從〈空品〉看《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》的關係

宗 玉 嫩
圓光佛學研究所

摘　要

《寶德藏經》是由偈頌所組成。其內容被看作是《般若波羅蜜經》的摘要。但此二經的先後及主從關係至今仍然是一個謎。由於此二經各有不同的傳本，而《般若波羅蜜經》各大小傳本又跨越了相當長的發展時期，若要理清它們的關係，不但須詳細比對及研究此二經相互對應的段落和內容，而且這樣的比對須包括此二經的所有傳本。

《寶德藏經・空品》保留了許多有趣的現象。這些現象有的只能在《八千頌般若波羅蜜經》相對應的地方看得到，有的卻在《大品般若波羅蜜經》相等的段落才有。一些現象是較晚的《般若波羅蜜經》才有，而另外一些則是《般若波羅蜜經》所沒有的用語或內容。從此二經各傳本的〈空品〉的比對中，一方面可看出《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》各自不同傳本的出入，另一方面也可以經此重建二經之間的初步關係。

關鍵詞：《寶德藏經》　《八千頌般若波羅蜜經》
《大品般若波羅蜜經》　〈空品〉

一、引　言

《寶德藏經》是由偈頌所組成，內容與《般若波羅蜜經》相當一致。有學者認為這些偈頌是《般若波羅蜜經》的摘要。[1] 這些偈頌與梵文《般若波羅蜜經》相對應的段落已相續由Obermiller (1937)、Vaidya (1961) 以及Conze (1973) 對照出來。Obermiller把這些段落標示於他的梵文校勘的每一個偈頌之後；Vaidya則置於他所校勘的全部偈頌之後，而Conze卻以括弧顯示在他梵文偈頌英譯的每一個小標題之上。[2] 真野龍海也在他根據梵文《寶德藏經》的日譯一文中整理出每一偈頌與晚期宋譯本《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》相對應的段落。[3] 然而這些學者所標示的段落範圍太大，並沒有明確指出真正對應的《般若波羅蜜經》的句子，因此無法看出二者間的關係。

至今《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》之間的關係仍然是個謎。Conze舉出三種假設：(一) 這些偈頌原本屬於《八千頌般若波羅蜜經》的一部分，只是後來被分開，而單獨流傳；(二) 這些偈頌是《八千頌般若波羅蜜經》最早的形式；(三) 這些偈頌成立於《八千頌般若波羅蜜經》之後。他認為很難從這三種假設中做出正確的判斷，因為一方面，有一些內容《寶德藏經》有的，在《八千頌般若波羅蜜經》卻找不到，而另一方面，有不少出現在《八千頌般若波羅蜜經》的段

---

[1] 見如E. Obermiller ed., *Prajñāpāramitā- Ratna-Guṇa-Saṃcaya-Gāthā* (Delhi: Sri Satguru, 1992), p. 1; Akira Yuyama ed., *Prajñāpāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā: Sanskrit Recension A* (London: Cambridge University Press, 1976), p. xiii-xiv，在他的書中，湯山明教授還舉出J. May與J. Brough也有同樣的看法。

[2] 見Obermiller，同上；P. L. Vaidya, *Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha*, Part 1, Buddhist Sanskrit Text, No. 17 (Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1961), pp. 399-404；Edward Conze, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary* (Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975)，P.41-42。

[3] 見真野龍海，〈梵文『聖般若波羅蜜多宝德藏偈』の研究〉，《般若波羅蜜多の研究》，東京：山喜房佛書林，1992年，頁1-184。

落，在《寶德藏經》中卻沒有。[4]

在我的學位論文[5]中參考《寶德藏經》的地方很有限，因為我的論文是研究早期大乘中一些與「空性」(*śūnyatā*)有關的概念的起因與演變，而《寶德藏經》的偈頌簡要，很多地方意義不明朗；又由於傳說此經曾經過師子賢(Haribhadra，八、九世紀的印度註釋家)的編改，令我很難對其概念與內容做出歷史的判斷，所以不敢冒然採用。但是湯山明教授則認為《寶德藏經》經由師子賢修改的說法不可靠，因為此說法只出現於傳本B的所有梵語寫本、一個中國版的藏譯本，以及兩種藏譯的寫本的後記的兩個偈頌裡。若《寶德藏經》確實被師子賢修改過，《一萬八千頌般若波羅蜜經》以及《十萬頌般若波羅蜜經》就不會把此經看成藏經。[6]此外還有很多疑問，譬如，為什麼師子賢用較多錯誤的傳本B？[7]基於這些理由，湯山明教授認為傳本B是後來才把兩個偈頌加在後記裡，以求得到經典的可靠性。[8]湯山明教授在給我的一封信裡希望我未來的研究，能給《寶德藏經》一個合理的地位。對這個希望，我感到十分惶恐。因為要做到這點，首先必須要釐清《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》之間的關係。但《般若波羅蜜經》本身不但傳本眾多，而且傳本之間差異繁雜，要了解此二經的關係，必須從比對《寶德藏經》的A、B及C傳本與所有《般若波羅蜜經》的傳本著手。這種龐大的工作只能從一品、一品的比對慢慢累及

---

[4] 見Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature* (Tokyo: The Reiyukai, 1978, 2nd Ed. revised and enlarged), p. 9-10。

[5] 見Yoke Meei Choong, *Zum Problem der Leerheit* (*śūnyatā*) *in der Prajñāpāramitā* (Frankfurt: Peter Lang Verlag, 2006), p. 3。

[6] 根據《寶德藏經》的一個寫本的後記，此經屬於《十萬頌般若波羅蜜經》的後面一品，而藏譯《一萬八千頌般若波羅蜜經》則把此經納入為第84品，見Yuyama, 1976，同前註，頁xvii。

[7] 湯山明教授認為《寶德藏經》的傳本B比傳本A較多訛誤，見Yuyama, 1976，同前註，頁xviii-xix。

[8] 見Yuyama, 1976，同前註，頁xix。

而成。我抱著這樣的一種想法，為了不辜負湯山明教授的希望，只好勉力而為。首先我藉由對《寶德藏經・空品》的研究，提出此品相當有意義的現象，以期能對將來研究《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》之間的關係者有所幫助。

這篇的研究是從比對此二經各傳本在〈空品〉中的用詞與內容上的差異，企圖找出一些傳承上的關係或脈絡，至於這些用詞與內容上的差異，意味《般若波羅蜜經》各傳本思想上怎樣的一種變遷，我在研究《般若波羅蜜經》的一篇論文裡已經詳細論究，[9]所以不在這裡重複。但是為了便利讀者追索我以前對《般若波羅蜜經・空品》的內容以及思想的研究，以下在引用與《寶德藏經》對應的《般若波羅蜜經》不同傳本的句子時，我將採用我以前對《般若波羅蜜經・空品》裡句子的分段及編碼。[10]

二、文獻簡介

《寶德藏經》在現存的漢譯本的全名是《佛母寶德藏般若波羅蜜經》，並且被收入《大正藏》；而其梵語本的名稱則是*Prajñāpāramitāratnaguṇasaṃcayagāthā*。根據湯山明教授的說法，梵語本有兩個傳本，分別由他自己（傳本A，以下簡稱Rgs A）和Obermiller（傳本B，Rgs B）校勘出版。[11]對應於梵語傳本A與B也各有敦煌藏譯本與現存保留在藏譯大藏經的藏譯本。藏譯傳本A已由湯山明教授與梵語傳本A一起出版；[12]而藏譯傳本B也與梵語傳本B一起由

---

[9] 關於《般若波羅蜜經・空品》思想上的研究，可參Choong，同上。

[10] 關於〈空品〉的分段、編碼以及各傳本之間的差異，可參Choong，同上，頁135-293，在那裡提供了各傳本的並列表。

[11] 梵語傳本據說還有兩個未出版的寫本，至今尚未公佈於世，參季羨林，《季羨林佛教學術論文集》，台北：東初出版社，1995年，頁215-216。

[12] 漢譯本被收入大正藏，第八冊，經號第229；而梵語本見E. Obermiller，同前註，以及Akira Yuyama, 1976，同前註。有關傳本A及B的說法亦見Yuyama, 1976，同上，頁ix與xviii。

