

中古時期《十誦律》的翻譯及文本流變

王磊

中山大學

摘 要：公元五世紀初《十誦律》的譯出，對中國佛教戒律史的發展有空前意義。然此律之翻譯經歷頗為曲折。根據《出三藏記集》《高僧傳》等文獻，《十誦律》由弗若多羅和曇摩流支先後與鳩摩羅什合作，譯出初稿，後又經卑摩羅叉校改，經多人之手先後十餘年方告完成。對於此律之譯出，傳統上主要強調鳩摩羅什的功績，而 S.797 等幾件六朝敦煌寫本的發現，使我們對於卑摩羅叉在《十誦律》文本形成過程中的重要性有了新的認識。卑摩羅叉對羅什等人所譯之初稿做了非常大的改動，現今之《十誦律》文本，主體正是經卑摩羅叉校改之文本。卑摩羅叉本人在《十誦律》的傳播上也發揮了重要作用。而從現存宋代以後不同刊本藏經收錄的《十誦律》文本及經錄等資料可知，在宋代刊本藏經出現之前的中古寫本時代，《十誦律》文本結構在不斷發生變化，不同的寫本分卷有參差，卷數多寡有不同，“毗尼序”在文本中的位置也不斷游移。這為我們觀察寫本時代文本流動性及當時書籍史發展，提供了很好的例證。

關鍵詞：《十誦律》、卑摩羅叉、藏經、文本流變

佛教律藏之傳譯，在五世紀上半葉達到高峰。以《十誦律》爲始，二十餘年內，四部廣律的漢譯本相繼問世，爲中國佛教戒律的發展奠定了基礎。其中，鳩摩羅什參與翻譯的《十誦律》作爲第一部漢譯廣律，在中國佛教戒律史上意義重大。而《十誦律》曲折的傳譯經過，以及譯出之後傳播的過程中，文本形態不斷發生變化。《十誦律》作爲一個具體的個案，可以幫助我們更深入具體地瞭解中古時期佛典的翻譯史以及雕版印刷出現之前寫本時代文本的傳播史。作爲鳩摩羅什參與翻譯的一部重要經典，也爲我們審視鳩摩羅什的佛典翻譯提供了絕佳的觀察視角。

一、《十誦律》的翻譯

《十誦律》的翻譯過程，在僧祐《出三藏記集》(以下簡稱《祐錄》)和慧皎《高僧傳》等文獻中都有相關的記載。《祐錄》卷三“新集律來漢地四部記錄”條對傳譯之經過記載頗詳：

至秦弘始之中，有罽賓沙門弗若多羅，誦此《十誦》胡本，來游關右。羅什法師於長安逍遙園，三千僧中共譯出之。始得二分，餘未及竟而多羅亡。俄而有外國沙門曇摩流支，續至長安。於是廬山慧遠慨律藏未備，思在究竟。聞其至止，乃與流支書曰……曇摩流支得書，方於關中共什出所餘律，遂具一部，凡五十八卷。後有罽賓律師卑摩羅叉來游長安，羅什先在西域，從其受律。羅叉後從秦適晉，住壽春石澗寺，重校《十誦》律本，名品遂正，分爲六十一卷，至今相傳焉。¹

¹ 僧祐撰、蘇晉仁、蕭鍊子點校《出三藏記集》，北京：中華書局，1995年，第116-117頁。

《十誦律》的譯出，前後經歷數人，十餘年方克完成，過程頗為曲折。這其中所涉諸人，《高僧傳》譯經篇皆為立傳，傳記內容又頗有能對僧祐的記載補充之處。歷來認為《十誦律》為鳩摩羅什所譯，但實肇端於弗若多羅來華。《祐錄》稱他“誦此《十誦》胡本，來游關右”，《高僧傳》弗若多羅傳則曰“僞秦弘始六年(404)十月十七日，(羅什)集義學僧百餘人，於長安中寺，請多羅誦出十誦梵本，羅什譯為晉文”，此次翻譯中多羅的角色是誦出胡本，然後由羅什譯為中文。所以現在藏經本的譯者署名為“弗若多羅共羅什譯”²，多羅列在羅什之前，也顯示他在此次翻譯中的角色至關重要。至於多羅所誦出之本，《祐錄》稱是“胡本”，《高僧傳》則曰“梵本”，考慮到多羅是罽賓僧人，六朝時期的罽賓為犍陀羅地區³，當地使用犍陀羅語，目前考古也發現了很多犍陀羅語的佛教寫本⁴，可能多羅所誦之本就是犍陀羅語本。多羅來華的時間，僧祐祇言在秦弘始中，具體時間未明言，《高僧傳》稱是“僞秦弘始六年十月十七日”，當公元404年，翻譯應當開始於此時前後。但翻譯工作進展的並不順利，“三分獲二，多羅遘疾奄然棄世。”多羅去世，無人誦本，翻譯中輟。接續弗若多羅事業的是曇摩流支。據《流支傳》⁵，他是西域人，“偏以律藏馳名”，“以弘始七年秋達於關中”，也即多羅來華之次年。據《祐錄》，流支至長安在流支去世之後，則多羅與羅什的翻譯在弘始七年之前

² 開寶藏系統和江南系統藏經的署名有一點點不同，高麗再雕本作“後秦北印度三藏弗若多羅共羅什譯”，江南系統則作“姚秦三藏弗若多羅共三藏鳩摩羅什譯”。

³ 罽賓的地望，學者們歷來有爭議，桑山正進結合佛鉢的傳說，認為六朝文獻中的罽賓指的是犍陀羅；見桑山正進《カーピシー＝ガンダーラ史研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1990年，第35-59頁。

⁴ 邵瑞琪(Richard Salomon)著，心舉、朗安、會閑譯《犍陀羅古代佛教經卷：大英圖書館佚盧文殘片概述》，北京：中華書局，2019年。

⁵ 慧皎撰、湯用彤校注《高僧傳》卷二，北京：中華書局，1992年，第61-62頁。

已經完成。

流支在關中接到廬山慧遠的書信，希望他能够接續多羅未竟之業。“流支既得遠書，及姚興敦請，乃與什共譯《十誦》都畢，研詳考核，條制審定，而什猶恨文煩未善。既而什化，不獲刪治”。流支在翻譯中的角色可能和多羅一樣，也是誦出胡（梵）本。僧傳祇說他是西域人，不知道他誦出的是胡本、梵本或也是犍陀羅語本？不過在目前的藏經本署名中，我們並未發現流支的名字，他與羅什合作翻譯的部分到底是哪些，已經無從知曉⁶。這次翻譯直到羅什去世纔堪完成，而且祇是完成了文字的翻譯，尚不及刪改⁷。鳩摩羅什傳也稱“凡所出經論，三百餘卷，唯《十誦》一部，未及刪煩，存其本旨，必無差失”⁸。

後續刪改的工作由羅什的老師卑摩羅叉完成。據《高僧傳》，羅叉也是罽賓人，“先在龜茲，弘闡律藏，四方學者，競往師之，鳩摩羅什時亦預焉”，則羅什曾從他學律。羅什在長安時，羅叉到長安，時在弘始八年（406）。“及羅什弃世，叉乃出游關左，逗於壽春，止石澗寺……羅什所譯《十誦》本，五十八卷，最後一誦，謂明受戒法，及諸成善法事，逐其義要，名為‘善誦’。叉後賁往石澗，開為六十一卷，最後一誦，改為毗尼誦，故猶二名存焉。”⁹

⁶ 目前所見諸種藏經本，聖語藏及金剛寺古寫經各卷卷首多無譯者題名，其他宋代以後刊本藏經均標注為多羅共羅什譯，而絲毫不及流支之名。

⁷ 關於羅什去世的時間，文獻記載有不同說法。《高僧傳》稱在弘始十一年（409），傳記最後，慧皎又言：“然什死年月，諸記不同，或云弘始七年，或云八年，或云十一年，尋七與十一，字或訛誤。而譯經錄傳中，猶有一年者。恐雷同三家，無以正焉。”顯然慧皎已經看到數個不同的說法。而《廣弘明集》卷二十三僧肇為羅什所寫之誄文，則稱在癸丑之年即弘始十五年（413）。塚本善隆曾對此問題做了深入的探討，他采信弘始十一年的說法（《仏教史上における肇論の意義》，載塚本氏編《肇論研究》，京都：法藏館，1955年，第130-135頁），這個說法也被之後的學者接受。

⁸ 慧皎撰、湯用彤校注《高僧傳》卷二，北京：中華書局，1992年，第54頁。

⁹ 慧皎撰、湯用彤校注《高僧傳》卷二，第63-64頁。

《祐錄》也稱“羅叉後從秦適晉，住壽春石澗寺，重校《十誦》律本，名品遂正，分爲六十一卷，至今相傳”。可知在卑摩羅叉的手上，《十誦律》的面貌發生了很大的變化。

羅叉的校改首先體現在卷數上。鳩摩羅什與弗若多羅、曇摩流支合譯完成的《十誦》律本爲五十八卷，經羅叉之手變爲六十一卷，這也是今天所見《十誦》律本的卷數。卷數的增加，《祐錄》用“分”，高僧傳稱“開”，顯然都意指羅叉將原來的五十八卷析爲六十一卷。但實際上卷數增加的主要原因是羅叉補譯了三卷“毗尼誦”。《高僧傳》稱“毗尼誦”是改“善誦”之名，但它所舉善誦之內容與今本所見“毗尼誦”之內容並不相合，且高麗再雕本和宮本此三卷的譯者署名均爲“卑摩羅叉補譯”，我認爲最後的三卷“毗尼序”是卑摩羅叉補譯，而非羅什原本所有。¹⁰當然羅叉也確實對前五十八卷的分卷有調整。

