



《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》梵藏夏汉本 对勘研究

第一品（一）：第1—10颂

苏 航

摘 要：本文在对《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》梵藏夏汉各本进行细致对勘的基础上，考察了各本的特点及相互关系，用文本自身的证据指出西夏语译本与汉译本既有各自的独立性，又有明显的互相参考的痕迹，其中汉译本还可能参考了北宋法贤的汉译本；这两个文本与藏文B系统的 dpal brtsegs 译藏本大致相同，但所据藏文本仍然可能有所不同；虽然没有直接证据，但西夏时期汉文本中的部分翻译显示了翻译过程中参考了梵文本的可能性。

关键词：《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》

《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》（二 *Prajñā pāramitā ratna guṇa saṃcaya gāthā*，下文简称《集偈》）共 300 偈，每偈 11 个音节，在般若类经典中篇幅不大，却颇具特色，总结起来，大概有这么几点：

1. 它是唯一用偈颂体写的般若类佛经，其他般若经皆为散文体（长行）。

2. 它是目前可见唯一用佛教梵语写的般若类佛经，其他般若类经典虽或亦有梵本流传至今，但皆被改写为标准的古典梵语。唯此经虽亦屡经改编，但或许因偈颂必须照顾音节多少、轻重的关系，所以独存其较早时期的语言形式，为我们今天研究混合梵语提供了宝贵的语言资料。

3. 其编入经藏的时间最富争议。从语言上看，此经保留了早期佛教经典的一些特征，从内容上看，与梵文《八千颂般若经》（*aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*）关系密切，大部分内容都可在后者中找到出处，给人以早期经典的印象。^①但亦有学者指出，此经在中原译出较晚，且唐代玄奘赴印度广集般若诸经，唯独未译此经，颇为可怪，故恐怕其以佛说经典的身份被归入经类文献当中，比起其他般若经都要晚得多。^②同一部经典，在入藏时间上产生两极化的观点，本身便极富研考的意义与趣味。

由于此经有篇幅短小，内容精炼，偈颂形式亦便于记忆传播的优点，故其流传范围相当广泛。迄今除梵文本外，还有藏文、汉文、西夏文、蒙文等多种语言的文本流传，且各种语言皆有不止一种版本。^③目前学界的研究主要集中在梵、藏、汉、西夏文等语言的文本上，蒙文文本的研究亦有成

① 季羨林《论梵文本〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈〉》，原载《文化：中国与世界》，第4辑，三联书店1988年；此据《季羨林学术论著自选集》，北京师范学院出版社1991年，第590-595页。

② 罗炤《藏汉合璧〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈〉考略》，《世界宗教研究》1983年第4期，第14页；季羨林《论梵文本〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈〉》，第595页。另外，宗玉嫩在《〈宝德藏经〉与〈般若波罗蜜经〉关系探微——以第一品为中心》一文中亦列举了一些《集偈》较晚编成的现象（参《圆光佛学学报》第14期，2009年，第49-53页）。

③ 各语言版本的详细情况参 A. Yuyama, *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā (Sanskrit Recension A)*, edited with an Introduction, Bibliographical Notes and a Tibetan Version from Tunhuang(以下简称 *Rgs A*), Cambridge University Press, 1976, "Bibliographical Notes".

果。^①

《集偈》的研究主要集中在三个方面：一是多种语言写本、印本的比定和刊布，二是通过多种语言文本对勘的方式对此经的版本、内容、语言、义理等方面进行研究，三是以当代语言重新翻译经文。

文本比定和刊布方面的成果是最多的，梵文方面孔策（E. Conze）、奥伯米勒（E. Obermiller）、汤山明（A. Yuyama）等人做出了突出的工作，尤其是汤山明，长期进行此经的研究，刊布了最为权威的梵文精校本，并将梵、藏文本划分成 A、B 两个系统，对二者的文本及其之间的关系进行了初步地比较和探讨。^②在整理梵文文本的时候，基本都会同时对《集偈》的各种藏文文本进行对勘，1981 年罗炤先生在北京房山云居寺发现明代刊刻的汉藏合璧本以及俄藏黑水城藏文文献中的藏文《集偈》残本被发现以后，^③加入对勘的藏文本就更加丰富了。这方面学界已经进行了初步的工作，^④但此经的各种藏文版本数量甚多，仍有待全面而细致的校勘。《集偈》的汉文本主要是北宋初年的法贤译本，^⑤以及前述罗炤于云居寺发现的汉藏合璧本中保留下来的珍贵的西夏时期汉译本。虽然两种汉文本亦有研究问世，^⑥但仍应期待更为深入的研究。西夏文本《集偈》的数量和版本种类甚多，虽迄无完本，但保留下来的内容仍然可观。西夏学界对此经的西夏文本进行了较为系统的整理，除尚未完全刊布的俄藏西夏文献以外，英、法、中国藏西夏文献中的《集偈》诸本基本已经比定刊布出来。^⑦

在以多种语言文本对勘为基础进行研究方面，也取得了一定的成绩。孔策、奥伯米勒等学者细致地比对了《集偈》与梵文《八千颂般若经》之间的对应关系，为《集偈》中的大部分偈颂找到了对应的《八千颂般若经》原文。^⑧宗玉嫩在对第一品对勘、翻译的基础上，更扩大了与其他般若经的比较范围，并提出了一些义理方面的讨论。^⑨而段玉泉长期以西夏文本为中心，结合汉、藏文本对此经进行了比较全面的研究，对于其在西夏时期的传播、翻译等方面都提出了有根据的见解，并在对勘的基础上对西夏语词进行了广泛的探讨。^⑩笔者也曾经尝试通过对勘藏、西夏、汉文本，对黑水城发现的藏文本 XT.16 的版本、内容进行讨论，同时对西夏时期西夏文本和汉文本的内容特点和版本流传进行了分析。^⑪

① 樋口康一《〈宝德藏般若〉の蒙古语译について》，《东洋学报》第 67 卷第 1 号，1987 年，第 182~156 页；同作者《蒙古语译〈宝德藏般若〉の研究》，广岛：溪水社，1991 年。

② 参 Rgs A 及 “The First Two Chapters of *Prajñā-pāramitā-ratna-gunasamcaya-gāthā*”, In: *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in honour of Edward Conze*, ed. by Lewis Lancaster, associate Editor Luis O. Gómez, California: Berkeley Buddhist Studies Series, 1977, pp. 203-220. 梵文文本的校刊情况可参 Rgs A, “Bibliographical Notes I Sanskrit Texts”。

③ 罗炤《藏汉合璧〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈〉考略》；L. Savitsky, “Ancient Tibetan documents of the 11th-12th centuries from Khara Khotto in the collection of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of science, St. Petersburg”, *Lost Empire of the Silk Road—Buddhist Art from Khara Khotto (X-XIIIth Century)*, Millan: Elcta, 1993, pp. 270-278.

