

# 早期漢譯佛經的改譯現象：

以支謙《太子瑞應本起經》改譯《中本起經》為例\*

浙江大學文學院博士後 李周淵

## 提要

三國支謙所譯《太子瑞應本起經》是認識早期漢譯佛經中改譯現象的重要文本。從經錄等外部證據可知，《太子瑞應本起經》最有可能的材料來源是東漢康孟詳所譯《中本起經》。在此基礎上，通過文本比對可以發現《太子瑞應本起經》對三迦葉皈依佛這個故事的改譯。從內容來看，《太子瑞應本起經》沿襲了《中本起經》的主幹部分，且豐富了原有的表述，並根據新的印度語系傳本，重新翻譯了開頭與結尾，此外還刪除了在邏輯上不盡合理的部分內容。從表述的差異來看，《太子瑞應本起經》對《中本起經》的改譯會根據譯者的個人偏好進行同義詞替換，也會嘗試呈現更為規範、整齊的表述，但同時也可以看出為了貼合印度語系傳本的改譯，表明譯者嘗試讓譯文更為精準。《太子瑞應本起經》的改譯情況為理解早期漢譯佛典的成立過程提供了新的例證。

**關鍵詞：**中本起經；三迦葉；佛傳；支謙

---

\* 2021/7/15 收稿，2022/11/30 通過審稿。

## 目次

- 一、《太子瑞應本起經》的成書背景
  - (一) 經錄記載
  - (二) 曹植是否參與修訂
  - (三) 《太子瑞應本起經》的文本來源
- 二、對《中本起經》內容的改譯
  - (一) 重組故事內容
  - (二) 豐富細節
  - (三) 內容改譯的原因
- 三、對《中本起經》表述的改譯
  - (一) 選用習慣用詞
  - (二) 尊崇佛陀
  - (三) 貼合源頭文本
  - (四) 統一表述
- 四、總結

早期漢譯佛經的成立過程相當複雜，而“改譯”正是其中一種典型的翻譯方式，指的是在翻譯過程中大幅沿襲前人，並做一定程度修改的作法。《太子瑞應本起經》對《中本起經》的改譯，正是探討這種模糊地帶的有效例證。

《太子瑞應本起經》(T185)是三國支謙的譯作，但並非全部從印度原本翻譯過來，其中有相當一部分沿襲了東漢康孟詳譯《中本起經》(T196)，並做了一定程度的修改。揭示《太子瑞應本起經》的改譯現象，有助於理解譯者的譯經偏好以及早期漢譯佛典的複雜成立過程。<sup>1</sup>以下首先說明此經的成書背景，其次從內容和表述兩方面分析其中的改譯現象。

## 一、《太子瑞應本起經》的成書背景

### (一) 經錄記載

在討論《太子瑞應本起經》與《中本起經》的關聯之前，首先應該明確二者成書先後的問題。目前收錄於《大正藏》中的 T185《太子瑞應本起經》題為三國支謙所譯，T196《中本起經》題為東漢曇果共康孟詳所譯，是否有誤呢？

首先，梁僧祐的《出三藏記集》卷九所載道安所作〈《增一阿含》序〉提到：「《中本起》，康孟詳出，出〈大愛道品〉。」<sup>2</sup>卷十二載《釋迦譜》的目錄記載：「〈釋迦姨母大愛道出家緣記〉

---

<sup>1</sup> 事實上，船山徹(2016: 280)認為，要理解某部經本是否為漢地編輯而成，支謙的《太子瑞應本起經》正是值得探討的文本。

<sup>2</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 64, b27。

第十四（出《中本起經》）」<sup>3</sup>。這兩條材料都提到《中本起經》有「大愛道」，查 T185 並無此描述，但 T196 卷二的〈瞿曇彌來作比丘尼品〉明確記載了「大愛道」出家的故事。<sup>4</sup>因此 T196 是《中本起經》無誤。

其次，《出三藏記集》卷十二載《法苑雜緣原始集》目錄，記載〈佛受石鉢緣記〉出自《瑞應本起經》<sup>5</sup>，查 T185 卷二中，正記載了四天王從石中取出四鉢奉送給佛的故事。<sup>6</sup>另外，僧祐在其所作《釋迦譜》中也多次引用了《太子瑞應本起經》，<sup>7</sup>比如：

《釋迦譜》：「《瑞應本起》云：『菩薩初下，化乘白象，冠日之精。』」<sup>8</sup>

T185：「菩薩初下，化乘白象，冠日之精。」<sup>9</sup>

---

<sup>3</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 87, c24。

<sup>4</sup> 參見 CBETA, T04, no. 196, p. 158, a21-p. 159, b17。

<sup>5</sup> 參見 CBETA, T55, no. 2145, p. 91, c15。「瑞應本起」，高麗本脫「起」字，茲從宋、元、明本。

<sup>6</sup> 《太子瑞應本起經》卷 2：「佛念先古諸佛哀受人施法皆持鉢，不宜如餘道人手受食也。時四天王，即遙知佛當用鉢，如人屈申臂頃，俱到頰那山上。如意所念，石中自然出四鉢，香淨潔無穢。四天王各取一鉢，還共上佛。」(CBETA, T03, no. 185, p. 479, a28-b4)。

<sup>7</sup> 《釋迦譜》對 T185《太子瑞應本起經》的引用情況，參見河野訓（2007: 245-254）。

<sup>8</sup> CBETA, T50, no. 2040, p. 5, a6-8。

<sup>9</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 473, b21-22。

《釋迦譜》：「《瑞應本起》云：『梵釋下侍。四天王接置金机上。』」<sup>10</sup>

T185：「梵釋神天皆下，於空中侍。四天王接置金机上。」<sup>11</sup>

《釋迦譜》：「《瑞應本起》云：『時去聖久，書缺二字。以問於師，師不能達，反啟其志。』」<sup>12</sup>

T185：「時去聖久，書缺二字。以問於師，師不能達，反啟其志。」<sup>13</sup>

因此 T185 是《太子瑞應本起經》無誤。

總之從道安或者僧祐的記載中可以知道，T185 為支謙譯《太子瑞應本起經》，T196 為康孟詳譯《中本起經》，應是沒有問題的。但需要指出的是，僧祐也不盡然徹底區分這兩部經典。如《出三藏記集》卷十二載《法苑雜緣原始集》的目錄時提到〈帝釋樂人般遮琴歌唄〉出自《中本起經》，<sup>14</sup>可其實關於「般遮」的描述出現在 T185《太子瑞應本起經》中：

（梵天）即語帝釋，將天樂般遮伎下到石室。佛方定意覺，

---

<sup>10</sup> CBETA, T50, no. 2040, p. 5, b20。

<sup>11</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 473, c4-5。

<sup>12</sup> CBETA, T50, no. 2040, p. 6, a19-20。

<sup>13</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 474, b11-13。

<sup>14</sup> 參見 CBETA, T55, no. 2145, p. 92, a19。

般遮彈琴而歌。<sup>15</sup>

兩部經典名稱相近，內容也有近似之處，因此在唐智昇所撰《開元釋教錄》中進一步混淆。《開元釋教錄》卷一《總括群經錄》中康孟詳名下有兩部名稱相近的佛傳經典<sup>16</sup>：

**《太子本起瑞應經》**二卷 亦云**《瑞應本起》**。第二出。與《過現因果經》等同本。房云「見《三藏記》」，然祐《三藏記》中孟詳出《中本起》，非《瑞應本起》也。

……右……闕本 沙門**康孟詳**<sup>17</sup>

**《中本起經》**二卷 或云**《太子中本起經》**。見「始興錄」。經初題云：「出長阿含」。

右……見在。

沙門曇果……於迦維羅衛國齋經梵本居于洛陽，以獻帝建安十二年丁亥譯《中本起經》，**康孟詳**度語。《內典錄》中以曇果與孟詳共出，遂與孟詳《太子本起瑞應》合為一本者，非也。二經全異，不可合之。祐云「《中本起》**康孟詳**

---

<sup>15</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 480, a8-10。

<sup>16</sup> 《開元釋教錄》卷一《總括群經錄》中與康孟詳有關的佛傳經典，還有《修行本起經》（參見 CBETA, T55, no. 2154, p. 483, b14-19），但名稱與《太子瑞應本起經》、《中本起經》不相混，故不贅述。

<sup>17</sup> CBETA, T55, no. 2154, p. 483, b6-10。

出」者，據其共經故耳。<sup>18</sup>

此外，《開元釋教錄》所載支謙譯經中記載：

《太子瑞應本起經》二卷 黃武年譯。第四出。亦云《太子本起瑞應》。亦直云《瑞應本起》。與孟詳出者小異。陳郡謝鏘、吳郡張洗<sup>19</sup>等筆受，魏河東王植<sup>20</sup>詳定，見《始興》、《僧祐》二錄<sup>21</sup>……見存。<sup>22</sup>

因此，《開元釋教錄》所載各位譯者的譯經情況是：(1) 康孟詳，《太子本起瑞應經》(或《瑞應本起》)，闕本；(2) 曇果、康孟詳，《中本起經》(或《太子中本起經》)，存本；(3) 支謙，《太子瑞應本起經》(或《太子本起瑞應》或《瑞應本起》)，存本。由此可知，任意譯本都起碼有兩個經題，且這些經題之間互有重複之處。

《開元釋教錄》的這些記載取材自唐道宣的《大唐內典錄》，而更早的來源則是隋費長房的《歷代三寶紀》。但此中更為混亂的是，題康孟詳所譯《太子本起瑞應經》在《大唐內典錄》和

---

<sup>18</sup> CBETA, T55, no. 2154, p. 483, b20-27。

<sup>19</sup> 「張洗」，《歷代三寶紀》同，《大唐內典錄》作「張詵」，未詳孰是。參見 CBETA, T49, no. 2034, p. 57, a26-b1 及 CBETA, T55, no. 2149, p. 228, a2-3。

<sup>20</sup> 「河東王植」，高麗本作「河東王桓」，《歷代三寶紀》及《大唐內典錄》正作「東阿王植」參見 CBETA, T49, no. 2034, p. 57, a26-b1 及 CBETA, T55, no. 2149, p. 228, a2-3。

<sup>21</sup> CBETA, T55, no. 2154, p. 488, b16-17。

<sup>22</sup> CBETA, T55, no. 2154, p. 488, c10。

《歷代三寶紀》中甚至還有「中本起經」的別名。<sup>23</sup>

上述記載之所以複雜，是因為幾部經錄在康孟詳的名下多記載了一部《太子本起瑞應經》。事實上，《開元釋教錄》中，支謙的《太子瑞應本起經》與曇果、康孟詳的《中本起經》是存本，而康孟詳譯《太子本起瑞應經》則是闕本。所謂的《太子本起瑞應經》恐怕從來就不曾存在過，乃是後人錯誤添加，而這種錯誤在 T185 的高麗初雕本上、下兩卷及宋元明本下卷的經題中也沿襲了下來。

總之，雖然兩部經有被混淆的情況，但目前依然可以將 T185 定名為支謙譯《太子瑞應本起經》，T196 為康孟詳譯《中本起經》。

## （二）曹植是否參與修訂

要分析《太子瑞應本起經》的改譯情況，還需釐清這部經是否經過後人整理。《歷代三寶紀》對支謙所譯《太子瑞應本起經》有比較詳細的描述：

《瑞應本起經》二卷（黃武年第二出。一云《太子本起瑞應》。與康孟詳出者小異。陳郡謝鏘、吳郡張洗等筆受。魏東阿王植詳定。見《始興錄》及《三藏記》<sup>24</sup>）。<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> 參見 CBETA, T49, no. 2034, p. 54, a26-b1 及 CBETA, T55, no. 2149, p. 224, c17-21。

<sup>24</sup> 「三藏記」，日本金剛寺古寫經作「三藏集記」。二者同，《歷代三寶紀》多混用。

<sup>25</sup> CBETA, T49, no. 2034, p. 57, a26-b1。



引文提到了三個關鍵的人物：陳郡謝鏘、吳郡張洗、魏東阿王植。魏東阿王植是歷史上著名的曹植，其餘二人則不詳。

曹植「詳定」，從字面意義上來看，指的是他「考察、修訂」了支謙所譯的經文。本文要討論的是支謙的《太子瑞應本起經》如何改譯康孟詳的《中本起經》，如果現在所見的《太子瑞應本起經》是曹植修訂過的，那麼就很難還原支謙改譯的具體情形了。

可以看到，與《歷代三寶紀》這條記載相關的材料，最早可以追溯到梁慧皎的《高僧傳》：

始有魏陳思王**曹植**，深愛聲律，屬意經音。既通般遮之瑞響，又感魚山之神製，於是**刪治《瑞應本起》**，以為學者之宗。傳聲則三千有餘，在契則四十有二。其後帛橋、支籥亦云祖述陳思。<sup>26</sup>