但羅叉所做的並不僅此。羅什傳稱羅什的十誦譯本“文煩未善”，因羅什去世而未及刪治，《祐錄》在提起羅叉的工作時也稱他是“重校《十誦》律本”，經他校後“名品遂正”，可以想見羅叉對羅什譯稿的文字也做了改動。《祐錄》說卑摩羅叉校定的版本“至今相傳”，現在我們看到的藏經本皆爲六十一卷本，和卑摩羅叉改定之後的卷數相合，應該都是經卑摩羅叉改定之本，雖然現在藏經本中的《十誦律》前五十八卷仍署名是弗若多羅共羅什譯，但實際上已經不是羅什譯本的原貌。

而隨著幾件敦煌文獻的發現，我們可以注意到，卑摩羅叉對《十誦律》的校改並不僅僅限於卷帙分合和最後三卷善誦的補譯上，他對鳩摩羅什等人前五十八卷譯稿的文本也做了大量的改訂。

¹⁰ 前輩學者如平川彰也認爲“毗尼誦”乃羅什譯本本有，非羅叉補譯，且舉日本聖語藏本爲證（平川彰《律藏の研究》，第121-131頁），但其觀點不爲據。

二、敦煌發現之《十誦律》六朝寫本

根據我個人的粗略統計，目前分藏於各處的敦煌寫本中，《十誦律》各卷的寫本共有 20 個左右。但本文主要討論其中的三件，S.797、S.6661、BD03375。因為它們從文本結構和文本內容上與其它的寫本以及唐宋以後的藏經本相比均有很多獨特之處，對於我們深入瞭解《十誦律》的翻譯有重要意義。

為斯坦因所獲、現藏於大英圖書館的 S.797，在敦煌寫本的研究史上一直不乏關注¹¹。寫本正反兩面書寫，一面內容為十誦律，卷首殘，卷尾全，存 567 行。尾部有尾題“第七卷”，尾題下有題記“比(丘)德祐書 一校竟”。原寫本在校勘時曾增補大量內容，以小字書於行間。

寫本背面為比丘戒經，戒經條文後接七佛偈¹²。偈語後為受歲羯磨文。之後有比丘德祐所書之題記：

建初元年，歲在乙巳十二月五日戌時，比丘德祐於
敦煌城南受具戒，和上僧法性，戒師寶慧，教師惠穎。/
時同戒場者，道輔、惠御等十二人。到夏安居寫。到¹³
戒諷之，趣成，具【拙】字而/已。手拙用愧，見者但

¹¹ 圖版可參見方廣錫、吳芳思主編《英國國家圖書館藏敦煌遺書》冊 14，桂林：廣西師範大學出版社，2013 年，第 1-40 頁。

¹² 此戒經內容與今各大藏經收錄之十誦戒本有很大的不同。偈語文字亦如是。前六佛之偈語，與《增一阿含經》卷四十四“十事品”中過去六佛之偈語文句基本一樣，第七佛釋迦文佛則與《增一阿含經》及藏經本所收十誦戒本均不同。顯然此戒本為十誦戒本之一新版本。從題記可知其譯出年代當在藏經本《十誦》戒本之前，但具體的來龍去脈尚無深入的研究。方廣錫在該寫本的“條記目錄”中稱它可能是曇摩持共竺佛念譯本，但尚缺乏證據。值得注意的是，這個戒本中的部分條文與《十誦》戒本並不相合，而與唐代義淨所譯《根本說一切有部戒經》相合。

¹³ 到：疑為“對”之訛誤。

念其義，莫笑其字也。故記之。¹⁴

從題記內容看，該戒本是敦煌比丘德祐受戒時所書，所以戒本後還附有受歲羯磨文，整個寫本正反映了當時受戒之儀式。由題記可知，此戒經寫於西涼建初二年，即公元 406 年¹⁵，與《十誦律》初稿翻譯完成差不多同時。抄寫者比丘德祐與背面《十誦律》的抄寫者德祐當為一人，這件寫本最初應當是德祐的私人物品。戒經寫於建初二年，《十誦律》當也寫於此年前後。帶有“建初元年”的題記使它被認為是敦煌藏經洞中有確切紀年的最早佛教寫本，所以備受學者的關注。¹⁶ 但是就寫本內容，除了平川彰的一篇短文¹⁷，目前關注的尚少。

從下文可知，無論從分卷形式還是文本內容上，此寫本正面的《十誦律》，均與目前所見的各種刊本藏經所收錄的《十誦律》有很大不同。無獨有偶，在敦煌本中，S.797 並不是孤例。在斯坦因所得敦煌文獻中，我又找到了另一件與 S.797 內容幾乎完全一

¹⁴ 題記錄文可參見池田溫《中國古代寫本識語集錄》，東京：東京大學東洋文化研究所，1990 年，第 80 頁。此處標點有調整。寫本於方括號內的“拙”字處有刪除符。

¹⁵ 以往學者均將此寫本的年代定為 405。方廣錫在該件寫本的條目目錄中首次對該寫本的年代做出了修正。他指出，題記中雖提及建初元年，但那是德祐等人受戒的時間，題記實際寫於受戒之後的夏安居，即建初二年。

¹⁶ 矢吹慶輝在《鳴沙餘韻》(解說篇)首次提到這是斯坦因搜集寫本中有紀年佛典寫本中最早的一件(京都：臨川書店，1980 年，第 123 頁)，之後敦煌學的研究學者也都將它作為有明確紀年的最早寫本加以介紹。不過現存佛經寫本中，有甘露元年《譬喻經》及麟嘉五年(393)《維摩詰經》，但目前學界認為這裏的甘露可能是高昌年號，而非前秦甘露元年(359)(榮新江《敦煌學十八講》，北京：北京大學出版社，2001 年，第 247 頁)，麟嘉五年的《維摩詰經》池田溫則認為可能出自吐魯番，而非敦煌。(王素、李方《魏晉南北朝敦煌文獻編年》，臺北：新文豐出版公司，1997 年，第 102-103 頁)，所以目前可以確認的有紀年的最早敦煌佛經寫本仍然為 S.797。

¹⁷ 平川彰《敦煌寫本十誦律的草稿訳と敦煌への伝播》，載《岩井博士古稀紀念典籍論集》，東京：岩井博士古稀紀念事業會，1963 年，第 545-551 頁。

樣的寫本 S.6661¹⁸。該寫本首殘尾全，存 513 行。文本有校勘的痕迹，校勘時增補了大量的文字，寫於行間。卷末有尾題及題記：“衣法第七（已二校）僧靈寂 僧弘文 僧騰”。該寫本內容與 S.797 基本完全一樣，甚至連寫本校勘時所增補的內容大部分都能對應，可知二個寫本所據底本及校勘本均有相同的文本來源。寫本尾題並未交代書寫年代，但從字體判斷，與 S.797 年代當相差不遠，也在五世紀初¹⁹。

第三件要介紹的寫本收藏於中國國家圖書館，最初的千字文編號為雨 075，新的館藏號為 BD03375²⁰。該寫本首尾均殘，尾部正文部分內容完整，但寫本恰在正文結束之後斷開，是否有尾題和題記不得而知。從字體判斷，寫本當抄寫於五世紀初，與 S.797 也相差不遠。前兩件寫本的內容同屬七法中的衣法，此件則為七法中的“自恣法”，相當於藏經本卷二十三。但因未見首題與尾題，不知本來的分卷情況。與上面兩個寫本一樣，此件寫本的文本內容與藏經本亦有大量不同之處。

S.797、S.6661、BD03375 三件寫本均抄寫於五世紀初，與《十誦律》的翻譯差不多同時。但在文本結構和內容上，與唐宋之後的各種藏經本均有很大的不同。

三、敦煌本與藏經本之文本對勘

S.797 等三件敦煌寫本，在文本內容上與通行之藏經本相較，

¹⁸ 圖版參見黃永武主編《敦煌寶藏》，第 50 冊，臺北：新文豐出版公司，1982 年，第 47-56 頁。

¹⁹ 翟理斯 (Lionel Giles) 作《英國博物館藏敦煌遺書寫本注記目錄》(*Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum*, The Trustees of the British Museum, 1957)，也將此件定為五世紀早期寫本（第 164 頁）。

²⁰ 圖版參見《國家圖書館藏敦煌遺書》第 46 冊，第 195-208 頁。

存在很大的差異。這些差異大部分都不能以技術原因解釋，而是刻意所為。這些非技術問題導致的文本差異，概括而言主要有以下三個方面。

第一種，寫本與藏經本在翻譯相同段落的文字時，雖然文意大致一樣，但在具體的詞句及語法表達上，常有大不同，有明顯人爲校改的痕迹。這種詞序與表達的差異貫穿全文，幾乎句句皆有不同，以下茲舉兩例。衣法部分有毗舍佉施捨雨浴衣因緣，其中有佛與阿難討論星相的一段文字，該段文字 S.797 翻譯如下：

其夜中間佛與阿難初夜空地經行，瞻視星宿。告阿難：“若是時知相諸波羅門，他問幾時雨，彼當言七歲。阿難！過初夜，中夜來，此星宿相失，更星宿相出。是時若他問諸知相波羅門幾時雨，彼當言七月。阿難！若過中夜，彼後夜來，是星宿相失，更星宿相出。是時若他問諸知相波羅幾時雨，彼當言七日。若後夜竟，是時東方厚雲起，狀如蓋遍布，如是南方西北一切雲起遍雨，隨高下悉滿。佛告阿難令諸比丘知商浩雲雨得除病安隱，告諸比丘欲路地浴者聽。阿難受教，告比丘諸長老知商浩雲雨除病安隱，若比丘欲路地浴者聽。是時諸比丘裸身路浴。

而藏經本則譯作：

佛是初夜共阿難露地經行，佛看星宿相，語阿難言：“若今有人問知宿星相者何時當雨？彼必言七歲當雨。”佛語阿難：“初夜過已中夜至，是星相滅，更有异星相出。若爾時有人問知相者何時當雨？彼必言過七月當雨。”

