

巴利註釋書的古層

—《雜阿含經》與《相應部註》語句交會的幾個例子—

The old layer of the Pāli commentaries: some cases of convergence of sentences
from the Chinese *Za-A-Han* and Pali *Sāratthapakāsinī*

溫宗堃

摘 要

巴利註釋書對巴利聖典的字句、思想提供了全面而廣泛的註釋。根據巴利傳統，註釋書(aṭṭhakathā)在第一次王舍城結集時便已誦出。但是，這傳說最多只能是指，現存巴利註釋書的古層資料，也許可以上溯自第一次結集的時代。現存巴利註釋書，顯然含有相當晚期的資料，也就是在錫蘭才被增補的部分，因此，如何找出註釋書的古層部分，是巴利註釋書研究的重要課題之一。針對此問題，英國學者 K.R. Norman 曾提出明確的研究方向，而本文的主旨，即在闡述筆者依循此研究方向進行經典研讀、探討時，所發現的一些成果。

關鍵詞：雜阿含經、相應部註、註釋書、巴利

【目 次】

- § 1. 前言
- § 2. 巴利註釋書的特質與功能
- § 3. 巴利傳統對註釋書起源的看法
- § 4. 學界對註釋書起源的看法
- § 5. Norman 關於巴利註釋文獻的古層之論證
 - § 5.1. 註釋書對《法句經》266 偈的註解
 - § 5.2. 註釋書對《法句經》41 偈的註解
 - § 5.3. 註釋書對《律·小品》的註解
 - § 5.4. 對《沙門果經》的註解
- § 6. 《相應部註》與《雜阿含經》語句、詮解相合的例子
 - § 6.1. 寒林塚間
 - § 6.2. 牛指諸先佛
 - § 6.3. 引入即通達涅槃
 - § 6.4. 第二次指第二天
 - § 6.5. 獵人指獵鹿人
 - § 6.6. 《須深經》的無禪那阿羅漢
 - § 6.7. 世間即五取蘊
 - § 6.8. 佛陀拒絕的原因
 - § 6.9. 舍利弗沉默的原因
 - § 6.10. 魔王的意圖
 - § 6.11. 貪生起的因緣
 - § 6.12. 誰說偈頌
 - § 6.13. 阿難遊行的時間
 - § 6.14. 《法句經註》與《雜阿含經》
- § 7. 結論

§ 1. 前言

英國巴利學者 K.R. Norman 曾指出，當巴利註釋書的內容成爲其他部派聖典的語句時，這個註釋內容顯然屬於巴利註釋書的古層部分，很可能早在部派分裂之前便已存在。在本文中，筆者將依循 Norman 所指出的研究方向，進一步揭舉《相應部註》註解文與漢譯《雜阿含經》經文相互吻合的幾個例子，以此支持、強化 Norman 的論述，證明巴利註釋書確如巴利傳統所述，含有可能上溯至第一次結集或部派分裂前的古老資料。

本文首先將引用前人的研究成果，說明巴利註釋書的基本特色(§2)、傳統所述的註釋書起源之傳說(§3)，以及學界對此傳說的看法(§4)。其次，介紹 Norman 追溯註釋書古層的方法與其成果(§5)。之後，揭舉筆者發現的《相應部註》註解文與《雜阿含經》經文相互吻合的幾個實例(§6)。在文章的結論(§7)，筆者將論述這類經、註一致的例子所代表的意義，並探討漢譯經、論文獻在探尋巴利註書古層乃至初期佛教時所扮演的重要角色。

§2. 巴利註釋書的特質與功能

巴利註釋書(atthakathā)，指的是註解巴利三藏聖典的註解書。如其巴利名稱“atthakathā”——意義(attha)之闡述(kathā)——¹所示，註釋書的功能，主要在說明三藏語句的意義。對於巴利註書的功能，錫蘭學者 Adikaram 說：

它們的主要目的，是對聖典中「難解的字」和「深奧的義理」進行解釋，並在適當的時候提供額外的訊息。²

¹ Sv-pt I 16: Attho kathīyati etāyāti atthakathā, sā eva atthakathā。本文中，三藏文獻的標示，一律指 PTS 版；註釋文獻的標示，除《清淨道論》及另註明 PTS 版之外，皆指「緬甸第六次結集光碟」(CSCD)中，緬甸版的冊、頁數。巴利文獻的縮寫則依照 *A Critical Pali Dictionary*。

² Adikaram (1946) 33.

英國學者 Norman 說：

註釋書有兩個功能：它們解釋單字的意義，也解釋單字所在的句子的意義。³

德國學者 Hinüber 更提到註釋書解釋聖典語句的文法形式：

註釋書是自成一格的文學體裁，它是「字〔義〕與文法形式的解釋」以及「哲學、教義或律學的文獻」二者的結合。⁴

事實上，如同漢譯《雜阿含經》的某些經文，若無《瑜伽師地論》(乃至其他阿毗達磨論書)的註解，將變得難以理解一樣⁵，某些巴利聖典的語句，若缺少註釋書的解釋也將變得晦澀難懂。Norman 精確地舉出巴利註書的優點：

(1) 有時，註釋書解釋了那些若無註釋書的解釋則所無法理解的事物。…(2) 有時，註釋書的讀法，比我們目前所擁有的聖典裡的讀法更好。…(3) 註書顯示出，佛教思想在聖典——註釋書的註解對象——結集之後的發展情形。⁶

就此而言，註釋書所具有的註解功能，能夠適時地幫助我們解讀巴利聖典中難解的語句。就研究巴利聖典而言，註釋書文句的解讀，不僅是研究者不可或缺的技能，也是研究者必然得進行的工作。⁷

³ Norman (1997) 150.

⁴ Hinüber (1997) §203: "The commentaries are a literary genre of their own as a combination of explanations of words and grammatical forms with philosophical, theological or juridical literature". 關於巴利註釋家的文法知識，參考 Pind (1989)、(1990)。

⁵ 這也是印順法師編輯《雜阿含經論會編》的「主要意義」，參見印順法師(1994b)(以下簡稱《會編》)。

⁶ Norman (1997) 165-166.

⁷ 當然，巴利註書也偶有錯解經文的時候。見 Adikaram (1946) 2-3; Norman (1997) 160, 162 ;

§ 3. 巴利傳統對註釋書起源的看法

依據巴利傳統，在阿育王時代，約西元前三世紀，以摩哂陀長老 (Mahinda) 爲首，由五位比丘組成的傳教團，將佛教聖典傳播至錫蘭。⁸也是在此時，摩哂陀長老將「第一次結集」已誦出的註釋書帶到錫蘭。覺音尊者的註釋書提到這段傳說：

atthappakāsanattham, aṭṭhakathā ādito vasisatehi;

Pañcahi yā saṅgītā, anusaṅgītā ca pacchāpi.

Sīhaḷadīpaṃ pana ābhatātha, vasiṇā mahāmahindena;

ṭhapitā sīhaḷabhāsāya, dīpavāsīnamatthāya⁹

為瞭解釋意義，註釋書在最初〔第一次結集時〕由〔大迦葉等〕五百位〔於六神通得〕自在者所誦出，之後〔在第二次結集〕也被〔耶沙長老等所〕隨誦。後來，被自在者摩哂陀長老〔從印度〕帶至錫蘭島，為了〔錫蘭〕島民的利益而譯為錫蘭語。¹⁰

依據巴利傳統，巴利註釋文獻和巴利三藏的情形一樣，一開始只是以口傳的形式，藉由師徒相授而傳承下來。一直到了西元前一世紀，錫蘭王 Vattagāmanī Abhaya 王統治時期，錫蘭佛教僧團面臨種種內憂、外患，有感於正法可能消失的危機，方將註釋書連同三藏聖典以書面的形式寫下。¹¹《大史》如是說到這個事件：

Piṭakattayapāliṇca, tassa aṭṭhakathampi ca; mukhapāṭhena ānesuṃ, Pubbe bhikkhū mahāmati. Hāniṃ disvāna sattānaṃ, tadā bhikkhū samāgatā;

CDB 1096 n.260。對於《相應部》經文的理解，菩提長老(Bhikkhu Bodhi)也偶有與註釋書意見相左的時候，見 CDB 812 n.332; 1063 n.76; 1067 n.95 等。

⁸ Adikaram (1946) 49-58; Rahula (1966), 48-60; 淨海 (2002), 頁 16-21。

⁹ Sv I 1 = Ps I 1 = Spk I 1 = Mp I.

