



《雜阿含經》十講（二）

蘇錦坤

獨立佛學研究者

第四講——《阿含經》的經題、經名與攝頌

為方便指稱，本文稱一經開頭所署的名稱為「經題」，稱經文中自稱本經的名稱為「自稱經名」。分別以「提詞」代表某一經，將約略十經左右的「提詞」結集成一頌，稱此頌為「攝頌」。「經題」、「自稱經名」與「攝頌」有時三者一致，有時三者各不相同。

現存漢譯四阿含當中，《長阿含經》（T1）共 30 經，均有經題，而無攝頌。《中阿含經》（T26）共 252 經，均有經題，攝頌位於所含攝各經之首。五十卷本《雜阿含經》（T99）共 1362 經，均無經題，僅相當於〈五陰誦〉的經典有攝頌，位於所含攝各經之後。

《增一阿含經》（T125）共 364 經，均無經題，有 27 首攝頌，散在各品；¹ 也就是說，有些品有攝頌，有些品則無。對此，

有些學者認為引用攝頌的提詞作為經題；也有學者認為選用經題作為攝頌的提詞；筆者則認為，這兩種主張都不算周全。

漢譯《雜阿含經》所含的各部經並無經題，有些經出現「自稱經名」，僅有位於〈五陰誦〉的 14 首攝頌。如《雜阿含 379 經》「一時，佛住波羅柢鹿野苑中仙人住處。爾時世尊告五比丘……」，² 此處漢譯並無經題，僅「自稱經名」曰「是故此經名『轉法輪經』」。

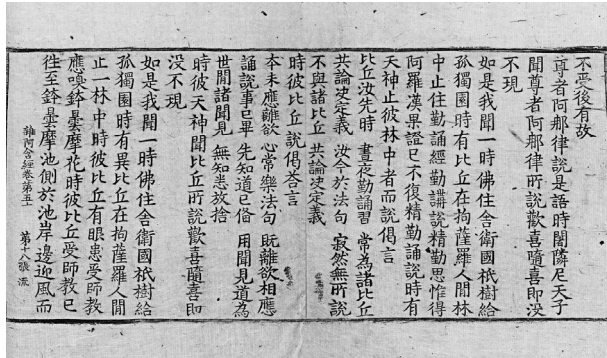
1. 請參考蘇錦坤：〈《增壹阿含經》攝頌初探〉，2010 年。

2. 《雜阿含 379 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 103, c13-14。

《雜阿含經》有不少處出現「自稱經名」，如《雜阿含 236 經》

「是故此經名『清淨乞食住』」³；《雜阿含 245 經》「爾時世尊告諸比丘：『我今當為汝等說法，初語亦善，中語亦善，後語亦善，善義善味，純一滿淨，清白梵行，謂『四品法經』」⁴；《雜阿含 276 經》「如『篋毒蛇經』廣說」⁵，此一「篋毒蛇經」在《大正藏》位於《雜阿含 1172 經》：「毒蛇者，譬四大；『地界、水界、火界、風界』。」⁶又如《雜阿含 297 經》「是名『大空法經』」；《雜阿含 304 經》「是名『六六法經』」，⁷等等。

攝頌顯示三種主要功能：一是協助口誦傳承，作為經文的提詞；二是避免經典前後次第錯亂，以利僧團齊聲合誦；三是維持此階段集結時的原貌，避免後起的經典混入原來的結集而變得駁雜。⁸而漢譯《阿含經》攝頌與經題的關係不外乎三種情況：



漢譯《雜阿含經》中的各部經無經題。圖為《高麗藏》之《雜阿含經》卷第五十。

3. 《雜阿含 236 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 57, b25-26。

4. 《雜阿含 245 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 58, c18-20。

5. 《雜阿含 276 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 75, b9-10。

6. 《雜阿含 1172 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 313, c12。

7. 《雜阿含 297 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 85, a9；《雜阿含 304 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 87, a24-25。

8. 此處僅指集結十經提詞為一攝頌（經攝頌）。實際上，攝頌也含集結十篇品名為一攝頌（品攝頌）和集結單一經中主要法義為一攝頌（內攝頌）。請參考蘇錦坤：〈《別譯雜阿含經》攝頌的特點〉，2008 年。

1. 經題與攝頌為各自獨立的發展，而互無關聯。
2. 經題與攝頌彼此有緊密的關係，或者是經題的名稱源自攝頌，或者是攝頌取自經題。
3. 一部分經題屬於情況一，而另一部分經題屬於情況二。

呂澂的〈雜阿含經刊定記〉說：「惟舊譯經文，除大本（指五十卷者言）外，猶有別譯二十卷。……每十經或十一經後，原有之經名（經題）結頌，什九皆存，故能次第經文有條不紊。」⁹ 因為《別譯雜阿含經》並無經題，所以呂澂說的「原有之經名結頌」，不能解釋為「原有之『經名』與『結頌』」，此句似乎有「以經名（經題）作為攝頌中的文字」之意，也就是「先有經題，後有攝頌」的主張。

印順導師認為，「攝頌中用來代表該經的字詞，最後演化為經題」，他在《雜阿含經論會編》中主張「先有攝頌，後有經題」：

《南傳大藏經》的《相應部》似乎每一經都有名，其實名目是從攝頌來的。編集的攝頌，或取說經的地點，如「波陀」；或取說者與問者，如「阿難」；或取法義，如「無常」；或取經文的譬喻，如「泡沫」。摘取經的一、二字，代表該經而集為攝頌；後來就以攝頌的那一、二字，代表該經而演化為經名（經題）。如屬長篇或特別著名的，這是沒有問題的；如《雜阿含經》（《相應部》）那樣多的經篇，就不免有問題。如《相應部》（二二）〈蘊相應〉中，名「無常」的有七經；名「味」的有六經；名「阿難」的也有四