又語阿難：“中夜過已至後夜，是星相滅，更有異星相出。若爾時問知相者何時當雨？彼必言七日當雨。”是夜過地了，時東方有雲出，形如圓碗，遍滿空中，是雲能作大雨，滿諸坑坎。爾時佛告阿難：“語諸比丘：‘是碗雲雨有功德能除病，若諸比丘欲洗浴者露地立洗。’”阿難受教語諸比丘：“是碗雲雨有功德能除病，諸比丘欲洗浴者露地立洗。”時諸比丘隨意露地立洗浴。²¹

整體而言兩段話的意思大致相同，能够從字裏行間體察到二者的相似性，但是幾乎每句話又都有不同之處。如“若是時知相諸婆羅門，他問幾時雨”與“若今有人問知宿星相者何時當雨”兩句，雖文義相同，但語序有異。“東方雲起”一段，敦煌本有“如是南方西北一切雲起遍雨”一句，但藏經本祇言“遍滿空中，是雲能作大雨，滿諸坑坎”，並無“南方西北”等語。而對於所起之雲，敦煌本形容是“狀如蓋遍布”，藏經本則作“形如圓碗”，對表示雲形狀的形容詞的翻譯也全不同，而且布和碗，似乎對應的並不是一個詞。

又比如在衣法的後半部分講八種布施時在制限布施部分，敦煌本有一段文字翻譯作：

佛言：“若一部上坐第二上坐，一部應受。若一部上坐，二部上坐，第二上坐是。”布施檀越二部不分別與，白佛言：“是布施諸衣物誰應受？”佛言：“一切應分。”諸比丘言：“何等應分？”佛言：“次第應分作四分，第四應與沙彌。”是為制限得布施。（S.797, 第 277-280 行）

²¹ CBETA, T23, p.195b17-c1.

同段內容在藏經本中則翻譯如下：

佛言：“隨何部作上座，是物應屬一部。”若檀越捉第一上座手、第二上座手言，是物施僧，是物應屬誰？答言：“二上座是一部上座，應屬一部。”“若二上座各是一部，應屬二部，云何應分？”答言：“次第等分四分，第四分應與沙彌。”是名制限得布施。²²

這兩處翻譯中畫綫部分的差異較上文星相之例更有過之。就文意而言，藏經本的翻譯更為流暢，敦煌本的語義表達相對混亂，較藏經本更難於理解。

同樣是語詞的不同，還有一種比較常見的情形，即某些梵文詞匯的譯語，敦煌本與藏經本完全不同。如衣法部分藏經本多次出現的“迦絺那衣”一詞，敦煌本均譯作“一日衣”，這種譯法見於較《十誦律》譯出更早的《鼻奈耶》²³，如今“迦絺那衣”已成為僧團普遍接受的戒律術語，“一日衣”則被捨棄。藏經本中經常出現的“糞掃衣”一詞，在敦煌本中也均譯作“槃藪衣”或“波藪衣”。但在藏經本中，也有兩處作“槃藪衣”²⁴。BD03375 中常出現的“我曹”、“精舍”、“異住處比丘”、“是諸比丘”等詞，藏經本中對應的則為“我等”、“僧坊”、“舊比丘”、“彼”等詞。BD03375 在最後數行又數次出現“鼻貳”一詞，在藏經本中皆替換作“比尼”。

²² CBETA, T23, p.200b23-c1.

²³ 《鼻奈耶》此詞均譯作“一日竟衣”，如卷一“結坐已竟，三月補納衣裳，一日竟衣已辦。”(CBETA, T24, p.851c11-12)

²⁴ 第一處見於“衣法”開頭第一句：“佛在王舍城。五比丘白佛：‘應著何等衣？’佛言：‘應著槃藪衣。’”(CBETA, T23, p.0194b10-11) 第二處見於糞掃衣部分的最後一句：“從今日若比丘欲著槃藪衣聽著，若欲著居士施衣亦聽著。”(CBETA, T23, p.0194c10-11) 宮本此兩處亦同，但“槃”作“般”。

此詞即梵文“vinaya”之音譯，在隋唐時期的佛教經典中也常譯作“毗奈耶”，即戒律中“律”之意。相較“比尼”，“鼻貳”這一譯法出現的更早，在《鼻奈耶》中常見²⁵，BD03375的用法應該是繼承了早期的譯法，藏經本將之替換為“比尼”²⁶。

第二種文本差異表現在對重複文本的處理上。梵語有一個突出的特點就是在敘述時對相同內容的不斷重複，這主要是為了便於日常記誦²⁷，而在書寫時為了方便，這些重複內容常以各種方式被縮略。《十誦律》也有很多這類情形。不過敦煌本和藏經本對重複內容的縮略處理方式並不完全一致，有敦煌本未縮略而藏經本縮略者，也有敦煌本縮略而藏經本未縮略者，顯示兩種文本之間的差異。

首先是敦煌本未縮略而藏經本縮略者，最明顯如 BD03375 末尾部分。該卷內容主要講僧人自恣之法。藏經本在列舉了多種自恣的情況之後，最後稱“餘如布薩中廣說”²⁸。但是 BD03375 則沒有這句話，却較藏經本整整多出 53 行共 1387 字的內容（361-413 行）。翻檢《十誦律》本，此段文字恰與同樣屬七法的布薩法中一段內容基本相同，祇是將“布薩”換為“自恣”²⁹。因此藏經本以“餘

²⁵ CBETA, T24, p.899b24-26. 該詞在苻秦時所譯《四阿鎔暮抄解》及《佛說目連問戒律中五百輕重事》也各出現一次。

²⁶ 可洪《新集藏經音義隨函錄》卷十三《佛說瞿曇彌記果經》音義部分有“鼻貳”一詞（CBETA, K35, p.21b4-5），現藏經中有劉宋慧簡所譯《瞿曇彌記果經》一卷，當即可洪音義之經。但今本中已不見“鼻貳”一詞，被代之以“毗尼”（CBETA, T01, p.857a7）。而根據《大正藏》的校記，《鼻奈耶》中“鼻貳”一詞，江南系統的藏經本均作“毗尼”，顯然也經校改。

²⁷ 諾曼（K.R.Norman）著、陳世峰、紀贇譯《佛教文獻學十講》，上海：中西書局，2019 年，第 63-67 頁。

²⁸ CBETA, T23, p.173a8-9.

²⁹ CBETA, T23, p.163c17-164c13. 敦煌本自恣部分除了替換“布薩”二字外，與藏經本布薩部分亦有少許表達上的文字異同，當也是因為藏經本布薩部分的文字也已經過改動。

如布薩中廣說”一句話替代了一千多字的內容，而敦煌本則保留了原文。

而在其他一些部分，也有敦煌本縮略而藏經本未作縮略者，這種情況更為普遍。因文章篇幅限制，僅舉一例。S.797 第 80-95 行：

大德！我當問：“是長老曾來舍衛國不？”若我聞是長老比丘曾來，我思惟：“是長老或受我浴衣、或受客比丘飯食、若遠行比丘飯食、若病比丘飯食、若瞻病飯食、若常與粥、若病比丘湯藥及諸所需諸物。”大德！我作是因緣故覺意滿。……大德！我是時思惟：“是長老或受我浴衣乃至病比丘所須湯藥及所須諸物。”大德！我作是因緣故覺意滿。……我思惟：“是長老或受我浴衣乃至病比丘湯藥所須諸物。”我作是思惟因緣故覺意滿……我思惟：“是長老或受浴衣乃至病比丘湯藥及所須諸物。”我作因緣覺意滿。

藏經本對應段落則為：

大德！我當問：“是長老曾來舍衛國不？”若聞是比丘曾來舍衛國，我思惟：“是長老或受我雨浴衣、或受客比丘飲食、或遠行比丘飲食、或隨病飲食、或看病飲食、或常與粥、或病比丘湯藥諸物。”大德！我以是因緣故覺意滿。……我如是思惟：“是長老或受我雨浴衣、或受客比丘飲食、或受遠行飲食、或隨病飲食、或看病飲食，或常與粥、或病比丘湯藥諸物。”大德！我以是因緣故覺意滿。……我思惟：“是長老或受我雨浴衣、或客比丘飲食、或遠行飲食、隨病飲食、或看病飲食、

或常與粥、或病比丘湯藥諸物。”大德！我以是因緣故覺意滿。……我思惟：“是長老或受我雨浴衣、或受客比丘飲食、遠行飲食、隨病飲食、看病飲食、或常與粥、病比丘湯藥諸物。”我以是因緣故覺意滿。³⁰

事實上，這種對重複內容處理之不一致，不僅在敦煌本和藏經本之間存在，在唐宋時不同的藏經本之間也可以見到。守其《高麗國新雕大藏校正別錄》(以下簡稱《校正別錄》)卷二十有關於《十誦律》的校記一條，記錄了國本(高麗藏初雕本)、宋本(開寶藏本)、丹本(契丹藏本)三個藏經本卷五的異文。據守其描述，“此卷第二十六張第二行‘夜提(之下)乃至三十日皆如上說者’，丹本無此中九字，而有‘又比丘得不具足衣(乃至)至三十日地了時尼薩耆波夜提(等)’凡九十一行文，國本宋本並無者，今依丹本遞而足之。”³¹顯然宋本、國本均以“皆如上說”一句話，縮略了丹本所存的九十一行共 1296 字。高麗再雕本根據守其的校勘，將這一千多字補入正文。而江南系統的宮本，也如“國本、宋本”，以“十二日乃至三十日亦如上說”十二字代此九十一行文字。初雕本等經本並非缺失了這一千多字，而是以“亦如上說”代替之。“亦如上說”，跟上文提到的“餘如布薩中廣說”，是一個道理。守其在校記中提到三處類似的情形。根據大正藏的校記，還有兩處高麗再雕本未縮略而宋元明本等江南系統藏經縮略處。根據池麗梅的統計，合計此卷五處所有的縮略，契丹藏本大致比開寶藏本多 3935 字，高麗再雕本較江南系統藏

³⁰ CBETA, T23, p.196b2-27.

