

中華佛學學報第 17 期 (pp.95-121)：(民國 93 年)，  
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 17, (2004)  
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

## 敦煌石室《心經》音寫抄本校釋序說

萬金川

中央大學中國文學系副教授

### 提要

敦煌遺書裡有五件《心經》音寫抄本，其中斯 2464 號的抄本即是當年《大正藏·般若部》(No.256，冊 8，頁 851a-852a)據以錄文而題名為《唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經》的本子。關於此一音寫抄本的譯者歸屬問題，學者之間雖也有長田徹澄針對該一抄本題記裡所云「出自奘師之手」的說法提出質疑(參見《密教文化》第 56 號昭和 10 年，頁 44-5)，但多數學者似乎仍然接受斯 2464 號抄本題記中的記述，而認定該一文本乃出自玄奘所譯。在這個問題上，陳寅恪先生或許是華夏學圈裡首先發難質疑題記之說的學人，他曾懷疑該一石室文本或許並非出自玄奘而是來自不空所譯(參見氏著《金明館叢稿二編》，上海古籍出版社 1980 年初版第一刷，頁 175)。此後方廣錫教授也提出了類似陳寅恪先生的觀點，並主張該一文本或為「玄奘原譯」，而由「不空潤色」。但陳、方兩人也都不曾提出任何積極有效的證據以實其說。(方氏之說參見氏編《般若心經譯注集成》，上海古籍出版社 1994 年初版第一刷，「前言」頁 12)

及至 1985 年，福井文雅教授以〈新出「不空譯」梵本寫本般若心經〉為題，藉由文獻學的比對與若干經錄的載記，學界之間似乎才有學者真正面對了問題而嘗試證成此一說法(福井之文參見《仏教學論集——中村瑞隆博士古稀記念論集》，頁 229-246)。此後福井教授繼雲居寺《房山石經》的出土與刊佈，一連串發表了不少有關《心經》音寫本的論文。然而，在有關譯者的歸屬問題上，福井教授的立場則一如他所使用的論證方式，始終都未曾改變，仍然堅持敦煌石室抄本與《房山石經》裡兩方《心經》音寫刻石之一，是出自不空三藏之手。我們雖然並沒有在譯者歸屬的認定上提出任何新穎的說法，但是在這個問題的探究上，卻也不打算再度採取福井教授那種純以外部證據來進行論證的方

式。在本文對《心經》音寫抄本的校釋過程裡，我們將嘗試讓這些文本自己訴說它們的身世。

換言之，我們準備從這些文本自身的「口供」與「筆錄」著手，而試圖透過其內部字裡行間所反映出來的語音特徵的描寫，以及其間音寫用字的選造分析，來找出更為直接而有力的證據，

p. 96 ↗

從而顯示我們在譯者歸屬問題上的論斷也更具可靠性。並且，我們認為這種藉由語段的音韻分析以及字詞選造的風格學分析（stylistic analysis），其間所能得出來的證據將會比福井教授所舉出來的那些外部證據更為直接而有力。蓋諸如《房山石經》之類的出土文獻，這一類外部證據的獲致往往都是既偶然而又意外的，但文獻的語音特徵乃至其字詞選造的語言風格之類的成素，則明顯的具有其存有論上的旨趣（ontological significance），因為它們都是內在於文獻之中並隨文獻的存在而存在。

**關鍵詞：** 1.《心經》 2.音寫 3.音譯 4.梵漢對音 5.佛經譯音 6.二合  
7.引 8.中古音 9.隋唐音韻 10.長安方言 11.河西方言 12.風格學分析

## 【目次】

[一、《大正藏·心經》音寫本的錄文以及該一文本的譯者歸屬問題](#)

[二、石室抄本與石經刻本的研究概觀](#)

[三、《心經》音寫抄本與佛經音寫詞研究](#)

[四、《心經》音寫抄本與唐五代西北方音研究](#)

[【補記】](#)

p. 97

## 一、《大正藏·心經》音寫本的錄文以及該一文本的譯者歸屬問題

《大正藏·般若部》收有一件敦煌出土而由漢音轉寫的梵語佛典，其題名為《唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經》(No.256，冊 8，頁 851a-852a)。這一件有幸經由日本敦煌學先驅學者矢吹慶輝加以辨識而錄入《大正藏》的敦煌抄本，[1] 全文由三大部分構成：其一為「慈恩和尚奉 詔述序」[2] 的序分，據題記所言，則稱此一序分是自「西京大興善寺石壁上錄出」；其二為密咒〈蓮花部普讚歎三寶〉的梵音漢字轉寫，這一部分則署名為「不空奉詔譯」；其三是《梵本般若波羅多心經》逐語的漢字音寫，而這一部分的題記則作「觀自在菩薩與三藏法師玄奘親教授梵本不潤色」。在前分的序文裡，該文的作者於開卷之初便以相當堅定的語氣指出：「梵本《般若多心經》者，大唐三藏之所譯也」。在中國佛教的傳統裡，一般而言，所謂的「大唐三藏」，在多數的情況下是用來指有唐一代西行取經的高僧玄奘。但是，這件《心經》的石室音寫抄本果真是出自奘師之手，而序文的作者果真就是奘師的高徒慈恩窺基嗎？

事實上針對《心經》音寫本的譯者歸屬問題，一早便有學者提出了質疑。長田徹澄在 1935 年《密教研究》(第 56 號)，發表了一篇題名為〈燉煌出土·東寺所藏兩梵本玄奘三藏音譯般若心經 研究〉的論文。在該一論文中，長田徹澄便指出序分裡捨新譯「觀自在」不用而採舊譯「觀音」一詞，進而配合序分裡的觀音感應敘事，[3]其間又編入不空三藏所譯出的陀羅尼，

p. 98

乃至音寫《心經》本身所欲張揚的密咒化傾向，[4] 這些在在都表明了石室《心經》音寫抄本濃厚的密教性格。加之，《大正藏》活字排印的錄文，在內容上舛誤頗多，因此長田徹澄便推定該件出自敦煌石室的抄本或非奘師當年的原貌，而是日後在密教隆盛時期經過整編而成立的本子(參見該文頁 44-5)。至於該件抄本究竟是假何人之手而成為如今的樣式，乃至該一抄本成立的可能年代，

p. 99

長田徹澄在前揭論文裡則並未加以處理。

肅宗朝，當時杖錫西京大興善寺的不空三藏曾經數度上書，奏請朝廷「搜檢天下梵夾修葺翻譯」(參見《大正藏》冊 52，頁 828a-b)，而據傳肅宗也曾將玄奘當年遺留在大雁塔內的梵語佛典交付給他翻譯。[5] 因此，這部充滿密教風格的石室《心經》音寫抄本是否也曾經過了不空三藏或其門弟的潤飾乃至整頓呢？特別是在敦煌卷子斯坦因編號第 5648 的一件相同內容的抄本裡，出現了「觀自在菩薩與三藏法師玄奘親教授梵本不空潤色」的題記。在這兩件同一內容的抄本裡，「不潤色」與「不空潤色」的出入，究竟是抄手的無心之失？還是另有其他隱情呢？在這一方面，我們目前雖然缺乏漢地書面史料上的直接證據來回答這個問題，但是隨著此地《敦煌寶藏》與大陸方面《房山石經·遼金

刻經》的刊行，以及《大正藏》所錄漢文佛典「印度撰述部」暨「中國撰述部」數位化的成功，加之漢語音韻學者在隋唐五代音韻研究上的持續挺進，而特別是在此一時期裡西北方音的探究上所取得的重大成就，以上這些堪稱震爍古今學壇的出版事業與研究成果，在在都使得我們今日比起前代的學者更有機會來嘗試解決石室《心經》音寫抄本的譯者歸屬問題。

首先我們必須嚴正指出的，乃是目前《大正藏》所收錄的《心經》音寫本，不論是在其所據的底本上，或是在整體的錄文工作上，前者有相當的瑕疵而後者的判讀則出現不少的錯誤。《心經》音寫抄本除了出土於敦煌石室中而目前為人所周知的五件之外，與此相類的抄本其實還留有數件當年經由來華的日籍學問僧攜往扶桑，經由展轉傳錄而倖存於世的本子。<sup>[6]</sup> 除此而外，尤為引人注目的，乃是兩方鑄刻於石版之上，

p. 100

大約成立於西元十二世紀左右遼金時期的《心經》音寫石刻本重現人間。<sup>[7]</sup> 由此可知，《大正藏》當年據以錄文的底本顯然並非目前存世的唯一孤本。因此，從我們今日所能擁有而數量龐大的梵、漢兩種語文的相關文獻來看，或是從版本學乃至輯讎學的立場而論，當年《大正藏》錄文的基礎自是極其脆弱而不堪的。那些保存在日本的傳世抄本此處或可暫不討論，而但以我們初步對校石室出土的五件抄本，便可以輕易發現該件《大正藏》據以錄文的抄本，似乎也稱不上是存世抄本群裡的「善本」。《大正藏》編纂期間正值敦煌學發軔的初期，或許囿於當時有限的知識格局，<sup>[8]</sup> 藏經的編纂群才會誤取了這一件表面上看起來堪稱完整而內容其實多有乖謬的抄本來進行錄文工作吧！

事實上，這件被錄入《大正藏》的抄本，不論是其形式或內容，都有不少錯誤存在其間。除了頁 851b.6 在錄入不空所譯密咒的題名之際，而於「部」字之下增添了一個出處不明，

p. 101

似乎毫無版本依據的「等」字而題作「蓮花部等普讚歎三寶」。此外，最為嚴重的，莫過於是這件抄本之中有一大段重出的誤抄，抄手當年或因於便宜行事，或基於敦煌當地紙張取得不易，而使用了直角勾銷號分別勾出此一重出段落以示廢棄之意。<sup>[9]</sup> 然而，當年抄手原擬廢棄的段落，竟然未為《大正藏》的編纂群所察而混入了正文之中。長田氏的前揭論文雖然在利用了法隆寺所藏梵本，以及東寺觀智院所藏漢字音寫並梵字悉曇對照抄本等傳世文獻，<sup>[10]</sup> 而留意到了這個在經文裡重出的段落，但或因於當年作者未能親睹石室抄本的原件或是寫真，故而也只是單純地把它們視為是《大正藏》排版編印過程裡的手民之誤而已。<sup>[11]</sup>

時值今日，隨著此間《敦煌寶藏》的印行，我們已然可以輕易地同時瀏覽五件石室的《心經》音寫抄本，在直呼自身的幸運之餘，也當下發現石室抄本與《大正藏》的活字排印本之間的不少出入，其實只是緣於當年編纂群對該一抄本的書寫形式在判讀上出了一些問題。<sup>[12]</sup> 《大正藏》之所以為學界樂於使



用而稱美之聲盈耳，原因固然很多，但其中最為重要的一項，應該是在多數情況下，該一藏經所收錄的佛典都隨頁附有歷代各版藏經的異同對照。就此而言，以目前學界在敦煌學乃至隋唐五代西北方音的研究現況而論，

p. 102

《大正藏》所收錄的音寫本《心經》實有重新加以校訂的必要。我們以為這項校釋工作不但可以提供給學界一個比較可靠的《心經》音寫的版本之外，同時也可以對這件音寫抄本的寫成年代乃至其可能的翻譯者或潤文者，提供若干具有建設性的線索來追查這些懸置未決而又饒富興味的問題。

