

青色青光、黃色黃光

——蓮花放光的梵語學考察*

南華大學外文系講師 郭瓊瑤

摘要

華文文化圈長期以來傳誦、使用的《阿彌陀經》為鳩摩羅什的漢譯本。經中「蓮花大如車輪，青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光，微妙香潔」這一小節，不但是信者朗朗上口的一段文字，更有註釋家將〈蓮花放光〉與〈念佛深淺〉結合一起等等的解說。但蓮花當真會放光嗎？本文從素樸的疑問出發，除了從梵文原典的角度，指出「蓮花放光」的非現實性，並且比對其它的大乘佛典，探討〈放光或發光〉這種現象在佛教裡的宗教意涵。

關鍵詞

蓮花 放光 《阿彌陀經》

- 一 前言
- 二 佛教界對於〈蓮花放光〉的理解模式
 - (一) 〈蓮花放光〉的經典依據
 - (二) 近代佛教界對於〈蓮花放光〉的解讀
 - 1、蓮花會放光，且應不止四色
 - 2、蓮花放光乃因七寶所成
 - 3、蓮花放光與願力念佛相結合
 - 4、蓮花的形色由眾生的行為所決定
- 三 梵文原典與其他語文譯本的翻譯對照
 - (一) 梵文原典的漢譯異本之比較
 - (二) 藏譯以及日、英文的翻譯
 - (三) 筆者個人的解讀
- 四 其他佛經中的〈放光〉模式
- 五 蓮花為寶石所成（七寶蓮花）的字源
 - (一) 自體放光的蓮花
 - (二) 七寶所成的蓮花
- 六 結論

*收稿：2011/3/8，通過審查：2011/5/11

一 前言*

「池中蓮花大如車輪，青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光，微妙香潔。舍利弗！極樂國土成就如是功德莊嚴。」

這段漂浮著異土風情，帶著非現實情調的淺顯文字是《〔小〕阿彌陀經》的經文；此經為南北朝時代鳩摩羅什(Kumārajīva)譯經團隊的譯作。文中數節描述遙在此界西方的極樂國土的美好奇景，其中之一，說是：國土當中，有七寶所成的水池，池中蓮花碩大，有如車輪；青黃赤白各色蓮花繽紛，甚且發出光芒，香潔動人。隨著淨土佛教的傳播，〔小〕《阿彌陀經》早已成為華文佛教乃至日、韓佛教界熟知的經典。經中這一小節，應當也是信者琅琅上口、耳熟能詳的一段。

彌陀淨土(又稱極樂世界)可說是佛教徒對理想世界的憧憬而發展出來的信仰。《阿彌陀經》敘說極樂世界有種種莊嚴奇景，包括七重的寶石欄垣、七寶水池、黃金大地、空中音樂、天降花雨，眾鳥啼鳴且可宣說法音等等。但這些事物的基本元素，如寶石、欄垣、黃金、水池、音樂、花、鳥等等，基本上仍是人間實存事物。

至於文初所謂的〈蓮花放光〉，卻令人生疑。因為此間並無放光的蓮花，換言之，它並非人間實存的事物。或許有人會說：極樂世界是理想世界，理想世界所構築出的景物，大可不必用現

* 感謝審查委員給予指正與意見。尤其文獻方面直接惠予資料補充，在此特申謝忱。

實的眼光去逐一檢視。因之，對於放光的蓮花是否實存似乎沒有深究的必要。

「放光」在宗教學上有其深遠的意義，無論是超自然現象的光之體驗；或內在之光的神秘經驗。不過，《阿彌陀經》所陳述的〈蓮花放光〉既非內在之光的神秘經驗；就經文的脈絡看來，也不是超自然現象的光之體驗。可以說，它是一種言語形態，一種訊息；換句話說，〈蓮花放光〉也是羅蘭巴特所稱的一種「神話」(Myth)！¹

不過，如果我們去閱讀梵文原典的話，將會發現這段〈蓮花放光〉的原意似乎不是如此。本文寫作意圖即在從梵文原典的角度一探〈蓮花放光〉的究竟，並且比對其它的大乘佛典，探討〈放光或發光〉這種現象在佛教裡的宗教意涵。

二 佛教界對於〈蓮花放光〉的理解模式

(一) 〈蓮花放光〉的經典依據

前言已述，〈蓮花放光〉的這一節文字出自鳩摩羅什團隊所譯的《佛說阿彌陀經》；在淨土經群當中，由於字數較少，俗稱《小阿彌陀經》。此經漢譯本有三，除了鳩摩羅什(姚秦，402年)之外，還有求那跋陀羅(劉宋，455年)譯的《小無量壽經》，不過早已散佚。另外，還有玄奘(唐，650年)所譯的《稱

¹此處所謂的「神話」不是宗教學上的「神話」，而是法國文學理論家與評論家羅蘭巴特(Roland Barthes, 1915-1980)所稱的「神話」(Myth)(神話是一種言談；Myth is a type of speech)。參見〔羅蘭巴特：169〕

讚淨土佛攝受經》。相對於玄奘譯經的質樸風格；鳩摩羅什的譯經則以簡潔流暢著稱。也因此，羅什所譯經典一向較為流傳，《佛說阿彌陀經》正是其中一例。

〈蓮花放光〉的一節文字，將鳩摩羅什與玄奘的譯文並列如下，即可見出兩者譯文的迥異。

羅什譯：

「池中蓮花大如車輪，青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光，微妙香潔。舍利弗。極樂國土，成就如是功德莊嚴。」

玄奘譯：

是諸池中常有種種雜色蓮華，量如車輪，青形青顯青光青影，黃形黃顯黃光黃影，赤形赤顯赤光赤影，白形白顯白光白影，四形四顯四光四影。舍利子！彼佛土中有如是等眾妙綺飾，功德莊嚴甚可愛樂，是故名為極樂世界。

兩者譯文的差異，我將在本文第二大段中，進一步做比對與考察。

除了《小阿彌陀經》，另外還有《大阿彌陀經》，或稱《無量壽經》²（以下，一律稱做《無量壽經》），經中其實也有〈蓮花放

²《大阿彌陀經》、《小阿彌陀經》的梵文經題皆為 *Sukhāvati-vyūha*。sukha 意為「快樂」，vatī 為一語尾詞，表示「所有、具有、擁有」；sukhāvati 意指為「具有快樂者、具有快樂的地方」等意思。vyūha 為接頭詞 vi 接動詞√ah，

光〉的相似文節。

但《無量壽經》由於漢譯本眾多，有所謂「五存七缺」之說。其譯經的成立年代從西元 178 年到 991 年，差距長達八百年之遙，本經譯經史的繁複自不待言。而提到與〈蓮花放光〉較接近的文節只見於比較晚出的《大無量壽經》。這個部分，請參見本文的第五節中〈七寶所成的蓮花〉一段的引用。

總之，〈蓮花放光〉的經典依據仍以《小阿彌陀經》為本。

（二）近代佛教界對於〈蓮花放光〉的解讀

1、蓮花會放光，且應不止四色

釋南亭（1900-1982 年）在《佛說阿彌陀經講話》所說：

此方蓮華，有色無光，極樂世界的蓮華，是什麼顏色，就有什麼光，所以說青色青光，黃色黃光。四色四光，也只是說其大概。華大葉多，顏色上當然不會這麼呆板，祇限於四色。因為蓮花的光色俱備，又讚譽他微妙香潔。³

此處的解說極為淺顯白話，明白指出蓮花會放光，且應不止四色，有什麼顏色，就有什麼〔顏色的〕光。

再接名詞語尾 a 而成的語詞，有「安排、布置」等的意思。vy-ūha 漢譯作「莊嚴」，此處作為形容詞，修飾 sukhāvati。

³見〈報佛恩網·般若文海繁體站〉<http://book.bfn.org/article2/1966.htm>。在此，謹向此網站致上深深的謝意，讓我得以集中閱讀並引用各家講述與解說。

2、蓮花放光乃因七寶所成

釋斌宗(1910-1958年)在《佛說阿彌陀經要釋》所敘：

「七寶池中，有無數蓮花，大似車輪，青色蓮花，則放青色光明……白色蓮花則放白色光明，極其幽微勝妙，又最清香，淨潔的。」

「青色青光等四句，是明蓮花的殊勝，不唯舉色，而亦說光。光是從色而發，如珠瑩潔，則能發光，西方蓮花七寶所成，極其瑩潔，故能有光。」⁴

明確說到蓮花會放光。更進一步說明蓮花之所以放光的原因，乃因西方蓮花為七寶所成之故。

3、蓮花放光與願力念佛相結合

釋圓瑛(1878-1953年)《佛說阿彌陀經講義》的解釋：

華分四色，色各有光。……十方眾生，發心念佛，寶池中即時生一蓮蕊；隨其念力，而為增長；命終往生，即托質此蓮，是謂蓮胎。⁵

這裏，蓮花放光與「發心念佛則蓮蕊增長」是分別講說的。

⁴ 見同上網站：<http://www.bfn.org./books2/1226.htm>

⁵ 見同上網站：<http://book.bfn.org/books2/1515.htm>

但以下，釋淨空(1927-)《佛說阿彌陀經講記》則將兩者結合起來：

那麼此地我們要注意的一樁事情，剛才也透露了一點消息，蓮花何以有大小？蓮花究竟是怎麼生的？底下這個「微妙香潔」裡面就把這個意思都說出來了。它的妙，妙在十方世界，這一些念佛的眾生，只要你發心念佛，七寶池裡面就生一朵蓮花。更奇妙的是，這個蓮花裡面就有你的名字在，實在不可思議啊！這一朵蓮花，蓮花上面就有你的名字，一點都錯不了。你念佛的功夫深，蓮花愈長愈大，光是愈來愈殊勝。如果你念佛退了心了，或者改修別的法門了，不想往生西方極樂世界了，那麼你這一朵蓮花漸漸就枯掉了，消失了，沒有了。由此可知，七寶池中蓮花有那麼多，就說明了十方世界念佛眾生，求生西方極樂世界的人數不可思議，太多太多了。……

經裡面講的四色光明，蓮有光，身當然有光，所以蓮苞也有光。同樣地，我們要曉得，光色無量無邊，絕不止四種，四種都是略說而已。而微妙香潔，這是談蓮的四種德行。「微」這是講它是「質而無形」所以叫做「微」。「微」也就是精微的意思，同時也有幽微的意思。因為蓮花的根是纏生在金沙裡面，花浮在八功德水上。剛才說過了，形量不定，各隨念力，這是幽微的意思。那麼講精微，這是講它是七寶所成，光色相襯啊！這是精微之易。⁶

⁶ 見〈報佛恩網·般若文海繁體站〉<http://book.bfn.org/books/0671.htm>

將蓮花放光與念佛深淺結合一起等的解說應該不見於經文，而是歷來的註解加上法師的方便說法吧！

4、蓮花的形色由眾生的行為所決定

釋太虛（1890—1947年），《佛說阿彌陀經講要》所講：

在這七寶池裡有各種的蓮花，形之大小，色之白黃，這都視眾生的淨業如何，而定其往生化身之花之形色、及其體質的微妙、其氣味的香潔。⁷

釋太虛的解釋似乎避開〈蓮花放光〉的說法；但仍提出眾生的善行（淨業）可以決定其往生化身蓮花的形色、以及其體質的微妙、與氣味的香潔。

總之，除了釋太虛之外，以上的解讀都認為：**蓮花本身是會放光的**，但蓮花會放光嗎？很奇怪的，佛教徒似乎不太懷疑，或者說，也無從懷疑起，因為羅什的翻譯就是清楚明白的寫道：「青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光」啊！

除了羅什之外，玄奘其實也譯過此經，名為《稱讚淨土佛攝受經》。這段文玄奘怎麼翻的呢？

是諸池中常有種種雜色蓮華，量如車輪，青形青顯青光青影，黃形黃顯黃光黃影，赤形赤顯赤光赤影，白形白顯白光

⁷ 見同上網站：<http://book.bfn.org/books2/1671.htm>

白影，四形四顯四光四影。⁸舍利子！彼佛土中有如是等眾妙綺飾，功德莊嚴甚可愛樂，是故名為極樂世界。⁹

較之於羅什的翻譯，玄奘的譯文稍為難解，但玄奘譯文中的蓮花似乎也是有光有影的。此處暫且擱置對玄奘譯文的看法，待下文與梵文及其他語文的翻譯一併討論。

總之，華文文化圈（乃至日、韓等漢字文化圈）長期以來一直使用羅什所翻譯的《阿彌陀經》，以致〈蓮花放光〉的非現實性，大家似乎也習而不察；抑或覺得極樂世界反正是一個信仰的理想世界，而非現實世界，怎麼說都可能。當然，如果是後者的想法（可能也是大多數佛教徒的看法），那的確似乎什麼都不用多說，但這其實蘊藏很深的宗教意涵。所以，本論文就不揣淺陋，試從文本上溯其源一探究竟，並努力還其原貌，看看極樂世界的

⁸ 依據藤田教授的考察，他認為「四形四顯四光四影」一句應為誤傳或誤譯。

對照梵本 (citrāṇi citravarṇāni citranirbhāsāni citranidarśanāni) 和藏譯本 (bkra ba/ kha dog bkra ba 'od bkra ba 'byung ba/ bkra ba lta bur ston pa/)，「四」(catur)之一字應為「雜」(citra)之誤傳或誤譯，藤田並且猜測或許因為這兩個字的發音相近，以致譯場的「筆受者」弄錯的緣故。以上參見〔藤田 1998:20-21〕。

不過，我認為藤田教授說「玄奘是誤譯」，未免言重；因為玄奘此段譯文前句已有「種種雜色蓮華」，「雜色」應該是 citra 的譯詞。而「四」則是「青黃赤白」四種顏色的統稱。

⁹ 引自：中華電子佛典協會 (CBETA) <http://www.cbeta.org>。〈寶積部〉。資料底本：大正新脩大正藏經 Vol. 12, No. 367。玄奘譯，P.1

蓮花是否真的會放光?如果是，又怎麼個放光情形?茲擬從幾個梵文本來進行如下的考察。

三 梵文原典與其他語文譯本的翻譯對照

關鍵的梵文原典怎樣敘述這段〈蓮花放光〉的呢?爲了避免影響大家的判讀，除了最前與後兩句以及各小段的蓮花花色以外，此處暫且不作個人的中文翻譯。

(一) 梵文原典的漢譯異本之比較

tāsu ca puṣkariṇīṣu santi padmāni jātāni nilāni
nīlavarṇāni nīlanirbhāsāni nīlanidarśanāni |
 在這些蓮池當中，有蓮花生長著。(青色蓮花)
pītāni pītavarṇāni pītanirbhāsāni pītanidarśanāni | (黃色
 蓮花)
lohitāni lohitavarṇāni lohitanirbhāsāni lohitanidarśanāni
 | (赤色蓮花)
Avadātāny avadātavarṇāny avadātanirbhāsāny
avadātanidarśanāni | (白色蓮花)
citrāṇi citravarṇāni citranirbhāsāni citranidarśanāni
 (雜色蓮花) **śakaṭacakraḥpramāṇapariṇāhāni |** 像車輪般
 大的蓮花。

evaṃ rūpaiḥ śāriputra buddhakṣetraguṇavyūhaiḥ
samalaṃkṛtaṃ tadbuddhakṣetram |¹⁰

像這樣，舍利弗！這個國土就以這種佛國土特有的巧妙光景來裝飾的。

可見「青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光」的梵文其實就是一串用來修飾「蓮花」(padma)的排比句，全都是主格、複數、中性(nom.pl.N)。以「青色青光」爲例，其梵文爲“**padmāni jātāni nilāni nīlavarṇāni nīlanirbhāsāni nīlanidarśanāni**”。

由於其餘的「黃、赤、白、彩色¹¹」(pīta、lohita、avadāta、citra)¹²，除了顏色不同，複合語詞·文法與「青色」一段完全一致。所以，以下，我只舉「青色青光」一段做爲代表來解析。

梵文的“**padmāni jātāni nilāni nīlavarṇāni nīlanirbhāsāni nīlanidarśanāni**”這一小段羅什只簡譯爲「青色青光」；玄奘則譯爲「青形青顯青光青影」。這裏似也展現羅什(或說「羅什譯經團隊」)譯經的簡約風格；而玄奘則接近梵文的直譯。

padma 是「蓮花」¹³；jāta 是√jan 的過去被動分詞，「生長」

¹⁰ 參見國立台灣大學文學院「佛學數位圖書館暨博物館(Digital Library & Museum of Buddhist Studies)」網站〈梵文原典〉。

