Contents 目錄

Editor's Note 編者的話

Articles 論文

01 佛經翻譯對敦煌早期石窟藝術的建構略識
崔中慧

19 《大乘要道密集》翻譯研究史初編
黃杰華

65 唐宋兩譯《真實攝經》（Sarva-tathāgata-tattva-saṃgrahaṃ-nāma-mahāyāna-sūtram）標點舉例
李含冰

81 反向格義與佛教心理學的發展
潘啟聰

95 佛教詩歌翻譯中的文化意象重構和再現—— 以《文殊指南圖讚》中的四首讚頌為例
劉雪玲

113 重構玄奘《般若心經》翻譯史：原文來源、翻譯方法及經文傳播
蕭世友

Reviews 書評

139 A Review of Digital Humanities and Buddhism: An Introduction
Fernando Gabarron-Barrios

149 Navigating the World of Large Language Models: Inspiration for AI-assisted Buddhist Translation – A Review of *Foundation Models for Natural Language Processing*
Sai-cheong Siu

159 Translation Quarterly Editorial Policy

Translation Quarterly 翻譯季刊 No. 108 2023 The Hong Kong Translation Society

Translation Quarterly

No. 108 2023

香港翻譯學會出版

Published by
The Hong Kong Translation Society

翻譯季刊

二〇二三年
第一百零八期

《翻譯季刊》

Translation Quarterly

二零二三年六月　第一百零八期

No. 108, June 2023

版權所有，未經許可，不得轉載。

All Rights Reserved

Copyright © 2023 THE HONG KONG TRANSLATION SOCIETY ISSN 1027-8559-108

* *

The Hong Kong Translation Society has entered into an electronic licensing relationship with EBSCO Publishing, the world's most prolific aggregator of full text journals, magazines and other sources. The full text of *Translation Quarterly* can be found on EBSCO Publishing's databases.

* *

Translation Quarterly is available for open access on the website of its publisher, the Hong Kong Translation Society, at https://www.hkts.org.hk/translation-quarterly. All rights of the journal and materials therein are reserved by the publisher.

Readers may exercise fair use of the materials in *Translation Quarterly* for research, teaching and non-profit making purposes, provided that due and express acknowledgment be made citing the respective publication details, including the author, article title, journal title, issue number and year of publication, and where applicable, the publisher. Permission for reproduction, distribution or display of the journal and materials therein for any other purposes should be sought by writing to the publisher at tq@hkts.org.hk.

翻譯季刊

Translation Quarterly

香港翻譯學會

The Hong Kong Translation Society

Founding Chief Editor　創刊主編

Liu Ching-chih　劉靖之

Honorary Chief Editor　榮譽主編

Leo Tak-hung Chan　陳德鴻

Chief Editor　主編

Li Dechao　李德超

Associate Editors　副主編

Shelby Chan　陳嘉恩

Li Bo　李波

Liu Kanglong　劉康龍

Editorial Board　編輯委員會

Chan Kit-ying Elsie (Chair)　陳潔瑩 (主席)

Cheung Kay Fan Andrew　張其帆

Laviosa Sara

Lee Tong King　李忠慶

Li Defeng　李德鳳

Lung Wai-chu Rachel　龍惠珠

Moratto Riccardo　莫冉

Poon Hon-kwong Joseph　潘漢光

Poupard Duncan　鄧彧

Shao Lu　邵璐

Sorby Stella　洪蘭星

Wang Binhua　王斌華

Yan Xiu Jackie　鄢秀

Zheng Binghan　鄭冰寒

Advisory Board　顧問委員會

Baker Mona

Dollerup Cay

Goldblatt Howard　葛浩文

Lin Wen-yueh　林文月

Lörscher Wolfgang

St. André James　沈安德

Yang Cheng-shu　楊承淑

Editorial Manager　編務經理

Liu Zhongzhu　劉中柱

Contents 目錄

Editor's Note 編者的話

Articles 論文

01 佛經翻譯對敦煌早期石窟藝術的建構略識
崔中慧

19 《大乘要道密集》翻譯研究史初編
黃杰華

65 唐宋兩譯《真實攝經》（Sarva-tathāgata-tattva-saṃgrahaṃ-nāma-mahāyāna-sūtram）標點舉例
李含冰

81 反向格義與佛教心理學的發展
潘啟聰

95 佛教詩歌翻譯中的文化意象重構和再現—— 以《文殊指南圖讚》中的四首讚頌為例
劉雪玲

113 重構玄奘《般若心經》翻譯史：原文來源、翻譯方法及經文傳播
蕭世友

Reviews 書評

139 A Review of Digital Humanities and Buddhism: An Introduction
Fernando Gabarron-Barrios

149 Navigating the World of Large Language Models: Inspiration for AI-assisted Buddhist Translation – A Review of *Foundation Models for Natural Language Processing*
Sai-cheong Siu

159 Translation Quarterly Editorial Policy

編者的話：

中國佛經翻譯歷史源遠流長，最早的翻譯活動可以追溯至漢代，歷時千年之久，至今仍然發展，推廣至全球各地，成為翻譯學的重要一環，當中牽涉不同語種，譯者們群策群力，力求將佛陀正法弘揚至每一角落，啟迪人心。

本期《翻譯季刊》是以佛經翻譯為主題的特別號，題為「探索佛教文本的翻譯世界：從過去到未來」，邀請各方相關領域的專家學者，分享其最新研究所得。承蒙期刊主編李德超、編輯委員會主席陳潔瑩及各位編委大德的支持，並感謝學者們惠賜大作，最後選得文章共八篇。文章的題材廣泛，既有論及翻譯史、敦煌學、梵語學、藏學、佛教文獻英譯等議題，亦有探討二十一世紀人工智能、自然語言處理、數位技術與佛教譯經的聯繫，橫跨古今，成果豐碩，有助大眾從嶄新角度瞭解佛經翻譯學的課題。

以下簡介各位學者的文章內容概要，好讓讀者們得其精髓，妙握司南，引為指歸，一覽要領：

(1) 第一篇文章由香港大學佛學研究中心崔中慧撰寫，文中利用各種佛教歷史材料，以及新發現的出土圖像文獻，解釋佛經翻譯與敦煌洞窟建構的聯繫，並以中國古代著名譯經師竺法護、鳩摩羅什和曇無讖為案例，探究深入，觀點新穎。

(2) 第二篇文章的作者是中華書局學術分社黃杰華，文中洋洋數萬言，旁徵博引，考察廣泛的中外文獻，計達百種，綜合分析藏傳佛教經典、大內禁宮修行法本《大乘要道密集》近百年的翻譯及研究情況，並討論有關著作對今日藏傳佛典研究的意義。

(3) 第三篇文章是北京大學外國語學院李含冰的作品，文章以唐、宋著名密法經典《真實攝經》為個案，運用細緻的梵語分析方法，說明如何透過探索梵文古本，為古代漢譯本子準確斷句，添加標點，令譯文解讀更加清晰明確，其研究框架對重新考察漢譯藏經有莫大啟示。

(4) 第四篇文章是香港恒生大學社會科學系潘啟聰的著作，文中以中國古代佛典初傳時期常用的解經策略「格義」發題，進而重新思考後興的「反向格義」概念，提供新的理論解讀，將其進一步活化，應用於佛教心理學的層面，讓佛法經義更有效傳播。

(5) 第五篇文章由香港佛法中心劉雪玲執筆，文中以《文殊指南圖讚》的佛教詩歌為分析個案，深入研究宣化上人 BTTS 團隊和荷蘭藝術史學者 Jan Fontein 的兩種英譯作品，說明得失，進而歸納佛詩英譯的基本原則，並提出個人英文新譯，貢獻日後的佛典英譯活動。

(6) 第六篇文章由本期特別號的特邀編委蕭世友撰寫，文中分析現存各種歷史文獻，包括：譯序、僧傳、經錄、梵漢經本、敦煌文書等，重構傳揚千古的玄奘本《般若波羅蜜多心經》翻譯史，解答原文來源、翻譯方法和譯本流通三大譯史問題，從中揭示中古中國的譯經活動特徵。

此外，本期收錄書評兩篇，簡介如下：

(1) 第一篇書評由香港浸會大學翻譯、傳譯及跨文化研究系 Fernando Gabarrón-Barrios 提供，文中仔細評價 Daniel Veidlinger 的著作 *Digital Humanities and Buddhism: An Introduction*，考究得失，並提出如何有效利用數位科技推動佛典翻譯研究，彌補書中的內容。

(2) 第二篇書評由本期特別號的特邀編委蕭世昌撰寫，文中評論 Gerhard Paaß 和 Sven Giesselbach 編寫的 *Foundation Models for Natural Language Processing: Pre-trained Language Models Integrating Media*，並提出創新觀點，說明怎樣利用最新的人工智能和自然語言處理技術，提升佛經翻譯的效率和準確度，以推動全球佛法的推廣。

本期《翻譯季刊》的特別號望能成為推動香江佛經翻譯研究的引子，鼓勵各界人士投身其中，發揮所長，集思廣益，揭示影響古今長達千年的佛教翻譯活動本質，冀願法水長流，普澤四方，同時豐富翻譯學的內涵，使普羅學人了解歐美地區以外的翻譯歷史文化，繼往開來，再創新猷。

蕭世友

二零二三年六月

佛經翻譯對敦煌早期石窟藝術的建構略識

崔中慧

Address: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, Hong Kong SAR, China
E-mail: chunghui@hku.hk
Correspondence: Chung Hui Tsui
Citation: Tsui, Chung Hui. 2023. "A Brief Discussion of the Construction of Dunhuang Grotto Art in Early Buddhist Sutra Translation." *Translation Quarterly* 108: 1-18.

Abstract

A Brief Discussion of the Construction of Dunhuang Grotto Art in Early Buddhist Sutra Translation (*by* Chung Hui Tsui)

This study explores the sophisticated link between the evolution of Buddhist cave art in Dunhuang and scripture translation. While aesthetic appeal often captures initial interest, deeper understanding requires consideration of historical Buddhist context, iconography, and the scriptures themselves. Rather than focusing solely on the art as previous research has done, this paper investigates the lesser-studied relationships between Buddhist translations, the monks responsible for them, and the associated imagery. It highlights the influence of early Buddhist translations and key monks from before the 5th century on cave construction, scrutinizes the timelines of influential scriptures, and draws parallels between the themes of the early Dunhuang caves and the scriptures translated by monks such as Dharmarakṣa, Dharmakṣema, and Kumārajīva.

一、前言

佛教石窟藝術的發展和經典傳譯聯繫緊密。初入門學習敦煌者，多被敦煌的壁畫或雕塑、建築等圖像美感所吸引，較容易忽略石窟營建所依據經典而建構的內涵。我們在探討石窟為什麼營建？設計的原創概念什麼？還需要從佛教歷史、文化背景、圖像、經典等來瞭解。以往研究的方向多半著重於石窟藝術，較少從佛經翻譯、譯經僧人、流行經典和圖像之間的關聯性來探討。

早期石窟除了禪修禪觀功能之外，某些題材和佛經的相關內容，會反映在石窟建築與壁畫主題的設計上。研究敦煌北朝石窟與河西地區早期石窟，需在時間（歷史脈

絡）與空間（地理）有多維度的思考。從相近年代石窟內涵比較其彼此之間的差異，向西需參照新疆地區的早期石窟，例如吐峪溝石窟、克孜爾石窟等；向東則需考察炳靈寺石窟、麥積山石窟、張掖天梯山石窟、金塔寺石窟、馬蹄寺石窟、慶陽北石窟寺、王母宮石窟等。由於大多早期石窟並沒有明確紀年，對於石窟圖像的解讀，還需參考相關僧人翻譯佛經的時間、弘法影響、行腳範圍，因僧人在不同區域之間的遊方弘法，會將某些經典、禪法與圖像傳播在不同的地區。所以長安與敦煌、南方與北方的交流，以及敦煌與絲路的文化交流都需要關注。

二、佛教傳播：佛經與圖像

佛教傳入中國最初主要的活動是佛經翻譯，隨著經典教義逐漸普及，以及信徒逐漸日益增加，帶動了石窟寺院及壁畫雕塑等工藝活動興盛。在敦煌藏經洞以及新疆吐魯番地區出土文獻中，大量的佛經寫本反映了翻譯與傳抄佛經與石窟寺院有密切的關係。

從早期佛像地理分佈分析可以看到，佛教的傳佈有兩種模式，一是依賴佛經翻譯傳教；二是佛像傳播，而民間傳佈佛像的數量與分佈地域的影響更廣（何志國 2017，331）。漢晉時期雖為佛教發展的萌芽期，佛教寺院在全國各地南北（包括敦煌）已至少有二十六處寺院（顏尚文 1985，36），有些早期的寺院（石窟）也是當時佛經翻譯的主要場所，佛經的抄寫工作也在石窟進行。

初期佛經翻譯多為小規模零星傳譯，[1]到了隋唐時期發展才較為完備。在佛教尚未廣泛傳播時，寺院數量較為有限。這段時期經典的傳譯與圖像的創作很難形成規模。在初期階段，有沒有可能寫經生也參與圖繪造像？同時，經典與圖像之間，一般學界認為是經典先於圖像產生。在探討漢晉時期的佛像分佈的地緣關係上，何志國發現，南方的早期佛像發現比北方多，而且民間圖像的傳播也許早於經典傳播（何志國 2017，331）。另外，在研究不同地區的北朝彌勒圖像和經典的關係時，李玉珉指出：「南北朝彌勒圖像類型中，可以找到經典依據的卻寥寥無幾。」。顯然，佛教造像、石窟寺院的壁畫、建築，雖有可能是經典翻譯之後才陸續展開，但也有可能是畫稿圖樣先流傳（李玉珉 2012，1-101）。然由於實際上早期畫稿圖樣均已湮滅，加上文獻佐證不足，還有待研究。

2.1 敦煌早期石窟

佛教石窟寺院最初是為了僧人禪修與生活而創建。所以我們首先重返歷史時空的原點，探討敦煌最初佛教發展歷史背景、禪僧、佛教經典與圖像原創的因由是什麼。根據《李克讓修莫高窟佛龕碑》的記載，莫高窟始建於前秦 366 年的僧人樂僔和法良（趙聲良 2006b，1-16），在此之前，佛教在中國已經傳播至少二百餘年。十六國時期佛教逐漸興盛，北朝至隋代之前的石窟，提供僧人生活修行、禮拜、禪觀與禪修（劉永增 2003，261-269；賀世哲 2008，97-108）；也可供信徒禮拜、供養三寶、培福做功德。所以石窟營建設計的空間、內容題材，勢必符合當時禪修、僧團生活、佛教禮懺

儀式、以及佛教信眾禮佛相關。

漢晉南北朝時期活動於敦煌及河西地區弘傳佛教的高僧不少，有的高僧專事佛經翻譯，有的除了譯經也禪修，有的領眾專習禪業（屈直敏 2004）。隨著各個時代翻譯與流行的經典增加，石窟內容設計也與時俱進，但都主要依據石窟的功能及禮懺儀式或信徒供養目的而設計。

莫高窟的營建發展歷史長達千餘年，石窟的年代與實際中原朝代略有差別，主要是以敦煌本地的實際情況來定（趙聲良 2016，48-61、2015，24-37）。敦煌現存早期洞窟是指北朝時期所開鑿的洞窟（宿白 2010，52），總共有 36 個洞窟，大致區分四個階段（趙聲良 2016，42-55）：（1）十六國的北涼（401-439）；（2）北魏（439-534）；（3）西魏（535-556）；（4）北周（557-581）。[2]在這批早期石窟中，壁畫與彩塑常見的主題有：佛說法圖（賀世哲 1995，117-24）、十方三世佛（賀世哲 1996）、禪修與禪觀念佛、佛本生故事、佛本行故事（佛傳故事）、戒律、譬喻因緣故事、[3]彌勒信仰、淨土信仰、法華思想（張元林 2017）、涅槃思想（賴文英 2011，148；鄭炳林、敦俊葉 2016）、佛本生故事、因緣譬喻故事、神仙題材、戒律等。除了佛教的信仰與思想之外，還混合了道教神仙題材，例如 249 與 285 窟的神仙題材（段文傑 1990；賀世哲 1988），以及印度教神祇，反映了敦煌在絲路上多元文化與民族交融的特點。

三、早期佛經翻譯對石窟圖像之影響

石窟圖像內容如何對應經典？這也成為學習和研究的主要重點。李靜傑指出：「然而，佛教經典數量龐大，從中篩選出可以對照的具體典籍，達到經典與圖像的有機結合，須全盤瞭解當時及以前佛經翻譯和佛教思想流行情況。」（李靜傑 2008，98）綜觀漢晉至北魏期間佛經譯師至少有八、九十位（童瑋 2004，86-109），所譯出佛經也洋洋大觀。

如下以三位影響石窟圖像主題的主要翻譯佛經僧人：竺法護、曇無讖及鳩摩羅什所譯經做一比較，反映敦煌早期石窟的圖像內涵與經典譯出有密切的關係。

3.1 竺法護譯經與佛教之奠基

漢晉時期的河西走廊已是僧人游方往來頻繁之地。由幾位早期活躍的佛經翻譯高僧，他們在敦煌與中原的足跡，以及敦煌與西域的交流，可知竺法護的譯經活動，佛經翻譯與敦煌石窟或圖像藝術產生的關係。根據佛教史料所載，六世紀前在敦煌與河西地區活躍的譯經弘法僧人，包括竺法護、竺法乘、曇無讖、竺佛念、[4]鳩摩羅什、曇摩蜱、曇摩蜜多、釋道法、釋法穎、釋慧遠等。（杜斗城 2009，29；屈直敏 2004，59-82）[5]其中竺法護一生往來長安、洛陽、酒泉、敦煌各地，隨跡游方並翻譯佛經，他的足跡與傳佈佛教的模式，影響深遠。

3.1.1 竺法護譯經：禪修、法華、彌勒信仰

竺法護（Dharmarakṣa，約 236 年－ 313 年），[6]其先世月支人，本姓支，又稱支法護，[7]八歲依竺高座出家，從師姓竺，時人稱「敦煌菩薩」。竺法護一生致力於佛經翻譯，自西晉武帝泰始元年（265 年）攜帶大批胡本佛經來漢地，從 266 年開始譯經，284 年抵達敦煌，沿路傳譯往來於酒泉、敦煌、長安、洛陽等地，立寺延學，終生譯寫不倦。

根據僧祐《出三藏記集》所載，查考竺法護於 266 年至 308 年翻譯佛經，期間約有十餘年歲月（273-283 年）沒有翻譯佛經的記錄，或許在西域遊學（河野訓 1989，44-67）。284 年，竺法護在敦煌，翻譯出一部重要的禪觀經典《修行道地經》。[8] [9]《修行道地經》有七卷三十品，內容介紹修行禪觀次第，結合瑜伽觀行之要義，是竺法護譯出重要的大乘禪觀經典。雖然未見有任何文獻記載竺法護和弟子關於營建石窟或造像壁畫之圖像產生，但竺法護在敦煌時譯出的《修行道地經》對他的弘化禪修有一定的影響。

286 年竺法護於長安翻譯出了《正法華經》，由其弟子聶承遠筆受（姜亮夫 1985）。一百多年後，鳩摩羅什於 406 年重譯，經名為《妙法蓮華經》，鳩摩羅什大師在竺法護的基礎上，更進一步讓法華優美的文學和義理普及大眾，也影響了法華造像的流行，可以說竺法護的譯本奠定後來法華圖像發展的契機，鳩摩羅什大師的譯本對法華圖像的廣傳產生了主要推動力。另外，竺法護在四世紀初翻譯出《佛說彌勒下生經》和《彌勒菩薩所問本願經》各一卷的彌勒系經典，除了奠定中國早期彌勒信仰的基礎，也為鳩摩羅什大師重譯彌勒經典奠定了基礎。

3.1.2 竺法護及弟子對敦煌佛教影響

竺法護和弟子竺法乘在敦煌譯經及立寺延學，也為敦煌早期大乘佛教經典在中國的流傳與弘揚奠定了基礎。慧皎在《高僧傳》卷 4 讚美竺法乘：

> 乘（竺法乘）後西到敦煌，立寺延學，忘身為道，誨而不倦。使夫豺狼革心，戎狄知禮，大化西行，乘之力也。後終於所住。[10]

竺法乘年幼入道，八歲即依止竺法護為師，天賦聰穎、明察玄鑒，輔佐竺法護向西弘揚佛法而能使得「豺狼革心，戎狄知禮」。竺法護和其弟子的影響，可以從竺法護譯經相關的考古文物遺跡來考證。現存世界上紀年最早之 296 年的漢文寫經殘片《諸佛要集經》，於吐魯番吐峪溝出土，即是竺法護所翻譯的經典之一。當時的佛經翻譯工作還未得官方支持，多賴信徒資助，譯場組織尚未完備，這些早期佛經的傳譯抄寫工作很可能也有在石窟寺內進行。現存於大英博物館斯坦因藏品中，有一組壁畫殘件〈窟院修業僧圖〉，出自新疆焉耆錫格沁佛寺遺址，（圖一）描繪高僧與弟子譯經及寫經的場景。高僧坐在椅子上，手執筆與經卷，弟子各個恭敬地跪在地上或雙手合十，虔誠筆錄經文。這組壁畫大約創作年代在 8-9 世紀，如實記錄了石窟寺中正在進行的一場小規模的佛經傳譯（圖二，崔中慧 2023a、2023b）。現《大正藏》收錄竺法護翻譯的佛經有 93 部、195 卷，其中《鹿母經》和《佛說普門品經》各有兩個譯本，有可能是草稿本和定稿本同時流傳了下來，現在《大正藏》實際收錄 91 部、193 卷。其譯作涵

蓋重要的大乘部類，如《法華》、《般若》、《涅槃》、《大集》、《寶積》、《華嚴》，還有一些《本生》、《阿含》類的佛經，是鳩摩羅什大師之前翻譯佛經最多的一位（湯用彤 2011，128-129）。比較知名的經典有：《正法華經》、《光贊經》、《文殊師利淨律經》、《首楞嚴經》、《如來大哀經》、《諸佛要集經》、《聖法印經》、《普曜經》等。竺法護譯經，皆為當時流傳於西域各國的要典，為大乘佛教在中國的廣泛流傳和發展，奠定基礎，涵蓋重要的大乘部類，是鳩摩羅什大師之前翻譯佛經最多的一位。

3.2 曇無讖譯經與河西早期石窟的興起

在竺法護的譯經基礎之上，五胡十六國時對河西佛教及石窟藝術興起影響最大的是高僧曇無讖（Dharmakṣema，385 年—433 年/439 年?）。根據《高僧傳》與《出三藏記集》均記載，北涼王且渠蒙遜積極護持推動佛教發展，聽聞高僧曇無讖（約 385-433 年）的名氣，於是請他來協助國事並負責佛經翻譯（杜斗城 1998，3；任繼愈、李富華 1985，52）。曇無讖先抵敦煌，[11]於北涼玄始元年（412）抵涼州（姑臧），涼州是當時除了長安後秦鳩摩羅什教團之外的重要佛經翻譯中心（陸慶夫 1994，12）。曇無讖學習三年漢語後，開始翻譯經典，據僧祐《出三藏記集》所記載，曇無讖譯經 11 部，117 卷（杜斗城 1998）。[12]從曇無讖譯場所出的幾部卷帙浩大的經典，及合作人數可以看出當時譯場規模，已經比竺法護時期譯場大了許多。

3.2.1 曇無讖譯場與譯經

北涼國家佛經譯場的規模究竟多大？可由當時翻譯重要的經典略探一二。北涼 421 年開始翻譯的《大般涅槃經》有四十卷，[13]由慧嵩、道朗等擔任「筆受」；[14]另一部卷帙浩大的是《阿毘曇毘婆沙論》有六十卷。根據《出三藏記集》與《高僧傳》記載，[15]沮渠牧犍時期（433-439）佛經翻譯中心位於涼州（張學榮、何靜珍 1994，102），那時的譯場是位於姑臧城內苑閑豫宮，437 年時天竺沙門浮陀跋摩譯出《阿毘曇毘婆沙論》有一百卷，浮陀跋摩負責「傳譯理味」，由涼州僧人道泰筆受，釋道挺作序，沙門慧嵩、道朗等三百余餘考文評義。439 年北涼被北魏所滅，因時局動亂，散佚了四十卷。由當時譯場參與考文評義有三百餘人，可見北涼傾其國力資財在推動佛教。[16]

北涼佛教興盛表現在佛經翻譯與興建佛教石窟、石塔與造像等方面（董玉祥、杜斗城 1986，95）。現存大藏經由曇無讖所翻譯經典包括有《本緣》、《阿含》、《寶積》、《涅槃》、《大集》、《律部》、《經集》、《經集》部等。而根據文獻所記載，沮渠蒙遜為其母親於山寺造丈六佛像；在涼州及河西地區造像與興建石窟等。《集神州三寶感通錄》卷 2 記載：「于州南百里連崖綿亙東西不測，就而斲窟安設尊儀。或石或塑，千變萬化，有禮敬者驚眩心目」，[17] 說明當時已經有佛教石窟營建的工匠團隊。

雖然北涼時期開鑿的石窟或造像皆無紀年可以證明，但學者根據北涼在河西走廊活躍的地理位置，從石窟形制、雕塑或壁畫風格來斷代，逐一考察出北涼時期相關的石窟遺跡：被尊為石窟鼻祖的武威天梯山天梯山石窟第 1、4 兩窟最底層壁畫的風格，和永靖炳靈寺西秦時期的 169 窟風格類似（張學榮 2000）。玉門昌馬石窟的第 4 窟，酒泉文殊山石窟的千佛、萬佛二洞，及肅南馬蹄寺窟群中的金塔寺東窟和西窟、千佛

洞第 1、2、4、8 等窟（暨遠志 1996a、1996b、1997；姚桂蘭 2019，3；董玉祥、杜斗城 1986，95），早期石窟有些以中心柱窟為主，其塑像或壁畫與敦煌早期風格有許多類似（董玉祥、杜斗城 1986，94）。

研究北涼佛教遺跡圖像，還需參考有紀年的文物遺存，包括北涼石塔和敦煌吐魯番出土的寫經與石刻等文獻。現存十四座北涼石塔，其中有七座有明確紀年（崔中慧 2017）。其出土地點皆分佈於河西走廊幾個重要的城市，包括有武威一塔、酒泉六塔、敦煌五塔、吐魯番二塔（張寶璽 2006，13-20）。石塔圖像主要有七佛及彌勒，還刻有神王和易經八卦，反映中國傳統文化與印度佛教文化的融合（王惠民 2017）。石塔的刻經與寫經之間的關係要特別重視。這十四座石塔中，有七座石塔刻有《增壹阿含經—結禁品》，以及供養者的發願文。[18]日本學者桐谷征一指出此批石塔是現存石刻佛經的濫觴（桐谷征一 2001，151-184、209），筆者關注其刻經與北涼時期的官方寫經生有密切關係，通過研究敦煌與吐魯番有北涼紀年的寫本殘卷書法，這些文物年代接近且有地緣關係，說明了北涼譯場與北涼石塔刻經書法風格是典型的「北涼體」（崔中慧 2017）。北涼石塔的書法和官方寫經有關係，也有粟特寫經生參與（崔中慧 2020）。

這些刻有佛經的北涼石塔一般高度只有 40 公分，其中以岷州廟石塔體積最大，高度有 93 公分。[19]岷州廟石塔是現存最早的雙語刻經石塔，刻有漢文與婆羅米文字（崔中慧 2019）。殷光明曾研究過這批石塔，認為岷州廟石塔刻於北涼且渠牧犍時期（433 － 439）（殷光明 1999，91）。也說明在五世紀上半期的河西地區，具有多民族、及多語言現象。河西地區在漢代以來受到絲路東西交流而深植多元文化底蘊，五胡十六國時期，敦煌、酒泉與涼州都是重要佛教中心。上文提到，在北涼相關的石窟與造像遺跡，反映了北涼應有石窟營建的工匠團隊。筆者曾撰文分析北涼石塔的書法風格與寫經坊的關係，反映了當時有寫經刻經的組織（崔中慧 2016，99-134）。從北涼石塔的工藝技術來看，它結合刻經與圖像工藝，這部份涉及佛經經文的書寫與佛像圖樣的畫稿，從寫經到刻經，從描繪畫稿到鐫刻圖像於石上。我們可以探討，如果石窟營建的工匠團隊，和北涼石塔的製作或寫經生有關，有沒有可能早期的寫經坊的寫經生或工匠有參與石窟營建，例如壁畫的圖繪或於石窟壁上寫經或石窟壁面書寫榜題？

3.2.2 北涼彌勒信仰內涵

從北涼有紀年的石塔、寫經殘片、以及相關石窟中的造像可知彌勒菩薩是北涼佛教信仰的主要對象。彌勒信仰的圖像主題表現有三類，一是彌勒菩薩上升兜率天；一類是描繪彌勒下生閻浮提成佛時的彌勒淨土；以及禮拜彌勒求決疑或求戒律。彌勒信仰主要的經典可追溯到竺法護的翻譯。竺法護譯的彌勒經典有《彌勒菩薩所問本願經》及《佛說彌勒下生成佛經》。隨後，於四至五世紀影響彌勒信仰與圖像的經典有六部，又稱彌勒六部經。[20]六部為：（一）《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，沮渠京聲譯（? － 464）。（二）《彌勒下生經》，鳩摩羅什譯。（三）《彌勒來時經》，譯者不詳。（四）《佛說彌勒下生成佛經》，竺法護譯。（五）《彌勒下生成佛經》，義淨譯。（六）《彌勒大成佛經》，鳩摩羅什譯。

現存的北涼石塔，除了殘缺的田弘石塔外，其餘石塔均鐫刻有彌勒菩薩（魏文斌 2017）。現存有紀年西秦建弘元年（420）的炳靈寺第 169 窟，亦有一彌勒菩薩立像與

一交腳彌勒菩薩。敦煌早期石窟的 275 窟，正壁主尊是彌勒菩薩，新疆克孜爾石窟有多個洞窟繪有彌勒菩薩（李瑞哲 2015，104-106）。[21]同時，吐魯番出土的寫經殘卷也有題記與彌勒信仰有關。

北涼曇無讖所翻譯的《優婆塞戒經》與彌勒信仰相關，在吐魯番出土的佛經寫卷有一件紀年 427 年的《優婆塞戒經》的殘片，其發願文內容也與彌勒信仰有關（井ノ口泰淳 1980）。[22]

> 歲在丁卯夏四月廿三日，河西王世子撫軍將軍錄尚書事大且渠興國、與諸優婆塞等五百餘人，共於都城之內，請天竺法師曇摩讖，譯此在家菩薩戒，至秋七月廿三日都訖。秦沙門道養筆受。願此功德令國祚無窮，將來之世，值遇彌勒。[23]

彌勒信仰也與求受戒律有關，受持戒律（五戒與八戒齋）是求生彌勒兜率天的條件；[24] [25]也與佛教僧團發展實際的需要有關。當時由於漢地出家、在家眾的授戒軌範還未完備，據《高僧傳》中記載，曾有涼州僧人智嚴，出家後持戒，積年禪觀，但因為不能確定自己是否已「得戒」？因此而泛海遠赴印度想求證修行高僧，遇見道行很高的羅漢比丘，羅漢不敢判決，於是入定往兜率天宮求見彌勒，彌勒菩薩告訴他已「得戒」，智嚴才放心歡喜步行返國，途中經過罽賓，無疾而化。[26]由此可知，彌勒信仰在當時除了是信徒求生兜率天，與面見彌勒決疑是否已得戒（李玉珉 2012，1-101）。

以上由僧人為了求請彌勒決疑而不畏艱難遠赴天竺，敦煌早期石窟與北涼石塔圖像，石塔發願文、及寫經題記發願文反映早期以彌勒信仰為主。

3.3 鳩摩羅什譯經與石窟圖像傳播之開展

鳩摩羅什（Kumārajīva，344 年－ 413 年）出生於龜茲，是佛教史上四大譯經師之一。羅什於前秦建元二十年（384 年）被被呂光、呂纂軟禁在涼州 17 年。後秦弘始三年（401 年），姚興攻滅後涼，請羅什赴長安並尊其為國師。自 402 年起於西明閣和逍遙園開始譯經，依據南朝梁代僧祐《出三藏記集》記載，譯經論共三十五部。[27] 主要有《金剛經》、《阿彌陀經》、《坐禪三昧經》、《法華經》、《摩訶般若波羅蜜經》、《維摩經》、《大智度論》及《中論》等。

由於羅什譯文辭藻優美，詞義通俗易懂，其譯經對於佛教深入民間與圖像化有很大影響。在羅什的譯本出來之後，常見於造像與壁畫的大乘經典有《阿彌陀經》、《坐禪三昧經》、《妙法蓮華經》、《維摩詰所說經》、《佛說彌勒大成佛經》等。在他譯出的多部經典中，《思惟略要法》成為當時重要的禪修指導文本，也是十六國與北魏時期石窟禪觀內容的主要根據。

由前述早期翻譯的佛經與石窟內容的相關性，會涉及經典翻譯與圖像產生的先後問題，許多圖像的普及多出現於羅什譯本流行之後。下文從禪修、淨土、法華，這三個角度分析鳩摩羅什所譯出的經典對石窟寺與造像的影響：

3.3.1 禪修與念佛三昧

禪修是早期佛教石窟基本功能，學界一般認為敦煌的 268、272、275 三窟是北朝最早的石窟（樊錦詩、黃文昆、蔡偉堂、敦煌研究院 2011）。[28]這三窟形制功能與內容風格不同，主尊不同，設計與營建時間並非一次完成（趙聲良 2006a，1-15）。由雕塑設計與石窟壁畫及空間整體的設計，可以觀察其工藝水準已達某種程度的成熟，據此可推斷出在營造北涼三窟之前，敦煌地區的佛教造像工藝已經有所發展。

第 268 窟的形制源於印度毗訶羅式禪修窟，其南北壁各有二個小禪修窟，南壁為 267、269 窟，北壁為 270、271 窟。第 268 窟所設計的小禪修窟，沿襲了印度佛教石窟建築毗訶羅窟（Vihara）傳統。自阿育王時期開始大興佛教石窟寺院，利用天然巨岩打造石窟寺供僧人修行。在印度西部德干高原馬哈拉斯特拉地區，至今印度仍保存有不少這類早期僧人禪修的毗訶羅窟，[29]現今仍有一千餘座石窟，年代從公元前 2-3 世紀一直綿延至公元 11 世紀。例如建於公元前 2 世紀的巴賈石窟、貝德薩石窟、卡爾拉石窟等，以及阿姜陀石窟均保存有這類的毗訶羅窟禪修窟。佛教經由絲綢之路傳播，中亞及新疆地區也保存了大量的佛教石窟遺跡，新疆的克孜爾石窟也有早期的毗訶羅窟。此外，庫車蘇巴什石窟第 5 窟，由其石窟內容設計與佈局，與莫高第 268 窟類似（賀世哲 2006，10）。

以下簡介早期幾部禪修經典的傳譯，以及其與敦煌早期石窟的禪修和禪觀有什麼關係。

禪修有賴經典與師承指導，自東漢以降即有安世高等傳譯禪修相關經典，之後有幾位翻譯佛經的高僧，陸續將禪觀與禪修經典翻譯為漢文。西晉時竺法護翻譯《修行道地經》；五世紀初（403-455）鳩摩羅什譯《坐禪三昧經》《禪秘要法經》《菩薩訶色欲法經》《禪法要解》《思惟略要法》等諸禪經；北涼居士沮渠京聲也翻譯針對禪修者容易產生之禪病的《治禪病秘要法》；東晉佛陀跋陀羅譯《佛說觀佛三昧海經》；劉宋曇摩蜜多譯《五門禪經要用法》等。

五世紀初，曾於敦煌傳弘佛教與禪修的還有罽賓國譯經禪僧曇摩蜜多（法秀，356-442）。[30]法秀幼年出家，有弘化佛法之志。遊歷各國，他由龜茲到敦煌以及涼州，遊化敦煌及涼州一帶，《高僧傳》記載他於敦煌時「學徒濟濟，禪業甚盛」。後於宋元嘉元年（424）遊方至蜀地，荊州、後又抵建業祇洹寺，在祇洹寺翻譯出《五門禪經要用法》、《觀普賢菩薩行法經》、《觀虛空藏菩薩經》各一卷，以及已佚失的《禪法要》一卷。其後赴鄞縣（浙江寧波），建寺化眾。元嘉十年（433）還建業，止於鍾山定林下寺；十二年，另建上寺，以為安禪之所，並譯出《禪祕要經》三卷。[31]

曇摩蜜多出身罽賓，所譯禪經在某種程度上反映了西北印度及西域一帶的禪法面貌。例如《五門禪經要用法》經文中一段指出的不淨觀法與彌勒信仰之關係：「（前略）若心住相者，身體柔軟心神快樂。心若不住，當自責心：『我從無數劫來隨順汝故，經歷三塗受無窮苦。從今日去，我當供伏汝，汝且隨我。』還攝其心令得成就。若極其身者，當觀白骨，亦可入初禪。行者志求大乘，若命終隨意所欲生諸佛前。若不爾者，必生兜率天，得見彌勒，定無有疑也。」[32]由其所翻譯的禪修經典，可觀察在新疆或敦煌早期石窟的禪觀與彌勒信仰有關。

這些五世紀前從龜茲傳入漢地的禪觀經典，和來自盛行部派佛教的西北印度的禪師傳承有密切關係。例如西北印度的「念佛三昧」禪法盛行與克孜爾石窟，根據學者研究，當時的念佛三昧以「三世佛」、「本生」、「因緣」、「佛傳」等圍繞著釋迦牟尼的故事為主，反映佛教說一切有部所著重的佛陀觀（于亮 2013）。在新疆與敦煌早期石窟中主尊彌勒，是禪觀念佛時主要慣性的對象。

東晉佛陀跋陀羅翻譯《佛說觀佛三昧海經》，也是五世紀初念佛三昧與彌勒信仰有關的禪觀經典。《觀佛三昧海經》卷十之〈念七佛品〉：

> 釋迦牟尼佛身長丈六，放紫金光住行者前。彌勒世尊身長十六丈。如是諸佛各入普現色身三昧現其人前，令其行者心得歡喜，以歡喜故是諸化佛各申右手摩行者頂。見七佛已見於彌勒，見彌勒已，賢劫菩薩一一次第逮及樓至，各放光明住行者前。時千菩薩各各讚歎念佛三昧，及為行者說諸菩薩性、說諸菩薩解脫、說諸菩薩慧，是名因觀像心得念佛三昧。[33]

鳩摩羅什譯《思惟略要法》也成為當時重要的禪修指導文本，是十六國與北魏時期石窟禪觀內容的主要根據。「念佛三昧」的修行次第因個別傳承而有詳略。觀修次第依序為：（1）觀佛像（觀佛之色身）；（2）生身觀（觀佛出生至涅槃）；（3）法身觀（觀佛本生事蹟，其往昔之菩薩行）；（4）觀十方佛。進行佛色身觀、生身觀、乃至法身觀，禪觀的觀行反映在石窟整體的佈局，內容涉及結構次第嚴謹。[34]鳩摩羅什等禪師所傳禪修經典的影響，[35]敦煌早期石窟的禪觀與彌勒信仰有關，[36]在石窟呈現的主題有：禪觀、彌勒信仰、本生故事、佛傳故事等（于向東 2017）。

第 272 窟方形覆斗頂窟，以表現三世佛觀的設計，西壁主要是彩塑坐佛，南北兩壁繪有兩鋪佛說法圖，周圍畫有千佛，整體的圖像設計具有觀過去、現在、未來三世佛的意涵。

第 275 窟是一縱長方形盝頂窟（趙聲良 2006b，2-3），窟內正壁主尊為交腳彌勒菩薩，兩側彩繪脅侍菩薩、供養菩薩及飛天等。南北二壁分別有上中下三段，上層闕形龕內也有交腳彌勒菩薩，上層外側各開一個圓拱形龕，內塑一思惟菩薩。南壁中層壁畫繪有佛傳故事的出遊四門；北壁中層繪本生故事（董玉祥、杜斗城 1986，90-98）。

275 窟南壁為佛傳圖像，與「生身觀」有關；北壁本生圖像則為「法身觀」。觀佛陀一生的傳記是念佛三昧的「生身觀」，佛傳情節內容依南北傳佛教經典而有不同。南傳系統重視四相成道，（一）誕生、（二）成道、（三）初轉法輪、（四）入涅槃。[37]北傳系統的佛傳描繪除了八相成道還有更多細節，尤其是犍陀羅地區所見的石刻佛傳情節豐富。

除了第 275 窟外，本生因緣故事繪畫還多見於北魏石窟，例如 254 及 257 窟。275 窟的本生故事包括：毗楞竭梨王身釘千釘求法、虔闍尼婆梨王剜身燃千燈求法、月光王施頭、快目王施眼、屍毗王割肉救鴿等。這些故事有一共同經典來源，即涼州沙門慧覺等約於 445 年在高昌譯出的《賢愚經》。[38]從第 275 窟壁畫主題與正壁彌勒菩薩所呈現的整體設計來看，呈現了北涼至北魏盛行的彌勒信仰，以及傳自西北印度傳承的的「念佛三昧」。

3.3.2 彌勒與彌陀淨土信仰

上文已述述，彌勒信仰的圖像主題表現有三類，一是彌勒菩薩上升兜率天；一類是描繪彌勒下生閻浮提成佛時的彌勒淨土；以及禮拜彌勒求決疑或求戒律。現存最早有紀年西秦建弘元年 420 年的炳靈寺第 169 窟，壁畫有一彌勒菩薩立像與一交腳彌勒菩薩，該彌勒菩薩在石窟壁面均非主要位置，而敦煌早期石窟的 275 窟，主尊是彌勒菩薩。

關於彌勒下生的經典，雖然竺法護已有翻譯《佛說彌勒下生成佛經》，但彌勒下生淨土圖像直到鳩摩羅什譯出的《佛說彌勒大成佛經》後，才開始出現彌勒淨土經變圖像石刻。現存一件最早的彌勒經變圖像是 1954 年出土於四川成都萬佛寺的南朝浮雕彌勒經變，[39]年代是南朝梁（502-557），其雕工細緻而且構圖成熟。[40]

關於西方彌陀淨土的經典與淨土圖像的產生，主要有曹魏天竺三藏康僧鎧譯《佛說無量壽經》、[41]402 年鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》、與南朝宋畺良耶舍譯《觀無量壽經》。畺良耶舍是西域來的譯經禪僧，三藏兼明。元嘉元年（424）赴建業，頗受文帝讚賞，文帝並使居鐘山道林精舍。譯有《觀無量壽經》、《觀藥王藥上二菩薩經》，翻譯的《觀無量壽經》對後世淨土宗具有深遠的影響，也是石窟淨土經變描繪十六觀所依據的經典。[42]敦煌北魏石窟已出現有簡單的西方淨土圖像（王惠民 2001，19），在炳靈寺第 169 窟有保存有紀年最早的西方三聖像；此外，在炳靈寺 169 窟也有維摩詰圖像，其文本影響源於鳩摩羅什大師及其之前的維摩詰經譯本。這些都說明了鳩摩羅什大師翻譯佛經，令一般大眾容易理解並接受佛法，進而也推動佛教圖像的普及化。

3.3.3 法華經與法華圖像

法華經傳入漢地最早的翻譯是三國東吳支謙節譯的《佛以三車喚經》一卷，今已亡佚。現存完整的漢譯本共有三種，按時代先後分別為：西晉竺法護譯《正法華經》10 卷 27 品（T.263）、姚秦鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》7 卷 28 品（T.262）、隋闍那崛多共笈多譯《添品妙法蓮華經》8 卷 27 品（T.264），其中以以竺法護和鳩摩羅什本最受重視。

在迄今考古發現的早期佛典寫本中，《法華經》的數量最多，達四十餘種，主要來自尼泊爾、喀什米爾、中國新疆和西藏等地。學者們多角度比較諸梵本，已基本確定該經大體以二個體系流傳：一是吉爾吉特–尼泊爾寫本系統，二是中亞寫本（又稱新疆寫本或喀什寫本）系統。而現存的漢譯本恰與中亞寫本同源。[43]現存敦煌藏經洞出土的漢文佛經寫卷中，以依據鳩摩羅什所翻譯的《妙法蓮華經》抄寫的遺存最多。

石窟圖像中，早期法華經的圖像是以釋迦、多寶佛二佛並坐為基本表現形式，其文本來源是《妙法蓮華經》〈見寶塔品〉。現存的石窟遺存這類例子，最早見於甘肅永靖炳靈寺第 169 窟西秦石窟內的壁畫和造像, 有西秦建弘元年（420）墨書題記，有三幅法華壁畫和一鋪法華造像（張寶璽 1994，142-43）。敦煌北魏石窟常見二佛並坐，以及學者推測為法華窟的第 285 窟，這些法華圖像還大量出現在雲岡、龍門、麥積山等石窟，說明法華題材在 5 世紀初以後是石窟藝術流行的主題（李靜傑 2008，99），以及鳩摩羅什大師譯經的影響。

四、結語

本文從早期譯出經典和石窟圖像產生的關係來探討，主要介紹了三位譯經高僧：竺法護、曇無讖和鳩摩羅什，還有幾位和敦煌地緣關係較深的譯經僧人，從這些早期所譯出佛經和石窟圖像的主題發展來觀察，可見被尊為「敦煌菩薩」的竺法護在佛教發展上具有奠基之功。在其基礎上，北涼曇無讖時期，佛教信仰有了更進一步的發展，石窟營建及北涼石塔的興起，是佛教藝術的開創期。到了鳩摩羅什翻譯佛經，更進一步讓佛教普及化，此時，佛教石窟與圖像題材開始具象，並廣為傳布。漢晉譯場組織還未完備，佛經翻譯還未有國家支持，篳路藍縷，這些西域及河西佛教譯經高僧，寫經與譯經的工作也多在石窟寺內進行。對於我們研究佛教藝術者而言，佛經翻譯及佛教思想是正確解讀石窟圖像的基礎。

圖 1: 《僧人寫經圖》，《窟院修業僧圖》局部。出土於新疆焉耆明屋佛寺壁畫殘片（Mi.xiii.5），8-9 世紀，高 69 X 寬 49 公分。現藏大英博物館。[44]

圖 2: 《僧人傳經與寫經圖》,《窟院修業僧圖》局部，出土於新疆焉耆明屋佛寺壁畫殘片（Mi.xiii.4），8-9 世紀，高 71 X 寬 45.5 公分。[45]

注 釋

[1] 釋僧祐，《出三藏記集》卷 9：賢愚經記第二十（CBETA 2021.Q3, T55, no. 2145, pp. 67c9-68a1）。

[2] 詳閱王惠民，〈敦煌早期洞窟分期及存在的問題〉，《石河子大學學報：哲學社會科學版》29 卷 6 期，2015，頁 1-12。第 7 頁表二：宿白分期、樊錦詩等早期洞窟分期對照表，此表所列宿白定早期石窟有 32 個，樊錦詩等定早期石窟共 36 個。

[3] 例如第 275 窟北壁，學者一般認為根據《賢愚經》的故事所描繪，《賢愚經》全稱《賢愚因緣經》，十三卷，元魏慧覺等翻譯（趙秀榮 1991：13-27；劉永增 2001，70-74）。

[4] 竺佛念，又稱佛念。生卒年不詳（約 365-384），涼州（今甘肅武威）沙門，晉代著名譯師之一，卒於長安。慧皎稱「自世高、支謙以後，莫逾於念，在苻、姚二代，為譯人之宗」。

[5] 杜斗城 2009，29

[6] 顧偉康根據《祐錄》及《高僧傳》所載數據重新排年，推論竺法護生卒年約在 236-313 年（顧偉康 2016，367）。

[7] 詳閱王惠民，〈竺法護「世居敦煌」辨析〉，《蘭洲大學學報（社會科學版）》36 卷 4 期，2008，頁 26-30；王惠民，《敦煌佛教與石窟營建》，蘭州市：甘肅教育出版社，2017，第 172 頁；王惠民，〈敦煌早期洞窟分期及存在的問題〉，《石河子大學學報：哲學社會科學版》29 卷 6 期，2015，頁 1-12。第 7 頁表二：宿白分期、樊錦詩等早期洞窟分期對照表，此表所列宿白定早期石窟有 32 個，樊錦詩等定早期石窟共 36 個。

[8] 《修行道地經》（Yoga-cārya-bhūmi），是印度說一切有部僧人僧伽羅剎（Saṃgharakṣa）所作的禪觀論著。竺法護翻譯有七卷三十品，之前另一譯本是安世高所譯的二卷本的地道經，《出三藏記集》卷 2：「地道經，安世高出大地道二卷，竺法護出修行地道七卷。右一經，二人異出。」（CBETA 2021.Q3, T55, no. 2145, p. 14a25-26）《出三藏記集》卷 2：「修行經七卷（二十七品舊錄云修行道地經太康五年二月二十三日出）」（CBETA 2021.Q3, T55, no. 2145, p. 7b21）。

[9] 《出三藏記集》卷 2：「阿惟越致遮經四卷（太康五年十月十四日出）」（CBETA 2021.Q3, T55, no. 2145, p. 7c2）。

[10] 梁慧皎《高僧傳》卷 4：「乘（竺法乘）後西到敦煌，立寺延學，忘身為道，誨而不勘。使夫豺狼革心，戎狄知禮，大化西行，乘之力也。後終於所住。」（CBETA 2021.Q3, T50, no. 2059, p. 347c5-7）。

[11] 僧祐撰，《出三藏記集》，卷 8：「天竺沙門曇摩讖者，中天竺人婆羅門種，天懷秀拔領鑒明邃，機辯清勝內外兼綜，將乘運流化，先至敦煌，停止數載。」（CBETA, T55, no. 2145, p. 59, c15-17）

[12] 曇無讖時期譯經數量各經錄記載不一，杜斗城統計，曇無讖時期前後總共翻譯 19 部佛經計 131 卷。另《大唐內典錄》則作 24 部，151 卷；《開元釋教錄》記載北涼共譯出 82 部、311 卷。重要的經典除了《大般涅槃經》之外，還有《悲華經》、《優婆塞戒經》、《佛所行贊》、《大方廣三戒經》、《佛說腹中女聽經》、《金光明經》、《菩薩戒本》、《菩薩地持經》、《佛說文陀竭王經》等經典。

[13] 北涼譯的四十卷、十三品的《大般涅槃經》，世稱北本涅槃經，南方則有慧嚴等依法顯所譯六卷《泥洹經》而再治之三十六卷、二十五品之《大般涅槃經》為南本涅槃經，當時的涅槃系經典影響了涅槃學的興起以及北魏涅槃圖像的產生。

[14] 參《高僧傳》卷 2（CBETA 2021.Q3, T50, no. 2059, p. 336a19-b2）及唐道宣編《大唐內典錄》，卷 3，（CBETA, T55, no. 2149, p. 256, a26-b1）。

[15] 僧祐撰：《出三藏記集》，卷 2：「阿毘曇毘婆沙六十卷（丁丑歲四月出至己卯歲七月訖），右一部，凡六十卷，晉安帝時，涼州沙門釋道泰共西域沙門浮陀跋摩，於涼州城內苑閑豫宮寺譯出，初出一百卷，尋值涼王大沮渠國亂亡，散失經文四十卷，所餘六十卷傳至京師。」（CBETA, T55, no. 2145, p. 11, b27-c5）

[16] 慧皎撰：《高僧傳》卷 3（CBETA, T50, no. 2059, p. 339, a20-25）。

[17] 《集神州三寶感通錄》卷 2（CBETA 2021.Q3, T52, no. 2106, pp. 417c27-418a26）。

[18] 北涼石塔所刻《增壹阿含經》是否為竺佛念翻譯，學界仍有爭議，還有待研究。但此《增壹阿含經》〈結禁品〉之十二因緣，或於北涼之前已經譯出之單經（崔中慧，2020）。

[19] 清李迪《甘肅通志》之〈金石志〉卷 3 記載，此塔「為清雍正時，黨河水暴發得之，同時又得石獅二，托塔天王石像一，四尺高，石佛二，今俱完好，存岷州廟。」

[20] 參《佛光大辭典》頁 6420：「又稱彌勒菩薩六部經。指敘述彌勒菩薩上生兜率天，及自兜率天下生閻浮提成佛時，其國土、時節、種族、出家、成道、轉法輪等事之六部經典。皆收於大正藏第十四冊。」

[21] 克孜爾第 17、27、38、92、171、224 窟，庫木吐拉石窟第 14、43、46 窟，克孜爾朵哈第 14 窟均繪有彌勒說法圖。

[22] 參閱井ノ口泰淳《西域出土佛典の研究－『西域考古圖譜』の漢文佛典》書中的「plate 18」。

[23] 根據佛教史料與出土文獻，《優婆塞戒經》的譯出時間，有三種不同的紀錄：（1）太歲在丙寅（426 年）說，見《出三藏記集》卷九（CBETA T55, no. 2145, p. 64, c25-p. 65, a2），《開元釋教錄》卷四同。（2）歲在丁卯（427 年）說，見吐魯番出土該寫經題記。（3）承玄元年（428 年）說，見《歷代三寶記》卷九。

[24] 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》：「佛告優波離：若有比丘及一切大眾，不厭生死樂生天者、愛敬無上菩提心者、欲為彌勒作弟子者，當作是觀。作是觀者，應持五戒八齋具足戒，身心精進不求斷結，修十善法，一一思惟兜率陀天上上妙快樂，作是觀者名為正觀，若他觀者名為邪觀。」（CBETA 2021.Q4, T14, no. 452, p. 419c4-10）

[25] 《優婆塞戒經》卷 5：「彌勒出時百年受齋，不如我世一日一夜。何以故？我時眾生具五濁（濁）故。是故我為鹿子母說：『善女！若娑羅樹能受八齋，是亦得受人、天之樂至無上樂。』善男子！是八戒齋，即是莊嚴無上菩提之瓔珞也！如是齋者，既是易作而能獲得無量功德。若有易作而不作者，是名放逸。」（CBETA 2021.Q4, T24, no. 1488, p. 1063b15-25）

[26] 《高僧傳》卷 3：「嚴昔未出家時，嘗受五戒有所虧犯。後入道受具足，常疑不得戒。每以為懼，積年禪觀而不能自了，遂更泛海重到天竺諮諸明達，值羅漢比丘具以事問羅漢，不敢判決。乃為嚴入定往兜率宮諮彌勒，彌勒答云：得戒。嚴大喜，於是步歸至罽賓，無疾而化，時年七十八。」（CBETA 2021.Q3, T50, no. 2059, p. 339c5-12）

[27] 羅什譯經總數所載不一，《出三藏記集》稱三十五部，二九四卷；《開元釋教錄》則謂七十四部，三八四卷。

[28] 王惠民指出在石窟斷代方面仍存在一些問題，例如第 275 窟，學界對於其斷代也有新的推論，認為是北魏時期的（王惠民 2015，5-7）。

[29] 印度佛教石窟依其性質與功能，可基本區分為毗訶羅窟（Vihara）也就是僧房窟，與支提窟（chaitya）或稱塔廟窟，窟內有供禮拜的佛塔。

[30] 曇摩蜜多（Dharmamitra，356-442），意譯法秀，南朝劉宋時代譯經三藏，罽賓國人。其所翻譯佛經現存大藏經有六部，皆為短小僅有一卷之經典。

[31] 詳參《出三藏記集》卷 2、卷 14、《梁高僧傳》卷 2、《神僧傳》卷 3、《歷代三寶紀》卷 10，以及《佛光大辭典》頁 6237。

[32] 《五門禪經要用法》:「不淨觀者，當觀此身，生不淨處在胞胎中，從不淨出薄皮覆之內純不淨，然四大變為飲食充實其內。…若極其身者，當觀白骨，亦可入初禪。行者志求大乘，若命終隨意所欲生諸佛前。若不爾者，必生兜率天，得見彌勒，定無有疑也。」（CBETA 2023.Q3, T15, no. 619, p. 332c7-25）

[33] 《佛說觀佛三昧海經》卷 10〈念七佛品〉，（CBETA 2023.Q3, T15, no. 643, p. 693c13-21）。

[34] 詳參釋果化，「念佛三昧」行法初探，http://www.phathoc.net/cn/fojiao-lunwen/ fo-jiaolunwen/77C253_.aspx。

[35] 五世紀初有幾部「觀經」由西域傳入，都和禪觀修行有關，包括北涼沮渠京聲譯出的《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》；東晉佛陀跋陀羅譯《佛說觀佛三昧海經》；劉宋罽賓國譯經禪僧曇摩蜜多譯《五門禪經要用法》，及異譯別行的《佛說觀普賢菩薩行法經》，此經指出如何修行法華三昧的懺悔法門。

[36] 東晉佛陀跋陀羅譯《佛說觀佛三昧海經》卷 10，（CBETA 2021.Q3, T15, no. 643, p. 693c13-21）。

[37] 按釋慈怡《佛光大辭典》，北傳系統關於佛傳的經典有十餘種，內容情節詳細。例如自東漢以來有竺大力、康孟詳合譯的《修行本起經》二卷等。南傳佛教有關佛傳之典籍有：《律藏大品》（P:Mahā-vagga）、《大般涅槃經》（P: Mahāparinibbāna-sutta）、《本生經佛傳》（P: Nidāna-kathā）佛音論師所造。《花鬘莊嚴事》（P: Mālā-alajkāra），原文已佚，存緬甸譯本，英譯本參 Bigandet, P. 2000. The life or legend of Gaudama : The Buddha of the Burmese. London: Routledge.

[38] 劉永增根據經錄及考古與文獻資料則推測《賢愚經》集經的年代應當約於 420 年或 435 年（劉永增 2001，70-74）。另趙秀榮根據 275 窟北壁本生故事的順序，符合《賢愚經》的內容，推測此窟的年代應為北魏（趙秀榮 1991：13-27、121）。

[39] 此於畫史《歷代名畫記》卷八有記載，參閱趙聲良，〈成都南朝浮雕彌勒經變與法華經變考論〉，《敦煌研究》1 期，2001，頁 35：「（前略）敦煌也是隋代出現彌勒經變。隋代基本上是彌勒上生經變，唐代才出現彌勒下生經變。過去很多學者認為，彌勒下生經變是在上生經變流行了一段時間以後唐代才出現的。南朝浮雕彌勒經變則是迄今所知最早的彌勒經變。」

[40] 此浮雕於四川省成都市萬佛寺遺址出土，現在收藏於四川省博物館藏，H:60cm X 56cm。

[41] 參閱《佛光大辭典》頁 5119。本經之漢譯本極多，古來即有「五存七缺」等十二種譯本，亡佚本之一是同時代曇摩蜜多《觀無量壽佛經》異譯本 1 卷。

[42] 參閱《佛光大辭典》頁 6967。南朝劉宋畺良耶舍譯，又稱觀無量壽佛經、無量壽佛觀經、無量壽觀經、十六觀經，略稱觀經。

[43] 參閱朱慶之，香港教育大學，〈漢譯佛經梵漢對比分析語料庫（A Database of Chinese Buddhist Translation and Their Sanskrit Parallels for the Buddhist Chinese Studies）〉，http://ckc.eduhk.hk:8080/lotus/intro。

[44] 詳見https://www.britishmuseum.org/collection/image/10241002，圖片來自斯坦因 Serindia vol.IV. PL. CXXIV。

[45] http://idp.bl.uk/database/oo$_$scroll$_h$.a4d?uid=1611723108330;recnum=13160;index=4，來自國際敦煌項目 (International Dunhuang Project)。

參考文獻

Bigandet, Paul Ambroise. 2000. *The Life or Legend of Gaudama: The Buddha of the Burmese*. London: Routledge.

