

# 左冠明 (Stefano Zacchetti, 1968-2020) 的漢語佛教文獻學貢獻簡述\*

紀贇

日本創價大學辛嶋靜志(1957-2019)教授此前突然去世,之後不到一年,2020年4月29日,英國牛津大學沼田惠範講座教授左冠明先生亦因疾疫猝然離世,當今漢語佛教文獻學界兩位最具影響的學者在如此短的時間內相繼去世,這實在是國際佛教學界莫大的損失。早在2015年10-11月、次年3-4月我用了約三個多月的時間為左冠明編輯一部論文集(共十篇論文),並譯成了漢語。譯稿完成後就交給了左冠明本人、加拿大英屬哥倫比亞大學陳金華教授與浙江大學孫英剛教授,準備由後者主編在中國中西局出版的佛教譯叢內出版。但此後三年多我們都各自忙於雜事,未能將此稿及時付梓。去歲末,蒙復旦大學中華文明國際研究中心(ICSCC-FUDAN)陳引馳師不棄,我打算於2020年2-3月前往復旦短訪,並計劃在此期間舉行一個宗教研究的工作坊,順便也想邀請左冠明來華。交談之

---

\* 本簡述撰寫過程中,中國人民大學張雪松與宣方二位教授曾經閱讀初稿並提供寶貴意見,北京大學葉少勇教授與趙悠教授曾提供若干資料,在此一並感謝四位老師的高情厚意。自然,文中錯訛,概由筆者自負。本簡述最初發表於《華林國際佛學學刊》第三卷第二期,第226-290頁。在此感謝授權修訂轉載。

中，我們想起以前的譯稿。左冠明提及終於要將花費多年精力的《大智度論》研究付梓，他難掩興奮地提到隨後即會給我發來草稿供我一閱，等這部《大智度論》的專著殺青後他就可以與我把這部漢語譯稿再重新過一遍，尤其是要處理若干在翻譯過程中暴露的技術性與文獻本身的問題。畢竟其中有他過去十幾二十年前的舊稿，故稍作更新升級也屬題中應有之意。我們商定每週至少用 SKYPE 聊天一次，好處理當週遇到的文本問題。然而，至今年一月底全球疫情局勢已然急轉直下，我被困在了新加坡的家中無法前往復旦，而到了四月二十九日晚竟然又聽到了陳金華老師帶來的噩耗！在最初數日的震驚之後，我終於決定要將這部譯稿盡快處理付印，這並非僅僅為了漢語佛教學界需要了解他極其出色的研究，也非僅因為他溫良、寬厚、淳樸、友善的個人品性，而是要告慰一位在漢語佛教文獻學領域默默耕耘多年的偉大、孤寂的靈魂！回想我們交往的這麼些年，尤其是他從日本返回威尼斯之後我們隔洋閒聊時他的笑顏與苦悶，雖然人世浮脆，但何曾料到如此之速！在此，我祇能對冠明的研究成果稍作介紹，來聊以宣洩心中無盡的悲涼！

左冠明生於意大利北部的旅遊城市斯切薩 (Stresa)，這座小鎮位於由阿爾卑斯山融雪形成的風光旖旎的馬焦雷 (Maggiore) 湖畔，也成了左冠明此生之中魂牽夢繞之所。<sup>1</sup> 在高中之後，他前往威

---

<sup>1</sup> 左冠明的出生地為“斯切薩”，請參 Francesca Tarocco 的悼念文章 (2020 年 11 月 13 日登錄)：<https://glorisunglobalnetwork.org/in-memoriam-stefano-zacchetti/>。但黃曉星 (Ester Bianchi) 則指出其出生在米蘭，見氏著悼念文章 (2023 年 4 月 10 日登錄)：<http://aisc-org.it/stefano-zacchetti-1968-2020-contributo-agli-studi-buddhisti/>。亦參 Antonello Palumbo, “Stefano Zacchetti: 1968-2020,” *Buddhist Studies Review* 38, no. 2 (2021): 116. 雖然記載不同，不過此兩個地點其實僅相隔 69 公里，米蘭為大區，斯切薩為特指。

尼斯大學 (Università Ca'Foscari Venezia) 的東亞系學習。這所大學以其所在地——歷史悠久的古建築福斯卡里宮 (Ca'Foscari) 而聞名，同時也是意大利乃至整個歐洲漢學研究的重鎮，其漢學系的招生與師資規模都在歐洲名列前茅。1994 年，左冠明在此校獲得了東亞語言與文化專業的學士學位。本科階段 (1992-1994)，他還在中國四川成都留學兩年，這兩年中他除了在漢語語言環境中獲得浸潤之外，也收穫了愛情並組建了一個充滿愛意的家庭。

正是大學期間，左冠明奠定了一生的研究方向。在 1992-1993 學年，他撰寫的意大利語學年論文《漢譯〈金剛般若波羅蜜經〉 (Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra)：鳩摩羅什本翻譯及比較研究》<sup>2</sup> 其總長度達到了四百頁之多，其中若干部分左冠明曾在後來改寫發表，從中我們也得以一窺此時他的學術能力與關注範圍。在此文之中，作者對《金剛經》的六個漢譯版本作了系統梳理。在此文中，他也討論了極為重要的達摩笈多 (Dharmagupta, ? -619) 譯《金剛能斷般若波羅蜜經》(《大正藏》第 238 號)。這部分的研究，左冠明後來訪問萊頓大學 (Leiden University) 期間，因受許理和 (Erik Zürcher, 1928-2008) 鼓勵，而將之刊登在著名雜誌《通報》 (T'oung Pao) 上，也成為了左冠明的首篇正式發表的學術文章。<sup>3</sup> 在所有漢譯《金剛經》的六個版本之中，此一版本最為獨特，因為它

---

<sup>2</sup> Stefano Zacchetti, *Le traduzioni cinesi del Sutra del Diamante (Vajracchedikā-Prajñāpāramitā-sūtra). Uno studio comparativo con una traduzione della versione di Kumārajīva*, unpublished BA thesis (tesi di laurea), academic year 1992-1993 (1993).

<sup>3</sup> Stefano Zacchetti, "Dharmagupta's Unfinished Translation of the *Diamond-Cleaver (Vajracchedikā-Prajñāpāramitā-Sūtra)*", in *T'oung Pao*, LXXXII (1996): 137-152.

遠遠超過了普通概念的直譯，而祇能依照梵語本，來逐字加以對照方能讀懂。左冠明在對此經與梵語本進行詳盡地對勘比較之後，發現在這個梵語本之中，每個梵語本中的詞語都被譯成了漢語，但其語法卻還是依照梵語的句法排列次序，並且也找不到在梵語中沒有對應的漢語成分。為了保留梵語經本中所表達的語法功能，達摩笈多甚至會用後綴與詞尾來表達複雜的概念。之所以出現這種奇特的情況，正如左冠明所指出，乃是因為中國獨特的譯場集體分工翻譯制度與翻譯程序。又由於極其特殊的原因，這一譯本在“筆受”的階段就被意外打斷了。但非常幸運，這部保留在大藏經之中的特殊經典，就成為了記載中國佛教翻譯技術史的重要且唯一的見證。不過，值得一提的是，還應該注意目前大藏經之中還存有一部達摩笈多譯的《金剛般若論》，此論之中存有大量《金剛經》的引文，如果將之與《大正藏》第 238 號相校，則會發現諸多重大的差異，至於具體原因則仍有待學界進一步的研究。

這部學年論文的另外一部分，<sup>4</sup> 作者在二十多年後也曾改編成英文版增訂出版。<sup>5</sup> 這部分之中，左冠明討論了鳩摩羅什本《金剛般若波羅蜜經》（《大正藏》第 235 號）中的名相翻譯問題。更具體地說，就是羅什曾用漢語“相”這一名相來對譯多個梵語詞彙，其中包括：“lakṣaṇa”（意為“特徵”；在梵文原本《金剛經》中主要是指佛陀 32 種莊嚴“相好”中的“相”）、“saṃjñā”（即五蘊中的“想”

---

<sup>4</sup> Stefano Zacchetti, *Le traduzioni cinesi del Sutra del Diamante*, pp. 356-380.

<sup>5</sup> Stefano Zacchetti, “Mind the Hermeneutical Gap: A Terminological Issue in Kumārajīva’s Version of the *Diamond Sutra*,” in *Proceedings from the Symposium “Chinese Buddhist Studies in the Past, Present and Future”*, 157-193 (Kaohsiung: Foguang daxue fojiao yanjiu zhongxin, 2015).

蘊，在其他《金剛經》本之中也多譯為“想”，而羅什本中最著名的就是以漢語“我相、眾生相、壽者相與人相”來對譯“ātmasamjñā、sattvasamjñā、jīvasamjñā 與 pudgalasamjñā”）、“piṇḍagraha”（羅什將此譯成“一合相”，此詞意為“執持於一個聚合體”之意，故“相”字為羅什自己所增）與其他若干在梵文原本中找不到對應之處的用例。作者在此之中重點分析了其中第二種，即為什麼羅什將五蘊之中的“samjñā”譯成“相”而非“想”？而在此之前，漢語一般是用“相”來翻譯“lakṣaṇa”與“nimitta”（意為“標記”），這就非常容易造成漢語世界中的理解困難。左冠明首先指出在印度原始佛教文獻，比如《俱舍論》之中，就有“samjñā 是由諸‘執相’組成”（samjñā nimittodgrahaṇātmikā）的說法。左冠明還發現在早期譯著《陰持入經》中，“若彼所想分別受”一句之中的“想”也對應於“nimitta”（紀：而非預料中的“samjñā”）。左冠明在整體檢索《金剛經》之後，發現羅什在翻譯之時，一旦“samjñā”是指心理活動之時，會將它譯為“想”；而指“想法”，如前面提到的“[sattva]samjñā”之時，就將之譯為“[眾生]相”了。這種整體性的詮釋學上的策略，其思想背景即是來自阿毗達磨與說一切有部思想的深處，並且在羅什翻譯之後又完全具備了全新的系統性的含義，並就此改變了此後中國佛教的思想界。作者還就此提出一個重要的方法論的問題，即中國漢譯經典的翻譯從來都是一個複雜的過程，其所翻譯出來的佛教漢語既區別於原始印度語，也與中國本土語言有著系統性的差異。

從這些大學時期就已經開始的重要研究之中，我們可以清晰地發現，即使在這個學術的開端，左冠明就已經體現了其熟練的梵漢對勘與學術分析能力，這種跨語種的精細校勘，也正是左冠明終

其一生的學術強點。

在大學的最後一年，也即左冠明學年論文中的第四章，是以僧祐《出三藏記集》中的材料來對中國後漢安世高譯經開始，直至劉宋時代佛教翻譯的研究，這一部分也在 1996 年以意大利語正式出版了。<sup>6</sup> 如果說達摩笈多《金剛能斷經》的研究體現了左冠明的跨佛教語種的校勘能力，那麼此文則主要體現了作者出色的漢語閱讀與分析能力。在此文之中，作者不但翻譯了大量《祐錄》之中的第一手材料，也引用了漢語佛教世界之中眾多一線學者的研究。歐、美、日本的佛教文獻學家之中，很多學者都有漢語（尤其是漢語文言文）的閱讀能力，但在古漢語與現代漢語二者的精通程度之上，能夠達到左冠明與辛嶋靜志這樣高度的則依然是鳳毛麟角。從其本科階段的論文介紹，我們就看到左冠明一生中的學術走向已經開始慢慢成型了。

在畢業之後的 1994 年秋天，他獲得了威尼斯大學的獎學金，前往歐洲大陸漢學的中心之一——荷蘭萊頓大學 (Leiden University) 留學兩年。這兩年讓左冠明有機會結識若干更加重要的佛教文獻學家。這其中最為重要的是兩位佛教大師：維德 (Tilmann Vetter, 1937-2012) 與許理和。前者目前在漢文佛教研究界仍頗為陌生，這位荷蘭印藏學、佛教學家是萊頓大學印藏學講座教席這一悠久傳統中的傑出代表，其前任為偉大的德雍 (Jan Willem de Jong, 1921-2000) 與魯埃格 (David Seyfort Ruegg, 1931-)。維德早年是純正的印度學

---

<sup>6</sup> Stefano Zacchetti, “Il *Chu sanzang ji ji* di Sengyou come fonte per lo studio delle traduzioni buddhiste cinesi: lo sviluppo della tecnica di traduzione dal II al V secolo d. C”. *Annali di Ca Foscari*, anno XXXV, 3, serie orientale 27 (1996): 347-374.



家，但他的晚年學術走向則轉向了漢學，尤其是早期漢譯佛典。他一生中最後一部作品即為其去世之際出版的關於安世高譯語的研究。<sup>7</sup>而且，我們也可以發現後來在日本期間，左冠明還曾與維德有過合作。<sup>8</sup>在這篇饒有趣味的研究之中，維德與左冠明挑選了早期漢語譯經之中一個看起來再平常不過的詞——“經法”來作為研究對象。此詞早在後漢之際就在佛經之中廣泛使用，我們也很容易想當然地將之當成是限定複合詞，即“經”是指“佛經”（梵：sūtra），“法”即是指梵語“dharma”（或巴利語 dhamma）。但他們通過對早期譯經中的檢索與對勘，發現這個詞，除了少數表示佛陀的“經教、講法”之外，多數即是指“法”或“經久之法”，而其中的“經”字則與“佛經”的義項無關。這篇文章之中我們看到此二人的研究興趣契合點正是在於早期的若干經典的印度語原本與漢語本的比勘，而這也是左冠明之後研究的一大特色。

在萊頓期間，對左冠明影響很大的另外一位偉大的學者就是許理和。而由於漢譯本《佛教征服中國》的出版，使得許理和的佛教研究早已在漢語佛教學界中家喻戶曉，<sup>9</sup>而非常幸運地接觸到許理和的左冠明也深受其影響。

為此多年之後，左冠明還深情地回憶：“1994年秋天，我到了

---

<sup>7</sup> Tilmann Vetter, *A Lexicographical Study of An Shigao's and his Circle's Chinese Translations of Buddhist Texts* (Studia Philologica Buddhica: Monograph Series Vol. 28). Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2012.

<sup>8</sup> Tilmann Vetter and Stefano Zacchetti, “On Jingfa 經法 in Early Chinese Buddhist Translations,” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2003*, vol. 7 (2004): 159-166.