Obermiller出版。湯山明教授認為傳本A（包括梵、藏兩者）比傳本B（亦包括梵、藏）保留更多原始的資料。[13] 另外，漢譯本與此二傳本又有很大的出入，所以Conze和湯山明教授把它稱為傳本C，[14] 但漢譯本很大部分的差異是訛誤所造成（見第四、(四)項目）。除此之外，雲居寺的藏漢合璧《寶德藏經》（以下簡稱《雲居寺本》）根據羅炤的說法是先從梵語譯成西夏文，而後再仿照西夏譯本的格式從梵語譯成藏文與漢文。[15] 此譯本與前傳本的異同還未有詳細的研究，我將在比對各傳本時，把它納入參考。

《般若波羅蜜經》是現存最早的大乘佛典之一。[16] 根據梵文本的篇幅，此經可大略分成：八千頌、一萬八千頌、兩萬五千頌及十萬頌。所有八千頌傳本（包括梵文本以及漢、藏譯本）一般或稱《小品般若波羅蜜經》（簡稱《小品》）；一萬八千頌及兩萬五千頌的所有傳本都被稱做《大品般若波羅蜜經》（簡稱《大品》）。這些傳本可以其抄寫或翻譯的年代來分早晚期。早期的漢譯本《小品》中支婁迦讖的《道行般若經》（《大正藏》224經，簡稱《道行》）、支謙《大明度經》（《大正藏》225經，簡稱《明度》）以及曇摩蜱共竺佛念譯的《摩訶般若鈔經》（《大正藏》226經，簡稱《鈔經》）佔了重要的地位，因為它們是最早的傳本。《大品》的早期漢譯如無羅叉的譯本《放光般若經》（《大正藏》221經，簡稱《放光》）以及竺法護的譯本《光讚經》（《大正藏》222經，簡稱《光讚》）也是相當早。其餘較晚的譯本有時也含有重要的資訊，所以也被納入參考，如《小品》中鳩摩羅什譯的《小品般若波羅蜜經》（《大正藏》

[13] 見Yuyama, 1976，同前註，頁xviii。

[14] 見. Conze, 1978，同上，頁53。此版本是經由湯山明教授所修改與補充。

[15] 見羅炤，〈藏漢合璧《聖勝慧到彼岸功德寶集》考略〉，《世界宗教研究》，第14卷第4期，北京：1983年，頁7。

[16] 在這篇研究中「《般若波羅蜜經》」指的是此經的所有傳本，而「般若波羅蜜」則用於此經所教的修觀的內容或方法。

227經，簡稱《小般若》）、施護譯的《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》（《大正藏》228經，簡稱《佛母》）、玄奘譯的《大般若波羅蜜多經》第四會（《大正藏》220經(4)，簡稱《四分》）和第五會（《大正藏》220經(5)，簡稱《五分》）；而《大品》有鳩摩羅什譯的《摩訶般若波羅蜜經》（《大正藏》223經，簡稱《大般若》）以及玄奘譯的《大般若波羅蜜多經》第二會（《大正藏》220經(2)，簡稱《二分》）和第三會（《大正藏》220經(3)，簡稱《三分》）。漢譯本我使用《大正藏》的版本，而梵文本《小品》採用Vaidya的校勘本（以下簡稱Sk），至於《大品》則用Kimura的校勘本（簡稱PSk）。[17]

三、《寶德藏經・空品》的現代翻譯

Rgs B已有英譯本，而Rgs A以及C也有日譯本。[18] 湯山明教授在出版Rgs A的校勘本與其文法時，打消他原本要出版的此頌的翻譯，因為他認為既然已處理了文法上的問題，又有了校勘本，那麼翻譯便有點多餘了。但是湯山明教授所處理的文法編輯形式不是以偈頌的先後來安排，而是以不同的文法條目歸類。如此一來，如果不懂梵語的，也不容易找到有關的文法。更何況《寶德藏經》的梵語是不規則的混合梵語，若不是對混合梵語有所認識，也難理解《寶德藏經》的梵語本。因此在本文中，還是將Rgs A的〈空品〉翻譯成中文，當作附錄。

---

[17] 玄奘的譯本收於《大正藏》第七冊，其餘是第八冊。以下漢譯的出處不在重複版本與冊數，只提供頁碼。有關Vaidya以及Kimura的校勘本，見P. L. Vaidya ed., *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka* (Darbhanga: The Mithila Institute, 1960)； Takayasu Kimura ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā "II & III"* (Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing Co., 1986)。

[18] 傳本B的英譯本見Edward Conze, 1975，同上；傳本C的日譯本見椎尾辨匡、瀧照道共譯，《國譯一切經・印度撰述部・釋經論部五丿下》，東京：大東出版社，1936年，頁339-374；而傳本A的日譯本見真野龍海，同上。

在翻譯中，若與湯山明教授對Rgs A文法上有理解不同的地方，將交代於註腳。這些差異並不是想修定湯山明教授的理解，而只是在他優秀的成果上提供一些自己的看法而已。為了讓讀者對各傳本之間的差異能有個鳥瞰，我將漢譯傳本C與Rgs A及Rgs A的中譯並列，並將Rgs B文字上與Rgs A出入的地方以括弧放在Rgs A正文中，至於Rgs A與B之間拼寫上的差異則不標示。

四、《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》的比對

一方面，如上所說的，學者如Conze、中村元、山田龍城等都認為《寶德藏經》是《小品》的摘要。[19] Obermiller、Conze、Vaidya以及真野龍海也已相續把《寶德藏經》對應梵文或宋譯《小品》的段落整理出來。以上的學者都只用《般若波羅蜜經》的梵語本或一本後期的漢譯本來比對《寶德藏經》，而沒有涉及所有《小品》的漢譯傳本，至於《寶德藏經》與《大品》之間的關係更缺考慮；另一方面，在Rgs A的梵語手稿以及三份藏譯的Rgs A手稿有後記說明，《寶德藏經》曾是《十萬頌般若波羅蜜經》之其中一品，甚至有些上述的手稿還說明是第八十四品。雖然現存《十萬頌般若波羅蜜經》的梵語本(只有七十二品)、藏及漢譯本(只有七十九品)都沒有此品，但是藏譯《一萬八千頌般若波羅蜜經》的八十四品正是Rgs B。因此湯山明教

---

[19] 有關《寶德藏經》是《小品》的摘要的說法，見註1；Conze，1978，同前註，頁9-10。Hajime Nakamura（中村元），“A Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism chiefly based upon Japanese studies”, Acta Asiatica：Bulletin of the Institute of Eastern Culture, No. 6（Tokyo: 1964），P66；山田龍城，《梵語仏典の諸文獻》，京都：平樂寺書店，1959年，頁85。

[20] 有關《寶德藏經》是《大品》中的一品的說法，見Yuyama, 1976，同前註，頁xvi-xvii、xxxvii；亦參Ryusho Hikata, *Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā Prajñāpāramitā-Sūtra*,（Fukuoka: Committee of Commemoration Program for Dr. Hikata's Retirement from Professorship, Kyūshū University, 1958）, table III and n. 2。

授認為《寶德藏經》是後來才被《一萬八千頌般若波羅蜜經》的傳承者編入此經的。[20] 然而在我比對《寶德藏經・空品》的A、B及C傳本與《般若波羅蜜經・空品》的各傳本中，發現《寶德藏經》確實含有不少《大品》獨有的術語、概念與思想。除此之外，還有一些有趣的差異。我將比對所得的結果一一說明如下。[21]

為了方便讀者了解以下的討論，我將把被討論到的每一個偈頌的梵語A與B傳本兼我的翻譯、漢譯本（229），以及《雲居寺本》順序列出。偈頌的編號可參附錄，而同一頌中不同的四偈也以a、b、c或d來標示。若A與B傳本沒有重要的出入，則所列出的偈頌是附錄中我對傳本A的翻譯，不然的話，我將說明二者間的差異。在與《般若波羅蜜經》比較時，我列出的是《般若波羅蜜經》各傳本相對應《寶德藏經》有關偈頌的段落。若《般若波羅蜜經》傳本之間沒有重要的出入，則不全列出，而只以其中一個傳本來代表，通常是梵文本，並且附上我的漢譯。若漢譯本對理解有幫助，而且漢譯本之間沒有多大的差異時，通常早期《小品》與《大品》將各以《道行》與《放光》為代表，而晚期的則以較易懂的鳩摩羅什或玄奘的譯本。

