

第二章 佛教「方便」一詞的基本說明

本論文主要想釐清佛教修行「方便」的義理，爲了正確理解之故，首先從基本的語詞、語義上去剖析，進而檢視佛典文本中「修行方便」的思想涵義。佛教有眾多典籍中皆記載「方便」一詞，不同文本脈絡之「方便」蘊義必定不相同。本章首先處理的是佛教初傳漢地所譯的經典，從初期的漢譯佛典中一一找出「方便」的語詞，並進一步檢析、辨明「方便」一詞在漢語詞彙史上最初的用法與概念。其次，藉由同一文本《維摩詰經》，在三個不同時代的譯本，對照說明「方便」一詞在不同時代、不同譯家在使用上的差異，並進一步爬梳「方便」一詞的語義變化。

本章節主要介紹佛教「方便」一詞的基本問題，包括：一、從學界已研究出的成果進一步探討漢語「方便」一詞的來源和成詞方式。二、回溯後漢佛典最初使用的「方便」概念，並且逐一分析不同譯經者所使用的核心語義和語詞特色。三、藉由單一文本《維摩詰經》在不同時期不同譯經家的用法，說明「方便」一詞的語詞和語義之改變；四、繼前三小節的初步成果，回應當代學界對「方便」一詞的問題探討，試圖省思「方便」之語義的轉折和衍生歷程；五、最後，在語詞的釐清基礎上，提出研究省思以進一步理解佛教修行「方便」的思想問題，由此再展開下文的研究方向和主軸。

第二章之五小節標題，簡明如下：第一節、「方便」一詞的語詞探源。第二節、「方便」一詞在「初期漢譯佛典」的用法。第三節、「方便」一詞在「不同譯經時期」的用法。第四節、「方便」一詞的語義改變與音譯詞之檢討。第五節、佛教修行「方便」的基本界說與研究反思。

第一節 漢語「方便」一詞的語詞探源

一、學界研究的初步說明：「方便」一詞的成詞來源與年代

(一) 漢語「方便」一詞的成詞來源：

對於漢語「方便」一詞的成詞來源，學界研究的成果可分成兩類來說明：

1. 「方便」為外來語：源頭語⁷⁸是「梵語」，「方便」一詞可歸屬為「外來詞」之「意譯詞」；⁷⁹其中又有不同的說法：(1) 對譯於梵語「upāya」，音譯為偈和；徐夢葵指出「方便」來自於「偈和」(upāya)之音義詞。⁸⁰(2) 對譯於梵語「upāya-kauśalya」；森山清徹以為「方便」一詞最早由支婁迦讖(Lokakṣema)⁸¹譯出「upāya-kauśalya」成「漚和拘舍羅」而有漢語的「方便」一詞。⁸²

2. 「方便」非外來語，而是承續前人古詞的新造詞。學者胡湘榮指出：「善權」舊譯常常寫作「善權方便」或「權方便」，新譯一律改成「方便」。⁸³ 換

⁷⁸ 「源頭語」(Original or source language)：指漢譯佛典翻譯時，譯者所依據的寫本語或譯者所說的語言。

⁷⁹ 徐夢葵先生指出「“方便”一詞系外來詞，最早見於梵語，按梵音為“偈和”...。“方便”即梵語“偈和”之義譯。」以上出自徐夢葵先生之〈釋“方便”〉，《吉林大學社會科學學報》第6期(1995年1月)，頁87。

關於「外來語」之定義，有三類說、四類說等；三類說指「音譯、意譯或合璧詞。」四說：「音譯」、「音譯加表意」、「音譯與意譯結合」、「直接借用」之四種主要形式。王力在《漢語詞彙史》，(北京：商務印書館，1993)頁134中提到：「有人以為音譯和意譯都應該稱為外來語。我們認為，只有借詞才是外來語，而譯詞不應該算作為外來語。」所謂的「借詞」是「把別的語言中的詞連音帶義都接受過來，也就是一般所謂音譯。」「譯詞」則為「利用漢語原來的構詞方式，把別的語言中的詞所代表的概念，介紹到漢語中來，也就是一般所謂意譯。」

研究佛經外來詞的學者，有不同看法；釋繼坤在〈支讖譯經「法師」考〉中，提到「由於著者(指：王力)的說服力不夠，筆者不接受其分法，仍願意採用『音譯與意譯皆稱為外來語』。」見：《中華佛學研究》第3期(1999年3月)，頁58，註解43。

⁸⁰ 徐夢葵，〈釋“方便”〉，《吉林大學社會科學學報》第6期(1995年1月)，頁87。

《佛光大辭典》註明「方便」音譯為「漚波耶」。慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版，1989，頁1435。

⁸¹ 支婁迦讖(Lokakṣema)，約西元2世紀人，於後漢時期來華。

⁸² 森山清徹，〈般若經における「方便」について〉，《印度學佛教學研究》第23卷第1號(1974年12月)，頁156。支讖，即支樓迦讖(Lokakṣema)，約西元二世紀人，後漢桓帝末年(西元167年)從月支來到洛陽，通曉漢語，有時還和早來的竺朔佛(一稱竺佛朔)合作。他譯經的年代在靈帝光和、中平年間(西元178-189年)，比安世高稍遲。

⁸³ 胡湘榮，〈鳩摩羅什同支謙、竺法護譯經中語詞的比較〉，《古漢語研究》第23期(1994年6

言之，「方便」一詞不是翻譯外來語之意譯詞，而是漢語自身詞彙的改變。

(二) 漢語「方便」一詞成詞的年代：

漢語「方便」一詞成詞的年代，至少可分成三個說法：

1. 東漢時期：據竺家寧先生研究，漢文「方便」一詞遠在東漢時代已經形成。竺先生以安世高（An Shigao）⁸⁴的譯經為證。⁸⁵森山清徹則認為，最早是由支婁迦讖譯出「upāya- kauśalya」一詞。⁸⁶
2. 魏晉時期：徐夢葵認為，可能最早出自「魏晉時代的民間的口語詞」。⁸⁷
3. 魏晉之後：胡湘榮指出鳩摩羅什（Kumārajīva）⁸⁸以前，如竺法護（**Dharmarakṣa**）⁸⁹等人也使用過「善權方便」，或「權方便」，但直到鳩摩羅什重譯《法華經》、《維摩詰經》才一概使用「方便」。⁹⁰

二、漢語「方便」一詞成詞的來源與年代分析

首先分析第二個問題：「方便」一詞的成詞年代；東漢安世高的譯經已出現「方便」一詞；如《道地經》、《陰持入經》等。⁹¹安世高使用的「方便」詞語，

月），頁 77。相關的說法也有：顏恰茂指出：「才 + 歡 - 欠」，通「權」，「方便」的異名。參閱：顏恰茂，《佛教語言闡釋—中古佛經詞彙研究》，浙江：杭州大學出版，1997，頁 60-61。

⁸⁴ 安世高，生卒年不詳，大約西元 2 世紀人，於後漢時期來華弘法譯經。

⁸⁵ 竺家寧，〈方便的古往今來〉，《佛經語言初探》，台北：橡樹林，2005，頁 110。

⁸⁶ 森山清徹，〈般若經における「方便」について〉，《印度學佛教學研究》第 23 卷第 1 號（1974 年 12 月），頁 156。支讖，即支樓迦讖（Lokakṣema），約西元二世紀人，後漢桓帝末年（西元 167 年）從月支來到洛陽，通曉漢語，有時還和早來的竺朔佛（一稱竺佛朔）合作。他譯經的年代在靈帝光和、中平年間（西元 178~189 年），比安世高稍遲。

⁸⁷ 徐夢葵，〈釋“方便”〉，《吉林大學社會科學學報》第 6 期（1995 年 1 月），頁 88。

⁸⁸ 鳩摩羅什（Kumārajīva, 334-413），主要的譯經時期大約在南北朝。

⁸⁹ 竺法護（Dharmarakṣa, 230?-316），是西晉時期的譯經家，第一位有記載的敦煌出家人，本為月支人。

⁹⁰ 胡湘榮，〈鳩摩羅什同支謙、竺法護譯經中語詞的比較〉，《古漢語研究》第 23 期（1994 年 6 月），頁 77。支謙的《維摩詰經》和竺法護的《正法華經》都有“善權品第二”，新譯（羅什譯）通通改作“方便品第二”。

⁹¹ 關於此點，筆者首先考證確實是安世高等人的「後漢」譯經，才進一步推論安世高確實使用過「方便」一語。除了安世高之外，東漢的譯經家還有支婁迦讖、支曜、康孟詳也都使用過「方便」一詞。詳細的論證，請參考第二章第二節。

還有「正直方便」、「不捨方便」、「作方便」等。⁹²

關於漢語「方便」一詞的成詞來源問題是：一、其「源頭語」被認為是「梵語」，但據徐真友 (Richard Spahr) 曾指出，東漢譯經家多來自中亞、西域等地，其所具有的佛典原本應該是「犍陀羅語」(Gāndhārī) 寫本。⁹³所以，精確來說，「方便」的源頭語非單純的「梵語」概念。⁹⁴

其次，關於認定「方便」一詞是來自 upāya 或 upāya-kausalya 的對譯說法，這一問題在於「方便」如果是從 upāya 或 upāya-kausalya 譯出，應該要有直接的原典證據來確定其說法。因為從平川彰的《佛教漢梵大詞典》，可以查出「方便」一詞可對應的梵語，至少就有 40 字，而是這四十個梵字「方便」都有可能在初期漢譯佛典中被譯成不同的譯語。

upāya, upāya-kausalya, prayoga, aneka-paryāyeṇa, abhimukha, abhimukhatva, abhyupāya, avatāra, ārambha, autsukya, aupayika, udyoga, upakrama, upāyatā, upāya-kausalya-pāramitā, kalpa, kuśala, kauśala, kauśalya, kriyā-kāra, naya, paryāya, paryāyeṇa, prayukta, prayogin, pryojana, prāyogika, prāyogikatva,

⁹² 參考本文：【表三】安世高譯經的「方便」詞語。本文在下文中首先確定後漢的譯本，進而也確定「方便」一詞在後漢佛典已經出現。詳見下文。

⁹³ 東漢—漢譯佛經之嚆矢，譯經家有一安世高、支婁迦讖、支曜、康孟詳、竺大力、曇果、安玄、僧伽羅刹、嚴佛調等人，他們所使用語言和引據的佛典，應該不是「經典梵語」。請參閱：徐真友 (Richard Spahr)，〈關於佛典語言的一些研究〉，《正觀雜誌》第一期，1997，頁 69-70。關於後漢的譯經家問題：就小野玄妙考察道安和僧佑所著目錄，發現無竺大力、曇果二人之記錄，是否為後人虛構杜撰，仍值得進一步研究。參考：小野玄妙，《佛教經典總論》，台北：新文豐，1983，頁 28。

關於漢譯佛經的「番漢/梵漢」的語言問題，可參考：聶鴻音，〈番漢對音與上古漢語〉，《民族語文》，第 2 期 (2003 年第 2 期)，頁 14-21。

⁹⁴ 犍陀羅語是今日學者對阿育王時代西北印度犍陀羅 (Gandhāra) 地區所使用的語言之稱呼。徐真友認為，梵語系的佛典寫本至少有四種：一、標準梵文 (saṃskṛtā bhāsā)，二、巴利文，三、犍陀羅語-驢唇書體 (Kharoṣṭhi, 或稱佉盧/佉留文字)，四、「佛教混合梵文」(Buddhist Hybrid Sanskrit)。關於第四種語言的問題，可參考：萬金川，〈從「佛教混合漢語」的名目談漢譯佛典的語言研究〉，《圓光佛學學報》，第 7 期 (2002 年 12 月)，頁 153-170。萬金川，《佛經語言學論集：佛典研究的語言學轉向》，南投：正觀出版社，2005。

關於「犍陀羅語對漢譯佛典詞彙的影響」可參考：徐真友，〈西北印度方言犍陀羅語對漢譯佛典詞彙的影響〉，發表於“漢文佛典語言學國際學術研討會”，2002 年 11 月。

關於「中國譯經底本的問題」，目前學界研究佛經翻譯問題，特別得留意「胡、梵」之異。據萬金川老師指出，「他們譯經的底本是所謂的『胡本』，非『梵本』。」萬金川，〈佛典語言研究的文化二重奏〉，《佛經語言學論集：佛典研究的語言學轉向》，南投：正觀出版社，2005，頁 232-233。

manasi-kāra, mahôpāya, yukti, saṃvartanīya, saṃvidhā, saṃbhāra, yoga,
yogācāra, yogena, vidha, vidhi, vyāyāma⁹⁵

再從荻原雲來《漢譯對照梵和大辭典》對照前面的四十個梵語詞可以初步得知，這四十個梵語「方便」曾被譯為不同的漢譯詞，詳見下表【表一】。是故，學者若認定漢語「方便」一詞一開始是譯自「upāya 或 upāya-kauśalya」，可能需要考證源頭語的原典用法，才足以確定「方便」一詞是來自「upāya 或 upāya-kauśalya」。

【表一】「方便」一詞在《佛教漢梵大詞典》、《漢譯對照梵和大辭典》、Digital Dictionary of Buddhism 的漢梵譯法

| 《佛教漢梵大詞典》 「方便」的對譯詞 | 《漢譯對照梵和大辭典》 漢譯詞 | Digital Dictionary of Buddhism ⁹⁶ 備註：相關譯語之補充 |
|-----------------------|--|---|
| abhimukha | 向、對、對向、定向、趣向、相向、現、現在、現前、其前、現在前、普現前、現觀、對現觀、現所對、現普對、觀面 | abhimukha 了, 令趣, 向, 將, 對, 方便, 求, 現, 現前, 現觀, 趣向, 轉趣 abhimukham 現前, 阿比目佉 |
| abhimukhatva | × (未記「漢譯詞」) | abhimukhatva 方便, 現前, 臨欲 |
| abhyupāya | 方便、勝方便、別方便 | abhyupāya 勝方便, 方便 |
| aneka-paryāyeṇa | × | aneka-paryāyeṇa 方便 |
| ārambha | 發、起、發起、發勤、發起事業、事、造、行、修、所作、功用、勤勞、策勵、方便 | ārambha 事, 依止, 修, 初, 勤, 奮發, 所作, 方便, 生, 發, 發起, 行, 起, 造 |
| aupayika | × | aupayika 可爾, 如是, 方便, 資助, 顯發 |
| autsukya | 欲、欲樂、愛慕、勤求、精勤思 | autsukya 勇猛, 勤, 喜, 大方便, 愛 |