<sup>9</sup> 許理和著，李四龍、裴勇譯《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，2005年。

萊頓，……你們可能不會相信，《佛教征服中國》是我所閱讀的第一本英文著作，並且此書也決定了我對於早期漢傳佛教的觀感，直到很久之後我都一直無法擺脫我對於這本鉅著的某種奉若神明的敬畏之情。……”<sup>10</sup> 雖然此時的許理和已經退休，並且也已將研究重心轉移到了道教、基督教等其他領域，左冠明回憶在兩年時間內與許理和會面不超過五次，但許理和還是對左冠明一輩子的研究走向產生了重要的影響。據左冠明回憶，其博士論文的題目正是由許理和建議選定。<sup>11</sup> 前文已及，許理和還敦促左冠明發表了他一生中的首篇學術論文。此文之中的漢字，還是全部由許理和替左冠明手工抄寫（當時歐洲的論文寫作還不像現在這樣可以用電腦很容易地輸入漢字）。<sup>12</sup>

在萊頓期間，左冠明也逐漸擴大了自己的學界朋友圈，據著名印度學家、佛教文獻學家斯坦福大學宗教系主任——喬治·埃德溫·伯恩內爾 (George Edwin Burnell) 講座教授何離巽 (Paul Harrison) 回憶，他與左冠明就是 1996 年在萊頓大學的安世高國際研討會上由維德大力引薦而初識。<sup>13</sup> 何離巽承認此後左冠明就成為

---

<sup>10</sup> 見左冠明 2014 年 2 月 12 日在萊頓舉行的許理和追思會上所作的演講《非凡之路：許理和的漢文佛教研究》(“A Unique Trajectory: Erik Zürcher’s Studies of Chinese Buddhism”), 此文未正式出版，網絡版見 (2020 年 11 月 13 日登錄): [http://www.buddhismandsocialjustice.com/zacchetti-a-unique-trajectory-\(definitive\).pdf](http://www.buddhismandsocialjustice.com/zacchetti-a-unique-trajectory-(definitive).pdf)

<sup>11</sup> 見 *In Praise of the Light: A Critical Synoptic Edition with an Annotated Translation of Chapters 1-3 of Dharmarakṣas Guang zan jing* 光讚經, *Being the Earliest Chinese Translation of the Larger Prajñāpāramitā* (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VIII, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2005) 一書之中的“致謝辭”部分，頁 ix，第 5 段。

<sup>12</sup> 此論文詳情見注 2。

<sup>13</sup> 除了注 15 中提到的何離巽自己的回憶，左冠明也在一本書之中的致辭中提到 1996 年 12 月與何離巽在萊頓酒吧中的討論，參注 11 同書，頁 x。



了安世高研究領域之中的權威，不但確定了《陰持入經》(《大正藏》第 603 號)的巴利對應本，還對安世高譯經團隊作了諸多深入的研究，這也就使得左冠明成為了《博睿佛教大百科全書》中“安世高”詞條撰寫的不二人選。<sup>14</sup> 而為了閱讀前面左冠明的本科階段撰寫的論文，何離巽甚至為此特意學習了意大利語，自那時開始，他們之間的友誼就一直持續至今。<sup>15</sup>

從萊頓回到威尼斯之後，左冠明就繼續跟隨朱利亞諾·伯卡里 (Giuliano Boccali, 1946-) 等人攻讀博士學位。伯卡里是意大利最頂尖的印度學家之一，也是意大利梵文學會的榮譽會長。他從 1987 起任威尼斯大學的印度學教授，此後，他在 1997 年回到了米蘭大學。與左冠明不同，他是一位純粹的印度學家，其研究範圍並沒有進入漢學的領域，但這種純粹印度學的學術訓練使左冠明打下了堅實的佛教印度原語基礎。在威尼斯期間，對左冠明的學術起到巨大幫助的還有另一位著名漢學家司馬儒 (Maurizio Scarpari, 1950-)。司馬儒是意大利最為傑出的漢學家、語言學家與哲學史家之一，其研究範圍以先秦為主，在他的影響下左冠明也繼承了高超的漢語語言解讀與思想辨析能力。左冠明的博士學位導師則是阿爾弗雷多·加東那 (Alfredo Mario Cadonna)，這也是一位受萊頓佛教研究傳統影響的意大利學者。加東那與左冠明一樣，在博士畢業之前的 1977-1978 年在萊頓學習兩年。加東那的博士論文是《以禪宗的語錄與燈錄為材料來研究中古漢語的方言成份》(*Yulu e deng lu della*

---

<sup>14</sup> 此一詞條見“An Shigao,” in *Brill Encyclopaedia of Buddhism, vol. 2. Lives*, edited by Jonathan A. Silk, Vincent Eltschinger, Richard Bowring, and Michael Radich, 630-641. Leiden: Brill, 2019. 具體介紹見後。

<sup>15</sup> 何離巽的回憶，見意大利漢學研究會網頁上的紀念文章 (2020 年 6 月 21 日登錄): <http://aisc-org.it/paul-harrison-stanford-university/>

*scuola buddhista Chan come fonte per lo studio di elementi vernacolari del "Middle Chinese"*), 此後他的主要研究範圍則擴展到了中古的道教文獻等。總之他也是一位意大利卓越的漢學家, 而左冠明在他那裡奠定了極為堅實的漢學基礎。

在這些前輩名宿的指導之下, 左冠明在 1999 年 3 月順利地完成了博士論文《最古老的漢譯〈二萬五千頌般若波羅蜜經〉 (*Pañcavimsāśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*) ——竺法護的〈光讚經〉 (T. 22): 全書概介及第 1-6 品注釋翻譯》的答辯。<sup>16</sup> 這篇博士論文的一部分後來以英文形式在日本重新改寫出版,<sup>17</sup> 對於此書我會在後面作專門介紹。在此我想強調左冠明的學術研究領域大體線索清晰可循, 即由於學士階段的《金剛般若經》, 到博士階段的《大品般若經》竺法護譯本, 再擴展到其他早期譯經, 而此後再次進入對《大品般若經》的注釋——《大智度論》的研究中來, 其學術領域的演進是建立在舊有土地的深耕並逐步擴張的基礎上的, 可以說左冠明走的每一步學術之路, 都留下了深深的腳印。

拿到博士學位之後, 左冠明在歷史極其悠久的帕多瓦大學 (Università di Padova) 教了一年書 (2000-2001), 在此期間他完成了他的首部著作——對法藏《華嚴金師子章》的校勘與意大利語譯注 (書影見圖 1),<sup>18</sup> 對此書與左冠明的其他意大利語研究, 筆者都沒

---

<sup>16</sup> Stefano Zacchetti, *La più antica versione cinese della Pancavimsati-sahasrika Prajnaparamita: traduzione annotata con edizione critica del testo cinese dei capitoli 1-6 del Guang zan jing (T 222) di Dharmarakṣa*. Università Ca' Foscari Venezia, 1999.

<sup>17</sup> *In Praise of the Light* (前揭).

<sup>18</sup> *Fazang — Il Trattato del leone doro*. Esedra Editrice, Padova: Esedra editrice, 2000.



圖 1

有能力作評價，此處祇能從略。

2001年左冠明受邀前往創價大學國際佛教學高等研究所，直至2005年離開，這對於左冠明一生中的學術起到了至關重要的影響。這大體體現在三個方面：首先，日本至今依然至少可以說是世界佛教研究的中心之一，即使你不承認它是最為重要的一個地點的話。再加上日本學者對於文獻資料蒐集極度重視的傳統，就使得至今日本依然是一個對於佛教研究得天獨厚之處；其次，在日本創價大學期間，他得以與當今最為重要的一些佛教學者，尤其是漢文佛教文獻研究者共事，這對於他的助益實在是無法低估。其中最為重要者，當是辛嶋靜志 (1957-2019)、那體慧 (Jan Nattier) 二位。此二人與左冠明可以說組成了一個漢文佛教文獻史上空前，也很可能絕後的三人組合。除此之外，還包括創價高研所的菅野博史 (Hiroshi Kanno)、湯山明 (Akira Yuyama)、工藤順之 (Noriyuki Kudo)，以及那體慧的丈夫，英年早逝的偉大禪宗學者馬克瑞 (John McRae, 1947-2011)，這實在可以說是一個群星燦爛的研究團隊。

而到日本對左冠明另外一個巨大的助益是他得以參與日本國際佛教學大學院大學“日本古寫經研究所”所長落合俊典 (Ochiai Toshinori) 先生領導的日本寺院古寫經項目。從時間上來講，左冠明真是挑了一個不可能再好的時機了，因為就在他動身前往日本之前不久，1999年落合俊典在日本學術振興會的資助下開始了古寫經的讀書班，大量寺院寫經經過調查浮出了水面，而這讓左冠明等參與者獲得了此一學術圈子之外極為難得的第一手學術資源。在這個領域之中，還有另外一群非常傑出的佛教文獻學者，比如梶浦晋、迪拉魯 (Florin Deleanu)、戴路德 (Hubert Durt, 1936-2018) 等，正是與這些學者的共同交流切磋，以及自己的勤奮與早期梵漢知識的

儲備，使得左冠明的研究在日本有了新的突破。

左冠明此時期的若干極為重要的學術發現都與日本的寫經有關。就在剛剛到達日本之後的 2002 年，左冠明迎來了他的第一個重要發現。這一年他發表了《〈藏釋〉第六品的一個早期漢譯對應本：安世高的〈陰持入經〉(T603) 及其印度起源的初步研究》<sup>19</sup>。在這篇文章中，左冠明發現了舊題安世高所譯《陰持入經》與巴利藏經《藏釋》(*Peṭakopadesa*) 第六品“經義集地”(*Suttatthasamuccayabhūmi*) 之間存在有平行對應關係。因此就可以從這一重要發現之中得出若干新的結論。首先就是因為安世高乃是從北道沿絲綢之路來到中國，故巴利本《藏釋》最初可能是在北印度編纂出來。通過二本的對校，還可發現《陰持入經》要比目前的巴利本更為古老，而目前《藏釋》既晦澀難懂，又存在有文字錯訛，故在方法論上，完全可以通過此漢譯本來校勘巴利本。

確定這個安世高譯本的印度語原本之後，左冠明又有了一個副產品，具體見《〈大智度論〉中的“毘勒門”及其與巴利〈藏釋〉的關係》一文。<sup>20</sup> 前面已經提到了，左冠明的博士論文研究對象為梵語《二萬五千頌般若經》(即《大品經》)的漢譯，而此經其實有一個印度原語注釋，它已然失傳，但是在漢語大藏經之中則存有羅什的漢譯本《大智度論》(T. 1509)。因此，左冠明也可以說是當世對

---

<sup>19</sup> 原文：“An early Chinese translation corresponding to Chapter 6 of the *Peṭakopadesa*. An Shigao's *Yin Chi Ru Jing* T 603 and Its Indian Original: a Preliminary Survey,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Volume 65, Issue 1 (2002): 74-98.

<sup>20</sup> 原文：“Some Remarks on the ‘*Peṭaka* Passages’ in the *Da zhidu lun* and their Relation to the Pāli *Peṭakopadesa*,” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2011*, vol. 5 (2002): 67-85.



於此論最為熟悉的佛敎學者之一。在此文之中，作者重新考察《大智度論》之中關於“毘勒門” (\*Peṭaka) 的重要段落。<sup>21</sup> 認為根據此論，“毘勒門”並非是屬於某些部派的特定經典，而是一種體裁，是一種特定的方法與文獻傳統，就總體而言是與阿毘達磨相提並論的。這個毘勒門其實是一種跨部派傳統的經典類型系統。至於此一描述是否確實與歷史相符，左冠明則提示應該將相關的巴利語資料與世親 (Vasubandhu, 活躍於四至五世紀) 的藏文本《釋軌論》 (Vyākhyāyukti) 進行系統的比勘，這也與左冠明的很多研究一樣，既得出了重要的階段性結論，同時也指明了下一步的研究方向。

剛到日本之後，因為積極參與了落合俊典先生為首的日本國際佛敎學大學院大學古寫經研究所的寫經調查項目，很快左冠明就作出了新的重大發現，從而將安世高研究推進了一大步。首先是撰成於 2002 年底，但發表於次年的《三部早期禪定佛敎經典的重新發現：新發現的金剛寺本安世高譯〈佛說十二門經〉、〈佛說解十二門經〉以及注釋的初步研究》一文。<sup>22</sup> 此一研究的主要文獻資料根據是 1999 年春天由梶浦晋在大阪府金剛寺調查中發現的一個重要寫卷。此寫卷斷代為奈良晚期與鎌倉早期 (公元 11-13 世紀)，內容為與安世高相關的若干經典。其中包括：久已失傳的安世高《安般守意經》

---

<sup>21</sup> 經張雪松兄提醒，此項研究亦可參呂澂《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，1979 年，第 75-76 頁。

<sup>22</sup> “The Rediscovery of Three Early Buddhist Scriptures on Meditation: A Preliminary Analysis of the *Fo Shuo Shi'er Men Jing*, the *Fo Shuo Jie Shi'er Men Jing* Translated by An Shigao and Their Commentary Preserved in the Newly Found Kongò-ji Manuscript,” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2002*, n. 6 (2003): 251-299.



部分（行 1-281），此經與安世高名下的同名經典（《大安般守意經》，《大正藏》第 602 號）完全不同。關於此經，左冠明也於 2002 年就開始了他的初步研究。<sup>23</sup> 在此經之後是三個簡單的注疏；第二部分為《十二門經》部分。此部分包含有兩部具有類似內容的佛經，一部較長，一部較短：《佛說十二門經》（行 282-364）與《佛說解十二門經》（行 365-384）。在此兩部佛經之後是一個相當長的注疏，既無經題，也無撰者之名（行 385-583），此注疏內容主要是對這兩部經中“十二門”的解釋。不過以上經典皆未有作者或譯者的題名，這就使得對其研究變得更加必要。而左冠明通過對於此經中內容、過去對其經文內容的引用、經錄中記載等交叉確認，此二經即為久已在中土失傳了的安世高所譯的《大十二門經》與《小十二門經》。至於《佛說十二門經注》，左冠明也經過精細的文獻考訂，認為它不是譯作，而是用中文撰寫而成，其作者可能就是安世高自己。此注性質可能就是安世高對於《十二門經》的口頭解釋（“口解”），因此也就是目前存世最為古老的，在中國所撰寫出來的佛教注釋之一！

前文已經提到了，左冠明對安世高的經典產生研究興趣，在很大程度上與他 1994-1996 年在萊頓時受晚年專研安世高的文獻學家維德的影響有關，這就為他在日本時繼續研究安世高的諸多新出經典，以及以一種前所未有的視野來觀照安世高的譯經、注釋，提供了思想與知識經驗上的儲備。首先，左冠明在 2004 年發表了一篇概述金剛寺發現安世高相關經典的論文——《金剛寺寫經中新

---

<sup>23</sup> 具體見氏著“Brief Communication: on the Authenticity of the Kongō-ji manuscript of An Shigaos *Anban Shouyi jing*,” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2001*, vol. 7 (2002): 157-158.