（一）屬於《小品》較晚的現象

由於《小品》各傳本之間出入很大，所以單單找出《寶德藏經》對應《小品》的段落是不夠的，而應該比對這些段落在各傳本中的差異。若把所有傳本拿來比對，則發現《寶德藏經》比較接近較晚的《小品》。以下將舉〈空品〉中所能找到的例子來說明：

1. *yasmin na skandha*「當蘊…沒有時」

《寶德藏經・空品》第2c 的偈頌「當蘊、處、界[都]沒有時」

[21]《光讚》沒有〈空品〉，因此將不被納入比對。

(*yasmin na skandha na pi āyatanaṃ na dhātu*；229：六塵十二界體空；《雲居寺本》：即非五蘊亦非處界了此者)是對應《般若波羅蜜經》第6b句之前面的部分。在Sk (170, 21)的6b句如下：

yatra subhūte na rūpam iyaṃ rūpasya gambhīratā「當色沒有時，這是色的甚深」

這一句不見於最早的《小品》，即《道行》（二世紀）與《明度》（三世紀）。

《鈔經》有點不同：「有甚深者，非色之甚深，是為色之甚深。」

其餘《小品》與Sk大致相同，如《小般若》：「無色，是色甚深。」

《四分》及《五分》：「若處無色，名色甚深。」

《大品》有點不一樣，如《二分》：「色真如，非即色，非離色，是故甚深。」[22]

《四分》及《五分》的「若處無色」中的「若處」是翻譯Sk的*yatra*，同於《寶德藏經》的*yasmin*。若*yatra*或*yasmin*與主格（色）和否定詞一起，便是「那裡沒有」、「當沒有」或「若沒有」的意思。可見《寶德藏經・空品》第2c的偈頌正是對應《般若波羅蜜經》第6b的句子。而此句只有較晚的《小品》，即《小般若》（五世紀初）以後才有。由於《寶德藏經》各傳本都有第2c偈，而此偈又與較晚的《般若波羅蜜經》第6b句的思想相應，因此現存的《寶德藏經》不可能是與《般若波羅蜜經》一樣早出現。

[22] 見《鈔經》，頁528下28-29；《小般若》，頁566上14；《四分》，頁829上28；《五分》，頁903中2；《二分》，頁269中19。以上的引文不詳細交代各傳本間的微細差異，以下皆同。

2. *puṇya puna khyāyati riktam*「功德也顯現為空洞」

《寶德藏經・空品》偈頌6a及b「而就此功德也顯現為空洞、及空寂、空虛、空無和無堅實。」（*taṃ caiva puṇya puna khyāyati riktam eva tatha śūnyatucchavaśikaṃ ca asārakaṃ ca/*）是對應《般若波羅蜜經》第18段落中佛陀的回答，如Sk (172, 16-18)：

> 世尊說：「須菩提，對於一位正在修般若波羅蜜的菩薩，就此[累積]功德的思行[23]也顯現為空無、空洞、空寂以及無堅實。」[24]

顯然，Sk與《寶德藏經》（不管A或B傳本）同有「功德」(*puṇya*)此字。在229此偈的「成就」指的是菩薩的行為的結果，應也是「功德」之異譯。而《雲居寺本》：「即彼福善應知虛踈如虛空，如幻、無實、一如傀儡、如芭蕉」中的「福」亦是「功德」之異譯。雖然除Sk以外的《般若波羅蜜經》其他傳本與《寶德藏經》在用詞與內容上大致相同，但是不是全部都有「功德」此字。以下列出各傳本的差異：

> 《道行》（頁456下2）：佛言：「菩薩所識，若求深般若波羅蜜，樂於空，樂無所有，樂盡，樂無常。」
>
> 《明度》（頁496上19）：佛言：「闍士所識，若求明度，樂於無所有，樂盡，樂無常。

---

[23] 這裡「[累積]功德的思行」是翻譯*puṇyabhsiaṃskāra*。「思行」指的是內心一種造業的潛在動力以及由此動力所產生的身行，*abhisaṃskāra*本有此二義，參Choong，同上，頁36-38。

[24] *bhagavān āha-so 'pīdānīṃ subhūte puṇyābhisaṃskāro bodhisattvasya mahāsattvasya prajñāpāramitāyāṃ carataḥ śūnyaka ity evākhyāyate tucchaka ity evākhyāyate, asāraka ity evākhyāyate/*

《鈔經》（頁529中3）：佛語須菩提：「菩薩摩訶薩於福生死，於功德生死。所行般若波羅蜜，樂於空，樂於無所有，樂於盡，樂於無所得。

《小般若》（頁566下8）：須菩提，菩薩行般若波羅蜜時。亦能觀察是作起功德空、無所有、虛誑、不實、無堅牢相。

《四分》（頁830上17）：佛告善現：「如是如是，如汝所說。然諸菩薩行深般若波羅蜜多，亦說諸行分別所作、空、無所有、虛妄、不實。」

《五分》（頁904上6）：佛告善現：「是諸菩薩行深般若波羅蜜多，亦常觀察所作善事空、無所有、虛妄、不實。」

《佛母》（頁645上18）：佛言須菩提：「諸菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時，而自了知諸起作法是相分別、虛妄、不實、空、無所有。」

PSk（171, 10）：世尊說：「是的，是的，須菩提，…既使這造作的思行，對於在修般若波羅蜜的菩薩，也只顯現為空無、空洞、空寂以及無堅實。」[25]

《放光》（頁90下9-10）：佛言：「如是如是，須菩提，…行般若波羅蜜布施亦不求有所作，亦不有是布施意。常念言是布施空亦無所有。」

《大般若》（頁345中11）：須菩提，行般若波羅蜜菩薩摩訶薩知因緣起法亦空、無堅固、虛誑、不實。

《三分》（頁637中28~29）：佛告善現：「如是如是，如汝所說。然諸菩薩摩訶薩眾行深般若波羅蜜多，知一切種分別所作、空、無所有、虛妄、不實。」

《二分》（頁271中10）：善現，諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多，知一切種分別所作財施等法空、無所有、虛妄、不實。」

---

[25] *bhagavān āha evam etat subhūte evam etat...sa cāpi subhūte abhisaṃskāro bodhisattvasya mahāsattvasya prajñāpāramitāyāṃ carataḥ śūnyaka evākhyāyate riktaka evākhyāyate tucchaka evākhyāyate asāraka evākhyāyate.*

這一段談到菩薩修空的對象，各傳本之間出入很大。早期《小品》的《道行》（所識）、《明度》（所識），和一些後期的《小品》，即《四分》（諸行）、《佛母》（諸起作法），以及《大品》的PSk在對應「功德」的地方是*abhisaṃskāra*或其漢譯。只有《鈔經》（福生死、功德生死）、及較晚的《小品》，即《小般若》（作起功德）及《五分》（所做善事）如以上Sk有*puṇyabhisaṃskāra*或其漢譯，也就是說，同樣有「功德」(*puṇya*)此字。其他的《大品》差異很大，有《放光》出現「布施」(*dāna*)與「不求有所作」（應是翻譯*anabhisaṃskāra*「無造作」）；[26]《大般若》：「因緣起法」；《三分》「一切種分別所作」；《二分》：「一切種分別所作財施等法」。後二者雖然多了「一切種」或「財施等法」，但是也有相對應「造作」(*abhisaṃskāra*)的「分別所作」。

如此看來，上面談到的內容上的差異是由於《般若波羅蜜經》各傳本原本語言所用的不同的名相所形成。大多數傳本，包括早期的《小品》都有「造作」(*abhisaṃskāra*)而不是「功德」(*puṇya*)。因此，偈頌6a的「功德」(*puṇya*)應屬於較晚的《小品》的內容。這與第(1)項一樣，說明《寶德藏經》應在《小品》流傳了相當一段時間後才出現的。

