

誰說的法、誰說的話

——巴利與漢譯經典關於說者的差異

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〈說者是誰？--巴利與漢譯經典關於說者的差異〉（‘Who Said It? --Authorship Disagreement between Pāli and Chinese Discourses’），發表於 *Indica et Tibetica 65, Festschrift für Michael Hahn zum 65. Geburtstag von Freunden und Schülern überreicht*, J. U. Hartmann et al. (ed.), Wien, pp. 1-14.

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。

在巴利《尼柯耶》與漢譯《阿含》對應經典的比較研究中發現，即使事實上兩者是源自早期不同佛教部派在長期口誦傳承之後才付諸文字的結集，仍然顯示了相當程度的相似性。一方面同一經典的巴利與漢譯版本在重要事項彼此一致地相符，另一方面兩者也顯示了有趣的差異。

同一經典的巴利與漢譯版本之間有一種特別引發興味的差異，就是關於一段經文或者甚至整部經文的說者是誰的議題。本文列舉

一些《中部尼柯耶》與其漢譯對應經典為例子，並且依據其他經典提供的資料來評估兩者之間的差異。

一，蜜丸喻

在巴利與漢譯版本的《蜜丸經》(*Madhupīṇḍika Sutta*)¹之間有一個說譬喻者是誰的議題，此經的主題是摩訶迦旃延對「想」²作了精闢的分析。巴利版本在經文將結束時，阿難說了一個本經依此為名的蜜丸喻；¹不過依據對應的《中阿含》經典，這個蜜丸喻則是佛陀所說。²

許多經典描述佛陀為能夠善用無窮盡的豐富比喻來闡述他的教導，因此，他的特質是能即興地以譬喻講解。相對地，大多數描述阿難說法的經典並未述及他使用譬喻來解說。³偶爾有些經文紀錄

¹ 《中部 18 經》(M i 114, 9)。蜜丸喻也出現在《增支部 5.194 經》(A iii 237, 19) 經文中，《增支部 5.194 經》顯然沒有漢譯對應經典。

² 《中阿含 115 經》(T1.604c22)。不過，另一部漢譯對應經典《增一阿含 40.10 經》(T2.743c23) 與巴利經典相同，將蜜丸喻歸於阿難所說。

³ 有 28 部經為阿難說法而並未引用譬喻：《中部 52 經》(M i 349- 353)；《中部 88 經》(M ii 112- 117)；《相應部 8.4 經》(S i 188)；《相應部 22.37 經》(S iii 37- 38)；《相應部 22.90 經》(S iii 132- 135)；《相應部 35.129 經》(S iv 113- 114)；《相應部 45.18-20 經》(S v 15- 17)；《相應部 47.21-23 經》(S v 171- 173)；《相應部 47.29-30 經》(S v 176- 178)；《相應部 55.13 經》(S v 362- 364)；《相應部 55.27 經》(S v 385- 387)；《增支部 3.71-74 經》(A i 215- 222)；《增支部 3.78 經》(A i 225)；《增支部 4.159 經》(A ii 144- 146)；《增支部 4.170 經》(A ii 156- 157)；《增支部 4.194 經》(A ii 194- 196)；《增支部 6.51 經》(A iii 361- 362)；《增支部 9.37 經》(A iv 426-

阿難的確說了一個譬喻，這個譬喻通常也已經在其他經典中一再地出現；⁴ 由此可見，這些阿難所說的譬喻很有可能原本是別人所構想出的。只有兩部經典敘述阿難講了獨特的譬喻，其中一部沒有漢譯

428)；《增支部 9.42 經》(A iv 449- 451)與《增支部 10.96 經》(A v 196- 198)。

⁴ 有 10 部經敘述阿難說了譬喻，這些譬喻也在其他處出現。在《長部 10 經》(D i 204- 210)，阿難解說修行道時所用的譬喻，正是前一部《長部尼柯耶》經文佛陀作同類說法所用的譬喻。在《中部 53 經》(M i 357, 6)，阿難說了一個母雞孵蛋的譬喻，正是佛陀在《中部 16 經》(M i 104, 3)，《相應部 22.101 經》(S iii 154, 10)，《增支部 7.67 經》(A iv 125, 18)，與《增支部 8.11 經》(A iv 176, 7) 所說的譬喻。在《相應部 35.116 經》(S iv 94, 24)，《相應部 35.117 經》(S iv 99, 27)，《相應部 35.193 經》(S iv 167, 29)，與《增支部 10.115 經》(A v 226, 18)，阿難說了一個有人尋找堅硬的木心的譬喻，是佛陀與摩訶迦旃延經常使用的譬喻，如在《中部 18 經》(M i 111, 6)，《中部 133 經》(M iii 194, 32)，《中部 138 經》(M iii 224, 21)，與《增支部 10.172 經》(A v 256, 22) 等經。在《相應部 35.192 經》(S iv 166, 1)，阿難說了一個兩把斧頭的譬喻，舍利弗在《相應部 35.191 經》(S iv 163, 12)，質多在《相應部 41.1 經》(S iv 282, 32) 也用了這個譬喻。在《增支部 10.5 經》(A v 6, 12) 與《增支部 11.5 經》(A v 316, 4)，阿難用了一棵樹沒有枝葉的譬喻，是佛陀在《增支部 5.24 經》(A iii 19, 29)，《增支部 6.50 經》(A iii 360, 9) 《增支部 7.61 經》(A iv 99, 9)，《增支部 8.81 經》(A iv 336, 13)，《增支部 10.3 經》(A v 4, 14)，《增支部 11.3 經》(A v 314, 8) 與舍利弗在《增支部 5.168 經》(A iii 200, 12)，《增支部 10.4 經》(A v 5, 16)，《增支部 11.4 經》(A v 315, 16) 所說的譬喻。在《增支部 10.95 經》(A v 194, 23)，阿難說了一個守護城池的譬喻，是舍利弗在《長部 16 經》(D ii 83, 8)，《長部 28 經》(D iii 100, 25) 與《相應部 47.12 經》(S v 160, 17) 所用的譬喻。

