

# 《佛陀的話語：巴利經典選集》

## 總導讀

Bhikkhu Bodhi 原著 / 蔡奇林 譯

### 【翻譯說明】

本文譯自 Bhikkhu Bodhi(菩提比丘) 2005 年編譯出版的 *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon* (Boston: Wisdom Publications)一書的“General Introduction”(頁 1-15)。

菩提長老此書，選編了巴利尼柯耶中的重要經文，並將之安排組織成一個次第分明的「修學架構」(道架構)，讓學習者面對龐大的巴利經典群，不再不得其門而入，甚至望而卻步。誠如長老在此書的序言中所說，它就宛如一張「穿越叢林的地圖」或是「渡越大洋的船舶」。循著它，「深入經藏，智慧如海」將不再遙不可及。

此文包含三大部分：一是，揭顯法教的架構，介紹上述「道架構」的概貌和旨趣。二是，尼柯耶的起源，介紹巴利尼柯耶的來源和性質。三是，巴利聖典，介紹巴利三藏的組織、內容、和重要性。這些內容對於巴利佛典的學習者，具有很好的入門指引作用，因此將之譯出，提供讀者參考。

譯文中小方括弧“[ ]”中的數字，是原書的對應頁碼；大方括弧“〔 〕”中的文字，則是譯者所添加，以使譯文更加明白或順暢。譯文最後，附上了文中所用到的「縮略語」和「引用書目」。

本文的翻譯，承蒙菩提長老慷慨提供授權，特此致上誠摯感謝。

正觀雜誌社的編審委員，細心審閱本篇譯文，並惠賜許多寶貴意見，也在此申致謝意！

\*\*\*\*\*

### 揭顯法教的架構

[1]雖然佛陀的教導很有系統，可是在佛所說的所有經典中，卻沒有單獨一經是用來界定「法的架構」——也就是其法教所賴以建構的背後框架。佛陀在長期傳法的歷程中，依照不同場合、狀況而做不同方式的教導。有時明確教示法教當中決定不變的原則；有時調整教法內容，以符合求教者的根性和能力；有時依據特定情況的需要，而給予特定的適當回答。然而在所有傳承下來而被公認為「佛陀話語」的整個經典集當中，我們卻找不到單獨一經(sutta)，即單獨一次開示，其中曾描繪出法教的所有要項(elements)，並將它們納入一個清楚的系統中，且一一安置於系統中適當的位置。

在一個高度重視思想系統化的「文字文化」(literate culture)之下，缺乏這種統合功能的經文，會被視為一種缺憾；但是在佛生活和活動的純「口傳文化」(oral culture)時代，沒有這種「法的指南」，並不會被認為是一件嚴重的事。在這種文化之下，不管老師還是弟子，都不會以概念的完整性作為目標。老師不會企圖提出一套完整的觀念系統，而弟子也不會渴望學習一套完整的觀念系統。將他們結合在學習活動——傳法活動——的目標是：實踐上的訓練、自我轉化、實證真理、和不動搖的心解脫。但這並不意謂，佛的所有教導都是根據現場需要而做的權宜之說，有時他也提供法教比較全貌的總覽，把修行道的種種成分結合在一個循序漸進的大架構中。有

幾經的確[2]展示出這種廣闊的〔道〕架構，儘管這樣，還是沒有把法教的所有要項都包羅其中，而形成一個完整的〔修行〕序列。

這本書的目的，就是要建構和例示這種道架構。這裡，我將嘗試提供一幅有關佛陀之教的詳細完整的地圖，其中會把廣泛、多樣的經文組織成一個有系統的架構。我希望這個架構，能把佛所施設的法教背後的設想結構(intentional pattern)揭露出來，以便提供讀者作為了解早期佛教全貌的指南。選經幾乎都取自巴利聖典的四部主要尼柯耶(Nikāya)，但也有少數選自《自說》(Udāna)和《如是語》(Itivuttaka)兩部小經，這是屬於第五尼柯耶——《小尼柯耶》——的經典〔《小尼柯耶》共有 15 部經典〕。每章開頭都有一篇「導讀」(Introduction)，其中，我解釋以這些選經為例所顯示的早期佛教的相關概念，並說明在這些選經當中，如何闡述這些看法。