¹⁰ 〔 〕括弧的譯文，乃依據《疏鈔》(tīkā)，如 Sv-pt I 16，加以補充。

¹¹ 關於巴利三藏與註書被寫下成書的記錄，見 Adikaram (1946) 73-79; Malalasekera (1994) 26-47。

ciraṭṭhitatthaṃ dhammassa, potthakesu likhāpayuṃ.

以前，具大智慧的比丘們以口傳方式傳承三藏及它們的註釋。此時，鑑於眾生的退墮，比丘們因而聚集，為了正法久住而將之寫成書。

從此之後，錫蘭語的註釋書也以書面的形式流傳，為錫蘭比丘所研習。然而，到了覺音尊者(Buddhaghosa)的時代，以錫蘭語保存下的註釋文獻，已無法為錫蘭以外的僧眾所瞭解，因此又由覺音尊者編輯、整理，重新翻譯成巴利語。¹²

§ 4. 學界對註釋書起源的看法

對於巴利註釋書在第一次結集便被誦出的說法，學界普遍認為這說法具有某程度的真實性。主要的理由是，所謂「註釋書在第一次結集被誦出」，其實並非意指現今我們所擁有的註釋書，在第一次結集時就已被結集定型。它應僅僅表示，參與第一次結集的長老當時曾討論、界定種種聖典語詞的意義。在師徒相授的過程中，三藏聖典與註釋傳統同時被傳承下來。最初的註釋(包含聖典)內容，也隨著時間的推移，因不同僧眾團體對聖典語句及戒律行持的詮解不同，漸漸增廣起來。最後，演變成不同的佛教部派擁有各自的註釋傳統。¹³

註釋隨著聖典，以口傳的方式，流傳在佛教的不同世代之間，是相當合理的推測。因為，現存的《阿含經》、《尼柯耶》本身，便有不少典籍的內容，是佛陀或佛陀弟子對佛陀教法所做的進一步解釋。這顯示「註解」佛語的需要與傳統，在佛陀時代便已存在。¹⁴因此，在王舍城第一次結集時，結集者很可能整理、釐清所結集的聖典之字義及句義。又如 Norman 已指出的，現存的巴利註釋書提及許多關於印度，尤其北印度的事物。¹⁵這也間接強化巴利註釋書的古層很可能便是來自北印度的可能性。

¹² 見 Hazra (2000) 25-27；Hinüber (1997) §206。

¹³ Malalasekera (1994) 90-91.

¹⁴ Norman (1997) 149-150.

¹⁵ Norman (1997) 151.

無論如何，現存的巴利註釋書，顯然包含不少錫蘭長老的說法，以及發生在錫蘭的故事、傳說。即便現存巴利註釋書的古層，可能在第一次結集便被誦出，註釋書實際上也包含許多後來新增補的部分。因此，如何找出巴利註釋書的古層部分，亦即有可能上溯至第一次結集的部分，便成為巴利註釋書研究的一個重要課題。

§ 5. Norman 關於巴利註釋文獻的古層之論證

在《巴利文獻》，Norman 曾指出能夠藉以找出巴利註釋書之古層的研究方向：

雖然我們沒有直接的證據能夠顯示，註釋書確實在第一次結集時便被誦出，但是，我們有明確的證據指出，註釋書的某些部分，是非常古老的，也許甚至能溯源自佛陀時代。這麼說是因為，註釋書提供了若干與其他部派視為聖典 (canonical) 的典籍相對應的類似語句 (parallel)，而這個對應語句必然是部派分裂之前就存在的。¹⁶

關於巴利註書與其他部派聖典的對應現象，Norman 曾在〈佛陀說法的語言〉一文之中舉例加以說明。以下便略為介紹 Norman 所舉出的例子。¹⁷

§ 5.1. 註釋書對《法句經》266 偈的註解

巴利《法句經》266 偈：

na tena bhikkhu so hoti, yāvatā bhikkhate pare;
vissaṃ dhammaṃ samādāya, bhikkhu hoti na tāvatā.
 人不因向他人乞〔食〕而成為比丘；
 若取 **vissa** 法，便不為比丘。

¹⁶ Norman (1983) 119.

¹⁷ 以下的例子，援引自 Norman (1980) 140-142。

對於句中的 *vissam*，《法句經註》註解如下：

Vissanti visamaṃ dhammaṃ, vissagandhaṃ vā kāyakammādikāṃ dhammaṃ samādāya caranto bhikkhu nāma na hoti.

Vissam：取“不正”法，或〔取〕“臭味的”身業等法而行者，不名為比丘。(Dhp-a II 248 = III 393^{PTS})

註譯書為句中的 *vissam*，提供兩種解釋：1. *visamaṃ* (不正、不等)；2. *vissagandhaṃ* (有臭味的)¹⁸。與此 *vissam* 對應的詞，在有部的梵文《唵陀南品》(Udāna-v 32. 18)中，記作 *veśmāṃ (dharmāṃ)*；且在犍陀羅本的《法句經》也可能應讀作 *veśma*。依此，巴利《法句經》中的 *vissam* 乃從 *veśma* 演變而來，故 *veśma dhammaṃ*，應表示「與家庭有關的法」(domestic manner)。

然而，大眾部(Mahāsāṅghika)所傳的梵文《大事》(Mvu III 422)裡的另一個對應經文，則是作 *viṣamāṃ* (不正、不等)，與巴利註書的 *visamaṃ* 相同。因此，《大事》的這個讀法與巴利註釋書顯然根基於相同的註釋傳統。

Norman 認為：上座部註釋傳統記有 *visama*，而大眾部典籍記作 *viṣama*，這個事實讓我們能夠假定，此讀法在兩個部派分裂之前便已存在。因此，我們可以推論，雖然 *visama* 的讀法未出現在巴利聖典而只出現在註釋書，但是，它應當是相當古老的。Norman 甚至假定，同一個偈頌，佛陀可能曾至少說了兩次，因此產生了兩種讀法。

§ 5.2. 註釋書對《法句經》41 偈的註解

《法句經》41 偈記作：

Aciraṃ vatayaṃ kāyo, pathaviṃ adhisessati;

¹⁸ 依 *Pali English Dictionary* (PED) 641，*vissa* 有二解：1. 像生肉的臭味(a smell like raw flesh)；2. 一切(all)、全部(entire)。

chuddho apetaviññāṇo, niratthamva kaliṅgaram.