對應經典⁵，所以只有第二個例子同時出現在巴利《尼柯耶》與漢譯《阿含》⁶。不過，第二個例子其實也不能算是譬喻，因為經文中，阿難以訪客來此精舍的經驗為例闡述他的解說。³

如此，經典並未呈現阿難有即興說出譬喻的特質。不過，這樣也顯然不構成阿難絕不可能說此譬喻，而是說，將蜜丸喻歸屬為佛陀所說更能與多數經典的特點相符。

這個譬喻的內容也偏向支持《中阿含》版本。巴利《蜜丸經》提到一位飢餓的人得到一顆蜜丸⁷，這個比喻似乎與《蜜丸經》的解說沒有特別的關係，因為它描述摩訶迦旃延如同以「甜蜜」解說紓解諸比丘對佛陀的法要期望詳細解說的「飢餓」。不過，《蜜丸經》不是唯一的如此事例，因為其他經典也同樣描述摩訶迦旃延在其他比丘的要求之下，對佛陀深奧的說法作詳細的解說⁸。如此一來，蜜丸的比喻不只符合《蜜丸經》，也符合其他類似的例子。

《中阿含》對蜜丸喻的表達比較符合《蜜丸喻經》對「想思的過程」的精闢分析，與本經的內容有較緊密的關係。依據此譬喻

⁵ 《中部 76 經》(M i 523, 20)。赤沼智善，(1990)，167 頁，將《雜阿含 973 經》(T2.251b-c) 與《別譯雜阿含 207 經》(T2.451a-b) 列為《中部 76 經》的對應經典。不過，此兩部經與《中部 76 經》有相當程度的差異，而比較像是《增支部 3.71 經》(A i 215- 217) 的對應經典。

⁶ 《相應部 51.15 經》(S v 272, 30) 與《雜阿含 561 經》(T2.147a24)。

⁷ 《中部 18 經》(M i 114, 9)：「被飢餓困乏所擊倒的 *jīghacchādubbalyapareto*」。

⁸ 摩訶迦旃延在下列經典對佛陀的簡短法要作較詳細的解說：《中部 133 經》(M iii 195)，《中部 138 經》(M iii 224)，與《增支部 10.172 經》(A v 256)。

的漢譯版本，如同任一小部分的蜜丸都能產生甜味，此經所教導的「法味」也可以經由六根眼、耳、鼻、舌、身、意的任一根門修習而體驗到。如此漢譯的蜜丸喻巧妙地闡明，《蜜丸經》的教導用於任一根門的修習都能導向解脫，就如同食用一小塊任何部位的蜜丸都是甜的。

因為《中阿含》版本的經文提供一個更可信服的蜜丸喻內容，有可能在經中提到的說蜜丸喻的人也較為可信，也就是說，說蜜丸喻的人是佛陀，而非阿難。

二，《牛角娑羅林經》

另一個類似的例子是《牛角娑羅林經》(*Mahāgoṣiṅga Sutta*)，巴利與漢譯對應經典對於某一段話的敘述者描述得不一致。此經為佛陀大弟子各自稱揚一些特質，巴利經文敘述摩訶目犍連稱揚「善於談論阿毘達磨的能力」⁹。這樣的描述令人詫異，因為其他經典從未描述摩訶目犍連有這樣的特質。在《增支部尼柯耶》與《增一阿含》所列的各大弟子的特性，摩訶目犍連被認為是以大神足為其突出的特點¹⁰。

⁹ 《中部 32 經》(M i 214, 24): *abhidhammakathaṃ kathenti*. Bodhi 在 Ñāṇamoli, (1995), 1224 頁, 註 362, 解釋此處所說的 *abhidhamma* 「不能當作阿毘達磨藏，--顯然是一種在《尼柯耶》之後發展的佛教思想的產品--，此處 *abhidhamma* 可能意指對世尊教法的一種系統的、解析的詮釋，而當作未來的阿毘達磨藏的原始核心。」

¹⁰ 《增支部 1.14 經》(A i 23,17): *iddhimanta*；與《增壹阿含 4.2 經》(T2.557b6): 「神足」。

依據《四眾經》(*Catuṣpariṣat Sūtra*)與《大事》(*Mahāvastu*)¹¹，早在摩訶目犍連第一次來見佛、求出家時，佛陀就已經預言他會以大神足而著名¹⁴。因此《牛角娑羅林經》的三部漢譯版本與一部梵文殘卷都描述摩訶目犍連與如此的神足能力有關就不足為奇了，例如描述他能一身分為多身、飛身升空、能出入陸地，等等¹²。