## 二、石室抄本與石經刻本的研究概觀

就筆者個人所知乃至相當有限的瀏覽所及，自從長田氏的前揭論文開始質疑石室抄本序文作者的真實性，並進而懷疑其間觀音感應敘事與歷史裡玄奘西行取經之間的關連性，並得出該件《大正藏》據以錄文的石室抄本或許並非奘師當年譯出的原貌這樣的結論之後，針對這些問題，學界似乎沉寂了相當長久的一段時間而無人深究。就筆者個人所知，其間似乎除了 1977 年專研中國佛教的 L. Hurvitz 以“Hsüan-tsang 玄奘 (602-664) and the Heart Scripture”為題，依《大正藏》所錄而把小字夾注裡各個梵文語段的漢文意譯詞轉翻成為英文之外，[\[13\]](#) 這件敦煌《心經》音寫抄本彷彿像是又重新回到了石室一般，竟然在學界之間消失的無影無蹤。然而，即使是如 L. Hurvitz 之流的中國佛教史專家，當他在前揭論文之中針對這件音寫抄本以及玄奘的意譯本進行翻譯之際，似乎也從來未曾措意於該件石室抄本包括序文作者與正文譯者的真實性問題，而對於諸如〈蓮花部普讚歎三寶〉之類的密咒竟然會夾雜其間，他似乎也只顧著依漢音以還原其梵文原語，而無暇思及其間所代表的意義。雖然如此，但卻由於 L. Hurvitz 的這篇論文，總算也適時填補了學界在石室音寫抄本研究上的長期空白。[\[14\]](#)

誠如 L. Hurvitz 自己在文中所說的，一個對《心經》更為周遍而深入的研究，必須是建立在一個對現行各式校訂本的細密比對的基礎之上的，而他也坦承自己的譯文未必是恰當的。

p. 103

若究其原因，L. Hurvitz 則認為問題出在《大正藏》的錄文除了那些顯而易見的手民之誤外，還充滿了各式各樣文本在傳抄過程裡可能出現的竄亂與訛誤。事實上，L. Hurvitz 對該件音寫抄本的翻譯的確不能說是成功的，這不僅僅是肇端於《大正藏》那些充滿訛誤的錄文，同時也在於他個人的某些學養似乎也出了一點小問題，譬如把抄本裡「慈恩和尚奉詔述序」譯成了“preface to the copy humbly made, of the record inscribed by the Upādhyāya of the Monastery of Compassionate Grace”，便是一個相當明顯的錯誤，因為此中「慈恩和尚」指的乃是奘師的高徒窺基，而不是慈恩寺或是晚年駐錫該寺的玄奘法師。[\[15\]](#) 此外，L. Hurvitz 在漢字音寫本的梵語還原上，雖然也可以見出其認真的一面，例如以括號補入了一些漢字音寫本裡所無而在梵語語法或文意上必須有的語段，

但他對其還原工作所必須提出的語文學基礎或是漢語音韻學的背景，卻全然未置一辭。在以語文學或文獻學為基石的漢梵語音對勘還原的研究裡，L. Hurvitz 的這種還原手法，若對比於 Paul Harrison 與柯蔚南 (W. South Coblin) 兩人合撰的〈《大樹緊那羅王所問經》中所出漢字音寫陀羅尼初探〉，[16] 則其粗糙的程度是相當令人震驚的！

當然，L. Hurvitz 也的確是一位頗有見識的學者，在這篇論文的結語裡，他也敏銳地體認到該件敦煌音寫抄本的語音材料對研究漢語音韻流變的重要性，雖然他自認不是這一方面的專家，但 L. Hurvitz 卻也明快地告訴了我們，該件音寫抄本在漢語音韻上的兩項極為特異之處：其一為從頭至尾在整個西元七世紀期間，開音節仍然有收入聲韻尾的現象（對於如此的音韻現象而給予這樣一個年代的定位，當然是 L. Hurvitz 誤以為該件石室抄本乃出自於奘師之手的結果），其二為濁塞音之前往往帶有同部位的鼻音。[17]

p. 104

其次，在此還必須一提的研究，乃是福井文雅教授繼 1984 年收於《敦煌 中国 仏教》一書裡，專肆討論石室《心經》漢文抄本的鴻文——〈般若心經〉（見前揭書，頁 35-80）——之後，而於 1985 年在《仏教學論集——中村瑞隆博士 古稀記念論集》一書之中，以〈新出「不空譯」梵本写本般若心經〉為題的論文。[18] 在這篇論文裡，福井文雅教授藉由石室五件抄本的文獻學比對以及若干漢地經錄與文獻的載述，並透過抄本署名不空所譯〈蓮花部普讚歎三寶〉裡所出密咒的來源考察，發現在不空所譯的密咒裡的確有極其近似的音寫文字存在，[19] 進而論證石室夾注抄本裡語段的意譯內容以及正文音寫部分的若干潤飾，並非出自奘師而是經由不空三藏之手，並且他還根據了斯 5648 號，亦即題署「不空閏色」的夾注抄本，而嘗試還原出不空三藏當年意譯文本的原貌。[20]

在有關石室《心經》音寫抄本的研究上，福井文雅教授的這篇論文當然是具有相當突破性的，雖然在該篇論文裡，作者也同樣沒有展開這件石室音寫抄本的實質性校訂工作。此外，福井在這篇論文的結語裡，則談到了有關五件抄本之間，或書「不閏色」，或書「不空閏色」的問題，乃至其間所謂「閏色」是指何而言？是指夾注裡意譯部分的潤文？還是指正文部分音寫過程裡的審音，或是夾注裡的音讀提示？這此種種都還有待更進一步的考察，但是諸如唯見於音寫抄本裡的「曩無鼻娑麼野證」（nābhisamayaḥ，無證），福井教授則指出該一文句乃是不空譯文裡原先用以解釋前句「無得」

p. 105

（na prāptir）之義的夾注，而為抄手竄亂乃至也被長田等人混入了正文之中，並且認為這一類解釋性文字的增入，似乎也可以算是一種「閏色」。[21]

除此而外，由於《房山石經》拓本與寫真的刊佈與流通，福井文雅教授也相繼以雲居寺南塔下出土的兩件分別署名為不空與慈賢所譯的《心經》音寫刻石為中心，在 1987 年與 1989 年分別發表了兩篇論文：〈不空譯（譯音） 梵文復

原)與〈新發現慈賢譯音《梵本般若波羅蜜多心經》〉。[\[22\]](#) 在這兩篇研究裡，福井文雅教授都藉著相同的操作手法，而以中村元等人校訂的梵本為中心來進行石經本的梵語文本還原工作，同時並於文後附有若干極其簡略的對勘註記。但是，對於這兩個音寫文本裡的漢語文字在當時的實際音讀，福井文雅教授在他那兩篇以漢梵文本對勘還原為中心的論文裡則全然未加任何處理。這種相當粗糙的操作方式，從漢梵音韻對勘還原的方法學來看，顯然存在著極其重大的缺失。

再者，方廣錫 1994 (頁 39-43)，也以斯 2464 號為底本並參照其他四件抄本而進行了對勘錄校的工作。[\[23\]](#) 然而，若從嚴格的韻學立場來看，則該文的錄校工作至多也只能算是相當初步的，

p. 106

而其文後的對勘註記其實也和福井一般無二，都顯得相當貧乏，並且都同樣欠缺了來自文本本身音韻所顯示出來的那些強而有力的直接證據。除此而外，在國內學者之間，隻身遠赴房山雲居寺進行多年田野並刊行三大冊研究報告的陳燕珠女士，也在「石室本」與「石經本」的對勘方面做了若干奠基性的初步研究，在她三大冊研究報告裡有一冊題名為《房山石經中遼末與金代刻經之研究》，其間便有石經甲乙二本與石室五件抄本逐語段的對照，並同時附有作者個人簡略的對勘註記。[\[24\]](#)

以上這些學者在有關石室本與石經本的校勘工作上或是在漢梵音韻對勘還原的研究上，其成就固然有其一定的學術貢獻與價值。然而，若是從一個比較嚴謹的文本韻學與版本對勘的立場而觀，或是就目前中古漢語音韻研究的具體成果而論，則前此的各種校勘工作乃至漢梵音韻對勘還原，似乎都難以稱得上是完善而成功的。特別是這些學者的對勘註記都顯得過於單薄而且粗糙，幾乎都欠缺而缺彼地少了一些韻學過程裡必要的手續。因此，在這種情況之下，他們研究裡各自對石室本乃至石經本在譯者歸屬問題上的種種論斷，似乎在基礎上也並沒有如同他們自己所宣稱的那般堅實。當然，他們既有的學術成果都為我們進行中的石室抄本的校釋工作帶來了相當的便利，然而限於我們目前的研究——以石室五件抄本的校釋為中心——因此並不打算直接涉入有關石室抄本與房山石刻本之間在文獻學上的細密對勘。至於福井文雅教授日後是否又繼續在這五件石室抄本上展開了新的研究乃至於著手其間細密的文本校釋，且恕筆者眼拙，這一方面就非個人目前所能夠知道的了。

大體而言，福井文雅與方廣錫兩位教授的見解與我們的看法之間，實質上並無太大的差異。[\[25\]](#) 然而，就方法學的意義來說，我們並沒有如同福井教授一樣的，更進一步嘗試從石室抄本的外部找尋更多的證據來支持或充實這個論斷的可信度。

p. 107

特別是在房山「石經甲本」出土之後，當這個關鍵性文本已經給出了石室抄本譯者歸屬問題極其明確的答案之餘，在這種謎霧漸次廓清而雲破月來的情況之

下，我們還有必要再從外部文獻來追索這個謎底已然揭曉的問題嗎？因此，若說目前進行中的這個校釋工作還能有些許意義的話，或許應該是在方法學的層面上吧！

在此次擬議中的石室抄本的校釋過程裡，我們主要訴求的文獻只是這些抄本本身而已，並且嘗試著讓這些抄本自己訴說它們的身世。換言之，我們準備從這些抄本自身的「口供」與「筆錄」著手，而試圖透過其內部字裡行間所反映出來的語音特徵的描寫，以及其間音寫用字的選造分析，來找出更為直接而有力的證據以顯示我們在譯者歸屬問題上的論斷是有其可靠性的。並且，我們認為這種藉由語段的音韻分析以及字詞選造的風格學分析（*stylistic analysis*），其間所得出來的證據將會比外部證據更為直接而有力。蓋諸如《房山石經》之類的出土文獻，這一類外證的獲致往往都是既偶然而又意外的，但文獻的語音特徵乃至其字詞選造的語言風格之類的成素，則明顯的具有其存有論上的旨趣（*ontological significance*），因為它們都是內在於文獻之中並隨文獻的存在而存在。

當然，若純就外部文獻所顯示的證據來說，福井文雅教授在其前揭的那些研究裡所做出的種種推述以及細密的文獻學比對，其實已經相當明快地證成了他在石室抄本譯者歸屬問題上的一貫主張。正因為如此，我們目前的校釋工作似乎也沒有必要再次重複福井教授曾經進行過的那些相關的外部證據的考察了。

