

醫方東被： 安世高與竺法護譯介印度醫學術語的不同策略*

盧鷺

浙江大學

摘要：僧伽羅刹編纂的 *Yogācārabbūmi* 最早由安世高節譯為《道地經》(T607)，公元 284 年，竺法護翻譯了更完整的版本《修行道地經》(T606)。由於安世高譯經的語言晦澀古怪，且又缺少梵文或巴利文平行文本，《道地經》有許多費解之處，《道地經》與《修行道地經》之間的許多差異也難以解釋。但是，這兩部譯經中有一段關於病人臨終徵兆的內容，與印度傳統醫學典籍如《遮羅迦本集》和《妙聞本集》呈現出系統性的對應關係。對比分析這些平行文本，有助於理解漢譯佛經中語義模糊的段落。安世高與竺法護在引入印度醫學術語時採用了不同的翻譯策略：安世高採取了許多本土化改寫，用中國原生的相似概念替代外來術語。他所使用的中國本土詞彙與東漢乃至更早期的文獻（尤其是出土文獻）一致，佐證了《出三藏記集》中關於安世高精通醫學和占卜的記載。相比之下，竺法護的《修行道地經》則更忠於印度原典，提供了詳盡且系統的印度醫學知識。但是，竺法護也並未完全摒棄安世高的本土化策略。他在傳達原典內容的同時亦兼融中國本土文化，試圖在二者之間達成平衡。這反映了竺法護譯經的受眾群體較為廣泛，理解能力更加成熟，能夠接受複雜多元的域外知識。

關鍵詞：*Yogācārabbūmi*、道地經、修行道地經、安世高、竺法護、印度醫學、數術

前言

安世高所譯《道地經》(T607) 是最早傳入中國的佛教文獻之一，其底本為僧伽羅刹 (Saṅgharakṣa) 所作的 *Yogācārabhūmi*，在安世高之後，竺法護在公元 284 年翻譯出了另一個更完整的譯本，即《修行道地經》(T606)。由於這兩部早期譯本的語言存在許多難以理解的地方 (尤其是安世高的語言一向以此著稱)，而且該經也沒有梵文或巴利文平行本存世，我們今天對這部文獻的認識仍然十分有限，在很多地方甚至連它的字面意義也無法理解。

儘管《道地經》的完整平行文本尚未發現，但由於它當中涉及到許多世俗生活的內容，特別是對人生、老、病、死的過程進行了非常詳細的描寫，在《遮羅迦本集》(*Caraka-saṃhitā*)、《妙聞本集》(*Suśruta-saṃhitā*) 等梵文醫典中有和它存在系統對應的內容。發現這些漢譯佛經和梵文醫典的平行關係具有重要的意義，一方面，在和梵文本相比較後，《道地經》中許多疑難之處迎刃而解，另一方面，由於不同時代的幾個漢譯本之間呈現出顯著的差異，比較梵文平行本可以很好地解釋這些差異的成因，進而讓我們理解安世高、竺法護等早期譯者如何選擇不同的策略，來向他們各自的讀者介紹這套幾乎全然陌生觀念。

一、最早的 *Yogācārabhūmi* 漢譯本

(一) 基礎介紹

《道地經》(T607) 是安世高 (約公元 148-180 年) 節譯的僧伽

* 本文在資料準備、寫作乃至修訂成稿的過程中，都蒙受過辛嶋靜志教授與左冠明 (Stefano Zacchetti) 教授的無私幫助。兩位恩師曾以言傳身教為我昭示了人文學者的真正風範，謹以此文表達對他們的無盡感激與懷念。

羅刹 (Saṅgharakṣa) 所作的 *Yogācārabhūmi*，是現存至今的最早傳入中國的佛教文獻之一。《道地經》被道安的《綜理眾經目錄》收錄，並隨後進入僧祐《出三藏記集》，而且在語言風格層面也與安世高其他譯經一致，可以說是最可靠的安世高譯經之一¹。在一向以語言晦澀難懂著稱的安世高譯經當中，《道地經》仍然稱得上是最難懂的一部，不僅因為其中有許多罕見的、不符合一般漢語習慣的詞彙和語法現象，還因為它沒有完整的梵文或巴利文平行文本可以對讀。《道地經》和大部分安世高譯經相比也很特殊：它並不僅是簡單地羅列出一些基本的佛教概念²，而是包含了許多和世俗生活相關的敘述，可以幫助我們理解來自印度或中亞的許多概念如何通過早期佛經翻譯被當時的中國人理解。

由於《道地經》的晦澀難懂，閱讀時通常必須同時參照另一個漢譯本，即由竺法護 (Dharmarakṣa) 於公元 284 年翻譯的《修行道地經》³。竺法護譯本的內容比安世高譯本完整得多：《修行道地經》共有七卷，《道地經》的內容祇相當於它的第一卷⁴，而且竺

¹ 參見 Paul Demiéville, “La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa,” *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 44.2 (1954): 339-436, 以及 Stefano Zacchetti, “Defining An Shigao's 安世高 Translation Corpus: The State of the Art in Relevant Research,” 《西域歷史語言研究集刊》第 3 期，北京：科學出版社，2010 年，第 249-270 頁。

² 比較典型的例子是安世高翻譯的《長阿含十報法經》，可以對照它的梵文本 *Dasottara-sūtra* 和巴利語 *Dasuttarasuttanta*。

³ 在南方系統的大藏經版本中，《修行道地經》後附有作者不詳的後記，非常詳細地記錄了這部經的翻譯時間和參與者：“闕賓文士竺侯征……齋此經本來至燉煌。是時月支菩薩沙門法護……於此相值共演之。其筆受者，菩薩弟子沙門法乘、月氏法寶、賢者李應榮、承索、烏子、剡遲、時通武、支晉、支晉寶等三十餘人，咸共勸助，以太康五年二月二十三日始訖。”

⁴ 道安認為安世高譯《道地經》是域外的節略本：“《大道地經》二卷。安公云：《大道地經》者，《修行經》抄也，外國所抄”（《出三藏記集》卷二，《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 5 頁下欄第 28 行），但僧祐則認為這個“節略”的過程是安世高本人所為（“抄經者，蓋撮舉義要也。昔安世高抄出《修行》為《大道地經》，良以廣譯為難，故省文略說。及支謙出經亦有李抄，此並約寫胡本，非割斷成經也”（《出三藏記集》卷五，《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 37 頁下欄第 1 行至第 4 行）。

法護的漢語也比安世高更加流暢易懂。然而，《修行道地經》本身也仍然有一些費解的用語，而且由於缺少其他語言的平行文本作為對照，它和《道地經》之間的許多差異仍難以解釋。

雖然《道地經》目前還沒有找到完整的印度語言平行文本，甚至它的作者僧伽羅剎的全部資料幾乎都祇保存在漢文佛典當中⁵，但它討論的一些主題在非佛教的梵文文獻有平行段落：《道地經》的第五章有部分關於“病人的死亡徵兆”的內容⁶在許多早期的梵文醫學文獻中有廣泛的討論，如 *Caraka-saṃhitā*（後文在引用時簡稱為 Ca）、*Suśruta-saṃhitā*（Su）、*Aṣṭāṅga Hṛdaya*（AH）等等。而印度教的往世書如 *Agni Purāṇa*（AP）、*Vāyu Purāṇa*（VP）、*Skanda Purāṇa*（SP）等，也有部分內容與之重合。

此外，還有一部漢譯佛經詳細討論了“病人的死亡徵兆”這一主題，但它與《道地經》的平行關係鮮被提及：它作為阿闍世王和名醫耆婆之間的一場對話，出現在北涼曇無讖譯《大般涅槃經》第八《梵行品》⁷，但這部經也依然沒有完整的梵文本存世。

《道地經》、《修行道地經》和《大般涅槃經》這部分內容和

但事實上《道地經》並不是《修行道地經》整體的縮略，而祇相當於它開頭的一小部分，至於這個“節選”的原因是當時的底本如此，還是安世高由於某種原因沒有完成餘下的部分，則並不十分清楚。安世高所譯《陰持入經》也有相似的問題——這個譯本祇相當於它的巴利文平行本 *Peṭakopadesa* 第六章的其中一部分，參見 Stefano Zacchetti, “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* 65.1 (2002): 74-98.

⁵ 關於僧伽羅剎的背景、著作等信息主要見於《出三藏記集》卷十收錄的《僧伽羅剎經序》，參見 Florin Deleanu, “A Preliminary Study on An Shigao’s An Shigao Translation of the *Yogācārabhūmi* 道地經,” *Journal of the Department of Liberal Arts, Kansai Medical University* 17 (1997): 33-52.