與此不同，《中阿含》《牛角娑羅林經》將論阿毘達磨的能力歸於摩訶迦旃延¹³。依據《增支部尼柯耶》所列舉的諸大弟子，摩訶迦旃延是以能解釋佛陀的簡短法要而顯著，而《增一阿含》的對應經文則稱揚他能分別法義，解說教法¹⁴。¹⁵這兩個特質都適合摩訶迦旃延參與《牛角娑羅林經》所提到的「論說阿毘達磨」。在包含《蜜丸經》與其他經典裡，摩訶迦旃延為簡短法要的闡述者，在這些例子裡，摩訶迦旃延表現得比較像是一位老師，而不是參與討論的人。不過，至少有一部經記載摩訶迦旃延和其他比丘參與討論，而符合《中阿含》版本的《牛角娑羅林經》所描述的角色。¹⁵

論說阿毘達磨的能力也適合用來描述富樓那彌多羅尼子(Puṇṇa Mantāniputta)，他在《增支部尼柯耶》所列的諸大弟子中被描

¹¹ Waldschmidt, (1957), 390 頁 2 行，與 Senart, (1897), 63 頁 18 行。

¹² 《中阿含 184 經》(T1.727c16)；《增壹阿含 37.3 經》(T2.711a18)；《生經》(T154, T3.81b29) 與 Waldschmidt, (1985), 233 頁, V3-6 of cat. no. 1346。

¹³ 《中阿含 184 經》(T1.727b23)。

¹⁴ 《增支部 1.14 經》(A i 23,25): *saṅkhittena bhāsītassa vitthārena atthaṃ vibhajanta*；與《增壹阿含 4.2 經》(T2.557b14): 「善分別義，敷演道教」。

¹⁵ 《增支部 6.28 經》(A iii 321,20)。

述為善於說法¹⁶；或者是摩訶拘絺羅(Mahākotṭhita)，經典中經常提及他和其他比丘討論法義。這樣的特質似乎不合適用來描述摩訶目犍連，因為經典中從未如此描述他¹⁷。也許在巴利《牛角娑羅林經》的口誦傳承中，與摩訶目犍連有關的神足的敘述被遺漏了，而把其他人的敘述指派給他，這樣的敘述與大部分經典所描述的摩訶目犍連的個人特質相比是較不恰當的。¹⁸

三，舍利弗與摩訶拘絺羅

在巴利《中部 43 經，毘陀羅大經》(Mahāvedalla Sutta)與漢譯《中阿含》對應經典之中，摩訶拘絺羅和其他比丘討論時所扮演的問者或答者的角色，在經文中是互相對調的¹⁹。依據巴利經文，摩訶拘絺羅去見舍利弗而提了一系列問題，《中阿含》經文的敘述則是這兩位比丘的角色對調了，是舍利弗去見摩訶拘絺羅與提問。因為向對方提問的人通常是兩者之中智慧稍遜的人，這樣角色對調的情況可能意指對此兩大弟子的評價差異。

¹⁶ 《增支部 1.14 經》(A i 23,24): *dhammakathika*，提醒我們在《中部 32 經》(M i 214,24) 所提到的 *abhidhammakathika*。

¹⁷ 依據 Horner (1941), 309 頁，「目犍連主要是以神通力著名，沒有理由認為他於阿毘達磨有特殊才能，否則我們會讀到更多的這一類記載。」

¹⁸ Anesaki (1908), 57 頁，與 Minh Chau (1991), 76 頁，也作了類似的結論。

¹⁹ 《中部 43 經》(M i 292-298) 與《中阿含 211 經》(T1.790b-792b)。Akanuma (1990), 165 頁，也列《雜阿含 251 經》(T2.60b-c) 為對應經典，不過仔細比對之後，《雜阿含 251 經》與《相應部 22.127-132 經》(S iii 172-174) 類似，只敘述摩訶拘絺羅與舍利弗關於明和無明的意涵，並不像《中部 43 經》討論整個不同的議題。如此，《雜阿含 251 經》並不是《中部 43 經》的對應經典。

雖然經典都讚嘆舍利弗的出人智慧²⁰，²⁶摩訶拘絺羅也受到同樣的稱讚，《增支部尼柯耶》與對應的《增一阿含經》列舉各大弟子的特質時，讚揚他傑出的分析能力²¹，²⁷由此可見，兩人都合適作為答問者的角色。

巴利與漢譯經典記載了這兩位大弟子的許多會談，其中的部分會談，兩人問答的角色也不同。有一個例子顯示，即使在《正見經》(*Sammādiṭṭhi Sutta*)的漢譯對應經典之中也不同，《中阿含》經文描述的是舍利弗向摩訶拘絺羅提問，而依據《雜阿含》經文與一部梵文殘卷，則是摩訶拘絺羅向舍利弗提問²²。

這兩位比丘的另一次會談，《相應部尼柯耶》描述的是摩訶拘絺羅提問，對應的《雜阿含》與一部梵文殘卷則描述舍利弗是提問者²³。另外，在這兩位比丘的另兩次會談，《相應部尼柯耶》與對應的《雜阿含》則同樣描述摩訶拘絺羅是提問者。²⁴

巴利《相應部尼柯耶》的一系列九部經文也描述了兩位比丘關於明與無明問答，其中六部，摩訶拘絺羅是提問者，另外三部的

²⁰ 關於對舍利弗智慧的稱頌，可參考《增支部 2.29 經》(S i 64,3) 與對應的《雜阿含 1306 經》(T2.358c25)。

²¹ 《增支部 1.14 經》(A i 24, 28): "paṭisambhidappatta"; 《增一阿含 4.3 經》(T2.557b24): 「得四辯才。」

²² 《中阿含 29 經》(T1.461b27)，《雜阿含 344 經》(T2.94b6) 與 Tripāṭhī (1962), 187 頁的梵文殘卷。巴利《中部 9 經》(M i 46) 則是一部由舍利弗向一群比丘說法的經典，完全沒提及摩訶拘絺羅。

