譯師的譯經之中找到平行本。

事實上，僅僅從術語的分析之中，並不容易獲得確定的證據。安世高的術語被其他早期——以及後來的——譯師所採用，這一點超過了我們平常所能想像。重要的證據就是通過對一位特定譯師的印中對應本進行語義的比較，這一對應應該同時既是精確對應，又具有這位特定譯師的特異之處（特別是翻譯錯誤與非同尋常的詮釋）。⁸⁰不幸的是，我們還沒有《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》的精確印度語對應本。這就意味著，我們沒有可以相當肯定地重構其印度語源頭的，而能將之與其他翻譯作比較的詞彙，祇有那些作為常見的佛經術語的詞彙，也就是說那些特別可能被其他譯師所採用的翻譯。在心中對此保持警醒，我將從“四無量”，也就是第 5-8 門中選取若干例證：

在《佛說十二門經》（行 350）與《佛說解十二門經》中都用“等

⁸⁰ 就我所知，安世高譯經之中，至今被參照以印度語平行本而作精細地校勘並研究的唯一經典，就是《七處三觀經》（《大正藏》第 150A 號中的一部分）：見 Vetter and Harrison, “An Shigao’s Chinese Translation of the *Saptasthānasūtra*”.

心”來翻譯 maitrī。這個翻譯並非是特別常見，⁸¹ 我們在《長阿含十報法經》之中發現有類似的用法：⁸²

……我有等意定心……

這對應于米塔爾 所編輯的《十上經》(*Daśottarasūtra*):... (mai) tr (o) me ce (taḥ) samādhir ... (在此“等意”) = maitra ⁸⁴，因為在第 236 頁上欄第 8 行之中的對應本表明 cetaḥsamādhī 是被翻譯為了“定心”。

我們在上面看到過了，在《佛說十二門經》之中(行 354)，“四無量”之中的第三項是“喜心”；這個翻譯——雖然不幸的是這個翻譯相當尋常——也對應於《長阿含十報法經》之中的一段：⁸⁵

……我有喜心等定意……⁸⁶

⁸¹ 雖然在平川彰《佛教漢梵大辭典》(東京：靈友會，1997年)，第 918 頁 b 欄之中列出了，但明顯並無引用。

⁸² 《大正藏》第 13 號，第 236 頁上欄第 3-4 行。

⁸³ Kusum Mittal, *Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus I: Fragmente des Daśottarasūtra aus zentralasiatischen Sanskrit-Handschriften* (Sanskrittexte aus den Turfanfunden, IV), p. 77 (Berlin: Akademie-Verlag, 1957).

⁸⁴ 見宇井伯壽《訛經史研究》，第 463 頁。

⁸⁵ 見《大正藏》第 13 號，第 236 頁上欄第 13 行。

⁸⁶ 參米塔爾 (Mittal, *Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus I*, p. 78) 所編輯的《十上經》(*Daśottarasūtra*):... mudito me cetaḥsamādhīr ...; 在此“等”字是有點出人意料之外的；在後面幾行中(《長阿含十報法經》，第 236 頁上欄第 15-16 行)提到“等意定心”也有點不太合適。可參 Mittal, *Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus I*, pp. 79 § VI.7 [3] b-c).

第四種“無量”，upekṣā，在《佛說十二門經》（行 356）與《佛說解十二門經》（行 377）之中被翻譯成了“護心”。這種用法，在《陰持入經》之中，有著數處平行對應；⁸⁷ 比如第 177 頁上欄第 11 行：“……以得護……”（此處經文就總體而言非常晦澀難懂）=《藏釋》127, 5 : upekkhā vā ... saṅṭhahati。⁸⁸

簡而言之，在《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》之中所發現的對“四無量”之中的三種翻譯，⁸⁹ 都在安世高的其他翻譯之中能找到平行對應，其中第一種可能具有某種重要性。正如上面所評論的，假如這並非是不容質疑的結論，則其對立面亦具有真實性：即《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》之間詞彙的差異，以及這兩

⁸⁷ 雖然並不常見，但這種翻譯也見於若干後來的翻譯：比如竺法護的《普曜經》（*Lalitavistara*），《大正藏》第 186 號，第 523 頁上欄第 3 行：“……行四等心：慈、悲、喜、護……”；或者《增壹阿含經》（*Ekottarikāgama*），《大正藏》第 125 號，第 552 頁上欄第 14 行及其他各處（竺法護有類似的翻譯；參 Huyên-Vi Thich and Bhikkhu Pāsādika [tr. in collaboration with Sara Boin-Webb], “*Ekottarāgama* [XXX] -Twelfth Fascicle, Part 21 [The Triple Gem],” *Buddhist Studies Review*, vol. 19 n. 2 [2002]: 187, n. 20).

⁸⁸ Bhikkhu Ñāṇamoli, (tr.), *The Piṭaka-Disclosure (Peṭakopadesa)*, pp. 172 § 511 (London: Pali Text Society, 1964). 翻譯為：“……袖手旁觀的平等之心 (onlooking-equanimity) ……[就是其所] 塑造 [其自己以適合於]”（譯者注：其巴利原語分別意思為 upekkhā (名詞：捨心、無關心) vā (或者) ... saṅṭhahati (動詞：固定、停止、保持)；亦見 Ñāṇamoli 的評述，收於注 506/1，第 171 頁之中。注意在這個套語上一次出現時，安世高將 upekkhā 翻譯為了“護觀”（第 176 頁下欄第 22 行與第 177 頁上欄第 1 行；亦參第 177 頁上欄第 5-6 行？）。

⁸⁹ 在《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》中，我都沒有找到與安世高的翻譯之中對第二種“無量”，也即“哀心”(*karuṇā) 翻譯的平行對應。當然，這個翻譯並不是那麼有問題：見比如竺法護所翻譯的《光讚經》，《大正藏》第 222 號，第 156 頁中欄第 7 行：“行於大哀” = Nalinaksha Dutt (ed.), *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, Edited with Critical Notes and Introduction* (Calcutta Oriental Series 28), p. 62, 8 (London: Luzac, 1934): mahākaruṇika- (亦參辛嶋靜志《正法華經詞典》，第 61 頁，東京：創價大學國際佛教學高等研究所，創價大學，1998 年)。

部佛經與安世高其他翻譯之間的差異，都不足以讓我們排除安世高翻譯此二經的可能性⁹⁰。

比如在兩部佛經之中，*vitarka* 與 *vicāra* 明顯分別被翻譯成為“念”與“待”（更多細節見下面第 213-215 頁注 110-111）。而另一方面，《長阿含十報法經》則有下面這個翻譯：⁹¹

……欲念定、不欲但念、亦不欲亦不念……。

米塔爾所編輯的《十上經》：⁹² ... *savitarkaḥ savicāraḥ samādhir avitarko vicāramātraḥ samādhir a (vitarko) 'vicāraḥ samādhiḥ ...*⁹³

可能應該將注意力更集中在不太技術性的用法分析之上，雖然我們對於這些不同的早期譯師的詞彙知識所知還是非常有限的，故而不能對每位作者的獨特特性得出確定的結論。但是，在此我會給

⁹⁰ 我在其他地方 (Zacchetti, “An Early Chinese Translation corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa*,” p. 88 n. 74), 曾經提到過在《陰持入經》(《大正藏》第 603 號) 與《長阿含十報法經》(《大正藏》第 13 號) 這兩部一般都被歸到安世高名下的佛經之中，所發現的同一術語，卻被譯成兩個完全不同詞彙（這兩部佛經值得做一個仔細的逐詞分析，因為此二者都有相對密切對應的印度語平行本）。這種詞彙上的差異在安世高的翻譯之中是非常常見的（在其他早期譯師的譯著中也是如此），這種差異甚至會出現在同一部經典之中。確實正是這種詞彙上的“非一致性”，纔在某種程度上，成為這位安息譯師最為顯著的奇特特徵（見 Zacchetti, “An Early Chinese Translation corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa*,” p. 79, n. 34; 87, n. 72). 假如我們考慮到這些佛經的翻譯是一個非常複雜的團隊工作，牽涉到（在這個初始階段）我們完全一無所知的譯經助手，對此我們也就不會感到奇怪了。更不用提事實上，安世高的譯經活動經歷了漫長的時間（見 Forte, *The Hostage An Shigao and His Offspring*, p. 86).

⁹¹ 《大正藏》第 13 號，第 234 頁上欄第 2-3 行。

⁹² Mittal, *Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus I*, p. 78.

⁹³ 也就是說在此處“欲”=*vitarka*，而“念”=*vicāra*；參《佛說十二門經注》：見注 114。

出一個例證。

在《佛說十二門經》之中，動詞“計”（及其不同的複合詞，諸如行 288 的“校計”、行 335 的“意計”與行 334、337 的“自計”）經常被用來引出一個人的反思與考慮：

……自計：“我意未得解脫”（行 337）。

這種特定的用法，也可以在歸到安世高名下的其他翻譯之中找到⁹⁴。當然，祇有對所有這些早期譯經都做仔細的分析，我們纔能夠判定是否——以及在何種程度上——這真得是安世高譯經的一個獨特特點。但是我祇不過來提一下一位大致同一時代的重要譯著，即支婁迦讖的《道行經》（《大正藏》第 224 號，《八千頌般若經》）之中，動詞“計”，雖然出現過很多次，但卻從來沒有以此種方式使用過。

這些佛經的命運真是奇怪，假如我們認為它們即是安世高的《大》、《小十二門經》的話。梶浦晉先生最近重新發現了這些古代寫卷，其中非常稀罕地保存了《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》，這真是讓一幕無數世紀之前就在上演的戲劇又獲得了重生。正如道安在上面討論過的《大十二門經序》之中讓我們知道的，這部佛經

⁹⁴ 比如《道地經》，《大正藏》第 607 號，第 232 頁中欄第 22 行：“人便意中計：‘我命欲盡’”；《長阿含十報法經》，《大正藏》第 13 號，第 237 頁中欄第 25 行：“或時行者應好行，便計：‘我應好行……’”；《阿含口解十二因緣經》，《大正藏》第 1580 號（關於此經，見下面 § 6.2.2 的結尾部分），第 54 頁上欄第 8 行：“自計：‘是我身’”。這個用法祇不過是用來表示“去想、考慮、反省等等”，並不僅僅祇是在佛教譯經之中，而且在中世一般漢語文獻之中也很常見（見方一新《東漢魏晉南北朝史書詞語箋釋》，第 71-73 頁與《漢語大詞典》，“計”條，卷 11，第 13 頁上欄第 8 條）。

(假定就是《佛說十二門經》),於公元 238 年,在一位居士位於建業(今天的南京)的宅第之中被抄寫了下來。此事也為一篇出經記所證實(順便提一下,在我們的寫卷之中並沒有發現這篇出經記)。在此之後它就被封在一個盒子之中,並退出了世間的流通達“二百年”之久(並且,在重新發現後不久,又差點毀於火災)⁹⁵。

不幸的是,我們並不知道在何種程度上,道安的證詞反映了我們經本的真實歷史(我的意思是:假如他寫這篇序言的經本確實是在公元 2-4 世紀之間“確實”曾退出了流通——這將是一個極端重要的信息,特別是在說明我們確定《佛說十二門經注》的作者是誰)。雖然如此,但是非常可能這些經典在道安之前並不是特別為人注意。在漢代滅亡之後,在盡力保存安世高思想傳統的圈子裡面,似乎《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》都沒有得到什麼研究。在對安世高的《陰持入經》(《大正藏》第 603 號)的早期注釋,也即《陰持入經注》(《大正藏》第 1694 號)之中,這兩部佛經都沒有被直接引用過,雖然這部經典,以及《安般守意經》(《大正藏》第 602 號)都隱含著對“十二門”的引用。⁹⁶

⁹⁵ “案經後記云:‘嘉禾七年在建鄴周司隸舍寫’。緘在篋匱,向二百年矣。冥然不行,無聞名者……”(《出三藏記集》,第 46 頁中欄第 8-9 行);關於這篇短文的重要性,見 Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, pp. 48-49 與 Erik Zürcher, “Review of some works published in *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville II*, Bibliothèque de l’Institut des Hautes Etudes Chinoises, vol. XX, Paris 1974,” *T’oung Pao*, LXIV (1978): 115. 數字“二百年”顯然是指當這部佛經被翻譯的時候(見宇井伯壽《釋道安研究》,第 97 頁)。

⁹⁶ 《陰持入經注》《大正藏》第 1694 號,第 13 頁上欄第 2 行:“‘七直意’意遠三界,直出十二門,不復邪傾”。(這是對八正道中的第七正道,也即 *sammā-sati*, “正念”的解釋);《安般守意經》,《大正藏》第 602 號:“……如日出時,淨轉出十二門故……”(第 168 頁下欄第 26-27)。宇井伯壽(《說經史研究》,第 241 頁),雖然認為這一段就是在我們經本中所處理的“十二門禪”,但將之解釋為是原始佛經中的一部分,而非是插入的注釋(上引:220);參下面注 188 中所作的評述。

但是，有足夠證據表明，三國時期的兩位主要譯師，支謙與康僧會至少對《十二門經注》非常熟悉（見下面 § 6.2.2）。

5. 十二門：若干教義問題及其經本的平行對應

我們已經提到過 (§ 4.1)，道安曾總結了我們假定就是寫卷之中《佛說解十二門經》的內容，其中包括四禪、四無量與四無色定。確實，道安的詮釋也獲得了《十二門經注》的支持，我們將會看到，此一事實可能也具有意義。

但是對第一組四“門”，也即對道安分析之中的四禪的處理，則有點問題。在此點上，我們不應該忘記，這些經本的術語通常既晦澀又漂乎不定，這也正是古譯的一個典型特點。我們不能排除這一扭曲的因素，會在某種程度上影響我們對這些佛經中所介紹的更為技術方面的理解。

說了這些以後，讓我們來考慮一下我們的主要經本——《佛說十二門經》。在其描述部分之中，前四種修行就是四種形式的“觀”或“冥思”，並以著名的四“念處”來加以排列。四念處即是“菩提分法” (bodhipāṅṣikā dharmāḥ/ bodhipakkhiya-dhammā)⁹⁷ 中的第一組：“身” (*kāya)、 “痛癢” (*vedanā)、 “意” (*citta) 與 “法” (*dharmāḥ)。

我們可以來將《佛說十二門經》的經文與《長阿含十報法經》中的一段來作一個有益的比較：⁹⁸

⁹⁷ 關於這些名稱，見 Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, p. 284-ff.

⁹⁸ 《大正藏》第 13 號，第 234 頁上欄第 19-21 行。

第二四法：增行四意止。自觀身觀內外身觀。莫離意，
知著意，離世間癡惱。痛癢、意、法亦如觀身法。⁹⁹

參米塔爾所編輯的《十上經》¹⁰⁰（在此與安世高的翻譯實際上有一點區別）¹⁰¹：

IV.2. catvā (ro dharmā bhāvayitavyāḥ / catvāri) (21.1)
(smṛtyupasthā)nāni / kata(m)ān(i) ca(tv)āri / (15.4) kāye
kāyānupaśyanā smṛtyupasthānam / vedanāyāṃ citte dharmeṣu
dharmānupaśyanā smṛ(tyupasthānam) /

假如我們現在回到《佛說十二門經》之中的第一門，正如上面我已經引用了（“為自觀身有時自校計……”；見 §4.2），基於在此處所使用的措詞（比如注意“觀”=*ānupaśyanā 或相關的語詞），我們可以肯定地得出結論，即我們的經本確實是在介紹同樣的主題。¹⁰²

⁹⁹ 亦參《陰持入經》，《大正藏》第 603 號，第 173 頁下欄第 29 行–174 頁上欄第 9 行，其中有“四意止”（Zacchetti, “An Early Chinese Translation corresponding to Chapter 6 of the Peṭakopadesa,” p. 81）；亦參 Harrison, “Another Addition to An Shigao’s Corpus?,” p. 12 之中所描述的第 14 號佛經。

¹⁰⁰ Mittal, *Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus I*, p. 61.

