

# 從後說絕\*

## ——單卷本《雜阿含經》是否將偈頌譯成長行

佛學論文翻譯作家 蘇錦坤

### 摘要

在 Harrison (2002)及自拙法師 (2001)各自的論文裡，分別建議單卷本《雜阿含經》為後漢安世高所譯。此兩篇論文認為「從後說絕」是安世高的獨特譯語，即使譯者已經註明下文是偈頌，安世高仍然「將偈頌譯為長行」，他們將此一特徵作為「單卷本《雜阿含經》為後漢安世高所譯」的論證之一。

實際上，印順法師(1989)已經提到單卷本《雜阿含經》為後漢安世高所譯，舉出的安世高「從後說絕」等獨特譯語，也比此兩篇論文所舉的例子多，很可惜兩者並未引用印順法師(1989)此一資料。

本文在對照單卷本《雜阿含經》帶有相當於「從後說絕」的六部經文之後，接著審視其他與偈頌相關的譯文，筆者認為單卷本《雜阿含經》中，部分經文將偈頌譯為字數整齊的「偈頌形式」的可能性仍然很高，不能一概而論。雖然表面上對應於偈頌的譯文字數不齊，經過審慎的「經典對照閱讀」之後，也許可以推論「原譯」有部分偈頌譯為「字數整齊」的句式。

關於「單卷本《雜阿含經》譯者」的議題，印順法師(1989)，自拙法師(2001)以及 Harrison(2002)都推論此經的譯者為安世高。Nattier(2008)對這個議題持保留態度，在此，筆者簡述印順法師(1989)、Harrison(2002)、自拙法師(2001)及 Nattier(2008)的不同意見，並且表達筆者對這個議題的看法。

關鍵詞：1. 單卷本雜阿含經(T101) 2. 漢巴對應經典 3. 安世高  
4. 偈頌譯為長行 5. 尊婆須蜜菩薩所集論(T1549)

### 目次

- 一、「單卷本《雜阿含經》將偈頌譯為長行」的推論
- 二、單卷本《雜阿含經》「從後說絕」經文與偈頌的翻譯
  1. 《雜阿含 1 經》
  2. 《雜阿含 3 經》
  3. 《雜阿含 5 經》
  4. 《雜阿含 8 經》
  5. 《雜阿含 21 經》
  6. 《雜阿含 26 經》
  7. 小結
- 三、單卷本《雜阿含經》其他偈頌的判讀
  1. 《雜阿含 1 經》
  2. 《雜阿含 2 經》

\* 2009/4/30 收稿，2010/9/30 通過審查

3. 《雜阿含 4 經》
  4. 《雜阿含 7 經》
  5. 《雜阿含 25 經》
  6. 小結
- 四、 單卷本《雜阿含 9 經》的探討
  - 五、 初期的漢詩格式
  - 六、 初期漢譯經典的偈頌翻譯
  - 七、 單卷本《雜阿含經》是否出自安世高所譯
  - 八、 結語
  - 九、 謝詞

## 一、「單卷本《雜阿含經》將偈頌譯為長行」的推論

現今存世的漢譯四阿含中，各版本藏經收錄的《雜阿含經》譯本有單卷本、二十卷本(或十六卷本)、五十卷本等三種，其中二十卷本(或十六卷本)「雜阿含經」，各版藏經均稱為《別譯雜阿含經》。

五十卷本《雜阿含經》為求那跋陀羅所譯，《出三藏記集》記載為「元嘉十二年...於祇洹寺集義學諸僧，譯出雜阿含經」，<sup>1</sup>如此，則譯出年代應為西元 435 年。《別譯雜阿含經》二十卷，《開元釋教錄》列於佚失譯人名的二十部經之中：「二十部六十五卷，並是見入藏經，似是秦時譯出(數本經中並有秦言之字)。諸失譯錄並未曾載，今附此秦錄，庶免遺漏焉。」<sup>2</sup>雖然缺乏文獻證實《別譯雜阿含經》的確切譯經年代，學者一般認為《別譯雜阿含經》的翻譯早於五十卷本《雜阿含經》。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 105, c6-14)。Harrison (2002), page 1, line 6, 推定五十卷本《雜阿含經》譯於西元 433 年，而不是西元 435 年。印順法師(1983)，b1 頁：「所以《雜阿含經》在揚都的譯出，在西元四三五年到四四五年之間」。

<sup>2</sup> 《開元釋教錄》(CBETA, T55, no. 2154, p. 519, a4-6)。

<sup>3</sup> 雕版完成於宋太平興國八年(西元 983 年)的《開寶藏》列此為「三秦失譯」。可參考《佛教藏經目錄數位資料庫》網址(<http://jinglu.cbeta.org/>)。印順法師(1978)，98 頁：「漢譯有《別譯雜阿含經》，現作一六卷，分二誦；《大正藏》編目，共三六四經。…從譯文看來，比求那跋陀羅所譯為早」；印順法師(1983)，b4 頁：「總之，《別譯雜阿含經》是古譯，比五〇卷本的譯出為早」。水野弘元(1964，686 頁)也認為：「別譯雜阿含早於雜阿含五十卷之譯出。」Harrison (2001)，page 1, line 8, “the later (T100)

單卷本《雜阿含經》，《開寶藏》列為「曹魏、吳，失譯者」，《高麗大藏經》列為「附吳、魏二錄」而未著錄譯人。<sup>4</sup>各本經錄也是以「佚失譯人」登錄，不管是依據「附吳、魏二錄」的記載，或是譯文的風貌，均顯示此譯是三種漢譯《雜阿含經》中最古老的譯本。

哈里森(Paul Harrison)認為單卷本《雜阿含經》(T101)極有可能是安世高所譯，因為單卷本《雜阿含經》也有「從後說絕」的譯語，而且用長行的文體來翻譯偈頌，與《七處三觀經》的風格相同。<sup>5</sup>

自拙法師也指出此項「將偈頌翻譯為長行」的特性：<sup>6</sup>

---

is the product of an unknown and possibly earlier translator.”

<sup>4</sup> 參考《佛教藏經目錄數位資料庫》網址(<http://jinglu.cbeta.org/>)以及《金版高麗大藏經》，(2001)，36冊，86頁。

<sup>5</sup> 參考 Harrison (2002)，此文提及，他文中的論點在學生釋自拙的碩士論文裡有更詳細的描述，結果刊出反在自拙法師(2001)之後，應該是期刊論文的審核過程所致。

<sup>6</sup> 自拙法師(2001)，page 28，〈III. The literary form, i.e. the composition presented by T101〉，“First, the style of writing: by and large, these sūtras are translated into prose. Even though there are some verse-like renderings, they are still far from the standard forms of Chinese poetry. 第一，文體的風格：大致來說，這些經被譯成長行，即使有一些類似詩頌的譯文，這樣的譯文也離漢詩的一些標準格式甚遠。”接下來，舉例說明「T101 將偈頌譯為長行」的特性：“For instance, comparing T101 to its Chinese counterparts, i.e. T99, and T100, we find that while T99 and T100 translate the gāthās (verses) into five-words verses, most of them have been either rendered into prose or into an uncertain number of words with no rhyming form.”。

「例如，T101 與漢譯對應經典 T99 和 T100 相比，我們可以發現 T99 和 T100 將偈頌(gā thā)翻譯成五言詩的地方，(在 T101 的對應經文)大多數被翻譯成長行，或字數不定而且不帶詩韻的格式。」

自拙法師也認為單卷本《雜阿含經》的譯者極有可能是後漢的安世高。<sup>7</sup>

本文先從漢巴經典對照閱讀的立場，檢驗單卷本《雜阿含經》在「從後說絕」之後，是否確實將偈頌譯為長行。其次，核對現存單卷本《雜阿含經》相當於偈頌的譯文，查核是否即使無「從後說絕」的字句，經文仍然將偈頌譯為長行。接著，判讀單卷本《雜阿含 9 經》，以反應單卷本《雜阿含經》的特性，最後討論「單卷本《雜阿含經》是否為安世高所譯」，並對此議題作一建議。

## 二、單卷本《雜阿含經》「從後說絕」經文與偈頌的翻譯

單卷本《雜阿含經》共有 1, 3, 5, 8, 21, 26 等六經有類似「從後說絕」的譯文，此六部經的漢譯與巴利對應經典請參考〈表一〉，<sup>8</sup>以下依次解析偈頌，審察是否經文將偈頌譯為長行。

---

<sup>7</sup> 自拙法師(2001)，28 頁 20 行-29 頁 1 行：“Also the comparison of its linguistic features as well as its translation style with those of the potential translators of the Wu-Wei Period, results in findings that confirm An Shigao as its most likely translator.”

<sup>8</sup> 〈表一〉的編列為參考赤沼善智(1984)，Anālayo and Bucknell(Draft, 2008)，Harrison (2002) 與自拙法師(2001)。經號為遵循《大正藏》經號。

〈表一〉 帶有「從後說絕」譯文的單卷本《雜阿含經》與其對應經典

單卷本 《雜阿含 經》經號	《別譯雜 阿含經》	50 卷本 《雜阿含 經》	巴利四部 《尼柯耶》	《經集》
1	264	98	SN 7.2.1	1.4 經
3	260	94	AN 5.31(五 首偈頌)	
5	106	1193	SN 6.7-6.9	
8	---	983	AN 3.33	1106-1107 偈
21	33	1104	SN 11.11	
26	79	1156	SN 7.5	

### 1. 《雜阿含 1 經》

單卷本《雜阿含 1 經》的漢譯對應經典有五十卷本《雜阿含 98 經》與《別譯雜阿含 264 經》，巴利對應經典方面，有《相應部 7.2.1 經》(SN 7.2.1) 與《經集 1.4 經》(Sn 1.4)。<sup>9</sup>

單卷本《雜阿含 1 經》相關的經文為「但言佃家種，從後說絕，我不見種具，說種具令我知種」<sup>10</sup>，對應的五十卷本《雜阿

<sup>9</sup> 單卷本《雜阿含 1 經》的全經詳細比對，請參考蘇錦坤(待發表)〈《耕者婆羅豆羅闍經》—漢巴經典對照閱讀之二〉。

<sup>10</sup> 《雜阿含 1 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 493, a17-18)。「佃家」兩字雖無「異讀」，但是，《一切經音義》所引的玄應《眾經音義》，認為應作「田家」，《一切經音義》卷 54：「經文作佃...佃非此義。」(CBETA, T54, no.

含 98 經》為「自說耕田者，而不見其耕；為我說耕田，令我知耕法」<sup>11</sup>，《別譯雜阿含 264 經》為「汝自說知耕，未見汝耕時；汝若知耕者，為我說耕法」<sup>12</sup>。在對照閱讀比對之下，筆者認為單卷本《雜阿含 1 經》的經文「從後說絕」應該是在「但言佃家種」之前。此一偈頌的漢譯、巴利對照如〈表二〉。

〈表二〉《經集》〈1.4 經，耕者婆羅豆羅闍經〉第 76 偈及其對應偈頌

《經集》 <sup>13</sup>	《相應部》 <sup>14</sup>	《雜阿含 98 經》(T99)	《別譯雜阿含 264 經》	單卷本《雜阿含 1 經》
a. 自認是耕者	自認是耕者	自說耕田者	汝自說知耕	(但言佃家種)
b. 不見其耕具	不見其耕具	而不見其耕	未見汝耕時	我不見種具
c. 為我說耕具	為我說耕具	為我說耕田	汝若知耕者	(為我)說種具

2128, p. 668, a15-16)。

<sup>11</sup> 《雜阿含 98 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 27, a23-24)。

<sup>12</sup> 《別譯雜阿含 264 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 466, b25-26)。

<sup>13</sup> 《經集》〈耕者婆羅豆羅闍經〉第 76 偈：”kassako paṭijānāsi, na ca passāma te kasiṃ. Kasin no pucchito brūhi, yathā jānemu te kasiṃ”。

<sup>14</sup> 《相應部 7.2.1 經》對應偈頌為：”kassako paṭijānāsi, na ca passāmi te kasiṃ. Kassako pucchito brūhi, katham jānemu taṃ kasin”。此偈頌與《經集》偈頌僅有些微細的拼音差異，意義並無不同。

d.令我知 耕法	令我知 耕法	令我知耕 法	爲我說耕法	令我知種(法)
-------------	-----------	-----------	-------	---------

《經集》〈1.4 經，耕者婆羅豆婆闍經〉與巴利《相應部 7.2.1 經》還有另外四首偈頌(依照《經集》偈頌編號爲第 77, 78, 79, 80 偈)，分別與對應的漢譯偈頌編列如〈表三〉、〈表四〉、〈表五〉、〈表六〉。

〈表三〉《經集》〈1.4 經，耕者婆羅豆婆闍經〉第 77 偈及其對應偈頌

《經集》	《雜阿含 98 經》 (T99)	《別譯雜阿含 264 經》	單卷本《雜阿含 1 經》	T1549 <sup>15</sup>
a. 信心爲種子，苦行爲雨水	信心爲種子 苦行爲時雨	吾以信爲種 諸善爲良田	信爲種 行爲水	信種自暴 露
b. 智慧爲我的軛與犁	智慧爲犁軛	精進爲調牛 智慧爲轆輻	慧爲牛	智慧爲耕 犁
c. 慚愧爲軛，意爲繫縻	慚愧心爲軛	爲我說耕田	慚爲犁 心爲鄧	慚愧心所 縛
d. 念爲我的犁鐵和驅牛杖	正念自守護 是則善御者	念爲御耕者	意爲金	心手之執 杖

<sup>15</sup> 《尊婆須蜜菩薩所集論》(CBETA, T28, no. 1549, p. 805, c16-26)。

〈表四〉《經集》〈1.4 經，耕者婆羅豆婆闍經〉第 78 偈及其對應偈頌

《經集》	《雜阿含 98 經》 (T99)	《別譯雜阿含 264 經》	單卷本《雜阿含 1 經》	T1549 <sup>16</sup>
a. 防護身與口	保藏身口業	身口意調順	守身口	身整口亦 整
b. 自制而食僅以果腹	如食處內藏	持戒爲鞅子	食爲壘	猶如往求 食
c. 真諦作爲我的耙	真實爲直乘	耕去煩惱穢	至誠治	實作擇去 穢
d. 解脫是我的休息	樂住爲懈怠	甘雨隨時降	不止爲竟	受語而解 脫

〈表五〉《經集》〈1.4 經，耕者婆羅豆婆闍經〉第 79 偈及其對應偈頌

《經集》	《雜阿含 98 經》 (T99)	《別譯雜阿含 264 經》	單卷本《雜阿含 1 經》	T1549 <sup>17</sup>
a. 精進能馱軛	精進無廢 荒	芸耨爲善心	精進不舍 桶	勇猛共二 軛

<sup>16</sup> 《尊婆須蜜菩薩所集論》(CBETA, T28, no. 1549, p. 805, c27-p. 806, a4)。

<sup>17</sup> 《尊婆須蜜菩薩所集論》(CBETA, T28, no. 1549, p. 806, a5-11)。

b. 帶我到解除負荷處	安隱而速進	大獲善苗稼	行行為安隱	方便獲安處
c. 不停止地前進	直往不轉還	趣向安隱處	(行)行不復還	已往不復還
d. 如是前往而到無憂處	得到無憂處	可以剋永安	已行無有憂	所至無憂畏

〈表六〉《經集》〈1.4 經，耕者婆羅豆婆闍經〉第 80 偈及其對應偈頌

《經集》	《雜阿含 98 經》(T99)	《別譯雜阿含 264 經》	單卷本《雜阿含 1 經》	T1549 <sup>18</sup>
a. 如是耕田者	如是耕田者	吾所耕如是	如是已種(耜)	如是耕田作
b. 能得甘露果	逮得甘露果	故得甘露果	從是致甘露	彼曰甘露果
c. 如是耕作已	如是耕田者	超昇離三界	如是種一切	能忍如是業
d. 捨離一切苦	不還受諸有	不來入諸有	從苦(而)得脫	一切苦解脫

<sup>18</sup> 《尊婆須蜜菩薩所集論》(CBETA, T28, no. 1549, p. 805, c27-p. 806, a4)。

依據對照閱讀，單卷本《雜阿含 1 經》有四首偈頌，相當於巴利《經集》偈頌編號的第 77, 78, 79, 80 偈。第 77 偈譯為整齊的三字六句，偈頌「心為鄧」，「鄧」為前面經文「若叔鄧」的縮略詞。<sup>19</sup>

第 78 偈前三句為「三字句」，第四句為四字。依照對應的《經集》與《相應部 7.2.1 經》巴利經文，以及五十卷本的《雜阿含 98 經》「樂住為懈怠」與《尊婆須蜜菩薩所集論》「受語而解脫」<sup>20</sup>，第 78 偈可以合理地將「不止為竟」，判定「不」字應為冗餘，應該作「止為竟」；<sup>21</sup>「身守口守」可以判定為「守身口」<sup>22</sup>，因此，第 78 偈為整齊的三字四句譯文。

<sup>19</sup> 《雜阿含 1 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 493, a19-20)，「叔」字，《磧砂藏》作「杈」。「鄧」字，元、明版藏經作「斷」字。

<sup>20</sup> 《尊婆須蜜菩薩所集論》卷 10：「『受語而解脫』者，猶如耕犁，人事辦則捨」(CBETA, T28, no. 1549, p. 806, a2-3)。

<sup>21</sup> 于亭(2009)，146 頁，提到《說文》二徐本的誤植「不」字的例子。在「漢京文化」出版的《說文解字注》，98 頁上，「訾」字，引《二徐本》作「不思稱意也」。又引《禮記，少儀注》「訾，思也」。兩種註釋意思正好相反，所以《段注》說「凡二見，此別一義」。于亭(2009)，146 頁指出，《一切經音義》「訾量(...訾亦量也。《說文》：『思稱意也。』)」(CBETA, T54, no. 2128, p. 538, b7)，「不訾(訾，量也。《說文》：『思稱意也。』)」(CBETA, T54, no. 2128, p. 795, b2)，「《說文》：『訾，量也。』」(CBETA, T54, no. 2128, p. 494, c8)，于亭認為今本可能在抄寫時誤增一「不」字。

<sup>22</sup> 單卷本《雜阿含 1 經》：「身守口守」(CBETA, T02, no. 101, p. 493, a20)。實際上，「身守口守」可以當成巴利偈頌'Kāyagutto vacigutto'的逐字直翻，只是這樣不符合漢語的句式，改作「守身口」較為順暢。「身守口守」可以當作是未經整治的翻譯初稿。

第 79 偈譯為「精進不舍楯，行行為安隱；行不復還，已行無有憂」的「五、五、四、五」句式，第三句「行不復還」，如果考量對應經典的相當文句：《雜阿含 98 經》「直往不轉還」與《經集》79 頌”gacchati anivattatam”，<sup>23</sup> 可以建議原文可能是「行行不復還」，如此原譯成為「五言四句」的偈頌譯文，而非譯成散文形式。這有可能是抄寫時忽略了一個重複的「行」字，存世的寫本經卷，重複出現的字常在前一個字之下以「ㄩ」代表，也較容易在展轉抄寫的過程遺漏。<sup>24</sup> 張涌泉指出，敦煌寫本 P. 3126 與 P. 5003，與現行版本對照，可以發現今本脫漏了「ㄩ」重文號所代表應該重複的字。<sup>25</sup>

第 80 偈譯為「如是已種，從是致甘露；如是種一切，從苦得脫」<sup>26</sup>，為「四、五、五、四」句式，有可能原型為「如是已種(者)，從是致甘露；如是種一切，從苦(而)得脫」的五言四句，甚至是「如是已種(者)，從是致甘露；如是種(作者)，一切從苦脫」(刪去「得」字)，如此與前述的三部對應經文更為相近。

如果漢譯所依循的原典和巴利經文十分接近的話，單卷本《雜阿含 1 經》的「從後說絕」之後的經文「我不見種具，說種具，令我知種」，很有可能是「但言佃家種，我不見種具，(爲我)

<sup>23</sup> 可參考 Norman (1995), page 9, verse 79: 'it goes without turning back'.

<sup>24</sup> 參考孫致文(2008)，109-111 頁，〈(三)重文符〉。黃征(2002)，5 頁，最後一行，提及「敦煌遺書」中有「重文號」，如「、」、「/」、「ㄩ」代表重複的字，例如「敦博 014 號北朝寫本」與「敦博 028 號《金光明經》寫本」。

<sup>25</sup> 張涌泉，(2010)，119 頁，例十八、例十九與例二十。

<sup>26</sup> 《雜阿含 1 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 493, a22-23)。

說種具，令我知種(法)」的整齊句式。因為，單卷本《雜阿含 1 經》相當於《經集》第 77, 78, 79, 80 偈的對應偈頌已經譯為整齊的句式，沒有理由在「從後說絕」之後，卻譯為長行的文體。

總結第一部經的探究，單卷本《雜阿含 1 經》中呈現「將偈頌譯為長行」的情境，有可能是出自抄寫訛誤，而造成「長行」的風貌。

在此經，可以發現今本有「字句錯落」(「從後說絕」應在「但言佃家種」之前，誤置於其後)，「字脫漏」(「行行」抄成「行」)，「冗字」(「止為竟」抄成「不止為竟」)等三個問題。

從以上的描述，單卷本《雜阿含 1 經》有相當於巴利《經集》76, 77, 78, 79, 80 偈頌的經文，與 77 頌相當的經文是「三字六句」的形式，與 78 頌相當的經文是「三字四句」的形式(第四句必須去掉衍文「不」字)，與 79 頌相當的經文是「五字四句」的形式(第三句必須重複「行」字)，至少有首偈頌是翻譯成「整齊的句式」。

## 2. 《雜阿含 3 經》

單卷本《雜阿含 3 經》的漢譯對應經典有五十卷本《雜阿含 94 經》、《別譯雜阿含 260 經》<sup>27</sup>、《增壹阿含 17.8 經》與《中阿含 148 經》的後段及偈頌。<sup>28</sup> 經由比對經文，發現雖然《增壹

<sup>27</sup> 惠敏法師(1988)，提到「《月喻經》有各式各樣的種類(例如：入他家、善惡知識、如來常住...)，須認清真正的喻意」。惠敏法師此文主要申論「入他家」的「月喻」，與此處「善惡知識」的「月喻」不同。

<sup>28</sup> 《增壹阿含 17.8 經》(CBETA, T02, no. 125, p. 584, c11-p. 585, a17)。謝謝論文評審老師提醒：《中阿含 14 經，何苦經》為此經的對應經典。

阿含 17.8 經》的長行經文與此相當，但是偈頌卻與其他《雜阿含》三經不同。

巴利對應經典方面，Harrison(2002) 將《增支部尼柯耶 5.31 經》(AN 5.31)的五首偈頌列為單卷本《雜阿含 3 經》的對應偈頌。<sup>29</sup>《增支部 5.31 經》的經文講述的是布施的弟子與不布施的弟子的差別，前者死後得生善趣，後者則否。如果兩者同生人世，前者有五樣殊勝；如果兩者都出家，前者也是有五樣殊勝。《增支部 5.31 經》僅有偈頌部分與《雜阿含 3 經》的偈頌相對應。

單卷本《雜阿含 3 經》相關的經文為：

「譬喻月，『從移說絕辭』：

『譬如月明在中行，一切天下星宿從明所勝。信聞者亦爾，能布施無有慳難捨，世間一切為從布施明。』<sup>30</sup>

『譬如雷鳴雲電俱，多含水灑地，信聞者亦如是，能布施無有慳，便從飲食滿設說復與。便有名聞，聲如天雨墮。便多福汜與者得。如雨珍寶穀。名聞亦得天上。已有德行後世在天上。』<sup>31</sup>

對應的五十卷本《雜阿含 94 經》，偈頌部份為：

「譬如月無垢，周行於虛空；一切小星中，其光最盛明。淨信亦如是，戒聞離慳施；於諸慳世間，其施特明顯。」<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Harrison (2002), page 7, line 2-6.

<sup>30</sup> 《雜阿含 3 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 494, a8-11)

<sup>31</sup> 《雜阿含 3 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 494, a11-15)。

<sup>32</sup> 《雜阿含 94 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 25, c28-p. 26, a2)。

《別譯雜阿含 260 經》偈頌部份為：

「譬如盛滿月，處於虛空中；圓光甚暉曜，映蔽於諸星；亦如具信人，戒聞捨貪嫉；於諸嫉妬者，如月蔽眾星。」<sup>33</sup>

《中阿含 148 經》偈頌部份為：

「譬如月無垢，遊於虛空界，一切世星宿，悉翳其光明。如是信博聞，庶幾無慳貪，世間一切慳，悉翳施光明。猶如有大龍，興起雲雷電，雨下極滂沛，充滿一切地。如是信博聞，庶幾無慳貪，施飲食豐足，樂勸增廣施。如是極雷震，如天降時雨，彼福兩廣大，施主之所雨。錢財多名譽，得生於善處，彼當受於福，死已生天上。」

上述引文的「從移說絕辭」，可以參考「從後說絕」<sup>35</sup>，而判讀為「從後說絕辭」。引文的偈頌部分，可以參考巴利《增支部尼柯耶 5.31 經》(AN 5.31)五首偈頌。<sup>36</sup> 第一首偈頌的比對如<

<sup>33</sup> 《別譯雜阿含 260 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 465, b28-c2)。

<sup>34</sup> 《中阿含 148 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 660, b10-21)。

<sup>35</sup> 《雜阿含 1 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 493, a18)，《雜阿含 8 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 495, b1-2)，《雜阿含 21 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 498, a10)，《雜阿含 26 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 498, c13-14)。

<sup>36</sup> 《增支部尼柯耶 5.31 經》(AN 5.31)的英文翻譯為：1. "As the stainless moon/moving through the sphere of space/outshines with its radiance/all the groups of stars in the world". 2. "so one accomplished in virtuous behavior,/a person endowed with faith,/outshines by generosity/all the misers in the world." 3. "As the hundred-peaked raincloud,/thundering, wreathed in lightning,/pours down rain upon the earth,/inundating the plains and lowlands," 4. "so the

表七>，就第三句與第四句的次序而言，AN 5.31 與《別譯雜阿含 260 經》相同，而單卷本《雜阿含 3 經》與《雜阿含 94 經》(T99)相同，其實差異不大。

第二首偈頌的比對如<表八>，第一句三首漢譯均提及「具信者」，惟獨 AN 5.31 為「具戒者」。第二句三首漢譯均提及「捨離慳貪」，惟獨 AN 5.31 為「具信者」，而單卷本《雜阿含 3 經》在此偈頌，並未提及其他三者均有的「戒」。第三、四句，AN 5.31 為「他的布施勝過，世間一切慳者」，《雜阿含 94 經》(T99)的文意相同而次序不同，《別譯雜阿含 260 經》第三句為「於諸嫉妬者」，似乎應該是「於諸慳貪者」，而與 AN 5.31 的第四句相同。《別譯雜阿含 260 經》第四句為「如月蔽眾星」，似乎重複了前一首偈頌的句意，而佚失了此頌的第四句，此處與其他三譯不同。單卷本《雜阿含 3 經》此兩句次序與《雜阿含 94 經》(T99)相同。

第三、四、五首偈頌的比對如<表九>，關於單卷本《雜阿含 3 經》的譯文，筆者建議第三偈應為「譬如雷鳴，雲電俱，如天雨墮，多含水灑地」<sup>37</sup>，如此則與 AN 5.31 相符。第四偈應為「信聞者亦如是，已有德行，能布施無有慳，便從飲食滿」<sup>38</sup>，

Perfectly Enlightened One's disciple,/the wise one accomplished in vision,/surpasses the miserly person/in five specific respects: "5. " life span and glory,/beauty and happiness./Truly he, equipped with wealth,/after death rejoices in heaven."。英譯為長老菩提比丘提供給筆者參考，漢譯為筆者所擬，如有訛誤，為筆者應負的文責。

<sup>37</sup> 《別譯雜阿含 3 經》，前三句為(CBETA, T02, no. 101, p. 494, a13)，後一句為(CBETA, T02, no. 101, p. 494, a11)。

<sup>38</sup> 《別譯雜阿含 3 經》，前二句為(CBETA, T02, no. 101, p. 494, a14)，後二句

各版藏經均作「便從飲食滿」，文意難以理解，參考《中阿含 148 經》的對應偈頌為：「施飲食豐足」，「從」字或許是「施」字，而成為「便施飲食滿」。此處漢譯仍然缺少與 AN 5.31「五種特質」相當的文句。最後一段為「便有名聞聲如天雨墮。便多福沓與者得。如雨珍寶穀。名聞亦得天上。已有德行後世在天上」<sup>39</sup>。其中「如天雨墮」、「已有德行」兩句，已被判定分屬第三、四兩偈。如將位於「如雨珍寶穀」與「已有德行」之間的「名聞亦得天上」暫時列在第五偈之外，第五偈就成為「便有名聞聲，便多福沓，與者得如雨珍寶穀，後世在天上」，依照筆者的推測，「聲」字為冗誤，「沓」字可能為「祉」字，所以筆者所擬的第五偈為「便有名聞，便多福祉，與者得珍寶穀，後世在天上」，如此一來，雖然與 AN 5.31 的第五偈相近，漢譯仍然缺少與「長壽」、「容貌」相當的詞意，同時也留下「設說復與」、「聲」、「如雨」、「名聞」、「亦得天上」等「冗餘字句」。對於這些字句，筆者的建議是：「如雨」、「名聞」、「亦得天上」為重複出現，「聲」字為抄寫時誤增，「設說復與」意義不明。對於第四、五兩偈的擬議，此為筆者的猜測，實際上有待更多的文證來審驗。

總結單卷本《雜阿含 3 經》的對照閱讀，漢譯五首偈頌各句字數多寡不一，可以判定譯者在「從後說絕辭」之後，仍然未將偈頌譯為整齊的句式，以三國時期之前的漢詩型式而言，確實無法歸類為「漢詩」的格式。從譯詞來說，如果漢譯所本的原稿(或背誦的經文)與巴利 AN 5.31 有高相似度的話，檢視第三偈脫

為(CBETA, T02, no. 101, p. 494, a11-12)。

<sup>39</sup> 《別譯雜阿含 3 經》，(CBETA, T02, no. 101, p. 494, a13-15)。

落的「如天雨墮」、第四偈脫落的「已有德行」，以及重複出現的「如雨」、「名聞」、「亦得天上」等等，整部經文比較接近「初譯稿」或「尙待勘定的譯出草稿」，而不像是完整的譯定本。自拙法師將單卷本《雜阿含經》的二十七部經分爲「漢語風格」、「譯文笨拙、但夠清晰」、「譯文笨拙而且不夠清晰」、「不清晰或雜亂」等四種譯文程度，<sup>40</sup> 雖然文中將《雜阿含 3 經》歸類爲「譯文笨拙、但夠清晰」，但是，筆者認爲此經的譯文可能可以列在「譯文笨拙而且不夠清晰」與「不清晰或雜亂」之間。

<表七>《增支部 5.31 經》(AN 5.31)第一首偈頌及其對應偈頌

AN 5.31 第一首偈頌漢譯	《雜阿含 94 經》(T99)	《別譯雜阿含 260 經》	單卷本《雜阿含 3 經》	《中阿含 148 經》
a. 如同無垢的月	譬如月無垢	譬如盛滿月	譬如月明	譬如月無垢
b. 運行於虛空中	周行於虛空	處於虛空中	在中行	遊於虛空界
c. 它的光芒勝過	一切小星中	圓光甚暉曜	一切天下星宿	一切世星宿
d. 一切天下星宿	其光最盛明	映蔽於諸星	從明所勝	悉翳其光明

<sup>40</sup> 自拙法師(2001)，15 頁。

<表八>《增支部 5.31 經》(AN 5.31)第二首偈頌及其對應偈頌

AN 5.31 第二首偈頌漢譯	《雜阿含 94 經》(T99)	《別譯雜阿含 260 經》	單卷本《雜阿含 3 經》	《中阿含 148 經》
a. 所以具戒的人	淨信亦如是	亦如具信人	信聞者亦爾	如是信博聞
b. 堅具信心的人	戒聞離慳施	戒聞捨貪嫉	能布施無有慳難捨	庶幾無慳貪
c. 他的布施勝過	於諸慳世間	於諸嫉妬者	世間一切	世間一切慳
d. 世間一切慳者	其施特明顯	如月蔽眾星	爲從布施明	悉翳施光明

<表九>《增支部 5.31 經》(AN 5.31)第 3, 4, 5 首偈頌及其對應偈頌

AN5.3 1.偈頌編號	AN 5.31 第 3, 4, 5 首偈頌漢譯	單卷本《雜阿含 3 經》原偈頌文句次序	單卷本《雜阿含 3 經》更動後之偈頌面貌	增刪改訂的文字(括弧內數字代表此詞的位置)
3	如同峰湧的雨雲，	譬如雷鳴，雲電俱，	譬如雷鳴，雲電俱，	如天雨墮 (CBETA,

	雷鳴與閃電交加，朝大地傾注雨水，平原與低地泛濫。	多含水灑地。	如天雨墮，多含水灑地。	T02, no. 101, p. 494, a13)
4	如是世尊弟子，慧者成就正見，較慳貪者殊勝，於五種之特質。	信聞者亦如是能布施無有慳便從飲食滿	信聞者亦如是，已有德行，能布施無有慳，便施飲食滿。	將「從」擬訂為「施」。已有德行 (CBETA, T02, no. 101, p. 494, a14)
5	壽命與名聲容貌與幸福擁有眾財富死後生天界	便有名聞便多福汜與者得珍寶穀後世在天上	便有名聞，便多福祉，與者得珍寶穀，後世在天上。	將「福汜」擬訂為「福祉」。
配置後的遺留		設說復與、聲、如雨、名		「名聞」與「名聞」重複，「如

經文		聞、亦得天上		雨」與「如天雨墮」重複，「亦得天上」與「後世在天上」意思相仿。
----	--	--------	--	---------------------------------

最後以《中阿含 148 經》偈頌的觀點來對照各部對應偈頌：〈表七〉所列的偈頌，以此處最接近巴利偈頌，既提到「月無垢」，也提到「遮蔽其他星宿的光芒」(單卷本《雜阿含 3 經》未提及「月無垢」)。〈表八〉所列的偈頌，以此處最接近單卷本《雜阿含 3 經》而未提及「戒」。〈表九〉所列的三首偈頌，此處相當於第三首偈頌提到「龍」，為各部經典所無。此處相當於第四首偈頌提到「飲食」，與單卷本《雜阿含 3 經》相同而與巴利偈頌不同。〈表九〉的第五首偈頌與此處「如是極雷震，如天降時雨，彼福雨廣大，施主之所雨。錢財多名譽，得生於善處，彼當受於福，死已生天上」相當，內容比其他兩經多。

### 3. 《雜阿含 5 經》

單卷本《雜阿含 5 經》的漢譯對應經典有五十卷本《雜阿含 1193 經》與《別譯雜阿含 106 經》<sup>41</sup>。

<sup>41</sup> Harrison(2002), page 8, line 29-33,提到 Lamotte 認為「《相應部尼柯耶》經文在此處顯得凌亂，而《雜阿含經》則較詳盡無餘」，Harrison(2002), page 8, line 33 認為「單卷本《雜阿含 5 經》居於此兩者之間」。

巴利對應經典方面，Harrison(2002) 與赤沼善智不僅將《相應部 6.1.7-6.1.8 經》列為單卷本《雜阿含 5 經》的對應經典，同時也將《相應部 6.1.9 經》也列入<sup>42</sup>。筆者認為較合適的作法，是將 SN 6.1.9 列為《雜阿含 1278 經》、《別譯雜阿含 276 經》與《增壹阿含 17.8 經》<sup>43</sup> 的對應經典。理由是：SN 6.1.9 位於〈有偈品〉與《雜阿含 1193 經》位於〈八眾誦〉，對應經典的判定應以偈頌為主。

Harrison 提到《大智度論》有兩段提到相當的偈頌，分別是「如提婆達大弟子俱迦梨等，...『欲量無量法，智者所不量，無量法欲量，此人自覆沒』」<sup>44</sup> 與「如提婆達多弟子俱伽離，常求舍利弗、目捷連過失。...『無量法欲量，不應以相取；無量法欲量，是野人覆沒！』...以是故，不應妄語。」<sup>45</sup>

以下如〈表十〉，比對單卷本《雜阿含 5 經》、《雜阿含 1193 經》、《別譯雜阿含 106 經》、《大智度論》與《相應部 6.1.7-6.1.8 經》的偈頌。

在《雜阿含 1193 經》有三首偈頌，第一首是娑婆世界主梵天王在瞿迦梨之前說，第二首是梵天在世尊之前複述此偈，最後是世尊重述此偈。雖然漢譯經文，第一次譯為六句，第二次譯為四句，第三次譯為六句，參考 SN 6.1.7 與 SN 6.1.8，以及單卷本《雜阿含 5 經》和《大智度論》的引文，不論從文意來考量或對

<sup>42</sup> Harrison (2002), page 7, line 2-6.

<sup>43</sup> 《增壹阿含 17.8 經》(CBETA, T02, no. 125, p. 584, c11-p. 585, a17)。

<sup>44</sup> 《大智度論》(CBETA, T25, no. 1509, p. 63, b18-23)。

<sup>45</sup> 《大智度論》(CBETA, T25, no. 1509, p. 157, b5-p. 158, a12)。

照漢巴偈頌，認為「此一偈頌重複三次，而漢譯者翻譯成不同的形式」，應該是個合理的推論。<sup>46</sup>

如果純就漢巴偈頌的差異來考量，<sup>47</sup> SN 6.1.7 與 SN 6.1.8 都只有相同的一偈：「聰慧的人怎會去量度不可量的人？我想，想要量度不可量者，這種人一定是個被覆蓋的凡夫。」<sup>48</sup> 《雜阿含 1193 經》的「於不可量處」在巴利註釋書是指「阿羅漢」，貪、瞋、癡永斷而無法量度，所以量度的對象是人，而不是處所。第二首偈頌漏譯了「智者、聰慧者」。參考《大智度論》的引文：

<sup>46</sup> 早期漢譯經典有一詞兩譯，或在一部經裡，偈頌前後漢譯不同的現象。前者如《雜阿含 379 經》的翻譯「憍陳如」與「拘鄰」。「憍陳如白佛：『已知，世尊。』復告尊者憍陳如：『知法未？』拘隣白佛：『已知，善逝。』尊者拘隣已知法故，是故名阿若拘隣。」(CBETA, T02, no. 99, p. 104, a11-13)。後者如《雜阿含 551 經》的偈頌翻譯前後不一致：「斷一切諸流，亦塞其流源；聚落相習近，牟尼不稱歎；虛空於五欲，永以不還滿；世間諍言訟，畢竟不復為。」(CBETA, T02, no. 99, p. 144, b4-7)。與「若斷一切流，亦塞其流源；聚落相習近，牟尼不稱歎；虛空於諸欲，永已不還滿；不復與世間，共言語諍訟。」(CBETA, T02, no. 99, p. 144, c13-16)。《雜阿含 1274 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 350, b2-c10)世尊重述天女的偈頌，前後譯文也不相同。《增壹阿含 11.10 經》「調達...提婆達兜...」(CBETA, T02, no. 125, p. 567, b5-11)。《別譯雜阿含 50 經》「拔利婆婁支...拔利毘婁支」(CBETA, T02, no. 100, p. 390, a23-26)。其中的現象與原因值得探討，似乎不是一句「抄寫訛誤」就可以完滿地解釋。

<sup>47</sup> 如要考量漢巴經文的差異，必須將 SN 6.1.6 列入考察的範圍。

<sup>48</sup> 此處譯自菩提比丘(2000), 243 頁，偈頌編號 586 與 587：“*What wise man here would seek to define/ An immeasurable one by taking his measure?/ He who would measure an immeasurable one/ Must be, I think, an obstructed worldling.*”也可參考此書 438 頁，附註 400。

「無量法欲量，不應以相取；無量法欲量，是人為覆沒」<sup>49</sup>，譯文與巴利文獻不同的是，SN 6.1.7 是欲量度不可量的人，《大智度論》是指欲量度不可量的法，《大智度論》也有一句其他漢譯所無的譯文：「不應以相取」，此處同樣未譯出「智者、聰慧者」，至於「是人為覆沒」與《雜阿含 1193 經》、SN 6.1.7 一致，但是，《大智度論》譯為「人」，《雜阿含 1193 經》則譯為「凡夫」，與 SN 6.1.7 的 "puthujjana" 相當。相對地，《大智度論》另有一譯：「欲量無量法，智者豈應量；無量法欲量，此人自覆沒」，<sup>50</sup>第二句「智者豈應量」與《雜阿含 1193 經》、SN 6.1.7 相近。

單卷本《雜阿含 5 經》的偈頌與《雜阿含 1193 經》類似，同樣有三首偈頌。第一首為在俱披犁(瞿迦梨)之前說，第二首是世尊之前複述此偈，最後是世尊重述此偈。不過，經文中說第一首、第二首偈頌者卻是「自梵」，<sup>51</sup>而 SN 6.1.6, SN 6.1.7 與 SN 6.1.8 說此偈頌的人正是被稱為 "paccekabrahmā"，<sup>52</sup>這樣的巧合值得深思。單卷本《雜阿含 5 經》第二首偈頌第四句為「世間人

<sup>49</sup> 《大智度論》(CBETA, T25, no. 1509, p. 157, c2-3)。

<sup>50</sup> 《大智度論》(CBETA, T25, no. 1509, p. 63, b18-23)。

<sup>51</sup> 《雜阿含 5 經》：「自梵」(CBETA, T02, no. 101, p. 494, b21), (p. 494, b22), (p. 494, b24), (p. 494, c1), (p. 494, c6)，共出現五次。

<sup>52</sup> Harrison (2002) 提及 Woodward (1925-1930) 譯為 „independent Brahmā“，Harrison 認為此字的確實字義仍然是個謎。Bodhi (2000), p. 437, 註 396，引疏解釋此為「a brahmā who moves about alone, without a retinue 沒有隨從而獨自遊行的梵天」，如此則和《雜阿含 1193 經》翻譯的「娑婆世界主梵天王」不同。

意計我自知」，應為抄寫訛誤，正文可能是「從(如)是世間自覆蓋」。

就此三首偈頌的譯文來說，單卷本《雜阿含 5 經》並未將偈頌譯為字數整齊的句式。

《別譯雜阿含 106 經》亦有相當於此偈頌的經文：「欲測無量法，智者所不應；若測無量法，必為所燒害。」經文最後的偈頌：「夫人生世，斧在口中…口意惡故；入此地獄」<sup>53</sup>，與《大智度論》相符。<sup>54</sup>在巴利經文是出現在 SN 6.1.9 與 SN 6.1.10，列有此偈頌的是《雜阿含 1194 經》，此處經文則與「瞿迦離」無關。《別譯雜阿含 107 經》為 SN 6.1.9 與《雜阿含 1194 經》的對應經典，可是此一組偈頌卻未在此譯出。這樣的現象有兩種可能：一是翻譯後，謄寫失誤，誤把《別譯雜阿含 107 經》的偈頌抄錄到上一部經去。二是背誦者記憶混淆，誤把下一部經的偈頌背誦成《別譯雜阿含 106 經》。因為《雜阿含 1194 經》此偈頌不是世尊所說，因此抄寫訛誤的機會比較小，應該是背誦偈頌時的錯置。<sup>55</sup>

〈表十〉單卷本《雜阿含 5 經》偈頌及其對應經典的偈頌

<sup>53</sup> 《別譯雜阿含 106 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 411, c14-19)。此一組偈頌也出現在梵文 Udna-varga 的 VIII.2-5 頌。第一偈相當於漢譯《法句經》「夫士之生，斧在口中；所以斬身，由其惡言。」(CBETA, T04, no. 210, p. 561, c19-20)。

<sup>54</sup> 《大智度論》(CBETA, T25, no. 1509, p. 157, b5-p. 158, a12)。

<sup>55</sup> 《雜阿含 1094 經》「彼梵天為迦吒務陀低沙比丘故，說偈言：『夫士生世間，利斧在口中…斯皆謗聖獄，口意惡願故』…」(CBETA, T02, no. 99, p. 324, a20-29)。如《別譯雜阿含 106 經》為抄寫訛誤，比較不可能將《別譯雜阿含 107 經》經文最後梵天的偈頌，抄為上一部經最後世尊所說的偈頌。

SN 6.1.7 與 SN 6.1.8	《雜阿含 1193 經》	《別譯雜阿 含 106 經》	單卷本《雜 阿含 5 經》	《大智度 論》(p. 157)
聰慧的人 怎會去量 度不可量 的人？我 想，想量 度不可量 者，這種 人一定是 個被覆蓋 的俗人。	於無量處 所，生心欲 籌量；何有 點慧者，而 生此妄想； 無量而欲 量，是陰蓋 凡夫。	欲測無量 法，智者所 不應；若測 無量法，必 為所燒害。	不可量欲 量，為是故 世間少慧； 不可量欲作 量，如是世 間自覆蓋。	無量法欲 量，不應 以相取； 無量法欲 量，是人 為覆沒
(未重複)	於不可量 處，發心欲 籌量；不可 量欲量，是 陰蓋凡夫。	俱白世尊	不可量欲 量，是故世 間少慧；不 可量說量， 世間人意計 我自知。	俱說其事
(未重複)	於不可量 處，而發心 欲量；何有 智慧人，而 生此妄想； 不可量欲	欲測無量 法，能燒凡 夫。	不可量欲 量，故世間 難得慧；不 可量說量， 從是世間自 覆蓋。	無量法欲 量，不應 以相取； 無量法欲 量，是人 為覆沒

	量，是陰蓋 凡夫。			
--	--------------	--	--	--

#### 4. 《雜阿含 8 經》

單卷本《雜阿含 8 經》<sup>56</sup>相關的經文為「從後說絕：『度世說不致，壞欲欲思想，意不可俱爾，亦除曉睡暝，亦還結疑，觀意除淨，本起思惟法，已說度世慧，亦說壞癡。』佛說如是」<sup>57</sup>，自拙法師建議，『從後說絕』之後第一句『度世說不致』，應該是相當於五十卷本《雜阿含 982 經》的「已度三有海，無復老死患」<sup>58</sup>。筆者以為，「度世說不致」有「說」字，而無「三有海」，所以與其說與此兩句漢譯近似，還不如說是與巴利《經集》1048 偈「Atāri so jātijaranti brūmī 我稱他為渡過生與老的憂患」相同。<sup>59</sup> 如此一來，此偈頌就成為「壞欲欲思想，意不可俱爾，亦除曉睡暝，亦還結疑，觀意除淨，本起思惟法，已說度世慧，亦說壞癡」八句。

單卷本《雜阿含 8 經》偈頌多加了一句「度世說不致」並不是唯一的個案。菩提比丘也提到一個偈頌錯置的例子，在《相應部 5.5 經》(SN 5.5)，Se 與 Ee1 & 2 版本魔羅(Māra)所說的偈頌比 Be 版本和《小部》《長老尼偈》的同一偈頌多了一句“idh’ āgatā tādisikā bhaveyyum”，菩提比丘認為這是 Se 與 Ee1 & 2 版本的抄

<sup>56</sup> 單卷本《雜阿含 8 經》的全經詳細比對，請參考蘇錦坤(待發表)。

<sup>57</sup> 《雜阿含 8 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 495, b1-6)。

<sup>58</sup> 《雜阿含 982 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 255, c13)。

<sup>59</sup> 自拙法師(2001)，113 頁，註 157。詳細的解說，請參考蘇錦坤(待發表)，8-9 頁。

寫訛誤(或背誦時誤增?)，誤把下一首偈頌的第二句(pāda b)，誤增到此偈頌的第三、四句之間。<sup>60</sup>

<表十一>所列為單卷本《雜阿含 8 經》的偈頌與巴利《經集》1106, 1107 偈的對照。

<表十一>

巴利《經集》 偈頌編號	巴利經文(筆者漢譯)	單卷本《雜阿含 8 經》偈頌
1106	捨離貪欲 憂惱也如此 移除昏沉 阻斷懊悔	壞欲欲思想 意不可俱爾 亦除曉睡暝 亦還結疑
1107	依捨、念清淨 於此之前思惟法 我說此為依智慧解脫 此亦破除無明。	觀意除淨 本起思惟法 已說度世慧 亦說壞癡

依據巴利經文，筆者懷疑原譯文應為「壞欲欲思想；意不可俱爾，亦除曉睡暝，亦還(斷)結疑，觀意(捨)(清)淨，本起思惟法，已說度世慧，亦說(能)壞癡」，也就是在相當於 1106 偈的第四句，單卷本《雜阿含 8 經》遺漏一「斷」字；相當於 1107 偈的第一句，單卷本《雜阿含 8 經》「除」字應為「捨」字，此

<sup>60</sup> Bodhi (2000), 428 頁，註 347。

字之後還遺漏一「清」字；相當於 1107 偈的第四句，遺漏一「能」字。<sup>61</sup>

依據筆者的建議，「將偈頌譯為長行」不是本經的唯一可能情境，其實，也有可能是出自抄寫訛誤，而造成整齊句式的翻譯，成為「句式參差不齊」，而被判為「長行」了。

### 5. 《雜阿含 21 經》

單卷本《雜阿含 21 經》的漢譯對應經典有五十卷本《雜阿含 1104 經》與《別譯雜阿含 33 經》<sup>62</sup>。巴利對應經典方面，有《相應部 11.11 經》(SN 11.11)。

單卷本《雜阿含 21 經》相關的經文為：

「為孝父母，姓中有老人禮，不炎說、隨意說、譏妄言，棄從慳，自出諦，不怒喜行言。為是故能得上天。在所人欲行是，當為天上禮如是。」<sup>63</sup>

對應的五十卷本《雜阿含 1104 經》為：

「供養於父母，及家之尊長；柔和恭遜辭，離麁言兩舌；調伏慳悋心，常修真實語；彼三十三天，見行七法者；咸各作是言，當來生此天。」<sup>64</sup>

<sup>61</sup> 《雜阿含 8 經》卷 1：「壞欲欲思想」(CBETA, T02, no. 101, p. 495, b3)。可以清楚看出「欲欲」是「Kāmacchanda」的直譯，而 K. R. Norman 則翻譯為「sensual pleasures 感官欲樂」。

<sup>62</sup> Harrison (2002)。

<sup>63</sup> 《雜阿含 21 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 498, a11-14)。

<sup>64</sup> 《雜阿含 1104 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 290, b27-c2)。

《別譯雜阿含 33 經》為：

「於父母所，極能孝順；於諸尊長，深心恭敬；恒作軟善，恩柔好語；斷於兩舌，慳貪瞋恚；三十三天，各作是語；如是行者，勝我等輩；應當別住，以為天王。」<sup>65</sup>

以下將漢譯三經與 SN 11.11 列為〈表十二〉。SN 11.11 的漢譯為筆者譯自 Bodhi (2000)。<sup>66</sup> 請參考〈表十二〉的逐句比對，〈表十二〉第一列的編號，意指帝釋七願的編號。

〈表十二〉

編號	雜阿含 1104 經 (50 卷本)	別譯雜阿含 33 經	雜阿含 21 經(單卷本)	SN 11.11
1	供養於父母	於父母所，極能孝順	為孝父母	能供養父母
2	及家之尊長	於諸尊長，深心恭敬	姓中有老人禮	敬家中老者
3	柔和恭遜辭	恒作軟善，恩柔好語	不炎說	柔和有禮語
4	離麁言	斷於兩舌	(不) 隨意說	斷絕於兩

<sup>65</sup> 《別譯雜阿含 33 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 384, b18-22)。

<sup>66</sup> Bodhi (2000), page 329, 904, 905 偈: “When a person supports his parents,/ And respects the family elders;/ When his speech is gentle and courteous,/ And he refrains from divisive words. When he strives to remove meanness,/ Is truthful, and vanquishes anger;/ The Tāvātimsa devas call him,/ Truly a superior person.”

				舌
5	兩舌	慳	(不) 譏妄言	棄絕於慳吝
6	調伏慳 恚心	貪	棄從慳	常說真實語
7	常修真 實語	瞋恚	自出諦	能斷除瞋怒
	彼三十 三天	三十三天	為是故能得上天	三十三天眾
	見行七 法者	各作是語	不怒喜行言	
	咸各作 是言	如是行者，勝我等輩	在所人欲行是	稱其為殊勝
	當來生 此天	應當別住，以為天王	當為天上禮如是	

在此將單卷本《雜阿含 21 經》中的長行與偈頌列表比對，如〈表十三〉。

〈表十三〉

單卷本《雜阿含 21 經》帝釋七願	長行	偈頌
1	父母孝	孝父母
2	老為禮	老人禮
3	不出炎言	不炎說

4	(不)隨意說	(不)隨意說
5	不怒讒妄語	(不)讒妄言
6	至誠語	自出諦
7	(棄)天下慳	棄從慳

單卷本《雜阿含 21 經》帝釋七願的長行為：

「何等為七？到命要當為父母孝，到命要當為見老為禮，當為不出口炎言。當為隨意法語言，當為至命要不怒讒妄語，當為至命要至誠語、至誠喜、至誠止。常信不欺天下，當為至命要天下慳。我當為意中不隨慳家中，行布施放手常與所求，名好布施，布施等分，為是釋天王故世在人中為是七願。」<sup>67</sup>

如此，筆者考量抄寫過程可能產生的混亂，單卷本《雜阿含 21 經》在「從後說絕」<sup>68</sup>之後的偈頌可能是「孝父母，老人禮；不炎說、隨意說、讒妄言，自出諦，棄從慳，為是故，得上天，在所人，欲行是，為天上，禮如是。」在此建議之下，原文「為孝父母，姓中有，老人禮，不炎說，隨意說，讒妄言，棄從慳，自出諦，不怒喜行言。為是故，能得上天。在所人，欲行是，當為天上，禮如是。」第一個「為」字被當為冗餘，「老人禮」之前的「姓中有」被擱置了，「自出諦」被當作「至誠語」的對譯，並且對應長行而移前一句。接下來的「不怒喜行言」被擱

<sup>67</sup> 單卷本《雜阿含 21 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 498, a2-9)。

<sup>68</sup> 單卷本《雜阿含 21 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 498, a10)。

置，「能得上天」的「能」字與「當為天上」的「當」字，都作為冗字而刪去。此偈頌就成為整齊的三字一句的句式。

以經文的現狀而言，判定此經為「將偈頌譯為長行」，是較簡捷的解讀方式。此處筆者僅提供另一個可能的情境，也就是，有可能是出自抄寫訛誤，而造成整齊句式的譯文成為「句式參差不齊」，而被判為「長行」了。

## 6. 《雜阿含 26 經》

單卷本《雜阿含 26 經》在「從後說絕」之後，是整齊的五言四句：

「若身不侵者，口善意亦然；  
如是名不侵，無所侵為奇。」<sup>69</sup>

## 7. 小結

總結以上單卷本《雜阿含經》有「從後說絕」的六部經，列表如〈表十四〉，最右邊一欄為出自自拙法師的判讀，此文將單卷本《雜阿含經》的各部經判讀為「漢語風格、笨拙但可讀、笨拙而難以辨讀、混亂而無法辨讀」四類，<sup>70</sup>〈表十四〉附列此項，用以表明「將偈頌譯為長行的經典」並非就是譯文晦澀難以解讀的經典：

<sup>69</sup> 《雜阿含 26 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 498, c15-16)。

<sup>70</sup> 自拙法師(2001)，15 頁，這個表有一點主觀，例如我個人並不認為《雜阿含 3 經》比《雜阿含 1 經》易讀；《雜阿含 18 經》在此表中分別出現在「漢語風格」與「笨拙但可讀」兩個分類之中，似乎作者尚未拿定主意。

&lt;表十四&gt;

大正藏 經號	原貌	筆者判讀	自拙法師分類
1	長行	偈頌	混亂而無法辨讀
3	長行	長行	笨拙但可讀
5	長行	長行	笨拙而難以辨讀
8	長行	偈頌	笨拙但可讀
21	長行	偈頌	笨拙而難以辨讀
26	偈頌	偈頌	笨拙但可讀

從此一整理結果，可以讀到單卷本《雜阿含 26 經》在「從後說絕」的譯文之後，仍然譯為偈頌，如果我們認定單卷本《雜阿含經》全部都是安世高所譯，那麼，「在『從後說絕』之後將偈頌譯為長行」，就不能當作檢驗的證據。更何況，由於此經翻譯於草創時期，譯文佶屈聱牙難以卒讀；因此造成一般抄經寫手在抄寫過程中造成錯落、冗字、訛誤。這種現象不僅發生於偈頌的譯文，也出現在長行部份。在此情況之下，有可能原先的偈頌翻譯形式，因錯置、冗字而被誤解為「將偈頌譯成長行」。當然，確實早期的漢代經典譯本有些是將偈頌譯成長行的，至於能否將有此現象的經文就歸諸「安世高所譯」，或者能把此項作為「安世高所譯的文證」之一，就值得再三斟酌了。

### 三、單卷本《雜阿含經》其他偈頌的判讀

如果單卷本《雜阿含經》的譯者傾向在「從後說絕」之後，將偈頌譯成長行，譯者應該也會把其他偈頌譯成長行。下文我們試著檢驗單卷本《雜阿含經》其他偈頌的翻譯狀況。

#### 1. 《雜阿含 1 經》

單卷本《雜阿含 1 經》有一段經文，在「婆羅豆羅闍婆羅門信心轉增，而意欲獻上供養」之後，與「問食物如何安置」的經文之前，有如此的一段經文：

「佛報說如是，已說經故不可食，行者自知是法已問，佛說經常法如是，增法不必從是望道，但結盡疑索意止，是飯食飲供養祠如是，地入與中大福。」<sup>71</sup>

這段經文頗難解讀。藉助於對照閱讀，參考《相應部 7.2.1 Kasi》、《小部尼柯耶》《經集》的第一章〈蛇品〉第四經《耕者婆羅豆羅闍婆羅經》(*Kasibhāradvāja Sutta*)，與漢譯的《雜阿含 98 經》(T99)、《別譯雜阿含 264 經》(T100)以及《尊婆須蜜菩薩所集論》(T1549)<sup>72</sup>，可以推論此段經文可能為偈頌，請參考〈表十五〉與〈表十六〉。<sup>73</sup>此兩偈頌相當於《經集》81, 82 兩偈，單

<sup>71</sup> 單卷本《雜阿含 1 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 493, a24-28)。

<sup>72</sup> 《尊婆須蜜菩薩所集論》似乎有卷次錯亂，共有兩處有此解說。一處在卷二(CBETA, T28, no. 1549, p. 730, c19-29)，另一處在卷九(CBETA, T28, no. 1549, p. 798, a23-b15)。此處引文指位於卷九的後者。

<sup>73</sup> 單卷本《雜阿含 1 經》的全經詳細比對，請參考蘇錦坤(待發表)。

卷本《雜阿含 1 經》分別在相當於《經集》81 偈的第三句少了一字，與《經集》82 偈有字句錯落的現象。

單卷本《雜阿含 1 經》相當於 81 偈的經文為：「已說經不可食，行者自知是法；已問(諸)佛說經，常法如是增法。」對原來漢譯經文而言，「已說經」之後，筆者建議刪一「故」字，「佛」字增為「諸佛」，以對應巴利複數名詞「*buddhā*」。與巴利偈頌對照，如此則兩處的「*gāthābhigītaṃ* 說偈所得(食)」都譯作「說經」，「*brāhmaṇo*」的呼格不是很明確地譯出。81 偈有可能原譯是「六言偈頌」。

<表十五>

編號	《經集》	T99 (1157)	T100 (99)	T101	T1549
81a	由說偈而得的食物	因為說偈法，不應受飲食	先無惠施情，說法而後與	已說經不可食	偈說不應食
81b	婆羅門，我視此為非法	當觀察自法	如斯之飲食，不應為受取	行者自知是法	等觀於彼法
81c	諸佛拒絕說偈而得的食物	說法不受食	(所以不受者，為說法偈故)	已問(諸)佛說經	偈說諸佛喜
81d	婆羅門，此法為(諸佛的)常行	婆羅門當知，斯則淨命活	(常法封如是，故我不應食)	常法如是增法	諸法本梵志

<表十六>

編號	《經集》	T99 (1157)	T100 (99)	T101	T1549
82a	以其他飲食供養大仙人	應以餘供養，純淨大仙人	現諸大人等	不必從是望道	諸餘大神仙
82b	漏盡而完全寂靜	已盡諸有漏穢法悉已斷	盡滅於煩惱	結盡疑索意止	盡漏觀慚愧
82c	以飲食供養	供養以飲食，於其良福田	應以眾飲食，種種供養之	是飯食飲供養	以甘饌供養
82d	此為求福德者的最大福田	欲求福德者，則我田為良	若欲為福者，我即是福田	如是地入與中大福	種德最福田

此處筆者建議，相當於 81 偈的單卷本《雜阿含 1 經》譯文可以當成「每句六言」的整齊句式，82 偈的譯文也可以作為「六言」的格式，只不過需要更動較多，可期望更多的出土文獻來檢驗這樣的判定。

## 2. 《雜阿含 2 經》

單卷本《雜阿含 2 經》有一首偈頌，相當於對應經典《雜阿含 95 經》偈頌「若黑若有白，若赤若有色…究竟般涅槃，大仙

如是說」<sup>74</sup>，以及《別譯雜阿含 261 經》偈頌「一切布施處，我常生讚歎；破戒得福少，持戒獲大果；黑白赤青牛，生犢各差別…生處恒尊貴，最後得涅槃」<sup>75</sup>。

此處單卷本《雜阿含 2 經》的譯文是：

「一切應與布施隨可意。不持戒者少福，持戒者福大。若黑白亦赤黃，亦所行，孔雀牛鴿亦爾，所是身案本從生，態力從聚，善惡從出，但案行莫視色。人亦如是，所有身生，亦道人、亦城中人、佃家、亦擔死人種，是為各有身從是生。持戒者能得度世，與是為大福…如是皆從因緣。」<sup>76</sup>

此三者對照，可以清楚判讀此處譯為長行，並不是偈頌的形式。

### 3. 單卷本《雜阿含 4 經》

單卷本《雜阿含 4 經》「鴈足在水中一挈，令佛說我正行，但受是言當為使自計，為一挈生死憂要，出道教為哀故，已上頭得度世亦從是，今度後度亦從是，是本清淨無為，亦從是生老死盡，從若干法受依行，是道眼者說」<sup>77</sup>，此段經文也是偈頌，相當於對應經典《雜阿含 1189 經》的偈頌：

「謂有一乘道，見生諸有邊；演說於正法，安慰苦眾生；  
過去諸世尊，以乘斯道度；當來諸世尊，亦度乘斯道；

<sup>74</sup> 《雜阿含 95 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 26, a28-b15)

<sup>75</sup> 《別譯雜阿含 261 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 465, c18-p. 466, a1)。

<sup>76</sup> 單卷本《雜阿含 2 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 493, c4-14)。

<sup>77</sup> 單卷本《雜阿含 4 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 494, b14-18)。

現在尊正覺，乘此度海流；究竟生死際，調伏心清淨；  
於生死輪轉，悉已永消盡；知種種諸界，慧眼顯正道；  
譬若恒水流，悉歸趣大海；激流浚漂遠，正道亦如是；  
廣智善顯示，逮得甘露法；殊勝正法輪，本所未曾聞；  
哀愍眾生故，而為眾生轉；覆護天人眾，令度有彼岸；  
是故諸眾生，咸皆稽首禮。」<sup>78</sup>

在對應的《別譯雜阿含 102 經》的偈頌是：

「唯此道出要，斯處可精勤；欲求遠離苦，唯有此一道；  
若涉斯道者，如鶴飛空逝；釋迦牟尼尊，逮得於佛道；  
一切正導師，當以此覺道；顯示於眾生，常應數數說；  
咸令一切知，生有之邊際；唯願說一道，愍濟諸眾生；  
過去一切佛，從斯道得度；未來及今佛，亦從此道度；  
云何名為度，能度瀑駛流；究竟於無邊，調伏得極淨；  
世間悉生死，解知一切界；為於具眼者，宣明如此道；  
譬如彼恒河，流赴於大海；聖道亦如是，佛為開顯現；  
斯道如彼河，趣於甘露海；昔來未曾聞，轉妙法輪音；  
唯願天人尊，度老病死者；一切所歸命，為轉妙法輪。」<sup>79</sup>

在《相應部 47.43 經》(SN 47.43)中，此對應偈頌的漢譯為：

「斷除來生的仙人，  
慈悲，而通曉此一乘道，  
經由此道過去的仙人越過瀑流，  
現在與未來，他們也將一一越過此瀑流。」<sup>80</sup>

<sup>78</sup> 《雜阿含 1189 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 322, b16-c1)。

<sup>79</sup> 《別譯雜阿含 102 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 410, b29-c19)。

《雜阿含 1189 經》與《別譯雜阿含 102 經》的偈頌顯得比單卷本《雜阿含 4 經》與 SN 47.43 來得冗長，只有單卷本《雜阿含 4 經》與《別譯雜阿含 102 經》的偈頌裡提到「鴈」或「鶴」。

單卷本《雜阿含 4 經》此處將偈頌譯成長行。

#### 4. 單卷本《雜阿含 7 經》

單卷本《雜阿含 7 經》經文：「佛報言：『婆羅門不信重，重是法不應，亦不解言者；亦彼意亂者，亦悉欲諍者；若為意離諍，意亦諍，能合悲諍，如是者能解法語。』」<sup>81</sup> 從「重是法不應」起，應該是偈頌。

對應的《雜阿含 1155 經》偈頌為：

「違義婆羅門，未能解深義；內懷嫉恚心，欲為法留難；  
調伏違反心，諸不信樂意；息諸障礙垢，則解深妙說。」

<sup>82</sup>

《別譯雜阿含 78 經》的對應偈頌為：

「若求過短者，意欲譏彼闕；汝不清淨心，瞋恚極懷忿；  
諸佛所說法，終不能解悟；善順離諍訟，并祛不信心；

<sup>80</sup> 此處漢譯為筆者譯自 Bodhi (2000), page 1661 : "The seer of the destruction of birth,/ Compassionate, knows the one-way path,/ By which in the past they crossed the flood,/ By which they will cross and cross over now."

