

初期佛教名相語義注釋方法論要

劉勁松*

摘要：

佛教名相的語義注釋方法是佛學研究的重要問題。本文以初期佛教名相為例，總結了名相語義注釋的三種基本方法及各自局限、語義注釋法的運用與判準等問題。

語義注釋的基本方法有三種：引用法、語源法、語境法，其適用條件不同。為全面細緻地注釋語義，有時要綜合運用三種方法；有時要對語義進行分析，說明其所包含的義素及義素間關係。

語義注釋方法的運用與語義注釋的一般過程相關，且具有一定順序。一般而言，其順序為：引用法—語源法—語境法—綜合分析。

名相的語義注釋的判準有三項：語境、義理與實踐。只有符合這些標準，名相的語義注釋才是正確的。

本文的學術貢獻為：總結了初期佛教名相語義注釋的基本方法，說明了語義注釋法的使用過程，提出了檢驗語義注釋的三項標準。

關鍵詞：初期佛教、佛教名相、語義注釋、注釋方法、注釋過程

* 佛光大學宗教學博士

感謝兩位外審教授的修改意見，對本文的改進幫助很大，且頗有啟發。文中不足之處，當由筆者負責。

On the Methodology of Semantic Annotation of Terminology in Early Buddhism

Lau, Jin-song*

Abstract:

The semantic annotation method of Buddhist terminology is an important issue in Buddhist research. Taking the early Buddhist terminology as an example, this paper summarizes the three basic methods of semantic annotation of terminology and their respective limitations, as well as the application and judgment of semantic annotation.

There are three basic methods of semantic annotation: citation method, etymology method and context method, and their applicable conditions are different. In order to annotate semantics comprehensively and carefully, three methods are sometimes used comprehensively; sometimes it is necessary to analyze the semantics to explain the sememes and the relationships between them.

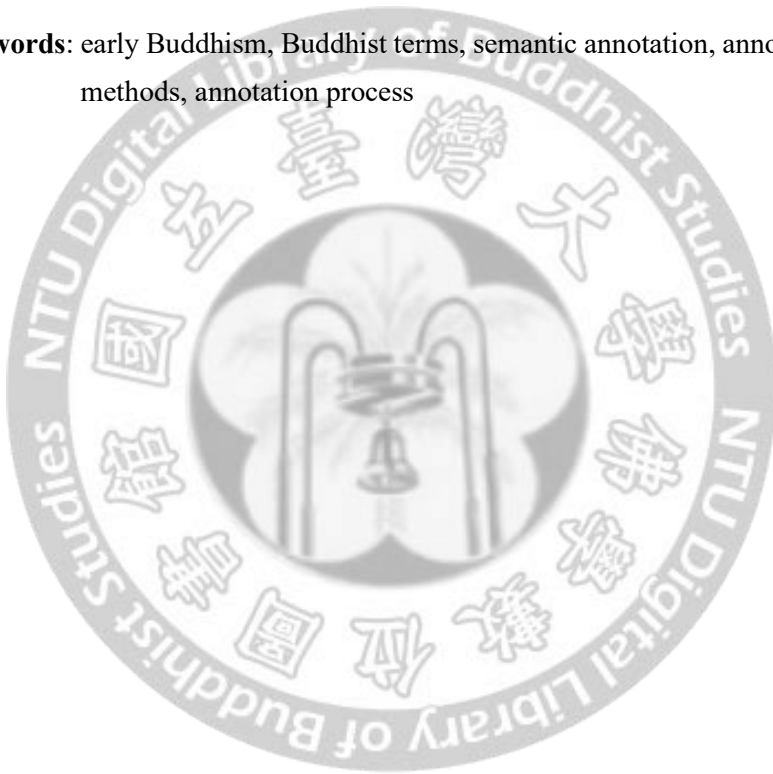
The application of semantic annotation method is related to the general process of semantic annotation and has a certain order. Generally speaking, it is used in the following order: quotation - etymology - context - comprehensive analysis.

There are three criteria for semantic annotation of terminology: context, semantics and practice. Only if these criteria are met, the semantic annotation of terminology is correct.

* Ph.D. in Religious Studies, Fo Guang University.

The academic contributions of this paper are as follows: it summarizes the basic methods of semantic annotation of early Buddhist terminology, explaining the use process of semantic annotation methods, and puts forward three standards to test semantic annotation.

Keywords: early Buddhism, Buddhist terms, semantic annotation, annotation methods, annotation process



佛教名相的語義注釋方法是佛學研究的重要問題。本文以初期佛教名相為例，總結學界所用的語義注釋方法及用例，說明其局限，結合研究過程說明了方法的運用及結果的判準。

一、問題的提出

現存的南、北傳早期論書《分別論》、《法集論》、《舍利弗阿毘曇論》等都包含豐富的名相語義注釋的內容，一些晚期論書，如《俱舍論》、《清淨道論》等也是如此。這些注釋對理解初期佛教名相的語義幫助很大，然而由於論書具有一定的部派屬性，對同一名相的注釋往往並不一致。以色蘊為例，《分別論》的定義為：「此中，如何為色蘊耶？即諸所有色之過去、未來、現在，或內、外、麤、細、劣、勝、遠、近，括此於一聚，總說為色蘊。」¹《舍利弗阿毘曇論》的定義為：「若色法是名色陰。云何色陰？十色入、若法入色，是名色陰。」²《雜阿含經》的定義為：「佛告比丘：『四大因、四大緣，是名色陰。所以者何？諸所有色陰，彼一切悉皆四大，緣四大造故。』」³ 因此，如何注釋初期佛教名相的語義，就成為不得不面對的問題。迄今為止，巴利語語義研究成果斐然，根據現存的巴利語文獻編撰了一些詞典，例如，早期的 *A Compendious Pāli Grammar with a Copious Vocabulary in the Same Language*。此後，巴利聖典協會（PTS）也陸續編撰了數部詞典，如 T.W.Rhys Davids 的 *Pali-English Dictionary*，A.P. Buddhadatta 的 *English-Pali Dictionary*，Margaret

¹ 《分別論》卷 1，元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會，《漢譯南傳大藏經》冊 49，高雄：元亨寺妙林出版社，頁 1。

² 《舍利弗阿毘曇論》，《大正藏》冊 28，第 1548 號，頁 543 上 16。

³ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 14 下 11-17。

Cone 的 *A Dictionary of Pāli (Part I, a-kh) (PTS, 2001) (Part II, g-n) (PTS, 2010)* 等。同時，其它學者也取得了一些成果，如 V. Trenckner 開始編撰的 *A Critical Pāli Dictionary (Vol. I, II, III, Copenhagen, 1926-48, 1960-90, 1992-99)*；Bhikhu Ñāṇamoli 的 *A Pali-English Glossary of Buddhist Technical Terms*，水野弘元的《パーリ語辭典》，雲井昭善的《パーリ語佛教辭典》等等。這些詞典為初期佛教名相語義注釋提供了有益的參考，但由於佛教名相的特殊性，很多名相的語義仍難以準確注釋。為此，本文將展開討論這一議題，內容包含三方面：