④ 苏航《西夏时期的〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈〉研究——以黑水城出土藏文文献 XT.16 及相关藏、汉、西夏文文献为核心》，“辽夏金元历史文献国际研讨会”，2008 年 11 月；收入聂鸿音、孙伯君编辑《中国多文字时代的历史文献研究》，社会科学文献出版社 2010 年，第 75~103 页；段玉泉《语言背后的文化流传——一组西夏藏传佛教文献解读》，兰州大学博士学位论文 2009 年，第 62~117 页。

⑤ 《佛说佛母宝德藏般若波罗蜜经》，《大正新修大藏经》，东京：大正一切经刊行会，1924 年，第 8 册，第 229 号。

⑥ 参 A. Yuyama, Rgs A, “Bibliographical Notes III Chinese Text”及罗炤、季羨林、宗玉嫩、苏航、段玉泉前揭论文。

⑦ 西夏文本的比定、刊布情况可参段玉泉《语言背后的文化流传——一组西夏藏传佛教文献解读》第 31 页的总结。

⑧ 这方面学界的简要研究情况可参 A. Yuyama, Rgs A, “Introduction”, §§8-9, 27；季羨林《论梵文本〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈〉》，第 590~595 页。

⑨ 《〈宝德藏经〉与〈般若波罗蜜经〉关系探微——以第一品为中心》。

⑩ 段玉泉《语言背后的文化流传——一组西夏藏传佛教文献解读》。作者还有多篇相关论文发表《甘藏西夏文〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈〉考释》，《西夏学》，第 2 辑，宁夏人民出版社 2007 年，第 102~109 页；《中国藏西夏文文献未定名残卷考补》，《西夏学》，第 3 辑，宁夏人民出版社 2008 年，第 41~50 页。《西夏文〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈〉考论》，《西夏学》，第 4 辑，宁夏人民出版社 2009 年，第 64~76 页。《西夏藏传佛教文献周慧海译本述》，《中国藏学》，2009 年第 3 期，第 125~131 页。

⑪ 《西夏时期的〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈〉研究——以黑水城出土藏文文献 XT.16 及相关藏、汉、西夏文文献为核心》。

《集偈》的翻译主要是对梵文本的翻译,这方面的尝试较少,除孔策进行过全面的翻译以外,^①宗玉嫩也曾经对第一品进行过现代汉语版的翻译。^②

相较于此经的篇幅,研究的数量似乎已经不少了,但总的来看,仍然有待进一步深入。这就要求首先有一个全面、细致的多语言对勘本。迄今全文的真正意义上的多语言对勘本尚未出现,即使是部分内容的对勘本,也没有做到足够深入,所以一些问题提出来了,比如该经的成立和起源、版本流传过程、梵藏夏汉各本之间的参考关系等等,由于缺乏可靠的文本自身的证据,多还流于模糊的推测。

为了给进一步深入研究提供坚实的文本基础,中国社会科学院宗教所的罗焯、北京大学外国语学院梵巴语专业的叶少勇和我自2010年以来对该经进行了梵、藏、夏、汉诸文本的对勘研究,试图对梵文本进行全面地翻译,并同时对各种语言文本进行对勘,以比较其异同,探明其关系,西夏时期西夏文和汉文本的对勘也是其中的重要组成部分。

一般而言,佛经以梵、巴、藏、汉文本最受重视,梵、巴语为佛经原典语言,其重要性自不必说,而藏、汉语对梵文佛经的翻译不仅内容全面,数量巨大,时代较早,而且大多数是直接译自梵典,在梵文佛经特别是早期佛经已经大量遗失的情况下,作为第一手翻译的汉、藏佛经便成为最为重要的佛经参考文本。相较而言,西夏文佛经多为译自汉藏文的第二手翻译,其重要性似乎有所降低。但西夏时期的《集偈》文本却仍具独特的版本价值。

首先,西夏时期翻译《集偈》的过程中有梵僧“亲执梵本证义”,^③故西夏时期的西夏文及汉文本虽主要译自藏文,^④但直接参考梵文本的可能性仍然存在,它们与梵文本的关系值得探讨。其次,《集偈》的文本虽大致稳定,但细节之处仍然长期变动不居,梵藏文本的对勘已经充分说明了此点。西夏时期的西夏文本和汉文本所翻译的藏文本目前虽然已经无法确知,但通过将不同藏文本和这两个版本以及两个版本之间进行细致的比较,我们仍可能指出西夏时期翻译所据藏文本的部分特征,并据此分析《集偈》藏文本的传播和流变。第三,目前除了题记等少数信息以外,我们关于西夏时期《集偈》的翻译过程并没有太多的信息。但通过文本对勘,让文本自己“说话”,我们仍可能对西夏时期这一经典的翻译过程有所揭示,为西夏佛教史和民族文化交流史提供宝贵的线索。

基于以上三点认识,我们在以梵、藏文本为基础和核心的同时,也重视对西夏时期西夏文本和汉文本的对勘和研究,本文即是我们研究中的部分成果。我在工作中较多地承担了西夏时期西夏文本和汉文本的对勘和研究工作,故本文侧重于这一方面的内容,兼及梵、藏、法贤本,但关于梵、藏、法贤本的更为深入的分析,则付诸别篇,另行发表。

以下对勘以西夏时期汉夏译本所属的B系统的文本为主线,A系统文本的差异之处,则随文注出。先列梵文B本的转写,附汉译(为便于与西夏文本及房山汉文本对照,亦译为11字一句),接着顺次排列藏文B本和西夏文本、房山云居寺汉文本和法贤译本的文本。法贤译本所据梵文原本的面貌目前还不完全清楚,但相对更接近A本,^⑤法贤本对西夏时期译本可能有所影响,同时也有助于我们分析梵文原本的面貌和汉藏夏翻译的异同,故虽非B系统文本,亦将其原文列于最后,以资参考。诸文本之后另有对勘部分,以“勘”字标出,其后分条列出对勘内容。

① “Verses on the Accumulation of Precious Qualities(Ratnaguṇasamcayagāthā)”, *Indo-Asian Studies*, Part I, New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1962, pp. 126-178; *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1973.

② 《〈宝德藏经〉与〈般若波罗蜜经〉关系探微——以第一品为中心》。

③ 房山云居寺汉藏合璧本《集偈》前保留有西夏时期的汉文题记,其中云“天竺大钵弥怛、五明显密国师、讲经律论、功德司正、嚩乃将、沙门嚩也阿难嚩亲执梵本证义”(据原本复印件及罗焯《藏汉合璧〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈〉考略》,第4页),嚩也阿难嚩为来自克什米尔的僧人,曾与藏僧合作,藏译多部梵文佛典,具体情况参L. W. J. van der Kuijp, “Jayānanda. A Twelfth Century Guoshi from Kashmir among the Tangut”, *CAJ*, vol. 37, no. 3-4, 1993, pp. 188-197; 段玉泉《语言背后的文化流传——一组西夏藏传佛教文献解读》,第158-161页。

④ 苏航《西夏时期的〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈〉研究——以黑水城出土藏文文献XT.16及相关藏、汉、西夏文文献为核心》一文指出西夏文从藏文译出,而非相反(第99页)。段玉泉在《语言背后的文化流传——一组西夏藏传佛教文献解读》中提出西夏时期西夏文本和汉文本当为同时据藏文本译出(第167-168页)。

⑤ A. Yuyama, *Rgs A*, “Bibliographical Notes”, xl.