<sup>81</sup> 單卷本《雜阿含 7 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 495, a9-13)。

<sup>82</sup> 《雜阿含 1155 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 307, c16-19)。

遠離諸惱害，及以嫉妬想；若能如此者，善聽為汝說。」

<sup>83</sup>

在《相應部 7.16 經》(SN 7.16)中，此對應偈頌的漢譯為：

「對喜好諍辯的人，  
善說的勸導難以被理解，  
他以污染的心，  
只專注於諍訟。

但是如果他去除諍訟，  
與他的不信心，  
假如他捨斷了瞋恚，  
他就能理解善說的勸導。」<sup>84</sup>

這四部經的逐句對照，請參考〈表十七〉。

〈表十七〉

雜阿含	別譯雜阿含	單卷本雜阿含	相應部 7.16 經
1155 經	78 經	7 經	
違義婆羅	若求過短者	重是法不應	對喜好諍辯的人

<sup>83</sup> 《別譯雜阿含 78 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 401, a21-26)。

<sup>84</sup> 此處漢譯為筆者譯自 Bodhi (2000), page 274, verse 693 and 694 : 693 "Well-spoken counsel is hard to understand/ By one who relishes contradiction,/ By one with a corrupt mind/ Who is engrossed in aggression." 694 "But if one has removed aggression,/ And the distrust of one's heart,/ If one has cast away aversion,/ One can understand well-spoken counsel."

門	意欲譏彼闕		
未能解深義	諸佛所說法終不能解悟	亦不解言者	善說的勸導難以被理解
內懷嫉恚心	汝不清淨心瞋恚極懷忿；	亦彼意亂者	他以污染的心
欲為法留難	善順離諍訟并祛不信心	亦悉欲諍者	只專注於諍訟
調伏違反心	遠離諸惱害	若為意離諍	但是如果他去除諍訟
諸不信樂意	及以嫉妬想	熹意亦諍	與他的不信心
息諸障礙垢	若能如此者	能合恚諍	假如他捨斷了瞋恚
則解深妙說	善聽為汝說	如是者能解法語	他就能理解善說的勸導

參考《雜阿含 1155 經》與《相應部 7.16 經》(SN 7.16)，單卷本《雜阿含 7 經》應該是兩首偈頌。對應於前一偈頌之處，譯文也是五言四句。相當於後一偈頌之處，字句頗為難解，筆者建議第七句「能合恚諍」應作「能舍恚諍者」，「合」字應為「舍」字的訛寫，下一句的「如是者」應屬第七句，其中「如是」兩字為冗餘，第八句「能解法語」應為「則能解法語」，增一「則」字。第六句「熹意亦諍」，如依《雜阿含 1155 經》偈頌與《相應部 7.16 經》偈頌，此處應為「(捨棄)不信樂心」，原譯文與此差異頗大，勉強擬為「諸不信樂意」。如此一來，單卷

本《雜阿含 7 經》的兩首偈頌就成為「重是法不應，亦不解言者；亦彼意亂者，亦悉欲諍者。」與「若為意離諍，諸不信樂意，能舍恚諍者，則能解法語。」為兩首「五言四句」的偈頌。

綜合以上所述，單卷本《雜阿含 7 經》第一首偈頌譯為「五言四句的詩偈形式」，第二首偈頌不具詩偈形式，在筆者建議之下，可以成為整齊的句式，不過更動過多，仍然暫時判定為長行格式。

### 5. 單卷本《雜阿含 25 經》

單卷本《雜阿含 25 經》的經文：

「若人無有惡，為持惡口說向，清白行無有惡，癡人從是致殃，譬如人逆向，風末塵來空。」<sup>85</sup>

對應的《雜阿含 1154 經》的偈頌為：

「若人無瞋恨，罵辱以加者；清淨無結垢，彼惡還歸己；猶如土空彼，逆風還自污。」<sup>86</sup>

此兩譯都是「六句」的結構，詞意也相當近似，兩者較大的差異在單卷本《雜阿含 25 經》偈頌的字數微「五、六、六、六、五、五」，每句字數並不一致。

<sup>85</sup> 單卷本《雜阿含 25》(CBETA, T02, no. 101, p. 498, b28-c1)。

<sup>86</sup> 《雜阿含 1154 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 307, b29-c2)。《別譯雜阿含 77 經》的對應偈頌為「無瞋人所橫加瞋，清淨人所生毀謗；如似散土還自空，譬如農夫種田殖；隨所種者獲其報，是人亦爾必得報。」(CBETA, T02, no. 100, p. 401, a4-6)。請參考 Bodhi(2000), SN 7.1.4, p. 258, verse 623.

## 6. 小結

總結以上五部經，經文未出現「從後說絕」的譯文，從對照閱讀可以判斷某些經文其實是偈頌的對應翻譯，而其中部分單卷本《雜阿含經》譯文可以判讀為「偈頌」的形式<sup>87</sup>，有兩首偈頌是「五言四句」的翻譯，有五首偈頌則譯成長行，顯然不是全然將偈頌翻譯成長行。請參考〈表十八〉。

〈表十八〉

大正藏經號	偈頌編號	原貌	自拙法師分類
1	81	偈頌	混亂而無法辨讀
1	82	長行	
2	---	長行	笨拙而難以辨讀
4	---	長行	混亂而無法辨讀
7	第一首	偈頌	笨拙而難以辨讀
7	第二首	長行	
25	---	長行	笨拙而難以辨讀

<sup>87</sup> 此處的「詩偈」用語，是在比較鬆散的意義，如果以五十卷本《雜阿含經》、《別譯雜阿含經》、《義足經》為例，譯文所稱的偈頌，其實只是「字數整齊」的句式，並未有所謂對仗、平仄、韻腳的規律。在古漢詩而言，《詩經》、《楚辭》，或者《漢書》所記錄的童謠，也不是整齊的句數，所以依「整齊句數」來判定是否「將偈頌譯為長行」是有其「語病」的。

筆者以為，同一部經文的兩首偈頌譯文，出現「一為偈頌、一為長行」的現象，令人難以理解，或許有幾種可能。第一種可能是，兩者都為「偈頌」的形式，只是後者抄寫之過程發生訛誤。第二種可能是，譯者認為漢詩的末句，本來就可以不限定字數<sup>88</sup>。第三種可能是，偈頌譯成整齊字數純屬巧合，翻譯團隊並未蓄意將偈頌翻譯成長行。

## 四、單卷本《雜阿含 9 經》的探討

《大正藏》中，有一部登錄為竺法護翻譯的《身觀經》(T612)<sup>89</sup>與單卷本《雜阿含 9 經》雷同，有些文字敘述，《身觀經》(T612)可以用來補充單卷本《雜阿含 9 經》的缺漏。以下分段探討單卷本《雜阿含 9 經》，並且適當標示與《身觀經》的異同。

1. 「聞如是，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園」，兩經相同。
2. 「是時佛告諸比丘：『是身有肌膚髓血生肉<sup>90</sup>，含滿屎溺，自視身見何等好？常有九孔惡病，常不淨常洗，可足慚』，此段與《增壹阿含 12.1 經》經意相同而較簡略：

<sup>88</sup> 在東漢末年來到漢地的外國僧侶，如果要認定漢語「詩偈」的格式的話，應該會選取《詩經》或「漢朝的當代詩」為格式。當時的譯者可能認為「漢詩不需要為每句有同樣字數」。此處留待本文第五、第六兩節再深入討論。

<sup>89</sup> 《身觀經》「西晉月支國三藏竺法護譯」(CBETA, T15, no. 612, p. 242, a27)。

<sup>90</sup> 《大正藏》《身觀經》無此「生」字，據宋、元、明藏及單卷本《雜阿含 9 經》補。(CBETA, T15, no. 612, p. 242, a27)。

「云何比丘內觀身而自娛樂？於是，比丘觀此身隨其性行，從頭至足、從足至頭，觀此身中皆悉不淨，無有可貪。復觀此身有毛、髮、爪、齒、皮、肉、筋、骨、髓、腦、脂膏、腸、胃、心、肝、脾、腎之屬，皆悉觀知。尿、尿、生熟二藏、目淚、唾、涕、血脈、肪、膽，皆當觀知，無可貪者。」<sup>91</sup>

3. 「常與怨家合，為至老死，亦與病俱。何以不惡？身會當墮、會當敗，以棄葬地中，不復用，為狐狼所噉，何以見不慚？誰說貪婬？」此段經文第六句「以棄葬地中」，《身觀經》作「以棄屍地中」<sup>92</sup>；第九句「何以見不慚」《身觀經》卷1：「何以見是不慚」<sup>93</sup>。以《身觀經》經文為較清晰。

4. 「如佛言：『少可多自心觀是。如屠孟、屠机，為骨聚，如然火，如毒藥，痛為撓。癡人憙為喜不自知，何不畏羅網貪婬？為癡哉？錢穀、金銀、牛馬、奴婢，人為命故求。』」此段經文為「詞欲古喻」，《別譯雜阿含 185 經》列十一喻「如露白骨(1)、如肉段(2)、如糞毒(3)、如火坑(4)、如疥人燒疥(5)、如向風執炬(6)、如夢幻(7)、如假借(8)、如樹果(9)、如矛戟(10)、如食不消(11)」<sup>94</sup>，《中阿含 200 經》列了「如骨鑊、如肉糞、如把炬、

<sup>91</sup> 《增壹阿含 12.1 經》(CBETA, T02, no. 125, p. 568, a16-22)。

<sup>92</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b3-4)。

<sup>93</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b4)。

<sup>94</sup> 《別譯雜阿含 185 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 440, a5-10)，《雜阿含 186 經》提到「骨聚法、肉段法、執炬法、火坑法、如毒蛇、如夢、如假借、如樹果」(CBETA, T02, no. 99, p. 48, c10-11)不過，此處為說無常法，而不是指「欲」。巴利《義釋》也有「欲」的十一喻，與漢譯對照，多出蛇頭、火聚、屠殺，而無糞毒(3)、疥人燒疥(5)、食不消(11)三喻。

如火坑、如毒蛇、如夢、如假借、如樹果」<sup>95</sup>等八喻，《中阿含 203 經》列了「…如骨鑊、…如肉糞、…如火炬、…如火坑、…如毒蛇、…欲如夢、…如假借、…如樹果」<sup>96</sup>等八喻。單卷本《雜阿含 9 經》的第一喻「如屠孟、屠机」應是「肉段(2)」喻<sup>97</sup>，第二喻「骨聚」應是「白骨(1)」喻，第三喻「然火」應是「火坑(4)」喻，第四喻「毒藥」應是「糞毒(3)」喻，第五喻「痛為撓」應作「疥為撓」而是「疥人燒疥(5)」喻，所以此處舉了相當於《別譯雜阿含 185 經》的前五喻。單卷本《雜阿含 9 經》此處引文的第一句「『少可多』自心觀是」<sup>98</sup>，《身觀經》作「少可多罪」<sup>99</sup>，呼應《雜阿含 1078 經》「非時之欲，少樂多苦」<sup>100</sup>與《別譯雜阿含 17 經》「佛世尊說五欲是時，佛法是非時。五欲之樂，受味甚少，其患滋多」<sup>101</sup>的教示。

5. 「命在呼吸，本命亦自少，極壽百餘歲，亦苦合。觀是誰為可者？」第四句「亦苦合」，依《身觀經》應作「亦苦合會」<sup>102</sup>。

<sup>95</sup> 《中阿含 200 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 763, c16-23)。

<sup>96</sup> 《中阿含 203 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 774, a20-p. 775, a17)。

<sup>97</sup> 《瑜伽師地論》「問何故諸欲，說名屠机上肉？」(CBETA, T30, no. 1579, p. 626, c12-13)。

<sup>98</sup> 單卷本《雜阿含 9 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 495, b13)。

<sup>99</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b5)。「少可多罪」意為「可意之事少，禍患之事多」。

<sup>100</sup> 《雜阿含 1078 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 281, c18-19)。

<sup>101</sup> 《別譯雜阿含 17 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 379, b1-2)。

<sup>102</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b9)。

6. 「如時過去，便命稍少，命日俱盡。如疾河水，如日月盡，命疾是過去，人命去不復還，如是為不可得」(CBETA, T02, no. 101, p. 495, b18-20)。

經文「如時過去，便命稍少，命日俱盡」，此為《法句經》〈1 無常品〉(13)：「是日已過，命則隨滅；如少水魚，斯有何樂」<sup>103</sup>。經文「如疾河水，如日月盡，命疾是過去，人命去不復還」，此為《法句經》〈1 無常品〉(4)：「如河駛流，往而不返；人命如是，逝者不還」<sup>104</sup>。

7. 「人死時命去，設使若干財，索天琦物，亦一切有死時，對來亦不樂。亦不可厭，亦不可樂。亦不可自樂無餘。但自善作無有餘，所自作善，所自然。若以知見死，當有何等？」此段引文，第三句「索天琦物」，依《身觀經》當作「索天下琦物」<sup>105</sup>，第九、十、十一句，依《身觀經》當作「但可自作善，所自作善，所應自然。」<sup>106</sup>單卷本《雜阿含 9 經》「若以知見死當有何等」<sup>107</sup>，如依《身觀經》，應作「若以知會當死，當有何等樂？」<sup>108</sup>，如此則經文為「如果知道不管人壽長短，終當一死」，「如此之樂，有何可喜？」呼應前段經文「如時過去，便命稍少，命日俱盡，如疾河水。…亦一切有死時」<sup>109</sup>，而不是單

<sup>103</sup> 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 559, a26-27)。

<sup>104</sup> 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 559, a14-15)。

<sup>105</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b13)。

<sup>106</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b14-15)。

<sup>107</sup> 單卷本《雜阿含 9 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 495, b23-24)。

<sup>108</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b15-16)。「若以知會當死」當作「若已知會當死」，古本「以」、「已」不分。

<sup>109</sup> 單卷本《雜阿含 9 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 495, b18-21)。

卷本《雜阿含 9 經》經文所談的「知見」議題，使得經文顯得更為「文從義順」，如此則文意較為清晰。

8. 「人可隨貪婬，設使久壽，設使亡去，會當死。何以意索俱藥？何以故？不念靜，極意愛兒。」第一句「人可隨貪婬」，依《身觀經》應作「人可墮貪婬」<sup>110</sup>。第五句「何以意索俱藥」，依《身觀經》應作「何以意愛俱樂」。最後一句「極意愛兒」，依《身觀經》應作「極意愛悅」<sup>111</sup>。

9. 「兒已死，啼哭不過十日，已十日便忘之。愛兒、婦亦爾，為家室、親屬、知識亦爾。」第三句「已十日便忘之」，依《身觀經》應作「過十日已後，便稍忘之」<sup>112</sup>，此段與支謙譯的《佛說四願經》文意類似：「疾病至死命盡，復不能救我命，亦不能隨我魂神去，空啼哭，送我到城外深塚間，以棄我去，各疾還歸。雖追念我，愁苦憂思，不過十日」<sup>113</sup>。

10. 「以苦生致財物，死時人會棄，自愛身命在索棄亂，亦入土下，但為陰去。」第一句「以苦生致財物」，依《身觀經》應作「以勤苦治生致財物」<sup>114</sup>，第二、三句「死時人會棄，自愛身命，在索棄亂」，依《身觀經》應作「自愛身命綺好，人死時皆棄所有，身僵在地」<sup>115</sup>，第四、五句「亦入土下，但為陰

<sup>110</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b16)。

<sup>111</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b17-18)。

<sup>112</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b18-19)。

<sup>113</sup> 《佛說四願經》(CBETA, T17, no. 735, p. 536, c14-17)。

<sup>114</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b20)。

<sup>115</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b20-21)。

去」，依《身觀經》應作「下於土，但為除陰去」<sup>116</sup>。此段經文，兩者差異較大。

11. 「生熟隨人，如樹果實，已見如是，有為人意隨中」，此處《身觀經》作「生隨行受形人，譬如樹果實已見，如是為有人意墮有中」<sup>117</sup>，經意並不容易判讀，筆者揣度，應為《法句經》〈37 生死品〉(1)「命如菓待熟，常恐會零落；已生皆有苦，孰能致不死。」<sup>118</sup>的教誡，或者如《生經》「如樹果熟，尋有墮憂，萬物無常，亦復如是。合會有離，興者必衰，譬如陶家，作諸瓦器，生者、熟者，無不壞敗。」<sup>119</sup>

12. 「天下一切萬物，一人得不自足。若得一分，當那得自厭？無有數世，五樂自樂遍之，當為何等益？人已逢苦，索受罪人意，為是有所益不？」第五、六句「無有數世，五樂自樂遍之」，《身觀經》作「無有數三十五樂自樂遍之」<sup>120</sup>，應該可以合理判讀，《身觀經》的抄經寫手將「世」字誤認為「卅」字，再將「卅」字轉寫成三十，所以《身觀經》的「三十五樂」應是抄寫訛誤。最後一句「為是有所益」，此處《身觀經》作「為是所好。謂有所益不」<sup>121</sup>。

<sup>116</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b21-22)，此處依宋版藏經選取異讀。

<sup>117</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b22-23)。

<sup>118</sup> 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 574, a8-9)。

<sup>119</sup> 《生經》(CBETA, T03, no. 154, p. 82, c15-18)。

<sup>120</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b24-25)。

<sup>121</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b26)。

13. 「欲受靜索，為蛇自身，如少多亦爾，如多少亦爾，如病為大小亦苦。」《身觀經》作「欲受靜索，為毒虵自身，如少多亦爾，如多少亦爾，如病為大小亦苦」<sup>122</sup>。

14. 「如骨無有肉，狗得咬之不厭。如是欲狗習，是亦難得，已得當多畏之，是習所不久，人亦墮惡」此段經文為「欲如骨鑊(1)」喻，可參考《中阿含 203 經》經文：

「猶如有狗，飢餓羸乏，至屠牛處。彼屠牛師、屠牛弟子淨摘除肉，擲骨與狗。狗得骨已，處處咬嚙，破脣缺齒，或傷咽喉，然狗不得以此除飢。居士，多聞聖弟子亦復作是思惟：欲如骨鑊。世尊說欲如骨鑊，樂少苦多，多有災患，當遠離之。」<sup>123</sup>

15. 「如人見夢，已寤不復得，貪婬亦如是劇，如夢為有樂」。此段經文為「欲如夢幻(7)」喻，可參考《中阿含 203 經》經文：

「猶如有人，夢得具足五欲自娛。彼若寤已，都不見一。居士，多聞聖弟子亦復作是思惟：欲如夢也。世尊說欲如夢也，樂少苦多，多有災患，當遠離之。」<sup>124</sup>

16. 「如黑虺、如鈎飢肉、如樹菓實，實少未末多亡，為增結、為惡作本，道家不用」。此段經文，依《身觀經》應作「如黑虵、如鈎餌肉、如樹果實，實少味多亡。為增結、為惡作本，道家不用」<sup>125</sup>。第一句「如黑虺」，應該是「欲如毒蛇」

<sup>122</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b27-28)。

<sup>123</sup> 《中阿含 203 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 774, a20-25)。

<sup>124</sup> 《中阿含 203 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 774, c12-16)。

<sup>125</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, c2-4)。

喻<sup>126</sup>。第二句「如鉤餌肉」，應該是「欲如肉段(2)」喻<sup>127</sup>。第三句「欲如樹菓實」喻，應該是「欲如樹果(9)」喻<sup>128</sup>。經文「道家常不用」，「道家」泛指修道之人。

17. 「是人在天上舍樂，亦天上色樹，亦在端正如苑園，亦得天上玉女。已得人，不厭天上五樂，今當那得天下厭？」第三句「亦在端正如苑園」，依《身觀經》應作「亦在端正好苑園」<sup>129</sup>。第五句「已得人」，依《身觀經》應作「已得天人」，最後一句「今當那得天下厭」，依《身觀經》應作「今當那得厭天下樂耶？」<sup>130</sup>。

<sup>126</sup> 「欲如毒蛇」喻，見《中阿含 200 經》、《中阿含 203 經》及巴利《義釋》，但是不見於《別譯雜阿含 185 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 440, a5-10)。此喻可參考《中阿含 203 經》：「居士，猶去村不遠有大毒蛇，至惡苦毒，黑色可畏，若有人來，不愚不癡，亦不顛倒，自住本心，自由自在，用樂不用苦，甚憎惡苦；用活不用死，甚憎惡死，於居士意云何？此人寧當以手授與及餘支體，作如是說『蜇我、蜇我』耶？…居士，多聞聖弟子亦復作是思惟，欲如毒蛇。世尊說欲如毒蛇，樂少苦多，多有災患，當遠離之。」(CBETA, T01, no. 26, p. 774, b29-c11)。

<sup>127</sup> 此喻可參考《中阿含 203 經》：「居士，猶去村不遠，有小肉鬻墮在露地。或烏、或鴉，持彼肉去，餘烏鴉競而逐之。於居士意云何？若此烏鴉不遠捨此小肉鬻者，致餘烏鴉競而逐耶？…若此烏鴉能速捨此小肉鬻者，餘烏鴉當復競逐耶？…居士，多聞聖弟子亦復作是思惟，欲如肉鬻。世尊說欲如肉鬻，樂少苦多，多有災患，當遠離之。」(CBETA, T01, no. 26, p. 774, a27-b7)。

<sup>128</sup> 此喻可參考《中阿含 203 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 775, a2-17)。

<sup>129</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, c5)。

<sup>130</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, c6-7)。

18. 「為取二百骨百骨百二十段，為筋纏，為九孔常漏。為九十三種，為百病極，為肉血和，為生革肌，為中寒熱風，為屎尿，為千虫，皆從身起。中亦有千孔亦有劇，為親已壞他，為從是不淨出。從鼻中涕出、從口涎唾出、從腋下流汗出、從孔處屎尿出，如是皆從身出，劇塚間死人誠可惡。」

第一句「為取二百骨百骨百二十段」，《身觀經》作「為取二百日骨，骨百二十段」<sup>131</sup>，但是此兩句筆者都不解其意，如依《分別功德論》「如佛語：『人身中有三百二十骨，有六百節，七十萬脈，九十萬毛孔。一孔入九孔出，泄漏不淨，無一可貪。』諦觀女身三十六物，慘然毛豎，專自惟察，即解身空」<sup>132</sup>，此句應作「為取三百二十骨」。第四句「為九十三種」，《身觀經》作「為六十三種」<sup>133</sup>，筆者也不知道「九十三種」或「六十三種」的名目，如依「不淨觀」相關經文應為「三十六種」，如《增壹阿含 33.3 經》「比丘觀此身中三十六物惡穢不淨」<sup>134</sup>，《增壹阿含 35.9 經》：

「尊者多者奢觀彼女人，從頭至足，此形體中有何可貪？三十六物皆悉不淨。」<sup>135</sup>

此段經文大致為「不淨觀」，如《分別功德論》「念身者，觀身三十六物惡露不淨」<sup>136</sup>。

<sup>131</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, c7)。

<sup>132</sup> 《分別功德論》(CBETA, T25, no. 1507, p. 33, c22-26)。

<sup>133</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, c8)。

<sup>134</sup> 《增壹阿含 33.3 經》(CBETA, T02, no. 125, p. 687, b8-9)。

<sup>135</sup> 《增壹阿含 35.9 經》(CBETA, T02, no. 125, p. 701, b5-7)。

<sup>136</sup> 《分別功德論》(CBETA, T25, no. 1507, p. 37, a9-10)。

19. 「劇舍後可惡劇，為所有不淨種，為從是本來如金塗，餘為衣故香粉脂滓赤絮紺黛，為癡人見是，是亂意，如畫瓶、如坑覆以草，人所抱愛，後會悔。」第一、二句「劇舍後可惡劇，為所有不淨種」，依《身觀經》應作「劇舍後可惡處，身所有不淨，如是為不淨種」<sup>137</sup> 此段經意，如《增壹阿含 35.9 經》經文「汝今形體骨立皮纏，亦如畫瓶，內盛不淨」<sup>138</sup>，也如《中阿含 24 經》，舍利弗言：「世尊，猶如膏瓶處處裂破，盛滿膏已而著日中，漏遍漏津遍津。若有目人，來住一面，見此膏瓶處處裂破，盛滿膏已而著日中，漏遍漏津遍津。世尊，我亦如是，常觀此身九孔不淨，漏遍漏津遍津。」<sup>139</sup> 此段經文大致為「不淨觀」。

20. 「比丘跪拜，受教如是」。

此處《身觀經》作「比丘聞經跪拜，受道教如是」<sup>140</sup>。回顧單卷本《雜阿含經》，經末大都為：「佛說如是」<sup>141</sup>，僅有單卷本《雜阿含 10 經》為「佛說如是，比丘受歡喜」<sup>142</sup>，單卷本

<sup>137</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, c13-14)。

<sup>138</sup> 《增壹阿含 35.9 經》(CBETA, T02, no. 125, p. 701, b4-5)。

<sup>139</sup> 《中阿含 24 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 453, c1-6)。

<sup>140</sup> 《身觀經》：「比丘聞經跪拜，受道教如是。」(CBETA, T15, no. 612, p. 242, c17)。

<sup>141</sup> 單卷本《雜阿含經》，1 經(CBETA, T02, no. 101, p. 493, b10-11)，2 經(CBETA, T02, no. 101, p. 493, c15)，3 經(CBETA, T02, no. 101, p. 494, a16)，4 經(CBETA, T02, no. 101, p. 494, b18-19)，5 經(CBETA, T02, no. 101, p. 494, c20)。

<sup>142</sup> 單卷本《雜阿含 10 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 496, b13)。

《雜阿含 13 經》「佛言：『我所說善惡意如是』」<sup>143</sup>，單卷本《雜阿含 14 經》「佛說如是四意止，佛弟子當為受行，精進為得道」<sup>144</sup>，單卷本《雜阿含 16 經》「說之如是，比丘歡喜起作禮」<sup>145</sup>，單卷本《雜阿含 17 經》「佛告比丘，比丘已聞，受行如說」<sup>146</sup>，單卷本《雜阿含 20 經》沒有「經末結語」<sup>147</sup>，單卷本《雜阿含 23 經》「佛教如是」<sup>148</sup>，單卷本《雜阿含 27 經》「佛說如是，比丘歡喜受行」<sup>149</sup>。除了單卷本《雜阿含 9 經》、《雜阿含 13 經》、《雜阿含 17 經》、《雜阿含 20 經》四部經之外，各經在經末都譯有類似形式的「佛說如是」，雖然如此，可見各經的「經末結語」翻譯得十分參差不齊，特別是單卷本《雜阿含 9 經》譯有獨特的「比丘跪拜，受教如是」，為《大正藏》其他各經所無。

關於《身觀經》的譯者，Harrison(2002)認為，單卷本《雜阿含 9 經》與《雜阿含 10 經》有可能是安世高的翻譯，但是更有可能為出自其他譯者或是出自竺法護。<sup>150</sup>

<sup>143</sup> 單卷本《雜阿含 13 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 496, c10-11)。

<sup>144</sup> 單卷本《雜阿含 14 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 497, a1)。

<sup>145</sup> 單卷本《雜阿含 16 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 497, a25)。

<sup>146</sup> 單卷本《雜阿含 17 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 497, b9-10)。

<sup>147</sup> 單卷本《雜阿含 13 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 497, c28)。

<sup>148</sup> 單卷本《雜阿含 13 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 498, b9)。

<sup>149</sup> 單卷本《雜阿含 13 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 499, b28-29)。

<sup>150</sup> Harrison (2002), page 3 line 40-page 4 line 2: "And two others (Nos 9 & 10), which may also be his, but are more likely to have been the work of another translator, perhaps Dharmarakṣa." Harrison (2002), page 3, line 20, 認為《身觀經》與單卷本《雜阿含 9 經》為同一翻譯。

筆者認為《大正藏》《身觀經》的翻譯應該是早於竺法護，這在《出三藏記集》的著錄為「《身觀經》一卷(抄)」，列於失譯人名而且是「並親見其本」<sup>151</sup>的。因此，筆者認為現存的《身觀經》很可能是單卷本《雜阿含經》抄出單獨流通，而不是單卷本《雜阿含經》將已有的經文抄入，成為自己結集經典的一部分。

如檢視「經末結語」，類似《身觀經》作「受道教如是」<sup>152</sup>的，有安世高譯的《七處三觀經(14)》「佛說教如是」<sup>153</sup>，有竺曇無蘭的《泥犁經》「佛說教如是」<sup>154</sup>，單卷本《雜阿含9經》「受教如是」<sup>155</sup>，《增壹阿含35.7經》「聞說道教如是」<sup>156</sup>。這在竺法護的譯經，如《佛說魔逆經》<sup>157</sup>、《離睡經》<sup>158</sup>、《樂想經》<sup>159</sup>、《尊上經》<sup>160</sup>、《意經》<sup>161</sup>等，大都作「佛如是說」或「佛說如是」，而沒有譯為「受道教如是」的例證。又如偈頌的

<sup>151</sup> 《出三藏記集》：「身觀經一卷(抄)」(CBETA, T55, no. 2145, p. 28, a22)，「右八百四十六部。凡八百九十五卷。新集所得。今並有其本。悉在經藏。」(CBETA, T55, no. 2145, p. 32, a1-2)。

<sup>152</sup> 《身觀經》(CBETA, T01, no. 82, p. 902, a27)。

<sup>153</sup> 《七處三觀經(14)》(CBETA, T02, no. 150A, p. 878, a21-22)。

<sup>154</sup> 《泥犁經》(CBETA, T01, no. 86, p. 910, c20)。

<sup>155</sup> 單卷本《雜阿含9經》(CBETA, T02, no. 101, p. 495, c23)。

<sup>156</sup> 《增壹阿含35.7經》(CBETA, T02, no. 125, p. 700, b25)。

<sup>157</sup> 《佛說魔逆經》(CBETA, T15, no. 589, p. 118, a6)。

<sup>158</sup> 《離睡經》(CBETA, T01, no. 47, p. 837, c15)。

<sup>159</sup> 《樂想經》(CBETA, T01, no. 56, p. 851, b21)。

<sup>160</sup> 《尊上經》(CBETA, T01, no. 77, p. 887, a25)。

<sup>161</sup> 《意經》(CBETA, T01, no. 82, p. 902, a27)。

翻譯，《身觀經》所譯的偈頌如：「如時過去。便命稍少。命日俱盡。如疾河水」<sup>162</sup>，與另一著錄為竺法護翻譯的《修行道地經》，其中的偈頌翻譯風格為：「髮毛諸爪齒，心肉皮骨合；精血寒熱生，髓腦脂生熟；諸寒涕唾淚，大小便常漏；非常計不淨，愚者謂為珍」<sup>163</sup>，與《身觀經》的偈頌風格不同。

Harrison(2002)也認為，從詩韻來看，《身觀經》不像是竺法護的一般翻譯風格。<sup>164</sup>《身觀經》譯文也顯得比竺法護的翻譯風格來得高古，一般而言，竺法護的譯文風格來得比較通暢易讀。

總結此節的討論，單卷本《雜阿含9經》顯示出一獨特的風格，此經先說觀身不淨(2. 含滿屎溺，常有九孔惡病)，其次列舉五喻說欲的過患(4. 如屠孟、屠机，為骨聚，如然火，如毒藥，痛為撓)，接著引了兩首可能是出自《法句經》的偈頌，談到人命短促，命在呼吸之間(5, 6)，其次談及人終當一死，一切貪欲終非可樂(7, 8, 9, 10)，人如樹果，不論生熟，終當墜落(11)，不管受樂多寡，終當消散(12, 13)，再回到「欲如骨鎖」喻(14)、「欲如夢幻」喻(15)、「欲如毒蛇」喻、「欲如鉤餌肉」喻、「欲如樹果」喻(16)，其次談「即使在天上享受五欲，亦不滿足」(17)，其次「觀身中三十六物惡穢不淨」(18)，最後回結「人如畫瓶中盛不淨，無可意愛」。整部經雖然扣緊「觀身不淨」，但是穿插人壽苦短、訶欲古喻。

<sup>162</sup> 《身觀經》(CBETA, T15, no. 612, p. 242, b10-11)。

<sup>163</sup> 《修行道地經》(CBETA, T15, no. 606, p. 188, c14-17)。

<sup>164</sup> Harrison (2002), page 10, line 27-29: "Prosodically, it seems rather irregular for Dharmarakṣa, and in many respects the style and diction are not out of line with other works by An Shigao."

單卷本《雜阿含9經》的風格明顯地與其他各經不同，似乎結合數部經典的教說內涵，裁剪接合成爲此經。

## 五、初期的漢詩格式

單卷本《雜阿含經》是否將偈頌翻譯成長行，牽涉到關於「在三國之前，何謂詩偈」的議題。如果以《詩經》爲例，〈蠡斯〉三章，各章爲「六、七」的句式：

「蠡斯羽詵詵兮；宜爾子孫振振兮。  
蠡斯羽薨薨兮；宜爾子孫繩繩兮。  
蠡斯羽揖揖兮；宜爾子孫蛰蛰兮。」<sup>165</sup>

又如〈靜女〉三章，第一章的四句爲「四、五、四、四」的句式，第二章爲「四、四、四、四」的句式，第三章爲「四、四、五、四」的句式：

「靜女其姝，俟我於城隅，愛而不見，搔首踟躕。  
靜女其變，貽我彤管，彤管有煒，說懌女美。  
自牧歸荑，洵美且異，匪女之爲美，美人之貽。」<sup>166</sup>

以《孟子》一書爲例：「詩云：『迨天之未陰雨、徹彼桑土，綢繆牖戶。今此下民，或敢侮予！』孔子曰：『爲此詩者，其知道乎！』」<sup>167</sup>所引的正是《詩經》〈豳風〉〈鴟鴞〉：

「鴟鴞鴟鴞！既取我子，無毀我室，恩斯勤斯，鬻子之閔斯！

迨天之未陰雨，徹彼桑土，綢繆牖戶。今女下民，或敢侮予！

予手拮据，予所捋荼，予所蓄租，予口卒瘡，曰予未有室家。

予羽譙譙，予尾翛翛，予室翹翹。風雨所漂搖，予維音哓哓！」<sup>168</sup>

〈鴟鴞〉四章，每章五句，每句的字數是：「四、四、四、四、五。六、四、四、四、四。四、四、四、四、六。四、四、四、五、五。」不僅每章爲五句，不是偶數句；而且各章每句的字數不同。即使如此，《孟子》仍然稱之爲「詩」。此一例子很清楚地顯示，古籍稱之爲「詩」，押韻是要素，每首詩幾句，每句幾個字，反而是次要的。

唐作藩就主張詩經是每篇押韻的：「《詩經》押韻，...《詩經》是我國最早的一部詩歌集，全書 305 篇，...所以每一篇詩都有韻。」<sup>169</sup>可見古漢詩如《詩經》，並非整齊的句式才稱爲「詩偈」，反而是要以押韻與否，來作爲「詩偈」的檢驗標準。

<sup>165</sup> 《詩集傳》，17-18 頁。

<sup>166</sup> 《詩集傳》，104-106 頁。

<sup>167</sup> 《孟子》，〈公孫丑〉上，《四書章句集注(三)》41 頁。

<sup>168</sup> 《詩集傳》，365-369 頁。

<sup>169</sup> 唐作藩(2005)，23 頁 20 行-24 頁 2 行。請參考馬毛朋(2009)，馬毛朋認爲「《詩經》是押韻的」是「陳第、江永、唐作藩、陳新雄、白一平」等等的共同結論，不應該是「一項假說」，即使作爲「假說」，也是已經被古今學者嚴格證實了的「假說」。

依照丁邦新〈七言詩的起源〉文中所說，西漢初期的楚歌是兩句一韻，或一韻到底。<sup>170</sup> 文中除了提及漢文五言詩可能形成於東漢之外，<sup>171</sup>主要的結論為：

「漢元帝時黃門令史游所作的《急就篇》中，有相當的部分都是七言，而且每句押韻，與(傳為漢武帝與群臣聯句的)〈柏梁臺〉詩的情形非常接近。可見在西漢末年時這種詩的形式已經相當流行。」<sup>172</sup>

梁啟超的敘述雖然是泛論早期佛典譯經，不是針對此經，筆者認為其實也適用於此處：

「一、普通文章用『之乎者也矣焉哉』等字，佛典殆一概不用(除支謙之譯本)。…十、其詩歌之譯本為無韻的。」<sup>173</sup>

安世高譯經的年代約在史游《急就篇》之後兩百年，而漢文五言詩亦形成於東漢，這兩種格式都是以押韻為必要條件。如果依此標準，不只單卷本《雜阿含 26 經》「若身不侵者，口善意

<sup>170</sup> 丁邦新(2008)，594 頁 3-23 行。

<sup>171</sup> 丁邦新(2008)，597 頁 1 行。

<sup>172</sup> 丁邦新(2008)，593 頁 4-6 行。史游《急就篇》如：「皋陶造獄法律存。誅罰詐偽効罪人。廷尉正監承古先。總領煩亂決疑文。」(節錄)，《柏梁臺》聯句如：「刀筆之吏臣執之，撞鍾擊鼓聲中詩；宗室廣大日益滋，周衛交戰禁不時。」丁邦新(2008)，558, 563 頁，丁邦新認為《柏梁臺》聯句即使不是漢武帝君臣所為，「柏梁臺詩」出於《東方朔別傳》，此書可能成於西漢昭、宣之際(86-49 B. C.)，在元、成之際(48-8 B. C.)已經相當流行。依據丁邦新(2008)，《柏梁臺》聯句與史游《急就篇》作為漢詩應該沒有問題。

<sup>173</sup> 梁啟超(1960)，28 頁。

亦然；如是名不侵，無所侵為奇」<sup>174</sup> 不是詩偈，恐怕有不少初期翻譯的偈頌都不符合漢詩的格式。

所以，準確地說，相關論文所討論的議題應該稱作「單卷本《雜阿含經》是否將偈頌譯為『字數整齊的句式』」，而不是「單卷本《雜阿含經》是否將偈頌譯為『長行』」，因為後者的意涵是，其他經典在「即說偈曰」或「從後說絕」都翻譯成押韻的漢詩格式，而其實不然。<sup>175</sup>

## 六、初期漢譯經典的偈頌翻譯

本文前面章節提及單卷本《雜阿含經》也有數部經將偈頌翻譯為「整齊的句式」，在上一節則討論單純為「整齊的句式」，並未符合漢語古詩的格式。本節將討論另外兩部漢譯《雜阿含經》(五十卷本與二十卷本)，也有部分偈頌未翻譯成「偈頌形式」。

第二個議題有關於作為「論證」的問題：單卷本《雜阿含經》的偈頌，有些翻譯成「整齊的句式」，有些則不是如此，甚

<sup>174</sup> 單卷本《雜阿含 26 經》(CBETA, T02, no. 101, p. 498, c15-16)。

<sup>175</sup> Nattier(2008)，44 頁 11-16 行，"None of his authentic translations contains verses, as Zürcher has noted, portions of the text that were in verse in the Indic originals were rendered in prose by An Shigao." 筆者以為，Zürcher 認為安世高將偈頌譯為長行，Zürcher(1991)並未提及其他翻譯將「偈頌譯為長行」，顯然是將「整齊的句式」當作詩偈。自拙法師(2001)，page 28, 〈III. The literary form, i.e. the composition presented by T101〉, "First, the style of writing: by and large, these sūtras are translated into prose. Even though there are some verse-like renderings, they are still far from the standard forms of Chinese poetry." 也有相同狀況。

至一部經的幾首偈頌，有些是「整齊的句式」，有些則不是。從邏輯來看，「是否將偈頌譯為整齊的句式」就不能當作「單卷本《雜阿含經》是否為安世高所譯」的論證。

檢視其他兩部漢譯《雜阿含經》，也有些「一方譯為整齊的句式」，而「另一方譯為長行」的現象，請參考〈表十九〉。

在求那跋陀羅翻譯的《雜阿含 1280 經》有兩首偈頌：

「時彼天子說偈問佛：『誰屈下而屈下？誰高舉而隨舉？云何童子戲，如童塊相擲？』」

世尊說偈答言：『愛下則隨下，愛舉則隨舉，愛戲於愚夫，如童塊相擲。』<sup>176</sup>

《大正藏》此段經文的第一首偈頌雖有「說偈問佛」，其後為「六、六、五、五」的句式。此處宋、元、明版藏經有異讀作「誰屈下隨下？誰高舉隨舉？云何童子戲，如童塊相擲？」如此，則必需接受《大正藏》此處為抄寫訛誤，不然就須接受五十卷本《雜阿含經》的偈頌譯文有「長短句」的情況。

〈表十九〉 《雜阿含經》與《別譯雜阿含經》對應經典的偈頌、長行的差異

偈頌(整齊的句式)	長行
《雜阿含 1093 經》「佛遙見波旬百種淨、不淨色，作是念：『惡魔波旬作百種淨、不	《別譯雜阿含 32 經》「佛知魔來欲作壞亂。爾時，世尊告波旬言：『汝於長夜生死之

<sup>176</sup> 《雜阿含 1280 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 352, c10-15)。

淨色，欲作嬈亂。』即說偈言：『長夜生死中，作淨不淨色，汝何為作此，不度苦彼岸。若諸身口意，不作留難者，魔所不能教，不隨魔自在。如是知惡魔，於是自滅去。』時，魔波旬作是念：『沙門瞿曇已知我心。』內懷憂感，即沒不現。」(CBETA, T02, no. 99, p. 287, c11-20)	中，具受如是好惡之形，汝當云何得度苦岸？如是變化，復何用為？若有愛著於男女者，汝當變化作眾形相。我今都無男女之相，何用變化作眾形為？」佛說是已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」(CBETA, T02, no. 100, p. 384, b3-9)
《雜阿含 913 經》「即說偈言：『若無世間愛念者，則無憂苦塵勞患，一切憂苦消滅盡，猶如蓮花不著水。』」(CBETA, T02, no. 99, p. 230, a21-23)	《別譯雜阿含 128 經》「若無愛者，是則無有憂悲苦惱，離於塵垢，如池蓮華，不著於水。」(CBETA, T02, no. 100, p. 423, b5-6)
《雜阿含 956 經》「爾時，世尊即說偈言：『古昔長竹山，低彌羅村邑，次名朋迦山，阿毘迦聚落，宿波羅首山，聚落名赤馬，今毘富羅山，國名摩竭陀，名山悉磨滅，其人悉沒亡，諸佛般涅槃，有者無不盡。一切行無常，悉皆生滅法，有生無不盡，唯寂滅為	《別譯雜阿含 350 經》「爾時，世尊即說偈言：『婆耆半闍帝彌羅，阿毘迦羅朋伽迦，善邊之山赤馬國，毘富羅山摩竭提，諸山悉滅人亦終，佛入涅槃壽命滅。』『以是義故，諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂。』」(CBETA, T02, no. 100, p. 489, a26-b3)

<p>樂。』」(CBETA, T02, no. 99, p. 243, c27-p. 244, a7)</p>	
<p>《雜阿含 978 經》「詣彼商主外道出家所，說偈而問：『云何惡知識，現善知識相？云何善知識，如己同一體？何故求於斷，云何離熾然？』」(CBETA, T02, no. 99, p. 253, b5-9)</p>	<p>《別譯雜阿含 212 經》：「語梵志言：『云何於己實是怨家，詐現親相？云何於自善親友所，視之如己？云何說斷？云何無熱惱？』」(CBETA, T02, no. 100, p. 452, c25-28)</p>
<p>《雜阿含 1289 經》「第一天神說偈嘆言：『沙門瞿曇，人中師子，身遭苦痛，堪忍自安，正智正念，無所退減。』第二天子復讚嘆言：『大士之大龍，大士之牛王，大士夫勇力，大士夫良馬，大士夫上首，大士夫之勝。』」(CBETA, T02, no. 99, p. 355, a27-b4)</p>	<p>《別譯雜阿含 287 經》「中有一天言：『沙門瞿曇實是丈夫人中師子，雖受苦痛，不捨念覺，心無惱異，若復有人於瞿曇大師子所生誹謗者，當知是人甚大愚癡。』第二天亦作是說：『瞿曇沙門丈夫龍象，雖受苦痛，不捨念覺，心無惱異，若復有人於瞿曇龍象所生誹謗者，當知是人甚大愚癡。』」(CBETA, T02, no. 100, p. 474, a1-7)</p>
<p>《別譯雜阿含 151 經》「爾時，世尊即說偈言：『汝今薄迦梨，應當如是知，習於坐禪法，觀察無所有。』天主僑尸</p>	<p>《雜阿含 926 經》「諸天主、伊濕波羅、波闍波提恭敬合掌，稽首作禮而說偈言：『南無大士夫，南無土之上，以我</p>

<p>迦，及三十三天，世界根本主，大梵天王等，合掌恭敬禮，稽首人中尊，咸皆稱斯言：『南無善丈夫！我等不知汝，依憑何法則，而得是深定，諸人所不了。』」(CBETA, T02, no. 100, p. 431, a19-27)</p>	<p>不能知，何所依而禪？』」(CBETA, T02, no. 99, p. 236, b3-7)</p>
<p>《別譯雜阿含 206 經》「爾時，須摩竭陀池神而說偈言：『譬如畫水欲求迹，下種鹵地求苗稼，如以芳香熏臭穢，水浸注波求濡弱，吹彼鐵杵求妙聲，如於盛冬求野馬，彼諸外道亦如是，雖聞妙法不信受。』」(CBETA, T02, no. 100, p. 451, a2-6)</p>	<p>對應經典《雜阿含 972 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 251, a20)無相當的經文。</p>
<p>《別譯雜阿含 324 經》「夜叉捉兒竟，捉已尋復放。時彼優婆夷，尋語其子言：『汝今當聽我，夜叉之所說，諸有遲緩業，…』」(CBETA, T02, no. 100, p. 482, b8-11)</p>	<p>《雜阿含 1325 經》「時，彼鬼神即放優婆夷子。爾時，優婆夷說偈告子言：『子汝今聽我，說彼鬼神說，若有慢緩業，穢污修苦行。…』」(CBETA, T02, no. 99, p. 364, a27-b1)</p>
<p>《別譯雜阿含 351 經》：「更</p>	<p>《雜阿含 1331 經》「有餘天</p>

<p>有天神即問之言：『汝今何故愁憂如是？』即說偈言：『天神汝今者，何以懷愁憂？淨戒諸比丘，今日當自恣，得遇如是事，宜應自欣悅。』</p> <p>彼林天神以偈答曰：『我亦知彼等，今日當自恣，非是無慚愧，同諸外道等。斯等皆精勤，具有慚愧者，收斂衣鉢已，自恣各散去。比丘既散已，此林空無人，更無所聞見，是故我愁憂。』」</p> <p>(CBETA, T02, no. 100, p. 489, b9-21)</p>	<p>神語彼天神言：『汝何卒生愁憂苦惱？汝當歡喜諸比丘持戒清淨，今日受歲。』</p> <p>林中天神答言：『我知比丘今日受歲，不同無羞外道受歲，然精進比丘受歲，持衣鉢，明日至餘處去，此林當空。』比丘去後，林中天神而說偈言：『今我心不樂，但見空林樹，清淨心說法，多聞諸比丘，瞿曇之弟子，今悉何處去？』」</p> <p>(CBETA, T02, no. 99, p. 367, c4-12)</p>
<p>《別譯雜阿含 358 經》「爾時，天神見其如是，即說偈言：『池中所生華，香氣甚馥馥，汝都不見主，云何偷花香？而汝於今者，真實得名盜，大仙汝何故，而盜於彼香？』</p> <p>比丘說偈答言：『天神汝當知，蓮華生池中，我不傷根莖，亦不偷盜取，但遠嗅香氣。以何因緣故，名為偷香</p>	<p>《雜阿含 1338 經》：「時，有天神，主此池者，語比丘言：『何以盜華？汝今便是盜香賊也！』</p> <p>爾時，比丘說偈答言：『不壞亦不奪，遠住隨嗅香，汝今何故言，我是盜香賊？』」</p> <p>(CBETA, T02, no. 99, p. 369, a13-17)</p>

<p>者？我不受此語。』」</p> <p>(CBETA, T02, no. 100, p. 490, c14-24)</p>	
--	--

由〈表十九〉可見，此類問題有待進一步探討，很難得到一個簡單的結論，來解釋為何將另一方的「偈頌(整齊的句式)」譯作長行。

本文也舉出單卷本《雜阿含 1 經》、《雜阿含 8 經》、《雜阿含 21 經》，有可能原先的譯文為句式整齊的偈頌形式，在抄經者輾轉抄寫之後，成為今天的疑似長行的形式。

單卷本《雜阿含經》仍有七首偈頌，雖然前面沒有「從後說絕」的譯語，但是這些偈頌有兩首為「整齊的句式」，而有五首似乎仍然被譯為「長行(不整齊的句式)」。<sup>177</sup>為何同一部經的兩首偈頌，「前者譯為整齊的句式、後者則否」，原因仍然有待探討。

## 七、單卷本《雜阿含經》是否出自安世高所譯

對於「單卷本《雜阿含經》的譯者為安世高」的主張，筆者並不贊同。以下簡述印順法師、自拙法師與 Paul Harrison、果暉法師的贊成意見，其次介紹許理和(Erik Zürcher)與 Nattier 的看法，最後，表達筆者的論點。

<sup>177</sup> Nattier(2008), page 18, line 30-32, 指出支婁迦讖的譯文也未譯成「偈頌」：「Related to the issue of literary vs. vernacular style is the presence or absence of verse, for in the most vernacular scriptures (those of Lokakṣema and, to a lesser extent, those of An Shigao) there are no passages in verse at all, ...」。

1989年，印順法師提出「單卷本《雜阿含經》為安世高所譯」的推論：<sup>178</sup>

「出於《增一阿含》的《舊經四十四篇》，是漢安世高所譯的。名為《雜阿含經》一卷本的二十五（今缺一）經，《出三藏記集》是『失譯』，今推定為也是安世高的譯典。如色、痛癢、思想、生死、識（二·四九六中、下），與安譯的《七處三觀經》相同。經中說到：『從移[後]說絕辭』（二·四九四上），『說是絕』（二·四九四下），『從後說絕』（二·四九五中、四九八上、下）。『從後說絕』，就是『而說偈言』，『復說偈曰』等異譯。這一特殊的譯語，在一五〇《七處三觀經》——《舊經四十四篇》中，『從後說絕』（二·八七六上、下、八七七下、八八一下、八八二上），也一再的說到。」<sup>179</sup>

印順法師同時也舉了其他例子，指證安世高類似「從後說絕」的獨特譯例：

「安世高所譯（六〇七）《道地經》，是《修行道地經》的略譯。《道地經》說到：『從後來說』，『從後縛束說』（一五·二三一上）；『從後現說』（一五·二三一中、二二二中）；『從後現譬說』，『從後說』（一五·二三一下）；『從後縛束』、『從後來結說』、『從彼[後]舍來

<sup>178</sup> 果暉法師經(2008)，27頁，提及日本學者林屋友次郎1938年的論文，主張「依翻譯詞彙、翻譯風格看來，(單卷本《雜阿含經》)應該是安世高所翻譯的」，此一主張早於印順法師。

<sup>179</sup> 印順法師(1989)，290頁6-13行。

說』（一五·二三二下）：這都是《修行道地經》『於是頌曰』的異譯，也就是『從後說絕』。」<sup>180</sup>

自拙法師(2001)與Harrison(2002)也主張單卷本《雜阿含經》極有可能是安世高所譯，不過，老師Harrison與學生自拙法師都未引用或提及印順法師的觀點。

Harrison的論證之一是此經有安世高的獨特譯語「從後說絕」，此一譯語不僅出現在單卷本《雜阿含經》，也出現在各本經錄都著錄為安世高翻譯的《七處三觀經》中。而且，單卷本《雜阿含經》在「從後說絕」之後，仍然用長行來翻譯偈頌，與《七處三觀經》用「長行來翻譯偈頌」的風格相同。Harrison也提到單卷本《雜阿含經》中的「經首語」的「聞如是」與「經末結語」的「佛說如是」也符合安世高的譯例。<sup>181</sup>(關於「經首語」與「經末結語」，經文實際上與Harrison的主張不同，詳見下文。)

自拙法師(2001)也指出此項「將偈頌翻譯為長行」的特性，她以單卷本《雜阿含1經》的偈頌為例，此處所引的經文為：

「信為種，行為水，慧為牛…如是種，一切從苦得脫。」<sup>182</sup>

<sup>180</sup> 印順法師(1989)，290頁13行--291頁14行。Harrison(2002)與自拙法師(2001)並未提及這些例子，也未引述印順法師對於單卷本《雜阿含經》的相關見解。

<sup>181</sup> Harrison(2002)，2頁21-28行。單卷本《雜阿含經》「經末結語」的探討，可以參討本文〈四、單卷本《雜阿含9經》的探討〉，標註為第20小節的經文對照閱讀。

<sup>182</sup> 此處引文及句讀為引自自拙法師(2001)，28頁14行。原《大正藏》句讀為「信為種。行為水。慧為牛。慚為犁。心為斲。意為金。身守口守食為壘。至誠治不止為竟。精進不舍槁行行為安隱。行不復還已行無有憂。如是已種

對應的《雜阿含 98 經》經文為：

「信心為種子，苦行為時雨，智慧為時軛…如是耕田者，不還受諸有。」<sup>183</sup>

自拙法師指出，在對應的《雜阿含 98 經》與《別譯雜阿含 264 經》都譯為整齊的五言偈頌，唯獨單卷本《雜阿含 1 經》的翻譯每句的字數參差不齊。文中又引單卷本《雜阿含 4 經》與《雜阿含 8 經》為例（《雜阿含 4 經》沒有「從後說絕」的譯詞），經文似乎是譯為五言或七言的一般偈頌形式，但是，譯文最後卻轉為字數不整齊的譯句。<sup>184</sup>

自拙法師認為單卷本《雜阿含經》極有可能是安世高的翻譯，她列舉了數項理由，如：II.1 雙音詞的使用。II.2 代表複數

從是致甘露。如是種一切從苦得脫」（CBETA, T02, no. 101, p. 493, a19-23），筆者所標的句讀為：「信為種，行為水；慧為牛，慚為犁；心為斲，意為金。身守口，守食為壟；至誠治，不止為竟。精進不舍福，行行為安隱；行不復還，已行無有憂。如是已種，從是致甘露；如是種一切，從苦得脫」（CBETA, T02, no. 101, p. 493, a19-23）

<sup>183</sup> 此處引文及句讀為引自自拙法師(2001)，28 頁 16 行。《別譯雜阿含 264 經》對應的經文為：「吾以信為種，諸善為良田；精進為調牛，智慧為軛輻；慚愧為犁具，念為御耕者；身口意調順，持戒為鞅子；耕去煩惱穢，甘雨隨時降；芸耨為善心，大獲善苗稼；趣向安隱處，可以剋永安；吾所耕如是，故得甘露果；超昇離三界，不來入諸有」（CBETA, T02, no. 100, p. 466, b28-c7），翻譯為整齊的五言偈頌。

<sup>184</sup> 自拙法師(2001)，28 頁 17-18 行。"Moreover, although some translations seem to be in five or seven words, normally likely to be verses, they change the number of words at the end."