至於從漢語音韻分析的角度，特別是利用發展有年而成績斐然的「共時異源梵漢對音還原」的方法學來處理這些石室抄本的校訂工作，乃至運用「語言風格學」（*linguistic stylistics*）的分析手法而來廓清譯者歸屬的問題，就筆者個人所知，除了漢語史專業而浸淫於漢語音韻流變的學者曾經單向地利用過漢譯佛典裡類似的音寫材料之外，似乎他們之間並沒有學者曾經回饋地以諸如此類的語言學進路（*linguistic approach*）而嘗試進行有關該五件石室音寫抄本的校釋工作。

筆者忝為佛教學研究社群裡的一員，敦煌學固非個人所擅，至於漢語音韻之學充其量也只能算是門牆初窺而堂奧未睹的新手，所以敢見笑大方而不揣譎陋以求嘗試會通此三途者，豈真積之厚而力躋乎哉！但求能稍解恆沙之惑於點滴而已。其中野人獻曝而敝帚以珍之處，自是所在多有，這一點還得請方家在寬宥之餘，能不吝賜教斧正而更有益於斯學之開展，以重振漢譯佛典昔日的風采，則此一操觚率爾，含毫於耳食之作，或能蒙諸佛菩薩之諒鑑於萬一矣。



### 三、《心經》音寫抄本與佛經音寫詞研究

在《敦煌寶藏》所收錄的卷子裡，共有五件《心經》的音寫抄本，它們的編碼分別是：斯 2464、斯 5648 號、伯 2322 號、斯 5627 號與斯 3178 號。前三件有小字夾注，而其中的斯 2464 號即是當年《大正藏》錄文所據的底本。至於後兩件，其中斯 5627 號雖有少許夾注，但礙於《敦煌寶藏》刊行的影本字跡不清，辨識上頗為困難；雖然如此，該件抄本卻對研究漢字音寫本《心經》的實際誦讀情況來說，有其一定的價值，而特別是在處理語流音變上所謂「增音」或「減音」的過程裡，這件抄本尤其具有其重要性，因為它是五件之中唯一使用了間隔符“·”來切分語段或音段（segment）的本子；[26] 而斯 3178 號則是一個在正文部分裡僅錄下其開頭約二百餘字左右的殘本。

其次，再從樣式上來看，則目前存世的這五件石室抄本大體有著三種不同的著錄形式：其一，前分序文、中分禮讚、後分正文，三分俱足，斯 2464 號即是；其二、僅抄中分禮讚與後分正文而未錄前分序文，斯 3178 號與斯 5648 號即是；其三，僅錄後分正文而無前分序文與中分禮讚，斯 5627 號與伯 2322 號即是。這種著錄樣式上的出入，是哪些原因造成的，我們並不清楚。或有可能原先的抄本都是三分具足而在歲月裡某些抄本則亡佚了其中一二，當然也有可能原初在敦煌該地便有不同樣式的抄本在流傳著。[27]

此外，就三件夾注本而言，其小字夾注的內容大體也可以分成三類：其一是音讀的重點提示，其二是梵文語段的意譯，其三是語段的編碼。由於華、梵兩種語言在語音結構上的重大差異，前者是一種音節性的輔音文字，而其元音則有長短，同時並擁有豐富的複輔音或輔音串，因此在拼音上，便顯得相當靈活；然而，單音節的漢語則不然，中古之後，複輔音或輔音串幾近蕩然（當然也有若干學者認為複輔音的聲母現象根本就不曾在漢語音韻系統裡存在過，

p. 109

但這些屬於漢語上古音的問題，並非本文處理的主題，至少在中古音階段裡以《切韻》音系為中心的漢語音韻系統之中，複輔音的聲母現象並不存在，否則音寫梵詞之際便無須利用「二合」之類的設計了），其單音節語雖有聲調之別，但其韻部（亦即由韻頭、韻腹與韻尾構成的部分）則較之梵語音節裡的對應單位來得更形複雜，複合元音（韻頭+韻腹）頻出而主元音（韻腹）則無所謂長短之分，並且在中古時期還往往帶有入聲或鼻聲韻尾。這些梵漢語音結構上的重大差異，可以說在在都造成了漢音轉寫梵語的實際困難。

幾乎從漢末的古譯時期開始，佛典的譯家都必須面對這個令人頭痛的困局，而他們或藉由省音的方式，或通過音節重組的手段而來構擬梵音。[28] 及至梵僧來華日夥而漢僧西訪漸盛之際，

p. 110

密教東來而陀羅尼「語靈效應」（effect of word-souls）的講求，[29] 也在在促成了華梵對譯的審音日趨嚴密，而昔日省音或音節重組的手段顯然已經無法

滿足新譯時期音寫梵語的嚴格要求。因此，包括古來那些藉省音或音節重組等手段而來的大量音寫詞，既不問其是否譯自梵語原典，也不論其間是否有華夏地區的方音之別，乃至完全棄漢語音韻流變的史實於不顧，譬如某些入聲韻尾已然在此一時期有其消失或弱化的現象等等，而它們便經常被新譯時期的譯家們諸如玄奘、玄應與慧琳等人評之為訛誤或錯略。[30] 《心經》夾注抄本裡以「二合」的用語來提示梵語輔音串的音讀，而以「引」來張揚梵語長元音的音程，乃至以「半」來表顯梵語輔音收尾的閉音節等等，諸如此類的設計可以說正是此一潮流之下的產物。

若是我們能夠稍事比對漢、藏兩地的佛典譯籍，或許便可以立即發現在漢譯佛典裡大量充斥的音寫詞，其實它們並不見於那些對等的藏地佛典之中。[31] 因為在藏地的譯經裡，譯家們即使在面對諸如人、地等專有名詞的情況下，也幾乎毫不猶豫地採取意譯的途徑來進行語際之間的轉換；並且在面對陀羅尼之類的密咒時，在這種禁止採取意譯的場合裡，藏地的語文學者也為譯家們設計了一套特殊的藏文字母來逐語轉寫它們。[32] 然而，當我們回首佛典漢譯的來時路，人們往往但只留意到西天取經路途上的諸般險阻，而忘卻了譯師們譯經之際度聲審音的辛酸以及造字選詞的艱難。為了應付漢地幾乎無度的譯經需索，最為快捷的翻譯方式或許便是在詞匯上大量襲用古譯或舊譯時期的譯語或是直接以漢字換寫梵音，乃至在句平面上採取逐語直譯的手段等等。[33] 但是，由於人、地等專名，乃至諸如 *nirvāṇa*（涅槃）、*bodhisattva*（菩提薩埵）

p.111

等重要術語的大量音寫，而這種直書其音的語際交換，勢必導致源頭語（*source language*）載體裡文化信息上的耗損，從而也多少阻擋了操持目的語（*target language*）的信眾對這些使用在地語音轉寫的人、地名稱，乃至法相術語有其更為充分的理解機會。[34]

但是，失之東隅而收之桑榆，那些原本令人在閱藏之際望而卻步的音寫字詞，卻在上個世紀的漢語音韻研究裡大放異彩，從而使得不少學者因此成就了他們極其輝煌的績業。從馬伯樂的〈唐代長安方言〉和鋼和泰的〈音譯梵書與中國古音〉兩文以降，只要是涉足漢語音韻流變的研究，幾乎除了高本漢之外，沒有一篇不援引漢譯佛典裡的音寫材料來進行漢語音韻實際音質的擬測。[35] 因為，這一批起自東漢而迄於北宋，歷時幾近千年而由漢音轉寫的龐大借詞（*phonemic loans*），不啻就是漢語音韻歷時變遷的活化石。在近當代以來的漢語音韻研究裡，不論是所謂「佛經譯音」，還是「梵漢對音」，乃至更具有學究氣味的「共時異源對音還原」，這些新興的漢語音韻學術語，幾乎已經到了和傳統裡「反切」之類的用語一樣而為這個領域裡新興一代的學者所盡知。

梁慧皎的《高僧傳》曾經針對華、梵兩種語言在音韻結構上的差異，有感而發地說：「自大教東流，乃譯文者眾，而傳聲者蓋寡。良由梵音重複，漢語單奇。若用梵音，以詠漢語，則聲繁而偈迫。若用漢曲，以詠梵文，則韻短而辭長。是故金言有譯，梵響無授。」（卷 13，T50，頁 415a）事實上，在龐大的漢譯佛典文獻群裡，完全直書其音而試圖錄存天竺語趣的文本，除了所謂「真言」（*mantra*）與密咒（*dhāraṇī*）之外，並不多見。就此而言，在密教的影響

之下，充滿濃厚咒語化傾向的石室《心經》音寫抄本，當然也應該包括其石經刻本在內，毫無疑問的，乃是其中最為寶貴的一件。不論其傳譯之初是基於語靈崇拜的宗教感應，或是為了妙體梵音的教學效果，

p. 112

《心經》音寫本也都會是一份研究隋唐五代音韻，而特別是在歷史方言學中的西北方音的研究裡，不可多得的絕佳語料，因為在「語靈效應」的流風影響之下，或是在領會天竺語趣的語言學習之上，勢必使得音寫者更加專注於梵語音聲與漢字音韻之間的切合與對應。

此外，諸如夾注本裡那些「二合」之類提示音讀的雙排小字注記，若從漢語音韻研究史的觀點來看，此類精密的審音方式是否曾經給稍後時期漢語音韻研究帶來了若干實質的影響？而諸如此類的設計究竟是出於何人之手？它們又是如何被構想出來的？哪些成分或為中土所固有？哪些成分則純屬舶來？並且，其間經由華、梵兩種「語言文化」彼此交匯而開創出來的部分又是哪些？再者，這些精心的設計是否真正能夠跨越慧皎當年所體認到的那一條橫梗在梵、漢兩種語言之間語音系統上的鴻溝呢？這些都是饒富意趣而令人好奇的問題。

當然，我們更為關切的，乃是這些透過漢字來音寫梵語《心經》的抄本或石刻本，到底這些著錄其間的漢字音讀在語音系統上反映了哪些特質？這些音寫本之間所施用的漢語字詞彼此在音韻系統上是否是相互一致？而它們所表現出來的語音是否就是唐五代的西北方音？此外，這些漢語字詞所構成的音寫系統是否和玄奘乃至義淨等人的音寫系統是相互吻合的呢？抑或是，它們更接近於不空三藏的音寫系統呢？除了前述這些語音的問題之外，石室抄本或石經刻本裡那些用以音寫梵語的漢字本身，是否也和通常的漢語字詞一般無二，還是說其間存在著某些不太為人所知的特色？

