

## 醜女在他鄉：佛教譬喻傳衍所見 中國中古性別文化與社交實踐

黃旨彥\*

本文旨在指出敦煌本波斯匿王醜女故事的各種文本變異的重點之一，在於將中國中古新興的社交禮俗，融入原本印度背景中男女雜處的社交場合，使之成為符合中國中古性別文化的情境。波斯匿王醜女故事是著名的佛教譬喻故事，過去對這個故事的研究多半集中在文本比對及其流傳系譜，而文本變異的文化意涵則相對受到忽視。本文則聚焦於單一文本細節，即男主角社交場景之變換，探討敦煌本的作者如何結合中國中古流行的「廣坐呈妻」之風俗，將男女雜會的現象處理成在家內接待親近友人的社交場合。筆者之所以判定敦煌本的情節吸納了中國中古的新興社交習俗，乃是透過文本比對，發現《雜寶藏經》、《大毘婆沙論》及《百緣經》梵文本中的社交場景，為以立約罰金要求夫妻聯袂出席的娛樂性聚會，反映印度種姓制度背景下的社交文化。《賢愚經》和《撰集百緣經》則對此細節避而不談，單純視男主角的社交場合為男主所屬階層的娛樂性聚會。

然而妻子邁出家戶與丈夫的密友出遊社交，並非中國中古習見的現象。在文本在地化的過程中，敦煌本作者融合了敦煌本地「坐局席」的傳統及中古時興的「廣坐呈妻」風俗，將妻子隨同丈夫出外社交的場合，轉變為丈夫特意邀請友人至家中聚會，並安排妻子出面招待以示親重的場景，從而合理化醜女出席的必要性。醜女故事多次譯介進中國的過程中，正值「廣坐呈妻」之風俗漸次在洛陽、建康及長安等地風行，因此很有可能在十世紀時流風被及敦煌，成為敦煌民眾對京城社會的基本認識之一，從而體現文本翻譯及改寫過程中所進行的在地化調整。本文並非純粹的佛教史或文學研究，而是強調研究視野上的整合與創新：從性別史與文化史的角度來研究佛教譬喻故事及其跨域流傳改編，將文本變異視為故事進行跨域傳播時適應文化差異的手段，以期增進對中國中古時期跨域史及比較文化史的了解。

**關鍵詞：**男女雜會 廣坐呈妻 在地化翻譯 敦煌寫本 立約罰金

---

\* 中央研究院歷史語言研究所國科會補助延攬研究學者

## 壹·序論

中古時期的佛教僧侶，曾將不少源於印度本土的譬喻故事翻譯至中國，其中波斯匿王（Prasenajit）醜女的故事因為情節曲折，引人入勝，又能簡要講明善惡因果，因此頗獲青睞。醜女雖然是虛構的人物，但其出身背景依托在印度列國時代（Mahajanapadas, c. 600-300 BCE）的十六雄國之一。她據傳是憍薩羅國（Kosala）國王波斯匿王之女，一名金剛（Vajrā），或名賴提（Rādhikā）。由於她生而貌寢，波斯匿王因此將之養在深閨，直至醜女屆齡待嫁，波斯匿王才私下為其招婿。然而其婿或稟承波斯匿王之旨，或出於個人羞憤，拒絕將醜女帶到自己的社交聚會上，她為此憂憤，向佛陀祈願。佛陀顯聖告知原委，原來醜女前世舉家盡心供養辟支佛（Pratyeka-buddha），但由於她曾對辟支佛造口業，因此雖然得以轉世為國王之女，卻其貌不揚。今世佛陀看到醜女誠心發願之後，現身助她改頭換面。波斯匿王見識到佛力之後，率國更加潛心禮佛。

所謂「譬喻故事」在佛教文化中有獨特的定義，狹義的用法指的是阿波陀那（avadāna），意即與前世因緣有關的現世故事，這個分類本身強調前生、後世的時間性；廣義的「譬喻」，則兼指阿波陀那、本生（jātaka）、因緣（nidāna）及寓言（upamā）。相較之下，「因緣」專以講述一事因果關係為主，不一定帶有前後世的時間性。而本生專指釋迦牟尼在前世修業時一些極端虔誠的故事。<sup>1</sup> 波斯匿王醜女的故事屬於阿波陀那之一種，以醜女的現世故事為主，引出其前世種下的因果業報。

波斯匿王醜女這則說明業力影響的故事在佛教說法中應用廣泛，<sup>2</sup> 不但先後

---

<sup>1</sup> 丁敏，《佛教譬喻文學研究》（臺北：東初出版社，1996），頁 13-19；荒見泰史，〈漢文譬喻經典及其綱要本的作用〉，陳允吉主編，《佛經文學研究論集》（上海：復旦大學出版社，2004），頁 272-273；范晶晶，《緣起：佛教譬喻文學的流變》（上海：中西書局，2020），頁 1-2, 9, 106。

<sup>2</sup> Susanne Mroziak 指出佛教文學往往預設身體與道德緊密相連，一方面，身體被視為道德的結果；另一方面，身體也被視為某些道德行為的條件。前者指一個人在任何特定生命型態中，所擁有的身體都是其個人業力的產物。功德善業會帶來優越的身體，而罪過惡業則會產生劣等的身體。因此，佛教文學中常見因惡行而醜陋或散發惡臭的生物，也存有因功德或美德而美麗或芬芳的生物。後者則指一個人擁有的身體條件，會影響其獲取某些道德品質的可能性。如上座部佛教傳統所認為的十八種不利轉世的狀態，包含殘疾、五感損傷、精神錯亂、麻風病患者及女性或跨性別者等等。Mroziak 指出所謂「有德的身體」

被收錄於《賢愚經》、《雜寶藏經》及《撰集百緣經》等譬喻佛典之中，並轉引至《經律異相》、《諸經要集》、《金藏論》及《法苑珠林》等佛教類書內；同時也被用於《阿毘達磨大毘婆沙論》（*Abhidharma Mahāvibhāṣā Śāstra*）中以解釋名相概念；學者還在二十世紀出世的敦煌文獻中，發現了五份以「醜女」故事為主題的寫本，即 S.2114V〈醜女金剛緣〉、P.3592V、S.4511〈金剛醜女因緣一本〉、P.3048〈醜女緣起〉及 P.2945V〈醜女金剛緣〉，專在法會上講唱之用。<sup>3</sup>

傅芸子及關德棟曾經指出敦煌寫本〈醜女緣起〉的故事源自佛教的說法因緣，其原型可見於早期譯經中的三部譬喻佛典：《賢愚經》、《撰集百緣經》及《雜寶藏經》。<sup>4</sup> 關德棟進而比較〈醜女緣起〉與三部譬喻佛典所記的故事，從其中情節相同之處，提出目前所見的敦煌寫本，是以《賢愚經》的版本為根據而演述的故事；他雖指出〈醜女緣起〉與諸經所述故事內容略有出入，如男主角與大臣往還的細節等等，但他並未深究這些差異。荒見泰史則認為〈醜女緣起〉並非以《賢愚經》為本，而是以唐長安西明寺藏之《法苑珠林》為本改寫而成的故事，可以從中看出西明寺派在敦煌的影響力。<sup>5</sup> 范晶晶則認為敦煌本〈醜女緣起〉並非單以《賢愚經》為藍本，而是折衷三部譬喻佛典的內容而成。<sup>6</sup> 高井龍在英藏 S.1519V〈寺院收藏文獻目錄（擬）〉上，發現了《賢愚經波斯匿王女金剛緣二卷》的錄目，因而認為敦煌所流行的波斯匿王醜女故事應當與《賢愚經》有密切聯繫。他同時強調從佛教經典中僅抄錄出一個故事，並與其他常見的經典

---

（virtuous bodies），不僅體現在身體特徵上，也體現在家世與社會地位之上，並提出「身體道德論述」（physiomoral discourse）來概括此一觀點。見：Susanne Mroczek, *Virtuous Bodies: The Physical Dimensions of Morality in Buddhist Ethics* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2007), pp. 31-34, 61-72。筆者懷疑《雜寶藏經》及《大毘婆沙論》謂醜女身具「十八醜」，可能脫胎自上述所謂十八種不利宗教實踐的身體障礙。見：北魏·吉迦夜（Kivkara）、曇曜譯，《雜寶藏經》（T0203，第4冊），卷2，頁457b；唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》（T1545，第27冊），卷114，頁592c。

<sup>3</sup> 高井龍，〈「金剛醜女緣」寫本の基礎的研究〉，《敦煌寫本研究年報》（京都）5（2011）：257-285。

<sup>4</sup> 傅芸子，〈《醜女緣起》與《賢愚經·金剛品》〉，周紹良、白化文編，《敦煌變文論文錄》（上海：上海古籍出版社，1982），頁509-517；關德棟，〈《醜女緣起》故事的根據〉，周紹良、白化文編，《敦煌變文論文錄》，頁519-521；梁麗玲，《《雜寶藏經》及其故事研究》（臺北：法鼓文化，1998），頁471-472。

<sup>5</sup> 荒見泰史，〈敦煌本『醜女緣起』考〉，《東洋大学中国学会報》（東京）4（1997）：9-14。

<sup>6</sup> 范晶晶，《緣起》，頁166-169。

同列在寺院文獻錄目之中相當罕見，在常規的佛經目錄中也不常見，可能與醜女故事在敦煌當地以講唱體的形式廣為流傳有關。<sup>7</sup>

佛教故事傳布的過程中，講述者為適應當地文化環境所進行的改編，已經為研究者所注意，<sup>8</sup> 而本文更進一步想討論的是改編背後所反映的文化意義。例如以寫本為中心的敦煌研究者相對更重視情節的差異，但多半滿足於漢化的解釋，對於什麼情節設定保留印度文化的背景，什麼改編顯示在地化的努力，以及為什麼此處需要在地化改編，並未加以措意。筆者認為僅指出差異，而未細究差異的成因是不夠的。波斯匿王醜女的故事做為一件重要的個案，可以反映同一故事母題，經由不同文本跨境傳播後，如何透過其情節的差異反映出不同文化之間的底色，因此能推進文化交流史的研究。

研究方法上，筆者認為必須將醜女故事拆分成男主角的身分敘事與女主角的生命敘事兩條線索。由於醜女故事旨在獎善懲惡，揭示業力循環的果報，若僅聚焦於醜女的敘事線，情節多半只有詳略的差異；但若以男主角的敘事為主，就會發現一些情節改編與文化語境的轉變有關。在之後的章節中，筆者將會利用漢文譬喻佛典、中國佛教類書、漢譯論書、敦煌緣起故事唱導本，輔以中亞木鹿城《梵語譬喻選集》（*The Avadāna Anthology of Merv, Turkmenistan*）所收錄的醜女故事及梵文本《百緣經》（*Avadānaśataka*）之醜女故事，<sup>9</sup> 檢視不同文本中男主角之身分敘事及其社交場景，進而指出敦煌本醜女故事文本變異的重點之一，在於如何將印度背景中男女雜處的社交場合，改編成符合中國中古社會文化的情節。為了確認敦煌本緣起故事所進行的在地改編，筆者先檢視其他文本中的醜女

---

<sup>7</sup> 高井龍，〈S.1519V「寺院收藏文獻目錄（擬）」に見る 10 世紀敦煌の講唱體文獻〉，《敦煌寫本研究年報》（京都）8（2014）：150-151。

<sup>8</sup> 由於 Muldoon-Hules 對漢文佛經及敦煌寫本的認識有限，所以在辨識出中亞梵文本對醜女故事的改編之外，並無針對漢文醜女故事的比較與分析。Karen Maria Muldoon-Hules, *Brides of the Buddha: Nuns' Stories from the Avadānaśataka* (Lanham, MD: Lexington Books, 2017), pp. 183-184.

<sup>9</sup> Seishi Karashima and Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya, "The Avadāna Anthology of Merv, Turkmenistan," in *The St. Petersburg Sanskrit Fragments: Buddhist Manuscripts from Central Asia*, ed. Karashima and Vorobyova-Desyatovskaya (Saint Petersburg: Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences; Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2015), pp. 242-243; P. L. Vaidya, *Avadāna-śataka* (Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1958), pp. 197-200.

故事，指出以立約罰金要求夫妻聯袂出席的娛樂聚會，在一定程度上反映了印度種姓制度背景下的社交文化。而敦煌醜女故事則將此場景修改成上流社會在家中舉行的密友聚會，可以視之為中國中古允許妻子出席的特殊社交場合。本文主要關注故事中醜女夫婿被要求攜婦與會的情節，探討文本變異背後的性別意涵，強調不同版本的故事如何呈現妻子被要求出席的社交場合，並得以為中古時期的性別史與社會史提供更進一步的理解。

## 貳·非核心情節：男主角的身分敘事反映在地化改編

本節旨在梳理三種譬喻佛典的文本性質；並從文本傳播的角度分辨醜女故事中的核心情節與非核心情節，進而提出男主角社交場景的重要性，以備後續討論其場景設定變化之用。

波斯匿王醜女故事目前筆者蒐集到漢文本十三種，<sup>10</sup> 但是其間並沒有任何一種有足以對勘的梵文本存世；也就是說，佛教文獻比較學中的梵漢對勘並不是合適的研究取徑，而且現存的史料沒有一個「正確」或「原始」的版本可資參考。不過，近年出土於中亞木鹿的《梵語譬喻選集》，則顯示波斯匿王醜女故事有核心情節與非核心情節兩重敘事線。女主角的生命敘事為其核心情節，在梵文故事略要本留有詳細記錄；而男主角的身分敘事為非核心情節，在略要本中僅一語帶過。然而，正是此一略要本一語帶過的非核心情節，成為波斯匿王醜女故事在不同地區流通時在地化的關鍵。

<sup>10</sup> 十三種漢文本如下：北魏·慧覺等譯，《賢愚經》（T0202，第4冊），卷2，頁357b-358b；《雜寶藏經》卷2，頁457b-458a；傳吳·支謙譯，《撰集百緣經》（T0200，第4冊），卷8，頁242b-243b；南朝梁·僧旻、寶唱，《經律異相》（T2121，第53冊），卷34，頁184b-185a；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷114，頁592c-593a；唐·道世，《諸經要集》（T2123，第54冊），卷14，頁137b-c；唐·道世，《法苑珠林》（T2122，第53冊），卷76，頁855a-c。以上七種均於公元五至七世紀之間成書；另有五種作於八至十世紀之間的敦煌寫本，分別屬於斯坦因（Marc Aurel Stein, 1862-1943）所獲大英圖書館敦煌文獻及伯希和（Paul Eugène Pelliot, 1878-1945）所獲法國國家圖書館漢文敦煌文獻，包含：S.2114V〈醜女金剛緣〉（8th-10th centuries）、P.3592V（8th-10th centuries）、S.4511〈金剛醜女因緣一本〉（10th century）、P.3048〈醜女緣起〉（10th century）及P.2945V〈醜女金剛緣〉（923-924）。此五種寫本均可於「國際敦煌項目」（International Dunhuang Programme, <http://idp.bl.uk>）上查看原始文件影像。第十三種漢文本為韓國梵魚寺所藏之十三世紀刻本：北齊·道紀，《金藏要集經》卷2，頁5a-6b。其逐錄見：宮井里佳、本井敦子，《金藏論：本文と研究》（東京：臨川書店，2011），頁547-549, 722-727。

波斯匿王醜女的故事傳入中國，約莫是五世紀左右的事。《賢愚經》的成書時間一說為元嘉十二年（435），一說為元嘉二十二年（445）。<sup>11</sup> 現存十三卷本六十九品；其第二卷第八品為〈波斯匿王女金剛品〉。另外有明確紀年的是《雜寶藏經》，其書成於北魏延興二年（472），由天竺沙門吉迦夜（Kivkara）和漢地僧侶曇曜一起譯出，筆受者為劉孝標（462-521），<sup>12</sup> 現存共十卷，一百二十一緣。其中卷二第二十則故事為〈波斯匿王女賴提緣〉。《撰集百緣經》的成書時間則頗受爭議，此書舊題為支謙於公元三世紀時所譯，然而學界對此存疑，其所根據的外證為：早期的經錄目錄並未將此經掛於支謙之下。就內證而言，其譯筆風格與支謙慣用語及慣用語法也大異其趣。<sup>13</sup> 出本充代認為《撰集百緣經》的漢文本，更可能於公元五世紀中至六世紀中之間完成。<sup>14</sup> 漢本《撰集百緣經》全書分為十品，每品各有十則事緣，其中第七十九則為〈波斯匿王醜女緣〉，屬第八卷「比丘尼品」。

此三部譬喻佛典的內容均來源於西域的口頭宣講，但卻是以漢文精譯的形式流入中土。梅維恆（Victor H. Mair）指出《賢愚經》的原型並非一部縝密編輯而成的梵文佛典，而是隨機摘錄而成的聽講筆記。梅維恆認為當時法師在於闐（Khotan，今新疆和田市）之般遮于瑟大會（Pañca-vārsikamaha）弘法時所講述的故事，很可能是將某部或數部以印度語或中亞語言寫就的譬喻或本生原典做為核心，再以一種于闐化的印度西北俗語進行宣講，且很可能伴有于闐語的口頭解釋。從現今《賢愚經》的內容與格式來看，其中所收的大部分故事都不具備印度佛教敘事文學常用的韻律形式；非但書中人名或術語的翻譯方式不一致，故事的

<sup>11</sup> 梁麗玲，《《賢愚經》研究》（臺北：法鼓文化，2002），頁 24-66。

<sup>12</sup> 丁敏認為筆受者劉孝標並非是注《世說》的劉孝標，只是同名者。但梁麗玲則認為魏晉南北朝少年天才常見，且劉孝標曾流寓北方，故認為此劉孝標即是注《世說》者。梁麗玲，《《雜寶藏經》及其故事研究》，頁 14-16；丁敏，《佛教譬喻文學研究》，頁 176。

<sup>13</sup> 丁敏，《佛教譬喻文學研究》，頁 143-144；李昉瑾，〈《撰集百緣經》及其故事研究〉（嘉義：國立中正大學中國文學系碩士論文，2003），頁 14-29。

<sup>14</sup> 出本充代，〈『Avadānaśataka』の梵漢比較研究〉（京都：京都大学大学院文学研究科梵語学梵文学専攻博士論文，1998），頁 25-26。李昉瑾在回顧出本充代的研究成果時，誤將出本對於古梵文本至現行梵文本的譯出年代考證，視為現行漢文本的譯出年代，因此誤以為出本對漢文本的定年為五世紀中葉以後。李昉瑾認為出本的論點不夠可靠，特別是《撰集百緣經》全書有一百則故事，出本卻只利用兩組故事的比對，就斷定《撰集百緣經》的譯出年代在《賢愚經》之後，證據薄弱。李昉瑾，〈《撰集百緣經》及其故事研究〉，頁 29。

總長度、句子使用的格式及用字也均不統一，顯示《賢愚經》是一部雜合的、宣講筆記性質的佛典。他推測大會結束之後，聽講的僧人將初稿帶至塔里木盆地另一端的高昌（Khocho，今新疆吐魯番市），將大家分頭記錄的筆記，匯整翻譯為一部譬喻佛典，在整理過程中可能會補充中國僧人在于闐時從其他途徑聽來的故事。<sup>15</sup> 可見最後在涼州（今甘肅武威市）定本的《賢愚經》並未存在對應的梵文原本，而且在定本之前曾經經過多次翻譯與整理。

《雜寶藏經》是否存在一部梵文本母本，學界說法不一。據此書之內證，一般認為若有梵文本，則成書不會早於公元二世紀，可能是部派佛教時期（c. 400 BCE–200 CE）流行於西北印度的經典。<sup>16</sup> 但考慮到《雜寶藏經》現無梵文本存世，再加上目前著錄的梵文題名實為漢名的直譯，故梁麗玲提出另一種可能性，即《雜寶藏經》實無原本傳入，全由吉迦夜憶持誦出；甚至可能根本沒有對應的梵文經典，而是迎合中國社會的需要，在雲岡石窟寺結集成書的譬喻經典。<sup>17</sup> 此外，學界同時注意到其編排形式與一般佛經的體例有所出入，開篇二卷即以尊親孝養為主軸收錄故事，其後的卷次則強調布施及謗佛的惡果，<sup>18</sup> 范晶晶因而認為《雜寶藏經》更像是為現實目的服務而編輯的經書。<sup>19</sup> 換言之，《雜寶藏經》大約是一部將來自印度的譬喻故事精譯為漢文，並迎合中土的說法需求而重新編輯的譬喻經典。

與《賢愚經》不同，學界普遍認為《撰集百緣經》是基於某個梵文原本翻譯而成的漢文本；<sup>20</sup> 但是現今所存的梵文《百緣經》是否就是現行漢文本的原本，學界歷來有不同看法。出本充代認為《百緣經》的現行漢文本並非古梵文本的忠實譯本，梵漢文本的差異有部分可能是因為《百緣經》的譯者在翻譯時參考了

<sup>15</sup> Victor H. Mair, "The Linguistic and Textual Antecedents of *The Sūtra of the Wise and the Foolish*," *Sino-Platonic Papers* 38 (1993): 7-9, 12-15, 17-18. 其漢譯本為：梅維恆著，朱冠明譯，〈《賢愚經》的原典語言〉，《漢語史研究集刊》第 8 卷（成都：巴蜀書社，2005），頁 424-444。

<sup>16</sup> 丁敏，《佛教譬喻文學研究》，頁 176；梁麗玲，《《雜寶藏經》及其故事研究》，頁 40-45。

<sup>17</sup> 梁麗玲，《《雜寶藏經》及其故事研究》，頁 40-45；陳垣，〈雲岡石窟寺之譯經與劉孝標〉，《燕京學報》（北京）6（1929）：1015-1021。

<sup>18</sup> 梁麗玲，《《雜寶藏經》及其故事研究》，頁 73-75；丁敏，《佛教譬喻文學研究》，頁 175-199。

<sup>19</sup> 范晶晶，《緣起》，頁 114。

<sup>20</sup> 此為歷代經錄家的共識，見：李昉瑾，〈《撰集百緣經》及其故事研究〉，頁 9。

《賢愚經》的譯文，<sup>21</sup> 並修改結尾以吻合《百緣經》所使用的固定格式用語。<sup>22</sup> 李昫瑾則認為漢、梵文本之間的變異源於中古佛經翻譯的獨特模式。<sup>23</sup> 由於譯經過程仰賴口述傳統，因而就有因記憶不全而錯漏的風險。她指出雖然《百緣經》被認為有原本的翻譯，但其實現有資料並不足以證明此原始梵本是以書面形式或口述形式傳授，她個人傾向《百緣經》漢文本的變異來自於口頭講述的錯漏補正。<sup>24</sup>

Karen Maria Muldoon-Hules 認為《百緣經》的梵文古本，可能原本就是以摘要而非全本的形式在絲綢之路上流傳，因此敘事者得以添加細節，以將故事微調成適應當地偏好的劇情。Muldoon-Hules 結合出本充代先前對漢、梵文本的觀察，並比較收藏於柏林東德科學院考古與歷史中央研究所的吐魯番出土梵文文獻，<sup>25</sup> 將其中被視為《百緣經》殘片之 SHT 1186 與 SHT 1318a 合觀，<sup>26</sup> 提出一個《百緣經》文本跨境傳播的假說：《百緣經》的梵文古本因旅行攜帶方便的需求，而以摘要的方式輯成寫本，從印度西北沿中亞傳入中土。在不同地方講授時，敘事者會因個人講故事的能力，雜揉當地文化背景對故事內容進行加工，因此現行《百緣經》的梵文本、漢文本及中亞發現的《百緣經》殘片所述故事，情節的不一致其來有自。<sup>27</sup>

<sup>21</sup> 出本提供的內證中，有兩點特別有趣，其中一個是與斷句錯誤有關的誤譯，另一個則是基於不同的故事來源，而採納了不同的故事發生地點，卻在參考譯文的過程中，不小心錯置地名。見：出本充代，〈『撰集百緣經』の訳出年代について〉，《パーリ學佛教文化學》（大阪）8（1995）：99-108。

<sup>22</sup> 丁敏指出《撰集百緣經》全書幾乎都是循同一模式撰寫，在用詞遣字上，套語頻出，因此閱讀體驗上，此書文學趣味較低。如結尾句即固定使用「爾時諸比丘，聞佛所說，歡喜奉行」等。丁敏，《佛教譬喻文學研究》，頁 161；出本充代，〈『撰集百緣經』の訳出年代について〉，頁 105。

<sup>23</sup> 中國早期的譯經多倚賴團隊合作，來華僧侶或憑藉記憶、或憑藉手稿以口授經書，中間可能安排傳譯輔助翻譯，再由中國的僧人或俗弟子筆受記錄成譯本，之後再校定成書。見：E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 3rd ed. (Leiden: Brill, 2007[1959])。

<sup>24</sup> 李昫瑾，〈《撰集百緣經》及其故事研究〉，頁 12-14。

<sup>25</sup> 榜迦德-列文（Г. М. Бонгард-Левин）、沃羅巴耶娃-吉斯雅托夫斯卡雅（М. И. Воробьева-Десятовская）著，王新青、楊富學譯，〈新疆出土梵文佛典及其相關問題〉，《佛學研究》（北京）13（2004）：344-352。

<sup>26</sup> SHT 1318a 的討論，請見：Mitsuyo Demoto, “Fragments of the Avadānaśataka,” in *Buddhist Manuscripts*, vol. III, ed. Braarvig (Oslo: Hermes Publishing, 2006), pp. 207-244。

<sup>27</sup> Muldoon-Hules, *Brides of the Buddha*, pp. 183-184.