代名詞的用字種類減少。II.3 「也」、「為」的用詞。(13-27 頁)以及 III.1 譯文的風格。III.2 類似印度語系的句型。III.3 特殊譯語。III.4 譯文的比對。(27-49 頁)其中「將偈頌譯為長行」被列為 III.1 的特性。筆者以為，除了 III.4 需要更多的篇幅作討論以外，其他幾項特點，應該是整個時期的特徵，似乎尚不足以坐實「某經確是安世高所譯」的推論，這樣的運用勢必要接受更多的考驗。<sup>185</sup> 至於 III.1 及 III.3 的主張，本文已經作了討論，將在下文中再作一次總結。

果暉法師引用林屋友次郎的論文：「在道安之後、僧祐之前的時期中，已可確知一卷雜阿含已經被匯集成冊的一說。而現存的一卷雜阿含的 27 經，即是削減了〈安公古譯經錄〉<sup>186</sup> 中 25 經的《署杜乘披羅門經》，而另加上《七處三觀經》、《觀身經》、《四婦經》編纂而成的。」果暉法師認為後二經即是來自《出三藏記集》〈續撰失譯雜經錄〉《四婦因緣經》與《九道觀身經》。<sup>187</sup>

果暉法師雖然沒有明確表示他贊成或反對此一見解，但是他僅僅引述贊成意見，而未明白敘述他反對「單卷本《雜阿含經》為安世高所譯」，在此筆者假設他是贊同此項主張。

<sup>185</sup> 請參考方一新、高列過(2003 & 2007)，方一新(2004, 2008a & 2008b)，梁曉虹(1996)，許理和著、顧滿林譯(2001)，顧滿林譯(2002)，史光輝(2005)，曹廣順、遇笑容，(1998 & 2000)。

<sup>186</sup> 〈安公古譯經錄〉應屬筆誤，正確的陳述應該是：《出三藏記集》〈新安公古異經錄〉(CBETA, T55, no. 2145, p. 16, a20-b19)。

<sup>187</sup> 果暉法師，(2008)，27 頁。《出三藏記集》〈新集續撰失譯雜經錄〉「四婦因緣經一卷(舊錄所載)」（CBETA, T55, no. 2145, p. 34, c4）。「九道觀身經一卷」（CBETA, T55, no. 2145, p. 36, c6）。

Nattier 並不贊同此一主張，她引述 Zürcher(1991)的論文：

「如同 Zürcher 所指出的，可信的安世高譯經當中從未譯為詩偈，有些在印度語系為偈頌的經文被安世高譯為長行，即使在他使用『從後說絕』的譯詞之後，仍然『將偈頌譯為長行』。

Zürcher 描述安世高為不接受漢文(詩)的格式，甚至認為安世高有可能對漢詩的格式不熟悉。」<sup>188</sup>

Zürcher(1991) 意指「判為安世高所譯的經文」，由文意可以知道他此文並未包含單卷本《雜阿含經》，在此文最後所列的安世高譯經，也未包含單卷本《雜阿含經》。單卷本《雜阿含 26 經》在「從後說絕」的經文之後，譯為整齊的「四言五句」偈頌形式；單卷本《雜阿含 1 經》的一首偈頌也譯為「三言六句」的形式，<sup>189</sup> 這兩個例子可以作為反證，指出「可信的安世高譯經當中從未譯為詩偈」這一敘述並不正確。

Nattier 主張除了《雜阿含 9 經》與《雜阿含 10 經》之外，可以暫時把單卷本《雜阿含經》作為安世高的後人所譯。<sup>190</sup>

筆者基於下列五項考量，不贊同「單卷本《雜阿含經》為安世高所譯」的主張：

1. 道安法師並未把 25 部單經或一卷本《雜阿含經》列為安世高所譯。
2. 經錄的記載。

<sup>188</sup> Nattier (2008), 44 頁, 12-16 行。

<sup>189</sup> 此一「三言六句」的譯文，為《雜阿含 1 經》「信為種，行為水，慧為牛，慚為犁，心為鄧，意為金」(CBETA, T02, no. 101, p. 493, a19-20)，此偈與巴利《小部尼柯耶》《經集》77 偈相當。

<sup>190</sup> Nattier (2008), page 68, line 7-12.

3. 單卷本《雜阿含經》的翻譯風格並不一致。
4. 單卷本《雜阿含經》並未完全把偈頌翻譯成長行。
5. 「經首語」、「經末結語」與部分譯詞並不一致。

筆者以為，單卷本《雜阿含經》有可能是將不同團隊的譯經編纂在一起的合集，各經的譯經年代有可能不在同一世代。<sup>191</sup> 這樣的猜測，仍然有待教界長老與學界先進的指正。

以下依次敘述五項反對理由。

### 1. 道安法師的《綜理眾經目錄》

如同 Harrison (2002) 所說的，如果單卷本《雜阿含經》是安世高所譯的話，極有可能道安法師的《綜理眾經目錄》就會提到此經，而且至少會加上一句『似世高撰也』。<sup>192</sup>

Nattier 也有類似的看法：道安法師如此尊崇安世高，如果從譯文風格與譯詞的相似性可以推斷為安世高所譯，他必定會如此紀錄。<sup>193</sup>

<sup>191</sup> 筆者的意思是譯經年代的差距有可能超過三十年，這是筆者的猜測，並無確切的文證。

<sup>192</sup> Harrison (2002), 2 頁 28-32 行。例如，《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 6, b6) 有「安公云『似世高撰也』」的按語。

<sup>193</sup> Nattier (2008), page 67, line 22-24: “*Daoan was quite capable of making tentative attributions on the basis of style. That he did not do so here may well be an indication that he knew these sutras were not An Shigao's work, despite their stylistic similarity to his translations.* 道安法師有足夠的能力依譯文風格來判定可能的譯者，他未如此做的原因非常可能是顯示他認為，單卷本《雜阿含經》不是安世高的翻譯，即使譯文如此與安世高的風格近似。

筆者以為，道安法師既未登錄單卷本《雜阿含經》為安世高所譯，也未品題為『似世高撰也』，有可能是道安法師知道單卷本《雜阿含經》並非安世高所譯。

## 2. 經錄的記載

從現存的經錄來看，《出三藏記集》〈新安公古異經錄〉與費長房《歷代三寶紀》的記載，與單卷本《雜阿含經》有不尋常的「巧合」。<sup>194</sup>〈新安公古異經錄〉自「色比丘念本起經一卷」以下，一直到「說人自說人骨不知腐經一卷」，共 25 經，僧祐在此有一重要按語：

「安公云：『上四十五經出《雜阿含》』。祐校此《雜阿含》唯有二十五經，而注作四十五，斯豈傳寫筆散重畫致謬歟？夫晉記之變三豕，魯史之溫五門，古賢其猶病諸，況傭寫之人哉？」<sup>195</sup>

從《出三藏記集》解讀，僧祐僅判讀此 25 經出自《雜阿含經》(不是指，單卷本《雜阿含經》，因為 25 經包含了「署杜乘披羅門經」)，而道安法師卻說「上四十五經出《雜阿含》」，懷疑是出自抄寫訛誤，將「二十五」因重畫或筆頭散開的錯筆而誤作「四十五」。

依〈新安公古異經錄〉序文，「觀其存篇古今可辯，或無別名題，取經語以為目」，可以知道有部分經文本無經題，道安法師撮取經語作為「經名」。以《出三藏記集》文例，雖然有「舊

<sup>194</sup> 此段單卷本《雜阿含經》與經錄的對應關係，為來自果暉法師論文的啓發，請參考果暉法師，(2008)，27 頁。

<sup>195</sup> 《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 16, a20-b19)。

錄」登錄，如未親見經文，必定予以註記，如卷 4〈新集續撰失譯雜經錄〉「條新撰目錄闕經，未見經文者如左」，<sup>196</sup> 所以此二十五部與今本《雜阿含經》巧合的譯經，應該是僧祐法師親見其經文。而「雜阿含經一卷(舊錄所載)」正登錄在「闕經」之中。<sup>197</sup> 請參考〈表二十〉。

費長房《歷代三寶紀》也有類似的記載，在卷 14《歷代三寶紀》「小乘修多羅失譯錄第二」登錄有類似的經典，<sup>198</sup> 請參考〈表二十一〉。從對照表可以看出，新的登錄「披羅門」已改作較常用的「婆羅門」，《出三藏記集》原有的《爪頭土經》、《有三方便經》、《四意止經》並未在此處出現；在《有五力經》與《不聞者類相聚經》有《出三藏記集》所無的《道有比丘經》；《無上釋為故世在人中經》應該是《出三藏記集》的《天上釋為故世在人中經》，只是「天」字誤抄為「无」字，而成為「無上釋」的奇怪詞彙。

由《歷代三寶紀》卷 14 卷首序文，應該可以推定上述的 21 經<sup>199</sup>，是出自實際的編收經典，而非轉抄舊錄：

<sup>196</sup> 《出三藏記集》(CBETA, T55, no. 2145, p. 32, a3)。

<sup>197</sup> 《出三藏記集》卷 4：「雜阿含經一卷(舊錄所載)」(CBETA, T55, no. 2145, p. 36, a6)。《出三藏記集》卷 4：「右合四百六十部，凡六百七十五卷，詳按群錄，名數已定，並未見其本。」(CBETA, T55, no. 2145, p. 37, b13-14)。

<sup>198</sup> 《歷代三寶紀》(CBETA, T49, no. 2034, p. 118, a14-b3)。

<sup>199</sup> 此 21 經為，單卷本《雜阿含經》27 經，扣除「27 七處三觀經」、「9 觀身經」、「10 四婦經」為祐錄的 24 經(加上《雜阿含經》所無的「署杜乘披羅門經」，即是安公所云的 25 經)，《歷代三寶紀》少了《爪頭土經》、《有三方便經》、《四意止經》三經，所以成為 21 經。

「粗計其省，紙出一萬、經向二千。今之編收大部別卷，檢非流出者，總有五百二十五部，都合一千七百一十二卷，集為小乘入藏正目。」<sup>200</sup>

同時，《歷代三寶紀》卷 5(譯經魏吳)登錄有「雜阿含經一卷」。<sup>201</sup>

法經的《眾經目錄》也有相同的現象，一方面列有相同的 21 部經名，<sup>202</sup>另一方面也列了失譯人名的「雜阿含經一卷」與「雜阿含三十章經一卷」<sup>203</sup>。

值得注意的是，慧琳《一切經音義》卷 54，列有「不自守意經」<sup>204</sup>、「馬有三相經、馬有八態經」<sup>205</sup>的音義，其次是「單卷本《雜阿含經》」，除了「馬有三相經」只列經名而沒有音義之外，其他三經都是引自玄應的音義。「不自守意經」、「馬有三相經」、「馬有八態經」在《出三藏記集》中，是同一卷而排在對應的 24 經之前的經，此 24 經並未在《出三藏記集》中有音義的解說，似乎這個區塊的音義，已經被「雜阿含經音義」取代。

<sup>206</sup>

在靜泰《眾經目錄》(約西元 665 年)，此 24 經已被列為缺本，<sup>207</sup>而單卷本《雜阿含經》則登錄有 21 紙。<sup>208</sup>

<sup>200</sup> 《歷代三寶紀》(CBETA, T49, no. 2034, p. 115, b18-21)。

<sup>201</sup> 《歷代三寶紀》(CBETA, T49, no. 2034, p. 61, a10)。

<sup>202</sup> 《眾經目錄》(CBETA, T55, no. 2146, p. 132, b11-c4)。

<sup>203</sup> 《眾經目錄》(CBETA, T55, no. 2146, p. 130, a11-12)。

<sup>204</sup> 《一切經音義》(CBETA, T54, no. 2128, p. 664, c14)。

<sup>205</sup> 《一切經音義》(CBETA, T54, no. 2128, p. 664, c19-20)。

<sup>206</sup> 《一切經音義》(CBETA, T54, no. 2128, p. 668, a13-b2)。

<sup>207</sup> 《眾經目錄》(CBETA, T55, no. 2148, p. 216, c10-p. 217, a2)。

第一次著錄這 24 經與單卷《雜阿含經》相同的是智昇的《開元釋教錄》：

「(『色比丘念』下二十五經，安公云『並出雜阿含』，今尋藏中單卷《雜阿含》內，並有此經，多是後人合之成卷。)」<sup>209</sup>

從道安法師的《綜理眾經目錄》(約西元 384 年)，經僧祐的《出三藏記集》(約西元 514 年)、法經的《眾經目錄》(約西元 594 年)、費長房的《歷代三寶紀》(約西元 597 年)，直到智昇的《開元釋教錄》(約西元 730 年)才揭露這些失譯的 24 經，其實就搜集在單卷本《雜阿含經》之中。為何長達近 350 年，各本經錄，一邊是失譯的 24 部單經，另一邊是失譯的單卷本《雜阿含經》，兩者有將近 80% 的相似度，卻沒有人指出這是「重複」的譯經？

這一現象有兩種可能的成因，一是在智昇《開元釋教錄》之前的經錄編者疏忽，未發現此 24 部單經，其實已收錄在單卷本《雜阿含經》之中。(法經《眾經目錄》卷 4 的體例為標出「別生經」，但是並未指出此點。<sup>210</sup>靜泰《眾經目錄》卷二列出「小乘重翻經」，也未特別指出此處的重複出經。<sup>211</sup>)另一種可能是，此

<sup>208</sup> 《眾經目錄》(CBETA, T55, no. 2148, p. 195, b23)。

<sup>209</sup> 《開元釋教錄》(CBETA, T55, no. 2154, p. 486, a6)。

<sup>210</sup> 《眾經目錄》卷 4：「右一百二十八經出雜阿含經。」(CBETA, T55, no. 2146, p. 136, a15)。

<sup>211</sup> 《眾經目錄》卷 2：「七處三觀經一卷(或二卷十六紙) 後漢世安世高譯；九橫經一卷(二紙) 後漢世安世高譯；八正道經一卷(二紙) 後漢世安世高

24 經可能在靜泰《眾經目錄》之前，被輯入作為原先未見其本的單卷《雜阿含經》，造成原先缺本的成為存世版本，原先有本的反而成為缺本。

筆者支持後一種可能，也就是推測單卷本《雜阿含經》可能出自「合集」，而不是同一個團體的翻譯成果。

<表二十>單卷本《雜阿含經》與〈新集安公古異經錄〉經名的對照表

經號(單卷本《雜阿含經》)	內容(單卷本《雜阿含經》)	經名(新集安公古異經錄)
1	佛亦犁亦種，佛在拘薩國	佛在拘薩國經
2	生聞披羅門經	生聞披羅門經一卷(舊錄云生聞梵志經)
3	有[阿-可+桑][阿-可+(曷-人+义)]闍壯年婆羅門	有[阿-可+桑]竭經
4	四意止，佛在優墮羅國	佛在優墮國經

譯；五陰譬喻經一卷(一名水沫所漂經二紙) 後漢安世高譯；轉法輪經一卷(十紙失本) 後漢安世高譯；聖法印經一卷(二紙) 晉元康年竺法護譯；雜阿含經一卷(二十一紙)；不自守意經一卷(一名自守亦名一自守意一紙)；戒德香經一卷(二紙)；比丘聽施經一卷(一名聽施比丘經三紙)；馬有三相經一卷(二紙)；馬有八態譬人經一卷(一名馬有八弊惡態經二紙)；比丘避女惡名欲自殺經一卷(三紙)；戒相應法經一卷(二紙)；禪行三十七品經一卷(二紙)；右十五經並是雜阿含別品異譯」(CBETA, T55, no. 2148, p. 195, b17-c4)。

5	自梵	是時自梵守經
6	治生有三方便	有三方便經(舊錄云三方便經)
7	婆羅門名為不信重	披羅門不信重經
8	佛告舍利弗	佛告舍日經
9	觀身	---
10	四婦	《出三藏記集》卷4：「四婦因緣經一卷(舊錄所載)」(CBETA, T55, no. 2145, p. 34, c4)
11	取其骨藏之，不腐不消不滅	說人自說人骨不知腐經
12	色，比丘念本起苦	色比丘念本起經
13	惡從何所起，善從何所起	佛說善惡意經
14	四意止	四意止經一卷(舊錄云四意止本行經)
15	比丘一法，為一法相	比丘一法相經
16	有二力	有二力本經
17	有三力	有三力經
18	有四力	有四力經
19	人有五力	人有五力經
20	諸不聞者，不聞俱相類相聚	不聞者類相聚經一卷(舊錄云類相聚經)
21	天上釋為故世在人中	天上釋為故世在人中經

22	以爪甲頭取土	爪頭土經
23	身為無有反復	身為無有反復經
24	師子畜生王	師子畜生王經
25	阿遯輪子婆羅門	阿須倫子披羅門經
26	婆羅門子名不侵行	披羅門子名不侵經
---		署杜乘披羅門經
27	佛說七處三觀經(經題)	《出三藏記集》卷 2 : 「七處三觀經二卷」 (CBETA, T55, no. 2145, p. 6, a10) 《出三藏記集》卷 4 : 「七處三觀經一卷(異 出抄雜阿含)」 (CBETA, T55, no. 2145, p. 30, b2)

〈表二十一〉單卷本《雜阿含經》與〈新集安公古異經錄〉、《歷代三寶紀》經名的對照表

依《出三藏記集》 〈新集安公古異經 錄〉次序排列	可能的《雜阿含經》 對應經典	費長房《歷代三 寶紀》
色比丘念本起經	12	色比丘念本起經
佛說善惡意經	13	善惡意經
比丘一法相經	15	比丘一法相續經
有二力本經	16	有二力本經

有三力經	17	有三力經
有四力經	18	有四力經
人有五力經	19	有五力經
---	---	道有比丘經
不聞者類相聚經(舊錄 云類相聚經)	20	不聞者類相聚經
天上釋為故世在人中 經	21	無上釋為故世在 人中經
爪頭土經	22	---
身為無有反復經	23	身為無有反復經
師子畜生王經	24	師子畜生王經
阿須倫子披羅門經	25	阿須倫子婆羅門 經
披羅門子名不侵經	26	婆羅門子名不侵 經
生聞披羅門經(舊錄云 生聞梵志經)	2	生聞婆羅門經 (一云生門梵志 經)
有[阿-可+桑]竭經	3	有[阿-可+桑]竭 經
署杜乘披羅門經	---	署杜乘婆羅門經
佛在拘薩國經	1	佛在拘薩國經
佛在優墮國經	4	佛在優墮國經
是時自梵守經	5	是時自梵守經
有三方便經(舊錄云三	6	---

方便經)		
披羅門不信重經	7	婆羅門不信重經
佛告舍日經	8	佛告舍日經
四意止經(舊錄云四意止本行經)	14	---
說人自說人骨不知腐經	11	說人自說人骨不知腐經

### 3. 單卷本《雜阿含經》的翻譯風格不一致

自拙法師將單卷本《雜阿含經》的各部經分別判讀為「漢語風格、笨拙但可讀、笨拙而難以辨讀、混亂而無法辨讀」四類。

<sup>212</sup> 請參考〈表二十二〉。

同一組翻譯團隊，將經文翻譯成四種通順度差異極大的文體，這是很難給予合理解釋的現象。

〈表二十二〉 單卷本《雜阿含經》譯文的通暢程度

翻譯文體通暢度的分類	單卷本《雜阿含 9 經》的經號	此一通暢程度的總經數
漢語風格	10, 11, 18, 19, 23	5
笨拙但可讀	3, 6, 8, 12, 13, 17, 18, 24, 26	9
笨拙而難以	2, 5, 7, 14, 15, 16, 20, 21, 22,	10

<sup>212</sup> 自拙法師(2001), 15 頁, 原表為英文, 如有誤譯, 應為筆者的文責。《雜阿含 18 經》在此表分別出現在「中文格式」與「笨拙但可讀」兩個分類之中, 所以總經數成為 28 經, 而非原本的 27 經, 這應該不是自拙法師的原意。

辨讀	25	
混亂而無法辨讀	1, 4, 9, 27	4

### 4. 單卷本《雜阿含經》並未完全把偈頌翻譯為長行

如果前文指出, 部分學者將「偈頌譯為長行」的特性作為安世高譯文的風格, 即使接受此項建議, 單卷本《雜阿含經》也未完全符合此一特性。

例如, 單卷本《雜阿含 26 經》在「從後說絕」之後, 是整齊的五言四句的句式; 單卷本《雜阿含 1 經》相當於《經集》77, 78, 79 偈的三首偈頌, 可以被解讀為句式整齊的偈頌。單卷本《雜阿含 7 經》第一首偈頌也可以判讀為句式整齊的譯法。

實際上, 《七處三觀經(43)》在「從後說絕」之後, 是譯成「四言四句」的整齊句式。

「從後說絕: 『欲見明者, 當樂聞經, 亦除垢慳, 是名為信。』」<sup>213</sup>

所以, 依邏輯來看, 單卷本《雜阿含經》與《七處三觀經》都有將偈頌譯為「整齊句式」的例子, 《雜阿含經》與《別譯雜阿含經》也有將對方的「偈頌」譯作「長行」的例子, 將「偈頌譯為長行」此一特性作為「安世高譯經」的論證, 有待進一步斟酌。

### 5. 「經首語」、「經末結語」與部分譯詞並不一致

<sup>213</sup> 《七處三觀經》(CBETA, T02, no. 150A, p. 881, c27-29)。

當然，主張本經為安世高所譯的最有力證據為「從後說絕」的這句譯語，僅僅出現在《七處三觀經》，而此經為安世高所譯。但是，除了接受正面的證據之外，也應檢驗反面的文證。

以「經末結語」而言，雖然有二十三經都有類似「佛說如是」的「經末結語」，但是也有單卷本《雜阿含 9 經》、《雜阿含 10 經》、《雜阿含 13 經》、《雜阿含 14 經》、《雜阿含 17 經》、《雜阿含 20 經》與眾不同。其中《雜阿含 9 經》為「比丘跪拜受教如是」，《雜阿含 10 經》作「佛說如是，比丘受歡喜」，《雜阿含 13 經》為「佛言，我所說善惡意如是」，《雜阿含 14 經》作「佛說如是四意止，佛弟子當為受行，精進為得道」，《雜阿含 20 經》無「經末結語」。其中以《雜阿含 9 經》與《雜阿含 13 經》的「經末結語」，在大正藏都是獨一無二的。如果單一譯者傾向於將「經末結語」譯為一致格式的話，顯然單卷本《雜阿含經》的二十七部經不是來自同一譯者。

其次，考量每一單經的「經首語」，第 27 經，先有經題《佛說七處三觀經》，接著才是「聞如是，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園」，<sup>214</sup> 卷末結語為「佛說如是，比丘歡喜受」，<sup>215</sup> 顯得與其他各經都不相同，應該是從別處編入，而不屬於單卷本《雜阿含經》。在本經的「經首語」大部分都是「聞如是，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園」，<sup>216</sup> 而《雜阿含 12 經》卻是「聞如是，一時佛在舍衛國，行在祇樹須達園」，<sup>217</sup> 與一般的譯詞「祇樹給孤

<sup>214</sup> 《雜阿含經》(CBETA, T02, no. 101, p. 498, c20)。

<sup>215</sup> 《雜阿含經》(CBETA, T02, no. 101, p. 499, b28-29)。

<sup>216</sup> 共有 16 經：2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 19, 20, 21, 23, 27 等經。

<sup>217</sup> 《雜阿含經》(CBETA, T02, no. 101, p. 496, b22-23)。

獨園」不同。另外，17, 18, 22, 24 經也譯為與其他經不同的「一時佛在舍衛國，行在祇樹給孤獨園」。<sup>218</sup>

其他譯詞差異，例如四念處的譯語，在《雜阿含 4 經》為「痛、意、法亦如是」<sup>219</sup>，在《雜阿含 14 經》則為「痛癢」。<sup>220</sup> 在聞法信受後的歸依，《雜阿含 2 經》作「生聞婆羅門從座起，持頭面著佛足下，從今為歸佛持戒」，《雜阿含 7 經》為「便不信重從座起，頭面著佛足下禮已覺：『已覺為愚、為癡...，從今自悔過本守，自歸佛、自歸法、自歸比丘僧守本。』」，《雜阿含 25 經》「婆羅門便自歸佛」。頂禮佛足的譯文，《雜阿含 1 經》為「持頭面著佛足作禮」，《雜阿含 2 經》作「持頭面著佛足下」，《雜阿含 3 經》「持頭面著佛足禮」，《雜阿含 5 經》「為佛足下禮」，《雜阿含 7 經》「頭面著佛足下」，《雜阿含 25 經》「為持頭面著足」，《雜阿含 26 經》「持頭面著佛足下」，各自譯語大同而小異。

如果「從後說絕」可以作為「單卷本《雜阿含經》為安世高所譯」的有力證詞，那麼，「經末結語」、「經首語」、「其他譯詞」的不一致，是否可以作為論證來判讀此經的現貌(即使剔除《雜阿含 9 經》、《雜阿含 10 經》、《雜阿含 27 經》三經不計)，並非出自同一譯者或翻譯團隊？

<sup>218</sup> 《雜阿含經》(CBETA, T02, no. 101, p. 497, a26-27)。

<sup>219</sup> 《雜阿含經》(CBETA, T02, no. 101, p. 494, a24-25)。

<sup>220</sup> 《雜阿含經》(CBETA, T02, no. 101, p. 496, c17)。

筆者認為，要主張「單卷本《雜阿含經》為安世高所譯」，論主必須提出更多的正面文證，同時，也要能提出令人信服的論點來回應反方的意見。

## 八、結語

基於本文第七節的陳述，筆者認為「單卷本《雜阿含經》為安世高所譯」的論點，仍需更多的正面文證，與適當回應反對者的論點。

自拙法師此篇論文雖是碩士學位論文，但是之前先有 Harrison(2002) 引介，之後又在我的師友之間廣為傳播；此篇論文將「漢譯佛典語言學」與「漢、巴(梵)對照研究」的成果，運用在「單卷本《雜阿含經》的譯者與此經的部派歸屬」等議題上，應該是這一領域中開拓性的重要論文，本文謹基於向 Harrison 教授與自拙法師致敬的前提下，向兩位執經請益。

## 九、謝詞

承蒙無著比丘提供 Harrison (2002) 與自拙法師(2001) 兩篇論文，讓筆者撰寫本文時有更紮實的學術論文當作諍友。雖然筆者並未完全接受此兩篇論文的見解，但是，他們與 Nattier(2008) 仍然是本文倚賴最多的論文。

論文評審老師指出《中阿含 148 經》的後段與偈頌為單卷本《雜阿含 3 經》的對應經典，此一提醒，填補筆者的疏漏之處，也為此經偈頌的判讀提供另一可靠的佐證而能更正筆者初稿的誤判。在此向匿名的審稿老師致謝。

筆者同時也感謝白瑞德教授與無著比丘提供兩位合作的〈四部尼柯耶對應經典目錄—對赤沼善智《互照錄》的訂正〉，此目錄雖然尚未發表，仍然是我最有效率的工具書，省下筆者來回反覆對照經文的時間，此目錄中有許多珍貴的梵文殘卷與藏文佛典的對照資料，可惜筆者尚無能力參考此部分的資料。

長老菩提比丘(Bhikkhu Bodhi)也提供 AN 5.31 五首偈頌的英譯，讓筆者能正確地掌握此五首偈頌的文意，感謝長老在百忙之中提供此項協助。

筆者也要向中華電子佛典協會(CBETA) 與福嚴精舍及印順文教基金會全體工作人員致謝，沒有 CBETA 提供的全面而高效率的電子資料與工具，本文勢必無法完成必要的資料核對，也無法讓本文的部分構想成型；而後者所提供的《印順法師佛學著作集》的光碟，讓筆者能夠更有效率地檢索與引用印順法師的著作。

本文執筆期間，筆者經常出入福嚴佛學院與法鼓山佛教學院的圖書館，查閱《乾隆大藏經》、《金版高麗大藏經》、北京版《中華大藏經》、《趙城金藏》、《房山石經》、《大正藏》，以及期刊如《佛學研究評論》(Buddhist Studies Review)，巴利文獻如 PTS 五部《尼柯耶》。感謝院方及常住慈悲，讓筆者能就近參考這些重要佛教文獻。其中 Harrison (2002) 與自拙法師(2001) 兩篇論文的影印本為來自法鼓山圖書館，Nattier(2008) 的影印本為來自福嚴佛學院圖書館。

## 縮寫:

(中文經典引文依照《大正藏》編號，巴利經典引文依照《PTS》版本編號，第一個數目字表示經號，然後依卷數，頁次及行次標示。)

- AN 增支部尼柯耶 *Aṅguttara-nikāya*  
 DA 長阿含 *Dirgha-āgama*  
 DN 長部尼柯耶 *Dīgha-nikāya*  
 EA 增一阿含 *Ekottarika-āgama*  
 MA 中阿含 *Madhyama-āgama*  
 MN 中部尼柯耶 *Majjhima-nikāya*  
 SA 雜阿含 *Samyukta-āgama* (at T 99)  
 SA<sup>2</sup> 別譯雜阿含'other' *Samyukta-āgama* (at T 100)  
 SN 相應部尼柯耶 *Samyutta-nikāya*  
 Snp 經集 *Sutta-nipata*  
 T Taishō 大正藏，後面的阿拉伯數字代表經號，例如 T7 代表《大正藏》經號第 7 號法顯譯《大般涅槃經》(CBETA, T01, no. 7, p. 191, b)

## 參考書目

### 一 佛教經典與工具書

《趙城金藏》，(2008)，北京圖書館出版社，北京，中國，照相製版本。

《金版高麗大藏經》，(2004)，中國，宗教文化出版社，全國圖書館文獻縮微複製中心。

《中華大藏經》，(1987)，北京市，中國中華書局。

《房山石經》，(1989)，北京市，中國佛教協會。

《大正新修大藏經》，(1983)，台北市，新文豐出版公司。

《佛光大藏經》《阿含藏》，(1983)，台北市，佛光出版社。

《CBETA 電子佛典集成》，(2008)，台北市，中華電子佛典協會(CBETA)

*Samyutta-Nikāya*, (1973), Pāli Text Society, London, UK.

*Sutta-Nipāta*, (1990), Pāli Text Society, Oxford, UK.

Vipassana Research Institute, *CSCD*, version 3, Dhammagiri, India.

Dauids, T. W. Rhys and Stede, William, (1925), *Pali-English*

*Dictionary* (PED), Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

*Anguttara- Nikāya*, (1973), Pāli Text Society, London, UK.

### 二 中國經典著作

朱熹，《詩集傳》，台灣學生書局，1970年影印初版，台北市。

朱熹，《四書章句集注》，台灣商務印書館，1968年臺一版，台北市。

### 三 英文或英文著作翻譯

Anālayo, Bhikkhu, and Bucknell Roderick S., (2006), 'Correspondence Table for Parallels to the Discourses of the Majjhima Nikaya: Toward a Revision of Akanuma's Comparative Catalogue', *Journal*

- of the Centre for Buddhist Studies*, Sri Lanka, Volume IV, pp. 215-243.
- Anālayo, Bhikkhu, and Bucknell Roderick S., (Draft, 2008), 'Correspondence Table for Four Nikayas: Toward a Revision of Akanuma's Comparative Catalogue'.
- Anālayo, Bhikkhu, (2008a), 'Reflections on Comparative Āgama Studies', *Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies*, vol. 21, page 3-21, Taipei.
- Anālayo, Bhikkhu, (2008b), 'The Development of the Pāli Udāna Collection, 巴利《優陀那》的結集, 第二屆巴利學與佛教學術研討會, Nan-Hwa University Pāli Research Center, Taiwan.
- Anālayo, Bhikkhu, (2010), 'The Influence of Commentarial Exegesis on the Transmission of Āgama Literature', *Translating Buddhist Chinese, Problems and Perspects, (East Asia Intercultural Studies 3)*, pp. 1-20, K. Meisig(ed.), Wiesbaden, Germany: Harrassowitz.
- Bodhi, Bhikkhu, (2000), *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom Publication.
- Harrison, Paul, (2002), *Another Addition to the An Shigao Corpus? Preliminary Notes on an Early Chinese Saṃyuktāgama Translation, Early Buddhism and Abhidharma Thought*, page 1-32, The Sekurabe Ronshu Committee (ed.), Kyoto, Japan.
- Nattier, Jan, (2008), *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations, Texts from the Eastern Han 東漢 and Three Kingdoms 三國 Periods*, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica X, The International Research Institute for Advanced Buddhology,

- Soka University, Tokyo, Japan.
- Norman, K. R., (1995), *The Group Discourses II*, PTS, Oxford, UK.
- Nyannamoli, Bhikkhu and Bodhi, Bhikkhu, (1999), *Numerical Discourses of the Buddha, An Anthology of Suttas from the Aṅguttara Nikāya*, Lanham, Maryland: AltaMira Press.
- Zürcher, Erik, (1991), 'A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts', in Koichi Shinohara and Gregory Schopen eds, *From Benares to Beijing: Essays on Buddhism and Chinese Religion in Honour of Prof. Jan Yün-hua*, Mosaic, Oakville, Ontario, pp. 277-300.
- 釋自拙, (Lin, Yueh-Mei), (2001), *A Study on the Anthology Za Ahan Jing (T101), Centered on its Linguistic Features, Authorship and School*, Master Degree Thesis, University of Canterbury.
- 三 中文著作
- 印順法師, (1968), 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》, 台北市, 正聞出版社。
- 印順法師, (1978), 《原始佛教聖典之集成》, 台北市, 正聞出版社。
- 印順法師, (1983, 1994), 《雜阿含經論會編》, 台北市, 正聞出版社, 民國七十二年九月初版, 民國八十三年二月再版。
- 印順法師, (1989), 《華雨集》第三冊, 新竹縣, 正聞出版社。
- 惠敏法師, (1988), 〈《月喻經》的研究——以《瑜伽師地論》有關部份爲主〉, 《中華佛學學報》第二期, 143-155 頁, 台北市, 中華佛學研究所。

- 果暉法師，(2008)，〈安世高譯經的考察〉，《第三屆漢文佛典語言學國際學術研討會論文》，1-34 頁，台北，法鼓佛教學院。
- 無著比丘，(2006)，〈巴利口誦傳統的形式與功能〉，《第一屆巴利學與佛教學術研討會》，南華大學，嘉義縣。
- 無著比丘，(2007a)，〈《中阿含》比較研究摘要〉，《福嚴佛學研究》第二期，1-56 頁，新竹市，福嚴佛學院。
- 無著比丘，(2007b)，〈他山之石可以攻錯〉(I)，《正觀》第42期，115-134頁，南投縣，正觀雜誌社。(‘Some Pali Discourses in the Light of Their Chinese Parallel’, *Buddhist Studies Review*, 22.1 (2005) page 1-14, London, UK.)。
- 無著比丘，(2007c)，〈他山之石可以攻錯〉(II)，《正觀》第43期，115-134頁，南投縣，正觀雜誌社。(‘Some Pali Discourses in the Light of Their Chinese Parallel’, *Buddhist Studies Review*, 22.2 (2005) page 93-105, London, UK.)
- 無著比丘，(2008b)，〈《優陀那》的結集〉，《第二屆巴利學與佛教學術研討會》，台北縣中和市，放生寺，嘉義縣南華大學協辦。
- 無著比丘，(2009)，〈註釋書對阿含經文的影響〉，《正觀》第48期，頁，南投縣，正觀雜誌社。
- 馬毛朋，(2009)，〈「《詩經》是押韻的」是從未得到證明的假說嗎？--與李書嫻、麥耘商榷〉，《中國語言學》第三輯，北京大學出版社，北京市，中國。
- 方廣錫，(2006)，《中國寫本大藏經研究》，上海古籍出版社，上海，中國。

- 方一新、高列過，(2003)，〈《分別功德論》翻譯年代初探〉，《浙江大學學報》2003年第5期，浙江，中國。
- 方一新、高列過，(2007)，〈題安世高譯《佛說寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》考辨〉，《漢語史研究集刊》第10輯，pp. 345-373，巴蜀書社。
- 方一新，(2004)，〈《太子慕魄經》非安譯辨〉，《第二屆漢文佛典語言學國際研討會論文集》，長沙市，中國。
- 方一新，(2008a)，〈《佛說奈女祇域因緣經》翻譯年代考辨〉，《漢語史學報》第7輯，pp. 238-261，浙江大學漢語史研究中心，上海教育出版社。
- 方一新，(2008b)，〈從佛教詞語及慣用語看《分別功德論》〉，《第三屆漢文佛典語言學國際學術研討會》，政治大學，法鼓佛教學院合辦，台北，台灣。
- 丁邦新，(2008)，〈七言詩的起源〉，《中國語言學論文集》592-597頁，北京，中國，中華書局。
- 段玉裁，《說文解字注》，王進祥注音，(1985)，《漢京文化事業》，台北縣。
- 唐作藩，(2005)，(1958 初版)，《漢語音韻學常識》，上海教育出版社。
- 李際寧，(2002)，《佛經版本》，《中國版本文化叢書》，南京市，江蘇古籍出版社。
- 梁啟超，(1960)，《佛學研究十八篇》，台北，中華書局。
- 梁曉虹，(1996)，〈從語言上判斷《舊雜譬喻經》非康僧會所譯〉，《中國語文通訊》第40期，中國。

- 顧滿林，(2002)，〈試論東漢佛經翻譯不同譯者對音譯或意譯的偏好〉，《漢語史研究集刊》第5輯，pp. 379-390，巴蜀書社。
- 顧滿林，(2005)，〈東漢佛經音譯詞的同詞異形現象〉，《漢語史研究集刊》第8輯，pp. 325-337，巴蜀書社。
- 顧滿林，(2006)，〈漢文佛典音譯詞的節譯形式與全譯形式〉，《漢語史研究集刊》第9輯，pp. 161-177，巴蜀書社。
- 黃征，(2002)，〈敦煌語言文字學研究要論〉，《漢語史學報》第2輯，pp. 1-11，浙江大學漢語史研究中心，上海教育出版社，上海，中國。
- 許理和著，蔣紹愚、吳娟譯，(1987)，〈最早的佛經譯文中的東漢口語成分〉，《語言學論叢》第14輯。(英文發表於"Journal of the Chinese Language Teachers"，12卷第3期)。朱慶之(編)，(2009)，《佛教漢語研究》，75-112頁，商務印書館，北京，中國。
- 許理和著，顧滿林譯，(2001)，〈關於初期漢譯佛經的新思考〉(A New Look at the Earliest Chinese Buddhist Texts)，《漢語史研究集刊》第4輯，成都，巴蜀書社，288-312頁。
- 張涌泉，(2010)，〈敦煌寫本重文號研究〉，《文史》第90輯，pp. 107-127，中華書局，北京，中國。
- 史光輝，(2005)，〈從語言角度判定《佛說侏真陀羅所問如來三昧經》非支讖所譯〉，《漢語史學報》第5輯，2005，p. 280-286

- 曹廣順、遇笑容，(1998)，〈也從語言上看《六度集經》與《舊雜譬喻經》的譯者問題〉，《古漢語研究》第2期，pp. ，巴蜀書社。
- 曹廣順、遇笑容，(2000)，〈從語言的角度看某些早期譯經的翻譯年代問題--以《舊雜譬喻經》為例〉，《漢語史研究集刊》第3輯，pp. 424-444，巴蜀書社。
- 蘇錦坤，(2008a)，〈《別譯雜阿含經》攝頌的特點〉，《正觀雜誌》45期，5-80頁，南投縣。
- 蘇錦坤，(2008b)，〈藉助巴利《尼柯耶》解讀四阿含攝頌〉，《第二屆巴利學與佛教學術研討會》，台北縣中和市放生寺主辦，嘉義縣南華大學協辦。
- 蘇錦坤，(2009)，〈《雪山夜叉經》—漢巴經典對照閱讀〉，《正觀雜誌》48期，69-142頁，南投縣。
- 蘇錦坤，(2009)，〈《雜阿含經》攝頌初探—兼談印順導師在《雜阿含經》攝頌研究的創見〉，《福嚴佛學研究》4期，89-139頁，新竹市。
- 蘇錦坤，(2010)，〈《增壹阿含經》攝頌初探〉，《福嚴佛學研究》5期，59-114頁，新竹市。
- 蘇錦坤，(待發表)，〈《耕者婆羅豆羅闍經》—漢巴經典對照閱讀之二〉。
- 孫致文，(2008)，〈上海博物館藏支謙譯《佛說維摩詰經·卷上》寫本殘卷的研究意義〉，《正觀雜誌》47期，103-136頁，南投縣。
- 孫尚勇，(2005a)，〈中古漢譯佛經偈頌體式研究〉，《普門學報》27期，181-220頁，普門學報社，台北市。

- 孫尚勇, (2005b), 〈佛經偈頌的翻譯體例及相關問題〉, 《宗教學研究》, 66 期, 65-70 頁, 四川大學道教與宗教文化研究所, 四川, 中國。
- 萬金川, (2005), 《佛經語言學論集—佛典研究的語言學轉向》, 南投縣, 正觀出版社。
- 萬金川, (2008), 〈佛典漢譯流程裡「過渡性文本」的語文景觀：第一部、譯經文體、譯場組織與譯經流程〉, 《正觀雜誌》44 期, 103-142 頁, 南投縣。
- 萬金川, (2009), 〈梵本《維摩經》的發現與文本對勘研究的文化與思想轉向〉, 《正觀雜誌》51 期, 143-203 頁, 南投縣。此文也在《第四屆印度學研討會》發表, 嘉義縣, 南華大學主辦。
- 溫宗堃, (2004), 〈《須深經》的傳本及南傳上座部對《須深經》慧解脫阿羅漢的理解〉, 《中華佛學研究》第八期, 9-49 頁, 台北市, 台灣。
- 溫宗堃, (2005), 《涅槃直徑》, 馬來西亞, 寂靜禪林。
- 溫宗堃, (2006a), 〈巴利註釋書的古層〉, 《福嚴佛學研究》第一期, 新竹市, 福嚴佛學院。
- 溫宗堃, (2006b), 〈從巴利經文檢視對應的《雜阿含經》經文〉, 第一屆巴利學與佛教學術研討會, 嘉義縣, 南華大學。
- 溫宗堃, (2007), 〈當代緬甸毘婆舍那修行傳統之間的一個爭論--觀察過去、未來的名色〉, 《福嚴佛學研究》第二期, 57-90 頁, 新竹市, 福嚴佛學院。

- 溫宗堃, (2007), 〈巴利《念處經》的「外觀」---當代緬甸毘婆舍那修行傳統之間的一個爭論〉, 《新世紀宗教研究》第 6 卷第 2 期, 43-79 頁, 嘉義縣, 南華大學。
- 汪維輝, (2007), 《《齊民要術》詞匯語法研究》, 上海教育出版社, 上海, 中國。
- 王常蒞, (2007), 〈巴、漢〈入出息念相應〉經群比較〉, 《中華佛學學報》第二十期, 1-39 頁, 中華佛學研究所, 台北。
- 于亭, (2009), 《玄應「一切經音義」研究》, 中國社會科學出版社, 北京, 中國。
- 遇笑容, (2006), 〈梵漢對勘與中古譯經語法研究〉, 《漢語史學報》第 6 輯, pp. 61-67, 上海教育出版社, 上海, 中國。
- 遇笑容, (2008), 〈理論與事實：語言接觸視角下的中古譯經語法研究〉, 《漢語史學報》第 7 輯, pp. 121-127, 上海教育出版社, 上海, 中國。

## “Cong-Hou-Shuo-Jue”

### ---Are Gāthās Rendered in Prose for T101(Za-A-Han-Jing, Single Fascicle)?

Independent Researcher Ken Su

#### Abstract

In Harrison (2002) and Ven. Shih Tzu-jwo (2001), both of them suggest strongly that T101(Za-A-Han-Jing, single fascicle) was translated by An Shi-gao. According to them, the Chinese term “Cong-Hou-Shuo-Jue” is the distinctive feature of An Shi-gao’s translation. Even the term “Cong-Hou-Shuo-Jue” did imply the phrases in question were gāthās, the translator still rendered them in prose.

In fact, Yin-Shun (1989) had recommended it based on the term “Cong-Hou-Shuo-Jue” shown in T101. He also raised examples from suttas other than T101 and T150a. However, both Harrison (2002) and Ven. Shih Tzu-jwo (2001) did not mention opinions of Yin-Shun.

In this article, I examine six suttas carrying the passage “Cong-Hou-Shuo-Jue” in T101 against its parallels respectively. Then I examine those suttas with passage of gāthā(s) but without

the use of “Cong-Hou-Shuo-Jue”. I find it probable that some translations of gāthās was not in ‘prose’. Through detailed comparative studies among suttas picked by me, it showed some chances that the original translation was confused by transcribing errors. These errors might introduce ideas such as gāthās had been rendered in prose in T101.

On the issue of the translator of T101, Yin-Shun (1989), Ven. Shih Tzu-jwo (2001) and Harrison (2002) suggested it to be An Shi-gao, while Nattier(2008) was quite hesitated to agree upon it. I enumerate ideas of them first, then I describe the reasons why I oppose to this suggestion.

**Key words:** 1. T101(Za-A-Han-Jing, single fascicle) 2. Comparative studies 3. An Shi-gao 4. Gāthās rendered as prose 5. T1549 (Zun-Po-Xu-Mi-Pu-Sa-Suo-Ji-Lun)

# 關於《阿含經》與《尼柯耶》的 對讀

悲廣文教基金會董事 郭忠生

## 摘要

釋尊與弟子開示教法的言詞，乃至嗣後所結集出來的佛典，有相當長的期間，都是口口相傳，後來雖筆諸文字，還是口傳與文書併行。口口相傳，本來就有可能發生訛誤，《大毘婆沙論》就說到「誦者謬誦」的事例。「經律是在不斷結集中成立的」，現代所看到的經律，如同考古遺址一樣，是不同時期的層層積累，錯綜複雜。以菴婆羅婆提女（Ambapāli）供養園林為例，此一事緣只發生一次（「一次性事緣」），我們看到了形色各異的傳述，可是從內容來看，這些資料確實傳述同一事緣。本文提出這樣的思考：除了敘事的部分外，同一教法在不同的情境中，重複出現，其用語措詞，表達方式，是否必然相同？《雜含》第 464 經等，固然讚歎「大師及弟子，同句，同味，同義」，但從《雜含》「如上廣說，差別者」，「亦如上說，差別者」之類的經文，顯示同一教法，其用語措詞，不必然相同；在《雜含》第 1164 經，諸比丘對於「中道」各抒己見，釋尊給予認可，這是以不同的文句，不同的角度，來解說相同的論題。以「十四無記」為例，即可看出多樣的文本差異現象。舍利弗能針對問題，「異句、異味而解說」，顯示不同解說的多種可能性；質多羅（Citta）長者解說法

義，見證佛法「自由解說」的開放態度，但都要立基於「不違法性」，即使是《道行般若經》的「承佛威神」，還是如此。同樣的教法，可能針對不同的對象，以不同的方式表現出來，不同旨趣的「月喻」，也是如此。佛典的偈頌有多樣的功能，在不同情境下的〈施頌〉、〈修福增〉，文字有差異，內容也可能有調整；附在長行之後的偈頌，有可能是長行的要點，也可能別有所本。考量了這一些複雜的因素，《阿含經》與《尼柯耶》的對讀，除了文句的逐一對應關係外，如果所對讀的，其實不是具有「同一性」的經文，如何給予適當的評價？

關鍵詞：口口相傳，誦者謬誦，佛典結集，池喻，具見釋尊弟子，月喻，施頌，修福增，一次性事緣，經文表述類型化，十四無記，世間，不違法性，長行與偈頌的關係。

§ 0.0. 蘇錦坤先生的大作（以下稱〈蘇文〉），正如其標題所顯示的，要探討《單卷本雜阿含經》（以下簡稱《單雜》）中的「從後說絕」，是否為「把偈頌譯為長行」？〈蘇文〉的論究方式，主要是透過相關偈頌的比較，對讀，確認其文義，而進一步推論，同時也對自拙法師及 Harrison 的作品，有所評論。

〈蘇文〉認為，在漢譯經典中，《單雜》第 3 經「相對應」於<sup>1</sup>：

《雜阿含經》（以下簡稱《雜含》）第 94 經；

《別譯雜阿含經》（以下簡稱《別雜》）第 260 經；

《增一阿含經》（以下簡稱《增含》）17.8 經；

《中阿含經》（以下簡稱《中含》）第 148《何苦經》後半部。

而南傳《增支部》（以下簡稱《增支》）五集 31 經的五首偈頌，被認為是《單雜》第 3 經相關部分可能的對應者。

但是《互照錄》（19）在《中含》第 148 經項下，認為此經相當的有《增支》五集 31 經之偈，以及其後半部相於《增含》17.8 經（〈月喻〉）。

而《互照錄》（31）在《雜含》第 94 經項下，則說本經是《僧伽羅》，偈頌部分相當於《增支》五集 31 經，以及《別雜》第 260 經。

<sup>1</sup> 《單雜》第 3 經，大正 2，頁 493 下—頁 494 上；

《雜含》第 94 經，大正 2，頁 25 下—頁 26 上；

《別雜》第 260 經，大正 2，頁 465 中—下；

《增含》17.8 經，大正 2，頁 584 下—頁 585 上；

《中含》第 148《何苦經》（後半部），大正 1，頁 660 上—中；

《增支》五集 31 經（《漢譯南傳》，第 21 冊，頁 36—39）。

又，《互照錄》（127）在《增含》17.8 經項下，列出《增支》五集 31 經，以及參考《何苦經》後半部。

一直到《互照錄》（306）在《增支》五集 31 經（Sumanā）項下，才列出其偈頌相當於《雜含》第 94 經，《別雜》第 260 經，《中含》第 148 經，以及參考《增含》17.8 經。

值得注意的是，《單雜》第 3 經始終未被列入考量，而《互照錄》（346）只列出：《雜含》第 94 經、《別雜》第 260 經！

換句話說，《互照錄》沒有一致指出這六份資料的對應關係。而〈蘇文〉詳細的比對，聚焦在六份資料的偈頌部分，但這些偈頌為什麼會出現在這個地方？偈頌與長行有怎樣的關係？另一方面，所謂「相對應」究何所指？

§ 1.1. 《單雜》第 3 經的長行是在說明，如何觀察「惡人」（「不慧人」）與「慧人」，經文以月亮的漸漸盈虧，來比喻其德行的增減。

經文的大意是：「惡人」（「不慧人」）是在聽聞「經教誡」之後，已經得到「信」，卻「不奉行，不受聽，不著心，捨離教，不著行」，因而信（saddhā）戒（sīla）聞（suta）捨（cāga，施）慧（pañña）等五種德行，就這樣的減失，「譬如月盡時二十九日」。

相反的，「慧人」則是「從得信聽事，著意不捨離，所教合聚」，所以能「增信，增戒，增聞，增施，增慧」，這樣「譬喻月十五日，明月時至，明慧人見如是」。

所以《單雜》第 3 經的質素有三：惡人與慧人（或惡知識、善知識）、月亮的盈虧消長、「信戒聞捨慧」五項德行。

§ 1.2. 信、戒、聞、捨（施）、慧，這五項德行，在《增支》五集 46 經被稱作是「五圓足」sampadā；《增支》五集 47 經則說是「五財」dhanāni。《增支》五集 63 經、64 經則說，這五法之增長，就是聖法的增長。

在《雜含》第 927 經，這五項德目被說成是「優婆塞具足」(又參第 929 經)，並且對這五法的具體內容，有扼要的定義。

優婆塞的定義如何，在部派的異義中，有所爭論。《雜含》第 927 經說：「在家清白修習淨住，男相成就，作是說言：我今盡壽歸佛，歸法，歸比丘僧，為優婆塞，證知我，是名優婆塞」(大正 2，頁 236 中—下)。只要有三皈依，就稱之為優婆塞。本經的重要性，可見一般<sup>2</sup>。

《雜含》第 929 經(大正 2，頁 236 下一頁 237 上)簡明的開示了這五項德行的進修：

「若優婆塞有信無戒，是則不具，當勤方便，具足淨戒。具足信、戒，而不施者，是則不具。以不具故，精勤方便，修習布施，令其具足滿。

信·戒·施滿，不能隨時往詣沙門，聽受正法，是則不具。以不具故，精勤方便，隨時往詣塔寺；見諸沙門，不一心聽受正法，是不具足。

信·戒·施·聞修習滿足，聞已不持，是不具足。以不具足故，精勤方便，隨時往詣沙門，專心聽法，聞則能持；不能觀察諸法深義，是不具足。不具足故，精勤方便，信，

<sup>2</sup> 參看《大毘婆沙論》(卷 124)，大正 27，頁 645 下 ff.；《俱舍論》，大正 29，頁 75 下。

戒，施，聞，聞則能持。

持已，觀察甚深妙義，而不隨順知法次法向，是則不具。以不具故，精勤方便，信·戒·施·聞，受持觀察，了達深義，隨順行法次法向。

摩訶男！是名「滿足一切種優婆塞事」。

不但如此，經文還要求優婆塞除了自己實踐之外，還要教導別人這麼做，才稱得上是「優婆塞能自安慰，亦安慰他人」。

§ 1.3. 在《雜含》第 930 經(大正 2，頁 237 中—下)，摩訶男住在迦毘羅衛，眼見當地經濟發展，「安隱豐樂，人民熾盛，我每出入時，眾多羽從，狂象、狂人、狂乘，常與是俱，我自恐與此諸狂，俱生俱死，忘於念佛，念法，念比丘僧。我自思惟：命終之時，當生何處？」，大概是交通擁擠，人車爭道，摩訶男身處其中，忘了繫念三寶，所以擔心死後要轉生何處！釋尊勸勉，並讚歎摩訶男，因為他平常已經「長夜修習念佛，念法，念僧」，所以「心意識久遠長夜，正信所熏，戒，施，聞，慧所熏，神識上昇，向安樂處，未來生天」，根本不用擔心。有了這五德行，可以在死後升天(但本經沒有說摩訶男究竟轉生到哪一種天)。

《雜含》第 550 經「六念法門」的念天部分是(大正 2，頁 144 上)：聖弟子念於天德：「念四王天，三十三天，炎摩天，兜率陀天，化樂天，他化自在天，清淨信心，於此命終，生彼諸天。我亦如是，信，戒，施，聞，慧，於此命終，生彼天中」。也就是說，佛弟子因為具有「信戒聞施慧」，可以生在欲界天。

但巴利語經典進一步說，修習念天法門可以轉生梵眾天及「其以上諸天」，表示這五項德行與轉生色界天可能的關連<sup>3</sup>（甚至可能到達無色界天！）。

除了念天法門，依《中舍》第 77〈娑雞帝三族姓子經〉（大正 1，頁 544 中—頁 54 上），釋尊之所以要記別某弟子的修道成就，就是要其他弟子見賢思齊，而這些修道有成就者，都是具有「信戒聞施慧」！

「若比丘聞某尊者於某處命終，彼為佛所記，得究竟智，生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。或自見彼尊者，或復從他數數聞之，彼尊者如有信·如是持戒，如是博聞，如是惠施，如是智慧。其人聞已，憶彼尊者有信·持戒·博聞·惠施·智慧。聞此正法·律已，或心願效如是如是」。

簡單的說，某位比丘命終，釋尊記說該比丘證阿羅漢。某弟子或是親身體會，或是聽別人說，該比丘如此的信戒聞捨慧。就

<sup>3</sup> 如《增支部》六集 10 經（《漢譯南傳》，22 冊，頁 9—頁 13）。參看 Lamotte[1970]，1333 的說明（英譯本 1091 並沒有譯出此段），以及 Lamotte[1970]，1420，note 的引證（英譯本 p.1162，note 457）。嚴格說來，《大智度論》（卷 22）「念天法門」所念的天，範圍可能比《增支部》六集 10 經說的更寬廣。《大智度論》先說有四種天：名天、生天、淨天、淨生天。其中，「生天」者，從四王天乃至非有想非無想天。「淨生天」者，三界天中生諸聖人，所謂須陀洹，家家，斯陀含，一種，或於天上得阿那含、阿羅漢道。而念天就是念「生天」與「淨生天」（大正 25，頁 227 下—頁 228 上）。

這樣，某弟子在聽聞正法之後，期盼自己也能有此成就。

《增舍》〈阿須倫品〉第 10 經更說：如來的「信戒聞捨慧」最為圓滿：

「若有一人出現於世，無與等者，不可摸則，獨步無侶，無有儔匹；諸天，人民無能及者，信，戒，聞，施，智慧，無能及者。云何為一人？

所謂多薩阿竭，阿羅呵，三耶三佛，是謂一人出現於世，無與等者，不可摸則，獨步無伴，無有儔匹；諸天·人民無能及者，信·戒·聞·施·智慧，皆悉具足」（大正 2，頁 561 下—頁 562 上）