(1) 近現代學界使用的三種基本的語義注釋方法的定義與研究範例。

(2) 三種基本方法的局限，語義注釋方法的新發展。

(3) 語義注釋方法的運用及注釋結果的判準。

名相的語義注釋，即對佛教名相的語義的解釋說明，是對佛教進行義理詮釋的基礎。佛教義理詮釋的方法論學界有了許多討論，但在語義詮釋方面，尚未作系統的總結，本文以佛教名相為例，通過學界代表性文章，歸納了三種語義注釋方法，以為佛教文獻的語義注釋作借鑒並為佛教詮釋學研究提供參考。三種語義注釋方法相輔相成，各有局限。為全面注釋語義，有時需綜合運用，或進行義素分析。語義注釋方法與研究過程相關，且具有一定順序，其結果也需要判準。

二、方法、定義與示例

通過學習與回顧現代初期佛教名相的研究，本節歸納了三種基本方法：引用法、語源法、語境法。

(一) 引用法

1. 引用法定義

所謂引用法，即引用現有經論內容注釋名相的方法。現存經論中，對許多名相均有比較清楚的注釋，這種情況下，常採引用法注釋。

2. 引用法注釋範例

關於引用法注釋，現舉數例如下：

例 1：Anālayo 在討論四念處時以 *Satipaṭṭhāna Sutta*（《念處經》）為依據定義相關名相：

本章及隨後兩章將著力對《念處經》的定義部分進行考察。這一「定義」也出現於其他論述中，作為正確定義正念的標準模式，描述了四念處修行的基本方面，因此構成了《念處經》中所羅列的禪修技巧方法的關鍵。⁴

作者隨後於文中據《念處經》說明了相關名相的語義。

例 2：Sujato Bhikkhu 在說明 *anupassanā*（隨觀）詞義時引用了其他經論對此詞的注釋：

在這裡，*anupassanā* 義為非常片面（主觀）的認識，與「非判斷性（客觀）認識」截然相反。在早期的佛教文本中也有同樣的用法。⁵

⁴ Anālayo, Ven, *Satipaṭṭhāna: The Direct Path to Realization*, (Birmingham: Windhorse Publications, 2006), p.31.

⁵ Sujato, Bhikkhu, *A History of Mindfulness: How Insight Worsted Tranquility in the Satipaṭṭhāna Sutta*, (Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational

隨後此文引用了 *Samyuttanikāya* (SN, 《相應尼柯耶》) 與 *Dhammapada* (《法句經》) 中的內容證明這一主張。

例 3：Tse-fu Kuan 在說明 *satipaṭṭhāna* (念處) 的語義時云：

我想提出一種理解 *satipaṭṭhāna* 語源義的恰當方法是以出現在《增壹阿含經》一段文字為根據。⁶

隨後此文引用了相關文字並說明了念處一詞的含義。

例 4：周柔涵在討論「身行」的含義時，參考了《阿含經》、《坐禪》、《瑜伽論》的定義，認為：

《阿含經》、《坐禪》及《瑜伽論》三者所云「身行」皆指出入息，即「安那般那念」，而「身行息」，「除諸身行」，「息除身行」之(表面)義為「出入息、輕安、緩和、柔軟、安靜」之義。⁷

此外，Eviatar Shulman 注釋緣起，⁸ Sue Hamilton 注釋色蘊，⁹ 劉勁松在討論「色蘊」的定義時等都使用了引用法。¹⁰

Foundation, 2005), p.200.

⁶ Tse-fu Kuan, *Mindfulness In Early Buddhism: New Approaches through Psychology and Textual Analysis of Pali, Chinese and Sanskrit Sources*, (New York: Routledge, 2008), p.104.

⁷ 周柔涵，〈安那般那念——十六勝行「身行」——之探究〉，《中華佛學研究》第 5 期，2001，頁 75-103。

⁸ Eviatar Shulman, "Early Meanings of Dependent-Origination", *J Indian Philos* (2008) 36, pp. 297-317.

⁹ Sue Hamilton, *Identity and Experience The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*, (London: Luzac Oriental, 1996), p.4.

¹⁰ 劉勁松，〈「色蘊」探源——初期佛教語境下的衝突與抉擇〉，《玄奘佛學研究》第 32 期，2019，頁 157-188。

(二) 語源法

1. 語源法定義

所謂的語源法，即根據名相語源義進行注釋的方法。此方法的預設為：既然文獻中沒有明確說明名相的含義，那就是使用當時詞彙固有的含義——語源義。此為分析名相語義的常用方法。

2. 語源法注釋範例

下面舉例說明語源法。

例 1：Kaṅkuraṇḍe Ñāḍānanda 在研究 papañca（施設）語義時藉助了其語源義，並以此作為進一步分析其含義的基礎。

這個詞的詞源學在這裏會對我們有所幫助。它來源於'pra+√pañc'，傳達了「傳播」、「擴張」、和「多重性」等含義。在概念領域的拓展（發展）趨勢可以用其中的任何一個術語來描述，這可能是“papañca”的主要意思。¹¹

例 2：Genjun H. Sasa 在分析巴利佛教概念 anamatagga 一詞時，在比較了幾種不同的注釋之後認為：

首先，我們可以得出一個結論，即 anamatagga 是從 anu-a-mata-agga 充分派生出來的，而不是一個 an-a-mata-agga，前綴 anu 表示一個強調的語素，意思是「完全的」或「絕對的」。¹²

¹¹ Bhikkhu Kaṅkuraṇḍe Ñāḍānanda, *Concept and Reality in Early Buddhist Thought An Essay on Papañca and Papañca-Saññā-Saikhā*, (Kandy: Buddhist Publication Society, 1971), pp.3-4.

¹² Genjun H. Sasa, *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, (Delhi: Motilal

隨後，此文繼續通過 *anu* 在別處的意義以及覺音的定義而證明前述結論。在分析了該詞各語素含義後認為

因此，我們以 *anu-amata-agga* 注釋 *anamatagga*，其含義毫無疑問就是「開始（生）的完全停止」。¹³

例 3：R.Gethin 討論 *sati*（念）的語義時分析了其語源：

梵文詞根 *smṛ* 似乎包含兩個基本概念，即「記憶」和更簡單地說——「記住」。這兩種用途似乎都可從《吠陀》得到見證。梵文 *smṛti* 既可以是一種「記住」或「銘記」的行為，也可以是被記住的東西，因此婆羅門使用 *smṛti* 來描述被接受的傳統是被身體記住的，而不是直接從吠陀先知那裏聽到的（*śruti*）。¹⁴

例 4：Shankman, Richard 採語源義注釋 *Samādhi*（定）的語義：

三摩地（*Samādhi*），一般翻譯為「專注」，源於巴利語 *sam*，意思是「在一起」，詞根 *dhā*，意思是「放置」或「堆集」。它與巴利語動詞 *samādahati* 有關，意思是「放在一起，聚集在一起，集中精力」。因此，三摩地意味著在一個穩定的環境中統一思想，專注的意識。¹⁵

例 5：楊郁文（1988）通過梵語、漢語中我的語源義來探究語義，

Banarsidass, 1986), pp.15-16.

¹³ Genjun H. Sasa, *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, p.18.

¹⁴ R. Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, (Oxford: Oneworld Publications, 2001), p.36.

¹⁵ Shankman, Richard, *The Experience of Samādhi: an In-depth Exploration of Buddhist Meditation*, (Boston: Shambhala Publications, Inc. 2008), p.3-4.