9. 呂澂：〈雜阿含經刊定記〉，《佛光大藏經・阿含藏》〈附錄（下）〉，1923年，664頁，9-11行。

經。試想，在《相應部》全部中，該有多少同名的！這樣的經名（經題），必須說某某相應，某某品第幾經，否則，引用經名（經題），是不能明了到底是那一經！¹⁰

菩提比丘則就巴利《增支部》的攝頌，表達不同的看法：

嚴格來說，巴利《增支部》的各經並沒有完整的經題，而是，每一品（vagga）之後都有一首攝頌（uddāna），攝頌對每一部經都有協助記憶的提詞，通常是在此經文中選用一個幾乎沒有特別意義的字。¹¹

也就是說，即使在《增支部》的各經，除了〈一法品〉之外大都有經題，菩提比丘仍然建議此「經題」僅僅是攝頌中用來提示、協助記憶的提詞，此一提詞後來有相當數量被轉用成類似「經題」的功能。雖然菩提比丘文中並未說明他為何將此類「《增支部》的經題」當成僅僅是攝頌的移用；但筆者認為，其原因可能是作為「經題」的字，通常是「人名」、「地名」或是不具特別法義的字，無法作為此經的獨特標誌，而且此類攝頌引用的字甚多重複，會造成數經同名的情況。¹²

筆者在此試著從漢譯《中阿含經》及其攝頌的實際狀況作論斷。《中阿含經》的攝頌完整地 and 222 部經的經題作對應，其中有 150

10. 印順法師：《雜阿含經論會編（上）》，1983 年，頁 70-71。

11. Bodhi, Bhikkhu, (2012:xvi-xvii), *The Numerical Discourses of the Buddha*. 筆者按語：事實上，《增支部》之〈十法集〉中的一到十二品均有攝頌，十三到二十二品則沒有攝頌。

12. 例如，巴利《增支部》有兩組以上經文以「簡要（短）saṅkhittam」與「增廣 vitthataṃ」作為攝頌提詞；如果將此類攝頌移作「經題」，會造成數部經同名的情況。



《中阿含經》卷一《七法品善法經》，來自東京大學圖書館所藏《嘉興藏》。

經攝頌的文字與經題相同；有 55 經攝頌的文字比經題簡短，但是也有 13 經攝頌的文字比經題增加了幾個字。¹³《分別聖諦經（31）》、¹⁴《頻鞞娑邏王迎佛經（62）》、¹⁵《知法經（90）》、¹⁶《念處經（98）》四經的經題與攝頌則顯示較大的差距。

另外，如《加樓烏陀夷經（192）》，其對應的攝頌提詞也是「加樓烏陀夷」，¹⁷但是經文中一直稱此尊者為「烏陀夷」，對應的《中部 66 經》也是稱為 Udāyī，從此經的經題與攝頌提詞的「加

13. 此十三經為：《涅槃經（55）》，對應的攝頌提詞為「說涅槃」，CBETA, T01, no. 26, p. 485, a12；《鞞婆陵耆經（63）》，對應「鞞婆麗陵耆」，CBETA, T01, no. 26, p. 493, a9；《淨不動道經（75）》，對應「淨不移動道」，CBETA, T01, no. 26, p. 532, c4；《郁伽支羅經（76）》，對應「郁伽支羅說」，CBETA, T01, no. 26, p. 532, c5；《梵天請佛經（78）》，對應「梵天迎請佛」，CBETA, T01, no. 26, p. 532, c6；《婆羅婆堂經（154）》，對應「婆羅婆遊堂」，CBETA, T01, no. 26, p. 666, c23；《五支物主經（179）》，對應「五枝財物主」，CBETA, T01, no. 26, p. 709, a11；《聖道經（189）》，對應「拘樓明聖道」，CBETA, T01, no. 26, p. 732, a19；《小空經（190）》，對應「東園論小空」，CBETA, T01, no. 26, p. 732, a20；《鞞摩那修經（209）》，對應「隨摩那修學」，CBETA, T01, no. 26, p. 770, a14。《見經（220）》，對應「諸見」，CBETA, T01, no. 26, p. 792, c12；《箭喻經（221）》，對應「箭與喻」，CBETA, T01, no. 26, p. 792, c12；《例經（222）》，對應的攝頌提詞為「比例」，CBETA, T01, no. 26, p. 792, c12。

14. 對應的攝頌提詞為「分別四諦（最在後）」，CBETA, T01, no. 26, p. 448, c18。

15. 對應的攝頌提詞為「摩竭王」，CBETA, T01, no. 26, p. 493, a8。

16. 對應的攝頌提詞為「智」，CBETA, T01, no. 26, p. 566, a11。

17. 《中阿含經》攝頌「加樓烏陀夷」，CBETA, T01, no. 26, p. 740, c12。

樓烏陀夷」來看，似乎是將此尊者當作《小部》第八經《長老偈》中的 Kāḷudāyī（「加樓烏陀夷」，偈頌 527-536），而與經文有落差。《中阿含》有 13 經的攝頌提詞比其對應的經題字數多，有 4 經的攝頌有重大差異，就此而言，《中阿含》無法簡單地作成「將經題列為攝頌文字」的結論。

巴利文獻也有經題與攝頌提詞不符的現象，所以不能將這種狀況單純地歸諸於漢譯的翻譯過程所造成。例如，《小部》第五經《經集》的〈蛇品〉第九經，經題為「雪山（夜叉）經 Hemavata Sutta」，攝頌提詞為「七岳（夜叉）Sātāgiro」，漢譯對應經典《別譯雜阿含 328 經》的攝頌則為「七岳并雪山」；¹⁸ 〈小品〉第十二經，經題為「尼拘羅迦葉經 Nigrodhakappa Sutta」，攝頌為「劫波 Kappo」；《經集》之〈義品〉第十六經，經題為「舍利弗經 Sāriputta Sutta」，或作「長老問經 Therapañha Sutta」，攝頌為「長老審問 Therapuṭṭhena」；《中部 21-22 經》攝頌與經題則不同。¹⁹ 這些例子顯示巴利文獻也有同樣的問題，這問題在印度語系口耳傳誦時已經存在，²⁰ 不是漢譯所造成的。這些例子也同時顯示，無法簡單地以「攝頌源自經題」或「經題源自攝頌」，來回答攝頌與經題的關係。