發現的安世高相關文獻及其對研究早期漢傳佛教的意義》<sup>24</sup> 在此文之中，作者簡單介紹了在此寺之中新發現幾種安世高文獻的大體情況判定。同一年中，左冠明還發表了《在漢代的中國傳授佛教：歸名為安世高的〈阿含口解十二因緣經〉T. 1508 研究》一文<sup>25</sup>。在過去，一般學界都主要認為現在最早的中國佛教注疏可追溯到公元 3 世紀左右的三國時期，但日本金剛寺本寫經的發現則表明此前還有一個更早的階段，其代表即為《阿含口解》與前面剛提到的在日本發現的寫本《佛說十二門經注》等。而左冠明就非常敏銳地利用了這些最早期的漢傳佛教注釋文獻來與第二階段——三國時期的注釋（《陰持入經注》等）加以比較，以求得出在類型、注釋的技巧與目的等方面的旨趣差異。左冠明經過研究後認為，二者在形式上的差別在於後漢的注釋主要是口頭的解釋（口解），而三國時期則已經轉變為行間注；二者的注釋技巧也有差別：後漢時的口解不特別關心譯經中的特定段落與語詞，這是三國時期注疏的主要關注目標。前者常常通過自由引用各類經典、系統地運用名數來闡發所要注釋譯經的主題，其中對於名數的大量運用更是具有悠久的印度佛教歷史傳統。而從受眾的角度來看，最早期佛教注釋的對象則不是普羅大眾，而是處在相對封閉圈子之中、由導師來加以引導的少數佛教知識精英。並且，在這個最早期階段，與三國時期不同，

---

<sup>24</sup> “An Shigao’s Texts Preserved in the Newly Discovered Kongō-ji Manuscript and Their Significance for the Study of Early Chinese Buddhism,” *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 印度學仏教学研究 [Journal of Indian and Buddhist studies] 52.2 (2004): 57-60.

<sup>25</sup> “Teaching Buddhism in Han China: A Study of the *Ahan koujie shi'er yinyuan jing* T 1508 Attributed to An Shigao,” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University for the Academic Year 2003*, vol. 7 (2004): 197-224.

完全找不到中國本土思想的痕跡。可以說這篇文章對於精細化研究三國以前漢傳佛教的文獻與思想都有著重大的啓發作用。

繼續這一主題，在同年的一次學術會議上，他又發表了另外一篇重要的關於早期佛教注釋文獻的論文——《關於〈陰持入經注〉T. 1694的作者與斷代散論：早期漢語佛教注釋文獻發展的第二階段》。<sup>26</sup> 剛剛提到的論文是研究中國佛教注釋文獻的第一個階段（漢代），此一論文則是研究此後的第二個時期。這同樣是一篇秉承作者一貫綿密風格的長文，在文中作者首先考訂了題名為“陳氏”的《陰持入經注》的作者，左冠明通過材料分析認為此注是由一群公元三世紀活躍在吳國的佛教飽學之士所為，並且其中的居士“陳氏”可能就是陳慧，而注釋之中多次引用的“師”則是著名僧人康僧會。這一群人雖非安世高的直傳弟子，但卻致力於弘揚與詮釋安世高的思想。並且，康僧會的這些早期活動，在其他傳記資料中並無記載。就思想背景的研究而言，這篇文章與上篇文章所構成的研究系列，其最大的學術意義正是在於，過去我們一直認為（以支謙與康僧會為代表的）吳國佛教是直接繼承了（以安世高與支婁迦讖為代表的）漢代佛教的傳統。然而作者通過對於屬於東漢佛教注釋傳統的《阿含口解十二因緣經》與新發現《十二門經注》的研究，發現它們與三國時期的注釋存在明顯的分層，而後一階段有著自己明顯獨特的闡發。也就是說從後漢到三國時期的佛教文獻與思想發展過程，是

---

<sup>26</sup> “Some remarks on the Authorship and Chronology of the *Yin Chi Ru Jing* Zhu T 1694: The Second Phase in the Development of Chinese Buddhist Exegetical Literature,” in *Buddhist Asia 2. Papers from the Second Conference of Buddhist Studies Held in Naples in June 2004* (Università di Napoli “L’Orientale”. Centro di Studi sul Buddhismo), edited by Mauro Maggi and Silvio Vita, 141-198. Kyoto: Italian School of East Asian Studies, 2010.

一個遠非我們過去所理解的機械繼承關係，而是有著徹底革命性的改變。

2005 年左冠明回到了母校威尼斯大學，雖然需要教授離佛教專業研究較遠的語言課，但他還是勉力繼續自己的早期譯經研究。就在次年，他發表了另外一篇重要論文——《發明語言新範式：安世高譯〈陰持入經〉T. 603 的若干方面》。<sup>27</sup> 前文已經談到左冠明發現了《陰持入經》對應於巴利語《藏釋》的第六品，因此此文繼續通過文本對勘來進一步探討分析《陰持入經》的語言風格、翻譯技巧等具體問題。比如，左冠明就考證出在此經中，安世高特別忠實於印度原語的句法結構。以至於有些地方在翻譯成漢語之後，每一個語詞都還是保持了其原本之中的位置，並完全沒有顧及其在漢語之中的句法功能。左冠明在此舉了一個有意思的例子，即他指出此經之中有一句按照漢語則完全無法理解——“比丘自身身身相觀行止”，他認為這一句正好是對應於巴利原句：bhikkhu (比丘) ajjhataṃ (自身) kāye (身) kāyānupassī (身相觀) viharati (行止)。在此部分之中，左冠明祇列出了例證，沒有多作解釋，我在此略微多說兩句。這一句巴利語安世高很明顯是逐字將之譯成了漢語，但並沒有按照漢語的句法要求作重新的語序調整。如果按照現代漢語的句法，則應該調整為“比丘 + 行止 + 自身 + 身相觀 + 身”。其意思為：比丘停住<sup>28</sup> “於內在的自身身體之中，來觀照身體”。除此

---

<sup>27</sup> “Inventing a New Idiom: Some Aspects of the Language of the *Yin chi ru jing* 陰持入經 T 603 Translated by An Shigao,” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2006*, vol. 10 (2007): 395-416.

<sup>28</sup> Viharati “停住 (行止)” 這個詞其實可以不譯。

之外左冠明還指出，在安世高的這部譯經之中，若干印度原語複合詞的句法結構也被保存了下來。就內容而言，安世高在此經之中也會隨時增加自己對於原來經典中難解之處的解釋。在詞彙方面，尤其是若干名詞性複合詞，以及其他不少實詞與虛詞的特殊用法，都可以作為此後勘定是否確實為安世高譯經的若干標誌物，而這也正是這篇論文在漢語語言學史與譯經史上的重要貢獻。

關於安世高到底翻譯、注釋了哪些經典，以前曾有過許理和、那體慧等人的總體研究，而左冠明也給出了自己的答案——《確定安世高的譯經集：及其相關研究綜述》。<sup>29</sup> 此文在前人的基礎之上，逐部介紹經過重新考訂後確認的安世高翻譯、注釋作品的印度語平行本、現代語譯本、研究情況介紹等。其中共收錄了許理和舊目錄之中的 13 部經典；應該從許理和目錄之中刪去的 3 部經典；被許理和排除在目錄之外但暫定為安世高所譯的著作 2 部；新發現的安世高譯經與注釋共 4 部。此篇研究，就為今後的安世高譯經研究，提供了一個非常堅實的基礎。

2007 年左冠明還撰寫了一部從新發現《安般守意經》的角度來重新審視存於古代藏經之中的《大安般守意經》的重要文章——《一部“新的”早期漢語佛教注釋：〈大安般守意經〉T. 602 的性質重估》。<sup>30</sup> 眾所周知，過去我們一般都將《大安般守意經》當成是

---

<sup>29</sup> “Defining An Shigao’s 安世高 Translation Corpus: The State of the Art in Relevant Research”. In *Historical and Philological Studies of China’s Western Regions* 西域歷史語言研究集刊 3 (2010): 249-270.

<sup>30</sup> 此文最初發表在 2007 年的一次會議上，最後修訂發表為“A New Early Chinese Buddhist Commentary: The Nature of the *Da anban shouyi jing* 大安般守意經 T 602 Reconsidered”, in *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 31, Nos. 1-2, 2008 (2010): 421-484.

標誌性的安世高譯經，並且如此認為已一千多年之久。然而，此經也非常複雜，守其法師（活躍於 1214-1259）在校勘高麗大藏經時就認為此經“經注不分”。此說以後就對學界產生了很大的影響，也導致宇井伯壽這樣的佛教學大師曾經被其誤導，而想要將此經之中的“經”與“注”部分分開。<sup>31</sup> 然而，梶浦晋在 1999 年卻在金剛寺寫經中發現了兩個本子的《安般守意經》，<sup>32</sup> 相比之下，這兩種版本的《安般守意經》更像是翻譯，而其中也沒有混入注釋的跡象，因此就引發了學界的重新反思。左冠明首先要解決的就是金剛寺本《安般守意經》與《大安般守意經》之間的關係問題。作者通過經錄記載、出經記、過去的引用以及文獻內證等方法，考訂出過去所記載的《小安般[守意]經》就是新發現的金剛寺本《安般守意經》，《大安般[守意]經》則是《大安般守意經》。就此部文獻的發展史而言，最初祇有一部《安般守意經》，自康僧會的時代開始，就被標為安世高譯。後來此經在中國大藏經的傳播主流之中失傳了，並藏身於日本的金剛寺之中。至公元 4 世紀，第二部篇幅更長的經典——《大安般守意經》出現了。在僧祐的《出三藏記集》中它也被歸到安世高的名下。因此舊譯本《安般守意經》就因篇幅較小而被稱為《小安般[守意]經》，而第二部則被稱為《大安般[守意]經》，後者即目前《大正藏》中的《大安般守意經》。至於二者的關係，左冠明經過精細的考訂，認為後者是對前者的不太嚴格意義上的注釋，即雖然後者與前者有相同的主題（是安般守意以及相關修行的注釋材料），但這部注釋與其他後漢時期的佛教“口解”注釋文獻一樣，

<sup>31</sup> 宇井伯壽《記經史研究》，第 201-244 頁，京都：岩波書店，1971 年。

<sup>32</sup> 梶浦晋《金剛寺一切經と新出安世高訳仏典》，《仏教学セミナー》，2001 年，第 73 號，第 25-44 頁。



具有流動性，並且也不系統。至於時代定位，則雖然此經之中含有後漢時期的語言材料，卻同時混雜有三國時期安世高後學的作品，因此具有無比的複雜性。左冠明對於這一重要文獻的界定，就在很大程度上釐清了關於此經的諸多疑惑，並且也為漢語史與佛教譯經史研究者提供了重要的研究起點與文獻界定的標準。

2011年至2012年左冠明在美國加州大學柏克萊分校訪學一年，隨後就在牛津大學就任昭田惠範佛教學講座教授，開始了他全力準備《大智度論》英譯與研究的工作。此後的八年之中左冠明還有若干重要的研究，這包括2014年為馬德偉(Marcus Bingenheimer)《別譯雜阿含經》的長篇書評。<sup>33</sup>在西方佛教學界之中，阿含/尼柯耶經典的研究近些年來算是文獻學方向一個不小的熱點，對於隸屬多個佛教部派文獻的漢譯阿含類文獻在近年也是一個不小的研究熱潮。這其中的重要研究者除了馬德偉之外，還包括何離巽、無著比丘(Bhikkhu Anālayo)、白安敦(Antonello Palumbo)等。而馬德偉此書則是對於漢譯《別譯雜阿含經》(《大正藏》第100號，以後簡稱《別雜》)的研究，並且是一個較大的研究計劃中的階段性成果。<sup>34</sup>這個計劃是要將《別雜》與其他語種及漢語異譯本作對勘，並標點、英譯。左冠明首先對於此一著作中的研究與翻譯都作了相當高的評價，但同時已指出馬德偉著作之中的若干翻譯問題(第253-254頁)，以及其中所涉及到的大藏經版本問題時的疏

---

<sup>33</sup> Book Review: Marcus Bingenheimer, *Studies in Āgama Literature- With Special Reference to the Shorter Chinese Saṃyuktāgama*, Taipei: Shin Wen Feng, 2011. *Oxford Centre for Buddhist Studies*, vol. 7 (2014): 252-274.

<sup>34</sup> “漢文古籍譯注與數位編輯的研究——以巴利語與漢文《別譯雜阿含經》(T. 100)的版本比對與英譯為例”，此研究計劃的介紹可參其網頁(2020年11月14日登錄):[http://buddhisticinformatics.dila.edu.tw/BZA/index\\_zh.html](http://buddhisticinformatics.dila.edu.tw/BZA/index_zh.html)

漏之處。(第 255-257 頁) 至於翻譯方面, 左冠明則不認同馬德偉直接用巴利語名來轉寫《別雜》之中的專名術語(第 258-259 頁), 而且, 他也批評這本著作在英譯時過於倚重平川彰的《漢梵大辭典》。因為這樣做容易讓人誤解, 某些漢語語辭如馬德偉所標出的那樣是對應於巴利語。(第 259-263 頁) 在具體漢語理解方面, 左冠明指出馬德偉對於中古漢語理解上的某些缺陷。這既包括對於中古漢語句法結構上的不熟悉, 比如“汝等不應於提婆達多所生願羨心”等句子之中的“於……所”結構的理解, 就應該理解為是“汝等不應對提婆達多生起願羨心”而非“汝等不應生起提婆達多所生的那種願羨心”; 左冠明還指出了馬德偉在詞彙理解等方面的缺失等。(第 263-270 頁) 所有這些都體現了左冠明極其淵博的漢語佛教語言學知識與認真的學術態度, 也表明了如果要閱讀與英譯古譯階段的漢語佛教文獻都必須具備相當高的印度語與古漢語方面的要求。

2015 年左冠明發表了《早期漢傳佛教之中大藏經的觀念與遠景》一文,<sup>35</sup> 在此文中左冠明將漢文大藏經定義為具包容性(具有跨大小乘、宗派、教義與制度的性質), 這就與其他部派的三藏(比如上座部的巴利語三藏)有了很大的不同。而這種文獻上的差異性, 又帶來的教義上的革新(如具明顯漢傳佛教特色的“判教”)。這其中, 作者以分屬不同部派文獻的漢譯四部阿含為例, 它們被當成是一個整體而加以流傳, 並一直影響到了日本的“阿含宗”。(第 81-83 頁)

---

<sup>35</sup> “Notions and Visions of the Canon in Early Chinese Buddhism,” in *Spreading Buddha’s Word in East Asia: The Formation and Transformation of the Chinese Buddhist Canon*, edited by Jiang Wu and Lucille Chia, 81-108. New York: Columbia University Press.

