

# 他山之石可以攻錯 (2)

——藉助四阿含解讀巴利經典

無著比丘 原著/蘇錦坤 翻譯

## 【譯者前言】

本文原文為英文，題目為〈藉助中文對應經典來解讀部分巴利經典 (2)〉(‘Some Pali Discourses in the Light of Their Chinese Parallel, Part Two’)，發表於《佛學研究期刊》(Buddhist Studies Review, 22.2, (2005), page 93-105)，與無著比丘討論後，中文題目改為〈他山之石可以攻錯〉。

文中分段小標題為譯者所加，原註為每頁下方的註釋，譯註為\*號附於本文文末。

\*\*\*\*\*

本篇論文為前一篇論文的後續部份，我曾檢視以漢譯四阿含作為巴利經典矯正的與補充的資料的可行性，將我的發現發表於上一期的《佛學研究期刊》<sup>1</sup>。在上一篇文章的例子都是取自《中部尼

柯耶》的第一品〈根本五十經〉(Mūlapaṇṇāsa)，本篇文章將以《中部尼柯耶》的其他經文為例來探討這個議題。

將巴利經文與對應的漢譯四阿含經典比對閱讀時，常會發現令人印象深刻的一致性，甚至連相當微細的細節也相同。這樣密切的相同程度，證實了早期經典的口誦傳承對逐字忠實傳誦的重視。在這方面，早期佛教的口誦傳承在一般的口述文學形成一個獨特的類別，口述文學一般的原則是相當自由的即興演出，在非洲或中古歐洲的背景下，對話式的朗誦表演型態要求演員創意與即興的演出。演員的任務是以最具娛樂效果的方式將故事呈現給觀眾，如此，這種口述文學的形態是每次傳誦都是再創作。相反地，早期佛教口誦傳統的目的是為了保存神聖的材料，此處自由的即興創作是不合適的。而且，早期經典不只是公開的、有時也是僧團私下的背誦，時常是由多位誦經者一齊背誦，也無法自由地即興發揮。<sup>2</sup>

早期佛教口誦傳統跟隨吠陀文獻口誦傳承的傳統，同樣地對逐字忠實傳誦非常重視，不過與婆羅門傳誦者不同，佛教僧侶的傳誦者並不是每一個自幼就接受背誦經文的訓練。<sup>3</sup>如此，即使口誦傳承有將巨大數量的資料傳承給後世的鉅大功勞，註定在口耳相傳會發生的失誤也影響到巴利經典，這樣的錯誤，包括資料所在的位置改變了，甚至把資料遺漏了。因為在口誦的過程，有時候需要解說，

©2005 Buddhist Studies Review

2007 Chinese translation is made by arrangement with Equinox Publishing Ltd.

Chinese translation copyright © 2007 by ken Su.

All right reserved.

<sup>1</sup> 《佛學研究期刊》22.1, (2005), 1-14. 中文翻譯發表於《正觀雜誌》42期，115-134頁。

<sup>2</sup> M. Allon, *Style and Function* (Tokyo, 1997), p. 366.

<sup>3</sup> O. von Hinüber, *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien* (Mainz, 1989), p. 67.

這就可能發生原本是註解性質的資料，反過來影響了經文，甚至成為經文的一部分。

## 一，經文與解說的位置發生更動

在《中部 79 經，小箭毛經》(*Cūlasakuludāyi Sutta*)<sup>\*1</sup> 有一個資料所在位置發生更動的例子，巴利與漢譯經文都記載了佛陀與遊行乞食者箭毛<sup>\*2</sup> 一段關於修證純樂境界的討論<sup>\*3</sup>，依據兩者的經文，這樣的境界是在修證諸禪證得的，巴利經文在描述證得四禪後，轉而解釋逐步的修道次第，描述如何從出家到證得四禪與三明。

《中部 79 經，小箭毛經》描述漸次的修行道跡，在四禪與三明的每一階段都聲稱這一境界比前面經文敘述的各個純樂境界更殊勝。這樣的過程造成了有些矛盾的敘述，因為這樣的**宣稱**，意味後段經文提及的修行道跡所證得的諸禪都比前段的經文提到的四禪殊勝。<sup>4</sup>

在漢譯對應經典《中阿含 208 經，箭毛經》敘述此一修證純樂境界時，已經先談論過道跡<sup>5</sup>；如此，《中阿含 208 經，箭毛經》只討論一次四禪，因而沒有巴利經文顯現的「諸禪勝過四禪」的矛盾陳述。從漢譯經文的位置作判斷，也許道跡從出家一直到四禪的解說，原本是作為證得純樂境界的簡介。這樣看來，現行巴利經文四禪與三明的位置，原本就只有三明而已，而證得三明也確實比四禪的純樂境界殊勝。

<sup>4</sup> 《中部 79 經》(M ii 38, 8):「他住於初禪。…… 此為較高而且殊勝的境界」[比前面提到的四禪] (*pathamajjhānaṃ upasampajja viharati. ayam pi kho...dhammo uttaritaro ca paṇītatara ca*).

