

《賢愚經》的原典語言^①

[美] 梅維恒著 朱冠明譯

《出三藏記集》(僧祐[445—518] 公元 505 年至 515 年間編纂)中有關《賢愚經》的目錄學上的記載，為這部教化性質的翻譯佛經故事集的原典語言問題，提供了一些專門的、但總的來說並非結論性的信息，耐人尋味。給人的初步印象是，這部佛經的漢譯本並非譯自梵文或者印度的其他某種語言，表面上看更像是譯自于闐語。《賢愚經》譯為漢語的時間相當早(445 年)，這便極有可能幫助我們更準確地理解佛教文學從印度到中國的傳遞過程，特別是其間一些中亞俗語所起的作用。

本文將細緻地考察相關材料，包括這部佛經本身、其他語言的譯本以及其他一些歷史資料，從而確定這個漢譯本的直接來源。自然，考察重點要放在一些專有名詞和音譯術語的語音上，但也考慮到了其他類型的材料。我們將看到，儘管這部佛經有着印度語言、文學乃至民間傳說方面的堅實可靠的背景，但是經由中亞而傳至中國，則使它帶上了鮮明的色彩，與純粹的印度作品迥然相異。《賢愚經》由中國僧人翻譯、編纂並加注標題，部分在中亞完成，部分在中國本土完成，這更增加了這部作品的複雜性。這部佛經包含了印度、中亞、中國三方面的因素，這三者之間的關係極度微妙，很好地反映了佛教從其故土向其他國家傳播的複雜過程。

一在五天竺純梵語；二雪山之北是胡。……西土有梵有胡，

何不南北區分？是非料簡，致有三失：一改胡為梵，不析胡開胡還成梵，失也。二不善胡梵二音，致令胡得為梵，失也。三不知有重譯，失也。……一直譯，如五印夾牒直來東夏譯者是。二重譯，如經傳嶺北樓蘭焉耆，不解天竺言，且譯為胡語：如梵云“鄔波陀耶”，疏勒云“鵲社”，于闐云“和尚”；又“天王”，梵云“拘均羅”，胡云“毗沙門”是。三亦直亦重，如三藏直賁夾牒而來，路由胡國，或帶胡言。（贊寧《宋高僧傳》，50/723b—725b）

探討《賢愚經》（後文簡稱《賢》）原典語言的核心文獻，是出自僧祐《出三藏記集》第九卷第二十條的“賢愚經記”（55/67c—68a）。《出三藏記集》約編纂於公元505—515年，是第一部且最重要的一部漢文佛典經錄，僧祐則是中國佛教目錄學這一優良傳統的奠基人。

賢愚經記

釋僧祐新撰

十二部典，蓋區別法門。曠劫因緣，既事照於本生；智者得解，亦理資於譬喻。《賢愚經》者，可謂兼此二義矣。

河西沙門釋曇學、威德等，凡有八僧，結志遊方，遠尋經典。於于闐大寺遇般遮於瑟之會。般遮於瑟者，漢言五年一切大衆集也。三藏諸學，各弘法寶，說經講律，依業而教。學等八僧隨緣分聽，於是競習胡音，析以漢義，精思通譯，各書所聞，還至高昌，乃集為一部。既而逾越流沙，賁到涼州。

於時沙門釋慧朗，河西宗匠，道業淵博，總持方等。以為此經所記，源在譬喻；譬喻所明，兼載善惡；善惡相翻，則賢愚之

分也。前代傳經，已多譬喻，故因事改名，號曰賢愚焉。

元嘉二十二年，歲在乙酉，始集此經。

京師天安寺沙門釋弘宗者，戒力堅淨，志業純白。此經初至，隨師河西，時為沙彌，年始十四，親預斯集，躬睹其事。洎梁天監四年，春秋八十有四，凡六十四臘，京師之第一上座也。唯經至中國，則七十年矣。祐總集經藏，訪訊遐邇，躬往諮問，面質其事。宗年耆德峻，心直據明，故標講為錄，以示後學焉。

此“記”在僧祐為《賢》所做的題解部分略寫為（55/12c）：

賢愚經，十三卷（宋元嘉二十二年出）

右一部，凡十三卷。宋文帝時，涼州沙門釋曇學、威德於于闐國得此經胡本，於高昌郡譯出。（天安寺釋弘宗傳。）

在此經每卷開頭能看到這樣的注解：“元魏涼州沙門慧覺等在高昌郡譯。”

乍一看，這些記載似乎為我們提供了有關《賢》來源豐富詳實的第一手資料。它由八位中國僧人“分聽”得來，他們來自甘肅省一個重要的城鎮涼州^②，去往于闐求取聖典。在于闐期間，他們幸運地趕上了般遮於瑟大會——每五年一次的大規模集會，成千上萬的信徒們從周邊地區趕來，向數以千計的僧人們表示敬意，這些僧人們就居住在那個重要的絲綢之路城市的寺院裏^③。於是，中國僧人聽到了法師們宣講《賢》中記載的那些故事。他們似乎在于闐便依據筆記做了初步的翻譯，隨後把這些翻譯帶回位於塔里木盆地另一端（東部）的高昌，在那裏進行加工整理，並將其匯集成單獨的一部佛經。然後他們從高昌返回涼州，回到他們自己的寺院，又對這部佛經重新進行了編纂，並由當地一位高僧給它取了個地道的中國名稱。