但漢傳佛教的藏經同時也有保守性，作者在此是指漢傳藏經不像比如藏傳藏經那樣，有了新譯就會把舊譯淘汰，而是將一本多譯都保存下來。其中比如《般若八千頌》在漢文大藏經之中就保存有八譯，而左冠明正是考察這些思想是如何逐漸形成的。作者先以譯經為例，來考訂早期譯經之中，就有沿襲前人舊譯的習慣，因此事實上，更早的翻譯就構成了後來翻譯者借用術語與成句套語的“藏經”，而這也就使得漢傳藏經具有了以後保留多種譯本的原初動力。（第 83-87 頁）左冠明接下來考察早期的藏內經典與注釋活動，作者繼續以安世高為例，來表明早期翻譯與注釋活動之間的緊密聯繫。在特定時間與區域之內安世高的譯經，就作為一個整體而被某些注釋者當成是一個汲取資源的“微型藏經”。當然，左冠明在此處所指的這個“微型藏經”並非是佛教文獻學中嚴格意義的“藏經”的小型化，祇是一種對於“佛教文獻集成”比喻的說法。但此後，其他的一些特殊的注釋方式，如支慙度的“合本子注”這種條列不同譯本的方法，也推動了以後漢文大藏經的包容性特徵。（第 87-89 頁）而決定早期大藏經的一個重要人物就是釋道安，接下來左冠明要討論的是道安在此一進程之中所起到的關鍵性作用。在藏經這一宗教類典籍庫之中，總有兩種相互作用的力量，即“純正性”，就是要將不純粹的經典刪除掉；與“完整性”，就是要將符合標準的經典都收進來。而這其中，也經過了漫長的摸索纔終於以“三藏”的形式來作為藏經的大框架。（第 90-93 頁）道安的分類則祇不過是四部阿含、阿毗曇、律經、方等部經、生經。這其中特別具有重要意義的一點是他列出了“方等部”，以此來容納除了小乘經典之外的佛教內容。也就是說道安利用若干印度傳統的分類，來產生出一個具有高度想像力的中國的藏經概念。（第 93-96 頁）在這篇文章之

中，我們可以發現，與早期的純粹文獻研究不同，左冠明已經開始處理文獻背後所反映出來的佛教思想觀念的變化了，這種動向可惜因其盛年匆匆過世而被意外打斷。

自 2013 年開始左冠明就參與了萊頓大學佛教學教授司空竺 (Jonathan Silk) 的六卷本《博睿佛教大百科全書》(*Brill's Encyclopaedia of Buddhism*) 的編纂工作之中，在第一卷之中左冠明就撰寫了長達 39 頁的、極具深度的詞條：《般若波羅蜜多經》。<sup>36</sup> 這可以說是自愛德華·孔策 (Edward Conze) 的研究之後關於此類大乘經典最為簡明扼要的著述。<sup>37</sup> 在這篇長詞條之中，左冠明不僅介紹了“Prajñāpāramitā” (般若波羅蜜多) 這一術語的詞源學解釋、藏、漢譯演化；(第 172-173 頁“Prajñāpāramitā”的教義諸層面(功德、方便、三昧、空性、六度)；(第 173-176 頁)；般若文獻的歷史發展(其中包括般若文獻的分類、歷史分期與相應當代的研究進展、纂集等)，(第 176-178 頁)其中特別有意思的是作者提到道世在《法苑珠林》之中曾經記錄了印度梵文本般若文獻的蒐集情況。<sup>38</sup> 這條在玄奘譯完《大般若經》之後數年內來自西明寺的記錄，可能是直接來自玄奘的第一手材料。(第 179 頁)此後左冠明繼續介紹各語種一些重要的般若文獻及其分類(《八千頌》、《二萬五千頌》、較短的般若經等等)。(第 179-203 頁)這個詞條就事實而言，反映了西方主流世界之中對於般若文獻研究的概況，基本可以說是一篇極具學術參考價值的研究綜述。

---

<sup>36</sup> “Prajñāpāramitā Sūtra,” in *Brill Encyclopedia of Buddhism, vol. 1. Literature and Languages*, edited by Jonathan A. Silk, Oskar von Hinüber, and Vincent Eltschinger, 171-209. Leiden: Brill, 2015.

<sup>37</sup> E. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: Reiyukai, 1978.

<sup>38</sup> 《法苑珠林》卷 100,《大正藏》第 2122 號,第 1024 頁中欄第 18 行 - 第 1025 頁上欄第 16 行。

而屬於此一項目後續工作的，則是左冠明為之撰寫的另外一個詞條——“安世高”。<sup>39</sup> 前面已經對左冠明的安世高研究作了一些總結，而此一詞條則算是一個簡要的對安世高研究的分類研究概述，通過此一詞條可以非常方便地瞭解學界對安世高研究的最新動態。詞條的第一部分為：“安世高生平：傳記與聖徒傳之間”。在此部分之中，較為重要者是左冠明指出了安世高傳記後期前往華南的部分，其資料來源極其複雜多元，可靠性也各異，因此需要極其小心地加以處理。並且需要參考更早的、公元二世紀下半葉至公元四世紀中葉的若干安世高譯經題記。這其中最早同時也最重要的是嚴浮調（佛調，活躍於 178-183）大約於公元 180 年撰寫的《沙彌十慧章句序》，此序中嚴指出安世高是安息菩薩，並且提到他“凡厥所出數百萬言或以口解，或以文傳”。在此序之中，還明確提到了安世高是“和上”，這表明他是出家人，還可以推導出安世高的去世時間是在公元 170 年左右。

以時代先後計，第二類重要的文獻是在約公元三世紀前半葉的江南撰寫的。其中第一種是康僧會（卒於 280 年）的《安般守意經序》以及一般認為是陳慧（卒年不詳）所撰的《陰持入經注》。這兩種文獻之中纔首次提到安世高是王子，並且完全沒提到安世高曾經到過南方。考慮到這兩篇序都是在南方撰寫，尤其是陳慧本人還是會稽人（在後來的傳記傳奇資料中記載安世高就是死於會稽！），這個缺失就更加重要了。故而，左冠明認為實際上，安世高並未曾到過南方。

---

<sup>39</sup> “An Shigao,” in *Brill Encyclopaedia of Buddhism, vol. 2. Lives*, edited by Jonathan A. Silk, Vincent Eltschinger, Richard Bowring, and Michael Radich, 630-641. Leiden: Brill, 2019.

釋道安也曾給安世高的六部譯經作過序，這些材料主要可以幫我們確定安世高的譯經情況，但對其生平考訂則幫助不大。不過，道安提到了安世高曾“捨家”，這也進一步確定了安世高的出家人地位。因此，在僧祐與慧皎的安世高傳奇記載之中，雖然對於宗教信仰、民間故事與文學研究有所幫助，卻很難藉此來重構安世高的生平。不過，左冠明還是對這些故事的流傳與研究作了介紹，並指出安世高故事之中明顯來自南方的廬山要素等，說明佛教也在試圖征服這座公元 4 世紀時的佛教神聖地域，同時也反映了安世高文獻在南方的傳播史實。（第 630-633 頁）

至於安世高的“安息國王正后之太子”地位，一般學界公認他是來自安息 (Arsacid) 王朝，但其太子身份則相當存疑，至多則可能祇是王朝東部受佛教影響的某個王室的成員，或者是印度 - 帕提亞 (Indo-Parthian) 王國（控制著巴基斯坦、阿富汗與西北印度等地的部分地區）的創建者貢多法勒斯 (Gondophares) 的後代。當然，所有這些目前都祇是猜測。與所有這些迥異，著名學者富安敦 (福安敦, A. Forte, 1940-2006) 在 1995 年的著作之中通過四到八世紀的碑銘材料考證安世高是伊朗裔的質子安侯。不過，這一過於大膽的推論，在左冠明看來仍有很多需要完善之處。至於廣受討論的安世高的“菩薩”（開士，即具大乘佛教信仰）的身份，因為目前所存安世高譯經主體為小乘佛經，左冠明則認為是個偽命題。因為即使安世高譯經全為小乘，也不一定會與其大乘身份認同相衝突；同樣也不能因為現存安世高譯經為小乘而逆推他不曾譯過大乘經典。（第 633-634 頁）

此後一部分左冠明討論了安世高的譯著與注釋等作品目錄。前此介紹過，左冠明曾經撰寫過安世高作品的研究，此處是以時間為



線索再作綜述。安世高的作品，在僧祐的《出三藏記集》之中記錄了共 35 部經本，我們目前的《大正藏》中則至少已經收錄了 55 部被歸到他名下的作品，這主要由於後世不斷增加的結果，尤其是比如費長房的《歷代三寶紀》（安世高作品增加到了 176 部）。而此後智昇雖然有所匡正，但還是認為安世高名下有 95 部（41 部當時已失傳）譯經，而這是目前《大正藏》中安世高名下經典的主要根據。接下來左冠明就依次介紹了安世高的經典，此部分可參前文介紹的左冠明的《確定安世高的譯經集：及其相關研究綜述》一文。（第 634-636 頁）

左冠明指出，所有安世高這些譯經與注釋，都相對較短，但卻是能夠確定的漢譯佛典文獻之中最為古老的一層，故有極為重要的參考價值。與另一位稍晚的漢代偉大譯經師支婁迦讖（Lokakṣema，活躍於 168-186）相比，安世高的翻譯多為主流印度非大乘佛經，大多都屬於阿含 / 巴利尼柯耶文獻，其中若干經典還與說一切有部有聯繫。不過，讓問題更複雜的則是，另一些重要經典，如《陰持入經》則又明顯不屬於此一部派。

至於安世高翻譯與注釋作品的風格，早在道安時代就被認為是以“禪數”為主。並且安世高所擬定的翻譯術語也對後世有著巨大的影響，有些甚至一直使用至今。安世高還偏好意譯，而非音寫（正好與支婁迦讖相反）。原文中的偈頌，安世高也喜歡直接譯為散文體。至於語言特點，則大體較為樸質。對安世高翻譯的總體評價，左冠明認為其不但晦澀而且很多地方有欠打磨。對安世高注釋的價值，左冠明則給以很高的評價。這一點，我們也在前面的部分之中介紹過了，此姑從略。

在 2016 年，左冠明發表一篇中英文對照的文章，<sup>40</sup> 此文討論

的是在四川臥佛院第 46 窟中所刻的靜泰（活躍於 660-666）於 7 世紀末編纂的《眾經目錄》的第一與第二卷。此院之中刻有二十部佛經與兩部咒經，卻同時也刻了此部經錄的前兩卷，尤其是考慮到規模龐大的房山石經之中都未刻此經錄，這就頗讓人奇怪。作者想要回答的問題就是為什麼要在此地刻這樣一部並不流行的經錄？作者首先考訂了靜泰的生平，確認他是公元 660 年一場宮廷辯論中的主角，並因此事而身價倍增。根據靜泰錄序中的記載可以發現當時長安兩座名藍——西明寺與敬愛寺中大規模的抄經活動，靜泰可能也直接參與其中了。作者在此也特別強調從高宗朝的西明寺向武周時敬愛寺的權力中心的轉移，而靜泰的活動則正好與武則天的爭權活動同步，故靜泰在其目錄中也特意強調與道宣的西明寺目錄有別。（第 66-68 頁）在此後介紹靜泰目錄的大體情況以及道宣、靜泰所編訂的“雜藏”部分之中，左冠明也同樣強調二者之間的顯著差異。（第 69-72 頁）接下來討論《靜泰錄》的版本問題之時尤其顯現了左冠明的卓識。作者提到《靜泰錄》的出現與唐代宮廷有關，但是由於《開元釋教錄》的“入藏錄”之中對此錄沒有收錄，故此後大多數大藏經之中也都沒有收錄《靜泰錄》，因為中國刻本大藏經大多是以《開元錄》的“入藏錄”為收錄標準。然而在《趙城金藏》與《高麗藏》之中則有此錄，因此後來《靜泰錄》也被收入了《大正藏》之中，成為現代常見的經典。作者推測現已

---

<sup>40</sup> 《〈眾經目錄〉—洛陽敬愛寺與長安西明寺的兩部藏經》(Zhongjing mulu 眾經目錄 — the Catalog of all Canonical Scriptures), 收於溫狄婭 Claudia Wenzel 與孫華主編《中國佛教石經：四川省》，第三卷《臥佛院 C 區》(Buddhist Stone Sutras in China: Sichuan Province [Volume 3 Wofoyuan Section C]), 65-96. Wiesbaden: Harrassowitz, 2016. 其中第 65-76 頁為中文，76-96 頁為英文。內容全部相同。

大部失傳的《開寶藏》之中曾收錄有《靜泰錄》，而《開寶藏》我們現在都知道正是源自於四川！從這樣的背景之中，我們就可能理解這樣一部經錄為什麼會出現在四川的刻石之中。故作者懷疑《開寶藏》有可能是源自於敬愛寺的寫本藏經，或至少今後應該對此方面繼續加以研究。至於為什麼在臥佛院會出現這部經錄的頭兩卷，左冠明則考訂這是要以這兩卷來代表全部大藏經。而這種宗教行為，則是出自一種象徵性、禮儀性的宗教考慮，這與各類《佛名經》、《佛說大藏經總目》之類的疑偽經典的作用類似。（第 73-76 頁）這篇論文在左冠明所有研究之中頗為獨特，因為其中除了既有的文獻考訂，還涉及到了其對政治、歷史等諸多其他方面的關注，體現了作者學術研究的某種轉向。我們祇能再次歎息，這一新的領域開拓卻被一場罕見的瘟疫打斷了。

### 專書 1：《最早的漢譯〈大品般若經〉

#### ——竺法護的〈光讚經〉：全書概介及第 1-3 品注釋翻譯》

在有限的一生之中，左冠明撰寫了兩部英文著作，此後依次介紹。先介紹第一本，此書首章為《綜合介紹》，（第 1-50 頁）左冠明首先就宏觀而言對整個漢語佛教翻譯史作了一個概介。雖然德國比較語言學家威廉·洪堡（Wilhelm von Humboldt, 1767-1835）曾指出過作為漢藏語系的漢語與印歐語系的梵語、巴利語之間有著巨大差異，但左冠明卻認為同時此二者也有一個極其緊密的聯繫點——漢語佛教譯經。確實，綿延近千年的漢語譯經史，不但產生了可能是人類數量最為巨大的翻譯經典集，也同時為研究印度思想發展、漢

