

# 佛教譬喻故事“略要本”在西域和敦煌的流傳\*

## ——以敦研 256 號寫卷為例

陳 明

**提要:**敦研 256 號殘卷是一種佛教譬喻故事的“略要本”，乃供佛教司講唱的僧侶講說譬喻故事時所用。敦研 256 的形成既與印度和西域的胡語佛教譬喻故事的傳寫有關，也與敦煌所傳漢語佛教故事綱要本的形式相關，應該是印度佛教文學與中土文化混融的產物，對該類型文本的分析有助於進一步認識印度佛教文學的流傳及其對中土的影響。

**關鍵詞:**敦研 256 佛教譬喻 略要本 佛教文學 文學交流

在佛教文獻中，譬喻是一種修辭手法或因明三支（宗、因、喻）中的一支（譬喻支），也是佛教“九分教”或“十二分教”中的一個重要分支。佛經中故事繁多，且好以譬喻說法，譬喻也就成了佛教文學的一個重要門類。從簡要的譬喻、連串的譬喻、到單個的譬喻故事、數個譬喻故事匯聚而成的譬喻經集（或稱譬喻鬘），譬喻經歷了比較漫長而複雜的發展過程，因此，對佛教譬喻的研究，自然成了佛教文學研究界的一個重要話題<sup>①</sup>。梵語佛教譬喻作品數量不算太多<sup>②</sup>，但有幾種重要的文本流傳至今，包括 *Avadāna-śataka*（《百譬喻經》，或謂《撰集百緣經》）<sup>③</sup>、*Divyāvadāna*（《天譬喻經》、《天神譬喻經》或《天業譬喻經》）<sup>④</sup>、*Aśoka-avadāna*

\* 本文為教育部人文社會科學重點研究基地北京大學東方文學研究中心自主項目《絲路出土中印文化與文學交流史料輯釋》（14DFWXZZ1）的成果之一。

① 郭良鋈《佛教譬喻經文學》，《南亞研究》1989年第2期，第62—66、73頁。丁敏《佛教譬喻文學研究》，臺北東初出版社，1996年。李小榮《漢譯佛典文體及其影響研究》，第六章《漢譯佛典之“譬喻”及其影響》，上海古籍出版社，2010年，第285—364頁。

② 岡野潔《インド仏教文學研究史》（網絡版）（<http://homepage3.nifty.com/indology/> [2014-10-07]）

③ J.S. Speyer, ed., *Avadāna-śataka: A century of edifying tales belonging to the hīnayāna*. Vol. I & Vol. II. St. Petersburg: Imprimerie de l'Académie Impériale des Sciences, 1906-1909. P.L. Vaidya, ed., *Avadāna śataka*, (Buddhist Sanskrit Texts, 19), Darbhanga: Mithila Institute, 1958. Mitsuyo Demoto, "Fragments of the *Avadāna śataka*", in: Jens Braarvig ed., *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist Manuscripts*, Volume III. Oslo: Hermes Publishing, 2006. pp. 207-244.

④ Joel Teitelman, *The Heavenly Exploits: Buddhist Biographies from the Divyāvadāna* (Clay Sanskrit Library), NYU Press, 2005. Andy Rotman tr., *Divine Stories*, Part 1, Boston: Wisdom Publications, 2008. Cf. Sharmistha Sharma, *Buddhist Avadānas: Socio-Political Economic and Cultural Study*, Delhi: Eastern Book Linkers, 1985.

(《阿育王譬喻經》)<sup>⑤</sup>、*Mahāvastu-avadāna* (《大事譬喻經》)<sup>⑥</sup>、安主 (Kṣemandra) 的 *Bodhisattva Avadāna Kalpalatā* (《菩薩譬喻如意藤》)<sup>⑦</sup>等,梵漢譬喻的對勘研究尚大有可為。而結合敦煌等地出土的殘卷、相關的故事及其圖像資料,來探究印度佛教譬喻在古代西域和敦煌的書寫與流傳,亦有較大的空間。

### 一、敦研 256 與敦研 255 的錄文

甘肅蘭州的敦煌研究院收藏的敦煌殘卷中,編號為敦研 256 的一件寫卷<sup>⑧</sup>,屬於尚未被充分識讀和研究的寫卷之一。其字跡以及抄寫方式,與敦研 255《增一阿含經摘要》較為相似,基本上可以判定,二者是同一人所抄,同為北朝時期的寫本。敦研 255 殘卷現存文字共 26 行,錄文如下:

1. (淫)欲飲酒;此二法无有厭足。蓋屋不
2. 密,天雨則漏;人不惟行,漏淫怒癡。
3. 蓋屋善密,天雨不漏;人能惟行,无淫怒癡。
4. 三族姓子:阿難[那]律、難提、金毘羅是。
5. 羅閱城中跋提長者多財饒寶,
6. 然復慳貪,作鐵籠絡覆中庭
7. 中,恐有鳥雀來入。時大目健連、
8. 迦葉、賓頭盧、阿那律教化之。
9. 有妹,字難陀,亦化。
10. 卅三天上有四圍觀浴池:難檀槃那
11. 浴池、鹿遊浴池、晝度[夜]浴池、雜種浴池。
12. 水者是四流:欲流、有流、見流、无明流。

⑤ John S. Strong, *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of Aśokāvadāna*, New Jersey: Princeton University Press, 1983.

⑥ J. Jones, trans., *Mahāvastu*, London, 1949. London: The Pali Text Society, 1978. Akira Yuyama, ed., *The Mahāvastu Avadāna; In Old Palm Leaf and Paper Manuscripts*, Tokyo: Centre for East Asian Cultural Studies for Unesco, Toyo Bunko, 2001.

⑦ P. L. Vaidya, ed., *Avadāna-kalpalatā*, 2 vols (Buddhist Sanskrit Texts, 22). Darbhanga: Mithila Institute, 1959. Cf. Padmachos-phel, tr., *Leaves of the Heaven Tree: The Great Compassion of the Buddha*, Berkeley: Dharma Publishing, 1997.

⑧ 甘肅藏敦煌文獻編委會、甘肅人民出版社、甘肅省文物局編《甘肅藏敦煌文獻》第一卷,甘肅人民出版社,1999年,第244—245頁。

13. 一施遠來人,二施遠去人,三施病人,四儉
14. 時施,五初菓蕪穀食熟先布
15. 施持戒清逢[精進]人,然後自食,大得福。
16. (真)實僧,有慚有愧僧,无慚无愧僧,
17. 癡[孺]羊僧<sup>⑨</sup>。舍衛城中有梵志長者,
18. 字耶若達,欲飯毗婆尸如來,從
19. 牧牛人尸婆(羅)買酪,因酪施佛,尸婆羅
20. 出家得羅漢道。佛在卅三天上,為母說
21. 法,佛隱身不現。四部之眾渴仰。
22. 阿那律天眼灌[觀]佛,故在卅三天上,四部
23. 遺目連問訊,云:“佛聞浮地生、得道,
24. 何(不)下還?”佛許目連,卻(後)七日當至僧迦
25. (尸國大水池側。四部)問(佛)與居輕利,遊步
26. (康強乎? ……此三行)中,意(行)最重,口行、(身行)<sup>⑩</sup>

施萍婷早已指出,敦研 255 殘卷乃抄錄東晉罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯《增一阿含經》多卷中的文字,涉及該經卷九、一六、二〇、二三、二四、二五、二八等,包括了九個故事,屬於比較罕見的綱要本,“它是某法師根據自己講經的需要所摘抄的提綱”<sup>⑪</sup>。敦煌寫本中類似的《增一阿含經》摘抄本,還有屬於《金藏論》(或名《眾經要集金藏論》、《金藏要集經》、《眾經要略集》等)寫本的俄藏 Дх.00977+Дх.02117(原擬名《諸經要略》),其中注明“出《增一阿含經略要》”。Дх.00977+Дх.02117 現存 12 行文字,第 1—8 行文字,實出自《撰集百緣經》卷七《現化品》中的“頂上有寶蓋緣”故事。但它並不是照抄《撰集百緣經》,而是略抄。道世《法苑珠林》卷三七中的“又《百緣經》云……”,亦摘引了《撰集百緣經》中的此故事<sup>⑫</sup>。隋翻經沙門及學士等撰《眾經目錄》卷二的“賢聖集傳賢聖所撰,翻譯有原”,始謂“《撰集百緣經》七卷,

⑨ 此處的第 16—17 行列舉了四種僧。可參見《大方廣十輪經》卷五《眾善相品第七》:“復次,族姓子!有四種僧。何等為四?第一義僧、淨僧、啞羊僧、無慚愧僧。”(《大正新修大藏經》第 13 册,第 703 頁上欄)又,《十誦律》卷三〇:“佛語優波離:‘有五種僧:一者無慚愧僧;二者孺羊僧;三者別眾僧;四者清淨僧;五者真實僧。’”(《大正新修大藏經》第 23 册,第 220 頁上欄)

⑩ 甘肅藏敦煌文獻編委會、甘肅人民出版社、甘肅省文物局編《甘肅藏敦煌文獻》第一卷,第 243 頁。

⑪ 施萍婷《新發現〈增一阿含經摘要〉——敦煌遺書編目雜記之二》,《絲綢之路》學術專輯第 1 輯,1998 年,第 4—6 頁。此據施萍婷《敦煌習學集》(上),甘肅民族出版社,2004 年,第 268—274 頁。

⑫ 道世《法苑珠林》卷三五:“又《百緣經》云:佛在世時,迦毗羅衛城中有一長者,財寶無量。……乃至今者得值於我,出家獲道。聞佛所說,歡喜奉行。”(釋道世撰,周叔迦、蘇晉仁校注《法苑珠林校注》第 3 册,中華書局,2003 年,第 1195 頁)

吳世支謙譯”<sup>19</sup>。梵本 *Avadāna-sātaka* 與漢譯的《撰集百緣經》之間有密切的關聯性，但二者不是能够完全對應的原典與譯本的關係<sup>20</sup>。當代學者從佛教經錄、該經被抄寫的情況、經文中的詞語選用與語法現象等多個角度，對《撰集百緣經》進行研究，基本上認定《撰集百緣經》不是三國時期支謙所譯，而是出現於西晉之後，甚至到了六世紀中葉，比《賢愚經》要稍晚<sup>21</sup>。與《撰集百緣經》的原經文比較可知，Дх.00977+Дх.02117 此處徵引的文字進行了大量刪節，同時爲了故事情節的通暢，也添加了《撰集百緣經》中所沒有的文字。此處亦可視爲《撰集百緣經》的故事流傳的另一種方式。

而 Дх.00977+Дх.02117 現存的第 9—11 行文字，乃是出自《增壹阿含經》卷三二之《力品》第三十八之二中的第(一一)部小經，其文字是對《增壹阿含經》的摘要。不過，需要注意的是，Дх.00977+Дх.02117 的這一段故事也不是直接抄自《增壹阿含經》，而是對《增一阿含經》進行了“略要”化的處理。從第 9 行中的《增一阿含經略要》一名來看，敦研 255 確實可視爲是《增一阿含經略要》的一種。

在《甘肅藏敦煌文獻》中，敦研 256 號殘卷沒有給予確切的擬名，只是簡單地標注爲《佛經》。敦研 256 現存文字共 33 行，錄文如下：

1. [ ] 三人見金，各懷
2. [ ] 得食滄土，泥洹
3. [ ] 以辨地，辟[璧]琉
4. [ ] 地
5. [ ] 嘆品、不可計品、
6. [ ] 阿惟越致(品)、遠離品、釋提桓因品、
7. [ ] 屬累[累教]品、曇无竭(菩薩)品十、

<sup>19</sup> 《大正新修大藏經》第 55 冊，第 161 頁中欄。

<sup>20</sup> Prabodh Chandra Bagchi, “A Note on the *Avadāna-sātaka* and its Chinese Translation”, in: Tansen Sen and Bangwei Wang, eds., *India and China: Interactions through Buddhism and Diplomacy, A Collection of Essays by Professor Prabodh Chandra Bagchi*, London, New York and Delhi: Anthem Press, 2009, pp.41-45.

