

漫談漢、巴佛典中的「無辜」(二)

高明道

以上援引的四部律典——《根本說一切有部毘奈耶》、《根本說一切有部毘奈耶雜事》、《根本說一切有部毘奈耶藥事》、《根本說一切有部毘奈耶破僧事》——，都是一個人¹的譯作，即唐朝沙門義淨。據其傳記，義淨「仰法顯之雅操，慕玄奘之高風」，所以「年十有五便萌其志，欲遊西域」。²那麼，法顯、玄奘這兩位中國佛教史上聲望崇高的古德有沒有用過「無辜」一詞？有。法顯的例子都見於東晉時他跟佛陀跋陀羅一起翻譯的《摩訶僧祇律》。第一出處是佛陀因僧中揪出色狼而宣說、菩薩往昔當仙人的本生：「過去時香山中有仙人住處，去山不遠有一池水。時水中有一鼈，出池水食。食已，向日張口而眠。時香山中有諸獼猴，入池飲水已，上岸，見此鼈張口而眠。時獼猴便作姪法，即以身生內鼈口中。鼈覺合口，藏六甲裏，如所說偈言：『愚癡人執相 猶如鼈所咬 失守摩羅捉 非斧則不離』。時鼈急捉獼猴，卻行，欲入水。獼猴急怖，便作是念：『若我入水，必死無疑！』然苦痛力弱，任鼈迴轉。流離牽曳，遇值嶮處，鼈時仰臥。是時獼猴兩手抱鼈，作是念言：『誰當為我脫此苦難？』獼猴曾知仙人住處：『彼當救我！』便抱此鼈，向彼處去。仙人遙見，便作是念：『咄哉，異事！』念是獼猴為作何等，欲戲弄獼猴故，言：『婆羅門！是何等寶物滿鉢持來？得何等信而來向我？』爾時獼猴即說偈言：『我愚癡獼猴 無辜觸惱他 救厄者賢士 命急在不久 今日婆羅門 若不救我者 須與斷身生 困厄還山林』爾時仙人以偈答言：『我令汝得脫 還於山林中 恐汝獼猴法 故態還復生』爾時彼仙人為說往昔事 『鼈汝宿命時 曾號字迦葉 獼猴過去世 號字僑陳如 已作姪欲行 今可斷因緣 迦葉放僑陳 令還山林去』」³

行為不當、被鼈困住的獼猴向仙人求救時，萬般懊惱地自責「我愚癡獼猴無辜觸惱他」，也就是承認鼈對他並沒有怎麼樣，是他自己惹毛了對方。這種「無辜」的用法跟上文援引的《根本說一切有部毘奈耶》送雞給王、《根本說一切有部毘奈耶藥事》為牙殺象兩個故

事，情形相同，差別在於義淨譯本裡都是人對不起動物，而此處是兩種動物之間發生事情。至於《摩訶僧祇律》上另一個因緣⁴，也相當驚人。原來是專門搗蛋的六群比丘有一次「於迦尸黑山聚落，作諸非威儀事——身非威儀、口非威儀、身口非威儀。」⁵當時有在家人想去禮敬這些比丘，希望可以聽法聞道，結果，發現該僧眾原來有那麼多問題，心裡非常不悅，並直接表達出極端不認同，說：「阿闍梨！沙門之法，所為善行當令不信者信，信者增信，而今所為，悉皆非法，更令不信增長，信者心壞！」⁶這是合理的控訴，但六群比丘不知反省，反倒大發脾氣，斥責那些優婆塞竟要當起和尚、親教師教出家人規矩，太違背常理！他們越罵，越憤怒，進而還「作身害、口害、身口害」。這三種害，《摩訶僧祇律》解釋如下：「身害者，入其家中，牽曳小兒，打拍推撲，破損器物，折犢子腳，刺壞羊眼。至市肆上，種種穀米——小麥、大麥——、鹽麩、酥油、乳酪，悉和雜合，不可分別。田中生苗，其須水者，開水令去；不須水者，決令滿中。刈殺生苗，焚燒熟穀。是名『身暴害』。口暴害者，詣王讒人，加誣良善。是名『口暴害』。身口暴害者，屏處藏身，恐怖其人，牽挽無辜。是名『身口暴害』。」⁷律裡羅列的惡行不亞於當今流氓惡棍、地痞無賴所幹的欺壓善良、蠻橫跋扈事，但居然是現沙門相的六群比丘所為。難怪當時的優婆塞既吃驚又憤慨，獲得「沙門釋子作是非法，我等從今莫與供養！」的結論。