《長阿含經》則有部分經文「自稱經名」，但經題卻與此不同。如《長阿含 1 經，大本經》「佛說此『大因緣經』已，諸比丘聞佛

18. 《別譯雜阿含 328 經》，CBETA, T02, no. 100, p. 485, b24-25。

19. 此兩部經的經題為：21. Kakacūpama Sutta 攝頌 Moliyaphagguna 為經中比丘名；22. Alagaddūpama Sutta 攝頌 Ariṭṭha 為經中比丘名。

20. K. R. Norman, (1995), *The Group Discourses II*, page xxvi, 列出《經集》中有十八部經的攝頌比經題的用字長或短。

所說，歡喜奉行」²¹；《長阿含 18 經，自歡喜經》「以自清淨故，故名『清淨經』」²²；《長阿含 21 經，梵動經》：「當名此經為『義動、法動、見動、魔動、梵動』」²³，等等。

《中阿含經》則有經題與「自稱經名」相符的情況，如《中阿含 78 經，梵天請佛經》「是故此經名『梵天請佛』」²⁴；《中阿含 92 經，青白蓮華喻經》「阿難，此經名為『青白蓮華喻』」²⁵；《中阿含 171 經，分別大業經》「若世尊為諸比丘說『分別大業經』者」²⁶；《中阿含 181 經，多界經》「是故稱此經名曰『多界』」²⁷；《中阿含 168 經，意行經》「分別意行經」²⁸。但是，也有經題與「自稱經名」不同的例子，如《中阿含 169 經，拘樓瘦無諍經》「名『分別無諍經』」²⁹（攝頌與經題相同，為「拘樓瘦無諍」）；《中阿含 177 經，說經》「名『四種說經』」³⁰（攝頌與經題相同，為「說」），這種「自稱經名」與經題不同的現象令人詫異。《中阿含 201 經，唵帝經》「是故此經稱『愛盡解脫』」，顯示「自稱經名」

21. 《長阿含 1 經，大本經》，CBETA, T01, no. 1, p. 10, c28-29。

22. 《長阿含 18 經，自歡喜經》，CBETA, T01, no. 1, p. 79, a28。至於《長阿含 17 經，清淨經》則經題與經文自稱相符：「佛告阿難，此經名為『清淨』。」CBETA, T01, no. 1, p. 76, b20-21。

23. 《長阿含 21 經，梵動經》，CBETA, T01, no. 1, p. 94, a12-13。

24. 《中阿含 78 經，梵天請佛經》，CBETA, T01, no. 26, p. 549, a29。

25. 《中阿含 92 經，青白蓮華喻經》，CBETA, T01, no. 26, p. 575, a9-10。

26. 《中阿含 171 經，分別大業經》，CBETA, T01, no. 26, p. 707, a22-23。

27. 《中阿含 181 經，多界經》，CBETA, T01, no. 26, p. 724, c2。

28. 《中阿含 168 經，意行經》，CBETA, T01, no. 26, p. 700, b29。

29. 《中阿含 169 經，拘樓瘦無諍經》，CBETA, T01, no. 26, p. 701, b27。此經在〈根本分別品〉中，似乎以《分別無諍經》作為經題較為合適。

30. 《中阿含 177 經，說經》，CBETA, T01, no. 26, p. 716, b18。

與經題「唵帝」、攝頌「唵帝」不同，³¹但與對應的巴利《中部 38 經》的經題「愛盡大經 Mahātaṇhāsaṅkhaya-sutta」相呼應。

如果經文本就有「經名」，僧團沒有理由捨棄世尊賦予的經名，而另取不同的「經題」，筆者推測，這種兩者不符的現象，應是「自稱經名」的經文段落為後來所加，而由「攝頌」轉為「經題」時，兩者並未作適當的協調所致，或許是因「攝頌」已經廣為傳誦，所以無法一致地修改的緣故。

無著比丘在〈《中阿含》比較研究摘要〉文中，提到巴利經題的差異頗大：

早期經典在不同版本之間的對應經典顯示相當多的差異是「經題」。同一部經不僅在不同部派的傳誦有不同的經題，甚至在巴利文獻裡不同的版本的經題也有相當程度的差異；以《中部尼柯耶》為例，有十多部經在不同的巴利版本有實質上不同的經題。³²

諾曼博士也列舉了《經集》中的十部經，註釋書稱呼的經名與現存的經題不同。³³他認為：

然而，對於現存經題的價值必然有一些疑問，因為經題有時會隨不同傳統或不同版本而改變，因此也意味著某些經題可能是晚期才導入的，有可能是傳抄者、甚至是晚期的

31. 《中阿含 75 經，唵帝經》，CBETA, T01, no. 26, p. 769, c29-p. 770, a1。

32. 無著比丘著，蘇錦坤譯：〈中阿含比較研究摘要〉，「第九節、經名的差異」，2007 年，頁 15。

33. Norman, K. R., (1995), *The Group Discourses II*, page xxvii, 列出《經集》中有十部經，註釋書 (Pj II) 的經題與《經集》本文的經題不同。

新版本的編輯者所加。例如，我們發現在 Ee 版 S ii 235 頁 16 行的 Putto 經，在 Be 版被稱為 Ekaputtaka 經。³⁴

筆者以為，上述這些事例顯示，「經題」似乎在結集的最初階段並未完全定型，在稍後已經部派分化的年代（甚至更晚的年代）才開始固定經題，因此導致同一經典的經題不僅巴利經典和其漢譯對應經典有頗多差異，³⁵ 在同一部派的巴利文獻中經題也不完全一致。

筆者在此就經題與攝頌之間的關係作一個初步推論：除了少數較常被引述的經典，於最初階段即有廣為人知的「經題」之外，大多數經題的定型年代比較晚。所以，一方面有些經典接受攝頌的「摘錄字詞」作為經題，另一方面有些攝頌的「摘錄字詞」不適合作經題而必須另取經題，或者某一部經典已經被某個僧團約定俗成地稱作某一經名。在特殊的情況下，有些僧團將經題誦入經文中，卻同時也接受「攝頌的摘錄文字」作為經題。這些推測的狀況，或許是造成經題與「自稱經名」或攝頌不同的現象。