<sup>21</sup> 山本充代《〈撰集百緣經〉の訳出年代について》，《レバリー學仏教文化學》第八卷，1993 年，第 99—108 頁。辛嶋靜志《〈撰集百緣經〉の譯出年代考證——山本充代博士の研究簡介》，《漢語史學報》第 6 輯，上海教育出版社，2006 年，第 49—52 頁。又，季琴認爲該經的譯出要晚於三國，參見季琴《從詞彙的角度看〈撰集百緣經〉的譯者及成書年代》，《宗教學研究》2006 年第 4 期，第 64—67 頁；季琴《從詞語的角度看〈撰集百緣經〉的譯者及成書年代》，《中國典籍與文化》2008 年第 1 期，第 19—23 頁；季琴《從語法的角度看〈撰集百緣經〉的譯者及成書年代》，《語言研究》2009 年第 1 期，第 105—109 頁。陳詳明則認爲該經的翻譯大約在東晉以降，參見陳詳明《從語言角度看〈撰集百緣經〉的譯者及翻譯年代》，《語言研究》2009 年第 1 期，第 95—104 頁。又，段改英認爲該經的翻譯年代不會晚於六世紀。參見段改英《對“頗……不”疑問句的歷史考察——兼論〈撰集百緣經〉的翻譯年代》，《西南科技大學學報》2011 年第 4 期，第 63—65、88 頁。

8. [ ] 人有五婦，產一女，死亡，水中葬，名淨
9. [ ] 故尸有六萬六千人，皆同一字長壽。
10. [ ] 一家喪子，三處父母哭，何者？此是父母
11. [ ] 嚙喪，女念之無以，有二人詐作沙門，
12. [ ] 言：我見女屬[囑]索珍寶，婦即与之。
13. 夫行還，騎馬逐，并亡馬。
14. 昔有人寄主人五百斤鐵，云：鼠噉
15. 鐵盡。主倩小兒買肉，云：鴉持去。
16. 昔有人兩婦，大婦妒嫉，煞小婦子，小婦
17. 惱死，作大婦女七返。
18. 昔有人兩婦，大婦有子，小婦任[妊]身。期
19. 夫喪亡，大子從小母索財，小母剖腹，
20. 母子俱死。
21. (舍)衛城人天竺取[娶]婦，到產二子。婦
22. 任[妊]身，夫婦乘車，欲至天竺。蛇煞牛，
23. 煞夫，兒狼噉，婦復傷身，問人父母
24. 平安不？云：失火燒盡。問姑妯平安，遇賊
25. 死盡。
26. 狗敬沙門，二年之中，命過生安息國
27. 王作女。月支王遣一使者到安息，便嫁
28. 女与之。念恩，日飯五百沙門。
29. 兄弟二人俱食信施，兄精進得羅(漢道)，
30. [ ] 牛，背上負鹽。
31. [ ] 留無子，禱祠求子，有
32. [ ] 留命過，作汝福子，
33. [ ] 陶上并人夫婦得

與敦研 255《增一阿含經摘要》的性質一樣，敦研 256 也不是對某一部漢譯佛經的原文抄錄，而是摘要性質的抄寫。敦研 256 由三部分組成，其前 4 行文字殘缺較多，可能不只是

一則故事。第1行的“三人見金”，或出自《譬喻經》<sup>⑩</sup>。第2行殘存的“得食糞土，泥洹”，與《經律異相》卷一六中“出《羅旬踰經》”的“羅旬踰乞食不得，思惟結解，食土入泥洹”的故事題名，頗相吻合。第3、4行無法找到相應的記載。第5—7行則是西晉竺法護譯《道行般若經》的品目；而第8—33行也是一些佛經故事。不過，敦研256的第5—7行，也沒有將《道行般若經》原經的品目名稱依次抄錄完整，而是從中挑選了一部分。《道行般若經》原經相關的卷次品目為：卷四《嘆品》、《持品》、《覺品》；卷五《照明品》、《不可計品》、《譬喻品》、《分別品》、《本無品》；卷六《阿惟越致品》、《怛竭優婆夷品》；卷七《守空品》、《遠離品》、《善知識品》；卷八《釋提桓因品》、《貢高品》、《學品》、《守行品》、《強弱品》；卷九《累教品》、《不可盡品》、《隨品》、《薩陀波倫菩薩品》；卷一〇《曇無竭菩薩品》、《囑累品》。可見，與原經品目相比，敦研256此處基本上是抄錄了《道行般若經》的卷四至卷一〇（共七卷）的每卷開篇的那一品的名稱，其分卷與傳世的《道行般若經》版本亦不盡相同。敦研256的第7行中的“曇無竭品”之後，還有一個“十”字，正好表明該品所在的卷次為第十卷。敦研256之所以如此挑選抄錄品名，並不是為了記憶原經的品次內容，而是起一個簡易提醒的作用，以供原抄寫者（很可能是一位法師）講說經文時所用。葉貴良業已指出，敦研256“介於佛經與世俗文書之間，皆為記述因緣報應之事，主旨在於宣傳佛教，勸人事佛從善，顯然應屬於《冥報記》、《靈驗記》之類作品，劃歸‘佛經’，似乎不妥”<sup>⑪</sup>。再考察敦研256所抄略的故事，讀者不難看出，敦研256的性質就是作為講唱時的提綱或綱要書，其性質與《金藏論》基本上是相同的，與主要用來閱讀的《冥報記》、《靈驗記》之類文本仍然有一定的差異。

## 二、敦研256中的譬喻故事源流探析

### 1. “老鼠噉鐵”故事

敦研256的第14—15行：“昔有人寄主人五百斤鐵，云：鼠噉鐵盡。主倩小兒買肉，云：鷄持去。”此故事可名為“老鼠噉鐵”，雖然在現存的歷代漢文《大藏經》中，尚未發現該故事的痕跡，但從敦研256來看，該故事不僅見於印度等地區的民間故事集，也見於佛教本生和譬喻故事集之中，因此，該故事很有可能是從印度傳到西域，再口頭流傳到敦煌的，而且還

⑩ “三人見金”，目前找到了三種對應。其一，見《經律異相》卷四二中“出《比方世利經》”的“闍利兄弟以法獲財終不散失”故事。此故事亦見姚秦竺佛念譯《出曜經》卷一二。其二，或出自《舊雜譬喻經》的第二十四則故事：“三人後來，見道邊有聚金，便止共取。”（《大正新修大藏經》第4冊，第515頁上欄）其三，或可參見《經律異相》卷四四中的“三人共施僧一錢後身獲自然之金二十七”，該故事“出《雜譬喻經》第三卷”。

⑪ 葉貴良《〈甘肅藏敦煌文獻〉殘卷未識原因初探》，《敦煌研究》2003年第4期，第90—91頁。

廣泛流傳於歐亞地區，除敦研256號殘卷之外，目前能找到的還有其它十一個相似的故事，主要如下：

(1) 巴利文《佛本生經注》(*Jātaka atthakatha*)中的第二百一十八個本生故事“奸商與鐵槌本生”(*Kūṭa vāṇija jāta*)<sup>⑫</sup>。

(2) 印度民間故事集《五卷書》第一卷第二十八個故事“老鼠吃秤”<sup>⑬</sup>。

(3) 月天《故事海》(*Kathāsaritsāgara*)第十部中的“吃鐵秤的老鼠”故事<sup>⑭</sup>。

(4) 印度民間故事集《鸚鵡故事七十則》(*Śukasaptati*)中的第三十九則故事“持諦與秤”<sup>⑮</sup>。

(5) 伊本·穆格法(Ibn al-Muqaffa)的阿拉伯語故事集《凱迪來與迪木奈》(*Kalila wa Dimna*)的《獅子與黃牛篇》中的“商人及其朋友”故事<sup>⑯</sup>。

(6) 侯賽因·卡斯菲(Kamal al-Din Husayn Kashifi)的波斯語故事集《老人星之光》(*Anvār i Suhayli*)的第二章第二十八則故事“聰明的商人”<sup>⑰</sup>。

(7) 維吾爾族民間故事《能吃鐵的老鼠》。其結尾的詩句解釋了該故事的主旨：“蘊情花蕾應該說是美麗的，/有刺的草應該說是扎手的；/欺騙朋友的人啊，/將會受到加倍的懲罰。”<sup>⑱</sup>

(8) 法國拉封丹《拉封丹寓言詩全集》第九卷中的第一個故事《不誠實的受托人》<sup>⑲</sup>。

(9) 印度民間故事《針尖對麥芒》<sup>⑳</sup>。

(10) 印度民間故事《兩樁奇事》<sup>㉑</sup>。

⑫ H.T.Francis, tr., *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, Vol.2, ed. by E.B.Cowell, Cambridge at the University Press, 1901; London: Pali Text Society, 1981, pp.127-128.

⑬ 季羨林譯《五卷書》，人民文學出版社，1959年，第154—158頁。

⑭ Somadeva Bhatta, *The Ocean of Story: being C. H. Tawney's translation of Somadeva's Kathāsaritsāgara*, Volume 5, London: Privately printed for subscribers only by Chas. J. Sawyer, 1924-1928. pp.62-63.

