

無論如何，劉屹絕對是年輕一輩中國道教學者中的佼佼者。在這十幾年來他在敦煌學、中古道教研究等領域的成就有目共睹。我想就如他所期望的，就算讀者未必會在拜讀他的大作之後立即採信他的新論，但在面對該項議題時，必然無法忽視他所提出的疑難。

《禪定與苦修——關於佛傳原初梵本的發現和研究》，劉震著，上海：上海古籍出版社，二〇一〇年。3+二九九頁。

宗玉嫩，佛光大學佛教學系助理教授

《禪定與苦修——關於佛傳原初梵本的發現和研究》一書是劉震在其博士論文（二〇〇八年慕尼黑大學 [Ludwig Maximilians Universität München]）的基礎上修訂、增補而成。添增的部分尤以引言前加入的〈楔子〉一章最醒目，是原本所沒有的。這是中國自一九八八年出版蔣忠新《民族文化宮圖書館藏梵文《妙法蓮華經》寫本（拉丁字母轉寫本）》一書以來，第一本以語文學方法研究梵語佛經寫本的中文著作。此書主要是校勘漢譯《長阿含》第二十經《修身經》（*Kāyabhāvanāsūtra*）的 Gilgit 梵語寫本，並且研究此經各文本的出入。

《修身經》是一部描述佛陀成正覺之前的修行的經典，主要內容在說一個耆那教信徒——薩遮——來找釋迦牟尼佛論辯修身與修心的問題。為了讓這位耆那教徒信服，佛陀講述自己成道前種種的苦行經驗。作者借用〈楔子〉一章介紹了西方與日本學者對《長阿含》的研究，不但可能喚起漢語學術界對此經研究的注目，也提供了前人研究此經的詳細評論。

此書可分成引言、梵語寫本的校勘，以及各傳本之比對與作者根據梵語文本的翻譯，並且附上梵語寫本的影印本。引言內容豐富，包括文獻介紹、文本流傳上擬構的系譜，及探究各傳本間的出入。除了詳細介紹《修身經》的各種傳本，以及目前學者在這方面的研究以外，作者還引入麥克奎因 (MacQueen) 的「文本家族」(duṣkaracaryā Familie) 概念，來談論同屬於「苦行家族」，但不同於《修身經》的文獻內容以及傳本間的差異。這「苦行家族」的文本包括了梵、巴、漢、藏四種語言文獻。作者並附上一詳盡的表格（附表 I）以提供關於「苦行家族」內容差異之鳥瞰。此引言可說是第一次從梵語寫本和外語研究

的背景下為漢語學術界介紹一部漢譯經典。劉震校勘此 Gilgit 梵語《修身經》的另一貢獻是指出了一些少見或未見於辭典的詞彙如：ayaskāra（頁 175，§20.86）、mreḍaka（頁 180，§20.98）、udakatāraka（頁 198，§20.124，註 4）；以及許多只見於佛教梵語或特定文獻的詞彙，如：kulmāsa（頁 225，§20.154，註 3）。

在梵語《長阿含》校勘的部分，作者分成轉寫與編譯兩部分。在編譯的地方，作者除了校勘梵語 Gilgit 寫本外，還並列巴利語傳本、由 Jens-Uwe Hartmann 所校勘之新疆寫本、*Saṅghabhedavastu* 的梵、漢、藏傳本有相對應的句子，以及劉震自己的中譯。在校勘方面作者以保留寫本原樣的前提下，作了接近模擬寫本式的梵語校勘。但此梵語校勘既不完全屬於模擬寫本式的校勘 (diplomatic edition)，也不全是嚴謹的校勘 (critical edition)。例如編譯中校勘的部分，作者用不同形式的括弧，來保留脫漏的部分和多餘的字符，而且把個別單字分開，也不用「=」的符號來標誌連在一起的字。因此在保留原貌和嚴謹校勘之間沒有一個標準。另外，個人建議，由於轉寫的部分已保留寫本的原貌，在編譯的部分已沒有保留寫本原樣的必要。作者與其提供轉寫部分和編譯的部分，不如作模擬寫本式的校勘和嚴謹的校勘<sup>53</sup>，這樣將更能有效地提供寫本原貌和經典梵語兩種的解讀。