<sup>5</sup> 《中阿含 208 經》(T1.785c24)

在《中部 77 經，大箭毛經》(*Mahāsakuludāyi Sutta*)的背景是佛陀與同一位遊行乞食者箭毛的對談。經文列了弟子之所以尊敬佛陀的五個特質，巴利與漢譯對應經文記載的前四個特質大致相同。

\*4

漢譯對應經典《中阿含 207 經，箭毛經》敘述的第五個特質是佛陀對三明的解說<sup>6</sup>，依據此經文，這些解說能使弟子生正信，度疑惑，得至彼岸。

巴利經文敘述的第五特質則是一段對佛弟子修道的頗長的解說，包含了四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道、八解脫、八勝處、十遍處、四禪、如實觀身與識、意所成身、神通、天耳通與他心通，最後才同樣談到三明<sup>7</sup>。

藉由《中阿含》對應經文，來思考這一段解說時，似乎意指：單從佛陀有能力教導弟子證得三明，就足以解釋為何弟子如此尊敬他。事實上，巴利經文的這一大段解說，似乎也不成比例，在對前四個特質的相當簡短的敘述，跟著一段對第五特質長得不成比例的解說。由於這段對第五特質的詳盡解說，《中部 77 經，大箭毛經》就成為相當長的經典而比較合適編在《長部尼柯耶》，而非《中部尼柯耶》。因此，有可能作此懷疑：巴利經文原先是一段與《中阿含》類似的簡短經文，較長的解說可能是源自後期對簡短經文的擴充。

<sup>6</sup> 《中阿含 207 經》(T1.783b16)僅明確地提到第一明宿命智通作證明達與第三明漏盡智通作證明達，從經文似乎可以確定應該也包含第二明「淨天眼」。

<sup>7</sup> 《中部 77 經》(M ii 11- 22)

## 二，清淨乞食

另一個類似的例子是《中部 151 經，清淨乞食經》( *Piṇḍapātaṭāpārisuddhi Sutta* )，巴利經文與其對應的《雜阿含》經文的主題是如同經名所顯示的「清淨乞食」<sup>8</sup>。依據這兩部經文，比丘於乞食時應斷除愛念染著，以得清淨乞食；如果彼比丘發現乞食時有愛念染著，他應下決心勤求方便來斷除愛染，如果他能住於無貪染，他就能以此喜樂培植善根。

《雜阿含 236 經》解釋以此喜樂善根精勤修習，是名比丘於行、住、坐、臥清淨乞食，經文就此結束<sup>9</sup>。<sup>10</sup> 巴利經文則繼續探討其他不同主題，這些包含了五欲、五蓋、了解五蘊、修習四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道、止觀、明與解脫。

比丘在修習以上所有的項目之後，當然會成為完全清淨的乞食者；雖然如此，巴利經文前段的簡短敘述，似乎已足夠而且合適地解說，比丘如何「清淨乞食」，對應的《雜阿含》經文的措詞也相類似。因此這個例子也是顯示如此的可能性：僅僅出現在巴利經文的較長的解說，可能是源自後期對簡短經文的擴充。

## 三，教誡羅睺羅

另一個巴利經文比漢譯對應經文來得長的例子為《中部 62 經，教誡羅睺羅大經》( *Mahārāhulovāda Sutta* )，經文敘述了佛陀對兒

<sup>8</sup> 《中部 151 經》( M iii 297, 36 ) : *piṇḍapātaṭāpārisuddhi* 與《雜阿含 236 經》( T2.57b25 ) : 清淨乞食。

<sup>9</sup> 《雜阿含 236 經》( T2.57b24 )

<sup>10</sup> 《中部 151 經》( M iii 295,13-297, 20 )

子羅睺羅的一系列禪修教導。巴利經文報導說，當羅睺羅問及如何修習安那般那念時，佛陀詳細地解說如何觀地、水、火、風、空，接著談到四梵住、不淨與無常觀，然後才詳細解說安那般那念。<sup>11</sup>

依據此經的對應經典《增一阿含 17.1 經》中，在羅睺羅問及修習安那般那念之前，佛陀已經簡要地教導他四梵住及五蘊無常觀，然後在羅睺羅詢問後，佛陀才解說安那般那念<sup>12</sup>；《增一阿含 17.1 經》並沒有佛陀對羅睺羅詳細講解五大的經文。

此處又令人再次懷疑巴利版本解說五大的經文是否出現在合適的位置，因為在漢譯與巴利兩個版本，羅睺羅都問及如何修習安那般那念而獲大果報<sup>13</sup>。考量這樣的問題，應該不會以為佛陀會解說一大範圍的不同主題而在講說安那般那念之前詳盡地講解五大。

