

## 《出三藏記集》所載支謙譯經考辨

李周淵

法鼓文理學院佛教學系博士生

### 摘要

《出三藏記集》是現存最早的完整佛經目錄，在這部目錄中，對三國時期重要的譯者支謙有多筆記載。這些記載不一定可靠，相互間也存在差異，但卻是我們認識支謙譯經的重要材料。

《出三藏記集》廣泛地使用了各家經錄以及不同經典的經序，而且還加入了自身的判斷，因此對支謙譯經的記載會存在差異。本文逐一分析了《出三藏記集》中對支謙譯經的所有記載，比如〈《了本生死經》序〉、〈合《首楞嚴經》記〉、〈合《維摩詰經》序〉等等。此外，也探討了不同記載之間的差異以及成因。

研究發現，《出三藏記集》記載支謙譯經的主要的材料來源是《道安錄》與「別錄」。前者是一部具體的經錄，後者所指稱的內容卻不得而知，因此可靠程度也存疑。從現有的材料來看，無法說明「別錄」是一部經錄的名稱。「別錄」應是泛指，指代一批僧祐所參考的目錄，比如無法確定具體名稱的「關中諸賢經錄」。

《出三藏記集》引用了這些無法判斷可靠性的材料來源，這也意味著我們根據它來研究支謙譯經時，應該更加謹慎。

《出三藏記集》是建構譯經史的重要材料，本文的宗旨在於以支謙為個案，討論《出三藏記集》對漢譯佛經的記載，希望未來在研究譯經史的時候，能夠建立在更為可靠的基礎上。

**關鍵詞：**道安錄、別錄、法句經序、支敏度、維摩詰經

## 【目次】

- 一、前人研究概況
- 二、《祐錄》所載支謙譯經
  - (一)《祐錄》各部分的記載
    - 1、「銓名錄」
    - 2、「總經序」
    - 3、「述列傳」
  - (二)《祐錄》的材料來源
    - 1、經錄
    - 2、經序
    - 3、僧祐的自我判斷
- 三、結論

支謙是三國時期重要的譯者，支謙翻譯的佛經在佛教史以及譯經史上都有重要的地位。想要研究支謙譯經，最基礎的材料是經錄的記載。《出三藏記集》（以下簡稱《祐錄》）是現存最早的完整經錄，<sup>1</sup>是了解後漢至乃至宋齊間譯經的最可靠材料，探討支謙譯經，同樣也應該以《祐錄》的記載為基礎。

## 一、前人研究概況

關於支謙譯經的經錄記載，前人多有描述，但是並沒有解釋為何經錄記載存在差異。

常盤大定（1938：107–108，195–196）還原了道安錄所記載的支謙譯經，也指出有多部經典在《祐錄》中列為失譯，但是被後世的經錄歸屬到支謙名下。林屋友次郎（1941：236–240、829、1309）探討了與支謙翻譯密切相關的《合首楞嚴經記》，認為歷史上很可能存在一部專門記載支謙的譯經目錄，此外，他還檢討了在《歷代三寶紀》中歸為支謙所作的幾部譯經，並論證了這幾部譯經的可靠性。

以上的論述，有較多的篇幅關注《歷代三寶紀》、《大唐內典錄》、《開元釋教錄》，對於《出三藏記集》所記載的支謙譯經，則討論有限。

小野玄妙（1983：35–36）根據《祐錄》經序與目錄的記載，認為應剔除支謙名下的《維摩詰經》、《了本生死經》、《首楞嚴經》。常盤大定（1938：557–585）以簡短的注釋，逐一討論了支謙的每部譯經，且列出了在後世經錄中的演變情況。

目前所見，於支謙的翻譯數量最為詳盡的論述，則是 Nattier (2008)。此文既檢視《祐錄》的經序，也檢視支謙各部經典的經文，列出了 24 部可靠的支謙譯經。Nattier (2008: 177–78) 的結論與《祐錄》的較大差別是，剔除了《了本生死經》、《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》、《老女人經》，補入了《無量清淨平等覺經》、《老母經》。然而，Nattier 預設了支謙會大量改譯前人

---

\* 收稿日期：2019/09/26，通過審核日期：2019/12/05。

此文為印順文教基金會 108 年度「論文獎學金」得獎論文。感謝三位匿名評審的建議，讓本文避免了很多錯誤。感謝同學 Kamil Nowak 幫我修改英文摘要。

<sup>1</sup> 敦煌殘卷《眾經別錄》(P. 3747 與 S. 2872) 也收錄了部分支謙譯經，但因為是殘卷，我們現在無法知曉其全貌。以下僅在需要的地方提及。

經典，因此她在這個預設下所做的判斷，恐怕要重新檢討。<sup>2</sup>

需要注意的是，以上學者多從《祐錄》立論，但是《祐錄》的記載未必可信，前後的記載也存在差距，因此需要逐一考辯《祐錄》對支謙譯經的記載。

## 二、《祐錄》所載支謙譯經

《祐錄》始撰始撰於南齊建武年（約 494–497），完成於梁天監十四年（約 515），而後續增補的作品，最遲收錄到了梁天監十六年（約 517）。<sup>3</sup>《祐錄》是了解後漢至乃至宋齊間譯經的最可靠材料，探討支謙譯經，同樣也應該以《祐錄》的記載為基礎。

《祐錄》並非毫無問題，《開元釋教錄》即指出其《異出經論錄》將名稱相近的經典都當作重譯經，<sup>4</sup>《貞元新定釋教目錄》指出其目錄部分和經序部分的記載存在差異。<sup>5</sup>不只是古人，現代學者對《祐錄》也多有檢討。

關於《祐錄》的不同版本，內藤龍雄（1958：162）就提出《祐錄》的高麗本比宋、元、明三本更為古老，保留了原型，而陳金華（2016）更是以詳細的例證表明，《祐錄》關於曇無讖譯經的記載，高麗本、七寺本最為可靠，後世的其他版本，則添加了很多可疑的信息。關於《祐錄》所收的後記，方廣錫（2016：97）指出未詳作者的〈《道行經》後記〉是後人根據〈《般舟三昧經》記〉改纂而成的，顧偉康（2013）認為〈《須真天子經》記〉的出處可疑。

《祐錄》既然存在問題，那麼關於支謙譯經的記載，值得信賴嗎？以下先檢視《祐錄》對支謙譯經的記載，其次考察《祐錄》記載的材料來源。

---

<sup>2</sup> 關於 Nattier 對支謙譯經的研究情況，需要專文論述，我撰有《那體慧支謙譯經研究述評》，正在審稿中。

<sup>3</sup> 參見蘇晉仁（1995：10–11）、陳士強（2008：14）。

<sup>4</sup> 《開元釋教錄》卷 10，CBETA, T55, no. 2154, p. 575a5：「《異出經論錄》中但名目相似即云重譯。」

<sup>5</sup> 《貞元新定釋教目錄》卷 18，CBETA, T55, no. 2157, p. 899b10–11：「集序分之中與前譯人時有差互，不細相比對。」

## (一)《祐錄》各部分的記載

根據《祐錄》卷1的自序，本書共有四個部分：「一撰緣記，二銓名錄，三總經序，四述列傳。」<sup>6</sup>四個部分分別起著記載緣起、記載經典目錄、收錄經典序跋、記載人物傳記的作用。以下針對四個部分中跟支謙譯經有關的材料，做詳細的討論。

### 1、「銓名錄」

#### (1)《新集經論錄》

《祐錄》卷2《新集經論錄》記載了支謙譯有36部經典：

《維摩詰經》二卷闕。

《大般泥洹經》二卷安公云出《長阿含》。祐案：今《長阿含》<sup>7</sup>與此異。

《瑞應本起經》二卷。

《小阿差末經》二卷闕。

《慧印經》一卷或云《慧印三昧經》。或云《實用慧印三昧經》。<sup>8</sup>

《本業經》一卷或云《菩薩本業經》。

《法句經》二卷。

《須賴經》一卷或云《須賴菩薩經》。

《梵摩渝經》一卷。

《私阿末經》一卷或作《私呵昧》<sup>9</sup>。案：此經即是《菩薩道樹經》。

《微密持經》一卷或云《無量門微密持經》。

《阿彌陀經》二卷內題云《阿彌陀三耶三佛薩樓檀過度人道經》。

《月明童子經》一卷一名《月明童男子》<sup>10</sup>。一名《月明菩薩三昧經》。

<sup>6</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 1b8-9.

<sup>7</sup> 「長阿含」，日本七寺、金剛寺古寫經以及高麗初雕（《高麗大藏經初刻本輯刊》，冊66，頁153）作「長鎔」。

<sup>8</sup> 「實用」，宋、元、明本作「寶網」。高明道（1983：46-47, 63-64）認為，「寶網慧印三昧經」乃是混淆了「寶網經」與「慧印三昧經」，而「寶網」又因為字形相近，訛作「實用」。

<sup>9</sup> 「私呵昧」，日本七寺古寫經作「私阿昧」，金剛寺古寫經此處有蟲蛀痕跡，不容易辨認，

<sup>10</sup> 《月明童男子》，高麗初雕（冊66，頁154）作《月明童子》。又名《月明童子》，則與本名同，高麗初雕有誤。

《義足經》二卷。  
《阿難四事經》一卷。  
《差摩竭經》一卷。  
《優多羅母經》一卷闕。  
《七女經》一卷安公云出《阿毘曇》。  
《八師經》一卷。  
《釋摩男經》一卷《安錄》云出《中阿含》<sup>11</sup>。  
《字抄經》一卷今《字經》一卷即是。  
《明度經》四卷或云《大明度無極經》。  
《老女人經》一卷安公云出《阿毘曇》。  
《齋經》一卷闕。  
《四願經》一卷。  
《悔過經》<sup>12</sup>一卷或云《序十方禮悔過文》。  
《賢者德經》一卷。  
《佛從上所行三十偈》一卷闕。  
《了本生死經》一卷安公云：「出《生經》。」祐案：「五卷《生經》無此名。」<sup>13</sup>  
《惟<sup>14</sup>明二十偈》一卷。  
《首楞嚴經》二卷「別錄」所載，《安錄》無。今闕。<sup>15</sup>  
《龍施女經》一卷「別錄」所載，《安錄》無。  
《法鏡經》二卷出「別錄」，《安錄》無。  
《鹿子經》一卷「別錄」所載，《安錄》無。<sup>16</sup>  
《十二門大方等經》一卷「別錄」所載，《安錄》無。今闕。  
《賴吒<sup>17</sup>和羅經》一卷「別錄」所載，《安錄》無。或云《羅漢賴吒<sup>18</sup>和羅經》。  
右三十六部，四十八卷。魏文帝時，支謙以吳主孫權黃武初至孫亮建

<sup>11</sup> 高麗本、日本七寺及金剛寺古寫經，均做「中阿含」，宋、元、明本及敦煌寫卷 BD16579 號作「中阿含經」。BD16579 號乃《祐錄》唐會昌三年（約 843）的寫本，為目前所見最早的《出三藏記集》寫本。參見《國家圖書館藏敦煌遺書》（北京圖書館出版社，2012 年，冊 146，頁 255），感謝萬金川先生於 2019 年 5 月 24 日日本論文初審時提醒注意這條資料。

<sup>12</sup> 「悔過經」，宋本及敦煌寫卷 BD16579 號，無「經」字。

<sup>13</sup> 宋、元、明本及敦煌寫卷 BD16579 號於「名」後有「也」字。

<sup>14</sup> 高麗本、敦煌寫卷 BD16579 號及日本七寺、金剛寺古寫經作「惟」，宋、元、明本作「唯」。

<sup>15</sup> 「今闕」，宋、元、明本及敦煌寫卷 BD16579 號作「今闕之」。

<sup>16</sup> 高麗本及敦煌寫卷 BD16579 號作「《安錄》無」，宋、元、明本作「《安錄》無載」。

<sup>17</sup> 諸刻本作「吒」，敦煌寫卷 BD16579 號及日本金剛寺古寫經作「咤」。

<sup>18</sup> 高麗本、敦煌寫卷 BD16579 號及日本七寺、金剛寺古寫經作「吒」，宋、元、明本作「咤」。

興中所譯出。<sup>19</sup>

從《祐錄》所載支謙譯經，可以看到兩個關鍵信息。

首先，《祐錄》直接引用了前人的經錄。引文中共有 7 部經典著錄為闕本，其中的 2 部明確表明來自「別錄」，剩下的 5 部很有可能是直接沿襲自道安。也就是說，僧祐在沒有看過經本的情況下，直接引用了前代經錄的記載。這就意味著，如果《道安錄》<sup>20</sup>和「別錄」有誤，僧祐也會直接沿襲下來。

其次，《祐錄》著錄經典的規範並不統一。在引用前代經錄方面，引《道安錄》，既有「安公云出」，也有「安錄云出」；引「別錄」，既有「『別錄』所載，《安錄》無」又有「出『別錄』，《安錄》無」。

<表 1> 《祐錄》引經錄的不同方式

所引經錄	方式
《道安錄》	<b>方式 1：「安公云：『出……』」</b> 《大般泥洹經》二卷安公云：「出《長阿含》。」 《七女經》一卷安公云：「出《阿毘曇》。」 《老女人經》一卷安公云：「出《阿毘曇》。」 《了本生死經》一卷安公云：「出《生經》。」
	<b>方式 2：「《安錄》云：『出……』」</b> 《釋摩男經》一卷《安錄》云：「出《中阿含》。」
「別錄」	<b>方式 1：「『別錄』所載，《安錄》無。」</b> 《首楞嚴經》「別錄」所載，《安錄》無。 《龍施女經》「別錄」所載，《安錄》無。 《鹿子經》「別錄」所載，《安錄》無。 《十二門大方等經》「別錄」所載，《安錄》無。 《賴吒和羅經》「別錄」所載，《安錄》無。
	<b>方式 2：「出『別錄』，《安錄》無。」</b> 《法鏡經》出「別錄」，《安錄》無。

在描述一經兩名方面，則用 4 種不同的方式來表述，分別是「或云」、「或作」、「內題云」、「一名」：

<sup>19</sup> CBETA, T55, no. 2145, pp. 6c14–7a24.