然而，進一步考察和思索之下，會有一大堆問題困擾我們：法師們宣講時用的哪種或哪幾種語言？是梵文、印度俗語（Prakrit）、于闐語，抑或是其他某種中亞或印度語言？僧祐的確對“梵”和“胡”作了個大致的區分，即以“梵”為“婆羅門的（即印度的）”，而“胡”大致相當於“印度—伊朗的（即中亞的）”，但這絕非一個嚴格的區分，因為有不少用“胡”來指梵文的例子。無論宣講所用語言是印度的還是中亞的，那些中國僧人何以能聽得懂？儘管他們“競習胡音”，但要說他們在逗留于闐期間便獲得了足夠的語言能力，以致在沒有操雙語者的幫助下便能明白宣講的大義，這種可能性實在太低了。他們的筆記是一字不落的翻譯呢，還是祇是摘要和轉述？他們能用速記的方式將宣講記下來呢，還是為他們安排了專場集會，會上宣講速度作了細心調整，以確保他們能夠把內容完全記下來？是否如題解中所明確注明的一樣，此經真有一個他們據以翻譯的“胡本”？Tanya Storch, 《出三藏記集》以及其他經錄的專家，最近明確指出，即便中國佛教目錄學家提及“胡本”，也不能確保有個實實在在的印度語或中亞語言的寫本的必然存在，更常見的是，根本就不存在這樣一個寫本，因為印度的佛學家強調記憶和口傳。是中國的僧侶和朝聖者們對佛經寫本有着偏愛和需求；有文獻可考的事例證明，一些寫本的出現，就是為了滿足那些一心想獲得寫本的中國佛學家的願望的。（見 Storch 1993）

繼續我們的問題：假如那位涼州的高僧覺得有必要給這部佛經重新命名^①，是否意味着存在一部印度或中亞語的原典，其名稱為“譬喻經（avadāna）”之類？假如是的話，我們能否確立它與某些已知的、同為該名稱的梵文佛經之間的等同關係？或者，假如那些故事是中國僧人們從不同的法師在不同的宣講中聽來的，那麼是不是說，《賢》是由他們自己匯集的一部雜合的佛經？編纂的確切的程序是什麼？在于闐從僧人們的筆記翻譯過來的經

文與在高昌進行匯集時的經文之間是什麼關係？高昌與涼州編纂的經文之間又是什麼關係？假如宣講所用的語言是梵文或印度俗語，那些可能同樣也參加了集會的本地信徒們能聽得懂嗎？或者這種宣講限制祇讓那些掌握了足夠的印度語言而能聽懂的僧人參加（假定其宣講語言不是于闐語），在宣說時也許還帶有當地的特殊腔調？那些宣講是否可能配有某種同聲翻譯，將其譯成當地的俗語甚至是漢語？在接下來的研究中，我們將會探討這些問題，以及其他一些相關問題，以便更好地理解印度佛經到中國的傳遞過程，以及其間中亞語言所起的作用；同時要記住的是，有關《賢》的許許多多的謎團，同其他漢文佛經一樣，除非發現更多的資料，目前還祇能存疑。

從很早開始，于闐就成為一個佛教研究十分繁盛的中心。大約在公元 260 年左右，就有一位名叫朱士行的中國僧人到過那裏，以圖獲得對教義更好的理解，並求取佛經。這是目前所見最早的有關中國僧人出國取經的歷史記載。他在于闐停了下來，直到大約 80 歲時去世。此間，他於公元 282 年派了一位弟子，名叫弗如檀的于闐人，將大約 90 章佛經送回了中國。接下來，這些佛經中的一部分在公元 291 年左右被譯成了漢語，譯師是一位于闐佛教學者無叉羅，他在更早的時候便到了中國。他的助手是一位來自印度但已漢化了的優婆塞竺叔蘭，由他負責向兩位中國人“口傳”，這兩位筆受將他口傳的漢譯記錄下來。公元 286 年，另一位于闐僧人祇多羅抵達長安，他帶來了更多的梵文佛經來翻譯。據《開元釋教錄》，《時非時經》譯於西晉年間（265—316 年），這部經的後記中寫道：“外國法師若羅嚴，手執胡本，口自宣譯，涼州道人于闐城中寫記。”五世紀初，來自中印度摩竭陀國的著名的大乘學者曇無讖在涼州，他從印度帶來了《大般涅槃經》的部分寫本。為使這部經書完整，他於 412 或 413 年來到于闐，並在于闐發現了寫本的另一部分。曇無讖的弟子沮渠京聲

（來自一個顯貴的匈奴家族，這個家族是公元 397—439 年北涼王朝的統治者），曾從涼州到于闐，在衢摩帝大寺從一位印度法師佛陀斯那學習大乘佛教，這位法師（在西域諸國被稱為人中師子）據說具有超凡的能力，能口誦佛經 50,000 頌以上。佛陀斯那的角色是為沮渠京聲進行口譯，那種由多人合作翻譯的操作方式由此也可見出一斑。慧遠集團中的一位僧人法領從于闐帶回《華嚴經》，並由佛陀跋陀羅於公元 418—420 年譯出。從以上事例以及其他可資引證的更多的例子，可以清楚地看到，所謂“中國佛教”，在五世紀的上半期及以前，事實上是一種跨國的、跨種族的現象，而于闐和涼州是這一印度宗教傳往中國途中的關鍵環節。