他說：

由語（字）源學了解言語來源、構成、發達、變化，字體結構、用字情況（所謂六書），把握施設「語（字）」之完整概念，是極具意義。¹⁶

例 6：水野弘元從僧、僧伽的語源開始探討其語義。¹⁷

例 7：雲井昭善在語源義的基礎上，利用原始佛教文獻古層，探討了 *amata*（漢譯詞不死、甘露）與涅槃的語義關係。¹⁸

例 8：前田惠學通過使用語源法，說明 *veyyakarana*（授記）的兩種含義：解答與記別。又將記別含義細分為幾種。¹⁹

語源法的例子還很多，Bhikkhu Ñāṇamoli 翻譯 *The Guide(Nettipakaraṇa)*（《導論》）時解釋其中的部分名相，²⁰ 中村元說明止觀概念時均採用語源法²¹。此外，服部弘瑞注釋名相 *saṅkhāra*，²²

¹⁶ 楊郁文，〈以四部《阿含經》為主綜論原始佛教之我與無我〉，《中華佛學學報》第 2 期，1988，頁 1-65，p.19。

¹⁷ 水野弘元，〈佛教要語の基礎知識〉（東京：春秋社，1972），頁 103。

¹⁸ 雲井昭善，〈原始佛教用語としての *amata* (*amṛta*) の概念について〉，《印度學佛教學研究》第 3 卷第 2 號，1955，頁 75-79。

¹⁹ 前田惠學，〈原始佛教聖典に現われた授記 -*veyyakarana* の語義をめぐつて〉，《印度學佛教學研究》第 8 卷第 2 號，頁 178-184。

²⁰ Kaccāna Thera, Bhikkhu Ñāṇamoli(tr.), *The Guide(Netti-Ppakaraṇam)*, (London: The Pali Text Society, 1977), pp.xxxvii-xli.

²¹ 中村元，〈原始仏教における止観〉，《印度學佛教學研究》第 45 期，1974，頁 24-29。

²² 服部弘瑞，〈原始仏教に於ける‘*saṅkhāra*’（行・諸行）と涅槃の問題〉，《印度學仏教學研究》第 114 期，1998，頁 195-200。

Genjun H. Sasaki 注釋部分初期佛教名相，²³ 藤田宏達注釋原始佛教的涅槃等，²⁴ 都用到了這一方法。

(三) 語境法

1. 語境法定義

有些初期佛教名相在文獻中的含義與詞源意義不同，所以語源法不能作為通用的方法，因此，當某一名相在初期佛教文獻中有特殊含義時，就要根據語境注釋。所謂語境法，即通過名相所處的語境，參考此詞在經文中同類語境中的使用方法與含義，根據其在具體經文中的運用確定其含義的方法。語境法注釋一般包含了注釋者對語境與義理的判斷，具有一定主觀性。

2. 語境法注釋範例

關於語境注釋法，有許多實用案例，現列舉如下：

例 1：水野弘元在討論五蘊的含義時，強調其在初期佛教思想體系中的特殊之處：

五蘊的「蘊」(skandha, khandha) 是「群、眾、集合體」之意，但是作為五蘊的色、受、想、行、識，也就是以身心諸要素的集合體之意，而稱之為「蘊」者，也是佛教獨特之處，乃教外所未有的。在原始佛教中，“khandha”一語也用於表示印度一般的「肩」或「幹」之意；而與此詞有關的律之鍵度部的「鍵度」(khandhaka)

²³ Genjun H. Sasa, *Linguistic Approach to Buddhist Thought*, p.5.

²⁴ 藤田宏達，〈原始佛教における涅槃〉，《印度学仏教学研究》第 73 期，1988，頁 1-12。

也有「章」之意，此與一般的用法相近。²⁵

此段論述意在說明，蘊的詞義在初期佛教中語義與古印度的一般用法有所不同，也就是說，在初期佛教討論五蘊的語境下，其含義為「群、眾、集合體」，而不是「肩」或「幹」，或者「章」的含義。

例 2，如 Rhys Davids, T. W. 在談到 sati（念）的語義時說：

從詞源上講，是記憶。但是，正如佛教興起於許多其他常用表達時所發生的那樣，一個新的內涵被附加到這個詞上，此內涵賦予該詞新的含義，並使「記憶」成為一個最不充分和誤導性的翻譯。它變成了記憶、回憶、喚起記憶、意識到某些特定的事實。其中最重要的是所有身體和精神現象的無常（由於某種原因而產生，然後又消失）。它包括從倫理的角度，將這種意識反復應用到每一次生活體驗中。²⁶

此論斷意在表明：初期佛教文獻雖然使用了念（Sati）這一詞形，但在新語境下，其含義已經不再是記憶，而是具有記憶、回憶、喚起記憶等多重含義。

例 3：Bhikkhu Bodhi 也指出了語源法的局限，使用了語境法：

當設計一個術語來傳達自己教學的要點和實踐時，佛陀不可避免地不得利用他可以掌握的詞彙。定義他冥想系統的主要支柱的實踐，他選擇了 sati 這個詞。但在這裏，sati 不再意味著記憶。相反，佛陀給此詞賦予了一個與他自己的心裡與禪修系統相一致的

²⁵ 水野弘元，《佛教教理研究——水野弘元著作選集（二）》，頁 41。

²⁶ T. W. Rhys Davids, C. A. F. (tr.). 1910. *Dialogues of the Buddha*. London: Pali Text Society, Vol.2, p.322.

新義。因此，堅持將記憶的舊意義解讀到新的語境中將是一個根本的錯誤。²⁷

在此基礎上，他進一步地解釋了 *sati* 的含義，且認為，不應當直接使用所謂的語源義來注釋 *sati* 的含義，*sati* 的使用僅僅是佛陀表達新思想的符號，並未沿用原有語義。此處，**Bhikkhu Bodhi** 不僅說明了語源法的局限，也強調了回歸經文語境探尋語義的重要性。

例 4：**Mathieu Boisvert** 在定義五蘊的時候認為，在初期佛教的語境下，五蘊的含義已經脫離了原來的語義，被賦予了新的含義。

這使我們認為第二個和第三個假設更可能的是，佛教賦予蘊的意義代表了印度哲學的一個創新。²⁸

同時，作者認為這一創新有充分的證據，並在新的語境下對蘊進行注釋。

例 5：**Sue Hamilton** 在注釋初期佛教術語 *loka* 時認為，這一詞彙脫離其原有的語義，在佛教思想體系下，已具有了新的含義，他說：

另一個經常出現的術語，*loka*，字面意思是「世間」，同樣是模稜兩可的。這是一個非常重要的術語，其使用值得仔細推敲。人的本質對佛陀的教導是如此的重要，以至於對個人生命的一個普遍隱喻就是「世間」——*loka*。²⁹

²⁷ Bhikkhu Bodhi. 2011. "What does mindfulness really mean? A canonical perspective." *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*. p.19-39.

²⁸ Mathieu Boisvert, *The Five Aggregates Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, (Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1995), p.20.

²⁹ Sue Hamilton, *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being*

這就是說，初期佛教中所謂的「世間 (loka)」並非指真實的外部世界，而是指個人的生命世界。隨後，他進一步說明，世間只是個體（實際）的經驗世界，而不是指所謂空間的世界。

此外，中谷英明在注釋 *saññā*（想）³⁰、劉勁松在注釋「蘊 (khandha)」³¹ 時，都採用了語境注釋法。採語境注釋法的研究很多，此不一一列舉。

三、局限與發展

名相語義注釋的三種基本方法各有其局限性。為準確注釋語義，有時需綜合使用前述方法。此外，名相往往並非只有一種語義，要全面認識名相，就要詳細分析其所含的多個義素。所謂義素，即「意義構成的要素。針對意義構成的要素分析，就是『義素分析』(analysis of meaning elements)」。佛教論書有很多先例，當代的學界也早已注意到佛教名相的多義性，開始採用義素分析解讀名相。

(一) 三種方法的局限性

1. 引用法的局限

引用法注釋名相語義比較直接，只要查到了相關文獻中的內容，對其引證說明即可。然而，引用經典中的注釋需要一些條件，分別如下：

(1) 名相在初期佛教文獻中有清楚的注釋。學界普遍接受北傳阿含

According to Early Buddhism, (London: Luzac Oriental, 1996), p.xxvi.

