

中華佛學學報第 6 期 (pp.103-127) : (民國 82 年),
臺北 : 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 6, (1993)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

略論大乘《大般涅槃經》的傳譯定

王邦維
北京大學東語系

提要

在佛教的經典中，「涅槃類」的經典可以分作大乘的《涅槃經》和小乘的《涅槃經》兩大類。對大乘佛教尤其是中國的大乘佛教來說，大乘《大般涅槃經》一直是一部很重要的經典。本文介紹了本世紀初在日本和新疆發現的梵文殘本的情況，並將梵本的部分殘文與北涼曇無讖及東晉法顯所翻譯的兩種漢譯本進行對照，分析其中的異同，得到的結論是：讖譯和顯譯譯出時間較早，各自使用不同的原本，其原本又與今天見到的抄寫較晚的梵本有不同之處，說明大乘《大般涅槃經》當時在印度和中亞流傳有不同的抄本。文章又根據早期經錄及漢文佛教史籍中的記載，作進一步分析，試圖說明大乘《大般涅槃經》經典本身在前後不同時期結構和內容上具有的不同的特點。

關鍵詞：1.《大般涅槃經》 2.經典傳譯 3.梵文殘片 4.大乘經典

一

在佛教經典中，「涅槃類」的經典數量不算太少。這一類經典的共同特點是，內容以釋迦牟尼佛涅槃這件事為題材，或者以此為契機，「記載」釋迦牟尼入涅槃前講說的法教以及有關的一些事情，經名往往就題作《大般涅槃經》（Mahāparinirvāṇasūtra）。但從大處分，這一類題作《大般涅槃經》或雖未題作此名，內容相似的經典，又可分為大乘《涅槃經》和小乘《涅槃經》兩大類。二者在內容、經典的組織結構，尤其是闡發的教義上差別很大，來源顯然不同。此處則祇討論大乘的《大般涅槃經》，而且主要祇討論有關現在題作此名的大乘《大般涅槃經》傳譯的一些問題。[1]

二

大乘《大般涅槃經》，完整的梵本今已不存，但近代發現了其梵文殘片，共有九件。

p.105

一件存日本高野山，最早為日本學者高楠順次郎所發現。高楠在刊印《大正新修大藏經》時，曾在漢譯本有關段落作了標注，併在最後一頁附印了他所作的拉丁轉寫。[2]其後日本學者湯山明在 *Sanskrit Fragments of Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra* 一書中再次轉寫，部份地方作了校正，並加上英譯等內容。[3]另一件現藏於英國大英圖書館所屬印度事務部圖書館，即所謂的 Hoernle Manusc 之一，編號是 No.143. SA.4。原件來自我國新疆和闐附近，估計是在 Khādalik 出土，在 1903 年前後落入當時英國駐喀什噶爾的代理「中國事務特別助理」P.J.Miles 手裡，然後再轉交給 Hoernle。英國學者 F.W. Thomas 作了轉寫和翻譯，刊布在 Hoernle 所編的 *Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan* 一書中。[4]再有六件，由蘇聯學者 G.M. Bongard-Levin 先是零星，然後集中刊布在其 *New Sanskrit Fragments of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra* 一書中。六件殘片現藏列寧格勒，屬於所謂的 Petrovsky 藏品。Petrovsky 當時是沙俄駐喀什噶爾的領事，他利用這種便利，攫取了大量文物，因此來源也應是新疆和闐附近。[5]事情確實也如此。再有一件殘片，為 A. Stein 在 Khādalik 所獲得，編號為 Kha-i-89，現藏印度事務部圖書館，恰可與 Bongard-Levin 書中的第二號殘片綴合為一片。[6]梵文殘片數量雖然很少，與漢譯對照，不過零散的幾個段落，總計分量約略不過百分之一，卻很重要，因為不是譯本，而是一種原本。當然，以後還有可能發現新的梵文殘片。[7]

三

大乘《大般涅槃經》的漢譯現存有三種：一、東晉法顯、佛大跋陀、寶雲等合譯《大般泥洹經》六卷；[8] 二、北涼曇無讖譯《大般涅槃經》四十卷，經錄中有時又作三十六卷，也稱作「北本」；三、劉宋慧嚴、慧觀、謝靈運等依以上兩種譯本為基礎，合本對照修治而成的《大般涅槃經》三十六卷，也稱作「南本」。此外，再有一種《大般涅槃經後分》，為唐初南海波凌國僧人般若跋陀羅與中國僧人會寧合譯，據認為也屬於《大般涅槃經》

p. 106

的一部分，即最末一部分。[9]以上幾種，加上其它相近的一些經典，在漢文大藏經中傳統上都收在一起，稱為「大乘涅槃經類」。漢譯的最大優點是完整。此外，譯出的年代早，與傳譯過程有關的記載在文獻中保存頗多，這對了解其早期傳譯的歷史十分重要。而這一類記載又祇存在於漢文文獻中。

四

藏譯也存兩種：一種是由印度僧人勝友（Jinamitra）、智藏（Jñānagarbha）和天月（Devacandra）所譯。翻譯時間在九世紀，可能是九世紀初。翻譯的原本是梵本。另一種從曇無讖的漢譯本轉譯，翻譯時間可能約在十一世紀後半期。[10]兩種藏譯，題名一樣：ḥphags-pa yoṅgs-sumya-ṅgan-las ḥdas-pa chen-poḥi mdo。此外，還有從兩種藏譯轉譯的兩種蒙譯。

p. 107

五

漢文文獻記載，六世紀時，曾有人將漢譯的《大般涅槃經》轉譯成突厥語。《北齊書》卷二十《斛律羌舉傳》：

代人劉世清，祖拔，魏燕州刺史；父巍，金紫光祿大夫。世清武平末侍中開府儀同三司，任遇與孝卿相亞，情性甚整，周慎謹密，在孝卿之右。能通四夷語，為當時第一。後主令世清作突厥語翻《涅槃經》，以遺突厥可汗，勅中書侍郎李德林為其序。[11]

這位突厥可汗，應該就是立於北齊後主武平三年（572）的佗鉢可汗。[12]突厥最初無佛教。《隋書》卷八四《北狄傳》：

齊有沙門惠琳，被掠入突厥中，因謂佗鉢曰：「為有佛法耳。」遂說以因緣果報之事。佗聞而信之，建一伽藍，遣使聘於齊氏，求《淨名》、《涅槃》、《華嚴》等經，並《十誦律》。[13]

突厥所求的經典中，就有《大般涅槃經》。後主令劉世清翻《涅槃經》為突厥語，即與此事有關。[14]不過，至今未能發現突厥語的《大般涅槃經》的寫本。

六

本世紀初，德國人在我國新疆吐魯番掘獲大量各種古語言的文書，其中有一件粟特文的大乘《大般涅槃經》的殘片，原文經德國學者 F. W. K. Müller 轉寫，刊布在 *Soghdische Texte. II* 一書中。[15]殘片內容相當於曇無讖漢譯本卷三十七迦葉菩薩品第十二之五「業因者，

p. 108

即無明觸，……我當云何斷是果報」一段。[16]殘片背面抄有回鶻文。原件編號 T II Y50b，可能仍藏柏林，根據 Müller 比較的結果，粟特文譯文與漢譯本極為接近。從譯音字看，也不大可能是直接從梵本譯出。因此結論是從漢譯本轉譯而成。現存的從漢譯轉譯出的粟特文佛經的殘本還有一些，這是其中一例。但粟特文譯文中也有與漢譯不完全相合的地方，這使 Müller 推測，粟特文譯者在使用曇無讖本作為翻譯的底本的同時，還利用了另一個本文。這一推測很有意思。

七

為了好說明一些問題，現在將漢譯本與梵本的殘片進行對照。殘片中高野山一件和今藏英國，F. W. Thomas 刊布的一件段落基本上是完整的，因此我們選作對比的對象。有關的段落不算長，我們先列梵文，再列兩種古代漢譯，然後再列根據梵文擬譯出來的現代漢譯。[17]