由此可見，于闐佛教具有濃厚的印度（尤其是西北部的印度）色彩。那裏的僧人受業於居住在當地寺院的印度法師，並且在一切與佛教有關的事情都上仿倣印度的風格和方式。從某個實際的角度看，在公元前後的好幾個世紀裏，于闐就是印度在中亞的殖民地。同時，于闐的印度佛教又與當時中國發展中的佛教有着十分緊密和特殊的關係。中國那些取經的朝聖者常常會在于闐停留很長的時間，並與居住在那兒的印度學者一起共同研習，而不是走完全程去到印度。于闐與甘肅走廊上的敦煌、涼州等這些地方的關係尤為緊密。它們之間的種種關係並非僅限於宗教活動，同時也包括商業的和經濟的聯繫。儘管中國西北與于闐之間、于闐與印度西北之間的距離（包括空間距離和文化上的距離）是巨大的，而且道路艱險，然而接觸與交流卻一直在實實在在地進行着，直到八世紀伊斯蘭教開始在中亞這些佛教小國佔統治地位。這樣，涼州的曇學等僧人決定去于闐取經翻譯，就不奇怪了。可是問題在於要準確地判定五世紀中葉他們在于闐見到的到底是哪一類佛經——是純粹的印度語言的佛經嗎？是寫本還是口傳的佛經？如此等等。

與其他譬喻故事集相比,《賢》中的故事顯得相對較長。以大正藏的欄數為計量標準,從下面大致的章節長度,可以清楚地看到《賢》中譬喻故事敘事的長短: 16 (nos. 14, 42)^⑤, 15. 5 (no. 40), 14 (no. 52), 12. 75 (no. 57), 11. 25 (no. 23), 11 (no. 34), 10. 5 (no. 1), 9. 5 (no. 31), 9. 25 (no. 22), 9 (no. 48), 8. 5 (no. 37), 7. 5 (no. 32), 5. 5 (nos. 24, 39), 5. 25 (no. 53), 4. 5 (nos. 16, 67), 4 (no. 30), 3. 75 (no. 64), 3. 5 (nos. 7, 8, 21, 25), 3 (nos. 2, 6, 15, 20, 36, 43, 55), 2. 75 (nos. 61, 68), 2. 5 (nos. 18, 19, 28, 35, 54, 56, 58, 65, 66), 2. 25 (nos. 26, 33), 2 (nos. 3, 5, 12, 29, 44, 46, 50, 51), 1. 75 (no. 38), 1. 5 (nos. 17, 27, 62, 69), 1. 25 (nos. 9, 10, 47, 49), 1 (nos. 4, 11, 13, 41, 45, 60), 0. 75 (nos. 59, 63)。從這方面看,有些故事讀起來的確像宣講時做的筆記,取材於一些口頭故事,且還未經某一作者最終整理為書面文本。

說《賢》是部雜合的、宣講筆記性的佛經,還可以由下面這些特徵進一步證明:

1. 儘管使用韻律形式是印度佛教敘事文學的特點,但所有 69 則故事中,僅僅 2 則出現過 (nos. 1 [幾首短詩]、52 [出現一處])。No. 58 有一首偈頌 (實際上祇是簡單列出了“四諦法”), no. 61 還有一首 (實際上是首非常簡短的咒語)。當然不能說這些便構成了詩和散文的交替。

2. 在每一則故事的編排方式上似乎根本沒有準則。篇幅幾乎最短的一則故事 (no. 41) 緊跟在最長的一則 (no. 42) 之後。故事的內容和主題也變化多端,儘管大多數故事中都出現了“定名”與“業緣”^⑥,正與一般的譬喻故事集相合。

3. 風格上差異也很大。比如 no. 34 幾乎全由四字格的句子組成,而 no. 39 的句子則長短不一,變化很大。對語言的運用

也是如此，其中有些故事比另外一些更加口語化。這也許正顯示了一些故事可能部分源自口頭，因為其中保留了一些令人驚異的口語用法，這在那麼早的時期是極為罕見的。例如，在 no. 27 中，我們發現“那”用作疑問標記：“貧那可賣？（4/384a）”這是目前所知“那”用作修辭性的疑問詞的最早用例之一。

4. 同一個人名或術語音譯和意譯不統一，有時甚至在同一則故事中出现不同的譯法（如 370 頁上欄對 Mahā- 就分別譯作“摩訶 [迦葉]”和“大 [目犍連]”）。

看來《賢》中這些不一致之處，原因即在於它是由八位中國僧人以及那位涼州高僧所記錄、翻譯、編纂而成的，其過程太複雜。

《賢》現存的諸版本（高麗、宋、元、明版）文字差異相當大。通過最早版本中那些尚未經規範整理的音譯詞（見本文末的“音韻資料表”），我們也許可以得出一些有價值的結論，來說明那八位來自涼州的中國僧人在于闐最初聽到那些故事時，故事宣講者所用的語言。梵文以 -a 尾名詞在《賢》的漢譯本中成了以 -i（有時是一 ki 或帶鼻音的 -i）結尾的詞，這無疑是這部佛經的音譯詞中最引人注目的反常之處。關於這一現象的最突出的一個例子，並沒有收入到文末的表中，不過我們在以下幾段就專門討論它。

印度西北的犍陀羅省的首府是 Taxila（據希臘語轉寫），位於北緯 35°4′、東經 72°44′。這座古城的舊址在巴基斯坦的拉瓦爾品第市（Rawalpindi）西北約 22 英里處。Taxila 處於三條重要商道的交匯點上：1. 從印度由 Megasthenes 的“皇家大道”通往東方；2. 從西亞；3. 從克什米爾和中亞。五世紀初，即在法顯到達後不久，它便遭到了匈奴人的毀壞。因為長久以來 Taxila 便是個輝煌的學術中心，又正處於印度俗語佛教文化（Prakritic Buddhist culture）的中心地帶，故而這個名稱的發音，對檢測