¹¹ citra 一字，藏譯爲 bkra po，爲「彩色」之意。

¹² 同註 5 一條。

¹³ 在印度文獻中，padma(波頭摩華)一般指紅蓮華，也就是華人所稱的「荷花」；但在佛典中荷花和睡蓮經常混同使用，漢譯皆作「蓮華」，以上參見〔安田 治樹 2005:2-3〕。

之意，與 *padma* 一樣，都是主格、複數、中性。*tāsu ca puṣkariṇiṣu santi padmāni jātāni* 意即「在蓮池 (*puṣkariṇi*) 中，生長著蓮花」。

nila 是青色，亦即深藍色、或深綠色；¹⁴為求譯文簡約，本文以下仍作「青色」。其餘三個詞語都是與 *nila* 結合的複合詞。*nila-varṇāni* 的 *varṇa* 為「顏色」；*nila-nirbhāsāni* 的 *nirbhāsa* 為「光亮、亮光」¹⁵；*nila-nidarśanāni* 的 *nidarśana* 有「外觀、景象」¹⁶ (*appearance*、*sight*、*vision*) 的意思。

但 *nila* 已經是「青色的東西」¹⁷；*nila-varṇāni* 又是「青色」；這兩個非常近似的語詞到底有否差別？接著的 *nila-nirbhāsāni* 或許比較好理解，就是「青色的亮光」或「亮亮的青色」；但最後的 *nila-nidarśanāni* 如果譯為「青色的外觀」或「看起來接近青色」，那到底要表現什麼意趣？難怪，羅什將此一小段只用「青色青光」譯出，強調發光的部分。而玄奘的「青形青顯青光青影」雖然似

但是，此處的 *padma*，從後文的描述，應是所有蓮花的通稱！

¹⁴ *nila* 漢譯一向作「青」。據 [Monier 1899:566-a] *nila* 指深色，特別是深藍、深綠甚或黑色 (*dark-blue or dark-green or black*)。

¹⁵ *nirbhāsa* 的動詞字根為 $\sqrt{\text{bhās}}$ ，有「發光」(*shine, be light*) 之意；字根 $\sqrt{\text{bhās}}$ 加上接頭詞 *nir*，再加上表示名詞的語尾詞 *a* 衍生而為名詞，因此，譯為「光亮」或「亮光」。

¹⁶ *nidarśana* $\sqrt{\text{dṛś}}$ 的動詞字根為 $\sqrt{\text{dṛś}}$ ，有「看」(*see*) 之意；字根 $\sqrt{\text{dṛś}}$ 加上接頭詞 *ni*，再加上表示名詞的語尾詞 *ana* 衍生而為名詞；因此，將之譯為「外觀、景象」。

¹⁷ 參見 [辻 1987:29]：廣義的名詞 (*Noun*) 包括實名詞 (*Substantive*) 與形容詞 (*Adjective*)。同一的字彙在梵文中，同時可作形容詞與名詞。如 *nila* 一字，既可作「青色的」，又可作「青色的東西 (如蓮花)」兩個意思。

乎較忠於梵文的直譯，可也有隔靴搔癢的感覺。

那麼，其他語文是如何翻譯本段？

(二) 藏譯以及日、英文的翻譯

首先，還是只以「青形青顯青光青影」一段為代表，列出本段的藏譯以及日、英文的翻譯。

藏譯：*sngon po/ kha dog sngon po/ 'od sngon po 'byung po/ sngon po lta bur ston pa/*¹⁸

英譯 1：And in those lotus-lakes lotus-flowers are growing, blue, blue-coloured, of blue splendour, blue to behold;¹⁹

英譯 2：Some are blue----intensely blue, or with a blue sheen, or with a tinge of blue.²⁰

日譯：青い蓮花は青い色で、青く輝き、青く見え。²¹

眾所周知，藏譯一向是採將梵文逐語逐句，近乎完全直譯的方式，本段文亦是如此。*sngon po* 是「青」或「青色」，為 *nila* 的譯詞；*kha dog sngon po* 是「色-青」，應是 *nila-varṇāni* 的譯

¹⁸ [河口慧海 (藏和對譯) 1961:344]。其餘的顏色依序為：*ser po* (黃色)、*dmar po* (赤色)、*dkar po* (白色)、*bkra po* (彩色)。

¹⁹ [マクスミュラー、高男順次郎 (英譯) 1961:451]。本書為穆勒 (Friedrich Max Müller 1823-1900) 與其弟子高楠順次郎的共譯。

²⁰ [Gomez 1996:17]

²¹ [中村 元・早島鏡正・紀野一義 訳注 1990:123]

詞：'od sngon po 'byung po 逐字的意思是「光-青-出現」，應是 nila-nirbhāsāni 的譯詞；sngon po lta bur ston pa 逐字的意思是「青-如同-顯示」，應是 nila-nidarśanāni 的譯詞。

這樣的方式也見於玄奘所譯：「青形、青顯、青光、青影」。此外，還有 1961 年〔英譯 1〕所譯：**blue, blue-coloured, of blue splendour, blue to behold**；（青的，青色的，青光的，看起來是青色的）將四個語詞採並列的方式直譯出來。

1990 年譯出的〔日譯〕²²：「青い蓮花は青い色で、青く輝き、青く見え」。則是把第一個字詞的 nila（青）當作名詞，也就是「青色的東西（＝蓮花）」²³，其餘三個則當作形容・修飾 nila 的語詞。將日譯勉強再譯作中文，意思為「青色蓮花是青色的，帶著青色的亮光，看起來是青色的」。當然，不論是英文或日文，被我直譯成這般的中文，其實都沒什麼美感了。

至於 1996 年〔英譯 2〕葛梅斯所譯：**Some are blue----intensely blue, or with a blue sheen, or with a tinge of blue**。（有些〔蓮花〕是青色的一一深青，帶著青色的亮光，或者暈染著青色）這種譯法接近日譯（或受到日譯影響？），還是把第一個字詞的 nila（青）當作名詞，也就是「青色的東西（＝蓮花）」，其餘三個

²²在日本，淨土宗、淨土真宗等各種淨土宗派擁有廣大的信眾，淨土相關的研究可謂汗牛充棟。而將《淨土經》從梵文譯為現代語的著作中最為流傳的應屬〔中村元・早島鏡正・紀野一義 訳注〕的《淨土三部經 上、下》（岩波書店）；其中，《阿彌陀經》的梵文和譯由紀野一義擔任，註記則由中村元與紀野一義共同完成。參見〔中村元・早島鏡正・紀野一義 訳注 上 1990：10〕

²³同注 11 一條。

則當作形容・修飾 nila 的語詞。

這一小段，玄奘譯為「青形、青顯、青光、青影」；這當中，「青形、青顯、青光」，形是形狀、顯是顏色〔吧〕、光是亮光，都還算可理解。第三詞語的 nila-nirbhāsāni；充其量只是修飾蓮花「帶有亮光」的樣子，恐怕不到「放光」的程度。我認為它可能要表達青色中較亮的顏色。

但「青影」一詞則頗費猜，難道影子還有顏色分別嗎？不會吧！總之，玄奘用「形、顯、光、影」的四個面向來翻譯此一段文。第四語詞的 nila-nidarśana（「看起來像青色」），我以為它或許可譯為「淡青色」。也就是說，我認為這些語詞應是對各種花色繽紛的蓮花的描繪，即便同一顏色，如青色，又有各種深淺、亮暗的層次差異。

（三）筆者個人的解讀

因此，我也提出我的白話語譯如下：

蓮池中生長著像車輪般大的蓮花——青色的蓮花有深青、亮青、淡青；黃色的蓮花有黃、亮黃、淡黃；紅色的蓮花有紅、亮紅、淡紅；白色的蓮花有純白、亮白、淡白；彩色的蓮花有多彩、亮彩、淡彩；舍利弗！這個佛國土就以這種特殊景觀來莊嚴佛國土的。

這個翻譯或許比較接近現實世界中的蓮池景象；蓮花的色澤有種種深、淺、亮、暗等的不同，如此一來，蓮池的繽紛景象也就不難想像。至於，為何有「光亮的」（放光）的描述？或許是

因為池子的四周有七種寶石所成的其他的寶石樹（羅什的譯文中看不出有「寶石樹」；但玄奘譯本則明顯可見），²⁴這些寶石樹加上四周的階道也都是金、銀、琉璃、水晶四寶所成，映射的效果，而使蓮花透顯出光影的效果吧！

順便一提的是，羅什此段譯文中的最末一句「微妙香潔」，梵文中其實不見有對應之文；玄奘也無此譯句，或者說玄奘譯的「彼佛土中有如是等眾妙綺飾，功德莊嚴甚可愛樂，是故名為極樂世界」，相較羅什所譯，更為接近梵文。

四 其他佛經中的〈放光〉模式

〈放光或發光〉在各種宗教現象的探討中，一直是很吸引人的題材。羅馬尼亞出身的宗教學者伊利亞德（Mircea Eliade）在〈神秘之光之體驗〉²⁵這篇長文中蒐羅多個國家人士及宗教文獻中所描述的光之現象來作探討。其中也包含不少佛教的事例。

事實上，早期佛典已有〈梵天或佛陀放光〉的記載，²⁶後來

²⁴ 參見本文〔註解1〕。羅什的譯文中看不出有「寶石樹」；但玄奘譯文如下：諸池周匝有妙寶樹（ratna-vṛkṣa），間飾行列，香氣芬馥，七寶莊嚴，甚可愛樂。

²⁵ 原著以法文書寫，書題為：*Mephistopheles et L'androgyne*, (Les Essais C III), Gallimard, 1962. 英譯本有 J. M. Cohen 所譯：*The Two and the One*, Chicago, IL: University of Chicago Press. 1965。

日文譯本有宮治昭所譯：《惡魔と両性具有》，せりか書房，1973。

²⁶ 參見〔宮治（譯）1973:36-40〕，伊利亞德在〈佛教〉一節中提到幾個放光例子。「梵天放光」的例子見於 *Dīghanikāya xix*，15；「佛陀放光」的例子見於 *Dīghanikāya iii*，27、*Divyāvadāna* 46-47，75、*Dhammapada xxvi*，51 等。

的大乘佛典中也常出現「大光明神變」的〈放光〉場景。不少部大乘經典的開頭，通常在〈序品〉，就描述佛陀進入三昧，放光照耀佛國土，甚或化現蓮花和化佛等的奇瑞光景。

以下我只引用《法華經》、《解深密經》、《華嚴經》、《大般涅槃經》、《摩訶般若波羅蜜經》等五部經典來說明經中敘述〈放光〉的情形。除了《法華經》現尚存有原典梵本之外，其餘四經到目前為止，並未發現完整的梵本。

（一）《法華經》〈序品〉中的放光

根據《法華經》的序品，世尊在大集會當中被與會的比丘、菩薩、諸神所圍繞，這個時候，世尊入所謂的「無量義處三昧」，亦即處於禪定當中，從白毫²⁷發出大光明，而且示現神變，如下文所述：

atha khalu tasyāṃ velāyāṃ bhagavato
bhrū-vivarāntarād ūrṇā-kośād eka raśmir
niścaritā/ sā pūrvasyāṃ diśy
aṣṭādaśa-bahu-kṣetra-sahasrāṇi prasṛtā/ tāni
ca sarvāṇi buddha-kṣetrāṇi tasyā raśmeḥ
prabhayā supariśphuṭāni saṃdṛṣyante sma yāvad

²⁷ 「白毫」(ūrṇā-kośa)是「白色的旋毛」，據說佛陀的眉間有一根長長的捲毛，有時會發出光亮，是為佛陀的「三十二相」（三十二種特徵）之一。以上見《佛教語大辭典 下》P.1142、472-473。

avīcir mahā-nirayo yāvac ca bhavāgram/²⁸
 [現代語譯:] 當時, 世尊從兩眉之間的白色旋
 毛處(ūrṇā-kośa)放出一道光芒。此道光芒, 照向
 東方(pūrva)²⁹一萬八千的佛國土。所有的佛國
 土皆可見到此放射之光³⁰, 甚至阿鼻大地獄³¹都可
 看到。

[鳩摩羅什譯:] 爾時佛放眉間白毫相光, 照東
 方萬八千世界, 靡不周遍, 下至阿鼻地獄, 上至
 阿迦尼吒天。³²

(二) 《解深密經》³³〈序品〉中的放光

²⁸ 見 [U.Wogihara and C.Tsushida 1934:4]。

²⁹ 雖然兩本漢譯本都譯做「東方」, 但筆者覺得 pūrva 本來就是「前面、前方」, 引伸而有「東方」之意。此處若直接譯為「前方」, 讓光芒往前照射, 似乎更為自然。但為尊重傳統的漢譯, 暫時還是譯做「東方」。

³⁰ 此處梵文, 鳩摩羅什譯做「阿迦尼吒天」; 竺法護譯為「三十三天」, 但梵文本並沒明確說出是阿迦尼吒天或三十三天, 應當是順著上下文脈而理解的意譯。又, 阿迦尼吒天的梵文為 akaniṣṭha, 意譯為「色究竟天」(世界之頂)。

³¹ 「阿鼻地獄」的梵文為 avīci; 竺法護譯《正法華經》譯做「無擇大地獄」。根據 [Edgerton 1953(rep.1993): 78], avīci 是一炎熱的地獄 (a hot hell)。

³² 引自: 中華電子佛典協會 (CBETA) <http://www.cbeta.org>。〈法華部〉。資料底本: 大正新脩大正藏經 (以下簡稱「大正藏」) Vol. 09, No. 0262 鳩摩羅什譯。

³³ 據 [水野弘元 等 (編集) 1977:100], 《解深密經》的梵文本已不存在, 現今

如是我聞。一時薄伽梵住最勝光曜七寶莊嚴, 放
大光明, 普照一切無邊世界無量方所, 妙飾間列
 周圓無際。³⁴

(三) 《華嚴經》〈寶王如來性起品〉中的放光

爾時, 如來眉間白毫相中放大光明, 名曰明如來
 法, 無量億那由他阿僧祇光以為眷屬, 普照十方一切
 世界, 圍遶十匝, 顯現如來無量自在, 覺悟無數億那
 由他諸菩薩眾。³⁵

(四) 《大般涅槃經》〈壽命品〉中的放光

爾時世尊於晨朝時, 從其面門放種種光。其明雜色,
 青黃赤白頗梨馬瑙光, 遍照此三千大千佛之世界, 乃
 至十方亦復如是。³⁶

流傳的有漢譯兩本: 北魏菩提流支所譯《深密解脫經》與玄奘譯的《解深密經》五卷;。此外, 尚有部分譯出: 宋求那跋陀羅的《相續解脫經》二卷與陳真諦的《佛說解節經》一卷, 收錄於大正藏 1 6 卷。藏譯的《dgoGgs-pa Ges-par-Hgrol-pa》收錄於北京版 2 9 卷, 比利時學者 E·Lamotte 教授 (1903-1983) 著有法文譯本。

³⁴ 引自網站同上。〈經集部〉。資料底本: 大正藏 Vol. 16, No. 676。玄奘譯。P.1

³⁵ 引自網站同上。〈華嚴部〉。資料底本: 大正藏 Vol. 09, No. 0278。東晉佛陀跋陀羅譯。P.413.

³⁶ 引自網站同上。〈涅槃部〉。資料底本: 大正藏 Vol. 12, No. 374。北涼曇無讖譯。P.2.