大英博物館 (The British Museum): https://www.britishmuseum.org/。

崔中慧。2016。〈佛教初期寫經坊設置蠡測〉。*《台大佛學研究》*32：99-134。

崔中慧。2017。〈北涼石塔刻經與寫經生〉。*《絲綢之路研究集刊（第一輯）》*: 191-199+351-352。

崔中慧。2019。〈敦煌岷州廟石塔〉。第二十二屆亞洲佛教藝術研習營。

崔中慧。2020。〈北涼白雙且石塔及相關問題探討〉。*《華梵大學第二屆華梵佛教藝術會議論文》*。

崔中慧。2023a。〈焉耆明屋錫格沁寫經圖略識〉。*《玄奘佛學研究》*佛教藝術專輯 39：87-113。

崔中慧。2023b。〈焉耆明屋錫格沁寫經圖〉再探。*《美術大觀》*3：32-35。

道宣。*《大唐內典錄》*。CBETA, T55, no. 2149。

道宣。*《集神州三寶感通錄》*。CBETA 2021.Q3, T52, no. 2106。

董玉祥、杜斗城。1986。〈北涼佛教與河西諸石窟的關係〉。*《敦煌研究》*1：95。

杜斗城。1998。*《北涼佛教研究》*。臺北：新文豐出版公司。

杜斗城。2009。*《河西佛教史》*。北京：中國社會科學出版社。

杜斗城輯編。*《正史佛教資料類編》*。CBETA, ZS01, no. 1。

段文傑。1990。*《敦煌石窟研究國際討論會文集：石窟考古編》*。瀋陽：遼寧美術出版社。

樊錦詩、黃文昆、蔡偉堂、敦煌研究院。*《莫高窟第 266-275 窟考古報告》*。北京：文物出版社，2011。

費長房。*《歷代三寶記》*。CBETA, T49, no. 2034。

佛陀跋陀羅譯。*《佛說觀佛三昧海經》*。CBETA, T15, no. 643。

佛陀蜜多撰，曇摩蜜多譯。*《五門禪經要用法》*。CBETA 2021.Q3, T15, no. 619。

顧偉康。2016。*《法護行跡考（如是我聞顧偉康佛學論文自選集）》*。北京：宗教文化出版社。

國際敦煌項目 (International Dunhuang Project): https://idp.bl.uk/。

何志國。2017。《*漢晉佛像綜合研究*》。上海：上海人民出版社。
河野訓。1989。〈竺法護の経典訳出年等再考〉。《*仏教文化*》25：44-67。
賀世哲。1988。〈敦煌莫高窟第 285 窟西壁內容考釋（摘要）〉。《*敦煌研究*》2：54-56。
賀世哲。1996。〈敦煌北朝洞窟中之十方佛造像新探〉。敦煌研究院編，《*段文傑敦煌研究五十年紀念文集*》，56-60。北京：世界圖書出版公司。
賀世哲。2006。*敦煌學專題研究叢書*——《*敦煌圖像研究（十六國北朝卷）*》。蘭州：甘肅教育出版社。
慧皎。《*高僧傳*》。CBETA, T50, no. 2059。
暨遠志。1996a。〈酒泉地區早期石窟分期試論〉。《*敦煌研究*》1：59-75。
暨遠志。1996b。〈張掖地區早期石窟分期試論〉。《*敦煌研究*》4：27-40。
暨遠志。1997。〈武威天梯山早期石窟分期試論〉。《*敦煌研究*》1：44-58。
姜亮夫。1985。《*莫高窟年表*》。上海：上海古籍出版社。
井ノ口泰淳。1980。《*西域出土佛典の研究 -『西域考古圖譜』の漢文佛典*》。京都：法藏館。
沮渠京聲譯。《*佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經*》。CBETA, T14, no. 452。
賴鵬舉。2009。《*敦煌石窟造像思想研究*》。北京：文物出版社。
李迪。1736。《*甘肅通志*》。哈佛大學哈佛燕京圖書館藏本。
李靜傑。2008。〈北朝隋代佛教圖像所反映的經典思想〉。《*藝術考古*》2：98。
李瑞哲。2015。《*龜茲石窟寺*》。北京：中國社會科學出版社。
李尚全。2011。《*竺法護傳略*》。甘肅：甘肅人民出版社。
李玉珉。2012。〈南北朝彌勒圖像與信仰〉。《*故宮學術季刊*》30（2）：1-101。
劉永增。2001。〈《賢愚經》的集成年代與敦煌莫高窟第 275 窟的開鑿〉。《*敦煌研究*》4：70-74。
劉永增。2003。〈敦煌石窟中與禪觀相關的幾個問題〉。王亨通、顏廷亮編，《*炳靈寺石窟學術研討會論文集*》，252-260。甘肅：甘肅人民出版社。
陸慶夫。1994。〈五涼佛教及其東傳〉。《*敦煌學輯刊*》1：12。
麻天祥主編，（日）忽滑谷快天著，朱謙之譯。2007。《*中國禪學思想史*》。北京：中國人民大學出版社。
屈直敏。2004。《*敦煌高僧*》。北京：民族出版社。
任繼愈、李富華。1985。《*佛教經籍選編*》，北京：中國社會科學出版社。
僧祐。《*出三藏記集*》。CBETA, T55, no. 2145。
釋果化。「念佛三昧」行法初探。http://www.phathoc.net/cn/fojiao-lunwen/fojiaolunwen/77C253_.aspx。
曇無讖譯。《*優婆塞戒經*》。CBETA, T24, no. 1488。
湯用彤。2011。《*漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂本）*》。北京：北京大學出版社。
桐谷征一。2001。〈中國における石刻經の濫觴—北涼石塔〉。《*東アジア仏教の諸問題：聖嚴博士古稀記念論集*》。東京：山喜房佛書林。
童瑋。2004。〈漢魏兩晉南北朝出經籍表〉。《*佛學研究*》00：86-109。

王惠民。2001。〈敦煌西方淨土信仰資料與淨土圖像研究史〉。*《敦煌研究》*3: 12-19。
王惠民。2008。〈竺法護「世居敦煌」辨析〉。*《蘭州大學學報（社會科學版）》*36（4）：26-30。
王惠民。2015。〈敦煌早期洞窟分期及存在的問題〉。*《石河子大學學報：哲學社會科學版》*29（6）：1-12。
王惠民。2017。*《敦煌佛教與石窟營建》*。蘭州市：甘肅教育出版社。
魏文斌。2017。*《麥積山石窟初期洞窟調查與研究》*。蘭州：甘肅教育出版社。
星雲大師監修、慈怡法師主編。1988。*《佛光大辭典》*。高雄：佛光出版社。
宿白。2010。*《中國佛教石窟寺遺跡：3 至 8 世紀中國佛教考古學》*。北京：文物出版社。
顏尚文。1985。〈後漢三國西晉時代佛教寺院之分佈〉。*《歷史學報》*13：1-44。
姚桂蘭主編。2019。*《馬蹄寺石窟》*。甘肅：甘肅人民美術出版社。
殷光明。1999。*《北涼石塔研究》*。臺北：財團法人覺風佛教藝術文化基金會。
于亮。2013。〈克孜爾石窟壁畫題材研究〉。南京藝術學院博士論文。
于向東。2017。〈莫高窟第 275 窟圖像與禪觀〉。韓叢耀編，*《中華圖像文化史：佛教圖像卷（上）》*。北京：中國攝影出版社。
張寶璽。1994。〈《法華經》的翻譯與釋迦多寶佛造像〉。*《佛學研究》*3：142-143。
張寶璽。2006。*《北涼石塔藝術》*。上海：上海辭書出版社。
張學榮、何靜珍。1994。〈論涼州佛教及沮渠蒙遜的崇佛尊儒〉。*《敦煌研究》*2：98-110。
張學榮。2000。*《武威天梯山石窟》*。北京：文物出版社。
張元林。2017。*《北朝—隋時期敦煌法華圖像研究》*。蘭州：甘肅教育出版社。
趙聲良。2001。〈成都南朝浮雕彌勒經變與法華經變考論〉。*《敦煌研究》*1：34-42。
趙聲良。2006a。〈敦煌北朝石窟形制諸問題〉。*《敦煌研究》*5：1-15。
趙聲良。2006b。〈漢晉文化與與敦煌早期藝術—敦煌北涼北魏壁畫藝術風格〉。中國敦煌壁畫全集編輯委員會編，*《中國敦煌壁畫全集一：敦煌北涼、北魏》*。天津：天津人民美術出版社。
趙聲良。2016。〈十六國北朝的敦煌石窟藝術〉。敦煌研究院編，*《敦煌石窟藝術簡史》*。北京：中國青年出版社。
趙秀榮。1991。〈試論莫高窟 275 窟北壁故事畫的佛經依據—附 275 窟等年代再探討〉。*《敦煌研究》*3：13-27。
鄭炳林、敦俊葉，敦煌與絲綢之路石窟藝術叢書譯。2016。*《敦煌莫高窟第 454 窟研究》*。蘭州：甘肅教育出版社。
智昇。*《開元釋教錄》*。CBETA, T55, no. 2154。
朱慶之。香港教育大學，〈漢譯佛經梵漢對比分析語料庫 (A Database of Chinese Buddhist Translation and Their Sanskrit Parallels for the Buddhist Chinese Studies)〉: http://ckc.eduhk.hk:8080/lotus/intro。

《大乘要道密集》翻譯研究史初編

黃杰華

Address: Academic Publishing Division, Chung Hwa Book Co., (H.K.) Ltd.
E-mail: thomaswong@chunghwabook.com.hk
Correspondence: Kit-Wah Wong
Citation: Wong, Kit-Wah. 2023. "Review on the Translation and Research History of *The Secret Collection of Works on the Essential Path of Mahāyāna*." *Translation Quarterly* 108: 19-64.

Abstract

Review on the Translation and Research History of *The Secret Collection of Works on the Essential Path of Mahāyāna* (*by* Kit-Wah Wong)

The Secret Collection of Works on the Essential Path of *Mahāyāna is the compilation of practical manuals of Tibetan Buddhism in Chinese. It is a practical textbook for royal families in The Forbidden City and has finally gone to public aware especially practitioners of Tibetan Buddhism after the collapse of Qing dynasty. The compilation consists of mainstream schools like Sa skya, bka' brgyud and rnying ma with minor sects as Zh'a lu, Jo nang, Zhi byed and gCod pa. It can be regarded as an encyclopedia of Tibetan Buddhism in which core texts, alchemy practice, deity yoga, initiation, praise of Guru, stupa building, and consecration manual are included. All these reflect the development of Tibetan Buddhism in China since Yuan dynasty, even has it's Tangut origin. The present essay evaluates the academic study of the Works and is divided into two sections: the first part will pay attention to the discovery, contents and circulation of the Works; an overview of individual research as the remaining part.*

《大乘要道密集》（以下簡稱《密集》），為藏傳佛教的中文修行法本彙編，原在明清兩代的禁宮中傳播，秘不示人，只有皇宮中人，特別是元明清的君主才能過目。民國初年，法本隨著清亡從宮中流出宮外，引起京城內少部分藏傳佛教徒注意。近年，此宮中秘寶通過內地佛教學者仔細研究，逐漸揭開它的神秘面紗。本文嘗試從《密集》的發現及過去的翻譯對勘研究作初步回顧，藉此照見今日內地的藏傳佛教研究已具有一定的國際視野，早跟國外的藏學研究接軌。本文分兩部分，第一部分交代《密集》的發現、內容與流通，第二部分細說其研究狀況，最後總結《密集》的還原與解讀對今日藏傳佛教研究的重要性。

一、《大乘要道密集》的發現、內容與流通

1.1《密集》的發現

《密集》一書，為大內禁宮的修行法本，它涵蓋了藏傳佛教薩迦派（Sa skya pa）、噶舉派（bka’ brgyud pa）、夏魯派（Zh’a lu pa）、覺囊派（Jo nang pa）、寧瑪派（rnying ma pa）、息解派（Zhi byed pa）及斷派（gCod pa）的修習儀軌共 83 篇，尤以薩迦及噶舉派文獻最多。

元明清三代，不少君主信仰藏傳佛教，如元代忽必烈（1215-1294），曾於六盤山會見後來被封為國師的八思巴（’Phags-pa，1235-1280），八思巴更將藏傳佛教的護法大黑天（mgon po，梵：Mahākāla）視為保家衛國的護法神（Charleux 2010，184），在京城及不少地方設廟供養。明室部分君主承元餘緒，信仰藏傳佛教，如明成祖朱棣（1360-1424）尊崇薩迦派、格魯派及噶舉派僧人。明廷更授予三派高僧法王的封號，分別有薩迦派的大乘法王（Theg-chen chos-rje）貢噶扎西堅贊（Kan-dga’ bkra-shis rgyal-mtshan，1349-1425）、噶瑪噶舉派的大寶法王（Rin-chen chos-rje）得銀協巴（De-bzhin gzhehs-pa，1384-1415）及格魯派的大慈法王（Byams-chen chos-rje）釋迦也失（Sha’kya ye-shes，1354-1435）。明宣宗朱瞻基（1399-1435）更隨西天佛子班丹扎釋（dPal ldan bkra shis，1377-？）認真學習密法（安海燕 2019，24）。到了清代，藏傳佛教在宮廷得到更大的發展，順治皇帝（1638-1661）入京後，即請五世達賴喇嘛阿旺洛桑嘉措（Ngag dbang blo bzang rgya mtsho，1617-1682）和四世班禪羅桑卻吉堅贊（Blo bzang chos kyi rgyal mtshan，1567-1662）到京見面，又封五世達賴喇嘛為「西天大善自在佛所領天下釋教普通瓦赤喇怛喇達賴喇嘛」。後來的乾隆（1711-1799）曾隨三世章嘉（Lcang skya rol pa’i rdo rje, 1717-1786）接受格魯派上樂金剛灌頂及儀軌，深信藏傳佛教的力量（土觀・洛桑卻吉尼瑪 2007，130-131），最近學者就發現他一部專用的修法圖冊彙編——可能來自明代班丹扎釋編譯——《究竟定：清宮藏密瑜伽修行寶典》（故宮博物院編 2009；安海燕 2019，311-357）。乾隆死後，其墓室更寫滿梵文及藏傳佛教的經文（Wang-Toutain 2010），他對藏傳佛教的信仰，可謂十分虔敬。《密集》作為內廷的修持法本，就在這樣的特殊環境下從不同朝代傳承下來。

《密集》的發現，在 1930 年初次印行發行本的跋尾可知，由來如下：

> 佛曆二千五百九十七年庚午，同人等得蒙寶珍金剛上師於燕京極樂庵傳授大威德金剛灌頂法已。講起分、次第、接傳正分，忽見某居士所藏此《大乘要道密集》抄本四卷，所集皆無上瑜伽要義。乃元初帝師發思巴等傳述譯集，共十冊。清乾隆二十五年，由熱河行宮發出，改訂四卷。自元迄今五百餘年，歷藏內府，最為珍貴秘本。茲於講法其間同時發現，其密乘大興之先兆邪？同人等踴躍之餘，爰稟承師命，捐資付印，以流通未來。（劉銳之 1983，430）

按藏學家王堯（1928-2015）所說，引文中的庚午指 1930 年。王氏在 1960 年於王森（1911-1991）處得睹該書，而王森又於北京菩提學會及中國佛學院任教多年，故得獲一冊。從上引文可知，《密集》自元代帝師八思巴流傳至清乾隆年間為十冊裝，乾隆

二十五年（1760）後改訂為四冊。後來，台灣蕭天石（1908-1986）及香港金剛乘學會劉銳之（1914-1997）影印發行《密集》，將四冊合為一冊出版流通。

1983 年，劉銳之重印《密集》，記述得書之由，他在後記謂：

> 五十年前，護送西藏格魯巴大德榮增堪布，由香港弘法廣州，於同學家中，得見《大乘要道密集》一書，繕寫工麗，裝治華貴，於無上密乘經典，如是莊嚴，不獨空前，至今亦不多見。知為大內珍藏之本，入民國後，由大心者請出，聘善書者分鈔之，珂羅版影印之，民間始有流佈，盛事也。（劉銳之 1983，433）

劉氏於〈後記〉中復記「此書為發思巴傳授導譯，秘藏宮中，入民國後，發現而予以公開。其於四灌法之修持，燦然大備，且發前人之所未發，實為無上密法之先鋒。」（劉銳之 1983，435）1983 年上數五十年前，即 1933 年，這與王堯曾看過王森持有的版本完全相同，因此可知此大內法本，當在民國初年流出，在藏傳佛教的圈子中傳閱修習。然而，對於《密集》何時成書，則仍是一個謎。

圖 1: 《大乘要道密集》封面（原書藏北京大學圖書館）

1.2 《密集》的內容

《密集》是一部藏傳佛教儀軌彙編或選編，主要為後來確立的薩迦及噶舉派法本，旁及寧瑪派、斷派、覺囊派、息解及夏魯派的儀軌，共四卷 83 種。全書為藏傳佛教上師或修行者的修習法本，內容艱深難懂，若無上師或深通藏傳佛教者指導，觀者難以了解和使用。《密集》自清宮流出近百年，影印及排印出版的也有好幾種，其中自

由出版社及金剛乘學會的將原四冊合為一冊。因此，本節以北京大學出版社原樣四卷四冊作為參考，簡述其內容。

《密集》卷一包含兩部薩迦派的長篇儀軌〈道果延暉集〉及《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》，以及屬於後來噶舉派的一系列「拙火定」（gtum mo'i me）儀軌。儀軌均由傳集者、抄寫者、譯者甚至是過錄者剪輯加工而成，只消翻開首頁首句「疏夫當下言殊勝者」，可知句前應當還有其他文字，往下閱讀，儀軌從其他文本節錄、組合的痕跡依稀可見。「道果」（lam 'bras）乃薩迦派的主要修持方法，〈道果延暉集〉則取自薩迦派祖師密哩斡巴（Virūpa）〈道果語錄金剛句〉（*Lam' bras gzhung rdo rje'i tshig rkang*）部分內容，包括指導行者如何觀想、口誦真言、內觀種子字（bija）、契結手印、怎樣修持氣脈、灌頂的方法和種類，諸如鈴灌、名灌、惠灌、寶冠灌、瓶灌、杵灌和密灌，也教授屬於後來噶舉派的光明遷識（bar do，purapraveśa）、明空禪定等。此外，儀軌還有關於「道果」法「三續道」及「四正量」的修習開示，以及若干部分牽涉到隱晦的性瑜伽修持。此卷譯者為持咒沙門莎南屹囉，據研究為明代譯師。

同卷的《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》也是一部長篇的「道果」儀軌集成，除了名字所列的，屬於無上瑜伽部母續的《吉祥上樂輪》（*dPal bde mchog 'khor lo'i grub thabs*）儀軌外，還包括其他重要的「道果」法精要，據曾漢辰研究，它節取自薩迦三祖扎巴堅贊（Grags pa rgyal mtshan，1147-1216）《道果根本法黃卷》（*Pod ser*，或可簡稱為《黃卷》）內的不同儀軌，因而它並非「道果」法的全部內容。《玄義卷》的主要內容為「欲樂定」修習，也就是極為敏感的男女「雙修」方法。文中解說了四種手印修持，包括記句手印、法手印、大手印及行手印，出家者以前三種修持而得成就，在家者可用這種被稱為「智慧雙運」的「欲樂定」與「明妃」（rig ma，或稱為行手印，las kyi phyag rgya，梵：karmamudrā）合修，獲得空樂無二之理。據說修持者以觀想形式呈現「明妃」來修習，只在家修持者才可與真實的伴侶共修。這種極端修法正是元代以後被人誤解的「秘密大喜樂禪定」。因修持敏感，故儀軌之末明示「如是果乘甚深，非器勿傳。」就研究者所言，它與漢傳或大乘佛教修習最明顯差異之一，在於密乘將貪嗔癡等煩惱眾生的有漏行為或有漏因轉化為修持和達至解脫的方法，即化善巧為方便，轉愚癡為道用（沈衛榮 2010，462；Isaacson 1998，8）。這種來自印度密乘佛教的修持，可追溯至九世紀以後一系列無上瑜伽續（yoganiruttaratantra）文獻如《喜金剛續》（*Hevajratantra*）、《密集王續》（*Guhyasamājatantra*），以及無畏護（Abhayākaragupta，1091-1125）和十至十一世紀 Vāgīśvarakīrti 的著作如 *Saṃkṣiptābhiṣekavidhi*（Isaacson 1998，5-23; Onians 2001，175；《密集王續》可參見 Wayman 2005，特別是 263-267）。一些梵文文獻如寶作寂（Ratnākaraśānti，970-1045）弟子 Jinasujayaśrīgupta（或作 Sujayaśrīgupta）的《釋灌頂》（*Abhiṣekanirukti*）對此有更仔細的解說（Isaacson 1998，9; Onians 2001，323-368）。《喜金剛續》更是〈道果語錄金剛句〉和不少薩迦儀軌的依據。《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》可以說是那種以轉漏為覺來修習的佼佼者，也因為形式極端，儀軌末段所說：「有福成甘露，無福乃為毒」，上師必須對機教習，不可胡亂傳授：「師若不閉資若輕受，俱為法式而受折罰。」儀軌為祐國寶塔弘覺國師沙門惠信筆錄，於西夏時代所記，為最早的漢文藏傳佛教文

書之一。

至於薩迦派的「道果」法一直以口傳方式流傳，且每一代只有一位傳承者，其傳承始於喜金剛（Hevajra）明妃無我母（Nairātmyā），無我母傳予密哩斡巴，密哩斡巴再口傳予婆羅門瑜伽士克里希納（Kāhna），克里希納再傳予 Damarupa，Damarupa 又傳予 Avadhūti，Avadhūti 傳予印度譯師伽耶達囉（Ghāyadhara）。伽耶達囉於 1041 年到達西藏，將〈道果語錄金剛句〉口傳予西藏譯師卓彌釋迦也失（'Brog mi Shākya ye shes，993-1077？），卓彌譯師默記原是印度方言的法本，後再以藏語口傳予弟子，一直傳到十二世紀薩迦初祖貢噶寧波（Sa chen Kun dga' snying po，1092-1158）（Stern 2001，9-11），他得其師香頓（Zhong ston chos 'bar，1053-1135）批准，才用文字將密哩斡巴的〈道果語錄金剛句〉記錄下來（一說是扎巴堅贊所記）。貢噶寧波所著的十一種「道果」釋論，更成為後人講授道果法的重要文本。

道果法，就是「道」與「果」的修習，根據〈道果語錄金剛句〉，廣道分作三現分、三續道、四正量、四耳傳、五緣生起、六要門及「守護墮方便智慧」共七項，名為「輪迴與涅槃共道」。另外，「世間道」開示產生禪定的原因，指導怎樣遠離得失的途徑，也包括四種覺醒、四念住以及四正斷的修持方法。至於「轉出世間道」，包括了瓶灌、密灌、意灌及第四灌頂等方式。「果」為通過修習各種「道」所得的成就，分自利、利他及自利利他三種道果。有情生命有著未知的覺醒本質，它被種種障礙覆蓋，通過修習「道」以清除障礙，由此體現覺醒的狀態，也就是「果」（'bras bu）（Stern 2001，12-13）。「道果」修習的廣中略、淺中深，加上三種果德合為「道果九法」（法護 2016，58-65）。另一方面，「道」作為修習方法，可分兩方面，在生起次第方面，修持者觀想（visualize）有情世間的種種相狀轉化本尊及本尊壇城。圓滿次第則與修持風息、「拙火」及「菩提心」相關，當中包括四種不同層次的灌頂修習（Stern 2001，13）。簡言之，下根修持者求人天福報，中根者證空性、求解脫煩惱，上根者可破無明煩惱，即身成佛（王堯 2013，169。王氏此書，其私淑弟子何歡歡出力甚多，詳情可參考何歡歡 2020，81）。

《密集》卷一的一組九篇「拙火定」文書，包括〈拙火定〉、〈九周拙火劑門〉、〈治風劑門〉、〈對治禪定劑門〉、〈除定障碍劑門〉、〈十六種要儀〉、〈光明定玄義〉、〈夢幻定〉及〈幻身定玄義〉。「拙火」修持為薩迦及噶舉派所重視，也是噶舉派「那諾六法」(Nāro chos drug) 中最主要的修習，修行者在修持氣、脈時體內產生的內熱，氣息從鼻孔進入左右二脈（rasanā，lalanā），再從左右脈傳至腹部，意識由此達至無二的狀態，從中體悟空性（Roberts 2010，7-8）。

卷一這組儀軌，多為短篇。第一種〈拙火定〉即為薩迦派《喜金剛續》所示，主要通過修習氣脈、明點，生四喜大樂而起無分別智，最後得大手印成就。從這組儀軌可見，在未有明確教派觀念的時代，薩迦與噶舉文獻有很多重疊或共通之處，這是因為噶舉的修持者曾隨薩迦上師修習，彼此互有傳承之故。此外，修「拙火定」者還可治療腸痛、精神恍惚、頭痛、脊骨內痛等病。〈九周拙火劑門〉、〈治風劑門〉同樣具有治病功用。〈對治禪定劑門〉、〈除定障碍劑門〉為對治修習者在修持時生起的各種問題。〈十六種要儀〉為說明修習「拙火定」的準備及所得的相狀。〈光明定玄義〉、〈夢

幻定〉與〈幻身定玄義〉為對睡眠和夢（rmi lam，梵：svapna）的修持，從睡眠中斷除愚癡而生無分別智，得大手印成就的方法。〈夢幻定〉通過對夢的修持，於夢中了知是夢，以離執著。最後，行者通過修習「幻身定」（sgyu lus，梵：māyākāya），「以愚癡返為道」的修持，了知一切法如幻而無實性，藉此斷除我及「我所」的執著。這三組儀軌與「那諾六法」中的「光明」（'od gsal，梵：prabhāsvara）、「幻身」及「夢」瑜伽有很密切的關係，部分更與西夏黑水城相關的西夏文「拙火」文書相同，可知部分儀軌也可能譯自西夏文文本（孫伯君、聶鴻音 2018）。

卷二為《密哩斡巴上師道果卷》，是另一部薩迦派關於密哩斡巴道果法的儀軌彙編，若干儀軌記有薩迦派祖師的名字，包括八思巴、普喜幢（薩迦班智班貢噶堅贊）、大瑜伽士名稱幢（扎巴堅贊），少部分記有譯者持咒沙門莎南屹囉的名字。《密哩斡巴上師道果卷》共有 24 種儀軌，內容可分以下幾方面，一為解釋〈道果語錄金剛句〉，可視為它的部分釋論，這包括〈引上中下三機儀〉、〈授修習勅軌〉、〈五緣生道〉、〈顯五緣生道〉、〈含藏因續記文〉、〈四量記文〉、〈六要記文〉，內容包括上師對弟子口授「道果」法精要，對〈道果語錄金剛句〉「四正量」的解說，以及三見三定的「六要門」釋論等。此外，〈大金剛乘修師觀門〉、〈觀師要門〉作為「上師瑜伽」，說明虔敬上師的重要，〈大金剛乘修師觀門〉早於元代就有回鶻文譯本廣為流傳，由此可見其重要性（娣麗達・買買提明 2001）。另一方面，灌頂儀軌如〈攝受承不絕授灌記文〉、〈座等略文〉、〈四中有要門〉（原無標題）及〈道時授灌儀〉；說氣脈明點的儀軌有〈明點觀〉；釋「壇城」有〈身中圍事相觀〉；說中陰遷識有〈辨死相〉（三種）、〈外續命放施食〉（一名〈贖命觀〉）、〈轉相臨終要門〉、〈四灌神遷旨〉；「護摩」（火供）儀軌有〈廣燒施儀〉；除障法有〈滅除影瓶法〉及〈截截除影法〉；更有關於行手印第四灌頂，辨別「明妃」特徵的〈辯（辨）母相〉，這種「甚深」文書，自是無法在一般日常修習儀軌中看到的。

卷三有三部長篇儀軌，分別是北山大清涼寺沙門慧忠譯、中國大乘玄密帝師傳、西番中國法師禪巴集的〈解釋道果語錄金剛句記〉、第二部由甘泉大覺圓寂寺沙門寶昌譯的〈解釋道果逐難記〉，兩部均為西夏時代作品。第三部為薩迦三祖扎巴堅贊造論，莎南屹囉所譯的〈大乘密藏現證本續摩尼樹卷〉，為明代的作品。〈解釋道果語錄金剛句記〉，是對〈道果語錄金剛句〉的釋論，據沈衛榮的研究，〈句記〉內容與卷一〈道果延暉集〉前後相接，刪去了與卷二《密哩斡巴上師道果卷》重複的〈六記要文〉，因而〈解釋道果語錄金剛句記〉的編排是經過一定的取捨（沈衛榮 2017a，87-88）。〈解釋道果逐難記〉顧名思義，是對「道果」法中一些難以理解的地方作一解釋，如「言忿怒攝入」、「言風識自穀道出」、「言百五十七佛」、「言別解脫戒」、「言五緣起」、「言三座備足」、「言無我母」等眾多「難點」，這包括重要的義理和修法。最後的〈大乘密藏現證本續摩尼樹卷〉是〈本續現證如意寶樹〉（*rGyud kyi mngon par rtogs pa'i rin po che'i ljon shing*）的釋論，惟《密集》只選了部分內容（沈衛榮 2017a，90），列寫偈頌然後說明。

卷四包含眾多短篇儀軌，內容多樣，密咒儀軌有〈五方佛真言〉（毗盧遮那、不動佛、寶生佛、阿彌陀佛及不空成就）、〈擁護壇場真言〉；修觀本尊禪定有〈彌勒菩薩

求修〉；壇城供養有〈上師二十五位滿吒辣〉；延壽儀軌有〈北俱盧洲延壽儀〉；睡夢瑜伽如〈阿彌陀佛臨終要〉；發菩提心儀軌如〈菩薩心戒儀〉；讚美上師、祝禱祖師有〈修習自在密哩巴讚嘆〉、〈成就八十五師禱祝〉、〈無生上師出現感應功德頌〉和〈總釋教門禱祝〉；修持儀軌有〈修風息要門〉、〈苦樂為道要門〉、〈服石要門〉、〈修習自在擁護要門〉及〈修習自在攝受記〉。另有一組三篇獨特儀軌：關於佛塔建造的〈大菩提塔樣尺寸法〉、安放佛像的〈聖像內置總持略軌〉，以及與開光相關的（rab gnas，梵：pratiṣṭhā）〈略勝住法儀〉，以供法師於佛塔、聖跡等地作淨化加持的儀軌。

卷四末還有一系列屬於噶舉派的「大手印」（phyag rgya chen po，梵：Mahāmudrā）儀軌，包括〈新譯大手印頓入要門〉、〈新譯大手印不共義配教要門〉、〈於大手印漸入頓入要門〉、〈大手印引定〉、〈大手印靜慮八法〉、〈大手印九喻九法要門〉、〈大手印除遣增益損減要門〉、〈於大手印十二種失道要門〉、〈大手印湛定鑒慧覺受要門〉、〈大手印八鏡要門〉、〈大手印九種光明要門〉、〈大手印十三種法喻〉、〈大手印修習人九法〉、〈大手印三種法喻〉、〈大手印修習行人九種留難〉、〈大手印頓入真智一決要門〉、〈大手印頓入要門〉、〈大手印四種修心〉、〈心印要門〉、〈新譯大手印金瓔珞等四種要門〉、〈師承等處奉集輪儀〉、〈大手印纂集心之義類要門〉、〈那彌真心四句要門〉和有名無文的〈十種真性〉、〈大手印伽陀支要門〉（只記錄祖師傳承）。部分儀軌記有結集、口述及漢譯者名字，包括有八思巴、持咒沙門莎南屹囉、金剛座師、馬蹄山修行僧拶巴座主、公葛朋上師、卜思端 二合、天竺勝諸冤敵節怛哩巴上師、僕攝囉監燦班藏布、玄照國師、沙門惠幢及大巴彌怛銘得哩斡師（Maitripa），可見《密集》並非一人所編著，部分漢譯儀軌更來自西夏時代（孫伯君、聶鴻音 2018）。

關於噶舉派的上師傳承，據說十世紀由印度的帝洛巴傳（Tilopa，988-1069）予弟子那諾巴（Nāropa，1016-1100），那諾巴再傳予瑪爾巴（Marpa，1012-1097），瑪爾巴將那諾巴的教法傳至西藏，直到岡波巴（Sgam po pa，1079-1153），奠定了噶舉派。帝洛巴傳承的密法包括 Cāryapa 的「拙火」；龍樹的「幻身」及「光明」；Kambala 的「夢」及 Sukhasiddhī 的「中有」，以及「遷識」六種法門，在西藏被稱為「那諾六法」（Roberts 2010，4-5），也就是《密集》部分內容所提及的修持。

簡而言之，《密集》內容多樣龐雜，如無學人加以研究整理，一般人甚難了解儀軌內容及其重要性。因此，後文的學者研究成為認識《密集》的重要資料。

1.3《密集》的流通

《密集》自清宮流出後，知道者並不多，得知者主要是因為該集得信眾出資私印五十冊所致，惟流佈不廣，得書者也視如珍寶，故無法廣為流傳。40 年代，佛教學者呂澂（1896-1989）注意到此書。他得聞宥（1901-1985）之助，從書中找到三種儀軌加以對勘，分別是〈道果語錄金剛句〉（《密集》的〈解釋道果金剛句記〉、〈道果延暉集〉及〈密哩斡巴道果卷〉分別有若干解釋〈道果語錄金剛句〉的內容）、〈大手印金瓔珞要門〉（*Phyag chen gser phreng chung ba*）及〈成就八十五師禱祝〉（*Grub thubs gya bshi'i gsol 'bebs*）（呂澂 1942，「漢譯藏密三書」凡例）。呂氏從西藏大藏經「丹珠爾」部找到三種對應的藏文原典，以奈塘版和德格版參校對勘，另附有長篇導言，刊

於四川成都華西協合大學中國文化研究所專刊乙種的第一冊，名為《漢藏佛教關係史料集》。除以上「漢譯藏密三書」外，「史料集」還輯有清嘉慶初土觀・洛桑卻吉尼瑪（Blo bzang chos kyi nyi ma，1737-1802）的《藏傳中土佛法源流》（*rGya na gi yul du nang pa sans rgyas pa'i chos lugs byang tshul*）一書的藏文拼寫本，並附簡單導言（呂澂 1942，1）。

呂澂的節選本出版於 40 年代風雨時期，因而《密集》也未得到廣泛注意與重視，直到 60 年代，此書再次為藏傳佛教徒認識。1962 年，台灣自由出版社將《密集》影印出版，合四卷四冊為一冊，署名為「元發思巴上師輯著」，自始廣為流傳，至今不綴。1983 年，香港金剛乘學會根據原影印本再掃瞄出版，作為「金剛乘全集（甲）論」部其中一冊，同樣題為「元八思巴國師」著，不分卷。據談錫永（1935-）考察，自由版及金剛乘版稍有不同，卻以後者為精，蓋因印刷技術導致（沈衛榮 2012，導言）。金剛乘學會作為寧瑪派在香港及台灣的弘法道場之一，有助此書廣為流傳，令知者更多。

90 年代，台灣藏傳佛教修持者陳健民（1906-1987）曾對《密集》作過整理，出版時更名為《薩迦道果新編》，列「慧海叢書・藏密系列」第 6801，該集署名為元朝發思巴國師譯集，賴仲奎等纂輯。筆者撰文時未睹原書，就談錫永所說，陳氏據他對法本的認識將《密集》重新排列，惟其見多有誤解，雖有編輯功勞，參考價值卻不大（談錫永 2012，2）。

1992 年，台灣的法護（曾慶忠）曾為密哩斡巴（法護譯作畢瓦巴）的〈道果語錄金剛句〉作詳細的漢藏文對照譯注，出版《道果本頌金剛句偈疏》（法護 1992，2016 再版），書中對《密集》加以介紹，並對陳建民於〈道果探討〉一文提及的《密集》儀軌編排提出異議，另據金剛乘學會版重新編排，簡述其由，再將〈道果延暉集〉及〈道果本頌金剛句偈疏〉名詞逐一比對，文雖不長，然可見其對道果法認識甚深（法護 2016，653-682）。

1994 年，俞中元、魯鄭勇出版《密集》排印本，另加簡短評注，對藏傳佛教有背景認識的讀者或許有用，惟對一般讀者而言，原文大量象徵、實修指導及眾多艱深詞彙，書中簡注作用不大，讀之如墮五里霧中，無法領會，加上此書製作不夠精良，油墨深淺不一，欠缺規範（俞中元、魯鄭勇 1994）。

2012 年，北京大學出版社出版了沈衛榮（1962-）主編的一函五冊線裝精印本《密集》以原樣印出，作為原典文獻供學界使用。導讀冊為談錫永的序文及沈氏的詳細導言，另四冊據原書四卷各分成冊。序文與導讀中英對照。談序以修持角度將儀軌按道果次第排列，以便看出法本之間的關係（談錫永 2012，4-7）。沈氏的長篇導言更是了解《密集》不可或缺的資料。導言題為〈《大乘要道密集》與西夏、元、明三代藏傳佛教史研究〉（沈衛榮 2012，22-56），將《密集》的發現，研究困難逐一說明，特別提出明代宮廷藏傳藏佛教修習情況被《庚申外史》及《元史》錯誤解讀，影響後人對藏傳佛教的理解。他扼要回顧過去學者研究《密集》的歷史，包括呂澂、Christopher Beckwith（白桂滋，1945-）、王堯及陳慶英（1941-2022）等人，指出他們的優劣和局限，也交代自己從一開始對《密集》一知半解到通過研究黑水城藏傳佛教文書後，從

語文學的角度切入研究，才能逐漸揭開《密集》的真實面貌。通過文本對勘，他發現《密集》和黑水城文獻在內容及文字上有不少共通點。他再比對近年在北京國家圖書館發現的寫本如《因得囉菩提手印道要》、《大手印無字要》等文獻，以及台北故宮博物院的明代漢文文獻《如來頂髻尊勝佛母現證儀》及《吉祥喜金剛集輪甘露泉》，兩份文本的譯者均為「莎南屹囉」，此譯者在《密集》內有不少譯作，故說明了這些文本與《密集》年代相同。沈氏認為，當年出現的同類型文本之多，超過了《密集》收錄的數量。他審視西夏故地，寧夏銀川拜寺溝及山嘴溝近年出土的漢文藏傳佛教文獻殘本，發現《密集》部分漢譯儀軌來自西夏時代，由此可知，西夏時代藏傳佛教已傳至漢地，經過元廷傳入明代宮廷。

另一方面，沈氏又指出研究《密集》的困難，該書因純粹為宗教修行文獻，沒有歷史信息，加上寫本多不完整，從事研究必須大花力氣，故長期不受研究者重視或理會。對於怎樣研究《密集》，他提供了三個方向，首先要對文本作語境化處理，弄清寫本的生成與流傳，比定寫本與藏文原本和傳譯過程，盡量找出與文本相似的文獻，仔細比對研究。其次，要對文本作細緻的語文學處理、釐定文本內容、源流、成書年代及過程，比較不同版本，逐字逐句分析寫本內容含意，將之置於西域及中原的宗教歷史背景中加以考察，對其在兩地的傳播作合理解釋，看出其大致輪廓。最後，他認為研究者也要從佛學的角度對寫本加以分析，才能正確理解寫本的內涵和本質。他認為，元廷作為外族人信仰藏傳佛教，他們賴以了解的或許不是藏文及漢文寫本，而是蒙文及畏兀兒文（回鶻文）文獻，這類文獻對藏密在元廷、蒙古人之間的傳播起到重要作用。最後他認為，唯有通過語文學方法仔細研究，才能看到《密集》的真正意義，才能掃去史書對藏傳佛教的錯誤理解。這篇導言，對了解藏傳佛教自西夏到清代的發展、位置和重要性起到啟蒙作用。

二、研究概況

《密集》自清宮流入民間幾近百年，上世紀 30 到 90 年代雖有幾次重刊，卻只引起極少學者注意，直到千禧年後，《密集》才被認真仔細研究，各種成果加深了學人對藏傳佛教在元明清時代的流傳情況。本部分兩方面析述，第一部分為 1930 到 2000 年代的研究概況，第二部分為 2000 年代至今。

2.1 早年研究概況（1930-2000 年代）

早年學者對《密集》的研究，多屬宏觀角度作整體介紹，這包括呂澂、白桂滋、王堯、陳健民及陳慶英等。1942 年，呂澂的《漢藏佛教關係史料集》除了從《藏文大藏經》找到《密集》中幾種儀軌的藏文原典外，還寫有一篇詳細的導言，指出《密集》被發現，讓人一窺當時藏傳佛教傳入中國的情況，他謂「《集》中皆元代所譯西藏密典，不避猥褻，盡量宣揚，與唐宋剪裁之製迥異。」（呂澂 1942，1）因而理解該書譯而不傳之由。呂氏認為《密集》文獻全為元代所譯，今天看來已欠準確，沈衛榮、安海燕（1984-）等人的深入研究，已證明該書儀軌有西夏時代譯本，也有明初譯作，此

詳後文。

此外，呂氏復在文中，按原書四卷內容編次，列出目錄，將內容分作三類，一為解釋薩迦派《道果語錄》之作，一為壇場儀軌禱祝之作，最後為噶舉派「大手印」的各種要門（man ngag，實修文書）。《密集》因無年代題記，呂氏即從集內譯師及譯文資料，如〈解釋道果逐難記〉及〈大手印配教要門〉均用元代釋智所譯《聖妙吉祥真實名經》的譯文，判斷《密集》約於元代至正年間編成。此外，他又考釋集內譯師莎南屹囉（bSod nams grags）的年代，以五世達賴喇嘛的《聞法錄》（*lnga pa'i gshon nu*）及嘉木樣的《西藏佛教年表》（*bstan rtsis re mig*）為據，得知莎南屹囉生於元仁宗皇慶元年，卒於明洪武八年（1312-1375），故認為他的譯作在至正年間（呂澂 1942，4）。此外，集內又有卜思端（今人譯作布頓，Bu ston rin chen grub，1290-1354）所著的〈大菩提塔樣尺寸法〉，呂氏據《西藏佛教年表》考察卜思端之時代，特別是《西藏佛教年表》中提到仁欽南嘉（Rin chen rnam rgyal）的《卜思端傳》（*Bu ston rnam thar*）謂〈塔樣尺寸法〉為卜思端 63 歲時（1352）的作品，故呂氏得出同為元代作品。接著他簡述元代兩個最有影響力的薩迦派及噶舉派的傳承和學說，分析他能找到藏文原典的幾種儀軌，交代其作者、科判、內容以及與西藏佛教的關係，最後表列 84 大成就者的梵文或藏文名稱，供學者參考。可以說，呂澂是第一位以嚴謹學術角度對《密集》作仔細研究的學者，他選取的數種儀軌（〈解釋道果（語錄）金剛句記〉、〈道果延暉集〉、《密哩斡巴上師道果卷》、〈大手印金瓔珞要門〉及〈成就八十五師禱祝〉），附以藏文原典拼寫，文末所附索引，完全符合西方的學術規範，這裡以呂澂比對的〈道果語錄金剛句〉其中一節為例。

呂澂細閱《密集》，發現薩迦派密哩斡巴〈道果語錄金剛句〉藏文本在《密集》並無單獨漢文全譯，只在〈道果暉延集〉、〈解釋道果語錄金剛句記〉及《密哩斡巴上師道果卷》中看到〈道果語錄金剛句〉部分節譯，因此他從奈塘本（即那塘本）藏文大經丹珠爾部檢出〈道果語錄金剛句〉，以藏文轉寫錄出全文，並將〈道果暉延集〉、〈解釋道果語錄金剛句記〉及《密哩斡巴上師道果卷》的漢譯對應部分在拼寫旁邊列出，相應的藏文轉寫作斜體表示，如在呂文的「句 2 頁」（意即〈道果語錄金剛句〉對勘第二頁）：

> 〈道果語錄金剛句〉：*lums khyad par can la brten nas dngos po'i mthar rten cing 'brel bar 'byung ba/ gshan dbang rten 'brel/ byang chub chen po'i lam/ chos thams cad rten cing 'brel bar 'byung ba lo rgyus kyis tshad ma/ kun gzhi'i rnam shes dag ba'i byang chub chen po/ rten cing' brel bar 'rbyung ba lngas lam yongs su rdsogs pa'o/*
>
> 藏文拼寫旁即列出《密集》〈解釋道果語錄金剛句記〉相應的文字：
>
> 依殊勝身，於體性際，緣起繫屬依他起性，大菩提道，一切法從緣起宗說正量，總位識清淨大菩提，以五起道皆是究竟。（解）

引文「（解）」即來自〈解釋道果語錄金剛句記〉，呂氏以「集」、「卷」分別表示來自〈道果暉延集〉及〈密哩斡巴道果卷〉。這樣，〈道果語錄金剛句〉在《密集》三種儀軌

的漢譯部分及比例一目了然。

另一方面，呂澂於上述引文的漢譯，為〈道果語錄金剛句〉的原文在〈解釋道果語錄金剛句記〉的相應短句或詞彙而已，在〈解釋道果語錄金剛句記〉裡，上引文每一句均有詳細解釋，例如「即文云依殊勝身」後有一大段釋義，然後才是另一詞彙「即文云於體性際」的詳加解釋，故觀者無法在〈解釋道果語錄金剛句記〉看到「依殊勝身，於體性際，緣起繫屬依他起性，大菩提道，一切法從緣起宗說正量，總位識清淨大菩提，以五起道皆是究竟」這段文字。因此，《密集》中〈解釋道果語錄金剛句記〉引用的〈道果語錄金剛句〉原文不易被看出，研究者首先要對〈道果語錄金剛句〉原典內容、對應的詞彙十分清楚，才可判斷分辨。由此可知呂氏對藏漢語文，以至藏漢翻譯對勘的功力。呂澂對《密集》的初步考析，是一篇精緻的文本對勘及傳承考證的論文。

呂澂以後的二十年間（1940-1960 年代），學界對《密集》的注意實在鳳毛鱗角，似乎無人問津，正如沈衛榮謂：

> 究其原因，實在不難理解，對於專治蒙元史的學者而言，《大乘要道密集》大概無異於天書，不但難以卒讀，而且也很難從中發現直接的歷史資料。即使是對治藏傳佛教史的學者面言，這部文獻集所涉及的儀軌和義理無疑也過於甚深和廣大，並非可以從幾篇尋常的經續、儀軌，或者幾部共通的教科書中找到解讀這些文本的線索的。（沈衛榮、侯浩然 2016，259）

因此，《密集》自呂澂的研究後再沉寂了近二十年。1962 年，台灣的蕭天石（1909-1986）以方便流通為由重印《密集》，刊印者未如呂澂般對《密集》作語文學式的探究，也許是將該書作為修習用的工具書流通。然而，誠如沈君所言，《密集》並非一般修持者可以理解，當中的甚深教法，更不可胡亂修習。因此，重印該書自是作為文獻紀錄而已，自後也無學界中人問津。這樣又過了二十一年，1983 年，香港金剛乘學會影印《密集》出版流通，合四卷為一冊，不分卷。金剛乘學會為藏傳佛教寧瑪派道場之一，出版《密集》自是功德無量。編集者劉銳之從修行者的角度於後記對密法的修持，特別是寧瑪派的修持作扼要介紹，指出《密集》各種儀軌「似非依藏文續部原文譯出」（劉銳之 1983，435）。從今天學者對《密集》的研究來看，劉氏這種看法十分準確。再者，他在後記引用陳健民對《密集》編排的重新整理及介紹，仍是以佛教徒的角度考量，故未有對《密集》作文獻學的考證。

1975-77 年，日本西夏學家西田龍雄（Nishida Tatsuo, 1928-2012）出版三冊《西夏文華嚴經》，其中第三冊為「西夏譯佛典目錄」及「西夏語・漢語對照語彙」。在「目錄」部分，他將列寧格勒編號 346（西田編號 054）的西夏文〈大手印直入要論〉比定為《密集》的〈大手印頓入要門〉、編號 348（西田編號 056）〈大手印之三種義喻〉比定為〈大手印三種法喻〉（西田龍雄 1977，21）、編號 251（西田編號 076）的〈道果語錄金剛句之解具記〉比定為《密集》的〈解釋道果語錄金剛句記〉（西田龍雄 1977，24），另有一部編號 170（西田編號 117）的〈中有身要論〉當與《密集》有關，惟西田未有說明（西田龍雄 1977，30）。除編號 117 外，資料均清晰指出部分俄藏西夏文寫卷與《密集》的關係。「目錄」的 314 項資料和所有語彙，均為西夏文漢文對照，由

此看到他對佛教文獻，以及西夏文字的掌握和熟悉。這個「目錄」為學者帶來極大方便，也間接方便學者找到與《密集》相關的西夏文寫本信息。

《密集》在 80 年代初首次受到西方學者注意，美國學者白桂滋於 1984 年發表〈迄今無解而歸於八思巴名下的元代文獻集〉（“A Hitherto Unnoticed Yuan-Period Collection Attributed to ’Phags pa”）一文，對《密集》全書作一初步考察（Beckwith 1984，此文後來由鄧小咏中譯，載於《國外藏學研究譯文集》第 13 輯）。據他初步統計，《密集》至少有文獻 28 篇（Beckwith 1984，11），其中薩迦派薩迦班智達、八思巴「道果」文獻，以及金剛座師的〈成就八十五師禱祝〉共五類合共 238 頁，他得到史爾弼（Janos Szerb，1951-1988）的幫助辨析到兩篇八思巴儀軌：〈觀師要門〉及〈彌勒菩薩求修〉。此外，他提到《密集》的序文和題記是藏學家特別感興趣的部分，因為它提供了一些派系傳承的痕跡，諸如文獻出現的瑪爾巴、米拉日巴（Mi la ras pa，1052-1135）及熱瓊巴（Ras chung rdo rje grags pa，1085-1161）等上師名字。然而，此文的重點，在於他的總結：“Phags pa himself did not compile the collection. However, numerous works of Yuan-period Sakyapa provenience are included in it, and one may therefore safely assume that most - if not all - of the texts date from that period.”（Beckwith 1984，11-12）近年的研究，證實了白氏此說。白氏在文末列出了 28 種文獻及相關傳譯者名稱，對於最後一類噶舉派的「要門」文書，他並沒有開列出來，諸如〈大手印伽陀支要門〉、〈大手印靜慮八法〉等，他認為是屬於無名氏的短篇文獻集，未有準確標題，故不列出（Beckwith 1984，16）。

白桂滋在匈牙利發表的這篇論文，肯定了編者並非八思巴這一準確定論，對外國學者來說當有拋磚引玉的作用，惟論文仍沒引起國內外學者對《密集》再作深入討論，《密集》依舊只是一部書架上的文獻而已。直到 1996 年，北京中央民族大學的王堯發表〈元廷所傳西藏秘法考敘〉一文，才引起學者注意（此文原刊於南京大學元史研究室編《內陸亞洲歷史文化研究——韓儒林先生紀念文集》1996，510-524，後收入作者的論文集《水晶寶鬘》，即王堯 2000，246-267）。王堯引元代詩人張昱及薩都剌（1272/1300-1355）的詩作，反映元人對藏傳佛教在宮廷傳播頗有微詞，謂《元史・哈麻傳》記哈麻於元順帝時在宮中修習「演揲兒」（回鶻文 Yantïr，梵文：Yantra）法被人視為房中術，宮中上演的「十六天魔舞」（rig ma bcu drug gi mchod gar）又被視為君臣的酒色之樂，各種文化差異全被漢人誤解寫入正史，這是由於他們不懂藏傳佛教之故。事實上「十六天魔舞」只不過是一場藏族舞蹈而已：「服裝奇異，不同流俗，手中又多了個加巴剌（顱器）之類的法器，漢地很不理解，再加上限制觀眾範圍，『受秘密戒得入，餘不得預。』就更增加了神秘性，成為世人攻擊的對象。」（王堯 2000，248）對於宮內修習藏傳佛教的情況鮮為外人知道，「一向是十分縝密、隱蔽，很少有人能接觸。」（王堯 2000，250）如薩迦派的修習就很重視秘密性，故《密集》的出現，同樣成為王氏關注的焦點。文中記上世紀 60 年代他曾在藏學家王森處借閱「黃緞裝裱手寫體複印四卷本」《密集》，並引錄書中跋尾的發現始末，更就「寶珍金剛上師於燕京極樂庵傳授大威德金剛灌頂法已」一句，通過《日下舊聞》考察極樂庵所在地，惟該書所記為極樂寺而非極樂庵，故只得存疑待考。

王堯考釋了「金剛珍寶上師」的背景，還原這位上師的藏文名字為 Gu shi'i dkon mchog rdo rje（古洗裏袞卻多吉），又名共覺多吉，為蒙古人，名字「古洗裏」為「國師」的音譯。這位上師由五台山到北京極樂庵傳法，後進北京密藏院，有傳他曾任西藏札什倫布寺法台，時人稱他為辛喇嘛，譯有不少藏傳佛教儀軌（王堯 2000，253）。王氏據《法音》期刊列出辛喇嘛所譯的密教儀軌共 13 種，不過，他的考證後來也未為別的學者注意。另一方面，他又據修法類別列出《密集》的目錄，指出集有名字的 20 人中，屬於薩迦派的有三祖名稱幢（即扎巴堅贊）、四祖普喜幢（Kun dga' rgyal mtshan，1182-1251）及五祖八思巴，後者曾得忽必烈授予「皇天之下一人之上開教宣文輔治大聖至德普覺真智佑覺如意大寶法王西天佛子大元帝師」稱號，忽必烈夫婦及子女皆皈依八思巴（王堯 2000，260）。對於莎南屹囉，王謂需要進一步探索，至於書中提到的其他譯師如弘覺國師、卜思端、大乘玄密帝師、金剛座師、公葛朋上師、西番中國法師等，以至《密集》提及的馬蹄山、北山大清涼寺、甘泉大覺圓寂寺以及果海密嚴寺等，都值得加以重視。

王文又對噶舉派「大手印」法略加介紹，他提到許多薩迦派僧侶也曾修學「大手印」法。忽必烈雖以薩迦派為宗，卻曾邀請噶瑪拔希（Karma pakshi，1204-1283）在四川會面，自始元廷與噶舉派續有聯繫。此外，噶舉派的讓迥多吉（Rang byung rdo rje，1284-1339）又應元文宗（1304-1332）邀請為寧宗帝后灌頂，為皇弟授戒，後元順帝（1320-1370）授他為灌頂國師，並賜玉印。稍後的乳畢多吉（Rol pa'i rdo rje，1340-1383）為元順帝和太子傳授金剛亥母（Vajravārāhī；關於金剛亥母，可參考 English 2002）灌頂及「那諾六法」。最後王文也提到密法修持中的「四喜」、雙修等甚深密法實踐牽涉修持者的根器及修持次第，這些一般人看來十分奇異的修習在在引起社會人士議論，王氏謂「密教則承認客觀為固有，不去否定它，而加以利用，以求得在現有的人生基礎上提高、昇華。不是放棄、摒絕肉體，而是利用肉體。……密宗不過是提倡順應自然，因勢利導而已。」（王堯 2000，264）王文深入淺出的解讀，為研究者介紹了《密集》的背景、篇目、傳法上師、宗派背景，以及君主重視等方面，為後來學者研究提供了切入點。可以說，王文是繼呂澂之後研討《密集》最重要的論文。

從 2000 年以前的研究可見，學者對《密集》的研究基本上是對全書作一宏觀的、鳥瞰式的介紹，著重判斷篇目、作者、譯者、傳承背景的考察，以及對薩迦及噶舉兩派的扼要介紹，其中呂澂的考證，雖欠全面，卻最具學術規範，在克難時代能夠發表這樣的單行本，實屬難得。至於王堯的論文，卻引起了內地藏學家的注意，陳慶英以至後來的沈衛榮及其學生等，投入大量心力研究《密集》，為西夏、元、明以至清代藏傳佛教漢文文獻翻譯、對勘研究寫下新一頁。

2.2 近年研究概況（2000-2020 年代）

千禧前後，學者對《密集》的關注要比過去 70 年為多，近十多年內地學者對西夏文獻的研究形成了西夏學熱，其中關注點之一為西夏藏傳佛教文獻研究，寧夏山嘴溝、拜寺溝西夏方塔發現的西夏時代藏傳佛教漢文文獻、西夏文文獻，以及俄藏黑水城藏文文獻的公佈均影響學者對《密集》的解讀。今天，《密集》中不少儀軌已知是

西夏時代的作品，學者通過翻譯、比對其他藏文文獻，得知部分儀軌為明初所譯。因此，新的研究成果對今人了解《密集》的傳承，無疑更為清晰。千禧以後，對《密集》的研究，可分為宏觀的、歷史傳承方面的研究。另外是儀軌的對勘研究，特別是找出各種儀軌的相應藏文、西夏文、回鶻文或漢文本比對，從而找出《密集》某一或相關寫本的時代及具體內容。

2.2.1《密集》的宏觀研究

對《密集》的整體研究，可算是接著上世紀王堯論文下進行的。千禧年前後，北京中國藏學研究中心的陳慶英發表〈西夏及元代藏傳佛教經典的漢譯本——簡論《大乘要道密集》(《薩迦道果新編》)〉一文，以他接觸到陳健民整理的《薩迦道果新編》來考察它與西夏藏傳佛教的關係（陳慶英 2000a，1-9）。此文後來以〈《大乘要道密集》與西夏王朝的藏傳佛教〉為名重刊（陳慶英 2003，49-64）。

陳文先交代《密集》於 1930 年代出現以及刊印流通的情況，介紹了陳健民得到《密集》一書由來及為何重新編次為《薩迦道果新編》：

> 民國二十年前後，王理成居士董其事。王隨諾那先師來湘弘法，兼為此法典募捐。吾友醴陵李金陵居士時居長沙，捐款獨多。宣紙為身，黃錦為面，夾頁單印，外加錦套，莊嚴法寶，無可倫比。湖南分得百本，然重寄一次，多得百本。王理成居士讚嘆此事，謂諾那先師懸記弟子中成就較多者，以湘省為最。余蒙李金陵居士贈送一部，恭讀再四，覺其中殘缺及顛倒處，早懷整理之志。（陳慶英 2000a，1）

除此以外，陳慶英指出過去得見《密集》者多為密教修行人，故對書的態度多從修行考量，他先羅列陳健民為《密集》重新整理的 83 種篇目，由此梳理《密集》的傳法和彙集者與西夏王朝及元代藏傳佛教歷史的關係。他認為，《密集》中八思巴的儀軌只有四種，不足以作為該書的署名作者，應以「元朝發思巴國師等譯集」較為妥當（陳慶英 2000a，5）。此外，書中幾位薩迦派祖師名字的寫法與後來通用的頗有不同，集內多作意譯，今人慣常以音譯稱之，如三祖扎巴堅贊，集內以「大薩思嘉知宗巴上師述」，「知宗巴」（rJe btsun ba，意為高貴者）為派中人對扎巴堅贊的尊稱。此外，薩迦班智達貢噶堅贊，集內稱作「大薩思嘉班帝怛普喜幢」、「大薩思嘉班帝怛著哩哲斡」，「著哩哲斡」即 Chos rje pa，即法主或法王，這種意譯在元代以後已很少見。此外，集內對西藏薩迦一地稱為「吉祥白地」，也就是藏文薩迦的意譯，他謂這是十分罕見的譯法，因為元代漢文文獻早將 Sa skya 譯為薩迦，故推測文獻寫成的年代可能早於元朝（陳慶英 2000a，6）。

另一方面，陳氏又考察持咒沙門薩南屹囉（即本文提及的莎南屹囉）的時代，該譯師藏文當譯為 bSod nams grags（福稱）。他認為「持咒沙門」（sngags 'ching）這一稱號在元代以後為不少薩迦高僧所用。《密集》中薩南屹囉譯有兩篇八思巴的作品，故猜想他與八思巴關係密切，加上譯者另譯有〈阿彌陀佛臨終要門〉，提及貢噶堅贊弟子「思納哩探斡」（Se na rig ldan ba），即「從思納來的有學問的人」，陳慶英以《安多政教史》引證薩南屹囉的生活時代與八思巴同時或稍晚（陳慶英 2000a，7）。陳文

雖為《密集》的編集時代提供較為清晰的看法，惟此說被後來的學者修正。另一方面，他又以集內提及的人名指出文本來自西夏王朝翻譯的可能性，如〈解釋道果（語錄）金剛句記〉一名，他比對俄藏西夏文佛經目錄的同一法本漢文譯作〈道果語錄金剛句解具記〉，這是「將西夏文逐字譯成漢文的，而按照將藏文譯成漢文的習慣，動詞應該移到受詞（賓語）之前。」（陳慶英 2000a，8）因而認為《密集》的文獻與俄藏西夏文獻來自同一種藏文本，推斷〈解釋道果（語錄）金剛句記〉可能是西夏時期傳播、翻譯的。作者又對北山大清涼寺慧忠、大乘玄密帝師、西番中國法師膽巴的西夏背景作一番考察。陳文又交代噶舉派「大手印」教法傳承，最後總結《密集》可能是八思巴在世或去世不久由薩（莎）南屹囉彙集及翻譯的，集內收入不少西夏時代的道果法及大手印儀軌，是研究元代及西夏藏傳佛教的重要資料。陳氏這篇論文，提出了很多新看法，令人更清晰的看到《密集》的西夏背景。

同年，陳慶英也發表〈大乘玄密帝師考〉一文（陳慶英 2000b）。該文著重考證大乘玄密帝師的家世來歷，他作為西夏帝師，曾得薩迦及噶舉兩派傳承，陳氏在西夏文寫本《觀彌勒菩薩上生兜率經》發願文中發現了大乘玄密國師，懷疑與玄密帝師為同一人。他復從《密集》中〈大手印伽陀支要門〉中看到噶舉派傳承的瑪爾巴及米拉日巴等祖師，得悉玄密帝師為米拉日巴的再傳弟子，同時知道在塔波噶舉各支派未出現前，塔波噶舉的教法已傳至西夏人中，在西夏宮廷產生重要影響。玄密帝師是〈解釋道果（語錄）金剛句記〉的傳授者，也同是薩迦派弟子，由此可知「道果」及「大手印」在西夏藏傳佛教的重要性，蒙古滅西夏後，能夠與之聯繫及對話者就只有這兩派中人。

陳氏在〈無生上師功德頌〉發現「玄密無生上師」一名，他比定為大乘玄密帝師，〈頌〉中所說的馬啼山，就是西夏佛教寺廟或修行地。根據頌文，玄密帝師父親為著名醫生，母親為達逞地方的人。帝師曾到烏堅（U rgyan）地方學習密法十二年，後從印度回西夏，終獲帝師稱號，並獲藏族唃廝囉政權邀請弘法。陳慶英推測，玄密帝師當在賢覺帝師與藏波巴帝師之間任職。陳氏論文的貢獻，在於嘗試利用《密集》揭開了大乘玄密帝師的時代及家世，弄清其時代背景。然而，這個猜想未為後來學者同意。2012 年，高山杉發表〈玄密帝師與無生上師〉一文，否定陳慶英以〈無生上師出現感應功德頌〉認為無生上師即大乘玄密帝師的看法（高山杉 2012）。高氏從俄藏黑水城漢文密教寫本〈四字空行母記文〉，提及「四字空行母」、「眾麻松巴（性）散哩結章光（正覺寶昌師）」、「眾麻葛悉兼名（無生）」，令他發現它與〈無生上師頌〉中「四字亥母法」、「松巴師」及「噹巴悉京銘（無生上師）」等文字有著對應關係（高山杉 2012，39），惟它仍不能確定無生上師的年代、所屬的民族和國家。高氏的發現讓人對無生上師及玄密帝師的生平背景需作重新思考。

至於譯師莎南屹囉名字的來歷，語言學家卓鴻澤（1972-）曾作過一番考察（卓鴻澤 2013）。他從白桂滋的《密集》論文留意到「持呪沙門莎南屹囉」一名及其還原的藏文拼寫 Dhāranī-holding śramana bsod nams grags，繼而想起以一份李蓋堤（Louis Ligeti，1902-1987）於上世紀 20 年代購自蒙古喀喇沁（Qaračin）、現藏於布達佩斯的十七世紀蒙古文譯本《嘉言寶藏論》（蒙古文：*Sayin üge-tü erdeni-yin sang neretü šastir*，即《薩迦

格言》，*Sa skya Legs Bshad*）正文前的蒙文譯者名稱 Tarniči toyin sonom gara orčiγulbai（持呪僧 Sonom Gara 譯），比對了《密集》的莎南屹囉一名，就蒙古語第一音節為重音，Sonam 可轉化為 Sonom，另蒙古語因外來語影響，會在音節中相連的兩個輔音之間插入元音，故 Gra 可變為 Gara，Gïra；Kra 可轉為 Kara，Kïra，「持呪沙門莎南屹囉」可視作蒙古語 Tarniči toyin sonom gara（gra）/kara（kra）的漢譯（卓鴻澤 2013，420）。文中他也分析蒙古語 Tarniči toyin 譯作「持呪沙門」的語言學理由。