³¹ CBETA, K38, p.647b21-c3 (K 表示高麗藏再雕本)。

經本多出 5124 字³²。三個系統的藏經本在此卷文本的縮略處理上均有不同。

第三種，則是寫本與藏經本因具體的文本內容不同而導致文意有不同者。戒律是對僧人日常行為的規範，文意的不同會直接影響到僧人對戒律的理解與戒律實踐。如衣法部分有佛與眾比丘討論各種材質製成之衣當著不當著的問題，列舉了可著之衣與不可著之衣，敦煌本與藏經本在可著、不可著衣的名目上有多處不同，有些是譯名的差異，不可著衣的種類藏經本也遠多於敦煌本。而且藏經本可著之衣中之沙尼衣，據《翻梵語》，可譯為樹皮衣³³，但在敦煌本中樹皮衣則為不可著之衣。顯然二者之規定不同，對於僧人的戒律實踐也有直接的影響。

又比如藏經本與敦煌本在解釋“墮籌分”這一概念時，也有一關鍵處有不同。S.797“若墮者，諸比丘犯突吉羅。亦不應與异比丘共分”一句，藏經本作“亦應异比丘共分”，少一“不”字，文義恰相反。藏經本在多處提及墮籌分時皆是如此解釋，顯然不是偶然抄寫錯誤。

以上是對三個敦煌寫本與唐代以後的藏經本的文本內容比較。二者的文本在譯語選擇、文句語序、對重複內容處理上，都有很多的不同，在這三種不同情況的交織下，S.797、S.6661、BD03375 三個敦煌寫本的文本內容與藏經本相較，幾乎句句有异，段段不同，部分地方還改變了文意，直接影響僧人的戒律實踐。而 BD03375 與 S.797、S.6661 雖分屬不同的卷次，但從文本內容表

³² 池麗梅《契丹藏が基づいた〈一切經源品次録〉——高麗初雕藏本の再発見とその意義》，《日本古寫經研究所紀要》第 6 號，東京：國際仏教学大学院大学附置日本古寫經研究所，2021 年 3 月，第 25-59 頁。

³³ CBETA, T54, p.1005b4-5. 此段衣物譯名多為音譯，《翻梵語》卷三對此處多數譯語有解釋，可參考。從其取詞可知其所據底本與藏經本更為接近。

現的特徵看無疑同屬同一系統。也就是說，在中古時期曾存在一個文本內容與今天所見有很大不同的《十誦律》本。

這三個敦煌本的抄寫年代均為五世紀初，且據前文的分析，它們的譯語多前接早先譯出的《鼻奈耶》，表現出很多古老的特徵。綜合來看，這幾個敦煌本所依據的底本，無疑要早於目前的藏經本。但就這二者在文本內容整體的同質性及所使用翻譯表達的相似性看，無疑屬同一個翻譯文本，二者在源頭上屬同一個文本系統。前面在分析文本異同時曾提到有很多詞，兩種文本所使用的譯語常有不同，如以精舍對僧坊等，但敦煌本所使用的譯語在藏經本中常有零星出現，顯示藏經本的譯語是對敦煌本的替換，而零星殘餘則是替換時的遺漏，這也是藏經本校改敦煌本的最明顯證據。敦煌本上接《鼻奈耶》的傳統，而藏經本的用語則開啓了中國佛教戒律的新篇章³⁴。至此，我們基本可以判定藏經本是在敦煌本的基礎上校改而出現的一種新文本。

接下來的問題就是，這幾件敦煌六朝寫本所指向的《十誦律》文本，其性質當如何界定？它們與藏經本的關係如何？結合前面對《十誦律》翻譯史的敘述，我認為這幾件敦煌六朝寫本就是鳩摩羅什等人翻譯而未經卑摩羅叉改動的《十誦律》舊本。而之所以羅叉的校改動作如此大，除了羅什譯本本身不完善之外，可能羅叉在校改時並不僅祇面對羅什等人翻譯的漢文譯本，還依據他自己所熟習的梵本或胡本，對羅什譯本的內容做了很大的調整。也就是說，敦煌本與藏經本所代表的是兩種不同系統的梵（胡）本。

總之，《十誦律》在鳩摩羅什等人的譯稿完成後，經卑摩羅叉

³⁴ 平川彰在《律藏の研究》一書中曾專門討論《十誦律》的譯語對確立中國佛教戒律術語的重要貢獻。目前僧團仍在使用的戒律術語有很多是《十誦律》首創。但從本文的分析可知《十誦律》的譯語並非生就如此，而是譯出之後再經替換，方成今日面貌。

之手被改訂為文本內容差別甚大的另一種文本面貌。但是在卑摩羅叉的校定本出現之前，羅什等人的譯稿就已經在坊間流傳。³⁵ 三個敦煌寫本的抄寫年代都在五世紀初，與鳩摩羅什等人的翻譯活動差不多同時，在這麼短的時間內，譯稿就已經從長安傳到敦煌，並被當地僧人抄寫，可知當時經典的傳播速度是很快的。不過《十誦律》譯出於長安，但南北朝時期它主要流行於江南，長安所在的關中地方却流行《僧祇律》和《四分律》³⁶。而卑摩羅叉的校定工作也是他南下後在壽春完成，我認為，南朝江南流行《十誦律》與羅叉的南下有很大的關係。而且當時他除了校定律本，也積極傳律，並經由慧觀等人的宣傳，在南方有很大的影響³⁷。正因為如此，當地流行的必然也是經羅叉改定之後的版本，唐宋之後藏經本中收錄的也是這個版本。羅什未經刪治的舊本則在長安逐漸被湮沒。

在卑摩羅叉的改定本出現之後，舊的譯稿並沒有馬上被取代，它們曾在一段時間內並行，且在並行的過程中，羅什譯本對羅叉的改定本又有影響，它的部分內容混入了新的校訂本中，而這也造成了唐代以後幾種藏經本各自在文本內容上的差異。這些藏經本都可看作是以卑摩羅叉改定本為主體，又在不同程度上受到舊本影響的文本。比如前述三個不同系統的刊本藏經在卷五的文

³⁵ 在當時，尚未最後定本的譯稿流傳坊間並不少見。僧睿在羅什譯《大品般若經》序中稱：“文雖粗定，以《釋論》檢之，猶多不盡。是以隨出其論，隨而正之。《釋論》即訖，爾乃文定。定之未已，已有寫而傳者；又有以意增損，私以‘般若波羅蜜’為題者。致使文言舛錯，前後不同。”（僧祐撰、蘇晉仁、簫鍾子點校《出三藏記集》卷八，第293頁）可知此經未經刊定的稿本也曾流傳坊間。

³⁶ 慧皎《高僧傳》“明律篇”所收諸習《十誦律》的律師，大多出自江南。道宣在《續高僧傳》“明律”篇最後的《論》中，也稱《十誦》“澄一江淮，無二奉矣”（CBETA, T50, p.620a5-6），《洪遵傳》則稱“先是關內素奉《僧祇》”（CBETA, T50, p.611c1-2），洪遵之後也就是北朝晚期也開始流行《四分律》。

³⁷ 慧皎撰、湯用彤校注《高僧傳》卷二“卑摩羅叉傳”。

本內容上互有詳略，這很可能就是它們所依據的底本在不同地方吸收了舊文本的內容。而大正藏的校記顯示，日本所藏聖語藏本有些內容與宋代幾種藏經本皆不同，如大正藏本卷二十三有一段一百四十九字的文字³⁸，根據校記，不見於聖語藏，而 BD03375 在對應位置也無相應段落，可知此處聖語藏與敦煌本保持一致。又比如宋代以後藏經本在羅列僧人自恣時說比丘罪，其中有“能(不)自稱過人法”一條³⁹，但聖語藏本和敦煌本皆無。而宮本的部分用字與再雕本不同，却常能與敦煌本相合⁴⁰，這些應當都是羅叉的改定本在流行過程中，不同的版本對羅什舊本內容的吸收。

四、中古時期《十誦律》文本結構之演變

根據上文對《十誦律》翻譯史的梳理，羅什等人翻譯的《十誦律》是五十八卷，而經卑摩羅叉校定後變為六十一卷。目前我們所見的藏經本均為六十一卷，這六十一卷主要由兩部分組成，前面的十誦和最後的毗尼序。十誦依次為初誦、二誦、三誦的比丘戒、第四誦七法、第五誦八法、第六誦雜誦、第七誦尼律、第八誦增一法、第九誦優波離問法、第十誦毗尼誦。

《十誦律》的五十八卷本和六十一卷本，曾同時在僧團中流通。如隋代法經等人所編之《衆經目錄》卷五“小乘毗尼藏錄”中有：

《十誦律》五十九卷（後秦弘始年沙門佛若多羅共

³⁸ CBETA, T23, p.170b5-14.

³⁹ CBETA, T23, p.169b15, p.169c01, p.170a01, p.170a12.

⁴⁰ 如 BD03375 第 40 行“僧自恣，若是比丘當來”，大正藏“當”作“得”，江南系統諸藏均作“當”；又 41 行，“若得清淨”，大正藏“得”作“與”，江南系統諸藏均作“得”，類似江南系統藏經與寫本相合處尚有多處。

羅什於長安譯)

《十誦律》六十一卷(晉世沙門卑摩羅叉於壽春重譯)

右二律同本異譯。⁴¹

據法經等人給皇帝的表奏，該錄是撮錄前代舊錄而成⁴²，可知隋以前兩本都有流通。隋代費長房《歷代三寶紀》卷十四“小乘毗尼有譯錄”也是兩本並列⁴³。而隋仁壽年間彥琮等人所編《衆經目錄》則是根據當時長安大興善寺的經藏編撰，該目錄中則祇提及六十一卷本，而未見五十八卷本，可知當時大興善寺祇存六十一卷本⁴⁴。唐代的諸種經錄中亦不見五十八卷本流行的痕迹，可知隋唐以後六十一卷本已成為《十誦律》的主流文本。在宋代刊本藏經出現並流行之前，這六十一卷本的《十誦律》內部在風卷等方面不斷發生變化，在傳播過程中出現文本結構不同的多個系譜。引發《十誦律》文本結構變化的因素很多，關鍵點有二，一是“毗尼序”在整體經本中的位置與分卷，二是第七誦尼律內部分卷上的分歧。

(一)“毗尼序”的位置與分卷

關於“毗尼序”和《十誦律》的關係，至今尚未有定論。平

⁴¹ CBETA, T55, p. 140b4-6. 按此處“五十九”當作“五十八”。

⁴² 《衆經目錄》卷七：“今唯且據諸家目錄，刪減可否，總標綱紀，位爲九錄。”(CBETA, T55, p. 149a3-4).