(五) 《摩訶般若波羅蜜經》〈初分緣起品〉中的放光

爾時世尊正知正念。從等持王安庠而起。以淨天眼觀察十方殑伽沙等諸佛世界。舉身怡悅。從兩足下千輻輪相。各放六十百千俱胝那庾多光。³⁷從足十指。兩趺兩跟。四踝兩脛。兩腓兩膝。兩脛兩股。腰脇腹背。臍中心上胸臆德字。兩乳兩腋。兩肩兩膊。兩肘兩臂。兩腕兩手。兩掌十指。項咽頤頷。頰額頭頂兩眉兩眼。兩耳兩鼻。口四牙。四十齒。眉間毫相。一一身分。各放六十百千俱胝那庾多光。此一光各照三千大千世界。³⁸

從以上所引用的五部經典中所述的放光場景，可見放光都來自佛陀本人，而且經常是從「眉間白毫」中放出光明；甚至像《摩訶般若波羅蜜經》那樣，從佛的腳到頭都可大放光明，普照全世界。〈放光〉，誠如伊利亞德所詮釋的，是神性的充分表現，而神（或存在）不外就是光。³⁹

³⁷ 「俱胝」的梵文為 koṭi；「那庾多」的梵文為 nayuta，兩者皆印度古時的計數單位，數字相當龐大，但因異說紛紜，確定數字不明。「那庾多」漢譯亦作「那由他。」

³⁸ 引自：中華電子佛典協會 (CBETA) <http://www.cbeta.org>。資料底本：大正藏 Vol. 05, No. 220a 玄奘譯。P.2。引用文中，筆者有作標點更動，以下各條亦然。

³⁹ 參見〔宮治（譯） 1973：33、85〕。

所以，根據以上資料，我要指出的是：即使有放光的情形，放光的主要來源都是佛陀本身，而較少蓮花自體發光的。為何佛教徒對〈蓮花放光〉似乎沒什麼疑心？首先，我想這是因為佛經中，不乏有〈放光〉場景的緣故吧！從「梵天、佛陀放光」到〈蓮花放光〉也就不難產生連結。

五、蓮花為寶石所成（七寶蓮花）的字源

那麼，佛經中究竟有否蓮花自體放光的呢？似乎還是有的。大抵可分兩類：

（一）自體放光的蓮花

像漢譯的《如來藏經》〈序品〉說，世尊一入禪定之後就以佛的威神力，讓很多的蓮花出現，而且在每一朵蓮花上都有化佛的出現，而且蓮花還會放光：

爾時世尊於栴檀重閣。正坐三昧而現神變。有千葉蓮華大如車輪。其數無量，色香具足而未開敷。一切花內皆有化佛。上昇虛空，彌覆世界，猶如寶帳。一一蓮花放無量光。一切蓮花同時舒榮。佛神力故，須臾之間皆悉萎變。其諸花內，一切化佛結加趺坐。各放無數百千光明。⁴⁰

（二）七寶所成的蓮花

1、《觀無量壽經》的描述如下：

⁴⁰ 引自：中華電子佛典協會 (CBETA) <http://www.cbeta.org>。〈經集部〉。資料底本：大正藏 Vol. 16, No. 666。東晉佛陀跋陀羅譯。P.1。

極樂國土有八池水。一一池水七寶所成。其寶柔軟，從如意珠王生。分為十四支。一支作七寶色。黃金為渠。渠下皆以雜色金剛以為底沙。一水中六十億七寶蓮花。一蓮華團圓正等十二由旬。其摩尼水流注華間尋樹上下。⁴¹

2、此外，《佛說無量壽經卷上》也有言及〈寶石蓮花〉的地方。

又眾寶蓮華周滿世界。一一寶華百千億葉。其葉光明無量種色。青色青光。白色白光。玄黃朱紫光色亦然。燦燦煥爛明曜日月。一一華中。出三十六百千億光。一一光中。出三十六百千億佛。身色紫金相好殊特。一一諸佛。又放百千光明。普為十方說微妙法。如是諸佛。各各安立無量眾生於佛正道。⁴²

3、相當於此段文的另一異譯本《大寶積經·無量壽如來會》譯文如下：

彼佛國中有七寶蓮花。一一蓮花有無量百千億葉。其葉有無量百千珍奇異色。以百千摩尼妙寶莊嚴。覆以

寶網。轉相映飾。阿難。彼蓮花量或半由旬。或一二三四乃至百千由旬者。是一一花出三十六億那由他百千光明。一一光中出三十六億那由他百千諸佛。身如金色具三十二大丈夫相。八十隨好殊勝莊嚴。放百千光普照世界。⁴³

目前現存的梵文原典中明白的記道〈七寶所成的蓮花〉(saptaratnamayaḥ padmaḥ)⁴⁴，看起來，《大寶積經·無量壽如來會》的譯文與現存的梵文本似乎較為接近。可見佛經中也有「寶石所成蓮花」的記載，而且巨大無比。當然，如果蓮花是巨大寶石所成，那蓮花放光就不奇怪。

只不過，上面所舉有「寶石蓮花」的佛經當中，《如來藏經》目前尚未發現梵本；根據〔高崎 1975:10〕，高崎從藏文譯為日文的部分，其實看不出蓮花是「寶石」所成。將高崎教授的藏文日譯再譯為中文如下：

世尊在梅檀藏重閣內入禪定。依佛的威神力，從這個梅檀藏重閣出現幾百千俱祇的蓮花，它的葉面大小有如車輪，顏色非常漂亮，還有幾百千俱祇的花蕾。看著看著，那些蓮花逐漸往上升，遍滿一切佛國

⁴¹引自網站同上。〈寶積部〉。資料底本：大正藏 Vol. 12, No. 365。《佛說觀無量壽佛經》宋 晁良耶舍譯。P.4

⁴²引自網站同上。〈寶積部〉。資料底本：Vol. 12, No. 360。曹魏天竺三藏康僧鑑譯。P.10。又，參見〔香川孝雄 1983:199〕

⁴³引自網站同上。〈寶積部〉。資料底本：Vol. 11, No. 310。唐菩提流志譯。P.161。又，參見〔香川孝雄 1983:199〕

⁴⁴〔香川孝雄 1983:198〕

土，猶如寶石所成的天蓋一般地穩定。此外，在朵朵蓮花中心的部份，坐禪姿態的如來鎮坐於上，然後在觀看之間，如來就放百千光明，使這些蓮花慢慢地全都開花。

不知是原本的梵文無〈蓮花放光〉的描寫；或是藏譯者覺得不合理，而用「蓮花…猶如寶石」來表現。至少，漢譯與藏譯是不同調的。

另外，《觀無量壽經》目前也是尚未發現梵本；不管是作者或年代，此經的成立仍充滿諸多疑點。⁴⁵「寶石蓮花」的記載也就暫不適合用作依據材料。

至於《無量壽經》，現存的漢譯本有五本之多。翻譯年代從最早的 A.D.178-189 後漢支婁迦讖譯出的《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》，一直到最晚的 A.D.991 宋法賢譯出的《佛說大乘無量壽莊嚴經》，年代相隔七、八百年之久。而上文提到「寶石蓮花」的兩部經，一是曹魏康僧鎧譯（421 年）⁴⁶；一是

⁴⁵參見〔末木 1992:10、19-20〕此經現只存有一漢譯本，尚未發現梵本以及藏譯本。雖然另有維吾爾語譯本的段片，但這維吾兒語段片似乎還是漢譯本的轉譯。至於漢譯本，作者據稱是南朝劉宋（420-479）間，來自西域的僧人量良耶舍所譯。但關於此經的成立；根據〔末木 1992:10、19-20〕的說法，分別有①印度撰述、②中亞撰述、③中國撰述說；甚至還有認為是④階段說或⑤編集說以及⑥末木教授自己加入的假設性說法。總之，不論是作者或年代，本經充滿諸多異說，至今仍無定論。

⁴⁶〔藤田宏達 1994:3-13〕認為，號稱曹魏康僧鎧譯的這部《無量壽經》，實際為東晉·佛陀跋陀羅與劉宋·寶雲的共譯。

唐菩提流志譯（706-713 年）。與梵文似乎較接近的是 706 年至 713 年之間譯出的唐本，年代算是很晚。而最早的兩部異譯經典，份量明顯少很多，其中也沒有「寶石蓮花」的記載。很容易令人猜測「寶石蓮花」的出現會不會是比較晚出的加筆描繪？

總之，根據以上多方面的考察，為何會產生「寶石蓮花」這樣的奇物，似乎也不難理解，因為包括《阿彌陀經》在內，其他佛經也常有「寶石樹」的記述。⁴⁷不過，即便佛經偶爾有出現「寶石蓮花」，那也未必等於《阿彌陀經》所說的蓮花也得應是「寶石所成」吧！所以，前文的翻譯仍不採用蓮花的放光，而是以蓮花的繽紛色彩為意象，將鳩摩羅什譯做「青色青光」的部分，改譯為「色彩光亮的青色」。

六 結論

〈放光〉在各種宗教現象的探討中，一直是很吸引人的題材。「池中蓮花大如車輪，青色青光、黃色黃光、赤色赤光、白色白光，微妙香潔」。號稱鳩摩羅什翻譯的《阿彌陀經》的這段經文，透過每日早晚在寺宇的反覆課誦，在佛教徒的無意識（或潛意識）之中，〈蓮花放光〉已成非現實的事實。

但，蓮花果真會放光嗎？本文由疑念出發，接著對〈蓮花放光〉進行文本的探究。首先把梵文拿來對照鳩摩羅什與玄奘兩本漢譯，就有明顯差異。羅什譯為「青色青光」的梵文為“〔padmāni jātāni〕 nilāni nilavarṇāni nilanirbhāsāni nilanidarśanāni ” 其實

⁴⁷參見注 21。羅什的譯文中看不出有「寶（石）樹」；但玄奘譯文如下：諸池周匝有妙寶樹（ratna-vṛkṣa），間飾行列，香氣芬馥，七寶莊嚴，甚可愛樂。

有四個詞語；玄奘譯為「青形青顯青光青影」，較接近梵文的直譯。而一向比較接近梵文直譯的藏譯以及〔英譯 1〕，跟玄奘一樣，都將四個語詞採並列的方式直譯出來。

比較後來譯出的日譯及〔英譯 2〕也是把第一個字詞的 *nila*（青）當作名詞，也就是「青色的東西（＝蓮花）」，其餘三個則當作形容・修飾 *nila* 的語詞。

但不管哪一個，與〈蓮花放光〉較有關連的第三個語詞 *nila-nirbhāsani*，其譯詞充其量只是修飾蓮花「帶有亮光」的樣子，恐怕不到「放光」的程度。

我認為這些語詞應是對各種花色繽紛的蓮花的描繪，即便同一顏色，如青色，又有各種深淺、亮暗的層次差異。

因此，我也提出我的白話語譯如下：

蓮池中生長有像車輪般大的蓮花——青色的蓮花有深青、亮青、淡青；黃色的蓮花有黃、亮黃、淡黃；紅色的蓮花有紅、亮紅、淡紅；白色的蓮花有純白、亮白、淡白；彩色的蓮花有多彩、亮彩、淡彩；舍利弗！這個佛國土就以這種特殊景觀來莊嚴佛國土的。

但為何對〈蓮花放光〉，大家似乎沒什麼疑心？我想這是因為大乘佛典中經常有“放光”神變的緣故吧！我只引用《法華經》、《解深密經》、《華嚴經》、《大般涅槃經》、《摩訶般若波羅蜜經》五部經典，顯示這些放光的主要來源都是佛陀本身，或是眉間白毫，甚至從頭到腳，全身皆可放光；而不見有蓮花自體放光的。

那麼，佛經中究竟有否蓮花自體放光的呢？似乎還是有的。像漢譯的《如來藏經》、《觀無量壽經》、《無量壽經》及其異譯本《大寶積經・無量壽如來會》，都有見到「寶石蓮花」的出現。只是《如來藏經》與《觀無量壽經》目前都沒發現梵本；《如來藏經》的藏譯，其實也沒有「寶石蓮花」的記載。《觀無量壽經》的成立年代及作者目前疑點眾多，無法當作可靠的依據資料。出現「寶石蓮花」的《無量壽經》的兩譯本，年代較為晚出。較早譯出的兩本其他譯本都不見有「寶石蓮花」的文字。推測恐怕是後來的加筆之作。

為何會產生「寶石蓮花」這樣的奇物，似乎也不難理解，因為包括《阿彌陀經》在內，其他佛經也常有「寶石樹」的記述。彌陀經所說的蓮花放光應該是周圍的寶石樹燦麗的光輝所映照的結果吧！

總之，即便其他佛經偶有出現「寶石蓮花」，那也未必表示《阿彌陀經》中的蓮花就該是「寶石所成」。所以，鳩摩羅什譯做「青色青光」的部分，我則改釋為「色彩光亮的青色」。青色如此，其餘顏色亦然，回歸現實世界中的蓮池意象，展現蓮花或明亮或深沈的繽紛色彩。

參考文獻

Edgerton, F. , 1953(rep.1993).*Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar And Dictionary*. New Haven.(Delhi)

Luis O. Gomez (trans.) .1996. *Land of Bliss, the Paradise of the Buddha of Measureless Light: Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvāṭīvyūha Sūtras* ,University of Hawaii Press.

Monier Monier-Williams. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford. 1899.

U.Wogihara and C.Tsushida (荻原・土田) .1934-1935 : 〈梵文法華經〉 *Saddharmapuṇḍarīka-sūtram Romanized and Revised Text*. Japan :Tokyo.

荻原雲來（梵和對譯）、河口慧海（藏和對譯）、マクスミュラー、高楠順次郎（英譯）：《梵藏和英合璧、淨土三部經》（《淨土宗全書別卷》，日本：大東出版社再版。1961（1931年）。

中村 元・早島鏡正・紀野一義 訳注：《淨土三部經》（上，無量壽經）〈岩波文庫 青 306-1〉，日本：岩波書店。1990（1963第一版）。

中村 元・早島鏡正・紀野一義 訳注：《淨土三部經》（下，觀

無量壽經・阿彌陀經）〈岩波文庫 青 306-1〉，日本：岩波書店。1990（1963第一版）。

水野弘元 / 中村元 / 平川彰 / 玉城康四郎（編集）：《新・仏典解題事典》，日本：春秋社。1977年（1966初版）。

末木 文美士・梶山雄一：《淨土仏教の思想 第2巻 觀無量壽經 般舟三昧經》，日本：講談社。1992。

辻 直四郎：《サンスクリット文法》，日本：岩波全書。1987(1974第一刷)。

安田 治樹：〈ガンダーラ仏と蓮華座〉，日本：《法華文化研究》31, pp.1-23。2005。

香川 孝雄：《無量壽經の諸本対照研究》，日本：永田文昌堂。1983。

高崎 直道（訳）：《大乘仏典 12 如来蔵系經典》，日本：中央公論社。1975。

宮治 昭（訳）：《悪魔と両性具有》，日本：せりか書房，1973。

藤田 宏達：《玄奘訳『称讚淨土仏摂受經』考》，日本：《印度

哲学仏教学》 (13), pp. 1~35 。1998。

藤田 宏達・桜部 建：《浄土仏教の思想 第1巻 無量寿経阿弥陀経》，日本：講談社。1994。

羅蘭巴特（著）許薔薔、許綺玲（譯）：《神話學》，台北：桂冠出版社。1997。

Do the Lotus Themselves Really Shine? : Sanskrit Investigation on Sukhāvātīvyūha

Cyung-Yao Kuo*

Abstract

Chinese cultural circles, for a long time, have adopted Kumārajīva translations of “Sukhāvātīvyūha.” One well known paragraph in the text to buddhists is, “These lotus are as huge as chariot wheels; blue radiates from blue light, yellow comes from yellow light, red originates from red light, white germinates from white light, and all are very fragrant.” Even commentators note that the radiation of lotus is combined with the pray to Buddha. But do the lotus themselves really shine? With respect to this question, I argue that the “radiation of the lotus” does not exist in reality. This argument is based upon not only the view of Sanskrit Scripture, but also the comparison with other Mahayana Buddhist Scripture. In this regard, the phenomenon of “radiation” can be positioned firmly under the religious meaning of Buddhism.

Keyword:

Lotus radiation, Sukhāvātīvyūha

* Lecturer ,Department of Foreign Languages and Literature ,Nanhua University.