¹⁰¹ 《長阿含十報法經》中的此段與巴利《十上經》（*Dasuttarasuttanta*, 《長部》III, 第 276 頁；亦見 Mittal, *Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus I*, p. 61, n. 5），其中有“ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassam”（譯者注：此節巴利語漢譯大致意思為“熱心的、正知的、具念的，祛除了對於世間的貪欲與憂惱”）的慣語。這段中提到的“內外”（見下面注 103），在梵語與巴利平行對應本中都找不到。

¹⁰² 見 Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, p. 30: “……在我看來，在漢語阿含經之中發現了念處 (smṛtyupasthā) 的基本套語與概要，這就清楚地表明瞭，首先四念處即是存在於四種不同的隨觀 (anupassanā) 之中”。

而且，在這四門之中所介紹的“觀”的模式（首先應用到一個人自己的身體，再用到他人的身體等等），也與諸念處非常接近¹⁰³。

接著我們再來看《佛說十二門經》第二部分（行 343-349）與《佛說解十二門經》（行 366-370）的相關部分。在此闡釋的模式，正如我曾經指出的，與以前的部分相比有著完全不同的變化，從實用性的描述變成了更為學究的類型學分析。

我們看到前四門的描述如下（我提一些對我的闡述有重要性的事實；若干附屬的解釋相當晦澀難懂）：¹⁰⁴

- 1 門：有“念”並且“涉及[念的物件]”（?“待”）；
- 2 門：[《佛說十二門經》：“但”]¹⁰⁵有“涉及[念的物件]”；
- 3 門：[《佛說十二門經》：“但”]有歡喜；¹⁰⁶

¹⁰³ 見 Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, p. 53-55. 可能有意思的就是，我們在《佛說十二門經》之中所發現的，依照葛汀的闡釋，是對諸尼柯耶之中所發現的“廣義念處模式”所做的普通阿毘達磨注釋：“術語 *ajjhataṃ* 與 *bahiddhā* 的意義，從阿毘達磨經本之中就可以很清楚地體現出來：提到自身就是‘向內’，而提到其他生靈與他人 (*para-sata* 與 *para-puggala*) 時，就是‘向外’” (Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, p. 53). 參《佛說十二門經》：“為自觀身……若復觀他人身”。

¹⁰⁴ 兩部佛經之中關於頭四門的完整經本如下。《佛說十二門經》第二部分：“第一門有念，有等。何以故？意不向聞經故。第二門但有待。何以故但有待？不增餘意，亦有餘意故。第三門為但有歡喜。何以故但有歡喜？離是念、待二事故。第四門念、待、歡喜滅。何以故念、待歡喜滅？離是三事故。”（行 343-349）

《佛說解十二門經》：“第一門有念，有待。何以故？不得耶念故，等為大[“大”字乙本無]待[?]可能有誤?];有餘意為待。第二門有待為何等?為斷諸惡。第三門有歡喜為何等?為斷上頭二事。第四門，一心為何等?棄上頭三事。”（行 366-370）

¹⁰⁵ 《佛說十二門經》行 344：“但有待 (**vicāramātra*)”。

¹⁰⁶ “歡喜”應該被當作一個詞（正如其通常在漢語之中一樣：見《漢語大詞典》，卷 6，第 1477 頁中欄：“快樂，歡樂等等”），在《佛說解十二門經》之中（行 370）就表明了此點（見注 109），在此處最後一個階段據說要放棄“三”種東西（按理說就是：“念”、“等”與“歡喜”）。

4 門：念、“涉及 [念的物件]” 與歡喜都被中止了；¹⁰⁷
 參《佛說解十二門經》：“四門一心是什麼¹⁰⁸？就是放棄
 上面 [提到的] 三件事。”¹⁰⁹

我們可以看到，此經本是在介紹一個逐漸上升的路數，在此路數之中逐漸消除“念”與“待”，這似乎扮演著一個關鍵性的角色。

對這些術語的闡釋有一點問題。但是，基於這一段的上下文背景與結構，並且主要參考以一個重要的平行對應，¹¹⁰ 我認為“念”

¹⁰⁷ “念、待、歡喜滅”（《佛說十二門經》，行 347）。

¹⁰⁸ 在此“一心”可能代表的是 *cittaikagrata (參 Lance S. Cousins, “Vitarka / Vitarka and Vicāra. Stages of samādhi in Buddhism and Yoga,” *Indo-Iranian Journal*, 35 [1992]: 151-152; Martin Stuart-Fox, “Jhāna and Buddhist Scholasticism,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12.2 [1989]: 83-86).

¹⁰⁹ “第四門一心為何等？棄上頭三事（行 370）”。

¹¹⁰ 在一篇最近發表的論文之中，何離巽 (Harrison, “Another Addition to An Shigao’s Corpus?”) 讓人信服地證明了佚名的別本《雜阿含經》，即《雜阿含經》《大正藏》第 101 號應被歸到安世高的名下。在此經之中的關於“安般念”的第 15 號小經（《大正藏》第 101 號，第 497 頁上欄第 2-12 行），其中包含有談到的這兩個術語。正如何離巽 (Harrison, “Another Addition to An Shigao’s Corpus?” p. 13) 所顯示的，其最為接近的現存平行本，為譯成漢語的大本《雜阿含經》（《大正藏》第 99 號）的第 802 號小經。包含於《大正藏》第 99 號之中的小經要比安世高所譯的對應經典更短，但是兩經之間的措詞足夠一致，這就可以讓我們仔細地對比相關的章節。《大正藏》第 101 號，第 497 頁中欄第 7-8 行：“若，比丘！安般守意為習，為念，為多住。便身得息，意亦所念，所待便止，無有……”。參《大正藏》第 99 號，第 206 頁中欄第 10-11 行（《大正藏》之中的標點似乎有誤）：“若比丘修習安那般那念，多修習者，得身止息，及心止息，有覺有觀寂滅……”。但是不同於《大正藏》第 99 號（“身止息，及心止息”），安世高的版本非常奇怪地將“意”與作為安般念結果而止息的一些因素聯繫在了一起。似乎《大正藏》第 101 號中的“所念、所待”就是對應於《大正藏》第 99 號之中的“有覺、有觀”；而“覺”與“觀”就是 vitarka 與 vicāra 等詞的常見翻譯（《大正藏》第 99 號，第 97 頁上欄第 7 行，第 121 頁中欄第 3 行，第 124 頁中欄第 5 行及其他各處；參鳩摩羅什的《大正藏》第 223 號，第 219 頁上欄第 15 行：有覺有觀三昧 = Dutt (ed.), *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, p. 20, 9: savitarkaḥ savicāraḥ

與“待”非常可能就是分別用來翻譯“vitarka”與“vicāra”。¹¹¹

samādhir). 除了這個平行對應，毫無疑問，《佛說十二門經注》的作者知道“念/待”是“vitarka/vicāra”（見下面注 114、145 與 205-206）。依照魏查理 (Charles Willemen, *The Chinese Udānavarga: A Collection of Important Odes of the Law Fa Chi Yao Sung Ching* [Mélanges Chinois et Bouddhiques vol. XIX], pp. 55, n. 19d; 128, n. 5a [Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1978]) 的意見，在 *Udānavarga* (譯者注：漢譯為《法集要頌》等) 的若干漢譯本（《大正藏》第 212-213 號）之中，“念待”被用來翻譯 praviveka（這確實是一個最讓人困惑的翻譯）。

¹¹¹ 對我來講，似乎用“念”來翻譯“vitarka”（譯者注：此詞及其巴利對應，一般漢譯為“尋”，即“尋思”之意）並沒有什麼特別的問題：參卡森斯 (Cousins) 對 vitarka 的評述 (Cousins, “Vitarka / Vitarka and Vicāra,” p. 139): “很清楚，此詞總是可以被譯為‘尋思’或‘思想’”（但是我們必須注意，在早期譯經之中，“念”實際上被用來翻譯 vicāra (譯者注：此詞古譯多為“伺”或“伺察”)；但是請參考 Willemen, *The Chinese Udānavarga*, p. 55 中對第 18 頌的注釋)。另一方面，“待”則更難理解一點。這個詞的基本意思（見《漢語大詞典》，第 3 卷，第 940 頁下欄-941 頁）就是“等待”；其次就是“接待 [某人]”、“招待”、“對待 [某人]”；還有“依靠”（特別是“有待”：見《漢語大詞典》，第 6 卷，第 1153 頁中欄）。在目前的語境之中，“待”可能意味著“從容地處理 [通過以前的 vitarka (譯者注：“尋”) 而注意到的物件]”。《佛說十二門經》第二部分中所提供的定義（見上面注 104）可能在此方面有些意義：“何以故但有待？不增餘意，亦有餘意故（行 344-345）”。這可能意味著，在這個第二門，vitarka 已經停止了，修行者就不會再注意新的物件。這個定義至少清楚地表明瞭，“待”應該在一個心理學的意義中加以理解。事實上，這些並非是“vitarka/vicāra”這一對名相翻譯之中僅有的問題。確實，這些分類似乎讓漢語的譯師與注釋者在此早期階段，都備感困惑。在古譯之中，我們發現數量驚人的不同譯法，甚至就存在於同一部經典之中。比如，笈法護的《光讚經》（《大正藏》第 222 號，第 149 頁中欄第 6-7 行，校之以古爾吉特寫本的《二萬五千頌般若經》，葉 8v 11-9 r 1；參 Dutt (ed.), *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, p. 20, 9-11) 之中，有一段是關於定 (samādhi) 的三個階段，其中我們發現 vitarka 被譯成了“思念”（而“無想無念”=avitarka）；而另一方面，vicāra 則被翻譯為“[所/無]行”，這是笈法護對於詞根 √car 的標準“語源學”譯法（但是參《大正藏》第 222 號，第 180 頁上欄第 13-14 行：“有想有行……行第一禪……除於想念，無想無念……行第二禪。”在此“有行”=savicāra，不過 avicāra 卻被譯成了“無念”！）在幾乎同一時期的《放光經》，《大正藏》第 221 號之中，平行對應章節（第 2 頁下欄第 18-19 行）之中的這兩個術語，分別被譯成了“想”與“畏(?)”。《阿毘曇五法行經》，《大正藏》第 1557 號是一部說一切有部阿毘達磨論書，傳統也將此論歸於安世高的名下（《出三藏記集》，第 6 頁上欄第 2 行；Forte, “An Shih-ko: biografia e note critiche,” pp. 171-177). 雖然許理和含蓄地拒絕將此論歸到安世高名下（參 Erik Zürcher, “A new look at the earliest Chinese Buddhist texts,” in *From Benares to Beijing: Essays on Buddhism*

那麼就很清楚，上面所描述的程式類似於四禪。但是，卻至少有一處引人注目的區別：第二步被認為還有 *vicāra，而我們都知道，在藏經裡對四禪的闡述之中，在第一階段之後，vitarka 與 vicāra，即“尋”與“伺”就都被捨去。¹¹²

在《佛說十二門經注》之中，就更為清楚地闡釋了這一主題：

“初禪 [有] *vitarka 與 *vicāra 這二者；第二禪，*vitarka 被斷除了，而祇有 *vicāra；在第三禪之中，既沒有 *vitarka，也沒有 *vicāra，祇有歡喜；第四禪，歡喜被斷除了，呼吸被停止了¹¹³。”¹¹⁴

and Chinese Religion in Honor of Prof. Jan Yün-hua, edited by Kōichi Shinohara and Gregory Schopen, pp. 297-298 [Oakville, Ontario: Mosaic, 1991]; 他在列出真正屬於安世高譯著的名單之中並沒有收入此論)，但初看起來這個經本具有古樸的特點。在此論中（《大正藏》第 1557 號，第 999 頁中欄第 3-6 行），我們發現 vitarka 被譯為“計”，而 vicāra 則被譯為“念”；此論之中還提到了這兩個術語非常典型的說一切有部定義（見 Cousins, “Vitakka / Vitarka and Vicāra,” p. 147），即此二者為“粗的意念”（cittaudārikatā）與“精微的意念”（cittasūkṣmatā）：“計、念為何等異？意大為計；意微為念”。

¹¹² 比如，見 de La Vallée Poussin, *L' Abhidharmakośa de Vasubandhu*, chapter 8, pp. 132-133; Stuart-Fox, “Jhāna and Buddhist Scholasticism,” pp. 81-82; Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, Tome II, pp. 1028-1030; Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, pp. 88-89. 另外 Warren (ed), *Visuddhimagga*, pp. 128, IV § 149 進一步澄清（翻譯見 Bhikkhu Ñānamoli [tr.], *The Path of Purification [Visuddhimagga]*, p. 154 [Kandy: Buddhist Publication Society, 1991]）：“……在進入初禪的那一刻，就捐棄了障礙；而在進入此禪 [即第二禪] 之時，‘尋’與‘伺’ [vitakkavicārā] 則並沒有被放棄。祇是在此禪生起‘根本定剎那’ [appanākkhaṇe] 時，纔會放棄此二種”。

¹¹³ “喘息止”；這符合在“次第滅”（anupubbanirodha）的組合之中，對第四禪的描述：“對那些達到第四禪之人，呼與吸（assāsapassāsa）就停止了”（Johannes Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, p. 89 [Delhi: Motilal Banarsidass, 1993]）。

¹¹⁴ “一禪，亦欲亦待；二禪，欲斷，但有待；三禪，亦不欲亦不待，但有歡喜；四禪，喜去，喘息止（行 467-468）”。順便提一下，注意在此段中所使用的術語：

這似乎是一個相當奇怪的教義。雖然在兩部佛經之中，與《佛說解十二門經注》不同，並沒有直接提到諸禪，我們還是需要解釋在一個四層的結構，其中第二層祇有 vicāra，而沒有 vitarka。¹¹⁵

在此“欲”（正如《長阿含十報法經》《大正藏》第13號：參上面注93）對應於 vitarka，而 vicāra 則恰如《佛說十二門經》及《佛說解十二門經》一樣，被譯為“待”。但是在緊接著後面幾行中，就有對 vitarka 與 vicāra 的引人注目的解釋，在解釋中所使用的術語是“念/待”（行469；參下面注145）與“求（參玄奘的標準譯法“尋”，比如《大正藏》第1545號，第418頁下欄第13行）/念”（行470）。在行487-490之中，《佛說十二門經注》列出了與初禪相關的五種要素（vitarka、vicāra、prīti、sukha 與 samādhi），我們就又發現了對此二者的一對翻譯，就是“計”與“念”，這正如《大正藏》第1557號（上面注111有引用）；順便提一下，康僧會在《六度集經》，《大正藏》第152號，第39頁下欄第21行之中，就用了與《佛說十二門經注》中同樣的一系列術語：“何謂五善。一計二念三愛四樂五曰一心”。我在上面提到過了（注90），在早期譯經之中，這種甚至對於技術性術語的翻譯不一致，是非常典型的。我認為，有足夠理由相信，《佛說十二門經注》最初是一部口頭的注解（見下面§6.2.2，第135頁）那麼其作者在從不同的角度處理一個特定的印度語術語之時，產生出不同的翻譯也就非常合理了。比如，在我剛剛提到過的第一禪的“五相”這一段中，術語的不同選擇是由於解釋學背景的功能需要：通過使用“計”來翻譯 vitarka，《佛說解十二門經》的作者就可以運用這五種因素來解釋《佛說解十二門經》之中所介紹的“第一門”（即觀身）：“從頭至足，從足至頭，‘校計身中諸所有’。已計[計=vitarka]便念[念=vicāra]……”（行488-489）。在此，事實上使用“計”，就可以與佛經的文本建立一個精確的聯繫（參上面在§4.2，第198頁之中引用的經本，在此被注釋者總結為“校計身中……”）。