雖然以上這些問題都是相當有趣的，但在我們擬議中的校釋裡，基本上並不打算全面處理前述的這些問題，這一方面固然是因為石室音寫抄本對於但有四百五十個音節左右的梵本《心經》（此處若以古典印度式的算法，則為十四個 śloka），在漢語字詞的使用上，充其量也只不過是寥寥五百五十六之數而已，[\[36\]](#) 並且其中諸多漢語字詞還不斷地被重複使用（此中前者以 Conze 的校訂本為計，而後者則以《大正藏》的錄文而扣除其重出誤抄的部分為計）。在如此狹窄的文獻基礎上試圖做出過多或過遠的推述，無論如何都顯得相當不智而且危險。當然，另外一方面，限於個人的學殖，前述的某些問題其實早已大大超出了筆者目前的知識能力。因此，我們的校釋將以描寫石室《心經》

p. 113

音寫抄本的語言現象為主，而特別著重其語音所表現出來的聲母系統。至於這些語音現象在漢語音韻流變史上所顯示的意義，那就必須有待於各方高明了。



## 四、《心經》音寫抄本與唐五代西北方音研究

若就漢語音韻史而言，我們此項校釋工作所直接面對的語音材料，學者之間大體上認為那是屬於隋唐音階段。雖然漢語音韻學者們對於《切韻》音系的性質始終存在著爭論，但一般較為寬鬆的講法，大體還是認為我們可以用《切韻》音系來概括西元六、七世紀士大夫階級的讀書音。<sup>[37]</sup> 如果說《玄應音義》反映了此一時期關中地區書面漢語的語音狀況，則根據周法高先生《玄應反切考》的研究，那麼《切韻》音系便沒有理由不能拿來代表該一地區書面漢語的語音狀況。

長久以來，學者之間在《切韻》音系的研究上，從高本漢以降已然積累了極其驚人的研究成果，並在這個堅實而可資參照的基礎上，一方面有諸如羅常培與張清常等前輩學者致力於唐五代西北方音的研究而導其前路，<sup>[38]</sup> 另一方面則更有當代俊彥，諸如尉遲治平、施向東、儲泰松，乃至劉廣和等人繼之於後，並且更為直接而大量地藉助此一時期佛典的音寫語料來著手細緻化的歷史方言學的研究。<sup>[39]</sup> 透過以上這些精心的研究及其豐碩的學術成果，我們也逐漸理解到諸如在不空等人的密咒譯籍裡，乃至於在《慧琳音義》一書之中所反映出來的一些特殊而非《切韻》音系所能完全涵蓋的語音現象，乃屬唐五代時期的西北方音，而它們和玄奘乃至義淨一系譯述作品裡所反映出來的音譯系統並不是完全扣合的。<sup>[40]</sup>

p. 114

在這一方面，特別是在探討此一時期西北方音的分歧上，劉廣和教授幾篇討論唐代八世紀長安聲紐以及義淨與不空音譯系統對比研究的論文，<sup>[41]</sup> 乃至施向東教授早年一篇以〈玄奘譯著中的梵漢對音和唐初中原方音〉

p.115

為題的論文，<sup>[42]</sup> 對我們當前的校釋工作都曾給予了莫大的啟發與直接而立即的助益。此外，諸如高田時雄享譽學壇的名山之作，<sup>[43]</sup> 以及美籍漢學家柯蔚南教授在這個相同主題上的幾篇重要論文，同樣也是我們校釋過程裡不可或缺參考資料。<sup>[44]</sup> 在我們進行校釋的過程裡，將會大量利用他們的研究成果而不再一一標出。不敢掠美，特此誌之。除此而外，新近由李葆嘉教授負責理校而刊行的《隋唐音研究》（南京師範大學出版社 2003 年），我們在校釋過程裡也時有參考，而該書乃是趙元任先生的入室弟子——葛毅卿先生的遺著。

最後，我們還是必須事先強調的，那就是這項校釋工作的主體仍然是擺放在石室五件抄本的音寫語料上，既不企圖針對目前學界流通的數種梵語原文的文本提出任何新的校訂，也不準備全面處理夾注本裡意譯者的歸屬問題。因此，雖然近百年來有關梵、漢兩本《心經》的文獻學研究早已汗牛充棟，而其間一些重要的著作筆者又未曾見及，<sup>[45]</sup> 加之我們目前的研究重點但僅限於前揭的五件抄本，因此雖然坊間早已出版了由林光明先生蒐羅了一百八十四種各式語文版本，



p. 116

精心編著而成的百納對照本《心經集成》，[46] 我們仍然不準備在下文的校釋裡利用該書所提供的豐富材料，而針對現行諸梵本乃至各種傳世抄本之間的異同進行任何實質性的文獻學對勘。因此，除了長田徹澄的前揭論文之外，關於音寫《心經》的傳世抄本以及法隆寺多羅葉梵語寫本，乃至 M. Müller 與 E. Conze 等人的梵語校訂本，基於方便，我們的取材除了在必要時而參考前揭方廣鋁、福井文雅、陳燕珠與林光明等幾位學者著作中的相關材料之外，主要仍是來自以下各書：一、中村元·紀野一義譯註《般若心經·金剛般若經》（岩波書店，昭和 36 年第四刷），二、田久保周譽著·金山正好補筆《梵字悉曇》（平河出版社，1983 年三版發行），三、田久保周譽著《解說般若心經》（平河出版社，1983 年），四、E. Conze's *Thirty Years of Buddhist Studies* (The University of South Carolina Press, 1968)。

p. 117

## 【補記】

在許多奇妙因緣的輻輳之下，自己竟然不知不覺地步入了一個已往並不熟悉的學術領地，而開始著手敦煌石室《心經》音寫抄本的對勘與校釋。這一類奠基性的刻板工作其實並非個人所擅，而且也一向不是自己樂於從事的學術志業。記得是去年 11 月左右，應某學誌之邀審查了一件由英文撰寫而以「奘師《心經》音寫本」為探究主題的學術論文。在這一件篇幅將近六十頁的論文裡，作者藉由中村元等人的梵語校訂文本而審視了《大正藏》所收錄的《心經》音寫本，並嘗試透過「漢、梵語音對勘分析」的立場而著手評估此一音寫本的成就與缺失。

1994 年 4 月左右，在玄奘河南偃師故里及當年大師譯經所在的西安兩地，共同舉辦了一次有關玄奘一生學思及其學術成就的國際性學術研討會。在該次學術會議裡，與前揭論文若相彷彿的，中國社科院亞太研究所的葛維鈞教授也發表了一篇題名為〈論《心經》的奘譯〉的文章，不過該一論文則是以石室音寫抄本來對勘 Conze 校本與其他漢譯傳本而著手評述奘師逐譯該一文本的成就與缺失（文見《南亞研究》，1994 年第 3 期，頁 2-9）。由此可見，自從陳寅恪先生發表其〈敦煌本唐梵對字音般若波羅密多心經跋〉一文，而懷疑此一石室文本或乃出自不空三藏之手開始，該一抄本似乎並未被華夏學圈的學者們給完全遺忘，斷斷續續地都有人著手其間的研究。

雖然如此，但是就個人日前手頭上所審查的這篇論文來看，該文作者的寫作態度固然是極其認真的，然而不論是佛教學、敦煌學乃至漢語音韻學方面的相關知識，該文作者似乎又都顯得相當生疏。在費時幾近一個月的審查過程裡，個人利用了中央大學中國文學系「漢文佛典研究室」所藏《敦煌寶藏》以及其他相關資料，一方面仔細地對讀了石室抄本與《大正藏》的錄文，同時並著手查核前揭論文裡的各項論點，結果赫然發現該文的作者深受舛誤百出的《大正藏》錄文所害，其文中諸多不甚正確的觀察與論述，實乃拜《大正藏》充滿訛誤的錄文之賜。在個人長達七千餘字的審查報告裡，則分別從佛教學、敦煌學與漢語音韻學三個方面扼要地評述了該篇以「奘師《心經》音寫本」為探究主題的論文。在審查報告的撰寫期間，個人基於該項工作之需也同時著手了五件石室抄本的若干對勘。然而，就在該一審查報告送出之後，自己竟意猶未盡地捨不得離開這些擺在案頭上的《心經》音寫抄本。

其實不論是敦煌學，或是漢語音韻學，這兩門學科對筆者個人來講，除了一些基本知識而外，它們並非自己特別喜愛或專擅的學術領域，自然也就更談不上曾經做過任何深入的鑽研了。由於近時在目前服務的單位開設了有關法雲《翻譯名義集》的研究課程，而該書各項條目裡充斥的大量音寫詞，頓時之間也成為了課堂上的研討主題，同時也激起了師生之間想要一探究竟的學術企圖。中外學者們在隋唐音韻乃至西元七、八世紀以降西北方言上的相關研究，正是在這樣一個課程的脈絡下，進入了個人的閱讀世界裡。從今年年初開始，筆者一方面著手五件石室《心經》音寫抄本的對勘與校釋工作，同時也努力地蒐羅敦煌學與佛教學兩大領域裡學者之間有關《心經》音寫本的研究。福井文雅與方廣錫兩位學者的精心研究，以及昔日曾有師生之緣的陳燕珠女士遠赴北京房山

雲居寺所做有關《房山石經》的田野報告，也就是在這種情況下成為了個人近幾個月以來書桌上擺放的案頭書。

《心經》這一部傳誦千古而家喻戶曉的佛典，其梵文原典與各式譯本之多，在浩如湮海的三藏之中，堪稱獨步。近時由林光明先生在「去蕪存精」的編輯原則下所完成的百納本《心經集成》，其間包括古今梵、藏、漢各式文本，乃至當代各種語文的譯本，其總數便高達一百八十四種之多，由此或可窺見該一佛教文本在流通上的悠久與深廣！

雖然個人目前的對勘與校釋工作仍是以漢字轉寫的《心經》音寫本為中心，但是除了敦煌石室抄本與房山石經本之外，那些傳世的各種《心經》音寫抄本其實也都是個人極感興趣的本子。其間特別是榛葉元水於昭和 7 年纂編刊行的《心經異本全集》，據悉該書之中曾收有十七種包括法隆寺貝葉寫經，以及東寺觀智院所藏而署為奘師所譯的音寫抄本的照像寫真。榛葉元水的這部著作當然更是個人極力想要到手的重要文獻，但是卻始終苦於遍尋不著。不意正擬放棄之際，經由昔日門生游芬芳小姐的引介而認識了《心經集成》一書的纂編者林光明先生，並承蒙先生抬愛，慷慨地連同福井文雅、白石真道與榛葉元水等人的著作都一併惠借給了素昧平生的筆者。雖然在林先生這一批寶貴資料到手的時候，個人對石室抄本的對勘與校釋工作其實業已進入尾聲，但無論如何仍對林先生的熱腸古道感激不已，同時也打算在翻閱這些新到手的資料之餘，著手整頓前此的一些對勘與校釋。

因此，原本擬隨拙文「序說」一併刊出的「校釋」部分，則在這兩種《心經》音寫本的相關資料不可思議地突然現身於案頭之際，而前此的若干文稿勢必面臨重新整頓的局面。所幸這兩種剛入手而分別由榛葉元水纂編的《心經異本全集》（收於《般若心經大成》，開明書院昭和 52 年復刊版，頁 287-381），以及白石真道所撰〈《般若心經》梵略本 研究〉（收於《白石真道佛教學論文集》，京美出版社 1988 年，頁 462-498），大體上並無礙於我們先前針對石室本與石經本所著手進行的漢語音韻分析以及選詞造字的風格學分析。希望不久的將來，個人能夠在這些新入手的文獻協助之下更加充實目前進行中有關石室抄本的對勘與校釋工作，並且順利地將它完成（筆者謹按：此中的部份文稿目前業已通過審查，而將以〈石室《心經》音寫抄本校釋初稿之一〉為題，發表於臺大《佛學研究中心學報》第 9 期）。