⁹⁵ 平川彰主編，《佛教漢梵大辭典》，東京：靈友會，1997，頁 1572-1573。

⁹⁶ 補充 Charles Muller 編輯之佛學網路字典—網址為 <http://www.buddhism-dict.net/ddb/> 以為對照。荻原雲來《漢譯對照梵和大辭典》有時紀錄未全，如 abhimukha 平川彰的《佛教漢梵大詞典》視為「方便」之對譯詞，但《梵和大辭典》未收入，C. Muller 之字典則有收入。也有兩者皆未收入者，如 prayojana。

| | | |
|-------------|---|---|
| | 慕、務、念務、遽務、勤、翹勤、所習樂、勇猛、喜、歡喜、看宜、不安定 | 慕, 方便, 欲, 欲樂, 歡喜, 精勤思慕 |
| avatāra | 下、降、降臨、入、令入、趣入、深入、入住、趣、趣向、往詣、超、了達、究竟、起 (p.140) | avatāra 下, 了達, 便, 得, 得入, 方便, 權化, 正入, 知, 示現, 究竟, 證, 起, 超, 趣, 趣入, 趣向, 過, 阿跋多羅 |
| kalpa | 儀軌、細軌、細法事、方便 | kalpā 分別 kalpa 一劫, 作, 儀軌, 分別、劫, 劫, 同, 執, 執著, 如, 妄想, 妄計、思惟, 想, 想念, 方便, 欲, 淨, 等, 能分別, 覺, 解 |
| kauśala | 善、善巧、善權、善修、巧、巧便、方便、善方便、妙解、明了、善知【音】拘薩、憍薩羅 | kauśala 善, 善巧, 巧, 方便, 明 |
| kauśalya | 善巧、善、善能、巧、便巧、妙巧、巧妙、巧方便【音】拘舍羅 | kauśalya 了, 善, 善巧, 善巧方便, 妙解, 巧, 方便, 方便善巧 kauśalyajñāna 權慧 |
| kriyā-kāra | 制、制現、定例、守法、本要、方便 | kriyā 事, 事業, 作業, 作用, 修, 功用, 所作, 所作事, 方, 果, 業, 業用, 現行, 用, 能, 行, 造, 造作 kriyā-kāra 方便 |
| kuśala | 嘉善、妙善、純善、能、善能、益、平安、樂、善巧、巧妙、識、賢、善知、善解、通、能通達、方便、善、善利、福、福樂 | kusala 善 kuśala 善, 善巧, 善根, 善業, 善法, 善能, 善行, 妙善, 巧, 巧方便, 平安, 德, 方便, 樂, 權宜, 益, 福, 福德, 能, 能善, 能通達, 識, 通達 |
| mahôpāya | 大方便 | mahôpāya 大方便, 方便 |
| manasi-kāra | 思、思惟、正念、作意、念、正念思惟、憶、思量、心想、方便 | manasi-kāra 作意 manasi-kāra 心, 念, 思, 思惟, 思量, |

| | | |
|--------------|---|---|
| | | 想, 意, 憶念, 方便, 正念 |
| naya | 理、理趣、聖教理、正理、道理、道、方便、意趣、趣、教門法、正法、實相、真實、如實、理、通趣 | naya 一實相, 如實, 實相, 意, 教, 方便, 正法, 法, 理, 理趣, 真實, 義, 道, 道理, 那耶, 門 |
| paryāya | 門、名門、言說、章句、別名、別義、別異 | paryāya 分別, 別, 別異, 句, 因, 因緣, 差別, 數, 方便, 次第, 法門, 異, 異因緣, 異門, 經, 緣, 義, 義門, 言說, 道理, 重, 門 |
| paryāyeṇa | 由因緣、交代、是故、由此(因緣) | paryāyeṇa 展轉, 方便 |
| prayoga | 方便、方便行、加行方便、方便正行、出息、出息利、方便出息、相應、和合、行、加行、勤行、發行、修行、正行所修、勤修、能修習、勤修習、所作、造作、經營、精進、始 | prayoga 作, 作加行, 修, 修習, 修行, 加行, 加行位, 勤修, 勤加行, 和合, 始, 學, 成, 所作, 所修, 方便, 正行, 法, 用, 相應, 精勤加行, 精進, 經營, 能修習, 行方便, 方便法 |
| prāyogika | 加行、正加行、加行生、加行得、加行所得、由加行、為加行、由功用、和合中用、方便 | prāyogika 加行 prāyogika 方便, 求 |
| prāyogikatva | 加行、方便 | prāyogikatva 加行, 方便 |
| prayogin | 方便、加行 | prayogin 加行, 方便 |
| prayojana | 用、要、須、所須 | prayojana 因緣, 用, 精勤修, 義 |
| prayukta | 相應、相投、相合、相名、修、勤修、修習已終、習、精勤、專勤、求、專求、調適、入、既進趣已、繫、正勤所修、習已正勤修、精勤、修習已終、專勤求、專求、求、加行、共相應、合 | prayukta 修, 修行, 共相應, 加行, 勇猛精進, 勤修, 勤修正行, 勤修習, 勤修行, 合, 和合, 方便, 有, 正勤所修, 求, 相名, 相應, 精勤, 繫, 習, 行 |
| sambhāra | 聚、眾具、莊嚴、方便、功德、 | sambhāra 具, 功德, 和合, 圓滿, 方 |

| | | |
|-----------------------------|---|--|
| | 福智、節集 | 便, 福德, 莊嚴, 行, 資糧 |
| saṃvartanīya | 感 | saṃvartanīya 方便, 生 saṃvartanīya-karman 能感 |
| saṃvidhā | 方便 | saṃvidhā 方便 |
| udyoga | 修、精勤、極勤、勤求、精方便、 精進、勤行精進、勤方便、勤作 方便 | udyoga 修, 精勤 udyogam 勇猛精進 |
| upakrama | 害、災橫、所逼切 | upakrama 因, 害, 方便 |
| upāya | 方便、方計、巧便、權、權方便 如法、因緣、因緣方便【音】烏 卑夜 | upāya 善權慧, 善權法, 因, 因緣, 大方便, 方便, 方便力, 權方便 |
| upāya-kauśalya | 善權、巧方便、方便善巧、善巧 方便、大方便力 | upāya-kauśalya 偈和俱舍羅, 偈和拘 舍羅、優波橋舍羅, ⁹⁷ 漚和拘舍羅, 善巧方便, 善權方便, 方便, 方便善 巧, 方便力, 權便 |
| upāya-kauśalya- pāramitā | 方便波羅蜜、方便善巧波羅蜜 多、漚和拘舍羅波羅蜜 | upāya-kauśalya-pāramitā 善巧方便, 方便, 方便善巧波羅蜜多, 方便波羅 蜜, 方便善巧波羅蜜 |
| upāyatā | 方便 | upāyatā 方便 |
| vidha | 種、方便、持(一寺+尺) | vidha 方便, 種 vidhā 種, 說, 通達 |
| vidhi | 方便、儀式、法事、儀軌、方、 言、相 | vidhi 事, 作, 儀軌, 式, 方, 方便, 方軌, 次第, 法, 相, 軌, 軌儀, 道 |
| vyāyāma | 勤、功、勞、疲、精勤、功力、 精進、勇猛、正勤、勤力、勤修、 勤精進、方便、大方便 | vyāyāma 勇猛, 勤, 勤修, 勤劬, 勤 精進, 大方便, 方便 |
| yoga | 修習、勤、勤行、修行、勤修、 精勤修習 | yoga 修, 修學, 修行, 具足, 合, 因, 如理, 定, 平等, 得, 成, 成就, 方便, |

⁹⁷ 月婆首那(Upasūnya)譯,《勝天王般若波羅蜜經》(Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā-prajñāpāramitā-sūtra)「優波橋舍羅波羅蜜」T.8, no.231, p.688a. 《勝天王般若波羅經邯鄲記》:「優波橋舍羅譯為方便」, 智諭法師著, 台北: 西蓮淨苑, 1984。月婆首那為陳優禪尼國(Udyāna)王子於陳天嘉六年(西元 565) 還譯有《僧伽叱經》。

| | | |
|----------|---------------|--|
| | | 有, 理, 瑜伽, 瑜伽行, 相應, 縛, 繫, 習, 行, 觀, 軛, 道理, 障礙, 雙 |
| yogācāra | 修行者、觀行者、修行相/行 | yogācāra 修行, 修行者, 方便, 瑜伽師, 相應, 觀行者 |
| yogena | × | yogena 方便 |
| yukti | 相應、和合、隨機、善解方便 | yukti 事, 合, 如理, 成, 方便, 明, 正理, 正道理, 法, 理, 相應, 相應, 義, 育坻, 育抵, 譬喻, 道理, 量, 體 |

說明：以上四十字「方便」都有可能在東漢和 upāya 或 upāya-kausalya 一樣被「漢譯」使用。因此「方便」一詞是來自 upāya 或 upāya-kausalya 的說法，仍待商榷。也許有原典的證據才足以確定。

三、漢語「方便」一詞對譯的梵字略析

上述的四十個梵字「方便」無法一一解說，在此僅對學界最常認定的兩詞梵字 upāya 和 upāya-kausalya，略解字義，如下：

(一) upāya

梵文 upāya，與巴利文同字。源自動詞 upa√i；-upa 為一「接頭詞」，有靠近、接近的意思，反義詞為-apa 遠離；動詞字根√i—表「去」(to go)。⁹⁸故 upāya (陽性，名詞)就是「任何要達成目的所使用的方法、手段、工具、方式、策略、計巧、用計」。⁹⁹是故，梵文 upāya 本義僅作「方法」(means)之意，沒有善巧的 (skillful) 的涵義。¹⁰⁰Upāya 在荻原雲來《漢譯對照梵和大辭典》收錄的漢

⁹⁸ 在阿含，常提到的離去善巧，為三種善巧之一：apāya -kosalla、āya-kosalla、upāya-kosalla；據水野弘元所譯：離去善巧慧、入來善巧慧、方便善巧慧。水野弘元，《巴利論書研究—水野弘元著作選集（三）》，台北：法鼓文化，2000，頁 424-423。

⁹⁹ 【upāya】(m.): coming near、approach、arrival...., that by which one reaches one's aim, a means, or expedient (of any kind), way, stratagem, craft, artifice. Monier Williams, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford: Oxford University Press, 1899 (1th Ed.), reprint 1988, p.125.

¹⁰⁰ Michael Pye, Skillful Means- A Concept in Mahayana Buddhism, England: Stephen Austin & Sons Ltd., 1978, p. 10-12. 鈴木大拙 (D.T. Suzuki) 曾提到英譯 upāya 困難，參閱：Michael Pye, *Skillful Means- A Concept in Mahayana Buddhism*, England: Stephen Austin & Sons Ltd., 1978, p. 10-11.

譯詞彙中，計有：方便、方計、巧便、權、權方便、如法、因緣、因緣方便等詞；也列出了一個音譯詞：烏卑夜。¹⁰¹經查其他佛教字辭典可知 upāya 的音譯詞還有：漚想、漚和、偃和、漚波耶。¹⁰²關於這些音譯詞的進一步問題，會在本章第四節中說明。

(二) upāya-kausalya

梵語 upāya-kausalya 為 upāya 加 kausalya 之「複合詞」，巴利語為 upāya-kosalla (名詞)。¹⁰³ 英文常譯為：skill in means、skill in devices、skilful means。¹⁰⁴ 梵文 kausalya 本義有「善巧於、善於做...」之意；¹⁰⁵ 所以 upāya-kausalya 此複合詞，字面意思就是善巧於方法，或說善於操作方法，對做事方法之熟練，能操作方法、

¹⁰¹ 荻原雲來：《漢譯對照梵和大辭典》，頁 277。

¹⁰² (1) 漚想：《翻梵語》T.54, no. 2130, p.985a

(2) 漚和：《翻梵語》註譯「漚和拘舍羅」：「為漚波拘舍羅；而『漚波』者『大』；『拘舍羅』者，『方便』也。」《翻梵語》明顯地注意到音譯的問題，認為漚波 (upā) 不應譯為漚和，但其又誤解—漚波 (upā) 是「大」的意思。(T54, no.2130, p.993a)

(3) 偃和：徐夢葵先生指出「“方便”即梵語“偃和”之義譯。」以上出自徐夢葵先生之〈釋“方便”〉，《吉林大學社會科學學報》，第 6 期，1995，頁 87。

(4) 漚波耶：《佛光大辭典》，頁 1435。

¹⁰³ 巴利語 kosalla 「善巧」是從形容詞 kusala (Sk. kuśala) 所形成的抽象名詞，大乘佛教多被用於 upāya-kausalya 「方便善巧」。因為善巧方便必須要有智慧，所以 kosalla 就被作為慧的同義語。以上參考：水野弘元，釋惠敏譯，〈原始佛教與部派佛教的般若〉，《佛教教理研究—水野弘元著作選集(二)》，台北：法鼓文化，2000，頁 105。

補充：upāya-kausalya 當名詞用時，常見的英譯為：

(1) adaptability：Hurvitz (2) convenient means：Chan (3) expediences (4) expedient means (5) means (6) skilful means: Michael Pye, John Schroeder (7) skillfulness：Kern (8) skill-in-expedients：Thomas (9) skill-in-means (skill in means)：Conze, Ch'en, David C. Yu, John Schroeder,關於上述英文譯詞的種種，筆者參考下列文章整理得之：

David C. Yu, Skill-in-means and the Buddhism of Tao-sheng: A study of a Chinese reaction to Mahāyāna of the fifth century, Philosophy East and West, vol.24.no.4, 1974, pp. 413-427. John Schroeder, Nāgārjuna and the Doctrine of “Skillful Means”, Philosophy East and West, vol.50, no.4, 2000, pp.559-583. Mark Tatz tr., *The Skill in Means (Upāyakauśalya) Sūtra*, Delhi: Motilal Banarsidass publishers, 1994.

鈴木大拙(D.T. Suzuki)曾提到要英譯 upāya 的困難，參閱：Michael Pye, *Skilful Means- A Concept in Mahayana Buddhism*, England：Stephen Austin & Sons Ltd., 1978, p. 10-11.

¹⁰⁴ Michael Pye, *Skilful Means- A Concept in Mahayana Buddhism*, England：Stephen Austin & Sons Ltd., 1978, p.7, 15. Michael Pye 對佛教「方便善巧」之研究，在西方蔚然成爲一家之言，西方學者沿用其觀點者頗多；包括 John Hick, David Scott, John Schroeder, Gene Reeves 等人。Michael Pye 也曾爲 Mircea Eliade 主編之 *The Encyclopedia of Religion* 註解 upāya 此一詞條；Mircea Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987.

¹⁰⁵ 【kausalya】：cleverness, skillfulness, experience (ifc.) . Monier Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1899 (1th Ed.) , reprint 1988, p.318.

技術、工具於自如。荻原雲來《漢譯對照梵和大辭典》對此收錄的漢譯詞爲：善權、巧方便、方便善巧、善巧方便、大方便力，¹⁰⁶其音譯詞爲：漚𩇛拘舍羅、¹⁰⁷漚和俱舍羅。¹⁰⁸由其他佛教字辭典可知，還有：偃和俱舍羅、偃和拘舍羅、漚和拘舍羅、優波橋舍羅。¹⁰⁹

(三) upāya 和 upāya-kausalya 的差異說明

從現代的梵文解析 upāya 和 upāya-kausalya 基本的字義，兩者實爲不同的意思，前者主要是「方法」，而後者多了「善巧」(kausalya) 一字的語義。如果只從荻原雲來《漢譯對照梵和大辭典》收錄的漢譯詞來看，的確 upāya 和 upāya-kausalya 沒有共同的詞語（詳見下表比對），但是宋代普潤大師所撰的佛教外來詞之大成《翻譯名義集》記載「漚和俱舍羅」一詞條，註爲：此云「方便」。¹¹⁰換言之，在漢語的用法中「漚和俱舍羅」也曾等於「方便」(upāya) 一詞，或者曾以「略說」的方式被使用，是故對於 upāya 和 upāya-kausalya 的漢譯用法仍有必要進一步爬梳。此外，綜觀現代佛教字辭典對 upāya、upāya-kausalya 的收錄仍不完整，其漢譯詞與音譯詞仍有待進一步的考證、釐定、比較、分析和補充。

【表二】 upāya 和 upāya-kausalya 的漢譯詞和音譯詞對照表

— 僅據荻原雲來之《漢譯對照梵和大辭典》

| | 漢譯詞 | 音譯詞 |
|----------------|---------------------------|-------------|
| upāya | 方便、方計、巧便、權、權方便、如法、因緣、因緣方便 | 烏卑夜 |
| upāya-kausalya | 善權、巧方便、方便善巧、善巧方便、大方便力 | 漚𩇛拘舍羅、漚和俱舍羅 |

¹⁰⁶ 荻原雲來，《漢譯對照梵和大辭典》，頁 277。

¹⁰⁷ 《翻梵語》T.54, no.2130, p993a。荻原雲來，《漢譯對照梵和大辭典》，頁 277。

¹⁰⁸ 宋·普潤大師，《翻譯名義集》T.54, no.2131, p.1132a

¹⁰⁹ 這四詞「偃和俱舍羅、偃和拘舍羅、漚和拘舍羅、優波橋舍羅」皆參考出自：Charles Muller 所編輯之佛學網路字典；網址爲 <http://www.buddhism-dict.net/ddb/>。

¹¹⁰ 宋·普潤大師，《翻譯名義集》T.54, no.2131, p.1132a。

第二節 「方便」一詞在「初期漢譯佛典」的用法

上一節說明了「方便」一詞來源的問題，最後並指出其對譯詞的認定困難。是故，下文試圖從漢語佛典的脈絡，重新考證初期漢譯佛典對「方便」一詞的用法。在此「初期漢譯」佛典，指的是「東漢」或稱「後漢」¹¹¹所譯出的佛典。據《大正藏新脩大藏經目錄》，標明「後漢人名」的譯本至少有八十本，¹¹²尚有「失譯」人名並根據後代經錄而列入「後漢」者，至少有十七本。¹¹³不過，據許理和針對初期漢譯佛典的研究，初期考證後漢共有 28 本譯經，¹¹⁴之後〈關於初期漢譯佛經的新思考〉¹¹⁵一文中又提出有三本「疑似漢代所譯經」（見附錄【表 3】），¹¹⁶總之，其認為後漢的譯本共有 31 本。¹¹⁷

關於《大正藏》所記的後漢佛典我們無法一一考證，不過在此先藉由許氏的研究成果為前提，進一步考證此 31 本有爭議的版本是否應列入後漢典籍。在確定為後漢的版本後，再逐一分析後漢「方便」一詞的詞義用法。

對於許氏的研究成果之 31 本漢譯佛典，本文認為有爭議的經典，有五本：安世高的《人本欲生經》、《大安般守意經》，¹¹⁸支婁迦讖的《般舟三昧經》，

¹¹¹ 「後漢」（光武帝-沖帝，西元 25-220），史上又稱「東漢」，《大正藏》目錄標記為「後漢」佛典者，指的是「東漢」，而非五代時期「後梁、唐、晉、漢、周」之「後漢」（約西元 947-950）；且五代時期中的後漢之國祚甚短，並無譯經記載。