⁶ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 232 頁中欄第 22 行至第 233 頁上欄第 15 行。

⁷ 《大般涅槃經》卷二十，《大正藏》編號 374，第 12 冊，第 481 頁下欄第 29 行至第 482 頁上欄第 29 行。

梵文醫典的平行關係非常值得注意，它們不僅可以幫助我們解讀《道地經》這部費解的最古老的漢譯佛經，也揭示出佛經初傳階段的中國人如何逐漸理解和接受印度的醫學和占卜方法，這些知識對於當時大部分的中國讀者而言是完全陌生的。

(二) 漢譯佛經和梵文醫典的對照表

《道地經》、《修行道地經》和《大般涅槃經》三個漢譯本對於“病人的死亡徵兆”這個話題的討論都遵循着基本完全一致的次序，大體上可以分為三部分：

第一部分，非常詳細地介紹了說明病人無藥可治的幾種徵兆，它們可以分為5種不同類型：(1) 病人做某些不吉利的夢，例如與死人、殯葬工、清潔工、猴子等同食同遊、身體赤裸塗油、和驢、狗、猴子之類的動物一起往南方走；(2) 使者請醫生時的體貌、言行不吉利，如身體髒污、衣著破爛、用手觸摸頭髮，(3) 求醫當天的日期、星象、時辰等不吉利，(4) 醫生在路上和病人家裏看到不吉利的事情，如猛禽惡獸向南飛、火熄滅；(5) 病人的某些身體症狀，如睫毛糾結、鼻子乾燥彎曲、頭髮被拉扯而無知覺。

第二部分，《道地經》和《修行道地經》隨即告訴讀者：即使最高明的醫生來了也無濟於事，《修行道地經》在這部分比《道地經》詳細得多，而《大般涅槃經》則沒有這一段內容。

第三部分，當發現患者無藥可治以後，醫生將會選擇對病人隱瞞事實。這方面的內容在梵文的 *Caraka-saṃhitā* 和 *Agni Purāṇa* 有所體現。

按照《道地經》的次序，可以將漢文、梵文文獻的平行段落整理如下：

表格 1: “死亡徵兆”在漢譯佛經和梵文文獻中的平行段落

	T607	T606	T374	Ca.	Su.	AH.	<i>Purāṇa</i>
1.1 患者的夢兆	232a22 -b24	183c4- 184a12	481b29 -c9	5.5.	1.29	2.6	AP.228 VP.19 SP.4.1
1.2 請醫使者呈現的徵兆	232b24 -c2	184a13-26	481c9- 13	5.12.	1.29	2.6	
1.3 不合求醫的日期、星宿、時辰	232c2-12	184a27-b13	481c13- 24	5.12.	1.29	2.6	
1.4 醫生在瀕死病人家中看到、聽到的凶兆	232c12- 17	184b14-18	481c24- 482a9	5.12.	1.29	2.5- 6	
1.5 無可救藥的病人的身體症狀	232c17- 233a10	184b18-c26	482a9- 24	5.1-4, 7-12	1.28, 31-32	2.5	VP.19 SP.4.1
2. 最高明的醫生	233a10- 11	184c26- 185b8	/				
3. 醫生的善意謊言				5.12.		2.5	

(三) 竺法護是否參考過安世高譯本？

比較《道地經》和《修行道地經》，後者在內容的完整性上明顯勝出：《道地經》的內容祇相當於《修行道地經》七卷當中的第一卷，而且《修行道地經》在相同的內容上也常有更豐富的細節，部分新增的細節可以在梵文醫典中找到依據，證明竺法護是依據一個外語底本做了全新的翻譯⁸，而非僅僅專注於潤飾前人譯本的漢語缺陷⁹。

那麼，竺法護在翻譯之前是否曾經參考過安世高譯經？儘管竺法護常會修訂前人譯經（或者在參考前人譯本之後再做改譯），但通常認為竺法護和支謙譯經的聯繫比較密切¹⁰，他和安世高之間的聯繫卻鮮有關注，在早期經錄中也沒有直接的記載，需要從經文本身的比較去尋找證據。儘管竺法護譯本比安世高譯本的內容更完整、語言更流暢，但我們仍能在很多地方找到兩者行文上重合的地方（見下表中劃線處），並且這些重合之處不是常見的術語或慣用語，在整部漢文大藏經中除了《道地經》《修行道地經》以外，往往找不到第三個用例，這裡僅列舉其中一部分：

⁸ 《修行道地經》的後記稱這個底本是“罽賓文士竺侯征”帶到敦煌的，說明竺法護和安世高的翻譯底本可能並不是同一個。

⁹ 如支謙的《大光明經》即主要是在支婁迦讖《道行般若經》之上作了修訂，修改的工作主要是將支婁迦讖偏好口頭俗語的風格改成比較文雅的漢語，同時盡量意譯出原本一些音譯的專名術語，但支謙應當也有梵文底本的依據，參見：辛嶋靜志《利用“翻版”研究中古漢語演變：以〈道行般若經〉“異譯”與〈九色鹿經〉為例》，《中正大學中文學術年刊》2011年第18期，第165-188頁。

¹⁰ 現存不少譯經究竟是支謙譯還是竺法護譯（或改譯）仍存在爭議，如 T474《維摩詰經》、T558《龍施菩薩本起經》、T361《無量清淨平等覺經》、T362《大阿彌陀經》，參見 Jan Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations: Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms Periods* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2008), pp. 86-87, 140, 以及何書群 (Michael Radich)《竺法護是否修訂過 T474 ?》，《佛光學報》2019年第2期，第15-38頁。

¹¹ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 231 頁中欄第 23 行。

¹² 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 182 頁下欄第 22 行

表格 2：安世高和竺法護譯本的對比

T607 道地經	T606 修行道地經
從若干經得明堅，不老不死甘露 ¹¹	從若干經採明要，立不老死甘露言 ¹²
如是在一貫珠，一時俱行，五陰更如是。 ¹³	如是五陰，如一貫珠，一時俱行 ¹⁴
自手摩挲鬚髮 ¹⁵	而數以手摩挲鬚髮 ¹⁶
復見小兒俱相塗土；復袒裸，相挽頭髮，破瓶盆瓦甌 ¹⁷	或見小兒，以土相塗，而復裸立，相挽頭髮，破甕瓶盆 ¹⁸
譬如人死時有死相，為口不知味，耳中不聞聲 ¹⁹	人臨死時，所現變怪：口不知味，耳不聞音 ²⁰
中止者或住一日，或住七日止 ²¹	在中止者，或住一日，極久七日 ²²

至第 23 行。

¹³ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 232 頁上欄第 10 行至第 11 行。

¹⁴ 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 183 頁中欄第 19 行至第 20 行。

¹⁵ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 232 頁中欄第 27 行。

¹⁶ 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 184 頁上欄第 20 行至第 21 行。

¹⁷ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 232 頁下欄第 15 行至第 16 行。

¹⁸ 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 184 頁中欄第 17 行至第 18 行。

¹⁹ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 233 頁上欄第 6 行至第 7 行。

²⁰ 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 184 頁下欄第 17 行至第 18 行。

²¹ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 233 頁下欄第 7 行至第 8 行。

²² 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 186 頁中欄第 9 行至第 10 行。

²³ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 233 頁中欄第 5 行至第 6 行。

²⁴ 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 185 頁下欄第 12 行

大腸、小腸、肝、肺、心、脾、腎，亦餘藏，令斷截 ²³	大小之腸、肝肺心脾，並餘諸藏，皆令斷絕 ²⁴
二十五七日，生七千脈，尚未具成 ²⁵	二十五七日，生七千脈，尚未具成 ²⁶
二十六七日，諸脈悉徹，具足成就，如蓮花根孔 ²⁷	二十六七日，諸脈悉徹，具足成就，如蓮華根孔 ²⁸
三十六七日，爪甲生 (15/234b24-25) ²⁹	三十六七日，爪甲成 ³⁰
三十七七日，母腹中若干風起 ³¹	三十七七日，其母腹中，若干風起 ³²
三十八七日，為九月不滿四日，骨節皆具足。兒生宿行有二分：一分從父，一分從母 ³³	是為三十八七日。九月不滿四日，其兒身體、骨節，則成為人……其小兒體而有二分：一分從父，一分從母。 ³⁴

至第 13 行。

²⁵ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 234 頁中欄第 17 行。

²⁶ 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 187 頁中欄第 14 行至第 15 行。

²⁷ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 234 頁中欄第 17 行至第 18 行。

²⁸ 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 187 頁中欄第 15 行至第 16 行。

²⁹ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 234 頁中欄第 24 行至第 25 行。

³⁰ 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 187 頁中欄第 22 行。

³¹ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 234 頁中欄第 25 行。

³² 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 187 頁中欄第 22 行至第 23 行。

³³ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 234 頁下欄第 4 行至第 6 行。

³⁴ 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 187 頁下欄第 6 行至第 13 行。

³⁵ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 235 頁上欄第 14 行至第 15 行。

³⁶ 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 188 頁下欄第 8 行

如是並四百四病在身中。譬如木中出火還燒木 ³⁵	凡合計之，四百四病，在人身中。如木生火，還自燒然 ³⁶
是身為譬如餓鬼，常求食飲 ³⁷	是身如餓鬼，常求飲食 ³⁸

此處需要排除另一種可能性，即這種“重合”是否來自竺法護對安世高譯本的修訂？考慮到我們目前讀到的《道地經》仍然非常費解，並且也和安世高其他譯經風格一致³⁹；反觀《修行道地經》，竺法護經過增減個別字詞，使和《道地經》大體相似的內容變成了意義通暢、節奏整齊的四字句、七字句，更有可能的情況應該是竺法護翻譯《修行道地經》時參考了安世高譯本，而不是他修改了目前所見的《道地經》。儘管安世高譯經的地位後來逐漸被各種新譯本取代，很長時間裡並得不到太多關注，但他的譯本至少在東晉以前仍然相當流行，一個重要的證據是著名的佛教文獻學者道安非常推崇他的翻譯，並為安世高的多部作品（包括《道地經》在內）撰寫了注釋和序言，⁴⁰並稱贊它“音近雅質，

至第9行。

³⁷ 《道地經》，《大正藏》編號607，第15冊，第236頁中欄第12行至第13行。

³⁸ 《修行道地經》卷六，《大正藏》編號606，第15冊，第219頁中欄第14行至第15行。

³⁹ 參見 Paul Demiéville, “La Yogācārabhūmi de Saṅgharakṣa,” *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 44.2 (1954): 339-436.

