

## 用多種語文對勘來輔助漢文《大藏經》的新修工作<sup>1</sup>

### The Multi-language Cross-referencing as an Auxiliary Method to the new Redaction of Chinese Tripitaka

---

劉震

復旦大學文史研究院

---

<sup>1</sup>本研究獲得了上海市浦江人才計畫、「985 工程」哲學社會科學創新基地研究專案、教育部「留學回國人員科研啓動基金」、上海市哲學社會科學規劃課題（批准號 2010BZX001）的資助。在 2010 年 11 月 24-26 日由臺灣佛光大學人文學院、佛光山文教基金會舉辦的「第一屆國際佛教大藏經學術研討會」上，筆者得到了非常有價值的回饋意見，在此表示衷心的感謝。

在諸多漢文佛教大藏經中，由日本著名佛教學者高南順次郎、渡邊海旭主持編輯的《大正新修大藏經》（以下稱《大正藏》），自編印問世至今的近 70 年間，幾乎成為佛教學術界最通行的一種版本。其影響之大，利用率之高，可以說是此前的任何一種大藏經版本都無法與之相比的。<sup>2</sup>它是以《高麗藏》為主要底本，以宋刻《資福藏》、元刻《普寧藏》和明刻《嘉興藏》（即《大正藏》中所謂的「宋」、「元」、「明」本）為主要校本而編纂的。

與前人的以流通為目的的刻印工程不同，《大正藏》的編纂注入了現代的學術思維，這不僅體現在對我國傳統的文獻學研究用現代學術評價體系加以肯定和發揚，還對文本的版式作了現代化的革新，以及將文本斷句便於現代讀者閱讀，更為重要的在於結合了西方現代佛學研究的新成果。西方現代佛教研究是從印度佛教，即巴利文和梵文的佛教文獻入手的<sup>3</sup>，因此其所指的「正典」（*canon*）自然是原始佛教的經律論，而大乘經典被他們視為「副典」（*paracanonical*）。<sup>4</sup>《大正藏》的分類與編排系統也秉承了當時的這一「新思想」。此外，這些主編皆受過西方教育，或者說經歷過西方印度學的學習，他們掌握了梵文、巴利文和藏文等語言，接觸了使用這些語言的新發現文獻，還學會了用西方的語文學方法，進行漢文與其他語言的文本對勘，處理漢文佛經。<sup>5</sup>

當然，由於上述方法論有時使用過度，有時使用不足，導致了《大正藏》的一些不足之處，根據李富華與何梅的總結，大致有以下三點：<sup>6</sup>

1. 對中國佛教著述的疏漏。
2. 分類的不盡合理。
3. 校勘與斷句。

前兩個缺點，可以說是《大正藏》的主編們過分信賴西方的研究手段和

成果，忽視我國原有的文獻校勘傳統所致。對於第三個問題，李、何二人認為其產生的原因是：漢文大藏經還有很多重要版本沒有利用；用於對勘的梵文、巴利文本的數量有限，其所能起到的校勘作用並不是十分明顯；參與校校的人員多不熟悉漢語，是的經文斷句的不當和排印的差錯比比皆是。<sup>7</sup>雖然，校勘與斷句方面的紕漏首先是因為對漢文材料的關注度不夠，但並不能就此去忽視漢文之外的材料和西方的語文學傳統。《大正藏》出版至今已近 70 餘年，在此期間又有數以倍計的非漢文佛經被發現和被編訂，巴利文和藏文的大藏經，加之梵語、胡語的經文，不僅在數量上能與漢文佛經相當而且它們本身在漢文佛經校勘中的價值也越來越為學界所認可。如果有一部漢文大藏經能夠超越《大正藏》，那麼就應該揚其長避其短，而多語文的對勘絕非《大正藏》之短，也絕非《大正藏》走過的歧路。因此，我們不僅不應停止使用這一方法論，而且應該將其發揚光大。