在後文中，我會簡單介紹一些尼柯耶的背景知識。但在介紹這些背景知識之前，我想先概略描繪我所規劃用來組織那些選經的方案。儘管我所採用的這一方案也許是個人首創，但它並不是全新的發明，而是基於一個三層次的架構，即注釋書所提出的，實踐法所能帶來的三種利益：(1)現世可見的幸福和安樂，(2)來世的幸福和安樂，以及(3)究竟安樂——涅槃(巴 Nibbāna;梵 Nirvāṇa)。

前面三章設計做為這個「三層次方案」的預備和前導。第一章綜觀人類的生活境況，這是一個佛尚未出世時的世界。或許這種人類的生活方式，正是菩薩——即未來的佛——在兜率天(Tusita heaven)中凝視人間而等待適當時機投胎做最後一次降生時所見到的狀況。在這個世界，我們見到的是：人類對於老死的無助，受身體病痛的折磨，遭逢失敗不幸的挫折，因無常壞滅而憂慮恐懼。在這個世界，人們渴望過著融洽和諧的生活，但內心的情緒卻難以馴

服，而不斷地逼迫他們。他們無法做出好的判斷，因而不斷衝突，甚至暴力相向而集體毀滅。最後，從最廣的角度看，在這個世界，眾生被他們的無明和貪愛推動著前進，[3]從一世到另一世，在稱為輪迴(saṃsāra)的無盡「生之循環」中盲目流轉。

第二章是有關佛降生此世的記載。他是出於悲憫世間而來到此世的「一人」，他的出現於世，是〔暗夜中〕「顯現的大光明」。我們依序鋪排相關故事：他的入胎、誕生、出家、追求覺悟、現證真理、決定說法。本章最後，以他在鹿野苑對其弟子五比丘說法做為結束。

第三章試圖勾畫出佛陀之教的樣貌和特點，同時也隱含求法者邁向正法時所當秉持的態度。經文中告訴我們，法並非隱密或奧秘之學(esoteric teaching)，而是「公開傳布並閃耀光明的」。它不需吾人盲信經典的權威、神的啟示、不容質疑的教條，而是邀請我們親自檢視，並訴諸個人經驗，做為驗證其有效性的最終判準。法教的核心內容是有關苦的生和滅，這是每個人都可憑藉其經驗去觀察的。它甚至不將佛視為無可指責的權威，而是邀請我們來檢驗他，以決定他是否值得吾人信賴。最後，它提供一個按部就班的實踐程序，藉此，吾人可以實驗檢證法教，並可親證究竟真理。

第四章經文開始處理佛陀之教所要帶來的三種利益中的第一種。這種利益稱為「現世可見的幸福和安樂」(diṭṭhadhamma-hitasukha)。這種安樂來自於吾人在家庭關係、謀生方法、以及社會活動中遵守倫理規範。雖然早期佛教經常被描述成一種徹底出離以導向於超凡目標的訓練，但在尼柯耶中卻透露出，佛是一位慈悲而重實際的導師，他一心一意推展一種社會秩序，使人們可以依循倫理規範的引導，而和平諧調地生活在其中。早期佛教的這個面貌，

充分顯現在佛所教導的兒女對父母的責任、夫妻之間的義務、正當的謀生方式、統治者對臣民的職責、以及團體中彼此和諧尊重的原則上。

[4]第五章的主題是有關佛陀之教所能帶來的第二種利益，來世的幸福和安樂(samparāyika-hitasukha)。這種安樂是藉由累積善業轉生善趣，而在來世得到各種方面的成就。「福業」(puñña)一詞，意指那些被認為能在輪迴當中產生可意果報的善的「業」或「行為」(巴 kamma，梵 karma)。這一章開頭，我選錄了一些教導業和輪迴的經文。接下來的經文，講說福業的觀念。再接下來幾節，是有關佛所開示的三種主要的「福業基礎」：布施(dāna)、持戒(sīla)、和禪修(bhāvanā)。由於禪修在第三種利益中扮演最重要角色，因此這裡著重的是，作為福業基礎並能帶來最多世間福報的四種「梵住」(brahma-vihāra)，特別是慈心的修習。

第六章是過渡性的一章，以便為後面幾章預作鋪陳。雖然前面幾章顯示，實踐佛陀之教，確實能在世俗生活的範疇中獲得現世安樂和來世成就，但是為了引導人們超越這些侷限，佛陀〔進一步〕揭示一切緣生之存在現象的危險和不完滿。他指出：欲樂的缺陷、物質成就的不足、死亡的不可避免、以及一切緣生的存在範疇都是無常。為了喚起弟子心中對於究竟安樂——涅槃——的渴望，他一再強調輪迴的禍患。因此此章結尾，以兩篇動人的經文——描述繫縛在生死輪迴中的悲慘境況——做為最後高潮。