§ 1.4. 值得注意的是，《雜舍》第 927 經所「對應」的《別雜》第 152 經只說到「優婆塞信」、「優婆塞戒」、「施具足」、「智慧具足」（大正 2，頁 431 中），而《相應部》〈預流相應〉第 37 經則說：戒具足 *silasampanna*、信具足 *saddhāsampanna*、捨（施）具足 *cāgasampanna*、慧具足 *paññāsampanna*。也就是說，《雜舍》第 927 經的五法，在這兩個傳本，少了「聞具足」，變成四法。而「信戒捨慧」四法的組合，出現在相當數量的經典中。

§ 1.5. 在不同的脈絡之下，此一組合的內容，有所增減。例如《長部》第 33《等誦經》七法部分，「七聖財」（*satta ariyadhanāni*），就是在五法之外，加上慚、愧二法【又參《增支》七集第 5 經—第 7 經】。

至於減少的用例，如《別雜》第 152 經，以及相對應的《相

應部》〈預流相應〉第 37 經，已見前述。

《雜含》第 91 經在不同的脈絡之下(大正 2, 頁 23 上—下)，提及「信戒捨慧」的用例：

「有四法，俗人在家得現法安·現法樂。何等為四？謂方便具足，守護具足，善知識具足，正命具足」；

「在家之人有四法，能令後世安·後世樂。何等為四？謂信具足，戒具足，施具足，慧具足」。

本經是針對在家弟子而說<sup>4</sup>，以「信戒施慧」(缺了「聞」)，作為來世安樂的因緣【另參《增支部》八集，第 49 經，第 50 經，第 54 經，第 55 經】。

相對應的《別雜》第 91 經卻作：

「有四法，使在家人，得現世報，獲利益樂。何謂為四？一能精勤。二能守護諸根。三得善知識。四正理養命」；

「修何等法，令在家人現受其利，後世得福？佛告摩納：有四種法，能獲福報。何謂為四？所謂信、戒，及施、聞慧」(大正 2, 頁 404 下—頁 405 上)。

<sup>4</sup> 《瑜伽師地論》(卷 61)〈攝決擇分〉引《佛為出愛王所說經》而說到「能引王可愛法」，其中的「勤修法行」就是國王具足淨信、戒、聞、捨、慧(大正 30, 頁 641 下)。其所敘述的內容，就是對在家者的開示。

《別雜》第 91 經的特點在於：經文先說「四法」，而列出「信、戒、施、聞慧」。形式上看，這是「信、戒、施、聞、慧」五法，但《別雜》第 91 經在解說時是作：「云何聞慧？如實知苦，知苦諦；如實知習，知習諦；如實知道，知道諦；如實知滅，知滅諦，是名聞慧具足」，這是把「聞、慧」結合起來。

另參一例，《別雜》第 51 經說：「王舍城中，有一貧人，極為窮困，甚可憐愍。於佛法中，生清淨信；能淨持戒；少讀誦經；亦能小施，有此四事因緣果報，身壞命終，生忉利天勝妙善處」(大正 2, 頁 390 中)

在「念天法門」，弟子所隨念的是「信戒聞施慧」五法，期盼將來能生天，這是指將來的結果，但在《雜含》第 91 經等，卻只剩下四法(信、戒、施、慧)，作為來世安樂的因緣。

§ 2.1. 《增支》五集 31 經開宗明義的問題是：二位佛弟子，「同信、同戒、同慧」(samasaddhā samasilā samapañña)，但一人布施，一人不布施。他們身壞死後，生於善趣、天界。但是這二人生天之後，會有差別嗎？

釋尊的回答是：有差別！布施者的天壽、天色、天樂、天名稱、天威德等五法，勝過不布施者；經文更進一步說，即使他們天壽享盡，轉生為人，仍然如此，也就是說，在人間的壽命，外表，名聲，享樂，以及權勢(或地位，或影響力，兼指有形或無形)，甚至布施者出家時，也是有五法勝過不布施者<sup>5</sup>。

<sup>5</sup> 若此二人都是阿羅漢，是否仍有差別？經文雖提到此一問題，卻不予解說。參看《增含》所傳述尸婆羅比丘(福德第一)的事緣(大正 2, 頁 683 上—頁 686 下)；《大智度論》說到：有「六神通阿羅漢，而以福薄，乞食難得」(大正

經文的討論，就是信、戒、施（捨）與慧等四項，這是《雜舍》第 91 經等（以及《增支部》八集，第 49 經，第 50 經，第 54 經，第 55 經）所說，求取來世安樂的德行。但從本經的敘述，信眾如果具有「信、戒、慧」，就能夠生天，至於是否有布施，只是生天之後，天壽、天色、天樂等五法有所差別。

討論至此，可簡略的說：在希求後世安樂的目標中，「念天法門」是指「信、戒、聞、施、慧」五法，在《雜舍》第 91 經等減為「信、戒、施（捨）、慧」四法；《增支》五集 31 經進一步縮減為「信、戒、慧」三法。

《增支》五集 31 經長行與其所附的五首偈頌，有怎樣的關係？

首先，第一首偈頌的「月喻」，第三首的雷電雲雨等等成素，長行部分完全沒有這樣的內容。

其次，長行說「布施者」有五處勝過「不布施者」：天壽、天貌、天樂、天稱、天威<sup>6</sup>（*dibbena āyūnā, dibbena vaṇṇena, dibbena sukkena, dibbena yasena, dibbena ādhipateyyena.*），這有其一定的

25，頁 119 中）。

<sup>6</sup> 參看《長舍》第 3《典尊經》：復有餘諸大神天，皆先於佛所，淨修梵行，於此命終，生忉利天，增益諸天，受天五福：一者天壽，二者天色，三者天名稱，四者天樂，五者天威德（大正 1，頁 35 上）。《增支》八集 36 經則進一步以十點來比較：天壽、天貌、天樂、天稱、天威、天色、天聲、天香、天味、天觸（*dibbena āyūnā, dibbena vaṇṇena, dibbena sukkena, dibbena yasena, dibbena ādhipateyyena, dibbehi rūpehi, dibbehi saddehi, dibbehi gandhehi, dibbehi rasehi, dibbehi phoṭṭhabbehi*）（《漢譯南傳》，第 23 冊，頁 110—頁 113）

意義，偈頌部分固然提及「五處勝」，但內容並不完全一樣。

再者，第二首頌文說到「戒具足」（*silasampanno*），具信之人（*saddho purisapuggalo*），因為有布施，而光明勝過世間的一切慳吝之人。也就是說，說到「信、戒、捨」三項，那麼，頌文並沒有提到「慧」！這樣的「省略」，有何意義？

應該注意的是，第四頌的前半說：*Evaṃ dassanasampanno, sammāsambuddhasāvako*，〈蘇文〉所引 Bodhi 比丘的譯文是：so the Perfectly Enlightened One's disciple, the wise one accomplished in vision，其中的「the perfectly Enlightened One's disciple」與「the wise one accomplished in vision」應該是指同一個人，也就是說，這是一個「見成就的正等覺佛弟子」。那麼「見成就者」（*dassanasampanna*）指什麼？

§ 2.2. 依 PED 的解說，「見成就者」（*dassanasampanna*）是 endowed with right insight，但 right insight 是什麼？似乎難以確定。而依初步的查閱，在南傳的四部《尼柯耶》裡，「見成就者」（*dassanasampanna*）出現的脈絡不多<sup>7</sup>：

《增支》三集 45 經；

《增支》五集 31 經；

〈因緣相應〉第 27 經，第 28 經，第 33 經，第 49 經，第 50 經<sup>8</sup>。

<sup>7</sup> 如果使用光碟，或是 Critical Pali-English Dictionary，或是 PTS 的紙本 Pāli-Tiṭṭaka Concordance，也許會有進一步發現。

<sup>8</sup> 「如實知見成就」*yathābhūtañāṇadassanasampanna*；或是「解脫知見成就」*vimuttibāṇadassanasampanna*，這兩個複合詞雖也有 *dassanasampanna* 之語，但這

《增支》五集 31 經，就是此處要討論的頌文，而《增支》三集 45 經的「見成就者」(dassanasampanna)，也是出現在頌文，都無法讓我們確認其意義。

最值得注意的是，在〈因緣相應〉這五部經所呈現的，「見成就者」與其他八種（入正法者，見正法者，有學智者，有學明者等等），是拿來描述修道者因對緣起法的體會，認知，而達到的成就，這九個名相所指涉的意義是否完全相同？並不明瞭，Bodhi 比丘譯本（Bodhi[2000]，564；750，note 85）所提供的資料，相當有限。但與本文有關的是「見具足者」(diṭṭhisampanna)。

§ 2.3. 玄奘譯本《俱舍論》在討論預流果（初果）的「極七往返」時，說到：

「毘婆沙師所說如是：若爾，何故契經中言「無處無容，『見圓滿者』更可有受第八有義」（大正 29，頁 123 中）。

真諦譯本作：

「毘婆沙師說如此：若爾，經中云何說：『具見人』應生第八有，無有是處」

（大正 29，頁 275 中）。

毘婆沙師所引的「契經」，就是《中舍》181《多界經》，經文是說：「若見諦人受八有者，終無是處。若凡夫人受八有者，

是不同的脈絡。

必有是處」（大正 1，頁 724 上）。漢譯《法蘊足論》所傳的「多界品」則譯為：「無處無容：具聖見者捨勝學處趣劣學處，或求外道為師，或求外道為福田，或瞻仰外道沙門婆羅門面，或種種占卜諸吉祥事，執為清淨，或受第八有」（大正 26，頁 502 中）。

南傳《中部》115《多界經》並沒有與此相對應的文句，《增支》一集第 15 品〈處非處品〉列了 28 對的「處非處」，雖有「見具足者」(diṭṭhisampanno puggalo) 之語，卻未說到「第八有」的問題。到了《增支》六集 92 經，說到了（「見具足者」）不會發生的六種情況，其中就有「不生第八有」(abhabbo diṭṭhisampanno puggalo aṭṭhamāṃ bhavaṃ nibbattetuṃ) (One who has achieved right view cannot become one who will beget eighth state of becoming)

對照梵本，《俱舍論》說的「見圓滿者」（玄奘譯）或「具見人」（真諦譯）是 *drṣṭi-sampanna*，相當於巴利語 *diṭṭhi-sampanna*，也與《增支》六集 92 經的用語 *diṭṭhisampanno puggalo*，意義相同。

§ 2.4. 《雜舍》第 109 經（大正 2，頁 34 中）說：

「譬如池水，方五十由旬，深亦如是，其水盈滿。復有士夫以毛、以草、或以指爪，以滯彼水。

諸比丘！於意云何？彼士夫水滯為多，池水為多？

比丘白佛：「彼士夫以毛、以草、或以指爪，所滯之水，少少不足言。池水甚多，百千萬倍不可為比」。

如是諸比丘！見諦者所斷眾苦，如彼池水，於未來世永不復

生」。

此經的意旨是說：一個廣袤的湖泊，湖水滿盈，有人以毛、草等沾水。所沾的水滴，是「少少不足言」，而湖中的水多的「百千萬倍不可為比」。見諦者所斷眾苦，就好像湖中的水那麼多。

同旨的《雜含》第 891 經（大正 2，頁 224 中）說的更詳細：

「具足見真諦，正見具足世尊弟子，見真諦果，正無間等。彼於爾時，已斷、已知，斷其根本，如截多羅樹頭，更不復生；所斷諸苦，甚多無量，如大湖水；所餘之苦，如毛端滲水」

《雜含》第 440 經（大正 2，頁 114 上）也傳達相同的意旨：

「如大湖水，甚多無量。如是多聞聖弟子具足見諦，得聖道果，斷諸苦本，如截多羅樹頭，於未來世成不生法，餘不盡者，如彼士夫髮毛指端所滲之水。是故，比丘！於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等」。

《雜含》第 109 經本身自稱是〈池譬〉，但釋尊在說了簡短的〈池譬〉後，就「入室坐禪」，而由舍利弗進一步解說「聖弟子具足見諦，得無間等果」，以「四求門」說明二十種「我見」（薩迦耶見）。

《大毘婆沙論》（卷 8）說：「尊者舍利子於《池喻經》中，雖略分別此二十句薩迦耶見，而皆未說幾是我見，幾我所見。彼

經是此論所依根本，彼所未說者，今欲說之，故作斯論」（大正 27，頁 36 上）。論文（卷 46）又說到：「問：如阿毘達磨說『八十八隨眠永斷證預流果』；《池喻經》說：無量苦斷，證預流果。何故此說三結永斷證預流果耶？」（大正 27，頁 238 上），引述的《池喻經》就是《雜含》第 109 經。而《大毘婆沙論》兩次說到（卷 33，卷 175），釋尊在《池喻經》讚歎預流果（大正 27，頁 171 中、879 上）。

依此，「見諦者」，「具足見真諦正見具足世尊弟子」，「多聞聖弟子具足見諦」，譯語雖然不同，應該都是指預流果。

§ 2.5. 南傳《相應部》13〈現觀相應〉第 1 經，則說：「諸比丘，這也是如此，見具足已得現觀之聖弟子，所斷諸苦非常之多；殘留下來的，少之又少。後者比已經斷除之苦，不及其百分之一，千分之一，十萬分一。因為最多只剩下七次的天人往返。這就是現觀的大利益，得法眼的大利益」<sup>9</sup>（“Evameva kho, bhikkhave, ariyasāvakaṃsa diṭṭhisampannassa puggalassa abhisametāvino etadeva bahutaraṃ dukkhaṃ yadidaṃ parikkhīṇaṃ

<sup>9</sup> Bodhi[2000], 621: "So too, bhikkhus, for a noble disciple, a person accomplished in view who has made breakthrough, the suffering that has been destroyed and eliminated is more, while that which remains is trifling. The latter does amount to a hundredth part, or a thousandth part, or a hundred thousandth part of the former mass of suffering that has been destroyed and eliminated, as there is a maximum of seven more lives. Of such great benefit, bhikkhus is the breakthrough to the Dhamma, Of such great benefit is to obtain the vision of the Dhamma。參較《漢譯南傳》，第 14 冊，頁 167。

pariyādiṇṇam; appamattakam avasiṭṭham. Neva satimam kalam upeti na sahasimam kalam upeti na satahasimam kalam upeti purimam dukkhakkhandham parikkhīnam pariyādiṇṇam upanidhāya yadidam sattakkhattumparamatā. Evaṃ mahatthiyo kho, bhikkhave, dhammābhisamayo; evaṃ mahatthiyo hammacakkhupaṭilābho”ti.)。

〈現觀相應〉第 1 經是以大地之土與指尖（指甲）之土來比較，第 2 經才是如同《雜含》第 109 經，以湖水與毛草所沾水滴作比喻，但意義相同。依 Bodhi ([2000], 787, note 219) 的說明。經文中的「法現觀」(dhammābhisamaya)，以及「得法眼」(dhammacakkhupaṭilābha)，都指證得預流果。事實上，經文中的「極七生（「極七往返」）」，正是經文描述預流果的定型文句之一。

這一些經文，呼應《俱舍論》所傳述「毘婆沙師」引據的契經：「無處無容，『見圓滿者』更可有受第八有義」。

〈現觀相應〉經文沒有說以什麼而「現觀」(Bodhi 比丘譯成 breakthrough)，但參較文句大體相同的〈諦相應〉第 51 經—第 60 經（〈現觀品〉），則明說「見具足者」是於四聖諦如實知。

§ 2.6. 這樣看來，「見具足者」(diṭṭhi-sampanna；diṭṭhi-sampanna)，是指修道成就者，事實上，《大毘婆沙論》就兩次討論到「具見世尊弟子」的意義。

說一切有部根本論書《發智論》有這樣的設問：「具見世尊弟子，諸色未斷，彼色繫耶？」(大正 26，頁 932 上)，《大毘婆沙論》(卷 53) 在解說之前，先討論「具見世尊弟子」的意義。

「問：為簡何事說『具見』言？『世尊弟子』復簡何事？」

答：說『具見』言，為簡隨信、隨法行者；『世尊弟子』，為簡異生」。

接著討論「何故隨信、隨法行者不名具見」、「何故異生不名世尊弟子」這兩個問題，然後明確的指出：

「問：此中說何等名『具見世尊弟子』耶？」

答：此中說預流、一來、不還、阿羅漢，名『具見世尊弟子』。(大正 27，頁 274 下一頁 275 上)

依據這樣的理解，「見具足者」是指四沙門果的任一者。

但在《大毘婆沙論》(卷 134) 可以看到另一種說法。《發智論》的設問是「已具見諦世尊弟子，未離欲染所成就色界繫身、語業色，何大種所造？」(大正 26，頁 987 上 11—12)。

依論文解說，此一設問牽涉到一項重要的教理爭論：初二果是否已證得靜慮。其爭論的內容在此不說，但論文再一次的談到：

問：已說『已具見諦』，何故復言『世尊弟子』？

答：已具見諦者，欲差別隨信、隨法行故。

世尊弟子者，欲差別諸異生故。

此是誰耶？

答：此是預流及一來果，非餘。以說未離欲染故。

(大正 27，頁 693 中一下)

這是因爲：說一切有部主張：初二果不得靜慮；而《大毘婆沙論》卷 53 先已說，「具見世尊弟子」指四沙門果，而此處加了一個條件：未離欲（界）染。這樣一來，就是指初二果。

§ 2.7.《俱舍論》引「契經」所說的「見圓滿者」（具見人、見具足人）不受第八有，究竟是指什麼？從「多界契經」的不同傳本，可以確認這是指預流果（須陀洹），在《雜含》第 109 經，第 440 經，第 891 經也是如此，《相應部》〈現觀相應〉（以及〈諦相應〉）的相關經文，也肯定此一理解<sup>10</sup>。

但在《大毘婆沙論》看到擴大解釋的可能性，或說「此中說預流、一來、不還、阿羅漢，名具見世尊弟子」（卷 53），是最寬廣的解說，但也看到附加「未離欲（界）染」（卷 134）的條件，加以限縮。

<sup>10</sup> 依印順法師的條理，《雜含》第 109 經編入〈五陰誦〉之〈蘊相應〉，《雜含》第 440 經在〈諦相應〉，《雜含》第 891 經屬於〈修證相應〉；而《雜含》第 891 經的內容相等於《相應部》13〈現觀相應〉（計 10 經）。《雜含》一經的內容與〈現觀相應〉10 經相當，可能是經典結集理念，或是編輯技巧不同。在通行的《相應部》（合計有 56 相應），固然有〈現觀相應〉（Abhisamayamyutta）11 經單獨成篇（Bodhi[2000]，621—626），而又有 10 經被編入〈諦相應〉（第 51 經—第 60 經；Bodhi[2000]，1874—1878）的〈現觀品〉（Abhisamayavagga），Bodhi（[2000]，1965，note 412）提及這二部分，小有差異，但

<http://www.metta.lk/tipitaka/2Sutta-Pitaka/3Samyutta-Nikaya/index.html>

卻可看到只有 55 相應的《相應部》，此一版本是把通行的〈因緣相應〉改爲〈現觀相應〉，而把通行的〈現觀相應〉改爲〈現觀品〉，移置於其〈現觀相應〉之末。依其網頁所稱：The Pali is based on the Sri Lanka Buddha Jayanti Tipitaka Series.這似乎是另一種結集理念（點閱日期：2010/12/20）。

§ 2.8. 回到前面 (本文 § 2.2.) 所說〈因緣相應〉第 27 經 (及第 28 經, 第 33 經, 第 49 經, 第 50 經) 的九個名相。

經典的集出者究竟要傳達怎樣的訊息?

漢譯《解脫道論》(T 1648) 有一段話, 值得注意:

「此謂須陀洹, 不退法, 定向, 菩提向, 未來果欲分別。是世尊胸生, 口生, 法生, 法所造, 得法分, 不與物分。此謂見具足, 善修行, 通達聖法, 至醍醐門住。見具足, 到此妙法, 見此妙法, 已覺智成就, 已覺明成就, 入法流、聖通達慧, 開醍醐門住。是故說此偈: 於地一國王, 於天堂一王, 領一切世間, 須陀洹果勝」(大正 32, 頁 458 上)。

這一段引文主要的內容, 似乎出自〈因緣相應〉第 27 經的九個名相。在此一經群, 「見具足者」(ditthi-sampanna), 與 dassana-sampanna 並列, 是否可作相同的解釋呢?

應該注意的是, 〈因緣相應〉第 27 經還說到「有學智者」(who possesses a trainee's knowledge), 「有學明者」(a trainee's true knowledge), 解釋上, 這可以兼指沙門果的前三果。

這樣的脈絡之下, 「見具足者」(ditthi-sampanna) 也可能兼指沙門果的前三果, 而不限於如〈現觀相應〉的「極七往返」預流果<sup>11</sup>。

<sup>11</sup> 參看《雜含》第 467 經 (大正 2, 頁 119 中) 的偈頌: 觀樂作苦想, 苦受同劍刺, 於不苦不樂, 修無常滅想, 是則為比丘, 正見成就者, 寂滅安樂道, 住於最後邊, 永離諸煩惱, 摧伏眾魔軍。

§ 2.9. 以上說的「見具足者」(ditthi-sampanna) 都是指修道成就者, 可以泛指四沙門果, 至少是預流果, 但似乎不止於此。在南傳《人施設論》可看到不同的解說。該論〈二之誦〉列出「戒具足」與「見具足」(silasampanno ca, ditthisampanno ca)。

什麼是見具足? 論文說是<sup>12</sup>:

有佈施、有供養、有祭祀、有諸善惡業的異熟果報; 有這個世界、有他方世界、有媽媽、有爸爸、有化生的有情、在世界上有正行正道的諸沙門婆羅門, 他們自己證知這個世界和他方世界作證之後而宣說。就像這個樣子那個慧、知乃至.. 沒有癡、法的檢擇、正見, 這個被稱為見具足。

所有的正見都是見具足。具足這見具足的人是見具足者。

這「見具足」的內容, 可見諸《雜含》第 784 經 (大正 2, 頁 203 上), 而《雜含》第 785 經 (大正 2, 頁 203 上一中) 進一步說:

有正見, 是世, 俗, 有漏, 有取, 轉向善趣。

有正見, 是聖, 出世間, 無漏, 無取, 正盡苦, 轉向苦邊。

何等為正見有漏·有取, 向於善趣?

若彼見有施, 有說, 乃至知世間有阿羅漢, 不受後有, 是名世間正見, 世·俗, 有漏, 有取, 向於善趣。

<sup>12</sup> 此處引用護法法師的譯本。

<http://nt.med.ncku.edu.tw/biochem/lsn/newrain/canon/Puggalapannatti/Puggalapannatti.htm>

何等為正見，是聖，出世間，無漏·不取，正盡苦，轉向苦邊？

謂聖弟子苦，苦思惟；集·滅·道道思惟，無漏思惟相應，於法選擇，分別推求，覺知點慧，開覺觀察，是名正見是聖，出世間，無漏，不取，正盡苦，轉向苦邊。

這樣的分類，也可見諸《中部》第 117《大四十經》。Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi ([1995], 934–935) 的譯文是

“And what, bhikkhus, is right view? Right view, I say, is twofold: there is right view that is affected by taints, partaking of merit, ripening on the side of attachment; and there is right view that is noble, taintless, supramundane, a factor of path.”

基於這樣的分類，〈因緣相應〉第 27 經（及第 28 經，第 33 經，第 49 經，第 50 經）經群的「見具足者」(diṭṭhi-sampanna)，指「出世間正見」的成就者；但南傳《人施設論》的「見具足者」屬於「世間正見」。

**§ 2.10.**在不同的脈絡底下，同一概念有著相當不同的呈現，南傳《人施設論》所說的「戒具足」也是如此。什麼是戒具足？《人施設論》說：

身的不違犯、語的不違犯；身、語的不違犯-這個被稱為戒具足。所有的戒律儀都是戒具足。具足這戒具足的人是戒具足者。

身、語的不犯，可說是一種抽象的「上位概念」，具體的內容，有待進一步的補充（但應注意，此處沒說到「意的不犯」！）。在南傳《沙門果經》所說的「修道次第」，修道者在出家之後：

「他遵守波提木叉戒，具足正當的行為與行處。

自從受戒之後，就依戒自律，見到最小的過失也能帶來的危險。

他擁有良好的身、語業，活命清淨，具足戒行」。

他守護六根之門，具足正念與正知，並且知足」。

在《中部》第 53《有學經》則說：

「摩訶男！然則聖弟子如何是戒具足耶（“Kathaṅca, mahānāma ariyasāvako silasampanno hoti）？

摩訶男！由於此，聖弟子為持戒者，防護別解脫律儀而住之，具足正行、行處，於諸微細罪見怖畏，於諸學處受持而學之。

摩訶男！如是，聖弟子是戒具足者也」。

又，《中部》第 51《乾達羅迦經》說到另一個用語 ariyena silakkhandhena samannāgato（「聖戒蘊成就」），其內容也有所不同。

「四清淨」是另一個相關的名相，這是指是身行清淨、語行清淨、意行清淨、命行清淨（活命清淨），由此可見，「活命清淨」是屬於戒行中所說「四清淨」的一部分。

「戒具足」、「四清淨」、「戒（蘊）成就」這三項，是佛法戒

學發展的不同階段，印順法師（[1981]，286—299），有扼要的論述【印順法師所說的「戒成就」，引的是《中部》第 53《有學經》等，原語應是 *silasampanno*；印順法師所說的「戒具足」，引的是《中部》第 51《乾達羅迦經》等，原語應是 *silakkhandhena samannāgato*】。

《相應部》〈預流相應〉第 37 經說：

「摩訶男！優婆塞離殺生、離不與取、離邪淫、離虛誑語、離飲酒故，摩訶男！依此為優婆塞戒具足」（*ettāvata kho, Mahānāma, upāsako silasampanno hoti*”ti.）

同樣是「戒具足」，在優婆塞的立場，就有不同的內容。

依南傳《彌蘭王問經》，住在佛法正法之城（*dhamma-nagara*）的佛弟子，有著各種不同的能力，例如持經者（*suttantikā*），持律者（*venayikā*），持阿毘達摩者（*ādhidhammikā*），這是傳統上所說三藏的奉持者，但也說到了戒具足者（*silasampannā*），定具足者（*samādhisampannā*），慧具足者（*paññasampannā*）等等，這傾向於重在修學上的成就。事實上，《彌蘭王問經》所列出的 34 種「專長」，也包括沙門果證<sup>13</sup>

可見在這些不同情境下出現的「戒具足」（者），有極為多樣化的內容。

§ 2.11. 前文（§ 2.1；§ 2.2.）討論到《增支》五集 31 經頌文時，因為第 4 頌前半出現了「世尊弟子見成就者」的用語（*Evam dassanasampanno, sammāsambuddhasāvako*），由於「見成就者」（*dassanasampanna*）的用例不多，其意義如何，難有明確的說明，但在〈因緣相應〉第 27 經（及第 28 經，第 33 經，第 49 經，第 50 經）經群，「見成就者」與「見具足者」（*ditṭhi-sampanna*）並舉，而經論中有相當廣泛用例，顯示「見具足者」（*ditṭhi-sampanna*）的多樣意義，應該可以作為解釋的參考。

附帶說到，前文（§. 2.2.）提及「如實知見成就」*yathābhūtañāṇadassanasampanna* 此一複合詞。這是《阿含經》常見的一種修道次第中的一項（《尼柯耶》也有不少用例），《大毘婆沙論》（卷 28）傳述：

尊者迦多衍尼子隨順經義，作是言：「根律儀、戒律儀、無悔、歡喜、安樂、等持是修行地，如實智見是見地，厭是薄地，離染是離欲地，解脫是無學地，涅槃是諸地果」（大正 27，頁 147 下）。

「如實智見是『見地』」，讓人想起《中部》第 2《一切漏經》所說的「見所斷諸漏」（*dassanā pahātabbasavā*）（參考《中舍》第 10《漏盡經》），此一概念在說一切有部的修道理論，有重要的地位。從漢譯《俱舍論》及對應梵本用例：見所斷 *darśana-prahātavya*、見所斷惑 *darśana-prahātavya*、見諦 *darśana-prahātavya*、見斷 *darśana-prahātavya*、見道位 *darśana-mārga* 等等，不同的用例，也許可推論〈因緣相應〉第

<sup>13</sup> Horner[1964]，189—190；塚本啓祥[1980]，395；《漢譯南傳》，第 64 冊，頁 153。

27 經的「見具足者」(ditthi-sampanna) 與「見成就者」(dassanasampanna)，意義相同。

§ 3.1. 以上對《增支》五集 31 經頌文的意義，略作討論，現在回到《單雜》第 3 經。

《單雜》第 3 經的長行部分，是討論如何分別「惡人（不慧人）」與「慧人」，經文以月的盈虧來比喻這二種人，而其增減的內容就是「信戒聞施慧」。

「不慧人」聽聞經教之後，卻「不奉行，不受聽，不著心，捨離教，不著行」，因而「便信減，戒減，聞減，施減，慧減」。

相反的，「慧者」是「增信，增戒，增聞，增施，增慧」。

經文最後在「從移說絕辭」之後，有一大段的用語，這就是〈蘇文〉要探討的：這一大段用語究竟是長行？還是頌文？

這六份資料：《單雜》第 3 經、《別雜》第 260 經、《雜含》第 94 經、《增含》17.8 經、《中含》第 148《何苦經》（後半部），以及《增支》五集 31 經偈頌部分等。雖然都只是短篇文字，而其旨趣也相當明確，但現存所見的文本，卻呈現出「多元異聲（音）」，每一份文本各有其意義，

§ 3.2. 《別雜》第 260 經所要觀察的，是「不善丈夫」與「善勝丈夫」，經文雖也是如《單雜》第 3 經以月亮的盈虧消長來比喻，但具體的內容已可看出些許差異：

「不能信心，受持禁戒。少所讀誦，若修少施。

於其後時懈怠不勤，漸失信心，毀犯禁戒，復不布施，親近

惡友，不至僧坊諮受於法」。

「不聽法故，身口意業造於不善。以造惡故，身壞命終，墮於惡道」。

在「不善丈夫」項下，看不出「信戒聞施慧」這樣的組合，而由於「不聽法」最後造成墮惡道，在《單雜》第 3 經也看不到這樣的發展。

《別雜》第 260 經對「善勝丈夫」說法是：

「如佛法中，能有信心，修行禁戒，習於多聞，修於布施，卻除邪見，修於正見。

於佛法中得純信心，堅持禁戒，善修多聞，能施不慳，具於正見」。

同樣的，也看不出「信戒聞施慧」這樣的組合，因為第五項的「慧」，與經文的「卻除邪見，修於正見」，不能說是一樣。而「善勝丈夫身口意行，親近善友，具修諸善，身壞命終得生天上」，是在說明其果報。

《別雜》第 260 經的頌文有兩首偈頌：

譬如盛滿月	處於虛空中
圓光甚暉曜	映蔽於諸星
亦如具信人	戒、聞、捨貪嫉
於諸嫉妒者	如月蔽眾星

經文是以月相盈虧消長來比喻德行增減，第一首雖與月亮有關，其意義卻不是在乎應經文，頌文只是單純的說，圓滿之月，光明顯耀，使群星失色。第二偈頌是承接前文，而說具有信、戒、聞，以及「捨貪嫉」之人，會圓滿月亮一般，讓「諸嫉妒者」失色。

但是第二首偈頌為什麼沒有說到「正見」（或是慧）呢？經文的「結頌」不是要「重宣其義」嗎？

### § 3.3. 在《雜含》第 94 經，「不善男子」是：

「如來所淨信，持戒，惠施，多聞，正見真直已，然後退失，於戒、聞、施、正見，悉皆忘失，日夜消滅，乃至須臾，一切忘失」。

就「信戒聞施正見」來說，反而與《別雜》第 260 經所說「善勝丈夫」的德行一樣。

但是就「善男子」來說，這是「善男子於如來法、律得淨信心，乃至正見真淨增明，戒增，施增，聞增，慧增」，經文說到「信戒聞施慧」，但也出現「正見真淨增明」之語！

《雜含》第 94 經也說到德行增減，會分別得到「身壞命終，化生天上」，或是「身壞命終，墮惡趣泥梨中」的果報。

最後之頌文說：

譬如月無垢 周行於虛空  
一切小星中 其光最盛明

淨信亦如是 戒、聞、離慳施  
於諸慳世間 其施特明顯

如果與《別雜》第 260 經的頌文比較，其意義與用語，非常接近，但有一點值得注意，所謂「其施特明顯」，是強調「施」的特勝。

§ 3.4 《增含》（大正 2，頁 584 下—頁 585 上）的傳本，則在分別「惡知識」與「善知識」，而德行的增減，同《單雜》第 3 經的「信戒聞施慧」，本經也說到了德行的增減的果報。

本經的偈頌是：

若人有貪欲	瞋恚癡不盡
於善漸有減	猶如月向盡
若人無貪欲	瞋恚癡亦盡
於善漸有增	猶如月盛滿

在這二偈頌中，「於善漸有減，猶如月向盡」，或是「於善漸有增，猶如月盛滿」，合於經文以月之盈虧消長來比喻德行的增減外，其餘部分可說與經文沒有一目了然的關係。

另一方面，《增含》傳本的偈頌，顯然有別於《別雜》第 260 經（及《雜含》第 94 經），以及《中含》第 148《何苦經》後半部。此一情狀，引生一個問題：經文本身，與具有結論意味，或是重述經文旨趣的頌文，究竟應該有著怎樣的關係？

《別雜》第 260 經，《雜含》第 94 經，以及《增含》傳本，

都各有兩首偈頌，前二者偈頌的意思雖然相近，但其差異的程度，無法判定是譯自相同的原本，而《增舍》傳本的詩頌，別有所本，一望即知；如果再考慮到《中含》第 148《何苦經》後半部可看到的偈頌，那麼，如何去判斷何者是「真正」的原本？

§3.5. 在《中含》第 148《何苦經》(後半部)，惡知識是「惡知識人於如來正法，律，亦得其信。彼得信已，則於後時而不孝順，亦不恭敬，所行不順，不立正智，不趣向法次法，彼便失信；持戒，博聞，庶幾，智慧，亦復失之」【在《中含》，「庶幾」是捨的異譯】。

善知識則為：「如是善知識於如來正法，律得信。彼得信已，而於後時孝順恭敬，所行隨順，立於正智，趣向法次法。彼增長信；持戒，博聞，庶幾，智慧，亦復增長」。

文意很清楚，善知識是在得信之後，能夠進一步修持，而使自身的「信、戒、聞、施、慧」增長。

經文最後所附的頌文是：

譬如月無垢	遊於虛空界
一切世星宿	悉翳其光明
如是信、博聞	庶幾、無慳貪
世間一切慳	悉翳施光明
猶如有大龍	興起雲雷電
雨下極滂沛	充滿一切地
如是信博聞	庶幾無慳貪
施飲食豐足	樂勸增廣施
如是極雷震	如天降時雨

彼福雨廣大	施主之所雨
錢財多名譽	得生於善處
彼當受於福	死已生天上

這些頌文是要表現什麼意義？第一首頌文的「月喻」，其所要表現的旨趣，相當於《別雜》第 260 經、《雜舍》第 94 經所見者。

第二首頌文與第四首頌文的第一句，都只說到「五法」中的三項：信、博聞與捨（布施）。

第三首、第四首，是以「大龍」形成雷電風雨，普遍滋潤大地，來比喻布施能使人「飲食豐足」，所以勸勉廣行布施。

§ 3.6. 為求一目了然，將《增舍》17.8 經、《別雜》第 260 經、《雜舍》第 94 經、《中含》第 148《何苦經》的相關頌文，併列如下：

《增舍》17.8 經：

若人有貪欲	瞋恚癡不盡
於善漸有減	猶如月向盡
若人無貪欲	瞋恚癡亦盡
於善漸有增	猶如月盛滿

《別雜》第 260 經：

譬如盛滿月	處於虛空中
圓光甚暉曜	映蔽於諸星
亦如具信人	戒、聞、捨貪嫉
於諸嫉妒者	如月蔽眾星

《雜含》第 94 經：

譬如月無垢	周行於虛空
一切小星中	其光最盛明
<span style="border: 1px solid black;">淨信</span> 亦如是	<span style="border: 1px solid black;">戒、聞、離慳施</span>
於諸慳世間	其施特明顯

《中含》第 148 《何苦經》

譬如月無垢	遊於虛空界
一切世星宿	悉翳其光明
如是 <span style="border: 1px solid black;">信、博聞</span>	<span style="border: 1px solid black;">庶幾、無慳貪</span>
世間一切慳	悉翳施光明
猶如有大龍	興起雲雷電
雨下極滂沛	充滿一切地
如是信博聞	庶幾無慳貪
施飲食豐足	樂勸增廣施
如是極雷震	如天降時雨
彼福雨廣大	施主之所雨
錢財多名譽	得生於善處
彼當受於福	死已生天上

§ 3.7. 依《雜含》第 94 經所見的頌文，其意義是：在虛空中，清淨圓滿的月亮光明顯耀，超越了其他小星。同樣的，具有信、戒、聞、捨之人，在慳貪的世界中，他的布施最為明顯。

以《雜含》第 94 經所說的頌文為基準，可以看出這些頌文之間的若干差異。

《別雜》第 260 經的頌文裡，「戒聞捨貪嫉，於諸嫉妒者」，

其中的「嫉」或「嫉妒」，是其特有的。

依《雜含》490 經所傳，九結是：愛結·恚結·慢結·無明結·見結·他取結·疑結·嫉結·慳結。在《雜含》187 經這種清單式的煩惱名目大類集中，「如是恚，癡，瞋，恨，皆，執，嫉，慳，幻，詔……」，都是嫉、慳併列。

南傳《增支》七集 10 經說的七結是：隨貪結、瞋結、見結、疑結、慢結、嫉結、慳結。而《中部》第 3 所列的 16 種隨煩惱 (upakkilesa)，也是嫉、慳併列。

《增支》二集到十一集，每一集的最後都說到 17 種煩惱，也是嫉、慳併列。

依《瑜伽論》(卷 89) 所說 (大正 30, 頁 802 中): 「心懷染污，不喜他榮，故名為嫉 (īṣyā; issā)」; 「於資生具深懷鄙悋，故名為慳 (mātsarya; macchāriya)」。

《俱舍論》則說：「嫉謂於他諸興盛事，令心不喜。慳謂財法巧施相違，令心吝著」(大正 29, 頁 109 中)。

這樣看來，嫉、慳，雖然常被併列一起，但意義不同，以慳來作對照，固然可彰顯布施 (捨) 的可貴，但這與「嫉妒者」的關係，似乎比較疏遠；如果再考慮，這是詩頌，有其一定的格律，音節的限制，不知何以《別雜》第 260 經的頌文會出現「於諸嫉妒者」的用語？

雖然如此，在平川彰的《佛教漢梵大辭典》，可以看到這樣的用例：妬悋：īṣyā-mātsarya (No. 0778, 頁 360A)。慳嫉：īṣyā-mātsarya。慳貪嫉妬 matsarin (No. 1266, 頁 501A)，那麼，「貪嫉」是譯者對「慳」的譯解，而與原本的文字無涉。

§ 3.8.經由以上的對讀，發現〈蘇文〉所處理的六份資料，存在的一些不能忽略的差異。

先就長行（散文）部分來說，《單雜》第 3 經長行部分，是以「信戒聞施慧」這五項德行的增減，作為觀察的基準，來認定「不慧人」與「慧者」，再以月相的漸次盈虧，比喻德行的日日增減。

第一，就「信戒聞施慧」這個主要內容來說，《增含》傳本，以及《中含》第 148《何苦經》（的後半部），維持不變（與《單雜》第 3 經相同），但在《雜含》第 94 經與《別雜》第 260 經二者，行文之間，已略有變動。

第二，德行增加或減損的果報，《增含》17.8.、《雜含》第 94 經與《別雜》第 260 經三者，都說到死後墮地獄或生天，但《中含》第 148《何苦經》與《單雜》第 3 經，對此棄置不論。

第三，月相盈虧的描述，也可看出若干差別（詳下文）。

第四，《單雜》第 3 經的「不慧人」與「慧者」，在《雜含》第 94 經作「不善男子」與「善男子」；《別雜》第 260 經則是「不善丈夫」與「善勝丈夫」；《增含》17.8. 與《中含》第 148《何苦經》都是說「惡知識」與「善知識」。

換句話說，經文的主體部分，並不是彼此契合無間。

### § 3.9.偈頌部分也有值得注意的差別。

首先，長行本身是以月相的盈虧，來比喻「信戒聞施慧」這五項德行的漸漸增加或減損，但在偈頌部分，是以月亮在虛空中，光明顯耀勝過群星，使群星失色，完全沒有月相盈虧的意味。

長行本身說的「信戒聞施慧」五法，在偈頌部分：或只說到

「信、戒、聞、捨」（《雜含》第 94 經、《別雜》第 260 經），或只說到「信、博聞、捨」（《中含》第 148《何苦經》）；《單雜》第 3 經似乎也是只說到「信、聞、施」。

偈頌的旨趣似乎無意完整的涵蓋「信戒聞施慧」五項德行，反而是要彰顯布施德行的特勝，就這點來說，《雜含》第 94 經的「於諸慳世間，其施特明顯」，一望即知。

《增含》17.8.所附的頌文，別出一格。在意義上，《增含》17.8.的頌文雖不致於與經文長行完全無關，但為什麼會有與其他諸本（即《雜含》第 94 經、《別雜》第 260 經、《中含》第 148《何苦經》），乃至《單雜》第 3 經，完全不一樣的頌文？

《雜含》第 94 經、《別雜》第 260 經只有二首偈頌，《何苦經》有四首，南傳《增支》五集 31 經有五首。但《單雜》第 3 經究竟有幾首（這正是〈蘇文〉所要處理的問題之一），似不明瞭，怎麼能理解這樣的文本差異？

§ 3.10.如果說：經文後附的頌文，是「在經文長行之後，又以偈頌將經中要項再諷頌一遍」（或是「先說長行，再以韻文、詩句敘述長行的法義」）（參看蘇錦坤[2008]，15—18），那麼頌文的內容應該相當程度的表現長行的「要項」。

從前文的討論，可以發現，這幾部短經偈頌部分，恐不能說是「將經中要項再諷頌一遍」！如果說，這種不一致，是經典傳誦者的誤傳，應該只會發生在其中一部，但《別雜》第 260 經、《雜含》第 94 經、《中含》第 148《何苦經》與《單雜》第 3 經這四部經，卻又有旨趣大體可通的頌文。

「將經中要項再諷頌一遍」，也許只能以寬鬆的角度看待。

怎麼透過對讀，比對，來理解這六份資料？在文句比對之外，也許可從更宏觀的角度來觀察。

§ 4.1. 《單雜》第 3 經等，是以月相盈虧，來比喻德行的「增減」，但對於同一件事，不同經文的呈現方式，卻是各異其趣：

一、《單雜》第 3 經：

「復問佛：何等為「不慧人」如月？

譬喻二十九日月，明亦減，色亦減，方亦減，見亦減。在中夜過，為減行。有時月為一切索盡，不復現如月盡時」；

「欲知慧者行，說譬喻月十五日，明亦增，方亦增，見亦增。復一時為月，一切增具止十五日時，亦如是」。

二、《增舍》17.8 經：

「月末之月，晝夜周旋，但有其損，未有其盈，彼以減損，或復有時而月不現，無有見者。

此亦如是，婆羅門！若惡知識，經歷晝夜，漸無有信，無有戒，無有聞，無有施，無有智慧」。

「猶如，婆羅門！月初生時，隨所經過日夜，光明漸增，稍稍盛滿，便於十五日具足盛滿，一切眾生靡不見者。

如是，婆羅門！若善知識，經歷日夜，增益信，戒·聞·施·智慧」

三、《雜舍》第 94 經：

「如月黑分，光明亦失，色亦失，所係亦失，日夜消滅，乃至不現」  
「譬如明月淨分，光明色澤，日夜增明，乃至月滿，一切圓淨。

如是，善男子於如來法·律得淨信心，乃至正見真淨增明，戒增·施增·聞增·慧增，日夜增長」。

四、《別雜》第 260 經：

「不善丈夫，如十六日月，光漸減，圓滿轉虧，乃至於盡損減不現。

如佛法中，不能信心，受持禁戒。少所讀誦，若修少施，……」

「譬如初月，光明熾然，漸漸增長，至十五日圓滿具足。

如佛法中，能有信心，修行禁戒，習於多聞，修於布施，卻除邪見，修於正見」。

五、《中含》第 148 《何苦經》：

「如向盡月，日日稍減，宮殿亦減，光明亦減，形色亦減，日日盡去。

梵志！有時月乃至於盡，都不復見」。

「瞿曇！云何當觀善知識猶如月耶？

梵志！猶如月初生，少壯明淨，日日增長。

梵志！或時月十五日，其殿豐滿」。

§ 4.2. 玄奘在《大唐西域記》說到，西元七世紀時，印度人對月相的描述是：

「月盈至滿，謂之白分；月虧至晦，謂之黑分。

黑分或十四日、十五日，月有小大故也。

黑前白後，合為一月」(大正 51, 頁 875 下)

白分，白月 (śukla-pakṣa; sukka pakkha)，與黑月或黑分

(kāla-pakṣa; kāla pakkha)，這樣的區分，在義淨（七世紀末回唐朝）的《南海寄歸內法傳》也可看到：

「若前安居，謂五月黑月一日，後安居則六月黑月一日，唯斯兩日合作安居，

於此中間，文無許處」（大正 54，頁 217 上）。

「受持五戒，恒作四齋（黑月八日，或十四日，或十五日。白月八日，十五日。要須受其八戒，方稱聖修）」（大正 54，頁 230 上）

依玄奘及義淨（七世紀）所傳述的說法，《雜含》第 94 經（五世紀中葉譯出）的「月黑分」與「明月淨分」，最符合這樣的用例。就德行漸漸減損來說，《單雜》第 3 經說「譬喻二十九日月」，似乎沒有考慮到「黑分」有十四日或十五日之問題；相對而言，《增含》的「月末之月」就沒有此一疑問，至於《別雜》第 260 經的「如十六日月」，是減損的起點（在前一天的十五日，月是圓月！）；《中含》第 148《何苦經》的「如向盡月，日日稍減」，則比較接近《別雜》第 260 經的「十六日月」。換句話說，不管是「譬喻二十九日月」，「如月黑分」，「月末之月」，「如十六日月」，「如向盡月」，本來是是要指涉同一件事，這樣的不同用語，究竟是原本已然如此？或是譯者的解釋性譯語？

比較特殊的是，玄奘傳述「黑前白後，合為一月」，也就是說，黑分在前，但黑分是從月圓而漸次虧缺，如果月圓是十五日，怎會是「黑前白後」？

### § 4.3. 誠如惠敏法師（[1988]，146）所說的：

「從文化史來看，月可以說是人類相當熟悉且親切的自然現象之一。月的清涼、盈缺、清淨等等種種特徵亦多彩多姿地反映在神話、詩歌、美術、音樂等不同文化層面。同樣地在大小乘經論中，以月作譬喻的說法亦是有各式各樣的含意」。

聲聞佛典就可以看到各異其趣的「月喻」。

《雜含》第 94 經的譯文，是以「月黑分」及「明月淨分」，來比喻「信戒聞施慧」的消長。

南傳《相應部》〈迦葉相應〉第 7 經，則以相同的比喻，說明信、慚、愧、精勤、無忿、無恨的消長<sup>14</sup>。

漢譯《出曜經》（〈親品〉第 26）也說到以月亮的盈虧，來譬喻親近善知識或惡知識：

近惡自陷溺 習善致名稱

妙者恒自妙 此由身真正

「近惡自陷溺」者，如復有人親近惡友，但有日損，不至究竟，猶若半月，日有闇冥，無有大明。親近惡友亦復如是，日損善根，增益惡法，是故說曰「近惡自陷溺」也。

「習善致名稱」者，勝人所習，日有名稱，猶如月欲盛滿，日有光明，遠照無外。修善之人亦復如是，善名廣著名稱遠

<sup>14</sup> Bodhi[2000]，669—670；《漢譯南傳》，14 冊，頁 257—頁 259。但在「相對應」的《雜含》第 1139 經，只分別說到：「當知是輩，隨其日夜，善法退減，不能增長」；「如是人者，於諸善法日夜增長，況復心住，此人日夜常求勝進，終不退減」（大正 2，頁 301 上）。

布，是故說曰「習善致名稱」也（大正 4，頁 728 上—中）。

「猶若半月，日有闇冥」、「猶如月欲盛滿，日有光明」，也是以月的盈虧，來比喻親近善友或惡友，對於德行的影響，這與《單雜》第 3 經的用例相同，只不過《出曜經》沒有列出是哪一些德行。

這一些譬喻，都是善法、不善法分立，修行者德行的增減消長，如同月亮的盈虧。而這三個用例，顯示此一譬喻，可以適用不同的內容。

§ 4.4. 《出曜經》（〈雜品〉）可以看到另一種與月亮有關的譬喻：

人前為惡 以善滅之  
是照世間 如月雲消

「人前為惡，以善滅之」者，如彼指鬘<sup>15</sup>，殺害無數千人，以賢聖八品道而滅其惡。諸惡已盡，永無根本，究竟清淨，得不起法，是故說「人前為惡，以善滅之」也。

「是照世間，如月雲消」者，世間者，其義有三：一名、眾生世；二名、器世；三名、陰世。猶如秋月，眾星圍繞，於中獨明，光照遠近。弊惡比丘，諸惡已盡，修清淨行，便於大眾，廣有濟度，是故說「是照世間，如月雲消」也（大正 4，頁 704 中—下）。

此一頌文強調，在作惡多端之後，指鬘「以善滅之」，經文說的是八正道。這樣的表達，強調主動積極的面向。

<sup>15</sup> 此人即央掘魔羅，相關的資料參呂凱文[2006]，41。

在《增舍》〈聲聞品〉第 2 經<sup>16</sup>，以雲、風塵、煙及阿須倫等四者，會遮蔽日月，不得放光明，就正如欲結、瞋恚、愚癡與利養，會「覆蔽人心，不得開解」，所以勸勉比丘「當求方便，滅此四結」，應該也是此一意義。

§ 4.5. 以下是另一角度的月亮譬喻。依《雜舍》第 1208 經的傳述：在一個月圓之日（月十五日布薩時），婆耆舍尊者請示釋尊後，說了「〈月譬偈〉」，其內容是：

如月停虛空	明淨無雲翳
光炎明暉曜	普照於十方
如來亦如是	慧光照世間
功德善名稱	周遍滿十方

（大正 2，頁 329 上—中）

「相對應」的《別雜》第 224 經，婆耆舍尊者想要「以月為喻，讚歎於佛」，經釋尊慈悲允許後而說：

猶如盛滿月	無雲處空中
光明照世界	一切皆樂見

<sup>16</sup> 大正 2，頁 650 上。依《互照錄》（136，296），《增舍》此一經文「相對應」於《增支》四集 50 經（《漢譯南傳》，20 冊，頁 92—94），但《增支》此經所說的，是飲酒，淫欲，受持金銀與邪命自活等四項，顯然與《增舍》的說法，有所出入。在資料上，《增支》四集 50 經反而與《四分律》〈七百集法毘尼〉的說法相符（大正 22，頁 969 上—中）

釋迦牟尼尊 世間大導師  
 端嚴甚殊特 名聞悉充滿  
 月出白蓮榮 日現紅蓮敷  
 從佛受化者 譬如華敷榮  
 開彼宿善根 悉令見道跡  
 (大正 2, 頁 456 中—下：)

闍陀經典中 婆毘諦為最  
 人中王為最 諸河海為最  
 諸星月為最 諸明日為最  
 十方天人中 等正覺為最  
 (大正 2, 頁 37 中)

南傳《相應部》〈婆耆沙長老相應〉第 11 經也有類似的事緣，  
 婆耆舍尊者說 說的頌文是<sup>17</sup>：

如無雲空月 無雲太陽耀  
 鳶耆羅牟尼 榮光耀世界

這是以月亮的光明，在星空之中，普耀一切，來譬喻佛陀的殊勝。但這三個被現代學者認為是「相對應」的傳本，頌文的數目不一樣，頌文裡的敘事成素，也有一望即知的差異，在這樣的文本狀態之下，如何確認這三者是「相對應」的經文？

§ 4.6. 以月亮的光明，照耀虛空，來比喻佛的殊勝，《雜含》第 110 經可看到不同的表述：釋尊接受薩遮尼犍子的邀請，到其家中受供飲食，在過程中，釋尊說了〈隨喜偈〉：

於諸大會中 奉火為其最

這種〈隨喜偈〉，就是「達嚩」(dakṣiṇā; dakkhiṇā)，也就是僧眾在接受供養後（不限於食品），所說的讚嘆祝辭<sup>18</sup>。

又，為了說明方便，參照《根本說一切有部毘奈耶雜事》（以下簡稱《雜事》）（卷 35）的用例，簡稱此一〈隨喜偈〉為〈施頌〉<sup>19</sup>

《中部》第 35《薩遮迦小經》雖然釋尊接受供養的情節，卻沒有說到達嚩。

漢譯《增含》〈六重品〉第 10 經則是釋尊在受供食事圓滿之後，先開示「施戒生天論」的次第說法，薩遮尼犍子「即於坐上，諸塵垢盡，得法眼淨」之後，釋尊「便說此偈」：

祠祀火為上 詩書頌為首

<sup>18</sup> 參看印順法師[1981]，504—507 的討論。

<sup>19</sup> 《根本說一切有部毘奈耶雜事》，大正 24，頁 380 上—下。依其用例，釋尊在接受婆羅門所供飲食之後，「唱隨喜已，說伽他曰」，所說的頌文有三首，前二首與《雜含》第 100 經所見者相同。釋尊說此頌文時，有一莫訶羅苾芻「食雖飽足，尚咬餅乾，作大音聲」。這引起婆羅門的譏笑，釋尊因而規定：若有苾芻說〈施頌〉時，食不住者，得越法罪（至於「施頌」的原語為何？參見《南海寄歸內法傳》，大正 54，頁 211 中）。

<sup>17</sup> Bodhi[2000]，292：《漢譯南傳》，13 冊，頁 327—頁 328。

人中王為最 眾流海為源  
星中月為明 光明日最勝  
 上下及四方 諸地所出物  
 天及人民類 佛為無上尊  
 欲求其德者 三佛為最上  
 (大正 2, 頁 717 上)

先標出種種的第一，最上，最尊，例如夜晚群星之中，月亮最為明亮光耀，而佛陀是人天群生中的無上尊。《雜含》第 110 經頌文的意思，僅止於此，《增含》〈六重品〉第 10 經頌文似乎有進一步的意思：「欲求其德者，三佛為最上」。

§ 4.7. 南傳《經集》的《施羅經》也可看到這樣的〈施頌〉。釋尊在接受結髮外道(Jatala) Keniya 請食之後所說的(〈隨喜偈〉) (這裡引用巴利語傳本，以及《漢譯南傳》的譯文)：

“Agghuttamukhā yaññā, sāvittī chandaso mukham;  
 Rājā mukham manussānam, nadīnam sāgaro mukham.  
 .“Nakkhattānam mukham cando, ādicco tapatam mukham;  
 Puñnam ākaṅkhamānam, saṅgho ve yajataṃ mukham”ti.

最上供養獻供火	最上聖偈姿毘底
王為人中最上者	大海諸水中最上
月為諸星最上者	太陽光輝最上者
僧眾最上實望福	最上之人應施者

此一頌文在漢譯佛典出現的次數不少，《漢譯南傳》在其注解部分所列出的出處<sup>20</sup>，可看出這些詩頌(〈施頌〉)的作用。

§ 4.8. 不管稱作「達嘍」、「隨喜偈」、「咒願」，或只是單純的稱為「偈」，這些頌文的用例，絕大部分是佛陀金口宣說，但在《增含》所見的用例，譯文並不一致，列表如下<sup>21</sup>：

A.		B.	
祠祀火為上	眾書頌為最	祠祀火為上	詩書頌為尊
王為人中尊	眾流海為上	人中王為貴	眾流海為首
<u>眾星月為首</u>	照明日為先	<u>眾星月為上</u>	光明日為先
四維及上下	於諸方域境	八方上下中	世界之所載
天與世間人	佛為最尊上	天及世人民	如來最為尊
欲求其福者	當歸於三佛	其欲求福祿	當供養三佛
C.		D.	
祠祀火為上	諸論頌為首	祠祀火為上	書中頌為最
王為人中尊	海為眾流源	王為人中尊	眾流海為源
<u>月為星中明</u>	日為眾明最	<u>星中月照明</u>	光明日為上

<sup>20</sup> 《漢譯南傳》第 27 冊，頁 163—頁 164。

<sup>21</sup> A. 〈慚愧品〉第 18 第 4 經，大正 2，頁 589 中。

B. 〈四意斷品〉第 26 第 6 經，大正 2，頁 637 下。

C. 〈五王品〉第 33 第 2 經，大正 2，頁 684 上。

D. 〈等見品〉第 34 第 5 經，大正 2，頁 694 下。

E. 〈六重品〉第 37 第 10 經，大正 2，頁 717 上。

F. 〈九眾生居品〉第 44 第 9 經，大正 2，頁 768 中—下。

F. 〈馬王品〉第 45 第 7 經，大正 2，頁 775 中。

八方及上下	所生萬品物	上下及四方	諸所有萬物
欲求其福者	三佛最為尊	天及世人民	佛為最尊上
E.		欲求其福者	當供養於佛
祠祀火為上	詩書頌為首	F.	
人中王為最	眾流海為源	祠祀火為上	經書頌為最
<u>星中月為明</u>	光明日最勝	人中王為尊	眾流海為首
上下及四方	諸地所出物	<u>星中月為先</u>	光明日第一
天及人民類	佛為無上尊	上下及四方	諸所有形物
欲求其德者	三佛為最上	天及世間人	佛者最為尊
G.		欲求其福者	供養三佛業
祠祀火為上	詩書頌為最		
人中王為尊	眾流海為原		
<u>星中月為明</u>	光明日為上		
上下及四方	一切有形類		
諸天及世間	佛為最第一		
欲求其福者	當供養三佛		

範圍再縮小一點，即使就月亮、太陽的譬喻來說，譯文也不一樣：

- |   |       |       |
|---|-------|-------|
| A | 眾星月為首 | 照明日為先 |
| B | 眾星月為上 | 光明日為先 |
| C | 月為星中明 | 日為眾明最 |
| D | 星中月照明 | 光明日為上 |
| E | 星中月為明 | 光明日最勝 |

- |   |       |       |
|---|-------|-------|
| F | 星中月為先 | 光明日第一 |
| G | 星中月為明 | 光明日為上 |

這些文句有差別的偈頌，是否譯自相同的偈頌？理論上，確有可能，即使在現代，資訊發達，資料的流通便利，我們還是可以看到，如《法句經》之類的偈頌，有著形色各異的現代譯本。印順法師認為：次第錯亂，文義又不善巧，在我國所譯的「四阿含」中，《增一阿含經》是最不理想的（[1993c]，281）。雖然如此，七處的譯文竟然沒有完全相同的譯文，未免意外。

再者，依《經集》《施羅經》，以及《雜含》第 110 經的傳本，這〈施頌〉有二首詩頌，但在《雜事》，〈施頌〉是三首詩頌（大正 24，頁 380 上）：

- |              |              |
|--------------|--------------|
| 祭祀火為最        | 初頌論中最        |
| 人中王為最        | 眾流海為最        |
| 眾星月為最        | 光中日為最        |
| 十方世界中        | 凡聖佛為最        |
| <u>所為布施者</u> | <u>必獲其義利</u> |
| <u>若為樂故施</u> | <u>後必得安樂</u> |

經過這樣的比對，不免令人好奇：這些「相對應」的詩頌，究竟應以哪一傳本為準據？這樣的歧異，是譯者所造成？還是傳誦者（或書寫者）的「訛誤」？這在所謂文本批判（textual criticism，

文本斟酌)的領域,是司空見慣的疑問<sup>22</sup>,但就這一組群的〈施頌〉來說,也許可以這樣的思考:釋尊在這類的情境之下,一定要宣講字句完全同一的頌文嗎?