¹¹² 附錄：【表 1】「後漢」時期漢譯佛典一覽表。許理和在〈最早的佛經譯文中的東漢口語成分〉一文說其找出後漢的譯本又「96」本，此數字和筆者所統計不同，但未見許氏列出 96 本之經名。

¹¹³ 據筆者統計，可查文後附錄：【表 2】《大正藏》收錄「後漢」時期漢譯佛典一覽表。

¹¹⁴ 許理和（Erik Zürcher），蔣紹愚譯，〈最早的佛經譯文中的東漢口語成分〉，《語言學論叢》，第 14 輯，北京：商務印書館，1987。

¹¹⁵ 許理和（Erik Zürcher），〈關於初期漢譯佛經的新思考〉收錄於《漢語史研究集刊》第四輯，四川：巴蜀書社，2001，頁 286~312。

¹¹⁶ 附錄：【表 3】許理和（E. Zürcher）考證之東漢漢譯佛經目錄。許氏所疑為漢代經典有三：《五陰譬喻經》（no.105）、《轉法輪經》（no.109）、《侏真陀羅所問如來三昧經》（no.624）；前兩本許先生認為是「早期譯經」但「其風格與術語不同於安世高及其譯經團體的譯文」，第三本，從風格與術語來看，有可能是漢代譯文，但不像是支讖的譯筆。詳見：許理和（Erik Zürcher），〈關於初期漢譯佛經的新思考〉收錄於《漢語史研究集刊》第 4 輯，四川：巴蜀書社，2001，頁 309。

¹¹⁷ 由於學力和時間之故，在此無法一一考證大正藏的 97 本佛典是否皆出自後漢所譯。僅根據許理和先生之研究成果為本文研究範圍的最小公約數。

¹¹⁸ 《人本欲生經》T.1, no. 14、《大安般守意經》T.15, no.602。

竺大力共康孟詳《修行本起經》，安玄和嚴佛調的《法鏡經》。但依譯者來分成四小節說明如下：

一、後漢譯本的問題

(一) 安世高的《人本欲生經》、《大安般守意經》問題

在後漢譯本的認定上，筆者認為：安世高的《人本欲生經》、《大安般守意經》有些疑議；因為無法確定其經是否都確為「後漢」的作者或語詞。如《人本欲生經》雖然《大正藏》記為「安世高」譯，呂澂也認為是安世高。¹¹⁹但東晉道安曾於其《人本欲生經註》序言說：「斯經似安世高譯，為晉言也。」¹²⁰大意指出：《人本欲生經》可能最早出自安世高，但到了他所見的傳本已是「（魏）晉」時期的語言。道安說：「已是古文了，也很少人能窺其堂奧；「古文悉義妙理婉，觀其幽堂之美、闕庭之富者或寡矣。」由此推測，《人本欲生經》可能被數度傳抄改寫，現存譯本也有可能非「後漢安世高」之作。是故，本文要考察的《人本欲生經》經文有兩「方便」詞組：「自方便作」和「自方便計作」；¹²¹從上而言可以不把本經不列入後漢的經證考據範圍，僅輔助參考。

其次，安世高的《大安般守意經》問題；大正藏之雖題名為安世高所作，但現行的《大安般守意經》應是《小安般經》加上後人所注解的「經、疏」合編本。¹²²《開元釋教錄》記載：「《大安般守意經》…安公¹²³云：《小安般》兼注解。」

¹¹⁹ 呂澂，「安世高」一文，收錄於《中國佛學思想概論》，台北：天華出版，1993，頁311-315。

¹²⁰ 《人本欲生經註》「斯經似安世高譯。為晉言也。言古文悉義妙理婉，觀其幽堂之美闕庭之富者或寡矣。安每攬其文欲罷不能，所樂而玩者三觀之妙也，所思而在者想滅之辭也。敢以餘暇為之撮注，其義同而文別者，無所加訓焉。」T.33, no. 1693, p.1a. 釋道安，生於西晉懷帝永嘉6年，東晉孝武帝太元10年歿（西元312-385），即生於西晉末葉，學成於東晉時期，生年約74，或說72，著有《綜理眾經目錄》，其為中國後代佛教經錄之典範。

¹²¹ 《人本欲生經》卷1：「或為行道，不計痛為身，自方便作，亦不見見為身。幾因緣？阿難！或為行道，為色作身。阿難報法本從佛教，令亦從佛。願佛為說。佛說已。弟子當受。令是說當為解利。佛告阿難：聽是受，是諦受，重受念。是當為說，如是賢者阿難從佛聞，佛便說是。有阿難或為行道，為少色行為身；阿難或為行道，為不少色行為身；亦色無有量行為身。但為少不色行為身。或有阿難為行道，亦不為少色，亦不為無有量色亦不色少行為身。或有阿難為行道，亦不為少色，亦不為無有量色，亦不無有少色行為身；但為不色無有量行為身。彼阿難或為行道，少色行為身。現在阿難或為行道，少色行為身，己身壞死令復見身相像，如是不為是對行對如是致亦如是。齊是阿難或為行道，色少行為身，自方便計作，齊是阿難或為行道，色少行為身，自方計作，齊是阿難或為行道，色少行為身，令結使。」(T.1, no.14, p.244a)

¹²² 此點請亦可參考：宇井伯壽，《譯經史研究》，東京：岩波書店，1971（昭和46），頁201-244。

¹²⁴故，本有安世高譯的《小安般經》，後人又加注輯成《大安般守意經》。然，其疏解有誰，又可否為「後漢」之作？仍得進一步釐清。

從〈大安般守意經序〉¹²⁵可看出，《大安般守意經》是由康僧會¹²⁶的老師陳慧注義，康僧會再加以修改。但學界對《大安般守意經》的譯作者是誰，有不同的看法：湯用彤推測為「陳慧、康僧會共作」；Deleanu Lolin 認為其注者，除有陳慧、康僧會之外，尚有道安、支遁、謝敷等人。¹²⁷ 由此雖看出後漢的譯本的問題，但從現行的《大安般守意經》可看出其使用「方便」一語，只有兩次，分別為兩詞語—「不捨方便」、「直精進方便」，¹²⁸而此二語分別在安世高所譯的其餘經典也可見到，所以亦可確定為「後漢」用語。

(二) 支婁迦讖的《般舟三昧經》¹²⁹問題

《大正藏》記載支婁迦讖譯出的《般舟三昧經》有兩本：一卷 (no.417)、三卷 (no.418)。¹³⁰ 《般舟三昧經》尚有兩部別譯本：《拔陂菩薩經》¹³¹和《大方等

轉引自：釋果樸在《敦煌寫本 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》之正文與註解 (3)，台北：法鼓文化，1998，頁 164。

¹²³ 安公為釋道安。

¹²⁴ 據《開元釋教錄》記載：「《大安般守意經》二卷，或一卷；或無「守意」字，或直云「安般」。安公云：《小安般》兼注解。祐錄別載《大安般》一卷。房錄更載《安般》一卷，並重也，見士行、僧祐、李廓三錄。」T.55, no.2154, p.480a.

¹²⁵ 〈大安般守意經序〉：「有菩薩名安清，字世高，安息王嫡后之子。... 譯安般之祕奧。學者塵興，靡不去穢濁之操，就清白之德者也。余生未蹤，始能負薪，考妣殂落，三師凋喪。仰瞻雲日，悲無質受，眷言顧之，潛然出涕。宿祚未沒，會見南陽韓林、潁川皮業、會稽陳慧。此三賢者；信道篤密，執德弘正，烝烝進進，志道不倦。余從之請問，規同矩合，義無乖異。陳慧注義，余助斟酌，非師所傳，不敢自由也。」T.15, no. 602, p.163a.

¹²⁶ 康僧會 (?-280)，三國吳僧人。梁《高僧傳》卷一有康僧會之傳記：《魏吳建業建初寺康僧會傳》。譯有《六度集》、《舊雜譬喻》等經，共七部、二十卷。又注《安般守意》、《法鏡》、《道樹》三經。

¹²⁷ Deleanu Lolin, 〈安世高譯《安般守意經》現行本の成立について〉(《中國佛教關係資料雜誌》，頁 34 下，1992。轉引自：釋果樸在《敦煌寫本 P3006「支謙」本《維摩詰經》注解考》之正文與註解 (3)，台北：法鼓文化，1998，頁 164。

¹²⁸ 「不捨方便，是名為直精進方便也」。

¹²⁹ 支婁迦讖譯：《般舟三昧經》一卷 (T. 13, no.417)、《般舟三昧經》三卷 (T. 13, no.418)。《出三藏記集》記載：「《般舟般三昧經》，一卷。舊錄云《大般舟三昧經》，光和二年十月八日出。」後漢光和二年，即公元 179 年譯出。

¹³⁰ 關於《般舟三昧經》一卷本和三卷本的比較，可進一步參閱：香光尼眾佛學圖書館之「佛經圖書解題」(<http://www.gaya.org.tw/library/title/index.asp>)。

¹³¹ 失譯《拔陂菩薩經》(T.13, no.419.)一卷。「僧祐錄云：安公古典，是般舟三昧經初異譯。」(T.13, no.419, p. 920a)

大集賢護經》，¹³²前者不知譯者，後者為隋代闍那崛多所譯。許氏認為，一卷本（no.417）是三卷本（no.418）的後期加工。近人從文字語言上分析，¹³³發現《般舟三昧經》的一卷本有「涅槃」、「總持」等術語，由此判斷一卷本不是漢代的譯本，近於晉代的譯語。¹³⁴即使三卷中也非全是支婁迦讖的譯筆，有許多的變異，特別是「偈頌」部份應是後人撰改。¹³⁵

《般舟三昧經》（三卷本）只出現過一次「方便」用語，即「善權方便」，而且是在偈頌之中：

佛爾時頌偈言：「常愛樂法在深解，於諸習欲不貪生，遊步五道無所著，如是行者得三昧。好喜布施不想報，所惠無著不追念，所與不見有受者，唯欲得解佛深慧。愍傷眾生行布施，其心喜踊不悔恨，常立布施及戒忍，精進一心智慧事。具足六度攝一切，慈悲喜護四等心，善權方便濟眾生…」¹³⁶

我們因此可推論：「善權方便」不是支婁迦所譯出。

（三）竺大力共康孟詳譯《修行本起經》的問題

許理和認為：康孟詳和竺大力、竺曇果共同譯出了《佛本行經》，並分成兩部獨立的經文：《修行本起經》（T.184）和《中本起經》（T.196）。¹³⁷許氏的

¹³² 隋·闍那崛多譯《大方等大集賢護經》（T.13, no.416）五卷。

¹³³ Paul Harrison (ed.), *The Tibetan Text of the Pratyutpanna-Buddha -Sajmukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, *Studia Philologica Buddhica Monograph Series*, no. 1, Tokyo: The Reiyukai Library, 1978.

¹³⁴ Paul Harrison 在其論文結論中指出：高麗藏本的 1-6 節是支讖所譯，7-26 節的散文也是，但偈頌應由後人所譯。

¹³⁵ 許理和推測：這些更改的文字，近似於竺法護的譯文。許理和，〈關於初期漢譯佛經的新思考〉收錄於《漢語史研究集刊》第 4 輯，四川：巴蜀書社，2001，頁 308。

¹³⁶ T.13, no. 418, p. 915b.

¹³⁷ 許理和的看法是：康孟詳和印度人竺大力、竺曇果等人翻譯了《佛本行經》，該經的兩部份被譯成兩部獨立的經文：T184《修行本起經》和 T196《中本起經》，其中文學語言的影響很深：頻頻使用文言方式，著重文辭與風格的潤飾，使用中國式的排比句以及規範的詩歌形式，偈頌部分都譯成五言、七言或九言的無韻詩句，且不時表現出高超的文學技巧，而對同一術語、不同形式的歸併也很有新意；在外來名稱和佛教術語的部份，則從之前幾位譯師的譯經中，選用合適的譯法，擇善而從。譯文形式多樣的結果，達到了兩個目的：既避免了語言單調，又使譯者能選用合於韻律的詞語來組成四言句式。從文學角度來看，這兩部佛傳無疑是漢代最成熟的佛經譯文。參考：許理和（Erik Zürcher），〈關於初期漢譯佛經的新思考〉收錄於《漢語史研究集刊》第 4 輯，四川：巴蜀書社，2001，頁 286~312。

說法有兩問題：第一、譯者的問題：康孟詳是否和竺大力、竺曇果共譯《佛本行經》？道安和僧佑目錄中皆未曾見竺大力、竺曇果二人之名。¹³⁸《出三藏記集》記載《修行本起經》有：「二卷。安公言：南方近出，直益小本起耳，舊錄有宿行本起，疑即此經」。¹³⁹可見道安目錄已勘定《修行本起經》為失譯經，不知譯者為誰。許氏認為譯者有三位，但未見其力證論說，故存疑。

第二、譯本的問題：《修行本起經》是《佛本行經》的一部份？許氏的說法不知引自何處？不知其推論的證據為何。僧佑曾經注記《修行本起經》為《宿行本起經》的疑似本，並把《佛本行經》（一卷本）列入「新集安公古異經錄」，¹⁴⁰表示在道安目錄中《佛本行經》已經不確定由何人所譯出。因此《修行本起經》是出自《佛本行經》之一部份，尚有疑點待考。¹⁴¹從上述兩點看現行的《修行本起經》是出自後漢的譯本，確實有待考證。本文遂不列入為「後漢」使用的文本範圍。¹⁴²

（四）安玄和嚴佛調的《法鏡經》¹⁴³問題

¹³⁸（東晉）道安著有《綜理眾經目錄》，為記載上古漢譯經典最完善的目錄權威，但原本已佚，目前可由僧佑的《出三藏記集》見之，因其援引轉載過道安目錄全目，雖略有出入，但尚可窺其大貌。關於道安之《綜理眾經目錄》問題，可進一步詳見：小野玄妙著，楊白衣譯，《佛教經典總論》，台北：新文豐出版，1983，頁 452-453。「竺大力、竺曇果」的問題亦可參見此書，頁 28。

¹³⁹《出三藏記集》T.55, no.2145, p.16c.

¹⁴⁰「《佛本行經》一卷」（T.55, no. 2145, p.15c.）。僧佑對「安公古異經」之定義為：「古異經者，蓋先出之遺文也，尋安錄，自道地要語迄四姓長者，合九十有二經，標為古異。雖經文散逸，多有闕亡，觀其存篇，古今可辯。或無別名，取經語以為目；或撮略四銓，摘一事而立卷名號，質實信古典矣。安公觀其古異，編之於末，祐推其歲，遠列之于首，雖則失源，而舊譯見矣。」T.55, no.2145, p.15b.