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「喙帝經」，攝頌也是「喙帝」；而對應的《中部 38 經》經題為「愛盡大經」"Mahātaṇhāsaṅkhaya 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「喙帝 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？」

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。」

《雜阿含 1291 經》「火災壞大地」的答句也是「水災壞大地」。³⁷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。何等為三？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」字的異讀為合適。

再舉一個例子，《別譯雜阿含 203 經》中敘述佛告訴長爪梵志，經文為「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」字為抄寫訛誤。

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，譯為「慢無間等」或「正慢無間等」而已。這些經文的巴利對應詞句為” 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，永已不還滿；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，天子名爲「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》的問法天子爲「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》稱此天子爲「多羅捷陀」，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「多羅捷陀天子」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》爲「四門者，謂四識住」，《瑜伽師地論》與《雜阿含 1175 經》相同爲指「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》爲指「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》經文爲「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，而以後者爲正確。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》爲位於 S iv 194-195, 在 Bodhi (2000) 的編號爲《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》「爲欲斷滅諸有取識,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 翅舍僑曇彌	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，世尊告尊者僑陳如：『知法未？』僑陳如白佛：『已知。世尊！』復告尊者僑陳如：『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、為非自非他無因作？』

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，在於閻處。」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」、洄瀆

《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？云何洄瀆？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。洄瀆者，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，不入洄瀆，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。洄瀆謂返戒，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

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，闍慧明燈。」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，闍處然燈」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：

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)。

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, mūlhassa 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：「自度彼岸覩沒溺，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，覩彼迷人應教示；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 ajjhataṃ rūpesu rāgaṃ 'natthi me ajjhataṃ 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：「精進不舍楯，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, 《佛敎研究》，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, Zürcher, 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。

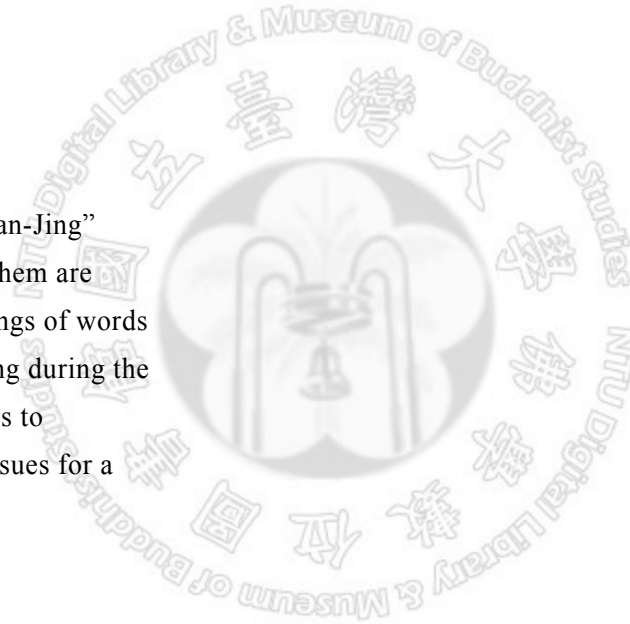
An Approach to Collate the Ambiguous Word(s) of Chinese *Za-A-Han-Jing*(T99, *Samyukta Āgama*)

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.



「確實安住」如何可能置基於「無住」？

以《說無垢稱經》為主要依據的「安住」之哲學探究*

臺灣大學哲學系副教授 蔡耀明

摘要

佛教一貫地強調世間無常的面向。既然不斷地變化而不永恆，涉及的各方面，當然也都不固定、不停頓，因此不安住（not abiding），又可稱為「無住」（non-abiding）。然而，以《說無垢稱經》（the *Vimalakīrti-nirdeśa*）為例，有關「安住」之課題（topic），並非片面地僅限於「無住」之論述，而是還屢次使用肯定詞，論及佛法修行的安住，以及因而成為在修行上安住的菩薩，例如，「安住不可思議解脫之菩薩」（*acintya-vimokṣa-pratiṣṭhito bodhisattvaḥ*/ a bodhisattva who abides in the inconceivable liberation）。這就構成佛教哲學很有趣也很值得探討的論題（questions）：《說無垢稱經》採取怎樣的「安住」學說？「確實安住」如何可能置基於「無住」？

本文在方法上，力求深入學理基礎（theoretical foundation）的層次，而非停留在浮面層次的描述或敘述。在論

述的行文，將由如下的六節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節，以「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念，進行概念上的界說和對照，並且略做相關概念的釐清。第三節，沿著「安住」、「無住」、「虛妄居住」、「確實安住」串聯而成的主軸，鋪陳生命哲學上的重大論題。第四節，根據《說無垢稱經》，展開以無住為骨幹的九個面向的論理（reasoning）、論述（discourse）、與實踐（practice）。第五節，經由坦然以對的「無住」，如何轉換為「確實安住」，以五個小節，展開哲學的反思與論辯。第六節，「結論」，總結本文的要點。

關鍵詞：無住、確實安住、菩薩行、《說無垢稱經》、《維摩詰經》

◎本文初稿，曾於 2011 年 6 月 25 日，在中華佛學研究所、法鼓佛教學院主辦的「第十六屆國際佛教研究學會大會」（The 16th Congress of the International Association of Buddhist Studies），以英文做口頭發表。筆者感謝研討會上的提問與建議；投稿過程，二位匿名審查人細心的指正和寶貴的意見，對本文的修改，助益良多，一併致上誠摯的謝意。

* 收稿：2011/4/27，通過審查：2011/6/12

目次

一·緒論

- (一) 研究主題
- (二) 研究背景
- (三) 文獻依據
- (四) 研究進路與方法
- (五) 論述架構

二·「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念

三·就「安住」展開的生命哲學提問

四·「無住」之論理 (reasoning)、論述 (discourse)、與實踐 (practice)

- (一) 諸法都是無住的
- (二) 無住做為一切法之得以成立的根本或基礎
- (三) 做為禮敬對象或學習典範的諸佛如來本身也是無住的、無依的
- (四) 做為菩提道修行目標的無上菩提也是無住的
- (五) 修行既不應該追求居住，也不應該追求住所
- (六) 無所居住不僅絲毫不以為苦，而且還可引發歡樂
- (七) 體認心態方面的項目不居住在時間向度或空間向度的任何段落或所在，從而達成心念之平息
- (八) 知覺時以不住於能知所知的二分為原則，禪修時亦以不住於沈思或不沈思之二分為原則
- (九) 菩薩行不住於有為之輪迴與無為之涅槃的二分

五·置基於切要的「無住」所轉換的「確實安住」

- (一) 探討安住應該先正視生命世界之無住

- (二) 理解無住且以無住為指導原則

- (三) 智慧上安住於法住

- (四) 行事上安住於修行道路的持續不斷的推進

- (五) 施作上安住於度化法界一切有情

六·結論

一·緒論

為求快速勾勒大致的輪廓，以及清晰呈現整篇文章的要項，一開張，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「研究背景」、「文獻依據」、「研究進路與方法」、「論述架構」。

(一) 研究主題

本文使用哲學的方式，以「確實安住」(real abiding)如何可能置基於「無住」(non-abiding)為疑點，探討且鋪陳《說無垢稱經》(the *Vimalakīrti-nirdeśa*)的「安住」學說(doctrine of abiding)，尤其著力於當中的菩薩行的雙重面向，一為菩薩行的「安住」之教學與運用，另一為菩薩行在觀念上的「無住」，甚至「非住非不住」。

《說無垢稱經》的「安住」學說，不僅正視世間無常而無住之事實，而且回應以菩薩行的安住之教學與運用。然而，以安住菩薩行為對策，最值得深入檢視的論題之一，則為如何在一方面，不至於由於安住而誤犯平庸的黏滯或固著之弊病，另一方面，又能高超地、廣大地遂行菩薩行的救度有情之效用。環繞在此一論題的若干相關的論題，也將逐一地提出、檢視、處理、解釋、與鋪陳，從而建構「安住」之學說。

(二) 研究背景

本文的研究背景，是多重的，除了做為年度專題研究計畫的部分成果，¹主要得力於如下的二條線索。第一，在生命哲學的鑽研，打開大格局的世界觀，關切心態、身體、住地等課題，著眼於心身安頓，聚焦在「安住」之概念，不僅試圖往安住之實相展開盡可能貼切的探究，而且試圖理解菩薩行是怎樣的安住，這就推動出以「確實安住」與「無住」為關鍵概念的「安住」學說之建構。²第二，放眼為數眾多的佛教典籍，考量既要富於安住課題之論述，又要將安住表現在菩薩行相當高階的開展，這就推動出以《說無垢稱經》為主要的文獻依據。

(三) 文獻依據

為了使材料的來源更為聚焦，以及涉及的概念或思想不至於太過分散，本文主要依據的文獻，在佛教菩提道眾多的經典當中，即選定《說無垢稱經》。至於佛教其它的經典，則交由另外的文章接手鑽研。

¹ 國科會九十八~一〇〇年度專題研究計畫(98-2410-H-002-124-MY3)，題目為「佛教經典的住地學說與心身安頓之實踐」。

² 正如 Kim Knott (*The Location of Religion: A Spatial Analysis*, London: Equinox Publishing, 2005, p. 94) 指出來的，「在宗教研究的學圈，檢視空間之角色，以及檢視空間與宗教之間的關係，向來只是少數學者的興趣。」然而，本文的興趣，毋寧在於針對有情之「安住」於住地，展開以「安住」為焦點的檢視與探究。

除了現存梵文寫本、校訂本、各種語言的翻譯本，《說無垢稱經》至今尚存三個漢譯本。³ 由於《說無垢稱經》的文獻資料，學界已有為數相當可觀的專書、專書的篇章、論文、和參考書的篇章做過整理、介紹、和析論，於此即不再贅述。⁴ 至於本文在經文的引證上，則兼顧梵文校訂本與漢譯本，並且就引證的梵文校訂本的切要的語詞和語句，提供中文與英文的翻譯。⁵

(四) 研究進路與方法

本文立足於生命哲學此一學科，採取哲學的研究進路。

³ 總共歷經八次的漢譯，現存的三個譯本，按照翻譯年代的先後：首先，《佛說維摩詰經》，二卷，吳·支謙於 223-228 年譯，(T. 474, vol. 14, pp. 519a-536c)；其次，《維摩詰所說經》，三卷，姚秦·鳩摩羅什 (Kumārajīva) 於 406 年譯，(T. 475, vol. 14, pp. 537a-557b)；第三，《說無垢稱經》，六卷，唐·玄奘於 650 年譯，(T. 476, vol. 14, pp. 557c-588a)。

⁴ 參閱：蔡耀明，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》第 7 期（2002 年 7 月），頁 1-26；大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會（編），《『維摩經』『智光明莊嚴經』解說》（東京：大正大學出版會，2004 年），頁 11-21；43-57。

⁵ 梵文校訂本，包括：大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究（校訂），《梵文維摩經：ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》（東京：大正大學出版會，2006 年）；岩松淺夫，〈梵文維摩經偈頌攷正(1)〉，《創価大学人文論集》第 19 號（2007 年 3 月），頁 A67-A119；岩松淺夫，〈梵文維摩經偈頌攷正(2)〉，《創価大学人文論集》第 20 號（2008 年 3 月），頁 25-97。漢譯本，主要出自：《說無垢稱經》，唐·玄奘譯，(T. 476, vol. 14, pp. 557c-588a)。

至於方法，本文特別著重如下的三點，組合為哲學的論理。其一，以《說無垢稱經》為主要的文獻依據，解讀梵文校訂本與漢譯本所敘述或鋪陳的，爬梳其理路，進而試圖理解其涵義。其二，以生命哲學當中的安住、無住、和確實安住為關鍵概念，進行關聯論題的考察和論述。其三，「確實安住」如何可能置基於「無住」——聚焦在此一論題，進行哲學的反思，檢視語詞表面的對反是否造成學理系統上的不相容。透過至少如上的三點，以《說無垢稱經》為主要的文獻依據，以安住、無住、和確實安住為關鍵概念，著眼於確實安住與無住之語詞張力與學理一貫，預期可以做出哲學探究的成果。

(五) 論述架構

本文由如下的六節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節，以「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念，進行概念上的界說和對照，並且略做相關概念的釐清，包括「虛妄居住」、「確實安住」、「法住」。第三節，沿著「安住」、「無住」、「虛妄居住」、「確實安住」串聯而成的主軸，鋪陳生命哲學上的重大論題。第四節，根據《說無垢稱經》，展開以無住為骨幹的九個面向的論理 (reasoning)、論述 (discourse)、與實踐 (practice)。第五節，經由坦然以對的「無住」，如何轉換為「確實安住」，以五個小節，展開哲學的反思與論辯。第六節，「結論」，總結本文的要點。

二·「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念

本文立足於生命哲學此一學科，而生命哲學，則可界說為「以生命為關切的重心，展開哲學的探問與思辨，包括解義論理、深度探勘、普遍推敲、打通出路，從而形成的整套學問的鑽研」。⁶

以生命為關切的重心，放眼眾多的有情，幾乎盡皆行走於長久的生命歷程，俯仰於廣大的生命世界。從日常的問題語，「住在哪裡」、「住得好嗎」，到慣用的片語，「安居樂業」、「入土為安」，在在顯示人們經營的「食衣住行」等生存活動，一向頗為重視「安住」（或「居住」、「住」、「安立」、「立足」）的情形。有鑑於此，以生命為關切重心的生命哲學，即可將關切的觸角，延伸到在人們的生存活動佔據相當份量的「安住」之說詞。

然而，生命哲學並不像日常生活那樣，做一些片段式的、跟著天氣變來變去的談論，也不在起跑線上就將慣用的片語照單全收，視為理所當然，而是主要在執行哲學的活動，也就是設定關鍵概念，予以界說和釐清，並且往普遍、廣大、長久、深刻、高超等向度，展開一貫的思辨與論理。如此一來，在人們的生存活動佔據相當份量的「安住」之說詞，納入生命哲學，即可做為一個關鍵概念。

見諸漢譯佛典的「安住」之說詞，梵文的相關用詞不在少數，包括 $\sqrt{sthā}$ (立足、安住 / to stand; to stay; to abide); $\sqrt{prati-}sthāpayati$ (安置、建立 / to place on; to establish); \sqrt{vas} (居住、住宿 / to dwell; to abide); $vi-\sqrt{hr}$ (進駐、暫住 / to sojourn; to reside temporarily); $vi-ny-\sqrt{as}$ (入住、安住 / to put into a certain place; to lay down); $adhy-\sqrt{ās}$ (安坐、居住 / to occupy as one's seat; to settle on); $sam-ā-\sqrt{sri}$ (依靠、依止 / to depend on; to rest on). 如果從哲學的探討出發，較為感興趣的論題，應該不那麼在於相關用詞的同異，而是在於「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念，浮現什麼樣的涵義？

初步來看，「安住」此一概念，表示在世間的一種情形或作為，涉及生存活動上的項目或生命歷程上的環節，其特徵為依靠、停歇、逗留、長養、持續，至於其期間，可以是短期的或長期的。換言之，將依靠乃至持續之特徵，短期地或長期地，顯用在諸如空間、時間、物質、生物、社會、文化、宗教等生存活動上的項目，或收納在生命歷程上的環節，即可稱為「安住」。

對照來看，涉及生存活動上的項目，表現出來的，在表面上與所謂的「安住」有所不同的，至少還包括奔走、旅行、漂泊、流離失所、動亂、崩塌。涉及生命歷程上的環節，在表面上與所謂的「安住」有所不同的，至少還包括投胎、出生、變異、滅亡。這些在表面上不同於「安住」的情形或作為，就一些意味，或可稱為「非安住」、「不安住」(not abiding)，又可稱為「無住」(non-abiding)。

準備以「安住」做為關鍵概念從事生命哲學的思考，除了進行概念上的界說和對照，還有必要略做相關概念的釐清，而不

⁶ 參閱：蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《臺灣大學哲學論評》第 35 期（2008 年 3 月），頁 183；〈生命哲學之課題範疇與論題學隅：由形上學、心態哲學、和知識學的取角所形成的課題範疇〉，《正觀》第 44 期（2008 年 3 月），頁 212。

宜在起跑線上就受困在概念混淆的泥淖。就此而論，尤其值得釐清的是，如果將「安住」看成生生活動上或生命歷程上較為中性的情形或作為，則安住並不必然等於一些可能較有問題的情形或作為，包括陷落、黏膩、執著、取得、佔有、主宰。進一層言之，陷落乃至主宰，或許是由於安住，而成為夾雜在內或衍生出來的情形或作為；然而，較為單純的安住，並不必然淪為陷落乃至主宰。透過如此的釐清，針對安住，將較有可能發而為精確的論述，甚至有意義地分辨「虛妄居住」與「確實安住」。

所謂的「虛妄居住」(deluded abiding)，在本文主要乃用在形上學的方面，意思是說，針對通常僅根據短暫的、褊狹的、或表面的情形，以約定俗成的方式，所認定的或所論斷的居住，一旦經由實事求是地且嚴格地予以解開、放大、拉長、深入檢視，從而顯示，通常那樣的「居住認定」(conception of abiding)或「居住論斷」(assertion of abiding)大致只是受到蒙蔽或誤導的信念、投射、或標籤，並不切合於確實的情形，在實相上無所著落(unfounded in reality)，因此淪為錯誤的見解。⁷簡言之，所謂的「虛妄居住」，其意涵為所認為的居住在實相上並非居住，以至於所抱持的居住認定或居住論斷在實相上成為錯誤的見解。

⁷ 參閱：Paul Morgan, "Towards a Developmental Theory of Place Attachment," *Journal of Environmental Psychology* 30/1 (March 2010): 11-22; Leila Scannell, Robert Gifford, "Defining Place Attachment: A Tripartite Organizing Framework," *Journal of Environmental Psychology* 30/1 (March 2010): 1-10.