Muldoon-Hules 針對《百緣經》傳播方式的假設，與中國佛教「說故事」的研究傳統遙相呼應。荒見泰史認為敦煌文獻中，羅列一篇或數篇抄錄或摘要自佛經或類書之故事而成的寫本，很可能即是講述者依據講經的需求所製之底本。<sup>28</sup> 荒見泰史的根據來自日本學界的共識，即日本中世時期那種包含一個或數個摘抄自佛典或類書中的故事寫本，普遍被視為當時僧人唱導或講唱時用的綱要底本。荒見泰史據以從敦煌文獻中，辨識出類似日本中世唱導本的寫本，並將之命名為「故事略要本」。<sup>29</sup> 他認為六朝法師講經說法時，應該也如日本唱導師一般，有一份類似故事略要本的底稿，由此將類似的敦煌寫本定性為故事略要本，解決了譬喻佛典在中國唱導及講經的場合上如何被實際使用的問題。如陳寅恪曾經指出，在講經說法的過程中，說法者多半會援引故事以釋經義，「而故事一經演講，不得不隨其說者、聽者本身之程度及環境，而生變異。」<sup>30</sup> 荒見認為這些寫本彼此間的出入之處是由於講唱人個人使用習慣的不同，導致所抄寫出的文本形式及講述者對內容加工的程度，都具有一定的隨意性。<sup>31</sup>

陳明針對敦研 255 號及敦研 256 號兩份寫卷的研究，指出這類講唱時的提綱或綱要本，其性質與用來閱讀的佛經鈔本具有一定差異。以敦研 255 號為例，26 行的文字中便包含了九個佛經中的故事。其摘抄極為簡單，因此陳明推定這類寫本並非以複製經典的原始內容為目的，而是一種供抄寫者後續講經說法時得以使用的小抄。<sup>32</sup> 而且這類故事略要本不只有漢文本，目前亦發現犍陀羅語、粟特語、于闐語及梵語的譬喻故事選集。陳明進而指出這類用於講唱的故事略要本，

<sup>28</sup> 荒見泰史，〈漢文譬喻經典及其綱要本的作用〉，頁 271-290。

<sup>29</sup> 荒見泰史曾經自創諸如「摘要佛經」、「佛教故事抄錄文獻」、「故事雜抄體」及「故事綱要本」等術語來為這類寫本定名，但他後來棄「佛經」、「佛教」及「雜抄」等字眼不用，因為這類寫本的故事內容並非完全是佛教故事，也包含世俗性的孝子故事與歷史故事；而且其摘抄也並非雜亂無章，隨機性的，而是環繞特定主題或故事人物蒐集相關材料。因此後來荒見泰史參考那波利貞的研究，採用「故事綱要本」一詞來指涉此類寫本，陳明在其研究中也使用了這個術語。但在荒見泰史將相關研究集結成書後，決定改用「故事略要本」一詞，因為「略要」是當時相關寫本所引用的史料自名。見：荒見泰史，《敦煌變文寫本的研究》（北京：中華書局，2010），頁 64；陳明，〈佛教譬喻故事「略要本」在西域和敦煌的流傳——以敦研 256 號寫卷為例〉，《文史》（北京）4（2016）：201-228。

<sup>30</sup> 陳寅恪，〈西遊記玄奘弟子故事之演變〉，氏著，《金明館叢稿二編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），頁 217-218。

<sup>31</sup> 荒見泰史，《敦煌變文寫本的研究》，頁 62-68。

<sup>32</sup> 陳明，〈佛教譬喻故事「略要本」在西域和敦煌的流傳〉，頁 202-207。

其結構十分簡略，僅保留故事的核心情節，並在故事核心前後以程式用語表示此處故事細節省略，其內容「應被如常廣說」。<sup>33</sup>

出土於中亞木鹿城《梵語譬喻選集》殘卷，即屬於這類講唱用的故事略要本。木鹿城《梵語譬喻選集》現存於俄羅斯科學院東方學研究所聖彼得堡分所，辛嶋靜志根據其語言形式判定寫於公元五世紀左右，至遲不超過六世紀。其中所記載的故事均來自印度本土，且與說一切有部（Sarvāstivādin）密切相關。<sup>34</sup> 其中第一百一十六篇故事即為與梵文《百緣經》所收醜女故事同名的“Virūpā [Virūpāya]”：

〈醜女〉：如是，〈醜女〉的譬喻故事應被廣說。由於受到丈夫的教教，她便欲自盡：「我應該要上吊自殺。」此時佛陀示現，為其說法。[她]如實知見，惡相即滅。其因緣為何？[她]曾經在毀訾一位辟支佛醜惡之後，施捨其人。[辟支佛]為作種種變，其心趨靜，發大誓願。<sup>35</sup>

木鹿略要本的內容，顯示波斯匿王醜女故事的核心是女主角與命運的緊張關係如何被佛力化解，進而說明女主角的善業與惡業。其緊張關係的突出表現是因她貌醜而被其夫嫌棄，故試圖自盡。總體來看，木鹿城《梵語譬喻選集》所收故事略要的結構，均以標題開篇，在故事核心之前，有表示情節省略的程式用語。辛嶋靜志和陳明認為其記述之簡略是由於講述者對該故事爛熟於心，略要本僅做提示之用，並不需要全備，可見這類文本並非給不清楚故事內容的人所用。雖然陳明並未引用 Muldoon-Hules 的研究，但他同樣認為這種故事略要本，實質上促進印度故事文學在西域和敦煌的傳播。<sup>36</sup>

簡而言之，木鹿略要本的存在，讓筆者意識到醜女故事必須拆分為核心及非核心情節，前者包含醜女心惱自殺、佛力轉醜為美及佛說醜女因果等醜女的生命敘事，木鹿略要本留有詳細記錄；後者則包含醜女如何被丈夫約教、醜女轉醜為

<sup>33</sup> 陳明過去曾經認為這類犍陀羅語文本要求讀者進行擴展閱讀，然而他後來改變看法，認為其作用不是為了方便普通讀者的閱讀，而是提供故事的講唱者線索去回想整個故事。見：陳明，〈佛教譬喻故事「略要本」在西域和敦煌的流傳〉，頁 219-228。

<sup>34</sup> 其下限根據與寫本殘片一同出土的硬幣判定，該硬幣為公元 549 年製造。Karashima and Vorobyova-Desyatovskaya, “The Avadāna Anthology of Merv, Turkmenistan,” pp. 145-149.

<sup>35</sup> Karashima and Vorobyova-Desyatovskaya, “The Avadāna Anthology of Merv, Turkmenistan,” pp. 242-243.

<sup>36</sup> Karashima and Vorobyova-Desyatovskaya, “The Avadāna Anthology of Merv, Turkmenistan,” p. 148；陳明，〈佛教譬喻故事「略要本」在西域和敦煌的流傳〉，頁 225-226。

美的後果及丈夫的身分敘事，由於木鹿略要本僅一語帶過，甚或不置一詞，故應屬於講述者爛熟於心，但可能在講述過程中有一定程度改編的情節。

文本跨域流傳的過程中，文本中的哪一個部分會受到社會文化的影響而產生變化？其原因為何？筆者認為在非核心情節中，男主角的社交場景享有特殊的地位。從故事結構而言，男主角的社交場景具備引發衝突的效果，也就是引出略要本所謂醜女被男主角責難的情景。之後才能藉女主角之口，帶出女主角個人與其命運的衝突緊張，最後以佛陀的出現及其佛力提供故事轉機。

被視為是漢文本波斯匿王醜女故事源頭的三部譬喻佛典，或未有梵文本傳世，或傳世之梵文本為異系傳本，因此很難藉由梵漢對勘去找出男主角社交場景的原型。現存的漢文本十三種版本中，可以見到不同的故事結構，男主角的社交場景也因演繹需求的差異，而被代換成不同的場合。相較於其他場景的穩定性而言，一方面是由於社交場景並非核心情節，在故事傳播的過程中，本來就默認可以適當進行改編；另一方面則是因為男主角的社交場景其實關係著故事的合理性，特別是如何在中國聽眾能理解及接受的脈絡下，合理化男女雜處的場景，否則將無法設置故事的衝突點。男主角的社交場景因其本身在故事結構中的重要性，而成為展開比較研究的立論點。

## 參· 關鍵文本：《大毘婆沙論》保留豐富域外特色

本節旨在比較波斯匿王醜女故事漢文本各版本的故事結構，以判定不同版本的文本性質及彼此之間的關係。筆者首先將各版本故事結構及文本變異的部分分別製表，一方面辨別醜女故事不同文本之間的改編幅度，為下一節張本；另一方面，確認醜女譬喻故事中所保留的域外特色之後，才可以確認敦煌本醜女故事何種情節屬於中國本土的在地改編，從而為後續探討中國中古時期的性別與社交文化奠定基礎。

筆者認為欲從故事結構與文本變異討論醜女故事的文本性質，應以《大毘婆沙論》為比較基準。與純粹由口傳資料整理而成的《賢愚經》及不確定是口傳或手持胡本或梵本而寫定的《雜寶藏經》相較，《大毘婆沙論》中的醜女故事有明確的梵本來源，而且翻譯成書之時，經過審慎考慮及多重校定，因此應保留最多醜女故事的原貌。之後不同文本細節的比較分析，也進一步支持這個論點。

由於《大毘婆沙論》的梵本今已不存，且其漢文異譯本中並未收錄醜女故事，所以《大毘婆沙論》所記載的醜女故事，亦不適用梵漢對勘及同本異譯對勘的研究方法。《大毘婆沙論》做為一本說一切有部的重要論書，其母本據信在公元二世紀中成書，編纂地為西北印度的迦濕彌羅（Kaśmīra，今喀什米爾地區 Kashmir）。<sup>37</sup> 目前梵文全本已佚失，僅發現一塊梵文殘片（Bleu 333），但其內容與醜女故事毫不相干。<sup>38</sup> 此外，儘管此書於七世紀前已有兩種漢文選譯本，但直至七世紀方由玄奘（602-664）引進全本。<sup>39</sup> 波斯匿王醜女故事所在的卷次，僅在玄奘全譯本中方能得見。

玄奘不僅為精通華語、梵語與佛教教義的譯者，且其所主持的譯場為國家資助的嚴密分工組織，特地延請學有專精的大德，一同校證玄奘所翻譯的梵文經典。<sup>40</sup> 最初玄奘著手翻譯《大毘婆沙論》，就是為了以攜回的梵本，解決當時原有譯本「文多舛雜」的問題。<sup>41</sup> 《大毘婆沙論》於顯慶元年（656）七月二十七日在長安大慈恩寺翻經院開始翻譯，於顯慶四年（659）大功告成，共有二十位來自各地的沙門襄助，分別負責筆受、執筆、綴文、證義及正字等工作。<sup>42</sup> 據悉其譯本嚴格照梵本逐譯，不為讀者易於理解之故而添磚加瓦。<sup>43</sup> 從這一點來看，《大毘婆沙論》所載的醜女故事極可能保留更多原始版本的域外特色，因此可以成為後續比較不同文本在地化改編程度的基準。

以此認識為前提，筆者藉由統計漢文本中各情節之字數（表 1），去觀察不同翻譯版本的故事結構，以了解不同版本之間的敷衍力度及其流行關係。<sup>44</sup> 筆者

<sup>37</sup> 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（北京：中華書局，2009 四版），頁 178-183。

<sup>38</sup> 榎本文雄，〈『婆沙論』の梵文写本断片〉，《印度學佛教學研究》（東京）42.1（1993）：495-490。

<sup>39</sup> 周柔含，〈《婆沙論》三譯本及其成立〉，《臺大佛學研究》（臺北）15（2008）：1-43。

<sup>40</sup> 季羨林，〈玄奘與《大唐西域記》——校注《大唐西域記》前言〉，氏著，《中印文化關係史論文集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1982），頁 179-308；曹任邦，〈論中國佛教譯場之譯經方式與程序〉，氏著，《中國佛教譯經史論集》（臺北：東初出版社，1990），頁 1-94，原載《新亞學報》（香港）5.2（1963）。

<sup>41</sup> 唐·彥悰，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》（T2053，第 50 冊），卷 9，頁 272c-273a。

<sup>42</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 1，頁 4c-5b。

<sup>43</sup> 宋·贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1987），卷 4，〈唐京兆大慈恩寺法寶傳〉，頁 68-69。

<sup>44</sup> 敦煌緣起寫本 P.3592V、S.2114V 和 P.2945V 並非故事全本；另外，《諸經要集》之編輯者及其所記之文字與《法苑珠林》一致，故這四種均未計入。

進一步將《大毘婆沙論》及漢文譬喻經典等五種漢文醜女故事，與三種波斯匿王醜女故事的梵文本比較（表 2）。考慮到文本語言的差異，筆者具體從情節安排比較故事結構，進而發現《大毘婆沙論》的情節安排十分近似《百緣經》梵文本，遠勝於《百緣經》梵文本與《百緣經》現存漢文本的相似度，可見《大毘婆沙論》是醜女故事漢譯本中保留最多域外特色的版本。

以下先針對九種漢文本的故事結構進行分析，筆者以《大毘婆沙論》的故事為準，將其內容依序拆分成九個子情節，再加上佛陀解釋因果及敦煌本獨有的贊佛發願部分，按字數比例製表（表 1）並製圖（圖 1）。表中屬於核心情節的部分，則以灰底顯示。

結合文本類型考察後，筆者有以下幾點發現：其一，《賢愚經》、《百緣經》及《雜寶藏經》雖同屬譬喻佛典，但前兩者的故事結構幾乎完全相同，即全文有六至七成為木鹿略要本所指示的核心情節，且其中近半的比例為佛陀講述因果業報的內容。而《雜寶藏經》卻與前兩者有很大差異。

其次，《雜寶藏經》及《大毘婆沙論》各自形成獨立的文本系統，其共通特色為核心情節的比例僅約佔全文的三成左右，但男主角的社交描寫達到了二成，是敦煌本及譬喻佛典的二倍。兩者的主要差異在於《大毘婆沙論》花費近二成篇幅鋪陳醜女因觀佛相好，故心生歡喜而轉醜為美的過程，並考慮其作為論書之性質，而省略了佛說因果的部分；相對而言，《雜寶藏經》僅以不到一成的筆墨描繪醜女轉美的過程，並減少了對佛陀的謳歌。

其三，敦煌寫本二種之結構與其他佛教經典大異其趣，可見敦煌寫本為應付不同創作目的，因而大幅改編故事內容。其特色為核心情節佔比僅三至四成，其餘篇幅則顯著擴充了與醜女惡相相關的描寫，如醜女長成及幽閉醜女的段落都大幅增長了二至三倍，男主角的社交場景也以更多筆墨反覆刻劃，突顯其心理與行動的掙扎。此外，只有敦煌本包含了「贊佛發願」的內容，可能與此類文本屬於敦煌當地使用的儀式性文本有關。伊藤美重子透過觀察 P.3048 及 S.4511 的結構，主張這兩份文本適用於不同的唱導場合。S.4511 可能是為佛教儀式中的口頭表演而寫，而 P.3048 可能是獨立於佛教儀式之外的表演藝術，因此加強了故事的文學性表達。<sup>45</sup>

<sup>45</sup> 伊藤美重子，〈敦煌寫本「醜女緣起」について：P.3048 の特質〉，《お茶の水女子大学中国文学会報》（東京）34（2015）：96-80。

表 1：波斯匿王醜女故事漢文本九種之情節字數

	賢愚經	百緣經	經律異相	法苑珠林	金藏論	雜寶藏經	大毘婆沙論	S.4511	P.3048
[0] 贊佛發願	0	0	0	0	0	0	0	155	411
[1] 醜女出生	123	93	72	54	54	23	18	315	228
[2] 長成覓婿	64	68	35	36	36	46	22	359	380
[3] 王見女婿	92	84	44	60	58	63	24	275	280
[4] 幽閉醜女	96	100	56	44	44	34	36	527	401
[5] 拒帶醜女	44	48	36	32	32	184	78	331	260
[6] 醜女心惱	84	92	64	48	40	56	38	264	434
[7] 轉醜為美	200	129	57	89	88	56	72	278	310
[8] 偷盜鑰匙	68	76	40	48	56	72	24	0	0
[9] 夫見美女	228	226	97	134	148	126	95	143	154
[10] 佛說因果	496	456	215	160	144	181	0	301	275
總字數	1495	1372	716	705	700	841	407	2948	3133

資料來源：《賢愚經》卷 2，頁 357b-358b；《撰集百緣經》卷 8，頁 242b-243b；《經律異相》卷 34，頁 184b-185a；《法苑珠林》卷 76，頁 855a-c；梵魚寺本《金藏要集經》卷 2，頁 5a-6b；《雜寶藏經》卷 2，頁 457b-458a；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 114，頁 592c-593a。斯坦因 (Stein) 所獲大英圖書館敦煌文獻 S.4511〈金剛醜女因緣一本〉；伯希和 (Pelliot) 所獲法國國家圖書館漢文敦煌文獻 P.3048〈醜女緣起〉。此二種寫本均可於「國際敦煌項目」上查看原始文件影像。

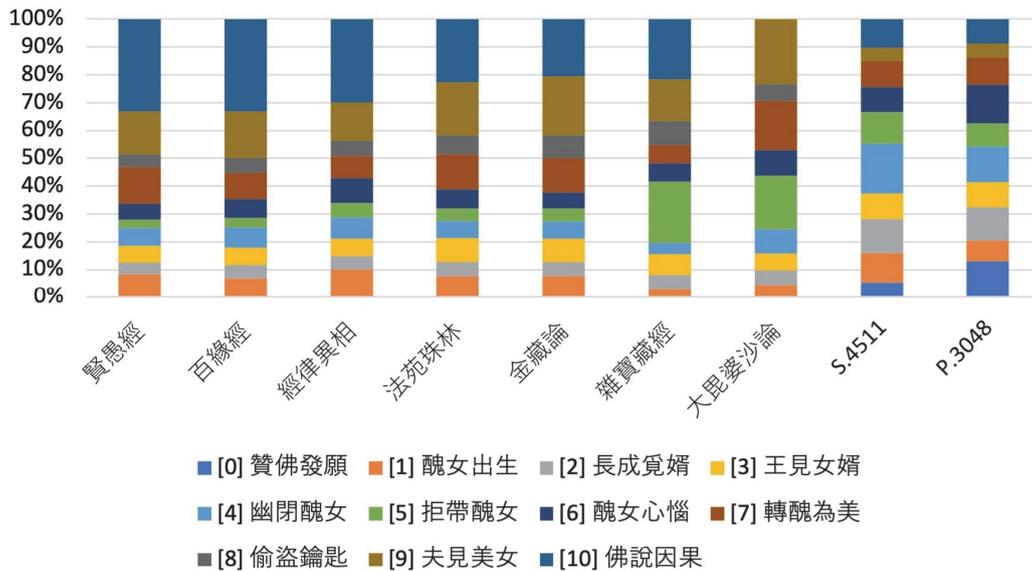


圖 1：波斯匿王醜女故事漢文本九種之故事結構

最後，《經律異相》、《法苑珠林》及《金藏論》都屬於譬喻佛典的故事摘要，實際篇幅只有原本的一半，其大體結構近似《賢愚經》及《百緣經》，所有情節均獲得保留。特色為核心情節約佔全文四成，但《法苑珠林》及《金藏論》「佛說因果」的部分削減至二成。《法苑珠林》明顯與《金藏論》擁有完全相同的結構比例，此點與其故事來源相悖，以下稍做討論。

《經律異相》為南朝梁武帝（r. 502-549）詔令寶唱匯編的類書，成於天監十五年（516），其書博採經、律、論中的「異相」故事來做為了解佛法「同相」的取徑。<sup>46</sup> 其中所錄波斯匿王醜女故事，取材自《賢愚經》，以〈波斯匿王女金剛形醜以念佛力立改殊顏〉為題，列於〈諸國王女部〉之下。《金藏論》則為六世紀時北齊高僧道紀所撰，旨在開化士俗，於北周滅佛背景下刻意蒐羅佛教譬喻故事以資保存。其中波斯匿王醜女故事出自《賢愚經略要》，以〈金剛醜女過去罵辟支佛得醜報緣〉為題，收於卷二〈罵詈緣第三〉中。此版本由宮井里佳及本井牧子據韓國梵魚寺十三世紀刻本《金藏要集經》所復原。<sup>47</sup>《法苑珠林》由唐僧道世私撰，意在開示後學，其書分類以「述意」提綱挈領，再廣搜經、律、論引證，其後附以「感應緣」做為例證。<sup>48</sup> 此書定稿於總章元年（668），其波斯匿王醜女故事取材自《百緣經》，列於〈十惡篇·惡口部〉之下。

儘管史有明載，現存《金藏論》及《法苑珠林》的文本來源及其傳承仍有待進一步考察。從故事結構看來，《金藏論》與同樣來自《賢愚經》的《經律異相》文本差異較大，卻與來源不同的《諸經要集》及其擴充本《法苑珠林》高度相似。後兩者雖然改寫自《撰集百緣經》，卻與《金藏論》所錄差異不足二十字，應屬人為抄寫錯漏所致，實際上可能為同一文本。從文本變異的角度來看，下表 2 顯示《金藏論》及《法苑珠林》所收之醜女故事均提及男主角社交場合中有「聚會之契」，<sup>49</sup> 然而此情節在現存《賢愚經》及《百緣經》中均未得見。《金藏論》及《法苑珠林》均稱醜女名為「金剛」，與《賢愚經》所錄相符，但現存《百緣經》漢文本卻未載其名。據此，筆者推測道世編輯《法苑珠林》時，所據之《百緣經》或為該經尚未據《賢愚經》清整的版本，因此保留了「聚會之契」一語。然而《金藏論》所據實為《賢愚經略要》，其所錄文本卻與《法苑珠林》幾無差異，筆者對此尚無法提出合理解釋，有俟後續研究。<sup>50</sup>

<sup>46</sup> 董志翹、張森，《《經律異相》整理與研究》（成都：巴蜀書社，2011），頁 23-30, 58-60。

<sup>47</sup> 宮井里佳、本井牧子，《金藏論》，頁 547-549, 722-727。

<sup>48</sup> 道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》（北京：中華書局，2003），頁 3-4。方廣錫推測《法苑珠林》可能自高宗時做成的西明寺御造大藏中蒐羅材料而成。見：方廣錫，《佛教大藏經史：八—十世紀》（北京：中國社會科學出版社，1991），頁 51。

<sup>49</sup> 《諸經要集》卷 14，頁 137b；《法苑珠林》卷 76，頁 855b；梵魚寺本《金藏要集經》（寶物 1525 號），卷 2，頁 5b。其邊錄見：宮井里佳、本井牧子，《金藏論》，頁 306。

<sup>50</sup> 筆者推測梵魚寺本《金藏要集經》所抄錄之醜女故事可能來自《法苑珠林》，可視為是《百緣經》的原始漢文本，而非《賢愚經》系的傳本。惜筆者尚未發現有力的直接證據，可以支持此一論點，僅在此聊備一說。

關於現存《百緣經》漢文本可能據《賢愚經》清整，反而是《大毘婆沙論》保存了更多原始醜女故事特色之論點，可進一步由梵漢文本比較而得證。筆者目前掌握三種版本的梵文醜女故事，<sup>51</sup> 第一種為前一節所介紹的木鹿略要本，由辛嶋靜志及 Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya 轉寫為梵文及英文，筆者認為其內容揭示醜女故事的核心情節。第二種為收藏於柏林東德科學院考古與歷史中央研究所的吐魯番出土梵文文獻 SHT 1186，E. Waldschmidt 指出其書寫文字為八世紀流行的婆羅米文（Brāhmi [brāhmī]），他將其殘片重新排列，並轉寫為梵文與德

<sup>51</sup> 此外，尚有一種梵文本為《阿育王喻鬘》（Aśokāvadānamālā）第 20 篇 “Gaṅgarasthā”（11th century），此文本未嘗出版，也未有全文翻譯本，故筆者無從閱讀全文。辛嶋靜志與 Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya 於木鹿城《梵語譬喻選集》之註 131，將《阿育王喻鬘》所收的醜女故事篇名轉寫為 “Gaṅgarasthāvadāna”。而 Karen Maria Muldoon-Hules 翻譯的梵文本，聲稱醜女在嫁予行商恆迦 “Gaṅga” 之後，被稱為 “Gaṅgarasthā”。兩者拼寫的差異與轉寫時的斷句有關。在其博士論文中，她指出 “Gaṅgarasthā” 一詞就梵文來說亦是晦澀難解。唯一的線索是《阿育王喻鬘》醜女故事的內文，解釋了 “Gaṅgarasthā” 一名的由來，是源於醜女能為其丈夫 Gaṅga 帶來性歡娛。她同時認為《雜寶藏經》稱醜女之名為「賴提」，可能源於誤植 “Gaṅgarasthā” 一名。見：Karashima and Vorobyova-Desyatovskaya, “The Avadāna Anthology of Merv, Turkmenistan,” p. 243; Karen Maria Muldoon-Hules, “Brides of the Buddha and Other Stories: Reading the Women’s Stories of the 8<sup>th</sup> ‘Varga’ of the ‘Avadānaśataka’ in Context” (PhD diss., University of California, Los Angeles, 2011), p. 143。關於《阿育王喻鬘》成書年代的討論，見：山崎一穂，〈中世インドの仏教説話：Avadānakalpalatā 及び Aśokāvadānamālā 所収「ウバグブタのマーラ調伏物語」〉，《比較論理学研究》（東広島）10（2013）：23-63。Karen Maria Muldoon-Hules 接受 Léon Féer 的說法，指出《阿育王喻鬘》改編自《百緣經》梵文本，她表列《阿育王喻鬘》所收入的 27 個故事中，有 8 個故事來自《百緣經》，而且所收入的故事均是《百緣經》每卷的最後一個故事，只有第四卷和第十卷的最後一個故事未被收入。見：Muldoon-Hules, “Brides of the Buddha and Other Stories,” pp. 367, 369, 404-407。Will Tuladhar-Douglas 將在尼泊爾以梵文成書，並帶有 “-avadānamālā” 後綴的文本均視為喻鬘文學（Garland literature），並於其書中歸納喻鬘文學的篇章結構特徵。他認為喻鬘文學是十四至十五世紀尼泊爾主要的梵文佛教文學成就，在此之後尼泊爾的梵文文學傳統就走向衰弱。他將喻鬘文學分為兩類：一類是重新編排譬喻故事，以鼓勵俗家信眾發願的故事集；一類則為聖跡顯化類的故事集。而他將《阿育王喻鬘》歸為後者，聲稱其與尼泊爾當地流行的文殊師利菩薩信仰有關。Camillo Alessio Formigatti 則指出《阿育王喻鬘》屬於尼泊爾當地流行的喻鬘文學，編者整合來自不同經典的文本，而形成一部新的文集。他同時在結論時提出不同於 Will Tuladhar-Douglas 的假設，認為喻鬘文學可能直到十七世紀都在尼泊爾很受歡迎。見：Will Tuladhar-Douglas, *Remaking Buddhism for Medieval Nepal: The Fifteenth-Century Reformation of Newar Buddhism* (London; New York: Routledge, 2006), pp. 38-41; Camillo Alessio Formigatti, “Walking the Deckle Edge: Scribe or Author? Jayamuni and the Creation of the Nepalese Avadānamālā Literature,” *Buddhist Studies Review* 33.1/2 (2017): 123-125。

文。<sup>52</sup> 雖然僅餘殘片，但對照之後可以發現 SHT 1186 所記錄的故事之中，包含所有木鹿本所記之核心情節。第三種為現存梵文《百緣經》（*Avadānaśataka*）第 80 篇“*Virūpā*”，目前梵文本《百緣經》的流通本以 J. S. Speyer 所錄為主，他以劍橋大學圖書館保存的梵文尼泊爾寫本 CUL Add.1611 為底本，再利用其他寫本校對而成，<sup>53</sup> 那些寫本經考證推測可能抄自七至八世紀出現的寫本。<sup>54</sup>

筆者進而將此三種梵文醜女故事與《賢愚經》、《百緣經》現存漢文本、《雜寶藏經》、《大毘婆沙論》及《法苑珠林》中的醜女故事列表比較（表 2），同樣以《大毘婆沙論》的醜女故事為主，依序列出二十九項文本變異之處，以“X/V”來表示情節有無。若有文本調整了某情節內容設定，則輔以文字說明。其中 SHT 1186 由於是殘片之故，無法明確判斷全本情節，故以“--”表示該段情節從缺。表中屬於核心情節的部分，則以灰底顯示。

<sup>52</sup> E. Waldschmidt, “Bemerkungen Zu Einer Zentralasiatischen Sanskrit-Version Des Virūpāavadāna,” in *Studien Zum Jainismus Und Buddhismus: Gedenkschrift Für Ludwig Alsdorf*, ed. Bruhn and Wezler (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1981), pp. 341-358.