在梵文的理解方面，叶少勇对我的帮助甚大，他对于梵文 A 本的翻译也成为此次我翻译时的主要参考。在对勘部分中涉及梵、藏文方面的讨论，也多为叶少勇、罗炤和我在合作中共同研讨过的问题，除一般性的技术分析以外，其中分析较详，且具有独创性的见解，若出自罗炤和叶少勇，我将随文注出观点的来源。

限于篇幅，本文仅列出《集偈》第一品的第 1—10 偈的文本对勘。在进入对勘部分之前，先提示几点本次对勘中涉及的问题：

（一）文本的交叉：汤山明将梵、藏文本分为 A、B 两个系统，但在对勘中我们发现，A、B 本的交叉经常出现，^①藏文 A 本有些内容是译自梵文 B 本，藏文 B 本有些内容则译自 A 本。这提示我们，所谓 A、B 本的划分并不一定是准确的。梵文自身可能并不存在判然分明的两个版本，而是在长期传播的过程中，由于抄写错误或出于后人的改编，各种梵本之间出现了局部的差别。所谓的 A、B 本划分的意义更多地体现在藏文本的两个不同翻译上，他们各自的梵本之间虽有不同，但不构成版本差别。^②请参对勘部分第 6、8 偈。

（二）西夏藏文本与白则译本（dpal brtsegs，吉祥积）的关系：段玉泉提出西夏时期西夏文本和汉文本所据的藏文本可能是西夏时期遏啊难捺吃哩底新译的。^③通过对勘，我们发现，西夏文本和房山云居寺的汉文本和属于 B 系统的吐蕃时期白则译本是基本相同的，所以即便遏啊难捺吃哩底真在翻译的过程中发挥了作用，恐怕更多的也只是局部的改订，而不是纯粹的重新翻译。但我们也发现存在着西夏文本和汉文本相同，而二者与藏文 A、B 本皆不同的情况，这暗示我们，西夏此次翻译时使用的藏文本确实有其自身的特点，这与遏啊难捺吃哩底的工作应该是不会没有关系的。请参对勘部分第 1、2、3、6 偈。

（三）在西夏翻译的过程中是否参考了梵文本：目前我们并没有发现支持这一结论的充分证据，但并非没有迹象表明，西夏文本和西夏汉文本的翻译过程中确实有可能直接参考了梵文本，并出现了与藏文本不同的理解。关于这一问题的具体讨论，请参对勘部分第 6、7 偈。

（四）翻译过程中西夏文本、房山汉本和法贤译本的相互关系：西夏文本和房山汉本互相参考的地方经常出现，表明在此次翻译过程中西夏文译者和汉文译者之间的互动是积极的。但二者并非总是相同的，它们之间既存在着各自独立的理解，也有单独犯下的错误。另外，法贤本也很可能被翻译者参考。《集偈》文本自身向我们描述了一幅生动的“译经图”，只有细致的对勘，我们才能看到它。

（五）西夏时期的翻译特色：不论是西夏文本还是汉文本，在语言上都存在着显著的特色。这种语言表现出明显的硬译特征，但同时又不完全是藏文的简单“复制”。译者在忠实于藏文本来面目的前提下，仍然力图理清文意，使语言尽可能具有可读性，同时也加上了一定程度的自己的理解。其翻译总地来看，算得上是认真细致而不乏创造性的工作。

《圣胜慧到彼岸功德宝集偈》梵、藏、汉、西夏文本对勘 第一品第 1—10 偈

说明

1、版本简称及出处：

- 1) 梵文 A 本：以下简称“梵 A”。梵 A 原本藏于孟加拉亚洲学会，汤山明以此本为底本整理出 A 本的精校本（*Rgs A*），本文引用梵 A 即据此书。
- 2) 梵文 B 本：以下简称“梵 B”。梵 B 有多种版本的文本流传，汤山明在“TheFirst Two Chapters

① 汤山明已注意到此点，参 *Rgs A*, “Bibliographical Notes”, xxx; Appendix 3.

② 此为我们讨论中的共同观点，叶少勇在梵文 A、B 本因传抄致异方面有更为详细的分析，当别文另刊。

③ 段玉泉《语言背后的文化流传——一组西夏藏传佛教文献解读》，第 170 页。

of *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇasaṃcaya-gāthā*”一文中提供了第 1、2 品的精校本，本文梵 B 文本即以此文所刊布的文本为据。

3) 藏文 A 本：以下简称“藏 A”。藏文 A 本出自敦煌出土藏文文书，文本据汤山明 *Rgs A* 中所刊布的校本。

4) 房山云居寺藏汉合璧本中的藏文本：该文本属于藏文 B 本系统，以下简称“房藏”。文本据原本复印件。

5) 北京版藏文大藏经本：以下简称“北京版”。属于藏文 B 本系统。文本据日本大谷大学西藏大藏经研究会编辑出版《北京版西藏大藏经》（影印版），1955—1958 年，bka' 'gyur, sher phyin, tsi 函，叶 1~25 上。

6) 德格版藏文大藏经本：以下简称“德格版”。属于藏文 B 本系统。文本据《德格版大藏经》，bka' 'gyur, shes rab rna tshogs, ka 函，叶 1 下~19 下。

7) 房山云居寺藏汉合璧本中的汉文本：以下简称“房汉”。文本据原本复印件。

8) 法贤译本：以下简称“法贤本”。文本据高楠顺次郎编《大正新修大藏经》第 8 册，第 229 号《佛母宝德藏般若波罗蜜经》。

9) 西夏时期翻译的西夏文文本：以下简称“西夏文本”。文本据俄藏黑水城文书 Инв. 0595、0596、5711 号文书。文书原本藏于俄罗斯科学院东方文献研究所，此据上海古籍出版社所拍摄的原文图版。三份文书皆为刻本，折叶装，叶 6 行，行 11 字。详细情况可参 E. И. Кычанов, *Каталог Тангутских Буддийских Памятников*, Университет Киото, 1999, № 376-377.

2、对勘本中按梵、藏、西夏、汉文顺序排列各本，其标记分别为：梵（下列梵 B 文本）、藏（下列房藏文本）、夏（下列西夏文本）、房汉（下列房汉文本）、法（下列法贤本文本）、勘（下列对勘分析）。

3、藏文本以房藏为底本，参校北京、德格版藏文本。

4、西夏文本以原文、注音、对应汉字为顺序分三行排列，少数西夏语词组则直接列出对应的汉语词，如𐽄𐽄，在对应汉字中直接列出其对应汉语词“一切”。

5、西夏文的动词前缀及语助虚词用△标志。

对勘

(1)

梵

varapremagauravu prasādu upasthapitvā^① |

prajahitva āvaraṇakleśa malātikrāntāḥ^② ||

śṛṇutā jagārtham abhiprasthita sūratānām |

prajñāya pāramita yatra caranti śūrāḥ ||

译：安住最上爱重虔敬正信心，灭除障碍烦恼超离垢染者，汝等应听：彼等勇者行于此，为利众生淳善般若波罗蜜。

藏

dga' dang gus dang dad ba'i mchog ni^③ nyer bzhag^④ ste ||

sgrib pa nyon mongs bsal nas dri ma las 'das pa^⑤ ||

① 梵 A: upasthayitvā。

② 梵 A: malānisāntāḥ。

③ 藏 A: la。

④ 藏 A: gnas。

⑤ 藏 A: sgrib pa nyon mongs dri ma bstsal(bsal) nas rab zhi bas。

'gro don mngon zhugs des pa'i shes rab pha rol phyin ||
gang la dpa' rnam spyod pa de ni mnyan par gyis ||

