

CHINA'S NORTHWEST RELIGIOUS LITERATURE

中国西北宗教文献

佛教新疆卷四



读者出版集团
甘肃民族出版社

目 录

新出《十诵律》梵文残页及其相关问题	黄盛璋(1)
略述克孜尔石窟的戒律故事画	姚士宏(17)
雅尔湖千佛洞考察随笔	柳洪亮(22)
于阗文中的八曜	段晴(28)
龟兹石窟与印度诸文化	韩翔 朱英荣(33)
吐火罗文 A(焉耆文)《弥勒会见记剧本》新博本 76YQ1.2 和 1.4 两张(四页)译释	季羨林(39)
对高昌国某寺全年月用帐的计量分析	陈国灿(56)
克孜尔石窟壁画上的梵天形象	姚士宏(65)
新疆尼勒克县新发现托忒蒙古文、藏文石刻佛经	新疆蒙古族历史文物考察队(69)
《弥勒会见记》成书年代新考及剧本形式新探	多鲁坤·阚白尔(79)
吐鲁番出土《三国志·魏书》和佛经时代的初步研究	李遇春(83)
慧琳生平考述	徐时仪(89)
新博本吐火罗语 A(焉耆语)《弥勒会见记》剧本第 41、20、18 张六页译释	季羨林(95)
论龟兹石窟中的希腊文化	朱英荣(107)
龟兹佛寺之研究	韩翔 陈世良(114)
我国收藏刊布的回鹘文文献及其研究	张铁山(127)
龟兹千佛洞壁画与维吾尔族的历史文化关系	苏北海(135)
S6551 讲经文作于西州回鹘国辨正	李正宇(156)
于阗佛教兴衰史述略	李吟屏(166)
龟兹石窟壁画裸体艺术溯源	苏北海(178)
吐鲁番出土高昌某寺月用斛斗帐历浅说	吴震(188)
克孜尔石窟的古寺名	姚士宏(198)
古代高昌佛教石窟述略	宋肃瀛(203)
回鹘文《金光明经》第四卷第六品研究	张铁山(210)
回鹘文《金光明经》第八品研究	张铁山(219)
《弥勒会见记》形态辨析	沈尧(231)
回鹘文《圣救度佛母二十一种礼赞经》残卷研究	耿世民(240)
回鹘文《妙法莲华经·普门品》校勘与研究	张铁山(247)
龟兹石窟壁画上果真绘有生殖崇拜吗?	姚士宏(260)
龟兹石窟壁画艺术刍议——兼与苏北海先生商榷	朱英荣(265)
丝绸之路上的于阗国	高永久(270)

寺院经济在高昌社会中的地位	吴震(278)
对《龟兹石窟壁画裸体艺术探源》的一点质疑	霍旭初(289)
回鹘文《玄奘传》及其译者胜光法师	耿世民(292)
新疆克孜尔石窟考察研究简史与新疆文物在国外的流传	晁华山(297)
靖远寺及其历史作用	刘元春(354)
回鹘文中心木	伊斯拉菲尔·玉素甫(360)
汉文一回鹘文双语体《佛说温室洗浴众僧经》残片考释	牛汝极(370)
库木土拉石窟壁画的风格演变与古代龟兹的历史兴衰	吴焯(384)
从车师佛教到高昌佛教	陈世良(402)
国外收藏刊布的回鹘文佛教文献及其研究	张铁山(416)
诸家对回鹘佛教的论考	刘戈(424)
龟兹名僧鸠摩罗什传	胡戟(436)
卫拉特部分历史与宗教简况	才君(442)
龟兹石窟壁画中的题材与内容	周菁葆(454)

(25) 凉白固·叶鲁奇	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(27) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(28) 塔里木	塔里木石窟艺术
(29) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(30) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(31) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(32) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(33) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(34) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(35) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(36) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(37) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(38) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(39) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(40) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(41) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(42) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(43) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(44) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(45) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(46) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(47) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(48) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(49) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(50) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(51) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(52) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(53) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(54) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(55) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(56) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(57) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(58) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(59) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(60) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(61) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(62) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(63) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(64) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(65) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(66) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(67) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(68) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(69) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(70) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(71) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(72) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(73) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(74) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(75) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(76) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(77) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(78) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(79) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(80) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(81) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(82) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(83) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(84) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(85) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(86) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(87) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(88) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(89) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(90) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(91) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(92) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(93) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(94) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(95) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(96) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(97) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(98) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(99) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)
(100) 塔里木	新疆石窟艺术史论(新疆人民出版社)

新出《十诵律》梵文残页及其相关问题

黄盛璋

一、研究经过及其意义

此半页梵文残片约十年前从拜城克孜尔千佛洞清出，承原保管所所长姚士宏同志将照片寄我，请专家释读，多年来我求教过有关专家，包括梵文教授、佛学名师，仅知为梵文，与佛教有关，左边已残去多半，仅剩右边一部，更增加研究困难，单就中国汉、藏两译佛经就浩如烟海，此半页残经在茫茫书海中，真渺如苍海中一粟，所以一直未获解决。所幸全经汉译本现还保存，兹经邵瑞祺（Richard Salomon）、鲍菊隐（J·M·Boltz）两人合作研究，经一年多，克服诸种困难，终于释读成功，断定为梵文《一切有部律》（Sarvastivāda-vinaya）中Kathinavastu的残片，亦即鸠摩罗什等译《十诵律》中第五诵“迦缮那衣法”的半页。但原文梵本早佚。本世纪德人在新疆搜去大量古写本中恰有很少梵文残页，与此同属于《一切有部律》kathinavastu同一段中，直到1956年德国哈尔台尔（R·Härtel）找到汉译本《十诵律》相应各节，才获知其来龙去脉，发表在他的《karmāvācana》一书中，现邵、鲍两教授就是根据这些线索与成果，进一步探讨研究《十诵律》，对比其中“迦缮那衣法”，确定与梵文残页相应各节，并讨论其间异同。尽管他们的结论还可以进一步研究，许多细节也可以商讨，但总的来说，基本问题已获得解决。

尽管梵文仅剩右边半页，全文残去很多，内容简单，意义不大，汉译本现还保存，全本完整，远比它多，但从学术上讲，还具有一定价值与意义。

1931年在克什米尔的吉尔吉特发现一批梵文佛经残卷，季羨林教授曾指出其意义很大：一是译本“同原文比较起来毕竟稍逊一筹”，二是“对佛典传播和佛典梵文的研究，其价值可以想见”（1），当然那一次发现数量较大，新疆新出仅有半页，不能相比，但季先生所指两点仍然适用。兹当进一点：

（一）《十诵律》主译为鸠摩罗什，他对佛典的翻译：传布、发扬和在中国佛教史上的地位，众所周知，尤其是在佛典翻译改革与创新上贡献很大，与玄奘齐名。他译经众多，现存还有三十九部，三百多卷。但原本久佚。三十年代向达先生在《论龟兹白姓兼答冯承钧先生》一文中还说：罗什“所译诸经原本至今是否还有保存，不得而知”（2），所据何本亦久存疑问。近年来外国从新疆搜去的和他译经有关的梵文残卷不断刊布，此残页验证属《十诵律》梵本断片，可以相互比较研究，明确他译经的一些具体问题，同时对今后再发现的也可参考利用。