唉！不久後，這身體將躺在地上；
被扔棄、沒了識，像是無用的木塊。

巴利註書註解此偈時提到：

Tattha **aciram vatāti** bhikkhu na cirasseva **ayam kāyo pathaviṃ adhisessati**, imassā pakatisayanena sayitāya pathaviyā upari sayissati. **Chuddhoti** apaviddho, apagataviññāṇatāya tuccho hutvā sessatīti dasseti. (Dhp-a I 203-4 = I 320^{PTS})

此中，**aciram vatā**：比丘不久之後，**ayam kāyo pathaviṃ adhisessati**，將躺在此被以自然臥而臥的大地之上。**Chuddho**：被丟棄。說明：沒有了識故被遺棄而躺著。

Norman 提到巴利經文中的 *adhisessati*、*chuddho* 及 *apetaviññāṇo*，在犍陀羅《法句經》中分別讀作 *vari śa'īṣadi*、*tuchu* 及 *avakada-viññāṇa*。而後者的讀法，正和《法句經註》153 偈註釋中的 *upari sayissati*、*tuccha*、*apagataviññāṇa* 相合。這顯示巴利註釋與犍陀羅《法句經》知道某個共同的傳承。對這個情況，Norman 同樣假定：「佛陀說這偈頌不只一次，他視情況、地點而作了些改變，且在需要時，用同義的語詞解釋所說的話。」「當佛教傳統保存不只一個版本時，有時某個版本是被當作另一個版本的註解。然而，何者該當作是聖典，何者又該當作是註解，不同部派的決定有時會有不同。」

§ 5.3. 註釋書對《律·小品》的註解

巴利律《小品》的一段內容提到，兩位婆羅門出身的比丘向佛陀報告，他們不滿其他比丘以「自己的言語」(*sakāya niruttīyā*) 毀壞「佛語」，所以選擇以 *chanda* 弘揚佛說。佛陀斥責兩位比丘以 *chanda* 呈顯佛語的做法，說如此做者即犯「惡作罪」(*dukkata*)，並允許比丘以自己的語言學習佛

語(buddhavacana)。¹⁹在巴利文裡，兩位比丘的談話如下：

Te sakāya niruttiyā buddhavacanam dūsentī. Handa mayam, bhante, buddhavacanam candaso āropemāti. (Vin II 139)

他們以“自己的語言”²⁰毀壞佛語。尊者啊！現在，我們“以 chanda”呈顯佛語。²¹

對經文中所謂的 chandaso (古譯多音譯作「闍陀」²²)，註釋書解釋如下：

Chandaso āropemāti vedam viya sakkata-bhāsāya vācanāmaggaṃ āropema. (Sp VI 1214^{PTS})

以 **Chandas** 呈顯：我們以“sakkata-bhāsāya”呈顯說話方式，像是吠陀一樣。

Norman 指出，註書中的“sakkata-bhāsāya”和描述相同事件的漢譯本之語句，似乎出自相同的來源。因為和「以 chandas」對應的句子，在法藏部(Dharmaguptaka)《四分律》記作“in accordance with the fine language (texts?) of the world” (指 T22, 955a：愿世尊聽我等以世間“好言論”修理佛經)。另外，(可能為雪山部所有的)《毗尼母經》則提到，世尊說他的教法「與美好的語言無關」(not concerned with beautiful language)(即 T24, 822a：吾佛法中不與“美言”為是。)所以，漢譯本中所謂的「好言論」、「美言」，其所依據的原本，應有相等於 saṃskṛta 或 satkṛta 的語詞，即「雅語」，也就是「梵語」。如此，巴利註書中的 sakkata-bhāsāya 和漢譯本中的「好言

¹⁹ 這一段故事，是探討原始佛教語言政策的重要文段，參考季羨林(1957)、(1958)、(1985)。

²⁰ 季羨林依據漢譯文獻論證，“nirutti” 正是指「語言」(1985，頁 149-156)。

²¹ 關於 āropeti，PED 109 提供幾個語意解釋：1. to make ascend, to lead up to; 2. to put on, take up to; 3. to put on, commit to the care of, entrust, give over to; 4. to bring about, get ready, make; 5. to exhibit, tell, show, give.

²² PED 將 chandaso 只釋作「音韻」、「韻律學」、「作詩法」。季羨林(1985，頁 145-148) 依據漢譯文獻論證，「闍陀」若不是指「吠陀」，就是指「梵語」。

論」、「美言」，應都是同指「梵語」。²³

§ 5.4. 對《沙門果經》的註解

《沙門果經》提到不蘭迦葉(Pūraṇa Kassapa)主張無善惡果報的思想時，經文(D I 52)提到：“pacato pācāpayato” (若人燒、令燒)。巴利註書(Sv I 159^{PTS})註解：**pacatoti** pare daṇḍena pīlentassa.(燒：以棍壓迫他人)。而藏文的 *Pravrajyāvastu*，似結合巴利經文和註釋，記作「若人烤，令烤；打，令打」(Who grills and lets grill, who beats and lets beat)(注意到漢譯《沙門果經》，記作「研²⁴伐、殘害、煮灸」(大正 1, 108a)，也包含了註書的「以棍壓迫他人」的意思)。

另外，同一經提到阿耆多(Ajita)的唯物主義思想時，說到“Dattupaññattaṃ yaditaṃ dānaṃ” (愚人所施設的，即「布施」)。對此，巴利註釋書說：“bālā denti, paṇḍitā gaṇhantīti dasseti.” (Sv I 166^{PTS})(指出：愚者給，智者取)。與此對應的藏文經典則也提到：「如此，(唯)愚者給予教誡，聖者接受教誡。(Thus (only) the fool accords instruction, the sage receives instruction.)」

在提供此四個例子之後，Norman 討論此種對應現象所隱含的意義，並指出將來進一步的研究方向。

這些對應暗示著，某部分的「註釋書傳統」，與「作為其基礎的聖典傳統」的年代同樣地古老，它們所根據的資料必然早存在於部派分派之前。部分的資料，由於被某些部派所接受，因而可溯源自佛教最早的階段，也許甚至能追溯至佛陀的時代。仔細地比較巴利註釋書與非巴利的聖典，也許會發現其他更多具此類性質的對應。這情形也許能幫助我們確定註釋書傳統的不同年代層，進而使我們更精確地評估註

²³ PED 660 將 *sakkata* 解釋作 *sakkaroti* 的過去被動分詞，意思是「受尊敬的」(honoured)。但是，巴利律的英譯者 I.B. Horner (1975, p.194) 依巴利律的用法，認為此字可能就是「梵語」(sanskrit)。

²⁴ 依《漢語大詞典》(卷 7, 頁 1006)，「研」的三個涵義——1. 研磨、研細；2. 碾壓平整；3. 敲擊——似和巴利註書的 *pīleti* 頗為契合。

書傳統的價值。²⁵

受「仔細地比較巴利註釋書與其他非巴利的聖典，也許會發現其他具此類性質的對應」這句話的引導，筆者在閱讀《雜阿含經》時，也注意到漢譯《雜阿含經》與巴利《相應部註》不乏字句相同或意趣相合的例子。

§ 6. 《相應部註》與《雜阿含經》語句、詮解相合的例子

約西元五世紀譯出的漢譯《雜阿含經》，其原本屬於「說一切有部」誦本，這是大多數學者所共認的。²⁶覺音尊者於西元五世紀依據錫蘭語註書而編寫的《相應部註》(*Sāratthapakāsinī*)，則屬「銅鑠部」的典籍。有部與銅鑠部同屬古老上座部的分支。若《相應部註》與《雜阿含經》經文，也有語句相合或詮解相符的情況，這將為巴利註釋古層的發掘與研究，提供更豐富的事例與佐證。以下便逐一介紹筆者所發現的幾個例子。

首先列出的，是《相應部註》註釋文與《雜阿含經》經文語句的涵義，完全一致的情形。

§ 6.1. 寒林塚間

《相應部·35 相應·69 經》，提到優波先那(*Upasena*)尊者曾停留在王舍城附近的「寒林」(*sītavana*)，經文記作：

Ekaṃ samayaṃ āyasmā ca sārīputto āyasmā ca upaseno rājagahe viharanti sītavane sappasaṇḍikapabbhāre. (S IV 40)

一時，舍利弗尊者與優波先那尊者停留在王舍城旁寒林的蛇頭巖。

對於「寒林」，《相應部註》解釋：

²⁵ Norman (1980) 142.