夏

𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈𑖊𑖌𑖎𑖐𑖒𑖔𑖕

zji² phju² de² ηwu² bju¹ ηwu² dźiej² ηwu² njij¹ tji¹ zjij¹

最上喜及敬及信以近置时

𑖑𑖓𑖕𑖗𑖙𑖛𑖝𑖟𑖡𑖣𑖥

lə¹ γja² zji¹ nji² tji¹ ka² ror² la¹ kha¹ gjij¹ dzjij¹

障盖烦恼除离垢染中超渡

𑖧𑖩𑖫𑖭𑖯𑖱𑖳𑖵𑖷𑖹𑖻𑖽

dźjij¹ gjij¹ mJOR¹ ·ju² bju¹ ·o² śjwi² dzu¹ źjir¹ tji¹ nji²

行利现前依入和善智彼到

𑖿𑖽𑖾𑗀𑖿𑗁𑗂𑗃𑗄𑗅𑗆𑗇

lji¹ γa² rjur¹ kjir¹ ηewr² ·jij¹ dźjij¹ tja¹ wji² nji² nji²

何于诸勇数△行者△闻你

房 以最胜喜敬信现前安住时，蠲除烦恼超出障盖垢染中，正入利生欣妙胜慧到彼岸，于彼诸有勇猛所行应谛听。

法 所有菩萨为世间，灭除盖障烦恼垢，发净信心住寂静，当行智度彼岸行。

勘

1、梵 B 第二句 malātikrāntāḥ 梵 A 作 malāniśāntāḥ, malāni (垢染) 与 āvaraṇakleśa 组成相违释复合词作为 prajahitva (灭除) 的宾语，其意为“灭除障碍烦恼垢染而寂灭”。藏 B 从梵 B, 西夏文本及房山汉本同之，而法贤本第二、三句同梵 A。

2、西夏文本第一句之“𑖀”与房汉第一句“以”对应，但二者与藏 A 之 la 及藏 B 之 ni, 皆非完全对应。若对应 la, 西夏文本应用𑖀, 房汉应用“于”; 若对应 ni, 西夏文本一般用𑖂。这让我们怀疑, 是否西夏文本和房汉本所对应的藏文本此处作 gis 呢? 但 ni 的用法很灵活, 在这里可以做各种理解, 所以译为“𑖀、以”也是可能的。无论如何, 西夏文本与房汉在这里采取相同的翻译方式, 显示出二者之间在翻译的时候存在着互相参考和交流的情况。而若二者所据西夏时期藏文本此处亦作 ni 的话, 则西夏文本和房汉本皆将之理解为“以”, 就很可能与参与翻译工作的吐蕃译师遏啊难捺吃哩底 (ānandakīrti) 的讲解有关。

3、第二句梵 B、藏 B 及西夏文本皆保持一致, 唯房汉将“障盖”当作了“超出”的宾语, 与其他各本不同。不论这是误译, 还是体现了汉译者自己的理解, 皆显示出西夏文本和汉译本各自的相对独立性。

4、对照梵文 caranti, 藏 B 第四句的 spyod pa 在这里应理解为动词或动名词, 故西夏文第四句中的𑖿在这里看作是主格助词于意更为通顺。而房汉用“所行”而非“之行”来对应 spyod pa, 亦可看出其突出动作意义的用心, 同时也可反衬出𑖿的实际意义。

5、西夏文本和房汉本在对译藏文的时候, 既注意与原文尽量对应, 同时也并非完全一一对应式的死硬, 在翻译上具有相当的特色。如同藏文本在翻译梵文时通常将梵文动词的前缀也对应译出, 西夏文本和房山汉本在对译藏文时, 也同样如此。如: “nyer bzhag—𑖑𑖓—现前安住”这一组对应词中, 西夏文以𑖑、房汉本以“现前”对应 nyer。而第三句中 mngon zhugs 中的 mngon, 西夏文甚至以𑖑𑖓𑖕三字对应, 足见其译文亦步亦趋的作风。此外, 西夏文本以𑖑对译'gro, 房汉本以“胜慧到彼岸”译 shes rab pha rol phyin, 皆反映出西夏时期翻译藏文佛典时的严谨风格, 这与藏族译师翻译梵文佛经时的工作方式是完全一致的, 可见藏传佛教在经典翻译方面对西夏佛教界的影响。但在翻译一些具有语法功能的词汇时, 西夏文本和房汉本的翻译, 亦尽量体现出其语法内涵, 表现出灵活性。如第一句

西夏文本以𪛗、房汉以“时”对应 ste，第二句以𪛗、“中”对应 las，第三句西夏文本在𪛗 𪛗后又加上𪛗，都更为清楚地体现出原文的意思。而西夏文本和房汉在这些词汇上常常表现出的一致性，更明晰地体现出当时两个文本翻译时的互相影响。

6、西夏文本第三句𪛗 𪛗对应藏文 des pa，大概为“和善、淳善”之意，若此不误，则𪛗 𪛗亦当亦有“善”之意。第四句𪛗应理解为引括前文为𪛗的内容，而不能理解为提示主语，否则与藏文原文句意即相反。

7、西夏文本和房汉本在翻译藏文本时常有一些程式化的翻译用语，如以𪛗、“彼”译 gang，以𪛗、𪛗、“诸有”译 dag、mams 等藏语复数词缀，这在其他西夏译藏文佛典中也经常可以看到，前贤已多次指出，故以下只在必要时加以讨论，余不赘论。

8、法贤本的翻译远较西夏文本和房汉本灵活，此偈这个特征就表现得非常突出。法贤本将梵文各句重新拆合，以顺应汉语的字数限制和表达习惯，从文脉上看更为通顺，但也距梵文原意有一定的差别。对同一部经典风格完全不同的翻译，实际上体现了中原和藏地两种佛教翻译文化的差异。

9、此偈后德格藏本有 skabs dang po nmam pa thams cad mkhyen pa nyid bstan（第一品：说一切种智）之品题，与他本位置不同。

(2)

梵

yāvanti nadya pravahant' iha jambudvīpe |
phalapuṣpa auśadha^① vanaspati rohayanti ||
bhujagendranāgapati niśray' anopatapte^② |
tasya anubhāvaśriyasā^③ bhujagādhipasya ||

译：众多江河流淌于此瞻部洲，灌溉花果药草林木使滋长，此由龙王龙主安住无热池，江河威德实因龙主威德力。

藏

'dzam bu'i gling 'dir chu klung ji snyed cig 'bab cing^④ ||
me tog 'bras ldan^⑤ sman dang nags tshal skyed byed pa^⑥ ||^⑦
ma dros gnas pa'i klu dbang klu bdag brtan gnas te^⑧ ||^⑨
de ni klu yi bdag po de yi mthu dpal yin ||^⑩

夏

𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗
dzja¹ bo² mja¹ iə¹ thjɿ² ·u² dju¹ dju¹ mja¹ šjwa¹ lju¹
瞻部河洲此中一切河江流
𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗 𪛗
wja¹ mja¹ lhew² tsə¹ rjur¹ lhejr² bo¹ ηewr² ljij¹ phji¹ tja¹
花果有药诸林木数增令者

-
- ① 梵 A: auśadhi。
② 梵 A: anovatapte。
③ 梵 A: śriyaso。
④ cig 'bab cing, 藏 A: 'bab pa dang。
⑤ 藏 A: bu。
⑥ 藏 A: te。
⑦ 此句藏 A 为第 3 句。
⑧ brtan gnas te 藏 A: rab brten nas。
⑨ 此句藏 A 为第 2 句。
⑩ 藏 A: de ni klu bdag de yi dpal gyi mthu yin no。

龍翁龍翁慨龍龍經龍龍龍
we¹ dzju² we¹ wə¹ mji¹ low² mji¹ dzjij¹ ɣa² bju¹ gjj²

龙主龙主无热居处于依住

龍龍龍龍龍龍龍龍龍龍龍龍
thja¹ tja¹ thja¹ we¹ wə¹ ·jij¹ pju¹ tshja² pju¹ ɣie¹ ηwu²

彼者彼龙主之威德威力是

房 于瞻部洲所流一切江河水，诸有花果药草丛林繁茂者，皆因龙王龙主安住无热池，此即是彼龙主威神力所致。

法 诸江河流阎浮提，华果药草皆得润，龙王主住无热池，彼龙威力流江河。

勘

1、藏 A 为了使“龙王使江河流淌”的意思表达得更为清楚，将梵本的第三句调整到第二句，而藏 B 则维持了梵本的原貌。西夏文本和房汉本皆与藏 B 一致。

2、西夏文本在𣎵𣎵后接𣎵字，相当于藏 B me tog 'bras ldan，房汉“有花果”亦与此对应。

3、西夏文本第二句有表示复数的𣎵、𣎵，而房汉本第二句亦有表示复数的“诸”，但藏文本此句并无复数标志。我们怀疑，有可能西夏文本和房汉本对应的藏文本此句作 me tog 'bras ldan sman nags tshal mams skyed byed pa。即非如此，夏、汉本之间的联系在这里也可清晰看出。