胡作非為六群比丘，身口暴害的「屏處藏身，恐怖其人，牽挽無辜」中，躲起來，然後突然衝出，是屬於身業；搭配發出嚇人的怪叫聲，或口出恐嚇、威脅的言詞，那是口業；進而抓人拉扯，又算身體的動作。重要的是：這類一面幼稚，一面可惡的舉動，其對象均為「無辜」者，不僅未害六群比丘，更是與他們了無瓜葛，現在只不過湊巧經過那群無聊漢藏躲的地點，倒霉才遭殃。可見，法顯譯本裡侵犯無辜的角色，獼猴也好，六群比丘也罷，從行為來判斷，皆難以擺脫變態之嫌。與義淨共同的是，故事都出自毘奈耶。此點，

玄奘則相異——他的「無辜」不是載於論典，就是寫進遊記，文獻的性質很不一樣。先看看譯作的狀況。玄奘所翻的論，不少闡述唯識思想。其中有部「尊者眾賢造」的《阿毘達磨順正理論》，在《辯業品》中細膩地分析傳統的「十不善」，對各個行為加以生動、多方面的描繪。有關「虛誑語業」，也就是一般所謂的「說謊」，論分成加行、本業道、後起三個部分來講解⁸：「且如一類善行誑術，因求財物而活命者，先受情求許為偽證，發行誑意，往詣眾中，為述己身堪為誠證，言：『我於彼非怨非親，知諸惡中無過虛誑，知眾善內無過實語。我既於彼無所希求，豈自無辜，為擔、毒刺？但恐賢直濫被刑⁹科！』未成證前，皆名加行。」大概的意思是說有一種很懂得以誤導別人來謀生之徒。當有偽證需要者找上門，條件一談妥，就起意說謊擾亂視聽。他向大眾表白自己跟當事人未有任何利害關係，而且道德倫理概念極其正派——所謂「知諸惡中無過虛誑，知眾善內無過實語」——，因此，最具資格當證人。到這邊為止，都是為說不實語本身鋪陳而已。等到在大眾前違背自己的認知公開發言，諸如明明沒目睹某事件，卻堂而皇之聲稱當時在場等等，一旦有人因那番騙話而被誤導，這一剎那，妄語的行為才完成¹⁰，而接著的衍生——「此剎那後隨無表業及獲財利以養己親所有表業，皆名『後起』」——則代表行為本身有形、無形的後續發展。

《順正理論》描述一個專業作偽證的人如何裝出一副老實模樣、努力排除他人內心疑慮以便博取信任¹¹時，也補上了「我既於彼無所希求，豈自無辜，為擔、毒刺？但恐賢直濫被刑科！」等文句，亦即指著實際找他說謊的人，強調：「我既然從他身上未獲得任何好處，自己清清白白，怎麼如此雞婆，負起重責，且冒著結怨之險？只有一個理由：我怕那麼好的一個人將遭不公平待遇，怕衙門濫用國家法律處罰他！」原文「為擔、毒刺」的「擔」與「刺」，經論使用的狀況，多半是談及二者已除，如後秦鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經·隨喜品》「盡棄重擔，滅聚落刺」¹²、《小品般若波羅蜜經·迴向品》「滅棘刺、除重擔」¹³等等，背後的梵語大體類似“marditakantakah”、“apahratabh-arah”。這些例子中，「刺／棘刺／毒刺」當譬喻用，意指煩惱，正如玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》所謂：「如利毒刺數刺其身，身便損壞，有情亦爾：煩惱毒刺數刺法身，法身便壞。」¹⁴當然，該詞在不少地方保留了原義，形容自然環境裡的現象，就像《順正理論》