下面筆者將以歷年來所從事的多語文對勘為例，闡述這一方法論的重要性

首先，我們將看到，漢文大藏經的斷句工作僅僅熟悉漢語還是不夠的

其一、在漢文佛經中保留了大量音譯的專用名詞，如果沒有對源語言的認知，斷句還是會遇到困難的。

比如，在 T 187《方廣大莊嚴經》中，有一段描寫菩薩所見之外道種種苦行：<sup>8</sup>

所謂或有執器巡乞行而食之。或有唯一掬食以濟一日。或不乞食任彼來施。或有不受求請須自往乞以求解脫。或有恆食草木根莖枝葉花果蓮藕狩糞糠汁米泔油滓。或有不食沙糖蘇油石蜜淳酒甜酢種種美味以求解脫。或有乞一家食若二若三乃至七家。或有一日一食二日一食乃至半月一月一度而食以求解脫。或有所食漸頓多少隨月增減。或有日食一撮乃至七撮。或有日食一麥一麻一米。或有唯飲淨水以求解脫。或有名稱神所自餓而死。謂隨己意生天人中。或有紡績鵝鷄毛羽以為衣服。或著樹皮。或著牛羊皮革糞掃毳毼。或著

<sup>2</sup> 李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，宗教文化出版社，北京 2003：第 612 頁。

<sup>3</sup> M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, 1. Band, Leipzig 1907: 22。

<sup>4</sup> 比如，在 O. v. Hinüber, *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin 1996 中仍然使用這一劃分方式。

<sup>5</sup> 比如，渡邊海旭輔助了 E. Leumann, *Maitreya-Samiti: Das Zukunftsideal der Buddhisten*, Straßburg, 1919 中的于闐文、巴利文與漢語文本的對勘工作。

<sup>6</sup> 《漢文佛教大藏經研究》，第 622-26 頁。

<sup>7</sup> 同上，第 626 頁。

<sup>8</sup> 580c22-581a26。

一衣乃至七衣。或黑或赤以爲衣服。或復露形。或手提三杖。或貫鬻體以求解脫。或一日一浴一日二浴。乃至七浴或常不浴。或有塗灰或有塗墨。或塗糞土或帶萎花。或五熱炙身以煙熏鼻自墜高巖。常翹一足仰觀日月。或臥編椽棘刺灰糞瓦石板杵之上以求解脫。或作唵聲娑婆聲蘇陀聲娑婆訶聲。受持呪術諷誦韋陀以求解脫。[或依諸梵王帝釋。摩醯首羅突伽那羅延。拘摩羅迦旃延摩致履伽。八婆蘇二阿水那。毘沙門婆婁那。阿履致旃陀羅乾闥婆。阿修羅迦婁羅摩睺羅伽。夜叉步多鳩槃荼。諸天鬼神以求解脫。]或有歸依地水火風空。山川河池溪壑大海。林樹蔓草塚墓四衢。養牛之處及口肆間。或事刀劍輪稍一切兵器以求解脫。

在方括號之外的部分，完全可以用漢語文知識改進其斷句，如下：

所謂：或有執器巡乞，行而食之；或有唯一掬食，以濟一日；或不乞食，任彼來施；或有不求請，須自往乞，以求解脫；或有恆食草木根莖，枝葉花果、蓮藕、符糞、糠汁、米泔、油滓；或有不食沙糖、蘇油、石蜜、淳酒、甜酢種種美味，以求解脫；或有乞一家食，若二，若三……乃至七家；或有一日一食，二日一食……乃至半月、一月一度而食，以求解脫；或有所食漸頓多少，隨月增減；或有日食一撮……乃至七撮；或有日食一麥、一麻、一米；或有唯飲淨水，以求解脫；或有名稱神所，自餓而死，謂隨己意，生天人中；或有紡績鶴鷄毛羽以爲衣服；或著樹皮；或著牛羊皮革、糞掃毳毼；或著一衣……乃至七衣；或黑或赤，以爲衣服；或復露形；或手提三杖；或貫鬻體，以求解脫；或一日一浴，一日二浴……乃至七浴；或常不浴；或有塗灰；或有塗墨；或塗糞土；或帶萎花；或五熱炙身，以煙熏鼻，自墜高巖，常翹一足，仰觀日月；或臥編椽棘刺，灰糞瓦石，板杵之上，以求解脫；或作「唵」聲、「娑婆」聲、

「蘇陀」聲、「娑婆訶」聲，受持呪術、諷誦、韋陀，以求解脫；……或有歸依地、水、火、風、空，山川、河池、溪壑、大海、林樹、蔓草、塚墓、四衢、養牛之處及口肆間；或事刀、劍、輪、稍一切兵器，以求解脫。