在「漢譯阿含」與「巴利尼柯耶」的跨文本比較研究領域中，對應經典目錄是相當重要的工具，其中又以「Suttacentral project 網址」與赤沼智善在 1929 年出版的《漢巴四部四阿含互照錄》為不可或缺的參考資料。這兩處都對《雜阿含經》的各部經編派了經題。但筆者不贊成這樣的安排，四阿含當中除了少數幾部「著名」的經典之外，一般是「攝頌」早於「經題」。而漢譯《雜阿含經》翻譯

34. Norman, K. R., (1995), page xxvi.

35. 例如《中阿含 221 經，箭喻經》，巴利對應經典為《中部 63 經，鬘童子小經》；《中阿含 29 經，大拘絺羅經》，巴利對應經典為《中部 9 經，正見經》；《長阿含 2 經，遊行經》，巴利對應經典為《長部 16 經，大般涅槃經》。

時所依據的印度文本，應是各經既無經題，翻譯過程也未編派經題。上述兩者將現存漢譯《雜阿含經》編擬經題的作法，既無任何意義，也未尊重文獻原貌，實為「畫蛇添足」。³⁶

第五講——《雜阿含經》的詮釋

每一部漢譯佛典都是譯自另一部更古老的印度語系原典，《雜阿含經》譯於西元 435 年，距今已近 1600 年，因是翻譯自文法、字體、哲學思想與社會文化背景與漢地迥異的著作，在翻譯初期，類似「術語未定型」、「一詞多譯」、「多詞翻譯成同一術語」、「誤譯」、「漏譯」等等問題，不在少數。所以，詮釋《雜阿含經》時，藉助存世的梵、巴利甚至是藏譯對應經典來考量源頭文本的可能用字，這樣的程序已經不再是奢侈品，而應該是一種必需品。



敦煌遺書

五十年前的學佛者，絕大多數無法翻閱宋、元、明各版《大藏經》，無緣學習巴利佛教文獻及其英譯、漢譯成果，沒機會接觸到梵文殘卷、藏譯佛典以及來自敦煌、吐魯番劫後遺書。我們今日可

36. 赤沼智善 (Akanuma Chizen)：《漢巴四部四阿含互照錄》，1929 年。Suttacentral Project 網址：<http://suttacentral.net/>。關於赤沼智善此書對《雜阿含經》編派經題的缺點，請參考蘇錦坤：〈七 赤沼智善《互照錄》與攝頌〉，2009 年，頁 123-130。由於 Suttacentral Project 主要引用赤沼智善所擬的經名，理由同上。

以輕易地在筆電儲存數部大藏經，上網時，更能翻閱、搜尋敦煌殘卷與隋唐寫經的圖版，以及梵、漢、藏、巴利等佛教文獻，並且可以列印，在影本上面作註記，這是前人無法想像的驚人福分。

《雜阿含經》較難獨自研讀學習而讀得「文從字順」，因此，更須善用上述文獻及工具來解讀一些艱澀難解的經文。比如，

《雜阿含經》的「多種巴利詞彙翻譯成同一漢語字詞」（多詞同譯、同一詞彙源自不同巴利用語）現象，如果未借助巴利經文，有不少情況無法正確判讀原典的字義。以下舉數例說明。

例一：「覺」

1. 覺悟。如《雜阿含 53 經》：「出家學道，成無上等正覺」。《雜阿含 396 經》：「如是，聖弟子所有集法，一切滅已，離諸塵垢，得法眼生，與無間等，俱三結斷。所謂身見、戒取、疑，此三結盡，名須陀洹，不墮惡趣法，必定正覺，趣七有天人往生，作苦邊。」

2. 察覺、知覺。《雜阿含 1044 經》：「作是覺已」。

3. 禪修完畢為「從禪覺已」。《雜阿含 273 經》：「從禪覺已，往詣佛所。」

4. *muta* 的對譯，專指「鼻、舌、身」的感覺。《雜阿含 133 經》：「如是見、聞、覺、識。」見是眼根、聞是耳根、覺是鼻舌身根、識是意根。《雜阿含 312 經》：「見以見為量，聞以聞為量，覺以覺為量，識以識為量。」這是「見僅僅是見、聞僅僅是聞、*muta* 僅僅是 *muta*、意知僅僅是意知」，僅察覺六根所受，而不令起意思惟、分別、評判。

5. 受 *vedanā* 的古譯。《雜阿含 195 經》：「若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，苦覺、樂覺、不苦不樂覺」。

6. 尋 *vitakka* 的對譯。《雜阿含 272 經》：「比丘！有三不善覺法。」

何等為三？貪覺、悲覺、害覺。」對應經典為《相應部 22.80》，對應的用字是 *vitakka*，莊春江《相應部 22.80 經》翻譯作：「有三不善尋：欲尋、惡意尋、加害尋」。³⁷《雜阿含 481 經》：「於欲不寂滅、覺不寂滅、觸不寂滅」。對應經典為《相應部 45.11 經》，此處「覺」對應的用字是 *vitakka*，元亨寺版《相應部 45.11 經》：「志欲未寂靜，尋思未寂靜，想未寂靜」。³⁸

例二：平等

1. 「mahāsammato 眾許、眾人同意」。《長阿含 5 經》（《小緣經》）翻譯作「平等主」。巴利《長部 27 經》用字是「mahāsammato 眾許、眾人同意」。也就是說，將「sammata 同意」當作「samatā 平等」翻譯。

2. 正慧。《雜阿含 23 經》：「彼一切悉皆非我、不異我、不相在，如是平等慧正觀。」此處對應經典《相應部 22.91 經》的用字是「sammappaññā」正慧，而非「平等慧」。

3. 「捨 upekkhā 不在意、不關心」。《雜阿含 279 經》：「樂觸以觸身，不生於放逸，為苦觸所觸，不生過惡想，平等捨苦樂。」對應的《相應部 35.94 經》在相當於「平等捨苦樂」的經文，作「在苦樂兩觸上無差別（不特別地喜好或厭惡苦觸或樂觸）」（*phassadvayaṃ sukhadukkhe upekkhe, anānuruddho aviruddha kenaci.*），菩提比丘英譯為「平等地看待快樂與痛苦，不被任何所吸引或厭惡」（*Look evenly on both the pleasant and painful, Not drawn or repelled by anything.*）。「upekkhā 捨」，其中的一個意思相當於「不關心；不在意」。