《高僧傳》的描述是曹植「刪治《瑞應本起》」，指的是曹植刪定、整理了支謙的譯經。《高僧傳》的這段描述，被後人認為是曹植首創梵唄的證據。<sup>27</sup>

《歷代三寶紀》和《高僧傳》都記載曹植對《太子瑞應本起經》做了整理的工作，<sup>28</sup>但事實果真如此嗎？

陳寅恪（1934: 284-286）針對《歷代三寶紀》的記載做出

---

<sup>26</sup> CBETA, T50, no. 2059, p. 415, a13-17。

<sup>27</sup> 如王志遠（2008）、傅暮蓉（2018: 71）等。

<sup>28</sup> 鎌田茂雄（1982: 190-191）認為，《歷代三寶紀》的描述是受到了《高僧傳》的影響。

考證，認為曹植詳定《太子瑞應本起經》的說法本自東晉末年的傳說，並不可信。他的推理是：首先，從時代背景來看，時為東阿王的曹植不可能越境而刪治吳國支謙的譯本；其次，從傳說出現時間來看，最早可見記載這個傳說的是劉敬叔的《異苑》以及劉義慶的《宣驗記》，而劉敬叔與劉義慶都是晉末宋初之人，可見這個傳說在東晉末已經流行。《出三藏記集》所引《道安錄》中並無「魏東阿王植詳定」的記載，由此可知東晉孝武以前並無此傳說；再次，從傳說的來源來看，《歷代三寶紀》的這個說法不是出自《出三藏記集》，必是出自其所引的另一個材料《始興錄》，而《歷代三寶紀》所引《始興錄》，最遲記載到了南齊，因此應是南齊以後所編撰成的《始興錄》採用了東晉末年以來的傳說；最後，關於這個傳說的動機，陳寅恪認為「此傳說實含有一善聲沙門與審音文士合作之暗示」。

陳寅恪在這篇文章中只提及了《歷代三寶紀》，但其推理的結論同樣可以解釋梁慧皎《高僧傳》。慧皎很可能也是受到了東晉末年某個傳說的影響。

針對陳寅恪的這篇文章，也有不同的意見。比如王志遠（2008）認為，陳寅恪推論的核心在於曹植是否能見到支謙的譯本。王志遠提出，三國時期魏、吳還是有相互交流的可能，因此魏國曹植看到吳國支謙的譯經，並不奇怪。此外，曹植受到的是政治上的束縛，但是在個人活動上，並沒有人會去禁止他讀佛經。更關鍵的是，支謙是北人南渡，雖然主要成就是在南方，但是他的著述傳到北方，也可以理解。<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> 王志遠推理亦有漏洞，比如他根據道安〈《了本生死經》序〉中的「魏代

事實上，目前關於支謙譯經的時間，最為可靠的記載是〈《法句經》序〉。序中提及支謙在黃武三年（224年）於南方的武昌譯經。<sup>30</sup>也就是說，在這個時間節點以前，支謙有可能曾在北方翻譯過佛經。<sup>31</sup>如此則經本傳到魏國曹植手中，並由曹植刪定，就不意外了。

當然，曹植刪定《太子瑞應本起經》只是理論上可能，實際上恐怕還有諸多疑點。王小盾和金溪（2012: 135-136）深化了陳寅恪的研究，他們指出魏文帝和魏明帝實行嚴厲限制佛教的政策，而且曹植受君主軟禁，無法自由進入佛教活動地區。此外，除了慧皎，兩晉的碩學明儒都不曾提到曹植信佛。因此，曹植不大可能信仰佛教，也不大可能會創作魚山梵唄。從動機來看，齊梁時期，佛教音樂興盛發展，為了符合理論宣傳的需求，人們應是因此而選擇了備受南傳人士尊寵的曹植作為創製梵唄的主角。

綜合以上討論可知，人們為了宣傳佛教音樂，製造了曹植參與創造梵唄的傳說。但是，為什麼曹植創造梵唄，會與《太

---

之初，有高士河南支恭明，為作注解」(CBETA, T55, no. 2145, p. 45, b21-22) 一句話，就認為《了本生死經》曾經於北方流傳，其實支恭明即是支謙，這句話說的是支謙自己做過註解，只是用魏代作為時間標記而已；他又根據〈《法句經》序〉認為《法句經》是南北佛教交流的產物，但其實序中並無提及北方的文字。

<sup>30</sup> 《出三藏記集》卷七〈《法句經》序〉：「始者維祇難出自天竺，以黃武三年來適武昌。僕從受此五百偈本。」(CBETA, T55, no. 2145, p. 50, a9-10)

<sup>31</sup> 河野訓（2007: 8）指出，雖然《出三藏記集》之後各經錄對《太子瑞應本起經》翻譯時間、地點有一些比較明確的記載，但是這些記載都不大可信。

子瑞應本起經》發生關聯呢？上引《高僧傳》記載曹植「深愛聲律，屬意經音。既通般遮之瑞響，又感魚山之神製，於是刪治瑞應本起，以為學者之宗」。此中的「般遮」正出現於《太子瑞應本起經》，經中還記載了般遮的大段歌辭：

（佛）即語帝釋，將天樂般遮伎下到石室。佛方定意覺，般遮彈琴而歌，其辭曰：「聽我歌十力 棄蓋寂定禪 光徹照七天 德香踰栴檀 上帝神妙來 歎仰欲見尊 梵釋齋敬意 稽首欲受聞……」<sup>32</sup>

傳說中，曹植創作魚山梵唄，而《太子瑞應本起經》又出現了與音樂有關的描述，因此二者就這樣聯繫在了一起。

總之，從現有材料來看，曹植與《太子瑞應本起經》的關係存疑，目前仍以《太子瑞應本起經》為支謙翻譯的原貌。

### （三）《太子瑞應本起經》的文本來源

《太子瑞應本起經》的文獻來源比較複雜。Zürcher (2013: 644) 認為《太子瑞應本起經》是由至少四部早期的佛經編訂而成的，支謙根據自己掌握的材料對這些佛經做了統一處理。這四部佛經分別是 T184《修行本起經》、T196《中本起經》、T188《異出菩薩本起經》以及某個目前未知的文本。<sup>33</sup>Matsuda (1988: 484-486) 同樣主張支謙的《太子瑞應本起經》是將前代譯經拼

<sup>32</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 480, a8-15。

<sup>33</sup> 此文最早發表於 1978 年。作者在 1980 年、1991 年的不同文章中也多次重複了支謙編譯《太子瑞應本起經》的觀點，參見 Zürcher (2013: 115, 130, 429)。

湊起來的成果。不同的是，她指出，T185《太子瑞應本起經》與 T188《異出菩薩本起經》的文句存在差異，二者並不一定有直接的關聯，比較合理的是，這兩部經很可能都是沿襲了某部現在看不到的譯經。

討論支謙與前代譯經的關係，一個無法迴避的問題是：哪些經典翻譯的時代早於支謙呢？Zürcher 與 Matsuda 所提及的譯經中，明白無誤地早於支謙的經典，只有 T196《中本起經》。其餘的 T184《修行本起經》以及 T188《異出菩薩本起經》在《出三藏記集》中均收錄於失譯經之中，<sup>34</sup>無法當成可靠的證據。因此，我們無法確定到底是支謙沿襲了這兩部譯經，還是這兩部譯經沿襲了支謙。

事實上，從表達方式來看，T184、T188 兩部經典與《太子瑞應本起經》的關係也不盡相同。《修行本起經》有大量的文句與《太子瑞應本起經》一模一樣；《異出菩薩本起經》的情況則剛好相反，經中的文句與《太子瑞應本起經》基本不一致，只在個別地方有相似的用詞。<sup>35</sup>如下表所示：

表 1 《修行本起經》、《異出菩薩本起經》與《太子瑞應本起經》的對應情況

---

<sup>34</sup> 參見 CBETA, T55, no. 2145, p. 16, c18-19 及 CBETA, T55, no. 2145, p. 22, c20。

<sup>35</sup> 參見河野訓（2007: 146-149）。另外，Matsuda（1988: 486）認為《異出菩薩本起經》與《太子瑞應本起經》不可能存在沿襲關係，二者應是都來自某個未知的祖本。但是，如果真的如她所說是來自同一個未知的祖本，為何兩部經的文句差異如此之大呢？事實上，兩部經只是普通的同本異譯，不必過度推理。

《修行本起經》	《太子瑞應本起經》
<p>四無所畏者，佛神智正覺，無所不知，<b>愚人或言</b>：「佛未悉知。」至於梵摩眾聖，皆莫能論佛之智，故獨步不懼，一無畏也；</p> <p>佛<b>漏盡悉止</b>，愚惑相言：「佛漏未盡。」至梵摩眾聖，莫能論佛之志，故獨步不懼，二無畏也；</p> <p>佛說經戒，天下誦習，愚惑相言：「佛經可過。」至梵摩眾聖，莫能論毀佛正經<sup>36</sup>，故獨步不懼，三無畏也；</p> <p>佛現道義，言真而要，能度苦厄，愚惑相言：「不</p>	<p>四無所畏者，佛神智正覺，無所不知，<b>愚惑相言</b>：「佛未悉知。」至於梵摩眾聖，皆莫能論佛之智，故獨步不懼，一無畏也；</p> <p>佛<b>漏已盡悉知</b>，愚惑相言：「佛漏未盡。」至於<sup>38</sup>梵摩眾聖，莫能論佛之志，故獨步不懼，二無畏<sup>39</sup>也；</p> <p>佛說經戒，天下誦習，愚惑相言：「佛經可過。」至於梵摩眾聖，莫能論毀佛之正經<sup>40</sup>，故獨步不懼，三無畏也；</p> <p>佛現道義，言真而要，能度苦厄，愚惑相言：「<b>佛</b>不能度</p>

<sup>36</sup> 高麗本作「佛正經」，宋、元、明本作「佛之正經」，與《太子瑞應本起經》的情況相反。

<sup>38</sup> 高麗本作「至於」，宋、元、明本作「至」。下二處同。作「至」則與《中本起經》同。

<sup>39</sup> 高麗本作「無畏」，宋、元、明本作「無所畏」，下二處同。

<sup>40</sup> 高麗本作「佛之正經」，宋、元、明本作「佛正經」。

<p>能度苦。」至梵摩眾聖，莫能論佛正道，故周行不懼，四無畏也。<sup>37</sup></p>	<p>苦。」至於梵摩眾聖，莫能論佛正道，故周行不懼，四無畏也。<sup>41</sup></p>
<p>《異出菩薩本起經》</p>	<p>《太子瑞應本起經》</p>
<p>太子問其馭者：「是何等人？」馭者對曰：「是病疾人。」太子曰：「何如為病疾人？」馭者對曰：「是人宿命為惡，今生為人。飲食不節，臥起無常，中得為病。」</p> <p>太子曰：「吾國王之子，飲食不節，臥起無常，當復得是病？」馭者曰：「人皆當得是。」</p> <p>太子即迴車而還，愁憂不樂，念：「天下人悉當病，今我當復病，不復飲食。」<sup>42</sup></p>	<p>太子問曰：「此為何人？」其僕曰：「病人也。」「何謂為病？」對曰：「凡病者，皆由風寒，或熱或冷，此人必以飲食不節、臥起無常，故得斯病。」</p> <p>太子曰：「一何苦哉！吾處富貴，飲食快口，亦有不節，當復有病，與此何異？」</p> <p>即迴車還，悲念：「人生俱有此患，豈以豪強，獨得免耶？」遂憂不食，自念不能嬰此病也。<sup>43</sup></p>

我們可以將這兩部譯經與《太子瑞應本起經》的關係與支謙的其他改譯情況做對比。目前所知，證明支謙改譯前人作品的最

<sup>37</sup> CBETA, T03, no. 184, p. 472, a22-b3。

<sup>41</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 478, c10-19。

<sup>42</sup> CBETA, T03, no. 188, p. 618, b18-25。

<sup>43</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 474, b26-c4。

有力材料是《大明度經》。此經改譯了東漢支婁迦讖所譯的《道行般若經》，但是改譯的方式是在大量沿襲《道行般若經》文句的基礎上，做一定程度的調整，如下表所示：

表 1 《大明度經》對《道行般若經》的改譯情況

《道行般若經》 <sup>44</sup>	《大明度經》
<p>捷陀越國中諸菩薩常共恭敬曇無竭，為於國中央施高座，隨次轉下施座。中有黃金座、白銀座、琉璃座、水精座。座<sup>45</sup>皆有<sup>46</sup>雜色文繡統縵。座間皆散雜種香華。座上皆施雜寶交露之蓋。中外周匝，皆燒名香。</p>	<p>諸闍士常敬之，於國中央施高座。隨次轉下黃金座、白銀座、琉璃座、水精座。其上皆布文繡統縵。座間皆散雜種香華，上施寶蓋。中外周匝，燒眾名香。</p>
<p>曇無竭菩薩常於高座上為諸菩薩說般若波羅蜜。中有聽者，中有書者，中有學者，中有諷者，中有守者。</p>	<p>法來闍士常於高座為諸闍士說明度。中有聽，有書，有學，有諷誦、守者。</p>
<p>汝從是去，到捷陀越</p>	<p>若到彼所，當為若說之。前數千</p>