接下來四章，主要處理佛陀之教所帶來的第三種利益：究竟利益(parama-attha)，即證得涅槃。首先，第七章是解脫之道的概觀。這一章通過兩個方式進行：一是對於八聖道——支的分析式定義；二是生動描繪比丘實際的修學歷程。其中有一部長經講述次第修學

之道，概觀出家行者的訓練過程，從比丘初出家，直到證得阿羅漢果，達到最後目標。

第八章的焦點是「調伏此心」，這是出家行者訓練的主要重點。這裡我選錄的經文著重於討論：修心時的障礙〔如五蓋〕[5]、克服這些障礙的方法、不同的禪修法、以及克服障礙並能掌控此心時的種種狀態〔如種種禪那、無色界定、滅受想定〕。在此章，我介紹止(samatha)和觀(vipassanā)的不同，前者導向三摩地(samādhi)，也就是定，後者導向般若(paññā)，也就是慧。可是，我在此處所收錄的經文，只限於開發「觀」的方法，而不包含「觀」的實際內容。

第九章標題是「智慧之光」，這一章處理「觀」的內容。對於早期佛教，以及事實上幾乎所有的佛教部派而言，觀或智慧，都是解脫最主要的憑藉。因此這一章，我聚焦在佛陀教說中有關修學智慧最重要的一些核心課題，諸如：五蘊、六入處、十八界、緣起、和四聖諦。此章最後，選錄一些有關涅槃的經文做為結束，這是智慧的終極目標。

修行的最後目標並不會忽爾達到，而是必須經歷一個接一個階段，把自己從凡夫之身轉化成阿羅漢——解脫者。因此第十章「證悟之境」就提供一些選經，講述這條修行道的幾個主要階段。我首先呈現出這一系列漸次昇進的修行階段，而後回到起點，考察這個修行過程的三個主要里程碑：預流〔初果〕、不還〔三果〕、阿羅漢〔四果〕。在總結部分，我選錄一些經文講述佛陀〔之境〕，佛即是阿羅漢的最上首，這裡我用他最常用以自稱的別名——如來——做為這一節的標題。

## 尼柯耶的起源

我所選錄安放在我的道架構中的經文，如前所述，都是來自尼柯耶——巴利聖典的主要經典集。以下將對這些經典的起源和性質做一些交代。

佛陀對於自己的教說並沒有寫下任何文字資料，而他的弟子對於這些教說也沒有做任何文字記錄。佛世時的印度文化主流仍處於「文字前」(preliterate)的階段。<sup>1</sup>佛陀在恆河平原一個城鎮走過一個城鎮，教導比丘、比丘尼，為群聚聽法的居士們開示法教，[6]回答各種各樣的問題，和來自社會各種階級的人士對談。今日我們所擁有的這些法教的記錄並非他親筆所寫，也不是親聞者的筆記，而是來自他般涅槃(parinibbāna)——去世而進入涅槃——之後，僧團為了保存他的教言所舉行的結集會議。

結集會議所傳出的教說，不大可能逐字逐句地複製佛所說過的話語。佛陀當年必定是用種種方式自然而詳盡地講說種種主題，以回應那些求法者的各種需求。但是要用「口傳」方式，保存這樣大量且涵蓋種種內容的材料，幾乎是一件不可能的事。為了將這些教說模鑄成一種格式以適合保存，那些負責傳承經教的比丘必須進行整理、核校、和編輯的工作，以便讓這些經教更適合口誦傳承的五大要素：聽聞(listening)、保留〔印象〕(retention)、讀誦(recitation)、記憶(memorization)、複製(repetition)。這種可能始於佛世的〔重鑄教說的〕程序，必然會給那些所要保存的材料帶來相當程度的簡化

<sup>1</sup> 佛陀精確的生、滅年代，學者間仍有不同推測。目前為止，最常被引用的數字是紀元前 566-486 年。可是近年來，有越來越多印度學學者質疑這些數字，當前最偏好的是，將佛滅年代定在紀元前 400 年頃。