然而，方括號之內的鬼神名就非得依靠源語言知識不可了。《方廣大莊嚴經》的梵文對應是 *Lalitavistara*<sup>9</sup>，藏文爲 *rGya-cher rol-pa shes-bya-b. theg-pa chen-po'i mdo*<sup>10</sup>。另外，這段苦行描寫還見諸其他的各種經文。<sup>11</sup>這裏僅引用 *Lalitavistara* 中的梵文對應<sup>12</sup>來說明斷句：

tadyathā brahmendrarudraviṣṇudevīkumāramātrkātyāyanīcandrāditya-  
vaiśravaṇavaru-ṇavāsavāśvinau-  
nāgayakṣagandharvāsuraḥgaruḍakinnaramahoragarākṣasapretabhūtakum-  
bhāṇḍapārśadagaṇapatipiśācāms ca devaśrīrājarṣibrahmarṣīs ca  
namasyanti, teṣu ca sārasmjñino bhavanti |

根據梵漢對照，大致可以找到如下鬼神名的對應：

brahmendra(梵王、帝釋)-rudra(摩醯首羅)-viṣṇu(那羅延)-devī(突伽，或摩醯首羅)-kumāra(拘摩羅)-mātrkātyāyanī(摩致履伽、迦旃延)-candrāditya(旃陀羅、阿履致)-vaiśravaṇa(毘沙門)-varuṇa(婆婁那)-vāsavāśvinau(八婆蘇、二阿水那)nāga-yakṣa(夜

<sup>9</sup> 這裏使用的是 P.L. Vaidya, Darbhanga 1958 的本子。

<sup>10</sup> 在西藏大藏經研究會編輯，大谷大學監修的北京版（《影印北京版西藏大藏經》，以下簡稱爲 Q）的藏文大藏經的第 763 經。

<sup>11</sup> 巴利文、梵文和藏文的相關文本的列舉，參見 G. Melzer, *Ein Abschnitt aus dem Dīrghāgama Ludwig-Maximilians-Universität München* (未發表的博士論文) 2006: 298-303。另外，劉震，《禪定與苦修——關於佛傳原初梵本的發現與研究》（上海古籍出版社，2008 年）的附表 I 中，則部分列舉了漢譯本中的對應。

<sup>12</sup> 第 183 頁。

叉)-gandharvāsura(乾闥婆、阿修羅)-garuḍa(迦婁羅)-kinnara-mahoraga(摩睺羅伽)-rākṣasa-preta-bhūta(步多)-kumbhāṇḍa(鳩槃荼)-pārśada-gaṇapati-piśācāś ca devarṣi-rājarṣi-brahmarṣiś ca (諸天鬼神)

雖然有不少名稱梵漢之間找不到對應，或者對應並不確定，但這已足以讓我們正確地對這段文字斷句了：

或依諸梵王、帝釋、摩醯首羅、突伽、那羅延、拘摩羅、迦旃延、摩致履伽、八婆蘇、二阿水那、毘沙門、婆婁那、阿履致、旃陀羅、乾闥婆、阿修羅、迦婁羅、摩睺羅伽、夜叉、步多、鳩槃荼，諸天鬼神，以求解脫；

我們可以看到，較之《大正藏》缺乏充分理由的斷句，這樣的本子無疑是一個進步。那麼在沒有音譯的專用名的情況下，是否還是需要對勘其他語言的本子呢？

其二、即使沒有遇到音譯詞，其他語言的本子還是會幫助理解文句，以利於斷句。

例如，T 26《中阿含》第 204 經《羅摩經》講述了佛陀出家求道並證道的事蹟。其中，描述菩薩出家有一段模式化的文句：<sup>13</sup>

我時年少童子。清淨青髮。盛年年二十九。爾時極多樂戲。莊飾遊行。我於爾時。父母啼哭。諸親不樂。我剷除鬚髮。著袈裟衣。至信。捨家。無家。學道。護身命清淨。護口。意命清淨。