37. 莊春江：《相應部 22.80 經》，「莊春江工作站」網址：<https://agama.buddhason.org/SN/SN0598.htm>，2024/11/1。

38. 元亨寺版《相應部 45.11 經》，CBETA, N17, no. 6, p. 133, a3 // PTS. S. 5. 12。

《雜阿含經》另有「同一巴利詞彙翻譯成多種漢語」（一詞多譯）現象，如果未借助巴利經文，難以察覺這些漢譯出自同一巴利用字。³⁹

例一，《雜阿含 379 經》：「復告尊者憍陳如：『知法未？』拘隣白佛：『已知。善逝！』」⁴⁰「憍陳如」與「拘隣」都是‘Koṇḍañña’的音譯，彼此相隔才三字。

例二，《雜阿含 568 經》：「復問：『尊者！若死、若入滅盡正受，有差別不？』答：『捨於壽暖，諸根悉壞，身命分離，是名為死。滅盡定者，身、口、意行滅，不捨壽命，不離於暖，諸根不壞，身命相屬，此則命終、入滅正受差別之相。』」⁴¹《雜阿含 474 經》：「想受滅正受時，想受止息，是名漸次諸行止息。」⁴²「滅盡定」、「滅正受」、「想受滅正受」都是‘Saññāvedayitanirodhasamāpatti’的翻譯。

《雜阿含經》還有另一現象——同一巴利詞彙翻譯成同一漢語，但因語境不同而有不同的詞義。舉例如下：

《雜阿含 94 經》：「身行惡行，口行惡行，意行惡行。」⁴³這是指「身、口、意」造惡。《雜阿含 298 經》：「緣無明行者，云何為行？行有三種：身行、口行、意行。」⁴⁴這是指「身、口、意」的意志動力（volitional formations），而不是「行為」。《雜阿含 568 經》：「出息、入息名為身行。有覺、有觀名為口行。想、思

39. 請參考蘇錦坤：〈初期漢譯佛典「一詞多譯」現象的探討及省思〉，2016 年。

40. 《雜阿含 379 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 104, a11-12。

41. 《雜阿含 568 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 150, b11-15。

42. 《雜阿含 474 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 121, b15-16。

43. 《雜阿含 94 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 25, c16-17。

44. 《雜阿含 298 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 85, a25-26。

名為意行。」⁴⁵ 在討論禪修的語境當中，稱「呼、吸」為「身行」；稱「尋、伺」為「口行」；稱「想、思」為「意行」。

除了詞彙的意義難以掌握之外，有時一些經文不藉助巴利文獻，僅憑漢字的表面字義作句意、經義的演繹，無法掌握經文的本義。在此，以《雜阿含 64 經》的經文詮釋為例：

爾時，世尊歎優陀那偈：

法無有吾我，亦復無我所；我既非當有，我所何由生？

比丘解脫此，則斷下分結。⁴⁶

此一所謂「優陀那偈」，對應的《相應部 22.55 經》作：

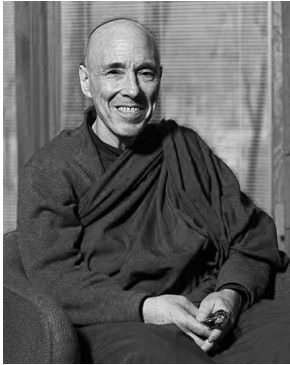
‘no cassaṃ no ca me siyā, nābhavissa, na me bhavissatī’ ti,
evaṃ adhimuccamāno bhikkhu chindeyya orambhāgiyāni saṃ
yojanāni.

也就是說，漢譯「比丘解脫此，則斷下分結」相當於巴利經文「evaṃ adhimuccamāno bhikkhu chindeyya orambhāgiyāni saṃyojanāni」，意即：勝解了此（偈頌的教導），比丘能斷下分結。所以，漢譯的「解脫」兩字相當於巴利用字「adhimuccam ā no」，為「adhimuccati 勝解、傾向於、志向於」的現在分詞，而整首「優陀那偈」應僅有‘no cassaṃ no ca me siyā, nābhavissa, na me bhavissati’。⁴⁷

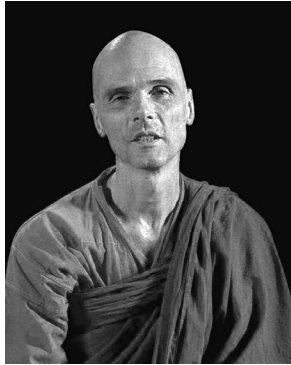
45. 《雜阿含 568 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 150, a22-25。

46. 《雜阿含 58 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 16, c6-10；此處為 CBETA 標點，此一標點不恰當，應予訂正。

47. 可參考《阿毘達磨順正理論》卷 49：「世尊有時為諸苾芻無問自說，或有一類作是思惟：『謂我不有，我所亦不有；我當不有，我所當不有。』如是勝解時，便斷下分結。」CBETA, T29, no. 1562, p. 618, a1-4；《瑜伽師地論》卷 87：「如前復生如是勝解：『當無彼我，我當無彼』。如是行者，於其苦苦究竟解脫，亦永超越順下分結。」CBETA, T30, no. 1579, p. 788, c6-9。



菩提比丘



無著比丘

依據菩提比丘及無著比丘的註解，此首「優陀那」有兩種型式，一為斷滅者偈頌，另一為世尊的「優陀那」。前者意為「我不有，我所亦不有；我將不有，我所將不有」；世尊「優陀那」

意為「無有我，亦無有所；將無有我，亦將無有所」。⁴⁸ 前者主張「我死後不再存在」，隱含著「有我」的意涵；世尊「優陀那」為「無我」，並且眾生會生死輪迴，阿羅漢才會「不受後有」。然而，從漢譯無法讀出此一差別。玄奘翻譯的《阿毘達磨順正理論》中提到此兩頌時，將兩頌翻譯得一字不差，並未顯示兩者的差別：