的「其地平坦，無有丘坑、荊棘、瓦礫、毒刺、鹹鹵，亦無毒蟲諸惡禽獸」¹⁵或「上二界無諸非愛事，外無毒刺、茅、灰等緣，內無熱風、癩癩等故」¹⁶，有時也指具殺傷力的物質因素，如「諸有一切毒刺、刀、火、烈灰坑等損壞身支」¹⁷。不過就法庭上準備作偽證的情形來論，這些意思都不怎麼協調。在此，“kantako”應該表達「怨家」的意思¹⁸，換句話說，「豈自無辜，為擔、毒刺」意謂：自己都那麼清白，怎麼會跑到法庭這種充滿爭執、紛擾的地方，把如此大的責任攬到自己身上，且兩造對峙時，可能還激起對方的敵意！

《順正理論》的「無辜」，用法特別，因為不是在一個完整的故事裡出現。玄奘其他的例子，跟義淨、法顯相同，所見的因緣，均十分精彩。《阿毘達磨大毘婆沙論》則有三個。第一個在卷第一百二十五《業蘊第四中自業納息第五》：「昔於此迦濕彌羅國有王都，名婁邏吒。去城不遠有僧伽藍，名曰石崖，中有苾芻是阿羅漢，僧伽藍側自染袈裟。城中人有失一犢子，尋訪至此，遙問苾芻：『見犢子不？』答言：『不見。』彼漸前行。苾芻業力令彼人見衣似牛皮，染汁如血，煮札¹⁹似肉，器如牛頭。見已驚怒，叱言：『大賊！如何苾芻盜我犢子而復屠殺！』遂加楚撻，縛送王所。王付法司，禁閉牢獄。以彼業力，令諸門人雖歷多時而無憶者。惡業盡已，彼諸門人皆生憶念：『我師何在？』尋訪，乃知禁在牢獄，便共白王：『我師無辜，枉禁多歲。願王照察，放我等師！』王敕法司速宜放出。彼阿羅漢在禁多時，衣壞髮長，無沙門像。法司巡察，不見苾芻，尋還白王：『無此囚類！』門人重啟：『師定在中！囚繫多年，失沙門相。願於禁所令宣告言：『誰是沙門，王恩放出！』』王如其語，尋令宣告。彼阿羅漢惡業既盡，纔聞喚聲，如睡夢覺。以神通力上昇虛空，猶如鴈王翔空而住。王見是已，投身悶絕，冷水灑面，良久乃蘇。自傷無知，枉禁聖者，當墮惡趣，無有出期，遂與群臣仰空禮謝：『唯願聖者哀恕我愆！』時阿羅漢俯而告曰：『吾於汝等曾不生瞋。』王曰：『若然，請垂攝受！』尊者慈愍，下降王宮，王及群臣歡喜讚禮，為剃鬚髮，奉上新衣，并彼門人廣設供養，香花翼從送往伽藍。」²⁰《大毘婆沙論》這個故事比上文引《根本說一切有部毘奈耶雜事》釋種遭殺的因緣更加驚人，因為後者固然說「此諸人內，多是見聖諦者」，還沒有像此處被害「苾芻是阿羅漢」那麼令人驚訝。²¹