（二）《十诵律》是律藏中重要的一部，代表五部律中一切有部律，先在库车及

其东西一带流行，后逐渐传入内地，但仅为其中部分，或节略本，罗什所译为“大部”即全本，自此全本传入内地，由北到南，曾盛行一时，多赖克什米尔经师的传来原本、诵出、合作翻译和增订，以及在南北各地弘扬，这是中国和印度、巴基斯坦传统友谊的结晶和历史物证。但《十诵律》的翻译过程并不简单，今传各本也存在一些问题，此梵文残经片的发现，将有助于某些问题的深入研究和解决。

(三)此梵文残经页出自克孜尔千佛洞，古属龟兹国境。佛教东传中国，龟兹首当其冲，对内地佛教的传播，外国经师与原典的传入，和佛典翻译等，都起着重要的桥梁作用。此残页的发现，既印证这些史实，也引起新的学术问题。

二、《十诵律》传入内地与翻译的过程及传本异同

此梵文残页已失左半，仅有六行，文皆断续，字多残损，如果没有汉译全本《十诵律》留存人间，可以想知：很难断知其来源与内容，更无从通读全文，恢复残缺。佛典原本久佚，主要靠译本，而以中国数量最多，为世界冠，很多佛典仅赖大量汉、藏译本得以幸存天壤间，此《十诵律》亦属其中之一，它是最早传入中国重要律藏之一，十诵全本以此为先，但它传入内地与翻译流传，都有一段复杂过程。早期译经，经、论先出，而律则较晚也最缺，所谓“经法虽传，律藏未闻”。最早传译戒律，为三世纪中，然虽简略，《高僧传》卷一《昙柯迦罗传》：

昙柯(《佛祖统记》作摩，Dharmakāla)此言法时本中天竺人……诵大小乘经及诸部毘尼(即Vinaya，此言律)，……以魏嘉平中《佛祖统记》作二年，公元250年，来至雒阳，于时魏境虽有佛法，而道风讹替，亦有众僧，未褻归戒，正以剪落殊俗耳。……迦罗既至，大行佛法，时诸僧共请迦罗译出戒律。迦罗以律部曲制，文言繁广，佛教未昌，必不承用，乃译出《僧祇戒心》，止备朝夕，更请梵僧立羯磨法，中夏戒律，始自乎此。

稍后为昙帝(Dharmasātya，法实)，安息国人，亦善律学，以正元元年(254年)来洛阳，译出昙无德部羯磨(同上书卷《法时传》)，此外则无所闻。僧祐《出三藏记》卷三“新集律来汉地四部序录”对此有扼要总结：“至于中夏，法亦先经而后律，律藏稍广，始于晋末，而迦叶维部犹未东被”，所以直到东晋中叶道安深感律藏缺乏，对佛教传播很受影响，他在襄阳作《渐备经序》说：“云有五百戒，不知何以不至，此乃最急，四部不具，于大化有所缺”，又在《比丘尼戒本序》说：“法汰顷年鄙当世人为师，处一大域，而坐视令无一部僧法，推求出之，竟不能具”，可见当时律藏奇缺，主要是由缺少原本，又乏译人。他在《比丘大戒序》指出：“大法东流，其日未远，我之诸师，始秦(?)受戒，又乏译人，考核者少”，又在《比丘尼戒本序》说：“吾昔得大露精比丘尼戒，而错得其药方一桮，持之自随二十余年，无人传译，近欲参出，殊非尼戒，方知不相闻知，至于此也”。可见经本与译人缺乏，传习了解者少，因而寻求经本、翻为汉文，以供讲习与传布，就成为当务之急，道安早年就首先有鉴于此，他说：“余昔在邺，少习其事，未及检戒，遂遇世乱”，“昔从武遂法潜得一部戒，其言烦直，意常恨之”，379年他一到长安，就主持《比丘戒

本》的译事：“至岁在鹑火，自襄阳至关右，见外国道人昙摩待讽阿毘，昙于律特持，遂令凉州沙门佛念写其梵文，道贤为译，慧常笔受，经夏渐冬，其文乃讫”（以上皆出道安《比丘戒本序》），至《比丘尼戒本》的译出据卷初记，大概就紧接其后：“太岁己卯鹑尾三岁，十一月十一日在长安出此比丘尼大戒，其二十六日讫。（3）僧纯于龟兹国佛陀舌弥许得（？）戒本，昙摩侍传，佛念执梵，慧常笔受”（《历代三宝记》卷八、《开元释教录》卷四，系佛念为译，文繁，后法汰改正之）道安为此两戒本作序，亦皆为同一年事，382年他还主持《鼻奈耶经》的翻译，并为作序：

岁在壬午，鸠摩罗佛提查阿毘昙抄、四阿含暮抄，来至长安……其伴闾宾鼻奈，厥名耶舍，讽鼻奈经甚利，即令出之。佛提梵书，佛念为译，昙景笔受，自正月十二日出，至三月二十五日乃了，凡为四卷。

汤用彤先生说：“所谓‘闾宾鼻奈’者言闾宾善鼻奈耶律”，又说：“此系《十诵广律》，广律之译始此。”（4）“鼻奈”与“鼻奈耶”皆 Vinaya 音译，然仅有四卷，必为节本，至于《比丘戒本》、《比丘尼戒本》都只是《十诵律》中一部分，当时内地没有全本，只有此种简本，翻译是适应需要，直到400年法显以六十五岁高龄还冒生命危险西行，据其《佛国记序》：“法显昔在长安，慨律藏残缺”，所以“在弘始二年，与慧景、道整、慧应、慧鬼等同契，至天竺寻求戒律”，时间就在罗什始译《十诵律》之前四年。而罗什在出《十诵律》大部前，先译《十诵比丘戒本》（《高僧传·僧业传》）其本现存，仅有一卷，虽不记确年，必在他401年到长安后，讲授新经，中有《十诵》可能就在此时，与《十诵律》大本比，简略特甚，罗什所以译此，也是为应急需。因为当时长安还没有全本，只有此等节本。

《十诵律》梵文原名 Sarvāstivāda-vīnaya, Sarvastivāda 汉意译为“一切有”，音译为“萨婆多”，为小乘教之一部，故玄奘称为“说一切有部”，Vinaya 汉意译为律，音译则有毘奈耶，鼻奈耶、或简称“毘尼”，内容分为十诵，故罗什译为《十诵律》，便于理解。关于《十诵律》的来历和罗什等翻译前后经过，僧祐《出三藏记》卷二“萨婆多部十诵律六十一卷”条有较简括的叙述：