<sup>20</sup> 「《道安錄》，《歷代三寶紀》錄作《綜理眾經目錄》（CBETA, T49, no. 2034, p. 76b13），呂澂（1979：63）、譚世保（1991：67–68）認為這是後人所取的名字。為方便起見，本文用《道安錄》指稱。

<表 2> 《祐錄》一經兩名的不同記載方式

方 式	正 文
「或云」	《慧印經》或云《慧印三昧經》。或云《實用慧印三昧經》。 《本業經》或云《菩薩本業經》。 《須賴經》或云《須賴菩薩經》。 《微密持經》或云《無量門微密持經》。 《明度經》或云《大明度無極經》。 《悔過經一卷》或云《序十方禮悔過文》。 《賴吒和羅經》或云《羅漢賴吒和羅經》。
「或作」	《私阿末經》或作《私呵昧》。
「內題云」	《阿彌陀經》內題云《阿彌陀三耶三佛薩樓檀過度人道經》。
「一名」	《月明童子經》一名《月明童男子》。一名《月明菩薩三昧經》。

為什麼《祐錄》會出現這樣不統一的著錄方式呢？《祐錄》對經典的注釋比較靈活，類似的例子比如卷 2《新集經論錄》在著錄經典存闕時，按順序出現了「今闕此經」、「今闕」、「闕」，之後則「今闕」與「闕」自由互用。<sup>21</sup>因此，在支謙譯經部分出現的不同著錄方式，也是這種靈活風格的體現。<sup>22</sup>

## (2)《新集異出經錄》

《祐錄》卷 2《新集異出經錄》列出了同本異譯的經典，其中跟支謙譯經有關的，共有 10 組，如下表所示（方括號內根據同卷《新集經論錄》的記載註明存闕情況）：

<表 3> 《祐錄·新集異出經錄》對支謙譯經的記載情況

序號	經 典	諸位譯者的譯經情況	總 述
1	《般泥洹經》	1. 支讖出《胡般泥洹經》一卷【闕】 2. 支謙出《大般泥洹經》二卷 3. 竺法護出《方等泥洹經》二卷 4. 曇摩讖出《大般涅槃經》三十六卷 5. 釋法顯出《大般泥洹經》六卷	右一經，七人異出。其支謙《大般泥洹》與《方等泥洹》大同。曇摩讖《涅槃》與法顯《泥洹》大同。其

<sup>21</sup> 參見高明道（2013：5）。

<sup>22</sup> 目前無法判斷這些不同的著錄方式是因為有不同的來源，還是因為進行著錄的時間不一致。黃志洲（1991：145）認為記載方式不統一，或許是引用當時各家佛典目錄的痕跡。



序號	經典	諸位譯者的譯經情況	總述
		<p>【存】、《方等泥洹經》二卷【闕】</p> <p>6. 釋智猛出《泥洹經》二十卷【闕】</p> <p>7. 求那跋陀羅出《泥洹經》一卷【闕】</p>	<p>餘三部並闕，未詳同異。<sup>23</sup></p>
2	《首楞嚴經》	<p>1. 支讖<sup>24</sup>《首楞嚴》二卷【闕】</p> <p>2. 支謙《首楞嚴》二卷【闕】</p> <p>3. 白延《首楞嚴》二卷【闕】</p> <p>4. 竺法護《更出勇伏定》二卷，即《更出首楞嚴》【闕】</p> <p>5. 竺寂蘭《首楞嚴》二卷</p> <p>6. 鳩摩羅什《新出首楞嚴》二卷</p> <p>7. 「舊錄」有《蜀首楞嚴》二卷，未詳誰出。【闕】</p>	<p>右一經，七人出。其一經失譯名，已入失源錄。<sup>25</sup></p>
3	《維摩詰經》	<p>1. 支謙出《維摩詰》二卷【闕】</p> <p>2. 竺法護出《維摩詰經》二卷【存】，又出《刪維摩詰》一卷【闕】</p> <p>3. 竺叔蘭出《維摩詰》二卷</p> <p>4. 鳩摩羅什出《新維摩詰經》三卷</p>	<p>右一經，四人異出。<sup>26</sup></p>
4	《無量壽經》	<p>1. 支謙出《阿彌陀經》二卷</p> <p>2. 竺法護出《無量壽》二卷，或云《無量清淨平等覺》</p> <p>3. 鳩摩羅什出《無量壽》一卷</p> <p>4. 釋寶雲出《新無量壽》二卷</p> <p>5. 求那跋陀羅出《無量壽》一卷【闕】</p>	<p>右一卷<sup>27</sup>，五人異出。<sup>28</sup></p>

<sup>23</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 14a5-10.

<sup>24</sup> 「支讖」，《大正藏》誤作「支謙」，據高麗本（新文豐出版公司，冊31，頁299下欄）改。

<sup>25</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 14a15-18.

<sup>26</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 14a19-21。此一行錄諸本《維摩詰經》，有的有「經」字，有的沒有，有可能原本就沒有統一，也有可能是傳抄過程中不同版本出現了變化。可以作為參考的是，《祐錄》卷2《新集異出經錄》高麗本及宋、元、明本所收《首楞嚴經》，支讖與支謙譯本均作「首楞嚴」，而日本七寺藏古寫經作「首楞嚴經」。

<sup>27</sup> 「卷」，應是「經」之訛。

<sup>28</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 14a22-24.

序號	經典	諸位譯者的譯經情況	總述
5	《微密持經》	1. 支謙出《微密持》一卷 2. 佛馱跋陀出《微密持》一卷【闕】	右一經，二人異出。 <sup>29</sup>
6	《本業經》	1. 支謙出《本業》一卷 2. 佛馱跋陀出《本業》一卷【闕】	右一經，二人異出。 <sup>30</sup>
7	《月明童子經》	1. 支謙出《月明童子經》一卷 2. 竺法護出《月明童子經》一卷	右一經，二人異出。 <sup>31</sup>
8	《阿差末經》	1. 支謙出《阿差末》二卷【闕】 2. 竺法護出《阿差末》四卷	右一經，二人異出。 <sup>32</sup>
9	《法鏡經》	1. 安玄 2. 支謙	右一經，二人異出。 <sup>33</sup>
10	《法句經》	1. 祇難 <sup>34</sup> 2. 支謙	右一經，二人異出。 <sup>35</sup>

由上表可知，10 組同本異譯中，只有 7《月明童子經》、9《法鏡經》、10《法句經》這 3 組中沒有出現闕本。這就意味這，《新集異出經錄》所收集的支謙譯經的同本異譯，並不是根據經典的內容來判定的，很有可能只是根據經名。事實上《開元釋教錄》卷 10 對《祐錄》的評價中就指出了這個缺點：

《異出經論錄》中但名目相似即云重譯，而不細料簡。<sup>36</sup>

如果是按照經名相似就當作同本異譯，那麼《新集異出經錄》所收與支謙有關的同本異譯，並不齊全。根據《新集經論錄》所記載的經典，其實還可以有如下的相似經典：

<表 4> 《祐錄·新集異出經錄》未收的支謙譯經同本異譯

序號	經典	諸位譯者的譯經情況
1	《瑞應本起經》	康孟詳：《中本起經》二卷或云《太子中本起經》

<sup>29</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 14b10–11。此條記載不見於日本七寺藏古寫經，可能是書手漏抄了。

<sup>30</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 14b14–15。

<sup>31</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 14b26–27。

<sup>32</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 14c8–9。

<sup>33</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 15a10–11。

<sup>34</sup> 「祇難」，宋、元、明本及日本七寺藏古寫經正作「祇難」。

<sup>35</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 15a12–13。

<sup>36</sup> CBETA, T55, no. 2154, p. 575a2–6。

序號	經 典	諸位譯者的譯經情況
		失譯：《修行本起經》二卷 <sup>37</sup> 失譯：《小本起經》二卷 <sup>38</sup> 【闕】
2	《大明度無極經》	失譯：《大智度無極經》四卷 <sup>39</sup>
3	《須賴經》	白延：《須賴經》一卷 <sup>40</sup> 【闕】 失譯：《小須賴經》一卷 <sup>41</sup> 【闕】
4	《龍施女經》	竺法護：《龍施本起經》一卷「舊錄」云《龍施本經》。或云《龍施女經》 <sup>42</sup> 【闕】
5	《鹿子經》	竺法護：《鹿母經》一卷 <sup>43</sup> 【闕】
6	《賴吒和羅經》	竺法護：《德光太子經》一卷或云《賴吒和羅所問光德太子經》 <sup>44</sup> 【存】 失譯：《賴吒譚羅經》一卷 <sup>45</sup> 【闕】
7	《七女經》	失譯：《七女本經》一卷 <sup>46</sup>
8	《了本生死經》	失譯：《異了本生死經》一卷 <sup>47</sup> 【闕】

因此，《祐錄》卷2《新集異出經錄》中所收的「同本異譯」以經名是否相似為判定標準，而且收錄的經典並不齊全。

## 2、「總經序」

「總經序」部分共有6篇文章與支謙譯經有關。

### (1)《了本生死經》序》

第1篇是《祐錄》卷6所載釋道安《了本生死經》序》：

<sup>37</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 16c18.

<sup>38</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 32a27-28.

<sup>39</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 21c15.

<sup>40</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 7b3.

<sup>41</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 18a20.

<sup>42</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 9b3-4.

<sup>43</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 9a23-24。另外，《開元釋教錄》卷2，CBETA, T55, no. 2154, p. 489c13 提到：「《鹿子經》與西晉竺法護所出《鹿母經》文同。」

<sup>44</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 7c21-22.

<sup>45</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 18b14.

<sup>46</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 26c13.

<sup>47</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 18b4-5.

漢之季世，此經始降茲土。雅邃奧邈，少達其歸者也。魏代之初，有高士河南支恭明，為作注解，探玄暢滯，真可謂入室者矣。俊哲先人，足以析中也。然童蒙之倫，猶有未悟。故仍前迹，附釋未訓。<sup>48</sup>

道安這篇序中提到，支謙曾為《了本生死經》做過注解，而《祐錄》卷 2《新集經論錄》載支謙譯《了本生死經》。有學者認為支謙只是做了注解，並沒有翻譯《了本生死經》。

小野玄妙 (1983: 36) 指出，《祐錄》在記載支謙譯經數量的時候，卷 2 記作 36 部但卷 13 卻記作 27 部，前後矛盾，因此將卷 2 刪去引自「別錄」的 6 部，再刪去支謙自撰的《佛從上所行三十偈》、《了本生死經》、《惟明二十偈》3 部，則卷 2、卷 13 的記載就可以相符。此中，小野玄妙認為《了本生死經》不是支謙的譯經，而是支謙的註解，僧祐誤把註解當成了譯經；釋果樸 (1998: 279–281) 根據〈《了本生死經》序〉中「漢之季世，此經始降茲土」認為道安是將《了本生死經》判定為漢代譯經，而支謙只是此經的注釋者，並不是翻譯者。Zacchetti (2004: 210–211) 同樣提出了質疑：如果道安真的認為此經乃支謙所作，為什麼在序中只提及了支謙的註解而不提及支謙正是譯者？<sup>49</sup>

小野玄妙提到了《佛從上所行三十偈》與《惟明二十偈》，但這兩部經典現在無法見到，因此是否支謙自己的撰述無從得知。釋果樸引用了〈《了本生死經》序〉中的「漢之季世，此經始降茲土」來說明《了本生死經》譯出的時代，但〈序〉中的「漢之季世」與下文的「魏代之初」並不矛盾，均可用來指代支謙所處的時代，因為支謙正是漢末三國時人。<sup>50</sup>Zacchetti 的質疑也無法挑戰支謙的譯者身份，因為道安在《了本生死經序》只提支謙作注卻不提支謙翻譯，不過是文章的關注重點不同。

<sup>48</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 45b20–24.

<sup>49</sup> Zacchetti 的質疑沿襲了林屋友次郎 (1945: 381–382) 的觀點，Zacchetti 提出了一種可能，即道安寫完〈《了本生死經》序〉之後，又找到了一些新的材料，因此在經錄中記載《了本生死經》為支謙所譯。Zacchetti 還提出了內部證據。他認為此經偏好直譯印度原典，不符合支謙的語言風格。Nattier (2008: 209–110) 沿襲了 Zacchetti，認為此經譯者存疑，且因為此經語言古老，應譯出於支謙之前。事實上，支謙的語言風格並不固定，須專文探討，可以確定的是，僅從幾個譯詞就判斷此經與支謙風格不符，恐怕證據不足。參見本文第二章第一節。

<sup>50</sup> 《祐錄》卷 13 載支謙南渡奔吳的時間是在「獻帝之末」，即可見支謙活動於漢末三國時期。關於支謙生卒年的考證，可以參見 Palumbo (2003: 204–205)、鄧攀 (2008: 23)。

事實上從《祐錄》本身的記載，就可以看到他們的說法是不成立的。《祐錄》卷2「支謙譯經」的記載是：

《了本生死經》一卷安公云出《生經》。祐案：五卷《生經》無此名。<sup>51</sup>

這個記載沒有提到引自「別錄」，因此是直接沿襲自《道安錄》。「《道安錄》」既然明確了此經的譯者是支謙，則無須過度推理。此外，根據〈《了本生死經》序〉可知，道安親眼見過支謙所作的註解，而《祐錄·支謙傳》又明確提及了支謙「注《了本生死經》」<sup>52</sup>，因此道安與僧祐都很清楚支謙對《了本生死經》做過註解，所以不至於會把註解當成是翻譯。<sup>53</sup>

## (2) 〈合《首楞嚴經》記〉

第2篇是《祐錄》卷7所載支敏度<sup>54</sup>的〈合《首楞嚴經》記〉：

此經本有《記》，云支讖所譯出。……又有支越字恭明，……從黃武至建興中，所出諸經凡數十卷，自有別傳記錄，亦云出此經。今不見，復有異本也。然此《首楞嚴》自有小不同，辭有豐約，文有晉胡。較而尋之，要不足以為異人別出也。恐是越嫌讖所譯者辭質多胡音，異者刪而定之，其所同者述而不改。二家各有記錄耳。此一本於諸本中辭最省便，又少胡音，偏行於世，即越所定者也。<sup>55</sup>

支敏度的這篇序文提到，他見到的《首楞嚴經》題為支讖譯出，但是這個本子前後不統一，有的地方比較詳盡，有的地方比較簡約，有的地方用音譯詞，有的地方用意譯詞。因此，他認為手頭的本子是先由支讖譯出而後由支謙所改譯的。小野玄妙（1983：36）、常盤大定（1938：375-377）據此認為應將支謙名下的《首楞嚴經》刪除。

目前所見，支敏度的這篇《記》記載了支謙改譯前人譯經一事最早、最

<sup>51</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 7a15-16.

<sup>52</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 97c13.