¹⁴¹後代宋·釋寶雲譯有《佛本行經》（T.4, no. 193），一名《佛本行讚傳》與《佛所行讚》（T.4, no. 192）。

¹⁴²由於《修行本起經》尚有二本相關譯經，可用來對照說明「方便」一詞，故為了後文分析佛經「方便」一詞之便，暫作下表羅列之，以備參考。此表為《修行本起經》所載的「方便」詞語三條，分別為：「善權方便」、「以何方便」、「智慧方便」。對照同本異譯經《太子瑞應本起經》（no.185）、《過去現在因果經》（no.189）的相關用詞。請參考附錄【表 5】：《修行本起經》的「方便」語詞。

¹⁴³《法鏡經》的譯者應為兩人：安玄與嚴佛調（浮調），因序中有言：「都尉口陳，嚴調筆受。」（T.12, no.322, p.15a）；翻譯於後漢光和四年（西元 181）。

安玄和嚴佛調是否譯有《法鏡經》的疑問在：現行流通本是否就是安玄與嚴佛調譯的「傳本」？從《法鏡經》後序¹⁴⁴一文中可知，所題的後序年代是在康孟詳注解《法鏡經》之後，題者發現當時傳本已經被更改添刪，讀之不易，故重引諸經，釐訂其義，才為之題序。從此可見，《法鏡經》現代版是「後漢」原本的可能性不大，其用字遣詞已經被「後代」修訂更改。所以《法鏡經》無法列入後漢語本的考證範圍。¹⁴⁵

二、後漢佛典「方便」一詞的分析

以下就安世高、支婁迦讖、支曜、康孟詳等四位譯經家，分析與比較其使用「方便」一詞語義的特色和差異。

(一) 安世高使用「方便」一語的分析

從安世高譯經中，可看出「方便」詞語的常用的三個形式，以及三個少見的使用法，分析如下：

(1) 「方便」最多當「名詞」使用，為「方法、辦法」之意。「方便」之名詞詞組：精進方便、不捨方便、直方便、邪方便、作方便、求方便、作道方便、度世方便、所事方便（可參考：【表三】安世高譯經的「方便」詞語）。其前通常有一動詞：「求、捨、行、作、發」，「方便」則當動詞之賓語。「方便」在

¹⁴⁴ 《法鏡經後序》，摘要如下：「...康氏穀德，博達心聰，為作註解，敷演義方，辭語雅美，粲然煥炳，遺誨後進，以開童蒙，於學有益，以為獻呈，乘意綢繆，誠可嘉也。然夫上聖之妙旨，厥趣幽奧，難可究息。余察其大義，頗有乖異，懼晚學者，以此為真，而失於正義，彼此俱獲其愆矣。余反覆歷思，理其闕者，有七十八事。謹引眾經，比定其義，庶令合應，不為臆揣。又經本字句，多漸滅除去，改易其字，而令句讀不偶，音聲不比，義理乖錯，不相連繼，甚失其宜也。夫聖上制經，言要義正，以為具備，無所玷缺，不可復增減矣；猶人之四體受之二親，長短好醜各宿本耳，豈可復改更乎！所謂：『增之』為臆揣，『減之』為弊瘡者也。且夫世俗詩書禮樂，古之遺字，雖非正體，後學之徒，莫敢改易，皆尊敬古典，轉相承順矣。況乎斯經之昭昭，神聖之所制；天上天下群聖仙者，靡不稽首奉受以為明式。學者益智，行者得度，其無數焉，而斯末俗晚學之人，見聞未廣，而以其私意，毀損正言，違戾經典，豈不快哉。名言學佛，而違佛教，斯復何求也！」

¹⁴⁵ 《法鏡經》有使用「方便」一詞，僅備列參考，附錄【表 6】：《法鏡經》與同本譯本經「方便」語詞的對照。

經文脈絡中的意義，通常指「修行的方法」、「修道的的方法」。舉證經文，如下：

道弟子有道信、有根著本，無有能壞者，…… 意著道慧同行，身亦少病安善。如應持腹行，身不大寒不大熱。無有恚時和令消飲食噉，令身安調，發精進行。有瞻精進方便，堅得好法，意不捨方便，寧肌筋骨血幹，盡精進不得中止，要當得所行。行慧從起滅慧得道者。要不厭行直滅苦。¹⁴⁶（案：「不捨方便」：不棄捨修行的方法）

(2) 「方便」常與「精進」連用，構成「精進方便」一詞，如下段引文。此「方便」仍作「方法」解。「精進」本身就是一種修行的方法、修道的辦法、可用功於道的方法；從漢譯文本脈絡解讀「精進方便」一詞，「精進方便」可以解為「精進的方法」，略稱「精進法」。¹⁴⁷

或時行者，應行便念：我不能作行成教，或令我居前求方便，¹⁴⁸便前行方便，未得當得，未解當解，未自知當自知，是為五精進方便。或時行者，盡行便念，我已盡行，不能復行，成教誡，令我能得閉所犯，便求方便。所犯閉，未得當得，未解當解，未自知當自知，是為六精進方便。或時行者，身有病苦極，便念我有病苦極，有時從是病死，念我須臾間求方便行，未得當得，未解當解，未自知當自知，是為七精進方便。¹⁴⁹（案：「精進方便」語譯：用功修行的方法、方式）

「方便」與「精進」非同一詞組連用時，如「所精進、所方便」，此「方便」應該不當名詞「方法」，當「動詞」用。「方便」為動詞的概念，今日少見，語譯應該是「以…方法去施作/施行/修行」或「以…辦法操作/實踐」之意，例如：

何等為賢者**正直方便**？賢者道德弟子，苦為念、苦習為念、習盡為念、盡道為念。**道所精進、所方便**、¹⁵⁰所出、所住止，所能、所敷、所喜，不毀不滅

¹⁴⁶ 《長阿含十報法經》 T.1, no. 13, p.234b

¹⁴⁷ 至於安世高譯經持本的梵字確切為何？我們仍持保留，在此只是由漢語譯文本來解析。

¹⁴⁸ 「求方便」，等同於現在說「求方法、想方設法、想辦法、想盡辦法」（去作...）之意。

¹⁴⁹ 《長阿含十報法經》 T.1, no. 13, p.238a.

¹⁵⁰ 「正直方便」的「方便」可以作方法解，但其下文定義羅列的「所方便」應該和前述「正直方便」不同，然而若從上下文脈落來解，可能也是指某一動作，或其依然有「用功方法」、「用..

念正止，是名為正直方便。亦有持宿命觀，亦從得行念從世間行，見悔止、見度世無為寂然止，從不著已得道觀解脫意，**所精進、所方便、所出、所住止、所敷、所喜**，不毀滅念正攝止，是名為**正直方便**，是名為道德諦。¹⁵¹（案：「道所精進、所方便」明確的文意脈絡應該為：行道的努力、用功的方法…）

（3）另一組常見的詞組—「直方便、正直方便」，¹⁵²相反者為「邪方便」。¹⁵³「方便」雖仍是名詞用法，但整體言之，「方便」並非「一般的方法」義，就前頁第二段引文來看「正直方便」是佛教專業修行的法目之一，也附有佛教的修行含義。不過若單從其語詞的核心義而言，仍為「方法」之意。簡言之，「直方便」是「八支聖道」之一，「方便」已附有佛教特色的修行方法之意涵。

（4）三個詞語較難以理解的詞語為：A.「方便聽令」、B「方便受法」C.「有利有方便」：A.「方便聽令」：安世高只使用此詞語裡一次；《一切流攝守因經》卷1：

「何等為比丘流從忍斷？是聞比丘行者，發精進行令斷惡法，受清淨法行增發膽力，堅精進方便不捨清淨法，方便聽令是身肌肉骨消乾壞并髓脂肪皮，但令所應發精進所得，令得膽者、堅者、精進方便者所求未得精進不可中止。便行者比丘，能忍寒熱、飢渴、蚊蚋、風日曝令止，含毒從聞不可語言憍慢意以來，能忍能暇以生有含毒痛惱不可意劇痛能過止。若比丘從不耐所生流熱惱憂，令從過令從是行，不復流惱熱憂令得止，是名為比丘流從忍耐斷。」（T. 1, no. 31, p. 814a）

從上下文來看，可以按照後代語序來解讀為「聽方便令....」，語意為聽聞前面所說的精進方法來修行令身體...，換言之，此「方便」仍當名詞的「方法」使用。

某方法」的核心語義。

¹⁵¹ 《佛說四諦經》T.1, no.32, p.816a

¹⁵² 「直」：「正見也。」許慎，《說文解字》，台北：萬卷樓出版，2002。

¹⁵³ 「直方便」為八正道之一。「有是賢者八種道：一直見、二直治、三直語、四直行、五直業、六直方便、七直念、八直定。」（《佛說四諦經》T.1, no.32, p.816a）「直方便消邪方便」（《長阿含十報法經》T.1, no.13, p.240c）

B.「方便受法」：安世高也只使用過一次在《是法非法經》中，但不易看出其文義，對照同本異譯本也無對等句子。不過依前後經文來看，「方便」應該當名詞使用，其意義可能是「方法」或「機會」接受到（佛）法之意，全文經證如下：

佛便說是：何等比丘非賢者法？若比丘大姓，喜道欲學道，若有餘同學比丘非大姓。比丘大姓故，為自憍身欺餘，是非賢者法。何等為賢者法？賢者學計是我不必從大姓，能斷貪婬、能斷瞋恚、能斷愚癡。或時有比丘非大姓家，但有方便受法，如法說如要行隨法行，為從是名聞故，如法行隨法諦，不自譽，亦不欺餘，是賢者法。¹⁵⁴

C.「有利有方便」：安世高只有使過一次在《漏分布經》中，此「方便」也應解為「方法」。上下經文為：「比丘聽當為說法，上起亦利、中起亦利、遍竟亦利；有利有方便，具足現意行當為聽真諦受為念聽說。」¹⁵⁵利字，今日猶言好的、善的，後期佛典常用「妙或善」字，同本異譯經《中阿含·林品·達梵行經》用「初妙、中妙、竟亦妙，有文有義」（T.1, no. 26, p. 599b）《中阿含經》更常見的「句式」：「初善·中善·竟亦善，有義有文。」(p.445b)後期解經「有義有文」常被認為是「有義理和有文字」，即內含的道理與外在的形式相對。但是漢許慎著《說文解字》時釋「利」字為：銛也。從刀。和然後利，從和省。《易經》中有言：「利者，義之和也。」換言之，若把利對於義，則「方便」對「文」一字，可以說兩者指的是某種外在的、表現於外的方式。故總括而言，「有利又方便」此處的「方便」當「方法、法則、法理」而言可通，非後代常用的「便利」之意。綜上所有的分析來看：安世高所用的「方便」一詞常見的用法，還是當名詞用「方法、辦法」之意。

¹⁵⁴ 《是法非法經》T.1, no. 31, p.814a 同本異譯經：《中部·善士經》(M. 113. Sappurisasutta)、《增一阿含·安般品·第9經》、《中阿含經·長壽王品·真人經》找不到此句之對等句。如《中阿含經》佛言：「云何不真人法？或有一人是豪貴族出家學道，餘者不然。彼因是豪貴族故，自貴賤他，是謂不真人法。真人法者作如是觀：我不因此是豪貴族故，斷淫、怒、癡。或有一人不是豪貴出家學道，彼行法如法，隨順於法，向法次法，彼因此故，得供養恭敬。如是趣向得真諦法者，不自貴、不賤他，是謂真人法。」「彼行法如法，隨順於法，向法次法」，巴利本作 So ca hoti dhammānudhammapatipanno sāmīcipatipanno anudhammacārī 其意為：彼若是法隨法行者(以自力隨順法而實行法之人)、行為方正行者、隨順法行者。以上參考：佛光電子大藏經光碟版。

¹⁵⁵ 《漏分布經》T.1, no.57, p.851c

【表三】安世高譯經的「方便」詞語

說明：若按許理和先生的計法有 16 部，此中有「方便」詞語的經典，共 9 部。但是就本文考證《人本欲生經》和《佛說大安般守意經》可能不是安世高原著，下表雖仍以許理和的計法列出經典，但後文不用做「安世高使用『方便』一詞的用語分析」，並於兩經經名後標明（×），以示譯本的問題。

| 許 | 經名 | 冊號 | 方便詞組 | 次數 |
|---|--------------------------|-------------|--|----|
| 1 | 長阿含十報法經 | T.1, no. 13 | 有瞻精進方便、意不捨方便、直方便、不捨道法方便、邪方便、作方便、求方便（行）、作道方便、度世方便、精進方便道、不捨方便淨法 ¹⁵⁶ | 42 |
| 2 | 人本欲生經 ¹⁵⁷ （×） | T.1, no. 14 | 自方便作、自方便計作 ¹⁵⁸ | 2 |
| 3 | 一切流攝守因經 | T.1, no. 31 | 精進方便、方便聽令 ¹⁵⁹ | 3 |
| 4 | 四諦經 | T.1, no. 32 | 直方便、正直方便、所精進所方便 ¹⁶⁰ | 5 |
| 5 | 本相猗致經 | T.1, no. 36 | × | 0 |

¹⁵⁶ 《長阿含十報法經》卷 2：「五、為受精進行，有瞻有力，盡行不捨方便淨法。」(T.1, no. 13, p. 240 b)。

¹⁵⁷ 此譯本的問題，參考正文章節「2-2-1 安世高的《人本欲生經》、《大安般守意經》問題」。

¹⁵⁸ 「齊是阿難，或為行道，不計痛為身，自方便作。」(T.1, no.14, p.244a)「齊是阿難，或為行道；色少行為身，自方便計作。齊是阿難，或為行道，色少行為身，自方計作。」(T.1, no.14, p.244b11)第二段引文中，「自方便計作」和「自方計作」應等同，兩者前面詞句一致皆為「齊是阿難，或為行道，色少行為身」。換言之，方便計等於方計，即方法之意。「自方便作」和「作方便」只是兩者的詞組結構不同，前者是動詞在後賓語在前。

道安在《人生欲生經》中注釋此句時，反而提出「自計方便方便貪色命終不絕也。」(T.33, no.1693, p6b)從上下文來看，「方便」仍等於行道的方法，亦即修行的方法。

¹⁵⁹ 「何等為比丘流從忍斷？是聞比丘行者，發精進行，令斷惡法，受清淨法行增發膽力，堅精進方便、不捨清淨法方便聽令是身肌肉骨消乾壞并髓肪皮，但令所應發精進所得，令得膽者、堅者、精進方便者，所求未得精進不可中止。便行者比丘，能忍寒熱飢渴蚊蚋風日曝令止，含毒從聞不可語言憍慢意以來，能忍能暇以生有含毒痛惱不可意劇痛能過止。若比丘從不耐所生流熱惱憂，令從過令從是行，不復流熱憂令得止，是名為比丘流從忍耐斷。」(T.1, no. 31, p.814a)（案：「方便聽令」方便應作動詞用，以...方法去做..。）

¹⁶⁰ 「亦有持宿命觀，亦從得行念從世間行，見悔止、見度世無為寂然止，從不著已得道觀解脫意，所精進、所方便、所出、所住止、所敷、所喜，不毀滅念正攝止，是名為正直方便，是名為道德諦。」(所方便：猶言用各種用的上力的方法、辦法；與前面的精進連用時，精進猶言努力而已，方便更進一步指所有可以用來修行的方法。)

| | | | | |
|----|-------------|----------------|---|---|
| 6 | 是法非法經 | T.1, no. 48 | 有方便受法 ¹⁶¹ | 1 |
| 7 | 漏分布經 | T.1, no. 57 | 有利有方便 ¹⁶² 、直方便 | 7 |
| 8 | 普法義經 | T.1, no. 98 | × | 0 |
| 9 | 佛說八正道經 | T.2, no.112 | × | 0 |
| 10 | 七處三觀經(47 經) | T.2, no. 150 A | × | 0 |
| 11 | 佛說大安般守意經(×) | T.15, no.602 | 不捨方便、直精進方便 | 2 |
| 12 | 陰持入經 | T.15, no.603 | 發方便 ¹⁶³ 、不捨方便、求方便、不捨方便相、直方便 | 9 |
| 13 | 禪行法想經 | T.15, no.605 | × | 0 |
| 14 | 道地經 | T.15, no.607 | 不捨方便、行方便、求方便、所事方便、二因緣方便行 ¹⁶⁴ | 5 |
| 15 | 佛說法受塵經 | T.17, no.792 | × | 0 |
| 16 | 阿含口解十二因緣經 | T.25, no. 1508 | × | 0 |

(二) 支婁迦讖使用「方便」一語的分析

從下列【表三】我們列出支讖使用「方便」的情形：(1)「方便」當名詞用，意為「方法」(或說以什麼方法來作)，例如「作何方便」、「更作方便」、「當何等方便得之」，這是支讖最常使用的詞組。

是菩薩心不動轉者，知是阿惟越致。弊魔不能動轉捨去，更作**方便**，化作若

¹⁶¹ 「或時有比丘非大姓家，但有**方便**受法，如法說如要行隨法行，為從是名聞故，如法行隨法諦不自譽，亦不欺餘，是賢者法。」 T.1, no.48, p.838a (方便：有機會/方法/計策 strategem)

¹⁶² 「比丘聽當為說法，上起亦利、中起亦利、遍竟亦利；有利有方便，具足現意行當為聽真諦受為念聽說。」 T.1, no.57, p.851c (案：方便—方法/方計。)

¹⁶³ 「或比丘有未生弊惡意法，發方便令不生，勸意不捨方便[衛-韋+正]。」(案：發方便：發起辦法，發動辦法。)

¹⁶⁴ 「行者持何等行得止意報，若干因行止意，聽說要止意二因緣方便行得止意：一者念惡露、二者念安般守意。」(案：方便等於方法之意。)

(2) 「方便」為名詞用法，當「機會、時機」說。例如：「索其方便」的「方便」，是尋找「機會」，有時「方便」側重「便」字，而有「趁便、乘便、藉機、伺機」之意，使「方便」帶有「機會、時機」之意。支識在《道行般若經》只使用了五次「方便」，其中四次其前主詞為「弊魔」(māra; evil demon)，¹⁶⁶表示魔「乘便、伺機」使惡意變幻神通以考驗修行者，使得「方便」帶有貶義說法，如：¹⁶⁷

「…如是，菩薩摩訶薩當覺知魔為。復次，須菩提！弊魔常索其方便，不欲令有學誦受般若波羅蜜者」。須菩提問佛：「弊魔何因常索其方便，不欲令有學誦受般若波羅蜜者？」¹⁶⁸（案：索—探求、搜尋（try to find out/ search/ seek），「方便」猶言時機、機會，整個語義上和「趁機、伺機、乘便」相通。）

(3) 「方便波羅蜜」(upāya-kauśalya)的音譯詞使用：「方便波羅蜜」一詞並未出現在支識的譯經中，支識改用音譯詞：「漚想」、「漚和」(upāya)，

¹⁶⁵ T.8, no.224, p.455a-b

¹⁶⁶ 辛島靜志，在《佛典漢語詞典》之編輯曾舉此例說明：「例如：弊魔 (bi4 mo2) "Mara, the Evil One":《道行》:「○○便作是念，但薩阿竭、阿羅呵、三耶三佛與四部弟子共坐。……我當行欲壞亂之。」梵本 AS.39.11 = AAA.242.22. Mara papiyas ("Mara, the Evil One");《大明度經》. 484c1. 弊邪;《鈔經》. 516a12. 弊魔;《小品》. 544a4. 惡魔;《大般若·第四會》. 778b19. 惡魔;《第五會》. 875b19. 惡魔;《佛母》. 599a28. 諸惡魔眾;藏譯. 44b2. bDud sdig can」以上刊載於《佛教圖書館館訊》，第 35-36 期（2003 年）。

¹⁶⁷ 《道行般若經》只使用的五次「方便」:

【卷二】:「若太子傍臣所，便與共好語，與共談言，與共笑歡喜。何以故？用學般若波羅蜜故，念善思善，一切人民蚬飛蠕動，悉令其善，持等心閱傷慈哀，用是故，人見之悉起立。如是，拘翼！若有索方便者，不能危害。」T.8, no.4, p.433c

【卷四】:「復次，須菩提！弊魔常索其方便，不欲令有學誦受般若波羅蜜者。」須菩提問佛：「弊魔何因常索其方便，不欲令有學誦受般若波羅蜜者？」T.8, no.4, p.448b

【卷六】:「弊魔不能動轉捨去，更作方便，化作若干菩薩在其邊住，因指示言：『若見不耶？是悉菩薩，皆供養如恒中沙佛，以皆與衣被、飲食、床臥具、醫藥悉具足，皆從如恒中沙佛受行法問慧，當所施行，如法住、如法求，皆入中作是學、作是受、作是行，悉以尚不能得佛。』」T.8, no.4, p.455a

【卷九】:「薩陀波倫菩薩問虛空中聲：『當何因緣得般若波羅蜜？當到何方求索？當何等方便得之？』」T.8, no.4, p.471a

¹⁶⁸ T.8, no. 224, p.448b.