⑮ *Shuka Saptati: Seventy Tales of the Parrot*, Translated from the Sanskrit by A.N.D.Haksar, New Delhi: HarperCollins Publishers India, 2000, pp.130-132. 另參見潘珊《鸚鵡夜譚——印度鸚鵡故事的文本與流傳研究》，中國大百科全書出版社，2016年，第258—260頁。

⑯ 伊本·穆格法著，李唯中譯《凱里來與迪木奈》，天津古籍出版社，2004年，第132—135頁。

⑰ Cf. <http://persian.packhum.org/persian/main?url=pf%3Ffile%3D12402020%26ct%3D87> (2016-01-10)

⑱ 莫·喀必洛夫·維·沙河馬托夫原譯，劉華蘭、陳動譯，蔡時濟校《維吾爾民間故事》，時代出版社，1954年。劉發俊編《維吾爾族民間故事選》，上海文藝出版社，1980年。維吾爾民間故事《能吃鐵的老鼠》，《民間文學》1962年第6期，第23—24頁。

⑲ 拉封丹著，李玉民譯《拉封丹寓言詩全集》，漓江出版社，2014年，第168—170頁。又，楊松河譯《拉封丹寓言詩全集》，第九卷第一個故事《謊言的報應》，譯林出版社，2004年，第365—368頁。

⑳ 王樹英等編譯《印度民間故事》，北京大學出版社，1984年，第198—200頁。

㉑ 此故事為忻儉忠編譯。參見忻儉忠等編譯《世界民間故事選》(全五冊)，福建人民出版社，1982—1983年。

(11)俄國托爾斯泰《故事》一書中的故事《兩個商人》<sup>28</sup>。

劉守華《印度〈五卷書〉和中國民間故事》一文中,指出維吾爾民間故事《能吃鐵的老鼠》來自《五卷書》第一卷第二十八個故事《老鼠吃秤》,其中介是阿拉伯的故事集《卡里來和笛木乃》<sup>29</sup>。劉守華還認為,該故事中的“以子之矛,攻子之盾”的思維方式,也見於中國藏族阿古頓巴故事中的《銅鍋生兒》、苗族的《巧媳婦》等故事之中<sup>30</sup>。

“老鼠噉鐵”故事還有另一種形態,或可稱之為變異本,即波斯語本《鸚鵡故事》(*Tuti-Nāma*,或譯《鸚鵡夜譚》)中的“木匠和金匠的故事”<sup>31</sup>。該故事並不是出自印度梵文本《鸚鵡故事七十則》,而可能來自《五卷書》。《鸚鵡故事》與《鸚鵡故事七十則》雖有淵源關係,但二者之間的結構與主旨存在較大區別。《鸚鵡故事》另有烏爾都語本<sup>32</sup>、維吾爾語本和哈薩克語本等不同語種的版本,相互之間有一定的差別,值得進行深入的比較研究。“老鼠噉鐵”這一個小故事從印度流傳到中國(敦煌、維吾爾地區)、波斯與阿拉伯地區,乃至歐洲的法國和俄羅斯,其時間相當悠久,範圍相當廣闊。該小故事的結構、形態與主旨各有不同之處。該故事流傳背後所隱含的商業、貿易流通與誠信等社會因素,值得進一步探討。

## 2. “大婦煞小婦子”故事

敦研 256 的第 16—17 行:“昔有人兩婦,大婦妒嫉,煞小婦子,小婦惱死,作大婦女七返。”該故事可取名為“大婦煞小婦子”。其文字源頭來自漢譯佛經,具體有三個不同的版本,即:

- (1)鳩摩羅什譯《衆經雜撰譬喻經》卷二第三十七個故事。
- (2)《大方便佛報恩經》卷五“慈品”中的華色尼故事。
- (3)《賢愚經》卷三的“微妙比丘尼品”故事。

<sup>28</sup> 列夫·托爾斯泰著,陳馥譯《列夫·托爾斯泰文集》第十二卷《故事》,人民文學出版社,1989年,第41頁。

<sup>29</sup> 劉守華《印度〈五卷書〉和中國民間故事》,《外國文學研究》1983年第2期,第63—69頁。又,楊富學《古代回鶻民間文學雜述》,《民族文學研究》2004年第4期,第24—28頁。

<sup>30</sup> 劉守華《比較故事學論考》,黑龍江人民出版社,2003年,第185—186頁。又,《銅鍋生兒》類型的故事另見於王世清選譯《宋哈趣聞》(阿拉伯民間故事)中的故事《能生育的就得死》(《中國穆斯林》1957年第2期,第17頁)、蒙古民間故事《借鍋》(陳慶浩、王秋桂主編《蒙古民間故事集》,中國民間故事全集036,臺北遠流出版事業股份有限公司,1989年,第305—306頁)、青海民間故事《和加納斯爾的故事》中《死了的鍋》(陳慶浩、王秋桂主編《青海民間故事集》,中國民間故事全集039,臺北遠流出版事業股份有限公司,1989年,第153—154頁)。

<sup>31</sup> 該故事的中譯本參見最雅耶·賴赫舍備著,劉書翰譯《波斯寓言鸚鵡夜譚》(連載故事),載謝清揚等主編《風土什誌》第1卷第3期,1943年,第91—98頁。

<sup>32</sup> 孔菊蘭、袁宇航、田妍譯《鸚鵡故事·僵屍鬼故事》(烏爾都語民間故事集),中西書局,2016年。“金匠和木匠因藏匿共有金像而決裂(金匠木匠與金像的故事)”,見該書第23—28頁。

此外,類似的故事還有:

(4)巴利文《長老尼偈》(*Therīgāthā*,古譯《涕利伽陀》)第六十四“蓮花色尼篇”第二百二十四—二百二十五偈。

該故事還收錄於佛教類書以及敦煌抄錄的故事集之中,即:

- (5)道世《諸經要集》卷九引《賢愚經》。
- (6)道世《法苑珠林》卷五八引《賢愚經》。
- (7)北圖藏敦煌本(北8416)《諸經雜緣喻因由記》第一篇。

## 3. “小母剖腹”故事

敦研 256 的第 18—20 行:“昔有人兩婦,大婦有子,小婦任[妊]身。期夫喪亡,大子從小母索財。小母剖腹,母子俱死。”該故事可取名為“小母剖腹”。其文字源頭來自漢譯佛經,即後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷七,內容如下:

迦葉復言:“諸有智者,以譬喻得解,我今當更為汝引喻。昔者,此斯波鹽村有一梵志,耆舊長宿,年百二十。彼有二妻,一先有子,一始有娠。時,彼梵志未久命終,其大母子語小母言:‘所有財寶,盡應與我,汝無分也。’時小母言:‘汝為小待,須我分娠,若生男者,應有財分;若生女者,汝自嫁娶,當得財物。’彼子慙慙再三索財,小母答如初;其子又逼不已,時,彼小母即以利刀自決其腹,知為男女。”<sup>33</sup>

從《長阿含經》卷七可知,此故事確實是一個譬喻,它是迦葉“為汝引喻”而講述的。

## 4. “蛇煞牛”故事

敦研 256 的第 21—25 行:“(舍)衛城人天竺取[娶]婦,到產二子。婦任[妊]身,夫婦乘車,欲至天竺。蛇煞牛,煞夫,兒狼噉,婦復傷身。問人父母平安不?云:失火燒盡。問姑妯平安,遇賊死盡。”該故事是漢譯佛經中有名的蓮華色尼故事之一,具體可參見:

- (1)《賢愚經》卷三《微妙比丘尼品》<sup>34</sup>。
- (2)《大方便佛報恩經》卷五“慈品”中的華色尼故事,涉及夫被蛇咬噬、生兒被狼吃、兒被水溺、自身生理、自食兒肉、父母被火燒、蓮花色尼屢嫁,與女共嫁其兒等故事情節。
- (3)《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三〇中的商主之婦瘦瞿答彌故事,涉及毒蛇蜇夫死、小兒被野干銜去咬死、大兒溺水而亡、父母並諸親屬俱遭霹靂、復嫁藥叉般織師、被織師

<sup>33</sup> 《大正新修大藏經》第1冊,第46頁中欄。

<sup>34</sup> 另見周季文、謝後芳譯《藏文佛經故事選譯》,中國藏學出版社,2008年,第72—74頁。

強迫自食兒肉、復嫁商主與賊帥、自身生理為國王殉葬等情節。

(4)《四分律》卷六中的“母女共事一夫”故事。

漢譯佛經中相關的蓮華色比丘尼故事，由陳寅恪發軔<sup>⑤</sup>，普慧、趙欣、廖宣惠等學者多有措意，討論逐漸深入<sup>⑥</sup>。

### 5. “狗敬沙門”故事

敦研 256 的第 26—28 行：“狗敬沙門，二年之中，命過生安息國王作女。月支王遣一使者到安息，便嫁女与之。念恩，日飯五百沙門。”該故事可取名為“狗敬沙門”。該故事與《經律異相》卷三四的“安息國王女先從狗來”故事相同，其內容如下：

昔外國有城，名頭迦羅。中有白衣，日日請沙門還家中食。沙門是羅漢。沙門坐飯，內中有狗。沙門食時，常揣飯分狗。狗得飯噉，便生好心向沙門。沙門日往，狗便習待。沙門食時，狗思見沙門。沙門來便復持一揣飯與狗，狗有好心向沙門。積年命終，乃為安息國王女。生便識宿命，知本是狗。云：我棄狗身，得王女身。國中無佛寺沙門。時月支王遣使詣王。見使賢明，意欲女與作婦。使將女去，女見沙門，心大歡喜。憶先作狗，沙門與飯，好向沙門。今得人身，今當大供養沙門。月支國中大有沙門，婦常日日飯食三五百人。手自斟酌，不使人客。飯食適訖，手自掃地。……出《明狗命終作國王女自識宿命經》，又出《福報經》。<sup>⑦</sup>

漢譯佛經中，類似的故事還有康僧會譯《舊雜譬喻經》中的第八則故事、《生經》卷五中的一個“狗聽經轉生為女人”故事。《舊雜譬喻經》與《生經》中的相關譯文基本相同，內容如下：

昔有沙門，晝夜誦經，有狗伏床下，一心聽經，不復念食。如是積年，命盡得人形，生舍衛國中作女人。長大見沙門分越，便走自持飯與，歡喜如是。後便追沙門去，作比丘尼，精進得應真道也。<sup>⑧</sup>

<sup>⑤</sup> 陳寅恪《蓮花色尼出家因緣跋》，《清華學報》第 7 卷第 1 期，1932 年，第 39—45 頁。

<sup>⑥</sup> 普慧、趙欣《漢文佛典中的蓮華色尼文學故事類型考述》，《政大中文學報》第 14 輯，2010 年，第 31—54 頁。廖宣惠《漢譯佛典蓮華色比丘尼敘事探析——以〈四分律〉、〈五分律〉、〈毘奈耶〉為例》，《中華佛學研究》第 13 期，2012 年，第 137—169 頁。

<sup>⑦</sup> 《大正新修大藏經》第 53 冊，第 185 頁上欄至中欄。本故事由劉麗文同學比定，特此感謝。又，《經律異相》中來自《福報經》的故事還有：《經律異相》卷一三的“須菩提前身割口施僧得生天上”（出《福報經》）、卷二二的“沙彌救蟻延壽精進得道”、卷三六的“以擲衣石施人起塔生天”、卷四三的“彌蓮持齋得樂闍母燒頭”、卷四六的“金床女裸形著衣火然”。

<sup>⑧</sup> 分見《大正新修大藏經》第 4 冊，第 512 頁中欄；《大正新修大藏經》第 3 冊，第 108 頁中欄。另見《諸經要集》卷二、《法苑珠林》卷二四。

在藏文本《百緣經》中，有一個“母狗轉世”的故事<sup>⑨</sup>，也是屬於“狗敬沙門”類型的故事，可以做進一步的對比研究。

### 6. “牛背負鹽”故事

敦研 256 的第 29—30 行：“兄弟二人俱食信施，兄精進得羅（漢道），[ ]牛，背上負鹽。”

該故事可取名為“牛背負鹽”。該故事有兩個詳略不同的版本。其一，後漢月支沙門支婁迦讖譯《雜譬喻經》（一卷本）第十一個故事，較為詳細。該故事亦摘錄於道世《諸經要集》卷四、《法苑珠林》卷二二。其二，姚秦涼州沙門竺佛念譯《出曜經》卷三“無常品下”，其故事較為簡短，但文中有五言偈頌一首。該故事內容如下：