此外，卓氏另據台北故宮所藏的《吉祥喜金剛集輪甘露泉》「持呪沙門莎南屹囉 二合 集譯」及「捺屹囉 二合 」等詞彙，指出「捺屹囉 二合 」為梵文 cakra 的對譯，而「屹囉 二合 」是對譯 gra/kra 的證明，從而論證 Gra 可變為 Gara 及 Kra 可轉為 Kara 的假設，並認為明代題為莎南屹囉的寫本，是由蒙古文文本間接譯出，漢譯者也不一定為莎南屹囉（卓鴻澤，421）。文中他又通過多種語文考證，指出莎南屹囉並非來自西藏或喜馬拉雅，而有可能是生於元代並通曉蒙古語的回鶻人，又或是吐魯番哈喇火州（Qara Qočo）一帶，可傳授藏傳佛教經咒的蒙古人（卓鴻澤，426）。沈衛榮後來證實莎南屹囉為明代譯師，此說為大部分學者接受。卓鴻澤的專文，雖未能為讀者帶來莎南的真正身份，惟他出色的語文學功夫，在文中以各種極富創意的語文學考證和翻譯，予人大開眼界。同時，他對藏文舊籍名稱、人名的翻譯往往別出心裁，如一般學者熟知的《漢藏史集》（*rGya bod yig tshang*），他卻棄而不用，改譯為《漢蕃冊府》，譯名散發著《冊府元龜》等漢文古籍名稱的味道，添了一份文化餘蘊，古雅拙樸，可見其對漢藏語文的掌握和理解。因此，不論他的判斷是否正確，其分析已是一篇上佳的語文學論文。

2009 年，美國的鄧如萍（Ruth Dunnell）繼陳慶英、聶鴻音（1954-）及沈衛榮對西夏的帝師和國師的研究後，發表〈西夏佛典中的翻譯史料〉，提出自己的看法（鄧如萍 2009）。她注意到陳健民《薩迦道果新編》的〈解釋道果語錄金剛句記〉題款的次序與她所見的不同，因那個輯本有布頓及元代索南扎（即莎南屹囉）的版本，因而判斷陳氏編輯《道果新編》原不在保留原書風貌（鄧如萍 2009，147）。然而，鄧氏並不知道《密集》內的莎南屹囉並非元代僧人，而是後來據《西天佛子源流錄》發現的明代大智法王班丹扎釋的弟子莎南屹囉（沈衛榮 2017a，43-48；張潤平、蘇航、羅炤 2012）。

另一方面，她據黑水城文書推測，傳承〈解釋道果語錄金剛句記〉的西夏玄密帝師於十二世紀中葉前仍在西夏活動，又以 1194 年西夏文版《觀彌勒菩薩上生兜率天經》的西夏仁宗遺孀羅皇后題記，同意陳慶英推斷玄密是由國師擢升至帝師，並據文獻總結玄密帝師的時代應在 1194 年以前，這與《密集》所收的佛經時間一致（鄧如萍 2009，149）。鄧如萍又考察玄密帝師的師承，從米拉日巴弟子岡波巴學習，並將法要轉予弟子大寶，大寶再傳予玄照國師。然而，鄧氏無法考證大寶的身份，只猜想他可能是蔡巴噶舉的創始人喇嘛相（lama Zhang，Zhang G.yu brag pa brtson 'grus grag pa，1122-1193，關於喇嘛相的生平，可參考 Yamamoto 2012），喇嘛相的弟子藏波巴貢卻僧格被噶舉派都松欽巴派往西夏，後更成為西夏帝師（鄧如萍 2009，150-151），噶舉派的儀軌也由此傳至西夏。

至於玄密帝師的徒孫，曾傳授「大手印」儀軌的玄照國師可能為西夏人。另一方面，鄧謂《密集》中禪巴國師所編的〈解釋道果語錄金剛句記〉經由玄密帝師傳承，因此玄密帝師同時傳授薩迦派儀軌（鄧如萍 2009，152）。她又探討西夏賢覺帝師波羅顯勝的名字，否定了西夏學家聶鴻音對「波羅顯勝」演化自藏文及梵文的說法（鄧如萍 2009，155-156）。整體而言，鄧如萍的論文為與《密集》相關的幾位帝師國師的背景作了簡略的考證，後來她再為文詳作分析（Dunnell 2011，465-477）。

2009 年，俄羅斯學者索羅寧（Kirill Jurievitch Solonin）對俄藏西夏文《大手印究竟要集》作了初步考察（Solonin 2009）。該文借《密集》〈大手印伽陀支要門〉內的祖師傳承，與德慧《大手印究竟要集》所記的上師系譜作比對，兩者祖師系譜差異不大，還可藉此補充《大手印究竟要集》傳承祖師的缺失。他又指出《大手印究竟要集》屬於藏傳佛教噶舉派系統，顯示該派或許是最初在西夏傳播的藏傳佛教宗派。

另一方面，問答體裁的《大手印究竟要集》以「無念」作為核心教義，索氏對之詳加考察，點出它與《密集》的諸多「大手印」儀軌完全不同，惟論述方式卻與《密集》的〈新譯大手印不共義配教要門〉相似，大巴彌怛銘得哩斡（Maitripa）在〈新譯大手印不共義配教要門〉提到兩種道的修持，一為普通根器者修習的方便道，一為高階修持者的「真心義」道，前者尤如《大手印究竟要集》的「因道」，後者屬於「果道」，方法上有明顯共通之處（Solonin 2009，295）。

其次，《大手印究竟要集》提及的頓漸修持，也近似於《密集》〈於大手印頓入漸入要門〉。《密集》的〈大手印八鏡要門〉也提到「無念」觀，第七鏡「無念界之明鏡者無生法身界內淨」為修持者從「念」經過「無念內而清淨」而達到「無念」之境，其終極為「無生法身之明鏡」，索氏認為這種「無念之理法爾不滅」屬於《大手印究竟要集》大手印法的核心（Solonin 2009，300），藉無念之境而邁向解脫。他又指出，對比《密集》的「大手印」儀軌，西夏文《大手印究竟要集》屬於更龐大的修習法本，並有其獨特的詞彙和隱喻的表達方式。通過比較及文本分析，讀者更能體會《大手印究竟要集》這部充滿禪宗意趣的西夏文寫本。在論文裡，《密集》作為比對的材料，顯示出它與西夏文「大手印」文書的差異。

陳慶英、鄧如萍及索羅寧等人對《密集》的研究以外，清華大學的沈衛榮投放大量心力，與他的學生一起集中研究《密集》，從單篇論文到結集書，至今出版了《文本與歷史：藏傳佛教歷史敘事的形成和漢藏佛教研究的建構》（2016）、《藏傳佛教在西域和中原的傳播：〈大乘要道密集〉研究初編》（2017a）及《從演揲兒法中拯救歷史——元代宮廷藏傳密教史研究》（2022）三書，對解讀《密集》各種儀軌考釋細緻，特別是《藏傳佛教在西域和中原的傳播：〈大乘要道密集〉研究初編》一書，既有整體研究，也有個別儀軌研究，是一部認識《密集》的重要著作。

2016 年，沈衛榮發表〈論《大乘要道密集》的成書〉，對《密集》的著者和譯者、文獻內容及傳承作詳細分析（沈衛榮 2006，11-20；2017a，33-55）。沈氏認為，《密集》是八思巴輯錄的說法全受 1930 年《密集》影本跋文誤導所致，實際上《密集》只有四種八思巴文獻，集中的卜思端、朵波巴攝囉監燦班藏布（Dol po pa shes rab rgyal mtshan，1292-1361）、索南堅贊（bSod nams rgyal mtshan，1312-1375）更是出生於八

思巴去世之後，因而《密集》不可能是八思巴的譯集。此外，該書也非全是元代的作品，因為一系列「大手印」儀軌為西夏時代譯本，並從「大手印」系列文獻如〈大手印伽陀支要門〉、〈新譯大手印金瓔珞等四種要門〉記錄的傳承系統確定文獻為西夏時代的作品。已故美國藏傳佛教學者 Gene Smith（1936-2010）對噶舉派的金瓔珞祖師傳承曾作過考析，茲可備覽（Smith 2001，39-57）。沈文又通過台北故宮的明代漢文藏傳佛教寫本《如來頂髻尊勝佛母現證儀》和《吉祥喜金剛集輪甘露泉》的署名、譯者和傳承名錄，以及中國國家圖書館藏的《端必瓦成就同生要》、《因得囉菩提手印道要》等儀軌，指出《密集》的譯者之一莎南屹囉為明代譯師，更確定《密集》的部分內容是一部「道果」文獻集成，各種文獻之間有不少編輯加工的痕跡。他又提到在中國國家圖書館善本部發現另一部莎南屹囉翻譯的道果儀軌《密哩斡巴上師道果卷》，與《密集》的《密哩斡巴上師道果卷》前半部份相同，惟國圖本列明「卷第十」字樣，故他猜想國圖本可能是另一部薩迦道果集成。沈文的詳細考證及發現，釐清了過去對《密集》研究的一些重大失誤，並對《密集》的成書與傳播提供了較為清晰的背景。

關於《密集》的篇目，沈衛榮的在討論《密集》的專著中詳加分析，對全書的篇目情況有更詳盡的研究（沈衛榮 2017a，56-110）。他認為「大乘要道密集」作為書名，無法核實何時及由誰人擬定，故名字確實不能反映全書內容，他指出陳健民對《密集》重新編排也不合理，因陳氏對道果法的完整體系未有深刻的體會，重排次序基於主觀臆測。沈氏認為《密集》部分編目安排自有規律，如卷二的《密哩斡巴上師道果卷》編排就與薩迦派的《道果弟子釋》（*Lam 'bras slob bshad*）內的《道果根本法黃卷》藏文編排完全一致，故非胡亂安立（沈衛榮 2017a，57；曾漢辰 2014）。

另一方面，他對陳氏重訂書名《薩迦道果新編》提出異議，因《密集》內容五花八門，本就不限於薩迦派，加上文獻譯作的時代對教派分法尚未明確。他比對羅振玉（1866-1940）在大內發現的「演揲兒法」殘卷，發現薩迦派信眾同樣修持後來噶舉派重視的「那諾六法」，因此不能將「那諾六法」視為噶舉派專屬的修持文獻，同理，也不能將「道果」視作薩迦派專屬的修習儀軌。沈文又對《密集》四卷的內容特點作扼要的介紹，將能找到的相應藏文原典、相關作者列出，讓讀者有一個比較全面的認識，例如介紹《密集》卷三的〈解釋道果語錄金剛句記〉，就指出它是藏文本〈道果根本金剛句〉（即〈道果語錄金剛句〉）的釋論，漢文本並不完整，文獻雖為西夏時代中國大乘玄密帝師傳，內容卻與卷一的〈道果延暉集〉前後相接，因此《密集》的編排並非隨意，相反有一定的取捨標準（沈衛榮 2017a，87-88）。他的分析，對我們理解《密集》有很大的幫助。

沈氏又通過元代擅長大黑天儀軌的膽巴國師（Dam pa）一名，考察最妙上師、金剛上師、最勝上師、殊勝上師等名的微妙差別（沈衛榮 2017a，111-156）。此外，文中提及藏傳佛教各派視修習師觀為必修功課，薩迦派、寧瑪派均視金剛上師為修道之根本，因此《密集》中〈大金剛乘觀修師門〉正好代表了這方面的著作。論者又以〈事師五十頌〉、〈道果金剛句偈〉、〈大金剛乘觀修師門〉、《道果弟子釋》等指出「道果」法為何以觀師為甚深修道的途徑。另一方面，他從《密集》一系列「大手印」文獻看到各派之間的教法並無嚴格分界，如西夏的大乘玄密帝師，既傳「道果法」，又傳「大手印」

法。文中作者又按薩迦派傳統，以漢藏文對勘的《道果教誡釋論——要門藏》（*Lam 'bras bu dang bcas pa'i gdams ngag gi rnam pa bshad pa man ngag ster mdzod*）簡介了四種金剛上師的定義，以及通過〈道果金剛句偈釋論〉簡說四種分類的標準。沈氏對薩迦派上師、金剛上師、觀師，以及分類等詳細解讀，幫助了我們了解《密集》提到上師一詞的歷史及宗教意義。

關於《密哩斡巴上師道果卷》與《道果黃卷》的關係，沈氏弟子曾漢辰作過扼要的研究（曾漢辰 2014）。他在一篇比較噶舉派上師帕木竹巴（Phag mo gru pa rdo rje rgyal po，1110-1170）與道果關係的論文中提及二者的關係，他發現《密哩斡巴上師道果卷》一系列 17 種短篇儀軌內容與薩迦派最原始的道果儀軌彙編《黃卷》23 種法本中的前 16 種對應，《密集》對應的儀軌包括：

1.〈含藏因續記文〉2.〈座等略文〉3.〈身中圍事相觀〉
4.〈辨死相〉5.〈飲空贖命法〉（即〈續命觀〉）6.〈轉相臨終要門〉
7.〈明點觀〉8.〈明印五種姓〉（即〈辨母相〉）9.〈臨終遷識法〉
10.〈三根四灌〉（即〈四灌神遷旨〉）11.〈道灌〉（即〈道時授灌儀〉）
12.〈四量記文〉13.〈六要記文〉14.〈五緣生道〉
15.〈燒施法〉16.〈除影瓶法〉17.〈截截除影法〉

曾漢辰指出，《密集》的編者是有計劃地將《黃卷》這十多種儀軌按次編入的，甚至是選擇最重要的放進集內，未收入《密集》的藏傳佛教漢文儀軌如〈大手印無字要〉、〈端必瓦成就同生要〉等卻在北京圖書館發現，可見當日的漢文藏傳佛教儀軌不只《密集》一種。另一方面，曾氏認為要讀懂《密集》的這批法本，必須要認識《黃卷》在薩迦派儀軌法彙裡的重要性才可（曾漢辰 2014，294），單憑薩欽貢噶寧波的十多種道果釋論或〈道果語錄金剛句〉是無法學習道果的。那等於說，一般人光看《密集》無法修持，必須有上師解說指導才可，這側面反映出《密集》被發現數十年而研究者渺的原因。

此外，《黃卷》作為薩迦派的核心修習文本，到十七世紀仍是修持者的重要依據，阿梅夏（A mes zhabs，即後文提及的阿美夏阿旺貢嘎索南'Jam mgon A mes zhabs ngag dbang kun dga' bsod nams，1597-1659/60）時代《黃卷》的短篇儀軌極受重視（曾漢辰，299）。另一方面，《黃卷》的編者在彙編文本時盡量做到不增不損以保留原貌。《黃卷》並非扎巴堅贊一人所編，惟他卻有可能是首位編者，從他得自父親傳承後記錄，到彙編《黃卷》定稿殺青，已是他後五代的事（曾漢辰，303）。曾漢辰在文末重申，《黃卷》與《密集》的密切關係，必須結合道果教法的歷史和道果的整體組織才可。曾氏此文，通過比對兩部文集，凸顯了《密集》與《黃卷》相關儀軌的重要性和原始性。曾氏析述《黃卷》的整體結構，以及帕木竹巴對道果教法的參與和傳播，考析細緻，值得細讀。

除沈衛榮、曾漢辰等人外，還有若干學者加入《密集》的研究行列。2016 年，西北大學的袁志偉發表〈西夏大手印法與禪宗關係考——以《大乘要道密集》為中心〉，（袁志偉 2016）他從哲學角度考察西夏大手印的思想淵源特色，以及與中國禪宗的關係，特別是對「無念無住」和藏漢圓融的考察。2019 年，四川大學的尹立發表〈大手印得

見及行持之心理分析——以《大乘要道密集》所載大手印文獻為例〉,(尹立 2019)以陳兵(1945-)對大手印的研究為基礎,從唯識學角度切入討論,嘗試說明大手印的「自心明體」和「心性光明」等內在經驗。袁尹二文的處理在於以《密集》的大手印文本內容作研究而非文本對勘,重在宗教內容而非語文學解讀。由此可見,千禧以後,學者對《密集》的整體研究多所在意,個別學者更通過語文學方法,翻譯、釐定及梳理了不少文獻的宗教歷史背景和意義。

2.2.2 《密集》儀軌還原藏文、西夏文文本等對勘研究

禁宮流出的這部《密集》儀軌,全為漢文,加上很多儀軌沒有傳承者、譯者及作者名字,部分內容又曾作增刪,要逐一追尋它的藏文原本,還原它在藏傳佛教歷史長河的定位原是大海撈針,因而令不少學者卻步,視而不見。近十多年來,沈衛榮及其學生團隊、孫伯君等人上窮碧落,除了運用藏文大藏經、法師文集外,還通過大量黑水城漢文及西夏文佛教文書比對,確定了不少文獻的藏文原本,由此看到禁宮藏傳佛教修習不少來自西夏的藏傳佛教,大大豐富我們對《密集》的認知。

2006 年,沈衛榮發表〈元代漢譯卜思端大師造《大菩提塔樣尺寸法》之對勘、研究——《大乘要道密集》系列研究(一)〉,對《密集》卷四中唯一一部關於夏魯派的佛塔建造儀軌作對勘研究(謝繼勝、沈衛榮,廖暢 2006,77-108;沈衛榮 2017a,261-294)。卜思端為元時的藏傳佛教學者,其《布頓佛教史》(*Bu ston chos 'byung*)至今仍為研究者所引用(Butön,2013)。〈大菩提塔樣尺寸法〉前半交代造塔緣起及形制,後半談佛塔樣式和尺寸。儀軌跋文明示「卜思端 二合集 」,故論者較易找到它的藏文原典 *Byang chub chen po'i mchod rten gyi tshad*。

沈文先糾正過去學者認為《密集》只有薩迦及噶舉派儀軌的錯誤看法,繼而猜想這部儀軌可能在元末明初完成和漢譯。他認為這部儀軌的重意義之一,在於它作為西藏第一部,也是最權威的造塔儀軌,影響到後來隆多喇嘛(Klong rdol bla ma,1719-1794)的同類著作《具吉祥米聚塔莊嚴——依卜思端儀軌而造》(*dPal ldan 'bras spungs kyi mchod rten gyi bkod pa bu lugs ltar bris pa*)。藏式佛塔在元代已在漢地出現,因此漢譯儀軌也有其實際需要。此外,沈氏發現卜思端對造塔形制大小的規定,並非無中生有,而是來自《律小事》(*'Dul ba phran tshegs kyi gzhi*,即《根本說一切有部毗奈耶雜事》)及俱生莊嚴(lHan cig skyes pa'i rol pa)的〈無垢頂髻疏文〉(*gTsug tor dri med kyi 'grel pa*),文中將兩部儀軌的藏文轉寫列出對照,還將〈無垢頂髻疏文〉漢譯,從而得悉卜思端將兩部儀軌的兩個段落拼合增刪而成,內容雖為拼湊,卻看出他的選擇取捨功夫,加上實用的尺寸形制,本來就無想像發揮的空間,因而卜思端蕭規曹隨自是最穩妥的處理。最後,文中又詳述如來八塔樣式,以及 50 年代學者宿白(1922-2018)於西藏調查佛塔形制的紀錄。沈文對卜思端儀軌的對勘解讀,讓學人對儀軌的生成和意義提供了很有價值的信息。

2010 年,中國藏學出版社編輯徐華蘭發表〈八思巴造《彌勒菩薩求修》藏、漢本對勘及研究〉(徐華蘭 2010),對《密集》內的一個八思巴本尊禪定儀軌作語文學的探究。儀軌名為「求修」,即「修法」或「成就法」,是對個別本尊瑜伽的修持文獻,當中提及本尊的真言、所處的地方,以及其各種變化身。修持成就法,有其世俗功能,諸

如增長慧命、消除煩惱，也有藉此證得佛果的出世目的（Cozort 1996，332-334）。修持的程序可如〈彌勒菩薩求修〉所說，修持者先將自己觀想成彌勒菩薩，觀其形相、念誦相關真言，以淨除業障，再觀想諸佛融入自身，繼而觀修壇城，作供養，祈請所願成就。徐氏這篇論文在於漢藏原典對勘，此儀軌的藏文原本 *Byams pa'i sgrub thabs bzhungs* 收於《薩迦全集》（*Sa skya pa'i bka' 'bum*）的〈法王八思巴全集〉（*Chos rgyal 'phags pa'i bka' 'bum*）內，論文作者主要將藏漢文的儀軌分節比對，在每節中加入校記，例如講述修持此儀軌者應有準備，徐氏作如下處理：

> 藏文：'phags pa byams pa bsgom par 'dod pa'i rten gyi gang zag gis byang chub tu sems bskyed nas thog mar gdong la sogs pa dag par byas te/ stan bde ba la 'dug nas/ dkon mchog gsum la skyabs su 'gro ba bya ste/ sems can thams cad kyi don du rdzogs pa'i sangs rgyas thob par bya/ de'i don du mgon po byams pa bsgom snyam du byang chub kyi sems yun ring du bsgom/ （徐華蘭 2010，381）
>
> 《密集》：夫修習人欲修彌勒觀者，首先沐浴潔淨，穩軟座上，皈依三寶，為利有情，願證佛果，故修此彌勒觀，如是發菩提心。（徐華蘭 2010，381）
>
> 校案：此段說明觀修彌勒本尊之緣由及做觀修儀軌前的準備工作。譯文採用意譯，比較準確。「沐浴潔淨」藏文作 gdong la sogs pa dag par，直譯為「潔淨臉等」；「穩座軟上」，藏文作 stan bde ba la 'dug nas，意譯為「坐安穩座上」；藏文有 yun ring 一詞，意為「長久」，漢文本未譯出。整段確譯為「夫修習行人欲修聖彌勒觀者，發菩提心已，當先沐浴潔淨，居安穩坐，皈依三寶，為利益一切有情，願證佛果，故修持彌勒觀，〔應〕恆時觀修菩提心。（徐華蘭 2010，382）

徐氏的對勘，在「校記」部分附有「確譯」，那就是據藏文本重譯，譯文比《密集》的儀軌更清晰可讀，令人更易了解整部儀軌的具體內容。後來，徐氏的老師沈衛榮對這個儀軌再作仔細的釋讀，其〈說藏傳佛教成就法：以元朝帝師八思巴造《彌勒菩薩求修》為中心〉（沈衛榮 2017a，244-260），對藏傳佛教作為成佛的方便道，如以俗世的五妙欲及貪嗔癡三毒、將煩惱及欲樂轉化為成佛之道作一番考釋，另對《喜金剛本續》中修持次第的四續（事部、行部、瑜伽部及大/無上瑜伽部）、四喜略作說明，並對「本尊禪定」（lha'i rnal 'byor）這一藏傳佛教獨有的修習方法詳加介紹。修持者應修哪個本尊法，得看他的機緣、傳承和根器，文中提及近人編集的《成就法總彙》（*sGrub thabs kun btus*）共十四卷，可見其種類繁多。沈氏謂西夏時代就有不少這類儀軌，包括大黑天、金剛亥母、文殊、觀音、金剛手、多聞天、上樂等本尊護法。此外，他在中國國家圖書館發現了兩部明代漢文本《觀世音菩薩修習》及《觀音密集玄文》，內含二十七種觀音修法，其中就有兩種八思巴造的儀軌，名為〈大悲觀音求修〉和〈獅子吼觀音略求修〉，表示藏傳佛教在元明時代有不少漢族佛教徒修持（沈衛榮 2017a，251-252）。最後他以《薩思迦全集》的〈彌勒菩薩求修〉文獻原典比對《密集》的漢文儀軌，指出它能為讀者了解本尊禪定儀軌的形制和內容。因此，沈文比徐文更詳細和深入。

另一方面，徐華蘭在中國人民大學修讀期間，以《密集》的一個長篇儀軌作為博士論文，文題為《〈大乘密藏現證本續摩尼卷〉藏、漢本對勘與研究》（沈衛榮、侯浩然 2016，261）。其間，她又發表了〈薩迦三祖扎巴堅贊造《本續現證如意寶樹》考述〉（徐華蘭 2014，198-217）。據她所說，《本續現證如意寶樹》是一部探討藏傳佛教義理的「宗義」（grub mtha'）作品，闡述薩迦「道果」法的內涵。作者詳加介紹，包括全書科判、文獻徵引、各種版本、教法傳承、在漢地的傳譯，特別是《密集》卷三的〈本續現證如意寶樹〉，為《本續現證如意寶樹》的部分翻譯，指出譯者為明代譯師莎南屹囉（徐華蘭 2014，214）。這篇論文扼要介紹了文本的大致內容，可惜未對之作詳細的藏漢對照考析，這或許需要參考她的博士論文。

《密集》有兩篇關於「上師瑜伽」（bla ma'i rnal 'byor）的儀軌，分別是薩迦班智達公哥堅藏所述、莎南屹囉所譯的〈大金剛乘修師觀門〉和八思巴所造的〈觀師要門〉。2010 年，侯浩然發表〈元薩思迦班智達造《大金剛乘修師觀門》藏漢對勘、研究〉（侯浩然 2010），他從《薩思迦班智達全集》中找到對應的原典，題為 *Lam zab mo bla ma'i rnal 'byor bzhugs so*（〈甚深道上師瑜伽〉），篇名與《密集》所記略異，漢文儀軌見於《密集》卷二的《密哩斡巴上師道果卷》內。藏傳佛教的上師，被視作三寶的化身，可說是佛陀的代言人。據侯氏所說，薩迦派十分重視修習「上師瑜伽」，它是道果法一個重要的組成部分。從藏文原文可知，此儀軌為道果法中的甚深道法（侯浩然 2010，444）。文獻引用《喜金剛續》、《三菩提續》（*Saṃputa Tantra*）、龍樹的《五次第》（*Pañcakrama*）、《華嚴經》、《密集》等說明上師的重要性，沒有上師指導，行者無以得聞佛法，故應觀修上師身體各部位放出個別的種子字、手結契印，再觀想上師與三寶無二無別。行者通過修持直接得到上師加持，再由此得到傳承祖師、本尊及諸佛菩薩加持。文中又提到，在無上瑜伽密的加行、生起次第及圓滿次第中，「上師瑜伽」常被置於加行法位中，惟他重申，這種安立只為方便行者起修，同時，所有教法的核心同是由「上師瑜伽」建立及發展的（侯浩然 2010，469-470）。「上師瑜伽」如此重要，故元代相關的儀軌亦從藏文翻譯為回鶻文，為信徒所用（娣麗達・買買提明 2001）。

關於對勘〈大金剛乘修師觀門〉，侯君只將藏漢原文分節比對，在關要處作注釋說明。此外，在比較之下，侯文發表時間「較早」，認為儀軌譯者莎南屹囉為元代人，沿用了前人研究所得，此說後來被沈衛榮及安海燕修正。2012 年，沈衛榮的學生安海燕對這個儀軌再作深入的研究，據藏文原典重新翻譯，其〈薩思迦班智達造《大金剛乘修師觀門》漢、藏本對勘〉一文為她的初步研究（安海燕 2012，243-283）。她在論文提到，薩迦派的「上師瑜伽」，在薩迦五祖以前僅以口傳而無文字，直到五祖才有法本行世。在薩迦五祖的全集內，只有三篇「上師瑜伽」，除〈大金剛乘修師觀門〉（即〈甚深道上師瑜伽〉）外，還有他為西夏國師迥巴瓦・覺本（gCung po ba jo 'bum）所作的〈上師瑜伽〉（*Bla ma'i rnal 'byor gug shi Jo 'bum ma*），惟此儀軌未發現有漢譯本。另一部就是八思巴的〈上師瑜伽〉，亦即《密集》的〈觀師要門〉。

安文又提到，〈大金剛乘修師觀門〉除《密集》所收之外，還有另一個明代抄本，藏於中國國家圖書館，為同一譯本（安海燕 2012，245）。因此，她在對勘文本時，漢

譯本先以《密集》版為底本，另以國圖本參考。藏文原典同樣以東京的東洋文庫本《薩思迦全集》為底本，另參考了中國藏學出版社「先哲遺書」的《薩迦五祖文集》，她的對勘校譯部分比《密集》的漢文本更易通讀，如儀軌開始的部分：

> 藏文：bla ma dam pa'i zhabs la gus pas phyag 'tshal lo/ gang gis bskal ba du mar dka' spyad pa/ dka' ba'i 'bras but she 'dir sgrub pa'i thabs/bla ma bsgrub phyir de la phyag 'tshal nas/ de yi sgrub: pas mdor bsdus（thabs）bdag gis bshad（+par bya）/（安海燕 2012，246）
>
> 《密集》：稽首歸命上師足！縱經多劫行苦行，誠難得證妙絕果，今敘現生成佛儀。
>
> 校譯：孰於多劫之中行苦行，此生證得難得果之方便即由上師而成就，是故即於彼師處作頂禮！我今略述其修法。（安海燕 2012，246）

據她所說，藏文原典轉寫中括號為參考了魯普（Lu phu）版的德格版原典，加號後的文字為魯普版多於德格版的文字，即（+par bya）。因此，安的新譯對勘比侯的更全面，同時安海燕及時修正了莎南屹囉為明代譯師的看法。另一方面，這部儀軌又有完整的畏兀兒（回鶻）寫本，據說研究者茨默（Peter Zieme，1942-）及卡拉（György Kara，1935-2022）二人同樣找到儀軌的藏文原典，卻不知漢文本收於《密集》內，可見《密集》一書在國外仍未引起學者注意（沈衛榮、侯浩然 2016，274）。沈衛榮謂回鶻文譯本在凉州的 Sirkap 寺完成，故猜想儀軌是薩迦班智達在去世前不久在當地所作，可能是先有回鶻文，後才有漢文。他的說法，為寫本的出現提供了可供參考的地域和時代。

《密集》的另一篇〈觀師要門〉儀軌，其研究可見於沈衛榮的〈元代漢譯八思巴帝師造《觀師要門》對勘、研究〉（沈衛榮、謝繼勝 2010，354-369）。他後來將論文修訂，再次發表（沈衛榮 2017a，221-243）。文中提到八思巴的漢文佛典在《大藏經》中只有三種，包括《彰所知論》（*Shes bya rab gsal*）、《根本說一切有部出家授近圓羯磨儀範》及《根本說一切有部苾芻習學略法》，全與密教儀軌無關。然而，八思巴曾為元世祖忽必烈及其家人灌頂，傳授《喜金剛》法。《密集》就有四種屬於八思巴的密教儀軌，包括〈彌勒菩薩求修〉、〈略勝住法儀〉、〈修習自在擁護要門〉及〈觀師要門〉。此外，沈文又介紹了近十年發現的與八思巴有關的漢文儀軌，包括藏在台北故宮的《吉祥喜金剛集輪甘露泉》及《如來頂髻尊勝佛母現證儀》；另在中國國家圖書館又發現的《喜金剛中圍內自受灌儀》；在中國國家圖書館善本部發現的《大悲觀世音求修》、《獅子吼觀音略求修》，以及沒署八思巴名字的《吉祥喜金剛本續王後分注疏》（沈衛榮 2017a，226-227。對《吉祥喜金剛本續王後分注疏》的研究，可參考安海燕 2014，257-278）。此外，他又從《大理叢書・大藏經篇》發現八思巴的《吉祥喜金剛自受主戒儀》，那是《吉祥喜金剛中圍自受主戒儀——光明藏》（*dPal kye rdo rje'i dkyil 'khor du bdag nyid 'jug pa'i cho ga snying po gsal ba zhes bya ba*）的漢文本，可見八思巴的著作於元代已傳至雲南。

沈氏對〈觀師要門〉的藏漢對勘研究，與他的另外一些研究論文相同，儀軌的藏

文原典見於《八思巴法王全集》（*Chos rgyal 'Phags pa'i bka' 'bum*）。文中他將儀軌分節對勘，先列出藏文原典段落，再列出《密集》的儀軌，最後再作校譯，新譯比《密集》的漢譯文更清晰（沈衛榮 2017a，232-242）。他指出，〈觀師要門〉是一部上師瑜伽的實修儀軌，而薩迦班智達的〈大金剛乘修師觀門〉除了實修以外，還是一篇「上師瑜伽」的釋論。然而，學者卓鴻澤對沈氏八思巴〈觀師要門〉初步研究發表後（沈衛榮 2010，44-57）卻另有看法，他比對蒙古文及藏文本八思巴〈觀師要門〉，通過漢藏文本的微妙差異，懷疑漢譯本由蒙古文轉譯而來（卓鴻澤 2013，421）。

《密集》內薩迦班智達貢噶堅贊的一份談道果三續道的儀軌〈授修習敕軌〉，2010年由北京人民大學的安海燕發表，並作藏漢對勘研究，名為〈薩思迦班智達造《授修習敕軌》藏漢本對勘〉（沈衛榮、謝繼勝 2010，416-441）。後來她稍作修訂，刊於其論文集內（安海燕 2019，42-71）。論文首部分對儀軌作一概括介紹。她通過中國國家圖書館一份明代漢文抄本《密哩斡巴上師道果卷》記有譯者為明代譯師莎南屹囉，推斷〈授修習敕軌〉漢譯者可能是同一人。她又據此懷疑當時可能有一部達十卷的漢譯《道果》存世，又據《薩迦班智達全集》找到〈授修習敕軌〉的藏文原本 *sGrub pa lung sbyin bzhugs*。

此外，文中謂此儀軌是「道果法」的精華和濃縮，它的內容主要為藏傳佛教上師通過口傳為弟子講述「稽首五輪敬仰訖，焰動堅固差別理，命勤消滅亦復然，大樂法身如虛空」的道理（安海燕 2019，44），修持者在上師指導下，經過生起次第、圓滿次第的修持，證得「果身」。文中簡介了道果傳承祖師，對儀軌擬定了詳細科判，確認〈授修習敕軌〉屬於「道果法」廣中略三種之「略道」。〈授修習敕軌〉作為上師傳予弟子的教誡儀軌，漢譯本稍嫌簡潔，故論文作者重新翻譯，將原典的藏文轉寫、《密集》漢譯原文和她的新譯並列，另附注釋，如「命勤消滅亦復然」的「消滅」，作者注謂「『消滅』，原文作：'gog pa，指命勤氣消融於中脈」（安海燕 2019，52），至少，注釋讓讀者知道與氣脈修持相關。文末附薩迦班智達的另一份略本〈授修習敕〉藏漢文本以供參考。

2012 年，沈衛榮的學生孫鵬浩發表〈有關帕當巴桑傑的西夏漢文密教文獻四篇〉，對《密集》內四篇與帕當巴桑傑（Pha dam pa sangs rgyas，? -1117）相關的文獻作分析。文中簡述了這位被息解派及斷派視作祖師的生平，另以《安多政教史》（*mDo smad chos 'byung*）及《青史》（*Deb ther sngon po*）簡介息解派在西夏的流傳情況。作者對帕當巴桑傑的四種文書詳作考證，分別是屬於勝樂（'Khor lo sdom pa；梵：cakrasaṃvara）系統的〈四字空行母記文卷上〉；〈甘露中流中有身要門〉；〈無生上師出現感應功德頌〉，以及〈大手印金瓔珞要門〉。孫氏總結，除了薩迦及噶舉派外，通過解讀與帕當巴桑傑的相關文書，可知息解派也曾傳至西夏。孫氏的論文正好填補了《密集》有關息解派及斷派研究的空白。

同在 2012 年，張凌暉發表〈朵波巴攝囉監燦班藏布和他的《總釋教門禱祝》〉，對《密集》內一個覺囊派朵波巴攝囉監燦班藏布儀軌〈總釋教門禱祝〉（*bStan pa spyi 'grel*）作藏漢文原典對勘（張凌暉 2012）。作者提到，因覺囊派及夏魯派曾得元代中央政府關注，故《密集》收有〈總釋教門禱祝〉和卜思端的〈大菩提塔樣尺寸法〉。明

代洪武年間，朵波巴的弟子公哥班（Nya dbon kun dga' dpal）還為〈總釋教門禱祝〉寫了注疏〈總釋教門禱祝釋論——諸密意光明意之除暗〉（*bStan pa spyi 'grel zhes bya ba'i gsol 'debs kyi rnam bshad dgongs pa rnam gsal yid kyi mun sel*）。張文分四部分，第一部分介紹朵波巴生平，第二部分簡述朵波巴主張的「他空見」（gZhan stong）教理，第三部分為〈總釋教門禱祝〉的藏漢對勘。張氏從三種不同的藏文原本（贊塘版〔'Dzam thang〕、不丹版朵波巴全集，以及《覺囊口傳彙編》〔*dPal jo nang ba'i zhal 'don phyog bsgrigs*〕）擇取最好的《覺囊口傳彙編》作分節比對，惟他未有重新漢譯儀軌，只據藏文本對《密集》的漢文本詳作注釋（張凌暉 2012，290-299）。論文第四部分為〈總釋教門禱祝〉的判教思想，朵波巴在儀軌提及佛陀三轉法輪所說的教法要點，另加入《解深密經》（*Saṃdhinirmocana Sūtra*）「三時判教」，將三轉法輪視作從低到高的演進過程（張凌暉 2012，299）。文謂儀軌當寫成於朵波巴未提出「他空」及「阿賴耶智」主張之前，然而就文獻所見，朵波巴對「他空見」的「二諦說」佛性論及判教框架大致完備。總體來說，張文對朵波巴的佛教哲理作了扼要闡述，對〈總釋教門禱祝〉作了清晰的漢藏文比對釋讀。關於朵波巴的生平，中國人民大學的謝皓玥曾將朵波巴的弟子天幢（lHa'i rgyal mtshan，1319-1410）所寫的傳記《法主覺囊巴大聖識一切傳》（*Chos rje jo nang pa kun mkhyen chen po' i rnam thar*）作了藏漢文本對勘（謝皓玥 2013，297-413），可以參看。

《密集》內的眾多噶舉派「大手印」儀軌，有學者以之與西夏大手印文獻比對。2013 年，索羅寧發表〈西夏文「大手印」文獻雜考〉（索羅寧 2013，235-266），其中第一部分特別關注藏於俄羅斯聖彼得堡東方文獻研究所的西夏文「大手印」寫本與《密集》的關係，以聖彼得堡東方文獻研究所俄藏本編號 Tang 348 收錄的十一篇簡短「大手印」儀軌，當中構擬的標題與《密集》的十分相似（索羅寧 2013，239），如：

俄藏本編號 Tang 348	《大乘要道密集》
《大手印之寂慮八法》	《大手印靜慮八法》
〈大手印九譬九義〉	〈大手印九喻九法要門〉
〈依大手印憎增辱滅損減要語〉	〈大手印斷除增益損減要門〉
〈於大手印十二種錯處要語〉	〈於大手印十二種失道要門〉
〈大手印八種明鏡要語〉	〈大手印八鏡要門〉
〈大手印九種光明〉	〈大手印九種光明〉
缺漢文	〈大手印十三種法喻〉
「敬禮大手印瑜伽者」	〈大手印修習人九法〉
〈大手印引三種義比喻〉	〈大手印三種法喻〉
〈大手印默有者九種礙〉	〈大手印修習行人九種留難〉
〈大手印真智七句切斷要語〉	〈大手印頓入要門〉

作者說 Tang 348 各種寫本與《密集》的內容頗不相同，然而兩種文獻也有重覆之處，只是文字之間各有差異，需作深入的比對。此外，作者以 Tang 346 #892 獨立的大手印文獻〈大手印頓入要門〉比對出它即《密集》的〈新譯大手印頓入要門〉。另 Tang 346 #7216 西夏文寫本記有大手印的噶舉傳承，內容與《密集》的〈大手印伽陀支

要門〉屬同一傳承體系。索羅寧推測，西夏的大手印傳承有二，一是上述眾多寫本顯示的噶舉派傳承，另一是德慧上師受漢傳佛教影響的《大印究竟要集》地方傳承（索羅寧，263），而噶舉傳承是「西夏大手印宗承的主流」（索羅寧 2013，243）。

《密集》卷四一系列二十多種的「大手印」要門，主要分三組：《新譯大手印不共義配教要門》、《新譯大手印頓入要門》及《新譯大手印金瓔珞等四種要門》，每組包括了多種獨立的「要門」。關於《密集》大手印「拙火」劑門的考釋，中國社會科學院的聶鴻音及孫伯君（1966-）花了不少心力，對集內〈除念定礙劑門〉、〈對治定相劑門〉、〈治風礙劑門〉、〈十六種要義〉、〈能照無明〉、〈中有身要門〉詳作考釋，論文與其他新作後來結集成《西夏文藏傳佛教史料——「大手印」法經典研究》一書（聶鴻音、孫伯君 2018）。在此書出版前，孫伯君已發表當中四篇與《密集》相關的西夏文「大手法」儀軌西夏文及漢文釋讀，分別是〈大手印定引導略文〉（孫伯君 2011）、〈亥母耳傳記〉（孫伯君 2014a）、〈治風礙劑門〉（孫伯君 2014b）及〈能照無明〉（孫伯君 2015），數文修訂後收入《西夏文藏傳佛教史料——「大手印」法經典研究》。在書中，他們對西夏文「大手印」的五種要門，包括〈大手印頓入要門〉、〈大手印定引導要門〉、〈大手印定引導略文〉、〈大手印伽陀支要門〉和〈大手印漸入頓入要門〉加以比對考釋。據他們說，西夏文文獻通過將這幾篇重要法典合在一起，二人分別交代寫本的形制大小，特別指出《密集》漢文及西夏文本〈大手印漸入頓入要門〉同由藏文翻譯而來，而西夏文本題目當取自漢文本（聶鴻音、孫伯君 2018，152-153）。他們對寫本文獻逐一以漢夏兩種文字翻譯比對，凡遇異文及異義，均下注說明。

另一方面，二人又將俄藏西夏文寫本編號 2841 所收的「大手印」文獻比對《密集》的大手印寫本，考出其中十四種文獻與《密集》相關的，包括〈大手印靜慮八法〉、〈大手印九喻九法要門〉、〈大手印除遣增益損減要門〉、〈於大手印十二種失道要門〉、〈大手印湛定鑒慧覺受要門〉、〈大手印八鏡要門〉、〈大手印九種光明要門〉、〈大手印十三種法喻〉、〈大手印修習人九法〉、〈大手印三種法喻〉、〈大手印修習行人九種留難〉、〈大手印頓入真智一決要門〉、〈大手印頓入要門〉和〈大手印四種修心〉。西夏文編號 2841 原為俄國考古學家科滋洛夫（Пётр Кузьмич Козлов，1863-1935）於 1909 年在內蒙額濟納旗黑水城遺址發現的寫本，現藏俄羅斯科學院東方文獻研究所。二位學者對寫本作西夏文漢文逐字對照，另附通順的漢譯文，對學者了解《密集》的大手印文獻的西夏背景有很大的幫助（聶鴻音、孫伯君 2018，206-248）。這部專著對了解《密集》一系列「大手印」儀軌的西夏來源提供了重要的解讀。

2017 年，沈衛榮結集並修訂他過去對《密集》部分文獻的研究成果，彙編成研究初編一書（沈衛榮 2017a），該書書末附有「道果文獻總目錄」漢藏文對照，方便學者使用。通覽全書，它是一部了解《密集》內容的重要參考論著，也是一本重要導讀。當然，隨著近年作者發表更詳盡的研究論文來看，回看《初編》的部分內容——如第二章的編目題解——的確有欠周詳，名為「研究初編」，反映了作者上窮碧落的決心。

《密集》開首屬於無上瑜伽部的《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》修持儀軌選集，內容包「欲樂定」（'dod chags chen po'i sbyor ba）及「拙火定」等九種包含薩迦及噶舉派的修習儀軌，特別「欲樂定」，內容十分敏感，牽涉到性瑜伽的修習，假如

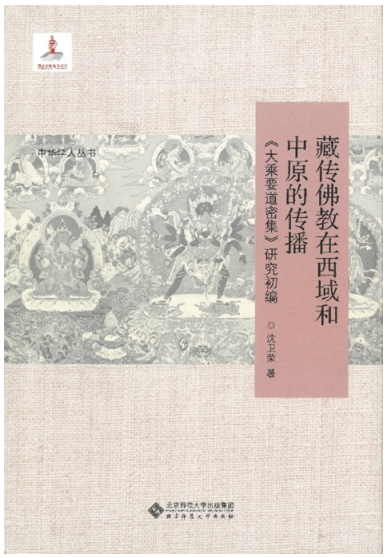


圖 2: 《藏傳佛教的西域和中原的傳播——《大乘要道密集》研究初編》封面

沒有上師指導，行者甚難明白其中要旨。沈文對儀軌作了詳盡的文本對勘研究（沈衛榮 2017a，157-220；另見沈衛榮 2018，326-362），首章為他從前發表的〈西夏漢譯藏傳密教儀軌《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》初釋——以依「四手印」修「欲樂定」為中心〉（沈衛榮 2013，1160-1193）的修訂本，論文分四部分，其中第二、三部分為討論核心，前者分析了儀軌與薩迦派「道果法」的關係，後者說明至今仍未找到對應的藏文原本，惟知悉儀軌乃根據「道果九輪」之一的《因得囉菩提手印道要》（*Slob dpon Indrabhūtis mdzad pa'i phyag rgya'i lam skor*）略作刪節，故借助藏於北京國家圖書館善本部的明代漢文寫本《因得囉菩提手印道要》；另參考《道果弟子釋》（*Lam 'bras slob bshad*）藏文本、《丹珠爾》北京版的〈四手印次第〉（*Phyag rgya bzhi gtan la dbab pa*）、《四手印廣釋寶藏》（*Phyag rgya bzhi'i rgya cher 'grel pa rin po che'i snying po*）、〈吉祥勝樂略續〉（*Bde mchog nyung ngu*）等文獻，對「欲樂定」作文獻對勘解讀（沈衛榮 2017a，171-216）。如文中記修持欲樂定的終極目的是成道，利益一切有情，作者先引《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》原文「四樂欲齊等，謂將入真性，不生一念凡夫染心，應發願云：『我依斯印，為欲現證俱生智道及究竟菩提，其印願與猛母同，此即希趣增勝依法身攝受也。』如發願已，想無數猛母入各身中也。」再列出《因得囉菩提手印道要》藏漢文本以見《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》與它們的密切關係：

> Bzhi pa 'dod pa mnyam pa ni/ tha mal pa'i 'dod chags 'di nyid lam du byas la/ rim gyis tha mal pa'i 'dod chags de nyid snying rje chen pos kun nas bslangs pa'i byang chub kyi sems su bsgyur la/ sems can thams cad kyi don du rdzogs pa'i sangs rgyas thob par bya'o snyam pa ni 'dod pa mnyam pa'o// de ltar de dag kyang sku gsum lam du byed ba'i sgrub pa ste/ lus ngag mnyam pa ni sprul sku/ byin rlabs mnyam

> pa ni longs sku/ 'dod pa mnyam pa ni chos sku yin no//（沈衛榮 2017a，177）
>
> 同節的《因得囉菩提手印道要》漢文寫本：
>
> 四、所願平等者，即發此願：以即彼凡夫之貪欲為道，以大悲心，次第將此凡夫之貪欲轉成遍起之菩提心，為利益一切有情，證得二等佛果。此即所願平等。後等乃是二身為道之修習，即：身語平等者，即化身；攝受平等者，即報身；所願平等者，即法身也。（沈衛榮 2017a，177-178）

由此可見三種寫本的直接關係。其次，作者也將《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》討論四種手印（行〔las，梵：karma〕、法〔chos，梵：dharma〕、大〔chen po，梵：mahā〕、記句〔dam tshig，梵：samaya mudrā〕，即三昧耶手印）修欲樂定的方法同樣作文獻學的文本對勘，以見修持者可怎樣通過日常生活或通過觀修得到解脫，即儀軌所謂「在家人則依行手印入欲樂定，若出家者依餘三印入欲樂定，契於空樂無二之理也。」（沈衛榮 2017a，207-208），這種甚深密法須由上師授予「有根器者」。沈氏通過文本對勘，指出《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》並非由一部同名的藏文原典翻譯，而是根據眾多「道果法」文獻編選而成。這種甚深儀軌與元史所謂「秘密大喜樂禪定」性質相關（沈衛榮 2017a，219），結果影響一般人對藏傳佛教的看法。沈文以藏漢語文學的文本對勘，進一步揭示了寫本有很深的西夏背景。

多年以後，沈氏同樣留心《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》，最近他注意到敦煌、吐魯番和黑水城出土的古回鶻文藏傳佛教文獻（Turfan Uigurica），當中就發現了前人未曾留意的〈四次第導引定〉及〈中有身玄義〉寫本，其〈古回鶻文和漢文譯《四次第導引定》及《中有身玄義》略考〉（沈衛榮 2023b）一文即由此出發。沈君認為，回鶻文文獻學者如茨默和卡拉等並未注意到相關的西夏及漢文文獻，縱使後來文獻結集出版為《回鶻文死亡書》（*Ein uigurisches Totenbuch: Nāropas Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten nach der Sammelhandschrift aus Dunhuang, British Museum Or. 8212 (109)*），卻未有學者加以研究。誠如沈氏所說，筆者看到茨默〈1970 年以來吐魯番敦煌回鶻文宗教文獻的整理與研究〉一文，僅見相關的一段介紹：「一部寫成於 1350 年的敦煌寫本，收有四篇與納若巴教旨有關的論文。其末尾題跋中的署期是學者們常常引用的。1974 年，庄垣內正弘對整個寫本作了一個簡短的概說。該寫本的第一篇是《死亡書》的節略本；第二篇為四種次第成就法；第三篇涉及納若巴的〈旃陀利六種禪定導入儀〉；第四篇描寫對吉祥輪律儀的六件供奉。」（茨默 2012，87）回鶻文藏傳佛教文獻的漢譯釋讀，至今仍未引起廣泛注意，新疆突厥學者娣麗達•買買提明曾據茨默和卡拉整理出版的元代回鶻文薩迦班智達〈師事瑜伽〉（即前述的〈上師瑜伽〉）一書，將書中的回鶻文殘本卷參校德譯本漢譯（買買提明 2001）。其他回鶻文藏傳佛教文獻相信仍待學人努力。沈衛榮認為治藏傳佛教的學者也未曾留心其他語種的相關資料，故無法結合研究，撥開雲霧。

對於刊在《回鶻文死亡書》的〈四次第道深法要門〉寫本，沈氏指出其來自新疆哈密一位回鶻阿闍黎譯師，他受上師 sTon pa 之命從藏文翻譯成回鶻文。這個早在西藏失傳的儀軌卻被薩迦派僧侶傳至蒙古和回鶻，因此文獻相當珍貴（沈衛榮 2023b，35）。沈氏發現，在羅振玉發表的禁宮寫本《演揲兒法殘卷三種》中的〈中有身玄義〉

儀軌引用了〈四次第道深法要門〉的段落，對應了古回鶻文寫本。他推測，〈中有身玄義〉原應屬於薩迦派道果法，或是《密集》內《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》的一部分，也與薩迦派初祖貢噶寧波的〈四次第導引定〉（*Rim pa bzhi lam du slong*）內容相應。沈文的重點，乃將《演揲兒法殘卷三種》中〈四次第道深法要門〉的漢文段落與貢噶寧波的〈四次第導引定〉漢文本分段對照，除了讓讀者看到沈君以藏文本補充羅振玉殘卷的缺失文字外，還可看到詳細的臨終中有光明法身修持的內容（沈衛榮 2023b，37-40）。

2015 年，中國人民大學的楊杰發表〈《大乘要道密集》所錄漢譯寧瑪派文獻《服石要門》研究〉（楊杰 2015），以《密集》內一篇〈服石要門〉比對藏文寧瑪派文獻《*四部心要*》（*sNying thig ya bzhi*）中的〈大種服石攝生〉（*rByung ba rdo'i bcud len bzhugs so*），重新注譯儀軌。作者比對之下，發現〈服石要門〉與〈大種服石攝生〉全篇內容脗合，可見〈大種服石攝生〉就是〈服石要門〉的藏文原本，內容屬於藏傳佛教的「攝生術」。作者謂「服石」意謂攝取甘露精華。文中簡略介紹了《四部心要》的內容及傳承，再據〈大種服石攝生〉出現的年份 1253/4 判斷〈服石要門〉漢譯本不會早於該年。楊文將〈服石要門〉、〈大種服石攝生〉藏文本，以及作者自己的譯漢文逐段比對，清楚地將儀軌呈現。

〈服石要門〉為蓮花上師（Padmasambhava）與海勝母（Ye shes mtsho rgyal）的對話，海勝母問蓮花上師「無需費力於生計之教誡」（楊杰 2015，129），蓮師才開示服石要門（甘露石的攝生術），內容包括辨石、取石、加持、服石方法、誓句、除障、功德及開示石源。修持者能夠可藉此精神充沛及免於饑餓。楊文也分析了儀軌在密乘中的位置（楊杰 2015，134），指出它是首次發現的古代寧瑪派修習文獻。作者的分析，讓人清晰知道這一特殊的修習文本，以及它在《密集》中的特殊地位。

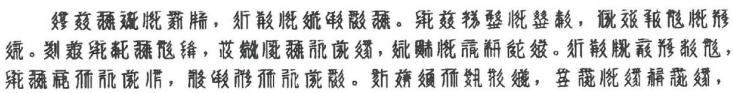
1909 年，內蒙古額濟納黑水城出土大量西夏文及漢文文書，其中俄藏編號 Инв. No.2892 為西夏文《銘移粹囉悉巴師集》，它是一部「那諾六法」的拙火定儀軌彙編。集內有四篇儀軌與《密集》相關，分別是〈除念定礙劑門〉、〈對治定相劑門〉、〈治風礙劑門〉及〈十六種要儀〉。〈十六種要儀〉的漢文寫本對勘研究，見於後來沈衛榮的論文（沈衛榮 2021b）。2015 年，西夏學家孫伯君發表〈西夏文《能照無明》考釋〉一文，對這部俄藏西夏文拙火定文獻作語文學的考察（孫伯君 2015）。

《密集》並無米拉日巴的〈能照無明〉儀軌，惟孫氏發現《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》卻引用了〈能照無明〉的一段偈頌，這段偈頌更見於另一種黑水城漢文文書 A18《拙火能照無明》，故沈衛榮推測《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》是西夏時代的作品（沈衛榮 2010，353-354）。其中引用的偈頌為：

> 故〈能照無明要門〉云：不依正理妄修行，如是之人壞正法。不曉加行湛融人，不用同席而共居。此乃是為凡俗境，無有功德成過患。由此諸修秘密者，失方便意成謬作。（孫伯君 2015，336）

孫氏接著列出對比的西夏文原典，然後附上她的漢譯文：

> 不依理法妄求修，不解方便是人依。與其同席不同居，不與覺女等依止。假若與彼依憑者，依儀凡俗境界成，不生功德生罪過。能憑勇健方便者，



非彼依憑之境界，實乃眾人之境界。故密咒之諸修者，真道不成謬道成，未成功道成罪道。（孫伯君 2015，336-337）

孫氏同時列出俄藏寫卷 A18 的對應文字：

不依正理妄修作，如是之人壞正法（行）。不曉加行湛融人，不應同席而共居。不與覺女共依止，決意與彼依止者。此乃是為凡俗境，無有功能成過患。能依加行方便者，一三之人所達境，非是眾人所到處。由昆諸修秘密者，失方便意成謬作。（孫伯君 2015，337）

孫氏解讀西夏文獻，從三段漢譯文可見，部分西夏文的字義似有差異，如第二句句末孫氏譯作「依」，俄藏寫本及《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》均譯為「法」，二者文意似有差異，惟總的來看，三段文意大體相同。就西夏文來說，它跟漢字大體對應，惟有時並非逐字絕對對應，這從上引的西夏文及漢文對譯可見。對西夏文字的構成、詞彙和句法等分析，可參考聶鴻音的專著（聶鴻音 2021）。至於孫伯君通過比對〈能照無明〉，凸顯了藏傳佛教在中原及西夏的密切關係。

2017 年，沈衛榮發表〈銘口移粹囉悉巴上師造《能照無明》《令明體性》略考〉一文（沈衛榮 2017b），他在俄藏黑水城文獻中找到〈拙火能照無明 風息執著共行之法〉文本，寫本作者為「囉廝 二合 吧」（ras pa，即米拉日巴），與《密集》中《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》引用稀見的、修習「那諾六法」「拙火定」的〈能照無明要門〉及〈令明體性要門〉有著同一來源，由此知道兩種儀軌的作者均為噶舉派的米拉日巴，並找到能夠完全對應〈能照無明要門〉的藏文原本，即收於工珠無邊慧（Kong sprul blo gros mtha'）《教誡藏》（*gDams ngag mdzod*）內的〈尊者銘口移粹「囉悉巴」之能照無明〉（*rJe bstun mi la'i ma rig sgal byed ces bya ba*）。文中他以藏漢文本對勘列出，例如《密集》的寫法為：

不依正理妄修行，如是之人壞正法。不曉加行湛濁人，不用同蓆而同居。此乃時為凡俗境，無有功德成過患，由是諸修秘密者，失方便意成謬作。（沈衛榮 2017b，130）

至於黑水城的寫本說明更為詳細：

不依正理妄修作，如是之人壞正法。行
不曉加行湛濁人，不應同蓆而同居。
不與覺女共依止，決意與彼依止者，
此乃是為凡俗境，無有功能成過患。
能依加行方便者，一二之人所達境。

非是眾人所到處，由是諸修秘密者，
失方便意成謬作，但招譏嫌非功德。
秘密宜應密修作，其深秘密是方便。（沈衛榮 2017b，130）

沈氏通過文本對勘，得知《密集》的漢文儀軌來自黑水城的漢文寫本而非藏文原本，其中黑水城文本多了的「不與覺女共依止」（rig ma dngos su brten byed pa）一句，所指的更是無上瑜伽修持的「明妃」，那就是說，只有在家修持者才可配合明妃修持，其他人如出家者只可借用法手印、記句手印或大手印來修持「欲樂定」。《密集》缺此一句之由，據作者猜想，因為《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》前半即是修持「欲樂定」的儀軌，因而在引用〈能照無明要門〉時刻意刪去以避重覆（沈衛榮 2017b，131）。

至於另一篇〈令明體性要門〉引文，特別是文中「獅子跳躍處，驢跳必致死」這兩句暗示儀軌並非人人可修，必須根據修習者的根器的句子，沈氏同樣在《教誡藏》〈尊者銘口移粹「囉悉巴」造能照體性〉（*rJe bstun mi las mdzad pa'i dngos po gsal bar byed pa zhes byed ba*）找到對應的藏文句子："Seng ge g.yang sar mchang ba'i rjes bzhin du/bong bu mchang na srog dang bral bar 'gyur."（沈衛榮 2017b，132）。另一方面，他也解決了《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》中另一處引自〈伏忘要門〉的引文「若人無信心，白髮生不長」的錯誤，他於「寶積部」《十法經》（*Chos bcu pa'i mdo*）找到對應的藏文"dkar po'i chos rnams"一句，得悉〈伏忘要門〉將「白法」誤寫成「白髮」，同時指出在密續部的《文殊根本續》（*'Jam dpal rtsa rgyud*）及度母儀軌《髮辮上的嚴「度母」大品》（*Ral pa gyen brdzes lyi rtog pa chen po*）也有〈伏忘要門〉的一段文字。由此可見，沈氏對藏文及藏傳佛教典籍要十分熟悉，才可解決以上問題。

此後，沈氏繼續留心這部被《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》引用的〈能照無明〉，其後他進一步研究西夏文及漢文〈能照無明 風息執著共行之法〉兩部俄藏黑水城儀軌，發表〈從漢藏語文本的釐定到西夏藏傳佛教歷史的探索——《拙火能照無明》研究（一）〉（沈衛榮 2021a），以藏漢文文本詳細對勘它與上文提及的米拉日巴的藏文原本〈能照體性〉（論文 2021a 稱為〈令明體性要門〉），從中糾正漢文本的錯誤，嘗試弄清漢文本含糊的地方。沈氏指出，〈能照無明風息執著共行之法〉並非一部修持「拙火定」的儀軌，而是一篇敘述修習「拙火定」後各種「驗相」（rtags），以及功能和利益（phan yon）等闡釋義理的文書，它不單在西夏時代廣泛傳播，而且是極少數在「道果法」儀軌集內不屬於「本續」（rgyud，tantra）的文獻（沈衛榮 2021a，91）。

就翻譯或對譯而言，論文將西夏文漢文原譯、藏文原典及漢文新譯三者平衡比對，從語文學的方法加以考察。其中，儀軌開首提及得到上師恩德修持，能夠積聚資糧一節（沈衛榮 2021a，92-93），黑水城漢文文書「得法歎報上師恩/住於意樂成就處/備於資身諸飲食/既具四緣深寶惜要門精進」後附上藏文及漢文新譯，其中有關第二句新譯漢文「意樂處與成就物」（mthun pa'i gnas dangs grub pa'i rdzas）的注釋就很有意思：

於原漢譯和西夏文譯文此處都作「成就處」，對應的藏文或當作 grub pa'i gnas，西夏文還旁注「昔師」成就處，而此藏文本與「處」對應的詞作 rdzas，

> 似無「處」意。rdzas 於此處或當與 dam rdzas 相應，意為聖物、聖跡、法器等等。西夏文譯本參《西夏文藏傳佛教史料》第 104-105 頁。（沈衛榮 2021a，93）

引文的《西夏文藏傳佛教史料》指孫伯君、聶鴻音 2018 一書。這裡可看到論文作者對藏文和藏傳佛教，以至研究材料的掌握和熟悉，並能校證、糾誤西夏文漢文本文書。此外，在論文另一處，作者所下的注釋，更見其對語文及佛教的認識。〈能照無明 風息執著共行之法〉提及修持的驗相時有這樣一段：「次現如煙之等境/諸疾有四不能礙 冷熱風痰/是故修者保此身/身中必得此驗〔相〕後」，沈氏就第二句藏文原文'du ba rnam bzhis gnod mi nus（諸疾有四不能礙 冷熱風痰）所下的詳細注釋，以《密集》及其他藏文原典分析，足見其語文學的根柢：

