

中華佛學學報第 4 期 (p29-74)：(民國 80 年)，臺北：中華佛學研究所，

<http://www.chibs.edu.tw>

Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 04, (1991)

Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

ISSN: 1017-7132

## 蟻垤經初探

高明道

中華佛學研究所副研究員

p. 29

### 提要

本文探討的問題以佛教早期經典之一的蟻垤經為中心，主要分成兩個部分：第一、對該經四種漢譯本作勘勘，並將此四本與巴利語傳本分段並排，以便利比對與分析。第二、在整理過的經文基礎上進行探索，一方面對尚存五種傳本間之關係求得瞭解，另一方面考證該經核心內容，亦即某天神敘述的故事，性質究竟如何，反駁其為謎語、顯喻或隱喻各說，從而衡量該經關鍵詞 *adhivacana* 訓為「同義詞」或「稱謂」是否妥當，提出宜釋為「密說」的論說。

\*本文所引《高麗藏》、《磧砂藏》、《嘉興藏》、《龍藏》及《大正新修大藏經》（簡稱《大正藏》）、皆依臺北新文豐出版公司版本，引用時前後標冊碼、經論編號、頁碼、欄次、行碼。《金藏》引文體例相同。引《石經》，則依次注頁碼、欄次、行碼，而《佛光藏》僅列頁、行二項。至於語文方面的參考資料，《詁林》指丁福保編《說文解字詁林正補合編》（臺北：鼎文書局，民國六十六年三月初版），出處先標冊次，後注頁碼；《廣韻》指林尹《新校正切宋本廣韻》（臺北：黎明文化事業公司，民國六十五年九月出版），出處先列頁碼，後標行碼；

《龍龕》指潘重視主編《龍龕手鑑新編》（臺北：石門圖書公司，民國六十九年十月初版），出處先注頁碼，後標條次。

p. 31

近幾年來，部分西洋式的佛學研究摘下傳統哲學的眼鏡，成功地擺脫了十九世紀心熊的餘波，因此，在瞭解、描述釋迦世尊時，就能避免再刻意塑造一種純粹人格化的形象，反過來重視佛教徒向來賦予圓滿覺悟者的超越性，同時對相關的「神話」資料也重新加以評估，希望藉此，較真實地反映出本師在弟子心目中的地位。<sup>[1]</sup>這個地位高於一切天神。<sup>[2]</sup>例如說，佛陀宣揚的法，是他親自證悟的，不僅非由天主啓示，反而用來教化天王。<sup>[3]</sup>這一點就與別的宗教大異其趣。

佛教的理念中，天遠不及佛。但儘管如此，天道的眾生還是可以扮演善知識的角色，對人有修行上的幫助。此類記載已見於早期的佛教文獻。<sup>[4]</sup>本文研究的《蟻埵經》便是相關經典之一，而且無論就傳本的分歧或觀念的表達來講，恐怕是狀況最奇特的例子。可是據筆者所知，在學術界也好，在佛教界也好，該經似未受到特別的注意。爲了彌補此一缺陷，本文擬就《蟻埵經》的傳本作些整理，並以表語言達方式爲重點，初步探討它的內容。

《蟻埵經》的傳本尚存有五種。一種收於巴利語經藏（簡稱 P），其餘四種（簡稱 C<sub>1</sub>、C<sub>2</sub>等），均屬於漢文譯著。<sup>[5]</sup>P 本編入 Majjhimanikayā（《中部》）的 Tahyavagga（〈第三品〉），

p. 32

題名 Vammikastlitta（《蟻埵經》）。<sup>[6]</sup>漢譯佛典中有相當於 Majjhimanikāya 的《中阿含》，但由於部派不同，傳本有別，《蟻埵經》沒有被納入。它是見於其他漢文阿含：C<sub>1</sub>本載於《別譯雜阿含》第一卷。

此阿含譯者不明，有學者推斷其翻譯年代為西秦時期（西元 385～431 年）。[7]同一阿含另一種譯本——求那跋陀羅於西元 435～443 年間翻出的《雜阿含》[8]——第三十八卷收錄與 C<sub>1</sub>相差不大的傳本 C<sub>2</sub>。

以上兩本不標個別的經名，而傳本系統相近的 C<sub>3</sub>本，則以《蟻喻經》題單行流通。它是年代最晚的漢文本，據《大中祥符法寶錄》第十四卷，底本原是用龜茲國文字寫的中天竺語，大中祥符元年十一月至二年底間（西元 1008 年 12 月 1 日至 1009 年 5 月 26 日）由「三藏沙門施護譯，沙門惟淨證梵義，法護證梵文，沙門清沼筆受，沙門啓沖、希書綴文，沙門仁徹、繼隆、道一、紹溥、修靜、重珣、瓊玉、文祕證義，尚書工部侍郎參知政事趙仁安潤文，入內侍高品羅自賓監譯」。[9]在《蟻埵經》四種漢文傳本當中，《蟻喻經》無疑是逐譯情況資料最完備、最清楚的一種，跟見於《增一阿含》第三十三卷的 C<sub>4</sub>本迥然不同——該阿含到底是曇摩難提於西元 384～385 年間譯出或為僧伽提婆在西元 397～398 年間所翻，迄今仍無定論。[10]

至於《蟻埵經》的內容，它大約可以分成六段。扣除其頭、尾兩段（即中國傳統佛典科判所謂「序分」和「流通分」），剩下的四段便構成經的正文（「正宗分」）：一、有位比丘浴後站在河岸時，有天神來，講一段內容與現場無關、難以理解的話，然後告訴比丘，如果不懂，就應該去問佛陀是什麼意思。二、比丘接受天的建議，向世尊重敘那撲朔迷離的故事，並提出十五個相關問題。佛陀則三、先用長行，四、再藉偈頌來闡明其意義。經文的內容大致如此[11]，而細節的多寡與前後次序，

p. 33

各傳本略有出入。為窺出其中消息，本文以下逐段排比五種傳本，同時對四種漢文譯本加以斟酌，且附上新式標點。[12]

p. 34

C <sub>1</sub>	C <sub>2</sub>	C <sub>3</sub>	C <sub>4</sub>	P
----------------	----------------	----------------	----------------	---

<p>如是 我聞：  p. 35  一時 佛在 王舍 城迦 蘭陀 竹林。</p>	<p>如是 我 聞： 一時 佛在 王舍 城迦 蘭陀 竹 園。</p>		<p>聞如 是：  一時 尊者 童真 迦葉 在舍 衛國 晝闇 園 中。</p>	<p>Evam me sutam.  Ekam samayam Bhagava Sāvatthiyam  viharati Jetavane Anāthapiṇḍikassaārāme.  Tcna kho pana samaycna āyasmā  KumārakassQpo Andhavane viharati.</p>
<p>尔[13] 時有 一比 丘，於 清 晨朝 往趣 河 邊，脫 衣 ，洗 浴。還 出岸 上， 晞乾 其身。</p>	<p>時有 異比 丘， 於後 夜時 至搗 補河 邊， 脫衣 ，置 岸 邊， 入 水， 洗 浴。 浴 已， 還上 岸， 著一 衣， 待身 乾。</p>		<p>是時 迦葉 夜半 而經 行。</p>	

有天放光，照于河岸。	時有一天子，放身光明，普照攝 [14] 補河側。	尔時世尊放大光明，普照耀已，	尔時有天，來至迦葉所。	Atha kho aññatarā devatā abhikkantāya rattiyā abhikkantavaṇṇā kevalakappaṃ Andhavanam obhāsetvā yen' āyasmā Kumārakassapo ten' upasanñkami, upasañkamtivā ekamantam aṭṭhāsi.
問比丘言：	問比丘言：	告苾芻眾 [15]言：	在虛空中語迦葉言：	Ekamantaṃ ṭhitā kho sā devatāāyasmantaṃ Kumārakassapaṃ etad avoca:
「比丘！	「比丘！比丘！」	「汝等當知：	「比丘！當知：	Bhikkhu bhikkhu,
p. 36				
此是巢窟，夜則烟出，晝則火燃 [16]。	此是丘冢 [17]，夜則起烟，晝則火然。	於一時中有諸蟻聚，夜中出煙，晝日火然。	此舍夜便有烟 [18]，晝日火然。	ayaṃ vammīko rattim dhūmayati divā pajjalati.
有婆羅門，見	彼婆羅門見	有一婆羅門，見是事已	婆羅門語智者	Brāhmaṇo evam āha:

<p>是事已，破彼巢窟，並掘其地。</p>	<p>已，而作是言：『壞此丘冢！』</p>	<p>，乃作是言：『若有執持快利刀者，必能破散其聚。』</p>	<p>曰：『汝今持[19]刀鑿山。</p>	<p>Abhikkhaṇa sumedha sattham ādāyāti.</p>
<p>時有智人，語婆羅門言：『以刀掘地，見有一龜。』</p>	<p>發掘者智，持[20]以刀劍[21]，又見大龜。</p>	<p>如是言已，次復見一大龜。</p>	<p>當[22]鑿山時，必當見有負物。</p>	
<p>婆羅門言：『取是龜來！』</p>	<p>婆羅門見已，作是言：『除此大龜！』</p>	<p>其婆羅門亦作是言：『若有執持快利刀者，必能破壞。』</p>	<p>當拔濟之！汝當[23]鑿山！當鑿山時，必當見山。汝今當捨山！汝今</p>	

			當鑿山！	
復語：『掘地，見一蝮蛇。』	發掘者智，持以刀劍，見有鼯鼯。	次見諸水母蟲，	當鑿山時，必[24]見蝦蟇[25]。	
語令捉取。	婆羅門見已，作此言：『却[26]此鼯鼯！』		今[27]當捨蝦蟇！汝今當鑿山！	p. 37
p. 38				
復語：『掘地，見一肉段。』	發掘者智，持以刀劍，見有肉段。	次見一水蛭蟲，	當鑿山時，當見肉聚。	
語	彼婆羅門		已[28]	

<p>令挽 [29] 取。</p>	<p>見 已， 作是 言： 『除 此肉 段！ 』</p>		<p>見肉 聚，  當捨 離 之！ 汝今 當鑿 山 ！</p>	
<p>復 語： 『掘 地，見 一刀 舍。』</p>	<p>發掘 者 智， 持以 刀 劍， 見有 屠 殺。</p>	<p>次見諸阿 西蘇那 蟲，</p>	<p>當鑿 山 時， 當見 枷。</p>	
<p>婆羅 門言： 『此 是刀 舍。』 語令 掘 取。</p>	<p>婆羅 門見 已， 作是 言： 『壞 是屠 殺 處！ 』</p>		<p>已 [30] 見 枷， 便捨 離 之。 汝今 當鑿 山 ！</p>	
<p>復 語： 『掘 地，見 楞祇 芒毒</p>	<p>發掘 者 智， 持以 刀 劍，</p>	<p>次見一大 蛇，</p>		<p>Abhikkhaṇanto sumedho satthaṃ ādāya  addasa laṅgiṃ: laṅgī bhadante ti.</p>

<p>蟲 [31]。』</p>	<p>見有 楞 耆。</p>			
<p>語 令掘 取。</p>	<p>彼婆 羅門 見 已， 作是 言： 『却 此楞 耆！ 』</p>			<p>Brāhmaṇo evam āha:</p> <p>Ukkhipa laṅgim, abhikkhaṇa sumedhasattha m ādāyāti.</p> <p>Abhikkhaṇanto sumedho satthaṃ ādayāadda sa uddhumāyikaṃ: uddhumāyikā bhadanteti.</p> <p>Brāhmaṇo evam āha:</p> <p>Ukkhipa uddhumāyikaṃ, abhikkhaṇasumedh a satthaṃ ādāyāti.</p>
<p>復 語： 『掘 地，見 有二 道。』</p>	<p>發掘 者 智， 持以 刀劍， 見有 二道。</p>	<p>次見一按 陀鉢他 蟲，</p>	<p>已 [32] 鑿 山， 當見 二 道。</p>	<p>Abhikkhaṇanto sumedho satthaṃ ādāyaadda sa dvidhāpathaṃ: dvidhāpato bhadante ti.</p>
<p>復語：</p>	<p>彼婆 羅門 見</p>		<p>已見 二 道，</p>	<p>Brāhmaṇo evam āha:</p>