此外，從本年 1 月寒假伊始之初，在個人如火如荼地著手石室抄本的對勘與校釋期間，除了麻煩福嚴佛學院厚觀法師以及中華佛學研究所陳佳彌小姐與方怡蓉同學，各自在他們專業的館藏中代為找尋佛教學的相關資料外，中央大學中國文學研究所兩位博士候選人孫致文與黃國清同學，也在他們埋首學位論文之餘四處奔走代為借閱書刊，同時碩士班的粘凱蒂與張嘉慧同學也幫忙檢索了不少有關隋唐音韻與西北方言的研究資料。一日所需，百工為備，他們的辛勞，筆者謹在此一併聲謝。

# The Annotation of a Phonetic Transcription Manuscript of the Heart Sūtra from Dunhuang

Wan Jinchuan  
Assistant Professor Department of Chinese Literature,  
National Central University

## Summary

Among the texts rediscovered at Dunhuang, there are five manuscripts which are phonetic transcriptions of the Heart Sūtra. Of these, Stein No. 2464 was the version used as the basis for T. 256 (Tang Fan fandui ziyin bore boluomiduo xin jing 唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經; T8.851a-852a). Although Nagata Tetsusumi doubts the traditional claim that Xuan Zang is the translator (see Mikkyō bunka 密教文化 56, Showa 10 (1935), pp. 44-45), most scholars accept the description in the colophon of Stein No. 2464 that the work was translated by Xuan Zang. However, in Chinese academic circles, Chen Yinke appears to be the one to have initiated the claim questioning the validity of this colophon. He suspected that this Dunhuang version was not translated by Xuan Zang, but rather by Amoghavajra (see his Jin Ming cong gao er pian 金明館叢稿二編, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1980, p. 175). Subsequently, Prof. Fang Guangchang proposed a similar idea, that the text may have been “originally translated by Xuan Zang,” but “edited and embellished by Amoghavajra” (see Fang Guangchang, ed., Bore xin jing yizhu jicheng 般若心經譯注集成, Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1994, p. 12). However, neither Chen nor Fang have set forth solid, valid evidence proving their theories.

Prof. Fumimasa Fukui’s article of 1985, “Shinde ‘Fukū’ Bonbon shabon honnya shingyō” 新出「不空譯」梵本写本般若心經, addresses this issue more fully, attempting to prove this theory using philological comparisons and information from numerous catalogs (see 仏教學論集——中村瑞隆博士古稀記念



論集, pp. 229-246). After this, Prof. Fukui worked on Yunju si's excavation and publication of the Fangshan stone tablet sūtras. He also wrote a series of articles on the phonetic transcription manuscripts of the Heart Sūtra. Prof. Fukui maintains that Amoghavajra is the translator of two of these manuscripts: one from Dunhuang and one from Fangshan. In the current article, although I do not propose any new conclusions regarding the identity of the translator, I avoid arguing on the basis of purely external evidence in the manner of Prof. Fukui. Rather, I will attempt to allow these manuscripts to tell their own stories through the process of their annotation and explication.

Specifically, using "oral source" and "dictation thereof" as reference points, I will describe the phonetic features implicit within the text, and analyze the choice of characters used in the phonetic transcription process. This uncovers direct and powerful evidence proving, with a higher degree of reliability, that our conclusions about the identity of the translator are correct. Additionally, I believe that this type of segment phonetic analysis, combined with a stylistic analysis of word choice can provide evidence that is more direct and more powerful than the external evidence presented by Prof. Fukui. Generally speaking, with regards to excavated materials such as those of Fangshan, the acquisition of external evidence is often haphazard and unintended, while the elements of phonetic features, character choice, and style clearly possess ontological significance because they are all internal to the text, and exist by reason of the existence of the text.

**Keywords:** 1.Heart Sūtra 2.transliteration 3.transcription 4.Sanskrit-Chinese phonetic comparison 5.Middle Chinese pronunciation 6.Sui, Tang phonology 7.Chang'an dialect 8.dialect for the region west of the Yellow River 9.stylistic analysis

(Summary translated by Eric Goodell)

[1] 據《敦煌學大辭典》所載，以及方廣錫教授〈日本對敦煌佛教文獻之研究（1909-1954）〉一文的報導，矢吹慶輝 1916 年走訪倫敦大英博物館調查敦煌佛教文獻。翌年回國之後，先生舉辦了「敦煌古寫佛典照片展」，同時公佈調查報告，並編成《斯坦因氏蒐集敦煌地方出古寫佛典照片解說目錄》。1922 年底矢吹慶輝為《大正藏》的編修工作又再度赴英，訪求古佚佛典，並將一己披覽所得之敦煌遺書約六千筆資料製成寫真。先生並從中精選了大約兩百餘幀的寫真照片加以編目解說，並集成了日後享譽學界的《鳴沙餘韻》一書，1930 年交由岩波書店予以出版。《大正藏》冊 85 所收「古逸部」的泰半文獻，則多得自先生之手。此外，《大正藏》冊 8, No. 256 所收《心經》音寫本「并序」下有「燉煌出 S. 700」，這個今日不復使用的編碼便是來自當年矢吹慶輝的編目（以上參見前揭辭書，上海辭書出版社 1998 年初版第一刷，頁 894a；方文參見氏著《敦煌學佛教學論叢》下卷，中國佛教文化研究所編，中國佛教文化出版有限公司 1998 年香港初版第一刷，頁 364）。

[2] 斯 2464 號的抄本原件作「昭」，或乃形近而訛。《大正藏》CBETA 錄文，則改作「詔」，茲從之。

[3] 石室抄本斯 2464 號序分中所載記的觀音感應敘事，其原型或有可能是出自唐·慧立所撰之《大慈恩寺三藏法師傳》：「〔奘師〕從是已去，即莫賀延磧，長八百餘里，古曰沙河。上無飛鳥，下無走獸。復無水草。是時顧影唯一，但念觀音菩薩及《般若心經》。初法師在蜀，見一病人。身瘡臭穢，衣服破污。愍將向寺，施與衣服飲食之直。病者慚愧，乃授法師此經，因常誦習。至沙河間，逢諸惡鬼，奇狀異類，遶人前後，雖念觀音，不能令去。及誦此經，發聲皆散。在危獲濟，實所憑焉」（T50，頁 224b）。

前揭傳記裡的觀音感應敘事，在西元 978 年成書的《太平廣記·第九二卷·異僧六》下有關玄奘西游的傳奇敘事裡，其情節則得到了更進一步的鋪展。事實上，《太平廣記》的此一紀事乃本之於《獨異志》與《唐新語》。此中，前書的作者李亢，其生平未詳，但有可能與《瀟湘錄》的作者李隱皆為咸通年間（860-873）的人物（以上參見牧田諦亮·福井文雅編集《敦煌 中国仏教》一書中福井文雅所撰〈般若心經〉一文，大東出版社昭和 59 年，頁 52）。如此說來，這個觀音感應敘事的成立乃至流傳，或許已是奘師圓寂將近兩個世紀的情事了，而此時人們心目中的三藏法師或許已然蒙上了若干神秘的外衣，而成為想像中的傳奇人物，並且漸次向《大唐三藏取經詩話》裡的唐僧形像過渡，而「伴虎游方僧圖」的畫卷出現在敦煌石窟之內，或許正是這類想像中的一個場景（參見中野美代子著、王秀文等譯《西游記的秘密》。中華書局 2002 年，頁 311、524）。

[4] 雖然有某些學者認為《心經》或有可能是先在漢地結集而傳至天竺，其後又再度回流而進入華夏地區（參見福井 2000，頁 554 以下；方廣錫 1994，「前言」頁 14 以下），然而，不論其結集的人、地為何，《心經》的密咒化傾向，顯然在其結集之初便已經存在。這不僅在於經文之末那幾句朗朗上口而極富盛名的密咒，而且也同時出現在羅什當年所譯該經的題名上——《摩訶般若波羅蜜多大明咒經》；除此而外，石室抄本伯 4577 號是一件採「兩面抄」書寫而疑似「經折裝」的佛經殘片，該件抄本的正面但僅書有四行文字，其首行書作

《大明咒藏摩訶般若波羅蜜多心經》，而次行則以梵字悉曇錄抄了《心經》開卷的幾個語段：“*āryāvalokiteśvaro bodhisatvo gambhīraṃ prajñāpāra*”。若睽其所錄經題，則宛似倒裝了羅什譯本的題名一般（筆者按：此件抄本的梵字悉曇其中的若干部分則是勞請徐立強先生代為解讀，於此特聲謝忱）。

此處或可先不討論這兩個經題是否同出而異名，即使該經的題名是來自當年羅什根據經文之內所謂「般若波羅蜜是大明咒」而添上的，但就經本這兩個題名的本身，似乎都可以印證《心經》的密咒化傾向。但是，密教化傾向和密咒化傾向，兩者之間畢竟並不相同，譬如奘師在漢地匯編而譯成的六百卷《大般若經》裡，其第十會的「般若理趣分」，便是密教化的般若經，而所謂「密咒」，則只能算是密教儀軌裡的一環，並且前者較之後者在發生學上有其更為久遠的歷史。此外，關於這部經典在漢地由原初「密咒中心的般若心經觀」，終而轉為「色即是空的般若心經觀」，並且在華夏地區廣受歡迎，但卻又在瓜沙邊地藉密咒化而試圖回歸其原初的面貌，福井文雅〈般若心經觀在中國的變遷〉一文則有極其詳盡的論述與辨析，意者或可直接參讀其文（該文見《敦煌學》第六輯，中國文化大學敦煌學會編印，民國 72 年，頁 17-30；並再收於福井 1987，頁 11-23）。

[5] 參見方廣錫編纂《般若心經譯注集成》（上海古籍出版社 1994 年初版第一刷，「前言」頁 12；又、前揭書的「前言」日後獨立成文而見收於方氏論文集《敦煌學佛教學論叢》下卷，頁 7-64），又、方教授於《敦煌學大辭典》中撰有「唐梵對字音般若波羅蜜多心經」條，其間也持相同看法，並認定石室抄本斯 2464 號的文本乃出於「玄奘原譯，不空潤色」（參見前揭辭書，上海辭書出版社 1998 年初版第一刷，頁 687a）。

不空歷事三朝，而於肅宗在位期間曾數度上書奏請整頓漢地寺院中所藏之梵夾，此則史有明文，自可信而不謬。至於如方教授所言肅宗曾將奘師遺存於大雁塔裡的梵夾交給不空翻譯之情事，且恕筆者眼拙，實不知方教授的說法出處為何？是否有其史料上的依據？再者，關於斯 2464 號的文本是否真出於「玄奘原譯，不空潤色」，方教授在前揭書裡薄弱的舉證，若對比於福井文雅教授藉由綿密的文獻而進行的推述工作來看，似乎就顯得極其不堪，而實際上也根本缺乏任何論證上的效力。

[6] 除了 M. Müller 當年據以刊行西方第一部梵語佛典的大和法隆寺多羅葉《心經》梵語抄本之外（據新近碑銘學的比對研究，該一抄本約在西元七世紀後期於中國寫成而攜往日本，參見田久保周譽《解說般若心經》，頁 7），西元八世紀末建寺的京都東寺觀智院則藏有六件傳世抄本。而這六件之中和敦煌出土的斯 2464 號、5648 號的經文部分最為吻合的，乃是享保 2 年（西元 1717 年）由肥後實詮手書而題名為《唐梵對翻字音般若波羅蜜多心經》的本子。這件抄本即是長田徹澄利用來對勘《大正藏》所收斯 2464 號的「東寺本」。榛葉元水於昭和 7 年蒐羅了各種存世的《心經》文本而刊行了上下兩卷本的《般若心經異本大成》（代代本書院，昭和 7 年刊）。據說該書之中便有這些傳世抄本的寫真，可惜此書筆者未能見及。