末尾那句「護身命清淨。護口。意命清淨」的斷句值得商榷。雖然我們

可以從其他漢譯經文的其他語境中找到對應<sup>14</sup>，但可以在梵文的類似語境找到該句以及合理斷句的證據。值得一提的是，該部經的唯一對應——[文《中部》(Majjhimanikāya) 的第 26 經 Ariyapariyesanasutta 「聖勤求並無這一句<sup>15</sup>，反倒是梵文《長阿含》(Dīrghāgama, 以下稱 DĀ) 的第 26 經 Kāyabhāvanā 「修身經」有這一句<sup>16</sup>。「修身經」中有相當一部分內容是菩薩出家後的苦行經歷，因此，這句話和《羅摩經》內的具有相同的語境

so 'ham evaṃ pravrajitaḥ san kāyena saṃvṛto viharāmi vācā :  
ājīvaṃ ca pariśodhayāmi <|>

「如此出家已，守護身、語，及清淨已命。」

雖然《中阿含》中的文意與之略有區別——多了一個「意」，但對照梵文<sup>18</sup>，其斷句應能作如下的修正：

護身，命清淨；護口、意，命清淨。

從中我們也可瞭解，儘管《羅摩經》與「聖勤求經」內容一致，但基本上分屬南北兩套傳承系統，即便是那樣一句套話，《羅摩經》也是與 DĀ 一樣，沿用了北傳系統的表述方式。

又如，在《增壹阿含經》第 31 品「增上品」末尾有一段攝頌 (Uddāna) 「增上·坐·行跡 無常·園觀池 無漏·無息·禪 四樂·無諍訟。」<sup>17</sup> 中的詞語，或為某經的經題，或為某經內容的關鍵字，分別對應該品 11

<sup>14</sup> 比如，T 125, 665c14 起。

<sup>15</sup> V. Trenckner, R. Chalmers, *The Majjhima-Nikāya*, London 1888-1899: I 163.31: *So e pabbajito samāno kiṅkusalagavesī anuttaraṃ santivarapadaṃ pariyesamāno.*

<sup>16</sup> 這部《長阿含》發現於巴基斯坦吉爾吉特地區。有關梵本《長阿含》的研究，可參考 Hartmann, *Untersuchung zum Dīrghāgama der Sarvāstivādins*, 哥廷根大學的教授資格考試 1992、斯氏, *Zu einer neuen Handschrift des Dīrghāgama*. C. Chojnacki, J---U. Hartmann, V. Tschamnerl, *Vividha-ratna-karandaka. Festgabe für Adelheid Mette*. Swisttal-Odendorf 2: 359-367、Further Remarks on the New Manuscript of the Dīrghāgama. *Journal of the International College for Advanced Buddhist Studies* 5, 2002: 133-150、Contents and Structure of Dīrghāgama of the (Mūla-)Sārvāstivādins. *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology* 7, 2002: 119-137、Melzer, *Ein Abschnitt aus dem Dīrghāgama*、以及 震, 《禪定與苦修》等作品。

<sup>17</sup> 見劉震, 《禪定與苦修》中的第 145 頁 20.43。另外，在 DĀ 21 *Bodha* 中 (寫本位置 34) 也有此句。

<sup>18</sup> 其梵文原句大致為: *kāyena saṃvṛto viharāmi vācā cetasāpi ca | ājīvaṃ ca pariśodhayāmi*。

<sup>19</sup> T 125, 673c11-12.

經的 9 部如下：

- 1 增上 · 2 坐 · 3 行跡
- 4 無常 · 5 園觀池
- 7 無漏 · 8 無息 · 禪
- 9 四樂 · 11 無諍訟

第八部經名為《無息禪》<sup>20</sup>，該專用名詞還原成梵語或許為 *ādhmātakāni dhyānāni*，巴利語或許為 *appānakam jhānam*。<sup>21</sup>因此，「無息」與「禪」之間無論如何不可斷開。《大正藏》的點校者或許想以此來增加一個經題或關鍵字，彌補那在攝頌中未曾提到的兩部經中的一部。對此攝頌重新標點如下：

- 《增上》、《坐》、《行跡》，
- 《無常》、《園觀池》；
- 《無漏》、《無息禪》，
- 《四樂》、《無諍訟》。<sup>22</sup>

其次，多語文的對勘對校勘的輔助作用更加明顯，既然連點校斷句都偶爾要求助於它的話。這裏將舉一些玄奘、義淨的譯本為例，而這些譯本的校勘爭議在漢文大藏經裏已經屬於最少的了。