在《增支部 4:177 經》與其漢譯對應經典《雜阿含 465 經》也紀錄了佛陀對羅睺羅關於諸大的教導<sup>14</sup>，<sup>15</sup> 雖然這樣的推測明顯地還停留在假說的階段，有可能在口誦傳承的過程中，將諸大的教導加到《中部 62 經，教誡羅睺羅大經》中。

<sup>11</sup> 《中部 62 經》( M i 421-425 )

<sup>12</sup> 《增一阿含 17.1 經》( T2.581c16 ) 與(T2.582a13)

<sup>13</sup> 《中部 62 經》( M i 421, 24 ) : ”*kathaṃ bhāvītā nu kho, bhante, ānāpānasati ... mahapphalā hoti?*” 《增一阿含 17.1 經》( T2.582a6 ) : 「云何修行安般...獲大果報？」

<sup>14</sup> 《增支部 4:177 經》( A ii 164-165 ) 與《雜阿含 465 經》( T2. 118c-119a ) 。《雜阿含 465 經》提及六大，《增支部 4:177 經》則提及四大。《增支部 4:177 經》觀察四大的章節也比《中部 62 經》簡短，因為他未提及身內每一大充滿全身的章節。

## 四，出世間道品

另一個比對巴利與漢譯經典發現顯著差異的例子為《中部 117 經，四十大法經》(*Mahācattārīsaka Sutta*)<sup>15</sup>，巴利經文審查了邪道品、正道品與出世間道品，對應的《中阿含》經文也對邪道品與正道品給了相同的定義，可是並未討論出世間道品<sup>15</sup>。在藏文保存的 Śamathadeva(三昧天)造的《阿毘達磨俱舍論》註解，有一段此經文的對應引文，也沒有討論出世間道品的經文<sup>16</sup>。

對巴利《中部 117 經，四十大法經》的進一步仔細檢驗，發現此段定義「出世間道品」的用語，同於《分別論 *Vibhaṅga*》〈論分別〉中對「道品」的解說，而異於《分別論 *Vibhaṅga*》本身在〈經分別〉分析這些「道品」的方式。<sup>17</sup> 有一些在《中部 117 經，大四經》的術語並未出現在其他經文，而是屬於只有阿毘達磨論書與晚期巴利文獻所用的語言，例如以心的 *appanā*(專注)和 *cetaso abhiniropanā*(用心於) 來定義出世間正志。<sup>18</sup> 當敘述出世間「正語、

<sup>15</sup> 《中阿含 189 經，聖道經》(T1.735c18)，此經的詳細研究可以參考 K. Meisig ‘Sheng Tao King, die Chinesische Fassung des Mahācattārīsaka Sutta’, *Hinduismus und Buddhismus* (Freiburg, 1987), pp. 220-248.

<sup>16</sup> 德格版(Derge)藏文大藏經 *mngon pa nyu* 44a5, 或者北京版藏文大藏經 *thu* 83b5.

<sup>17</sup> 這是指〈論分別 *Abhidhammabhājanīya*〉對四聖諦的討論方式(《分別論》，*Vibh* 106, 3)，〈經分別 *Suttantabhājanīya*〉在這之前從經的觀點討論同樣的議題。

<sup>18</sup> 《中部 117 經》(M iii 73, 15): 列出 “*takko vitakko saṅkappo appanā vyappanā cetaso abhiniropanā*” 來定義 “*sammāsaṅkappo ariyo anāsavo lokuttaro maggaṅgo*”, *appanā*, *vyappanā*, *cetaso abhiniropanā* 這三個術語似乎未在其他

正業與正命」時，《中部 117 經》也用了一串未曾出現在其他經文的巴利術語，而這些術語出現在阿毘達磨論書討論這三項的定義中<sup>19</sup>。《中部 117 經》另外一個值得注意的一點是認為世間道品是「有漏」、「執著後有」而向於善趣<sup>20</sup>，《中部 117 經》定義世俗道品用了與其他經典相同的方式來作定義，這是其他經典在定義導向究竟苦邊的八正道時對世俗道品的描述<sup>21</sup>。如此，在其他經文認為是導向解脫的道品的一部分<sup>18</sup>，《中部 117 經》認為這是「有漏」與「執著後有」。

這種表達模式顯示了阿毘達磨思想型態的影響，如同《法集論》的僅在四道果與無為法<sup>19</sup>稱他們為「無漏」<sup>22</sup>。以這個觀點來看，其他任何法即使是善而且能導向解脫，《中部 117 經》仍然認為這是「有漏」與「執著後有」。

到此為止的討論，可能引發的問題是：「《中部 117 經》的整體教導需要多深入地講解出世間道品」？依據漢譯與巴利版本的

經文重現過。這些術語可以在《法集論》(Dhs 10, 17) 與《分別論》(*Vibh* 86, 8)找到: “*takko vitakko saṅkappo appanā vyappanā cetaso abhiniropanā*”.