> 'du ba rnam bzhi 指身之四大，四大失調則生「冷熱風痰」等四種病。「夫修習人依拙火定閉上下風，由熟習力即能發生風止四相、堅固六相、究竟四相也。初風止四相者，爲火風止生如煙相，水風止生陽焰相，風【風】止生螢火相，地風止生燈焰相也」。《大乘要道密集》卷一，第 39 葉。
>
> 此處所云「第一生起如暖相，第二生起如煙相」，與 *bKa' dpe phyi ma* 中所說一致，gTum mo'i go cha gtsigs su che/ de las 'bras bu 'char ba ni/ dang po dro ba lta bu ' byung/ gnyis pa du ba lta bu 'byung/ gsum pa srin bu me khyer dang/ bzhi pa mar me lta bu ste/ lnga pa nam mkha' lta bur 'char/ de nas bde ba 'char ba dang/ rnam par rtog pa shugs kyis 'gag// bsTan g'yur《丹珠爾》/（*dpe bsdur ma*），Volume 26, p. 1738.
>
> 於伯木古魯上師造《大手印劑門》中對六法修習之果作了如下描述："'bras bu skye ba'i rim pa ni/ dang po me drod lta bu 'byung/ gnyis pa bde ba lta bu 'byung/ gsum pa mi rtog skye bar 'gyur/ de nas rnam rtog shugs la 'gags/ du ba la sogs rtags rnams mthong/ 'du ba rnam bzhis gnod mi nus/ mi rtog ye shes rgyun shar na/ mchog gi dngos grub thob pa yin/ des na sgrub pa gtsor bya gces/ gnas skabs rtags rnams 'byung ba dang/ phyag rgya chen po'i dngos grub dang/ skad cig gcig gis lhun gyis grub/ dga' ba bzhi yang shugs kyis grub/"，譯言：「生起果之次第者，最初生起火暖相，第二生起如樂相，第三生起無分別，順勢遮止諸分別，得見煙霧等相，諸大有四不能礙，無分別智久生起，即得殊勝之成就。生起階位種種相，大手印之成就者，一剎那間任運成，四喜順勢亦成就。」《大手印劑門》，pp. 365-366。可見，暖等三相和煙霧等五相是修習拙火定堅固時所現的兩種不同之相，同屬於共通之覺受（thun mong gi nyams）。前者是行者內識之覺受（nang gi shes pa'i nyams），而後者則是內外所生之驗相（nang rtags ，phyi rtags）。參白蓮花，《六法撮要筆記》，p. 277。
>
> 所謂煙霧等五相，見於《大乘要道密集》之「拙火定」云：「問拙火定中所現五相者何耶？答一煙霧相，二陽焰相，三螢火相，四燈焰相，五無雲青

> 天相。第一煙霧相者，由拙火定力堅固故，地息入於寧六帝脈時，如見煙霧之相；第二陽焰相者，由拙火力堅固故，水息入於寧六帝脈時，眼前如見陽焰之相；第三螢火相者，拙火定力堅固故，火息入於寧六帝脈時，眼前如見螢火之相；第四燈焰相者，由拙火定力堅固故，風息入於寧六帝脈時，眼前如見燈焰之相；第五無雲青天相者，由拙火定堅固之時，故空息入於寧六帝脈時，眼前如見無雲青天之相。」《大乘要道密集》卷一，第 37 葉。此處出現的「寧六」是一個詞，所謂「寧六帝脈」即指 Avadhūti 脈，意謂「中脈」，「寧六」即 dhū，或與其相應的藏文詞 dhvu 的音譯。（沈衛榮 2021a，99 注 2）

沈氏此詳注還列寫了岡波巴《說大手印根本》之《拙火定修習》（*gTum mo'i nyams su len pa*）一節中對「內五種相」和「外八功德」的描述作解說，《密集》的文本，成了解讀其他文本的「原本」（urtext）而加以利用。要做到這種功夫，必須對研討內容有全面了解才行，可以說，沈君的論文總為讀者掀開不一樣的研究風景。

在 2017a 一書，沈氏又對《密集》內八思巴的另一儀軌〈略勝住法儀〉作同樣的藏漢對勘研究，並據藏文本重新校譯（沈衛榮 2017a，295-322）。〈略勝住法儀〉原典見於《法王八思巴全集》，名為 *Rab tu gnas pa'i phyag len mdor bsdus*，比對之下，他發現〈略勝住法儀〉漢文本比較簡略，結果從藏文本發現儀軌有兩個不同的版本，《密集》中莎南屹囉的漢譯本是一個早期的版本。

〈略勝住法儀〉是一部關於開光的儀軌。開光就是將佛的身語意加持在客觀的所依載體或容器（rten）上，例如以代表佛身加持唐卡（thang kas）；以佛語加持經文或佛典；以佛意加持於佛塔或小泥塑「擦擦」（tsha tsha，即《密集》〈截截除影法〉的「截截」）上，也有修持者通過開光將本尊（lha）加持在載體或容器（Bentor 1996，290-291）。沈文引 Yael Bentor 對開光儀軌的研究，指出開光儀軌可分為五個方面，首先是觀空性（stong pa nyid）令所依止的載體消失，其次觀想生起所依本尊的三昧耶尊（dam tshig sems dpa'），繼而迎請智慧尊（ye shes sems dpa'）入於佛經、佛像或佛塔（spyan 'dren），令載體與三昧耶尊無二無別。然後轉變所依載體，將觀修中的佛經、佛塔等載體回復為平日所見的形象（rten bsgyur），最後祈請智慧尊常駐載體（brtan bzhugs）（沈衛榮 2017a，319；Bentor 1996，291-292）。時至今日，藏傳佛教上師仍有為修持者的法本、佛塔和佛像開光。因此，這篇儀軌極具實用性，讓人得知藏傳佛教開光次第的細節。沈氏在文本對勘的過程中，以藏文原典補充了《密集》〈略勝住法儀〉的闕文，如：

> 藏文：de nas bkra shis kyi mnga' dbul ba'i phyir/ tshogs pa thams cad kyis me tog bzung la/ rten 'brel snying po sngon du brjod pa'i mthar/ phun sum tshogs pa la sogs pa'i bkra shis kyi tshigs su bcad pa brjod nas/ bdag cag dpon slob rgyu sbyor ba yon gyi bdag po dang bcas pa mi mthun pa'i phyogs thams cad las rgyal bar gyur cig/ 'jig rten thams cad bkra shis par gyur cig// ces brjod cing me tog gi char dbab pa dang/ rol mo'i sgra yang bya'o// de nas bla ma yon gyis mnyes par byas nas/ bla mas yon gyi bdag po la mchod par bsgo zhing/ yi ge brgya ba la sogs

> pas cho ga'i lhag chad kha bskang la/ smon lam rgya chen po gdab cing/ gtor ma'i mgron la sogs pa rnams/ oṃ badzra muḥ sa gshegs su gsol lo/（沈衛榮 2017a，313）
>
> 校譯：復次，吉祥之授位故，一切大眾持花，先念誦緣起心咒，誦已念圓滿等吉祥偈，祝願我等師資與施主、檀越俱，戰勝一切不順之方〔怨敵〕，一切世間即成吉祥。誦已擲花雨，復奏樂聲。復次，以酬金令上師喜樂，上師向施主作供養，作百字咒等剩餘、酬補儀軌，再作大祈願，以施食之賓客等祈請入金剛。（沈衛榮 2017a，313-314）

作者通過文本比對研究，得以復元整部儀軌，使之更為完整。

2020 年，沈衛榮發表〈論西夏佛教之漢藏與顯密圓融〉，進一步以《密集》內的漢譯「大手印」文獻對勘黑水城出土的漢文藏傳佛教文本，從而看到西夏時代的漢文藏傳佛教文獻帶有漢傳佛教的成分，反映西夏佛教漢藏交融的特色（沈衛榮 2020a，265-309）。文中他討論了《密集》卷四一個有趣的，文辭優美的，屬於大手印修持的寫本〈心印要門〉，沈氏雖然無法確定文本提及的「號風捲輪回」大師、天竺諸勝住處成就師身份，以及無法知悉與寫本對應的藏文原典，卻從名字肯定寫本從印度經西藏再傳到西夏的看法，文獻的名字及內容更像禪宗文本，作者疑「心印」即為「手印」之義，繼而對文獻詳作解讀，包括寫本有關的編集者彌怛銘得哩斡師（Maitripa，986-1063）、玄照國師沙門惠賢、沙門惠幢等，又指出這一系列「大手印」文獻與西夏的密切關係，這可從聶鴻音、孫伯君找到對應的西夏文本得到證明。沈認為，寫本不應以噶舉派或薩迦派作歸屬，因在寫本出現的時代教派劃分尚未成熟，故應以「某某上師傳承」來指涉較為恰當（沈衛榮 2020a，275）。此外，他指出西夏的「大手印」文書與漢地的禪修十分接近，將「大手印」修習與禪宗「無住中道」合流，禪宗以修心為道，「大手印」以轉位煉身為道（沈衛榮 2020a，282），體現出漢藏顯密兩種傳統得到自然的交融。

同在 2020 年，中國人民大學的楊杰發表〈西夏對藏傳佛教的吸收與融創——以《大乘要道密集》所收數篇大手印文本為例〉（楊杰 2020），嘗試以《密集》收錄的噶舉派大手印文獻，通過對勘藏文原典，特別是利用網上「佛教數字資源中心」（BDRC）的檢索系統來釋讀部分文本。《密集》中「大手印」文書共二十一篇。他以短語、詞組檢索，最終同定了部分儀軌全文以及其他儀軌的部分引文，這包括〈大手印纂集心之義類要門〉及〈那彌真心四句要門〉。作者檢索的結果，兩篇漢文原譯自噶舉派的岡波巴全集，第一種來自集中的〈具五心要義〉（*sNying po'i don lnga lngan*），後一種譯自大手印的短篇教授合集〈阿闍梨那彌形魯割之密意〉（*sLob dpon dom bhi he ru ka'i dgongs pa*），此文獻同樣見於扎巴堅贊的〈大手印精選要門〉（*Phyag rgya chen po gces pa btus pa'i man ngag*）。楊氏繼而將二種儀軌的藏漢文本對勘列出，如通過〈具五心要義〉藏文原典以見儀軌原無「大手印」一詞。此外，他也發現《密集》的〈大手印漸入頓入要門〉中玄密帝師與師粹征的對話同樣見於岡波巴全集內，名為〈心要義之教誡・大手印十萬滴〉（*sNying po don gyi gdams pa phyag rgya chen po'i rbum tig*）的要門集。作者通過比對，發現岡波巴的教法在西夏藏傳佛教扮演著重要的角色。

此外，楊文也提到《密集》中一系列大手印的譬喻來自印度薩囉曷（Saraha）等人的偈頌，因此，他肯定了《密集》收錄的大手印文本在傳承上可追溯至早期印度的大手印祖師。總的來說，楊文解開了《密集》中部分漢文大手印儀軌的藏文原典。

《密集》一系列見於《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》的「拙火定」儀軌，為迄今最詳細的漢譯「拙火定」文書。同時，黑水城也發現不少西夏時代的「拙火定」文書，2018 年，聶鴻音的高足，香港大學的戴忠沛對藏於俄羅斯社會科學院東方寫卷研究所的三份西夏文「拙火定」殘卷 Fr.3（8）、Fr.9（14）及 Fr.1（16）作西夏文對音研究及文獻解讀，（Tai 2018）他指出殘卷內容雖與《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》的〈拙火定〉及〈九周拙火劑門〉相類，內容均通過控制身體的風息、氣脈而得大樂等修持，惟殘卷與《密集》文書並無語音關聯（Tai 2018，181-182）。

2021 年，西夏學家孫伯君的學生，中國社會科學院的李雷（1991-）提交其博士論文《西夏文〈解釋道果語錄金剛句記・卷一〉整理與研究》，對俄羅斯科學院東方文獻研究所編號 386 及 387 的西夏文譯本〈道果語錄金剛王句之解具記〉作語言學釋讀及研究（李雷 2021）。作者主要通過該西夏文譯本出現的異訛字的類型作歸納分析，指出其特點及原因，並顯示儀軌從藏文譯為西夏文時出現的新西夏文詞彙。

在論文第二章，李氏運用俄藏西夏文譯本對照藏文本〈金剛句〉的編排，重作科判，另辨析西夏譯本與《密集》〈道果延暉集〉及《密哩斡巴上師道果卷》的關係，發現〈座等略文〉、〈身中圍事相觀〉及〈轉相臨終要門〉的內容在西夏譯本可找到相應的部分，通過比對兩種語文譯本，指出〈含藏因續記文〉、〈座等略文〉、〈轉相臨終要門〉、〈辨死相〉、〈贖命觀〉、〈身中圍事相觀〉是對〈道果語錄金剛句〉三續道的「含藏因續」和「身方便續」的詮釋，並按〈金剛句〉的次序編排（李雷 2021，31-39）。論

此外，在論文第三節，就翻譯角度而言，李氏將西夏譯本對照〈解釋道果逐難記〉，發現〈逐難記〉是對〈道果金剛句記〉的疏釋，同時看到〈逐難記〉所記的難懂詞彙，除出現於西夏文譯本四首四句偈外，還對應西夏文本的大多詞彙，作者將所出詞彙逐一表列對應，以見〈逐難記〉的詞彙與西夏文本涵蓋的內容基本一致。另一方面，他推測〈金剛句記〉和〈逐難記〉的藏文原本可能分為幾卷，西夏本及〈逐難記〉也是對〈道果語錄金剛句〉第一卷的翻譯。此外，李雷從〈逐難記〉中找出四個音譯梵文的詞彙「末遏」（梵文 bhaga，破壞）、「光割利」（鳥名）、「唅希怛」（梵：rohita，南亞一種大魚）及「形嚕噶」（梵：Heruka），其標音符合翻譯西夏文的對音標準。作者通過對勘，指出兩種文本的差異反映二者均譯自藏文原典，而非漢文本譯自西夏文本（李雷 2021，41-54）。

文第三章為西夏文《解釋道果語錄金剛句記》（卷一）釋讀，也是論文的主要核心（李雷 2021，55-193）。作者將原文分節，漢文西夏文逐字對應及對音，譯文則自《密集》上文提到的儀軌，並作注釋。論文末附有「漢夏藏譯名對索引」，將漢文詞彙對應的藏文、西夏文、梵文及出處一一列出，以見彼此的語音關係，非常清晰（李雷 2021，202-207），這當啟發自其師的專著索引部分（孫伯君、聶鴻音 2018，336-356）。鑒於論文對《密集》與西夏文藏傳佛教關係和語言學的貢獻，論文修訂後於 2022 年末正式

出版（李雷 2022）。

2021 年，沈衛榮發表〈《「拙火」十六種要儀》藏漢文本的比較研究〉，嘗試找尋比對當中的「拙火定」儀軌與相應的藏文原典（沈衛榮 2021b）。據他所說，《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》是一部「拙火定」儀軌大合集，各種儀軌原是獨立的文本，後來編者綜合同時代上師所傳的相關儀軌，並對它們作一番選擇取捨，節錄重組後編入《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》，因此要找出它們對應的藏文原典對勘十分困難。然而，沈君在文獻大海裡發現卷內兩個拙火定的對應藏文本，分別是〈九周拙火劑門〉及〈十六種要儀〉，論文即從語文學對〈十六種要儀〉作原典對勘。

〈十六種要儀〉為卷內一篇短小的拙火定儀軌，內容提及十六種要門，分為四種，分別是四藏、四緣、四相及四果，是修習所得的驗相和功能，涉及身（lus）、脈（rtsa）、風（rlung）、心（sems）、識（rnam shes）及覺受（nyams myongs）等內容（沈衛榮 2021b，76）。他找到岡波巴的〈「大手印」耳傳明鏡〉（*Rje dvags po lha rje'i gsung sgros*）曾提到「大拙火十六法」（gtum mo chen mo la chos bcu drug ste），與〈十六種要儀〉內容完全對應，文中他以藏文轉寫列出岡波巴的段落，後列自己的漢譯文。此外，沈君還在岡波巴另一篇教誡裡找到那諾巴三種「拙火十六法」分類，卻與《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》的「十六種要儀」完全不同。然而，沈氏卻在岡波巴的相同文書內找到〈拙火十六道次第——俄「搠思古朵兒只」與銘移粹「囉悉巴」之密意〉（*gTum mo'i lam rim bcu drug pa/rngog〔chos sku rdo rje〕dang mi la'i dgongs pa lags so*），內容與主題與〈十六種要儀〉對應，並更詳細。同樣，沈氏列出〈拙火十六道次第——俄「搠思古朵兒只」與銘移粹「囉悉巴」之密意〉藏文轉寫後再漢譯，其中比〈十六種要儀〉更詳細，如：

> De chos bzhi ldan du dmigs par byas la/ g.yas g.yon gnyis phra yang btud bo/ g.yas dkar yang btub bo/ de gnyis kyi yar sna/ sna bug gnyis la zug/ mar sna rtsa dbu ma'i nang du yod par bsam/ dbu ma'i yar sna tshangs pa'i bu gar thon nas/ a'i dbyibs su yod par bsam mo/ de nas/ rgyu zhabs rgal pa la sbyor bas 'og rlung thal 'gro'o/（沈衛榮 2021b，78）
>
> 緣於具四法者，左右二脈若細微亦成，右白脈亦成，觀想此二脈上端進入二鼻孔，下端於中脈中有。觀想中脈上端於梵淨竅中出，成種子字「啞」的形狀。於上提谷道作加行，順下風而行。（沈衛榮 2021b，78）

沈氏認為，岡波巴儀軌與《密集》〈十六種要儀〉的詞彙差異，使他意識到〈十六種要儀〉並非譯自岡波巴的儀軌，或許來自那諾巴所傳的「元典」（root text）在不同時地傳承的兩種不一致的儀軌（沈衛榮 2021b，79）。這種猜想，若不熟悉藏傳佛教儀軌、歷史及相關詞彙，實在無法找下此判斷。

同在 2021 年，沈衛榮發表〈釋出火幻輪、秘密大喜樂禪定和演揲兒法〉作一個總的考察，指出元代文獻所謂「大喜樂禪定」實際就是「道果」的「欲樂定」修持，具體即為「那諾六法」的「拙火定」修習，與在清宮發現的圖文氣脈修持法本《究竟定》所修習的「三十二妙用」有直接關係（沈衛榮 2021c）。

2023 年，沈衛榮續對《密集》餘下的儀軌作深入研究，同年他發表〈《阿彌陀佛

臨終要》與臨終遷旨研究〉一文（沈衛榮 2023a，72-82），對集內一個短篇儀軌作比對研究。〈阿彌陀佛臨終要〉為一篇指導行者修持「破瓦」（'pho ba，即論文作者所說的「坡斡」）法，也就是「遷識」——神識遷移的漢文儀軌，也就是讓修行者在臨命終時，通過儀軌修持，轉識往生阿彌陀佛淨土。這種修持在今日藏傳佛教如噶舉派及薩迦派均有修習。

沈文共四部分，首部分交代這部薩迦「道果」修持儀軌的意義和傳承，指出世間修持者通過往生淨土實現了信仰的終極理想，以及得「光明法身」遷識極樂淨土的宗教成就。沈氏對儀軌詳列的師承次序作扼要析述，惟無法斷定「思納吐探斡」為何人。至於儀軌的藏文原典，沈氏謂未有發現，然而他根據新近發現的一部薩迦班智達藏文儀軌〈無量光佛修習儀〉（*'Od dpag med kyi' pho ba'i skor*），卻與〈阿彌陀佛臨終要〉極為相似。在第二部分，論者先列出〈阿彌陀佛臨終要〉全文，分析儀軌雖短而內容複雜，例如它可作為一部本尊禪定或成就法儀軌，通過觀想阿彌陀佛及西方淨土，持誦《普賢行願品・七支加行》往生極樂。此外，它可作為睡眠定要門，修持證得大手印境。〈阿彌陀佛臨終要〉另可作為修習臨終光明定（'chi kha ma'i 'od gsal）的儀軌，往生彌陀淨土（沈衛榮 2023a，75）。

在論文同一部分，作者以欽則旺波（mKhyen brtse'i dbang po，1820-1892）的「破瓦」儀軌裡曾轉述的〈無量光佛修習儀〉，以及噶瑪阿旺允丹嘉措（Karma Ngag dbang yon dan rgya mtsho，1813-1899）的《出有壞無量光佛儀軌合集——具儀》（*bCom ldan 'das 'od dpag med pa'i cho ga 'bral tshad don ldan zhes bya ba bzhugs so*），除證明〈阿彌陀佛臨終要〉確由接怛里上師（dzai ta ri）傳承外，還指出它是一部早期薩迦派的修習儀軌，譯文明顯受漢文佛經影響。

沈氏在第三部分先列出薩迦班智達的藏文〈無量光佛修習儀〉全文，然後漢譯，以此比對〈阿彌陀佛臨終要〉的異同。就翻譯而言，論者並非逐字逐句對譯，而是將藏文儀軌全文以通順的文言翻譯，如：

sNang ba mtha' yas bsgom don bzhugs

bla ma dang 'jam pa'i dbyangs la phyag' tshal lo/ bzang spyod nas 'byung ba'i/ bdag ni 'chi ba'i dus byed gyur ba na/sgrib pa thams cad dag ni phyir bsal te/ mngon sum snang ba mtha' yas de mthong nas/bde ba can gyi zhing der rab tu 'gro// der song nas ni smon lam 'di dag kyang/ thams cad ma lus mngon du 'gyur bar shog/ ces gsungs pa la brten nas mdzad pa'i snang ba mtha' yas kyi bsgom don ni/（沈衛榮 2023a，76）

無量光佛修習儀

敬禮上師與妙音〔文殊菩薩〕

如《行願經》云：「願我臨欲命終時，盡除一切諸障礙，面見彼佛阿彌陀，即得往生安樂剎，我既往生彼國已，現前成就此大願。」依止如是所述文，造此〈無量光佛修習儀〉。（沈衛榮 2023a，77）

此外，他從儀軌引《行願經》，指出《行願經》的「十法行」來自藏文本〈普賢行願品〉，遂引八思巴的〈十支法行〉（*Chos spyod yan lag bcu pa bzhugs*）短篇儀軌，同樣是先列藏文儀軌拼寫全文，後列他的漢文翻譯，並引用十七世紀學者阿美夏阿旺貢嘎索南的破瓦法儀軌〈破瓦法要門修習儀次第明說賜一切眾生樂〉（*'Pho ba'i man ngag gi bsgom don rim pa gsal ba 'gro kun bde ster bzhugs*），指出薩迦班智達可能據普賢十大行願寫成〈十種法行〉（沈衛榮 2023a，79；關於阿美夏阿旺貢嘎索南與道果法，可參考 Jan-Ulrich Sobisch 2008，63-82）。這種就文本不斷延伸的分析比較，可見他對薩迦派以至藏傳佛教儀軌及修行次第的熟悉，為研究者帶來更深廣的信息。

論文最後部分，沈氏特別提及清宮保存的修法儀軌《究竟定：清宮藏密瑜伽修行寶典》，（故宮博物院編 2009），這部宮廷瑜伽法本圖文並茂，一頁一圖，是以扎巴堅贊的《三十二瑜伽妙用之幻輪》（*rNal 'byor gyi phrin las sum cu rtsa gnyis kyi 'khul 'khor*）為主要修持的文書。沈氏對其中一頁「無量壽佛究竟定」漢藏頌文作扼要解說，並對漢譯文偈頌加以糾正，同樣展示了他對漢藏語和佛教的認識。至於臨終破瓦或臨終出神定修持，沈氏以羅振玉所藏的〈無上樂輪方便智慧雙運道法義〉指出這種修習方法來自薩迦派的「道果」法，與「那諾六法」的「破瓦」與「光明」各自獨立修持不同，薩迦派卻將兩者合二為一。最後，沈氏簡述文本在「道果」修行體系的位置，以見〈阿彌陀佛臨終要〉或與相應的「道果」遷識之智慧灌頂修法相類（沈衛榮 2023a，81-82）。

〈《阿彌陀佛臨終要》與臨終遷旨研究〉一文，不單讓人對儀軌有更深的認識，部分儀軌全文由沈氏漢譯，漢文文本足可以獨立出來加以誦讀和研究。論文主題雖以一部儀軌為主，然而與之相關的問題、寫本卻頗為複雜，有時難以單獨處理。論文對藏傳佛教寫本及修持的熟悉，於茲可見一斑。

上述學者對《密集》以藏漢文本翻譯、對勘和研究，秉持了牛津大學梵文學者 Alexis Sanderson（1948-）提倡以文本對勘來建構歷史（history through textual criticism）的方法，那就是首先找到文本的源頭，然後對文本背後的歷史文化有充分的掌握，以此來重構或建構歷史（沈衛榮、侯浩然 2016，255；Sanderson 2001，2）。上述論文多從這個方向出發，揭開《密集》的西夏淵源、儀軌的時代背景及相關歷史，將藏傳佛教在宮廷流傳的背景予以還原。

三、小結

《密集》作為一部漢文藏傳佛教修行法本彙編，內容經過增刪潤色、選擇取捨，牽涉的宗派傳承不單有後來確立的薩迦噶舉兩派，還有其他藏傳佛教宗派，內容五花八門，原就不易理解，它必需藉著藏傳佛教上師指導，才可次第了解和修習。此外，《密集》像一部藏傳佛教小百科，供內廷參考備覽，並可能為日常的宗教活動服務。從學者研究可知，部分文獻與藏文原典出入甚大，致使一般人不易弄清其內容組織。今天，通過學者不斷努力，已逐步揭開《密集》的神秘面紗，研究成果幾乎可以作為另一部解讀釋論，對我們理解《密集》的內容及其歷史背景和意義有莫大裨益，特別是元明時代藏傳佛教在漢地的傳播，當中的西夏藏傳佛教背景就扮演著極其重要

的角色。

就研究所見，要還原《密集》的詳細歷史及文獻背景原貌，需要深厚的語文學素養，嫻熟藏文、西夏文及回鶻文之餘，還需對藏傳佛教教義有深刻的了解，才能正確解讀儀軌和它所隱含的歷史時代，特別是學者需要掌握藏文及藏傳佛教典籍，並需從藏傳佛教上師各自的文集著手細檢，需將原本及《密集》文字加以比對，上窮碧落，才能有所發現。因此，研究需要學者共同努力。本文所見，從早期的呂澂、王堯、陳慶英到今天沈衛榮、聶鴻音、孫伯君、索羅寧等學者，從語文學的方法著手，結合並掌握西藏、西夏，以至西域的歷史和存世多語種的文獻，對《密集》作仔細的文本對勘、翻譯及比對解讀，成績斐然。卓鴻澤謂「沈衛榮先生研窮夏藏，欲罷（「罷」通「疲」）不能」（卓鴻澤 2023，149），可見沈氏傾注精神，全力解惑。學者的研究方法和成果，與國外的學術研究相比毫不遜色，可見今天內地的學術研究，已具備國際視野和水平。

另一方面，要逐一尋回《密集》的藏文原典加以對勘絕非易事，它需要學者投入分工，不斷尋覓，才能清晰的、正確的解讀《密集》。由於《密集》還有部分文獻未被對勘釋讀，故筆者相信學者對《密集》的研究仍在進行中，正如沈衛榮說：「其中能明確確定其藏文原本的文本卻還是少之又少，這嚴重影響了我們對這些文本的正確解讀和對這段歷史的深刻了解。只有基本確定這些文本的來歷，找到它們的源頭，我們才有可能真的讀懂這些文本，並認識它們對藏傳佛教及其於西域和中原傳播歷史研究的意義和價值。」（沈衛榮 2021a，89）

藏傳佛教無上瑜伽部修持有不少敏感內容，如《密集》內關於「欲樂定」修習就異常敏感，並非一般人能夠接受和理解（Isaacson 1998; Mathes 2008，89; Cabezón 2017，292-296）。今天，藏傳佛教既有的特殊風景，偶爾也會聽到信眾對教派或是上師的控訴（Campbell 2002; Finnigan & Hogendoorn 2021）。這種修持，可謂其來自有，藏傳佛教將之納入修習體系，箇中複雜的歷史原因不易說清，密教學者的研究，從歷史文獻資料，以出色的語文學作梵文藏文及英文翻譯，嘗試揭開其廬山真貌（Sanderson 1994，87-102; Isaacson 1998）。英國學者 Isabelle Onians（1971-）於牛津大學的博士論文通過原典考察，以出色的梵藏英三語翻譯，對勘印度密教儀軌，專門探討這種修持的來龍去脈，以及相關問題，諸如密乘佛教是否需要這種修持、出家人是否具格指導，是否違反戒律等問題，令人有更清晰的了解和反思（Onians 2001）。José Ignacio Cabezón（1956-）的專著，更廣論佛教怎樣看待性，是近年一部難得的巨製（Cabezón 2017）。另一方面，元廷禁宮的奇裝異行導致《元史》記載的如「十六天魔舞」及「演揲兒」等「大喜樂秘密禪定」被錯誤解讀（《元史 • 哈麻傳》1976，4583），沈衛榮與其他學者運用大量語文學考證，通過藏漢翻譯對勘正本清源，力挽狂瀾，希望後來者對歷史資料有一個正確的解讀（卓鴻澤 2007，227-258；沈衛榮、李嬋娜 2012，499-564；沈衛榮 2021c，181-196；沈衛榮、安海燕 2022，105-277），從沈氏與安海燕的聯名論文集《從演揲兒法中拯救歷史》可見，對「十六天魔舞」、「演揲兒」以至「大喜樂秘密禪定」的研究甚至可以「拯救」、「還原」歷史（沈衛榮 2020b），「拯救歷史」、「還原歷史」兩詞揭示他們對糾正錯誤舊史觀的抱負，在在令人欽佩。

內地學者對釋讀《密集》及相關的歷史背景作出了巨大貢獻，惟至今它在西方學術界的影響力還是不足，因此沈衛榮在國外特別發表長篇論文，諸如 “Tibetan Tantric Buddhism at the court of the Great Mongol Khans.”（Shen 2005）、“Tibetan Buddhism In Mongol-Yuan China（1206-1368）”（Shen 2011）及 “Dasheng yaodao miji and Studies in Tibetan Buddhist History of the Tangut Xia, Mongol Yuan and Ming Dynasties”（Shen 2013），引起了外國學者的注意，共同為解讀這部奇書而努力。

《密集》至今發現近百年，直到近二十年間研究漸多，惟對於《密集》的詳細研究歷史，似仍未有學者論及，一如與《密集》發現的年代，坊間同樣有不少漢文藏傳佛教儀軌流傳，以供信眾學習修持。法尊法師（1902-1980）、觀空法師（1903-1989）、能海法師（1886-1967）、大勇法師（1893-1929）、湯薌銘（1885-1975）、邢肅之（1916-2014）、巴宙（1918- ?）、金書琴、孫景風、何瑛、慧海等人，他們的藏漢語文翻譯成果，值得學人重加審視。他們所譯的漢文藏傳佛教經續，除了彙編為《密乘法海》（多覺覺達格西 1987；Tuttle 2009）外，近年還被編進大型叢書《中國宗教文獻集成・藏外佛經》（周燮藩、方廣錩 2005），惟注意的人不多，至於則一所編的六冊《中國藏密寶典》，算是較為學者所知的一套小型叢書（則一 2001）。因此，本文之設，只可作為《密集》研究史的初編，他日《密集》完全被破釋後，當有學者對此課題的研究歷史作一全面考察。

附記

本文得到志蓮淨苑夜書院林錦江博士提供意見，時間上得特邀編委蕭世友教授通融，另匿名評審給予的寶貴建議，筆者特此致謝。礙於學養及時間所限，文中一切錯誤均由筆者負責。

參考文獻

Beckwith, Christopher. 1984. “A Hitherto Unnoticed Yuan-Period Collection Attributed to ’Phags pa.” In *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*, edited by Louis Ligeti, 9-16. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Bentor, Yael. 1996. “Literature on Consercration (Rab gbas).” In *Tibetan Literature: Studies in Genre*, edited by José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson, 290-311. Ithaca: Snow Lion Publication.

Butön, Rinchen Drup. 2013. *Buton’s History of Buddhism in India and Its Spread to Tibet: A Treasury of Priceless Scripture*, translated by Lisa Stein & Ngawang Zanpo. Boston & London: Snow Lion Publication.

Cabezón, José Ignacio. 2017. *Sexuality in Classical Southern Asian Buddhism*. MA: Wisdom Publications.

Campbell, June. 2002. *Traveller in Space: In Search of Female Identity in Tibetan Buddhism*. London: Continuum.

Charleux, Isabelle. 2010. " From the Yuan to the Qing Dynasty: the Career of a Famous Statue of Mahākāla, Lord of the Cemeteries." In *Research on Han-Tibetan Buddhist Art*, edited by Xie Jisheng, 183-207. Beijing: Beijing Normal University Press.

Cozort, Daniel. 1996. "Sādhana (sGrub thabs): Means of Achievement for Deity Yoga." In Tibetan Literature: Studies in Genre, edited by José Ignacio Cabezón and Roger R. Jackson, 331-343. Ithaca: Snow Lion Publication.

Dunnell, Ruth 鄧如萍. 2011. "Esoteric Buddhism under the Xixia (1038–1227)." In *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, edited by Charles Orzech, Richard Payne and Henrik Sørensen, 465-477. Leiden: Brill.

English, Elizabeth. 2002. *Vajrayoginī: Her Visualization, Rituals, and Forms*. MA: Wisdom Publications.

Finnigan, Mary & Hogendoorn, Rob. 2021. *Sex and Violence in Tibetan Buddhism: The Rise and Fall of Sogyal Rinpoche* (Revised and Updated). Portland: Jorvik Press.

Isaacson, Harunaga. 1998. "Tantric Buddhism in India (from c. A.D. 800 to c. A.D. 1200)." In *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart*. Band II. 23-49. Hamburg: Hamburg University. https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd2-k02isaacson.pdf (網頁版頁碼為 1-26，本文所引頁碼根據網頁版)

Mathes, Klaus-Dieter. 2008. "The 'Succession of the Four Seals' (*Caturmudrānvaya*) Together with Selected Passages from Karopa's Commentary." In *Tantric Studies* volume 1, edited by Harunaga Isaacson, 89-130. Hamburg: Centre for Tantric Studies, Department of Indian and Tibetan Studies, Asia-Africa Institute, University of Hamburg.

Onians, Isabelle. 2001. *Tantric Buddhist Apologetics or Antinomianism as a Norm*. D. Phil. Dissertation, University of Oxford.

Roberts, Alan. 2010. *Mahāmudrā and Related Instructions: Core Teachings of the Kagyü Schools*. Boston: Wisdom Publications.

Sanderson, Alexis. 1994. "Vajrayāna: Origin and Function." In *Buddhism into the year 2000, International Conference Proceedings*, 87-102. Bangkok & Los Angeles: Dhammakaya Foundation.

Sanderson, Alexis. 2001. "History through Textual Criticism in the study of Śaivism, the Pañcarātra and the Buddhist Yoginītantras." In *Les Sources et le temps. Sources and Time: A Colloquium*, Pondicherry, 11–13 January 1997, edited by François Grimal, 1-47. Publications du département d'Indologie 91. Pondicherry: Institut Français de Pondichéry/École Française d'Extrême-Orient.

Shen wei rong. 2005. "Tibetan Tantric Buddhism at the court of the Great Mongol Khans: Sa skya pandita and 'Phags pa's Works in Chinese during the Yuan Period." *Quaestiones Mongolorum Disputatae* 1: 61-89. Tokyo: Association for International Studies of Mongolian Culture.

Shen wei rong. 2011. “Tibetan Buddhism In Mongol-Yuan China (1206–1368).” In *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*, edited by Charles Orzech, Richard Payne and Henrik Sørensen, 539-549. Leiden: Brill.

Shen wei rong. 2013. “Dasheng yaodao miji and Studies in Tibetan Buddhist History of the Tangut Xia, Mongol Yuan and Ming Dynasties.” *Historical and Philological Studies of China’s Western Regions* , 6:331-359.

Smith, E. Gene. 2001. *Among Tibetan Texts: History and Literature of the Himalayan Plateau*. Boston: Wisdom Publications.

Sobisch, Jan-Ulrich. 2008. *Hevajra and Lam ’bras Literature of India and Tibet as Seen Through the Eyes of A-mes-zhabs*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Solonin, K. J. 索羅寧. 2009. “Mahāmudrā Texts in the Tangut Buddhism and the Doctrine of ‘No-thought’.”*Historical and Philological Studies of China’s Western Regions*, 2: 277-305.

Sterns, Cyrus. 2001. *Luminous Lives: The story of the Early Masters of the Lam ’bras Tradition in Tibet*. Boston: Wisdom Publications.

Sweeten, Alan Richard. 2009. “The Qianlong Emperor’s Crypt: Tibetan-Buddhist and Sino-Manchu Representations in the Mingtang Section.” In *Studies on Sino-Tibetan Buddhist Art: Proceedings of the Third international conference on Tibetan archaeology and art*, edited by Xie Jisheng, Luo Wenhua and Jiang Anning ,433-459. Shanghai: Shanghai Guji Press.

Sweeten, Alan Richard. 2010. “An Interpretative and Contextual Inquiry into the Iconography, Inscriptions, and Design of the Qianlong Emperor’s Crypt.” In *Research on Han-Tibetan Buddhist Art*, edited by Xie Jisheng, 114-172. Beijing: Beijing Normal University Press.

Tai chung pui 戴忠沛. 2018. “Tibetan Buddhism practice of inner fire meditation as recorded in Tangut fragments with Tibetan phonetic glosses.” *Journal of Chinese Writing Systems* 2(3)：163-184.

Tuttle, Gray. 2009. “Translating Buddhism from Tibetan to Chinese in Early-Twentieth-Century China (1931-1951).” In *Buddhism Between Tibet and China*, edited by Matthew T. Kapstein, 241-280. Boston: Wisdom Publications.

Wang-Toutain, Françoise 王微. 2010. “The Purification of Sins in the Ornamental Program of Emperor Qianlong’s Tomb: The Tantra the eliminates all Evil Destinies and the Dharani that Totally Purifies all Obstructions from Karma.” In *Research on Han-Tibetan Buddhist Art*, edited by Xie Jisheng, 81-113. Beijing: Beijing Normal University Press.

Wayman, Alex. 2005. *Yoga of the Guhyasamājatantra: The Arcane Lore of Forty Verses: A Buddhist Tantra Commentary*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Yamamoto, Carl S.. 2012. *Vision and Violence: Lama Zhang and the Politics of Charisma in Twelfth-Century Tibet*. Leiden: Brill.

安海燕。2012。〈薩思迦班智達造《大金剛乘修師觀門》漢、藏本對勘〉。沈衛榮主

編，《*文本中的歷史：藏傳佛教在西域和中原的傳播*》，243-283。北京：中國藏學出版社。

安海燕。2014。〈漢譯《〈吉祥喜金剛本續王〉後分注疏》第一品文本解讀〉。沈衛榮主編，《*大喜樂與大圓滿：慶祝談錫永先生八十華誕漢藏佛學研究論集*》，257-278。北京：中國藏學出版社。

安海燕。2019。《*明代漢譯藏傳佛教文獻研究*》。北京：中國藏學出版社。

〔美〕白桂滋著，鄧小咏譯。1997。〈迄今無解而歸於八思巴名下的元代文獻集〉。《*國外藏學研究譯文集*》第 13 輯，38-46。北京：中國藏學出版社。

陳慶英。2000a。〈西夏及元代藏傳佛教經典的漢譯本——簡論《大乘要道密集》(《薩迦道果新編》)〉。《*西藏大學學報*》15（2）：1-9。

陳慶英。2000b。〈大乘玄密帝師考〉。《*佛學研究*》2000:138-151。

陳慶英。2003。〈《大乘要道密集》與西夏王朝的藏傳佛教〉。《*賢者新宴*》第 3 輯，49-64。石家莊：河北教育出版社。

茨默。2012。〈1970 年以來吐魯番敦煌回鶻文宗教文獻的整理與研究〉。楊富學譯，《*回鶻學譯文集*》，78-103。蘭州：甘肅民族出版社。

娣麗達・買買提明。2001。《*回鶻文佛教文書研究——〈師事瑜伽〉與〈文殊所說最勝名義經〉*》。烏魯木齊：新疆大學出版社。

多覺覺達格西撰。1987。《*密乘法海*》。台北：新文豐出版有限公司。

法護漢譯，2016。畢瓦巴原著，薩嘉班智達講釋。《*道果本頌金剛句偈疏*》。台北：大藏文化出版。

高山杉。2012。〈玄密帝師與無生上師〉。《*讀者*》2012（3）：31-40。

故宮博物院編。2009。《*究竟定：清宮藏密瑜伽修行寶典*》。北京：紫禁城出版社。

何歡歡。2020。〈懷念王堯先生〉。《*不一不異*》，77-82。北京：三聯書店；另見「澎湃・上海書評」2017 年 2 月 13 日網頁：https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1614516（瀏覽日期：2023 年 10 月 19 日）

侯浩然。2010。〈元薩思迦班智達造《大金剛乘修師觀門》藏漢對勘、研究〉，沈衛榮、謝繼勝主編，《*賢者新宴——王堯先生八秩華誕藏學論文集*》，442-478。北京：中國藏學出版社。

劉銳之。1983。元八思巴國師著，《*大乘要道密集*》。台北：密乘出版社。

李雷。2021。《*西夏文〈解釋道果語錄金剛句記・卷一〉整理與研究*》。中國社會科學院博士論文。

李雷。2022。《*西夏文〈解釋道果語錄金剛句記〉研究*》。北京：中國社會科學出版社。

呂澂編校。1942。《*漢藏關係史料集*》（*中國文化研究所專刊乙種第一冊*）。成都：華西協合大學。

聶鴻音。2021。《*西夏文字和語言研究導論*》。上海：上海古籍出版社。

〔明〕莎南屹囉等集譯，談錫永序，沈衛榮導讀。2012。《*大乘要道密集*》（線裝一函 5 冊）。北京：北京大學出版社。

沈衛榮。2006。〈元代漢譯卜思端大師造《大菩提塔樣尺寸法》之對勘、研究——《大

乘要道密集》系列研究（一）〉。謝繼勝、沈衛榮，廖暢主編，《*漢藏佛教藝術研究：第二屆西藏考古與藝術國際學術研討會論文集*》：77-108。北京：中國藏學出版社。

沈衛榮。2010。《*西藏歷史和佛教語文學研究*》。上海：上海古籍出版社。

沈衛榮、李嬋娜。2012。〈「十六天魔舞」源流及其相關藏、漢文文獻資料考述〉。《*文本與歷史：藏傳佛教歷史敘事的形成和漢藏佛教研究的建構*》，499-564。北京：北京大學出版社。

沈衛榮。2013。〈西夏漢譯藏傳密教儀軌《依吉祥上樂輪方便智慧雙運道玄義卷》初釋——以依「四手印」修「欲樂定」為中心〉，中國人民大學國學院編，《*國學的傳承與創新：馮其庸先生從事教學與科研六十周年慶賀學術文集*》，1160-1193。上海：上海古籍出版社。

沈衛榮、侯浩然。2016。《*文本與歷史：藏傳佛教歷史敘事的形成和漢藏佛教研究的建構*》。北京：北京大學出版社。

沈衛榮。2016。〈論《大乘要道密集》的成書〉。《*中國藏學*》2016（3）：11-20。

沈衛榮。2017a。《*藏傳佛教在西域和中原的傳播：〈大乘要道密集〉研究初編*》。北京：北京師範大學出版社。

沈衛榮。2017b。〈銘口移粹囉悉巴上師造《能照無明》《令明體性》略考〉。《*元史與民族與邊疆研究集刊*》第 34 輯（劉迎勝教授七十壽誕紀念專輯）：127-133。上海：上海古籍出版社。

沈衛榮。2018。《*西夏佛教文獻與歷史研究*》。蘭州：甘肅文化出版社。

沈衛榮。2020a。〈論西夏佛教之漢藏顯密圓融〉。《*中華文史論叢*》2020 年第一期總第 137 期：265-309。

沈衛榮。2020b。〈從「大喜樂」和「演揲兒法」中還原歷史〉。網易 2020 年 1 月 15 日 https://www.163.com/dy/article/F2U65FOI05418RHB.html（瀏覽日期：2023 年 10 月 9 日）

沈衛榮。2021a。〈從漢藏語文本的釐定到西夏藏傳佛教歷史的探索——《拙火能照無明》研究（一）〉。《*文史*》2021（4）：87-123。

沈衛榮。2021b。〈《「拙火」十六種要儀》藏漢文本的比較研究〉。《*中央民族大學學報（哲學社會科學版）*》2021（5）：74-83。

沈衛榮。2021c。〈釋拙火幻輪、秘密大喜樂禪定和演揲兒法〉。《*中國文化*》2021 年第 53 期：181-196。

沈衛榮、安海燕。2022。《*從演揲兒法中拯救歷史——元代宮廷藏傳密教史研究*》。北京：中華書局。

沈衛榮。2023a。〈《阿彌陀佛臨終要》與臨終遷旨研究〉。《*中國哲學史*》2023（2）：72-82。

沈衛榮。2023b。〈古回鶻語文和漢文譯《四次第導引定》及《中有身玄義》略考〉。《*世界宗教研究*》2023（1）：33-44。

宋濂等。1976。《*元史*》。北京：中華書局。

孫鵬浩。2012。〈有關帕當巴桑傑的西夏漢文密教文獻西篇〉。沈衛榮主編，《*文本中的歷史：藏傳佛教在西域和中原的傳播*》，85-97。北京：中國藏學出版社。

孫伯君。2011。〈黑水城出土西夏文《大手印定引導略文》考釋〉。《*西夏研究*》2011（4）：12-19。

孫伯君。2014a。〈西夏文《亥母耳傳記》考釋〉。沈衛榮主編，《*大喜樂與大圓滿：慶祝談錫永先生八十華誕漢藏佛學研究論集*》，145-180。北京：中國藏學出版社。

孫伯君。2014b。〈西夏文《治風礙劑門》考釋〉。《*西夏研究*》2014（3）：8-15。

孫伯君。2015。〈西夏文《能照無明》考釋〉。中國人民大學國學院西域歷史語言研究所編、沈衛榮主編，《*西域歷史語言研究集刊*》（第八輯），333-348。北京：科學出版社。

孫伯君、聶鴻音。2018。《*西夏文藏傳佛教史料——「大手印」法經典研究*》。北京：中國藏學出版社。

索羅寧。2013。〈西夏文「大手印」文獻雜考〉。235-266。沈衛榮主編，《*漢藏佛教研究：文本、人物、圖像和歷史*》。北京：中國藏學研究中心。

土觀・洛桑卻吉尼瑪著，陳慶英、馬連龍譯。2007。《*章嘉國師若必多吉傳*》。北京：中國藏學出版社。

西田龍雄。1977。《*西夏文華嚴經*》（*III*）。京都：京都大學文學部。

蕭天石編，八思巴輯著。1962，2002。《*大乘要道密集*》。台北：自由出版社。

王堯。2000。〈元廷所傳西藏秘法考敘〉。《*水晶寶鬘*》，248-267。台北：佛光出版社。

王堯。2013。《*中華佛教史・西藏佛教史卷*》。太原：山西教育出版社。

謝皓玥。2013。〈天幢所造覺囊祖師朵波巴傳記譯注〉。沈衛榮主編，《*漢藏佛學研究：文本、人物、圖像和歷史*》，397-413。北京：中國藏學出版社。

徐華蘭。2010。〈八思巴造《彌勒菩薩求修》藏、漢本對勘及研究〉。沈衛榮、謝繼勝主編，《*賢者新宴——王堯先生八秩華誕藏學論文集*》，380-391。北京：中國藏學出版社。

徐華蘭。2014。〈薩迦三祖扎巴堅贊造《本續現證如意寶樹》考述〉。沈衛榮主編，《*大喜樂與大圓滿：慶祝談錫永先生八十華誕漢藏佛學研究論集*》，198-217。北京：中國藏學出版社。

俞中元、魯鄭勇著，巴思巴原著。1994。《*大乘要道密集評注*》。西安：陝西攝影出版社。

楊杰。2015。〈《大乘要道密集》所錄漢譯寧瑪派文獻《服石要門》研究〉。《*中國藏學*》2015（2）：127-135。

楊杰。2020。〈西夏對藏傳佛教的吸收與融創——以《大乘要道密集》所收數篇大手印文本為例〉。《*中國藏學*》2020（2）：54-63。

尹立。2019。〈大手印得見及行持之心理分析——以《大乘要道密集》所載大手印文獻為例〉。《*宗教哲學研究*》2019（4）：165-170。

袁志偉。2016。〈西夏大手印法與禪宗關係考——以《大乘要道密集》為中心〉。《*陝西師範大學（哲學社會科學版）*》2016（6）：86-92。

曾漢辰。2014。〈帕木竹巴與薩迦早期道果法之關係初探——兼論《道果黃卷》有關的漢譯道果文獻〉。沈衛榮主編，《*大喜樂與大圓滿：慶祝談錫永先生八十華誕漢藏佛學研究論集*》，279-304。北京：中國藏學出版社。

張凌暉。2012。〈朵波巴攝囉監燦班藏布和他的《總釋教門禱祝》〉，沈衛榮主編，《*文本中的歷史：藏傳佛教在西域和中原的傳播*》，284-300。北京：中國藏學出版社。

張潤平、蘇航、羅炤編著。2012。《*西天佛子源流錄——文獻與初步研究*》。北京：中國社會科學出版社。

周燮藩主編、方廣錩分卷主編。2005。《*中國宗教文獻集成・藏外佛經*》（30 冊）。合肥：黃山書社。

則一。2001。《*中國藏密寶典*》（6 冊）。北京：民族出版社。

卓鴻澤。2007。〈「演揲兒」為回鶻語考辨——兼論番教、回教與元、明大內秘術〉。中國人民大學國學院西域歷史語言研究所編、沈衛榮主編，《*西域歷史語言研究集刊*》（第一輯），227-258。北京：科學出版社。此文後收入卓鴻澤。2012。《*歷史語文學論叢初編*》。126-167。上海：上海古籍出版社。

卓鴻澤。2013。〈試論 Sonom Gara/Kara〈 *Sonom Gra/Kra 即「莎南屹囉 二合」以及一批中期蒙古語密典下落不明之問題〉。中國人民大學國學院西域歷史語言研究所編、沈衛榮主編，《*西域歷史語言研究集刊*》（*第六輯*），417-429。北京：科學出版社。此文最近收入卓鴻澤。2023。《*還音雜錄*》。128-148。上海：上海古籍出版社。

卓鴻澤。2023。《*還音雜錄*》。上海：上海古籍出版社。

唐宋兩譯《真實攝經》（*Sarva-tathāgata-tattva-saṃgrahaṃ-nāma-mahāyāna-sūtram*）標點舉例

李含冰

Address: School of Foreign Languages, Peking University, China
E-mail: lihanb@pku.edu.cn
Correspondence: Hanbing Li
Citation: Li, Hanbing. 2023. "Punctuating the Two Chinese Translations of the *Sarva-tathāgata-tattva-saṃgrahaṃ-nāma-mahāyāna-sūtram* during Tang Dynasty and Song Dynasty: A Comparative Study of Sanskrit and Chinese Paragraphs of the *STTS*." *Translation Quarterly* 108: 65-79.

Abstract

Punctuating the Two Chinese Translations of the *Sarva-tathāgata-tattva-saṃgrahaṃ-nāma-mahāyāna-sūtram* during Tang Dynasty and Song Dynasty: A Comparative Study of Sanskrit and Chinese Paragraphs of the *STTS* (*by* Hanbing Li)

Sarva-tathāgata-tattva-saṃgrahaṃ-nāma-mahāyāna-sūtram *(hereafter, the* STTS*) was transmitted to China soon after its appearance in India, from which Amogha (Bukong 不空) translated the* Jin-gang-ding-yi-qie-ru-lai-zhen-shi-she-da-cheng-xian-zheng-da-jiao-wang-jing 金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經 *during Tang dynasty, and it was translated completely into Chinese by Dānapāla (Shihu 施護) during Song dynasty entitled "*Fo-shuo-yi-qie-ru-lai-zhen-shi-she-da-cheng-xian-zheng-san-mei-da-jiao-wang-jing*"* 佛說一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經. *The two Chinese translations of the STTS have strong impact on the East Asia Buddhism, while so far there is no reliable punctuated edition of them. In this article I give six examples of punctuating the paragraphs in the two Chinese translations, which to some extent indicate the fundamental principles, the structural framework and language formulas of the STTS, so that solving their punctuation problems on the basis of Sanskrit-Chinese comparison may demonstrate a way of punctuating the Chinese Buddhist tantras. Moreover, I give comments on the grammar and the structure of the Sanskrit counterparts, as well as the language formulas reflected by some of them. The main part of the Amogha's translation can be read and punctuated with reference to these formulas.*

一、引言

治中國古代典籍者，深知句讀之重要。誠如張舜徽先生所言：「弄清句讀，確是讀書過程中第一緊要的事。」（張舜徽 2004，225）由於年代久遠，時移世易，對古典文獻作正確的斷句，從來不是一件容易的事情。

中國古代翻譯的佛學經典，是古代典籍中頗為特殊的一類專門文獻。這種特殊性，不僅在於其宗教屬性，更在於其作為文本而言最為基礎的語言層面——漢譯佛典的古漢語，實為一種語法、語義均與本土著述相異的古漢語。究其根源，則在於佛教這一外來宗教的思維、概念及其語言，幾乎均非中國本有。於是在翻譯佛典時，要使用古漢語這一自具規則的「能指」來表達種種來自異域的陌生「所指」，漢譯佛典的語言便不得不突破約定俗成的用語規則和慣例——語法上難免受限於所譯的梵本，語義上則處處指向中國本無的事物、理念乃至思維方式。因此，儘管漢譯佛典出為古漢語，但即使對於當時的中國文士而言，正確地閱讀此類專門文獻亦屬困難。

八世紀上半期，密教經本 *Sarva-tathāgata-tattva-saṃgrahaṃ-nāma-mahāyāna-sūtram*（「名為『一切如來真實攝』的大乘經」，下稱《真實攝經》）於印度出現不久，便由金剛智傳至我國。唐玄宗天寶十二年（753），不空於武威開元寺將此經序分與第一大品「大曼荼羅」部分譯為三卷本經，即《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》（下稱「不空本」）。宋真宗大中祥符八年（1015），梵僧施護於北宋官方譯經機構傳法院譯成《真實攝經》全本，即三十卷本《佛說一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經》（下稱「施護本」）。不空本傳至日本後，成為日本真言宗、天台宗共同承許的兩部大經之一。

《真實攝經》唐、宋兩譯譯成之後，唐譯「不空本」在東亞廣為傳習，相較之下，後世佛教對宋譯「施護本」的重視和研讀頗顯不足。但是，即使「不空本」這樣一部在東密中具有至高地位、千餘年來教授不絕的漢譯密教經典，後世疏、釋中關於本經的句讀，一直存在不少問題。基於句讀之上的疏、釋，便出現了一些誤傳。即就本經最為基礎的金剛界曼荼羅中諸尊的出生儀軌而言，這種由於句讀錯誤繼而發生的理解錯誤，便在日本真言宗的教學中持續至二十世紀中期。如金剛手出生儀軌的經文「即入一切如來普賢摩訶菩提薩埵三昧耶出生薩埵加持金剛三摩地一切如來大乘現證三昧耶名一切如來心從自心出」（不空 1993，296），真言宗長期讀為「即入一切如來普賢摩訶菩提薩埵三昧耶。出生薩埵加持金剛三摩地。一切如來大乘現證三昧耶。名一切如來心。從自心出」，釋為「入……三昧耶，出生……三摩地，……三昧耶名為一切如來心……」（堀内寬仁 1983，35-36）。類似錯誤，也見於我國當代學人對此經的點校、釋義中。近年出版的《不空全集》所收《金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經》（呂建福 2021），及標點、釋義、白話翻譯的《金剛頂經》（夏金華 2020），均存在此類問題。

以上所舉，為古今學人單據漢譯本句讀《真實攝經》出現的問題，及此種錯誤的句讀對理解經義的影響。關於句讀與經義的關係，行繩榮範先生曾說：「思ふに本經の訓讀は直ちにその解釋に相關するが故にし正しき訓讀は正しき釋義を決定するのである。」（1933，100）如果單據漢本，在熟悉的漢語語境下去理解那些漢地本無的密

教名詞、修法乃至大乘義理，試圖通過審音定字、剖章析句正確地認識《真實攝經》嚴格體系化的文本結構，進而理解此種文本結構承載的嚴格體系化的印度密教教法，那麼千餘年來教內教外的學人實踐已經證明，無論如何反覆研讀，也很難達成文本層面的正確句讀與經義層面的準確理解。如此，我們不得不在漢譯經之外尋求更多的文本依據，而作為翻譯原本的梵本經無疑是其中最為重要的一種。

20 世紀 20 年代，栂尾祥雲等日本學者開始利用藏譯《真實攝經》及其經釋對唐、宋漢譯本進行現代學術研究。20 世紀 50 年代，《真實攝經》的梵文寫本發現於尼泊爾，[1] 自此海外學界借助漢、藏經及經釋整理梵文寫本，其中以堀內寬仁的羅馬字整理本即《初會金剛頂経の研究梵本校訂篇》（下稱「堀內本」）最為可靠。梵文寫本及其整理本的面世，為唐、宋兩譯《真實攝經》的文本整理工作提供了最為直接的根本依據。就文本層面而言，小若漢本的具體字詞，尤其是一些在各大藏經系統的各個版本中存在的異文，幾乎都可以通過對讀梵本得到正確的校定；大至漢本的經本結構，尤其是那些在梵本中以不變化詞或同格詞尾等標示的各個部分，同樣可以藉由梵漢對勘加以劃分。就經義層面而言，通過對讀梵本，以往一些不甚準確的釋義得以糾正，關於《真實攝經》的一種整體理解有可能得以形成，而這種整體理解又反過來為點校、科判等具體的文本整理工作提供了知識背景。

近年來，有鑑於海內外學界廣泛使用梵、藏本《真實攝經》開展研究，而漢譯本至今仍未出現一種可靠的、可供研究者直接使用的整理本，因此筆者並用梵漢對勘的語文學研究（philological study）方法與中國傳統的古典文獻研究方法，對唐、宋兩譯《真實攝經》進行點校、科判。本文基於筆者目前的文本整理工作，從本經「序分」、「第二三摩地」、「第三三摩地」三部分中，選取六處能夠體現《真實攝經》基本義理、結構框架、語言程式，同時存在標點困難的文段，一一與堀內本作梵漢對勘，藉此舉例說明使用現代標點斷讀《真實攝經》的一種可能途徑。

為了便於讀者理解特定文段的義理，同時為標點工作提供一個相對完整的語境，筆者在對摘自唐、宋兩譯《真實攝經》的特定文段進行標點之前，先行通說文段所在部分的主要內容。標點時，筆者首先照錄不空本（《中華大藏經》影麗藏本）的文段，以此明確標點對象。其下依次列出堀內本的梵文原文（=Skr）、[2]筆者的漢文翻譯（=CT）、筆者所加按語（=COMM），以此說明標點的依據與原因。如該文段能夠反映本經的語言程式，則於按語末段作出說明。最後對不空本、施護本的漢譯文段作出標點。

二、序分

《真實攝經》序分包括通序與別序。通序同於一般佛經經首的序分，以「如是我聞一時……」說聞、時、處、眷屬等，以明經為佛說。別序則為密教屬性強烈的另一完整序分。

2.1 通序

通序與他經序分無異。值得注意的是，《真實攝經》通序中出現了大日如來佛智流出的四智成就。即法界體性智所出大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智的成就。五智為印度中期密教義理的根本框架。以下文段摘自不空本通序：

> 婆伽梵成就一切如來金剛加持殊勝三昧耶智得一切如來寶冠三界法王灌頂證一切如來一切智智瑜伽自在能作一切如來一切印平等種種事業於無盡無餘一切有情界一切意願作業皆悉成就（句一）大悲毗盧遮那常恆住三世一切身口心金剛如來（句二）一切如來遊戲處住阿迦尼吒天王宮中大摩尼殿種種間錯鈴鐸繒幡微風搖激珠鬘瓔珞半滿月等而為莊嚴（句三）（不空 1993，294）

2.1.1 句一

【Skr】§2[3] Bhagavān [A]

1) sarva-tathāgata-vajrâdhiṣṭhāna-samaya-jñāna-vividha-viśeṣa-samanvāgataḥ [B]

2) sarva-tathāgata-ratna-mukuṭa-traidhātuka-dharma-rājyâbhiṣeka-prāptaḥ/ [C]

3) sarva-tathāgata-sarva-jñā-jñāna-mahā-yog'īśvaraḥ/ [D]

4) sarva-tathāgata-sarva-mudrā-samatā'dhigata-viśva-kārya-karaṇatā'śeṣânavaśeṣa- satva-dhātu-sarv'āśā-paripūrakaḥ/ [E]（堀内寬仁 1983，1）

【CT】薄伽梵 [A]
成就一切如來金剛加持種種殊勝三昧耶智 [B]
已得一切如來寶冠三界法王灌頂 [C]
一切如來一切智智大瑜珈自在 [D]
已得一切如來一切印平等、能作一切事業、能滿普盡無餘有情界一切意願 [E]

【COMM】[A] 為體格，音譯為「薄伽梵」，即大日如來的尊號。[B]、[C]、[D]、[E] 四個復合詞，末尾均為過去分詞形式，作形容詞，與 [A] 同格，形容「薄伽梵」，分別說明佛智流出的四種智的成就。語法上，該段整體作為下文的主語。

2.1.2 句二

【Skr】§3 mahā-kṛpo Vairocanaḥ [A] śāśvatas try-adhva-samaya-vyavasthitaḥ [B] sarva-kāya-vāk-citta-vajras [C] tathāgataḥ [D]（堀内寬仁 1983，2）

【CT】大悲毗盧遮那 [A] 常住三世三昧耶 [B] 一切身口心金剛 [C] 如來 [D]。

【COMM】[A]、[B]、[C]、[D] 同為體格，同指大日如來。語法上，該段與 §2 平行，同為主語。

2.1.3 句三

【Skr】§4 sarva-tathāgatâdhyuṣita-praśasta-stavite [A] mahā-maṇi-ratna-pratyupte [B] vicitra-varṇa-ghaṇṭā'vasakta-mārutôddhūta-paṭṭa-srak-cāmara-hārârdha-candrôpaśobhite [C] 'kaniṣṭha-

deva-rājasya bhavane [D] vijahāra/（堀內寬仁 1983，2）

【CT】在一切如來住且稱贊的，[A] 用大摩尼寶鑲嵌的，[B] 用懸掛的種種殊勝形色鈴鐸、被風激揚的繒幡、瓔珞、珠鬘、半滿月裝飾的，[C] 阿迦尼吒天王宮中 [D] 遊戲。

【COMM】[D] 中的復合詞為屬格，修飾其後的名詞 bhavane（宮）。Bhavane 為依格，表處所。[A]、[B]、[C] 三個復合詞，末尾均為過去分詞形式，作形容詞，與 bhavane 同格，形容「阿迦尼吒天王宮」。語法上，[A]、[B]、[C]、[D] 為 vijahāra（遊戲）的地點狀語。[A] 中的 sarva-tathāgata（一切如來）屬於復合詞，不是單獨的主語。

綜上，上舉唐譯文段可標點為：

> 婆伽梵成就一切如來金剛加持殊勝三昧耶智，得一切如來寶冠三界法王灌頂，證一切如來一切智智瑜伽自在，能作一切如來一切印平等種種事業、於無盡無餘一切有情界一切意願作業皆悉成就，大悲毗盧遮那常恆住三世一切身口心金剛如來，一切如來遊戲處住，阿迦尼吒天王宮中大摩尼殿，種種間錯鈴鐸、繒幡微風搖激、珠鬘、瓔珞、半滿月等而為莊嚴。