<sup>53</sup> 可以作為參考的是，如果所列作品不是翻譯，道安會使用「撰」，比如《祐錄》卷2，CBETA, T55, no. 2145, p. 6b5-6：「其《四諦》、《口解》、《十四意》、《九十八結》，安公云：『似世高撰也。』」

<sup>54</sup> 「支敏度」，又作「支敏度」、「支愍度」，參見李博（2018：18）。本文一律作「支敏度」。

<sup>55</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 49a18-b17。關於引文的現代翻譯，參見蔡耀明（2003：29-32）。

明確的描述。<sup>56</sup>到了隋費長房所撰《歷代三寶紀》，也出現了類似的描述，<sup>57</sup>很可能正是受到支敏度這篇《記》的影響。現代學者判定支謙改寫前人譯經，也多次引用這篇《記》。<sup>58</sup>這篇《記》的影響如此之大，但是其內容值得信賴嗎？如果真是支謙改寫了《首楞嚴經》，為什麼沒有改寫徹底，而是出現了「辭有豐約，文有晉胡」這樣前後不統一的情況呢？

首先，支敏度的判斷缺乏證據。

從引文可見，支讖、支謙各自譯出了一部《首楞嚴經》，但支敏度只看到了其中一部。支敏度並沒有將兩個本子做比對，就猜測那部題名為支讖譯出的本子，應是支謙所改寫。所以支敏度用「恐……」云云，表示並沒有很確定。

其次，支敏度所見《首楞嚴經》正符合後漢支婁迦讖的譯經風格。

支敏度所見《首楞嚴經》風格前後不一致，但這種不一致很可能就是支婁迦讖譯經的特點。陳明（2003：72–73）總結了支婁迦讖所譯《阿闍世王經》<sup>59</sup>的幾個特點：音譯詞方面，同一個詞音譯與意譯會混同使用，比如既用「光明王」（意）也用「荼毘羅耶」（音）；意譯詞方面，會用集合名詞對應原語的多個名詞，比如「四諦」翻譯梵本的「苦集滅道」；句式方面，會省略重複句式中的呼格等等。根據陳明的研究可以看出，《阿闍世王經》音譯詞的混用，正符合「文有晉胡」的描述；意義詞使用集合名詞，正符合「辭最省便」的描述；句式省略重複句的呼格，又與「辭有豐約」的描述有類似之處。<sup>60</sup>因此〈《合首楞嚴經》記〉所描述的《首楞嚴經》的特徵，與支婁迦讖的譯經風格一致。

再次，即便真的存在改寫，也不一定是支謙所為。

---

<sup>56</sup> 支謙〈《法句經》序〉也記載了支謙譯經的過程，但是只提到前後翻譯了兩次，沒有提到支謙改譯前人。

<sup>57</sup> 《歷代三寶紀》卷 5，CBETA, T49, no. 2034, p. 59a9–12：「自《四十二章》已下，並是別記所顯雜經，以附今錄。量前傳錄，三十六部，或四十九經，似謙自譯。在後所獲，或正前翻多梵語者。」

<sup>58</sup> 如湯用彤（2000：96–97）、Zürcher（2007：50）、Nattier（2008：118）。

<sup>59</sup> 《阿闍世王經》（T626），支敏度〈合《首楞嚴經》記〉之高麗本，作《阿闍貫》。此外，關於此經的譯者，宮崎展昌（2007）認為，從經錄、偈頌、術語來看，此經乃支讖所譯，但是又有一些與支讖其他譯經不相同的地方，因此譯者的歸屬也無法完全確定。

<sup>60</sup> Nattier（2008：80）認為，《道行般若經》是支讖的核心文本，但這部經術語的使用並沒有全部符合支讖一貫的風格。Nattier 思考的方向是，那些反常的地方可能是後人改寫過的。

藏經中有一些特殊的經典，這些經典的文字大部分一致，僅在個別的地方存在差異，比如支謙譯《老女人經》(T559)與失譯《老母經》(T561)大同小異，Nattier (2007)認為《老母經》才是支謙所譯，且是改寫前人之《老女人經》而成。但是，其實常盤大定(1938:63-69)已經根據中村不折藏《老女人經》寫卷零本指出，《老女人經》與《老母經》是同一個譯本的不同版本，並不是同本異譯。類似的例子比如，黃俊梅(1995:68-69)指出，竺法護譯《須摩提菩薩經》(T334)與今題鳩摩羅什譯《須摩提菩薩經》(T335)大同小異，相異的部分占全部經文的百分之三，包括音譯、意譯的不同、經文的增減等等。黃俊梅據此認為：「這兩部經是出自同一部譯著，但其中一本可能是經過編輯的本子。」

以上這兩個例子說明，同一部譯經在後代傳抄過程中，很可能會被改變成兩部大同小異的譯經。也就是說，會改譯前人譯經的人很多，未必就是支謙。

總之，支敏度所見《首楞嚴經》乃後漢支婁迦讖所譯，目前並無證據表明這部經典與支謙有關。需要補充的是，《祐錄》卷2提及支敏度於晉惠帝世編撰了《合首楞嚴經》八卷，<sup>61</sup>故〈合《首楞嚴經》記〉也應是創作於此時，而此時支敏度尚未南渡，沒有親眼看到支謙的《首楞嚴經》並不意外。<sup>62</sup>

### (3)〈合《維摩詰經》序〉

第3篇是《祐錄》卷8所載支敏度的〈合《維摩詰經》序〉：

于時有優婆塞支恭明，逮及於晉，有法護、叔蘭。此三賢者並博綜稽古，研機極玄，殊方異音兼通關解，先後譯傳別為三經。……余是以合兩令相附，以明所出為本，以蘭所出為子。分章斷句，使事類相從，令尋之瞻上視下，讀彼案此，足以釋乖迂之勞。<sup>63</sup>

上文提及的〈合《首楞嚴經》記〉記載了支敏度合同本異譯的《首楞嚴

<sup>61</sup> 參見 CBETA, T55, no. 2145, p. 10a11-15。

<sup>62</sup> 陳寅恪(2009:166, 187)認為，支敏度不解《道行般若經》的「有心無心」乃來自梵語 *cittamacittam*，於是截取了「心無」二字而創造「心無義」，因此在晉惠帝時，支敏度可能還沒有見過可資比勘的支謙本《大明度經》。如果陳寅恪的推理可靠，則可見晉惠帝時，支敏度對支謙的經典並沒有搜羅完備。不過，胡適(2003:97-98)則認為「心無」未必是誤讀，因為「心無」即「無心」，因為要單用作術語，所才會用「心無義」。

<sup>63</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 58b25-c6。

經》為一本，而此序則記載了支敏度合同本異譯的《維摩詰經》為一本。僧祐在《祐錄》卷 2《新集經論錄》中記載了支敏度的這兩部作品：

《合〈維摩詰經〉》五卷合支謙、竺法護、竺叔蘭所出《維摩》三本合為一部。

《合〈首楞嚴經〉》八卷合支識、支謙、竺法護、竺叔蘭所出《首楞嚴》四本合為一部。或為五卷。

右二部，凡十三卷。晉惠帝時，沙門支敏度所集。其《合〈首楞嚴〉》，傳云亦愍度所集。既闕注目，未詳信否。<sup>64</sup>

關於這兩部合集的來源，《祐錄》提到：「自衛士度以後，皆祐所新撰。」<sup>65</sup>因此，支敏度的這二部十三卷經典，道安並沒有記載，是僧祐自己的新發現。這兩部合集下面不注為「闕」，按理應該是存本，但如此一來，合集中的支謙本《維摩詰經》、《首楞嚴經》應該很容易辨識得出來，可是《祐錄》中支謙的這兩部譯經，都是「闕」。比較合理的判斷是，兩部合集下面雖然不注存闕，但其實也是闕本。

可以作為證據的是，祐錄在《合〈首楞嚴經〉》下注「合支識、支謙、竺法護、竺叔蘭所出《首楞嚴》四本合為一部」，意思是 4 部經典的合集。但是，支敏度〈合《首楞嚴經記》〉標題下注「三經謝敷合注」，且正文中提到「以越所定者為母，護所出為子，蘭所譯者繫之」，<sup>66</sup>所以《合〈首楞嚴經〉》其實只合併了 3 部經典，而不是 4 部。由此可見，僧祐對支敏度兩部合集的著錄，應是直接沿襲前人的說法，而沒有親見其本。

總之，支敏度所作這兩篇文章都提到了支謙的譯本，可以作為支謙譯出《首楞嚴經》與《維摩詰經》的一個證據。需要注意的是，這兩個譯本中，支敏度只見過其中的支謙譯《維摩詰經》，而僧祐都沒有見過，只是根據前人的目錄而著錄。

<sup>64</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 10a11–15。此中存在疑點的是，〈合《首楞嚴經》記〉已經明確提到了支敏度合集眾本的工作，不知為何僧祐還會說「既闕注目，未詳信否」。

<sup>65</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 10a4–8。

<sup>66</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 49b10–11。



(4) 〈《慧印三昧》及《濟方等學》二經序讚〉

第4篇是《祐錄》卷7所載王僧孺的〈《慧印三昧》及《濟方等學》二經序讚〉。這篇〈序讚〉講述了廣州南海郡民何規於天監十四年（約515年）在豫章胡翼山的奇遇。何規遇到一位長者，長者給了他一卷書，於是：

規開卷敬視，名為《慧印三昧經》。……後又有《濟諸方等學經》……其軸題云：燉煌菩薩沙門支法護所出，竺法首筆受，共為一卷，寫以流通。<sup>67</sup>

根據〈序讚〉所載，這一卷書收錄了《慧印三昧經》、《濟諸方等學經》兩部經典，而記載譯者的地方只提到了「支法護」與「竺法首」。然而，根據《祐錄》卷2《新集經論錄》，《慧印三昧經》的譯者是支謙，<sup>68</sup>《濟諸方等學經》的譯者是竺法護，<sup>69</sup>且這兩部經都是存本。王僧孺的這篇〈序讚〉沒有提及支謙的名字，很有可能是因為兩部經典都書寫在同一個卷軸內，而這個卷軸只寫了其中一部經典的譯者。

需要說明的是，〈序讚〉所提及的「竺法首」，還出現於《祐錄》卷7所載〈《聖法印經》記〉中：

元康四年十二月二十五日，月支菩薩沙門曇法護，於酒泉演出此經。弟子竺法首筆受。令此深法普流十方，大乘常住。<sup>70</sup>

也就是說，〈序讚〉中所出現的信息牽涉了《慧印三昧經》、《濟諸方等學經》以及《聖法印經》三部經典。僧祐在〈序讚〉之後特地寫了一段「別記」，提醒讀者不要混淆幾部經典的譯者：<sup>71</sup>

<sup>67</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 50c19–28.

<sup>68</sup> 參見 CBETA, T55, no. 2145, p. 6c18–19。

<sup>69</sup> 參見 CBETA, T55, no. 2145, p. 7c20–21。

<sup>70</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 51b5–7。「曇法護」，即「竺法護」，應是後人混淆「曇摩羅察」與「竺法護」兩個名字所致。

<sup>71</sup> 高明道（1983：45）根據此「別記」認為，僧祐主張《慧印三昧經》乃竺法護所譯。這恐怕是誤解了僧祐的意思。比如「別記」提到：「關中諸賢經錄云：『《慧印三昧經》，支謙所出；《濟方等大乘學經》，法護所出。』〈《聖法印經》後記〉云：『晉元康四年，菩薩沙門支法護於酒泉出此經，弟子竺法首筆受。』而何規所得經本二經同卷，題方等於法護，亂三昧於支謙，實由編寫成然，非為誣濫。」（CBETA, T55, no. 2145, p. 51a25–b2）「何規

祐少尋經律，竊闕諸部之奧，但一切變易，萬事遷訛。所以古今同異，觸類皆有，故魚謬為魯，陶誤成陰。案，晉末以來，關中諸賢經錄云：「《慧印三昧經》，支謙所出；《濟方等大乘學經》，法護所出。」《聖法印經》後記云：「晉元康四年，菩薩沙門支法護於酒泉出此經，弟子竺法首筆受。」而何規所得經本二經同卷，題方等於法護，亂三昧於支謙，實由編寫成然，非為誣濫，而一往觀覽容生疑惑。聊記所憶，存之末塵。故出別記。<sup>72</sup>

由加粗的文字可知，何規所得到的經本在題名上混淆了竺法護與支謙的作品，但是僧祐提醒讀者，這並不是故意作偽，而是不同的文本編寫在一起，所以才容易讓人產生疑惑。因此，正確的譯者歸屬應該如《祐錄》卷 2《新集經論錄》所載，即《慧印三昧經》的譯者是支謙，《濟諸方等學經》的譯者是竺法護。

#### (5) 〈《法句經》序〉

第 5 篇是《祐錄》卷 7 所載〈《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，請其同道竺將炎為譯。將炎雖善天竺語，未備曉漢，其所傳言或得胡語，或以義出音，近於質直。……是以自竭受譯人口，因循本旨，不加文飾。譯所不解，則闕不傳。故有脫失，多不出者。……昔傳此時有所不出，會將炎來，更從諮問，受此偈等，重得十三品。并按往故，有所增定，第其品目，合為一部三十九篇，大凡偈七百五十二章。庶有補益，共廣聞焉。<sup>73</sup>

此序既收錄於《祐錄》卷 7，也收錄於 T210《法句經》上卷卷末。當是藏經的編撰者，將《祐錄》的〈《法句經》序〉複製了一份到 T210《法句經》

---

所得經本二經同卷」之後，應標逗號，因此「題方等於法護，亂三昧於支謙」的主語是「何規所得經本」。高明道標逗為句號，則「題方等於法護，亂三昧於支謙」的主語變成了僧祐自己。恐怕有誤。此外，Zacchetti (2010: 142n3)即指出，3 世紀成書的《陰持入經注》已經引用了《慧印三昧經》。由此可見《慧印三昧經》不會是西晉竺法護所譯。

<sup>72</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 51a23–b3.

<sup>73</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 50a9–28.

上卷卷末，因此在藏經中會出現於兩個地方。<sup>74</sup>

〈《法句經》序〉作者不詳，但序中以第一人稱「僕」敘述，提及了自己與維祇難、竺將炎一起翻譯《法句經》的過程，而《祐錄》所引《道安錄》又載此經為支謙所譯，則序作者應即支謙。<sup>75</sup>

這篇序說明了《法句經》的翻譯過程。

首先，維祇難帶來了 500 偈的本子，支謙請竺將炎翻譯，但是翻譯的時候發現，這個本子有一些難以理解的地方，<sup>76</sup>因此空著沒有翻譯。這些地方之所以難以理解，不會是因為義理深奧，因為序中提到《法句經》對初學者的學習很有幫助，且今本《法句經》也並不涉及艱深的哲學分析。比較可能的是，維祇難帶來的這個本子語言複雜，使用的是俗語，所以竺將炎難以理解。<sup>77</sup>事實上，水野弘元（1981：21-22）即指出今本《法句經》的原典語言有很多俗語的成分。

其次，因為第一次翻譯的時候有一部分內容沒翻譯出來，所以支謙重新詢問了竺將炎，進行了第二次翻譯。在這一次的翻譯過程中，支謙多了很多內容，品目方面多了將近 13 品。支謙比較了不同材料來源的區別，對原有的翻譯有所增補，重新調整了品目，總共合成 39 品。今本《法句經》（T210）正是 39 品。

這個翻譯過程中存在問題。

---

<sup>74</sup> 類似的例子比如《祐錄》卷 7 〈《道行經》序〉乃是為竺朔佛單卷本《道行經》所作，但是藏經編撰者誤將其刊載於支婁迦讖十卷本《道行般若經》卷首。參見方廣錫（2016：97）。

<sup>75</sup> 最早判定序作者的是《貞元新定釋教目錄》卷 3，CBETA, T55, no. 2157, p. 784c21：「《法句經》二卷……謙製序。」現代學者也多主張此序乃支謙所作，如水野弘元（1981：269）、蘇晉仁（1995：284）、Nattier（2008：115），但是具體展開論證的學者，多以《祐錄》中僧祐自己的記載為論據，如常盤大定（1938：571）、蘇錦坤（2014：85-86）。需要注意的是，《祐錄》中僧祐自己的記載其實是綜合〈《法句經》序〉與《道安錄》而推導出來的結論，並不能作為論證的依據，詳下文「《祐錄》的材料來源·經序·〈《法句經》序〉」部分所述。