<sup>44</sup> 本文《道行般若經》的標點參考自 Karashima (2011)。

<sup>45</sup> 高麗本作「座」，宋、元、明本宮本作「座上」。《大明度經》也有表示方位的「上」。

<sup>46</sup> 高麗本作「有」，明、宮、聖本作「布」。《大明度經》也用動詞「布」。



國曇無竭菩薩所。自當為汝說般若波羅蜜，當為汝作師，教汝。何以故？前數千億世常為汝作師。是汝本發意時師。

汝往至師所時，若見，若聞，莫得說其短，亦莫念其短。汝設見，慎莫疑，慎莫怠。

何以故？汝未曉漚憇拘舍羅。當諦覺魔事。善男子！慎莫隨魔教，莫用。師在深宮尊貴教。敬當如敬佛無有異。

當用經法故，莫念財利貪意心念。所有者當施與師。當樂好恭敬於師。作是行不缺者，今得聞般若波羅蜜不久。<sup>47</sup>

億世常為若師，是若發意時師也。

往至佛所時，若所聞見，慎莫疑殆<sup>48</sup>。

何以故？若未曉變謀明慧，當諦覺邪事。善士！慎於邪教。莫念師在深宮以之懈怠。敬當如佛。

用經法故莫念財利，無貪為寶。當貢所尊慈孝於師。作是行者，今得大法矣。<sup>49</sup>

類似的情況，我們還可以看到《法句經》對《中本起經》的改譯，也是在大量沿襲的基礎上，調整關鍵的字詞：

<sup>47</sup> CBETA, T08, no. 224, p. 471, c25-p. 472, a17。

<sup>48</sup> 「怠」，聖明本作「殆」，茲從高麗本。

<sup>49</sup> CBETA, T08, no. 225, p. 504, b23-c5。

表 2 《法句經》對《中本起經》的改譯情況

《中本起經》	《法句經》
持戒終老安 信正所止善 智慧最安身 眾惡不犯安	持戒終老安 信正所正善 智慧最安身 不犯惡最安
快哉福報 所願皆成 上寂大人 自見泥洹 <sup>50</sup>	快哉福報 所願皆成 敏於上寂 自致泥洹 <sup>51</sup>
夫為世間將 順正不阿枉 矜導示禮儀 如是為法王 多愍善恕正 仁愛好利人 既利以平均 如是眾附親 <sup>52</sup>	夫為世間將 修 <sup>53</sup> 正不阿枉 心調勝諸惡 如是為法王 見正能施惠 仁愛好利人 既利以平均 如是眾附親 <sup>54</sup>

也就是說，《太子瑞應本起經》與《修行本起經》、《異出菩薩本起經》的關係和支謙改譯的規律不相符合。因此比較合理的判斷是，《修行本起經》、《異出菩薩本起經》的時代都晚於支謙，各自在形成過程中沿襲了支謙譯的《太子瑞應本起經》。<sup>55</sup>

目前所見，可以稱得上《太子瑞應本起經》材料來源的，

<sup>50</sup> 見 CBETA, T04, no. 196, p. 160, c23-24。「見」，宋、元、明本作「現」。

<sup>51</sup> CBETA, T04, no. 210, p. 567, b3-5。

<sup>52</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 152, c23-p. 153, a1。

<sup>53</sup> 高麗本作「修」，宋、元、明本作「順」。作「順」則與《中本起經》同。

<sup>54</sup> CBETA, T04, no. 210, p. 574, b25-29。

<sup>55</sup> 事實上，《修行本起經》對支謙譯《法句經》的沿襲，也是大幅度的照搬文句，參見上文。

只有《中本起經》。事實上，《出三藏記集》所載支謙傳中，就提及了支謙使用了《中本起經》：

從黃武元年至建興中，所出《維摩詰》、《大般泥洹》、《法句》、《瑞應本起》等二十七經，曲得聖義、辭旨文雅。又依《無量壽》、《中本起經》製讚菩薩連句、梵唄三契。<sup>56</sup>

總之，從現有材料來看，討論《太子瑞應本起經》對《中本起經》的改譯情況是可行的。

## 二、《太子瑞應本起經》對《中本起經》內容的改譯

《太子瑞應本起經》與《中本起經》主要重疊的部分是迦葉三兄弟皈依佛陀的故事，前者共 2857 字，後者 3173 字。<sup>57</sup>兩部經均有多種不同版本存世。首先是《大正藏》的主要底本高麗再雕本以及《大正藏》校勘記中所列宋、元、明本，其次還可以發現《太子瑞應本起經》有高麗初雕本，《中本起經》有《趙城金藏》本。<sup>58</sup>敦煌寫卷中也有這兩部經，但均是殘片，不包含本文涉及的段落，另外還有日本古寫經本，只是目前暫未見到原卷。兩部經典在不同版本中均存在相當數量的異讀，因此謹慎起見，討論時盡量選取在諸版本中內容一致的經文。

---

<sup>56</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 97, c10-13。

<sup>57</sup> 相應段落的起訖是：《中本起經》(CBETA, T04, no. 196, pp. 149c10-152a15)；《太子瑞應本起經》(CBETA, T03, no. 185, pp. 480c20-483a12)。

<sup>58</sup> 《太子瑞應本起經》的高麗初雕本相比再雕本有 37 條異文，其中有 19 條與宋元明本一致。《中本起經》的《趙城金藏》本與高麗再雕本相比有 40 條異文，其中 11 條與宋元明本一致。

另外，迦葉三兄弟的故事還收錄在多個不同的傳本之中：<sup>59</sup>漢譯部分，收錄於 T125《增壹阿含經》、T186《普曜經》、T187《方廣大莊嚴經》、T189《過去現在因果經》、T190《佛本行集經》、T191《眾許摩訶帝經》、T1421《彌沙塞部和醯五分律》、T1428《四分律》、T1450《根本說一切有部毘奈耶破僧事》；巴利語部分，收錄於 *Vinaya-Piṭaka Mahāvagga Mahākhanda*（《律藏·小品·大禱度》）；<sup>60</sup>梵語部分，收錄於 *Catuṣpariṣatsūtra*（《四眾經》）<sup>61</sup>及 *Mahāvastu*（《大事》）。<sup>62</sup>這些平行文本均可作為參考。

兩部經記載迦葉三兄弟的故事，既有相同的地方，也存在差異，以下詳述之。

### （一）重組故事內容

《中本起經》的故事收錄於上卷的〈化迦葉品〉，按順序可以分為十五個部分。各部分內容大致是：

---

<sup>59</sup> 迦葉三兄弟故事的平行文本，參考自森章司、本澤綱夫和岩井昌悟（2000: 142-147）以及藤村隆淳（1979: 4-11）。需要注意的是，T 186《普曜經》大量經文與《太子瑞應本起經》文句一致，乃是竺法護對支謙作品的直接引用，因此《普曜經》這些引用的文句，無法當成平行文本來使用。

<sup>60</sup> 以下所引 *Mahākhanda* 出自 Oldenberg（1997: 24-24），標註為 *Vinaya 1*（卷數）. X（頁碼）。英譯可以參考 Ānandajoti（2014: 108-147）。

<sup>61</sup> 以下所引 *Catuṣpariṣatsūtra* 出自 Waldschmidt（1960: 236ff.）。標註為 *Catuṣpariṣatsūtra 3*（卷數）. X（頁碼）。英譯可以參考 Waldschmidt（1973: 50-74）。

<sup>62</sup> 以下所引 *Mahāvastu* 出自 Marciniak（2019: 549-560）。標註為 *Mahāvastu 3*（卷數）. X（頁碼）。英譯可以參考 Jones（1978: 425-435）。

- 一、 介紹迦葉背景
- 二、 佛借地方住宿
- 三、 佛降服住處的龍
- 四、 迦葉做飯請佛，佛去東南西北四地拿食物
- 五、 佛要洗滌，天帝指地成池
- 六、 佛說法，諸天來聽，大放光明
- 七、 迦葉及弟子事火，火的燃燒與熄滅無法控制
- 八、 迦葉及弟子砍柴，斧頭無法控制
- 九、 佛要洗衣服，天帝送來石頭
- 十、 佛要出池，大樹垂枝，
- 十一、 佛入河中，從船底出
- 十二、 佛順迦葉心意，避開摩竭提國王
- 十三、 佛勸化迦葉及其弟子
- 十四、 迦葉的兩個弟弟也來求作沙門
- 十五、 佛三種示現

《太子瑞應本起經》與《中本起經》的區別可以分為三個方面。從表述來看，《太子瑞應本起經》與《中本起經》文句相似的部分是四到十四，其餘的一、二、三、十五不一致。從順序來看，《太子瑞應本起經》順序略有不同，是：一、二、三、六、七、四、五、九、十、十二、八、十一、十三、十四、十五。從內容來看，兩部經的七、八、十三並不完全一致。

《太子瑞應本起經》與《中本起經》的區別，可以比對其他平行文本，從而找出各自的傳承。比如從表述來看，兩部經的「一、 介紹迦葉背景」部分存在差異，如下表所示：

表 3 《中本起經》與《太子瑞應本起經》在第一部分「介紹迦葉背景」的區別

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
如來忽到，迦葉大喜：「善來瞿曇，起居常安。」佛為迦葉而作頌曰： 「持戒終老安 信正所止善 智慧最安身 眾惡不犯安」	迦葉見佛，即來起迎，讚言「幸甚，大道人善來相見，消息安不？」佛即答言：「無病第一利 知足第一富 善友第一厚，無為第一安」

表中除了長行的差異外，最明顯的是，兩部經偈頌的內容有所不同。《中本起經》提及的是持戒、正信、智慧、不犯惡，《太子瑞應本起經》則是無病、知足、善友、無為，二者存在差異。平行文本中，《方廣大莊嚴經》也在對應位置也出現了相似的一句話，而這句話不僅可以對應《太子瑞應本起經》，也可以對應支謙譯《法句經》：

表 4 一首偈頌在支謙譯經及其他平行文本的情況

《太子瑞應本起經》	《法句經·泥洹品》 <sup>2</sup>	《方廣大莊嚴經》	Dhp 204	Udv 26.6
無病第一利 知足第	無病最利 知足	無病、知足、寂滅、	<i>Ārogyaparamā lābhā santuṭṭhiparamaṃ</i>	<i>Ārogyaparamā lābhā samtuṣṭiparamaṃ</i>

一富 善友第 一厚 無為第 一安 <sup>63</sup>	最富 厚為 最友 泥洹 最快 <sup>64</sup>	清信， 是為 安隱。 <sup>65</sup>	<i>dhanam</i> <i>vissāsaparamā ñātī</i> <i>nibbānaṃ paramaṃ</i> <i>sukhaṃ</i> <sup>66</sup>	<i>dhanam</i> <i>viśvāsaparamaṃ</i> <b><i>mitraṃ</i></b> <i>nirvāṇaparamaṃ</i> <i>sukhaṃ</i> <sup>67</sup>
--	--	--------------------------------	--	--

由此可見《中本起經》與《太子瑞應本起經》源自不同的傳承。

又如從順序來看《太子瑞應本起經》開頭的順序是一、二、三、六、七，與《中本起經》不同，但是卻與同樣收錄這個故事的《眾許摩訶帝經》中的順序相同。<sup>68</sup>

再如從內容來看，前面提到兩部經的七、八、十三並不完全一致。以下逐一說明具體情況。

在「七、迦葉及弟子事火，火的燃燒與熄滅無法控制」中，《中本起經》的故事順序是兩個部分：「迦葉五百弟子事火，火

<sup>63</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 480, c25-26。

<sup>64</sup> CBETA, T04, no. 210, p. 573, a27-28。

<sup>65</sup> CBETA, T03, no. 187, p. 611, b18-23。

<sup>66</sup> 翻譯：無病是最好的利益，知足是最好的財富，信賴是最好的親屬，泥洹是最好的快樂。

<sup>67</sup> 翻譯：無病是最好的利益，知足是最好的財富，信賴是最好的朋友，泥洹是最好的快樂。

<sup>68</sup> 參見 CBETA, T03, no. 191, p. 958, a7-p. 959, b16。《眾許摩訶帝經》中，迦葉三兄弟皈依佛的故事的順序是：一、二、三、六、七、十二、四、五、十、九、十一、十三、十四、十五。

不肯燃」→「迦葉自己事火，火不肯滅」。但是，《太子瑞應本起經》則在兩個部分中多出了「迦葉自己事火，火不肯燃」，如下面的表格所示：

表 5 《中本起經》、《太子瑞應本起經》在第七部分「迦葉及弟子事火」的區別

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
<p>迦葉五百弟子，人事三火，凡千五百火。明旦燃之，火了不燃。怪而白師。師曰：「必是佛所為耳。」</p> <p>馳往白佛：「我五百弟子，今朝燃火，了不肯燃，是佛所為乎？」佛告迦葉：「欲使燃不？」問之至三，對曰：「欲使燃。」佛言：「可去，火當燃。」應聲皆燃。迦葉復念：「是大道人至神乃爾。」</p>	<p>迦葉五百弟子，人事三火，合千五百火。明旦燃之，火了不燃。怪而白師。師言：「疑是大沙門所為也。」</p> <p>即行問佛：「我五百弟子，凡事千五百火，今旦燃之，火皆不燃。是大道人之所為乎？」佛言：「卿欲使火燃不？」問之至三。曰：「欲使燃。」佛言：『可去，火當燃。』應聲皆燃。迦葉復念：「是大沙門神則神矣，然未得道，不如我已得羅漢也。」</p> <p>迦葉身自事三火，明旦燃之，又不可燃。心念：「復是大沙門所為也。」即行問佛：「我自事三火，今旦燃之，了不可燃。續是大道人所為耶？」佛</p>



<p>迦葉自事三火，明且然之，又不可滅。五百弟子及諸事者助而滅之，了不可滅。疑佛所作，便行白佛：「我自事三火，不可得滅。」佛言：「欲使滅乎？」曰：「實欲使滅。」佛言：「可去，火當滅<sup>69</sup>。」應聲即滅。迦葉念曰：「大道人極神至妙，所作皆諧。」<sup>70</sup></p>	<p>言：「卿欲使火燃不？」問之至三。曰：「欲使燃。」佛言：「可去，火當燃。」應聲皆燃。迦葉復念：「是大沙門神則神矣，然未得道，不如我已得羅漢也。」</p> <p>「火燃之後，迦葉欲滅之，不可得滅。五百弟子及諸事火者，共助滅之，而了不滅。皆言：「大沙門所為也。」迦葉行問佛：「火既燃矣，今不可滅？」佛言：「欲使滅乎？」曰：「欲使滅。」佛言：「可去，火當滅。」應聲即滅。迦葉故念：「是大沙門雖神，不如我得道真也。」<sup>71</sup></p>
---	---