和標準化。

在佛世時，這些教說依照文類(literary genre)分成九大類別：(1)修多羅(sutta, 契經, 散文的教說)，(2)祇夜(geyya, 應頌、重頌, 混合散文和詩頌)，(3)記說(veyyākaraṇa, 對問題的回答)，(4)伽陀(gāthā, 偈, 詩頌)，(5)優陀那(udāna, 自說, 有感而發的感興語)，(6)如是語(itivuttaka, 本事, 值得憶念傳誦的傳說)，(7)本生(jātaka, 前生故事)，(8)未曾有法(abbhutadhamma, 希法, 〔稀有〕不可思議的事蹟)，以及(9)方廣(vedalla, 教義問答〔文廣義深的契經〕)。<sup>2</sup>在佛入滅後的某個時間，這個舊的分類體系被一個新的方案所取代。這個新方案把經典整理成比較大的部集，在上座部傳統稱之為「尼柯耶」(Nikāya)，而在北印度的佛教部派則稱之為「阿含」(Āgama)。<sup>3</sup>「尼柯耶-阿含」的分類體系何時開始取得優勢地位，目前無法確知，但可以確定的是，當它出現之後，就全面取代了舊的分類系統。

巴利《律藏》「小品」(Cullavagga)中有一份記錄，講述佛般涅槃後 3 個月所舉行的佛典第一次結集大會如何編輯這些經典。根據這項記載，佛入滅不久，僧團的上首大迦葉長老(Mahākassapa)便挑選 500 位比丘，全部是阿羅漢，共集會議，編輯法教的權威版本。結集大會是在雨安居時，[7]於當時中印度大國摩揭陀國(Magadha)的首都王舍城(Rājagaha, 今 Rajgir)舉行。<sup>4</sup>大迦葉首先請專精戒律的

<sup>2</sup> 九分教的分類，例如，參見 MN 22.10 (I 133)，其中某些名稱意思模糊，但注釋家似乎勉強用一些方法，將某些經典歸於各類之中。

<sup>3</sup> 但甚至晚至注釋家時代(紀元 5 世紀)，上座部傳統除了稱之為尼柯耶之外，也同樣稱之阿含。

<sup>4</sup> 「小品」中有關第一結集的記載在 Vin II 284-87。「雨安居」(vassāvāsa)是一段為期 3 個月的期間，配合印度的雨季，這段期間，佛教比丘不得

優波離長老(Upāli)誦出「律」(Vinaya)。大會根據誦出的律文編成《律藏》(Vinaya Piṭaka)——戒律的集成。而後，大迦葉請阿難尊者(Ānanda)誦出「法」(Dhamma)，並依之編成《經藏》(Sutta Piṭaka)——法教的集成。

「小品」說到，當時阿難所誦出的經藏各部尼柯耶，內容和現在一樣，且其中各經的編排順序也和現今的巴利藏相同。毫無疑問，這種記述是通過後代眼光來描繪過去歷史。上座部以外的其他佛教部派也有相當於四尼柯耶的四部阿含，但其中對經文的歸類和順序安排，卻異於巴利尼柯耶。這種情形告訴我們，如果「尼柯耶-阿含」的分類模式果真是第一結集就出現，那麼這次結集還未把所有經文在這個模式〔即四尼柯耶-四阿含〕中的最終位置確定下來。另一種可能是，或許這種分類模式是後來才出現。它可能產生於第一結集之後而部派分裂之前的某個時候。或如果它在部派分裂時期才產生，則可能是其中一個部派先採用，而後才被其他部派所借用，這樣，各部派便會把經文安排在這個模式的不同位置。

儘管「小品」中有關第一結集的記載可能參雜了傳說和史實，但是阿難在保存教說上的角色卻是無可懷疑的。阿難是佛的侍者，從佛和其他大弟子處學得經教，憶持於心，並教導他人。佛在世時他的記憶能力就備受稱讚，並被譽為「多聞第一」(etadaggaṃ bahussutānaṃ)。<sup>5</sup>雖然很少比丘記憶力能和阿難匹敵，但佛世時一定已經有一些個別比丘開始專門持誦某些個別經典。材料的標準化和

外出遊行，而必須住在一個固定住所。雨安居時間通常從七月的滿月日之後，直到十月的滿月日為止。

<sup>5</sup> 參見 Nynaponika and Hecker, *Great Disciples of the Buddha*, 第 4 章。

簡化會使記憶更加容易。當經典被分類編輯成尼柯耶或阿含時，為了克服保存和傳承這些〔口頭〕文獻遺產的挑戰，就必須把個別經典的專門持誦者組織成一個團隊，[8]以專責其中某一部經典集〔某一部尼柯耶或阿含〕。僧團中的不同團隊因此可以集中精神記誦和解釋不同部經典集，而整個僧團也可以避免加諸個別比丘過多的背誦負擔。其後，法教就是用這樣的方式〔團隊分工背誦〕而連續傳承了三、四百年，直到最後被寫下來為止。<sup>6</sup>

