

五十卷本《雜阿含經》字句勘勘*

福嚴佛學院專任教師/法鼓佛教學院兼任助理教授 溫宗堃
佛教論文翻譯作家 蘇錦坤

摘要

五十卷本《雜阿含經》偶有字句疑義，筆者認為這些疑義，部分是出於抄寫訛誤，部分是誤判「否定接首詞-a」或「否定詞 na」之有無，部分為字句遺漏。本文嘗試列舉部分經例，作為未來精審版《雜阿含經》校勘之建議

關鍵詞：1.雜阿含經(T99) 2.漢巴對應經典 3.經典校勘

*收稿：2010/10/18，通過審查：2010/12/30

目次

一、前言

二、抄寫訛誤

1. 《雜阿含 1019 經》：已洗諸非「小」
2. 《雜阿含 1291 經》：「火」災壞大地
3. 《雜阿含 23 經》：正無間等、「縛」去諸結
4. 《雜阿含 1312 經》：「多羅撻陀」天子
5. 《雜阿含 1175 經》：使者謂「正觀」
6. 《雜阿含 20 經》：「深」經
7. 《雜阿含 854 經》：「繁耆迦」精舍
8. 《雜阿含 276 經》：「告難舍」瞿曇彌比丘尼
9. 《雜阿含 288 經》：然彼名色緣識生，而今復言「名色緣識」
10. 《雜阿含 1177 經》：灰河「南岸」極熱
11. 《雜阿含 484 經》：如其所「問」

三、一字之差：「肯定」誤譯為「否定」或「否定」誤譯為「肯定」

12. 《雜阿含 81 經》：若色「非一向是苦」
13. 《雜阿含 259 經》：「為」得未得故，證未證故
14. 《雜阿含 714 經》：自此則「非」時
15. 《雜阿含 278 經》：「不」生欲覺結
16. 《雜阿含 743 經》：「不」斷五蓋

四、經文缺漏

17. 《雜阿含 1174 經》：「沉沒」、「洲渚」、洄復
18. 《雜阿含 254 經》：「解脫」六處
19. 《雜阿含 563 經》：「三種」離熾然

五、對其他校勘論文的商議

20. 《雜阿含 67 經》：色集，「受想行識集」
21. 《雜阿含 736, 740 經》：修習七覺分，當得七種果
22. 《雜阿含 54 經》：溺水能救，獲「彼」能救，暗「慧」明燈
23. 《雜阿含 70 經》：謂「受」當來有愛
24. 《雜阿含 105 經》：「而」起慢無間等
25. 《雜阿含 71 經》：「十」聖處
26. 《雜阿含 215 經》：我「有」內眼識色貪

六、一個校勘案例的討論：《雜阿含 33, 34 經》

27. 《雜阿含 33, 34 經》：「不得」於色欲令如是、不令如是

七、結語：期待下一版精審本《雜阿含經》問世

一、前言

這一時代的學佛者何其幸運，能夠坐擁浩瀚的漢譯大藏經，並且透過電腦光碟與網際網路，能夠簡易地接觸到巴利佛教文獻及其英譯、漢譯成果，也能接觸到有關梵文殘卷、藏譯佛典以及來自敦煌、吐魯番劫後遺書的訊息。感謝古今中外這些經典的傳誦者、翻譯者、文物保存者、文獻整理者以及佛教研究的守護者，透過他們無私的奉獻，我們今日才能擁有如此篇帙數量驚人的佛教文獻。

無著比丘曾經引用狄鍾 (de Jong) 的敘述：「沒有任何佛教學生能忽視如此龐大的中文翻譯資料，即使是他只對印度佛教有興趣。」¹ 他並且補充一句：「沒有任何研究中國佛教的學生能忽視印度語系的對應經典，以避免基於口誦傳承訛誤或翻譯錯謬的經典作結論的風險。」²

由於佛教文獻在訴諸文字記載之前，經歷了數百年師弟口耳相傳的口誦傳承，這樣的傳統無可避免地將面對相當數量的差異、甚至訛誤。如同《中部 76 經，旃陀經》所陳述的：「口耳相傳的背誦傳統可能傳誦的正確，也可能傳誦的不正確」。³ 傳承四阿含在漢譯之後雖然不是經由口耳背誦來傳承，但是原先的「外語文本」既受到傳誦的影響，又經過翻譯與抄寫兩種容易產

¹ de Jong (1968), p.15。

² 無著比丘, (2007a), 26 頁。

³ 《中部 76 經》(M i 520,6): “*susutam pi hoti dussutam pi hoti*. 或者傳誦的正確，或者傳誦的不正確”。

生訛誤的過程才有古寫本，最後才雕版印刷，其間當然會增添相當數量的差異和差錯。⁴

白瑞德 (Rod Bucknell) 提到，雖然仍有人堅持巴利文獻是研究初期佛教的唯一可靠基礎，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所逐漸承認的，任何探討「初期佛教」教義的嘗試，都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。⁵

經由跨文本的佛典校勘研究，我們讀到對照閱讀所顯示的不同面貌，諸如：經題的不同，⁶ 說經地點的差異，⁷ 說譬喻者的差異，⁸ 問答者角色的互換，⁹ 入滅盡定次第的出入，¹⁰ 佛陀宣說的偈頌與外道斷滅論者的偈頌之間的混淆，¹¹ 等等。

⁴ 請參考方廣錫(2006)，《中國寫本大藏經研究》。

⁵ Choong (2000)，p. IX，此處為白瑞德所寫的〈前言 Foreword〉。

⁶ 蘇錦坤，(2008a)，66-75 頁。例如《中阿含 201 經》如此自稱經名：「是故此經稱『愛盡解脫』」(CBETA, T01, no. 26, p. 769, c29-p. 770, a1)，實際上，漢譯《中阿含 201 經》名為「唵帝經」，攝頌也是「唵帝」；而對應的《中部 38 經》經題為「愛盡大經」"Mahātaṇhāsāṅkhaya Sutta"，攝頌則是"kevaṭṭa"(漁夫)，《中部尼柯耶 38 經》此位比丘為曾經是漁夫的比丘「唵帝 Sāti」。也可參考 Anālayo (2010)，pp. 52-54。

⁷ 參考無著比丘(2008c)。依律典，說法地點、人物之記載，未必是史實。如《根本說一切有部毘奈耶頌》卷 3：「若毘奈耶蘇怛羅，於其緣起不能憶；六大都城隨意說，縱令差互並無愆；室羅伐城娑雞多，婆羅痾斯及占波；薛舍離城與王舍，此六大城隨處說；長者謂是給孤獨，憍薩羅國勝光王；女人謂是毘舍佉，斯等臨時任稱說...」(CBETA, T24, no. 1459, p. 656, c8-13)。

⁸ 無著比丘，(2008c)，6 頁。

跨不同語言的多文本佛教文獻的對照閱讀，可以協助整理各對應經典之間的異同。藉助這些差異與雷同的經文細節，不僅能夠澄清因口誦傳承、翻譯、輾轉抄寫所造成的經文訛誤或遺漏，也可以協助詮釋難解的漢譯經文，補充未詳盡敘述的經文背景，追溯早期註釋文句混入經文的現象，¹²與描繪口誦傳承在對應經典顯示的不同風貌。¹³

由於漢譯經典的原來文本已經無可避免地繼承口誦傳承與文字轉寫的訛誤，如果再加上翻譯時譯人的漏失，¹⁴佛經抄手的誤

⁹ 無著比丘，(2008c)，11-14 頁。

¹⁰ 無著比丘，(2007a)，23-24 頁。

¹¹ 菩提比丘 Bhikkhu Bodhi，(2000)，note 75, 1060-1063 頁。此兩偈頌在古漢譯中不易區別，如《阿毘達磨順正理論》譯文中，外道斷滅偈與世尊教導的偈頌，兩者譯文完全相同。《阿毘達磨順正理論》卷 49：「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』。...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。」(CBETA, T29, no. 1562, p. 617, c21-p. 618, a4)。

¹² 早期註釋文句成為經文的現象，參考無著比丘(2009)，早期口誦傳承，註釋與經文可能並未有明確的區分，參考 Norman(1997)，p. 149-166。

¹³ 澄清「此類訛誤」的論文，如：無著比丘(2007 a, b, c)，高明道(1991)，林崇安(2003)，溫宗堃(2006, 2010)。釐清詳細情節的論文，如無著比丘(2008a, b)，蘇錦坤(2009a)。本文以 Anālayo (...) 代表無著比丘的英文論文，以無著比丘(...) 代表其論文的漢譯。

¹⁴ 例如《增壹阿含 26.7 經》「波斯匿王母命過」(CBETA, T02, no. 125, p. 638, a4-5)，此經的攝頌文字為「阿夷」(CBETA, T02, no. 125, p. 643, a24)。對應

筆及脫落等等傳抄、傳譯的問題，¹⁵ 很顯然地，不經過相當程度的校勘，是有誤解原始教導的風險。因此，在進行跨文本佛教文獻的比較研究之前，如何取得經過精審校勘的文本，成爲一個重要課題。

在這一領域，林崇安〈《雜阿含經》經文的釐正初探〉提出二十一個經文例句，¹⁶ 這些經例被判讀爲「譯文脫漏」、「錯字」、「標點錯誤(《大正藏》)」、「譯文不夠清晰」或「誤譯」，文中大多數爲運用漢譯文本對勘以及斟酌義理所作出的

的《雜阿含 1227 經》爲「波斯匿王有祖母」(CBETA, T02, no. 99, p. 335, b10)，巴利對應經典爲《相應部 3.22 經》，經題與攝頌都是「祖母 *Ayyakā* (或作 *Ayyikā*)」(《相應部尼柯耶 SN 3.22》，S i 96，緬文本本作 *Ayyikā*)。《別譯雜阿含 54 經》則是譯爲母親：「母初崩背」(CBETA, T02, no. 100, p. 392, a27)。又如《增壹阿含 39.9 經》的攝頌「波蜜」(CBETA, T02, no. 125, p. 735, b12) (2007a)，顯然是巴利經文的「蟻丘 *vammika*」，經文譯爲「舍」(CBETA, T02, no. 125, p. 733, b15)，對應的《別譯雜阿含 18 經》譯爲「巢窟」(CBETA, T02, no. 100, p. 379, c6)，此經的攝頌文字譯爲「拔彌」(CBETA, T02, no. 100, p. 381, a18)。另一對應經典《雜阿含 1079 經》翻譯爲「丘塚」(CBETA, T02, no. 99, p. 282, a26)，單譯經《蟻喻經》(CBETA, T01, no. 95, p. 918, b26)則譯爲「蟻聚」，符合巴利經文的字義。

¹⁵ 有時候，要判斷問題出在那一環節，並不容易，例如《中阿含 163 經》「三十六刀」(CBETA, T01, no. 26, p. 692, c1)，有可能是誤譯，但是更有可能是抄手誤將「三十六句」抄成「三十六刀」。

¹⁶ 林崇安(2003)，此處標題的《雜阿含經》意指五十卷本《雜阿含經》。以下除非特別註明，本文指稱的《雜阿含經》均指五十卷本。

「釐正」，也有部分爲漢、巴文獻對勘的實例。在此文的結語，他語重心長地說：

「釐正經文，是文獻學中最基礎的一步，今日國內外不同語言的佛法資料（梵、巴、藏、漢、英等），透過網路的聯繫和電腦的處理，使我們能夠較容易釐正舊譯的經文並掌握其要義。但是釐正時，難免有個人的主觀看法，如何達成『共識』這是有待建立的。本文只就《雜阿含經》作一些經文的釐正，其他有待佛弟子們的努力了。」¹⁷

在此論文之後，溫宗堃〈從巴利經文檢視對應的《雜阿含經》經文〉也提及「漢譯《雜阿含經》經文裡，可能因傳抄或翻譯而產生一些訛誤」¹⁸，文中列舉十八處經文，主要以漢、巴對照的方法作出一些「釐正」的建議。兩篇論文均指出《雜阿含經》的部分經文有待校訂與補正。

檢視《大正藏》《雜阿含經》，雖然「頁底註」保留了各版藏經的異讀，但是對經文進行校勘、訂正或註釋的數量不多，也未針對各版異讀作一取捨的判定或建議。有許多處經文似乎宋、元、明版的異讀比「《大正藏》的正文」來得合適，但是也有例外。¹⁹

¹⁷ 林崇安(2003)，〈三、結語〉，26 頁。

¹⁸ 溫宗堃(2010)，1 頁。

¹⁹ 例如，《雜阿含 87 經》「世尊告諸比丘：『色是苦。若色非是苦者，不應於色有病、有苦生，亦不欲令如是，亦不令不如是。以色是苦，以色是苦故，於色病生，亦得於色欲令如是、不令如是。受、想、行、識亦復如是。』

另外，除了對照編排的《瑜伽師地論》之外，印順法師的《雜阿含經論會編》也很少對經文作註解、詮釋；不過，《雜阿含經論會編》已經對部分經文進行「勘誤」，例如《雜阿含 344 經》：

「云何有病如實知？謂三病，欲病、有病、無明病，是名病。」²⁰

雖然各版藏經此處並無異讀，《會編》依據對應的《瑜伽師地論》文句與巴利對應經典《中部 9 經，正見經》將整個段落的「病」字改為「漏」字。²¹《佛光阿含藏》在《雜阿含 344 經》

比丘！色爲常、無常耶？」(CBETA, T02, no. 99, p. 22, a26-b2)第三句「若色非是苦者」，「宋、元、明版藏經」都作「若色是苦者」，應以《大正藏》爲合適。《雜阿含 1280 經》：「誰屈下而屈下？誰高舉而隨舉？云何童子戲，如童塊相擲？」(CBETA, T02, no. 99, p. 352, c11-12)「宋、元、明版藏經」作「誰屈下隨下？誰高舉隨舉？云何童子戲，如童塊相擲？」以後者作五言四句爲合適。《大正藏》、《中華大藏經》都只是標註異讀，而不予抉擇，這是經典刊印的典型範例，以免混淆。筆者以爲，新版的校訂，似乎可以作些異讀取捨的建議。

²⁰ 《雜阿含 344 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 94, c18-19)。

²¹ 印順法師(1983)，中冊，50 頁 7-9 行，與 52 頁註 3。《雜阿含 344 經》，《大正藏》作「彼彼集著」(CBETA, T02, no. 99, p. 95, a5)。「宋、元、明版藏經」作「彼彼染著」，《會編》改作「彼彼樂著」(中冊，51 頁 1 行，與 52 頁註 4)。筆者以爲，除非文意、法義有重大違誤，否則，如果沒有其他文證，仍以保存原來「異讀」之一爲原則，所以此處應保留爲「彼彼染著」。印順法師(1983)，下冊 301 頁，《雜阿含 1291 經》「火災壞大地」改爲「水

則仍然維持原來的「病」字。²²《佛光阿含藏、雜阿含經》對原漢譯經文附上較多的註釋，有相當數量的註釋是指出漢巴經文的異同。《佛光阿含藏》雖也進行部分經文的勘誤，但是《佛光阿含藏》與《會編》的「註釋」與「經文勘誤」都還是局部的、數量有限的校勘，並非全面性地進行。

本文以《大正藏》五十卷本《雜阿含經》的經文爲例，列舉「抄寫訛誤」、「『否定接首詞-a』或『否定詞 na』的誤判」、「經文缺漏」等校勘上發現的問題。同時也就林崇安、溫宗堃兩篇論文，對部分「經義釐正的判讀」提出商議或增加補充資料，藉此拋磚引玉，期待學界、教界編訂精審校訂版《雜阿含經》。