<sup>19</sup> 《中部 117 經》(M iii 74, 9+35), (M iii 75, 25): “*ārati virati paṭivirati veramaṇī*”. 這三項道品的這些術語重現在《法集論》(Dhs 63, 35), (Dhs 64, 2+7), 與《分別論》(*Vibh* 106, 26+30), 與 (*Vibh* 107, 4).

<sup>20</sup> 例如《中部 117 經》(M iii 73, 6)關於正志: 列出 “*sāsavo(有漏)...upadhivepakko* (對來生的執著已經成熟).”

<sup>21</sup> 《中部 117 經》(M iii 73, 9), (M iii 74, 3+30), 與 (M iii 75, 20) 定義世間正志、正語、正業與正命的方式與《中部 141 經》(M iii 251, 16+19+23+26) 相同。

<sup>22</sup> 《法集論》(Dhs 196, 16): “*ariyāpannā maggā ca maggaphalāni ca asaṅkhata ca dhātu, ime dhammā anāsavā*”.

本經序文，佛陀此次教導的主要意圖是，顯示修習正定時其他道品的支援功能。也就是說，重點不在個別的解說單一道品，而是以正定為基礎去闡釋相互關係。要闡明這一點，並不需要對出世間道品作講解。

因此，就此經中心議題的觀點而言，對出世間道品的講解並非不可或缺的，同樣的解說顯示了明顯的阿毘達磨特性與字彙，而且未出現在對應的漢譯《中阿含》與藏譯經文。這意味著，此段經文可能是後代添加的部分。也許本經早期有某一註解，此註釋的作者考量從出世間修證的觀點來解說道品，而這樣的解說本來只是解釋的模式之一，並保存在口傳的「註釋」，後來卻在口傳的歷程中，被接受而當作經文本身。

## 五，法要與詳細解說

在《中部 138 經，分別法要經》(*Uddesavibhaṅga Sutta*)有一個經文傳誦者的理解影響經文字句的例子。巴利經文與對應的《中阿含 164 分別觀法經》在經典開始時有一段佛陀簡短的說法，然後他就進入住處休息<sup>23</sup>。從巴利經文的觀點來看，這發生得有一點突然，因為佛陀剛宣布他將教導法要和詳細解說<sup>24</sup>，然後不顧這樣的宣稱，在講解法要之後，未作詳細解說就離開了。依據《中阿含 164 經》佛陀並未宣稱他將教導法要和詳細解說，如此《中阿含》版本佛陀的離去並未和他原本的聲明衝突。

<sup>23</sup> 《中部 138 經》(M iii 223, 14) 與《中阿含 164 經》(T1.694b24)。

<sup>24</sup> 《中部 138 經》(M iii 223, 5)：「我將教導法要与詳細解說，諸比丘，諦聽，我將講說。」(*uddesavibhaṅgaṃ vo, bhikkhave, desissāmi, taṃ suṇātha sādhukaṃ manasikarotha, bhāssissāmi.*)

作為另一個參考，在《中部 133 經，大迦旃延賢善夜經》(*Mahākaccānabhaddekaratta Sutta*)與《中部 134 經，盧夷強耆賢善夜經》(*Lomasakangiyabhaddekaratta Sutta*)也有提及法要与詳細解說的經文<sup>25</sup>。依據這兩部經前言性質的對話，一位來訪的天神詢問一位比丘是否知道「『賢善夜頌』的法要与詳細解說」，接著問此比丘是否知道「『賢善夜頌』的法要与詳細解說」。<sup>26</sup> 因為此偈頌相當於法要，所以法要或者偈頌，兩者之一是重複的<sup>27</sup>。<sup>\*10</sup>

就如同《中部 138 經，分別法要經》的例子一樣，在《中部 133 經，大迦旃延賢善夜經》法要指的是偈頌而詳細解說指的是此經其餘的解說；此處的經文也一樣，佛陀宣布他將教導法要和詳細解說，然後在講完法要之後，未作詳細解說就離開了。

對於《中部 138 經》、《中部 133 經》與《中部 134 經》的例子，這三部經的漢譯與藏譯對應經典均未提到「法要」與「詳細解說」<sup>28</sup>，這意味著「法要」與「詳細解說」或許並不是經典的原本經文。

<sup>25</sup> 《中部 133 經》(M iii 192, 10) 與《中部 134 經》(M iii 199, 27) 有一天神問一比丘：「比丘，你是否記得對『賢善夜』的法要与詳細解說？」(*dhāresi tvam, bhikkhu, bhaddekaratassa uddesāṇ ca vibhaṅgañ ca?*)

<sup>26</sup> 依據《中部 133 經》(M iii 192, 16) 與《中部 134 經》(M iii 200, 5) 在問了「註 25」的問題之後，天神又問：「比丘，你是否記得『賢善夜偈』？」(*dhāresi pana tvam, bhikkhu, bhaddekaratiyo gāthā?*)