4、法贤本第四句与梵本不尽合，但却将原文的意思表现得更为清楚，体现出中原佛典翻译以达意为主的原则。房汉本第三句加上“皆因”二字，第四句加上“所致”二字，亦有类似的作用。

5、西夏文本第一句龍龍与房汉第一句“一切”皆对应藏文本的 ji snyed。西夏文本第三句龍經对应藏文本 gnas pa，并无“池”的意思。房汉本第三句译作“无热池”，与汉文佛教通常的译法相同。梵文 anopatapta（即 anavatapta）意为“无热”，乃一池名（亦音译为“阿耨达池”）。其地在香山之南，大雪山之北，周八百里，是瞻部洲的中心。住于此地之龙王，名阿耨达龙王。此池出旃伽河、信度河、徙多河、缚刍河等四大河。^①

(3)

梵

yāvanti dharma jinaśrāvaka deśayanti |
bhāṣanti yuktisahitāṃś ca udīrayanti ||
paramāryasaukhyakriya tatphalaprāptitā ca |
sarvo ayaṃ puruṣakāru tathāgatasya ||

译：胜势声闻弟子宣说诸法要，弘扬阐说依于正理而教化，最胜安乐既做彼果亦已得，此亦皆是如来建立之功业。

藏

rgyal ba'i nyan thos pa dag ji snyed chos ston dang^② ||
'chad dang^③ rigs pa dag dang ldan par brjod pa dang ||
mchog 'phags bde ba^④ byed dang de yi 'bras thob ba ||
de dag kun kyang de bzhin gshegs pa'i skyes bu'i mthu ||

夏

𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵𣎵
bu² ɣwie¹ ɣie² mji¹ ηewr² ·jij¹ dju¹ dju¹ tsjir¹ ne² lji¹

① 详参《佛光大辞典》第4册“阿耨达池条”，佛光出版社1988年，第3675页。

② 藏 A: te。

③ 藏 A: cing。

④ 藏 A: bde ba mchog dang。

𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳
wa² niow¹ ·ji² γwie¹ bu² γwie¹ lji¹ ·jij¹ tsjir¹ tji¹ j² tshjij¹

何因谓则胜势何之说法说

𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳

thja² γa² phju² dzjwo² dzjij² gjj² we² zjij¹ mjor¹ rjir² γiew¹

彼于上士弟子为时亲已学

𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳

mjor¹ ·ju² tsjij² zjij¹ thjij² sjo² γiew¹ sju² dzju¹ nej² tja¹

亲前悟时何云学如旨示者

𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳

swew¹ sə¹ pju¹ ηwu² ·jij¹ ·jij¹ pju¹ γie¹ bju¹ tja¹ nja²

明满威是己之威力依者非

房 云何如是诸有能说世尊教，于彼上士弟子依之亲已学，如自所证所学之法为他说，是佛神力皆非自己之所能。

法 云何佛说此法眼，令诸弟子如佛学，自证教他及方便，此亦佛力非自力。

勘

1、nararṣabha 意为“人中牛王”，藏文译为 mi mchog（人杰），这里指佛。^①

2、藏文本第一句 rgyal bas chos tshul gang bstan ba，是将梵本中 ya jinu bhāṣati dharmanetrī 中的 dharmanetrī 理解为业格，但从形式上看，此处应为体格，故应理解为“那世尊所说的即为法眼”（yad jino bhāṣati sā dharmanetrī）。^②但考虑到在混合梵语偈颂体作品中丢掉词尾的 m 亦属可能，故这里或两种理解皆可通。法贤本第二句“如佛学”，即按此方式，将梵本第一句 ya 理解为指代 jinu，而将 dharmanetrī 视为业格，^③从而第二句中的 tatra 与第一句的 ya 相关联，解为“依佛而学”。藏文本第一句 rgyal bas chos tshul gang bstan ba 似按上述第一种方式理解，因将 gang 看作代指 chos tshul 于文气更为顺畅。故第二句的 de la 意谓依于佛所宣示的教法。但房汉第一句“诸有能说世尊教”则将说法者当作了主语，这与法贤本的意思是一致的。西夏文本第一句𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳中若将𦉳理解为助词，解与房汉同。则西夏时期依据的藏文本此句或作：rgyal ba gang gis chos tshul bstan。但考虑到𦉳为及物动词，则将这里的𦉳理解为属格助词更为稳妥（参第 3 偈对勘部分第 1 条），而这种理解亦与藏文原文吻合。房汉本的理解可能与参考法贤本有关，法贤译经在 10 世纪，^④而《集偈》的翻译则在 1140 年之前不久，^⑤西夏此次翻译参考法贤译本是具备条件的。若此句按藏 B 应译为“诸有世尊所宣教”。

以上两种理解方式哪个更准确呢？据与此偈对应的梵文《八千颂般若经》中的文本“yo hi tathāgatena dharmo deśitas tatra dharmadeśanāyāṃ śikṣamānās...”^⑥（依于如来所教示的法而学者……）yo 显然指 dharmo 而非指 tathāgatena，故此偈中的 ya 当为 bhāṣati 的宾语，而非其主语，以第一种方式的理解（藏 B、西夏文本）更为符合原意。

3、西夏文本第一句𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳对应藏文 ci phyir zhe na，第二句中的𦉳对应 gyur pas 中的具格助词-s。第三句𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳对应 mngon sum，𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳对应 nas，“𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳𦉳”对应 ji bzhin，其中“𦉳𦉳𦉳𦉳”对应 ji，

① 参宗玉嫩《〈宝德藏经〉与〈般若波罗蜜经〉关系探微》，第 60 页，注 41。

② 此为叶少勇指出。

③ 参季羨林《论梵文本〈圣胜慧到彼岸功德宝集偈〉》，第 558~559 页。

④ Rgs A, “Bibliographical Notes”, xlii.

⑤ 段玉泉《语言背后的文化流传》，第 12 页。

⑥ 据 *Abhisamayālaṅkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyaḥkāyā (Commentary on the Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā) by Haribhadra together with the Text Commented on* (下文简称 AP), ed. by Unrai Wogihara, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932-1935, 29.15; 参 *Prajñā Pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā* (以下简称 PP), ed. by E. Obermiller, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, Private Limited, 1992, 1.4.