¹⁶⁹「漚和拘舍」、¹⁷⁰「漚愬拘舍羅」、「漚和拘舍羅」(upāya-kaśālyā)。支讖使用「方便」時，僅具有一般的「方法、機會」之意。從支讖大量改用音譯詞「漚愬」、「漚愬拘舍羅」來看，支讖有意強調「漚愬」是菩薩修學的智慧表現，有佛教特屬的義涵，不再是一般語義下的方法之意，¹⁷¹因此才未使用「方便」一詞。

雖然後代對支讖譯經風格的評語是：「辭質多胡音」，或說其「好用音譯」，¹⁷²但更進一步看，可能不是「個人喜好」的問題而已。從「方便」和「漚愬拘舍羅」的語義、文字脈絡有明顯區分來看，支讖翻譯時似乎有意將「漚和拘舍羅」的特殊義涵保留，而不使用一般性的「方便」一詞，或以別於當時的主流哲學思想常用的「經權」、「權變」之語，以凸顯「佛教特有的修行內涵」不共於一般。

upāya-kaśālyā 後來在三國·支謙譯為「善權、善權方便」等，西晉竺法護¹⁷³也譯成「善權」、「權方便」、「善權方便」，¹⁷⁴可見 upāya-kaśālyā 本身有「權」

¹⁶⁹ 漚愬的「愬」，康熙字典記為「和」之俗字。愬 hè：(1) 尸ㄛ、(2) 古均同"和"。

¹⁷⁰ 「爾時當有十二億菩薩，一切皆入諸慧，曉了漚和拘舍。佛般泥洹以後...」。(T.15, no.626, p.404b.)「漚和拘舍」只出現過在《佛說阿闍世王經》一次，其於諸經皆未見之。陳明先生在〈梵漢本《阿闍世王經》初探〉中提到：支讖使用「同一音譯詞語素(音節)不固定」的現象，就筆者所察「漚和拘舍」只出現一次，並且從語言脈絡看，不像對仗文字的刻意疏漏，推測可能是「不小心地遺漏字」。參閱：陳明，〈梵漢本《阿闍世王經》初探〉，《新疆師範大學學報》，第24卷4期，2003，頁72。

¹⁷¹ 請參考本文：附錄：【表9】菩薩行漚和拘舍羅的定義。

¹⁷² 陳明，〈梵漢本《阿闍世王經》初探〉，《新疆師範大學學報》，第24卷4期，2003，頁72。

¹⁷³ 竺法護(Dharmarakṣa) (西元230?-316)，西晉月氏三藏，約建興末年圓寂(年七八)。竺法護在洛陽譯經，以後共譯大、小乘經典150餘部，為晉代譯經者之冠。西晉武帝太康7年(西元286)竺法護先後譯出《正法華經》10卷、《光讚般若經》10卷、譯「普超經」三卷。

¹⁷⁴ 以竺法護與支讖所譯的同本佛典為例：《光讚經》(T.8, no.222)、《文殊支利普超三昧經》(T.15, no.627)。在《光讚經》中，竺法護常用的是「善權」、「善權方便」，同卷中可發現法護有時也沿用支讖的音譯詞「漚和拘舍羅」。《文殊支利普超三昧經》中，竺法護使用「權方便」、「善權方便」，而無音譯詞。

「或有菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，有漚和拘舍羅，修第一禪行四等心。於是壽終，生梵身天上、梵具天上、梵度著天上、大梵天上。在彼梵天及大梵天，從一佛國遊一佛國，諸佛所現之土，成阿耨多羅三耶三菩，至阿惟三佛，轉法輪者，其菩薩摩訶薩勸助諸佛令轉法輪。」(《光讚經》(T.8, No. 222, p.156b.))

「佛告舍利弗：『一生補處開士大士，行智度無極，以善權方便，現行第一禪至四禪、慈悲喜護三昧。』」(《光讚經》T.8, No. 222, p.156c)

「菩薩摩訶薩行第二住者，當行八法。何謂為八？其戒清淨而有反復，能知報恩，住於忍力，常行歡喜，不捨眾生勤於大哀，受尊長教，其出家者視如世尊，行波羅蜜慕求善權，是為八事。」(《光讚經》(T.8, No. 222, p.196b.))

「是故菩薩修諸德本而不厭倦，常當遵崇志八法行。何等八？六度無極，四等梵行，遊步五通，

字的靈活、變通、善巧之意。¹⁷⁵「權」字其實在漢代或漢代以前就已經出現在諸家經典中，如《論語》、¹⁷⁶《孟子》、¹⁷⁷《荀子》、《易·繫辭》等皆可見之。¹⁷⁸這些典籍中的「經權」、「權變」之說還形成中國思想史上著名的「經權思想」。而且支識譯經的時代，還是董仲舒闡揚《公羊傳》之經權思想的顯學時代。¹⁷⁹但是反觀支婁迦識捨棄了「權」字，改以音譯詞「漚耜拘舍羅」，似乎有意凸顯出佛教義理的不同內涵。

支婁迦識捨棄「方便」而改以音譯詞「漚和、漚耜、漚耜拘舍、漚耜拘舍羅」，除了避免主流「思想」的問題外，從他使用「便」字，還常帶有負面義「趁便、趁機、伺機」的用法來看，¹⁸⁰「方便」應該不容易成為 upāya-kausalya「漚耜拘舍羅」的意譯詞。

【表四】支婁迦識所譯經典一覽表

說明：大正藏共收錄 12 部、許理和計 9 本。其中《佛說般舟三昧經》有問題，詳見前文，下表以 (x) 表示有譯本問題。

而以四恩救攝群萌，志三脫門逮得法忍，勸勉佛慧開化眾生令發道意，導權方便接齊有為所有諸法。是為八。」(《文殊支利普超三昧經》(T.15, no. 627, p.409a.))

¹⁷⁵ 「權」：許慎《說文解字》釋：黃華木，从木，霍聲；一曰「反常」，許氏以《公羊傳·桓十一年》為例曰：「權者何？權者反於經，然後有善者也」。「權」字表示「在特殊情況中，其應變雖似離乎常軌，但仍符合道的精神，簡言之，能運用合理適宜的變通原則，作出權宜之計。」許慎，《說文解字》，台北：萬卷樓出版，2005，頁 248。

佛教文獻中《淨名疏》(隋文帝 602 年敕命吉藏撰寫)云：「方便是權智，權智外用，能有成辦，如父能營求長成。所言『權智』亦名如量智，遍觀俗諦，如事數量則攝一切。」《翻譯名義集》卷 5 (T.54, no. 2131, p.1132a-b)

¹⁷⁶ 《論語·子罕篇》：「可與共學，未可與適道；可與適道，為可與立；可與立，未可與權。」李澤厚在《論語今解》中提出：「『經』與『權』是孔學的一大問題，...『權』與個體性相關，它是個體的自由性、自主性的實踐和顯現。因既是『靈活性』，即非可普遍搬用之教條。」李澤厚，《論語今讀》，台北：允晨文化出版，1990，頁 233-234。

¹⁷⁷ 《孟子·離婁上》：「男女授受不親，禮也。嫂溺援之以手者，權也。」

¹⁷⁸ 陳昭瑛，〈「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉，《臺大歷史學報》，第 28 期 (2001 年)，頁 207-223。

¹⁷⁹ 董仲舒(西元前 179~前 104)，西漢景帝時為博士，治《公羊春秋》，其學以儒家思想為中心，雜取陰陽五行說，提出了獨尊儒術、罷黜百家的主張，開此後兩千餘年以儒學為正宗的局面。東漢何休作《公羊解詁》。

《公羊傳》是最早出現「經、權」字眼同時並列的文獻。林維杰，〈知行與經權—朱熹哲學的詮釋學模式分析〉，《中國文哲研究集刊》，第 27 期 (2005 年)，頁 185-213。

¹⁸⁰ 「魔若魔天終不能得其便」(《道行般若經》T.8, no.224, p. 431a)。「儻慙魔得其便，即轉所願，如來故念之。」(《阿闍佛國經》(T.11, no.313, p. 763a))

| | 經名 | 大正經號 | 卷數 | 方便詞句 | 許氏 |
|----|-------------|---------------|----|---|------------------|
| 1 | 道行般若經 | T. 8, no.224 | 10 | 索其方便、更作方便、當何等方便得之 【音譯】漚和、漚 愬、漚和拘舍羅 | ✓ |
| 2 | 佛說兜沙經 | T.10, no. 280 | 1 | × | ✓ |
| 3 | 阿閼佛國經 | T. 11, no.313 | 1 | × | ✓ |
| 4 | 般舟三昧經 (×) | T. 13, no.418 | 3 | 善權方便 (×) ¹⁸¹ | ✓ |
| 5 | 文殊師利問菩薩署經 | T. 14, no.458 | 1 | 當作何方便 | ✓ |
| 6 | 遺日摩尼寶經 | T. 12, no.350 | 1 | 【音譯】漚和拘舍羅 | ✓ |
| 7 | 佛說阿闍世王經 | T. 15, no.626 | 2 | 當何作法證方便 ¹⁸² 【音譯】漚和拘舍 ¹⁸³ 、漚和拘舍羅 | ✓ |
| 8 | 佛說內藏百寶經 | T. 17, no.807 | 1 | 【音譯】漚和拘舍羅 | ✓ |
| 9 | 雜譬喻經 | T. 4, no.204 | 1 | × | × |
| 10 | 佛說無量清淨平等覺經 | T.12, no.361 | 4 | × | × |
| 11 | 佛說般舟三昧經 (×) | T.13, no.417 | 1 | × | × |
| 12 | 佛說佉真陀羅所問如 | T.15, no.624 | 3 | 【音譯】漚和拘舍羅 | ✓ ¹⁸⁵ |

¹⁸¹ 據本文對支婁迦讖譯本的分析，發現三卷本唯有散文部份是支讖所譯，而偈頌為後人撰改，且近似竺法護的譯文，同時「善權方便」一詞即在偈頌中；故吾人大膽推測：這並非支讖之譯語。

¹⁸² 「當何作法證方便而至無極智慧，乃至佛一切智不可議。」(T.15, no.626, p.389b) (案：方便是方法之意)。

¹⁸³ 「爾時當有十二億菩薩，一切皆入諸慧，曉了漚和拘舍，佛般泥洹以後...」(T.15, no.626, p.404b)

¹⁸⁴ 《大樹緊那羅王所問經》同。

¹⁸⁵ 根據許理和先生最初在〈最早的佛經譯文中的東漢口語成分〉一文附錄中，列入 28 本漢代譯經；後來在〈關於初期漢譯佛經的新思考〉一文中，他又增添三本「疑似漢代所譯經」：《五陰譬喻經》、《轉法輪經》、《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》(見附錄【表 3】：許理和(E. Zürcher)考證之東漢漢譯佛經目錄表格。

| | | | | |
|---|--|--|--|--|
| 來三昧經 ¹⁸⁴ | | | | |
| ※《佛說大阿彌陀經》(T.12, no. 364)：大正藏記國學進士龍舒王日休校輯，但辛嶋靜志認為是支讖所譯，在此僅以備註，不列入討論。 ¹⁸⁶ | | | | |

(三) 支曜使用「方便」一語的分析

支曜譯經中只使用過二次「方便」，在《佛說成具光明定意經》(T.15,no.630)兩次都當作名詞用，但都不易直接看出其語義。《大藏經全解說大事典》也曾提到：此經主要詳述六德(即六波羅蜜)，解釋如何修行成就「成具光明三昧(定意)之法」。...其主要內容為大乘空觀..。其譯語後來很多成為廢語，是佛教傳入初期相當古老的用語。¹⁸⁷而本經第一個「心思方便之護」，「方便」應該與前面的「不固」之意相對立或相關聯，如前文的對句六患對六淨，五蔽之室和斷滅之戶：

何謂廣智慧？曰明士隨於受身，則有三痛六患五蔽之垢，六十二沈吟之想，八十八難解之縛，千八百鋒瘡之痛。若此之事，則以智慧一一開了；觀其所起察其所滅，視其所病選以何藥，既總其要令身不毀戒、意不入俗，處眾愛之中心在道品之藏，寄六患之舍心在六淨之堂；住五蔽之室心在斷滅之戶；猗不固之屋心思方便之護；坐蛇虻之地心念捨遠之徑；乘坏船之嶮心圖自濟之路；近盛火之林心推灌滅之安。

從上推測第一個「方便」應當作名詞用，指利用「某修行方法」以防護心。而第二個「未解四說方便之等」，此「方便」基本意義仍是「方法」之意，但從上下語境裡可以理解為某「說法的方法」。

許理和(Erik Zürcher)著，蔣紹愚譯，〈最早的佛經譯文中的東漢口語成分〉，《語言學論叢》第14輯，北京：商務印書館，1987。而〈關於初期漢譯佛經的新思考〉一文收錄於《漢語史研究集刊》第四輯，四川：巴蜀書社，2001，頁286~312。

但史光輝有不同看法，他認為非支讖所譯，參考詳見，〈從語言角度判定《佉真陀羅所問如來三昧經》非支讖所譯〉，《漢語史學報》，第五輯，上海：上海教育出版社，2005。

¹⁸⁶ 辛嶋靜志，〈『大阿彌陀經』譯注(一)〉，《佛教大學綜合研究所紀要》，第6號，頁135。

¹⁸⁷ 參考：《大藏經全解說大事典》，頁189。

佛有大妙極深無量法門十二部要。佛滅度後，弟子各學一經，偏見一卷不能遍洽，未解四說方便之等，¹⁸⁸便轉相難。或言虛惑言有，言是義當爾是不當爾。真知法義者言辭相貌。不曉義者，貪於名字，飾相貌狀，如解達便於眾會。兩諍興志捨善就惡。當是諍時，我當往現身變化，有踰於眾，令眾肅然，便為斷說，是別正者，牽經開語，令俱歡喜已便化去，如是無極。

【表五】支曜譯《佛說成具光明定意經》的「方便」語詞

| 頁碼 | 支曜《佛說成具光明定意經》 | 解釋 |
|--------|--|-------------------------|
| p.453b | 寄六患之舍，心在六淨之堂。住五蔽之室，心在斷滅之戶。猗不固之屋，心思 <u>方便</u> 之護。坐蛇虺之地，心念捨遠之徑。乘坏船之嶮，心圖自濟之路。（案：修行的方法） | 方便＝方法； 修行的方法 作名詞用 |
| p.456a | 佛有大妙極深無量法門十二部要。佛滅度後，弟子各學一經，偏見一卷不能遍洽， <u>未解四說方便</u> 之等，便轉相難，或言虛惑言有，言是義當爾是不當爾，真知法義者言辭相貌。（案：講解經文/說法的方法） | 方便＝方法； 說法的方法 作名詞用 |

（四）康孟詳使用「方便」一語的分析

康孟詳只使用過一次「方便」，在其所譯的《中本起經》中：「佛以方便，令其父子兩不相見。」¹⁸⁹此「方便」，當名詞使用，即核心意義是「方法、辦法」之意，從上下語境來看，類似於「神通的方法」之意。