<sup>27</sup> 《中部 133 經》(M iii 193, 24) 記載：「佛陀說了偈頌未解釋涵義之後，眾比丘懷疑誰能解釋此『法要 *uddesa*』？」如此，確認了法要指的是偈頌。事實上，除了偈頌也很難認定那一些經文是「法要」。

<sup>28</sup> 《中部 133 經》的對應經典為《中阿含 165 經》(T1.696c7)，《佛說善夜經》(T1362, T21.881c11)與在德格版(Derge)藏文大藏經出現三次的對應經典(*mdo*

這三部經提及「法要」與「詳細解說」的原因可能是他們都位於《中部尼柯耶》的〈分別品〉，而〈分別品〉的大部分經典的特性是在法要之後均有詳細的解說，或許在此品的某些經典是不明確提及的「法要」與「詳細解說」，被傳誦者以為是明確地提及相同的經文，而在此三部經典的起始經文加上「法要」與「詳細解說」。

## 六，布施功德

在《中部 142 經，分別布施經》(*Dakkhīṇā vibhāṅga Sutta*)可以看到另一個經文受到後期發展影響的例子，本經是講述不同類型的布施。巴利經文說即使比丘有缺戒行或性情邪惡，只要交給他的供養是以施給全體僧眾的名義而由他代表接受的，如此的布施仍然會得到無量功德<sup>29</sup>。在對應的漢譯《中阿含 180 經，瞿曇彌經》則未提到比丘有缺戒行或性情邪惡，只說比丘不精進<sup>30</sup>；在藏文 Śamathadeva(三昧天)造的《阿毘達磨俱舍論註疏》的對應引文，也未設想比丘有缺戒行或性情邪惡而仍然值得供養。<sup>31</sup>

---

*sa* 161b4, *rgyud ba* 56b2 與 *gzungs waṃ* 90a5)。(北京版藏文大藏經只有兩處對應經典：*mdo shu* 171a *rgyud ya* 96b)。《中部 134 經》的對應經典為《中阿含 166 經》(T1.698c14)，《尊上經》(T77, T1.886b7)。《中部 138 經》的對應經典為《中阿含 164 經》(T1.694b18)。

<sup>29</sup> 《中部 142 經》(M iii 256, 6)：「此處有一群人，黃袍圍繞著脖子，有缺戒行而且性情邪惡，我說，以僧團的名義供養給如此的人...功德不可計量稱數。」(*bhaviṣanti ... gotrabhuno kāsāvakaṇṭhā dussilā pāpadhammā, tesu dussilesu saṅghaṃ uddissa dānaṃ ... asaṅkheyyaṃ appameyyaṃ vadāmi.*)。

<sup>30</sup> 《中阿含 180 經》「不精進」(T1.722b1)

<sup>31</sup> 德格版(Derge)藏文大藏經 *mngon pa ju* 255a4 或者北京版藏文大藏經 *tu* 290 b4。

《中阿含 180 經》繼續解釋，即使有一比丘不精進，如此布施仍然會得到諸多功德，更何況布施給達到不同果位的比丘。巴利經文未如此敘說，反而講說「布施給個人不如給僧眾的功德大」<sup>32</sup>。註釋書更進一步說，即使是布施給一阿羅漢，其功德也不如布施給一個有缺戒行或性情邪惡的比丘，只要此布施是以施給整體僧眾的名義布施。<sup>33</sup>

巴利《中部 142 經》及其注釋書的解說，令人詫異，如果僅僅是身為僧團的一份子就足以保證值得供養，可能會令人困惑：為何巴利與漢譯的《馬邑大經》與《馬邑小經》佛陀要比丘具足戒行以使得布施者得福<sup>34</sup>？<sup>\*11</sup> 或者為何巴利與漢譯的《願經》佛陀要比丘具足戒行以使布施者得大功德、大果報<sup>35</sup>？<sup>\*12</sup>

如《中部 142 經》所宣稱的，即使是布施給有缺戒行的比丘也會得到無量功德，因此和其他經典不一致；這樣會令人懷疑，可能是傳誦者期望有缺戒行的比丘也能得到固定的供養，因而有意的改變此經的詞句。

不過，明知而有意的改變經文詞句，似乎只是特例，巴利經文與其漢譯對應經典之間的差異，大部分是因為口耳傳誦不可避免的特性所產生的。

---

<sup>32</sup> 《中部 142 經》(M iii 256, 10)：「我說布施給個人的功德不如給僧團的功德大。」(*na ... kenaci pariyaṅyena saṅghatāya dakkhīṇāya pātipuggalikaṃ dānaṃ mahapphalatarāṃ vadāmi.*)。

<sup>33</sup> 《中部註，破斥猶豫》Ps v 75。

<sup>34</sup> 《中部 39 經》(M i 271, 16)，《中部 40 經》(M i 281, 10)，與漢譯對應經典《中阿含 182 經》(T1.724c25)和《中阿含 183 經》(T1.725c24)。