在校勘方面，作者顯示了精熟的梵語能力，並在引言說明校勘上所遇到的特殊拼寫、連音、語法、詞彙，和誤抄的情形。只有少數地方，作者的判斷仍有討論的空間，舉例說明如下：

#### 1. 拼寫：

作者將同一字元中出現於組別子音前的 anusvāra 看成是 Gilgit 寫本的特色（頁 83，§2），其實此種現象在傳統梵語也是常見<sup>54</sup>。

#### 2. 校勘：

(1) 作者在前言將 mā 視為 mām 遺漏 anusvāra 的特色或筆誤（頁 89，§2.1.2），在校勘處又揣測「mā 或可視為 mām 的附屬形式」（頁 240 註

<sup>53</sup> 標準的模擬寫本式的校勘 (diplomatic edition) 和嚴謹校勘 (critical edition) 可參見 Martin Delhey, *Samāhitā Bhūmiḥ: Das Kapitel über die meditative Versenkung im Grundteil der Yogācārabhūmi* (Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2009)。

<sup>54</sup> 參 Ashok Aklujkar, *Sanskrit: An Easy Introduction to an Enchanting Language* (Canada: Svādhyāya Publications, 1992), Vol. 1, p. 23, §4.12。

- 1)。其實，在梵語文法上 *mā* 的確是 *mām* 的附屬形式，從文脈上看也毫無疑問是如此。
- (2) 頁一六七，§二〇·七二處，*abhyavag(ā)hy(ā) nyatarad* 應寫在一起：*abhyavag(ā)hy(ā)nyatarad*。
- (3) 頁一九七，§二〇·一二三處，*yathāpi tad bhāvitakāyasya tasya/*中之 *tasya* 屬於下一句，此處應刪掉。
- (4) 頁二三〇，§二〇·一六三處的 *smṛtimām*，正確梵語應作：*smṛtimān*。作者在引言「拼寫特色」第一項 *anusvāra* 取代詞尾鼻音的地方（頁83）並沒提到這出處。
- (5) 頁二四〇，§二〇·一九一處，*prahīṇāḥ parijñātā* 被修改為 *prahīṇāḥ bhavanti parijñātā*。作者把此二分詞譯為形容詞：「其〔漏〕已斷除、已悉知的」。事實上，梵語過去被動分詞（如 *prahīṇāḥ* 和 *parijñātā*）經常承擔完整的動詞角色，因此無需加上 *bhavanti*，也不需譯成形容詞，譯成動詞更通順：「其〔漏〕已被斷除，已被悉知」。
3. 作者的翻譯很準確，只有小部分，還可斟酌，例如：
- (1) 頁六十七，作者將 *kathaci agantvā* 譯為「他去往任意一處」，與下文「住於毘舍離」不通。作者在 *agantvā* 之後加上「(sic!)」，也許認為 *agantvā* 之前加字 *a* 有問題，因此並未把否定譯出。巴利語 *kathaci* 加上否定的延續動名詞式 (*gerund*) 有「不需到任何地方」或「一個地方也沒去」的意思。更何況「毘舍離」正是耆那教的中心，所以較合文本的翻譯是「他一個地方也沒去，就住在毘舍離」。
- (2) 頁一二六，§二〇·三處，作者把 *vaiśālyāṃ niryāti* 譯為「離開毘舍離」，但 *vaiśālyāṃ* 非從格，而且他是要來見世尊，世尊也正住在毘舍離，所以這翻譯與梵語文法和文脈皆不符。這裏 *niryāti* 有「去到」的意思。
- (3) 頁一二六，§二〇·三處出現的 *vādapariṣkārya* 和頁二四七，§二〇·二〇五處出現的 *vādapariṣkārah* 作者譯為「來嚴飾〔其〕教法」，從文脈看，疑似不通。由其§二〇·二〇五是薩遮以第一人稱所說的話。譯者加入〔其〕，指的當然是佛陀。薩遮來見佛時，並不信佛，哪裏可能來嚴飾佛陀的教法。也許翻成「來澄清教法」較恰當。
- (4) 頁一二七，§二〇·九處，作者把 *yad yad evākāṃkṣasi* 譯為「那些總是