²³ 《相應部 12.67 經》(S ii 112)，《雜阿含 288 經》(T2.81a13) 與 Tripāṭhī (1962), 107 頁的梵文殘卷。

²⁴ 《相應部 12.122 經》(S iii 167) 與對應的《雜阿含 259 經》(T2.65b9)。《相應部 35.191 經》(S iv 162) 與對應的《雜阿含 250 經》(T2.60a26)。

提問者則是舍利弗²⁵，因為前面六部經文只討論一個議題，明或者無明，而最後三部則兩個議題都討論，所以這九部經文對兩位比丘作提問者的安排相當平衡。在《雜阿含》的對應經典則有四部，全部都是摩訶拘絺羅作為提問者²⁶。

對舍利弗與摩訶拘絺羅會談的簡短檢視並未帶來一致的結果，有時巴利經文描述舍利弗是提問者，而漢譯對應經典則以摩訶拘絺羅為提問者；但是，有時巴利經文描述摩訶拘絺羅是提問者，而漢譯對應經典則以舍利弗為提問者。

由此可見，其他經典提供的證據不足以幫助決定《毘陀羅大經》中誰比較適合作為提問者。雖然巴利《毘陀羅大經》與漢譯對應經典的差異問題仍然懸而未決，上述的檢驗也提供了重要的指示。它顯示不僅在巴利經典與漢譯對應經典之間，兩人問答的角色有差異；這樣的差異發生在巴利經典之間，也發生在漢譯《雜阿含》的不同經典之間。這意味著將兩位比丘之一當作智慧稍遜的提問者，來強調其中一位比丘作為它的典範，因而貶低了另一位²⁷；這

²⁵ 《相應部 12.127-132 經》(S iii 172-174) 與《相應部 22.133-135 經》(S iii 175-177)。

²⁶ 《雜阿含 251 經》(T2.60b26)，《雜阿含 256 經》(T2.64b26)，《雜阿含 257 經》(T2.64c24) 與《雜阿含 258 經》(T2.65a17)。

²⁷ 參考 Migot (1952), 527 頁，《增支部 9.13 經》(A iv 382) 描述舍利弗回答摩訶拘絺羅所提的問題，Migot 解釋這樣的情境是此一部派意圖以貶抑後者來尊崇前者：' "Mahā Koṭṭhita fait figure d'un disciple inférieur qui demande les lumières du Grand Docteur Sariputta qui lui est supérieur ... il semble que le désir de l'abaisser, qui ressort du texte de l'Anguttara, soit l'indice d'une réaction des Thera contre les sectes qui soutenaient la prééminence de Mahā Koṭṭhita, puisque eux-même soutenaient Sariputta"。Migot 所引

樣子安排並不一定是某個特別部派的意願。有時，這樣的差別可能僅僅是口誦傳承的結果，否則，將難以理解為何這種差異不僅發生在巴利傳統，也發生在《雜阿含》之內，因為兩者各自都是同一部派的經典。

事實上，即使巴利《毘陀羅大經》似乎顯得比較偏好舍利弗而描述他回答摩訶拘絺羅的問題，巴利註釋書仍然註解說此經應該被歸類是為了進行討論而提問²⁸。由此可見，甚至註釋書也未試圖貶低摩訶拘絺羅而把他當作一位智慧較低的提問者。假如巴利傳承真的有這個傾向用貶低摩訶拘絺羅來讚揚舍利弗，就會在註釋書看到將此經歸類於因知見不明而發問或試圖去除疑惑而提問²⁹。

四，毘舍佉

在《中部 43 經，毘陀羅大經》之後是《中部 44 經，毘陀羅小經》(*Cūḷavedalla Sutta*)，另一部關於兩位佛陀弟子討論法義的經典。《毘陀羅小經》與其漢譯《中阿含》對應經典一致描述法樂比

的《增支部 9.13 經》似乎沒有漢譯對應經典，因此無法以對照比較的立場給予任何評論。赤沼智善(1990), 329 頁，將《中阿含 29 經》列為《增支部 9.13 經》的對應經典，《佛光大藏經，增壹阿含經》〈增支部經典對照表〉，附錄二，19 頁，又增列《雜阿含 344 經》為《增支部 9.13 經》的參考經典。不過，進一步檢視之後，《中阿含 29 經》與《雜阿含 344 經》應該是《中部 9 經》的對應經典。

²⁸ Ps II 337: *diṭṭhasaṃsandānāpucchā*。同本註釋書更引用佛陀稱讚摩訶拘絺羅為四無礙智之最，以讚揚他的智慧。

²⁹ 知見不明的問題 *adiṭṭhajotānāpucchā* 與除去疑惑的問題 *vimaṅgicchedānāpucchā*，詳細定義參考 As 55 頁。

丘尼回答了一連串問題。不過漢、巴兩經對於誰是提問者描述得不一致。依據《中部 44 經，毘陀羅小經》優婆塞毘舍法是發問者，而依據對應的《中阿含》，發問者則是被稱為「鹿子母」的優婆夷毘舍法³⁰。

鑒於商人毘舍法並未出現在其他經典中，而優婆夷毘舍法則在相當數量的巴利經文中出現，讓我們能夠了解巴利經典中所描述的她的特質。在《增支部尼柯耶》列舉的特出優婆夷當中，描述毘舍法為佛教僧團的特出施主³¹。在巴利《律藏》則描述她是對實際與有用的事務有敏銳見解的施主，因為她對關於僧團的僧袍與食物提出頗有見地的建議³²。^{*8}