¹¹⁵ 建立在“vitarka/vicāra”這二者之上的不同系列（即三定與四禪）是一個很艱深的問題，但卡森斯有一個讓人嘆服的澄清（Cousins, “Vitakka / Vitarka and Vicāra,” pp. 151-153）。在我看來，沒有哪個佛教部派的選擇或“策略”恰好與我們的經本吻合。對阿毘達磨師而言，主要問題在於，在“無覺有觀定”（avitarko vicāramātrah）（第二定）與四禪階段之間有著協調一致（Cousins, “Vitakka / Vitarka and Vicāra,” p. 152）。兩種經典阿毘達磨的解決方案——說一切有部眾（見《大毘婆沙》，《大正藏》第1545號，第269頁下欄第20-21行，與第818頁上欄第19-26行；《俱舍論》，903, 12-904, 20，翻譯見 de La Vallée Poussin, *L' Abhidharmakośa de Vasubandhu*, chapter 8, pp. 180-183）及其他部派的參考（見 Arnold C. Taylor [ed.], *Kathāvatthu*, pp. 569-572, [XVIII, 7] [Oxford, The Pali Text Society, 1979]; Bareau, *Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule*, pp. 97, 126）的“中間禪”（dhyānāntara），即“在[第一禪與第二禪]之間的中間階段”，與上座部眾的“五禪”（Cousins, “Vitakka / Vitarka and Vicāra,” p. 152, fig. IV）——事實上都包含了一個5個階段的

令人奇怪的卻是，這個模式與《瑜伽經》(*Yoga-sūtra*, 1. 17) 之中所描繪的“有想三昧”(samprajñāta-samādhi) 非常類似，卡森斯清楚地表明，參照以《釋論》(*Bhāṣya*)，¹¹⁶ 此經也包含四個階段：1、有 vitarka；2、有 vicāra；3、有福佑(sānanda，參《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》之中的“歡喜”[* prīti ?])；4、祇有我的意識 [存在](asmitāmātra)。¹¹⁷ 除了最後階段，¹¹⁸ 這兩種描述似乎是一致的。我們這兩部佛經之中所顯示的奇特之處，就義理與歷史而言，當然都值得深入研究。在《佛說十二門經》的第二部分，以及在《佛說解十二門經》之中祇有最初的四門沒有被直接定義，這就可能並

結構(其中第二階段確實祇有 vicāra，而沒有 vitarka)。Cousins (2003 年 2 月 6 日私人通信) 認為我們在《佛說十二門經注》之中所發現的對禪的描述(見前注)，可能反映了一個相關的阿毘達磨傳統，此傳統與上座部眾以及說一切有部眾的阿毘達磨都有顯著差別。在此，事實上，第一禪可能像是上座部分為五禪那樣，被分成了兩個，而第二禪與第三禪則被合併為一禪，因此就產生我們現在看到的四禪的系列。“這樣做，其原理可能是關乎有爭論的 prīti (譯者注：通常譯為‘喜’) 的性質……事實上，如果 prīti 被認為是一種身體上的愉悅感覺，也就是一種 vedanā (譯者：通常譯為‘受’)，那麼從一個嚴格的阿毘達磨的角度來看，它就會與 sukha (譯者注：通常譯為‘樂’) 有別。因此從一個‘更高’的阿毘達磨的角度來看，這些佛經中的第二與第三禪就可以合併為一禪……像這樣一種東西，有可能事實上就是《藏釋》的原始態度。”見比如 Nāṇamoli, (tr.), *The Pīṭaka-Disclosure (Petakopadesa)*, pp. 191-ff. (nn. 584/2 and 586/3) 中的一些注釋。

¹¹⁶ Cousins, “Vitakka / Vitarka and Vicāra,” p. 148.

¹¹⁷ 一般認為第一階段有所有四項元素 (vitarka, vicāra, ānanda 與 asmitā)，在此後的每一個階段中逐漸一個一個地拋棄(見 Cousins, “Vitakka / Vitarka and Vicāra,” p. 148).

¹¹⁸ 見 Cousins, “Vitakka / Vitarka and Vicāra,” p. 156, n. 69; 亦參 Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, p. 74, n. 7: “《瑜伽經》所給出的四個要素，祇不過是佛教諸種因素系列的一個修訂。Ānanda 祇不過是 prīti 的同義詞，而 asmitā 則是參照以數論 (Sāṃkhya) 派 (buddhi, 智力) 的理論，而替代了 upekṣā/tatramajjhataṭā (譯者注：漢譯一般作‘捨 / 捨心所’)”。一般而言，《瑜伽經》中的這一段，非常可能是受到了佛教禪定傳統的影響 (Cousins, “Vitakka / Vitarka and Vicāra,” p. 137; 148ff; Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, pp. 71-75).

不僅僅祇是一個巧合。

總而言之，我們可以暫時假定，在《佛說十二門經》的第二部分與《佛說解十二門經》之中，前四門——首先在《佛說解十二門經》的第一部分之中，明顯是做為四種“隨觀”(anupaśyanā)來加以闡釋，並且事實上就是四念處——通過每個階段要聯繫與要祛除的要素，而暗合於四禪(但在《佛說十二門經注》之中則與四禪有明顯聯繫)。

至少在這個方面，我們的經本與諸尼柯耶之中的若干段落相近，這些尼柯耶顯示了一種以同樣方式將念處與諸禪聯繫在一起的傾向(也就是使用通常與禪定道果相聯繫的術語)。¹¹⁹《佛說十二門經》中曾主張特別種類的組合(即將“身念處”與“初禪”，“受念處”與“第二禪”等等)，初看起來這十分假，但卻有平行對應，¹²⁰並且事實上都是《藏釋》與《導論》的核心。¹²¹

¹¹⁹ 見 Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, pp. 50-51; 亦參 Cousins, “Vitakka / Vitarka and Vicāra,” p. 142: (關於 vicāra 與 vitarka 一起出現在尼柯耶中的情況): “這幾乎總是出現在與禪定或三昧相關的背景之中”。援引一段林藜光對念處的評述 (Li-kouang Lin, *L'Aide-Mémoire de la Vraie Loi (Saddharma-smṛtyupasthāna-sūtra): Recherches sur un Sūtra Développé du Petit Véhicule*, p. 142. [Paris: Adrien-Maisonneuve, 1949]), 可能也是頗有意思的: “這種對術語的擴展達到了極限……在說一切有部眾之中是普遍的。因此，在世友的《異部宗輪論》之中，我們讀到，依照說一切有部眾‘念處融攝諸禪’……”(世友所記錄下的論點，確實不是很清楚，亦見 Bareau, *Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule*, p. 140, thesis 20).

¹²⁰ 作為這種聯繫的一個可能的解釋，我們可以假定四念處(在此主要是從“念”的“目標領域/載體”的角度: 也就是比如“身”等: 見 Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, pp. 32-33; 另參同書第 30 頁)，是要經過一個逐漸的抽象——從“身”到“法”——過程，這就使得心理功用逐漸獲得稀釋，而這種心理功用類似於修行四禪時的感受(參《佛說十二門經注》，行 461-462，其中雖然並不是特別清楚，卻大致有著類似的意思)。

¹²¹ 見比如:《藏釋》，247, 18-248, 19;《導論》，119, 25-121, 31 (感謝卡森斯提醒我有這些參考資料)。我們發現在這兩部論書之中，有著一系列的四元組合，其中除

正如已經提到過的，到此為止，我們沒有找到《佛說十二門經》或《佛說解十二門經》中任何一部經的平行對應本。但是一旦我們得出結論，至少暫時並且有必要很小心地得出結論，即前四門與四禪之間有聯繫，我們就確實可以發現《佛說十二門經》/《佛說解十二門經》整體結構（就是按秩序對應四禪、四無量與四無色定）有很多平行對應本。¹²²

了四禪與四念處之外，還包括不少其他以這種方式組合在一起的類目（也包括“四無量”）：“獲得初禪之後，就獲得了初念處”（*Nāṇamolī [tr.]*, *The Piṭaka-Disclosure (Peṭakopadesa)*, pp. 334-335).

¹²² 可能最引人注目的就是在漢語藏經之中的若干版本的《眾集經》(*Saṅgītī-sūtra*): 見廣本《長阿含經》，《大正藏》第1號，第50頁下欄第19-28行；此經的另外一種漢譯，《佛說大集法門經》，《大正藏》第12號呈現了同樣的次序，但內容更多（《大正藏》第12號，第228頁中欄第29行-下欄第20行）。另一方面參說一切有部版本的梵語殘片:Valentina Stache-Rosen, *Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus II: Das Saṅgītīsūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya*, 2 vols., Sanskrittexte aus den Turfanfunden IX, vol 1, pp. 96-97; vol. 2, n. 37, pp. 66-67 [Berlin: Akademie-Verlag, 1968]; 正如在那裡所重構的，這些分類的次序就各有不同（亦見 Johannes Bronkhorst, “Dharma and Abhidharma,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 48.2 [1985]: 307）。考慮到在此經與類似佛經之中構成結構的系列，很有可能是反映了一個非常古老的共同文獻層（亦見 Bronkhorst, “Dharma and Abhidharma,” pp. 307-308; Erich Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature and the Origins of Buddhist Philosophical System*, pp.14-15; n. 5, p. 211 [Albany: SUNY Press, 1995]），在那些佛經與我們這兩部經典之間就不太可能推斷出任何一種直接的聯繫。但是，在若干經錄之中所發現的，認為《佛說十二門經》的來源是《長阿含經》的說法，很可能就是基於這些平行對應。另一個部分對應，就是收在漢語藏經之中的《雜阿含經》，《大正藏》第99號（對此見 Fumio Enomoto, “On the Formation of the Original Texts of the Chinese Āgamas,” *Buddhist Studies Review*, Vol. 3.1 [1986]: 23-24），經號964，第247頁中欄第18-20行：“如是，比丘，欲求離欲、惡不善法，乃至第四禪具足住慈、悲、喜、捨，空入處、識入處、無所有入處、非想非非想入處……”。這個章節也同樣發現於其對應佛經，即《別譯雜阿含經》，《大正藏》第100號的第198號小經之中（Enomoto, “On the Formation of the Original Texts of the Chinese Āgamas,” pp. 24-25），具體收錄處為第447頁上欄第11-13行（有部分不同）。但在巴利《大婆蹉衢多經》(*Mahāvaccagottasuttam*，此為《中部尼柯耶》第73經，第489頁）中則找不到這段，而此經則被赤沼智善

所有這些平行對應，都祇不過向我們顯示在我們這兩部佛經之中所處理的材料，其源頭可能是某些古老的清單。¹²³ 在尼柯耶與阿含經之中想要將這三類修行合併在一起的其他章節，對於我們理解《佛說十二門經》可能就非常重要。布倫霍斯特 (Bronkhorst) 曾詳細地討論過了禪與無色 (ārūpya) 的同化，¹²⁴ 這確實是佛教禪修實踐與思想發展的一個主旨之一。他也令人信服地解釋了四無量與這些其他禪定修行之間的聯繫。¹²⁵

(《漢巴四部四阿含互照錄》，第 88 頁，名古屋：破塵閣書房，1929 年) 與《大正藏》中的校勘記列為是前面所提到阿含經的的對應本。構成十二門的這個次序，甚至可以在《二萬五千頌般若經》(比如吉爾吉特寫本，葉 8v 6 : *catvāri dhyānāni catvāry apramāṇāni catasraḥ ārūpyasamāpattayaḥ* =《光讚經》，《大正藏》第 222 號，第 149 頁上欄第 24 行；參 Dutt [ed.], *The Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, p. 19, 12-18; P. Ghosha [ed.], *Śatasāhasrikāprajñāpāmitāsūtra*. Bibliotheca Indica vol. 1. pp. 56, 9-58, 9 [Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1902-13]; 在般若文獻之中的類似系列，見 Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, pp. 275-276) 中找到 (包含在一個更長的系列)。並且在若干阿毘達磨經典之中 (關於《法蘊足論》[*Dharmaskandha*] 見 Frauwallner, *Studies in Abhidharma Literature*, p. 16) 也同樣存有。

¹²³ 甚至有可能像 Bronkhorst, “Dharma and Abhidharma” 所認為的那麼古老。

¹²⁴ Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, pp. 88-93; 參 Tilmann Vetter, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, pp. 63-71 (Leiden: E. J. Brill, 1988). Bronkhorst (前引，第 90 頁) 討論了對於四禪及四無量的兩個其他選項：將兩組合並在一起，或者是依次列舉；第二組方法就是逐次斷除心理的境界，即“次第滅”(anupūrvanirodha / anupubbanirodha)。我們在《佛說十二門經》中的第二部分 =《佛說解十二門經》之中所發現的，事實上就與後一種方法有所類似。

¹²⁵ Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, p. 93 提到過一部佛經 (《相應部》V, 115-121; 對應於漢譯《雜阿含經》，《大正藏》第 99 號，第 197 頁中欄第 15 行 - 下欄第 14 行)，在此經之中，正確的“梵住”(brahmavihāra，也就是“無量”)修行會使得四無量中的三無量 (從“悲”[*Karuṇā*] 開始) 成就三無色定 (在《大智度論》之中，也討論了此經：見 Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, Tome III, pp. 1270-1271, n. 1 [Louvain: Peeters, 1970]. 再者 Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, pp. 94-95) 還指出，兩組都強調無量的這個特點，就

剩下來較為奇怪的就是《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》事實上挑出三組修行實踐來組成這樣一部獨特的佛經——一條自己的禪修之路：¹²⁶ 十二門禪。這個“十二門禪”在若干後來的漢語資料之中曾被多次提到過，¹²⁷ 甚至也包括著名的天台智顛大師。¹²⁸

可能有助於此二組的融合（對四禪也是如此，參 Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome III, pp. 1242-1243：四禪含攝有四無量、四無色定等等）。另外一個包含有《佛說十二門經》之中融合不同禪定修行的主題的佛經就是在《增支部》IV, 299-302 中的《散亂》(*Sankhittam*)（按照赤沼智善《漢巴四部四阿含互照錄》，第 327 頁，則並無漢譯平行對應本）。此部小經之所以值得注意，是因為它列出了慈、悲、喜、捨與四念住，並且這些修行之中的每一種都導向一種類似禪定的結構（亦參在《清淨道論》Warren (ed), *Visuddhimagga*, pp. 267-269, § 111-118 之中的相關討論），這就有點類似於《佛說十二門經》第二部分與《佛說解十二門經》中對於前四門的應用（包括三個三昧階段，也即第 300 頁，第 5-6 行：savitakkaṃ pi savicāraṃ... avitakkaṃ pi vicāramātaṃ ... avitakkaṃ pi avicāraṃ；確實上面提到的《清淨道論》之中，對此經的注釋時使用的是五禪）。

¹²⁶ 這是相對於上面引用過的資料（見注 122），諸如《眾集經》，在此經之中，三類修行祇不過是被並列在了一起，成為了一個更長的系列（假定即是由於其內容相近而被統合到了一起：見 Bronkhorst, “Dharma and Abhidharma,” p. 306）。另一方面，以上面提到的“九次第滅”（注 124）為基礎的“九次第住”（*anupūrvavihāra*），有時也被描述為是一種通向斷滅諸“漏”（*āsrava*），也就是解脫的修行之路（Bronkhorst, *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*, p. 91）。

¹²⁷ 此文之中所討論的文本史，其中主要一個問題就是對若干漢語佛教經典之中所發現的“十二門”的闡釋（還有一個有益的概論，就是望月信亨《望月佛教大辭典》（7 冊），第 3 冊，第 2340 頁，“十二門禪”條，東京：世界聖典刊行協會，1931-1936 年）。最早的一種出現在《修行本起經》，《大正藏》第 184 號這部佛陀傳記的第一部分之中，此經是由公元 3 世紀初葉的康孟詳與其他人所翻譯（Zürcher, “A new look at the earliest Chinese Buddhist texts,” pp. 284, 299；我要感謝那體慧 [Jan Nattier] 對此一問題向我提出了若干建議與參考）。在第 469 頁下欄第 6-7 行之中，我們看到：“內思安般：一數、二隨、三止、四觀、五還、六淨、遊志三四，出十二門……”。（Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism,” p. 105, n. 189，翻譯了支謙的《大正藏》第 185 號《太子瑞應本起經》中所引用的這一段。將“遊志三四，出十二門”闡釋為：“他 [也就是菩薩] 自己運用了產自‘十二門’之中的三種‘四’”)。除了恰恰提到“十二門”之外，我們注意到這一段之中，提到的安般的六個方面，與十二門自身的修行（被稱為“三四”）也有密切關係。這一段的措詞，雖然其自身並不是特別奇怪，卻讓人想起《佛說十二門經注》：比如