以下爲行文方便，將林崇安〈《雜阿含經》經文的釐正初探〉²³簡稱爲「林文」，溫宗堃〈從巴利經文檢視對應的《雜阿含經》經文〉²⁴簡稱爲「溫文」，印順法師《雜阿含經論會編》²⁵簡稱爲《會編》，本文所列的電子佛典資料爲「中華電子佛典學會」發行的 2010 年版本，簡稱爲 CBETA。

二、抄寫訛誤

今本《雜阿含經》部分經文的句意不明確，或者文句有疑義，經過文本校勘之後，可以判讀爲出自早期的輾轉抄寫訛誤，

災壞大地」。

²² 《佛光藏》《雜阿含 344 經》，590 頁。

²³ 林崇安(2003)。

²⁴ 溫宗堃(2010)。

²⁵ 印順法師(1983)。

這樣的抄寫訛誤，不僅發生在漢譯佛教經典，也可在漢語文獻看到類似的例證。例如，《史記》〈范睢蔡澤列傳〉「謂其御者曰：『吾持梁刺齒肥』」，《史記集解》：「持梁，作飯也；『刺齒』二字當作『齧』。」此為抄寫時將一字誤為兩字。《史記》〈魏世家〉「汾水可以灌安邑，絳水可以灌平陽」，原文應作「汾水可以灌平陽，絳水可以灌安邑」，這是抄錄時前後顛倒的例子，與本文的〈例三〉類似。《漢書》〈平帝紀〉「諭說江湖賊成重等二百餘人皆自出」，〈蕭望之傳〉「(由)平江賊成重等有功」，兩處記同一事，一處稱「江湖賊」，一處記為「江賊」，馬斗金指出，應以前者為是，此是抄寫時脫漏一字。《三國志·魏志》〈三少帝、高貴鄉公髦紀〉記載的太后詔：「夫有功不隱，《周易》大義。」吳金華指出《周易》〈繫辭〉(謙卦)「子曰：『勞而不伐，有功而不德，厚之至也。』」所以應為「有功不德」，「隱」字為抄寫訛誤。《三國志·蜀志》〈黃權傳〉「及吳將軍陸議乘流斷圍」，「軍」字為抄寫衍文。²⁶

漢譯佛典當然也無法避免類似現象，例如竺佛念翻譯的《出曜經》，《大正藏》作「蓋屋不密，天雨則漏，人自惟行，無姪怒癡。」²⁷而「《大正藏》用以校對的宋、元、明版藏經」(以下簡稱為「宋、元、明版藏經」，如僅為「《大正藏》用以校對的宋、元、明版藏經」則簡稱為「元、明版藏經」)前兩句則作「蓋

²⁶ 《史記》「持梁齧肥」的例子，參考陳直(2006)，135頁；「汾水」的例子，參考周筱雲(2000)，28頁。《漢書》的例子，參考馬斗全(1999)，138頁。《三國志》的例子，參考吳金華(2000)，92頁，例33；以及104頁，例87。

²⁷ 《出曜經》卷28〈32心意品〉(CBETA, T04, no. 212, p. 760, a5-6)。

屋緻密，天雨不漏」，因為後續的經文解釋確實是譯為「猶如至密之人，造作宮殿屋舍緻密，天雨不漏，人自惟行，去姪怒癡不漏諸患盡。應為偈略說其要，愚癡亦爾、瞋恚亦爾、慳嫉亦爾、憍慢亦爾、愛結亦爾」，²⁸應該是《大正藏》(及其所依據的《高麗藏》)的抄寫訛誤。在此偈之前，另有一偈為「蓋屋不密，天雨則漏，人不惟行，漏姪怒癡。」因此，應該是抄寫的人誤將前一偈的前兩句又抄在此處。²⁹

諾曼指出即使是出土的阿育王石刻敕文，也可發現類似的例子：同一敕文在一版本為 va，而另一版本作 ca。³⁰

由此可知，古今中外的抄寫訛誤屢見不鮮。如方廣錫《中國寫本大藏經研究》所描述，在宋朝開寶藏雕版印行之前，佛經主要是仰賴抄本流傳。³¹由於佛書或由僧侶、儒士，或由抄經生所抄寫，抄手或有可能對所抄寫的經典了解不深，此類訛誤更是容易發生了。³²潘重規提到他在1980年〈敦煌卷子俗寫文字與俗文字之研究〉的論文中指出，敦煌文字的俗寫習慣可歸納成「字形

²⁸ 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 760, a7-10)。

²⁹ 《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 759, c26-27)。

³⁰ 諾曼(1997)，88頁，724頁，26-28行。

³¹ 方廣錫(2006)。

³² 徐時儀(2009)，27頁，註28：「據敦煌藏經洞所藏寫經卷子題記，敦煌設有抄經生。如S1457《成實論》卷14卷末的題記載：『延昌元年(512)歲次壬辰八月五日，敦煌鎮官經生劉廣周所寫論訖。』」。亦可參考方廣錫(2006)關於抄經生的敘述。周一良(2007)，94頁指出，南北朝北魏時期，劉芳曾被雇傭來抄經：「《魏書》五五〈劉芳傳〉：『芳嘗為諸僧傭寫經論，筆跡稱善，卷直以一縑，歲中能入百餘匹。』」

無定、偏旁無定、繁簡無定、行草無定、通假無定、標點無定」等等條例。³³此文雖然指出的是「敦煌寫卷」的現象，應該也是歷代輾轉抄寫的佛經寫本的共同現象，從唐朝玄應的《眾經音義》也可以發現不少類似的例子。不過，本文的意旨不在對通假文字與錯別字提出更正的建議，而是偏重在造成文義訛誤的抄寫錯誤。

以下筆者列舉經例，說明「抄寫訛誤」的判讀狀況。

1, 《雜阿含 1019 經》：已洗諸非「小」

《雜阿含 1019 經》：「貪欲名非道，壽命日夜遷，女人梵行垢，女則累世間，熾然修梵行，已洗諸非小。」³⁴

經文「已洗諸非小」的文意費解，各版藏經此處也無異讀。檢閱對應的《別譯雜阿含 246 經》文句為「潔淨勝彼水」，³⁵對應的巴利《相應部 1.6.8 經》，相當的文句為“sinānam anodakan”，依字序直譯即是「沐浴不用水」³⁶，可以合理地推論原譯者將「anodaka 不用水」譯為「非水」，所以應該是「已洗

³³ 潘重規(1994)，12-14 頁。

³⁴ 《雜阿含 1019 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 266, a9-11)。

³⁵ 《別譯雜阿含 246 經》「欲名為非道，人命日夜逝；女為梵行垢，亦惱害世間；專修梵行者，潔淨勝彼水」(CBETA, T02, no. 100, p. 461, a14-16)。

³⁶ 《相應部 1.6.8 經》(SN I 38), Bodhi (2000), p. 129. 譯為“that is the bath without water”(這是不需用水的沐浴)。

諸非水」，抄經時誤將「水」字抄成「小」字。由各版藏經此處一致作「小」字，可以判斷這應該是屬於比較早期的抄經訛誤。此處 CBETA 仍作「小」字，尚未訂正。

2, 《雜阿含 1291 經》：「火」災壞大地

類似的狀況有《大正藏》《雜阿含 1291 經》的問句：

「何物火不燒？何風不能吹？火災壞大地，何物不流散？」

³⁷

對應的《別譯雜阿含 289 經》作：

「何物火不燒，旋嵐不能壞？劫盡大洪水，一切浸爛壞。」

³⁸

《雜阿含 1291 經》「火災壞大地」的答句也是「水災壞大地」。³⁹此處《趙城金藏》、《金版高麗大藏經》與《房山石經》都作「水災壞大地」，⁴⁰《大正藏》、《佛光阿含藏》均作「火災壞大地」而未標示任何異讀，⁴¹《會編》與 CBETA 則已改正為「水災」。⁴²

³⁷ 《雜阿含 1291 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 355, c23-24)。

³⁸ 《別譯雜阿含 289 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 474, b11-12)。

³⁹ 《雜阿含 1291 經》「水災壞大地」(CBETA, T02, no. 99, p. 356, a1)。

⁴⁰ 《房山石經》「盛川流不息」冊，514 頁上版。《趙城金藏》47 冊，724 頁上版。《金版高麗大藏經》36 冊，576 頁中版。《中華大藏經》33 冊，228 頁上版。

⁴¹ 《大正藏》2 冊，355 頁下欄。《佛光阿含藏》《雜阿含經》，2160 頁。

⁴² 印順法師(1983)，下冊 301 頁。

各版藏經仍然有一些類似的訛誤，再舉一個例子，例如《別譯雜阿含 52 經》：

「若信外道乾陀者，咸言先與我師乾陀大覲、後與餘者；若信外道名三水者，言當供養我師三水。」⁴³

此經的對應經典為《雜阿含 1224 經》：

「有事尼乾子道者，有事老弟子者，有事大弟子者，有事佛弟子僧者，咸作是念：『今當令佛面前僧，先作福田。』」⁴⁴

上引《雜阿含 1224 經》經文「大」字有異讀，「宋、元、明版藏經」作「火」字。

經論中敘述有事火婆羅門信奉三火，如《方廣大莊嚴經》「迦葉及五百弟子，人事三火」⁴⁵，《雜阿含 93 經》佛陀善巧開導，即使要是奉三火，應是奉「父母、妻子眷屬、福田」三火。⁴⁶所以，有可能《別譯雜阿含 52 經》的「三水」也許是「三

⁴³ 《別譯雜阿含 52 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 390, c2-4)。

⁴⁴ 《雜阿含 1224 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 334, a9-11)。

⁴⁵ 《方廣大莊嚴經》(CBETA, T03, no. 187, p. 611, c20)。

⁴⁶ 《雜阿含 93 經》「然婆羅門當勤供養三火，隨時恭敬，禮拜奉事，施其安樂。何等爲三？一者根本，二者居家，三者福田」(CBETA, T02, no. 99, p. 24, c23-26)。也可參考《別譯雜阿含 259 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 464, b14-p. 465, b5)。兩經最後歸結到斷滅貪、瞋、癡三火。

火」，而對應的《雜阿含 1224 經》經文「大」字，應以「火」字的異讀爲合適。

再舉一個例子，《別譯雜阿含 203 經》中敘述佛告訴長爪梵志，經文爲「佛復告大姓」，⁴⁷「宋、元、明版藏經」的異讀作「佛復告火姓」。對應經典《雜阿含 969 經》作「佛告火種」，⁴⁸很可能《別譯雜阿含 203 經》「佛復告大姓」，「大」字爲抄寫訛誤。

3, 《雜阿含 23 經》：正無間等、「縛」去諸結

《雜阿含 23 經》：「是名斷愛欲轉去諸結，正無間等，究竟苦邊。」⁴⁹

《雜阿含 24 經》：「是名比丘斷除愛欲轉去諸結，正無間等，究竟苦邊。」⁵⁰

《雜阿含》305, 710, 982, 983 各經有類似「是名斷愛縛結，正無間等，究竟苦邊」的經文，似乎是一個定型句，只是有些經典在相當於「正無間等」之處，譯爲「慢無間等」或「正慢無間等」而已。這些經文的巴利對應詞句爲” sammā mānābhisamayā”，僅有在《雜阿含 24 經》對應的《相應部》，

⁴⁷ 《別譯雜阿含 203 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 449, a10)。

⁴⁸ 《雜阿含 969 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 249, b5)。

⁴⁹ 《雜阿含 23 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 5, b2-3)。

⁵⁰ 《雜阿含 24 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 5, b23-24)。

22.92 經》作「超越諸慢 vidhā samatikkantaṃ」⁵¹，請參考下列經文，顯示此句似乎為一「定型句」：

《雜阿含 305 經》「是名比丘斷愛結縛，正無間等，究竟苦邊。」⁵²

《雜阿含 710 經》「是名比丘斷愛縛結，慢無間等，究竟苦邊。」⁵³

《雜阿含 982 經》「是名比丘斷愛縛結，慢無間等，究竟苦邊。」⁵⁴

《雜阿含 983 經》「是名比丘斷愛縛結，慢無間等，究竟苦邊。」⁵⁵

《中阿含 113 經》「是謂比丘斷愛除結，正知正觀諸法已，便得苦邊。」⁵⁶

《本事經》「如是行者，永斷諸愛及眾結縛，無倒現觀，正盡苦邊。」⁵⁷

《瑜伽師地論》「由於慢現觀當證苦邊際。」⁵⁸

⁵¹ ” vidhā samatikkantaṃ”, SN 22.92, (S iii 137), line 5-6. Bodhi (2000), p. 948, line 34-35 翻譯為: “has transcended discrimination” (超越諸慢)。類似的定型句。

⁵² 《雜阿含 305 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 87, c14-15)。

⁵³ 《雜阿含 710 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 190, b19-20)。

⁵⁴ 《雜阿含 982 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 255, c8-9)。

⁵⁵ 《雜阿含 983 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 256, a8-9)。

⁵⁶ 《中阿含 113 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 602, c28-29)。

⁵⁷ 《本事經》卷 3〈2 二法品〉(CBETA, T17, no. 765, p. 677, a2-4)。

⁵⁸ 《瑜伽師地論》(CBETA, T30, no. 1579, p. 372, c17)。

相對於上述經文，《雜阿含 465 經》的譯文「正慢無間等 sammā mānābhisamayā」似乎較接近按字直譯，而「元、明版藏經」的異讀「止慢無間等」，就極可能是抄寫訛誤。作為「止慢無間等」的還有《雜阿含 123 經》、《雜阿含 1026 經》、《雜阿含 1027 經》，同樣可能是出自「正慢無間等」的訛寫。

其他在此定型句之下的譯文，或作「正無間等」、或作「慢無間等」當然可以簡單的歸類為同樣的抄寫訛誤，但是，也有可能是最初的譯文就不相同。如果是後者，則會引起「同一譯者對一特殊術語的譯文不同」的議題。⁵⁹

4, 《雜阿含 1312 經》：「多羅捷陀」天子

⁵⁹ 早期漢譯經典有一詞兩譯，或在偈頌前後譯文不同的現象。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，永以不還滿；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)。此一現象與原因有待進一步探討。

《雜阿含 1312 經》天子說偈問佛，天子名為「多羅捷陀天子」。⁶⁰

但是經文最後卻又敘述「『陀摩尼天子』聞佛所說，歡喜隨喜，稽首佛足」⁶¹，經文前後不一致。

核對其他經典，《雜阿含 1311 經》的問法天子為「陀摩尼天子」。⁶²《雜阿含 1312 經》的巴利對應經典《相應部 1.1.5 經》未提到天子名稱，漢譯對應經典有《雜阿含 1002 經》、《別譯雜阿含 140 經》與《別譯雜阿含 311 經》，其中只有《別譯雜阿含 311 經》稱此天子為「多羅健陀」，⁶³所以，《雜阿含 1312 經》與對應的《別譯雜阿含 311 經》的天子名稱是一致的。依照經文慣例，應該是問法、聞法的「多羅健陀天子」聞佛所說、歡喜隨喜才對。有可能是謄寫之間，誤抄成前一經問法的「陀摩尼天子」。

5, 《雜阿含 1175 經》：使者謂「正觀」

《雜阿含 1175 經》「四守門者，謂四念處。城主者，謂識受陰。使者，謂正觀。」⁶⁴

⁶⁰ 《雜阿含 1312 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 360, c20)。

⁶¹ 《雜阿含 1312 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 360, c28)。

⁶² 《雜阿含 1311 經》「陀摩尼天子聞佛所說，歡喜隨喜，稽首佛足」(CBETA, T02, no. 99, p. 360, c17-18)。

⁶³ 《別譯雜阿含 311 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 479, a11)。

⁶⁴ 《雜阿含 1175 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 316, a3-4)。

〈溫文〉指出對應的《相應部 35.204 經》作「比丘！守門者，這是念的稱謂。比丘！快捷雙使，這是止觀的稱謂。」⁶⁵

〈溫文〉指出《相應部 35.204 經》經文中的「門」，指的是六內入處，⁶⁶而《雜阿含 1175 經》為「四門者，謂四識住」，《瑜伽師地論》與《雜阿含 1175 經》相同為指「四識住」，⁶⁷可見兩者在傳承上接近，而與巴利《相應部尼柯耶經》不同。

但是，在「使者」的意涵，《相應部 35.204 經》為指「止與觀」，《瑜伽師地論》的釋文也是「奢摩他、毘鉢舍那...止觀雙行。」⁶⁸很有可能《雜阿含 1175 經》此處經文是「止觀」，而非「正觀」，可能是來自抄寫造成的訛誤。

〈溫文〉指出《雜阿含 101 經》，《大正藏》經文為「正觀成就」，而「宋、元、明版藏經」都作「止觀成就」，應該是同類的訛誤，而以後者為正確。⁶⁹

《雜阿含 305 經》的經文也提到「正觀」：「何等法應知、應證？所謂眼、解脫。何等法應知、應修？所謂正觀。」⁷⁰

⁶⁵ 溫宗堃(2010), 2 頁, 例 1。PTS 版,《相應部 35.204 經》為位於 S iv 194-195, 在 Bodhi (2000) 的編號為《相應部 35.245 經》, 1251-1253 頁。

⁶⁶ Bodhi (2000), p. 1252, 'The six gates': this is a designation for the six internal sense bases.