《眾許摩訶帝經》、《根本說一切有部毘奈耶破僧事》<sup>72</sup>、《過去現在因果經》<sup>73</sup>中收錄的故事則更為詳細，共有四個部分：「弟

<sup>69</sup> 高麗本作「火可當滅」，不辭，茲從宋、元、明本。

<sup>70</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a20-b3。

<sup>71</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, b11-c4。

<sup>72</sup> CBETA, T24, no. 1450, p. 131, b19-b1。

<sup>73</sup> CBETA, T03, no. 189, p. 646, c9-p. 647, a4。

子事火，火不肯燃」→「弟子事火，火不肯滅」→「迦葉事火，火不肯燃」→「迦葉事火，火不肯滅」。如《眾許摩訶帝經》：

彼五百人常式發火，火不能然……用火祭訖，欲滅其火，火不能滅。盡其彼力，終不能滅……烏嚕尾螺迦葉自欲用火祭其火天，火又不然。即自入定，欲令火然，火亦不然……用火事訖，欲滅其火，火又不滅。又復入定欲令火滅，火終不滅。<sup>74</sup>

也就是說，三部經典按照譯出的時間順序，越來越豐富。這也意味著《太子瑞應本起經》與《中本起經》的區別，另有來源。支謙見到的是後期更為豐富的傳本。

同樣的情況還發生在「八、迦葉及弟子砍柴，斧頭無法控制」。《中本起經》只有斧頭無法劈下來的描述，相比起來，《太子瑞應本起經》則多出了斧頭舉不起來的描述，而這個多出來的描述，同樣可以在其他經典中找到對應，比如《增壹阿含經》：

表 6 《中本起經》、《太子瑞應本起經》在第八部分「迦葉及弟子砍柴」的區別

《中本起經》	《太子瑞應本起經》	《增壹阿含經》
後日，迦葉五百弟子適共破薪，各各舉斧皆不得	爾時迦葉五百弟子，適俱破薪，各舉一斧，斧皆不得下，懼共白	是時，迦葉時欲大祠，五百弟子執斧破薪，手擎斧而斧不下。是時，迦葉復作是念：

<sup>74</sup> CBETA, T03, no. 191, p. 959, a5-b16。

<p>下，憺行白師。師曰：「是大沙門所為。」即行白佛：「我諸弟子向共破薪，斧舉不可得下。」佛言：「可去，斧當下。」即下得用。<sup>75</sup></p>	<p>師。師言：「是大沙門所為也。」即行問佛：「我諸弟子，向共破薪，斧皆舉而不下。」佛言：「可去，斧當下。」斧即下。</p> <p>下之後，斧皆著薪，舉之不舉，復行白佛：「今斧適下，又皆不舉。」佛言：「可去，今使斧舉。」即舉得用。<sup>76</sup></p>	<p>「此必沙門所為。」是時，迦葉問世尊曰：「今欲破薪，斧何故不下也？」世尊告曰：「欲得斧下耶？」曰：「欲使下。」斧尋時下。</p> <p>是時，彼斧既下，復不得舉。迦葉復白佛言：「斧何故不舉？」世尊告曰：「欲使斧舉耶？」曰：「欲使舉。」斧尋得舉。<sup>77</sup></p>
---	--	---

另外一個例子是順序的微調，出現在「十三、佛勸化迦葉及其弟子」中。《中本起經》先描述了迦葉師徒皈依作沙門，再描述他們將「裘褐、水瓶、杖屣、諸事火具，悉棄水中」。迦葉及其弟子將器具丟到水中，這些器具順流而下，被迦葉的兩個弟弟看到了，於是才會出現「十四、迦葉的兩個弟弟也來求作沙門」。因此，迦葉師徒將器具丟入到水中，是一個比較關鍵的情節。但是，《太子瑞應本起經》描述順序則與《中本起經》相

<sup>75</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b3-7。

<sup>76</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b15-21。

<sup>77</sup> CBETA, T02, no. 125, p. 620, c16-23。

反，先描述迦葉師徒丟器具，再描述他們皈依作沙門。

比較平行文本可知，在這個例子中，《中本起經》的順序與《五分律》、《過去現在因果經》同，而《太子瑞應本起經》的順序則與《眾許摩訶帝經》、《方廣大莊嚴經》、《增壹阿含》、《四分律》乃至 *Mahākhanda* 同。這也意味著，《太子瑞應本起經》的譯者雖然沿襲了《中本起經》，但是也根據其他材料做了刪改。

## (二) 豐富細節

《中本起經》的一些細節較為簡略，但是《太子瑞應本起經》則較為豐富，如下表所示：

表 7 《中本起經》與《太子瑞應本起經》細節上的差異

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
東適弗于逮數千億里 <sup>78</sup>	東適弗于逮界上數千億里 <sup>82</sup>
南行極閻浮提界 <sup>79</sup>	南行極閻浮提界數千萬里 <sup>83</sup>
西適拘耶尼 <sup>80</sup>	西到拘耶尼界上數千億里 <sup>84</sup>
已到北方鬱單曰 <sup>81</sup>	北適鬱單越界上數千億里 <sup>85</sup>

<sup>78</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c6。

<sup>79</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c12。

<sup>80</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c17。

<sup>81</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c22。

<sup>82</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c8-9。

<sup>83</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c15-16。

<sup>84</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c22。

<p>池上有樹，名曰迦和，絕大修好，其樹曲下就佛，佛牽出池。迦葉見樹曲下，怪而又問佛。<sup>86</sup></p>	<p>池上<b>素</b>有樹，名曰<sup>87</sup>迦和，絕大脩好，其樹<b>自然</b>曲下就佛，佛攀而出。迦葉見樹曲下<b>垂蔭</b>，怪而又問。<sup>88</sup></p>
<p>明日食時，佛持鉢自到其家，取飯而還。食已欲澡漱，口無水。天帝釋即下，以手指地，自然成池。<sup>89</sup></p>	<p>明日食時，佛持鉢自到迦葉家，受飯而還。於屏處食已，念欲澡漱。天帝<b>知佛意</b>，即下，以手指地，水出成池，<b>令佛得用</b>。<sup>90</sup></p>
<p>佛以神力，斷水令住，高出人頭，使底揚塵。佛行其中。<sup>91</sup></p>	<p>佛以<b>自然神通</b>，斷水令住，<b>使水隔起</b>，高出人頭，令底揚塵。佛行其中。<sup>92</sup></p>

從引文可以看出，兩部經典的文意沒有太大變化，但是《太子瑞應本起經》的細節更為豐富、完整，而且是在《中本起經》的基礎上變得更加豐富。這也可以讓我們推想《太子瑞應本起

<sup>85</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a5-6。

<sup>86</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b14-16。

<sup>87</sup> 高麗本闕「曰」，據宋、元、明本補。

<sup>88</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a26-29。

<sup>89</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a1-3。

<sup>90</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a11-13。

<sup>91</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b19-20。

<sup>92</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b22-24。

經》的翻譯過程，很顯然是譯者以《中本起經》為基礎材料，再根據手頭的印度語系傳本，有針對性地補充了某些文句。事實上，這樣的過程反而比單純的翻譯來得複雜，因為既要照顧到《中本起經》原有的結構，也要照顧印度語系傳本多出來的內容。

尤為困難的是，從上文「故事的差異」可以看出，《中本起經》的底本與《太子瑞應本起經》的底本並不完全一致，既有內容上的差異，也有順序上的差異。譯者如果想要整合這兩種存在差異的傳本，變成一個全新的譯本，他應如何操作呢？從現有的材料可以判斷的是，譯者翻譯印度語系傳本而形成故事的開頭與結尾（即「一」、「二」、「三」），但是依據《中本起經》而形成了故事的主幹（即「四」至「十四」）。

### （三）內容改譯的原因

為什麼《太子瑞應本起經》不全部沿襲《中本起經》，而要在故事開頭結尾的地方重新翻譯？事實上，支謙譯經中有類似的現象。支謙的《大明度經》第二品至第三十品基本是對東漢支婁迦讖《道行般若經》的改譯，但是在第一品沿襲《道行般若經》的痕跡卻不多，基本是重新翻譯。

《太子瑞應本起經》重新翻譯了故事的第「一」、「二」、「三」、「十五」四個部分。以下說明兩個傳本之間的到底有怎樣的差異，才讓支謙選擇重新翻譯。

「一、介紹迦葉背景」，在《中本起經》中又可以分為四個部分：（一）佛考慮到迦葉尊榮的地位，想要開化他；（二）迦葉為了維持尊榮的地位而圈養毒龍，於是佛打算先降服毒龍；

(三) 敘說佛出世給眾生帶來巨大利益，且描述迦葉弟子為佛的出現而震撼、癡迷；(四) 佛來拜訪迦葉，與迦葉相問訊。<sup>93</sup>

關於這四個部分，《太子瑞應本起經》與《眾許摩訶帝經》、《根本說一切有部毘奈耶破僧事》、《方廣大莊嚴經》、《過去現在因果經》、《普曜經》、*Mahākhandhaka* 一致，都只有(一)與(四)，而《增壹阿含經》、《彌沙塞部和醯五分律》只有(一)。也就是說，目前所見諸傳本中，唯獨《中本起經》有(二)、(三)兩個部分。

三迦葉皈依佛這個故事傳播過程中，(二)與(三)是早期就有的，還是後來增添的呢？(二)說明了佛為什麼要降服毒龍，讓整個迦葉皈依佛的故事變得更加完整，暫時不明其來源。(三)是在渲染佛陀的光輝形象，很有可能是後來添加的。(三)出現了如下記載：

迦葉弟子持瓶取水，覩變心動，怪而顧望。遙見世尊，明耀天下，不識何妙，馳走白師。師徒皆出，世尊威神，明儀煌煌。迦葉情悸，蒙蒙不悟，即自惟曰：「若是日耶，吾目得逮。謂是天人，其目復眴。」

這段話描述引文迦葉及其弟子所受到的震撼，可是如果真的如此震撼，為何下文迦葉還會反復提到「(佛)不如我道真」？為

---

<sup>93</sup> 四個部分的起始位置分別是：CBETA, T04, no. 196, p. 149, c17-22、CBETA, T04, no. 196, p. 149, c22-p. 150, a7、CBETA, T04, no. 196, p. 150, a7-21、CBETA, T04, no. 196, p. 150, a21-25。需要注意的是，各部分篇幅並不均等，分別是：113字、227字、291字、56字。

何下文要等到佛現出了種種神跡，迦葉及其弟子才願意皈依？一個比較合理的解釋是，這部分的描述可能是後人所添加，目的是要突出佛陀的尊榮。

同樣的情況也出現在了「二、佛降服住處的龍」之中。首先，佛找迦葉借住所，但是住所中有害人的龍，迦葉的弟子們為佛的安危擔心：

五百弟子屏營悚息，恐師許佛。重借滿三，迦葉惟疑，意甚無違，懼必禍耳。佛告迦葉：「三界欲火吾已滅之，龍不害我也。」迦葉答曰：「瞿曇德尊，能居隨意。」即撿威神，便入其室。五百弟子，信龍為害，莫不涕淚，可惜尊人，為龍所害。<sup>94</sup>

接著，佛陀去降服迦葉所圈養的毒龍，迦葉及其弟子誤以為佛陀被毒龍害死了，極度悲傷：

迦葉師徒，驚共奔出，五百弟子，同聲責師：「天地開闢，未見人類妙如瞿曇，可尊可貴，恨不熟觀，何緣復見？」垂淚拭眼，而作頌曰：「容顏紫金耀 面滿髮紺青 大人百福德 神妙應相經 方身立丈六 姿好八十章 頂光燭幽昧 何駛忽無常。」後來弟子，謂火害佛，悲喚哀慟：「瞿曇被害，我生何為？」踊身赴火，清涼和調，還顧白師：「瞿曇無恙。本謂龍火，定是佛光。」師徒騷擾，側息達明。<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, b4-10。

<sup>95</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, b17-28。



以上兩段文字，凸顯了佛陀在迦葉師徒心中的崇高地位。從故事的整體邏輯來看，此時迦葉師徒只是聽聞過佛陀的名聲，還沒有見到佛陀的神跡，也還沒有與佛陀產生真正的接觸，因此不至於如此悲傷。事實上，目前所見諸傳本中，並無這兩段記載。也就是說，《中本起經》的這段記載很可能也是依據了某個比較後起的文本而翻譯。

《中本起經》的「一、介紹迦葉背景」與「二、佛降服住處的龍」都出現了凸顯佛陀尊榮的描述，但是這些描述在現有的其他傳本中都找不到對應，可以懷疑這些描述在文本傳承過程中，是比較晚出的。《太子瑞應本起經》的傳承與《中本起經》不同，與其他傳本相同，因此也沒有這些描述。

以上舉的是故事開頭的例子，接下來看看兩個譯本在故事結尾的不同。這部分是「十五、佛三種示現」：

《中本起經》：「於時如來，與千比丘僧，詣迦耶悉大叢樹下坐，而入三昧。

忽然不現，從東方來，沒於樹下，四方亦爾。踊住虛空，而不墮墜。身出水火，升降自由。諸比丘，仰頭喜悅，不覺如來還處本坐，無有覺者。比丘歡喜，前禮佛足，退席白佛：『此示現者，名曰何等？』佛告比丘：『是者名曰神足示現』。