《賢》中那些故事是否用所謂的犍陀羅俗語 (Gāndhārī Prakrit) 宣講，就顯得尤為重要。一般說來，假如《賢》中的故事最初是用純正的犍陀羅俗語宣講，那麼宣講者當然會將犍陀羅首府的名稱說對。然而，從漢字的音譯來看，我們可以肯定的是，他們所說的並非是那種語言，至少不是純正的犍陀羅俗語。

儘管沒有人能確定 Taxila 這一名稱的原始意義，但我們對它在幾種主要的古代印度語言中的發音，卻有很好的瞭解。它在梵文中讀作 Takskhasilā，巴利文中讀作 Tacchasilā，在印度俗語中讀作 Takkhasilā。這幾個印度語形式常見的漢字音譯是：

特叉尸羅 t' e-ch' a-shih-lo / dək-ʈʰai/ʈʰɛ:-çi-la

旦那始羅 ta-ch' a-shih-lo / da-ʈʰai/ti-çi' /çi' -la (玄奘，七世紀前半葉)

竺剌尸羅 chu-ch' a-shih-lo / truwk- ʈʰait/ʈʰt-çi-la (法顯，五世紀前半葉)

德(叉)尸羅 te- (ch' a-) shih-lo / tək- (ʈʰai/ʈʰɛ:-) -çi-la

德差伊羅 te-ch' a-yi-lo / tək-ʈʰai/ ʈʰɛ:-çji-la

德叉尸羅 te-ch' a-shih-lo / tək-ʈʰai/ ʈʰɛ:-çi-la

奢叉尸羅 she-ch' a-shih-lo / ʂia-ʈʰai/ ʈʰɛ:-çi-la

卓叉始羅 cho-ch' a-shih-lo / traiwk/træ:wk- ʈʰai/ʈʰɛ:-çi' /çi' -la

旦那尸羅 ta-ch' a-shis-lo / da-ʈʰai/ ʈʰɛ:-çi-la (玄奘的傳記)

Taxila 這一名稱在《賢》中出現了 8 次，每次均固定不變地用“特叉尸利 t' e-ch' a-shih-li / dək- ʈʰai/ʈʰɛ:-çi-lih”這幾個漢字來音譯（表示涼州僧人在于闐聽到的很可能是這樣一個語音形式：* taksa śili）。這便清楚地表明，公元 445 年中國僧人在于闐聽到的 Taxila 這一地名不可能是地道的梵文、巴利

文或印度俗語。然而我們不應該完全排除其印度語源頭的可能性，因為對這一地名的後半部分來說，一些現代的印度俗語會有這樣一些形式，如：庫毛尼語（Kumāoni）—sili，印地語（Hindi）—sili，比哈裏語（Bihārī）—silli。不過，尚無證據表明這些形式早在五世紀就已經存在了。

于闐語專家宏熙熊本（Hiroshi Kumamoto）曾這樣描述這一語言現象：

以 a—結尾的名詞語幹（為數最多的一類），其主格單數詞尾由前元音 —i 或 —e（並非必然是長音，哪怕用婆羅米 [Brāhmī] 文字書寫）替代來自（連讀音變前）梵文中的一 as/—a ḥ 和伊朗語中的一 ah 的一 o，這一現象是中亞地區東部語言一個突出的特徵。……具有這一特徵的語言包括于闐語（a—尾語幹名詞的主格單數詞尾是 —ä，於 i 相近），粟特語（輕語幹名詞的主格單數詞尾是 —y，即 —i），和吐火羅語 B（詞尾是 —e；在吐火羅語 A 中元音整個脫落），但不包括犍陀羅語的《法句經》（其主格單數大多是一 o，偶爾是一 e/i。見 Brough, Introduction, § 75—77）。文中 Brough 認為後面的形式 —e/i 是在將原本改為犍陀羅語版本時，原本語言留下的痕迹。在于闐發現的《妙法蓮華經》梵文寫本（即所謂的 Petrovsky 或喀什噶爾 [Kashgar] 寫本；見 Toda, Introduction to the Romanized text, p. xix）中大多數用例都是一 a，這與上面各種語言以及標準梵文都不一致。

又據另一位于闐語專家 Ronald Emmerick：“單數陽性以 —i 結尾……在于闐語、圖姆書克語（Tumshuqese）和粟特語中十分常見。不過，在代表西北俗語的于闐本《法句經》中，詞尾通常是一 o 或者 —u，有時也作 —a，—e 或 —i。在後來的石刻文中，印度河以西作 —e，以東作 —o。”

《賢》中 Taxila 這一地名音譯的前半部分更像梵文或某些形

式的印度俗語，而不像是于闐語，這便使問題更加複雜。Taxila 一詞在印度俗語中的形式，除上文提到的外，另外還有 tacchai — (Hemachandra [1088—1172]) 和 tacchiya (Old Māgadhi) 等，可是在于闐語中，我們卻發現與其同源的詞幹為 ttās—。純粹的語闐語形式顯然是以嗽音結尾，而《賢》中的音譯則是一個跟在腭音（入聲的一k）後的清送氣卷舌塞擦音。看來，那些試圖盡可能準確地記下 Taxila 這一地名的中國僧人，他們聽到的也許基本上是個梵文或印度俗語的形式，但卻是按照于闐人的發音方式發音，並且有個語闐語的語尾。