⁴⁰ 值得注意的是，道安的序言未提及竺法護的譯本。方廣錫認為該序言可能寫於道安在濩澤避難期間（約西元360年），當時他可能尚未接觸到竺法護的版本。直到後來道安遷至襄陽並開始編撰《綜理眾經目錄》時，可能纔接觸到竺法護的譯本；參見方廣錫《道安評傳》，北京：崑崙出版社，2004年，第105-106頁。Link和方廣錫都指出，在其《道地經序》中，道安廣泛借用了道教術語，表明他尚未完全擺脫他會批評的“格義”方法；見 Arthur E. Link, “Shih Dao-an's Preface to Saṅgharakṣa's Yogācārabhūmi-sūtra and the Problem of Buddho-Taoist Terminology in Early Chinese Buddhism,” *Journal of the American Oriental Society* 77 (1957), pp. 1-14；方廣錫《道安評傳》，第106-107頁。有關道安序言的具體討論及其現代語言翻譯，參見 Link, “Shih Dao-an's Preface to Saṅgharakṣa's Yogācārabhūmi-sūtra and the Problem of Buddho-Taoist Terminology in Early Chinese Buddhism”，以及宇井伯壽《釋道安研究》，東京：岩波書店，1956年，第63-72頁。

敦兮若樸，或變質從文，或因質不飾，皇矣世高，審得厥旨⁴¹。因此，竺法護在翻譯《修行道地經》之前曾經參考、借鑒過《道地經》並不足為奇。

和《道地經》、《修行道地經》之間這種明顯聯繫形成鮮明對比的是——曇無讖所譯《大般涅槃經》和竺法護譯《修行道地經》之間祇有內容上的相關，用語措辭上並沒有類似的明顯相似性，可以視為兩個完全獨立譯出的文本。

二、幾個漢譯本的差異 ——對印度醫學術語的不同翻譯策略

竺法護在明顯參照了安世高譯本的前提下，他和安世高對相同內容的翻譯差別就特別需要引起重視——對前人譯本的不滿意是新譯本產生的動力。竺法護譯本不但在漢語水平上明顯更流暢、地道，而且在涉及醫學觀念的翻譯時，竺法護採取了和安世高不同的翻譯策略：安世高更傾向於將印度的醫學術語替換為中國本土的概念，而竺法護則試圖盡量完整地向讀者介紹外來的觀念。

(一) 求醫的合適時機

三種佛經漢譯本之間的細節差別有很多值得展開討論，這裡我們僅舉其中一小段的對比作為案例，即表格一當中的“1.3 不適合求醫的日期、星宿、時辰”部分。對比三個漢譯本（見表格

⁴¹ 《出三藏記集》卷十，見《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 69 頁中欄第 21 行至第 23 行。

⁴² “相”字可能有誤，詳見下文。

⁴³ 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 232 頁下欄第 2 行至第 5 行。

三),《道地經》與《修行道地經》描述了兩種不適宜派使者求醫的情況:

[1]“日期”,一個月中某些不吉利的日子;

[2]“星宿”,受到某些不吉星宿影響的時候;

而曇無讖譯《大般涅槃經》還增加了第三種情況:

[3]“時刻”,通常是處於頂點或交界點的時間,如正午、午夜、凌晨、黃昏。

與之相關的幾種梵語醫典都同時提到了某些時刻、日期、星宿影響下不適宜派使者求醫,和漢譯佛經的內容存在清楚的平行關係:

表格 3: 漢譯佛經和梵文醫典中“遣使求醫的時間”

安世高	[1] 亦如是諱日來呼: 若四、若六、若九、若十二、若十四來至到, 復觸忌諱日, 人所不喜醫, [2] 復何血忌、上相 ⁴² 、四激、反支來喚? 是亦不必日時、漏刻、星宿、須臾。 ⁴³
竺法護	[1] 又其日惡, 若四日、六日、十二日、十四日, 以此日來者皆為不祥, 醫即不喜, [2] 以觚星宿, 失於良時, 神仙先聖所禁之日。醫心念言: “雖值此怪星宿吉凶, 或可治療。” ⁴⁴
曇無讖	[1] 復作是念“使雖不吉, 當復占日, 為可治不?” 若四日、六日、八日、十二日、十四日, 如是日者, 病亦難治。[2] 復作是念“日雖不吉, 當復占星, 為可治不?” 若是火星、金星、昴星、閻羅王星、濕星、滿星, 如是星時, 病亦難治。[3] 復作是念: “星雖不吉, 復當觀時。” 若是秋時、冬時, 及日入時、夜半時、月入時, 當知是病亦難可治。

⁴⁴ 《修行道地經》卷一,《大正藏》編號 606, 第 15 冊, 第 184 頁上欄第 29 行至中欄第 3 行。

⁴⁵ 但三個漢譯本似乎都忽略了一個問題: 梵文醫典的日期是以半月為一個週期, 即從新月到滿月的 śuklapakṣa (“白分”), 和從滿月到下一個新月的 kṛṣṇapakṣa (“黑

Ca.	5.12.68 ...-asandhyāsv agrabeṣu ca/ adāruṇeṣu nakṣatreṣu anugreṣu dbruveṣu ca// 5.12.69 vinā caturthīṃ navamīṃ vinā riktāṃ caturdaśīm/ madhyābnamardbarātraṃ ca ...
Su.	1.29.17 madhyābne cārdbarātre vā sandhyayoḥ kṛttikāsu ca / ārdraśleṣāmaghāmūlapūrvāsu bharaṇīṣu ca // caturthiyāṃ vā navamyāṃ vā ṣaṣṭhyāṃ sandhidineṣu ca /
AH	2.6.11-12 ... tathārdha-rātre madhyābne samdhyayoḥ parva-vāsare // ṣaṣṭhī-caturthī-navamī-rāhu-ketūdayādīṣu / bharaṇī-kṛttikāśleṣā-pūrvārdra-paitrya-nairṛte //

對比“日期”和“星宿”這兩個在所有版本共有的條件，“日期”在幾個漢譯本都翻譯得相對清楚，儘管在具體日期上有一些出入⁴⁵，但“星宿”這一條件的翻譯卻差距很大：

- a) 最晚出的《大般涅槃經》最為具體清晰，曇無讖詳細列出了每一個不吉利的星名，其中一部分或許可以和梵本對應，但兩者在何種層面上存在對應關係似乎並不十分固定，有的是字面意義的直譯，如“濕星”可能對應於 Ārdra (參宿，ārdra 有“濕潤”義)；有的是概念上對等，如“昴星”可能和 Kṛttikā (昴宿) 相等；有的則是翻譯了這一星宿的主神名，如“閻羅王星”可能和 Bharaṇi (胃宿) 相應，因為 Bharaṇi 的主神被認為是 Yama。至於“滿星”，無論是從漢語還是梵語的角度看來都很費解，筆者推測這可能是將 Pūrvā 誤

分”，因此日期數均小於十五，如“ṣaṣṭhī”（指第六個“tithi”）可以是一個月的第 6 日也可以是第 21 日。

⁴⁶ 《出三藏記集》記載竺法護曾經翻譯“《虎耳意經》一卷（一名《二十八宿經》）”，但僧祐認為該經當時已佚，卷四“新集續撰失譯雜經錄”部分收錄有譯人不詳的

解為 Pūrṇa 的結果。

- b) 竺法護翻譯的《修行道地經》比較籠統，他僅指出了“觸犯星宿的日子禁止遣使求醫”這一條件，這種省略可能是因為他面對的底本並沒有列出具體星宿名（類似 Ca.5.12.68），也可能是為了減少翻譯困難、使行文簡潔。我認為前一種可能性更高，因為竺法護曾把涉及許多印度占星理論的 *Śārdūlakarṇāvadāna* 翻譯成漢語（即 T1301《舍頭諫太子二十八宿經》），這方面的知識對他而言並不陌生⁴⁶，而且在《修行道地經》中，他也比其他譯者更傾向於將印度的醫學專名盡可能詳細地翻譯出來（詳見下文“阿育吠陀中的醫學分科和名醫”部分）。
- c) 最早的也最模糊不清的版本是安世高翻譯的《道地經》，由於他完全將印度的星宿名替換為了中國本土的術語，如果沒有另外兩個漢譯本的前後文對照，我們完全無法將《道地經》這段話和任何印度文本聯繫起來。

作為最早的一批佛經翻譯者，安世高面臨的難題是：如何溝通兩種不同文化背景下的醫學、天文和術數觀念？在此，我們首先需要還原《道地經》這幾個術語在當時的意義——安世高譯本