	已， 作是 言：		p. 39	
p. 40				
『掘 出！』	『除 此二 道！ 』		當捨 離 之！ 汝今 當鑿 山 ！ 已 [33] 鑿 山， 當見 樹 枝。 已 [34] 見樹 枝， 當捨 離之 ！汝 令當 鑿 山！	Ukkhipa dvidhāpatham, abhikkhaṇa  sumedh sattham ādāyfāti.
語： 『更 掘 地，見 有石	發掘 者 智， 持以 刀	次見一 CB03348  [外]		Abhikkhanaṇto sumedho sattham ādāyaadda  sa

<p>聚 [35]。』</p>	<p>劍， 見有 門 扇。</p>	<p>曰]•[36] 哥嚙吒 蟲。</p>		<p>cangavāraṃ: cangavāraṃ bhadante ti.</p>
<p>語 令出 石。</p>	<p>婆羅 門見 已， 作是 言：  『却 此門 扇！ 』</p>	<p>其婆羅門 見彼諸蟲 已， 皆如前 言。</p>	<p>p. 41</p>	<p>Brāhmaṇo evam āha:  Ukkhipa caṅgavāraṃ, abhikkhaṇasumedha  satthaṃ ādāyāti.  Abhikkhaṇanto sumedho satthaṃ ādāyāadda  sa  kummaṃ: kummo bhadante ti.  Brāhmaṇo evam āha:  Ukkhipa kummaṃ, abhikkhaṇa sumedha  satthaṃ ādāyāti.  Abhikkhaṇanto sumedho satthaṃ ādāyāadda  sa  asisūnaṃ: asisūnā bhadante ti.  Brāhmaṇo evam āha:  Ukkhipa asisūnaṃ, abhikkhaṇa sumedha  satthaṃ ādāyāti.  Abhikkhaṇanto sumedho satthaṃ ādāyāadda</p>

				<p>sa</p> <p>maṃsapesiṃ: maṃsapesi bhadante ti.</p> <p>Brāhmaṇo evam āha:</p> <p>Ukkhipa maṃsapesiṃ, abhikkhaṇasumedha</p> <p>sattham ādāyāti.</p>
<p>p. 42</p>				
<p>復語：『掘地，見有一龍。』</p>	<p>發掘者智，持以刀劍，見有大龍。</p>	<p>最後見一大龍。</p>	<p>已 [37] 鑿山，見 [38] 龍。</p>	<p>Abhikkhaṇanto sumedho sattham ādāyaadd</p> <p>asa</p> <p>nāgam: nāgo bhadante ti.</p>
<p>婆羅門言：『莫惱於龍！』即跪彼龍。」</p>	<p>婆羅門見已，作是言：『止！勿却大龍！應當恭敬！』</p>	<p>婆羅門言：</p>	<p>已 [39] 見龍，勿 [40] 共語！當自歸命，慕 [41] 令得</p>	<p>Brāhmaṇo evam āha:</p> <p>Tiṭṭhatu nāgo, ma nāgam ghaṭṭesi, namokaroh</p> <p>i</p> <p>nāgassāti.</p>

			所！ 』	
		『如我所見，其事云何，唯佛、世尊悉能了知。』即時往詣一苾芻所，具陳上事。		
天語此丘言：「莫忘我語！可以問佛。	比丘！汝來受此論，往問世尊。	復言：『苾芻！汝以此事爲我問佛，使我疑心而得開曉！	比丘！當善思念此義！設不解者，便往至舍衛城，到世尊所，而問此義。	Ime kho tvam bhikkhu pañheBhagavantam upasaṅkamtivā puccheyyāsi,
佛有所說，至	如佛所說，	如佛所說，我當憶持。	若如來有所說	Yathā te Bhagavā byākaroti tathā nam

<p>心憶持！</p>	<p>汝隨受持！</p>		<p>者 [42] ，善念行之！</p>	<p>dhāreyyāsi.</p>
<p>所以者何？我不見若天、若魔、若梵有能分別者，除佛及以聲聞弟子，比丘，無能得解如是問者。」</p>	<p>所以者何？除如來，我不見世間 [43] 諸天、魔、梵、沙門、婆羅門，於此論心悅樂者，若諸弟子、從我所聞，然後能說。」</p>	<p>何以故？苾芻！我不見彼天、人世間沙門、婆羅門眾中有以此義能問佛者。是故不能使諸疑心而得開曉。」</p>	<p>所以者何？  p. 43  我今亦不見有人、沙門、婆羅門、魔若魔天，能解此義者，除如來及如來弟子若從我聞。」</p>	<p>Nāhan taṃ bhikkhu passāmi sadevake loke samārake sabrahmake sassamaṇa-brāhmaṇiyā pajaya sadevamanussāyayo imesaṃ pañhānaṃ veyyākaraṇenacittaṃ ārādheyya aññatra Tathāgatena vā Tathāgatasāvakena vā ito vā pana sutvāti.</p>

			是時 迦葉 報天 曰： 「此 事甚 佳！ 」	
				Idam avoca sã devatã, idam vatvã tatth'eva antaradhãyi.
尔時 比丘 往至 佛所，頂 禮佛足，在 一面立。	尔時 比丘 從彼 天所 聞此 論已， 往詣 世尊， 稽首禮 足，退坐 一面，	時彼苾芻 即如其言 來詣 我所。到 已，禮 足，退住一 面，	尔時 迦葉 清旦 至世 尊所。 到已， 頭面 禮足， 在一 面坐，	Atha kho āyasmā Kumārakassapo tassā rattiyā accayena yena Bhagavā ten' upasaṅkami upasankamitvā Bhagavantam abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi.
所聞 天語，具 向佛說。	以彼 天子 所問 [44] 諸 [45]	具陳上事 已，	以此 因 緣， 具白 世 尊。	Ekamantaṃ nisinno kho āyasmā Kumārakassapo Bhagavantam etadvoca: Imam bhante rattim aññatarā devatā

	論			<p>abhikkantāya rattiyā abhikkantavaṇṇā</p> <p>kevalakappaṃ Andhavanaṃ obhāsetvā</p> <p>yenāhaṃ ten' upasankami, upasaṅkamitvā</p> <p>ekamanfaṃ atthāsi. Ekamantaṃ tthitā kho</p> <p>bhante sā devatā maṃ etad avoca:</p> <p>Bhikkhu bhikkhu, ayaṃ vammīko rattim</p> <p>dhūmāyati divā pajjalati. Brāhmaṇo evaṃ</p> <p>āha: Abhikkhaṇa sumedha satthaṃādāyāti.</p> <p>Abhikkhaṇanto sumedho satthaṃ ādāyā --</p> <p>pe -- ito vā pana sutvā ti. Idam avoca</p> <p>bhante sā devatā. idam vatvā tatth' eva</p> <p>antaradhāyi.</p>
	廣問 世 尊：	復發問 言：	<p>尔時 迦葉 問世 尊 曰： 「 今當 問如 來 義： 天之 所 說，</p>	

			何所趣向？	
「世尊！云何巢窟，	「云何爲丘冢？	『如婆羅門所見蟻聚，其事云何？	何以故 [46] 舍	Ko nu kho bhante vammīko,
p. 46				
夜則烟出，	云何爲『夜則起烟？』	夜中出堙，	夜 [47] 有烟，	kā rattim dhūmāyanā,
晝則火燃 [48]？	云何爲『晝則火然？』	晝日火然，此復云何？	晝便火然？	kā divā pajjalanā,
誰是婆羅門？	云何是婆羅門？		何以故名爲婆羅門？	ko brāhmaṇo,
誰是智人？			何以故名爲智者 [49]？	ko sumedho,

云何是刀？				kiṃ sattham.
云何是掘？	云何發掘？		又言鑿山者，其義何所趣向？	kiṃ abhikkhaṇam,
	云何智者？			
	云何刀劍？		言刀者，亦所不解。	
云何為龜？	云何為大龜？	又見大龜、	何以故名為負物？又言山者，其義云何？	
云何蝮蛇？	云何黐黐？	水母蟲、	何以故復言蝦蟇？	
云何肉段？	云何為肉段？	水蛭蟲、	何以故復言肉	

			聚？	
云何刀舍？	云何爲屠殺處？	阿西蘇那蟲、	何似故復言枷？	
云何楞祇芒毒蟲？	云何爲楞耆？	大蛇、		kā laṅgī, kā uddhumāyikā.
云何二道？	云何爲二道？	按陀鉢他蟲、	何以故復[50]言二道？樹枝義，其義云何？	ko dvidhāpatho,
云何石聚？	云何爲門扇？	CB03348 [外/曰]● 哥嚙吒蟲、		kiṃ caṅgavāraṃ, ko kummo, kā asisūnā, kā māmsapesi,
云何名龍？」	云何爲大龍？」	大龍。此等所見，皆是 何相？即彼婆羅門復是何人？ 何故名爲	何以故[51]名龍？ p.	ko nāgo ti.

		利、刀、 破散 ？	47	
p. 48				
		願佛為 說！』 諸苾芻！		
佛告 比丘： 「諦 聽！ 諦 聽！ 當為 汝 說。	佛告 比 丘：	我時謂彼 苾芻言：	世尊 告 曰：	
巢窟 者，所 謂是 身— — 受於 父母 精 氣，四 大 和 合，依 食長 養，乃 得成 身— —，	「丘 冢 者， 調眾 生身 — — 羸 [52] 四大 色、 父母 遺 體、 搏 [53] 食、 衣服	『其蟻聚 者，即 是 一切 眾生 五蘊 聚身。	「舍 者， 即是 形體 也。 四大 色所 造， 受父 母 血脈 [55] ，漸 漸長 大， 恆當 養	Vammīko ti kho bhikkhu imass' etaṃ  cātummahābhūtikassa kāyassaadhivacanam  mātāpettikasambhavassaodanakummāsū-  pacayassa  aniccucchādana-parimaddana-bhedana-  viddhamśanadhammassa,

<p>而此身者會至散敗、臃脹、蟲爛，乃至碎壞。</p>	<p>、覆蓋、澡 [54] 浴、摩飾長養，皆是變、壞、磨、滅之法。</p>		<p>食，不令有乏，是分散法 [56]。</p>	
<p>夜烟出者，種種覺、觀。</p>	<p>夜起烟者，謂有人於夜時起隨覺、隨觀。</p>	<p>夜中出堙者，即是眾生起諸尋、伺。</p>	<p>夜有烟者，p. 49 眾生之類，心之所念是 [57]。</p>	<p>Yaṃ kho bhikkhu divā kammanteārabha rattim anuvitakketi anuvicarati ayaṃ rattim dhūmayanā.</p>
<p>p. 50</p>				
<p>晝火然者，從身、口</p>	<p>晝〈火然者，</p>	<p>晝日火然者，即是眾生隨所尋、</p>	<p>晝曰火然者，身、</p>	<p>Yaṃ kho bhikkhu rattim anuvitakketvā anuvicāretvā divā kammante payojeti</p>