萨婆多部者梁言一切有也，所说诸法一切有相，……昔大迦叶，具持法藏，次传阿难，至第五师优婆掘，本有八十诵，优婆掘以后世钝根，不能具受故，删为十诵，以诵为名，谓法应诵持也。自兹以下师资相传者五十余人。至秦弘始之中，有闾宾沙门弗若多罗诵此十诵胡本，来游关右，罗什法师于长安逍遥园三千僧众中共译出之。始得二分，余未及境，而多罗亡。俄而外国沙门昙摩流支，续至长安，……方于关中，共计出所余律，遂具一部，凡五十八卷。

《十诵律》传入内地以前，先由闾宾即迦湿弥罗（克什米尔）传入龟兹，故其梵文本，皆由闾宾沙门携来或诵出，而龟兹实为由闾宾传入内地之中介。记载最详细的是《高僧传》有关各传。上引《出三藏记》仅为节要。今将《高僧传》中有关《十诵律》梵本全本的传入、翻译与增订的详细经过，论证如下：

据《高僧传》卷二《鸠摩罗什传》：

鸠摩罗什父天竺人，母为龟兹王妹，七岁随母在龟兹出家，“九岁随母渡辛头河至罽宾，遇名德法师盘头达多”，……“至年十二，其母携还龟兹”，“至年二十，受戒于王宫，从卑摩罗叉学《十诵律》”，以《十诵律》就是梵文 Sarvastivada-vinaya，而卑摩罗叉正是罽宾专精此律的名师先至龟兹弘扬此律，四方皆来从学，他携有此律全本，详见下文。这是《十诵律》梵文全本先传入龟兹的确证。姚秦弘始三年罗什被姚兴迎至长安，他屡被邀请“于长安大寺，讲说新经”，其中有《十诵律》，至于他翻译《十诵律》，仅在传末提到有《十诵》一部，最先见于同卷《弗若多罗传》：

弗若多罗 (punyatara) 此言功德华，罽宾人也。少出家，以戒节见称，备通三藏，而专精《十诵律部》，为外国师宗。……以伪秦弘始中振锡入关，秦主姚兴待以上宾之礼，罗什亦挹其戒范，厚相崇敬。先是经法虽传，律藏未阐，闻多罗既善斯部，咸共思慕，以伪秦弘始六年十月十七日，集义学僧数百余人于长安中寺，延请多罗诵出《十诵》梵本，罗什译为晋文，三分获二，多罗遭疾，奄然弃世。众以大业未卒，而匠人逝生，悲恨之深，有逾常痛。

“诵出”即口诵背出，亦称“讽出”或“讽”，梵本指梵语，汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》（上册403页）说：“印度佛教初起，因写录之困难，经典多由口授”，下引《分别功德论》曰：“外国法，师徒相传，以口传相付，不听载文”，道安亦曰：“外国僧徒皆跪而口授，同师所授，若十、二十，转以授后学”。法显亦谓：“在天竺诸国皆师师相授，无本可写”。可见直到五世纪法显访印度时仍然如此，所以佛典最初全凭口头传诵，直到公元一世纪后才逐渐形成用文字写的佛典，在印刷术远未发明以前，只能用手抄，在印度主要用贝叶或桦树皮，传入中国后，虽可以用纸，但因佛经量大，一般学习传授，仍以口授背诵为主。翻译则由外僧口诵经文，一人口译称传言或度语，另有人笔受即记录，后再修润加工定稿，至于口诵可以手执原本，没有则凭背诵，称为诵或讽出，所以多罗逝去，罗什即不能进行，大众以大业未卒，如此悲伤，皆因多罗没有梵本，剩下之部后由昙摩流支带来原本，才合作予以完成，同书卷二《昙摩流支传》：

昙摩流支 (Dharmaruchi, 此言法乐) 西域人也。弃家入道，偏以律藏驰名，以弘始七年秋达自关中。初弗若多罗诵出《十诵律》，未竟而亡，庐山慧远闻支既善毗尼，希得究竟律部，乃遣书通好曰，“……顷西域道士弗若多罗，罽宾人也，其讽《十诵》梵本，有罗什法师通才博见，为之传译，十诵之中，文始过半，多罗早丧，中途而寝，不得究竟大业，慨恨良深！传闻仁者赍此经自随，甚欣所遇，……若能为律学之徒，毕此经本，开示梵行，洗其耳目……”，流支既得远书，及姚兴教请，乃与什共译《十诵》都毕，研详考复，条制审定，而兴犹恨文烦未善，既而什化，不获删治。

毗尼即 vinaya 简译，此处则着重《十诵律》，仁者赍此经自随，说明他带有梵文全本。同书《僧业传》说：“昔什公在关中，未出《十诵》大部，乃先译《戒本》，及

流支入秦、方传大部”，大部即全本，为流支带来，《戒本》即《十诵比丘戒本》，乃是节本，《僧业传》下文明确指出：故戒心（即戒本）与大本（即大部、全本）其意正同，在言或异，业乃改正，一依大本，今之传诵，二本并行”，陈寅恪先生在《敦煌本十诵比丘尼波罗、提木叉跋》一文中说：“予取《十诵》大本校今所传《十诵比丘戒本》，其文句仍有异同，据此可推知今所传什译《十诵比丘戒本》，乃什公原译，而非僧业依大本改易之本”（5）。此本仅有一卷，题罗什译，与大本《十诵律》悬殊很大。罗什译此，显为应急，上引道安作序之三部，当亦如是，流支带入全本以前实皆只有节本或其中一部分。故皆感律藏残缺与不足，陈先生据慧远与流支书，曾作如下推测：

据此可推知什公与多罗共译之大本，乃多罗口自诵出者，其与流支共译之大本，乃流支賫以自随者。什公之不独译大本，虽有他故，而未賫大本自随，又不能口自诵出，亦必一主因。以此例之，则其所译之《十诵比丘戒本》，及假定为其所译之《十诵比丘尼波罗提木叉》，当为俱賫以自随，或皆口自诵出，或一自随而一诵出之本。（5）

罗什二十岁时从卑摩罗叉学《十诵律》，罗叉虽带有梵文，数量太大，不可能全抄，罗什最多只能节抄，或记诵大意。罗什死前特别提出：“唯十诵一部，未及删繁”，而《流支传》也说：“而什犹恨文烦未善”，今传大本《十诵律》确是大部头，文繁字多，三分之二约占四十卷左右，也有数十万言，不是一人所能背诵出来，他和弗若多罗之初译应简，自流支携来大部全本书与罗什共译，第二次必据全本再加订补，上引《流支传》明说：“与什共译《十诵》都毕，研详考复，条制审定”，足证他们对全书译本通盘细究，反复审定，所以文字繁多，罗什与多罗初译始于弘始六年十月十七日，下限必在七年秋流支入关前，顶多只有大半年就完成三分之二，下剩三分之一部与流支共译始于七年秋后直到死前，犹以未及删繁，死有余恨。他的卒年，传则弘始十一年，僧肇译作十三年，其间罗什当然还译他经，非专此书，但不管怎样说，再译时间比初译要长得多，用力要多得多，这当然因有全本，其中包括有流支很多劳动与功绩。