3.《寶德藏經・空品》偈頌5[27]

《寶德藏經・空品》偈頌5很特別，因為它正對應了《般若波羅蜜經・空品》最混亂的段落。偈頌5c的*ca*毫無疑問地將5ab「若有菩薩思惟勝般若，從此[定]中起來後，宣說無污染的法」與5cd「並為了眾生將此因緣迴向菩提，在三界沒有聖潔的事能與他相比」的修行項目說成同一位菩薩的修行；229的偈頌5也很明顯地在敘述同一位菩薩的

[26] 這應是對應Gilgit手稿*dānam anabhisaṃskāra*的翻譯，見Choong，同上，頁125。

[27] 有關偈頌5的內容，見附錄。

修行。[28] 但是在《般若波羅蜜經》的情形並非如此。若依早期傳本——即《道行》、《明度》以及《鈔經》——，偈頌5ab對應的是第15下半句中修般若波羅蜜的菩薩，而偈頌5cd則對應第16 句。第15及第16句在早期傳本原本是分開的兩個句子，這如《道行》(頁456中23-25)，從兩個句子開頭的「若」便很清楚：

> （第15下半句：）「若復有菩薩求深般若波羅蜜，從念起說經，其功德出彼上。（第16句：）若復有菩薩以經佈施，其功德轉上得阿耨多羅三耶三菩。」

第16句「轉上」是翻譯*pari-√nam* (使役式)「迴向」。[29] 以「若」開頭的兩個句子明顯是兩個獨立的句子。在《明度》（頁496上15-16）的兩個句子重複法施，也應是分開的句子：

> （第15下半句：）「若求明度，念起說經，其德出彼上。（第16句：）以經佈施作無上正真道，自深入教，其德轉高。」

「自深入教，其德轉高。」屬於第17句。《明度》第16句顯然與下一句合併成一句。不管怎麼樣，第15及第16句是明顯不同的句子。《鈔經》(頁529上14-18)不但與《道行》同，有「若」帶領兩個句子，而且還被另外第15a的句子分開：

> （第15下半句：）「若有菩薩摩訶薩念般若波羅蜜起，便說法，其功德復出彼菩薩上。（第15a）復次，須菩提，是菩薩摩訶薩為以法施，其功德復轉倍。（第16句：）若菩薩摩訶薩作法施者，是為阿耨多羅三耶三菩。」

---

[28] 《雲居寺本》這偈頌 (「菩提勇識若有修習最聖慧，從彼而出亦無染心而演說，為數趣故若能回向菩提因，于三界中與彼善根無等者。」，見羅炤，同上，頁27。) 亦是述說同一位菩薩的修行。

[29] 有關*pari-√nam* (使役式)的早期漢譯，見Choong，同上，頁211，註2。

《鈔經》的「是為」是翻譯 *pari-√nam* (使役式)「迴向」。不容質疑的，以上三個《小品》的早期傳本第15及第16句原本是獨立的句子。這兩個獨立的句子中的修行項目並非合併的。這也就是說偈頌5是將在早期傳本原本兩個分開的段落合併成同一位菩薩的修行。

雖然這樣的合併不見於任何《般若波羅蜜經》的傳本，但是卻近似《大品》與鳩摩羅什以及玄奘所譯的《小品》── 這些《小品》受了《大品》的影響[30]──中的第17句。《大品》與受《大品》影響的《小品》沒有第15以及第16句，但是此二句的內容卻融入了第17句。早期《小品》與Sk一樣，第17句只提到法施與空閑處修定，如Sk（172, 12-14）：[31]

> 若菩薩如此法施，而又在空閑處修行般若波羅蜜，並令空閑處修行不缺般若波羅蜜，這位菩薩獲得更多功德。

但在《大品》以及受《大品》影響的《小品》卻加入了迴向，而且主要是講菩薩的迴向，只是把法施與空閑處修定而得來的功德放進迴向的內容裡，如《放光》（頁90中20-22）的經文為例：

> 不如是菩薩行般若波羅蜜如中教，所可布施及法施，與諸三昧事，欲為阿耨多羅三耶三菩。

這裡「如中教」意謂如經中所教，「三昧」即修定，「欲為」則是古漢譯本「迴向」的翻譯。如此第17句與偈頌5一樣，包括了菩薩三種修行的內容，即定中修般若波羅蜜、說法以及把功德迴向菩提。雖然如此，偈頌5有提到菩薩從定中起來之後說法，與《大品》第17句將禪定以及說法歸在迴向的項目裡頭，是不同的句型。前者的句型反而較接近《小品》。

---

[30] 參Choong，同上，頁6以及299-300，附表C。

[31] *ya evaṃ dharmadānaṃ dadad bodhisattvo mahāsattvaḥ pratisaṃlāne ca punar eva yogam āpadyamānaḥ prajñāpāramitayā ca parigṛhītas, tat pratisaṃlānam avirahitaṃ karoti prajñāpāramitayā, ayaṃ bodhisattvo mahāsattvo bahutaraṃ puṇyaṃ prasavati/*

從以上的比對顯示，雖然《寶德藏經》偈頌5與《大品》第17句一樣合併了早期《小品》的兩個獨立的句子，但是還保留早期《小品》句子的型式，並未像後期《大品》那樣有完全不同的句型。這很有可能是由於偈頌5是介於早期《小品》開始發展成《大品》的階段。

(二)屬於《大品》的現象

《大品》比《小品》增加許多篇幅，通常是因為《大品》有很多《小品》所沒有的內容。當然也有《小品》的一些內容在《大品》完全改變了的情形。在比對的過程中，卻發現只有一種情形：即是《寶德藏經・空品》含《小品》所沒有的，而只有《大品》有的概念或內容；相反的情形則不出現。

1.*yasmin na skandha*「當蘊…沒有時」

在第(一)、1.項談到的《寶德藏經・空品》2c的偈頌「當蘊、處、界[都]沒有時」（*yatra subhūte na rūpam iyaṃ rūpasya gambhīratā*；229：六塵十二界體空）與2d「那麼，他有沒有些許此功德的累積？」（*kiṃ vā sa(B: sva-)puṇyasamudāgamu kiṃ ci tasya*；229：無蘊寧有所得福）[32]一起則又是對應《般若波羅蜜經》第18句中須菩提的問話。但在許多的《小品》，此句都不一樣，如Sk (172, 15)：

[32]《雲居寺本》此偈(「所成福聚無有超過于此者」，見羅炤，同上，頁27。)看似與其他的傳本很不同，但很可能只是受藏譯的影響，並非屬於不同的傳本。藏譯本 *(bsod nams yang dag grub pa de las ci zhig yod//*，見Obermiller，同上，頁65。)與梵語傳本同，《雲居寺本》也許把藏譯的從格*las*誤以為是比較級，因此翻成「無有超過于此者」。

> *yadā abhisaṃskāro vikalpa ity uktaṃ bhagavatā tadā kathaṃ bahutaraṃ puṇyaṃ prasavatīty ucyate?*「世尊曾說，造作是分別，那麼，為什麼說[菩薩]得很多功德？」

及《小般若》(頁566下6-7)：

> 如佛所說，一切作起法皆是憶想分別，云何說菩薩得福甚多?