語語言史等諸多領域提供了豐富的素材。而此部著作的研究對象就是三世紀後半葉最為活躍多產的佛教譯經師竺法護 (Dharmarakṣa, 約 229-306) 於 296 年所翻譯的, 目前所存最早的《大品般若波羅蜜經》的漢譯本——《光讚經》。

首先作者就方法論而言指出, 對於漢語譯經基本有兩條路徑, 即印度學家們通過漢語譯經來回溯印度原典, 因此就需要儘量抹去漢語佛經之中的中國特性, 而以此來還原印度的原典; 二是漢學家們以漢語佛經自身為主要研究目標。左冠明指出, 其實還可以有第三條此前容易被人所忽視的路徑, 即將這個從印度到中國的文本轉移過程本身來作為研究對象。所以, 作者所撰寫本書的目的就是“研究《光讚經》首先是將之當成一部‘翻譯’: 也即分析竺法護及其助手們的翻譯與策略, 盡力去理解他們的詞彙選擇, 並且最好是能夠發現所有這些背後的思想與教義原因。”正是在這樣一種原則之下, 此書的具體研究路徑就顯得非常獨特: 雖然它也參考大量《光讚經》的梵藏平行本, 以此來編輯、詮釋并翻譯《光讚經》, 即以《光讚經》為“原本”, 而梵語平行本則被當成是參校資料。但它主要是將研究重心放在翻譯策略之上, 而非為《光讚經》提供一個完整的譯本。這就在很大程度上實現了上述第一條與第二條研究路徑的平衡, 這也與左冠明所受學術訓練的背景有關, 即(除了辛嶋靜志等)很少有印度學家會如此重視並熟練、深入地掌握漢文譯經材料。(第 4-5 頁) 這部《光讚經》, 與《法華經》類似, 非常幸運我們擁有很多梵語資料可以對之參照校勘(雖然並沒有一部梵語《大品經》可以完全對應於此經, 有時它會與吉爾吉特本《大品經》較為接近, 有時又會與尼泊爾寫本更類似)。在左冠明的總體研究之後, 他發現此經之中的錯訛之處遠非罕見, 雖然也可以理解, 因為竺法護翻譯此

部十卷本經典時速度極快，也沒有時間詳細校對。而左冠明所要解決的問題也就是 1) 竺法護所採用的術語與翻譯策略；2) 《光讚經》所使用的語言；3) 它與其他《小品經》之間的關係。並且參照《小品經》的注釋——《大智度論》(T. 1509) 來研究《光讚經》與《小品經》比較之後所體現的思想問題。(第 10-11 頁) 我們都知道，左冠明最近十年主要是致力於此論的研究，其研究的起點即是對《光讚經》的研究。關於《光讚經》的翻譯技巧，作者在概介的部分也作了簡評，比如“一詞雙譯”的問題，即一個梵語原語單詞，因為漢語譯者無從決定其多個義項，即在同個句子中譯出兩次，並且都保留了下來。此一問題學界已經有過研究，而左冠明在《光讚經》中還發現了更為獨特的表述形式。(第 13-15 頁)

接下來，左冠明介紹了《光讚經》校勘所使用的版本。首先是《小品經》的梵語本，這包括從公元六世紀至十九世紀各種《小品經》的梵語本，作者所使用的主要是 1931 年發現的撰成於公元 6-7 世紀的吉爾吉特樺樹皮寫本《小品經》，<sup>41</sup> 這個寫本中與《光讚經》第 1-3 品中相對應的部分（寫本的葉 1-27v1），也由左冠明第一次作了轉寫與刊布。(第 366-400 頁) 此一寫本的構成仍有若干奇特之處，曾經有寫手犯過重大的抄寫錯誤，左冠明對此作了詳細的分析。通過對勘，作者也討論了此一寫本的古文書學、語法與正字法方面的具體文本特徵。(第 19-26 頁)

本書校勘所使用的第二個版本為尼泊爾梵語本《小品經》，此一寫本系列的《小品經》最為顯著的特徵就是它完全被置於《現觀

---

<sup>41</sup> Raghu Vira & Lokesh Chandra (eds.), *Gilgit Buddhist Manuscripts*. New Delhi: International Academy of Indian Culture, 1966-1970.

莊嚴論》(*Abhisamayālaṅkāra*) 的組織框架之內，並將《大品經》先分為八部“現觀”，再作逐次分類。雖然因此有人稱其是一部“修訂過了”的梵文《大品經》。但左冠明指出正是這種框架上的限制，使其文本不會在歷史中有太多的改變。至於此一梵文本的斷代，左冠明的推測與其他學者不同，認為是公元 9 世紀。(第 27 頁，注 99 與第 43-44 頁，注 178)。除此之外，左冠明還參校了斯里蘭卡發現的公元 8-10 世紀的《大品經》殘片，以及梵文《十萬頌般若經》(*Śatasāhasrikā Prajñāpāramitā*)。至於《大品經》的藏文本，作者則參校了北京版甘珠爾(編號：731，卷 18-19) 與臺北版德格甘珠爾。

接下來左冠明介紹了《光讚經》的漢文平行本材料，這其中主要包括三種《大品經》的漢譯本：無羅叉(\*Mokṣala?) 291 年譯成，並於 303-304 年由竺法寂與竺叔蘭修訂的《放光經》(《大正藏》第 221 號)；鳩摩羅什於 403-404 年所譯的《摩訶般若波羅蜜經》(《大正藏》第 223 號)；玄奘(約 602-664) 於 660-663 年所譯的《大般若波羅蜜多經》(《大正藏》第 220 號)。這三者之中，左冠明介紹其中玄奘所譯總體而言是某種梵文《大品經》的精確對應，其對《光讚經》的對勘價值大體近似於藏文本。而無羅叉與羅什本則在時間與內容上皆與《光讚經》有更強的對應性。(第 30-34 頁)

左冠明還指出一個重要的原則性問題，即中國古代譯經有一個相當普遍的原則，在新譯某部經典之時常常會參考以前的翻譯，有時甚至祇不過是對以前翻譯的潤色與修改。而《光讚經》《放光經》與《摩訶般若波羅蜜經》之間的關係，左冠明在對勘三本之後認為羅什所譯之中，也較多地參考了前兩經之中的舊譯，這也與佛教史中的記載呼應。而《光讚經》與《放光經》的關係則要複雜一些，



左冠明認為二者總體相互直接影響的痕跡并不明顯，除了其中有一小段可能是《放光經》參考了《光讚經》。（第 35 頁）但僅就這一例來看，其實更可能是一些一般佛經之中的套語重複，至少在筆者看來，從此例中左冠明認為二者有直接參考的理由依然並不充分。

左冠明在此後繼續討論般若類經典的經別（以長度分為《八千頌》、《一萬八千頌》、《二萬五千頌》、《十萬頌》等）、版本等諸問題。在經別的部分，左冠明指出了早期的一些奇怪現象，如《放光經》據載其西域的原始本有約一萬八至兩萬頌；而另一部失傳的《小品經》——《摩訶鉢羅若波羅蜜經》也是兩萬頌。但是這些經本的長度（並非是《小品經》應該具有的二萬五千頌）卻並沒有導致當時的中外譯經師認為它是屬於般若經群中的另外一部經別！也就是說，在這個《小品經》最初的發展階段，這部佛經的長度還沒有固定，大致介於一萬七至二萬二千頌之間，這種情況一直要持續到公元六世紀初，般若類經典中的《十萬頌》《二萬五千頌》與《一萬八千頌》等，纔逐漸定型下來。（第 37-40 頁）

對於此經，左冠明還提到一個極其重要的特點。因為據辛嶋靜志的研究，《正法華經》（《大正藏》第 263 號）的文本之中比起目前現存的梵語寫本來，包含有大量中期印度語形式，由於比如其中對於長短元音無法區分就可以大致判定其文字是用驢唇文書寫。而竺法護所譯的另外一部佛經《德光太子經》（《大正藏》第 170 號）據布歇（Daniel Boucher）研究也發現了類似的情況。但左冠明卻發現同樣是竺法護所譯的《光讚經》卻並無這種俗語化現象，而是表明《光讚經》的原本主要是用梵語書寫，其時間大約是在公元三世紀的後半葉。（第 41 頁，注 168）

在此之後，左冠明就開始介紹《光讚經》的各種版本。此經前

面說過了，其實就總體而言變動很大，從大約六至七世紀以後則可以分為三大系統，即：《十萬頌般若經》《二萬五千頌般若經》與《一萬八千頌般若經》，但是這並不代表後世的某一類經典會與其他語言的這類經典更為接近。比如玄奘所譯的《二萬五千頌》其實更接近於他自己譯的《十萬頌》，這種情況在前面已經提到了，反映了早期般若經定型之前此經的混亂情況。在這種情況之下，左冠明以《光讚經》第 1-3 品的文獻分析來大致將此經分為四大版本系統：即第一個系統，由“吉爾吉特梵語語本《小品經》”、“藏文甘珠爾《小品經》”與“梵文本《十萬頌般若經》”共同組成；第二個系統是玄奘的《二萬五千頌》本；第三個系統則是尼泊爾本《二萬五千頌》，此系統與第一個系統差距最大；最後一個系統就是早期的三個漢譯本：《光讚經》《放光經》與《摩訶般若波羅蜜經》。（第 43-44 頁）

在此處，左冠明提到了一個般若文獻，其實我感覺也是整個佛教文獻構成的重要原則，即《小品經》是由很多“文獻預製件” (textual bricks) 這種半獨立的章節以一種很自由的方式組合起來，而並沒有一個清晰、嚴格的模式可循。而這也與其傳播方式有關。與很多其他大乘經典一樣，此經並不是簡單地整部經典機械地傳抄、轉錄、閱讀。在漫長的世紀與廣闊的地域之中，人們對此經還會加以崇拜、背誦並且作出詮釋，在早期則主要是以口傳的形式。在對這些經典的詮釋與修訂之中，新的思想與語詞都會不斷地被加了起來，整部經典由此得以擴增。再加上在整個佛教文獻傳播之中，“文獻預製件”的存在，這就導致了《小品經》之中某一部分與某語種中某部般若經中的某部分相符，而其他地方又會差距很大的情況。而其他地方傳播的差異化等又會使此一問題更加複雜。作者就祇能動態靈活地處理此經的版本系統問題，在

回答那麼到底《光讚經》與哪部佛經最為接近這個問題時，左冠明就祇能說，就版本隸屬而言，不太可能有一個斬釘截鐵的答案。不過，就總體而言，竺法護的翻譯比較接近於吉爾吉特本《二萬五千頌》，而多特校勘的梵語本《二萬五千頌》對此項研究也同樣必不可少。（第 45-50 頁）

在本書的第二章之中，左冠明討論了《光讚經》本身的文本史。作者首先考察了此經的最早文獻紀錄。分別為僧祐《出三藏記集》中釋道安(312-385)撰寫的《合放光讚略解序》與失名的《〈漸備經〉<sup>42</sup>十住胡名并書敘》。左冠明對此二經序都作了英譯，（第 51-60 頁）其中尤以第二篇對於研究《光讚經》的流傳史至為重要。在這個英譯部分之中，也充分體現了作者極其綿密的文獻考訂作風與漢語閱讀能力。比如第二份文獻之中有一處“付沙門釋道安，襄陽時齊僧有三百人”。這句之中的“齊僧”二字，因為《大正藏》、《中華大藏經》等的校勘記中都沒有標出此一“齊”字有何異文，因此對此部分，過去有十來位佛教名家，要麼將之譯為“南齊”或者將之當作地名，也包括蘇晉仁的校勘本，但左冠明認為此字當是“齋”字，這是頗具慧眼的，藏經之中此二字確實經常互通。並且，作者還從古藏經的罕見版本之中找到了“齋”字的異讀。（第 60 頁注 50）通過這些材料，我們就大致可以得出此經的翻譯時間。並且，左冠明還推論，雖然《光讚經》比起完本《大品經》篇幅相差較大，但因有篇尾的序，則表明《光讚經》還有可能本來就不是全譯本。（第 62-63 頁）

此後左冠明繼續考訂歷代經錄之中對《光讚經》的登錄情況，他總結就版本分合情況來看，則早期為十卷本，在隋《歷代三寶

---

<sup>42</sup> 即竺法護譯《漸備一切智德經》（《大正藏》第 285 號）。

記》(《大正藏》第 2034 號) 中記錄了十卷本為主，另加十五卷本，而到了《大周勘定眾經目錄》(《大正藏》第 2153 號) 中，則已經形勢倒轉，以十五卷本為主了。也即在中唐這個寫本佛經時代，是以十五卷本為主。但到了唐末，形勢再次變化，十卷本又佔據了上風，一直到宋代刻本時代來臨為止。這種後來變化的原因，左冠明提出可能是與《開元釋教錄略出》(《大正藏》第 2155 號) 有關。此經錄因為有千字文排架號，以後成為了宋代開始諸多刻版大藏經的基礎，而在此錄的“入藏錄”之中，《光讚經》即為十卷本。(第 64-65 頁)

《光讚經》的翻譯正是處在漢傳佛教對於《小品經》興趣日增之際，但其譯出後相對於《放光經》則頗為沉寂，而此後又出現了羅什的《小品經》新譯本，所以此經並無多少僧人閱讀或對之加以注釋研究。在此之中，釋道安則是極少數的例外，他在襄陽時期就對此經極為重視，並將之與《放光經》作了比較。

在道安之後，另一位重要的學問僧是羅什的同時代人曇影(活躍於五世紀初)。據傳他“能講《正法華經》及《光讚波若》，每法輪一轉，輒道俗千數”。<sup>43</sup> 而且，左冠明對《合放光光讚略解序》與《漸備經十住胡名并書敘》作了精細的文獻比較，再次論證後者確實同為道安的作品。而且，作者還從這兩種文獻的比對中，得出結論，即道安在得到《光讚經》後，先撰寫了《漸備經十住胡名并書敘》這部“內部紀錄”，其中對於此經仍帶有不少疑問。而在不久之後了解了更多情況，道安又撰寫了一個更為正式的《合放光光讚略解序》，并記錄了他已經開始的對於《光讚經》的注釋資料。(第 70-73