鸠摩罗什最早从学《十诵律》的老师、来自克什米尔的卑摩罗叉也携梵文《十诵律》译本来中国，并在罗什死后，将他所译《十诵律》予以扩充增订，使更趋于完善，又在南朝广为弘扬，《高僧传》卷二《卑摩罗叉传》：

卑摩罗叉Vimalakṣas此云无垢眼，罽宾人，……先在龟兹，弘阐律藏，四方学者，竞往师之，鸠摩罗什时亦预焉。及龟兹陷没，乃避地乌缠，顷之闻什在长安，大弘经藏，又欲使毗尼胜品复治东国，于是杖锡流沙，冒险东入，以伪秦弘始八年达自关中，什以师礼敬待，又亦以远遇欣然！及罗什弃世，又乃出游关左，逗于寿春，止石涧寺，律徒云聚。盛阐《毗尼》。罗什所译《十诵》本五十八卷，最后一诵谓明戒受法，及诸成善法事，逐其义要，改名《善诵》。又后賫往石涧，开为六十一卷，最后一诵改为《毗尼诵》，故犹二名存焉。

据此罗叉对罗什译《十诵律》后有增订：一是改最后一诵《善诵》为《毗尼诵》，二是将五十八卷开为六十一卷，上引《出三藏记》其下也有一段，大意同《高僧传》，而更简括：

后有罽宾律师卑摩罗叉来游长安，罗什先在西域，从其受律，罗叉自秦适晋，住寿春石涧寺，重校十诵律本，名品遂正，分为六十一卷，至今传焉。

所谓“名品遂正”，当指改《善诵》为《毗尼诵》，“开为六十一卷”即“分为六十一卷”。但自费长房《历代三宝记》始有分歧，该书卷八列卑摩罗叉译经：

《十诵律》五十八卷（弘始六年十月十七日于中寺出，见《二秦录》）列卑摩罗叉译经：

《毗尼诵》三卷（是十诵后《善诵》），

加起来仍为六十一卷，但《毗尼诵》在《善诵》后，与《高僧传》改《善诵》为《毗尼诵》之说不同，而更主要的是将《十诵律》五十八卷全归弗若多罗，《开元释教录》卷四《鸠摩罗什传》刊定所译经、论、集凡七十四部、三百八十四卷，而删除那些错属的，也具列于后，第一部就是：

《十诵律》六十一卷（僧祐录云：是什译出，今以前五十八卷是什度话，非什正翻，后三卷卑摩罗叉续出，置之于后，已备余录，此不存之）。

同书卷三卑摩罗叉传列所译经：

《十诵毗尼序》三卷（亦云《十诵律序》，今合入《十诵》末后三卷是。房云“毗尼诵，注云：是《十诵》后《善诵》，非也。其《善诵》有四卷，是《十诵》中第十诵也，见《二秦录》）

杂同律事二卷，众律要用第二出（见《二秦录》。）

右二部五卷（前《毗尼序》三卷见存，后《杂问律事》二卷，缺）。

传文又说：

“复出三卷律序，置之于后，总成六十一卷”（……《高僧传》及长房录乃云：开前五十八卷为六十一卷者小非详审也。其《毗尼序》三卷或有近代经本编在第九诵后，第十诵卷前，当五十五、六、七，非也，今检右《十诵律》本乃在第十诵卷后，当五十九、六十、六十一，今者依古本为正。

《贞元新定释教目录》同《开元录》。按敦煌写本《毗尼戒心》一卷残存学戒法第一至护持法第八，“学戒法”中对于汉译本《十诵律》来历也有如下阐述：

十诵律，律主名萨婆多，诵出此律，以秦弘始八年有罽宾三藏法师名弗若多罗诵出此十诵本，来到长安，共罗什法师翻出此律，译一分未竟，而多罗身亡，有庐山远法师与昙摩流支书续翻未译者。后有三藏律师名毗摩罗叉亦是罗什先求寻师，自来到寿春，在石涧寺重校律本，复出三卷律序置之后，此土有律，《十诵》为初也。

《毗尼戒心》意即律戒，写本较晚，文字不尽通顺，当出于本地人之手。然仍以《十诵律》为罗什所译，后置三卷律序则为卑摩罗叉续译，至少当时所传《十诵律》

有如此题署。

至于今传各藏中《十诵律》，《大正新修大藏经》以高丽本为底，校刊众本、命名、分卷亦互有分歧，其详见各卷脚注校记，今仅述其要：

(1) 除明本为六十五卷外，余皆为六十一卷，但丽本卷五十六至五十八，宋元写富本皆为五十五至五十七，至卷五十八时，宋、元官本实包括五十七、五十八卷两卷，所以以后分卷又同。

(2) 卷首与卷四十一至四十九皆署“弗若多罗共罗什译”，卷二至五十九除上述九卷外，仅署弗若多罗译，无罗什名。

(3) 卷六十、六十一皆署“东晋罽宾三藏卑摩罗叉译”，分别题为“善诵毗尼序卷上”与“卷中”，但六十一卷后半又出“善诵毗尼序卷下”，是原为三卷，不知何时、何故并为两卷，且与“善诵”并称？

(4) 卷五十六到五十九下小字标题“第十诵之一”至“第四”，正文皆题比尼诵，元、明本则为“善诵”，官本为“比丘诵”，而将小字标题“第十诵”改为“善诵”，如此第十诵仍有四卷，但分卷至五十九，比五十八卷多出一卷。

总之分歧主要皆在最后数卷（从五十五卷起），关键在于罗叉如何将五十八卷开为六十一卷？改《善诵》为《毗尼诵》是否仅为改名？抑或分卷也有改变？起因皆由《历代三宝记》将《十诵本》五十八卷归于弗若多罗，而将卑摩罗叉所译三卷称为“毗尼诵”，谓在“善诵”之后，以致《开元录》将《十诵律》五十八卷删在罗什译经之外，所据皆云见《二秦录》，《开元录》卷十列《二秦录》云：“是后秦姚兴弘始年长安沙门释僧叡所撰，即道安之弟子……参译什门，多有撰辑”，或所述甚简（如谓罗什仅为度语）或长房等理解有误；但其书之佚，无可验对。凡此皆有待于今后进一步专门研究。

三、龟兹在佛教东传中地位与对内地的作用

此梵文《十诵律》残页在克孜尔千佛洞发现，并非偶然，而是有其历史渊源与背景。佛教自古印度西北区东传中国，龟兹位丝路北道上首当其冲，一方面它和迦湿弥罗、犍陀罗以小乘教特别是说一切有部的中心的佛教有密切联系；另一方面又和内地通连，所以早期龟兹在佛教东传中实起有桥梁作用，以龟兹为中心一直盛行一切有部，向东西一线传播，对内地也深有影响，经师与经本的传入也常以龟兹为中介，对此应予阐述：