『又有「教授示現」，比丘諦聽。心意識行，因緣染著，決正分部，名曰「教授示現』』。

『又有「說法示現」，比丘諦思。自愛色為衰，六情所愛為衰，衰不止便苦生。何謂苦生？婬、怒、癡火起，便

有痛、痒、老、病、死畏。是為「說法示現」。

佛說法三轉，時千比丘，漏盡望斷，皆得阿羅漢。佛為比丘而作頌曰：『今者千比丘 長老有尊德 改邪修正見 無想入禪慧。』說是法時，天龍鬼神莫不樂聞。<sup>96</sup>

《太子瑞應本起經》：「佛便有千沙門，俱到波羅奈夷縣叢樹下坐。佛諸弟子皆故梵志。佛為諸弟子現神<sup>97</sup>變化：一者飛行，二者說經，三者教誡。」

以上引文中，《中本起經》完整列出了三種示現的內容，但是《太子瑞應本起經》則只列出了示現的名稱，且三種示現不論在用詞還是在順序上，都不相同。可見《太子瑞應本起經》使用了不同的傳本。

兩個譯本文句不一致的部分是「一」、「二」、「三」、「十五」，而在這四個部分中，《中本起經》的記載比《太子瑞應本起經》的更為豐富。事實上，在這四個部分中，僅比較同樣內容的部分，《中本起經》的總字數是 907，而《太子瑞應本起經》的則是 509，二者存在比較明顯的差異。<sup>98</sup>不過，兩個譯本文句比較一致的「四」至「十四」，《中本起經》的記載沒有《太子瑞應

---

<sup>96</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, c29-p. 152, a15。

<sup>97</sup> 高麗本作「神」，宋、元、明本作「威神」。

<sup>98</sup> 這四個部分的內容兩部經都有，但嚴格來說，在「一、介紹迦葉背景」中，《中本起經》還多出了「迦葉養龍，佛要降龍」以及「迦葉弟子仰慕佛」的描述。如果沒有扣除這些多出來的描述，《中本起經》這四部分的字數則是 1300 左右。

本起經》的豐富。前者是 1779 字，而後者則有 2371 字。其實這也不難理解，兩個譯本文句不一致的情況，是支謙自己進行了翻譯，他使用的是比較簡略的印度語系傳本；兩個譯本文句一致的情況，是支謙融合了《中本起經》與自己所見到的印度語系傳本，因此形成的文句更為豐富。

總之，在三迦葉皈依佛這個故事中，支謙對《中本起經》的改譯方式是：沿襲了《中本起經》的主幹部分，並豐富了原有的表述；根據新的印度語系傳本，重新翻譯了開頭與結尾。

### 三、《太子瑞應本起經》對《中本起經》表述的改譯

以上討論了兩個譯本在內容上的差異，接下來討論在表述方式上的差異。<sup>99</sup>

#### （一）選用習慣用詞

《太子瑞應本起經》對《中本起經》的改譯，很多情況是出自譯者的個人偏好，以下試舉例說明。

##### 1. 「大道人」→「大沙門」

在迦葉三兄弟皈依佛的這個故事中，《中本起經》所載迦葉對佛陀的稱呼並不統一，有時候用「大道人」，有時候用「大沙

---

<sup>99</sup> 需要注意的是，兩個譯本在不同版本中都有大量的異讀，比如《中本起經》、《太子瑞應本起經》的高麗本分別作「已坐其床」、「佛已坐其床上」，表述不一致，但是兩個譯本的宋、元、明本都是「佛已坐其床」，表述一致。（參見 CBETA, T04, no. 196, p. 150, c7-8 以及 CBETA, T03, no. 185, p. 481, c10。）以下在討論兩個譯本的表述時，盡量選取在各個不同版本都不會產生其他解讀的例子。

門」：

迦葉內伏，恻惜名稱，聊復貢高：「**大道人實神**。雖爾，未如我已得阿羅漢也。」<sup>100</sup>

佛飯去已，迦葉念曰：「**大道人雖神**，故不如我道真。」<sup>101</sup>

佛飯去後，迦葉而念：「**此大沙門實神實妙**。」<sup>102</sup>

佛飯已去，迦葉復念：「**是大沙門所作實神**。」<sup>103</sup>

《太子瑞應本起經》也會混用兩個稱謂，不過很多時候是因為直接沿襲了《中本起經》。但是，從《太子瑞應本起經》所獨有的內容來看，同樣混用兩個稱謂：

迦葉身自事三火，明旦燃之，又不可燃。心念：「復是**大沙門**所為也。」即行問佛：「我自事三火，今旦燃之，了不可燃。續是**大道人**所為耶？」<sup>104</sup>

「道人」是個意譯詞，表示修道之人，在早期譯經中常常對應梵語或巴利語的 *brāhmaṇa*（婆羅門、梵志）。支謙譯《法句經》就有多個用例，比如下面的三首偈頌，分別對應 Dhp 396、294、387 的 *brāhmaṇa*：

---

<sup>100</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c1-3。

<sup>101</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c10-11。

<sup>102</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c15-16。

<sup>103</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c20-21。

<sup>104</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, b19-22。

非剃為沙門 稱吉為梵志 謂能捨眾惡 是則為道人<sup>105</sup>  
 學先斷母 率君二臣 廢諸營從 是上道人<sup>106</sup>  
 日照於晝 月照於夜 甲兵照軍 禪照道人 佛出天下 照一切冥<sup>107</sup>

「沙門」則是個音譯詞，對應於 Skt. *śramaṇa*/Pa. *samaṇa*。事實上，《Mahākhandaḥaka》所載迦葉對佛陀的稱謂，都統一作 Pa. *mahāsamaṇa*。<sup>108</sup>

兩部經都混用了「大道人」與「大沙門」，說明將這兩個詞等同。可是，既然等同的話，為什麼《太子瑞應本起經》不直接沿襲《中本起經》的用法，還要在個別位置進行改動呢？《中本起經》譯作「大道人」而《太子瑞應本起經》改作「大沙門」的情況，共有 8 個例子：

表 8 《中本起經》作「大道人」而《太子瑞應本起經》改作「大沙門」的情況

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
大道人實神。 <sup>109</sup>	是大沙門極神。 <sup>116</sup>
大道人雖神，故不如我道真。 <sup>110</sup>	是大沙門雖神，不如我道

<sup>105</sup> CBETA, T04, no. 210, p. 572, c1-2。

<sup>106</sup> CBETA, T04, no. 210, p. 559, c3-4。

<sup>107</sup> CBETA, T04, no. 210, p. 572, b27-29。

<sup>108</sup> *Mahāvastu* 的這個故事中，迦葉對佛陀的稱呼基本都是 *śramaṇo gautamo*（沙門喬達摩）。

<sup>109</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c2。

<sup>110</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c10-11。

<p>此大道人，神妙乃爾。<sup>111</sup> 大道人神妙，功德無量。<sup>112</sup> 是大道人，至神乃爾。<sup>113</sup> 大道人，極神至妙，所作皆諧。<sup>114</sup> 是大道人，至德多感，大樹垂下。 <sup>115</sup></p>	<p>真也。<sup>117</sup> 是大沙門雖神，故不如我 道真也。<sup>118</sup> 是大沙門雖神，故不如我 道真也。<sup>119</sup> 是大沙門，神則神矣，然 未得道，不如我已得羅漢 也。<sup>120</sup> 是大沙門雖神，不如我得 道真也。<sup>121</sup> 是大沙門雖神，故不如我 道真也。<sup>122</sup></p>
--	---

---

<sup>116</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, a16-17。

<sup>111</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c25-p. 151, a1。

<sup>112</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a6。

<sup>113</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a26。

<sup>114</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b2-3。

<sup>115</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b17-18。

<sup>117</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c13-14。

<sup>118</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a10。

<sup>119</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a17。

<sup>120</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, b17-18。

<sup>121</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c3-4。

<sup>122</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b1-2。

從以上的這些例子可以發現一些規律。首先，《太子瑞應本起經》會將《中本起經》的「大道人」調整為「大沙門」，但是並不會將「大沙門」調整為「大道人」。<sup>123</sup>其次，《太子瑞應本起經》將「大道人」調整為「大沙門」的 8 個例子，無一例外都是出現在迦葉對佛陀神跡的感慨中。

如果兩個稱謂是可以混用的話，為什麼只有「大道人」變成「大沙門」這樣單向的調整呢？比較合理的解釋是，《太子瑞應本起經》並非無條件地混用兩種稱謂。《太子瑞應本起經》的譯者有意識地放棄了「大道人」而選擇使用「大沙門」，但是這種調整並不徹底，只出現在有限的範圍內。

## 2. 「法」→「經」

表 9 《中本起經》作「法」而《太子瑞應本起經》改作「經」的情況

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
夜第一四天王俱下，聽佛說法。 124	夜第一四天王俱下，聽佛說經。 <sup>129</sup>
第二天帝釋，夜來聽法。 <sup>125</sup>	第二天帝釋，夜復來下聽佛說經。 130
後夜，第七梵天又下聽法。 <sup>126</sup>	後夜，第七梵天又下聽經。 <sup>131</sup>

<sup>123</sup> 當然，也有將「瞿曇」、「佛」調整為「大道人」的例子，共有 6 例。這些例子有可能是因為傳本的不同。

<sup>124</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a7-8。

<sup>125</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a12-13。

<sup>126</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a16-17。

<p>第七梵天昨夜聽法，是其光耳。<sup>127</sup></p>	<p>昨夜，梵天來下聽經，是其光耳。<sup>132</sup></p>
<p>昨夜，四天王來聽說法，是其光耳。<sup>128</sup></p>	<p>昨夜，四天王來下聽經，是其光耳。<sup>133</sup></p>

上表中所引的這幾個例子都出現在「六、佛說法，諸天來聽，大放光明」之中。《中本起經》用的是「聽法」，但是《太子瑞應本起經》則都改成了「聽經」。根據 *Mahākhandhaka* 可知，「經」與「法」對應的都是 Pa. *dhamma*（法，教法）。<sup>134</sup>支謙譯經中亦不乏「經」、「法」連用之例。<sup>135</sup>由此可知，「經」與

<sup>129</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, a19-20。

<sup>130</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, a26。

<sup>131</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, b4。

<sup>127</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a19。

<sup>128</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a10-11。

<sup>132</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, b8。

<sup>133</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, a23。

<sup>134</sup> 參見 *Vinaya* 1. 26-27。 *Mahākhandhaka* 中出現了三次天神來聽法的描述，比如佛陀談到：“*ete kho Kassapa Cattāro Mahārājāno, yenāham ten’upasamkamaṃsu dhammasavanāyā*。（迦葉，那是四大天王為聽法而接近我。）”其中，漢譯的「聽法」或者「聽經」對應的是 *dhammassavanāyā*。另外，Nattier（2003: 261）以及 Vetter & Zacchetti（2004: 160）即已指出，在早期譯經中，「經」常對應的不是 Skt. *sūtra* 而是 Skt. *dharma*。

<sup>135</sup> 如《義足經》的「佛復為梵志極說經法」（CBETA, T04, no. 198, p. 174, c22-23）、《菩薩本業經》的「演說經法」（CBETA, T10, no. 281, p. 447, a10-12）。



「法」意義相同，都是指代佛陀的教法。

之所以改「法」為「經」，當是與支謙的個人偏好有關。在支謙譯經中，「聽經」的用例遠較「聽法」為多。可以作為旁證的是，在這個故事的「十五、佛三種示現」中，兩個譯本文句差距較大，《太子瑞應本起經》沒有沿襲《中本起經》，而是全部重新翻譯。其中《中本起經》列出的三種示現是「神足示現」、「教授示現」、「說法示現」，而《太子瑞應本起經》所列出的則是「飛行」、「說經」、「教誡」。我們可以看到，在沒有參考《中本起經》的情況下《太子瑞應本起經》也會直接翻譯成「說經」，而不是「說法」。

### 3. 「當」→「欲」

表 10 《中本起經》作「當」而《太子瑞應本起經》改作「欲」的情況

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
吾欲浣濯及當曬衣。 <sup>136</sup>	吾欲浣濯及欲曬衣。 <sup>137</sup>
佛後入指地池澡浴畢，當出，無所攀持。 <sup>138</sup>	佛後日入指地池澡浴畢，欲出，無所攀。 <sup>139</sup>

上表中，《中本起經》用「當」來表示希望達到某種結果，而《太子瑞應本起經》則替換成了「欲」。可以作為參考的是，

<sup>136</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b11-12。

<sup>137</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a23。

<sup>138</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b13-14。

<sup>139</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a26。

在其他例子中，《太子瑞應本起經》也添加了「欲」，更為完整地表達出了人物的主觀動作，如：

《中本起經》：「吾始信解，當作沙門。汝等何趣？」<sup>140</sup>、  
「吾欲從兄，汝等何趣？」<sup>141</sup>

《太子瑞應本起經》「我自<sup>142</sup>所見，意始信解，當……作沙門。汝等欲何趣？」<sup>143</sup>、「汝等欲何趣？」<sup>144</sup>

#### 4. 其他例子

同樣反映譯者個人偏好的例子還有很多，以下列表說明：

表 11 《太子瑞應本起經》對《中本起經》的改動

	《中本起經》	《太子瑞應本起經》
名詞	佛以 <b>神力</b> ，斷水令住， <sup>145</sup>	佛以 <b>自然神通</b> ，斷水令住， <sup>146</sup>
動詞	迦葉未 <b>到</b> <sup>147</sup>	迦葉未 <b>至</b> <sup>148</sup>