---

<sup>43</sup> 《大正藏》第 2059 號，第 50 冊，第 364 頁上欄第 3-4 行。

頁)左冠明這種細緻的梳理文獻的能力,在以上這些分析之中顯露無疑。

此書的第三章為左冠明校勘《光讚經》的前言,此部分之中,左冠明先介紹了此經的兩種現代通行本——日本的《大正藏》與中國大陸的《中華大藏經》的漢文部分。其中後者的優點在於其校勘記參考更為廣泛,這也是因為在此本出來之時,所能見到的版本更多。然而,出自校勘實踐,左冠明也指出了這兩種版本各種的缺陷,其中有些則非常能體現作者在校勘古藏經之時所花費的功夫。比如他發現《大正藏》中若干重要文獻,如《出三藏記集》的校勘記後雖然列出了“宮內省圖書寮”本,但這個公元 1148 年的重要版本實際上並未被參校,因此就漏掉了諸多重要的信息,並且也讓人容易誤認為此版與高麗藏本並無不同。(第 76 頁注 10)

在哀歎漢文佛教文獻學並無藏文那種校勘的激情之後,作者還是指出對於《光讚經》這樣的早期譯經,精細的校勘工作至關重要。(第 77-79 頁)此後,作者總結了《光讚經》的版本。其中包括兩大部分,即寫本與印本,前者主要是數量不多的敦煌寫經本(左冠明共找到 17 種此經的敦煌寫卷)。這部分材料即使是在王重民《敦煌遺書總目索引》(北京:中華書局,1962 年)與施萍婷《敦煌遺書總目索引新編》(北京:中華書局,2000 年)之中都收錄不全,後者之中祇收錄了 8 種。左冠明對之作了仔細的梳理,並對每卷寫經的情況作了較為詳細的解題。(第 79-83 頁)作者還單獨研究了斯 5608 號卷子(收於黃永武《敦煌寶藏》,第 43 冊,第 678 頁上欄-582 頁中欄),這份寫卷的抄寫時間可能是敦煌的吐蕃佔領時期(782-848)。除了敦煌寫經之外,另外一個重要的寫經來源是奈良正倉院聖語藏本,此藏是由天平寫經(八世紀前半葉)與隋唐寫

經構成。而聖語藏本《光讚經》，作者通過其中提到光明皇后（701-760）的發願文，判定它屬於前者，而且是十五卷本。另外，名古屋的七寺寫經之中也有抄於公元十二世紀的完整《光讚經》。此版每版 27-28 行，每行 17 字（偶有 18 字），其中雖然抄手錯訛不少，但依然屬於唐寫本一切經的系統。

此後，左冠明特別考察了方廣錫先生提出的寫本大藏經時代，尤其是唐代的政治中心與邊緣地帶的關係問題，其表徵即是皇家官藏（官方寫經）與地方寺院的寫經之間存在的差異問題。官寫一切經隨著漢傳佛教日益屈服於政治力量而逐漸形成，這在公元六世紀就已開始，而到了唐代則更甚。在唐代，官寫一切經會流通到全國各地，並且成為了地方抄經的模板，無論是藏經的結構與文字內容皆是如此。當然，對這一趨勢也不能過甚其辭而忽略整個藏經流傳的複雜性，因為地方的一切經，也往往會保留不少差異性。不過，無論如何，在唐代佛教經典通過標準化的官寫一切經，確實存在有一種同質化的趨勢。左冠明就以具體文獻比勘，來證明《光讚經》的敦煌卷子本伯 2318、中散 303 與聖語藏本有若干共同的錯訛，這顯示了這三種寫經本屬於同一傳統，而其源頭很可能即為唐官寫一切經。因為除了文字內容方面的線索之外（主要是此三種版本之中有很多同樣的錯誤），這三種也都是每版 28 行，每行 17 字左右，且字體也類似。（第 86-88 頁）

但此處又產生了新的問題，即如果這三個版本確實反映了唐官寫一切經的話，那麼為什麼在這一系統中的《光讚經》會有那些共同的錯誤，而其他後來佔據主流的版刻本反而沒有錯誤？左冠明經過考訂，認為是慧琳的《一切經音義》錯誤地影響了這一文本系統，其中也包括在京城之中的官寫一切經的寫經生。也就是說在學問僧



的影響之下，他們認為自己有能力去理解早期的譯經，而對這些經本作了錯誤的校訂。而對《光讚經》中錯誤校勘的系統性分析，甚至可以發現其錯誤的模式。因此，就藏經中的譯經部分而言，作者就從方法論的高度得出結論，並沒有一部最好或者最為正確的藏經，而要具體分析每部經典。

左冠明更指出，雖然唐代是中國一切經 / 大藏經發展史上重要的一頁，並且宋代的大藏經版本在內容與結構上也總體上反映了唐代的一切經，不過從文獻演進的角度來看，對宋代刻本大藏經影響最大的卻是從唐長安看來是相當邊緣地區的寫本系統。也就是說從唐代到宋代的藏經演進史，我們見證的是唐代的主流傳統，也就是唐官寫一切經。到了宋代後主流傳統反而被邊緣化了，並祇是在從其起源地看來是邊緣地區的敦煌與日本纔保存至今。（第 88-89 頁）

接下來的問題是，這些宋代刻本大藏經所保留下來的文獻傳統，至少在若干例子之中是否仍保存著更為可靠的文字？左冠明認為確實如此。這並非是說唐代寫本一切經系統就總體而言是個劣本，其情況仍應以個案研究為定。在不少例子之中，尤其涉及到早期譯經之時，我們會發現寫本一切經本並不一定就會比晚期的刻本更好。這種矛盾情況發生的原因所在，左冠明推測是由於唐武宗（841-846 在位）的滅佛導致了城市，尤其是京城之中官寫一切經系統的破壞，而相對邊緣的地方一切經系統則更有可能在這次滅佛活動之中保存下來並且對以後產生影響。在左冠明看來，整個唐宋間大藏經的歷史存在有兩種趨勢，即首先是一方面由官寫一切經統一全國藏經的趨勢；與保存地方一切經系統的另外一個趨勢，這種情況甚至也一直延續到了宋代刻本大藏經的時代。（第 91-92 頁）

接下來左冠明開始討論刻本系統的簡史，這種技術上的進步，

直接導致了一切經 / 大藏經形態的鉅變，至少以前寫本時代大量抄手的錯誤從此就大規模地減少了。與此同時，由於校勘等各種原因而導致的與原本有意的背離也依然存在，而版本覆刻的存在，也使得版本系統變得更加清晰可循。接下來左冠明以方廣錫、竺沙雅章等人的研究，即刻本大藏經的三大系統（1、《開寶藏》系統；2、《遼藏》系統；3、南方藏經系統）為研究起點，來重新梳理了《光讚經》極其複雜的版本傳承體系。因為這三大系統並非能概括所有藏經的內部特徵，比如《高麗藏》基本是《開寶藏》的覆刻，但有時又會以《遼藏》為底本，更何況中國古代的藏經刻版也總是會不斷修版、訂補。而就某一特定藏經中的特定經典而言，因為一般寺院總是更希望能獲得全藏，而對版本問題則沒有現代學術界那麼關注，故而一旦有某部經典殘缺，就會隨便找一部來補充進去，這也增加了大藏經版本的複雜性。（第 92-95 頁）

此後左冠明就分別依次來分析了三大系統，首先是《開寶藏》系統。此系統中今存有《趙城金藏》與《高麗藏》本《光讚經》，這二種版本的版式、內容等都極為相似，其源頭就是今已失傳了的《開寶藏》本《光讚經》。除了漢語世界佛教文獻學中的較為成熟的研究，<sup>44</sup> 左冠明指出對於《光讚經》研究而言，有兩個問題特別重要：即首先《開寶藏》本《光讚經》的原始寫本來自何處？作者在此方面同意羅炤的主張，即是四川的某個寫本一切經，而與每版 28 行，每行 17 字的唐官寫一切經迥異。（第 98 頁，注 100）第二個問題是，如果《開寶藏》作為官方饋贈的禮物在宋代已經送到了日

---

<sup>44</sup> 可參李富華、何梅（《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社，2003 年）、李際寧（《佛經版本》，南京：江蘇古籍出版社，2002 年）等人的研究成果。

本、韓國等地，那麼它對中國內部，尤其是其他南方地區藏經的編纂曾起到過何種影響？對於第二個問題，左冠明並沒有給出確定答案。（第 98-99 頁）左冠明討論的開寶藏系統中第一部完整保存至今的藏經——《趙城金藏》本《光讚經》，而實際上他參考的就是目前《中華大藏經》本（第 7 冊，第 700-835 頁）。這部《中華大藏經》據方廣錫先生指出，即使是使用《趙城金藏》的部分，也並非是完全忠實地覆刻影印。此姑不提，《趙城金藏》本《光讚經》由三部分構成：卷 1 與卷 10 為《金藏》廣勝寺本；卷 4 與卷 6 是《高麗藏》本；其餘為《金藏》大寶積寺本。而《光讚經》的高麗再雕本也是十卷本，現收於東國大學出版社 1976 年影印本第 5 冊，第 527a 至 632a 頁。（第 99-102 頁）

第二個系統為《遼藏》系統，此藏本的《光讚經》目前並未有直接發現，但是由於高麗再雕本曾參校此藏，並且在《房山石經》的遼刻部分之中也有此藏的覆刻，因此仍有討論的餘地。首先就目前所見《光讚經》唯一可見的《遼藏》本全本就是《房山石經》本（收于《房山石經》[北京：華夏出版社，2000]，第 7 冊，第 206-248 頁），它刻於二十塊原石之上，雙面刻印，每面有 32-33 行（偶有 34 行），每行 75 字。在此部《光讚經》之中的第五卷末有一個題記：“維大康四年（1078）歲次戊午十月寅朔十二日記”。左冠明在此提出了問題，即是否如學術界過去所認為的，《房山石經》本遼刻部分確實是《遼藏》？或者祇是以《遼藏》為底本？

因為到目前為止，並無《遼藏》本《光讚經》存世，看似此問題無解。但左冠明的解決之道則是利用目前高麗再雕本《光讚經》之中的三處“丹本云”題記來考察此一問題。在第一處之中高麗本有：

一切諸法平等印丹本云御造印三昧

此處所標出的契丹本(《遼藏》)異文確實可以在《房山石經》本處找到,而且,這處異文“平等御”乃是梵語 samavasaraṇa(即“周遍”、“攝取”之意)在《光讚經》中的常見翻譯,故而也是正確的文字。不過,正確的文字確實不能反映問題。第二處為:

有三昧名人法印丹本云有三昧名善住王

房山本相應之處確實作“有三昧名善住王”,這條就非常能說明問題。第三條則是:

不以是故名為菩薩亦無已字丹本亦不以空為菩薩也

這一條《房山石經》本也同樣如其所示。總之,在《光讚經》高麗本之中所標出來的所有《遼藏》本異文,都可以在《房山石經》本之中找到。因此左冠明就作出推論:房山本《光讚經》確實是以《遼藏》為底本。至於房山本《遼藏》是否還參校了其他藏經,左冠明參考何梅的研究,認為《房山石經》的遼金刻部分,從文字內容的角度來看,反映的是《遼藏》與古唐代寫本一切經的傳統。總之,左冠明特別指出,房山本的《光讚經》特別重要,因為其中甚至保存有在所有版本之中唯一正確的文字。(第 102-109 頁)

接下來左冠明討論南方系統,首先是福州一思溪本《光讚經》。其中《崇寧藏》與《毗盧藏》本主要是收藏於日本宮內省圖書寮。左冠明於 2003 年 10 月曾前往考察,並拿到了其中《光讚經》部分的膠片。《崇寧藏》本《光讚經》的千字文號為“河 - 淡”,此本之中有“元豐八年乙丑歲五月(1085 年 5-6 月)”的字樣。而且其中還有些文字方面的特徵,左冠明認為可能是來自存在於福州本地的某個唐代寫本一切經。(頁 109-112)另外一個重要的版本即是刻版於浙江湖州的《思溪藏》(即《圓覺[藏]》《資福藏》)。這個版本,左冠明祇能間接參照《大正藏》與《中華大藏經》之中的校勘記,

而二者也會有所歧異。另外，《思溪藏》本《光讚經》也同樣體現了此藏的影響，比如此藏的《光讚經》缺了最後六品，而其他所有一直到清代為止的南方系統中的《光讚經》也都是如此。此後作者繼續介紹屬於此一系統的《磧砂藏》、《普寧藏》、《洪武南藏》、《永樂南藏》、《永樂北藏》、《徑山藏》與《龍藏》。（第 112-117 頁）因此，很明顯的問題就是：此一系統之中《光讚經》中剩下的六品到底發生了什麼情況？

首先，在這些殘本之中，第二十一品“衍與空等品”是第十卷中的最後一品，也即是說，這些版本所依據者，肯定會多於十卷。作者檢查了這一系統之中最後一部完整本——《磧砂藏》本後認為，這可能是由於《思溪藏》的編者發現《光讚經》是個罕見的 12 卷本，而《開元釋教錄略出》中記載此經應該是 10 卷，故有意無意地忽略了最後兩卷。不過，無論如何，此後的南方藏經系統中就都沒有發現這一錯誤，從中也可見《光讚經》在中國古代並不受人重視。通過這些發現，作者還認為，“僅就《光讚經》而言”，《思溪藏》首先是以後諸藏之祖本；其次，《思溪藏》也與前此的《崇寧》與《毗盧》二藏的《光讚經》並無關係。而《思溪藏》本《光讚經》的祖本則是一個非官方標準本的寫本。也就是說，思溪《光讚經》本同樣是一個地方、邊緣化的版本系統。（第 117-121 頁）

通過以上的具體分析，左冠明得出結論，就總體而言，竺沙雅章與方廣錫所提出的三大系統是適宜的，不過還是可以發現一些有趣的例外。故一般來說《光讚經》以兩大系統為主，即一是《開寶藏》這條線索之下的《金藏》與《高麗藏》；第二是南方藏系統。而較為複雜的則是《房山石經》本，其中往往又同時與《金藏》、《高麗藏》有相通之處（尤其是這三部藏經中有同樣的錯誤出現，而且絕非是

抄手可能造成的錯訛，而是有意為之)。這其中，通過《金藏》之中的校勘記，則可知是《金藏》編輯之時曾經參考過《遼藏》。作者還通過《金藏》(《中華大藏經》本)、《遼藏》與《高麗藏》三本《光讚經》對校證明：《金藏》參考過《遼藏》，而《高麗藏》則保存了《開寶藏》的原貌。在有些地方，正是《金藏》與《遼藏》纔保存了《光讚經》的原始譯語。(第 122-126 頁)