相應宋譯文段可標點為：

> 世尊大毗盧遮那如來，具足一切如來金剛加持種種最勝三昧邪智，獲得一切如來殊勝寶冠三界法王最上灌頂，成就一切如來一切智智大相應主，能作一切如來一切智印平等增上種種事業、悉能圓滿普盡無餘諸有情界一切意願，常住三世一切身語心金剛大慈悲者，為一切如來勸請稱贊，在色究竟天王宮中，安處廣大摩尼寶殿，彼有眾色珠鬘、瓔珞、鈴鐸、繒幡間錯垂布，微風吹擊出和雅音，半滿月等眾所莊嚴。（施護 1993，2）

2.2 別序

《真實攝經》別序分為長行與偈頌。長行說佛智分現四智，四智分現十六智。以下文段屬於長行，說大日如來的四智及其利他智用。

> 時婆伽梵大毗盧遮那如來常住一切虛空一切如來身口心金剛（句一）一切如來互相涉入一切金剛界覺悟智薩埵一切虛空界微塵金剛加持所生智藏一切如來無邊故大金剛智灌頂寶一切虛空舒遍真如智為現證三菩提一切如來自身性清淨故自性清淨一切法遍一切虛空能現一切色智盡無餘調伏有情界行最勝一切如來不空作教令故一切平等無上巧智（句二）（不空 1993，295）

2.2.1 句一

§7 Atha bhagavān [A] Mahā-vairocanaḥ [B] sarv'ākāśa-dhātu-sadā'vasthita-kāya-vāk-citta-vajraḥ/ [C]（堀內寬仁 1983，9）

【CT】爾時，薄伽梵、[A] 大毗盧遮那、[B] 常住一切虛空界的身口心金剛。[C]

【COMM】[A]、[B]、[C] 同為體格，同指大日如來。

2.2.2 句二

【Skr】§8

1) sarva-tathāgata-samavasaraṇa-tayā sarva-vajra-dhātv-avabodhana-jñāna-sattvaḥ/

2) sarv'ākāśa-dhātu-paramāṇu-rajo-vajrâdhiṣṭhāna-saṃbhava-jñāna-garbhaḥ/ [A] sarva-tathāgatânanta-tayā mahā-vajra-jñānâbhiṣeka-ratnaḥ/

3) sarv'ākāśa-spharaṇa-tathatā-jñānâbhisaṃbodhy-abhisaṃbodhi-bhūtaḥ [B] sarva-tathāgat'ātmabhāva-śuddhi-tayā svabhāva-śuddha-sarva-dharmaḥ/

4) sarv'ākāśa-vyāpi-sarva-rū[pa]-saṃdarśana-jñānâśeṣânavaśeṣa-sattva-dhātu- vinayana-caryā'gryaḥ [C]

5) sarva-tathāgatâmogh'ājñā-kāri-tayā sarvâsamânuttara-viśva-karmā// [D]（堀内寬仁 1983，9）

【CT】以一切如來集會，一切金剛界覺悟智薩埵，
一切虛空界極微塵金剛加持所生智藏；[A]
以一切如來無量，大金剛智灌頂寶，
一切虛空流遍的真如智已成現證三菩提；[B]
以一切如來自身清淨，自性清淨一切法，
遍滿一切虛空的、示現一切色的、智調伏盡無餘有情界的最勝修行；[C]
以一切如來不空作教令，一切無比無上種種事業。[D]

【COMM】結構上，該段說大日如來的四種智用，仍屬佛智流出的四智及其配釋體系。按照此種義理體系，筆者所分 [A]、[B]、[C]、[D]，與堀內本所分不同。[A]、[B]、[C] 中，-tayā（以……故）後的兩個復合詞均為體格，所指相同。前一詞指大日如來為利他出現的某一智，後一詞說明此智的成就。

綜上，上舉唐譯文段可標點為：

> 時婆伽梵大毗盧遮那如來常住一切虛空一切如來身口心金剛，一切如來互相涉入，一切金剛界覺悟智薩埵，一切虛空界微塵金剛加持所生智藏；一切如來無邊故，大金剛智灌頂寶，一切虛空舒遍真如智為現證三菩提；一切如來自身性清淨故，自性清淨一切法，遍一切虛空、能現一切色、智盡無餘調伏有情界行最勝；一切如來不空作教令故，一切平等無上巧智。

相應宋譯文段可標點為：

> 是時，世尊大毗盧遮那如來，以一切如來互相涉入故，平等安住一切虛空身語心金剛；以一切如來無邊故，為一切金剛界覺悟智大士，開發一切盡虛空界極微塵量金剛加持出生智藏；施設大金剛智大灌頂寶，盡一切虛空舒遍真如智現成正等覺；以一切如來身自性清淨故，即一切法自性清淨；以一切如來不空事業勝所作故，遍一切虛空、悉現諸色、普盡無餘諸有情界起善調伏一切勝行，廣作一切無等無上種種事業。[4]從是出生一切賢聖。（施護 1993，2）

三、第二三摩地

第二三摩地即「最勝曼荼羅三摩地」，說大日如來入金剛三摩地，出生金剛手等各尊，成三十七尊金剛界曼荼羅。曼荼羅中，最為重要的是四方四佛部中的十六尊。「第二三摩地」部分一一說十六尊的出生儀軌，於各尊先說智身，再說智身受金剛灌頂、名號。金剛手為十六尊的首尊，因此詳說此尊儀軌，其後各尊的出生儀軌與之相同，語言程式也一一對應，但部分內容作了省說。以下文段摘自不空本的金剛手出生儀軌。

3.1 金剛手出生儀軌——智身

世尊入金剛三摩地，出現一切如來心真言。由此出現代表佛智的標幟，此標幟能作種種利他事業。然後出現大菩薩身，此為智身。大菩薩，代表世尊的內證佛智。[5]

3.1.1 三摩地與心真言

尒時世尊毗盧遮那如來不久現證等覺一切如來普賢心獲得一切如來虛空發生大摩尼寶灌頂得一切如來觀自在法智彼岸一切如來毗首羯磨不空無礙教圓滿事業圓滿意樂一切如來性於自身加持（句一）即入一切如來普賢摩訶菩提薩埵三昧耶出生薩埵加持金剛三摩地一切如來大乘現證三昧耶名一切如來心從自心出（句二）（不空 1993，296）

3.3.1.1.1 句一

【Skr】§34 Atha bhagavān Vairocanas tathāgato [A] ’cirâbhisaṃbuddhaḥ sarva-tathāgata-samanta-bhadra-hṛdayaḥ [B] sarva-tathāgat’ākāśa-saṃbhava-mahā-maṇi-ratnâbhiṣekâbhiṣiktaḥ [C] sarva-tathāgatâvalokiteśvara-dharma-jñāna-parama-pārami-prāptaḥ [D]

sarva-tathāgata-viśva-karmatā’moghâpratihata-śāsanaḥ paripūrṇa-kāryaḥ paripūrṇa-manorathaḥ [E] / sarva-tathāgata-tvaṃ svayam ātmany adhiṣṭhāya, [F]（堀內寬仁 1983，32）

【CT】爾時，薄伽梵毗盧遮那如來，[A] 新近現證等覺、一切如來普賢心，[B] 受一切如來虛空生大摩尼寶灌頂，[C] 得一切如來觀自在法智最上彼岸，[D] 一切如來毗首事業不空無礙聖教、圓滿所作事、圓滿意樂。[E] 為了一切如來性於自身加持，[F]

【COMM】此為金剛手出生儀軌的首段，說大日如來自受用四種智。[A] 中後三詞同為體格，說大日如來，作主語。依據四智及其配釋體系，其後的七個體格，可分為 [B]、[C]、[D]、[E]，均與 [A] 同格，形容大日如來。[B] 中的兩個復合詞所指相同，指大日如來以大圓鏡智發生的證菩提心。[C]、[D] 的末尾均為過去分詞形式，作形容詞，分別以自受用平等性智、自受用妙觀察智形容大日如來。[E] 中的三個復合詞結構相同，前詞 sarva-tathāgata-viśva-karmatā‘moghâpratihata-、paripūrṇa-、paripūrṇa-均為過去分詞，作形容詞，為後詞（名詞）的定語。三個復合詞所指相同，指成所作智的智用。

其後各尊出生儀軌的文段中，大日如來自受用四種智皆省去不說。

3.3.1.1.2 句二

【Skr】§35 Sarva-tathāgata-samanta-bhadra-mahā-bodhi-sattva-samaya-saṃbhava -satvâdhiṣṭhāna-vajraṃ nāma samādhiṃ samāpadyêdaṃ [A] sarva-tathāgata-mahā-yānâbhisamayaṃ nāma sarva-tathāgata-hṛdayaṃ sva-hṛdayān niścacāra//:[6] [B]（堀內寬仁 1983，32）

【CT】入名為「自一切如來普賢大菩提薩埵三昧耶出生的薩埵加持金剛」的三摩地，[A] 從自心出此名為「一切如來大乘現證三昧耶」的一切如來心：[B]

【COMM】該段主語為 §34 中的大日如來。[A] 中 nāma，意為「名為」，nāma 前後的詞可視為同位語，nāma 前可理解為名稱，即能指，nāma 後為所指。[A] 中 nāma 前後均為業格，作賓語。動詞為 samāpadya，意為「入」。[B] 的結構與 [A] 相類，動詞為 niścacāra，意為「出來」。

[A]、[B] 可譯為「入名為『……金剛』的三摩地，從自心出此名為『……三昧耶』的一切如來心」。其後各尊出生儀軌的文段中，三摩地與心真言皆用這一程式。

綜上，上舉唐譯文段可標點為：

> 尒時，世尊毗盧遮那如來，不久現證等覺、一切如來普賢心，獲得一切如來虛空發生大摩尼寶灌頂，得一切如來觀自在法智彼岸，一切如來毗首羯磨不空無礙教、圓滿事業、圓滿意樂。一切如來性於自身加持，即入「一切如來普賢摩訶菩提薩埵三昧耶出生薩埵加持金剛」三摩地，「一切如來大乘現證三昧耶」名一切如來心從自心出：

相應宋譯文段可標點為：

> 尒時，世尊大毗盧遮那如來，以一切如來普賢心證覺未久，已受一切如來虛空所生大摩尼寶最上灌頂，已待一切如來觀自在法智最上波羅蜜多，已於一切如來種種事業不空無礙教中圓滿所作、圓滿意樂。為一切如來自身加持故，即入「一切如來普賢大菩薩三昧出生薩埵加持金剛」三摩地，此名「一切如來大乘現證三昧」即一切如來心從自心出，說是大明曰：（施護 1993，4）

3.1.2 標幟能作一切利他事業

> 復從金剛出金剛形種種色相舒遍照曜一切世界（句一）從彼金剛光明門出一切世界微塵等如來身遍周法界究竟一切虛空遍一切世界雲海遍證一切如來平等智神境通[7]發一切如來大菩提心成辦普賢種種行承事一切如來往詣大菩提場摧諸魔軍證成一切如來平等大菩提轉正法輪乃至拔濟一切利益安樂盡無餘有情界成就一切如來智最勝神境通悉地等示現一切如來神通遊戲（句二）（不空 1993，296）

3.3.1.2.1 句一

【Skr】§38 atha tato vajrād [A] vajr'ākārāḥ [B] raśmayo [C] vicitra-varṇa-rūpāḥ [D] sarva-loka-dhātv-ābhāsana-spharaṇāḥ [E] viniścaritāḥ [F]/.（堀內寬仁 1983，36）

【CT】爾時從金剛 [A] 遍現 [F] 具光明 [C] 金剛相 [B] 種種色相 [D]，普照顯現一切世界 [E]。

【COMM】該段為金剛手的標幟金剛形（vajra-vigrahaḥ, 詳見堀內寬仁 1983，36）出現之後，對標幟的廣釋。[A] 中的 vajrād 為依格，意為「從金剛（形）」。[8][F] 為過去分詞 viniścarita 的體格，意為「（使……在一切方向上）出現」。[B]、[C]、[D]、[E] 與 [F] 同格，說明出現之物。[B] 不空譯為「金剛形」，前段所說金剛手標幟 vajra-vigrahaḥ 不空亦譯為「金剛形」，此處為作區分，譯為「金剛相」。

其後各尊出生儀軌的文段中，說各尊標幟之後，沒有對標幟的廣釋。

3.3.1.2.2 句二

【Skr】§39 tebhyaś ca vajra-raśmi-mukhebhyaḥ sarva-loka-dhātu-paramāṇu-rajaḥ-samās tathāgata-vigrahāḥ viniḥsṛtya, [A] sakala-dharma-dhātu-samavasaraṇeṣu sarv'ākāśa-dhātu-paryavasāneṣu sarva-loka-dhātu-prasara-megha-samudreṣu sarva-tathāgata-samatā-jñānâbhijñā-sv-abhisaṃbodhāt/ [B] sarva-tathāgata-mahā-bodhi-cittôtpādana-,[9] samanta-bhadra-vividha-caryā-niṣpādana-, sarva-tathāgata-kul'ārāgaṇa-, mahā-bodhi-maṇḍôpasaṃkramaṇa-, sarva-māra-dharṣaṇa-, sarva-tathāgata-samatā-mahā-bodhy-abhisaṃbudhyana-, [sad]-dharma-cakra-pravartana yāvad aśeṣânavaśeṣa-satva-dhātu-, paritrāṇa-, sarva-hita-sukha-, sarva-tathāgata-jñānâbhijñôttama-siddhi-niṣpādan'ādīni [C] sarva-tathāgata-ṛddhi-vikurvitāni [D]saṃdarśya [E]/,（堀內寬仁 1983，36）

【CT】復從彼金剛光明門，等同一切世界極微塵量的如來身流出，[A] 在遍法界集會中、在窮盡一切虛空界中、在舒遍一切世界雲海中，以證得一切如來平等智神境通，[B] 由此示現 [E] 發一切如來大菩提心、產生普賢種種行、歡喜一切如來族、往詣大菩提場、催伏一切魔、證一切如來平等大菩提、轉正法輪、乃至救拔盡無余有情界的一切利益安樂、生成一切如來最勝智神境通悉地等等 [C] 一切如來神通變現 [D]。

【COMM】該段說金剛手的標幟金剛形為利他故，示現一切如來身。一切如來身證得一切如來平等智神境通的同時，廣作九種利他事業，示現一切如來神通變現。[A] 中的 vajra-raśmi-mukhebhyaḥ，為依格，意為「從金剛光明門」。金剛光明門，指 §38 所說金剛形的顯現。其後兩個復合詞均為體格，所指相同，前者可視為對後者 tathāgata-vigrahā（如來身）的形容。[B] 中的前三個復合詞均為依格，作狀語，最後一個復合詞為從格，表原因。[C] 中最後一個名詞 ādīni，為 ādi 的複數業格，意為「等等」。Ādīni 前共有九個現在分詞，與分詞前的名詞語幹一起作形容詞，[10]為 ādīni 的九個定語。[D] 為複數業格，與 [C] 的中心詞 ādīni 同格，所指相同，同為 [E] 的賓語。

其後各尊出生儀軌的文段中，表原因的 [B] 皆省去不說，廣說利他事業的 [C] 皆略說為「作（各尊特有的一種利他事業）等」。

綜上，上舉唐譯文段可標點為：

> 復從金剛出金剛形種種色相，舒遍照曜一切世界。從彼金剛光明門出一切世界微塵等如來身，遍周法界，究竟一切虛空，遍一切世界雲海，遍證一切如來平等智神境通。發一切如來大菩提心、成辦普賢種種行、承事一切如來、往詣大菩提場、摧諸魔軍、證成一切如來平等大菩提、轉正法輪、

乃至拔濟一切利益安樂盡無餘有情界、成就一切如來智最勝神境通悉地等，示現一切如來神通遊戲。

相應宋譯文段可標點為：

施護本：然後復從金剛杵中現金剛相，淨妙光明，具有種種殊勝色相，普遍照耀一切世界。復從金剛光明門出現一切世界極微塵量等如來像，遍滿法界互相涉入，究竟一切盡虛空界，普遍一切世界雲海，具足一切如來平等智通。發生一切如來大菩提心、成辦普賢種種勝行、承事一切如來、往菩提場、摧諸魔軍、證成一切如來平等無上大菩提果、轉正法輪、於普盡無餘諸有情界廣作一切拔濟利樂、成就一切如來三昧智通最上悉地，示現一切如來神通遊戲。（施護 1993，5）

3.2 金剛手出生儀軌——受金剛名號

世尊入三摩地、受用三昧耶，為利他故，令各尊的智身受持標幟，並受金剛灌頂、名號，由此出生金剛界曼荼羅中五佛以外的各尊。

時婆伽梵入一切如來智三昧耶名金剛三摩地受用一切如來戒定慧解脫解脫知見轉正法輪利益有情大方便力精進大智三昧耶無盡無餘拔濟有情界一切主宰安樂悅意故乃至得一切如來平等智神境通無上大乘見證最勝悉地果故（句一）一切如來成就金剛授與彼普賢摩訶菩提薩埵一切如來轉輪王灌頂以一切佛身寶冠繒綵灌頂已[11]授與雙手（句二）（不空 1993，297）

3.2.1 句一

【Skr】§42[12] atha bhagavān sarva-tathāgata-jñāna-samaya-vajraṃ nāma samādhiṃ samāpadya, [A] sarva-tathāgata-śīla-samādhi-prajñā-vimukti-vimukti-jñāna-darśana-dharma-cakra-pravartana-sattvârtha-mahôpāya-bala-vīrya-mahā-jñāna-samayam, [B] aśeṣânavaśeṣa-satva-dhātu-paritrāṇa-sarv'ādhipatya-sarva-sukha-saumanasyânubhavanârthaṃ [C] yāvat sarva-tathāgata-samatā-jñānâbhijñā'nuttara-mahā-yānâbhisamayôttama-siddhy-avāpti-phala-hetos, [D] （堀內寬仁 1983，40）

【CT】爾時薄伽梵入名為「一切如來智三昧耶金剛」的三摩地，[A] 受用「見一切如來戒定慧解脫解脫知見、轉法輪、利益有情、大方便、力精進的大智三昧耶」，[B] 為了救拔盡無餘有情界的一切主宰、領受一切安樂喜悅，[C] 乃至為了證得一切如來平等智神通無上大乘現觀最勝悉地這一結果，[D]

【COMM】[A]、[B] 說世尊為令智身受持標幟，入三摩地，受用三昧耶。[A] 的結構參 §35 按語。[B] 為名詞業格，作賓語，主語為 [A] 中的「薄伽梵」，因此雖然沒有出現動詞，但補出動詞「受用」。[B] 中共有五個分詞，作形容詞，為中心語 mahā-jñāna-samayam 的定語。[C]、[D] 說為利他故。[C] 中的兩個分詞，adhipatya（主宰）為獨立式，其後承接的動作 anubhavanā（領受）為現在分詞，aśeṣânavaśeṣa-satva-dhātu-paritrāṇa-sarv‘ādhipatya 與 sarva-sukha-saumanasyânubhavana 均作形容詞，為末

詞 arthaṃ 的定語。Arthaṃ，為名詞 artha 的業格，意為「目的」，在復合詞尾譯為「為了」。[D] 以現在分詞 avāpti（證得）為界，分為前詞與後詞。前詞作形容詞，為後詞 phala-hetos 的定語。Phala-hetos 意為「（動作的）結果」，為從格，表原因。

其後各尊出生儀軌的文段，均依「世尊入三摩地、受用三昧耶、為……、乃至為……」這一程式，說各尊各自的三摩地、三昧耶及利他利益。其中 [C] 中的 sarva-sukha-saumanasyânubhavana 不變，出現在各尊出生儀軌文段的固定位置。

3.2.2 句二

【Skr】tat sarva-tathāgata-siddhi-vajraṃ [A] tasmai Samanta-bhadrāya mahā-bodhisatvāya [B] sarva-tathāgata-cakra-varti-tve [C] sarva-buddha-kāya-ratna-mukuṭa-paṭṭâbhiṣekeṇâbhiṣicya [D] pāṇibhyām [E] anuprādāt [F]/.（堀内寬仁 1983，40）

【CT】在一切如來轉輪位，[13][C] 以一切佛身寶冠繒帛灌頂而作灌頂，[D] 安 [F] 彼一切如來成就金剛 [A] 與彼普賢大菩薩 [B] 雙手掌中 [E]。

【COMM】該段說金剛手的智身普賢大菩薩受金剛灌頂，受持標幟。[A] 中所說即為標幟，此復合詞為名詞業格，作賓語。動詞為 [F]，過去時，意為「授予」。[F] 前的分詞，即 [D] 的末詞 abhiṣicya，為動詞 abhiṣic（灌頂）的獨立式，表示灌頂這一動作與主動詞「授予」接連發生。[D] 中末詞 abhiṣicya 之前的名詞為具格，表工具。[D] 意為「以……灌頂」。[C] 為依格，表動作發生的處所。[B]、[E] 同為名詞的為格，為 [F] 的間接賓語。

其後各尊出生儀軌的文段中，除各部的首尊，他尊皆略說為「（標幟）授予（智身）雙手」。

綜上，上舉唐譯文段可標點為：

> 時婆伽梵入「一切如來智三昧耶名金剛」三摩地，受用「一切如來戒定慧解脫解脫知見、轉正法輪、利益有情、大方便、力精進大智三昧耶」，無盡無餘拔濟有情界一切主宰、安樂悅意故，乃至得一切如來平等智神境通無上大乘見證最勝悉地果故，一切如來成就金剛授與彼普賢摩訶菩提薩埵，一切如來轉輪王灌頂，以一切佛身寶冠繒綵灌頂已，授與雙手。

相應宋譯文段可標點為：

> 尒時，世尊即入「一切如來智三昧金剛」三摩地，受用一切如來戒定慧解脫解脫知見，從大智方便、大精進力起大智三昧，轉妙法輪，[14]廣為一切普盡無餘諸有情界拔濟利益、為一切主宰，普令獲得適悅快樂，乃至得一切如來平等智通最上大乘現證三昧殊勝悉地等，即以一切如來成就金剛杵授與一切如來大轉輪王、一切佛身寶冠繒帛所灌頂者、普賢大菩薩雙手掌中。（施護 1993，5）

四、第三三摩地

安立金剛界大曼荼羅後，一切如來以各自的曼荼羅至世尊處，同住金剛摩尼寶峰樓閣周圍，廣作最勝事業，此為第三三摩地：

> 由剎那擢嚩須臾頃一切如來彈指相警覺已遍一切世界雲海中一切世界微塵等如來並菩薩集會曼荼羅集已往詣金剛摩尼寶峰樓閣世尊毗盧遮那如來所[15]（不空 1993，309）

【Skr】§ 192 atha tena kṣaṇa-lava-muhūrtena [A] sarva-tathāgat'ācchaṭikā-saṃjñā-saṃcoditāḥ [B] sarva-loka-dhātu-prasara-megha-samudreṣu [C] sarva-loka-dhātu-paramāṇu-rajaḥ-samās tathāgatāḥ sa-bodhisatva-parṣan-maṇḍalāḥ [D] samājam āpadya [E], yena vajra-maṇi-ratna-śikhara-kūṭâgāro, yena bhagavān Vairocanas, tenôpajagmuḥ [F]/.（堀內寬仁 1983，102）

【CT】以此剎那瞬息須臾，[A] 已令一切如來獲得彈指意旨，[B] 在流遍一切世界的雲海中，[C] 等同一切世界極微塵量的如來，連帶菩薩眾會曼荼羅，[D] 到達集會。[E] 以此前往金剛摩尼寶峰樓閣、薄伽梵毗盧遮那處。[F]

【COMM】前文說世尊作彈指相。[A] 中的復合詞為具格，[C] 為依格，分別表示時間、處所。[B] 中的 ācchaṭikā-saṃjñā（彈指意旨），為世尊所作。[D] 為主語，其中 tathāgatāḥ（如來）為名詞體格，前、後兩個復合詞與其同格，所指相同，修飾「如來」。後一體格的前綴 sa-，意為「連同、連帶」，sa-bodhisatva-parṣan-maṇḍalāḥ 即「連帶菩薩眾會曼荼羅」。[E] 中的名詞業格 samājam（集會），為賓語，動詞為 āpad（到達、進入），此句意為「如來到達集會」。[E] 中的 āpadya 為 āpad 的獨立式，其後接續的動作為 gam（前往）。[F] 中的最後一個體格 upajagmuḥ，語幹為 gam。Yena、tena，意為「由此」，其後的體格，所指相同，指前往之處。

綜上，上舉唐譯文段可標點為：

> 由剎那擢嚩須臾頃，一切如來彈指相警覺已，遍一切世界雲海中，一切世界微塵等如來，並菩薩集會曼荼羅，集已，往詣金剛摩尼寶峰樓閣、世尊毗盧遮那如來所。

相應宋譯文段可標點為：

> 由是羅嚩剎那牟呼栗多中，即一切如來互警覺已，普遍一切世界雲海，一切世界極微塵量等諸如來，並菩薩眾，悉來集此大曼拏羅金剛摩尼寶峰樓閣，至世尊大毗盧遮那如來所。（施護 1993，21）

五、結語

無論傳統句讀還是當代的新式標點，此類基礎的文本整理工作，從來旨在促進對於文本的準確理解。本文例舉的《真實攝經》標點工作，亦在於通過標點盡可能準確地理解這部大乘密教核心經典的義理。反過來講，對於文本的理解有時又決定着文本的斷讀。就本文所舉文例，可以將斷讀與理解之間的關係略作三種標示。

5.1 斷讀決定理解

如 3.1.1 中所舉三摩地與心真言，千餘年來的不空本疏釋中大多將三摩地名中的「出生」讀為動詞，由此以為世尊所入為「三昧耶」；又將屬前的「名」斷為屬後，以為各尊出生儀軌中的「三昧耶」同稱名為「一切如來心」。如此斷讀，則難以準確理解各尊出生儀軌總的象徵意義——各尊代表佛智的各種智用。正因各尊代表不同的智用，因此具有不同的三昧耶。世尊在各尊出生儀軌中所入的，是自該尊三昧耶出生的「金剛」即「三摩地」。各尊的三昧耶各有名稱，並不同名為「一切如來心」。「偶爾一兩個字斷錯了句，有時要經過幾百年乃至千年之久，才能把它讀正。這是多麼必須認真仔細的工作！」（張舜徽 2004，227）此類斷讀難題，足見文本整理工作對於文本研讀乃至研究的重要性。

5.2 理解決定斷讀

七世紀以來的中、後期密教教法具有嚴密的義理、修法體系，這種體系落在經本層面，體現為嚴密的經本結構。對於一些單靠語言分析無法確定斷讀層次的文段，掌握義理體系、以之結構文句，是一種較為可靠的斷讀方法。如 3.1.2.2 [C] 中的九種利他事業，即經中所說「一切如來神通遊戲」，如果我們以遍轉四智智用的體系來作進一步的考慮，似乎還可以將語言層面平行的九個定語，進一步劃分為四個小句。再者，考慮到其後各尊的出生儀軌均省去此處廣說的九種利他事業，我們還可以繼續討論一個義理上的問題：此種遍轉四智智用的利他事業，僅由金剛手智身示現，還是各尊皆有相應示現？

5.3 斷讀涉及的重要理解問題

如「第三三摩地」部分，於世尊金剛摩尼寶峰樓閣處集會者，不空本譯為「一切世界微塵等如來並菩薩集會曼荼羅」，似乎為「一切如來」與「菩薩」兩大並列的主體「集會」於曼荼羅。對讀梵文可知，此句實指「具備自身（化現的）菩薩（即曼荼羅內各尊）曼荼羅的一切如來」這一主體。如此，「並」應屬後斷開，表示連帶。此類斷讀，涉及一個基礎的理解問題，即本經中的 tathāgata（如來）與 bodhisatva（菩薩）的關係。在絕大多數情況下，tathāgata 只用於五佛，bodhisatva 則用於曼荼羅中由佛智流出的各尊。因此，金剛界的一切如來等同世尊，各各具備各各的菩薩眾曼荼羅。

最後，同樣引用張舜徽先生的話作為本文的結語，亦為筆者對目前工作的自勉：「採用今日通行的新式標點符號，將應讀的書，徧加句讀，仍然是做學問所必經的階段。做學問本是一件耐心的工作，學者們切不可以句讀為麻煩而忽略了它。」（張舜徽 2004，231）

銘謝

本文梵文文段及其中文翻譯，經北京大學南亞學系博士生陳一蘭校讀；本文初稿，經中國藏學研究中心張寧博士審讀；本文對勘格式，經中國人民大學索羅寧（Kirill Solonin）教授指正，一併致謝。

注釋

[1] 即尼泊爾 Kaisar Library 所藏悉曇文本，及圖齊（Giuseppe Tucci）自尼泊爾所得天城文本兩種，後者為悉曇文本的轉寫本。1956 年 Snellgrove 將 Kaisar 本製成縮微膠卷，後據此出版了 Kaisar 本的影印本（Snellgrove, David L., Chandra, Lokesh. 1981. Sarva-Tathāgata-Tattva-Saṅgraha, *Facsimile reproduction of a tenth century Sanskrit manuscript from Nepal*. New Delhi.）

[2] 本文梵文文段，包括表示連聲規則的 â、î、û 等，以及一切符號，均照錄自堀內本。如有異於堀內本正文者，均出注。特別說明：本文梵文文段中位於行末的連結符-，亦照錄自堀內本，並非筆者所加。

[3] §2、□ 等數字標號，皆為梵本標號，照錄。筆者用 [A]、[B] 等分析文句，標於梵文文句及相應的筆者自譯文句之後。

[4] 施護本將 [A]、[B]、[D] 中的-tayā 讀為屬前，又將 [C] 中的-tayā 讀為屬後。現依宋譯的語序標點。

[5] 大菩薩身代表佛智，參〈初會金剛頂経における菩薩の出生について〉（乾仁志 Inui, Hitoshi。1986。《印度學佛教學研究》35. 1：369-366。）

[6] 該段 hṛdaya 前後二現，藏譯中前者為 sñiṅ-po，即「心真言」，後者為 thugs-ka，即「心臟」或「胸」。詳參堀內本注 7）。（堀內寬仁 1983，34）

[7] 「智神境通」，《中華大藏經》影麗藏本（下稱「麗藏本」）作「智神通」，大正藏本、磧砂藏本作「智神境通」，梵本作 jñānâbhijñā。後文「智（最勝）神境通」，梵本作 jñānâbhijñā。據磧砂藏改。

[8] vajrād 應同於 vajra-vigrahāt （從金剛一形）。其下各尊出生儀軌的文段中，說出現此尊標標幟「金剛……形」後，均說「從金剛……形出」。如金剛鉤召出生儀軌中，說 vajrâṅkuśa-mahā-vigrahaḥ（金剛大鉤形）後，下段說 atha tato vajrâṅkuśa-maha-vigrahāt（爾時從金剛大鉤形）。（參堀內寬仁 1983，41）

[9] 復合詞內的「,」為堀內寬仁所加，參注 1）。（堀內寬仁 1983，38）

[10] 除 aśeṣânavaśeṣa-satva-dhātu-, paritrāṇa-, sarva-hita-sukha-，現在分詞 paritrāṇa 與其前的名詞構成形容詞，再修飾其後的形容詞 sarva-hita-sukha。此為三十二尊出生儀軌文段的固定說法。

[11] 「灌頂已」，麗藏本作「灌已」，大正藏本、磧砂藏本作「灌頂已」。據磧砂藏改。

[12] 該段所分文句較多，為便於分析，分為兩段。

[13] tve，依堀內寬仁，譯作轉輪位，詳參注 3）、4）。（參堀內寬仁 1983，40）

[14] 施護本將「三昧耶」前的定語分散譯在其前與其後。按照宋譯語序標點。

[15] 「世尊」，麗藏本作「世界」，大正藏本作「世尊」。據大正藏本改。「如來所」，麗藏本作「如來」，大正藏本作「如來所」。據大正藏本改。

參考文獻

不空譯。753/1993。《*金剛頂一切如來真實攝大乘現證大教王經*》。《中華大藏經》編輯局編，《中華大藏經（漢文部分）》第 65 冊影麗藏本。北京：中華書局。

不空撰，呂建福編。2021。《*不空全集*》。北京：中華書局。

堀內寬仁 Horiuchi, Kanjin。1983，1974。《*初會金剛頂経の研究梵本校訂篇（上、下）*》。高野山大學內：密教文化研究所。

施護譯。1015/1993。《*佛說一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經*》。《中華大藏經》編輯局編，《中華大藏經（漢文部分）》第 68 冊影金藏廣勝寺本。北京：中華書局。

夏金華釋譯。2020。《*金剛頂經*》。北京：東方出版社。

圓照。800/1992。《*貞元新定釋教目錄*》。《中華大藏經》編輯局編，《中華大藏經（漢文部分）》第 55 冊影麗藏本。北京：中華書局。

行縄栄範 Yukinawa , Eihan。1933。〈金剛頂經の研究: 漢藏兩譯初會經の比較〉。《*智山學報*》4：72-105。

張舜徽。2004。《*中國古代史籍舉要；中國古代史籍校讀法*》。武漢：華中師範大學出版社。

反向格義與佛教心理學的發展

潘啟聰

Address: Department of Social Science, The Hang Seng University of Hong Kong
E-mail: kcpoon@hsu.edu.hk
Correspondence: Poon Kai Chung
Citation: Poon, Kai Chung. 2023. "'Reverse Geyi' and the Development of Buddhist Psychology." *Translation Quarterly* 107: 81-94.

Abstract

'Reverse Geyi' and the Development of Buddhist Psychology (*by* Poon Kai Chung)

"Geyi" used to be a methodology to preach Buddhist ideas in China when Buddhism first arrived in China. Borrowing from analogous concepts and terminology which are familiar to the local people to explain the ideas of an unacquainted Buddhism - this is the meaning of Geyi. It is an interesting phenomenon to see a reversed trend of Geyi is going on in the latest development of Buddhist psychology. "Reverse Geyi" is a methodology to adopt Western terminology to explain and interpret Chinese traditional thoughts. In the recent development of Buddhist psychology, using Western psychology theories and concepts to explain, interpret or elaborate Buddhist ideas about the mind is an obvious trend in academia. While "Geyi" could be regarded as a temporary means for people to understand Buddhist ideas, what is the purpose of adopting "Reverse Geyi"? This paper intends to explore the role of "Reverse Geyi" in the recent development of Buddhist psychology. To achieve this objective, this paper first studied the discourse of researchers in this field. What are the goals they want to achieve? Why are they adopting Western psychology to interpret Buddhist ideas about the mind? There are two main goals that the researchers want to achieve, including 1) popularizing Buddhist psychology's knowledge, and 2) modernizing Buddhist psychology. With the analysis of relevant examples, this paper concludes that adopting "Reverse Geyi" as a means to achieve those two goals is useful temporarily. It cannot be adopted as a long-term strategy. More focus should be put on empirical studies to realize the goals set by the researchers in the field of Buddhist psychology.

一、引言：佛學中的「格義」與「反向格義」

在佛教傳入中土的初期，中國人對於這外來的宗教並不瞭解。為了幫助人們以一種便捷的方式了解佛教，「格義」的現象就這樣大約出現於北朝的時間。中土僧人以老莊的哲學概念去模擬和解釋佛教義理。《高僧傳》〈卷第四〉中就言及「格義」二字：「法雅。河間人。凝正有器度。少善外學長通佛義。衣冠士子咸附咨稟。時依門徒並世典有功未善佛理。雅乃與康法朗等。以經中事數擬配外書。為生解之例。謂之格義。」所謂「格義」，不同學者之間定義或因切入點不同而略有不一，但各定義間大意相近。有學者從翻譯學的角度說明「格義」，裘禾敏指出「用翻譯學的術語來表述，『格義』是一種翻譯策略或方法，即在佛經翻譯中名詞對名詞、概念對概念的轉換策略，相似於比附類的解說或闡釋」（裘禾敏 2009，71）；劉桂杰說明「格義」時指「『格義』作為一種翻譯策略，儘管『於理多違』但卻適應了質樸之風，有天然之語趣。外籍僧人與中國譯經家都樂於用外典（儒、道家的名詞概念）來翻譯佛經的概念、詞語」（劉桂杰 2010，106）。有學者從義理闡釋的角度進行說明，林安悟指出「原先的『格義』指的是佛教在傳進中土的歷程裡，中土諸賢用固有的哲學語彙、概念與範疇，嘗試去比配理解佛教的哲學語彙、概念與範疇等等，史稱『格義佛教』」（林安梧 2006，96-97）；劉笑敢師有以下的定義：「簡單地說，傳統的『格義』是以固有的、大家熟知的文化經典中的概念解釋尚未普及的、外來文化的基本概念的一種臨時的權宜之計」（劉笑敢 2009，99）。這個簡單的定義同時指出了使用「格義」有著明確目的。那就是藉由一些社會大眾已經熟知的經典和概念來解釋眾人尚未熟悉的思想理論概念。

「格義」不管從翻譯學的角度還是義理闡釋的角度而言，它都有很大的侷限而被視為是一種權宜之法。裘禾敏認為在譯家憑借助中國傳統哲學裡的詞彙、術語、概念去翻譯佛經「不免有牽強附會、生搬硬套、生吞活剝之嫌」（裘禾敏 2009，74）。劉桂杰亦指出「以儒、道的義理來比附佛教中的『事數』總是有違佛法本義的」（劉桂杰 2010，106）。李霞在說明「格義」的具體操作方法時就指出：「當時的普遍做法是將佛經中為中土人所不熟悉的概念術語轉譯成當時流行的概念術語」（李霞 2005，249）；她又列舉一些當時期的翻譯以作例子，如譯「真如」為「本無」、譯「涅槃」為「無為」、譯「禪定」為「守一」、譯「五戒」為「五常」、譯「輪回」為「生死」等。然而，「格義」雖比東漢常見的附會法比較進步，但是譯者尋找中印文化共同點並加以闡釋的同時，他們不免於有其自由發揮，創立新解之情況出現。無怪東晉道安有「先舊格義，於理多違」這麼的一句評語。「格義」於中國人之間傳播佛學的真義難免有失準之處，故只能夠作為「速成教學法」或「權宜之計」去運用。

大約在上世紀清末民初的時候，中西文化交流出現了前所未有的狀況。中國由於清廷國力的衰弱，急需向西方列強學習新知識以求存。當中因學人對西學東漸有不同的態度，或有提出「中本西輔」，或有提議「中體西用」，或有提倡「全盤西化」。在中西學問交流的過程中，有學人自覺地以西方哲學的概念和術語來研究、詮釋中國的思想。後來學人以「洋格義」（林鎮國 1999，181-210）、「逆格義」（林安梧 2006，95-116）、「反向格義」（劉笑敢 2009，97-128）等概念去指稱這學術上的現象（下文一

概採用「反向格義」一詞）。何以「格義」會出現「反向」這新現象呢？根據林安梧的說法，那是因為近世大量的西書譯著大量湧入中國，形成了一新的話語脈絡。仿如以中國傳統哲學概念去翻譯佛經一樣，人們將西洋哲學的語彙、概念與範疇比配的來理解中國哲學。這也可以說是一種「格義」方式，只是方向不同了。林氏指出「由於它並不是由中國本土的語彙、概念與範疇做核心，而是以西學的語彙、概念與範疇做核心，因而或者應稱為『逆格義下的格義』」（林安梧 2006，97）。按照馬冬梅的研究，這種「以西格中」、「以西釋中」的做法對翻譯學界亦影響甚巨，「雖然這一方法最初運用於哲學界，但卻迅速從哲學滲透到文史等研究領域，在翻譯研究界也得到越來越多地使用，成為當代我國譯學或翻譯史研究的普遍做法」（馬冬梅 2017，115）。

筆者認為「反向格義」並不只於中西哲學、翻譯學的研究和交流之上，而同樣出現在佛學與西方學問的研究和交流之上。在近年來的佛教心理學論著之中，將西方心理學的概念用來對應和解釋佛學思想、觀念或概念的做法在學界中可謂俯拾皆是。以陳兵的《佛教心理學》為例，當中不少內容都以「反向格義」的做法去說明佛學概念。當陳氏解釋佛學中的「受蘊」時，他就多次以西方心理學的概念用來作對應的解釋。例如，「這種意義上的受（陳氏上文指「受」的字義為「領納」），大體包括西方心理學所說的情緒（emotion）、感受、情感體驗（feeling）、心境（mood）等，以直接體驗所緣為特徵」（陳兵 2015，32）、「就身受而言，現代心理學所說感覺的一部分，可以歸於身受」（陳兵 2015，33）、「……生起快感，心情適悅，是為樂受，相當於馮特（Wilhelm Wundt, 1832-1920）所說愉快的情緒」（陳兵 2015，33）等。又以王米渠的《佛教精神醫學》一書為例，書中多處內容同樣以「反向格義」的做法將西方心理學概念與佛學概念連結起來。例如，在王氏解釋「八識」的時候，他指出「前五識相當於感覺，後面三識探討意識產生的根源，第六識相當於知覺，第八識為潛意識（包括記憶）」（王米渠 2014，19）、說明「第八識」時又言「潛意識頗接近佛教唯識論中的第八識阿賴耶識，意譯是藏的意識，所以又叫藏識、食藏識、異熟識等」（王米渠 2014，30）、提及心理治療時就言及「佛教對疾病，尤其是心病，強調在治療中向病人講解佛學道理，使病人樹立正心而祛掉妄想……這種思維方式有些類似於當今臨床心理學流行的認知治療」（王米渠 2014，112）等。

上世紀約 1920 年代開始，佛教心理學在梁啟超和太虛大師引介下正式在中國展開專門性的探討於今已有 101 年之久。國學大師梁啟超在 1922 年曾為心理學會作演講，題目為〈佛教心理學淺測〉。太虛大師在 1925 年就曾以〈佛教心理學之研究〉一題作出演講，其相關的講題或文章還有〈心理革命〉、〈佛學之心理衛生〉、〈行為學與心理學〉等。其後，有關佛教心理學的研究並未有片刻停止，當中不乏優秀的學人與著作。例如，唐仲容的〈佛教的心理學〉（唐仲容 1947）[1]、濮陽樸刊於《法音》的〈佛學與心理學〉（濮陽樸 1988，18-21）、馬定波的《印度佛教心意識說之研究》（馬定波 1974）、依昱法師的《談心說識：深層心理學》（釋依昱 1993）、惟海法師的《五蘊心理學》（釋惟海 2010）、江紹倫的《安寧自得：活用禪宗心理學》（2013）等。然而，「反向格義」在佛教心理學研究上的使用仍有不少極待反思的地方。比如，運用「格義」有助知識在短期內的傳播，那麼「反向格義」運用之目的又是什麼呢？為什麼

要藉由西方心理學的概念和理論去理解佛學對心的概念和理論呢？運用西方心理學去理解佛學到底有怎樣的學術價值呢？與此同時，運用西方心理學去理解佛學會不會衍生什麼弊病呢？本文之論旨在於對「反向格義」運用於佛教心理學的研究提出筆者的初步觀察，藉由反思現存論述去了解當中的利弊得失。

二、「反向格義」的學術價值

「佛教心理學」到底是什麼？它有著怎樣的性質呢？「佛教」與「心理學」的相遇能夠為人類文明帶來些什麼呢？佛教是一門距今二千五百多年，由釋迦牟尼所創的，具有古老歷史的宗教。若然世間沒有心理學的學問，我們是否不能理解佛陀的教導呢？心理學則是一門近代經歷科學革命洗禮後，越趨重要的社會科學學科。心理學以描述、解釋、預測、控制行為及提高人類生活的質量為重要的學科目標（格里格、津巴多 2003，4）。如果沒有與佛法的智慧相遇上，心理學是否無法完成自身的學科目標呢？以「反向格義」的做法——藉由心理學的概念和理論去理解佛學的智慧，這樣到底有什麼的學術價值呢？下文將由兩本近年的佛教心理學鉅著入手——陳兵教授的《佛教心理學》及惟海法師的《五蘊心理學》，藉以了解從事有關研究的學者有著怎樣的自覺性目標。

陳兵在《佛教心理學》的〈前言〉中就提及過其運用現代心理學的科學方法研究傳統佛教思想之目標。根據陳氏的說法，他研究佛教心理學最少就有（1）「利樂有情」、（2）「佛法現代化」及（3）「建設『人間佛教』」這三個目標。

> 運用現代心理學的科學方法研究傳統佛教思想，吸收現代心理學的成果豐富佛法，發展佛教心理學，以「莊嚴國土，利樂有情」，是佛教心理學在新世紀前進的方向，也是「佛法現代化」的最重要途徑, 是建設「人間佛教」的關鍵性措施。（陳兵 2015，1-2）

當中的「利樂有情」大概是指出運用現代心理學的概念去闡釋佛法，這樣可以令不同的讀者都能受惠，而使得佛教心理學的知識普及化。

> 本書從廣大讀者、心理學工作者掌握佛教心理學精華的主旨出發……可以作為一本佛教心理學的教材和普及讀物，主要為佛教徒提供修行的輔導，為心理學工作者提供參照體系，為廣大愛好佛學和心理學的讀者提供瞭解佛教心理學和佛法的方便。（陳兵 2015，2）

在《五蘊心理學》的〈緒論〉之中，惟海法師提到佛學與現代心理學的相遇可以產生兩種作用：（1）為佛法作通俗化的闡述，以及（2）藉現代心理學進步的研究技術去挖掘佛學中的精神寶藏。在通俗化的方面，惟海法師指出佛學對許多心理問題的研究都很精細。可是，當中的哲學術語和宗教術語太多，而且又太專業化，結果容易令人望而卻步。

> 不過，一些大型論書中，對心理問題研究雖然很深很細，但大多數內容都是以修行悟道為中心的，太專業化，與普通心理學相當不同，哲學術語和

> 宗教術語很多，而且相當部分譯文是梵式漢語，比國產古籍難讀得多，令許多人感到奇奧難入。（釋惟海 2010，2）

有關研究方法和技術方面，惟海法師認為佛教心理學在研究技術、資源、人才等各方面都不比現代心理學，故希望藉由現代心理學去探索佛陀與其他佛家古德留下來有關心理的知識。

> 在許多心理領域的客觀研究上，現代心理學得科學進步之力，正在不斷取得新進展，佛家心理學研究的技術手段和人材物力上，俱已風景不再。但釋迦佛及其他佛家古德，在心理結構、心理過程、人生因果、生命昇華，及部分高層心理現象的觀察描述、理論探索與實踐應用上的成果，直到目前仍有相當部分仍處於前緣領先地位，這是一個巨大的人文精神寶藏，也是一筆豐厚的心理學遺產。（釋惟海 2010，2）

以上引述的為專書中的論述，不少學者亦在研究論文中亦表述過現代心理學去理解佛學的目標。濮陽樸在〈佛學與心理學〉一文之中引用復旦大學王雷泉教授的論述指出以心理學去整理佛法有助後者的現代化。

> 佛教蘊藏極深的智慧……要用現代語言和現代研究方法去整理佛典，發掘塵封在經書中的佛學智慧，使之適應今日的時代。（濮陽樸 1988，18）

在該文的結論中，濮氏再一次提出同樣的觀點，認為以心理學知識去探索佛法相關智慧是時代的需要。

> 以科學的心理學為解剖刀去解剖佛學，開發其中有用的精髓，應是我們義不容辭的責任，也是時代的需要。（濮陽樸 1988，21）

另一位學者王萌在反思太虛大師對佛教心理學發展的貢獻及意義時，作者認為現今學者應向太虛大師學習而為新時代、新文化的建議作出貢獻。

> 從太虛對佛教心理學資源與現代心理學所作的比較研究中，我們看到，教內學者和一般的宗教研究者完全可以跨越信仰的界限，為時代文化的建設作出其特有的貢獻。（王萌 1988，281）

綜合以上各位學者的說法，以現代心理學的概念和理論去理解佛學的智慧主要有兩大目標：（1）普及化：令佛法中有關心的論說更為普及化，及（2）現代化：藉由現代心理學的方法促進佛教心理學之研究。關於第一點「普及化」方面，由於佛學中與心相關的知識終歸涉及了許多專門性的哲學和宗教術語，一般人不容易理解。例如，「五蘊」、「阿賴耶識」、「三摩地」等。再者，佛學關於心的知識大多數都以修行悟道為中心，難以普及於一般社會大眾之間。以現代心理學的概念和理論作為橋樑，一方面可以令一般人容易掌握佛學有關心理的知識，另一方面可以令相關知識流通於非信徒的社會大眾之間。這樣才能夠真正達到「利樂有情」的目標。關於第二點「現代化」方面，佛陀對於心的論說無疑為人類文明中的一大瑰寶。然而，當佛陀提出其教導時終

究不是基於「研究」、「論證」或「立說」為目標，而以「應用」和「實踐」為宗旨。若以今日的學術標準而言，若要將「佛陀關於心的論說和教導」提煉為現代學術意義下的「佛教心理學理論」，兩者之間仍然有一段距離。現代心理學的研究方法、概念和理論正是縮減甚至於消除這段距離之重要關鍵。

三、常見的論述型態

上文展示出學者們在運用「反向格義」做法時的自覺性目標，那麼他們在實際進行其研究、提出其論述時又是否達到了預期的成效呢？筆者在以下的部份將會回顧有關論述，歸納和整理出一些常見的論述型態；之後，再基於學者們自行提出的兩大目標，檢視這些現存論述之學術價值及成效。在現存的佛教心理學的論述之中，運用「反向格義」的做法有三種常見的型態，包括：（1）配對：中西概念和理論的簡單配對、（2）解說：借用現代心理學的理論去解說佛學概念，及（3）比較：對於現代心理學與佛學進行比較並判別高下。

以「配對」類的論述而言，這類型的內容最常見於佛教心理學的論述之中。學者們往往在提及某種佛學的名相之後便補上了一個現代心理學的概念，旨在提出這兩個概念十分相似。然而，兩個概念相似之處為何、有沒有相異之處，比較兩個概念之目的往往沒有清楚交代。例如，燕國材就撰有〈佛教心理学的基本范畴〉一文，整份文章分為 8 個範疇，將「心理與身體」、「內心與外物」、「感知與思慮」等範疇的理論和概念就現代心理學與佛學作出對比。可惜，文章絕大部份的篇幅只是在現代心理學的某些概念下述說佛教義理，只能算是「配對」類的論述。又例如，高穎就撰有〈原始佛教的心理思想〉一文，而在文中作者表明其寫作動機是希望借現代心理學框架去整體佛法中相關的心理思想。高氏在文中言「依據現代心理學術語，早期佛教的心理思想可以從心理結構和功能論、煩惱心法、超越途徑這三個方面進行探索」（高穎 2007，205）。同類論述在學界中比比皆是，以下列舉部份引文以作例：「見性成佛就是顯現本具的佛性，佛性就意味著每一個都具有『成佛』的條件，用西方哲學家和心理學家的說法，說明人具有『自我實現』的潛在可能」（聖凱 2002，100）、「西方心理學對受蘊所包含的情緒，有多種分類，如愉快與不愉快的情緒（馮特），相當於樂、苦二受」（陳兵 2015，34）、「阿德勒（Alfred Adler，1870-1937）認為，人的精神是指向一個目標的運動力量之綜合體，這些趨向目標的運動力量，或可云意志、造作，可歸於行蘊」（陳兵 2015，37）、「在情緒心理學中，煩惱只是一個小範疇的負性情緒，還不能算是基本情緒……佛教的煩惱泛指人的一切不良情緒，粗俗的情感，不寧的心境……涵養的缺乏等許多方面，需通過佛學領悟，漸以消除煩惱」（王米渠 2014，38-40）、「把六門感官與現代心理生理學研究加以比較，意官主要在額葉與皮質分子層，包括腦內職司感受體驗、意向欲望、自知自覺的部分……傳統稱為作業根，在六官有投射和回饋，而不等同於六根……」（釋惟海 2010，87）等。

就「解說」類的論述而言，學者們在論著中談及一些深奧難懂的佛學名相時，借用一些相對較廣為人知或現代化的心理學理論和概念對其進行說明。這類型的內容較

為符合運用「反向格義」之目標，讓讀者較易理解相關內容，從而令佛學心理學的知識普及化。例如，佛學中「我所」（梵語 mama-kāra）的概念對一般人來言或比較複雜。陳兵在《佛教心理學》一書中就借西方心理學有關「自我」的概念對「我所」作出說明。

> 西方心理學的自我，一般為英文 self 的翻譯，解釋為個體所意識到的自己身心特徵的統合體，或對自己存在及其狀態、特點等的覺察和認識……如威廉・詹姆士（William James，1842-1910）分自我為主體、客體二者……客體我指一個人對屬於他的全部東西——包括他的身體、能力、性格、名譽、房子、朋友等的經驗和認識，相當於佛教所言「我所」。（陳兵 2015，351）

又以王米渠的《佛教精神醫學》一書為例，作者在書中亦嘗試以佛洛伊德（Sigmund Freud，1856-1939）「潛意識」的概念去說明佛學中「阿賴耶識」（梵語梵語 ālaya-vijñāna）的概念。

> 潛意識頗接近佛教唯識論中的第八識阿賴耶識，意譯是藏的意識……阿賴耶識貯藏著極其豐富的種子，各種各樣，有善有惡，但它本身不具有判斷性，是上面諸識下熏而不斷結成的，它只貯藏起來，「待時而發」。這一基本觀點, 類似佛洛伊德的潛意識……（王米渠 2014，30）

另一個例子是張源俠在《空鏡救心：中國禪與現代心理診療》中的部份討論，書中張氏引用了現代心理學的理論（如精神分析學、認知療法、格式塔心理學等）去說明禪的道理。

> 慧能所指的「妄念」正是認知療法所強調的錯誤認知方式。慧能認為人性是本來清淨的，因為有了妄念，人的真如之性便被覆蓋，只要消除妄念，就能恢復本性。（張源俠 2004，84）

最後，有關「比較」類的論述而言，在現存的佛教心理學論著之中不乏將現代心理學與佛教心理學作出比較的內容。這些比較並不是單純地在學理上分辨異同，而是有意地在兩者之間一分高下。這些論說最終往往以佛教心理學優勝於現代心理學為結論。陳兵在《佛教心理學》的〈緒論〉中已經提出過現代心理學與佛教心理學的比較，並以佛教心理學比現代心理學更具超越性為結論。

> 早在科學心理學誕生兩千年以前，佛教心理學便詳盡描述了直到現代精神分析派心理學方才關注的深層心靈世界……於佛教心理學所重點探究的心性問題，則尚未引起現代心理學的普遍重視。可以說，佛教心理學是一門古老的現代心理學乃至「超現代心理學」。（陳兵 2015，7）

無怪在陳氏的書中，讀者可以經常見到在不同的議題之下，佛教心理學比之於現代心理學都更為優勝。如講受蘊時則指佛法對心理活動的描述最為豐富（陳兵 2015，32-34）、講阿賴耶識時則指現代心理學的潛意識僅為阿賴耶識功能之一部分（陳兵

2015，72）、佛教的修持法如禪修被視為「最好的現代心理治療法」（陳兵 2015，558）等。

同類型的情況亦出現在不同作者的佛教心理學著作之中。在王米渠的《佛教精神醫學》裡，作者曾在「智力」這一主題之下，在說明討論涵蓋的範圍後，指出現代心理學的定義僅為佛學同一主題內一個極小部份。

> 智力包括觀察能力、記憶能力、注意能力、想像能力和思維能力，其中思維能力是核心要素。而佛教定義智慧的範疇比此大得多，認為這只是佛學思想的一個極小部分……（王米渠 2014，1）

另外一個例子是作者在借用了佛洛伊德理論說明「意識」的概念後，隨即指出佛洛伊德之說不及佛學理論般全面。

> 佛洛伊德將心理學範疇擴大到潛意識（下意識、伊特）的研究，將心理學範疇推向深層次的探討。然而佛教所涉及的心理問題，較之潛意識還要寬廣、深刻、玄遠，如佛學以心括物，物為虛相，皆由心生，心物兩者皆為一體，「心即是佛」。（王米渠 2014，17）

以上是來自專書的例子，在研究論文中亦不乏同類型的論述。唐仲容在〈佛教的心理學〉中明確表示佛教心理學在心理學的學問中最為優秀：

> 如是一切，就是佛教心理學最極圓滿、殊勝、究竟，遠遠超過其它一切心理學之所在，同時這也正是佛教心理學的特質。（唐仲容 1990，19）

彭彥琴和胡紅云在〈佛教禪定：心理學方法論研究的一種新視角〉一文之中將「禪定內證」視為一種佛教心理學的研究方法，並以此觀點指出心理學重視實證性研究實屬其不足的地方。

> 佛家研究人的心理，不僅僅注重心識的極細微層面，而且能夠通過禪定內證到整個身心系統，從而去追溯心識的最高本體，甚至在直覺思維等一些意識範疇方面也遠遠超越了現代心理學。（彭彥琴、胡紅云 2011，298）

綜觀現存佛教心理學的論著，我們可以清楚見到學者們多番嘗試以現代心理學的概念和理論去理解佛學的智慧，甚至在解釋的時候有所發揮及評議。依其論述的內容大致可以將其分為不同類型，當中包括了（1）配對、（2）解說，及（3）比較這三種。反思這三種類型的論述，「配對」和「解說」兩類比較符合上文所提出「普及化」和「現代化」之目標。

「配對」類的論述能夠為讀者提供現代化的、較易掌握的心理學概念去了解佛學中的相關概念，避免了讀者直接觸及佛學中的哲學／宗教專門術語。然而，由於作者多半只提出現代對應性的概念而沒有詳細的比較和說明，在普及於一般讀者之間或有幫助；但是，對於學術界的專業讀者以至學術參考而言，這種做法的價值並不大。反之，由於「解說」類的論述能夠就佛學的概念或理論提供現代心理學的解釋，這樣的論說對於學界或專業的讀者有更大的參考價值。而且，這樣亦能夠促進佛教心理學的

現代化。現代心理學強調科學性、實證性，重視論證；凡近現代所建立的心理學理論和概念均需要有數據所支持。以現代心理學理論說明佛法有關心的概念，這樣有助我們以新的視角去了解佛法，亦有助我們思考將來如何以科學方法去研究佛法。這類論述可謂同時有助達到「普及化」和「現代化」兩大目標。

可是，第三種類型的論述——「比較」不僅無助於「普及化」和「現代化」的目標，更是無助於佛教心理學的學科推展。首先，如果「佛學就是心理學」甚至「佛學是一種比現代心理學更優秀的心理學」成立，那麼我們直接學習佛學不就可以了嗎？另外，我們為什麼還需要另闢蹊徑去建立一門名叫「佛教心理學」的學問呢？「佛教」也好，「心理學」也好，兩者未相遇之時亦有各自的蓬勃發展。如果結合兩者不是為了融合兩者之長處，為人類文明帶來新的知識，那麼「佛教心理學」到底是為了什麼而出現呢？「佛學是一種比現代心理學更優秀的心理學」的論述型態只會令「佛教心理學」的發展停滯不前，百害而無一利。反思第三類論述，本文同意惟海法師的觀點。筆者認為在現代心理學自馮特在 1879 年創建第一所心理學實驗室之後，在科學化的研究技術上不斷取得新進展。由於佛陀宏法本意在於「應用」和「實踐」，而不是「研究」、「論證」或「立說」。故此，「佛教心理學」學科奠立的宗旨應該定為：「以現代心理學的研究方法、概念和理論去研究、探索和驗證佛學中有關『心』的智慧」；這門新學科的建立應被視之為「佛學」與「心理學」的結合，而不應該持「佛學就是心理學」、「唯識學就是佛教心理學」、「佛學是一種更好的心理學」等的立場。

四、反思及展望：與心理學加強接軌

1879 年的那一年，不少的心理學家均以「心理學的進化」（Evolution of Psychology）來形容（Gerrig & Zimbardo 2002，8-13; Weiten 2001，7）。在那一年，世界上出現了第一所的心理學實驗室。心理學家偉頓（Wayne Weiten）直接以〈一門新科學的誕生〉（A New Science is Born: The Contributions of Wundt and Hall）來命名書中的那一節。與哲學的交流不一樣，理論性的討論、反思性的檢討、邏輯性的演繹等方法並不能真正地與心理學進行交流和融合。作為社會科學領域下的其中一員，現代心理學的每一個概念、每一套理論均有實證性的證據所支持。要令「佛教」與「心理學」真正的結合，純理論性的探討和演繹並不足夠。行文至此，筆者認為「反向格義」的做法對於「普及化」和「現代化」佛教心理學之目標上有一定的正面作用，但是對於長遠的發展成效不大。從理論層面去挖掘和資取佛法有關「心」的寶藏後，採取心理學的研究方法去驗證假設，用實證性的數據證明知識的有效度。這樣才是真正地取「佛教」與「心理學」兩者之長，促進兩者融合為新一門名為「佛教心理學」的學問。

以陳兵關於〈佛教心理學的現代應用〉一節為例，陳氏在書中提出了許多屬於「配對」類的論述。他的論述為純粹理論性的概念配對，而沒有任何數據上的支持。以下為當中一些例子：

> 發求道心、菩提心，樹立正確的人生觀、價值觀和關於終極意義的信念，在高尚的生活目標指引下，激發向上的心志，能治療無責任感、麻木不仁、

> 放縱輕浮等人格障礙，為意義治療法。
>
> 學習佛教教理，樹立佛法正見，認識煩惱的過患和根源，以佛法如實知見的正見對治煩惱，為認知療法、理性情感（理情）療法……
>
> 持戒可戒除引起疾病的淫亂、貪污、欺詐、酗酒、吸毒等不良行為，令人心安理得，情緒平穩，為行為療法。（陳兵 2015，719）

基於上文曾提出的分析和建議，如陳氏般從理論層面挖掘佛學調整心緒之法，筆者認同這種做法有一定的價值。可是，如果研究就此停步，學者根本沒有收集實證數據去驗證「意義治療法與發菩提心」、「認知療法與學習佛教教理」、「行為療法與持戒」之間的關係。那麼，一切的說法仍舊只停留在假設之階段，而算不上是可靠有效的知識。其實，若加以考慮「普及化」和「現代化」兩大目標，運用現代的心理學研究方法去將佛教心理學的假設一一進行驗證，這難道不比純粹理論性的論說更有說服力、更能普及於社會大眾之間嗎？尤其是面對非信徒的社會大眾，相信經實證研究方法驗證而得來的知識具有更強的說服力。

然而，討論至此卻帶出另一個問題，部份佛教心理學的學者並不全然接受心理學，尤其在研究方法上；因而，相關論述只限於以西方心理學概念理論上對比和說明佛學。「反向格義」的做法本身沒有問題，可是只是一味地使用這種做法終究未有發揮社會科學研究之所長。根據社會科學的精神，筆者認為在沒有足夠證據的情況下，學者們亦不宜輕易地在佛教心理學與現代心理學之間作出誰優誰劣的「比較」。這不僅對學科推展沒有幫助，更是負面地影響著「普及化」和「現代化」這兩項目標。就以研究方法的討論為例，不少佛教心理學的學者都熱忱於建立佛教心理學獨特的研究方法。筆者認為建立佛教心理學獨特的研究方法是一個可取的發展方向，然而為什麼要同時貶低現代心理學的研究方法呢？陳兵在《佛教心理學》就提到「與諸家心理學相比，佛教研究心的方法甚顯獨特：主要採用禪思內求法」（陳兵 2015，23）。可是，他同時又貶低了現代心理學的研究方法。

> 就用內省方法觀察自心而言，近現代心理學無疑有其缺陷，在訓練心的技術上顯然不及佛教，多數心理學家缺乏禪定訓練，只能用欲界散心或很淺的定心作研究，其觀照的心力很有限。（陳兵 2015，24）

惟海法師在《五蘊心理學》亦有與陳兵非常相似的立論。

> 內省的過程是發展的進程，至形成無礙理解力（名「所知障盡所得智」）下行表現為超緯透視時，已形成關於哲學的方法論，比關於心理科學自然科學的方法論更上一層。（釋惟海 2010，11-12）

彭彥琴和胡紅云在其研究論文之中不只一次指出「禪定」是一種獨特的研究方法，它不僅有能力補充西方心理學方法論之不足，甚至可為超越西方心理學的證知方法。

> 佛教禪定的心理學方法論研究是有別於其他文化形態方法論研究的一種獨特證知方法，是對西方心理學方法論研究的一種補充與超越。（彭彥琴、胡紅云 2011，297）

根據筆者對於現存相關論述的反思，反對採用現代心理學方法之立論並沒有充分理由。以上所舉的學者們均指出「內省」、「內證」的重要而認為是現代心理學所缺乏的。可是，他們卻沒有仔細比較現代心理學一些「自我報告研究方法」（self-report studies，如問卷調查和訪談法）與其所謂的「內省法」、「內證法」之異同。又有學者如彭彥琴和胡紅云般指出現代心理學因受科學主義影響過於強調客觀性，故佛教心理學那種「以心見心」的「內證法」就比其優勝了。然而，這種立論是完全漠視了現代心理學兼具量化（quantitative）與質性（qualitative）的研究進路。筆者認為「佛教」和「心理學」終究是兩門不同的學問，兩者存在不同的地方亦屬正常。要建立佛教心理學為一門新學問，學者們不能夠過於將「佛教」和「心理學」放在對立面；反之，學者們更應該發掘雙方之長處，並思考如何互相學習以取長補短。

回顧本文的論述主旨，有關佛教心理學出現的「反向格義」現象之利弊得失。筆者認為「反向格義」的做法為佛教心理學帶來了「普及化」和「現代化」的好處。可是，部份學者「佛學本身就是一種心理學，並優勝於現代心理學」的「比較」式論述卻為佛教心理學的發展帶來隱憂，當中衍生了不少的問題，例如：如果佛學本身就是一種心理學，而佛學優勝於現代心理學，那麼研習佛學就可以了，為什麼需要學習現代心理學呢？如果佛學對於心識的探討比心理學優秀，研究方法又不相信現代科學方法，為什麼要建立佛教心理學呢？

觀察並反思「比較」式的論述形態，筆者認為我們可以從兩個面向作出解釋這種論述出現的原因：（1）歷史遺留的因素，及（2）本土化過程的危機。拙作《東亞地區佛教心理學發展探析》曾就此議題作出論述（詳細可參考第 182 至 198 頁）。有關歷史遺留的因素，其實「佛學本身就是一種心理學，並優勝於現代心理學」的論調最早出現於太虛大師（1890-1947）和梁啟超（1873-1929）的作品之中。太虛大師在其〈行為學與心理學〉一文中就批評西方傳統心理學淺狹：「西洋之傳統心理學，吾人向視為淺狹，謂其未足盡心理內容之深廣」（釋太虛 2004，212）。梁啟超在〈佛教心理學淺測〉中亦言：「用佛家所設的方法，虛心努力研究這種高深精密心理學，便是最妙法門」（梁啟超 2001，411）。可是，我們須要留意，太虛大師和梁啓超在中國提倡佛教心理學的年代，正值西方心理學界發生激烈爭辯的時期。當時開始盛行的行為學派反對就非物理性的心理意識進行研究，原因是認為這類研究並不科學。行為學派的心理學家提倡，真正的科學心理學應該研究的就只有外顯性的、可被觀察的行為。在這種歷史脈絡之下，太虛大師和梁啓超的批評不無道理。然而，今日的學者們必須要了解清楚心理學以後的發展脈絡，而不能因循守舊，盲目順古。

有關本土化過程的危機，汪琪在《邁向第二代本土研究》一書曾指出學者在進行本土研究時，或會因自信的問題出現「照著西方藥單到自己的傳統（或社會文化）去抓藥」的情況。

> 目前文獻中有一種經常可見的本土研究，是回到傳統典籍或本土文獻中「指認」其中符合社會科學概念或理論的部分。換言之，這種研究嘗試證明「西方有的、我們也有」。（汪琪 2014，14）

在佛教心理學發展之初，太虛大師和梁啓超等論者已有判優劣、定高下的思維，並持

佛教心理學優於西方心理學的論調。試問今日學者們又是否能夠輕易接受「西方心理學有的，佛教心理學沒有」的情況呢？因此，即使是在現今的學人之間，他們或不自覺地呈現出「西方有的、我們也有，並且更出色」的論述。綜觀佛教心理學的發展，全賴前賢們的努力，這門學問的成就有目共睹。學界現今著作數量豐碩，作品種類亦甚為多元。反思現有的限制，主要來自這門學問仍未完全與社會科學的精神結合，部份學者的論著未有善用科學方法作出研究。這項限制令這門學問的好處未能廣泛地惠及社會大眾。

為彌補這個問題，筆者建議仿傚心理學在華語學界本土化的歷程，並就此參考了楊國樞〈本土化心理學的意義與發展〉一文（楊國樞等 2008，40-45）。我們也許見到東西方在知識上有不少差異。然而，既然有意打造揉合東西方知識的佛教心理學，我們不必急於推倒原有的心理學知識和方法論而另闢蹊徑。我們可以先以接受的態度向現有的心理學研究課題和方法論學習。在學習之中，我們就西方理論對於我們社會的適切性進行反思，並就西方理論與佛教智慧對我們社會中的行為、心理現象之解釋作出檢驗。或結合佛教智慧修訂外來的理論，或建構全新的佛教心理學理論，我們嘗試從實證性的數據一步一步地建立佛教心理學的概念和理論。在方法論的課題上，我們亦可以改進現有的心理學研究方法，發展合適研究佛教智慧的新工具和新方法。在上述的基礎發展逐漸穩固後，我們更可以將更多的焦點放在佛教獨特的心理與行為相關研究上，例如：念佛持咒與心理健康、培福積善的心理義意、持戒止惡的道德心理學價值等。筆者相信這樣的發展方向更能真正結合「佛教」「心理學」。

五、結論：佛教的「格義」與「反向格義」

「格義」是以大家熟知的概念去解釋尚未普及的外來概念；「反向格義」則是相反地以外來概念去分析中國本土的經典和思想。沒想到，兩者都給佛教遇上了。北朝時期中土僧人以老莊術語去模擬和解釋佛教教義，在現代則是學者用現代心理學的概念去分析佛經中關於心的思想。本文嘗試去探討「反向格義」在佛教心理學之中扮演的角色，以及使用此做法之利弊。為了達成此目的，筆者先從現存論述之中整理出從事佛教心理學研究者的自覺性目標。經回顧和分析有關論著之後，「佛教心理學的知識普及化」以及「佛教心理學的學科現代化」乃學者們奠定的兩大目標。以此反觀學者現存的論述後，筆者認為因採用「反向格義」做法而產生的論述有三種較為常見，當中只有「配對」和「解說」有助達成目標。「比較」——認為「佛學是一種比現代心理學更優秀的心理學」這種常見論述不僅對達成目標沒有幫忙，反而窒礙了佛教心理學的發展。綜合而言，筆者認為「反向格義」的做法對於「普及化」和「現代化」佛教心理學之目標上有一定的正面作用，但是對於長遠的發展成效不大。要讓佛教心理學真正發展起來，配合並採取現代心理學的科學研究精神與方法去挖掘佛學的寶藏。這樣才是真正地取「佛教」與「心理學」兩者之長，令「佛教心理學」在未來能夠有長足的發展。

注 釋

[1] 此文初刊於 1947 年上海《覺有情》上，後於 1990 年《法音》重新發表。

参考文獻

Richard, Gerrig & Philip, Zimbardo. 2002. *Psychology and Life*. 16th ed. U.S.: Allyn and Bacon.