³⁰ 中谷英明，〈Suttanipāta における *saññā*〉，《印度學仏教学研究》第 126 期，2012，頁 225-232。

³¹ 劉勁松，〈「蘊」義探源——以初期佛教文獻為中心〉，《玄奘佛學研究》第 34 期，2020，頁 207-240。

經、南傳四尼克耶、部分小部文獻、律藏等屬於初期佛教文獻。部分初期佛教名相在其中有明確說明，例如，蘊³²、緣起³³、一切³⁴、戒清淨³⁵、身行³⁶、身見³⁷等等。

(2) 初期佛教文獻對其注釋沒有矛盾。雖然有的名相在初期佛教文獻中有注釋，但其注釋內容不同。如對色蘊中「色」的注釋，有注釋為：云何知色？謂四大及四大造為色。³⁸ 是指一切的色，也有注釋為：云何為色陰？所謂此四大身，是四大所造色，是謂名為色陰也。³⁹ 是指構成人體的色。這種情況下，就需要通過引用其他經論或者根據初期佛教的整體思想進行甄別。

(3) 語義注釋清晰，不會產生歧義。一些重要的初期佛教名相，例如蘊、界、緣起等，經文中都有明確清晰的注釋，不易產生歧義。以蘊為例，《雜阿含經》中有明確的說明。⁴⁰ 其後的論書，如《俱舍論》⁴¹ 等都引用了此段經文說明蘊的語義為「積聚」，⁴² 而且這段經文在南傳尼

³² 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，頁 13 中。

³³ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 92 下 20-23。

³⁴ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，頁 91 上。南傳對應經文見於 SN.35.23。

³⁵ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 148 下 19-23。

³⁶ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 150 上 21-25。

³⁷ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 151 上 22-26。

³⁸ 《中阿含經》，《大正藏》冊 1，頁 463 下。

³⁹ 《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2，頁 707 中。

⁴⁰ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，頁 13 中。

⁴¹ 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 4 下。

⁴² 在《阿毘達磨法蘊足論》(T.1537)、《阿毘達磨集異門足論》(T.1536)、《阿毘達磨品類足論》(T.1542)、《阿毘達磨大毘婆沙論》(T.1545) 等阿毘達磨論書中均有引用。

柯耶中也有對應內容。⁴³

此外，初期佛教文獻中也有很多名相如眼根、耳根、界、處等沒有明確的定義。它們可能是當時的通用詞彙，因此在口語化的文獻中並未詳釋，於是，學界就發明了語源法與語境法。

2. 語源法的局限

語源法是常用的語義注釋方法，其隱含的前提為：初期佛教文獻沿用了詞彙的固有含義，筆者對此做過初步的討論。在名相創製的幾種模式中，只有兩種模式可適用語源義注釋。⁴⁴

(1) 使用舊有的詞形詞義。即名相使用了固有的詞形詞義，當此詞借用到佛教後，通過其在名相體系中的作用而賦予其思想內涵。初期佛教中這類名相很多，例如 *anicca*（非常），本義為不是恆常的，作為佛教名相，含義未變，其思想性是通過其描述的對象而獲得的。如「五陰非常」、「諸行無常」，通過將非常這一屬性賦予「五陰」，進而使「非常」也具有了思想性。又如 *indriya*（根），本義為控制、主宰、能力義，引入佛教名相體系，含義未變。其思想性通過與其他詞的聯繫體現，如命根、精進根、念根等等。其他如 *dukkha*（苦）、*suññata*（空）、*anattā*（無我）、*attasammāpaṇidhi*（身正願）等等，此類名相使用的均為當時的一般詞彙，含義沒有改變，但因為所描述對象的特殊性或者使用語境的變化而具有思想意義，從而成為名相。探尋此類名相的意義，使用詞源學的分析是有幫助的。

(2) 使用舊有詞形，賦予部分新含義。即使用當時已存在的詞形，

⁴³ 見 SN.22.48。

⁴⁴ 劉勁松，〈《陰持入經》的名相——以「陰」為中心的一項綜合研究〉，宜蘭：佛光大學佛教學院博士論文，指導教授：萬金川，2020，頁 134-137。

在保留原有全部或者部分含義的基礎上，賦予其一部分新含義。因為此類名相的語義沿用了其部分固有含義，因此語源法也有助於理解其現有詞義。如 *nirodha*（滅）本義即有消滅、止息、毀壞的含義，但作為佛學名相，是指煩惱的滅盡，是修行要達到的目標與境界。又如 *magga*（道）本義為道路，初期佛教藉此詞彙表達通往解脫的方法與途徑。此類詞彙還有 *vimutti*（解脫）、*samatha*（止）、*āyatana*（處）等，它們都沿用了部分固有含義，並賦予了新含義，成為佛學名相。

有些名相創製者在創製時沒有沿用語源義，此時則不能使用語源法進行注釋。例如，*nāmarūpa*（名色）本義為物質與意識，指世界的全部。而在佛教名相中卻用以指五蘊，即僅僅指稱生命現象。

saṅkhāra（行）本義為準備、以前的印象等。轉化為佛教名相後，變為多種含義，如「無明緣行」的「行」、「行蘊」的行、有時指「諸行」的行等等。

vipassanā（觀）本義為內省。作為佛教名相特指修行方法，是指對身心狀態的認識、省察（想）與掌控。

此類名相還有很多，如 *saññā*（想）、*nibbāna*（無為）、*sotadhātu*（耳界）等等，這些名相雖然借用了固有詞形，但是作為名相，其含義發生了改變。由於意義已經脫離了其固有含義，其詞形僅作為符號使用。此類名相不宜用詞源學的方法探尋其意義。因此，使用語源法只能解決部分名相的問題，有學者看到其不足，提出了應在具體的語境下注釋名相的語義。

3. 語境法的局限

語境法根據名相的語境進行注釋，可較好地反映其具體應用中的意義，契合初期佛教的思想，但也同樣具有局限性。

(1) 注釋者的主觀意見較多。一般而言，當名相在經文中沒有注釋時，或者雖有注釋，但語義含糊時，而且，其語源義不適用名相所處的語境。在此情況下，注釋者根據其所處的語境以及相似語境，通過思考與推理進行語義注釋，其結論的主觀性較強。不同的注釋者對佛教思想、語境的理解不同，語境注釋的結果也不一致，可能造成語義注釋的衝突。例如，*satipaṭṭhānā*（念處）一詞，是由 *sati*（念）與 *upaṭṭhāna*（處）構成的複合詞，不少學者對此作了探討，如 Nyanaponika 認為其義為：瞭解意識（Knowing the Mind）、塑造意識（Shaping the Mind）、解放意識（Liberating the Mind）。⁴⁵ Tse-fu Kuan（2008）認為，念處是 *sati* 與 *upaṭṭhānati* 的合成詞，因此念處的含義為「正念的帶來」或「正念的建立」。⁴⁶ Bhikkhu Bodhi（2011）認為 *sati* 語源義為「記憶」，但佛陀為自己的教學借用它表達新含義，這一含義可表示為「清醒的意識（lucid awareness）」。⁴⁷ 由此可見，語境法常帶有注釋者的理解，難以取得一致認識。

(2) 有些語境提供的資訊不充分，難以確定語義。語境注釋需要語境提供比較充分的信息，但某些情況下，語境提供的信息不足，這樣就難以確定語義。例如，初期佛教稱四念處為一乘道。這一名相在初期佛教文獻中出現數次，其語源義（唯一之道）與初期佛教的整體思想並不

⁴⁵ Nyanaponika Thera., *The Heart of Buddhist Meditation: The Buddha's Way of Mindfulness*, (San Francisco: Weiser Books Red Wheel, 2014), pp.22-34..