⁶⁷ 《瑜伽師地論》卷 91:「緣內外處四種識住」(CBETA, T30, no. 1579, p. 819, b12),「如能如實緣初識住,乃至如實緣第四識住。當知亦爾」(CBETA, T30, no. 1579, p. 819, b17-18)。

⁶⁸ 《瑜伽師地論》「為欲斷滅諸有取識,修循身念勝奢摩他、毘鉢舍那之所攝受,由此親近修習勢力,發生如實緣初識住,隣逼現觀止觀雙行,從此無間於聖諦中能入現觀。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 819, b12-16)。

⁶⁹ 《雜阿含 101 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 28, a28-29)。

對應的《中部 149 經》為：

“Katame ca, bhikkhave, dhammā abhiññā bhāvetabbā? samatho ca vipassanā ca-ime dhammā abhiññā bhāvetabbā.”

“Katame ca, bhikkhave, dhammā abhiññā sacchikātabbā? vijjā ca vimutti ca-ime dhammā abhiññā sacchikātabbā.”⁷¹

此段巴利經文，筆者試譯為：「應依智慧修習何法？止與觀，此法應依智慧修習。應依智慧證得何法？明與解脫，此法應依智慧體證。」儘管《雜阿含 305 經》在「正觀」並無異讀，但是《中部 149 經》緊鄰「眼、解脫」的正是「止觀」，而不是正觀。（順帶一提，《大正藏》《雜阿含 305 經》經文「眼、解脫」，「宋、元、明版藏經」的「眼」字作「明」字，應以後者為是。）

《瑜伽師地論》也是在對應的註釋提到「奢摩他(止)、毘鉢舍那(觀)」：「於所依明淨智及能依解脫煩惱斷，正證已證。於所依奢摩他及能依毘鉢舍那，正修已修。」⁷²

6, 《雜阿含 20 經》：「深」經

《雜阿含 20 經》「深經亦如是說」。⁷³

⁷⁰ 《雜阿含 305 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 87, c9-11)。

⁷¹ MN 149, (M iii 289-290).

⁷² 《瑜伽師地論》(CBETA, T30, no. 1579, p. 824, b28-c1)。

⁷³ 《雜阿含 854 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 4, b25)。

各版藏經此處經文相當一致，沒有其他「異讀」。《會編》指出：「『染』原本作『深』。依《論》：『二、愛結所染諸有漏事』，知深乃染字形似之誤，今改。「染經」與上「結所繫」經，與『相應部』(二二)『蘊相應』七〇經相當。」⁷⁴。此經未包含在此段攝頌之內。⁷⁵

所以，「深」字應為「染」字的抄寫訛誤。

7, 《雜阿含 854 經》：「繁耆迦」精舍

《雜阿含 854 經》「繁耆迦精舍」。⁷⁶

對應的巴利《相應部 55.10 經》，相當的文句與為「Giñjakāvasatha，磚屋(giñjakā 磚, āvasatha 房子, 住所)」，⁷⁷因此，「繁」字可能是「緊」字的訛寫，「繁耆迦精舍」才會與原文的讀音相近。

⁷⁴ 印順導師，《雜阿含經論會編(上)》，第 30 頁，註 2。

⁷⁵ 對應的攝頌為《雜阿含經》卷 1：「使(15)增諸數(16)，非我(17)非彼(18)；結繫(19)動搖(21)，劫波所問(22)；亦羅睺羅所問二經(23, 24)」(CBETA, T02, no. 99, p. 5, b26-27)。請參考蘇錦坤(2009b)，107-108 頁。

⁷⁶ 《雜阿含 854 經》「佛住那梨迦聚落繁耆迦精舍」(CBETA, T02, no. 99, p. 217, b14-15)。

⁷⁷ 《相應部 SN 55.10》(SN V 358), Bodhi (2000), p. 1799 and 1801, 譯為“the brick hall”。

類似的字形相近而抄寫訛誤也發生在《別譯雜阿含經》，例如《別譯雜阿含 207 經》經文「時有梵志名曰聞陀」⁷⁸，對應的《雜阿含 973 經》此位梵志是稱為「旃陀」⁷⁹，此經的巴利對應經典《增支部，3.71 經》是“Channa”，此一人名，其他漢譯經典譯作「闍陀」，所以《別譯雜阿含 207 經》的「聞陀」，可能是「闍陀」的訛寫。

8，《雜阿含 276 經》：「告難舍瞿曇彌比丘尼

《雜阿含 276 經》「比丘尼眾其名曰：純陀比丘尼、民陀比丘尼、摩羅婆比丘尼、波羅遮羅比丘尼、陀羅毘迦比丘尼、差摩比丘尼、難摩比丘尼、告難舍瞿曇彌比丘尼、優鉢羅色比丘尼、摩訶波闍波提比丘尼。」⁸⁰

由巴利《相應部尼柯耶》〈比丘尼相應〉(《相應部 5.1-10 經》)與其對應的漢譯《雜阿含經》、《別譯雜阿含經》，可以整理成〈表一〉。

⁷⁸ 《別譯雜阿含 207 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 451, a12)。

⁷⁹ 《雜阿含 973 經》「時，有外道出家名曰旃陀，詣尊者阿難所」(CBETA, T02, no. 99, p. 251, b21-22)。

⁸⁰ 《雜阿含 276 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 73, c11-15)。列舉比丘尼名稱的經典，可參考漢譯《雜阿含 1198-1207 經》、《別譯雜阿含 214-223 經》、《增壹阿含 5.1-5.5 經》、《佛說阿羅漢具德經》(CBETA, T02, no. 126, p. 833, c8-25) 與巴利《相應部 SN 5.1-5.10 經》、《增支部 AN 1.14.5 經》(AN 1.25)。可參考 Bingenheimer(2008a)、蘇錦坤(2009c)。

《大正藏》《雜阿含 276 經》「陀羅毘迦比丘尼」，「宋、元、明版藏經」作「阿羅毘迦比丘尼」，此比丘尼應該是〈表一〉的阿臈毘(《雜阿含 1198 經》、《相應部 5.1 經》)，因此《大正藏》此處作「陀」字應該是抄寫訛誤，以「阿」字為較合理。

⁸¹

《雜阿含 276 經》「告難舍瞿曇彌比丘尼」，參考《相應部 5.3 經》的”Kisāgotamī”，應該是《雜阿含 1200 經》的「吉離舍瞿曇彌比丘尼」，此處顯然是出自抄寫訛誤。

〈表一〉 漢、巴對應經典各部經的比丘尼名稱

《雜阿含經》	《別譯雜阿含經》	《相應部尼柯耶》〈比丘尼相應〉
1198 阿臈毘	214 曠野	5.1 Āḷavikā
1199 蘇摩	215 蘇摩	5.2 Somā
1200 吉離舍瞿曇彌	216 翅舍憍曇彌	5.3 Kisāgotamī
1201 優鉢羅色	217 蓮華色	5.5 Uppalavaṇṇā
1202 尸羅(=Selā)	218 石室	5.10 Vajirā

⁸¹ 此處顯示《雜阿含經》有同名異譯的現象，相當於”Āḷavikā”的印度語系文字被譯作「阿臈毘」與「阿羅毘迦」。此處不是單例，如《雜阿含 379 經》「爾時，世尊告尊者憍陳如：『知法未？』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。尊者阿若拘隣知法已...」(CBETA, T02, no. 99, p. 104, a10-14)，在此不深論此一現象，可參考蘇錦坤(2009a)，118-119 頁，〈三、5. 翻譯用詞的一致性〉。

1203 毘羅(=Vīrā)	219 鼻(口*梨)	5.9 Selā
1204 毘闍耶	220 毘闍耶	5.4 Vijayā
1205 遮羅	221 折羅	5.6 Cālā
1206 優波遮羅	222 優波折羅	5.7 Upacālā
1207 尸利沙遮羅	223 動頭	5.8 Sīsupacālā

9, 《雜阿含 288 經》：然彼名色緣識生，而今復言「名色緣識」

《雜阿含 288 經》：「答言：『尊者舍利弗！名色非自作、非他作、非自他作、非非自他作無因作，然彼名色緣識生。』」

復問：『彼識為自作、為他作、為自他作、為非自他無因作？』

答言：『尊者舍利弗！彼識非自作、非他作、非自他作、非非自他作無因作，然彼識增名色生。』

尊者舍利弗復問：『尊者摩訶拘絺羅！先言名色非自作、非他作、非自他作、非非自他作無因作，然彼名色緣識生，而今復言名色緣識，此義云何？』」⁸²

⁸² 《雜阿含 288 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 81, a24-b4)。《大正藏》「然彼識增名色生」，「元、明版藏經」作「然彼識緣名色生」，應以「元、明版藏經」用字為合適。

《會編》、《佛光藏》與〈林文〉均指出「然彼識增名色生」應為「然彼識緣名色生」。⁸³ 但是只有〈林文〉指出「然彼名色緣識生，而今復言名色緣識，此義云何？」應為「然彼名色緣識生，而今復言識緣名色，此義云何？」。⁸⁴ 《佛光藏》雖指出此經文的意義應為「然彼名色緣識而生，而今復言依名色為緣而有識」，⁸⁵ 仍然未變動此經的經文。

其實，《會編》所附的《瑜伽師地論》即明確敘述⁸⁶：

「名色緣識，識緣名色。譬如束蘆展轉相依而得住立，於其中間諸緣生法，皆非自作，亦非他作，非自他作，非無因生。」⁸⁷

參考巴利對應經典《相應部 12.67 經》也可以見到「名色緣識、識緣名色」的敘述。⁸⁸

10, 《雜阿含 1177 經》：灰河「南岸」極熱

《雜阿含 1177 經》：「譬如灰河，南岸極熱，多諸利刺，在於闇處。」⁸⁹

⁸³ 印順法師(1983), 中冊, 16 頁, 註 2。《佛光藏, 雜阿含經》, 551 頁, 註 7。林崇安(2003), 21 頁, 經文例十六。

⁸⁴ 林崇安(2003), 21 頁, 經文例十六。

⁸⁵ 《佛光藏, 雜阿含經》, 551 頁, 註 8。

⁸⁶ 印順法師(1983), 中冊 15 頁。

⁸⁷ 《瑜伽師地論》卷 91, (CBETA, T30, no. 1579, p. 829, c11-14)。

⁸⁸ SN 12.67, (S i, 113-114). Bodhi (2000), p. 608.

〈林文〉指出：《瑜伽師地論、攝事分》此處的解說為「見彼內、外六處，三毒火難，住於兩岸」，⁹⁰因此「南岸」應是「兩岸」之誤。

筆者贊同此意見，此「灰河兩岸極熱」，「兩岸」可能意指《雜阿含 1174 經》「此岸者，謂六入處。彼岸者，謂六外入處」。⁹¹

11, 《雜阿含 484 經》：如其所「問」

《雜阿含 484 經》：「如其所觀，次第盡諸漏，是為見第一。如其所問，次第盡諸漏，是名聞第一。如所生樂，次第盡諸漏者，是名樂第一。如其所想，次第盡諸漏者，是名想第一。如實觀察，次第盡諸漏，是名有第一。」⁹²

〈溫文〉指出「如其所問」，⁹³「問」字應作「聞」字。對照經文「諸有聞彼聲者，是名聞第一。」⁹⁴並未談及「問」，而且巴利對應經文《增支部 5.170 經》也是只提到「聞」，因此，此處「問」字可能是傳抄訛誤，應作「聞」字才是。

⁸⁹ 《雜阿含 1177 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 316, c24-25)。

⁹⁰ 《瑜伽師地論》卷 91, (CBETA, T30, no. 1579, p. 819, c19-20)。

⁹¹ 《雜阿含 1174 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 314, c28-29)。

⁹² 《雜阿含 484 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 123, c14-19)。

⁹³ 溫宗堃(2010), 6-7 頁, 例 5。

⁹⁴ 《雜阿含 484 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 123, c3-4)。

〈溫文〉也指出「如實觀察」，巴利對應經文《增支部 5.170 經》作「yathā bhūtaṃ 怎樣有時，怎樣存在時」，⁹⁵應該是譯為「如實」，因傳抄訛誤而成為「如實觀察」。

〈溫文〉稱此為「衍文」的問題，也就是《雜阿含 278 經》「不生欲覺結」，多了一個「不」字。《相應部 35.96 經》對應的經文為「比丘生起惡不善法」，似乎可以支持此一建議，詳見本文〈例 16〉。

三、一字之差：「肯定」誤譯為「否定」或「否定」誤譯為「肯定」

如同無著比丘指出的，巴利或漢譯經文因為傳誦時對連音的接首詞(-a)判讀不正確，或者因傳誦、傳抄的疏漏而誤增、遺漏「否定詞 na」，導致句意將「肯定」誤譯為「否定」，或是將「否定」誤譯為「肯定」；⁹⁶這樣的一字之差，⁹⁷造成句意完全相反。

雖然絕大多數的此類訛誤，可以歸咎於對「否定接首詞”a-“」的誤判(或對 na 的傳誦失誤)，但是從漢語文獻看來，這樣的訛誤也有可能是抄寫訛誤所造成的。在談錫永、沈衛榮、邵頌雄合著的書中提到藏譯經典也有類似的問題。現存《聖入無分別總

⁹⁵ AN 5.170, (A iv 202).