<sup>35</sup> 《中部 6 經》(M i 33, 16) 與《中阿含 105 經》(T1.595c23)。

## 七，念處與二禪

在《中部 125 經，調御地經》(*Dantabhūmi Sutta*)可以發現這樣的可能出自單純口傳訛誤的例子，經文從修行四念處直接就談到二禪<sup>36</sup>；這段經文作了一個不尋常的描述，因為經文似乎意味著，修習四念處而不思貪欲能證得初禪。

雖然四念處的修習是證得四禪的重要基礎<sup>37</sup>，但是四念處本身並未構成禪定。念處修習的一個主要特性是覺知諸法的改變<sup>38</sup>，而證入禪定必須定於單一而穩定的對象。所以不期望修行念處不需經由初禪而直接證得二禪。

對照此項敘述，我們不會覺得詫異當發現漢譯對應經典《中阿含 198 經，調御地經》與此不同，經文由不著想的念處修習到證得初禪，再依次到其他的三個禪定<sup>39</sup>。<sup>\*13</sup>

也許經文在念處而不思貪欲出現的「*vitakka*」這個字，導致傳誦者跳掉部分經文，直接誦到二禪定型句的起點「尋伺止息」，他直接就到無尋的經文標準格式而到達二禪，而不是蓄意地漏掉初禪。<sup>\*14</sup>

<sup>36</sup> 《中部 125 經》(M iii 136, 26): *mā ... vitakkaṃ vitakkesī ti! so vitakkavicārānaṃ vūpasamā ... dutiyajjhānaṃ upasampajja viharati.*

<sup>37</sup> 念處作為更深禪定的基礎可以參考：《長部 18 經》(D ii 216, 12) 或者《相應部 52:6-24 經》(S v 299-305).

<sup>38</sup> 《中部 10 經》(M i 56, 30): *samudayadhammānupassī vā ... viharati, vāyadhammānupassī vā ...*

<sup>39</sup> 《中阿含 198 經》(T1, 758b, 25)，無著比丘已經將此經翻譯成英文發表於《佛教研究期刊》*Buddhist Studies Review*, 23.1, (2006).

## 八，六清淨

另一個經文意外漏失的例子是《中部 112 經，六清淨經》(*Chabbisodhana Sutta*)，此經敘述如何查核有人聲稱究竟解脫<sup>40</sup>，不顧經文題目所稱的「六清淨」，經文只提到阿羅漢的五種清淨。巴利註釋書注意到此處經文的不一致，而引用一位「住在海邊的長老」<sup>41</sup>的解釋說：「阿羅漢對四食的清淨態度應該也算是一項。」這個解釋令人困惑，雖然這樣一來就有了六清淨，可是《中部 112 經，六清淨經》根本就未提到四食。

漢譯的對應經典《中阿含 187 經，觀智經》解開了這個謎，經文中除了巴利《中部 112 經》所提的五種清淨之外，也敘述了阿羅漢對四食的離繫的態度<sup>42</sup>。如此，與巴利經文不同，《中阿含 187 經》的確敘述了六清淨。<sup>\*15</sup>

從巴利經文的題目來看，認為《中部 112 經，六清淨經》原來就有類似的四食經文應該是個合理的判斷，巴利註釋書所提到的那位「住在海邊的長老」，明顯地還熟悉較早版本的經文含有四食，此段經文可能在從印度到錫蘭的傳誦過程中或在此之前遺失了。

## 九，結語

在《中部尼柯耶》與其漢譯對應經典之間發現的差異，如本篇論文所舉的例子，確認了《中部 76 經，旃陀經》經文所陳述的事實：口耳相傳的背誦傳統可能傳誦得正確，也可能傳誦得不正確

<sup>40</sup> 《中部 112 經》(M iii 29-37).

<sup>41</sup> 中部註《破斥猶豫》(Ps IV 94): *parasamuddavāsītherā.*

<sup>42</sup> 《中阿含 187 經》(T1, 732b, 14)

<sup>43</sup>。<sup>\*16</sup> 同樣的說法也可適用在漢譯阿含經典，除了傳誦的訛誤外，還有翻譯的訛誤。因為本文的目的主要在強調以漢譯四阿含作為巴利經典矯正的與補充的資料的可行性，因此我主要是以巴利經文為例。

感謝自古以來的經典傳誦者與翻譯者的努力，我們現在才能擁有篇帙浩大的文獻資料，而能對照閱讀不同版本的同一經文。這樣的比對閱讀讓我們除了單一傳統的研究成果之外，增加了另一傳統提供的細節所帶來的清晰度；初期佛教因此所增加的視野，我們可以用獨眼的人恢復第二隻眼睛的視力來比喻，他用雙眼所看到的與他當初用單眼所看到的一樣，不過他現在用雙眼看的視野更廣，也更精確。