業 廣有 所作。	謂〉 [58] 行 其教 身業、 口業。	伺，起 身、 語業。	口、 意所 造行 是也。	kāyena vācāya manasā ayaṃ diva  pajjalanā.
婆羅 門 者，即 是如 來。	婆羅 門 者， 謂如 來、 應、 等 正 覺。		婆羅 門 者， 是阿 羅漢 也 。	Brahmaṇo ti kho bhikkhu Tathāgatass'etaṃ  adhivacanāṃ atahatosammāsambuddhassa.
有智 人 者，即 諸聲 聞。			智 者， 是學 人 也。	Sumedho ti kho bhikkhu sekhas's' etaṃ  bhikkhuno adhvācanāṃ.
刀喻 智慧。				Satthā ti kho bhikkhu ariyāy' etaṃ paññāya  adhivacanāṃ.
掘地 者，喻 於精 進。	發掘 者， 謂精 勤方 便。		鑿山 者， 精進 之心 是也 。	Abhikkhaṇa ti kho bhikkhuviriyārambhass'  etaṃ adhvācanāṃ.
	智士 者， 謂多			

	聞聖弟子。			
	刀劍者，謂智慧刀劍。		刀者，智慧是也。	
龜者，喻於五蓋。	大龜者，謂五蓋。	大龜者，即是五障[59]染法。	負物者，是五結也。  山者，是僣慢也。	
蝮蛇者，喻瞋惱害。	鼯鼯者，謂忿恨。	水母蟲者，即是忿恚。	蝦蟇者，瞋恚心是也。	
肉段者，喻慳貪、嫉妬。	肉段者，謂慳嫉[60]。	水蛭蟲者，即是慳嫉。	肉聚者，貪欲是也。	
刀舍者，喻五欲。	屠殺者，謂五欲功德。	阿西蘇那蟲者，即是五欲之法。	枷者，五欲是也。	

<p>楞祇 芒毒 蟲，喻 如愚 癡 。</p>	<p>楞耆 者， 謂無 明。</p>	<p>蛇者，即 是無明。</p>	<p>p. 51</p>	<p>Langī ti kho bhikkhu avijjāy' etaṃ  adhivacanāṃ;  ukkhīpa laṅgim, pajaha avijjāṃ, abhikkhaṇa  sumedha satthaṃ ādāyāti ayam etassa attho.</p>
<p>p. 52</p>				
				<p>Uddhumāyikā ti kho bhikkhu  kodhupāyāsass' etaṃ adhivacanāṃ;  ukkhīpa uddhumāyikam pajaha  kodhupāyāsāṃ abhikkhaṇa sumedha  satthaṃ ādāyāti ayam etassa attho.</p>
<p>二道 者，喻 於疑。</p>	<p>二道， 謂疑 惑。</p>	<p>按陀鉢他 蟲者，是 疑惑 。</p>	<p>二道 者， 疑是 也。</p>	<p>Dvidhāpatho ti kho bhikkhu vicikicchāy' etaṃ adhivacanāṃ:  ukkhīpa dvidhāpathaṃ, pajahavicikicchaṃ  abhikkhaṇa sumedha satthaṃ ādāyāti  ayam etassa attho.</p>
<p>諸石 聚 者，喻 於我</p>	<p>門扇 者， 謂我 慢。</p>	<p>CB03348  [外/曰]●</p>	<p>樹枝 者，  p.</p>	<p>Caṅgavāraṇa ti kho bhikkhu pañcann'etaṃ</p>

<p>慢。</p>		<p>哥嚙吒蟲者，是我慢。</p>	<p>53 是無明也。</p>	<p>nīvaraṇānaṃ adhivacanaṃ: kāmacchandaṇīvaraṇassabyāpādanīvaraṇassa a thīnamiddhanīvaraṇassa uddhacca- kukkuccaṇīvaraṇassavicikicchānīvaraṇassa; ukkhīpa caṅgavāraṃ, pajaha pañcaṇīvaraṇe, abhikkhaṇa sumedha satthaṃ ādāyāti ayam etassa attho. Kummo ti kho bhikkhu pañcann' etaṃ upādānakkhandhānaṃ adhivacanaṃ, seyyathīdaṃ: rūpupādānakkhandhassa vedanupādānakkhandhassasaññupādāna- kkhandhassasaṅkhārūpādānakkhandhassa viññāṇupādānakkhandhassa; ukkhīpa kummaṃ. pajaha pañc'upādāna- kkhandhe, abhikkhaṇa sumedha satthaṃ ādāyāti ayam etassa attho. Asisūnā ti kho bhikkhu pañcann' etaṃ kāmaguṇānaṃ adhivacanaṃ:</p>
-----------	--	-------------------	---------------------	---

cakkhaviññeyyānaṃ rūpānaṃ iṭṭhānaṃ  
kantānaṃ manāpānaṃ piyarūpānaṃ  
Kāmūpasamhitānaṃ rajanīyānaṃ, sotaviñ-  
ñeyyānaṃ saddānaṃ -- pe -- ghānaviññey-  
yānaṃ gandhānaṃ -- jivhāviññeyyānaṃ  
rasānaṃ -- kāyaviññeyyānaṃ phoṭṭhabbā-  
naṃ iṭṭhānaṃ kantānaṃ manāpānaṃ  
piyarūpānaṃ kāmūpasamhitānaṃ  
rajanīyānaṃ;  
ukkhīpa asisūnaṃ, pajaha pañcakāmaguṇe,  
abhikkhaṇa sumedha sattham ādāyāti  
ayam etassa attho.  
Maṃsapesīti kho bhikkhu nandirāgass'etaṃ  
adhivacanaṃ;  
ukkhīpa maṃsapesiṃ, pajahanandirāgam,  
abhikkhaṇa sumedha satthaṃ ādāyāti  
ayam etassa attho.

<p>龍者，喻於羅漢漢盡諸有結。」</p>	<p>大龍者，謂漏盡羅漢。</p>	<p>龍者，即是諸阿羅漢。</p>	<p>龍者，是[61]如來、至真、等正覺是[62]。</p>	<p>Nāgo ti kho bhikkhu khīṇāsavass' etaṃ bhikkhuno adhivacanāṃ; tiṭṭhatu nāgo, mā nāgaṃ ghaṭṭesi, namokarohi nāgassāti ayam etassa attho ti.</p>
		<p>婆羅門者， p. 55 即是如來、應供、等正覺。快利者，即是有智之人。 刀者，即是智慧。破散者，即是發起精進勝行。</p>		
<p>p. 56</p>				
			<p>彼天所</p>	

			說，其義如是。	
	如是，比丘，若大師爲聲聞所作哀愍、悲念，以義安慰，於汝已作。			
	汝等當作所作，		汝今當熟思惟，不久當盡有漏。」尔時迦葉受如來如是之[63]教，	

	<p>當於曝 [64] 露、林中、空舍、山澤、巖窟、敷草、樹葉，思惟、禪思，不起放逸，莫令後悔！是則為我隨順之教。」</p>		<p>在閑靜之 [65] 處而自修行——</p>	
			<p>所以族姓子剃 [66] 除鬚髮，出家學</p>	

			<p>道者，欲修梵行。「生死已盡，梵行已立。所作已辦，更不復受胎。」  <a href="#">[67]</a> 尔時迦葉便成阿  <a href="#">[68]</a> 羅漢。</p>	
<p>尔時世尊即說偈言：「巢窟名為身，</p>	<p>即說偈吾：「說身為丘冢，  <a href="#">[69]</a>，</p>	<p>諸苾芻！於汝意云何？彼所見相，以要言之，即是一切眾生五蘊聚身——</p>	<p>p. 57</p>	

		<p>羯邏藍等，父母不淨之所出生，四大合成，虛假色相，羸惡、劣弱，積集苦惱，畢竟破壞，而諸眾生不能覺知。</p>		
<p>覺觀如彼烟，造作如火燃。</p>	<p>覺觀夜起烟，晝業爲火然。</p>	<p>於晝夜中起諸尋、伺，而身、語業不善施作。</p>		
<p>婆羅門如佛，智人是聲聞，刀即是智慧，掘地喻精進。</p>	<p>婆羅門正覺，  精進勤發掘，點慧 [70] 士 [71]</p>			

	， 以智 慧利 劍， 馱 [72] 離勝 進 者。			
五蓋 猶如 龜， 瞋恚 如蝮 蛇， 貪嫉 如肉 段， 五欲 如刀 舍。	五蓋 為巨 龜， 忿恨 為黓 黓， 慳慳 為肉 段， 五欲 屠殺 處。	五障煩惱 之所覆 蔽，  耽著五 欲，		
愚癡 如楞 祇， 疑者 如二 道， 我見 如石 聚，	無明 為楞 耆， 疑惑 於二 道， 門扇 現我 慢，	增長無 明，  生我慢 心， 於諸聖法 疑惑不 決， 忿恚、慳 嫉念念發 起， 不求解 脫。 是故如 來、應 供、正等	p. 59	

		正覺		
p. 60				
		欲令諸有智者發精進行，修[73]習智慧，		
汝今莫惱龍！				
龍是真羅漢。	漏盡羅漢龍，究竟斷諸論[74]， 故我如是說。」	斷諸煩惱，趣證聖果。汝諸苾芻已盡諸漏，證阿羅漢果，故說如龍。」		
善答問難者，唯有佛世尊。」				
		復次，諸		

苾芻，過去、未來諸佛、世尊悲愍、利樂一切眾生，欲令斷諸煩惱，趣證聖果，為諸聲聞廣說是義。我於今日亦如諸佛，乃發此緣為汝宣說。汝，諸苾芻，憶念是事！當於曠野、空舍、山間、[\[75\]](#)樹下、巖穴、菴室諸寂靜處，諦心思惟，觀察是義！無令放逸，生退轉心！

p.  
61

p. 62				
		亦復轉為他人開示、教導，普令修習，得大利樂！」		
佛說是已，諸比丘聞佛所說，歡笑奉行。	佛說此經已，彼比丘聞佛所說，歡喜奉行。	尔時世尊為諸苾芻如是說已，而諸苾芻皆悉信受。	尔時迦葉聞佛所說，歡喜奉行。	Idam avoca Bhagavā. Attamano āyasmā Kumārakassapo Bhagavato bhāsitaṃ abhinandīti.

從經文的對照可以發現，《蟻垤經》傳本的關係十分複雜。C<sub>1</sub>、C<sub>2</sub>以某位不知名比丘為主要人物，C<sub>4</sub>和P則具體說明他是童真迦葉

（Kumārakassapa），而C<sub>3</sub>雖也有無名苾芻出場，但是他只扮演次要的角色。加上C<sub>3</sub>不單沒有「序分」，更不提天神，卻安排世尊普照園林，直敘婆羅門挖掘蟻垤的奇事，因此，在情節的發展上顯得跟其他各本大不相同，似自成獨立的傳本。可是從另一個角度去觀察，C<sub>1</sub>、C<sub>2</sub>二本重頌的內容，在C<sub>3</sub>上未以偈語的形式出現，不過長行經文裏有相當的部分。這些卻不見於C<sub>4</sub>和P，

質言之，在傳本系統方面，有地方，C<sub>3</sub>與 C<sub>1</sub>、C<sub>2</sub>較近，而與 C<sub>4</sub>和 P 本較遠。

以上粗略比對，僅看出一個輪廓。若要建立傳本系統，這些資料就不足。所以在進一步探討比丘十五問題的情形，以期逐漸瞭解各個傳本間的關係。首先列出對照表，幫助我們分析：

C <sub>1</sub>	C <sub>2</sub>	C <sub>3</sub>	C <sub>4</sub>	P
(1) 巢窟 ：是身	(1)丘塚：眾生身	(1)蟻聚：一切眾生五蘊聚身	(1)舍：形體	(1)vammīko:kāya
(2) 夜烟出 ：種種覺、觀	(2)夜起烟：起隨覺、隨觀	(2)夜中出煙：起諸尋、伺	(2)夜有烟：心之所念	(2)rattimdhūmāyanā:anuvitakketianuvi-carati
(3) 晝火燃 ：從身、口業廣有所	(3)晝〈火然〉：行其教身業、口業	(3)晝日火然：起身、語業	(3)晝日火然：身、口、意所	(3)divāpajjalanā:kammantepayojetikāyena vācāyamanasā