“猗”对应 bzhin，第四句猗 猗对应 sangs rgyas。

(5)

梵

yasmin na prajñā^① varapāramitopalabdhi |
na ca bodhisattva upalabdhi na citta bodhe ||
evaṃ śruṇitva na ca muhyati nāsti trāso |
so bodhisattva carate sugatāna prajñām ||

译：“于中不得最上般若波罗蜜，亦无菩提萨埵、菩提心可得。”已闻是言无有迷惑不畏怖，如是菩萨行于善逝之般若。

藏

gang la shes rab pha rol phyin mchog mi dmigs shing ||
byang chub sems dpa' mi dmigs byang chub sems mi dmigs ||
de skad thos nas rmongs pa med cing skrag med pa^② ||
byang chub sems dpa' de ni bder gshegs shes rab spyod ||

夏

猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗
lji¹ γa² bu² zji¹ tjij¹ rewr² zji² phju² thju¹ mjij¹ ηwu²
何于胜慧彼岸最上缘无是
猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗
po¹ tjij¹ kjir¹ sjij² thju¹ mjij¹ po¹ tjij¹ njij¹ thju¹ mjij¹
菩提勇识缘无菩提心缘无
猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗
thji² da² mji¹ zji¹ mur¹ mjij² mji¹ dju¹ mji¹ ηewr¹ le²
此说闻时惑者不有不畏惧
猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗 猗
po¹ tjij¹ kjir¹ sjij² thja¹ tja¹ new² bji² .ji¹ zji¹ dzji¹
菩提勇识彼者善逝之慧行

房 若于最上胜慧彼岸无所缘，菩提勇识及菩提心无所缘，如是闻已无无知者不惊惧，菩提勇识是行善逝之慧行。

法 最上般若不可知，非心可知非菩提，如是闻已不惊怖，彼菩萨行知佛智。

勘

1、西夏文本第一、二句中的猗与房汉中的“所缘”明显相关，皆对应藏文 dmigs，但对照梵本 upalabdhi，此处 dmigs 为“得”的意思，与更具主动意味的“缘”有所不同，^③译“得”为佳。法贤本译为“知”，亦非佳译。

2、本偈中西夏文佛教术语与藏文的对应：猗 猗 猗 猗 shes rab pha rol phyin，猗 猗 猗 猗 byang chub sems dpa'，猗 猗 猗 byang chub sems，猗 猗 bde gshegs。

(6)

梵

① 梵 A: prajñā。

② 藏 A: mi skrag pa。

③ 参《佛光大辞典》第7册“缘”条：“作动词用，攀缘、缘虑之义。谓人之心识攀缘于一切境界而胶着不舍。”（第6123页）

na ca rūpavedana na saṃjñā na cetanā ca |
vijñānasthānu aṇumātr' alabhonti^① tasya ||
so sarvadharmāsthito aniketacārī |
apariggrhītu labhate sugatāna bodhiṃ ||

译：不住色受亦复不住想及思，及识之住彼皆尘毫无所得，不住于一切法而行无住行，无所摄持即证诸佛之菩提。

藏

gzugs med tshor pa^② med cing 'du shes sems pa^③ med ||
de la rnam shes gnas ni rdul tsam yod ma yin^④ ||
de chos kun la mi gnas gnas pa med par spyod^⑤ ||
yongs su bzung^⑥ med bde gshegs rnams kyi byang chub 'thob ||

夏

𑖦𑖩𑖫𑖭𑖮𑖰𑖲𑖴𑖶𑖸𑖺𑖼𑖾𑖿
tsə¹ mjij¹ lhjij² mjij¹ sjij² lji¹ sjwɿ¹ ɲewr² tsji¹ mjij¹ lji¹
色无受无想及思数亦无矣
𑖦𑖩𑖫𑖭𑖮𑖰𑖲𑖴𑖶𑖸𑖺𑖼𑖾𑖿
sjij² mjij¹ thja¹ ɣa² mji¹ tja¹ lhji² zji¹ tsji¹ dju¹ nja²
识无彼于住者尘许亦有非
𑖦𑖩𑖫𑖭𑖮𑖰𑖲𑖴𑖶𑖸𑖺𑖼𑖾𑖿
thja¹ rjur¹ tsjir¹ ɣa² mji¹ dzji¹ lji¹ niow¹ dzji¹ mjij¹ dzji¹
彼诸法于不住及复住无行
𑖦𑖩𑖫𑖭𑖮𑖰𑖲𑖴𑖶𑖸𑖺𑖼𑖾𑖿
zjir¹ zow² lew² mjij¹ new² bjij² ɲewr² jij¹ po¹ tjij¹ rjir¹
实持所无善逝数之菩提得

房 无色无受亦复无想及行识，于彼无有所着纤尘之处所，即于诸法不住是名无处行，无实所执能证善逝之菩提。

法 色受想行识皆无，不著纤尘无处所，彼若不住一切法，行无受想得菩提。

勘

- 1、藏 A 第二句与梵 B 同，藏 B 第二句与梵 A 同。
- 2、梵本第一、二句是说对于五蕴的住丝毫不可得，强调的是 sthānu，藏文将色受想行及识分开译，意思与原文稍有差异。但西夏文本和房汉第二句却译得更为符合梵文原意，这是否是参考了梵文原本的结果呢？若果如此，则可以想像，在翻译的过程中“执梵本证义”的嚧也阿难捺一定发挥了作用。但西夏文本和房汉的一致性也同样可以使我们推测，它们所对应的藏文本此句可能为 rnam shes med de la gnas ni rdul tsam yod min（或更为通顺的藏文：rnam shes med cing de la gnas ni rdul tsam med）。此外，法贤本第二句与西夏文本及房汉本亦极接近，西夏时期在翻译此句时可能参考了法贤本。
- 3、法贤本第四句“行无受想”应相当于 aniketacārī，意为“行于无住”，法贤本此译与他本皆不同。
- 4、西夏文𑖦、𑖩、𑖫、𑖭、𑖮、𑖰、𑖲、𑖴、𑖶、𑖸、𑖺、𑖼、𑖾、𑖿分别对应藏文：gzugs、tshor ba、'du shes、sems pa、rnam par shes pa 和汉文：色、受、想、行（思）、识。𑖦对应藏文 yongs su，用为动词前缀。

① aṇumātr' alabhonti，梵 A：aṇumātra na bhonti。

② 其他藏本作 ba，是。

③ 北京版：dpa'。

④ 藏 A：mi rnyed pa。

⑤ 藏 A：de ni chos kun mi gnas gnas med rgyu ba ste。

⑥ 其他藏本：yongs su gzung。

(7)

梵

atha^① śreṇikasya abhutī parivrājakasya |
 jñānopalambhu na^② hi skandhuvibhāvanā ca ||
 yo bodhisattvu pariḥānati eva dharmā^③ |
 na ca nirvṛtiṃ sprṣati so viharāti prajñām ||

译：复如曾有出家外道胜军者，虽得佛智而不以蕴观此智，菩提萨埵若能如此了诸法，不着涅槃彼者即住于般若。

藏

ji ltar kun du rgyu ba bzo sbyangs shes pa yis^④ ||
 dmigs med phung po rnam par 'jig pa 'byung ba ltar^⑤ ||
 byang chub sems dpa' gang zhig de ltar chos shes pa^⑥ ||
 mya ngan 'das la mi reg de ni shes rab gnas ||

夏

頌 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠
 dzjo¹ sju² lji¹ kji¹ rjur¹ dzjij¹ rer² lhew² tsjij² mjijr² tja¹
 譬如何△遍行珞有悟者者
 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠
 thju¹ lew² mjij¹ ηur¹ zjir¹ tsji¹ ljj² mjijr² wji² lho² sju²
 缘所无蕴实毁坏者△出如
 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠
 po¹ tjij¹ kjir¹ sjij² lji¹ kji¹ thja¹ sju² rjur¹ tsjir¹ tsjij²
 菩提勇识何△彼如诸法悟
 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠 瓠
 γa¹ sjwi¹ dzjij¹ γa² mji¹ zjij¹ thja¹ tja¹ bu² zjir¹ dzjij¹
 悲愁渡于不著彼者胜慧住