<sup>140</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, c10-12。

<sup>141</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, c25-26。

<sup>142</sup> 「自」，高麗本作「目」，茲從宋、元、明本。

<sup>143</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, c7-10。

<sup>144</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 483, a4-5。

<sup>145</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b19。

<sup>146</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b22-23。

	《中本起經》	《太子瑞應本起經》
	迦葉未至 <sup>149</sup>	迦葉未歸 <sup>150</sup>
	師曰：「是大沙門所為。」 <sup>151</sup>	師言：「是大沙門所為也。」 <sup>152</sup>
	迦葉受教，願謂弟子 <sup>153</sup>	迦葉受教，還告諸弟子 <sup>154</sup>
	迦葉旋還，佛南行。 <sup>155</sup>	迦葉適去，佛便南行」 <sup>156</sup>
	其樹曲下就佛，佛牽出池。 <small>157</small>	其樹自然曲下就佛，佛攀 而出。 <small>158</small>
	使底揚塵 <sup>159</sup>	令底揚塵 <sup>160</sup>

<sup>147</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c7-8。

<sup>148</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c10。

<sup>149</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c23。

<sup>150</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c16-17。

<sup>151</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b4。

<sup>152</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b16-17。

<sup>153</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, c10。

<sup>154</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, c7-8。

<sup>155</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c11-12。

<sup>156</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c14-15。

<sup>157</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b14-16。

<sup>158</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a26-29。

<sup>159</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b19-20。

<sup>160</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b22-23。

	《中本起經》	《太子瑞應本起經》
	佛持鉢自到其家， <b>取</b> 飯而還。 <sup>161</sup>	佛持鉢自到迦葉家， <b>受</b> 飯而還。 <sup>162</sup>
	見棄弊衣， <b>念</b> 欲澆之。 <sup>163</sup>	道見棄弊衣， <b>取</b> 欲澆之。 <sup>164</sup>
代詞	<b>何</b> 為虛妄，自稱貴乎？ <sup>165</sup>	<b>胡</b> 為虛妄，自稱貴乎？ <sup>166</sup>
	<b>汝</b> 今念我 <sup>167</sup>	<b>卿</b> 今念我 <sup>168</sup>
形容詞	瞿曇德 <b>尊</b> <sup>169</sup>	大道人德 <b>高</b> <sup>170</sup>
副詞	佛飯 <b>去後</b> <sup>171</sup>	佛飯已 <b>去</b> <sup>172</sup>
	<b>凡</b> 千五百火 <sup>173</sup>	<b>合</b> 千五百火 <sup>174</sup>
	佛 <b>故</b> 事火也。 <sup>175</sup>	是大沙門 <b>續</b> 事火也。 <sup>176</sup>

<sup>161</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a1-2。

<sup>162</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a11。

<sup>163</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b7-8。

<sup>164</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a18。

<sup>165</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, c5-6。

<sup>166</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, c2-3。

<sup>167</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, c3-4。

<sup>168</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b13。

<sup>169</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, b7-8。

<sup>170</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, a1。

<sup>171</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c15。

<sup>172</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c19。

<sup>173</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a20-21。

<sup>174</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, b11。

<sup>175</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a13-14。

	《中本起經》	《太子瑞應本起經》
	佛言：「欲使滅乎？」曰：「實欲使滅。」 <sup>177</sup>	佛言：「欲使滅乎？」曰：「欲使滅。」 <sup>178</sup>
	佛言：「可去，今隨後到。」 <sup>179</sup>	佛言：「便去，今隨後到。」 <sup>180</sup>
音譯詞	摩竭提國 <sup>181</sup>	摩竭國 <sup>182</sup>
	次曰那提迦葉，幼曰迦耶迦葉。 <sup>183</sup>	次曰那提迦葉，幼曰竭夷迦葉。 <sup>184</sup>

以上這些例子，不僅代表了支謙的個人偏好，很可能也是支謙所處時代的慣用語。需要注意的是，《太子瑞應本起經》與《中本起經》表述的差異，有時候也造成了意義上的差異。比如《中本起經》作「取飯」，但是《太子瑞應本起經》作「受飯」，在語義上有主動與被動的區別。又如《中本起經》作「念欲浣之」，只是表達了想法，但是《太子瑞應本起經》作「取欲浣之」，有「取」這樣明確的動詞。

<sup>176</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, a27-29。

<sup>177</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a29-b1。

<sup>178</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c1-2。

<sup>179</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c11-12。

<sup>180</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c14-15。

<sup>181</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b25。

<sup>182</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b3。

<sup>183</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, c16-17。

<sup>184</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, c17-18。

## (二) 尊崇佛陀

支謙對語詞的改譯，還可以發現情感色彩的細微變化。

### 1. 「徑」→「道」

《中本起經》：「大道人從何**徑**來？」<sup>185</sup>

《太子瑞應本起經》：「大道人從何**道**來？」<sup>186</sup>

這句話對應 *Mahākhandhaka* 的 *katamena tvam, mahāsamaṇa, maggena āgato?*<sup>187</sup>（大沙門，你從哪條路上來的？）「道」或者「徑」對應 Pa. *magga*（路徑、道路）。

「道」、「徑」意義相近，二者可以連用，比如：

東漢支婁迦讖《道行般若經》：「彼異道人即遙遠遠繞佛一匝，便從彼間**道徑**去。」<sup>188</sup>

三國支謙《賴吒和羅經》：「我識**道徑**，能持王兵往攻取其國。」<sup>189</sup>

為什麼《太子瑞應本起經》要改「徑」為「道」？相比起

---

<sup>185</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c8。

<sup>186</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c11。

<sup>187</sup> *Vinaya* 1. 30.

<sup>188</sup> CBETA, T08, no. 224, p. 433, c25-27。

<sup>189</sup> CBETA, T01, no. 68, p. 871, c2。

來，「徑」也可以泛指「道路」，但主要表示的是「小路」，<sup>190</sup>因此整句話會讓人產生「偏門、非正途」的聯想。《論語》就有「有澹臺滅明者，行不由徑，非公事，未嘗至於偃之室也」的記載。因此，改「徑」為「道」，是選擇了比較沒有負面意味的詞，以便突出佛陀的正面形象。<sup>191</sup>

事實上，在支謙譯經中，可以明顯地看到「道」、「徑」這兩個詞的不同使用環境。比如《法句經》的這兩首偈頌：

戒為**甘露道** 放逸為**死徑** 不貪則不死 失道為自喪<sup>192</sup>

如車行**道** 捨平大途 從**邪徑**敗 生折軸憂<sup>193</sup>

兩首偈頌中，既出現了「道」，也出現了「徑」，但是和「徑」搭配的用詞是「死」、「邪」，都是負面的事物。是不是「徑」所翻譯的原典本來就是負面事物呢？恐怕不是。第一個偈頌對應的是 PDhp 21 *'appamādo amatapadaṃ pamādo maccuno padaṃ , appamattā na mīyanti ye pamattā yathā matā*（不放逸是不死路，

---

<sup>190</sup> 參見《漢語大字典》第 885 頁。

<sup>191</sup> 本故事的其他漢譯本中，基本都是選擇用「道」。《增壹阿含經》：「為從何道，來至石室？」（CBETA, T02, no. 125, p. 620, a28-29）；《眾許摩訶帝經》：「從何道來？」（CBETA, T03, no. 191, p. 959, c14-16）；《過去現在因果經》：「年少沙門，從何道來？」（CBETA, T03, no. 189, p. 647, b7-9）；《普曜經》：「從何道來？」（CBETA, T03, no. 186, p. 531, b16-18）這些例子說明，用「道」來翻譯 Skt. *mārga*/Pa. *magga* 已經固定下來了。

<sup>192</sup> CBETA, T04, no. 210, p. 562, b21-22。

<sup>193</sup> CBETA, T04, no. 210, p. 566, a21-22。

放逸是死路，不放逸者不死，放逸者就像死了一樣）。PDhp 中的 *amatapadam*（不死路）、*maccuno padam*（死路）都出現了 *pada*（足，足跡），但前者譯作比較正面的「甘露道」，後者譯作「死徑」。由此可見在支謙心中，「道」與「徑」的區別。

## 2. 「救」→「索」

《中本起經》作「乘船救佛」，但是《太子瑞應本起經》作「乘船索佛」：

《中本起經》：「迦葉見佛入水，恐其沒溺，即將弟子，乘船救佛。」<sup>194</sup>

《太子瑞應本起經》：「迦葉恐佛為水所漂，即與弟子俱，乘船索佛。」<sup>195</sup>

「救」與「索」，在意義上有差別。用「救」，暗含佛陀處於弱勢地位的意味，用「索」，則只是單純的描述事實。在《方廣大莊嚴經》中，明確使用的是「救佛」，<sup>196</sup>但《四分律》則略微複雜，其宋、元、明、宮本是「救世尊」，但高麗再雕本則是「求世尊」。<sup>197</sup>

<sup>194</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b20-21。

<sup>195</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b24-25。

<sup>196</sup> 《方廣大莊嚴經》：「迦葉遙望，恐佛漂溺，即與弟子乘船救佛。」(CBETA, T03, no. 187, p. 612, a25-27)。

<sup>197</sup> 《四分律》：「時迦葉……即將徒眾，乘一樹船，往求世尊。」(CBETA, T22, no. 1428, p. 796, a14-16)。



需要指出的是，在多個平行文本中，既無「救佛」也無「索佛」，只描述了迦葉帶著弟子前往佛陀所處的位置：

《眾許摩訶帝經》：「迦葉是時見河汎溢最盛於常，即思念言：『彼大沙門得不漂溺？』由是乘船速至佛所。」<sup>198</sup>

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》：「迦攝遙見此事，念云：『其大沙門有如是相好，今被水漂。』即共諸弟子乘小船入河。」<sup>199</sup>

《彌沙塞部和醯五分律》：「迦葉恐佛為水所漂，乘船來視。」<sup>200</sup>

《過去現在因果經》：「迦葉遙見，謂佛沒溺，即與弟子，乘船而來。」<sup>201</sup>

*Mahākhandhaka: atha kho Uruvelakassapo jaṭilo mā heva kho Mahāsamaṇo udakena vuḷho ahoṣī' ti nāvāya sambahulehi jaṭilehi saddhim yasmim padese Bhagavā viharati taṃ padesaṃ agamāsi*<sup>202</sup>（這個時候，結髮的優為迦葉[心想]，不要讓大沙門被水沖走了。他乘船，帶著眾多

<sup>198</sup> CBETA, T03, no. 191, p. 960, b16-17。

<sup>199</sup> CBETA, T24, no. 1450, p. 133, b18-20。

<sup>200</sup> CBETA, T22, no. 1421, p. 109, a22-23。

<sup>201</sup> CBETA, T03, no. 189, p. 649, a26-27。

<sup>202</sup> *Vinaya* 1. 32.

的結髮者一起，去佛陀停留的那個地方。）

因此，我們可以推斷經典演變的一個大致方向：第一階段，只是描述迦葉前往佛陀的位置；第二階段，漢譯者為了文意連貫，使用了「救」這樣的字眼，如《中本起經》、《方廣大莊嚴經》；第三階段，漢譯者進一步修飾文意，避免可能產生的負面聯想，使用「索」或者「求」，如《太子瑞應本起經》。像《四分律》在不同的版本中出現了「求」或者「救」，很可能也不只是字形相近而產生的訛誤，而同樣是出自後人想要避免負面聯想的心理。

### （三）貼合源頭文本

從「徑」或者「道」中做選擇，從「法」或者「經」中做選擇，其實取決於譯者的個人偏好。類似的例子比如《中本起經》用「神力」，但是《太子瑞應本起經》用「自然神通」，都是同一種現象的不同表述方式。事實上，還有另外一些例子，反映了譯者嘗試著讓譯文更為精準。在接下來的例子中，我們可以看到兩個譯本的文句高度接近，但是在某些字詞上被替換為更精準的表達。

#### 1. 「人念」→「我意志」

佛陀展現一系列神跡之後，迦葉已經降服，於是有了下面的對話：

《中本起經》：「迦葉心驚毛豎，自知無道，即稽首言：『大

道人實神聖，乃知人念。」<sup>203</sup>

《太子瑞應本起經》：「迦葉心驚毛豎，自知無道，即稽首言：『大道人實神聖，乃知我意志。』」<sup>204</sup>

《中本起經》作「大道人實神聖，乃知人念」，《太子瑞應本起經》作「大道人實神聖，乃知我意志」。兩句話都是出自迦葉之口，說的都是迦葉為佛陀知道自己的想法而感到驚訝。《中本起經》作「人念」，字面上指的是他人的念頭，但其實還是在說迦葉自己，因此指稱的內容與《太子瑞應本起經》的「我意志」一致。既然二者一致，為何《太子瑞應本起經》還要做調整呢？

事實上，現存的其他漢譯本中，在同樣的位置所使用的表述，基本是接近《太子瑞應本起經》的「我意志」：

《四分律》：「迦葉念言：『此大沙門，有大威神，知我心中所念。』」<sup>205</sup>

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》：「迦攝聞是語已，便作是念：『大沙門喬答摩，知我心所念。』」<sup>206</sup>