作			造行	
(4) 婆羅門：如來	(4) 婆羅門：如來、應、等正覺	(8) 大龜：五障染法	(4) 婆羅門：阿羅漢	(4) brāhmaṇo:tathāgata
(5) 有智人：諸聲聞	(7) 發掘：精勤方便	(9) 水母蟲：忿恚	(5) 智者：學人	(5) sumedho:sekho bhikkhu
(6) 刀：智慧	(5) 智士：多聞聖弟子	(10) 水蛭蟲：慳嫉	(7) 鑿山：精進之心	(6) sattha:ariyapaññā
(7) 掘地：精進	(6) 刀劍：智慧刀劍	(11) 阿西蘇那蟲：五欲之法	(6) 刀：智慧	(7) abhikkhaṇa:viriyārambha
(8) 龜：五蓋	(8) 大龜：五蓋	(12) 蛇：無明	(8) 負物：五結	(12) langī:avijjā
(9) 蝮	(9) 鼯鼯：忿	(13) 揆陀鉢他蟲：疑惑	(14) 山	(9) uddhumāyikā:kodhupāyāsa

蛇 ：瞋 惱 害	恨		：僞 慢	
(10) 肉 段 ：慳 貪 、嫉 妬	(10)肉 段：慳 慳	(14)CB03348[ 外/曰]●哥嚙 吒蟲： 僞慢	(9) 蝦 蟄 ：瞋 恚 心	(13)dvidhāpatho:vicikicchā
p. 64				
(11) 刀 舍 ：五 欲	(11)屠 殺：五 欲功 德	(15)龍：諸阿羅 漢	(10) 肉 聚 ：食 欲	(14)caṅgavāra:pañcanīvaraṇāni
(12) 楞 祇 芒 毒 蟲 ：愚 癡	(12)楞 耆：無 明芒	(4)婆羅門：如 來、應供 、正等正覺	(11) 枷 ：五 欲	(8)kummo:pañcaupādānakkhandhā
(13) 二 道 ：疑	(13)二 道：疑 惑	(5)快利：有智 之人	(13) 二 道 ：疑	(11)asisūnā:pañcakāmaguṇā
(14) 諸 石	(14)門 扇：我 慢	(6)刀：智慧	(12) 樹 枝	(10)maṃsapesi:nandirāga

聚 ：我 慢			：無 明	
(15) 龍 ：羅 漢	(15)大 龍：諸 漏盡 羅漢	(7)破散：發起 精進勝行	(15) 龍 ：如 來 、 至 、真 等 正 覺	(15)nāgo:khīṇāsavobhikkhu

比丘十五個問題可以按照異同的分布大約看成前七（1~7）、後八（8~15）兩組。七個問題當中，（1）至（3）傳本一致無別，（4）至（7）則構成兩群：一、C<sub>1</sub>、C<sub>3</sub>、P 三本，次序相等，只不過 C<sub>3</sub>這四個問題並不接在（3）後，而全部移置（15）以下。二、C<sub>2</sub>、C<sub>4</sub>二本在（5）、（6）、（7）三項的順序上各有出入。至於後八問題，C<sub>1</sub>、C<sub>2</sub>、C<sub>3</sub>排列相等，而 C<sub>4</sub>和 P 多不同（尤以 P 為甚）。綜覽以上現象，不得不承認傳本關係的課題沒有因為這些資料而變得清楚些，看起來反而更加複雜。

其中較顯著、容易肯定的是 C<sub>1</sub>和 C<sub>3</sub>相近，不過二本關係的程度如何，仍難以掌握。這主要是遼譯的問題，特別是 C<sub>3</sub>的遼譯。眾所周知，趙宋時代譯成漢文的佛典大多充斥嚴重的誤會，甚至於偶爾令人懷疑，其譯者對原典的語文到底熟習與否。[\[76\]](#)C<sub>3</sub>也不例外：天神故事中的智者挖到的動物本來只有三個——C<sub>1</sub>所謂龜、蝮蛇及龍[\[77\]](#)——，然而 C<sub>3</sub>竟把他發現的東西悉數改成為動物，即使是意譯不出來、只靠音譯的，

後面還是附個『蟲』字，統統類化，以致 C<sub>3</sub>出現了「阿西蘇那蟲」、  
「按陀鉢他蟲」、[CB03348[外/曰]●哥嚙吒蟲]等三個中文無從讀通的奇特名相。

其中第一個，也就是巴利語本的 *asisūnā*，當時任巴利聖典協會會長的賀爾納小姐（Miss I.B. Horner）在她《中部》的英譯本裏翻作 *slaughter-house*（屠宰場），並說明，依巴利藏的注，是指「切肉的長刀和砧板」。[78]這些意思與 C<sub>1</sub>的「刀舍」和 C<sub>2</sub>的「屠殺處」

p. 65

很吻合。至於 C<sub>4</sub>的「枷」，語義雖然有段距離，但枷是刑具，總能多少傳達五欲的恐怖相，不像 C<sub>3</sub>本變之為某種音譯蟲，讀者心目中不可能喚起任何聯想。

「阿西蘇那蟲」的情形還算單純，複雜的是「CB03348[外/曰]●哥嚙吒蟲」一條。巴利語《蟻埵經》的 *caṅgavāra*，賀爾納小姐英譯本作 *strainer*（濾器）。譯者附帶解釋，《中部》的注裏用 *khāraapriśāvana* 來訓解。*pariśāvana* 是比丘用具之一的澆水囊，而 *khāra* 指鹼土、碳酸鈣之類的物質，組合的意思不大清楚，賀小姐只好懷疑是「用以過濾鹼土的器物」。她進一步注明：一、*caṅgavāraka* 的英譯，在《本生》作 *sieve*（篩子），在《那先比丘經》作 *dyers' straining cloth*（染工的濾布）。二、鈕曼（K.E. Neumann）的《中部》德譯本把 *caṅgavāra* 翻成 *Geflecht*

(編織物)。[79]再查巴利聖典協會的巴英詞典，它認為，*caṅgavāra* 指一種容器、鉢盂或桶子。[80]這個解釋離曰譯阿含的注解「箱」不遠。[81]

很顯然，*caṅgavāra* 是一個說法紛紜、意思難以確知的語詞。不僅如此， $C_3$ 的對音「CB03348[外/曰]●哥嚙吒」最後一個音節「吒」在  $C_3$ 譯者施護的音譯系統裏是對譯不送氣的清上顎塞音 *ṭa* 的[82]，無法跟上顎半子音 *ra* 配合。中國佛典的音譯，一般都力求精確，為達到逼真模仿的效果，甚至能突破中國傳統的造字方法，依反切的標音原則發明所謂「切身字」。

p. 66

[83]在一個審音那麼嚴謹的環境中將 *ra* 對成「吒」的錯誤恐怕不容易發生，更何況相當於巴利本 *ga* 的音節不是用濁音的群母字來對音，卻用清音的見母字「哥」。依此判斷，《蟻喻經》龜茲文的原典上相當於巴利語 *caṅgavāra* 的詞是\* *cankavāṭa*。但這樣的推論能否獲得進一步的證實？

據  $C_3$ 的敘述，佛陀用「僑慢」來詮釋「CB03348[外/曰]●哥嚙吒」。透過此一線索，可以在其他漢文傳本找到相等的項目—— $C_2$ 的「門扇」、 $C_1$ 的「諸石聚」和  $C_4$ 的「山」。這些意思彼此有差距，與巴利本的 *caṅgavāra* 看來也扯不上任何關係。不過如果分析世尊整段的答詞，便不難發現， $P$  以「五障」說明 *caṅgavāra*，而四種漢譯本上「五障（蓋、結）」卻是「龜」訓解。這與  $P$  本用「五取蘊」說 *kummo*（龜）迥然

有別。巴利本（14）**caṅgavāra**、（8）**kummo**、（11）**asiūnā** 前後三條，次序跟所有漢文傳本都不一樣。它排在一起，並且在詮釋上一律用「五法」來說明——五障、五取蘊、五欲功德——，顯然是經過一番調動和整齊化：P 先刪除「憍慢」，一方面將「龜」的「五障」轉到 **caṅgavāra** 下，另一方面在「龜」下補「五取蘊」，然後集中此三條，成一個五法組，並每項五法下細列其內容。由傳本的封照來觀察，這些無疑是代表經文沿革最晚的階段。

P 本的作法——或者講得正確點：首先傳誦 **vammīkasutta** 的人如是作——並非完全任意，甚至透露出古代印度人訓誥方式的一斑。

**caṅgavāra** 一詞的組合和語源本來不清楚。參考近人的翻譯，鈕曼作「編織物」，概是認為，該詞來自語根 **vā** (編織)，而巴利語傳本拿 **nī-varaṇa** 來配合 **caṅga-vāra**，無疑是由 **vāraṇa** (防禦、阻礙、抗拒)、**āvarana**

(障礙) 二詞聯想到另一個語根——含有「障蔽」義的 **vr̥**——，給了

**caṅgavāra** 的語源不同的解釋。這種藉語音聯想來說明語詞意義的方法，跟現代語言學所謂「通俗訓誥」[84]很類似，在印度佛教的經論和注釋中處處可見[85]。站在一般「科學」的立場，它不夠學術，但不可否認的是，通俗訓誥富有創意，

p. 67

能活生生反映出觀念與思想，也充分表示，人不知不覺地在詮釋所接觸的一切。小至他人發出的幾個音[86]，大至無邊可測的宇宙[87]，人對自己的經驗不時在予以合理化。所以我們沒有理由批評 P 本增減經文，

因為 P 本此舉就是要使原本無法通達的內容轉為較合常理：智者從蟻垤

下挖出的東西中，僅有一個 **caṅgavāra** 讓我們跟某一說明專案建立「語源」關係，因此，用後者來詮釋前者，即使導致經文上若干更動，但對整個故事來講，無非是趨於明朗化。

有了這些認識之後，回頭來看\* **cakkavāṭa** 的問題，便可以發現，**C<sub>2</sub>**的翻譯「門扇」，語義恰好跟巴利語、梵語的 **kavāṭa** 相互吻合。不過因為 **C<sub>2</sub>**的原典早已失傳，所以不容易確定，這種譯法的根據是原書已省略了\* **caṅkavāṭa** 的第一個音節，抑或譯者對該詞感到無力，只好循著語音線索的聯想找到沒\* **cañ-**的 **kavāṭa**，不去追究二者之間語義上是否真正有關係，以能理解的部分代替陌生的全部而翻譯。筆者認為，第二種可能性較大，因為 **C<sub>1</sub>**和 **C<sub>4</sub>**似乎也用同樣的方法。**C<sub>4</sub>**的「山」和 **C<sub>1</sub>**的「(諸)石(聚)」恐怕都是透過\* **caṅkavāṭa**→\***cakkavāṭa**~**cakkavāḍa**~**cakkavāḷa**（即梵語 **caṅkravāḷa**）的聯想而產生的意譯。[\[88\]](#)促使這種聯想的一個因素無疑是\* **caṅkavāṭa** 的詮釋——語源上，「僇慢」跟「高」有關[\[89\]](#)，並且佛典裏也用山來襯托出貢高、傲慢的特質，例如《別譯雜阿含經》有「僇慢高須彌」一句。[\[90\]](#)

假定這些推論沒有錯的話，那麼類似通俗訓詁的詮釋法並不只是印度人在解說經論時擅長的方便，而且在翻譯的過程中也扮演過不可忽略的角色。要注意的是，此所謂翻譯不限於釋典譯成漢文、藏文等迥然有別的語文，同樣指印度各方言間翻譯。\* **caṅkavāṭa** 在巴利語或梵語，可以說都不成詞，但 **C<sub>3</sub>**，甚至 **C<sub>2</sub>**、**C<sub>1</sub>**和 **C<sub>4</sub>**的經文上卻明明是有的，所以巴利本的 **caṅgavāra** 很可能也是合理化的結果，換句話說，無論從「五法」的詮釋來判斷或者由 **caṅgavāra** 一詞的出現來理解，**P** 本經文的發展，在這一點上是所有傳本中最遲的。