依據兩部經典的描述，她為了尋求慰藉去拜訪佛陀，一次是因為國王的行事未符合她的期望，另一次是因為她的一個孫子死了。³³ 另外有一部經記載佛陀向她解釋如何讓女人在今生與來世都有能力。在今生要能善盡己職，她要能勝任工作、管理僕婢、善事丈夫與守護財富；對於來世的能力，則需修習信、戒、施、慧³⁴。這些例子描繪她專注在家庭生活與家庭的管理。

³⁰ 《中部 44 經》(M i 299,2): *Visākho upāsako* 與《中阿含 210 經》(T1.788a17): 「毘舍法優婆夷」。玄奘所翻譯的《阿毘達磨大毘婆沙論》引用此經，發問者作「毘舍法鄒波索迦」(T1545, T27.780c7) 而與巴利經文相同。不過，浮陀跋摩(共道泰等)翻譯的《阿毘曇毘婆沙論》引用此經，發問者則作「毘舍法優婆夷」(T1546, T28.337b7) 而與《中阿含 210 經》一致。

³¹ 《增支部 1.14 經》(A i 26,17)。

³² 《毘奈耶》(Vin i 292,29)。

³³ 巴利《優陀那 2.9 經》(Ud 18) 與《優陀那 8.8 經》(Ud 91)。

³⁴ 《增支部 8.49 經》(A iv 269)。

在另外兩部經中，佛陀教導她如何持守古印度的宗教齋戒日³⁵。依據其中的一部經典，佛陀以世俗家居的作務如洗衣服為譬喻，很顯然是依照毘舍法的個性和興趣所選取的譬喻³⁶。兩部經典都是以佛陀的敘述作為結束，此為持守齋戒日的功德可導致來世生於各種色界天的果報³⁷。依據這三個例子，這些經典顯示佛陀對毘舍法的解說並未超過生天的範圍，她對佛陀教導中的解脫道不感興趣。

到此為止，我們所檢視的經文描述毘舍法是一位重實際與經常布施的優婆夷，對如何管理家務及家業和來世生天的果報感興趣。然而，在《毘陀羅小經》與對應的漢譯經典中所提的問題，顯示了問者相當深的智慧與對深奧微妙的法義與修行的興趣。如果說她對這樣的問題感興趣，這樣的敘述與其他經典的描述是不一致的，更不用說由她來提這樣的問題了。因為漢譯對應經典所描述的優婆夷毘舍法似乎與其他經典的描述不符，有可能這是漢譯者將法樂比丘尼出家前的丈夫毘舍法誤當作優婆夷毘舍法³⁸。事實上，這位毘舍法並未在其他經典出現，也因此有可能漢譯者並不知道有這位人物。

《毘陀羅小經》與其《中阿含》對應經典的背景地點不同，也支持住在王舍城的優婆塞毘舍法與住在舍衛城的優婆夷毘舍法，發生角色調換的假說。巴利《毘陀羅小經》的背景是王舍城，而漢譯對應經典則是在舍衛城；《毘陀羅大經》的情況正好相反，巴利經文的背景是舍衛城，而漢譯對應的《中阿含》則是在王舍城。不

³⁵ 《增支部 3.70 經》(A i 205) 與《增支部 8.43 經》(A iv 255)。

³⁶ 《增支部 3.70 經》(A i 207)。

³⁷ 《增支部 8.47 經》(A iv 267)。

³⁸ Minh Chau (1991), 76 頁。

僅地點的調換，這兩對經典的內容也發生調換的情景，有些在巴利《毘陀羅大經》的問答出現在《毘陀羅小經》的漢譯對應經典，而有些在巴利《毘陀羅小經》的問答出現在《毘陀羅大經》的漢譯對應經典中。這兩對經典的相對次序也不同，在《中部尼柯耶》中，《毘陀羅大經》位於《毘陀羅小經》之前；而在漢譯《中阿含》，《毘陀羅小經》的對應經典反而位於《毘陀羅大經》的對應經典之前。這意味著也許在口誦傳承的過程中，這兩部經典發生了一些混淆，而造成了經典發生地點的調換；或許也造成了角色的調換，而將王舍城的法樂比丘尼出家前的丈夫毘舍佉誤當為住在舍衛城的優婆夷毘舍佉。

五，多受經

在《中部 59 經，多受經》(*Bahuvedanīya Sutta*)與其漢譯對應經典之間也可以發現類似的角色辨認的例子³⁹。《多受經》起因於對佛陀說幾受有不同的看法。依據巴利經文，這是比丘優陀夷(Udāyi)與木匠五支(Pañcakaṅga)之間的問答，而對應的《雜阿含 485 經》則敘述為比丘優陀夷與頻婆娑羅王(Bimbisāra，《雜阿含 485 經》譯語為「瓶沙王」)之間的問答³⁹。

依據《中部 127 經，阿那律經》(*Anuruddha Sutta*)，木匠五支邀請了一些僧眾來家中供齋並且請教問題⁴⁰。如此這部經典描述木匠五支是個習慣向僧眾發問的人。相對地，其他經典並未描述頻婆娑羅王有此問法義的習慣，而是描述他與佛陀有比較密切的關係。依

³⁹ 《中部 59 經》(M i 396-400)，巴利對應經典《相應部 36.19 經》(S iv 223-228)與《雜阿含 485 經》(T2.123c-124b)。