例一，玄奘所譯之《瑜伽師地論》，有關「四依」的前「兩依」中：<sup>23</sup>

謂諸菩薩，為求義故，從他聽法，不為求世藻飾文詞。菩薩求義，不為求文。而聽法時，雖遇常流言音說法，但依於義，恭敬聽受。又諸菩薩，如實了知，闡說大說，如實知己，以理為依，不由耆長，眾所知識，補特伽羅。若佛、若僧，所說法故，即便信受。是故不依補特伽羅。如是菩薩，以理為依，補特伽羅，非所依故。於真實義，心不動搖，於正法中，他緣匪奪。

<sup>20</sup> 根據赤沼智善，《漢巴四部四阿含互照錄》，東京 1929，第 137-38 頁。

<sup>21</sup> 根據劉震，《禪定與苦修》，第 67 頁起。

<sup>22</sup> 在此，被赤沼智善認為是經題的名詞置於書名號之內，其餘則置於引號之內，視為關鍵字。依據見注 19。

<sup>23</sup> T 1579, 539a8-16.

其所對應的梵文為：<sup>24</sup>

iha bodhisattvaḥ arthārthī parato dharmam śṛṇoti na  
 vyaṃjanābhisamṣkārtārthī. saḥ arthārthī dharmam śṛṇvaṃ na  
 vyaṃjanārthī prakṛtaya 'pi vācā dharmam deśyamānam artha-pratisaraṇo  
 bodhisattvaḥ satkṛtya śṛṇoti. punar bodhisattvaḥ kālāpadeśam ca  
 mahāpadeśam ca yathā-bhūtaṃ prajānāti. prajānan yukti-pratisaraṇo  
 bhavati. na sthavireṇābhijñātena vā pudgalena tathāgatena vā saṃghena  
 vā ime dharmā bhāṣitā iti pudgala-pratisaraṇo bhavati. sa evaṃ  
 yukti-pratisaraṇo na pudgala-pratisaraṇaḥ tattvārthān na vicalati.

在《大正藏》的校勘記中，其所用的「宋、元、明」三個校本內皆以「聞」字對應正文的「闡」字。雖然漢譯和梵本有諸多相異，比如「四依」的排列順序、文句的語序和內容等，但是梵本中的 *kālāpadeśam* 一詞，絕對不可能對應漢譯中的「聞」字，而須對應與之形似的「闡」字。的確，這次正文作了正確的選擇。<sup>25</sup>

例二，<sup>26</sup>在義淨所譯之 T 455《佛說彌勒下生成佛經》中，有一頌描述餉佉王（śaṅkha）為彌勒建造寶幢，如下：<sup>27</sup>

時彼餉佉王 建立七寶幢  
 幢高七十尋 廣有尋六士 [50]

其中，「王」字在校勘記中列「宋、元、明」本作「主」字；「六十」在

<sup>24</sup> U. Wogihara, *Bodhisattvabhūmi. A Statement of Whole Course of the Bodhisattva (Being Fifteenth Section of Yogācārabhūmi)*. Tokyo 1930-1936: 256.24 起。

<sup>25</sup> 初稿中，因釋讀的疏漏，將「闡」/「聞」誤與 *śṛṇoti* 對應，因而作出了相反的判斷，即《大正藏》校勘記的「聞」字為正確，正文中的「闡」字為誤。同樣的錯誤也見於劉震，《禪定與苦修》，第 81 頁，注 4。2010 年 11 月 25 日的「第一屆國際佛教大藏經學術研討會」上，《佛光大藏經》之「唯識藏」與「華嚴藏」主編滿紀法師對此作了指正。在此深表感謝。

<sup>26</sup> 有關該部經各語言文本的對勘，詳見，劉震，*Das Maitreyavyākaraṇa, Ein Vergleich der verschiedenen Fassungen mit einer Übersetzung des Sanskrit-Textes*. Ludwig-Maximilians-Universität München (未發表的碩士論文) 2005.

<sup>27</sup> 427a24-25.