南方藏經系統就是竺沙雅章的第三個系統，不過實際上這一系統之中有些大藏經其實是刊刻於北方。前面已經提到了此一系統之中的《思溪藏》本《光讚經》中有一個文獻斷層，即丟掉了後面幾品，並且被此一系統之中的其他藏經繼承了下來。左冠明故認為《思溪藏》與福州的《崇寧藏》、毗盧也存有文獻上的斷層。不過，左冠明在對校這些大藏經本之後，還是發現了其中有若干極其複雜的繼承、修訂關係。具體作者以一個相當複雜的版刻大藏經本《光讚經》的傳播與影響圖來顯示(第 133 頁)，見圖 2。

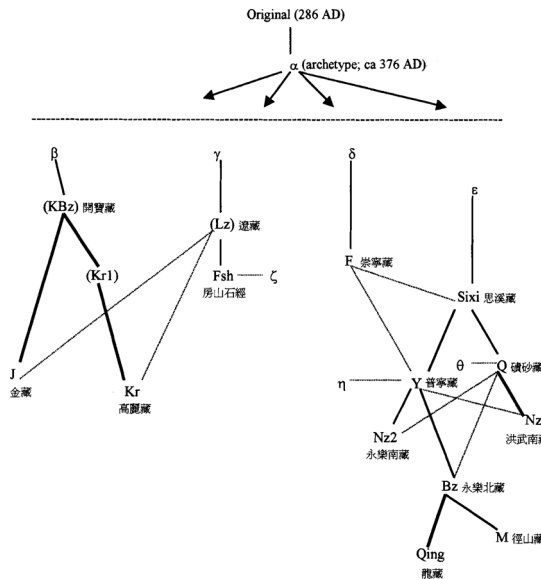


圖 2：《光讚經》版刻流傳示意圖



雖然左冠明一直強調，其工作重心是以梵語本來對校漢譯《光讚經》，但無論是此部分之中對於漢語大藏經版本的簡明扼要又重點突出的介紹，可以說是為整個西方佛教學術界提供了到當時為止最為可靠且最有深度的文獻介紹。至於此部分之中基於《光讚經》本身的大量一手對勘結果，也對研究漢文大藏經之間的複雜關係有非常好的借鑑作用。不過，由於西方世界之中對於漢文大藏經對勘能力的普遍缺乏，故而左冠明的這種工作除了極少部分文獻學者了解其工作的巨大意義之外，其學術貢獻至少在西方仍有待未來學者的消化與吸收。同樣道理，由於此書在漢語佛教研究界也並無多少介紹，迄今我們也未看到漢語佛教文獻學界對其有任何迴應。

此書自 143 頁至 239 頁為《光讚經》首三品的梵漢對照精校本，此部分之中不僅校勘了漢語諸本，也校勘了梵語的對應諸本，對於未來此經的進一步研究，可以說是提供了一個極其方便的參考基礎。

自 241 頁起至 365 頁的第三部分則是提供了一個《光讚經》首三品的翻譯與詳細注釋本。此部分左冠明並不滿足於簡單的翻譯，而是從整個翻譯史的角度來關注於梵漢語詞的轉換，毫不誇張，如果不是如作者那樣通過梵語背景知識來返觀極其晦澀難懂的漢語譯經，則要獲得作者那樣清楚明晰的翻譯是很難達到的任務。在這部分之中，作者也吸收了大量學界的最前沿研究。精讀這部分翻譯與注釋，則非僅可以增長讀者對於此經的了解，實際上可以起到熟悉了解早期漢語譯經史研究的作用。從 366 頁起至 400 頁是作者對吉爾吉特梵語本《小品經》中與《光讚經》所研究相應部分的羅馬轉寫與校勘，這部分同樣也可以為未來的研究提供極大的便利。而從 400 頁至 432 頁作者還編制了一個《光讚經》中漢語佛教術語的索引，這一部分實際上算是給此經前三品編制了一個

小型的譯語辭典，讀者祇要翻檢此書中的相應部分，就可以很方便地查到此詞的梵語對應與漢語意思，這對於研究漢語史與今後研究早期譯經都極有價值。

專書 2：《〈大智度論〉與〈大品經〉的歷史：大乘佛經文獻之中的文本差異模式》(*The Da zhidu lun 大智度論 (\*Mahāprajñāpāramitopadeśa) and the History of the Larger Prajñāpāramitā: Patterns of Textual Variation in Mahāyāna Sūtra Literature*), edited for publication by Michael Radich and Jonathan Silk. Bochum/Freobirg: Projekt verlag, 2021.

本書為左冠明的未刊遺著，故仍有不少地方並未最後完成，較為明顯者，如空空如也的致謝詞與大量待最後清理定型的注釋，讀之令人傷感。本書稿於 2021 年由何書群與司空竺兩位整理出版。全書除引言外，共分六章，依次簡單介紹如下。

在引言部分之中（第 1-5 頁），左冠明先介紹了五世紀初鳩摩羅什譯《大智度論》的概況，即它是對《大品般若經》的注釋。左冠明介紹了自己的研究途徑：將《大智度論》當成是一部注釋，並且主要是從歷史學—文獻學的角度加以分析。就具體而言，左冠明試圖首先要用《大智度論》為基礎，來重構《大品經》發展的若干方面；其次，作者還將通過分析《大智度論》與《大品經》之間的互動，來探討《大智度論》本身的若干特點。故而，作者強調，他並不會觸及《大智度論》的若干重要方面，比如原作者問題、本論的哲學傾向等。

首章題目為《大乘佛經的形成與發展》(*The life and growth of*

Mahāyāna sūtras)。左冠明首先指出大乘佛教文獻一個常見的規律就是具有文獻的流動性與版本的複雜性，這一點，我覺得尤其是與小乘文獻相比而言更是如此。故而魯埃格 (David Seyfort Ruegg) 批評了學界尋找某類文獻所謂“原典”(urtext) 的傾向。在此種舊習影響之下，佛教文獻學界的一般作法就是通過不同語種、版本的“同一經典”的相互對勘來得出某種結論：比如用語的不同，增刪的文字等。而左冠明則選擇了一個更為宏觀的角度，即“經典家族”(scriptural [or textual] family) 的觀念，以此來表達“一個由多重實例(不同寫本、翻譯等)構成的一群經典，其特點是相互關係(相同與相異之處)的模式極其複雜”。作者並舉《摩訶婆羅多》(Mahābhārata) 來提醒我們要注意研究動態的文獻變化，而不是將之視為靜止之物。這種理論，在佛教文獻學內部，尤其是印度佛教文獻學內部已然漸成主流，但似乎在漢語佛教界並未獲得一定的迴應。在本書之中，作者所關注的目標就並非是經典變異發展過程之中的複雜形態，而是討論其形成的過程並分析其中的若干原因。

作者強調，除了這些大乘佛經的表演性(performative nature) 與模塊化結構(modular structure) 特性之外，另外一個重要原因就是“這些經典在時間與空間之中被誦持、付諸某種應用(儀軌等)、考備複製與傳播之時，它們也會被‘詮釋’”。而這些“詮釋”有時也會被融入佛經本身之中，這也就導致了總體而言，不少大乘佛經主要是在篇幅增廣(自然並非全然如此)。(第10-11頁)在此後，作者以玄奘所譯的《說無垢稱經》的異譯本中沒有的段落為例來說明這種印度原本之中的文獻增廣情況。他指出玄奘譯本之中增加的部分，可能是早期混入《維摩詰經》中的詞語注釋，而且是來自某個文獻系統的“旁系”。(第12-15頁)

本書的第二章是對目前存世的《大品經》及其注釋的情況介紹。作者首先強調，與上面提到的玄奘本《說無垢稱經》中的猜測不同，對《大智度論》的研究則可以對上面討論的問題作出更為明晰的結論。《大智度論》是目前存世唯一的此論的完整本，而此論之中存有兩種不同的注釋：第一類是在本論的開篇部分之中（第1卷至第34卷結尾），是對於相對較短的章節（有時甚至是一個詞）所進行的極其細緻的注釋。此部分被比利時著名佛教學者拉莫特譯為了法語；第二類是從第35卷開始，是對更長的原典所作的較短的注釋。

在東亞此論被歸到了龍樹(Nāgārjuna)的名下，而在印藏佛教傳統之中則非為如此，現代學界基本並不認為此論為龍樹所為。至於此論的真正作者，則學界至今仍未達成共識。至於有人懷疑其作者即為鳩摩羅什本人，左冠明則並不贊同，就總體而言左冠明認為它是一部譯著。雖然仍缺未發現印藏語本，但此論還是由一部相當邊緣化了的經典最終在東亞流行了開來，並在二十世紀由偉大的拉莫特西譯。就大乘佛教文獻史而言，此論不但是現存最早的般若經注釋類文獻，同樣也是對大乘經現存最早的注釋注釋文獻之一。（第17-21頁）

本章的第二節則是介紹《大智度論》所注釋的佛經——《大品般若經》。作者在此再次強調，這個《大品經》僅是就其內容與結構而作的分類，而就長度而言，則是從《一萬八千頌》一直到《十萬頌》皆有。以長度來分類之法，前面已經提到過了，是大乘佛教文獻發展的較晚時期纔逐漸形成的。此後左冠明對《大品經》的版本作了分類，此部分與他的《光讚經》中的相應部分有聯繫，但作者作了大量修訂。（第22-31頁）

本書的第三章為《〈大品經〉之中的注釋與文本差異》(Exegesis

and Textual Variation in Larger Prajñāpāramitā Literature)。左冠明首先介紹了《大品經》文獻的文本差異的模式。《大品經》之所以為研究者提供了理想的條件，這是因為此經有三個非常早的漢譯本，這讓我們可以知道《大品經》的早期情況；它還有非常多元的晚期版本（梵、藏與漢譯本），這又使我們可以瞭解此經的後來發展；在二者之間，則是這部對《大品經》的印度注釋——《大智度論》。因此，我們也可以看到《大智度論》研究所佔據的戰略性重要地位。尤其是因為大多數般若經的印度注釋文獻是形成於般若經的中晚期，也就是說此時般若文獻已然定型，而《大智度論》則是處在般若文獻的形成期中，故更具有重要的參考價值。（第33-36頁）

接下來第二節中，左冠明談到的問題是早期的注釋對於《大品經》本身的影響，在此節之中，作者給出了五個例證來加以詳細說明。在此我祇標出作者所舉的其中第一個例子：

《光讚經》卷 1	《放光般若經》卷 1	《摩訶般若波羅蜜經》卷 1
諸天人民所散供養諸華之具，上在虛空，三千大千世界化為宮殿自然樓觀。（《大正藏》第222號，第8冊，第148頁上欄第18-20行）	是時諸天香華、眾生香華，所可供養散如來上者，於空中合化成大臺。（《大正藏》第221號，第8冊，第1頁下欄第25-27行）	所散寶花於此三千大千國土上，在虛空中化成大臺。（《大正藏》第223號，第8冊，第218頁上欄第10-11行）

以上竺法護、無叉羅與羅什三譯之中皆有“所散之花化為大臺”的記錄，而在《大智度論》之中則有對於此段的解釋：

“所散寶華，於此三千大千世界上，在虛空中化成大臺。”

【論】問曰：何以化作此臺在虛空中？

答曰：所散華少而化為大臺，以示眾生因少果多。

問曰：何以故臺在虛空中住而不墮落？

答曰：佛以神力欲示眾生令知佛為福田得報不失，乃至成佛其福不減。<sup>45</sup>

在《大智度論》的這段注釋之中，提到了之所以出現此一異相，乃是因為佛陀神力之故。注意這是來自注釋文獻，而在早期三種漢譯本的《大品經》本身並無相關記錄。到了晚期對應文獻，比如左冠明所指出的在吉爾吉特梵文本與尼泊爾梵文寫本《二萬五千頌》對應部分的“正文”之中，就有了“bhagavato 'dhiṣṭhānena”（佛陀神力）的記錄。這種情況，也可以在玄奘所翻譯的兩種對應本之中找到。簡而言之，也就是說注釋文獻之中的內容，到了晚期就被加入到了經典的正文之中了。

這種看似很細微的增加部分，其實具有模式性的重要意義。因為與一般大乘佛教文獻之中後期會在若干套語上不斷增加、重複不同，此類大多數是增加一些法數、名相或者佛菩薩稱號等，而這裡所增加的則明顯是來自於更早一些的注釋文獻之中。（第38-41頁）在其他的例子之中，左冠明發現這種增加甚至祇是侷限在極為特定的梵文寫本之中（例2，第42-48頁；例3，第48-51頁。侷限於吉爾吉特本梵語《大品經》中）。而例4則顯示，此後版本之中利用《大智度論》中注釋增加了相關信息，這更反映了某種微

---

<sup>45</sup> 《大正藏》第1509號，第25冊，第123頁中欄第11-17行。



妙的思想上的發展邏輯。(第 51-63 頁) 在例 5 之中，則已然並非是僅僅將《大智度論》之中的注釋簡單地加入到以後版本的正文中，而是以之為基礎對正文進行了重新修訂，以解決過去佛經正文之中可能被認為是具有缺陷的教義，並使其所表達的佛教義理更為明晰。(第 63-69 頁) 這種利用《大智度論》來修訂此後《大品經》的情況還有其他若干差異，具體請參作者的附錄 1 部分。

本書第四章的主題為《〈大品經〉的文獻歷史再探討》(The Textual History of the Larger Prajñāpāramitā Revisited)，非常容易理解，通過在文獻史上居於中間地位的《大智度論》以及此前此後的文獻比定，我們就可以構建《大品經》的整個發展歷史，尤其是可以從中瞭解《大智度論》之前的歷史。作者在此還強調，雖然以後的作者利用《大智度論》中的注釋來修訂《大品經》，但就總體而言，都是較為細節方面的內容，而並無重大的思想改變，而這也影響到了對於《大智度論》全書成書的判斷。作者在此特別強調了過去將《大品經》，尤其是《二萬五千頌》各版本文獻二分為“未修訂本”與“修訂本”(後者包括若干梵文本及其藏譯本等)的錯誤。後者，在作者看來是一種將文獻發展看成是單一、線性的簡單作法，而沒有真實反映出《大品經》複雜、多樣的發展特性。(第 71-73 頁)

作者舉例說明，有些過去被認為是早期未被修訂的版本，卻有著比晚期“修訂本”更為複雜多樣的內容，而且並無可能是出自譯者的增加。因此，作者認為這個世上就並無所謂“未修訂本”《大品經》存世。也即，就方法論而言，從《大品經》問世之始，它就處在一個流動的狀態之中，而且會受到注釋與其他因素的影響。故而，作者給《大品經》勾勒的圖景就是：它始終處在變動不居的狀態之中，時時受到了注釋的影響，直到其文獻影響最終在一個

特定的版本<sup>46</sup>之中穩定了下來，而這個定型的版本還受到了《現觀莊嚴論》(*Abhisamayālaṃkāra*)的決定性影響。作者強調，他並不贊成這樣一種觀點：即存在一個早期相對原始而純粹的“原本”，在此後又由於混雜了來自注釋文獻的內容而使後來的版本內容變多，因此也就不再原始而純粹了。左冠明認為，與此相反，這一不斷流動的過程正是此類文獻的生命所在，在《大品經》的早期文獻發展史的“任何”階段，都有此一重要特點。(第 74-78 頁)

接下來左冠明考察了《大品經》定型化的過程。首先，作者也特別指出《大品經》文獻的變動不居是一個歷史現象，而非具絕對性。因為就《大品經》的文獻史而言，其文本的非定型，則主要是反映在其早期階段。比如從目前來看，從公元五世紀早期的羅什譯本，到公元七世紀的吉爾吉特梵語本之中就有著明顯的文本擴張。甚至在時間與地點都很接近的竺法護本與無羅叉本之間，也同樣可以在內容上發現不小的區別。而到了此一文獻流傳的中晚期，比如吉爾吉特梵語本與後來的敦煌本、藏譯本(8-9世紀)，甚至晚期尼泊爾寫本，則都可見其文獻漸次穩定的痕跡。這種早期大乘佛教文獻的文本變動及其最終恒定，當然，也應該與整個大乘佛教在印度發展的歷史與文化大背景具有關係。而就碑刻銘文及相關資料來看，大乘佛教作為邊緣化了的佛教運動，一直要到公元五世紀之後，纔在印度逐漸具備影響。

這類經典定型的原因，作者猜測可能是因為《大品經》之中的新概念與新形式漸次發展形成，日積月累就得以在原文與注釋之間

---

<sup>46</sup> 是指 Takayasu Kimura (ed), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*, I-VIII, 6 vols. Tokyo: Sankibo Busshorin, 1986-2007.