佛典由三大部分组成：（一）经（Sūtra佛所说教理）、（二）律（vinaya，僧尼应遵守的戒律），（三）论（Abhidharma，对教理的阐述），统称三藏。律藏有五部，传佛灭百年后付法藏第五祖优婆塞多之下有五弟子各立一部，总称五部律（五大派别），而有一部律本未传，故实只有四部。《十诵律》属五部律之一部，“萨婆多部”，“萨婆多”系小乘教重要派别，传佛灭300年后自根本上座部分裂出来的二十部之一，立有为、无为，二一切诸法认为实有，且一一说明其原因，故名说一切有部，或说因部，简称一切有部，或有部。

公元一世纪产生大乘教，统称旧教各部教为小乘教，大、小乘开始对立，在此以

前只有小乘教，因而传到各国的皆为小乘。相传佛教经过四次结集。第三次结集据传是阿育王于公元前三世纪（有242年、245年等说）在华氏城举行，由国师目犍连子帝须（Moggaliputta Tissa）主持，会后，“目犍连长老为显扬佛教，……把诸长老派遣到各地，派末田地到迦湿弥罗、犍陀罗国”（见巴利文斯里兰卡史书《大王统记》十二章（6）。末田地是阿难的弟子，《阿育王传》、《付法因缘传》（作末田提）、《大唐西域记》（作末田底迦）等书都有记载，一般认为佛教东流之始，由此分西北与东北两路；西北路传到康居、大月氏、安息等，东北路则传入我国新疆，而丝路南北两道的于阗与龟兹，首当其冲，皆为小乘教。传入于阗见于记载的为迦湿弥罗之毗卢折那（vairocana此言遍照）来于阗建寺，约在公元前七、八十年代；传入龟兹虽无确记可据，但时间亦当相仿，总之，都在公元前二世纪汉武帝开通西域以后不多久，公元一世纪初传入内地以前。佛教传入内地可信记载：一是西汉末，即“汉哀帝元寿元年（公元前2年）博士弟子景卢受大月氏使者伊存口授浮屠经”（《魏略》）；二是东汉初，即明帝永平中遣使于“大月氏写佛经四十二章”（《四十二章经序》、《牟子理惑论》、《后汉书》等），而明帝弟楚王英“学为浮屠”，永平八年（公元65年）明帝诏书说楚王“尚浮屠之仁祠”，也可证明其时佛教确已流行，最初传入皆和大月氏有关。公元一世纪中叶大月氏五部之一、“贵霜翕侯丘就却攻灭四翕侯，自立为王，国号贵霜”，“但汉本其故号，言大月氏云”。贵霜王朝以犍陀罗（今白沙瓦）为中心，“侵安息（Arsak音译，古波斯地Partava，后称parthia）、取高附（阿富汗kابل）地，又灭濮达（Bactria）、罽宾（Kas-pira，今克什米尔）。悉有其国”（《后汉书西域传》），东与我国新疆为邻，随其疆域之扩大，与政治、经济之影响，印度西北地区的佛教与文化又进一步向四外发展。丘就却（kujula kadphises, I）铸钱币上刻佛像，并刻文曰“正法之保护者”（Sach adharmathida），以迦湿弥罗、犍陀罗一带为中心原来就流行小乘佛教说一切有部，贵霜王朝第三代王迦腻色伽王于如来涅槃后第四百年召集四方圣哲，在迦湿弥罗举行佛教第四结集，由说一切有部论师胁尊者主持，实际上是说一切有部的结集，说一切有部更在印度西北及其四处流行和推广，迦湿弥罗是主要的中心。《一切有部律》或《十诵律》就是由罽宾先传到龟兹，而后再带入内地的。鸠摩罗什首先在龟兹从罽宾律师卑摩多罗学《十诵律》，而最早诵《十诵律》和罗什合作的弗若多罗也是罽宾人，他全靠背诵，必在罽宾熟诵，至于和罗什继续译完《十诵律》的昙摩流支，各传仅说他是西域人，蒋维乔《中国佛教史》卷上以为是龟兹人，邵、鲍两教授文中说是克什米尔人，他携《十诵律》全本自随，而最初《十诵律》皆和罽宾律师有关，其梵本应携自罽宾，推测他来自罽宾比较可信，至于他是否先在龟兹，还未见记载，至于卑摩罗叉“先在龟兹，弘阐律藏”，主要指《十诵律》，“四方学者，竞往师之”，其中也包括罗什在内，这是《十诵律》在龟兹一带广泛传播的最可靠记录，他带有《十诵律》梵文全本，龟兹陷没，他避地焉耆，当然也要弘扬，为使“毗尼胜品”传入中国内地，他冒沙险来到长安，后来又赍往寿春，并将罗什译五十八卷开为六十一卷，可见他不仅携全本自随，内容也比五十八卷为多，所以才能重校《十诵律》，并增多三卷，《高僧传》说，此后他又“南适江陵于新寺夏坐，开讲《十诵》，既通汉言，善相领纳，无（所？）作妙本，大阐当时，析文求理者，其聚如

林；明条知禁者，数亦殷矣，律藏大弘，又之力也”，主要是因律藏传入内地较晚。北方由于道安之奖励与主持翻译，先传数部简本，全本传译始于罗什，而南方皆缺，所以出现上述情况，《十诵律》在南方后于北方，并且和罗又在寿春与江陵广事弘阐有密切关系。至于最最早将《十诵广律》传入长安，亦为罽宾沙门，此即上引道安为之作序之《鼻奈耶经》，序文称“罽宾鼻奈，厥名耶舍，讽鼻奈经甚利，即令出之，佛念为译”。说明他是罽宾律师，背诵鼻奈经即十诵律非孰悉，所诵必为梵文，但仅有四卷。凡此皆说明《十诵律》汉译各本皆传自罽宾，但有简有繁，不论口诵或携出原本，皆为梵文，最先传入新疆，以龟兹为中心，向东西邻近地区传播。玄奘《大唐西域记》说屈支（龟兹）、阿耆尼、跋祿迦皆行小乘教说一切有部，诵习之本皆为梵本，而以屈支国最盛，僧徒（五千余人）、伽蓝最多（百余所），《出三藏记》卷十一有《比丘尼戒本所出始末记》叙龟兹佛寺僧尼之多与戒法等，还提到鸠摩罗什，更反映此时实情：

拘夷国（龟兹）寺甚多，修饰至丽，王宫雕立佛形象与寺无异，有寺名达慕蓝（百七十僧），北山寺名致隶蓝（六十僧）、剑慕王新蓝（五十僧）、温宿王蓝（七十僧）。右四寺佛图舌弥所统。王新僧伽蓝（九十僧，有年少沙门字鸠摩罗，才大高、明大乘学，与舌弥是师徒，而舌弥阿含学者也）阿丽蓝（百八十比丘尼）、轮若干蓝（五十比丘尼）、阿丽跋蓝（三十比丘尼），右三寺统依舌弥受法戒，比丘尼外国法不得独立也。此三尼寺多是葱岭以东王侯族妇女，为道远集斯寺，寺法自整，大有检制，……今所出比丘尼戒本，此等所常用也。