見行 408-412, 在此處我們發現有“三組四”門與同樣的六個方面相結合;而且“出十二門”(可能應被解釋為“要離開十二門 [即進入新的門]”)在這部注之中出現過多次(如行 403, 正如下面注 134 所引用的;以及行 416; 444; 448; 453)。這一段後來被收入了支謙的《太子瑞應本起經》,《大正藏》第 185 號(見第 426 頁下欄第 26-27 行),並做了有趣的擴展增加,對此我將在 § 6.2.2 (第 235 頁開始)之中予以討論。這個對“十二門”的引用是在康孟詳及其譯經團隊的原始經本之中就早已存在了(參 Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 333, n. 99),還是從一部已經翻譯了的經典(假定就是我們的《佛說十二門經》或《佛說十二門經注》)之中所採錄?簡而言之:即《大正藏》第 184 號應被看成是反映了《佛說十二門經》文本歷史的印度方面還是中國方面?要回答此一問題,就需要對其文本作一個研究,這牽涉到與保存在梵語、漢語與藏語之中的其他資料作詳細的比勘(一個一般的討論,見 Yūko Matsuda, “Chinese Versions of the Buddha’s Biography,” *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 印度學仏教学研究 vol. 37.1 [1988]: 24-33, 特別是第 28-29 頁)。但是,值得注意的是許理和對《大正藏》第 184 號與《大正藏》第 196 號的描述:“在這些經本之中,文藝的影響是非常顯而易見的:經常使用‘文言’以及風格上的潤色……這個新元素就是在術語上兼收並蓄。外國的名稱與佛教的表達,其翻譯借用了不少更早譯師的各種詞彙……”(Zürcher, “A new look at the earliest Chinese Buddhist texts,” p. 281)。人們可能就會想要知道,除了術語之外,《大正藏》第 184 號與《大正藏》第 196 號是否還有大量其他的借用呢?基於許理和教授所指出的風格輪廓,我想我們並不能完全排除提到“十二門”其實不過是借用了我們的《佛說十二門經注》的可能性。這個猜想還會因下列觀察而變得更加可能。在《大正藏》第 184 號之中,依照可以在所有傳統佛陀傳記之中能找到的敘述模式(見 André Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens: De la quête de l’éveil à la conversions de Maudgalyāyana*, Publications de l’École Française d’Extrême-Orient vol. LIII, pp. 67-71, esp. 69 [Paris: Ecole française d’Extrême-Orient, 1963])關於“十二門”的短章,正好發生在釋迦牟尼悟道前所從事的坐禪修行的描述之中。現在,《佛說十二門經注》也在同樣的敘述上下文之中提到了“十二門”修行(行 452-453:“佛未得道時,在樹下行十二門。欲取佛,當於四禪中出十二門……”)。在漢語藏經之中還可以在不少其他經典之中發現提到有“十二門”或“十二門禪”:比如,在一部假定是疑偽經的《菩薩瓔珞本業經》,《大正藏》第 1485 號,第 1015 頁上欄第 2-12 行(見小野玄妙《佛說解脫大辭典》(12 卷),東京:大東出版社,1933-1935 年,卷 9,第 413 頁 d 欄-415 頁 d 欄)之中;在《治禪病秘要法》,《大正藏》第 620 號,第 338 頁中欄第 25 行與第 342 頁上欄第 17 行之中;在《佛說罵意經》,《大正藏》第 732 號(此經被歸到了安世高的名下,這個歸名幾乎肯定是錯誤的),第 533 頁上欄第 23-27 行之中;在佚名的《得道梯橙錫杖經》,《大正藏》第 785 號,第 725 頁上欄第 3 行之中。對這些與其他一些其中提到過“十二門禪”的資料進行詳細分析,已經超出了本文的範圍,需要在未來再作研究。

6. 關於《佛說十二門經》的注

緊接在《佛說解十二門經》的流通分之後，也即行 385，就是一部新的經典。此經典正如上面所提到的，並沒有題名。即使對內容粗粗一觀，也會非常清楚這是對前面經典（特別是《佛說十二門經》）的一個注釋（《佛說十二門經注》），雖然它還觸及了若干其他主題（皆與禪定修行相關）。《佛說十二經注》有時會援引佛經（《佛說十二門經》），但絕非是說它祇會援引其所注釋的這一部佛經。

這個注釋的部分一直到寫卷的最末尾，即行 583 為止（後面就是上面提到的尾題《十二門禪經》，行 584）。換而言之，這個注共有差不多兩百行，也就是說大概 3300 字，可能就是這個金剛寺的寫經之中最長的文本。¹²⁹

《佛說十二門經注》通常非常晦澀難懂。對此注的詳細分析，將需要對其經本本身作研究。在此我祇對其作一個概括地描述，並提出若干主要的問題。

6.1 《佛說十二門經注》概要

《佛說十二門經注》很難被定義為是一部有系統的經本：它經常毫無規律地從一個主題跳到另外一個主題。但是出自實用的考慮，我們可以將之大致分為兩個主要的部分。

¹²⁸ 比如見他的《釋禪波羅蜜次第法門》，《大正藏》第 1916 號，第 480 頁上欄第 22-29 行；第 481 頁中欄第 9-12 行。

¹²⁹ 金剛寺本《安般守意經》事實上比此注的行數更多，但是初看起來，金剛寺本《安般守意經》沒有此注那麼“密集”，也就是說有更多的段落與空白之處，因此可能就會比《佛說十二門經注》的字數更少一點。

1. 首先是一個較短的部分（行 385-451），此部分所討論的主要問題確實就是十二門。¹³⁰ 注釋者介紹了這些修行與其他分類的各種不同的分級與組合（這在早期中國境內所撰寫的佛教注釋書中非常典型）。比如：

“有三種解脫¹³¹：第一種是斷除貪淫（*rāga），第二種是斷除瞋恚（*dveṣa），第三種是斷除愚癡（*maha）。假如一個人修行第一個四門，則貪婪止息了；假如一個人修行第二個四門，則憎恨止息了；假如一個人修行第三個四門，則迷妄止息了。[但是]沒有超越十二門，則三毒根就不會被消除：祇有通過修行三個[導向解脫的]通路（三身，*trīṇi vimokṣamukhāni）¹³²，在離開十二門之後，

¹³⁰ 實際上，在《佛說十二門經注》的最開始部分（行 385-396），還增加了三個額外的門：“空”（*śūnyatā）、“不願”（*apraṇihita，譯者注：通常譯作“無願”）與“泥洹”（*nirvāṇa），這樣就構成了“第四個[由]三門[構成的群組]”（“是為第四三門”，行 386）。這些又進一步與“三向”（vimokṣamukha，行 387-389）融合在了一起，因此我們就又找到了意料之中的“無思想”（*ānimitta，譯者注：通常譯作“無相”）。接著這些分類（特別是 ānimitta 與 apraṇihita）又依次被用來解釋（行 389-396）《佛說十二門經》中的兩段，即其第五門（maitrī，參第 312 行）與第八門（upekṣā，參第 234 行）。在此，注釋者實際上是在詳細地說明《佛說十二門經》結尾處（行 363）的一個簡短段落，在此處，“三向”被當成是緊跟在十二門之後的一個更高的階段（就是“非想非非想處” naivasamjñānāsamjñāyatana）。這個次序非常有道理，事實上也為巴利藏經之中的很多章節所證實（見 Peter Harvey, “‘Signless’ Meditations in Pāli Buddhism,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 9-1 [1986]: 26-27, 並參以相關注解）。

¹³¹ “三活”。《佛說十二門經注》的這一節，似乎支持了 Vetter and Harrison, “An Shigao’s Chinese Translation of the *Saptasthānasūtra*,” p. 200 之中的意見，此文之中令人信服地對安世高譯文中“活”字做出了解釋。在《長阿含十報法經》，《大正藏》第 13 號，第 234 頁上欄第 11 行之中，用“三活向”來翻譯 trīṇi vimokṣāni (Mittal, *Dogmatische Begriffsreihen im Älteren Buddhismus I*, p. 60), 確實，甚至在這裡，《佛說十二門經》也在處理同一個主題並結合了十二門（亦參前注）。

¹³² 參《增支部》I, 299.

一個人纔能斷除三惡道，並獲得授記（受蒞）¹³³。獲得預言就意味著 [修行者也將知道] 他將要往生到諸天之列，或者 [假如他將往生] 到人中間……”。¹³⁴

佛經的內容在這裡被放進一個更大的背景之中，這種方式（通過進一步提到一系列修行，並指明通過各種禪定的不同階段而獲得的不同往生），對《佛說十二門經注》來講是非常典型的。

正如上面提到的，有時《佛說十二門經注》會闡釋佛經之中的一個特定段落（似乎祇是闡釋《佛說十二門經》；亦見上面的注 114，那裡有其他有趣的例證）：

“……已經離開了十二門，[修行者] 前往 [獲得解脫的] 三 [通路]¹³⁵。什麼是三向？第一是向空（*śūnyatā），

¹³³ “受蒞”對應於 *vyākaraṇa。關於阿含經中在這個意義上的 vyākaraṇa，見石川海淨《阿含經における授記思想について》，收於《印度學佛教學研究》，1957 年第 5 卷第 1 期，第 51-58 頁（特別是第 54-55 頁）；前田惠學《原始佛教聖典に現われた授記 -Veyyākaraṇa の語義をめぐって》，收於《印度學佛教學研究》，1960 年第 8 卷第 2 期，第 180-181 頁；在竺法護的若干譯經之中，發現了這個譯法（授……蒞）的部分對應（割田剛雄《阿含經典を中心としたヴァーカラナの訳語について》，收於《印度學佛教學研究》，1972 年卷 20 第 2 期，第 138-139 頁。138；辛嶋靜志《正法華經詞典》，第 25 頁）；參下面的數行：“……凡十二門為菩薩受蒞，稍稍行行道”（行 411-412）。在康僧會的《六度集經》，《大正藏》第 152 號之中，vyākaraṇa 似乎祇用於指代獲得佛果（比如《大正藏》第 152 號，第 15 頁上欄第 3 行：佛則授決：卻無數劫汝當為佛……）。

¹³⁴ 有三活：一者離貪淫；二者離瞋恚；三者離愚癡。行第一四門，貪淫止；行第二四門，瞋恚止；行第三四門，愚癡止。未度十二門，三毒根未拔。已出十二門，行三向，乃得斷三惡道，便得受蒞。受蒞者，欲生何天上，若人間……（行 402-404）。

¹³⁵ 這一段是《佛說十二門經注》中前面一段的一部分，在此十二門與三解脫作了結合（見上面注 130）。“行向三”這個措詞有一點問題。可能我們祇不過要顛倒一下後兩個字：“行三向”（參考前面注之中引用的行 403，其中確實如此）。

第二是無思想 (*ānimitta)¹³⁶，第三是不願 (*apraṇihita)。空就是持守心志；無思想就是向內的，並且不會產出 [任何東西] (?)；¹³⁷[因此就]* 不再有願望，¹³⁸ 人們就不

¹³⁶ 眾所周知，在漢語翻譯之中，“相”與“想”兩個字經常會混淆：這並非僅僅祇是此二字音近形近，更是由於一些實質上的原因。但是無論如何，在此由於存在一個“思”字，因此“想”字就不太可能祇是抄手錯誤，而本字是“*相”。這可能事實上反映了一種故意的詮釋。在安世高的譯經（其他早期譯經也是如此）之中，“思想”可能是對存在於第三蘊 (skandha/khandha) 或其他上下文背景之中的 saṃjñā / saññā 的最常見的翻譯。現在，在一個著名的典型說一切有部定義（《俱舍論》，39, 5）“saṃjñā nimittodgrahaṇātmikā（譯者注：對此句，真諦法師譯為‘想陰別執相’；玄奘法師譯為：‘想蘊謂能取像為體’）”之中，saṃjñā 與 nimitta 被聯繫到了一起（見 Tilmann Vetter, *The “Khandha Passages” in the Vinayaṭīka and in the four main Nikāyas*, p. 26 [Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2000]）。在《藏釋》第六品，第 120 頁第 15 行之中，有一個部分類似的定義（雖然並不僅僅祇是定義 saññā [譯者注：此詞對應的梵語就是 saṃjñā]，而且也包括這個詞的變形）：... yo [另請參鬘智比丘的評述：Ñānamoli, (tr.), *The Piṭaka-Disclosure (Peṭakopadesa)*, pp. 165, n. 483/1] nimittassa uggāho, ayam saññāvipallāso. 這個定義安世高也知道（《陰持入經》，《大正藏》第 603 號，第 175 頁下欄第 3-4 行）。安世高將之譯為：“若彼所想分別受，是名為想倒”；注意“所想”就是用來譯“nimitta”！在此句中有一個“所”字，這也就使我們排除了“想”字祇不過是“相”字訛寫的可能性。因此就不能排除，在《佛說十二門經注》之中，“無思想”就是對 *ānimitta 的一個類似的解釋，它強調的是過程之中的主體方面，雖然這個解釋並非沒有問題；參《增一阿含經》，《大正藏》第 125 號，第 630 頁中欄第 6-8 行之中關於三種三昧的佛經：“彼云何名為無想三昧？所謂無想者，于一切諸法，都無想念，亦不可見。是謂名為無想三昧。”（Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome III, pp. 1213-1214）。

¹³⁷ 這句“但內不出”意思並不好懂（在此一段之後也出現過），雖然它有可能是與通常將 nimitta 解釋為外在的有點關聯（見 Harvey, “‘Signless’ Meditations in Pāli Buddhism,” p. 26）。在此注釋者似乎認為在三向之間有一種特定的因果聯繫，這正如在這一節中所描述的：完全的心志持守 (sūnyatā)，人們就能夠中止心志的活動 [這些活動會分別外相]（無思想 = ānimitta），因此就不會產出 [目的？反應？]；他也就“不願” (apraṇihita，見 Florin Deleanu, “A Preliminary Study on Meditation and the Beginning of Mahāyāna Buddhism,” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 1999*, n. 3 [2000]: 93-95, n. 23 之中對此術語的詳細討論) 並且“不復生苦”。

再生起痛苦。什麼是‘向內的，並且不會產出’？它意味著‘假如有人以罪惡的行為靠近自己’¹³⁹[等等直到:]‘假如*有人攻擊[他等]，’¹⁴⁰[修行者]就祇是接受[冒犯]，而並不去報復。這就是‘向內的，並且不會產出’”。¹⁴¹

在另外一些場合，注釋者並沒有直接從《佛說十二門經》之中引用，而祇是將此佛經的內容作了簡述：

假如我對《佛說十二門經注》的理解是正確的話，則這種在 ānimitta 與 apraṇihita 之間的聯繫就很有道理：參《大智度論》之中類似的解釋，見《大正藏》第 1509 號，第 206 頁下欄第 16-17 行（翻譯見 Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome III, p. 1219 與 Deleanu, “A Preliminary Study on Meditation and the Beginning of Mahāyāna Buddhism,” p. 94; 前者翻譯為：“並無考慮 [apraṇihita], 當有了無相的知識時，即無作” (Il y a non-prise en considération [apraṇihita] quand, ayant connaissance de l’inexistence des caractères, on n’a plus aucune réaction) (譯者注：經覆核《大智度論》原文為：“無作者，既知無相都無所作”)。

¹³⁸ 所傳的經本很難分析。我暫時在“願”字前增加一個“*不”字，因為這一段似乎是給每一“向”提供了一個個別的定義，這緊接著前面對三向的列舉之後。

¹³⁹ “若有人持惡來向己”；這一句引自《佛說十二門經》(行 312, 第五門: matrī)。至於“持惡”的表達，參安世高譯經之中的兩處平行本：“持惡口向喙動意離燒侵”(《長阿含十報法經》，《大正藏》第 13 號，第 235 頁上欄第 1 行; 斷句可疑); “持惡意向父母”(《道地經》，《大正藏》第 607 號，第 233 頁下欄 19 行)。亦參支婁迦讖的《般若道行經》，《大正藏》第 224 號，第 434 頁上欄第 1-2 行：“都盧持惡意來”。