所謂的「確實安住」(real abiding; abiding as it really is)，在本文主要也是用在形上學的方面，其意涵為並不是由於認知的投射、標籤的張貼、語詞的使用、語意的指派、或者一些條件的湊合才暫時或表面成為安住的，而是在生命世界或生命歷程，不論怎麼解開其時間的、空間的、成份的、情態的向度，全盤且一貫地確實都是安住的。

探討有情在生命世界或生命歷程的安住，如果將探討的入手處從有情之外表解開，聚焦在有情之藉以組成、造作、或推動的項目，亦即聚焦在心身、名色、五蘊、十二處、十八界、緣起十二支(*dvā-daśāṅga-pratītya-samutpāda/ twelve links of conditioned (or dependent) co-arising*)之諸法，並且洞察地認知諸法之確實安住，則可稱為洞察地認知「法住」(*dharma-sthita; dharma-sthiti/ the abiding (or fixity in place) of dharma; the abiding reality*)或「法住性」(*dharma-sthītā/ the state of the abiding of dharma*)。換言之，如果著眼的，不在於有情，而在於有情之諸法，則所謂的有情之確實安住，即為諸法之確實安住，簡稱「法住」或「法住性」。⁸

⁸ 有關法住，可參閱：蔡耀明，〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉，《正觀》第54期(2010年9月)，頁16-19, 24-28, 41-43。受限於篇幅，《說無垢稱經》的法住論述，無法在此一一鋪陳，僅能略舉如下的二則經證。

經證一，「由於〔法〕畢竟無所動(或不可動)，〔法〕安住於實際(實存之邊際)。」譯自“*bhūta-koṭi-pratiṣṭhito 'tyantā-calitatvāt.*” (Vkn 2006, p. 22) (It [the Dharma] abides in the limit of reality because it is ultimately unmoved

三·就「安住」展開的生命哲學提問

上一節，以「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念，進行概念上的界說和對照，並且略做相關概念的釐清；接下來的這一節，同樣以「安住」做為關鍵概念，將鋪陳生命哲學上的重大論題。進行概念上的界說，雖然可方便更為清晰的思辨與討論，但是生命歷程的動態或生命世界的情形，應該不等於片面的概念界說或抽離的話語論述，也不是概念或話語要怎麼斷定就可以怎麼被斷定到的。因此，應該避免墜入概念或話語的環圈還自以為是卻越走越偏。而首要的工作項目之一，即在於實事求是，探問、覺察、檢視、理解確實的情形全盤地或一貫地是怎樣的情形。

以探問開其端，如果拿著「安住」此一概念，打通長久的生命歷程，開啓廣大的生命世界，納入眾多的生命形態，進而透過形上學、存有學、心態哲學、知識學、倫理學的取角，應該可以問出生命哲學一系列又一一系列的論題。然而，為了聚焦起見，暫且沿著「安住」、「無住」、「虛妄居住」、「確實安住」串聯而成的主軸，展開盡可能切要的提問。

通常會產生「安住」之想法或說法，大概主要著眼於所要安住之對象或所在，當然也會著眼於想要去安住的這一邊的心境

或情意。然而，一經覺察與檢視，不僅生命世界當中所要安住之對象或所在，以及想要去安住的這一邊的心境或情意，往往是無常的，而且所謂的安住之動作，又必須做在變動不居的生命歷程上。⁹一言以蔽之，生命歷程暨生命世界所謂的「安住」，其所安住、能安住、以及安住之動作，也就是構成安住要能如實轉動的三根輪軸，都是無常的，既不是停住的，也不是可以輕易停住下來的，因此幾乎可以說是「無住」的。順著如此的覺察與檢視，即可追問至少如下的七個論題，藉以做為例示：

其一，在變動不居的生命歷程上的所謂的安住，確實是安住嗎？

其二，在無常的生命世界當中所要安住之對象或所在，確實是可被安住的嗎？或者，確實具有可被安住性嗎？

其三，如果不以褊狹的現實情境為限，放眼廣大的生命世界，如何就什麼才是值得安住之對象或所在，進行較為正確的思考，與較為對的抉擇？

其四，平行於變動不居的生命歷程，而且同樣是變動不居的心路歷程上，之所以會產生要去安住的想法，確實有其心態上的必要性、論理上的可靠性，或者主要由於無知、渴望、欠缺、

(or immovable.) 此外，「法住實際，畢竟不動故。」(T. 476, p. 561c) 參閱：T. 474, p. 521c; T. 475, p. 540a; Lamotte 1976, pp. 47-48.

經證二，「菩提既然是安住的，即安住於法界。」譯自“*sthitā bodhir dharmadhātu-sthāne.*” (Vkn 2006, p. 36) (Enlightenment, being abiding, is abiding in the Dharma-realm.) 此外，「安住是菩提，住法界故。」(T. 476, p. 565a) 參閱：T. 474, p. 524a; T. 475, p. 542b; Lamotte 1976, p. 91.

⁹ 有關世界，可參閱：橋本哲夫，〈原始仏教における loka の概念〉，《印度學佛教學研究》第 29 卷第 1 號（1980 年 12 月），頁 87-89；〈原始仏教における loka について(II)〉，《印度學佛教學研究》第 31 卷第 1 號（1982 年 12 月），頁 116-117；〈原始仏教における loka について(III)〉，《印度學佛教學研究》第 32 卷第 1 號（1983 年 12 月），頁 197-201；〈The Concept of Loka in Early Buddhism (IV)〉，《印度學佛教學研究》第 33 卷第 2 號（1985 年 3 月），頁 9-15.

投射、習慣所致的虛妄追逐而淪為不具必要性或可靠性的「虛妄居住」？

其五，在心路歷程暨生命歷程的躍動，到底要怎樣安住，才適合稱為「確實安住」？或者，「確實安住」如何可能置基於「無住」之心路歷程暨生命歷程？

其六，就「確實安住」而論，能安住的是什麼？所安住的是什麼？而安住之動作又是什麼？

其七，所謂的「虛妄居住」與「確實安住」之辨別，對有情而言，在認知世界，到底有多重要？在修行與救度之指引，到底可發揮怎樣的功用？

如果有心尋求宗教做為生命出路的指引，或者訴諸哲學做為見識得以通達的歷練，類似如上做為例示的論題，應當不至於率爾掉以輕心，而是多少都會心生驚奇、予以看重。這一系列的提問，可以說就是對於有情活在世間進行檢視的切要表現。之所以如此提問，動機在於不滿足於日常生活渾渾噩噩的「居住」意象或「居住」言說，反而要探究：所謂的「居住」會不會終究只是相沿成習卻又自欺欺人的「虛妄居住」？世間談得上「確實安住」嗎？如何在「安住」之課題，發而為正確且通達的「安住」之智慧，以及遂行適當且高超的「安住」之實踐？

四·「無住」之論理 (reasoning)、論述 (discourse)、與實踐 (practice)

本文就「安住」展開生命哲學一系列的提問之後，並不是就此站上第一線，躍入生命歷程或生命世界，從事現場的覺察與檢視，而是類似位居第二線，以第一線的佛法教學所流傳下來的

《說無垢稱經》為主要的文獻依據，解讀、理解、整理、與討論該文本有關「安住」之論理、論述、與實踐。

如同佛教絕大多數的經典，《說無垢稱經》一方面，不以任何的想像、意識形態、實體觀念、或習俗做為「安住」之避風港、擋箭牌、或神主牌；另一方面，則坦然且全然面對世間幾乎各方面皆為無常而無住之事實。至於無常而無住，既非偶爾感歎的綴飾之詞，亦非外在或外表的偽托之詞，而是就世間有情之構成部分、認知活動據以表現的項目、以及生命歷程據以延伸的關聯條件，亦即就有情之諸法，覺察進去其之得以運轉的一貫的情形，然後才鄭重確認的說詞。

《說無垢稱經》在論理上，基於覺察而洞察進去有情之諸法之得以運轉，一貫地皆非處於「停住」或「居止」的情形，從而將如此的情形標示為「無住」。有情之諸法，不僅其內在的論理，適合標示為無住，而且隨著內在論理的逐一打通，還可展開以無住為骨幹之諸多面向的論述與實踐。

這一節，將《說無垢稱經》精彩絕倫而且幾乎全方位的無住之論理、論述、與實踐，粗略整理成九個面向。每一個面向，以盡可能簡明的語詞做為概括的標示。本文在寫作的指導原則，將經文拆散之後，再按照九個面向的架構重新組成，逐一帶出每一個面向相關的經典引文。由於以拆散再重組的原則在寫作，據以引證的諸多語句，即不一一進行文本脈絡的詮釋，而以相當直接地透發出洞察的見地為訴求。交織在無住為骨幹的九個面向，可概括標示如下：（1）諸法都是無住的；（2）無住做為一切法之得以成立的根本或基礎；（3）做為禮敬對象或學習典範的諸佛如來本身也是無住的、無依的；（4）做為菩提道修行目標的

無上菩提也是無住的；（5）修行既不應該追求居住，也不應該追求住所；（6）無所居住不僅絲毫不以為苦，而且還可引發歡樂；（7）體認心態方面的項目不居住在時間向度或空間向度的任何段落或所在，從而達成心念之平息；（8）知覺時以不住於能知所知的二分為原則，禪修時亦以不住於沈思或不沈思之二分為原則；（9）菩薩行不住於有為之輪迴與無為之涅槃的二分。

（一）諸法都是無住的

《說無垢稱經》一而再、再而三地宣稱進入世界的諸法都是無住的，並且以此做為樞紐，展開無住之多面向的論述。既然重視無住，對時間向度的變動，當然敏銳，進而同步地表現在思惟與論述上。換言之，經由敏銳覺察變動的流程，洞察地理解變動之意義，就如此的覺察與洞察，隨即帶動思惟與論述之進展與翻新，而不是反過來動輒以僵化的思惟或陳腐的論述，拖累對於變動流程的理解。這一小節，即以如下的五則經證，做為例示：

經證一，「一切法不住於已生起或已壞滅，如同幻象、雲彩、閃電。」¹⁰ 首先，以一般的或總括的意味帶出有情之一切法。其次，將一切法攤開在進入世界的時間向度的一個波段，而在波段的二個端點，則分別為結合而生起與解散而壞滅。第三，洞察進去，不論已生起，或已壞滅，一切法皆不居住在這二個端

¹⁰ 譯自“*utpanna-bhagnān-avasthitā bhadantōpāle sarva-dharmā māyā-meghavidyut-sadṛśāḥ*” (Vkn 2006, p. 30) (Honorable Upāli, all dharmas are not abiding in arisen or broken, like illusions, clouds, or lightning bolts.) 此外，「唯，優波離！一切法性生滅不住，如幻、如化、如電、如雲。」（T. 476, p. 563c）參閱：T. 474, p. 523a; T. 475, p. 541b; Lamotte 1976, p. 73.

點上。第四，透過如此的洞察，關聯地理解一切法的性質如同一直快速變動的幻象，欠缺固定的實質內容或面貌（*lack of fixed substantive content or shape*）。總之，以不住於已生起或已壞滅之洞察，在論述上，關聯地理解為如同幻象。

經證二，「由於〔法〕並無所住性，〔法〕並無任何的行去之地方或行來之地方。」¹¹ 首先，確認一般意味的法並不具有所住性。其次，就一般意味的法在時間向度添加移動的觀念，而分別成行去與行來。第三，就行去與行來搭配地方，而分別成行去之地方與行來之地方。第四，一般意味的法既然不具有所住性，即不至於以行去之地方或行來之地方為所住，因此亦不具有行去之地方或行來之地方。總之，以不具有所住性為樞紐觀念，在論述上，延伸為不具有行去之地方或行來之地方。

經證三，「如果是〔藉由〕過去生，過去生已經窮盡。如果是〔藉由〕未來生，未來生尚未到來。如果是〔藉由〕現在生，現在生並不停住。」¹² 首先，就進入世界的事情在時間向度

¹¹ 譯自“*na kva-cid gamanāgamano 'n-avasthitatvāt*” (Vkn 2006, p. 22) (It [the Dharma] is going nowhere or coming nowhere because it is non-abiding.) 此外，「法無去來，無所住故。」（T. 476, p. 561c）參閱：T. 474, p. 521c; T. 475, p. 540a; Lamotte 1976, p. 48.

¹² 譯自“*tatra yāitā jātiḥ, sā kṣīṇā. yāpy anāgatā, sāpy a-saṃprāptā. pratyutpannāyāḥ sthitir nāsti jāteḥ*.” (Vkn 2006, p. 35) (If it is a past birth, it is already exhausted. If it is a future birth, it has not arrived. If it is a present birth, it does not abide.) 此外，「若過去生，過去生已滅。若未來生，未來生未至。若現在生，現在生無住。」（T. 476, p. 564c）參閱：T. 474, p. 523c; T. 475, p. 542b; Lamotte 1976, p. 88.

添加起伏的觀念，而分別出生起、產生、或出生之論斷。其次，反思所謂的生起之論斷，其實相為何。第三，反思而檢視的重點，不僅攤開在時間向度，而且追究時間段落的關聯。第四，一件事情無法在時間向度一直生起，因此將出生之論斷，關聯於時間向度的三個段落。第五，如果一件事情是藉由關聯於過去之段落才得以生起，然而做為關聯憑藉的過去之段落已經窮盡，連帶地，關聯於過去的段落才被論斷的生起，同樣地已經窮盡，而再也不是生起了。第六，如果一件事情是藉由關聯於未來之段落才得以生起，然而做為關聯憑藉的未來之段落尚未到來，連帶地，關聯於未來的段落才被論斷的生起，同樣地尚未到來，而言之過早。第七，如果一件事情是藉由關聯於現在之段落才得以生起，然而做為關聯憑藉的現在之段落停不下來，連帶地，關聯於現在的段落才被論斷的生起，同樣地停不下來，而一下子就消逝了。第八，從一件事情之得以被論斷為生起所關聯的三個時段追究進去，即可發現要不是已經窮盡、尚未到來，就是不停住，因此了悟其實相並非單純為生起或片面為生起。總之，檢視生起之論斷而確認其實相為不生起，在論述上，關聯地理解為不停住。

經證四，「法並不共住。」¹³ 不論涉及的項目是所謂內部之間的、外部之間的，或是內部與外部之間的，洞察一般意味的法並不具有任何項目之間的共相居住。總之，以不共相居住，在論述上，更為擴大無住之說。

¹³ 譯自“*dharmo 'saṅgāsāḥ*” (Vkn 2006, p. 57) (The Dharma is not co-habitation.) 此外，「法無所住。」(T. 476, p. 570b) 參閱：T. 474, p. 527a; T. 475, p. 546a; Lamotte 1976, pp. 137-138.

經證五，「一切法是不相對待的（或看待的），不停留在甚至一剎那上。」¹⁴ 首先，將一切法攤開在時空之軸線，進行交叉的檢視。其次，在空間的軸線上，所要檢視的，焦點在於項目之間相互對待或相互看待的情形。第三，洞察一切法在空間軸線並不是具有相互對待（或相互看待、相互依待）的對象。第四，在空間軸線的情形，正好呼應在時間軸線的情形；而時間軸線上，經由檢視，凸顯出短暫到甚至一剎那的時光都停不下來。換言之，空間軸線的不具有相互對待的對象，正好呼應於時間軸線的不停留在一剎那。第五，假如任何一法具有任何一個相互對待的對象，那就會變成至少該法停留在所對待的對象上，亦即變成有所住。同樣地，假如任何一法停留在任何一個剎那上，那就會變成至少該法以所停留的剎那為相互對待的對象，亦即變成有所對待。總之，交叉理解空間軸線的無所對待與時間軸線的無所住，在論述上，使無住之說益形綿密。

（二）無住做為一切法之得以成立的根本或基礎

在宣稱進入世界的諸法都是無住的之後，可以追問：首先，無住之說，可以多深刻？其次，無住之說，會不會流於片面的消極意義？

《說無垢稱經》在關注「某某以何為根本（*mūla/ root*）」的段落，就事情之所以如此，往較為下層的方向，展開以「無

¹⁴ 譯自“*nir-apekṣāḥ sarva-dharmāḥ kṣaṇam api nāvatiṣṭhante*” (Vkn 2006, p. 30) (Not being dependent on each other, all dharmas do not abide even for a single instant.) 此外，「一切法性不相顧待，乃至一念亦不暫住。」(T. 476, p. 563c) 參閱：T. 474, p. 523a; T. 475, p. 541b; Lamotte 1976, p. 73.