(一) 高野山梵本

1. 梵文：

(yadā...) mama śrāvakā mahāyānakāṅkṣitās tadā ṣaḍrasavan
mahābhojanam iva mahāparinirvāṇaṃ mahāsūtraṃ deśayāmi. tatra
katame ṣaḍrasāḥ? duḥkham āmlam anityaṃ lavaṇam anātmakaṃ
kaṭukaṃ sukhaṃ madhuraṃ sātmakaṃ kaṣāyaṃ nityaṃ tiktam iti. ime
ṣaḍrasāḥ kleśendhanena māyā-agninā paripācitaṃ bhojanaṃ
mahāparinirvāṇaṃ tattvānamṛṣṭam mama śrāvakā bhujjante.

punar aparam bhagini yathā yūyaṃ parāmantraṇena
paracūḍākaraṇanimittena vā paragrāmaṃ gantukāmā duṣputrān utsrjya
satputrāṇaṃ guhyābhinidhānāni darśayasi. āma bhagavan duṣputrā
anācārā anarthabhāginas teṣāṃ ity arthaṃ na darśayāmi. satputrās tu
kuladharāḥ kulanistārakāḥ te dravyārḥāḥ teṣāṃ darśayāmi evam ahaṃ
bhagini mahāparinirvāṇagamanakriyāṃ yadā karomi tadā
tathāgatavividhaguhyāṃ samdhāvacaṇaṃ śrāvakebhyo niravaśeṣaṃ
kathayiṣyāmi. adya putrebhyaś chandaṃ dāsyāmi. yathā tvāṃ bhagini
pravāsagatāṃ duṣputrā mṛteti kalpayanti na cāpi mṛtā. āma bhagavan
punar apy āgatānte paśyanti. evam eva bhagini mayā mānityasaṃjñāṃ
kāṛṣīt. adya tathāgataḥ parinirvāsyatīti naivaṃ kalpayitavyaṃ
mṛtasaṃjñāvat. ye sadā nityo dhruvaḥ śāśvatas tathāgata ity dhārayanti
teṣāṃ tathāgato grhe tiṣṭhati. eṣa parādhyāśayo nāma.

prcchāvaśā nāma. iha kaścit tathāgatam arhantaṃ samyaksambuddhaṃ
paripṛcchet: katham ahaṃ bhagavan kīrtiṃ prāpnuyāṃ loke dāyako
viśruta iti. na ca dadyāt kasmimścit. tathāgatam evaṃ vadet: niḥsaṅgaṃ
pravāraya dāsīdāsaparihraṇe tyantabrahmacāriṇaṃ kumārīdānena
amāṃsabhojināṃ māṃsabh (ojana...)

2. 法顯等譯本：

p. 109

道心既增，堪受大乘，然後為說此摩訶衍大般泥洹甜苦辛酢咸淡六味堅實之食。以苦酢味，無常鹹味，非我苦味，悅樂甜味，吾我淡味，常法辛味。以煩惱薪，燃幻行火，熟大般泥洹口甘露法食。

復次，善女人！譬如姊妹，有諸緣事，捨家出行，詣他聚落，或久不還。汝有二子，一者純善，一者弊惡，臨欲行時，珍寶秘藏，不語惡子，而付善子。女人白佛：實爾，世尊！佛問女人：何故寶藏不語惡子？女人白佛：彼惡子者，所作非義，為放逸行，食用無度，是故不語。其善子者，能立門戶，榮顯宗族，是以付之。佛言：應爾，我法亦然。欲入方便般泥洹時，如來寶藏，秘密法要，悉付弟子，不授犯戒諸邪見者。汝今於我為作滅想？為作常想？女人白佛：我於如來作常住想。佛言：姊妹！如汝所說，應作是觀，莫作滅想。當知如來是常住法，非變易法，非磨滅法。其有眾生，於如來所修常住想者，當知是等家家有佛，是名能正他人。

能隨問答者。猶若有人來問如來：我當云何得大施之名，流聞天下，而不捨財？佛告族姓子：唯有清素，不畜童僕，修

持梵行，而樂施彼奴婢妻妾；斷除肉味，而樂施以肉……[18]

3. 曇無讖譯本：

p. 110

若我聲聞諸弟子等，功德已備，堪任修習大乘經典，我於是經為說六味。云何六味？說苦醋味，無常鹹味，無我苦味，樂如甜味，我如辛味，常如淡味。彼世間中，有三種味，所謂無常無我無樂。煩惱為薪，智慧為火，以是因緣，成涅槃飯，謂常樂我淨，令諸弟子，悉皆甘嗜。

彼告女人：汝若有緣，欲至他處，應驅惡子，令其出舍，悉以寶藏，付示善子，不示惡子。女人白佛：實如聖教，珍寶之藏，應示善子，不示惡子。姊！我亦如是，般涅槃時，如來秘密無上法藏，不與聲聞諸弟子等，如汝寶藏，不示惡子，要當咐囑諸菩薩等，如汝寶藏，委付善子。何以故？聲聞弟子生變異想，謂佛如來，真實滅度，然我真實不滅度也。如汝遠行未還之頃，汝之惡子，便言汝死，汝實不死。諸菩薩等說言如來常不變易，如汝善子不言汝死。以是義故，我以無上秘密之藏付諸菩薩。善男子！若有眾生，謂佛常住不變異者，當知是家則為有佛，是名正他。

能隨問答者。若有人來問佛世尊：我當云何不舍錢財，而得名為大施檀越？佛言：若有沙門婆羅門等，少欲知足，不受不畜不淨物者，當施其人奴婢僕使；修梵行者，施與女人；斷酒肉者，施以酒肉……[19]

4. 現代漢譯：

（當）我的聲聞弟子們渴望大乘時，我教給《大般涅槃》大經，它就像一道具備六種味道的大食。哪六種味道？苦是酸味，無常是鹹味，無我是苦味，快樂是甜味，有我是淡味，常是辛味。這就是六味。用煩惱作柴，燒幻像火，煮出《大般涅槃》真理的美食，我的聲聞弟子們享用。

再有，善女人！就如你們被人邀請，或者因為別人剃度，而要去另一處村莊，你避開壞兒子，把秘密寶藏指示給好兒子。……是的，世尊！壞兒子行為不端，不可分給財富，我不指給他們財富。但好兒子能立持宗族，能榮顯宗族，財富可以托付給他們，我指給他們。……善女人！我也是這樣，

當我入大般涅槃時，將把如來種種秘密言教全告訴聲聞弟子們。……我現在將答應兒子們。……就如你，善女人！遠行在外，壞兒子們認為你死了，你當然沒死。……是的，世尊！在我歸來時，他們又看見了（我）。……我也是這樣，善女人！勿謂我無常。如來現在將入般涅槃，勿謂涅槃是滅。若有人謂如來是常，是常住，是不變易，如來即在其家。這叫能正他人。

p. 111

能隨問答者。倘有人問如來阿羅漢等正覺：世尊！我如何能在世上獲得名聲，遠近知名，樂於施捨？他卻不，不願施捨於人。他可以這樣對如來說：你把女奴、男奴送給已脫離了世俗的人，把年青的女子送給修梵行的人，把肉作的食物送給不吃肉的人……

我們看到，法顯等的譯文最接近梵本，尤其是前大半部分，句子的次序、內容，幾乎完全能與梵本對應，而且翻譯得明白準備，文字通暢樸實，翻譯水平可以說相當高。但是梵本中母親遠行未歸，壞兒子認為母親已死一段，法顯譯本沒有。相反，法顯譯本中「汝今於我為作滅想」一段問答，在梵本中雖有類似的意思，但沒有這樣表達出來。對比之下，曇無讖的譯本則差別較大，有一些內容梵本沒有，法顯本也沒有。「智慧為火」這一句則用詞迥異。但卻有「遠行」一段，前後次序也與梵本基本相同。「云何六味」這類句子，雖然在上下文中不重要，但從梵本的角度看，卻翻譯得很忠實，說明曇無讖所使用的梵本一定有此一句。最後的一段，如來與人的對話，梵本始終作有人問如來語，兩種古漢譯卻是先有人問，然後如來作答。雖然梵本中如來始終是業格，因此祇能理解為受話者，但從文意和上下文看，漢譯是對的，梵本則不通。從梵本譯出藏譯與漢譯一樣，也可以說明古譯的譯者所依據的梵本以及他們對此段落的理解是正確的。[\[20\]](#)相反，高野山梵本在此可能有抄誤。當然，這是任何文字的抄本在傳抄中都會發生的事。