此鸠摩罗即鸠摩罗什，《高僧传·鸠摩罗什传》说“于是留住龟兹，止于新寺”，“住停二年，广诵大乘经论”，此新寺即此“王新伽蓝”，可能在罗什三十岁前，故云年少，所记佛寺有八，再加佛图舌弥所住之云慕蓝与《罗什传》之崔梨大寺，龟兹大寺至少有十，而尼寺至少有三，葱岭以东贵族妇女，皆远道来此，可见龟兹为当时北道上最主要之佛教中心，而比丘尼戒本即此等常用之本。可见《十诵律》在龟兹一带之盛行，而当时内地还缺乏此等常用本，据《出三藏记》卷十一《关中近出尼二种坛文夏坐杂十二事并杂事共卷前中后三记》，引卷中间尼受大戒法后记云：

此土无大比丘尼戒文，斯一部佛法之矣，吴土虽有五百戒比丘尼而戒是觅历所出，寻之殊不似圣人所制，法汰道林声鼓而正之，可谓匡法之栋梁也。法汰去年来，令外国人出少许，复不足，慧常凉州得五百戒一卷直戒戒复似人之所作，其义浅近，末乃僧纯、昙充拘夷国来，从云慕蓝寺于高德沙门佛图舌弥许得此比丘尼大戒及授法，受坐已下至剑慕法。遂令佛图卑为译，昙摩待传之，乃知真如来所制也。

此记实道安所作，可见当时内地戒本之缺。僧纯等即因此故，向佛图舌弥恳求，始传来内地。至于罗什未出《十诵律》大部，先译《比丘戒本》，当亦本他早岁在龟兹所学者。

四 新新疆发现一切有部律之梵文诸残卷

本世纪初德国以格伦威得尔、勒柯克为首，法国以伯希和为首，组成所谓考察团，先后从新疆库车地区及其东西一线上搜去不少梵文佛经残卷，其中有一些残卷属一切有部律，多数还可以和汉译《十诵律》对应，兹以《十诵律》为主，择要分述于后（7）：

（一）1956年由哈尔台尔（H. Härtel）整理研究出版《羯磨本》（*Karmavācāna*）系勒·柯克（Le Coq）于新疆克孜尔、吐鲁番等处搜去，写本多至105页，又非发现于一处，并不属于同一部书，据哈氏研究，大部分属于一切有部，小部分属于根本说一切有部，残卷中属于《迦絺那衣事》断片有三种，其中91—92号，哈氏认为相当于罗什等译《十诵律》卷二十九“迦絺那衣法”开始部分，102—103号相当于最后部分，中有 *Catuṭṭhā Vimsatīka*, *Pāncama Vimsatik(a)* 等语，即《十诵律》中“第四五四”、“第五五四”，这是《十诵律》中特殊用法，至于104—105号哈氏订属根本有部律，是文字与杜特（N. Dutt）出版之吉尔吉特写本中之“迦絺那衣”一致，而与《十诵律》不合。写本由残损太甚，内容还不能尽考与落实，但其中仍有不少和《十诵律》合，如55、56、57号哈氏考订为“入雨安居羯磨”中“受三十九夜法出界”，三十九夜法羯磨文见于汉译本《十诵羯磨比丘要用》后者系僧跋“依律撰出”，其根据之律即《十诵律》卷六十一“三十九夜法羯磨文”（8）。

（二）1959年由罗逊（Valentina Rosen）整理研究出版《一切有部比丘波罗提木叉》梵文写本有三十八页，罗逊已考订有三十六页和《十诵律》之“比丘分别”相当，并一一和汉译本对照（详见下表），其余二残页，一和《十诵律》“优波离问法”相当，另一属《根本说一切有部律》波罗夷法“杀戒”（9）。

（三）1938年由法人费利奥杂（J. Filliozat）与日人久野芳隆氏共同研究发表《十诵律残页》一文于《亚洲学报》（1938年，21—64页），写本分为甲乙两种，皆为长文，甲种相当于《十诵律》“众学法”第76—102条（《十诵律》卷十九至二十，大正藏本卷23，页138下—140中），乙种为“at法”中“受具足戒”法之一部分，相当于《十诵律》卷二十一开始部分（大正藏本卷23，页148中—149下）（10）

（四）1911年由法人费劳（M. L. Finot）在《亚洲学报》（619—625页）发表《梵文残律本》系伯希和在库车附近多尔杜拉库尔（*Douldu aqou*）搜去，写本三页，费劳认为属于《十诵律》中“受具足戒法”，第一页属《十诵律》卷二十一和大正藏23卷页150下段1—18行相当，第二页和大正藏23卷页151下段13行—152上段四行相当。第三页和大正藏23卷页152下段26行—153上段25行相当（11）。

（五）1913年《亚洲学》（JA415—547页）发表费劳与胡伯尔（E. Hübner）合作的《一切有部律梵文残卷》，系伯希和在库车附近搜去，梵文由费劳研究附以胡伯尔法译罗什《十诵比丘戒本》对照，内容包括三种，第一种仅一页，属于比丘尼戒经、僧残法之断片，但不能决定究出何经，只能订为有部律；第二种一页，为波逸提法中“三种点净学处”注释部分，《十诵律》为第59条，巴利律、根本有部律属第58条，注释文字与《十诵律》（卷十六）（大正藏23卷页109中段）合，而和巴利律、

根本有部律不合。第三种二页，一页和《十诵律》卷二十一“七法”中“受具足戒法”相当（大正藏23卷，页154中），另一页和《十诵律》卷二十三“自恣法”（大正藏23卷页166中）相当（12）。

（六）1916年英人胡恩勒（A.F.R. Hoernle）刊布《新疆发现佛经残卷》，其中有三种梵文律本，各为一页，系英人马卡特尼（G. Macartney）在喀什发现，据日人渡边海旭研究，认为属于一切有部律，但和现存律藏完全相同者还不能确指，只是和《十诵律》最后一诵《比尼诵（比丘诵）》最为相似（13）。

（七）1929年德人瓦茨密特（E. Waldshmit）刊布《比丘尼戒本梵文写本》，分别出自克孜尔与麻尔塔格，出于克孜尔者编号为Pa、Pb两种，Pa14页，Pb3页；出于麻尔塔格者编号为V，仅有3页，据他研究皆属于一切有部之比丘尼戒本（14）。