Wayne, Weiten. 2001. *Psychology: Themes & Variations*. 5th ed. U.S.: Wadsworth.

王米渠編著。2014。*《佛教精神醫學》*。北京：學苑出版社。

王萌。2005。〈太虛的心理學研究及其意義〉。*《西南民族大學學報（人文社科版）》*04：277-281。

李霞。2005。*《圓融之思：儒道佛及其關係研究》*。合肥：安徽大学出版社。

汪琪。2014。*《邁向第二代本土研究：社會科學本土化的轉機與危機》*。臺北：臺灣商務印書館股份有限公司。

林安梧。2006。〈中西哲學會通之「格義」與「逆格義」方法論之探討：以牟宗三先生的康德學與中國哲學研究為例〉。*《淡江中文學報》*15：95-116。

林鎮國。1999。〈中觀學的洋格義〉。收錄於*《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》*，181-210。台北：立緒文化事業。

唐仲容。1990。〈佛教的心理學（上）〉。*《法音》*03：19-23。

格里格、津巴多著。王垒、王甦等譯。2003。*《心理學與生活》*。北京：人民郵電出版社。

馬冬梅。2017。〈我國傳統譯論在反向格義中的誤讀〉。*《天水師範學院學報》*37（4）：106-108。

高穎。2007。〈原始佛教的心理思想〉。*《宗教學研究》*01：201-205。

張源俠。2004。*《空鏡救心：中國禪與現代心理診療》*。北京：中國戲劇出版社。

梁啓超撰。陳士強導讀。2001。*《佛學研究十八篇》*。上海：上海古籍出版社。

陳兵。2015。*《佛教心理學》*。西安：陝西師範大學出版社。

彭彥琴、胡紅云。2011。〈佛教禪定：心理學方法論研究的一種新視角〉。*《心理學探新》*04：297-302。

楊國樞、黃光國、楊中芳主編。2008。*《華人本土心理學》*。重慶：重慶大學出版社。

楊國樞。2008。〈第一章本土化心理學的意義與發展〉。收錄於*《華人本土心理學》*，3-53。重慶：重慶大學出版社。

聖凱。2002。*《喜怒哀樂：佛教情緒觀》*。北京：宗教文化出版社。

裘禾敏。2009。〈從格義看佛教中國化過程中翻譯策略的演進〉。*《外語教學理論與實踐》*4：71-75。

劉桂傑。2009。〈釋「格義」：佛經翻譯策略之辨〉。*《長春師範學院學報（人文社會科學版）》*29（6）：106-108。

劉笑敢。2009。*《詮釋與定向：中國哲學研究方法之探究》*。北京：商務印書館。
潘啟聰。2020。*《東亞地區佛教心理學發展探析》*。香港：香港中文大學人間佛教研究中心。
燕國材。2012。〈佛教心理學的基本範疇〉。*《南通大學學報（社會科學版）》*01：93-99。
濮陽樸。1988。〈佛學與心理學〉。*《法音》*05：18-21。
釋太虛著。《太虛大師全書》編委會編集。2004。*《太虛大師全書・第二十三卷・論藏・宗用論（二）》*。北京：宗教文化出版社。
釋惟海。2010。*《五蘊心理學－－佛家自我覺醒自我超越的學說》*。北京：宗教文化出版社。

佛教詩歌翻譯中的文化意象重構和再現——以《文殊指南圖讚》中的四首讚頌為例

劉雪玲

Address: The Buddha-Dharma Centre of Hong Kong
E-mail: pearllingcn@126.com
Correspondence: Xueling Liu
Citation: Liu, Xueling. 2023. "The Reconstruction and Presentation of Cultural Images in the Translation of Buddhist Poetry - A Case Study of the English Translation of Four Eulogies from *Wenshu Zhinan Tuzan*." *Translation Quarterly* 108: 95-112.

Abstract

The Reconstruction and Presentation of Cultural Images in the Translation of Buddhist Poetry - A Case Study of the English Translation of Four Eulogies from *Wenshu Zhinan Tuzan* (*by* Xueling Liu)

Two versions of English translation of four eulogies from Wenshu Zhinan Tuzan *are studied to identify the problems in the reconstruction and presentation of cultural images in Chinese-English translation of Buddhist poetry.* Wenshu Zhinan Tuzan*, T1891 in the* Taishō Tripiṭaka*, contains 54 poems in the style of* Qilv *(poem in eight lines with seven characters in each line). These poems are about Sudhana's spiritual quest in search of the right practice of the Bodhisattva way. This quest to the south, which is narrated in the* Gaṇḍavyūha (入法界品)*, the last part of the* Avataṃsaka Sūtra (大方廣佛華嚴經)*, takes him to visit numerous teachers.*

Wenshu Zhinan Tuzan *contains two major parts,* Tu *(woodblock prints) and Zan (eulogies). The two parts are complementary to each other and are both based on the sūtra text. Therefore, the English translations of the eulogies should not only be consistent with the Chinese eulogies but also not deviate from the sūtra text. Four eulogies, visit no. 8, 9, 18, and 23, are translated by Jan Fontein. His translations are studied with reference to the sūtra text when his understanding of the poetic language of the eulogy is not appropriate. His failure in the reconstruction and presentation of cultural images manifests in all the four translations. The lesson that can be learned from the case study of Fontein's translation is threefold, namely, in the translation of Buddhist poetry from Chinese into English, translators are not to 1. take*

words at face value; 2. forget about the context; and 3. ignore details.

The same pattern of study is also applied to BTTS's translation of the four eulogies. By combining the failures of the two versions of translations and lessons that can be learned therein, a general conclusion about the reconstruction and presentation of cultural images in the translation of Buddhist poetry is drawn.

一、引言

詩歌向來是譯者們心嚮往之又望而卻步的文學題材。從外形看，兩種語言在形態、節奏、韻律上的美很難在翻譯中完整傳遞；從內涵看，兩種語言背後的文化意蘊更是難以言表。然而，佛教文本滿溢偈頌形式的詩歌。不論是早期短小精幹的聖典，還是後來的長篇大乘經典往往都有偈頌。這些偈頌或是佛菩薩說，或者弟子說，或是外道說，或是天神等說，內容不同，長短不一。比如《長阿含經》卷二十二，佛陀用偈頌總結日光炎熱的因緣；[1]《佛說鴦掘摩經》中，鴦掘摩用偈頌問難佛陀；[2]《大方廣佛華嚴經》更是會會有偈頌；《阿毗達摩俱捨論本頌》則整篇為頌。偈頌或應頌，其實是十二分聖教的一種。[3]

除了佛經文本中的偈頌形式的詩歌外，在深俱詩歌傳統的中國，祖師大德們也留下了大量的詩歌作品，其中禪宗的貢獻尤為突出。禪和詩歌珠聯璧合，嘗試著把佛教的不可說不可說的實相通過文字傳遞出一二分來。六祖慧能大師的菩提偈，永嘉玄覺禪師的《證道歌》，乃至法常禪師的《楞嚴一笑》等等，讀起來朗朗上口，品起來也是意味深長。除了這些開悟式的禪宗詩歌，還有一類命題式的禪宗詩歌，禪師們於給定的題目範圍內夾敘夾議夾抒情。《華嚴經》（入法界品）中善財童子南詢參訪善知識，是北宋中晚期頗受禪師們喜愛的大題目。楊傑（1023-1092）[4]、忠禪師（? - ?）[5] 和佛國禪師（1048-1119）等，都就這個話題賦詩作畫。其中楊傑的偈頌在日本的善財題材的畫作中被廣泛引用，[6]佛國禪師的圖讚則傳播更廣，常被用來搭配同題材的藝術作品，其中較為有名的有《善財童子五十三參圖讚》（孤雲居士畫，佛國禪師贊 2000）和《五十三參鈔諦》[7] 等。

佛國禪師的讚頌有比較完整的英文譯本，是宣化上人的團隊 BTTS（Buddhist Text Translation Society）於 1980-1984 年翻譯的，[8]採用的是《善財童子五十三參圖讚》的版畫和與之配套的佛國禪師讚頌，與《文殊指南圖讚》相比，多了一個第二次參文殊菩薩讚，少了自讚。另外，Fontein 也翻譯了其中的四參（第九、十、十八、二十三參）（Fontein 1967，28-31）。

本文以《文殊指南圖讚》中的四次參訪的兩個版本的英譯為例，探討佛教詩歌翻譯中文化意象的重構與再現。

二、佛國禪師與《文殊指南圖讚》

佛國禪師（1048-1119）是北宋中晚期的雲門宗俊傑，師承圓通法秀（1027-1090），住持泗州龜山寺、東京法雲寺、明州天童寺；留世作品主要有《建中靖國續燈錄》、《大藏經綱目指要錄》和《文殊指南圖讚》[9]（以下簡稱《圖讚》）。[10] 其中《圖讚》是配讚頌的版畫作品，據張商英（1043-1121）作中書舍人時所做的序推測，約成書於 1100 年（羅凌 2006，228）。1916 年羅振玉在日本發現南宋版版畫，並影印出版（羅振玉，2020）。目前存世的版本也被認為多藏於日本（椎名宏雄，1997）。另外，《中國佛教版畫全集》載有明末版本殘卷（翁蓮溪，李洪波 2014）。2015 年大陸出現影印的折裝本的圖讚。依《圖讚》為藍本的佛教藝術作品更是層出不窮。儘管圖的作者目前尚無定論，讚的作者定是佛國禪師無疑。

佛國禪師在入法界品文本框定的範圍內寫了 53 首七言律詩來讚頌善財童子的南詢參訪，並在最後做了大總結，納華嚴入禪，截百城煙水而言直下承當。這 53 次參訪以華嚴祖師的十信、十住、十行、十回向、十地的位次來安排，[11]每首偈頌前的敘文也依此標註。現以第九參和第十參的版畫為例（圖一），[12]來說明《圖讚》的佈局以及讚與圖之間的相互映照關係。

版畫的右側，從上直下的兩行文字是散文式敘文，交待參訪的次目、對象、地點、證得的果位; 版畫的下面是八豎行的押韻工整的七言律詩，與敘文和版畫相呼應。右側一副是善財童子第九詣，參的是那羅素國的毘目瞿沙仙人，證童真住。佛國禪師的讚曰：

毘目仙人下寶床，摩頭執手看殊祥，
十方佛境同時現，萬象星羅忽頓彰。
無勝妙幢騰瑞色，遮那文藏顯靈光，
卻還本座求端的，轉覺平生見處長。

這首讚頌對應八十華嚴[13]的卷 64，從「時，毘目仙人即申右手」到「時，彼仙人放善財手，善財童子即自見身還在本處」，[14]是毘目瞿沙仙人以摩頂善財，善財體驗無勝幢解脫境界時的片段。[15]讚頌除了最後的一句的總結和提轉，都是在敘事，並且是依據經文的文本進行的高度簡潔凝練的敘事，把 423 字的故事裝進了 56 字的讚頌。欣賞和翻譯這些讚頌時，就需要回歸經典，把讚頌所收縮起來的故事再次舒展開來，並用另外一種語言以盡量對等的、不失美感的形式再次表達出來。以下將遵循這個思路，把佛國禪師的四首讚頌與經典原文進行對照，並在此基礎上分析 Jan Fontein 和 BTTS 的譯本中文化意象重構與再現中的問題。

三、Jan Fontein 的譯文及批評

Jan Fontein（1927-2017），荷蘭藝術史學家。早在上世紀 60 年代，他就比較系統地研究了《文殊指南圖讚》，包括《圖讚》的不同版本的追溯，圖和讚的作者的確定，圖在中國版畫史上的地位和價值，讚作為文學體裁的歷史，並把佛國禪師的圖讚與楊

圖 1: 來自《吉石庵叢書》的《圖讚》版畫

傑的讚、忠禪師的頌作了簡單的對比。為了探討圖與讚之間的關聯性，Fontein 翻譯了 53 參中的 4 參。現把他的譯文抽取出來，做譯本文化意象方面的分析。

3.1 第九參

讚頌[16]

毘目仙人下寶床，摩頭執手看殊祥，
十方佛境同時現，萬象星羅忽頓彰；
無勝妙幢騰瑞色，遮那文藏顯靈光，
卻還本座求端的，轉覺平生見處長。

Fontein 譯文[17]

Bhīṣmottaranirghoṣa steps down from his jeweled couch.
He stokes Sudhana’s head and takes his hand to make him see the most wonderful apparitions.
The Buddha worlds of the Ten Quarters all appear at once,
Ten thousand stars and constellations suddenly begin to shine. (1)
The Unsurpassed and Marvellous Banner brings forth the loveliest colours,
The Vairocana Storehouse produces a supernatural radiance.
But when Sudhana returns to his seat and searches for all this in reality,
He awakens again to find all as it was before and sees only the master of the place. (2)

這首讚頌對應的是善財童子參訪那羅素國毘目瞿沙仙人的片段。經典原文與佛國禪師讚頌對照如表一（第九參原文與讚頌）所示。

表 1: 第九參原文與讚頌

原文[18]	佛國禪師讚頌
時，毘目仙人即申右手，摩善財頂，執善財手。	毘目仙人下寶床，摩頭執手看殊祥
即時，善財自見其身往十方十佛剎微塵數世界中，到十佛剎微塵數諸佛所，見彼佛剎及其眾會、諸佛相好、種種莊嚴……又自見身於諸佛所，經一日夜或七日夜……或百千億乃至不可說不可說佛剎微塵數劫。	十方佛境同時現，萬象星羅忽頓彰
爾時，善財童子為菩薩無勝幢解脫智光明照故，得毘盧遮那藏三昧光明。	無勝妙幢騰瑞色，遮那文藏顯靈光
時，彼仙人放善財手，善財童子即自見身還在本處。	卻還本座求端的
	轉覺平生見處長。

Fontein 的翻譯至少有兩處需要商榷，標註為 (1)、(2)，分別對應的是「萬象星羅」和最後一句「轉覺平生見處長」。參照原文，「萬象星羅」是一個隱喻，譬喻善財於十方佛境看到的種種現象之多，既有諸佛的種種莊嚴和度眾生事，也有自己多劫事佛的經歷。Fontein 的翻譯「Ten thousand stars and constellations suddenly begin to shine」，因執取字面意思而偏離了讚頌的原意。最後一句「轉覺平生見處長」沒有對應的經典文本，是佛國禪師的創意，表示善財對此次依善知識三昧力而親見佛境的心得，即長了見識。Fontein 的翻譯「He awakens again to find all as it was before and sees only the master of the place」似乎是把「見處長」中的「處長」放在一起處理了，成了見到一個具體的人，讓人不禁感受到「翻譯的暴力效果」（the violent effects of translation）（Venuti 2007，14），實在是離題千里。

3.2 第十參

讚頌[19]

求師擇友古今難，邪正誰分萬慮間，
若使全身投火聚，先須努力上刀山。
六天讚後方知妙，五熱熏時豈等閒，
無盡輪中王子住，玉樓金殿鎖塵寰。

Fontein 譯文[20]

To seek a teacher or to choose a friend has been difficult at all times,
For who can distinguish between right and wrong among ten thousand thoughts?
If one throws one’ s body into a sea of flames,
First one must climb the Sword Mountain with all one’ s strength. (1)

After the praise of the Gods from the Six Heavens one perceives the mystery,
When the Five Heats are blazing, how could one be negligent? (2)
In the vihara (3) of the Crown Prince of the Law, obtained through the Dharmaparyāya of the Inexhaustible Wheel,
Jade Pavilions and Golden Halls lock out the mundane world.

這首讚頌對應的是善財童子到伊沙那聚落，參勝熱婆羅門的片段。經典原文與佛國禪師讚頌對照如表二（第十參原文與讚頌）。

表 2: 第十參原文與讚頌

原文[21]	佛國禪師讚頌
時，善財童子作如是念：「得人身難，離諸難難……此將非魔、魔所使耶？將非是魔險惡徒黨，詐現菩薩善知識相，而欲為我作善根難、作壽命難，障我修行一切智道，牽我令入諸惡道中，欲障我法門、障我佛法？」	求師擇友古今難，邪正誰分萬慮間
婆羅門言：「善男子！汝今若能上此刀山，投身火聚，諸菩薩行悉得清淨。」	若使全身投火聚，先須努力上刀山
作是念時，十千梵天，在虛空中，作如是言：「善男子！莫作是念！莫作是念！……見婆羅門五熱炙身，於自宮殿心不樂著，於諸禪定不得滋味，皆共來詣婆羅門所……婆羅門為我說法，令無量眾生發菩提心。」	六天讚後方知妙，五熱熏時豈等閒
未至中間，即得菩薩善住三昧…… 時，婆羅門告善財言：「善男子！我唯得此菩薩無盡輪解脫……」	無盡輪中王子住
	玉樓金殿鎖塵寰

Fontein 的譯文，有三處需要商榷，涉及到全句，半句，以及句內詞語的準確理解。參照經典原文，「若使全身投火聚，先須努力上刀山」是勝熱婆羅門說給善財童子的，前後兩句是條件關係，為了投火聚，需要上刀山。Fontein 的翻譯「If one throws one’s body into a sea of flames, First one must climb the Sword Mountain with all one’s strength」，既沒有設置勝熱婆羅門和善財對話的場景，也沒有關注到投火聚和上刀山的邏輯關係，造成這句與整個讚頌的割裂感，顯得比較突兀。另外，參照經典原文，「五熱熏時豈等閒」中的「五熱」是勝熱婆羅門的方便法門，「豈等閒」是用設問來強調「非等閒」，表達的是強烈的讚歎。Fontein 的翻譯「When the Five Heats are blazing, how could one be negligent?」傳遞出來的是警惕而不是讚歎，屬於對原文的誤解。另外，「王子住」是菩薩修行的十住中的一個位次，是一個達到的境界，而不是一個真實的住處。Fontein 用 vihara 也是不合適的。

3.3 第十八參

讚頌[22]

幢王一詔入深宮，鳳閣龍庭事莫同，
劒戟刀山成妙用，鑊湯爐炭顯神功；
妄言惡舌當須斷，殺盜邪婬禁不通，
便是金輪化天下，大千沙界鼓堯風。

Fontein 譯文[23]

As soon as the King of Tāladhvaja summoned him he entered the palace,
But in the Phoenix Pavilion and the Dragon Hall things were different:
Swords, halberds, knives, and mountains (1) performed their miraculous function,
Boiling water in cauldrons and glowing charcoal in braziers displayed their divine merits.
False speech and evil tongues were here cut off,
Murder, theft, depravity, and licentiousness were put to a stop.
Then the holy King transforms All-Under-Heaven,
And all the worlds, innumerable like grains of sand, are roused to become as virtuous as Yao. (2)

這首讚頌對應的是善財童子到多羅幢國，參無厭足王的片段。經典原文和佛國禪師的讚頌對照表三（第十八參原文與讚頌）。

表 3: 第十八參原文與讚頌

原文[24]	佛國禪師讚頌
時，阿那羅王理王事已，執善財手，將入宮中……	幢王一詔入深宮，鳳閣龍庭事莫同
無量眾生犯王教敕，或盜他物，或害他命，或侵他妻……或斷手足，或截耳鼻，或挑其目，或斬其首……或解其體，或以湯煮，或以火焚……譬如眾合大地獄中。	劒戟刀山成妙用，鑊湯爐炭顯神功
諸人答言：「此王今者在於正殿……可治者治，可攝者攝，罰其罪惡，決其諍訟，撫其孤弱，皆令永斷殺、盜、邪婬，亦令禁止妄言、兩舌、惡口、綺語，又使遠離貪、瞋、邪見。」	妄言惡舌當須斷，殺盜邪婬禁不通
	便是金輪化天下，大千沙界鼓堯風

佛國禪師在這首讚頌裡應用了較大的創作空間，因此讚頌與原文的對應較為鬆散，比如「劍戟刀山成妙用，鑊湯爐炭顯神功」是對原文意思的提煉而不是字對字的挪用；最後兩句更是對無厭足王的善巧度眾的升華，並且啟用了原文所沒有的文化元素，把中國傳統中的聖王「堯」與佛教傳統中的「金輪」王並列。Fontein 的譯文在這兩處的處理都顯力道不夠。他把「劍戟刀山」中的「刀」和「山」當做了兩個名詞，

與「劍戟」並列，翻譯為「Swords, halberds, knives, and mountains」，沒有意識到漢語詞彙結構的多元化和「刀山火海」的文化背景。另外，最後兩句的翻譯既缺少對佛教文化的意識，「金輪」王[25]被泛泛地翻譯為「the holy King」，對中國文化的領悟也不夠，「鼓堯[26]風」被翻譯為「are roused to become as virtuous as Yao」，把讚頌原文的主動變成了被動，從而削弱了原文的力量感。

3.4 第二十三參

讚頌[27]

平生活計聚城樓，來往商人古岸頭，
鷗鷺過時江蓼嫩，鷰鴻歸後白蘋秋；
碧天有月尋珠浦，滄海無風到寶洲，
鼓掉呈橈何處客，入雲帆勢去悠悠。

Fontein 譯文[28]

All his life he gathered his livelihood at the city of Kūṭāgāra.
Where merchants come and go to the old wharf.
When the seagulls and egrets fly by, the red smartwood is young and tender.
After the swallows and wild geese have returned, the white waterfern shows its autumn colours.
When the moon shines in the azure sky he searches for the Bank of Pearls,
When there is not a breath of wind on the blue sea he reaches the Island of Treasure,
Striking the oars in the water—a stranger from where?
Entering the clouds, the sail recedes into the far distance.

這首讚頌對應的是善財童子到樓閣城參婆施羅船師。Fontein 引這首讚頌來說明文學性較強的讚與主題之間的「最疏遠的關聯性」(the remotest connection with the theme)，[29]並且認為詩意化的用詞提高了讚誦的美感，使得讚頌不再僅僅是經典原文的押韻版。[30] 除了「寶洲」，這首讚頌與原文的意象無法一一對應比照。大致的參照範圍從經典原文的「善男子！我在此城海岸路中，淨修菩薩大悲幢行」[31] 到「復為說法令其歡喜，引至寶洲與諸珍寶咸使充足，然後將領還閻浮提」[32]。

Fontein 的翻譯有兩處值得推敲。讚頌第一句用了「聚」，說明主語不是一個人，不是 Fontein 用的「he」，而是第二句的來來往往的商人，他們為了謀生而聚在海岸邊的城樓上。主語是單數和主語是複數的氣勢不同，佛國禪師營造的生活氣息在 Fontein 的處理中缺失。另外，「碧天有月寻珠浦，沧海无风到宝洲」是典型的順轉對偶句，說的是一件事：尋寶，而不是兩件事。如果理解為前後發生的兩件事，那麼如同「兩岸猿聲啼不住，輕舟已過萬重山」[33]裡的渾然一體的輕快感就沒有了，而 Fontein 的翻譯「When the moon shines in the azure sky he searches for the Bank of Pearls, When there is not a breath of wind on the blue sea he reaches the Island of Treasure」，顯然是把「尋珠浦」和「到寶洲」當成了兩個動作，因此使得譯文失卻了中文的意境和美感。

3.5 小結

文化意象，既囊括了抽象意涵，又可以具體呈現。在文學領域，詩歌是文化意象的最集中的載體，抽象意涵部分往往通過 T.S. 艾略特提出的「客觀對應物（objective correlative）」[34]來具體呈現，落實到語言上，就是詞彙、文法和修辭的巧妙運用。比如善財參毘目仙人時入三昧所看到的種種佛境，凝練到一個詞「萬象星羅」；參勝熱婆羅門時，對善知識的五熱炙身的強烈反應，通過一個反問詞「豈」表達得淋漓盡致；另外，讚頌把無厭足王比作了中國歷史上的堯帝，並用了一個「鼓」來烘托氣概。遺憾的是，這幾點 Fontein 在譯文中都沒有顧及到。總結四首讚頌的譯文，Fontein 在中文佛教詩歌文化意象的英譯方面給我們以下啟示：

1. 不望文生義。要從字面上滲進去，通過回歸原典等方式，確定字面後面的具體含義。比如「見處長」，不是見了這個地方的主人。

2. 不割裂上下文。要回到語境裡去理解文意，意識到中文詩歌一氣呵成的特色，把具體的意象放到整個背景裡去體會，從而讓譯文前後連貫，融為一體。Fontein 對「若使全身投火聚，先須努力上刀山」的翻譯就是一個失敗的案例。

3. 不忽略細節。細節決定成敗同樣適用於翻譯。中國詩歌講究遣詞造句，講究推敲，沒有一個詞是可有可無的。對原文用詞的不敏感會造成譯文的巨大疏漏。比如這四首讚頌中的「豈」、「鼓」、「聚」，看似不起眼，其實營造了詩歌的氣概和氛圍，是文化意象構建的軟實力。翻譯中如果不能有效地傳遞這幾個詞和它們所營造的氣概和氛圍，文化意象的傳遞就會大打折扣。

四、BTTS 的譯文及批評

BTTS（Buddhist Text Translation Society）在上世紀八十年代陸續翻譯出版了八十卷《華嚴經》的最後一品《入法界品》，並在每一參的後面附上孤雲居士畫佛國禪師讚的版畫《善財童子五十三參圖讚》（孤雲居士畫，佛國禪師讚 2000），翻譯了版畫上引用的佛國禪師的讚頌。這部分將以其翻譯的四首讚頌為例來做文本分析，並探討譯本在文化意象重構與再現中的得失。經典原文和其對應的佛國禪師的讚頌請參照第三部分。

4.1 第九參

The Rishi Bhishmottaranirghosha descended from his jeweled couch,
He rubbed my crown, took me by the hand, and displayed sublimely lucky sights:
The ten direction Buddha states simultaneously appeared;
A myriad phenomena were spontaneously clarified;
The insurpassible wonderful banner flies with auspicious colours;

The Vairochana Treasury of Texts (1) displayed magical lights.
Returning to my original seat I address the final question：(2)
A lifetime is but a single turning, yet my vision is long and far! [35] (3)

對於這首讚頌的翻譯，與 Fontein 的第三人稱處理不同，BTTS 用了第一人稱，拉近了文本於讀者之間的距離，從而顯得更為真切。除此之外，譯文有三處值得商榷。第一處在「遮那文藏」。譯者執取字面意思，把「文藏」與「遮那」分開來理解，成為了「毗盧遮那佛的文本的寶藏」。經典原文「善財童子為菩薩無勝幢解脫智光明照故，得毘盧遮那藏三昧光明」裡，沒有強調任何文本。讚頌裡的「遮那文」很可能是毗盧遮那與釋迦文佛[36]的合稱，指代毗盧遮那佛。「遮那文藏」是毗盧遮那法身佛的寶藏，而不是文本的寶藏。第二處在「求端的」。BTTS 翻譯為「I address the final question」，把「求」理解為「問」，把「端的」理解為「最後一個問題」。但是就下句「轉覺平生見處長」看，這樣的理解是不正確的。第三處在最後一句，幾乎到了牛頭不對馬嘴的地步。善財在善知識的加持下入三昧，目睹殊勝佛境，出三昧後回歸現實，這個「轉」字傳遞的是現實與三昧境對比的意味，而不是譯者所理解的「人生不過一轉首」（A lifetime is but a single turning）。另外，既然譯者認為善財要提出最後一個問題，為何緊跟的一句裡不見問題呢？

4.2 第十參

Seeing a teacher and choosing friends have been difficult in ancient and present times;
Who can tell deviant from proper amid a myriad considerations?
If you wish to plunge completely into the blaze
First diligently scale the mountain of knives (1).
Gods of the six heavens sang his praises, then I knew this wonder;
When the five fires blaze—this is no common-place affair!
The Dwelling of Dharma Prince in the Never-Ending Wheel,
Jade pavilions, golden palaces, dispel (2) the mundane world. [37]

這首讚頌的英譯在至少兩處有欠缺。第一處，「若使全身投火聚，先須努力上刀山」，BTTS 採用了第二人稱，暗含有勝熱婆羅門與善財對話的意味，符合經典原文的語境。但是卻沒有領會原文的邏輯關係。原文「汝今若能上此刀山，投身火聚，諸菩薩行悉得清淨」[38]，是一個條件句，如果善財可以做到上刀山下火海，則其諸菩薩行得清淨。譯文用了一個「wish」，與原文不符。有誰「希望」自己投火海呢？第二處，「玉樓金殿鎖塵寰」中的「鎖」，譯者用了「dispel」，不夠精確。「鎖」的靜態美被「驅除」的動態造作所擾，譯文與無意中喪失了讚頌原文的濃濃詩意。

4.3 第十八參

The Banner King ordered me to enter the depths of the palace,
In the Phoenix Court and Dragon Chamber things are quite different:
Swords and spears, mountains of knives, realize wonderful function;
Molten oil (1), blazing furnaces, reveal magical use.
False speech, abusive talk, must be cut off!
Killing, stealing, deviant sex, all are prohibited.
He is a Gold Wheel King who transforms heaven and earth.
In the great thousand realms like grains of sand he rouses the spirit of yao (2).[39]

儘管這首讚頌的譯文比較貼合經典和讚頌原文，依然有兩處值得關注。第一處是對「鑊湯」的理解和翻譯。「鑊」是烹煮食物的大鍋。《周禮·天官冢宰》裡記載：「亨人掌共鼎鑊，以給水火之齊」；[40]「湯」是熱水，《論語·季氏》有言：「孔子曰：『見善如不及，見不善如探湯』」。[41]「鑊湯」，放在一起就是燒著滾燙的水的鍋，也指一種酷刑。譯文用了「molten oil」完全脫離了中文語境背後的文化內涵，不合適。另外，與 Fontein 一樣，譯者在最後一句的處理中也沒有把畫龍點睛的「鼓」字翻譯到位，而是用了一個「rouse」。依據 Cambridge Dictionary，「rouse」有兩個基本意思，一是從睡夢中喚醒；二是使得更積極或興奮。[42] 不論是哪個意思，都與大千沙界鼓蕩的堯的氣概不相稱。

4.4 第二十三參

For our livelihoods we have gathered at Pavilion city.
Merchants come and go along these ancient shores.
When sea gulls and egrets fly by, the red smartweeds are still tender;
On the swallows and wild swans' return, the white ferns have changed to the color of fall.
Moon in the azure sky: we search for the bank of pearls.
Blue sea calm and unruffled: arrive at jeweled continent! (1)
Raise up your oars and row—
Where in our travels will we quest? [43] (2)

這首讚頌的英譯有兩處需要引起我們的注意。第一處，譯者意識到了中文對偶的修辭法，沒有像 Fontein 那樣把連貫一體的動作分解開來，而是當做一個有機的整體處理了。遺憾的是，譯文的中文痕跡太明顯，幾乎是從中文的語序拖出來的，以致於第二句都沒了主語。第二處則走了另一個極端，譯文幾乎拋棄了中文的結構乃至含義，譯者自由發揮過渡。「鼓掉呈橈何處客，入雲帆勢去悠悠」是升華之筆，用一幅滄海楊帆漸行漸遠的水墨畫來烘托無所住的禪意。而 BTTS 的翻譯，且不說人稱指代上的不一致，略去了「客」、「雲帆」，放棄了「悠悠」，用生硬的的句子營造出的是迷茫而不是禪意，從而成為文化意象的重構和再現上的敗筆。

4.5 小結

中英互譯中文化意象的重構和再現，究竟還是要通過文字來實現，而文字離不開詞彙、文法和修辭等語言因素。語言因素及其生命力則基於其所出生及參與構建的文化背景。通過以上四首讚頌譯文的分析，BTTS 在佛教詩歌英譯的文化意象的重構和再現方面給我們以下啟示：

1. 對原文本的解讀不能過於機械，執取文字而無視語境。比如譯者對第九參「遮那文藏」的理解就暴露出其對經典原文的陌生。

2. 中英語言結構不同，不能生拖硬造，以免譯文犯語法錯誤。比如第二十三參最後兩句的翻譯，「Moon in the azure sky: we search for the bank of pearls. Blue sea calm and unruffled: arrive at jeweled continent!」就是一個敗筆。

3. 對中文詞彙的理解要放到中文背景下進行，而不是隨意處理。比如「鑊湯」，只有理解為「大鍋裡滾燙的水」而不是「融化的油」（molten oil）時，這個詞背後的悠久的歷史感和文化意象才能傳遞出來。

4. 要顧及到中文表達的邏輯結構，並準確傳遞。在邏輯結構可以多元解讀的情況下，要回歸經典，回歸語境。比如第十參，「若使全身投火聚，先須努力上刀山」，字面上看，可以是條件句，也可以是假設句，參照入法界品原文，「婆羅門言：『善男子！汝今若能上此刀山，投身火聚，諸菩薩行悉得清淨。』」，上刀山和投火聚是清淨菩薩行的前提條件，而不是假設。如果依照假設句來翻譯，在無形中把很嚴肅的事情兒戲化了。

5. 最後一點，再次啟發我們翻譯中關注細節的重要性。第二十三參的一個「鎖」字讓讚頌與中國詩歌傳統無縫銜接，有一種凝練的靜態美：銅雀春深鎖二喬[44]、高堂舞榭鎖管弦[45]、寂寞梧桐深院鎖清秋[46]等等。沒有關注到這次字，就等於沒有意識到這個字背後的生機勃發的文化意象，而這種意象不是一個「dispel」可以構建與再現的。

五、四首讚頌翻譯嘗試

以英美文化為大背景，勞倫斯·韋努蒂提出翻譯的異化與同化策略。Fontein 和 BTTS 對四首融華嚴文學與禪的七律詩的翻譯，也大體彰顯了這兩種策略。鑒於主題所限，其中的具體對應關係，本文不做詳細分析。本文要著重凸顯的是中國文本背景下的佛教文本翻譯。如果我們把從巴利文或者梵文到中文的翻譯稱為第一梯隊，中文到英語以及其他語言的翻譯則是第二梯隊。所謂的異化和同化便是多文化之間立體網絡的鏈接方式。以佛教文本的中譯英為例，無論是同化還是異化，都要考慮至少兩個因素，即中國文化背景和印度文化背景下的佛教話語特徵。對任何一個因素的忽略，都會導致翻譯的不圓滿。另外，詩歌題材的翻譯，又多了一重技術上的考慮，即如何把中文的修辭、韻律、節奏等轉譯到英文中去。為了達成這一目標，譯者有多大的創作主體

性？勞倫斯·韋努蒂的譯者的「不可見性」（invisibility）是否在一定程度上變的可見？鑒於對這些問題的思考，作者把善財參訪善知識的四首讚頌也嘗試翻譯如下，以期拋磚引玉。[47]

英文詩歌押韻的方式主要有頭韻（alliteration）和尾韻，後者應用更為廣泛。莎士比亞的十四行詩基本上是隔行押韻，構成 ab, ab, cd, cd, ef, ef, gg 的節奏美；雪萊的浪漫主義詩歌，比如《雲雀頌》、《雲頌》等多是兩行一韻，甚至行內押韻。Venuti 引用的 Roscommon 的如下關於翻譯的小詩，也採用尾韻的手法：

> Words in One Language Elegantly us’ d
> Will hardly in another be excus’ d,
> And some that Rome admir’ d in Caesars Time May neither suit Our Genius nor our Clime. The Genuine Sence, intelligibly Told,
> Shews a Translator both Discreet and Bold.
> — Earl of Roscommon (Venuti 2017, 35)

鑒於中文的律詩也用尾韻的手法，對這四首讚頌的英譯也嘗試押尾韻：

第九參

The ṛṣi walks down from his jeweled seat.
He rubs my head, holds my hand, and causes me to see a miraculous feat.
Buddha lands in ten directions manifest all at once.
Phenomena like ten thousand stars engage in a splendid dance.
Superb and wonderous banners unfold signs of auspice.
From the samadhi of Vairocana, divine light is issued, so very nice.
Coming out of the absorption, I reflect on what just happened.
Indeed, from this visit my vision is broadened.

第十參

Since ancient times, it has been very hard to choose a wise teacher and a virtuous friend.
How to tell good from evil among considerations as numerous as Ganges sand?
To throw myself in the blaze, scorching and burning,
I have to try my very best to climb up the dagger mountain, perilous and scaring.
After devas from Six Heavens sing high praise of my teacher, I am inspired.
It is no small matter when the five desires are fired.
Like a prince, in the Never-Ending Wheel, I abide.
The jade palace and golden Hall locked the mundane world outside.

第十八參

I enter the palace at the invitation of the Banner King.

The Phoenix Tower and the Dragon Court display a peculiar thing.
Swords, spears, and mountains of daggers are put to miraculous function.
Boiling pot and blazing furnace work together at an inconceivable junction.
Prohibited are lying and slandering.
Banned are sexual misconduct, theft, and killing.
It is truly a world transformed by the Golden Wheel.
The spirit of Yao reaches the Great Thousand Realms with a breezy feel.

第二十三參
For livelihood, merchants gather at the city tower.
They travel to and from the ancient harbour bower.
When gulls and egrets passed by, water peppers were still tender at the river site.
After swallows and wild geese left, water clovers covered the autumn shore in white.
Let’ s go to search the Island of Jewels when in a clear sky the moon shines.
We will reach the land of treasures when by the remote sea the wind declines.
Set the sail, row the oars, and let’ s go there.
Into the clouds we disappear and are guests of nowhere.

六、結論

《文殊指南圖讚》是宋代遺留下來的連環畫式版畫珍品。圖是研究善財南詢參訪類藝術品的底本，[48]讚也被廣泛引用到相關題材的藝術作品中。本文就讚頌的兩個英文譯本进行分析。其中，Jan Fontein 翻譯了其中的四首，BTTS 翻譯了除最後一首佛國禪師的總結式的讚之外的所有讚頌。本文就以這四首讚頌（第九、十、十八、二十三參）的兩個英譯本為研究對象，並比照八十卷《大方廣佛華嚴經》（入法界品）的經典原文和佛國禪師的讚頌，來做具體的案例分析，特別關注譯本在文化意象的重構與再現時的所遇到的困境，並提出解決方案。

首先，文化意象的重構和再現必須基於譯者對其所翻譯的對象語中文化意象的識別，而這種識別是基於對對象語文化背景的高度敏感；其次，鑒於文本中的文化意象必須通過語言的基本要素，比如詞彙、文法等來實現，譯者務必對對象語中的語言要素高度敏感，能夠識別並深度領會其意涵；再次，對基於佛教經典的文學類翻譯，比如本文中的佛國禪師《文殊指南圖讚》，譯者務必要回歸經典原文，以經典原文為底本，準確理解讚頌的內涵與外延，以便使譯本不與經典原意相去甚遠；最後，詩歌類翻譯中，語言的結構美的傳遞，比如韻律、節奏等，顯得至為重要，譯者就此應該勇於嘗試。

基於對佛教文學翻譯的如上認識，本文也提供這四首讚頌的英譯，以便拋磚引玉，使佛教文學，尤其是詩歌的翻譯更加深入。

注釋

[1] 《長阿含經》卷 22〈12 世本緣品〉:「世尊以偈頌曰:『以此十因緣，日名為千光，光明炎熾熱，佛日之所說。』」(CBETA 2022.Q3, T01, no. 1, p. 146b12-15)

[2] 《佛說鴦掘摩經》:「鴦掘摩遙以偈頌曰:『寂志語何謂，自云已停跱？斯言何所趣，以我為不止。今佛云何立，謂身行不住，反以我若茲， 願說解此義。』」(CBETA 2022.Q3, T02, no. 118, p. 509b3-7)

[3] 《大乘阿毗達磨集論》中列舉十二分聖教包括:「一契經、二應頌、三記莂、四諷頌、五自說、六緣起、七譬喻、八本事、九本生、十方廣、十一希法、十二論議」。(CBETA 2022.Q3, T31, no. 1605, p. 686a22-24。)

[4] 楊傑，又名無為居士，北宋人。高麗僧人義天（1055-1101）於 1085-86 年訪宋時，楊傑陪同。義天有《圓宗文類》兩卷（第 14 、22 卷）留世，載有楊傑作《大方廣佛華嚴經入法界品讚》54 首七言絕句，讚頌善財童子南詢參訪善知識。《圓宗文類》卷 22:「大方廣佛華嚴經入法界品讚」(CBETA 2022.Q4, X58, no. 1015, p. 553a13 // R103, p. 832a4 // Z 2:8, p. 416c4）據 Fontein 推測，楊傑的讚應該有配畫，由義天帶入高麗國，並流傳到日本。詳細論證請查閱劉雪玲〈善財圖讚梳理與讚頌文本研讀〉，載入《2021 年國際青年華嚴學者論壇論文集》。

[5] 忠禪師，生卒年不詳。留世《五相知識頌》(又名《華嚴入法界品善財參問變相經》)以 54 首七言絕句讚頌善財童子南詢參訪善知識。依據文本上的序、附詩等，頌最晚於 1096 年完成。《五相智識頌》:「華嚴入法界品善財參問變相經」(CBETA 2022.Q4, X58, no. 1022)。

[6] 詳見《華嚴五十五所畫卷》- e 國寶。

[7] 詳見 The Pilgrimage of Sudhana, Smithsonian Institution 線上圖庫。

[8] BTTS 翻譯的《入法界品》共有 8 本，第一二本，1980 年出版，包括 53 參中的 1-11 參；第三四五本，1981 年出版，包括 53 參中的 12-37 參；第六本，1982 年出版，包括 53 參中的 38-41 參；第七本，1983 年出版，包括 53 參中的 42-51 參；第八本，1984 年出版，包括 53 參的最後兩參。詳見 BTTS. 1980-1984. Flower Adornment Sutra - Chapter 39. San Francisco: Buddhist Text Translation Society。

[9] 羅振玉版本的最後一頁版畫書：佛國禪師文殊指南圖讚。本文依大藏經，取《文殊指南圖讚》。

[10] 關於佛國禪師的詳細信息，請參考劉雪玲 2022 年香港大學哲學碩士論文 A Study of Chan Master Foguo and a Translation of the Text in Wenshu zhinan tuzan。

[11] 智儼（602-668）的《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》有詳細開演（CBETA 2022.Q4, T35, no. 1732)。

[12] 摘自羅振玉《吉石庵叢書》。

[13] 《大方廣佛華嚴經》有三個大本譯本，分別是東晉六十卷本，唐八十卷本，唐末四十卷本。三個版本在大藏經中的序列號分別是 T0278、T0279、T0293。一般簡稱為六十華嚴、八十華嚴和四十華嚴。其中，四十華嚴又稱為《入不思議解脫境界普賢行願品》是前兩個版本中最後一卷《入法界品》的詳細開演。六十華嚴為

東晉佛馱跋陀羅翻譯，唐時，由法藏法師依八十華嚴補充完整。因佛國禪師的讚頌依據八十華嚴，所以本文中多引八十華嚴經文。

[14] 詳見《大方廣佛華嚴經》卷 64〈之五〉（CBETA 2022.Q3, T10, no. 279, p. 345c20-346a12-13）。

[15] 同上。「善財白言：『聖者！無勝幢解脫境界云何？』」（CBETA 2022.Q3, T10, no. 279, p. 345c19-20）。

[16] 詳見《文殊指南圖讚》（CBETA 2022.Q3, T45, no. 1891, p. 795a7-21）。

[17] 詳見 Fontein 1967, 29。

[18] 詳見《大方廣佛華嚴經》卷 64〈之五〉（CBETA 2022.Q3, T10, no. 279, p. 345c20-p. 346a13）。

[19] 詳見《文殊指南圖讚》（CBETA 2022.Q3, T45, no. 1891, p. 795a29- b13）。

[20] 詳見 Fontein 1967, 28。

[21] 詳見《大方廣佛華嚴經》卷 47〈之四〉（CBETA 2022.Q3, T09, no. 278, p. 700c17-p. 702a18-19）。

[22] 詳見《文殊指南圖讚》（CBETA 2022.Q3, T45, no. 1891, p. 797a29-b14）。

[23] 詳見 Fontein 1967, 28。

[24] 詳見《大方廣佛華嚴經》卷 66〈之七〉（CBETA 2022.Q3, T10, no. 279, p. 355b5-355c13-14）。

[25] 轉輪王（cakravartin）是佛教文化中的賢王，有四個等級：金輪王、銀輪王、銅輪王和鐵輪王，分別管轄四、三、二、一個大部洲。有關金輪王的佛教經典可查閱《解夏經》（T0063）、《六度集經》（T0152）、《眾許摩訶帝經》（T0191）等。

[26] 堯為中國文化中所傳說的上古五帝之一。詳細資料請查閱《史記》（五帝本紀），載於中國哲學書電子化計劃：https://ctext.org/shiji/wu-di-ben-ji/zh。

[27] 詳見《文殊指南圖讚》（CBETA 2022.Q3, T45, no. 1891, p. 798c2-5）。

[28] 詳見 Fontein 1967, 31。

[29] 詳見 Fontein 1967, 30。

[30] 同上。

[31] 詳見 CBETA 2022.Q3, T10, no. 279, p. 361c22-23。

[32] 詳見 CBETA 2022.Q3, T10, no. 279, p. 362a15-16。

[33] 詳見古詩文網 https://so.gushiwen.cn/shiwenv_0f81015a040c.aspx。

[34] 客觀對應物（objective correlative）的概念由 T.S 艾略特於 1919 年在他的論文 Hamlet and his Problems 中提出。艾略特認為，莎士比亞的悲劇《哈姆雷特》之所以失敗是因為劇作家沒有給哈姆雷特濃烈的情緒提供具體的客觀的對應物。請查閱 T.S. Eliot. 1920. The Sacred Wood. London: Methuen。

[35] 詳見 BTTS. Chapter 39. Part I. p.211。

[36] 釋迦文佛即釋迦牟尼佛。阿含經裡多用釋迦文佛。請參考《長阿含經》（T0001）、《佛般泥洹經》（T0005）、《雜譬喻經》（T0205）等。

[37] 詳見 BTTS. Chapter 39. Part I. p. 243。

[38] 詳見《大方廣佛華嚴經》卷 64〈之五〉(CBETA 2022.Q3, T10, no. 279, p. 346b24-25)。

[39] 詳見 BTTS. Chapter 39. Part III. P. 127。

[40] 詳見中國哲學書電子化計劃條目：https://ctext.org/rites-of-zhou/tian-guan-zhong-zai/zh?searchu=亨人：掌共鼎鑊，以給水火之齊%E3%80%82。

[41] 詳見中國哲學書電子化計劃條目：https://ctext.org/analects/ji-shi/zh?searchu= 孔子曰：「見善如不及，見不善如探湯%E3%80%82。

[42] https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/rouse，詳見 Cambridge Dictionary「rouse」詞條。

[43] 詳見 BTTS. Chapter 39. Part IV. p. 37。

[44] https://fanti.dugushici.com/mingju/12439，見讀古詩詞網唐杜牧《赤壁》。

[45] https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=726940，見中國哲學書電子化計劃唐張籍《傷歌行》。

[46] https://fanti.dugushici.com/mingju/10137，見讀古詩詞網五代李煜《相見歡》。

[47] 佛國禪師《文殊指南圖讚》的全文翻譯，請參考 Liu, Xueling. 2022. "A Study of Chan Master Foguo and a Translation of the Text in Wenshu Zhinan Tuzan." MPhil thesis, University of Hong Kong, 2022. https://hub.hku.hk/handle/10722/322913.

[48] 各地洞窟或寺院善財參訪類雕塑的識別多參照《文殊指南圖贊》，這裡僅舉兩列：安岳臥佛院北岩善財童子五十三參浮雕的識別（張雪芬 2014，153-192）和青海瞿曇寺瞿曇殿五十三參壁畫的識別（廖暘 2009，158-211）。

參考文獻

BTTS. 1980-1984. *Flower Adornment Sutra - Chapter 39*. San Francisco: Buddhist Text Translation Society. Cambridge Dictionary：https://dictionary.cambridge.org/.

Eliot, Thomas Stearns. 1920. *The Sacred Wood*. London: Methuen.

e-Museum（e 國寶）- National Treasures & Important Cultural Properties of National Institutes for Cultural Heritage, Japan.《華嚴五十五所畫卷》：https://emuseum.nich.go.jp/detail?langId=zh&webView=&content_base_-id=100286&content_part_id=0&content_pict_id=。

Fontein, Jan. 1967. *The Pilgrimage of Sudhana: A Study of Gaṇḍavyūha Illustrations in China, Japan and Java*. The Hague: Mouton.

Liu, Xueling. 2022. "A Study of Chan Master Foguo and a Translation of the Text in *Wenshu Zhinan Tuzan*." MPhil thesis, University of Hong Kong, 2022. https://hub.hku.hk/handle/10722/322913.

The Pilgrimage of Sudhana, Smithsonian Institution：https://www.si.edu/.

Venuti, Lawrance. 2017. *The Translator's Invisibility - A History of Translation*. London: Routledge.

中國哲學書電子化計劃（Chinese Text Project）：https://ctext.org/。

古詩文網：https://so.gushiwen.cn/。
玄奘譯。1988。《*大乘阿毗達磨集論*》。CBETA, T31, no. 1605。
佚名。1975-1989。《*五相智識頌*》。CBETA, X58, no. 1022。
佛陀耶舍共竺佛念譯。1988。《*長阿含經*》。CBETA, T1, no. 1。
佛馱跋陀羅譯。《*大方廣佛華嚴經*》。CBETA, T9, no. 278。
孤雲居士畫，佛國禪師贊。2000。《*善財童子五十三參圖贊*》。成都：成都古籍書店影印。
竺法護譯。1988。《*佛說鴦掘摩經*》。CBETA, T2, no. 118。
翁蓮溪，李洪波。2014。《*中國佛教版畫全集*》卷二。北京：中國書店。
張雪芬。2014。安岳臥佛院北岩善財童子五十三參浮雕圖像辨識。《*南方民族考古*》(第十輯)：153-192。
惟白述。1988。《*文殊指南圖讚*》。CBETA, T45, no. 1891。
智儼述。1988。《*大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌*》。CBETA, T35, no. 1732。
椎名宏雄。1997。『仏国禅師文殊指南図讃』の諸本。鎌田茂雄博士古稀記念会主編，《華厳学論集》，467-484。東京：大蔵出版。
義天集。1975-1989。《*圓宗文類*》。CBETA, X58, no. 1015。
實叉難陀譯。《*大方廣佛華嚴經*》。CBETA, T10, no. 279。
廖暘。2009。妙意童真末後收五十三門一關鈕——善財童子五十三參圖概覽。《*宗教信仰與民族文化*》第三期：158-211。
劉雪玲。2021。〈善財圖讚梳理與讚頌文本研讀〉。《*2021 年國際青年華嚴學者論壇論文集*》：45-62。
羅振玉。2020。《*吉石庵叢書*》。北京：朝花出版社。
羅凌。2006。《*無盡居士張商英研究*》。四川大學博士論文。
讀古詩詞網：https://fanti.dugushici.com/mingju/10137。

重構玄奘《般若心經》翻譯史：原文來源、翻譯方法及經文傳播

蕭世友

Address: School of Translation and Foreign Languages & The Research Centre for Translation of Buddhist Texts, The Hang Seng University of Hong Kong
E-mail: sysiu@hsu.edu.hk
Correspondence: Sai Yau Siu
Citation: Siu, Sai Yau. 2023. "Reconstructing the Translation History of Xuanzang's *Prajñāpāramitāhṛdaya*: Source Text, Translation Methods, and Textual Transmission." *Translation Quarterly* 108:113-137.