¹⁴⁰ 在此寫卷作“若侵人”。但是，這非常可能是指《佛說十二門經》中的一段(行 324-325, 第八門: upekṣā)，在此處有一個有點不同的寫法(“若人侵”)。後者更符合情理，我在翻譯中採用此一文本(另外一種斷句選擇為：“……若侵，人，”但這看起來更難有說服力)。因為在此處，《佛說十二門經注》引用了《佛說十二門經》中所闡釋的第五門與第八門中的兩段——即第一與第四無量——我認為這一段就是對整個四無量部分的簡單介紹。

¹⁴¹ 已出十二門，行向三。何等為三向？一者，向空；二者，無思想；三者，不願。空為捨意。無思想者，但內不出。<不>願者，不復生苦。何等為但內不出？謂：“人持惡來向己”“*若人侵[寫本：若侵人]”但受不報。是為但內不出。(行 386-390)

“‘還’¹⁴² 為第八門（即 *upekṣā*）：[或者是當] 一個人見到一個敵人，[或者是當] 他見到 [他自己的] 父母，[他的] 心中沒有分別：[因此] 他愛 [他的] 父母與愛敵人，心中並沒有差異……”。¹⁴³

2. 第二個部分，此部分也是《佛說十二門經》部分之中更長的部分（行 452-483），¹⁴⁴ 它幾乎完全致力於解說四禪。這一部分仔細地處理了與四禪相關的各個因素，以及獲得諸禪的障礙，這包括對 *vitarka* 與 *vicāra* 這一對術語的討論（行 467-472 與行 493-498），這部分雖然在術語使用上有點混淆矛盾（見上注 114），卻還是非常了不起，就我所知在早期譯經文獻之中也絕無僅有。

要想對這份引人入勝的的檔知道的更多，並想瞭解其經院哲學背景的話，就需要對《佛說十二門經注》中的材料與相關的阿毘達磨文獻作仔細的比較分析。¹⁴⁵

¹⁴² “還” (**vivarta*) 是金剛寺本《安般守意經》與《大安般守意經》（《大正藏》第 602 號）所處理的安般念六個方面中的第五個方面（見下面第 240-241 頁）。

¹⁴³ 還為八門：見怨家，見父母，心無有異；愛父母，愛怨家，心無有意……（行 413-414）。

¹⁴⁴ 實際上，在行 452-455 這一段可以被當作是某種兩個部分間的過渡部分。

¹⁴⁵ 未來研究一個明顯的起點就是《藏釋》，第 139-153 頁（翻譯見 *Ñāṇamoli* [tr.], *The Piṭaka-Disclosure [Peṭakopadesa]*, pp. 186-209），也就是第六品的結尾部分，此分段為髻智比丘所創立（*Ñāṇamoli*, [tr.], *The Piṭaka-Disclosure [Peṭakopadesa]*, pp. 187, n. 569/1）。這個經本不僅與《佛說十二門經注》的第二部分所處理的是同一個主題（禪），並且，按理說安世高也知道此論，安世高翻譯了同一品的前面部分（《陰持入經》，《大正藏》第 603 號），當我們考慮到在《佛說十二門經注》與安世高的思想傳統之間或許存有聯繫之時，這一點可能就非常重要。在此，我將祇是提到一個有趣的問題（亦見下面注 192）。《藏釋》中也包含有對 *vitarka* 與 *vicāra* 的具體討論（《藏釋》142, 3-143, 8；翻譯見 *Ñāṇamoli*, [tr.], *The Piṭaka-Disclosure [Peṭakopadesa]*, pp. 190-191）。兩種資料之中在處理這些以及其他分類之時，誠然有不少差異之處，但是也有若干有趣的相同點。《佛說十二門經注》之中對 *vitarka* 與

6.2 《佛說十二門經注》的性質與作者

馬上就有兩個問題冒了出來：《佛說十二門經注》是一個翻譯嗎？¹⁴⁶ 或者它是在中國撰成的？如果是這樣的，（假如《佛說十二門經注》是一個人撰成的，看起來也確實像是一人所為）那它又是由誰撰出的呢？

雖然第一個猜想並不能百分之百地加以排除，事實上這部經典卻更有可能是在中國撰成的；但是這個詮釋的主要根據，同時也就是《佛說十二門經注》作者問題的關鍵性證據；因此，我先把這個問題放一放再說。

6.2.1 道安說

為我們所知唯一曾經對兩部《十二門經》——也就是我們的《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》作過注之人，在 § 4 部分之中已經提到過了，就是道安。因此在我們工作一開始時，先將道安推定為此注的作者，就頗有邏輯。¹⁴⁷

vicāra 有著下面的定義：“念 (*vitarka) 者，意起不從為念。待 (*vicāra) 者，已行復念為待。”（行 469）也就是說“對於心念 (*vitarka)，就是 [對於一個事物] 生起心意，卻沒有 [進一步] 跟從它；至於對涉及 [思想的物件] (* vicāra)，則是在涉及 [物件時] 對之不斷思索”。依照卡森斯令人信服的闡釋，在《藏釋》之中“Vitakka 被定義為 [對一個客體] 生起 [心念]，而 vicāra 則是探索 (vicāraṇa) 已經被 (vitakka 所) 理解了”（Cousins, “Vitakka / Vitarka and Vicāra,” p. 144; 參《藏釋》142, 5-6 :tattha paṭhamābhiniṇṇā vitakko, paṭiladdhassa vicāraṇaṃ vicāro).

¹⁴⁶ 換而言之：是否翻譯者發現在包含著那兩部佛經的原始印度語寫本之上還有此注——或者是從另外一處獨立的資料上添加了進來——並將這個注與《佛說十二門經》及《佛說解十二門經》一起翻譯了過來？參大英博物館犍陀羅語搜集品之中的非常有意思的注釋文獻，此文獻介紹見邵瑞祺的著作：Richard Salomon, *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments*, pp. 26-29 (Seattle: University of Washington Press, 1999) (感謝傅洛林教授提醒此一資料)。

¹⁴⁷ 梶浦晋《金剛寺一切經と新出安世高訳仏典》，第 40-41 頁。

但是，卻有若干事實，使得道安並不太可能是《佛說十二門經注》的作者。

第一，同時也是非常基本的一個理由，就是道安兩部注的類型學特徵。雖然這兩部注在藏經之中並沒有倖存下來，但是對其形式至少還是有很大把握知道的。

讓我們再一次看看保存在《出三藏記集》之中的，所提到道安注釋的情況：“……為各作注，大作注……”。¹⁴⁸ 現在“注”一般指一個行間注，¹⁴⁹ 這確實可以以我們目前所知的最為古老的漢語佛經注釋為代表。¹⁵⁰ 這個解釋也獲得了道安對他自己所作的《[小]十二門經》注釋的描述的支持，這個描述收在經序之中（見《十二門經序》，《出三藏記集》，頁46頁上欄第11）：“敢作注於句末”。這可以被解釋為是“我膽敢在[每一]句的結尾作注釋。”¹⁵¹

在道安注經的記錄之中，在上面提到的《十二門經》注的下面幾行，《出三藏記集》還列出了對安世高《人本欲生經》的注釋。這部經典，在僧祐的時代之後還有保存：此注就是現在收在藏經之中的《人本欲生經注》，《大正藏》第1693號。¹⁵² 對這部注經的描述則

¹⁴⁸ 《大正藏》第2145號，第39頁下欄第9行。

¹⁴⁹ 見《漢語大詞典》，第5冊，第1093頁中欄；以及菅野博史教授的研究：Hiroshi Kanno, “Chinese Buddhist Sutra Commentaries of the Early Period,” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University*, VI (2003): 302-305.

¹⁵⁰ 比如《陰持入經注》，《大正藏》第1694號；包括在《大明度經》，《大正藏》第225號之中的第1卷；以及按理說就是陳慧與康僧會所作的《安般守意經》的注，此注已然混入了主體經文之中。我要感謝菅野博史教授對此問題作出的不少提示。

¹⁵¹ 亦見中嶋隆藏《出三藏記集序卷記注》，第27頁。

¹⁵² 宇井伯壽曾以訓讀的方式將之與安世高本佛經一同作了翻譯，見宇井伯壽《經史研究》，第37-51頁。

與對已然失傳的《十二門經注》的描述類似。¹⁵³ 考慮到我們今天所能閱讀到的經本，事實上就是一部行間注，我們可以安全地推導出，道安對兩部《十二門經》的注釋應該也是同樣情況。¹⁵⁴

除了所有這些有點外在的考慮之外，《佛說十二門經注》所呈現出來的風格與注釋方法，也與我們出道安的《人本欲生經注》（《大正藏》第 1693 號）中所發現的完全不同。¹⁵⁵

但是最為強有力的證據是來自別處。事實上，有若干證據表明道安知道這部《佛說十二門經注》。在兩篇序（即對《大十二門經》

¹⁵³ 《人本欲生經注》者，九止八脫之妙要也，為注撮解一卷（《出三藏記集》，第 39 頁中欄第 16-17 行）。

¹⁵⁴ 在“十二門經”部分之中並沒有引用任何道安的序，而道安的序正是為他對《十二門經》所作的：這也可以被當作另外一個證據，雖然這個證據並不是那麼有力。事實上，在金剛寺本《安般守意經》的前面是康僧會的序，而非為道安的序，這也間接地證實了我們可能現在面對的是一部在道安之前的經注。當然，假如我們能夠認為此一寫卷具有一定的編輯一致性（它是一部安世高的禪學著作集？）：對金剛寺本《安般守意經》的三部注釋，其中有一部就是引自《佛說十二門經注》，這確實也加深了這個印象。

¹⁵⁵ 釋果樸最近的研究（《敦煌寫卷 P3006 “支謙”本〈維摩詰經〉注解考》，（中華佛學研究所論叢 16），臺北：法鼓文化，1998 年），其中就包含了對目前存世的早期佛教注釋的非常精細的研究，尤其值得注意的是那些道安的注釋（前引，第 163-179 頁）。道安注釋有一個最為引人注目的特點，就是他會注意“翻譯了的”經本的措詞以及總體上翻譯的問題。比如在《大正藏》第 1693 號的眾多注釋之中，我們就發現有“句倒”，意思是“這一句 [要被] 顛倒過來”（見《大正藏》第 1693 號，第 1 頁中欄第 2 行、第 1 頁下欄第 19 行、第 2 頁中欄第 8 行及其他各處；以及釋果樸前引，第 167-170 頁）；比如第 1 頁下欄第 19 行：“‘從是有習’句倒也。言從習有是苦也（也就是‘從‘習’[samudaya] 有了這個‘苦’[duḥkha]）”。這種注釋方法可能與道安對翻譯問題的理論化有關，這個理論化就是著名的“五失本，三不易”：確實，道安所討論的第一個問題就是在印度原語經本與漢語譯經之間語詞順序差異的問題（《出三藏記集》，第 53 頁中欄第 24 行：“譯胡為秦，有五失本也。一者，胡語盡倒而使從秦。一失本也。”）關於這個問題，見 Kenneth Ch'en, "Some Problems in the Translation of the Chinese Buddhist Canon," in *Tsing-hua Journal of Chinese Studies*, vol. 2.1 (1960): 183, 並參 Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 203. 無論如何，在《佛說十二門經注》之中，我們並沒有發現類似這種東西。

與《[小]十二門經》的序)之中，他似乎暗示以前曾經有過注釋。特別有意思的是這兩篇序中的第一篇，即《十二門經序》(參上面 § 4.1)。在這篇資料中的一處，道安介紹了關於佛經與注釋的枝節問題：

然則經無巨細，出自佛口，神心所制，言為世寶。慧日既沒，三界喪目，經藏雖存，淵言難測，自非至精，熟達其微？於是諸開士應真各為訓解，釋其幽蹟，辯其差貫，則爛然易見矣！窮神知化，¹⁵⁶何復加乎！從十二門已後，則是訓傳也。¹⁵⁷

這一段中關鍵點明顯就是最後一句：“從十二門以後，則是訓傳也”。宇井伯壽也確實在他對這句(正如他所寫到的，這一句很是難解)的討論之中作出總結：考慮到“訓傳”現在的意思，即“注釋”，¹⁵⁸道安甚至可能是指，在《十二門經》之後，就是一部注釋。但是由於缺少我們正在討論的經本，對此問題就很難作出確定的答案。¹⁵⁹

金剛寺本寫經現在就使我們可以重估這個假說。事實上，我們知道這篇序所指的應該就是我們的《佛說解十二門經》，在此經之後

¹⁵⁶ 窮神知化，見《漢語大詞典》，第8冊，第465頁上欄，這是一個來自《易經》的套語。

¹⁵⁷ 《出三藏記集》，第45頁下欄第23-27行；蘇晉仁、蕭鏈子校注《出三藏記集》，第252頁；翻譯見宇井伯壽《釋道安研究》，第91頁；中嶋隆藏《出三藏記集序卷記注》，第26-27頁。

¹⁵⁸ 關於“訓傳”，見《漢語大詞典》，第11冊，第52頁上欄。

¹⁵⁹ 宇井伯壽《釋道安研究》，第93頁；參玉城康四郎《中國佛教思想の形成》，第389頁，東京：築摩書房，1971年。中嶋隆藏對這一段並沒有作出評述，但是他的翻譯(中嶋隆藏《出三藏記集序卷記注》，第27頁)似乎認為它提到了在“十二門”之後，緊接著有(經本)的一部分(“十二門から後のところは、つまり解釋ひある”)。

確實跟著《佛說十二門經注》，這恰好符合道安的描述。我已經指出過了，這是因為注釋是很容易從前面的佛經中分離出來的，這要感謝佛經結尾時的流通分模式（這就是為什麼道安在他的經錄之中將此經定義為“小十二門經”：假如他將《佛說十二門經注》也作為《佛說十二門經》中的一部分的話，後者就是到目前為止篇幅更大的一部《十二門經》）。但是初看起來，確實就讓我們認為《佛說十二門經注》是一部最初附在佛經之上並且與之一同翻譯的注釋（因此提到了“諸開士應真各為訓解”）。這個特點就解釋了事實上並無一部經錄曾經提到過《佛說十二門經注》這一事實。

這個解釋有一個問題，就是《佛說十二門經注》主要是對“第一部佛經”，即《佛說十二門經》的一個注釋：祇是當在目前的寫經之中，它們被依次序編輯到了一起時，這個注釋纔跟在了《佛說解十二門經》的後面。考慮到這兩部佛經的結構，這個安排是很有道理的，正如我已經提到的，在我看來，這很可能反映了這些經典的原始格式（也就是它們被安世高所翻譯的樣子；參上面注 44）。但是就道安兩篇序中所反映的全部情況來看，則他是分別碰到這些經典的（就是一方面是《佛說解十二門經》+《佛說十二門經注》，而另一方面是《佛說十二門經》）。但是我並不認為這個難題是不可克服的。¹⁶⁰

在道安的經序之中，除了直接提到《佛說十二門經注》之外，其

¹⁶⁰ 事實上，道安對《大十二門經》的注確實要比他對《小十二門經》的注要長（“大十二門二卷，小十二門一卷”；參注 68），雖然就其自身，這很難解釋，假如我們假定第二部經其中也包含有《佛說十二門經注》。儘管祇是推論，但也有可能道安（我們從道安的經序之中，知道他也認為《佛說十二門經注》與此經本身是有別的）將這個《佛說十二門經注》剔除出了他自己注釋的範圍之外。

中所提到的主題也恰好是《佛說十二門經注》之中的。首先，我們注意到 (§ 4.1)，道安能夠毫不猶豫地將前四“門”定義為四禪：這個聯繫事實上是由《佛說十二門經注》所建立的，但是就其自身而言，則並不明顯 (參 § 5)。