以上发现地点西起喀什，东到吐鲁番一带，而以库车地区发现最多，足以说明一切有部律以龟兹为中心向东西发展，广泛流行。

五、关于鸠摩罗什译经原本与翻译异同问题

据黄心川先生在《印度佛教哲学史》一书中估计，现存佛经可以确定翻译印度次大陆各国的约一千五百种五千七百卷，其中大部分是译自梵文，一部分译自巴利语或西域语言（“胡语”），这是未分时代笼统而论，现在证知：汉译佛经后期即自隋以后，都译自梵本，但以前则存在争议，法国梵文权威烈维（S. Levi）据最早汉译佛经所用术语多半不是由梵文，而是间接经过一个媒介，认为多数来自西域。我国季羨林教授根据梵文顶音t、ḍ汉译本对音异同，进一步将汉译佛经分为三个时期：一、前期自后汉至南北朝，所有梵文t、ḍ都用来母（l）来对译，表示t、ḍ已经l化，原文不是纯粹的梵文，而是俗语，或是混合梵文。此外当然还有从中亚诸古语转译；二、中期约南北朝至隋，有的用来母，有的用别的字，原本也有很多是俗语、或混合梵文，以及中亚诸古语；三、后期为隋以后，除少数袭用旧译名外，已经没有人再用来母字对译，原文是纯粹梵文”（《中印文化关系史论丛》71—72页），前后两期都较清楚，不明白的就是南北朝，有人推测：“可能有不少来自西域当地语言，到南北朝时中国人讲到翻译佛经时还常说：“译胡为秦”，一般都以为胡或胡本指印度以外的西域语文，罗什恰属这个时期，他译经所据之本，早就提出疑问，汉译本序或跋文中也常说他“手执胡本，如僧叡《小品经序》：

弘始五年，岁在癸卯，四月二十三日于京师之北逍遥园中出此经，

法师手执胡本，口宣秦言，两释异音，交辨文旨，……

又僧肇在《维摩诘经序》也说：

……义学沙门千二百人于长安大寺请罗什法师重正译本，……

（什）既尽囊中，又善方言，时手执胡本，口自宣译……

究竟根据何本，由于原本不存，无可查对，有人把胡本与梵本对，认为“所谓胡本，就是转译的西域文字，约有两种：一是用西域文字音译梵文的本子，二是用西域文字意译梵文的本子”，其实广义的胡语，和广义的西域一样，都可包括印度及其文字梵文，《十诵律》就是一个具体例证。上引《出三藏记》“萨婆多部十诵律”条

说：“至秦弘始之中有罽宾沙门弗若多罗诵此《十诵》胡本”，而《高僧传·弗若多罗传》和慧远与昙摩流支书都说多罗诵或讽《十诵》梵本，此书《出三藏记》下文亦引有，也称梵本，《出三藏记》称为胡或胡本，而《高僧传》称为梵或梵本的还有几条，如卷十一“沙门竺朔兰者天竺人也，汉桓帝时亦赍《道行经》来适洛阳，即转胡为汉”，“沙门维祇难者天竺人也，以孙权黄武三年赍县钵经》胡本，来至武昌，县钵即法句经也”，《高僧传》胡皆作“梵”，他们都是天竺人，所携之本应是梵本。又法护晋太康七年“十月八日，护手执胡本，口宣《正法华经》（见经记）”而据下引隋崛多、笈多译《添品妙法莲华经》时曾检验梵本，与护译《正法》符合，认为所据为梵本，至于《十诵律》不论文献记载与出土遗物，都确证为梵本，由这些证据确证所谓“胡本”，也可以包括梵本，单凭“胡”字还不能断定其语种不是梵文，必须有其他证据，或原本才能确定文本。

当然直到南北朝译经，确有一些为印度以外的西域文本。罗什生长龟兹，在龟兹出家、受戒，从学、讲经，三十九岁来内地前，虽去过罽宾、沙勒等地，时间都短，主要活动皆在龟兹，他翻译时所执胡本多半应从龟兹带来，向达先生早就提出，其中应有一些属龟兹文本。隋仁寿元年（公元601年）崛多、笈多二法师译《添品妙法莲华经序》已提出证明。

昔敦煌沙门竺法护于晋武之世，译《正法华》，后秦姚兴更请罗什译《妙莲华》考验二本，定非一本，护以多罗之叶，什似龟兹之文，余检经藏，备见二本，多罗则与《正法》符合，龟兹则共《妙法》允同。

这是法护根据梵文本，而罗什则根据龟兹文本，当时二本都在，崛多亲加检验，应无可疑。

本世纪初，库车人沙希阿里（Sahib Ali）于库车附近，距拜城一日程的Jighlik的明屋（塔或寺庙）的遗址中掘出几页残经片，1907年英印政府寄给胡恩勒，也是用婆罗谜文斜体写，但并非梵文，后由法人烈维研究，知为龟兹文，分为三种，第一种一页，为波罗木提叉之波逸提法，相当于《十诵比丘戒本》第七十一条到八十五条（大正藏23卷，476页上段和中段），但龟兹文本译文简洁，省去繁琐，未译出之处甚多，第二种两残页，相当于《十诵律》卷十八最后到卷十九开头（大正藏23卷130页中段—131页上段）第三种仅一小页残片，题Pratidesaniya，烈维以为属龟兹语原文（15）。按罗什在未出《十诵律》大部前，先译《十诵比丘戒本》，此盖为弘始三年初到长安，讲说新经时所出，当时他没有《十诵律》大本，此为简本，仅有一卷，而在他之前，佛念等已经译出，《开元释教录》所列罗什译经有“《十诵比丘戒本》（亦云《十诵波罗提木叉戒》，第三出，与昙摩侍寻出者同本，见僧祐录）”，是前已有二出，罗什所出已属第三，所以译出，当为名同而所据文本不同。羽溪了谛《西域佛教史》也提到此龟兹文本，以为依烈维考证，“盖与鸠摩罗什所译萨婆多部之《十诵比丘戒本》相当”，但仅限于第一种。当然龟兹文本也是译自梵文，此写本残卷时间较晚，罗什所译究竟出自梵文抑或据龟兹文，现还难以遽定。