Abstract

Reconstructing the Translation History of Xuanzang's *Prajñāpāramitāhṛdaya*: Source Text, Translation Methods, and Textual Transmission (*by* Sai Yau Siu)

This paper examines the translation history of Xuanzang's Chinese rendition of the Prajñāpāramitāhṛdaya, also known as the Heart Sūtra*, by analyzing a diverse range of extant historical documents. It explores three distinct perspectives: Firstly, it investigates how Xuanzang obtained the Sanskrit text of the* Heart Sūtra *before his pilgrimage to India, drawing upon biographical sources that mention his acquisition from a sick monk in Sichuan. Plausible routes through which the text likely entered Sichuan are explored, including the involvement of foreign monks or transmission from Buddhist kingdoms in Northeast India. Secondly, Xuanzang's translation process, which took place around 649 CE, is studied, employing a collaborative approach with a scribal assistant. The analysis reveals that Xuanzang adopted a combination of literal translation, strategic omissions, amplifications, and paraphrasing techniques to convey the intended meaning while adhering to the nuances of Chinese literary style. Notably, this paper presents the intriguing possibility that Xuanzang may have translated the text as a blessing for the ailing Emperor Taizong, a patron of his translation projects. Thirdly, the reception of the translated text within Tang society is investigated, highlighting its significance as a concise embodiment of Prajñāpāramitā philosophy. This paper also explores the utilization of the translation in various religious rituals, including funerary rites, acts of repentance, apotropaic practices, and national protection and blessing ceremonies.*

一、引言

1.1 研究背景

《般若心經》（*Prajñāpāramitāhṛdaya*），全稱「般若波羅蜜多心經」，又有「般若多心經」、「多心經」、「心經」等別稱，當中以初唐玄奘（602-664）翻譯的版本最受歡迎，篇幅短小，文辭精煉，統攝般若學說的要義，深得大眾喜愛，古今中外傳誦甚廣，成為漢地大乘佛教其中一部著名經典。然而，關於玄奘翻譯《般若心經》的由來經過，至今缺乏學術專書全面深入討論，當今修持者或只知背誦漢文譯本內容，卻不知譯本如何生成，亦有可能受到小說戲劇的影響，未能掌握歷史本貌。再者，二十世紀末有西方學者提出《般若心經》是玄奘回譯創作而成，引起學界廣泛迴響，令人疑惑經本由來，使玄奘《心經》翻譯史成為當代佛學研究其中一大學術論題。

有見及此，筆者以「重構玄奘《般若心經》翻譯史：原文來源、翻譯方法及經文傳播」為題，參照 Anthony Pym 在《翻譯史研究方法》（*Method in Translation History*）提出的「翻譯考古」（Translation Archaeology）概念（Pym 1998，5），考究梵漢經本、經錄、僧傳、譯評等各種譯經歷史檔案，兼及最新的電子佛教研究資源，探討文獻上是如何記述玄奘漢譯《般若心經》的時、地、人、事、因，揭示經本由來、翻譯方法和流通方式，完整重構《心經》的翻譯本末。

1.2 研究動機

其一，彌補《般若心經》翻譯史研究的不足。綜觀過去百多年中華地區、日本和歐美的《般若心經》研究，主要集中在十大範疇，包括：（一）文本整輯考辨、（二）經文總解新譯、（三）《心經》梵本分析、（四）古異譯注疏考、（五）經句語義分析、（六）後人注疏探究、（七）經本文化史述、（八）書法藝術賞析、（九）與詩文關係考究和（十）《心經》研究評析（詳閱筆者論文〈《般若波羅蜜多心經》學術研究目錄（1912-2013）〉，Siu 2018）。宏觀而論，討論《心經》漢譯歷史本末的專著不多，即便是廣受歡迎的玄奘本《心經》，其翻譯過程亦欠專門研究。因此，筆者嘗試全面考察各種歷史文獻，重新建構歷史上玄奘翻譯《心經》的全貌經過，讓普羅信眾了解該部傳誦千古的經典由來，補充現時相關研究成果。

其二，以歷史文獻為基礎，重新思考玄奘回譯《般若心經》的論說。二十世紀末，美國佛教學者那體慧（Jan Nattier）提出《般若心經》的原文（source text）很可能是中文，從長篇的《般若經》節選出來，然後翻為梵文，譯成現有的漢文本，那氏進一步推測估計將經文回譯（back translation）、轉華成梵者，有可能是玄奘法師，《般若心經》不排除是偽經（apocryphal text）（Nattier 1992），此一說法近年持續拓展。以上立論的依據，基本上是透過比對現存數量有限的梵文佛經，指出《心經》梵本語句生硬，文辭表達與其他般若經典不合，進而推斷臆測而成。然而，研究某一翻譯現象時，如翻譯學者吉迪恩·圖理（Gideon Toury, 1942-2016）所言，不可能只考察「文本資料」（textual sources），即經本原文和譯文，「附加文本資料」（extratextual sources）也十分重要，即包括譯者撰述、譯序、譯論等各種描述翻譯活動的檔案，方能完整重

構某一段翻譯歷史（Toury 2012，87-88）。因此，本文以現存的譯經檔案為依據，重探玄奘《般若心經》翻譯史，看看有沒有確實和充足的史料指出《般若心經》的原文是中文或玄奘將《心經》譯成梵文，從而反思那體慧的《心經》由來說法是否可取。

1.3 分節鋪排

基於上述的研究背景和動機，本文由三節組成，每一分節探討一道研究問題，前後相連，環環緊扣，從檔案紀錄揭示玄奘《般若心經》翻譯史的全貌，簡介如下：

第一分節是「玄奘如何取得《般若心經》原文？」。若無原文本，則無以翻譯，目標文本（target text）亦無以生成，所以重構玄奘《心經》翻譯史的第一步驟，便是先查明經本原文的來源。本章依照《大唐大慈恩寺三藏法師傳》、敦煌文獻等資料，指出玄奘西行取經前，在四川地區從一病者取得《般若心經》原文，並透過正史和中外交通史料，分析原文如何在四川出現。

第二分節是「玄奘怎樣將《般若心經》譯為漢文？」。本章整合《大唐內典錄》、《開元釋教錄》、《資治通鑑》等史料記載，提出玄奘在筆受沙門知仁的輔助下，透過協作翻譯方式（collaborative translation），於貞觀（627-649）末年，運用複合譯經方法，將《般若心經》譯成漢文，同時譯經背後原因很可能是為病危的唐太宗 (598-649，626-649 在位) 追福延壽。

第三分節是「玄奘《般若心經》譯本的接受情況為何？」本章查探大量出土文獻和佛門歷史檔案，從接受史（reception history）的角度考究，指出玄奘翻出《心經》不久，經文廣為傳播，深受社會不同階層人士信奉，上至王公貴胄，下至平民百姓，傳抄持誦不斷，深信經本是玄奘所譯和具備特殊的護持功能，由此揭示《心經》譯文在唐代流通的情況和對讀者群影響。

二、玄奘如何取得《般若心經》原文？

本節旨在考究現存歷史文獻，說明玄奘從何取得《般若心經》的原文。一般而言，中古中國的佛典原文來自西域，即現今新疆、中亞、印度等地區，經本或由西國僧人傳入中土，或由漢地佛門僧徒經陸路、水路西行求取。再者，經文原典的流傳方式主要有兩種：一是口耳相傳（佚名 1988a，卷 2，34），意謂依靠弘法者背誦全文，求法者聽聞憶記，是為「口授」，[1]如此累世相傳，將教義傳播開去；二是文字書寫，即是將經文記錄在某一載體（如樹葉），然後對外傳抄。

考索現有史料，最早詳細記載玄奘怎樣取得《般若心經》原文的歷史文獻為（一）《大唐大慈恩寺三藏法師傳》（簡稱「慈恩傳」）和（二）敦煌文獻 S.2464 中的「西京大興善寺石壁上錄出慈恩和尚奉詔述序」（下文簡稱「敦煌文書」或「敦煌文獻」），均出自玄奘弟子載述，紀錄中法師取經的本末經過似與上述傳統情況不同，詳述如下。再者，本節的分析有助釐清原文的由來，確定經文是否偽譯（pseudotranslation），[2]故有考究的必要。

2.1《大唐大慈恩寺三藏法師傳》的記載

《慈恩傳》由慧立（615-?）撰、彥悰箋，二人均為玄奘門人，傳中說明玄奘並不是在西域得到《心經》原文，而是西行出關遠赴天竺前，於四川蜀地得到。按照記述，玄奘當時見一病人，身有瘡症，發出臭味，而且衣服破爛骯髒。法師見此，心生憐憫，向病人布施所得，給予衣服、飲食等救濟品。該病人見玄奘施捨救助，深感慚愧，便傳授《般若心經》，以報恩德。法師自此經常持誦，出關取經依然，每逢凶險之境，見到各種惡鬼或奇形怪狀的東西，如念觀音菩薩名號無法退之，開聲朗誦《心經》經文，種種異物即聞聲散去，傳中直言「在危獲濟，實所憑焉」，意謂玄奘西天路上逢凶化吉，全憑《般若心經》的力量加庇。原文記述如下：

> 初，法師在蜀，見一病人，身瘡臭穢，衣服破污，慜將向寺施與衣服飲食之直。病者慚愧，乃授法師此《經》，因常誦習。至沙河間，逢諸惡鬼，奇狀異類，遶人前後，雖念觀音不能令去，及誦此經，發聲皆散，在危獲濟，實所憑焉。（慧立 1988，卷 1，224）

2.2 敦煌文獻 S.2464 的記載

以上記述雖然簡短，但清晰指出玄奘取得《般若心經》的時間、地點和牽涉人物。除了《慈恩傳》，現時最早記載玄奘取經本末的史料，見於敦煌出土文書，其內容雖然頗帶神異色彩，但較《慈恩傳》詳細，補充說明病人的確實身份和病人傳授的《般若心經》原文語言為何。

按照題為「唐梵飜對字音般若波羅蜜多心經」的敦煌文書，編號 S.2464，其開首處載有「西京大興善寺石壁上錄出慈恩和尚奉詔述序」，此文是玄奘弟子窺基（632-682，即「慈恩和尚」）領受朝廷詔令敘述而成，進一步解釋玄奘與病者相遇的經過及後來發生的事情。文中指出玄奘法師發心前往天竺取經，路經益州，留宿「空惠寺道場」。「空惠寺」即「空慧寺」，玄奘早年曾與兄長捷法師參訪該處。玄奘在寺中遇見一僧有疾，問安交談。病僧得知玄奘取經的大願，遂「口受」《般若心經》，即是病僧讀誦經文原本，玄奘聽聞記憶，並稱《心經》為「三世諸佛心要法門」，勸法師勤加誦念，可保旅途平安。玄奘路上每逢凶險，持誦經文，「憶而念之四十九遍」，即得解救，「失路即化人指引，思食則輒現珍蔬」，靈驗非常。玄奘後來到達天竺那爛陀寺，復見益州僧人，僧人恭賀玄奘順利抵達西國，並表示自己為觀音菩薩化身，言畢消失。原文節錄如下：

> 梵本《般若多心經》者，大唐三藏之所譯也。三藏志遊天竺，路次益州，宿空惠寺道場內。遇一僧有疾，詢問行止。（中略）遂乃口受與法師訖。至曉，失其僧焉。三藏結束囊裝，漸離唐境。（中略）至中天竺磨竭陀國那爛陀寺，旋遶經藏次，忽見前僧，而相謂曰：「逮涉艱嶮，喜達此方。賴我昔在支那國所傳三世諸佛心要法門。由斯經歷，保爾行途。取經早__（原字：「這」去「言」代「眾」），滿爾心願。我是觀音菩薩。』」言訖沖空。（佚名 1988b，851）[3]

敦煌文獻 S.2464 的前半部分為上述序文，後半部分附有《般若心經》的梵文漢字音譯本，開首說明經文乃「觀自在菩薩與三藏法師玄奘親教授梵本」，意謂該本子是觀音菩薩親自傳授玄奘，後來依照梵本逐字以漢文擬音翻譯而成。

要言之，按照《慈恩傳》所述，並結合敦煌文書的補充記載，玄奘在西行出關取經前，到訪蜀地益州空惠寺，得觀音菩薩化身的病僧口授《般若心經》梵本，以保取經旅途平安，這是歷史文獻對玄奘取得《般若心經》由來的記述。[4]

2.3 關於《慈恩傳》和敦煌文獻 S.2464 記述的三大疑題

進一步討論兩種史料的敘述，內涉三大問題：其一，古籍文獻上有沒有其他與上述敦煌文獻記載相似的神異授法故事？其二，梵文佛典有沒有可能在中土蜀地出現？其三，玄奘當時是否懂得梵文，以學習病者傳授的《般若心經》原典？

關於第一道問題，以上敦煌文獻對《般若心經》原文由來的描述十分明確，可是內容頗見奇異，觀音化身授經的說法，宗教色彩甚濃，未必為學術界人士接受。然而，佛門信徒透過神奇力量接觸佛菩薩，然後取得經文原本，加以流傳，在佛典流通史上並非罕見。著名例子有印度論師無著（Asaṅga）在禪定中升至兜率天，從彌勒菩薩學得《瑜伽師地論》（Yogācārabhūmiśāstra）等論說，再返回人間，對外流傳。詳參《大唐西域記》：

> 無著菩薩夜昇天宮，於慈氏菩薩所受《瑜伽師地論》、《莊嚴大乘經論》、《中邊分別論》等，晝為大眾講宣妙理。（玄奘宣、辯機撰 1988，卷 5，896）

及後，玄奘將之漢譯，流傳中土，太宗對該論亦大加讚揚，下令傳抄多個寫本，通行各地，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》記載如下：

> （前略）帝深愛焉。遣使向京取《瑜伽論》。《論》至，帝自詳覽，覩其詞義宏遠，非從來所聞，嘆謂侍臣曰：「朕觀佛經譬猶瞻天望海，莫測高深。法師能於異域得是深法，朕比以軍國務殷，不及委尋佛教。而今觀之，宗源杳曠，靡知涯際，其儒道九流比之，猶汀濼之池方溟渤耳。而世云三教齊致，此妄談也。」因勅所司簡祕書省書手寫新翻經、論為九本，與雍、洛、并、兗、相、荊、楊、涼、益等九州展轉流通，使率土之人同稟未聞之義。（慧立著，彥悰箋 1988，卷 6，256）

此外，關於第二道問題，若將觀音菩薩授經的神異說法存而不論，從佛典流通的歷史角度剖析《般若心經》梵本來源，如文首引言所說，佛典原文一般見於西域，可是按照上述古籍文獻記載，玄奘取得《般若心經》梵本的地點是中土蜀地，似是有違常態，古代日本學僧更曾以法師取經地點在漢地，推斷經本語言應是漢文，[5]今人學者亦有爭論。[6]然而，查究中國中古時代的佛教史料和中外交通記述，在四川出現梵文佛典原文其實非不可能，特別是隋唐時期（581-907）。筆者認為《般若心經》梵本有機會從以下兩大途徑傳入蜀地：

其一，早在初唐以前，經本隨西僧入蜀。佛法自漢代傳入，西域譯經師來華不斷，興辦譯事，將佛典翻成漢文。至南北朝（420-589）末期，除了關中、華北和江南

地區，四川漸成另一弘法重地，當地信奉佛法的領導人物，迎請西國名僧入蜀，資助傳教，兼譯佛經，重要例子有北周（557-581）末年，譯師闍那崛多（Jñānagupta，523-600）受會譙王宇文儉（?-578）禮請入川，奉為僧主，駐居龍淵寺（龍淵寺正是後來玄奘聞受《般若心經》原典的空惠寺），宣講佛理，譯經多部，史稱之「接先闕本，傳度梵文」，將經本翻梵為漢，外國原典隨之入蜀，是為《心經》東傳的第一個可能契機。詳見《續高僧傳》所載：

> 以周明帝武成年，初屆長安，止草堂寺。師徒遊化，已果來心。更登淨壇，再受具足。精誠從道，尤甚由來。稍參京輦，漸通華語。尋從本師勝名，被明帝詔，延入後園，共論佛法。殊禮別供，充諸禁中。思欲通法，無由自展。具情上啟，即蒙別敕，為造四天王寺，聽在居住。自茲已後，乃翻新經。既非弘泰，羈縻而已，所以接先闕本，傳度梵文，即《十一面觀音》、《金仙問經》等是也。會譙王宇文儉鎮蜀，復請同行。於彼三年，恆任益州僧主，住龍淵寺，又翻《觀音偈》、《佛語經》。（道宣 1988b，卷 2，433）

後來楊堅（541-604）自立為隋，篡代北周，攻滅南陳（557-589），統一全國，朝廷大興三藏譯事。至隋代末年，群雄割據，天下復亂，很多在中土弘法的西域僧人，為了逃避戰火，紛紛結伴入川，在當地繼續講經說法，使蜀地一度成為隋末初唐的佛教中心，盛況空前，《般若心經》的原典不排除在此時隨同避難西僧進入四川，是為第二契機。詳參《大唐故三藏玄奘法師行狀》（簡稱「玄奘法師行狀」）的記載：

> 初，煬帝於東都建四道場，召天下名僧居焉，景、脫、基、暹為其稱首。末年國亂，供料停絕，多遊綿、蜀，知法之眾，又盛於彼。（冥詳 1988，214）

《慈恩傳》亦有相關記載：

> 初，煬帝於東都建四道場，召天下名僧居焉。其徵來者，皆一藝之士，是故法將如林，景、脫、基、暹為其稱首。末年國亂，供料停絕，多遊綿、蜀，知法之眾又盛於彼。（中略）時天下饑亂，唯蜀中豐靜，故四方僧投之者眾，講座之下常數百人。（慧立著，彥悰箋 1988，卷 1，222）

其二，經文循中國西南地區的交通幹道，由東天竺傳入四川。按照中古中國的交通史料，早在漢代，四川與東天竺已有商貿往還，按《史記》所述，張騫（?-前 114）出使西域，在大夏見到邛竹、蜀布等中國西南獨有貨品，土著謂商品來自天竺，國中有來自蜀地的商人買賣，後來漢武帝 (前 156-前 87，前 140-前 87 在位) 聽聞張騫轉述，更計劃開闢西南對外交通，可見蜀、印交流由來已久，原文如下：

> 及元狩元年，博望侯張騫使大夏來，言居大夏時見蜀布、邛竹、杖，使問所從來，曰「從東南身毒國，可數千里，得蜀賈人市」。或聞邛西可二千里有身毒國。（司馬遷 1981，卷 116，2995）

又言：

> 騫曰:「臣在大夏時，見邛竹杖、蜀布。問曰:『安得此?』大夏國人曰：『吾賈人往市之身毒。身毒在大夏東南可數千里。其俗土著，大與大夏同，而卑溼暑熱云。其人民乘象以戰。其國臨大水焉。』以騫度之，大夏去漢萬二千里，居漢西南。今身毒國又居大夏東南數千里，有蜀物，此其去蜀不遠矣。（後略）武帝聽張騫議，欲通西南，尋通印度之路，惜昆明多寇，輒殺漢使，終未得果。（司馬遷 1981，卷 123，3166）

至初唐時代，依照玄奘《大唐西域記》所載，東天竺有一邦國名「迦摩縷波」（Kāmarūpa），「境接西南夷」，玄奘向當地土著查問，考究風俗，得知有道路連接蜀地，「可兩月行，入蜀西南之境」，直接指出初唐甚或更早時期的中、印西南地區交通情況，史載如下：

> 此國（指迦摩縷波〔Kāmarūpa〕）東山阜連接，無大國都，境接西南夷，故其人類蠻獠矣。詳問土俗，可兩月行，入蜀西南之境。（玄奘宣，辯機撰 1988，卷 10，927）

圖 1: 成都、迦摩縷波、奔那伐彈那地理位置[7]

再者，按照中唐時代宰相賈耽（730-805）的考究，中土與外國交通的主要幹道共有七條，其中一條名為「安南通天竺道」，進一步證明唐代西南地區能與天竺互通，詳參《新唐書・地理七下》:

> 唐置羈縻諸州，皆傍塞外，或寓名於夷落。而四夷之與中國通者甚眾，若將臣之所征討，敕使之所慰賜，宜有以記其所從出。天寶中，玄宗問諸蕃國遠近，鴻臚卿王忠嗣以西域圖對，纔十數國。其後貞元宰相賈耽考方域道里之數最詳，從邊州入四夷，通譯于鴻臚者，莫不畢紀。其入四夷之路與關戍走集最要者七：一曰營州入安東道，二曰登州海行入高麗渤海道，

三曰夏州塞外通大同雲中道，四曰中受降城入回鶻道，五曰安西入西域道，六曰安南通天竺道，七曰廣州通海夷道。（歐陽修、宋祁撰，楊家駱主編 1981，卷 43，頁 1146）[8]

圖 2: 唐代「安南通天竺道」路線圖

如上述所考屬實，進一步考究史料推論，《般若心經》不排除是在鄰近西南幹道的東天竺生成。東天竺有兩個邦國信奉大乘，第一個邦國是奔那伐彈那國（Puṇḍravardhana），史稱名僧學者共聚當地，弘揚大乘佛法，可說是東印度的佛教中心，而且信仰觀音菩薩，當地人造像膜拜，靈驗非常，信眾甚多，詳見《大唐西域記》：

氣序調暢，風俗好學。伽藍二十餘所，僧徒三千餘人，大小二乘，兼功綜習。天祠百所，異道雜居，露形尼乾寔繁其黨。城西二十餘里有跋始婆僧伽藍。庭宇顯敞，臺閣崇高。僧徒七百餘人，並學大乘教法，東印度境碩學名僧多在於此。其側不遠有窣堵波，無憂王之所建也。昔者如來三月在此為諸天、人說法之處，或至齋日，時燭光明。其側則有四佛坐及經行遺跡之所。去此不遠復有精舍，中作觀自在菩薩像，神鑒無隱，靈應有徵，遠近之人，絕粒祈請。（玄奘宣，辯機撰 1988，卷 10，927）

第二邦國是三摩呾吒（Samataṭa），今孟加拉東南部，按照義淨（635-713）《大唐西域求法高僧傳》，當地君主深信佛法，特別喜愛般若經典，而且信奉觀音菩薩，國中每逢巡遊法會，觀音像先行，旗鼓處處，規模十分盛大，原述節錄如下：

（僧哲禪師）巡禮略周，歸東印度，到三摩呾吒國。國王名曷羅社跋乇，其王既深敬三寶，為大鄔波索迦，深誠徹信，光絕前後，每於日日造拓模泥像十萬軀，讀《大般若》十萬頌，用鮮華十萬尋親自供養，所呈薦設，積與人齊。整駕將行，觀音先發，旛旗鼓樂，漲日彌空，佛像僧徒，並居前引，王乃後從。（義淨 1988，卷 2，8）

又有推斷為十世紀刻造的印度菩提迦耶（Bodhgayā）梵文佛像銘刻，記道「śrīsāmataṭikaḥ pravaramahāyānayāyinaḥ」（Asiatic Society of Bengal 1912，158；塚本啓祥 1996，146），直譯為「妙勝三摩呾吒地區的住民，優秀的大乘行者」，可知該國君民奉行大乘，自初唐以降，蔚然成風。由是觀之，東印度不乏大乘信眾，特別是奔那伐彈那國和三摩呾吒二國，觀音菩薩信仰盛行，社會崇尚般若學說，為生成以觀音菩薩為中心、融合大乘般若思想的《心經》提供了充分助緣。

除了上述所言，《心經》原文在四川地區出現還有一個可能因素，就是如敦煌文獻所言，觀音菩薩化身病僧，現身益州空惠寺，《般若心經》梵本由觀音親造，然後口授玄奘。如是者，經文便是直接在中土生成而非西域傳入，不過這個說法無法從歷史材料進一步判定，亦非常人所能驗證，僅書之於此，讓各位讀者參考。

要言之，綜合上述考索，《般若心經》的梵文原本在四川出現，有三大可能情況：一是僧人將經典帶入蜀地；二是經本循西南幹道由天竺傳入中土，若是如此，經本或許生成於東天竺的奔那伐彈那國、三摩呾吒地區；三是經文由觀音菩薩化身的病僧在益州空惠寺創製，並非外域傳來，而是中土生成，然後口授玄奘。

最後，關於問題三，不論經本以何因緣在蜀地出現，以上歷史文獻指出玄奘所得《般若心經》原文是梵語，由此衍生另一問題，就是玄奘得空惠寺病者口授原文的時候，是否具備基礎的梵語能力，足以聆聽、理解、記憶及持誦經本？這道問題牽涉玄奘什麼時候開始學習梵文。考察現有歷史記載，法師早在出關之前，已掌握一定梵文知識。玄奘年幼出家，在蜀地學佛多年，發現中土流通的譯本有不足地方，所以發心西行取經，重新翻譯，弘揚正法。後來，貞觀初年，玄奘到達關中長安，依照後來成為玄奘譯場助手的道宣法師（596-667）記述，法師入關以後，便駐居莊嚴寺，學習梵言，《集古今佛道論衡》所述如下：

> 以貞觀初入關，住莊嚴寺，學梵書語，不久並通。（道宣 1988a，卷 3，387）

玄奘入京，除了在寺習梵，並計劃結伴同行，多次上奏朝廷，求准出關取經，可惜未獲允許。法師沒有放棄，一直在關中伺機，為免浪費時日，時常參訪西域人士聚居的地方，向他們學習外語知識，為將來出行做好準備，見《續高僧傳》記載：

> 頓跡京輦，廣就諸蕃，遍學書語，行坐尋授。（道宣 1988 b，卷 4，447）

進一步研究史料，在京的學習經歷雖有用處，但玄奘不是從此精通外語，法師在旅途上其實不斷進修梵文，史稱「往在西域，躬習梵言」，[9]隨處請教，增補未知，同時反覆操練，邊行邊學，未敢懈怠，最終成為兼通華梵的譯經師，「覽毘尼之奧旨，窺多羅之密藏」（玄奘 1988，卷 1，818），執經自譯而文質並舉。

總言之，玄奘西遊之前，已曾在關中莊嚴寺和諸蕃居所，學習梵文，甚至兼及西域語言，並非一竅不通。因此，法師在益州空惠寺得授《般若心經》，應是具備一定的梵語能力，足以受持經文原典。

三、玄奘怎樣將《般若心經》譯為漢文？

前一分節透過《慈恩傳》、敦煌文獻等歷史材料，考究玄奘取得《般若心經》梵本的時間、地點、相關人物和本末經過，並嘗試解答取經背後衍生的疑問，如過去有沒有菩薩授經的類近案例、經本如何在中土蜀地出現、法師當時是否具備梵語能力學習《心經》原文等等。

這一分節討論新的研究問題。按 Anthony Pym 的「翻譯考古」概念，翻譯史其中一大考究焦點，就是探討譯者為何（why）、在何（where）和如何（how）翻譯某種作品，以及為誰（for whom）而譯（Pym 1998，5）。在玄奘《般若心經》翻譯史的個案研究，以上框架亦是適用的，究竟法師在什麼背景情況，將《心經》翻譯成漢文？其目的何在？總體翻譯流程和方法到底怎樣？均是揭示玄奘漢譯《心經》歷史原貌的根本問題，可惜過往缺乏完整而深入的考察，本節為此一一說明，並嘗試探明背後原因。

3.1 玄奘漢譯《般若心經》的時、地、人

現存最早提及玄奘翻譯《般若心經》的時間、地點和相關人物的歷史文獻，是智昇撰寫的《開元釋教錄》。經錄中明確記載《般若心經》是玄奘回國後翻譯成漢文的，時間為唐太宗貞觀二十三年（649）五月二十四日，地點為終南山翠微宮，沙門知仁助譯，擔任筆受的工作。原文如下：

> 《般若波羅蜜多心經》一卷。（見《內典錄》，第二出，與《摩訶般若大明咒經》等同本。貞觀二十三年五月二十四日，於終南山翠微宮譯，沙門知仁筆受。）（智昇 1988，卷 8，555）

3.2 玄奘漢譯《般若心經》的原因

關於什麼原因促使玄奘在貞觀末年漢譯《般若心經》，基於《開元釋教錄》的敘述，並配合正史和編年史《資治通鑑》記載，可以推出箇中導因，很可能與太宗祈福延壽有關。

太宗晚年因對外事務和宮廷爭鬥而心力交瘁，玄奘回國之後，與之相交，漸漸深入佛門，如《大唐大慈恩寺三藏法師傳》所言：

> 帝少勞兵事，纂曆之後又心存兆庶，及遼東征罰，櫛沐風霜，旋旆已來，氣力頗不如平昔，有憂生之慮。既遇法師，遂留心八正，牆塹五乘，遂將息平復。（慧立著，彥悰箋 1988，卷 6，258）

太宗對玄奘敬重有加，不時與法師在宮中對談西域風貌和佛學思想，[10]而且旅居行宮之時，憶念法師，便下詔入宮，更曾言「共師相逢晚，不得廣興佛事」（慧立著，彥悰箋 1988，卷 7，260），足見二人關係密切。史載如下：

> 二十二年春，駕幸玉華宮。夏五月甲午，翻《瑜伽師地論》訖，凡一百卷。六月庚辰，敕追法師赴宮。比發在途，屢有使至。令緩進，無得勞損。既至，見於玉華殿，甚歡。帝曰：『朕在京苦暑，故就此山宮，泉石既涼，

> 氣力稍好，能省覽機務。然憶法師，故遣相屈，涉途當大勞也。』法師謝曰：『四海黎庶依陛下而生，聖躬不安則率土惶灼。伏聞鑾輿至此，御膳休宜，凡預含靈，孰不蹈舞。願陛下永保崇高，與天無極。玄奘庸薄，猥蒙齒召，銜荷不覺為勞。』」（慧立著，彥悰箋 1988，卷 6，255）

又太宗特別喜愛玄奘漢譯的《瑜伽師地論》，特別下令傳抄多部，在國內流通廣傳（慧立著，彥悰箋 1988，卷 6，256），可見其晚年敬尚佛法。

至貞觀二十三年，依照史料所記，太宗在四月移居翠微宮，其時身體欠安，玄奘隨同在側，五月太宗情況轉下，同月二十四日病危，《資治通鑑》有清晰記述：

> 夏，四月，乙亥，上行幸翠微宮。（中略）上苦利增劇，太子晝夜不離側，或累日不食，髮有變白者。上泣曰：「汝能孝愛如此，吾死何恨！」丁卯，疾篤，召長孫無忌入含風殿。上臥，引手捫無忌頤，無忌哭，悲不自勝；上竟不得有所言，因令無忌出。己巳，復召無忌及褚遂良入臥內，謂之曰：「朕今悉以後事付公輩。太子仁孝，公輩所知，善輔導之！」謂太子曰：「無忌、遂良在，汝勿憂天下！」又謂遂良曰：「無忌盡忠於我，我有天下，多其力也，我死，勿令讒人間之。」仍令遂良草遺詔。有頃，上崩。（司馬光編，胡三省音註 1976，卷 199，6266-6267）

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》亦有記載：

> 二十三年夏四月，駕幸翠微宮，皇太子及法師並陪從。既至，處分之外，唯談玄論道，問因果報應，及西域先聖遺芳故跡，皆引經詶對。帝深信納，數攘袂嘆曰：「朕共師相逢晚，不得廣興佛事。」帝發京時雖少違和，而神威睿慮無減平昔。至五月己巳，微加頭痛，留法師宿宮中。庚午，帝崩於含風殿。時祕不言，還京發喪，殯太極殿。其日皇太子即皇帝位於梓宮之側，踰年改元曰永徽，萬方號慟，如喪考妣。法師還慈恩寺。（慧立著，彥悰箋 1988，卷 7，260）

若將《資治通鑑》、《大唐大慈恩寺三藏法師傳》和《開元釋教錄》的資料結合分析，就在五月二十四日，即太宗危殆之時，玄奘翻出《般若心經》漢譯本，兩件事件很可能相互關聯，法師希望藉著翻譯佛經，將功德迴向太宗，替其去病延壽，祈願《心經》在西行路上顯現除難解厄的威力，同樣發揮在太宗身上。日本《心經》研究者棚橋一晃（Tanahashi Kazuaki）抱持相近看法，認為玄奘翻譯《心經》，與太宗延命不無關係（Kazuaki 2014，115）。

3.3 玄奘《般若心經》的翻譯流程和翻譯方法

玄奘《心經》的翻譯方式呈現兩大特點：

其一，小組協作翻譯。佛教自漢代傳入，佛典翻譯模式主要有兩種：一是個人譯經，即譯經師一人執本自翻，譯成漢文，不用他人協助；二是協作翻譯，即多位譯經師各盡所能，分工合作，將佛典從西域語言譯成漢文。再者，古代中國的佛典協作翻

譯有三類：一是小組譯經，意謂二至十多位譯者籌組翻譯團隊，以執本、傳譯、筆受三大核心程序完成譯典，這一方法早見於東漢時代（25-220），至唐代仍有所聞；二是大型譯場，意謂由百人或過千人的譯者協力翻譯三藏，出現於十六國末期至南北朝初期，其一大特點是將譯經和講經活動結合起來，集思廣益，力求譯本所述切合漢地大眾的根器；三是精英譯場，意謂朝廷挑選佛門英傑，下令進駐官辦譯經場所，然後按照細緻的分工程序，逐步譯出佛典，唐代盛行。有關佛典漢譯組織的發展史，詳參筆者另一方面著作《中古中國佛經協作翻譯史》。

按照《資治通鑑》、《大唐大慈恩寺三藏法師傳》和《開元釋教錄》的記載，貞觀二十三年，玄奘在長安城以外的行宮翠微宮，陪伴身體狀況日下的唐太宗，同時在該處譯出漢本《般若心經》，推斷背後動機是為太宗祈福延壽，前文經已詳述。然而，玄奘翻譯《心經》時，究竟是採取怎樣的模式呢？是個人譯經還是協作翻譯？若是協作翻譯，屬於小組譯經、大型譯場或精英譯場？筆者認為玄奘翻譯《心經》時，應是採用了小組譯經模式。初唐時代，經過天竺波頗三藏（Prabhākaramitra，565-633）的努力，奠定精英譯場的基本模式，後來玄奘取經歸國，在京開辦官立譯場，運作方式正是繼承波頗的協作譯經組織。因此，玄奘主持的譯事，如《六門陀羅尼經》、《瑜伽師地論》、《大般若經》等名作漢譯，大多透過精英譯場生成，由經過審核挑選、佛門淨行博學的譯者共同翻出，一絲不苟，精工細作。然而，太宗時代，精英翻譯團隊長駐京師弘福寺、大慈恩寺等地，依照現存史料，玄奘隨同太宗出行京外翠微宮時，似是皇帝特別下令，並非所有譯場成員跟隨成行。因此，按此推斷，《心經》漢譯並不是精英譯場所出，似是玄奘獨自依據經文原本，翻梵為漢，口宣譯文，一人兼任執本、傳譯之責，然後由當時同處翠微宮的沙門知仁筆受玄奘所出譯語，記錄成篇，書成定本，整個翻譯流程只是二人為之，屬於早在東漢佛法初傳時期已甚流行的「二步協作」小組譯經。事實上，精英譯場雖然是唐代主流的協作翻譯組織，但小組譯經模式仍受採納，並非絕跡，主要見於篇幅短小的經文翻譯，如咒經一類，或譯經師在地方自發籌組的譯經活動，便是採用小組模式。

其二，採用複合翻譯方法。上述討論的是玄奘翻譯《般若心經》的流程，接著探討法師漢譯經文的具體方法。自古以來，常言玄奘譯經跟緊佛典原文，案本而傳，如《大唐大慈恩寺三藏法師傳》記載玄奘翻譯《大般若經》「不敢更刪，一如梵本」（慧立著，彥悰箋 1988，卷 10，275-276），又澄觀（738-839）《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》曾言「若敵對翻譯，大唐三藏稱能」（澄觀 1988，卷 19，148），子璿（965-1038）《金剛經纂要刊定記》亦謂「敵對唐梵，則奘稱能」（子璿 1988，卷 7，227），這些歷史記述和翻譯評論令人容易覺得奘譯只是純粹依據原語逐字逐句直譯，緊靠原典，不加修飾，甚或將玄奘歸為「質派」的譯經師，其實不然。對照《心經》的梵本和漢譯，便能發現玄奘與知仁合作譯經，除了直譯（literal translation），同時運用多種譯法，其中以省略法（omission）、增補法（amplification）和改寫法（paraphrasing）的使用率最高，力求章句簡明，凸顯經義大要，令讀者領悟主旨。[11]為便說明玄奘的翻譯方法，以下先以表格左右對照梵、漢《心經》經文內容，[12]然後分析譯法，兼附譯例佐證。

	梵文原本[13]	筆者直譯	玄奘譯本
1	prajñāpāramitāhṛdayasūtram	《般若波羅蜜多心經》	略
2	āryāvalokiteśvarabodhisattvo gambhīrāṃ prajñāpāramitācaryāṃ caramāṇo vyavalokayati sma pañcaskandhāṃstāṃśca svabhāvaśūnyāṃ paśyati sma	聖觀自在菩薩行深般若波羅蜜多行，照見了；見了五蘊及彼自性空。	觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。
3	iha śāriputra rūpaṃ śūnyāṃ śūnyataiva rūpaṃ rūpānna pṛthak śūnyatā śūnyatāyā na pṛthagrūpaṃ yadrūpaṃ sā śūnyatā yā śūnyatā sa rūpaṃ evameva vedanāsaṃjñāsaṃskāravijñānam	於此，舍利子！色是空，空性確是色，空性不異色，色不異空性，彼色是彼空性，彼空性是彼色，受、想、行、識亦復如是。	舍利子，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受、想、行、識亦復如是。
4	iha śāriputra sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā anutpannā aniruddhā amalā avimalā anūnā aparipūrṇāḥ	於此，舍利子！諸法空相，不生，不滅，不垢，不淨，不增，不減。	舍利子，是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減。
5	tasmācchāriputra śūnyatāyāṃ na rūpaṃ na vedanā na saṃjñā na saṃskārā na vijñānaṃ na cakṣuḥśrotraghrāṇajihvākāyamanasi na rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyadharmaḥ	是故，舍利子！空性中無色，無受，無想，無行，無識，無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法。	是故，空中無色，無受、想、行、識，無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，
6	na cakṣurdhāturyāvanna manovijñānaṃdhātuḥ	無眼界乃至無意識界。	無眼界乃至無意識界，
7	na vidyā nāvidyā na vidyākṣayo nāvidyākṣayo yāvanna jarāmaraṇaṃ na jarāmaraṇakṣayo na duḥkhasamudayanirodhamārgāṇā na jñānaṃ na prāptir nābhisamayaḥ	無明，無無明，無明盡，無無明盡，乃至無老、死，無老、死盡，無苦、集、滅、道，無智，無得，無證。	無無明，亦無無明盡，乃至無老、死，亦無老、死盡，無苦集、滅、道，無智亦無得。
8	tasmānna prāptitvāt bodhisattvānāṃ prajñāpāramitāmāśritya viharatyacittāvaraṇaḥ	是故，無所得故，依諸菩薩之般若波羅蜜多，住無心罣礙。	以無所得故，菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙。
9	cittaraṇanāstitvāt natrasto viparyāsātikrānto niṣṭhanirvāṇaṃ tryadhvavyavasthitāḥ sarvabuddhāḥ prajñāpāramitāmāśrityānuttarāḥ samyaksaṃbodhimabhisaṃbuddhāḥ	心罣礙不在故，無恐怖，離顛倒夢想，究竟涅槃。定住三世之諸佛依般若波羅蜜多，得阿耨多羅三藐三菩提。	無罣礙故，無有恐怖，遠離顛倒夢想，究竟涅槃。三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

10	tasmājjñātavyaḥ prajñāpāramitā mahāmantro mahāvidyāmantraḥ anuttaramantraḥ asamasata-mantraḥ sarvaduḥkhapraśanaḥ satyamamithy-atvāt prajñāpāramitāmukto mantraḥ	是故，應知般若波羅蜜多是大咒，大明咒，無上咒，無等等咒，一切苦止息。真實不虛故，般若波羅蜜多，說咒。	故知般若波羅蜜多，是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。故說般若波羅蜜多咒，
11	tadyathā gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā	即是：誐諦誐諦播囉誐諦播囉僧誐諦冒地娑嚩賀。	即說咒曰：揭諦揭諦波羅揭諦波羅僧揭諦菩提薩婆訶。

玄奘將《般若心經》由梵文譯成漢文，常見的翻譯方法共有四種，一是直譯法，二是省略法，三是增補法，四是改述法。先論直譯法，按照 Andrew Chesterman 釋義，即是譯文儘量靠近原文本的形式，同時切合目標語的語法（Chesterman 2016，94）。對照《般若心經》梵漢本子，不難發現玄奘漢譯《般若心經》時，其基本翻譯思想是如能按照梵本字字對譯，翻成漢文，同時漢地大眾能夠讀懂的話，便採用直譯法，如表格第四節「sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā」譯「諸法空相」、第六節「na cakṣurdhāturyāvanna manovijñānaṃdhātuḥ」譯「無眼界乃至無意識界」等，便是明顯的例子。

玄奘使用直譯法翻經，其背後原因與其力求完整傳遞佛教思想的理念有關。法師當初發心出關，就是因為發現當時流傳的漢譯佛典言不盡意，有不少語言不通、教理難解的地方，而且內容有欠完備，令佛門學眾未能掌握佛說的真如實相，所以發心出關，為法忘身，無論前路有多險阻，銳意前往天竺求取三藏原文，重新翻譯，將完整的佛教義理傳授中土士民。如《慈恩傳》和《玄奘法師行狀》所言：

> 法師既遍謁眾師，備飡其說，詳考其理，各擅宗塗，驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從，乃誓遊西方，以問所惑（後略）。（慧立著，彥悰箋 1988，卷 10，222；冥詳 1988，214）

因此，玄奘譯經忠實梵文，極力貼合原本的表達，希望填補舊譯的不足，令佛子披覽經卷再無疑惑，而直譯便是玄奘實踐其傳法理想的重要一法。除了《心經》，玄奘曾重譯另一部漢地著名的般若經典《金剛經》，支持法師譯經的唐太宗曾問鳩摩羅什舊譯可有不足，玄奘指出什譯與梵本相校，存有多處遺缺，故在其新譯本中補足未善之處，「委依梵本」，[14]同樣體現玄奘力求譯文與原文內容對應、佛說內容完整無缺的弘法理念。再者，現代翻譯學者嘗論譯者使用直譯法，由忠於原本的意識使然，希望在最大程度上將原文的本來面貌，呈現於譯出語的讀者群體，力求「溝通上精確和完整」（communicational precision and completeness）（Ivir 1998，137-144），此亦有助解釋玄奘運用直譯方法翻經的導因。

除了直譯法，玄奘譯《般若心經》另一最為常見的翻譯方法是省略法。按照翻譯學者 Mona Baker 的分析，省略法一般而言可以分為三類，一是字詞表達省略，二是成語省略，三是資訊內容省略（Baker 2011，42）。觀察經文原本和玄奘譯文，法師運

用的省略法主要屬於第一類，將無關法理表達、重複冗贅的字詞刪去，以求文辭精煉簡潔。概論之，玄奘的省略法分為三類：一者形容詞（adjective），如「聖觀自在菩薩」的「聖」（ārya）字；二者呼格詞（vocative），如「舍利子」（śāriputra）；三者，不變詞（indeclinable），如語句起首語「於此」（iha）和「無」（na）。

若論箇中成因，與玄奘順應中土好簡的文風相關。玄奘譯經雖然崇尚忠實，緊貼原文，務求將梵文內容原相傳遞漢地讀者，無有遺缺，故頻頻使用直譯法，同時法師譯經顧及大眾所需，希望譯文表達與目標語讀者的語言習慣相契，令信眾閱讀經本時倍感自然，而中土文學以精簡為重，早在中古之初，便有翻譯評論提出「秦人好簡」的說法，[15]所以羅什等譯經師將原文佛典中的繁瑣之處，加以刪削，希望譯文語言精煉易讀，契合中國傳統的文學風格。至初唐玄奘時代，文風依然，史載法師執筆初譯《大般若經》，便曾應佛門信眾所請，仿效羅什省略的譯法，「除繁去重」。[16]由是觀之，玄奘譯《般若心經》時，多次使用省略法，與當時文學風氣不無關係。

除了上述例子，玄奘運用的省略法，有部份是牽涉佛教概念表達，近於 Mona Baker 所謂的資訊內容省略。舉例來說，考察上表第七節，梵文《心經》中「無明，無明盡，無無明，無無明盡」一語，頗見「不一不二」的中觀哲理，表示「明」與「無明」皆無所得，均不可執，法師的漢譯卻將「無明，無明盡」刪去，僅翻「無無明亦無無明盡」一節，又原文中「無智，無得，無證」，玄奘省掉「無證」，或許與譯者對佛學的理解有關，背後原因有待考究分析。

此外，玄奘翻譯《般若心經》有用及增補法。所謂增補法，即是在譯文加入原文沒有內容信息。《心經》中最明顯的增補法例子，就是「度一切苦厄」。翻查本著作依據的敦煌出土《心經》梵本，乃至其他原典抄本，[17]均不見「度一切苦厄」的對應梵文語句，宋僧志磐《佛祖統紀》亦言「《心經》『度一切苦厄』一句，元無梵本」（志磐 1988，卷 43，398），所以可以確定該道譯語是譯者增添的，進一步強調「行深般若波羅蜜多」、「照見五蘊皆空」的作用，便是達到「度一切苦厄」的境界。如唐代翻經沙門法藏於《般若波羅蜜多心經略疏》所述：

> （「度一切苦厄」）明利益，謂證見真空，苦惱斯盡，當得遠離分段、變易二種生死，證菩提涅槃，究竟樂果，故云「度一切苦厄」也。（法藏 1988，卷 1，552）

或有讀者疑惑：上文指出玄奘譯經忠實原本，如此擅自增補內容，豈非矛盾？法師的譯經宗旨是弘揚佛門教法，務使信眾完整認識經文義理，凡是有助達到該弘法宗旨的翻譯方法，玄奘均考慮使用，其中直譯法能夠最直接呈現梵本原貌，所以法師應用頻繁。然而，案本譯出經文以後，如果仍有令人疑惑不解的地方，玄奘便會在原來譯文的基礎上，增補文句，解釋經句中的微言大義，始終不離傳揚佛門正法，令大眾得聞實相的根本原則。舉例來說，玄奘譯出《阿毘達磨大毘婆沙論》初稿，其弟子法寶對譯文一些內容生疑，「以非想見惑」，法師便嘗試「別以十六字入乎論中，以遮難辭」、「以義意酌情作耳」，說明論中所述法理（贊寧 1988，卷 4，727）。因此，玄奘在《心經》漢譯運用增補法，背後原因是為了說明佛典原文的道理，可見法師的譯經策略靈活，不拘一格。

最後討論的是改述法。所謂改述，即是不依原語結構表達，使用另一種語言表達方式，宣說原文內容。玄奘翻譯《般若心經》時，多次運用改述法，使用原則有二：一是句子過於繁瑣，便加以改述，令譯語變得精簡易明，最明顯的例子是原典中「色是空，空性確是色，空性不異色，色不異空性，彼色是彼空性，彼空性是彼色」（見上表第三節），是由三組對句組成，玄奘改寫成兩組對句「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色」，語言更見精煉，但無違「色、空不二」的道理，此一譯法的背後原因，大抵如上文所述，希望切合漢地讀者好簡的文學風尚，讓大眾讀誦經文能夠琅琅上口；二是原文意義難以理解，法師便重組語句，改述原文意思，例子有經文末部、短咒前有一語句，字字直譯為「般若波羅蜜多，說咒，即是」（見上表第十和十一節），其實無法理解本義，語法表達不明，法師遂重新解釋文句，改寫作「說般若波羅蜜多咒，即說咒曰」，即能清楚指出觀自在菩薩準備宣說神咒，經中短咒與般若波羅蜜法門融合，此一改述令前後文理通達連貫，更見清晰，箇中原因與玄奘使用增補法契同，務使經文內容清楚傳達中土讀者群體，閱讀譯本時不生疑惑，再無艱澀難懂、語言滯塞之處。

總的來說，玄奘譯經的根本原則是將佛典教法完整清晰傳給中土士民，所以法師的一大基本譯法是直譯法，在符合漢文的語法下，字字對譯，忠實原文，極力保存梵本的本來面目，以改變舊譯不足的地方。此外，玄奘翻譯佛典的方法並不僵化，如直譯出來的經句過於繁瑣冗贅，有違漢地讀者好簡的閱讀習慣，法師便使用省略法和改寫法，使譯文更見精煉易明。再者，為了凸顯經文教義，或遇上原文艱澀難懂之處，法師即用及增補法，添加解說，補充內容，或以改寫法重寫經句，令文義暢達，前後相連。凡此種種，均體現於玄奘《般若心經》的漢譯文本，足見法師的譯經思想精妙，使用每一譯法時均見深思考量，以求在傳揚正法全貌的大前提下，既忠實原文內容表達，又契合譯出語文化，質中見文，是為《心經》翻譯方法的特點。

四、玄奘《般若心經》譯本的接受情況為何？

上述兩節按照歷史材料，分析了玄奘《般若心經》的原本由來和玄奘翻譯經本的方法經過，本節依照 Anthony Pym「翻譯考古」提及的最後一個思考問題——譯作帶來什麼影響（with what effect）（Pym 1998，5），集中討論《心經》譯出以後，唐代的普羅大眾如何理解和使用該譯本，從中揭示經文翻譯對中古中國佛教界帶來的影響及其所具備的特別社會功能。

4.1 《般若心經》譯本接受情況的兩大特點

《般若心經》接受情況的第一項要點，是佛門中人普遍視之為掌握大乘般若思想的綱要。大乘般若思想在中國十分盛行，始盛於東漢三國時期，當時已有不同種類的般若經本傳入，譯成漢文，流通不斷，加上中古時代盛行玄學清談，與佛門般若哲學有不少相關之處，因而促進般若在中土地區落地生根，前後出現多個學派探索此道。及後鳩摩羅什來華，有見國內不少關於般若學的誤解誤見，遂在後秦君主的支持下，大

規模重新翻譯般若系列經典，並加以流傳弘佈，令有關思想進一步深化推廣，成為顯學之一，正如佛教學者湯用彤（1893-1964）於《漢魏兩晉南北朝佛教史》所言：

> 自漢之末葉，直訖劉宋初年，中國佛典之最流行者，當為《般若經》。即以翻譯言之，亦譯本甚多。最早者為支婁迦讖之十卷《道行》。《放光》、《光讚》同為《大品》。《光讚》東晉時得釋道安之表彰，乃稍流傳。而《放光》於西晉即已行世。及羅什入長安，重譯大小品，盛弘性空典籍，此學遂如日中天。然《般若》之始盛，遠在什公以前。而其所以盛之故，則在當時以《老》、《莊》、《般若》並談，玄理既盛於正始之後，《般若》乃附之以光大。（湯用彤 1938，229）

然而，般若經典卷帙浩繁，窮究一切譯本並非易事，自玄奘譯出《般若心經》，法師相繼為之作注撰疏，[18]在不同法會流通宣講，僧俗大眾大多視該譯本為瞭解般若奧義的根本作品，能夠統攝般若精髓，點明核心要旨，扼要簡明。如玄奘著名門人窺基嘗為《心經》作注，指經文能夠闡釋般若思想的核心義理，道出「般若貞實」，引文節錄如下：

> 《大經》隨機，義、文俱廣，受、持、傳、習，或生怯退，傳法聖者錄其堅實妙最之旨，別出此經。三分、二序故皆遺闕，甄綜精微，纂提綱蹟，事雖萬像，統即色而為空，道縱千門，貫無智而兼得，探廣文之祕旨，標貞心以為稱。（窺基 1988，卷 1，524）

又唐代高僧華嚴三祖法藏（643-712）嘗撰寫《般若波羅蜜多心經略疏》，為《心經》作注解，史稱其疏「為時所貴，天下流行」（贊寧 1988，卷 5，732），時人推重，疏中有言《心經》讓人速知般若學說的要領，該譯本能夠「撮其樞要」，恰如「濟苦海之迅航」，救濟眾生心靈：

> 般若玄旨，斯之謂歟？若歷事備陳，言過二十萬頌，若撮其樞要，理盡一十四行，是知詮真之教，乍廣略而隨緣，超言之宗，性圓通而俱現。「般若心經」者，實謂曜昏衢之高炬，濟苦海之迅航，拯物導迷，莫斯最為。（法藏 1988，卷 1，522）

此外，《般若心經》接受情況的第二項要點，是當時社會各個階層的信佛人士，常以經本奉為膜拜對象，以修功德。早在上世紀末，已有翻譯學者提出翻譯作品具備的多重功能，包括知識傳達、文化互涉、族群溝通等等（Snell-Hornby 等著 1993），而考究《般若心經》等佛經翻譯案例，可以看到譯經的功能不止於學者們所言，中土士民將《心經》譯作視為了脫人世生死苦惱的良藥，並融合不同的佛門修行方式，祈求遂意，這是過去西方傳統翻譯研究較少談到的譯本接受現象。

整合現存的歷史文獻，《般若心經》翻出之後，大眾奉持譯文的方式主要有兩種：其一，傳抄。一種是紙本抄寫，近百年出土的敦煌文獻有不少《心經》寫卷，有些更是出自宮廷寫手，初時的譯本有多個流行經題，或作「多心經」，見於 S.137、S.5035、S.5234、S.5951 等號寫經，或作「佛說多心經」，見於 S.945、S.3938、P.3045 等號

寫經，或作「佛說般若波羅蜜多心」，見於 S.429、S.1855、S.3566、S.4289、S.5410、P.2731、P.313 等號寫經，或作「佛說般若波羅蜜多心經」，見於 S.429、S.1855、S.3566、S.4289、S.5410、P.2731、P.3136 等號寫經；另一種是石碑刻印，將整篇譯文刻在石上，希望保存期更長，歷久長存。以房山石經為例，有題為「佛說蜜多心經」的譯文石刻兩種，一者刻於武周（690-705）天授二年，即西元六九一年，另一本子未記年月，[19]並有題作「佛說般若波羅蜜多心經」的碑刻多種。[20] [21]

其二，誦念。佛門有誦經傳統，加上玄奘親言西天取經險阻甚多，唯靠誦念《般若心經》破除萬難，「在危獲濟，實所憑焉」（慧立著，彥悰箋 1988，卷 1，224），最後成功取經歸國，法師親證其效昭彰，遂令時人深信誦念的功用。此外，玄奘《心經》譯本不過數百言，切合漢人好簡的原則，所以成為唐代佛教門人喜愛持誦的譯典之一。舉例來說，中唐千福寺譯僧智柔戒行清淨，深入大乘經典，史稱之「常諷味《般若心經》」，[22]後來從天竺譯經師般若三藏（Prajña）得聞內容更為詳細的廣本《心經》，興奮非常，向德宗（742-805，779-805 在位）上奏請求支持新譯，加以廣傳。除此以外，當時有些持誦《心經》人士，一心專念經末的音譯咒語，「諷誦胡本，頂受奉行」，不但法師信受，更有宮廷禁軍將領依此修行，並發心遠行中天竺，求問梵語短咒的意義，可見唐代《心經》持誦信仰之盛行，詳見敦煌出土文獻，原文節錄如下：

> 此是梵音（筆者案：指《心經》末處的短咒），秘蜜之語，翻經三藏竟譯之。後代諸師，唯知仰信，諷誦胡本，頂受奉行。近有羅將軍，遠涉中天，諮詢此義，謹承口決。此梵音准，義思之亦應無失，請諸後學，詳而用之。[23]

4.2 大眾奉持《般若心經》譯本的三大目的

承上而論，唐代信眾以傳抄、誦念、供奉三種方式接受玄奘的《般若心經》譯本，究竟是希望達到甚麼功德利益呢？要點有三。其一，超渡亡者，將譯文修持的福利轉達逝世的亡人親眷，脫離幽冥，往生淨土。按照現時的出土史料，可見譯本刊行不久，便有信眾將玄奘《心經》刻在石碑，祈求許願，以經本功德救度死者，當中很多是官紳人士，相關史例甚多，見周紹良、趙超編著（1992）《唐代墓志匯編》「顯慶・四四」（頁 256）、「景龍・四五」（頁 1112）、「永貞・零三」（頁 1942-1943）、「大和・六一」（頁 2139-2140）、「乾寧・零四」（頁 2532）諸號銘文。

其二，消除業障。即便當下沒有凶險災困，但流轉六道的眾生因所造種種身、口、意惡行，業力所感，定於他日生起障礙，遮蔽正道，自受其害，這是佛門信仰其中一個核心理念。唐代的佛門信眾深信此道，所以時人修持玄奘所譯《心經》，其中一個目的就是祈願消除過去的業障，轉識成智，最終開悟。按照唐代日本流通的《般若心經》，其中一種寫本的末處提及持誦《心經》的方法，指出讀誦譯本百千遍能除業障，如 S.4406 譯經寫本所述：

> 誦此經破十惡、五逆、九十五種邪道。若欲報十方諸佛恩，當誦觀自在般若百遍、千遍，滅罪不虛，晝夜常誦，無願不過。[24]

又如《般若波羅蜜多心經還源述》所言：

> 此經元於《大般若》中疏出，如《法華經．普門品》別行之類是也。三藏法師玄奘每受持而有靈應，是故別譯以流通。若人清心澡浴，著鮮潔衣，端身正坐，一誦五百遍者，除九十五種邪道，善願從心，度一切苦厄。（佚名 1988c，卷 1，167-169）[25]

其三，為國祈福。自佛法東傳以後，奉佛的權貴日益增多，部份嘗試透過弘揚佛法，流傳譯經，以累積功德，祈求國家福澤延綿，護國息災，維持政權穩定，唐代此等風尚頗盛。玄奘《心經》漢譯面世以後，該譯本成為護國祈福儀軌的其中一部經本，後世更流傳《心經》護國的靈驗故事，謂昔日有西域邦國，軍民上下，不論男女老幼，按時齊心修持《心經》，抵禦別國進侵，無不有感，記述如下：

> 昔畢試國，為小邊裔。王族斷嗣，役屬隣境。貴仁豪民，逃散他土。眾多怨王，互來侵逼。時有聖主，名曰聽祐，智惠高名，自心思惟，佛法驗《般若心經》是。作是觀訖，領告國內，男女大小，各令寫誦《般若心經》，明朝為期，制以准刑，勸以舉爵。三年之間，每旦各誦，勤於境界，龍神悅怡。此時，諸國發起惡心，趣畢試國。時其軍眾，死皆悉落。若有諸群賊至彼土，自然落失。有眾反逆向其界者，下覺悶逆。（非濁 1988，卷 2，842）

要言之，玄奘譯出《般若心經》，短時間便流行國內，上至皇公貴胄，下至平民百姓，接受者眾多，該譯本不但用作掌握大乘般若思想的簡明要典，更發揮淨化自心、開化亡靈，乃至穩定社會的特殊功能，這是其他種類的翻譯作品甚為鮮見的接受情況。

五、結語

玄奘翻譯的《般若心經》在東亞佛教圈流傳甚廣，可是其翻譯歷史本末，欠缺完整考究，本文撰述希望能夠整合現存各方史料，填補空缺。

從原文來源的角度言之，玄奘出關遠赴天竺取經之前，已在四川得到原典，經本原文很可能是南北朝末年或隋末之時，隨著躲避戰火的外國僧人入川，或從東北印盛行般若和觀音信仰的邦國傳入中國西南部。此外，從翻譯方法的角度言之，玄奘採取小組譯經模式，法師翻梵為漢，並有一僧筆受譯文，另譯本中混合多種譯法，源出多因，與當時中土的文化風尚及玄奘個人的翻譯思想有關，文中一一查考。同時，玄奘譯經，很能可能是為太宗追福延壽。最後，從譯本流通接受的情況言之，經文翻出以後，迅速流行各地，社會各階層人士皆有奉持，或視之為掌握般若學說的速成經典，或將譯本奉作禮拜對象，融合傳抄、誦念等宗教修行模式，根本目的是希望超渡亡者、消除業障和為國祈福，並由此衍生穩定社會的作用。

本文嘗試為《般若心經》的翻譯史探索奠定基礎，後續研究方向甚多，芻議如下：（一）討論《心經》漢文異譯本的問題。究竟玄奘漢譯本出現以前，傳統所說

的支謙、鳩摩羅什等譯本，是否真的是更早的《心經》漢譯？又玄奘以後，有沒有出現其他異本新譯？是否有史可證？凡此種種，有待細究。（二）邊族語言的《心經》翻譯問題。除了漢譯，唐代以後出現以不同邊疆民族語言翻譯的《心經》，包括西夏文、滿文、蒙古文、藏文等等，其翻譯本末、模式和策略如何，尚待深入完整考察。（三）《心經》文本資料庫的建構問題。為了進一步推動上述翻譯史研究，將來有必要架設線上互動平台，將所得古本電子化，並設計語料庫，鼓勵世界各地的佛經翻譯研究者善用已得資源，深化過去考察所得，該系統亦有助於大學的翻譯史課堂教學或公眾教育，讓人藉著《心經》譯事了解古代東西文化交流脈絡，增進所知，拓闊視野。

注釋

[1] 「口授」傳法的模式，早見於東漢（25-220）佛教初傳時期，如竺朔佛和支樓迦讖（Lokakṣema）共翻《道行般若經》的譯事，史載：「光和二年十月八日，河南洛陽孟元士。口授天竺菩薩竺朔佛，時傳言譯者月支菩薩支讖，時侍者南陽張少安、南海子碧，勸助者孫和、周提立。正光二年九月十五日，洛陽城西菩薩寺中沙門佛大寫之。」（僧祐 1988，卷 7，47）。

[2] 依照翻譯學者 Gideon Toury（1942-2016）在《翻譯理論探索》（*In Search of a Theory of Translation*）的解釋，所謂「偽譯」（pseudotranslation），便是譯作在某目標語文化圈子（target culture）視為翻譯作品，但譯作其實並沒有真確的原語文本（genuine STs）（Toury1980，31），意謂譯本並非翻譯而成，或是編輯杜撰而來。

[3] 文獻原件掃描本見黃永武主編：《敦煌寶藏第十九冊》（台北：新文豐，1983-1986 年）。

[4] 中唐圓照法師在《貞元錄》提出玄奘出行西域後才取得《般若心經》梵本（圓照 1988，卷 17，893）。可是，圓照距離初唐玄奘求法已逾百載，不知依據為何，有關記述又極為簡略，故其說法存疑。

[5] 關於玄奘在蜀所得《心經》的語言為何，古人早有議論。按日本學僧杲寶撰寫的《寶冊鈔》，書中提出蜀地屬於漢地，從而推斷奘師所得經文原典應是漢文，後來在天竺取得梵本（杲寶 1988，卷 6，813）。

[6] 當代佛教學者方廣錩認為原典有可能是漢文（方廣錩 2013，9），曹仕邦（1932-2016）則持另一看法，認為玄奘在蜀所得，應是梵典（曹仕邦 1974，3-12）。

[7] 本地圖利用台灣法鼓文理學院（Dharma Drum Institute of Liberal Arts，簡稱「DILA」）開發的「佛教傳記文學地理資訊系統」（Gaoseng Zhuan GIS system）和「地名規範資料庫」（Buddhist Studies Place Authority Databases）所供數據繪製。迦摩縷波國即近於現今印度東北方的古瓦哈提（Guwahati），處不丹之南，奔那伐彈那國則近今孟加拉共和國博格拉（Bogra）。中古中國連接天竺的「西南幹道」應貫通今日雲南、四川、緬甸北部、印度阿薩姆邦（Assam）、那加蘭邦（Nagaland）等地。

[8] 同著頁 1151-1153 有詳述中土與天竺的交通網絡。

[9] 詳參〈進經論等表〉(玄奘 1988，卷 1，818)。

[10] 太宗與法師相交之初，並非以學佛為先，主要希望得到西域情報，用於外交策略的訂定，故曾多次規勸法師還俗，出任朝廷職務，輔助國政，史言：「帝又察法師堪公輔之寄，因勸歸俗，助秉俗務。」(慧立著，彥悰箋 1988，卷 6，253)、「帝以法師學業該贍，儀韻淹深，每思逼勸歸俗，致之左右，共謀朝政。」(慧立著，彥悰箋 1988，卷 6，255)。後來，太宗在玄奘的勸導下，開始深入法門，除了研讀玄奘翻譯的《瑜伽師地論》，更常與法師論佛，如佛門功德何等為最、舊譯《金剛經》是否完善等問題，史載：「因問：『欲樹功德，何最饒益？』法師對曰：『眾生寢惑，非慧莫啟。慧芽抽殖，法為其資。弘法由人，即度僧為最。』帝甚歡。」(慧立著，彥悰箋 1988，卷 7，259) 又言：「帝又問：『《金剛般若經》一切諸佛之所從生，聞而不謗，功逾身命之施，非恒沙珍寶所及。加以理微言約，故賢達君子多愛受持，未知先代所翻，文義具不？』」(慧立著，彥悰箋 1988，卷 7，259)

[11] 讀者或有疑問：玄奘《般若心經》譯出之前，傳統指出已有東漢三國支謙、後秦鳩摩羅什等譯本，玄奘的譯文是否直接參採舊譯，而非完全自行新譯？筆者認為玄奘的譯本沒有參考《心經》舊譯，因為所謂更早的支謙、鳩摩羅什譯本，其實存疑。支謙本子僅存經題，內容失傳，無法確認與《心經》相關，早期經錄亦沒有記載，而羅什所出，於數百年後的唐代《開元釋教錄》才首次提及，期間未聞其譯本和相關記述，故玄奘本子當為首譯。

[12] 梵文內容重構自多種敦煌出土的「觀自在菩薩與三藏法師玄奘親教授梵本」，包括 S.2464、S.3178、S.5627、S.5648 和 P.2322，玄奘漢譯本則來自房山石經，即現存最早的《心經》刻本。另表格中的「梵文直譯」本子是筆者依照梵本逐字對譯而成，以便說明梵本與玄奘漢譯的異同，從而分析法師的翻譯方法。

[13] 梵文原典沒有標示分句，但可以從字詞連音(sandhi)推斷。依照梵文語法，連音法則不適用於句末字詞，意謂某一字詞本應與後續字詞連音，卻保持原音，沒有呈現出來，該位置便很能是斷句之處。表格中各個分節，即依照上述方法判定。

[14] 《慈恩傳》記載：「帝又問：『《金剛般若經》一切諸佛之所從生，聞而不謗，功逾身命之施，非恒沙珍寶所及。加以理微言約，故賢達君子多愛受持，未知先代所翻，文義具不？』法師對曰：『此經功德，實如聖旨。西方之人，咸同愛敬。今觀舊經，亦微有遺漏。據梵本具云能斷金剛般若，舊經直云金剛般若。欲明菩薩以分別為煩惱，而分別之惑，堅類金剛，唯此經所詮無分別慧，乃能除斷，故曰能斷金剛般若，故知舊經失上二字。又如下文，三問闕一，二頌闕一，九喻闕三，如是等。什法師所翻舍衛國也，留支所翻婆伽婆者，少可。』帝曰：『師既有梵本，可更委翻，使眾生聞之具足。然經本貴理，不必須飾文而乖義也。』故今新翻《能斷金剛般若》，委依梵本。奏之，帝甚悅。」(慧立著，彥悰箋 1988，卷 10，259)

[15] 「梵文委曲，皆如初品。法師以秦人好簡故，裁而略之。若備譯其文，將近千有餘卷。」(鳩摩羅什譯 1988，卷 1，57)。

[16] 「至五年春正月一日，起首翻《大般若經》。經梵本總有二十萬頌，文既廣大，學徒每請刪略，法師將順眾意，如羅什所翻，除繁去重。」（慧立著，彥悰箋 1988，卷 10，275）。

[17] 參閱林光明編著《心經集成》（台北：嘉豐出版社，2000 年），書中收集近二百種《心經》本子。

[18] 現存的唐代略本《心經》注疏約有七種，即是明曠《般若心經略疏》、法藏《般若波羅蜜多心經略疏》、圓測（613-696）《般若波羅蜜多心經贊》、靖邁《般若心經疏》、慧忠（675-775）《般若心經三注》、慧淨（578-?）《般若心經疏》和窺基（632-682）《般若波羅蜜多心經幽贊》，流行國內。此外，方廣錩《般若心經譯注集成》（上海：上海古籍出版社，1994 年）收錄注疏本子約三十六種，不乏成於唐代的敦煌文書，可見舊時的《心經》譯文深入民心，後人紛紛解說，讓大眾掌握文本所說。

[19] 詳見中國佛教協會、中國佛教圖書文物館編：《房山石經》（北京：華夏出版社，2000 年），第 2 冊（隋唐刻經），第 44 號，頁 402 及第 56 號，頁 412。

[20] 見《房山石經》，第 3 冊（隋唐刻經），第 118 號，頁 372 及第 240 號，頁 534。

[21] 按筆者初步統計，房山石經中有唐刻略本及廣本《心經》近二十二種，見經號「二十八」、「三十六」、「四十四」、「五十六」、「六十五」、「八十」、「八十七」、「一零四」、「一一四」、「一一五」、「一一六」、「一一七」、「一一八」、「一一九」、「一二七」、「一三九」、「一五八」、「一八零」、「二三六」、「二四零」、「二四五」、「三零九」，收於中國佛教協會、中國佛教圖書文物館編《房山石經》之第 2、3 冊，可知經文翻出以後，盛行國中。

[22] 原文內容：「千福寺講論大德沙門智柔，戒行精苦，好樂大乘，傳花嚴經及大佛頂，又常諷味《般若心經》。此經羅什翻譯，名曰『大明呪經』。玄奘法師當往西方，臨發之時，神人授與，路經砂磧，險難之中，至心諷持，災障遠離，是大神呪，斯言不虛。後得梵夾，譯出無異，唯少序分及後流通。次於開元末年，法月三藏復譯此經，二文並有。今遇般若三藏，甲具有此，則與法月經同本異譯也。誠心懇請，重出真文。」（圓照 1988，卷 17，893）。

[23] 出自敦煌文獻 P.3904 開首部分的《注般若波羅蜜多心經》，文書提到的「羅將軍」，應該是中唐德宗（742-805，779-805 在位）時代般若三藏（Prajña）的親人羅好心，羅氏擔任朝廷禁軍將領，般若三藏初入長安，受其供養接待，然後開展京師譯經工作（神田喜一郎 1955）。

[24] 日本傳統曾將附有此誦經功德注文的譯本，視作義淨所譯，其注文為「誦此經破十惡、五逆、九十五種邪道。若欲供養十方諸佛，報十方諸佛恩，當誦觀世音般若百遍、千遍，無間晝夜，常誦此經，無願不果。」（義淨 1920，355）。然而，學界對上述說法抱持懷疑態度，如台灣梵咒學者林光明在《心經集成》指出：「某些學者以為義淨漢譯本可能是玄奘漢譯本的誤用，或許因此《大正藏》未收錄。方廣錩編纂之《般若心經譯注集成》（3-4 頁）記載：這個譯本有點問題，我國歷代經錄均未記載，歷代大藏亦均未收，但日本存有此本的抄本。此譯本在咒語後有

一段不同一般譯本的流通分，描述讀經功效。」（林光明 2000，6-7）此外，日本《心經》研究學者福井文雅（Fukui Fumimasa，1934-2017）於《般若心経の総合的研究 ── 歴史・社会・資料》（東京：春秋社，1987 年）一書，有專章討論日本流傳的義淨譯本，題為「義淨訳の真偽」（福井文雅 1987，74-76）。

[25] 原件見於英藏敦煌文獻 S.3019。

参考文獻

Asiatic Society of Bengal. 1912. *Archaelological Survey of India Annual Report 1908-9*. Calcutta: Superintendent Government Printing, India.