(二)、Hoernle 梵本

1. 梵文：

...mahāsūtra(m) tathāgatagarbhasaṃdīpakatvāt kṣīpra(m) sūtrasthānam
adhigantukāmena kulaputreṇa vā kuladdhitrāya vā tathāgatagarbhe
bhiyoga karaṇīya. āha sma evam evad bhagavān evam evad bhagvān.
tathāgatagarbhābhavanaṃ yādyahaṃ pauraṣaṃ praveśitāprabhāvita

pratibodhitaś cāsmi. āha (sma s) ādhu sādhu kulaputra evam eva
draṣṭavyaṃ lokānuvṛtya. āha sma no hīdam bhagavan lokānuvartanā.
āha sma sādhu sādhu kulaputra evaṃ gambhīreṇa
vṛkṣapuppāhārabhrmaravat dharmāhāreṇa bhavitavyam.

punar aparaṃ kulaputra yathā maśakamūtreṇa mahāpṛthivī naiva
tṛ(pyat)e atisvalpatvāt eva maśakamūtravat svalpam ida mahāsūtra loki
pracariṣyati. anāgate kāle saddharmavināśaparamē
mahāpṛthivīgatam(maśa) kamūtravat kṣayaṃ yāsyati. ida saptamaṃ
nimittaṃ. saddharmāmntardhānasyāśeṣaṃ saṃnimitāni jñātavya
kuśalena.

punar aparaṃ kulaputra(yathā varṣā)su dhvastāsu prathamo
hemantamāsa śarad ity ucyate. tasyā śarady upāvṛttāyā meghā
tvaritavaritam abhivṛṣyāpa (varttayanty uṣmaṃ evam idaṃ ma)
hāsūtraṃ tvaritavarṣaṇaśaranmeghanirgamanava dakṣiṇāpathaṃ
praviśya mahāparinirvāṇaṃ sarvbe sa(ndh)āvacana
dharmamegha.....dakṣiṇāpathakānā bodhisatvānā mahāsātvanām.
saddharmavināśam ājñāya āsannahe (mantavṛ)ttameghavat kaśmī (rāṃ
pra)vi(śya pṛthivīyā)m antardhāsyate. sarvbamahāyānasūtra
vaitulyaparamāmṛtasaddharmāntardhānāni bhaviṣyantīti. tad idānīm
ayaṃ sūtralā(bha) tathāgatājñeyam āgatā sadharmāntardhānāv iti
bodhvyam bodhisatvai mahāsatvai narakuṃjarai.

āha sma akhyāu bhagavāṃs tathāgataḥ pratyekabuddhaśrāvaka-
bodhisatvadhātunirnnā(nā) karaṇaṃ viśadavispaṣṭārtha
(sa)rvbasatvānām sukhavijñāya. bhagavān avocat: tadyathā kulaputra
gṛhapatir vbā gṛapatiputro vā bhūtasya vrajasya nānāvarṇānā gavāṃ
svāmi syat. tatra ca nīlā gāvaḥ syuḥ tā gā(vā) eko gopaḥ pālayet. bhataḥ
sa gṛhapati kadācit ātmano devatānimittaṃ...

2. 法顯等譯本：

p. 112

此摩訶衍《般泥洹經》，無量無邊功德積聚，廣說眾生有如來性。若善男子善女人，欲得疾成如來性者，當勤方便，修習此經。迦葉菩薩白佛言：善哉！世尊！我今修習《般泥洹經》，始知自身有如來性，今乃決定是男子也。佛告迦葉：善哉！善哉！善男子！當勤方便，學此深法，如蜂採花，盡深法味，譬如迦葉。

蚊蟲津澤，不能令此大地沾洽。如是，善男子！當來之世，眾惡比丘，壞亂經法，無數無量，如高旱地，非此《大般泥洹經》所能津潤。所以者何？當知正法滅盡，衰相現故。

復此，善男子！譬如夏末冬初，秋雨連注，溫澤潛伏，如

是，善男子！此摩訶衍《泥洹經》。我般泥洹後，正法衰滅，于時此經流布南方，為彼眾邪異說，

p. 113

非法雲雨之所漂沒。時彼南方護法菩薩，當持此契經，來詣罽賓，潛伏地中，及諸一切摩訶衍方等契經於此而沒。哀哉是時，法滅盡相，非法雲雨，盈滿世間。修習如來恩澤法雨，護法菩薩，人中之雄，皆悉潛隱。

爾時迦葉菩薩白佛言：世尊！諸佛如來，聲聞緣覺，性無差別，唯願廣說，令一切眾生，皆得開解。佛告迦葉：譬如有人，多養乳牛，青黃赤白，各別為群。欲祠天時，集一切牛，盡穀其乳，著一器中.....[21]

3. 曇無讖譯本：

是大乘典《大涅槃經》，無量無邊不可思議功德之聚。何以故？以說如來秘密藏故。是故善男子善女人，若欲速知如來密藏，應當方便，勤修此經。迦葉菩薩白佛言：世尊！如是如是如佛所說，我今已有丈夫之相，得入如來微密藏故，如來今日，始覺悟我，因是即得決定通達。佛言：善哉！善哉！善男子！汝今隨順世間之法而作是說。迦葉復言：我不隨順世間法也。佛贊迦葉：善哉！善哉！汝今所如，無上法味，甚深難知，而能得知，如蜂採味，汝亦如是。

復次，善男子！如蚊子澤，不能令此大地沾洽，當來之世，是經流布，亦復如是。如彼蚊澤，正法欲滅，是經先當沒於此地。當知即是正法衰相。

復次，善男子！譬如過夏初月名秋，秋雨連注，此大乘典《大涅槃經》，亦復如是。為於南方諸菩薩故，當廣流布，降注法雨，彌滿其處。正法欲滅，當至罽賓，具足無缺，潛沒地中，或有信者，或不信者，如是大乘方等經典，甘露法味，悉沒於地。是經沒已，一切諸餘大乘經典，皆悉滅沒。若得是經，具足無缺，人中象王，諸菩薩等，當知如來無上正法，將滅不久。

爾時文殊師利白佛言：世尊！今此純陀，猶有疑心，唯願如來，重為分別，令得除斷。佛言：善男子！云何疑心？汝當說之，當為除斷。文殊師利言：純陀心疑，如來常往，以得

知見佛性力故。若見佛性而為常者，本未見時，應是無常，若本無常，後亦應爾。何以故？如世間物，本無今有，已有還無，如是等物，悉是無常。以是義故，諸佛菩薩，聲聞緣覺，無有差別。爾時世尊即說偈言：本有今無，本無今有，三世有法，無有是處。善男子！以是義故，諸佛菩薩，聲聞緣覺，亦有差別，亦無差別。文殊師利讚言：善哉！誠如聖教，我今始解諸佛菩薩，聲聞緣覺，亦有差別，亦無差別。

p. 114

迦葉菩薩白佛言：世尊！如來所說，諸佛菩薩，聲聞緣覺，惟無差別，唯願如來，分別廣說，利益安樂，一切眾生。佛言：善男子！諦聽！諦聽！當為汝說。善男子！譬如長者，若長者子，多畜乳牛，有種種色，常令一人，守護將養。是人有時，為祠祀故，盡搆諸牛，著一器中.....[22]

4. 現代漢譯：

因為啟示如來藏，這部大經.....想迅速理解這部經典的族姓子和族姓女應該在如來藏上精勤努力。（迦葉）說：是這樣，世尊！是這樣，世尊！我今知道我具如來藏，有男子氣。.....（佛）說：善哉！善哉！族姓子！依世間法，作如是觀。.....（迦葉）說：世尊！此不依世間法。.....（佛）說：善哉！善哉！族姓子！要獲得佛法的深刻道理，就如同蜜蜂採集樹上的花蜜。