住」為主軸的往返討論，可據以回應如上的二個論題。該段落指出，「善、不善」（*kuśala-akuśala/ wholesome and unwholesome*）根本於「有身」（*sat-kāya/ body (or the existing assemblage 生存組合體)*），進而根本於「欲望、貪愛」（*icchā-lobha/ desire-greed*），進而根本於「虛妄分別」（*a-bhūta-parikalpa/ unreal projection of distinction*），進而根本於「顛倒想」（*viparyastā saṃjñā/ inverted conception*），進而根本於「無住」（*a-pratiṣṭhā/ non-abiding*）。在該段落的結尾，「〔無垢稱〕答曰：『無住是顛倒想的根本。』〔妙吉祥〕問曰：『無住之根本是什麼？』〔無垢稱〕答曰：『妙吉祥！如果那是無住的，那怎麼還會具有任何的一個根本！一切法因有的確安住於無住之根本。』」¹⁵

如上的對話，打破沙鍋問到底，探究事情一層又一層的根本或基礎，而且完全不訴求任何的實體項目或神祇。由於都可以

¹⁵ 譯自“*āha: viparyastāyāḥ saṃjñāyā a-pratiṣṭhā mūlam. āha: a-pratiṣṭhāyāḥ kiṃ mūlam. āha: yan mañjuśrīḥ a-pratiṣṭhānaṃ tasya kiṃ mūlaṃ bhaviṣyati. iti hy a-pratiṣṭhāna-mūla-pratiṣṭhitāḥ sarva-dharmāḥ.*” (Vkn 2006, p. 68) ([Vimalakīrti] answered: “The non-abiding is the root of inverted conception.” [Mañjuśrī] asked: “What is the root of non-abiding?” [Vimalakīrti] answered: “Mañjuśrī, if it is non-abiding, how will it have any root? That is why all dharmas abide in the root which is non-abiding.”) 此外，「曰：『無住為本。』妙吉祥言：『如是無住，孰為其本？』無垢稱言：『斯問非理。所以者何？夫無住者，即無其本，亦無所住。由無其本、無所住故，即能建立一切諸法。』」（T. 476, p. 573b）參閱：T. 474, p. 528b; T. 475, p. 547c; Lamotte 1976, p. 160.

往更深一層挖掘，被列為「根本」的任何一層，頂多只是「過渡的根本」，而非「究竟的根本」，因而也不是單獨存在於自己的那一層。探究到最底層，竟然是無住，而不是有一個本身單獨居住在那裡的一層。由於是無住，不僅不是一層，而且也不會有比那更深一層的根本。就此而論，往較為下層的方向不論怎麼探究事情的根本，通通只是條件所關聯的過渡的根本，皆非居住在自己單獨的一層，因此通通是無住的。一言以蔽之，透過「無究竟根本」之說所顯發的「無住」之說，要有多深刻，就可以有多深刻，乃至無限地深刻。

宣稱進入世界的諸法都是無住的，這不僅可以無限地深刻，而且可以不流於片面的消極意義。如果會由於無住而產生消極的想法，那很可能一方面，只看到所謂的無住之「無」此一否定詞，就自動往消極的方向聯想；另一方面，僵化地以世間約定俗成的或狹窄的居住之說為本位，而對於諸如無住之很另類的說法，就不經意地施加偏見。然而，《說無垢稱經》講無住，應該不是在推銷消極的或負面的想法；相反地，無住之說，甚至顯發了積極的意義，而且還不是顯發在枝微末節，正好顯發在一切法「安住之根本」。

要去理解進入世界的一切法「安住之根本」何以是無住的，並不是零星地抓在一、二點就可以打發掉的，而是有必要打開一整套世界觀之系統。限於篇幅，扼要言之，世界並非自體的存在，而是關聯的變動顯現，可以看成一層又一層的關聯項目所帶動的流程或網絡。不論事情怎麼被認定為安住的，如果往事情之得以安住挖掘下去，則挖掘到的根本，不會是自體存在的一物或自體居住的一層，而只會是關聯的變動顯現。《說無垢稱經》

藉由「善、不善—有身—欲望、貪愛—虛妄分別—顛倒想」環環相扣的關聯，凸顯出進入世界的一切法，雖然不安住在世間任何的一個項目，然而其任何的安住，正好皆根本於如此的環環相扣的變動之流程或網絡。

（三）做爲禮敬對象或學習典範的諸佛如來本身也是無住的、無依的

宣稱進入世界的諸法都是無住的，不僅著眼於一般的學理或學理的基礎，而且一貫地適用於佛法的修學。就佛法的修學而論，有必要認清做爲禮敬對象或學習典範的諸佛如來的安住情形。先以二則經證，做爲例示：

經證一，「我們稽首〔您之爲〕已經不再依賴於生死輪迴之道路。」¹⁶ 經證二，「我稽首〔您之爲〕已經如同虛空之無所依賴。」¹⁷

宗教的檢視與要求，往往比世間領域的活動來得更爲嚴格或高超，否則可能徒具宗教之虛名。若要確實成爲宗教最高的禮敬對象，不僅在學理上必須認清整個世間的可安住性或不可安住

性，而且在實修上必須開發足夠的修爲，不至於死板板地居住在或依賴在終究不可被居住或終究不可被依賴的領域上，如此也才不至於與世間領域之興衰共浮沈。如上二則經證清楚地指出，做爲禮敬對象的諸佛如來，於整個世間已經無所依賴，尤其已經不再依賴於生死輪迴的任何道路。

諸佛如來不只是禮敬的對象，更是修行者學習的典範。而學習諸佛如來，重點工作之一，在於確實觀看與瞭解諸佛如來是如何地已經不再依賴於生死輪迴的任何道路。「我觀看〔如來〕爲既不從過去際而出生，亦不往未來際而行去，亦不居住在現在世。」¹⁸ 這一則經證清楚地指出，先不著急在起跑線上就用褊狹的歷史觀念套上諸佛如來，而淪爲閉鎖在有限邊界的歷史時段的產物。¹⁹ 若要形成真知灼見的認識，那就展開通達的觀看，尤其看透時間向度的流程。如此的觀看顯示，稱之爲諸佛如來的，既不是完全從過去的某一點產生出來的，在那一點之前完全與諸佛

¹⁶ 譯自“*vandāmi saṃsāra-gatāv a-niṣritam.*” (Vkn 2006, p. 7) (We bow our heads to you who are not leaned (or relied) on the pathways of cyclic rebirth.) 此外，「稽首不依生死趣。」 (T. 476, p. 558c) 參閱：T. 474, p. 520a; T. 475, p. 538a; Lamotte 1976, p. 14.

¹⁷ 譯自“*vande 'ham ākāṣa-samaṃ a-niṣritam.*” (Vkn 2006, p. 8) (I bow my head to you who are leaned (or relied) on nothing, as space.) 此外，「稽首如空無所住。」 (T. 476, p. 559a) 參閱：T. 474, p. 520a; T. 475, p. 538a; Lamotte 1976, p. 14.

¹⁸ 譯自“*pūrvāntato 'jātam, aparāntato 'saṃkrāntaṃ, pratyutpanne 'dhvany a-saṃsthitaṃ paśyāmi.*” (Vkn 2006, p. 109) (I see [the Tathāgata] as not born from the past, not passing on to the future, and not abiding in the present time.) 此外，「我觀如來非前際來、非往後際、現在不住。」 (T. 476, p. 584a) 參閱：T. 474, p. 534b; T. 475, p. 555a; Lamotte 1976, p. 238.

¹⁹ 學界頗爲流行的所謂的「歷史佛陀」(the (or a) historical Buddha) 一詞，若望文生義，即可能只是在走私或投射先入爲主的與極其狹隘的歷史想像。參閱：A.K. Narain (ed.), *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha*, Delhi: B.R. Publishing, 2003; Hans Penner, “17: The Quest for the Historical Buddha,” *Rediscovering the Buddha: Legends of the Buddha and Their Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 123-142.

如來無關，也不是完全跑進去未來的某一點，而被吞沒在那一點裡面，同樣也不是完全固定在或居住在現在的某一個路徑，而被圍困在那一個路徑裡面。總之，藉由諸佛如來於整個世間或生死輪迴的任何道路已經無所依賴，在論述上，使無住之說更為一貫；藉由諸佛如來在時間向度的任何一點皆不生、不去、不住，在觀看上，使無住之洞察更為全面。

（四）做為菩提道修行目標的無上菩提也是無住的

既是做為打造諸佛如來最為骨幹的憑藉，又是做為菩提道修行的最高目標，所謂的無上菩提（「無上正等菩提」（*anuttarā samyak-sambodhiḥ*/ the utmost, right and perfect enlightenment）之簡稱），這麼重大的項目，其安住的情形為何？

世人通常可能會以為，既然做為目標，應該就在某處，否則怎麼到達或達成該目標。然而，《說無垢稱經》傳達的理念，頗不尋常：「菩提的確並無住處。」²⁰ 所謂的無上菩提，切要地說，在於鍛鍊出極其充足的修為，做得出全面通達的正確覺悟，因此不會是褊狹地居住在某一個處所的既定的東西。尤有進者，「菩提既然於一切處所皆不可被看見，並不住於真如。」²¹ 無上

²⁰ 譯自“*a-sthāna-sthitaiva hi bodhiḥ*.” (Vkn 2006, p. 74) (Indeed Enlightenment is without any locus of abiding.) 此外，「無上菩提無有住處。」(T. 476, p. 574c) 參閱：T. 474, p. 529b; T. 475, p. 548c; Lamotte 1976, p. 171.

²¹ 譯自“*tathatā-pratiṣṭhitā bodhiḥ sarvato 'dṛṣyā*.” (Vkn 2006, p. 36) (Enlightenment, not to be seen anywhere, does not abide in Suchness.) 此外，

菩提不僅不居住在任何一個處所，也不是在任何一個處所而可以被看到的東西。不論什麼方向，也不論遠近、大小、淨穢、成壞，所有的處所皆如是一貫地空性而無住，即此稱為「真如」（如其所是）（*tathatā/ thusness; suchness*）。無上菩提既然不是在任何一個處所而可以被看到的東西，因此也不是居住在一貫地無住之「真如」的東西。總之，藉由無上菩提之既不住在任何一個處所，也不住在「真如」，在論述上，再度顯明無住之說的一貫。

（五）修行既不應該追求居住，也不應該追求住所

做為學習典範的諸佛如來，以及做為菩提道修行目標的無上菩提，都是無住的。那麼，展望修學佛法的歷程，對於各式各樣或各個層面的學習項目的法，應該形成怎樣的安住觀念呢？

「如果與法共住，即非追求法，而是在追求住所。」²² 這一則經證的附加作用，類似當頭棒喝。一些世人可能以為宗教只不過是世間苦難的臨時避風港，或填補世間孤寂的慰藉物。然而，佛法的施設，相當於一整套的程序在鍛鍊英雄豪傑，以落實在修學的歷程或修行道路為要務，包括覺察、了知、斷除、熄滅、實

「無住是菩提，於一切處不可見故。」(T. 476, p. 565a) 參閱：T. 474, p. 524a; T. 475, p. 542c; Lamotte 1976, p. 92.

²² 譯自“*ye ke-cid dharmeṇa sārthaṃ saṃ-vasanti, na te dharmārthikāḥ, saṃ-vāsārthikās te*.” (Vkn 2006, p. 57) (Those who abide with the Dharma are not pursuing the Dharma but are pursuing abode.) 此外，「若與法住，即是求住，非謂求法。」(T. 476, p. 570b) 參閱：T. 474, p. 527a; T. 475, p. 546a; Lamotte 1976, p. 138.

證、超脫、運用。因此，至少在佛法教學的系統，如果將學習項目的法，當成對象物而只想固定居住在裡面，或當成陪伴物而只想固定居住在一起，都是很不恰當的觀念。其不恰當，猶如將致力於開發知識的讀書，物化為書本、文憑、職業、黃金屋、顏如玉。總之，以無住之說，展望修學佛法的歷程，即可一貫地認清，一方面，不應該將學習項目的法當成居住的對象物或共住的陪伴物，另一方面，應該安住於修行道路上持續不斷地打通學習項目的法。

（六）無所居住不僅絲毫不以為苦，而且還可引發歡樂

如果僅只於瞭解佛法的修學不在於追求居住、共住、或住所，在系統上，還不夠完整。搭配著如此的瞭解，應該還有必要進行心態的調適。

一些世人可能由於特定的感官對象而高興，卻又由於該特定對象的變異或其它對象的加入而難過。造成這一種在情緒上一再起伏的情形，或許來自於不清楚感官對象一貫地無常而無住，以及過度依賴於感官對象在過日子。有鑑於此，如實覺察感官對象之一貫地無常而無住，以及鍛鍊出能力，不再依賴於感官對象，雖然列為修學佛法的要務，同等重要的，即培養出積極的、健康的心態。「所謂的法苑之歡樂，……亦即歡樂於不依賴在感官對象上。」²³這一則經證在闡述「法苑之歡樂」：步驟一，借用

世間之樹林花園，將學習項目的諸法之配置，譬喻地稱為「諸法之林園」或「法苑」；步驟二，借用世間之遊玩於樹林花園所引發的歡樂，將佛法的修學而不依賴於感官對象所引發的歡樂，譬喻地稱為「法苑之歡樂」。總之，無住之觀念清楚了，能力也足夠了，可以不必依賴於感官對象，關聯地，以積極的、健康的、歡樂的心態，無住之說運用在修行的道路，才走得長遠。

（七）體認心態方面的項目不居住在時間向度或空間向度的任何段落或所在，從而達成心念之平息

佛法的教學據以論理、論述、或覺察的「一切法」，如果遺漏掉心態方面的項目，將會是極大的缺失。心態方面的項目——諸如知覺、論斷、理解、情意、德行、煩惱等運作出來的心態活動，以及諸如技能、學養、品格、積怨、習氣等累積的心態庫存——在論理上，由於因緣所生、積累所成，因此並無例外，都是無常的、無住的。

一些世人在談論或論斷心態時，可能由於無視於因緣所生之視角，不怎麼把無常當做一回事，再加上藉由截然區分的框架抓在區分出來的語詞或概念，以至於傾向於競逐定物、定時、定位，並且引以為時尚話題。所謂的定物，所要追逐的，在於將心態項目當成存有學上的固定的或確定的存在體（ontologically

²³ 譯自“*dharmārāma-ratiḥ ... viśayeṣv a-niśrita-ratiḥ.*” (Vkn 2006, p. 40) (“Joy in the garden of the Dharma” ... is the joy which consists in not leaning (or relying)

on objects.) 此外，「法苑樂者，……於諸所緣無依住樂。」(T. 476, p. 566a) 參閱：T. 474, p. 524c; T. 475, p. 543a-b; Lamotte 1976, p. 138.

fixed or definite entity)。²⁴ 所謂的定時，所要追逐的，在於將心態項目連結到特定的時間點或時段，並且反過來以該時間點或時段做為圍繞心態項目的邊界。所謂的定位，所要追逐的，在於將心態項目連結到特定的空間所在，並且反過來以該空間所在做為圍繞心態項目的邊界。

佛法的教學，一方面，盡可能不做定物、定時、定位之追逐；另一方面，致力於解開時空向度的形貌變化之實相。以心態方面的項目而論，順著因緣所生之視角所拉出的時間向度上的點點滴滴，解開為一貫地無常、無住。至於空間之向度，「心既不居住在內部，也不居住在外部，也不是在二者的中間可被捕捉（獲得）到的。」²⁵ 這一則經證的訊息，初步可整理出如下的四個要點。

其一，就時間向度加以區分，可說為過去、未來、現在；就空間向度加以區分，可說為內部、外部、內部與外部的中間。其二，如果先入為主地以為心態方面的項目是存有學上的固定的或確定的存在體，接著又予以定位在或等同在心臟、腦部、或神經細胞等內部所在，或予以定位在或等同在景色、聲音等外部所

在，或予以定位在或等同在表皮、界面等內部與外部的中間所在，那很可能在起跑線就拿錯工具、問錯論題，或看錯方向。其三，心態方面的項目，如果在時間向度是無住的，由於時空之密切關聯，在空間向度當然也是無住的。其四，心態方面的項目，如果在時間向度是無住的，即不居住在過去、未來、或現在；如果在空間向度是無住的，當然也不居住在內部、外部、或內部與外部的中間。

一旦體認心態方面的項目既不居住在時間向度之過去、未來、或現在，也不居住在空間向度之內部、外部、或內部與外部的中間，不僅因而通達地了悟心態之時空向度，而且「隨著你的心既不居住在內部，亦不往外伺察，那就是心念平息（息念）。」²⁶ 這一則經證將無住之說的實修效用，至少更往前推進一步。既然體認出心態方面的項目並不居住在時間向度或空間向度的任何段落或所在，即不必耗費任何心思，或者想要落腳哪一個所在做定居，或者想要奔向哪一個所在做伺察。由於不再耗費自亂陣腳、徒增攪動的心思，即成為心念平息之澄淨境界。

（八）知覺時以不住於能知所知的二分為原則，禪修時亦以不住於沈思或不沈思之二分為原則

²⁴ 所謂的存在體（entities），意思乃被論斷為具有與其它事項明顯分開來的存在，卻不必然為物質的存在，而可包括心態的、語言的、理論的、精靈的、社會的、文化的等方面的存在。

²⁵ 譯自“*cittam ca bhadrantōpāle nādhyātma-pratiṣṭhitam na bahirdhā nōbhayam antareṣūpalabhyate.*” (Vkn 2006, p. 30) (Honorable Upāli, the mind neither abides within nor without, nor is it to be apprehended between the two (or in the middle).) 此外，「如是心者，亦不住內，亦不出外，不在兩間。」（T. 476, p. 563b）參閱：T. 474, p. 523a; T. 475, p. 541b; Lamotte 1976, pp. 71-72.