§ 4.9.特別是,前引《雜事》之〈施頌〉第三首「所為布施者,必獲其義利,若為樂故施,後必得安樂」,是一獨立的詩頌。

依《四分律》所傳,釋尊在菩提樹下證悟後,七日未進食,嗣後接受賈客兄弟二人的供養,釋尊「受彼賈人麩蜜已,以此勸喻,而開化之,即咒願言」(大正 22,頁 782 上),說的就是:

所為布施者	必獲其義利
若為樂故施	後必得安樂

另一方面,《四分律》〈法犍度〉(大正 22,頁 935 下),要求僧眾在接受供養飲食之後,「不應食已默然而去,應為檀越說達嘍」,至少說一偈,例如:

若為利故施	此利必當得
-------	-------

<sup>22</sup> 參看 Norman ([1997], 42) 從語言學角度 (philological approach) 所說的:我們必須假設:在早期,釋尊信眾所宏傳的,是他們聽聞,並記憶下來的釋尊本身,或是主要弟子所開示的法義。這種口口相傳的方式,究竟會發生多少因為記憶失誤,或是其他缺點,而不知不覺中產生的歧異,我們完全無法判斷。在這種極不理想的傳承方式之下,如果說不會對法義所使用的語詞與形式造成影響(是否及於其內容,姑且不論),未免令人驚訝。

若為樂故施	後必得快樂
-------	-------

《四分律》這二處的偈頌,都是在接受供養時所說,但措詞不全相同。

《雜事》則要求僧眾「行路」(有一點距離的行走)中,在休息處,應說「聖伽他」(卷 15,大 24,頁 274 中):

世間五欲樂	或復諸天樂
若比愛盡樂	千分不及一
由集能生苦	因苦復生集
入聖道能超	至妙涅槃處
所為布施者	必獲其義利
若為樂故施	後必得安樂

這些用例顯示,同一首詩頌可以與其他詩頌結合,適用於不同的情境,而其措詞,可能有所不同。

§ 4.10.月亮的光明顯耀,不只可以拿來比喻佛德殊勝,《出曜經》〈梵志品〉就說:

「心喜無垢 如月盛滿 謗毀已除 是謂梵志  
猶如月盛滿,清淨無瑕穢,無有五翳,眾星圍遠,放大光明,  
靡所不照。

彼比丘清淨行人,永除五翳,無復五結,心得解脫,諸覺道品,眾定正受而自圍遠,於中獨尊,無有眾瑕。捨世八法,

毀譽已除。

能具此行者，故名為梵志」。

「如月清明 懸處虛空 不染於欲 是謂梵志  
如秋時月，不為五事所翳，清淨無瑕，放大光明，塵所不照。  
修行比丘亦復如是，不為婬怒癡五結所翳，能具此行者故，  
名為梵志」。

（大正 4，頁 771 下）

「如月盛滿」、「如月清明」，用來比喻修行有成就的比丘。

§ 4.11. 《雜含》第 1136 經（《月喻經》）所呈現的是另一種意趣：

「當如月譬住，如新學，慚愧，軟下，攝心斂形而入他家。  
如明目士夫，臨深登峰，攝心斂形，難速前進。  
如是，比丘如月譬住，亦如新學，慚愧，軟下，御心斂形而入他家。  
迦葉比丘如月譬住，亦如新學，慚愧，軟下諸高慢，御心控形而入他家。  
如明目士夫臨深登峰，御心控形，正觀而進。」

（大正 2，頁 299 下）

這是世尊以「月喻」，教誡比丘們應該小心謹慎，如臨深淵般，捨離貪欲與驕傲的行為（盪滌身心，攝心斂行）而入施主家之「月喻經」；不過，不同傳本的「月喻經」，卻可看出著重點的

差異（惠敏法師[1988]，152）。

諸本「月喻經」都說到大迦葉尊者，如上引《雜含》第 1136 經的「迦葉比丘如月譬住」，為什麼要提及這位尊者？南傳《相應部》《月喻經》是編在〈迦葉相應〉；依印順法師的條理（[1983]，下，571—572），《雜含》第 1136 經也是編在〈大迦葉相應〉，但單從此一事實，還不足以說明為什麼要以大迦葉尊者為例。

漢譯《毘尼母經》的傳述，也許可以作為思考的線索（大正 24，頁 803 下—頁 804 中）：大迦葉尊者本名叫畢波羅延童子，他先自行出家，「十二年茹菜食果，飲清流泉，修於梵行，得諸禪心，成就五通」。釋尊認為機緣成熟，可以度化畢波羅延童子，雙方因而在多子塔見面。釋尊以「種種因緣巧說諸法，示教利喜」，畢波羅延童子「即悟法得道，獲須陀洹果」。而畢波羅延童子進一步「即從座起，合掌作禮，前白佛言：世尊是我師，我是聲聞弟子」<sup>23</sup>。之後，釋尊進一步開示：

「汝入諸族姓子聚落，心莫染著，猶如月照世間，無所染著。  
汝入諸聚落，心無染著，亦復如是。  
如蜂採花，入諸聚落，亦應如是」；  
「內六入莫取想，封著繫縛心也。．．．．．譬如空中水滲，  
滲滲相尋，無有滯礙」。

於是大迦葉（即畢波羅延童子）「到一樹下，端身繫念佛所說法」，到了第八天的早上，證阿羅漢果。

<sup>23</sup> 依《十誦律》，得具足戒的方式有十種，大迦葉是「自誓即得具足戒」（大正 23，頁 410 上）；又見《薩婆多部毘尼毘婆沙》，大正 23，頁 511 上。

依《毘尼母經》的見解，比丘受具足戒的方式五種，其中的「上受具」是「佛在世時不受戒，直在佛邊，聽法得阿羅漢」（大正 24，頁 801 中），而大迦葉就是「上受具」的一個例證<sup>24</sup>，但六群比丘對大迦葉受戒的有效性，提出質疑。在釋尊的引導之下，大迦葉有機會提出辯解，說明他自行出家，發心修梵行，以至值遇釋尊的過程，而釋尊也讚歎大迦葉的德行。大迦葉的態度是：對於「諸比丘雖如此謗亦無憂惱，世尊今時雖復種種讚歎之德，亦不欣悅」，因為：

「我得一切無我，無人，諸法空觀故。從爾時世尊在多子塔，為我說〈月光喻〉，〈水滲喻〉已來，心心相續，常念此法，更無餘想。所以爾者，常繫心在於善法，不隨餘念。世尊！我未見佛時，十二年中，常觀地、水、火、風及與三界，皆作空想，況於今日遇世尊說法，有餘心想！亦復無有三世見聞覺知，豈於六群生異念乎！」（大正 24，頁 805 下）

也就是說，大迦葉一直把釋尊初次見面的教說，〈月光喻〉與〈水滴喻〉等等，奉為修行的指引。不僅這樣，在大迦葉證阿羅漢果後，釋尊「因是事故，集諸比丘，告言：我先為迦葉說如此法，汝等今日皆修行之」（大正 24，頁 804 中）。事實上，在「入白衣舍」的學處中，《毘尼母經》對此一教法，著墨不少：

「比丘若入白衣舍時，如〈月光喻〉攝心；

<sup>24</sup>依《毘尼母經》，「上受具」指：佛在世時，不受戒，直在佛邊，聽法得阿羅漢（大正 24，頁 801 上），

若入聚落行時，應卑恭慚愧而行，不應高心、放逸，無有慚愧散亂而行。

攝心之法，譬如人足踏高山懸巖，絕嶮方寸之處，念念生怖，更無餘念。

亦如有人於峻極之處，臨於深淵，但生怖心，更無餘念。

入聚落時，攝心不散，亦應如此。

諸比丘汝等攝心入聚落時，如迦葉入聚落行也。

佛問比丘：汝等入聚落，如月徐行不？有慚愧不？汝自憶念心中所念行不？

如高巖深淵喻生怖心不，攝身口意不，令放逸不。

汝不如深毛羊入荊棘中隨著而住不？為六塵利養所牽住

不？入聚落時如怖畏牢獄枷鎖不？汝入聚落時不生著心，如著羴鹿得脫不？憶念本處不？

是故比丘入聚落時，如上種種喻應行。入聚落時，如蜂採華，不損色香而餌其味。入聚落時，不著色聲香味觸法，但為其善，而行聚落」（大正 24，頁 836 上—中）。

《毘尼母經》此處所敘述的內容，顯然與《雜含》第 1136 經的意趣一樣，但表現的更詳細。另外，《毘尼母經》緊接的又說到如同《雜含》第 1137 經的教法：對「但應施我，莫施餘人」的檢討，反省，並且說到：

「是故如蜂喻，入聚落而行，於六塵不取其味，如空中手，無有礙處，入聚落時，心無所礙，亦應如此」（大正 24，頁 836 中）；

「迦葉入聚落時，不礙不縛不取，欲得利者求利，欲得福者求福，如自己得利歡喜，見他得利，歡喜亦復同之。如手空中轉，無礙無繫縛」(大正 24，頁 836 下)。

§ 4.12. 依印順法師的說明 ([1993b], 52–54): 出家人有三類。一、依戒而住的律行: 這是住在僧中，也就是大眾共住，納入僧團的。即使爲了專修，住阿蘭若，也一定參與半月布薩。飲食方面，一定是受布施的。或者乞食，或者受請。受請中，或僧次受請；或個人受信眾的供養；或受某一信眾的長期供養——每日托鉢去受食，也可以著人去把飲食取回。在特殊的節日，還可以受別眾請食。受請的飲食，通常比乞食所得的好得多。這是佛世比丘最一般的情形。二、修頭陀行，這是少數人。不住僧中，過著個人的生活(頭陀行者與頭陀行者，就是住在附近，也不相組合)。飲食方面，一定是常乞食，不受信眾的別請。三、一切糞掃者，這是極少數的。不入僧中；不但不住房屋，不受施衣，而且飲食也不受布施。山林曠野，拾些無主的樹果，農夫遺落的穀類，祭祀所拋棄的飲食。一切糞掃者，是「不受施派」，是極端少數。

這樣看來，不管是「依戒而住的律行」，或是「修頭陀行」，都要乞食或受請而食，幾乎是每天都要入聚落或是入白衣舍(安居時除外)，那麼用怎樣的態度入聚落或白衣舍，如何自持；對於這過程中的周遭人事的種種，如何應對進退，「道在平常日用中」，不管是新學還是老參，都是一再出現的課題，是修身修心的重要環節。

既然如此，如〈月光喻〉，〈蜂喻〉，乃至於「如手空中轉」，

應是經常出現的教說。事實上，依《雜含》第 1143 經的傳述(大正 2，頁 302 中—下): 大迦葉尊者爲比丘尼說法，卻被偷羅難陀比丘尼揶揄說:「譬如販針兒於針師家賣，阿梨摩訶迦葉亦復如是，於阿梨阿難鞞提訶牟尼前爲諸比丘尼說法」，面對這樣的窘況，阿難尊者出面緩頰，反而被波及。大迦葉說:

「阿難! 汝聞世尊，如來，應，等正覺所知所見說言:『比丘! 當如月譬住，常如新學，其唯摩訶迦葉比丘』?」

阿難答言: 如是! 尊者摩訶迦葉。」

大迦葉想藉由釋尊經常以「月譬住」，「如迦葉比丘」的說法，來肯定自己<sup>25</sup>。

在不同的場合，面對各種根器的弟子，信眾，釋尊多次的開示〈月光喻〉，〈蜂喻〉，乃至於「如手空中轉」，而其開示的用語，乃至內容，次第，有詳略開合，但都不妨稱作是「月喻經」。

《雜含》第 1136 經，《別雜》第 111 經，單譯本《月喻經》(T 121，大正 2，頁 544 中—頁 545 上)，以及《相應部》《月喻經》等不同傳本，雖都是開示「月譬」，卻可看出明顯的差異。如果從釋尊是在不同情境下宣講，這一些出入，勿寧是相當自然的。

§ 4.13. 上來佛典所見關於月亮的比喻，先作一小結。

<sup>25</sup> 依《雜含》第 1143 經的傳說，大迦葉對於偷羅難陀比丘尼的調侃，顯然已經動氣，這與前述《毘尼母經》所傳六群比丘質疑其具足戒的有效性時，大迦葉坦然自在，呈現出截然不同人格特質的形象。

一、《雜含》第 94 經，《出曜經》(〈親品〉)，《相應部》〈迦葉相應〉第 7 經，都是以月亮盈虧消長，來比喻修行者德行的增減(前二者又結合善知識與惡知識的因素)。

二、《出曜經》(〈雜品〉)則以惡不善法遮蔽日月，要「以善滅之」，來勸勉修道者，而這與《增含》所說四法翳日月，比喻四種結「覆蔽人心」，比丘「當求方便，滅此四結」，同其旨趣。

三、在《雜含》第 1208 經，婆耆舍尊者則以月亮高掛在虛空中，光明照耀世間，來讚嘆佛陀的殊勝。

四、《雜含》第 110 經，列舉世間的種種第一，來比喻佛陀是人天的最上者，如說「諸星月為最，諸明日為最；十方天人中，等正覺為最」；從〈施頌〉的用例，可見其流傳甚廣。

五、月亮光明顯耀，不只可比喻佛德殊勝，也可指修行成就的比丘。

六、《雜含》第 1136 經開示，比丘要「盪滌身心，攝心斂行」而入聚落或施主家，如同月亮清明無染，在空中徐行(「月譬住」)。

§ 5.1. 前面說過(本文 § 4.8.)，「同樣的偈頌」，在《增含》可以看到不完全一樣的譯文，這究竟是譯者所造成的？還是原本就有差異？連帶的，這些文本的現象，讓我們可以思考一個問題：釋尊(或是其他的說法者)，一定要宣講字句完全同一的偈頌嗎？

再舉一例。依《四分律》的傳述，摩竭國瓶沙王(Bimbisāra)

<sup>26</sup>、菴婆羅婆提女(Ambapālī; Āmrapālī)<sup>27</sup>與給孤獨長者

<sup>26</sup> 參看《印佛固辭》，99—102, s. v. Bimbisāra (no. [19]); DPPN, II, 285—289; II, 936—939 (s. v. Veļuvana )

(Anāthapiṇḍika: Anāthapiṇḍaka)<sup>28</sup>，分別以不同的園林，房舍，各類物品，供養釋尊與「四方僧」<sup>29</sup>。釋尊的回應是<sup>30</sup>：

A.

時，世尊以慈愍心受彼園已，  
即為「咒願」：

種植諸園樹 并作橋船梁  
園果諸浴池 及施人居止  
如是之人等 晝夜福增長  
持戒順正法 彼人得生天

B.

時，佛哀愍故，為「咒願」受  
之：

若為作寺廟 種植諸果樹  
橋船以度人 曠野施水果  
兼復施屋舍 如是之人輩  
日夜福增長 如法能持戒  
彼人向善道

C.

時，世尊說此偈而勸喻之：

施園及果樹 橋船以渡人  
曠野施泉井 并施房舍者  
如是諸人等 晝夜福增益

D.

爾時，世尊說〈偈勸喻〉：

種植園果樹 若設於橋船  
曠野施泉井 及與房舍施  
如是之人等 晝夜福增益

<sup>27</sup> 參看《印佛固辭》，21—22, s. v. Ambapālī (no. [3]); DPPN, I, 155—156; I, 157 (s. v. Āmbapālivana)。

<sup>28</sup> 參看《印佛固辭》，32—35, s. v. Anāthapiṇḍika (no. [1]); DPPN, I, 67—72; I, 963—966 (s. v. Jetavana)。

<sup>29</sup> 為什麼要說「供養佛及四方僧」，參看印順法師[1993a]，58—60。

<sup>30</sup> A. 《四分律》卷 33〈受戒犍度〉，大正 22，頁 798 中—下。

B. 《四分律》卷 40〈衣犍度〉，大正 22，頁 856 中—下。

C. 《四分律》卷 50〈房舍犍度〉，大正 22，頁 936 下。

D. 《四分律》卷 50〈房舍犍度〉，大正 22，頁 941 中—下。

持戒樂法者    此人生善道                      如法常持戒    後得生善道

爲了說明方便，以下採赤沼智善《互照錄》(90)的命名，簡稱這些詩頌爲〈修福增〉。

§ 5.2. 怎麼看待《四分律》這四首〈修福增〉呈現的文本差異？四者是譯自「同樣的偈頌」嗎？

首先，A 段是出現在《四分律》卷 33〈受戒犍度〉，C 段是卷 50〈房舍犍度〉，但所說的顯然是同一事緣，都是敘述摩竭國瓶沙王以竹園供養，可是用語上卻有所不同。同一事緣，有不同的傳述，是佛典相當常見的現象，只不過出現在同一部律典，略嫌突兀。

此處可以再增引另一種傳述，顯示同一事緣的不同版本。

依《鼻奈耶》(T 1464) 的說法(大正 24, 頁 867 上—中)，頻毘沙羅王在請佛飲食後，表示「願世尊及比丘僧受我夏坐，於此羅閱祇城近，爲世尊立一講堂」，對於頻毘沙羅王的這番心意，論文說：

世尊與王達觀：

梵志事火，	續為目佉	梵經四部
章句為首	諸人民中	以王為首
眾水流河	以海為首	星列空中
月為其首	眾熱之中	以日為首
上下四域	所有諸方	兩足人天
三佛為首		

這是前文討論的〈施頌〉，而不是〈修福增〉！佛典裡，經常可以看到，同一個事緣的敘事成份，人、事、時、地、情節等等，有顯然可見的差異，但又可以確定是指涉同一件事<sup>31</sup>。

其次，《四分律》這幾首在不同場合所說的〈修福增〉，要傳達的旨趣是一樣的，但這四首〈修福增〉能說是文句完全一樣的詩頌嗎？

《增含》〈邪聚品〉第 3 經(大正 2, 頁 699 上)的說法，可作爲理解的參考。該經先說：「復有五施令得大福。云何為五？一者造作園觀；二者造作林樹；三者造作橋梁；四者造作大船；五者與當來，過去造作房舍住處」。這是針對布施的物品來說，緊接著：

「世尊便說此偈：

園觀施清涼	及作好橋梁
河津渡人民	并作好房舍
彼人日夜中	恒當受其福
戒、定以成就	此人必生天」

經文先列舉五種所施物，但接下來的詩頌，在形式上，卻只有四種：園觀，橋梁、河津與房舍，並不完全相同。

若以《增含》〈邪聚品〉第 3 經所說的五種施物爲基準，上

<sup>31</sup> 此處所討論的菴婆羅婆提女供養菴婆波梨園(Ambapālivana; Āmrāpālivana)的事緣，在《四分律》，釋尊說的是〈修福增〉，而依《五分律》所傳(大正 22, 頁 136 上：「佛爲說〈隨喜偈〉，如爲毘蘭若所說」)，釋尊說的也是〈施頌〉(大正 22, 頁 2 中)！

引《四分律》A的「園果諸浴池」；B的「若爲作寺廟」、「曠野施水果」；C的「曠路施泉井」；D「曠野施泉井」，都不在其中。但能夠因此就說：這不是「譯自相同的偈頌原本」嗎？

§ 5.3. 依印順法師的解說，在早期佛教（「佛法」）所施設的「方便道」中，六念法門的「念施」是：「念自己所作施捨的福報。施捨，要離慳吝心而施，常施，親手施，平等施，歡喜心施。眾生所有物質的享有，都是施捨的福報。在施、戒、修（慈悲心定）——三種福業中，施是重於利他的。如《雜含》第 997 經（大正 2，頁 261 中）：

『種植園果故，林樹蔭清涼，橋船以濟度，造作福德舍，穿井供渴乏，客舍給行旅：如此之功德[福德]，日夜常增長』

這是適應印度古代最有意義的布施。印度氣候炎熱，所以廣植林樹的園苑，供人休憩，也提供蔭涼爽適的場所。印度的出家眾，中食以後，大抵在附近林園的樹蔭下禪坐。造橋與渡船，使河流兩岸的住眾，得到往來的便利。穿井取水，供應渴乏的旅行者。福德舍建在遠離村、邑，行人往來的大路旁，行人晚上可以在這裡住宿。佛教的僧眾遊行，如當地沒有僧寺，也就住在福德舍裡。這些都是社會的公共福利，地方有力人士所應該做的，被稱讚爲「功德日夜常增長」（印順法師[1993a]，71-72）。

此類型的布施既然重在社會的公共福利，布施之物就不限於如《增含》〈邪聚品〉第 3 經所說的那五種。以現代的角度來說，供公眾使用的公園健康步道，登山的健行步道，或是開放空間的各類球場，都可算入其中。也就是說，很可能釋尊是依據不同的情境，而在基本架構之下，有不同的用語。所以《四分律》

所見的這四處〈修福增〉，可以說是「譯自相同的偈頌原本」，而用語的差異，並不一定是譯者所造成，也不是「誦者錯謬」。

#### § 5.4. 《增含》也可看出此一文本現象<sup>32</sup>：

A.		B	
園觀施清涼	及作好橋梁	園果施清涼	橋樑渡人民
河津渡人民	并作好房舍	近道作園廂	人民得休息
彼人日夜中	恒當受其福	晝夜獲安隱	其福不可計
戒定以成就	此人必生天	諸法戒成就	死必生天上
C		D.	
園果施清涼	及作水橋樑	世尊亦說：	
設能造大船	及諸養生具	「造立園果，及作橋舡，	
晝夜無懈怠	獲福不可量	近道作園廂，持用惠施，	
法義戒成就	終後生天上	長夜獲其福，戒法成就，	
		死必生天上」	

A 段就是前揭〈邪聚品〉第 3 經（大正 2，頁 699 上），不涉及敘事成份，而只是單純開示教法。

B 段就是前揭《四分律》所說菴婆羅婆提女（Āmbapālī；Āmrāpālī）的事緣，此一詩頌的「近道作園廂」，也就是公共廁所，

<sup>32</sup> A. 《增含》〈邪聚品〉第 3 經，大正 2，頁 699 上。

B. 《增含》〈勸請品〉第 11 經，大正 2，頁 596 下。

C. 《增含》〈高幢品〉第 2 經，大正 2，頁 616 中。

D. 《增含》〈善惡品〉第 8 經，大正 2，頁 783 下。

《四分律》所見的〈修福增〉沒提到此一品項，漢譯《長含》第2《遊行經》的傳本，又看到內容不全一樣的偈頌（大正1，頁14中）！

C段的「及諸養生具」是概括性的用語，但也是獨特的說法。

D段是舍衛城某位長者在討論與布施有關的事情，回想起釋尊的說法。內容雖不完整，但應脫胎於此一詩頌。

換句話說，就布施之物來說，《增含》所見的〈修福增〉偈頌譯文，竟然沒有完全一致者。

§ 5.5. 《增含》〈邪聚品〉第3經的內容是：先說「有五惠施，不得其福」：刀、毒、野牛、姪女、造作神祠；然後說：「有五施，令得大福」：營作園觀、林樹、橋梁、大船，以及房舍住處。最後說到：

園觀施清涼	及作好橋梁
河津渡人民	并作好房舍
彼人日夜中	恒當受其福
戒、定以成就	此人必生天」

這兩首詩頌與經文長行（散文）部分，有何關係？形式上，第一首詩頌是重述長行的說法，只不過列舉的所施之物，不完全一樣。第二詩頌則進一步解說佛法對這類行為的評價：前半頌說「彼人日夜中，恒當受其福」，但後半頌卻延伸出「戒、定以（已？）成就，此人必生天」，似乎意味著，布施之外，如果再加上戒、定的成就，必然能生天。

此一詩頌所說的，包含布施，持戒與修定，似乎是指三福業事。

《雜含》第997經可以看到「類似」的教法（大正2，頁261上—中），經文是某天子以詩頌請佛陀開示：「云何得晝夜，功德常增長？云何得生天？唯願為解說」。釋尊也以詩頌回答：

種植園果故	林樹蔭清涼
橋船以濟度	造作福德舍
穿井供渴乏	客舍給行旅
如此之功德	日夜常增長
如法戒具足	緣斯得生天

相對應的《別雜》第134經說的小有差異（大正2，頁426中）：「云何於晝夜，福業常增長？如法而持戒，何人趣天道？」釋尊的回答是：

種植園苑林	洪流置橋船
曠野造好井	要路造客舍
是人於日夜	福業常增長
正法淨持戒	如是趣天道

南傳《相應部》〈諸天相應〉第47經說（此處引 Bodhi[2000]，122—123）：

153. “For whom does merit always increase,  
Both by day and by night?  
Who are the people going to heaven,  
Established in Dhamma, endowed with virtue?”
154. “Those set up a park or a grove,  
The people who construct a bridge,

A place to drink and a well,

Those who give a residence:

155.” For them merit always increase,

Both by day and by night;

Those are the people going to heaven,

Established in Dhamma, endowed with virtue.”

巴利語本作：

“Kesaṃ divā ca ratto ca, sadā puññaṃ pavaḍḍhati.

Dhammaṭṭhā silasampannā, ke janā saggagāmino”ti.

“Ārāmaropā vanaropā, ye janā setukārakā;

Papañca udapānañca, ye dadanti upassayaṃ.

“Tesaṃ divā ca ratto ca, sadā puññaṃ pavaḍḍhati;

Dhammaṭṭhā silasampannā, te janā saggagāmino”ti.

依巴利語本，所布施之物包括：園（ārāma），林（vana），橋（setu），水（uda），井（pāna），房舍（upassaya）。

如果以巴利語本為準據，頌文只單純說到布施之物，而漢譯本往往連帶說到物品的功能等相關事項。以《雜含》第 997 經為例，「種植園果故，林樹蔭清涼」，「園果」，「林樹」是所施物，巴利語本沒說到「蔭清涼」。「洪流置橋、船」，不但比巴利語本多了「船」，還說到「洪流」。「造作福德舍」與「客舍給行旅」都是房舍，但似各有所指，《雜含》第 403 經與 404 經說到：「於王舍城，波羅利弗（Pāṭaliputta）<sup>33</sup>，是中間竹林聚落，國王於中

<sup>33</sup> 參看《印佛固辭》496B, Pāṭaliputta; DPPN, II, 178–179, s.v. Pāṭaligama, Pāṭaliputta。依《大智度論》所傳：佛涅槃後，阿闍闍王以人民轉少故，捨王舍

造福德舍。爾時，世尊與諸大眾，於中宿止」（大正 2，頁 108 上），「福德舍」可能指供僧眾止住的處所，而「客舍」是指供一般旅客使用。

此一偈頌的巴利語本似乎只見諸《相應部》〈諸天相應〉第 47 經，無從得知是否有其他的型態存在？

經過比對，《雜含》第 997 經，《別雜》第 134 經，《相應部》〈諸天相應〉第 47 經這三部〈修福增〉，並不是完全一致，而赤沼智善《互照錄》（90）認為具有對應的關係，但《增舍》〈邪聚品〉第 3 經的偈頌，文義與這三者相近，為何不算是相對應經典<sup>34</sup>？

漢譯的諸本〈修福增〉呈現出多元的內容，甚至連《四分律》本身所見者，就有不同，《增舍》也是如此，除了是譯者本身的考量而作成不同譯文外，是否其他的可能來理解此一文本現象？

**§ 6. 1.** 從釋尊在世時起，佛典一直維持口口傳誦，後來雖筆諸文字，還是同時保留口傳的方式<sup>35</sup>。

西元五世紀，法顯到印度求法，依《佛國記》所傳：「法顯本求戒律，而北天竺諸國，皆師師口傳，無本可寫」，即使到了中印度，「亦皆師師口相傳授，不書之於文字」。雖然如此，法顯還是在中印度巴連弗邑（Pāṭaliputta; Pāṭalīputra）住了三年，「學

大城，其邊更作一小城，廣長一由旬，名波羅利弗多羅，猶尚於諸城中最大，何況本王舍城（大正 25，頁 78 上；Lamotte[1944]，186）。

<sup>34</sup> 《互照錄》（376）「補遺」，仍未列入。

<sup>35</sup> 參看 Norman[1997]，41–57 (Buddhism and Oral Tradition)、77–93 (Buddhism and Writing)。

梵書梵語，寫律」(大正 51，頁 864 中)，表示口傳與書寫雙軌併存。法顯還傳述：他在師子國(錫蘭)時，聽到一位「天竺道人於高座上誦經」，法顯想把此經寫下來，「其人云：此無經本，我心口誦」(大正 51，頁 865 下)。

依錫蘭佛教的傳說，錫蘭是在西元前一世紀把佛典書寫下來(印順法師[1971]，38-39；印度大陸的佛教究竟是在何時把佛典筆諸文字，並不明瞭)，但從法顯的經歷，可知「天竺道人」到了師子國，還是採用口頭傳誦。

以口口相傳的方式，期能把聖典文本正確無誤的傳承下去。事實上，佛教現成的例子就是「波羅提木叉經」——「戒經」，是半月半月誦說的。印度人特重口授；對於半月半月誦說的「戒經」，更重於口授；在以文字記錄以後，也還是重於口誦。部派那麼多，流行的區域那麼廣，時間又那麼久，而「波羅提木叉經」的傳誦，實際上只差三條——波逸提二條，眾學法一條。這是不能不欽佩佛教的大德們，對於「波羅提木叉經」的尊重，及憶持力的堅強(印順法師[1971]，157)。

義淨在《南海寄歸內法傳》提及了五部印度的「字書」，這是六歲孩童開始學習的童蒙始學，一直到十五歲所學的《苾芻底蘇咀羅》，「斯等諸書，並須暗誦，此據上人為准，中下之流，以意可測。翹勤晝夜，不遑寧寢」(大正 54，頁 228 下)，這些書都是要靠背誦的。義淨甚至說到：「《薛陀》(Veda)，是明解義，先云『圍陀』者，訛也，咸悉口相傳授，而不書之於紙葉。每有聰明婆羅門，誦斯十萬」，能夠背誦十萬頌的作品，的確非常驚人！

而印度有特殊的教學方法<sup>36</sup>：「即如西方相承，有『學聰明法』，一謂、覆審生智；二則、字母安神。旬月之間，思若泉涌，一聞便領，無假再談。親睹其人，固非虛耳！」(大正 54，頁 229 中—下)。

§ 6.2. 雖然如此，要確保聖典的口傳承續，牽涉到許多條件，有時難免遭遇困難<sup>37</sup>。在《中部》第 76《刪陀迦經》，阿難列舉了四種非梵行住(abrahmacariyavāsā)、四種不達安息之梵行(anassāsikāni brahmacariyāni)，其中，第二種不達安息之梵行，是指「傳聞者」，這是以聽聞而來的法教為真理，依據聽聞的法教，古遠教說，代代相承之教，乃至結集之經典而說法，但是這樣的傳誦，有的正確，有的不正確(善於記誦、不善於記誦)<sup>38</sup>。

佛典也是口口相傳，阿難的批評顯然不單純是在口傳本身，而是口傳的內容為何，但傳誦可能正確，也可能不正確，這點出了問題的所在。

<sup>36</sup> 參看 Norman[1997]，49-50：我們都知道吠陀的口誦傳承有著相當精細、複雜的作法(目前仍在使用，但只在一定限度之內)，我不知道有證據可以說明佛教採用了這樣的作法，況且吠陀的持誦方法也不全然適用於長行(散文)文本。Norman 接著引用佛典所見的用例，介紹了若干幫助記憶的方法(50-56)。

<sup>37</sup> 參看 Norman 所說：口口相傳會在不知不覺中，發生錯誤，這是無法避免的，在性質上本就會發生，特別是，當集合在一起的比丘，來自印度各地，他們的巴利語發音有差別的情況([1997]，51)。這是從語言的差別來觀察。

<sup>38</sup> 《漢譯南傳》，第 10 冊，頁 312；Bhikkhu Nāṇamoli & Bhikkhu Bodhi[1995]，624。這可看成是佛教對知識的來源(主要是修行)，甚至是修證成果的反省，參見蔡奇林[2008]，24-28。

義淨譯出的《雜事》(卷 25) 傳述：

「當來之世，人多健忘，念力寡少，不知世尊於何方域城邑聚落，說何經典？……若說昔日因緣之事，當說何處？應云婆羅痾斯，王名梵授，長者名相續，鄔波斯迦名長淨；隨時稱說」(大正 24，頁 328 下)。

此處說的很含蓄，只提及佛典傳誦者「不知道釋尊是在什麼地方說了什麼經典」等等，屬於敘事成份中的地點，人物，在大部分的情形，應屬於枝微末節，但「人多健忘，念力寡少」，卻表示口口相傳的基本條件，已經出了問題<sup>39</sup>。到了最後，直接問到：「若於經典不能記憶，當云何持？」「佛言：應寫紙葉，讀誦受持」！

《雜事》(卷 40) 還說到：王舍城結集之後，大迦葉覺得自己化緣已盡，就把正法囑付阿難(「五師相承」)，而到雞足山入涅槃(等待彌勒佛出世)。之後，阿難聽到有比丘說這樣的詩頌：「若人壽百歲，不見水白鶴；不如一日生，得見水白鶴」。阿難聽到後，加以糾正，正確的文句是：「若人壽百歲，不了於生滅不如一日生，得了於生滅」。該比丘向其上人報告此事，上人竟回答：「阿難陀老闆，無力能憶持，出言多忘失，未必可依信」！這對「多聞第一」的阿難來說，真是情可以堪，傷歎之餘，決定入涅槃<sup>40</sup>。

<sup>39</sup>參看《大毘婆沙論》(卷 11—卷 12) 對記憶與忘失的討論(大正 27，頁 55 上—頁 59 上)。

<sup>40</sup>大正 24，頁 409 下—頁 410 中；又見《阿育王傳》(T 2042)，大正 50，頁

§ 6.3. 事實上，《大毘婆沙論》就提到好幾個「傳誦錯謬」的事例<sup>41</sup>：

- A. 「契經說：『遠去癡人，勿我前住』者，是誦者謬誦，應如是說：『遠去苾芻，勿我前住』」。
- B. 「設作是說，是誦者謬」。
- C. 「此文但應說無貪、無瞋，不應說無癡，誦者言便乘作此說」。
- D. 「此但應說，誦者遺忘」。
- E. 「彼文應說：東西洲人極多成就十九根，極少成就十三根，而不作是說者，應知是誦者錯謬」。
- F. 「此亦應如彼誦而不誦者，有別意趣。以彼掉舉是結、非結不決定故」。
- G. 「不應說不失，而說不失者，是誦者錯謬」。
- H. 「《施設論》文應作是說『四生五趣，展轉相攝，隨其種類』而不爾者，應知彼文，誦者錯謬」。
- I. 「復次，彼經應言『眼識所識色』誦者錯謬，故彼但言『眼所識色』」。
- J. 「不應言受而言受者，是誦者謬」。

115 中—下；《阿育王經》(T 2043)，大正 50，頁 154 下。「五師相承」，參印順法師[1968]，99—106。參 Norman[1997]，107-108 對此事緣的說明。

<sup>41</sup> A. 卷 16，大正 27，頁 78 上(以下省略「大正 27」)。B. 卷 17，頁 87 上。C. 卷 28，頁 156 中。D. 卷 34，頁 177 中。E. 卷 35，頁 182 下。F. 卷 49 頁 254 中。G. 卷 67，頁 348 中，H. 卷 69，頁 358 中。I. 卷 71，頁 370 中。J. 卷 81，頁 420 中。K. 卷 85，頁 438 中。L. 卷 172，頁 864 下。M. 卷 196，頁 982 上。N. 卷 197，頁 984 上。

- K. 「佛亦以此覆相而答，然此經文誦者增減」。
- L. 「彼文應說：四趣是欲界通行及修所斷隨眠隨增；天趣是三界通行及修所斷隨眠隨增。而不作此說者，當知是誦者錯謬」。
- M. 「不應說無貪，而說者，當知是誦者隨言勢增益」。
- N. 「有餘於此作增益文」。

從這些用例，可以看出，口口相傳所造成的問題，有不同的型態。最直接的是「誦者謬誦」，「誦者遺忘」，但也可能是因「誦者言便乘作此說」，「誦者隨言勢增益」，「此經文誦者增減」，或是「有別意趣」。換句話說，由可歸責於「誦者」而造成的文本疑義，原因相當多元化。

另一方面，《大毘婆沙論》是在討論教理爭議時，說到了這些文本的疑義，而提及傳誦的問題，但是否確實是因為「誦者謬誦」才造成，從其討論的文脈，並不全然「僉皆曰可」。要認定文本上的問題，有時並非「灼然可見」。

§ 6.4. 關於「誦者」可能造成的問題，再看《大毘婆沙論》（卷 102）所傳的事例：

「不受後有者，顯無生智。」

問：非一切阿羅漢皆得無生智，何故諸契經初皆說：『阿羅漢不受後有』耶？

01 有作是說：佛於經中隨有者說，而結集者通冠經初。

02 復有說者：結集法者皆得願智、無礙解等殊勝功德，觀察

世尊說諸經時，阿羅漢眾若有無生智者，即亦說彼不受後有；若無無生智者，即不說彼不受後有。後誦持者不善簡別，故通誦在一切經初。

03 尊者妙音作如是說：諸阿羅漢皆無後有，故通說為不受後有，不說無生智為不受後有」（大正 27，頁 528 中）。

《大毘婆沙論》是在解說「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」時，提出這樣的問題。說一切有部認為，只有利根阿羅漢，才有無生智<sup>42</sup>，既然如此，為什麼「諸契經初皆說：阿羅漢不受後有」？

此一問題的第二種解說認為，「結集法者」具有願智、無礙解等殊勝德行，所以能正確的觀知佛所說經文的真正文句<sup>43</sup>，相

<sup>42</sup> 參看《大毘婆沙論》（卷 102），大正 27，頁 527 下所說，盡智與無生智的差別。《俱舍論》〈分別賢聖品〉，大正 29，頁 128 上。

<sup>43</sup> 參考下列《大毘婆沙論》的用例：

A. 如世尊為馬師、井宿二苾芻說：此二愚人，離我正法及毘奈耶，譬如大地去虛空遠。此二愚人，於我正法毘奈耶中，無少分煖。此經文句，雖已隱沒，而作論者以願智力引之為證（大正 27，頁 28 中）。

B. 尊者迦多衍尼子等，以願智力觀契經中說六因處，撰集製造阿毘達磨，是故於此分別六因（大正 27，頁 79 中）。

C. 謂於《增一阿笈摩》〈五法〉中說五結，〈九十八法中〉說九十八隨眠。時經久遠，而俱亡失，此本論師以願智力，憶念觀察，於此重敘而解釋之（大正 27，頁 236 下）。

透過願智力，而「看到」已經滅失的經典，來確認說一切有部的順抉擇分，六因說，九十八隨眠說的正當性。

反的，「誦持者」因為「不善簡別」，才造成「訛誤」。此一見解區分「結集法者」與「誦持者」，應該是反應當時的一般情況。

但問題是，現存的《阿含經》各別的經文，在經文一開始，對於在場之人有所著墨，這樣的用例並不多見。

以《雜含》來說，《雜含》第 1212 經在一開始的「序分」說：

「如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園夏安居，與大比丘眾五百人俱，皆是阿羅漢：諸漏已盡，所作已作，離諸重擔，斷除有結，正智，心善解脫，除一比丘，謂尊者阿難」。

這樣的用例，《雜含》有一些<sup>44</sup>，《中含》、《長含》與《增含》似未見之，值的注意的是：在這個定型文句，並沒有說「不受後有」，不知《大毘婆沙論》怎會有這樣的設問？

經文的「序分」，介紹與會聖眾的德行，大乘經典極為常見，但從漢譯經典，似可看出若干沿革。《道行般若經》(T224) 被認為是存世最早的大乘經典之一，其「序分」說：「佛在羅閱祇耆闍崛山中，摩訶比丘僧不可計，諸弟子舍利弗，須菩提等。摩訶薩菩薩無央數，彌勒菩薩，文殊師利菩薩等，十五日說戒時」(大正 8，頁 425 下)，只列出在場之人的名字，《大明度經》(T225) 也是如此。但在《摩訶般若鈔經卷》(T 226) 已進一步說到：

「聞如是：一時，佛在羅閱祇耆闍崛山中，與千二百五十比丘俱，皆是羅漢，於生死以盡，垢濁以索，所語如言，已脫

於心，度於智慧，其聖已了，皆悉上士，所作已辦，離於重擔，是即自從所有已盡，其智已脫，心即從計，除賢者阿難」(大正 8，頁 508 中)。

《小品般若》(T227) 則說：

「如是我聞：一時，佛在王舍城耆闍崛山中，與大比丘僧千二百五十人俱，皆是阿羅漢，諸漏已盡，如調象王，所作已辦，捨於重擔，逮得己利，盡諸有結，正智解脫，心得自在，唯除阿難」(大正 8，頁 537 上)。

趙宋時代譯出的《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》(T228)，也是如此(大正 8，頁 587 上)。

《道行般若經》、《大明度經》的「序分」，相當簡樸，只列出在場會眾的名字，就進入經文的主題。《摩訶般若鈔經卷》、《小品般若》、《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，這幾部大乘經典，雖介紹了阿羅漢的殊勝，其用語卻與與《雜含》第 1212 經，大體相同。在「般若經典」裡，《放光經》、《光讚經》與《小品經》，則進一步描述在場菩薩的勝德<sup>45</sup>。

《大毘婆沙論》此處的設問，不知是否暗指大乘經典？

**§ 7.1.** 《大毘婆沙論》所見「傳誦錯謬」的事例，只有簡短數語，且往往涉及教理的爭議，《大毘婆沙論》是透過教理的

<sup>44</sup> 《雜含》第 1074 經，第 1192 經，第 1211 經，第 1212 經，第 1219 經，第 1360 經

<sup>45</sup> 分見《放光經》(大正 8，頁 1 上)；《光讚經》(大正 8，頁 147 上—中)；《小品經》(大正 8，頁 217 上)。

思辯，加以評斷。

但是就前文所討論《四分律》、《增舍》所見〈修福增〉在文字上的差異，似乎無法透過教理的解說，給予釐清。

不但如此，就涉及特定人事時地物的事緣，其中的敘事成份，在不同的傳本，經常有明顯可見的差異。

此處再以《四分律》菴婆羅婆提女（Ambapālī；Āmrpālī）供養菴婆波梨園為例來討論。

依《印佛固辭》（22A, s.v., [3]）的條理，此一事緣可見諸釋尊入涅槃前三個月的「大涅槃」，如《長舍》第2《遊行經》、《長部》第16《大般涅槃經》等等，也就是說，這是釋尊入滅前三個月內發生的。

但在《四分律》、《五分律》這兩部律典，卻同在〈衣襍度〉傳述其事，而從前後的事緣看來，顯然有別於「大涅槃」的脈絡<sup>46</sup>。

至於南傳律典，則收錄於〈大品〉〈藥捷度〉（Bhesajakkhandhaka），但嚴格說來，也是放在「大涅槃」情境之中<sup>47</sup>。

《雜事》雖然是在釋尊「大涅槃」的架構下來說，卻沒有敘及以園林供養之事（大正24，頁385下—頁387上）。

《中本起經》應該是某種型態之佛傳（的節本），如果此經

<sup>46</sup> 分見《四分律》，大正22，頁855下—頁866下；《五分律》，大正22，頁135中—頁136上。

<sup>47</sup> 南傳《大品》，〈藥捷度〉，《漢譯南傳》，第3冊，頁304—頁306，參較南傳《長部》第16《大般涅槃經》所說釋尊這一段行程（《漢譯南傳》，第7冊，頁35—頁50；Walshe[1995]，236—244）。

所說的事緣，是按發生的先後列出，那麼〈度奈女品〉第13（大正4，頁161中—頁162上）是在釋尊因乞食不得而食馬麥的傳說之前，也就不可能屬於「大涅槃」的脈絡。

《增舍》〈勸請品〉第11經（大正2，頁596上—下），則是發生在另一種情境。

《雜舍》第622經（大正2，頁174上—中），應該也是屬於此傳說的一部分，但完全沒有說到供養園林之事。

§ 7.2. 菴婆羅婆提女供養菴婆波梨園之事，不但出現在不同的架構之下，其經過的細節也相當多元。以《四分律》的傳本為例，主要的情節是：

1. 菴婆羅婆提女聽說釋尊前來毘舍離遊化，因而求見釋尊，在聽法，受三皈依，菴婆羅婆提女請釋尊及眾僧到其住處受供飲食，而且當天就請釋尊及眾僧到菴婆波梨園止住；

2. 菴婆羅婆提女在回家途中，遇到五百離車子也要求見釋尊，雙方因爭車道而有磨擦；五百離車子得知菴婆羅婆提女隔天要供養釋尊，就以種種條件，要求菴婆羅婆提女放棄，但沒能如願，「五百梨奢（離車子），振手瞋恨菴婆羅婆提言：捐棄我等」。當時，釋尊及眾僧已到菴婆波梨園；

3. 釋尊為眾僧說法，見到離車子前來，告訴諸比丘：你們如果沒看過三十三天出遊，可觀察此等離車子，接著開示四念處，以及「攝持威儀」等教法；

4. 五百離車子到菴婆波梨園禮拜釋尊之後，隨行的一位婆羅

門在獲得允許，以偈頌讚歎佛德<sup>48</sup>；離車子聽了也歡喜，以五百領衣送給婆羅門；婆羅門轉而供養釋尊；

5. 釋尊為離車子說「世間有五種寶難得」，並婉拒離車子請食；

6. 隔日清晨，釋尊及眾僧到菴婆羅婆提女住處受供飲食；

7. 飲食圓滿之後，菴婆羅婆提女以菴婆波梨園「奉佛及四方僧」；

8. 釋尊「哀愍故，為咒願受之」，而說了〈修福增〉偈頌；

9. 釋尊進一步說法，菴婆羅婆提女「即於座上諸垢消除，得法眼淨。見法，得法，已成果證」。

**§ 7.3.** 菴婆羅婆提女以菴婆波梨園供養，只發生一次，這種「一次性事緣」，應該只有一種「版本」，後代的人怎會看到形式與內容各異其趣的傳述？

《四分律》及《五分律》都是在〈衣犍度〉說明此事，那麼，婆羅門以五百領衣供養釋尊，可以建立此一聯結<sup>49</sup>；南傳〈小品〉列在〈藥犍度〉，似乎看不出有任何關連。

《四分律》與《五分律》的說明，卻也有不同的情節。《五分律》是說：菴婆羅婆提女帶領一群人出城迎接釋尊及眾僧；釋尊見到此景，即對諸比丘說：「汝等各當繫念在前，自防護心，是諸佛教」，而開示四念處等教法。而菴婆羅婆提女是禮請釋尊

<sup>48</sup> 婆羅門讚佛偈中，說到：「今觀佛光曜，如日之初出，如月行虛空，無有諸雲翳，如是佛世尊，光顯於世間」云云。這都是以日、月的光明，來比喻佛德。

<sup>49</sup> 《佛般泥洹經》(T5)，大正1，頁164上13—中09，以及《般泥洹經》(T6)，大正1，頁179中—下，也有此一情節。

「於我園宿，受明日請」。五百離車子與菴婆羅婆提女在路中爭道，又提出條件，交換供養釋尊的「特權」，菴婆羅婆提女除了拒絕離車子的條件外，還提出離車子顯然做不到的要求，五百離車子只好悻然離去。隔日清晨，菴婆羅婆提女是先在家裡準備飲食，送至菴婆波梨園供養；釋尊雖然接受菴婆波梨園，但說的是「但以施僧，我在僧數」，而釋尊說的〈隨喜偈〉，不同於《四分律》所見者。

相對而言，南傳〈小品〉〈藥犍度〉所傳述的，相當簡要：釋尊與眾僧住在拘利村(Koṭigāma)，菴婆羅婆提女到釋尊住處禮請明日受供。但在此一傳本，釋尊開示四念處教法、婆羅門以偈誦讚佛、以衣供養、釋尊說「世間有五種寶難得」等等情節，完全付之闕如。釋尊接受菴婆波梨園之後，沒有說〈隨喜偈〉。

另一方面，《長部》第16《大般涅槃經》所傳述的經過，又與〈小品〉〈藥犍度〉的傳本，有相當程度的差異（同一部派的聖典，傳述同一事緣，怎會有這樣的歧異？）。

**§ 7.4.** 另有一點，也許是佛典的集出者別有會意。依《四分律》，菴婆羅婆提女是毘舍離城內的「社交名媛」<sup>50</sup>，可以付費請求作陪（大正22，頁850下）。不知是否基於這樣的身份，《五分律》就說：菴婆羅婆提女「嚴四馬車從，五百妓女，出迎世尊」，而釋尊「遙見之，告諸比丘：汝等各當繫念在前，自防護心，是

<sup>50</sup> 《長部》《大般涅槃經》說菴婆羅婆提女是 ganikā（梵巴同形），在漢譯通常作：淫女、娼婦（《荻原梵漢》，s.v.）。以現代人的理解，是負面形象。Walshe ([1995]，568，note 383) 則說：此人是富有而有教養的女性（rich and cultivated woman），擁有類似於藝妓（geisha）的技能。

諸佛教」，同時開示四念處，正知正念，「常一其心」等教法。

在「大涅槃」的架構中，《長部》第 16《大般涅槃經》的說法是：釋尊到了毘舍離，直接入住菴婆波梨園，並開示正知正念，四念處等教法<sup>51</sup>。也就是說，在還沒有介紹菴婆羅婆提女之前，釋尊已先做了開示。

《雜事》則傳述：釋尊直接入住菴婆波梨園後，先介紹了菴婆羅婆提女，接下來的情節，與《五分律》相同：「世尊遙見女已，告諸苾芻：彼諸女眾欲來至此，汝等應當繫念思惟，勿生異想，聽我所說」（大正 24，頁 386 上）<sup>52</sup>。

《長含》第 2《遊行經》雖然也說到，釋尊要求眾比丘「當自攝心，具諸威儀」，且開示四念處與「具諸威儀」等教法，但這是釋尊「遙見五百隸車，車馬數萬，填道而來。告諸比丘：汝等欲知忉利諸天遊戲園觀，威儀容飾，與此無異。汝等比丘，當自攝心，具諸威儀」（大正 1，頁 13 下—頁 14 上），也就說，這與菴婆羅婆提女的到來，一無所涉<sup>53</sup>。

在《雜含》第 622 經（大正 2，頁 174 上—中），也是釋尊「遙見菴羅女來，語諸比丘：汝等比丘！勤攝心住，正念，正智，

今菴羅女來，是故誠汝」，接著開示勤攝心住，正念，正智的教法，這與《五分律》相關部分，大體相同，只不過在《雜含》第 622 經，釋尊隔天清晨是到菴婆羅婆提女住處受供，之後，宣講另一種內容的〈隨喜偈〉，並沒有以菴婆波梨園供養之事。

《相應部》〈念處相應〉第一品就是〈菴婆波梨品〉（Ambapālivagga），而其第 1 經，第 2 經，也是釋尊在菴婆波梨園，開示四念處的教說<sup>54</sup>。

又，依《相應部》〈阿那律相應〉第 9 經所傳，阿那律與舍利弗同住在毘舍離城的菴婆波梨園。阿那律因為多住四念處而「諸根清澄，顏色清淨皎潔」。因為在釋尊進入「大涅槃」行程之前，舍利弗已先行入滅<sup>55</sup>，也許在菴婆羅婆提女供養之前，菴婆波梨園已經供給不特定大眾使用。事實上，在《長部》第 16《大般涅槃經》，釋尊在結束前一行程，就直接入住菴婆波梨園，《雜含》第 622 經也是如此。

**§ 7.5.**現代讀者本來可以「合理的期待」：菴婆羅婆提女以菴婆波梨園供養的事緣，有一個「真正的版本」。但從現存各種

<sup>51</sup> Walshe ([1995], 568, note 382) 引注解書說：此處強調念處法門，因為即將與美麗的菴婆羅婆提女見面。

<sup>52</sup> 單行本的「大涅槃」，對於「不淨觀」著墨不少，分見《佛般泥洹經》(T 5)，大正 1，頁 163 下 04—17；《般泥洹經》(T 6)，大正 1，頁 178 下 27—頁 179 上 21；《大般涅槃經》(T 7)，大正 1，頁 194 下 08—26。

<sup>53</sup> 就此而論，《長含》第 2《遊行經》與《四分律》所說相同，此二者同屬法藏部，參印順法師[1971]，95—96，但因二者的漢譯者相同（佛陀耶舍、竺佛念），不知是否有所影響？

<sup>54</sup> Bodhi[2000]，1627；《漢譯南傳》，第 17 冊，頁 322。《互照錄》(66) 認為：《雜含》第 622 經相對應於《相應部》〈念處相應〉第 1 經，但從此處的「對讀」，再放入其可能的情境，可以再思考所謂「相對應」，究何所指？〈念處相應〉第 1 經開宗明義，只單純說釋尊在菴婆波梨園，緊接著就是讚歎四念處是「一乘道」等，然後簡略的說到觀身、受、心與法。《雜含》第 622 經則不但有菴羅女的事緣，還以勤攝心住，正念，正智的標題，來開示相關教法。

<sup>55</sup> 參看向智尊者[1999]，88：舍利弗入滅後的半個月，目犍連入滅，再半年後，釋尊入滅。

傳本，經過「對讀」，比對，呈現出來的歧異，顯然已經不是因為：當時在場之人，觀察角度不同，而有不同的描述。

印順法師（[1971]，19—20）以「不斷的傳誦與結集」為標題而說：

「當佛滅第一夏，王舍城舉行「五百結集」，一切經律都已結集完成。這一傳統的傳說，模糊了結集的真實情況；不正確的解說，不必要的論評，都從此而滋長起來。如佛教有種種的結集傳說，但為這一傳統意見所影響，於是對傳說的不同結集，都推想為考定與校正，維持或恢復固有的經律形態。又如在佛法流傳中，部派間雖有公認的經律，而內容卻大有出入。每一部派，都以自宗傳誦的經律為原始結集；彼此既有出入，就不免引起誰真誰偽的論評。這早是大乘佛法隆盛以前的情形。．．．相互的評破，都受了傳統的意見——最初五百結集，就一切完成了的影響。其實，經律是在不斷結集中成立的」。

§ 7.6.就「事物的本質」來說，當「菴婆羅婆提女以菴婆波梨園供養」的「客觀事實」（事緣本身）發生之後，在場者將其化約為語言而傳述，本來就可能「因觀察角度不同，而有不同的描述」。不但是這樣，隨著「經律在不斷結集中成立」的事實，從這些四、五世紀以降被筆諸文字的各種漢譯本<sup>56</sup>，再對照南傳佛教的傳本，同一個事緣有著形色各異的傳本。

<sup>56</sup> 這些事緣在漢地被筆諸文字，形同考古遺址「化石」的同時，天竺與錫蘭等地，應該還有口口相傳的傳本。

例如，釋尊到毘舍離之後，究竟是先進住菴婆波梨園，還是半路「坐一樹下」，菴婆羅婆提女拜見釋尊的地點，釋尊開示四念處等教法的場合，是否有婆羅門以偈讚佛（連帶的是否有「以衣上佛」的情節），釋尊在何處接受菴婆羅婆提女供養飲食，是否有以菴婆波梨園供養<sup>57</sup>，釋尊說了什麼「達嘍」，又為菴婆羅婆提女開示什麼教法，乃至菴婆羅婆提女是否證果等等，可說是每一環節都有歧異之處，更不用說措詞用語有所不同。

即便如此，這些傳本的「同一性」，也就是在傳述同一則事緣，卻是「勿待煩言」。基於「經律是在不斷結集中成立」的事實，對於這些不同的傳本，在沒有進一步內部證據，或外在關連事實確認之下，應該給予同等的評價。

這些形色各異，卻又具有「同一性」的傳本，而這樣的「同一性」有一點值得注意：大部分的傳本都提及四念處相關的教法（已見前述），但所傳述的四念處相關教法的內容，卻不完全一樣。

§ 7.7.釋尊當然不是到「最後遊行」（「大涅槃」）時，才在菴婆波梨園開示四念處，而這也不是最後一次。以《長含》《遊行經》來說，釋尊在稍後不久，再度提及四念處（大正 1，頁 15

<sup>57</sup> 最特殊的是法顯所譯《大般涅槃經》（T 7，大正 1，頁 194 中 15—頁 195 中 1），此一傳本是五百離車之妻先來拜見釋尊，釋尊對諸比丘開示之後，接著才是菴婆羅女前來，釋尊開示以不淨觀為主的教法，完全沒有菴婆羅女供養之事（包括飲食及園林），但法顯在他自己的西行求法自傳《佛國記》卻說到，毘舍離國「其城裏本菴婆羅女家，為佛起塔，今故現在。城南三里道西，菴婆羅女以園施佛，作佛住處」（大正 51，頁 861 下）。

中)。

早期佛典中，巴利語《長部》第 22《大念處經》，《中部》第 10《大念處經》，《相應部》〈念處相應〉，甚至《中部》第 119《身行念經》，都是關於四念處的教說。漢譯《中含》第 98《念處經》，《中含》第 81《念身經》，《雜含》第 605 經—第 639 經（〈念處相應〉）等等，也是如此。

不但如此，四念處也可見諸不同法門的教說中，例如《中部》第 51《乾達羅迦經》，《雜含》第 1028 經等等。

此處要思考的是，同一教法在不同的的情境中，一再重複出現，其用語措詞，表達方式，是否必然相同？與此一問題相反的是，特定時空發生的事緣（如前述「菴婆羅婆提女以菴婆波梨園供養」），本來應該只有一種「版本」，後代的人卻看到形式與內容各異其趣的傳述。

**§ 8.1.** 依《雜含》第 464 經所傳，阿難以「若比丘於空處，樹下，閑房思惟，當以何法專精思惟？」等問題，請教一位名為上座的比丘。之後，以相同的問題請教五百比丘；最後，再以相同的問題請教釋尊，結果所得到的答案，竟然完全相同，阿難讚歎說：「大師及諸弟子皆悉同法，同句，同義，同味<sup>58</sup>」（大正 2，頁 118 上—下）！

在《雜含》第 556 經，眾多比丘尼分別請釋尊及阿難，關於「無相心三昧」有「何果，何功德」，結果得到完全相同的答案，比丘尼讚歎說「大師及弟子，同句，同味，同義，所謂第一句義」