<sup>53</sup> J. S. Speyer 之底本 MS Add.1611 為十七世紀寫本，而 Speyer 用以校對的尼泊爾文殘片 CUL Add.1680.2.1-4 為十六世紀寫本，另外兩份分別來自英屬印度辦公室及法國國家圖書館的寫本 CUL Add.1386 及 D. 122，前者為尼泊爾文寫本，後者為梵文寫本，均為十七至十九世紀寫本。但筆者無法確認各寫本之間抄錄醜女故事的情況，故僅列出 Speyer 謄錄的梵文本，而不將尼泊爾文寫本單獨列在圖 2 之中。Speyer 自承謄錄《百緣經》梵文寫本時，曾多方參考 Léon Féer 據《百緣經》藏文本所譯之法文本。P. L. Vaidya 以 J. S. Speyer 的梵文轉寫本為底本，再行出版梵文修訂本。Muldoon-Hules 則參考 Speyer 及 Vaidya 謄錄本，將其翻譯為英文，收錄於其博論之中。見：J. S. Speyer, *Avadānaśataka; A Century of Edifying Tales Belonging to the Hinayana* (St. Pétersbourg: Commissionnaires de l'Académie Impériale des Sciences, 1902), pp. V-X, 52-59; Vaidya, *Avadāna-śataka*, pp. IX, 197-200; Muldoon-Hules, “Brides of the Buddha and Other Stories,” pp. 142-151。目前也有學者指出 Speyer 的《百緣經》梵文謄錄本中，綴合現存不同尼泊爾文的《百緣經》寫本，以致此梵文謄錄本實際上破壞了多個現存文本所保留的內容，進而掩蓋了《百緣經》實際上的文本傳播過程。見：Formigatti, “Walking the Deckle Edge,” pp. 108-109。

<sup>54</sup> 關於《百緣經》的定年，學界目前均以出本充代的考證為基礎，再進行細部修正：Naomi Appleton 及 Camillo Alessio Formigatti 均接受出本充代對梵文改編本的定年，其中 Naomi Appleton 將原始梵文《百緣經》的成書定年自公元二至六世紀縮減至四至五世紀。她認為原始梵文《百緣經》約在五世紀中至六世紀末之間被翻譯為《撰集百緣經》，並且在七世紀時為根本說一切有部（*Mūlasarvāstivāda*）修改成書。相較之下，Muldoon-Hules 考慮到八世紀的吐魯番殘片 SHT 1318a 及 SHT 1186 內容與現行梵文本近似，且現行梵文本的第一百篇故事結構與其他篇有異，因而認為現行梵文本可能是八世紀左右出現的修改本。見：Naomi Appleton, *Many Buddhas, One Buddha: A Study and Translation of Avadānaśataka 1-40* (Sheffield, South Yorkshire; Bristol, CT: Equinox Publishing Ltd, 2020), p. 5; Formigatti, “Walking the Deckle Edge,” p. 106; Muldoon-Hules, *Brides of the Buddha*, pp. 183-184。

表 2：波斯匿王醜女故事漢文本五種暨梵文本三種之情節變異比較表

	賢愚經	撰集百緣經	法苑珠林	雜寶藏經	大毘婆沙論	梵文百緣經	SHT 1186	木鹿本
[1] 故事現場	舍衛國	舍衛國	X	X	憍薩羅國	Śrāvastī (舍衛城)	--	X
[2] 醜女之名	波闍羅 (晉言金剛)	X	金剛	賴提	X	Virūpa Gaṅgarasthā	--	X
[3] 醜女處境	勿令人得見	勿使人得見	不令出外	不中示人	貧賤者不與 富貴者不求	見者不娶	--	X
[4] 誰為覓婚	波斯匿王	波斯匿王	波斯匿王	波斯匿王	波斯匿王	Prasenajit (波斯匿王)	--	X
[5] 男主身分	貧窮豪姓子 長者子	貧窮豪族子 貧人	貧長者子 貧人	貧長者子 孤獨單己 乞索自活	長者子	sārthavāha (行商首領)	--	X
[6] 招婿條件	豪姓居士種 貧乏無錢財	豪族種姓家 貧乏無錢財	本是豪族 今貧乏者	族姓長者子 窮寒孤獨者	長者子 財位喪失	無知遠客	--	X
[7] 招婿方式	密言利誘	密言利誘	密言利誘	後園勸誘	利益勸誘	瞞騙詔娶	--	X
[8] 幽閉之因	王勅 為起宮殿 以為大臣 財寶饒益	王勅 為起舍宅 多財饒寶 授為大臣	王勅	王勅	男主慚恥	男主厭棄	--	X
[9] 男主待遇			財物供給 拜為大臣	為立宮室	財寶田宅 僕使所欲	X	--	X

	賢愚經	撰集百緣經	法苑珠林	雜寶藏經	大毘婆沙論	梵文百緣經	SHT 1186	木鹿本
[10] 聚會類型	課會 (或作讌會)	邑會	邑會	會日	(未明言)	parvan (月中特定日子)	--	X
[11] 聚會對象	諸豪族	諸豪族	豪貴	諸長者子 共為親友	密友 朋類	goṣṭhika (協會成員)	goṣṭhika (協會成員)	X
[12] 聚會地點	(未明言)	(未明言)	(未明言)	(未明言)	園林	udyāna (garden)	udyāna (garden)	X
[13] 下次聚會	X	X	(未明言)	再三讌會	七日後讌	(未明言)	--	X
[14] 立約罰金	X	X	聚會之契	重禮財物	金錢五百	500 purāṇas	--	X
[15] 醜女自殺	X	X	X	X	V	V	--	V
[16] 轉醜為美	觀佛變美	觀佛變美	觀佛變美	觀佛變美	觀佛變美	聽法布施 其後變美	--	聽法 變美
[17] 佛陀說法	V	V	V	X	V	V	--	V
[18] 使醉盜輪	V	V	V	V	V	V	V	X
[19] 眾人觀後	還繫本帶	還繫戶鉤	繫鉤本處	還以鑰匙	共謝其夫 並慶讚其婦 男主以為譏	叫醒男主 並盛讚其婦 男主以為譏	--	X
[20] 醜女證果	須陀洹道	須陀洹果	須陀洹果	X	預流果	stroṭāpattiṭṭhalam (預流果)	--	X
[21] 其夫皈依	X	X	X	X	V	V	--	X

	賢愚經	撰集百緣經	法苑珠林	雜寶藏經	大毘婆沙論	梵文百緣經	SHT 1186	木鹿本
[22] 醜女結局	X	X	X	X	X	Arhathood (阿羅漢果)	Arhathood (阿羅漢果)	X
[23] 入告國王	V	V	V	V	X	X	X	X
[24] 誰問因果	波斯匿王	波斯匿王	波斯匿王	波斯匿王	X	monks	--	X
[25] 前世地點	波羅捺國	波羅捺國	波羅捺國	X	X	Vārānāsī (波羅奈)	Vārānāsī (波羅奈)	X
[26] 前世身分	大長者小女 財富無量	長者小女 財富無量	長者小女	長者女	X	śreṣṭhībhāryā (śreṣṭhi 之妻)	gṛhapatīpatnī (gṛhapati 妻)	X
[27] 罵詈施舍	V	V	V	V	X	V	V	V
[28] 施展神通	V	V	V	X	X	V	V	V
[29] 眾人得道	V	V	X	X	X	X	X	X

資料來源：《賢愚經》卷 2，頁 357b-358b；《撰集百緣經》卷 8，頁 242b-243b；《法苑珠林》卷 76，頁 855a-c；《雜寶藏經》卷 2，頁 457b-458a；《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 114，頁 592c-593a；Vaidya, *Avadāna-śataka*, pp. 197-200; Waldschmidt, “Bemerkungen Zu Einer Zentralasiatischen Sanskrit-Version Des Virūpāavadāna,” pp. 341-358; Karashima and Vorobyova-Desyatovskaya, “The Avadāna Anthology of Merv, Turkmenistan,” pp. 242-243。

本文所使用的十六種梵、漢文本醜女故事，其成書時間、傳衍譜系及文本類型圖示如圖 2：

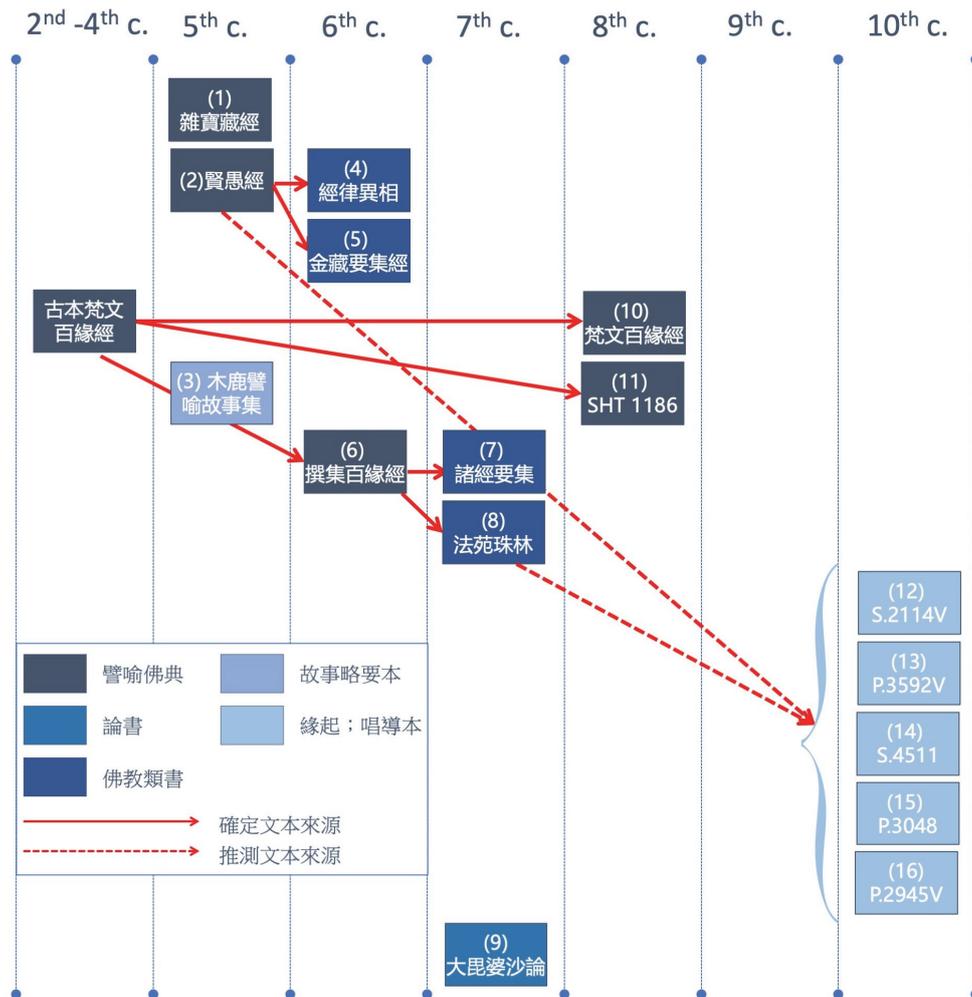


圖 2：波斯匿王醜女故事梵漢十六種版本譜系圖

筆者進而提出以下四點發現：其一，木鹿略要本所揭示的核心情節，均可在另外兩種梵文本中發現。SHT 1186 殘片不僅與《百緣經》梵文本的情節完全一致，且其殘片中的若干文句亦與《百緣經》梵文本極為近似。諸如強調在佛陀未出世之前，辟支佛是世間唯一值得供奉者，或是形容辟支佛變化神通，如雁飛天等等，可能均是梵文本常見的格套。儘管 SHT 1186 尚包含一些獨特語句，被 Waldschmidt 視為是中亞經典獨有的表達方式，<sup>55</sup> 但總體而論，三者之間存在明顯的傳衍關係。

其次，《大毘婆沙論》可以說是故事結構最接近《百緣經》梵文本的漢文本。《百緣經》梵文本可能於印度西北地區定本，<sup>56</sup> 與同樣自印度西北迦濕彌羅帶回，並於長安翻譯的《大毘婆沙論》，兩者在文本傳承上或頗具淵源，具體表現在《大毘婆沙論》與醜女故事三種梵文本的敘事順序與情節多能遙相呼應。例如《大毘婆沙論》中，醜女出適之前並未被藏匿於宮中；男主角友人以立約罰金的方式要求醜女出席宴會；友人偷窺醜女後非但坦然歸還鑰匙，且向男主角盛讚其妻之容貌等細節，均與其他漢文本有別，卻與梵文本高度一致。

除卻篇首及篇中讚美佛陀等文本格套之外，<sup>57</sup>《百緣經》梵文本情節上最主要的差異，在於將男主角的身分改為來自南方商道的富裕行商首領，因此相應修改招婿條件及方式等內容。相對地，《大毘婆沙論》則省略梵文本佛說因果及醜女得羅漢果的部分，這與其作為論書之敘事目的密切相關。該版本主要被用以說明「順現法受」(dṛṣṭa-dharma-veda nīya) 的業報觀念，即現世造業，現世受其果報。<sup>58</sup> 具體表現在醜女見到佛陀後心生清淨，受此善業力轉醜為美，繼而聆聽

<sup>55</sup> Karen Maria Muldoon-Hules 接受 E. Waldschmidt 的說法，認為吐魯番殘片 SHT 1186 編號為 a (原編為 Lü d) 的殘片第一行裡雜揉了中亞地區流行的經文，而這些文句在 Speyer 整理的梵文本《百緣經》中並不存在，因此可以成為醜女故事跨域傳播而接受在地化改編的佐證。見：Waldschmidt, "Bemerkungen Zu Einer Zentralasiatischen Sanskrit-Version Des Virūpāavadāna," pp. 343-344; Muldoon-Hules, *Brides of the Buddha*, pp. 184。

<sup>56</sup> Muldoon-Hules, *Brides of the Buddha*, p. 10; Appleton, *Many Buddhas, One Buddha*, p. 5.

<sup>57</sup> Naomi Appleton 指出梵文本《百緣經》的篇章固定存在許多格套，但她同時強調這些格套都是有意識地選擇呈現，而非不經考慮地套用。Camillo Alessio Formigatti 主張格套的使用可以協助辨別文本再製的過程，因為格套在文本結構中有固定的位置，所以格套的移位可能反映抄寫過程中的缺失及訂正，從而可以管窺文本傳播的過程。見：Appleton, *Many Buddhas, One Buddha*, pp. 8-9; Formigatti, "Walking the Deckle Edge," pp. 108-109。

<sup>58</sup> 木村泰賢著，釋依觀譯，《阿毘達磨佛教思想論》(新北：臺灣商務印書館股份有限公司，2020)，頁 484。

佛陀說法，得以初窺佛道，最後證得預流果（*srotāpanna*）的情節上。<sup>59</sup> 因此論者有意省略醜女因前世惡業導致轉世醜形的情節，以聚焦於「順現法受」的概念。

其三，雖然梵漢《百緣經》為異系傳本，<sup>60</sup> 但在醜女故事走向上，與梵文《百緣經》差別最大者正是漢文《百緣經》。自圖 1 可知，《賢愚經》、《百緣經》漢文本、《經律異相》、《法苑珠林》及《金藏論》均擁有相似的敘事結構，筆者視之為同一系的文本。自表 2 可知，《賢愚經》、《百緣經》漢文本及《法苑珠林》若干之處與《百緣經》梵文本歧異，可見若非醜女故事早期譯本來自不同版本，就是在早期漢譯的階段，即已經歷了在地化改編，惜因目前掌握的資料不足，尚無法進一步研究。例如，在《賢愚經》一系的譯本中，波斯匿王取代醜女丈夫成為限制醜女出入及詢問佛陀因果的主要行動者。《賢愚經》一系的譯本也對於醜女前世身分有不同記載，相較於梵文本中長者之妻的設定，這些漢譯本一致視其為長者之女，與梵文本大異其趣。

最後，文本變異的情況同樣支持《雜寶藏經》自成一系的說法。自表 2 可知，《雜寶藏經》的醜女故事在某些部分上與《賢愚經》一系漢譯本相符，如強化波斯匿王的戲份及設定醜女前世為長者之女等等。但圖 1 顯示，《雜寶藏經》的故事結構與《賢愚經》一系漢譯本仍存在明顯差異，儘管情節設定上有不少相似之處，但在結構上難以將其歸入《賢愚經》系統之內。此外，《雜寶藏經》保留了與《大毘婆沙論》及《百緣經》梵文本近似的域外特色。例如醜女名為「賴提」及以「立約罰金」要求男主角攜婦出席等情節。<sup>61</sup> 但是根據圖 1，其整體結構仍與《大毘婆沙論》不一致。參考表 2 可知，《雜寶藏經》移除了謳歌佛陀、佛陀說法及醜女證果等情節，與其他梵漢文本迥異，可見《雜寶藏經》無論從結構或內容而言，均自成一格，是緣於不同的傳本，抑或是在編撰過程中受到某一系傳本的影響，目前筆者無法確知，有待更多證據才能釐清。

綜上所述，從版本傳衍的角度而言，本文以男主角的社交場合為討論重點，是合理的選擇。筆者透過故事結構與情節變異，將十六種梵漢醜女故事分為四種

<sup>59</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 114，頁 592c。

<sup>60</sup> 出本充代發現《百緣經》現行漢文本與梵文本及藏文本相比，缺少四篇對應的故事，故事的順序和細節內容也存在差異，因此認為漢文本與梵文本為異系傳本。Karen Maria Muldoon-Hules 接受此說。見：出本充代，〈『撰集百緣經』の訳出年代について〉，頁 99-108；Muldoon-Hules, *Brides of the Buddha*, pp. 183-184。

<sup>61</sup> Muldoon-Hules 指出「賴提」可能源於《百緣經》梵文本中的“Gaṅgarasthā”一名。Muldoon-Hules, *Brides of the Buddha*, p. 143。

類型：第一種為《賢愚經》一系的文本，包含《賢愚經》、《百緣經》漢文本、《經律異相》、《金藏論》及《諸經要集》、《法苑珠林》；第二種為《百緣經》梵文本一系的文本，包含木鹿略要本、《大毘婆沙論》、SHT 1186 梵文殘片及《百緣經》梵文本；第三種為自成一系的《雜寶藏經》；第四種則為敦煌醜女故事的五種寫本。前三種版本類型均有文本保留了以「立約罰金」規範社交行為的情節：《賢愚經》一系的文本中，據稱源於《百緣經》的《法苑珠林》文本中，出現「聚會之契」的字眼；《百緣經》梵文本一系的文本中，《大毘婆沙論》及《百緣經》梵文本均有罰金五百一節；而自成一系的《雜寶藏經》則有「重贖財物」的規定。由此可見，以「立約罰金」的方式要求妻子出席丈夫聚會，應為醜女故事的原始情節，在敦煌本以外的版本系統中均留下痕跡，可以視為具有域外特色的社交文化。

相較之下，敦煌版本的醜女故事則將此場景修改成上流社會在家中舉行的密友聚會，從而合理化醜女出席的必然性，是故移除了「立約罰金」及灌醉男主角以便到男主角家中偷窺醜女的情節，此改編吻合中國中古性別與社交文化，可以視為醜女故事在中土在地化的表現。憑藉上述對醜女故事不同文本性質及其傳衍關係的認識，筆者在下一節將以男主角的社交聚會為主軸，進行醜女故事跨域流傳的文化史考察。

## 肆·課會與邑會：定期輪辦的社交場合

本節及下一節將以男主角的社交場合為例，討論波斯匿王醜女故事的非核心情節，在文本傳播的過程中可能經歷的各種調整。筆者以《賢愚經》、《撰集百緣經》、《雜寶藏經》及《大毘婆沙論》的文本為主，輔以《百緣經》梵文本及吐魯番出土梵文文獻 SHT 1186 的文本，指出醜女故事原初所設定的社交場合為印度特定階層之間的世俗性聚會。討論則會圍繞著男主角社交聚會的性質、對象與方式展開，目的在於指出醜女譬喻故事中所保留的域外特色，進而為後面敦煌醜女緣起故事的在地化改編張本。

表 3 為五至六世紀時，傳入中國的三部譬喻佛典中，關於醜女故事男主角之社交場景的描述。其中可見同一社交場合，《賢愚經》稱為「讌會」，《百緣經》稱為「邑會」，而《雜寶藏經》則以「集會」稱之。

表 3：譬喻佛典醜女故事三種內文比較

《賢愚經》卷第二 〈波斯匿王女金剛品第八〉	《撰集百緣經》卷第八 〈波斯匿王女醜女緣〉	《雜寶藏經》卷二 〈波斯匿王女賴提緣〉
<p>×與諸豪族×××，共為讌 ×會××，×月月為更，× ×××。××會同之時×， ××××夫婦俱××詣×× ×。男女雜會×，共相娛 樂。諸人來會×，悉皆×將 ×婦。××××。唯×彼大 臣××，恆常獨詣××× ×。眾人疑怪， ×××× ××××：彼人婦者××× ×××××，儻能××端政， ××暉赫曜絕××××。 或能極××醜，不×可顯 現。是以彼人，故不將× 來。××今當設計，往觀彼 婦。即各同心，密共相語。 以×××酒勸之，令其醉臥 ××××。解取門鑰×，使 令五人，往至其家，開其門 戶××。</p>	<p>×與諸豪族×××，共為× 邑會××，日×月更作，× ×××。××會同之時×， ××××夫婦×共××來× ×。男女雜×合，共相娛 樂。諸×來會者，××各將 自婦，共來赴會。唯×彼大 臣××，××獨××不將 來。眾人疑怪， ×××× ××××：彼人婦者××× ×××××，儻能××端政， 顏色暉×曜×××××。 或能極××醜，不中×顯 現。是以彼人，×不將婦 來。××今當設計，往觀彼 婦。即各同心，密共相語。 以×××酒勸之，令×醉臥 地×××。解取門鑰×，使 令五人，往至其家，開其門 戶××。</p>	<p>有×諸××長者子，共為× ××親友，×××××，飲 醯遊戲。每於會×××日， 諸長者子×婦××皆×來集 會。×××××，××× ×。×××××，×××× ××，××××。唯此×× ×王女，××獨×自不× 來。××××，…… 諸長者子， 密共議言：××××王女所 以不來會者，××必當端正， ×××××異於常人。 或××當絕醜，×××× ×。是×××，故不×× 來。我等今當××，××× ×。××××，××××。 ×勸其夫酒××，令××× ×無覺知。解取×鑰匙，× ×××，××××，開×門 ×往看。</p>

資料來源：《賢愚經》卷 2，頁 357b-358b；《撰集百緣經》卷 8，頁 242b-243b；《雜寶藏經》卷 2，頁 457c。

首先可以肯定的是此場合為娛樂性質的世俗聚會。筆者所據有二：其一，三種版本的上下文脈中，皆強調聚會以娛樂與遊戲為目的，表示此類男女雜會的場合，是印度社會中以聯誼為目的的聚會。其次，佛教制有不飲酒戒，<sup>62</sup> 因此其宗教聚會理應禁酒。譬喻經典中的醜女故事，均包含眾人在聚會上喝酒，並將男主角灌醉，方取得窺視醜女之鑰匙的情節，說明此聚會的性質為與佛教無關的世俗聚會。

然而欲深入探討此社交場合的性質及其是否經歷在地化調整，就必須先解決三者用語不一的情況。「集會」為群聚場合的泛稱，「讌會」為賓朋宴飲的場合，皆與後文「飲醺遊戲」及「共相娛樂」相呼應。然而筆者在考察《賢愚經》不同版本的文本後發現，部分文本將此社交場合寫為「課會」而非「讌會」。筆者據文獻證據判斷，「課會」更可能是《賢愚經》的原始譯語，而「讌會」則是中原一系大藏經改寫所選擇的詞彙，詳見下文分析。

首先，現存最早使用「課會」一詞的《賢愚經》版本，即為現藏甘肅省博物館，編號為甘博〇〇四的元法英寫卷。據推測，該卷約於西魏大統八年（542）之前，在敦煌一地寫就，此時間點約當《賢愚經》成書的百年內。<sup>63</sup> 由於《賢愚經》成書於涼州，同屬中國西北地區的敦煌應為其早期傳播的重要據點，自時間與地理雙重角度推論，元法英寫卷中所見的「課會」一詞，很可能即為《賢愚經》醜女故事初次傳布時的原始用語。

此外，其他中古時期的《賢愚經》醜女故事寫卷亦一致使用「課會」一詞，

<sup>62</sup> 杉本卓洲，〈飲酒戒考〉，《金沢大学文学部論集・行動科学科篇》（金沢）5（1984）：77-93；劉淑芬，〈唐、宋寺院中的丸藥、乳藥和藥酒〉，氏著，《中古的佛教與社會》（上海：上海古籍出版社，2008），頁403-405，原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》（臺北）77.3（2006）。

<sup>63</sup> 段文傑主編，甘肅藏敦煌文獻編委會、甘肅人民出版社、甘肅省文物局編，《甘肅藏敦煌文獻》（蘭州：甘肅人民出版社，1999），第4卷，頁26。其供養人署名為「燉煌太守鄧季彥妻元法英」，據信為北魏東陽王元榮之女。對照元法英於公元542年供寫的《摩訶衍經》寫卷，其署名為「佛弟子瓜州刺史鄧彥妻昌樂公主元」，可知《賢愚經》寫卷成於西魏大統八年（542）其夫篡瓜州刺史位之前。鄭阿財，〈幾件極具深意的敦煌特殊寫經〉，《人乘》第12期（<https://www.zgs.org.tw/epaperSystem/periodical/9609/epaper6-2.htm>，2007.09.10，讀取2024.03.10）。梁麗玲因此推測元法英供養《賢愚經》與《摩訶衍經》的時間為大統六、七年至十一年之間。梁麗玲，《《賢愚經》研究》，頁31-35。

如東京國立博物館藏 B2402 東大寺本《賢愚經》寫卷，<sup>64</sup> 據信是聖武天皇（r. 724-749）時代的寫經，其醜女故事中亦見「課會」；<sup>65</sup> 另如後晉天福五年（940）在方山延祚寺（位於今山西永濟）成書的《新集藏經音義隨函錄》，<sup>66</sup> 可洪所見的十八卷本《賢愚經》中亦作「課會」。<sup>67</sup> 可見「課會」自盛唐乃至五代時期，仍是不同地域寫卷中的用語，尚未被其他詞彙取代。

<sup>64</sup> 相傳此殘卷為聖武天皇御筆。一般寫經一行十七字，但此殘卷一行僅十一至十四字，字形較大，故被稱為「大聖武」。其來源眾說紛紜，一說為中國帶回日本的寫經，一說為來日中國人所提供的寫經。見：〈賢愚經斷簡（大聖武）〉，e 国宝（[https://emuseum.nich.go.jp/detail?langId=ja&webView=&content\\_base\\_id=100164&content\\_part\\_id=0&content\\_pict\\_id=0](https://emuseum.nich.go.jp/detail?langId=ja&webView=&content_base_id=100164&content_part_id=0&content_pict_id=0)，讀取 2024.03.10）。落合俊典認為可能早在孝德天皇（r. 645-654）時，《眾經目錄》所收的 2533 卷經典就已經傳至日本，但正式的寫經事業可能要到奈良時代才成熟。而聖武天皇天平七年（735），玄昉（d. 746）攜回之一切經五千卷，應為日後傾國家之力完成的天平寫經之基礎。見：落合俊典著，蕭文真譯，〈敦煌佛典與奈良平安寫經——分類學的考察〉，《敦煌學》（嘉義）28（2010）：117-118。

<sup>65</sup> 筆者自東京國際佛教學大學院大學「日本古寫經データベース」中取得尾張七寺一切經及宇治興聖寺一切經所收錄的《賢愚經》第二卷寫本書影。這些據信自奈良寫經轉寫而成的平安時代古寫經（12th century），不出意外地都將男主角的社交場合記為「課會」。關於七寺一切經及興聖寺一切經的年代與性質，見：落合俊典，〈七寺一切經と古逸經典〉，牧田諦亮、落合俊典編，《中國撰述經典（其之一）》（東京：大東出版社，1994），頁 433-497；興津香織，〈日本伝来『賢愚經』の復元的研究〉，《仙石山仏教学論集》（東京）3（2006）：49-78。落合俊典指出奈良寫經與敦煌佛典的相似性不容小覷，可以說基本保持了隋唐佛教文獻的樣貌。見：落合俊典，〈敦煌佛典與奈良平安寫經〉，頁 111-124。

<sup>66</sup> 可洪所讀之十八卷本應是流傳於山西一帶的版本。可洪〈後序〉曾言自己「逆攜瓶錫，遠造茲山；輟以參尋，從其夙願」，暗示遠離漢中家鄉。其〈慶冊疏文〉云：「沙門謹就方山延祚寺設一百僧齋一會。」〈贊經音序〉的作者，在序自稱為「蒲坂比丘」。且《新集藏經音義隨函錄》標明藏於河中府方山延祚寺內，其位於今山西永濟一帶。後晉·可洪，《新集藏經音義隨函錄》（K1257，第 35 冊），卷 30，頁 725a, 726b, 727c。

<sup>67</sup> 《新集藏經音義隨函錄》卷 21，頁 323a。十八卷本的《賢愚經》十分罕見，梁麗玲整理歷代經錄與大藏經的記載，指出十三卷本的《賢愚經》為主流版本，隋代以後才陸續出現十五、十六、十七卷本，但今已不存。並未注意到十八卷本的存在。興津香織則指出奈良時代日本所見之《賢愚經》寫卷或錄目，以十七卷本為主，間或有十六卷本；而《玄應音義》及《慧琳音義》所用之《賢愚經》則為十六卷本。高井龍參考敦煌佛教經錄寫本，指出敦煌主要流行十三卷本，但在北京國家圖書館所藏之 BD11504 寫本中，看到了先前學界所不知的《賢愚經》十八卷本錄目。興津香織與高井龍都很好奇為什麼中國是以十三卷本為主，而日本是十七卷本為主。見：梁麗玲，《《賢愚經》研究》，頁 40-66；興津香織，〈『賢愚經』諸本の調卷と品題について〉，《印度學佛教學研究》（東京）55.1（2006）：178-181；高井龍，〈『賢愚經』の伝播〉，荒見泰史編，《仏教の東漸と西漸》（東京：勉誠出版，2020），頁 177-191。

南方系統的漢文刻印大藏經，一致採用「課會」為標準譯詞。<sup>68</sup> 南方私刻大藏經始於十一世紀末於福州東禪等覺院開雕的《崇寧藏》；<sup>69</sup> 十二世紀前半葉，福州開元禪寺的《毗盧藏》及湖州圓覺禪院的《圓覺藏》（後增補印刷為《資福藏》）正同時如火如荼地雕板刊印中。<sup>70</sup>《毗盧藏》的《賢愚因緣經》雕成於紹