⁴³ CBETA, T49, p. 119a29-b1. 按費長房在此處也將“五十八”寫作“五十九”。《三寶紀》二本並列可能沿襲自法經錄。法經錄成於開皇十四年(594)，而《三寶紀》成於開皇十七年(597)，前後相接，且法經與費長房均處大興善寺。費長房對法經錄應該很熟悉。法經錄小乘律的部分，除《十誦律》卷數錯誤外，還誤將真諦所譯一卷本《律二十二明瞭論》寫作“律二十二卷”，統計總卷數時也按二十二卷計算，《三寶紀》的小乘毗尼錄亦有同樣的錯誤。多處相同的錯誤是兩本之間沿襲關係的有力證據。

⁴⁴ CBETA, T55, p. 155b10-11。

川彰在《律藏の研究》一書中討論《十誦律》翻譯時，綜合考察了《出三藏記集》《高僧傳》《歷代三寶紀》《開元釋教錄》等六朝隋唐時期的僧史和經錄，總結了六朝到唐代人們認識的變化。首先，六朝時期僧祐和慧皎認為，三卷“毗尼序”是從原來的五十八卷本中抽離出來，所以是鳩摩羅什等人所譯。到隋代費長房作《歷代三寶紀》，則認為三卷“毗尼序”乃是卑摩羅叉補譯。到了唐代，費長房的說法被《開元釋教錄》接受，開始廣為流傳，成為定論，所以現今各種漢文刊本藏經本《十誦律》普遍將此三卷標注為卑摩羅叉譯。但平川彰並不認同隋唐以後文獻的說法，他根據日本正倉院所藏聖語藏中《十誦律》寫本卷六十一的標題“十誦律第十誦卷六十一序因緣品第四”，認為毗尼序原為第十誦的一部分，乃羅什所譯，因聖語藏未受《開元釋教錄》的影響，所以保留了原形⁴⁵。

關於“毗尼序”在《十誦律》中的定位，我並不贊同平川彰的說法。六朝的各種文獻對《十誦律》的徵引及《高僧傳》等文獻的記載顯示，毗尼序並非第十誦的組成部分。南朝時期《十誦律》風行，文獻中多有徵引，最集中的當數寶唱撰《經律異相》及作者佚名但相傳也是寶唱所撰的《翻梵語》⁴⁶。《經律異相》摘錄了很多《十誦律》中的因緣故事，《翻梵語》則擇取其中的梵語音譯詞匯，而且引用時還會詳細地注明出典是《十誦律》第幾誦之第幾卷。通過這些徵引，不難看出“毗尼序”和第十誦的界限分明。如《翻梵語》卷六“雜人名”引“沙迦羅”一詞，注明出

⁴⁵ 平川彰《律藏の研究》，121-131頁。

⁴⁶ 最早將《翻梵語》的作者確定為寶唱的，是小野玄妙。他的研究可參見：《梁莊嚴寺寶唱的翻梵語と飛鳥寺信行的梵語集》，收入小野氏著《仏教の美術と歴史》，大藏出版，1937年，第859-867頁。船山徹在《六朝隋唐仏教展開史》（京都：法藏館，2019年）一書中也承襲小野氏的觀點（第13頁）。

自“《十誦律》序第一卷”⁴⁷，現存的刊本藏經該詞見於“毗尼序”卷上，與《翻梵語》的出處吻合。卷七“馬名”引取“婆羅醯馬王”一詞，出自“《十誦律》善誦第四卷”⁴⁸，也與刊本《十誦律》“第十誦之四”對應。《經律異相》卷六“天人龍分舍利起塔”事⁴⁹，結尾處注“出《雙卷泥洹》《十誦律》序、《菩薩處胎經》及《阿育王經》”，此中所述諸國八分舍利起塔之內容確實見於“毗尼序”卷上。《經律異相》卷十五“跋難陀爲二長老分物佛說其本緣”事⁵⁰，末尾注明“出《十誦律》善誦卷第三。《僧祇律》亦同。”該因緣也的確收錄於《十誦律》“第十誦之三”。顯然，六朝時期的文獻均未將“毗尼序”與第十誦善誦混爲一談。因此，所謂毗尼序原屬第十誦的說法，是錯誤的。

另外，根據《高僧傳》“卑摩羅叉”傳的記載，“羅什所譯《十誦》本，五十八卷，最後一誦，謂明受戒法，及諸成善法事，逐其義要，名爲‘善誦’”⁵¹。羅什等人所譯《十誦律》原爲五十八卷，最後一誦“明受戒法及諸成善法事”，相當於現存文本中的第十誦。反觀“毗尼序”的內容，則從七百結集講起，講述了《十誦律》整體的成書背景，與卑摩羅叉傳所言善誦之內容並不能對應，可知“毗尼序”並不屬第十誦。我認爲，羅什等人漢譯的五十八卷《十誦律》中尚未收入“毗尼序”，該序應該是卑摩羅叉在壽春補譯的內容⁵²。“毗尼序”譯出後，即被並入五十八卷本，開始

⁴⁷ CBETA, T54, p. 1021c5-6.

⁴⁸ CBETA, T54, p. 1032a5-7.

⁴⁹ CBETA, T53, pp. 24b20-25a19.

⁵⁰ CBETA, T53, pp. 77b17-78a1.

⁵¹ 慧皎撰，湯用彤校注《高僧傳》卷二，北京：中華書局，1992年，第63頁。

⁵² 智昇《開元釋教錄》亦多次表達這一看法。該書卷十叙列古今諸家目錄，在言及費長房《歷代三寶紀》時，備述費錄十誤，其中第八誤爲：“《十誦律》六十一卷，《十誦律》五十九卷，二本不殊。其六十一卷者，卑摩羅叉伽（加）毗尼序置之於後，餘並無異。今云重譯，二本俱存，八誤。”（CBETA, T55, p. 576c6-

流通。而在相當長的一段時間內，世間有無“序”的五十八卷、以及含“序”的六十一卷兩種文本，同時流通。

十誦和“毗尼序”兩部分拼接補配的痕迹，在日本宮內廳書陵部所藏的福州藏本《大正藏》據以校勘之“宮本”中體現的尤為明顯⁵³。宮本《十誦律》共計六十一卷，前五十八卷為第一到第十誦，最後的三卷為“毗尼序”。有意思的是，前五十八卷的卷首標題均作“十誦律卷〇〇”，而最後的三卷則未冠以五十九、六十、六十一的卷號，而直接以“十誦律毗尼序上/中/下”為題，顯示這是兩個最初分別單行的文本被組合在一起。而目前各種十誦律本，均將“毗尼序”稱為“善誦毗尼序”，平川彰所舉聖語藏本亦將之納於第十誦，這應當是“毗尼序”置於卷尾之後，人們沿襲最後一誦為第十誦之成說，誤將“善誦”（第十誦）和“毗尼序”混為一談。

“毗尼序”乃卑摩羅叉增補，還有一個明顯的證據，即該部分內容在《十誦律》中位置的流動性。目前所見刊本大藏經《十誦律》通常將毗尼序附於第十誦之後。但是，六朝和唐代的《十誦律》文本並非一貫如此。六朝時期它可能曾置於卷首，這從《翻梵語》的徵引可以窺知。《翻梵語》對《十誦律》詞匯的徵引有一個規律，每一卷就某一個主題引取《十誦律》詞匯時，均按照卷帙先後從前到後依次排列，而凡有引用“毗尼序”之處，該部分詞匯均置於其它十誦之前，顯示作者所使用的十誦律本“毗尼序”

7) 卷十三“有譯有本錄聲聞三藏錄”部分稱“《十誦律》六十一卷。六帙（前五十八卷，姚秦三藏弗若多羅等共羅什譯，後毗尼序三卷，東晉三藏卑摩羅叉續譯。）”（CBETA, T55, p. 618b21-22）而目前藏經中所收錄的《十誦律》，各卷卷首之譯者題名，十誦部分均為弗若多羅共羅什譯，而“毗尼序”部分則稱卑摩羅叉續譯，與智昇的說法相合。

⁵³ 日本宮內廳書陵部已將此藏之圖像全文公布，參見以下網頁地址：https://db2.sido.keio.ac.jp/kanseki/bib_detail?bibid=007075&record_index=57&total_count=143。本文使用之宮本材料均來自本網站公布之圖像，除特殊情况不再注明。

是置於卷首的。到了唐代,“毗尼序”的位置又發生了變化。智昇《開元釋教錄》卷三介紹卑摩羅叉譯經,提及《十誦律》卷數問題時,有如下注釋:

《高僧傳》及《長房錄》乃云開前五十八卷爲六十一卷者,小非。詳審也,其毗尼序三卷,或有近代經本編在第九誦後第十誦前,卷當五十五、六、七者,非也。今檢古十誦本,乃在第十誦後,卷當第五十九至六十一,今者依古本爲正。⁵⁴

當時同時流行兩種版本,一種是毗尼序置於卷尾的“古十誦本”,一種是將毗尼序置於第九誦和第十誦之間的“近代經本”,智昇認爲當從古本。據智昇所言,這種“近代經本”與“古十誦本”卷五十五之後的對應關係如下:

	十誦 之一	十誦 之二	十誦 之三	十誦 之四	毗尼 序上	毗尼 序中	毗尼 序下
近代 經本	卷 五十八	卷 五十九	卷六十	卷 六十一	卷 五十五	卷 五十六	卷 五十七
古十 誦本	卷 五十五	卷 五十六	卷 五十七	卷 五十八	卷 五十九	卷六十	卷 六十一

也即,“近代經本”卷五十八對應“古十誦本”卷五十五,卷六十一對應“古十誦本”卷五十八。

宋代以後的刊本藏經的《十誦律》皆與“古十誦本”同,但

⁵⁴ CBETA, T55, p. 507a19-21.