但是，這並不是唯一的線索。讓我們來考慮一下，比如就在上面所引用部分的接下來一段：¹⁶¹

每一位學者，通過修行十地，卻 [祇是] 獲得了神足 (*ṛddhipāda)；熄滅 [對] 外在物件 [的有害感知]：這就被定義為獲得五種神通 (*abhijñā)¹⁶²。[但是] 隨著三向 (三向，即 vimokṣamukha) [導向解脫]，¹⁶³ 所有 [修人者的] 諸根，都導向消除內在的縛結：這就被定義為諸漏 (*āsrava) 已經除盡。當一個人剛剛進入諸漏已經除盡 [的階段]，他就被稱為‘不退轉’ (*avaivartika/avinivartanī)；於是諸佛就讚揚 [他]，並且給他授記 [成佛]¹⁶⁴。¹⁶⁵

¹⁶¹ 《出三藏記集》，第 45 頁下欄第 28 行-46 頁上欄第 1 行。

¹⁶² 我遵從宇井伯壽與中嶋隆藏的讀法，即“五通” (見於明藏本)，而非為《大正藏》之中的“五道”。

¹⁶³ 宇井伯壽《釋道安研究》，第 93 頁，與中嶋隆藏《出三藏記集序卷記注》，第 27 頁，都將這個“三向”解釋為是阿那含 (anāgāmin) 果，以及分別是構成十二門的三種修行 (但是中嶋隆藏《出三藏記集序卷記注》，第 29 頁，注 21 之中也提到過了正確的詮釋)。不過，除了《佛說十二門經注》之外，亦參上面注 130。

¹⁶⁴ “記其成號”很明顯是 vyākaraṇa 的另外一種說法，見宇井伯壽《釋道安研究》，第 93 頁；亦見中嶋隆藏《出三藏記集序卷記注》，第 27 頁，其中也曾作出了同樣的解釋；關於“記”在某種意義上就是指“預言、授記”，見辛嶋靜志《妙法蓮華經詞典》，第 128 頁，東京：創價大學國際佛教學高等研究所，2001 年。

¹⁶⁵ 凡學者行十二門。卻盡神足滅外止麁。謂成五道也。三向諸根進消內結。謂盡諸漏也。始入盡漏名不退轉。諸佛嘉歎記其成號。(《出三藏記集》，第 45 頁下欄第 28 行 - 第 46 頁上欄第 1 行)

如此解釋，道安的經本可能就是在非常清楚地總結同一部注釋的開始部分，這部注釋似乎他就在前幾行之中提到過：正如我在上面所說的（第 224-225 頁與注 130），《佛說十二門經》開始時是在解釋“三向”，作為一個進入十二門並且產生出更高果位，最後獲得一個授記（雖然在道安的經本之中並沒有提到獲得佛果）。

另外一個值得注意的段落，是在同一個序的開始部分：

定有三義焉：禪也，等也，空也，用療三毒綢繆重病。¹⁶⁶

這個教義，在序言的接下來部分之中獲得了拓展發揮，¹⁶⁷ 玉城康四郎¹⁶⁸ 認為這個教義反映了道安自己的闡釋。事實上，在此處，道安還是非常可能在轉述《佛說十二門經注》：參行 15-19，¹⁶⁹ 在此處“三活”以完全一樣的方式與三毒聯繫在了一起。

6.2.2 另外一個解釋

但是，如果正如我在前面部分所證明的，此注不是出自道安之手，那麼它更不太可能是後來的作品。其術語在本質上非常古老，更不要提事實上，正如傅洛林所正確評述的，¹⁷⁰ 在公元 4-5 世紀之

¹⁶⁶ 《出三藏記集》，第 45 頁中欄第 28-29 行。

¹⁶⁷ 《出三藏記集》，第 45 頁下欄第 1-20 行。

¹⁶⁸ 玉城康四郎《中国仏教思想の形成》，第 387 頁以後；亦見塚本善隆，1979：614。

¹⁶⁹ （上面頁？-？與注 118 曾有引用並翻譯）

¹⁷⁰ 參傅洛林 (Florin Deleanu, “The Newly Found Text of the *Anban Shou Yi Jing* Translated by An Shigao”, *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies* vol. VI [2003]: 63-100) 中的第二部分。

間所完成的新譯工程，¹⁷¹ 突然之間就讓安世高的經典與注釋成了一個令人尊敬的老古董了。

雖然如此，但是假如我們將《佛說十二門經注》當成是道安之前的作品，我們還是不應忘記，正如道安自己所告訴我們的，《佛說十二門經》至少從公元三世紀中葉左右開始就曾失傳過。因此我們就發現，我們一下子被退回到了，祇有很少幾部最早的漢語佛教注釋（主要是與安世高的傳統有關）所撰成的時代與地區。¹⁷²

雖然，正如我已指出過的，我們祇能通過道安所提到的《佛說十二門經》的早期流通而推測其準確性，但是這個“最晚可能時間”（*terminus ante quem*），由於另外一個資料，也同樣適用於《佛說十二門經注》。

我們提到過（注 127），支謙的《太子瑞應本起經》（《大正藏》第 185 號）之中包含一處提到了十二門。¹⁷³ 但是讓支謙的文本成為

¹⁷¹ 亦見落合俊典《よみがえった中國仏教の原典 - 金剛寺で発見された安世高訳『十二門經』》，第 135 頁。我認為不僅是由鳩摩羅什與佛陀跋陀羅所介紹的經典，還包括道安自己在其生涯末尾所襄助的阿毘達磨與阿含譯經（見 Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, pp. 202-204）。

¹⁷² 吳國的建業，在此佛經被抄寫，這被道安所引的經記所證實；見上面注 95。

¹⁷³ 《大正藏》第 185 號，第 476 頁下欄第 27 行：“遊志三四，出十二門”。許理和（Zürcher, “Review of some works published in *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville II*,” p. 119; 亦參 Matsuda, “Chinese Versions of the Buddha’s Biography,” p. 28 曾清楚地表明過，《大正藏》第 185 號並不是一部翻譯，而是在以前幾部翻譯，其中就包括《大正藏》第 184 號的基礎之上的編纂。因此就並不奇怪，在這樣一部拼湊而成的編纂之中，支謙可能曾經參考了《佛說十二門經》與《佛說十二門經注》。Arthur E. Link, “The Introduction to *Dhyāna-pāramitā* by K’ang Seng-hui in the *Liu-tu Chi-ching*,” in Paul Demiéville, *Mélanges de Sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville II* (Bibliothèque de L’Institut des Hautes Études Chinoises volume XX), pp. 212-214, n. 7 [Paris: Presses universitaires de France, 1974]; 與 Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism,” pp. 105-106, 在注 189 之中，作者對包含有從十二門經典中有參考與引用的整個章節都做了分析

我們的經本歷史中關鍵資料的，卻是另外一段，它在提到“十二門”的幾行之後：

意在三向，一惟向空，念滅不散，無操無捨。二向無想，心定不起，好惡不思。三向不願，不樂三界，不復生苦。便得三活：一離貪欲，二離瞋恚，三離愚癡，無復罣礙。¹⁷⁴

雖然在此，支謙顯示了他向來具備的潤色他人作品的技巧，但還是很容易就能辨認出這是在闡述《佛說十二門經注》之中的若干段落：¹⁷⁵

已出十二門，行向三。何等為三向？一者，向空；二者，無思想；三者，不願。空為檢意。無思想者，但內不出。〈不〉願者，不復生苦。……有三活：一者離貪淫；二者離瞋恚；三者離愚癡。

我們注意到了，支謙曾改動了在《佛說十二門經注》之中若干晦澀的解釋（如“但內不出”），刪除掉了直接對《佛說十二門經》的注釋，並將原始的文字統一為四字一句的模式。但是，除了內容

與翻譯。順便提一下，曾經利用過支謙作品的康僧會（見林克前引出處相同；參釋天常《六度集研究》，第98-100頁），卻並沒有在他的《六度集經》，《大正藏》第152號之中提到過“十二門”，雖然有充分證據表明，康僧會對於《佛說十二門經注》非常熟悉（見下面注193與注207）。

¹⁷⁴ 《大正藏》第185號，第477頁上欄第16-20行；林克對此也作了翻譯（Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism”），在上面注117曾提到過。

¹⁷⁵ 行387-401，見注131及注124。

類別似之外，術語也與《佛說十二門經注》有高度的一致（比如“三向”、“三活”這些並不特別流行的術語¹⁷⁶等等），一直到保留了原始的措辭（不願……不復生苦）。¹⁷⁷

我們可以猜測，是康孟詳直接參考了安世高的翻譯（從道安所引的出經記之中，我們知道，當支謙在建業之時，這些翻譯正好在建業流通：見上注 95）及其所附的經注，而支謙則是在讀到康孟詳的經本之中受到了其中提到的“十二門”的提示。重要的就是，當支謙編纂他的佛陀傳記之時，《佛說十二門經注》已然在流通了。¹⁷⁸

確實，有若干事實證明瞭在《佛說十二門經注》與公元 3 世紀為了賡續安世高教義思想的血脈而形成的學派或圈子¹⁷⁹之間有著緊

¹⁷⁶ 林克對出現這個“三活”非常不解；他對此段的翻譯與注釋如下：“他接著獲得了三種內觀 [原文作‘三活’；戴密微認為‘活’字應該被修訂為‘悟’]” (Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism,” p. 106, n. 189 的末尾)；參上面注 131。

¹⁷⁷ 對 *apraṇihita* 的這個詮釋頗有意思（參《大智度論》，《大正藏》第 1509 號，第 207 頁上欄第 18-19 行，關於 *apraṇihita* 的諸方面：“煩惱有漏業和合能生苦果故名為集，”翻譯見 Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome III, pp. 1223 § C.3)。將 *śūnyatā* 定義為“捨意”也不是特別常見，並且也反映在支謙的經文之中（“念滅不散，無操無捨”）。關於這三種“向/三昧”，參 Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome III, pp. 1213-1232; Deleau, “A Preliminary Study on Meditation and the Beginning of Mahāyāna Buddhism,” p. 74（及相關注釋），並參考說一切有部的立場，見河村孝照《有部の涅槃觀 - 三解脱門を中心として》，《印度學佛教學研究》，1965-1966 年卷 14 第 2 號，第 663-668 頁（特別是關於空性的第 210-211 頁）。

¹⁷⁸ 當然，支謙所抄錄的原型，也就是康孟詳的《大正藏》第 184 號與《佛說十二門經注》中有承襲關係（見上面的注 117），如果這是由於直接抄錄的結果，那麼這將是《佛說十二門經注》的年代可以追溯到漢代的決定性證據，而《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》則更是如此。雖然這個推測非常可能，但我想在《大正藏》第 184 號之中所發現的平行本要比《大正藏》第 185 號之中這個段落中所顯示的，要更為一般一些。

¹⁷⁹ 對這一傳統最為仔細的研究就是 Link, “Evidence for Doctrinal Continuity

密的聯繫。

到目前為止，最為重要的就是金剛寺本《安般守意經》附錄的簡短注釋（行 275-281；參 § 2）。三個注釋之中的第一個，介紹了安般修行與四禪的若干方面：¹⁸⁰

of Han Buddhism”；亦見湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第 67-69 頁；Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, pp. 53-54. 有一個假說，即從安世高在後漢時期活動於洛陽，再在後來于漢朝滅亡時傳到了中國的中部，這條教義傳承的脈絡一直沒有斷滅，這個假說主要是根據了康僧會的《安般守意經序》（《出三藏記集》，第 43 頁中欄第 27-下欄第 3 行；翻譯見 Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism,” p. 80). 對這篇序，林克 (Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism,” pp. 63-64) 曾有過令人信服的分析。更為重要的就是，這個傳統更為歸到這個圈子的那些現存的經本內容所證實。考慮到這對於今後討論的重要性，我想將相關的資料都在此列舉出來也並非是不妥的。最為重要的就是《陰持入經注》（《大正藏》第 1694 號），這是一部對安世高所翻譯的《藏釋》第六品（《大正藏》第 603 號）的注釋；《陰持入經注》傳統被歸到陳慧（就是將《安般守意經》傳給康僧會的幾位居士之一，康僧會在上面提到的經序之中提到過此點）的名下，但此注之中留有康僧會合作過的跡象（見 Zacchetti, “An Early Chinese Translation corresponding to Chapter 6 of the *Petakopadesa*,” pp. 93-94). 另一部重要的資料，就是《大安般守意經》，《大正藏》第 602 號，此經當然要很小心地使用。它原本是一部翻譯，但現在當然已經眾所周知，其中包含有陳慧與康僧會所撰寫的早期注釋中的不少解釋。雖然常常很難纔能將注釋與原文之間分開（見下面注 188），但《大安般守意經》，《大正藏》第 602 號還是關於安世高教義傳承的一個重要資料。依照林克 (Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism,” p. 65), 這部經主要是道安的注釋，但是我認為許理和纔是正確的，他 (Zürcher, “Review of some works published in *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville II*,” p. 119) 指出：“……《大安般守意經》所使用的語言是古老的……正如康僧會在他的《安般守意經序》中所說的，我們有充分理由認為其基本代表了安世高學派中三位居士傳給康僧會的注釋”。除了這些注釋文本，康僧會的序也是我們研究的一個有價值的資料源：除了《安般守意經序》，還有《法鏡經序》，收於《出三藏記集》，第 46 頁中欄第 19 行 - 下欄第 11 行，以及那些附在《六度集經》，《大正藏》第 152 號各個部分前面的序，特別是在第五度——禪定波羅蜜之前的（翻譯見 Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism,” pp. 103-124).

¹⁸⁰ 我依照傅洛林的翻譯，見：Deleanu, “The Newly Found Text of the *Anban shou yi jing* Translated by An Shigao” 中的第 1 部分。

師云：“數息（gaṇanā）為一禪，相隨（anugama）為二禪，止（sthāpanā）為三禪，觀（upalāṣaṇā）為四禪”。（行 275-276）

現在參考《佛說十二門經注》：

數息為一禪，相隨為二禪，止為三禪，觀為四禪，為第一四門。（行 408-409）

很清楚其措詞是一樣的（順便說一句，對於四禪的處理也並不常見）；在《佛說十二門經注》之中，這一句並沒有被標出是引用，而且正如最後的評述（“為第一四門”¹⁸¹）所顯示的，它是一個特別廣大的上下文背景之中的一部分（這正是“十二門”的闡述）。

簡而言之，附在金剛寺本《安般守意經》的第一個注釋，毫無疑問正是引自《佛說十二門經注》。

在《陰持入經注》之中也有一個部分，¹⁸² 與此有著有趣的對應：

數息是由與身相關的意念固定自己組成（身意止，kāyasatipaṭṭāna/kāyasmṛtyupasthāna），追隨是由與感受相關的意念固定組成，集中思想是由與意志相關的意念固定組成，觀是由與諸法相關的意念固定組成。當這四‘身’¹⁸³

¹⁸¹ 對《佛說十二門經》及《佛說解十二門經》內容的這種分級（即分為第一四門、第二四門與第三四門），在《佛說十二門經注》之中不斷地出現：比如見行 401-402、405-406、416、419、422-424 以及其他各處。

¹⁸² 《大正藏》第 1694 號，第 20 頁上欄第 21-23 行。

¹⁸³ “四身止”可能應被解釋為是指“四身有”，也就是 cattāri attabhāvavatthūni（依

固定之時，五種遮蔽的 [元素] (陰, skandha) [也] 固定了：這就是轉還 (vivarta)；轉還到純淨 (parisuddhi)：這即是順應了四禪。¹⁸⁴

《陰持入經注》的作者(們)在此所想要做的，十分明顯，就是想要將安般念的六個方面與《陰持入經》中所發現的若干分類聯繫起來。前四組對我們而言特別有意思：在此四念處配上了四安般念。在《陰持入經注》的這一部分與上面討論的《佛說十二門經注》的章節之間並沒直接的對應，這確是事實。在《佛說十二門經注》之中，是四禪配上了同樣的四安般念。¹⁸⁵ 但是，在此卻有一種突出的思想上的一致性，假如我們考慮到《佛說十二門經》的特性的話：因為