<sup>76</sup> 《祐錄》卷 7 〈《法句經》序〉，CBETA, T55, no. 2145, p. 50a19：「譯所不解則闕不傳，故有脫失，多不出者。」「譯所不解」的「不解」，Maki（1958：116）、水野弘元（1981：267）、中嶋隆藏（1997：66）、呂有祥（1996：108）均主張是「不能理解」，但 Dhammajoti（1995：47）認為是「沒有解釋」（not explained）。Dhammajoti 有誤。竺將炎若沒有解釋，支謙追問即可，不至於為此製造一個殘缺的譯本。

<sup>77</sup> 參見水野弘元（1981：268）、Maki（1958：116-117）。

第一個問題是：為什麼支謙第一次和竺將炎翻譯的時候，有些偈頌無法理解，但是第二次重新詢問，就可以理解了呢？

《法句經》序中有足以解答這個問題的關鍵信息。上文提到，竺將炎無法完全理解維祇難所傳《法句經》，或者更具體地說，竺將炎無法完全理解維祇難傳本的語言。由這條信息可知，二人不會是從同一個地域出發。序中提到竺將炎是維祇難的「同道」<sup>78</sup>，指的僅是一同來武昌的旅伴，他們很有可能是在半路才認識的。可以作為旁證的是，竺將炎以「竺」為姓，維祇難卻姓氏不詳。

《法句經》有不同的傳本，而且是天竺佛教徒必須學習的經典，如果二人出自不同的地域，則各自記誦有不同傳承的《法句經》，就合乎情理了。因此，支謙第一次和竺將炎翻譯的時候，是維祇難的傳本，所以有些偈頌無法理解；支謙第二次和竺將炎翻譯的時候，是竺將炎自己的傳本，所以偈頌內容可以理解。

第二個問題是：竺將炎帶來的是什麼樣的傳本呢？

序開頭提到：「《法句經》別有數部，有九百偈或七百偈及五百偈。」<sup>79</sup>支謙如此記載必定有他的信息來源，而維祇難和竺將炎就是他最可靠的信息來源。根據《法句經》序，最開始有葛氏傳 700 偈本，之後有維祇難帶來 500 偈本，則通過排除法，竺將炎帶來的傳本最有可能的就是 900 偈本。

水野弘元（1981：23、269）、Maki (1958: 119)、中谷英明（1988：130、138）比對了不同語言傳本的《法句經》，他們認為漢譯《法句經》其實包含三個不同的系統，其中，維祇難的 500 偈本與巴利《法句經》屬於同一系統，即 500 偈本；而竺將炎的傳本則與梵本優陀那品（*Udānavarga*）屬於同一系統，即 900 偈本；<sup>80</sup>至於《法句經》中未知來源的部分，則很可能是來自葛

<sup>78</sup> 「同道」，《高僧傳·維祇難傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 326b24 作「同伴」；Maki (1958: 116)、Nattier (2008: 115n7)、Dhammajoti (1995: 47)、呂有祥（1996：107）均作「同伴」解；此外，還有不同的解讀，比如中嶋隆藏（1997：66）認為「同道」是一起求道之意（共に道を求める），而 Nattier (2008: 115n7) 提出還有指代同一教派（coreligionist）的可能。

<sup>79</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 49c22–23.

<sup>80</sup> 今本《法句經》有非常多的偈頌，在 *Dhammapada* 找不到對應，但是只能在 *Udānavarga* 找到對應。不僅內容對應，而且順序也對應。因此，《法句經》勢必也有來自與 *Udānavarga* 同一系統的偈頌。需要注意的是，*Udānavarga* 對應的藏譯本以及有強烈關聯的漢譯本《法集要頌經》分別是 979 偈、991 偈、935 偈，這個系統符合《法句經》序中提及的「九

氏的 700 偈本。

三位學者的考察照顧到了序中所提及的三種不同傳本，可以說是在現有材料下，比較合理的推論。當然，也不可能全無疑點。〈《法句經》序〉提到這部《法句經》只有 752 偈，<sup>81</sup>Dhammajoti (1995: 68)就質疑，如果支謙真的能夠參考梵本 *Udānavarga* 的系統（900 偈本），為什麼他不把這個系統的偈頌都翻譯出來呢？

其實這也可以解釋，比如序中提到第二次翻譯，用的是「更從諮問」，可見不是讓竺將炎再次翻譯，而只是單純地向他詢問。支謙手頭只有維祇難的 500 偈本以及葛氏的 700 偈本，這兩個本子的翻譯情況都有問題，因此拿這兩個本子來向竺將炎詢問。支謙詢問、整理、編訂之後，最終的成果是 752 偈，僅從數字來看，其實是接近於葛氏的 700 偈本，這也可以看出支謙是以 700 偈本作為最終的完成目標，<sup>82</sup>所以最終的成果不是 900 偈本。

這篇序也可以看出《法句經》的譯者。

第一次翻譯的時候，竺將炎是真正的譯者，而支謙做的工作是寫定為漢文；<sup>83</sup>第二次翻譯的時候，序中並沒有提及誰是真正的譯者，應以竺將炎與支謙共譯為是，而支謙做的是最後的編輯工作。

需要注意的是，這個翻譯並不局限於維祇難、竺將炎、支謙三人，而是具備一定規模的團隊在進行，因此序中會提到「座中咸曰」云云。

#### （6）〈合《微密持經》記〉

第 6 篇是《祐錄》卷 7 所載〈合《微密持經》記〉。此〈記〉不同版本的內容有所不同，整理如下：

百偈」本。

<sup>81</sup> T210《法句經》實際共 757 偈，但統計每一品的小序所指稱的數量，則有 758 偈，參見水野弘元（1981：301）。

<sup>82</sup> 其中一個關鍵的問題是，後譯 13 品的來源，Dhammajoti (1995: 49)認為來自竺將炎，Nattier (2008: 115)沒有明指，只是認為從其他來源增添了 13 品。

<sup>83</sup> 從「是以自竭，受譯人口，因循本旨，不加文飾」可見是支謙寫為漢文。僧祐也是採取這種解讀，如《祐錄》卷 13〈安玄傳〉，CBETA, T55, no. 2145, p. 96a24-25：「時支謙請出經，乃令其同道竺將炎傳譯，謙寫為漢文。」此外，「竭」，T210《法句經》作「偈」。水野弘元（1981：267）、Dhammajoti (1995: 47)、呂有祥（1996：108）、中嶋隆藏（1997：66）均採用「竭」，表示竭盡全力地、盡可能地接受譯者的翻譯，但中谷英明（1988：129）則採用「偈」，表示從譯者口中接受偈頌。這兩種解釋都說得通。

<表 5> 〈合《微密持經》記〉在不同版本中的記載情況

高麗本	宋、元、明本
<p>〈合《微密持經》記〉第二十支恭明作<sup>84</sup></p> <p>合《微密持》、《陀以尼》、《總持》三本。</p> <p>(上本是《地以尼》，下本是《總持》、《微密持》也。<sup>85</sup>)</p> <p>《佛說無量門微密持經》、(《佛說阿難陀目佉尼呵<sup>86</sup>離陀隣尼經》)<sup>87</sup></p> <p>一名《成道降魔得一切智》。(二本後皆有此名，並不列出耳。)</p>	<p>〈合《微密持經》記〉第二十支恭明</p> <p>合《微密持》、《陀隣尼》、《總持》三本。</p> <p>(上子是《陀隣尼》，下子是《總持》。《總持》，《微密持》也。)</p> <p>《佛說無量門微密持經》、(《佛說阿難陀目佉尼阿離陀隣尼經》)</p> <p>《佛說總持經》，一名《成道降魔得一切智》。(二本後皆有此名，並不別出耳。)<sup>88</sup></p>

從版本情況來看，高麗本有些疑點。比如簡稱作「陀以尼」、「地以尼」，但其實出現的全名是「陀隣尼」，反觀宋、元、明本，則經名前後統一，均作「《陀隣尼》」。此外，宋、元、明本及高麗初雕均有《佛說總持經》，高麗再雕則不見此經名，當是高麗再雕有誤。

因此，這段總共出現了三個譯本，分別是《佛說無量門微密持經》、《佛說阿難陀目佉尼阿離陀隣尼經》、《佛說總持經》。《佛說總持經》後面的「一名《成道降魔得一切智》，二本後皆有此名」這句話，指的是除了《佛說總持經》外，另外兩個本子也都有《成道降魔得一切智》這個名詞，因此「不別出」。

需要注意的是，此記題為「支恭明作」，但是否可信，存在爭議。<sup>89</sup>

<sup>84</sup> 高麗初雕無「作」字，與宋、元、明本同。(參見冊 66，頁 309。)

<sup>85</sup> 「上本」、「下本」，高麗初雕作「上子」、「下子」(冊 66，頁 309)，與宋、元、明本同。

<sup>86</sup> 高麗初雕(冊 66，頁 309)及再雕(冊)均作「呵」，《大正藏》誤作「阿」。目前不知《大正藏》所校對之宋、元、明本作何字。

<sup>87</sup> 高麗初雕此後有「《佛說總持經》」，與宋、元、明本同。

<sup>88</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 51c17-20。日本金剛寺藏古寫經與高麗本大同，但高麗本作「並不」的地方，金剛寺古寫經作「不」，難以辨認。

根據《祐錄》，〈合《微密持經》記〉中的《佛說無量門微密持經》對應於支謙所譯的「《微密持經》一卷或云《無量門微密持經》」<sup>90</sup>，而另外兩部經典可以對應於《祐錄》卷 4 所收的失譯經，即《阿難陀目佉尼呵離陀經》以及《無端觥總持經》。<sup>91</sup>

《阿難陀目佉尼呵離陀經》的譯者問題比較複雜。《祐錄》記載為失譯，但是隋費長房《歷代三寶紀》卷 10 則題為劉宋求那跋陀羅所譯。<sup>92</sup>此外，還有名稱類似的經典，如隋法經《眾經目錄》卷 1 載有《阿難多目佉尼訶離陀羅尼經》，題北魏佛陀扇多所譯。<sup>93</sup>經錄所記載的這兩部經，在藏經中可以見到。《大正藏》收有題求那跋陀羅所譯的 T1013《阿難陀目佉尼呵離陀經》以及題佛馱扇多所譯的 T1015《阿難陀目佉尼呵離陀隣尼經》。<sup>94</sup>事實上，比對內容可知，此二經大同小異，<sup>95</sup>乃是同一部經在後代被修改為不同的傳本。

無論如何，〈合《微密持經》記〉所收的這部《阿難陀目佉尼呵離陀經》，其譯出年代都晚於支謙的年代。因此，〈合《微密持經》記〉的作者就不是支謙了。

〈合《微密持經》記〉文後附有一篇〈別剌西臺曇斐記〉，〈合《微密持經》記〉會不會是曇斐<sup>96</sup>（約 443–519）所作呢？<sup>97</sup>恐怕也不是，否則的話兩篇文章合二為一即可，不必區隔開。〈合《微密持經》記〉的標題下之所以會出現兩篇不同作者的文章，當是《祐錄》的編撰者將內容相似的文字合併，以供讀者參考。類似的例子比如《祐錄》卷 7 支敏度〈合《首楞嚴經》記〉後附作者不詳的〈《勇伏定》記〉。<sup>98</sup>

<sup>89</sup> 主張此〈記〉為支謙所作的，如常盤大定（1938：568）、湯用彤（2000：99）；因為此〈記〉所引經典晚於支謙，而認為此〈記〉非支謙所作的，如蘇晉仁（1995：286）、高明道（2016）、張雪松（2018：19）。

<sup>90</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 6c24.

<sup>91</sup> 參見 CBETA, T55, no. 2145, p. 29c20、CBETA, T55, no. 2145, p. 35c14。

<sup>92</sup> CBETA, T49, no. 2034, p. 92a8.

<sup>93</sup> 參見 CBETA, T55, no. 2146, p. 119b17–18。另，「阿難」，《歷代三寶紀》卷 9，CBETA, T49, no. 2034, p. 86c9 所載是「阿難多」：「《阿難多目佉尼訶離陀羅尼經》一卷。」

<sup>94</sup> Inagaki (1968: 35)認為《大正藏》題為求那跋陀羅的 T1013 以及題為佛馱扇多譯本的 T1015 均當歸為失譯。

<sup>95</sup> 參見 Inagaki (1968: 25–26)。

<sup>96</sup> 參見《高僧傳·釋曇斐》，CBETA, T50, no. 2059, p. 382c5–22。

<sup>97</sup> 陳志遠（2018：103）認為：「合《微密持經》不是支謙所為，而是經過曇斐在宋、齊年間的整理、改定，是在 5 世紀出現的。」

<sup>98</sup> 參見 CBETA, T55, no. 2145, p. 49b15–17。

〈合《微密持經》記〉之所以題作「支恭明作」，應是後人將《無量門微密持經》的譯者題為此記的作者。誰比較有可能做這種事呢？

僧祐稱呼支謙，稱名不稱字，只會用「謙」、「越」、「支謙」、「支越」，不曾用「恭明」，可見不是僧祐。《祐錄》中，稱「恭明」只出現於道安〈《了本生死經》序〉、僧叡〈《思益經》序〉以及《祐錄·支謙傳》所收吳主孫亮的悼詞。因此從現有的材料來看，題〈合《微密持經》記〉為「支恭明作」的，很可能是道安、僧叡或者孫亮。〈合《微密持經》記〉中提及的兩部失譯經，均可見於僧祐的《新集續撰失譯雜經錄》。既然是僧祐新集所得，可見道安未見，因此排除道安。吳主孫亮顯然也可以排除。因此，僧叡的可能性最大。僧叡（373–440）乃道安弟子，<sup>99</sup>很可能沿襲了道安，而用「恭明」來稱呼支謙。

僧叡編有《二秦眾經錄目》一卷，<sup>100</sup>現在不存，但是據《歷代三寶紀》的引用可知其大概。此錄專收姚秦、符秦時的譯經，按理應該出現在《歷代三寶紀》卷 8，奇怪的是，《歷代三寶紀》卷 5 記載的是魏、吳譯經，卻在支謙譯經目錄中引用了僧叡的這部目錄：

《微密持經》一卷或云《無量門微密持經》。見僧叡《二秦錄》及《三藏記》。<sup>101</sup>

由此可見，僧叡特別關注了支謙的《微密持經》。此外，《祐錄》所載僧叡〈《思益經》序〉乃是介紹鳩摩羅什的《思益經》，但是卻提到了有一部「恭明前譯」。<sup>102</sup>現存經錄中，均不載支謙譯出過《思益經》的同本異譯，當是僧叡誤將竺法護《持心經》當作支謙所譯。<sup>103</sup>

僧叡既然特別關注了《微密持經》，又會誤將他人作品冠以支謙之名，則將〈合《首楞嚴經》記〉題作「支恭明作」，也可以理解。當然，這些是旁證，

<sup>99</sup> 僧叡會稱呼道安為「亡師」，如《祐錄》卷 8 僧叡〈《小品經》序〉，CBETA, T55, no. 2145, p. 53a29–b1：「執筆之際，三惟亡師五失及三不易之誨。」

<sup>100</sup> 《歷代三寶紀》卷 8，CBETA, T49, no. 2034, p. 81c3–4：「《二秦眾經錄目》一卷右一卷，沙門釋僧叡撰。」

<sup>101</sup> CBETA, T49, no. 2034, p. 57b17.

<sup>102</sup> CBETA, T55, no. 2145, pp. 57c23–58a5.