智昇所提及的“近代經本”在唐初曾盛極一時，可以見到很多相關的記載。玄應《一切經音義》(以下簡稱《音義》)作於初唐⁵⁵，五代時期可洪作《新集藏經音義隨函錄》(以下簡稱《隨函錄》)時曾作為重要的參考資料。在《十誦律》的音義部分，可洪發現《音義》部分卷帙與他所依據的藏經本不一致。如在“第五十五卷”標題之下可洪注釋道：

尾題云五十八，《經音義》亦以此卷為五十八，並非也。⁵⁶

這裏的《經音義》指的就是玄應《音義》。查玄應《音義》十誦律部分，卷五十八所取諸詞，均見於《隨函錄》之卷五十五，而這些詞與宮本《十誦律》卷五十五可以對應。即《隨函錄》所據之《十誦律》，屬毗尼序置於末尾的“古十誦本”。可洪在“第五十八卷”下又有長文注釋云：

尾題云六十，《西川經音》以此卷為六十一，並非也。應和尚《經音義》亦以此卷為五十八。《經音義》五十八頭，是此藏五十五卷，從“杖鑽”“踰豆”“刀匣”“須鑰”等字是也。《經音義》五十八尾，從“到碓”“捉瑱”等字是也。《西川經音》從卅八直至部終，並槎(差)一卷，失次也。此藏卅九直至六十一而失次。此乃古來傳寫謬錯，或書人更易名題，遂致失次耳。十誦者，誦誦有卷次，

⁵⁵ 玄應本人曾參與玄奘譯場，且道宣曾為其《一切經音義》作序，可推知其書當作於唐太宗到高宗時期。

⁵⁶ 可洪《隨函錄》卷十五，《景印高麗大藏經》第35冊，臺北：新文豐出版公司，1982年，第113頁上欄。

卷卷有誦次，讀者麁心而致此失焉。⁵⁷

可洪這段話提供的信息很豐富，但也有嚴重的錯誤，需要仔細辯析。從《隨函錄》所取諸詞可知此卷爲第十誦卷四，與“古十誦本”的卷帙結構相符。注釋中提到的《西川經音》，可洪在後序中有提及，爲五代時期前蜀厚大師所作⁵⁸。《西川經音》以此卷爲六十一，可洪稱其“非也”，實則並不是厚大師錯了，而是他所據之本也是“毗尼誦”前置的“近代經本”。可洪稱玄應《音義》此卷亦爲卷五十八，與他所據之本同。但前文可洪已提及《音義》卷五十八對應的是《隨函錄》卷五十五。綜合兩處的說法，則玄應《音義》卷五十八同時對應《隨函錄》之卷五十五和卷五十八。可洪接下來又舉例以證明此說：“《經音義》五十八頭，是此藏五十五卷，從‘杖鑽’‘婢豆’‘刀匣’‘須鑰’等字是也，《經音義》五十八尾，從‘到碇’‘捉瑱’等字是也。”在《隨函錄》中，“杖鑽”等詞見於卷五十五，而“到碇”、“捉瑱”則見於卷五十八⁵⁹。但這

⁵⁷ 可洪《隨函錄》卷十五，《景印高麗大藏經》第35冊，第114頁上欄。

⁵⁸ 可洪在《隨函錄》卷尾所附之後序中品評前人諸音義著作時，專門言及厚大師經音：“或有署其卷目，亦不雙彰，唯標誤錯之形，餘則都無一二。（西川厚大師經音是也。從《十誦律》借得此本校勘，兼有未詳之字，並不載卷中，此實不可也。洪則並箸冊內，遇不錯處則正之。）”（《景印高麗大藏經》第35冊，第725頁中欄）雖然對厚大師經音有批評，但可洪書中引用該經音的地方很多，顯然對它頗爲重視。厚大師生平無考，可洪在後序中稱他“當蜀國英髦”，日本學者高田時雄認爲是五代前蜀國人（高田時雄《可洪〈隨函錄〉與行瑫〈隨函音疏〉》，參見高田時雄：《敦煌·民族·語言》，北京：中華書局，2005年，第393頁）。

⁵⁹ 可洪《隨函錄》對卷五十八的音義諸詞，並無直接可與該二詞對應者。但有“到碇”一詞，注釋曰“丁定反。正作碇。”（《景印高麗大藏經》第35冊，第114頁上欄）而玄應《音義》則在“到碇”一詞下注釋稱“律文作‘碇’，非也。”（《景印高麗大藏經》第32冊，第204頁上欄第19行）可知二書之到碇、到碇爲一詞。《隨函錄》此卷又有“捉耳瑱”、“捉耳瑱”二詞，前一詞下注釋曰“於盈反。《經音義》作‘瑱’，他見反。”後一詞的注釋也稱“都郎反。《經音義》作‘瑱’，他見、田見二反。”（《景印高麗大藏經》第35冊，第114頁中欄）按照可洪的解釋，似乎這兩詞都對應玄應《音義》之“捉瑱”，不知孰是。

顯然是不可能的。問題就出在可洪對《音義》的錯誤解讀。玄應對《十誦律》的音義缺卷五十九，在卷五十八後直接接卷六十，而可洪注釋中所舉“到碇”“捉塹”二詞實見於《音義》卷六十的部分⁶⁰。也就是說，所謂的“《經音義》五十八尾”，實際應該是卷六十。可能是可洪在引《音義》時未注意玄應書中“第六十卷”的字樣，或者他看到的是一個殘本，“第六十卷”幾字正好脫落。

總之，玄應所據十誦經本，卷五十八相當於《隨函錄》之卷五十五，而《隨函錄》之卷五十八則為玄應經本之卷六十。顯然玄應所使用的十誦經本也是“毗尼序”在第十誦之前的“近代經本”，但總卷數祇有六十。玄應作音義的年代當太宗末年到高宗初年，正略早於智昇撰《開元釋教錄》。而可洪《隨函錄》所據之本，雖然在他當時是“古十誦本”的樣貌，但據他自己的注釋，卷五十五的尾題是卷五十八，卷五十八的尾題是六十，它的底本可能和玄應所據經本一樣，也是一個六十卷的“近代經本”，可洪所見已經過重新編排，但尾題因舊未改。

以上都是根據經錄和音義等文獻分析所得。幸運的是，這種毗尼序前置的“近代經本”《十誦律》尚有實物存於天壤。日本的幾種古寫經中所收錄的《十誦律》目前已知有兩種都是這種形態。第一種是天野山金剛寺寫本一切經中的《十誦律》。該本全書六十一卷，現存四十五卷，其中包括卷五十五至卷五十九。卷五十五首題作“十誦律序卷第一 五十五”，之後是品題“毗尼序五百比(丘)集三藏法”，相當於宮本的毗尼序卷上。之後的卷五十六、五十七為“十誦律序卷中”、卷下。之後的卷五十八，其首題則作：

十誦律善誦卷第一 五十八

毗尼誦 第十誦

顯然，金剛寺本《十誦律》將三卷毗尼序置於第九誦和第十誦之間，也就是智昇所謂的“近代經本”。⁶¹除了金剛寺本，七寺一切經中的《十誦律》的分卷也大致相同。⁶²其它幾種寫經是否也是如此，因尚未能見到相關材料，無法斷言。金剛寺一切經和七寺一切經本身是平安時代到鎌倉時代抄寫的一切經，但據日本大藏經學者的研究，此類寫經的底本可以追溯到奈良時代從唐傳到日本的寫經。⁶³由此也可知這種毗尼誦前置的十誦律本在唐代曾普遍流行，並直接影響了日本的寫本藏經。

(二) 第七誦內部分卷之變化

儘管在不同時期，毗尼序在《十誦》經本中的位置有不同，但它已經成為《十誦律》的重要組成部分，這一點不容質疑。從《出三藏記集》和《高僧傳》開始，六十一卷已經成為《十誦律》的標準卷數。但是從六朝的寫本直到宋代的刊本藏經，這六十一卷的分卷方法也並不是一成不變的，其內部結構依然在不停地變動。

我們還是先從有完整經本保留的開寶藏系統和江南系統藏經開始討論。⁶⁴開寶藏系統有完整《十誦律》經本的是高麗藏再雕

⁶⁰ 玄應《一切經音義》卷十五，《景印高麗大藏經》第32冊，第204頁上欄。玄應之後，唐代又有慧琳作《一切經音義》一百卷，其中玄應已有音義者，慧琳皆承襲之。玄應音義《十誦律》部分，也見於慧琳音義卷五十八(CBETA, T54, p. 693c4-696c22)，可對照參考。

⁶¹ 國際仏教学大学院大学古寫經研究所建有“日本古寫經データベース”(日本古寫經數據庫，網址爲：<https://koshakyo-database.icabs.ac.jp/>)，詳細標注了日本現存主要的幾種寫本一切經殘存卷帙的保存狀況，而且還附上金剛寺寫經現有卷帙的卷首圖像，上文所引金剛寺寫本卷首之信息，可參見此數據庫所附之圖像。

⁶² “日本古寫經データベース”在部分卷帙下，除金剛寺寫經卷首圖像外，還附有七寺一切經寫本卷首圖像。此處信息來源於此數據庫。

⁶³ 關於日本現存幾種古寫經的具體狀況及它們對於相關研究的重要性，可參考池麗梅《續高僧傳》在日本的流傳》，《漢語佛學評論》第五輯，上海：上海古籍出版社，2017年，第277-290頁。