### 十三，縮寫

AN *Aṅguttara Nikāya*

Dhs *Dhammasaṅgāhī*

D *Dīgha Nikāya*

M *Majjhima Nikāya*

Ps *Papañcasūdanī*

S *Saṃyutta Nikāya*

Vibh *Vibhaṅga*

<sup>43</sup> 《中部 76 經》(M i 520,6): “*sussutam pi hoti dussutam pi hoti*. 或者傳誦得正確，或者傳誦得不正確”。

### 十四，謝辭

本文承蒙 Bhikkhu Bodhi 菩提比丘，Bhikkhu Ñāṇatusita 比丘若那度西卡，Professor Enomoto 榎本教授，Dr. Rupert Gethin 給廷博士等閱讀本文的初稿並且給與指正，在此致謝。當然，對於本文的錯誤，仍由本人負責。

### 譯註

- \*1: 《中部 79 經，小箭毛經》(*Cūlasakuludāyi Sutta*)的漢譯對應經典為《中阿含 208 經，箭毛經》。《中阿含》有兩部《箭毛經》，《中阿含 207 經，箭毛經》對應的是《中部 77 經，大箭毛經》(*Mahālasakuludāyi Sutta*)。
- \*2: 《中阿含 208 經》翻譯為「異學」：「有一異學名曰箭毛。」(T1.783c8-9)
- \*3: 《中阿含 208 經》「世尊問曰：『優陀夷，云何後世一向樂？云何有一道跡一向作世證耶？』(T1.785c1-3)
- \*4: 其他四項特質為：《中阿含 207 經，箭毛經》：「我更有五法令諸弟子恭敬、尊重、供養、奉事我，常隨不離。云何為五？...謂無上戒...謂無上智慧...無上知見...苦是苦、習是習、滅是滅、道是道...。」(CBETA, T01, no. 26, p. 783, a22-b15)
- \*5: 《雜阿含 236 經》「是名比丘於行、住、坐、臥淨除乞食，是故此經名『清淨乞食住』。佛說此經已，尊者舍利弗聞佛所說，歡喜奉行。」(CBETA, T02, no. 99, p. 57, b24-27)
- \*6: 《雜阿含 465 經》「佛告羅睺羅：『諦聽，善思，當為汝說。羅睺羅，若比丘於所有地界，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，彼一切非我、

不異我、不相在，如實知。水界、火界、風界、空界、識界亦復如是。」(CBETA, T02, no. 99, p. 118, c28-p. 119, a4)

- \*7: 《中部 117 經，大四十經》(*Mahācattāriśaka Sutta*)的漢譯對應經典為《中阿含 189 經，聖道經》。
- \*8: 《雜阿含 785 經》：「謂正志二種。有正志，是世俗，有漏、有取，轉向善趣。有正志是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」(CBETA, T02, no. 99, p. 203, b2-4) 前一句指世間正志，後一句指出世間正志。《雜阿含 789 經》「正見有二種。有正見，世俗、有漏、有取，轉向善趣。有正見，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」(CBETA, T02, no. 99, p. 204, c18-20) 前一句指世間正見，後一句指出世間正見。
- \*9: 無著比丘解釋：「四道果是指預流、一來、不還與阿羅漢的道與果；無為法指涅槃。」(The *maggā* and *phalāni* that are mentioned are those of stream-entry, once-return, non-return and arahantship, hence they are four paths and four fruits, and the unconditioned elements mean *Nibbāna*.)
- \*10: 《中阿含 165 經》卷 43：「彼天...白尊者三彌提曰：『比丘，受持跋地羅帝偈耶？』尊者三彌提答彼天曰：『我不受持跋地羅帝偈也。』尋問彼天：『汝受持跋地羅帝偈耶。』彼天答曰：『我亦不受持跋地羅帝偈也。』」(CBETA, T01, no. 26, p. 696, c5-11) 《中阿含 166 經》卷 43：「彼天...白尊者盧夷強耆曰：『比丘，受持跋地羅帝偈及其義耶？』尊者盧夷強耆答彼天曰：『我不受持跋地羅帝偈，亦不受義。』尋問彼天：『汝受持跋地羅帝偈及其義耶？』彼天答曰：『我受持跋地羅帝偈，然不受義。』」(CBETA, T01, no. 26, p. 698, c12-17)兩者的差別除比丘不同外，《中阿含

165 經》與《佛說善夜經》(T1362, T21.881c11)只問偈，未問其義；《中阿含 166 經》與《尊上經》(T77, T1.886b7)是兩者均問。《中阿含 166 經》與《尊上經》(T77, T1.886b7)的天子只受持偈頌，未受其義；《中部 133 經》與《中部 134 經》的天子是偈頌(*gāthā*)、法要(*uddesa*)和詳細解說(*vibhaṅga*)均未受持。