房 譬如了解苦行弃入遍行鬘，照见五蕴无所缘故得解脱，菩提勇识若能如是了诸法，不著圆寂彼即是住于胜慧。

法 菩萨若求出家智，照见五蕴无实相，知此不求于寂静，彼是菩萨之行智。

勘

1、藏文A、B两本对梵文本前两句的理解不同，藏A将之理解为“胜军梵志除遣五蕴而得智”，而藏B则将之理解为“胜军梵志以智而无所缘并除遣五蕴”。其所以理解有异，源于二者对第二句 jñānopalambhuna（梵A: jñānopalambhana）的拆解不同。藏A将之拆解为jñāna upalambhana，故译为“得智”。而藏B则拆解为jñāna upalambhu na，并将jñāna理解为实际上的jñānena，故译为“以智而无所缘”。这两种理解哪个更为准确呢？梵文《八千颂般若经》中与此偈前两句对应的部分为：

sacen nimittato grahītavyā abhaviṣyan na ceha śreṇikaḥ parivrājakaḥ śraddhām alapsyata | tatra hi śreṇikaḥ parivrājakaḥ sarvajñajñāne adhimucya śraddhānusārī prādeśikena jñānenāvatiṛṇaḥ | so 'vatīrya na rūpaṃ parigrhṇīte | evaṃ na vedanāṃ na saṃjñāṃ na saṃskārān na vijñānaṃ parigrhṇīte | nāpi tatra prītisukhena taj

① 梵 A: yatha。
 ② 梵 A: upalambhana。
 ③ 梵 A: dharmān。
 ④ 藏 A: phyi rol gyi。
 ⑤ 藏 A: phung po rnam par 'jig cing shes pa dmigs par gyur。
 ⑥ 藏 A: zhing。

jñānaṃ samanupaśyati | nādhyātmaṃ rūpasya taj jñānaṃ samanupaśyati | na bahirdhā rūpasya taj jñānaṃ samanupaśyati | nādhyātmabahirdhā rūpasya taj jñānaṃ samanupaśyati | nāpy anyatra rūpāt taj jñānaṃ samanupaśyati | evaṃ nādhyātmaṃ vedanāyāḥ saṃjñāyāḥ saṃskārāṇāṃ nādhyātmaṃ vijñānasya taj jñānaṃ samanupaśyati | na bahirdhā vijñānasya taj jñānaṃ samanupaśyati | nādhyātmabahirdhā vijñānasya taj jñānaṃ samanupaśyati | nāpy anyatra vijñānāt taj jñānaṃ samanupaśyati ||^①（若取著于相，胜军梵志即不会生起信解。胜军梵志既入一切智智，而得信解，以少分智悟入。既悟已，不执于色。如是亦不执于受、想、行、识。亦不以喜乐观见此智。不以内色观见此智，不以外色观见此智，不以内外色观见此智，亦不离色观见此智。如是不以内受、想、行、识观见此智，不以外[受、想、行、]识观见此智，不以内外[受、想、行、]识观见此智，亦不离[受、想、行、]识观见此智。）

显而易见，藏 A 将 jñāna 理解为“一切智智”(sarvajñajñāna)，而藏 B 则将之理解为 prādeśikena jñānena 中的 jñāna，二者虽理解有异，但与本段经文的原旨皆无大差。梵 B 将 upalambhu 的语尾写为 u，而不是 a，一方面突出此处 upalambha 是单数体格形式 (upalambho，因为此处韵律上需要短音，故改为 u)，另一方面，也可能正为显明要与后面的 na 分开。但这样分开，是否可以将 na 与前面的 upalambhu 合起来理解为“无所缘”呢？我认为还不能这么确定。一来 jñāna 毕竟不是明确的具格形式，将之和 upalambhu 合在一起理解为“得智”，是更为自然的。二来 na 若前属，则 hi 即为一下句之首位，不合乎一般 hi 不能处于句首的规则。所以存在着这种可能，即 na 与 hi skandhuvibhāvanā ca 及第一句的 abhuti（此词与 jñānopalambhu 和 skandhuvibhāvanā 皆构成搭配关系）合为一句，意为“不以五蕴观见[此智]”，此解似与八千颂原意更为符合。

2、藏文本第一句 kun du rgyu ba 对应 parivrājaka（婆蹉外道），西夏文本“𐼁𐼁”，房汉“遍行”与之对应。藏 A 第一句 phyi rol（外道）为 parivrājaka 的意译。bzo sbyangs 对应 śreṇika（胜军）。śreṇi 意为“鬘”，śreṇika 亦译为 phreng ba can（具鬘者）。西夏文本第一句“𐼁𐼁”，房汉第一句“鬘”即译自此词。

3、房汉第一句“了解”应对应藏文本之 shes pa，但并未将之理解为具格形式，而是将之理解为主格形式，当作了遍行鬘（胜军）的修饰语。“苦行”藏本无，梵本第一句 abhūti 若理解为 abhūti（灾难）为照顾音韵而作出的变形，^②且将 abhūti 看做是 jñāna 的逻辑宾语的话，似乎亦可能导致房汉本第一句的翻译。如此，则房汉本在翻译时便单独参考了梵本，致与藏文本、西夏文本所译有所不同，虽然这似乎并不能轻易令人相信，但房汉本第一句不仅“苦行”他本所无，“弃入”亦不见于他本。按梵文 parivrājaka 来源于动词 parivraj，意为“遍行，游行”，与藏文 kun du rgyu ba 完全相当。但若将其词源误解为 parivraj，则此词有“弃，舍离”之意，恰与“弃入”相关。房汉本第一句的“苦行”、“弃入”与梵文本第一句的两个词皆具有关联，而为他译本所无，的确不能解释为只是汉译者为了凑足音节而增入的赘词了。如果这两个词的出现果然与参考梵文本有关，似乎也不能断定这是出自哪也阿难捺“证义”的结果。因为若如此，则西夏文本却不依此意翻译，便难于理解。而且，哪也阿难捺的梵文水平亦似不应如此之差。那么是不是汉译者粗通梵语，而在此处自作别解呢？虽然并无其他证据，但文本自身的确显示出了这种可能性。

4、房汉第二句与法贤本第二句非常相似。藏文第二句 jig pa 意为“毁灭”，与“照见”并不能对应。这里房汉译为“照见”，或为对藏文的意译，或为参考了法贤本的结果，同时考虑到汉译者单独参考梵文本的可能性，也不能排除此处是汉译者直接翻译梵文的 vibhāvanā。

5、藏 B 第二句 byung ba，对应梵 B 第一句中的 abhuti，西夏文本“𐼁𐼁”及房汉“解脱”皆译自此。但据梵本，此处之 byung ba 只表示“是”的意思，并无“解脱”之意。

6、法贤本第一句“出家智”是将梵本 parivrājakasya jñāna 作为整体来加以理解，误。第四句“彼是菩萨之行智”似别有所本，而与目前所看到梵本不合。

① AP, 50.15-20; PP, 1.7.