曾有人認為，大多數情況下《賢》中的地名 Taxila 可能是以它的處所格 (locative) 形式出現，因此編纂這些故事的中國僧人有可能實際上是試圖把于闐語的那一語法形式記載下來。所幸的是，這在于闐語的《阿育王譬喻經 (A śokāvadāna)》中得到證實，其形式為 Ttahiik śāśilai (Taksa śilā 在這則故事中顯得尤為突出，與于闐國的建立不相上下)。此詞末尾的複合元音發音大略與 ā 相同，這便使得它與漢語的音譯十分相近。無論《賢》中 Taxila 這一名稱的漢譯所代表的是于闐語主格 (nominative) 還是處所格，或者其他什麼格，這個詞的詞幹是個印度語形式，而詞尾則體現了于闐語的調整或借用，這一點是很清楚的。

那些假定的梵文專有名詞的俗語形式于闐語化之後，如何出現在來自涼州的中國僧人所依據的原始材料中，作為這方面的例子，我們可以考察一下“善事王子”和“惡事王子”的名字：Kalyā ṇa ṃkara（迦良那伽梨）和 Pāpa ṃkara（波婆伽梨，這兩個是梵文形式）。這兩個名字的漢譯的中古擬音分別是 kia—liɑŋ—naŋ—gia—li 和 pa—ba—gia—li（參見音韻表 # 107 和 # 109）。擬音末尾的—i 顯然是于闐語現象，而中間元音的簡化很大程度上是更早發生的俗語化 (Prakritization) 的結果。俗語化

和于闐語化共同導致 * Kalyāṇagari 和 * Pābagari (或 * Pāvagari) 的出現，這大概就是涼州僧人在于闐所聽到的語音形式。

考慮所有這些已知的音韻資料（見文末的音韻表，印度語言的 -a 在中亞語言中常變為 -i 表現得相當明顯），最合理的解釋應該是，中國僧人在于闐聽到的那些專有名詞及術語所用的語言，是梵文和印度俗語的混合（後者比例更大），但發音卻是于闐語的方式。這祇是解決了其中那些專有名詞和術語的發音，並沒有回答那些中國人在于闐所聽到的整個文本的語言問題。那些中國人所聽到的文本到底是用梵文、印度俗語，還是用于闐語所寫，要回答這個問題，我們就必須問一問，是否有一個作為《賢》的原型的印度語文本存在，或者《賢》是否由來自涼州且在于闐聽到了那些使用該語言的故事的中國僧人完全負責編纂？所有迹象表明，《賢》至少部分內容的確存在印度語文本的原型；至於中國僧人與這一原型接觸的方式如何，是僅僅口頭聽說，還是有人將此文本拿給他們看，並為他們解釋裏面那些梵文/印度俗語故事，這就另當別論了。

首先，很明顯的是，那些中國僧人最初在提及《賢》時，是把它當作某種譬喻故事集的；祇是當他們在于闐和高昌（吐魯番）完成了《賢》的翻譯和編纂之後，回到涼州時，纔由一位高僧給它取了個更加中國化的新名稱。因此，僅僅憑這個原因，我們便可以假設，中國僧人編纂這部故事集，一定依據了某部印度語言或中亞語言的原典。事實上，的確有幾種文獻完全具備作為其原典的資格，它們可能組成了《賢》的內容的核心，然後再由中國僧人以在于闐時從其他途徑聽來的故事加以補充。

有部大部頭的作品《本生故事集 (Jātakamālā)》（從其中的故事來看，也許用“譬喻故事集 [Avadānamālā]”這一名稱更好），是佛教詩人 Haribhaṭṭa 所作。這部作品由 34 則故事組成，

是典型的印度敘述文體 *campū* 風格（指由優美的散文和韻文混合而成的一種文體）。這部文集集中的第一則講述的是大光明王和他的大象的故事，也正是《賢》中第 49 則故事的主題。這本生並沒有什麼值得激動的，倒是 Haribhaṭṭa 作品中一些十分細微的細節竟然在《賢》中再現，值得注意。可以肯定的是，Haribhaṭṭa 的《本生故事集》中有五、六個詩節，似乎被逐字地翻譯到《賢》中，這一引人注目的現象最近為 Michael Hahn 令人信服地加以證明了。正如 Hahn 所言，這兩種文獻中如此不尋常的對應關係，“不能僅僅用巧合來解釋”。要麼 Haribhaṭṭa 的故事來自《賢》，要麼《賢》中的故事來自 Haribhaṭṭa（或與之密切相關的類似的故事集）。自然，不能排除這兩者之間存在中介或解釋性的文獻；值得考慮的是它們的關係以及孰先孰後的問題。

從中國僧人的自陳以及《賢》中故事的特有的性質（即完全是印度式的）可以看出，《賢》是後起的，它不可能是 Haribhaṭṭa《本生故事集》的源頭。故而《賢》至少有部分內容必定是以 Haribhaṭṭa、或其他與之密切相關的文獻為基礎的。Hahn 還給出了其他證據，表明 Haribhaṭṭa 的生活時代一定早於五世紀前半葉，因此，他的《本生故事集》本身便是《賢》中“大光明王故事”的直接來源，也並非沒有可能；中國僧人在于闐聽到了這一故事，並將它收入到他們編纂的翻譯故事集即為人所知的《賢》中。另外，我們還應當注意到，Haribhaṭṭa 的《本生故事集》中還有其他許多故事，也在《賢》中有十分相近的對應。