⁶⁴ 關於宋代刊本藏經的版本係譜，可參見竺沙雅章《漢譯大藏經の歴史——

本(前文所引之《景印高麗藏》,即影印此藏之圖版),江南系統有日本宮內廳書陵部所藏福州藏本(宮本)。雖然這兩個版本的《十誦律》均為六十一卷,但內部實有很大不同。問題的關鍵在於第七誦的尼律部分。這兩種經本在該誦的分卷上出現了嚴重分歧,並直接影響了兩個經本該誦之後的內容⁶⁵。

第七誦從第一卷即卷四十二開始,高麗藏再雕本和宮本的起止始末開始不一致。第四十二卷兩本均從尼律的八波羅夷法開始,但宮本結束於十七僧殘法之末,再雕本則結束於十七僧殘法之第七事,宮本篇幅遠超過再雕本。之後兩卷也是類似情形。如此累積,再雕本在卷四十五之末尾,內容上已經比宮本整整落後了一卷。故而再雕本的第七誦共分六卷,至卷四十七結束,而宮本則祇分五卷,至卷四十六結束。也即至該誦結束,再雕本比宮本落後一卷,這一卷的差距,一直持續到第十誦結束。也因此,除去最後的毗尼序,宮本保持五十八卷的規模,再雕本則為五十九卷。再雕本的毗尼序則從三卷合為兩卷,以保持總卷數六十一卷不變。此外,日本金剛寺寫經《十誦律》在第七誦部分,雖然在總卷數上和宮本一樣也是五卷,但內部的分卷又是另一種全新的系統。下面的表格可以使我們更清楚直觀地瞭解幾種不同的藏經本在第七誦部分的分卷差異⁶⁶:

寫經から刊經へ》,載竺沙氏著《宋元佛教文化史研究》,東京:汲古書院,2000年,第281-289頁。

⁶⁵ 經比對,各版本《十誦律》在各誦的分卷上,以第五誦八法和第七誦尼律兩誦的分卷差異最大。但第五誦各本雖然分卷不同,且於分卷外在八法的標題等具體內容上亦有不同,但此誦分卷的差異對《十誦律》整體的分卷並未造成影響,所以本文先略過不談,留待之後專文討論。

⁶⁶ 幾種藏經本對該誦內容的具體分卷如下:

高麗再雕本:卷四十二(七誦之一)從八波羅夷法至十七僧殘法之第七戒竟,卷四十三(七誦之二)從十七僧殘法之第八戒至三十捨墮法之第二十七事竟,卷四十四(七誦之三)從三十捨墮法之第二十八至百七十八單提法之第九十六事竟,卷四十五(七誦之四)從百七十八單提法之九十七事至一百二十二事竟,卷四十六(七

	八波羅夷	十七僧殘	三十捨墮	一百七十八單提			八波羅提舍尼	八敬法
再雕本	卷四十二	卷四十三	卷四十四	卷四十五	卷四十六	卷四十七		
宮本	卷四十二		卷四十三	卷四十四	卷四十五	卷四十六		
金剛寺本	卷四十二	卷四十三	卷四十四	卷四十五	卷四十六			

至於這幾種藏經本爲何在第七誦部分有如此大的差異，我認爲和該誦文本內容的變化有關。該誦爲尼律，內容與第一、二、三誦的比丘戒有很多重合的部分，而目前我們所見各藏經本均將尼律中與比丘戒重合的內容刪除。以下爲各部分所刪之內容統計：

八波羅夷法	存五至八事，一至四事刪略。
十七僧殘法	存四至九、十四至十七共十事，一至三、十至十三共七事刪略。
三十捨墮法	存第十九至三十共十二事，前十八事刪略。
一百七十八單提法	存七十二至一百七十八事，前七十一事刪略。
八波羅提舍尼法	八事均存。但祇第一法乳事有具體內容，二至八祇以“酪、生酥、熟酥、油、魚、肉、脯亦如是”一句帶過。
比丘尼八敬法	再雕本及宮本均有，金剛寺本無。

誦之五) 從百七十八單提法之一百二十三事至一百五十二事竟，卷四十七(七誦之六) 從百七十八單提法之一百五十三事至比丘尼八敬法竟。

宮本：卷四十二(七誦之一) 從八波羅夷法至十七僧殘法之十七事竟，卷四十三(七誦之二) 從三十捨墮法之第十九事至百七十八單提法之九十二事竟，卷四十四(七誦之三) 從百七十八單提法之九十三事至一百二十二事竟，卷四十五(七誦之四) 從百七十八單提法之一百二十三事至一百五十二事竟，卷四十六(七誦之五) 從百七十八單提法之一百五十三事至比丘尼八敬法竟。

金剛寺本：卷四十二(七誦之一) 從八波羅夷法至十七僧殘法之第九事竟，卷四十三(七誦之二) 從十七僧殘法之第十四事至三十捨墮法之三十事竟，卷四十四(七誦之三) 從百七十八單提法之七十二事至一百十事竟，卷四十五(七誦之四) 從百七十八單提法之一百十一事至一百三十事，卷四十六(七誦之五) 從百七十八單提法之一百三十事至八波羅提舍尼法竟。

除八敬法外，其餘各法幾種藏經本內容均一致。從各本各法標題上的細微差別和刪除操作中的一些細節，可判斷這些內容的刪除是在《十誦律》譯出之後，而非《十誦律》梵本原本如此或羅什等人翻譯時所為。

由於各法內容均有刪減，所以各藏經本都在每個小標題內注明此節內容為尼律中與比丘戒不同的部分，但每本的標題各有些微差別，顯示這些標題經過不同的人改動，而非最初翻譯時即有。最明顯的如三十捨墮法，各本於此處標題和內容均頗混亂。再雕本標題作“尼三十捨墮法第三（此中十九同，故不出。餘不同者，具出之）”⁶⁷，但前面我們已經統計過，三十捨墮法共刪去十八法，餘十二法，與此處標題中“此中十九同，故不出”的說法不能吻合。而再雕本在第十九事即刪除後之第一事末又有注曰：“前注既云‘同故不出’，此同比丘，何獨重出？此但一夜，彼過十日耳。”⁶⁸此注認為此事與比丘律內容相同，理應刪除而未刪。結合該注與標題，可能本來此第十九事也是在刪除之列，但最終保留，所以標題與內容出現偏差⁶⁹。而宮本此處的標題則作“尼律不共三十事中第十八”，依標題之意，則應該是從第十八事開始，但正文內容仍然是從第十九事開始，標題與內容也無法對應。祇有金剛寺本標題作“尼律不共戒三十事中第十九”，與正文內容可以對應。此處標題和內容的混亂當是刪減的僧人在文本的處理上出現了偏

⁶⁷ 《十誦律》卷四十三，《景印高麗大藏經》第21冊，第940頁中欄第11行。

⁶⁸ 《景印高麗大藏經》第21冊，第940頁下欄第10行。

⁶⁹ 但此事未刪，也有可能並非失誤所致。因為根據再雕本的注釋“此但一夜，彼過十日耳”，尼律與比丘戒的規定是有差別的。尼律此事規定“若比丘尼畜長鉢過一夜者，尼薩耆波逸提”（《十誦律》卷四十三，CBETA, T23, p.313b22-23），此戒對應比丘戒三十尼薩耆法的第二十一事，比丘戒規定“若比丘畜長鉢得至十日，過是畜者，尼薩耆波逸提。”（《十誦律》卷七，CBETA, T23, p.53b18-19）比丘尼畜長鉢不能超過一夜，而比丘則最長不能超過十天。是否正是由於有此差別，所以後世僧人對於尼律此事是否應該刪除有不同看法，所以保留。而這也從一個側面反映尼律部分的刪略行為是後來所為，而非律本本身如此。

差。而正是因爲《十誦律》在譯出之後，該誦內容被大量刪減，所以導致各卷文本內容均有大量縮減。因此爲了平衡各卷的篇幅，各本對該卷的分卷做了調整，各本該誦分卷不同當即由此所致。

至此我們已經基本弄清高麗再雕本和宮本在第七誦分卷上的主要差異。再雕本雕印的年代較開寶藏開雕的北宋初年已經晚了很多，那麼再雕本之前的開寶藏系統《十誦》經本情況如何呢？目前存世祇十數卷的開寶藏殘卷中恰有《十誦律》卷四十六⁷⁰，該卷內容與數百年後的再雕本內容是一致的。北宋末年惟白《大藏經綱目指要錄》（以下簡稱《指要錄》）的《十誦》經本，據每卷下節錄的經文內容，每卷開頭與再雕本均可對應，可知前五十九卷的分卷與再雕本基本一致⁷¹。再雕本的分卷基本能够反映開寶藏開雕時《十誦律》的文本結構。

而夾在《指要錄》和再雕本之間的高麗藏初雕本，却成爲開寶藏系統十誦律本的一個例外。高麗藏初雕本目前已無完帙，祇在日本和韓國有零星殘卷發現。其中《十誦律》目前在日本和韓國共發現了十五卷，分別爲卷十二、十三、十四、十五、十八、十九、四二、四三、四四、四五、四八、四九、五〇、五一、五二，其中除卷五一藏韓國誠庵古書博物館外，其餘十四卷均藏日本南禪寺⁷²。這十五卷中，到卷十九爲止均能與再雕本對應，但之後的卷四二，其內容已經比再雕落後一卷，之後各卷亦皆如

⁷⁰ 此寫卷爲中村不折舊藏，現藏日本東京台東區立書道博物館。圖版見磯部彰編《台東區立書道博物館所藏中村不折舊藏禹域墨書集成》卷中，東京：二玄社，2005年，第254-265頁。後也收錄入方廣鋁、李際寧主編《開寶遺珍》，北京：文物出版社，2010年。

⁷¹ 惟白《大藏經綱目指要錄》卷六（中華再造善本），北京：北京圖書館出版社，2003年。椎名宏雄編《五山版中國禪籍叢刊》（第三卷）（京都：臨川書店，2015年）所收錄之日本刻五山版《指要錄》與“中華再造善本”所據之宋刻本爲同一版本之覆刻本。