⁴⁰ 《中部 127 經》(M iii 144,28)。

據《經集，出家經》(*Pabbajā Sutta*)與其梵文及漢譯的對應經典，頻婆娑羅王在世尊尚未成道還是一位菩薩(*bodhisatta*)時就遇見過他⁴¹。有數部律典紀錄在世尊成等正覺不久，他們又再見面，此次會談令頻婆娑羅王得預流果⁴²。因為依據巴利《多受經》與漢譯對應經典，佛陀離他們的討論地點不遠，如果是頻婆娑羅王的話，他應該會直接去見佛陀尋求答案，如此，會與其他經典所描述的頻婆娑羅王比較一致，而非向一位聲譽較不顯著的比丘提問。從這個觀點來看，或許會認為在《多受經》裡對世尊說幾受有不同意見的人，如果是比丘優陀夷與木匠五支，會比頻婆娑羅王與比丘優陀夷來得合適。

漢譯版本的說法可能與翻譯時所選用的譯詞有關，《雜阿含經》此處將與比丘優陀夷問答的人譯為「瓶沙」，可以當作「五支(Pañcakaṅga)」，但是同時也可以被解讀為意指「頻婆娑羅王(Bimbisāra)」的名字⁴³。有可能漢譯者翻譯時此詞所想代表的是

⁴¹ 《經集》408-424 頌，關於此次會談的梵文版本的敘述，可參考 *Mahāvastu*, Senart (1890), 198 頁, *Saṅghabhedavastu*, Gnoli (1977), 94 頁, 與 *Lalitavistara*, Lefmann (1902), 240 頁。漢譯為《四分律》(T22.779c22)與《彌沙塞部和醯五分律》(T22.102b19)。

⁴² 《毘奈耶》(Vin i 37,10)。此事件也在下列律典及書籍有記載：*Saṅghabhedavastu*, Gnoli (1977), 160 頁, 17 行；*Mahāvastu*, Senart (1897), 449 頁, 7 行；《四分律》(T22.797c29)與《彌沙塞部和醯五分律》(T22.110a25)。也可參考梵文與藏譯的 *Bimbisāra Sūtra*, 見 Waldschmidt (1932), 141 頁與 Skilling (1994), 106 頁。

⁴³ 《雜阿含 485 經》「瓶沙王」(T2.123c22)，中古漢音為“b’ieng ṣa jīwang”，參考 Karlgren (1972), 25 頁與 195 頁(nos 16+ 739), Meisig (2004), 101 頁，解釋「瓶沙王」可能是 Pañcakaṅga 的音譯，假如把「瓶沙王」的王字

「Pañcakaṅga」，如同有一版本的異讀為「五山」，此譯詞就比較容易聯想到「五支(Pañcakaṅga)」而不是「頻婆娑羅王(Bimbisāra)」⁴⁴。

如同在《中部 44 經，毘陀羅小經》所發現的狀況一樣，此經發生的地點也隨著經中主角的認定而不同。巴利《多受經》的情節發生於舍衛城，這是木匠五支的住所⁴⁵，對應的《雜阿含經》則以王舍城為事件的發生地點，也就是頻婆娑羅王統治領域的都城。由此

當作國王，如此，就會有不一樣的解讀。我們甚至也可以在近代的版本找到這樣的混淆，在《大正藏》《雜阿含 485 經》註 8 (T2.123, 行下註 8) 指「瓶沙王」為 Pañcakaṅga，而佛光版《雜阿含經》(771 頁，註 2) 則指「瓶沙王」為「頻婆娑羅王 Bimbisāra」。Soothill (2000)，360 頁認為「瓶沙王」是「頻婆娑羅王(King Bimbisāra)」的標準譯詞，例如《長阿含 27 經》將「頻婆娑羅王(King Bimbisāra)」譯為「(我父摩竭)瓶沙王」(T1.109b15)。

⁴⁴ 《雜阿含 485 經》「瓶沙王」(T2.123c23)，此處宋版為「五山」。Meisig (2004)，102 頁，建議此處的異讀可能是來自對 prakrit (古印度) 俗語 *pañca-aṅ(a)* (sanskrit 梵語 *pañcakāṅga*) 的誤譯，很有可能是將此字誤解為相當於梵語 *pañca-śrīṅga*，「有五座山峰 having five summits」。Enomoto (在一次私人通訊中) 建議，即使是「五山」也可能是指稱頻婆娑羅王，因為他的首都王舍城為五座山所圍繞。在《中阿含 179 經》(T1.702b2) 對應於《中部 78 經》(M ii 23,2) Pañcakāṅga 出現的經文，僧伽提婆譯為「五支」。這不見得就意味著僧伽提婆不將 Pañcakāṅga 譯為「五山」，因為有時同一部《阿含經》對不常見的人名會有不一致的譯名，可參考 Meisig (1990)，84 頁。事實上，《中阿含 79 經》(T1.549b6) 在對應的《中部 127 經》(M iii 144,28) 中 Pañcakāṅga 出現的場合は翻譯為「仙餘財主」，此處佛光版《中阿含經》(667 頁，註 6) 建議為相當於頻婆娑羅王的管家 Isidatta。很明顯地，《中阿含經》對於 Pañcakāṅga 的譯詞瀰漫著某種程度的不確定性。

⁴⁵ 《中部 78 經》(M ii 23,27) 與其對應經典《中阿含 179 經》(T1.720b18) 明確地說「五支物主 Pañcakāṅga」為來自舍衛城的在家弟子。