我們還知道，一種題為《十業道譬喻故事集》（*Daśa-karmaṣaṭṭha-avadānamālā*）的文獻，當時也在中亞流傳，它顯然與《賢》也有着聯繫。就寫本的殘片來看，《十業道譬喻故事集》與《賢》中的故事或者完全相同，或者很相近。在木頭溝（Murtuq）發現的兩個寫本的後記中，我們看到了標題《十業道

譬喻故事集》的維吾爾語的轉寫。其中一個是這樣的：

Vaibaziki
sastntri kavi drri sangadas //ka
kuišan (küšan) tilintin
toχrī tilin čä //miš
šilazin pras tinki yangirti
toχrī tilintin
türk čäävirmiš
dsakrmabuda'navtanamal nom bitig

聖書《十業佛譬喻故事集》(Da ś akarmabuddha — avadānamālā)》，Vaibhāṣika 譯，他懂得六種哲學體系（六法 [ṣattantri]），熟識所應作之事（或六法經文之持誦者），僧團之僕……他將聖書從龜茲語譯為吐火羅語；又由 Silasena Pr (aj ṇ ārakṣita [?]) 再次將它從吐火羅語譯為突厥語。

根據當前學術界一致的看法，這個後記似乎表明《十業道譬喻故事集》原始的語言是吐火羅語 B（庫車 [Kucha，即古龜茲] 地區周圍的一種語言），被譯為吐火羅語 A（卡拉沙里 [Karashahr] 地區周圍的一種語言），然後由吐火羅語 A 譯成維吾爾語。事實果真如此的話，則包含着兩點十分重大的含義：1. 一些基於印度模式的大眾佛教文獻是用中亞俗語創作的；2. 吐火羅語 B 版本的《十業道譬喻故事集》要麼是《賢》的一個來源，要麼是與之並行的一個校訂本（更有可能是前者，因為《賢》顯然是有所本的，即公元 445 年中國僧人在中亞碰到的某 [幾] 個文本）。普林斯頓大學杰斯特圖書館（Gest Library）的珍稀書庫收藏着一個配有漂亮的插圖的《十業道譬喻故事集》的維吾爾語寫本。這個寫本僅有單單一片樹葉，且有殘損（尤其是左右兩邊），但所剩部分已經足夠讓我們很好地瞭解這類維吾爾

語的大眾佛教文學的內容、風格以及格式。

一個粟特語版本的《十業道譬喻故事集》的殘片也已經被確認，其粟特語標題為 *as°šyr°krtyh*（十善），與維吾爾語譯本的標題相近。從上文所引維吾爾語本的后記可知，這部譬喻故事集並非譯自漢語。既然維吾爾語本和粟特語本都明確有個帶印度色彩的標題，那麼極有可能的是，最初存在着一個梵文/印度俗語的文本，作為維吾爾語本和粟特語版本的依據，儘管這兩個版本看起來更像是直接譯自吐火羅語。從文中的故事以及標題本身可以看出，《十業道譬喻故事集》與《賢》之間有着相當大的一致性。“十業道”指十種善業（以及相對的十種惡業）的道路，而這些又是以“十德（指在“十誠”觀照下的十種好的品德）”為基礎，並且摒除“十惡（十種惡事）”。《賢》中的許多故事，顯然是想要闡發與此相近的教義。正如 Lévi 指出的，龜茲語的大光明王的故事與《賢》中存在如此驚人的相似，除非存在一個如同《十業道譬喻故事集》或 *Haribhaṭṭa*《本生故事集》這樣的文本，龜茲語與《賢》都取材於這個文本，否則無法充分解釋這種相似性。

另一種故事集也與《賢》的複雜的結構和由來相關，即于闐語的《本生故事贊》，這裏面至少有一個關於虔矇尼婆梨（*Kāñcanasāra*），同時也出現在《賢》以及粟特語的 *as°šyr°krtyh* 和維吾爾語的《譬喻故事集》中。由於缺乏證據，我們尚不能說在五世紀中葉編纂《賢》的涼州僧人曾見到過這個《本生故事贊》的寫本，但這部故事集的存在，也進一步證明《賢》中的故事在中古時期的中亞曾以多種形式廣為流傳。我們還應注意到的是，由 *Jñānaya śas* 創作的一首反映類似故事的梵文詩，也曾作為其于闐語文本的樣範，這是說明《賢》中的故事具有印度基礎的另一個例子。

牽涉到《賢》的藏語和蒙古語版本的一些事實也與其歷史有

關。自從高楠（Takakusu）的討論《賢》漢語版和藏語版之關係的文章發表後，大家普遍接受的看法是，後者譯自前者。蒙古語版本是以藏語版為基礎則更明顯。然而情況並非如高楠所想象的那樣簡潔明瞭。漢文版和藏語版無疑在某些方面有聯繫，但二者所包括的故事的則數、排列的順序以及寫作的風格，都有很大的區別。另外，儘管這部佛經單獨的寫卷在敦煌已經出現（那時敦煌處於藏族的統治之下，《賢》的藏語譯者法成本人正活躍在這一地區），但藏語和蒙古語版中有三則故事，卻根本沒有出現在《賢》的契丹藏本中，而契丹藏本是現在所知這部佛經最早的完整的漢文刻印本，其年代晚於《賢》的藏語譯者法成（九世紀）。那麼那額外的三則故事，法成是從何處得來的呢？是否還有其他漢文版的《賢》在獨立傳播着那幾則故事，並且後來被吸收到藏經的修訂本中？從《賢》的敦煌寫本殘卷與藏經版本之間的差異來看，至少在法成那個時代，不祇是一個版本，而是有多個版本，有些還帶有明顯的地域色彩。