⁴⁶ Therefore, *satipaṭṭhāna* can mean “bringing about of mindfulness” or “establishment of mindfulness.”—Tse-fu Kuan (2008), p.104.

⁴⁷ The word *sati* originally meant ‘memory,’ but the Buddha ascribed to this old term a new meaning determined by the aims of his teaching. This meaning, the author holds, might best be characterized as ‘lucid awareness.’——Bhikkhu Bodhi (2011), p.19-39. p.19.

相符，而語境提供的信息不充分，難以通過語境法注釋。

總之，語境法注釋雖然能較好地契合名相所在的語境，但存在局限性，使用時應全面參考相關文獻，以達到準確注釋的目的。

（二）發展：綜合與分析

作為語義注釋的三種基本方法，已為學界廣泛使用。但由於單一方法的局限性，為準確探討語義，一些研究往往綜合運用前述方法，本文稱為綜合運用。也有採納語言學的研究成果，分析名相具有的多個義素，說明各義素之間關係，本文稱為義素分析。

1. 綜合運用

綜合法即同時使用兩種以上基本方法探討名相語義的一種方法。名相的語義注釋情況比較複雜，有時，部分繼承了語源義，在繼承的基礎上發展了名相的語義，如 vipassanā（觀）、saññā（想）等；還有一些複合詞名相，如 sammā-dīṭṭhi（正見）、kāmadhātu（欲界）、atīta Buddhā（過去佛）、ekāyana（一乘）等等。這些名相詞義構成複雜，對它們的注釋需同時使用多種方法，兼顧文獻中的注釋、語源與語境。

例 1：Anālayo, Ven. 定義一乘（ekāyana）道時，在總結以往語義研究的基礎上，也充分地考慮到了其語境，他說：

因此，一乘道傳達了一種直接而非排他性的意義，它將念處（satipaṭṭhānā）作為八正道的一個方面，最「直接」地負責揭示事物的真實面貌，也就是說，satipaṭṭhānā 是「直接路徑」，因為它「直接」導致涅槃（nibbāna）的實現。⁴⁸

⁴⁸ Anālayo, Ven, *Satipaṭṭhana: The Direct Path to Realization*, (Birmingham:

隨後，作者根據一乘道的語境作了注釋，又引用《念處經》中經文後面的內容驗證採納這個含義的正確性。

例 2：三枝充惠在探討「無常」的含義時也是首先說明了其語源義，然後在具體的「諸行無常」、「五蘊無常」的語境下注釋其含義。⁴⁹

楊郁文在探討「空」在初期佛教中含義時也是在其語源義的基礎上，兼顧其所處各種語境而說明其含義。⁵⁰ 水野弘元在討論慧的語義時，綜合運用多種方法；⁵¹ 討論緣起與行的含義時也兼顧了語源義及其出現的語境。⁵²

總之，初期佛教名相的三種語義注釋方法不是彼此隔歷的，而是相互補充、相互關聯的，為準確地討論相關名相的語義，常需綜合使用幾種方法，這也是當前學界討論名相語義的一種趨勢。

2. 義素分析

所謂義素分析，即歸納名相所包含的主要義素，同時分析各義素之間的主次、種屬、內外等關係，以全面注釋名相語義。例如，根（Indriya）有三個義素：能力（增上）義、主宰義、獨特義。這三個義素在詞的內部關係不是並列的，而是具有一定的層次。⁵³ 初期佛教名相往往同時包

Windhorse Publications, 2006), p.28.

⁴⁹ 三枝充惠，〈無常について〉，《印度學佛教學研究》第 14 期，1959，頁 178-186。

⁵⁰ 楊郁文著，〈初期佛教「空之法說及義說」〉（上），《中華佛學學報》第 4 期，1991，頁 121-167。

⁵¹ 水野弘元，《佛教教理研究——水野弘元著作選集（二）》，頁 69-124。

⁵² 水野弘元，〈paṭiccasamuppāda, saṅkhāra の言語的意味〉，《印度學佛教學研究》第 16 期，1968，頁 61-68。

⁵³ 劉勁松，〈「根」的理論與實踐意義——以初期佛教為中心〉，《圓光佛學學報》第 39 期，2022，頁 16-17。

含多個義素，注釋名相時常同時列舉，這在古代的論書中已有先例。如《阿毘達磨大毘婆沙論》對界的定義。⁵⁴ *Petaḥkopadesa*（《藏釋》）對根（*indriya*）的定義。⁵⁵《清淨道論》對名相的定義也羅列其同時具有的多個含義，如文中對處（*āyatana*）的定義等等。⁵⁶ 現代學者進行語義注釋時也常進行義素分析。

R. Gethin 在比較了多種文獻中對 *sati* 的注釋後總結了其至少包含四方面的含義：

總而言之，在我看來，文獻中念（*sati*）的含義基本包含四要素：（1）*sati* 記得或沒有失去頭腦中以前的內容；（2）*sati* 可以說是一種自然的「意識參與」；它意味著鄰近並因而服務且護衛著心靈；（3）*sati* 「召喚意識」，即記憶事物與事物的關係，因而傾向瞭解事物的價值，開闊視野；（4）因此，*sati* 與智慧密切相關；它自然傾向於看到事物真實的樣子。⁵⁷

此段論述說明了念（*sati*）同時具有四個含義（義素），一個義素無法全面地表達其含義，即使英譯時使用了正念（*mindful*）作為譯詞，但這一譯詞僅僅是一個詞形，其（英文的）固有含義已經遠遠不能表達念處這一名相的原義，在初期佛教的語境下，應當以此四義理解念處。

在蘊的研究中也列舉了蘊所具有的一切、積聚、種類的三種含義後，

⁵⁴ 《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 367 下 21-24。

⁵⁵ Arabinda Barua Ph. D.(ed.), *The Petaḥkopadesa*, (London: Pali Text Society, 1982), pp.114-115.

⁵⁶ 覺音著，葉均譯，《清淨道論》，元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會，《漢譯南傳大藏經》冊 69，高雄：元亨寺妙林出版社，頁 86。

⁵⁷ R. Gethin, *The Buddhist Path to Awakening*, (Oxford: Oneworld Publications, 2001), p.44.