三、小結

¹⁸⁸ 四說，有可能是指後代所譯的「四悉檀」之說（悉檀（siddhanta）：意譯作「成就、宗旨、理趣」等）。

¹⁸⁹ T.4, no.196, p.149b

綜上分析，後漢時期「方便」一詞的特色為：第一、四位譯經家主要使用以名詞「方法、辦法」為「方便」之核心義。安世高使用了最多「方便」的不同詞組，即「方便」與最多不同的詞語連用。支曜和康孟詳所提甚少；支曜提過二次「方便」，康孟詳只用過一次。

第二、「方便」是「方」和「便」字的組合，¹⁹⁰「方」原意即方法之意，「便」字在漢代也有「便利、適宜」之意。但是後漢所譯的佛典裡「方便」，仍重前字「方法」，較少側重「便」之意，常與各種修行的方法、說法的方法，構聯成詞，如「精進方便」、「正直方便」、「四說方便」等。

第三、安世高使用「方便」有「機會」意，有一語「方便受法」。而支婁迦讖也有此用法，使用次數亦不多，只有一詞「索其方便」，在《道行般若經》裡：弊魔「索其方便」，此「方便」側重「便」字，但從上下文意來看「方便」帶有負面的「伺機趁便」之義。有別於安世高的用法。

第四、支婁迦讖使用音譯詞「漚憇、漚憇拘舍羅」，此詞在三國支謙、西晉竺法護中以「善權」、「善權方便」替代，而鳩摩羅什更用「方便」一語。但是後期的「方便」一詞含有「權」字的「權變、權宜、權便、靈活、變通」的涵義，在初漢譯佛典中仍未見到，只有支謙曾使用側重「方便」的「便」之義，然而此「方便」仍和「善權方便」的「權」字差異甚大。下文將藉由後漢以後不同時期的譯經，來看「方便」一詞的轉變。

¹⁹⁰ 竺家寧，〈佛經詞彙之並列結構〉，《中正中文學術年刊》，第2期（1998年3月），頁87-114。竺家寧認為：「方便」應是由兩個形容詞詞素所組成的複合詞，是形容詞+形容詞的並列結構。

第三節 「方便」一詞在「不同譯經時期」的用法

一以漢譯《維摩詰經》的解析為例

上一節以東漢之譯經來分析「方便」一詞的概念，得出其主要的用法是「方法、辦法」之意，只有少數詞組有「機會」和「便利」之意，而且次數不多。在漢代若要提及一靈活、變通的概念時，會使用「權變」、「權宜」、「權便」、「便宜」等字詞，¹⁹¹「方便」一詞似乎未曾出現在非佛教文獻的漢語經書或史籍裡，¹⁹²是故「方便」的「善權、善巧」涵義比較可能是漢代以後的概念。本節將試圖從不同譯經時期來看「方便」一詞的概念轉變。

由於漢代以後，譯經與譯場體制不斷發展，譯出的佛典量倍增，本文雖然無法一一、全面地解析「方便」一詞的形音義演變，然而藉由《維摩詰經》在不同時期的譯本，卻大略可以看出不同時期譯家使用「方便」一詞的轉變。本文為何以《維摩詰經》為代表？主要因本經有著名的「方便品」，確定有「方便」一詞；再者《維摩詰經》前後有三個漢譯本皆約略相差兩百年，正好可以代表三個不同時期，此三譯本分別為：三國·支謙的《佛說維摩詰經》、¹⁹³東晉·鳩摩羅什《維

¹⁹¹ 「方便」一詞未出現在非佛教的「漢代經典」中，從古漢語語料庫的檢索中可以得知。古漢語語料庫 (<http://www.sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3>)：隸屬中央研究院計算中心，包含整部二十五史、整部阮刻十三經、等等。在古漢語語料庫中，筆者檢索子目錄一【二十五史】之《史記》、《漢書》、《後漢書》、【十三經】含其注疏。

「權變」：《漢書·列傳·東方朔傳》：「今以下愚而非處士，雖欲勿困，固不得已。此適足以明其不知權變，而終或（惑）於大道也。」

「權宜」：《後漢書·列傳·西羌傳·湟中月氏胡》：「馬文淵徙之三輔，貪其暫安之勢，信其馴服之情，計日用之權宜，忘經世之遠略，豈夫識微者之為乎？」

「權便」：《後漢書·列傳·皇甫張段列傳·段熲》「臣每奉詔書，軍不內御，願卒斯言，一以任臣，臣時量宜，不失權便。」

「便宜」：《史記·魏其武安侯列傳》：「孝景時，魏其常受遺詔，曰：『事有不便，以便宜論上。』」楊寶忠在《古代漢語詞語考證》中解釋「便宜」說道，此語為同義複詞，用法有二：一、指便利適宜之事；二、用以根據便利適宜，可自行其事。參看此書《古代漢語詞語考證》，河北：河北大學出版，1997，頁 214-217。

¹⁹² 檢索古漢語語料庫之《史記》、《漢書》、《後漢書》及《十三經》之正文，並無「方便」一詞；唯(唐)孔穎達作《禮記注疏》時，出現「方便」一語、《春秋左傳正義》出現二次，以及(唐)楊士勳疏《春秋穀梁傳注疏》出現一次。參考：附錄：【表 10】《禮記注疏》、《春秋左傳正義》、《春秋穀梁傳注疏》之「方便」四例。

¹⁹³ 支謙譯出《佛說維摩詰經》的時間是於三國魏文帝黃初 3 年，即吳大帝黃武元年(西元 222)。

摩詰所說經》、¹⁹⁴唐·玄奘的《說無垢稱經》。¹⁹⁵

本文根據的版本是大正大學梵語佛典研究會 2004 年校訂的梵藏漢《維摩詰經》版本，¹⁹⁶此書明列出「方便」一詞的梵、藏、漢經文，可以從梵字 upāya 和 upāya-kausalya 去對照三位譯經家的漢譯詞為何。也可從「方便、善巧、善權」等漢譯相關字詞，整理比對出三位譯家使用的不同「方便」譯詞，此雙向的細部對照列於附錄【表 7】。¹⁹⁷「方便」一詞的詳細語意牽涉到複雜的文意脈絡，本文無法一一闡述，以下僅就三位譯經家使用「方便」譯詞的用語特色，作簡略、概括地說明：

一、三國·支謙《佛說維摩詰經》（西元 222）「方便」語詞的分析

支謙譯本「方便」一詞單獨出現的只有三次：¹⁹⁸（1）「邪行為順現，隨欲牽致來，方便度無極」¹⁹⁹（2）「隨如方便隨令人得法樂」²⁰⁰（3）「阿闍佛以方便受眾人而解之曰...」。²⁰¹三個「方便」漢語字表上不易解讀，其對應的梵字也只有（1）可找到梵本的對譯詞 upāya，後兩者無對比字。²⁰²

還有一句「能以善權為諸菩薩方便示現堅固其性」，²⁰³此「方便」應不是獨立出現的概念，其前仍有「善權」一詞，在梵文本中可以找到 upāya-kausalya 的

¹⁹⁴ 鳩摩羅什譯出《維摩詰所說經》的時間是東晉安帝義熙 2 年（西元 406）。

¹⁹⁵ 玄奘譯出《說無垢稱經》的時間是唐朝永徽元年（西元 650）。

¹⁹⁶ 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典協會，《梵藏漢對照《維摩經》—Vimalakīrtinirdeśa：Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations》，東京：大正大學出版，2004。大正大學綜合佛教研究所梵語佛典協會 2006 年又出版 Potala Palace 的梵文再校定本，名為《梵文維摩經》，東京：大正大學出版，2006。關於 2006 年的版本，因資料在論文的最後階段才取得，是否 upāya 和 upāya-kausalya 的使用與原先的梵本不同，本文尚未作考證，特以為註。不過 2004 年的梵文本和三個漢譯本間經文也有些不一致。

¹⁹⁷ 參考：附錄【表 7】「古譯」、「舊譯」、「新譯」時期的「方便」語詞。

¹⁹⁸ 參考：附錄【表 7】「古譯」、「舊譯」、「新譯」時期的「方便」語詞。

¹⁹⁹ 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典協會，《梵藏漢對照《維摩經》—Vimalakīrtinirdeśa：Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations》，東京：大正大學出版，2004，頁 314-315。

²⁰⁰ 同前註，頁 320-321。

²⁰¹ 同前註，頁 456-457。

²⁰² 無對比字說的是非 upāya 和 upāya-kausalya，還有 upāyakausala、kuśala、kausalya、kausala 等詞。

²⁰³ 同前註，頁 246-247。

對譯詞，雖然也有可能支謙所持有的原本其「梵文」非 upāya 或 upāya-kausalya。從現存的「梵文本」upāya（方法）和 upāya-kausalya（善巧方便）對照²⁰⁴支謙譯出的譯語，²⁰⁵可看出 upāya 的漢譯詞有：善權、善權方便、權、權行、方便；upāya-kausalya 的譯語：善權、善權方便、權道、權方便等。兩者譯語有重複的字：善權、善權方便。可見支謙翻譯 upāya 和 upāya-kausalya 沒有嚴格的區別。

若參照其他兩位譯者使用的「方便」一詞，可發現支謙譯出的對等概念還有「善方便、權慧、行權」等。²⁰⁶其「行權」或「權行」的動詞用法，對照梵文本也沒有對等的「行」字的動詞。²⁰⁷

總之，支謙譯出的詞語最多亦不固定，upāya 和 upāya-kausalya 沒有明顯區別。從其譯語的多樣性來推論，支謙使用的「方便」一詞，概念仍然不固定，才會出現譯詞多變的情形。再者「方便」經常與「善權、權」字連用，或者有時被省略或等於「權」一字，表示支謙使用「方便」一詞時納入了「權、善權」字的概念。

二、東晉·鳩摩羅什《維摩詰所說經》（西元 406）「方便」語詞的分析

在鳩摩羅什（以下簡稱羅什）譯本「方便」一詞大量地被單獨使用。從梵字 upāya 和 upāya-kausalya 來看，羅什所使用的詞語相對較少，只有「方便、方便力、善方便、善方便力」，而且 upāya 和 upāya-kausalya 也沒有嚴格區別。例如：「菩薩…隨其迴向則有方便，隨其方便則成就眾生」的「方便」，在梵文本為 upāya。「通達方便大願成就」之「方便」，梵文本為 upāya-kausalya。

²⁰⁴ 本文【表七】所列出的不只 upāya 和 upāya-kausalya，還有 upāyakausala、kusala、kausalya、kausala 等詞，以對照漢譯本。

²⁰⁵ 由 upāya 或 upāya-kausalya，對比漢字詞，隱含一問題：因為不知支謙譯《佛說維摩詰經》的源頭語為何，所以不可能精確的對比漢梵字詞，且由此進一步解析的困難性極高，本節只想先概支謙譯出「方便」一詞的特色。

²⁰⁶ 參考：附錄【表 7】「古譯」、「舊譯」、「新譯」時期的「方便」語詞。

²⁰⁷ 支謙漢譯詞「行權」或「權行」當動詞用，但是梵文本中沒有對等的「行」字之動詞。支謙譯：「菩薩行善權方便故，於佛國得道，一切行權攝人為善生于佛土。」其「行權」或「權行」當動詞用的用法，考查梵文本並沒有對等的「行」字之動詞。此問題也許更複雜，因為支謙的譯本可能不同於現行的梵本。

【表六】鳩摩羅什《維摩詰所說經》使用的「方便」之相關語詞

| 頁次 | 梵: The Manuscript of the Vimalakīrtinirdeśa | 支謙·佛說維摩詰經 | 鳩摩羅什·維摩詰所說經 |
|----------------|---|------------------------------|--------------------------|
| 40-41 | upāya | 菩薩…已能分得便行善權，行已善權則佛國淨 | 菩薩…隨其迴向則有方便，隨其方便則成就眾生 |
| 54-55 54-55 | upāyakauśalya upāyakauśalya | 善權方便博入諸道令得所願 欲度人故居維耶離矜行權道 | 通達方便大願成就 欲度人故以善方便居毘耶離 |
| 246-247 | upāyakauśalya | 常解度人 | 以方便力教化眾生現作魔王 |
| 172-173 | ※(balaparākrama) | 護持正法不斷力行 | 護持正法起方便力 |

羅什的「善方便」可對應 upāya、upāyakauśalya、upāyakauśala。「方便力」梵語應為 upāya-kauśalya-bala（方法/方便-善巧-力），但是羅什的「方便力」可對應 upāya、upāyakauśalya、balaparākrama。²⁰⁸總之，羅什使用的對譯詞相對而言較少，並以「方便」一詞大量取代其他字詞，由此可推論「方便」一詞的語義至少比前期含納了更多概念。

三、唐·玄奘《說無垢稱經》（西元 650）「方便」語詞的分析

玄奘把 upāya 譯成「方便、方便善巧、巧方便」，而 upāya-kauśalya 的譯語再多上「方便力、善方便」二詞。Upāya 和 upāya-kauśalya 共同的譯語有：方便、巧方便、方便善巧，說明著 Upāya 和 upāya-kauśalya 共用互通，沒有區別的情形。

²⁰⁸ 不過羅什本也可發現「護持正法起方便力」之「方便力」中，對照現有的梵文本一詞非 upāya-kauśalya-bala，而是 balaparākrama：bala：power, strength, might, vigour, force, validity，漢譯常言：力、力量。parākrama：bold advance, attack, heroism, courage, power, strength, energy, exertion，漢譯常言：勇敢、勇猛。換言之，balaparākrama 是「勇猛力」，羅什譯為「方便力」是否牽涉原持本的問題，尙待考證分析。以上梵文字檢索自 Monier-Williams Sanskrit-English Dictionary 網路版－<http://students.washington.edu/prem/mw/b.html>。

從漢語的角度來看，「方便」一詞，已經不再只有「方法」的意思，還包含玄奘的「善巧（方便）」概念，如「通達方便大願成滿」、「其以方便現生有疾」，其梵本對譯詞皆為 upāya-kausalāya。

upāya-kausalāya 的譯語多了「方便力、善方便」，可見 upāya-kausalāya 亦非只是「善巧方法」之意，還有「方便力」之意。「方便、善方便」有時應是「方便善巧、善巧方便」的略詞。換言之，「方便」在佛典漢譯的脈落下，字義又多了「善巧」的概念。²⁰⁹

綜觀來看，以上三者共通的特色是：使用「方便」一詞可共同對譯於「upāya 和 upāya-kausalāya」，「方便」不再如初期漢譯佛典的「方法、機會、便利」之意，反而更多了以「善、權、巧」為核心義的概念。

【表七】比較支謙、鳩摩羅什、玄奘的 upāya、upāyakuśalya、upāyakauśala、upāyakuśalakuśala、kausalāya、kausalā 之譯語

※ 說明：此表詳細的版本，可參照附錄：【表 7】。

| 譯經期 | 三國（古譯） | 東晉（舊譯） | 唐代（新譯） |
|------------------------------|---------------------|---------------------|----------------------------------|
| 譯經家 | 支謙 | 鳩摩羅什 | 玄奘 |
| upāya उपाय | 善權、善權方便、 權、權行、方便 | 方便、方便力、善 方便、善方便力 | 方便、方便善巧、巧 方便 |
| upāyakauśalya उपाय कुशल्य | 善權、善權方便、 權道、權方便 | 方便、方便力、善 方便 | 方便、方便力、善方 便、巧方便、方便善 巧、善巧方便 |
| upāyakauśala उपाय कौशल | 善權方便 | 方便、善方便 | 方便善巧 |
| upāyakuśala | 善權 | × | 方便善巧 |

²⁰⁹ 請參考：附錄【表 7】「古譯」、「舊譯」、「新譯」時期的「方便」語詞。

| | | | |
|-------------------------------|---------------------------|-----------|------------|
| उपाय कुशल | | | |
| kuśala ²¹⁰ कुशल | 行權、權慧 | 方便 | 善巧、方便、方便善巧 |
| kauśalya कुशल्य | 種善無厭分德不住 | 志常安住方便迴向 | 常樂安立迴向善巧 |
| kauśala कौशल | 善諷受不斷聞德 | 以如所說行起於多聞 | 引發方便善巧多聞 |
| 備註欄 | 符號說明 x：表示漢文譯本無對等句、對譯詞。 | | |

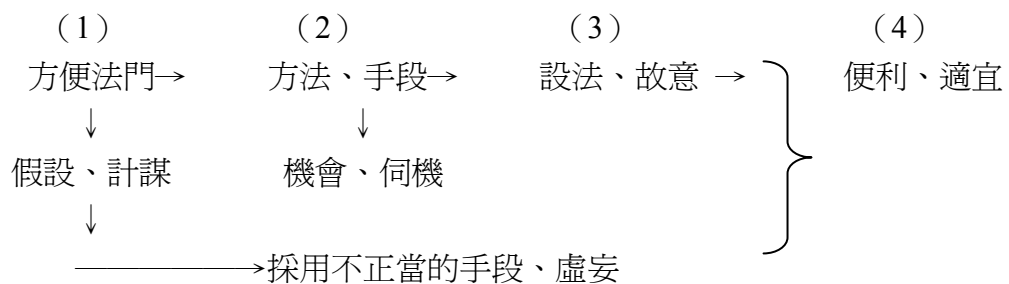
²¹⁰ 【kuśala】: right, proper, suitable, good ; well, healthy, in good condition, prosperous ; fit for, competent, able, skilful, clever, conversant with. Monier Williams, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford: Oxford University Press, 1899 (1th Ed.) , reprint 1988, p.125.