佛滅以後的數百年間，僧團由於對戒律和教法的見解不同而產生分裂。在佛般涅槃後的 300 年內，至少就出現了 18 個部派。每個部派很可能各自擁有一套被視為聖教的聖典集，雖然也有可能某些較接近的支派共用一套相同的聖典集。不同部派的聖典集雖然有不同組織方式，而所收經典的細目也有所不同，但其個別經典之間卻經常極為相似，有時幾乎完全相同，並且其中所描述的教理和修行方法，基本上是完全一樣的。<sup>7</sup>不同部派的教理分歧並非產生於經典本身，而是來自經典專家對經典的解釋。這種分歧，在各敵對部派

<sup>6</sup> 依上座部傳統，聖典是在紀元前 1 世紀，在斯里蘭卡寫下。當時比丘擔心口傳保存的法教會消失，於是集體將經文寫在貝葉，穿綁成冊，成為書本的原型。在此之前，雖然可能有某些比丘會寫下個別經典以幫助記憶，但是正式被承認的抄寫法教活動並不存在。有關聖典的寫下，參見 Adikaram, *Early History of Buddhism in Ceylon*, p.79；以及 Malalasekera, *The Pāli Literature of Ceylon*, pp.44-47。在印度，聖典被寫下的時間，很可能更早於斯里蘭卡。

<sup>7</sup> 例如，參見 Thich Minh Chau, *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya*; Choong Mun-keat (Wei-keat), *The Fundamental Teachings of Early Buddhism*.

將其哲學原理正規化(formalize)，而寫成論書和注釋書以表達其對教理問題的特殊觀點之後，就牢固了下來。就目前所能判定的部分來看，這種「精製化」(refined)的哲學系統〔指論書和注釋書〕，對原來經典本身的影響極少，各部派似乎對於改變經典內容以符合自宗教理論點之事不感興趣，反而是極盡努力，藉由各自的注釋書，將經典解釋成支持自宗觀點。這種解釋，經常顯得具防衛性、刻意設計、自我辯解，而違背原來經文本本身的意思。

## 巴利聖典

很不幸的，大部分早期印度主要佛教部派的經典集在 11、12 世紀回教入侵北印度時就消失了。這些入侵，敲下了佛教在其誕生地的喪鐘。[9]屬於早期印度佛教部派的完整的經典集，只有一部原封不動的倖存下來，這就是用巴利語保存的一部。這部經典集屬於古代上座部，在紀元前 3 世紀傳到斯里蘭卡，因此逃過了印度母土的浩劫。大約在同一時間，上座部佛教也傳播到東南亞，並在之後的幾百年成為該地區的主要宗教。

巴利聖典是上座部視為「佛語」(buddhavacana)的經典總集。這個總集中的經典雖以整套聖典的形式倖存下來，但這並不意味它們都來自於同一時期，也不意味它們所構成的最古典的核心部分，必然比其他部派所傳的對應經典——包括現存漢譯及藏譯的部分阿含經以及少數其他印度語言〔如佛教梵語、犍陀羅語〕的單經——要來得古老。儘管如此，基於至少三項理由，巴利聖典對我們而言依然具有特別的重要性。

首先，它是完整屬於單一一個部派的聖典集。雖然在整部聖典的不同部分可以清楚看到某些歷史發展的痕跡，但是在單一部派的

維持下，使得這些經文仍然具有相當程度的一致性。而那些源自同一時期的經文群，甚至可以說具有內容的同質性——也就是在各種各樣教理表達方式的背後，其實是一味的。這種同質性在四尼柯耶，以及第五尼柯耶的古老部分，最為明顯。並且如前所述，這些經典還存在有其他已消失的佛教部派的對應本〔如：說一切有部的《雜阿含》、《中阿含》，法藏部的《長阿含》、《增一阿含》〕。這讓我們有理由相信，通過這些經典，我們已達到了現存所有佛教文獻的最古層。