照 Ñāṇamoli, [tr.], *The Piṭaka-Disclosure [Peṭakopadesa]*, pp. 166 § 485, 則為“自我的四個基礎”), “四身有”見於《陰持入經》第 175 頁下欄第 13-15 行 = 巴利語《藏釋》, 121, 4-10。參 Zacchetti, “An Early Chinese Translation corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa*,” p. 83, 在此處我錯誤地認為“身”就是對“attabhāva-”的翻譯；《陰持入經》在此處的引用應該被糾正為是“四身有”，這確實是安世高的直譯，即 *atta* (身)-*bhāva* (有)；參《陰持入經》，《大正藏》第 603 號，第 175 頁下欄第 13 行：“彼五陰為四身有”(宇井伯壽《說經史研究》，第 143 頁翻譯為“彼の五陰は四身の有と為す”)，這是對《藏釋》，121, 4-5 的直譯：tatha pañcakkhandhā cattāri attabhāvavattthūni bhavanti (雖然 *vattu* 在漢譯之中並沒有譯出來)。在此例中，《陰持入經注》的注釋有一點讓人誤導：……為四身有 [=lemma]：四身者……(《大正藏》第 1694 號，第 16 頁中欄第 21 行)。

¹⁸⁴ “數息為身意止。相隨為痛癢意止，止為意意止，觀為法意止。是四身止，五陰便止，是為還。還淨是應四禪也。”(《陰持入經注》的這一段是評述三昧也是一入，見於《陰持入經》，《大正藏》第 603 號，第 177 頁中欄第 24-26 行 = 《藏釋》，128, 25-129, 6)。

¹⁸⁵ 傅洛林 (Deleanu, “The Newly Found Text of the *Anban shou yi jing* Translated by An Shigao,” n. 20) 評述康僧會的《安般守意經序》也表現出了“一種組合的模式，它將 [安般念] 的六種物質與四禪組合在了一起”，這類似於附在金剛寺本《安般守意經》的注釋 (見《出三藏記集》，第 43 頁上欄第 14 行 - 中欄第 5 行；翻譯見 Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism,” pp. 72-76)。

在後一佛經之中，正如上面 (§ 5) 所提到的，諸禪——或者，無論如何，比如《佛說十二門經注》的作者所闡釋的四禪——確實是以一種相當奇特的方式，而與念處聯繫在了一起。¹⁸⁶

讓我們現在來考慮一下在金剛寺本《安般守意經》末尾發現的第二個注釋。在此所有安般念的六個方面，都配合了七組菩提分法：

師云：“數息 (gaṇanā) 為四意止，相隨 (anugama) 為四意斷，止 (sthāpanā) 為四神足，觀 (upaśāṇā) 為五根、五力，還 (vivarta) 有七覺意，淨 (pariśuddhi) 為八道行”。
(行 277-279)

毫無理由懷疑這個就是在緊前面注釋中的同一位“師”。現在，這個第二個注釋也幾乎以同樣的字句出現在《安般守意經》之中：¹⁸⁷

數息為四意止，相隨為四意斷，止為四神足念，¹⁸⁸
觀為五根、五力，還為七覺意，淨為八行也。

參考了發現在寫經之中的平行本，這一段明顯也是一個注釋，是在《大安般守意經》，《大正藏》第 602 號之中諸多混入正文的注釋之一。¹⁸⁹

¹⁸⁶ 關於“數息”(gaṇanā)與“菩提分法”(bodhipākṣikā dharmāḥ)的組合，亦見《安般守意經注》《大正藏》第 602 號，第 170 頁上欄第 17 行以後。

¹⁸⁷ 《大正藏》第 602 號，第 164 頁中欄第 18-19 行。

¹⁸⁸ “四神足念”這個表達(在金剛寺本寫經的注釋中祇是“四神足”)，我確實不太清楚，它也出現在《大安般守意經》，《大正藏》第 602 號中的其他地方：比如第 168 頁下欄第 6 行、第 168 頁下欄第 10 行與第 170 頁中欄第 25 行。

¹⁸⁹ 注意，宇井伯壽在他翻譯《安般守意經》，《大正藏》第 602 號時，曾想要

從所有這些證據，我們又能獲得什麼結論呢？《佛說十二門經注》的作者（這個人也撰寫了附在金剛寺本《安般守意經》的三條注釋），是在產出《陰持入經注》與嵌入《大安般守意經》（《大正藏》第 602 號）之中注釋¹⁹⁰的這個傳統之中的一位重要人物：在寫經之中，他不僅被稱為“師”，而且他的闡釋的權威性，大到足以直接或間接地影響到這個圈子所撰寫的兩部安世高重要佛經的注解。

除此之外，那三條注釋也向我們提供了主要的證據，證明《佛說十二門經注》並不是從一部已經存在的印度語原本翻譯過來的，但要承認，這個證據並不是定論：在這三條注釋之中，都祇不過指出這些注釋是由“師”所闡釋，而對之沒有作進一步的澄清，這似乎暗示在某種程度上這位“師”是人所共知並且就在眼前（確實我們發現，在其他早期注釋之中，還以同樣方式提到過這位“師”：《陰持入經》[《大正藏》第 1684 號]與《大正藏》第 225 號的第一卷）。

假如我們現在轉到《佛說十二門經注》的經本上來，我們將會

將佛經與注釋分開來，但他還是把這一段當成了佛經正文（宇井伯壽《訳経史研究》，第 204 頁；參荒牧典俊《インド仏教から中国仏教へ - 安般守意經と康僧会・道安・謝敷序など -》，《仏教史学》，1971 年第 15 卷第 2 號，第 157 頁）。勿庸贅言，基於一份他沒有辦法拿到的資料而去批評宇井伯壽的著作（它確實是一部了不起的學術著作，並且還非常有用；亦見 Zürcher, “Review of some works published in *Mélanges de sinologie offerts à Monsieur Paul Demiéville II*,” p. 118）是完全不公平的。但是，不可避免的卻是，在若干例證之中，他的詮釋依然還祇是推測（亦見傅洛林的評述：Deleau, “The Newly Found Text of the *Anban shou yi jing* Translated by An Shigao,” p. 55）。

¹⁹⁰ 我們不應該忘記嵌入《大安般守意經》（《大正藏》第 602 號）之中的注釋，雖然是由陳慧所撰寫，並且得到了康僧會的協助，但卻非常可能是以安世高對此經的注釋為底本的，此點曾被林克（Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism,” p. 64）敏銳地指出過。

注意到值得注意的特點，可以說就其思辨性而言，是讓人耳目一新的。

a) 與其他現存的安世高的追隨者的著作不同（見上面第 238 頁，注 179），《佛說十二門經注》似乎並沒有直接地從其他資料（特別是翻譯的佛經）之中引用。¹⁹¹

b) 《佛說十二門經注》的作者，雖然經常使用用數目來安排的分類組合，這種方式在這個傳統之中是一種典型作法（除了上面引用的例子，見《陰持入經》[《大正藏》第 1694 號]與《大安般守意經》[《大正藏》第 602 號]），¹⁹² 正如我曾經證明的，雖然與其他早期

¹⁹¹ 參行 454，這可能是一個例外（但是此節非常晦澀難懂）。

¹⁹² 《藏釋》第六品中的一節也值得指出，它與此主題也有關聯（參上面注 145）。《藏釋》，145, 7-18（翻譯見 Ñāṇamoli, [tr.], *The Piṭaka-Disclosure [Peṭakopadesa]*, pp.194-195, § 594-597, 其小標題為“與諸思想的組合”），介紹了諸種四禪與不少其他分類之間組合的模式。姑且舉一例（引自髻智比丘的翻譯：Ñāṇamoli, [tr.], *The Piṭaka-Disclosure [Peṭakopadesa]*, pp. 195 § 595): “[再次] 第一禪是通過‘無願’（譯者注：appaṇihita），第二禪是通過‘空’（譯者注：suññatā），第三禪是通過‘無相’（譯者注：animitta），第四禪是通過‘出入息安般’（譯者注：ānāpāna）”（《藏釋》，145, 9-11 : Appaṇihitena paṭhamam jhānam, suññatāya dutiyam jhānam, animittena tatiyam jhānam, ānāpānassatiyā catuttham jhānam）。雖然到目前為止，我還沒有在《佛說十二門經注》、《陰持入經》或者《大安般守意經》之中的任何一種找到《藏釋》這些章節的精確平行對應本，但是在這些早期漢語注釋之中，將諸禪與若干注釋以此種同樣的方式來加以處理，則是引人注目並且也不容否定的（參上面討論過的金剛寺本《安般守意經》末尾所發現的注釋，第 239-242 頁）。這不僅對於我們這些經本的研究，就更廣泛的意義上，也對我們理解漢語佛教注釋的發端的研究，具有潛在的重要性。在討論漢語佛教翻譯的早期階段之時，許理和教授評論“在一部佛經之中的若干元素——由於種種原因——在漢傳佛教之中會‘變得流行’並且會產生出很多其他的東西，然而同一部佛經之中的其他思想則可能保持陌生並且沒有被吸收”（Zürcher, “A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts,” p. 277）。這似乎正是我們討論問題的一個例證。這些名數組合的模式，正如我在其他地方所評述的（Zacchetti, “An Early Chinese Translation Corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa*,” p. 82 n. 47），對於漢代的中國受眾具有天然的吸引力，因此在早期漢語注釋之中就頻繁出現。並且我們還看到這並非（或並非僅僅）是本土

注釋有著令人注目的精確平行對應本，但《佛說十二門經注》的作者還是深深植根於佛教的領域之內。我的意思是，在《陰持入經注》（《大正藏》1694 號）之中經常出現的大膽闡釋，以及採用典型的中國非佛教思想的範疇，而這些在《佛說十二門經注》之中都根本找不到。

c) 事實上，我要承認，雖然大多還沒有經過認真檢視，但卻有若干證據表明《佛說十二門經注》的作者對印度佛教資料有著“直接”的掌握（我的意思是：並非是經過譯著）。

比如在行 422-428 中的一節之中，作者很仔細地描繪了通過不同門的修習，從而獲得的果位 / 往生：

修行第一個四門，當一個人進入第一禪時，他就出生在第七天眾中；當一個人進入第二禪時，他就出生在第十一天眾中；{……} 當一個人進入第三禪時，他就出生在第十五天眾中；當一個人進入四禪時，他就出生在第十九天眾中。¹⁹³ 通過修行第二四門，一個人就能得到轉

想的產物。《藏釋》的解釋學方法論，對於早期漢語佛教注釋所產生的影響，是一個值得仔細考慮的主題。而安世高對此種解釋學方法論，應該是耳熟能詳。

¹⁹³ 通過修行四禪就可以獲得不同往生的這一段，在康僧會的《六度集經》（《大正藏》第 152 號），第 41 頁上欄第 1-4 行之中有一個有趣的平行對應：“志存一禪，未得應儀，命終可趣，即上七天，受壽一劫。在二禪終，上十一天，受壽二劫。處三禪終，上十五天，受壽八劫。處四禪終，上十九天，壽十六劫。”參林克的翻譯 (Link, “Evidence for Doctrinal Continuity of Han Buddhism,” pp. 122-123, n. 254). 我認為，在此處以及他處，康僧會其實是在引用《佛說十二門經注》。事實上，康僧會對這個主題的處理更為完整，因為他還增加了每一層天享用的壽算。關於此問題參 C. A. F. Rhys Davids (ed.), *Vibhāṅga*, pp. 424-425 (London: Pali Text Society, 1904); 亦參《增支部》II, 第 126-128 頁，第 123-124 號經。這看起來就與我的推測相抵觸，但很有可能是他從其他材料之中又引用了，並對此一主題作了詳細的說明。

輪王 (cakravartin) ¹⁹⁴ 的福報。通過修行第三四門，當一個人念于空時，¹⁹⁵ 他就會出生在 ‘ākāsānantyāyatana (阿竭舍難遮耶檀那，即‘空無邊處’)，即二十五天眾中；當一個人無欲之時，他就會出生在 ‘[vi]-jñānāntyāyatana (旬然那難陀耶檀那，即‘識無邊處’)，即二十六天眾中；當一個人不再注視不再觀照之時，他就會出生在 ‘ākīñcanyāyatana (阿臣禪然耶檀那，即‘無所有處’)，即二十七天眾中；當一個人不再有意識之時，他就會出生在 ‘naivasamjñānāsamjñāyatana (尼惟先若那先若耶檀那，即‘非想非非想處’)，即二十八天眾中¹⁹⁶。所有¹⁹⁷ 這些 [範疇] 都是沒有行動的 (?)，[生在這樣一些境界之中的] 人們

¹⁹⁴ “遮加越王福”；一個類似的音寫“遮加越羅”(=cakravartirāja) 可以在支樓迦識的譯經之中找到，此詞收入了柯蔚南的著作 W. South Coblin, *A Handbook of Eastern Han Sound Glosses*, p. 246, sv. 123 (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983) 之中。通過四無量的修行而獲得的各種往生，參 Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome III, pp. 1264-1273 (特別是注 2，第 1264-1266 頁)。

¹⁹⁵ “念空”：就是修行第一“無色定”(ārūpyasamāpatti) (譯者注：即 ākāsānantyāyatana，‘空無邊處定’)。同樣道理，“不欲”應被闡釋為是指“無色定”的第二種 (譯者注：即 vijñānāntyāyatana，‘識無邊處定’)，“不視觀”應被闡釋為“無色定”的第三種 (譯者注：即 ākiñcanyāyatana，‘無所有處定’)，“無思想”應被闡釋為“無色定”的第四種 (譯者注：即 nāivasamjñānāsamjñāyatana，‘非想非非想處定’) (見上面的 § 3.2，特別是注 29 與注 38；參下一注釋)。另參拉莫特 (Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome III, pp. 1274-1275) 對諸“無色定”的討論“天生就有的 (upapattiprātilambhika)”：“那些修行四無色定 (ārūpyasamāpatti) 者，由於其修行的福報而獲生 (karmavipāka，譯者注：業報) 在無色界 (ārūpyadhātu) 並且得到開示 (vispaṣṭa) 四蘊 (skandha) 與無記 (avyākṛta)”。

¹⁹⁶ 參《佛說十二門經》的最後一句 (行 364)：“無思想 (naivasamjñā-) 者，為離空、不欲，識是三事，便上二十八天上”。

¹⁹⁷ 我對“皆無為，不墮道”的詮釋是暫時性的。我不清楚這個“皆”字是指哪些類範疇；可能是最後四類 (參 Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome III, pp. 1275, 1278)。

就不會[進一步]墮入往生。¹⁹⁸

在這一段之中有不少值得注意的特點。《佛說十二門經注》中所介紹的整個方案之中，需要通過禪定的成果來獲得不同等級的往生，這與我們從若干印度資料之中所知道的恰好吻合。¹⁹⁹

人們可能也會注意到不斷出現的用來表達“往生”的“墮”(字面的意思是“墜落”)字，這個意思在漢語之中通常並不會與“往生”有所關聯：²⁰⁰比如“墮七天”即“往生到第七天眾之中等等……”。這可能是一個印度詞的仿造詞(calque)(可能是來自 upa-pad-)。

但是可能最有意思的還是一些音寫詞，這些音寫詞就我所知似乎在漢語藏經之中其他地方都沒有出現過。在此我引用兩個音

¹⁹⁸ 行第一四門，入一禪，墮七天；入二禪，墮十一天{天}；入三禪，墮十五天；入四禪，墮十九天。行第二四門，得遮加越王福。行第三四門，念空，墮二十五阿竭舍難遮耶檀那天；不欲，墮二十六旬然那難陀耶檀那天；不視觀，墮二十七阿臣禪然耶檀那天；無思想，墮二十八尼惟先若那先若耶檀那天，皆無為，不墮道。(行 422-428)

¹⁹⁹ 眾所周知，在梵語與巴利語資料裡面，在諸天的不同清單之中有不少差異之處。但是如果我們考慮一下在梵語資料中所發現的“常見清單”，比如根據艾哲頓的詞典(F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 2 vols., p. 270 a-b s.v. deva [New Haven: Yale University Press, 1953]; 參 Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome III, pp. 1264-ff., and n. 2 pp. 1264-1265)中，曾描繪了在欲界有六類諸天，在色界的四禪地(dhyānabhūmi)之中一共有十八天，而在無色界之中則有四天，那麼《佛說十二門經注》中所介紹的方案就很有道理。在《大毘婆沙》，《大正藏》第1545號，第357頁中欄第27-28行之中所提到的諸天的清單按理說也是這一個：“經但說有二十八天，謂四大王眾天，乃至非想非非想處天”。

²⁰⁰ 參《漢語大詞典》第2冊，第1206頁。順便提一下，因為某些我目前無法想出的原因，動詞“墮”似乎對安世高特別有吸引力，因為這個字在他的翻譯之中經常出現，並且也有很多意項。

寫詞，²⁰¹ 比如：²⁰²

- 阿竭舍難遮耶檀那：*? a gjiat śja nan tśja zja dan na
(ākāśānantyāyatana)

- 尼惟先若那先若耶檀那：*nrjiəi z'jwəi siən nja na siən
nja zja dan na (naivasamjñānāsamjñāyatana)²⁰³

另一個值得注意的段落出現在《佛說十二門經注》的第二部分：

聲音是初禪的敵人；待 (*vicāra) 是第二禪的敵人；
歡喜是第三禪的敵人；呼吸是第四禪的敵人。在一禪的例
子之中，為什麼聲音是敵人呢？因為 [作用于諸感受的]
“待”與“念” (*vicāra 與 *vitarka)²⁰⁴ 之故。在二禪的例
子之中，為什麼“待”是敵人呢？因為當 [修行者] 離開
禪的 [境界] 而有 [殘存的] 欲望之故 [？參行 471-472]。
在三禪的例子之中，為什麼歡喜是敵人？因為它會激起心
靈的激動。在四禪的例子之中，為什麼呼吸是敵人呢？因

²⁰¹ 發音構擬是根據 Coblin, *A Handbook of Eastern Han Sound Glosses*.