- <sup>68</sup> 梁麗玲指出「現存《賢愚經》漢譯本有兩種，一是宋元明版，收有十三卷六十九品，稱為《賢愚因緣經》；另一是高麗本，計有十三卷六十二品，稱《賢愚經》。」她比較了宋《磧砂藏》、《契丹藏》、《高麗藏》及《大正藏》等版本，表列並比較各分卷所收故事品目的差異，可知這四種大藏經中，《賢愚經》第一、二卷所收之故事組成是相對穩定的。不論版本為何，第二卷的開篇都是〈波斯匿王女金剛品第八〉。見：梁麗玲，《《賢愚經》研究》，頁 17-21。不過採用「課會」版本的文本中，元法英所供之寫卷為例外，該寫卷自名為《賢愚經》，而非如南方一系的大藏經一般，以《賢愚因緣經》為題。
- <sup>69</sup> 筆者目前尚不清楚《崇寧藏》現存本中是否可見《賢愚經》之醜女故事，但綜合版本系譜與異文統計，仍可合理推測《崇寧藏》所收之《賢愚經》可能沿用「課會」一詞。《崇寧藏》成於十一至十二世紀之間，據何梅考證，《崇寧藏》的《賢愚因緣經》應刊於傳法沙門普明在位期間（1102-1108）。從裝幀形式、收經目錄、卷帙差異及音釋而言，《崇寧藏》與《資福藏》等南方系統的大藏經關係密切，屬於同一系統的文本。何梅推測其底本可能即為流通於福州地區的南方古寫本。若此說成立，則《崇寧藏》很可能保留早期所用的「課會」一詞。見：李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》（北京：宗教文化出版社，2003），頁 73-80, 83-87, 183, 217-219, 248。此一推測尚可被異文統計的數據佐證，筆者以柳富鉉所列之《崇寧藏》殘本五種五卷 196 條異文為準，《崇寧藏》與《資福藏》有高達 76% 的異文重合率，而與《磧砂藏》及《普寧藏》也分別有 68.9% 及 72.5% 的異文重合率，這表明《崇寧藏》的文本傳承與南方系大藏經之間具有高度一致性。相較之下，《崇寧藏》與《趙城金藏》與《高麗再雕藏》的異文重合率則分別為 47.4% 與 51.5%，顯示《崇寧藏》與中原系統的大藏經之間，存有一定程度的差異，可能受到不同編輯策略與底本選擇之影響。進一步擴大比較範圍，根據柳富鉉所統計的 33 種 59 卷漢文大藏經的 1550 處異文，《高麗再雕藏》與南方系統大藏經的異文重合率為 21.8%，但其中與《崇寧藏》、《資福藏》、《磧砂藏》、《普寧藏》、《嘉興藏》等五部同時重合者僅佔 1.03%，而僅《崇寧藏》與《高麗藏》再雕藏重合處為 0.13%，可見《崇寧藏》與《高麗再雕藏》之間確實有顯著區別，支持《崇寧藏》獨立於北方主流大藏經體系之外，並與南方一系大藏經關係更為緊密的觀點。見：柳富鉉，《漢文大藏經異文研究》（北京：宗教文化出版社，2014），頁 124-141, 227-236。
- <sup>70</sup> 福州東禪等覺院自北宋元豐三年（1080）雕造《崇寧藏》，至政和二年（1112）刊竣。《崇寧藏》竣工的同年，福州開元寺開始刊造《毗盧藏》，至紹興二十一年（1151）刻竣。湖州圓覺禪院主持刊刻的《圓覺藏》則與《毗盧藏》同時進行，一般認為自靖康元年（1126）開板，終於南宋初年，其刊印費用完全由王永從一族私人資助。該寺升格為資福禪寺後，其補刻印刷的大藏經則為《資福藏》。何梅指出《圓覺藏》的經錄與《開寶藏》不同，但與《崇寧藏》完全相同。並據實物版式及刻工資訊確認《資福藏》與《圓覺藏》實屬於同一副刻板，因刊印於不同時期而有不同稱呼。有關《毗盧藏》及《圓覺藏》所據

興十八年（1148），其醜女故事即採用「課會」一詞。<sup>71</sup> 而成於十二或十三世紀的《資福藏》、<sup>72</sup> 十三世紀平江府磧砂延聖院（位於今江蘇吳縣）的《磧砂藏》、<sup>73</sup> 杭州路大普寧寺的《普寧藏》，<sup>74</sup> 以及十六至十八世紀嘉興楞嚴寺刊印的《嘉興藏》中，《賢愚經》醜女故事亦均採用「課會」一詞，這些版本在裝幀

---

的底本來源，何梅並未提出任何推論。見：李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 167, 214, 227, 229, 233-241。

- <sup>71</sup> 日本宮內廳自 2017 年發布「宮內庁書陵部收藏漢籍集覽—書誌書影・全文影像データベース—」，筆者自其中取得《毗盧藏》本的《賢愚因緣經》第二卷刻本書影，其字音帖為隨函本，與《資福藏》本卷末音釋相同。見：《賢愚因緣經》卷 2，「宮內庁書陵部收藏漢籍集覽—書誌書影・全文影像データベース—」（[https://db2.sido.keio.ac.jp/kanseki/bib\\_frame?id=007075-4593&page=2](https://db2.sido.keio.ac.jp/kanseki/bib_frame?id=007075-4593&page=2)，讀取 2025.10.02）。
- <sup>72</sup> 《資福藏》刊印時間的推論，見：李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 234-236。《資福藏》目前有三處可以查看電子影像，其一為日本東京增上寺於 2023 年發布之「淨土宗大本山增上寺所藏三大藏」，其刻本為南宋嘉熙三年（1239）版，於日本文永十二年（1275）傳入東京增上寺。可惜其《賢愚因緣經》第二卷第八品佚失，第九品及第十品殘缺，惟第二卷卷末音釋的部分可以看出原應收錄波斯匿王醜女故事。見：宋版《賢愚因緣經》卷 2，「淨土宗大本山增上寺所藏三大藏」（[https://jodoshuzensho.jp/zojoji/sung/viewer/074/427/02/mir\\_074\\_427\\_02.html](https://jodoshuzensho.jp/zojoji/sung/viewer/074/427/02/mir_074_427_02.html)，讀取 2025.10.02）。其次為中國國家圖書館所建置的「中華古籍資源庫」，該資料庫於 2016 年起陸續發布館藏善本古籍的電子影像檔。其中《資福藏》為日本山城國天安寺藏之宋刻本，惟其《賢愚因緣經》佚失，日本元祿九年（1696）山城國天安寺法金剛院主持重修，由山城國沙門宗桂據宋拓本抄寫而成。見：《思溪法寶資福禪寺大藏經》之《賢愚因緣經》卷 2，「中國國家圖書館之中華古籍資源庫」（<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=146657.0>，讀取 2025.11.30）。
- <sup>73</sup> 磧砂延聖院發起經典重刻，其意在於補湖州版大藏經經板之殘損。其開板時間為南宋嘉定九年（1216），時斷時續，洎元至治二年（1322）全藏始告竣工。何梅指出早期《磧砂藏》應是以《圓覺藏》為本，其目錄《平江府磧砂延聖院新雕大藏經律論等目錄》為《湖州思溪圓覺禪院新雕大藏經律論等目錄》的覆刻本。而元大德元年（1297）以後所雕製的經版，則改以精校過的《普寧藏》為本。對照歷任住持刻印函號，可知《賢愚因緣經》為第七任住持清圭在位時（1299-1306）所刊印，故知其應據《普寧藏》的版本而刻。見：李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 262-270, 274-275, 279。《磧砂藏》本之卷末音釋與《普寧藏》同，相較於《毗盧藏》及《資福藏》，音釋數量略作刪減，同樣並無針對「課會」一詞提供解釋。見：北魏·慧覺等譯，《賢愚因緣經》（收入《影印宋磧砂藏經》第 427 冊，上海：影印宋版藏經會，1936），「盤二」，頁 13a, 24b。
- <sup>74</sup> 「增上寺三大藏」之一為元代《普寧藏》，其大藏經局採用杭州下天竺寺竹堂傳講師的版本，即以該寺所藏之寫本，對校《資福藏》、《崇寧藏》及《毗盧藏》之成果。見：李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 327-329。增上寺藏本來自朝鮮王朝，為元大德二年（1298）至泰定二年（1325）之刊本。見：元版《賢愚因緣經》卷 2，「淨土宗大本山增上寺所藏三大藏」（[https://jodoshuzensho.jp/zojoji/yuan/viewer/215/427/02/mir\\_215\\_427\\_02.html](https://jodoshuzensho.jp/zojoji/yuan/viewer/215/427/02/mir_215_427_02.html)，讀取 2025.10.02）。

樣式、收經目錄及音釋上具系統性關聯，可見清晰的文本傳承脈絡。繼承南方系統的明代官版大藏經，包括十四、十五世紀之交的《初刻南藏》、<sup>75</sup> 十五世紀初的《永樂南藏》、<sup>76</sup> 成於十五世紀中的《永樂北藏》，<sup>77</sup> 也都維持「課會」的用例。十八世紀中以《永樂北藏》為底本校勘的《乾隆藏》，<sup>78</sup> 亦採用「課會」一詞，顯示此用語在南方系統的大藏經中傳承穩定。

- 
- <sup>75</sup> 北魏·慧覺等譯，《賢愚因緣經》（收入《洪武南藏》第 152 冊，成都：四川省佛教協會，1999），「盤二」，頁 249-252。何梅指出《洪武南藏》一名並不準確，因為該大藏經實際刊刻於明惠帝建文年間（1398-1402），故建議以《初刻南藏》稱之。《初刻南藏》為《磧砂藏》的覆刻本，但原《磧砂藏》照《資福藏》排序刻印的典籍，統一依照《普寧藏》調整，再另行新增諸宗要典。這些刻本均經過詳細校勘，校正了《磧砂藏》出現的訛、脫、衍、倒之誤。見：李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 375, 382-385, 388-389。
- <sup>76</sup> 何梅推定《永樂南藏》之正藏自永樂十一年（1413）起雕造，於永樂十八年（1420）於南京大報恩寺刊就。《永樂南藏》為《初刻南藏》的再刊本，但其經錄得重新分類編輯，並增補佛經缺卷、序文及注文，版式也有所不同。其音釋雖延續自《磧砂藏》及《初刻南藏》，但再次減少其數量，並且其注音改以「切」字表示，而放棄之前的「反」字表示法，此注音法為此後的大藏經所繼承。見：李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 407-408, 419-426。山東省圖書館所建置的「明代大藏經數據庫」，已公布《永樂南藏》及《永樂北藏》各一部。見：《永樂南藏》之《賢愚因緣經》卷 2（誠二），「山東省圖書館之明代大藏經數據庫」（<http://58.59.15.37:9500/#/homeDetails/1-2979/0508010404>，讀取 2025.11.30）。
- <sup>77</sup> 北魏·慧覺等譯，《賢愚因緣經》（收入《永樂北藏》第 127 冊，北京：線裝書局，2000），「左二」，頁 753-757。《永樂北藏》之正藏自永樂十九年（1421）起刊，於正統五年（1440）刊就。其經文以《永樂南藏》為本，校以北京慶壽寺、彰德府及蘇州承天寺所藏之舊藏經，至少經歷七次校勘，屬於精校本。其經目及版式都依旨重新設計過，其音釋則除了注音之外，添加了釋義的部分，與《永樂南藏》有所不同。見：李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 439, 442, 449, 455。另可見：《永樂北藏》之《賢愚因緣經》卷 2，「山東省圖書館之明代大藏經數據庫」（<http://58.59.15.37:9500/#/homeDetails/2-4682/0508010510>，讀取 2025.11.30）。
- <sup>78</sup> 北魏·慧覺等譯，《賢愚因緣經》（收入《新編縮本乾隆大藏經》第 105 冊，臺北：新文豐出版公司，1991），「左二」，頁 235-238。《乾隆藏》於雍正十二年（1734）開始校勘，乾隆三年（1738）刊竣，其經板完好保存至今，為自宋代刊刻大藏經以來，至今唯一尚存的經板。何梅指出《乾隆藏》除了參照《永樂北藏》外，就沒有再尋找其他大藏經版本對勘，甚至對《永樂南藏》及《嘉興藏》的識別都不清楚。見：李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 509, 512-513。其電子影像可參見：《賢愚因緣經》卷 2，「雍正敕脩乾隆大藏經」（[https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/DLMBS/sutra/chinese/dragon/html/index\\_17.htm](https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/DLMBS/sutra/chinese/dragon/html/index_17.htm)，讀取 2025.11.30）。

由於中原系統及北方系統的大藏經，缺乏直接的文獻證據以資討論，故筆者只能透過漢文大藏經系統的傳承與版本差異，間接推測《賢愚經》中「課會」一詞被代換為「讌會」的具體時間點，可能發生於下列二個階段之一：（1）十二世紀《趙城金藏》刊刻期間；（2）十三世紀《高麗再雕藏》的刊刻階段。《趙城金藏》為十二世紀的民間私刻藏經，<sup>79</sup> 一般認為是以《開寶藏》再修訂本為基礎的覆刻本。<sup>80</sup> 然而根據柳富鉉的研究，《趙城金藏》不是單純復刻，實際上兼採其他經本對勘，而且有將近四分之一的異文為《趙城金藏》獨有的文本增刪或潤飾。<sup>81</sup>

<sup>79</sup> 根據蔣唯心及李際寧的考證，《金藏》約於金朝天眷二年（1139）至大定十二年（1172）間，由潞州女子崔法珍首倡，於解州天寧寺成立「開雕大藏經板會」，向晉南及秦西百姓募資雕造而成。《金藏》於大定十八年（1178）時進獻至朝廷，並於大定二十一年（1181）將經板從山西送至京師弘法寺收藏，金朝朝廷因而安排通經沙門五人進行校正。李富華認為現存於趙城縣廣勝寺的《金藏》為元世祖恩賜廣勝寺的大藏經，是元初首次補雕後的印刷本。蔣唯心認為只有其中的興國院本為恩賜藏經。見：蔣唯心，〈金藏雕印始末考〉，李富華主編，《金藏：目錄還原及研究》（上海：中西書局，2012），頁 241-255，原載《國風》（南京）5.12（1934）；李際寧，〈《金藏》新資料考〉，《藏外佛教文獻》第 1 輯（北京：宗教文化出版社，1997），頁 446-463；李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 95-101, 104-110。

<sup>80</sup> 《開寶藏》為漢地首部刻本大藏經，由宋太祖（r. 960-976）於開寶四年（971）或五年（972）下旨於成都刊刻，李富華推測其底本可能為此前於成都奉旨製作的寫本金銀字大藏經。《開寶藏》約於北宋太平興國八年（983）至大觀二年（1108）間印刷流通，其收經目錄雖以《開元錄·入藏錄》為依據，實則經過官方大規模校正與編修，全藏共計 480 帙，《賢愚經》列於第 428 帙「鬱」帙。目前《開寶藏》僅存 13 卷殘本，其中不含《賢愚經》。李富華指出這些殘本多數由山西晉城青蓮寺上寺住持鑒巒於北宋元符至大觀年間（1098-1110）募資請印，為開封顯聖寺聖壽禪院印刷的版本。關於《金藏》之底本，蔣唯心及李富華根據帙號、分卷及收經內容等，推斷《金藏》是《開寶藏》的完全覆刻藏，與十世紀遼代官刻的《契丹藏》完全沒有關係。見：蔣唯心，〈金藏雕印始末考〉，頁 251；李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 70-74, 111, 115, 136-137。柳富鉉比對特定經典的不同版本後，指出《開寶藏》至少有「開寶藏原本」、「開寶藏修訂本」及「開寶藏再修訂本」三種版本，而《趙城金藏》是「開寶藏再修訂本」的覆刻本，而《高麗初雕藏》及《高麗再雕藏》則是以「開寶藏原本」或「開寶藏修訂本」為基礎重新校定的版本。見：柳富鉉，〈北宋《開寶藏》與金《趙城藏》、《高麗初雕藏》、《高麗再雕藏》的構成與版本〉，《佛光學報》（宜蘭）新 8.2（2022）：1-40。

<sup>81</sup> 筆者利用柳富鉉所統計的《趙城金藏》491 條異文，其中有 49.1% 的異文與《高麗再雕藏》重合，顯示《趙城金藏》或說《開寶藏》再修訂本為《高麗再雕藏》的主要對勘版本或底本；另外《趙城金藏》僅 25.3% 的異文與《高麗初雕藏》重合，反映兩者底本雖然均源於《開寶藏》，但已經存有一定程度的歧異。特別值得注意的是，《趙城金藏》獨有

由於其異文變動率顯著，故在此階段將「課會」改為「讌會」的可能性大幅提高。<sup>82</sup>

現存《高麗藏》為再雕藏，成於十三世紀，為融合《開寶藏》原本、《高麗初雕藏》與《契丹藏》等版本的綜合精校本，亦為二十世紀《大正藏》的底本。<sup>83</sup>異文統計資料顯示，《高麗再雕藏》在精校的過程中，編輯人員曾經有意識地對文本內容進行改動，其異文有超過四分之一為《高麗再雕藏》獨有異文，為柳富鉉所研究的藏經中，獨有異文程度最高的一部藏經。此外，從異文重合率來看，《高麗再雕藏》可能受到南方系統大藏經的些微影響，但《高麗再雕藏》最終並

---

異文的比例高達 21.6%，另有 4.1% 的異文與中國北方地區流行的經典版本重合，可見《趙城金藏》據《開寶藏》再修訂本刊刻時，也對內容進行大幅度的增刪。見：柳富鉉《漢文大藏經異文研究》，頁 227-236；柳富鉉，〈北宋《開寶藏》與金《趙城藏》、《高麗初雕藏》、《高麗再雕藏》的構成與版本〉，頁 1-40。

<sup>82</sup> 《趙城金藏》目前有兩處可查看圖檔，其一為中國國家圖書館「中華古籍資源庫」於 2017 年發布的《趙城金藏》，目前收錄館藏 4813 卷，其中《賢愚經》刻本僅存三至十一卷及十三卷等共十卷，醜女故事所在之卷二佚失。見：《趙城金藏》之刻本《賢愚經》，「中國國家圖書館之中華古籍資源庫」（[http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=1002&showType=1&indexName=data\\_892&fid=ZHCH0695](http://read.nlc.cn/allSearch/searchDetail?searchType=1002&showType=1&indexName=data_892&fid=ZHCH0695)，讀取 2025.11.30）。蔣唯心指出萬曆二十年至二十一年（1592-1593）及雍正九年至十一年（1731-1733），廣勝寺曾經兩次據寺藏《永樂南藏》鈔補《金藏》缺卷。見：蔣唯心，〈金藏雕印始末考〉，頁 254。今核對「中華古籍資源庫」所收《趙城金藏》之《賢愚經》卷二鈔本，由其卷末所附音釋可以確定為《永樂南藏》本無誤。見：《趙城金藏》之鈔本《賢愚因緣經》卷 2，「中國國家圖書館之中華古籍資源庫」（<http://read.nlc.cn/OutOpenBook/OpenObjectBook?aid=892&bid=201556.0>，讀取 2025.11.30）。另一為「中國哲學書電子化計畫」所收之《趙城金藏》，其底本亦為中國國家圖書館藏本，唯佚失之卷一及卷二刻本，以《高麗藏》補之。見：《趙城金藏》之《賢愚經》，「中國哲學書電子化計畫」（<https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=80652>，讀取 2025.11.30）。

<sup>83</sup> 《高麗初雕藏》為高麗首部官方大藏經，約於顯宗二年（1011）至二十年（1029）間雕造，現存少許殘卷。高麗官方曾於端拱二年（989）、淳化二年（991）及天禧三年（1019）三次向北宋請經，故其底本應為《開寶藏》原本。隨後，高麗文宗十七年（1063）遼代賜《契丹藏》，二十六年（1072）復賜一藏；文宗三十七年（1083）及宣宗二年（1085）兩次迎宋大藏經。在此基礎上，高麗約於十一世紀末完成《高麗藏》續雕本。之後面臨蒙古鐵騎的威脅，高麗以發願雕造藏經的方式祈告蒙古退兵，自高宗二十三年（1236）至三十八年（1251）雕造完成的大藏經，則被稱為《高麗再雕藏》，由高麗沙門守其為對勘校正的主要負責人。見：李富華、何梅，《漢文佛教大藏經研究》，頁 118-126, 618。

未沿用南方系統所保留的「課會」，而是採用「讌會」一詞，<sup>84</sup> 可見若非傳承於先前的底本，便是《高麗再雕藏》的編修者主動的選擇。<sup>85</sup>

綜上所述，雖然「課會」可能為早期譯語，但在中原一系佛典的個別編輯過程中，語詞逐漸被潤飾與替換。「讌會」取代「課會」應非偶然，可能與近世編修者對中古語用之陌生及語義明晰度之追求有關。<sup>86</sup> 根據目前文獻與異文統計所提供的間接證據，可推測「課會」被改為「讌會」的關鍵轉捩點，極可能出現在《趙城金藏》或《高麗再雕藏》的定稿過程中，尤其後者已被證實採用了「讌會」一詞，進而為《大正藏》所繼承。

「課會」在缺乏其他材料對照的情況下應做何解？高明道（Friedrich Ferdinand Grohmann）引《賢愚經》等佛經為例，指出「課」在中古漢語語境中常作動詞用，意指「叫（某人）固定作（某事）」，如《賢愚經》中的「我師嚴難，敕我誦經，日日課限」，即指僧人每日被師父要求完成規定的誦經量。《經律異相》對此處的改寫，簡單濃縮為「師課誦經」四字，此處的「課」明顯為動

---

<sup>84</sup> 《高麗再雕藏》的圖檔可在南韓東國大學佛教學院所建置的「佛教記錄文化遺產檔案」資料庫中查看。見：「統合大藏經」之《賢愚經》卷 2，「佛教記錄文化遺產檔案」（Archives of Buddhist Culture）（[https://kabc.dongguk.edu/viewer/view?dataId=ABC\\_IT\\_K0983\\_T\\_002&imgId=029\\_1014\\_c](https://kabc.dongguk.edu/viewer/view?dataId=ABC_IT_K0983_T_002&imgId=029_1014_c)，讀取 2025.11.30）。

<sup>85</sup> 筆者以柳富鉉所整理之《高麗再雕藏》937 條異文為準，發現其中有 25.7% 的異文與《趙城金藏》重合，亦顯示《趙城金藏》所覆刻的《開寶藏》再修訂本為《高麗再雕藏》的底本或主要對勘本；另有 19% 的異文與《開寶藏》初雕本重合，10.1% 的異文與《高麗初雕藏》重合，顯示此兩者可能均為《高麗再雕藏》的對勘本；另外僅有 2.77% 的異文與《契丹藏》及其他北方經典版本重合，可見雖然《契丹藏》為對勘本之一，實際上被採用的部分可能不是很多。反而是《高麗再雕藏》有 14.93% 的異文與南方系統的大藏經重合，遠比《契丹藏》的異文重合率要高；此外尚有 0.5% 的異文與敦煌寫經重合，揭示《高麗再雕藏》可能有比先前研究所知更複雜的來源。特別值得注意的是，《高麗再雕藏》獨有異文的比例高達 27.4%，可見《高麗再雕藏》對文本的改動，並非單純基於對勘成果，還可能受到編輯的主觀影響。見：柳富鉉，《漢文大藏經異文研究》，頁 227-236；柳富鉉，〈北宋《開寶藏》與金《趙城藏》、《高麗初雕藏》、《高麗再雕藏》的構成與版本〉，頁 1-40。

<sup>86</sup> 陳智認為〈波斯匿王女金剛品〉應以「課會」為正，指古印度以城鎮或聚落為中心而結成的佛教團體。「讌會」當為後世傳抄過程中，被不了解古印度文化的人們逕改而成。見：陳智，〈敦煌寫本《賢愚經》價值考論〉，《河西學院學報》（甘肅）39.6（2023）：28。筆者不認同陳智的解釋，主張「課會」應指特定階層間定期舉辦的娛樂性集會，而非宗教性聚會或佛教團體；但筆者同意陳智之觀點，文本變異發生的原因與後世刊印者對「課會」一詞的陌生有關。

詞，且不與「誦」連用。<sup>87</sup> 此外，高明道另舉三個唐代佛經同本異譯的例子，分別譯作「若受持者依課誦持，得願滿足」、<sup>88</sup>「若有受持、常自作課誦者，諸願皆得」，<sup>89</sup> 以及「若有受持、常自作業、專心誦者，所願成辦」<sup>90</sup> 其中「課」、「作課」及「作業」互相對應。他據以歸納兩項觀察：其一，在宋代以前，「課」、「誦」尚未構成複合動詞；其次，「課」作為名詞時，表示某事在時間、內容或數量方面的固定，帶有例行作業的意味。<sup>91</sup>

「課」在中古時期做為動詞有「差派」之義，可進一步由五代時期可洪為藏經所作之《音義》為證。可洪注「課會」的「課」為：「上苦禾反，差也。」<sup>92</sup> 就其體例而言，是一條很簡單的注音，為被注音的單字釋義，其間不涉及破音字、錯別字或俗體字的辨析。<sup>93</sup> 這句話意思為「課會」的「課」讀為「科」，其義為「差」。<sup>94</sup> 也就是說，可洪所理解的「課」，其義與高明道所謂「叫（某人）固定作（某事）」頗為相近，皆具「差派」、「差遣」之義，在醜女故事裡做動詞用。因此《賢愚經》中所謂「與諸豪族，共為課會，月月為更」，應理解為：男主角與諸豪族相互差派辦宴，每月輪換一次。「共為課會」的用法顯示譯者所欲傳達的並非一場臨時性的宴飲，而是一種制度化、慣例化的世俗集會。《雜寶藏經》雖未明言飲宴由諸人輪流主辦，但仍以「每於會日」一語來暗示該場合為定期舉行的集會。

<sup>87</sup> 《賢愚經》卷 10，頁 417a-b；《經律異相》卷 15，頁 79。《經律異相》所謂「師課誦經，乞食故，功程不上」，整段應理解為：師父規定每日固定要背經，但因為去乞食了，所以所下的工夫達不到師父指定的量。見：高明道，〈佛門行者的「課」指什麼？〉，《法光》（臺北）256（2011）：2。

<sup>88</sup> 唐·菩提流志（Bodhiruci, fl. 6th century）譯，《如意輪陀羅尼經》（T1080，第 20 冊），卷 1，頁 196b。

<sup>89</sup> 唐·實叉難陀（Śikṣānanda, 652-710）譯，《觀世音菩薩祕密藏如意輪陀羅尼神呪經》（T1082，第 20 冊），卷 1，頁 200a。

<sup>90</sup> 唐·義淨（635-713）譯，《佛說觀自在菩薩如意心陀羅尼呪經》（T1081，第 20 冊），卷 1，頁 197b。

<sup>91</sup> 高明道，〈佛門行者的「課」指什麼？〉，頁 2-3。

<sup>92</sup> 可洪，《新集藏經音義隨函錄》卷 21，頁 323b。

<sup>93</sup> 《可洪音義》的體例及術語可以參考：鄭賢章，《《新集藏經音義隨函錄》研究》（長沙：湖南師範大學出版社，2007）；韓小荊，《《可洪音義》研究：以文字為中心》（成都：巴蜀書社，2009）。

<sup>94</sup> 可洪注《大悲分陀利經》中的「常課」，即為「音科，差也。」《阿育王傳》第七卷所用之「課我」，可洪則注兩種注音和意思：「上苦禾反，差也。又苦臥反，稅也。」見：可洪，《新集藏經音義隨函錄》卷 5，頁 797a；卷 22，頁 360c。

這類印度聚會具有飲酒遊戲的成分，亦有夫妻聯袂參與的現象，可以說與中國傳統社祭後宴飲的活動頗為近似。雖然時代與地域相去甚遠，但以後見之明觀之，《百緣經》漢文本中選用「邑會」一詞，實可視為在語義層面上更接近《百緣經》梵文本原意的選譯。該場景在《百緣經》梵文本中所對應的詞語為“parvany”，意指「逢節慶時」，顯示這類場合在印度語境中本就帶有「定期歡聚」的特性。<sup>95</sup> 在中文的語境中，「邑會」有兩種解釋：一為地方上以同樂為目的的大型集會，如社祭後的宴會；一為泛指民間信仰組織的稱呼，此義自唐代以後始漸流行。<sup>96</sup> 既然已經確定「邑會」在醜女故事中所指為飲酒作樂的定期聚會，則不宜將其解釋為民間信仰組織的集會，而更應理解為中國以地緣關係為基礎、圍繞節慶所展開的社會性聚會，為《百緣經》的譯者用以對應原文中以歡娛宴飲為目的之印度定期集會。