1. 抑或一人所帶領的翻譯團隊。
2. 見贊寧《宋高僧傳·譯經篇·唐京兆大薦福寺義淨傳》，T 50.2061.710 b 10-11。
3. 見 T 22.1425.265 a 3-b 3。這則本生，唐代西明寺沙門釋道世編入《諸經要集·放生部·放生緣》（T 54.2123.72 b 4-c 4，以下簡稱《要集》）、《法苑珠林·放生篇·引證部》（T 53.2122.781 b 18-c 18，以下簡稱《珠林》）。據《大正藏》輯勘注，「時水」，《高麗藏》、CBETA 作「時池水」。茲從《聖語藏》寫卷、《宮》、《宋》、《元》、《明》等四部木刻藏經（以下簡稱「四本」）及《要集》、《珠林》諸版。「水食」，《高麗藏》、CBETA 作「求食」。茲從《聖》、四本、《珠林》諸版及《要集》四本（其《麗藏》本作「求食」）。「眠」，四本皆作「睡」；「山中有諸」，四本作「山上有諸」。茲從《聖》、《麗》二本及《要集》、《珠林》諸版。「獼猴便」前，木刻藏經都有「彼」字；「便作」前，木刻藏經都作「便欲作」。茲從《聖》及《要集》、《珠林》諸版。「甲裏」，《聖》、《明》與《珠林》之《麗》本作「甲裏」。茲從《麗》、《宮》、《宋》、《元》及《要集》諸版、《珠林》四本。另參姚秦竺佛念譯《出曜經·泥洹品》：「『如龜藏其六』比丘攝意想』者，猶彼神龜畏喪身命，設見怨讎，藏六甲裏，內自思惟……」（見 T 4.212.730 c 8-9。）「咬」，《要集》諸版及《珠林》四本作「嚙」，《珠林》之《麗》本作「齧」。「守」，木刻藏本作「修」。茲從《聖》及《要集》、《珠林》諸版。「斧」，《宮》本作「父」，語意不通。「時鼈」，四本作「是時鼈」；「欲入」，四本無「欲」字；「鼈時」，四本作「鼈得」；「苦難」，四本作「苦厄」。茲從《聖》、《麗》二本及《要集》、《珠林》諸版。「念是」，木刻藏本作「今是」。茲從《聖》及《要集》、《珠林》諸版。「我令」，四本作「假令」。茲從《聖》、《麗》二本及《要集》、《珠林》諸版。「已作」，《聖》、《高麗藏》、CBETA 作「汝作」。茲從四本及《要集》、《珠林》諸版。「欲行」，四本作「欲事」。茲從《聖》、《麗》二本及《要集》、《珠林》諸版。
4. 參見 T 22.1425.286 c 16-287 a 11。
5. 這些「非威儀」的內容，據律文的陳述如下：「身非威儀者，若走來走去，跳行跳躑，倒行匍匐，扣盆戲笑，遞相擔負。作如是比種種身戲。口非威儀者，作象鳴、駝鳴、牛鳴、羊鳴、長聲、短聲，或相吮耳。作如是比種種音聲戲笑。身口非威儀者，令身斑駁半邊白，塗面令黑，染髮令白，拍鼓彈琴，擊節舞戲。」據《大正藏》輯勘注，「倒行」的「倒」，《宮》本無；「盆」，《聖》及四本從「瓦」作「瓮」；「象鳴、駝鳴」，《聖》作「鳥鳴、蛇鳴」；「音聲」，《聖》、四本作「聲響」。
6. 「梨」，《明》本均作「黎」。「善行」，四本作「所行」。茲從《聖》、《麗》二本。
7. 「折」，四本作「打」。茲從《聖》、《麗》二本。「酥」，《聖》作「蘇」。「悉」，四本作「悉皆」。茲從《聖》、《麗》二本。「合」，《元》、《明》二本作「令」。「開水」，四本作「決皆」；「決令滿中」，《四本作「開渠令滿」。茲從《聖》、《麗》二本。「刈」，《宮》本作「收」。「善」，《聖》本作「人」。「名口暴」，《聖》本作「名曰」，而四本作「名口」。「是名身」，四本無「名」字。茲從《聖》、《麗》二本。
8. 參見 T 29.1562.575 b 22-c 4。
9. 據《大正藏》輯勘注，「刑」，《宮》本作「形」。
10. 「若正對眾背想發言，不見等中詐言見等，所誑領解，此剎那中表無表業，名『本業道』。」論主在此提出另一家的說法，並加以駁斥：「有說：所誑印可，方成。若爾，應無誑賢聖理，然誑賢聖為過既深。由此應知前說為善。」
11. 在印度傳統法律制度，此項甚重要。參 Rajendra Prasad 編 *A Historical-developmental Study of Classical Indian Philosophy of Morals* (Kolkata: Centre for Studies in Civilizations and New Delhi: Concept Publishing Company, 2009) 第 428 頁：“The witness has to be of good character, truthful, *dharma*-lover, of good family, etc. Those who are evil-minded, greedy, fault-finding, atheists, poor etc. should not be allowed to be a witness.”
12. 見 T 8.223.298 c 6-7。
13. 見 T 8.227.548 a 19。
14. 見 T 27.1545.247 c 16-18。
15. 見 T 29.1562.520 c 4-5。
16. 見 T 29.1562.602 c 9-11。據《大正藏》輯勘注，「茅」，四本作「荊」；「癩」，《宮》、《宋》、《元》作「顛」。
17. 見 T 29.1562.673 c 28-29。
18. “kantako” 當「怨家」解，梵語、巴利語都有，分別查 Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (ed. by E. Leumann and C. Cappeller. Oxford: Clarendon Press, 1899) 第 245b 頁 “enemy in general”、Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli. Part I: A-Kh.* (Oxford: The Pali Text Society, 2001) 第 617b 頁 “an enemy”。古籍上制式化用「刺」來譯這個意涵豐富的語詞以致語意不