<sup>103</sup> 《開元釋教錄》，CBETA, T55, no. 2154, p. 592c7–9 指出了僧叡的錯誤：「今按群錄，吳時月支國優婆塞支謙字恭明，翻譯眾經，而無《思益》同本之者。其《持心經》與《思益》同，乃是西晉竺法護譯。叡云『恭明先譯』，失之者，誤。」



還需要更多證據才能支持這個推理，而且這個推理也只是知道了誤題作者的人是僧叡，但是〈記〉的作者依然不詳。<sup>104</sup>

以上即是「總經序」部分與支謙譯經有關的 7 篇經序。這些經序中，支敏度的〈合《首楞嚴經》記〉、〈合《維摩詰經》序〉可以作為直接證據，證明支謙譯出了《首楞嚴經》、《維摩詰經》；釋道安的〈《了本生死經》序〉可以作為直接證據，證明支謙注釋了《了本生死經》。其餘經序，尚無法直接證明支謙譯出了哪些經典。

### 3、「述列傳」

「述列傳」中最重要的是《祐錄》卷 13 的〈支謙傳〉：

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，注《了本生死經》，皆行於世。<sup>105</sup>

這段文字中，關於支謙譯經的信息總共有三點。

第一點是時間。「從黃武元年（222）至建興中（252–254）」在《祐錄》的其他地方有類似的描述：

<表 6> 《祐錄》全書對支謙譯經時間的不同記載

《祐錄》 位置	題 名	正 文
卷 7	僧祐《新集經論錄》「支謙譯經」	吳主孫權黃武初至孫亮建興中。
卷 7	支敏度〈合《首楞嚴經》記〉	從黃武至建興中。
卷 13	僧祐〈支謙傳〉	從黃武元年至建興中。 <sup>106</sup>

其中，卷 2、卷 13 的記載都是僧祐所為，而卷 7 的記載則出自支敏度。關於起始年份，支敏度只提到了黃武（222–229），但是僧祐具體到了黃武元年（約 222）。目前無法判斷僧祐是否另有材料來源，但是僧祐的記載中，有

<sup>104</sup> 《祐錄·支謙傳》以及支敏度〈合《首楞嚴經》記〉都介紹了支謙字「恭明」，但他們在稱呼支謙的時候都不稱字。

<sup>105</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 97c10–13.

<sup>106</sup> 《高僧傳》的記載與《祐錄·支謙傳》同，參見 CBETA, T50, no. 2059, p. 325a29–b2。

一些文句應是直接取自支敏度，比如：

支敏度〈合《首楞嚴經》記〉：**支亮字紀明，資學於讖，故越得受業於亮焉。**<sup>107</sup>

《祐錄·支謙傳》：**支亮紀明，資學於讖，謙又受業於亮。**<sup>108</sup>

因此，所謂的「黃武元年」恐怕是僧祐根據支敏度的記載而添加的年份。

第二處是經名。《維摩詰》、《大般泥洹》、《法句》、《瑞應本起》這四部佛經也出現在了《新集經論錄》的「支謙譯經」中。

第三處是數量。卷 2 作「三十六部四十八卷」，<sup>109</sup>卷 13 作「二十七經」，<sup>110</sup>而文字大體同於卷 13 的《高僧傳》則是作「四十九經」。<sup>111</sup>同一個人的譯經數量，卻出現了 3 個不同的記載。

這些記載的差異，是因為編撰的時間不同，於是所獲得的材料也不同。<sup>112</sup>首先，僧祐完成了卷 13 的《支謙傳》，其時只見到「二十七經」；接著，僧祐有了新的發現，完成卷 2 的「支謙譯經」，因此記作「三十六部四十八卷」。最後，《高僧傳》又有了新的材料來源，<sup>113</sup>因此在支謙的傳記中載經典數量為「四十九經」。

## (二)《祐錄》的材料來源

《祐錄》的材料來源是什麼呢？只有釐清了這個問題，我們才能知道《祐錄》的記載是否可靠。以下逐一檢視《祐錄》可能引用的材料來源。

<sup>107</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 49a24.

<sup>108</sup> 參見 CBETA, T55, no. 2145, p. 49a24、CBETA, T55, no. 2145, p. 97b24。

<sup>109</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 7a23.

<sup>110</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 97c11.

<sup>111</sup> CBETA, T50, no. 2059, p. 325a29–b2.

<sup>112</sup> 《祐錄》的不同部分在內容上不盡一致，很可能是成書時間不一致，比如 Palumbo (2003: 197)就認為，《祐錄》中傳記部分形成的時間早於目錄部分。

<sup>113</sup> 《高僧傳》大量採用了《祐錄》的材料，但是也有所增補，應是搜集到了新的材料，參見黃先炳 (2005)。

## 1、經錄

### (1)《道安錄》

《祐錄》卷 2《新集經論錄》「支謙譯經」部分，大多數經典來自《道安錄》，但是也有 6 部經典道安沒有收錄，卻可以在「別錄」中見到。由此可知，《祐錄》在引用前代經錄時，第一順位是引用《道安錄》，如果《道安錄》沒有記載，再選用第二順位的「別錄」。

《祐錄》卷 2 提到「爰自安公，始述名錄。」<sup>114</sup>可見僧祐所引用的經錄中，最早的就是《道安錄》。當然，經錄並非道安首創，在道安之前還有西晉《聶道真錄》、東晉《支敏度錄》等等。<sup>115</sup>道安有沒有使用前人的經錄呢？

湯用彤（2000：159）、呂澂（1979：63）均認為道安編撰目錄的時候，只有親眼看到經本才會著錄。其中，呂澂沒有提出具體的論證，湯用彤的論證是：

後人作目錄時，每有前人目錄為依據，故雖未見其經，亦可列入目中。但道安則似毫無憑藉。（所謂《漢錄》、《朱士行錄》等均非真。《支敏度錄》雖在前，然安公必未得見。）故必須目見經本，乃可入錄。（《祐錄》所引安公語中，未言經闕而仍著錄者。）故《安公注經錄》（《祐錄》五）云：「遇殘出殘，遇全出全。」蓋謂經無論殘缺，必須過目，乃以入錄。若僅據耳聞，則所不取。故曰：「安公校閱群經，詮錄傳譯。」（《僧傳·安清傳》語）

湯用彤這段話主要的論點是：1、道安以前的經錄要麼不可信，要麼道安沒見到；2、《祐錄》所引用的道安言論，不曾提到某經是闕本；3、《安公注經錄》介紹《道安錄》，提到經典不論殘缺都會著錄，意味著著錄的這些經典都是親眼見到的。

湯用彤的觀點恐怕還可以商榷。

道安以前的經錄，大多記載於《歷代三寶紀》卷 15，真偽情況現在難以論證。但是，卷 15 的記載中，如《漢錄》、《朱士行錄》等可能爭議比較大，

<sup>114</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 5c2.

<sup>115</sup> 參見姚名達（2002：189）。

然而《眾經別錄》則有敦煌寫卷可以證實，因此《歷代三寶紀》的記載未必都不可信，所以像《竺法護錄》、《聶道真錄》等在道安以前的經錄，恐怕不能全盤否定。

此外，《祐錄》引道安的體例也難以論證，我們無法知道僧祐節略了多少信息，因此無法知道道安是否也著錄了闕本的經典。

最後，《祐錄》卷 5《新集安公注經及雜經志錄》原文是：

此土眾經出不一時，自孝靈光和已來，迄今晉康寧<sup>116</sup>二年，近二百載。值殘出殘，遇全出全，非是一人，難卒綜理。為之錄一卷。<sup>117</sup>

針對「值殘出殘，遇全出全」，湯用彤將「出」解讀為記載經典的意思（入錄），但其實這句話說的是翻譯者無論原文是否殘缺，都按原樣翻譯出來的意思，而不是指經錄編撰者無論殘缺都著錄。可資證明的是，《祐錄》卷 5 安公的言論中，「出」均指「譯出」，比如以下三條材料：

A、然方言殊音，文質從異。譯胡為晉，出非一人。或善胡而質晉，或善晉而未備胡。<sup>118</sup>

B、《陰持入》者，世高所出殘經也。<sup>119</sup>

C、此土眾經出不一時。<sup>120</sup>

《新集安公注經及雜經志錄》的「非是一人」與材料 A 的「出非一人」對應，「值殘出殘」與材料 B 的「所出殘經」對應。「出」均是指「譯出」。《新集安公注經及雜經志錄》的意思是：「這個地方的經典不是在同一個時間翻譯出來的，從孝靈光和到東晉寧康二年，將近兩百年了。（翻譯的人）遇到殘缺的經典就翻成殘缺的，遇到完整的經典就翻成完整的。翻譯這些經典的不是同一個人，這些經典很難全面整理。編撰目錄一卷。」因此，這段話描述了經典的翻譯時間、完整程度以及譯者，與道安是否親眼見到經典無關。

<sup>116</sup> 「康寧」當為「寧康」之訛，參見譚世保（1991：74-76）。

<sup>117</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 40a1-3.

<sup>118</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 39b21-23.

<sup>119</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 39c19.

<sup>120</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 40a1.

《祐錄》的記載是研究支謙譯經的最可靠材料，但即便再可靠的材料，與歷史的真實也可能存在差距。根據以上的討論可知，《祐錄》根據《道安錄》著錄了支謙譯經，但從現有的材料來看，無法證明道安所著錄的信息都是道安親眼所見的。

## (2)「別錄」

《祐錄》支謙譯經部分，引了 6 次「別錄」。所謂「別錄」指的是什麼呢？常盤大定（1938：34）認為「別錄」不是一部具體的經錄，但內藤龍雄（1967：743-744）則認為「別錄」是敦煌殘卷《眾經別錄》。<sup>121</sup>

探討這個問題之所以重要，是因為如果「別錄」如果是一部具體的經錄，那我們就有必要繼續去追索，這部經錄到底是哪一部，可不可靠，為什麼《祐錄》在記載支謙譯經的時候毫無保留地吸收了這部經錄的記載。如果「別錄」不是一部具體的經錄，那就意味著《祐錄》是綜合了多方材料的記載，而做出的判斷。我們現在對支謙譯經的認識，正是以《祐錄》為基礎而建構起來的，因此釐清《祐錄》所引「別錄」的真相，就顯得尤為重要。

以下根據「別錄」可能存在的不同情況，分別討論。

### A、「別錄」是具體的經錄

#### (A)《眾經別錄》

《歷代三寶紀》卷 15 羅列了諸家目錄，其中有「《眾經別錄》二卷」，下注「未詳作者，似宋時述」。<sup>122</sup>費長房親眼見過這部錄，且列出了這部錄的具體結構。《祐錄》所引「別錄」，會不會是這部《眾經別錄》呢？

現存的大藏經中不收《眾經別錄》，但已經有學者根據費長房所列的結構指出，敦煌寫卷 P. 3747 號正是《眾經別錄》的殘卷。<sup>123</sup>此外，S. 2872 也是殘卷的一部分。<sup>124</sup>內藤龍雄（1967：744）、高明道（2013：5）認為，《祐錄》所引「別錄」，正是敦煌殘卷的《眾經別錄》。但是，譚世保（1991:212）指

<sup>121</sup> 中華書局蘇晉仁、蕭鍊子點校本《祐錄》中，於「別錄」左側即用波浪線，表示是書名。蘇晉仁（1995：6-7）稱呼別錄用「此錄」、「本書」稱呼，可見也是當成一本書。

<sup>122</sup> 《歷代三寶紀》卷 15，CBETA, T49, no. 2034, p. 125b24：「《眾經別錄》二卷未詳作者，似宋時述。」

<sup>123</sup> 參見王重民（2010：264）。另，王重民混淆 P. 3747 與 P. 3848 的情況，可見白化文（1987：15-16）、譚世保（1991：197）。

<sup>124</sup> 參見高明道（1983：24）、白化文（1987：21）。

出，S. 2872 與 P. 3747 共載 90 部譯經，與《祐錄》所引「別錄」相合的，其實只有 1 部，因此他認為這兩個敦煌殘卷並非《祐錄》所引「別錄」。

事實上，《祐錄》引「別錄」的經典只有 21 部，而現存的兩個敦煌寫卷又都是殘卷，因此現有的兩條線索都無法還原一部目錄的完整樣貌，很難認定「別錄」就等同於敦煌寫卷中的《眾經別錄》。

(B) 《支敏度錄》<sup>125</sup>

〔唐〕道宣《大唐內典錄》卷 10 記載，支敏度曾撰出一部「《別錄》」：

東晉沙門支敏度《經論都錄》一卷右依檢，晉成帝豫章山沙門也。其人總按古今群經，故撰都錄。敏度又撰《別錄》一部。<sup>126</sup>

根據以上材料可知，支敏度既撰出了《經論都錄》又撰了《別錄》。其中，《經論都錄》是東晉成帝（321–342）時的作品，而《別錄》的記載乃《大唐內典錄》新增，年代不詳。

《祐錄》卷 2 小序提到「爰自安公，始述名錄」，<sup>127</sup>也就是說，僧祐見過的最早經錄是東晉孝武帝寧康二年（約 374）成書的《道安錄》。既然支敏度《經論都錄》成書的時間早於《道安錄》，<sup>128</sup>則僧祐沒有見過《經論都錄》。也就是說，《祐錄》所引的「別錄」不會是《經論都錄》。<sup>129</sup>

《祐錄》所引「別錄」是不是支敏度的《別錄》呢？<sup>130</sup>

<sup>125</sup> 關於支敏度所撰經錄的研究，可以參見林屋友次郎（1941：305–325）、譚世保（1991：83–93）、李博（2018）。

<sup>126</sup> CBETA, T55, no. 2149, p. 336c23–25.

<sup>127</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 5c2.