說明了三種義素的關係。⁵⁸

四、過程、運用與判準

前文討論了三種基本語義方法：引用法、語源法、語境法；它們各適用於不同條件。為彌補三種方法的局限，有時需使用多種方法。有時需進行義素分析。它們各有所長，在研究中應視具體情況進行選擇，同時應根據一定的標準進行判斷。

(一) 過程與方法運用

由於現存初期佛教文獻情況不同，各種方法適用條件不同，因此，要結合研究過程，按照不同方法的層級（適用順序），根據不同情況確定（選擇）注釋方法。

名相語義注釋的一般過程為：明確文獻依據—確定目標名相—查詢相關論述—尋找語源解讀—分析理解語境—確定其含義（所含義素）—總結義素間關係。此中，方法的使用具有一定的順序。如果文獻中有明確的語義注釋，即採引用法。如果沒有，查考是否沿用了當時通用的語義或語源義，如果是，即採語源法。如語源義不適用於語境，需根據語境分析，即採語境法。如果單一的方法無法了解語義，可綜合運用三種方法。如需更細緻地說明語義，即進行義素分析，說明其包含的義素及義素間的關係。

總之，語義注釋與名相注釋過程緊密相關，注釋方法也有一定順序，下面結合研究過程，按照使用順序討論各種方法的運用。

⁵⁸ 劉勁松，〈「蘊」義探源——以初期佛教文獻為中心〉，《玄奘佛學研究》第34期，頁207-240。

1. 引用法的運用

在查找相關論述階段，如果初期佛教文獻中對名相有明確注釋，符合引用法的適用條件，可採引用法。關於文獻依據，應注意以下方面：

(1) 要保證資料搜集的全面性。由於目前初期佛教文獻，源自不同部派，其中難免摻雜部派觀點，因此，對同一名相常有不同論述。要全面收集文獻，不可片面地根據個人觀點或好惡進行取捨。

(2) 重視南北傳文獻的一致性。許多現存南北傳初期佛教文獻相互對應，因此，當北傳文獻中有某一名相的注釋時，應看它在南傳文獻中是否有對應內容。如果有，一方面可提高文獻的可靠性，一方面有助於對名相語義的理解。

總之，要盡可能全面收集有關名相的論述，尤其是同時見於南北傳文獻的論述，以提高文獻的真實性。

2. 語源法的運用

當文獻中沒有相關名相的明確定義時，就應查找名相的語源義，確定是否沿用了語源義。語源法的運用應注意以下兩方面：

(1) 目前南傳初期佛教文獻多以巴利語為載體，而北傳文獻是翻譯文獻，其漢語的涵義不能作為語源義。本文第一節已說明了巴利語語言學成果，據此，可查到初期佛教文獻中名相的語源義，如果其適用於文獻的語境，就可以作為名相的語義注釋。

(2) 詞典對某一詞條的注釋來源於不同的巴利文獻，根據不同語境而總結的各種義項，至於哪（幾）個義項適用於初期佛教的語境，需進一步甄別。

3. 語境法的運用

當通過引用法與語源法無法確定語義時，可採語境法，運用語境法應當注意：

(1) 應注意一詞多義，應採集同類語境。在初期佛教文獻中，同一詞形在不同語境下代表不同的含義，因此在根據語境分析時，就要注意在同類的語境下收集文獻依據。如「法」，有時表示佛所傳的道，如《長阿含經》中所述。⁵⁹ 有時表示能力，如《中阿含經》中所述。⁶⁰ 有時表示心理狀態（思想），如《中阿含經》中所述。⁶¹ 有時表示現象，如《中阿含經》中所述。⁶² 有時指法處，如《中阿含經》所述。⁶³ 如果為了說明緣起法中法的含義，就要將前述資料除外，因其不屬於緣起法中法的語境，在緣起法中法的含義為「規律、法則」義。如《雜阿含經》中：「佛告比丘：『緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示。所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。』」⁶⁴ 在採集語境文獻時，應採集與此同類的語境文獻。

(2) 要注意多詞同義。有時多個詞形指同一名相，如法處有時簡寫為法；色蘊有時簡寫為色；蘊、陰、眾都是指五蘊（khandha）。因此，要準確地說明名相語義，應分析、分類所收集的資料，確保相關論述指向同一名相，同時，要正確理解引用文獻，才能保證語義注釋的正確。

⁵⁹ 《長阿含經》，《大正藏》冊 1，第 1 號，頁 3 中 9-10。

⁶⁰ 《中阿含經》，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 421 上 14-17。

⁶¹ 《中阿含經》，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 422 中 11-14。

⁶² 《中阿含經》，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 428 下 9-11。

⁶³ 《中阿含經》，《大正藏》冊 1，第 26 號，頁 434 下 21-23。

⁶⁴ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 85 中 24-29。

4. 綜合運用與義素分析

當使用單一方法難以釋義時，就要綜合運用三種方法。綜合運用應注意意義衝突的處理。同一個詞形，在文獻中的定義與其語源義有時並不一致，此外，在具體語境中也可能有所變化。因此，在使用綜合法時，要對其不同含義進行甄別。具體的判定標準詳見「結果與判準」一節。

分析名相所包含的義素時應當注意，一個名相同時具有多個義素，但各義素並不總是同等的、並列的關係，它們之間具有主次、層級、內外、不同面向等邏輯關係。例如，念處雖然同時具有專注、憶念、如實認識（對象）等義素，但專注、憶念是手段、是條件；而如實認識是核心，是目的。如果不了解各義素的關係，仍不能準確把握念處的語義，當然也就無法認識其所蘊含的義理，更談不上從事四念處的實踐。此外，如蘊具有積聚、一切、種類三個義素；根具有能力、主宰、獨特義素；等等。這些義素之間都具有一定關係，所體現的方面與重要性也有所不同。

綜上可知，探討初期佛教名相語義所遵循的一般過程，在具體的研究中，有時還要參考初期佛教相關的論書，參考學界以前對有關名相的探討。目前，幾乎所有的重要名相均有專文討論，雖然結論基本符合經義，但具有堅實的文獻基礎、嚴謹細緻的分析推理、全面說明義素的名相語義研究並不多見。希望通過方法論乃至研究過程的總結以對未來的名相語義研究有所助益。

（二）結果與判準

前文討論了探求名相語義的各種方法及其局限、過程與運用，然而，要判斷語義注釋是否正確，需通過三方面驗證：語境、義理與實踐。

1. 語境標準

對名相語義注釋的目的是為了在某一特定的語境下理解經文，因此，無論採哪種方法注釋名相，首先要回到其語境中檢驗。如 Anālayo 在注釋一乘道的語義後說：

這種解讀方式也很符合《念處經》的最後一段。在陳述了念處實踐可在最多七年內達到兩個更高的實現階段（涅槃）後，該論述以宣言結尾：「因此，有人說——這是直接的道路」，這段話突出了念處的直接性，就其在有限時間內實現最高階段的潛力而言。⁶⁵

作者通過原文的論述說明，所謂一乘道，就是達到涅槃的捷徑——直達的道，因此，一乘道就是直達之道。如果得到的名相語義注釋代入原始語境扭曲了經義，就是錯誤的注釋。那麼，在具體檢驗中，如何使用語境標準呢？

(1) 一致性。所謂一致性即在經文中使用名相的句子或語境中，名相的語義一致，即此名相的語義注釋應當適用於其出現的所有同類語境。名相，即佛教的術語，在其體系中含義應前後一致。

(2) 契合性。所謂契合性是指名相的語義與經文的整體意義、名相出現的前後文意義相互契合。保存完整的一篇文獻，都有其行文的目的與邏輯。文中的名相與普通用詞都服務於此，因此，名相的語義與其他內容應相互契合。

(3) 整體性。整體性是指同一名相與其他名相的含義存在有機的聯

⁶⁵ Anālayo, Ven., *Satipatthana: The Direct Path to Realization*, p.28.