Baker, Mona. 2011. *In Other Words: A Coursebook on Translation*. London andNew York: Routledge.

Chesterman, Andrew. 2016. *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Ivir, Vladimir. 1998. "Linguistic and communicative constraints on borrowing and literal translation." In *Translators' Strategies and Creativity*, edited by Ann Beylard-Ozeroff, Jana Králová and Barbara Moser-Mercer, 137-144. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Kazuaki, Tanahashi. 2014. *The Heart Sutra: A Comprehensive Guide to the Classic of Mahayana Buddhism*. Boston and London: Shambhala.

Nattier, Jan. 1992. "The Heart Sūtra: A Chinese Apocryphal Text?." *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15(2): 153-223.

Pym, Anthony. 1998. *Method in Translation History*. London and New York: Routledge.

Siu, Sai Yau. 2018.《般若波羅蜜多心經》學術研究目錄（1912-2013）(A Catalogue of Academic Research on *Prajñāpāramitāhṛdaya* (1912-2013)). Available at SSRN: https://ssrn.com/abstract=3307799 or http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3307799.

Snell-Hornby, Mary., Zuzana Jettmarova, and Klaus Kaindl. 1997. *Translation as Intercultural Communication: Selected Papers from the Congress*, Prague 1995. Amsterdam:John Benjamins Publishing Company.

Toury, Gideon. 1980. *In Search of a Theory of Translation*. Tel Aviv: The Porter Institute for Poetics and Semiotics.

Toury, Gideon. 2012. *Descriptive Translation Studies - and Beyond*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

子璿。1988。《*金剛經纂要刊定記*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 33 冊，第 1702 經。東京：大藏出版株式會社。

中國佛教協會、中國佛教圖書文物館編。2000。《*房山石經*》。北京：華夏出版社。

方廣錩。1994。《*般若心經譯注集成*》。上海：上海古籍出版社。

方廣錩。2013。《般若心經》── 佛教發展中的文化匯流之又一例證。*深圳大學學報*（*人文社會科學版*）30：6-26。

司馬光編，胡三省音註。1976。《*資治通鑑*》。北京：中華書局。
司馬遷。1981。《*史記*》[金陵書局本]。台北：鼎文書局。
玄奘。1988。《*寺沙門玄奘上表記*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 52 冊，第 2119 經。東京：大藏出版株式會社。
玄奘宣，辯機撰。1988。《*大唐西域記*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 51 冊，第 2087 經。東京：大藏出版株式會社。
志磐。1988。《*佛祖統紀*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 49 冊，第 2035 經。東京：大藏出版株式會社。
周紹良、趙超編。1992。《*唐代墓志匯編*》。上海：上海古籍出版社。
杲寶。1988。《*寶冊鈔*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 77 冊，第 2453 經。東京：大藏出版株式會社。
林光明編著。2000。《*心經集成*》。台北：嘉豐出版社。
法藏。1988。《*般若波羅蜜多心經略疏*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 33 冊，第 1712 經。東京：大藏出版株式會社。
非濁。1988。《*三寶感應要略錄*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 51 冊，2084 經。東京：大藏出版株式會社。
冥詳。1988。《*大唐故三藏玄奘法師行狀*》，收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 50 冊，第 2052 經。東京：大藏出版株式會社。
神田喜一郎。1955。新らたに発見せられた般若心経の注本。*天理図書館報* 5：24-25。
曹仕邦。1974。中國佛教譯經史研究餘瀋。*書目季刊* 8(2)：3-12。
智昇。1988。《*開元釋教錄*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 55 冊，第 2154 經。東京：大藏出版株式會社。
湯用彤。1938。《*漢魏兩晉南北朝佛教史（上）*》。長沙：商務印書館。
黃永武主編。1983-1986。《*敦煌寶藏第十九冊*》。台北：新文豐。
圓照。1988。《*貞元新定釋教目錄*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 2157 經。東京：大藏出版株式會社。
塚本啓祥。1966。《*インド仏教碑銘の研究・I*》。京都：平樂寺書店。
義淨。1988。《*大唐西域求法高僧傳*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 51 冊，第 2066 經。東京：大藏出版株式會社。
義淨。1920。《*佛說般若波羅蜜多心經*》。收入《日本大藏經》第 35 卷。東京：日本大藏經編纂會。
道宣。1988a。《*集古今佛道論衡*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 52 冊，第 2104 經。東京：大藏出版株式會社。
道宣。1988b。《*續高僧傳*》。1988 收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 50 冊，第 2060 經。東京：大藏出版株式會社。
鳩摩羅什譯。1988。《*大智度論*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 24 冊，第 1509 經。東京：大藏出版株式會社。

僧祐。1988。《*出三藏記集*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 55 冊，第 2145 經，東京：大藏出版株式會社。

福井文雅。1987。《*般若心経の総合的研究 ── 歴史・社会・資料*》。東京：春秋社。

慧立著，彥悰箋。1988。《*大唐大慈恩寺三藏法師傳*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 50 冊，第 2053 經，東京：大藏出版株式會社。

歐陽修、宋祁撰，楊家駱主編。1981。《*新唐書*》[北宋嘉祐十四行本]。台北：鼎文書局。

澄觀。1988。《*大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 36 冊，第 1736 經。東京：大藏出版株式會社。

窺基。1988。《*般若波羅蜜多心經幽贊*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 33 冊，第 1710 經。東京：大藏出版株式會社。

贊寧。1988。《*宋高僧傳*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 50 冊，第 2061 經。東京：大藏出版株式會社。

佚名。1988a。《*分別功德論*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 25 冊，第 1507 經。東京：大藏出版株式會社。

佚名。1988b。《*唐梵飜對字音般若波羅蜜多心經*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 8 冊，東京：大藏出版株式會社。

佚名。1988c。《*般若波羅蜜多心經還源述*》。收入大正新修大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》第 85 冊，第 2746 經。東京：大藏出版株式會社。

「國際敦煌項目」（International Dunhuang Project）網絡資料庫：http://idp.bl.uk/。

中央研究院歷史語言研究所（Institute of History and Philology, Academia Sinica）「漢籍全文資料庫計畫」（Scripta Sinica）：http://www2.ihp.sinica.edu.tw/en/index.php。

台灣法鼓文理學院（Dharma Drum Institute Liberal Arts）「佛教傳記文學地理資訊系統」（Gaoseng Zhuan GIS system）：https://buddhistinformatics.dila.edu.tw/biographies/。

台灣法鼓文理學院（Dharma Drum Institute Liberal Arts）「佛學規範資料庫」（Buddhist Studies Authority Database Project）：http://authority.ddbc.edu.tw/。

法鼓文理學院「CBETA 線上閱讀」（CBETA Online Reader）系統：http://cbetaonline.dila.edu.tw/。

A Review of Digital Humanities and Buddhism: An Introduction

Fernando Gabarron-Barrios

Address: Department of Translation, Interpreting and Intercultural Studies, Hong Kong Baptist University, Hong Kong SAR, China
E-mail: fgabarron@life.hkbu.edu.hk
Correspondence: Fernando Gabarron-Barrios
Citation: Gabarron-Barrios, Fernando. 2023. "A Review of Digital Humanities and Buddhism: An Introduction." *Translation Quarterly* 108: 139-148.

Daniel Veidlinger (ed.). *Digital Humanities and Buddhism: An Introduction*. Series: Introductions to Digital Humanities – Religion, Volume 1 (Series Editors: Claire Clivaz, Charles M. Ess, Gregory Price Grieve, Kristian Petersen, and Sally Promey). 2019. pp. vi + 234. ISBN 978-3-11-051836-8. Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston.

Situated at the growing intersection of Digital Humanities (DH) and Buddhist studies, the text under review showcases how digital technologies and methods, such as digital archiving and computational analysis, can be applied to enhance and expand the study of Buddhist texts, history, and culture. The editor of this volume, Daniel Veidlinger, introduces the application of digital methodologies in the study of Buddhism, strengthens interdisciplinary connections, and promotes awareness and preservation of Buddhist culture by using new digital tools and computational techniques. This volume presents both theoretical knowledge and practical skills on the application of digital tools and techniques in Buddhist studies research and practice.

The book is mainly addressed to scholars, students, and translators in Buddhist Studies or related fields such as religious and Asian studies who wish to apply DH methods to preserve and study Buddhist traditions. Other target readers include translators who are interested in tools and resources for digital encoding, analysis, and translation of ancient and modern texts; librarians and archivists interested in collection development, digital curation, and preservation methods of rare language materials; linguists interested in computational text analysis techniques and challenges of multilingual corpora; technology specialists and developers who wish to learn about digitization, tool development, and computational analysis of Asian language resources; Humanities scholars seeking to introduce digital approaches in their research and teaching; and a general audience looking for an introduction to Buddhism's rich textual

heritage and modern preservation efforts. The interdisciplinary nature of the chapters and the generally accessible style make this book appealing to both Humanities scholars and students looking to integrate digital methods into their work, as well as other target readers interested in DH advantages and limitations.

Theoretically, the book takes a DH approach, applying computational and digital methods to enhance Humanities research on Buddhism. It engages with Buddhist studies theories and frameworks for studying Buddhist texts, history, and traditions. There are also influences of critical theory in examining issues of knowledge production, power structures, and digital representation of Buddhism. Methodologically, the book discusses approaches to digitizing, encoding, and annotating Buddhist manuscripts and objects, as well as utilizing computational analysis approaches such as statistical, network, spatial, and phylogenetic analyses to study Buddhist texts and artifacts. Linguistic analysis techniques like term frequency-inverse document frequency (TF-IDF), collocation analysis, and vector mapping are used to computationally analyze Buddhist corpora. Ethnographic methods examine online Buddhist practices and virtual worlds. Text encoding schemes like TEI are applied to markup features of Buddhist texts. Digital mapping techniques are used to reveal new spatial patterns in Buddhist sites, texts, and social networks. Phylogenetic tree-building models from biology are also utilized to study intertextuality. In summary, the text under review combines Buddhist studies theories with an interdisciplinary set of digital methods applied to various aspects of Buddhist corpora, artifacts, and practices. It integrates digitization of resources and computational analysis with humanistic inquiry into Buddhism. This volume consists of an introduction and three main parts; the first part starts by providing conceptual foundations, the second part explores digitization of sources, and the third part focuses on computational analysis techniques.

In the introductory chapter, Daniel Veidlinger offers an overview of DH and its application in the field of Buddhism. DH is considered a new approach that combines traditional Humanities research with the analytical and display capabilities of "computers and digital networks" (1). While there is no single definition or methodology for DH, it is recognized as a transformative force that is "changing the way humanists work and conduct research." According to Gardiner and Musto (2015, 3), DH is an "array of platforms, applications, techniques and tools" that "have been dramatically changing the way humanists work, how they do research, gather information, organize, analyze and interpret it, and disseminate findings." Veidlinger highlights its potential to revolutionize traditional research methodologies within the field, although there are "differing views" on the applicability of DH, which is still "in its infancy", "in terms of the untapped potential that it has" (3). One of the main advantages of digitization of texts, audio recordings, and artifacts is resistance to "decay over time"; another advantage, compared to analog devices, is that digitized resources allow "random access to data just like human memory does" (2). The author also discusses how digital methods can supplement close reading, allow collaborative research, solve the sampling problem in the hu-

manities, and help scholars analyze entire corpora. Such resources allow Humanities scholars to look beyond "a small amount of what they consider representative documents to provide evidence for their claims", which can only produce "anecdotal evidence" (4). By looking at vast amounts of documents that defy analysis by eye and pen, we can address the lingering issue in the Humanities of "cherry-picking from a sea of information to prove or support a variety of different points" (4); in other words, the issues of "human bias" (5), and "sampling bias" (6). The rest of this introductory chapter presents a brief introduction to Buddhist studies and a detailed account of the digitization projects that have taken place since 1988. Some of these projects succeeded thanks to the efforts of "volunteers around the world" (10). Another key to success was the role played by the International Research Institute for Zen Buddhism; this organization contributed not only by digitizing Buddhist texts but also by publishing "material about the digitization process itself", which is considered one of the initial attempts of standardization. He moves on by describing tools being developed for "the computational analysis of many of the online digital collections of texts", as well as publishing platforms that "facilitate detailed annotation and tagging of textual corpora" (14) to "derive new insights from the data" (15). He concludes the introduction by outlining the contents of each of the three parts and the respective chapters of the book (19-23), which include theoretical issues, digital conservation and presentation, and digital analysis of Buddhist documents.

The next chapter, by Ilona Budapesti, complements the initial introduction by examining the "past, present, and future of Digital Buddhology" (25), emphasizing the importance of interdisciplinary collaboration and technological adaptation. Budapesti explores the various digital tools and resources that have been utilized in the study of Buddhism, and identifies three main eras: conservation/preservation, database building, and statistical analysis (29). Early projects focused on preserving Pāli texts by photographing manuscripts or typing them into computers. Currently, database building utilizes "semantic webs, optical character recognition, parsing, and tagging" to extract meaning from texts. The author offers an insightful overview of the field's development, including issues with funding for existing projects (35), and foresees increased "standardization, open sourcing, and crowd-trained machine learning" as "the optimal path for the future of Digital Buddhology" (40).

Part I of the book lays a strong theoretical and methodological foundation by addressing the considerations of employing DH approaches in the study of Buddhism. It includes discussions on computational linguistics, ethnographic methods in virtual worlds, and other digital research methods relevant to Buddhist studies. This section includes two chapters.

In the first chapter, Daniel Veidlinger delves into the application of data-driven analyses of Buddhist texts, showcasing how linguistic patterns and authorship attribution can be elucidated through computational techniques such as text mining. The author examines popular corpus-driven computational text analysis techniques like "term frequency-inverse document frequency (TF-IDF) scoring" (47), "collocation analysis" (51), and "semantic vector space

mapping" (54). He explains how these methods can help scholars interpret meanings and usage patterns in Buddhist texts that are difficult to discern through close reading alone. He illustrates the application of these techniques to English translations of Pāli suttas, demonstrating their ability to reveal linguistic patterns, semantic relationships, and authorship stylistic variance. This chapter makes a case for combining computational analysis with traditional hermeneutics to gain novel insights from Buddhist corpora and its linguistic complexities.

In the second chapter of this section, Gregory Price Grieve analyzes "online Buddhism" using a digital ethnographic method (60). He advocates for the integration of digital tools with ethnographic research to increase our scholarly understanding of Buddhist practices in the digital age. He introduces Ethnography as "a qualitative method for making implicit social phenomena explicit" through techniques like "participant observation" and "thick description" (59). The chapter lays out an ethnographic approach focused on immersive participant observation (from 2007 to 2011) to study Buddhism as it is "practiced in the online virtual world of Second Life" (65). Using a case study that focuses on Buddhist "avatars, objects, places, groups, and events" in Second Life, the author illustrates how this method can capture the lived reality of religion online (66), focusing on social, cultural, and religious dynamics of Buddhism in digital spaces. The author's goal is theory building through thick description rather than theory testing.

The next section, Part II, focuses on the practical aspects to digitizing, translating, preserving, archiving, and making accessible Buddhist texts and artifacts. It covers digital archiving of manuscripts, ontologizing Buddhist knowledge, and building online dictionaries and lexicons. This is the longest section of the book, with a total of five chapters.

The first chapter of this section, authored by Kuo-Ming Tang and Shu-Kai Hsieh, explores the ontologizing of Buddhist digital archives through two case studies, highlighting the benefits of ontology development in organizing and retrieving digital Buddhist content. The authors start by introducing how ontologies "allow for structured sharing of knowledge" by providing formal semantics and explicit conceptualization, and "create shared frameworks that serve to lay out domains of knowledge more clearly" (77). Next, they present two case studies to introduce ontologies for Buddhist digital archives in Chinese. The first case study applies the OntoLEX approach (77), in which they integrate the ontological resource WordNet with the Chinese Electronic Tripiṭaka Collection (CBETA) to link lexicon, content, and catalogues across languages. The second case study applies the OntoTEXT approach (81), which uses similarity to handle the analysis of quotations and paraphrases in Buddhist texts; this approach can be leveraged to construct a "quotation knowledge ontology" (85) to trace the evolution of Buddhist knowledge over texts and timelines. They highlight the significance of ontologies in organizing and structuring digital content, enabling efficient retrieval, and analyzing Buddhist materials. The chapter presents practical examples of ontology development and implementation "in the context of Buddhist Digital Archives in Chinese" (77), emphasizing the benefits

and challenges of this approach. The goal of this chapter is to develop conceptual frameworks to support empirical research on Buddhist knowledge transmission.

The second chapter of this section, by Paul G. Hackett, charts the development of digital infrastructure to encode, translate, preserve, and facilitate research access to Tibetan Buddhist texts and associated oral traditions, shedding light on the significance of digitization in ensuring the accessibility and longevity of these valuable resources (91). Hackett surveys the history of Tibetan text digitization, tools, and cutting-edge research techniques, and examines early encoding efforts, text archives, dictionaries, and computational linguistic projects (93). He highlights the unique needs of the Tibetan Buddhist community, including oral commentarial traditions and canonical texts in multiple languages. Next, he explores the use of digital tools for translation and research purposes, facilitating the study of Tibetan Buddhism across linguistic and geographical barriers (95). He concludes with a call for linked open data, shared infrastructure, and semantic annotation to advance Tibetan Digital Humanities (106). This chapter provides a comprehensive overview of the field's development and future directions.

In the third chapter of this section, Miroj Shakya introduces the Digital Sanskrit Buddhist Canon (DSBC) project, which includes Chinese and Tibetan translations (111) and was initially aimed to collect extant Sanskrit texts into a modern digital "Tripiṭaka" (117). Shakya outlines the importance of these texts, scattered across Asia, for understanding Buddhist history. He details digitization methods, current content, classification schemes, and dissemination efforts (113). The author identifies challenges like copyright issues and integrating manuscript variants and makes a case for the value of reconstituting a Sanskrit canon for preservation, accessibility, and the advancement of Buddhist studies. The chapter discusses "the digitization and preservation of the Sanskrit Buddhist canon" in the DSBC project, which "fills a gap in digitizing and preserving the unique Sanskrit Buddhist textual heritage which had been gradually disappearing from the Buddhist world" (125). He concludes his chapter with a discussion on the development of digital tools and resources for studying Sanskrit Buddhist texts and emphasizes the potential for digital technologies to enhance research and scholarship in the field of Sanskrit Buddhism.

The fourth chapter of this section, by David Wharton, addresses the creation of digital libraries for Lao and Northern Thai manuscripts, underscoring the role of digital platforms in facilitating global access to these manuscripts while preserving their cultural heritage. Wharton introduces the Digital Library of Lao Manuscripts (DLLM) and the Digital Library of Northern Thai Manuscripts (DLNTM), which "contain images of over 18,000 manuscripts" (127). The author overviews the manuscript traditions, previous preservation projects, contents, digitization process, and access features of the libraries (131). He highlights the importance of standards, sustainability, and community "participation and ownership" (140). The digital libraries allow unprecedented access to literary heritage and Buddhist texts, advancing scholarship on Theravada Buddhism in Southeast Asia (134). The author discusses the

challenges and methodologies involved in digitizing and preserving these valuable cultural artifacts. This chapter highlights the role of digital libraries in facilitating widespread access to these manuscripts, fostering research and cultural exchange in the study of Lao and Northern Thai Buddhism.

The fifth and final chapter of the second part of the book, by A. Charles Muller, recounts the collaborative effort over more than twenty years to develop the Digital Dictionary of Buddhism (DDB) and the Chinese-Japanese-Korean-Vietnamese/English (CJKV-English) Dictionary, which serve as valuable resources for Buddhist studies. The combined number of entries of these compilations in 2016 was "more than 106,000 entries" (152); these pioneering collaborative projects exemplify successful DH crowdsourcing and enduring community reference works. Muller explains the context that inspired utilizing web-based dictionaries and the importance of technical support. Additionally, he includes details on technical concepts such as eXtensible Markup Language (XML) (146) and the Text Encoding Initiative (TEI) (147). This chapter details strategies like access tiers for eliciting scholarly contributions and discusses the collaborative nature of these projects and their development, applications, and contributions to the understanding of Buddhist concepts and terminology.

The final section of this volume, Part III, focuses on the analysis and study of digitized Buddhist texts. It includes chapters on mapping Buddhist texts, computational analysis methods, and phylogenetic analysis of texts. The last part consists of three chapters.

In the first chapter, Christopher Jensen discusses the mapping of religious practice in eminent monks, showcasing the use of digital mapping tools to analyze the spatial distribution of religious activities. Jensen explores mapping "imagined geographies" in "medieval Chinese discourse communities" that "read, transcribed, and circulated them" (Campany 2012) (161). The author outlines relevant theoretical concepts, "GIS mapping technologies" (163), and methodological reflections. Using the Biographies of Eminent Monks corpus, he maps references to derive geographical biases. The study leverages texts as spatial data to visualize and analyze the spatial distribution of religious activities (165). This chapter highlights the insights gained from mapping religious practice and its potential for understanding the complex relationship between Buddhism and geography.

The second chapter of this part, by Christopher Handy, introduces "a context-free method for the computational analysis of Buddhist texts" (183), enabling researchers to uncover linguistic and textual features without relying on contextual information. Handy presents a novel technique to generate text concordances without manual word boundary selection (189), allowing computational analysis of previously inaccessible Asian language texts. The author demonstrates applying the method to Buddhist "texts in Sanskrit, Tibetan, and Chinese" (184). He explains how concordances extracted from a corpus can enable complex textual pattern analysis. This context-free method that leverages linguistic corpora can uncover linguistic and textual features that contribute to a deeper understanding of Buddhist texts and their content.

In the last chapter of this section, James B. Apple presents digital filiation studies and their application in understanding the transmission and interconnections among Tibetan Buddhist canonical texts. Apple introduces phylogenetic methods from biology to study the evolution of Tibetan Buddhist texts (212). He outlines and demonstrates with a case study how cladistics, a computational technique borrowed from evolutionary biology and stemmatic relationships, can elucidate textual relationships and evolutionary history of Buddhist texts (213). While highlighting limitations, the chapter makes a compelling case for phylogenetics as a powerful DH technique for Tibetan textual criticism. By applying this method, researchers can gain insights into the transmission, variation, and interconnections among Tibetan Buddhist canonical texts.

The volume under review represents a significant contribution to the field of Buddhist Studies; it presents a comprehensive and thought-provoking exploration of the intersection between DH and the study of Buddhism. The book effectively combines theoretical discussions with practical applications, offering readers a holistic understanding of the potential and challenges of digital approaches that have already been taken within this domain, and the way forward. One of the strengths of the book lies in its diverse range of topics and perspectives. The chapters cover a wide array of subjects, including digital preservation, translation, ethnographic methods, ontology development, digital libraries, and computational analysis of Buddhist texts. This breadth ensures that readers gain a comprehensive overview of the various dimensions of DH methodologies in the study of Buddhism. The chapters within each of the three parts are well-organized and interconnected, allowing readers to navigate smoothly through the book. Each chapter presents a clear and concise overview of its subject matter, providing relevant theoretical frameworks and methodologies. The inclusion of case studies and practical examples enriches the book, demonstrating how digital tools and approaches can be applied to real-world scenarios. It also encourages collaboration across disciplines, which is crucial for advancing research in this rapidly evolving field. The authors acknowledge the transformative potential of digital technologies in enhancing research, preservation, and accessibility of Buddhist materials. At the same time, they critically examine the limitations and ethical considerations inherent in these digital approaches. This balanced perspective encourages readers to engage critically with the subject matter and consider the implications of digital methodologies in their own research and practice. Another remarkable strength is the incorporation of both data-driven computational techniques and qualitative, theory-driven approaches. Furthermore, the book's accessibility is another noteworthy aspect. The authors present most complex ideas and technical concepts in a manner that is comprehensible to both experts and newcomers to the field. The inclusion of illustrations and diagrams further aids in clarifying and explaining key concepts; moreover, this volume includes an appendix with a list of selected digital resources such as online translation tools, databases, and other platforms relevant to the study of Buddhism. This accessibility makes the book an invaluable resource

for researchers, scholars, and students seeking to integrate digital approaches into their study of Buddhism.

Despite the authors' success in presenting complex technical concepts to scholars lacking a computing background in an accessible manner, certain technical explanations are notably limited. This volume is enriched with explanatory footnotes that offer concise clarifications or provide web links with further information on briefly mentioned technical concepts, effectively maintaining the book's flow. However, certain concepts such as "topic modeling", "data mining" (4), and "relational databases" (16) are mentioned in the introductory chapters without even a minimal explanation. Furthermore, concepts like "natural language processing", "machine learning", "Unicode", and "Unix" are recurrent across various chapters, yet they lack any accompanying clarification. The provision of suitable explanations for specialized technical concepts often proves invaluable, as they offer context and insight to readers unfamiliar with the specific areas, particularly in Humanities research. Thus, a small number of additional explanations could further assist non-experts in better understanding and navigating the book's overall content.

Nonetheless, this volume succeeds in introducing recent advances in digital technologies and computational methodologies that offer new and exciting opportunities to accelerate and enhance the translation of Buddhist texts. Techniques from data mining and network analysis can help uncover linguistic patterns, relationships, and insights across large corpora in multiple languages. Methods such as frequency analysis, collocation mapping, and vector space modeling can reveal connections between words and concepts found across texts and languages. This augmented understanding can help scholars and practitioners select nuanced translations that more accurately convey original meanings. A range of digital tools also facilitate efficiency in the translation process itself. Online dictionaries, machine translation, and computer-assisted translation help generate initial draft translations for human translators to refine. Optical character recognition, text markup languages, and ontologies can be used to store and process large amounts of text efficiently. Moreover, online collaborative platforms, digital libraries, annotated corpora, phylogenetic textual analysis, geographical mapping, statistical stylometry, social network analysis, data visualization, and crowd-sourced reviews give translators added context to make informed choices. Encoded corpora, multi-lingual ontologies, and specialized reference materials represent new repositories of knowledge. While still reliant on human skills, this expanding digital toolkit enables the faster and more accurate propagation of Buddhist texts across cultures and languages.

Digital techniques, such as stylometry and network analysis, have the potential to uncover linguistic connections and patterns in Buddhist texts across languages, thus enriching the translation and cross-cultural dissemination of Buddhist scriptures (15). Marcus Bingenheimer, Jieli Kwok and Jen-Jou Hung (2012) use stylometry to analyze word usage patterns and character strings in Chinese Buddhist texts, attributing anonymous texts to potential au-

thors by comparing styles; this reveals linguistic patterns and connections between texts that could aid translation by revealing potential authors, genres, time periods, schools of thought, and regional variations to consider. Marcus Bingenheimer, Jen-Jou Hung and Simon Wiles (2011) use network analysis to represent points of interaction between monks, providing historical context about relationships that could inform the translation of texts involving these figures. Some of the chapters in this book also resort to the computational analysis of Buddhist digital corpora. The OntoLex approach employed by Kuo-Ming Tang and Shu-Kai Hsieh integrates Buddhist scriptures across languages such as Sanskrit, Chinese, and Tibetan through a lexical ontology, allowing words to be related cross-linguistically and uncovering deeper semantic connections obscured by superficial differences in language. Christopher Handy's word concordance construction across Buddhist texts in languages like Sanskrit, Pāli, Tibetan, and Chinese without user input reveals repeating character strings that could be used as a starting point for deeper comparative analysis of how ideas are expressed differently yet similarly. Daniel Veidlinger discusses how data-driven techniques like TF-IDF, collocation analysis, and vector space semantic mapping can be leveraged to analyze Buddhist texts at scale; and finally, James B. Apple applies phylogenetic analysis to digitized versions of Mahayana scriptures found in Tibetan canonical collections. All these techniques leverage the computational analysis of large digital collections of Buddhist texts in multiple languages, which can provide the necessary historical and linguistic context to enhance translators' accuracy and consistency.

In conclusion, *Digital Humanities and Buddhism: An Introduction*, edited by Daniel Veidlinger, is a comprehensive and valuable resource for researchers, scholars, and practitioners interested in the intersection of DH and the study of Buddhism. Its main purpose is to introduce and promote the application of digital methodologies within Buddhist studies research and practice. The book offers a well-rounded exploration of theoretical, methodological, and practical aspects of digital approaches, covering topics such as preservation (past, present, and future), translation, ethnographic methods, ontology development, and computational analysis of Buddhist texts. It provides an overview of the state of the field and fosters connections between scholars while filling an important gap as the field evolves. The progression of the book illustrates how digital methods are applied to enhance understanding and access to Buddhist texts and traditions. The authors included in this volume seek to generate excitement and interest in DH approaches within the Buddhist studies community. There is also an encouragement of thoughtful and ethical engagement with technology when representing religious communities. In summary, this book offers a valuable introduction to the emerging world of DH within Buddhist studies. The interdisciplinary nature of the book, coupled with its accessibility and inclusion of practical examples, makes it an essential reference for those seeking to incorporate digital methodologies into their study of Buddhism. By bridging the gap between traditional Humanities research and digital technologies, this volume paves the way for exciting new avenues of advancing research, understanding, and engagement with Buddhism

in the digital age.

Acknowledgement

The work described in this paper was fully supported by a fellowship from the Research Grants Council (RGC) of Hong Kong (HKPFS PF21-59440).

References

Bingenheimer, Marcus, Jen-Jou Hung and Simon Wiles. 2011. "Social Network Visualization from TEI Data." *Literary and Linguistic Computing* 26(3): 271–278.

Bingenheimer, Marcus, Jieli Kwok and Jen-Jou Hung. 2012. "A Computer-Based Approach for Predicting the Translation Time Period of Early Chinese Buddhism Translation." In *Digital Humanities 2012 Conference Abstracts*, edited by Jan C. Meister, 230–231. Hamburg: Publishing House of the Hamburg State and University Library.

Campany, Robert Ford. 2012. *Signs from the Unseen Realm: Buddhist Miracle Tales from Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Gardiner, Eileen and Ronald Musto. 2015. *The Digital Humanities: A Primer for Students and Scholars*. Cambridge: Cambridge University Press.

Navigating the World of Large Language Models: Inspiration for AI-assisted Buddhist Translation – A Review of *Foundation Models for Natural Language Processing*

Sai-cheong Siu

Address: School of Translation and Foreign Languages, The Hang Seng University of Hong Kong, Hong Kong SAR, China
E-mail: scsiu@hsu.edu.hk
Correspondence: Sai-cheong Siu
Citation: Siu, Sai-cheong. 2023. "A Review of Digital Humanities and Buddhism: An Introduction." *Translation Quarterly* 108: 149-157.

Gerhard Paaß and Sven Giesselbach. *Foundation Models for Natural Language Processing: Pre-trained Language Models Integrating Media*. 2023. 436pp. ISBN: 978-3-031-23189-6. Cham: Springer Cham.

Recent advancements in artificial intelligence (AI), including the emergence of large language models powered by billions of parameters and demonstrating versatility across a broad range of tasks as exemplified by chatbots such as ChatGPT (OpenAI 2022) and GPT-4 (OpenAI 2023a), have opened exciting avenues for enhancing tools for translators. These advancements facilitate improvements in areas such as machine translation, where approaches such as neural machine translation employ deep neural networks trained on bilingual documents (e.g., Koehn 2020). They also promote the development of innovative methods for retrieving similar segments from translation databases, using embeddings to compute similarity (Siu 2023b, 810).

AI has immense potential to assist in the modern translation of Buddhist texts, which entails not only translating ancient scriptures into modern languages to make them accessible to contemporary readers, but also translating modern Buddhist writings authored by monks and scholars to popularize the dharma and share the latest research findings across modern languages (Siu 2013, 19-22). AI-driven applications may help deepen research by translators for improved translation quality, enhance productivity by offering translation drafts, and ensure consistent use of translated terms, in response to the growing volume of Buddhist literature.

In light of the above, it is desirable for translators working on Buddhist texts, regardless of

whether they are also involved in translation technology or related disciplines, to attain a basic understanding of AI and large language models. This includes gaining high-level insight into how these models work, how they can be developed, and how they can be applied to various language-related processing tasks. With this knowledge, translators can conduct informed evaluations of model strengths and limitations when selecting and utilizing AI-powered tools. They may also be in a better position to innovate and push the boundaries of these tools by developing new functionalities and discovering new use cases.

The book under review, *Foundation Models for Natural Language Processing: Pre-trained Language Models Integrating Media*, serves as an excellent starting point for this purpose. It is part of the series "Artificial Intelligence: Foundations, Theory and Algorithms," which investigates the multifaceted landscape of AI and its applications. The authors, Gerhard Paaß and Sven Giesselbach, are based at the Fraunhofer Institute for Intelligent Analysis and Information Systems (IAIS) in Sankt Augustin, Germany, where they specialize in artificial intelligence and natural language processing. This 436-page book presents a concise exploration of pre-trained language models for natural language processing and offers a broad coverage of various models, including popular ones such as BERT and GPT. The book clearly explains key issues related to the development and application of these models, encompassing topics from design and enhancement to assessment and application across various NLP tasks. These tasks not only involve information extraction and text generation, but also extend to different modalities like speech, images, and videos.

The book is structured into eight chapters. Chapter 1 sets the stage by defining the scope of the book and explaining key terms including artificial intelligence, machine learning, deep learning, and the two critical steps of training: pre-training and fine-tuning. It also provides a definition for "Foundation Models" as large pre-trained language models with billions of parameters that can perform a wide range of tasks (3), with reference to Bommasani et al. (2021). The chapter proceeds to discuss important components related to the development of such models. These include tokenization, representation of tokenized items using embeddings, and the building blocks of pre-trained language models such as logistic classifiers and fully-connected layers. The chapter also explains recurrent neural networks and convolutional neural networks.

Chapter 2 provides an overview of the three common types of pre-trained language model architectures, elaborating on key concepts such as self-attention and the training process. The first type is encoder-only models, referred to as Autoencoders in the book. These models produce a contextual embedding for each token in the input text, illustrated by the authors with the example of BERT. The second type is decoder-only Autoregressive language models, which take in the input text and generate contextual embeddings to predict the next token. The authors use GPT2 as an example and discusses token generation methods such as top-k sampling and top-p sampling. The third type is encoder-decoder models, with a focus on the Transformer

architecture. The authors highlight the use of cross-attention and the role of this architecture in machine translation. They also delve into issues related to training and assessment of pre-trained language models and explain the search for optimal sets of parameters, regularization methods for models, techniques for neural architecture search, and interpretation of model predictions. The concise and clear explanation equips readers with a solid understanding of the foundations before diving into more advanced concepts in subsequent chapters.

Chapter 3 surveys six methods to enhance pre-trained language models. It begins by exploring the modification of pre-training objectives, considering different ways to train models with variants such as RoBERTa, ALBERT, SpanBERT, ELECTRA, DeBERTa, and XL-Net (for encoder-models); GPT-3, GPT-J-6B, GPT-Neo, Megatron-LM, OPT-175B, BLOOM, and PaLM (for autoregressive models); and BART, PEGASUS, T5, and GLM (for encoder-decoder models). The next technique attempts to capture longer dependencies, using methods such as sparse attention matrices (e.g., BigBird) and hashing and low-rank approximations (e.g., Reformer and Transformer-XL). Training multilingual models (e.g., mBERT, XLM, mT5, and mBART) using data in multiple languages is another approach, which is particularly relevant for translation. The chapter also explains techniques for leveraging additional knowledge with pre-trained models, such as incorporating knowledge base embeddings and retrieved texts to improve model output. Another enhancement method is adjusting the model size, emphasizing larger models for improved performance, while still considering smaller models derived from quantization and distillation of large models to enable deployment under resource constraints. The chapter concludes by discussing fine-tuning techniques (e.g., multi-task fine-tuning, fine-tuning a frozen model, instruction tuning) and the creation of prompts for few-shot learning.

Chapter 4 focuses on the assessment of knowledge acquired by language models during training. It covers common benchmarks such as GLUE and its advanced version, SuperGLUE, which comprises eight challenging tasks. The authors also discuss text completion benchmarks, alongside large benchmark collections including the Massive Multitask Language Understanding (MMLU) benchmark and the BIG-bench collaborative benchmark. Selected models are subsequently evaluated based on their syntactic knowledge, common sense knowledge, and logical consistency. The authors conclude the chapter with a discussion on the transferability and reproducibility of benchmarks. They argue that benchmark results do not always accurately reflect real-world performance and that the reproducibility of results can be attributed to various unreported factors, such as random number initialization. The variability induced by these factors could potentially outweigh the performance improvement reported for a model.

Chapter 5 is devoted to the discussion of models for information extraction, considering four main categories of tasks: text classification, word sense disambiguation, named entity recognition, and relation extraction. The chapter covers two approaches: using small pre-

trained models followed by fine-tuning with task-specific data, and applying large pre-trained models with few-shot examples. The first of these tasks, text classification, involves assigning class labels to documents. Models such as BERT, XLNet, and BigBird can be used for multiclass classification. The second task, word sense disambiguation, assigns words to possible meaning classes, using models such as GlossBERT to compare the contextual embedding of a word with that of an example word in WordNet. The third task, named entity recognition, labels entities such as locations, persons, and organizations. This can be executed using a large BERT model for token classification. Domain-specific models such as PubMedBERT and BioELECTRA are useful for biomedical texts. The fourth and final task, relation extraction, refers to the extraction and categorization of relations. Models such as SpanBERT are presented for this task, with examples for coreference resolution, sentence-level relation extraction, document-level relation extraction, and distant supervision. Additional examples demonstrate relation extraction using layout information, as in form-like documents, using models such as DocFormer and LayoutLM3.

Chapter 6 investigates foundation models for text generation, spanning six application areas: document retrieval, question answering, machine translation, text summarization, text generation, and dialog systems. In this comprehensive review, the authors introduce models that demonstrate good performance, taking into account relevant benchmarks and computational resource requirements. The chapter begins with document retrieval, the process of retrieving textual information from a document collection. Here, the query and the documents are encoded as embedding vectors using pre-trained language models, and a document's relevance to the query is determined by the similarity of these vectors. Central to this discussion are models (e.g., SentenceBERT) and benchmarks (e.g., MS-MARCO). Moving on to the second area, the authors examine question answering, which involves receiving a query in natural language and generating a precise answer, rather than merely presenting a list of relevant document snippets. The process can be further classified into open domain, which handles questions about basically any topics, and closed domain, which deals with questions within a specific domain. The authors explore the use of large models such as GPT-3 and PaLM with few-shot prompts, along with WebGPT, an integration of GPT-3 and the Bing search engine. Benchmarks such as the natural questions benchmark of Google queries and TriviaQA benchmark are also examined. Next in line for discussion is neural machine translation, which is supported by the use of recurrent neural networks or the Transformer encoder-decoder architecture, with coverage of models targeting specific language pairs and multilingual machine translation, which provides enhanced support for low-resource languages. Evaluation frameworks including BLEU, METEOR, and BERT-score are presented, as well as tools for multilingual question answering such as CORA, mT5, and ByT5. The authors then turn to text summarization, which aims to offer summaries of documents, either by extracting key sentences (extractive summarization) or paraphrasing content (abstractive summarization). Mod-

els such as PEGASUS are presented, together with benchmark results such as the CNN/Daily Mail benchmark and XSum. Text generation, the next area, refers to the creation of coherent and understandable text, applicable to tasks such as business report creation, sports event description, and weather report generation. The authors explain different mechanisms for controlling text generation, including prompting and fine-tuning on domain-specific corpora. Evaluation methods such as GEM, a benchmark collection for natural language generation comprising 17 benchmarks, are introduced. Lastly, in the area of dialog systems, language models are employed to generate responses given the user's input. Models such as Plato-2 and BlenderBots are discussed. The authors conclude the chapter by emphasizing the crucial role of human evaluation in assessing the dialog systems, along with potential applications (e.g., emotional support for users) and limitations (e.g., toxic language).

Chapter 7 explores the application of foundation models beyond text, delving into speech, images, videos, and more. It introduces models for tasks beyond text processing, including automatic speech recognition (e.g., wav2vec), text-to-speech (e.g., Tacotron and FastSpeech), music generation (e.g., Jukebox), image description (e.g., Vision Transformer), image generation (e.g., DALL-E, CogView, Imagen, and Stable Diffusion), video captioning (e.g., VideoBERT), video generation (e.g., Imagen Video). The chapter also covers other tasks such as sequential decision problems like robot control, and the interpretation of DNA and protein sequences. By extending the applications beyond text processing, this chapter provides a useful overview of the broad scope and interdisciplinary nature of foundation models.

The final chapter provides a holistic view of the promise and perils of large language models. The authors first recap the key attributes of pre-trained language models and foundation models, highlighting the opportunities they unlock across various sectors, including healthcare, law, education, and more. They then discuss potential harms caused by these models, addressing issues such as the propagation of unintentional biases or false statements, misuse of models like fake image generation, overreliance on these models, inadvertent disclosure of private information, and the energy consumption associated with training these models. The chapter also delves into other societal implications, such as potential job displacement or social inequality, the risk of promoting homogenization and lack of diversity, and the need for legal regulations concerning these models. The final section of the chapter envisions the future development of AI systems. It proposes ideas to enhance current foundation models, including training models on multiple media types, integrating models with robotics, and incorporating memory and internal models of the world.

While this book is primarily written for AI professionals, not specifically for translators in the field of Buddhist text translation, its comprehensive yet concise coverage of numerous issues related to state-of-the-art foundation models makes it invaluable nonetheless. The clear explanations of concepts and models, augmented by helpful illustrations, assist readers in developing a solid understanding of these models, including their mechanisms, architectures,

training techniques, and potential applications. Equipped with this knowledge, translators of Buddhist texts can explore the possibilities of utilizing such models effectively, while being mindful of potential pitfalls such as the generation of false or misleading content as in hallucination.

One potential application could involve using pre-trained models to enhance neural machine translation for the production of draft translations. For instance, translators could employ pre-trained multilingual models—ideally fine-tuned on Buddhist texts—to produce document-level translations that consider the broader context, as opposed to sentence-based neural machine translation, where source sentences are translated in isolation and cohesion could be lost. With suitable prompting methods, these models can account for additional information about the source text or translation task—such as the author, target audience, or medium—to help enhance the quality of the drafts generated. Furthermore, leveraging the concept of retrieval-augmented generation discussed in Section 6.3, users could incorporate terminological information and relevant translation examples into their prompts to guide the automatic translation process. This could help mitigate errors in term translation if relevant bilingual terms are provided in the prompt (see Siu (2023a, 9-10) for an example). Such a method is particularly viable with the recent advent of models that can handle large context lengths, such as GPT-4 Turbo, which has a context window of 128K tokens (OpenAI 2023c), potentially substantially increasing the amount of information that a translator can provide in prompts. The document retrieval techniques discussed in Section 6.1 could also facilitate the retrieval of relevant bilingual information for prompts and contribute to the development of translation memories that store Buddhist writings in multiple languages featuring the use of embedding vectors to capture semantic features of the content. This approach could be an improvement over translation memories that compute string similarity based on the number of words found both in the query and a translation unit being considered, which may overlook candidates that are syntactically different but semantically similar. Developing the insights exemplified above would greatly benefit from a deeper grasp of the operational principles, potential uses, and limitations of pre-trained models. The extensive coverage of the book, which focuses not just on neural machine translation, which is seemingly the most relevant aspect for translators, but also on other natural language processing tasks, will stimulate innovative ideas about transforming translation technology for Buddhist texts by moving beyond conventional machine translation and integrating diverse text processing tasks, and even multi-modal applications as covered in Chapter 7, in scenarios such as computer-aided translation of video recordings of Buddhist lectures.

The insights provided by the book are valuable not only for practical translators working on Buddhist texts, but also for researchers in the field of Buddhist scripture translation as they explore ways to harness AI to enhance the study of Buddhist literature and historical records and discover new ideas. For example, the models discussed in Chapter 5 could facil-

itate computer-aided analysis of Buddhist texts. Such analysis might include the detection of named entities and extraction of relations, which could aid the study of the history of sutra translation. Historical records, such as prefaces to translated sutras and biographies of translator monks documenting their translation activities, could be more closely examined for a better understanding of the dynamics and interactions between different parties participating in Buddhist translation projects, and the ways in which such interactions may have impacted the translation process.

Another strength of the book is its inclusion of relevant online resources and third-party links that provide access to implementation details and code, where available. This makes the book suitable for readers with varying degrees of familiarity with AI, particularly translators with some programming knowledge who wish to directly engage with open-source models. For instance, Section 2.3.4 offers a comprehensive list of GitHub repositories related to the development and use of models, including deep learning frameworks such as TensorFlow and PyTorch, which are two key starting points for experimenting with language models. Links to model checkpoints are also provided where public access is available (e.g., Section 5.1.3.1). By supplying such coding resources, the book empowers readers to gain practical experience in utilizing large language models, complementing the conceptual and application-oriented understanding imparted by the book. This can catalyze hands-on innovation tailored to their own requirements, be it for enhancing Buddhist text translation or otherwise.

The full text of the book is freely available in three formats—web pages, PDF and ePub (https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-031-23190-2). This welcome step significantly increases the accessibility of the content for readers. Additionally, the book is published under the Creative Commons Attribution 4.0 International license, permitting customization and extension of the material, as well as integration into teaching and learning resources by instructors (e.g., excerpts could be directly used to instruct translators or students about large language models for Buddhist text translation). Researchers or developers can also repurpose and tailor parts of the book for internal training purposes as needed. The open nature of the book could thereby encourage the adoption and evolution of its ideas within both academic and practitioner communities working with AI and Buddhist texts.

Although it is true that the book contains advanced technical content—requiring some understanding of machine learning and mathematics—areas with which language professionals and translators may not be familiar, the overall description remains accessible and clear without excessive mathematical complexity. Such content can be skipped during an initial reading and revisited at a later stage, perhaps after consulting introductory resources recommended by the authors at the beginning of the book. To make the book more approachable for readers with diverse backgrounds, presenting highly technical content in separate boxes for expert readers could be a useful strategy. The inclusion of a glossary summarizing key machine learning concepts at the end of the book and a notation guide explaining common

mathematical symbols would also be beneficial. In addition, a short primer offering a quick review of key areas of mathematics, such as probability, statistics, and differentiation—similar to Chapter 22 "Mathematics for Deep Learning" in the book *Dive into Deep Learning* (Zhang et al. 2023)—would help readers refresh their knowledge. With these enhancements, the book could become even more accessible to novices while retaining its technical depth for seasoned practitioners.

At the time of this review, the book has been published for around ten months. The authors have made a commendable effort to cover most, if not all, of the models that were current at the time of writing. However, it is understandable that recent models released in the last few months or shortly before publication are not included in the discussion. These include the No Language Left Behind (NLLB) models, which cover 200 languages and were released in mid-2022 (Costa-jussà et al. 2022), as well as ChatGPT (OpenAI 2022), GPT-4 (OpenAI 2023a), and GPT-4V featuring visual question answering capabilities (OpenAI 2023b), and other open-source options such as Llama 2 (Touvron et al. 2023) and its variants. Readers interested in pre-trained models are advised to refer to other web resources, such as the repository ArXiv (https://arxiv.org/), which provides access to machine learning papers, for the most current information. Nevertheless, this book serves as an excellent starting point for a better understanding of the latest findings. The absence of recently released models is not a shortcoming of the book; instead, it underscores the rapid evolution of the field. Consequently, it is more crucial than ever for users of AI, including translators who wish to capitalize on technology to enhance accuracy and productivity in the context of Buddhist text translation, to go beyond mere tool operation and delve deeper into the inner workings of AI-powered applications. With this book offering a solid base of knowledge, readers can critically evaluate the benefits and limitations of innovations emerging at the forefront of research as progress continues.

References

Bommasani, Rishi, Drew A. Hudson, Ehsan Adeli, Russ Altman, Simran Arora, Sydney von Arx, Michael S. Bernstein et al. 2021. "On the opportunities and risks of foundation models." arXiv preprint arXiv:2108.07258.

Costa-jussà, Marta R., James Cross, Onur Çelebi, Maha Elbayad, Kenneth Heafield, Kevin Heffernan, Elahe Kalbassi et al. 2022. "No language left behind: Scaling human-centered machine translation." arXiv preprint arXiv:2207.04672.

Koehn, Philipp. 2020. *Neural Machine Translation*. Cambridge University Press.

OpenAI. 2022. "Introducing ChatGPT." https://openai.com/blog/chatgpt.

OpenAI. 2023a. "GPT-4 technical report." arXiv preprint arXiv:2303.08774.

OpenAI. 2023b. "GPT-4V(ision) system card." https://openai.com/research/gpt-4v-system-

card.

OpenAI. 2023c. “New models and developer products announced at DevDay.”

Siu, Sai-cheong 蕭世昌. 2013. *Fojiao wenzi zhi diannao hudong fanyi fa: dianzi shidai fojiao fanyi de xin fangxiang* 佛教文字之電腦互動翻譯法: 電子時代佛教翻譯的新方向 [Computational Approaches to the Translation of Buddhist Texts: New Directions in Buddhist Translation in the Digital Age]. Hong Kong: Saddharma Publishing House.

Siu, Sai-cheong. 2023a. “ChatGPT and GPT-4 for professional translators: Exploring the potential of large language models in translation.” *Computational Linguistics & Natural Language Processing eJournal*, vol. 5, issue 24. http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4448091.

Siu, Sai-cheong. 2023b. “Deep learning and translation technology.” In *Routledge Encyclopedia of Translation Technology* (2nd ed.), edited by S. W. Chan, 797-817. London: Routledge.

Touvron, Hugo, Louis Martin, Kevin Stone, Peter Albert, Amjad Almahairi, Yasmine Babaei, Nikolay Bashlykov et al. 2023. “Llama 2: Open foundation and fine-tuned chat models.” arXiv preprint arXiv:2307.09288.

Zhang, Aston, Zachary C. Lipton, Mu Li, and Alexander J. Smola. 2023. *Dive into Deep Learning*. https://d2l.ai/index.html.

Translation Quarterly Editorial Policy

1. *Translation Quarterly* is a major international scholarly journal published by the Hong Kong Translation Society. We welcome academic articles, translated works and book reviews in all areas of translation studies written in Chinese and English, as well as research materials involving other language combinations.

2. All contributions should be hitherto unpublished and not being considered for publication elsewhere. Authors take responsibility for their views.

3. Translated works should be submitted with a copy of the source text and a brief introduction to the source-text author. It is the translator's responsibility to obtain written permission to translate.

4. All submissions are **peer reviewed by the Editorial Board members and double-blind peer reviewed** by referees before acceptance for publication. Care should be taken by authors to avoid identifying themselves or acknowledging others in the submission, including the main text, notes and page headers; such information should preferably be supplied when the submission is accepted for publication.

5. Once a contribution is published, its copyright is transferred to the publisher; any reproduction, distribution or display thereof is subject to the written consent of the publisher.

Guidelines for Contributors

1. Manuscripts, except for book reviews, should preferably be **no less** than 8,000 words (about 16 pages).

2. **Manuscripts should be accompanied by an abstract in English of 200–300** words, with no more than **five** keywords, and a title page containing the author's name, affiliation, correspondence address, email address and telephone number.

3. Manuscripts written in a language which is not the author's mother-tongue should preferably be checked by a native speaker before submission.

4. Manuscripts should be submitted in word-processed electronic files to the Chief Editor at translationquarterly@gmail.com.

Manuscript Stylesheet

*Manuscripts should be consistent in their use of language, spelling and format. Once your paper is accepted for publication, it is essential that the final submission be formatted to

the specifications given in these guidelines to avoid publication delay. This journal uses the "Author-Date" style as described in the latest edition of *The Chicago Manual of Style*.

Overview

1. Manuscripts should be typed in **12** point-font, in Times New Roman for English and PMingLiU for Chinese traditional font. **Allow double-spacing throughout**.

2. Use **10** point-font for figures and tables, which should be numbered consecutively in Arabic numerals and provided with appropriate captions, e.g., Table 1: Interview subjects.

3. Subheadings within the main text should be aligned expressly according to the following order: 1. / 1.1 ／ 1.1.1

4. Start each new paragraph with a single tab.

5. Quotations longer than **five** lines should be set off from the surrounding text in block form, indented from the left margin with a single tab. **Use font size 10**.

6. Notes, to be provided in the form of endnotes, should be kept to a minimum. Endnotes should be numbered consecutively using Arabic numerals within square brackets in superscript, e.g., [1]. Note indicators in the main text should appear after punctuation marks.

7. Proper nouns and personal names, in English or otherwise, should appear in their full original form where they first appear in the main text. Chinese names and book titles in the text should be romanised according to the Hanyu Pinyin, "modified" Wade-Giles or other pertinent systems, and then, where they first appear, followed immediately by the Chinese characters and translations **in parentheses. Translations of Chinese terms obvious to the readers (like wenxue), however, are not necessary**.

8. Book and periodic titles should be italicised, while titles of articles, chapters, poem and songs, etc., should be placed within double quotes (" "). The same applies for titles within titles.

9. Double quotes (" ") are used for quotations and special terms; single quotes (' ') are only used for quotations within quotations.

10. Ellipses come in three dots, with a space between the dots, e.g., "Jack and Jill went up the hill . . ." and "Jack and Jill went up the hill . . . And Jill came tumbling after."

11. Please use **American** spellings and punctuation, including spellings like -ze, -or, etc.

12. Dates should be of the form "1 July 2022."

References in the text

In-text citations in English and other languages should be as precise as possible, giving the author-date and, where applicable, page references. Here are some examples: (Bassnett 2014, 28-32); as in Chesterman et al. (2003, 198); (see Kurland and Lerner 1987, chap. 10, doc. 19); (Toury 1995/2012, 10).

References section

All in-text citations in English and other languages should be matched by items in the references section, instead of listed in note form. All and only references cited in the text must be listed. References should be listed first alphabetically and then chronologically. For Chinese names and titles, please start a separate list or use Hanyu Pinyin, Wade-Giles transcription, the translated title as published or the title in literal translation where appropriate. Below are some examples:

Book

Bassnett, Susan. 2014. *Translation Studies*. 4th ed. London & New York: Routledge.

Chan, Tak-hung Leo, ed. 2003. *One into many: Translation and the dissemination of classical Chinese literature*. Amsterdam and New York: Rodopi.

Chan, Tak-hung Leo. 2004. *Twentieth Century Chinese Translation Theory: Modes, Issues and Debates*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Toury, Gideon. 1995/2012. *Descriptive Translation Studies – and beyond*. Rev. ed. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.

Yang, Hsien-yi 楊憲益, and Gladys Yang 戴乃迭, trans. 1956. *Selected Works of Lu Xun*. Vol. 1. Peking: Foreign Languages Press.

Article (in book)

Fawcett, Peter, and Jeremy Munday. 2013. "Ideology." In *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, edited by Mona Baker, and Gabriela Saldanha, 137–141. London: Routledge.

Liang, Qichao 梁啟超. 1984. "Fanyi wenxue yu fodian 翻譯文學與佛典 [Translated Literature and Buddhist Sutras]." In *Fanyi lunji* 翻譯論集 [An Anthology of essays on translation], edited by Luo Xinzhang 羅新璋, 52-67. Beijing: Commercial Press.

Article (in journal)

Even-Zohar, Itamar. 1990. "The position of translated literature within the literary polysystem." *Poetics Today* 11 (1), 45-51.

Keng, Shao-Hsun, Chun-Hung Lin, and Peter F. Orazem. 2017. "Expanding College Access in Taiwan, 1978–2014: Effects on Graduate Quality and Income Inequality." *Journal of Human Capital* 11, no. 1 (Spring): 1–34. https://doi.org/10.1086/690235.

Other materials

Liu, Zhengyan 劉正琰, Mingkai Gao 高名凱, Yongqian Mai 麥永乾, and Youwei Shi 史有為, eds. 1984. *Hanyu wailaici cidian* 漢語外來辭辭典 [Chinese dictionary of foreign-imported words]. Shanghai: Shanghai cishu chubanshe.

Zhu, Xi 朱熹. 1270/2017. *Zhuyzi yulei* 朱子語類 [Classified discussions of Master Zhu], compiled by Li Jingde 黎靖德. Chinese Text Project. http://ctext.org/zhuzi-yulei/zh.

*For further guidelines, please consult the latest edition of *The Chicago Manual of Style*.