其次，整個經典集是用一種中古印度雅利安語(Middle Indo-Aryan)保存，這種語言和佛說法所用的那種語言(或更可能的，種種地方方言)非常接近。這種語言我們稱之為巴利語(Pāli)。但「巴利」一詞作為語言名稱，其實來自誤解。「巴利」(pāli)一詞的正確意思是「經文」(text)，也就是經典的本文或原文，以有別於〔經典的〕注釋。注釋家提到用以保存經典的語言時，稱之“pāli-bhāṣā”，也就是「經典-語」〔記錄經典的-語言〕。在某個時候，這個詞被誤解為「巴利-語」。而一當這個錯誤概念產生，[10]從此就根深柢固而一直沿用至今。學者們把這種語言看作一種混合語，其中可以見到多種使用於紀元前 3 世紀左右的印度方言(Prakrit)特徵，並且也有經過梵語化(Sanskritization)的過程。<sup>8</sup>雖然這種語言和佛說法所使用的任一種語言都不相同，但是它和佛說法所使用的語言同屬一個語族，且來自於同樣的概念系統(conceptual matrix)。因此，這個語言可以反映佛所繼承的，來自於他誕生之地的廣大印度文化的思想世界(thought-world)。這樣，通過這個語言的用語(words)，可以捕捉到這

<sup>8</sup> 關於巴利語的性質，參見 Norman, *Pāli Literature*, pp.2-7.



個思想世界的種種微細意義，而免除即使是最好、最嚴謹的譯本都難以避免的異文化的影響。

巴利聖典具有特殊重要性的第三個理由是，這部經典集是一個當代佛教部派所奉行的根本聖典。不像那些已消失的早期佛教部派的經典集通常只純供學術研究之用，這部聖典依舊充滿著生命力。從斯里蘭卡、緬甸、及東南亞的鄉村和寺院，到歐洲、美國的都市和禪修中心，它鼓舞了成千上萬佛教徒的信心。它形塑他們的認知，指導他們如何面對困難的倫理選擇，告訴他們怎樣進行禪修訓練，並提供他們通向解脫的觀修之鑰。

巴利聖典一般統稱為「三藏」(Tripiṭaka)，即「三籃」〔典籍〕或「三套匯編」。這種三分的分類法並非上座部所獨用，而是所有印度佛教部派共同用來分類佛教聖典的方式。即使到今天，保存在漢譯的典籍也被稱為漢譯三藏。巴利聖典的三套匯編是：

1. 《律藏》(Vinaya Piṭaka)：戒律規則的匯編，包括為了引導出家僧尼而定下的戒條，以及為了讓僧團能夠和諧運作而制定的行事規則。

2. 《經藏》(Sutta Piṭaka)：教言的匯編，包含眾多「經文」(suttas)，是佛及諸大弟子的言談教說，也有一些偈頌體的感興作品、敘事詩、和一些注釋性質的典籍。[11]

3. 《論藏》(Abhidhamma Piṭaka)：哲理的匯編，包括 7 部論書，對佛的法教予以嚴密的、哲理性的系統化。

相較於其他二藏，《論藏》很顯然是佛教思想發展中比較後期的產物。巴利版《論藏》代表上座部對於古老教說進行系統化的企圖和嘗試。其他早期部派顯然也有他們自己的《論藏》。說一切有部系(Sarvāstivāda system)是其中唯一一個全部論書被完整保存下來的部

派。和巴利版一樣，它也有 7 部論書。這些論書原先是以梵語編成，但現今只有漢譯本保存下來。它們所制定的系統，在形式上(formulation)和哲理上(philosophy)都和巴利論書有很大差異。

《經藏》由五部經典集組成，稱為五尼柯耶(Nikāya)，內容是佛開示和對談的記錄。在注釋家時代，它們也被稱為阿含(Āgama)，就如同其北方佛教對應經典的名稱。四部主要尼柯耶是：

1. 《長部》或《長尼柯耶》(Dīgha Nikāya)：長篇教說(或經文)的集成，共 34 經，編為 3 篇(vagga，或 3 品，3 冊)。
2. 《中部》或《中尼柯耶》(Majjhima Nikāya)：中篇教說的集成，共 152 經，編為 3 篇。
3. 《相應部》或《相應尼柯耶》(Saṃyutta Nikāya)：主題相關之教說的集成，接近 3000 短經，編為 56 相應(saṃyutta)，再編為 5 篇。
4. 《增支部》或《增支尼柯耶》(Aṅguttara Nikāya)：含有數目的教說(或可能指〔數目〕遞增的教說)的集成，約 2400 短經，編為 11 集(nipāta)。