另一個難點是，藏語版中一些術語和專有名詞常常與其漢語不一致，因此要問的是，假如法成所依據的僅僅是漢文的藏經本，他如何會想出那些詞來？也許還有在我們所知版本（契丹、高麗、宋、元、明版）之外的其他漢文版本。也許他參考過當時可能在中亞流傳的《賢》的其他語言的文本。當然，也有不少例子說明他顯然是依照漢字轉寫來翻譯的，並且還簡單重複了漢文本的錯誤（例如，他用 Ka - na - ś i - ni - pa - li 來譯 Kāncanasāra，此名中的一 pa - 這個音節必然是來自一個錯誤的漢譯 [參見音韻表 # 2]）。這在一些專有名詞上表現得尤為突出，這正是高楠其藏文本乃是譯自漢文本的主要原因。無論如何，大量的事實表明，含有《賢》中那些故事的譬喻故事集以及其他類型的故事集，在中亞地區法成進行藏譯的時代，還有于闐語、粟特語、維吾爾語、吐火羅語、尤其是各種印度語言的版本。而

且，有很好的證據證明，這些異本要麼早於《賢》的漢譯本，要麼是與漢譯無關而獨立產生的。因此我們不應該排除這種可能性，即他對這些異本一無所知，或者並未受到它們的影響，而是從某個單獨的漢文藏經版翻譯而成。

上文討論了 Haribhaṭṭa 的《本生故事集》、《十業道譬喻故事集》、藏語和蒙古語的譯本，從這些以及我們對印度譬喻故事文學的總體認識可以看出，那些于闐的佛教法師講述《賢》的故事，是以一種或幾種印度文本為依據的，涼州僧人便是從他們那兒聽來了《賢》的故事。對有些故事的講述，他們必然緊貼原本，因為即便在譯本中，漢文與梵文/印度俗語原本之間的關係也顯露得很清楚。沒有證據表明有個作為《賢》的原型的于闐語寫本存在；但這並不排除一種可能性，即可能有人用于闐語以口頭形式對梵文/印度俗語的原本進行即時的詮解、意譯和翻譯。考慮到于闐和甘肅佛教人士之間的緊密聯繫，實際情況確有可能如此。這就是說，有些中國僧人可能略懂一點于闐語（據僧祐的記載，他們也確曾盡力“習胡音”），反之，一些于闐僧人也可能略懂一點漢語；也有可能的是，那些中國僧人掌握了足夠的梵文或印度俗語的知識，能夠直接聽懂用這些語言作宣講或講故事，但是，毫無疑問，前一種情形的可能性要比後者大得多。而且，即便那八位中國僧人中沒有一人掌握了足夠的于闐語，從而能聽懂口頭的翻譯（這種可能性相當大），那麼在于闐也必然會有操雙語者，他們能夠為那些來自涼州的訪客進一步將于闐語翻譯成漢語。前文討論過的《賢》中的口語成分也可以說是這種傳譯過程而致的口語性的殘留。當然，這種口頭傳譯更明顯的表現，比如每則故事開端的“如是我聞”，以及在聽到故事結局後的慶賀之辭，則祇不過是些程式化的和規約性的東西罷了。

我們前文提出的關於在五世紀的于闐對梵文和印度俗語經文的背誦與解釋的設想，這種情形與今天在泰國傳誦巴利語經文時

實際發生的情況，有着驚人的相似。當一個泰國人高聲朗誦巴利經文時，儘管他/她也力圖發音標準，但幾乎毫無例外地都帶着明顯的泰語腔調，不過對經文本身並沒有任何的調整或修改。時常可見的是，有人用巴利語背誦或宣講經文時，會有操雙語者為那些不太懂巴利語的聽眾用泰語進行同聲翻譯。反過來，一些佛教故事在用泰語宣講時，往往充斥着巴利語的術語；進而還有多種不多的混合風格（nissāya, vohāra 等），即將巴利語藏經中的短語乃至整個句子與作為基體的泰語相混合的風格。

《賢》中的故事乃是以一種于闐化的印度西北俗語進行宣講，且很可能同時伴有于闐語的口頭解釋，儘管這是事實，但我們必須認識到，那些故事的性質歸根結底還是印度式的。《賢》中的故事雖然是中國僧人在于闐聽得，並由他們編纂而成，但反映的都是印度的題材、人物和地點。而且，從本質上講，于闐本身便是印度文化在塔克拉馬干沙漠南端的一個前哨。David Utz 已經簡明地指出過：

……印度的行政以及宗教方式，甚至在某種程度上印度文化的其他方面比如醫藥，構成了于闐生活的基礎，這樣我們完全有理由說，至十世紀，于闐已經徹底成為塔里木盆地上的一個印度城市中心。這一點可以由以下事實證明：（1）印度文字的大範圍使用以及在開始使用當地的伊朗族語言之前，將犍陀羅俗語（Gāndhāri Prakrit）用於書面交流；（2）（使用印度名號的）于闐國王使用印度名號；（3）佛教的普遍流行；（4）印度行醫方式的重要地位。