又世尊說：「於諸外道諸見趣中，此見最勝：謂「我不有，我所亦不有；我當不有，我所當不有」，又此不畏大怖處故。」如契經說：「愚夫異生無正聞者，有能不畏大可怖處；謂「我不有，我所亦不有；我當不有，我所當不有」而不驚怖。」上座於此作如是言：「何有如斯下劣邊見，能順

48. 見 Anālayo (2021), "An Inspired Utterance on Annihilation", Bodhi, (2000:892 and 1060-1063), *The Connected Discourses of the Buddha*, 斷滅者偈頌為 'no c'assaṃ no ca me siyā, na bhavissāmi na ca me bhavissati.' (英譯 I might not be, and it might not be for me; I will not be, and it will not be for me. 我不有，我所亦不有；我將不有，我所將亦不有。) 世尊「優陀那」為 'no c'assa no ca me siyā, na bhavissati na me bhavissati.' (英譯 It might not be, and it might not be for me; It will not be, and it will not be for me. 無有我，亦無有所；將無有我，亦將無有所。)

解脫？以諸有情一切妄見皆入此攝。然我不知有何意趣，執此邊見能順解脫。」此見下劣，誠如所言，非方便門，執生斷故。然此行相，世尊有時為諸苾芻無問自說，或有一類作是思惟。謂：「我不有，我所亦不有；我當不有，我所當不有」。如是勝解時，便斷下分結。故知此見能順解脫。⁴⁹

又如《雜阿含 235 經》：「爾時世尊告諸比丘：『有師、有近住弟子，則苦獨住；無師、無近住弟子，則樂獨住。』」⁵⁰ 經文既然提及尊師與弟子同住，為何還稱此情況為「獨住」？這必須從巴利文獻的對應經典來提供詮釋，而無法從漢譯的字義得到解答。

從以上所述得知，對《雜阿含經》讀書會的「導讀者」與教授《雜阿含經》的老師而言，應具備能進行漢譯經文與對應巴利經典比較研究的能力，此一能力已經是必需品，而不是奢侈品。至於有心參究《雜阿含經》而無法閱讀巴利經文的學習者，應參加《雜阿含經》讀書會，或向熟諳此經的法師、老師執經請益。

《雜阿含經》的疑難詞釋義，以及利用對應詞彙解析巴利、漢譯經文，這是一個需要積累的漫長學習過程。⁵¹ 這一過程不僅能藉助巴利文獻來詮釋漢譯《雜阿含經》，也能藉助漢譯來訂正巴利經文，而能收到「他山之石，可以攻錯」的效益。

49. 《阿毘達磨順正理論》，CBETA, T29, no. 1562, p. 617, c21-p. 618, a4。

50. 《雜阿含 235 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 57, a17-19。

51. 關於疑難詞釋義，可參考蘇錦坤：〈初期漢譯佛典疑難詞釋義〉，2013 年；〈初期漢譯佛典疑難詞釋義（2）〉，2020 年。關於利用對應詞彙解析巴利、漢譯經文，可參考蘇錦坤：〈詮釋的鑰匙：利用對應詞彙解析巴利、漢譯經文〉，2024 年。

在此引述知名佛教文獻學者白瑞德教授（Rod Bucknell）的話，作為漢譯佛典詮釋的座右銘，此段敘述雖然意在漢譯佛典的翻譯，但由於翻譯是某一種型式的「詮釋」，也可以將文中的「翻譯」移用作「詮釋」來理解：

每一部漢譯佛教經典本身都是譯自另一部更古老的印度語系原典。所以，將這些漢譯佛典翻譯為當代語言時，譯者開始藉助存世的梵、巴利甚至是藏譯對應經典來考量源頭文本的可能用字，這樣的程序都是相當自然的。對現代的漢譯佛典翻譯者而言，這些回溯印度語系原典的重點架構性（skeletal）重建的資料也就成為翻譯準備基礎的一部份。我在此遊說將此一程序當作翻譯的方法，如同我在本文開端就建議的，因為或許我們都已經自動地和下意識地這樣做了。⁵²

第六講——《雜阿含經》的特有經典

漢譯《雜阿含經》既彰顯「說一切有部」的部派特色，也收錄了巴利《相應部》所無的經典，保存了與巴利對應經典不同的經文細節和經典背景，更擁有「巴利註釋書傳統」忘失的字義。漢譯《雜阿含經》的這些特色是漢譯佛典的縮影；此一珍貴的佛教瑰寶，同時也是中古漢語史的稀有語料；從整個人類文化來說，此一長達將近兩千年的翻譯，記錄了兩種文化的文化接觸、影響與融攝的過程，也可以說是隸屬於全人類的文化財產。

巴利「四部」分別與漢譯「四阿含」在經名與結集旨趣大致相

52. 白瑞德 Rod Bucknell 著，蘇錦坤譯：〈回溯印度語系原典〉，2017 年。

當，⁵³如《長部》與《長阿含經》（T1）、《中部》與《中阿含經》（T26）、《相應部》與《雜阿含經》（T99）、《增支部》與《增一阿含經》（T125）對應。漢、巴對應經典之間除了有頗多彼此呼應、互相一致的地方之外，也有不少細節有差異，因此可以收到「他山之石，可以攻錯」的效益。⁵⁴

現存「四部」、「四阿含」均帶有部派傳承的各自特色，名目雖然雷同，各部派所結集的經數，其實有相當大的差異。舉例來說，存世的「長部、長阿含」有三種版本：漢譯《長阿含經》（T1）為法藏部（古譯：曇無德部）版本，有 30 經；巴利《長部》為分別說部版本，有 34 經；梵文《長阿含經》雖是殘卷，依現存攝頌，知有 47 經，學者認為此一梵本是說一切有部版本。又如《雜阿含經》（T99）有 1362 經，學者認為此一漢譯本是說一切有部本，巴利《相應部》（分別說部）的經數，如依菩提比丘的編號為 2898 經，但是現存漢譯《善見律毘婆沙》及覺音論師《毘奈耶註》（*Samantapāsādikā* 一切歡喜、一切喜見）均稱《相應部》有 7762 經。⁵⁵請參考下表。