第四節 「方便」一詞之語義改變與音譯詞的檢討

本節主要有兩項重點：一、檢討「方便」一詞的意譯概念轉變；從上文可知「方便」一詞從東漢時期以「方法」為核心語義，到後來不同譯經家翻譯出不同的字詞，使「方便」一詞經常與「善」、「權」、「巧」等字連用，而影響了「方便」一詞的語義概念。此點可進一步回應過去學界的研究成果，以澄清「方便」一詞的語義發展轉折。除了「意譯」的問題外，「方便」一詞尚有過大量的音譯詞，下文將整理和檢討音譯詞的使用，並說明「方便」一詞從漢語翻譯和理解的困難。

一、「方便」一詞的語義改變問題

梁曉虹先生曾指出，「方便」一詞的本義是佛普度眾生時所採用的各種方法、手段。²¹¹並進一步說：引伸而言，「方便」即可泛指方法、手段，又因「佛教的基本理論是空」，為了使信徒明了此理而出現了「方便」等於權謀、權計的說法，最終方法、手段的目的就是予人便利，使人舒適。²¹²梁先生主張的「方便」詞彙發展過程，如下：



但是從初期漢譯佛典來看，「方便」的主要用法仍為一方法、辦法之意，安世高、支讖、康孟詳、支曜使用的用法皆同。即使安世高譯出「直方便」一詞為佛教的專門術語，其「方便」仍指「修行者解脫的正確方法」，非意指佛陀普度眾生的方法。支讖所使用的「方便」一詞，其前主詞還常為「弊魔」以不正當的「方法」伺機趁便要危害修行者，是故「方便」帶有貶義，也不是普度眾生的「方

²¹¹ 梁曉虹，《佛教與漢語詞彙》，台北：佛光出版，2001，頁 81。

²¹² 梁曉虹，《佛教與漢語詞彙》，台北：佛光出版，2001，頁 81-85。

便法門」。

如果把「後漢」當作整個漢譯佛典的初期，來說明漢語詞彙史的演變，梁先生的分法可能無法說明後漢「方便」一詞使用的全貌。因為如支婁迦讖已經使用「索其方便」一語，此「方便」側重「趁便」便利之意，非梁氏主張最後階段才發展出「便利、適宜」的概念。且安世高譯語中，也有「有方便受法」一詞，說明了「方便」已有「機會」的意思，是故「方便」一詞的詞義發展非梁氏所說。

至於「方便」具有「權計、權謀」等語義，按照上文第三節的分析來看，應該與支謙譯出《佛說維摩詰經》時採「善權、權」等連用字詞有關，有時「方便」還等於「權、權道、權行」等概念，因此「方便」才納進了「權」字的語義。²¹³是故，「方便」一詞的語義轉變應該與漢譯佛典使用的「意譯詞」有關。

當然「方便」一詞的語義，除了受漢譯佛典的影響外，在中國更有大量的疏解，²¹⁴可能改變或增加「方便」一詞的語義概念，例如，《妙法蓮華經》著名的疏解本，天台智者大師的《妙法蓮華經文句》「釋方便品」曾提出：

方者法也，便者用也。法有方圓，用有差會，三權是矩是方，一實是規是圓。若智詣於矩，則善用偏法逗會眾生。若智詣於規，則善用圓法逗會眾生。譬如偏舉指以目偏處，是舉偏法以目智，宜用法以釋方將用以釋便。若總舉指以目圓處，宜將祕以釋方妙以釋便也。舉偏法釋方便，蓋隨眾生欲非佛本懷。如經令離諸著出三界苦，是故如來殷勤稱歎方便。²¹⁵

「方便」從對譯梵字 *upāya*，又多了漢語脈絡的解釋「方」、「便」兩字的漢語概念，對此萬金川指出，智者大師把「方便」當作「複合詞」(compound word)來拆解，似乎忘記、或在解釋上超出了「方便」僅是梵文 *upāya* 一詞的對譯概念，萬先生說：

²¹³ 權：原指古代稱測量重量的砝碼或秤錘，引伸為「衡量、權衡」等。

²¹⁴ 從普潤大師的《翻譯名義集》可知，對「方便」概念曾作過疏解的有：僧肇《注維摩詰經》(T.38, no.1775)、《淨名疏》、《十八空論》、《佛性論》、《二教論》、《北山錄》等。也可從《維摩詰經》和《妙法蓮華經》的疏解典籍中找到大量對「方便」一詞的概念解析。

²¹⁵ T.34, no. 1718, p.36a

智者大師對「方便」一詞的解析，智者在《法華文句》²¹⁶裡有所謂：「方者法也，便者用也」之說，在他的這種解析裡，至少在表面上似乎已經忘掉了「方便」一詞原是梵語“upāya”一詞的對譯，而他對「方便」與「權」所做的「四句分別」，似乎也完全無視於這兩個漢文語詞往往只是“upāya”一詞的同語異譯。²¹⁷

萬先生從現代學術的觀點－源頭語和對譯詞概念，評析智者大師拆解「方便」一詞的問題，不過此中仍可進一步追究（一）「方便」一詞是否是對譯梵語“upāya”？有無可能是 upāya-kausalīya？而 upāya-kausalīya 正好是一「複合詞」；upāya 是「方法」，kausalīya 也可解為用法上具有善巧、²¹⁸巧用、巧便之意。（二）「方便」一詞，除了從字詞的含義去翻譯外，是否也牽涉了譯家會考量經文原本的脈絡詮釋，換言之，譯家在翻譯「方便」時，除了譯出它的「方法」之意外，也可能借由漢語概念「意譯出文意脈絡」的含義？

承上，也許需要更多的證據才足以推斷論說，但「方便」一詞受到漢譯佛典傳譯的過程影響是一明顯的事實。總之，「方便」一詞的語義概念除了在初期漢譯中就帶有「方法、機會、便利」等概念之外，後來又受到不同譯家翻譯經典的「意譯」影響，其經典本身又不斷地出現相關的注解，使得「方便」一詞的語義不斷引申與轉變，最終衍生了許多不同於初期漢譯時期的概念。

二、「方便」一詞的音譯問題

承上可看出「方便」的「意譯詞」和語義概念的轉變，而「方便」一詞還有音譯詞（transliterated words）的部份，有待說明。前面曾提到支婁迦讖譯出的音譯詞有「漚和、漚和、漚和拘舍、漚和拘舍羅」，還有目前佛教字辭典可搜尋到 upāya 之音譯詞為：漚和、²¹⁹漚和、²²⁰漚和、²²¹漚波耶、²²²烏卑夜²²³等說法。

²¹⁶ 全名《妙法蓮華經文句》，天台智者大師說，「釋方便品」（T.34, no.1718, p.36a-37b）

²¹⁷ 萬金川，《詞義之爭與義理之辨－佛教研究思想論文集》，南投：正觀出版社，1998，頁16。

²¹⁸ 【kausalīya】：cleverness, skillfulness, experience (ifc.) . Monier Williams, A Sanskrit-English Dictionary, Oxford: Oxford University Press, 1899 (1th Ed.) , reprint 1988, p.318.

²¹⁹ 《翻梵語》T.54, no. 2130, p.985a.

²²⁰ 《翻梵語》註譯「漚和拘舍羅」：「為漚波拘舍羅；而『漚波』者『大』；『拘舍羅』者，『方便』也。」T.54, no.2130, p.993a 《翻梵語》明顯地注意到音譯的問題，認為漚波（upā）不應譯為漚和，但其又誤解漚波（upā）是「大」的意思。

upāya-kausalya 的音譯詞是：漚𣵵拘舍羅、²²⁴漚和俱舍羅、²²⁵偈和俱舍羅、偈和拘舍羅、漚和拘舍羅、優波僑舍羅。²²⁶以下嘗試分析這些音譯詞的來源與問題，最後，並檢討音譯詞所反應的翻譯問題。

【漚𣵵、漚和、漚和拘舍羅】²²⁷

考察《大正藏》現存的漢譯佛典，可以發現「方便」的音譯詞最早由東漢支婁迦讖譯出《道行般若經》、《遺日摩尼寶經》、《佛說內藏百寶經》、《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》²²⁸等，可見到「漚𣵵、漚和、漚和拘舍、漚和拘舍羅」等詞（請參考上文【表四】「支婁迦讖所譯經典一覽表」集有各部經典的「音譯詞」）。是故，「方便」最早的音譯詞為東漢支婁迦讖所譯的「漚𣵵」。²²⁹

後代也沿用此詞，如：西晉無羅叉譯出《放光般若經》：「『世尊！能行漚和拘舍羅菩薩摩訶薩者，為供事幾佛？』佛告須菩提：『是菩薩已供事如恒邊沙佛以來，乃能逮得是漚和拘舍羅。』」²³⁰眾多經籍都保有此詞「漚和」：《佛說

²²¹ 徐夢葵，〈釋“方便”〉，《吉林大學社會科學學報》，第6期（1995年1月），頁87。

²²² 慈怡主編，《佛光大辭典》，頁1435。

²²³ 荻原雲來《漢譯對照梵和大辭典》，頁277。

²²⁴ 《翻梵語》T.54, no.2130, p993a。荻原雲來，《漢譯對照梵和大辭典》，頁277。

²²⁵ 宋·普潤大師，《翻譯名義集》T.54, no.2131, p.1132a

²²⁶ 這四詞「偈和俱舍羅、偈和拘舍羅、漚和拘舍羅、優波僑舍羅」皆參考出自：Charles Muller 所編輯之佛學網路字典；網址為 <http://www.buddhism-dict.net/ddb/>。

²²⁷ 康熙字典記載：「𣵵」字為「和」的俗字。推測東漢時期支讖所譯的「漚𣵵」後代改成常用的「和」字。在《道行般若經》中兩詞「漚𣵵、漚和」皆出現過。早期 CBETA 之輸入法，無法輸入「𣵵」，故常見為「漚和」或「漚和+心」，據《大正藏》紙本應為「漚𣵵」，但紙本也可見「漚和」。

²²⁸ 「漚𣵵」的經證：支婁迦讖譯《佛說遺日摩尼寶經》（T. 12, no. 350）、《道行般若經》（T.8, no. 224）、《佛說內藏百寶經》（T. 17, no. 807）、《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》（T. 15, no. 624）。支婁迦讖《道行般若經》卷 5.7.8 都出現過「漚𣵵拘舍羅」；《道行般若經·摩訶般若波羅蜜漚𣵵拘舍羅勸助品》：「漚𣵵拘舍羅悉成諸佛經，譬如日，無所不照，天下皆見其明，菩薩如是！智慧光明悉照十方人，經道之明。譬如月初生時，日日增益，菩薩如是，...則好漚𣵵拘舍羅。如是菩薩！所作為如佛，譬如天[雨/星]欲索雨不能得也，菩薩如是不學經道，豫知不高明也。」、「是為漚𣵵拘舍羅，從是得摩訶般若波羅蜜。如念泥犁中人，薛荔中人，畜生中人，令得解脫，出生為人。從是分檀布施，當到須摩提拘樓檀阿彌陀佛前。...當念漚𣵵拘舍羅，是菩薩法；當念般若波羅蜜，是菩薩法。」（p.190b）

《遺日摩尼寶經》云：「佛言：如是！迦葉！三十二事，是故名為菩薩。...譬如風，悉成諸佛國土，菩薩如是，漚和拘舍羅悉成諸佛經。」（T.12, no.350, p190b.）

²²⁹ 參照正文第二章之【表四】：支婁迦讖所譯經典一覽表，列出的各經「音譯詞」。

²³⁰ 西晉·無羅叉《放光般若經》：「『世尊！能行漚和拘舍羅菩薩摩訶薩者，為供事幾佛？』佛告須菩提：『是菩薩已供事如恒邊沙佛以來，乃能逮得是漚和拘舍羅。』須菩提言：『世尊！是

道神足無極變化經》(No. 816)、《佛說三品弟子經》(No.767)、《弟子死復生經》(No.826)、《菩薩受齋經》(No.1502)、《眾經目錄》(No. 2147)《中邊分別論》(No.1599)、《翻梵語》No. 2130、《貞元新定釋教目錄》No. 2157。²³¹

唐代慧琳《一切經音義》(T.54, no. 2128)²³²眾經音義之大成，也曾注音釋義過「漚和、漚和」詞條，但竟有不同的「義解」：菩薩名、方便波羅蜜、智。

1. 漚和：上阿侯反，梵語。²³³
2. 漚和：上烏侯反，下音「和」。梵語，菩薩名也。²³⁴（案：非也）
3. 漚和：上嘔候反，梵語。唐云：方便波羅蜜也。²³⁵（案：正確）
4. 漚和：烏侯反，梵語也。此云：智也。²³⁶（案：非也）

菩薩作何等功德，乃能具足漚和拘舍羅？」佛言：『菩薩所作功德，常具足六波羅蜜，於施於戒於忍於進於禪於智，於六德中無有不具足者，以是故能行漚和拘舍羅。』須菩提言：『世尊！甚奇甚特！是菩薩所作功德不可計量，乃能逮是漚和拘舍羅。』佛言：『如是如是！須菩提！甚奇甚特，乃能具足漚和拘舍羅。』《放光般若經·摩訶般若波羅蜜漚和品》第七十，卷 15 (T.8, no. 221, p.109a.)

²³¹ 《大正藏》經號為：no. 8、12、17、221、224、226、282、337、350、438、483、624、626、636、767、816、1502...等都有此詞。

西晉·安法欽譯《佛說道神足無極變化經》：「心便逮道智持漚和拘舍羅，於功德而增益，不於法界有所壞，於所可思議法所學無有厭足，於諸功德亦不厭...其有知小福者以漚和拘舍羅所作無央數不可量，如是天子，菩薩於是一切法，逮得不可計智，於諸法無所不知，無所不了。」(T.17, no.816, p.802c)

²³² 唐代慧琳所著的《一切經音義》，也稱《慧琳音義》，是一部對佛教經典字音、字義的闡釋有重要參考價值的一部著作，也是眾經音義中集大成之作。此書共一百卷，注釋佛經「總一千三百部，五千七百餘卷」，凡《開元釋教錄》所入藏的經論全部加以注釋。不僅對佛教經典的字音、字義闡釋有重要價值，而且由於其保存了大量的古文字、古音韻、古詞彙等資料，和失傳已久的古文獻、佚書、佚文，所以對於中國古代典籍的訓詁、輯佚、校勘等研究有極大的價值。關於《慧琳音義》的相關重要性，請參閱：梁曉虹，《佛教與漢語詞彙》，台北：佛光文化事業出版，2001，頁 21-33。

以下簡介：何謂「音義」：本為訓詁學的一個術語，也稱「音訓」、「音詁」、「音注」、「音釋」、「音解」等，指既注音又釋義，往往還兼及校勘，疏通文理，辨明句讀，校勘異文，是解釋古今詞義變遷及當代詞語的一種方法。

慧琳《一切經音義》中也沒有針對「方便」作過注釋訓解。只有在注釋〈方便品〉有一條目「方便勉：靡辯反，勗勵也，有作免引也。」(T.54, no.2128, p.486b) 相關使用的詞語也只有在注解「菩薩摩訶薩」時，提到了「善方便」：「菩薩摩訶薩：菩提，覺也、慧也；薩埵：有情也、勇健也、方便也。覺為智所求果有情悲所度生，依弘誓語故名菩薩，或求覺果之有情者之勇健者，或由妙惠及善方便樂無方，故言菩薩摩訶薩埵；云大有情，簡求小覺及凡下位名摩訶薩也。」(T.54, no.2128, p. 482c.)