明，還有別的例子。東晉瞿曇僧伽提婆《中阿含經·長壽王品·無刺經》「禪以聲為刺」(T 1.26.560 c 6)、陳真諦《四諦論·分別道諦品》「定以聲為刺」(T 32.1647.392 b 24-25)等，此上下文裡，“kaṅṭako”應解讀為「障礙」。(參 Monier-Williams *loc. cit.* “any annoyance or source of vexation, obstacle, impediment”、Cone *loc. cit.* “an annoyance, obstacle, impediment”)。《中阿含》處，《CBETA 電子佛典集成》April 2011 版聲稱與「刺」對等的巴利語詞為“Kanthaka”，不過巴利語找不到這樣的詞。)至於唐「翻經大德兼翰林待詔光定寺歸茲國沙門禮言集」《梵語雜名》將“kaṅṭako”音譯為「迦拏姪〔二合〕迦」，意譯為「癢」(T 54.2135.1226 c 2)，似與梵語才有的意思“a sharp stinging pain, symptom of disease”有關。

19. 「煮札」不容易瞭解，不過就字形論，似乎沒有問題，因為後晉可洪《新集藏經音義隨函錄》第十九冊《小乘論音義·阿毗達摩大毗婆沙論·第一百廿五卷》「煮札」下注明的發音「阻八反」(K 35.1257.243 a 8)的確是「札」的切語(參林尹校訂《新校正切宋本廣韻》〔臺北，黎明文化事業股份有限公司，1976〕第 487.10-488.1 頁)。這個非常有意思的故事在漢譯本另有兩個比較早的不同傳本，一個編入《舊雜譬喻經》卷上(T 4.206.516 a 11-24)，一個是元魏吉迦夜共曇曜譯《雜寶藏經》卷第二中的《離越被謗緣》(T 4.203.457 b 1-24)，二者都提到「煮草染衣」，後者還說「所煮染草變成牛肉」(即其英文譯本所謂“The decocted herbs changed into the flesh of an ox”，見 Charles Willems, tr., *The Storehouse of Sundry Valuables* [Vol. 10-I, *BDK English Tripiṭaka*] [Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1994] 第 51 頁)，不過最起碼依照巴利《律》，要「染衣」不能「煮草」(參 Thānissaro Bhikkhu, *The Buddhist Monastic Code II: The Khandhaka Rules* [Valley Center, CA: Metta Forest Monastery, 2007, 2nd rev. ed.] 第 25、33 頁)。唐代藍谷沙門懷信《釋門自鏡錄》卷上《業繫長遠錄》裡的《西域聖者離越辟支佛曾謗人偷牛得報事》，感覺上是以《雜寶藏經》的內容為基礎而改寫的。過程中將原有問題的二句調整為「然火染衣」、「染滓變為肉」(見 T 51.2083. 803 c 13、14)，不足為奇。藏文文獻裡，筆者目前找到的相關資料僅有來歷耐人尋味、見於十九世紀寧瑪派重要著作 *Kun bzang bla ma'i zhal lung* (《普賢上師言教》)的傳說，然該書未明文揭示染衣所煮何

物(參 ‘Jigs med chos kyī dbang po, rDzogs pa chen po klong chen snying thig sngon ‘gro’i khrid yig Kun bzang bla ma’i zhal lung [Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, n.d.] 第 124-125 頁)。順便一提，梁麗玲《〈雜寶藏經〉及其故事研究》(《中華佛學研究所論叢》15)(臺北，法鼓文化事業股份有限公司，1998) 第 189、359-361 頁認為這個故事古代譯本只有《舊雜譬喻經》、《雜寶藏經》兩種，質言之，她並不知道《阿毘達摩大毘婆沙論》載有第三個傳本。至於相關內容分析，第 360 頁先說：「兩則故事情節的主要骨幹皆沙門以本欲煮草染衣，但鍋中衣卻變成牛肉。」接著(第 361 頁)又分析：「變化內容的描述有些相同，如衣變成牛皮、鉢變牛頭；另有些不同。《雜》染汁變成血、草變牛肉；《舊譬》釜中有骨。」兩種說法，前後矛盾。