²⁶ 印順法師 (1994a)，頁 96-98。榎本文雄 (2001)。

Sattame **sītavaneti** evaṃnāmake susānavane. (Spk II 368 = Mp III 123)

第七〔經〕中，**寒林**(sītavane)是有如是名稱的墳場森林。

此處，註書指出「寒林」其實是個墳場，或其中有個墳場。但是，《尼柯耶》自身從未指出此事。有趣的是，與《相應部·入處相應·69 經》相對應的《雜阿含經·252 經》，明言「寒林」中有個墳場：

有比丘名優波先那，住王舍城寒林中塚間蛇頭巖下迦陵伽行處。²⁷

《雜阿含經》的其他經文，也提到「寒林中丘塚間」²⁸、「寒林丘塚間」²⁹。漢譯的「丘塚」、「塚」與巴利文“susāna”，皆具「墳場」的意思。³⁰由此可見，對「寒林」的理解，《相應部註》與《雜阿含經》是一致的。

§ 6.2. 牛指諸先佛

《相應部·12 相應·22 經》提到佛陀曾說：

dasabalasamannāgato, bhikkhave, tathāgato catūhi ca vesārajjehi samannāgato āsabhaṃ ṭhānaṃ paṭijānāti, parisāsu sīhanādaṃ nadati, brahmacakkaṃ pavattetti— ... (S II 28)

諸比丘！如來具足十力、四無畏，宣稱得牛立處，於眾中作獅子吼，轉動梵輪…

對於經文中的「牛立處」，《相應部註》註解如下：

āsabhaṃ ṭhānanti seṭṭhaṭṭhānaṃ uttamattṭhānaṃ. Āsabhā vā pubbabuddhā, tesam ṭhānanti attho. (Spk II 43 = Vibh 381)

²⁷ T2, 60c；《會編》(上)，頁 302。

²⁸ 如 T2, 157b; T2, 269b; T2, 284b 等。

²⁹ T2, 158a。Enomoto (1994) 5，列有此經的梵文，對應「寒林丘塚間」之處，記作“sītavanaṃ śmaśānaṃ atrāntarād”。此中的 śmaśāna，就是「埋葬地」、「火葬地」。

³⁰ 關於「寒林」，見 DPPN 1154。

牛立處：最勝立處、最上立處；或者，牛指諸先佛，意思是諸先佛的立處。

在與《相應部·12 相應·22 經》對應的《雜阿含經·348 經》³¹中，與上述巴利經文對應的漢譯經文記作：

如來成就十種力，得四無畏，知先佛住處，能轉梵輪…

如此，《雜阿含經》的「先佛」與《相應部註》註解文“pubbabuddhā”顯然相同。由此可知，對「牛立處」的理解，《相應部註》與《雜阿含經》有著一致的看法。

§ 6.3. 引入即通達涅槃

《尼柯耶》中，常常出現一段定型的文句，用以說明「法」的特質，如《相應部·1 相應·20 經》：

Sandiṭṭhiko ayaṃ dhammo akāliko ehipassiko opaneyyiko paccattaṃ veditabbo viññūhi³²ti.

此法是現見的、不待時的、可邀人來見的、opaneyyiko、應為智者所親自了知的。

對於此定型句中的“opaneyyiko”，《清淨道論》提供兩組詮解：

(1) 它應當被引入(upanetabbo)³²，故是 opaneyyiko。抉擇如下：引入(upanayana)即引進(upanaya)，它值得不顧衣、頭燒燃地透過修行而引入到自己心中，故它是 opanayiko。Opanayiko 就是 opaneyyiko。以上所述，適用於有為的出世間法〔即四道、四

³¹ T2, 98a：《會編》(中)，頁 65。

³² 依 PED 144，upaneti 有 to bring up to, conduce, adduce; to present, give 的意思。

果〕。就無為〔的涅槃〕而言，它值得被自己的心引入〔以作為心的所緣〕，故它是 *opaneyyiko*。意思是，它值得透過現證而被依附。

- (2) 或者，聖道引入涅槃，故聖道是引入者(*upaneyya*)。果及涅槃應被引至被作證的狀態，故果及涅槃是被引入者(*upaneyya*)。引入者〔或被引入者〕(*Upaneyyo*)即是 *opaneyyiko*。³³

如此，《清淨道論》指出 *opaneyyiko* 有(1)主動態的意思及(2)被動態的意思。前者是「能引入的」、「能引生的」、「能導向」之意；後者是「應被引入的」、「應被引生的」之意。³⁴

與此定型句對應的《雜阿含經》經文，出現幾種不同的譯語，其中即包含與巴利註書中的「引生涅槃」或「導向涅槃」意思相同的譯語。例如：

- (1) 世尊說現法，說滅熾然，說不待時，說正向，說即此見，說緣自覺。(T2, 54b)
- (2) 念於世尊現法律，離諸熱惱，非時，通達，即於現法，緣自覺悟。(T2, 143c)
- (3) 世尊顯現正法律，離諸熾然，不待時節，即此現身，緣自覺知，正向涅槃。(T2, 300a)
- (4) 謂如來說正法律，現法，離諸熾然，不待時節，通達涅槃，即身觀察，緣自覺知。(T2, 216b)
- (5) 如此現法，永離熾然，不待時節，親近涅槃，即此現身，緣自覺知者，為八聖道：正見乃至正定。(T2, 229b)

³³ Vism 217: Upanetabboti **opaneyyiko**. Ayam panettha vinicchayo, upanayanam upanayo, adittam celam va sissam va ajjupekkhitvapi bhavanavasena attano citte upanayanam arahatiti opaneyyiko. Opanayikova opaneyyiko. Idam sankhate lokuttaradhamme yujjati. Asankhate pana attano cittena upanayanam arahatiti opaneyyiko. Sacchikiriyavasena alliyanam arahatiti attho.

Atha va nibbanam upanetiti ariyamaggo upaneyyo. Sacchikatabbatam upanetabboti phalanibbanadhammo upaneyyo. Upaneyyo eva opaneyyiko.

³⁴ 菩提長老認為後者也許是較正確的，而將“opaneyyiko”譯作「可運用的」(applicable)，見 CDB 353 n.33。

儘管《雜阿含經》的「離諸熾然」等，不見於巴利經文，顯現這是《雜阿含經》傳統特有的定型句。然而，經文中的「通達涅槃」、「正向涅槃」、「親近涅槃」等語詞，顯然等同《清淨道論》裡的“*nibbānaṃ upaneti*”，即「引入涅槃」，或「導向涅槃」。另外，值得注意的是，《瑜伽師地論》將「法」理解為「八聖支道」之同時，也解釋說「導涅槃故，名為引導」(T30, 766c)。由此，我們可推測《雜阿含經》、《瑜伽師地論》及《清淨道論》，都曾源自某一個更古老的註解傳統，這個傳統將巴利文的“*opaneyyiko*”或其對應字，解釋為帶有主動的意味，並以「涅槃」做為它的受詞。

§ 6.4. 第二次指第二天

《相應部·7 相應·12 經》提到，世尊曾前往婆羅門 Udaya 家乞食三次。巴利經文似乎顯示佛陀同一天早晨連續三次到彼處托鉢：

dutiyampi kho bhagavā pubbaṅhasamayaṃ nivāsetvā pattacīvaram ādaya yena udayassa brāhmaṇassa nivesanaṃ tenupasaṅkami ...pe... tatiyampi kho udayo brāhmaṇo bhagavato pattam odanena pūretvā...