再有，族姓子！如同大地不會被蚊子的尿所潤澤，因為那尿水太少，這部大經將來在世上流傳，稀少得就如蚊子的尿水。將來之世，正法滅盡，它將消滅，就如蚊子的尿水滲入大地。這是第七種表相。聰明人應知正法滅一切衰相。

再有，族姓子！當雨季過去，冬天的第一個月，叫做秋天。秋到來時，雲帶來陣雨，將熱氣除去。如同秋雲帶來很快就過去的陣雨，這部大般涅槃大經流傳到南方，為南方菩薩大士.....所有秘密言教。知正法將滅，它如同冬天來臨時出現的雲，來到克什米爾，將隱沒在地中。所有大乘經典，方等精妙甘露妙法都將隱沒。於是菩薩大士，人中之雄知道，妙法隱沒，是如來教命，經典利益。

……（迦葉）說：為使眾生開解，請世尊如來詳說辟支、聲聞、菩薩性無差別。……世尊說：族姓子！譬如一位家主，或是家主的兒子，他的牛棚中有各色的奶牛。假設其中有青色牛。有一牧人守護牛群。這位家主有一次為了自己的神祇……

我們看到，這一段梵文有很多抄寫錯誤，其中個別的也可能屬於佛教梵語中某些特殊現象。後者涉及的問題比較複雜，超出了本文的範圍，因此不論，不過原文的意思還是清楚。和兩種古代漢譯對照，整個地講起來，同樣的，梵本與法顯本較為接近，但一些句子仍有出入。曇無讖的漢譯則多了「文殊師利白佛言」一大段內容。可是有好些地方，

p. 115

在句子的結構和表達形式上，法顯本與梵本不一致時，曇無讖本卻與梵本非常接近或完全一樣，例如「復次」的位置，「當知即是正法衰相」，「過夏初月名秋」，「甘露法味」幾句以及「譬如長者，若長者子」一段。梵文有的內容，法顯本完全沒有，但曇無讖本卻有，例如佛和迦葉關於「隨順世間法」的兩句對話。我們在前面根據高野山梵本所作的對照中也有類似的情況。如果我們以梵本為標準，我們祇能就主要段落和內容作判斷，說法顯本比曇無讖本較為接近梵本。就此我們也許可以說法顯等翻譯得比較「忠實」，但我們同時也很難說曇無讖就翻譯得不忠實，因為也有不少梵本中有的句子和內容在法顯本裡找不到，或意思上有程度不等的差異，卻能在曇無讖本裡找到，而且翻譯也很「忠實」，有時也許更忠實。[\[23\]](#)至少沒法隨便地說誰「忠實」誰不忠實。從內容上講，我們總的印象是，梵本與漢譯本基本一致，梵本有的內容，漢譯都有，但漢譯中有些內容，梵本卻沒有。原因何在？漢譯中多出的內容，有的地方，或者可以解釋為是譯者在翻譯時為了補足文意，或是為了使譯文明白易懂，而增補進一些類似於解釋的詞句。但這種詞句比較容易地看得出來。[\[24\]](#)有的地方完全與理解文意無關，例如曇無讖和多出的大段內容，不能說是這種情況。如果說是譯者別有用意的增補，用意是什麼？其來源又在何處？這都很難回答。在沒有確實的根據前，我們祇好說譯者所據的原本如此。也就是說，曇無讖的原本不全同於法顯的原本，現存梵本的殘文則又抄自另一種或兩種抄本。這種情況是可能的，而經錄和僧傳中有關的記載也傾向於說明這一點。

八

高野山的殘片，日本傳說是空海所抄。但這一說法有人表示懷疑，認為空海僅僅是從中國帶到日本。空海的中國求法，是在唐貞元二十年至元和元年間（804—806），他回國後創日本真言宗，在日本歷史上被尊為聖人。這件殘片，湯山明認為有可能是九世紀前在中亞所抄的抄本，

p. 116

但又說也可能是空海在中國所抄。[25]不過，這些都是推測。殘片是紙質，上面的字體是唐代及唐以後在中國和日本熟見的悉曇體。由此看來，時代不會太早。[26]

新疆出土的殘片，英國印度事務部圖書館的那一件，根據 Thomas 的介紹和已刊布的半面照片，原件是紙質，一面七行，字體是直體婆羅謎，正面還隱約有原來的標碼，標碼是一六二。列寧格勒的那六件，也都全是紙質，字體也是直體婆羅謎，五葉為七行，一葉為九行，原件大小不一。從各面看，幾件殘片不屬於同一抄本。英國的另半葉殘片，每面七行，其它與此同。從紙質這一條看，原件不會來自印度。從字體看，大約是在六、七世紀所抄寫，抄寫地點在中亞。[27]

我們再看法顯本的來源，原本當然早已不存，但從文獻中可以找到一些記載。法顯自撰的《法顯傳》講，法顯的中天竺巴連弗邑尋得許多經典，其中就有「一卷《方等般泥洹經》，可五千偈。」[28]《出三藏記集》卷八所載《六卷泥洹記》記載：

摩竭提國巴連弗邑阿育王塔天王精舍優婆塞伽羅，先見晉土道人釋法顯遠遊此土，為求法故，深感其人，即為寫此《大般泥洹經》如來秘藏，願令此經流布晉土，一切眾生悉成平等如來法身。[29]

法顯赴印求法，是在東晉隆安三年（399），返回中國在義熙八年（412），因此，他得到這部梵本是在五世紀初。梵本帶回不久，就被譯成漢文：

義熙十三年十月一日，於謝司空石所立道場寺，出此《方等大般泥洹經》，至十四年正月二日校定盡訖。禪師佛大跋陀手執胡本，寶雲傳譯，于時坐有二百五十人。[30]

義熙十四年即 418 年。再看曇無讖的原本。據《出三藏記集》卷十四的《曇無讖傳》，

p. 117

曇無讖是中天竺人，少年出家，初學小乘及五明諸論，「後遇白頭禪師」。白頭禪師是大乘僧人，曇無讖與他辯論：

交爭十旬，讖雖攻難鋒起，而禪師於終不肯屈。讖服其精理，乃謂禪師曰：頗有經典可得見不？禪師即授以樹皮《涅槃經》本。[31]

這講的是他最初學的《涅槃經》從何處來。樹皮抄書，在古代印度西北，尤其是克什米爾一帶最多，這說明曇無讖可能是在印度西北或中亞開始學習這部經典的。傳記繼續講他由於得罪了國王，不得不逃亡：

乃齋《大涅槃經》本前分十二卷並《菩薩戒經》、《菩薩戒本》奔龜茲。龜茲國多小乘學，不信《涅槃》，遂至姑臧。[\[32\]](#)

姑臧即今武威。當時割據河西的是北涼沮渠蒙遜。曇無讖得蒙遜接待，「學語三年」，然後開始翻譯，首先就翻譯這部《大般涅槃經》，先祇譯了前分：

讖以《涅槃經》本品數未足，還國尋求。值其母亡，遂留歲餘。後於于闐更得經本，復還姑臧譯之，續為三十六卷焉。[\[33\]](#)

依照慧皎《高僧傳》卷二《曇無讖傳》，在于闐取經本有兩次：

後於于闐更得經本中分，復還姑臧譯之。後又遣使于闐，尋得後分，於是續譯為三十三（六？）卷。[\[34\]](#)

譯出的時間，慧皎講是北涼玄始三年開始，十年結束。前一個時間可能有些疑問，不過玄始十年，即 421 年一說各家記載一致。由此我們知道，曇無讖的譯本，前半部分（前分）是他自己從印度或中亞帶來，後半部分（中分和後分）則來自于闐。

幾乎與曇無讖譯經的同時，另一位中國求法僧智猛在印度也尋得一部原本。
《出三藏記集》

p. 118

卷十五《智猛傳》講智猛到了印度：

後至華氏城，是阿育王舊都。有大智婆羅門，名羅閱宗，舉族弘法。王所欽重，造純銀塔，高三丈。沙門法顯先於其家已得《六卷泥洹》。及見猛問云：秦地有大乘學不？答曰：悉大乘學。羅閱驚嘆曰：希有！希有！將非菩薩往化耶？猛就其家得《泥洹》胡本一部，又尋得《摩訶僧祇律》一部及餘經胡本。誓願流通，於是便反。以甲子歲發天竺，同行四僧於路無常，唯猛與曇纂俱還於涼州，譯出《泥洹》本，得二十卷。[\[35\]](#)