20. 見 T 27.1545.654 c 27-655 a 23。「媼」，《高麗藏》、CBETA 作「媼」，且據《大正藏》勘勘注，四本作「媼」。「媼」有《メ、フ、フ、メ、フ、兩種「正統」念法(參林尹、高明主編《中文大辭典》〔第一次修訂版，普及本，臺北，華岡出版有限公司，1979〕第三冊總第 3653c 頁)，但實際上也是「媼」字的俗形(見釋行均《龍龕手鏡》(北京，中華書局，1985) 第 283.1 頁：「疋計反。配也。)」這個實事，徐仲舒主編《漢語大字典》並未反映(參該字典第二卷〔武漢，湖北辭書出版社，四川辭書出版社，1987 第一版第四次印刷〕第 1058a 頁)，教育部的《異體字字典》也未處理[<<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitic/frc/frc02173.htm>>, 3.7.2015]。「媼」，《龍龕手鏡》視為正體，然實則是「媼」字俗形。「媼」這個形聲字，「女」為形符，而其聲符則從「囟」，「比」聲，分別參丁福保編《說文解字詁林》正補合編〔臺北，鼎文書局，1977〕10.37、8.1089。「媼」亦係《彙音寶鑑》裡的寫法，不過《異體字字典》並沒有把它獨立標示出來[<<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitia/fra/fra00962.htm>>, 3.7.2015]，而《漢語大字典》(第二卷第 1072b 頁)據《集韻》「匹寐切」標示：「《字林》：『配也。』」這牽涉到版本問題，因為「據上海圖書館藏述古堂影宋鈔本影印」的《集韻》，該字好端端地刻成「媼」(見丁度等編《集韻》〔臺北，學海出版社，1986〕第 781b 頁)。據唐、五代的音譯資料，此處確定應該用「媼」字，參唐慧琳《一切經音義》卷第六十九音《阿毘達摩大毘婆沙論》第一百二十五卷「媼邏吒」說：「上批計反，中羅賀反，下茶暇反。梵語。」(見 T

54.2128.757 c 7。)可洪《音義》第十九冊「媿邏吒」下則注明：「上仄詣反，中羅个反，下陟家反。域名也。」（見 K 35.1257.243 a 7-8。）這個字，李圭甲編《高麗大藏經異體字典》（漢城，高麗大藏經研究所，2000）第 199-200 頁未加辨識、整理。「彼漸前行」的「彼」字，鉛字排版誤作「波」。

21. 據《舊雜譬喻經》「昔有沙門，已得阿那含道」句（T 4.206.516 a 11），主角是位不知名的三果聖者，但《雜寶藏經》所謂「昔罽賓國，有離越阿羅漢」（T 4.203.457 b 2）倒是跟《大毘婆沙論》的「有苾芻是阿羅漢」較相近。至於人名與地名，《雜寶藏經》和《普賢上師言教》反映的傳說（“yang ngon kha che'i dge slong ra ba ti zhes bya ba mngon shes dang rdzu 'phrul thob pa”）關係密切——雖僅談及他證得了神通（mngon shes）、神變（rdzu 'phrul），未提比丘的果位，卻具名“Ra ba ti”，並指出是來自喀什米爾（罽賓），亦即《大毘婆沙論》的「迦濕彌羅國」、《雜寶藏經》的「罽賓國」。根據這幾個線索推理故事發展，尚傳最早的型態見於《舊雜譬喻經》——有個修行上達某程度（三果）的出家人。流傳過程中，先多出地帶的名稱，並讓主角升等為阿羅漢。此階段較後來的代表為《大毘婆沙論》（說較後來，是因為又增加地名與道場名）。第二大更動在於人物的具體化——他不再以無名氏的身分出現，而改變為釋迦佛某大弟子。《雜寶藏經》與《普賢上師言教》屬此階段。