很明顯的，這與《寶德藏經》下半句雖同是質疑菩薩功德的累積，但上半句則截然不同，因為上半句《寶德藏經》是從《般若波羅蜜經》第6b句出發，但是大多數的《小品》如Sk與《小般若》則是說一切心的造作是妄想。[33]《般若波羅蜜經》第18句只有《鈔經》、《放光》以及梵語本《十萬頌般若波羅蜜經》也是重複6b句。如《放光》(頁90下4-7)：

> 如佛所說，菩薩從無所作為為最第一，若無所作、無所為者，云何而得正見、須陀洹及羅漢、辟支佛，至薩云然，成阿惟三佛？

《放光》此句之後半段雖沒有提到功德的累積，但同樣是質疑菩薩修行的功用。有趣的是前半段所說的「無所作」，正是「造作」(*abhisaṃskāra*)的相反「無造作」(*anabhisaṃskāra*)。雖然「無造作」可以有兩種意思，一種是指沒有累積功德的身行，另外一種則是心行止滅的境界，但《寶德藏經》2c（即《般若波羅蜜經》6b句）很清楚是屬於後者。此句與《放光》相同的只有藏譯《大品》、Gilgit-手稿《一萬八千頌般若波羅蜜經》以及梵語本《十萬頌般若波羅蜜經》。

在眾多《小品》中，只有《鈔經》(頁529中1-2)在這一段也有類似的句子：

---

[33] 關於*abhisaṃskāro vikalpa*的翻譯的問題，參Choong，同上，頁36-38。

一切無生死，若有不動，天中天，此二事何功德為甚多？

如我在別處[34]已推論「一切無生死，若有不動」非常可能相對梵語*anabhisaṃskāro 'vikalpa ity*，同是講「無造作」，因此與前面提到的《大品》相近。我也曾指出，《鈔經》有不少《大品》的現象，有可能與《大品》的早期傳本同一傳承，或受到其影響。

如此看來，《寶德藏經・空品》第2c偈頌是與《大品》同一淵源。由於《小品》中的《鈔經》也有這內容，因此《寶德藏經》也可能與《鈔經》一樣，是擁有一些《大品》的內容，但還保留《小品》的形式。

2. *kala-puṇya*「功德之一分」

《寶德藏經・空品》偈頌4c和d是對應《小品》第15句。《大品》沒有此句，因為在《大品》此句被發展成不一樣的句子。但是偈頌4d的*kala-puṇya*「功德之一分」（229：「百千萬分不及一」；《雲居寺本》：「善根無少分」）中的*kala*「分」在《小品》各傳本中的第15句裡並沒有。在那裡只說菩薩獲得功德很多，而沒有以多少之一分（即*kala*之義）來比喻。而要到了較晚的《大品》── 即《大般若》以後 ── 第13句後面增加的部分才有這樣的說法。以下只舉《大般若》這段增加的部分為例：

> 是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜，一日所得善根功德，假令滿如恒河沙等三千大千世界中，功德猶亦不減，於餘殘功德百分不及一分，千分、千億萬分乃至算數譬喻所不能及。[35]

---

[34] 見Choong，同上，頁231，註5以及頁37、頁44。

[35] 見《大般若》頁344中18-22。亦參PSk (167, 7-13)：*evaṃ yogam anuyuktasya subhūte bodhisattvasya mahāsattvasyāṇena vihāreṇa viharato yathā prajñāpāramitāyām upadiṣṭāyām ekadivasena yat kuśalamūlaṃ yena kuśalamūlena gaṅgānadīvālukopamā*

這段增加的部分是譬喻菩薩修般若波羅蜜所得的功德的無量。假使以這些功德佈滿像恆河沙一般多的三千大千世界後，剩下來的功德之千億萬分之一，既使[其他沒有修般若波羅蜜的菩薩]的功德也比不上。明顯的，是《寶德藏經》之*kalapuṇya*所指。

因此，這說明了《寶德藏經・空品》的*kalapuṇya*是較晚的《大品》的現象。

3.*jagārtha*「為了眾生」與*bodhau*「菩提」

《寶德藏經・空品》偈頌5c：「並為了眾生將此因緣迴向菩提」（*taṃ cāpi nāmayi jagārtha nidāna bodhau*）說明菩薩迴向修般若波羅蜜的功德於佛果，目的是為了利益眾生。229：「迴施一切證菩提」中的「一切」應該也是指「一切眾生」，以及《雲居寺本》：「為數趣故」明顯地是指「為了眾生的利益」。這也就是說，偈頌5c都同樣提到利益眾生。若比對《般若波羅蜜經》所有傳本，這偈頌有兩種現象都是較晚的，那就是：所表達的菩薩迴向的目的——為了利益眾生——，以及用未經修飾（如：「無上」或「正」等字眼）的「菩提」來指佛的覺悟，兩者都是在《大品》才成為普遍的現象。

依整個偈頌5來看，一共敘述了菩薩三種修行，即定中修般若波羅蜜、出定後說法以及把功德迴向菩提。但在《般若波羅蜜經》各傳本之中，大多數從第15句下半段到第17句之間都有提到此三種修行，惟獨沒有任何「為眾生」，也即是有關悲心的說法。只有玄奘的三個譯本——即《四分》（屬於《小品》)、《三分》以及《二分》（後二都屬於《大品》）—— 在第17句有提到悲心。以下只舉《三分》（頁637上24-28) 的經文為例：

---

lokadhātavaḥ paripūrṇāḥ syur, nedaṃ tasya kuśalasya（應作*kuśalamūlasya*） *śatatamīm api kalāṃ nopaiti sahasratamīm api śatasahasratamīm api yāvat koṭīniyutaśatasahasratamīm api kalām api gaṇanām api upamām api aupamyam api upaniśām api upaniṣadam api nopaiti.*

> 若菩薩摩訶薩依深般若波羅蜜多所說而住，經一晝夜修行種種財施、法施，住空閑處，繫念思維先所修行種種福業，與諸有情平等共有，迴向無上正等菩提，所獲功德甚多於彼、無量無邊。

從所引的經文可看到，在布施的項目上，《大品》比《小品》多了財施。《小品》中鳩摩羅什的譯本(即《小般若》)與玄奘的譯本(即《四分》和《五分》)，如我在別處所觀察的，[36]有些地方受了《大品》的影響，因此與其他《小品》的傳本不一樣，而與《大品》同，多了財施。但是玄奘《小品》的譯本不只如此，而還在迴向的項目上，像玄奘《大品》的譯本一樣，多了「與諸有情平等共有」。

「與諸有情平等共有」是將所獲得的功德不只迴向於佛果，而且也迴向於一切眾生，希望眾生與己一樣脫離痛苦，獲得快樂，因此是菩薩悲心的修行。這種悲心很接近偈頌5c「為了眾生」(*jagārtha*)的意涵。[37]可見，偈頌5c「為了眾生」(*jagārtha*)是對應較晚《大品》的第17的段落。

偈頌5c的*bodhau*，若對應《般若波羅蜜經》第17句，是指「無上正等正覺」。「覺」或「菩提」或「道」等詞是梵語*bodha*或*bodhi*的翻譯。在早期漢譯本中幾乎不曾出現未加修飾詞的「菩提」來代表佛的覺悟。相反地，形容佛的覺悟都會用被修飾為「無上」、「正等」或「正」的「菩提」，如《明度》：無上正真之道、最正覺；以及

---

[36] 參Choong，同上，頁6以及頁299-300，附表C。

[37]「並為了眾生而迴向菩提」可以有另外一個意思，那就是把功德迴向無上菩提，希望成佛之後，能更有效地利益諸有情。但是這樣的意思在所有《般若波羅蜜經》傳本的這一段裡都沒有。這現象與一些學者的研究相吻合，如Sparham已指出，在早期《般若波羅蜜經》還沒有以救度一切眾生為成佛的目的之說法。見Gareth Sparham, "Indian Altruism: A Study of the Terms *bodhicitta* and *cittotpāda*," Journal of the International Association of Buddhist Studies 15.2 (1992): 228ff.