當然，如今已見不到各傳本所依據的原典。在這種情況之下，對許多疑點的認識與解釋不免停留在推測、假設的層次上。同樣，由於傳本數量的限制，儘管可以利用情節安排、法相順序、詮釋差異等多方面的比對說，在不少地方——並非所有地方——C<sub>1</sub>、C<sub>2</sub>、C<sub>3</sub>三本較接近，C<sub>4</sub>和

P 則相差較遠，而 P 本跟漢譯諸本，出入又往往頗為可觀，但仍然無法確立詳細的傳本系譜。這本來不是《蟻埵經》特殊的問題，而是研究部派文獻時容易遇到的困境[91]，只不過《蟻埵經》現存的傳本較多，且其內容細節、編排次序分歧也較明顯，是個相當突出的例子。

然而《蟻埵經》最為與眾不同的地方，無非是其內容的表達方式。麻拉幸格(M.M.J.Marasmghe)研究早期佛教的天神觀，論及 Vammīkasutta

時，多說，天向童真迦葉提出的是一個「謎語」(riddle)。[92]這種認識本身不錯，可惜，麻氏並未進一步去發揮它，而探討《經集》的(林主夜叉經)和(針毛夜叉經)時，藉著夜叉所提的同題(pañha)，在土著部落風俗和謎語運用意義的說明上，花了若干篇幅。[93]他也讚歎札雅惟克拉麻(N.A.Jayawickrama)氏將該二經的 pañha 譯成「謎語」，並指出，巴利語沒有專門表達「謎語」的語詞，「謎語」的意思概括在 pañha (問題)內。[94]至於札氏的看法，他在麻氏所引用的博士論文裏提到，《經集》那兩個夜叉經，問答方式跟《相應部》的(天相應)幾個經一樣。不單如此，《經集》該二經部分偈頌也見於(天相應)，暗示了早期有一套論佛法的謎語，後來被自由採用，

p. 69

分別編入長篇的偈頌內。[95]

然而麻、札二氏詳論的謎語跟《蟻埵經》的情形有些根本的差異：第一、前者是偈頌，後者用長行。第二、前者提問題，後者只陳述。例如與《林主夜叉經》相當的漢譯本《雜阿含》經一二二六[96]上，「阿臘鬼說偈

問佛：『說何等名爲，勝士夫事物。行於何等法，得安樂果報？何等爲美味？云何壽中勝？』」而「世尊說偈答言：『淨行爲最勝，士夫之事物。行法得樂果。解脫味中上。智慧除老死，爲壽中勝。』」[97]都是直問直答，不像《蟻垤經》，天神根本沒有措辭問句，只是鋪敘一段常人無法理解的故事，然後有比丘在佛前重覆這個故事，並且提出十五個問題，問其中種種含義。第三、夜叉雖然發問，問話的用詞卻很明白，而講故事的天，言語的意義極其隱約，所敘述的事件與日常經驗也互不相應，富有超現實主義的意味。

其實，由若干蛛絲馬迹可以瞭解到，編藏、譯經的人也很清楚，《蟻垤經》的表達方式不是直接的。首先，在巴利語藏，《蟻垤經》見於《中部》的（第三品）。（第三品）的十部經中，(1)Kakacûpamasutta、

(2)Alagaddûpamasutta、(7)：Cûlahatthipadopamasutta、

(8)Mahâhatthipadopamasutta、(9)Mahâsâropamasutta 和

(10)Cûlasâropamasutta，經名裏都有 upama 一詞，賀爾納小姐譯作

parable 或 simile。[98]除這六部經外，全本《中部》僅有另外兩個經——

第一品的第七經和第七品的第六經——也標 upama，因此有學者主張，

（第三品）應該跟《中部》其他諸品一樣，

p. 70

有指明其特色的品題而稱謂 opammavagga。[99]這種想法頗有道理，

更何況該品第四經 Rathavinîtasutta、第五經 Nivâpasutta 和第六經

Ariyapariyesanasutta，都講 upama[100]，也就是說，除了經題標 upama

的六經以外，有三部經在經文內也明文用顯喻。所以《蟻垤經》納入爲該品第三經，絕非偶然，而說明編藏的學者將這部經題、經文均未提

upama 的《蟻垤經》看成最起碼跟顯喻很類似。

其次，C<sub>3</sub>的譯者以《蟻喻經》為單行傳本的經題，從內容來看雖然不盡妥當——經文有「蟻聚」出現，卻沒有特別提到「蟻」這種動物——，但是北宋初年由施護等人組成的中外譯經團體，把《蟻垤經》理解成一種 *upamasutta*，卻無庸置疑。

最後就經文來觀察，佛陀在回答發問的比丘，巴利語本的答詞格式是 *ti kho bhikkhu etamadhivacanam*。賀小姐將這些解釋天人故事中事件的句子一律譯成 “, monk, this is asynonym for ”（「比丘！者是的一個同義詞。」）[101]日人度邊文磨則翻作 “, this is adesignation for ”（「者是指的一個稱謂」），卻同時也認為，可以說「是表達的一個隱喻（*metaohorical expression*）」。[102]查漢文本的譯法，C<sub>3</sub>的「者即是」（兩處簡作「者是」）和C<sub>4</sub>的「者即是」、「者是也」、「者是也」及「者是是」，意思似乎很接近賀小姐的譯法，不過沒有把相當於 *adhivacana* 的原文直接翻譯出來。最為一致的C<sub>2</sub>本全部作「者謂」，等於 *designation* 的理解，而變化最繁多的C<sub>1</sub>本——它用「者即」、「者即是」、「者所謂」、「喻」、「喻如」、「者喻」及「者喻於」——將 *synonym*、*designation* 跟 *metaphor* 的觀念前後都搬上來。足見，將 *adhivacana* 理解成「（隱）喻」，在古代譯本已經可以看到[103]，並不是現代人牽強附會。[104]

從以上線索可以知道，《蟻埵經》的表達方式，有人看做與顯喻 (*upama*) 相關，又有人視之為隱喻 (*adhivacana*)。然而顯喻或隱喻真地能說明本經的特色嗎？恐怕不能。《蟻埵經》跟顯喻的根本差異在於「被喻之物」和「為喻之物」間沒有「如」、「猶」之類的聯繫。[\[105\]](#)而如果天神講的那段故事是隱喻，他和比丘既然是用同一種語言來溝通，比丘為什麼不能瞭解天的說詞，卻需要佛陀一項一項地闡明？[\[106\]](#)很顯然，故事的表達方式並不能順利轉移 (*transfer*) 內容的意思[\[107\]](#)，所以把它當做隱喻，也有一些困難。

其實，依筆者初步的瞭解，問題的答案還是在 *adhivacana* 一詞上。漢譯佛典裏，*adhivacana* 有譯作「密說」的例子。[\[108\]](#)這種譯法馬上令人想起梵語 *saṃdhyā-bhāṣā*（「祕密之說」、「隱覆之說」）～*saṃdhā-bhāṣā*（「祕密教」、「密言說」）。[\[109\]](#)當然，*saṃdh(y)ā-bhāṣā* 是續 (*tantra*)、歌 (*dohā*) 等金剛乘文學作品的特色，從歷史來看，屬於印度大乘佛教較晚期的發展。這是一般學術界的看法。[\[110\]](#)筆者在此也並非主張，《尼柯耶》或《阿含》的 *adhivacana* 與金剛乘文獻的 *saṃdh(y)ā-bhāṣā* 中間可以畫出等號，

p. 72

不過有幾點很值得注意：一、華爾德 (*A.K.Warder*) 曾指出，*saṃdhā-bhāṣā* 的問題，就是「不了義」 (*neyārtha*) 的問題。[\[111\]](#)不了義的學說在佛陀人滅一百年內已清楚被提出[\[112\]](#)，質言之，*saṃdhā-bhāṣā* 不是一種突然冒出的怪現象，而淵源於早期的佛教思想。二、麻拉幸格把《蟻埵經》的天神故事當做謎語，而斯內爾格羅夫

(David Snellgrove) 說, *saṃdhā-bhāṣā* (enigmatic [ 神秘、費解的 ] language) 的藏語譯詞 *Idem-dgongs* 可以直接英譯為 *intended as a riddle* (設計當謎語的)。[113] *Idem* 本身含有「謎語」的意思, 但是在 *bya-Idem* (飛禽寓言)、*bem-Idem* (無生物寓言) 等語詞中, 所表達的卻是 *parable*, *allegory* (extended metaphor) [114], 換句話說, 西藏佛教用語中有一個詞具有「謎語」跟「寓言」的意思。

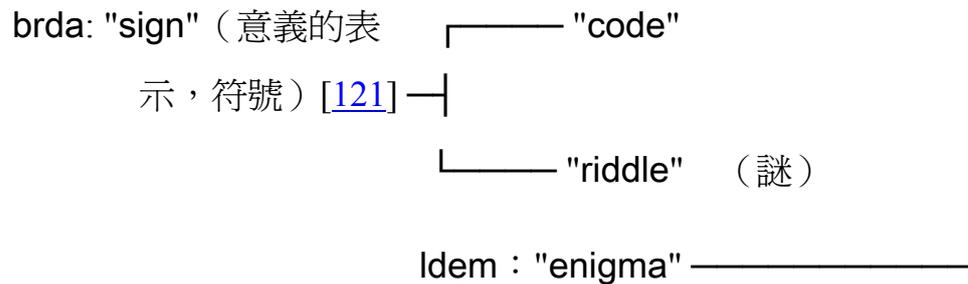
三、西藏佛教另將續、歌等文獻中的奇特表達又稱為 *brda-skad*, 就是「密碼語」。*brda* 的基本觀念是表示意思的符號。這可以包括身體的手勢、動作和語言的語詞、句子等等, 是「有意義可解的」[115], 不過語義稍微變遷後, 也可以指一種故意令人不易解的符號[116]。從此則衍生出 *brda-ston-pa* (等於梵語 *prahelika-bhanga*, 即 *to unravel an enigma*) [117]、*rda-grol* (即 *breaking the code*) [118]、*brda-khrol* (即 *to decode*) [119] 等詞, *brda-skad* (即 *code language*) [120] 當然也屬於這個範圍。

p. 73

以上二、三兩點的資料可以跟 *adhivacana* 的漢譯用語配合, 形成如下詞義封照表:



「喻」



"parable, allegory, extended

metaphor"

(寓言)

參考了這三個佛門用詞，其語義如何平行重疊，對 *adhivaeana* 之翻做『密說』，便豁然大悟，同時也可以認清天神故事的本質。上文已論證過，這個故事不是麻氏所謂的「謎語」(riddle) 或度邊氏所謂的「隱喻」(metaphorical expression)。天神用的語詞也不像賀小姐及《佛光藏》的編者所想，是佛陀答案的 synonyms (同義詞)，因為撇開語文表達的個人和社會意義成分，純粹從認知意義的角度來觀察[122]，烏龜跟心理障礙、肉塊跟慳貪嫉妬等等，怎麼看都不一樣。但認知意義的一致性卻是同義關係的前提[123]，所以《蟻埵經》的 *adhivacana* 顯然稱不上「同義詞」(synonym)。

至於身為語言學教授的度邊氏所謂 designation，那是一個語義學上少用、甚至根本避免用的語詞。[124]儘管有人主張，它跟 denotation 同義[125]，但 denotation 一詞的定義又說法紛紜[126]，而度邊氏並沒有明白指出，他採取的是那一個角度，所以說 designation 等於

denotation，在此對我們的理解一點幫助都沒有。唯一能夠肯定的是，

p. 74

度邊氏的 **designation** 與最常見的 **denotation** 觀念[127]不同，因為度邊

氏用一個定冠詞 **a**，句話說，在他來看，必是這個，可以是別的，而

**denotation** 卻要一個限制的定冠詞，才符合它最普通的學術意義。所以

度邊氏 **designation** 的用跟嚴格的語義學用法，其間顯然相當有距離，

前者恐怕只是指一般名稱或稱謂而。但這個意思在《蟻垤經》上也不恰當。假設「蟻垤是身體的一種普通稱謂」可以成立，照理就能說：「今天我的蟻垤不舒服。」但請問，這句話有幾個人聽得懂？足見，