“《舍頭諫太子二十八宿經》一卷（舊錄云《舍頭諫經》，一名《虎耳》）”。隋代費長房《歷代三寶紀》將《舍頭諫經》歸入安世高名下，這個錯誤直到智昇《開元釋教錄》纔被糾正，今本 T1301《舍頭諫太子二十八宿經》（一名“虎耳經”）題為竺法護譯。有學者質疑今本 T1301 是否的確出自竺法護之手，如梅迺文《竺法護的翻譯初探》，《中華佛學學報》1996 年第 9 期，第 49-64 頁。但從 T1301 和《修行道地經》專名術語的翻譯來看，T1301 應當和竺法護存在很強的關係（見後文“阿育吠陀中的醫學分科和名醫”部分），而且竺法護曾經翻譯過 *Śārdūlakarṇāvadāna* 是沒有疑問的。Su.1.29.17 和 AH.2.6.11-12 提到的星宿名在 T1301 均有出現，T1301 的做法是譯出這一星宿的主神名，例如 Kṛttikā（昴宿）主神為 agni，譯為“火天”，相關討論參見周利群《虎耳譬喻經文本與研究》，上海：上海交通大學出版社，2020 年，第 115-116 頁。

⁴⁷ 這方面的集大成作是乾隆時期編纂的《協紀辨方書》，但由於很多神煞的推算方式和宜忌已經發生了變化，本文盡可能採用和安世高時代接近的材料作為證

的“血忌”“反支”等都是受到某些神煞影響的凶日。這些神煞跟星宿或年月日時的干支相配，主宰着人們日常生活的吉凶禍福，這種觀念在安世高生活的時代非常流行，而且一直到近現代仍在使用⁴⁷。儘管它們在傳世典籍中祇是偶爾被提及，但近年來出土的秦漢簡牘帛書中保存了大量這一類材料，可以幫助還原當時的歷史情景，例如寫作於“永元二年”（公元90年，比安世高在中國的活動時間早了大約半個世紀）的居延新簡 EPT65: 425，其中同時提到了《道地經》中的三個神煞“四傲”“反支”和“血忌”⁴⁸，表明《道地經》中的術語直接來源於中國本土的信仰體系。

下文我盡量使用和安世高時代接近的材料，對這幾種神煞的推算和宜忌做簡要說明。

1. 血忌

神煞名，在秦漢簡牘中常見，如肩水金關漢簡將“血忌”與十二地支相配：

血忌：丑、未、寅、申、卯、酉、辰、戌、巳、亥、午、子 (73EJT23: 316)

大約成書於三世紀初至四世紀的《黃帝蝦蟆經》⁴⁹將這十二

據，後世的選擇通書僅作為補充。

⁴⁸ 竹簡的照片與錄文見於張德芳、韓華《居延新簡集釋》第六冊，蘭州：甘肅文化出版社，2016年，第169-170頁。

⁴⁹ 此書在中國已佚，今存本為日本文政6年（1823年）癸未敬業樂群樓雕刻的《衛生彙編》所收錄，丹波康賴（912-995年）編纂的《醫心方》中載錄了《蝦蟆經》46條，保存了部分今本所無的內容。文政四年（1821年）丹波元胤《蝦蟆經》跋文指出“《太平御覽》引《抱朴子》曰：《黃帝經》有《蝦蟆圖》，言月生始二日，蝦蟆始生，人亦不可針灸其處”，證明此書在晉宋間已有流傳。關於其成書時代的考察又見：朱現民《關於針灸古籍〈黃帝蝦蟆經〉的探考》，《遼寧中醫雜誌》2011年第1期，第68-70頁；劉婧瑤《〈黃帝蝦蟆經〉的文獻研究》，碩士學位論文，長春中醫藥大學，2016年。

⁵⁰ 參見：程少軒《〈肩水金關漢簡（叁）術數類簡牘初探〉》，收於楊振紅、鄔文玲主編《簡帛研究·2015秋冬卷》，桂林：廣西師範大學出版社，2015年，第140-

地支與十二個月份裡的日期相配，次序與漢簡一致：“正月丑、二月未、三月寅、四月申、五月卯、六月酉、七月辰、八月戌、九月巳、十月亥、十一月午、十二月子。右十二日，忌血日也。一名‘致忌’。一名‘禁忌’。其日不可灸刺，見血忌凶。”明清以後的選擇通書也都如此排列，與漢代差別不大。

此外，孔家坡漢簡中還記錄了一種較為罕見的匹配方式，將“血忌”與星宿相聯繫⁵⁰：

春心，夏輿鬼，秋婁，東虛，不可出血若傷，必死。血忌，帝啓百虫口日也。甲寅、乙卯、乙酉不可出血，出血，不出三歲必死。(397)

漢簡中提到“血忌”之日禁忌見血，和王充《論衡·譏日》中對這一禁忌的批評可以相互印證：“如以殺牲見血，避血忌、月殺，則生人食六畜，亦宜辟之。海內屠肆，六畜死者，日數千頭，不擇吉凶，早死者，未必屠工也。天下死罪，冬月斷囚，亦數千人，其刑於市，不擇吉日，受禍者，未必獄吏也。”由於針灸一類的治療手法容易引起出血，血忌之日被認為不適宜求醫，這一點在漢簡和《論衡》中已多次提到，而且在後世的醫書、道經和選擇通書中均有沿用⁵¹。

2. 四激

“四激”指四季的四個“激日”，“激”在出土的秦漢簡牘中寫作“激”“敷”等，“激”與“交”古音通，“四激”即季節之交⁵²。

141頁。

⁵¹ 如南宋羅泌《路史·後紀》引《黃帝元辰經》：“血忌，陰陽精氣之辰，天上中節之位，亦名天之賊曹，尤忌針灸。”

⁵² 參見：劉信芳《〈日書〉四方四維與五行淺說》，《考古與文物》1993年第2期，第88頁；吳小強《秦簡日書集釋》，長沙：嶽麓書社，2000年，第169頁。

⁵³ 劉樂賢《睡虎地秦簡日書研究》，台北：文津出版社，1994年，第178-179頁。

⁵⁴ 關於這段簡文的整理和注釋，參見：孫占宇《甘肅秦漢簡牘集釋·天水放馬

以睡虎地秦簡《日書》(甲種)為例：

入月七日及冬未、春戌、夏丑、秋辰，是胃(謂)四敷，不可初穿門、為戶牖、伐木、壞垣、起(143背)垣、徹屋及殺，大凶；利為嗇夫。(144背)

夏三月丑敷。(136正柒)春三月戌敷。(137正柒)秋三月辰敷。(138正柒)冬三月未敷。(139正柒)凡吉日，可以取(娶)婦、家(嫁)女，不可(136正捌)以行，百事凶。(137正捌)凡敷日，利以漁獵(獵)、請謁、責(138正捌)人、摯(執)盜賊，不可祠祀、殺生(牲)。(139正捌)

秦簡“四敷”即是後世文獻的“四激”或“四擊”⁵³。中古以來的醫書常有記載“四激”之日不能求醫，如《黃帝蝦蟆經》提到“春戌、夏丑、秋辰、冬卯。右四時忌日，不可灸刺。”《醫心方》卷二“針灸服藥吉凶日第七”引《蝦蟆經》作：“……右四時忌日，今古傳諱，不合藥、服藥也。”又引《養生要集》云：“四激、破、除、未日時，不中合藥、服藥。”後代的選擇通書如《協紀辨方書》仍以“春戌、夏丑、秋辰、冬卯”為“四擊”，但在宜忌方面僅提到“其日忌出軍、邊防等事”。

3. 反支

對“反支”的禁忌在漢代以來非常流行，從傳世典籍中頻繁出現對這一風俗的批評可以看出：

王符《潛夫論·愛日》：“孝明皇帝嘗問今旦何得無上書者？左右對曰：‘反支故。’帝曰：‘民既廢農遠來詣闕，而復使避反支，是則又奪其日而寃之也。’乃勅公車受章，無避反支。”

灘秦簡集釋》，張德芳編，蘭州：甘肅文化出版社，2013年，第152頁；武漢大學

《漢書·陳遵傳》：“及王莽敗，二人俱客於池陽，竦為賊兵所殺。”顏師古注引李奇注：“竦知有賊當去，會反支日，不去，因為賊所殺。桓譚以為通人之蔽也。”

北齊顏之推《顏氏家訓·雜藝》：“世傳術書，皆出流俗，言辭鄙淺，驗少妄多。至如反支不行，竟以遇害；歸忌寄宿，不免凶終；拘而多忌，亦無益也。”

秦漢簡牘能為反支日的推算和宜忌提供很多綫索。放馬灘秦簡《反支》一篇對此有很詳細的描述：

子朔巳亥，丑朔子午，寅朔子午，卯朔丑未，辰朔丑未，巳朔寅甲，午朔寅申，未朔【酉卯，申朔酉卯，酉朔戌辰，戌朔戌辰】亥朔巳亥，是胃(謂)反支。以徙官，十徙；以得憂者，十喜；以亡者，得十；馵(繫)囚，亟出。不可冠帶、見人、取(娶)婦、嫁女、入臣妾。不可生歌樂鼓瑟，殺畜生見血，人死之，利以出，不利以入，得一失十，以受賀喜，十憂。以去入官者，必去。以歐(毆)治(笞)人者，必辱(辱)。⁵⁴