「邑會」為複詞，可以理解為在「邑」中舉行的聚會。「邑」自商周時期即開始使用，廣義上常常與「里」連用，泛指城內外各種聚落；狹義則指分布於城外的有牆聚落。<sup>97</sup> 在魏晉南北朝至隋代期間，專門舉行社祭的地方社群被稱為「社」或「邑社」連稱，參與者固定於二月春社及八月秋社舉辦血祠活動。<sup>98</sup> 這類活動的淵源可上溯至周代，地方上聚居的成員攤付祭祀費用，並於祭祀過後共同享用酒肉等供品。<sup>99</sup>

齊國的淳于髡（c. 386-310 BCE）曾描述這類地方聯歡活動中男女無別的情況：

若乃州閭之會，男女雜坐，行酒稽留，六博投壺，相引為曹，握手無罰，目眙不禁，前有墮珥，後有遺簪，髡竊樂此，飲可八斗而醉二參。<sup>100</sup>

<sup>95</sup> 《百緣經》梵文本中相對應的部分為“kasmiṃścit parvany”，意指「適逢某個節慶之時」。

其中“parvany”為形容詞或副詞形，其字根為“parvan”，為一個月中的特定日子，如新月或滿月之日，延伸可指舉行盛宴或儀式的日子，與「課」相比，同樣有週期性的含義。

<sup>96</sup> 劉淑芬，〈中古佛教政策與社邑的轉型〉，氏著，《中古的社邑與信仰》（上海：上海古籍出版社，2023），頁174-176，原載《唐研究》（北京）13（2007）。

<sup>97</sup> 杜正勝，《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》（臺北：聯經出版公司，1990），頁98, 103。

<sup>98</sup> 郝春文，《中古時期社邑研究》（臺北：新文豐出版公司，2006），頁3-12, 15。

<sup>99</sup> 杜正勝，《編戶齊民》，頁198, 203-205, 209。

<sup>100</sup> 漢·司馬遷，《新校本史記》（北京：中華書局，1959），卷126，〈滑稽列傳·淳于髡〉，頁3199。

「閭」即里門，所謂「州閭之會」，意即在鄉里所舉行的慶賀活動，其義近似於《百緣經》所謂「邑會」。地方上的男女不受性別限制而坐在一起，不停地互相敬酒。與會人士兩兩成對，一起玩六博或投壺等遊戲。淳于髡特別聲明，在這樣狂歡忘形的場合之中，男男女女一時興起交握雙手或是直視對方，不會受到處罰或禁止。因此他樂於參加這樣的集會，在會上能痛飲八斗酒而只達微醺的程度。

「邑會」一詞在五代泛指各種民間私社活動。唐高宗（r. 649-683）於咸亨五年（674）五月己未下詔禁止所有私社，據《舊唐書》所載：「春秋二社，本以祈農。如聞此外，別為邑會。此後除二社外，不得聚集，有司嚴加禁止。」<sup>101</sup>這段內容實際上為五代史官所作的摘要，其原詔為：「又春秋二社，本以祈農。如聞除此之外，別立當宗及邑義諸色等社，遠集人眾，別有聚斂，遞相繩糾，浪有徵求。雖於吉凶之家，小有裨助，在於百姓，非無勞擾。自今已後，宜令官司，嚴加禁斷。」<sup>102</sup>可見五代史官所謂的「邑會」，指的是唐初所謂「當宗及邑義諸色等社」，包含同姓之人所組成的私社、北朝以來佛教僧俗因造像、造經、設齋等宗教目的所形成的「義邑」，以及為喪葬、婚慶等互助需求而自發組織的結社。<sup>103</sup>唐朝政府將這些世俗性或宗教性的活動組織與春秋二社並列，可見視其同屬合資共聚的民間組織。惟春秋二社因有助於農事，所以獲得政府的保留與認可，其他社團則因可能引發糾紛與擾民之虞，因而要求有司加以禁絕。

由此可知，「邑會」本身是民間組織的泛稱，兼指世俗性及宗教性的集會組織與活動。而《百緣經》的譯者選用「邑會」一詞，應是為了合理化醜女故事中男女雜會的場景，有意挪用中國社會中以合資祭祀、合錢聚飲（會醪）及男女聯歡為特色的地方節慶聚會，來理解印度文化中以歡娛宴飲為目的的定期集會。

綜上所述，醜女譬喻中所描繪的聚會場景，無疑為印度一種以聯誼娛樂為目的的世俗性集會，其飲酒與遊戲的描寫顯示其性質並非宗教活動，而是具有社交、節慶色彩的民間聚會。譬喻佛典的譯者以「每於會日」及「邑會」等詞來捕捉這類聚會定期舉行的性質，或以「共相課會」強調輪流舉辦的一面。理解此一文化脈絡，有助於辨識敦煌地區成於十世紀之醜女故事，如何將男主角參與的社交場合進行在地化改寫。有鑑於此，下一節將進一步探討該社交場合在譬喻佛典中所保留的另一項印度文化特色。

<sup>101</sup> 後晉·劉昫，《新校本舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷5，〈高宗本紀〉，頁98-99。

<sup>102</sup> 北宋·王欽若，《冊府元龜》（北京：中華書局，1994），卷63，〈發號令二〉，頁707a。

<sup>103</sup> 劉淑芬，〈中古佛教政策與社邑的轉型〉，頁157。

## 伍·立約罰金：特定階層的娛樂性聚會

醜女故事男主角社交場合的另一特徵為封閉階層之間的聚會。在求婿的情節中，波斯匿王曾經對男主角的身分提出二個明確要求，第一個必須要是「本是豪姓居士種者」、「本是豪族種姓家者」或「族姓長者之子」；第二個必須是「窮寒孤獨者」，如此才能從家世相當的子弟中，尋獲易以財富為餌，使其願與醜女成婚者。成婚之後，男主角或說是與「諸豪族」聚會，或說是與「諸長者子」聚會，可見男主角聚會的對象與其擁有相當的出身背景。<sup>104</sup>

所謂「豪姓」、「豪族」、「種姓」、「族姓」、「居士」及「長者」都是漢語的本有詞，目前「種姓」最早用例見於《史記》的〈匈奴列傳〉，泛指匈奴的氏族。<sup>105</sup>「豪姓」、「豪族」及「族姓」則均首見於《後漢書》，意指勢力強盛的地方大族，這一組詞彙特別強調東漢地方大族的勢力基礎之一，是基於血緣關係而成的家族結構。<sup>106</sup>「居士」及「長者」皆指有才德者，但後者比前者多了年長的暗示；「居士」後來專指佛教的在家修行者，<sup>107</sup>但在醜女故事中，則仍然與「豪姓」、「豪族」、「族姓」及「長者」一樣，被不同譯者選用來指代印度社會中特定的社會階層。「豪姓」、「豪族」及「族姓」做為醜女故事譯者的選用詞，帶有以當時中土盛行的門閥社會知識來理解故事背景的意圖。而「居士」及「長者」則屬於含義與「士階層」在概念範疇上相應，且兼具社會地位、文化素養與經濟基礎暗示的詞彙。<sup>108</sup>

雖然醜女譬喻故事缺乏梵漢對勘的直接證據，但辛嶋靜志曾指出鳩摩羅什（Kumārajīva, 344-413）所譯之《妙法蓮華經》中，「居士」即為“gr̥hapati [gahapati]”的對譯；而其異譯本，即竺法護（Dharmarakṣa, c. 229-306）的《正法

<sup>104</sup> 《賢愚經》卷2，頁357b；《撰集百緣經》卷8，頁242b；《雜寶藏經》卷2，頁457c。

<sup>105</sup> 《史記》卷110，〈匈奴列傳〉，頁2900。

<sup>106</sup> 崔向東，《漢代豪族研究》（武漢：崇文書局，2003），頁45-46, 66。

<sup>107</sup> 潘桂明，《中國居士佛教史》（北京：中國社會科學出版社，2000），頁1；紀志昌，《兩晉佛教居士研究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，2007），頁4；萬金川，〈《維摩詰經》的身份話語：一個文學社會學的解讀——以 *Ratnākara* 的身份敘事為例——〉，《佛光學報》（宜蘭）新5.1（2019）：50-51, 53。

<sup>108</sup> 紀志昌，《兩晉佛教居士研究》，頁8。

華經》，則將“gr̥hapati”譯為「長者」。<sup>109</sup> 那體慧（Jan Nattier）認為郁迦長者（Ugra）的身分是“gr̥hapati”，不過她也注意到漢語中的「長者」在佛經中兼指“gr̥hapati”與“śreṣṭhin [setṭhi]”，並認為此現象與兩者在印度社會中關聯緊密有關。<sup>110</sup> Praha Ivo Fišer 與 Uma Chakravarti 都認為“gahapati”跟“setṭhi”其實是同一光譜的兩端，本質上都是以土地私有制為基礎而形成的特定社會階層。<sup>111</sup> Chakravarti 認為“gahapati”是以農為本而積累可觀家資的地主；“setṭhi-gahapati”是將土地所提供的資本轉而進行商業活動，且仍與土地保持聯繫的人。而“setṭhi”則是以市鎮為本，為生產者及貿易商牽線搭橋的仲介商，同時還活躍於借貸及投資活動。<sup>112</sup> D. D. Kosambi 指出公元前三世紀，“gahapati”一詞已經演變為擁有大量土地的農民業主或富裕的吠舍（vaiśya）定居者，而吠舍在當時實屬高級種姓。<sup>113</sup>

透過追溯譬喻佛經中的男主角身分，可知所謂「貧長者子」，<sup>114</sup> 實際上可能來自對金錢遊戲十分熟悉的家庭。無論該階層實際上為“gr̥hapati [gahapati]”、“śreṣṭhin [setṭhi]”或“setṭhi-gahapati”，中土的譯者均視其為印度社會中兼具社會地位與經濟基礎的特定階層，故借用「長者」及「居士」這兩種兼具社會地位、文化素養與經濟基礎暗示的漢語本有詞來翻譯。

從男主角的身分背景，也可以理解為什麼會出現立約罰金的情節，因為在聚會中透過契約及罰金來約束社會行為，可能是他們那個階層日常生活習以為常的現象。男主角原先只是因為家貧而缺乏社交資本，但他本人仍然屬於長者階層的

<sup>109</sup> Seishi Karashima, *A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sutra* (Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2001), p. 226.

<sup>110</sup> Jan Nattier, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path According to the Inquiry of Ugra (Ugrapariprocchā)* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), pp. 22-31.

<sup>111</sup> Fišer 將兩者統稱為“setṭhi”，而 Chakravarti 則統稱為“gahapati”。見：Praha Ivo Fišer, “The Problem of the Setthi in Buddhist Jatakas,” *Archiv Orientalni* 22.2 (1954): 238-265; Uma Chakravarti, *The Social Dimensions of Early Buddhism* (Delhi; New York: Oxford University Press, 1987), pp. 65-93。

<sup>112</sup> Fišer 則分為“country setṭhi”及“city setṭhi”。見：Fišer, “The Problem of the Setthi in Buddhist Jatakas,” pp. 238-265。

<sup>113</sup> D. D. Kosambi, *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline* (London: Routledge and K. Paul, 1965), pp. 100-101, 168.

<sup>114</sup> 《賢愚經》本的醜女故事先是說要從豪姓居士種中求婿，最後尋「得一貧窮豪姓之子」，此「長者子」在拜見波斯匿王後，願意求娶公主。可見其編譯者將「居士種」及「長者子」代換而用。見：《賢愚經》卷2，頁357b。

一員，他所參加的社交場合則是印度社會中專屬於其階層的聚會。從現存經典的敘述也可以看出當時各階層有各階層的集會，很少有人無視階層混跡於不屬於自身的社交場合。因此筆者認為「立約罰金」是根植於印度種姓制度與貨幣經濟下的社交行為，與中國中古的社會與經濟有一定差異。

筆者分析《雜寶藏經》、現行梵本《百緣經》及律部中出現「立約罰金」情節的故事，認為「立約罰金」有其印度文化淵源。《雜寶藏經》所述如下：

於是諸人，共作要言：「後日更會，仰將婦來，有不來者，重譴財物。」遂復作會，貧長者子，猶故如前，不將婦來，諸人便共重加譴罰。貧長者子，敬受其罰。諸人已復共作要言：「明日更會，不將婦來，復當重罰。」如是被罰，乃至二三，亦不將來，詣於會所。貧長者子，後到家中，語其婦言：「我數坐汝為人所罰。」婦言何故？夫言：「諸人有要，飲會之日，盡仰將婦，詣於會所。我被王勅，不聽將汝以示外人，故數被罰。」婦聞此語，甚大慚愧，深自悼慨，晝夜念佛。<sup>115</sup>

為處理醜女缺席的問題，諸長者子一次又一次約定條款，強迫與會者攜帶妻子出席，但《雜寶藏經》的男主角宥於波斯匿王所命，不得將醜女示人，是故只能屢屢承擔罰款。此處有二點值得注意：其一，要言處罰的情節反映諸長者子應該有許多機會能見到彼此的妻子，因此男主角迴避攜醜女出席反而引起注意。其次，儘管屢屢立約罰金，但是男主角仍有不遵守規約，而不虞被驅逐出社群的勇氣。

在以階層劃分的封閉性聚會中，透過「立約罰金」以約束社交行為，是雅利安人（Aryans）之間常見的慣習。無論是刹帝利（kṣatriya）或商人之間，都可以看到以罰錢為約定，要求大家踐行某行為的情節。如刹帝利相約前往迎佛陀，如果有人不到就要罰金百兩。<sup>116</sup> 類似的情節在律部歷歷可數，試舉一例如下：

爾時跋難陀從一估客非時乞鉢，語言：「我今須鉢，可以見與。」答言：「大德小待！今諸估客會，若不及者，罰金錢五百。」跋難陀言：「我聞汝精進供給行道，而今云何捨功德業，先於俗事？」估客聞已，作是念：「正使被罰，要當先施。」便為買鉢與之乃往，遂不及期。眾人見已，皆言：「應罰！」估客言：「我不以私，違眾人制。沙門從我乞鉢，不能得

<sup>115</sup> 《雜寶藏經》卷2，頁457c。

<sup>116</sup> 後秦·佛陀耶舍（Buddhayaśas）、竺佛念等譯，《四分律》（T1428，第22冊），卷42，頁873c。

捨，故不及耳！」不信樂佛法者皆言：「為一沙門，公違眾制，正應苦罰！」即便罰之。估客既被罰已，便瞋恚言：「沙門釋子，不知時宜，小待不肯，使我被罰。」<sup>117</sup>

跋難陀（Upananda）是著名惡僧「六群比丘」之一，他們常常因行事欠妥，造成他人困擾，因而迫使佛陀制戒。<sup>118</sup> 這個故事就是在講解「乞鉢戒」（pātraparīstih）的由來，由於跋難陀在尚不需要新鉢的時候，向一商賈乞鉢，致使商人為買鉢給他，而耽誤前往商人之間的集會。該集會規定所有商人要準時與會，如果遲到的話，就必須罰錢五百，因此該商人只好咬牙付錢。此事引發輿論對沙門的批評，佛陀質問屬實後，頒布乞鉢戒，具體要求眾比丘只要自己的鐵鉢不到補綴五處缺損的地步，不得要求布施新鉢。

此處的商人集會亦屬於特定身分階層的封閉性聚會，成員默認必須遵守該社群的規章，違約者則會受到相應的懲罰。處罰的力度可以參考《百緣經》梵文本中的醜女故事，其立約罰金的單位是被稱為“purāṇas”或“panas”的銀幣，即十六雄國時期至孔雀王朝時期（Maurya Empire, 322-184 BCE）主要的交易媒介。而乞鉢戒故事中，商人違約一次所必須承擔的罰金，則約等於當時步兵的年薪，由於數額不小，影響惡劣，才引發輿論批評。<sup>119</sup>

漢譯佛典中的「長者子集會」，到了《百緣經》梵文本中，則改為地方上協會成員的集會，但是仍然保留了「立約罰金」的情節。波斯匿王急於為醜女尋找夫婿，<sup>120</sup> 他最後相中的人選是名為恆迦（Gaṅga）的商隊首領，因為恆迦來自外地，對醜女一無所知。與諸漢文本開誠布公地談判不同，梵文本中的波斯匿王在

<sup>117</sup> 南朝宋·佛陀什（Buddhajīva）、竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》（T1421，第22冊），卷5，頁34a。

<sup>118</sup> 屈大成，〈六群比丘再評價：以漢譯「根有部律」為基本資料〉，《正觀》（南投）94（2020）：69-117。

<sup>119</sup> 這段時期印度商品交易與貨幣經濟發達，不同政體及各地大商會都自行發行銀幣，如憍薩羅國及孔雀王朝前身之摩揭陀國（Magadha）都有自己的錢幣。以公元前三世紀的摩揭陀帝國為例，當時官員都以銀幣為薪水，Kosambi指出一年60銀幣可能為當時勞動者的基本工資；而訓練有素的步兵年薪則為500銀幣；國家給薪的最高標準則為48,000銀幣，即祭司、皇后、太子及軍隊司令等人的年薪。見：Kosambi, *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*, pp. 124-125, 152-157。

<sup>120</sup> 波斯匿王急於為醜女尋找夫婿一事，Muldoon-Hules認為屬於印度婆羅門文化的特色：女子應於月經來潮後三日內或三年後完婚，否則其家長會被視為犯下「殺害胚胎」（bhrūṇahatyā）的罪過。見：Muldoon-Hules, *Brides of the Buddha*, p. 143。

夜晚「視線受阻時」，讓醜女「全身佩戴著所有裝飾品」而出嫁，因此恆迦在隔天早上才發現自己的妻子是醜女。因遭受國王欺騙，又對醜女不待見，所以恆迦主動而非迫於王敕地將醜女鎖入深閨。<sup>121</sup>

恆迦對醜女外貌的輕視體現在幽閉醜女的行為上，他出於個人慚恥，拒絕攜妻子出席聚會。其夥伴對此不滿，故正式協議要求恆迦在下次聚會時，攜帶妻子一同出席，如果他仍然拒絕攜妻子與會，就必須繳納五百銀幣的巨額罰款：

這些成員 (goṣṭhika) 之間立了一項協議：「一個不帶妻子一起出門的人將向成員支付五百銀幣作為罰款。」恆迦回到家之後，進入悼念室 (śokāgāra) 托腮沉思。他心生一個念頭：「我最好支付罰款，不要讓她出現在他們面前。如果他們看到我們在一起，我會被嘲笑。」之後，恆迦鎖上門，帶著五百銀幣作為罰款，便跟著協會成員出門了。<sup>122</sup>

引文中對應協會成員的字為 “goṣṭhika”，本意為 “a company” 或 “a member of a friendly group or committee or assembly”。學者過去多將之翻譯為「行會成員」，<sup>123</sup> 筆者之所以改譯為「協會」，是因為 “goṣṭhī” 在性質上與十六雄國時期極具影響力的「行會」(śreṇī) 不同，後者為專業分工明確的行業組織，而前者尚多用以指代因特定目的而組織的臨時委員會，其中的成員不一定全為同業者。<sup>124</sup> 波斯匿王的舍衛城 (Śrāvastī) 位於南、北兩條商路的交會處，如恆迦這類來往於南、北兩條主要商路的商人則被稱為 “sathavāha”，泛指長途貿易商或特指商隊首領。<sup>125</sup>

<sup>121</sup> Muldoon-Hules, “Brides of the Buddha and Other Stories,” p. 144.

<sup>122</sup> Vaidya, *Avadāna-śataka*, pp. 197-198.

<sup>123</sup> Muldoon-Hules 可能取後者之義，將此字翻譯為 “guild members”，即「行會成員」，強調商人同業公會成員的屬性。不獨 Muldoon-Hules, Waldschmidt 亦將此字理解為行會成員。在吐魯番出土八世紀梵文文獻 SHT 1186 中，Waldschmidt 將編號為 a 的殘片（原為 Lü d）正面第五行一個殘缺的字詞辨識為 “go[sth]i/k[a]”，並將其翻譯為德文 “Gildengenossen”，也就是「行會中的夥伴」或「行會成員」之意。見：Muldoon-Hules, “Brides of the Buddha and Other Stories,” p. 144; Waldschmidt, “Bemerkungen Zu Einer Zentralasiatischen Sanskrit-Version Des Virūpāavadāna,” pp. 344。

<sup>124</sup> Kosambi, *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*, pp. 174-176；林承節，《印度史》（北京：人民出版社，2004），頁 24-26, 78。

<sup>125</sup> Kosambi, *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*, pp. 111-112, 122-125; Jason Emmanuel Neelis, *Early Buddhist Transmission and Trade Networks: Mobility and Exchange within and Beyond the Northwestern Borderlands of South Asia* (Leiden; Boston: Brill, 2011), pp. 25, 183-228. 目前學界共識為 “sathavāha” 為中古史籍中「薩甫」、「薩薄」、

考慮到恆迦並非舍衛城本地居民，而是從印度南道商路穿越德干高原（Deccan Plateau）北上的客商，<sup>126</sup> 他在舍衛城的社交圈，應是以南來北往的行商與本地商人交流為主的協會，而非純粹地緣性的社群，也不一定是同業公會，故筆者認為將“goṣṭhika”譯為「協會成員」更能反映其社會屬性。

恆迦所參加的聚會與一般長者子的集會有顯著差異，前者應是行商在不是自己出身的市鎮內建立關係網的平台，因此與其他成員交流對其事業發展至關重要。相比之下，《賢愚經》及《雜寶藏經》所謂「長者子」，指的是其父將土地資本轉投資於商業致富而取得社會地位的那批人，其聚會就是他們在其父取得顯著社會地位的那個市鎮內所舉行的日常交遊集會，反映的是一種穩固本地社會地位的交際活動。從社交網絡的角度來看，兩者具有本質性的不同。

無論是長者子集會或行商聚會，均意味著男主角的社交場合為帶有階級特色的封閉性聚會；此外，《雜寶藏經》的譯者還以「共為親友」一句來鋪陳男主角和與會者之間的私人關係。「親友」同樣是漢語本有詞，指「親戚朋友」時，「親」做為名詞使用；但在秦漢至中古時期，「親友」做「親密朋友」之用例更多，「親」在此處做形容詞用。<sup>127</sup> 無獨有偶，玄奘主持翻譯的《大毘婆沙論》中的醜女故事，亦稱男主角來往的對象為「親知」、「密友」及「朋類」：

有長者子，財位喪失……降嬪以禮，密令歸第。其人慚恥，出則關鑰，親知莫見。有諸密友，責言：「何故不示我妻？」長者子言：「何遽之有？」眾人怪其推延，遂共立約：「却後七日，各將室家，會某園林，歡娛讌賞，違者當罰，金錢五百。」至第七日，皆如所約。唯長者子，不將婦來。自恃財富，任罰多少。……時彼朋類，既見其人，不將妻室，便醉以酒，竊其戶鑰，共往其家。<sup>128</sup>

---

「薩保」、「薩寶」之語源，其詞隨佛教傳至中亞地區，後隨粟特人入華，逐漸於唐代成為中國管理僑民外來宗教與政務的官名。見：羅丰，〈薩寶：一個唐朝唯一外來官職的再考察〉，氏著，《胡漢之間：「絲綢之路」與西北歷史考古》（北京：文物出版社，2004），頁248-279。

<sup>126</sup> Vaidya, *Avadāna-sātaka*, p. 197; Muldoon-Hules, “Brides of the Buddha and Other Stories,” p. 143.

<sup>127</sup> 如周亞夫（d. 143 BCE）等人與張釋之「結為親友」或北魏元子華（d. 537）之長史鄭子湛，史稱其「是子華親友」。見：《史記》卷102，〈張釋之傳〉，頁2755；唐·李延壽，《北史》（北京：中華書局，1974），卷15，〈元子華傳〉，頁548。

<sup>128</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷114，頁592c。

男主角出於個人慚恥，將醜女鎖在深閨之中，諸密友出面指責男主角不介紹妻子給他們認識，男主角先是以時間匆忙，來不及安排為藉口。諸密友認定他在拖延時間，於是一起立約要求於七日後舉行聚會，與會者均須與妻子聯袂出席，否則罰金五百錢。這樣看來，「立約罰金」是以契約的強制力，避免男主角再度找藉口拖延；另一方面，則暗示介紹妻子給諸親知認識是維持這個小社群之親密性應當應分之事，無法完成者必須加以處罰。也就是說，「立約罰金」一節之存在，反映的是一個特定身分集合的社群存在，其親密性由共同規約所維繫，因此男主角必須遵守該社群的規約，以維持成員身分。

在無法進行梵漢對勘的情況下，很難確切解釋為何《雜寶藏經》指出男主角與其他長者子「共為親友」，《大毘婆沙論》將男主角來往的對象稱為「親知」、「密友」及「朋類」，但《賢愚經》及《百緣經》卻缺乏類似的描述。不過考慮到《雜寶藏經》及《大毘婆沙論》是兩部獨立引進的經書與論書，兩者之間沒有交互影響關係，翻譯的時間也相差數百年，再加上玄奘譯場對翻譯《大毘婆沙論》準確性的要求，《雜寶藏經》及《大毘婆沙論》都將男主角及與會者之間的關係理解為「密友」，應該並非偶然或碰巧，而是其文本來源原本就有的敘述。

此外，漢譯佛經中「親友」一詞十分常見，意指「親密朋友」。<sup>129</sup> 例如竺法護所譯之《生經》曾記載了一則鼈與猴為友的寓言故事，說他們「以為知友，親親相敬，初不相忤」「結為親友」，但後來雙方受鼈之配偶挑撥而反目，猴責備鼈並與之斷交：「共為親友，寄身託命；而還相圖，欲危我命。從今已往，各自別行。」<sup>130</sup> 也就是說，鼈與猴原本的情誼十分深厚，是那種可以交托性命的信賴關係，這種友誼就是所謂的「知友」或「親友」。求那跋陀羅（Gunaḥhadra, 394-468）所譯之《過去現在因果經》曾言：「二人互共以為親友，極相愛重」；<sup>131</sup> 約

<sup>129</sup> 是故 William Edward Soothill 及 Lewis Hodous 將「親友」解釋為“an intimate friend”。見：William Edward Soothill and Lewis Hodous, *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index* (Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2014), p. 450。《佛光大辭典》所提供的解釋為「正直有德之人，亦即能教導正道之人」，也就是把「親友」當做「善知識」的同義詞，但細察經書語脈，筆者所引之用例解為「親密友人」可能更貼近故事本意。見：「佛光大辭典線上查詢系統」（[https://www.fgs.org.tw/fgs\\_book/fgs\\_drser.aspx](https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx)，讀取 2025.01.11）。

<sup>130</sup> 西晉·竺法護（Dharma-rakṣa）譯，《生經》（T0154，第3冊），卷1，頁77a。

<sup>131</sup> 南朝宋·求那跋陀羅（Gunaḥhadra）譯，《過去現在因果經》（T0189，第3冊），卷4，頁652a。

成書於五世紀的《別譯雜阿含經》則有：「彼是我親友，我亦與彼昵。」<sup>132</sup> 因此可以確認「親友」之義在佛經的語境中帶有親昵愛重的成分。

《賢愚經》及《百緣經》均有「親友」的用例，<sup>133</sup> 可見其譯者並非不知「親友」之義，之所以在其醜女故事中不見「親友」的用例，可能是其文本來源對此不置一詞，或是編譯者有意的迴避或清除，這可能與譯者的文化預設或傳播語境有關。如前所述，立約罰金的存在暗示了某種私密但具有集體認同感的圈層關係，該情節不僅表現社群的約束力，也表明男主角與其他成員間的密切來往。在此脈絡中，「親友」不一定僅為私人感情的表述，更可理解為特定社會身分及其社交網絡的一部分。因此當《賢愚經》及《百緣經》的譯者選擇刪除「立約罰金」相關敘述之際，也可能因為文本中已失去表現該類社群關係的情境，而一併省略原文「親友」的用語也未可知。