²⁶ 譯自“*tathā pratisamlīyas ca yathā te na cādhyātmaṃ cittam ava-sthitam bhaven na bahirdhōpavicaret.*” (Vkn 2006, p. 20) (To have your mind neither abide internally nor inspect externally—this is sitting in repose.) 此外，「心不住內，亦不行外，是為宴坐。」（T. 476, p. 561b）參閱：T. 474, p. 521c; T. 475, p. 539c; Lamotte 1976, p. 44.

無住之體認，不僅得以助成心念之平息，若運用得宜，一方面，得以避免由於禪修可能造成的偏頗，另一方面，還得以助成更為進階的開展。「他〔菩薩〕不應安住於沈思，亦不應安住於不沈思。」²⁷這一則經證，以指導原則的方式指出，就菩薩行而論，光做禪修而入禪定，仍然是不夠的，甚至還會衍生問題。如果著眼於經文的義理，或可整理出如下的五個要點。

其一，由於諸法都是無住的，因此不僅散亂的心態，而且禪定的心態，都是無住的。其二，所謂禪定的心態不具有安住性，至少由三條骨幹所構成：(i) 禪定的心態並非存在著本身為安住的對象；(ii) 禪定的心態並非存在著本身為能安住者或安住之主體；(iii) 禪定的心態並非存在著本身為安住的動作或程序。其三，既然禪定的心態不具有安住性，在禪修的原則上，即應明白確立不要有居住在禪定裡面的想法或做法。其四，如果把禪定當成本身可安住的對象，初步還會衍生至少二個問題：(i) 於禪定之心態，沒做出空性之洞察，而成為通達之智慧不足與分別之知識過剩的問題；(ii) 由於夾雜著所安住、能安住、與安住之動作所共構的分別、論斷、甚至黏著，其所謂禪定之心態，即形成攪動、不夠清淨、或不夠徹底之問題。其五，如果把禪定當成本身可安住的對象，進一步還會衍生至少二個問題：(i) 由於夾雜著要去居住在禪定裡面的想法，無形中製造出已得禪定與

²⁷ 譯自“*na ca tena nidhyaptau vānidhyaptau vā sthātavyam.*” (Vkn 2006, p. 52) (He should abide neither in pacified contemplation, nor in the un-pacified mind.) 此外，「不應安住調伏不調伏心。」(T. 476, p. 569b) 參閱：T. 474, p. 526c; T. 475, p. 545b; Lamotte 1976, p. 128.

未得禪定的二分，而成為衍生的二分與衍生的攪動之問題；(ii) 由於以為存在著本身為可被安住的禪定之心態，或本身為能安住的禪定之心態，而且就是要做安住之動作，以至於菩薩行的全套就給荒廢掉了。

禪修時，由於無住之體認，不僅有助於避免落入禪修可能衍生的弊病或偏頗，而且得以助成禪定的清淨、徹底、與洞察。同樣地，知覺時，由於無住之體認，不僅得以助成禪定之確實安住，而且有助於通達的智慧之進階的開展。「眼睛與形質，這是二分。再者，凡是具備了完全地了知眼睛，於諸形質既不貪染、瞋恚，也不癡惑，這就被稱為『寂靜』。……如此地安住寂靜，就是趣入不二分。」²⁸這一則經證，以知覺、完全的了知、確實地安住寂靜、趣入不二分所拉出的軸線，顯示如何進階地展開通達的智慧。

進行知覺，首先，敏銳覺察且瞭解眼睛等能知覺裝備與形質等所知覺對象之間的分，並非實相即為如此的分，而是人

²⁸ 譯自“*cakṣū rūpaṃ ca dvayam etat. yat punaś cakṣuḥ-parijñātāvī, rūpeṣu na rajyati, na duṣyati, na muhyati, sa ucyate śānta iti. evaṃ śānta-sthitasya dvaya-praveśaḥ.*” (Vkn 2006, p. 86) (Regarding eye and form, it is two (or a duality). Moreover, if one, completely understanding the eye, does not have craving, aversion, or delusion with regard to forms, this is called “serene (or calm).” …… To abide serenely (or calmly) in this way is to enter into non-duality.) 此外，「眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，分別為二。若諸菩薩了知一切其性皆空，見眼自性，於色無貪、無瞋、無癡；……此則為空。如是見已，寂靜安住，是為悟入不二法門。」(T. 476, p. 578a) 參閱：T. 474, p. 531b; T. 475, p. 551a-b; Lamotte 1976, pp. 196-197.

造的且走不通的二分。其次，由於清醒地不去營造、追逐、居住、陷落在能所對分的二邊，即可致力於更為透徹地了知知覺裝備，尤其完全地了知知覺裝備為空性的。第三，既然得以更為透徹地了知知覺裝備，即更有智慧，較不至於居住或卡在知覺對象，而衍生對知覺對象的貪染、瞋恚、或癡惑等煩惱。第四，既然得以不再由於能所對分而衍生攪動之煩惱，即成為可被稱為寂靜之情形。第五，如此的寂靜，即為確實的安住：並不是要去安住在什麼對象反而衍生煩惱，而是知覺上認清對分的二邊之虛妄，不往對分的二邊尋求居住，從而形成的寂靜之相續。第六，如此地安住寂靜，由於認清對分的二邊之虛妄，不去追逐對分的二邊，從而趣入的寂靜之安住，就是趣入不二分，亦即，將通達的智慧進階地開展為不落二邊的寂靜之安住。

（九）菩薩行不住於有為之輪迴與無為之涅槃的二分

菩提道的修行，又可稱為菩薩行。如此的修行，將無住之論述與實踐發揮到淋漓盡致的，大概就在於針對有為之輪迴與無為之涅槃，不僅一貫地論斷為並不存在著實相上的二分，而且於此二者一律不求安住。「既不安住於生死輪迴，亦不安住於涅槃，那就可以（放心）食用。」²⁹這一則經證，帶出二方面的重大概念。一方面，在三界六道的生死輪迴，大致為平庸的有情尋

²⁹ 譯自“*na saṃsāra-sthito na nirvāṇa-sthitaḥ, pari-bhuñjīta.*” (Vkn 2006, p. 23) (Neither abiding in cyclic rebirth nor abiding in Nirvāṇa—only then should one eat.) 此外，「非住生死，非住涅槃，爾乃可食。」(T. 476, p. 562a) 參閱：T. 474, p. 522a; T. 475, p. 540b; Lamotte 1976, p. 53.

求居住的選項所寄放的所在；另一方面，止息生死輪迴之涅槃，大致為解脫道的修行者高超地所要安住的境界。分成這二方面，如果片面地安住於生死輪迴，那就成為平庸的有情，而非菩薩；如果片面地安住於涅槃，那就成為解脫道的高超的解脫者，而非菩薩。

如果生死輪迴與涅槃在實相上並不是二分的，都不具有可被安住性，而且也不是菩薩所應該去安住的，那麼，菩薩要做什么呢？「菩薩既不應窮盡有為，亦不應安住於無為。」³⁰菩薩應該做的，在於貫徹菩薩行；舉其要者，認清進入生命世界的確實的情形，正視且排除進入生命世界所製造與累積的問題，鍛鍊與開發行走於生命世界的內涵與能力，以及將所學很有技巧地貢獻在眾多的有情與廣大的生命世界。如果持續不斷地行走於道路，可用以譬喻菩薩行的貫徹，則道路二邊的水溝，即可用以譬喻有為與無為此二邊。

所謂的有為 (*saṃskṛta/ conditioned; compounded*)，涵義為關聯的條件或項目所合成的；此一總括的特質，表現為在世界之產生、維持、變異、破滅等特徵，廣泛地涵蓋到三界六道進行生死輪迴的所有的事項。已經是有為的生命體，如果要在有為的領域，尋求某一個以為是固定的或永久的住處，則不僅終究成為徒勞的追逐，而且恰好與無為的領域相對而掉落在一邊。相對地，

³⁰ 譯自“*tad bodhisatvena saṃskṛtaṃ ca na kṣapayitavyam, a-saṃskṛte ca na pratiṣṭhātavyam.*” (Vkn 2006, p. 104) (The Bodhisattva should neither exhaust the conditioned (or compounded) nor abide in the unconditioned (or uncompounded).) 此外，「菩薩不應盡其有為，亦復不應住於無為。」(T. 476, p. 582c) 參閱：T. 474, p. 533c; T. 475, p. 554b; Lamotte 1976, p. 229.

如果要窮盡有為，也就是要耗盡或終止再到生命世界的流程，則菩薩行將無以為繼。有鑑於此，就菩薩行而論，涉及有為，適切的方式，既不在有為的領域尋求誤以為固定的或永久的住處，也不窮盡有為，而是廣大地打開有為的生命世界，長久地延續有為的生命歷程，藉以持續不斷地切換成菩提道的菩薩行。附帶一提，所謂的有為，並不必然成為與所謂的無為相對峙的一邊，而其關鍵，就在於將有為認知為貫通的生命道路，以及實踐為貫通的修行道路。

所謂的無為 (*a-saṃskṛta*/ unconditioned; un compounded)，涵義為並非由任何關聯的條件或項目所合成的，因此也不具有在世界之產生、維持、變異、破滅等特徵。列為無為的，相關的用詞，還有涅槃、法性，甚至菩提。³¹ 就菩薩行而論，涉及無為，適切的方式，可整理出如下的五個要點：其一，將煩惱（或無明）之熄滅而涅槃，理解成無為；將一切法之法性為空性，理解成無為。其二，如同解脫道的修行者，逐漸鍛鍊出熄滅煩惱（或無明）而涅槃之能力。³² 其三，雖然鍛鍊出涅槃而無為之能力，

卻不將涅槃或無為當成對象物而只想安住在裡面。其四，不僅如實地認知所謂的有為與無為是不二分的，而且不居住在有為與無為被區別的二分或二邊。其五，主軸在於貫徹菩薩行：將鍛鍊出來的涅槃而無為之能力，以及觀照法性是空性而無為之能力，持續不斷地用以推動菩提道的進展，使菩薩行得以不受到煩惱的驅使，以及得以不受到森羅萬象之存在、區分、或變化所困惑。

五·置基於切要的「無住」所轉換的「確實安住」

上一節，從《說無垢稱經》抽取的經文，加以整理，以「無住」為主軸，鋪陳其論理、論述、與實踐。這一節，將聚焦在坦然以對的「無住」如何轉換為「確實安住」，而以如下的五個小節，展開哲學的反思與論辯：（1）探討安住應該先正視生命世界之無住；（2）理解無住且以無住為指導原則；（3）智慧上安住於法住；（4）行事上安住於修行道路的持續不斷的推進；（5）施作上安住於度化法界一切有情。

（一）探討安住應該先正視生命世界之無住

以「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念，並且就「安住」展開生命哲學一系列的提問，採取的方針，既不輕易接受通常的居住觀念，也不在起跑線上兀自使用通常的居住觀念變成又

³¹ 例如，「菩提既然是無為的，即遠離於生起、壞滅、安住、變異。」譯自“*a-saṃskṛtā bodhir utpāda-bhaṅga-sthity-anyathātva-vigatā.*” (Vkn 2006, p. 36) (Enlightenment, being unconditioned (or un compounded), is beyond arising, passing away (or breaking up), abiding (or duration), and alteration of what is established.) 此外，「無為是菩提，生住異滅畢竟離故。」(T. 476, p. 565a) 參閱：T. 474, p. 524a; T. 475, p. 542c; Lamotte 1976, p. 91.

³² 例如，「隨著你，一方面，並不捨棄關聯於奔流生死輪迴的煩惱，另一方面，流入涅槃，那就是心念平息（息念）。」譯自“*tathā pratisaṃplīyaś ca yathā saṃsārāvācarāṃś ca kleśān na pra-jahāsi nirvāṇa-samavasaraṇaś ca*

bhavasi.” (Vkn 2006, pp. 20-21) (Not to eradicate the afflictions related to the realm of cyclic rebirth yet descend into Nirvāṇa—this is sitting in repose.) 此外，「不捨生死而無煩惱，雖證涅槃而無所住，是為宴坐。」(T. 476, p. 561b) 參閱：T. 474, p. 521c; T. 475, p. 539c; Lamotte 1976, pp. 44-45.