繫，共同構成一個整體。以拼圖作類比，初期佛教理論體系就是全體，而每一小塊拼圖就是每一個名相，它們相互補充，共同構成一個整體。

總之，初期佛教名相語義注釋應當符合語境標準，只有當其具有一致性、契合性、整體性時，注釋才是準確的。

2. 義理標準

所謂義理標準，即通過名相所揭示的義理內涵檢查其語義是否準確。名相的語義注釋是義理詮釋的基礎，反過來，名相所表達的義理內涵也可檢驗其語義注釋，因此，可通過考察其義理內涵檢驗名相的語義注釋。那麼，如何使用義理標準考察語義注釋的正誤呢？

(1) 符合初期佛教整體思想。名相，作為表述思想的基礎，是初期佛教思想體系的組成部分，因此對其語義詮釋就要符合初期佛教的整體思想。有時，因為詞形的多義性造成了不同注釋，產生了不同學術觀點，那麼對語義的抉擇與判定就要看其是否符合初期佛教思想。

(2) 與其他相關名相關係。對名相語義的判斷，還需要檢查與其他名相的關係。例如，在確定色蘊中色的含義時，就要考慮到色蘊與色、色蘊與五蘊、色蘊與色處的關係問題。色並不是初期佛教特有的概念，原義指與意識相對的物質概念，即四大與四大所造，但在色蘊中的色是指與人（有情）的生命現象有關的物質（包括構成身體的物質與外境）。因為它屬於五蘊的一部分，所以不能超出五蘊的範疇。同時，與色處相比，它是指由十色處組成的整體，而不是指具體的某一色處。⁶⁶ 所以眼處可以稱為色處之一，而不能稱為色蘊。⁶⁷ 初期佛教中其他名相，如一

⁶⁶ 後來的論書中，色蘊包含十一種色法。此中反映了概念改造與思想發展的問題。

⁶⁷ 劉勁松，〈「色蘊」探源——初期佛教語境下的衝突與抉擇〉，2019，頁 157-

切、諸行、法處等語義注釋都需要參考與其他名相的關係，如果其語義注釋無法準確反映名相關係，就說明是錯誤的。

(3) 名相所表現的義理。名相的語義注釋是為了準確地表述其義理內涵，所以語義注釋要保持與其義理內涵的一致性。如果語義注釋背離了其所表現的義理，就說明注釋錯誤。例如，眼根、眼處、眼界這三個名相，雖然都指向同一對象——眼，但其表達的語義與義理不同，眼根主要指眼所具有的能力，即眼觀察外界形色的能力。⁶⁸ 眼處指眼是構成生命現象（一切法）的一部分，是十二處之一。⁶⁹ 眼界是從人的認識過程對眼的定義，即眼界、色界相互作用生成眼識，三者和合生觸。⁷⁰ 三者含義不同，如果簡單地以眼來注釋此三名相，顯然不能準確表述其義理。

綜上所述，對名相進行語義注釋後，需要通過義理標準對其語義注

188。

⁶⁸ 「云何六根善調伏、善關閉、善守護、善執持、善修習，於未來世必受樂報？多聞聖弟子眼見色，不取色相，不取隨形好，任其眼根之所趣向，常住律儀，世間貪、愛、惡不善法不漏其心，能生律儀，善護眼根。耳、鼻、舌、身、意根，亦復如是。」（《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 76 中 2-8）

⁶⁹ 佛告婆羅門：「一切者，謂十二入處，眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，是名一切。若，沙門瞿曇所說一切，我今捨，別立餘一切者，彼但有言說，問已不知，增其疑惑。所以者何？非其境界故。」（《雜阿含經》卷 13，《大正藏》冊 2，頁 91 上）

南傳對應經文參見 SN.35.23。

⁷⁰ 「緣眼及色眼識生，三事和合生觸，緣觸生受，緣受生愛，乃至純大苦聚生，是名色集。如是，緣耳、鼻、舌、身、意，緣意及法生意識，三事和合生觸，緣觸生受，緣受生愛。」（《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，第 99 號，頁 18 上 10-14）

釋的正誤進行判斷，這一標準包括三方面：與整體理論體系的關係；與其他名相關係；名相所表現的義理。

3. 實踐標準

初期佛教是佛陀為了從煩惱中解脫而創建的理論與實踐（個體的修行解脫）體系，其中的名相是為了更好地說明這一理論與實踐而創建的，因此，實踐也是判斷名相語義注釋是否準確的標準。

（1）與有情（人）解脫實踐相關性。初期佛教可概括為解脫的理論與實踐，其中又以解脫實踐為核心。前文曾經提及十四無記的記載，說明了佛陀對解脫實踐以外的理論漠視，《中阿含·箭喻經》也說明這一點。⁷¹ 如水野弘元所說：「原始佛教的哲學理論，並不是為了純理論，而是為了有助於實踐，作為實踐修道的根據。」⁷² 因此，名相的語義注釋也是與實踐相關，如果背離了這一點，那就說明其偏離了初期佛教的本義。例如，前文提到的「一切（法）」的概念，在初期佛教中指十二處，且不包含無為法。⁷³ 而將無為法納入法處，是後期部派佛教對法處意義的改造。⁷⁴ 因此，在對初期佛教名相進行語義注釋時，要充分考慮到它與解脫實踐的相關性。

（2）可實踐性。初期佛教的名相不僅包括義理的名相，還包括實踐的名相，如戒、止觀、念處、禪定等，這些名相的語義都具有可實踐性，即它們可以落實到日常的修行實踐中，是可操作的。如果指導實踐的名

⁷¹ 「猶如……彼人竟不得知，於其中間而命終也。」（《中阿含經》，《大正藏》冊1，第26號，804下14-805上16）

⁷² 水野弘元，《佛教教理研究——水野弘元著作選集（二）》，頁516。

⁷³ 劉勁松，〈「處」義探源——以初期佛教文獻為中心〉，《法鼓佛學學報》第25期，2019，頁29-54。

⁷⁴ 水野弘元，《佛教教理研究——水野弘元著作選集（二）》，頁517。

相不能做到這一點，那就說明其注釋是錯誤的。例如，《雜阿含經》⁷⁵、《長部·大念處經》⁷⁶、《中阿含經》⁷⁷ 中有關四念處範圍的內法、外法、內外法的定型句。《法蘊足論》⁷⁸ 的注釋認為：內是指自己，外是指他人，內外指自己與他人。對於內的解釋是合理的，也是可以實踐的，那麼，對於他人的身、受、心、法我們如何能夠觀察呢，對此，學界也有討論。Tse-fu Kuan 同意《分別論》的觀點，認為：「這似乎表明了對所觀想對象（客體）的純粹客觀理解，模糊了自我和他人之間的區別。」⁷⁹ 筆者認為，對於個體的觀察實踐而言，他人的心法難以觀察。現代學界對此解釋雖有不同，但都力求符合初期佛教的實踐精神。

總之，初期佛教名相的語義注釋應當符合實踐標準，這表現為兩方面：表達義理的名相與人的解脫實踐的相關性；表達實踐名相的可實踐性。

五、結論

本文回顧了現代佛學界對初期佛教名相語義注釋的研究概況，總結了語義研究的三種方法：引用法、語源法、語境法，同時，分析了各種方法的局限。為了更全面地注釋名相語義，學界有時綜合運用前述方法或進行義素分析。這些方法各有所長，相互補充，應結合具體的研究過程，按照一定順序使用。對注釋結果要從三方面進行判準：語境、義理

⁷⁵ 《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，頁 171 中。

⁷⁶ 《長部經典》卷 22，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯：《漢譯南傳大藏經》冊 7，頁 281（PTS.D.2.298）。

⁷⁷ 《中阿含經》卷 24，《大正藏》冊 1，頁 583 下。

⁷⁸ 《阿毘達磨法蘊足論》《大正藏》冊 26，頁 479 中。

⁷⁹ Tse-fu Kuan, *Mindfulness In Early Buddhism: New Approaches through Psychology and Textual Analysis of Pali, Chinese and Sanskrit Sources*, p.119.