《方廣大莊嚴經》：「迦葉心驚毛豎，慚懼稽首：『今此大聖

---

<sup>203</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, c4-8。

<sup>204</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, c2-4。

<sup>205</sup> CBETA, T22, no. 1428, p. 796, b4-7。

<sup>206</sup> CBETA, T24, no. 1450, p. 133, b25-29。

乃知我心。』」<sup>207</sup>

《過去現在因果經》：「迦葉……即白佛言：『如是沙門，如是大仙，善知我心。』」<sup>208</sup>

《普曜經》：「於是迦葉……即稽首言：『今大道人，實妙神聖，乃知我意。』」<sup>209</sup>

由此可見《中本起經》採用了比較寬泛的表述而出現了「人念」，而《太子瑞應本起經》則比較精準因此出現了「我意」。需要指出的是，《中本起經》使用「人念」，很可能也有其來源。

《中本起經》中「人念」出現了兩次，一次是在上面引文的「十三、佛勸化迦葉及其弟子」中，另一次是在「十二、佛順迦葉心意，避開摩竭提國王」中，迦葉為佛陀知道自己的想法而產生了感慨：「迦葉心念：『佛真至神，誠知人念。』」<sup>210</sup>

*Mahāvastu* 也記載了三迦葉皈依佛的故事，這個故事中有一段內容與「十二、佛順迦葉心意，避開摩竭提國王」相近，描述的是有一大群人要來擁護佛陀，迦葉心生擔憂，怕佛陀影響自己的地位，但是佛陀知道迦葉的心意，特地避開了。在 *Mahāvastu* 的這個故事中，迦葉的感慨是：*maharddhiko śramaṇo Gautamo mahānubhāvo parasatvānām parapudgalānām cittena*

---

<sup>207</sup> CBETA, T03, no. 187, p. 612, b3-6。

<sup>208</sup> CBETA, T03, no. 189, p. 649, b7-11。

<sup>209</sup> CBETA, T03, no. 186, p. 532, a2-5。

<sup>210</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, c4。

*cittam jānāti. maharddhikatarā ca vyaṃ.*<sup>211</sup> (喬達摩，這位有大神力，有大威力的沙門，以心了知他人的想法，但是我們的神力還是更勝一籌)。因此，《中本起經》的「人念」，很有可能對應的是 *Mahāvastu* 的 *parasatvānām parapudgalānām cittam* (他人的想法)。

《中本起經》兩次都做「人念」，在現行其他譯本中並無一一對應的情況。現行的其他譯本，基本上兩次出現的都是類似於「我意志」這樣的表達，<sup>212</sup>唯獨只有《太子瑞應本起經》與

---

<sup>211</sup> 見 *Mahāvastu* 3. 550-551。英譯參見 Jones (1978: 427)。這一段對應巴利語 *Mahākhandaḥka* 的 *mahiddhiko kho mahasamaṇo mahanubhavo, yatra hi nama cetasapi cittam pajanissati, na tv eva ca kho araha yatha ahan* (*Vinaya* 1. 26)，可以譯作：「大沙門有大神力，有大威力，以心知心，但不如我是阿羅漢。」

<sup>212</sup> 《四分律》：「此大沙門，甚奇！甚特！有大神德，知我心中所念。」(CBETA, T22, no. 1428, p. 795, a16-21)；《四分律》：「此大沙門，有大威神，知我心中所念。」(CBETA, T22, no. 1428, p. 796, b1-5)。

《眾許摩訶帝經》：「此大沙門是大聖者，悉知我意，必定亦是阿羅漢也。」

(CBETA, T03, no. 191, p. 959, c3-7)；《眾許摩訶帝經》：「此大沙門悉能知我種種之事，今宜師之以進其道。」(CBETA, T03, no. 191, p. 960, b27-c2)。

《根本說一切有部毘奈耶破僧事》：「大沙門喬答摩，知我心所念。」(CBETA, T24, no. 1450, p. 133, b25-29)《彌沙塞部和醯五分律》：「是大沙門神則神矣，乃知人念。」(CBETA, T22, no. 1421, p. 109, a2-4)《方廣大莊嚴經》：

「今此大聖乃知我心。」(CBETA, T03, no. 187, p. 612, b3-6)《過去現在因果經》：

「年少沙門，乃知我意。」(CBETA, T03, no. 189, p. 649, a7-13)；《過去現在因果經》：

「年少沙門，善知我心。」(CBETA, T03, no. 189, p. 649, b6-9)

《普曜經》：「今大道人，實妙神聖，乃知我意。」(CBETA, T03, no. 186, p.

《彌沙塞部和醯五分律》在第一次分別作「人意」、「人念」。<sup>213</sup>

在第一次，也就是「十二」這一部分中，《中本起經》作「人念」，《太子瑞應本起經》作「人意」，《太子瑞應本起經》顯然是在沿襲《中本起經》的基礎上又做了同義詞的調整。在第二次，也就是在「十三」這一部分中，《中本起經》同樣作「人念」，但是《太子瑞應本起經》則改做了完全不同的「我意志」，可見這次是《太子瑞應本起經》根據別的材料來源重新翻譯。

這就意味著，其實兩個漢譯本的文獻來源並不一致，或者更為嚴密地說，《太子瑞應本起經》的譯者在兩種不同的表述之中，選擇了其中一種。

## 2. 「白」→「問」

也有讓人疑惑的地方，比如將動詞「白」替換成「問」：

《中本起經》：「即行白佛：『我諸弟子，向共破薪，斧舉不可得下。』」<sup>214</sup>

《太子瑞應本起經》：「即行問佛：『我諸弟子，向共破薪，斧皆舉而不下。』」<sup>215</sup>

532, a2-5)。

<sup>213</sup> 《彌沙塞部和醯五分律》：「是大沙門神則神矣，乃知人念。」(CBETA, T22, no. 1421, p. 109, a2-4)；《太子瑞應本起經》：「是大沙門，乃知人意。」(CBETA, T03, no. 185, p. 482, b10-14)。

<sup>214</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b5-6。

<sup>215</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b17-18。

《中本起經》：「疑佛所作，便行白佛：『我自事三火，不可得滅。』」<sup>216</sup>

《太子瑞應本起經》：「迦葉行問佛：『火既燃矣，今不可滅。』」<sup>217</sup>

這兩個例子中，《中本起經》用動詞「白」，可以理解，但是《太子瑞應本起經》用「問」，卻不合常理，因為「問」的內容是陳述句。事實上，《太子瑞應本起經》中使用「問」的句子，問的內容基本是明顯的疑問句，比如「迦葉驚喜問：『大道人乃尚活耶？器中何等？』」<sup>218</sup>、「明旦行問：『大道人亦事火乎？』」<sup>219</sup>因此，用「問」來連接陳述句，並非出自支謙的語言習慣，而很可能有別的原因。

引文所對應的平行文本中，也出現了「問」，但是「問」的內容是疑問句，或者不直接出現問句的內容：

《增壹阿含經》：「是時，迦葉問世尊曰：『今欲破薪，斧何故不下也？』」<sup>220</sup>

《彌沙塞部和醯五分律》：「爾時迦葉五百弟子皆共破薪，而斧不舉。以事白師，師言：『恐大沙門所為，汝往問之。』」

---

<sup>216</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a28-29。

<sup>217</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c1。

<sup>218</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, a12-13。

<sup>219</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, a21-22。

<sup>220</sup> CBETA, T02, no. 125, p. 620, c18-19。

即以問佛。」<sup>221</sup>

也就是說，支謙所見的印度語系傳本，很可能用的是「問」，但是他既要沿襲《中本起經》的陳述句，又想貼合印度語系傳本表達的動詞「問」，因此出現了發問的內容是陳述句的情況。<sup>222</sup>

#### (四) 統一表述

《太子瑞應本起經》在沿襲《中本起經》的基礎上，嘗試呈現更為規範、整齊的表述。

##### 1 句式規範

在迦葉三兄弟皈依佛陀的故事中，迦葉屢屢為佛陀的神跡而感慨。兩個譯本感慨的內容如下：

表 12 《太子瑞應本起經》規範《中本起經》表述的情況

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
大道人實神。雖爾，未如我已得阿羅漢也 <sup>223</sup>	是大沙門極神，雖爾，未及於道，不如我得羅漢也！ <sup>239</sup>
大道人雖神，故不如我道真。 <sup>224</sup>	是大沙門極神。雖然，尚未得

<sup>221</sup> CBETA, T22, no. 1421, p. 109, a5-7。

<sup>222</sup> 感謝匿名評審補充另一種可能性：「漢譯佛教注釋文獻裡所出現的『問曰』或『答曰』，其可資查考的梵文原典往往只是√ah 或√vac 一類表示『言說』的派生語，其下也未必接有疑問句式。」

<sup>223</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c2-3。

<sup>224</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c10-11。



《中本起經》	《太子瑞應本起經》
<p>此大沙門實神實妙。<sup>225</sup>                      是大沙門所作實神。<sup>226</sup>                      此大道人，神妙乃爾！<sup>227</sup>                      大道人神妙，功德無量！<sup>228</sup>                      是大沙門極神，乃致此天。雖爾，                      故不如我道真。<sup>229</sup>                      是大沙門，威神感動天梵下降<sup>230</sup>                      是大道人，至神乃爾<sup>231</sup>                      大道人，極神至妙，所作皆諧。                      232                      是大沙門，神則神矣<sup>233</sup>                      瞿曇神德，莫不感動<sup>234</sup></p>	<p>道故，不如我得羅漢也！<sup>240</sup>                      是大沙門乃神聖。雖然，未及                      於道，不如我得羅漢也！<sup>241</sup>                      是大沙門，神則神矣，然未得                      道，不如我得羅漢也！<sup>242</sup>                      是大沙門，神則神矣，然未得                      道，不如我已得羅漢也！<sup>243</sup>                      是大沙門，神則神矣，然未得                      道，不如我已得羅漢也！<sup>244</sup>                      是大沙門雖神，不如我得道真                      也<sup>245</sup>                      是大沙門雖神，不如我道真也</p>

<sup>239</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, a16-18。

<sup>225</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c15-16。

<sup>226</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c20-21。

<sup>227</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c25-p. 151, a1。

<sup>228</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a6。

<sup>229</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a11-12。

<sup>230</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a20。

<sup>231</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a26。

<sup>232</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b2-3。

<sup>233</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b7。

<sup>234</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b12-13。

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
<p>是大道人，至德多感，大樹垂下。<sup>235</sup></p> <p>是大沙門！妙化難名。<sup>236</sup></p> <p>佛真至神，誠知人念。<sup>237</sup></p> <p>大道人實神聖，乃知人念。<sup>238</sup></p>	<p><sup>246</sup></p> <p>是大沙門雖神，不如我道真也！<sup>247</sup></p> <p>是大沙門雖神，故不如我道真也<sup>248</sup></p> <p>是大沙門雖神，故不如我道真也<sup>249</sup></p> <p>是大沙門雖神，故不如我道真也<sup>250</sup></p>

<sup>240</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, a24-25。

<sup>241</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, b2-3。

<sup>242</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, b9-10。

<sup>243</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, b17-18。

<sup>244</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, b25-26。

<sup>245</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c3-4。

<sup>246</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b17-18。

<sup>247</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b24。

<sup>248</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, c4。

<sup>249</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, c7-8。

<sup>250</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c13-14。

<sup>251</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c19-20。

<sup>252</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a2-3。

<sup>253</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a10。

<sup>254</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a17。

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
	<p>是大沙門雖神，故不如我道真也！<sup>251</sup></p> <p>是大沙門雖神，故不如我道真也！<sup>252</sup></p> <p>是大沙門乃知人意。雖然，故不如我道真也！<sup>253</sup></p> <p>是大沙門雖神，故不如我道真也！<sup>254</sup></p> <p>是大沙門，神則神矣，[33]然不如我已得羅漢也！<sup>255</sup></p> <p>大道人實神聖，乃知我意志。<sup>256</sup></p>

由表格可見《太子瑞應本起經》的表述相比起《中本起經》更為整齊、統一。顯然，這是譯者有意為之。比如佛陀的稱謂，《中本起經》出現了「大沙門」、「大道人」、「瞿曇」、「佛」幾種形式，但是《太子瑞應本起經》統一稱作「大沙門」，而且統一在前面冠以指示代詞「是」。比如感慨的內容，《中本起經》

<sup>251</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a24-25。

<sup>252</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b1-2。

<sup>253</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b13-14。

<sup>254</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b21。

<sup>255</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b29-c1。

<sup>256</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, c4。

時而感慨佛陀至神至妙，時而又補充說明，即便佛陀如此神妙，還是不如迦葉自己。但是，《太子瑞應本起經》的內容則前後統一，都是表達即便佛陀如此神妙，還是不如迦葉自己。

需要說明的是，雖然《太子瑞應本起經》的表述比起《中本起經》更為整齊、統一，但是仔細比對可以發現，《太子瑞應本起經》的大部分表述，都可以在《中本起經》中找到來源，比如像頻繁出現的「是大沙門極神」、「神則神矣」、「不如我道真也」，都是如此。這就意味著，《太子瑞應本起經》的譯者並非不滿意《中本起經》的措辭，只是不滿意《中本起經》比較不統一的表述方式。接下來的例子，我們可以看到更多類似的現象：

表 13 《太子瑞應本起經》沿襲《中本起經》而做規範整理的情況

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
佛飯去已，迦葉念曰 <sup>257</sup>	佛飯已去，迦葉續念 <sup>261</sup>
佛飯去後，迦葉而念 <sup>258</sup>	佛飯已去，迦葉續念 <sup>262</sup>
佛飯已去，迦葉復念 <sup>259</sup>	佛飯已去，迦葉復念 <sup>263</sup>
佛飯去後，迦葉獨念 <sup>260</sup>	佛飯已去，迦葉復念 <sup>264</sup>