- \*11: 對應的漢譯為《中阿含 182 經，馬邑經》「當學如沙門法及如梵志法，學如沙門法及如梵志法已，要是真諦沙門、不虛沙門。若受衣被、飲食、床榻、湯藥及若干種諸生活具者，彼所供給，得大福、得大果、得大功德、得大廣報。」(CBETA, T01, no. 26, p. 724, c23-27)《中阿含 183 經，馬邑經》「佛復告曰：『學沙門道跡已，要是真諦沙門、不虛沙門。若受衣被、飲食、床榻、湯藥及若干種諸生活具者，彼所供給，得大福、得大果、得大功德、得大廣報。』」(CBETA, T01, no. 26, p. 725, c22-26)
- \*12: 對應的漢譯為《中阿含 105 經，願經》「比丘，當願我有親族，令彼因我身壞命終必昇善處，乃生天上，得具足戒而不廢禪，成就觀行於空靜處。比丘，當願諸施我衣被、飲食、床榻、湯藥、諸生活具，令彼此施有大功德、有大光明、獲大果報，得具足戒而不廢禪，成就觀行於空靜處。」(CBETA, T01, no. 26, p. 595, c17-26)
- \*13: 《中阿含 198 經》「若聖弟子隨如來教者，如來復更調御比丘：汝當離欲、離惡不善之法，至得第四禪成就遊。」(CBETA, T01, no. 26, p. 758, b24-26)「汝當離欲、離惡不善之法」為初禪定型句的起始字詞，如：《中阿含 3 經》「謂聖弟子離欲、離惡不善之法。有覺、有觀。離生喜、樂。逮初禪成就遊。」(CBETA, T01, no. 26, p. 423, b5-6)《中阿含 32 經》「離欲、離惡不善之法，有

覺有觀，離生喜樂，得初禪成就遊。」(CBETA, T01, no. 26, p. 470, c18-19)，簡省的說法為：《中阿含 19 經》「彼已斷此五蓋、心穢、慧羸，離欲、離惡不善之法，至得第四禪成就遊。」(CBETA, T01, no. 26, p. 444, c5-7) 《中阿含 41 經》「手長者離欲、離惡不善之法，至得第四禪成就遊。」(CBETA, T01, no. 26, p. 484, c23-24)

\*14: 《中部 125 經，調御地經》(M iii 136, 20): *Tam enaṃ Tathāgato uttariṃ vineti: Ehi tvam , bhikkhu, kāye kāyānupassī viharāhi mā ca kāyūpasamhitaṃ vitakkaṃ vitakkesi, ... mā ca vedanūpasamhitaṃ vitakkaṃ vitakkesi, ... mā ca cittūpasamhitaṃ vitakkaṃ vitakkesi, dhammesu dhammānupassī viharāhi mā ca cittūpasamhitaṃ vitakkaṃ vitakkesi. So vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhataṃ sampasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ ...dutiyaajjhānaṃ upasampajja viharati.* 長老菩提比丘的英文翻譯為(*The Middle Length Discourses of the Buddha*, page 995, line 26 and remark 1177): 「Then the Tathāgata disciplines him further: ‘Come, bhikkhu, abide contemplating the body as a body, but do not think thoughts of sensual desire. Abide contemplating feelings as feelings ... mind as mind...mind-objects as mind-objects, but do not think thought of sensual desire. With the stilling of applied and sustained thought, he enters upon and abide in the second jhāna ....’」此處試譯為：「如來復調御比丘：『來，比丘，住於觀身如身，但不著想於世間貪欲；住於觀受如受，但不著想於世間貪欲；住於觀心如心，但不著想於世間貪欲；住於觀法如法，但不著想於世間貪欲。尋伺止息，他住於二禪。...』」。無著比丘

設想可能誦者將「不著想」誤認為是誦初禪的定型句，而直接誦二禪的定型句。

- \*15: 《中阿含 187 經，說智經》「漏盡比丘得知『梵行已立』法者，應如是答：『諸賢，我於搏食，意不高不下、不倚不縛、不染不著、得解得脫，盡得解脫，心離顛倒。生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。如是更樂、意念、識食，不高不下、不倚不縛、不染不著、得解得脫，盡得解脫，心離顛倒。』」(CBETA, T01, no. 26, p. 732, b17-23)
- \*16: 《中部 76 經，旃陀經》(M i, 520)，長老菩提比丘的英文翻譯為(*The Middle Length Discourses of the Buddha*, page 624, line 23): 「Again, Sandaka, here some teacher is a traditionalist, one who regards oral tradition as truth; he teach a Dhamma by oral tradition, by legends handed down, by what has come down in scriptures. But, when a teacher is a traditionalist, one who regards oral tradition as truth, some is well transmitted and some badly transmitted, some is true and some is otherwise.」此處試譯為：「復次，旃陀，此處有一些老師是傳統主義者，他認為口誦傳承是真理，他依口誦傳承、古來的傳說、古經文來教導法。但是，當老師是傳統主義者，認為口誦傳承是真理；可是口誦傳承有些傳誦得很正確，有些傳誦得不正確。有些是真實的，有些則不是。」此經雖有漢譯對應經典，但漢譯經文相當簡潔，而無類似經文。