② F. Edgerton 提出了这种分析(“The Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā”, *Indo-Iranian Journal*, v.1, 1961, §40, 1.7a), 但被汤山明否定 (*Rgs A*, p. 9, n. 7a)。

𑖀𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹

thji² ηur¹ ηa¹ ·ji² sew² ku¹ po¹ tjij¹ kjir¹ sjij² tja¹

此蕴空谓思则菩提勇识者

𑖀𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹

·jij¹ γa² dzijj¹ ηwu² we¹ mjij¹ mji¹ γa² dziej² sjwo¹ nja²

相于行也生无处于信起非。

房 或由不了计度如是之作意，执是色蕴受想行识依彼修，谓此蕴空如是菩提勇识者，即是着相不能信解无生处。

法 色受想行及识蕴，是蕴见行而不知，菩萨照见蕴皆空，行无相化不着句。

勘

1、藏文本第一句的 *bzhin du* 表示动词进行时态，与梵文本第二句中间语态现在分词 *aprajānamāno* 的时态相对应。西夏文本第一句中的“𑖀”是表示进行时的虚词，恰当地反映了 *bzhin du* 的语法功能，而房汉第一句中的“如是”如果是对应 *bzhin du* 的话，则只取其常见之“如同”意，而没有正确理解它在这里的语法功能。

2、房汉第一句“不了计度如是之作意”，无法与其他各本对应，盖汉文本译者将 *mi shes bzhin du* 理解为“不如是想”，并与上偈联系起来进行了扩充的理解，即“如不了解上述一切法空的真实意义”。

3、西夏文本第一句“𑖀𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹”，与藏 B 第一句稍有差异。藏本第一句中的 *su* 与下一句 *phong por* 中的 *la don* 是一样的，皆受第二句的 *spyod byed* 支配，意为“行于色蕴及受想行识蕴”。而西夏本第一、二句“𑖀𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹”意为“执是色且生起了想，并依于受行识而修行”，较藏本更为具体。“𑖀𑖩𑖪”与房汉第二句“执是色蕴”是相同的理解，应非偶合。西夏文本“𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵”，与房汉本“修”相当，但藏文本的 *spyod* 这里并非“修行”之意，而西夏文本和房汉皆作“修行”解，同样显示二者之间在翻译的时候互相有影响，而西夏文本的译法明显受到了中原佛教用词的影响。

4、法贤本第三、四句与其他各本意思相反，肯定了这里的蕴空，并认为如此即行于“无相”。这种翻译是因为对梵文本最后两句的分析不同所致。据法贤译文，他将 *caratī nimitti anupāda pade asakto* 中的 *anupāda* 与 *nimitti* 联系在一起理解，作为 *carati*（行）的对象，而其他译本则将 *anupāda* 和 *pade* 联系在一起理解，作为 *asakto* 的对象。这种理解的不同影响到义理的理解。据梵文八千般若原文：*saced rūpaṃ śūnyam iti carati nimitte carati*^①（若谓色空而行，则著于相）则本偈实际上阐释了不能著于空，空亦是空的义理，而不是单纯的肯定观诸蕴为空。藏 B 第三句中 *na'ang*（即或）很好地反映出这个意思。法贤本理解有误。

5、西夏文本第一句𑖀为插入前后两字之间的连词，与前后两词不组成词组，其意为“且”，在这里可能只是为了补足音节，或与𑖀一起构成进行时态？第三句𑖀对应藏文 *na'ang*。

6、本偈段玉泉《语言背后的文化流传》一文第 62~63 页中亦有解读。

(10)

梵

na ca rūpa vedana na saṃjñā na cetanāyā |

vijñāni yo na caratī aniketa cārī ||

carati iti so na upagacchati prajñā dhīro |

anupādadhī^② spuśati^③ śānti^④ samādhiśreṣṭhām ||

① *AP*, 57.15-16; *PP*, 1.9.

② 梵 A: *upādudhīḥ*。

③ 梵 A: *sprśati*。

④ 梵 A: *śānta*。

译：不行于色于受于想复于行，亦不行于识蕴而行于无住，于“行”之念亦不取著智坚固，无生慧具即达最上寂静定。

藏

gang zhig gzugs min tshor min 'du shes sems pa min^① ||
rnams par shes la mi spyod gnas pa med par spyod^② ||
de ni spyod cas bya bar mi dmigs shes rab brtan^③ ||
skye med blo ldan ting 'dzin zhi ba^④ mchog la reg ||

夏

𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈𑖊𑖌𑖎𑖐𑖒𑖔𑖖𑖘𑖚𑖜𑖞𑖠𑖡𑖣𑖤𑖥𑖦𑖧𑖨𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑖿
lji¹ kji¹ tsə¹ nja² lhji² nja² sjji² nja² sjwi¹ tsji¹ nja²
何△色非受非想非思亦非
𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈𑖊𑖌𑖎𑖐𑖒𑖔𑖖𑖘𑖚𑖜𑖞𑖠𑖡𑖣𑖤𑖥𑖦𑖧𑖨𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑖿
sjji² ya² mji¹ dzji¹ lji¹ niow¹ dzji¹ mjij¹ bju¹ djo² dzji¹
识于不行及且住无于修行
𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈𑖊𑖌𑖎𑖐𑖒𑖔𑖖𑖘𑖚𑖜𑖞𑖠𑖡𑖣𑖤𑖥𑖦𑖧𑖨𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑖿
thja¹ dzji¹ ji² tsji¹ thju¹ mjij¹ thja¹ tja¹ zjir¹ gjwi¹ lwo²
彼行谓亦缘无彼者智坚牢
𑖀𑖂𑖄𑖆𑖈𑖊𑖌𑖎𑖐𑖒𑖔𑖖𑖘𑖚𑖜𑖞𑖠𑖡𑖣𑖤𑖥𑖦𑖧𑖨𑖩𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑖿
we¹ mjij¹ phji¹ dzji² ka¹ jji¹ mjij¹ dzjar² phju² ya² nji²
生无智有等持寂灭上于到

房 若是非色非受非想亦非行，于彼识蕴无行无住而修者，彼所修行亦复无缘慧坚固，行无生智能得寂灭胜等持。

法 无色受想行识等，不行是名无相行，若行不得最上智，无相寂静三摩地。

勘

- 1、藏 A 第一、二句的翻译比藏 B 更接近梵文原文，西夏文本及房汉皆从藏 B。
- 2、同上偈一样，西夏文本及房汉第二句将藏文 spyod 理解为“修行”。
- 3、法贤本第三句“若行不得最上智”与第二句“不行”相比照，更容易让人理解为“若有行则不能得到最上智”的意思，这是将梵文第三句的 caratīti so nopagacchati prajña dhīro 中的 caratīti 与后面的部分分开理解的结果，而其他译本皆将 caratīti so nopagacchati 放到一起理解。梵本《八千颂般若经》云：sa hi caramś carāmīti nopaiti na carāmīti nopaiti carāmi ca na carāmi ceti nopaiti naiva carāmi na na carāmīti nopaiti carīṣyāmīti nopaiti na carīṣyāmīti nopaiti carīṣyāmi ca na carīṣyāmi ceti nopaiti naiva carīṣyāmi na na carīṣyāmīti nopaiti |^⑤（彼行不起“我行”想，不起“我不行”想，不起“我行亦不行”想，不起“我不行我不行”想，不起“我将行”想，不起“我将不行”想，不起“我将行亦将不行”想，不起“我将不行将不行”想。）据此，法贤本理解有误。
- 4、西夏文本第四句𑖀𑖂与藏文 ldan 对应，房汉本第四句“行”与藏本及西夏文本皆不同。
- 5、西夏文佛教术语：𑖀𑖂对应 ting 'dzin（即 ting nge 'dzin 的略写），𑖆𑖈𑖊𑖌对应 zhi ba。

（作者通讯地址：中国社会科学院民族学与人类学研究所 北京 100081）

① 藏 A: gzugs dang tshor ba dang ni 'du shes sems pa dang。
② 藏 A: gnas med gang rgyu ba。
③ 藏 A: shes rab brtan te spyod ces khas len mi byed de。
④ 藏 A: yis zhi ba'i ting 'dzin。
⑤ AP, 59.6-10; PP, 1.10.