《長部》和《中部》，初看似乎主要是依據經文長度而編成：經文長的編入《長部》，經文中等的編入《中部》。但是若將其內容詳細列出，則會發現，構成兩部之間根本差異的，可能還有另一因素。《長部》經文的訴求對象大多是一般大眾，並且似乎有意藉由顯示佛和法的超勝〔外教〕，而吸引那些可能改變信仰的人來聽聞佛法。《中部》經文則大多是對內部僧團的教示，[12]並且似乎是用來

教導新學比丘，使之熟習教義和修行方法。<sup>9</sup>到底這兩部尼柯耶的決定性判準是這些實用目的？還是主要判準為長度，而這些實用目的只是伴隨長度差異而來的附帶結果？這個問題目前仍然懸而未解。

《相應部》的組織結構是根據經文主題。每一個主題就是一個「軀」〔用以結合之物〕(saṃyoga)，把主題相同的經教結合成一個「相應」(saṃyutta)或一章。因此，這部經典的標題就稱為「相應之教」或「結合的教說」(connected discourses)。《相應部》第一篇(或第一冊)「有偈篇」，是其中唯一依照文體類型而編成的，其經文是散文和偈頌的混合體，依主題分成 11 個相應。另外 4 篇(4 冊)的每一篇都各含一個較長的相應，處理早期佛教的核心教理。第二、三、四篇都以一個份量最大的相應開頭，分別處理最重要的主題：緣起(12: Nidānasāmyutta，因緣相應)、五蘊(22: Khandhasāmyutta，蘊相應)、六內外入處(35: Saḷāyatanasāmyutta，六入處相應)。第五篇處理幾組最主要的修行要目，這些在後來被稱為三十七菩提分法(bodhipakkhiyā dhammā)，包括八聖道(45: Maggasāmyutta，道相應)、七覺支(46: Bojjhaṅgasāmyutta，覺支相應)、和四念住(47: Satipaṭṭhānasāmyutta，念住相應)。從這些內容我們可以推論，《相應部》的編輯旨趣，主要是為了滿足僧團中兩類人的需求：一類是專長於教理的比丘和比丘尼，他們企求挖掘法的深刻內涵，並為他們的修行伙伴講解；另一類是一心修行止觀的禪修者。

《增支部》的經文結構是依照數目來做編排，這是源自於佛陀的一種特殊教學方法。為了讓學習者容易了解和記憶，佛陀經常使用帶有數目的成組法目來鋪陳他的教說。這種形式有助於確保他所

傳遞的觀點容易被記誦在心。《增支部》把這些帶有數目的教說，編成一部由 11 集(nipāta，或 11 章)構成的大部集，其中每一集〔的序號〕，代表被編入該集的經文所含有的法目數。[13]因此，有一集(ekaniṣṭhā，含 1 項法目的經文集)、二集(dukanipāta，含 2 項法目的經文集)、三集(tikanipāta，含 3 項法目的經文集)、……等等，到十一集(ekādasanipāta，含 11 項法目的經文集)。由於各組修行法目已經收入《相應部》，所以《增支部》的焦點，便集中在未被重複收錄的訓練。《增支部》中有相當比例的經文，是針對在家信眾的開示。這些開示主要關於世間的倫理和精神生活，包括家庭關係(夫妻、父子)和財富取得、保存、以及運用的正確方法。另外也有一些經文討論比丘的修行方法。這種依照數目編輯的形式，特別適合用於正式教導(formal instruction)，不管是長老比丘教導弟子，還是僧眾向信徒說法，都可以很容易從中取得材料。

除了四部主要尼柯耶之外，巴利《經藏》還有第五部尼柯耶，稱為《小部》或《小尼柯耶》(Khuddaka Nikāya)。或許它原本只包含幾部無法歸入前四尼柯耶的小部頭作品，但在幾世紀之間，隨著越來越多作品的編成和加入，使得這部尼柯耶份量逐漸擴大，最後變成五尼柯耶中冊數最多的一部。然而《小部》的核心經典，是一小群小部頭的作品，這或者全部由偈頌組成(即 Dhammapada《法句》、Theragāthā《長老偈》、Therīgāthā《長老尼偈》)，或者混合了偈頌和散文(即 Suttanipāta《經集》、Udāna《自說》、Itivuttaka《如是語》)，從文體和內容來看，這些經典十分古老。《小部》的其他典籍，例如《無礙解道》(Paṭisambhidāmagga)和兩部《義釋》(Niddesa，《大義釋》、《小義釋》)，代表上座部的〔教理〕觀點，因此，必定是編成於部派佛教時代，當時各個早期部派都有各自的教理發展。

<sup>9</sup> 參見 Manné, “Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas”, esp. pp.71-84.