**adhivacana** 在此絕不是一般稱謂。它是一種 **secret code**——密碼、密語，也就是漢譯所謂「密說」——，對一般人而言，是需要特別教授，才能夠知道的，不具普遍性。[128]

在這個層面上，**adhivacana** 跟 **saṃdh(y)ā-bhāṣā** 一樣，但其運用的動

機似乎有差異。**saṃdh(y)ā-bhāṣā** 大抵要防止根機未熟的誤會深奧的教

義，自害害他，而天神來訪比丘，講一段不同常理的故事，恐怕是要幽幽觸動比丘心靈深處，進而引發他的好奇。這個方便很特殊，也很成功。比丘若不是想明白底細，何必真地去找佛陀請教？而且依《增一阿含》的經文及巴利藏的註疏，童真迦葉聽完世尊的開示，便到適合靜慮的環境，深入思惟故事的含義，以致證得阿羅漢果。這種迅速的成就，除開比丘自己精時不懈外，該歸功於天神藉著密說畫出一幅奇異的夢境，引起聽者冥冥契合，從而興起求解的意願。

《蟻垤經》傳出的這些消息，意義深遠。由部派經藏各傳本的分歧可以確知，該經是很早期的佛教文獻，但從中能理解到的早期佛教，卻不同於近人發明的純理性、完全合乎近代世界級偶像——科學——的「原始佛教」。這個事實發人深省：要建立可信度較高的佛教學基礎，就必須睜大眼睛，擺脫學術迷信，具備知識和方法的資糧，從多種不同的角度，深入經藏寬闊無比的領域！

## **The Ant Hill Discourse First Steps towards an Understanding**

F.F.Grohmann

Associate Research Fellow, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

### **Summary**

The present paper provides a preliminary study on one early Buddhist text, the Ant Hill Discourse. It comprises basically two parts. In the first one, the four Chinese translations of the scripture under scrutiny are critically edited and synoptically arranged together with the corresponding Pali sutta. The Second part tries, on the one hand, to establish the relationships between the extant versions. On the other, it discusses the character of the main story, a rather surrealistic, dream-like tale narrated by a certain god. Attempts to explain it as "riddle", "simile" or "metaphor" are refuted and a further inquiry into the meaning of the Pali word "adhivacana" shows that this key term can hardly be understood to mean in the given context, as has been claimed, "synonym", "designation" or "metaphorical expression". It rather seems to represent the notion of "code" or "cipher".

[1] 參 Roger Jackson, review of Frank J Hoffman,

“Rationality and Mind in Early Buddhism”, The Journal of the International

Association of Buddhist Studies, 12-2(1989): 111-112。因此一學

術思想發展，大乘佛教起源的問題遲早也將翻案，而若干被信奉良久、反芻不已的歷史神話終於有退休的希望！

[2] 參

Edward J Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*(London : Routledge and Kegan Paul Ltd, 3rd rev. ed., 1975 repr.)

214-215; Anthony K. Warder, *Indian Buddhism*(Delhi: Motilal Banarsidass, 2nd rev. ed., 1980) 152-155。

[3] 參 Sara Boin-Webb, tr.

Étienne Lamotte, *History of Indian Buddhism from the Origin to the Śāka Era* (Louvain: Peeters Press, 1988) 24-25, 550-551。

[4] 參

M.M.J. Marasinghe, *Gods in Early Buddhism* (Kelaniya: Vidyalankara Campus, 1st ed., 1974) 86-88; Narendra K Wagle.

"The Gods in Early Buddhism in Relation to Human Society" in Anthony K Warder, ed., *New Paths in Buddhist Research* (Durham: The Acorn Press, 1985) 63-64, 75。

[5] 《大元至元法寶勘同總錄》卷八在漢譯傳本之一——《蟻喻經》——項中表示，該經有相等的藏文本（見《磧砂藏》37.1522.146a4-5），但筆者在甘珠爾裏未查到此本。《勘同總錄》的說法或許是元人在比對漢蕃兩藏時稍疏忽的地方。至於外雙溪國立故宮博物院所藏部分滿文藏經，依該院藏書目錄判斷，其內容應該包括兩種《蟻垤經》傳本（參《國立故宮博物院普通舊籍目錄》〔國立故宮博物院編輯，民國五十九年〕第二五八頁），分別見於第七十八函、編號 564 的

nonggime araha ag'ama nomun（《增一阿含》和第八十函、編號 565

的 *hacingga ag'ama nomun* (《雜阿含》) (參拙著《如來智印三昧經翻譯研究》〔臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，民國七十二年〕第二六二頁)。這兩部 *ag'ama* 都是承襲漢文阿含的重譯本，對於《蟻垤經》在印度、中亞的流傳和演變，不能提供新的資料，所以在此不贅論。

[6] 本文引用的 P 本是 V.Trenckner 所編巴利聖典協會刊本

The Majjhima Nikāya (P.T.S: TextSeries No.60,1979 repr.), vol. I,  
142-145。

[7] 參榎本文雄《阿含經典之成立》引水野弘元說，見《佛光大藏經阿含藏附錄》(高雄：光出版社，民國七十七年)上冊第二一一頁。

[8] 參榎本氏文第二〇五頁。

[9] 參《磧砂藏》40.宋 4l.627c3-628a29。

[10] 參榎本氏文第一九六頁。

[11] 中國佛教學者傳統的提要，處理方式有所不同，參《大中祥符法寶錄》(《磧砂藏》)40.宋 41.627C4-14)、智旭《閱藏知津》(《嘉興藏》32.271.104b6-7; 128b12-22)。

[12] 勘讎用版本分別有 C<sub>1</sub>本的《金藏》(即北京中華書局出版之《中華大藏經》〔漢文部分〕第三十三冊，西元 1988 年 1 月第一版) 33.701.266c14-267b12、《高麗藏》9.651.8 b 14-9a12、《磧砂藏》18.699.445c30—446 b 7、《大正藏》2.100.379c3-380a15、C<sub>2</sub>本的《石經》(即北京中國佛教圖書文物館出版之《房山石經》〔《遼金刻經》〕《盛川流不息取定》〔西元 1989 年 10 月初版〕) 418b4-419a27、《金藏》

33.700.105b3-106a14、《高麗藏》18.650.1099c3-1100 b14、《磧砂藏》18.668.360 a 25-c12、《大正藏》2.99.282a22-c17、《佛光藏》（即《佛光大藏經阿含藏雜阿含經》）〔高雄：佛光出版社，民國七十二年八月初版〕）1655.9-1658.11、C<sub>3</sub>本的《高麗藏》40.1451.518cl6-519c7、《磧砂藏》34.1420.693a6-b26、《大正藏》1.95.918b2l-919a17、C<sub>4</sub>本的《石經》（即《房山石經》〔《遼金刻經》〕《斯馨如松之》〔西元1989年5月初版〕）275a22-276a11、《金藏》（第三十二冊，西元1987年10月第一版）32.699.384a23-385a1、《高麗藏》18.649.570a21-571a1、《磧砂藏》18.667.15 b 8-c19、《龍藏》48.539.47l b 6- 473a2、《大正藏》

2.125.733b 12-c27、《佛光藏》（即《佛光大藏經阿含藏增壹阿含經》〔民國七十六年三月初版〕）1274.2-1276.14。本文撰寫時未能直接參考的版本，若《大正》、《金》兩藏勘勘注有異文的記錄，在轉載引用時則藉〔大〕、〔金〕來標明資料來源，以示負責。至於新式標點問題，其重要性不容忽視。例如《蟻垤經》上天神講的那段話，《佛光藏雜阿含經》的引號，用法甚為奇特，使得全文義理滯塞不通。這或許是抄襲日文《國譯一切經》乖謬標點所導致的遺憾！（參《國譯一切經》·《阿含部》三，第九一頁。）

[13] 漢譯傳本〔尒〕字各例·《龍》、《大正》、《佛光》三藏都改成「爾」。查段玉裁《說文解字注》，「爾」字注說：「凡訓『如此』、訓『此』者，皆當作『尒』。」「尒」字條下又解釋：「古書『尒』字，淺人多改爲『爾』。」（分別見《話林》3.1328、2.984。）因此，本文據《石經》和《金》、《高麗》、《磧砂》諸藏，一律作「尒」。

[14] 「揚」字，《石經》及《金》、《高麗》、《佛光》三藏作「□」、正倉院天平寫本與宋藏本都用「□」〔大〕，而《明》〔大〕、《磧砂》二藏刊成「楊」形。依可洪《新集藏經音義隨函錄》第十二冊《雜阿含經》三十四卷音義「□補」注：「上都盍反。或作□，他盍反。河名。無異譯勘會。」（見《高麗藏》34.1257.1008a2-3。）換句話說，可洪在同本異譯中未見到該河其他對音，以致無從判斷木、手二部，孰是孰非。

本文將此字一律寫成「搨」，有兩個理由：第一、該河名，巴利語作 Tapoda，是出家人常去沐浴的地方。（參

G.P.Malalcsekra, Dictionary of Pali Proper Names [Delhi :Oriental Books Reprint Corporation,1983]1992。）搨屬於透母字，可用為送氣聲母

th-的對音，而「搨」是端母字，適合音譯不送氣的 t-。因此本文從手，不從木。二、搨字結構從木，●聲。（見《詁林》5.959。）搨、●同音（參《唐韻》537.4,5。），搨、●韻母一樣，聲母同類（參《廣韻》533.5。），三字聲韻與翕（許及切，見《廣韻》533.5。）無不迥異。足見，用「翕」來代替「搨」字聲符「●」，跟聲韻無關，純是形近而誤的情形。（這可以參考行均《龍龕手鑑》以「搨」為正，以「□」為通，以「●、」屬俗。見《新編》193.8233。）因此本文從「●」，不從「翕」。

[15] 「眾」字，《高麗》、《磧砂》二藏沿漢隸以來之形變作「衆」，《大正藏》進而從俗作「衆」。本文一律依說文「從●目」作「眾」。（參《詁林》7.385。）

[16] 「燃」，《磧砂藏》作〔然〕，是用本字。

[17] 「冢」，各本作「塚」。「塚」是「冢」的俗字。（參《廣韻》238.6。）本文依《磧砂藏》本「云何為丘冢」和「丘冢者，謂眾生身」二句例字形，一律作「冢」。

[18] C<sub>4</sub>本「烟」字，《佛光藏》擅自改作「煙」形。說文既以「烟」為「煙」字重文（參《詁林》8.796。），從語言、文字、版本等立場，絕無理由放棄傳統的寫法，標新立異。

[19] 《宋》〔大〕、〔金〕、《磧砂》、《元》〔大〕、〔金〕、《明南》〔金〕、《徑山》〔金〕及《龍》等六藏（以下簡稱「六藏」），「持」字前有「可」字。

[20] 《宋》、《元》二藏，「持」作「攝」〔大〕、〔金〕。

[21] 「劒」，《大正》、《佛光》二藏均改作「劍」。照《說文》的解釋，從「刀」的字形是籀文，當做刀部劒字的重文。（參《詁林》4.900。）本文依《石經》及《金》、《高麗》、《磧砂》諸藏，一律作「劒」。