昔罽賓國兄弟二人，一人出家得阿羅漢道，一人在家修治居業。爾時，兄數至弟家，教誨弟言：“布施持戒，修諸善本，生有名譽，死墮善處。”弟報兄曰：“捨家作道，不慮官私、不念父兄妻子，亦復不念居業財寶。若被毀辱，不懷憂感；若遇歡樂，不享用喜。”數數諫誨，不從兄教。弟後遇患，忽便無常，生受牛形，為人所驅，馱鹽入城。時兄羅漢從城中出，即向彼牛而說偈曰：

“脊負為重擔，涉道無懈怠，為人所驅使，今日為閑劇。

穿鼻為鞵繫，破脊癰疽瘡，為蠅所嚙啖，今日為閑劇。

食以芻惡草，飲以雨潦汁，杖捶不離身，今日為閑劇。

以受畜生形，為行何權計？為可專意念，三耶三佛德。”

時牛聞已，悲哽不樂。牛主語道人曰：“汝何道說，使我牛不樂？”道人報曰：“此牛本是我弟。”牛主聞已，語道人曰：“君弟昔日與我親親。”羅漢說曰：“我弟昔日負君一錢鹽價。”是時，牛主即語牛曰：“吾今放汝，不復役使。”時牛自投深澗，至心念佛，即便命終，得生天上。<sup>⑩</sup>

據此，敦研 256 的第 30 行所缺漏的文字，或許可補為“弟轉生為牛”。

### 7. “鳩留求子”故事

敦研 256 的第 31—32 行，僅存“留無子，禱祠求子，有”和“留命過，作汝福子”等文字，

<sup>⑨</sup> 周季文、謝後芳譯《藏文佛經故事選譯》，第 145—147 頁。

<sup>⑩</sup> 《大正新修大藏經》第 4 冊，第 625 頁上欄至中欄。

意思並不非常清晰。不過,根據這些殘存的語句,大致可以推斷出,該處敘述的是佛弟子須菩提的父親鳩留求子的故事,當然,其完整的故事名稱應該是“須菩提初生及出家”。該故事見存於《經律異相》卷一三,內容如下:

#### 須菩提初生及出家十

昔舍衛國有大長者,名曰鳩留,財富無數,無有子息。遍禱諸神,了不能得。空中天曰:“卿當得福子。有一天王垂應命終,生長者家。”長者大喜。却後七日,第一夫人即覺有身〔娠〕。月滿生男,名須菩提。色像第一,聰明辯才,博愛多曉,貴賤推敬。其見聞者,有所作為。轉以法樂,勸益一切。諸父兄弟共嫉恚之,語其母言:“此兒不念治家,遊蕩無度。”母言:“此兒福德,不與凡同。”後須菩提索食,母令婢預洗空器,答其無有。須菩提發器視之,自然百味,飯食香美。一切共食,皆得安隱。諸父兄弟方知非凡。請佛及菩薩,大眾設食,食畢,兒從父母求作沙門,父即聽之。隨佛還祇洹,即作沙門。應時得阿惟顏,在弟子中現作羅漢出十卷《譬喻經》第一卷。<sup>①</sup>

《經律異相》引用了多種名稱略異、卷數不同、出自不同作者、譯者(或編撰者)之手的《譬喻經》<sup>②</sup>。此“須菩提初生及出家”故事實際出自康法邃編撰的十卷本《譬喻經》。梁代釋僧祐《出三藏記集》卷二兩處提及:“《譬喻經》:十卷《舊錄》云:《正譬喻經》十卷。右一部,凡十卷。晉成帝時,沙門康法邃抄集衆經,撰此一部。”“康法邃出《譬喻經》十卷。”<sup>③</sup>慧琳《一切經音義》卷一〇收錄了玄應對《明度無極經》第一卷的“善業”一詞的解釋,其中引用了“晉沙門康法邃《雜譬喻經》云:舍衛國有長者名鳩留,產生一子,字須菩提,有自然福報,食器皆空,因以名焉。所欲即滿後,遂出家,得阿羅漢道是”<sup>④</sup>。此條引文恰好證明鳩留求子的故事與康法邃的十卷本《譬喻經》有密切關聯。康法邃所造《譬喻經序》見於《出三藏記集》卷九:

《譬喻經》者,皆是如來隨時方便四說之辭,敷演弘教訓誘之要。牽物引類,轉相證據,互明善惡罪福報應,皆可寤心,免彼三塗。如今所聞,億未載一,而前後所寫,互多複重。今復撰集,事取一篇,以為十卷。比次首尾,皆令條別,趣使易了,於心無疑。願率土之賢,有所遵承,永升福堂,為將來基。<sup>⑤</sup>

① 僧旻、寶唱等撰《經律異相》,影印磧砂藏大藏經版本,上海古籍出版社,1988年,第69頁。《經律異相》的整理本,可參見董志翹主撰、張森等參校《〈經律異相〉整理與研究》,巴蜀書社,2011年。又,有關須菩提出生的另一故事“須菩提前身割口施僧得生天上”,出《福報經》,亦摘引於《經律異相》卷一三。

② 陳洪《〈經律異相〉所錄譬喻類佚經考論》,《淮陰師範學院學報》2003年第3期,第384—389、393頁。收入氏著《佛教與中古小說》附錄二,學林出版社,2007年,第240—254頁。

③ 釋僧祐撰,蘇晉仁、蕭鍊子點校《出三藏記集》,中華書局,1995年,第46、77頁。

④ 徐時儀校注《〈一切經音義〉三種校本合刊》上冊,上海古籍出版社,2008年,第670頁。

⑤ 釋僧祐撰,蘇晉仁、蕭鍊子點校《出三藏記集》,第354—355頁。

康法邃編輯十卷本《譬喻經》的目的就是使讀者能在重複煩亂的諸多譬喻經中,方便閱讀到條目清晰、簡潔明了的故事。

敦研 256 的第 33 行,僅存“陶上并人夫婦得”七字,與“須菩提初生及出家”內容沒有聯繫,疑是另一故事。筆者目前尚未找到其相應的漢譯佛經,待考。

### 三、西域梵漢佛教譬喻故事的摘錄與流傳形態

西域和敦煌的漢語佛教譬喻故事已經得到學界的較多關注,其中最重要的一種文獻是北齊道紀的《金藏論》。荒見泰史在中國國家圖書館藏敦煌文獻中,最先發現了北京 8407 (鳥 16 號)《衆經要集金藏論》的寫本,並對其在東亞講唱文學與佛教文學交流史上的意義進行了初步的闡釋<sup>⑥</sup>,開啓了《金藏論》研究的一個小高潮<sup>⑦</sup>。本井牧子指出,《金藏論》的敦煌寫本共七個編號,實為六件殘卷(或殘片),主要是其卷五、卷六的部分抄寫,可分四類,即:(A)BD3686[=北京 1322(為字 86)]、俄藏 Дх.00977+俄藏 Дх.02117、北京大學 D156;(B)BD7316[=北京 8407(鳥 16)];(C)S.3962;(D)S.4654<sup>⑧</sup>。

S.4654 抄寫於大周廣順四年(954),內容繁富,包括變文、押座文、願文、功德文等,其中的第 143—156 行也屬於《衆經要集金藏論》。遇笑容《〈撰集百緣經〉語法研究》一書中,將 S.4654 看作是《撰集百緣經》的一種敦煌抄本<sup>⑨</sup>,實際上,S.4654 此處並不是對《撰集百緣經》的原文照抄,而是摘錄,不宜當作《撰集百緣經》的梵漢對勘語料。不過,S.4654 可以與前述 Дх.00977+Дх.02117 一樣,作為《撰集百緣經》中的故事在敦煌等地流傳的又一證據。《撰集百緣經》的敦煌寫本是 P.5590(14),現存 11 行,每行上半部分完整,而下半部分殘缺<sup>⑩</sup>,其文字對應《撰集百緣經》卷一〇《諸緣品第十》中的第(九一)號故事“須菩提(Subhūti)惡性緣”。此故事亦收入《法苑珠林》卷七六的“又《百緣經》云”,因此,P.5590

⑥ 荒見泰史《漢文譬喻經典及其綱要本的作用》,載張涌泉等編《漢語史學報》第 3 輯(姜亮夫 蔣禮鴻 郭在貽先生紀念文集),上海教育出版社,2003 年,第 326—347 頁;《敦煌文學與日本說話文學——新發現北京本〈衆經要集金藏論〉的價值》,載國家圖書館善本特藏部敦煌吐魯番學資料研究中心編《敦煌與絲路文化學術講座》第 1 輯,北京圖書館出版社,2003 年,第 225—240 頁。二文均收入陳允吉主編《佛經文學研究論集》,復旦大學出版社,2004 年,分別見第 271—290 頁和第 607—624 頁。又,荒見泰史《中國國家圖書館藏敦煌寫本北京 8407(鳥 16)〈衆經要集金藏論〉校錄》,《西北出土文獻研究》第 3 號,2006 年,第 67—90 頁。荒見泰史《敦煌講唱文學寫本研究》,中華書局,2010 年,第 117—148 頁。

⑦ 宮井里佳、本井牧子《〈金藏論〉本文と研究》,臨川書店,2011 年。

⑧ 本井牧子著,桂弘譯《東亞的唱導中的〈金藏論〉——以朝鮮版〈釋氏源流〉空白頁上的填寫內容為端緒》,《中國俗文化研究》第 9 輯,巴蜀書社,2014 年,第 12—29 頁。

⑨ 遇笑容《〈撰集百緣經〉語法研究》,商務印書館,2010 年,第 8 頁。

⑩ 上海圖書館出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第 34 冊,上海古籍出版社,2005 年,第 312 頁。



(14)也有可能是《法苑珠林》的一個抄本。

《金藏論》的抄寫形式值得關注。現存中國國家圖書館的北京 8407(鳥 16)《衆經要集金藏論》的抄寫形式有如下幾種方式：

《出曜經》說：

婆竭多竭利過去掃塔得報緣，出《菩薩本行經略要》。

《譬喻經》說：

功德意掃塔緣香燈供養得生天(緣)，出《百緣經略要》。

婦憶夫掃塔治寺得生天緣，出《雜寶藏經略要》。

《增壹阿含經》說：

老比丘由掃塔得道緣，出《分別功德論略要》。

《雜寶藏經》說偈：

寶手過去金錢著下得緣，出《百緣經略要》。

像緣第十六

若人佛像得報緣，出《優填王作佛像形佛像經略要》

《法花[華]經》偈說：

難陀過去作辟支佛像得報緣，出《智度論略要》

《無上依經》說：

迦葉夫人過去金薄薄像面得報緣，出《付法藏經略要》

……出《薩婆多傳》。說未(來)成佛，出《法花[華]經》。

燈指過去治像得報緣，出《燈指因緣經略要》

象護過去治塔中素白象[像]得報緣，出《賢愚經略要》

香花緣第十七

旃檀香過去塗塔地得報緣，出《百緣經略要》。

同邑百人過去香花供養塔緣，出《百緣經(略)要》。

菴監持王花散佛得授記緣，出《阿闍世王受記[決]經》。

《智度論》說：……《法花[華]經》偈說：

花天過去以一花散僧得報緣，出《賢愚經略要》。

威德過去拂塔中萎花塵得報緣，出《百緣經略要》。

燈緣第十八

聖友牟尼燃燈供養佛得成佛緣，出《賢愚經略要》。

貧女難陀燃燈供養佛得受記緣，出《賢愚經略要》。

女人塔中燃燈供養得生天緣，出《譬喻經略要》。

阿那律及[過]去正佛前燈得天眼第一緣，出《譬喻經略要》。

幡蓋緣第(十)九

波多迦過去造幡懸塔上得報(緣)，出《百(緣)經略要》。

放羊(人)以草蓋覆佛得報緣，出《菩薩本行經略要》。

寶蓋過去以覆佛塔得報緣，出《百緣經略要》。

北京 8407(鳥 16)保存了故事的分類次序和兩種抄略形式，即“……緣，出《……經略要》”和“《……經》說”，而後者常常在前一個故事(“緣”)之中，並不是單獨成段的。北京大學所藏敦煌寫本 D156(原擬名《經緣略要》)的前半部分有“出家緣第廿”，可見它的内容應排列在北京 8407(鳥 16)之後。