「宋、元、明」本和「宮」本中作「十六」。

這部經有四個梵本，一個藏譯本與之對應。四個梵本分別是：

1. 列維 (S. Lévi) 所編的發現於印度、斷代為十世紀下半葉的本子。<sup>28</sup>
2. 馬仲達 (P.C. Majumder) 所編的發現於吉爾吉特、斷代為七、八世紀的本子。<sup>29</sup>
3. 石上善應所編的發現於尼泊爾、斷代為十七世紀的本子。<sup>30</sup>
4. 哈特曼 (J-U. Hartmann) 所編的發現於阿富汗、斷代為六、七世紀的本子。<sup>31</sup>

藏文本為勝友 (Jinamitra) 與吉祥積護 (dPal-brtsegs-rakṣita) 于九世紀初所譯之 (*'Phags pa*) *byams pa lung bstan pa*，在北京版中的經號為 Q 1001。前三個梵本與藏譯皆有此頌，現列示如下：

列維本：

tataḥ śāṅkho mahārājo yūpam ucchrāpayiṣyati |  
sodaśavyāmvistāram ūrdhvaṃ vyāmasahasrakam || 51

馬仲達本：

atha śaṅkho narapatir yūpam ucchrāpayiṣyati |  
tiryam ca sodaśavyāmam ūrdham vyāmasahasrakam || 48

石上本：

tataḥ śāṅkho mahārājā yūpam ucchrāpayiṣyati |  
sodaśavyāmvistāram ūrdhvaṃ vyāmasahasrakam || 48

藏譯：

| de nas rgyal po chen bo dung |

| sboms su 'dom ni drug cu bzi |  
| 'phang du 'dom ni stoñ yod pa'i |  
| mchod sdoñ zig ni 'jug par 'gyur | 50

除馬仲達本的 *narapati* 可譯成「人主」之外，其餘兩個梵本的 *mahā-raj* 或 *rājan*，以及藏譯中的 *rgyal po chen po* 皆應譯作「大王」。若依前者，貝同「宋、元、明」本的「餉佉主」；而依後者，則同《大正藏》底本的「餉佉王」。在漢文大藏經中，究竟是先有「餉佉主」，而後訛傳為「餉佉王」，還是反之，只能說兩者皆有可能。值得注意的是，馬仲達本的年代與義淨的譯文最為接近。

在寶幢的寬度上，三個梵本皆為 16 尋，與「宋、元、明」及「宮」本的「尋十六」一致，而非《大正藏》底本的「尋六十」。不過，藏譯中的寬度卻為 64 尋，接近於《大正藏》底本的數據。所以也很難斷定，漢文文獻傳承中的「十六」為實，「六十」為訛，只能說前一種情況的可能性略大。此外，寶幢的高度在三種語言的文獻中也不一致，漢譯為「七十尋」，梵本 (*vyāmasahasraka*) 和藏譯 (*'dom ni stoñ yod pa*) 皆為千尋。對此，列維在注解中指出，柱的大小在這三種語言的文本中並不一致。<sup>32</sup>

例三，義淨所譯的《根本說一切有部毘奈耶》，有同時代的吉爾吉特本文本和年代相去不遠的藏譯本。這為三種文本對勘提供了非常有利的條件。下面所舉的三個文句片段皆出自 T 1450《根本說一切有部毘奈耶破僧事》中有關菩薩出家後拜師和苦行的章節。

菩薩跟隨第一位教師歌羅羅仙 (Āraḍa Kālāma) 學道，最後發現無助於成道，便作是念：「今此道法者，非智慧非證見，不得阿耨多羅三藐三菩提道，是垢穢道故。」<sup>33</sup>在校勘記裏，唯有「明本」將「證」字作「正」字。而梵本中為：<sup>34</sup>

ayaṃ mārgo nālaṃ jñānāya, nālaṃ darśanāya, nālam anuttarāya

<sup>28</sup> S. Lévi, Maitreya le consolateur. *Études d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier*, Paris, 1932: 355-402.

<sup>29</sup> P.C. Majumder, Ārya Maitreya-vyākaraṇa. N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, vol. IV, Calcutta 1959: xxix-xxxv, 187-215.

<sup>30</sup> 石上善應, Bonhun Mirokugeshojohutsukyo ni suite ("On the Maitreyavyākaraṇa in Sanskrit"). *Daijō Bukkyō Kara Mikkyō e* ("From Mahāyāna Buddhism to Tantra Buddhism"), Tokyo 1981: 129-144; Nepāru bon "Maitreyavyākaraṇa". *Fujita Kōtatsu Hakushi Kanrekikinenronshū: Indotetsugaku to Bukkyō*, Kyoto 1989: 295-310.