⁷² 域外漢籍珍本文庫編委會編《高麗大藏經初刻本輯刊》第37、38冊，重慶：西南師範大學出版社、北京：人民出版社，2013年。

此⁷³。上文曾提及第七誦開寶藏系統和江南系統藏經本有分卷不同，初雕本殘卷正好有數卷也屬此誦，為我們做比較提供材料。再雕本第七誦為卷四十二至四十七，現存初雕《十誦》殘卷則以卷四十三為尼律第一即七誦之一，至卷四十八結束。恰與再雕有一卷的差距。而中間現存各卷之首尾與再雕本均同，也就是說，初雕本雖然也屬開寶藏系統，但在分卷上發生了巨大變化，使其後半部分的分卷落後於一般的開寶藏本，這一變化應該發生在卷十九到四十二之間。它之後的再雕本則又重新回到開寶藏本的軌道。但是什麼引起了這一變化，由於初雕本文本的缺失，尚不得而知⁷⁴。可洪《隨函錄》稱《西川經音》之《十誦律》自卷三十八至末，並差一卷，《隨函錄》本則從三十九至六十一也失次，可知《十誦律》卷數失次參差的情況在當時並不少見。

至於刊本藏經的另一系統契丹藏的十誦律本，雖然目前並無文本保留下來，但可洪《隨函錄》所據的藏經可以與丹本相對應⁷⁵，我們可以根據可洪的記錄對丹本《十誦律》的情況做一些

⁷³ 現存初雕本四十二至五十二各卷，首題的卷數均有人為修改之痕迹，修改後的卷數均較刊刻時的卷數提前一卷，修改之後與再雕本的卷數正相合，可能是後世僧人根據再雕本校改。南禪寺所藏初雕本除了改卷號之外，改千字文號的情況更為普遍。如《十誦律》卷四十三至四十九卷首的千字文號“存”均用紅筆劃去，改為“以”字。侯佳利在《高麗藏初雕本玄應〈一切經音義〉版本初探》（《民俗典籍文字研究》2018年第1期）一文中，根據釋東初《中日佛教交通史》的說法，推測南禪寺初雕本改動千字文號是因為用初雕本配補普寧藏。初雕《十誦律》改動之後的千字文確實與普寧藏的千字文號吻合，不過改動後的卷號卻與普寧藏所屬的江南系統藏經不合，可見南禪寺初雕本後世的這些改動所據底本並不僅限於某一種。

⁷⁴ 從這幾種開寶藏系統十誦律本的比較可以看到，雖然這些藏經都被歸為開寶藏系統，它們在藏經版本和文本內容上有前後承襲的關係，但是各藏的部分經典文本依然隨著時間在不斷地變化。目前開寶藏原本所存不多，我們主要依靠惟白的《指要錄》來還原它的整體面貌，但《指要錄》已經是北宋末年的作品，距離北宋初年開寶藏初雕已經上百年，這期間是不是也發生了很多變化，是我們討論開寶藏的時候需要注意的。

⁷⁵ 妻木直良《契丹に於ける大藏經彫造の事實を論ず》，《東洋學報》第二卷，1912年，第317-340頁；竺沙雅章《契丹大藏經小考》，載竺沙氏著《宋元佛教文化史研究》，第292-311頁。

猜測。再雕本與宮本最大的不同在第七誦，根據《隨函錄》該誦音義所取諸詞，可知可洪所據之本與宮本基本保持一致，而與開寶藏不同。如位列卷四十二最末的“反叛”一詞，見於尼律十七僧殘之第八事，此事宮本屬卷四十二，再雕本則屬卷四十三。第四十三卷開頭所取第一詞“貿易”，見於三十捨墮法之第二十二事，宮本也屬卷四十三。又卷四十五所取諸詞，於宮本亦屬卷四十五，再雕本則為卷四十六。可知宮本此部分的分卷與《隨函錄》同。而《隨函錄》再往前，玄應作《一切經音義》所據之十誦律本，在這一部分亦與《隨函錄》及宮本類同，如其卷四十七音義諸詞，均見於《隨函錄》卷四七，與宮本卷四七亦相合。由此，可大致推知宋代江南系統藏經的《十誦律》分卷在第七誦的部分，與五代時期可洪所據之河中地區藏經本屬同一系統，並可繼續前推到初唐⁷⁶。而開寶藏前十誦的分卷則屬另一系統。

此外，雖然《十誦律》的標準卷數是六十一卷，從上面的討論我們還注意到，在唐宋時期有多個六十卷本的十誦律本流行。首先是玄應《一切經音義》所據之本。慧琳《一切經音義》在《十誦律》部分完全沿用玄應音義，玄應對《十誦律》並非每卷均有音義，而對於玄應沒有音義的各卷，慧琳音義仍然保留卷數，然後注明“此卷先不音”，玄應音義止於卷六十，但之後並沒有卷六十一“先不音”的說明。且玄應卷六十音義諸詞在《隨函錄》屬卷五十八即十誦之四，玄應本之毗尼序前置，正當以十誦之四為最末卷。顯然卷六十是玄應本的最終卷。和玄應《音義》差不多同時所作的道宣《大唐內典錄》裏也提到六十一卷和六十

⁷⁶ 根據《隨函錄》的音義，可洪所據河中藏經本與江南系統藏經的整體分卷基本一致，而玄應經本是六十卷本，雖然在第七誦部分的分卷和《隨函錄》、宮本相同，但整體的分卷上仍有不同，詳見下文。這種不同是否屬同一系統內之變化，仍有待釐清。

卷兩種不同的十誦律本，且記錄了各自的紙數，二本的紙數各有不同⁷⁷。不知其中的六十卷本是否即實錄當時實存之異本，或與玄應所據者即為一本？五代可洪《隨函錄》所據經本之原本，據前文的分析，可能也是一種六十卷的版本。第三種則是宋代惟白《指要錄》所據的開寶藏本，根據惟白的描述，也是一個六十卷本。

總卷數從六十一變為六十，意味著要對其中的部分卷帙進行合併。上面的三種十誦律因內部形態的差異，卷帙的合併方式也有不同。《指要錄》的十誦律本，據惟白的描述，祇有六十卷。卷六十的開頭與再雕本卷六十可以對應，也即卷六十的開頭為“毗尼序”卷上，如此則其卷六十集合了再雕本六十、六十一兩卷的內容，而再雕的卷六十一本來就已經是合併了毗尼序的卷二和卷三，所以《指要錄》十誦本的卷六十是將毗尼序的三卷整個合為一卷了。而玄應本和可洪提到的《十誦》經本是毗尼序前置的版本，玄應音義的卷五十五對應的是毗尼序卷一，而卷五十八對應的是第十誦卷一，中間的五十六五十七兩卷雖然沒有音義，但可以推知對應的是毗尼序卷二和卷三，也就是該本的毗尼序部分並未合併壓縮⁷⁸。而卷六十的音義對應的是第十誦卷四，所以中

⁷⁷ 《內典錄》卷七“小乘律本譯有無錄”部分有“十誦律（六十一卷。一千紙）”（CBETA, T55, p. 300a21），卷九“歷代衆經舉要轉讀錄”的小乘律部分又有“《薩婆多十誦律》（六十卷。一千三百九十一紙）”（CBETA, T55, p. 324a7），兩處卷數紙數均不同，不知是否當時即存二本。

⁷⁸ 目前所見玄應《音義》單行本及慧琳《一切經音義》所收錄者，《十誦律》部分均無卷五十六、五十七兩卷的音義，但可洪《隨函錄》中却曾提及《音義》此兩卷。是否玄應《音義》本此兩卷本不闕，但之後佚失，慧琳所見之本恰為殘缺本，而可洪所據之本則不闕，暫不得而知。不過可洪在《隨函錄》中就該兩卷之說法與本文的推理恰相吻合。《隨函錄》在“第五十九卷”下有注釋曰：“此下三卷是律序。此是上卷，《經音義》以此卷為五十五，仍不載。”“第六十卷”下又有注釋稱：“律序卷中。《經音義》以此卷為五十六、五十七，非也。此藏祇是一卷。”“第六十一卷”下注曰：“律序卷下。《經音義》以此卷為五十七，非也。”（以上三處《隨函錄》之引文，均見《景印高麗大藏經》第35冊，第114頁）顯然玄應《音義》的毗尼序為五十五、五十六、五十七三卷，與智昇所言之“近代經本”相合。但從

間缺失音義的卷五十九應該對應第十誦卷二和卷三，也即玄應的六十卷本，是在卷五十九將第十誦的二、三兩卷也即近代經本的卷五十六、五十七合爲一卷。可洪所提到的那種异本也是卷六十對應第十誦之四，應該與玄應本的情況一樣。所以雖然都是六十卷本，內部情形也有很大不同，開寶藏的六十卷本與玄應本、可洪异本之間並沒有傳承關係。

以上，通過僧傳文獻、古寫經資料、刊本藏經等各種文獻資料，我們對《十誦律》傳譯之經過及中古時期的文本流變做了系統的梳理。通過這一梳理，我們可以看到，中古時期《十誦律》的文本形態呈現豐富的多樣性。這種多樣的文本形態正是寫本時代文本流動性的生動反映。隨著宋代刊本藏經的流行，此前多樣的《十誦律》文本系統，祇有三個刊本藏經系統的文本得以留存，此後其文本也不再有很大的變動。三個系統中，亦祇有開寶藏系統中之高麗再雕本和江南系統的文本較完整的留存至今，其他文本已全部或大部分湮沒在歷史的塵埃中。

可洪的描述中可知，玄應所據經本這三卷的分卷與可洪所據在分卷上有不同。可洪所據經本的毗尼序卷中即卷六十相當於玄應經本的卷五十六、五十七，可洪經本的卷六十一也爲玄應經本的卷五十七，可知玄應經本的卷五十七在可洪經本中分處六十和六十一兩卷。可洪經本的毗尼序卷中篇幅更大，而玄應經本的卷下篇幅較可洪經本大。