《道行》、《鈔經》及《放光》：阿耨多羅三耶三菩。[38]

在早期《小品》之中，[39]《道行》與《鈔經》完全不用未經修飾的「道」、「覺」或「菩」（*bodha*或*bodhi*的漢譯）作為「無上正等正覺」的名相。《明度》只出現一次，即相對Sk (13, 15)的地方，[40]《明度》（頁481中12）：菩薩行道（*bodhisattvo bodhāya caret*?）。

至於早期《大品》之中，若只針對相對應Sk所有出現*bodha*或*bodhi*的地方，《放光》也只出現一次，即相對Sk, p. 243, 17 *bodhāya caret*的地方，在《道行》（頁472上20）以及《明度》（頁504下7）沒有相對應的翻譯，但是《放光》（頁143上1）卻有（行道者）。《鈔經》沒有此章。但是《大品》有許多比《小品》多出的部分。在這些後來加入的部分，當然未經修飾的「道」或「菩提」作為「無上正等正覺」的名相是平常的。

可見，未經修飾的「道」、「覺」或「菩」並未出現於早期的《小品》，即《道行》與《鈔經》。在《明度》只出現一次。也許是在傳承中，也有可能在後來的抄寫中，溜進了這個早期的傳本。而未經修飾的*bodha*或*bodhi*在早期《大品》多出現於後來增加的部分。這些名相明顯的，在《小品》初成立時，還未成為「無上正等正覺」的慣用語，而一直到了較晚的《小品》或《大品》才成為普遍。因此偈頌5c未經修飾的*bodhau*應屬於《大品》或較晚的《小品》的現象。

---

[38] 見如支婁迦讖譯：《道行》，頁437上9、中24、下2、8、15、438中2、9、下2、3f；支謙譯：《明度》，頁479上4-5，480上6，482下9，14，483中28、下2，485中2；曇摩蜱共竺佛念譯：《鈔經》，頁509下7，514中10-11，526上6f以及無羅叉譯：《放光》，頁7上25，10中2，16上7-8，17中9，18上16-17，19中13，21下17-18。

[39] 這裡早晚期傳本的分法是依據梵文寫本的年代或漢譯本的翻譯年代而定，見本文第二項，文獻簡介。有關這方面亦可參Conze, 1978，同上，頁34-35，40，46-47。

[40] 其他的早期漢譯本沒有未修飾的 *bodha*，見《道行》（頁428中7）：菩薩法(*bodhisattvadharma*),《鈔經》（頁511上22）：菩薩住行者（*bodhisattvacaryā*?）以及《放光》（35中13）：行菩薩道(*bodhisattvacārikāṃ caret*?)。

以上第(二)項顯示，《寶德藏經》在第(1)項空的思想上、第(2)項菩薩功德的比較內容上以及第(3)項「菩提」的用語與慈悲的思想上，都接近《大品》。這有兩種可能：一者，《寶德藏經》是在《大品》成立後才出現的；二者，《寶德藏經》是《大品》的淵源或出現於《大品》最初成立的時候。第一個假設是不大可能，因為如第(一)、(1)項所示，《寶德藏經》裡《大品》的現象在早期的《小品》也有，像《鈔經》一樣，可能是從《小品》開始發展出《大品》的時期；第(一)、(3)項也顯示，《寶德藏經》保留了《小品》的句型，是介於早期《小品》發展成《大品》的階段。因此第二個假設較可能，即《寶德藏經》應出現於從《小品》開始分化，將發展出《大品》的初型時期。

(三)《般若波羅蜜經》所沒有的內容

雖然Conze曾舉出《寶德藏經》在《般若波羅蜜經》沒有對應的一些段落，但是只牽涉一些差異比較大的內容，微細的出入則被忽略了。在比對此二經的〈空品〉時，我發現還有一些《寶德藏經》的內容並未出現於所有《般若波羅蜜經》的傳本。

1.偈頌1的譬喻

《寶德藏經・空品》偈頌1的譬喻是《般若波羅蜜經》所有傳本都沒有的。《般若波羅蜜經・空品》一開頭與《寶德藏經・空品》一樣，同說五蘊(或諸法)甚深，唯獨沒有後者以一個測海底深度的人來譬喻修般若波羅蜜時，觀一切法甚深的菩薩。就像一位想要用尺來尋找海底的深度而不能獲得其深的人，菩薩觀五蘊也覺得它們甚深無底。雖然在〈空品〉以外的大乘和聲聞乘經典(包括《般若波羅蜜經》)中，以海的深廣無邊來譬喻佛、法、僧、般若波羅蜜或功德等的不可測量的出處是不乏其數，[41] 但是像《寶德藏經》這樣生動的譬喻卻是未見於他處。比較接近的只有玄奘所譯的屬於較晚期的第16會

（頁1085下14-17）：

> 舍利子，譬如虛空雖以種種寸尺量度，而未曾有五指許是圓成實。如是般若波羅蜜多雖假種種言相顯示，而未曾有少字體是圓成實。

這裡雖然有以尺量度來譬喻，然而指的是虛空，而非大海。當然，《寶德藏經》不可能根據此相當晚的段落。也許此經只是為了令海的譬喻生動化，而以一位欲以尺測量海底的譬喻來描寫諸法；另外一個可能性是《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》都根據一個更早的、如今已失傳的經本或是一個共同的源頭。

2.*paramārtha*「勝義」

《寶德藏經・空品》偈頌2ab是相對《般若波羅蜜經》的第4到第7段。然而出現在2b的*paramārtha*「勝義」是後者所有傳本在相關的段落中所沒有的。以下只舉早期的《道行》（頁456上27-中3）為例：

> 「何等為深？空為深，無想、無願、無識、無所從生滅、泥洹是為限。」須菩提白佛言：「泥洹是限，非是諸法？」佛言：「諸法甚深，色、痛癢、思想、生死、識甚深。何等為色、痛癢、思想、生死、識甚深？如本無，色、痛癢、思想、生死、識本無，爾故甚深。」須菩提言：「難及也，天中天，色、痛癢、思想、生死、識妄消去，便為泥洹。」

---

[41] 見如《中阿含》（《大正藏》冊1，頁479上4f）：「如大海水甚深無底，極廣無邊，我正法、律亦復如是，諸法甚深，甚深無底，極廣無邊。」；《增一阿含》（《大正藏》冊2，頁741下21-23）：「亦如大海水不可升斗量之，言當有爾許之水，此七功德亦復如是，其福不可稱限。」；《道行》（頁470中3）：「譬如大海水不可斗量，菩薩隨般若波羅蜜教當如是。」；《大寶積經》(《大正藏》冊11，頁356下20-21）：「虛空可度量，海可瓶量盡，須彌山可稱，佛德難可知。」；《出曜經》（《大正藏》冊4，頁690中12）：「以小升斗欲量海水…自以褊狹小意，量度賢聖王」。

可見，這段只提到「深」(*gambhīra*)以及「真如」(*tathatā*「本無」)，而沒有「勝義」。這在所有傳本也一樣。229「住真如乘不可染」中的「真如」也許說明他的底本確是*tathatā*而非*paramārtha*。只可惜229是訛誤很多的傳本（參第(四)項），所以有可能「真如」也是其中的傳承上或翻譯的錯誤之一。

3. *kalpāna koṭiniyutān*「無數俱胝劫」

《寶德藏經・空品》偈頌7ab是對應《般若波羅蜜經》第25句，而7cd是第26句。偈頌7c的*koṭiniyutān*在《般若波羅蜜經》各傳本並沒有。以下只舉《四分》（頁830中27-下4）為列：

> (第25句)爾時善現便白佛言：「世尊，甚奇！方便善巧諸法實性不可宣說而為有情方便顯示，如我解佛所說義者，諸法實性皆不可說。佛告善現：「如是，如是，諸法實性皆不可說，所以者何？一切法性皆畢竟空，無能宣說畢竟空者。」
>
> (第26句)具壽善現復白佛言：「不可說義有增減否？」佛告善現：「不可說義無增無減。」

顯然地，《四分》只提到佛教示諸法的實性不可說，但並沒有佛說此法有無數俱胝劫之久的內容。其他傳本亦如是。

這些不同的內容或說明了《寶德藏經》不全是《般若波羅蜜經》內容的題要，很可能它與《般若波羅蜜經》有共同的淵源，也許兩者都採自佛教流傳中的說法、故事或譬喻。

(四)漢譯229的差異

誠如湯山明教授已指出，漢譯229有許多訛誤，[42] 在〈空品〉中，

[42] 見Yuyama, 1976，頁xi。

229也與其他傳本有不少的出入。這些出入不但不見於其他傳本，而且連《般若波羅蜜經》各傳本也沒有。雖然在很多出入的地方不容易判斷是譯者誤解，還是傳本的問題，但是在沒有其他傳本的支持下，如果還加上這些差別的內容不符合上下文，那麼它們應屬於訛誤。