<sup>31</sup> J-U. Hartmann, Maitreyavyākaraṇa. J. Braarvig (Editor-in-Chief), *Manuscripts in the Schøyen Collection*, vol. IV, Oslo 2004 (即將出版)。

<sup>32</sup> Lévi, Maitreya, 第 400 頁。

<sup>33</sup> 119b22-24.

<sup>34</sup> R. Gnoli, *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu*, pt. 1-2, (Serie Orientale Roma XLIX Roma 1977-78: I 97-98.

samyaksambodhaye.

藏譯為：<sup>35</sup>

lam 'di na śes par nus pa ma yin | mthoñ par nus pa ma yin | bla na med pa  
yañ dag par rdzogs par byañ chub par nus pa ma yin no

另外，菩薩在第二位教師水瀨端正仙子 (Udranka Rāmaputra) 處學道，  
描述這段經歷所用之文句幾乎重複了前段，當他最後發現亦不能成道時，作  
同樣之念：「如此之道，非智慧非正見，不得阿耨多羅三藐三菩提果，是垢  
穢道。」<sup>36</sup>

綜上所述，《大正藏》捨「正」字而取「證」字，無有是處。

菩薩離開兩位教師後，獨自修習閉氣禪定，其中有一句：「其氣復從頂  
下衝於耳根，氣滿無耳。」<sup>37</sup>校勘記中，亦唯有「明本」將「無」作「於」。

此處對應的梵文缺失<sup>38</sup>，藏譯為：<sup>39</sup>

de'i zal dañ śaṅs nas dbugs riñub pa dañ 'byuñ ba bgags pas rluñ thams cad  
sñān gñis kyi bu gñas rgyus par gyur to |

因此，這裏用「於」比「無」更有說服力。

當菩薩修習閉氣禪定失敗後，他又要進行斷食，他如此想到：「然我今  
應少通人食，或小豆、大豆及牽牛子，煮取其汁，日當少喫。」仍然只有「明  
本」將「常」字作「當」字。如果不對照其他文本，這兩個字用在此處都說  
得通。

該句對應的梵文為：<sup>40</sup>

alpam stokam katipayam parittam āhāram āhareyam; yadi vā mudgayuṣeṇa  
yadi vā kulatthayūṣeṇa yadi vā hareṇukāyūṣeṇa iti.

藏譯為：<sup>41</sup>

kha zas űiñ ba dañ | chuñ ba dañ | chuñ zad dañ | chañ chuñ bza' ba 'am  
yañ na mon sran sde'u'i khu ba 'am | 'on te rgya sran gyi khu ba 'am | yañ na ha |  
nu ka'i 'bras bu'i khu ba btuñ ño

梵本中的 *āhareyam* 為詞根 *√hr* 的第一人稱單數的祈願語氣，譯成漢語是  
「應該吃、可以吃、想要吃」的意思。它既在「應少通人食」的「應」字上  
又連同一連串 *yadi vā* 將情態語氣延長至句子末尾。而藏語也用了 *bza' b*  
*'am ... yañ na ... 'am ... 'am ... yañ na* 還原了梵文中的祈願語氣。因此，漢  
語中使用「當」比「常」更為合理。

最後，也是為印藏語文學家最為看重的，多語文的校勘能將漢譯中的異  
文凸顯出來。這些異文，有些是源文本原有的差異造成的，有些是譯者主觀  
的修改所致，還有些卻是源自譯者對源文本的錯誤釋讀。在漢文大藏經系統  
內部，該類漢譯的各個版本是統一的，無需作校勘和修訂；然而在整個多語  
言的文本傳承系統中，它卻顯得非常突兀，非將其指出不可的，因為它反映了  
文本流傳的歷史軌跡、佛經流入民族的文化心態、譯者本人的主觀思想和  
學問素養。當然，這樣的工作在一項新修漢文大藏經的工程中還是處於取捨  
之間的。為此，這裏也不再枚舉這一類的例子了。

<sup>35</sup> Q 1030, 16v5-6.

<sup>36</sup> 119c12-14.

<sup>37</sup> 120a25-26.

<sup>38</sup> 見 Gnoli, *Saṅghabhedavastu*, I 101.

<sup>39</sup> Q 1030, 18v6-7.

<sup>40</sup> Gnoli, *Saṅghabhedavastu*, I 102.

<sup>41</sup> Q 1030, 20v4.