又、在方廣錫所編纂的《般若心經譯注集成》一書裡，則自《日本大藏經·梵漢般若心經異本集》中摘收了題署「宋蘭溪大覺禪師將來」，而都無譯者資料的一部《梵語心經》漢字音寫本（參見該書，頁 61-62）。由於此一文本目前業已成為活字排印版的形態，故而在未睹原件或其寫真之前，不論在版本學或勘讎學上，其價值都難以進行真正客觀的估定，因而似乎不宜冒然將此一版本列入我們目前校釋的參照文本。然而，從該一文本以「逆哩馱耶」對譯 hrdaya 來看，則顯然與石室本或石經本以泥母的「那」或「乃」來對譯梵語濁塞音音節 da 有所不同，因為這個文本是用定母的「馱」來轉寫該一梵語音節。此外，在梵語舌根清擦音 h 對譯上，石室本或石經本均以匣母出字對譯，而有唐一代不論玄奘、義淨一系或是不空等人，也都採匣、曉二母混用的方式來進行對譯，但該一文本卻出人意外地使用了疑母的「逆」，僅此一點似乎便與唐人的音寫系統有著相當的出入。至於該一文本究竟是在何時何地譯寫而成，且留待他日因緣具足，或可於音韻描寫與分析之餘而窺見其若干端倪。

[7] 這兩方震驚中外學界的《梵本般若波羅蜜多心經》音寫石刻碑文，分別署名為不空與慈賢所譯。在這兩板鏤有秀麗書體的經石從瘞埋的地穴中為人掘出而重見天日之前，它們已然靜靜地躺在房山雲居寺南塔之下而沉睡了將近八百多年。在此之前，除了《至元法寶勘同總錄》曾經將這兩部譯籍存目之外（參見《大正藏·法寶總目錄》冊 2，頁 183c），而歷代刊刻的藏經則都未見收錄（根據福井文雅在〈新發現慈賢譯音《梵本般若波羅蜜多心經》一文裡的說法，不空與慈賢的音寫本極有可能曾一度入藏而以木刻版的形式刊行流通，其說參見《佛教學》第 26 號，1989 年，頁 2、13），因此一般咸信此二譯作或已亡佚而不復存世。目前隨著《房山石經·遼金刻經》於 1991 年在中國佛教協會主持之下而拓印刊行，這兩部重現人間的法寶則分別被收錄於「濟~丁」頁 430（不空譯本，以下簡稱「石經甲本」），以及「濟~丁」頁 493（慈賢譯本，以下簡稱「石經乙本」）。

[8] 諸如敦煌卷子的俗體字、標點符號的使用，乃至抄手個人的書寫習慣等等，這些直接和抄本錄文的判讀有關的研究，在《大正藏》編纂期間，除了若干零星研究之外，其實並未正式展開系統性的研究。

[9] 方廣錫 1994（頁 12）率先指出了斯 2464 號抄本裡的這個重出的段落以及抄手直角標號所顯示的意義。至於在敦煌卷子裡，以直角標號「與」來表示抄手準備廢棄的詞句或段落，除了在季羨林主編的《敦煌學大辭典》中，由李正宇所撰寫的「敦煌遺書標點符號」條目中提及之外（參見前揭書，上海辭書出版社 1998 初版第一刷，頁 519a-520a），另參見管錫華《中國古代標點符號發展史》（巴蜀書社 2002 年，頁 110 以下）。

又、黃征在新近的一篇題名為〈敦煌語言文字學研究要論〉的論文以及專書《敦煌語言文字學研究》裡，也都提及了敦煌文書的標點系統，但他似乎並未留意到諸如斯 2464 號中所使用的這種直角勾銷號（黃文參見《漢語史學報》第二輯 上海教育出版社 2002 年，頁 5 以下；專書參見甘肅教育出版社 2002 年，頁 12 以下）。



[10] 這件書於十八世紀的傳世抄本雖也著錄了僅見於敦煌抄本斯 2464 號裡的前分序文，但其題記則署為「唐梵對翻字音般若波羅蜜多心經記」，而無「西京大興善寺石壁上錄出慈恩和尚奉詔述序」的字樣，至於石室抄本中署為「不空奉詔譯」的中分密咒〈蓮花部普讚歎三寶〉的梵音轉寫也不見於此一傳世抄本。此外，正文之前的題記，敦煌本與東寺本也有相當出入，前者題為「梵本般若波羅蜜多心經觀自在菩薩與三藏法師親教授梵本不潤色」，而後者則作「唐梵對翻字音般若波羅蜜多心經 大唐三藏法師玄奘奉 詔譯」。當然，在前分序文的開卷之語上，兩者之間也有其明顯的差異，斯 2464 號的抄本作「梵本《般若多心經》者，大唐三藏之所譯也」，而東寺觀智院的傳世本則作「梵語《般若心經》者，大唐三藏之所譯也」。

[11] 參見長田氏前揭論文頁 44。

[12] 譬如《大正藏》冊 8，頁 852a12 的「底世」與 852a13 的「藐世」，斯 2464 的抄本各於該處分別作「底也」與「藐也」；這兩處的「也」並非基於抄手的形近而訛，實乃當年錄文者未嫻該一抄手的書寫習慣所致。其次，諸如把原抄本裡的「你」逕自改作「爾」，這種以通同字代換的錄文方式，若從版本學的觀點來看，則是極不恰當的。關於《大正藏》在錄文上的問題，我們將會在校釋裡一一指出。

[13] L. Hurvitz 的論文主要是《大正藏》冊 8，頁 848abc 三段文獻的英譯，這其中包括了傳為明太祖朱元璋與唐·釋慧忠兩人撰寫的〈心經序文〉以及玄奘意譯本的《心經》全文，此外還包括了同一冊裡頁 851a 至 852a，亦即石室抄本斯 2464 號全部內容的英文翻譯，並且在該一抄本的中分密咒與後分正文的部分還同時附上依漢音而還原的梵語對照。L. Hurvitz 的這篇論文或許是西方世界首度跨入前揭抄本的內容而進行實質研究的開山之作吧！該一論文請見 *Prajñāpāramitā and Related Systems, Studies in honor of Edward Conze* (ed. by L. Lancaster, Berkeley, 1977, pp. 103-121)。

[14] 關於石室《心經》音寫抄本的譯者歸屬問題，其間雖有長田徹澄針對該一抄本題記裡所云「出自奘師之手」的說法提出了強烈質疑，但多數學者仍然還是非批判地接受了斯 2464 號抄本題記裡的載述，而認定該一文本乃出自玄奘所譯。在這個問題上，陳寅恪先生或許是華夏學圈裡首先發難質疑題記之說的學人，他曾在〈敦煌本唐梵對字音般若波羅蜜多心經跋〉一文裡指出該一石室文本或許並非出自玄奘而是來不空三藏之手（該文收於氏著《金明館叢稿二編》，上海古籍出版社 1980 年初版第一刷，頁 175-177）。

[15] L. Hurvitz 不僅在正文中如此理解「慈恩和尚」一詞的意思，還特意在文後附注裡加以解說：「The “Upādhyāya of the Monastery of Compassionate Grace”是指玄奘，而慈恩寺乃是其人最後終老圓寂之所（參見前揭文，注 56，頁 121）。我們以為 L. Hurvitz 或許是受到唐慧立本·彥悰箋《大唐慈恩寺三藏法師傳》書名的影響，而該書的傳主即是玄奘法師。然而，在中國佛教史裡，不論是慈恩宗、慈恩法師或慈恩大師，其中「慈恩」一詞大體皆指奘師的高徒窺基而言。

[16] 此文堪稱是佛教學學者與漢學領域裡古漢語音韻研究的學者雙方通力協作的典範。二氏之文的題名原作：“The Oldest Buddhist Incantation in Chinese? A Preliminary Study of the Chinese Transcriptions of the Mantra in the *Druma-kinnara-rāja-paripṛccha-sūtra*”（該文收於 *Collection of Essays 1993: Buddhism Across Boundaries—Chinese Buddhism and the Western Regions*, ed. by Fo Guang Shan Foundation for Buddhist & Culture Education 1999, pp. 137-186）。

[17] 見 L. Hurvitz 前揭文（頁 113）。不過在該文裡，L. Hurvitz 並未舉出此一音寫文本中的實例來說明這兩項特異的語音現象。實則，他所指出的第二項語音特徵，早在當年馬伯樂以不空譯籍裡的音寫詞為材料而撰寫〈唐代長安方言〉一文時，便已經被他觀察到了，這亦即是指西元八世紀左右長安方言裡諸如泥母、明母與疑母等，這幾個聲母在不空譯經集團裡所給出來的實際音讀分別是 /nd/、/mb/ 與 /g/，而石室《心經》音寫抄本也呈顯出了這一項特異的音讀現象，譬如以「攝娜」來音寫梵語 *śabda*，乃至以「娑敏那野」對譯梵語 *samudaya*，皆屬此類。至於第一項語音特徵，L. Hurvitz 的意思大概是指在該件抄本裡時有以「比[口\*栗]他」對譯梵語 *prthak*，乃至拿「糝菟也」來對譯梵語 *samyak* 的情況，而其間在近代音系裡是開音節的「他」與「也」，在當時抄本成立的方言系統中其主元音之後或許仍帶有喉塞音零聲母的入聲韻尾。

[18] 福井文雅的論文，詳見前揭書頁 229-246。按：福井此文日後曾另行整頓而收於氏之兩部有關有關《心經》研究的巨構：《般若心經 歷史的研究》（春秋社 1987 年，頁 138-168）；以及《般若心經 總合的研究：歷史·社會·資料》（春秋社 2000 年初版第一刷，2001 年第二刷，頁 138-168）。

[19] 福井在該一論文裡指出，雖然在《大正藏》所收而由不空譯出的密咒裡，我們無法找到與石室抄本〈蓮花部普讚歎三寶〉完全對應的文句，但近似石室抄本表記方式的文句卻可以在不空所譯 No. 1066 的密咒中發現（參見福井 1985，頁 234-235）。又，方廣錫 1994（頁 11）也指出《續開元錄》與《貞元錄》均未見此一真言存目於不空譯籍的經錄中，但他卻懷疑 No. 2168B《慧運律師書目錄》所存目之「蓮花部讚」，即是石室抄本的〈蓮花部普讚歎三寶〉，而 No. 2176《諸阿闍黎真言密教部類總錄》裡的錄文，則存有此一密咒的漢梵兩本。方文所言，是否有其可能，由於這個問題並非本文的關心所在，筆者未及詳查，且附記於此而留待他日質之。

[20] 參見福井 1985 年前揭文，頁 243。

[21] 同上註，頁 244。

[22] 福井教授對「石室本」乃至「石經本」的研究，大體都匯集在他的兩部巨著之中：《般若心經 歷史的研究》與《般若心經 總合的研究：歷史·社會·資料》。在這兩部研究《心經》的大作裡，其「第一部 敦煌本般若心經 諸相」則重出於兩書之中，而這個部分也是我們最為關心的。福井教授在前揭二書「第一部·第五章·第八節」做出了「不空譯（譯音） 梵文復原」，此外並附有一些簡略的石室乙本與石經甲本的對校註記（參見福井 1987，頁 127-138）。至於福井教授有關石經乙本的同類研究，則以〈新發現慈賢譯音