你所希求的」。yad yad 是泛指一切，較恰當的翻譯是「任何你想〔問的〕」。

- (5) 頁一二八，§二〇·一〇處，作者把 tu 譯為「復次」。較恰當的翻譯是「而」，更何況 tu 所連接的前後兩句是相反的句子。
- (6) 頁一四四，§二〇·四二處，作者將 akāmakānāṃ jñātīnāṃ . . . 譯為「諸親不樂……」，並未把屬格絕對句 (genitive absolute) 翻出。較恰當的翻譯是「即使諸親不樂……」。
- (7) 在頁一九〇，§二〇·一一五處，作者將 divyam 翻成「上天的」。「上天」帶有主宰者的意味，建議翻成「天人的」比較好。
- (8) 頁一九一，§二〇·一一六處，作者把 mṛṣā 譯為「虛妄」。「虛妄」很容易讓人誤為佛教所謂「空性」的虛妄。建議翻譯為「欺詐」或「虛假」。
- (9) 頁一九八，§二〇·一二四、一二五兩處，作者把 khyāyete 譯為「被稱作」。較恰當的翻譯是「看起來」<sup>55</sup>。
- (10) 頁二一〇，§二〇·一三九：「即使苦行者或婆羅門感受到諸多如此形狀……的感受，他們仍不足以成就智慧……」，作者翻此段「即使……仍」是依據其他巴利文與說一切有部的文獻（如註腳 3 和 4 所示）。但是原文 atha ca punas 有「然而……還」的意思，文意與「即使……仍」相同，所以不須根據其他文獻，意義也很通順：「苦行者或婆羅門感受到諸多如此形狀……的感受，然而他們還是不足以成就智慧……」。
- (11) 頁二三二，§二〇·一六九處，作者把 pūrvanivāsānusrītiñāna-sākṣātkriyāyāṃ vidyāyāṃ 譯為「宿命智證明」，意義不明瞭，且易讓人誤解「證明」指的是「證實」。建議翻譯為「證宿命智的智慧」。

在翻譯的文風上，作者可能因受到傳統佛經譯文的影響，頗有文白摻雜的現象，這現象雖然不會影響讀者的理解，但從文學角度而言，不能不說是個小缺點。

另外一些可能是排版或疏忽的錯誤或不清楚的地方如下：

#### 4. 排版問題和疏忽：

- (1) 頁八〇，第四段：「由那些個」中之「個」應刪除。

<sup>55</sup> 見 T. W. Rhys Davids and W. Stede, eds. *Pali-English Dictionary* (London: Pali Text Society, 1998), p. 236a。

- (2) 頁九十四，§四：pratiṣṭhāpyābhidhūmann...pratiṣṭhāpyābhimathnann 劃線方位錯誤，應作：pratiṣṭhāpyābhithnamann...pratiṣṭhāpyābhithathnann。
- (3) 頁九十四，§七：udrakeṇa 取代 udrakena，應作 udrakena 取代 udrakeṇa。
- (4) 頁二三一，§二〇·一六八；頁二三五，§二〇·一七六：sthmr̥tir 是 smṛtir 之誤。

5. 不明之標誌：

頁一二九，§二〇·一二：tadrūpāh kāyikā，頁二三七，§二〇·一八一：prasra<bdha>h 之「h」應是 Jihvāmūliya 的符號，但與另一標誌產生混淆，因為在字符下劃線，根據頁九十九的說明，「   」是標示對寫本中顯而易見的筆誤直接作的修改。

6. 德文翻譯：

由於作者此書原以德文出版，因此書中常有文句譯自德文。其中比較奇怪的翻譯如：「再者，Mahāsaccakasutta 的結尾比較『蒼白 (blaß bleibt)』，因此被比較『討人喜歡 (gefällig gestaltet)』的 Cūlasaccakasutta 的結尾，在『框型情節 (Rahmenhandlung)』中所替換。」(頁 42) 在此句中「蒼白」和「框型情節」的翻譯很奇怪，或許用「不精彩」和「情節架構」比較適合。

雖然如此，上面所舉的只是白璧微瑕。在此書中，作者以嚴謹的語文學方法對《修身經》進行寫本的校勘、翻譯與各傳本間的出入分析等都是很值得肯定的，尤其對漢語佛教學術界更具意義。