甲子歲即宋文帝元嘉元年，即 424 年。照這一段記載，智猛所得，與法顯幾乎完全一樣。可惜智猛的譯本早已不存。[\[36\]](#)

總起來說，幾種漢譯，甚至一種漢譯之中，原本來源不一，但抄寫和翻譯的年代都比現存的梵本抄成的時間早。

藏譯的時間晚。我們不知道原本從哪裡來，從印度和中亞來的可能性都有。

九

大乘《大般涅槃經》在漢地的譯出，其間的過程，可以說比較清楚。但它在印度出現在什麼時候，卻不清楚。這一點，在印度，迄今為止，沒有任何直接相關的文獻或材料可以說明。只是經文本身提供了一點線索。過去的研究者都試圖據此作出一些推斷。曇無讖譯本卷六：

p. 119

若我正法餘八十年，前四十年，是經復當於閻浮提，雨大法雨。[37]

又卷七：

我般涅槃七百歲後，是魔波旬，漸當沮壞我之正法。[38]

又卷九：

我涅槃後，正法未滅，餘八十年，爾時是經於閻浮提，當廣流布。[39]

照此暗示，我們似乎可以得到的一個結論是，這部經典開始形成，是在釋迦牟尼佛涅槃後七百年，然後在正法未滅前廣泛流傳。但釋迦牟尼究竟什麼時候入的涅槃，準確的年代我們今天並不知道。種種說法，差別很大。許多種說法中，一直比較被人接受的是公元前五世紀（約在公元前 486 年，一般稱為 **Corrected Long Chronology**）。最近更多一些學者傾向於接受一種較晚的說法，即公元前四世紀（約公元前 383 年，一般稱為 **Short Chronology**）。[40]不過，即使我們真正準確知道釋迦牟尼在什麼時候涅槃（這恐怕很難，甚至不可能），經文中的這類關於年代的暗示，也祇能作為暗示而已。多數學者據此而得出結論是公元前四世紀甚至更晚。[41]更準確的判斷是不可能的。分析經文的內容，結合這一時期前後印度政治、社會和佛教本身發生的變化來看，這種結論也有道理。在印度，這是比笈多王朝稍早或相當於笈多王朝初期。如果這是指「大本」，可能如此，因為法顯本、曇無讖本、智猛本的翻譯都在此之後。但從經錄中可以證實還有比這更早的某種大乘《大般涅槃經》。

十

p. 120

《出三藏記集》卷三記載，後漢支婁迦讖翻譯的佛經中，有一種《胡般泥洹經》一卷。但僧祐本人未見到原書，標注為「今闕」。[42]當然，單憑經名，我們很難說它屬於大乘涅槃經還是小乘涅槃經，而且究竟是哪一種。《歷代三寶記》卷四把經名改為《梵般泥洹經》，並說明：「舊錄云「胡般」，今改為「梵」。初出。或二卷。見朱士行《漢錄》及《三藏記》」[43]費長房所引，經錄多了一種朱士行的《漢錄》，它不可能是朱士行所編，但是，是南北朝時出現的一種經錄。[44]《大唐內典錄》卷一及《開元釋教錄》卷一

略同：「《梵般泥洹經》二卷，或一卷。初出，與《大般涅槃經》等同本。」[45]是否就與《大般涅槃經》同本，我們沒有把握。但從支謙譯經，特點是全譯大乘經這一點來看，說它是一種大乘的《涅槃經》大致可信。

《出三藏記集》同卷又記載，吳支謙譯有一種《大般泥洹經》二卷。僧佑說明：「安公云出《長阿含》，祐案今《長阿含》與此異」。^[46]若是出《長阿含》，那就是小乘《涅槃經》了。但僧祐見到了原書，他將他能見到的幾種《大般涅槃》作了對照，認為支謙所譯「與《方等泥洹》大同」^[47]他指的是西晉竺法護所譯的二卷本《方等泥洹經》，今《大正藏》本題作《方等般泥洹經》。但《歷代三寶記》卷五的說法稍不同：「此略大本序分《哀嘆品》為二卷，後三紙少異耳。見竺道祖《吳錄》。」^[48]「大本」就指曇無讖譯的大乘《大般涅槃經》，《哀嘆品》正在序分內。兩種說法，哪種正確？支謙本今不存，我們無法再作對比。考慮到竺法護譯本一開始也是《哀嘆品》，支謙本本身內容也少，因此在僧祐說二者「大同」時，竺道祖的《吳錄》說是「大本」的節略，兩人可能都有道理。但總之，這是一種大乘《大般涅槃經》。

再有一種《大般涅槃經》，僧祐未記，也見《歷代三寶記》卷五：「《大般涅槃經》，二卷。略大本前數品為此二卷。見竺道祖《魏錄》。」^[49]譯者是安法賢。安法賢事跡不清楚，

p. 121

祇知道是三國魏時來中國的外國僧人，從名字可以知道是安息國人。如果依照這一記載，我們可以把這部經同樣看作是大乘《大般涅槃經》的一種或一部分。

再有就是竺法護所譯的《方等泥洹經》。據《出三藏記集》卷二，「或云《大般泥洹經》，太始五年七月二十三日出。」即 269 年。^[50]從內容和篇幅上看，我們不能說它與法顯、曇無讖等譯的《大般涅槃經》同本，但它是早期譯出，現存的一種大乘的《大般涅槃經》。

這幾種早期譯出的都題作《大般涅槃經》的漢譯大乘經，除最末一種，經本都已不存，但經錄中的記載說明，早在後漢或稍遲一些時候，在漢地已經開始在傳譯數種屬於大乘的《大般涅槃經》。如果設定第一種《大般涅槃經》確是支謙所譯，支謙到中國是在後漢桓帝建和年間，譯經當稍後，他是漢地翻譯大乘經典的第一人，這個時間是在公元二世紀後半。支謙、法賢活動的時間在三世紀前半時，竺法護的時間也祇稍晚十多二十年。他們的時代都在四世紀以前，這說明在此之前，也許應該更往前提早一點，在印度或中亞，已經出現具有某些大乘思想內容的，以釋迦牟尼涅槃為題材，以《大般涅槃經》為經名的經典。這個時間在印度笈多王朝時期之前。後來出現的法顯、曇無讖等所據以譯出的《大般涅槃經》，雖然在內容上與前者有相當的差別，但兩者應該有一定的聯繫，因為都屬於大乘僧人們利用舊有的題材，構造出來的新的經典。支謙、法賢、支謙的譯本究竟怎樣，我們今天已難以知道。這麼早的譯本，即使

與今天能見到的《大本》的某些章節有相似之處，但差別肯定很大。我們也許可以把它們看作一種原始形態的大乘《大般涅槃經》。[\[51\]](#)

十一

上面討論的大乘《大般涅槃經》總起來說，法顯等所譯，屬於所謂的「前分」或者叫「初分」，相當於曇無讖譯本的前十卷，即從《壽命品》至《一切大眾所問品》，讖譯的後三十卷，稱作「後分」。但當時就有人認為，曇無讖所譯還不完全，《大般涅槃經》還有一個「後分」。《出三藏記集》卷十四《曇無讖傳》末尾講：

p. 122

初，讖譯出《涅槃》，卷數已定，而外國沙門曇無發云：此經品未盡。讖常慨然，誓必重尋。蒙遜因其行志，乃偽資發遣厚贈寶貨。未發數日，乃流涕告眾曰：讖業對將至，眾聖不能救也！以本有心誓，義不容停。行 40 里，遜密遣刺客害之。時年 49，眾感慟惜焉。[\[52\]](#)