劃線部分介紹了“反支”的推算方法：若某月朔日為子，則其後巳、亥兩日為“反支”，以12日為一循環，則該月第6日巳、第12日亥、第18日巳、第24日亥、第30日巳均為“反支”。由於十二辰被認為與十二個方位相搭配，成為“反支”的總是位置相對的兩日(例如巳與亥、子與午)，所以人們認為“反支”之日行

簡帛研究中心、甘肅簡牘博物館、四川省文物考古研究院編《秦簡牘合集·釋文注釋修訂本(第4輯)》，武漢：武漢大學出版社，2016年，第75頁。

⁵⁵ 關於秦漢簡牘中“反支”的推算方法，詳見孫占宇、魯家亮《放馬灘秦簡及嶽麓秦簡〈夢書〉研究》，武漢：武漢大學出版社，2017年，第165-168頁。

事總是容易收到相反的效果⁵⁵，在這一日求醫也被認為是不吉利的，如《黃帝蝦蟆經》：“凡反支日……不灸刺、服藥。大凶。”

4. 上相

情況相對複雜的是“上相”，在與安世高時代相近的日書材料中並沒有見到這一名詞。根據與它並列的“血忌”“四激”“反支”推斷，這應該也是一種神煞名。“上相”很可能是“上朔”之訛，“朔”與“相”在漢代的手寫字體中非常近似，很容易被混淆：

表格 4：“朔”和“相”在東漢時的寫法

“朔”			
	EPT52 ⁵⁶ : 194	EPT43 ⁵⁷ : 62	EPT43: 99
“相”			
	EPT56: 77B	EPT59: 524A	EPT57: 64

《協紀辨方書》卷六“上朔”條引《曆法》：“陽年以年干加寅，順數至亥，陰年以年干加丑，順數至巳也。”又引《堪輿經》：“上朔日忌宴會、嫁娶、遠行、上官。”早期文獻中提到“上朔”者相對較少，王充《論衡·辨崇》提到當時的禁忌是“上朔不會衆。”

馬王堆帛書《刑德》甲篇、《陰陽五行》甲篇、《陰陽五行》乙篇有較多涉及“上朔”的內容，與後世的推算方法有差別。帛書

⁵⁶ 這枚竹簡上有“建始元年”(公元前 32 年)的時間。

⁵⁷ 這枚竹簡上有“更始二年”(公元 24 年)的時間。

⁵⁸ 參見黃儒宣《馬王堆帛書〈上朔〉綜論》，《文史》2017 年第 2 期。

⁵⁹ 整理本見：裘錫圭主編《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》(全七冊)，北京：中華

整理者認為當時“上朔”有兩種，一種是每年一次的“年上朔”，以及每兩個月一次、十年為一個大週期的“氣上朔”（或稱“月上朔”）。有學者認為這兩種推算方式分別與“刑德大游”和“刑德小游”相配⁵⁸。

關於上朔日的宜忌，馬王堆帛書《陰陽五行》甲篇雜占之二《上朔》提到該日受到女媧的影響，“百事莫可”，特別不适宜做“女子之事”：

☐【爲】上朔，名爲女深（媧），不可祭祀、訶（歌）藥（樂）、行、作事、捧（拜）受爵，必有大咎，百事莫可，女子之事蜀（獨）甚。⁵⁹

儘管帛書中沒有專門提到“上朔”在醫藥方面的禁忌，但在中古時期的醫書和道書中不乏這一類記錄，如《醫心方》卷二“針灸服藥吉凶日第七”引《大清經》⁶⁰：“又云：月建、月殺、反支、天季、上朔、自刑日，此不可用。自刑日者，如寅生人不得用寅和藥、服藥，他准此。”道教煉丹水法專論《三十六水法》⁶¹的“作丹忌日”提到了上朔日“作藥不成”：“春戊辰，夏丁巳、戊申、己巳、

書局，2014年，第五冊，第73頁。

⁶⁰ 《大清經》已佚，成書時代及撰集者不詳。《抱朴子內篇》的《遐覽》和《金丹》均提到“大清經”，《醫心方》載引其佚文三十餘條，今《道藏》所存《太清經天師口訣》和《太清神丹中經敘》同屬於這一學說傳統，參見 Fabrizio Pregadio, *Great Clarity: Daoism and Alchemy in Early Medieval China*, 68-70 (Stanford: Stanford University Press, 2006).

⁶¹ 《三十六水法》成書時代較為複雜，一般認為其成書於西漢，但經過後世修訂。根據文末的“作丹忌日”等推測其可能是六朝的作品；參見：任繼愈主編《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社，1995年，第423頁。

⁶² 釋文與注釋可以參見：陳偉主編《秦簡牘合集：釋文注釋修訂本（壹、貳）》，武漢：武漢大學出版社，2016年3月，第390-391頁，另一處“禹須臾”相關內容

丑未辰，秋戌戌、巳亥、辛亥、庚子，冬戌寅、己卯、癸酉、未戌，及壬丙、戊丁、亥土、戌癸、辛巳、日建、日殺、反支、天季、孟仲季月收閉、晦朔、上朔、八魁、往亡、留後日，皆凶，作藥不成矣。作六一泥亦須擇日，即吉。”

5. 安世高的奇術

雖然安世高譯本採用的術語“血忌、上朔、四激、反支”和印度醫典中“不適合遣使求醫的星宿”並沒有太多直接聯繫，但作為漢譯佛經的拓荒者，他面臨的讀者很可能對印度的天文知識一無所知，因此他將這些術語替換成了中國本土的一套非常相似的概念，即和某些干支或星宿相配的神煞會影響人類活動的吉凶，而且他採用的這四個術語在中古時期正好全都是被認為不適宜求醫的凶日。

此外還可以補充的是，表格三所引安世高譯文“是亦不必日時、漏刻、星宿、須臾”一句最後的“須臾”也屬於當時的一種占卜術，《後漢書·方術傳序》：“其流又有風角、遁甲、七政、元氣、六日七分、逢占、日者、挺專、須臾、孤虛之術。”李賢注提到“須臾，陰陽吉凶立成之法也。今書《七志》有《武王須臾》一卷。”《武王須臾》今佚，睡虎地秦簡《日書》甲種有“禹須臾”的占卜法，所謂“須臾”即能夠便捷地通過列表中的日期、時辰判斷吉凶，如：

戊巳丙丁庚辛旦行，有二喜。

甲乙壬癸丙丁日中行，有五喜。

庚辛戊巳壬癸鋪時行，有七喜。

壬癸庚辛甲乙夕行，有九喜。

己酉從遠行人，有三喜。⁶²

安世高使用這樣的占卜術語並非偶然，更不應被視為一般的翻譯錯誤，而應該放在佛教初傳中國的整體歷史語境下理解。當時佛教教義經常與“黃老”並提，外國沙門常被視為方士一類的奇人，正如漢明帝的詔書中稱“楚王誦黃老之微言，尚浮圖之仁祠。”而早期譯者如安世高、支謙和竺法護也經常借用道教文本中的術語來翻譯佛教概念，例如用“道人”翻譯 brāhmaṇa，用“度世”和“無為”翻譯 nirvāṇa，用“自然”翻譯 svabhāvatā。但《道地經》的特別之處在於，其中的許多詞語如“血忌”“上朔”和“須臾”等，並非源自《老子》《莊子》等典籍，而是來自當時民間流行的宗教信仰和曆法習俗。

安世高與漢代方術的聯繫不僅體現在譯經語言，他在歷史記錄中也以精通占卜和醫學的形象出現。康僧會撰寫的《安般守意經》序最早記載了安世高擅長各種奇術：“其為人也，博學多識，貫綜神謀、七正、盈縮、風氣、吉凶、山崩、地動、針灸諸術，睹色知病，鳥獸鳴啼，無音不照。”⁶³。康僧會的生活時代與安世高非常接近，此一描述也並非閑筆，因為《安般守意經》中教授的“數息”禪法與當時中國本土的導引術十分相似⁶⁴。這種相似

又見於第 454-455 頁。

⁶³ 《大正藏》編號 602，第 15 冊，第 163 頁中欄第 23 行至第 26 行。

⁶⁴ 《莊子·刻意》包含了最早關於通過調息延長壽命的記載：“吹呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣。”通過調息和身體運動來養生的觀念在考古中亦發現諸多證據，例如馬王堆和張家山出土的《卻穀食氣》《導引圖》和《引書》，以及戰國時期玉器上的行氣銘文，可由此看出早期中國對於養生技術的具體實踐。關於這一主題的概述，可參見 Donald J. Harper, *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts* (London and New York: Routledge, 2009; first published 1998), pp. 24-25.