《梵本般若波羅蜜多心經》為題，而發表於《佛教學》（第 26 號 1989 年，頁 1-19；又、此文稍前的一個版本乃是作者 1988 年出席「紀念陳寅恪教授國際學術討論會」所宣讀的論文，而這個討論會的版本則再收於福井 2000，頁 441-459，其後並附有該一討論會版本的中文譯文，見前揭書，頁 460-472）。在該文裡，作者的梵本還原工作則一如他之處理不空音寫本的情況一樣，都是透過中村元等人所校訂的梵本而進行所謂「漢梵對音」的還原工作，同時也都附有若干相當鬆散而疏略的註記。

[23] 除此而外，方廣錫教授在他主編的《藏外佛教文獻》第六輯裡，則錄校了兩件罕為人知的《心經》音寫本，其一為清乾隆 51 年麗江大研里大西門信士楊順依明版復刻的本子，原件今藏於雲南圖書館（參見前揭書，宗教文化出版社 1998 年，頁 162-163）；其二為清光緒 11 年段榮奉抄本，該一原件目前則為私人所度藏（參見前書，頁 187-188）。情況如同前述所謂的「蘭溪本」一樣，在尚未睹見這兩個本子的原件寫真之前，我們並不打算以這兩個方教授書中所錄校的文本做為參照而進行有關石室本或石經本的校釋工作。雖然如此，在前揭書頁 162 的本子裡，於經題「梵語心經」之下，則有如次的獻詩：「仰啟真空無相教，梵音不譯頗難思。昔因三藏往西天，遂感觀音親授記。誦念除厄並滅罪，聽聞獲福與延齡。咸期不退菩提心，一切善根悉圓滿。」就前開獻詩的內容來看，其間對《心經》音寫本的緣起敘事，似乎和石室抄本如出一轍。然而，若就該一文本以「逆鄰那耶」（前揭頁 187 的本子亦用此一語形）而對譯 *hṛdaya* 來看，則以「那耶」對譯梵語音節 *daya* 或可符於西元八～十世紀西北方音或河西方言，但以疑母的「逆」對譯梵語舌根清擦音 *h*，而採來母的常用詞「鄰」對譯梵語顫音 *r*，其非唐宋時期譯場之所為，則至為明顯。

[24] 參見陳燕珠著《房山石經中遼末與金代刻經之研究》（覺苑文教基金會 1995 年初版，頁 392-439）。

[25] 陳燕珠在逐語對照了「石室五件抄本」與房山「石經甲乙本」之後，而於其簡略的對勘注記裡一方面主張前者當來自同一母本，而同時又堅持把石室抄本斯 5648 號裡所題署的「不空潤色」，視為只是「不潤色」之誤而已（參見陳女士前揭書，頁 415）。然而，福井教授的研究一面把房山「石經甲本」還原為梵語而與石室本進行比對，同時並認為兩者均出自不空之手（參見福井 1987、1989 諸文）。此外，方廣錫教授也在所編《般若心經譯注集成》一書裡，認為房山「石經甲乙本」與敦煌抄本乃同本異譯，並主張這些石室抄本的母本乃出自玄奘原譯而經由不空加以潤色（參見方廣錫前揭書，頁 12-13）。雖然如此，我們仍然認為環繞在這些敦煌卷子與石經二本之間的譯者歸屬問題，還是有待於對其間音寫用字的音韻進行全面的描寫，並透過其間特殊音寫字的選造分析，同時參照傳世的那些不空譯籍的音譯系統及其特殊音寫字的對應選造狀況，方有可能在這個問題上獲致比較圓滿的解決。又、方廣錫 1994（頁 52 以下）伯 2322 號的抄本寫真——亦即石室丙本——則未將同一號卷子裡位於「香供養真言」之前的三行錄出，而這三行文書即是丙本的題記以及正文開卷之初的幾個語段，而陳燕珠 1995（頁 398）的錄文亦復如是。



[26] 東寺觀智院所藏漢字音寫並梵字悉曇的對照抄本，在其正分行文之間則以傳統句讀符號“、”置中的方式來區隔語段，而這些被句讀斷開的語段，也時有兼具「字詞」（word）切分的情況，而與斯 5627 號的石室抄本若相彷彿。

[27] 現存伯 2322 號的音寫抄本是相當奇特的一個本子，依《敦煌寶藏》冊 119，頁 231 的情況來看，231a12-14 乃是《心經》音寫抄本正文部分的題記以及《心經》梵語題名的漢文音寫並小字夾注，但第 15 行之後則竄入一些不甚相干的密咒，及至 231b25 則又回歸正文。從伯 2322 號卷子的書寫風格研判，卷子的這一部分似乎應出於同一抄手，但依福井前揭論文引述巴黎國家圖書館刊行的《敦煌漢文寫本目錄》的說法。則其間或有卷子脫落的可能（以上參見福井前揭文，頁 232）。此外，諸如斯 5648 號的抄本起首的第一行便題為「梵本般若心經 蓮花部」，其後則未署題名而直書〈蓮花部普讚歎三寶〉的密咒，因此當年抄寫之初極有可能便未著錄前分。至於其他兩件或缺前分，或無前中二分，是否可能其間的卷子有所脫落，便不得而知了。

[28] 所謂「省音」，則如 *sphaṭika* 之譯為「頗胝迦」或「玻璃」，其間在轉寫過程中梵語清擦音 *s* 則被略去。至於所謂「音節重組」，則如 *upāsaka* 之譯為「優婆塞」，其間在音譯過程裡則藉「塞/*sək/*」的入聲韻尾 *-k* 而重組了原初梵語開音節 *-saka* 的形式，同時並略去了其收尾元音。在佛經音寫詞省音現象方面的研究，前此的有關研究多數都但從詞匯雙音化的詞平面上，或是散文四言格或偈頌五言乃至七言格的句平面上來考察這個問題，然而最近齊冲教授則發表了一篇頗具創意的論文：〈漢語音譯佛經詞匯中省音現象的分析〉，則從發音原理，語流音變乃至漢語單音節詞的音韻結構等各方面，重新考察了這個問題。這顯然是方法學上的一大改進，而使得有關佛經音譯詞的研究能夠在方法上日趨嚴密，而且在研究方向上更具多元性（齊文參見《漢語史學報》第二輯上海教育出版社 2002 年，頁 130 以下）。

事實上，一般所謂「梵漢對音」，這或許只能說是一種寬鬆的比況性用法，而實際上這個術語所指的，應該只是梵、漢兩種語言「語音轉寫」（*phonetic transcription*）之間的對勘。在相同的語系裡，譬如印歐語系或漢藏語系，語音系統之間的對應關係是有其嚴格意義的，而這往往也是確證語言之間譜系關係不可或缺的一環。其實所謂的「音系對應」（*correspondence of sound system*），即便是今日它似乎還是屬於歷時語言學或比較語史學的研究範疇。

雖然尉遲治平教授在新近一篇討論梵、漢之間語音對勘原則的論文裡，努力試圖為所謂的「對音」進行正名工作（按：此一術語當年或有可能是來自諸如“*transcription*”或“*transliteration*”之類英語或法語的漢譯，而此等語詞的原意乃指「標音式的轉寫」而言），但該文似乎仍然規避了語言學領域裡一向講究精確界說的要求，譬如語焉不詳地硬要區別所謂「借音」或「借詞」和「對音」之間的不同。然而，若從對比於「意借」（*semantic loans*）、「仿借」（*syntactic loans*）而來的「音借」（*phonemic loans*），事實上不必然是以「詞」為單位的，而可以是任一「語段」（*segment*）。因此，若依尉遲教授的區分，那麼新譯之前佛典裡的大量音寫現象，勢必不可能藉教授所謂「共時異源對音還原」的方式來著手進行了（尉遲教授之文見〈對音還原還發凡〉，南陽師範學院學報·社會科學版），第 1 卷第 1 期，2002 年，頁 10-15）。

然而，在當代所謂「對比語言學」(Contrastive Linguistics)的研究領域裡，則其進行對照的語言既可以是共時而異源，也可以是異時而同源，甚至也可以是共時同源而異地(譬如海峽兩岸全民通語的對比)。至於這類研究所進行的對比項目則是紛繁而多樣的，它可以是兩種或數種語言之間音位系統、音節結構、詞匯形式、詞義組成等等的項目。或許在這種情況之下，所謂「梵漢對音」，可以用來指梵·漢兩種語言之間語音系統等等的對比分析(contrastive analysis)吧！

[29] 「語靈」(word-souls)的概念，是援用自 David Crystal 的 *Linguistics* (Published by Penguin Books, 1971, p. 42ff)，而所謂「語靈現象」，其實諸如漢字文化圈裡的「符籙」，乃至梵語文化圈裡的「咒語」，或是任何自然語言裡都或多或少會出現的「語言禁忌」，這些都被語言學家視為是一種「相信語言具有某種靈力」的表現。

[30] 諸如此類對古譯乃至舊譯時期音寫詞的嚴厲批評，在奘師口述而由辯機所撰的《大唐西域記》，以及《玄應音義》和《慧琳音義》裡，可謂比比皆是矣。

[31] 其實只要我們能夠對照西元八世紀在藏地編纂完成的《翻譯名義大集》(bye brag rtog che)，與南宋紹興年間在漢地由法雲獨力完成的《翻譯名義集》之間的類似條目，便可以清楚地見到這種漢、藏兩地在譯經形態學上的重大差異。

[32] 關於梵語字母與藏體字母之間的對照，或可參看 C. Das 的 *Tibetan-English Dictionary* (京都臨川書店 1993 年複製第九刷, p. xviii)。至於這套專為轉寫梵語字母之需而設計的藏體字母，特別是六個用以音寫梵語 *ṭa, ṭha, ḍa, ṇa, ṣa, kṣa* 的藏文反體字母是否和藏文字母的創製同其久遠，這一點就非筆者所知了。

[33] 在周敦義為《翻譯名義集》所撰寫的序文裡，他曾引述了如今廣為人知的「唐奘法師論五種不翻」。此一「五種不翻」的論述是否出自玄奘，或不可考，但有唐一代譯經名家輩出，譯場規模宏大，卻仍然基於某些非語言的因素而大量使用音寫詞，而未求名相術語在意譯上的推陳出新以取代舊有的音譯(諸如把音寫的「涅槃」改譯為「圓寂」之類的佳構，這種堪稱絕品的譯例，其實並不多見)，其間的部分原因或許正是為了增加譯經的速度以應廣大的市場之需吧！