可見，經典的發生地的不同可能隨著頻婆娑羅王與木匠五支的混淆而改變，或者說，漢譯中出現的頻婆娑羅王可能影響了本經的發生地點⁴⁶。

讓此例子顯得特別有趣的是，漢譯不僅地點顯得更合適頻婆娑羅王，而且敘述比丘優陀夷在回答來訪者時，也稱對方為「大王」⁴⁷。如果比丘優陀夷的來訪者是因錯誤解讀譯詞而被誤解為頻婆娑羅王，那麼此處所稱呼的「大王」必然是翻譯完成後所作的變更。這也顯示了漢譯《阿含經》在初步翻譯完成之後，會經過某種程度的「編輯訂正」。

六，結語

本篇文章以上所檢視的例子，顯示有時巴利經文提供一種較可能的陳述，可是有時是漢譯經文提供了較令人信服的敘述。這不僅出現於此處有限的經文研究，在更廣泛的巴利《尼柯耶》與漢譯《阿含》比較研究裡，顯示兩者之中的任合一方都無法自稱毫無改變地保存最原本風貌的敘述。由此可見，要對原始佛教傳承下來的經典作一適切的評價，必須仔細檢視與比對每一部經的巴利與漢譯版本。

⁴⁶ Schopen (2004)，397 頁，指出藏譯 *Mūlasarvāstivāda Kṣudrakavastu* 與對應的《根本說一切有部毘奈耶雜事》(T24.328c18) 有一相同的規定，依據此規定，誦經者如果忘失人名或地名，可以從一組指定的人名或地名中選出來代替遺忘的部分。因為《雜阿含 485 經》很有可能是譯自「根本說一切有部」或與此非常密切的部派，此處關於本經發生地點的敘述，必須相當謹慎地處理。

⁴⁷ 《雜阿含 485 經》「大王」(T2.123c24)。

雖然審視《毘陀羅大經》的巴利版本與漢譯經文之間的角色調換，並未透露出那一版本代表了比較可能的陳述，全面考察舍利弗與摩訶拘絺羅的各種會談，顯示誰問誰答的角色錯亂可能出自於單純的失誤，而不必說是別具用心地改變此兩人問答的角色。在藉助於範圍更廣的巴利《尼柯耶》與漢譯《阿含》比較研究裡，這樣的結論也仍然適用。即使必須注意，有些特別的經文是某些早期佛教部派所附加的；但是面對這些差異時，也不要忘記有些差異可能是出自口誦傳承所帶來的混亂。

事實上，這是口誦傳承所可預期的結果，如同阿難，傳統佛教所認為的保持早期佛教口誦傳承的重要人物⁴⁸，所說的一句話，依據《中部 76 經，旃陀經》(*Sandaka Sutta*)，阿難提到「口誦傳承 *anussava*，或者記憶得正確、或者記憶得不正確，它可能是正確的，也有可能是錯誤的」⁴⁹。^{*10}

⁴⁸ 《毗奈耶》(Vin ii 287) 將記憶佛陀所說的經典，與在傳統稱為第一結集的場合當眾背誦，歸功於阿難。

⁴⁹ 《中部 76 經》(M i 520,6) : *sussutam pi hoti dussutam pi hoti, tathā pi hoti aññathā pi hoti*. 傳誦，或者正確、或者不正確，或者真實、或者不真實。

參考書目：

- Akanuma, Chizen 1990 (1929): *The Comparative Catalogue of Chinese Āgamas & Pāli Nikāyas*, Delhi: Sri Satguru Publications.
- Anesaki, Masaharu 1908: "The Four Buddhist Āgamas in Chinese", in *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. 35 part 3 pp. 1-149.
- Gnoli, Raniero 1977: *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu, Serie Orientale Roma*, Rome: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, vol. 1.
- Horner, I.B. 1941: "Abhidhamma Abhivinaya", in *Indian Historical Quarterly*, vol. 17 pp. 291-310.
- Karlgren, Bernhard 1972 (1957): *Grammata Serica Recensa*, Stockholm.
- Lefmann, S. 1902: *Lalita Vistara*, Halle.
- Meisig, Konrad 1990: "Die Liste der 13 R̥ṣis im Chinesischen Dīrghāgama", in *Festgabe für Professor Dr. Ulrich Unger*, Münster, pp. 77-86.
- Meisig, Konrad 2004: *A Buddhist Chinese Glossary*, preliminary digital version.
- Migot, André 1952: "Un Grand Disciple du Buddha, Śāriputta", in *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, Paris: vol. 46 pp. 405-554.
- Minh Chau, Thich 1991: *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ñānamoli, Bhikkhu 1995: *The Middle Length Discourses of the Buddha*, Kandy: BPS.

- Schopen, Gregory 2004: “If You Can’t Remember, How to Make It Up”, in *Buddhist Monks and Business Matters*, Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 295-407.
- Senart, Emile 1890 (vol. 2), 1897 (vol. 3): *Le Mahāvastu*, Paris.
- Skilling, Peter 1994: *Mahāsūtras: Great Discourses of the Buddha*, Oxford: PTS, vol. 1.
- Soothill, William Edward et al. 2000 (1937): *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- Tripāthī, Chandrabhāl 1962: *Fünfundzwanzig Sūtras des Nidānasamyukta*, *Sanskrittexte aus den Turfanfunden*, Berlin: Akademie Verlag, vol. 8.
- Waldschmidt, Ernst 1932: *Bruchstücke Buddhistischer Sūtras aus dem Zentralasiatischen Sanskritkanon, Kleinere Sanskrit-Texte*, Leipzig: Brockhaus, vol. 4.
- Waldschmidt, Ernst 1957: *Das Catuṣpariṣatsūtra, ein Kanonische Lehrschrift über die Begründung der Buddhistischen Gemeinde*, Berlin: Akademie Verlag, vol. 2.
- Waldschmidt, Ernst 1985 (ed.): *Sanskrihandschriften aus den Turfanfunden, Verzeichnis orientalische Handschriften Deutschland*, Wiesbaden: Franz Steiner, vol. 5.