（大正 2，頁 145 下—頁 146 上，同見《雜含》第 557 經）。

另外，《雜含》第 958 經說到，外道出家者婆蹉請問目犍連：關於「如來死後是否存在」之類的問題，其他的沙門婆羅門都加以解說，為什麼釋尊不願回答？目犍連回答：這是因為釋尊如實知五蘊，以及五蘊的「集」、「滅」、「味」、「患」、「出（離）」等等。而緊接在後的《雜含》第 959 經前半部，外道出家者婆蹉以同樣的問題，請教釋尊，得到完全一樣的答案。外道出家者婆蹉讚歎說「弟子，大師義同義，句同句，味同味，乃至同第一義」（大正 2，頁 244 中—下）。

《雜含》第 959 經後半部又提及：外道出家者婆蹉以相同的問題，請問（在釋尊門下修行剛滿三年的）誑陀迦旃延，但誑陀迦旃延並不是直接回答，而是以反問的方式說：「我今問汝，隨意答我。於汝意云？何若因、若緣，若種施設諸行：若色、若無色，若想、若非想、若非想非非想。若彼因、彼緣、彼行無餘〔行〕滅，永滅已，如來於彼有所記說，言有後死、無後死、有無後死、非有非無後死耶？」。之後，在《雜含》第 960 經，外道出家者婆蹉以相同的問題，請教釋尊，又得到完全無異的答案，他不禁讚歎：「奇哉！瞿曇！師及弟子義義同，句句同，味味同，其理悉合，所謂第一句說」（大正 2，頁 244 下—頁 245 中）。

**§ 8.2.** 在《中含》第 214《鞞訶提經》（大正 1，頁 797 下—頁 799 中），阿難與波斯匿王在路途中相遇，經過寒暄之後，波斯匿王提出這樣的問題：「阿難！如來頗行如是身行，謂此身行為沙門、梵志所憎惡耶？」，經阿難說明之後，國王再問：「如來頗行如是身行，謂此身行不為沙門、梵志聰明智慧及餘世間所

<sup>58</sup> 此處之「味」是「名」的舊譯，參印順法師[1985]，22。

憎惡耶？」阿難又加以解釋。

之後，阿難將其與波斯匿王討論的經過，向釋尊陳明，並且請問「我如是說，不誣謗世尊耶？真說如法，說法次法，不於如法有過失耶？」釋尊不但肯定阿難的說法，還進一步說：「若拘薩羅王波斯匿以此義，以此句，以此文來問我者，我亦為拘薩羅王波斯匿以此義，以此句，以此文答彼也」。

同樣的情形，也可見諸《中舍》第 210《法樂比丘尼經》（大正 1，頁 788 上—頁 790 中）。

同樣的問題，得到相同的答案，甚至連用語、措詞都一樣，這表示教法的一致性，以上所引《雜舍》第 464 經等，是經文本身又呈現出「同法，同句，同義，同味」的情況。

§ 8.3. 在現存《雜舍》可以看到，在經典的集出者的眼中，除了對談者不同之外，其餘部分完全一樣的經典，例如：

A. 《雜舍》第 237 經：如《長者所問經》，如是《阿難所問經》，及《佛自為諸比丘所說經》，亦如上說（大正 2，頁 57 下）。

B. 《雜舍》第 321 經：如《生聞婆羅門所問》三經，《有異比丘所問》三經，《尊者阿難所問》三經，世尊法眼法根法依三經，亦如上說（大正 2，頁 91 中）。

C. 《雜舍》第 477 經：如《異比丘問經》，《尊者阿難所問經》，亦如是（大正 2，頁 121 下一頁 122 上）。

D. 《雜舍》第 491 經：如《閻浮車所問經》，《沙門出家所問》亦如是（大正 2，頁 128 上）。

E. 《雜舍》第 624 經：如《鬱低迦所問》，如是《異比

丘所問》，亦如上說（大正 2，頁 175 上）。

F. 《雜舍》第 695 經、696 經：如《尊者舍利弗問經》，如是《異比丘問》，《佛問諸比丘經》，亦如上說（大正 2，頁 188 中—下）。

G. 《雜舍》第 755 經、756 經、756 經：如上三經，如是《佛問諸比丘》三經，亦如是說（大正 2，頁 199 中）。

H. 《雜舍》第 772 經、773 經、774 經：如是，異比丘問尊者阿難，問佛，問諸比丘，此三經亦如上說（大正 2，頁 201 中）。

I. 《雜舍》第 811 經、812 經：如是《異比丘所問》，《佛問諸比丘》，亦如上說（大正 2，頁 208 下）。

J. 《雜舍》第 826 經：《尸婆迦修多羅》<sup>59</sup>，如後，佛當說；如是《阿難陀比丘（所問）》，及《異比丘所問》，《佛問諸比丘》三經，亦如上說。（大正 2，頁 212 上）。

K. 《雜舍》第 863 經：如佛說六經，如是《異比丘問》六經，《佛問諸比丘》六經，亦如是說（大正 2，頁 219 上）。

L. 《雜舍》第 1051 經：如是，《異比丘所問》，《尊者阿難所問》，《佛問諸比丘》三經，亦如上說（大正 2，頁 274 下）。

M. 《雜舍》第 1066 經：如手比丘，《難陀修多羅》亦如是說（大正 2，頁 277 上）。

實際的情形，可查對經文的內容，應該不難理解，此處只舉兩例解說：

一、前揭 B 所示的《雜舍》321 經經文最後說：「如《生聞

<sup>59</sup> 依印順法師的解說，此處《尸婆迦修多羅》是指《雜舍》第 976 經，第 977 經。

婆羅門所問》三經，《有異比丘所問》三經，《尊者阿難所問》三經，世尊法眼法根法依三經，亦如上說」，這是指：

《雜含》第 319 經，生聞婆羅門問的是「所謂『一切』者，云何名一切？」；《雜含》第 320 經，生聞婆羅門請教的是「所謂『一切有』，云何一切有？」；《雜含》第 321 經，生聞婆羅門想知道「所謂『一切法』，云何爲一切法？」。

這三經簡要的說明了「一切」、「一切有」、「一切法」的意義，而這三者是重要的教說，所以也有異比丘（某比丘）問了這三個問題，尊者阿難也是如此。

二、前揭 K 所示《雜含》第 863 經經文最後說：「如佛說六經，如是《異比丘問》六經，《佛問諸比丘》六經，亦如是說」，這是指：

現存《雜含》第 861 經，是釋尊向諸比丘講說兜率天諸天的壽命；第 862 經是在說化樂天諸天的壽命；第 863 則是說他化自在天諸天的壽命。情理上，這是在說六欲界天的天壽，也是重要的教說，但現存的經文只有三經，由「佛說六經」這句話，可以推知經文有佚失<sup>60</sup>。《雜含》第 861 經等六經，是釋尊主動向諸比丘說法，《雜含》集出者告訴我們，同樣的經文還有《異比丘問》六經及《佛問諸比丘》六經。

如果進一步思考：像「一切」、「一切有」、「一切法」的意義，還有六欲界天的天壽之類的教法，不會只開示三次，所謂「如《生聞婆羅門所問》三經，《有異比丘所問》三經，《尊者阿難所問》三經」，應該只是經典集出者或是編輯者的例示。

關於經典集出者或是編輯者，Norman ([1997], 44–45) 以巴利語佛典爲例，而認爲：在第一結集（first recitation；按即「王舍城結集」）之後，爲了保存的需要，而把結集出來的經文，加以分類：《長部》、《中部》、《相應部》等。「一般以爲，這樣的分類，開啟了唵囉（bhāṇaka）傳統」；「如果說，授予唵囉者的資料，在一開始是散亂、零落的，那麼第一步要作的，就是著手某種編輯程序（some sort of editorial process），讓資料具有一致性，並且想出各種方法，確保能夠讓唵囉者把作出來的成果，易於傳承下去。我們可以推測：盡可能的把語言同一化（the language was homogenized to a large extent）。一旦確認了該種語言的性質，也就是所謂巴利語（Pāli），我們可以看出，整體說來，聖典裡面只有很少的「非巴利語」的特色，而這一些，是由嗣後持續進行的梵語化（Sanskritisms）所引進的，但數量相當有限。……消除那些不協調、不規則的方言形式，這樣的編輯程序，應該可讓學習經文更容易，把原來相當歧異的語言形式，加以簡化」。

Norman 說到「某種編輯程序」，似乎強調語言的整編，「語言同一化」，而這就是巴利語（Pāli）。但 Norman ([1997], 61–63) 認爲：釋尊是以俗語（Prakrit）開示法義，而釋尊遊化各地，會針對當機者採用不同的語言，所以他會多種方言；釋尊一生大部分都在摩揭陀（Magadha）教化，我們可以推定：在某些場合，至少他使用了我們稱之爲「古摩揭陀語」（Old Māgadhi）的方言；「我們所看到的上座部聖典（Theravādin canon）的語言，絕對不是摩揭陀語」；上座部聖典所看到的若干語言現象，「通說以爲，這些是源自一種或多種方言的形式（dialect forms），所遺留下來的痕跡。在被翻譯成上座部聖典語言（巴利語，Pāli）之前，

<sup>60</sup> 參看印順法師[1983]，上，29。

佛語 (Buddhavacana) 就是使用這些方言來傳述」。

既然「佛語」一開始是以方言傳述，嗣後被翻譯成所謂的巴利語，而這又與王舍城結集之後的編輯工作有關，這是否意味著，當時佛教界只有一次的「編輯工程」(「語言同一化」)? 而被翻譯成巴利語佛典的「(原始)方言佛語」，是否就此消失?《尼柯耶》之外的《阿含經》，是在何時出現?

總的來說，巴利語佛典有四部主要《尼柯耶》，而與四部《阿含經》有相當程度的「對應」，包括名稱(《長部》與《長含》、《中部》與《中含》等等)，收錄在各該類集的經文等等，似乎基於共同的來源;但彼此之間，又各有特色。我們可已推定：翻譯「(原始)方言佛語」，以及相關的編輯工作，是各自進行的。

§ 8.4. 上一小節所討論的，是當機者(請問者，對談者)不同，但內容完全一樣的經文。《雜含》還有一種類似的情況：當機者不同，而經文內容略有差別，但大體相同，旨趣一致。

這類的經文，呈現的方式大致有「如上廣說，差別者」，或是「亦如上說，差別者」之類的用語。

例如，在《雜含》第 435 經，在須達長者(給孤獨長者)請問之下，釋尊說：

「此四聖諦，漸次無間，非頓無間等」；「若有說言『於苦聖諦未無間等，而於彼苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦無間等』者，此說不應！」釋尊又說到一個譬喻：「猶如有人，兩細樹葉，連合為器，盛水持行，無有是處！」(大正 2，頁 112 下—頁 113 上)。

這是說一切有部「四諦漸現觀」的經證，其重要性，不言可

喻。

接下來的《雜含》第 436 經說：「如須達長者所問，有異比丘問，亦如是說」，也就是說，異比丘(某比丘)所問者，也是一樣，但「唯譬有差別：如有四登階道，昇於殿堂。若有說言『不登初階，而登第二，第三，第四階昇堂殿』者，無有是處！所以者何？要由初階，然後次登第二，第三，第四階得昇殿堂」。如是，比丘！於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處」。

《雜含》第 437 經則說：「如異比丘問，阿難所問，亦如是說，唯譬差別」。「譬如四蹬梯，昇於殿堂。若有說言『不由初蹬，而登第二，第三，第四蹬昇殿堂』者，無有是處！如是，阿難！若於苦聖諦未無間等，而欲苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦無間等者，此不應說！所以者何？若於苦聖諦未無間，而於苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處」。

嚴格說來，《雜含》第 436 經與第 437 經，不但譬喻不一樣：「四登階道」與「四蹬梯」(至少譯語不同)，連說明的用語與次第，也有出入(但旨趣別無二致)。

很特殊的是，《大毘婆沙論》(卷 103) 引據本經作為「四諦漸現觀」的權證，但說的是「給孤獨長者來詣佛所，頂禮佛足白佛言：世尊！諸瑜伽師，於四聖諦為頓現觀？為漸現觀？佛告居士：諸瑜伽師，於四聖諦定漸現觀，如漸登上四枕梯法」(大正 27，頁 533 上—中)。是不是編輯《大毘婆沙論》的諸阿羅漢所看到的，與現存《雜含》第 435 經不同的傳說？

§ 8.5.還有一種相同的情況，但已相當複雜，是以「名詞代換」的方式，開示相同的教法，可說是「經文表述類型化」。此處以《雜含》第 127 經，128 經為例。爲了呈現具體的情況，以印順法師（[1983]，下，489—490）條理的成果來說明。依印順法師的計算，兩部經文可開展爲二十八經（印順法師[1983]，下，489—490，編爲第 1669 經—第 1696 經）！

No.1669（《雜含》第 127 經）：

如是我聞：一時，佛住摩拘羅山。時有侍者比丘，名曰羅陀。爾時，世尊告羅陀言：「諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切當觀皆是斷法。受、想、行、識，亦復如是。多聞聖弟子如是觀者，於色生厭，於受、想、行、識生厭。厭故，不樂；不樂故，解脫；解脫知見：〔自知〕我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

佛說此經已，羅陀比丘聞佛所說，歡喜奉行。

No.1670—1682：

01 如是我觀察斷法，02 如是觀察減法，03 觀察棄捨法，04 觀察無常法，05 觀察苦法，06 觀察空法，07 觀察非我法，08 觀察無常、苦、空、非我法，09 觀察病法，10 觀察癰法，11 觀察刺法，12 觀察殺法，13 觀察殺根本法，14 觀察病、癰、刺、殺、殺根本法：如是諸經，皆如上說。

No.1683（《雜含》第 128 經）：

如是我聞：一時，佛住摩拘羅山。時有侍者比丘，名曰羅陀。爾時，世尊告羅陀言：「諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，

彼一切當觀皆是斷法。觀察已，於色欲貪斷；欲貪斷已，我說心善解脫。受，想，行，識，亦復如是。」

佛說此經已，羅陀比丘聞佛所說，歡喜奉行。

No.1684—1696：

如是比，十四經亦如上說。

《雜含》第 127 經所說「諸所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近」，是《雜含》一再出現的定型文句，用意在概括一切色法；經文又說到「受、想、行、識，亦復如是」，總合的說，就是泛指有情五蘊身心。針對這些所緣，「彼一切當觀皆是斷法」，這是觀察的方法或角度。

緊接下來是如此思惟觀察，可能的結果：如此觀察之後，可以生「厭」；然後「厭」→「不樂」→「解脫」→「解脫知見」：「〔自知〕我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。這是一種「簡式修道次第」。

「當觀皆是斷法」，可以代換成：滅、捨、無常、苦、空、非我、無常苦空非我、病、癰、刺、殺、殺根本、病癰刺殺殺根本。全部加起來有 14 種，所以《雜含》第 127 經可以開展爲 14 經。

《雜含》第 128 經的內容，則與《雜含》第 127 經，如出一轍，唯一的不同是「簡式修道次第」：如此觀察之後，「（色欲）貪斷」→「心善解脫」。而《雜含》第 128 經也有 14 種觀法，所以「如是比，十四經亦如上說」。

《雜含》第 127 經，128 經顯示出，經文有類型化思考的傾

向，經文的構成，透過名詞代換（同時也是不同概念的表述），而呈現不一樣的經文。在此處，這樣的名詞代換，有三個層次：

第一，觀察的對象（「所緣」），《雜含》第 127 經已經說到身心五蘊的合觀與別觀；

第二，思惟觀法，也就是無常、苦等 14 種；

第三，思惟觀察的結果，《雜含》第 127 經與第 128 經，就有二種不同的「簡式修道次第」。

依印順法師的條理，《雜含》第 127 經、第 128 經是編在〈羅陀相應〉，如果拿來與《雜含》第 9 經、第 1 經（編在〈陰相應〉）相比對，或是與《雜含》第 195 經、第 189 經（編在〈入處相應〉）對讀，就可以看出這種「經文表述類型化」發展的傾向。

§ 8.6. 就思惟觀察法來說，《雜含》第 1 經說的是無常、苦、空，非我（無我）；《雜含》第 9 經是說「無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所」；《雜含》第 189 經說「無常」，第 195 經則是「無常，苦，空，無我」。《雜含》第 127 經的 14 種思惟觀察，就包括這一些。

《雜含》另一種組合<sup>61</sup>，是如《雜含》第 259 經所說，比丘應該「精勤思惟，五受陰為病，為癱，為刺，為殺，無常，苦，空，非我」（大正 2，頁 65 中—下）。《雜含》第 127 經的 14 種思惟觀察，也包括這八法。

至於《雜含》第 127 經其餘的三種觀法：斷法、滅法、捨法，在南傳《相應部》〈羅陀相應〉第 19、20、22 經，分別有盡法

<sup>61</sup> 另見《雜含》第 104 經，第 110 經，第 265 經，第 291 經，第 864 經，第 867 經，第 869 經，第 870 經，第 1175 經。

（khayadhamma），壞法（vayadhamma）與滅法（nirodhadhamma）的用語，是否就是「對應」經文？恐有仁智之見。

巴利語佛典可以看到兩種「十想」的說法<sup>62</sup>，而在這兩種說法，都說到斷想（pahāna-saññā），離（欲）想（virāga-saññā），滅想（nirodha-saññā）。

同樣的，梵語（及漢譯）佛典也有不同內容的十想，也都可以看到斷想（prahāna-samjñā），離（欲）想（virāga-samjñā），滅想（nirodha-samjñā），不知《雜含》第 127 經說的是否為這三種想？

### § 8.7. 這種類集，類型化的傾向，是多方面發展的。

大乘的《小品經》〈天主品〉（〈問住品〉）說：

「何等是般若波羅蜜？

菩薩摩訶薩應薩婆若心，念色無常，念色苦，念色空，念色無我；念色如病、如疽，如癰、如瘡；如箭入身，痛、惱、衰、壞，憂畏、不安，以無所得故；

受、想、行、識亦如是。

眼、耳、鼻、舌、身、意；

地種，水、火、風、空、識種，觀無常乃至憂畏不安，是亦無所得故」<sup>63</sup>。

<sup>62</sup> 參看 Lamotte[1970]，1431—1432 所列出的詳細出處。

<sup>63</sup> 大正 8，頁 273 下（又見大正 25，頁 442 下）；《光讚經》（T 222），大正 8，頁 210 下；《放光》（T 221），大正 8，頁 38 中；梵文本，見 Kimura[1986]，2—3。

《小品經》此處是針對五蘊、六處（六入）、六大種等「所緣」，列出十五種思惟觀察法。

《大智度論》對這一段經文的解說（大正 25，頁 443 下—頁 444 上），可分成四點來理解。

首先，《大智度論》認為「如病」等十一種的用意是：「觀五眾能生諸惱，故言如病；有人聞五眾如病，謂為輕微，故言如癰、疽；有人以癰、疽雖難愈，猶或可瘥，故言如箭鏑入人體，不可得出；有人以箭鏑在體，雖沈深難拔，良方妙術，猶可令出，故言常痛、惱；如人著衰，常有不吉，五眾亦如是，若人隨逐，則無安隱；以有衰故，常懷憂怖。是五眾如與師子虎狼共住，常懷憂畏；是五眾無常虛誑等過故，常不安隱」。

其次，《大智度論》又說：

「問曰：五眾但有此十五種惡，更有餘事？」

答曰：略說則十五，廣說則無量無邊；

如《雜阿含》中訶五眾有百種罪過」

《小品經》說的十五種思惟觀察法，與《雜含》第 127 經說的十四種，其實有相當的差異，可看出不同的思考角度，而所謂「廣說則無量無邊」，表示此一方法具有許多可能性<sup>64</sup>。

第三，《大智度論》就眾生根器的角度來說明：

<sup>64</sup> 玄奘譯《大般若經》〈第二會〉的相關部分，說到 22 種，而且也是在描述五蘊的種種「過患」（大正 7，頁 134 中 17—21），但在《大般若經》〈第一會〉，則增加為 30 種，但有一些顯然是大乘的概念，如無生無滅、無染無淨、無作無為（大正 5，頁 432 上 25—中 20）。

問曰：何以常說無常、苦、空、無我，或時說八事，如病、如癰、疽等，餘七事少有說處？

答曰：人有上、中、下。

為利根故說四，即入苦諦。中根者說四，則不能生厭心；說如病、如癰等八事，則生厭心。鈍根人聞是八事，猶不生厭，更為說痛惱等七事，然後乃厭。

利根易度故，常多說四事；鈍根人時有可度者，故希說餘事。上八事多為聖行，餘七事凡夫、聖人共行。初四，入十六聖行<sup>65</sup>，故《般若》中常說。又說般若為菩薩利根故，多說聖行。今問云何，是初行法故，此中都說。

第四，《小品經》所說的「所緣」，只有五蘊、六處（六入）、六大種。《大智度論》認為「十二入乃至六種等，亦應如是訶。十八界等，亦應具說<sup>66</sup>，誦者忘失。所以者何？此十八界等諸法，皆是五眾別名故，不應不說！」。

附帶說到，南傳《無礙解道》〈（正）觀論〉（Vipassanākathā）有這樣的說法：修行者要以四十行相而證得「隨順忍」、「入正性決定」：「以五蘊〔觀〕無常、苦、病、瘡、箭、罪、疾、他、壞、疫、害、怖畏、禍、動、毀、不堅固、無護、無安處、無歸依處、

<sup>65</sup> 但參《大智度論》（卷 11）：「佛弟子八種觀：無常、苦、空、無我、如病、如癰、如箭入體、惱患。是八種聖觀，入四聖諦中，為十六行之四」（大正 25，頁 138 上）

<sup>66</sup> 玄奘譯《大般若經》〈第二會〉的相關部分，的確說到十八界（大正 7，頁 134 中 22—24），《大般若經》〈第一會〉也是如此（大正 5，頁 433 上 28—頁 436 下）。

缺、虛、空、無我、過患、變壞法、不實、罪根、殺者、無有、有漏、有為、魔財、生法、老法、病法、死法、愁法、悲法、惱法、有染法」<sup>67</sup>

南傳《小義釋》說到以二行相、六行相、十行相、十二行相來觀察「世間空」；《大義釋》則說到以四十二相來「度知無有色乃無有者」。《清淨道論》在「行道智見清淨」的行捨智綜合起來<sup>68</sup>。這顯示巴利語佛典也傳述了類似的思惟觀察法的發展。

§ 8.8. 《小品經》〈天主品〉一句短短的經文，讓我們看到這種類集，類型化的傾向，有許多可能性。《大智度論》說「如《雜阿含》中訶五眾有百種罪過」，這很可能是指《雜含》第 186 經。

現存《雜含》第 186 經共列出「如無常，如是動搖，旋轉，厄瘵，破壞，飄疾，朽敗，危頓，．．．」等等，共 105 法。

不但是這樣，《雜含》第 186 經的結構有好幾個層次，印順法師（[1983]，下，525—528）把此經分成二大部分，而在 105

<sup>67</sup> 《漢譯南傳》，第 44 冊，頁 154。《清淨道論》則在「道非道智見清淨」的次第，引述此一「清單」，逐一解釋，並進一步開展為以二百種角度思惟觀察五蘊（參看葉均[2005]，628—630）。印順法師（[1971]，857—858）說：《無礙解道》是觀行論。

<sup>68</sup> 葉均[2005]，668—671；《小義釋》對「世間空」的解說，見《漢譯南傳》，47 冊，頁 248—252；《大義釋》的說法，見《漢譯南傳》，46 冊，頁 30—31。又，《大義釋》的四十二行相，可以《無礙解道》的四十行相比對。而大體相同的思惟觀察方法，在同一個修道次第中，為什麼在不同的位置中出現，值得思考。印順法師（[1971]，857—858）說：《大義釋》、《小義釋》是釋經論。

法之後，經文又說到：

「如是，比丘！乃至斷過去，未來，現在無常，乃至滅沒，當修止觀。斷何等法過去·未來·現在無常，乃至滅沒修止觀？謂斷色過去·未來·現在無常，乃至滅沒，故修止觀。受，想，行，識亦復如是。」

其中，「斷過去，未來，現在無常」，是指「無常，如是過去無常，未來無常，現在無常，過去未來無常，過去現在無常，未來現在無常，過去未來現在無常」等八種。

「乃至滅沒」，是指「當斷，當知，當吐，當盡，當止，當捨，當滅，當沒」等八種。

「當修止、觀」，是指「即當修四念處……止觀，共四六法」（也就是三十七道品+四聖諦+無貪、無恚、無癡法句+止+觀=46）。

依如此的思惟觀察，聖弟子會對五蘊生「厭」；而有「厭」→「不樂」→「解脫」→「解脫知見：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」的「簡式修道次第」。

這樣的排列組合，依印順法師的計算，《雜含》第 186 經後半部，應該含有 309120 經在內！

發展到這樣的階段，不禁令人意會到：一般人在進行法義對談時，會有這麼繁複的表述嗎？

從印順法師的論述（[1983]，上，66—70），可知《相應部》也有其獨到的類集方式。

§ 8.9.《雜含》是西元五世紀中葉譯出，印順法師（[1971]，96）認為「這部經譯出以來，次第極為紊亂，也有缺文。其中二三、二五——兩卷，原本已佚，而是以求那跋陀羅的另一譯品——《無憂王經》編入以足數的。所以現存經本，實只四八卷」。雖然如此，此一傳本存在的態樣，自從譯出之後，就固定下來，在長期流傳的過程，固然會有傳抄，刊印的訛誤，但至少見證了西元三、四世紀時（或更早），說一切有部所傳某部《雜含》的型態。

從前文的討論（本文 § 8.1.），所謂「大師及諸弟子皆悉同法，同句，同義，同味」，意味著同樣的問題，可能會在不同的情境，與不同的對象討論，而得到完全一樣的答案。

「佛法也不只是佛說的：以教說來說，佛法而見於聖典中的，佛說的而外，有弟子說的，有弟子與弟子互相對論的，有佛略說而弟子廣為分別的，還有佛涅槃後弟子說的……佛法並不限於佛說，是佛教早期所公認的。從佛的自證心境，表現出來，化導人類。在家出家的佛弟子，依佛的教導而修證，證入佛陀自證的境地。本著自己的理解與體驗，或表示自己的悟解，或為了化導而表達出來，那就是佛法」（印順法師[1971]，8—9）。

既然如此，即使是釋尊住世，在佛法所及的地區，相同的教說，會不斷的開示出來。前面所引（本文 § 8.3.）《雜含》第 237 經所說：「如《長者所問經》，如是《阿難所問經》，及《佛自為諸比丘所說經》，亦如上說」（大正 2，頁 57 下），就是反映此一情況。但像《雜含》第 237 經這樣的經文，就只出現三次嗎？而《雜含》所見者，雖大都是如「阿難問」、「異比丘問」、「佛問諸比丘」三經之類的用語，但情理上，這應視為經典集出者的例示，

實際上，這種開示不特定人的經文，不會只出現三次。

另外，前面所引（本文 § 8.4.）《雜含》第 435 經、436 經、437 經，又顯示同樣的教說，在不同的情境，有不同的表述，《雜含》第 436 經只說到「唯譬有差別」，差別不是很大，但往此一方向發展的，有的經文已相當複雜，例如《雜含》第 71 經（大正 2，頁 18 中—頁 19 上），可看到七處「差別者」<sup>69</sup>！

至於《雜含》第 127 經，128 經所例示的情況，則是集出者以「名詞代換」，排列組合的方式，來呈現旨趣相同的概念組群（本文 § 8.5.；§ 8.6.）。而《雜含》第 186 經，對色法等所觀察 105 種「過患」，透過不同層次的結構組合，竟然可開展為 309120 經！顯示佛教思想類集，模組化思考，高度發展的程度！

《大智度論》提及「如《雜阿含》中訶五眾有百種罪過」，如依中國佛教傳統所確信，《大智度論》是龍樹的作品，而龍樹是西元二世紀人，這意味著，在此之前，至少已有如同《雜含》第 186 經的經文集出。

西元五世紀中葉譯出的《雜含》，所呈現出來的，是不斷結集而來的成果，如果把此一存在的態樣，看成是考古的遺址遺物一樣，那麼《雜含》所見經文，其實是不同的時期的層層積累，多樣層次，錯綜複雜，甚至有零碎片斷的情況（其他的漢譯《阿含經》，也應作如是觀）。

§ 9.1. 「何者是般若波羅蜜？」這是「般若經」的核心問題，不斷重複出現在不同的情境，《大智度論》本身也多次談及，

<sup>69</sup> 《雜含》第 71 經，應與《雜含》第 69 經、第 70 經，合併觀察。關於這幾經的開合，參看印順法師（[1983]，上，112—119）的條理。

其中，卷 11 說到「般若波羅蜜是何等法？」論文引述了七個「有人言」，也就是七種見解，最後說到：

「問曰：上種種人說般若波羅蜜，何者為實？」

答曰：

有人言：各各有理，皆是實。如經說：五百比丘各各說二邊及中道義。佛言：皆有道理。

有人言：末後答者為實」（大正 25，頁 139 上—下）。

《大智度論》所引的「經說」，很可能是指《雜含》第 1164 經。此經是說：眾比丘進行法義討論，對於釋尊在〈波羅延〉〈低舍彌德勒所問〉的開示：「若知二邊者，於中永無著，說名大丈夫，不顧於五欲，無有煩惱鎖，超出縫紉憂」，有這樣的疑問：此有何義，云何邊？云何二邊？云何為中？云何為縫紉？云何思？

於是眾比丘各抒己見：

01 有一答言：六內入處是一邊，六外入處是二邊，受是其中，愛為縫紉。

02 復有說言：過去世是一邊，未來世是二邊，現在世名為中，愛為縫紉。

03 復有說言：樂受者是一邊，苦受者是二邊，不苦不樂是其中，愛為縫紉。

04 復有說言：有者是一邊，集是二邊，受是其中，愛為縫紉。

05 復有說言：身者是一邊，身集是二邊，愛為縫紉。

但有第 6 種說法出現：既然大眾各陳己說，並不相同，所以

「我等應往具問世尊，如世尊所說，我等奉持」。

釋尊則肯定諸比丘的解說：「汝等所說，皆是善說！」，但又開示另一種說法：「觸是一邊觸，集是二邊，受是其中，愛為縫紉」（大正 2，頁 310 下—頁 311 上）。

《瑜伽師地論》〈攝事分〉對此一經文的抉擇是<sup>70</sup>：

「『教』：復次、由二種相，諸聖弟子於其大師所說法教，能正記別，能善宣說，謂能辯釋真實義故。云何為二？

一者、由是意趣宣說，善能悟入如是意趣而正記別。

二者、如來以無量門廣宣聖教，為無量品補特伽羅種種辯說，於此法教不違法性，能正記別」。

〈攝事分〉所說抉擇的，一方面如前引印順法師所說（[1971]，8—9）「佛法也不只是佛說的：以教說來說，佛法而見於聖典中的，佛說的而外，有弟子說的，有弟子與弟子互相對論的，有佛略說而弟子廣為分別的，還有佛涅槃後弟子說的」，而所謂「為無量品補特伽羅種種辯說」，顯然是指釋尊的應機說法。南傳《增支》六集 61 經也有類似的經文，眾比丘的說法是：

01 觸是一邊，觸之集是第二邊，觸之滅是中，渴愛是縫。

02 過去是一邊，未來是第二邊，現在是中，渴愛是縫。

03 樂受是一邊，苦受是第二邊，不苦不樂受是中，渴愛是縫。

04 名是一邊，色是第二邊，識是中，渴愛是縫。

05 六內處是一邊，六外處是第二邊，識是中，渴愛是縫。

<sup>70</sup> 大正 30，頁 816 中—下；參印順法師[1983]，上，317—319。

06 薩迦耶是一邊，薩迦耶之集是第二邊，薩迦耶之滅是中，渴愛是縫。

此處可看出，《增支》六集 61 經與《雜含》第 1164 經，還是有所不同（《漢譯南傳》，第 22 冊，頁 133—頁 136）。

§ 9.2. 在《雜含》第 958 經、第 959 經（前半），外道出家者婆蹉以「如來死後是否存在」之類的問題，分別請教目犍連與釋尊，得到相同回答，外道出家者婆蹉因而讚歎說「弟子，大師義同義，句同句，味同味，乃至同第一義」。

在《雜含》第 959 經後半部與第 960 經，外道出家者婆蹉再以相同的問題，分別請問訛陀迦旃延及釋尊，還是得到相同的答案（參看本文 § 8.1.）。

外道出家者婆蹉在不同的時機問了相同的問題，其實是得到兩種答案，目犍連與訛陀迦旃延所說的內容，並不相同，從此一角度來看，還能說「義同義，句同句，味同味，乃至同第一義」嗎（至少已有兩組答案）<sup>71</sup>？

外道出家者婆蹉說：「沙門瞿曇有來問言：如來有後死，無後死，有無後死，非有非無後死，而不記說」。就是一般所稱之「無記」，簡單的說，就是不予回答。《相應部》〈無記說相應〉計有 11 經，其第 1 經—第 7 經，是在說明：為什麼釋尊對於「如來死後是否存在」之類的問題，不予回答<sup>72</sup>。

<sup>71</sup> 《相應部》〈無記說相應〉第 1 經是波斯匿王與差摩長老尼的對談；波斯匿王再以同樣的問題請教釋尊，得到相同的答案（《漢譯南傳》，17 冊，頁 82—87；Bodhi[2000]，1380—1383）。

<sup>72</sup> 《相應部》〈無記說相應〉第 9 經，也是釋尊與婆蹉對談，並沒談到「無記」

但是對於「如來死後是否存在」之類的問題，一定是「無記」嗎？

依《雜含》第 106 經所傳（大正 2，頁 32 下）：眾多外道來請問住在耆闍崛山時的阿菟羅度比丘（Anurādha）：如來死後為有耶？如來死後為無耶？如來死後有無耶？非有非無耶？

阿菟羅度的回答都是「如世尊說，此是無記」。眾外道的反應是「心不喜悅，呵罵已，從座起去」。

阿菟羅度向釋尊報告整個經過，並說：「世尊！彼如是問，我如是答，為順諸法說耶，得無謗世尊耶，為順法耶，為違法耶，無令他來難詰，墮呵責處耶？」

釋尊並沒有正面回應，卻反問：色為常耶，為無常耶？受，想，行，識，為常，無常耶？

經文接著說：「如《焰摩迦契經》廣說，乃至識是如來耶？」最後才回答：「作如是說者，隨順諸說，不謗如來，非為越次，如如來說，諸次法說，無有能來難詰、訶責者。所以者何？我於色如實知，色集、色滅、色滅道跡如實知」<sup>73</sup>。

這樣看來，釋尊並不同意阿菟羅度給眾外道的回答。

「如《焰摩迦契經》廣說」，是指《雜含》第 104 經。該經說：焰摩迦比丘（Yamaka）生起這樣的見解：「如我解佛所說法：漏盡阿羅漢身壞命終，更無所有」。這樣的見解，引起諸比丘的

的問題（《漢譯南傳》，17 冊，頁 106—108；Bodhi[2000]，1392—1393）；但參較《雜含》第 962 經（大正 2，頁 245 中—頁 246 上）。

<sup>73</sup> 大正 2，頁 32 下—33 上；印順法師[1983]，上，192—193；參看《相應部》〈蘊相應〉第 86 經（《漢譯南傳》，15 冊，頁 167—170；Bodhi[2000]，936—938）、《相應部》〈無記說相應〉第 2 經（《漢譯南傳》，17 冊，頁 87—72）。

關切，但是諸比丘未能說服焰摩迦比丘，最後由舍利弗出面。經過一番問答，舍利弗說：「如來見法真實，如住無所得，無所施設，汝云何言『我解知世尊所說，漏盡阿羅漢身壞命終無所有』？」並進一步開示，焰摩迦比丘因而「言下頓悟」<sup>74</sup>。

廣義的說，「如來死後是否存在？」，或是「漏盡阿羅漢身壞命終，更無所有」的見解，是屬於解脫者境界的相關問題，在佛教本身的教理，或是與外道的關涉，都有重要的意義<sup>75</sup>。

依《雜含》第 638 經所傳（大正 2，頁 176 下），舍利弗入滅，荼毘之後，其弟子純陀（Cunda）帶著舍利弗的遺骨衣鉢，而與阿難一起拜見釋尊，阿難描述自己的情況是：「我今舉體離解，四方易韻，持辯閉塞」，

釋尊則說<sup>76</sup>：「云何，阿難！彼舍利弗持所受戒身涅槃耶？定身，慧身，解脫身，解脫知見身涅槃耶？」

阿難本身的「愁憂苦惱」，除了本身與舍利弗的交情外，也例示著佛教教團內部如何面對證得阿羅漢的同修入滅。阿羅漢是「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」，既然是「不

<sup>74</sup> 大正 2，頁 30 下—頁 31 下；參看《相應部》〈蘊相應〉第 85 經（《漢譯南傳》，15 冊，頁 167—170；Bodhi[2000]，931—936）

<sup>75</sup> 《雜含》第 408 經傳述：有眾比丘討論如來死後有，如來死後無的論議，釋尊出面勸阻「汝等莫作是論議」（大正 2，頁 109 上—中）。

<sup>76</sup> 《相應部》〈念處相應〉第 13 經說的是：「怎麼會這樣呢？阿難！當舍利弗入滅時，他帶走你一部分的戒、定、慧、解脫和解脫知見嗎？」，見向智尊者[1988]，84；Bodhi[2000]，1643。漢譯資料，參看《增含》，大正 2，頁 641 上；《雜事》，大正 24，頁 289 下—頁 290 上。關於傳述舍利弗入滅的其他資料，見《印佛固辭》，601B（No. [142]）

受後有」的最後身，很可能會有「漏盡阿羅漢身壞命終，更無所有」的見解！

這樣看來，關於「如來死後為有耶？」等問題，「如世尊說，此是無記」，並不是唯一的標準答案，也不是主要的答案<sup>77</sup>。

§ 9.3. 關於「無記」的問題，不能不說《雜含》第 968 經<sup>78</sup>。此經的問答，充滿機鋒。

給孤獨長者本想去拜見釋尊與眾僧，但時間太早，所以就到外道住處。寒暄之後，眾外道請問：「汝見沙門瞿曇，云何見？何所見？」，給孤獨長者不願代表釋尊發言，就說：「我亦不知云何見世尊，世尊何所見」。

眾外道再問：「汝言見眾僧，云何見眾僧？眾僧何所見？」，給孤獨長者還是不願意代表眾僧發言。

最後眾外道請給孤獨長者說明自己的見解，但給孤獨長者要眾外道先提出說明。

於是經文列出了外道所主張的十四「無記」。其中，第一說是：「我見一切世間常，是則真實，餘者虛妄」。

在眾外道要求之下，給孤獨長者說：「我之所見真實，有為，思量，緣起；若復真實，有為，思量，緣起者；彼則無常；無常

<sup>77</sup> 參看 Bodhi[2000]，1132 對〈無記說相應〉（Abyākatasaṃyutta）的簡要解說：這些經文【按〈無記說相應〉有 11 經】就足以消解一般常見的假設：釋尊只是因為實踐的立場，而避免採取這些形上學的論點，因為這些論點與追尋「苦的解脫」，一無所涉。

<sup>78</sup> 大正 2，頁 248 下—頁 249 上；又見《別雜》第 202 經，大正 2，頁 448 中—頁 449 上；《增支》十集 93 經（《漢譯南傳》，第 25 冊，頁 85—90）。

者，是苦。如是知己，於一切見都無所得」。

此處可以《別雜》第 202 經的說法來對照：

「如我所見，一切眾生，悉是有為，從諸因緣和合而有。

言因緣者，即是業也。

若假因緣和合有者，即是無常。

無常即苦。

苦即無我。

以是義故，我於諸見，心無存著」。

《雜含》第 968 經所說的「有為，思量，緣起」；《增支》十集 93 經的巴利語作：saṅkhatā cetayitā paṭiccasamuppannā，而這樣的用語（或類似用語），在《阿含經》、《尼柯耶》出現的次數不會太少（但漢譯的用語不一定相同）。茲以《雜含》第 306 經來說：

「此諸法皆悉無常、有為、思願、緣生。

若無常、有為、思願、緣生者，彼則是苦。

又復彼苦，生亦苦，住亦苦，滅亦苦，數數出生，一切皆苦。

若復彼苦無餘斷：吐、盡、離欲、滅、思、息，餘苦更不相續、不出、（不）生，是則寂滅，是則勝妙，所謂捨一切有餘，一切愛盡，五欲滅盡、涅槃」（大正 2，頁 88 上）。

給孤獨長者顯然是以緣起、無常、苦、寂滅等概念，來處理十四「無記」的問題。經文說長者「於外道精舍，伏彼異論，建立正論」之後，向釋尊報告其經過，釋尊的回應是：「善哉！善

哉！宜應時摧伏愚癡外道，建立正論」<sup>79</sup>。

從《雜含》第 968 經來看，「我見一切世間常，是則真實，餘者虛妄」之類的見解，不但不是「無記」，還要積極的給予正面回應。

§ 9.4. 「我見『一切世間常』，是則真實，餘者虛妄」之類的問題，被稱作「十四無記」。《俱舍論》的用語是「十四無記事」（caturdaśavyākrtavastūni）<sup>80</sup>，《大智度論》則譯成「十四難」，可見此一用語相當程度的通行。十四無記的內容，可以《雜含》第 168 經為例：

- A. 「我世間」常，世間無常，世間常無常，世間非常非無常；
- B. 世有邊，世無邊，世有邊無邊，世非有邊非無邊；
- C. 命即是身，命異身異；
- D. 如來死後有，如來死後無，如來死後有無，如來死後非有非無。

十四無記，雖然像是一個定數，但在資料上，巴利語經典與漢譯《中舍》都只說「十無記」：

- A. 世間常，世間無常；
- B. 世有邊，世無邊；

<sup>79</sup> 但參看 Bodhi[1978]，8—10 所說：釋尊為什麼不積極的涉入推理辯論來點破外道見解的缺點。《雜含》第 37 經說：「我不與世間諍，世間與我諍」；「若如法語者，不與世間諍」（大正 2，頁 8 中），《瑜伽師地論》〈攝事分〉抉擇此經論義稱：「由四因緣，如來不與世間迷執共為怨諍」（大正 30，頁 794 上）。

<sup>80</sup> 這是玄奘譯語，大正 29，頁 103 上；真諦譯為「十四非記類」，大正 29，頁 257 中。

C.命即是身，命異身異；

D.如來死後有，如來死後無，如來死後有無，如來死後非有非無。

《長含》第 28《布吒婆樓經》說的是十六無記：

A.「我世間」有常，「我世間」無常，「我世間」有常無常，「我世間」非有常非無常；

B.「我世間」有邊，「我世間」無邊，「我世間」有邊無邊，「我世間」非有邊非無邊；

C.是命是身，命異身異，身命非異非不異，無命無身；

D.如來終，如來不終，如來終不終，如來非終非不終。

不但在數量上有十無記，十四無記，十六無記的差異；在內容上，也有從「世間」，增加為「我（及）世間」，所以《雜含》第 168 經的 A 部分說『「我世間」常』，可能不是傳抄的訛誤，因為《布吒婆樓經》都是說「我世間」；《小品經》及《大智度論》也是說「世界及我常，世界及我無常，世界及我亦有常亦無常，世界及我亦非有常亦非無常」。

巴利語佛典也有少數這樣的用例：sassato attā ca loka ca, asassato attā ca loka cā（我及世間常，我及世間無常）等語<sup>81</sup>。

《大毘婆沙論》則說到，有外道來請問釋尊：「自作自受

耶？」、「他作他受耶？」、「自、他作自受耶？」、「非自、他作，無因而生，無作、無受耶？」，釋尊都是回答「此不應記」（大正 27，頁 76 中一下），從此一角度來說，這也是「無記」的問題。

### § 9.5. 什麼是「無記」？

印順法師（[1971]，522—523）引述《大毘婆沙論》而解說為：「問答有種種方式，不出於四種：一向記、分別記、反詰記、捨置記。四種問記的組為一類，出於《中含》、《長含》；《長部》、《增支》，這是初期佛教，因法義問答的發達，而分成這四類的。在解說中，《大毘婆沙論》重於法義的分別，對於「分別記」與「反詰記」，解說為「直心請問」，「諛心請問」的不同。這不僅是問答的不同方式，而更有辯論的技巧問題。然據大眾部所說，《雜心論》等說，這「四種問記」，實由問題的性質不同而來。

	└法義決定———	應一向記
	└詞意明確——	
所問如理——	└法義不定———	應分別記
	└詞意不明———	應反詰記
所問非理———		應捨置記

「如問題的詞意明確，那就應就問題而給予解答」，那就應一向記；「如法與義都寬通多含，那就應作分別記」；「如問題的詞意不明（或問者別有「意許」），那就應反問，以確定所問的內容，而後給予解答」；「如所問的不合理，如『石女兒為黑為白』，那就應捨置記，也就是無記。無記是不予解答，無可奉告。「四種問記」，可通於佛與弟子間，法義問答的不同方式。

由此可知：一般所說的十四無記，可能涉及：問題的性質，

<sup>81</sup> 本小節關於十無記、十四無記、十六無記的資料，見 Lamotte[1944]，154，note 1 所引（英譯本，138，note 290）。又，十四無記的 D 項，一般都是說「如來死後是否存在？」，但《別雜》第 196 經譯成：眾生神我死此生彼，為有？為無？亦有亦無？「非有非無非非有非非無」（大正 2，頁 445 上），「如來」與「眾生神我」的原語應該不同，而常見的「非有非無」，是否可能譯成「非有非無非非有非非無」這麼複雜！

或是問答的不同方式（甚至是辯論的技巧問題！）

§ 9.6. 在「十四無記」的標題之下，涉及四類各具意義，但又具內在關連性的問題，所以既可看到分別論述，也不乏綜合觀察的經文。

例如，《雜含》第 297 經，本經「自我命名」為《大空法經》，是開示十二因緣的教法，經文說：

「若有問言：彼誰老死，老死屬誰？彼則答言：我即老死，今老死屬我，老死是我。

所言：命即是身。

或言：命異身異。此則一義，而說有種種。

若見言：命即是身，彼梵行者所無有。

若復見言：命異身異，梵行者所無有。

於此二邊，心所不隨，正向中道，賢聖出世，如實不顛倒正見」（大正 2，頁 84 下）。

不只是老死屬誰的問題，經文例示「若復問言：誰是行？行屬誰？彼則答言：行則是我，行是我所」，也就是說，十二因緣中，「老死」到「行」等項，都可能相同的疑問，而佛法是「於此二邊，心所不隨，正向中道」。

這是思考「命即是身，命異身異」的問題。

§ 9.7. 《長含》第 21《梵動經》所說的「本劫本見」，也就是依過去所見而來的見解，有所謂的「我及世間常存」，「我及世

間，半常半無常」，「我及世間有邊」，「我及世間無邊」，「上方有邊，四方無邊（我及世間有邊無邊）」，「我及世間，非有邊非無邊」（大正 1，頁 89 下一頁 91 中）；《長部》第 1《梵網經》，所處理的大致相同。《梵動經》（《梵網經》）不但列出種種「見趣」，還探討這些見解如何形成。

《梵動經》是以「本劫本見」、「末劫末見」<sup>82</sup>這兩大類，囊括外道沙門婆羅門的種種「見趣」：

「諸有沙門、婆羅門，於本劫本見，末劫末見，種種無數，隨意所說，盡入六十二見中；「本劫本見，末劫末見，種種無數，隨意所說，盡不能出過六十二見中」（大正 1，頁 89 下）。

經文在介紹六十二見之後，除重複這一說法之外，還舉了一個例子：「猶如巧捕魚師，以細目網覆小池上，當知池中水性之類，皆入網內，無逃避處，齊是不過」（大正 1，頁 93 下一頁 94 上）。《梵動經》（《梵網經》）以六十二見來包括一切的見解，可

<sup>82</sup> 《大毘婆沙論》作「前際分別見」、「後際分別見」（大正 27，頁 996 中）；《瑜伽師地論》作「計前際說我論者」、「計後際說我論者」（大正 30，頁 785 下）；Bodhi ([1978], 61–62、75–76) 就《長部》第 1《梵網經》譯作 speculations about the past、speculations about the future。《梵網經》在結尾部分說到：前際論、後際論、前際後際論 (Bodhi [1978], 83、87；《漢譯南傳》，第 1 冊，頁 40、頁 49)，參看 Bodhi [1978], 190–191 所列注解書的意見。至於為什麼把五種「現法涅槃論」列為「後際分別見」，參看《大毘婆沙論》的解說（大正 27，頁 1002 上）。

能會有不同的解讀<sup>83</sup>。下文(本文 § 9.11.)所說的《雜含》第 133 經—第 171 經的〈見相應〉,或是《相應部》24〈見相應〉,也是諸多見解的類集。

除了以「本劫本見」、「末劫末見」來類集、整理之外,另可看到不同角度的思考。

《大毘婆沙論》(卷 8):「《梵網經》說:六十二見趣,一切皆以有身見為本」(大正 27,頁 38 上);《瑜伽師地論》〈攝事分〉(卷 87)在抉擇《梵網經》的論義時,開宗明義說:「諸外道薩迦耶見以為根本,有六十二諸惡見趣」(大正 27,頁 785 下):《大智度論》也說:「若說有眾見,已說一切見結。如經說:有眾見為六十二見根本故」(大正 25,頁 349 中)。

身見、有身見,有眾見,薩迦耶見,都是 *satkāya-dṛṣṭi* (*sakkāyaditṭhi*) 的譯語(《荻原梵漢》,1391A),這幾部論書明白的說「六十二見趣,一切皆以有身見為本」,但問題是,在現存的《梵動經》(《梵網經》),看不到這一句話,這是否出於注解書的理解<sup>84</sup>?

<sup>83</sup> 參看 Bodhi[1978], 5—6 以及 191—195 (注解書的意見)。

<sup>84</sup> 《大毘婆沙論》(卷 199)又引稱:「《梵網經》說:六十二諸惡見趣,皆有身見為本」(大正 25,頁 996 中)。如果把《大毘婆沙論》的這一句話讀成:「《梵網經》(所)說(的)六十二諸惡見趣,皆有身見為本」,就不是「直接引用」(by citation),而只是「釋義」。《瑜伽師地論》(卷 58)也說:「依止身見以為根本,便能生起六十二見」(大正 30,頁 626 中)。《瑜伽師地論》〈攝事分〉(卷 88)在抉擇《池喻經》時則說:「謂此正法毘奈耶外,所有世間種種異道,薩迦耶見以為根本,所生一切顛倒見趣,如是一切,總稱我見」;「二十句薩迦耶見為所依止,發起妄計前際、後際六十二種諸惡見趣,及起總謗一切邪見」(大正

就此而論,《小品經》說<sup>85</sup>:

「須菩提!譬如我見中,悉攝六十二見。如是,須菩提!是深般若波羅蜜悉攝諸波羅蜜」(大正 8,頁 357 下)

Tad-yathā 'pi nām Subhūte satkāya-dṛṣṭyām  
dvāṣaṣṭī-dṛṣṭigatāny antargatāni bhavanti. evam eva Subhūte  
bodhisattvasya mahāsattvasyēḥa gambhīrāyām  
prajñāpāmitāyām carataḥ sarvāḥ pāramitā antargatā bhavanti  
(Kimura[1992], 33)

依此一梵本,經文的「我見」就是薩迦耶見(有身見),這固然可解釋前引《大智度論》的「如經說:有眾見為六十二見根本故」,但《大毘婆沙論》可能引用《小品經》嗎?更何況《大毘婆沙論》明確的說,這是引自《梵網經》<sup>86</sup>!

很意外的,《相應部》〈質多相應〉第 3 經看到一點線索。該經是說:質多長者請教諸長老:「世間是常」、「世間無常」等(按即「十無記」)見解,以及《梵網經》所說的六十二見趣,是因什麼而「存在」,因什麼而「不存在」?

30,頁 799 中)。

<sup>85</sup> 《放光經》:菩薩學深般若波羅蜜時,諸波羅蜜皆悉隨從。譬如著吾我之人,悉總持六十二見。是故菩薩學般若波羅蜜,諸波羅蜜皆悉隨從(大正 8,頁 101 上)。

<sup>86</sup> 《大毘婆沙論》在解說「十二部經」的意義時,說到:方廣云何?謂諸經中,廣說種種甚深法義。如《五三經》、《梵網》、《幻網》,五蘊,六處、《大因緣》等。脇尊者言:此中,《般若》說名方廣」(大正 27,頁 660 上)。

問了三次，在場的長老都「默然不語」。最年輕的隸犀達多 (Isidatta) 在取得諸長老同意後，先複述質多長者的問題，確認其內容，然後說：「世間是常」、「世間無常」等見解（「十無記」），以及《梵網經》所說的六十二見趣<sup>87</sup>，是因有「薩迦耶見」而存在，因沒有「薩迦耶見」而不存在 (These as well as the sixty-two speculative views mentioned in the Brahmajāla: when there is identity view, these views come to be; when there is no identity view, these views does not come to be. (Bodhi[2000], 1317)(Yāni cimāni dvāsaṭṭhi diṭṭhigatāni brahmajāle bhaṇitāni; imā kho, gahapati, diṭṭhiyo sakkāyadiṭṭhiyā sati honti, sakkāyadiṭṭhiyā asati na honti””ti) .