229偈頌3b「心著女色如目見」不但沒有得到其他傳本的支持，而且與這一段所描寫的譬喻完全不合。在《般若波羅蜜經》這段(第10段)的譬喻是關於一位貪心很重的人，當他與一位非常漂亮的女人相約，而此女人又無法赴會時，他不斷生起與此女人共歡樂喜戲的慾念。此段便是以此人慾念的頻繁來譬喻菩薩思維般若波羅蜜念念不忘的心。而229的偈頌「心著女色如目見」所譬喻的變得很不清楚。

《寶德藏經・空品》偈頌6b「非空非實不可得」同樣異於其他傳本。此相對應的《般若波羅蜜經》第18段是說五蘊或諸法是空，沒有「非空」的說法。並且原本這段對五蘊的描述「空無、空洞、空寂以及無堅實」是根據早期佛教譬喻五蘊如泡沫、水泡、陽燄、芭蕉以及魔術的經文。[43]229的翻譯則完全失去其意味。

《寶德藏經・空品》偈頌7ab「於一念知一切法，信佛所說及他說」不但在《般若波羅蜜經》相對應的一段（第25段）沒有這樣的說法，而且在其他地方也沒有。這明顯原本並不屬於此經的思想。

《寶德藏經・空品》最後的偈頌8d「亦不言證無上覺」中的「言」顯然是對*hāyate*的誤譯。此梵語*hāyate*是從字根*hā*，並且是佛教梵語的被動式，有「減少」或「缺乏」的意思，[44]而「言」則應從字根*hṛ*，如*vyāharate*。此兩個動詞在佛教混合梵語不應有造成混擾的讀法，此誤譯也許是底本的訛誤所致，也有可能是譯者對此字的誤解所造成。

---

[43] 見SN III: 140-143，亦參SN IV: 174-175。

[44] 見Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. II (Delhi: Motilal Banarsidass, 1998, 1st ed. 1953), p. 619b

五、結　語

以上《寶德藏經》各傳本與《般若波羅蜜經》所有傳本的〈空品〉比對研究讓此二經之間的關係更加清楚：第四、(一)項說明《寶德藏經》擁有不少《八千頌般若波羅蜜經》較晚的現象，而第四、(二)項顯示《寶德藏經》有《大品般若波羅蜜經》的內容。由於這些現象在《寶德藏經》各傳本都有，因此它們不可能是在傳承的過程中才加入《寶德藏經》的，而應屬於此經所原有。如此一來，《寶德藏經》便不是與《般若波羅蜜經》一樣早出現，而且此二經不是從一開始就並存的。若是如此，Conze的第一和第二的假設 ── 第一、這些偈頌原本屬於《八千頌般若波羅蜜經》的一部分，只是後來被分開，而單獨流傳；第二、這些偈頌是《八千頌般若波羅蜜經》最早的形式 ── 都無法成立。

至於《寶德藏經》與《般若波羅蜜經》發展的前後關係也有以下的結果：一方面，第四、(二)項呈現《寶德藏經》擁有不少與《大品》相似的現象，說明了此經與《大品》的關係。另一方面，有兩種現象顯示《寶德藏經》也與《小品》有關係。第一，如第四、(一)項所顯，《寶德藏經》保留了《小品》的型態；第二，從大體的內容上來看，《寶德藏經》的內容也接近《小品》多於《大品》。這兩方面的關係可以如下地理解：在《寶德藏經》成立時，《小品》不同的傳本應該已經在流傳中，而《大品》也開始在成立的階段。此經很可能屬於從《小品》逐漸發展成《大品》的《大品》初期型態，所以它既擁有《小品》的型態，而又有《大品》的一些內容。當然，這並不排除以下之可能性：即《寶德藏經》是屬於受《大品》影響的《小品》的傳承。[45] 但既使如此，《寶德藏經》也不應晚於《小品》各傳本成

[45] 《小品》與《大品》各傳本間的傳承關係到目前還沒有定論，至少有三點是比較可能的：一、《大品》的傳本比早期的《小品》(即《道行》、《明度》，也可能包括《鈔經》) 較晚形成；二、不同的《大品》和《小品》傳本從很早便已並存，它們只

立之後，因為它與《小品》各擁有對方所沒有的段落，有的如偈頌1的譬喻是佛教很早便有的，不像是後來才加入的。因此，兩者非常有可能曾獨立發展過一段時期，換句話說，《寶德藏經》成立時，《般若波羅蜜經》各傳本應還在發展的過程中。因此，《寶德藏經》開始流傳的時間應該也不是很晚的時期。

不過，如上所說，這只是一個初探，更明確的結論還待日後更多其他品章的比對研究。

Digital Library & Museum of Buddhist Studies 佛學數位圖書館暨博物館

是以不同的方式來流傳相當的內容；三、晚期的《小品》(即《小般若》、《四分》以及《五分》)有受《大品》的影響。見Hikata 1958，同上，頁XXXXIII (sic!)；Edward Conze, *Thity Years of Buddhist Studies* (Oxford: Bruno Cassirer 1967), p. 168f.；Conze 1978，同上，頁10；Lewis Lancaster, *An Analysis of the Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra from the Chinese Translations* (Wisconsin: Diss. Univ. of Wisconsin 1968), p. 11f.；Lambert Schmithausen, “Textgeschichtliche Beobachtungen zum 1. Kapitel der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā,” Lewis Lancaster, ed., *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honour of Edward Conze* (Berkerley: University of California 1977), p. 35~36；Shogo Watanabe, “A Comparative Study of the Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā”, Journal of the American Oriental Society 114. 3 (1994)：386；Choong，同上，頁5-6以及頁299-300，附表C。

附　錄

《寶德藏般若波羅蜜經・第十八，空品》

符號「-」：說明與下一個字成複合詞。

・梵語傳本A（B）：

gambhīra rūpa api vedana cetanā ca
vijñāna saṃjña prakṛtī animitta śāntāḥ/
kāṇḍena gādhu yatha sāgari eṣamāṇo
prajñāya skandha vimṛśitva alabdhagādho//1//

・傳本A之中文翻譯：

色、受、想、行及識也是深，
[它們的]本性是無相、寂靜。
正如一位以尺在海中測底的人，
以智慧思惟五蘊的他不得[它們]的底。

・T229：

色受想行識甚深
本來寂靜而無相
如海之深杖莫測
得般若蘊亦如是

・梵語傳本A（B）：

yo bodhisattva imu budhyati sarva-(B: eva = evaṃ)dharmān
gambhīrayānaparamārthanirūpalepān/
yasmin na skandha na pi āyatanaṃ na dhātu
kiṃ vā sa (B: sva-)puṇyasamudāgamu kiṃ ci tasya//2//

・傳本A之中文翻譯：

如果有菩薩覺悟這一切法
是深、在勝義乘中無污染，
當蘊、處、界[都]沒有時，

那麼，他有沒有些許此功德的累積？

・T229：
菩薩知此甚深法
住真如乘不可染
六塵十二界體空
無蘊寧有所得福

・梵語傳本A（B）：
yatha rāgadharmacarito puruṣo striyāye
saṃketa kṛtva alabhantu vitarkayeyā (B: vivartayeyā)/
yāvanti cittacaritā divasena tasya
tāvanta kalpa anubudhyati bodhisattvo//3//

・傳本A之中文翻譯：
譬如一位習於貪行的人，當他與一位女人
相約之後，而不得[相見]時，便妄想紛飛。
正如他一天中那麼多的心念，
菩薩覺悟的劫數就這麼多。[46]

・T229：
如人思彼染欲境
心著女色如目見
乃至日日心所行
菩薩思覺亦如是

[46] 偈頌3d「菩薩覺悟的劫數就這麼多」意義不清楚。這是對應《般若波羅蜜經》第12句的後半段，根據《般若波羅蜜經》各傳本，此句是說菩薩能超越或減少這麼多的輪迴劫數，參Choong，同上，頁177及180。