<sup>128</sup> 參見《祐錄》卷 5，CBETA, T55, no. 2145, p. 40a1–3：「此土眾經出不一時，自孝靈光而已來，迄今晉康寧二年近二百載。值殘出殘，遇全出全。非是一人，難卒綜理，為之錄一卷。」及陳寅恪（2009：187）。

<sup>129</sup> 湯用彤（2000：25–26, 160）根據「舊錄」所記經名與支敏度〈合《首楞嚴經》記〉所記一致，判斷「舊錄」即支敏度所作。張德鈞（1977：309–320）根據《祐錄》對道安的記載，指出僧祐並不曾見過道安以前的目錄；根據《祐錄》所引「舊錄」與《歷代三寶紀》所引「支敏度錄」的比較，指出「舊錄」與「支敏度錄」的差距，因此「舊錄」不會是支敏度所作。需要注意的是，這兩位學者談論的都是支敏度的《經論都錄》，而不是《別錄》。

<sup>130</sup> 梁啟超（1978：23）將支敏度的經錄寫作類似「經論都/別錄」的形式，且提到：「《祐錄》中屢引『別錄』當即此書」，可見他是認為「別錄」、「經論都錄」、「經論別錄」三者等同。

《祐錄》根據「別錄」而記載的經典，年代下限最遲到了北涼曇無讖的譯經。具體來看，《祐錄》在「曇無讖譯經」中共引「別錄」3次。

第1次是《方等王虛空藏經》，《祐錄》記載道：「『別錄』云：河南國乞佛時，沙門釋聖堅譯出」<sup>131</sup>，釋聖堅的翻譯年代根據《開元釋教錄》是乞伏秦太初年間<sup>132</sup>（388–400）；第2次是《悲華經》，《祐錄》的記載是「『別錄』或云：龔上出」<sup>133</sup>，《開元釋教錄》將此經歸入道龔名下，而道龔的翻譯年代是北涼河西王永安年間<sup>134</sup>（401–412）；第3次是「別錄」判定為曇無讖譯經的《菩薩戒本》，《祐錄》的記載是「『別錄』云：燉煌出」<sup>135</sup>，則此經譯出的年代在曇無讖入姑臧（約在西元420年）之前，<sup>136</sup>而曇無讖譯經的時間是「晉安帝時」（412–428），因此《菩薩戒本》譯出的時間在西元412–420之間。

綜合以上三次記載來看，《祐錄》所引「別錄」的年代下限，起碼要在西元412年之後。支敏度於晉惠帝時（259–307）編《合維摩詰經》，若晉惠帝末年（307）是20歲，則412年時已125歲，此時撰「別錄」一部，雖然勉強，似乎還可以做得到。<sup>137</sup>且編撰經錄一事，未必成於一人，由弟子編撰而由支敏度掛名，總歸是有可能的。更重要的是，後人增補經錄並不罕見。<sup>138</sup>因此，無法從時間上排除支敏度作「別錄」的可能。<sup>139</sup>

事實上，最關鍵的問題是，支敏度作「別錄」的記載出自《大唐內典錄》，

<sup>131</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 11b13–14.

<sup>132</sup> 參見 CBETA, T55, no. 2154, p. 518a21–26。

<sup>133</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 11b16。另外，磧砂本及宋、元、明本多出了「玄始八年十二月出」幾個字，但是陳金華（2016：61）已經指出，這個年份乃後人增補，並不可信，因此也不會是「別錄」的原文。

<sup>134</sup> 參見 CBETA, T55, no. 2154, p. 519b23–25.

<sup>135</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 11b20。「錄」，《大正藏》誤作「緣」，高麗本（冊31，頁296中）、磧砂本（冊29，頁256下）正作「錄」，據改。

<sup>136</sup> 曇無讖的譯經可以西元420年入姑臧作分期，參見陳金華（2016：60–61）。

<sup>137</sup> 《歷代三寶紀》引支敏度錄所載譯經，最遲是釋聖堅的《僮迦葉解難經》與《七女本經》，則支敏度似乎相當長壽。但姚名達（2002：201）、譚世保（1991：91）、李博（2018：22）均認為其中有可疑之處。其實林屋友次郎（1941：314）已經指出，《歷代三寶紀》混淆了西晉的法堅與乞伏秦時期的聖堅，東晉支敏度所載當是西晉的法堅。

<sup>138</sup> 《出三藏記集》的增補情況參見蘇晉仁（1995：10–11），《歷代三寶紀》的增補情況參見陳士強（2008：38）。

<sup>139</sup> 蘇晉仁（1995：7）：「以本書勘之……共引二十一處，並皆注《安錄》所無，是道安未見此錄。自其所引最遲至北涼時代之言，道安亦不可能見到此錄，故本書所引不是支敏度的《別錄》。」揣測文意，他應是指從時間間隔上來看，支敏度的《別錄》不可能記載北涼的譯經。

但《大唐內典錄》的此條記載並不可靠。

《大唐內典錄》的記載大量沿襲自《歷代三寶紀》，關於支敏度的內容也不例外。《大唐內典錄》卷 10 與《歷代三寶紀》卷 15 列敘諸家目錄，均記載支敏度有兩部經錄，但是《大唐內典錄》卷 3 以及《歷代三寶紀》卷 7 所載東晉典籍中，支敏度所作只有一部：

- (1) 《歷代三寶紀》卷 7：「《經論都錄》一卷右錄一卷，成帝世，預章山沙門支敏度，總校群經，合古今目錄，撰此《都錄》。」<sup>140</sup>
- (2) 《歷代三寶紀》卷 15：「《支敏度錄》一卷東晉又《都錄》一卷。」<sup>141</sup>
- (3) 《大唐內典錄》卷 10：「東晉沙門支敏度《經論都錄》一卷右依檢，晉成帝豫章山沙門也。其人總校古今群經，故撰《都錄》。敏度又撰《別錄》一部。」<sup>142</sup>

如果支敏度有兩部經錄，則史料應有所記載，而不是像《大唐內典錄》一樣，提出「敏度又撰《別錄》一部」，卻毫無來源。比較合理的判斷是，上引材料是以 (1) → (2) → (3) 的順序傳承下來的：根據 (1)，支敏度所撰經錄應只有一部；(2) 《歷代三寶紀》卷 15 在總結 (1) 的記載時，產生了訛誤，因此記載有兩部經錄；(3) 《大唐內典錄》卷 10 不僅沿襲了 (2) 的訛誤，還自創「別錄」一名。<sup>143</sup>至於為什麼 (2) 會產生訛誤呢？很有可能是將 (1) 的「右錄一卷」當成了一部單獨的經錄。

另一方面，不論是 (2) 《歷代三寶紀》卷 15 還是 (3) 《大唐內典錄》卷 10，支敏度的經錄均已闕本。支敏度經錄的內容，只保存於《歷代三寶紀》的引用中，但是將《祐錄》引「別錄」的 22 部經典放入《歷代三寶紀》核查，發現只提及了竺道祖、聶道真等人的經錄，並未提及支敏度的經錄。

總之，《祐錄》所引的「別錄」並非支敏度所作。

(C) 《長房錄》所引「別錄」

《歷代三寶紀》全書多次稱引了「別錄」，是否即《祐錄》所引的「別錄」

<sup>140</sup> CBETA, T49, no. 2034, p. 74a7–9.

<sup>141</sup> CBETA, T49, no. 2034, p. 127c5–6.

<sup>142</sup> CBETA, T55, no. 2149, p. 336c23–25.

<sup>143</sup> 林屋友次郎 (1941: 306) 指出了《大唐內典錄》在《歷代三寶紀》的基礎上，多出了一部「別錄」，不過他也提到，道宣作為律師，應該不至於會故意作偽。



呢？《歷代三寶紀》所引的「別錄」可以分為兩種情況，一種是直接沿襲自《祐錄》，比如：

《祐錄》卷2：「《龍施女經》一卷『別錄』所載，《安錄》無。」<sup>144</sup>

《歷代三寶紀》卷5：「《龍施女經》一卷《安錄》無，祐云：『見「別錄」。』」<sup>145</sup>

另一種則來源不明，比如《歷代三寶紀》卷4「安世高譯經」所載：

《大僧威儀經》四卷右……並見別錄。新附別有異出，本小不同。《祐》「失譯」分為兩部二卷，即此「別錄」合者是。<sup>146</sup>

這條記載就和《祐錄》的「別錄」毫無關係。

《歷代三寶紀》既未說明自己所引「別錄」的來源，又出現了很多和《祐錄》「別錄」無關的經典，則兩種「別錄」的關係不能貿然判斷。

## B、「別錄」是複數

所謂「別錄」真的是一部經錄的名稱嗎？為什麼《祐錄》引了20次，卻不曾對這部經錄做過介紹呢？從現有的材料來看，無法說明「別錄」是一部經錄的名稱。「別錄」應是泛指，指代一批僧祐所參考的目錄。

### (A)「別錄」與「別目」

《祐錄》不曾介紹過「別錄」，但是介紹過自己的材料來源。比如卷2小序：

爰自安公，始述名錄，銓品譯才，標列歲月。妙典可徵，實賴伊人。敢以末學，響附前規，率其管見，接為新錄。兼廣訪別目，括正異同。追討支舉，以備錄體。<sup>147</sup>

<sup>144</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 7a18.

<sup>145</sup> CBETA, T49, no. 2034, p. 57c11.

<sup>146</sup> CBETA, T49, no. 2034, p. 50a23–24.

<sup>147</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 5c2–5。「追討支舉，以備錄體」，宋、元、明本作「追討支、竺，

由此序可知,《祐錄》的材料以《道安錄》為基礎,其次參考了別的目錄。因此所謂的「別錄」就是引文中的「別目」,指「別的目錄」,而不是指一部具體的經錄。

(B)「別錄」與「群錄」、「眾錄」

常盤大定(1938:25、34)指出了「別錄」與「群錄」、「眾錄」的關聯。例如《祐錄》卷2在存本的「竺法護譯經」下,列出了4部出自「別錄」的經典:

《隨權女經》二卷出「別錄」,《安錄》無。<sup>148</sup>

.....

《阿差末經》四卷或云《阿差末菩薩經》。「別錄」所載,安錄先闕。

《無極寶經》一卷「別錄」所載,先闕。《安錄》或云《無極寶三昧經》。<sup>149</sup>

《阿述達經》一卷「別錄」所載,《安錄》先闕。「舊錄」云《阿述達女經》。或云《阿闍王女阿術達菩薩經》。<sup>150</sup>

最後在對竺法護譯經做總結時,提到:「祐摭摭群錄,遇護公所出,更得四部,《安錄》先闕。今條入錄中。」<sup>151</sup>由此可見,這4部來自「別錄」的經典,是僧祐搜羅「群錄」而來。

除了竺法護譯經,《祐錄》還在《道安錄》的基礎上添加多位譯者:

總前出經,自安世高以下至法立以上,凡十七家,並《安公錄》所載。其張騫、秦景、竺朔佛、維祇難、竺將炎、白延、帛法祖,凡七人,是祐校眾錄新獲所附入。自衛士度以後,皆祐所新撰。<sup>152</sup>

根據這條記載,《道安錄》只收錄到衛士度以前。因此,在衛士度以前的經錄中,《祐錄》比《道安錄》多的部分體現在兩個部分,一是多出了新的經

---

時獲異經,《安錄》所記則為未盡,今悉更苞舉,以備錄體」。

<sup>148</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 8a9.

<sup>149</sup> 按照《祐錄》的著錄習慣,應是「《安錄》先闕」而不是「先闕《安錄》」。

<sup>150</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 8c7-9.

<sup>151</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 9c1-3.

<sup>152</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 10a4-8.

典，二是多出了新的譯者。凡是多出了新的經典，描述的方式大致是「『別錄』所載，《安錄》先闕」，凡是多出了新的譯者，則是引文所見的「祐校眾錄，新獲所附」。因此，這兩種情況其實是等同的，都指的是僧祐引用了《道安錄》以外的其他經錄。否則的話，我們很難認為，《祐錄》多出了新的譯者是用「眾錄」，而多出了新的經典卻只依靠了一部具體的「別錄」。

總之，「別錄」即是「群錄」、「眾錄」，指代某一類的經錄。

### (C)「別錄」與《道安錄》

「別錄」所載的經典不見於《道安錄》，要麼是道安沒見過這些經典，要麼是道安沒有識別出這些經典的譯者。關於後一種情況，我們可以在《道安錄》的失譯經錄部分找到一些痕跡。

《祐錄》卷2在支謙譯經目錄中記載了一部「『別錄』所載，《安錄》無」的《賴吒和羅經》，但是在卷3《新集安公失譯經錄》的闕本經中記載了一部經名相似的經典：

《賴吒譎羅經》一卷安公云：「出《中阿含》。」<sup>153</sup>

兩部經典的關係是什麼呢？從梵漢對音的角度來看，「賴吒和羅」所對應的梵語是 *rāṣṭrapāla*，「和」的東漢擬音、中古擬音分別是 [yua i]、[yua]，<sup>154</sup>「譎」的分別是 [wa]、[ju]。「和」與「譎」形不同，但是作為音譯詞的單字，二者起的功能相同，均是以 [-u-] 或 [-w-] 來對音梵語的 -p-，體現了原典語言 -p- 變 -v- 的情況。

可以作為參考的是，《阿難陀目佉尼呵離陀經》與《阿難陀目佉尼呵離陀鄰尼經》屬於同一漢譯經典的不同傳本，前者對應梵語 *gandharva* 的是「乾陀譎」，<sup>155</sup> 後者是「乾沓和」<sup>156</sup>，即是「譎」、「和」替換的情況。從內容的角度來看，道安判定《賴吒譎羅經》「出中阿含」，則此經是今本《中阿含》卷31的《賴吒想羅經》的同本異譯，與現存支謙的《賴吒和羅經》情況相同。

因此，可以推斷《賴吒譎羅經》即《賴吒和羅經》，只不過傳抄時選用了

<sup>153</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 18b14.

<sup>154</sup> 參見 Schuessler (2009: 50, 220)。

<sup>155</sup> CBETA, T19, no. 1013, p. 688a17.

<sup>156</sup> CBETA, T19, no. 1015, p. 695a20.

不同的漢字。

支謙譯經還有類似的例子，比如《祐錄》卷 3《新集安公失譯經錄》記載到：

《菩薩道樹經》一卷或云《道樹三昧經》。二名異，並同一本。<sup>157</sup>

而僧祐在卷 2《新集經論錄》即將此經判定為《私阿末經》：

《私阿末經》一卷或作《私呵昧》。案：此經即是《菩薩道樹經》<sup>158</sup>

由此可知，僧祐引自「別錄」的經典很可能也記載於道安的失譯經錄中。可惜的是，由於道安著錄經名的方式比較簡陋，而且經典也會存在一經多名的情況，我們現在還很難將這些經典一一核對出來。

### C、「別錄」的意義

綜合以上討論可知「別錄」並非某一部具體的經錄，而是泛指僧祐在《道安錄》以外新找到的那些材料。<sup>159</sup>僧祐沒有公佈這些新材料的名單，我們只能進行猜想。比較有可能的是，僧祐在眾多的材料中，找到了共同記載支謙譯經的部分，從而在篩選、整理之後，多著錄了 6 部支謙譯經。<sup>160</sup>

為什麼「別錄」所記載的經典，在「《道安錄》」沒有記載呢？一方面是因為時代所限，道安也不可能見到所有經典。另一方面則是因為僧祐所見的《道安錄》很可能也有殘缺，比如《祐錄》卷 2 就在竺法護譯經下提到：「祐摭摭群錄，遇護公所出更得四部，安錄先闕，今條入錄中。安公云：『遭亂錄

<sup>157</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 16c19–20.

<sup>158</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 6c23–24.