相對而言，《雜含》第 570 經的內容，就比較單純、樸素，既沒有說到十無記，也沒有提及《梵網經》：

「長者即問梨犀達多：尊者！凡世間所見，何本？何集？何生？何轉？

尊者梨犀達多答言：長者！凡世間所見，或言有我，或說眾生，或說壽命，或說世間吉凶。斯等諸見，一切皆以身見為本，身見集，身見生，身見轉。

<sup>87</sup> 《漢譯南傳》譯作：「凡諸種之見解起於世者，或言：『世是常住。』或言：『世是無常。』……或言：『如來死後存在、又不存在。』或言：『如來死後不存在、又非不存在。』等，凡此等六十二見，說於《『梵網經』中者」(第 16 冊，頁 362)，這是把「十無記」全部納入《梵網經》六十二見；Bodhi 的譯解則是「十無記」與《梵網經》六十二見分立，而 Bodhi[1978]，7 也引述本經，但把薩迦耶見譯成 personality view。

復問：尊者！云何為身見？

答言：長者！愚癡無聞凡夫，見色是我，色異我，色中我，我中色。

受、想、行、識見是我，識異我，我中識，識中我。長者！是名身見」(大正 2，頁 151 上—中)。

在《雜含》第 109 經、第 296 經與第 306 經，可以看到與第 570 經旨趣相同的教說，而第 570 經說，我見等「一切皆以身見為本」，就此而論，《相應部》〈質多相應〉第 3 經所要表達的，其實一樣，而《相應部》的經文引述《長部》的《梵網經》，是非常特殊的作法<sup>88</sup>，為什麼要提及六十二見趣與薩迦耶見（有身見）的關係？此處可先引兩段《大毘婆沙論》對有身見的描述：

「有身見結是六十二見趣根本。諸見趣，是餘煩惱根本；餘煩惱，是業根本；諸業，是異熟果根本；依異熟果，一切善、不善、無記法，皆得生長。戒禁取結，能起種種無義苦行；疑結，能使有情疑前際、疑後際、疑前後際」

(卷 46，大正 27，頁 238 中—下)；

「有身見，是六十二見趣根本；見趣，是餘煩惱根本；諸餘煩惱，是業根本；諸業，復是異熟根本；依止異熟，生長一切善、不善、無記法，由此輪轉生死無窮」(卷 79，大正 27，頁 406 下)。

<sup>88</sup> 《雜含》第 52 經說：《鬱低迦修多羅》，如《增一阿含經》「四法」中說(大正 2，頁 12 下)，但這部《鬱低迦修多羅》，在別部所誦《增壹阿含經》，或《增支》，均未見此經(印順法師[1983]，上，165)。

薩迦耶見（有身見）在解脫生死流轉，有樞紐的地位。《梵網經》的要旨，原本是針對外道沙門婆羅門而說，「初明一般人但見佛法僧的瑣細卑近事項——戒，而或讚或毀，這是不足以讚毀佛法的。所以在敘述卑近的戒法後，廣明如來自證的甚深微妙法（「大法光明」）。這就是超越世間，有關過去的十八妄說，有關未來的四十四妄說——六十二異見，而得真實的寂滅。網羅當時的一切異見，而顯示佛法的深妙——智證寂滅」（印順法師 [1971]，579），如果說六十二見趣是以有身見為根本，這一些「見趣」，已不單是針對特定的外道，而是泛指眾生未能解脫的原因。《大毘婆沙論》、《瑜伽師地論》、《大智度論》多次觸及此一問題，應是著眼於此，《相應部》〈質多相應〉第 3 經也是反映此一傾向。

### § 9.8. 這些問題所說的「世間」（loka），究竟是什麼？

《雜含》第 230 經有這樣的設問「所謂『世間』者，云何名世間？」，經文說：

「謂眼，色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受——內覺若苦、若樂、不苦不樂。耳……。鼻……。舌……。身……。意，法，意識，意觸，意觸因緣生受——內覺若苦、若樂、不苦不樂，是名世間」。（大正 2，頁 56 上—中）。

內六處、外六處，以及因這些活動而產生的苦、樂等，都是世間。同樣的設問，《雜含》第 231 經有不同的表述：「危脆敗壞，

是名世間」<sup>89</sup>。「云何危脆敗壞？」「眼是危脆敗壞法，若色，眼識，眼觸，眼觸因緣生受——內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼一切亦是危脆敗壞。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。是說危脆敗壞法，名為世間」（大正 2，頁 56 中）。

《瑜伽師地論》對此經文的解釋是：「二世間：一、有情世

<sup>89</sup> 依《相應部》〈六處相應〉第 82 經所述，這句話是 *lujjati ti kho bhikkhu tasmā loko ti vuccati*，也就是 *loka*（世間）源自 *lujjati*。對此，Bodhi（[2000]，1405，note 45）說：這是為了活潑的引導、教學（playful didactic attempt）。另外，Bodhi（[2000]，1085，note 186）在譯解《相應部》〈蘊相應〉第 94 經的 *lokadhamma*（世間法）時，引用注解家的意見：「五蘊之所以稱作『世間法』，是因為其性質上會分解破壞（*lujjanasabhāvattā*）」。Bodhi 認為：文義上，不能接受這樣的字源解說，這是為了觀機逗教（The etymology cannot be accepted literally but serves a pedagogic purpose）。Lamotte（[1980]，2367—2070 注解部分；英譯本 p.1964—1966）引用更多的例證來說明，稱這是「古傳的想像式字源學解說」（*une étymologie fantaisiste, de date ancienne*）（an imaginary etymology of ancient date）。現代學人依其所學，對古代的文獻做如此的評論，固有所本，但我們可以「想像」：在什麼情境之下，釋尊提出這樣的詮釋，而其對談者（當機者）為何能「心領神會」這種「想像」？參看 Norman（[1997]，161）：在西方的語言學（in western philology），我們傾向於認為：字源的問題應該只有一個正確的答案。在印度，卻習於在任何一個語詞或片語，看到一種以上的意義，即所謂的 *śleṣa*。所以我們是這樣說：其意義是「此或彼」（either this or that）；但印度的注解家經常說其意義是「此與彼」（this and that）。他們提出的解說，有時包括我們認為正確的字源，有時在我們看來，則完全都不正確。這一些並不是意在如西方形式的字源學（intended as western-style etymologies），反而是有其宗教，甚至是玄秘的的意趣。又參《大毘婆沙論》卷 97，大 27，p.502-503 關於「世俗」的引述和討論。

間，二、器世間。其器世間，為火災等之所壞滅；有情世間，剎那剎那，各各內身任運壞滅」（大正 30，頁 812 上）。

但經論解釋者提出更進一步的分類，如《出曜經》說<sup>90</sup>：

「夫言世界，皆有三義：一者、陰世；二者、器世；三者、眾生世。陰世者，所謂五盛陰是。器世者，三千大千剎土是。眾生世者，謂有形之類乃至四生，皆名眾生世」。

前引《雜含》第 230 經，是以六處（內外六處）來說明世間，《出曜經》說的「陰世者，所謂五盛陰」，是以五蘊為世間。

《雜含》第 1307 經的說法：「何等為世間？謂五受陰。何等為五？色受陰，受受陰，想受陰，行受陰，識受陰，是名世間」（大正 2，頁 359 上）。不管是五蘊，還是六處（十二處），都是以有情身心和合的生命，而且偏向於有情個體，稱之為世間。

但《出曜經》說的三種世間（世界），有何意義？

在《相應部》〈蘊相應〉第 94 經，釋尊開示的要點有三<sup>91</sup>：

一、「我不與世間諍，世間與我諍」；「法語者不與世間任何人諍」；「世間之智者不許有於色是常、恒、永住、而有不變易之法，我亦言無。受……想……行……識，世間之智者不許有於識

是常、恒、永住、而有不變易之法，我亦言無」；

二、「色（受想行識）是世間之世間法。如來現等覺現觀於此，而說現等覺現觀、示教、立說、開顯、分別、顯發」；「如來如是說、示教、立說、開顯、分別、顯發，而有不知、不見者」。「我於此不知不見之愚癡、盲闇、無眼之凡夫能如之何！」

三、「譬如優鉢羅、鉢曇摩、分陀利華，生於水中，長於水中，由水顯現而不為所染而立。如是如來生於世間，長於世間，勝於世間，而不染於世間而住」。

針對此經文，Bodhi（[2000]，1085，note 187）引注解書的意見說：「我不與世間諍，世間與我諍」，是指眾生世間（sattaloka；the world of beings）。「世間之世間法」（lokadhamma）是指行世間（saṅkhāraloka；the world of formation）。「如來生於世間」是指地理空間世間（okāsaloka；the geographic world）。但此處把「（蓮）花喻」理解成「地理空間世間」，可以有不同的看法（見下文 § 12.6 的討論）。

《雜含》第 233 經說：「我今當說世間，世間集，世間滅，世間滅道跡」；「云何為世間？謂六內入處」。就此而論，「相對應」的《相應部》〈因緣相應〉第 44 經，行文比較繁複，而且偏向於內六處與外六處的互動（就此而言，比較接近本小節開頭所引之《雜含》第 230 經），Bodhi（[2000]，763，note 124）引注解書的意見說：這是指行世間（saṅkhāraloka）。

這樣看來，巴利語注解書所說的「行世間」（saṅkhāraloka），兼指五蘊、六處所所涉的「世間」。

<sup>90</sup> 大正 4，頁 685 上，又見頁 704 下、頁 717 上、頁 737 上、頁 742 中。

<sup>91</sup> Bodhi[2000]，949—950；《漢譯南傳》，第 15 冊，頁 196—頁 198。參較《雜含》第 37 經、第 38 經，大正 2，頁 8 中—下，但《雜含》第 37 經、第 38 經並未看到如來出生於世間的「花喻」。

南傳《清淨道論》也說三種世間<sup>92</sup>，可看出「世間」的種種意義：

「有三世間：行世間，有情世間，空間世間。

此中說的「一世間：即一切有情依食而住」的地方，當知為『行世間』。

說到「世間常住或非常住」的地方為『有情世間』。

「日月的運行，光明所照的地方，這樣一千倍的世間，是你的威力所及」在這裡是說的『空間世間』(葉均[2005]，201-202)。

《大智度論》則或說二種世間，或說三種世間<sup>93</sup>，而在解釋《大品經》「神及世間常，是事實，餘妄語」之類的經文時，《大智度論》則說：「神及世間者，世間有三種：一者、五眾世間；二者、眾生世間；三者、國土世間。此中，說二種世間：五眾世間，國土世間」(大正 25，頁 546 中—下)。

§ 9.9. 關於「世間有邊？世間無邊？」。在《雜含》第 234 經<sup>94</sup>，釋尊簡單的說：「我不說『有人行到世界邊者』，我亦不說

『不行到世界邊而究竟苦邊者』，但沒有加以解釋，就「入室坐禪」。眾比丘經過商討後，決定請阿難「廣說其義」。

阿難加以解說，最後還說了偈頌：

「若世間，世間名，世間覺，世間言辭，世間語說，此等皆入世間數」；

「眼是世間，世間名，世間覺，世間言辭，世間語說，是等悉入世間數。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是」；

「多聞聖弟子，於六入處集、滅、味、患、離如實知，是名聖弟子到世界邊，知世間，世間所重，度世間」；

「非是遊步者，能到世界邊；不到世界邊，不能免眾苦。是故牟尼尊，名知世間者，能到世界邊，諸梵行已立」。

(大正 2，頁 56 下—頁 57 上)

「眼是世間」，乃至於「耳、鼻、舌、身、意，亦復如是」，是重述前引《雜含》第 230 經的說法；至於「世間名，世間覺，世間言辭，世間語說」，則是關於世間的知覺理會，言辭語說，都可說是「世間」；而對於「六入處集、滅、味、患、離如實知」，就是「到世界邊」、「度世間」。換句話說，這是生死已盡的解脫，也就是釋尊說「行到世界邊而究竟苦邊者」的正面表述。

釋尊所說的「我亦不說『不行到世界邊而究竟苦邊者』」，是否定的否定：釋尊並不主張：不到「世界邊」而可以解脫生死。另一句話「有人行到世界邊」，是指有人走到（到達，抵達）空間世間（國土世間，器世間）的盡頭。這二句話要合併觀察，才能突顯二者的差異。

<sup>92</sup> Bodhi[2000]，1085，note 187 在解說《相應部》〈蘊相應〉第 94 經時，引用注解書的意見，而例示經文中那一些是眾生世間 (sattaloka，有情世間)，行世間 (saṅkhāraloka)，空間世間 (akāsaloka)，可供參考。

<sup>93</sup> 大正 25，頁 239 中，頁 402 上，頁 546 中—下。

<sup>94</sup> 大正 2，頁 56 下—頁 57 上；參看《相應部》〈六處相應〉第 116 經 (Bodhi[2000]，1188—1190；《漢譯南傳》，16 冊，頁 125—頁 129)。

這樣看來，《雜含》第 234 經說到了三種世間：

「世間名，世間覺，世間言辭，世間語說」是有情世間（眾生世間）。

「眼是世間」，乃至於「耳、鼻、舌、身、意，亦復如是」，是指「六處世間」（或陰世間、五眾世間），「行到世界邊而究竟苦邊」，也是如此。

「我不說『有人行到世界邊者』」，則說國土世間（器世間）。

空間世間（國土世間，器世間）是否有盡頭？能否到達世界的邊界？《雜含》第 1307 經（大正 2，頁 359 上一中）所說赤馬天子的事緣，有非常生動的描述，可供參考<sup>95</sup>。

梵語 *anta*（巴利語同），在漢譯佛典可看到：至、末、盡、際、邊、邊際、後、後際、近、面。這些用例，可以讓有邊、無邊的內容，更多樣化。

例如《雜含》第 385 經說，比丘對於「苦聖諦已知，已解；於苦集聖諦已知，已斷；於苦滅聖諦已知，已證，於苦滅道跡聖諦已知，已修」，這樣就是「比丘邊際，究竟邊際，離垢邊際，梵行已終，純一清白，名為上士」（大正 2，頁 104 下），而現世證得阿羅漢的修行者，既然生已盡，不受後有，這就是「最後身」（*antima-dcha*），也有譯成「後邊身」<sup>96</sup>。

<sup>95</sup> 另見《增含》〈馬血天子問八政品〉，大正 2，頁 756 上；《別雜》第 306 經，大正 2，頁 477 中—下；南傳〈天子相應〉第 26 經（Bodhi[2000]，157—158；《漢譯南傳》，第 13 冊，頁 111—頁 112）【Bodhi[2000]，1413，note 96 認為：〈六處相應〉第 116 經也許可看成是本經的注解】；《增支》四集 45 經、46 經（《漢譯南傳》，第 20 冊，頁 84—頁 88）。

<sup>96</sup> 參《雜含》第 581 經、582 經（大正 2，頁 154 中—下）；《相應部》〈諸天相

§ 9.10.再舉一例。《增支》三集 80 經說到：如來的聲音究竟可以達到何處？有那些世界的人可以聽到？理論上，這涉及佛陀論（佛陀的殊勝）以及佛教的宇宙論。經文由此解釋了什麼是「三千大千世界」<sup>97</sup>，而「如來（佛陀）若希望，則所發之音聲，可令三千大千世界得知，或復希望，可令更遠者得知」。如果願意的話，佛陀可以讓三千大千世界以外的人聽到；那麼，究竟最遠可以到達怎樣的程度？

《大智度論》提及：目犍連「欲知佛聲近遠，即時以己神足力，去無量千萬億佛世界」，停下來之後，卻是「聞佛音聲，如近不異」。目犍連見到了所到世界的佛陀，雙方寒暄之後，佛陀說「汝尋佛聲，過無量億劫，不能得其邊際」<sup>98</sup>。那麼，佛陀的聲音所能達到的地方，是否有「邊際」呢<sup>99</sup>？

大乘佛教主張：現在同時多佛（「（現在）十方佛」），而每一

應〉第 25 經（Bodhi[2000]，102；《漢譯南傳》13 冊，頁 19—20）

<sup>97</sup> 《雜含》第 424 經、第 425 經、426 經說的就是「三千大千世界」，而「此大千世界，中間闇冥，日月光照，有大德力，而彼不見。其有眾生，生彼中者，不見自身分」，這些日月光明所不及的地方，可能就是這些構成的「小世界」之間的接壤處所，是否為「邊際」呢？

<sup>98</sup> 《大智度論》（卷 10），大正 25，頁 127 下—頁 128 上；參 Lamotte[1944]，560—561 及其注解。《大智度論》所引的事緣，見《大寶積經》，大正 11，頁 56 下—頁 57 上；《如來不思議祕密大乘經》（T 312），大正 11，頁 720 下—頁 721 中

<sup>99</sup> 《大智度論》（卷 30）則說：「菩薩音聲有恒河沙等之數，佛音聲所到無有限數，如《密跡經中所》說；目連試佛音聲極至西方，猶聞佛音若如對面」，並對佛陀聲音的性質，略有討論（大正 25，頁 284 上）。

位佛陀各有其佛國土（佛刹）（*buddhakṣetra*；*buddhakhetta*），現在同時多佛有無量無數，佛刹當然也是無量無數，所以目犍連欲「尋佛聲，過無量億劫，不能得其邊際」。

在聲聞佛法，依《中含》第 181《多界經》所說<sup>100</sup>：「若世中有二如來者，終無是處；若世中有一如來者，必有是處」。其中的「世」，是指「一個世間」（*ekasmin lokadhātu*）（「一世中無二如來」，在《中部》第 115《多界經》的相關部分，*Bhikkhu Nāṇamoli & Bhikkhu Bodhi*（[1995]，925）的譯文是：It is impossible, it cannot happen that two Accomplished Ones, Fully Enlightened Ones, could arise contemporaneously in one world-system.）。

大乘的「（現在）十方佛」，與聲聞佛法的「一世無二佛」，可說是大乘與聲聞思想的重要標記<sup>101</sup>。

那麼，什麼是「一個世間」（*ekasmin lokadhātu*）（*one world-system*）？

《清淨道論》說到三種佛刹土（*buddhakhetta*）：

「佛的刹土有三種：誕生刹土（*jātikhetta*）、威令刹土（*āṇākhetta*）、境界刹土（*visayakhetta*）：

「誕生刹土」——是如來入胎等時所震動的一萬輪圍世間。

「威令刹土」——是百千俱胝的輪圍世間，是他的寶經、蘊護咒、幢頂護咒、稻竿護咒、孔雀護咒等的護咒威力所能保護的。

「境界刹土」——是無邊無量的世間。

或說「以願望為限」，這便是說，如來所願望之處都能知道。如是在這三種佛的刹土中，（壞劫是）一威令刹土的滅亡。在它滅亡時，則誕生刹土亦必滅亡。因為它們滅亡必同時滅亡，成立亦必同時成立之故」（葉均[2005]，414）。

《清淨道論》說，在世界成住壞空的「輪迴」裡，威令刹土、誕生刹土都會滅亡，但境界佛土呢？這「無邊無量的世間」，究竟存在的狀態如何？

《大智度論》認為，《多界經》的說法是「方便說，非實義」；該經「雖言世無二佛俱出，不言一切十方世界」；《多持經》中，一時一世界無二佛，不言『十方無佛』。也就是，《大智度論》基本上尊重《多界經》的說法：「一時一世界無二佛」，但世界是無量無數，而《多界經》並沒有否認「十方世界的十方佛」！在這樣的思考之下，《大智度論》主張「百億須彌山，百億日月，名為三千大千世界。如是十方恒河沙等三千大千世界，是名為一佛世界」。

《增支》三集 80 經說，佛陀一發聲，如果佛陀願意的話，在「三千大千世界」之外，也可以聽到。

按照《大智度論》的定義，一個佛世界有「十方恒河沙等」的「三千大千世界」；按照這個定義，《增支》三集 80 經所說的『在「三千大千世界」之外，也可以聽到』，其實還是在其佛世

<sup>100</sup> 大正 1，頁 724 上；《中部》第 115《多界經》（*Bhikkhu Nāṇamoli & Bhikkhu Bodhi*[1995]，925；《漢譯南傳》，第 12 冊，頁 45）。

<sup>101</sup> 參看說一切有部《施設論》，大正 26，頁 512 上；《大智度論》，大正 25，頁 93 中—下、頁 124 中—頁 125 中；《攝大乘論釋》（T 1597），大正 31，頁 378 上—中。

界之中，而「三千大千世界之外」，究何所指？

「恒河沙等」究竟有多少？《大智度論》的說是<sup>102</sup>：

「問曰：恒河中沙為有幾許？

答曰：一切算數所不能知，唯有佛及法身菩薩能知其數。佛及法身菩薩，一切閻浮提中，微塵生滅多少皆能數知，何況恒河沙！」

這樣一來，由「十方恒河沙等三千大千世界」所構成的「一佛世界」，其範圍究竟如何，不像「三千大千世界」可得說明，就一般人而言，這問題只能「停止判斷」<sup>103</sup>。在概念上，聲聞佛法應該也可以有相同的結論，先看《大毘婆沙論》的兩段論文：

「問：聲聞獨覺及佛天眼，能見幾世界色？

答：聲聞天眼不作加行，見小千界。若作加行，見中千界。獨覺天眼不作加行，見中千界。若作加行，見大千界。世尊天眼不作加行，見大千界。若作加行，能見無量無邊世界。

<sup>102</sup> 大正 25，頁 114 上。《大智度論》是以「能知者」的能力來認定是否無量無數，又見大正 25，頁 106 下、頁 210 下—頁 211 上。但《大智度論》也說：復次說如恒河沙者，是無邊無量數（大正 25，頁 279 下）。

<sup>103</sup> 依《增舍》所傳，目犍連應釋尊的要求，證明自己「神通廣大」，「即於如來前沒不現，往詣東方七恒河沙佛土，有佛名奇光如來」（大正 2，頁 709 下—頁 710 上），這是聲聞佛典提及他方佛世界的例子，而其與釋尊佛土的距離是「東方七恒河沙」，此處的「恒河沙」似乎又變成可數名詞。

如天眼通，天耳通等亦爾」（卷 150，大正 28，頁 767 中）；

「問：隨依何靜慮發神境通，能至何處？

答：依初靜慮發者，能至梵世，乃至依第四靜慮發者能至廣果，或色究竟。

聲聞不作意，傍極小千世界；作意，極中千世界。

獨覺不作意，極中千世界；作意，極大千世界。

佛不作意，極大千世界；作意，能極無邊世界。

如神境通，四通亦爾」（卷 186，大正 28，頁 934 下—頁 935 上）。

佛陀的天眼，可以看到「無量無邊世界」，佛陀的「神境通」，能夠到達「無邊世界」，而佛的境界不可思議，「無邊世界」怎能擬想其邊界<sup>104</sup>？

§ 9.11. 這樣看來，即使在《阿含經》、《尼柯耶》，對於「世間無常」的問題，不管在形式或內容來說，都有相當多樣化的表述。

「無記」，是此類問題常見的處理方式，所以有「十四無記事」（十四難）這樣的用語。

<sup>104</sup> 參看《大毘婆沙論》：問：名，為有邊際不？有作是說：名無邊際，法無邊故，於一一法有多名故。復有說者：名有邊際，唯佛能知，餘無知者。以佛能知名邊際，故名一切智。有說：佛及獨覺知名邊際，餘不能知。有說：佛及獨覺，到彼岸聲聞知名邊際，餘不能知。評曰：初說為善，唯佛能知名之邊際，餘皆無有一切智故（卷 15，大正 27，頁 74 上）。

依《雜含》第 961 經所傳<sup>105</sup>，婆蹉種出家者來請教釋尊：「云何，瞿曇！為有我耶？」這樣的問題問了三次，但釋尊都是「默然不答」，這就是「佛陀的默然」；因為在這樣的敘述上，佛陀與婆蹉種出家者完全沒有「對話」，所以藉由阿難的請問，釋尊才開示為什麼不回答。此一類型的「問答」，才是真正的「捨置記」<sup>106</sup>。

在《長含》第 28《布吒婆樓經》<sup>107</sup>，釋尊主動說：我不記說「世間有常，乃至如來非終非不終」等問題，因為這一些「不與義合，不與法合，非梵行，非無欲，非無為，非寂滅，非止息，非正覺，非沙門，非泥洹，是故不記」，釋尊要說明的是四聖諦，因為「此是義合，法合，梵行初首，無欲，無為，寂滅，止息，正覺，沙門，泥洹，是故我記」。

《雜含》第 407 經要求比丘「慎莫思惟世間思惟」，緊接的《雜含》第 408 經，則因眾比丘討論「世間有常」等十四無記，釋尊加以勸阻，因為「如此論者，非義饒益，非法饒益，非梵行饒益，非智，非正覺，非正向涅槃」<sup>108</sup>。

<sup>105</sup> 大正 2，頁 245 中；《相應部》〈無記說相應〉第 10 經 (Bodhi[2000]，1393—1394；《漢譯南傳》17 冊，頁 108—110)。

<sup>106</sup> 參看《大毘婆沙論》(卷 15) 所傳：迦濕彌羅國的筏素羅阿羅漢，以「默然而住」來折服辯論的對手 (大正 27，頁 76 下—頁 77 上)。

<sup>107</sup> 大正 1，頁 111 上；《長部》第 9《布吒婆樓經》(《漢譯南傳》6 冊，頁 203—205；Walshe[1995]，164—165。)

<sup>108</sup> 大正 2，頁 108 下—頁 109 中；參見《相應部》〈諦相應〉第 41 經 (Bodhi[2000]，1864—1865；《漢譯南傳》18 冊，頁 347—349)。

在《雜含》第 965 經<sup>109</sup>，則只問及：世有邊耶？世無邊耶？有邊無邊耶？非有邊非無邊耶？釋尊明白的說「此是無記」，對談者進一步問：那麼「瞿曇！於何等法而可記說？」釋尊答：「知者，智者，我為諸弟子而記說道，令正盡苦，究竟苦邊」。

在《中含》第 221《箭喻經》<sup>110</sup>，釋尊則說了著名的「箭喻」。這一些用例，以不同的用語，說明釋尊為什麼不記說這些問題，其用意在於顯示：「世間無常」等問題，與解脫沒有關係，不值得虛耗費時。

**§ 9.12.** 依前文的討論 (本文 § 9.2.)，對於「如來死後為有耶？」等問題，以「無記」來回達，不一定正確，而《長含》第 21《梵動經》也列出所謂的「我及世間常存」等外道諸見趣，並解釋這些見解可能的原因 (本文 § 9.7.)。

在《雜含》第 168 經，釋尊主動開示：「何所有故？何所起？何所繫著？何所見我？令諸眾生作如是見，如是說：我世間常，世間無常，世間常無常，世間非常非無常。世有邊，世無邊，世有邊無邊，世非有邊非無邊。命即是身，命異身異。如來死後有，如來死後無，如來死後有無，如來死後非有非無」。經文接著說：「比丘白佛：世尊是法根，法眼，法依」；「如是廣說，次第如上三經」(大正 2，頁 45 中)。

釋尊在說法的時候，當然不會說「如是廣說，次第如上三經」

<sup>109</sup> 大正 2，頁 247 下—頁 248 上；《別雜》第 199 經，大正 2，頁 477 中—下；《增支》十集 95 經 (《漢譯南傳》，25 冊，頁 93—96)

<sup>110</sup> 大正 1，頁 804 上—頁 805 下；《中部》第 63《摩羅迦小經》(Bhikkhu Nāṇamoli & Bhikkhu Bodhi[1995]，533—536；《漢譯南傳》10 冊，頁 188—195)。

這樣的話，這是經典集出者（或編輯者）的用語。經文說的「次第如上三經」，很可能指《雜含》第 133 經，第 134 經，第 135 經等三經，或是指第 139 經，第 140 經，第 141 經等三經。

依印順法師的條理（[1983]，下，495—511），《雜含》第 133 經—第 171 經是〈見相應〉，這一些經文的開頭都是以「何所有故？何所起？何所繫著？何所見我？」為引子，然後標示所要處理的問題。大體而言，《雜含》第 133 經—第 148 經開示有情眾生生死流轉的原因與狀態：如第 133 經問的是「何所有故？何所起？何所繫著？何所見我？令眾生無明所蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉，不知本際」；第 133 經則問「令世入法世間轉」。《雜含》第 149 經—第 171 經是檢討各種不同的「邪見」。

《雜含》〈見相應〉所要處理的，雖然是形色各異的問題，但處理的方法完全一樣：每一問題都以三經來說明，「如是廣說，次第如上三經」，而從經文的敘述，可知這三經的差別很小。

從《雜含》〈見相應〉的結構看來，這是佛法類集化，模組化思考的成果。

《雜含》〈見相應〉所見的種種「邪見」，有相當的部分，可見諸《發智論》的〈見蘊〉〈見納息〉，而《大毘婆沙論》則給予大略的解說<sup>111</sup>。在佛教來說，這一些問題，不管是對內教學，還是對外論議交涉，都有其重要性。

<sup>111</sup> 《發智論》（卷 20），大正 26，頁 1027 中—頁 1029 中；《大毘婆沙論》（卷 198—卷 200），大正 27，頁 987 下以下。依印順法師（[1968]，112—116；209—214），《發智論》的作者迦旃延子是西元前 150 年左右之人，而《大毘婆沙論》約於西元 150 年編集。

南傳《相應部》24〈見相應〉也是處理種種見解，而且更注重在「邪見」，每一經的開頭都是：「因有何？由取於何？由現貪於何？而起如是之見」。現代所看到的〈見相應〉分成四品，計 96 經，第一品是〈預流品〉（Sotāpattivaggo）有 18 經，討論了「十無記」與另外八種「邪見」；第二品至第四品，沒有特殊名稱，各有 26 經，除了重述第一品的內容外，加進一些新的成素，特別是，第四品每一經的結尾都是說：比丘在適當的思惟觀察之後，可以生「厭」；然後「厭」→「離欲」→「解脫」→「解脫知見」：「〔自知〕我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」（參本文 § 8.5 的「簡式修道次第」），第四品很可能可以稱作是〈阿羅漢品〉？

南傳《相應部》24〈見相應〉也是模組化，類型化思考的成果，但是與《雜含》〈見相應〉對照來看，兩者的結構，經文的實質內容，乃至呈現的方式，卻是各異其趣。

**§ 9.13.** 依印順法師的條理（[1983]，下，649—660），《雜含》第 957 經—964 經是〈婆蹉出家相應〉（印順法師將之開為九經），除第 964 經以外，都是在敘述「十四無記」的問題。而《別雜》第 190 經—第 198 經等九經，與此相當，加上《別雜》此一部份的攝頌說：「身命及目連，希有、迦旃延，未曾有、有我，見及於愚癡，犢子所出家」（大正 2，頁 447 中），可見這些經文確實被編在一起。

《雜含》第 957 經—964 經的〈婆蹉出家相應〉，其內容分別可見諸南傳《相應部》44〈無記說相應〉第 7 經—第 11 經，《中部》第 72《婆蹉衢多（火）喻》，《中部》第 73《婆蹉衢多大經》，

乃至於南傳《相應部》33〈婆蹉種相應〉。

就此而言，《雜含》與《相應部》在這一部分的「編輯」理念，應該有所不同。

特別是，印順法師認為：《雜含》第 963 經「相當」於南傳《相應部》33〈婆蹉種相應〉全部，這一點應予補充說明。

《雜含》第 963 經說的是「十四無記」，而其敘述的方式為：「彼云何無知故，作如是見，如是說：『世間常，此是真實，餘則虛妄。世間無常，世間常無常，世間非常非無常？』」等等。釋尊的回答是「於色無知故，作如是見，如是說：世間常，此是真實，餘則虛妄，乃至非有非無後死」。除了「於色無知」外，還有「於受，想，行，識無知」，合起來說就是「於五蘊無知」；相反的，如果「知五蘊」，就不會說「世間常，此是真實，餘則虛妄」等等。

除了「不知、知」以外，不見、見；不識、識；不斷、斷；不觀、觀；不察、察；不覺、覺（五蘊），也是如此。

《雜含》第 963 經只有一經，而南傳《相應部》33〈婆蹉種相應〉開為 55 經，談的是「十無記」。第 1 經是說：因為對於色、色集、色滅、色滅之道「不知」，而生起「十無記」；第 2 經是說：因為對於受、受集、受滅、受滅之道「不知」，而生起「十無記」。

就這樣，對於五蘊，五蘊集，五蘊滅，五蘊滅之道的「不知」，而生起「十無記」（第 1 經—第 5 經）。除了 01「不知」（aññāṇa），還可說：02 無見（adassanā）、03 不現觀（anabhisamayā）、04 不了悟（ananubodhā）、05 不通達（appaṭivedhā）、06 不等觀（asallakkhaṇā）、07 不隨觀（anupalakkhaṇā）、08 不近觀（appaccupalakkhaṇā）、09 不等察（asamapekkhaṇā）、10 不近察

（appaccupekkhaṇā）、11 不現見（appaccakkhakammā）。也就是說，共有 11 組對「五蘊，五蘊集，五蘊滅，五蘊滅之道」不正確的認知（所以  $5 \times 11 = 55$  經）。

南傳《相應部》33〈婆蹉種相應〉可說是模組化，類型化思考的絕佳例證，而此處可看出，現在所看到的《雜含》與《相應部》此一部分，很可能是依據不同的理念集出<sup>112</sup>。

§ 9.14. 在《雜含》第 1164 經，因為對釋尊在〈波羅延〉〈低舍彌德勒所問〉的開示，有不同的看法，眾比丘各自說明「中道」理解，這些不同解說，獲得釋尊的「印可」（本文 § 9.1.）。

在舍利弗的身上，可看到「多元異音（聲）」極端的事例。

依《雜含》第 345 經所傳：釋尊引用〈波羅延耶〉〈阿逸多所問〉的頌文，而主動問舍利弗此一頌文的意思；問了三次，舍利弗似乎無法領會，只是保持「默然」。最後，釋尊給予一點提示，舍利弗被點破之後，即與釋尊進行法義對談。接著，釋尊「入室坐禪」。舍利弗告訴在場的眾比丘說<sup>113</sup>：

<sup>112</sup> 《雜含》第 963 經，形式上「相當」於《相應部》33〈婆蹉種相應〉全部，究竟是一經開展為 55 經？或是 55 經約簡為一經？或根本是各自獨立的發展？也許有仁智之見。《雜含》第 883 經，相當於《相應部》34〈禪定相應〉；《雜含》第 890 經相於《相應部》43〈無為相應〉；《雜含》第 891 經相當於《相應部》13〈現觀相應〉，甚至於《雜含》第 490 經可說相當於《相應部》38〈閻浮車相應〉、第 39〈沙門出家相應〉！

<sup>113</sup> 《雜含》第 345 經，大正 2，頁 95 中—下；《相應部》〈因緣相應〉第 31 經（Bodhi[2000]，566—567；《漢譯南傳》14 冊，頁 54—58）。

「諸尊！我不能辯世尊初問，是故我默念住。  
世尊須臾復為作發喜問，我即開解如此之義。

正使世尊一日一夜，乃至七夜，異句、異味問斯義者，我亦悉能，乃至七夜，以異句、異味而解說之」。

《中含》第 23《智經》所討論的是不同的教法，但也有相同的場景，與其「相當」的〈因緣相應〉第 32 經，Bodhi ([2000, 570]) 譯成：If the Blessed One were to question me about this matter with various terms and with various methods for a whole day, for a whole day I would be able to answer him with various terms and with various methods. If he were to question me about this matter with various terms and with various methods for a whole night, for a day and night, for two days and nights, for three, four, five, six, or seven days and nights – for seven days and nights, I would be able to answer him with various terms and with various methods.

不管是《雜含》第 345 經，或是《中含》第 23《智經》，都有人質疑舍利弗這樣的「自我表白」，於是求教於釋尊。釋尊肯定舍利弗確有這樣的能力，因為他已經「善入法界」<sup>114</sup>。

舍利弗「善入法界」，在釋尊弟子中，被讚為智慧第一，善

<sup>114</sup> 《瑜伽師地論》〈攝事分〉在抉擇本經時說：等說一切事法增上名、句、文身，名為法界；諸有獲得無礙解故，名、句、文身隨欲自在，是故說名善達法界（大正 30，頁 834 下；參印順法師[1983]，中 53–55）。〈因緣相應〉第 32 經作：“Sā hi, bhikkhu, Sāriputtassa dhammadhātu suppaṭividdhā (Bodhi[2000], 571 譯作：Bhikkhu, the Venerable Sāriputtas has thoroughly penetrated that element of the Dhamma)。

於說法<sup>115</sup>，但這種針對「異句、異味」來發問，能以「異句、異味而解說」，不是只有舍利弗。《大智度論》就說<sup>116</sup>：

「於四無所畏有分者，如佛說弟子中能師子吼，第一賓徒羅  
叵羅埵逝；舍利弗亦自誓言，我七日七夜，能演暢一義，  
令無窮盡。

四分別慧，諸阿羅漢：舍利弗、目犍連、富樓那、阿難、  
迦旃延等，亦知是義、名字、語言、樂說」。

在四無所畏 (vaiśāradya)，四無礙智 (pratisamvid) 的脈絡之下，阿羅漢可能具有「異句、異味而解說」的特殊能力，這與《雜含》第 464 經的「大師及諸弟子皆悉同法，同句，同義，同味」(本文 § 8.1.)，形成強烈的對比。雖然「善入法界」不是大多數人所能成就，但這畢竟顯示「差別解說」的可能性。

§ 9.15. 質多羅長者的說法能力，也可供參考。依《雜含》第 566 經所傳<sup>117</sup>，那伽達多比丘說了這樣的詩頌：「枝青以白覆，

<sup>115</sup> 參看向智尊者[1999]，50–52。

<sup>116</sup> 《大智度論》在不同的脈絡之下，三次引用《雜含》第 345 經，並一度稱本經是《雜阿含·舍利弗師子吼經》(大正 25，頁 82 下、頁 247 中、頁 298 上)；參看 Lamotte[1944]，220，note 1；Lamotte[1970]，1630，note 2；Lamotte[1980]，2192-2195 注解部分(此處列出《雜含》第 345 經的梵語本，並略作評析；英譯本 1809，note 43 esq.)

<sup>117</sup> 大正 2，頁 149 上一下；《相應部》41〈質多相應〉第 5 經 (Bodhi[2000]，1320–1322；《漢譯南傳》16 冊，頁 368–370)，但其請問者是 Kāmabhū。

一幅轉之車，離結觀察來，斷流不復縛」，而請問「長者！此偈有何義？」質多羅居士先確認這是釋尊所開示的詩頌，然後說：尊者！須與默然，我當思惟此義；在「須與默然思惟」之後，質多羅居士解說這一詩頌的法義。

那伽達多比丘接著問：「此義汝先聞耶？」；

質多羅居士答言：「不聞」！

那伽達多比丘讚歎質多羅居士：汝得善利，於此甚深佛法，賢聖慧眼得入」。此處所談的詩頌出自《自說經》(Udana)<sup>118</sup>，質多羅居士先前沒有聽過，究竟是「孤陋寡聞」？或是還沒廣為流傳？尚未結集成篇？但質多羅在短暫思考之後，就能提出解說，除了顯示質多羅本身深入佛法之外，也意味著對這種「略說其義」的詩頌，有「廣解其義」的必要，且可能呈現「多元異音(聲)」。

《雜含》第 567 經則例示另一種情境<sup>119</sup>，對談者也是那伽達多與質多羅。那伽達多問的是：無量心三昧，無相心三昧，無所有心三昧，空心三昧這四種三昧，究竟是「種種義，故種種名」(意義不同，名稱也不同)？還是「為一義，有種種名」(意義相同，而名稱不一樣)？

同樣的，質多羅長者還是先確定：「此諸三昧為世尊所說？為尊者自意說耶？」然後說「聽我小思惟此義，然後當答」。

印順法師認為<sup>120</sup>：「在定慧的修習中，所有的方便不一，隨

觀想的不同，修習成就，成為種種的定法；這不是偏於定，而是從定得名。在佛教界類集、分別的學風(本於佛說，經弟子們的發展，成為阿毘達磨)中，多方面傳出定法，或經過論辯，然後成為定論。修證者所傳的內容，不但名稱不一，即使名稱相同的，含義也有淺有深。因為這些名稱，絕大多數是世俗固有的名詞，『空』也不例外；隨俗立名，加上宏傳者的程度參差，意義也就難以一致了。這是理解種種定法所必要注意的」。

《雜含》第 567 經說到：一、名稱不同，意義也就不同，一共有四種：無量心三昧，無相心三昧，無所有心三昧，空心三昧。二、名稱雖然不同，而意義可說是一致的，這是指：「謂貪有量；若無諍者，第一無量。謂貪者是有相，恚，癡者是有相；無諍者，是無相。貪者是所有，恚·癡者是所有；無諍者，是無所有。復次，無諍者，空，於貪空，於恚·癡空；常住不變易空，非我，非我所」。

在《雜含》第 567 經，是那伽達多與質多羅對談，同樣的問題，在《相應部》〈質多相應〉第 7 經，是牛達多(Godatta)與質多(Citta)問答；《大毘婆沙論》也引述到此一問答(大正 27，頁 542 上)，但問答者是瞿達多，也就是牛達多，與《相應部》相同，反而與《雜含》不合；《中部》第 43《有明大經》也有此一對談，卻是舍利弗為大拘絺羅說的。而《有明大經》，與《中舍》第 211《大拘絺羅經》「相當」，但沒有這部分的問答。

就內容來說，《雜含》的四種心三昧，從名稱不同而意義也不同來說，與《相應部》所說是一致的。但從名稱不同而意義相同來說，《雜含》的文句，與《相應部》有些出入。

《雜含》567 經要討論是：無量心三昧，無相心三昧，無所

<sup>118</sup> 依 Bodhi[2000]，1442，note 296 所述(此處所引述注解家的解釋，可供參考)；《漢譯南傳》26 冊，頁 151。

<sup>119</sup> 大正 2，頁 149 下—頁 150 上；《相應部》41〈質多相應〉第 7 經(Bodhi[2000]，1325—1326；《漢譯南傳》16 冊，頁 374—376)

<sup>120</sup> 本小節以下的說明，參見印順法師[1985]，20—23。

有心三昧，空心三昧這四究竟是意義不同，名稱也不同？還是義相同，而名稱不一樣？而從此處簡短的說明，可以發現有多種的「相同而不同」、「不同而相同」。

在形式上，《雜含》第 567 經與《相應部》的對談者，並不相同；而與《雜含》同屬說一切有部的《大毘婆沙論》，反而與《相應部》的說法相同；同屬銅鑠部的《相應部》與《中部》第 43《有明大經》，卻有不同的對談者。即使在同一部派，也有歧異的傳說。

在內容來說，也可看出同中有異，異中見同。重要的是，這些不同的說明，都各有其意義。

**§ 10.1.**〈蘇文〉所探討的《單雜》第 3 經，是以月亮的盈虧消長，來比喻修行者德行的增長，但從現行可見被認為《單雜》第 3 經相對應的傳本，發現其中對月亮的描述，有所不同，而這些差異也許不單純是翻譯過程所造成的（本文 § 4.1.）。本文因此進而略為「考掘」佛典所見的「月喻」（本文 § 4.13. 的小結）。

在「考掘」的過程中，本文以《雜含》第 110 經所傳的〈隨喜偈〉：「於諸大會中，奉火為其最；闍陀經典中，婆毘諦為最；人中王為最，諸河海為最；諸星月為最，諸明日為最；十方天人中，等正覺為最」（本文稱為〈施頌〉），作為討論的起點，說明了〈施頌〉（本文 § 4.6. — 4.9.），可以與其他詩頌結合，適用於不同的情境，而其措詞，可能有所不同。

特別是，同一偈頌（〈施頌〉）在《增含》可看到不同的譯文（本文 § 4.8.）；本文因而思考：究竟是譯者所造成的？還是原文本來就有差異？連帶的，這些文本的現象，讓我們可以思考一

個問題：釋尊（或是其他的說法者），一定要宣講字句完全同一的偈頌嗎？

為此，本文以《四分律》所見，摩竭國瓶沙王、菴婆羅婆提女，給孤獨長者，分別用不同的園林，房舍，各類物品，供養釋尊與「四方僧」。釋尊對於他（她）們的供養說了「咒願」（本文稱為〈修增福〉），作為例證。摩竭國瓶沙王以「竹園」供養之事緣，應該只發生一次，《四分律》卻在不同的脈絡之下，傳述此事緣，而且所見的「咒願」，文句也有差異（本文 § 5.1 之 A、C）；又，在《鼻奈耶》所見的同一事緣，釋尊說的竟是〈施頌〉（本文 § 5.2.）！

《四分律》所見的〈修增福〉，文句有差異，在《增含》也可看到同樣的現象（本文 § 5.4.）。

〈修增福〉被當作布施供養時，受供養者的「咒願」，與〈修增福〉的內容有關；這類詩頌開示了佛法「方便道」重要內容（本文 § 5.3.），在《雜含》第 997 經，《別雜》第 134 經，《相應部》〈諸天相應〉第 47 經，以及《增含》〈邪聚品〉第 3 經，〈修增福〉是單純的教法開示，而這幾個傳本的文句，卻又有顯然可見的歧異。另外，《增含》〈邪聚品〉第 3 經的長行部分，與作為其「偈頌」部分的〈修增福〉，並沒有完全的對應關係（本文 § 5.5.），這樣的文本現象，與〈蘇文〉所論述的《單雜》第 3 經，極為類似。

佛典集出之後，有相當長的期間，都是靠口口相傳，後來雖筆諸文字，但從中國求法者的傳述，如五世紀的法顯、七世紀的義淨，當時是口傳與文書併行。在印度的文化圈裏，固然有種種的技術，期能正確無誤的傳承下去，但從佛典的若干訊息，可以

看到還是有所疑慮，《大毘婆沙論》就可看到一些「誦者謬誦」的事例（本文 § 6.1. – § 6.4.）。

菴婆羅婆提女供養園林的事緣為例，顯示佛典傳承的多樣性。此一事緣只發生一次（「一次性事緣」），但其出現的脈絡，乃至整個事緣發展的情節，相關人物的對話，卻有形色各異的傳述（本文 § 7.1. – § 7.4.）；可是從內容來看，這些資料是在傳述同一事緣，具有事實上的「同一性」，也是顯然可見。本文認為：基於「經律是在不斷結集中成立」的事實，對於這些不同的傳本，在沒有進一步內部證據，或外在關連事實確認之下，應該給予同等的評價（本文 § 7.5. – § 7.6.）。

**§ 10.2.** 菴婆羅婆提女供養園林的事緣，固然有形色各異的傳說，但不同的傳本，卻都提及與四念處相關的教法，可是開示的內容，卻又有所不同。基於此一文本現象，應該要思考：同一教法在不同的的情境中，一再重複出現，其用語措詞，表達方式，是否必然相同？

從《雜含》第 464 經、第 556 經、第 958 經、第 959 經，乃至《中含》第 214《鞞訶提經》、第 210《法樂比丘尼經》等等的說法，「大師及弟子，同句，同味，同義」，受到讚歎（本文 § 8.1. – § 8.2.）。事實上，《雜含》可以看到不少除了當機者不同之外，其餘內容完全一樣的經文（本文 § 8.3.）。

另一方面，《雜含》第 435 經，第 436 經，第 437 經，是說一切有部「四諦漸現觀」的典據，這三經顯示，當機者不同，內容略有差別，但大體相同，旨趣一致（本文 § 8.4.），這類「如上廣說，差別者」，「亦如上說，差別者」的經文，顯示同一教法，在

不同的的情境中，其用語措詞，表達方式，不必然相同。

再進一步的是，如《雜含》第 127 經，第 128 經所顯示的，經文有類型化思考的傾向，經文的構成，透過名詞代換（同時也是不同概念的表述），而呈現不一樣的經文（本文 § 8.5.）。

《雜含》第 127 經與第 128 經說到 14 種觀法，本身就是類集的結果。一般常見的「無常、苦、空，非我（無我）」（如《雜含》第 1 經）、或是「為病，為癱，為刺，為殺，無常，苦，空，非我」（如《雜含》第 259 經），顯示此類教法的不同型態。從《大品經》〈天主品〉的一小段經文，顯示大乘佛典也有這類的發展，而依《大智度論》的解說，不同的觀察方法，各有其意義（本文 § 8.6.；本文 § 8.7.）。

《大智度論》說到「如《雜阿含》中訶五眾有百種罪過」，很可能是指《雜含》第 186 經；而現存《雜含》第 186 經不是單純的列出「五眾有百種罪過」，經文的結構有好幾個層次，在不同層次進行各類的名詞代換（同時也是不同概念的表述），竟然可算出 309120 經。這樣的經文，具體呈現佛教思想類集，模組化思考的高度發展（本文 § 8.8.）！

從經典集出者所集出，編輯，類集，組織的經文，可以看到《雜含》文句的相同（「亦如上說」、「如上廣說」、「亦如是說」）與差別（「差別者」、「唯譬有差別」）。

佛法不是只有釋尊說的，我們可以想像：釋尊在王舍城迦蘭陀竹園開示教法時，舍利弗可能也在不遠的耆闍崛山中，與某比丘進行法義對談，而在舍衛國也有長老比丘在教誡新學比丘。如果他們說的都是四念處的教法，所用的的文句會完全相同嗎？

《大智度論》（卷 11）列出「何者是般若波羅蜜」的七種解

說，然後說到有人認為這些「各各有理，皆是實」。《雜含》第 1164 經，《增支》六集 61 經傳述諸比丘對於「中道」的各抒己見，得到釋尊的認可。《瑜伽師地論》對此評價為「諸聖弟子於其大師所說法教，能正記別，能善宣說，謂能辯釋真實義故」。這裡可以看到，在不同的情境，針對不同對象，以不同的文句，不同的角度，來解說相同的論題。

**§ 10.3.**「如來死後是否存在」，這類的問提被說成是「無記」，不予回答，但從《雜含》第 106 經，並不一定是不予回答。「如來死後是否存在」，涉及解脫者境界的問題，不管是對外交涉，或是對內的教學、修證，都是無法迴避的。《雜含》第 968 經，給孤獨長者與眾外道的斟酌、論議「十四無記」，得到釋尊的認可，並說「宜應時時摧伏愚癡外道，建立正論」。在態度上，通說的「十四無記」，顯然不一定是「無記」(本文 § 9.2.—§ 9.3.)。

漢譯佛典通說的「十四無記」，在資料上也可以到「十六無記」，而巴利語經典與漢譯《中含》都只說「十無記」，這是值得注意的差異。「十四無記」涉及四類各具意義，但又具內在關連性的問題，所以既可看到分別論述，也不乏綜合觀察的經文。而從「無記」此一用語的意義來說，所謂「十四無記」，既可能是問題的性質，也可能涉及辯論或教化的方便、技巧(本文 § 9.4.—§ 9.6.)。

《長含》第 21《梵動經》是以「本劫本見」、「末劫末見」這兩大類，來囊括外道沙門婆羅門的種種「見趣」(《長部》第 1《梵網經》)也是如此)，在這「六十二見趣」裏，也涉及「無記」的問題，顯示佛教對這些問題的回應。值得注意的是，《相應部》〈質

多相應〉第 3 經說：《梵網經》所說的六十二見趣，是因有「薩迦耶見」而存在，也因沒有「薩迦耶見」而不存在。這與《大毘婆沙論》(卷 8)所說：「《梵網經》說：六十二見趣，一切皆以有身見為本」，以及《瑜伽師地論》〈攝事分〉、《大智度論》的相關論議，若合符節。經過這樣的處理，六十二見趣已不單是外道的「惡見」，也是佛弟子修證時所要面對的(本文 § 9.7.)。

「世間(及五)是常?」、「世間(及五)有邊?」其中涉及什麼是「世間」?什麼是「邊」，所以對此二語詞的不同含意，作了粗略的討論(本文 § 9.8.—§ 9.9.)，並進一步觀察經文怎麼處理「無記」，這些多元化的經說，可以看出《雜含》與《相應部》各自發展的特色(本文 § 9.10.—§ 9.13.)。

**§ 10.4.**從本文粗略的討論，如果把「十四無記」看成是一個問題的總綱，可知其文本的差異現象，相當普遍。舍利弗能針對問題，「異句、異味而解說」，這雖是特例，至少顯示不同解說的多種可能性(本文 § 9.14.)，而質多羅長者在思考片刻之後，能針對不曾聽過的法義，給予解說，又能解說四種三昧，究竟是「意義不同，名稱也不同」，還是「意義相同，而名稱不一樣」(本文 § 9.15.)。除了表示質多羅長者的洞見外，也顯示佛典對「自由解說」的開放態度。

《大毘婆沙論》(卷 9)引契經所說<sup>121</sup>：「若時以慧觀，一切法非我，爾時能厭苦，是道得清淨」。對於教理的爭議，本論的解說是：

<sup>121</sup> 參看《出曜經》〈道品〉：一切行無我，如慧之所見，若能覺此苦，行道淨其跡(大正 4，頁 682 下—頁 683 上)。

「問：云何說觀一切法非我？」

答：一切有二種：謂一切一切，少分一切，此中但說少分一切。

a·餘處亦說少分一切。如世尊說：「一切熾然」。非無漏法有熾然義，此中亦爾。

b·此中雖不說緣一切法非我行相，而餘經說。如世尊說：「一切行無常，一切法無我，涅槃寂靜。」

評曰：「隨有經證，或無經證，然決定有緣一切法非我行相。謂瑜伽師於修觀位起此行相，故此中說」(大正 27, 頁 45 上)。

「一切熾然」的經說，可見諸《雜含》第 196 經(大正 2, 頁 50 中)；「一切行無常，一切法無我，涅槃寂靜」，更是有名的「三法印」<sup>122</sup>。除了引述的經文外，《大毘婆沙論》說到兩種「一切」：「一切一切」與「少分一切」。這樣的分類，也見諸《大智度論》、《瑜伽師地論》與《成實論》<sup>123</sup>。在此意義之下，「一切」(sarva; sabba) 究竟是指什麼？當然是重要的問題。

《雜含》第 319 經—第 321 經，釋尊回答生聞梵志所問，解釋了「一切」、「一切有」、「一切法」三個概念，而且《雜含》還說到：有某比丘，以及阿難尊者，也問了這三個問題(見本文 §

<sup>122</sup> 《雜含》第 262 經，大正 2, 頁 66 下。相關資料出處及梵語、巴利語用例，參 Lamotte[1970], 1368—1369 注解部分(英譯本, 1119—1120, note 388)。

<sup>123</sup> 《大毘婆沙論》，大正 27, 頁 37 上、頁 423 下、頁 559 上、頁 775 上、頁 838 中；《大智度論》(名字一切、實一切)，大正 25, 頁 521 中、頁 563 中、頁 737 中；《瑜伽師地論》，大正 30, 頁 801 上；《成實論》(攝一切，攝一分)，大正 32, 頁 364 下—頁 365 上。

8.1.)，顯見這是共同關心的問題；情理上，不會只有這幾個人發問。

在《相應部》〈六處相應〉第 23 經<sup>124</sup>，則是釋尊主動開示：「我為汝等說『一切』」。而〈六處相應〉第 23 經—第 32 經整個段落，就是〈一切品〉(Sabba-vagga)。

再一次的看到，《雜含》與《相應部》編輯理念，可能有所不同。

值得一說的是，Bodhi ([2000], 1399, note 6) 在譯解〈六處相應〉第 23 經時，引注解書說：一切(sabba)有四義：一切一切(sabbasabba)、入一切(āyatanasabba)、身一切(sakkāyasabba)、少分一切(padesasabba)。

這些對經文文義的限縮或擴張，似是一種共同的傾向。

《大毘婆沙論》的「結論」(「評曰」)更是從修道者本身的體驗來說，而「隨有經證，或無經證」，表明了「離經而說」的態度。

§ 10.5. 瑜伽師，可說就是禪師，其本身修證的體會，本是最直接，最親切的，但怎麼把這樣的體會，表現為名言概念，是一問題；而這樣的體會是否契合於佛法，更是關注的所在。

《大毘婆沙論》(卷 69) 傳述了「無聞比丘」的事緣：「有族姓子於佛法中適出家已，不學多聞<sup>125</sup>，即便居在阿練若處，堅持禁戒，心樂寂靜，乘宿因力，修世俗定。若起世俗初靜慮時，便

<sup>124</sup> Bodhi[2000], 1140; 《漢譯南傳》，第 16 冊，頁 20。

<sup>125</sup> 參看《雜含》第 25 經：若聞色(受想行識)，是生厭，離欲，滅盡，寂靜法，是名「多聞」(大正 2, 頁 5 下)

謂得預流果；乃至若起世俗第四靜慮時，便謂得阿羅漢果」。「彼命終時，『第四靜慮中有』現前，便作是念：一切結縛我已永斷，應般涅槃，更無生處，何緣有此中有現前！遂起邪見，撥無解脫：若有解脫，我應得之」；「由謗涅槃邪見力故，『第四靜慮中有』便滅，『無間地獄中有』現前，命終後生無間地獄」（大 27，頁 359 中—下）。

此處雖是在處理「中有」是否可轉的問題，但從形式上看，相當接近於《長含》第 21《梵動經》所說的「現法涅槃論」。「無聞比丘」本於自身的體會，卻誤以為第一靜慮就是初果，乃至誤以為第四靜慮就是阿羅漢果，而且還這樣的在誤會中過了一生。

《長含》第 21《梵動經》以「本劫本見」、「末劫末見」這兩大類，囊括外道沙門婆羅門的種種「見趣」（六十二見趣），並解說這些「見趣」如何形成。依經文的開示，許多「見趣」是源自禪修的體驗<sup>126</sup>。

以「本劫本見」（關於過去的見趣）來說，其中的「四遍常論」（常見）就是源自：

「或有沙門，婆羅門種種方便，入定意三昧，以三昧心，憶二十成劫敗劫」；「或有沙門，婆羅門種種方便，入定意三昧，以三昧心，憶四十成劫敗劫」；「或有沙門，婆羅門以種種方

便，入定意三昧，以三昧心，憶八十成劫敗劫」；「或有沙門，婆羅門有捷疾相智，善能觀察，以捷疾相智方便觀察，謂為審諦，以己所見，以己辯才」（大正 1，頁 90 上—中）

前三種沙門婆羅門由「入定意三昧」<sup>127</sup>，而以神通力，憶念過去的種種，因而主張「遍常論」；第四種則是「推理思辯者」。

「離經而說」，並不是任意而說。事實上，「佛的教法，是由於釋尊的覺證正法，然後適應時機，開示宣說，教導弟子們修持，也能證入正法而得大解脫。所以佛法是『從證出教』的，本著自身的修驗來教人的」；「瑜伽者的根性不一，大抵以自己修持而有成就的教人；這樣的傳習下去，瑜伽者也就各有所重了。同樣的修習方法，流傳久了也會多少差別，如數息觀，雖大致相同，而四門或六門，數入或數出，就不一致：瑜伽者又隨地區、部派、師承而分流了。不但如此，瑜伽者觀行成就，呈現於自心的境界，瑜伽者是深切自信的」；「依修持經驗而成為教義的，如法救說：「二聲（語與名）無有差別，二事相行別」，是「入三昧乃知」。瑜伽者的修持經驗，影響到論師的義學；論義也會影響瑜伽者，如《修行道地[瑜伽行地]經》的長行，是以論義解說瑜伽本頌，內容就多少變化了」（印順法師[1993a]，7—9）。

瑜伽師，或是一般的修道者，本於自身的體會，是否能形成

<sup>126</sup> Bodhi[1978]，6：《梵網經》所處理的種種見趣，都是源自推理思辯(reasoning)或是禪修體驗(meditative experience)。《瑜伽師地論》〈攝事分〉抉擇本經的論義，說的比較複雜：又此一切諸惡見趣，由六因緣而得建立：一、由因緣故；二、由依教故；三、由依靜慮故；四、由依世故；五、由依諸見故；六、由生處故（大正 30，頁 785 下）。

<sup>127</sup> 《長部》第 1《梵網經》的用語較詳細，見 Bodhi[1978]，62—65；Walshe[1995]，73—75；《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 11—頁 14。《長部》《梵網經》對於外道沙門婆羅門如何證得神通，固然有所著墨，但這樣的文句究竟是外道的用語，還是佛典集出者用自己的語言說明？又，這可與佛教修道法門（由四禪）證得三明六通的文句比對。

契合於佛法的教說，顯然不能一概而論。

§ 10.6. 九十八隨眠，是說一切有部煩惱論的重要理論，但聲聞典並沒有這樣的明文，其經證何在？也就是說，九十八隨眠的正當性，受到質疑。

《大毘婆沙論》(卷 46) 對此作了相當的回應：

一、由此尊者妙音作如是說：一切《阿毘達磨》皆為釋經，因如是如是經，作如是如是論。非經說者，皆應除之。

二、有說：不應除此二論，所以者何，彼二亦是契經說故。謂於《增一阿笈摩》五法中說五結，九十八法中說九十八隨眠，時經久遠而俱亡失。此本論師(迦旃延子)以願智力憶念觀察，於此重敘，而解釋之。

三、有說：「此二雖非經說，而不應除。」

問：五結既非契經所說，何故不除？

答：諸論皆隨作者意樂，不違法相，欲造便造。謂於此中說遍行結、非遍行結、遍行非遍行結。

問：九十八隨眠既非經說何故不除？

答：《阿毘達磨》皆為釋經。七種隨眠是經所說，今作論者，廣以行相(十種根本煩惱)，(三)界、(五)部差別，而分別(九十八隨眠)之。是故此論亦不應除(大 27，頁 236 中一下)。

當時所見的「契經」，並沒有九十八隨眠的明文(現代所見的也沒有)。西元前 150 年左右的迦旃延尼子在其架構嚴謹的《發智論》，提出九十八隨眠之說，會引起討論，自屬當然。

說一切有部四大論師之一的妙音尊者並不贊同迦旃延尼子的作法，而強調「非經說者，皆應除之」。但也有人另闢蹊徑，主張：確有此經證，雖已佚失，迦旃延尼子以妙願智而「讀到」其經文，然後加以解說。

這兩種說法，其實反應對「經證」的重視：「經證」是論義正當性的重要基礎。

從行文之間，《大毘婆沙論》的毘婆沙師似乎同意「五結、九十八隨眠並不是經說」，但認為還是應該保留：五結部分是因為「諸論皆隨作者意樂，不違法相，欲造便造」；九十八隨眠則是由經說的七隨眠推演而來<sup>128</sup>。

九十八隨眠的問題，在《大毘婆沙論》(卷 50) 又出現一次：

「問：何故說此九十八隨眠耶？」

答：是作論者意欲爾故。謂本論師隨欲作論，不違法相，故不應責。

復次，為止著文沙門意故。謂有沙門執著文字，離經所說，終不敢言。

彼作是說：『誰有智慧過於佛者？佛唯說有七種隨眠，如何強增為九十八？』

為遮彼意，廣七隨眠為九十八，謂依行相、界、部別故」(大正 27，頁 259 中)。

<sup>128</sup> 七隨眠是：欲貪、瞋、有貪、慢、無明、見、疑等隨眠，見《增支部》七集第 11 經(《漢譯南傳》第 22 冊，頁 205)；參《長含》第 10《十上經》：云何七滅法？謂七使法：欲愛使，有愛使，見使，慢使，瞋恚使，無明使，疑使(大正 1，頁 54 中)。

這裡只針對九十八隨眠來說，一方面批評「著文沙門」的「離經所說，終不敢言」，另一方面則說「本論師隨欲作論，不違法相，故不應責」，與前文針對五結而說的完全一樣。

事實上，《大毘婆沙論》的毘婆沙師，在面對不同主張的質疑時，經常以「本論師隨欲作論，不違法相，故不應責」，或類似的用語，作為某一論述正當性的依據。例如《大毘婆沙論》在一開頭就說：「若佛說，若弟子說，不違法性，世尊皆許苾芻受持」（大正 27，頁 2 中）。

「不違法性」，「不違法相」，即使不是譯自同一原語，意思也是一樣的<sup>129</sup>，簡單的說，就是不違正理<sup>130</sup>，本文（§ 9.1.）《瑜伽師地論》〈攝事分〉對《雜含》第 1164 經文的抉擇，也是如此。

**§ 10.6.**《大毘婆沙論》約於西元 150 年編集；就在同一時期的西元 179 年，東漢靈帝光和二年，支婁迦讖在長安譯出了《道行般若經》，此一譯本的序分說：

「月十五日說戒時。佛告須菩提：今日菩薩大會，因諸菩薩故，說般若波羅蜜，菩薩當是學成。舍利弗心念言：今使須

<sup>129</sup> 參看《大智度論》（卷 31）：性、相有何等異？答曰：有人言：其實無異，名有差別，說性則為說相，說相則為說性；譬如說火性即是熱相，說熱相即是火性。有人言：性相小有差別：性，言其體；相，言可識（大正 32，頁 293 上—中）。

<sup>130</sup> 參看印順法師（[1993]，上，36—37）：說一切有部以為：《順別處經》是「入結集」的；與其他的契經並沒有違害（「修多羅相應」）也沒有違反正理（「不違法性」）。事實上，「不違理」、「於理無違」，也是《大毘婆沙論》常見的用語。