53. 巴利文獻之《尼柯耶》（*Nikāya*）共有《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》與《小部》等五部，其中《小部》的內容體例較為駁雜，有一些是註釋書（如《義釋》*Niddesa*）或阿毘達磨（如《無礙解道》*Paṭisambhidāmagga*）的體裁，有一些則是明顯的後期文獻（如《彌蘭陀王問》*Milindapañha*）；所以本文略而不論。一般將前四部簡稱為「四部」，如赤沼智善稱其書為《漢巴四部四阿含互照錄》。

54. 如溫宗堃：〈從巴利經文檢視對應的《雜阿含經》經文〉，2010 年；以及溫宗堃、蘇錦坤：〈《雜阿含經》字句斟酌〉，2011 年。二文依照對應詞句，訂正漢譯《雜阿含經》的疏失與翻譯訛誤。

55. 《善見律毘婆沙》：「七千七百六十二修多羅，悉入《僧述多》。」CBETA, T24, no. 1462, p. 676, a4-5。

「四部」、「四阿含」的經數

「四部」/ 「四阿含」	漢譯 阿含	巴利尼 柯耶	善見律毘 婆沙 (漢譯)	善見律毘 婆沙 (巴利)	附註
長部 / 長阿含	30	34	44*	34	* 宮本 ⁵⁶ 為 34 經 梵文殘卷為 47 經
中部 / 中阿含	222	152	252	152	
相應部 / 雜阿含	1362	2898*	7762	7762	* 此依菩提比丘 CDB 的計算。如依 赤沼智善的計算則 為 2748 經。
增支部 / 增一阿含	364	3782*	9557	9557	* 此依菩提比丘 NDB 的計算。如依 赤沼智善的計算則 為 2203 經。

《雜阿含經》有 1362 經，⁵⁷ 巴利《相應部》則有 2898 經，顯然，後者必有不少前者所無的經典；即使如此，前者仍有一些後者所無的獨特經典及重要內容，這些差異不見得僅是部派之間的教義差別。

印順法師在《雜阿含經論會編》中提到：

關於《雜阿含經》，當然是原始佛教聖典，但不可不知道的，那就是：現存的原始佛教聖典，都是部派所誦出的。漢譯《雜阿含經》，是上座部中，說一切有部的誦本。如說一切有部所傳誦的《撫掌喻經》、《順別處經》，都見於漢譯的《雜阿含經》。說一切有部是說三世有的，所以

56. 「宮本」為「日本『宮內省圖書寮』本」，即日本宮內廳圖書館所保有的宋版經本（1104-1148）。

57. 印順法師《雜阿含經論會編》編作 13412 經。

特說「云何一切有」。肯定的說：「以有過去色故」，「以有未來色故」，所以聖弟子要不顧戀過去色，不欣求未來色。這些，都是現存巴利聖典《相應部》（與《雜阿含經》同一原本，屬上座部中，分別說系的赤銅鑠部所誦）所沒有的。說一切有部的聖典，可以對勘現存巴利的《相應部》，但應從說一切有系傳承的立場，去治理、研究。⁵⁸

上述引文中，印順法師指出的《撫掌喻經》為《雜阿含 273 經》，此經與《雜阿含 79 經》和《雜阿含 270 經》同樣顯示說一切有部的特色。⁵⁹ 如《阿毘達磨順正理論》所述：「然薄伽梵先於經中說，臨滅時諸行無住。慮當來世，譬喻部師執彼經文，撥剎那住，故復說此『撫掌喻經』。」⁶⁰ 又如《雜阿含 414 經》中，世尊如此告誡：「汝等比丘莫作是說：『宿命所作。』所以者何？此非義饒益，非法饒益，非梵行饒益，非智、非正覺，不向涅槃。汝等比丘當共論說：『此苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。』」⁶¹ 不過，巴利《尼柯耶》並未出現此一勸誡，而是說：「勿

58. 印順法師：《雜阿含經論會編》，1983 年。此段引言提及的《順別處經》即為《雜阿含 322 經》：「佛告比丘：『法外入處者，十一入所不攝，不可見，無對，是名法外入處。』」CBETA, T02, no. 99, p. 91, c19-21。

59. 《雜阿含 320 經》：「云何一切有？」CBETA, T02, no. 99, p. 91, b7。《雜阿含 79 經》：「若無過去色者，多聞聖弟子無不顧過去色；以有過去色故，多聞聖弟子不顧過去色。若無未來色者，多聞聖弟子無不欣未來色；以有未來色故，多聞聖弟子不欣未來色。若無現在色者，多聞聖弟子不於現在色生厭、離欲、滅盡向；以有現在色故，此多聞聖弟子於現在色生厭、離欲、滅盡向。受、想、行、識亦如是說。」CBETA, T02, no. 99, p. 20, a14-22。特別說明：《大正藏》將此處有字錄文為「欲」字，「元、明藏」作「有」字。

60. 《阿毘達磨順正理論》中作「撫」字，「宋、元、明藏」及「宮」本作「拊」字。《阿毘達磨順正理論》為「說一切有部」論師眾賢所造，CBETA, T29, no. 1562, p. 329, a5。

61. 《雜阿含 414 經》，CBETA, T02, no. 99, p. 110, a19-29。

作過去生有何工巧、作何專業的議論，而是應共論苦、集、滅、道。」

另外，《別譯雜阿含 185 經》與對應的《雜阿含 591 經》都提到，有在家居士聚會訶責五欲過患，但是返家之後依舊各自放逸，後受天神說偈勸諫而出家精勤修道，最終證得阿羅漢果；此兩經無巴利對應經典。前者提到「訶欲古喻」：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）。後者雖無此喻，但是在《雜阿含 186 經》出現了類似的敘述：骨聚法（1）、肉段法（2）、執炬法（6）、火坑法（4）、如毒蛇、如夢（7）、如假借（8）、如樹果（9）。⁶²