<sup>159</sup> 可以作為參考的是，《祐錄》多次引用的「舊錄」很可能也不是指某部經錄。蘇晉仁（1995：6）認為「舊錄」是「四世紀五十年代東晉所流傳失撰人名之經錄」，但據常盤大定（1938：37–40）分析可知，很難有證據認為「舊錄」是單一的一部經錄。此外，內藤龍雄（1967：743–744）指出，《祐錄》所引的「舊錄」多用於經名的對照，而「別錄」多用於追加《道安錄》的不足或者補充翻譯信息。

<sup>160</sup> 需要注意的是，之所以稱呼作「別錄」而不是稱作「別目」、「他錄」等，或許與西漢劉向之《別錄》有關。姚名達（2002：38）評論劉向《別錄》提到：「所謂別錄者，不過將各書之敘錄另寫一份，集為一書，謂之別錄而已。」按這種觀點來看，《祐錄》所引「別錄」也有可能是一部經錄合集。

散，小小錯涉。」<sup>161</sup>

### (3) 經錄記載的可靠性

#### A、「關中諸賢經錄」的啟示

由以上論述可知，《祐錄》記載支謙譯經，以《道安錄》為主要材料，以其他的經錄為參考材料。但是，這樣的結論未免過於寬泛，其他的經錄到底是什麼樣的材料呢？

《祐錄》中並沒有給出直接的答案，不過在卷 7 僧祐為《慧印三昧》及《濟方等學》二經序讚所做的「別記」卻可以找到一絲痕跡：「晉末以來，關中諸賢經錄云：《慧印三昧經》支謙所出；《濟方等大乘學經》，法護所出。」全書只此一條記錄，提到僧祐參考的其他經錄，但也只是泛指，沒有明確何為「關中諸賢經錄」。值得注意的是，支謙翻譯佛經的主要範圍是在三國的東吳，僧祐又是於南朝齊梁之際編撰經錄，僧祐為何要用關中的經錄來說明支謙翻譯了《慧印三昧經》呢？

僧祐想要判斷《道安錄》是否可靠，只能找與《道安錄》不同的材料來源，要麼是時間上比《道安錄》早，要麼是地域上與《道安錄》不在同一個區域。根據《祐錄》卷 2 小序所提及的「爰自安公，始述名錄」可知，<sup>162</sup>僧祐沒有見到時間上比《道安錄》更早的經錄，因此僧祐將時間限定為「晉末以來」。根據卷 5 道安所提及的「迄今晉康寧二年」<sup>163</sup>可知，《道安錄》編撰於東晉，<sup>164</sup>因此為了避開《道安錄》的影響，而用不同地域的材料來源來作佐證，所以使用了「關中諸賢經錄」。

由此可以推論，《祐錄》卷 2《新集經論錄》所載支謙譯經，應是僧祐使用了不同材料來源驗證之後的結果。當然，再完善的文獻學家，也不可能盡善盡美，因此，我們現在可以用類似的方式，使用不同的材料來源來驗證《祐錄》對支謙譯經的記載。

#### B、《祐錄》記載的可靠性

《祐錄》以後的經錄，很可能沿襲了《祐錄》的記載，所以不能作為旁證，

<sup>161</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 9c1-3.

<sup>162</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 5c2.

<sup>163</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 40a1-2.

<sup>164</sup> 譚世保（1991：76）亦指出了此點。

因此只能從《祐錄》以前的經錄入手。

第一份材料是敦煌殘卷《眾經別錄》，其中列為支謙譯經的共有 7 部，如下所示：

- 《微密持經》，一卷。
  - 《佛說慧印三昧經》，一卷。明慧用為宗。文
  - 《佛說差摩竭經》，一卷。明忍辱為宗。文
  - 《佛說龍施女經》，一卷。明發菩薩提心為宗。文
  - 《佛說月明菩薩經》，一卷。明願為宗。文
  - 《佛說阿難四事經》，一卷。明四等為宗。文
  - 《佛說老女經》，一卷。明二諦為宗。文
- 支謙以吳孫亮建興中出。<sup>165</sup>

以上是敦煌殘卷《眾經別錄》中關於支謙譯經的部分，出現在 S. 2872 寫卷中。值得注意的是，《眾經別錄》的另一個殘卷是 P. 3747，這個殘卷的末尾部分出現了「《佛說梵摩喻經》，一卷。明三十二相為宗。文」的記載。P. 3747 記載的這部譯經即是《祐錄》所載支謙譯經中的《梵摩渝經》，只不過「喻」、「渝」有別。隋法經《眾經目錄》記載的是「《梵摩渝經》」<sup>166</sup>，與 P. 3747 同。「喻」、「渝」均是音譯詞的一部分，當是音同形近而混用。

3747 號寫卷殘缺，無從得知《佛說梵摩渝經》歸入哪位譯者名下。與這部經相鄰的其他經典共有 11 部，其中有 8 部均歸入《祐錄》卷 4 失譯經中，另外 3 部歸入卷 2 曇摩讖、僧伽跋澄、笮法護名下。《眾經別錄》的排列規律是，後代列為「失譯」的經典穿插於各譯者的譯經之間，<sup>167</sup>因此 P. 3747 號末尾的這一部分應是當時的失譯經。也就是說，對《梵摩渝經》的譯者判定，《眾經別錄》與《祐錄》不一致。

第二份材料是《歷代三寶紀》所引用的經錄。

姚名達（2002：190–191）據《歷代三寶紀》、《梁書》、《隋書》等列出了「中國歷代佛教目錄所知表」，此表雖不能反應歷史上真實存在過的所有經錄，但是也可以作為一個參考。由此表可知，《道安錄》以後而僧祐以前出現

<sup>165</sup> 錄文引自方廣錫（1997：13）。

<sup>166</sup> CBETA, T55, no. 2146, p. 129c16–17.

<sup>167</sup> 參見白化文（1987：24）。

的經錄的起碼有 13 部，分別是：釋僧叡《二秦錄》、竺道祖《漢錄》、竺道祖《魏世經錄目》、竺道祖《吳世經錄目》、竺道祖《晉世雜錄》、竺道祖《河西經錄目》、王儉《佛經錄》、《眾經別錄》、釋王宗錄、釋道慧《宋齊錄》、釋弘充錄、劉勰定林寺藏經錄、《始興錄》。

這 13 部經錄很可能是是僧祐在編撰經錄時所使用的材料來源，但是現在均已亡佚，不過通過《歷代三寶紀》的引用可以知道一些線索。將《祐錄》所載支謙譯經與《歷代三寶紀》載同一支謙譯經時所引經錄相比較，可得下表：

<表 7> 《祐錄》所載支謙譯經在《歷代三寶紀》中出現的情況

《祐錄》所載支謙譯經	《歷代三寶紀》所引經錄
《私阿末經》	《支敏度錄》
《微密持經》	僧叡《二秦錄》
《維摩詰經》、《明度經》、《大般泥洹經》、《慧印經》、《須賴經》、《阿彌陀經》、《義足經》、《差摩竭經》、《八師經》、《釋摩男經》、《四願經》、《首楞嚴經》、《鹿子經》、《老女人經》、《梵摩渝經》	《竺道祖錄》 <sup>168</sup>
《小阿差末經》、《法句經》、《阿難四事經》、《孛抄經》、《齋經》	《別錄》
《瑞應本起經》	《始興錄》
《義足經》	《寶唱錄》

其中，《寶唱錄》作於《祐錄》以後，很有可能是沿襲《祐錄》，除此之外，其他經錄的記載都可以作為《祐錄》記載的旁證。

## 2、經序

除了經錄，經序也是《祐錄》記載支謙譯經時的材料來源。僧祐自己的撰述中，就有直接引用經序的例子，比如卷 13《安世高傳》的「天竺國自稱書為天書，語為天語」<sup>169</sup>應是出自《法句經》序：「天竺言語與漢異音，云

<sup>168</sup> 《歷代三寶紀》引「竺道祖錄」，共用了「竺道祖《魏》、《吳錄》」、「竺道祖《吳錄》」、「竺道祖錄」三種稱呼方式。

<sup>169</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 95c17-18.

其書為天書，語為天語。」<sup>170</sup>《祐錄》記載支謙譯經，最可靠的材料來源是〈合《首楞嚴經》記〉以及〈《法句經》序〉。

(1) 〈合《首楞嚴經》記〉

支敏度〈合《首楞嚴經》記〉記載了一本疑似支謙所改寫的《首楞嚴經》，但是上文已經論述，支敏度的判斷是有誤的。支敏度提到支謙「所出諸經凡數十卷，自有別傳記錄，亦云出此經」<sup>171</sup>，可見支敏度也是沿襲了前人的記載。《祐錄》記載支謙譯有《首楞嚴經》，引用的是「別錄」，但是這條記載很有可能是從支敏度的〈合《首楞嚴經》記〉而來的。

(2) 〈《法句經》序〉

《祐錄》中有許多跟支謙〈《法句經》序〉有關的內容，試列出相關材料逐一比對，即可知其中關聯：

A、《祐錄》卷 7 所載支謙〈《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，請其同道竺將炎為譯。將炎雖善天竺語，未備曉漢，其所傳言或得胡語，或以義出音，近於質直。……是以自竭受譯人口，因循本旨，不加文飾。譯所不解，則闕不傳。故有脫失，多不出者。……昔傳此時有所不出，會將炎來，更從諮問，受此偈等，重得十三品。并按往故，有所增定，第其品目，合為一部三十九篇，大凡偈七百五十二章。庶有補益，共廣聞焉。<sup>172</sup>

B、《祐錄》卷 2 所引《道安錄》

《法句經》二卷<sup>173</sup>……支謙

C、《祐錄》卷 13 所載「維祇難傳」

後有沙門維祇難者，天竺人也，以孫權黃武三年齋《曇鉢經》胡本來

<sup>170</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 50a5–6.

<sup>171</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 49a28–b1.

<sup>172</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 50a9–28.

<sup>173</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 6c20.



至武昌。曇鉢即《法句經》也。時支謙請出經，乃令其同道竺將炎傳譯，謙寫為漢文。時炎未善漢言，頗有不盡，然志存義本，近於質<sup>174</sup>實。今所傳法句是也。」<sup>175</sup>

D、《祐錄》卷2《新集經論錄》所載「維祇難譯經」

《法句經》二卷右一部，凡二卷。魏文帝時，天竺沙門維祇難以吳主孫權黃武三年齋胡本，武昌竺將炎共支謙譯出。<sup>176</sup>

E、《祐錄》卷2《新集異出經錄》所載《法句經》

《法句經》祇難、支謙右一經，二人異出。<sup>177</sup>

首先，比較 A 支謙〈《法句經》序〉、B《道安錄》、C《祐錄》卷13「維祇難傳」與 D《祐錄》卷2「維祇難譯經」。

A、B 的作者分別是支謙、道安，C、D 的作者均是僧祐。C、D 與 A、B 的關鍵信息基本一致，而 A、B 又是最可靠的信息來源，<sup>178</sup>則僧祐是根據 A、B 創造了 C、D。

主要的區別在於，C《祐錄》「維祇難傳」多了「時支謙請出經」、「謙寫為漢文」、「今所傳法句是也」三條描述。這三條描述也都有來源。「時支謙請出經」，乃是根據 B《道安錄》的記載，而將 A〈《法句經》序〉中的「僕」替換為支謙；「謙寫為漢文」找不出來源，應是根據 A 中的「是以自竭受譯人口，因循本旨不加文飾」而推斷支謙的工作；「今所傳法句是也」乃是因為僧祐見到了經本。

<sup>174</sup> 「黃武三年」，核高麗本作「黃武二年」（冊31，頁291中欄），高麗本有誤。《大正藏》不知根據何本，竟作「黃武三年」，CBETA沿襲之。再核高麗初雕，亦作「黃武三年」。

<sup>175</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 96a22-27.

<sup>176</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 6c10-13。另外，諸刻本末句作「武昌竺將炎共支謙譯出」，但日本七寺、金剛寺藏古寫經確作「武昌竺將炎共支譯出」，少了「謙」字，只有「支」。支謙譯經中載有一部《法句經》，因此「支」當是「支謙」無疑。

<sup>177</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 15a12-13.

<sup>178</sup> 《祐錄》中經序是第一手材料，而傳記以及目錄部分則大幅沿襲自經序，比如陳志遠（2017：426）總結陳金華（2016：62-112）指出對《祐錄》的使用方法：「從使用的角度來說，自當以經序為一手史料，小注是二手。」

此外，比較 C《祐錄》「維祇難傳」與 D《祐錄》「維祇難譯經」。

C《祐錄》「維祇難傳」中，竺將炎是維祇難的「同道」，這與 A《法句經》序的記載一致，比較可信。但是，D《祐錄》「維祇難譯經」卻變成了「武昌竺將炎」，將竺將炎認定為武昌人，顯然有誤。由此可知，D 晚出。

最後，比較 A《法句經》序、B《道安錄》、C「維祇難傳」、D「維祇難譯經」與 E《新集異出經錄》。

根據①《法句經》序可知，《法句經》是經過兩次翻譯疊加而成。B《道安錄》只記載支謙譯《法句經》，但是 D「維祇難譯經」多著錄了維祇難、竺將炎、支謙本《法句經》。這是否意味著，兩次翻譯的成果，都流通出去了？恐怕不是，因為 C「維祇難傳」提及維祇難的譯本的時候，說的是「今所傳法句是也」，可知僧祐所見只有一部。

既然只有一部《法句經》，但是 E《新集異出經錄》卻認為，《法句經》是維祇難、支謙「二人異出」。可以判斷，因為 B、D 各自記載了一部《法句經》，而 E 就在此基礎上，認為這是兩部同名的經典，所以認為屬於「異出」。因此，E 最晚。

總之，A《法句經》序時代最早，B《道安錄》次之，而僧祐根據材料 A、B 按順序創造了 C「維祇難傳」、D「維祇難譯經」與 E《新集異出經錄》。

### 3、僧祐的自我判斷

僧祐不僅引用他人的材料，自己也下了判斷。

首先，關於經典出處。道安判定了 5 部經典的出處：

《大般泥洹經》二卷安公云：出《長阿含》。祐案：今《長阿含》與此異。

《七女經》一卷安公云出《阿毘曇》。

《釋摩男經》一卷《安錄》云出《中阿含》。

《老女人經》一卷安公云出《阿毘曇》。

《了本生死經》一卷安公云出《生經》。祐案：五卷《生經》無此名。

支謙的時代，尚未有《長阿含》、《中阿含》，因此道安所謂的「出」某經，當是指支謙的譯經與某經的部分內容屬於同本異譯。

僧祐對道安的判定有修正，認為《大般泥洹經》與《長阿含》有所不同，且指出五卷《生經》中無《了本生死經》之名。關於後者，有兩個信息值得注意。

首先，道安對《了本生死經》做過注解，<sup>179</sup>為什麼會看不出《了本生死經》與竺法護《生經》的區別呢？因此，既然「五卷生經無此名」，那很可能所謂的「生經」其實是道安另有所指。事實上，道安並不一定會著錄完整的經名，比如《祐錄》卷3《新集安公失譯經錄》小序提到：「安錄誠佳，頗恨太簡，注目經名，撮題兩字。」<sup>180</sup>因此「出生經」的「生經」，很有可能是指標題中含有「生」、「經」二字的經典，目前還無法判斷是哪一部。

僧祐說「無此名」，可見他不是比對經典的內容，而是比對經典的題名。類似的情況比如《祐錄》卷3《新集安公古異經錄》，對於安公所云「出生經」，也是沒有比對內容僅僅比對了題名：

《道地經》中《要語章》一卷或云《小道地經》。今有此經。……

《數練意章》一卷「舊錄」云《數練經》。安公云：「上二經出『生經』。」  
祐案：今《生經》無此章名。<sup>181</sup>

可以作為參考的是，《祐錄》卷4《新集續撰失譯雜經錄》所收失譯的闕本經中，僧祐也會下注「出生經」，<sup>182</sup>但既然闕本，自然無法比對內容，可見也是只比對了標題。

其次，僧祐沿襲了道安的記載，但是也有修正，修正內容以案語出現：

<sup>179</sup> 《祐錄》卷5，CBETA, T55, no. 2145, p. 39c10-11《新集安公注經及雜經志錄》：「《了本生死》者，四諦、四信之玄藪也，為注一卷。」《出三藏記集》卷6 CBETA, T55, no. 2145, p. 45b22-24 道安〈《了本生死經》序〉：「俊哲先人足以析中也，然童蒙之倫，猶有未悟。故仍前迹，附釋未訓。」

<sup>180</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 16c12.