菩提為諸菩薩說般若波羅蜜，自用力說耶，持佛威神說乎？須菩提知舍利弗心所念，便語舍利弗言：敢佛弟子所說法，所成法，皆持佛威神。何以故？佛所說法，法中所學，皆有證，皆隨法，展轉相教，展轉相成，法中終不共諍。何以故？時而說法，莫不喜樂者，自恣善男子善女人而學」（大正 8，頁 425 下）。

「月十五日說戒時」，標示本經說法的場合。古代的佛教界，在布薩說戒夜，大眾集合「論法」。如《中部》《滿月大經》、《滿月小經》，都這樣說：「爾時，布薩日十五滿月之夜，世尊為比丘眾圍繞，於空地坐」。佛法是以修證為主的。在這大眾集合問難中，傳授下來，也發揚起來（印順法師[1981]，632）。

釋尊命須菩提為菩薩說所應該修學成就的般若波羅蜜，這引起舍利弗的疑問：須菩提怎能為菩薩開示菩薩所應該修學的法門？須菩提究竟是「自用力說耶」？還是「持佛威神說乎」？

須菩提的回答很直接：這是本於「佛威神」（*buddhânubhāva*）。但這不是佛陀當場以神通力量直接讓須菩提開口說法，而是須菩提先依據佛陀的開示，經過學法、修證，才能「展轉相教，展轉相成」。

這一段經文在西元五世紀譯出的《小品般若經》作：

「須菩提自以力說，為承佛神力？

須菩提知舍利弗心所念，語舍利弗言：佛諸弟子敢有所說，皆是佛力。所以者何？佛所說法於中學者，能證諸法相。證已，有所言說，皆與法相不相違背，以法相力故」（大正 8，

頁 537 中)。

約於趙宋太平興國七年(西元 982 年),由施護譯出的《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》是說:

「尊者舍利子即起是念:今尊者須菩提為以自智慧辯才,而為宣說菩薩摩訶薩般若波羅蜜多耶?為以佛威神及加持力而為說耶?爾時,尊者須菩提承佛威神,知舍利子於如是色,如是心,有所思念。既知是已,即告舍利子言:汝今當知,世尊所有聲聞弟子,於諸法中,若自宣說,或為他說,一切皆是佛威神力。何以故?佛所說法,若於是中能修學者,彼能證得諸法自性。以證法故,有所言說,皆與諸法無所違背。是故舍利子,佛所說法順諸法性,諸善男子當如是知」(大正 8,頁 587 上)。

相隔七百年,同一段經文的譯文,用語雖繁簡有別,但旨趣一致<sup>131</sup>:佛弟子依釋尊的開示,經過自身的修證,再有所說法,「展轉相教,展轉相成」,而就是佛威神(buddhānubhāva)。

佛威神(buddhānubhāva)此一複合詞的後分 anu-bhāva,意思是:力、勢、神力、威神、威德<sup>132</sup>,在這樣的脈絡之下,不管

<sup>131</sup> 其餘的漢譯本:《大明度經》(大正 8,頁 478 中一下),《摩訶般若鈔經》(大正 8,頁 508 中一下),也是如此。

<sup>132</sup> 《荻原梵漢》,63B。buddhānubhāva 的後分究竟是 anubhāva?還是 ānubhāva?分見 PED, 40B; PED, 101A; BHSD, 96B(此處解為:dignity, power, greatness)。《荻原梵漢》(195)並沒有收錄 ānubhāva; BHSD(32)則看不到 anubhāva,

是「佛威神(力)」,還是「佛力」,在《阿含經》可以看出一些端倪。《雜含》第 1212 經說:

「如來知道,如來說道,如來向道,然後聲聞成就,隨道,宗道,奉受師教,如其教授,正向欣樂真如善法」(大正 2,頁 330 上)。

「相對應」的《中含》第 121《請請經》則作:

「(世尊)知道,覺道,識道,說道。

世尊弟子於後得法受教,受訶受教。

訶已,隨世尊語,即便趣行,得如其意,善知正法」(大正 1,頁 610 上—中)。

廣義的說,這是指釋尊因本身修證有成,再開示法門來教導,教誡弟子,弟子依教奉行而「得如其意,善知正法」<sup>133</sup>,《雜含》第 1212 經與《請請經》說的,只是弟子如《道行般若經》「法中所學,皆有證,皆隨法」的部分,但「善知正法」,應該是指「能證諸法相」或「彼能證得諸法自性」。

《請請經》在行文即將圓滿之際,出現一段讓人意外的文字:

<sup>133</sup> 參看《雜含》第 75 經:如來,應,等正覺未得而得,未利而利,知道,分別道,說道,通道,復能成就諸聲聞,教授,教誡,如是說正順,欣樂善法。是名如來,羅漢差別。(大正 2,頁 19 下)。

「於是，尊者傍耆舍即從坐起，偏袒著衣，叉手向佛，白曰：唯然！世尊加我威力，唯願善逝加我威力，令我在佛及比丘眾前，以如義相應而作讚頌」  
（大正 1，頁 610 中—下）

傍耆舍（婆耆舍）要以偈頌讚歎，請求釋尊「加我威力」。這是《阿含經》出現了（佛菩薩「神通廣大」的）「他力加持」？還是譯者的訛誤？如果把此一「加我威力」，看成如《道行般若經》的「佛威神」，就不會那麼突兀<sup>134</sup>。

佛教的世諦流布，隨著時代的發展，有多樣性的風貌。《大毘婆沙論》的「隨有經證，或無經證，然決定有緣一切法非我行相」，表現出瑜伽師有所本的自信；對「著文沙門」的批評，則是「異文異義」而說的精神，在這些經論的解釋者身上，展露無遺。

印順法師（[1993]，9）引用《大毘婆沙論》這一句「隨有經證，或無經證」而說：「依修持經驗而成為教義的，如法救說：『二聲（語與名）無有差別，二事相行別』，是『入三昧乃知』。瑜伽者的修持經驗，影響到論師的義學；論義也會影響瑜伽者，如《修行道地[瑜伽行地]經》的長行，是以論義解說瑜伽本頌，內容就多少變化了。經師教化者的傳說，也會影響論師與瑜伽師。總之，佛法在「佛弟子對佛的永恒懷念」中，誦經者、唄嚩者、論義者、瑜伽者，彼此不斷的相互影響」。

<sup>134</sup> 《中舍》第 118《龍象經》也說：尊者烏陀夷叉手向佛，白曰：世尊！唯願世尊加我威力，善逝加我威力，令我在佛前，以龍相應頌讚世尊（大正 1，頁 608 中）。

佛法的住持者，在不同的專長分工，各自發展，而又彼此影響。如果說，「經律是在不斷結集中成立的」（本文 § 7.5.），也許這一些經論的解釋者，與經典的集出者有所互動，甚至可能身分重疊，這會使他們的成品，加入新的成素。

§ 11.1. 《單雜》第 3 經等六份資料的長行與偈頌，有若干明顯的差異，已見前述（本文 § 3.8—3.9.），此處再以《雜含》為例，探討一些長行與偈頌的關係。

《雜含》第 89 經，是一位少年婆羅門優波迦，請問釋尊對祭祀的態度；釋尊說明了他所贊同及反對的祭祀，然後再以偈頌說明（大正 2，頁 22 下—頁 23 上）。

緊接在後的《雜含》第 90 經只說：「廣說如上，差別者，謂隨說異偈言」；最後則說「佛說此經已，優波迦婆羅門聞佛所說，歡喜作禮而去」（大正 2，頁 23 上）。

《雜含》第 89 經與《雜含》第 90 經的偈頌，在文句上有明顯的差別，而從經典集出者在《雜含》第 90 經所說「廣說如上，差別者，謂隨說異偈言」，表示這兩部經長行部分是一樣的，但偈頌有所不同。

這兩部經的當機者，分別「少年婆羅門優波迦」與「優波迦婆羅門」，不知是否同一人？

相對應的《別雜》第 89 經、第 90 經（大正 2，頁 404 上—下），則都是「有摩納，名優北伽」，似指同一人，但《單雜》的傳本，長行部分只有提出的問題，釋尊都是以偈頌回答。

在《增支》四集第 39 經，第 40 經<sup>135</sup>，當機者是鬱闍耶婆羅門 (Ujjāya)，優陀夷婆羅門 (Udāyi)，此二經的長行部分相同，偈頌部分也是不一樣。

情理上說，釋尊對祭祀的態度如何，應該是經常被提及的問題。從這二部經，明顯的說明：同樣的問題，會有不同的偈頌來說明。

§ 11.2. 在《雜含》第 445 經，其主旨是「眾生行不善心時，與不善界俱。善心時，與善界俱。勝心時，與勝界俱。鄙心時，與鄙界俱」，所以比丘應該「學善種種界」。緊接的《雜含》第 446 經則是「爾時，世尊告諸比丘，廣說如上；差別者，即說偈言」。

《雜含》的集出者告訴讀者：這兩部經內容一樣，但《雜含》第 446 經附有偈頌。

《雜含》第 447 經除了重述《雜含》第 445 經的主要文句外，又列出釋尊弟子之間，因不同專長，或不同修道成就，所形成的群聚現象<sup>136</sup>：與尊者大迦葉在一起的，都是「少欲知足，頭陀苦

<sup>135</sup> 《漢譯南傳》，第 20 冊，頁 75—78。

<sup>136</sup> 本文 (§ 8.1.) 引《雜含》第 464 經所說，阿難以「若比丘於空處，樹下，閑房思惟，當以何法專精思惟？」等問題，請教一位名為上座的比丘，之後以相同的問題請教五百比丘；最後，再以相同的問題請教釋尊，結果所得到的答案，竟然完全相同。阿難讚歎說：「大師及諸弟子皆悉同法，同句，同義，同味」。但《大毘婆沙論》(卷 29) 在解說此經之前，提及「同分言論」的概念：「若居阿練若者，問以阿練若法。若持毘奈耶者，問毘奈耶。若誦素怛纜者，問素怛纜。若學阿毘達磨者，問阿毘達磨。是名同分言論」，也就是說，阿難其實是針對上座比丘的專長而發問。依這樣的解說，是對「同法，同句，同義，同味」，

行，不畜遺餘」；與尊者舍利弗在一起的是「大智辯才」；與尊者大目犍連在一起的是「神通大力」等等。

《雜含》第 448 經則說：「如上廣說已，即說偈言」，而說的偈頌與第 466 經所見者，完全一樣。

這四部經 (大正 2，頁 115 上—下)，主要的意旨在第 445 經已經充分表達出來，第 446 經增加偈頌；第 447 經增加一些事例來說明，第 448 經再增加偈頌，而偈頌的文字完全一樣。

這說明了，完全相同的偈頌，會出現在不同的經文 (儘管旨趣一致)。相對而言，《相應部》〈界相應〉第 14 經至第 16 經<sup>137</sup>，則是把相當於《雜含》第 445 經至第 447 經的內容雜揉在一起，文字比較繁複，而把偈頌置於第 16 經，並稱此經為《有偈》，再一次的顯示《雜含》與《相應部》編輯的理念，有所不同。

§ 11.3. 《雜含》第 1028 經，1029 經則顯示不同的情狀。

依《雜阿含經》第 1028 經 (大正 2，頁 268 中—頁 269 上)，本經的事緣是在舍衛國，「有眾多比丘集於伽梨隸講堂 (Kareri-maṇḍalamāla)<sup>138</sup>」，當時以許多比丘生病，釋尊主動到講堂探視<sup>139</sup>，並開示「當正念、正智以待時，是則為我隨順之教」，

作限縮性的解說。

<sup>137</sup> Bodhi[2000]，638—640；《漢譯南傳》，14 冊，頁 190—頁 196。

<sup>138</sup> 《印佛固辭》288A；DPPN，I，533。這是舍衛城祇樹給孤獨園 (Jetavana) 內的一棟建築。

<sup>139</sup> 《僧祇律》(大正 22，頁 262 中)：「世尊以五事利益故，五日一案行僧坊：何等為五？一者，我聲聞弟子不著有為事不？二者，不著世俗言論不？三者，

勸勉弟子在生病時應有的態度；釋尊並不是以柔軟語來安慰生病的比丘，反而是嚴肅的，開示弟子有關修道法門的觀察思惟。

具正念，正智後，進一步以身為所緣，分別觀察思惟此身及樂受，都是無常，有為，心因緣生；就身及樂受，觀察無常，生滅，離欲，滅盡，捨彼。

如同樂受，苦受、不苦不樂受，也是如此。

「多聞聖弟子如是觀者」，能於五蘊厭離→離欲→解脫→解脫知見：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。

這即是前文已經說過的「簡式修道次第」；最後是釋尊所說的偈頌。

緊接在後的《雜阿含經》第 1029 經（大正 2，頁 269）則說：

「如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園，如上說。時，有眾多比丘集會迦梨隸講堂，多有疾病，如上說。差別者：乃至聖弟子如是觀者，於色解脫，於受，想，行，識解脫，我說是等解脫生，病，死」。

之後，就是釋尊說了偈頌。經過比對，《雜含》第 1028 經，1029 經的偈頌，有相當程度的差異。

《雜含》第 1028 經與第 1029 經的關係如何？

從文字上看，這兩部經只有在「聖弟子如是觀者」之後，大約是全經的四分之一有所不同（含偈頌）。但應注意的是，《雜阿含經》第 1029 經長行部分的「聖弟子如是觀者，於色解脫，於受，想，

不著睡眠，妨行道不？四者，看病比丘不？五者，為年少新出家比丘見如來威儀庠序，起歡喜心。是為五事」。

行，識解脫，我說是等解脫生，病，死」，是一種定型文句，在表述修行者思惟觀察後的成果，以《雜含》來說，第 10 經，第 12 經，第 290 經，第 938 經等等，都是此一類型。所以《雜含》第 1028 經與第 1029 經，是長行的文句與旨趣，大體相同（有少分差別），但所附的偈頌卻有所不同。

相對而言，《相應部》〈受相應〉第 7 經，第 8 經，與《雜含》第 1028 經，1029 經，都是釋尊探視生病的比丘，也開示了相關的教法，是否具有「相對應」的關係？

從形式上看，〈受相應〉第 7 經，第 8 經並沒有偈頌，兩者的差異，明顯可見。

《互照錄》（93）說：《雜含》卷三十七第 6 經、第 7 經（也就是《雜含》第 1028 經，1029 經）名為《疾病》之經，分別相當於 S 36 7 Gelañña(1)；S 36 8 Gelañña(2)<sup>140</sup>。單從《互照錄》把《雜含》這兩經叫作《疾病》，就可以看出《互照錄》肯定這種對應關係，因為《雜含》此處並沒有經名。

值得注意的是，《互照錄》（229）在 7 Gelañña(1)與 Gelañña(2)項下，並沒有把《雜含》第 1028 經，1029 經列為「相對應」經文！

怎麼看待這樣的齟齬？單純的說「這是《互照錄》訛誤」，並沒有解決問題，《互照錄》會有這樣的情況，顯示《雜含》與《相應部》個別經典是否具有對應關係，必須多方考量。

#### § 11.4. 《雜含》第 884 經（大正 2，頁 223 中）長行部分

<sup>140</sup> Bodhi[2000]，1266—1269；《漢譯南傳》，16 冊，頁 268—頁 274。

只單純的說：「有無學三明。何為三？無學宿命智證通，無學生死智證通，無學漏盡智證通」，完全沒有解說，就以偈頌結束經文：

「觀察知宿命	見天惡趣生
生死諸漏盡	是則牟尼明
其心得解脫	一切諸貪愛
三夜悉通達	故說為三明」

緊接在後的《雜含》第 885 經（大正 2，頁 223 中一下），在解說「無學宿命智證通，無學生死智證通，無學漏盡智證通」之後，也以偈頌結束：

「觀察知宿命	見天惡趣生
生死諸漏盡	是則牟尼明
知心得解脫	一切諸貪愛
三處悉通達	故說為三明」

兩處的譯文小有差別，但應是相同的偈頌。《雜含》第 884 經是以「無學三明」開題，但回答的是「通」。佛法的修行成果，有三明，六通，五通的說法；而無學三明與佛陀十力中的後三力，內容是一樣的<sup>141</sup>，就這樣，通(abhijñā)、明(vidyā)、力(jñānabala)，究竟有何差別；另一方面，婆羅門也說「三明」，佛教如何解說？

<sup>141</sup> 《雜含》第 684 經，大正 2，頁 186 中—頁 187 中。

都是重要的議題<sup>142</sup>。

在《雜含》第 1161 經（大正 2，頁 309 下—頁 310 上），某婆羅門以偈頌問：「云何為尸羅，云何正威儀，云何為功德，云何名為業，成就何等法，羅漢婆羅門」？釋尊的回答是：

「宿命憶念智	見生天惡趣
得諸受生盡	牟尼明決定
知心善解脫	解脫一切貪
具足於三明	三明婆羅門」

另外，依《雜含》第 1181 經（大正 2，頁 319 中一下），天作婆羅門問到：「何言婆羅門，施何得大果，何等為時施，云何淨福田」？釋尊的回答是：

「若得宿命智	見天定趣生
得盡諸有漏	牟尼起三明
善知心解脫	解脫一切貪
說名婆羅門	施彼得大果
施彼為時施	隨所欲福田」

<sup>142</sup> 參看《大智度論》（卷 24），大正 25，頁 240 上—頁 241 上（Lamotte[1970]，1553—1560）。《雜含》第 674 經就是在說明：「如來應等正覺，阿羅漢慧解脫，有何種種別異？」。《長含》第 26《三明經》（大正 1，頁 104 下—頁 107 上）；《長部》第 13《三明經》（《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 249—270；Walshe[1995]，187—195）。

《雜含》第 884 經、第 885 經的偈頌，是在說明無學三明；《雜含》第 1161 經、《雜含》第 1181 經的偈頌，仍在說無學三明，但針對對談者的問題，增加若干內容，且是以偈頌問答。這是同樣的偈頌，適用在不同的情境中，但文字略作調整。

單從這幾個事例，可見偈頌與長行的關係，相當多樣化。

§ 11.5. 本文以《單雜》第 3 經相關六份資料的對讀，作為引子，粗略的「考掘」了佛典的文本（以《雜含》、《相應部》為主），在就《單雜》第 3 經相關六份資料的對讀進行評價之前，再一次說明：同一教法，會不斷的出現，而表述的方法、內容，可能有所不同。

《單雜》第 3 經有三個質素：惡人與慧人（或是惡知識、善知識）、月亮的盈虧消長、「信戒聞捨慧」五項德行。

《增含》17.8 經同樣具有這三項質素，而此一傳本有其特色，前已論及（本文§ 3.4.）。《增含》還有經文，從不同角度來表述這些教法。

《增含》（卷 3）〈阿須倫品〉第 8 經說：

「若有一人出現於世，爾時天及人民便蒙光澤，便有信心於戒，聞，施，智慧。猶如秋時月光，盛滿而無塵穢，普有所照」；

「若多薩阿竭·阿羅呵，三耶三佛出現世間，天及人民便蒙光澤，有信心於戒，聞，施，智慧，如月盛滿，普照一切」。（大正 2，頁 561 下）

如來出世，使世間有「信戒聞捨慧」，如來可說是「大善知識」，「最上善知識」。而「如月盛滿，普照一切」，表現另一種「月喻」。《增含》〈阿須倫品〉第 10 經所說，則顯示如來的「信戒聞捨慧」最為圓滿：

「若有一人出現於世，無與等者，不可摸則，獨步無侶，無有儔匹；諸天，人民無能及者，信，戒，聞，施，智慧，無能及者。云何為一人？

所謂多薩阿竭，阿羅呵，三耶三佛，是謂一人出現於世，無與等者，不可摸則，獨步無伴，無有儔匹；諸天·人民無能及者，信·戒·聞·施·智慧，皆悉具足」（大正 2，頁 561 下—頁 562 上）

《增含》（卷 11）〈善知識品〉第 1 經說：

「當親近善知識，莫習惡行，信於惡業。所以然者，諸比丘！親近善知識已，信便增益，聞，施，智慧普悉增益。

若比丘親近善知識，莫習惡行，所以然者，若近惡知識，便無信，戒，聞，施，智慧」（大正 2，頁 596 下）。

此一經文可說是《增含》17.8 經的「簡明版」，簡潔扼要的開示善知識與「信戒聞捨慧」。《增含》（卷 40）〈九眾生居品〉第 10 經則說：善知識是「全梵行之人」：

「若善男子，善女人與善知識共從事者，信根增益，聞，施，

慧德皆悉備具，猶如月欲盛滿，光明漸增，倍於常時。  
此亦如是，若有善男子，善女人親近善知識，信，聞，念，施，慧皆悉增益。以此方便，知其善知識者即是全梵行之人也」(大正 2，頁 768 下)。

此處說的「信聞念施慧」，固然與「信戒聞捨慧」略有不同，但與《增舍》17.8 經旨趣完全一樣。《增舍》(卷 48)〈禮三寶品〉第 7 經則說：

「今善男子，善女人亦復如是，依豪族之處，五事長益。云何為五？  
所謂信長益，戒長益，聞長益，施長益，慧長益。是謂，比丘！信善男子，善女人依豪族家，成就此五事」(大正 2，頁 812 中)。

此處只開示「信戒聞捨慧」的增長。善知識是一個重要，又很廣泛的概念，以上說的是以「信聞念施慧」觀察，緊接在《增舍》17.8 經之後的另一經就說到另一種「惡知識法」、「善知識法」，如說：「惡知識人便生此念：我於豪族出家學道，餘比丘者卑賤家出家，依己姓望，毀訾餘人，是謂名為惡知識法」；「惡知識人便生此念：我極精進奉諸正法，餘比丘者不精進持戒。復以此義，毀訾他人，而自貢高，是謂為惡知識法」等等(大正 2，頁 585 上—頁 585 下)。

《雜舍》第 1125 經說：親近善男子，聽正法，內正思惟，法次法向，是「四種須陀洹道分」(大正 2，頁 298 下)，可見親

近善男子(親近善知識)的重要<sup>143</sup>，善知識可以使修行者斷除五蓋，增廣七覺支(《雜舍》第 717 經)，修習八正道(《雜舍》第 768 經)等等。

**§ 11.6.**前文(本文 § 4.5.)引《雜舍》第 1208 經所見，婆耆舍尊者以〈月譬喻〉來讚佛，而《別雜》第 224 經，則是婆耆舍尊者「以月為喻，讚歎於佛」，《相應部》〈婆耆沙長老相應〉第 11 經也有類似的事緣。這三個傳本被認為是「相對應」的經文(《互照錄》，107)，但現存這三個傳本的偈頌，差異很大，如何確認彼此的對應關係？如果說，這三部經是在不同的月圓布薩日所說，就不必強求這些偈頌有相同的文字。事實上，從《雜舍》〈婆耆舍相應〉來看，可見婆耆舍尊者經常以偈頌讚歎釋尊及同修比丘<sup>144</sup>。

同樣的，前文(本文 § 4.11.; § 4.12.)討論了《雜舍》第 1136 經(《月喻經》)，而依《毘尼母經》的傳說，釋尊不只一次說到「月譬住」(或〈月光喻〉)，而在文字上，詳略有別，並且增添新的成素(如〈水滴喻〉，「如蜂採華」)，也就是說，佛典所見的種種「月譬住」，除了指被稱為《月喻經》的《雜舍》第 1136 經

<sup>143</sup> 又見《雜舍》第 834 經(大正 2，頁 215 中)；《法蘊足論》〈預流支品〉，大正 26，頁 458 中—頁 460；印順法師[1993a]，40—42

<sup>144</sup> Norman 依其對唵囉者之起源與功能的看法，而注意到「以被認為是婆耆舍長老所作的偈頌來說，比較見諸《長老偈》、《相應部》與《經集》所收錄的，顯示《相應部》與《小部》唵囉者傳誦的，並不是在每一方面都一致。當然，這也可能是婆耆舍長老在不同的場合，以不同的方式，重述他的偈頌(repeated his verses in different ways on different occasions)」([1997]，45)

(或「相對應」的《相應部》〈迦葉相應〉第3經)，應該有一更上位的「月喻經」，這樣就可以解釋，為何現存的「月譬住」，會有文字的不同，情節的歧異。

在對讀《阿含經》、《尼柯耶》(及其他佛典)時，如能考慮到，這些外觀上類似或相同的經文，可能並沒有「客觀存在的同一性」，而是在不同的情境中，開示的同一教法。《雜含》就可以看到不少除了當機者不同之外，其餘內容完全一樣的經文(本文 § 8.3.)。另外，《雜含》有不少「如上廣說，差別者」，「亦如

上說，差別者」之類的經文，顯示同一教法(內容略有差別，但大體相同，旨趣一致)，在不同的的情境中，其用語措詞，表達方式，不必然相同(本文 § 8.4.)，

§ 12.1.《單雜》第3經相關的六份資料，最一致的地方是：這六部經都是說「佛在舍衛國祇樹給孤獨園」，但依通說，經文「序分」的說法地點，往往只是方便假名(參看 Norman[1997]，43)。就當機者來說：

《單雜》第3經：隰闍壯年婆羅門；

《雜含》第94經：年少婆羅門名僧迦羅；

《別雜》第260經：摩納名僧伽羅；

《增含》17.8經：生漏婆羅門；

《中含》第148《何苦經》：生聞梵志；

《增支》五集31經：須摩那公主(Sumanārājakumārī)<sup>145</sup>。

摩納(māṇava māṇavaka)，又譯作摩納縛迦、摩納、摩那婆。

<sup>145</sup> DPPN, II, 1245–1246: 須摩那公主是波斯匿王之妹。DPPN 說須摩那公主所問的是布施之功能。

意譯為儒童、少年、仁童子、年少、年少淨行、淨持，即青年，又特指婆羅門之青年而言；PED 解為：a youth, a young man, esp. a young Brahmin。

就此而論，《雜含》第94經與《別雜》第260經，當機者是一樣的。而《單雜》第3經的「壯年婆羅門」，應該別有其人，另外，《單雜》第2經的當機者是生聞婆羅門，緊接在後的《單雜》第3經是另一個名字的「壯年婆羅門」，應該另有其人。

生漏婆羅門，就是生聞梵志(；Jānuksīṇī)<sup>146</sup>，所以《中含》第148《何苦經》與《增含》17.8經是一致的。但依注解家的意見，Jānuksīṇī 並不是名字，而是頭銜：國王的宗教顧問

(purohita，國師，祭司)，也許生漏婆羅門有好幾個人。

《增支》五集31經的須摩那王公主，則是孤例。

§ 12.2.《單雜》第3經的質素有三：惡人與慧人(或惡知識、善知識)、月亮的盈虧消長、「信戒聞捨慧」五項德行，而《增支》五集31經長行部分，是要說明：「同信、同戒、同慧」的二位佛弟子：一人布施，一人不布施，他們身壞死後，生於善趣、天界。但是這二人生天之後，會有差別嗎？

形式上看，《單雜》第3經與《增支》五集31經，長行部分沒有相對應的關係；如果說，《增支》五集31經的五首偈頌「相對應」於《單雜》第3經等(的偈頌)，這會引生一些問題。

首先，《增支》五集31經五首偈頌，與長行內容的關連性如何？如果偈頌與長行的內容關連不大，或是沒有關連性，這兩

<sup>146</sup> 分見《印佛固辭》，240–241；DPPN, I, 950；Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi[1995]，1174，note 56。

者怎會連接在一起？

其次，《單雜》第3經長行的內容，是普遍而重要的佛法，四部《尼柯耶》沒有相類似的經說，是否為「誦者忘失」？或是反過來，《單雜》第3經等漢譯經文是「誦者隨言勢增益」（參本文 § 6.3.）？

第三，就內容來說，《增支》五集31經五首偈頌，與長行的內容，有相當程度的差異，已見前述（本文 § 2.1.），而《單雜》第3經是以月亮的盈虧消長，來比喻「信戒聞捨慧」的增減，但《增支》五集31經的偈頌，主要在強調布施者的勝德，如同無垢的月，光芒勝過一切星宿。

如果說，此類偈頌是要「將經中要項再諷頌一遍」，也許只能以寬鬆的角度看待（參本文 § 3.9；§ 3.10.）。

特別是，《增含》17.8.所附的頌文，別出一格，其偈頌說「於善漸有減，猶如月向盡」；「於善漸有增，猶如月盛滿」，反而合於經文以月之盈虧消長來比喻德行的增減（本文 § 3.4.）。這具體反應長行與偈頌的關係可能相當多樣化。

**§ 12.3.** 《中含》第148《何苦經》後半部，出現類似《單雜》第3經的經文，是佛典另一個應注意的現象。

佛典經常可看到到一大段的經文，出現在不同的經典裡，有的很短，有的很長，有些甚至是幾乎整部經典，被包覆在另一部經典中，例如《長部》第7《闍利經》（*Jāliyasutta*）的內容，幾乎與《長部》第6《摩訶梨經》（*Mahālisutta*）的一大部分完全

相同<sup>147</sup>。

最極端的是《大般涅槃經》（*Mahāparinirvāṇasūtra*；*Mahāparinibbānasutta*），本經是記錄釋尊最後的遊化行程，卻可能是把原本單獨存在的經典收錄進去，基本上，《大般涅槃經》可說是經典的合輯。

現代巴利語研究的先驅 Rhys Davids 把 *Mahāparinibbānasutta* 譯成 “The book of the great decease”，這是理解成「大涅槃」。Norman ([1977], 16–17) 對此的反省是：這是否意指另有「小涅槃」（a small decease），所以這顯然不是正確的譯法。巴利佛典經常可看到成雙的「大（*mahā*）經」與「小（*cūḷa*）經」，所以就某一論題來說，可能會有一「大經」，另有一「小經」。通常說來，「小經」的篇幅小於「大經」，而「小經」是「大經」的濃縮版；或是反過來，「大經」是從「小經」擴充而來。但這又不能一概而論，有時「小經」反而比「大經」篇幅長，這可能是在經名名稱確定後，經文進一步的濃縮或擴充<sup>148</sup>。所以 *Mahāparinibbānasutta* 比較正確的譯法是「大本涅槃經」（the larger text about the decease）。

在漢譯佛典，所謂的「大涅槃」，除了《長含》第2《遊行經》外，還有單行的《佛般泥洹經》（T 5），《般泥洹經》（T 6），《大般涅槃經》（T 7，法顯譯），甚至大乘《大般涅槃經》（T 376，法

<sup>147</sup> Walshe ([1995], 552, note 188) 說：「基於某些理由，《長部》第6《摩訶梨經》的最後部分，在這裡（指第7《闍利經》）重複而另立為一經，但不知基於怎樣的理由？而這樣的看法是指從《摩訶梨經》摘出一大段，成另一獨立之經。」

<sup>148</sup> 漢譯《般若經》有「上品」、「中品」、「下品」，中國古代就有「下品」是從「中品」抄略（節錄）而來的說法，參看印順法師 ([1981], 624–626) 的討論。

顯譯)、《大般涅槃經》(T 374),還是收錄了聲聞佛典的「大涅槃」,而《雜事》(卷 35 以下)也有「大涅槃」。

這一些現存的「大涅槃」,見證了佛典的不斷擴編。這一些「大涅槃」所看到的經文,可以在其他地方看到,究竟是為了擴編,而把原本不屬於「大涅槃」的情節,鑲嵌到「大涅槃」?還是把某些屬於「大涅槃」的情節,節略而單獨流通?

§ 12.4. 以菴婆羅婆提女 (Ambapālī; Āmrāpālī) 供養園林來說 (本文 § 7.1.—§ 7.4.), 如果說確實發生在釋尊「大涅槃」的行程,那麼《四分律》、《五分律》的相關部分,是從「大涅槃」中節略出來,雖然敘述的情節有異,但大體相同。《增含》的傳本只說到供養園林,完全不提及四念處的教法;《雜含》第 622 經編在〈念處相應〉,而以開示四念處為主,這兩個傳本至少還有若干敘事成素;《相應部》〈念處相應〉第 1 經,第 2 經,說法地點是在菴婆波梨園,也說了念處法門的要點,卻完全不提菴婆羅婆提女,可說是單純的開示教法。這樣看來,節錄出來的部分,也大異其趣,似乎意味著出自不同的編輯者。

§ 12.5. 相對來說,《法鏡經》是另一種情境。

《雜含》第 851 經只簡單的說四不壞淨的名相<sup>149</sup>,然後「自我命名」為《法鏡經》(大正 2,頁 217 上)。

緊接下來的《雜含》第 852 經則說:有眾多比丘到舍衛城乞食,聽說難屠比丘命終,難陀比丘尼命終,善生優婆塞命終,善

生優婆夷命終;之後,釋尊記說了這幾個弟子的修道成就,然後再一次開示四不壞淨的《法鏡經》(大正 2,頁 217 上—中)。

至於《雜含》第 853 經,顯然是經典編輯者的條理:「如上廣說;差別者,有異比丘,異比丘尼,異優婆塞,異優婆夷命終,亦如上說」(大正 2,頁 217 中)。

這三部經的說法地點都在舍衛國。

到了《雜含》第 854 經,釋尊是在那梨迦聚落 (Ñātika, Nādika) 的繁耆迦精舍 (Giñjakāvasatha)<sup>150</sup>。有眾多比丘到那梨迦聚落乞食,聽說那梨迦聚落的闍迦舍優婆塞,尼迦吒,佉楞迦羅,迦多梨沙婆,闍露,優婆闍露,梨色吒,阿梨色吒,跋陀羅,須跋陀羅,耶舍耶輪陀,耶舍鬱多羅等人,已經過往。

釋尊同樣的「記說」這幾人的修道成就。不但這樣,還說到「二百五十優婆塞」、「復有五百優婆塞」、「復有過二百五十優婆塞」、「復有五百優婆塞」,釋尊也概括的「記說」他們的修道成就。

釋尊又說:「汝等隨彼命終,彼命終而問者,徒勞耳!非是如來所樂答者»;再來則開示緣起的要點,最後還是《法鏡經》(大正 2,頁 271 中—下)。

「相對應」的《相應部》〈預流相應〉第 8 經—第 10 經<sup>151</sup>,三經的地點都是在那梨迦村 (Ñātika) 繁耆迦精舍 (Giñjakāvasatha),都是由阿難請問。命終之人有: Sālha 比丘、Nandā 比丘尼、Sudatta 優婆塞、Sujatā 優婆塞 (第 8 經); Asoka 比丘、Asokā 比丘尼、Asoka 優婆塞、Asokā 優婆夷 (第 9 經);

<sup>149</sup> 《相應部》稱作「證淨」(avetya-prasāda),《雜含》叫作「不壞淨」

(abhedya-prasāda),參看印順法師 ([1993a], 40—46) 的討論。

<sup>150</sup> 《印佛固辭》, 210A; DPPN, II, 764—765。

<sup>151</sup> Bodhi[2000], 1799—1802;《漢譯南傳》,第 18 冊,頁 219—224。

Kakkaṭa 優婆塞、Kāḷiṅga 優婆塞、Nikata 優婆塞、Kaṭissaha 優婆塞、Tutṭha 優婆塞、Santutṭh 優婆塞、Bhadda 優婆塞、Subhadda 優婆塞、五十餘優婆塞、九十餘優婆塞、五百(零)六優婆塞(第10經)，釋尊也分別「記說」他們的修道成就。

針對這一些請問，釋尊說：人皆有死，如果每有人過往，你就來問這樣的問題，這會對如來造成困擾。於是釋尊開示了「法鏡法門」。

《長部》第19《大般涅槃經》可以看到與〈預流相應〉第8經、第10經相同的內容(為什麼不收錄第9經?)。

《長部》第19《大般涅槃經》說此事緣發生於 Nādika，而依 Bodhi ([2000], 1956, note 330) 引注解書的意見：〈預流相應〉第8經(等)是發生在 Nādika，兩村臨接。注解書嘗試解說這是兩個事緣，也許是意會到此問題：《大般涅槃經》的內容可能是引自〈預流相應〉。在《阿含經》與《尼柯耶》，釋尊似乎好幾次在繁耆迦精舍(Giṇjakāvasatha)停留止住，有好幾部經典就是在該處開示的。

釋尊或佛弟子將自己從智證而得深信不疑的境地(內自證)，明確無疑的表達出來，就是「自記說」；向他人解說種種法義等，是「為他記說」，這可分為四類：法的記說、證得的記說、業報的記說、未來與過去佛的記說。「記說」，本只是說明、分別、解答的意義。在聖典的成立過程中，漸重於「甚深教說與證德」的顯示，因而「記說」有了「對於深秘的事理，所作明顯決了(無疑)的說明」的特殊意義(參看印順法師[1971]，528—533的討論)。

釋尊弟子、信眾在依教奉行後，能夠得到怎樣的成就，當然

是共同關心的問題。《中舍》第77《娑羅帝三族姓子經》更說到：「如來以何義故，弟子命終，記說某生某處，某生某處？」「如來非為趣為人說，亦不欺誑人，亦不欲得人歡樂故，弟子命終，記說某生某處·某生某處」；「如來但為清信族姓男，族姓女，極信極愛，極生喜悅，聞此正法，律已，或心願效如是如是，故弟子命終，記說某生某處，某生某處」(大正1，頁545中)。此類的「記說」，也有勸勉弟子見賢思齊的教化意義。

在此背景之下，此類的「記說」，在《阿含經》與《尼柯耶》，相當常見。《長部》第18《闍尼沙經》也敘及釋尊記說弟子果證的問題，其中說到「50餘那提迦人證不還果」，「90餘那提迦人證一來果」，「500餘那提迦人證須陀洹」<sup>152</sup>。這就是〈預流相應〉第10經的說法，而《闍尼沙經》顯然不屬於「大涅槃」的架構，表示釋尊早已有這樣的記說。

《長舍》與《長部》的《大般涅槃經》(「大涅槃」)，都是把釋尊記說這些弟子果證的事緣，置放在菴婆羅婆提女供養園林之前，然後作必要的聯結，成為「大涅槃」行程的一環，但實際上此事，早已發生。

### § 12.6. 《相應部》22〈蘊相應〉第94經經名是《花》

(puppha)，甚至此經所在的位置就叫〈花品〉(pupphavagga)，但此品10經(第93經—第102經)之中，只第94經的一小部分與花有關，這樣的「經典命名」，也許是《相應部》的集出者或編輯者有所會意。

<sup>152</sup> 《漢譯南傳》，第7冊，頁160；Walshe[1995]，291；《長舍》第4《闍尼沙經》(大正1，頁34中)也有類似的記說，但看不出是指那提迦人。

〈蘊相應〉第 94 經要點有三（見本文 § 9.8.），其中第三點是<sup>153</sup>：

「譬如優鉢羅（uppala）、鉢曇摩（paduma）、分陀利華（puṇḍarīka），生於水中，長於水中，由水顯現而不為所染而立。如是如來生於世間，長於世間，勝於世間，而不染於世間而住」。

〈蘊相應〉第 94 經這個「花喻」，也可見諸《增支》四集 36 經與《增支》十集 81 經。《雜含》第 37 經與第 38 經，並沒有看到這一段如來出生於世間的「花喻」，不過，與《增支》四集 36 經相當的《雜含》第 101 經（大正 2，頁 28 中）的偈頌部分說到：

天龍乾闥婆	緊那羅夜叉
無善阿修羅	諸摩睺羅伽
人與非人等	悉由煩惱生
如是煩惱漏	一切我已捨

<sup>153</sup> “Seyyathāpi, bhikkhave, uppalaṃ vā padumaṃ vā puṇḍarīkaṃ vā udake jātaṃ udake saṃvaḍḍhaṃ udakā accuggamma ṭhāti anupalittaṃ udakena; evameva kho, bhikkhave, Tathāgato loka jāto loka saṃvaḍḍho lokaṃ abhibhuyya viharati anupalitto lokenā’ti.” (Bodhi[2000]，950：“Bhikkhus, just as a blue, red, or white lotus is born in the water and grows up in the water, but having risen up above the water, it stands unsullied by the water, so too the Tathāgata was born in the world and grew up in the world, but having overcome the world, he dwells unsullied by the world”).

已破已磨滅	如芬陀利生
雖生於水中	而未曾著水
我雖生世間	不為世間著
歷劫常選擇	純苦無暫樂
一切有為行	悉皆生滅故
離垢不傾動	已拔諸劍刺
究竟生死除	故名為佛陀

《雜含》第 101 經，並沒有如《增支》四集 36 經在長行部分說到「花喻」，而偈頌只說到「芬陀利」（puṇḍarīka），但很完整的表達同一旨趣。此一偈頌在《別雜》第 267 經作：

我非天龍阿修羅	緊那摩睺乾闥婆
亦非夜叉及以人	我漏已盡斷煩惱
我雖調馴如龍象	終不為他所制御
不為他制斷疑故	斷愛解脫離諸趣
一切盡知斷後生	如芬陀利善開敷
處於水中得增長	終不為水之所著
清淨香潔人所樂	八法不污如蓮華
我亦如是生世間	同於世法不染著
無量劫來常觀察	諸行所緣受苦惱
諸受生者皆終沒	遠塵離垢斷眾習
拔出毒箭斷煩惱	皆得盡於生死際
以是之故號之為佛。	（大正 2，頁 467 中）

《雜舍》第 101 經與《別雜》第 267 經的偈頌，除了可能有為翻譯必要而增加之用語外，可看成是同樣的偈頌，但與《增支》四集 36 經的偈頌較為疏遠，而被認為「相對應」的《增舍》〈力品〉第 3 經（大正 2，頁 717 下—頁 718 上），卻看到完全不一樣的偈頌<sup>154</sup>！

但《增舍》〈馬血天子品〉第 9 經說：

「如來出現世間，又於世界成佛道，然不著世間八法，猶與周旋，猶如淤泥出生蓮華，極為鮮潔，不著塵水，諸天所愛敬，見者心歡。

如來亦復如是，由胞胎生，於中長養，得成佛身。亦如琉璃之寶，淨水之珍，不為塵垢所染。如來亦復如是，亦生於世間，不為世間八法所染著」（大正 2，頁 764 中）。

可見《增舍》的集出者也採用了「花喻」，並且說到了「世間八法」，這同於《別雜》第 267 經偈頌的「八法不污如蓮華」。

另外，《中含》第 92 《青白蓮華喻經》，經名就有「(蓮)花喻」，經文說的是「猶如青蓮華，紅，赤，白蓮花，水生水長，出水上，不著水。如是，如來世間生，世間長，出世間行，不著世間法。所以者何？如來無所著，等正覺，出一切世間」（大正 1，頁 575 上）。

「花喻」，讓人想起《大寶積經》（卷 112）《普明菩薩會》說的：

<sup>154</sup> 這與本文所討論的《單雜》第 3 經相關經群的文本現象，如出一轍，《增舍》17.8.所附的頌文，也是別出一格。

「譬如有諸蓮花，生於水中，水不能著。菩薩亦爾，生於世間，而世間法所不能污」（大正 11，頁 633 中）。

《維摩詰所說經》（卷 2）也說到：

「若見無為入正位者，不能復發阿耨多羅三藐三菩提心；譬如高原陸地，不生蓮華，卑濕淤泥，乃生此華；如是見無為法入正位者，終不復能生於佛法；煩惱泥中，乃有眾生起佛法耳！」（大正 14，頁 549 上—中）。

就「花喻」來說，《阿含經》，《尼柯耶》與大乘經典之間，是否可以相互斟酌？

但此處可以思考注解書所說<sup>155</sup>：「如來生於世間」是指地理空間世間（okāsaloka；the geographic world），這就是一般所說的「器世間」。每一個有情都有其賴以生存的空間，而每一個有情的見聞覺知，感受到這樣的空間，也是事實。《梵動經》也說到有人依據自己禪修的體會，而主張（空間）世間有邊、無邊<sup>156</sup>，「赤馬天子」以其神通力要探索空間世間的盡頭（本文 § 9.9.），也都是就此一意義來說，所以「如來生於世間，長於世間」指地理空間世間，也許沒有問題。

緊接下來的「勝於世間，而不染於世間而住」，就很難作這樣的理解，空間世間怎會污染如來？如來勝過空間世間，有何意

<sup>155</sup> Bodhi ([2000], 1085, note 187 所引，見本文 § 9.8.。

<sup>156</sup> 《長舍》第 21 《梵動經》，大正 1，頁 91 上—中；《長部》第 1 《梵網經》，Bodhi[1978]，69—70；《漢譯南傳》，第 6 冊，頁 21—頁 22。

義？

《增支》四集 36 經、《雜含》第 101 經、《別雜》第 267 經，都是在說：天、龍、乾闥婆、緊那羅、夜叉等等有情，都是有煩惱在身，而如來已經斷除一切煩惱，「如芬陀利生，雖生於水中，而未嘗著水，我雖生世間，不為世間著」，《增含》的傳本說「不為世間八法所染著」，顯然不能指空間世間<sup>157</sup>。

依《大毘婆沙論》(卷 44) 的傳述：大眾部主張「佛生身無漏」，而其所引的經證就是：「經言：如來生在世間，長在世間，若行、若住不為世法之所染污。由此故知，如來生身亦是無漏」。

這一段被大眾部引為主張「佛生身無漏」的經文，與本小節所引見諸《相應部》〈蘊相應〉第 94 經的長行，《增支》四集 36 經，《增支》十集 81 經，《中含》第 92《青白蓮華喻經》，《雜含》第 101 經，《別雜》第 267 經等等，文義上應該沒有不同。

《大毘婆沙論》的解說是：一方面認為：經言：「如來生在世間，長在世間者」，依生身說；「若行、若住不為世法之所染污者」，依法身說，故不相違。這提出了佛陀的生身、法身說。另又說到「依不隨順，故說不染」，以及所謂「如來生身，雖是有漏，而超八法，故說不染」(詳見大正 27，頁 229 上—中)。

<sup>157</sup> 據說釋尊在菩提樹下證悟後，原本不打算說法度眾，梵天前來敦請釋尊說法，在對談中，提及這樣的譬喻：「猶如憂鉢池，鉢頭池，拘牟頭池，分陀利池，憂鉢，鉢頭，拘牟頭，分陀利華，有初出地未出水，或有已出地與水齊，或有出水塵水不著。如來亦復如是，以佛眼觀世間眾生，世間生，世間長，少垢、多垢；利根、鈍根；易度、難度；畏後世罪，能滅不善法，成就善法」(《四分律》，大正 22，頁 787 上)，這是就眾生的根器來說(《增含》的傳本，見大正 2，頁 593 中；又參《相應部》〈梵天相應〉第 1 經)。

§ 12.7. 以上所討論菴婆羅婆提女供養園林的事緣、「大涅槃」所見的「法鏡法門」，乃至於不同經文出現的「花喻」，顯示經文之間，可能存有的錯綜複雜的關係。那麼，《中含》第 148《何苦經》後半部，為什麼出現類似《單雜》第 3 經的經文？依現有的資料，無從推論，也許只是偶然。

總之，《單雜》第 3 經等六份被看成有相對應關係的資料，有三個不能忽視的本文現象：一、《中含》第 148《何苦經》後半部出現類似《單雜》第 3 經的經文，這引生了此經原本的位置何在的問題；二、《增含》傳本獨出一格的偈頌；三、《增支》五集 31 經的長行與偈頌的關係(其他文義的差別，姑且不論)。

在進行對讀時，這一些文本的差異，當然可以暫置不論：在王舍城結集(或是其後「不斷的結集」)之後，有一部以古摩揭陀語誦出的「《單雜》第 3 經」，嗣後翻譯成各種印度語言，傳播各處，因為持誦者發音的問題，乃至本身記憶忘失；又經過筆諸文字，基於各該文字的特性，乃至抄寫者的訛誤，其間又經過翻譯，如各種漢譯本。雖然有這一些想像中可能存在的問題，或是實際上已可考知的缺點，當初集出的「《單雜》第 3 經」，竟然在千百年後，可以看到足以大致辨識出其對應關係的經文，誠屬不易。所以即便有這一些差異，還是可以進行文句的對讀，加以解釋，給予適當的評價。

從《單雜》第 3 經等六份被看成有相對應關係的資料，其間的文本差異，本文嘗試思考：釋尊(或是其他的說法者)，一定要宣講字句完全同一的偈頌嗎？

同一教法在不同的的情境中，一再重複出現，其用語措詞，

表達方式，是否必然相同<sup>158</sup>？

在文句比對之外，也許可從更宏觀的角度來觀察，《阿含經》、《尼柯耶》的對讀，本來就不容易，除了要適足的準備外，在進行實作時，可能枯燥無味，或是資料不足等等難以為繼，但也可能有讓人意外的驚喜，偶然中的偶然。但如果說，所對讀的文句，其實並沒有「客觀存在的同一性」，也就是說，根本不是「同一部經典」，那麼在解釋其意義時，也許應有不同的思考。

**作者補記：**本文 § 12.3 引用 Norman ([1977], 16–17) 對於 T. W. Rhys Davids 將《大般涅槃經》譯成 *The book of the great*

<sup>158</sup>參看 Norman ([1997], 152) 從巴利語《法句經》第 266 頌，及其注解書解說的差異，進一步比對梵語本 *Udāna-varga*、犍陀羅《法句經》相對應的頌文，在用語上的變化，而說到：我們可以假定，此頌文至少說了二次 (*the verse was uttered at least twice*)，一次是在子音群會被同化

(*consonant groups were assimilated*) 的地區；另一次則在子音群會(因插入母音而)被消解 (*they are resolved*) 的地區。這種以不同的方言來解說的方式，應該在佛教聖典傳入錫蘭之前，已經存在，其年代可能很早，也許在釋尊的時代，已經有之。又，Norman ([1997], 156–157) 比對巴利語《法句經》第 41 頌，與相對應的犍陀羅《法句經》第 153 頌，用語有所不同，但後者的用語卻與巴利注解書所說的相近。在巴利注解書所見的解說，其他的傳承卻認為是佛語 (*Buddhavacana*)，而以聖典的形式保存下來。此一現象有一可能的解釋：釋尊不只在一個場合說到同一教法 (*the Buddha uttered the same sermon on more than one occasion*)，有時會因場合或地點的需要，而作若干改變。當某一傳承保存了一個以上的「版本」時，有時會把其中一個，當成是另一個「版本」的解說。

*decease*，有所評論。其實，Rhys Davids 在 1881 年的 *Buddhist Suttas* (列為《東方聖書》，SBE = *The Sacred Books of the East*，第 11 冊) 收錄了《大般涅槃經》的英譯，其序論 (*INTRODUCTION TO THE BOOK OF THE GREAT DECEASE*) 就已經考慮到 'the Great Book of the Decease,' 或 'the Book of the Great Decease 的問題 (p. xxxii)，並且相當程度的討論了《大般涅槃經》的文句與事緣，究竟是「借用」其他的資料，或是其本身是原始來源，或是這一些文句與事緣，另有更早期的來源 (

<http://www.sacred-texts.com/bud/sbe11/sbe1103.htm>)

## 參考書目及略語表

\*本文引用之《大正大藏經》是使用中華電子佛典協會之「CBETA 電子佛典系列」光碟版；巴利語三藏使用嘉義新雨道場整編之電子檔：<http://www.dhammarain.org.tw/>。

BHSD = Edgerton[1953]

DPPN = Malalasekara, G. P., *Dictionary of Pali Proper Names*, 2 vols., London: Pali Text Society, 1937-1938 (Reprinted: 1983). 本書電子檔

[http://www.palikanon.com/english/pali\\_names/dic\\_idx.html](http://www.palikanon.com/english/pali_names/dic_idx.html)

PED = Pali Text's Society Pali-English Dictionary.

《平川漢梵》= 平川彰[1997]。

《互照錄》= 赤沼智善[1929]

《印佛固辭》= 赤沼智善[1931]。

- 《荻原梵漢》=荻原雲來[1974]
- 《漢譯南傳》=《漢譯南傳大藏經》，元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會，高雄：元亨寺妙林出版社，70冊，1990—1998。
- 向智尊者；香光書鄉編譯組譯
- [1999] 《舍利弗的一生》，嘉義：香光書鄉。
- 印順法師
- [1968] 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，台北：正聞。
- [1971] 《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞。1988二版。
- [1981] 《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞。
- [1983] 《雜阿含經論會編》，三冊，台北：正聞。
- [1985] 《空之探究》，台北：正聞。
- [1993a] 〈方便之道〉，《法雨集》第二冊，台北：正聞。
- [1993b] 〈王舍城結集之研究〉，(1965撰)《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁37—頁58。
- [1993c] 〈讀「大藏經」雜記〉，(1989撰)《法雨集》第三冊，台北：正聞，頁221—頁291。
- 呂凱文
- [2006] 〈從兩類《鶡掘摩維經》探討聲聞經大乘化的詮釋學策略〉，《佛學研究中心學報》11：31—84
- 惠敏法師
- [1988] 《《月喻經》的研究——以《瑜伽師地論》有關部分爲主》，《中華佛學學報》2：143—154。
- 蔡奇林
- [2008] 〈《增支部》「迦羅摩經」(Kalama Sutta)的詮釋〔上〕：迦羅摩人的疑惑與佛的「十不依」說〉，《第二屆巴利學與佛教學術研討會會議論文》，嘉義：南華大學人文學院巴利學研究中心、南華大學宗教學研究所。
- 葉均（譯）
- [2005] 《清淨道論》，三冊，收在《世界佛學名著譯叢》87，1987，台北：華宇（本文所使用2005年嘉義法雨道場整編的電子檔：<http://www.dhammadownload.org.tw/>）
- 無著比丘（著）／蘇錦坤（譯）
- [2007a] 〈他山之石可以攻錯——藉助四阿含解讀巴利經典〉(1)，《正觀》42，115—134。
- [2007b] 〈他山之石可以攻錯——藉助四阿含解讀巴利經典〉(2)，《正觀》42，23—42。
- [2008] 〈誰說的法、誰說的話——巴利與漢譯關於說者的差異〉，《正觀》47，5—27。
- [2009] 〈註釋書對阿含經文的影響〉，《正觀》48，9—47。
- 赤沼智善（Chizen, Akanuma）
- [1929] 《漢巴四部四阿含互照錄》The Comparative of Catalogue of Chinese Agamas & Pali Nikays, 1929（1986 reprint 台北：華宇出版社）
- [1931] 《印度佛教固有名詞辭典》，京都：法藏館（昭和50年復刊）
- 荻原雲來（編校）
- [1959] 《翻譯名義大集》，東京：山喜房，1959重刊。
- [1974] 《漢譯對照梵和大辭典》，東京：鈴木學術財團（台北：新文豐，1979影印）
- 塚本啓祥

- [1980] 《初期佛教教團史の研究》，東京：山喜房。
- Bhikkhu Bodhi
- [1978] The Discourse on the All-Embracing Net of Views, The Brahmajāla Sutta and its Commentaries, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- [2000] The Connected Discourses of the Buddha, A New Translation of the Samyutta Nikaya, 2 Vols., Boston: Wisdom Publications.
- Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi, trans.
- [1995] The Middle Length Discourses of the Buddha, A New Translation of the Majjhima Nikāya, Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society.
- Edgerton, Franklin
- [1953] Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, 2 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass 1985.
- Horner, I. B.
- [1963] Milinda's Questions, Vol. I, London: Luzac & Company.
- [1964] Milinda's Questions, Vol. II, London: Luzac & Company.
- [1975b] Basket of Conduct, IN: The Minor Anthologies of The Pali Canon, Part III, London: Pali Text Society.
- Kimura, Takayasu (木村高尉)
- [1986] Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, II • III, Tokyo: Sankibo (山喜房佛書林)。
- Lamotte, Étienne
- Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra) de Nāgārjuna:
- [1944] Tome I: Chapitres I-XV, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain, 1944, Réimpression: Publication de l'Institut Orientaliste de Louvain (PIOL), no.25, Louvain-la-neuve, 1981.
- [1949] Tome II: Chapitres XVI-XXX, Bibl. du Muséon, vol.18, Louvain, 1949. Réimpression: PIOL, 1981.
- [1970] Tome III: Chapitres XXXI-XLII, avec une nouvelle Introduction, PIOL, vol.2, Louvain, 1970.
- [1976] Tome IV: Chapitres XLII (suite)-XLVIII, avec une étude sur la Vacuité, PIOL, vol.12, Louvain, 1976.
- [1980] Tome V: Chapitres XLIX-LII, et Chapitre XX (2e série), PIOL, vol.24, Louvain-la-neuve, 1980.  
(這五冊法文譯註現有英文譯本：  
<http://www.gampoabbey.org/translations2/ani-migme/translations.htm>)
- Norman, K. R.
- [1997] A Philological Approach To Buddhism, The Buddhist Forum, Volume V, London: School of Oriental And African Studies, University.
- Walshe, Maurice
- [1995] The Long Discourses of the Buddha, A Translation of the Digha Nikāya, London: Wisdom Publications.

## The comparison of *Āgama* and *Nikāya*

Kuo, chung-sheng

### Abstract

For a long period of time, The teachings of the Buddha and his disciples, and the Buddhist texts that was compiled after, has always been transmitted by oral tradition. Later, even after it was written down it still was transmitted both in writing and in oral. By oral tradition, it is possible to make mistakes, like the examples of the reciter's error that was said in *\*Abhidharmamahāvibhāṣā-śāstra*. " sutra and vinaya is established by the continuing compilations." The sutras and vinayas that we see in their present form is just like archaeological sites, layer upon layers accumulating from different times, very complex. For example, the garden offering made by lady Ambapālī, this event only happened once, (narrative on a particular event) we have seen all different kinds of narratives, but from the contents, these information indeed report the same event. This article proposes this idea: Except for the narrative parts, when one and the same teaching repeatedly appears in different situations, does its terms and ways of interpreting, have to be the same? *Samyuktāgama* sutra no. 464 and others, admittedly praises "master and disciples has the same word, same style, same meaning." but *Samyuktāgama* also saw the expression such as "Same as

detailed above, differences were...", "Like said as above, differences were..." These kind of sutras present the same teaching but its terms doesn't have to be the same; In *Samyuktāgama* sutra no 1164 , different wording are said by disciples regarding the "middle way", The Buddha gives them approval, this is by different words and different angles to talk about the same topic. for example in "fourteen avyākata" , you can see a diversity of differences in text. Śāriputra ( Sāriputta ) can use " different wordings, different styles of explanations" in contrary to the questions, showing possibilities of various explanations. The way Householder Citta explains the teaching witnesses the open minded attitude of "freely explain" in Buddhism, but it all has to be based on "not contrary to dharmadhātu", the same is true for" Basing on Buddha's powers" said in *Dao Xing Buo Re Jing*. A particular teaching can be presented different ways in contrary to different people, also in line with this is various versions of "simile of the moon" with diverse emphasis . Verses in Buddhist texts have multi-features, Both in *Verse on Gifting* and *Verse on Cultivating*, wording and contents vary under kinds of situations ; verse that is attached after a prose, may possibly be the restatement of the former, it's also possible for other meanings. Considering these many complex reasons, other than the verbatim comparison , in case the compared actually isn't one and the same text of *Āgama* and *Nikāya*, then how to give an appropriate evaluation?

**Key word:**

Oral tradition, reciter's error, compilation of Buddhist canon, simile of the pond, the Blessed One's disciple endowed with vision, simile of the moon, Verse on Gifting, Verse on Cultivating Merits, narrative on a particular event, stereotyping of narrating, avyākṛta (avyākata), loka, not contrary to dharmadhātu, the relation between prose and verse.