第二次，世尊於午前之時，整衣，持衣與鉢，前往烏陀夷婆羅門的住處…(略)…第三次烏陀夷婆羅門以米飯裝滿世尊的鉢…

然而，《相應部註》的註解，明確說明經文中「第二次」、「第三次」的意思：

Dutiyampīti dutiyadivasepi. **Tatiyampīti** tatiyadivasepi. (Spk I 236)

第二次的意思是第二天。第三次的意思是第三天。

《相應部註》的註解，說明佛陀連續三天到婆羅門家托鉢，釐清經文不明確而可能令人誤以為佛陀在同一個早晨乞食三次的疑點。因此，菩提長老評論說：「雖然經文本身給人佛陀在同一天早晨到同一家乞食三次的印象，但這

違反律制。因此，《相應部註》在這裡的註解必是可靠的。」³⁵

有趣的是，與此巴利經對應的《雜阿含經·1157 經》，直接用「二日、三日」來代替「第二次、第三次」，經文如下：「如是二日、三日，乞食復至其舍。」³⁶對應的《別譯雜阿含經》經文也記作：「於第二日及第三日，亦次乞食，至婆羅突邏闍。」³⁷如此，對於佛陀托鉢三次的理解，《相應部註》與《雜阿含經》顯然是一致的。

§ 6.5. 獵人指獵鹿人

《相應部·9 相應·3 經》³⁸說到：「…白日禪修後，尊者迦葉種教誡某位獵人。」(…āyasmā kassapagotto divāvihāragato aññataram chetaṃ ovadati.) 巴利經未指明哪類獵人。《相應部註》(Spk I 164)解釋說：「**獵人**：某位獵鹿人」(**chetanti** ekaṃ migaluddakaṃ)。有趣的是，與此對應的《雜阿含經·1339 經》則直言獵人是獵鹿人：「時有獵師…張網捕鹿。」³⁹如此可見，《相應部註》與《雜阿含經》，對此處的獵師之解釋，顯然是一致的。

接下來所提出的例子，有別於前述《相應部註》與《雜阿含經》語詞涵義吻合的例子，而是二者在法義詮解或故事情節描述上，彼此相互一致的情況。

§ 6.6. 《須深經》的無禪那阿羅漢

在《相應部·12 相應·70 經》中，外道須深(Susima)為盜法而於佛陀法律中出家。他遇見一群自述是慧解脫阿羅漢的比丘。巴利經文只描述這些阿羅漢未證得無色定與五世間神通。對此，《相應部註》進一步說明這些阿羅漢未證得任何色界禪那：

Paññāvimuttā kho mayam āvusoti, āvuso, mayam nijjhānakā

³⁵ 見 CDB 451. n.464。

³⁶ T2, 308a；《會編》(下)，頁 117。

³⁷ T2, 401b.

³⁸ T2, 369b；《會編》(下)，頁 355。

³⁹ T2, 369b；《會編》(下)，頁 355。

sukkhavipassakā paññāmatteneva vimuttāti dasseti. (Spk II 117)

以「友啊！我們是慧解脫」〔此句〕表示「友啊！我們是無禪那的乾觀者」。

與此巴利經對應的《雜阿含經·347 經》，與《相應部註》一樣，明確指出須深尊者所遇見的慧解脫阿羅漢，連初禪也未證得。經文描述須深與阿羅漢的對話如下：

時彼須深語比丘言：尊者！云何學離欲惡不善法、有覺有觀、離生喜樂，具足初禪，不起諸漏，心善解脫耶？比丘答言：不也！⁴⁰

如此可見，《相應部註》與《雜阿含經》，對此處慧解脫阿羅漢的解釋，顯然是一致的。

§ 6.7. 世間即五取蘊

在《相應部·2 相應·26 經》，佛陀說到眾生無法藉由旅行(gamana)看見、了知、到達世界的盡頭。然而，若不到達世界的盡頭，又無法令苦滅盡。經文接著說「友！就此一尋、有想、有意之身，我教示世間、世間之集起、世間之滅、趨向世間滅的道路。」⁴¹緊接其後，即是偈頌。其實，從經文的脈絡中，已隱約可看出「世間」乃指涉含蓋身、心二層面的五取蘊身。然而，註釋書更明確地點出這一點。

《相應部註》(Spk I 109)解釋經文中的「世間」為「苦諦」：Lokanti dukkhasaccam。此外，我們也可以發現到，苦諦在《尼柯耶》中，常意指「五取蘊」⁴²。再者《相應部疏》(Spk-pt I 159)也解釋「有想、有意之身」即是指「五蘊聚集」(pañcakkhandha-samudāya)。有趣的是，與《相應部·2

⁴⁰ T2, 97a；《會編》(中)，頁 61。

⁴¹ S I 61: Api ca khvāham, āvuso, imasmimyeva byāmamatte kaḷevare sasaññimhi samanake lokañca paññapemi lokasamudayañca lokanirodhañca lokanirodhagāminiñca paṭipadanti.

⁴² S V 425.

相應·26 經》對應的《雜阿含經·1307 經》，直接在經文中說明「世間」的義涵，也就是：「何等為世間？謂五受陰。」顯然《雜阿含經》的經文與《相應部註》及《相應部疏》的註解，是一致的。

§ 6.8. 佛陀拒絕的原因

《相應部·7 相應·9 經》說到一婆羅門做完「火供」(aggihutta)後，遇見佛陀，並請問佛陀的出生。佛陀以偈頌回答後，婆羅門滿意地想將火供後的食物供養佛陀。對此，佛陀說了以下的偈頌，表示拒絕接受這個食物：

“Gāthābhigītaṃ me abhojaneyyaṃ, sampassataṃ brāhmaṇa nesa dhammo;
gāthābhigītaṃ panudanti buddhā, dhamme sati brāhmaṇa vuttiresā.
我不應食以偈誦過〔之食〕。婆羅門！這不是正觀者之法。
諸佛拒絕以偈誦過〔之食〕。婆羅門！有此法時，此即是準則。

在此，經文並未明確說明「以偈誦過〔之食〕」一句中的「偈」(gātha)，究竟是指婆羅門火供時所誦(abhigīta)的偈頌，或是佛陀回答婆羅門問題時所說的偈頌。然而，從《相應部註》的註解⁴³，我們得知此處的「偈」指的是「佛陀所誦的偈」：

iti gāyanena gāyitvā laddhaṃ viya hoti, tasmā idaṃ gāthābhigītaṃ me
abhojaneyyanti.

如此，就像是唱歌後而獲得〔食物〕的一樣。所以，這個以偈誦過的〔食物〕，我不應食。

Dhamme sati, brāhmaṇa, vuttiresāti: brāhmaṇa, dhamme sati dhammaṃ
apekkhitvā dhamme patiṭṭhāya jīvitam kappentānaṃ esā vutti ayam ājīvo-
evarūpaṃ nīharitvā dhammaladdhameva bhuñjitabbanti.

婆羅門！有此法時，此即是準則：婆羅門！有此法時，對於顧及

⁴³ Spk I 212-3。所引的註釋文乃針對 S 7:8，但註釋文中也指出這些解釋亦適用在 S 7:9。

法，立於法而活命者而言，此即是準則，此即是活命的方式，也就是，應拒絕如是的〔不如法的食物〕，而僅食用如法而得的〔食物〕。

根據註釋書，佛陀之所以拒絕婆羅門的食物的原因，並不是因為那是歷經火供，被祭祀的歌頌所誦過的食物，而是因為那是佛陀以偈頌回答問題之後才布施給佛陀的食物。⁴⁴諸佛不食用說法後才獲得的食物，因為那不是正確的活命方式。⁴⁵

相對於巴利經文的隱晦模糊，與該巴利經對應的《雜阿含經·1184經》，則和巴利註釋書一樣，明確指出佛陀不接受食物的原因。經文說：

世尊不受，以說偈得故。如上因說偈而得食廣說。⁴⁶

所謂「如上」是指《雜阿含經·98經》的「不因說法故，受彼食而食〔，但為利益他，說法不受食〕」；⁴⁷及《雜阿含經·1157經》的「因為說偈法，不應受飲食，當觀察自法，說法不受食。」⁴⁸

與《雜阿含經·1184經》對應的《別譯雜阿含經·99經》，同樣傳達佛陀不接受說法後而獲得的食物之原則：

先無惠施情，說法而後與，如斯之飲食，不應為受取，常法封如是，故我不應食，所以不受者，為說法偈故。⁴⁹

⁴⁴ 《相應部疏》也明確地說經文提到的「偈」是指佛陀誦的兩個偈，見 Spk-pt I 259: **gāthāhi ahigītanti dvīhi gāthāhi mayā abhigītaṃ**。

⁴⁵ 在 CDB n.446 提到，CPD 以為經文中的「偈」指的是祭祀(火供)時所唱的偈，而菩提長老則認為那是指佛陀自己所誦的偈。依巴利註書及《雜阿含經》來看，顯然菩提長老的意見才是正確的。

⁴⁶ T2,320c；《會編》(下)，頁 161。

⁴⁷ T2, 27b；《會編》(下)，頁 141。

⁴⁸ T2, 308a；《會編》(下)，頁 117。

⁴⁹ T2, 409a.