<sup>181</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 15b21-22.

<sup>182</sup> 如《祐錄》卷4，CBETA, T55, no. 2145, p. 35a3：「《象王經》一卷出《生經》。」《祐錄》卷4，CBETA, T55, no. 2145, p. 37a24：「《護諸比丘呪》一卷出《生經》。」

《大般泥洹經》二卷安公云：「出《長阿含》。」祐案：今《長阿含》與此異。

《了本生死經》一卷安公云：「出《生經》。」祐案：五卷《生經》無此名。

另外，僧祐也補充了說明了經典的性質，共有兩處：

第一處是關於《私阿末經》。卷 3《新集安公失譯經錄》中著錄了失譯經：「《菩薩道樹經》一卷或云《道樹三昧經》二名異，並同一本。」<sup>183</sup>但是僧祐作出了明確的評判，認為此經乃支謙所譯：「《私阿末經》一卷或作《私呵昧》。案：此經即是《菩薩道樹經》。」<sup>184</sup>

第二處是關於《孛抄經》，《祐錄》提到：「今《孛經》一卷即是。」僧祐認為道安所記載的《孛抄經》，即是自己所見到的《孛經》。事實上，除了將這兩個經名判別為同一部經外，僧祐還評判了這部經典的屬性，說明了《孛抄經》是翻譯的經典，而不是從已經翻譯好的大部經典中抄出的別生經，如《祐錄》卷 5〈新集抄經錄〉小序提到：

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《孛抄》。此並約寫胡本，非割斷成經也。<sup>185</sup>

### 三、結論

本文逐一檢討了《出三藏記集》中跟支謙譯經有關的所有記載，包括經序、傳記等等。

《出三藏記集》是現存第一部完整的佛教經錄，根據前代經錄的記載以及自己的判斷較為完整地收錄了支謙譯經。

<sup>183</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 16c19–20。「或云《道樹三昧經》二名異，並同一本」，宋、元、明本作「或云《道樹三昧經》，或云《私阿三昧經》，三名異，並同一本」。宋、元、明本的資料，或許是後人根據《祐錄》卷 2 增補的。

<sup>184</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 6c23–24.

<sup>185</sup> CBETA, T55, no. 2145, p. 37b29–c4.

通過本文的考察，可以得出一些重要的結論。在譯者歸屬上，《了本生死經》、《慧印三昧經》乃支謙所譯。在經典形成過程上，可以知道《法句經》的翻譯經過。需要指出的是，《出三藏記集》以前的很多材料現在都消失不見了，所以也很難知道僧祐到底引用了那些材料，也很難知道僧祐在引用的時候是否有遺漏，是否會引用錯誤。

《出三藏記集》的記載對支謙譯經的記載，也有一些不統一的地方：

第一是著錄的用語不統一，比如同是著錄支謙的譯經，用了不同的表達方式。

第二是前後的記載不統一，比如卷 2《新集經論錄》列出了支謙有 36 部 48 卷的譯經，但是卷 13〈支謙傳〉卻認為只有 27 部；又如支敏度的〈合首楞嚴經記〉只合集了 3 部經典，但是僧祐卻著錄了 4 部；

有很多原因可能導致這些不統一，比如成書之後陸續有增補，<sup>186</sup>比如全書不同的部分有不同的材料來源。<sup>187</sup>現有的材料不足，具體的原因不得而知。

此外，《祐錄》的記載還有一些需要謹慎對待的地方：

第一是直接沿襲了前代經錄的記載。有 7 部譯經僧祐並沒有親眼見過，但是他直接根據前代經錄的記載歸入支謙譯經。這 7 部經典 5 部來自《道安錄》，2 部來自「別錄」，前者或許可靠性比較高，後者則疑點頗多，比如《首楞嚴經》很有可能就是轉引自支敏度《合首楞嚴經》的記載，而其實支敏度也沒有見過這個所謂的支謙譯本。

第二是評判同本異譯的標準存疑，比如《新集異出經錄》中列出了 10 組與支謙有關的同本異譯，但是這 10 組中有 7 組都存在闕本，可見他評判同本異譯的方式並不是根據內容。

第三是引用了無法判斷可靠性的材料來源，比如僧祐提到了「關中諸賢經錄」、「眾錄」，但是並沒有說明這些經錄的具體名稱以及來源，而僧祐在《祐錄》中的一些注釋，很有可能也參考了這些未知來源的經錄。

比如從經錄來看，最主要的材料來源是「《道安錄》」與「別錄」，前者是一部具體的經錄，後者所指稱的內容卻不得而知，因此可靠程度也存疑。從

<sup>186</sup> 《祐錄》的增補情況，參見蘇晉仁（1995：10-11）。

<sup>187</sup> 黃志洲（1991：145）認為，《祐錄》表述的差異大概是因為引用了不同的經錄。

現有的材料來看，無法說明「別錄」是一部經錄的名稱。「別錄」應是泛指，指代一批僧祐所參考的目錄。《出三藏記集》引用了這些無法判斷可靠性的材料來源，這也意味著我們根據它來研究支謙譯經時，應該更加謹慎。

總而言之，《出三藏記集》中的材料可以作為很珍貴的一手資料，但絕不是完全正確的一手資料，其中很可能也有錯誤、缺漏，會與真正的歷史事實存在偏差。我們在建立譯經目錄時，應該足夠謹慎。

## 參考文獻

### 古籍

日本七寺、金剛寺古寫經《出三藏記集》。收於日本國際佛教學大學院大學。《高麗大藏經初刻本輯刊》66。重慶：西南師範大學出版社。2013年  
《國家圖書館藏敦煌遺書》146。北京：北京圖書館出版社。2012年  
《(景印)高麗大藏經》31。臺北：新文豐出版公司。1982年

### 中日文專書、論文或網路資源等

- 小野玄妙 (1983)。《佛教經典總論》(楊白衣譯)。臺北：新文豐出版公司。  
中谷英明 (1988)。《スバシ寫本の研究：龜茲國致隸藍の『ウダーナ・ヴァルガ』》。京都：人文書院。  
中嶋隆藏 (1997)。《出三藏記集序卷譯注》。京都：平樂寺。  
內藤龍雄 (1967)。〈敦煌殘欠本《眾經別錄》について〉。《印度學佛教學研究》15：268-270。  
—— (1958)。〈出三藏記集の撰集年次について〉。《印度學佛教學研究》7：162-163。  
方廣錫 (1997)。《敦煌佛教經錄輯校》。南京：江蘇古籍出版社。  
—— (2016)。〈《道行般若經》譯本考釋〉。《宗教學研究》3：88-97。

- 水野弘元（1981）。《法句經の研究》。東京：春秋社。
- 王重民（2010）。《敦煌古籍敘錄》。北京：中華書局。
- 白化文（1987）。〈敦煌寫本《眾經別錄》殘卷校釋〉。《敦煌學輯刊》1：14-25。
- 呂有祥（1996）。《出三藏記集》。高雄：佛光書局。
- 呂澂（1979）。《中國佛學源流略講》。北京：中華書局。
- 李博（2018）。〈支敏度經錄研究〉。《五臺山研究》4：17-23。
- 林屋友次郎（1941）。《經錄研究》。東京：岩波書店。
- （1945）。《異譯經類の研究》。東京：東洋文庫。
- 姚名達（2002）。《中國目錄學史》。上海：上海古籍出版社。
- 胡適（2003）。《胡適全集》冊 24「書信（1929-1943）」。安徽：安徽教育出版社。
- 涂艷秋（2013）。〈從支謙與竺法護的譯經風格釐測敦煌寫卷 P. 3006 經文之譯者〉。《漢學研究》31（1）：285-318。
- 高明道（1983）。《如來智印三昧經翻譯研究》。（中國文化大學中國文學系研究所碩士論文）
- （2013）。〈道安到底有沒有看到支謙的《維摩詰經》？——談談一些目錄研究的問題〉。《法光》287：1-7。
- （2016）。〈從「會譯」談起「合本」〉。《法光》320：2-4。
- 常盤大定（1938）。《後漢より宋齊に至る譯經總錄》。東京：國書刊行會。
- 張雪松（2018）。〈梵漢宣譯還是合本子注——東晉竺曇無蘭著述及生平事蹟蠡測〉。《中國佛學》42：15-27。
- 張德鈞（1977）。〈讀湯用彤先生《漢魏兩晉南北朝佛教史》記〉。《現代佛教學術叢刊》5：309-346。
- 梁啟超（1978）。〈佛家經錄在中國目錄學之位置〉。《現代佛教學術叢刊》40：21-52。
- 陳士強（2008）。《大藏經總目提要·文史藏》冊一。上海：上海古籍出版社。
- 陳志遠（2017）。〈陳金華著，楊增等譯。《佛教與中外交流》〉。《佛教史研究》1：419-442。
- （2018）。〈「合本子注」再檢討：早期佛典翻譯史的獨特方法〉。收於《漢語佛學評論》6，頁 101-117。上海：上海古籍出版社。
- 陳明（2003）。〈梵漢本《阿闍世王經》初探〉，《新疆師範大學學報（哲學社會科學版）》4：68-73。
- 陳金華（2016）。〈曇無讖入姑臧系年新考〉。收於《佛教與中外交流》，頁 27-61。北京：中西書局。

- 陳寅恪 (2009)。〈支敏度學說考〉，收於《金明館叢稿初編》，頁 159–187。北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- 湯用彤 (2000)。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。《湯用彤全集》1。石家莊：河北人民出版社。
- 黃先炳 (2005)。〈《高僧傳》與《出三藏記集》淵源考〉。發表於「馬來西亞傳統漢學研討會」。取讀自 <http://www.faqing.org/forum/viewtopic.php?t=298>。
- 黃志洲 (1991)。〈《出三藏記集》研究〉。(高雄師範大學中國文學研究所碩士論文)
- 黃俊梅 (1995)。〈《須摩提菩薩經》研究〉。(法光佛教文化研究所碩士論文)
- 蔡耀明 (2003)。〈解讀有關《首楞嚴三昧經》的四篇前序後記——以《首楞嚴三昧經》相關文獻的探討為背景——〉。《佛學研究中心學報》8：1–42。
- 譚世保 (1991)。《漢唐佛史探真》。廣州：中山大學出版社。
- 蘇晉仁 (1995)。〈《出三藏記集》序言〉。北京：中華書局。
- 蘇錦坤 (2014)。〈《法句序》與《法句經》重譯偈頌〉。《正觀》70：77–132。
- 釋宗禪 (1999)。〈《思益經》在漢譯經錄的探討〉。《正觀》8：109–135。
- 釋果樸 (1998)。《敦煌寫卷 P3006「支謙」本〈維摩詰經〉注解考》。臺北：法鼓文化。
- 顧偉康 (2013)。〈《須真天子經記》考——竺法護早年是否懂中文？〉。《新加坡佛學研究學刊》1：215–235。

## 西文專書、論文

- Dhammajoti, K. L. 1995. *The Chinese version of Dharmapada: Translated with introduction and annotations*. Sri Lanka: Univ. of Kelaniya.
- Inagaki, H. 1987. *The Anantamukhanirhāra-dhāraṇī Sūtra and Jñānagarbha's commentary : A study and the Tibetan text*. Nagata Bunshodo.
- Maki, I. 1958. On the Chinese *Dhammapada* with special reference to the preface attached thereto. *The Annals of the Hitotsubashi Academy* 9(1): 109–121.
- Nattier, J. 2007. A reassessment of the dates and translator attributions of the *Laonuren jing* 老女人經 (T559) and the *Laomu jing* 老母經 (T561). *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University*. 10: 529–532.
- . 2008. *A guide to the earliest Chinese Buddhist translations*. Tokyo:



- International Research Institute for Advanced Buddhology. Soka University.
- Palumbo, A. 2003. “Dharmarakṣa and Kaṅṭhaka: White horse monasteries in early medieval China”. In Verardi, G. and Vita, S., eds., *Buddhist Asia 1: Papers from the first conference of Buddhist studies held in Naples in May 2001*. Kyoto: Italian School of East Asian Studies. 167–216.
- Schuessler, A. 2009. *Minimal old Chinese and later Han Chinese*. University of Hawaii Press.
- Willemen, C. 1973. “The prefaces to the Chinese Dharmapadas *Fa-chü Ching* and *Ch’u-yao Ching*”. *T’oung Pao* 59: 203–219.
- Zacchetti, S. 2004. “Teaching Buddhism in Han China: A study of the *Ahan koujie shi’er yinyuan jing* T 1508 Attributed to An Sigao”. Annual Report of *The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 7: 197–224.
- . 2010. “Some remarks on the authorship and chronology of the *Yin Chi Ru Jing Zhu* 陰持入經註, The second phase in the development of early Chinese Buddhist exegetical Literature.” *Buddhist Asia* 2: 141–198.
- Zürcher, E. 2007. *The Buddhist conquest of China: The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*. Brill.

# A Study on the Records of Zhi Qian's Translations in *Chusanjang Jiji* 出三藏記集

Zhou-yuan Li

Dharma Drum Institute of Liberal Arts, Buddhist Studies Department,  
Doctoral student

## Abstract

*Chusanjang jiji* 出三藏記集 is the earliest complete Buddhist catalogue. It includes numerous records about Zhi Qian. These records are not always reliable and they differ from each other. Nevertheless, they are important materials allowing us to understand Zhi Qian's translations.

*Chusanjang jiji* contains variety of catalogues and prefaces. What is more, it also includes Sengyou's judgment. This is why there are differences in the records of Zhi Qian's translations. This article analyzes all Zhi Qian's records present in *Chusanjang jiji*, such as the preface to *Liaoben shengsi jing* 了本生死經, the notice to the combined edition of *Shoulengyan jing* 首楞嚴經, the preface to the combined edition of *Weimojie jing* 維摩詰經. The differences between various records and the causes of this situation are also discussed.

It can be proved that the main sources of records about Zhi Qian's translations present in *Chusanjang jiji* are *Dao'an lu* 道安錄 and *Bie lu* 別錄. The former text is a catalogue, but [Q](#)the content of the latter one is unknown, therefore its reliability is questionable. Based on the existing materials, it cannot be proved that *Bie lu* is a catalogue. *Bie lu* should be a general reference to the catalogues referred to by Sengyou, such as the catalogues created by the venerable persons in Guan Zhong (關中諸賢經錄).

The *Chusanjang jiji* quotes sources which cannot be judged reliably. This means that we should be more careful when we study Zhi Qian's translations using the

materials from *Chusanzang jiji*.

The purpose of this article is to discuss the records of Buddhist texts translated into Chinese based on the example of Zhi Qian. It can help us to build a more reliable foundation for future study on the history of Buddhist translations.

**Keywords:** *Dao'an lu*; *Bie lu*; The preface to the *Faju jing*; Zhi Mindu; *Weimojie jing*