這是一個悲劇性的結局。但尋找「後分」的事並未結束。《大般涅槃經》傳到南方後，講習極盛、南方的僧人更有心要尋到「後分」：

後道場寺慧觀志欲重求後品，以高昌沙門道普，常遊外國，善能胡書，解六國語，宋元嘉中，啟文帝，資遣道普，將書吏 10 人，西行尋經。至長廣郡，船破傷足，因疾遂卒。普臨終嘆曰：《涅槃》後分，與宋地無緣矣。[\[53\]](#)

仍然是一個令人嘆惜的結局。但中國僧人仍沒忘掉「後分」。[\[54\]](#)事隔兩百餘年，到了唐初，另一位中國求法僧會寧在去印度的途中，在南海波凌國與一位印度僧人合譯出一種《大般涅槃經》的「後分」。武周明佺等編撰《大周刊定眾經目錄》卷二著錄：「《大般涅槃經茶毘分》二卷，一名《闍維分》」。這就是「後分」，譯本現存，就題作《大般涅槃經後分》。《大周錄》並有說明：

大唐麟德年中，南天竺僧若那跋陀共唐國僧會寧，於日南波陵國譯。儀鳳年初，交州都督梁難敵附經入京。至三年，大慈恩寺主僧靈會於東宮三司受啟所陳聞，請乞施行。三司牒報，逐利益行用。長安西太原寺僧慧立作序。至天冊萬歲元年十月二十四日奉勅編行。[\[55\]](#)

會寧有一小傳，在義淨撰寫的《大唐西域求法高僧》中。但就在這篇小傳裏，義淨對這個「後分」的性質表示懷疑。《大唐西域求法高僧》卷上：

p. 123

(會寧)爰以麟德中杖錫南海，泛舶至訶陵州。停住三載，遂共訶陵國多聞僧若那跋陀羅於《阿笈摩經》內譯出如來焚身之事，斯與大乘《涅槃》頗不相涉。然大乘《涅槃》西國淨親見目云其大數有二十五千頌，翻譯可成六十餘卷。檢其全部，竟而不獲，但得初《大眾問品》一夾，有四千餘頌。[56]

義淨與若那跋陀羅、會寧等是同時的人，他不僅為會寧撰寫傳記，也列名參加過上面引到的《大周錄》的編訂，他有此疑問，並以他在印度見到的一個梵本作為證據，使人不得不注意他的看法。稍晚一些的智昇在著錄這個「後分」時就在經名之後引了上面《大唐西域求法高僧傳》中的這一段內容，然後寫道：

今尋此經，與《長阿含》初分《游行經》少分相似，而不全同。經中復言法身長存，常樂我淨，佛菩薩境界，非二乘所知，與《大涅槃》義理相涉。經初復題《陳如品末》，文勢相接。且編於此，後諸博識者詳而定之。[57]

然而我們今天讀這個「後分」，得到的印象還是與智昇一樣，仍然很難解決這個問題。在沒有更多的材料以前，我們也無法作出更新的結論。[58]祇是如果我們相信會寧等的譯本，又相信義淨的話，是否有這樣一種可能：在義淨當時，也就是公元七世紀後期，在南海地區流行的一種《阿笈摩》，其中關於佛涅槃諸事一部分，已經攙進了相當多的大乘的思想內容，以至於與大乘相接近或一樣，因此會寧等會把它看作是大乘《大般涅槃經》的一部分，而義淨卻認為它仍屬於《阿笈摩》。而義淨在印度及南海前後二十餘年，廣求經本，他在印度也祇見到一個「前分」，既未見到曇無讖本的「後分」，也不認為會寧等所譯屬於《大般涅槃經》，以及前後分在漢地及西藏傳譯的歷史，說明《大般涅槃經》本身就是分別流行，流行的時間、地區，甚至前後的內容上也不同。

《阿笈摩》傳統上屬於小乘的經典，大乘的思想滲入其中，是否又說明當時在印度和南海一帶佛教中大小乘在互相混融？從印度佛教發展的歷史和其他的史料看，作這樣的推論，似乎不是不可能的事情。[59]

p. 124

十二

在佛教的發展史上，大乘的出現，以及它的發展和演變，大乘經典本身起著很重要也許是最重要的作用。大乘作為一種思潮，從原始佛教和部派佛教中發展出來，它正式形成的標誌，可以說就是一批大乘經的出現。[60]大乘佛教思想在印度的發展，呈現出一種層次性，即不同的大乘佛教學說與理論是漸次發展出來的。這種層次也反映在經典形成的歷史中。一類經典中，可以有早期經典，然後逐漸發展，出現新的，更「完整」的經典。一種經典，也可以在出現以後，在流傳中逐漸被改動，增補和發展，最後形成一種或數種與早期出現的文本具有程度不一的差別的文本。認為佛經就是釋迦牟尼說教的直接記錄固然

已是一種誤解，認為一種佛經出於一人或一群人之手，一經出現，便有定本，多數情況下，也還是誤解。可以肯定地說，因為口轉，也由於隨時在改動，除了基本格式以外，佛經，尤其是較早的佛經根本沒有或極少有「定本」。抄本出現以後，情況也許稍好一些，但還是沒有根本的改變。這就是為什麼我們今天會有這麼多即使是同一類或同一經名的一種經典，卻有似相同又不相同的文本的緣故。反映在漢譯，是同樣的一種情況。最早的漢譯佛經，估計比較多的是從中亞或印度西北的古語言的文本翻譯過來，原本的情況就很複雜，加上初期翻譯，各方面條件不成熟，因此漢譯本的情況也很複雜，甚至可以說是混亂。後來梵本逐漸增多，不僅外國僧人帶來，中國求法僧人也可以直接到達印度本土，取回經本，然後翻譯，

p. 125

翻譯的水平也漸臻完善。但梵本的情況仍然是不一定就有定本，譯成漢本有時仍然會有差異。[61]就大乘《大般涅槃經》而言，原本傳來，有不同的來源，時間不完全一樣，篇幅，也包括部份內容也不一樣，因此導致出現不同的漢譯本。在原本今天基本不存的情況下，這反過來也可以使我們部份地推測原本當時的狀況和流傳的情形。我們看到《大般涅槃經》的經文本身，前後就不一致。例如中國佛教史上曾經引起激烈爭論的「一闍提」是否也有佛性的問題，在前分與後分中說法就不一樣。法顯祇尋到前分，翻譯出來的也祇是這一部分內容，其中講眾生皆具「菩提因」，唯獨「除一闍提輩」。[62]曇無讖的譯本，前部分中也還把「一闍提」排除在「能作菩提因緣」之外，但後三十卷中的翻譯就發生了變化，明明白白講「於一闍提，心無差別」以及「及一闍提，悉有佛性」。[63]譯本傳到南方，當時在南方因主張此說而被驅擯出僧眾之列的竺道生才由此而得到「平反」。同一部經，前後說法不一，表明是不同的人，在不同的時候寫成，因此也不在一起流傳。經典本身就是發展。[64] 佛教經典原本和漢譯的關係，是一個非常複雜的問題。通過將現存的梵本或巴利本與漢譯，有時還有必要將其他文字的古代譯本包括進來一起進行對照，再結合漢文文獻中其他有關的記載，探討經典本身在不同時期發展的歷史，其中有很多不易解決的困難，但對於佛教語言、文獻、歷史的研究，也一定有重要的意義。[65]

p. 126

補記：

拙草稿成後，見到日人松田和信一文，報告他在倫敦的 Stein/Hoernle 收藏中發現見三十三件梵文《大般涅槃經》殘片。松田和信調據尺寸、字體和抄寫格式，這些殘片分屬三分不同的寫本。見 *The Eastern Buddhist, New Series*, Vol.20(1987), No.2, pp.105-114。

1991年3月10日

p. 127

Some Remarks on the Māhāyana Māhaparinirvāṇasūtra and its Chinese Translations

Wang Bang-wei
Department of Oriental Language Beijing University

Summary

The extant sources for the Māhāyana Mahāparinirvāṇasūtra comprise two Chinese translations, one of which is a complete work, two comparatively late Tibetan translations a few Sanskrit fragments, and one Sogdian fragment. The comparison between the Chinese versions and the very "limited" Sanskrit materials which were discovered at the beginning of this century in Japan and Xinjiang shows some discrepancies. It is not possible to explain all these discrepancies as mistranslations as elaborations added during the translation process. The originals from which the Chinese versions were rendered, rather differed more or less from the Sanskrit text we have in hand today. And indeed, relevant information in Chinese Buddhist scriptures catalogues and historical texts indicate that Māhāyana Mahāparinirvāṇasūtra sūtra was, when Chinese Buddhist began to learn of it, was indeed transmitted throughout India and Central Asia in different versions with different sites and in a changing state. Like many other Buddhist texts, it must have undergone a course of development before it assumed its present form. The earliest Chinese translations might offer some further clues to this fact.