針對佛教在于闐的重要性，Utz 進一步指出：

……于闐語中保存下來了大量的直接來自印度的佛教文學，印度佛教經文中的術語和專門用語對于闐佛教語言的形成產生了巨大的影響。事實上，佛教梵文的影響力是如此之大，以致在宗教方面人們似乎不太願意使用于闐語，于闐語佛教文學的發展必

然是相對晚近的事。在于闐地區已經發現了梵文佛經寫本。另外發現的十世紀時供旅行者使用的梵語—于闐語常用詞手冊，以及從于闐到克什米爾旅行線路圖，進一步證實了于闐與印度之間的緊密聯繫。

如果說在十世紀，當伊斯蘭教已經開始入侵塔里木盆地西部邊區時，于闐與印度之間的關係還是如此緊密，那麼在五世紀中葉《賢》產生的那個時期，這二者的關係當更加緊密。因此，雖然《賢》是由中國僧人以在于闐聽得的、發音上帶有于闐腔的材料編纂而成，但它從本質上看仍然是一種印度的文獻。由此看來，Jan Nattier 認為六世紀初期以前，中亞地區佛教文學的傳播，無一例外用的是印度語言，那篇論文仍然成立。儘管僧祐詳細的目錄學上的記載，表面看來似乎可另作解釋，但《賢》這一個案並不能用來證明五世紀中葉有于闐語的寫本存在。不過，《賢》可以用來證明的是，于闐當地的佛教人士對印度文學、尤其是那些西北俗語文獻的借用和吸收，以及這種借用和吸收對印度文學傳向中國過程中所起的重要作用。

並且反過來也一樣；僧祐告述我們他們的確作出了練習中亞語言的努力。可以確定的是，這比中國僧人有足夠的關於梵語或俗語的知識而能夠直接地聽懂用這些語言中的一種作的報告或講的故事更有可能。而且，即使在八個中國僧人中沒有一個懂得足夠的于闐語來理解那些口頭翻譯（並且他們也很可能不是這樣），也一定會有懂雙語的個人出現在于闐，這些人可以進一步地用漢語為那些來自梁州的訪問者翻譯于闐語。

〔注釋〕

- ①本文最初發表於1993年1月3—6日在西來大學（Hsi Lai University）舉行的“跨國界的佛教”研討會上。1992年秋季，賓夕法尼亞大學亞洲和中東研究系（前東方研究系）組織了一個為時一學期的

研討班，《賢愚經》是這個研討班的中心論題。由本文作者主持的這個研討班的成員包括 Daniel Boucher, 張哲佳, Daniel Cohen, Thomas Howell, Masayo Kaneko, Tansen Sen, Tanya Storch 和徐文堪（《漢語大詞典》的高級編輯）。本文的許多觀點便在研討中形成並進行過討論。感謝所有參加研討班的學生，他們提供給作者的不僅有他們的見解和相關信息，還有高質量的、內容充實的論文。還要感謝 Ludo Rocher 在處理印度術語以及 Hiroshi Kumomoto, Ronald Emmerick, Oktor Skjærvø 和 David Utz 在處理于闐文方面的問題時為作者提供的幫助。尤其要感謝的是 Hsi Lai 寺院的諸位女法師，她們允許作者使用圖書館，提供了本文口頭發表時的錄音帶、包括與會者在討論階段提出的不少有益的評論，並給予了其他許許多多的幫助。最後，儘管收集《賢》中的音韻資料是作者從事過的最為繁瑣和耗時的工作，但還是要感謝 Jan Nattier，是他最先建議作者開展這項富有挑戰性的工作的。（由於篇幅關係，翻譯時在不影響理解的前提下省略了原文的部分注釋和參考資料，譯者注。）

- ②要瞭解四世紀中葉涼州佛教的繁榮狀況，它的特點及其與于闐和西北印度那些有學問的僧人之間的緊密關係，參見 Stanley Abe (1989: 120—123)。《賢》編纂時，在涼州的其他一些著名的印度、中亞和中國的佛教人士還有道泰（437—439）、佛陀跋摩（429 或 439）、鳩摩羅什（385）以及印度西提亞人（Indo-Scythian）支施侖等。西晉滅亡後，多為胡人政權的十六國中的前涼（317—376）、後涼（386—403）和北涼（397—439）都建都在涼州。
- ③法顯在其記述去往印度的遊記中，描述了一次在竭叉國舉行的般遮於瑟大會的場景，蔚為壯觀。據他記載，大會的舉行“或一月二月，或三月，多在春時”、“四方沙門，皆來雲集”。參見 Legge (1886: 22); Giles (1959: 7—8)。
- ④嚴格地講，《賢》肯定並不是一部“經 (sūtra)”，它祇是一部譬喻故事集。它的標題中有“經”這樣一個稱號，正表明它是由慧朗命名的。不過我們不必將此反常之處看得太重，因為中國人對“經”的使用很寬泛，常常將一些並非“經”的佛教文獻稱之為“經”。
- ⑤指《賢愚經》中的第 14 則和第 42 則故事的長度大約為大正藏的 16

欄（大正藏的版式每頁有上中下 3 欄），後同。譯者注。

- ⑥“定名”指在故事末由佛指明誰是誰的話語，如：“爾時太子摩訶薩埵豈異人乎，我身是也；爾時虎母，今此老母是；爾時二子，今二人是。”（《賢愚經》卷一，4/353b）《賢愚經》大部分故事的結束部分都有這樣的話語。譯者注。

（朱冠明 洛陽解放軍外國語學院軍事情報系 郵編 471003）