<sup>257</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c10。

<sup>258</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c15。

<sup>259</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c20。

<sup>260</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c25。

<sup>261</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c12-13。

<sup>262</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c19。

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
佛言：「便去，今隨後到。」 <sup>265</sup>	佛言：「便去，今隨後到。」 <sup>269</sup>
佛言：「可去，今隨後到。」 <sup>266</sup>	佛言：「便去，今隨後到。」 <sup>270</sup>
佛言：「今隨後到。」 <sup>267</sup>	佛言：「便去，今隨後到。」 <sup>271</sup>
佛言：「今隨後到。」 <sup>268</sup>	佛言：「便去，今隨後到。」 <sup>272</sup>
東適弗于逮數千億里 <sup>273</sup> 南行極閻浮提界 <sup>274</sup> 西適拘耶尼 <sup>275</sup> 已到北方鬱單曰 <sup>276</sup>	東適弗于逮界上數千億里 <sup>277</sup> 南行極閻浮提界數千萬里 <sup>278</sup> 西到拘耶尼界上數千億里 <sup>279</sup> 北適鬱單越界上數千億里 <sup>280</sup>

- <sup>263</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a2 °
- <sup>264</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a9 °
- <sup>265</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c5 °
- <sup>266</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c11-12 °
- <sup>267</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c16 °
- <sup>268</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c21 °
- <sup>269</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c7-8 °
- <sup>270</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c14-15 °
- <sup>271</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c21 °
- <sup>272</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a4 °
- <sup>273</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c6 °
- <sup>274</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c12 °
- <sup>275</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c17 °
- <sup>276</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c22 °

## 2 用詞規範

以上是在句式方面的整理，其實在用詞方面，支謙也做了整理，比如《中本起經》在表示達到某種數量的時候，既用「滿」也用「至」，但是《太子瑞應本起經》統一用「至」：

《中本起經》：「重借**滿**三」<sup>281</sup>、「問之**至**三」<sup>282</sup>

《太子瑞應本起經》：「重借**至**三」<sup>283</sup>、「問之**至**三」<sup>284</sup>

類似的例子比如《中本起經》既用「適還」與「旋還」，而《太子瑞應本起經》統一用「適去」：

表 14 《太子瑞應本起經》統一用「適去」

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
迦葉 <b>適還</b> ，佛如人屈伸臂頃，東適弗于逮。 <sup>285</sup>	迦葉 <b>適去</b> ，佛如人屈申臂頃，東適弗于逮界上數千億

<sup>277</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c8-9。

<sup>278</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c15-16。

<sup>279</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c22。

<sup>280</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a5-6。

<sup>281</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, b5-6。

<sup>282</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a24。

<sup>283</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 480, c29-p. 481, a1。

<sup>284</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, b15。

<sup>285</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c5-6。

	里。 <sup>286</sup>
迦葉 <b>旋還</b> ，佛南行極閻浮提界。 287	迦葉 <b>適去</b> ，佛便南行，極閻浮提界數千萬里。 <sup>288</sup>

在「六、佛說法，諸天來聽，大放光明」中，《中本起經》既用「光影」也用「光明」，但是《太子瑞應本起經》統一作「光影」：

表 15 《太子瑞應本起經》改做「光影」的情況

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
四天 <b>光影</b> ，明如盛火。 <sup>289</sup>	四王 <b>光影</b> ，明如盛火。 <sup>290</sup>
帝釋 <b>光明</b> ，倍於四天。 <sup>291</sup>	帝釋 <b>光影</b> ，甚益大明。 <sup>292</sup>
梵魔 <b>光景</b> ，倍於帝釋。 <sup>293</sup>	梵之 <b>光影</b> ，倍於帝釋。 <sup>294</sup>

同樣的，下面這個例子表明，《中本起經》用了「佛言」、「答曰」、「佛答曰」，但是《太子瑞應本起經》統一作「佛言」。

<sup>286</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c8-9。

<sup>287</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c12。

<sup>288</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c15-16。

<sup>289</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a7-8。

<sup>290</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, a19-20。

<sup>291</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a12-13。

<sup>292</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, a26-27。

<sup>293</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, a16-17。

<sup>294</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, b4-5。

表 16 《太子瑞應本起經》調整為「佛言」的情況

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
迦葉問佛：「大道人從何徑來？」 <b>佛言</b> ：「卿去後，吾東到弗于逮。」 <sup>295</sup>	迦葉後到，問：「大道人從何道來？」 <b>佛言</b> ：「卿適去，我東到弗于逮地。」 <sup>296</sup>
迦葉問佛：「何緣先到？」 <b>佛言</b> ：「南行取此美果。」 <sup>297</sup>	迦葉至，問：「何緣先到？」 <b>佛言</b> ：「卿適去，我即南行。」 <sup>298</sup>
迦葉問佛：「復從何面來？」 <b>答曰</b> ：「西詣拘耶尼。」 <sup>299</sup>	迦葉後至，問大道人：「從何而來？」 <b>佛言</b> ：「卿適去後，我西適拘耶尼地。」 <sup>300</sup>
迦葉問佛：「復從何來？」 <b>佛答曰</b> ：「北適鬱單曰。」 <sup>301</sup>	迦葉後至，問：「大道人復從何來？」 <b>佛言</b> ：「從北鬱單越地。」 <sup>302</sup>

下面這個例子表明，《中本起經》使用了「猶存」、「尚活」，但是《太子瑞應本起經》則統一是「乃尚活」：

<sup>295</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c8-9。

<sup>296</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c10-12。

<sup>297</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c13-14。

<sup>298</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c17-18。

<sup>299</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c18-19。

<sup>300</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, c24-p. 482, a1。

<sup>301</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, c23-24。

<sup>302</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, a7-8。



表 17 《太子瑞應本起經》調整為「乃尚活」的情況

《中本起經》	《太子瑞應本起經》
清旦，如來持鉢出室。迦葉大喜曰：「大道人 <b>猶存</b> 耶！」 303	明旦，佛持鉢盛龍而出。迦葉驚喜問：「大道人 <b>乃尚活</b> 耶？」 304
見佛大喜：「大道人 <b>尚活</b> 耶！」 <sup>305</sup>	迦葉呼言：「大道人 <b>乃尚活</b> 耶？」 <sup>306</sup>

以上例子顯示，支謙有意識地去將《太子瑞應本起經》的用詞做統一整理。

不過，從上文所引的例子也可以看得出來，其實這種統一化並不徹底。比如迦葉一共對佛陀發問四次，內容大致相同，《太子瑞應本起經》在三個問句中都添加了主語「大道人」，唯獨第二次沒有。此外，對於迦葉的行為，《太子瑞應本起經》有的是用「後到」，有的是用「至」，有的是用「後至」，反倒不如《中本起經》統一。

#### 四、總結

早期漢譯佛經的成立過程相當複雜，既有沿襲前人的部分，也有重新翻譯的部分。本文所討論的改譯，正處於沿襲與重譯之間的模糊地帶。而《太子瑞應本起經》對《中本起經》的改

<sup>303</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 150, b28-29。

<sup>304</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 481, a12-13)。

<sup>305</sup> CBETA, T04, no. 196, p. 151, b21-22。

<sup>306</sup> CBETA, T03, no. 185, p. 482, b25-26。

譯，正是探討這種模糊地帶的有效例證。

《太子瑞應本起經》的譯者是支謙，這部經最可信的材料來源是《中本起經》，而其餘的《修行本起經》、《異出菩薩本起經》，則時代在本經之後。在三迦葉歸依佛這個故事中，支謙沿襲了《中本起經》的主幹部分，重新翻譯了開頭與結尾，並且刪除了在邏輯上不盡合理的部分內容。而在表述方面，《太子瑞應本起經》中既有來自個人偏好的改譯，也有試圖貼合印度語系傳本的改譯。這就意味著，譯者面對前人經典時採取了多樣化的方式。

根據現有的材料，可以大致還原支謙改譯的過程。首先，沿襲《中本起經》的文本；其次，根據譯者自身的偏好或者其他的材料來源增補《中本起經》；最後，在《中本起經》的多種表達方式中，選擇其中一種，當成標準，統一整理譯本的其他部分。

需要注意的是，本文雖然主要探討了後代譯者將前代經典改譯成全新文本的情況，但其實也無法排除前代經典本身就流傳多種版本，而後代譯者只不過是選取其中一種保留了下來，比如上文提到《太子瑞應本起經》將《中本起經》的「大道人」改成「大沙門」，「說法」改成「說經」。但其實《中本起經》本身就混用「大道人」和「大沙門」，而此經的《趙城金藏》本中，也混用「說法」和「說經」。因此，目前的研究只能是在所有版本都不存在異讀的情況下，進行的一種比較可行的分析。

總之，支謙是佛典漢譯史上重要的譯者，他的翻譯方式以及翻譯成果對後世均有深遠的影響。支謙譯經中的改譯情況，表明早期漢譯佛典除了對印度原本的翻譯之外，也加入了不少

譯者的編輯、整理。釐清這種複雜的翻譯過程，對我們理解漢譯佛典有相當程度的價值。而如果要得到更為全面的認識，則有待更多的個案分析。

## 引用文獻

1. 王小盾、金溪（2012）。〈魚山梵唄傳說的道教背景〉，《中國文化》2，頁 134-157。
2. 王志遠（2008）。〈魚山梵唄再評價〉，《菩提道》1，引自 <http://yushanfanbei.com/web/zhuanjiayanjiu/2016/1201/59.html>。
3. 河野訓（2007）。《漢訳仏伝研究》。三重：皇學館大学出版部。
4. 船山徹（2016）。〈佛典漢譯史要略〉，釋果鏡主編、辛如意譯《佛教的東傳與中國化》第 5 章。台北：法鼓文化。
5. 陳寅恪（1934）〈四聲三問〉，《清華學報》9(2)，頁 275-287。
6. 傅暮蓉（2018）。〈曹植与「渔山梵唄」考辨〉，《人民音乐》7，頁 70-74。
7. 鎌田茂雄（1982）。《初伝期の仏教》（《中国仏教史》第 1 卷）。東京：東京大学出版会。

8. Ānandajoti Bhikkhu. 2014. *Mahākhandhako: The Great Chapter Sections*. Retrieved from <https://www.ancient-buddhist-texts.net/English-Texts/Great-Chapter/index.htm>
9. Jones, John James. 1978. *The Mahāvastu: Translated from the Buddhist Sanskrit* (Vol. III). London: Pali Text Society.
10. Karashima, Seishi. 2011 *A Critical Edition of Lokakṣema's Translation of the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*. Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology.
11. Matsuda, Yuko. 1988. "Chinese Versions of the Buddha's Biography," *Journal of Indian and Buddhist Studies* 37(1), pp. 489-480.
12. Marciniak, Katarzyna. 2019. *The Mahāvastu: A New Edition* (Vol. III). Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology.
13. Nattier, Jan. 2003 "The Ten Epithets of the Buddha in the Translations of Zhi Qian 支謙," *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 6, pp. 207-250.
14. Oldenberg, Hermann. 1997. *The Vinaya Piṭakam: One of the principle Buddhist holy scriptures in the Pali language* (Vol. I). Oxford: Pali Text Society.
15. Vetter, Tilmann, and Stefano Zacchetti. 2003 "On Jingfa 經法 In Early Chinese Buddhist Translations," *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 7, pp. 159-166.

15. Waldschmidt, Ernst. 1960 *Das Catuṣpariṣatsūtra: Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde: Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli, nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins* (Teil III). Berlin: Akademie-Verlag.
16. \_\_\_\_\_. 1973. *The Sūtra on the Foundation of the Buddhist Order (Catuṣpariṣatsūtra): Relating the Events from the Bodhisattva's Enlightenment up to the Conversion of Upatiṣya (Śāriputra) and Kolita (Maudgalyāyana)*, translated by Ria Kloppenborg. Leiden: Brill.
17. Zürcher, Erik. 2013. *Buddhism in China: Collected Papers of Erik Zürcher*. Leiden: BRILL.

**The Revision phenomenon in early Chinese Buddhist translations: A Case Study of the *Taizi ruiying benqi jing* and the *Zhong benqi jing***

Zhouyuan Li

Postdoctor, College of Liberal Art, Zhejiang University,

**Abstract:**

The *Taizi ruiying benqi jing* 太子瑞應本起經, which was translated by Zhi Qian 支謙 in the Three Kingdoms period, is an important text for understanding the phenomenon of revision in early Chinese Buddhist translations. From external evidence such as catalogs, it is clear that the most likely source of the *Taizi ruiying benqi jing* is the *Zhong benqi jing* 中本起經 translated by Kang Mengxiang 康孟詳 of the Eastern Han Dynasty. On this basis, a textual comparison reveals the revision of the story of the three Kāśyapa brothers. From the point of view of the content, the text follows the main part of the *Zhong benqi jing*, enriches the original expressions, retranslates the beginning and the end according to the new Indian language text, and removes some parts that are not logically sound. In terms of the differences in expression, the revision is based on the translator's personal preference of replacing synonyms and attempting to present a more standardized and neat expression, but it is also evident that the revision is made to fit the Indian language text, indicating the

translator's attempt to make the translation more precise. The revision case provides a new example for understanding the process of establishing the early Chinese Buddhist translations.

**Keywords:** *Zhong benqi jing*, Three Kāśyapa brothers, Biographies of the Buddha, Zhi Qian