[34] 梵語 *śarīra* 一詞的意思是火化後的「骨灰」，但卻格於當初漢地的主流葬式而難識其義，該詞於是在日後所謂「此地無故不翻」的準則下被音寫為「舍利」，及至火葬漸為中土所知而在全民通語裡出現了「舍利子」一詞之後，但該詞卻又和佛陀的門弟子 *Śāriputra* 有著相同的語形或物質性外衣，也叫「舍利子」。類似這種語素相同而在語意上卻又異構的佛教詞匯(也有若干學者把這一類的詞匯現象稱之為「同形異義詞」)，想必不少。此外，諸如「悉檀」(*siddhānta*)、「分衛」(*piṇḍapāta*)或「盂蘭盆」(*ullambana*)之類，把音寫詞誤為意譯詞而刻意進行詮釋的例子，在唐宋以降漢地僧侶的著作中也屢見不鮮。這此種種或有助於中土佛教藉強勢誤讀的詮釋策略而履行其在地化，或



順大量音寫詞的拼貼效果而增強該一宗教本身所訴求的某種神秘氛圍；但不可諱言的，大量音寫的結果無形之中卻也多少妨礙了吾人對外來思想的正確理解。

[35] 朱慶之教授在〈佛典與漢語音韻研究——20世紀國內佛教漢語研究回顧之一〉的鴻文裡，則相當全面而翔實地評介了百年以來學者之間在這一方面的研究及其績業（其文請見《漢語史研究集刊》第二輯 巴蜀書社 2000年，頁 302-320）。

[36] 這種漢、梵文本在音節數上的落差，其主要成因有二：其一是梵語複輔音或輔音串音節，在嚴格審音的要求下，通過漢地譯師「二合」乃至「三合」之類的設計而衍生出來的，譬如以「鉢囉二合」對譯梵語輔音串音節 pra 即是；其二則是漢地基於發音上試圖模擬某些梵語特有的輔音而在語流音變裡出現了某種近似「增音」的現象，譬如在對譯漢語音韻系統裡所無的顫舌音 ʀ 所構成的音節 ʀsi，便出之以「乙栗二合史」即是。就《心經》音寫本而論，石室本與石經本皆未出現後一情況，而以前者最為普遍。實則華、梵兩種語言在語音結構上的出入一早也為宋代碩儒鄭樵所知，他在所著《通志·六書略》「論華梵」條中便曾經說：「華則一音該一字，梵則一字貫數音」。

[37] 此處且取周法高先生的觀點（其說參見《中國音韻學論文集》，香港中文大學出版社 1984年，頁 20-24）。

[38] 這包括了羅先生的《知徹澄娘音值考》與〈唐五代西北方音〉，以及張清常先生的〈唐五代西北方音一項參考材料——天城梵書金剛經對音殘卷〉（按：此中「天城梵書」或宜改作「婆羅迷書體」以符實際），而他們資以研究的基本語料或取自於敦煌卷子裡藏音轉寫漢詞的抄本，或來自於梵音轉寫漢字的殘本。這些研究對於我們理解此一時期敦煌地區漢語的語音系統來說，是至為重要的。

[39] 我們曾經參考了尉遲教授〈周、隋長安方音初探〉一文（《語言研究》1982年第2期，頁 18-33）與前揭〈對音還原還發凡〉一文。至於儲教授的論文，個人則瀏覽過以下兩篇發表於《古漢語研究》的論文：〈梵漢對音概說〉（1995年第4期，頁 4-13）以及〈梵漢對音與中古音研究〉（1998年第1期，頁 45-52）。

此外，儲教授新近所發表的〈隋唐反切研究的觀念與方法之檢討〉，則頗具新意，個人在閱讀的過程裡可謂收穫良多（該文刊於《復旦學報·社會科學版》，2002年第4期，頁 135-140）。

[40] 《切韻》一書大抵被認為是纂編於西元 600年（高本漢之說），玄應則曾長期參與玄奘譯場的譯事，其《一切經音義》一書完成於唐永徽末年（西元 655年）；奘師的生卒年代大約為公元 602年~664年，而義淨則為 635年~713年；不空三藏的住世年代為 705年~774年，而身為不空高徒的慧琳，其生卒年代乃至其《一切經音義》的成書時間都比較不確定，依周法高《玄應反切字表附玄應反切考》之說（周說引自柯蔚南 1994年前揭文，頁 22），則前者

為 737 年～820 年，而後者大約在 783 年至 810 年之間。不論是認為《切韻》音乃古今通攝的萬邦之音，或著說它但只代表一時一地的語音而已，總之它就是無法完全說明不空譯籍與《慧琳音義》所反映出來的某些特殊的語音現象。到底西元八世紀關中地區的語音系統發生了什麼事情？若是如同高本漢早年所認定的，《切韻》音是某個單一音系的語音（依高氏之說，即是陝西長安方言），而且這個方言還是有唐一代的全民通語（*Koine*），那麼這個語言的語音在短短百餘年之間其變化幅度也未免太大了一點（參見蒲立本著，潘悟雲、徐文堪合譯《上古漢語的輔音系統》，中華書局 1999 年北京初版第一刷，頁 2），因為生活在西元八世紀時期的不空與慧琳，都長期在京洛一帶從事譯經與弘法之類的工作，難道他們並不使用這種全民通語嗎？還是說在他們的語音裡夾雜了某種外來的方言混入了前揭那種共通語裡面嗎？針對後一問題而進行考察與追索，其實便是唐五代西北方音分歧研究的發生學背景。

[41] 劉廣和教授多篇討論唐五代音韻，特別是涉及義淨和不空兩位譯師音譯系統的對比研究，個人則是透過以《漢語論集》為題而由人民日報出版社於 2000 年刊行的論文集集中見到的。至於劉教授新近所發表的〈介音問題的梵漢對音研究〉（刊於《古漢語研究》2002 年第 2 期，頁 2-7），或許是百年來所謂「梵漢對音研究」的進程裡，繼俞敏先生〈後漢三國梵漢對音譜〉一文有關介音的討論之後，最具洞見的一篇論文。在該一論文裡，劉教授的研究讓我們的目光由漢語韻部的韻腹與韻尾而移向了韻頭的對譯研究，而可以更充分地利用到佛經裡大量的音寫詞來著手漢地中古音韻的流變研究。

雖然就梵語的音韻系統而言，其音節結構其實並無所謂「介音」的存在，因為依照規定，梵語的音節必須以元音、隨韻（*anusvara*，亦即鼻化元音）與止聲（*visarga*，氣化音）三者之一來收尾，因此語流中的半元音在音節的區劃上，則是以輔音頭的形式而歸入下一音節。因此，吾人若是欲以「介音」來看待梵語的「半元音」，這便是一種漢地式的「音韻重組」，而它在某種情況下也將影響音節裡聲母與主元音的變化。在某種意義下，個人以為劉教授此文的舉措似乎多少都帶了一些「格義」的味道。當然，這也是語際交換過程裡，所謂「音借」（*phonemic loans*）的必然現象。E. Sapir 在其名著《語言論》裡，便曾經針對語際之間語音的轉換，而說：「借用外國詞總要修改它們的語音。一定會有外國音或重音上的特點不能適合本地的語音習慣。它們會改變得盡可能地不破壞這種習慣，時常會出現語音的妥協。」（參見氏著《語言論》，陸卓元譯本，商務印書館 1985 年北京重排第二版，1997 第四刷，頁 177）。或許正是這項原因而使高本漢抵死不肯利用佛經音寫詞的對勘研究而著手古漢語的音值擬測吧！

事實上，前揭 E. Sapir 的說法在高氏名著《中國音韻學研究》裡也有相同的敘述。高氏在該書首章的開篇裡劈頭便說：「專看古書上的材料，就可以看出這些〔與古音知識有關的〕材料分作三大類：外國語言裡翻譯中國字的對音跟中國語言裡翻譯外國字的對音（例如梵文的字，尤其是中亞細亞語言的字）……第一類材料自然在將來可以給很有趣的結果。不過我們對於這一類材料得當心一點。因為各民族要遷就自己語言的讀音習慣，對於外來的借字都有曲改讀音的傾向，甚至改的認都認不出來了，所以有時簡直連相近的音值都不一定找得到了。……所以從這些對音材料上所擬出來的音系不能就算是古代漢語的音

系。至多只能算是中國古音最粗的一個輪廓罷了。對音的材料固然很重要，不過最好是先從本國的材料得了結果，然後再拿對音當一種試金石來對一對。」（參見趙元任、羅常培、李方桂合譯 1994 年北京商務印書館縮印初版·2003 年第二刷，頁 15）

然而，高氏一生利用了日譯漢字音、朝鮮語譯漢字音，乃至安南語譯漢字音之類漢地輸出的借詞來當作他擬測漢語古音音值的試金石，但卻未曾拿過漢譯佛典裡的梵語漢字音寫當作試金石。在這一點上，高本漢當年極有可能是受到了法籍佛教學學者 Sylvain Lévi 之說的影響，而認為漢地譯經的源頭語或有可能是來自梵語變體的「俗語」（Prakrit）而非「雅語」（Sanskrit）。因此，他便曾經批評羅常培先生以漢譯佛典裡的「梵語漢字音寫」作證據來進行中上古漢語的音值擬測工作，而認為羅氏此舉或有冒進之嫌（以上參見高本漢著、聶鴻音譯《中上古漢語音韻綱要》，齊魯書社 1987 年濟南初版第一刷，頁 22）。但是，除非高氏完全昧於玄奘等人西行取經以及若干客僧攜梵夾東來的史實，否則他一生堅持不採用佛經音寫詞來著手中古漢語的音值擬測，當該還有另外一些不太為人所知，但或許更為深刻的理由吧！

[42] 該文見《語言研究》1983 年第 1 期，頁 27-48。

[43] 參見氏著《敦煌資料——中國語史 研究——九·十世紀 河西方言》，昭和 63 年初版第一刷，東京創文社。

[44] 此即柯氏之“Studies in Old Northwest Chinese”，收錄於 Journal of Chinese Linguistics（monograph series number 4, 1991），以及先生在同一學誌（monograph series number 7, 1994）所發表的“A Compendium of Phonetics in Northwest Chinese”。此外，從西元三世紀古譯時期的西北方言而迄於西元十二世紀瓜沙地區的河西方言，在有關西北方言幾近千年的歷史方音學的斷代問題上，柯氏也在前揭學誌（Vol. 27, No. 1, 1999, pp. 104-119）發表了“Periodization in Northwest Chinese Dialect History”，而該文之中據以斷代的那些具有特徵性的音韻指標，同時也將為石室抄本的年代定位問題帶來極富啟示性的線索。

[45] 這些筆者未能見及的重要著作至少包括：一、榛葉元水編《般若心經異本大成》上下兩卷（代代木書院，昭和 7 年）；二、白石真道發表於昭和 14 年「日本佛教學協會年報」，題名為〈般若心經略梵本 研究〉（頁 268-304）的論文，據云該一論文比對了包括敦煌抄本以及日本所傳諸寫本在內的十九種抄本。至於此類作品裡，筆者唯一參考到的研究則是 E. Conze's “Texts, Sources, and Bibliography of the Prajñāpāramitā-hṛdaya”。Conze 此文原刊於 JRAS 1948, pp. 33-51，爾後則收於氏之論文集：Thirty Years of Buddhist Studies（The University of South Carolina Press, 1968, pp. 148-167），並更名為“The Prajñāpāramitā Sūtra”。

[46] 林光明先生精心編著的這一部百納本《心經集成》（嘉豐出版社 2000 年初版發行），堪稱是目前世界上同類書籍裡版本蒐羅最為第一的著作，而該書對於日後《心經》的學術研究來說，其重大而深遠的影響當是可以預見的。