⁹⁶ 無著比丘(2007a), 8-10 頁, 〈三〉, 以及 22-23 頁, 〈十八〉。

⁹⁷ 本文「一字之差」, 意指對接首否定詞”-a”的有無, 作了錯誤的判讀; 或者因傳抄過程所產生的訛誤, 誤增或遺漏一「不」字。此兩者造成「文本」的句意完全相反, 不是指漢語譯詞發生「一個字的差異」。

持經》有梵文本、漢譯本與藏譯本，⁹⁸ 在「德格版」、「北京版」、「朵宮版」三種藏譯經文對勘之下，發現「北京版」頁二上(頁 231)第二行的經文「能遍除遣一切無分別之相」，「德格版」、「朵宮版」作「能遍除遣一切分別之相」，與「北京版」相比少了一個否定字“mi”，因為此三版本為同一譯本三個不同抄本，顯然不是譯者誤解否定字“mi”的有無，而是「北京版」經文抄寫誤增一個冗字“mi”，而讓經文成為意思相反的「能遍除遣一切無分別之相」。⁹⁹

于亭《玄應「一切經音義」研究》提到《說文》二徐本的誤植「不」字的例子。¹⁰⁰ 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」。于亭指出，《一切經音義》「訾量(...訾亦量也。《說文》：『思稱意也』)」¹⁰¹，「不訾(訾，量也。《說文》：『思稱意也』)」¹⁰²，「《說文》：『訾，量也』」¹⁰³，于亭認為今本《說文》可能在抄寫時誤增一「不」字。

⁹⁸ 漢譯本有二：一為北宋、施護翻譯的《佛說入無分別法門經》(CBETA, T15, no. 654, p. 805, b14)。另一可能為法成翻譯的敦煌寫本《佛說入無分別總持經》(北京國家圖書館藏，《敦煌劫餘錄》編為「姜 23 號」)。

⁹⁹ 談錫永、沈衛榮、邵頌雄(2007)，33 頁 16 行。

¹⁰⁰ 于亭(2009)，146 頁。

¹⁰¹ 《一切經音義》(CBETA, T54, no. 2128, p. 538, b7)。

¹⁰² 《一切經音義》(CBETA, T54, no. 2128, p. 795, b2)。

¹⁰³ 《一切經音義》(CBETA, T54, no. 2128, p. 494, c8)。

更早的書例是呂友仁指出的《禮記》〈曲禮〉下：「男女相答拜也」。唐、陸德明的《經典釋文》提到：「男女相答拜也，一本作『不相答拜』。皇侃云：後人加『不』字耳。」對於注重禮教的儒家，男女是否應該互相答拜，應該是耳熟能詳，卻出現了兩種完全相反的敘述，令人十分疑惑。鄭玄在此處注曰：「嫌遠別不相答拜以明之」。將此處抄錄成「男女不相答拜也」的學者，是將鄭注理解為：「嫌遠別，不相答拜以明之。」而忽略了古本此處沒有「不」字，與未細讀孔穎達的疏：「男女相答拜也者，男女宜別，或嫌其不相答，故明雖別必宜答也。俗本云『男女不相答拜』。禮，男女拜，悉相答拜，則有『不』字為非。故鄭云：『嫌遠別不相答拜，以明之』。」¹⁰⁴

反觀初期佛教經典所顯示的這「一字之差」(誤增一「不」字，或遺漏一「不」字)，既可能是背誦或翻譯時，對「否定接首詞 -a」或「否定詞 na」的有無作了誤判，也有可能是來自抄手的訛誤。後者的錯誤，在出自儒生親自抄寫的書都發生了訛誤，更何況佛經的抄寫可能是出自對佛法一知半解的抄手，這樣的錯誤必然是無法迴避了。

以下為筆者所列舉的例子。

12, 《雜阿含 81 經》：若色「非一向是苦」

〈林文〉的論文指出《雜阿含 81 經》有此「誤譯」。¹⁰⁵

¹⁰⁴ 本文此段敘述為轉述呂友仁(1998)的論文。

¹⁰⁵ 林崇安(2003)，11-12 頁，經文例八。

《雜阿含 81 經》：「摩訶男！若色非一向是苦、非樂、非隨樂、非樂長養、離樂者，眾生不應因此而生樂著。摩訶男！以色非一向是苦、非樂，隨樂，樂所長養，不離樂，是故眾生於色染著；染著故繫，繫故有惱。摩訶男！若受、想、行、識，非一向是苦、非樂、非隨樂、非樂長養、離樂者，眾生不應因此而生樂著。摩訶男！以識非一向是苦、非樂，隨樂、樂所長養、不離樂，是故眾生於識染著…。」¹⁰⁶

此處第一次出現的「(若色)非一向是苦」，應為「(若色)一向是苦」，第二次出現的「(以色)非一向是苦」語意相符，但是緊接著的「非樂」，應該為「是樂」。第三次出現的「(若受、想、行、識，)非一向是苦」，同樣應為「(若受、想、行、識，)一向是苦」，第四次出現的「(以受、想、行、識，)非一向是苦」語意相符，但是緊接著的「非樂」，也應該為「是樂」。參考下一段經文，可以看出下一段經文與上一段引文是結構對稱而語意相對的說法，由於下一段引文完全無誤，因此，此一狀況與其說是譯者的失誤，倒不如說是抄經者的抄寫訛誤。

《雜阿含 81 經》「摩訶男！若色一向是樂、非苦、非隨苦、非憂苦長養、離苦者，眾生不應因色而生厭離。摩訶男！以色非一向樂、是苦、隨苦、憂苦長養、不離苦，是故眾生厭離於色；厭故不樂，不樂故解脫。摩訶男！若受、想、行、識，一向是樂、非苦、非隨苦、非憂苦長養、離苦

¹⁰⁶ 《雜阿含 81 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 21, a1-11)。

者，眾生不應因識而生厭離。摩訶男！以受、想、行、識，非一向樂、是苦、隨苦、憂苦長養、不離苦，是故眾生厭離於識…。」¹⁰⁷

這樣的論證可以從此經的巴利對應經典《相應部 22.60 經》得到支持。相當於此經「摩訶男！若色非一向是苦」的經文，巴利經文為「摩訶利，若色一向是苦 (Mahali, if this form were exclusively suffering)」。¹⁰⁸

《會編》與《佛光阿含藏》都只將兩次「非一向是苦」改為「一向是苦」，與〈林文〉的建議不同。¹⁰⁹

13, 《雜阿含 259 經》：「爲」得未得故，證未證故

《雜阿含 259 經》「舍利弗言：『摩訶拘絺羅！阿羅漢亦復思惟：此五受陰法為病、為癱、為刺、為殺、無常、苦、空、非我。所以者何？為得未得故，證未證故，見法樂住故。』」¹¹⁰

¹⁰⁷ 《雜阿含 81 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 21, a11-20)。

¹⁰⁸ Bodhi(2000), p. 903, line 29.

¹⁰⁹ 印順法師(1983), 133 頁, 註 3 與註 4。《佛光藏, 雜阿含經》, 131 頁, 註 5。

¹¹⁰ 《雜阿含 259 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 65, c7-10)。

〈林文〉指出「爲得未得故，證未證故，見法樂住故」應爲「無得未得故、證未證故，但爲見法樂住故」。¹¹¹此一建議增加了「無」字與「但爲」兩字。他引《瑜伽師地論》「若已證得阿羅漢果。更無未得爲得，乃至未證爲證故，正勤修習，但爲現法樂住」¹¹²來支持這個論點，文中也指出《相應部 22.122-123 經》的經文也是相同的意涵。¹¹³

筆者建議改爲「『非』爲得未得故，證未證故，『但爲』見法樂住故」，以達到最少修訂的原則。

14, 《雜阿含 714 經》：自此則「非」時

《大正藏，雜阿含 714 經》經文：「如是，比丘！掉心猶豫，修擇法覺分、精進、喜，則非時，修猗、定、捨覺分，自此則非時。此等諸法，內住一心攝持，念覺分者，一切兼助。」¹¹⁴

¹¹¹ 林崇安(2003)，12-13 頁，經文例九。

¹¹² 《瑜伽師地論》卷 86，(CBETA, T30, no. 1579, p. 779, b22-24)。

¹¹³ SN 22.122-123, (S iii 167)，此處 Bodhi (2000), p. 971, 譯爲：”For the arahant, ...there is nothing further that has to be done and no repetition of what he has already done. However when these things are developed and cultivated, they lead to a pleasant dwelling in the very life and to mindfulness and clear comprehension”(對阿羅漢而言，無餘事應辦，所修與所斷無須重複。不過，當已修已證之後，這些會導致現法樂住與正念正知。)

¹¹⁴ 《雜阿含 714 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 192, a20-22)。

《佛光藏，雜阿含 714 經》指出上述引文後段的「自此則非時」應該作「自此則是時」。¹¹⁵

〈林文〉指出，此段引文應於「掉心猶豫」之前增補「掉心生」，於「自此則是時」之後，將經文「此等諸法，內住一心攝持」，增補爲「此等諸法，『能令』內住一心攝持」。¹¹⁶此處《佛光藏》的標點「此等諸法，內住一心，攝持念覺分者，一切兼助。」應依《大正藏》改正。

依照〈林文〉，此句應爲「如是，比丘！『掉心生、』掉心猶豫，修擇法覺分、精進、喜，則非時，修猗、定、捨覺分，自此則『是』時。此等諸法，『能令』內住一心攝持。念覺分者，一切兼助。」¹¹⁷

15, 《雜阿含 278 經》：「不」生欲覺結

《雜阿含 278 經》「云何名不退法？眼識色緣，不生欲覺結，彼比丘不喜、不讚歎、不執取、不繫著。於彼法不隨順迴轉，當知是比丘不退轉諸善法，世尊說是不退法，耳、鼻、舌、身、意亦復如是。」¹¹⁸

在對應經典《相應部 35.96 經》，經文爲「諸比丘！如何是不退法？諸比丘！在此，眼見色已，比丘生起惡不善法，以及會

¹¹⁵ 《佛光藏，雜阿含 714 經》，第二冊，1107 頁，註 6。

¹¹⁶ 林崇安(2003)，14 頁，經文例十。

¹¹⁷ 雙引號內斜體文字爲增補的經文，以下各例亦同。

¹¹⁸ 《雜阿含 278 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 76, a9-12)。

引生結縛的憶念與思惟。如果比丘不容忍它，並且捨棄、驅逐、滅盡、令其消失。諸比丘！比丘應當這樣了知：『我未從善法退墮。』因此，世尊稱此為『不退』。」¹¹⁹

從文意來看，「不生欲覺結」似乎不需「不喜、不讚嘆、不執取、不繫著」，而是應該如《相應部》經文，對「惡不善法(欲)」，以及會引生「結縛(結)」的「憶念及思惟(覺)」生起「不喜、不讚嘆、不執取、不繫著」。〈溫文〉指出此處為「衍文」的問題，也就是《雜阿含 278 經》「不生欲覺結」，多了一個「不」字。《相應部 35.96 經》對應的經文為「比丘生起惡不善法」，似乎是較「文從字順」的說法。

16, 《雜阿含 743 經》：「不」斷五蓋

《雜阿含 743 經》，《會編》及《佛光大藏經，雜阿含經》的標點作：「諸外道出家言：『沙門瞿曇為諸弟子說如是法：『不斷五蓋，惱心、慧力羸、為障礙分、不趣涅槃，盡攝其心，住四念處；心與慈俱，無怨無嫉，亦無瞋恚，廣大無量，善修充滿。』』」¹²⁰

〈溫文〉提到此段引文的「不斷五蓋」應為「斷五蓋」，對應的《相應部 46.54 經》的經文：「諸比丘！你們應斷除令心染

¹¹⁹ S iv 76. 譯文為筆者譯自菩提比丘的英譯：Bodhi(2000), p.1178。

¹²⁰ 印順法師(1983, 1994)，中冊，361 頁。《佛光大藏經，雜阿含經》，1142 頁。

污、令慧羸弱的五蓋」¹²¹，〈溫文〉認為「不」字應該是「衍文」。此一引文，CBETA 版則作：

「諸外道出家言：『沙門瞿曇為諸弟子說如是法不：「斷五蓋惱心，慧力羸、為障礙分、不趣涅槃，盡攝其心，住四念處。心與慈俱，無怨無嫉，亦無瞋恚，廣大無量，善修充滿；四方、四維、上、下一切世間，心與慈俱，無怨無嫉，亦無瞋恚，廣大無量，善修習充滿，如是修習。」悲、喜、捨心俱亦如是說。我等亦復為諸弟子作如是說，我等與彼沙門瞿曇有何等異？所謂俱能說法。』」¹²²

似乎 CBETA 版標註上「適當」的標點符號，問題即可解決，其實不然。因為 CBETA《雜阿含 713 經》的標點為：

「諸外道問比丘言：『沙門瞿曇為諸弟子說法，斷五蓋覆心，慧力羸，為障礙分，不轉趣涅槃，住四念處，修七覺意。我等亦復為諸弟子說斷五蓋覆心，慧力羸，善住四念處，修七覺分。我等與彼沙門瞿曇有何等異？俱能說法。』」¹²³

此文為「斷五蓋覆心」，前面的句子為「沙門瞿曇為諸弟子說法」而不是「沙門瞿曇為諸弟子說法不」。同時，從行文脈絡

¹²¹ SN 46.54, (S v 115). Bodhi (2000), p. 1607, line 36.

¹²² 《雜阿含 743 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 197, b20-28)。

¹²³ 《雜阿含 713 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 191, a22-28)。

來看，「沙門瞿曇為諸弟子說法…我亦為諸弟子說法」比較順暢，如 CBETA 標點作「沙門瞿曇為諸弟子說如是法不？…我等亦復為諸弟子作如是說」，文意則不順暢。筆者以為應該以「不」字為「衍文」較合理。

附帶說明，《大正藏》版《雜阿含 743 經》「盡攝其心」，¹²⁴ 宋、元、明版作「善攝其心」，似乎以後者為合適，前者為抄寫訛誤。

四、經文缺漏

部分《雜阿含經》為脫漏經文，有些可以依據文意補足，有些則參考對應經典，將遺漏的字句補回。

請參考下列經例。

17, 《雜阿含 1174 經》：「沉沒」、「洲渚」、洄復

《雜阿含 1174 經》中，譯文似乎是遺漏了對「沉沒、洲渚」的解說：

「比丘白佛：『云何此岸？云何彼岸？云何沈沒？云何洲渚？云何洄復？云何人取？云何非人取？云何腐敗？善哉世尊！為我廣說，…乃至自知不受後有。』」¹²⁵

「佛告比丘：『此岸者，謂六入處。彼岸者，謂六外入處。人取者，猶如有一習近俗人及出家者，若喜、若憂、若苦、

若樂，彼彼所作，悉與共同，始終相隨，是名人取。非人取者，猶如有人願修梵行，我今持戒、苦行、修諸梵行，當生在處，在處天上，是非人取。洄復者，猶如有一還戒退轉。腐敗者，犯戒行惡不善法，腐敗寡聞，猶莠稗、吹貝之聲，非沙門為沙門像，非梵行為梵行像。如是，比丘！是名不著此彼岸，乃至沒輪涅槃。』」¹²⁶

此經的對應經典為《增壹阿含 43.3 經》與《相應部 35.200 經》¹²⁷。《增壹阿含 43.3 經》的解說為「中沒者欲愛也，在岸上者五欲也」。¹²⁸ 巴利經文解說為：「沉沒為貪喜，洲渚為我慢」。¹²⁹ 兩種解說有差距。