十三，縮寫

- A *Aṅguttara Nikāya*
 As *Atthasālinī*
 D *Dīgha Nikāya*
 M *Majjhima Nikāya*
 Ps *Papañcasūdanī*
 S *Saṃyutta Nikāya*
 Sn *Sutta Nipāta*
 Ud *Udāna*
 Vin *Vinaya*

譯註

- *1: 《中部 18 經，蜜丸經》(*Madhupiṇḍika Sutta*)的漢譯對應經典為《中阿含 115 經，蜜丸喻經》。
- *2: 此處意指《中阿含 115 經》相當的經文「緣眼及色，生眼識。三事共會便有更觸。緣更觸便有所覺，若所覺便想，若所想便思，若所思便念，若所念便分別。比丘者因是念出家學道，思想修習，...是說苦邊。如是耳、鼻、舌、身；緣意及法，生意識，三事共會便有更觸，緣更觸便有所覺，若所覺便想，若所想便思，若所思便念，若所念便分別。比丘者因是念出家學道，思想修習，...是說苦邊。」(CBETA, T01, no. 26, p. 604, b2-16)
- *3: 相當的經文為：《雜阿含 561 經》「(阿難)答言：『婆羅門，我今問汝，隨意答我。婆羅門，於意云何，汝先有欲來詣精舍

不？」婆羅門答言：『如是，阿難。』『如是，婆羅門，來至精舍已，彼欲息不？』答言：『如是，尊者阿難，彼精進、方便、籌量，來詣精舍。』復問：『至精舍已，彼精進、方便、籌量息不？』」（CBETA, T02, no. 99, p. 147, a23-28）

*4: 相關的漢譯為：《佛本行集經》「爾時世尊告諸比丘，作如是言：『汝諸比丘，見此二人波離婆闍迦、一名優波低沙，二名拘離多不？』時諸比丘而白佛言：『見也，世尊。』佛復告彼諸比丘言：『汝諸比丘，今此二人，是我聲聞弟子之中各有第一，一者智慧第一，二者神通第一。』」（CBETA, T03, no. 190, p. 877, c14-19）優波低沙為舍利弗的名字，拘離多為目犍連的名字。

*5: 有兩部經典也以某種形式並列各大弟子的特點，如《雜阿含 447 經》「時尊者大目犍連與眾多比丘於近處經行，一切皆是神通大力。... 時尊者富樓那與眾多比丘於近處經行，皆是辯才善說法者。時尊者迦旃延與眾多比丘於近處經行，一切皆能分別諸經、善說法相。」（CBETA, T02, no. 99, p. 115, b5-16）《佛說阿羅漢具德經》「復有聲聞修持精進具大神通，目乾連苾芻是。... 復有聲聞於大眾中能說妙法，富樓那彌多羅尼子苾芻是。復有聲聞善解經律而能論義，迦旃延苾芻是。」（CBETA, T02, no. 126, p. 831, a19-b4）與「復有聲聞隨所敷演而有智，俱絺羅苾芻是。」（CBETA, T02, no. 126, p. 831, b25-26）

*6: 《雜阿含 1306 經》「佛告阿難：『... 舍利弗比丘持戒多聞，少欲知足，精勤正念，智慧正受。超智、捷智、利智、出智、決定智、大智、廣智、深智、無等智，智寶成就，善能教化，

示教照喜，亦常讚歎示教照喜，常為四眾說法不倦。」

（CBETA, T02, no. 99, p. 358, c21-28）

*7: 類似的經文如：《佛說阿羅漢具德經》「復有聲聞隨所敷演而有智，俱絺羅苾芻是。」（CBETA, T02, no. 126, p. 831, b25-26）與《分別功德論》「所以稱拘絺羅為四辯第一者，... 舍利弗、迦旃延亦有四辯，所以不稱為最者，身子自以智慧為主，迦旃延自以撰集為主，故各不稱四辯耳，雖復四辯亦不及拘絺羅。」

（CBETA, T25, no. 1507, p. 44, a18-26）

*8: 《佛說阿羅漢具德經》：「恆於眾僧常行布施，毘舍佉母烏波薩吉是，住於舍衛城。」（CBETA, T02, no. 126, p. 834, b2-3）所描述的與本文一致。

*9: 《雜阿含 485 經》「瓶沙王」（CBETA, T02, no. 99, p. 123, c22），本文討論其意涵為指稱「頻婆娑羅王 Bimbisāra」或「木匠五支 Pañcakaṅga」，因此譯文在指稱《雜阿含 485 經》經文時為「瓶沙王」，在指稱摩竭陀國王時為「頻婆娑羅王 Bimbisāra」，在指稱木匠五支時為「木匠五支 Pañcakaṅga」。

*10: 《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 teaches a Dhamma by oral tradition, by legends handed down, by the authority of the collections. 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、古老結集的權威來教導法。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。」此經亦沼善智(1990)，167頁列《雜阿含 973 經》與《別譯雜阿含 207 經》為參考經典，但漢譯經文相當簡潔，而無類似此段引文的對應經文。