在倡議多出來的居住主張，而是一貫地遂行「無住」之論理、論述、與實踐。問題是，沿著「無住」一貫地拉出的論理乃至實踐，所謂的「安住」，還是一個有意義的概念嗎？如何可能有根據地、有意義地論斷「確實安住」？

通常論斷為居住的，大致依託在語句的格式，以及指稱在時間方面割裂的某一小段，或空間方面抽離的某一小塊。然而，「主詞居住在對象或受詞」，像這樣的語句格式，是否切合於確實的情形，或切合到什麼樣的程度，甚至以哲學或宗教為專業者，恐怕都很少予以嚴格地檢視。

指稱在時間方面的某一小段所論斷的居住，例如，「某一個主詞現在居住在某一個對象裡。」加以檢視，該語句的「現在」，早就成為「過去」，而「過去的某一時刻」，甚至消逝為「更遙遠的過去」。針對如此還不太難理解的情形，通常或者不以為意、不了了之，而依舊忙於追逐、講說層出不窮的紛亂的事情，或者之前用過的同樣的語句再度拿出來講，而一味抓取在僅由語句所構築的環圈。

一旦知道來得更重要的應該往確實的情形展開覺察與檢視，並且以時間方面長遠的無常之流為著眼，則不僅因而可能洞察所謂的居住在無常之流只是瞬息萬變地漂來漂去，領悟到片面的居住或居住之本身皆了不可得，進而在論斷上，不再因循苟且地黏在居住概念，即斷然地昭告為非住、不住、或無住。簡言之，無住，並不是胡亂地扯上另外的事物，而是正好針對通常所論斷的居住，顯示其確實的情形並非居住，因此嚴格地正名為無住。

包括《說無垢稱經》在內的佛教許多的經典，相當一致地且有系統地遂行如此理路的洞察與正名。例如，將通常所論斷的自我，標示為非我（無我 *an-ātman*; *nair-ātmya*/ not-self）或我空（*ātma-sūnyatā*/ emptiness of the self）；將通常所論斷的個人，標示為人無我（*pudgala-nairātmya*/ not-self of the person; the person is not the substantial self）或人空（*pudgala-sūnyatā*/ emptiness of the person）；以及將通常所論斷的構成要項，標示為法無我（*dharma-nairātmya*/ not-self of the dharma; the dharma is not the substantial self）或法空（*dharma-sūnyatā*/ emptiness of the dharma）。藉由這一系列幾近不可思議的標示，或可凝聚出一套學說模式，至少包括如下的二個要點。其一，對於通常所論斷的居住、自我、個人、或構成要項，不以約定俗成為參考框架，也不以語言的文法條理為解釋本位，而是奮力往生命世界洞察其確實的情形。其二，由於生命世界確實的情形呈現眾多面向、涉及廣大關聯、進行劇烈變化、經歷源遠流長，這些都不是個別的概念所論斷的那種千篇一律的褊狹，因此不拖泥帶水，斷然地標示為並非同一於用以論斷的個別概念。

（二）理解無住且以無住為指導原則

由於洞察生命世界確實的情形並非同一於通常所論斷的居住，從而標示的無住，不僅其意義不難理解，而且可充當指導原則，導正在生命世界與修行道路的行事策略。

首先，意義之理解。所謂的無住，並不是在表達通常用法的不去居住或不要居住，也不是在表達「有無面向」的沒有居住，而是在標示「是非面向」的並非居住，亦即，標示生命世界

確實的情形並非同一於通常所論斷的居住。透過如此的標示，一方面，可因而理解通常的居住論斷幾乎全然符應不到生命世界確實的情形；另一方面，可因而理解生命世界的廣大、暢通、高超而極致之意義（the utmost meaning）確實是不受到居住論斷所限定的或所瓜分的，或者反向地說，由於確實不受到居住論斷所限定或所瓜分，因而彰顯生命世界的極致意義。簡言之，標示為無住，在於解開居住之極致意義，或者反向地說，以極致地解開居住之所以如實轉動的輪軸，即可充為理解無住此一標示之意義的關鍵線索。

其次，行事策略之指導原則。一般世人談到居住、想到居住，如果誤以為在現實的生命世界恰好符應著居住之本身，或恰好一直存在著居住，則很容易不自覺地走向而掉落在二旁的極端。一個極端，由於不明就裡地認定居住、喜愛居住，以至於終其一生皆在追求居住、執著居住。另一個極端，由於現實上的居住不順、居住障礙、或居住失落，以至於終其一生皆為居住所困、所苦、或所惱。然而，這二旁的極端，其實都是不必要的，或可以避免的，而關鍵之一，則在於調整行事策略。

怎麼看待生命世界，將會深刻地影響在生命世界用以行事之策略。既然將生命世界標示為無住，理解其確實不受到居住論斷所限定或所瓜分之極致意義，在行事策略上，即不必徒然地在生命世界追求時段上、方位上、區塊上、國土上、等級上、或項目上特定的居住，也不必傻傻地被居住相關的事情所困擾。然而，不在生命世界追求特定的居住，要做什麼呢？

進入世界的諸法都是無住的。以實事求是的意味而論，相較於追求特定的居住，在基礎上來得更為優先的，應該在於至少

如下的三件事情：（i）覺察而認清生命世界是無住的；（ii）放眼生命世界，立即浮現無住、變動、而歷程或道路之意象，優先審視心路歷程、生命歷程、或生命道路；（iii）讓心路歷程與生命歷程在無住而變動的世界走得下去、走得通暢，而不是拿居住或住地，去籠罩、阻塞、障礙、或攪亂生命世界。

隨著覺察而認清錯謬的居住觀念或居住心態如何地造成在生命世界的困頓，不僅應該讓心路歷程與生命歷程優先維持暢通，而且應該持續地鍛鍊在心路歷程，培養越來越敏銳與通達的覺察力與運行情力，藉以或者不被居住的生命世界所圍困，或者不由於錯謬的居住觀念或居住心態而在生命歷程推往惡質的生命去向，或者由於適切的居住觀念或居住心態而在生命歷程推往良善的、高超的、開闊的生命去向，以如此的持續鍛鍊做為主軸，運行的心路歷程與生命歷程，即切換為修行道路。

有關行事策略之指導原則，簡言之，在基礎上，走向心路歷程與生命歷程的出路，優先於在生命世界追求特定的居住。著眼於心路歷程與生命歷程，不僅應該暢通地行走，而且應該持續地覺察。出之於持續的覺察，在前頭帶動心路歷程與生命歷程，即成為修行道路。

將特定居住的追求，透過基礎的著眼與面向的切換，調整為修行道路的推進，雖然是行事策略相當重要的指導原則，掙脫虛妄居住之迷思，卻還不足以達成確實安住。然而，這完全不意味確實安住因此是不可能的。事實上，如下的三種方式，皆可達成確實安住：第一，智慧上安住於法住；第二，行事上安住於修行道路的持續不斷的推進；第三，施作上安住於度化法界一切有情。

（三）智慧上安住於法住

既不拿虛妄的居住認定或居住論斷蒙蔽自己，且不在生命世界追求短暫的居住，轉而一心一意地投入修行道路之經營。修行上，以覺察生命世界之構成要項、關聯條件、或運作要項為要務，亦即聚焦於覺察諸法，並且深刻地覺察進去諸法在生命世界之無常而無住的情形，從而洞察地理解如此情形之意義或道理。由於覺察諸法在生命世界之無住是如此地深刻與一貫，因此一方面，並不會像一般世人那樣在認知上四處獵捕生命世界的外表事件的動盪反而造成動盪的認知或見解，或在情意上一直受到生命世界的外表事件所攪動反而造成攪動的情意；另一方面，將任何被一般世人所認知的動盪或所感覺的攪動，都深刻地且一貫地洞察而理解為諸法之確實安住，亦即「法住」。

如此的「法住」，既不是停留在諸如個人、自我、國土、事件等外表的項目，也不是在起頭的地方就拿僵化的居住觀念和特定的語詞綁在一起，而是正視所有進入生命世界的有情，解開生命世界之所以構成的、關聯的、或運作的諸法，以及覺察諸法在生命世界之無住。至於覺察的要領，並不是像一般世人那樣迫不及待地捕捉出、抽離出片斷的無住之樣態、貼上語詞之標籤、再遂行分別標籤之能事，而是順著無住之軸線，一貫地覺察進去無住之流程，進而理解何以無住之來龍去脈、機制、與意義。因此，不論外表上如何地無住而動盪、漂泊，骨子裡照樣以通達的覺察而安住在無住之軸線，以及照樣洞察地理解安住在無住之軸線的機制與意義。如果通達的覺察與洞察的理解可被稱為智慧，諸法安住在無住之軸線可被稱為法住，則如此的修行方式，即可稱為智慧上安住於法住。

（四）行事上安住於修行道路的持續不斷的推進

針對進入生命世界的有情，首先著眼於有情的主軸一直都是無住的心路歷程與生命歷程。多少有情所認定的身分標籤，或所追逐的居住，到後來都撐不過一直是無住的流程。身分標籤再三更迭，居住渴求滾滾追逐，卻只是更加助長心路歷程與生命歷程的滔滔奔流不息。

有鑑於此，不僅認清虛妄的身分標籤，並不把生命世界諸如天神或人類等特定的生命形態，抓取為認同的身分標籤，而且遠離虛妄的居住追求，並不停格在特定的時段，也不執意居住在特定的國土或所在。不論心路歷程或生命歷程如何地奔流，行事上，都充分利用，切換為修行道路。因此，數不清的身分標籤、國土、或所在，雖然如同浪起浪滅，而平行於源遠流長的心路歷程與生命歷程，如果安住於持續不斷地推進修行道路，竟然成為確實安住的一種方式。

安住於修行道路的持續不斷的推進，其實並不是像表面說起來的那麼輕鬆。消極面，必須排除眼光短視、心胸狹窄、放逸懈怠、停滯不進、志得意滿、陷落二邊、跌出跑道等問題；積極面，則必須一直很清楚修行的高超目標，以通達的觀念在前頭攻堅，以及接上源源不斷的修行動力。一言以蔽之，以無上菩提為修行的高超目標，以諸佛如來為學習的典範，以進入世界的諸法都是無住的為基本觀念，以空觀做為攻堅觀念，以不二中道而不栽進道路二邊的水溝，以無所執著或無所得為運作的策略，以及以持續不斷的修行為運作的形態，這樣子安住於修行道路，衝破重重的虛妄與虛幻，才得以兌換為確實的安住。

(五) 施作上安住於度化法界一切有情

三界六道的有情，大致傾向於牽掛居住、尋求居住、追逐居住，卻往往逃不掉居住一再破毀的下場。對照地看，借用心路歷程與生命歷程，切換為菩提道持續不斷的修行，雖然不以居住為目標，也不刻意追求居住，卻順理成章地達成確實安住。確實安住雖可達成，並非菩提道修行的高超目標。就形式而論，三界六道的有情如果以居住為進入生命世界的最高目標，終究是會失敗的；同樣地，菩薩如果以確實安住為進入菩提道的最高目標，終究也是會失敗的。關鍵在於，以智慧為骨幹拉出來的菩提道，將無上菩提設立為高超目標，基於洞察地理解進入世界的諸法都是無住的，並且對於生命世界與修行道路都以無所得為運作的策略而持續不斷地修行，才得以避免一意地追求居住或追求確實安住卻換來重重的失落之局面。

隨著持續不斷地推進菩提道的修為，智慧越來越通達，能力越來越高強，不必特地追求居住，即自動達成確實安住，卻也不是因此只能守住菩提道。假如只能封閉地守住菩提道，縱使倡言確實安住，應該也不是多麼了不起的事情。就此而論，首先，做為菩提道骨幹的智慧，以洞察諸法之空性與不二為能事，透過空性，解開諸法在存在上的限定，透過不二，排除由於分別式知覺 (*vi-jñāna*/ differentiating (or distinctive) perception; consciousness/ (六) 識) 或相對概念可能引發的區隔化或邊界化之作為，以至於透過諸法之空性與不二的洞察，其世界觀是開放、廣大、無邊、且暢通的。其次，以智慧為骨幹的菩提道，還必須透徹地修學眾多的科目或法門，其重要的作用，包括深入認

知與解決生生世世由所做所為所累積的資訊與問題，適切認知與處理生存在世間的各個面向的事情，適當開發與培養良善品質的或高超能力的生命內涵，以及累積與推動可以生生世世在菩提道延續與進展的觀念、心態、善根、能力、與方法，以至於透過菩提道的修為，其格局與涵養，都適合做長遠、廣大、和高超的運用。第三，菩提道不僅以無上菩提為高超的目標，而且以度化有情和莊嚴世界為輔助的目標，以至於透過度化有情和莊嚴世界，其施作即無遠弗屆地往廣大的生命世界開展。總之，並不是訴諸另外的補綴措施，而是就在於菩提道的世界觀、格局、涵養、與目標，透過持續不斷的修行，不僅達成確實安住，而且施作上安住於度化法界一切有情。

六· 結論

《說無垢稱經》的「安住」學說，不僅正視世間無常而無住之事實，而且回應以菩薩行的安住之教學與運用，不僅在無住而變動的世間，可以一直下去，而且走得通暢。

初步來看，「安住」此一概念，表示在世間的一種情形或作為，涉及生存活動上的項目或生命歷程上的環節，其特徵為依靠、停歇、逗留、長養、持續，至於其期間，可以是短期的或長期的。以安住為課題，經由檢視與釐清，可以有意義地分辨「虛妄居住」與「確實安住」。「虛妄居住」(*deluded abiding*)乃針對通常僅根據短暫的、褊狹的、或表面的情形，以約定俗成的方式，所認定的或所論斷的居住，一旦經由實事求是地且嚴格地

予以解開、放大、拉長、深入檢視，從而顯示，通常那樣的「居住認定」（conception of abiding）或「居住論斷」（assertion of abiding）大致只是受到蒙蔽或誤導的信念、投射、或標籤，並不切合於確實的情形，在實相上無所著落（unfounded in reality），因此淪為錯誤的見解。至於「確實安住」（real abiding; abiding as it really is），其意涵為並不是由於認知的投射、標籤的張貼、語詞的使用、語意的指派、或者一些條件的湊合才暫時或表面成為安住的，而是在生命世界或生命歷程，不論怎麼解開其時間的、空間的、成份的、情態的向度，全盤且一貫地確實都是安住的。

《說無垢稱經》在論理上，基於覺察而洞察進去有情之諸法之得以運轉，一貫地皆非處於「停住」或「居止」的情形，從而將如此的情形標示為「無住」。有情之諸法，不僅其內在的論理，適合標示為無住，而且隨著內在論理的逐一打通，還可展開以無住為骨幹之至少如下的九個面向的論述與實踐：（1）諸法都是無住的；（2）無住做為一切法之得以成立的根本或基礎；（3）做為禮敬對象或學習典範的諸佛如來本身也是無住的、無依的；（4）做為菩提道修行目標的無上菩提也是無住的；（5）修行既不應該追求居住，也不應該追求住所；（6）無所居住不僅絲毫不以為苦，而且還可引發歡樂；（7）體認心態方面的項目不居住在時間向度或空間向度的任何段落或所在，從而達成心念之平息；（8）知覺時以不住於能知所知的二分為原則，禪修時亦以不住於沈思或不沈思之二分為原則；（9）菩薩行不住於有為之輪迴與無為之涅槃的二分。

總之，探討安住應該先正視生命世界之無住。經由適當地理理解無住，而且以無住為行事策略之指導原則，如下的三種方式，皆可達成確實安住：第一，智慧上安住於法住；第二，行事上安住於修行道路的持續不斷的推進；第三，施作上安住於度化法界一切有情。

【參考書目與略號】

Vkn 2006

大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究（校訂），《梵文維摩經：ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》（東京：大正大學出版會，2006年）。

T. 474

吳·支謙譯，《佛說維摩詰經》，T. 474, vol. 14（「大正藏」第474經，在「大正藏」第14冊），pp. 519a-536c.

T. 475

姚秦·鳩摩羅什（Kumārajīva）譯，《維摩詰所說經》，T. 475, vol. 14（「大正藏」第475經，在「大正藏」第14冊），pp. 537a-557b.

T. 476

唐·玄奘譯，《說無垢稱經》，T. 476, vol. 14 (「大正藏」第476經，在「大正藏」第14冊), pp. 557c-588a.

Lamotte 1976

Étienne Lamotte (tr.), *The Teaching of Vimalakīrti*, translated from French by Sara Boin, London: The Pali Text Society, 1976.

How Is “Real Abiding” Possibly Founded on Non-abiding?: A Philosophical Inquiry Mainly Based on the *Vimalakīrti-nirdeśa*

Yao-ming Tsai

Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

Buddhist teachings lay consistent emphasis on the impermanence of the compounded world. Since nothing is permanently constant or settled, impermanence can also be understood as “not abiding” or “non-abiding.” In the *Vimalakīrti-nirdeśa*, the topic of abiding is not limited to teaching how “not to abide.” Abiding is affirmative as well when it comes to how one abides in practicing Buddhist teachings and how one can be a Bodhisattva abiding in practice. For example, the idea of “a Bodhisattva who abides in the inconceivable liberation” elicits many interesting questions: what is the abiding doctrine in the *Vimalakīrti-nirdeśa*? How is “real abiding” possibly founded on “non-abiding”? All these questions are worth further discussion.

This paper proposes an analysis of the underlying theoretical foundations. It is composed of six sections. The first is an introduction that elucidates the theme and the outline of the paper.

The second focuses on the idea of “abiding” as a concept in philosophy of life to give further definitions and offer conceptual contrasts. In addition, relevant concepts are clarified. The third develops major questions in philosophy of life such as “abiding,” “non-abiding,” “deluded abiding,” and “real abiding/ abiding as it really is.” Based on the *Vimalakīrti-nirdeśa*, the fourth unfolds nine aspects of non-abiding in reasoning, discourse, and practice. The fifth reflects and debates philosophically how non-abiding can transform itself into “real abiding.” The final section is the conclusion.

Contents:

1. Introduction
 - 1.1. Theme of Research
 - 1.2. Background to Research
 - 1.3. Textual Sources
 - 1.4. Approach and Methodology
 - 1.5. Structure
2. “Abiding” as a Key Concept in Philosophy of Life
3. Questions in Philosophy of Life regarding “Abiding”
4. The Reasoning, Discourse, and Practice of “Non-abiding”
5. “Real Abiding” Transformed from and Based upon Pertinent “Non-abiding”
6. Conclusion

Keywords: non-abiding, real abiding/ abiding as it really is, practices of Bodhisattvas, *Vimalakīrti-nirdeśa*.