有了相對明確的區分，這也就導致了《大品經》文獻的漸次定型。另外，從公元六世紀早期，系統性地開始採用以偈頌的數量來作為般若文獻的分類標準（即將般若文獻分為“八千頌”至“十萬頌”等），這也使得數量龐大的般若文獻最終得以系統化與條理化。而且，也反映了當時存在有藏書豐富與且有系統的圖書館，在這些圖書館的背後，還可能存有有組織的佛教教團與富有且穩定的供養支撐。

接下來作者要解決的是《大智度論》與吉爾吉特梵語本《大品經》以及西北印度之間的關係問題。這個相當技術性的問題來自於左冠明對勘後的資料，作者發現無論是就數量還是質量而言，《大智度論》之中的注釋滲透到《大品經》之中的情況，主要是發生在吉爾吉特梵語本之中，而非其他保存有早期《大品經》文獻狀態的版本系統。那麼該如何解釋這種現象呢？拉莫特通過《大智度論》的內部資料分析，曾經主張此論是來自於西北印度，而對它與吉爾吉特本《大品經》之間關係的分析，則可以進一步加強這一假說。（第 78-82 頁）

左冠明還指出，基於《大智度論》與吉爾吉特《大品經》之間的緊密聯繫，也反映了一個極其特殊的歷史背景：即“西北本”《大品經》之中至少部分存有在《大智度論》之中的一種特殊的地方注釋傳統。並且此一系統的傳播與發展軌跡就大體是起源於西北印度次大陸，後來它向東部（東北）傳播，並最終影響了尼泊爾梵語寫本中的《十萬頌般若經》與藏譯的《二萬五千頌般若經》。而且，連接印度本身與中亞地區的整個次大陸的西北地區，從很早時期開始，就可能在整個《大品經》的傳播與形成過程中扮演了重要的角色，因為事實上這一佛經文獻群最早即是出現在和田，在此一中亞地域與吉爾吉特地區都曾發現了大量《大品經》的寫本，而《八千頌》則

往往較為少見。(第 82-87 頁)

本書的第五章內容為《一部複雜的注疏：〈大智度論〉的特點與歷史背景》(A Complex Commentary: The Nature and Historical Background of the *Da zhidu lun*)。由於在前面的部分之中已經論證了《大智度論》與吉爾吉特本《大品經》之間的緊密聯繫，因此就將此論精確地定位於了印度的背景，確切地說是七世紀的吉爾吉特河谷地帶之中，因此也就側面支持了拉莫特關於此論是來自印度次大陸西北地區的假說。

左冠明在此要回答的第一個問題就是《大智度論》中的注釋是如何進入到《大品經》之中的。眾所周知，在印藏資料之中並無《大智度論》的任何記載，而且除了左冠明所發現的此論與吉爾吉特本《大品經》之間的文獻聯繫，也沒有其他更多的證據可以支持此論在印藏文獻之中的影響，而且前面提到了那些有聯繫之處既無特別重要的教理意義，數量也並不多。因此作者也就並不認為此論是直接對《大品經》產生影響，如果真是如此，則二者之間聯繫會比現在更為密切。作者認為可能是反映地方注釋傳統的共同詞語解釋，是在口頭上對《大品經》中名相的詮釋，一方面影響了此後的吉爾吉特梵語本《大品經》，另一方面又被《大智度論》之中保存了下來。而就這些注釋滲入佛經本身之中的具體方式，作者根據目前對於大乘佛經的口頭傳播方式的研究，認為正是在這一過程之中，一邊口頭傳播一邊加以口頭解釋，在這一過程之中，這些注釋文獻就混入了正文。因此，《大智度論》就不僅是一部具有複雜哲學思想的系統性的論著，它同時也是早期很多作者所創作的大量古老注釋的寶庫。(第 89-94 頁)

基於以上這些考慮，作者重新評估了《大智度論》的性質，首

先就是作者問題。此論過去是否真為龍樹所作，在學界眾說紛紜，但卻都把一個事實當成是不爭的前提：此論是由“一位”作者所為。左冠明認為，真正具有學術重要性的，並非是其作者為誰，而是此論本身的性質，尤其是《大智度論》的印度原本本身。

在此作者特別關注於《大智度論》本身之中出現的大量“復次”與“又”的問題，即此處乃是對很多特定問題、術語與段落提供了多角度的回答。這些多重回答之間，甚至會相互抵觸，因此這些注釋就可能是來自多位注經者。在《大智度論》之中，還會有直接提到是“有人言”或類似的表達，也同樣表明此論的多重來源。這些地方，左冠明還認為即是來自於《大智度論》的印度語原本，而並非是在翻譯的過程之中由羅什或其他人所增加。（第 94-98 頁）

接下來左冠明就開始討論在《大智度論》之中所引用的早期般若經注釋文獻的吉光片羽。左冠明指出在此論之中的多重注釋之中有兩種類型，第一種是對若干基本名相與特定的教理問題的多重匿名回答；第二類則是對《小品經》中的特定段落的注釋，往往前面有“有人言”來引出。前者主要是引自早期阿毗達磨等佛教經院哲學的注釋，而後者則引自其他《小品經》（或其他更短的般若文獻，如《八千頌》）的早期注釋者。在此左冠明以《大智度論》中的內容舉了數例，此姑舉其一例如下（《大智度論》卷 40，著重線為筆者所加）：

【經】說是〈般若波羅蜜品〉時，三百比丘從坐起，以所著衣上佛，發阿耨多羅三藐三菩提心。……

【論】問曰：如佛結戒，比丘三衣不應少，是諸比丘何以故破尸羅波羅蜜，作檀波羅蜜？答曰：有人言：“佛

過十二歲然後結戒，是比丘施衣時未結戒。”有人言：“是比丘有淨施衣，心生當受，以是故施。”有人言：“是諸比丘多知多識，即能更得，事不經宿。”復次，有人言：“是諸比丘聞佛說‘諸菩薩行檀波羅蜜，諸功德力勢無量故，得與般若波羅蜜相應’，心大踊躍，即以衣施，無復他念，不故破戒。”復次，諸比丘知佛法畢竟空，無所著，斷法愛；為世諦故結戒，非第一義。是比丘從佛聞第一義及布施等六波羅蜜；聞諸菩薩種種大威力，愍念眾生為諸煩惱所覆，不能得是菩薩功德；是故生大悲心，為眾生故發阿耨多羅三藐三菩提意；以是故，以衣布施。若人以貪欲、瞋恚、怖畏、邪見、不恭敬心、輕佛語而不持戒，是名為破戒；是諸比丘都無此心，是故無破戒罪。<sup>47</sup>

此處所引經典之中因為關乎一個重要的戒律問題，即結戒時必須有三衣，而如果有人將三衣供養了佛陀，那是否犯戒呢？《大智度論》在其原始經典之中就引用了多位注釋者的答案。（頁 87-92）左冠明還提供了一個這種“有人言”模式引出的，他認為是早期《小品經》注釋的例證列表。除此之外，他還發現在《大智度論》中薩陀波崙菩薩的部分，編纂者還從《八千頌》般若文獻的注釋中廣加援引。而對所有這些部分更為深入的研究，將會使我們更加清楚其中所反映的大乘佛經注釋模式的問題。（第 98-104 頁）

由於以上討論，作者就得出結論，《大智度論》就是一部以《小品經》為主要注釋對象的論書，其中還保存了大量相當異質的匿名注釋文獻。也就是說，除了《大智度論》在漢譯過程之中所造成的

---

<sup>47</sup> 《大正藏》第 1509 號，第 25 冊，第 353 頁中欄第 18 行 - 下欄第 23 行。



極其複雜的問題之外，在其印度原本之中就已然混雜了很多不同質的注釋文獻內容。有一些學者因為這種多源頭史料的存在，就認為是羅什自己編纂了《大智度論》，故而在某種意義上是它的“作者”。但即使如此，我們從左冠明上的分析中也可以看到此論對於以後的梵語本《大品經》有著文獻上的影響。

左冠明同樣認為，《大智度論》反映了大乘佛經注釋的萌芽階段，而此一時期並無對於般若文獻的既成注釋模式，因此祇能來借鑑其他的佛教注釋模式。作者認為《大智度論》所借鑑的就是“毘婆沙綱要”的注釋傳統，它在迦濕彌羅說一切有部之中盛行：即同時引用不同的注釋，有時還會對之加以抉擇。這種假說也可以通過《大智度論》之中的廣泛引用的阿毘達磨思想，特別是對毘婆沙綱要的引用而獲得證實。也就是說，不僅是說一切有部的教義思想，其文獻組織形式與注釋技巧方面也對《大智度論》有著深遠影響。（第 104-116 頁）

在總結的部分之中，除了總結正文中的內容，作者還討論若干前面沒有觸及的內容，比如就總體而言佛教“經典本身”（並非祇是經藏文獻，也包括律藏文獻）與“注釋”之間的複雜相互滲透關係。而早期大乘佛教的若干發展特別也有可能對此產生了影響。比如由於早期大乘僧團並無自己的教團，而是從屬於小乘教團。因此就有可能與有組織的阿含 / 尼柯耶文獻不同，祇是鬆散地存在於各小乘僧團內部的大乘信徒在擁有不同版本的“同一部”大乘經典時，就容易產生版本上的差異。就《大品經》而言，這種情況一直到公元六至七世紀方纔結束。

就方法而言，作者還認為在公元三至五世紀的《大品經》發展初期，注釋與經文本身處在相互影響的流動階段，因此《大品經》

的撰作就是一個過程而非一蹴而就，也就無法在“作者群”、“注釋師群”與“眾多經典傳播者”之間截然區分。這也同樣適用於注釋文獻，大乘佛教的注釋文獻也是如此，這一“作者分散化”（diffused authoriality）的影響一直要持續到其翻譯階段。而其他讓此一場景變得更加複雜的則是，《大品經》本身可以被視為是以前版本《八千頌》的增廣注釋；而就廣義而言，大乘佛經本身在功能上也可以被視為是注釋。並且與小乘經典不同，大乘佛經尤其是在初始階段，就主要是以這種流動的狀態為主。而就深層思想而言，則又與大乘佛教開放的經典觀有關，即大乘佛教典籍是可以修訂並且增刪的，而並非是神聖不可變動之物。（第 117-126 頁）

在此後是幾個具體校勘結果的附錄，其中附錄 1 為《大品經》與《大智度論》之間有關聯之處的列表及其分析。所討論的每一章節都按時間次序標出異譯，並分析其演變的過程。（第 127-180 頁）以及《大智度論》出現的術語 *anāvaraṇa-(buddha)-vimokṣa* 的專題研究（第 181-229 頁）總而言之，從目前面貌來看，這部小冊子祇是左冠明計劃中英譯《大智度論》龐大計劃的一個梗概介紹。作者為了這個英譯、注釋作了二十多年的知識儲備，並且已經開始動筆，卻在這個最初階段被一場意外中斷！

## 小結

以上我就左冠明學術生涯中的研究與演進軌跡作了一點粗略的介紹，正如前面所提到的，左冠明是位厚積薄發的學人。其一生之中的漫長學術準備期在即將迎來產出收穫之際被一場席捲全球的瘟疫打斷，再加上筆者沒有能力閱讀他的意大利語文章與書籍，因

此上面所介紹的絕非是作者深厚學養的全部。但即使如此，我們從中也可以略觀左冠明對於國際佛教學界，尤其是漢語佛教文獻學界莫大的貢獻。

至於他研究的特點，首先與其所受學術訓練有關，在當今漢語佛教文獻學界之中，印度學與漢學之間保持最為平衡，在域外兼治印度學的佛教學者中漢語能力最強的還是要屬他與辛嶋靜志二先生，他們都可以非常自由地做到出入漢藏梵巴之間。即使是在高人雲集的佛教學術界，能達如此隨心所欲之境界者，舉世不過數人而已，然一年之內凋零殆盡，可不痛哉！

左冠明為人性格極為寬厚，有赤子之心，其學術風格也綿密厚重，不尚浮華機巧，而以力取為勝。其於梵巴漢譯對勘，其於漢語藏經版本學、目錄學與校勘學，皆有乾嘉樸學之風。讀其文章，想其為人，思之讓人悲從中來。倘其有中人之壽，再增其壽不過十年，則對於佛教文獻學研究也將能作出更為可期的重大貢獻！行文至此，實在是無法再為措筆，祇望我等能於此方寸片紙之間，銘記這位性格敦厚的偉大學人！<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> 左冠明教授的出版目錄，曾有北京大學趙悠教授以及倫敦大學亞非學院白安敦 (Antonello Palumbo) 教授二人分別擬定，此處不再附錄，另可參本書之中所附引用書目之中的左冠明部分。