在此《雜阿含經》與《相應部註》一樣，顯然將巴利經文的偈頌，理解成佛陀回答問題時所說的偈頌，因此說「為說法偈故」。這是巴利註釋文與《雜阿含經》經文，在義理的詮解上相互一致的例子。

§ 6.9. 舍利弗沉默的原因

在《相應部·12 相應·31 經》，佛陀三次要求舍利弗尊者解釋出自《經集·彼岸品·阿逸多問經》的偈頌之意義。但是，對於佛陀的要求，舍利弗尊者三次皆保持沉默(*tuṅhī ahoṣi*)。直到世尊再問了舍利弗尊者另一句話，舍利弗尊者方開口回答。

巴利經文並未說明何以舍利弗尊者未回應佛陀三次要求的理由。對於此不尋常的情況，《相應部註》的解釋如下：

沉默：為何被問了三次都保持沉默？對問題有疑惑，還是對〔佛陀的〕本意有疑惑？是對〔佛陀的〕本意有疑問，而非問題。據說，尊者這麼想：「大師欲令我論述有學與無學應行的行道。但是，此行道能夠以許多論點——即以蘊、以界、以處、以緣相——來論述。如何論述，我才能把握大師的本意呢？」那時，佛陀想：「除了我之外，無有其他持鉢而行的比丘，在智慧上，與舍利弗相等。他被我問時竟也三次沉默。他對問題有疑惑，還是對〔我的〕本意有疑惑？」瞭解到「〔舍利弗〕對本意〔有疑惑〕」，為了解決問題而給予〔論述的〕方法，說：「**舍利弗！你見『此真實』否？**」

此中，**真實：**已生起的，已存在的，這是五蘊之名。如此，大師提供長老方法，〔說〕：「舍利弗！從五蘊來論述這個問題。」⁵⁰

⁵⁰ Spk II 56: **Tuṅhī ahoṣīti** kasmā yāva tatiyaṃ puṭṭho tuṅhī ahoṣi? Kiṃ pañhe kaṅkhati, udāhu ajjhāsayeti? Ajjhāsaye kaṅkhati, no pañhe. Evaṃ kirassa ahoṣi—“satthā maṃ sekkhāsekkhānaṃ āgamaṇīyapaṭipadaṃ kathāpetukāmo; sā ca khandhavasena dhātuvaseṇa āyatanavasena paccayākāravaseṇāti bahūhi kāraṇehi sakkā kathetuṃ. Kathaṃ kathento nu kho satthu ajjhāsayam gahetvā kathetuṃ sakkhissāmi”ti? Atha satthā cintesi—“ṭhapetvā maṃ añño pattaṃ ādāya caranto sāvako nāma paññāya sārīputtasamo natthi. Ayampi mayā pañham puṭṭho yāva tatiyaṃ tuṅhī eva. Pañhe nu kho kaṅkhati, udāhu ajjhāsaye”ti. Atha “ajjhāsaye”ti ṇatvā pañhakathanatthāya nayaṃ dadamāno bhūtamidanti, sārīputta, passasīti āha.

Tattha **bhūtaṅti** jātaṃ nibbattaṃ, khandhapañcakassetam nāmaṃ. Iti satthā

巴利註釋書指出，舍利弗尊者之所以默然，乃因為他不解佛陀希望他以何種論述方式來回答。當佛陀以另一問題給予提示時，舍利弗便理解應如何回答。有趣的是，與巴利經對應的《雜阿含經·345 經》，和《相應部註》有異曲同工之妙，同樣說明了舍利弗尊者默然不答的原因：

尊者舍利弗知世尊去已。不久，語諸比丘：諸尊！我不能辯世尊初問，是故我默念住。世尊須臾復為作發喜問，我即開解如此之義。⁵¹

這是《相應部註》的註解與《雜阿含經》經文，可能源自相同的註釋傳統的又一個事例。

§ 6.10. 魔王的意圖

《相應部·4 相應·23 經》指到瞿低迦(Godhika)尊者自殺的故事。瞿低迦尊者證得「時心解脫」(依註書，指色、無色界定)，但之後便又退失。如是進、退六次。當他第七次證得此「時心解脫」時，他決意先自殺，以免第七次退失此「時心解脫」。

巴利經文提到，魔王得知尊者的想法之後，便往詣佛陀，希望佛陀制止他自殺。然而，經文並未說明魔王勸阻其自殺的理由。關於魔王的意圖，《相應部註》說：

往詣：〔魔王心想：〕「此沙門欲自殺。不顧身、命的人，才會自殺。凡不顧身、命者，能夠在正觀根本業處後，獲得阿羅漢果。即使我阻止，他也不會放棄〔自殺〕，但若被佛陀所阻止，他將會放棄。」像是欲求長老的利益似的，他往詣世尊。⁵²

“pañcakkhandhavasena, sārīputta, imaṃ pañhaṃ kathehi”ti therassa nayaṃ deti.

⁵¹ T2, 95c；《會編》(中)，頁 53。

⁵² Spk I 168: **Upasaṅkamīti**—“ayaṃ samaṇo satthaṃ āharitukāmo, satthāharaṇaṇca nāmetam kāye ca jīvite ca anapekkhassa hoti. Yo evaṃ kāye ca jīvite ca anapekkho hoti, so mūlakammaṭṭhānaṃ sammāsītva arahattampi gahetuṃ samattho hoti, mayā pana paṭibāhitopi esa na oramissatī, satthārā paṭibāhito oramissatī”ti therassa atthakāmo viya hutvā yena bhagavā

對應的《雜阿含經·1091 經》，雖未出現與《相應部註》類似的文段，但同樣提到魔王勸阻該位尊者自殺，僅是出於自身的主宰欲望，而非爲了尊者的利益著想。經文如是提到魔王內心的想法：

若彼比丘以刀自殺者，莫令自殺，出我境界去，我今當往告彼大師。

之後的經文，也提到佛陀斥責魔王的不善意圖：

波旬放逸種，以自事故來。⁵³

這是《相應部註》的註解與《雜阿含經》經文，可能源自相同的註釋傳統的又一個事例。

§ 6.11. 貪生起的因緣

《相應部·8 相應·4 經》記載，婆耆舍尊者(Vaṅgisa)隨著阿難尊者(Ānanda)進入舍衛城托鉢乞食。經文提到：

Tena kho pana samayena āyasmato vaṅgīsassa anabhirati uppannā hoti, rāgo cittaṃ anuddhamseti.