值得注意的是，醜女譬喻故事中男主角的社交聚會，採用與會者夫妻聯袂出外赴約的形式。《大毘婆沙論》直言是於某個園林中相聚，亦即《百緣經》梵文本及 SHT 1186 殘片中“udyānam”所指，其原型為“udyāna”，義為「出遊場所」，後延伸指「花園」等遊憩之地。<sup>134</sup>《賢愚經》、《百緣經》漢文本及《雜寶藏經》雖未明言，但「夫婦俱詣」、「夫婦共來」及「諸長者子婦皆來集會」等用語，也暗示聚會地點為家宅之外的公共社交空間。這種夫妻與朋友、親屬、家人一同至戶外園林遊賞的社交型態，在印度佛教譬喻文學中數見不鮮；<sup>135</sup> 然

<sup>132</sup> 佚名譯，《別譯雜阿含經》（T0100，第2冊），卷9，頁442c。

<sup>133</sup> 《賢愚經》有六個用例，分布於五個卷次。《撰集百緣經》則有十九個用例，分布於六卷之中。這兩部譬喻佛典均收錄「二梵志共受齋」的故事，故事中有一條龍要求守園人帶話給國王，《賢愚經》作：「吾及王本是親友，乃昔在世俱為梵志，共受八齋，各求所願。汝戒完具，得為人王；吾戒不全，生於龍中。」《百緣經》則作：「我及王，昔佛在世，本是親友，俱作梵志，共受八齋，各求所願。汝戒完具，得作國王；吾戒不全，生在龍中。」兩相對照可知《賢愚經》及《百緣經》均有「親友」作「親密朋友」的用例。見：《賢愚經》卷1，頁353c；《撰集百緣經》卷6，頁233b。

<sup>134</sup> Muldoon-Hules 指出“udyāna”做為名詞，可以指「出遊之舉」或「花園」，後者即為「出遊場所」的衍申義。她在醜女故事的英譯本中，選擇翻為「出遊之舉」，但如果她略解中文，對照《大毘婆沙論》的版本，就可以確知“udyānam”實指「到花園」或「到園林」。見：Muldoon-Hules, “Brides of the Buddha and Other Stories,” p. 144。

<sup>135</sup> Waldschmidt, “Bemerkungen Zu Einer Zentralasiatischen Sanskrit-Version Des Virūpāavadāna,” pp. 348-349.《百緣經》亦可見類似情節，如〈身有梅檀香緣〉：「將諸親友而行遊戲，漸次往到尼拘陀樹下，見佛世尊，三十二相、八十種好，光明普曜，如百千日，心懷歡喜。」見：《撰集百緣經》卷7，頁235a。

而妻子邁出家戶與丈夫的朋友出遊社交，並非中國中古習見的現象。《賢愚經》的編譯者可能基於文化適應而模糊聚會地點，《百緣經》的編譯者則改以更貼近中國社會文化的用語來替換，如以「邑會」這種中國鄉村社會定期舉行的戶外男女聯歡飲宴來指代男主角的社交場合，反映了翻譯過程中的在地化調整。

為了進一步闡明以立約罰金要求男子攜妻赴會一節，為何與中國中古的性別與交際文化格格不入，筆者將於下節聚焦討論中古士人的社交文化。在中國中古的社會中，無論士人或庶民皆不會以「立約罰金」的方式來要求妻子出席丈夫的宴會。妻子通常亦不會陪同丈夫出席一般的娛樂性宴會，除非適逢特定場合，如社邑節慶、婚喪禮或少數密友間的家宴。<sup>136</sup> 因此在敦煌本醜女故事改編的過程中，講述者放棄了立約罰金及偷盜鑰匙這種饒富趣味的情節，而以中古新興的「廣坐呈妻」風俗去解釋醜女出席男主角社交場合的必要性及賓客見妻的必然性。

## 陸·廣坐呈妻：表示親密的社交風俗

目前所見敦煌本醜女故事並未出現「立約罰金」的情節，而是將男主角的社交場合結合魏晉以來的新興風俗，代換成丈夫要求妻子出席的私人飲宴。這類新風氣在魏晉南北朝的文獻中歷歷可數，或稱為「升堂見妻」、「入室視妻」，或稱為「命婦出宴」。<sup>137</sup> 本文以七世紀時李恕的用語「廣坐呈妻」來通稱並進行討論。<sup>138</sup>

魏晉南北朝的士人舉行宴集時，因缺乏酒樓、飯店等公共交際空間，往往選擇主辦人的家宅或園林為主要活動場所，<sup>139</sup> 主人會根據與客人之間的關係及該

<sup>136</sup> 如《賢愚經》蒙文本便將男主角的社交場合改為蒙古親王之婚禮，因此所有與會者都受邀與妻兒一同赴會。見：Stanley Frye, *The Sutra of the Wise and the Foolish (Mdo Bdzans Blun), or, the Ocean of Narratives (Üliger-ün Dalai)* (Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 1981), p. 35。

<sup>137</sup> 晉·陳壽撰，南朝宋·裴松之注，《新校本三國志》（北京：中華書局，1959），卷46，〈孫策傳〉，頁1104；卷22，〈衛臻傳〉，頁647；晉·葛洪撰，楊明照校箋，《抱朴子外篇校箋》（北京：中華書局，1991），卷25，〈疾謬〉，頁623-624。

<sup>138</sup> 唐·李恕，〈戒子拾遺十八篇〉，宋·劉清之編，《戒子通錄》（收入《景印文淵閣四庫全書》第703冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷3，頁22b。

<sup>139</sup> 甘懷真指出六朝（222-589）的社交場所通常在特定社交領袖之住處，故可視其為一種公共

會面的重要性來安排宅內招待的場所。一般而言，內室並不是社交空間，但也有些人會選擇在內室或內堂招待朋友，以表現朋友間極致的親近。在此脈絡之下，只有親近的朋友或彼此有意建立更深一層關係的人，才會被允許與主人的妻子共同飲宴。

「廣坐呈妻」的習俗起自漢末京師，至遲於兩晉之交，流風及於建康，被視為京城社會的社交技巧。妻子出席丈夫的宴會被視為表達親密關係的一種方式，象徵著主人接納特定賓客進入其核心朋友圈。儘管此種互動模式有利於社會菁英深化彼此之間的聯繫，但私宴這種平凡的場合，卻因妻子的出席而成為士人爭議的焦點。現存關於「廣坐呈妻」的史料，多半都是當時知識分子對這項習俗的批評，他們視妻子的出席為一種性別越界，因此認為這類聚會是道德敗壞和社會衰退的表徵。然而幾世紀以來不絕如縷的批評，反而從另一面印證此風俗在社會上強韌的生命力，作為上流社會展示男性親近關係的一種方式，「廣坐呈妻」並未因指責而式微。

兩晉之交的葛洪（283-343）曾經在其作《抱朴子》中，視「廣坐呈妻」為一種性別亂象，並以之為地方士族盲目追隨京城風尚的實例：

然落拓之子，無骨鯁而好隨俗者，以通此者為親密，距此者為不恭，誠為當世不可以不爾。於是要呼憤雜，入室視妻，促膝之狹坐，交杯觴於咫尺，絃歌淫冶之音曲，以詭文君之動心。載號載呶，謔戲醜褻，窮鄙極黷，爾乃笑亂男女之大節，蹈〈相鼠〉之無儀。……然而俗習行慣，皆曰此乃京城上國，公子王孫貴人所共為也。<sup>140</sup>

葛洪代表的是社會上保守派的看法，堅持男女之間不應直接進行互動，男女接觸唯一正當的理由是繁衍後代，而且這種接觸應限於特定的時間與場合。即使是手足和夫妻這類足夠親密的關係，也應該把握交往的分寸，那麼更加疏遠的關係不言而喻地必須避免直接往來。<sup>141</sup> 與此相對，奉行這種交際風俗的人，為體現親近愛重的氛圍，通常會邀請其妻一同參與在相對私密的空間所舉行的飲宴，女主人甚至坐得離賓客很近，還會互相勸酒、共同聽曲、大聲談笑。但在葛洪看來，

---

場所。見：甘懷真，〈魏晉時期的安靜觀念〉，氏著，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2004），頁 129，原載《臺大歷史學報》（臺北）20（1996）。

<sup>140</sup> 《抱朴子外篇校箋》卷 25，〈疾謬〉，頁 623-624。

<sup>141</sup> 《抱朴子外篇校箋》卷 25，〈疾謬〉，頁 615-616。

這是小人以狎慢作風表達關係密切的作法，他認為若是志同道合的君子之交，「何必房集內讌，爾乃款誠，著妻妾飲會」，然後才算得上是情深意切呢？<sup>142</sup>

雖然奉行和批評這兩種立場背道而馳，然而「廣坐呈妻」事實上並未挑戰性別隔離的社會規範，而是基於相同規範邏輯的另一種人際互動形式。換句話說，正因為社會分工及交際空間上均存在男外女內的性別區隔，當非家庭成員的男性得以跨越男女之別的藩籬，在私宅拜見他人之妻時，才會被認為他們與主人的關係比那些恪守禮制的客人更為親近。據葛洪的記載，兩晉之交，南方地方上的次等士族通過遵行這樣的社交習俗，來表示他們能夠掌握洛陽那種京城社會的社交方式，筆者認為這種優越感也有助於鞏固他們在地方社會的地位。

父子、夫妻及朋友之間親密感的建立與確認，是二世紀末到四世紀初出現的新式社會關係。余英時認為這是因為當時禮制所要求的理想社會關係正面臨崩潰危機，對「情」的重視逐漸取代禮法原有的地位。<sup>143</sup> 可以想見拒絕「廣坐呈妻」的交際方式，反而容易招致輿論批評。從圈內人的眼光來看，「以通此者為親密，距此者為不恭」。圈內人的拒絕是對圈子內交際規則的不順服；若為圈外人，則是對彼我之間的認識不充分，提出了不恰當的要求。

「廣坐呈妻」可能是一種失禮的要求，可舉南朝梁（502-557）的尚書僕射徐勉（465-535）為例。徐勉用事期間主要約當梁武帝普通年間（520-527）及大通年間（527-529），當時的尚書令為袁昂（461-540），是尚書省名義上的主官。<sup>144</sup> 大約在大通年間的某一日，徐勉赴袁昂家中舉辦的私宴，在賓主盡歡之際，徐勉要求袁昂的「內人」出來為賓客勸酒。袁昂起初無視徐勉的提議，無奈徐勉苦

<sup>142</sup> 《抱朴子外篇校證》卷 25，〈疾謬〉，頁 624。

<sup>143</sup> 余英時，〈名教危機與魏晉士風的演變〉，氏著，《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版公司，1980），頁 329-372，原載《食貨月刊》（臺北）9.7/8（1979）：247-268。

<sup>144</sup> 天監十八年（519），袁昂為尚書令，王暕（477-523）復為尚書左僕射，徐勉進為尚書右僕射。普通三年（522），王暕自外郡復為尚書左僕射，袁昂為丹陽尹。普通四年（523）袁昂復為尚書令；同年尚書左僕射王暕過世，左僕射自後久缺。普通八年（527），春正月徐勉除尚書僕射。中大通三年（531），可能是應徐勉屢次求解職，梁武帝將何敬容（d. 549）進為尚書右僕射。中大通五年（533），袁昂自中書令移特進，何敬容除尚書左僕射，可能直至此時，徐勉方如願自尚書僕射解職，移授特進。見：唐·姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，1973），卷 2，〈武帝紀〉，頁 59；卷 3，〈武帝紀〉，頁 67, 72, 75, 78。

求，袁昂只得令人請出其內人。在其內人即將從內宅出來會客時，<sup>145</sup> 袁昂告訴徐勉：「我無少年，老嫗並是兒母，非王妃母，便是主大家，今令問訊卿。」徐勉大吃一驚，立即放棄了此前的請求。<sup>146</sup>

徐勉的要求之所以不得體，必須從袁昂與徐勉的關係來看。袁昂為南朝齊（479-502）舊臣，入梁後戰戰兢兢，梁武帝看重其舊族高門的出身，對其大加優禮，任用為相當於相位的尚書令，不過卻以腹心次等士族徐勉任尚書僕射處理機要。<sup>147</sup> 就兩者的出身與職掌而言，雖有上下之名，實享分庭抗禮的地位，在官場上屬於兩種不同的圈子，兩人恐怕也並非好友。以此背景為前提，徐勉鏗而不舍地邀請袁昂內人赴宴，實屬失禮。「廣坐呈妻」可能在當時的京城中甚為風行，且徐勉長期大權在握，多為席上眾人奉承的對象，因而對妻出勸酒一事不以為怪。然而細究可知，袁昂無論家世及官位皆在徐勉之上，若非志同道合，本無必要特意與之修好。袁昂推卻不過時，表面上順應徐勉之請，實際上卻向皇權借力施壓，強調自己所請來的「內人」都是袁氏子嗣的生母，這五、六人若非王妃之母，就是公主之姑，暗示徐勉自行掂量自己是否擔得起她們所敬的一杯酒。<sup>148</sup> 「廣坐呈妻」既然是展現親密關係的一種交際方式，袁昂的婉拒實際上等同於拒絕徐勉進入其核心的朋友圈。

徐勉視「廣坐呈妻」為理所當然一事，暗示「廣坐呈妻」在六朝的流程度；而入唐之後，「廣坐呈妻」依然是時人習以為常的社交行為。唐中宗朝（r. 684, 705-710）的縣令李恕曾經在其家訓中寫到：

---

<sup>145</sup> 原文謂其內人始至「齋閣」，應為「後宅日常起居的院落門口」，暗示她們即將從內宅至袁昂會客處，其會客處很可能即袁宅之中堂。關於「齋閣」的討論，見：龐博，〈建築、空間與制度：兩晉南朝的「齋」〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》第43輯（上海：上海古籍出版社，2021），頁29。

<sup>146</sup> 唐·李延壽，《南史》（北京：中華書局，1975），卷26，〈袁昂傳〉，頁713。

<sup>147</sup> 祝總斌，《兩漢魏晉南北朝宰相制度研究》（北京：北京大學出版社，2017，再版），頁184-188。

<sup>148</sup> 雖然袁昂的例子包含妻妾，但由於妻妾地位的差別，實際上與「內」的觀念相應者，乃是正妻，之所以引起爭議，乃是因為預設應以後堂或內室為主要活動空間的妻子，被要求到中堂或外齋出席有外男的聚會，在此脈絡中，妾侍只是陪同性質，並不是爭議的焦點。關於妻妾地位的差別，可見：Debby Chih-Yen Huang, and Paul R. Goldin, "Polygyny and Its Discontents: A Key to Understanding Traditional Chinese Society," in *Sexuality in China: Histories of Power and Pleasure*, ed. Howard Chiang (Seattle: University of Washington Press, 2018), pp. 16-33。

升堂拜母，心所未通；廣坐呈妻，理尤不可。人之家法，難易不同。在於吾心，以難勝易，與其輕易，寧可從難。<sup>149</sup>

「升堂拜母」及「廣坐呈妻」均為中古士人用以建立並維繫親近感的新興禮俗，所謂「升堂拜母」，指的是士人邀請看重之人上堂與母親飲宴的行為，象徵性地表示視對方為自己的心腹之交，信任親近如同結義兄弟，所以才會引介給母親認識。<sup>150</sup> 無論是「升堂拜母」或「廣坐呈妻」，在李恕看來均屬無稽的社交行為。前者令他感到於心不安，後者則違反男女大防。然而這兩種風俗在唐代十分流行，以致李恕在撰寫家訓時，已然預見要求李家子弟拒絕「升堂拜母」或「廣坐呈妻」的行為，可能會為其子弟帶來社交困擾。儘管如此，他仍然堅持要求自家子弟不應隨波逐流，必須堅守禮法，對抗流俗，以維護男女有別的倫理觀念。

據劉清之（1134-1190）撰寫的序言，李恕的家訓旨在教育李氏家族中的所有男女成員，故不單是李氏子弟，包括其兒媳也必須繕寫此家訓，以便更加深刻地銘記其中的警示與建議。<sup>151</sup> 不過從這一條在整篇家訓中的位置，可以看出李恕是寫給家中子弟看的，顯然他認為「升堂拜母」或「廣坐呈妻」是否施行，關鍵在於主人怎麼解讀與賓客之間的關係，家中婦女只是被動配合主人進行社交。

李恕對「升堂拜母」及「廣坐呈妻」的否定，與其要求家族中的女性對外人保持社交隔離一脈相承。李恕認為，婦人最為珍貴的品德是貞靜。他寫道：

婦人之德，貴在貞靜。內外之言，不出閨闈。鄭衛之音，尤非所習。游娛之樂，無以寬懷。夫若東西，家無耆舊。年少子幼，慮遠防微。家具無假於人，饋獻杜而弗納。心懷廉謹，外絕交通。衣食斟酌，常令備足。披尋譜牒，記憶親姻；戚屬尊卑，吉凶周至。方為內範，念勛前規。<sup>152</sup>

他要求家族婦女在閨門外慎言，不應耽溺於音樂或遊賞。若是不幸成為寡婦，家中又恰無撐門戶的長輩，則應保持幽居，避開必須與外人交通的情況。

雖然李恕的描寫大概只是他個人的理想，唐人應該不至於普遍限制家族女兒的居處行止，但是無庸置疑，唐代男子之間一般聚會，不會默認妻子的出席，妻

<sup>149</sup> 李恕，〈戒子拾遺十八篇〉，劉清之，《戒子通錄》卷3，頁22b。

<sup>150</sup> 鄭雅如，〈齊梁士人的交遊——以任昉的社交網絡為中心的考察〉，《臺大歷史學報》（臺北）44（2009）：72-73；Chih-Yen Huang, "More than Friends: Gender, Space, and Interpersonal Relations in Medieval China, 3<sup>rd</sup>-10<sup>th</sup> Centuries" (PhD diss., University of Pennsylvania, 2021), pp. 19-56。

<sup>151</sup> 李恕，〈戒子拾遺十八篇〉，劉清之，《戒子通錄》卷3，頁17a。

<sup>152</sup> 李恕，〈戒子拾遺十八篇〉，劉清之，《戒子通錄》卷3，頁22a。

子一般也不會越過丈夫獨自出席男人的宴會。例如牛僧孺（779-848）所撰寫的《玄怪錄》中，曾經描寫章仇兼瓊（d. 750）慫恿其妻舉辦宴會，廣邀轄下女郎，而他則在帷幕後悄悄觀察他意欲納妾的對象。<sup>153</sup> 可見男客與女客一般是分開宴請的。

如果妻子無故赴男女雜坐的飲宴，則屬於十分不恰當的行止。一說為白行簡（776-826）所作的〈三夢記〉中，第一夢即為劉幽求（655-715）於返家途中撞見妻子的夢中身參加男女混雜的飲宴：<sup>154</sup>

劉俯身窺之，見十數人，兒女雜坐，羅列盤饌，環繞之而共食。見其妻在坐中語笑。劉初愕然，不測其故久之，且思其不當至此，復不能捨之，又熟視容止，言笑無異。將就察之，寺門閉不得入。劉擲瓦擊之，中其壘洗，破迸走散，因忽不見。<sup>155</sup>

這段敘述清楚地描寫劉幽求的心理掙扎：他從來沒有想像過會目睹妻子與別的男子雜坐聚會，一時半會反應不過來。反應過來後，開始思考原因，卻百思不得其解。轉念一想，又覺得以妻子的為人不應該會做出這樣的事情。思及至此，他又無法無視發生的可能性，所以仔細端詳對方的容貌舉止，發現對方的表現實跟自己的妻子無異。在他想進一步查看的時候，卻無意間擲瓦將此場景破壞。

劉幽求在故事中百轉千迴的心思，顯示唐人認為妻子在沒有丈夫陪伴的情況下，出席男女雜處的場合，是相當匪夷所思的事情。這種心態恐怕並非〈三夢記〉作者一人所有，至少是九世紀時唐代士人普遍的想法。段成式（d. 863）曾經舉劉幽求見妻為例，說明某些特殊夢境下，夢中身可以為人所見。<sup>156</sup> 此舉顯示劉幽求撞見妻子在夢中與男子雜處，是當時廣為人知的典故，段成式甚至不必在文章中細說。此外，〈三夢記〉之外，目前亦存有兩篇結構與內容非常相像的唐傳奇，即據信為薛漁思於九世紀時撰寫的《河東記》中所收錄的〈獨孤遐

<sup>153</sup> 唐·牛僧孺撰，姜云、宋平校注，《玄怪錄》（上海：上海古籍出版社，1985），卷3，〈李洎言〉，頁78-81。

<sup>154</sup> 關於〈三夢記〉作者的討論及劉幽求妻流傳版本問題，見：陳晟平，〈「觀夢」與「夢觀」——以〈三夢記〉劉幽求故事、《河東記·獨孤遐叔》及《纂異記·張生》為探討重心〉，《東華中國文學研究》（花蓮）4（2006）：93-99。

<sup>155</sup> 汪辟疆，《唐人傳奇小說》（臺北：世界書局，2014，再版），頁159。

<sup>156</sup> 唐·段成式撰，許逸民校箋，《酉陽雜俎校箋》（北京：中華書局，2015），前集卷8，頁681。

叔)，<sup>157</sup> 以及九世紀李玫所作的〈張生〉，收於其書《纂異記》內。<sup>158</sup> 相較於劉幽求的謹慎，獨孤遐叔及張生的脾氣就要暴躁許多。前者憤怒之餘，隨手持磚即向宴席砸去；<sup>159</sup> 後者甚至特意將瓦片投在惡少及妻子頭上。<sup>160</sup> 他們激烈的情緒反應及所展露的攻擊性，正說明唐代妻子通常不會在丈夫沒邀請的情況下，獨自出席男性的社交場合。

反過來說，若未受主人邀請，而逕與其家眷相見，則是非常唐突的事情，葛洪批評做出此事的人為「輕薄之人」，認為他們的行為相當於打著賓客名號的劫掠。<sup>161</sup> 李復言（775-833）的《續玄怪錄》則收錄另一則故事，敘述唐代元和年間（806-821）的兩位進士，一同借住在同州（今陝西大荔縣一帶）一郡功曹之私第，因夜晚發現正堂裡有動靜，因此未獲借住正堂的住戶允許，逕自突入對方的居處，撞破了對方與家眷的夜宴。該女郎立即避入西廂帷中，其侍婢亦隨之而入。女郎在帷後批評兩位進士：「是何兒郎？突衝人家！」待他們避出之後，即大肆抱怨：「風狂兒郎，因何共止？古人所以卜隣者，豈虛言哉！」<sup>162</sup> 認為這兩位未經允許闖入別人內宴的進士，行為太過放蕩，不是可交之人。故事中女郎與兩位進士互相退避的行為，顯示在一般情況之下，唐代女性不宜隨意與外男相見。

基於以上所述，不難想像對唐人而言，妻子受邀赴會具有獨特的社交意義，這一點在杜光庭（850-933）所作的〈虬髯客傳〉中亦得到鮮明的體現。<sup>163</sup> 故事描述了五場飲宴場景，從中可見唐人對性別分際的考量及隨關係變化而調整的社交模式。首次飲宴發生於靈石（今山西晉中），虬髯客未經許可闖入李靖（571-649）所租旅舍，意外撞見正在梳頭的紅拂女張氏。此舉引發李靖的怒火，直到紅拂女從中調解，提議三人結為兄妹，並主動邀請虬髯客落坐共食，才巧妙地化解衝突，為三人日後的交往奠定基礎。第二次及第三次飲宴則在劉文靜（568-619）在太原的宅邸，僅李靖陪同虬髯客拜會李世民，紅拂女並未出席。直到第

<sup>157</sup> 王夢鷗，《唐人小說研究·四集》（臺北：藝文印書館，1978），頁90。

<sup>158</sup> 王夢鷗，《纂異記與傳奇校釋》（臺北：藝文印書館，1971），頁8-15。

<sup>159</sup> 宋·李昉等奉敕編，《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，1975），卷281，頁2244-2245。

<sup>160</sup> 王夢鷗，《纂異記與傳奇校釋》，頁28-30。

<sup>161</sup> 《抱朴子外篇校箋》卷25，〈疾謬〉，頁622。

<sup>162</sup> 唐·牛僧孺撰，姜云、宋平校注，《續玄怪錄》（上海：上海古籍出版社，1985），卷3，〈竇玉妻〉，頁185。此篇故事或收於《玄怪錄》，見同書頁187。

<sup>163</sup> 汪辟疆，《唐人傳奇小說》，頁266-276。

四次飲宴，地點轉至京城馬行東酒樓，由虬髯客出面邀請李靖與張氏一同與其友會飲。兩相對照可知，不熟的男性初次會面時，妻子一般不會隨行。但若是關係近密者正式提出邀請，又有丈夫陪同，唐人則可以接受偕同妻子與外男飲宴。

第五次會面尤為關鍵，虬髯客準備向李靖夫妻告別，並將其財產交付給兩人所用，遂鄭重邀請他們至其私宅赴宴，並事先言明將於席間引介其妻。宴會當日，李靖與張氏到達虬髯客的宅邸後，先是被延入重門，次於東廳更衣，之後虬髯客之妻出面拜會，再延入中堂對饌行酒，方方面面都極盡能事。虬髯客安排家人引入李靖夫婦，暗示會客地點在中門之內；選擇在中堂設宴，則彰顯他對李靖與張氏的尊重。李靖夫婦在侍女協助更衣後，方得見虬髯客夫婦，更凸顯此次會面的重要性；而虬髯客之妻自內出拜，則進一步表現他們對李靖與張氏的深厚情誼。

虬髯客對最後一次會面的鄭重其事，實與其初次見面的冒犯舉動形成強烈的對比。虬髯客雖然隨意唐突他人女眷，但自己的妻子卻絲毫不容他人輕慢。他不僅提前發出邀約，還特意選擇在內宅而非酒樓設宴，可見他十分慎重地區隔外賓與家眷的接觸，只有在足夠信任與親密的基礎上，方可升堂見妻。虬髯客的安排顯示在男女有別的性別規範下，妻子的出席及其出席的方式，均與賓主之間的親疏密切相關。「廣坐呈妻」並非是不知所的社交行為，實際上此風俗反映出中國中古士人對於夫妻共同社交的重視及對親密關係的理解。

耙疏以上史料可知，中國中古主要以家宅為交際空間，但夫妻聯袂招待男性賓客或一同赴約，並不是當時性別文化常見的情境。妻子不需要出席一般男性的社交場合，賓客即便到主人宅中飲宴也不預期會與女主人相遇。在丈夫不知情或未允許的情況下，妻子與外男飲宴更是時人難以接受的情境。以此背景為前提，唯一合理化妻子出席飲宴的理由是「廣坐呈妻」的風俗，主人為了展現對賓客的親近愛重或示好，因而介紹妻子給賓客認識。可見敦煌本醜女故事之所以要用「廣坐呈妻」的風俗來代換譬喻故事中夫妻聯袂外出與會的情節，就是為了讓醜女故事適應在地文化，合理化醜女見客的場景，筆者將在下一節對此展開討論。

## 柒·妻出勸酒：醜女故事於敦煌的在地改編

本節指出「廣坐呈妻」之流風及於十世紀的敦煌，被融合進醜女緣起的文本中，並與敦煌私社的坐局席活動相結合，成為男主角主要的社交場景。

敦煌本波斯匿王醜女故事目前共發現五種寫本，高井龍使用內證辨認出個別寫本的年代，明確指出 S.2114V〈醜女金剛緣〉及 P.3592V 約為公元八世紀以後的作品，而 S.4511〈金剛醜女因緣一本〉、P.3048 之〈醜女緣起〉及 P.2945V 所寫之〈醜女金剛緣〉均為十世紀的作品，其中 P.3048 被判定完成於 982 年之前，P.2945V 的定年則精確至 923 至 924 年。在五種寫本中，高井龍認為 S.2114V、S.4511、P.2945V、P.3592V 這四個抄本在內容上大體相同，而 P.3048 則進行許多改寫，包括序文和韻文的添加等等。<sup>164</sup> S.4511〈金剛醜女因緣一本〉及 P.3048〈醜女緣起〉為全本，S.2114V〈醜女金剛緣〉雖然部分殘缺，但仍然包含男主角社交場景的描述。筆者交叉比對之後，發現包含社交場景的三種文本之間，無論韻文抑或是散文，描寫均十分相似，僅有用語上的差異。因此在討論男主角的社交場景時，可以將這三種寫本視為同一種改編，<sup>165</sup> 反映印度的佛教譬喻故事，在中國進行書面化處理之後，如何又被接納進敦煌當地的表演文學。