巴利聖典的四尼柯耶在漢譯三藏中有對應的阿含經，但漢譯四阿含來自不同的早期部派。與四部相對的分別是：《長阿含》，可能來自法藏部(Dharmaguptaka)，由俗語本(Prakrit)譯出；《中阿含》和《雜阿含》，可能來自說一切有部(Sarvāsti-vāda)，由梵語本(Sanskrit)譯出；《增一阿含》，[14]一般認為屬於大眾部(Mahāsāṅghika)支派〔也有認為屬於法藏部〕，由中古印度雅利安方言本或含有梵語成分的俗語本譯出。漢譯三藏中還收有一些四部阿含的別出單經，可能來自另一些還不確定的部派。也有一些《小部》的經典，包括兩個《法句經》譯本(據說一個非常接近巴利本)，還有《經集》的一部分——漢譯中沒有《經集》的完整譯本。<sup>10</sup>

## 翻譯編輯體例

巴利經典的讀者，經常會被不斷重複的經文所困擾。我們很難說出，到底這種重複有多少是來自佛陀本人(作為一個遊方教化者，他必然會採用重複的方式一再強化自己的觀點)，而有多少是來自經典的編輯者。但是很明顯的，一定有相當高比例是來自於口傳過程。

為了避免翻譯時的過度重複，我不得不使用大量省略。這方面我遵循巴利原典紙本的做法，進行大量省縮。但是一個以現代讀者為訴求對象的譯者，如果不想干犯眾怒的話，恐怕還要更加省縮才行。而另一方面，我也希望看到，原文中沒有任何重要內容——包括風格味道——因為省略而遺失。「體貼讀者」和「忠於原文」這兩

<sup>10</sup> 以上訊息出自 Choong, *The Fundamental Teachings of Early Buddhism*, pp.6-7.

種想法，有時會讓翻譯者左右為難。

在翻譯巴利經典時，永遠會遇到如何處理「重複性文段」(repetition patterns)的問題，在這種文段中，整組項目都套用同樣的敘述。例如，在翻譯一篇有關五蘊的經文時，翻譯者可能會很想放棄一蘊一蘊地〔重複〕列舉，而把經文改成對整組五蘊的一體描述。在我看來，這種做法有把翻譯變成改寫的危險，而且也會遺漏過多的原文訊息。我的一般做法是，譯出第一個和最後一個項目的完整敘述，中間項目只列出名稱，並用省略號隔開。這樣，對於一篇有關五蘊的經文，我只翻出關於色[15]和識的完整敘述，二者之間，以「受…… 想…… 行……」，表示經文中對此三者也有同樣完整的敘述。

這種做法需要經常用到省略號，這也會引來批評。因此，對於那些敘事性〔而非教理性〕的重複文段，我有時直接進行濃縮，而不使用省略號表示何處被省略。但是對於講述教理的經文，我堅持採用上面所說的做法。我認為，在翻譯那些具有教理重要性的段落時，翻譯者有責任顯示哪些地方有經文省略。為了達到這種效果，省略號還是手邊最好用的工具。

## 【縮略語】

MN Majjhima Nikāya

Vin Vinaya Piṭaka

## 【引用書目】

Adikaram, E.W. *Early History of Buddhism in Ceylon*. 1946. Reprint.

Dehiwala, Sri Lanka: Buddhist Cultural Centre, 1994.

- Choong Mun-keat (Wei-keat). *The Fundamental Teachings of Early Buddhism: A Comparative Study based on the Sūtrāṅga Portion of the Pāli Saṃyutta Nikāya and the Chinese Saṃyuktāgama*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.
- Malalasekera, G.P. *The Pāli Literature of Ceylon*. 1928. Reprint. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1994.
- Manné, Joy. “Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas and Their Implications for Our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature”, *Journal of the Pali Text Society*, XV: 29-87.
- Minh Chau, Bhikṣu Thich. *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
- Norman, K.R. *Pāli Literature*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1983.
- Nynaponika Thera and Hellmuth Hecker, *Great Disciples of the Buddha*, Boston: Wisdom Publications, 1997.