这次新出《十诵律》梵文残页，出自克孜尔千佛洞，上举《十诵律》梵文残卷中也有出自克孜尔者，今后可能仍有新的出土，所以此残页仅有半边，仍有参考价值，

邵、鲍二教授考订即罗什所译《十诵律》中“迦缮那衣法”梵本残页，但也指出异同颇多，以为“似可反映鸠摩罗什与他人共译之部比较自由采取易懂的翻译技巧，另外的因素，如本文差异，或梵文原文中讹误，也可以发生作用”。上引《十诵律》其他梵文残卷中也有类似情况，陈寅恪先生在《童受喻鬘论梵文残本跋》中曾据罗什译《大庄严论》和库车西所出梵文残本比较，也有一些异同，他的结论是：“盖罗什译经，或删去原文繁重，或不拘原文体制，或变易原文，兹以喻鬘论梵文原本，校其译文，均可证明”，例证具详原跋（16），但皆删繁就简，而“除繁去重”为罗什译经一个特点，《玄奘传》中已早指出。现在的问题却是相反，《十诵律》汉译本繁，而梵文残页简，这当然和《十诵律》未及删繁，而罗什逝去有关，而更为主要的是和口译原文时加以讲解说明有关，今传本《十诵律》确是相当繁重，尤以“迦缮那衣法”为甚，流支所携虽为大部，但如汉译本字逾百万，恐亦非梵英所宜，由于口诵原文时，口译者加以解说，甚至口诵原文者也有讲解，如此笔受之后，数量就要远远超过原文，然此仅能说明汉译本《十诵律》之繁，所以罗什死前特提“唯《十律》一部，未及删繁”为恨。但不能说明此新出《十诵律》梵文残页何以如此之简，有些是汉译本有，而梵文原本不当省略者，如“迦缮那衣法”对于处所条件区分很细，有些并非说解所加，新出梵文残页除“界”字外，其余处所全缺。看来它虽是《十诵律》的残页，但还不一定是所根据的梵文原本，也就是说流支、罗叉所携来的梵文原本不能如此。按玄奘在《大唐西域记》卷一“屈支（即龟兹）国”下说：“伽蓝百余所，僧徒五千余人，习学小乘教说一切有部，经教仪律，取则印度，其习读者即本文矣”。它的东邻阿耆尼（即焉耆国），西邻跋祿迦国，都是“习学小乘教说一切有部”，全和屈支国一样，尤其是阿耆尼国，“经教律仪，既遵印度，诸习学者，即其文而翫之”，叙述几乎一样，“即其文而翫之”，指习学为印度原文即梵文本，上引新疆发现之梵文律本残卷，大抵都在库车附近及其东西邻近地区，都属于一切有部律，亦即当地僧侣所习学之印度梵本，可为玄奘记载的地下物证。此新出梵文残页也必为当时克孜尔千佛洞僧尼习诵之《十诵律》梵本残页。一切有部律既在库车及其东西一线上广泛流行，僧尼诵习皆为梵文原本，但有繁有简，为便于诵习记忆，以简本为多，不一定皆属《十诵广律》，即使同《十诵广律》，文字也有繁有简，虽都同源出印度，但由于印度佛典主要为口头传诵，传到中国后虽可以写在纸上，但口头传诵靠记忆，文字记录下来，就不能完全一样，僧尼诵习以简为便，故在传习记录过程中可能即有所删略，慧立等《玄奘传》就有如下记载：

（显庆）五年春正月一日，起首翻大般若经，经梵本总 有二十万
诵，文即广大，学徒每请删略。法师将顺众意，如罗什所翻除繁去
重。

梵本多繁重，道安已屡言之：如在《摩诃钵罗诃钵罗若波罗密经钞序》说：

“胡经委悉，叮咛反复，或三或四，不嫌其繁。

又在《比丘大戒序》说：“而嫌其文丁宁，文多反复”，即命慧常令斥重去复，“常乃避席，谓大宜尔”，而到罗什译经时，大胆采取“除繁去重”，这是罗什在译经上重要贡献，陈寅恪在上引跋文中说：“尝谓鸠摩罗什翻译之功，数千年间，仅玄奘可以与之抗席，今日中土佛经译本，举世流行者，如金刚、法华之类，莫不出自其手，

若言普及，虽慈恩犹不能及。所以致此之故，其文不皆直译，较诸家雅洁，应为一主因”（16）。今《十诵律》之“迦钵那衣法”正是“叮咛反复，或三或四”，罗什未及删繁，死前与僧众告别，特举此一部为言，足见他对译经删繁原则的重视，但此与梵文原本无关。今新出《十诵律》梵文残页比汉译本简得多，所以我们推想罗什所据流支梵文原本，比较此残页要繁重，因此虽同属《十诵律》，但还不是一本。

作者既不习梵文，对佛典也所知非常有限，只因此残页曾受委托，继由邵、鲍两教授考订为《十诵律》梵文残页，觉得有探究的必要，谨就查阅所及，提出浅见，至于有关残页的许多问题，仍有待于各方面专家进一步研究、解决。

六、关于龟兹文翻译佛经与使用时间上限问题

此新出梵文残页系用印度之婆罗谜字母斜体写的，亦称婆罗谜中亚斜体，最初被胡恩莱（A.F.R.Hoernle）称为笈多斜体（Slanting Gupta），流行中亚，桑德称为“北突厥斯坦婆罗谜体A”本世纪初在库车、焉耆、吐鲁番一地发现的所谓“吐火罗文”也就是用这种字体写的，所以托马斯（F.W.Thomas）称为“库车——吐鲁番写体”，所谓“吐火罗语”从它发现以来，在国际上曾引巨大争论，最初因回鹘文《弥勒会见经》称之为Toxri语，1907年被德人缪勒（F.W.K.Müller）在《中亚未知语言考》中论订Toxri即“吐火罗”（Tokhara），五十年代在Surkh-kotat发现迦腻伽王碑，用希腊字母书写，与玄奘所述睹货罗国语文合，如此Toxri语就不是吐火罗语。1980年苏联出版（回鹘译本《玄奘传》第五卷残卷），其中用Toxri对译玄奘所经之睹货罗故国，我在《试论所谓“吐火罗语”与其相关的历史地理与民族问题》已予详论（17）。总之Toxri必为本地语言，既非来自吐火罗故地，也和真正的吐火罗语明显非一。至少从汉武帝开通西域以后，其王统、人民皆未改迁，应即使用此语；至于何时使用文字，虽无记载可考，但必在印度佛教传到龟兹以后，利用印度的字母以记其本地语言，现在西方学者一般认为所谓吐火罗语甲、乙为七、八世纪，仅据现所发现之材料，并非最早，此时已经广泛通行使用，且化分为甲、乙两种方言，不仅其语言很早，即文字亦必远在此前，上引隋仁寿元年（601年）颉多与笈多译《添品妙法莲华经序》中讲到“备检二本”即梵文与龟兹文本，以为什似龟兹之文”，因龟兹文本与罗什所译《妙法莲华经》允同。他们所见的龟兹文本必然就是所谓“吐火罗语乙”，七、八世纪仍通行于龟兹者，其本必是601年前即七世纪前所写，至少是六世纪，所以西方学者订为七世纪，亦嫌过晚。如按颉多等推断罗什所据此为龟兹文本，则至少四世纪中已有龟兹文译佛经，罗什所译众经中原本为龟兹文的亦不止《妙法莲华经》一种，有些经明称胡本，虽不必皆为龟兹文本，但至少有一部分属之。上述在库车所发现之所谓吐火罗文本《波罗木提叉》残卷，有一种烈维论订与罗什所译《十诵比丘戒律》相当，此龟兹文本虽译自梵文，开始于何时则无可考，如在罗什前或正当罗什在龟兹时，则他所译本也有可能据龟兹文本。

如上所述，佛教传入龟兹必早于内地，至晚也应在公元前二年景卢受大月氏使者伊存口授浮屠经以前，龟兹为北道之冲，由此而至安息、康居，南下可至大月氏。当大月氏演变为贵霜王朝时，古印度西北地区之佛教与艺术文化随贵霜王朝的领土与势力