敦煌本醜女故事被視為一種表演文學，與「緣起」這一文類的性質有關。關於敦煌寫本中發現的緣起類文本，其性質眾說紛紜，史瀚文（D. Neil Schmid）根據緣起類文本的形式、內容及功能，將之視為一獨立的文本類別，其依據包含韻散夾雜的形式（*prosimetrium*）、以譬喻故事為本的內容及該文本主要使用的場合，即俗講這類僧侶為俗人講經的活動。該類文本的口述表演性質，還可以由文本中間出現的提示性用語「當爾之時，說何言語」及邊註內的韻文吟誦註記而確

<sup>164</sup> 由於 P.2945V 及 P.3592V 上擁有相似的韻文吟誦法注記，因此高井認為 P.2945V 及 P.3592V 的文本系譜相對接近，而 P.3048 與其他四份寫本存在顯著差異，但過去的校錄方式無法反映 P.3048 的獨特性，而且實際上並不存在一個包含錄文所有描述的寫本，這種錄文方式反而會產生對文本的誤解。高井龍，〈「金剛醜女緣」寫本の基礎的研究〉，頁 257-285。或許受高井龍之影響，京都府立大學的敦煌變文研究會即在錄文形式上變革，不以傳統校記的方式注明版本差異，而是將五份敦煌寫本的錄文並列，再進行譯注，因此讀者能直觀感受到不同寫本內容表達的差異。本文文本比較的格式即受其啟發。見：井口千雪、大賀晶子、川上萌実、小松謙、孫琳淨、玉置奈保子、田村彩子、藤田優子、宮本陽佳，〈「金剛醜女因緣」譯注（一）〉，《和漢語文研究》（京都）18（2020）：115-164；小松謙、井口千雪、大賀晶子、川上萌実、孫琳淨、玉置奈保子、田村彩子、藤田優子、宮本陽佳，〈「金剛醜女因緣」譯注（二）〉，《京都府立大學學術報告・人文》（京都）73（2021）：41-85；井口千雪、大賀晶子、川上萌実、小松謙、孫琳淨、玉置奈保子、田村彩子、藤田優子、宮本陽佳，〈「金剛醜女因緣」譯注（三）〉，《和漢語文研究》（京都）19（2021）：196-222。

<sup>165</sup> 參考圖 1 可知 S.4511 與 P.3048 的故事結構亦十分相似，僅醜女轉醜為美的過程有詳略之別。

定；前者提醒聽眾已講至重點段落，後者則反映此類敦煌文本具備口頭表演底本之性質。<sup>166</sup>

敦煌緣起文本多用於俗講儀式的下半段，根據 P.3849〈（擬）俗講儀式〉，講經之前先作梵唄、次唸數聲菩薩、接著說押座文，目的是讓聽眾安座，逐步進入聽講的心態。隨後唱經題，接著說莊嚴文，禮讚諸佛、菩薩與統治者。其次法師以三分法的方式解釋接下來要講的經文結構，以利聽眾理解。<sup>167</sup> 隨後講師解釋經題，接著便開始解說經文。經文解讀完後，恐聽眾疲累，會另外「說緣喻」提振聽眾精神。最後再唸佛並迴向發願，才在提醒眾人「明朝早來聽真經」後解散。<sup>168</sup> 南朝梁盛行的唱導活動多為聽眾「雜序因緣」、「旁引譬喻」，但由於此活動屬於所謂「宿宵」之一部分，即佛教徒於初夜、中夜、後夜等夜三時在寺院進行禮懺的法事，<sup>169</sup> 所以說因緣譬喻的時間都是在半夜之後。<sup>170</sup> 而敦煌的俗講自早上開始持續一整天的法會，故「說緣喻」的時間多半在傍晚時分，差不多於夕陽西下之時講完。<sup>171</sup> 其講述時機的變化自午夜改為日暮，可能與唐朝政府視宿宵為聚眾作亂的淵藪，因而禁止中夜講道有關。<sup>172</sup>

為了提振聽眾精神，因此這類表演文學中，富含具戲劇性及娛樂性的情節。以醜女故事為例，許多原本故事非核心情節的部分，都成為唱導者花費許多口舌

<sup>166</sup> 史瀚文上承梅維恆的主張，認為緣起與變文是兩種不同性質的文本。變文的提示性用語是「且看XX處，若為陳[述]」提示觀眾注意繪解；而「當爾之時，說何言語」則提示聽眾傾聽後文。D. Neil Schmid, "Tun-huang Literature," in *The Columbia History of Chinese Literature*, ed. Victor H. Mair (New York: Columbia University Press, 2001), pp. 986-987.

<sup>167</sup> 荒見泰史指出「按照講唱體寫本上的記載，『法師科三分經文』和『說經題名字』的順序，或放到唱經題後面，或放到莊嚴後面，兩者居其一，沒有一個文獻裡有重複。」見：荒見泰史，《敦煌變文寫本的研究》，頁193-194。

<sup>168</sup> D. Neil Schmid, "Yuanqi: Medieval Buddhist Narratives from Dunhuang" (PhD diss., University of Pennsylvania, 2002), pp. 144-155；荒見泰史，《敦煌變文寫本的研究》，頁95-102, 184-195。

<sup>169</sup> 夜三時與晝三時的法事合稱為「六時禮懺」。見：趙貞，〈《神龍散頒刑部格》所見「宿宵行道」考〉，《史林》（上海）2019年2期：50-60, 219-220；雷聞，〈隋唐時期的聚眾之禁——中古國家與宗教儀式關係之一側面〉，《文史哲》（濟南）4（2022）：118-134, 167。

<sup>170</sup> 梁·慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》（北京：中華書局，1992），卷13，〈唱導〉，頁521。

<sup>171</sup> Schmid, "Yuanqi," pp. 153-155.

<sup>172</sup> 趙貞，〈《神龍散頒刑部格》所見「宿宵行道」考〉，頁50-60, 219-220；雷聞，〈隋唐時期的聚眾之禁〉，頁118-134, 167。

表現的重點。比如對醜女的惡相極盡誇張之能事，或極力鋪陳男主角從厭惡到接受醜女為妻的心路歷程，或強調男主角對醜女必須見客一事的恐慌。

敦煌本波斯匿王醜女故事針對醜女見客的情節進行了三處改編：其一，隨著男主角人物設定的改變，其社交圈在他與醜女成婚後隨之拓展。其次，借用敦煌當地流行的坐局席活動為背景，為男女雜會提供敦煌居民耳熟能詳的內容。其三，將要求妻子出席的情節轉變為「廣坐呈妻」的社交風俗，使妻子的出席成為男性社交活動的一部分；與會者預期參加男主角在家中舉行的私宴，從而省略了譬喻佛典中朋友偷盜鑰匙以偷窺醜女的情節。<sup>173</sup> 三種敦煌本醜女故事的男主角社交敘事如下：

表 4：敦煌寫本醜女故事三種內文比較

S.4511	S.2114V	P.3048
於是貧仕××既蒙×駙馬， ×與高品知聞。×書題×往 來，已相斂會，遂赴朝官之 宴×。同拜玉皆，侍卸郎 中；共相出入，州官縣宰。 ××××××，相伴駙馬之 筵，××尚書，同歡一座。 已前諸官，蜜計相宜，要× 公主，遞互傳局。流行屈到 家中，事須妻出勸酒，說× 無形積；例皆見女出妻，盡 接座筵。××××，××日 日不偸歡樂××。次第漸到 王郎×××，排備×酒饌。 雉憂妻兒不強，思慮×恥於 往還×，遂乃精×不安× ×，宿夜憂愁。妻××見× ×兒聳怨煩××，不免××	於是貧仕××既蒙×父馬， ×與高品知聞。×書題來往 ×，已相邀會，遂赴朝官之 宴×。同拜王階，侍義郎 中；共相出入，州官縣宰。 ××××××，×伴父馬之 近。僕射尚書，同歡一坐。 已前諸官，密計相宜，要看 公主，遞互傳局。流行屈到 家中，事須妻出勸酒，×既 無刑積；例皆見女出妻，盡 接坐筵。××××，××日 日不偸歡樂××。次第漸到 王郎×××。排備×酒饌。 惟憂妻兒不強，思慮×耻於 往還×。道乃精神不×悅 ×，宿夜憂愁。妻××見× ×兒聳怨煩××，不免再三	××××王郎既×為駙馬， 言與高品知聞，緘×題來往 ×，以相邀會，遂赴朝官之 宴會。××××，××× ×；××××，××××。 是時王郎絡舍，×伴駙馬之 筵。僕射尚書，同歡一坐。 ××××，××××，×× ××，××××。×××× ××，××××××，×既 無形跡；烈皆見女出妻，盡 接坐筵。同歡永日，如此日 日××××赴會，次第×到 ××赴馬家，排×比××。 惟憂妻兒不強，×慮思耻於 ×還住，遂乃精神不×× 樂，宿夜憂愁。×公主見駙 馬××××憂愁，不免再三

<sup>173</sup> 高井龍曾注意此處變化，但由於未曾與社交方式聯想在一起，因而未能解釋此一現象。

S.4511	S.2114V	P.3048
<p>盤問。××王郎被問，××            ×遂乃於實×諮告××妻曰            (××)：「今×日××將身            赴會筵，家々妻女作周旋。            玉兒細看花一探，蟬鬢窈窕            似神仙。朝官次第相邀會，            飲食×朝々×數千×般。後            日我家俳僞××酒饌，×也            須娘子見朝官。」            王郎×遂向公主具說根由：            「我×倒他家中××，盡×見            ×妻妾，數巡勸酒，對坐×            周娛。×若×朝官×赴我延            會××，小×娘子事須出來            相見。我×此事耻，所以憂            愁。怨恨自身，尋×相不            樂。」王郎道云×：            「我無怨×恨亦無嗔，自嗟×            前生惡業因。×只爲思君多            醜兒，我今×恥辱會諸賓。            來朝若也朝官至，還須娘子            ××勸酒巡。出到坐延相見            了，交着××耻辱沒精            身。」公主既聞此事，××            ×××××××，×××            ×，哽噎不可發言。慚見醜            質×，燕氣淚落，×××            ×。</p>	<p>盤問。××王郎被問，××            ×遂乃於實×諮告××妻曰            (云云)：「×每日××將身            赴會筵，家々妻女作周旋。            玉兒細×花一朵，揮鬢窈窕            似神仙。朝官次第相邀會，            飲食×朝々須××百般。後            日我家俳×××酒饌，×也            須娘子見朝官。」            王郎×遂向公主且說根由：            「我×到他家×××，盡×見            ×妻妾。數巡勸酒，對坐歡            ×候。×若諸朝官×赴我×            會延×，小×娘子事須出來            相見。我耻此事×，所以憂            愁。怨恨自身，尋常×不            樂。」王郎道(云云)：            「我無×愁恨亦無嗔，自嗟×            前生惡業因。自×爲思君多            醜兒，我今×恥辱會諸賓。            來朝若也朝官至，××娘子            還須勸酒巡。出到坐延相見            了，交×我羞耻×沒精            神。」公主既聞此事，××            ×××××××，×××            ×，哽咽不可發言。慚見醜            ×身，嚙氣淚落，×××            ×。</p>	<p>盤問，駙馬××旒問，不免            衣×××實而×告公主××            (云云)：「×每日家々××            赴會筵，家々妻女作周旋。            玉兒細看花一朵，蟬鬢窈窕            以神仙。朝官次第×邀會，            飲×饌朝××數×百般。後            日我家俳×宴會××，必×            須娘子見朝官。」            王郎道××××××××××：            「我既到他××裏宅，盡皆見            他妻女。××××，×××            ××。必若諸朝×遼赴我×            會×來，×三娘子事須出來            相見。我耻此事×，所以憂            愁。××××，×××不            樂。」王郎道(××)：            「我無×愁恨亦無嗔，自×嘆            前生惡業因。×只爲思君多            醜兒，我今羞耻×會諸賓。            來朝若也朝官至，××××            ×××××，××××××            ×，××××××××            ×。」××××××，娘子            被王郎道着醜貌，不免兩            淚，××××××。×××            ××，××××，羞耻怨            恨。</p>

資料來源：S.4511〈金剛醜女因緣一本〉、S.2114V〈醜女金剛緣〉、P.3048〈醜女緣起〉。

筆者認為男主角社交圈的拓展，實為波斯匿王醜女故事適應中國文化的表現之一。無論是譬喻佛典或《大毘婆沙論》所引用的故事，男主角始終都與自身所屬階層人士社交，婚姻並未造成實質性的變化，這與印度種姓社會的特色有關。印度於公元前十世紀出現被稱為「瓦爾那」（varṇas）的種姓制度，但是首陀羅（śūdra）之外的種姓之間來往及通婚尚未出現嚴格的限制。至公元前六世紀的十六雄國時代，隨著第二次都市化的浪潮，種姓制度發生了變化，催生出佛教等新興宗教，以及“grhapati”、“śreṣṭhin”及“sathavāha”等新興社會角色；至公元前二世紀至公元二世紀之間，種姓制度在城邦國家往專制國家發展的過程中逐漸轉型，在原有的瓦爾那框架之中，出現相互封閉又互相依存的大小各個社會集團，這些社會集團被稱為「閻提」（jati），以職業世襲與內婚制為主。<sup>174</sup> 雖然醜女故事成文之時，印度種姓社會已轉型為閻提制，但其時代定於十六雄國時期，其背景仍然以種姓之間來往及通婚尚未出現嚴格限制的瓦爾那制為主，所以剎帝利種的波斯匿王得以指定尋找「貧長者子」或「豪姓居士種」為婿，而不必要限定在剎帝利中尋找。在瓦爾那制下，譬喻佛典的男主角只是因為家貧而缺乏社交資本，但他本人仍然屬於居士或長者階層的一員，以長者子為主的集會大門仍然向他敞開。

醜女緣起文本則暗示男主角王郎因成婚而實現階級飛躍，且正因為他並非上流社會的固有成員，反而特別重視該圈子的社交習俗，無論醜女見人一事讓他多感到焦慮，也沒有想過要拒絕輪辦宴席。這一點也與其他版本故事中，男主角任罰多少皆不攜醜女赴會的安定大異其趣。S.4511 中反覆提及男主角的焦慮：

王郎道云：「我無怨恨亦无嗔，自嗔前生惡業因。只為思君多醜兒，我今恥辱會諸賓。來朝若也朝官至，還須娘子勸酒巡。出到坐延相見了，交着耻辱沒精身。」

男主角表示，自己並不怨天尤人，自認與醜女成婚乃是宿業所致。然而，每當想到醜女的容貌，便覺得在賓客面前顏面無存。他深知日後若有朝官上門做客，依照「廣坐呈妻」的習俗，仍須請妻子出面接待賓客。一想到醜女實際出席家中私宴的場景，便感到十分恥辱，甚至因此事而心神不寧，終日憂懼，精神萎靡。

相較於《雜寶藏經》及《大毘婆沙論》中的醜女譬喻故事，以立約罰金的方式約束男主角攜醜女與會，醜女緣起故事則是吸納了敦煌當地的「坐局席」習俗

---

<sup>174</sup> 林承節，《印度史》，頁 24-26, 30-32, 54-55。

及中古「廣坐呈妻」的風俗，以交際圈中諸人輪辦宴席的方式，強行要求男主角開家宴，因此男主角沒有迴避妻子出席的空間。S.4511 中提及：

已前諸官，蜜計相宜，要[看]公主，遞互傳局。流行屈到家中，事須妻出勸酒，說無形積；例皆見女出妻，盡接座筵。

文本中明確指出每當邀請客人至家中時，妻子都必須出面招待，若有妾侍也會讓她們與會助興，這是當時流行的社交風俗。關鍵是與會過程中，不但賓主之間，賓客與主人家眷之間的社交距離也比一般場合親近，而且互動之時「說無形積」。這裡的「說」可能為「悅」的通假字，意指氣氛歡愉；而「形積」則是「形迹」的錯別字，意指遵循禮儀規範的行為；更準確地說，是指士人應根據親屬、朋友及熟人的關係遠近，適當地進行互動。在中國中古時期，「無形迹」一詞經常出現在奏疏、小說及私人書信中，用以指代士人刻意不遵守禮儀規範而傳遞的親密訊息。<sup>175</sup> 此處的「無形積」很可能是如葛洪所批評的現象：男賓客與女主人之間不但坐得很近，彼此直接互動，而且互相使用「爾」、「乃」之類的第二人稱代名詞，透過隨意的稱呼來展現彼此之間的熟稔程度。

在家中輪辦宴會的設定可能取自敦煌當地的坐局席習俗。這裡的情境可能指三種筵席：其一，私社社人輪流承辦春二月及秋八月祭社的飲宴。其次，私社中每月由社人輪流承辦的私人宴席。其三，新入社者入社筵局。例如 S.5629〈敦煌郡等某乙社條壹道〉的文樣便規定「春秋二社，每件局席，人各油麥粟，主人逐次流行。」<sup>176</sup> 即指唐末五代時期敦煌地區在春二月及秋八月在社祭之時歡聚飲宴的傳統，與會的社人各自提供飯料至主人家，負責該次春或秋坐局席者即被稱為「主人」或「席主」，私社成員輪番擔任主人操辦局席。<sup>177</sup> 月月更作的局席可見吐魯番出土之〈丁丑年九月七日石作衛芬倍社再立條章〉，規定每月由三位社人輪值承辦該社邑所舉行的宴樂活動，輪值名單經過討論後，社人於此條章上畫指印為約定，若未照章執行，違者罰好布壹段供該社邑使用。<sup>178</sup> 此外，新

<sup>175</sup> 如唐人張鷟（d. 730）所撰之《遊仙窟》中，五嫂對張生曰：「親則不謝，謝則不親。幸願張郎，莫為形跡。」唐人何延之所著之〈蘭亭記〉中，蕭翼曾設法獲辨才信重，辨才因道「白頭如新。傾蓋如舊。今後無形跡也」。見：唐·張鷟撰，李時人、詹緒左校注，《遊仙窟校注》（北京：中華書局，2010），頁 18；唐·張彥遠撰，范祥雍點校，《法書要錄》（北京：人民美術出版社，1984），卷 3，〈何延之蘭亭記〉，頁 127。

<sup>176</sup> 寧可、郝春文，《敦煌社邑文書輯校》（南京：江蘇古籍出版社，1997），頁 36-37。

<sup>177</sup> 郝春文，《中古時期社邑研究》，頁 263-264。

<sup>178</sup> 寧可、郝春文，《敦煌社邑文書輯校》，頁 64-65。

入社人可能得滿足請社人吃飯的入會條件，這也是一種讓新社人迅速融入團體的方式。例如 P.2498〈投社人馬醜兒狀〉內即注明「若有入社筵局，續當排備。伏乞三官眾社等乞賜收名入案。」<sup>179</sup> 敦煌本醜女故事可能以社人每月固定舉行的宴集為背景，透過「傳局流行」等描述，建立聽眾對此故事背景的熟悉度。

現有史料無法確認私社社筵是否亦採取男女雜會的形式，但敦煌本醜女故事的講述者視「廣坐呈妻」為高官宴會的慣例，王郎因而沒有拒絕攜醜女赴會的餘地，這可以說是敦煌口頭敷衍醜女故事的創新之處。S.4511 韻文的部分進一步解釋了何謂「例皆見女出妻」：

今日將身赴會筵，家家妻女作周旋。玉兒細看花一搽，蟬鬢窈窕似神仙。

朝官次第相敦會，飲食朝朝數千般。後日我家排備酒饌，也須娘子見朝官。王郎與醜女成婚後，獲得了駙馬的身分，因此交遊對象改為侍御、郎中、州官、縣宰、僕射、尚書等原本一介貧士無法企及的對象。當王郎赴他人私宴時，主人家的妻妾都會出面應酬；<sup>180</sup> 因此輪到他舉辦時，家裡不但需要準備各種酒食，而且醜女做為男主角的妻子，也必須出來應酬朝官。

敦煌法師在 S.4511 所講述的內容與葛洪在建康所觀察到的風俗互為表裡：

王郎遂向公主具說根由：「我倒他家中，盡見妻妾，數巡勸酒，對坐周娛。若朝官赴我延會，小娘子事須出來相見。我此事耻，所以憂愁。怨恨（恨）自身，尋相不樂。」

王郎到主人家中赴宴時，主人家的妻妾會在席間屢次勸酒助興。「對坐」一詞表示妻與妾都是與會者，她們的工作是協助主人招待賓客，而不是在幕後準備或是在一旁敬呈酒食，那些是家中婢女的工作。

此外，王郎赴會時無須攜婦與會。如上一節所述，婦女主要社交空間仍然侷限於家宅之內，即便在「廣坐呈妻」之風俗的影響下，婦女增加了與外男接觸的管道與契機，但其社交範圍仍然限定在「家中」或「裡宅」。換言之，是男性擁有更多移動的權力，而非女性獲得了出入的自由。

更甚者，妻子出席私宴與否，必須由其丈夫視賓主關係而定。王郎的痛苦在於他渴望融入上流社會，因此積極參與此類具有象徵意義的社交場合，即使內心抗拒讓妻子露面，也不敢違背既有的社交規範。相對地，醜女的痛苦則在於自己能否出席、自己的出席是否體面、自身的成敗與否，完全取決於丈夫的心情和想

<sup>179</sup> 寧可、郝春文，《敦煌社邑文書輯校》，頁 704。

<sup>180</sup> 此處的「女」應為「妾」之誤，後文有「盡見妻妾」的說法。

法。醜女故事提供的固然是相當極端的例子，然而從這個角度看來，「廣坐呈妻」一俗並不能簡單視為女性社交自由的擴張，它所提供的，只能說是一種基於既有性別規範之下開啟的有限機會。這樣的機會是否能真正轉化為改變的契機，則取決於男性的態度與整體社會的接受度，而這是另一層更為複雜的問題。

總而言之，敦煌本緣起故事所設定的社交場景，反映故事講述者利用中國中古社會的社交風俗，將文本在地化的用心。一方面透過敦煌本地的「坐局席」風俗，將男主角的社交場景改為聽眾耳熟能詳的日常生活情景；另一方面則利用興起於漢末魏晉時期的「廣坐呈妻」風俗，將醜女譬喻故事中婦女出外赴會的場景，轉化為在內宅進行的社交活動。同時使得故事的衝突點無可迴避，不需要靠「立約罰金」強制醜女與會，因此也造成相關段落的刪除更動。此外，將這五則於歸義軍時期（851-1036）在敦煌流行的緣起故事與唐初士人所撰之家訓合觀，可知妻子與丈夫密友交際飲宴的情況在有唐一代盛行，無論是帝國中心或邊陲，均對此俗習以為常。在賓主雙方均有共識的情況下，「廣坐呈妻」並不被視為性別越界，而是一種合乎性別規範並被用以表達親密關係的獨特社交方式。

## 捌·結論

本文旨在指出敦煌本波斯匿王醜女故事的一項關鍵文本變異，在於將原本位於印度背景下男女雜處的社交場景，轉化為更符合中國中古性別文化的社交情境。在醜女故事多次譯介進中國的過程中，正值「廣坐呈妻」之風俗漸次在洛陽、建康及長安等地風行，因此極可能在十世紀時流風被及敦煌，成為當地民眾對京城社會的基本認識之一，從而被吸納進敦煌本醜女故事中，體現故事講述者於文本傳衍過程中所進行的在地化調整。

波斯匿王醜女故事向來為學界所關注，既有研究多著眼於不同文本之間的共通處，以追索其文本系譜；筆者則轉而留意不同文本之間的歧異，並在缺乏梵本進行梵漢對勘的情況下，透過文字及情節上的差異去區分不同文本的系統，進而揭示故事在跨文化傳播過程中的文化調適機制。本文進一步利用故事略要本的特殊性，指出其中看似非核心情節的男主角社交場景，其實正是不同版本之翻譯得以在地化的關竅。最後，筆者認為該社交場景雖然表面上僅與男主角相關，實際上則提供一個有效的切入點，得以理解中國中古性別文化的獨特面貌。以下則從文本史、文化交流史及性別史等三重角度，簡要勾勒本文的研究發現。

首先，將醜女故事區分為女主角的生命敘事與男主角的身分敘事，有助於釐清文本變異背後的文化意義。根據木鹿城《梵語譬喻選集》中的醜女故事略要所示，醜女心惱自殺、佛力轉醜為美及佛說醜女因果，構成了女主角生命敘事的三大核心要素。此一生命敘事在不同文本間變化甚微，因而成為讀者辨識該故事的主線。相較之下，男主角的身分敘事則展現高度彈性，屬於講述者可以因地制宜的範圍，其中尤以男主角社交場景的變化最為關鍵，該場景由於為故事所設置的衝突點，因此其合理性直接影響不同文化中讀者與聽眾對故事的接受程度。在筆者所蒐集的十六種梵漢醜女故事中，男主角的社交場景往往由於演繹需求差異之故，在不同文化語境中被代換成不同的場合。

其次，筆者將各版本故事結構及文本變異的部分分別製表比對後，發現以往常受學界忽視的《大毘婆沙論》所收之醜女故事，實際上是故事結構最接近《百緣經》梵文本的漢譯版本。相較於純粹由口傳資料整理而成的《賢愚經》，以及成書時不確定是否依據口傳或寫本而成的《雜寶藏經》，《大毘婆沙論》中的醜女故事具有明確的梵本來源，而且其翻譯過程經過審慎考量及多重校勘，因此最有可能保留最多故事的原貌。是故，若欲從故事結構與文本變異討論醜女故事，筆者認為應以《大毘婆沙論》為比較基準。

依據故事結構與情節的差異，筆者將現存十六種梵漢醜女故事歸納為四個系統：第一種為《賢愚經》一系的文本，包含《賢愚經》、《百緣經》漢文本、《經律異相》、《金藏論》及《諸經要集》、《法苑珠林》。第二種為《百緣經》梵文本一系的文本，包含木鹿略要本、《大毘婆沙論》、SHT 1186 梵文殘片及《百緣經》梵文本。第三種為自成一系的《雜寶藏經》。第四種則為敦煌醜女故事的五種寫本，即 S.2114V〈醜女金剛緣〉、P.3592V、S.4511〈金剛醜女因緣一本〉、P.3048〈醜女緣起〉及 P.2945V〈醜女金剛緣〉。唯有在區分現存醜女故事文本的梵漢系統後，方能進一步辨識醜女譬喻故事中所保留的域外特色，進而據以判斷敦煌本中何種情節屬於中國本土的在地改編，從而為後續探討中國中古時期的性別與社交文化奠定基礎。

其三，筆者認為醜女故事中以「立約罰金」的方式要求妻子出席丈夫聚會，實為具有域外特色的社交文化。除了敦煌本醜女故事之外，其餘三種佛教譬喻故事的文本系統中，均有版本保留了以「立約罰金」規範社交行為的情節，可見「立約罰金」應為醜女故事的原始情節。這類男女雜會的場景，本質上為基於階層而定期舉行的世俗性聚會，屬於印度特定階級之間的封閉性社交活動。社群成

員有義務遵守社群協議，違反協議所規範的社交行為則必須繳納為數不菲的罰金；本文中則以「立約罰金」來概稱這種約束社群成員的機制。

唯有置於這樣的社會背景下，才能清晰看出原始故事的文本邏輯與敦煌改編版本之間的落差。缺乏社交往來的資本與缺乏社交往來的資格是兩件不同的事。譬喻佛典的男主角只是因為家貧而欠缺社交資本，但其身分仍然屬於居士或長者階層的一員，以長者子為主的集會大門仍然向他敞開，所以在有資本接受處罰的前提下，他即便屢屢失約，亦不虞被驅逐出社群。這種信心根植於印度種姓制度，男主角並不因經濟情況的落魄或社交處境的窘迫，而有喪失社會地位的危險。反觀敦煌本醜女故事中的男主角，雖因成婚而實現階級飛躍，但因為出身貧寒，並非上流社會的固有成員，故亦步亦趨地遵循該圈子的社交規範。這種改編恰好凸顯中印文化在階層流動與社交規則上的根本差異。