為什麼選擇離越當故事裡的核心人物？彙集這位比丘相關的說法，最早的漢文資料見於天台智者大師說《妙法蓮華經文句》「離婆多，亦云『離越』，此翻『星宿』或『室宿』或『假和合』。《文殊問經》稱『常作聲』。……」（參見 T 34.1718.16 b 29-c 18。）梵語、巴利語，他的名字拼成“Revata”，譯作「星宿」、「室宿」和藏文“nam gru”吻合，不過在印度文化應該是陰性的名詞，即“revati”才對，而常用的男生名字“Raivata”，則不等同「室宿」（參 Monier-Williams 上引書第 888a、b 頁）。至於「假和合」和「常作聲」，顯然是詮釋時用聲訓變出道理，並非直接指人名的意思。「假和合」似乎跟「龍象」、「義利」等例子一樣，是疊譯詞，反映梵語語根“rip”含有“to deceive, cheat”、“to smear, adhere to”兩個基本意思，由前者衍生出形容詞“ripu”（“deceitful, treacherous, false”，即「假」），而後者有過去分詞“ripta”（“smeared, adhering

to”，參“lipta”=“smeared, adhering to, joined, connected”，即「和合」）（分別參 Monier-Williams 上引書第 880c、902c 頁）。「常作聲」淵源於詞根“ribh”（“to chatter, talk aloud”等），如“rebho”指“a prattler, chatterer”（分別參 Monier-Williams 上引書第 880c-881a、902c 頁）。那麼，「離越」和“Ra ba ti”為同一人嗎？Dan Martin 輯、Alexander Cherniak 編 *Tibskrit Philology* (April 21, 2014 版) 第 1732 頁將“Ra ba ti”梵語化為“Ravati”，並引述 Rerikh（亦即 Y.N. Rerikh, *Tibetan-Russian-English Dictionary with Sanskrit Parallels*, [Moscow: Nauka Publishers, 1987]）說是“Name of a Kashmirian Buddhist monk”，再補充分析：“I believe Rerikh (Rerikh) took this from Das, who says that Ra ba ti was a Kashmiri Buddhist monk said to have possessed miraculous powers and foreknowledge. Das, Dictionary, p. 1160. It is furthermore entirely possible that Das simply dropped the first syllable of E ra ba ti (Erapati, q.v.). If so, Ravati is a ‘ghost’ name.” 還原 Das 氏《藏英詞典》（Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit Synonyms. Revised and Edited under the Orders of the Government of Bengal by Graham Sandberg and A. William Heyde* [Calcutta: The Bengal Secretariat Book Depot, 1902]），其資料出處“*Khrid. 73*”原來就是《普賢上師言教》，因此，文中所謂省略開頭“E”等問題根本不能成立。

在近期華文資料中談「離越」談得最頻繁的大概是釋開仁。他“2009/4/24”編的「慧日佛學班」第 6 期課程「印度佛教史」講義的《第七章、後期「大乘佛法」(之二)「虛妄唯識論」·壹、瑜伽行者與論·二、瑜伽行派學行的根源·(三)導師的考察·3、瑜伽行派學行的根源·(2)頡隸伐多可能出於罽賓離越大寺的傳承》列出三個重點：

「◎頡隸伐多，或譯離越，離婆多，是釋尊門下專心禪觀的大弟子。

◎但在罽賓（烏仗那一帶）地區，有離越寺，如說：『此（離越）山下有離越寺』；離越寺是與『大林』、『晝闇林』齊名的大寺。

◎也有離越阿羅漢，如《雜寶藏經》說：『昔罽賓國有離越阿羅漢，山中坐禪』。罽賓有著名的離越寺，有離越阿羅漢，所以『曾聞』佛為頡隸伐多（離越）說瑜伽行，可能是出於罽賓離越大寺的傳承！」