荒見泰史曾經列舉了敦煌文獻中的十八種摘要譬喻故事的綱要本，即：敦研 255《增一阿含經摘要》、P.2301《別譯雜阿含經卷第一》略出、S.1366v《諸經因緣涅槃經內說》、S.4464《賢愚經綱要》、P.3000r《雜寶藏經綱要》、北京 8407《衆經要集金藏論》、P.4326v《衆經要集金藏論》、S.4654r 中的《衆經要集金藏論》綱要、P.3849v《佛說諸經雜緣喻因由記》、北京 8416r《佛說諸經雜緣喻因由記》、P.3236r《佛頂心觀世音菩薩救難神驗經》卷下抄錄、P.2303v《佛本行集經綱要》、P.2837r《佛本行集經綱要》、S.4194r《佛本行集經》卷二八和卷二九綱要、P.3317r《佛本行集經第三卷已下緣起簡子目號》、S.192r 諸經抄錄、北京 8670r 諸經抄錄、S.3096v《佛本行集經》抄錄<sup>⑤</sup>。這些故事綱要本多用於佛寺的唱導或講經儀式。很顯然，這十八件文書並不是敦煌譬喻故事綱要本的全部，還有不少類似的文獻(亦包括《經律異相》、《諸經要集》和《法苑珠林》等佛教類書)匯聚了大量的佛教故事。比如，與《金藏論》形式相近的敦煌寫本還有 S.779 之(四)《諸經要略文》，該卷的抄寫年代不晚於吐蕃占據敦煌時期，其抄錄的形式如下：

首題：《諸經要略文》

《尊婆須蜜經》說：……。

《地獄寶即經》說：……。《罪福決定經》云：……。《大乘莊嚴論》說：……。《入佛境界經》說：……。《決定毘尼經》說：……。准《罪福決定經》……。上座教云：……。

《日藏經》云：……。《寶集經》：……。

<sup>⑤</sup> 荒見泰史《漢文譬喻經典及其綱要本的作用》，收入陳允吉主編《佛經文學研究論集》，復旦大學出版社，2004年，第271—290頁。



蛤聽法得生天緣。出《善見律毘婆抄[沙]要略》。

烏闍比丘誦經得生天緣。出《賢愚經》。

鸚鵡聞說四諦得生天緣。出《賢愚經》。

謹檢大小乘經，食胡葷菜，得惡趣報。《大順經》云：……《華報經》云：……《天畔經》云：……《大集經》云：……《菩薩戒經》中，……《龍樹論》云：……《五明論》云：……尊者婆頭[須]蜜識其弟子婆眉多言：……<sup>⑤</sup>

比較可見，S.779《諸經要略文》的“蛤聽法得生天緣，出《善見律毘婆抄[沙]要略”、“烏闍比丘誦經得生天緣，出《賢愚經》”、“鸚鵡聞說四諦得生天緣，出《賢愚經》”，這三條的書寫形式與《金藏論》相同，而其他的經文引用方式（《某某經/論》云）則與之不同。這說明，S.779 不屬於《金藏論》系統。

《法藏敦煌西域文獻》第24冊中的P.3426v《佛經疏釋》，擬名不確，實際上也是將幾個故事匯集在一起的抄本。P.3426v中所注明的故事出處有四：

1. 傾側，低頭禮拜。王遣虛上[與]人頭，人无取者。出《大莊嚴論(經)》<sup>⑥</sup>
2. 比丘財乞丐作福得報緣，出《譬喻經略要》
16. 四梵志避死不得脫緣，(出《出曜經略要》)
31. 厭三界五道受苦勸生淨土緣，出(《略要》)<sup>⑦</sup>

P.3426v中的“比丘財乞丐作福得報緣”這一故事摘錄於《經律異相》卷一八的故事“二比丘所行不同得報亦異二十七”，乃“出十卷《譬喻經》第三卷”；又摘錄於《法苑珠林》卷三三的“又《譬喻經》云”。但P.3426v中的文字與《經律異相》中的引文不同，而與《法苑珠林》的引文一致。換言之，P.3426v中“出《譬喻經略要》”的這一故事，乃是出自十卷本《譬喻經》的一種略要本<sup>⑧</sup>。該故事末尾所抄寫的《大愛道經》佛偈與《法苑珠林》中的完全相同，因此，P.3426v可能是從《法苑珠林》直接轉抄過來的。P.3426v中的“四梵志避死不得脫緣”這一故事在漢譯佛經中有兩個版本，其一是《出曜經》卷二《無常品第一》，其二是《法句譬喻經》卷一《無常品第一》。該故事也被摘錄於《經律異相》卷四〇的“梵志兄弟四人同日命終九”和《法苑珠林》卷四七的“又《出曜經》云……”。從P.3426v的現存文字(第16—

<sup>⑤</sup> 郝春文、金澄坤編著《英藏敦煌社會歷史文獻釋錄》第四卷，社會科學文獻出版社，2006年，第92—98頁。

<sup>⑥</sup> 此故事出自馬鳴菩薩造、後秦三藏鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷三之一六。參見《大正新修大藏經》第4冊，第274頁上欄—275頁上欄。其對應的故事參見《舊雜譬喻經》卷下第四十九個故事（《大正新修大藏經》第4冊，第518頁下欄）。

<sup>⑦</sup> 上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》第24冊，上海古籍出版社，2002年，第172—173頁。

<sup>⑧</sup> 有關《經律異相》所引十卷本《譬喻經》，亦參見陳洪《佛教與中古小說》，第240—254頁。

28行)來看，“四梵志避死不得脫緣”與《法苑珠林》中摘錄的文字相同，據此可知，“四梵志避死不得脫緣”的源頭是“出《出曜經略要》”。與以上四個版本不同的是，P.3426v的第28—30行還有對此故事評述的文字，很可能是抄寫者(或作者)自己的闡述。與S.779《諸經要略文》一樣，P.3426v也可能不屬於《金藏論》系統。P.3426v中的“厭三界五道受苦勸生淨土緣”，尚未找到其文本的源頭。它的故事性不強，而理論色彩較為濃厚，很有可能屬於講經的一部分。

六朝隋唐時期，敦煌文獻中之所以出現數量不菲的佛教故事綱要本，這一現象的存在有多種原因。一方面，是出於佛教徒宣傳佛法的內在需要，佛教寺院講唱活動(唱導)流行而需要簡明扼要的底本<sup>⑨</sup>。另一方面，從本土文學和文化的角度來看，學者們已經指出三種原因：

其一，齊梁之際盛行的抄經之風，亦受本土儒家典籍之“鈔”或“鈔略”風氣興起的影響。“鈔”就意味着對原書的部分摘錄且可作一定程度的改動，與照本不動而謄錄的“寫”有所不同<sup>⑩</sup>。與“鈔”有關的另一個詞是“撮”。慧琳《一切經音義》卷八一對“撮集”的解釋為：“撮集：上纂捋反。《韻詮》云：略要也。纂音祖卯反；捋音，魯括反。”<sup>⑪</sup>《一切經音義》卷八四對“撮其”的解釋為：“撮其：鑽捋反。鈔略要文，去繁就略，顯明教體也。從手，最聲。”<sup>⑫</sup>釋僧祐《出三藏記集》卷五中的《新集抄經錄第一》指出，“抄經者，蓋撮舉義要也。昔安世高抄出《修行》為《大道地經》，良以廣譯為難，故省文略說。及支謙出經，亦有《字抄》。此並約寫胡本，非割斷成經也。而後人弗思，肆意抄撮，或棊散眾品，或芟剖正文。既使聖言離本，復令學者逐末。”<sup>⑬</sup>在“抄經”的風潮中，被“抄”的經文有多種，既有從某部或多部佛經中摘錄故事者(包括“別生經”之類)，也有將大篇幅的佛經進行壓縮者。《出三藏記集》卷二記載：“《大智論抄》二十卷一名《要論》：右一部，凡二十卷。晉安帝世，廬山沙門釋慧遠，以論文繁積，學者難省，故略要抄出。”<sup>⑭</sup>

其二，本土類書與佛教類書的興盛，導致大量的故事以概要的形式進入類書文本或對

<sup>⑨</sup> 何劍平、周欣《南北朝佛教唱導的底本》，《西南民族大學學報》2013年第9期，第64—70頁。

<sup>⑩</sup> 童嶺《“鈔”、“寫”有別論——六朝書籍文化史識小錄一種》，《漢學研究》第29卷第1期，2011年，第257—280頁。

<sup>⑪</sup> 徐時儀校注《一切經音義》三種校本合刊》下冊，第1944頁。

<sup>⑫</sup> 同上書，第1984頁。

<sup>⑬</sup> 釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校《出三藏記集》，第217—218頁。

<sup>⑭</sup> 同上書，第64頁。又，《歷代三寶紀》卷七記載廬山慧遠：“遠名重隣國，聲價若是。以《智度論》文句繁廣，初學難尋。刪略要綱，為二十卷。序致淵雅，使夫學者有過半功。”（《大正新修大藏經》第49冊，第72頁下欄）

類書的二度鈔略之中<sup>62</sup>。《諸經要集》卷四引“又《文殊文經》云”，中間在“久後石上自生珍寶”一句後添加了一個注釋，即：“簡要略述，餘廣依經。”<sup>63</sup>《法苑珠林》卷三六與之相同。道世此處以注釋來說明該引文進行了“略述”化的處理，提醒讀者要理解整個所引文本的涵義，則需查看原經。《諸經要集》卷四的“燃燈緣第三”引“又《施燈功德經》云”，在引文的最後，也有一個注釋“此經一卷，略之要言”<sup>64</sup>。道世同樣說明此處的“略要”情形。這與前引敦煌寫經中的“出《某某經略要》”大致是相同的。《法苑珠林》卷六三中引有“又《大雲輪請雨經一卷略要》云”。《法苑珠林》卷九六中引有“又《法華經藥王菩薩本事品略要》云”。佛教類書中以“略要”之方式來引用佛經，是較為普遍的。

其三，本土文學與外來佛教及其逐步在地化的交互作用，促進了佛教譬喻故事的大量擴散，並傳入東亞的文學文本乃至多民族的口頭流傳的民間故事之中<sup>65</sup>。

正如梅維恒(Victor Mair)在《繪畫與表演——中國繪畫敘事及其起源研究》一書中，追溯敦煌變文看圖講唱故事的外來文化源頭一樣<sup>66</sup>，敦研 256 號寫卷這類形式的文本出現，也與域外宗教文化，尤其是佛教譬喻文獻在西域的書寫和流傳，有着密不可分的關係，尤其需要深入的探析。