其四，醜女故事的各種漢文版本中，屢屢可見以中國社會熟悉的社交模式來詮釋外來文化的翻譯策略。譬喻佛典中男主角社交場合的定期性、娛樂性及男女雜會的一面，基本源自古印度的社會文化。在這類聚會中，夫妻聯袂出外赴會或許是當時習以為常的現象，因此男主角刻意不攜醜女與會一事，才會引起其他社群成員的側目。然而在中國中古社會，家宅才是主要的交際空間，夫妻聯袂招待男性賓客或結伴出外赴宴並非常態。妻子通常不需要出席男性的社交場合，賓客即便進入主人宅中飲宴，也不預期會與女主人相遇。

面對中印性別文化的落差，具有明顯口傳文學背景的《撰集百緣經》與敦煌本醜女緣起故事，展現了調適雙方文化差異的企圖。《撰集百緣經》將男主角的場合譯為「邑會」，顯見譯者有意挪用中國古代社會以合資祭祀、會錢聚飲及男女聯歡為特色的地方節慶宴會，來詮釋印度文化中以歡娛宴飲為目的的定期聚會。敦煌緣起故事則融合中古新興的「廣坐呈妻」之風俗，以及當地「傳局流行」之宴飲模式，大幅改寫男主角的社交場景，實屬口述者對原文男女雜會場景的中國式重構，展現出明確的在地化意圖。

第五，敦煌醜女緣起故事中，男主角因「廣坐呈妻」風俗而焦慮不堪的情況，反映中國社會普遍認為婚姻可以帶來社會流動。敦煌本的男主角原本出身寒微，本不屬於權貴階級的一員，正因如此，他在與權貴社群互動時格外戰戰兢兢，嚴格遵循「家家妻女作周旋」的規矩，不敢拒絕安排醜女出席自家私宴，唯恐被視為對賓客的怠慢。對他來說，真正的社交壓力不在於是否有能力安排精緻的筵席，而在於能否恪守「廣坐呈妻」的社交規則。此一情節巧妙地將故事衝突

點設置於男主角對權貴社交文化的適應過程，生動呈現他對新社群的敬畏與不安，以及隨時擔憂被排斥出上流社會之外的心理。

最後，正因為醜女譬喻故事以醜女能否出席男主角的聚會為衝突點，其傳衍過程才能成為一扇可貴的窗口，得以深入探討中國中古時期的性別文化。經過筆者考察可知，敦煌本所融入的「廣坐呈妻」風俗，實為漢末新興的社交行為，主人透過邀請內眷出面招待賓客，來展現賓主之間不同尋常的親密感。妻子或於內室、或於中堂、或於外齋拜會賓客，並於席間與賓客互動勸酒。妻子與賓客不但在座席安排上刻意縮短社交距離，甚至在酒酣耳熱之際，與賓客之間以「爾」、「乃」這類親暱隨意的稱呼互動。這類舉措不出意外地引發當時知識分子的批評，認為其違反了以「男女之別」為核心的性別規範。然而，正因其爭議自漢末至唐代數見不鮮，更顯示出「廣坐呈妻」在中國中古社會上擁有強韌的生命力與廣泛的接受度。

值得強調的是，「廣坐呈妻」並非是性別規範瓦解後的產物，它自始至終便是在「男女有別」的框架下而發展出來的社交習俗。前已提及，中國中古時期的私宴多於家宅舉行，女主人通常僅須在幕後準備酒食，不須出面與丈夫一同應酬賓客；賓客即使入宅飲宴，也不預期必須拜會家宅中的女主人，無論她是主人的母親或妻子。若賓客主動要求拜會內眷，往往被視為越禮之舉；若妻子在丈夫不知情的情況下，出門參加有外男出席的飲宴，多半會引起丈夫強烈的情緒反應；凡此種種皆顯示，當時男性與女性原則上不會在同一空間內社交。正因為內人不示於外，「廣坐呈妻」才能成為表達親近關係的一種特殊手段，其核心不在於是否讓賓客進入家宅內的私密空間，而在於內眷現身所象徵的信任與親密。正是基於「男外女內」及「男女有別」的性別文化，「廣坐呈妻」的行為才獲得獨特的社交意義。

綜上所述，波斯匿王醜女故事的傳衍改編，不僅取決於講述者說故事的技巧、講述場合的不同及譯者的文字功底，更與當地的性別文化與社交環境息息相關。本文著眼於醜女故事中的非核心情節，將男主角的社交場景變化視為文本在地化的關竅，並透過比較中國與印度的男性社交文化，進而管窺中國中古女性社交空間的限制與重構。一方面，這種切入點凸顯了跨域傳播的文本中，細微場景所蘊含的文化意義；另一方面，也拓展了中國性別史研究可資使用的材料範圍，進而展現性別視角在中國中古史與佛教文學研究中的獨特價值。

（本文於民國一一三年五月二日收稿；一一四年六月十九日通過刊登）

## 後記

本文衍生自筆者之博士論文，部分內容曾於「2024 雙十年會：亞洲傳統醫學國際研究學會（IASTAM）與亞洲醫學史學會（ASHM）」（2024.06.20-24）及印尼艾爾朗加大學主辦之「第 13 屆國際亞洲學者會議」（The 13<sup>th</sup> International Convention of Asia Scholars, 2024.07.28-08.01）等場合發表。全文初稿則曾宣讀於中央研究院歷史語言研究所舉辦之「崢嶸初露」青年學者工作坊（2024.06.13），湖南大學嶽麓書院主辦之「第 16 屆中國中古史青年學者聯誼會」（2025.08.22-24），及中央研究院歷史語言研究所禮俗宗教研究室與捷克科學院亞非研究所共同舉辦之「敦煌文學新視野」工作坊（2025.09.26）。寫作過程先後得到程曉文、李貞德、鄭雅如、金鵬程（Paul R. Goldin）、梅維恆（Victor H. Mair）、艾驚德（Christopher P. Atwood）、費絲言、David Spafford、吳挺誌、黃庭碩、張舒姮（Diana Shuheng Zhang）、胡頌、朱先敏、黃怡君、龐博、高震寰、Shaashi Ahlawat、施厚羽、陳藝勻、黃子晏、黃冠雲、葉詩詩及畢康健等師友的斧正提點；並獲安部聡一郎、劉瑩、板橋曉子、蘇瑞隆、倪管婷、道明法師、陳韻如、韓受靜（Soojung Han）、李鍾湜（Jongsik Christian Yi）等海內外學友協助蒐集資料；後承韓國梵魚寺聖寶博物館無償提供館藏《金藏要集經》書影以供研究之用；稿件送審後又蒙兩位匿名審查人與《集刊》編委會糾謬賜正。文稿修訂期間則得益於鄭雅如博士主持之國家科學與技術委員會計畫「漢魏六朝的『父道』」項下子計畫「魏晉南北朝的親道與交道」（NSTC 112-2811-H-001-020），以及筆者主持之「唐玄宗的行樂政治」（NSTC 113-2423-H-001-004-MY3）。謹此敬申謝忱。

## 引用書目

### 一·傳統文獻

- 支謙譯，《撰集百緣經》，T0200，第4冊。
- 牛僧孺撰，姜云、宋平校注，《玄怪錄 續玄怪錄》，上海：上海古籍出版社，1985。
- 王欽若，《冊府元龜》，北京：中華書局，1994。
- 王夢鷗，《纂異記與傳奇校釋》，臺北：藝文印書館，1971。
- 可洪，《新集藏經音義隨函錄》，K1257，第35冊。
- 司馬遷，《新校本史記》北京：中華書局，1959。
- 玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，T1545，第27冊。
- 吉迦夜（Kivkara）、曇曜譯，《雜寶藏經》，T0203，第4冊。
- 佚名譯，《別譯雜阿含經》，T0100，第2冊。
- 佛陀什（Buddhajīva）、竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》，T1421，第22冊。
- 佛陀耶舍（Buddhayaśas）、竺佛念等譯，《四分律》，T1428，第22冊。
- 李延壽，《北史》，北京：中華書局，1974。
- 李延壽，《南史》，北京：中華書局，1975。
- 李昉等奉敕編，《太平御覽》，臺北：臺灣商務印書館，1975。
- 求那跋陀羅（Guṇabhadra）譯，《過去現在因果經》，T0189，第3冊。
- 汪辟疆，《唐人傳奇小說》，臺北：世界書局，2014，再版。
- 竺法護（Dharma-rakṣa）譯，《生經》，T0154，第3冊。
- 姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，1973。
- 彥棕，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，T2053，第50冊。
- 段文傑主編，甘肅藏敦煌文獻編委會、甘肅人民出版社、甘肅省文物局編，《甘肅藏敦煌文獻》，蘭州：甘肅人民出版社，1999，第4卷。
- 段成式撰，許逸民校箋，《酉陽雜俎校箋》，北京：中華書局，2015。
- 張彥遠撰，范祥雍點校，《法書要錄》，北京：人民美術出版社，1984。
- 張鷟撰，李時人、詹緒左校注，《遊仙窟校注》，北京：中華書局，2010。
- 陳壽撰，裴松之注，《新校本三國志》，北京：中華書局，1959。
- 菩提流志（Bodhiruci）譯，《如意輪陀羅尼經》，T1080，第20冊。
- 義淨譯，《佛說觀自在菩薩如意心陀羅尼呪經》，T1081，第20冊。
- 葛洪撰，楊明照校箋，《抱朴子外篇校箋》，北京：中華書局，1991。
- 道世，《法苑珠林》，T2122，第53冊。

- 道世，《諸經要集》，T2123，第 54 冊。
- 道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003。
- 僧旻、寶唱，《經律異相》，T2121，第 53 冊。
- 實叉難陀（Śikṣānanda）譯，《觀世音菩薩祕密藏如意輪陀羅尼神呪經》，T1082，第 20 冊。
- 寧可、郝春文，《敦煌社邑文書輯校》，南京：江蘇古籍出版社，1997。
- 劉清之編，《戒子通錄》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 703 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 劉煦，《新校本舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，1992。
- 慧覺等譯，《賢愚因緣經》，收入《永樂北藏》第 127 冊，北京：線裝書局，2000。
- 慧覺等譯，《賢愚因緣經》，收入《洪武南藏》第 152 冊，成都：四川省佛教協會，1999。
- 慧覺等譯，《賢愚因緣經》，收入《新編縮本乾隆大藏經》第 105 冊，臺北：新文豐出版公司，1991。
- 慧覺等譯，《賢愚因緣經》，收入《影印宋碕砂藏經》第 472 冊，上海：影印宋版藏經會，1936。
- 慧覺等譯，《賢愚經》，T0202，第 4 冊。
- 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，北京：中華書局，1987。

## 二·近人論著

丁敏

1996 《佛教譬喻文學研究》，臺北：東初出版社。

方廣錫

1991 《佛教大藏經史：八一十世紀》，北京：中國社會科學出版社。

木村泰賢著，釋依觀譯

2020 《阿毘達磨佛教思想論》，新北：臺灣商務印書館股份有限公司。

王夢鷗

1978 《唐人小說研究·四集》，臺北：藝文印書館。

甘懷真

2004 〈魏晉時期的安靜觀念〉，氏著，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：臺灣大學出版中心，頁 117-176。原載《臺大歷史學報》（臺北）20（1996）。

黃旨彥

余英時

- 1980 〈名教危機與魏晉士風的演變〉，氏著，《中國知識階層史論（古代篇）》，臺北：聯經出版公司，頁 329-372。原載《食貨月刊》（臺北）9.7/8（1979）：247-268。

李昫瑾

- 2003 〈《撰集百緣經》及其故事研究〉，嘉義：國立中正大學中國文學系碩士論文。

李富華、何梅

- 2003 《漢文佛教大藏經研究》，北京：宗教文化出版社。

李際寧

- 1997 〈《金藏》新資料考〉，《藏外佛教文獻》第 1 輯，北京：宗教文化出版社，頁 446-463。

杜正勝

- 1990 《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》，臺北：聯經出版公司。

周柔含

- 2008 〈《婆沙論》三譯本及其成立〉，《臺大佛學研究》（臺北）15：1-43。

季羨林

- 1982 〈玄奘與《大唐西域記》——校注《大唐西域記》前言〉，氏著，《中印文化關係史論文集》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，頁 179-308。

屈大成

- 2020 〈六群比丘再評價：以漢譯「根有部律」為基本資料〉，《正觀》（南投）94：69-117。

林承節

- 2004 《印度史》，北京：人民出版社。

柳富鉉

- 2014 《漢文大藏經異文研究》，北京：宗教文化出版社。  
2022 〈北宋《開寶藏》與金《趙城藏》、《高麗初雕藏》、《高麗再雕藏》的構成與版本〉，《佛光學報》（宜蘭）新 8.2：1-40。

紀志昌

- 2007 《兩晉佛教居士研究》，臺北：國立臺灣大學出版委員會。

范晶晶

- 2020 《緣起：佛教譬喻文學的流變》，上海：中西書局。

- 祝總斌  
2017 《兩漢魏晉南北朝宰相制度研究》，北京：北京大學出版社，再版。
- 郝春文  
2006 《中古時期社邑研究》，臺北：新文豐出版公司。
- 高明道 (Friedrich Ferdinand Grohmann)  
2011 〈佛門行者的「課」指什麼？〉，《法光》(臺北) 256：2-8。
- 崔向東  
2003 《漢代豪族研究》，武漢：崇文書局。
- 曹仕邦  
1990 〈論中國佛教譯場之譯經方式與程序〉，氏著，《中國佛教譯經史論集》，臺北：東初出版社，頁 1-94。原載《新亞學報》(香港) 5.2 (1963)。
- 梁麗玲  
1998 《《雜寶藏經》及其故事研究》，臺北：法鼓文化。  
2002 《《賢愚經》研究》，臺北：法鼓文化。
- 陳明  
2016 〈佛教譬喻故事「略要本」在西域和敦煌的流傳——以敦研 256 號寫卷為例〉，《文史》(北京) 4：201-228。
- 陳垣  
1929 〈雲岡石窟寺之譯經與劉孝標〉，《燕京學報》(北京) 6：1015-1021。
- 陳晟平  
2006 〈「觀夢」與「夢觀」——以〈三夢記〉劉幽求故事、《河東記·獨孤遐叔》及《纂異記·張生》為探討重心〉，《東華中國文學研究》(花蓮) 4：93-107。
- 陳寅恪  
2001 〈西遊記玄奘弟子故事之演變〉，氏著，《金明館叢稿二編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，頁 217-223。
- 陳智  
2023 〈敦煌寫本《賢愚經》價值考論〉，《河西學院學報》(甘肅) 39.6：24-32。
- 傅芸子  
1982 〈《醜女緣起》與《賢愚經·金剛品》〉，周紹良、白化文編，《敦煌變文論文錄》，上海：上海古籍出版社，頁 509-517。

黃旨彥

萬金川

- 2019 〈《維摩詰經》的身份話語：一個文學社會學的解讀——以 *Ratnākara* 的身份敘事為例——〉，《佛光學報》（宜蘭）新 5.1：1-74。

落合俊典著，蕭文真譯

- 2010 〈敦煌佛典與奈良平安寫經——分類學的考察〉，《敦煌學》（嘉義）28：111-124。

董志翹、張淼

- 2011 《《經律異相》整理與研究》，成都：巴蜀書社。

雷聞

- 2022 〈隋唐時期的聚眾之禁——中古國家與宗教儀式關係之一側面〉，《文史哲》（濟南）4：118-134, 167。

榜迦德-列文（Г. М. Бонгард-Левин）、沃羅巴耶娃-吉斯雅托夫斯卡雅（М. И. Воробьева-Десятовская）著，王新青、楊富學譯

- 2004 〈新疆出土梵文佛典及其相關問題〉，《佛學研究》（北京）13：344-352。

趙貞

- 2019 〈《神龍散頒刑部格》所見「宿宵行道」考〉，《史林》（上海）2019年2期：50-60。

蔣唯心

- 2012 〈金藏雕印始末考〉，李富華主編，《金藏：目錄還原及研究》，上海：中西書局，頁 241-255。原載《國風》（南京）5.12（1934）。

劉淑芬

- 2008 〈唐、宋寺院中的丸藥、乳藥和藥酒〉，氏著，《中古的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社，頁 398-435。原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》（臺北）77.3（2006）。

- 2023 〈中古佛教政策與社邑的轉型〉，氏著，《中古的社邑與信仰》，上海：上海古籍出版社，頁 134-191。原載《唐研究》（北京）13（2007）。

潘桂明

- 2000 《中國居士佛教史》，北京：中國社會科學出版社。

鄭雅如

- 2009 〈齊梁士人的交遊——以任昉的社交網絡為中心的考察〉，《臺大歷史學報》（臺北）44：43-91。

- 鄭賢章  
2007 《《新集藏經音義隨函錄》研究》，長沙：湖南師範大學出版社。
- 韓小荊  
2009 《《可洪音義》研究：以文字為中心》，成都：巴蜀書社。
- 羅丰  
2004 〈薩寶：一個唐朝唯一外來官職的再考察〉，氏著，《胡漢之間：「絲綢之路」與西北歷史考古》，北京：文物出版社，頁 248-279。
- 關德棟  
1982 〈《醜女緣起》故事的根據〉，周紹良、白化文編，《敦煌變文論文錄》，上海：上海古籍出版社，頁 519-521。
- 龐博  
2021 〈建築、空間與制度：兩晉南朝的「齋」〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》第 43 輯，上海：上海古籍出版社，頁 24-40。
- 釋印順  
2009 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，北京：中華書局，四版。
- 小松謙、井口千雪、大賀晶子、川上萌実、孫琳淨、玉置奈保子、田村彩子、藤田優子、宮本陽佳  
2021 〈「金剛醜女因緣」譯注（二）〉，《京都府立大學學術報告・人文》（京都）73：41-85。
- 山崎一穂  
2013 〈中世インドの仏教説話：Avadānakalpalatā 及び Aśokāvadānamālā 所収「ウパグプタのマーラ調伏物語」〉，《比較論理学研究》（東広島）10：23-63。
- 井口千雪、大賀晶子、川上萌実、小松謙、孫琳淨、玉置奈保子、田村彩子、藤田優子、宮本陽佳  
2020 〈「金剛醜女因緣」譯注（一）〉，《和漢語文研究》（京都）18：115-164。  
2021 〈「金剛醜女因緣」譯注（三）〉，《和漢語文研究》（京都）19：196-222。
- 出本充代  
1995 〈『撰集百緣經』の訳出年代について〉，《パーリ學佛教文化學》（大阪）8：99-108。  
1998 〈『Avadānaśataka』の梵漢比較研究〉，京都：京都大学大学院文学研究科梵語学梵文学専攻博士論文。

黃旨彦

伊藤美重子

- 2015 〈敦煌写本「醜女縁起」について：P.3048 の特質〉，《お茶の水女子大学中国文学会報》（東京）34：96-80。

杉本卓洲

- 1984 〈飲酒戒考〉，《金沢大学文学部論集・行動科学科篇》（金沢）5：77-93。

宮井里佳、本井牧子

- 2011 《金蔵論：本文と研究》，東京：臨川書店。

荒見泰史

- 1997 〈敦煌本『醜女縁起』考〉，《東洋大学中国学会報》（東京）4：9-14。

- 2004 〈漢文譬喻經典及其綱要本的作用〉，陳允吉主編，《佛經文學研究論集》，上海：復旦大學出版社，頁 271-290。

- 2010 《敦煌變文寫本的研究》，北京：中華書局。

高井龍

- 2011 〈「金剛醜女縁」寫本の基礎的研究〉，《敦煌寫本研究年報》（京都）5：257-285。

- 2014 〈S.1519V「寺院收藏文獻目錄（擬）」に見る 10 世紀敦煌の講唱體文獻〉，《敦煌寫本研究年報》（京都）8：145-166。

- 2020 〈『賢愚経』の伝播〉，荒見泰史編，《仏教の東漸と西漸》，東京：勉誠出版，頁 177-191。

落合俊典

- 1994 〈七寺一切經と古逸經典〉，牧田諦亮、落合俊典編，《中國撰述經典（其之一）》，東京：大東出版社，頁 433-497。

榎本文雄

- 1993 〈『婆沙論』の梵文写本断片〉，《印度學佛教學研究》（東京）42.1：495-490。

興津香織

- 2006a 〈『賢愚経』諸本の調卷と品題について〉，《印度學佛教學研究》（東京）55.1：178-181。

- 2006b 〈日本伝来『賢愚経』の復元的研究〉，《仙石山仏教学論集》（東京）3：49-78。

Appleton, Naomi

- 2020 *Many Buddhas, One Buddha: A Study and Translation of Avadānaśataka 1-40*. Sheffield, South Yorkshire; Bristol, CT: Equinox Publishing Ltd.

- Chakravarti, Uma  
1987 *The Social Dimensions of Early Buddhism*. Delhi; New York: Oxford University Press.
- Demoto, Mitsuyo  
2006 “Fragments of the Avadānaśataka.” In *Buddhist Manuscripts*, vol. III, edited by Braarvig. Oslo: Hermes Publishing, pp. 207-244.
- Fišer, Praha Ivo  
1954 “The Problem of the Setthi in Buddhist Jatakas.” *Archív Orientální* 22.2: 238-265.
- Formigatti, Camillo Alessio  
2017 “Walking the Deckle Edge: Scribe or Author? Jayamuni and the Creation of the Nepalese Avadānamālā Literature.” *Buddhist Studies Review* 33.1/2: 101-140.
- Frye, Stanley  
1981 *The Sutra of the Wise and the Foolish (Mdo Bdzans Blun), or, the Ocean of Narratives (Üliger-ün Dalai)*. Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives.
- Huang, Chih-Yen  
2021 “More than Friends: Gender, Space, and Interpersonal Relations in Medieval China, 3<sup>rd</sup>-10<sup>th</sup> Centuries.” PhD diss., University of Pennsylvania.
- Huang, Debby Chih-Yen, and Paul R. Goldin  
2018 “Polygyny and Its Discontents: A Key to Understanding Traditional Chinese Society.” In *Sexuality in China: Histories of Power and Pleasure*, edited by Howard Chiang. Seattle: University of Washington Press, pp. 16-33.
- Karashima, Seishi  
2001 *A Glossary of Kumārajīva’s Translation of the Lotus Sutra*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University.
- Karashima, Seishi, and Margarita I. Vorobyova-Desyatovskaya  
2015 “The Avadāna Anthology of Merv, Turkmenistan.” In *The St. Petersburg Sanskrit Fragments: Buddhist Manuscripts from Central Asia*, edited by Karashima and Vorobyova-Desyatovskaya. Saint Petersburg: Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences; Tokyo: International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, pp. 145-524.

黃旨彥

Kosambi, D. D.

1965 *The Culture and Civilisation of Ancient India in Historical Outline*.  
London: Routledge and K. Paul.

Mair, Victor H. (梅維恆)

1993 “The Linguistic and Textual Antecedents of *The Sūtra of the Wise and the Foolish*.” *Sino-Platonic Papers* 38: 1-95. 漢譯本見氏著，朱冠明譯，〈《賢愚經》的原典語言〉，《漢語史研究集刊》第8卷，成都：巴蜀書社，2005，頁424-444。

Mrozik, Susanne

2007 *Virtuous Bodies: The Physical Dimensions of Morality in Buddhist Ethics*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Muldoon-Hules, Karen Maria

2011 “Brides of the Buddha and Other Stories: Reading the Women’s Stories of the 8<sup>th</sup> ‘Varga’ of the ‘Avadānaśataka’ in Context.” PhD diss., University of California, Los Angeles.

2017 *Brides of the Buddha: Nuns’ Stories from the Avadānaśataka*. Lanham, MD: Lexington Books.

Nattier, Jan

2003 *A Few Good Men: The Bodhisattva Path According to the Inquiry of Ugra (Ugrapariprcchā)*. Honolulu: University of Hawai’i Press.

Neelis, Jason Emmanuel

2011 *Early Buddhist Transmission and Trade Networks: Mobility and Exchange within and Beyond the Northwestern Borderlands of South Asia*. Leiden; Boston: Brill.

Schmid, D. Neil

2001 “Tun-huang Literature.” In *The Columbia History of Chinese Literature*, edited by Victor H. Mair. New York: Columbia University Press, pp. 964-988.

2002 “Yuanqi: Medieval Buddhist Narratives from Dunhuang.” PhD diss., University of Pennsylvania.

Soothill, William Edward, and Lewis Hodous

2014 *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms: With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge.

Speyer, J. S.

1902 *Avadānaśataka; A Century of Edifying Tales Belonging to the Hinayana*. St. Pétersbourg: Commissionnaires de l’Académie Impériale des Sciences.

Tuladhar-Douglas, Will

2006 *Remaking Buddhism for Medieval Nepal: The Fifteenth-Century Reformation of Newar Buddhism*. London; New York: Routledge.

Vaidya, P. L.

1958 *Avadāna-śataka*. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning.

Waldschmidt, E.

1981 “Bemerkungen Zu Einer Zentralasiatischen Sanskrit-Version Des Virūpāavadāna.” In *Studien Zum Jainismus Und Buddhismus: Gedenkschrift Für Ludwig Alsdorf*, edited by Bruhn and Wezler. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, pp. 341-358.

Zürcher, E.

2007 *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. 3rd ed. Leiden: Brill, [1959].

### 三・網路資訊

山東省圖書館之明代大藏經數據庫

<http://58.59.15.37:9500/#/home>。

中國哲學書電子化計畫

<https://ctext.org/zh>。

中國國家圖書館之中華古籍資源庫

<http://read.nlc.cn/thematDataSearch/toGujiIndex>。

佛光大辭典線上查詢系統

[https://www.fgs.org.tw/fgs\\_book/fgs\\_drser.aspx](https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx)。

佛教記錄文化遺產檔案 (Archives of Buddhist Culture)

<https://kabc.dongguk.edu/index>。

宮內序書陵部収蔵漢籍集覧—書誌書影・全文影像データベース—

<https://db2.sido.keio.ac.jp/kanseki/>。

浄土宗大本山増上寺所蔵三大蔵

[https://jodoshuzensho.jp/zojoji\\_sandaizo/](https://jodoshuzensho.jp/zojoji_sandaizo/)。

雍正敕脩乾隆大藏經

<https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/DLMBS/sutra/chinese/dragon/html/index.htm>。

國際敦煌項目 (International Dunhuang Programme)

<http://idp.bl.uk>。

黃旨彥

鄭阿財

2007 〈幾件極具深意的敦煌特殊寫經〉，《人乘》第12期  
<https://www.zgs.org.tw/epaperSystem/periodical/9609/epaper6-2.htm>，  
2007.09.10，讀取 2024.03.10。

Bibliotheca Polyglotta

<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php>.

CBETA 電子佛典集成

<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>。

e 国宝

<https://emuseum.nich.go.jp/>。

SuttaCentral: Early Buddhist texts, translations, and parallels

<https://suttacentral.net/>.

Wisdom Library

<https://www.wisdomlib.org/>.

## The “Ugly Woman” in a Foreign Land: Gender, Sociability, and the Transcultural Reception of a Buddhist Tale in Medieval China

Debby Chih-Yen Huang

NSTC Research Scholar of Institute of History and Philology, Academia Sinica

The present study examines the translation and adaptation of a medieval Buddhist tale about an “ugly woman,” with particular attention to how gendered implications were reshaped through its cross-cultural transmission. While previous scholarship has primarily compared textual variants to reconstruct the history of the story’s transmission, it has often overlooked the cultural resonances embedded within these variants. In contrast, this study argues that the Dunhuang variants reinterpret the story’s original Indian setting, characterized by mixed-gender gatherings and social behavior regulated by stipulated fines, into a form more attuned to medieval Chinese gender norms. A comparative analysis of Chinese and Sanskrit sources reveals a dual narrative structure: a flexible, adaptive layer centered on the male protagonist, and a stable, karmically fixed core centered on the “ugly woman.” The male protagonist’s social interactions become key sites of localized adaptation, shaped by audience relatability, cultural expectations and prevailing gender codes. One adaptation reimagines the regular outdoor gatherings of caste-bound Indian landlords as the then newly emergent elaborate indoor Chinese house parties for close associates, where interaction with the host’s wife was customary, namely *guangzuo chengqi* 廣坐呈妻. By tracing shifts in narrative detail and emphasis, this study shows how Buddhist storytelling engaged with secular cultural values, reflecting medieval ideals of elite sociability and gendered norms.

**Keywords: mixed-gender gatherings; *guangzuo chengqi* (inviting one’s wife to greet and entertain guests); localized translation; Dunhuang manuscripts; stipulated fines**