⁶⁵ 《出三藏記集》卷十三，《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 95 頁上欄第 10 行至第 13 行。

性可能促進了《安般守意經》的流行，使其成為最早被中國讀者廣泛接受的佛教經典之一。康僧會的序言後來被僧祐作為安世高傳記的史料來源，僅作了少量修改：“七曜五行之象、風角雲物之占、推步盈縮，悉窮其變；兼洞曉醫術，妙善針灸，睹色知病，投藥必濟，乃至鳥獸嗚呼，聞聲知心。”⁶⁵ 這一描述在慧皎編撰的《高僧傳》中被大幅刪略：“及七曜五行、醫方異術，乃至鳥獸之聲，無不綜達。”⁶⁶ 正如 Salguero 指出，中古佛教傳記中經常出現類似安世高這樣的僧人，他們被描繪為掌握傳統醫術並關心世俗福祉的專家。然而，這些記載往往由後來的編撰者根據特定的目的進行重塑，並且其來源大部分已經亡佚⁶⁷。

如此情形之下，安世高的例子顯得尤為珍貴：現存材料不僅距離他的生活時代較近，而且還得到他本人所譯作品的內部證據支持。《道地經》的翻譯方法證明，《出三藏記集》關於安世高擅長醫學的記載不僅僅是聖徒傳記常見的誇飾，而是保留了某種程度上的歷史真實。在安世高現存的作品中，《道地經》可能是研究這一問題的極少數可靠來源之一。相比之下，許多其他涉及醫學內容的譯經，如 T553《棕女祇域因緣經》和 T701《溫室洗浴眾僧經》，當代學者通常認為並不是可靠的安世高譯經⁶⁸。

⁶⁶ 《高僧傳》卷一，《大正藏》編號 2059，第 50 冊，第 323 頁上欄第 26 行至第 27 行。

⁶⁷ C. Pierce Salguero, *Translating Buddhist Medicine in Medieval China* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2014), p.134.

⁶⁸ 《出三藏記集》中未將這兩部譯作列入安世高名下，現代學者普遍認為它們系誤題。關於 T553 和 T701 在佛教醫學角度的詳細討論，參見 C. Pierce Salguero, *Translating Buddhist Medicine in Medieval China*, pp. 46-47, 76-78, 126-128; 針對 T553 的歸屬問題更全面的考證，詳見 C. Pierce Salguero, “The Buddhist Medicine King in Literary Context: Reconsidering an Early Medieval Example of Indian Influence on Chinese Medicine and Surgery,” *History of Religions* 48 (2009): 186-189.

⁶⁹ C. Pierce Salguero, *Translating Buddhist Medicine in Medieval China*, 92-94.

⁷⁰ Stefano Zacchetti, “Teaching Buddhism in Han China: A Study of the Ahan koujie

正如 Salguero 所觀察到的那樣，佛教譯者通常採用本土化策略來擴大受眾群體⁶⁹。安世高在《道地經》中對醫學術語的本土化處理，表明他面對的可能是這樣的受眾群體：這些讀者雖然對印度占星傳統瞭解有限，卻高度依賴相似的占卜術來指導日常決策。儘管傳世文獻記錄的精英階層對此常持激烈的批判態度，但大量出土文獻卻證明，這是東漢末年普通民眾生活的真實寫照。在當時，戰爭和疾病使得醫學和占卜等實用知識能夠成為傳播佛教教義的重要媒介。

相比之下，安世高的其他作品，如《阿含口解十二因緣經》(T1508)，針對的是更為專業且小眾的讀者群體。正如左冠明指出，T1508 的技術性語言、深奧風格以及缺乏修辭吸引力表明，該文本是為一個已建立的、可能規模較小的佛教社群而創作的，而不是為了吸引新的信徒⁷⁰。這些文本幾乎沒有對中國本土的思想進行適應。然而，即便是在 T1508 (以及其他可靠歸屬於安世高的作品)中，偶爾也會出現中國醫學術語，如 Loukota 指出，《阿含口解十二因緣經》中的“臥出”一詞也出現在《黃帝內經》中，而“痛癢”或“細滑”等在道經、醫典之間通用的詞彙，也常被用作隱喻來表達佛教概念⁷¹。

shi'er yinyuan jing T1508 Attributed to An Shigao," *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2003/7* (2004): 221.

⁷¹ Diego Loukota, "La India filosófica explicada en la China de los Han posteriores: Encuentros y desencuentros en el primer texto budista compuesto en la China," in *La tradición filosófica china en un mundo cosmopolita y multicultural: Perspectivas y análisis*, edited by Gabriel Terol and Filippo Costantini, 207-248 (San José, Costa Rica: Editorial de la Sede del Pacífico—UCR, 2020).

⁷² 《道地經》，《大正藏》編號 607，第 15 冊，第 233 頁上欄第 10 行至第 11 行。

⁷³ 參見：伍秋鵬《漢代畫像石上的扁鵲圖像探析》，《中國美術研究》2021 年第

(二) 阿育吠陀中的醫學分科和名醫

前文表格一中“2. 最高明的醫生”這一部分，僅在安世高和竺法護兩人的譯本中出現，而且二者也出現了很大的差異——在列舉了所有預示死亡的徵兆之後，安世高譯本《道地經》用很簡短的一句話作為結束，裡面提到了中國古代傳說中的名醫扁鵲：

如是病痛相，不可治，設扁鵲亦一切良醫並祠祀盡會，亦不能愈是。⁷²

中國古代的“扁鵲”出現在《道地經》當中，顯然也是安世高為了方便對印度醫學體系瞭解不足的中國讀者理解，這和他將印度星宿名替換為中國的神煞名的做法是一以貫之的。在漢代中國，扁鵲不僅僅是戰國時期名為秦越人的歷史人物，還被尊奉為醫神。在漢墓畫像石中，扁鵲被描繪為一個鳥首人身、一手執針一手診脈的形象，被視為確保死者在來世安康的守護神，還被列為西王母仙境中的眾仙之一⁷³。

和安世高的做法不同，竺法護譯《修行道地經》在此處給出了一個非常詳細的名單，向讀者介紹了印度醫學體系的分科，相當於阿育吠陀“八分醫方”中的前五支⁷⁴：“療身病”（kāyacikitsitā，一般的內科治療）、“主治耳目”（śālākya，五官科）、“瘡醫”（śalya，外科手術）、“小兒醫”（kaumārabhṛtya，兒科）、“鬼神醫”（bhūtavidyā，祛除鬼神和精神疾病），並且在每個分科下

3 期，第 4-10 頁。

⁷⁴ 沒有被提到的後三支是 agadatantra（毒理學）、rasāyanatantra（延壽方）、vājīkaraṇatantra（春藥和生育）。

⁷⁵ 《修行道地經》卷一，《大正藏》編號 606，第 15 冊，第 184 頁下欄第 26 行至第 185 頁中欄第 4 行。

面舉出了它們各自的代表性人物：

古昔良醫，造結經文，名曰：於彼、除恐、長耳、灰掌、養言、長育、急救、多髯、天又、長蓋、大首、退轉、憔悴、大白、最尊、路面、調牛、岐伯、醫徇、扁鵲，如是等輩，悉療身病。……復有其醫，主治耳目，名曰：眼眇、動搖、和鬪、鈴鳴、月氏、英子、篋藏、善覺、調牛、目金、禿臬、力氏、雷鳴，是上醫名，主治耳目。於是頌曰：……復有瘡醫，治療諸瘡，名曰：法財、稚弟、端政、辭約、黃金、言談，是為瘡醫等。於是頌曰：……復有小兒醫，其名曰：尊迦葉、耆域、奉慢、速疾，是等皆治小兒之病。於是頌曰：……復有鬼神醫，名曰：戴華、不事火，是等辟除鬼神來燒人者。於是頌曰：……正使合會此上諸醫，及幻蠱道並巫咒說，不能使差、令不終亡。⁷⁵

由於竺法護在翻譯這些醫師名字的時候採用了意譯，這使得我們很難完全準確地將他們和梵文醫典上記載的仙人 (ṛṣi) 名醫對應起來，更兼竺法護翻譯時採用的底本應當並非標準的經典梵語，而是具有許多中期印度語的成分⁷⁶，這進一步增加了破譯的難度。

⁷⁶ 早期佛經文獻多採用印度各地的方言俗語來記錄，後期逐步被梵語化。在佛經漢譯的早期階段，不少譯本仍然保留了中期印度語的特點，例如竺法護所譯《正法華經》和梵文本 *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* 的差距有不少需要從中期印度語（特別是犍陀羅語）的角度來解釋，特別是由於讀音和字體的混淆導致的語義分歧，參見 Daniel Boucher, *Buddhist Translation Procedures in Third-Century China: A Study of Dharmarakṣa and His Translation Idiom*, 103-156 (Ph.D. thesis, University of Pennsylvania, 1996); Daniel Boucher, “Gāndhārī and the Early Chinese Buddhist Translations Reconsidered: The Case of the *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*,” *Journal of the American Oriental Society* 118 (1998): 471-506; Seishi Karashima, “Underlying Languages

此處以第一支“身病”為例，儘管這段內容非常費解，但仍然有部分片段可以說明《修行道地經》與阿育吠陀典籍之間的聯繫。

1. 各分支的主導人物

首先以上面引述的“療身病”一支為例，笈法護列在首位的是一位叫“於彼”的名醫。儘管在沒有梵文本參照時，“於彼”看起來甚至不像一個人名，但笈法護所譯的《舍頭諫太子二十八宿經》中出現了一個非常相似的人名“於是”，參照它的梵漢平行文本，可知所謂“於是”就是著名的 Ātreya：

表格 5: Ātreya 的譯名

<i>Śārdūlakarṇāvadāna</i> ⁷⁷	kiṃ pūrvah? āha: Ātreyaḥ.
笈法護譯 T1301 ⁷⁸	時弗袈裟聞說如是，則逆問曰：“仁何種姓？”答曰：“於是。” ⁷⁹
失譯 T1300 ⁸⁰	蓮華實言：“汝姓何等？”曰：“姓三無”。 ⁸¹

of Early Chinese Translations of Buddhist Scriptures,” in *Studies in Chinese Language and Culture: Festschrift in Honour of Christoph Harbsmeier on the Occasion of His 60th Birthday*, edited by Christoph Anderl and Halvor Eifring, 355-366 (Oslo: Hermes Academic Publishing, 2006) 等。

⁷⁷ Sujitkumar Mukhopadhyaya, ed., *The Śārdūlakarṇāvadāna*, Santiniketan: Visvabharati, 1954, p. 44.