[22] 六藏沒有「當」字。

[23] 六藏，「當」作「重」。《佛光藏》翻勘注聲稱，正倉院天平寫本也作「重」。不知道，其說法有何等根據。

[24] 六藏，「必」下有「當」字。

[25] 「蟊」，《佛光藏》都改成「蠹」形。「蠹」同「蟊」（參《廣韻》164.8。），而佛經寫本似以「蟊」為準（《龍龕手鑑》單錄「蟊」，不收「蠹」。參《新編》333.14507。），所以本文依《石經》和《金》、《高麗》、《磧砂》、《龍》、《大正》諸藏，一律作「蟊」。

[26] 各本用的「却」字本來是「卻」字的俗形。（參《廣韻》502·6。）卻從卩，谷聲（見《詁林》7.1103。），而改從「去」，一方面跟聲韻有關——卻，去是雙聲字，而去字兩個讀音分別見於語、御二韻（參《廣韻》259.7、362.3。），跟卻字的藥韻陰入相承——，另一方面透過「卻退」的意思，就語義論，也顯得很合理。加上釋典常用的「劫」字，左旁同樣從「去」，很可能促進了「却」形在佛經上普遍的運用。（參可洪《音義》有「劫」誤作「却」的例子，見《高麗藏》34.1257.663 b 12。）因此，「却」形雖俗，但本文仍依所有版本作「却」。

[27] 六藏，「今」前有「汝」字。

[29] 「挽」，《金藏》作「𠂔」，字形十分特殊。

[28] 「已」，《金藏》作「以」。這個例子以及下文同等句子的「已」（「以」）字，從文義和C<sub>2</sub>的用字來判斷，無疑表達過去完成的語態。因此，本文依正倉院天平寫本、《石經》和《高麗》、《磧砂》諸藏作「已」。

[30] 「已」，《金藏》作「以」。

[31] 「毒蟲」的「蟲」《金》以及《高麗》二藏作「●」，《磧砂藏》作「蟲」。《龍龕手鑑》「●」注說：「許偉反。鱗介物名也。又，近代音直中反。（見《新編》21.716。）也就是：「●」字本來不念「蟲」音。查唐慧琳《一切經音義》卷第五《大般若經》第二十七卷音義「毒蟲」條注：「逐融反。正體字也。經文作「●」，俗字也。省略也。」（見《高麗藏》42.1498.86a5-6。）可知，慧琳所看到的經卷作「●」，而

慧琳依其豐富的學識改正爲「蟲」。他的判斷跟《磧砂藏》同一出處卷末難字所標「蟲，俗作●」（見《磧砂藏》3.1.518a25。）沒有兩樣，因此，本文依《磧砂藏》本，一律作「蟲」。

[32] 「已」，正倉院天平寫本〔大〕、《石經》及《金藏》皆作「以」。

[33] 同注 32。

[34] 「已」，《金藏》作「以」。

[35] 「聚」，《大正藏》作「娶」，形近而誤。

[36] 「CB03348[外/曰]●」字字形結構不詳。南唐鉉整理《說文》，「瞽」即字下注：「今俗有『CB03348[外/曰]●』字，蓋「瞽」之譌也。」（見《詁林》4.1228。）清儒朱駿聲《說文通訓定聲》「瞽」下更說：「今北方人稱『我』曰『CB03348[外/曰]●』，即此字之誤，聲亦轉也。」（見《詁林》4.1229。）《大正藏》把字形進一步演化做「CB02671[咎-人+几]●」，恐是因先有「咎」、「●」二字，混合變形而成。查宋本《廣韻》331.4 及《龍龕手鑑》（《新編》68.2748），字形與《高麗》、《磧砂》二藏無別，因此本文一律作「CB03348[外/曰]●」。

[37] 「已」，《金藏》作「以」。

[38] 六藏「見」前有「當」字。

[39] 「已」，《金藏》作「以」。

[40] 六藏「勿」下有「與」字。

[41] 「慕」，六藏作「務」。慕莫故切，務亡遇切（分別見《廣韻》367.2，365.7。），中古音極爲相近。說文訓「慕」爲「習」（參《詁林》8.1203。），而另收「慕」字的同音字「僕」，解釋爲「勉也」。（見《詁林》8.1198。）段玉裁則表懷疑：「《爾雅音義》云：『亦作慕。』今《說文》僕、慕分列，或恐出後人改竄。」（見《詁林》811.99。）說文「慕」篆的前一篆是「懋」。「懋」或省作「𠄎」，也。（見《詁林》8.1202。）

依朱駿聲的說法，詮釋為「勉」的「務」字，實即是「懋」的假借字。（參《詁林》10·1343引《說文通訓定聲》。）然而這些都屬於古漢語語源問題。到宋人編藏的時候，「慕(懋)」大概早就不含「努力」、「盡力」等觀念，逼得編藏者由下字「令」摸索出「慕」的意思，然後直接用「務」字取代。

[42] 《大正藏》誤漏「者」字。

[43] 「閒」，《大正》、《佛光》二藏改作「間」。清儒王玉樹《說文拈字》在「閒」字下注：「今俗作「間」，非是。」（見《詁林》9.1037。）因此，本文依《石經》及《金》、《高麗》、《磧砂》諸藏，一律作「閒」。

[44] 「問」，《石經》作「聞」，受上句「從彼天所聞此論已」影響而誤。

[45] 「諸」，《宋藏》因「問」字誤作「訊」〔大〕、〔金〕。

[46] 「故」字下，六藏有「言當知此」四字。

[47] 「夜」字下，六藏有「便」字。

[48] 「燃」，所有刊本作「然」，而正倉院天平寫本作「燃」〔大〕。本文參考上文「此是巢窟，夜則烟出，晝則火燃」句例，《金》、《高麗》二藏，字形與寫本無別，所以在此和下文「晝火燃者，從身、口業廣有所作」一句，一律依正倉院本作「燃」。

[49] 「智者」，《金藏》本作『聰明』。

[50] 六藏本沒有「復」字。

[51] 六藏本沒有『故』字。

[52] 除了《大正藏》外，其他各本，「羸」字都作「鹿」。唐、宋閒，「羸」與「鹿」，字義多不相涉。舉例來說，《廣韻》「羸」字注曰：「《說文》云：『行超遠也。』又《字統》曰：『警防也。鹿之性，相背而食，慮人、獸之害也。故從三鹿。』（見《廣韻》85.10。）而「鹿」字注云：「疎也。大也。物不精也。」並說明：「本亦作「羸」」。」（見《廣韻》86.1。）《龍龕手鑑》情形相同，但未提「亦作」。（參《新編》438.18958,183.7805。）可洪的態度更加斷然，如《大寶積經》第八

卷「麤細」注：「上倉胡反。經義作「麤」，非用。」（見《高麗藏》34.1257.672c2。）明言，粗細的粗不能用「麤」字，而要用「麤」字。又如《光讚般若經》第三卷「麤堅」項注「上倉胡反。疎也。大也。物不精也。正作「麤」也。麤者，行路遠也。警防也。鹿之性德，相背而食，慮人、獸之害，故字從三鹿也。《字樣》云：「『相承以爲麤，及蟲字作虫,不可施行於經典也。』」（見《高麗藏》34.1257.659e6-8。）以上諸書顯然依文義判斷字形的運用，反映一個字形義分歧、一時流行的特殊情形。但「麤」字無疑爲「麤」字的後起簡體。（參唐代碩儒慧琳說，《大正藏》54.2128.353a4,375c7。）因此，本文參考下文 C<sub>3</sub>本「麤惡劣弱，積集苦惱」的「麤」字，《高麗》、《磧砂》二藏均作「麤」（只有《大正藏》本作「麤」，不知所據。），一律用「麤」形。

[53] 「搏」，正倉院天平寫本〔大〕及《金》、《宋》〔大〕、《磧砂》、《元》〔大〕各本都作「揣」（《佛光藏》勘勘注標：「宋、元、明三本均作『揣』。」不知道，有關明藏的說法是依據什麼資料提出來的。），與可洪所據方山延祚藏寫本相同。可洪注『揣』字音爲「徒官反」（見《高麗藏》35.1257.1088c2。），但照《廣韻》124.10，這卻是「搏」字音，跟「揣」字本音初委、丁果二切（參《廣韻》246.3,305.9。）迥然不同。足見，讀「徒官反」的「揣」字應該是「搏」字的假借。因此，本文依《石經》和《高麗藏》本，從本字作「搏」。

[54] 「澡」，正倉院寫本作「滲」〔大〕，形近而誤。

[55] 《大正》、《佛光》二藏作「脈」，其他諸本作「脉」。此字，《說文》歸入鬣部，與脈、 同（見《詁林》9.706。），而「鬣」字是「●」（永）字字形左右相反而來（參《詁林》9.704。），所以朱氏《說文通訓定聲》及王鳴盛《蛾術編說字》、邵瑛《說文解字群經正字》，無不視「脉」爲俗體，在判斷與認知上，跟唐、宋人大不相同。（例如行均以「脈、 爲正，以「脉」爲今，「脈」爲俗。參《新編》106.4335。）本文同《大正》、《佛光》二藏作「脈」。

[56] 六藏「法」下有「也」字。

[57] 六藏「是」下有「也」字。

[58] 依 C<sub>2</sub>文理來推，各版本在此脫落了「火然者謂」四字。本文用〈

〉符號以示擬補。參 Paul Maas, *Textkritik*

(Leipzig: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1960, 4. Aufl.) 15, §23。

[59] 「障」，《高麗》、《大正》二藏作「鄣」。「鄣」本來是地名（參《詁林》5.1384。），與「障，隔也」（見《詁林》11.500。）不同。本文依上下文義，從《磧砂藏》一律作「障」。61 六藏沒有「是」字。

[60] 「悵」，《磧砂藏》都作「嫉」。《說文》把「嫉」視為「悵」字的重文（參《詁林》7.260。），而在此從「心」，是受上字「慳」的類化影響，並非另標新義。不過「悵」字罕見，《磧砂藏》改為「嫉」，多少透露其斟訂、編輯理念。

[61] 六藏沒有「是」字。

[62] 《大正藏》「覺」字附一個「\*」號。依該藏斟勘凡例，「\*」號表示某字在同卷一處以上版本有同樣的出入，但遍查本卷前文，竟未發現任何「覺\*」字。《佛光藏》在此保持默，不加注解，大概也是因為這個原故。檢《磧砂》、《龍》二藏，「是」字下有「也」字。可以知道，《大正藏》誤把「\*」從「是」旁移至「覺」旁。版本的差異實與上文「夜有烟者，眾生之類，心之所念是」的情形相同。

[63] 六藏沒有「如是之」三字。

[64] 「曝」，《磧砂》及《元》、《明》〔大〕三本作「暴」。

[65] 六藏沒有「之」字。

[66] 「剃」，《磧砂》及《元》〔大〕二藏作「制」，形近而誤。

[67] 「胎」下，《高麗本》及六藏有「如實知之」四字。本文從正倉院天平寫本及《石經》、《金藏》。

[68] 「阿」，《大正藏》誤作「陀」。

[69] 「冢」，《金》、《高麗》二藏作「●」，是「冢」字形變異體。參《龍龕手鑑》：「●，知勇反。」（見《新編》58.2281。）

[70] 「智」，《金藏》作「慧」。

[71] 「士」，正倉院天平寫本作「上」〔大〕，《磧砂藏》本作「十」，都屬於形近而誤的問題。

[72] 「獸」，《大正》、《佛光》二藏作「厭」。《說文》將「獸」字解釋為「飽也」，段注更闡明其語義的衍生，說：「飽足，則人意倦矣。故引伸為獸倦、獸憎。」並論及字形的取代：「淺人多改「獸」為「厭」。」（見《詁林》4.1214。）因此，本文從《石經》及《金》、《高麗》、《磧砂》諸藏作「獸」。

[73] 「修」，《高麗藏》本作「脩」。《說文》：「脩，脯也。」「脩」多假借為「修治」之「修」，參《詁林》4.762-763 各家的說法。本文從《磧砂藏》，一律作「修」。