《成實論》有一段類似的解說：

「如經中說，不斷三法則不能度老病死。不著者，不著此岸、不著彼岸，不沒中流，不出陸地，不為人取及非人取，不入洄復，不自腐爛。此岸謂內六入，彼岸謂外六入。中流謂貪喜，陸地謂我慢。人取謂與在家出家和合，非人取謂持戒為生天上。洄復謂返戒，腐爛謂破重禁。」¹³⁰

¹²⁶ 《雜阿含 1174 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 314, C28-p. 315, a8)。

¹²⁷ SN 35.200, (S iv 179). 此經 Bodhi (2000), p. 1241-p. 1243, 編為 SN 35.241。

¹²⁸ 《增壹阿含 43.3 經》(CBETA, T02, no. 125, p. 759, a15-16)。

¹²⁹ SN 35.200: "Majjhe saṃsādo, ...nandīrāgassetam adhivacanam. Thale ussādo, ...asmimānassetam adhivacanam." (S iv 180). 請參考 Bodhi (2000), p. 1242。

¹³⁰ 《成實論》卷 14〈184 後五定具品〉(CBETA, T32, no. 1646, p. 355, b19-26)。

¹²⁴ 《雜阿含 743 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 197, b22)。

¹²⁵ 《雜阿含 1174 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 314, c23-27)。

因此，依據《成實論》與《相應部 35.200 經》，應以「沉沒為貪喜，洲渚為我慢」的解說較為恰當，而且《增壹阿含 43.3 經》「中沒者欲愛也，在岸上者五欲也」，兩者也有重複之嫌。

在此將對應經文依照《相應部 35.200 經》次序排列，請參考〈表二〉，可以發現經文是以四個對等狀況來教導，也就是「不著此岸、不著彼岸」，「不於中流沈沒、不擱淺在沙洲」，「不被人取、不被非人取」，「不捲入漩渦、內部不腐爛」。從佛陀的教導經文也可以察覺，《雜阿含 1174 經》經文遺漏了第二個對等狀況的解說，而問句的次序應該是「人亦不取，非人不取；不入洄復，又不腐敗」。

〈表二〉《雜阿含 1174 經》與對應經文的次序

經典	相應部 35.200 經	增一阿含 43.3 經	雜阿含 1174 經 (解釋)
不著此岸	1	1	1 (1)
不著彼岸	2	2	2 (2)
不於中流沈沒	3	3	3
不擱淺在沙洲	4	4	4
不被人取	5	5	6 (3)
不被非人取	6	6	7 (4)
不捲入漩渦	7	7	5 (5)
內部不腐爛	8	8	8 (6)

18, 《雜阿含 254 經》：「解脫」六處

《雜阿含 64 經》：「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。」¹³¹

《雜阿含 254 經》：

「世尊！於世尊法中得阿羅漢，盡諸有漏，所作已作，捨離重擔，逮得己利，盡諸有結，正智心解脫，當於爾時解脫六處。云何為六？離欲解脫、離恚解脫、遠離解脫、愛盡解脫、諸取解脫、心不忘念解脫。」¹³²

〈溫文〉指出上引的兩經，對應的《尼柯耶》經文均為“adhimuccamāno”¹³³，應是「確定」、「確信」之意，相當於古漢譯經典的「勝解」或「信解」。此一解釋可以得到《瑜伽師地論》與《阿毘達磨順正理論》譯文的支持：

《瑜伽師地論》：「於諸行中，用無我見以為依止，發其『勝解』，願於未來無三苦我，我無三苦。…如前復生如是『勝解』：『當無彼我，我當無彼』。如是，行者於其苦苦

¹³¹ 《雜阿含 64 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 16, c8-10)。請參考溫宗堃(2010)，11-13 頁。

¹³² 《雜阿含 254 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 62, c26-p. 63, a1)。〈溫文〉指出「諸取解脫」對應的《增支部》經文為“upādānakkhaya”，所以應改為「離取解脫」較為恰當。溫宗堃(2010)，13 頁。

¹³³ SN 22.55, (S iii 55-56); AN 6.55, (A iii 376)。

究竟解脫，亦永超越順下分結，即於此道次第進修，乃至能得阿羅漢果。」¹³⁴

「云何名為六處勝解。一出離勝解。二無惱勝解。三遠離勝解。四愛盡勝解。五取盡勝解。六心無忘失勝解。」¹³⁵

《阿毘達磨順正理論》：「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。」¹³⁶

因此，此兩經的「解脫」很可能是「勝解」的誤譯。¹³⁷

《雜阿含 254 經》經文：「世尊！若有依少信心而言離欲解脫，此非所應，貪、恚、癡盡，是名真實離欲解脫。若復有人依少持戒而言我得離恚解脫，此亦不應，貪、恚、癡盡，是名真實解脫。」

¹³⁴ 《瑜伽師地論》(CBETA, T30, no. 1579, p. 788, c3-10)。

¹³⁵ 《瑜伽師地論》(CBETA, T30, no. 1579, p. 815, c25-27)。

¹³⁶ 《阿毘達磨順正理論》(CBETA, T29, no. 1562, p. 618, a1-4)。

¹³⁷ 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》的譯文既非「勝解」，也非「解脫」，而是「勝解脫」。《破僧事》：「凡有苾芻，得阿羅漢果諸漏得盡，所作已辦，不受後有，棄諸重擔，得自己利，盡諸有結。慧善解脫，心得自在，而於六種得勝解脫。所謂一者出離凡俗得勝解脫。二者利諸勝解脫。三者寂靜勝解脫。四者貪欲盡勝解脫。五者盡諸最勝解脫。六者不失正念勝解脫。」(CBETA, T24, no. 1450, p. 186, c8-14)。

若復有人依於修習利養遠離而言遠離解脫，是亦不應，貪、恚、癡盡，是真實遠離解脫。」¹³⁸

經文第一段為「真實離欲解脫」，第二段應為「真實『離恚』解脫」，第三段應為「真實『遠離利養』解脫」，此為「脫漏經文」。

19, 《雜阿含 563 經》：「三種」離熾然

《雜阿含 563 經》「尊者阿難語離車言：『如來、應、等正覺所知所見，說三種離熾然清淨超出道，以一乘道淨眾生、離憂悲、越苦惱，得真如法。何等為三？

如是，聖弟子住於淨戒，受波羅提木叉，威儀具足，信於諸罪過，生怖畏想。受持如是具足淨戒，宿業漸吐，得現法離熾然，不待時節，能得正法，通達現見觀察，智慧自覺。離車長者！是名如來、應、等正覺說所知所見說離熾然，清淨超出，以一乘道淨眾生、滅苦惱、越憂悲，得真如法。

復次，離車！如是淨戒具足，離欲、惡不善法，乃至第四禪具足住，是名如來、應、等正覺說離熾然，乃至得如實法。復有三昧正受，於此苦聖諦如實知，此苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦如實知。具足如是智慧心，業更不造，宿業漸已斷，得現正法，離諸熾然，不待時節，通達現見，生自覺智。離車！是名如來、應、等正覺所知所見，說第三離

¹³⁸ 《雜阿含 254 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 63, a1-7)。

熾然，清淨超出，以一乘道淨眾生、離苦惱、滅憂悲，得如實法。』」¹³⁹

經中提及「戒、定、慧」為世尊教導的三種離熾然的方法與《雜阿含 934 經》相同。但是，由於部分字句的脫落，造成文意及段落不清晰，以下為參考《雜阿含 934 經》所作的字詞增訂，此一建議所增加的字詞以小括弧()標示，刪減的字詞以中括弧〔 〕標示：

《雜阿含 934 經》卷「尊者阿難語摩訶男：『此聖弟子住於戒波羅提木叉律儀，威儀行處，受持學戒，受持學戒具足已；離欲、惡不善法，乃至第四禪具足住；如是三昧具足已，此苦聖諦如實知，此苦集如實知，此苦滅如實知，此苦滅道跡如實知。』」¹⁴⁰

《雜阿含 563 經》「如是，聖弟子住於淨戒，受波羅提木叉，威儀具足，信於諸罪過，生怖畏想。受持如是具足淨戒，宿業漸吐，得現法離熾然，不待時節，能得正法，通達現見觀察，智慧自覺。離車長者！是名如來、應、等正覺〔說〕所知所見，說(第一)離熾然，清淨超出，以一乘道淨眾生、滅苦惱、越憂悲，得〔真〕如(實)法。

復次，離車！如是淨戒具足(已)，離欲、惡不善法，乃至第四禪具足住，(具足如是三昧正受，宿業漸吐，得現法離熾然，不待時節，能得正法，通達現見觀察，智慧自覺。離車長者！)

¹³⁹ 《雜阿含 563 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 147, c12-p. 148, a2)。

¹⁴⁰ 《雜阿含 934 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 239, a16-22)。

是名如來、應、等正覺(所知所見，)說(第二)離熾然，乃至得如實法。

復(次，離車！)〔有〕(如是)三昧正受(具足已)，於此苦聖諦如實知，此苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦如實知。具足如是智慧心，業更不造，宿業漸已斷，得現〔正〕法離〔諸〕熾然，不待時節，(能得正法，)通達現見(觀察)，(智慧)〔生〕自覺〔智〕。離車！是名如來、應、等正覺所知所見，說第三離熾然，清淨超出，以一乘道淨眾生、離苦惱、滅憂悲，得如實法。』

五，對其他校勘論文的商議

〈林文〉列舉了 21 個經例，這些經例就對應經典有出入、有疑義的地方予以剖析、抉擇，釐清經文的脫漏、錯字、不當的標點，訂正誤譯，協助初學者選擇各版本之間的「異讀」。

筆者之一在〈溫文〉也提供了 18 個經例作為經文校勘的嘗試。¹⁴¹ 以身為《雜阿含經》的讀者而言，這總共 39 個經例可以協助讀者覺察到有未妥當的文句，而避免囫圇吞棗讀過一通；它們也引導讀者在讀經過程去體會經義、覺察疑意，進而嘗試去思惟、抉擇法義。

但是，〈林文〉有幾處經例，筆者有些不同的意見，謹在此向林崇安教授執經請益，也借此機會將〈溫文〉補正。

¹⁴¹ 請參考溫宗堃(2010)，此論文列舉了十八個「文例」。

20, 《雜阿含 67 經》：色集，「受想行識集」

〈林文〉指出《雜阿含 67 經》有缺漏的經文：

「云何色集，受、想、行、識集？愚癡無聞凡夫不如實知色集、色滅、色味、色患、色離。…如是純大苦聚生，是名色集，受、想、行、識集。」¹⁴²

「云何色滅，受、想、行、識滅？多聞聖弟子如實知色集、色滅、色味、色患、色離。…如是純大苦聚滅。云何多聞聖弟子如實知受、想、行、識？識集、識滅、識味、識患、識離如實知？…如是純大苦聚滅，皆悉得滅。比丘！是名色滅，受、想、行、識滅。」¹⁴³

前段經文並未解說「受、想、行、識集」。〈林文〉建議，在此可以依照後段經文補足成：

「云何色集，受、想、行、識集？愚癡無聞凡夫不如實知色集、色滅、色味、色患、色離。不如實知故，樂著彼色，讚歎於色；樂著於色，讚歎色故取；取緣有，有緣生，生緣老、死、憂、悲、惱、苦。如是純大苦聚生。『愚癡無聞凡夫不如實知受、想、行、識集、識滅、識味、識患、識離。不如實知故，樂著彼識，讚歎於識；樂著於識，讚歎識故取；取緣有，有緣生，生緣老、死、憂、悲、惱、苦。如是純大苦聚生』。是名色集，受、想、行、識集。」

¹⁴² 《雜阿含 67 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 17, c15-20)。

¹⁴³ 《雜阿含 67 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 18, a2)。

如此增補之後，前後兩段的經文才顯得結構相同。

但是，這或許不能算是缺漏，而是從背誦傳統轉寫為文字記載時，對於結構相同的段落，蓄意的簡省。因此，在此經的理解上，必須遵循〈林文〉的建議；但是在校勘上，或許沒有必要作此增補。

21, 《雜阿含 736, 740 經》：修習七覺分，當得七種果

〈林文〉分別將《雜阿含 736 經》與《雜阿含 740 經》編列如下：¹⁴⁴

(1) 若比丘修習七覺分，多修習已，當得七種果、七種福利。何等為七？

(2a) 是比丘得現法智證樂。

(2b) 若命終時，若不得現法智證樂。

(2c) 及命終時，而得五下分結盡，中般涅槃。

(2d) 若不得中般涅槃，而得生般涅槃。

(2e) 若不得生般涅槃，而得無行般涅槃。

(2f) 若不得無行般涅槃，而得有行般涅槃。

(2g) 若不得有行般涅槃，而得上流般涅槃」¹⁴⁵ (以上為《雜阿含 736 經》)

(1) 若比丘修習此七覺分，多修習已，當得七果。何等為七？

¹⁴⁴ 林崇安(2003)，22-23 頁，經文例十八。

¹⁴⁵ 《雜阿含 736 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 196, c12-19)。

- (2a) 謂現法智有餘涅槃。
 (2b) 及命終時。
 (2c) 若不爾者，五下分結盡，得中般涅槃。
 (2d) 若不爾者，得生般涅槃。
 (2e) 若不爾者，得無行般涅槃。
 (2f) 若不爾者，得有行般涅槃。
 (2g) 若不爾者，得上流般涅槃」¹⁴⁶ (以上為《雜阿含 740 經》)

〈林文〉建議上述兩經的(2b)可以統一釐正為「若命終時，得智證樂」或「及命終時，得智證樂」。

在經典中類似「七果」的經文有《長阿含 17 經》：

「此樂當有七果功德。云何為七？於現法中，得成道證。正使不成，臨命終時，當成道證。若臨命終復不成者，當盡五下結。…中間般涅槃。…生彼般涅槃。…行般涅槃。…無行般涅槃。…上流阿迦尼吒般涅槃。」¹⁴⁷

巴利對應經典《相應部 46.3 經》的經文為：

「諸比丘，當如是七覺支已修習滿足，可得七果、七福，那些七果、七福呢？可以現法得究竟智(aññā)。如果未能現法得究竟智，臨命終時，可得究竟智。如果既未能現法得究竟

¹⁴⁶ 《雜阿含 740 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 197, a22-27)。

¹⁴⁷ 《長阿含 17 經》(CBETA, T01, no. 1, p. 75, a28-b3)。

智，臨命終時也未得究竟智，則能五下分結盡，得中涅槃(antarāparinibbāyī)。…」¹⁴⁸

依此文脈絡，(2b)應為「若不爾者，及命終時，得現法智證樂。(《雜阿含 736 經》)或「若不爾者，及命終時，得現法智有餘涅槃。(《雜阿含 740 經》)」以下(2c)到(2g)，都應該是「若不爾者，及命終時，得…」的句型。

22, 《雜阿含 54 經》：溺水能救，獲「彼」能救，暗「慧」明燈

《大正藏》《雜阿含 54 經》「譬如有人溺水能救獲，彼能救迷方示路，闇慧明燈。」¹⁴⁹

《大正藏》此處附註經文有異讀：「彼」字，「宋、元版藏經」作「囚」字，「明版藏經」作「泐」字。「慧」字，「宋、元、明版藏經」作「惠」字。

〈林文〉認為《雜阿含 280 經》經文「溺者能救，閉者能開，迷者示路，闇處然燈」¹⁵⁰；與上一段引文「只是譯文不同而已」以及「標點不明確、意義不清楚」，並且依據《雜阿含 280 經》將《雜阿含 54 經》引文「釐正」成：