雖然從文本的篇幅與數量來看，印度與西域留存的非漢語佛教譬喻文獻，遠遠比不上漢譯的佛教譬喻經典，但是，出土文獻中的佛教譬喻故事提供了漢譯文本所不具備的重要信息。阿富汗出土的早期犍陀羅語佛教文獻中，有一些佛教譬喻故事的殘片，以 provayoge/pruvayoge(梵語 pūrvayoga, “前生的故事”，或譯“本事”、“往古”)和 avadāna 的文體形式呈現，屬於譬喻類文獻的早期形態<sup>67</sup>。Timothy Lenz 在《犍陀羅語〈法句經〉與佛本生故事集》<sup>68</sup>

<sup>62</sup> 鄭阿財《敦煌佛教文獻傳播與佛教文學發展之考察——以〈金藏論〉、〈法苑珠林〉、〈諸經要集〉等為核心》，國際佛教學大學院大學學術フロンティア實行委員會、京都大學人文科學研究所 21 世紀 COE 實行委員會編《佛教文獻と文學：日臺共同ワークショップの記録 2007》，國際佛教學大學院大學學術フロンティア實行委員會，2008 年，第 199—218 頁。

<sup>63</sup> 《大正新修大藏經》第 54 冊，第 35 頁上欄。

<sup>64</sup> 同上書，第 37 頁中欄。

<sup>65</sup> 劉守華《佛經故事與中國民間故事演變》，上海古籍出版社，2012 年。

<sup>66</sup> 梅維恒著，王邦維等譯《繪畫與表演——中國繪畫敘事及其起源研究》，燕山出版社，2000 年；修訂本，中西書局，2011 年。

<sup>67</sup> Richard Salomon, *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharoṣṭhī Fragments*. Seattle and London: University of Washington Press, 1999, pp. 35–39.

<sup>68</sup> Timothy Lenz, with contributions by Andrew Glass and Bhikshu Dharmamitra, *A New Version of the Gandhāri Dharmapada and a Collection of Previous-Birth Stories: British Library Kharoṣṭhī Fragments 16+25* (=Gandhāran Buddhist Texts, Volume 3), Seattle and London: University of Washington Press, 2003.

和《犍陀羅譬喻經》<sup>69</sup>兩書中已經做了較為精深的探討，為我們的後續研究提供了重要的參考。

現存的犍陀羅語譬喻多為殘卷，但有些故事的結構比較完整，從其構架來看，它們都沒有較長的篇幅，缺乏詳細的細節描述，基本上只保留了一個非常簡要的情節框架。就內容而言，其中的一些作為修辭的譬喻以及相對獨立的譬喻故事，可以在漢譯佛經、印度古代故事集等文本中找到相應的平行故事。這些平行文本為印度古代佛教譬喻的流傳劃出了一道道線索<sup>70</sup>。就形式而言，最有價值、最值得注意的是這些故事的書寫方式。比如，太子須大拏的故事，內容轉譯如下：

須大拏(Sudaṣa)。作為一個例子，這個將要被做。既然太子是“一切施者”(sarvadado, 音譯“薩婆達”)，那麼，王國的大象被送給了一位婆羅門。此(馬車)被太子遺棄了，而且孩子們也被放棄了。衆神之王因陀羅(即帝釋天)從天而來，說了偈頌：“顯然地，這個邪惡的人(吃)壞的食物。”擴展。所有的應該被做。(故事 2)<sup>71</sup>

此故事的書寫程式依次包括如下幾項：

(1) 標題：放在故事的開頭。

(2) 故事開頭部分的 udaharaneno karyam = ido, 即“作為一個例子，這個將要被做”，意思是指“為了闡釋一個特別的佛教義理，這則故事應該被講述”。

(3) 末尾的“擴展。所有的應該被做”，意思是“完整的故事應該被講述”，即“該故事應被廣說”。

(4) 故事的編號：一般放在故事的末尾。

從內容來看，犍陀羅語本須大拏太子故事的情節極其簡略，從篇幅與描寫上看，它與現存其它版本的須大拏太子故事無法相提並論<sup>72</sup>，但其提供的故事建構方面的信息是非常重要的。在犍陀羅語本“邪命外道的譬喻”中，也有數處程式化的書寫，其形式如下：

(1) 傳統如是。與漢譯佛經的開篇“聞如是”或“如是我聞”頗為接近。

(2) 邪命外道的譬喻(The Ājivika Avadāna)。該譬喻的名稱，點明故事的主人公。

<sup>69</sup> Timothy Lenz, *Gandhāran Avadānas: British Library Kharoṣṭhī Fragment 1-3 and 21 and Supplementary Fragments A-C* (=Gandhāran Buddhist Texts, Volume 6), Seattle and London: University of Washington Press, 2010.

<sup>70</sup> 陳明《文本與語言——出土文獻與早期佛經翻譯研究》，蘭州大學出版社，2013 年，第 23—120 頁。另見陳明《印度佛教神話：書寫與流傳》，中國大百科全書出版社，2016 年。

<sup>71</sup> Timothy Lenz, *A New Version of the Gandhāri Dharmapada and a Collection of Previous-Birth Stories*, p. 157. 另見陳明《文本與語言——出土文獻與早期佛經翻譯研究》，第 84 頁。

<sup>72</sup> 陳明《新出犍陀羅語本須大拏太子故事跋》，《出土文獻研究》第 9 輯，2010 年，第 297—308 頁；《文本與語言——出土文獻與早期佛經翻譯研究》，第 83—97 頁。

(3) (\*擴展)。邪命外道的譬喻。“擴展”均表明此故事是縮略本。

(4)擴展(應該)如此(做)。“擴展應該如此做”,意即“當作一切廣說”。

(5)所有的擴展(廣說)根據模型。這樣的程式表達,有時候還出現於譬喻故事的中間部分,而不是故事的結尾處。其意在指出講述者應該明白該故事的完整形態。

(6)(\*譬喻)1。此為故事在該故事集中的排列次序編號<sup>⑦</sup>。

從犍陀羅語的故事文體中,樂至(Timothy Lenz)歸納了譬喻經中的多種程式<sup>⑧</sup>,主要如下:

(1)開篇的 *evo śuyadi* (=Skt. *evam* [ *mayā* ] *śrutam*),即“聞如是”或“如是我聞”<sup>⑨</sup>。相類似的另有 *evo pariśave* (“傳統如是”),意指“傳統的’講說如是”。這二者都說明這些故事屬於口頭講說的。這也與古代印度故事多以口口相傳為主的流傳方式相吻合。甚至印度最著名的兩大史詩《摩訶婆羅多》和《羅摩衍那》的產生與流傳,都與講唱藝人有着密不可分的關係。

(2)故事的名稱。並不是所有的譬喻故事都有類似“如是我聞”的開篇,有些故事直接以故事的名稱為開頭。

(3)在故事名稱之後,有時會列出故事的地點與人物。

(4)在故事的前半部分、中間或者末尾,常有關於“擴展”的說法,其形式包括 *vistaraḥ/ vistaram/ vistareṇa/ vistareṇa kāryam/ vistare sarvo karya/ vistare janidave siyadi/ sarva vistare yasayupamano siyadi/ vistare jaṇidavo yasayupamano siyadi* 等,即“整個故事應該被講述/應被廣說/應被詳細知曉/應被如常廣說”等,大同小異。類似的這類說法此後也出現在《天譬喻經》等文獻之中。

(5)另有一種程式 *X pūrvavadyavat Y*,意思是“X (is to be cited) as previously, up to Y”,指漢譯佛經中常見的“如往昔所說,乃至……”或者“廣如前說,乃至……”。此類形式也出現在部派律典的故事之中,比如《根本說一切有部毗奈耶破僧事》(*Saṅghabheda-vastu*)中就

<sup>⑦</sup> Timothy Lenz, *Gandhāran Avadānas*, pp.53-54.

<sup>⑧</sup> Timothy Lenz, *A New Version of the Gāndhārī Dharmapada and a Collection of Previous-Birth Stories*, pp.85-91.

<sup>⑨</sup> 有關“如是我聞”的研究,可參見 John Brough, “Thus Have I Heard...”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol.13, 1950, pp.416-426. 船山徹《“如是我聞”か“如是我聞一時”か——六朝隋唐の“如是我聞”解釋史の新視角》,《法鼓佛學學報》第1期,2007年,第241—275頁。Jan Nattier, “Now You Hear it, Now You Don’t: The Phrase ‘Thus Have I Heard’ in Early Chinese Buddhist Translations”, in: Tansen Sen, ed., *Buddhism Across Asia: Networks of Material, Intellectual and Cultural Exchange*, Volume One, Manohar, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 2014, pp.39-64. 李欣《“如是我聞”首譯時代與早期漢譯佛經辨誤、辨偽》,《史林》2014年第1期,第29—39頁。

有。其卷一中有:“若少食者身有光明,因相輕慢,廣如前說,乃至地餅皆沒。”<sup>⑩</sup>“若少食者身有光明,因相輕慢,廣如前說,乃至林藤沒故。”<sup>⑪</sup>

對這些故事程式的作用,筆者曾經認為:“這些程式化的文字實際是希望讀者在閱讀的過程中,利用已有的佛教故事知識,去填補那些被省略了的故事‘空白’部分。換言之,該故事是壓縮了的,讀者可以在閱讀的同時進行‘擴展’。這種文本強調讀者主動性的閱讀,與那些僅僅要求讀者死記硬背的文本相比,無疑更具‘前衛性’。”<sup>⑫</sup>如今看來,這個看法是有些偏頗的,並沒有完整理解這些故事文本的根本性質。這些程式並不同於敘事中的套語(不同故事中的同類型情節的敘述話語),雖然二者均可重複出現於不同的故事之中,但是程式多起提示性的作用,與故事的內容關聯不大,而套語則與故事的內容有密切的關係。這些故事文本過於簡短,中間有許多的省略,它們一般沒有對人物形象的描述,沒有人物的對話與心理活動的刻畫,也沒有對故事情節起承轉合的描寫,敘事方面留下了大量的空白點。以這些程式表述出來的故事,實際上是一個被高度壓縮了的“扁平型”故事。因此,基本上可以認為,這些犍陀羅語佛教譬喻故事文本不是用來供一般的讀者們去“閱讀”的,即不是作為閱讀文本來使用的,它的作用不是為了方便普通讀者的閱讀,而是用來作為“提示性”的故事綱要文本,供故事的講唱者使用。它們的存在是為了提醒講述該故事的人——大多數是佛教寺院的講唱者或者所謂的“譬喻師”,它能让講述者有一個線索和印象,實際上在講述者的心中或許早就有了該故事的一個完整面貌。對講述者而言,它是作為講述者所使用的提綱(即提示性的簡要文本)。而對故事文本的編集者而言,它可能起到一個模式的作用。因此,這些故事文本中才會出現那麼多的“提示性”的程式話語。

故事綱要本並不僅僅出現在早期的犍陀羅語佛教譬喻故事集中,作為印度口傳文學的產物,它也影響到西域多個語種的故事文本之中,略舉三例,如下:

其一,粟特語的故事與譬喻文本。德國柏林吐魯番收集品中,有一批用摩尼教和粟特文字體抄寫的粟特語民間故事與譬喻的殘片,可能分屬兩個故事集的寫卷。其中編號為 M127 的殘片,正背雙面用晚期的草體摩尼教字體書寫,每面存 14 行文字,現存約八個簡略

<sup>⑩</sup> 《大正新修大藏經》第24冊,第99頁下欄。

<sup>⑪</sup> 同上。

<sup>⑫</sup> 陳明《文本與語言——出土文獻與早期佛經比較研究》,第84—85頁。

的故事<sup>⑨</sup>。其中有一個比較完整的故事，即“三條魚的故事”，內容如下：

有一個大池子，池子裏有三條魚。第一條魚是“一智”，第二條魚是“百智”，第三條魚是“千智”。有一次，一個漁夫來了，撒下了網。他抓住了那兩條多智的魚，而沒有抓住“一智”。

粟特語“三條魚的故事”極為簡略，沒有任何細節化描述，與其它的印度與阿拉伯文本中的此故事情節描述有較大的不同<sup>⑩</sup>，它很可能是作為口頭流傳的，或者是作為講故事者的提要型文本而存在的。在實際的講故事場合，此“三條魚的故事”當有更為詳細的內容講述及其主旨闡釋。

其二，于闐語《本生讚》(Jātaka-stava)。敦煌出土的于闐語文獻分為早、中、晚三個時期，晚期的于闐語文獻中，般若類經典、禮懺文、譬喻故事、本生故事開始流行<sup>⑪</sup>。大英圖書館藏于闐語詩體本生故事集《本生讚》，編號 Ch.00274，寫於 Visa' Sūra(967—978? 在位)時期。此乃五十一個菩薩艱難成道的本生故事的于闐語簡編，每個故事被用向佛致敬的套語分隔開，其中僅僅一小部分在其他文獻資料中可找到對應。開頭的故事用五節詩來敘述，隨後的故事比較簡短，每篇結尾都有敬辭。所包含的故事有《大光明王本生》、《龍王本生》、《帝釋天主馬王本生》、《月光王本生》等。用詩讚的形式來描寫本生或譬喻故事，這是印度佛教文學中的一個常用手法。義淨《南海寄歸內法傳》卷四云：“其《社得迦摩羅》(Jātaka-māla)亦同此類社得迦者，本生也。摩羅者，即貫焉。集取菩薩昔生難行之事，貫之一處，若譯可成十餘軸。取本生事，而為詩讚，欲令順俗妍美，讀者歡愛，教攝群生耳。時戒日王極好文筆，乃下勅曰：‘諸君但有好詩讚者，明日旦朝，咸將示朕。’及其惣集，得五百夾。展而閱之，多是社得迦摩羅矣。方知讚詠之中，斯為美極。南海諸島有十餘國，無問法俗，咸皆諷誦。如前詩讚，而東夏未曾譯出。”<sup>⑫</sup>這說明《社得迦摩羅》是非常優美的詩讚。與玄奘同時代的戒日王(Śīlāditya, 606—647年在位)收集這些好的詩讚，不排除還有其它國王亦有同類的愛好。將本生故事用詩讚的形式來表達，這樣做的目的就是“欲令順俗妍美，讀者歡愛，教攝群生”。詩體編寫的本生或譬喻故事，所謂大眾“咸皆諷誦”，不僅僅是用於閱讀，也可用於說

<sup>⑨</sup> Enrico Morano, "Sogdian Tales in Manichaean Script", in: Desmond Durkin-Meisterernst, Christiane Reck und Dieter Weber, ed., *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit: Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2009, pp. 173-200. Cf. W. B. Henning, "Sogdian tales", *BSOAS*, vol. 11, no. 3, 1945, pp. 465-487.

<sup>⑩</sup> 陳明《三條魚的故事——印度佛教故事在絲綢之路的傳播例證》，《西域研究》2015年第2期，第63—83頁。

<sup>⑪</sup> 施傑我撰，文欣譯《于闐——西域的一個早期佛教中心》，《西域文史》第1輯，科學出版社，2006年，第87—110頁。

<sup>⑫</sup> 義淨原著，王邦維校注《南海寄歸內法傳校注(修訂本)》，中華書局，2009年，第182—183頁。

講故事。無論是長篇的史詩，還是短篇的故事綱要，都是印度與西域佛教僧眾說講故事風氣中熱衷的題材<sup>⑬</sup>。

于闐語《本生讚》的第23個故事“多髮醫生(本生)”(The physician, Keśava)，其英譯如下：

The woman in the fire of separation from her beloved husband you tranquillized in mind, like the huge cloud, from which the heavy mass of water quenches the fire arisen in a forest full of bushes.

You were the skillful and practised physician, Keśavā by name. Afterwards with a plan for the woman you long carried on your shoulder the stiff, heavy corpse (?). For others you got rid of calamities. I come to you with homage.<sup>⑭</sup>

此故事的結尾並沒有本生故事常見的“古今對應關係”，即“爾時……者，則/今……是”。比如，西晉竺法護譯《生經》卷一“佛說那賴經第一”，“爾時方迹王者，則此比丘是；那賴仙人者，則我身是”<sup>⑮</sup>。因此，《本生讚》的有些故事雖名為“本生”，實際上與譬喻沒什麼差別。“多髮醫生(本生)”故事所對應的漢文本詩句有兩種：

其一，見於《大寶積經》卷第八〇“護國菩薩會第一十八”(隋三藏法師闍那崛多譯)：

又作菩薩名多髮 見有婦人喪其夫  
晝夜思念不能捨 纏綿裸形心發狂  
菩薩爾時生慈悲 化作死女言喪妻  
漸漸教化彼狂婦 還令醒悟得本心<sup>⑯</sup>

其二，見於北宋施護譯《佛說護國尊者所問經》(Rāṣṭrapāla-paripṛcchā-sūtra)卷第二：

又昔曾為蓮目王 愍見衆生在苦惱  
時有女人懷憂病 我行悲愍令解脫  
又昔曾為大醫王 常救病苦諸衆生  
或出身血及髓腦 救療疾病令除愈  
如是勇猛精進心 未曾暫捨於情物

<sup>⑬</sup> H. W. Bailey《中亞佛教時期的說講故事》，收入許章真譯《西域與佛教文史論集》，臺北學生書局，1989年，第3—33頁。

<sup>⑭</sup> Mark J. Dresden, "The Jātakastava or 'Praise of the Buddha's Former Births': Indo-Seythian (Khotanese) Text, English Translation, Grammatical Notes, and Glossaries", *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 45, no. 5, 1955, pp. 397-508.

<sup>⑮</sup> 《大正新修大藏經》第3冊，第70頁下欄。

<sup>⑯</sup> 《大正新修大藏經》第11冊，第462頁上欄。

又昔曾為成利王 以自所愛如蓮目

施諸衆生療彼疾 一心為求無上道<sup>⑦</sup>

“護國菩薩會”與《佛說護國尊者所問經》中的數個故事，基本上是以詩體來諷誦的，情節簡潔而沒有任何的細節描述，也可當成是故事綱要本的一種形式。這些出現在不同文本的平行故事，更有效地擴展了該故事的傳播範圍<sup>⑧</sup>。

其三，新刊中亞出土的梵語譬喻故事選集。1965年，土庫曼斯坦木鹿城(Merv)出土了一批寫在樺樹皮上的梵語殘卷，現存俄羅斯科學院東方學研究所聖彼得堡分所。它們約抄寫於五世紀左右，其中有一部譬喻選集，共有一百九十五個編號的故事。這些譬喻為研究印度佛教文學的傳播史，提供了重要的新資料<sup>⑨</sup>。這些譬喻篇幅簡短，有些雖含有偈頌和對話，但沒有詳細的情節展現。例如，故事104《緊那羅婦》(Kimnarī)的內容轉譯如下：

(因為她)對世尊的貪戀(愛着)，耶輸陀羅(Yasodharā)遭受了很多困苦。比丘們問云：(昔作何業?)世尊答曰：“比丘們!(此事)不獨今次(發生)。往昔，比丘們!一位緊那羅與諸緊那羅婦正在一山洞中遊戲娛樂，他被迦西(Kāśī)國王所殺。諸緊那羅婦出於對其丈夫的哀傷，投身於現場的火堆之中。”<sup>⑩</sup>

該譬喻對應的平行故事之一，見於《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷一二，內容如下：

耶輸陀羅既見佛知，心便息念，更不尋求，即昇七重高樓，不惜身命遂投於地，佛以神力接不令損。諸人既見不有傷損，心生驚怪。諸苾芻衆見便問佛：“此耶輸陀羅，為愛佛心故，不惜身命投於高樓，放身於地。”

佛告諸苾芻：“耶輸陀羅，為愛我心故，不獨今生不惜身命，過去亦復為我不惜身命。”告諸苾芻：“汝等諦聽。往昔波羅痾斯城有王，名曰梵受，於一時間，遂出遊獵，廣殺衆生。行至山谷，見一緊那羅睡臥，婦在傍邊而守護之。王遂張弓射緊那羅，既著要處，一箭便死，捉得緊那羅婦，欲取為妻。時緊那羅婦尋白王曰：‘唯願大王!放我殯葬其夫，待了即隨王去。’王便作是念：‘此豈能走?看作其禮。’作此念已，遂即放行。時

<sup>⑦</sup> 《大正新修大藏經》第12冊，第5頁下欄。

<sup>⑧</sup> Cf. Daniel Boucher, *Bodhisattvas of the Forest and the Formation of the Mahayana: A Study and Translation of the Rāṣṭrapāla-paripṛcchā-sūtra*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

<sup>⑨</sup> Seishi Karashima and Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya, “The Avadāna Anthology from Merv, Turkmenistan”, in: Seishi Karashima and Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya, eds., *Buddhist Manuscripts from Central Asia: The St. Petersburg Sanskrit Fragments (StPSF)*, Volume I, Tokyo, The Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences, The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2015, pp. 145–523.

<sup>⑩</sup> Seishi Karashima and Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya, “The Avadāna Anthology from Merv, Turkmenistan”, pp. 232–233.