[1] 關於這一類經典，要想獲得簡明扼要的介紹，近人的著作中，可參考中村元：Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical notes, Tokyo, 1980, Delhi, rep. 1987, pp. 212-215, 365 及山田龍城：梵語佛典之諸文獻，京都，1981 年重印本，頁 95。小乘《大般涅槃經》研究作得最好的首推德國學者 E. Waldschmidt。他的 Die Überlieferung von Lebensende des Buddha: eine vergleichende Analyse des Mahāparinirvāṇasūtra und seiner Textentsprechungen, 2 parts, Göttingen, 1944, 1948 和 Das Mahāparinirvāṇasūtra: Text in Sanskrit und Tibetisch verglichen mit dem Pāli, nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung in Vinaya der Mūlasarvāstivādins, 3 parts, Berlin, 1949, 1950, 1951 是以在中國新疆吐魯番發現的梵本與巴利文 Mahāparinibbānasuttanta、漢譯《長阿含》中的《游行經》、西晉的法祖譯《佛般泥洹經》，失譯《般泥洹經》，所謂法顯譯《大般涅槃經》、義淨譯《根本說一切有部毗奈耶雜事》以及藏譯相互對照，而研究其內容和來源。大乘《大般涅槃經》歐洲學者研究者的人很少，但日本學者研究的較多。見中村元書。從整理文獻的角度看，近年內最主要的出版物是：湯山明：Sanskrit Fragments of the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra, I. Koyasan Manuscript, Tokyo, 1981 以及 G. M. Bongard-Levin: New Sanskrit Fragments of the Mahāyāna (Central Asian Manuscript Collection at Leningrad), Tokyo, 1986。湯山明書亦有很詳細的文獻目錄。關於討論大乘《大般涅槃經》思想內容的著作，從古至今，從古代的經疏到今人的著作，幾乎可以說是無數。但本文基本不涉及其思想內容。

[2] 《大正新修大藏經》（以下簡稱《大正藏》）卷 12，頁 604。

[3] 見注 1。

[4] 原書，Oxford, 1916, rep. St. Leonards-Amsterdam, 1970, pp. 85, 93-97。

[5] 見注 1 所引 Bongard-Levin 書，P.XIII。

[6] 同上，pp.10-12。

[7] 梵文佛教文獻 Ratnagotravibhāga 中有一處亦曾引用《大般涅槃經》。見上引湯山明書中引用各書，p.15。Ratnagotravibhāga 最早有後魏勒那摩提的漢譯，題作《究竟一乘寶性論》4 卷。

[8] 今大藏經中 6 卷《大般泥洹經》一般都題作法顯譯，但依《出三藏記集》卷 8 所載《6 卷泥洹記》，翻譯此經時是印度來華僧人佛大跋陀（佛陀跋陀羅）「手執胡本」，寶雲傳譯，時間是東晉義熙 13 年 10 月 1 日至 14 年 1 月 2 日，地點是建康道場寺，未提及法顯。此「經出後記」、《大正藏》卷 55，頁 60 中。寶雲是中國僧人，亦曾與法顯一起去印度求法，行至弗樓沙而還。見《法顯傳》，《大正藏》卷 51，頁 857 上至 858 下。寶雲並譯過《新無量壽經》2 卷和《佛所行讚》5 卷。不過，當時法顯亦在道場寺，正在翻譯大部頭的《摩訶僧祇律》「以晉義熙 12 年歲次壽星 11 月，共天竺禪師佛跋跋陀於道場寺譯出，至 14 年 2 月末乃訖。」見《出三藏記集》卷 3《新集律來漢地 4 部序》，《大正藏》卷 55，頁 21 上。我們不確切知道法顯是否直接參加，或參加了多

少前者的翻譯，但梵本是他從印度攜回，他過問或參加翻譯也是可能的。而且《出三藏記集》將此經列在法顯名下，見《大正藏》卷 55，頁 11 下。同時《出三藏記集》卷 11《佛大跋陀傳》也講：「其先後所出，《6 卷泥洹》、《新無量壽》、《大方等》、《如來藏》、《菩薩十住》、《本業》、《出生無量門持》、《淨六波羅蜜》、《新微密持》、《禪經》、《觀佛三昧經》，凡 11 部。」《大正藏》卷 55，頁 104 上。卷 14《法顯傳》又講：「遂南造京師，就外國禪師佛大跋陀，於道場寺譯出《6 卷泥洹》、《摩訶僧祇律》、《方等泥洹經》、《經》、《雜阿毗曇心》。《大正藏》卷 55，頁 112 中。歷代經錄中有題法顯譯者，亦有題佛大跋陀譯者。法顯與佛大跋陀合譯的《摩訶僧祇律》，情形亦頗相似。因此我們現在把此經看法顯、佛大跋陀、寶雲合譯也許比較合理。

[9] 有關《後分》，下面將要討論到。

[10] 見湯山明書，pp.9-13。

[11] 北京中華書局標點本，1/267。

[12] 見《資治通鑑》卷 171，北京中華書局標點本，12/5314。

[13] 中華書局標點本，6/1865。

[14] 據《北齊書》卷 8《後主本紀》，後主一代，突厥遣使北齊有兩次，一次在天統 2 年（566），一次在武平 3 年。天統 2 年時佗鉢尚未立為可汗，突厥君主亦無意於佛教，因此此事當係於武平 3 年。佗鉢可汗遣使北齊，遂有譯《涅槃經》為突厥語等事。

[15] Soghdische Texte. II, von F. W. K. Müller, aus dem Nachlass herausgegeben von W. Lentz, Berlin, 1934, S. 49-54。

[16] 《大正藏》卷 12，頁 585 中。

[17] 高野山一件梵文經湯山明校正過，見湯山明書。英國一作依 Thomas 刊布的梵文抄錄，Thomas 祇是轉寫原件，基本未在文字上作改動。

[18] 《大般泥洹經》卷 3《四法品》、《大正藏》卷 12，頁 868 中～下。

[19] 《大般涅槃經》卷 4《如來性品》，《大正藏》卷 12，頁 385 下～366 上。

[20] 見湯山明書，pp.30,32。湯山明書抄錄了藏譯，也有他作的英譯。

[21] 同注 18，卷 6《問菩薩品》，《大正藏》卷 12，頁 895 上。

[22] 同注 19，卷 9《如來性品》，《大正藏》卷 12，頁 422 中～下。

[23] 我們可以再舉一個例子。梵本中 *dakṣiṇā-pathakāna bodhisatvāna mahāsatvānaṃ* 是複數屬格用作為格，這是佛教梵語中常見的一種現象，見 F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. I, 7.63, p.46, rep. Delhi, 1985。曇無讖譯作「為於南方諸菩薩故」就很合適。相反，連 F.W.Thomas 這樣的專家對此的理解和翻譯都非常勉強。法顯等有關的譯文完全是另一意思，但我們不知道法顯攜回的原本究竟怎樣。

[24] 有這種「嫌疑」的句子在曇無讖本中可以找到一兩處，如「彼世間中，有三種味，所謂無常無我無樂」，「調常樂我淨」。這祇是從上下文中語氣看，顯得比較突兀，現在還沒有其他的根據。

[25] 湯山明書，p.7。

[26] 山田龍城認為是八世紀的書體，前引書，頁 14。

[27] Bongard-Levin 書，p.X VII—VIII。

[28] 《大正藏》卷 51，頁 864 中。

[29] 《大正藏》卷 55，頁 60 中。開譯時間《出三藏記集》卷 2 稍異，作「晉義熙 13 年 11 月 1 日」。同書卷，頁 11 下。這可能是個小錯誤。