⁷⁸ 《出三藏記集》記載笈法護曾經翻譯“《虎耳意經》一卷（一名《二十八宿經》）”又根據“舊錄”收錄了譯人不詳的“《舍頭諫太子二十八宿經》一卷（舊錄云《舍頭諫經》，一名《虎耳》）”，兩經的題名非常相似，而且從《舍頭諫太子二十八宿經》“於是”和《修行道地經》“於彼”都對應於 Ātreya 來看（這屬於相當罕見的譯法），今本《舍頭諫太子二十八宿經》可能確實是笈法護譯經，或者至少是基於笈法護原譯的。

⁷⁹ 《舍頭諫太子二十八宿經》卷一，《大正藏》編號 1301，第 21 冊，第 415 頁上欄第 17 行至第 18 行。

⁸⁰ 今《大正藏》題為支謙譯經，但《出三藏記集》並沒有記載這一部經，歸為支謙譯經並不可靠。林屋友次郎認為這部經譯出時代晚於鳩摩羅什，可能是宋齊

《摩登伽經》將 Ātreya (詞源上義為“Atri 的子孫”)意譯為“三無”，因為譯者將 Atri 拆分成了 a- (否定前綴) 和 tri (“三”)，而竺法護譯本《舍頭諫太子二十八宿經》將 Ātreya 的詞源追溯到了 atra (“there”)，因此翻譯成“於是”，和《修行道地經》的“於彼”是同義詞。

Ātreya 被認為是 kāyacikitsā 的創立者⁸²，因此在《修行道地經》被列在“療身病”一類醫生之首。遵循這個規律，我們可以發現《修行道地經》在每一個分支下首先提到的人名通常都是它們的創始人或者最重要的人物，如“主治耳目”下的“眼眇”應當即是 śālākya 的代表人物 Nimi⁸³；“小兒醫”下的“尊迦葉”也很容易讓人聯想起 kaumārabhṛtya 的代表 Kaśyapa 和冠以他名義的兒科專著 *Kaśyapa-sambhitā*，但餘下的兩個分支則相對複雜，“瘡醫”下的“法財”，或許是 śalya 的創立者 Dhanvantari，因為梵語的 dhanvan (“弓”) 和 dharma (“法”) 在中期印度語中容易混淆 (例如在巴利語中兩者都讀作 dhamma)，“財”的理據卻比較費解；“鬼神醫”下的“戴華”和“不事火”則都很難找到確指。

以後 (541) 譯出的；參見：林屋友次郎《異譯經類の研究》，東京：東洋文庫，1945年，第 524-543 頁。

⁸¹ 《摩登伽經》卷上，《大正藏》編號 1300，第 21 冊，第 404 頁中欄第 12 行。

⁸² 即“Ātreya-saṃpradāya”，參見 P.V. Sharma, ed., *History of Medicine in India*, 317 (New Delhi: Indian National Commission for History of Science, 1992).

⁸³ Nimi 義為“眨眼，閉眼”，在 *Viṣṇu-purāṇa* (5.9) 中記載他放棄了復活肉體，選擇了生存於眾生眼中，因此所有生物的眼睛都會不停眨動，參見 K. L. Joshi, ed., *Viṣṇu Purāṇa: Sanskrit Text and English Translation According to H. H. Wilson*, 332 (Delhi: Parimal Publications, 2020)。有一部現已佚失的 Śālākya 醫書被歸入他名下；即 *Nimitantra*，參見 P. V. Sharma, ed., *History of Medicine in India*, 313 (New Delhi: Indian National Commission for History of Science, 1992); G. J. Meulenbeld, *A History of Indian Medical Literature*, vol. 1A, 171-173 (Groningen: Egbert Forsten Publishing, 1999)。

⁸⁴ 《舍頭諫太子二十八宿經》，《大正藏》編號 1301，第 21 冊，第 415 頁下欄第 26 行至第 27 行。

2. 其餘重要的人物

基於之前的發現，我們不妨進一步推測：《修行道地經》列表下的其他人物也很可能在早期的阿育吠陀文獻中被提及，而且有部分人可能師承於上面提到的創始人。此處仍然以“療身病”一支為例，“於彼”之後的“長耳”，這個名字更容易被理解為“有長耳朵的”，但是結合《舍頭諫太子二十八宿經》的翻譯習慣來看，笮法護可能採取了“生長 - 耳朵”這種理解：

表格 6: Jātūkarnya 的譯名

<i>Śārdūlakarṇāvadāna</i>	pūrvabhādrapadā-nakṣatraṃ dvitāraṃ padaka-saṃsthānaṃ triṃśan-muhūrta-yogaṃ māṃsa-rudhirāhāram-ahirbudhnya-daivataṃ jātūkarnyaṃ gotreṇa
笮法護譯 T1301	前賢迹宿者，有二要星，相遠對立，行三十須臾，而侍從矣，餅肉為食，主人是天，姓生耳。 ⁸⁴
失譯 T1300	室有二星，形如人步，一日一夜，與月共行，血肉祠祀，其宿屬在富單那神，姓闍闍那。 ⁸⁵

T1301“生耳”是族姓 (gotra) Jātūkarnya 的意譯⁸⁶，“生”和“長”是同義詞。根據《妙聞本集》，這位 Jātūkarnya (或者 Jātūkarnya) 正是 Ātreya 的六個弟子之一⁸⁷，並且編寫過一部已經失傳的關於

⁸⁵ 《摩登伽經》卷上，《大正藏》編號 1300，第 21 冊，第 405 頁上欄第 20 行至第 22 行。

⁸⁶ 儘管傳統上把 Jātūkarnya 的意思理解為“蝙蝠耳”，參見 Monier Monier-Williams, ed., *Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Parimal Publications, 2008.

⁸⁷ Car 1,1.30-31: atha maitrīparaḥ puṇyamāyurvedaṃ punarvasuḥ | śiṣyebhyo dattavān ṣaḍbhyaḥ sarvabhūtānukampayā || agniveśaśca bhelaś ca jātūkarnāḥ parāśaraḥ | hāritaḥ kṣārapāṇīśca jagrḥustanmunervacaḥ ||

⁸⁸ 參見 Meulenbeld, G. J., *A History of Indian Medical Literature*, vol. 1A, 161 (Groningen: Egbert Forsten Publishing, 1999).

kāyacikitsitā 的醫學文集 (saṃhitā)⁸⁸，因此“長耳”被列在“於彼”之後，同樣歸於“療身病”一類醫生。根據這一條線索，我們不難把“長耳”之後的“灰掌”聯繫到 Ātreya 的另一個弟子 Kṣārapaṇi 上，這個梵文名的字面意思就是“灰燼一手”；“醫徊”則可能是 Ātreya 的學生 Agniveśa 的後繼者 Caraka (字面意思是“徘徊”)。

3. 竺法護的翻譯策略

儘管《(修行)道地經》的梵文底本不存，竺法護列出的名字卻能在印度傳統醫學文本中找到，清晰地向讀者展示了各個醫學分類及代表人物。竺法護努力向其受眾引介這一體系，這與安世高的處理方式形成了鮮明對比——安世高用扁鵲這一被中國大眾熟悉的形象取代了他們，並簡化刪略了大部分信息。

這種差異部分可以歸因於兩位譯者所處的不同歷史背景及其目標受眾的不同。除了自述是安世高弟子的嚴佛調，安世高抵達洛陽後的社會關係幾乎無跡可尋。相比之下，《出三藏記集》中關於竺法護的傳記部分，以及他所譯文本的各種序言，詳細展現出他有大量弟子和助手，“於是德化四布，聲蓋遠近，僧徒千數，咸來宗奉”。⁸⁹ 這一群體既包括中國學者和普通民眾，也有來自龜茲、安息、粟特、于闐、犍陀羅、印度和月氏等地區的人。⁹⁰

在這一多文化環境中，尤其是印度和中亞的弟子中，很可能有人對阿育吠陀有一定瞭解，對於這些弟子來說，*Yogācārabhūmi* 中

⁸⁹ 《出三藏記集》卷十三，見《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 98 頁上欄第 9 行至第 10 行。

⁹⁰ 關於竺法護的譯經活動，可參見 Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 67-69 (Leiden: E. J. Brill, 2007; first published 1972); Daniel Boucher, “Dharmarakṣa and the Transmission of Buddhism to China,” *Asia Major* 13 (2006): 13-37.