¹⁴⁸ SN 46.3, (S v 69-70). 請參考 Bodhi (2000), p. 1572-1573 & p. 1902, note 65。

¹⁴⁹ 《雜阿含 54 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 13, b8-9)。

¹⁵⁰ 《雜阿含 280 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 77, a24-25)。

「譬如有人，溺水能救，獲囚能救，迷方示路，闇處明燈」。¹⁵¹

此項「釐正」的建議主要為將「彼」字訂正為「囚」字與將「慧」字訂正為「處」字。

筆者認為，就《雜阿含 280 經》的引文而言，在其對應經典《中部 150 經》有相當的經文：「如同將翻覆的扶正，將隱藏的顯示，對迷路的示以方向，在黑暗中燃燈讓能視者見色」。¹⁵²

《中阿含 12 經》與《中阿含 18 經》的對應經文可以說是與《中部 150 經》完全相當：

《中阿含 12 經》：「瞿曇猶明目人，覆者仰之，覆者發之，迷者示道，暗中施明，若有眼者便見於色。」¹⁵³

《中阿含 18 經》：「覆者仰之，覆者發之，迷者示道，闇中施明，若有眼者便見於色。」¹⁵⁴

¹⁵¹ 林崇安(2003)，24-25 頁，經文例二十一。

¹⁵² MN 150, (M iii, 293): “*Seyyathāpi, bho Gotama, nikkujjitaṃ vā ukkujjeyya, paṭicchannaṃ vā vicarēya, mūlhasa vā maggaṃ ācikkheyya, andhakāre vā telapajjotaṃ dhāreyya cakkhumanto rūpāni dakkhanti*”. Nyannamoli and Bodhi(1995), p. 1142, 翻譯成英文 “as though he were turning upright what had been overthrown, revealing what was hidden, showing the way to one who was lost, or holding up a lamp in the darkness for those with eyesight to see forms.” 此處為筆者的漢譯。

¹⁵³ 《中阿含 12 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 435, a5-7)。

¹⁵⁴ 《中阿含 18 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 442, b11-12)。

這些經文與《雜阿含 280 經》的差別是沒有「溺者能救」的描述，三部經文的「將翻覆的扶正，將隱藏的顯示」與《雜阿含 280 經》的「閉者能開」相當，但是不清楚是譯者將兩句譯成一句，還是原來文本只有一句。¹⁵⁵

筆者以為，依據「宋、元版藏經」將《雜阿含 54 經》的經文校訂為「獲囚能救」，理由已算是充足，如果接受此一更動，則以「獲囚能救」來稱讚佛陀，在漢譯四阿含中可算是孤例，無需引用《雜阿含 280 經》，也與《雜阿含 280 經》不相干。至於《雜阿含 54 經》引文「闇慧明燈」，則可依據「宋、元、明版藏經」異讀作「闇惠明燈」，相當於《中阿含 12 經》與《中阿含 18 經》的「闇(暗)中施明」，「惠」與「施」為意義相當的動詞。¹⁵⁶

〈林文〉改為「闇處明燈」的建議有兩項顧慮：一、前三句「溺水能救，獲囚能救，迷方示路」有動詞「救、救、示」，第四句如改作「闇處明燈」則沒有動詞。二、作「闇惠明燈」僅

¹⁵⁵ 《佛本行集經》(卷 33，轉妙法輪品 37)有「溺者能救」的敘述，卻相對地沒有相當於「將翻覆的扶正，將隱藏的顯示」的文句：「自度彼岸觀沒溺，若不能拔非善人；自得地藏見貧窮，而不施他是非智；手自執持甘露藥，見有病人不與治；可畏曠野得路行，觀彼迷人應教示；如大闇燈作光明，明盛不著在我心」(CBETA, T03, no. 190, p. 808, b19-26)。

¹⁵⁶ 《一切經音義》：「布施(補故反，布也，惠施也。…)。」(CBETA, T54, no. 2128, p. 523, b7)。「惠施(《廣雅》曰：『惠，賜也。])。』」(CBETA, T54, no. 2128, p. 440, b11)。「今悉以惠汝」(CBETA, T02, no. 99, p. 328, a7)。「闇慧明燈」對應的巴利經文為「或者在黑暗中持油燈 *andhakāre vā telapajjotaṃ dhāreyya*」，請參考註 162 的完整引文。

是遵循異讀，如遵循〈林文〉作「闇處明燈」，無直接依據，也與《雜阿含 280 經》「闇處然燈」不同。¹⁵⁷

此處筆者的建議是：「譬如有人，溺水能救，獲囚能救，迷方示路，闇惠明燈」。

23, 《雜阿含 70 經》：謂「受」當來有愛

《雜阿含 70 經》：

「云何有身集邊？謂受當來有愛貪喜俱，彼彼樂著，是名有身集邊。」¹⁵⁸

此句「元、明版藏經」作：

「云何有身集邊？謂愛當來有貪喜俱，彼彼樂著，是名有身集邊。」

《佛光阿含藏》的新式標點作：

「云何有身集邊？謂愛、當來有愛、貪、喜俱，彼彼樂著，是名有身集邊。」¹⁵⁹

《會編》作：

「云何有身集邊？謂受當來有愛，貪喜俱，彼彼樂著，是名有身集邊。」¹⁶⁰

¹⁵⁷ 《雜阿含 280 經》「闇處然燈」(CBETA, T02, no. 99, p. 77, a24-25)。

¹⁵⁸ 《雜阿含 70 經》(T02, no. 99, p. 18, b21-22)。

¹⁵⁹ 《佛光藏，雜阿含經》，116 頁 2 行。

中華電子佛典學會(CBETA)電子檔的新式標點則作：

「云何有身集邊？謂受，當來有愛、貪、喜俱，彼彼樂著，是名有身集邊。」¹⁶¹

〈溫文〉指出對應的《相應部 22.103 經》作：「諸比丘！什麼是有身集邊？那就是導致再生、與喜貪俱行，且處處感到歡樂的渴愛，也就是，欲愛、有愛、無有愛。」¹⁶²

〈溫文〉認為「透過巴利經文的比較，便能確定『貪喜俱，彼彼樂著』其實和『受當來有』一樣，都是用以修飾『愛』的形容詞。」因此，本句應該作為：

「云何有身集邊？謂受當來有愛，貪喜俱，彼彼樂著。」

此是四聖諦中苦集諦的解說，應該是大家耳熟能詳的，卻可發現此句的譯法，以及表現在斷句及標點符號上的不同解讀。我們可以參考類似的翻譯。例如，《中阿含 13 經》：

¹⁶⁰ 印順法師(1983)，113 頁，11 行。

¹⁶¹ 《雜阿含 70 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 18, b21-22)。

¹⁶² 溫宗堃(2010)，20 頁，例 18。SN 22.103, (S iii 158): "Katamo ca, bhikkhave, sakkāyasamudayanto? Yāyaṃ taṇhā ponobhavikā nandirāgasahagatā tatratatrābhinandinī, seyyathidaṃ- kāmataṇhā, bhavataṇhā, vibhavataṇhā." Bodhi (2000), p. 963, line 12-16: "It is this craving that leads to renewed existence, accompanied by delight and lust, seeking delight here and there; that is, craving for sensual pleasures, craving for existence, craving for extermination."

「云何知苦習如真？謂此愛，受當來有，樂欲共俱，求彼彼有，是謂知苦習如真。」¹⁶³

此段經文與上引的巴利經文幾乎完全相同，「謂此愛，當來有、貪喜俱，彼彼樂著」，只是沒有巴利經文的「也就是，欲愛、有愛、無有愛」。

因此，筆者的解讀是以《中阿含 13 經》為底本，認為原來經文同時有「愛、受」兩字，可能抄手誤認為是冗餘的相同兩字，有些抄手認為是「愛」，而另有抄手認為是受，以至造成各版本的出入。¹⁶⁴

筆者的建議為：

「云何有身集邊？謂愛，受當來有、貪喜俱、彼彼樂著，是名有身集邊。」

24，《雜阿含 105 經》：「而」起慢無間等

《雜阿含 105 經》「我諸弟子聞我所說，不悉解義，而起慢無間等；非無間等故，慢則不斷；慢不斷故，捨此陰已，與陰相續生。」¹⁶⁵

¹⁶³ 《中阿含 13 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 435, c29-p. 436, a1)。

¹⁶⁴ 如《高麗藏》《雜阿含 305 經》，一處為「及當來有受，貪、喜悉皆增長」(CBETA, T02, no. 99, p. 87, b10-11)，另一處則作「當來有愛，貪、喜，彼彼染著」(CBETA, T02, no. 99, p. 87, b24-25)。

¹⁶⁵ 《雜阿含 105 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 32, b7-9)。經文中數目字為筆者附註。

〈林文〉指出「而起慢無間等」，應為「未起慢無間等」。他所依據的《瑜伽師地論》相當的文句為：

「此中異生，非於一切佛所說義皆能了知，亦非於慢覺察是慢，又未能斷。」¹⁶⁶

依行文的脈絡，當然以改作「不悉解義，未起慢無間等」為清晰，不會引起誤解。但是原來的經文可以理解成：「不悉『解義而起慢無間等』」，「不」字的文意可以貫穿到「起慢無間等」，也不是「非改不可」的情況，只是此時不能在「不悉解義」之後加一「逗號」。

但是此段《瑜伽師地論》引文似乎指經文有三個層次：

「此中異生非於一切佛所說義，皆能了知，亦非於慢覺察是慢，又未能斷。若諸有學非於我見一切義中，皆不了知，又能於慢覺察是慢，而未能斷。若諸無學能作一切。」¹⁶⁷

也就是一、異生(異學)：不了知佛所說義、未覺察此慢、又未能斷。二、有學：了知佛所說義、覺察此慢、但未能斷。三、無學：了知佛所說義、覺察此慢、又能斷。

《瑜伽師地論》此處的解釋與《雜阿含 105 經》不同，或者，《瑜伽師地論》於此處作分類較細的解釋。

¹⁶⁶ 林崇安(2003)，10-11 頁，經文例七。《瑜伽師地論》〈攝事分〉(CBETA, T30, no. 1579, p. 798, c21-23)。

¹⁶⁷ 《瑜伽師地論》〈攝事分〉(CBETA, T30, no. 1579, p. 798, c21-25)。

25, 《雜阿含 71 經》：「十」聖處

《雜阿含 71 經》：

「又復差別者。是名比丘(1)斷五支，(2)成六支，(3)守護一，(4)依四種，(5)棄捨諸諦，(6)離諸求，(7)淨諸覺，(8)身行息，(9)心善解脫，(10)慧善解脫，純一立梵行，無上士。」¹⁶⁸

《雜阿含 388 經》：

「是名比丘斷五支，成六分，守護於一，依倚於四，捨除諸諦，離四衢，證諸覺想，自身所作，心善解脫，慧善解脫，純一清白，名為上士。」¹⁶⁹

《瑜伽師地論》：

「已斷五支，成就六支，一向守護，四所依止，最極遠離，獨一諦實，棄捨希求，無濁思惟，身行猗息，心善解脫，慧善解脫，獨一無侶正行已立，名已親近無上丈夫。」¹⁷⁰

《長阿含 10 經》：

「云何十難解法？謂十賢聖居：一者比丘除滅五枝，二者成就六枝，三者捨一，四者依四，五者滅異諦，六者勝妙求，

¹⁶⁸ 《雜阿含 71 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 18, c27-p. 19, a1)。

¹⁶⁹ 《雜阿含 388 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 105, a18-22)。

¹⁷⁰ 《瑜伽師地論》(CBETA, T30, no. 1579, p. 477, a26-29)。

七者無濁想，八者身行已立，九者心解脫，十者慧解脫。」

¹⁷¹

〈林文〉引上述四部經論，提及《長部 33 經》的「十個聖者住處」，而認為應該「保留前十術語，配以剩下三術語為佳」。¹⁷²

漢譯文獻中還有《增一阿含 46.2 經》與《成實論》明確提及「十聖處」。

《增壹阿含 46.2 經》：

「聖賢所居之處有十事，三世諸聖常處其中。云何為十？於是，比丘，五事已除，成就六事，恒護一事，將護四部眾，觀諸劣弱，平等親近，正向無漏，依倚身行，心善解脫，智慧解脫。」¹⁷³

《成實論》：

「十聖處者，聖人斷五法，成六法，守一法，依四法，滅偽諦，捨諸求，不濁思惟，離諸身行，善得心解脫，善得慧解脫，所作已辦，獨而無侶。」¹⁷⁴

¹⁷¹ 《長阿含 10 經》(CBETA, T01, no. 1, p. 57, a28-b3)。

¹⁷² 林崇安(2003)，10-11 頁，經文例七。《瑜伽師地論》〈攝事分〉(CBETA, T30, no. 1579, p. 798, c21-23)。

¹⁷³ 《增壹阿含 46.2 經》(CBETA, T02, no. 125, p. 775, c20-p. 776, a16)。

¹⁷⁴ 《成實論》(CBETA, T32, no. 1646, p. 253, b6-9)。《舍利弗阿毘曇論》〈非問分〉也提及類似的名相：「斷五支人，六支成就人，一護人，四依人，滅

筆者以為只是單純的「十聖賢居」，不需要有所謂「保留前十術語，配以剩下三術語為佳」的困擾。

26, 《雜阿含 215 經》：我「有」內眼識色貪

《雜阿含 215 經》：

「比丘眼見色已，覺知色，不起色貪覺，我有內眼識色貪，不起色貪覺，如實知。」¹⁷⁵

〈溫文〉指出對應經典《相應部 35.70 經》為：

「優婆瓦那！在此，比丘以眼見色已，覺知色，但未覺知色貪，他如是了知內無色貪：『我內無有色貪。』」¹⁷⁶

〈溫文〉認為《雜阿含 215 經》「我有內眼識色貪」，為漏了一個否定詞，此句應作「我無有內眼識色貪」。此說甚為合理。

異緣實人，求最勝人，不濁想人，除身行人，心善解脫人，慧善解脫人，共解脫人」(CBETA, T28, no. 1548, p. 584, c29-p. 585, a2)。

¹⁷⁵ 《雜阿含 215 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 54, b14-16)。

¹⁷⁶ SN 35:70, (S iv 42): "Idha pana, upavāṇa, bhikkhu cakkhunā rūpaṃ disvā rūpappaṭisaṃvedī ca hoti, no ca rūparāgappaṭisaṃvedī. Asantañca ajjhattaṃ rūpesu rāgaṃ 'natthi me ajjhattaṃ rūpesu rāgo'ti pajānāti." 溫宗堃(2010), 5-6 頁, 例 4。

不過，〈溫文〉所引的《相應部 35.70 經》對應經文譯為「未覺知色貪」，此處可能會帶給讀者「有色貪生起，但未覺知色貪」的印象，可以改譯為「不起色貪」。

六、一個校勘案例的討論：《雜阿含 33, 34 經》

佛陀說法有可能是在不同的地點、在不同的情境、對不同的聽法者，重述以前說過的偈頌或法義，而使用不同的字詞或強調不同的重點。¹⁷⁷如此，這些差異有可能沒有誰對誰錯的議題，而僅是存在兩種或多種不同的面貌的類似經典。因此，有時不同版本之間的差異，如果堅持要訂出誰是誰非，可能不盡合理。

在對照閱讀的研究過程，有些差異是出自「傳誦失誤」、「誤譯」、「抄寫訛誤」，但是，有時校勘者必需警覺到這或許是「不同傳承」造成的差異，才不致於將「部派特點」當作「訛誤」來釐正。有時在目前的文獻現狀之下，有些經文的判讀無法作出令人信服的判定，而有待未來參證新的出土文獻。¹⁷⁸

¹⁷⁷ Norman 在探討不同部派之間的對應經典，有大體類似而用字不同的現象時，有與此類似的敘述，在原書的文脈裡，他舉的是《法句經》的例子。Norman(1997), p. 156-157: 「對這現象的一個可能的解釋是，佛陀不只一次講說這樣的法義，有時在不同的情境、不同的場所會作一些改變。當傳統保留了不只一個版本時，有時一個版本可以做為另一個版本的註釋。」

¹⁷⁸ 巴利文獻也有同樣的困擾。參考 Norman (1997), p. 82: "It is not always possible to be certain whether such an error is the result of an oral or a written tradition."