²³³ (p.505b) 玄應訓解《道神足無極變化經》第一卷。

²³⁴ (p.689a) 慧琳注釋訓解《佛說弟子死復生經》，宋居士沮渠京聲譯：「當曉漚和拘舍羅」。(T.17, no.826, p.869b)

²³⁵ (p.818a) 慧琳注釋訓解《經律異相》卷第二十六。

可見這些音譯詞連古代的佛學專家都有理解上的問題。

【偈和】²³⁷

徐夢葵認為此詞「偈和」是最早的「音譯詞」，承上文來看此說並不正確，最早的音譯詞應為「漚想」。但「偈和」算不算是翻譯經典而對譯梵語 *upāya* 的音譯詞，仍待說明；因就「偈和」(ㄌㄩˇ、ㄉㄛˇ)今日的發音來看，其音不同於梵語 *upāya*，若「偈和」古音近似於梵語 *upāya*，則可算成音譯詞。聶鴻音在〈番漢對音與上古漢語〉中曾以「偈和=*upāya*」為例，說明「和(va)對應於 *pā*」，是梵語 *p> v* 的音變現象。²³⁸ *upāya* 和 *upādhyāya* 的字首相同，竺家寧先生也分析過「和尚」(*upādhyāya*)²³⁹說：

古音資料《廣韻》所注的反切是：「和，戈韻戶戈切 *hua*；尚，漾韻時亮切 *ziang*」。「和」字中古音屬「匣」母字，是個聲帶振動的濁音，凡是濁音聲母在語音的演變過程中都很容易失落，變成 *ua*，對應梵文的 *-upa*。「和尚」在古代佛經中的各種音譯法當中，還有「和上」、「和闍」、「和社」、「鶻社」都是漢字聲母失落的譯法；「烏社」、「殭社」用了原本就沒有聲母的「烏、殭」二字去翻譯梵文開頭的 *u* 音。(案：和 (*hua*) → *ua* → *-upa*)

不過「偈和」是否對譯梵語 *upāya* 問題，還是得考證是否是在沿用支讖音譯詞「漚和」時發生的訛字？如果是後人因傳抄上的訛字，或擅自的改字，也不應

²³⁶ (p.928b) 慧琳注釋訓解《肇論》上卷。

²³⁷ 偈，東漢許慎記為「從人區聲」，段玉裁注為「於武切古音在四部」。「咏」，「相應也，從口和聲」，注「古唱和不讀去聲，戶戈切」，無「和」字。許慎著，段玉裁注，《說文解字》，台北：萬卷樓出版，2005，「偈」頁386、「咏」頁57。

關於「和」字音，尚可參考：竺家寧、聶鴻音的說法。竺家寧，〈佛典閱讀與音韻知識〉，《香光莊嚴》，第57期（1999年）。

²³⁸ 聶鴻音在〈番漢對音與上古漢語〉中提到「和(va)對應於 *pā*」，舉「偈和：*upāya*」為例，刊於《民族語文》，第2期，2003，頁17。

梵語 *p> v* 的音變現象，可參考俞敏先生的〈後漢三國梵漢對音譜〉，頁20以下。或，辛嶋靜志，《「長阿含經」の原語の研究—音寫語分析を中心として》，東京：平河出版社，1994。亦可參考：萬金川老師，〈宗教傳播與語文變遷—漢譯佛典研究的語言學轉向所顯示的意義〉，《正觀雜誌》，第20期（2000年），頁25-31。

²³⁹ 和尚，梵語為 *upādhyāya*，其音譯詞有：優婆馱耶、優波那訶、憂波第耶夜、烏波爾也、鄔波陀耶、鄔波馱耶、有波弟、有波第耶夜；或譯作：和上、和尚、大師、戒師、本師和尚、親教師。

列入「音譯詞」。搜尋《大正藏》經文，「偈和」一詞未曾出現於「東漢譯經」，只出現在後代論典中，如吉藏的《法華玄論》、²⁴⁰《法華義疏》、²⁴¹《中觀論疏》，²⁴²和僧佑的《出三藏記集》²⁴³等。因此，「偈和」是對譯 upāya 之音譯詞仍有待商榷。

【漚波、漚波耶】

唐代《翻梵語》註譯「漚和拘舍羅」：為「漚波拘舍羅」又說「漚波 upā」者為「大」也；「拘舍羅」者，是「方便」。²⁴⁴《翻梵語》明顯地注意到音譯的問題，認為漚波（upā）不應譯為漚和，但其誤解字義—漚波（upā）是「大」。upā 在梵文中沒有「大」的意思。²⁴⁵

在《大正藏》現存漢譯佛典中，未見「漚波耶」之用字。唯前面提到唐代《翻梵語》註譯「漚和拘舍羅」時提過：「漚波拘舍羅」。²⁴⁶當代《佛光大辭典》註明「方便」的音譯為「漚波耶」。²⁴⁷

【烏卑夜】

upāya 在宋代還有新譯詞出現，施護（Dānapāla）²⁴⁸譯《佛說一切如來金剛

²⁴⁰ 吉藏(西元 549~623)《法華玄論》卷 10：「今云不能不所，云何名隨喜？答：論主云此中應用波若及偈和，以波若故，知能所未曾能所；以偈和故，雖未曾能所，而能所宛然。能所不動無能所，無能所不動能所而不失能所，無能所如鏡中像非像非不像，欲言其像像非真有，欲言非像事像既形，非二非不二亦爾，以波若故非二，方便力故非不二，故言非二非不二也。」(T.34, no. 1720, p. 445b.) 吉藏同時使用「偈和」與「方便」二詞。吉藏是三論宗的集大成者，其最大成就是整理鳩摩羅什(Kumārajīva；344~413)來華(約西元 401 年)以前之六家七宗般若學，以及整理鳩摩羅什來華以後所致力開發出來的成實宗和三論宗。

²⁴¹ 吉藏《法華義疏》卷三「偈和稱為方便，拘舍羅名為勝智；謂方便勝智也。」

²⁴² 吉藏《中觀論疏》卷一「問：觀因緣但是般若，亦是偈和不？」(T.42, no. 1824, p.6b.)

²⁴³ 僧祐(西元 445—518)曾在《出三藏記集》中記載有「《十偈和經》、《七言禪利經一卷(舊錄云偈和七言禪利經)》、《菩薩十偈和經》」等為新集安公涼土異經錄。(T.55, no.2145, p.19a.)

²⁴⁴ T.54, no.2130, p.993a.

²⁴⁵ upa-接頭詞，表「在..上」、旁邊、附近..等。

²⁴⁶ T.54, no.2130, p.993a.

²⁴⁷ 「漚波耶」：搜尋《大正藏》並沒有發現「漚波耶」的使用。只有《佛光大辭典》解釋「方便」此條目時出現過「梵語 upāya，巴利語同。音譯作漚波耶。」見慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版，1989，頁 1435。「漚波耶波羅蜜」也只出現於 Charles Muller 所編輯之佛學網路字典；網址為 <http://www.buddhism-dict.net/ddb/>。

²⁴⁸ 宋·施護(Dānapāla)，約西元十世紀中天竺 Udyāna 人，譯有近 115 部漢譯經典。

三業最上祕密大教王經》卷 7 中記有此詞：

云何最上法，方便有幾種，何名烏卑夜？當云何了知？一切相應輪，乃至祕密中，種種儀軌等，及諸所作事，如是等諸法，一一義云何？²⁴⁹

施護同時使用「方便」與音寫詞「烏卑夜」。「烏卑夜」，應是據經典梵文所譯，烏卑夜 (u-be-ye) 和 u-pā-ya 是完全對等的音寫詞；音節相同、音值相同差異不大，只是清/濁音的不同而已，是最晚近的音譯詞。

【拘舍羅、俱舍羅】

支讖最早使用「漚和拘舍羅」，但集佛經外來詞大成的《翻譯名義集》²⁵⁰ 只說明「漚和俱舍羅」一詞，遍察《大正藏》現存漢譯佛典，未見「漚和俱舍羅」，唯吉藏的《淨名玄論》、²⁵¹釋元康的《肇論疏》²⁵²等論典有「漚和俱舍羅」，「拘」改成「俱」字，也許是後人傳抄轉寫時的改變。由此可見佛教辭典中的漚和俱舍羅、偃和拘舍羅、偃和俱舍羅都應是後人傳抄上的用字，非翻譯詞。

【優波憍舍羅波羅蜜】

陳朝月婆首那 (Upasūnya) ²⁵³約六世紀時譯出《勝天王般若波羅蜜經》
(*Suvikrāntavikrāmi-paripṛcchā-prajñāpāramitā-sūtra*) ²⁵⁴：「菩薩摩訶薩學般若

²⁴⁹ 宋·施護譯，《佛說一切如來金剛三業最上祕密大教王經》，卷 7，(T.18, no. 885, p.506b.)

但同本經典中也出現過「烏」訛寫為「鳥」的情形，見下文：

「諸佛烏卑夜，諸法諸法性，所有羯磨相，即相應無著。」(T.18, no. 885, p.510b.)

²⁵⁰ 南宋法雲（又稱普潤大師），《翻譯名義集》，(T.54, no. 2131, p.1132a-b)。丁福保，《翻譯名義集新編》，台中：佛教蓮社，1989。丁福保，《佛學翻譯名義集新編》，台北：佛教教育基金會，2003，頁 168-173，【漚和俱舍羅】詞條。

²⁵¹ 「漚和為方便，俱舍羅名為勝智，般若之巧，名為漚和。」(T.38, no.1780, p878a.)

²⁵² 釋元康（約初盛唐人，生卒年不詳，約唐太宗貞觀年間—西元 627~649）撰《肇論疏》(卷 1)，其云：「漚和般若宗，為般若無知論之宗本也，具足梵音，應言漚和俱舍羅般若波羅蜜。漚和俱舍羅，此云方便。般若波羅蜜，此云智慧。方便者權智也，智慧者實智也。《小品經》九十品；龍樹菩薩以〈方便〉已前明般若道，〈方便品〉已後明漚和道。《維摩經》云：『有慧方便解，無慧方便縛。有方便慧解，無方便慧縛』，今合明此二，只是大智之名也。」(T.45, no.1859, p166b.)

²⁵³ 中天竺優禪尼國王子 (Udyāna)，約西元六世紀人。

²⁵⁴ 《勝天王般若波羅蜜經》(T.8, no.231, p.687a) 同本異譯：唐玄奘譯的《大般若經·第六會》(卷 566-573)，無藏譯本。相關資料請參考：李偉穎，〈略探《勝天王般若波羅蜜經》之史

波羅蜜，行優波憍舍羅波羅蜜」(upāyakaśalyapāramitā)。²⁵⁵「優波」，譯 upāya，省略一個梵文音節 ya。「憍舍羅」，譯 kaśalya。波羅蜜，譯 pāramitā。此音譯詞是譯出三個梵文字，是音節最長的音譯詞。

總括而言，一、「方便」(upāya、upāya-kaśalya)在漢譯佛典的音譯詞總計有：漚憇、漚和、烏卑夜；漚和拘舍、漚和拘舍羅、優波憍舍羅。其餘，如：偈和、漚波、漚波耶、漚和俱舍羅、偈和拘舍羅、偈和俱舍羅等，嚴格而言，這些不算是翻譯佛典時的音譯詞。二、從「方便」的音譯詞不斷被新譯的情形來看：最早東漢支婁迦讖譯出「漚憇、漚和、漚和拘舍、漚和拘舍羅」，六世紀月婆首那又譯出「優波憍舍羅」，直到宋代施護還新譯為「烏卑夜」。翻譯上，通常音譯詞牽涉了譯者對於「原詞」富含的概念難於漢譯，才改用音寫的方式。是故，譯詞不斷出現的現象反應了「方便」一詞難以理解、難以漢譯的情形。第三、upāya、upāya-kaśalya「音譯詞」的注解問題：無論是唐代的《翻梵語》或慧琳《一切經音義》都曾對 upāya、upāya-kaśalya 作過不同的注解，此情形再次反應出漢語理解佛教「方便」一詞上的困難。

料及相關問題)，《正觀雜誌》，第 18 期（2001 年），頁 129-170。

²⁵⁵ T.8, no. 231, p.690a.

第五節 佛教修行「方便」基本界說之問題檢討

初期漢譯佛典「方便」一詞主要的核心義是「方法」，唯有「直方便」和「精進方便」有著佛教自身修行方法的概念，因此佛教修行「方便」，在東漢時期可說成在修行某一修道技術或方法。但此時期「方便」尚未有「善巧的、權宜的」概念，或特指一種「法門」。

東漢以後，隨著不同譯家新譯或重譯佛典，「方便」一詞與許多不同的詞彙連用，例如支謙的「善方便、權方便、善權方便」，因此「方便」最終等於「善權、權宜」的概念。鳩摩羅什大量使用「方便」一詞，使其幾乎完全等於「善方便、方便力」。玄奘重譯《說無垢稱經》「方便」等於「善巧方便、方便善巧、巧方便」。由此可發現「方便」的核心語義，多了「權」、「善」、「巧」等概念，「方便」一詞的概念似乎也不斷地改變和衍生。

除了出現不同的意譯詞影響了「方便」一詞的語義外，還有從後漢支讖到宋施護都曾譯出音譯詞，這些音譯詞並未固定統一，而且有被誤解的現象。因此，從字詞去理解佛教修行「方便」一詞的概念是極困難的。「方便」一詞在不同時期所指的概念並不完全等同。即使現今來看，「方便善巧」字義不難理解，但是對於佛教具體修行一「善巧、善權、權宜」法的概念、和操作過程卻難以從字面上得知。

「方便」是佛教非常重要的概念：學者阿部正雄（Masao Abe）曾指出，因為「方便施設」的教義才促使了佛教能夠多樣性地發展，成功地流佈開演。²⁵⁶「方

²⁵⁶ 「方便」是佛教發展的重要因素，佛教依「方便」教義而能不斷地傳佈到不同文化，參考阿部正雄、澤田謙照、Michael Pye、Edward Conze 等人之說明。

相關參考：阿部正雄（Masao Abe）指出，佛教因為有「方便」的教義，而能適應不同的時空環境發展出眾多樣貌，也使得佛教比伊斯蘭教和基督宗教發展出更多的形式。阿部正雄，張志強譯，《佛教》第一章「方便（巧妙的方法）」一節和「佛教如何運作：方便的重要性、僧伽與方便」等，頁 22-24、137-140，2003。此處譯為「巧妙的方法」不太適切，佛教中更常見的說法是「善巧的方法」、「善巧方便」的意思。後文對於「方便」的中英譯文會進一步說明。澤田謙照（Sawada Kenshō），〈佛教における「方便」の思想について〉，《佛教文化研究》（Studies in Buddhism and Buddhist Civilization）第 12 期（1963 年 3 月），頁 97

Michael Pye, "...the concept of skilful means is one of the fundamental principle of Buddhism as a working religion", *Skilful Means- A Concept in Mahāyāna Buddhism*, p.1. Edward Conze,

便」更是大乘菩薩行側重的修行法目。²⁵⁷這些說法指出了「方便」的重要性與實踐性，但是作為一種修行實踐上的「方便」之具體內容仍難以理解。固然佛教的「方便」法，指出一種修行方法，但是其字義也引申了「權宜、善巧、便利、容易」的意思，到底這些意思可不可以等同於一種便利的、捷便的修行方法，或是它具有「捷徑」的義涵—修行可以簡單、容易、便利、快速呢？

然而再從佛教的宗教特色來說，佛教強調自身以「實踐性」為其特色，那麼修行「方便」會不會構成與此宗教特色的相對立矛盾、不一貫教義的情形呢？佛教的最終的目的在解脫、涅槃、成佛，修行「方便」與其關係為何？修行「方便」自身有無應然的目的和價值？

宗教強調的是修行實踐，而實修操作必然牽涉了行為主體的規範（戒律）、條件（身份），因此修行「方便」的主體—「實踐者」，有沒有這些一般宗教的規範與條件限制呢？而從修行方法來看，修行「方法」如果是便利的、權宜的、簡單、容易的，是否已然含括了「種種無盡的方法」，其中還可包含「世俗的方法」呢？宗教一向強調「成聖」、「成佛」，若修行「世俗方便法」如何能夠成就聖賢、成就超越的佛果呢？

具體來說，當修行可以是「善巧、善權、權宜」的變通時，其具體的修行方法是什麼？有沒有一「權宜的」底線範圍？實踐「方便」會不會構成宗教戒律的衝突？種種問題，也許無法在此論文中作出處理，但是這些問題還是引人發問：佛教到底如何詮釋其「修行方便」的實踐義理和方法論呢？我們已從「方便」的語詞分析發現若要理解佛教修行「方便」含義的困難與複雜。而本文更關注的是宗教實踐的問題，也試圖瞭解種種相關佛教修行「方便」的問題，這些本文雖然無法一一解答，但回到經典文本脈絡去重新探勘佛教修行「方便」的具體涵義，似乎才是理解佛教修行「方便」義理和具體內涵的首要之徑。

“Buddhism : The Mahāyāna” , R.C. Zaehner ed., *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, Boston: Beacon Press, 1959, p.307-308.

²⁵⁷ Michael Pye, *Skilful Means- A Concept in Mahāyāna Buddhism*, p.1. Michael Pye, “The concept of ‘skilful means’ is one of the leading ideas of Mahāyāna Buddhism”. 阿部正雄 (Masao Abe), 「大乘佛教...菩薩被描繪成實踐方便者..」參考：《佛教》，台北：麥田出版，2003，頁 138。