⁹¹ 宇井伯壽也曾舉數例佐證：如《修行道地經》沿用《道地經》的“五湖九江”(通常指中國的各種江河湖泊)；同時也引入“太山/大山”了概念，此術語未見

提到的古代印度名醫可能與中國讀者熟悉的扁鵲一樣具有共鳴和親切感。更重要的是，到竺法護時代，他的譯經的主要受眾已發生變化，他們有能力接受長篇複雜的佛教文本，與東漢晚期的讀者相比有顯著不同。竺法護在大約四十年間內能夠翻譯出 154 部佛典，不僅數量驚人，其中還包括《光贊經》和《正法華經》等長篇作品，這一成就不僅體現了竺法護及其團隊的驚人效率，也反映了大眾對佛典的熱切需求。

值得注意的是，《修行道地經》中也提到了中國的名醫，例如扁鵲和岐伯，這些人物形象經常出現在中醫文獻，與梵文醫典中經常提到 Ātreya 相類似。“扁鵲”被納入《修行道地經》可能是竺法護借鑒安世高早期譯本的結果，但“岐伯”的加入顯然是竺法護個人的決定。這表明竺法護並未不加批判地接受安世高譯本；相反，他採用並調整了安世高的本土化策略。⁹¹ 竺法護試圖在兩者中尋求平衡：一方面，他努力全面準確地譯出原文的醫學體系，確保中國讀者能夠深入瞭解其內容；另一方面，他有選擇地融入本地化元素以增強文本的可讀性。

早期佛教譯者所做的工作並不僅是在不同語言之間進行轉換，他們還積極嘗試通過使用類比來彌合印度和中國傳統之間的文化和歷史差距。傳統上，這種做法常被批評為語言和文化差異帶來的誤解或局限，一些學者甚至進一步質疑這些文本的真實性，認為其中的“中國元素”說明它們並非翻譯自印度文本⁹²。然而，

於《道地經》及安世高其他可靠譯本。中古時期，太山被視為亡魂歸所；參見宇井伯壽《譯經史研究》，東京：岩波書店，1971年，第434頁。

⁹² 例如梅迺文認為 T1301 非竺法護所譯，因其經文中含有中國人的姓名、器物及嶺南特有果品，參見：梅迺文《竺法護的翻譯初探》，《中華佛學學報》第9期，1996年，第49-64頁。

⁹³ 這和安世高其他可靠譯經的一般做法一致：他傾向意譯佛教術語，僅在個別人名、地名上採用音譯。對比安世高同時代的其他譯者，支婁迦讖會盡可能地採

這種簡單化的判斷可能忽視了問題的複雜性，也低估了像竺法護這樣的譯者的主動性。與安世高譯經中較為簡略的處理方式相比，竺法護的譯本更為詳盡。他的受眾可能是一群能夠閱讀長篇複雜佛教文本的讀者，在種族、語言和知識背景上都非常多樣化。對於這樣的受眾來說，竺法護的策略可能是確保文本既準確又易於理解的最有效方式。

三、結論

安世高、竺法護分別翻譯的 *Yogācārabhūmi* 與梵文醫典之間的平行關係讓我們對這部文獻本身有了許多新的理解，從最基本層面的來說，《道地經》和《修行道地經》的很多費解之處終於有了有力的旁證。由於安世高譯經的語言風格艱澀難懂，後人很難根據上下文對它進行修改，這反而使它整體上它保留了很多東漢時期的語言文字要素（包括一些後世不再通行的疑難詞，以及類似“相”與“朔”在當時俗寫字形中的混淆），儘管《道地經》中不乏文字訛誤，但有了可以對照的外文平行文本以後，就能夠相對容易地找到正確的讀法。

安世高作為最早的翻譯者之一，他更傾向於將外來的醫學、占卜術語替換為中國本土的概念⁹³，以適應當時對印度阿育吠陀醫學知之甚少的中國讀者，而他對於當時中國流行的擇日、占卜一類活動顯然非常熟悉，這支持了《出三藏記集》傳記部分對安世高精通占卜、針灸和製藥的記載。儘管現代學者批評安世高譯

用音譯處理一切專有名詞，而安玄翻譯《法鏡經》則是另一個極端——試圖意譯所有專有名詞。

⁹⁴ 例如參見 Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, 34 (Leiden: E.J. Brill, 2007); 以及 Erik Zürcher, “A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts,” in *From*

經的語言“零亂、粗糙、充滿俗語、經常混亂到難以理解”⁹⁴，他的作品仍被廣泛流傳，並受到道安等著名佛教文獻學家的高度讚賞——道安雖然也承認安世高的譯文有時晦澀難懂，⁹⁵但始終對他的譯文給予高度評價。道安不僅讚許安世高質樸無文的翻譯風格，認為他的譯文優雅、精准且思想精深⁹⁶，還充滿崇敬地表示，如果能親自接受安世高的教導，就如同親見佛陀本身⁹⁷。這一點往往使當代學者感到困惑不解，但如果我們能夠更多地克服安世高譯經在字詞層面的障礙，並且更深入地體察他所處的社會背景，則會發現安世高可能比我們此前想象的更理解和適應漢代的中國。對和他同時代的讀者來說，安世高翻譯的成就是開天闢地的，其影響甚至在竺法護譯出更為流暢、忠實的版本之後仍然持續存在。

相比之下，竺法護的譯文在漢語的流暢性和準確性方面表現得更為出色，同時在內容細節上也更接近印度原始文本。從翻譯品質來看，竺法護的版本顯然有所進步。然而，我們必須公平地

Benares to Beijing: Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honor of Prof. Jan Yün-hua, edited by Marc Kalinowski, 283 (Oakville: Mosaic, 1991).

⁹⁵ 道安《大十二門經序》：“然世高出經，貴本不飾，天竺古文，文通尚質，倉卒尋之，時有不達”（《出三藏記集》卷六，《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 46 頁中欄第 15 行至第 17 行）。

⁹⁶ 見道安《大十二門經序》：“此經世高所出也，辭旨雅密，正而不艷，比諸禪經，最為精悉”（《出三藏記集》卷六，見《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 46 頁中欄第 6 行至第 8 行）。又見道安《人本欲生經序》：“斯經似安世高譯為晉言也，言古文悉，義妙理婉，觀其幽堂之美、闕庭之富，或寡矣”（《出三藏記集》卷六，見《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 45 頁上欄第 26 行至第 28 行）。與讚譽安世高相反，道安經常批評支謙等人的文風過度精雅、修辭藻飾。見道安《摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序》：“前人出經，支識世高，審得胡本，難繫者也。又羅支越，斫鑿之巧者也。巧則巧矣，懼竅成而混沌終矣”（《出三藏記集》卷八，見《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 52 頁下欄第 12 行至第 14 行）！

⁹⁷ 《出三藏記集》卷十三：“安公以為若及面稟，不異見聖”（《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 95 頁下欄第 19 行至第 21 行）。

⁹⁸ “於是有三藏沙門，厥名眾護，仰惟諸行，布在群籍，俯愍發進，不能悉洽，祖述眾經，撰要約行，目其次序，以為一部二十七章”（《出三藏記集》卷十，《大

考慮他們所面對的不同歷史背景和受眾，這可能是他們翻譯策略截然不同的主要原因。雖然竺法護對安世高的譯文進行了大規模的修改，但他也保留並且主動採用了一些以現代標準看來可能會被詬病的做法，例如將印度名醫“翻譯”為中國的岐伯和扁鵲。他同時使用了“歸化”和“異化”這兩種看似對立的翻譯策略，但或許正因如此，竺法護纔能吸引一個龐大且多樣化的弟子和助手群體，這些人來自完全不同的族群，擁有不同的文化和語言背景，他們在竺法護的帶領下以驚人的速度譯出了大量佛教典籍，成為鳩摩羅什之前最具影響力的翻譯團體。

此外，儘管安世高、竺法護翻譯的《道地經》《修行道地經》跟曇無讖翻譯的《大般涅槃經》在整體上並不屬於同一部文獻，但這三個漢譯本在“死亡徵兆”這一大段內容在整體結構上有嚴密的對應關係，這一部分內容可能曾經作為一種類似“醫師手冊”的形式單獨流行，而後進入到像《修行道地經》和《大般涅槃經》這樣的長篇當中。《出三藏記集》收錄道安所作《道地經序》曾經指出《道地經》是眾護（即僧伽羅刹）融會闡發多部經典、提煉出其中的關鍵之處編纂而成的⁹⁸，另一篇《僧伽羅刹經序》也提到《道地經》是僧伽羅刹所纂集⁹⁹，均顯示出 *Yogācārabhūmi* 具有彙集群經的性質，本文討論的“死亡徵兆”一類內容，應當也是僧伽羅刹將當時的醫學知識與佛教“死苦”觀念相融合的產物。

正藏》編號 2145，第 55 冊，第 69 頁中欄第 12 行至第 15 行）。僧祐在安世高的傳記部分總結為“初外國三藏眾護撰述經要，為二十七章”（《出三藏記集》卷十三，《大正藏》編號 95，第 55 冊，第 95 頁上欄第 22 行至第 23 行）。

⁹⁹ “此土修行經大道地經，其所集也”（《出三藏記集》卷十，《大正藏》編號 2145，第 55 冊，第 71 頁中欄第 5 行至第 6 行）。早期《出三藏記集》版本（如高麗藏本、思溪藏本）將此序歸於佚名作者，然細察其內容，極有可能為道安所撰。後期藏經版本如元普寧藏、明方冊藏則明確將其歸於道安。