[74] 「斷諸論」，《佛光藏》誤置為「論諸斷」。

[75] 「閒」，《磧砂》、《大正》二藏作「間」。本文從《高麗》本作「閒」。

[76] 最嚴重的例子可參

John Brough, "The Chinese Pseudo-Translation of Ārya-śūra's Jātaka-mālā", *Asia Major* IX 1(1964)27-53。

[77] 在此，「龍」原本指「眼鏡蛇」，參

Nathan Katz, *Buddhist Images of Human Perfection* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1982) 49。

[78] 參 I.B. Horner, tr., *The Collection of the Middle Length Sayings*

(London: The Pali Text Society, 1976)，vol. I, p. 184。可能由於巴利藏

注的關係，Malalasekera 氏把 *asisuna* 翻成 *Cleaver*（見

*Dictionary of Pali Proper Names*, 833。），而《增一阿含》的日譯本注

釋譯作『屠牛者の劍』（見《國譯一切經》·《阿含部》九，第一九九頁）。

[79] 參 I.B.Honer, *op.cit.*, 184z。

[80] 參

T.W. Rhys Davids and William Stede, ed., *Pali-English Dictionary*

(Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1st Indian ed., 1975)

260。

[81] 參《國譯一切經》·《阿含部》九，第一九九頁。

[82] 參拙著〈論諸教決定名義論所載華梵對音若干問題〉（見《木鐸》第七期，臺北：中國文化學院中文研究所中國文學系出版，民國六十七年三月）第三二八頁。

[83] 唐宋後、滿清前，似乎沒有新的切身字出現，其原理大概也早被遺忘。直至乾隆年間，章嘉胡土克圖纂修“同文韻統”時，因個人諳習內典，便能承上啓下，進一步發揮切身的的方法，藉用左右（其實是右旁先，左旁後）、上下的不同組合結構，把拼體文字的範疇從切身本擴充及北宋所謂「半音」。參《同文韻統》（臺北：新文豐出版公司，民國六十七年四月初版）（天竺字母後說）（第七二～七三頁）、（奏案）（第九～三六頁）等。

[84] 即 folk etymology。參 Dwight Bolinger and Donald A. Sears，

*Aspects of Language* (New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc.,

1981, 3rd ed.) 248-249。

[85] 像 āvaraṇa ~ nīvaraṇa 另一個通俗訓詁例子 nirāvaraṇa : nirvāṇa，參拙著〈陰蓋〉（見《萬行》第四〇期第三版，民國七十七年四月）。

[86] 參 Bolinger and Sears, *op.cit.*, 18。

[87] 參

Jeremy W. Hayward, *Shifting Worlds Changing Minds: Where the Sciences and Buddhism Meet* (Boston:Shambhala,1987) ,36-39。

[88] cakravāla 有 a Collection,group, multitude, mass 的意思，也指 a mythical range of mountains，參

Vaman Shivram Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*

(Delhi:Motilal Banarsidass,

1978 repr. of the 4th rev. and enlarged ed.) 424。

[89] 參拙著《如來智印三昧經翻譯研究》第一七四～一七五頁。

[90] 見《大正藏》2.100.474 b 2。大乘經典上也用這種比況法，例如《大寶積經》卷第四十二：「當以無上金剛智，令懦慢山永摧碎。」見《大正藏》11.310.246 b 5。

[91] 參 K.R.Norman,

"The Pali Language and Scriptures" in Tadeusz Skorupski, ed., *The Buddhist Heritage* (Tring:The Institute of Buddhist Studies,1989)50-51。佛

典之所以有重誦不一的現象，跟其原來為口傳有關，參 LS. Cousins,

"Pali Oral Literature" in Philip Denwood and Alexander Piatigorski, ed.,

*Buddhist Studies: Ancient and Modern* (London:Curzon Press, 1983)

1-6。至於具體化、淡化、合理化等記憶故事過程中所發生的若干特殊變化，參

Herbert H. Clark and Eve Clark, *Psychology and language: An Introduction to Psycholinguistics* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1977) 167-168。

[92] 參 Marasinghe, *op. cit.*, 87, 129。132 用 *problem* (難題)。

[93] 同注 92, 220-225。

[94] 同注 92, 221。《經集》最新的英譯本及第一種漢譯本對該二經 *pañha* 一詞，還是採取常用的語義「問題」，參

H.Saddhatissa, tr., *The satta Nipāta* (London: Curzon Press, 1985) 19

("I shall put a question to you then, recluse") 和 30

("I shall ask you a question, O ascetic") 及郭良鑿譯《經集》(中國社會科學出版社，1990年1月第一版)第二五頁("沙門啊！我要問你一個問題。")和第三八頁("我要問你一個問題，沙門！")。

[95] 參 N.A.Jayawickrama,

"A Critical Analysis of the Sutta Nipāta", *Pali Buddhist Review* II.3

(1977): 146。

[96] 這是《大正藏》的編號，《佛光藏》編為第一三二三號。

[97] 見《大正藏》2.99.364c11-18。《大正藏》此經夜叉名從《高麗》本作「阿臈」(見《大正藏》2.99.364 b 22 等處。《高麗藏》18.650.1206c20 等與《金藏》33.700.244c20 等相同。)，可是「臈」是「臘」的俗字(見《廣韻》636.10。)，所以本文從《磧砂藏》18.668.433a10 等，直改為「臘」。《佛光藏雜阿含經》第二二二四頁等不僅沒有按照自己的凡例

第四項，把「古字改為現代通行字」（參該藏凡例第一頁），且更變化出一個空前的「CB01398[藹-言+月]●」形來，雖頗具創意，仍令人費解。

[98] upamā, 漢文多翻成「譬喻」，但嚴格來講，喻包括「顯喻」( simile) 和「隱喻」(metaphor)，而在印度的文學理論上，upama 專指顯喻，rūpaka 才是相當於隱喻。（參 Stephen R. Bokenkamp,

"Chinese Metaphor Again: Reading -and Understanding -Imagery in t  
he Chinese Poetic Tradition", Journal of the |

American Oriental Society 109.2 (1989) : 211,218n.34。 ) 這種區分在佛  
教經論上是否留下了痕跡，是一個值得探索的課題。

[99] 參 I.B.Horner, op. cit., 譯者引論第十一頁。

[100] 參 I.B.Homer, op. cit., 192,198,217-218 及對等的漢譯本「我今當  
引譬喻解此義...」、「我說此喻,欲令解義...」、「愚癡凡夫...為魔網纏...  
猶如野鹿為纏所纏...」。（分別見《大正藏》2.125.734cl2, l.26.719a10-1l,  
778a14-18。 )

[101] 參 I.B.Homer, op. cit, 185-186。《佛光藏》的編者也曾把  
adhivacana 譯成「同義語」，見該藏《雜阿含經》第九一九其頁三注。

[102] 參

Fumimaro Watanabe, Philosophy and its Development in the Nikayas

and Abhidhamma (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983) 78。度邊氏這段文字，語義相當含混。

[103] 另一個例子是真諦《阿毘達磨俱舍釋論》的「譬」和玄奘《阿毘達磨俱舍論》的「喻」，見平川彰等編

Index to the Abhidharmakośabhāṣya (Tokyo: Daizo Shuppan Kabu hikikaisha, 1973), pt. I, 13。

[104] Bokenkamp, op. cit., 217-220 及丁敏《佛教譬喻文學研究》(臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，民國七十九年六月) 第六～十、十三頁論漢文佛典「譬喻」一詞的來源，主要只涉及 *avadāna*、*upamā* 和 *dr̥ṣṭānta*。足見，佛教文學、文獻或用語的研究尚有不少未開發的地方！

[105] 參

Catherine Porter, tr., Oswald Ducrot and Tzvetan Todorov, *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language*

(Baltimore: The John Hopkins University Press, 1980, 2nd printing), 278。

[106] 也就是在瑟亞勒(Searle)氏所謂理解隱喻三個步驟中，比丘僅作到第一個。參 John R. Searle,

"Metaphor in A.P. Martinich, ed., *The Philosophy of Language* (Oxford: Oxford University Press, 1985) 429-434。

[107] 參 Bokenkamp, op. cit., 212。

[108] 見荻原雲來編纂、辻直四郎監修《梵和大辭典》（臺北：新文豐出版公司，民國六十八年十月）第三六頁。

[109] 同注 108，第一四〇二～一四〇三頁。有關 *saṃdhyā-bhāṣā*～

*saṃdhā-bhāṣā* 若干研究資料出處，可參

Roderick S. Bucknell and Martin Stuart-Fox, *The Twilight Language: Explorations in Buddhist Meditation and Symbolism* (London: Curzon Press, 1986) 200, n.23。又，

Lalmani Joshi, *Studies in the Buddhistic Culture of India*

(Delhi: Motilal Banarsidass, 2nd rev. ed., repr. 1987), 392 n.7 認為，

*saṃdhā-bhāṣā* 才正，*saṃdhyā-bhāṣā* ("twilight language") 為誤。

[110] 例如 Joshi, *op. cit.*, 289-290。

[111] 參 A.K. Warder, *op. cit.*, 502-503。

[112] 同注 111，151。

[113] 參

David Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors* (Boston: Shambhala, 1987), vol. I, 158, 187 n. 124。

[114] 有關「寓」跟「喻」，參 Bokenkamp, *op. cit.*, 212 n. 5。

[115] 參 dge-bshes chos-kyi grags-pa 編 *brda-dag ming-tshig gsal-ba* (東京：西藏佛教研究會，1972年6月25日增訂發行) 第四五四頁及

《藏漢大辭典》（臺北：文殊出版社，民國七十六年十月初版）第一四八三頁。

[116] 參 Michael M. Broido,

"Abhiprāya and Implication in Tibetan Linguistics", *Journal of Indian Philosophy* (12(1984) : 15-16)。

[117] 見

Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms*(Calcutta: The Bengal Secretariat Book Depôt, 1902), 723。

[118] 參 Janet Gyatso,

"Signs, Memory and History: A Tantric Buddhist Theory of Scriptural Transmission", *Journal of the International Association of Buddhist Studies* IX.2 (1986): 12。

[119] 見

Tulku Thondup Rinpoche, *Hidden Teachings of Tibet* (London: Wisdom Publications 1986), 267。

[120] 見

The Nālandā Translation Committee, tr., *The Life of Marpa the Translator*(Boston: Shambhal, 1986), 218。

[121] 參梵語 *saṃjñāi* (designation)，藏文譯作 *brda-she*。

[122] 有關語言的個人(expressive)、社會(social)和認知(cognitive 或 descriptive)意義層面，參

John Lyons, *Semantics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), vol. I, 50-51。至於它跟語詞同義性的關係，參

John Lyons, *Language and Linguistics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987 repr.) 148-150。

[123] 參

Martin Atkinson, David Kilby and Iggy Roesa, *Foundations of General Linguistics* (London: George Allen and Unwin, 1982) 181。

[124] 參 Lyons, *Semantics*, 199, 251-252。

[125] 見

R.R.K. Hartmann and F.C. Stork, *Dictionary of Language and Linguistics* (Applied Science Publishers, Ltd., 1976 repr.) 63。

[126] 參 Lyons, *Semantics*, 174-176, 206-207。

[127] 例如 Hartmann and Stork, *op. cit.*, 61、

Katie Wales, *A Dictionary of Stylistics* (London: Longman, 1989), 113-114、

Jack Myers and Michael Simms, *The Longman Dictionary of Poetic Terms* (New York: Longman Inc., 1989) 78。

[128] 在此順便可注意的是，西藏佛學上，**brda**（梵語 **saṃketa**）有個很專用的用法，相當於英語 **appellation~designation**，是指語詞三種作用之一：當甲有意教導乙（例如小孩或外國人）如何運用某詞，並使某詞與其詞義所指的事物對乙來講首次產生連繫，那時某詞起的作用，便叫做「稱謂」（**brda**）。參 Anne Klein, **Knowledge and Liberation**（Ithaca: SnowLions Publications, 1986）184-185。