在此，以《雜阿含 33 經》與《雜阿含 34 經》為例，來探討這一類校勘過程中難以決斷的困難。

27, 《雜阿含 33, 34 經》：「不得」於色欲令如是、不令如是

《雜阿含 33 經》與《雜阿含 34 經》有如下的類似經文：

「爾時，世尊告諸比丘：『色非是我。若色是我者，不應於色病、苦生，亦不應於色欲令如是、不令如是。以色無我故，於色有病、有苦生，亦得於色欲令如是、不令如是。受、想、行、識亦復如是。…』」¹⁷⁹（《雜阿含 33 經》）

「爾時，世尊告餘五比丘：『色非有我。若色有我者，於色不應病、苦生，亦不得於色欲令如是、不令如是。以色無我故，於色有病、有苦生，亦得於色欲令如是、不令如是；受、想、行、識亦復如是。…』」¹⁸⁰（《雜阿含 34 經》）

檢閱對應的《相應部 22.59 經》，經文為：「色為無我。諸比丘，若色有我，則色不應導致苦惱，就能『令色如是、令色不如是』。以色無我故，於色有苦惱生，無法『令色如是、令色不如是』。受、想、行、識亦復如是。」¹⁸¹

¹⁷⁹ 《雜阿含 33 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 7, b23-27)。

¹⁸⁰ 《雜阿含 34 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 7, c14-18)。

¹⁸¹ SN 22.59, (S ii 66-68). 英文翻譯可參考 Bodhi(2000), p. 901-902。

〈林文〉指出《雜阿含 34 經》的引文，依照巴利【S59】經文，「亦不應於色欲令如是、不令如是」應作「亦得於色欲令如是、不令如是」，「亦得於色欲令如是、不令如是」應作「不得於色欲令如是、不令如是」。¹⁸²

蔡奇林(2007)基本上是贊同〈林文〉(2003)的建議，而提出更多的例證，如(1)《根本說一切有部毘奈耶破僧事》。(2)《根本說一切有部毘奈耶雜事》。(3)《四分律》。(4)巴利《律藏、大品》。(5)《佛說五蘊皆空經》。(6)《雜阿含 316-318 經》。(7)梵本《四部眾經》。(8)《佛本行經》。(9)梵本《大事》。如果稱《相應部 22.59 經》這一類的經文為甲，而稱原來《大正藏》《雜阿含 33 經》與《雜阿含 34 經》這一類的經文為乙，蔡奇林指出甲與乙的數量為 10:1，「十」指的是上述九項加上《相應部 22.59 經》，「一」指的是《雜阿含 33 經》與《雜阿含 34 經》。¹⁸³

但是關則富(2009)檢視世尊所駁斥的「我見」，從另一個觀點提出不同的意見。¹⁸⁴在檢討對應經典《中部 35 經》、《雜阿含 110 經》與《增一阿含 37.10 經》之後，他認為經文中薩遮尼犍子「色是我」的主張，比較接近邪命外道(Ājīvika)，而不是耆那教(Jainism)的主張。¹⁸⁵

關則富認為從義理的角度看來，經文中世尊所駁斥的我見，《相應部 22.59 經》比較接近是談「我所 attaniya」(所以敘述

¹⁸² 林崇安(2003)，16-17 頁，經文例十三。

¹⁸³ 蔡奇林(2007)，10-12 頁，與 13 頁 2-4 行。

¹⁸⁴ Kuan, Tse-Fu(2009)，155-175 頁。

¹⁸⁵ Kuan, Tse-Fu(2009)，169 頁，1-2 行。

「如果色是我，就能『令色如是、令色不如是』」)，而《雜阿含 33 經》(與《雜阿含 34 經》)比較接近是「我見的常義」(因我是常，不受變化，所以敘述「如果色是我，就不得『於色令如是、令不如是』」)。¹⁸⁶

雖然蔡奇林以〈《雜阿含》「無我相經」勘正：「文獻學」vs「教義學」的解決方案〉為題，列了三層證據、十項經論文獻作為立論基礎，而對《雜阿含 33, 34, 86, 87 經》四經進行「勘正」。關則富也正是以「教義學」的角度來審查，而認為此數經反而比較能反應當時印度「我見」的「常」義，反而以《雜阿含 33, 34 經》為合適，不需「勘正」。

與此議題(「若色有我者，於色不應病、苦生，亦不得於色欲令如是、不令如是」)相關的《雜阿含經》經文，請參考〈表三〉。

〈表三〉與《雜阿含 34 經》相關的各部《雜阿含經》經文

經號	無我、苦、無常	反駁「主宰」義的經文	反駁「常」義的經文
雜阿含 33 經	無我		色非是我。若色是我者，...亦不應於色欲令如是、不令如是。
雜阿含 34 經	無我		色非有我。若色有我者，...亦不得於色欲令如

¹⁸⁶ Kuan, Tse-Fu(2009), 169-170 頁。

			是、不令如是。
雜阿含 86 經	無常		若無常色有常者，...亦不應於色有所求，欲令如是、不令如是
雜阿含 87 經	苦		色是苦。若色非是苦者，...，亦不欲令如是，亦不令不如是。
雜阿含 110 經	無我	汝言色是我，...，得隨意自在，令彼如是，不令如是耶？	
雜阿含 316 經	無常	眼無常，若眼是常者，...，亦應說於眼欲令如是、不令如是。	
雜阿含 317 經	苦	眼苦，若眼是樂者，...，應得於眼欲令如是、不令如是。	
雜阿含 318 經	無我	眼非我，若眼是我者，...，應得於眼欲令如是、不令如是。	

針對〈蔡文〉的十個例證而言，筆者以為，如果純就經典來論證，而不將律藏、論藏以及歷史傳記類的著作以同等的比重來衡量，例證的數量就有不同的面貌。從五十卷本《雜阿含經》譯文來看，《雜阿含 33 經》與《雜阿含 34 經》應算作兩經，如再加上《雜阿含 86 經》與《雜阿含 87 經》，則認為「如果色是我，就不得『於色令如是、令不如是』」的一方就有四經；而作相反敘述的一方，扣除傳記類的(8)《佛本行經》、(9)梵本《大事》，與律藏類的(1)《根本說一切有部毘奈耶破僧事》。(2)《根本說一切有部毘奈耶雜事》。(3)《四分律》。(4)巴利《律藏、小品》，此類的經典只剩四例，雖然此類比數不能代表什麼結論，但是僅從數據來看，比數就成為 4:4，並不像〈蔡文〉中顯示的那樣「聲勢浩大」。

參考〈表三〉，即使只考量教導「無我」這一主題的經文，甲類與乙類的經文也是各有兩經(甲類「應得於...欲令如是、不令如是」有《雜阿含 110 經》、《雜阿含 318 經》；乙類「亦不應於...欲令如是、不令如是」有《雜阿含 33 經》、《雜阿含 34 經》)。值得注意的是《雜阿含 316 經》，既然說「若眼是常者」，依照〈林文〉、〈蔡文〉的邏輯，經文就應該是「眼若是常，則不應說『於眼欲令如是，不令如是』」，因為既然『眼是常』，就不會改變，不應該說要令其改變。可是經文作『若眼是常者，...，亦應說於眼欲令如是、不令如是』，可見，不能以文字表面的邏輯去評判是否在此『無常、苦、無我』的議題來論斷是否缺一『否定詞』，而需要就此議題去蒐集更多文獻學上的例證，再輔以教義的判定，才能做一合理的校勘。可見此處不能以

此邏輯類推，而應該回歸關則富的思考理路：「世尊駁斥的常見在經典中的敘述為何？」

因此，如果認為世尊說法，有時是駁斥「我的主宰義」，而有《雜阿含 110 經》、《雜阿含 318 經》的陳述，有時是駁斥「我的常義」，而有《雜阿含 86 經》、《雜阿含 87 經》、《雜阿含 33 經》、《雜阿含 34 經》的陳述，如此一來，就不需去勉強「勘正」而更動經文。

七、結語：期待下一版精審本《雜阿含經》問世

以上所列舉的「抄寫訛誤」、「否定接首詞-a 的誤判」、「經文缺漏」與可能的「誤譯」，並非僅發生在漢譯寫本上，在巴利文獻也發生類似的現象。

諾曼(K. R. Norman)指出，巴利文獻在將口誦傳承轉為文字記錄時，產生了一些額外的失誤，例如「將一音節或多音節重複書寫」，「將重複的單一音節或多音節漏寫一組」，「將上一行末尾的字跳寫到下一行末尾的同一字，導致經文遺漏」。早期的「婆羅米體 Brāhmī」文本與一些「佉盧體 Kharoṣṭhī」文本會省略重複的「子音字母」或「長母音符號」。¹⁸⁷這樣的失誤，與漢

¹⁸⁷ Norman (1997), p. 83, 86. 「婆羅米體 Brāhmī」古漢譯為：《方廣大莊嚴經》「梵寐書」(CBETA, T03, no. 187, p. 559, b13)。「佉盧體 Kharoṣṭhī」古漢譯或稱「驢唇體」：《佛本行集經》「佉盧虱吒書(隋言驢唇)」、(CBETA, T03, no. 190, p. 703, c11-12)。《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 82：「佉盧瑟吒」(CBETA, T27, no. 1545, p. 422, c11-12)

譯寫本「誤增或漏失一個『不』字」、「忽視重複符號而導致漏掉重複的字詞」的現象相似。¹⁸⁸

在進行跨文本對照閱讀而出現梵、巴、漢語文獻差異時，讀者或許容易傾向接受梵、巴文獻，而懷疑漢語文獻或有誤譯、脫漏、抄寫訛誤的現象。

無著比丘在「中阿含、中部尼柯耶對照閱讀」的相關文章指出，有時漢譯版本比較合適，有時巴利版本比較合適。¹⁸⁹也就是說，不能輕易地以偏概全，未經細部對照閱讀、思惟抉擇，不宜輕易判定那一傳承或那一版本(譯本)較為真實可信。

筆者以為，部分漢譯版本為二至五世紀的譯本，而部分梵、巴文獻紙本，則常常為五世紀之後的文本。在某些狀況之下，梵、巴文獻或許會有後期的更動，反而漢譯文獻保存原來的風貌、用語或另一並存的說法。只是面對西元五世紀之前的古漢譯經典，有待更多校勘來讓現存文本更為精審。¹⁹⁰

¹⁸⁸ 例如，單卷本《雜阿含 1 經》卷 1：「精進不舍懈，行行為安隱，行不復還，已行無有憂。」(CBETA, T02, no. 101, p. 493, a21-22)，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」(CBETA, T02, no. 99, p. 27, b3) 與《經集》79 頌“gacchati anivattatam”(Norman (1995), p. 9, verse 79: ‘it goes without turning back’)，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，同時可以修正《大正藏》的標點符號)。

¹⁸⁹ 無著比丘，(2007 a, b & c, 2008c)。

¹⁹⁰ 請參考辛島靜志 Karashima Seishi, 〈早期漢譯佛教經典所依據的語言〉，2007，許文堪翻譯，《漢語史研究集刊》第 10 輯，pp. 293-305，巴蜀書社。(Underlying Language of Early Chinese Translations of Buddhist Scriptures, in Christoph Anderl and Halvor Eifring eds., 《Studies in Chinese Language and

本文以上所列舉的諸多經例，與其說是「釐正經文」，不如稱之為「文本校勘」。現代佛學研究需要更多、更精嚴的跨「梵、巴利、藏、漢」文本的校勘，同時參考英、日、法、德各種語言的論文成果。就漢文譯本的解讀，不宜望文生義，或遷就一般漢語辭典的詮釋，應該藉助「漢譯佛典語言學」的成果，審慎地尊重原譯者可能的梵文與佛法學養，以及同一字詞在「古譯」與「今義」之間的字義差異，而不輕易對經典的原來風貌作「增刪改錯」。

在進行跨語言的多文本的校勘時，面對兩種版本之間的歧異(權宜稱之為甲本、乙本)，如何作一合理的判讀，論斷「甲文本訛誤」、「乙文本訛誤」或者「甲文本、乙文本各自代表其口誦傳承，應該兩者無所謂誰正誰誤」，目前為止尚無一個客觀的系

Culture: Festschrift in Honour of Christoph Harbsmeier on the Occasion of his 60th Birthday, Oslo, Hermes Academic Publishing, 2006, pp. 355-366) 。293 頁：

「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，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。」

統方法可遵循。¹⁹¹ 討論這一議題的人都該審慎斟酌，以免將此一傳承的「特點」當成「訛誤」，而造成校勘上的災難。

今日，不管是進行《雜阿含經》的白話翻譯或轉譯成外國語言、《雜阿含經》的學術研究、漢巴對讀研究、精讀以掌握《阿含》教義，或一般的佛經研讀，都需要教界與學界推出一本精審校訂的新版《雜阿含經》。¹⁹²

此一精審版的《雜阿含經》，應該附上新型標點符號，盡可能求備地標註各版藏經的異讀，並且在各異讀之間標明作者、編者對「正讀」的建議；利用跨語言多文本的校勘，對抄寫訛誤、誤譯、經文缺漏、文句次第錯亂顛倒、甚至傳誦失誤等經文，進行補正與勘誤。漢譯阿含向來沒有完整的註釋書，不如巴利的註釋書傳統那麼齊備，如能附上適當的漢、巴古註、古疏，與跨語言版本異同的解說，更能嘉惠初學。

這些艱鉅的工作，恐怕不可能畢全功於一役，而是要靠學者以接力的方式，先完成某一範圍(如漢、巴經文的精審對照研究)，再接力補足其他部分(如依藏傳經論中引述的《雜阿含》作比對研究)，而能達到「前書未全，後出轉精」的累積效果。

在此，期待新版精審本的《雜阿含經》陸續問世。

八，謝詞

¹⁹¹ 林崇安(2003)，〈三、結語〉，26頁，「但是釐正時，難免有個人的主觀看法，如何達成『共識』這是有待建立的」。

¹⁹² 其實不只五十卷本《雜阿含經》，《別譯雜阿含經》與單卷本《雜阿含經》也都需要現代版的精審本(critical edition)來對勘異文、校訂訛誤。

本文承蒙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，仍然是我手邊最有效率的工具書，在此向兩位致謝。此目錄中有許多珍貴的梵文殘卷與藏文佛典的對照資料，可惜筆者尚無能力查閱此部分的資料。

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《印順導師佛學著作集》光碟，讓筆者能夠更有效率地檢索與引用印順導師的著作。

本文執筆期間，筆者經常出入福嚴佛學院與法鼓佛教學院的圖書館，查閱書籍期刊。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。

本文必須往復查詢許多異體字，其中以「中華民國教育部國語推行委員會」編輯的《異體字字典》(<http://dict.variants.moe.edu.tw/main.htm>)，最為簡潔便利，筆者省去不少查字時間，受益良多。不過，此《字典》引文仍有錯字，有待改進。

參考書目

一 佛教經典與工具書

《中華大藏經》，(1987)，北京市，中國中華書局。

《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。

《趙城金藏》，(2008)，北京圖書館出版社，北京，中國，照相製版本。

《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.