（見 <<http://video.lwdh.org.tw/down>

load/lwdh/pdf/ydfjs/019_ch7_02.pdf> , 3.7.2015。釋開仁另外還有一分“2012/4/20”編的講義,除了兩個大標題改為《《印度佛教思想史》·拾貳·瑜伽大乘——「虛妄唯識論」》外,其他標題與內文完全相同〔<<http://www.kyba.org.tw/board/upload/2012041017213578632-14817.pdf>>,3.7.2015〕。「此(離越)山下有離越寺」後有「《大智度論》卷9(大正25,126c)」注,「山中坐禪」下有「《雜寶藏經》卷2(大正4,457b)」注。)既然稱所介紹的是「導師的考察」,資料就應該出自印順法師的著作,而果然不錯,例如針對第一重點,印順法師的《一切有部為主的論書與論師之研究》第三節《大乘瑜伽師》第一項《瑜伽綱目與頡隸伐多》裡就提到:「……是依頡隸伐多Revata所傳的瑜伽行為本,……頡隸伐多,或譯離婆多,離越,離日等。……總之,有一位以坐禪著名的頡隸伐多。」(見<<http://yinshun-edu.org.tw/zh-hant/book/export/html/3369>>, 4.7.2015。)當然,對佛典音譯有點理解的話,應該馬上看出「頡隸伐多」絕不可能譯“Revata”之音,因為其中「頡」字無法安頓。當然,釋開仁在某道場的佛學班單純分享創辦者著作裡的說法,不加以補充或糾正,無可厚非,不過倘若換成所謂學術場合,非但沿用不合理的說法,且更衍生新創的謬誤,講得很客氣,問題就大了。例如釋性廣在「第五屆印順導師思想之理論與實踐——『印順長老與人間佛教』學術研討會」上發表的《「止觀綜合」與「定慧分別」——〈瑜伽師地論〉「聲聞地」與〈清淨道論〉「定、慧」二品處理定慧二學之比較》中說:「頡隸伐多(Revata),《中阿含經》稱其為佛弟子中坐禪第一,這是佛滅百年後,第二次七百結集時的西方領袖,對於西北印屬賓有部的禪法,有相當的影響。」「領袖,」下注腳聲明:「印順導師:《說一切有部為主的論書與論師之研究》,頁六三四至六三七。」(見<<http://www.hongshi.org.tw/dissertation.aspx?code=11AB910FB5A1BC45DCF6503568CB1CBA>>, 5.7.2015)到了2011年6月,《弘誓》雙月刊第111期載玄奘大學宗教學系教授兼系主任、文理學院院長釋昭慧的《初期瑜伽行派之止觀要義——「七覺分」的完滿開展》,表示:「傳說這是佛為頡隸伐多(Revata)所說,……頡隸伐多,《中阿含經》稱其為佛弟子中坐禪第一,這是佛滅百年後,第二次七百結集時的西方領袖,對於西北印屬賓有部的禪

法,有相當的影響。」句後下注申明:「印順導師:《說一切有部為主的論書與論師之研究》,頁634~637。」(見《弘誓》第111期第54、57頁)釋昭慧此文「原文刊於《東宗的呼喚:2010賴鵬舉居士逝世週年學術研討會論文集》,臺北市:臺北藝術大學,2011年1月」、「縮簡版刊於《西南民族學報》(CSSCI)第三十二卷第二期,四川:西南民族大學,2011.2」(見《弘誓》第112期第49頁),顯然是作者很得意的大作,所以才一再刊登,分見多處。問題是一、釋迦世尊的大弟子 Revata 和第二次結集時扮演重要角色的 Revata 是兩個不同人物。這個事實,學界最遲在 G. P. Malalasekera 的巨著 *Dictionary of Pāli Proper Names* 於西元 1937 年出版之後不會有異議(參該詞典第二冊第 752-755 頁)。二、也許這兩位國內作者對國際學界的研究不感興趣——這是最含蓄的假設——,但起碼應該可期待她們對中文資料有若干掌握,但事實不然:《中阿含經》從來沒有提過「頡隸伐多」這個名字,也沒有標榜過誰「坐禪第一」。是古文難懂的問題,還是另有一部、不為人知的《中阿含》呢?其實,連導師的著作都被嚴重扭曲,因為所謂「這是佛滅百年後,第二次七百結集時的西方領袖」在「《說一切有部為主的論書與論師之研究》,頁六三四至六三七」間,半個字的影子都不見!三、這些內容長達六十個字(包括標點符號),既不符契經,又與導師著作相違,何以如此恰巧,隔了數年,二文絲毫無差,且同樣注明完全一致的虛幻出處?往好的想,恐怕是清淨佛門所謂的「不可思議」吧。