那時，婆耆舍尊者生起不樂，貪侵擾了他的心。

巴利經文未說明何以婆耆舍尊者生起貪心。但在《相應部註》中，有說明其原因，註書提及阿難尊者受邀至王宮爲教法，婆耆舍尊者亦隨行。註書說：

Tattha āyasmato vaṅgīsassa navapabbajitassa ārammaṇaṃ pariggahetuṃ asakkontassa itthirūpārammaṇe rāgo cittaṃ anuddhamseti.

tenupasāṅkami。另參考 CDB 420, n.310。

⁵³ T2, 286a；《會編》(下)，頁 36。

在那裡，當新出家的婆耆舍尊者無能把握〔禪修的〕所緣時，因女色所緣而起的貪便侵擾他的心。

與此巴利經對應的《雜阿含經·1214 經》，和《相應部註》一樣，指出尊者的貪乃因見到異性而生起。經文記載：

時尊者婆耆舍見女人有上妙色，見已，貪欲心起。⁵⁴

無可置疑的，《相應部註》與《雜阿含經》一致認為，婆耆舍尊者之所以生起貪欲之心，起因於見到女性(時未能守護住禪修的業處)。

§ 6.12. 誰說偈頌

整個《相應部·1 相應·74 經》的內容，僅由三首偈頌所組成：

如何是諸生起事中之最勝者？如何是諸落下事中之最優者？
如何是諸遊行者中之最勝者？如何是諸說語者中之最優者？
種子是諸生起事中之最勝者。雨是諸落下事中之最優者。
牛畜是諸遊行者中之最勝者。兒子是諸說語者中之最優者。
明是諸生起事中之最勝者。無明是諸落下事中之最優者。
僧眾是諸遊行者中之最勝者。佛陀是諸說語者中之最優者。(SI 42)

巴利經文簡略，未說明三闕偈頌各為何人所說。但《相應部註》則明言三偈之間的關係：

據說，站在附近的另一天人在聽聞最初的問題後，〔說：〕「天人啊！你為何問具十力者〔指佛陀〕這個問題？我來為你說明吧！」他以自己的意見、見解，解說問題。另一個天人對他說：「你竟插嘴，

⁵⁴ T2, 331a；《會編》(下)，頁 203。Enomoto (1994) 44 錄有不全的梵文斷片：++(dr)ṣṭvā rāgaś cittam anudhavamsayati...。從此可知漢譯與梵本是相當一致的。

如此無禮、多嘴！我問佛陀世尊，你為何與我說話？」回應後，他又再問具十力者同一個問題。於是，大師回答他說：「明是諸生起事…」⁵⁵

由巴利註釋書可知，第一闕偈頌是某天人請問佛陀的問題，第二闕是另一天人唐突地插話代佛回答，第三闕才是佛陀自身的回答。

與此巴利經對應的《雜阿含經·1008 經》(T2, 263c)，雖在偈頌的內容上與巴利經有些出入，但與《相應部註》同樣指明了三闕偈頌之間的關係。該經文在第二偈頌前加入了「時有一天子本為田家子，今得生天上。以本習故，即便說偈答彼天子」一句；在第三偈頌前則加入了「彼發問天子語答者言：我不問汝，何故多言輕躁妄說？我自說偈問世尊言」一句說明。這兩句說明，顯示了三偈之間的關係。由此可知，對於三闕偈頌之間的關係，《相應部註》與《雜阿含經》兩個傳統，有著相同的理解方式。

§ 6.13. 阿難遊行的時間

《相應部·16 相應·11 經》說到阿難尊者與一群比丘在南山(Dakkhiṇāgiri)遊行。就在那時，他的弟子中有三十位年少比丘捨戒還俗。經文未說明此事件發生的時間，但《相應部註》提到此事發生在佛陀般涅槃不久之後：

長老〔阿難〕不是二十五年間如影子般地跟隨佛陀身後而行，連說：「我是阿難」的機會也沒有。他什麼時候有機會能與比丘僧團一起遊行呢？即在佛陀般涅槃的那一年。據說，佛陀般涅槃時，大迦葉長老坐在因佛般涅槃而集會一處的比丘僧團之中，為了法律的結集選出五百比丘，說：「友！我們將在王舍城雨安居時，結集法與律。你們在

⁵⁵ Spk I 92: purimapañhe kira sutvā samīpe ʔhitā ekā devatā “devate, kasmā tvam etaṃ pañhaṃ dasabalaṃ pucchasi? Ahaṃ te kathessāmi”ti attano khantiyā laddhiyā pañhaṃ kathesi. Atha naṃ itarā devatā āha— “yāva padhaṃsī vadesi devate yāva pagabbhā mukharā, ahaṃ buddhaṃ bhagavantaṃ pucchāmi. Tvaṃ mayhaṃ kasmā kathesi”ti? Nivattetvā tadeva pañhaṃ dasabalaṃ pucchi. Athassā sathā vissajjento **vijjā uppatatanti-ādimāha**.

兩居開始前克服自己的障礙後到王舍城集會。」說後，便自行前往王舍城。阿難長老也拿著世尊的衣、鉢，到舍衛城告知大眾，從那離開後，行向王舍城時，遊行在南山。這〔經文〕即是就此事而說。⁵⁶

如此，《相應部註》顯然認為，經文中的事件發生在佛陀般涅槃後不久。有意思的是，與巴利經對應的《雜阿含經·1144 經》，如此記錄阿難遊行的時間：「世尊涅槃未久，時世飢饉，乞食難得。時尊者阿難與眾多年少比丘俱…」⁵⁷。雖然《相應部註》未提到「時世飢饉，乞食難得」，但《相應部註》與《雜阿含經》顯然都認同經文所述的事件，發生在佛陀般涅槃之後。

§ 6.14. 《法句經註》與《雜阿含經》

最後要提的例子，是《法句經註》註釋文與《雜阿含經》經句交會的例子。《法句經》155 偈記載：「年輕未修梵行，也未集財富，像老蒼鷺在無魚的湖上一樣，日益消瘦。」⁵⁸《法句經註》說明了佛陀之所以述說此偈頌的因緣，大意如下：馬哈達那(Mahādhana)和其妻子年輕時雖各繼承了龐大家產，但揮霍無度，不事生產，老年時終於傾家蕩產，淪落在街頭乞食。佛陀向阿難尊者說，如果此人在生命的第一個時期，學習如何理財，他會成為城裡的首富；若那時，他出家為比丘，他將成為阿羅漢，他的妻子會成為不還者。如果他在生命的第二個時期，學習如何理財，他會成為第二名的富翁；若那時，出家作比丘，他會證得不還果，他的妻子也會成為一來者。如果在第三個時期，他學習理財，他會是排名第三的富翁；或者他那時出家為

⁵⁶ Spk II 164-165: Nanu ca thero pañcavīsati vassāni chāyā viya dasabalassa pacchato pacchato gacchantova ahoṣi, “kaḥaṃ ānando”ti vacanassa okāsameva na adāsi, so kismiṃ kāle bhikkhusaṅghena saddhiṃ cārikaṃ caritūṃ okāsaṃ labhatīti? Satthu parinibbānaṃ vacchare. Parinibbute kira satthari mahākassapatthero satthu parinibbāne sannipatitassa bhikkhusaṅghassa majjhe nisīditvā dhammavinayasaṅgāyanatthaṃ pañcasate bhikkhū uccinitvā, “āvuso, mayāṃ rājagahe vassaṃ vasantā dhammavinayaṃ saṅgāyissāma, tumhe pure vassūpanāyikāya attano palibodhaṃ ucchinditvā rājagahe sannipatathā”ti vatvā attanā rājagaḥaṃ gato. Ānandattheropi bhagavato pattaṭṭhāraṃ ādāya mahājānaṃ saññāpento sāvatthiṃ gantvā tato nikkhama rājagaḥaṃ gacchanto dakkhiṇāgiriṃ cārikaṃ cari. Taṃ sandhāyetaṃ vuttaṃ.