緊那羅婦，遂積柴四面放火，追念其夫不惜身命，即投於火，夫婦俱燒。諸天空中而說頌曰：

欲求於此事，翻乃更遭餘，  
本希音樂天，夫婦皆身死。”

爾時世尊告諸苾芻曰：“往昔緊那羅者，即我身是。緊那羅婦者，即耶輸陀羅是。於往昔時，為愛我故，已投於火；今為貪愛復墜高樓。”<sup>⑪</sup>

《緊那羅婦》與《根本說一切有部毘奈耶破僧事》中的故事相比，最大的差異表現在：後者是一個本生故事，有明確的本生故事結構形式——“往昔緊那羅者，即我身是。緊那羅婦者，即耶輸陀羅是”。《緊那羅婦》並沒有這樣的本生形式，它只是一個譬喻故事，而且是一個概要型的故事，只有對照《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，讀者才能了解該故事的詳情。

木鹿城的這一梵語譬喻選集的故事，來自印度本土無疑，且與說一切有部有密切關係。在結構方面，該選集諸故事也具有和前述犍陀羅譬喻故事相似的一些程式，主要如下：

(1) 譬喻開篇有標題。故事133《難陀迦》(*Nandaka*)的開篇就可能是 *Nandakasyāvādānam*，即“名為《難陀迦》的譬喻”<sup>⑫</sup>。*Nandaka* 可譯為“難陀迦”，是佛經中的固有譯法<sup>⑬</sup>。

(2) 開篇的 *bhūtapūrvvam*，英譯“*In the past*”，在漢譯佛經中有多種譯法，如“昔”、“昔時”、“昔日”、“往昔”等。

(3) 譬喻的開頭、中間或者結尾部分，有多種表示省略的程式。故事50《梨軍支》(*Lakumcika*)的結尾是 *evam vistareṇa vaktavyam iti*，英譯“*In this manner, (the story) should be related in detail*”<sup>⑭</sup>，即“如是，(此譬喻故事)應被廣說”。

(4) 用一句話來交代故事。故事9《鵝(王)治國》(*Goose Dhṛtarāṣṭra*)只有一句話 *yathā Vinaye*，即“如同在律典中(的故事)”<sup>⑮</sup>。故事11《婆羅訶》(*Valāha*)也只有一句話，即 *iti*

<sup>⑪</sup> 《大正新修大藏經》第24冊，第161頁下欄—162頁上欄。

<sup>⑫</sup> Seishi Karashima and Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya, “The Avadāna Anthology from Merv, Turkmenistan”, pp. 276–277.

<sup>⑬</sup> *Nandaka* 可譯為“難陀迦”，見於《增壹阿含經》卷三《弟子品第四》：“常好教授諸後學者，難陀迦(*Nandaka*)比丘是。”(《大正新修大藏經》第2冊，第558頁上欄)另有《難陀迦經》之名，《大智度論》卷三《序品第一》：“復次，現前樂故，如《難陀迦經》中說：‘以今世樂故聽法。’”(《大正新修大藏經》第25冊，第82頁下欄)

<sup>⑭</sup> Seishi Karashima and Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya, “The Avadāna Anthology from Merv, Turkmenistan”, pp. 198–199.

<sup>⑮</sup> Seishi Karashima and Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya, “The Avadāna Anthology from Merv, Turkmenistan”, pp. 154–155. 在說一切有部和根本說一切有部的律典中，有兩個不同的《鵝(王)治國》的故事，而此處只表明是一個故事。這說明當時口頭創作(或講述)這部譬喻故事集的譬喻師實際上知道該故事的具体內容，也知道該故事是與說一切有部的律典相一致的。

vistareṇa yathā Vinaye,即“如同於律典中廣說”<sup>96</sup>。

根據與木鹿城梵語譬喻選集同一批次中的佛教戒律的節選本的題記,該批梵語殘卷出自說一切有部的僧團之手。因此,就部派屬性而言,此梵本譬喻選集也應該是說一切有部的譬喻師的作品。有關木鹿城的這一梵語譬喻選集的文本性質,辛嶋靜志和 Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya 指出:“在此選集中, vistareṇa vācyam、vistareṇa vaktavyam、vistareṇa kartavyam 等表達方式,均意味着‘(某某譬喻)應被廣說’。這說明此寫卷是為講故事的僧人而抄寫的,該僧人一定早已記住了大多數譬喻的內容,也就不需要將所有故事內容全部詳細地寫下來。很有可能,一位講故事的好手(師傅)為了他的繼承人或者徒眾而親自動筆,(或者令別人)寫下這個文本,以傳播這些譬喻的內容。對他或者他的弟子們來說,這些譬喻是爛熟於心的,他們覺得沒有必要把它們一清二楚地詳細寫出來。然而,對於我們來說,如果沒有完整的對應(或平行)文本,這些摘抄是不清晰的(有時候甚至不知所云)。”<sup>97</sup>可以說,這一判斷是完全符合該文本的實情的,也與西域佛教譬喻故事的講唱風氣是相吻合的。

上述的三個文本雖然是屬於不同語言、不同時代、不同地域的產物,而且還有散文與詩歌的體裁之別,但是,它們的每一個故事都非常簡短,且與講說活動不無關聯,因此,它們都可視為是故事綱要本的形態,對促進印度故事文學在西域和敦煌的傳播發揮過重要的作用。

## 餘 論

以譬喻來演說故事,以弘揚佛法,這是從印度、中亞到中原、東亞等地區的一種喜聞樂見的方式。從東漢末期開始,漢譯佛經中的印度譬喻、本生、因緣等文體中的故事,日漸進入人民眾的傾聽與閱讀視野,其影響至今不絕。公元一、二世紀正當犍陀羅佛教興盛的時期,

<sup>96</sup> Seishi Karashima and Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya, “The *Avadāna* Anthology from Merv, Turkmenistan”, pp. 156–157. 漢譯佛經中類似的表達方式,見於《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷一一:“如《增一阿笈摩·第四品》中廣說。”(《大正新修大藏經》第24冊,第48頁中欄)《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷一五:“大王諦聽!於《中阿笈摩·僧祇得分·藥叉經》中廣說。”(《大正新修大藏經》第24冊,第69頁中欄)

<sup>97</sup> Seishi Karashima and Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya, “The *Avadāna* Anthology from Merv, Turkmenistan”, p. 148. 有關其中一些故事性質的探討,還可參見: Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya, “A Sanskrit Manuscript on Birch-bark from Bairam-Ali: II, av dānas and jātakas” (I–VIII), *Manuscripta Orientalia: International Journal for Oriental Manuscript Research, Russian Academy of Sciences, Institute of Oriental Studies, St. Petersburg Branch*, vol. 6, no. 3, 2000, pp. 23–32; vol. 7, no. 1, 2001, pp. 10–23; vol. 7, no. 2, 2001, pp. 10–19; vol. 7, no. 3, 2001, pp. 9–14; vol. 7, no. 4, 2001, pp. 12–21; vol. 8, no. 1, 2002, pp. 18–26; vol. 8, no. 2, 2002, pp. 20–28; vol. 8, no. 3, 2002, pp. 26–33.

在當時的印度本土及周邊地區,佛教僧團內的譬喻師的作用非常重要,他們不僅講唱譬喻故事,也編撰譬喻文本,供弟子們或其它僧眾們使用,而且還促使譬喻從單個的譬喻故事、綱要性的譬喻選集、到譬喻故事集成的文本(譬喻鬘)的生成<sup>98</sup>。雖然這是一個較為漫長的過程,但是,中外的僧徒與世俗學人在其中付出了各自的努力。正如宮井里佳指出的,道紀以北朝廢佛為契機,為化導眾生學佛而編撰了《金藏論》,以故事(因緣譚)的形式而增強宣導的吸引力<sup>99</sup>。敦研 256 也是北朝時期的寫本,其文本的寫作背景與《金藏論》大體是一致的,它不僅是中土的抄略與類書風氣的產物,而且與印度以及中亞流傳的譬喻故事的講唱和底本使用,也有着相當密切的關係。因為就文本的時代而言,阿富汗出土的犍陀羅語佛教譬喻故事殘卷是公元一、二世紀的產物,與說一切有部等佛教部派有一定的關聯。木鹿城出土的梵語佛教譬喻選集的成書時間,可能也略早於敦研 256。敦研 256 的源流與使用,同中土《賢愚經》的成書過程有一定的相似性<sup>100</sup>。作為從于闐地區的佛教大法會上聽講之後而到高昌編譯的佛教故事集,《賢愚經》中所輯錄的故事無疑是從印度流傳到于闐,再東傳入高昌以及敦煌的。雖然《賢愚經》的故事書寫非常詳盡,而敦研 256 非常簡潔,二者的用途性質有一定的差異,但直接促成二者生成的原料(譬喻故事)的源頭以及流傳方向是一致的。從時代稍後的于闐語、粟特語故事的書寫方式來看,這種講唱“略要本”在包括西陲敦煌和西域的廣大地區流行過相當長的一段歷史時期。雖然敦研 256 中沒有犍陀羅語佛教譬喻故事以及類似木鹿城出土譬喻選集中的程式話語,但是其作用却並無分別,均是作為講唱故事的綱要本而產生和存在的。因此,類似漢語寫成的敦研 256 號這種文書形式,並不純粹是從西域傳播到敦煌後再寫成那樣的卷子,因為它沒有照抄犍陀羅語或者梵語譬喻故事集中常見的程式話語,但是我們也無法否認或者忽視它受到了西域胡語譬喻綱要本的影響,再者我們也從中看到了它與同時期的《金藏論》等中土故事集有着相當的契合。換言之,敦研 256 是中印兩種文化、文學以及日常宗教活動(唱導)交互作用的結果,既是印度佛教文學與中土文化混融的產物,也是北朝時期中印佛教文學交流密切化的一個例證。至於這類型的文本在佛教講唱活動中的具體使用過程,還有待新材料的發展,才能有更深入的揭示。

<sup>98</sup> 王邦維《譬喻師與佛典中譬喻的運用》,收入王邦維、陳金華、陳明編《佛教神話研究:文本、圖像、傳說與歷史》,中西書局,2013年,第1—12頁。

<sup>99</sup> 宮井里佳《中國佛教類書と〈金藏論〉》,國際佛教學大學院大學學術フロンティア實行委員會、京都大學人文科學研究所 21 世紀 COE 實行委員會編《佛教文獻と文學:日臺共同ワークショップの記録 2007》,國際佛教學大學院大學學術フロンティア實行委員會,2008年,第3—16頁。

<sup>100</sup> 梁麗玲《〈賢愚經〉研究》,臺北法鼓文化事業有限責任公司,2002年。



除較為純粹的故事文本之外，漢地佛教經疏中，常用簡短的語言來表述一個佛教故事，具有高度的概括性，就像“簡要略述，餘廣依經”所說的那樣。比如，敦煌 S.2551《藥師經疏》：“如好施菩薩，求如意珠，抒大海水。正使筋骨枯盡，終不懈廢。”<sup>⑩</sup>其中就概述了一個大施抒海的神話故事。這與木鹿城出土譬喻選集中的第一百九十一個故事《木杓》一樣，都是抒海故事的流傳變體<sup>⑪</sup>。因此，筆者認為，有必要提倡以世界文學和全球史的研究視野，廣泛地匯集梵語與胡語（吐火羅語、粟特語、于闐語、回鶻語等其他西域地方語言）寫卷、漢譯佛經、敦煌等地出土的漢語寫本、傳世的唐宋傳奇與小說、民間故事文本以及西域各地的壁畫等相關的圖像史料<sup>⑫</sup>，進行綜合性的比較與分析，那麼，中古時期的印度文學傳播史的研究、中外文化關係史研究等領域，則會別開生面，引人入勝。

（本文作者為北京大學東方文學研究中心、北京大學南亞學系教授）

<sup>⑩</sup> 參見于淑健《敦煌佛典語詞和俗字研究——以敦煌古佚和疑偽經為中心》，上海古籍出版社，2012年，第296頁。

<sup>⑪</sup> 有關抒海神話的研究，參見陳明《抒海、竭海、弈海與擬海——印度佛教抒海神話的源流》，《外國文學評論》2013年第1期，第215—239頁。

<sup>⑫</sup> 李小榮《圖像與文本——漢唐佛經敘事文學之傳播研究》，福建人民出版社，2015年。陳明《古代東方文學的圖像傳統初探》，《國外文學》2016年第1期，第36—46頁。