²⁰² 另外兩個音寫詞，則非常不幸很難讀，它們出現在《佛說十二門經注》的稍前一節之中 (行 416-417)。

²⁰³ 這個音寫詞在《阿毘曇八犍度論》(是對 **Abhidharmāṣṭaskandhaśāstra* 的翻譯，完成于公元 383 年) 之中 (《大正藏》第 1543 號，第 785 頁下欄第 29 行) 有一個部分的對應：“尼維先若那阿先若”。

²⁰⁴ “待念”的次序顛倒了，這是出人意料之外的：我在此排除“待”字被用作動詞，而與 *vitarka* 並無關係的可能性；但是其意思還是不太清楚。參《大安般守意經》，《大正藏》第 602 號，第 165 頁中欄第 14-15 行：“用不待念故，為隨第二禪也” (翻譯見宇井伯壽《說經史研究》，第 207 頁與杜繼文譯《安般守意經》，第 41 頁)。

為當一個人已然獲得第四禪，呼吸促使（？）[他]起念，這是因為他還沒有上升到第二個四門之故。²⁰⁵

這些解釋中有不少都相當晦澀難懂，但是關於諸禪的討論則毫無疑問地讓人聯想起藏經之中的一個段落：

聲音是第一禪的刺，最初與持續的心思是第二禪的刺，歡喜是第三禪的刺，呼氣與吸氣是第四禪的刺。²⁰⁶

漢語中的“怨家”，也是對巴利與梵語詞 *kaṇṭaka*，也即“刺”的合理詮釋。注意《佛說十二門經注》的作者並沒有明確地標出這一段（對這一段他在後面接著繼續作了闡發）是引文：換而言之，這看起來非常像是在對諸禪作泛泛地討論時，隨便插入的藏經中的一段。²⁰⁷ 這種處理藏經中段落的方式，表明其對藏經資料非常熟悉，

²⁰⁵ “聲為一禪怨家；待為二禪怨家；歡喜為三禪怨家；喘息為四禪怨家。一禪，何以故聲為怨家？用待念故。二禪，何以故待為怨家？從禪起用欲故。三禪，何以故歡喜為怨家？用起亂意故。四禪，何以故喘息為怨家？已得四禪，息復促意，未得上第二四門故。”（《佛說十二門經注》，行 476-481）

²⁰⁶ 《增支部》V, 134, 25-135, 3: *Paṭhamassa jhānassa saddo kaṇṭako. Dutiyassa jhānassa vitakkavicārā kaṇṭakā. Tatiyassa jhānassa pīti kaṇṭako. Catutthassa jhānassa assāsapassāsā kaṇṭako.* 可參考《中阿含經》，《大正藏》第 26 號，第 561 頁上欄第 6-10 行：“入初禪者，以聲為刺；入第二禪者，以覺觀為刺；入第三禪者，以喜為刺；入第四禪者，以入息出息為刺”。巴利語本此後繼續提到了“想受滅等至” (*saññāvedayitanirodhasamāpatti*)，而漢語本（《大正藏》第 26 號，第 561 頁上欄第 10-13 行）在此範疇之前則列出了四無色定。注意《佛說十二門經注》之中，第二禪的怨家祇有“待”（譯者注：原文作“*vitarka”，似應為 *vicāra？）。

²⁰⁷ 康僧會的《六度集經》，《大正藏》第 152 號，第 39 頁下欄第 28-40 頁上欄第 2 行之中有一處，其中有《佛說十二門經注》中這段的一個平行本：“一禪，耳為聲亂；二禪，心為念亂；三禪，心歡喜亂；四禪，心為喘息亂。一禪，耳聲止，進至二禪；二禪，念滅，進至三禪；三禪，歡喜滅，進至四禪；四禪，喘息滅，得

而這在早期漢語佛教注釋文獻之中非常罕見。

d) 另一方面，在《佛說十二門經注》之中，我無法找到任何由於“已經翻譯了的佛經”而產生的那些顯眼的錯誤，而對此我在其他地方曾經指出過，²⁰⁸（譯者注：由於《陰持入經注》中則存有這種錯誤）這就使得在《陰持入經注》（《大正藏》第 1694 號）之中幾處注釋所提到的“師”不太可能就是安世高。

簡而言之：《佛說十二門經注》的作者當然與代表了安世高傳統傳承的圈子有關係，這個圈子活躍於公元 3 世紀的吳國，並且這位作者還是其中的一個權威性人物，但他可能並不是一位漢人。那麼我們就開始想要知道，在就我們所知的屬於這個傳統少數幾位人物之中，他又是誰呢？

在我看來，有兩個可能的答案：康僧會或者是安世高自己。²⁰⁹當然，康僧會也是一位譯師，因此肯定就直接對印度經典非常熟悉。

空定（“空定”按理說就是“無色定”（*ārūpyasamāpatti*）；參林克：“concentration of emptiness [*sūnyatāsamādhi*]”（“空性之定”），譯者注：林克此處將“空定”構擬為 *sūnyatāsamādhi*，即 *sūnyatā*（空）+*samādhi*（三昧），但他對此也並不確定。”注意在此，“念”即“thinking”（林克譯作：“reflection”），應該對應於“*vicāra*”（參上面注 100）。

²⁰⁸ Zacchetti, “An Early Chinese Translation corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa*,” pp. 93 n. 108.

²⁰⁹ 安玄與嚴佛調則可能性要小一些；正如上面所提到的，支謙對《佛說十二門經注》很熟悉，就也是一個值得考慮的假設。但是，除了風格之外，甚至連《佛說十二門經注》的思想內容似乎也與我們所知道的支謙的活動相隔懸遠（那體慧對支謙譯經編制詞典的重要計畫，如果完工，當然將會對這個問題有更多啟發：參她在本期《創價大學國際佛教學高等研究所年報》VI (2003) 之中所發表的文章（譯者注：此指 Nattier, “The Ten Epithets of the Buddha in the Translations of Zhi Qian,” pp. 207-250）。順便提一下，在經錄或者傳記之中都沒有任何地方記錄這些人物與提到過的《佛說十二門經注》有關係。我不知道這個負面的證據有多重要。但是假如它有任何重要性的話，則在安世高的例子之中，就不會那麼嚴重。事實上嚴佛調曾描繪這位安息人，其所出的口頭注解數量非常龐大。

並且，我們在他的作品之中發現若干《佛說十二門經注》的明顯對應（見注 193 與注 207）。但是，康僧會其他知名著作所呈現出來的風格，則完全與目前的文本不同，目前的文本即使有，也沒有顯示多少嫻熟的文學技巧，而這是這位擅長表達的中國兼粟特著述者的典型特點。

康僧會，以及就總體而言那個時期吳國的佛教，是第一次想要系統地將外國的（佛教的）酒裝進中國的瓶子裡。而《佛說十二門經注》則很清楚，它是反映了另外一種背景。比如，正如我在上面已經評述過的，《陰持入經注》中的“師”²¹⁰ 顯示他對中國非佛教的思想也很熟悉——或者更準確地說，願意利用中國傳統的範疇（諸如“元氣”或“魂靈”）²¹¹ 來闡釋佛教經典——，而這些在《佛說十二門經注》之中則蹤影皆無。

事實上，是支謙提到了《佛說十二門經注》（參上面第 238 頁），這又給我們提供了最為強有力的證據。我們不知道《太子瑞應本起

²¹⁰ 我認為許理和教授暫時認為《陰持入經》之中的“師”是康僧會，還是最為可能的假設 (Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, p. 54; 亦參 Zacchetti, “An Early Chinese Translation corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa*,” pp. 94 n. 112). 可能並非祇是一個巧合，上面討論過的在《佛說十二門經》的“師云”注釋與《陰持入經注》之間有平行對應，卻並沒有出現在《陰持入經注》中“師”所作的一個注釋之中：假如我在 Zacchetti, “An Early Chinese Translation corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa*,” pp. 93-94 與 111-112 之中所作的假設——就是《陰持入經注》是一個團隊的產品，這個團隊類似於產出陳慧、康僧會的《安般守意經注》的那個團隊——是正確的話，《大正藏》第 1694 號就有可能也包含有安世高的解釋，這是整個學派的共同資源。

²¹¹ 《大正藏》第 1694 號，第 9 頁下欄第 13 行；第 10 頁中欄第 1 行；第 13 頁下欄第 6 行；第 14 頁下欄第 7 行等等。對此注的一個不同的檢視，見黎惠倫 Whalen Lai, “The Early Chinese Buddhist Understanding of the Psyche: Chen Hui’s Commentary on the *Yin Chih Ju Ching*,” *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 9-1 (1986): 85-103.

經》(《大正藏》第 185 號) 成就於何時。但是依照《出三藏記集》(“從黃武元年，至建興中”)，²¹² 支謙作為一位譯師其活動結束於公元 253 年。²¹³ 事實上，當 247 年康僧會搬到建業時，支謙已然離開了吳國的首都，隱居到了穹隆山。²¹⁴ 除了其他的考慮之外，這就使得認為支謙在他的《太子瑞應本起經》之中，可能曾經引用了一篇由康僧會(事實上，在他的《六度集經》引用了《大正藏》第 185 號)²¹⁵ 所撰寫的注釋，就變得極度不可能了。

假如這個分析是正確的，安世高撰寫了此注就變得最具有邏輯性。²¹⁶ 接著，考慮到康僧會對於安世高注釋著作當然十分熟悉，在我們觀察到的《佛說十二門經注》與康僧會《六度集經》(《大正藏》第 152 號)之間的平行對應，就應被解釋為是後者向前者借用了：很有可能，康僧會是引用了由這位安息人所撰寫的《佛說十二門經注》以及其他注釋，這構成了這個學派的共同思想基礎。²¹⁷

嚴佛調，這位安世高的弟子之一所撰寫的著名經序²¹⁸ 告訴我們，他老師著作的一部分是口頭的解釋(“或以口解”)。²¹⁹ 《阿含口

²¹² 第 97 頁下欄第 10 行。

²¹³ 見 Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, pp. 335-336, n. 136.

²¹⁴ Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, pp. 49, 51.

²¹⁵ 見上注 173。

²¹⁶ 作為一個推論，這個關於《佛說十二門經注》——並且因此也包括附在金剛寺本《安般守意經》的三個注釋——撰者的假設，也會證明《大安般守意經》確實包含有安世高注釋的痕跡。

²¹⁷ 受到《佛說十二門經注》影響的章節，是在《六度集經》，《大正藏》第 152 號 (§ 75-76) 之中，據釋天常的分析(釋天常《六度集研究》，第 97 頁)，它是由康僧會所撰寫，並且反映了安世高的禪那傳統。

²¹⁸ 《出三藏記集》，《大正藏》第 2145 號，第 69 頁下欄第 19 行-70 頁上欄第 8 行；關於這篇材料，見 Forte, *The Hostage An Shigao and His Offspring*, p. 66.

²¹⁹ 《出三藏記集》，第 69 頁下欄第 28 行。

解十二因緣經》(《大正藏》第 1508 號)在藏經之中，被錯誤地安在了安玄與嚴佛調的名下，最有可能是的安世高注釋活動的一個遺存，²²⁰ 並且是由他的助手們記錄下來的“口解”的一個例證。

《佛說十二門經注》可能就是關於《佛說十二門經》的一個“口解”——是關於此經的一個講經，並擴展成為了對坐禪的詳細討論。就風格而言，我們的這部注釋似乎與《阿含口解》相一致。至於細緻的比較研究，則尚待未來，不過我們可能很容易就發現，在此二種文本之中，都有某種奔放不羈 (rhapsodic) 的形式 (在這樣一種口解之中是完全可以理解的)，並且上面提到了都少有從其他譯經之中的引用 (或至少明確的引用)，都有系統地使用名數，並且頻繁地使用程式化的問答 (何等為……/ 何以故)。²²¹

總而言之，《佛說十二門經注》很有可能是目前存世最早的在中國所撰出的佛教注釋之一。雖然與其他注釋之間有聯繫，但其自身就類型學與思想內容而言都是一部非常獨特的文本。

目前對其作者，則仍無法完全確定，但是在我看來，其作者還是最有可能為安世高，雖然我要承認，仍有不少問題需要我們來解答。²²²

²²⁰ Zürcher, “A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts,” p. 298; Forte, “An Shih-kaio: biografia e note critiche,” pp. 190-194 與 Forte, *The Hostage An Shigao and His Offspring*, p. 82, n. 49.

²²¹ 比如《大正藏》第 1508 號，第 53 頁上欄第 8 行；第 53 頁上欄第 14 行；第 53 頁上欄第 26 行及其他各處；參《佛說十二門經注》行 387、389、407 及其他各處。關於這種模式在早期漢語注釋之中的重要性，特別是牽涉到安世高，見湯用彤的評述 (湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，第 80-82 頁)。當然這種風格的特點在印度注釋與論著中是非常普遍的。

²²² 在此，關於《佛說十二門經注》，我祇是舉出未來研究中應該處理的兩個主要問題：第一是要評估發現在《佛說十二門經注》之中的音寫 (見上面第 248 頁)：這

勿庸贅言，所有這些，對於《佛說十二門經注》的思想與歷史詮釋而言都祇不過是一個起點。無論其作者是誰，我相信這篇注釋（以及《佛說十二門經》與《佛說解十二門經》）將成為我們瞭解早期中國佛教思想的主要資料之一。

些音寫是否可以追溯到漢代？它們所反映的是哪一種印度語言？順便提一句，確實，安世高在他的“翻譯”之中儘量避免這種音寫（Zürcher, “A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts,” p. 283），但是並不難想像，在他對他所翻譯的經典作口頭解釋時，會順便提到若干原始印度語詞，並被他的助手們記錄了下來。第二個問題，就是在这部注釋之中對於坐禪階段的奇特處理，這種思想又是如何影響到這個注釋傳統的？而這個注釋傳統，其源頭是這位安息人在洛陽的活動。很明顯，在《大安般守意經》（《大正藏》第 602 號）、《陰持入經注》（《大正藏》第 1694 號）或者在康僧會的譯經之中都找不到其痕跡（比如，參《六度集經》，《大正藏》第 152 號，第 29 頁下欄第 22 行）。