巴利《義釋》也有「五欲過患」的十一喻，與漢譯對照，多出「蛇頭、火聚、屠殺」三喻，而無「糞毒（3）、疥人燒疥（5）、食不消（11）」三喻。

漢譯《雜阿含經》除了出現巴利《相應部》所無的經典之外，也保留了難得的經義、字義詮釋。例如《相應部 7.20 經》的偈頌：

‘Na tena bhikkhako hoti, yāvatā bhikkhate pare;

Vissaṃ dhammaṃ samādāya, bhikkhu hoti na tāvatā.’ (SN 7.20)

這首偈頌與巴利《法句經》266 頌幾乎完全相同：

‘Na tena bhikkhu so hoti, yāvatā bhikkhate pare;

Vissaṃ dhammaṃ samādāya, bhikkhu hoti na tāvatā.’ (Dhp 266)

62. 《雜阿含 186 經》提到的「骨聚法、肉段法、執炬法、火坑法、如毒蛇、如夢、如假借、如樹果」，此處為說無常法，而不是指「欲」。

元亨寺《法句經》翻譯為：「唯向他行乞，非即是比丘，奉行諸法儀，亦非為比丘。」而《相應部 7.20 經》翻譯為：「唯作乞他食，並非是比丘，執持惡臭法，並非是比丘。」⁶³ 也就是說，同一句 ‘Vissaṃ dhammaṃ samādāya’，元亨寺版《南傳大藏經》於前者翻譯為「奉行諸法儀」，於後者翻譯作「執持惡臭法」，並在《相應部 7.20 經》提到《相應部註》解釋 ‘vissaṃ dhammaṃ’ 為 ‘惡臭不善法 duggandhaṃ akusaladhammaṃ’。

了參法師《南傳法句經》對此首偈頌的翻譯為：「僅向他行乞，不即是比丘，行宗教法儀，亦不為比丘。」⁶⁴ 此處顯然是誤譯或誤導，因為說「行宗教法儀」即「不為比丘」，或者不合理，或者是敘述得不完整。

諾曼博士（K. R. Norman）在書中引述布臘夫（John Brough）的意見，布臘夫比較了犍陀羅語和梵語的對應偈頌之後，認為這兩個字應該是 ‘veśmaṃ dhammaṃ’，作「居家法、在家人的生活」解釋。因此，整首偈頌應該翻譯為：「不是只因為他向人托鉢乞食就成為比丘；行在家人的生活方式，這樣的人不成為比丘。」⁶⁵

63. 元亨寺《法句經》，CBETA, N26, no. 9, p. 39, a12 // PTS. Dhp. 39；元亨寺《相應部 7.20 經》，CBETA, N13, no. 6, p. 304, a1-2 // PTS. S. 1. 182。

64. 了參法師：《南傳法句經》，1995 年。其他翻譯如黃寶生：《巴漢對勘《法句經》》，「單憑向他人乞食，並不能成為比丘；要全面奉行正法，他才能成為比丘」，2015 年，頁 133。淨海法師：《真理的語言（法句經）》，「向他人托鉢，不就是比丘。僅因奉行有毒的事理，不是比丘」，1983 年；2000 年改譯為：「不因向他人托鉢，就稱為比丘。若奉行錯誤的教法，不是真正的比丘。」

65. Norman (2000), *The Word of the Doctrine (Dhammapada)*, p. 125, note 266。

諾曼博士與布臘夫的推測，可以從《雜阿含 97 經》的譯文「受持在家法」得到佐證。⁶⁶

由於巴利《相應部》的經典數量比漢譯《雜阿含經》多，必然出現後者所無的經典。在此略舉三例：《相應部 4.2 經》魔王化身象王欲恐嚇世尊、《相應部 22.21 經》阿難問世尊滅了哪些法稱為「滅」、《相應部 35.83 經》尊者破群那（Phagguna）問過去佛是否具有六根。

近代不斷考古發現古代梵語、犍陀羅語寫本，再加上巴利佛典的研究，有一段時間出現不少學者貶低漢語佛教文獻。當代佛教文獻學者力圖扭轉偏見、撥開雲霧，以求重現漢譯佛典的文獻特點，重新體認漢語文獻的珍貴。澳洲學者白瑞德說：

雖然仍有人堅持巴利文獻是研究初期佛教的惟一可靠基礎，但是，僅僅倚賴巴利文獻的研究，事實上只是對單一部派的研究（而無法稱為『初期佛教』的研究）。正如佛教研究這一範疇逐漸地承認，任何探討「初期佛教」教義的嘗試，需要將包含此議題的巴利經典與對應的漢譯經典作比較研究。

辛島靜志（Karashima Seishi, 1957-2019）也強調此一觀點：

眾所周知，相當多的以「佛教梵語」書寫的現存主流佛教經、律以及早期大乘佛教著作，原來是以中世印度語流傳，

66. 《雜阿含 97 經》：「所謂比丘者，非但以乞食，受持在家法，是何名比丘。」CBETA, T02, no. 99, p. 27, a4-6。另一漢譯對應經典《別譯雜阿含 263 經》作：「不必從他乞，得名為比丘，雖具在家法，正修於梵行。」CBETA, T02, no. 100, p. 466, b13-15。《別譯雜阿含 263 經》雖然也翻譯作「在家法」，但是後兩句作「雖具在家法，正修於梵行」，不是偈頌的本意。

而後逐漸「翻譯」成「佛教梵語」的。換句話說，這樣的「佛教梵語」典籍是若干世紀以來持續不斷的梵語化的結果，伴隨著錯誤的逆構詞、添加成份和竄改插入。這就意味著當我們試圖重構較早的和更加原始的佛教經典的面貌，或追溯其傳播時，如果我們僅僅局限於絕大多數始於十一世紀的現存梵語殘卷，這種研究的解釋性的價值是相當有限的。另一方面，漢語翻譯，特別是那些完成於公元二至六世紀，時代遠早於許多現存梵語殘卷的翻譯，和可能提供有關佛教經典起源和發展的基本線索。因此，為了在這些主題上取得更好的研究成果，我們需要把基礎放在漢、梵和（或）藏語文本的批判性的、中肯的比較上。⁶⁷



67. 辛島靜志：〈早期漢譯佛教經典所依據的語言〉，2007年，頁293。