・梵語傳本A（B）：

yo bodhisattva bahukalpasahasrakoṭyo

dānaṃ dadeyu rahapratyaya (B: vimalaṃ tatha) śīla rakṣe/

yaś caiva prajñavarapāramitābhiyukto

dharmaṃ bhaṇeya kalapuṇya na bhoti dānaṃ (B: na dānaśīle)//4//

・傳本A之中文翻譯：

如果有菩薩許多千俱胝劫

行布施予羅漢、辟支佛[47]，並持戒；

而若正有菩薩精進於勝般若波羅蜜的同時

又說法，[他所做的]功德之一分，[行]布施[者都]沒有。

・T229：

若多俱胝劫布施

羅漢緣覺持戒者

不如說行般若法

百千萬分不及一

・梵語傳本A（B）：

yo bodhisattva varaprajña vibhāvayanto

tata utthito kathayi dharma nirūpalepaṃ/

taṃ cāpi nāmayi jagārtha nidāna bodhau

nāstī triloki śubha tena samaṃ bhaveyā//5//

---

[47] 根據所有《般若波羅蜜經》的傳本 (除《明度》不清楚以外)，阿羅漢、辟支佛是菩薩佈施的對象，然而這裡*rahapratyaya*不是為格，湯山明教授判斷它為主格單數，見 Akira Yuyama, *A Grammar of the Prajnāpāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā : Sanskrit Rezension A* (Canberra: Australian National University Press, 1973), § 8.10，使得這裏需理解為菩薩以阿羅漢、辟支佛的身分來持戒，但這在所有的《般若波羅蜜經》並沒有這樣的說法。其實*rahapratyaya*可以是不規則佛教梵語的處格，而且「給」(dadeyu) 的對象也可以做處格，這便與《般若波羅蜜經》一致。

・傳本A之中文翻譯：
若有菩薩思惟勝般若，
從此[定]中起來後，宣說無污染的法，
並為了眾生將此因緣迴向菩堤
在三界沒有聖潔的事能與他相比。

・T229：
若菩薩觀般若理
安住說法而無相
迴施一切證菩提
彼三界師無有等

・梵語傳本A（B）：
taṃ caiva puṇya puna khyāyati riktam eva
tatha śūnyatucchavaśikaṃ ca asārakaṃ ca/
evaṃ carantu caratī sugatāna prajñāṃ
caramāṇu puṇyu parigṛhṇati aprameyaṃ//6//

・傳本A之中文翻譯：
而就此功德也顯現為空洞、[48]
及空寂、空虛、空無和無堅實。
當他這樣行持時，他行善逝的智慧，
[如此]行持的他攝取無量的功德。

[48]這裡的「功德」(*puṇya*)，湯山明教授認為是受格、單數、中性，見Yuyama，1973，同上，§ 8.28。若如此，那*khyāyati*應被理解為「[佛]說」，或如藏文「知道」(*shes pa*)；但*khyāyati*亦有「顯現」的意思，這幾種理解在《般若波羅蜜經》各傳本都有可能（參Choong，同上，頁27註58）。由於偈頌6cd說明此段的內容是針對一位正在修行[般若波羅蜜]智慧的人，因此「顯現」比較能表達智慧的內容，更何況「此」（*taṃ*）以及「功德」（*puṇya*）也可以是主格、單數、中性。

・T229：
所說成就而無相
非空非實不可得
若如是行名覺智
得受成就義無邊

・梵語傳本A（B）：
abhilāpamātra imi jānati sarvadharmā
buddhena deśita prayukta prakāśitāṃś ca/
kalpāna koṭiniyutān bahu bhāṣyamāṇo
na ca kṣīyate na ca vivardhati dharmadhātuḥ//7//

・傳本A之中文翻譯：
他知道這一切法只是名字
[這樣的法]被佛教示、宣說及開示。
他無數俱胝劫經常教說
但是法界不滅盡也不增加。

・T229：
於一念知一切法
信佛所說及他說
演說俱胝那由劫
法界不增亦不減

・梵語傳本A（B）：
ye cāpi pañca imu pāramitā jinānāṃ
ete 'pi dharma parikīrtita nāmamātrā/
pariṇāmayāti na ca manyati bodhisattvo
na ca hāyate spṛśati uttamabuddhabodhiṃ//8//

・傳本A之中文翻譯：

而還有那些勝者的五個波羅蜜，
這些法都被宣說為只有名字。
菩薩迴向[波羅蜜]，但是不傲慢，
但也不缺[波羅蜜]，他體證最勝佛菩提。

・T229：

此得名佛波羅蜜
菩薩於中而說法
如名施已心不著
亦不言證無上覺

參考書目：

1. 大正藏：《大正新修大藏經》，台北：慈悲精舍印經會。
2. 山田龍城，〈現存梵文仏典目錄〉，《龍谷大學論叢》，第287集，東京：1929年，1-30。
3. 山田龍城，《梵語仏典の諸文獻》，京都：平樂寺書店，1959年。
4. 季羨林，《季羨林佛教學術論文集》，台北：東初出版社，1995年。
5. 真野龍海，〈梵文『聖般若波羅蜜多寶德藏偈』（7~10章）の研究〉，《伊原照蓮博士古稀紀念論文集》，福岡：九州大學，1991年。
6. 真野龍海，〈梵文『聖般若波羅蜜多寶德藏偈』の研究〉，《般若波羅蜜多の研究》，東京：山喜房佛書林，1992年。
7. 椎尾辨匡、瀧照道共譯，《國譯一切經・印度撰述部・釋經論部五丿下》，東京：大東出版社，1936年。
8. 羅炤，〈藏漢合璧《聖勝慧到彼岸功德寶集偈》考略〉，《世界宗教研究》，第14, 4期，北京，1983年。
9. Choong, Yoke Meei, 2006, *Zum Problem der Leerheit* (śūnyatā)

in der Prajñāpāramitā, Frankfurt: Peter Lang Verlag.

10. Conze, Edward,
    1967, *Thirty Years of Buddhist Studies*, Oxford: Bruno Cassirer.
    1975, *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation (1st Ed., 1973).
    1978, *The* Prajñāpāramitā *Literature*, 2nd Ed. revised and enlarged, Tokyo: The Reiyukai.
11. Edgerton, Franklin, 1998, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. II, Delhi: Motilal Banarsidass (1st ed. 1953).
12. Feer, M. Leon, 1976, *Saṃyutta-Nikāya*, Oxford: Pali Text Society.
13. Hikata, Ryusho, 1958, *Suvikrāntavikrāmi-Paripṛcchā Prajñāpāramitā-Sūtra*, Fukuoka: Committee of Commemoration Program for Dr. Hikata's Retirement from Professorship, Kyushu University.
14. Kimura, Takayasu ed., 1986, *Pañcavimśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* "*II & III*", Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing Co.
15. Lewis Lancaster, 1968, *An Analysis of the* Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitāsūtra *from the Chinese Translations* Wisconsin, Diss. Univ. of Wisconsin.
16. Nakamura, Hajime, 1964, "A Critical Survey of Mahāyāna and Esoteric Buddhism chiefly based upon Japanese studies," Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture, No. 6, Tokyo, pp. 57-88.
17. Obermiller, E. ed., 1992, *Prajñāpāramitā- Ratna-Guṇa-Saṃcaya-Gāthā*, Delhi: Sri Satguru (1st Ed., 1937).
18. Schmithausen, Lambert, 1977, "Textgeschichtliche Beobachtungen zum 1. Kapitel der Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitāsūtra," Lewis Lancaster, ed., *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honour of Edward Conze*, Berkerley: University of California, pp. 35-

80.

19. SN, 見Feer, M. Leon.

20. Sparham, Gareth, 1992, “Indian Altruism: A Study of the Terms *bodhicitta* and *cittotpāda*,” Journal of the International Association of Buddhist Studies 15.2: 224-242.

21. Vaidya, P. L. ed.,

1960. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*: *With Haribhadra's Commentary Called Āloka*. Darbhanga: The Mithila Institute.

1961, *Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha*, Part I, Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate studies and Research in Sanskrit Learning.

22. Watanabe, Shogo, 1994, “A Comparative Study of the Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā”, Journal of the American Oriental Society 114. 3 : 386-396.

23. Yuyama, Akira,

1973, *A Grammar of the Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā* : *Sanskrit Rezension A*, Canberra: Australian National University Press.

1976, *Prajñā-pāramitā-ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā*: *Sanskrit Recension A*, London: Cambridge University Press.

（收稿日期：民國96年9月17日；結審日期：民國96年11月8日）