⁵⁷ T2, 302c; 《會編》(下)，頁 580。

⁵⁸ Dhṃ § 155: Acaritvā brahmacariyaṃ, aladdhā yobbane dhaṇaṃ; jīṇakoñcāva jhāyanti, khīṇamaccheva pallale.

比丘，將可成爲一來者，而他妻子會是預流者。然而，因爲他在生命的這三個階段，什麼也沒做，他失去一切的財產，也失去證得道、果的機會。⁵⁹

有趣的是，我們在《雜阿含經·1162 經》裡，不僅找到與《法句經·155 偈》相似的偈頌，同時也找到與《法句經註》所述相類似的故事：

佛告阿難：此二老夫婦於年少時盛壯之身，勤求財物者，亦可得為舍衛城中第一富長者；若復剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道，精勤修習者，亦可得阿羅漢第一上果。於第二分盛壯之身，勤求財物，亦可得為舍衛城中第二富者；若復剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道者，亦可得阿那含果證。若於第三分中年之身，勤求財物，亦可得為舍衛城中第三富者；若剃鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道者，亦可得為斯陀含果證。彼於今日，年耆根熟，無有錢財，無有方便，無所堪能，不復堪能。若覓錢財，亦不能得勝過人法。……

不修於梵行，不得年少財，猶如老鵠鳥，守死於空池。⁶⁰

實際上，《別譯雜阿含經·85 經》也有類似的故事與偈頌。⁶¹如此，我們可以確定屬於銅鑠部《法句經註》的註解文，到了「說一切有部」實已變成《雜阿含經》的經文內容。

§ 7. 結論

從§6 所述的幾個例子，我們發現《相應部註》註解文與《雜阿含經》經文，有「單字、措詞」涵義一致的情況(§6.1.-§6.5.)，也有雖非措詞詞義完全相同，但「法義詮解」卻能相符(§6.6.-§6.8.)，或「故事情節」相合(§6.9.-

⁵⁹ DhP-a II 81.

⁶⁰ T2, 310b。《會編》(下)，頁 125 在「彼於今日」之前，依宋本加上「若於第四分老年之身，勤求財物，亦可得為舍衛城中第四富者。若剃鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道者，亦可得為須陀洹果證。」

⁶¹ 見 T2, 403a-b。

§6.14.)的情況。所發現的例子，證實 Norman 針對巴利註釋書古層之研究所指出的研究方向是相當正確的。

嚴格來說，巴利註釋文與雜阿含經文一致的例子，尚不足以讓我們得出「此相互一致的文段，必定是第一次結集時便已誦出的經句或註釋文」的結論。因為我們尚未能將這些例子與大眾部傳本的對應經、註做比較。然而，從《相應部註》與《雜阿含經》一致的例子來看，我們至少能夠確定巴利註釋文確實含有極為古老的部分。此類與《雜阿含經》經文一致的巴利註釋文，極可能來自古老的上座部傳統，它們的年代可以追溯至根本上座部分裂之前。

這類巴利註釋文與漢譯經文一致的例子，提醒我們不能總是將「阿含聖典」與「註釋書傳統」——無論是巴利註釋書或漢譯阿毗達磨的註釋——截然劃分為二，慣性地認為唯有前者才是較早期的資料，後者則必然是後期才發展出來的。事實上，不同傳統之間經、註一致的例子，顯示「註釋傳統」其實很可能和「尼柯耶傳統」、「阿含傳統」一樣古老——可能都是部派分裂之前就已存在的。

漢譯阿毗達磨文獻，與巴利註釋書一樣，保留許多對阿含經句的註解。⁶²若不同部派所傳的毗曇文獻在阿含聖典的詮解上有相同之處，這個共通的詮解，很可能傳承自部派分裂之前的時代。就此而言，許多只在漢譯中才保留下來阿毗達磨文獻，和巴利註釋書一樣，具有同等可貴的價值，因為它們都是探求初期佛教的重要線索。

對於身為華語世界的學習研究者而言，解讀現有的漢譯文獻，並充分發揮它們在佛學研究上的價值，也許不僅是我們在佛學研究上所能佔有的優勢，更是我們責無旁貸的責任。本文嘗試藉助於漢譯阿含文獻尋找巴利註書的古層，無非也是在這樣的認知下所做的一個小小嘗試。

最後需說明的是，本文所揭舉的經、註一致的例子，為數其實不多。相信在巴利註釋文獻中，尚有相當多的文段，與漢譯《阿含經》經文乃至阿毗達磨文獻有著措詞一致，或大意相符的情形。唯有在全面比對巴利註釋書與

⁶² 如《瑜伽師地論·攝事分》的論文註解《雜阿含經》及《中阿含經》。《大毗婆沙論》也註解許多阿含經文，參見 釋開仁 (2005)，頁 29、56、112、166。

漢譯《阿含經》乃至阿毗達磨文獻時，我們才能夠發現更多巴利註釋文的古層部分。

※本文於作者任職福嚴佛學院教師期間完成

【略語】

CDB	<i>Connected Discourses of The Buddha</i>
DPPN	<i>Dictionary of Pali Proper Name</i>
HPL	<i>A Handbook of Pali Literature</i>
PED	<i>Pali English Dictionary</i>
T	大正藏

【參考書目】

- 印順，1994a，〈《原始佛教聖典之集成》〉，台北：正聞出版社。
- ，1994b，〈《雜阿含經論會編》〉，新竹：正聞出版社。
- 季羨林，1957，〈原始佛教的語言問題〉，《季羨林佛教學術論文集》，台北：東初出版社。
- ，1958〈再論原始佛教的語言問題〉，《季羨林佛教學術論文集》，台北：東初出版社。
- ，1985〈三論原始佛教的語言問題〉，《季羨林佛教學術論文集》，台北：東初出版社。
- 淨海，2002，《南傳佛教史》，北京：宗教文化出版社。
- 釋開仁，2005，《印順導師對初期大乘菩薩觀之抉擇探源》，高雄：正信佛教青年會。
- 榎本文雄，2001，〈『雜阿含經』の訳出と原典の由来〉，《石上善應教授古稀記念論文集：仏教文化の基調と展開 第 1 卷》，頁 31-42。
- 韓廷傑譯，1994，《島史》，台北：慧炬出版社。
- Adikaram, E.W.,1946, *Early History of Buddhism in Ceylon*. Colombo: M. D. Gunasena & Co., LTD.

- G. P. Malalasekera, 1994, *The Pali Literature of Ceylon*, 1st published in 1928, Kandy: Buddhist Publication Society.
- Enomoto, Fumio, 1994, *A Comprehensive Study of the Chinese Saṃyuktāgama, Part 1: *Saṃgītanipāta*. Kyoto.
- Honer, I.B., 1975, *The Book of the Discipline* vol.5, London: PTS.
- Hinüber, Oskar Von, 1997, *A Handbook of Pali Literature*, Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Hazra, K.L., 2000, *Studies on Pali Commentaries*, Delhi: B.R. Publishing Corporation.
- Malalasekera, G. P., 1994, *The Pali Literature of Ceylon*, 1st published in 1928, Kandy: Buddhist Publication Society.
- Norman, K.R., 1997, 'Buddhism and the Commentarial Tradition' *A Philological Approach to Buddhism*, London: SOAS, 149-166.
- 1983, *Pali Literature: Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hīnayāna schools of Buddhism*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz,.
- , 1980, 'The dialects in which the Buddha preached', *Collected Papers* vol. 2, Oxford: Pali Text Society, 128-147,
- Pind, O.H., 1989, 'Studies in the Pāli Grammars I: Buddhaghosa's Reference to Grammar and Grammarians', *Journal of Pali Text Society XIII*, pp.33-82.
- Pind, O.H., 1990, 'Studies in the Pāli Grammars II.1', *Journal of Pali Text Society XIV*, pp.175-218.
- Rahula, Walpola (1966) *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo: M.D. Gunasena.