[30] 同上。

[31] 《大正藏》卷 55，頁 102 下。

[32] 同上，頁 103 上。

[33] 同上，頁 103 中。

[34] 同上卷 50，頁 336 中。

[35] 同上卷 55，頁 113 下。《出三藏記集》卷 8 所載「未詳作者」的《大涅槃經記》說法有些不同：智猛在印度尋得胡本回國後，「暫憩高昌」。後曇無讖至涼州，沮渠蒙遜「遣使高昌，取此胡本，命讖譯出。」曇無讖譯時「知部黨不足，尋慕殘餘，有胡道人應期送到此經。」同上，頁 60 上。但這一說法，自身的疑點很多，僧祐當時就有懷疑。又《隋書》卷 35《經籍志》載一說法，略近於此，謂智猛在高昌譯《泥洹》20 卷，曇無讖至，沮渠蒙遜「遣使高昌取猛本，欲相參驗，未還而蒙遜破滅。姚□弘始 10 年，猛本始至長安，譯為 30 卷。」中華書局標點本，4/1097-1098。這一說法在時間上更混亂。智猛甲子歲從印度出發時，曇無讖已譯完《大般涅槃經》。又隋灌頂《大涅槃經玄義》卷下的說法亦類似於此。《大正藏》卷 38，頁 14 上～中。

[36] 僧祐編《出三藏記集》時，就未見到智猛所譯《般泥洹經》，見僧祐書卷 2，《大正藏》卷 55，頁 12 下。此外，智猛譯文有 20 卷，法顯等祇有 6 卷，分量差別很大，使人有些不解。

[37] 《大正藏》卷 12，頁 398 中。

[38] 同上，頁 402 下。

[39] 同上，頁 421 下。

[40] 有關佛滅年代的討論，文章很多。1988 年在德國哥廷根還專門召開過一次學術會議，討論這一問題。當然，仍然沒有肯定的結論。見 H. Bechert: *The Problem or the Determination of the Date of the Historical Buddha*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süasiens*, Band X X X III, 1989, pp.93-120。

[41] 見中村元前引書，p.212。

[42] 《大正藏》卷 55，頁 6 中。僧祐又標注：「其《古品》以下至《內藏百品》凡 9 經，安公云：似支讖出也。」其中包括這部《胡般泥洹經》。因此，如果謹慎些考慮，此經是否支讖所譯稍有疑問，不過年代大大早於道安是肯定的。《出三藏記集》卷 13《支讖傳》：「又有《阿闍世王》、《寶積》等十部經，以歲久無錄。安公按練古今，精尋文體，云似讖所出。」同書卷，頁 95 下。

[43] 《大正藏》卷 49，頁 53 上。

[44] 費長房引用的朱士行及竺道祖等經錄，可能又根據的是他當時所見隋以前的幾種經錄。

[45] 《大正藏》卷 55，頁 223 下、478 下。

[46] 同上，頁 6 中。

[47] 同上，頁 14 上。

[48] 《大正藏》卷 49，頁 57 上。《大唐內典錄》等同。

[49] 同上，頁 56 下。《大唐內典錄》等同。

[50] 《大正藏》卷 55，頁 8 上。法顯也譯有一種 2 卷本的《方等泥洹經》，但其本不存。同書卷，頁 11 下。兩種書或是同本異譯。

[51] 在隋以後的經錄中，常把支讖本列為「初出」，法賢本列為「二出」，支謙本列為「三出」，往下是法顯本、曇無讖本、智猛本，依次排列。見智昇《開元釋教錄》各卷，《大正藏》卷 55，頁 507 中。但因為前三種譯本在隋以前已佚，僅僅憑此而說它們與後三種譯本是「同本」，同到什麼程度，我們沒有把握。

[52] 《大正藏》卷 55，頁 103 中。

[53] 《大正藏》卷 55，頁 103 中。

[54] 從南北朝至唐，《大般涅槃經》講習極盛，出現專講此經的「涅槃師」。中國僧人的注疏中就常有提到未譯出的「後分」。如隋慧遠《大涅槃經記》卷 1，《大正藏》卷 37，頁 614 下；隋灌頂《大涅槃經疏》卷 33，《大正藏》卷 38，頁 230 上；雖然後者引的是一部疑偽經。

[55] 《大正藏》卷 55，頁 385 中。

[56] 《大唐西域求法高僧傳校注》，中華書局，1985，頁 76~77。

[57] 《大正藏》卷 55，頁 591 上。

[58] 關於會寧譯本的來源，最大的問題是至今沒有發現相關的梵本或有其他記載。譯自梵本的藏譯也沒有這一部分。有關的藏譯轉譯自漢譯。因此使人覺得有些可疑。但譯自梵本的藏譯也沒有曇無讖本的「後分」部分。

[59] 關於 7 世紀時印度佛教中大小乘之間的關係，拙稿《義淨〈南海寄歸內法傳〉，校注與研究》的「上篇」中曾作了較多的論列。原稿將由中華書局出版。

[60] 關於大乘的早期史，有很多問題還不清楚。近 2、30 年中，很多學者，尤其其中日本學者把大乘起源與在家信徒的影響的增長以及佛塔崇拜聯係在一起。如比利時學者 É Lamotte 和日本學者平川彰等，É Lamotte: *Der Mahāyāna-Buddhismus, Die Welt des Buddhismus*, hrsg. von H. Bechert und R. Gombrich, München, 1984, s.90; 平川彰: *The Rise of Mahāyāna Buddhism and its Relationship to the worship of Stūpas*, *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*, 22, Tokyo, 1963, pp.57-106。但實際上，大乘佛教的出現，恐怕主要還是佛教僧人自身對佛教理論發展的結果。這與大乘經典的編撰就有很密切的關係。大乘佛教的一個特點就是特別的重視經典，幾乎所有的大乘經都強調讀誦、書寫、流通經典的好處。參見 G. Schopen: *The Phrase "sa prthivīpradeśaś caityabhūto bhavet" in Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna*, *Indo-Iranian Journal*, 17(1975) pp.147-181; R. Gombrich: *How the Mahāyāna Began*, *The Buddhist Forum*, Vol.1, ed. by T. Skorupski, London, 1990, pp.21-30; P. Williams: *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*, London and New York, 1990, pp.20-26。

[61] 例如《法華經》。現存梵本大乘經中抄本最多的大概就要算《法華經》。不同來源的梵本《法華經》在文字和內容有差別，有時差別相當大。梵本本身很早就已經依不同的系統分別在印度、中亞、克什米爾和尼泊爾流行。見 H. Bechert: *Remark on the Textual History of Saddhamapūṇḍarīka*, *Studies in Indo-Asian Art and Culture*, Vol.2. Śatapiṭaka Series, Vol.96, New Delhi, 1973, pp.21-27。

[62] 卷 6，《大正藏》卷 12，頁 891 下~894 上。

[63] 卷 9、15、16、20、21、22，《大正藏》同上，頁 417 下、454 上、459 上、482 中、488 中、493 中。

[64] 道朗《大涅槃經序》後有一段講《大涅槃經》，「如來去世，後人不量愚淺，抄略此經，分作數分，隨意增損，雜以世語，緣使違失本正。」《大正藏》卷 55，頁 59 下~60 上。這其實反映的就是經典本身在變化的情況。這一段文字不一定是道朗所寫，實際出自《大般涅槃經》本身。見法顯本卷 6 和曇無讖本卷 9，《大正藏》卷 12，頁 894 下，421 下。

[65] 例如早期漢譯的般若類經典，保存了迄今可能了解的最早形態的大乘般若思想。它們顯然與現存梵本《般若經》所反映的思想有很大差別，前者顯得非常「原始」。這不奇怪。現存《般若經》的梵本大多數抄寫的時間要比最早的漢譯晚一千餘年。見 L. Lancaster: *The Oldest Mahāyāna Sūtra: its Significance for the Study of Buddhist Development, Eastern Buddhist (new series)*, 8(1975), pp.30-41。