與實踐。只有符合了此三項標準，才能確定所作語義注釋是正確的。

名相是佛學理論的基石，語義是理解名相的基礎，因此，名相的語義研究越來越受到重視。本文對初期佛教名相語義注釋方法做了總結，初步提出了方法運用的順序以及對注釋結果的判斷標準。藉此拋磚引玉，並祈同仁批評指正。



參考書目

一、佛教藏經

- 佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》冊 1，第 1 號。
- 僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正新修大藏經》冊 1，第 26 號。
- 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正新修大藏經》冊 2，第 99 號。
- 僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正新修大藏經》冊 2，第 125 號。
- 尊者大目乾連造，《阿毘達磨法蘊足論》，《大正新修大藏經》冊 26，第 1537 號。
- 尊者世友造，《阿毘達磨品類足論》，《大正新修大藏經》冊 26，第 1542 號。
- 曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》，《大正新修大藏經》冊 28，第 1548 號。
- 舍利子造，《阿毘達磨集異門足論》，《大正新修大藏經》冊 26，第 1536 號。
- 世親造，《阿毘達磨俱舍論》，《大正新修大藏經》冊 29，第 1558 號。
- 五百大阿羅漢等造，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正新修大藏經》冊 27，第 1545 號。
- 《漢譯南傳大藏經》，元亨寺南傳大藏經編輯委員會譯，高雄：元亨寺妙林出版社，1996 年。
- 覺音著，葉均譯，《清淨道論》，元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會，《漢譯南傳大藏經》冊 69，高雄：元亨寺妙林出版社

二、中日文專書、論文

- 三枝充惠，〈無常について〉，《印度學佛教學研究》第 14 期，1959，頁

178-186。

- 中村元，〈原始仏教における止観〉，《印度學佛教學研究》第 45 期，1974，頁 24-29。
- 中谷英明，〈Suttanipāta における saññā〉，《印度学仏教学研究》第 126 期，2012，頁 225-232。
- 水野弘元，〈paṭiccasamuppāda, saṅkhāra の言語的意味〉，《印度學佛教學研究》第 16 期，1968，頁 61-68。
- 水野弘元，《佛教要語の基礎知識》，東京：春秋社，1972。
- 水野弘元，釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集（二）》，臺北：法鼓文化，2000。
- 服部弘瑞，〈原始仏教に於ける‘saṅkhāra’（行・諸行）と涅槃の問題〉，《印度学仏教学研究》第 114 期，1998，頁 195-200。
- 周柔含，〈安那般那念——十六勝行「身行」——之探究〉，《中華佛學研究》第 5 期，2001，頁 75-103。
- 前田恵學，〈原始佛教聖典に現われた授記-veyyakarana の語義をめぐつて〉，《印度學佛教學研究》第 8 卷第 2 號，1960，頁 178-184。
- 雲井昭善，〈原始佛教用語としての amata (amṛta) の概念について〉，《印度學佛教學研究》第 3 卷第 2 號，1955，頁 75-79。
- 劉勁松，〈「蘊」義探源——以初期佛教文獻為中心〉，《玄奘佛學研究》第 34 期，2020，頁 207-240。
- 楊郁文，〈以四部《阿含經》為主綜論原始佛教之我與無我〉，《中華佛學學報》第 2 期，1988，頁 1-65。
- 楊郁文，〈初期佛教「空之法說及義說」〉(上)，《中華佛學學報》第 4 期，1991，頁 121-167。
- 劉勁松，〈「處」義探源——以初期佛教文獻為中心〉，《法鼓佛學學報》

第 25 期，2019，頁 29-54。

劉勁松，〈「色蘊」探源——初期佛教語境下的衝突與抉擇〉，《玄奘佛學研究》第 32 期，2019，頁 157-188。

劉勁松，〈《陰持入經》的名相——以「陰」為中心的一項綜合研究〉，宜蘭：佛光大學佛教學院博士論文，指導教授：萬金川，2020。

劉勁松，〈「根」的理論與實踐意義——以初期佛教為中心〉，《圓光佛學學報》第 39 期，2022，頁 1-40。

藤田宏達，〈原始仏教における涅槃〉，《印度学仏教学研究》第 73 期，1988，頁 1-12。

羅竹風，《漢語大詞典》卷 7，上海：漢語大詞典出版社，1986-1993。

釋印順，《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，1994。

三、西文專書、論文

Anālayo, Ven. 2006. *Satipaṭṭhāna: The Direct Path to Realization*. Birmingham: Windhorse Publications.

Anālayo, Satipaṭṭhana. 2006. *The Direct Path to Realization*. Malaysia: Buddhist Wisdom Centre.

Arabinda Barua Ph. D.(ed.).1982. *The Peṭakopadesa*. London: Pali Text Society.

Bhikkhu Bodhi. 2011. “What does mindfulness really mean? A canonical perspective.” *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal*. p.19-39.

Bhikkhu Kaṇṅakurunde Ñāḍananda. 1971. *Concept and Reality in Early Buddhist Thought An Essay on Papañca and Papañca-Saññā-Saikhā*. Kandy: Buddhist Publication Society.

- Brian Morris. 2006. *Religion and Anthropology: A Critical Introduction*. London: Cambridge University Press.
- Eviatar Shulman. 2008. "Early Meanings of Dependent-Origination." *J Indian Philos* 36, pp. 297-317.
- Genjun H. Sasa. 1986. *Linguistic Approach to Buddhist Thought*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Hamilton, Sue (1995-1996). *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Luzac Oriental.
- Kaccāna Thera, Bhikkhu Ñāṇamoli(tr.). 1977. *The Guide(Netti-Ppakaraṇam)*. London: The Pali Text Society.
- Mathieu Boisvert. 1995. *The Five Aggregates Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
- Nyanaponika Thera. 2014. *The Heart of Buddhist Meditation: The Buddha's Way of Mindfulness*. San Francisco: Weiser Books Red Wheel.
- Peter Harvey. 2015. Steven M. Emmanuel (ed.). *A Companion to Buddhist Philosophy*. New York: John Wiley & Sons.
- R. Gethin. 2001. *The Buddhist Path to Awakening*. Oxford: Oneworld Publications.
- Sujato, Bhikkhu 2005. *A History of Mindfulness: How Insight Worsted Tranquility in the Satipaṭṭhāna Sutta*, Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Shankman, Richard. 2008. *The Experience of Samādhi: an In-depth Exploration of Buddhist Meditation*. Boston: Shambhala Publications, Inc.
- T. W. Rhys Davids, C. A. F. (tr.). 1910. *Dialogues of the Buddha*. London: Pali Text Society.

Tse-fu Kuan. 2008. *Mindfulness In Early Buddhism: New approaches through psychology and textual analysis of Pali, Chinese and Sanskrit sources*, New York: Routledge.