Majjhima-Nikāya, (1979), Pāli Text Society, London, UK.

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

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

Davids, T. W. Rhys and Stede, William, (1925), *Pali-English Dictionary*(PED), Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.

二 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), ‘Correspondence Table for Parallels to the Discourses of the Four Nikayas: Toward a Revision of Akanuma’s Comparative Catalogue’, *draft of year 2008*.

Anālayo, Bhikkhu, (2008), ‘Reflections on Comparative Āgama Studies’, *Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies*, vol. 21, page 3-21, Taipei.

Anālayo, Bhikkhu, (2009), "Karma and Liberation: The Karajakāya-sutta(AN 10.208) in the Light of its Parallels", in *Pāsādikadānaṃ, Festschrift für Bhikkhu Pāsādika, (Indica et Tibetica 52)*, M. Straube et al. (ed.), Marburg: Indica et Tibetica, 2009, pp. 1-24.

Anālayo, Bhikkhu, (2010), ‘Structural Aspects of the Majjhima-nikāya’, *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Bukkyō Kenkyū, 《佛教研究》, Vol. 38, pp 34-70, Tokyo, Japan.

Anesaki Masaharu, (姉崎正治), (1908), ‘The Four Buddhist Agamas in Chinese’, *Transaction of Asiatic Society of Japan*, (35/3), page 1-138, Japan.

Bodhi, Bhikkhu, (2000), *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom Publication.

Brough, John, (1962, 2001), *The Gāndhārī Dharmapada*, Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, Delhi, India.

Bucknell, Roderick, (2007), ‘The Structure of the Sagātha-Vagga of the Samyutta-Nikāya’, *Buddhist Studies Review*, 24(1): page 7-34.

Choong, Mun-Keat, (2000), *The Fundamental Teachings of Earlier Buddhism—A Comparative Study Based on the Sūtrāṅga Portion of the Pāli Samyutta-Nikāya and the Chinese Samyuktāgama*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, Germany.

Choong, Mun-Keat, (2006), ‘A Comparison of the Pāli and Chinese Versions of the Bhikkhu Samyutta, a Collection of Early Buddhist Discourses on Monks’, *Buddhist Studies Review* 23(1): 61 – 70.

Choong, Mun-Keat, (2007), ‘A Comparison of the Pāli and Chinese

- Versions of the Vaṅgīsa-thera Saṃyutta, a Collection of Early Buddhist Discourses on the Venerable Vaṅgīsa', *Buddhist Studies Review* 24(1): 35 – 45.
- Chung, Jin-il, (2008), *A Survey of the Sanskrit Fragments Corresponding to the Chinese Saṃyuktāgama* 雜阿含經相當梵文斷片一覽, 山喜房佛書林, Tokyo, Japan.
- Gethin, Rupert, (2007), 'What's in a Repetition? On Counting the Suttas of the Saṃyutta-nikāya', *PTS Journal*, page 365-387.
- Jayawickrama, N. A., (1959), 'Buddhaghosa and the Traditional Classifications of the Pali Canon', *University of Ceylon Review*, vol. XVII Nos. 1 & 2, page 1-17.
- de Jong, J.W., (1968), 'Buddha's Word in China', *28th George Ernest Morrison Lecture*, page 15, Canberra: Australian National University
- Kuan, Tse-Fu, (關則富), (2009), 'Rethinking Non-Self: A New Perspective from the Ekottarika-āgama', *Buddhist Studies Review* 26(21): 155 – 175.
- 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.
- Norman, K. R., (1997), *A philological Approach to Buddhism--The Bukkyō Dendō Kykai Lectures 1994**, School of Oriental and

- African Studies, University of London, London, UK.
- Nyanamoli, Bhikkhu and Bodhi, Bhikkhu, (1995), *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publication. (2000 second print.)
- Nyanaponika, Bhikkhu and Bodhi, Bhikkhu, (1999), *Numerical Discourses of the Buddha, An Anthology of Suttas from the Aṅguttara Nikāya*, Lanham, Maryland: AltaMira Press.
- Skilling, Peter, (2009), 'Redaction, Recitation and Writing: Transmission of the Buddha's Teaching in India in Early Period', *Buddhist Manuscript Cultures: Knowledge, ritual, and Art*, page 54-75, (Ed.) Stephen C. Berkwitz, Juliane Schober, and Claudia Brown, Routledge, London and New York.
- Waldschmidt, Ernst, (1980), 'Central Asian Sutra Fragments and their relation to Chinese Agama', *Die Sprache der Alttesten Buddhistischen* (edited H. Bechert), page 144, Goettingen, Zürich, 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.

三 中文著作

- 印順法師, (1971), 《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，(1993)，《華雨集》，新竹縣，正聞出版社。
- 印順法師，(2008)，《印順導師著作總目、序》，新竹縣，正聞出版社。
- 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》，嘉義縣，南華大學。
- 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，(2008a)，〈巴利與漢譯經典中天使(Devadūta)的意涵〉，《福嚴佛學研究》第三期，新竹市，福嚴佛學院。
- 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，(2008c)，〈誰說的法、誰說的話〉，《正觀》第47期，5-27 頁，南投縣，正觀雜誌社。
- 無著比丘，(2009)，〈註釋書對阿含經文的影響〉，《正觀》第

- 48期，1-48 頁，南投縣，正觀雜誌社。
- 潘重規，(1979)，〈敦煌寫本《眾經別錄》之發現〉，《敦煌學》第四輯，69-88 頁，香港，新亞研究所敦煌學會。
- 馬斗全，(1997)，〈「汾水可以灌安邑，絳水可以灌平陽」辨〉，《文史》42 期，中華書局，北京市，中國。
- 馬斗全，(1999)，〈《漢書》點校商榷四則〉，《文史》46 期，138 頁、154 頁，中華書局，北京市，中國。
- 馬敘倫，(2005)，《古書疑義舉例校錄》，(《古書疑義舉例五種》之四)，上海世紀出版，上海市，中國。
- 梅維恒(Mair, Victor)，(2005)，〈《賢愚經》的原典語言〉，朱冠明翻譯，《漢語史研究集刊》第 8 輯，424-444 頁。
- 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，(2008)，《訓詁學概論》，江蘇教育出版社，南京，中國。
- 丁邦新，(2008)，《中國語言學論文集》，北京，中國，中華書局。
- 段玉裁注，《說文解字注》，漢京文化事業公司，1985 年重印「經韻樓藏版」。
- 談錫永、沈衛榮、邵頌雄，(2007)，《《聖入無分別總持經》對勘與研究》，中國藏學出版社，北京，中國。
- 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。
- 李偉穎，(1994)，〈《至元法寶勘同總錄》之探究〉，法光佛學院，台北市。

- 劉師培，(2005)，《古書疑義舉例補》，(《古書疑義舉例五種》之二)，上海世紀出版，上海市，中國。
- 林崇安，(2003)，〈「雜阿含」經文的釐正初探〉，《圓光佛學學報》第八期，1-27頁，圓光佛學院，中壢市。
- 呂澂，(1983, 1995)〈雜阿含經刊定記〉，《佛光大藏經》《阿含藏》〈附錄(下)〉，663-679頁，佛光出版社，台北市，台灣。(原文發表於1923年，《內學》第一輯)
- 呂友仁，(1998)，〈「男女相答拜」與「男女不相答拜」何者為是〉，《文史》45期，291-293頁，中華書局，北京市，中國。
- 郭忠生(譯)，(1990)，〈《維摩詰經》序論〉，正觀雜誌社，南投縣，台灣。
- 郭忠生，(1997)，〈試論《大智度論》中的「對話者」〉，《正觀雜誌》45期，63-177頁，南投縣，台灣。
- 郭忠生，(2010)，〈晝日住、入晝正受與宴默〉，《正觀雜誌》52期，5-112頁，南投縣，台灣。
- 高明道，(1991)，〈蟻垤經初探〉，《中華佛學學報》第四期，29-74頁，中華佛學研究所，台北市，台灣。
- 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。
- 顧滿林，(2007)，〈漢文佛典中 Kapila-vastu 一詞的音譯形式考察〉，《漢語史研究集刊》第10輯，pp. 345-373，巴蜀書社。

- 胡敕瑞，(2004)，〈《道行般若經》與其漢文異譯的互校〉，《漢語史學報》第4輯，pp. 127-146，浙江大學漢語史研究中心，上海教育出版社。
- 季羨林(校注)，(1987 台一版)，《大唐西域記校注》，唐朝玄奘、辯機原著，台北市，新文豐出版公司。
- 辛島靜志，(2006)，〈《撰集百緣經》的譯出年代考證—出本充代博士的研究簡介〉，《漢語史學報》第6輯，pp. 49-52，上海教育出版社。
- 辛島靜志，(2007)，〈早期漢譯佛教經典所依據的語言〉，徐文堪翻譯，《漢語史研究集刊》第10輯，pp. 293-305，巴蜀書社。(Underlying Language of Early Chinese Translations of Buddhist Scriptures, in Christoph Anderl and Halvor Eifring eds., 《Studies in Chinese Language and Culture: Festschrift in Honour of Christoph Harbsmeier on the Occasion of his 60th Birthday, Oslo, Hermes Academic Publishing, 2006, pp. 355-366》)
- 辛島靜志，(1997, 1998)，〈漢譯佛典的語言研究〉，裘雲青翻譯，《俗語言研究》1997年第4期、1998年第5期。朱慶之(編)，(2009)，《佛教漢語研究》，33-74頁，商務印書館，北京市，中國。
- 徐時儀，(2009)，《《一切經音義》三種》，中華書局，北京市，中國。
- 許理和著，蔣紹愚譯，(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)。

- 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。
- 朱慶之(編)，(2009)，《佛教漢語研究》，商務印書館，北京
市，中國。
- 周筱雲，(2000)，〈「汾水可以灌安邑，絳水可以灌平陽」再
辨〉，《文史》53期28頁，中華書局，北京市，中國。
- 周祖謨，(1993)，《方言校箋》，中華書局，北京市，中國。
- 周一良，(2007)，《魏晉南北朝史札記》，中華書局，北京市，
中國。
- 張涌泉、傅傑，(2007)，《校勘學概論》，江蘇教育出版社，南
京，中國。
- 陳垣，(1997)，《元典章校補釋例》，《陳援庵先生全集》第2
冊，903-1116頁，新文豐出版社，台北市。
- 陳寅恪，(1927)，〈陳寅恪：童受《喻鬘論》梵文殘本跋〉，
《國立中山大學語言歷史學研究所周刊》第一集第三期，廣
州，中國。
- 陳直，(2006)，《史記新證》，中華書局，北京市，中國。
- 陳直，(2008)，《漢書新證》，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，(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。

- 蔡奇林，(2007)，〈《雜阿含》「無我相經」勘正：「文獻學」
vs「教義學」的解決方案〉，《台灣宗教研究》第6卷第2
期，121-147頁，台北市，台灣。
- 蔡耀明，(1998)，〈判定《阿含經》部派歸屬牽涉的難題〉，法
光雜誌，111期，台北市，台灣。
- 蘇錦坤，(2007)，〈寶唱《經律異相》所引之阿含經〉，《福嚴
佛學研究》2期，91-160頁，新竹市。
- 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，嘉義縣南華大學協辦。
- 蘇錦坤，(2009a)，〈《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，(2009b)，〈《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，(2009c)，〈再探漢巴文獻的〈比丘尼相應〉—馬德偉教
授〈《別譯雜阿含經》的比丘尼相應〉一文的回應〉，《正
觀雜誌》51期，1-30頁，南投縣。
- 蘇錦坤，(2010)，〈《增壹阿含經》攝頌初探〉，《福嚴佛學研
究》第5期，59-114頁，新竹市。
- 姚維銳，(2005)，《古書疑義舉例增補》，(《古書疑義舉例五
種》之五)，上海世紀出版，上海市，中國。

- 楊樹達，(2003)，《古書句讀釋例》，中華書局，北京市，中國。(2007 重印)
- 楊樹達，(2005)，《古書疑義舉例續補》(《古書疑義舉例五種》之三)，上海世紀出版，上海市，中國。
- 吳金華，(2000)，〈《三國志》斟議(下)〉，《文史》51 期，91-105 頁，中華書局，北京市，中國。
- 溫宗堃，(2006)，〈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，(2010)，〈從巴利經文檢視對應的《雜阿含經》經文〉，《福嚴佛學研究》第五期，1-22 頁，新竹市，福嚴佛學院。此文曾於第一屆巴利學與佛教學術研討會(2006)，嘉義縣，南華大學。
- 王常蒞，(2007)，〈巴、漢〈入出息念相應〉經詳比較〉，《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。
- 余嘉錫，(2009)，《目錄學發微》，時代文藝出版社，北京，中國。
- 俞樾，馬敘倫校錄，傅傑導讀，(2007)，《古書疑義舉例》，上海世紀出版，上海市，中國。
- 俞樾，(劉師培、楊樹達、馬敘倫、姚維銳)，(2005)，《古書疑義舉例五種》，上海世紀出版，上海市，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。

- 越建東，(2010)，〈Richard Gombrich 探討佛陀原意的論述與方法〉，《揭諦》18 期，45-74 頁，南華大學，嘉義，台灣。

四、日文或日文著作的翻譯

- 赤沼智善，Akanuma, Chizen, (1929, 1986 reprint at Taipei)，《漢巴四部四阿含互照錄》，*The Comparative Catalogue of Chinese Agamas & Pali Nikayas*》，台北縣，華宇出版社。
- 水野弘元，(2000)，《佛教文獻研究，水野弘元著作選集(一)》，許洋主譯，台北市，法鼓文化出版社。
- 水野弘元，(1989)，〈漢譯之中阿含經與增一阿含經〉，《佛教研究》，18 期。(本文已經被翻譯為中文，收在《佛教文獻研究，水野弘元著作選集(一)》，509-579 頁，許洋主翻譯，法鼓文化出版社。)
- 水野弘元，〈中阿含經解題〉，《國譯一切經》，卷 4。(本文已經被翻譯為中文〈中阿含經解說〉，收在《佛光大藏經》《阿含藏》之《附錄(下)》，689-703 頁)
- 水野弘元，〈增一阿含經解題〉，《國譯一切經》，卷 4。(本文已經被翻譯為中文〈增一阿含經解說〉，收在《佛光大藏經》《阿含藏》之《附錄(下)》，761-785 頁)
- 水野弘元，(1964)，〈部派佛教與雜阿含〉，《佛光大藏經》《阿含藏》〈附錄(下)〉，(1983, 1995)，681-687 頁，台北市，佛光出版社。
- 前田惠學，(1964)，《原始佛教聖典之成立史研究》，東京市，日本，山喜房出版社。

An Approach to Collate the Ambiguous Word(s) of Chinese *Za-A-Han-Jing*(T99, *Samyukta Āgama*)

Su, ken

Weng, Tzun-kuen

Abstract

There are ambiguous word(s) in Chinese “*Za-A-Han-Jing*” (“*Samyuktāgama*”, T99 in Taisho Tripiṭaka). Some of them are probably due to scribe’s errors, some to improper readings of words denoting negation, and some to words or phrases missing during the transmission and/or translation process. This article tries to enumerate some examples of renditions against these issues for a critical recension of *Za-A-Han-Jing* in the future.