

第二章 印順導師與漢譯佛典的校勘

1. 前言

漢文古籍校勘，自劉向、劉歆父子以來累積了兩千多年的校勘成果，清朝以來，如戴震校《水經注》、段玉裁校註《說文》、孫詒讓校註《墨子》與《周禮》等等，都樹立了校勘學的典範。¹

由於漢譯佛教經典在翻譯之後，歷經長時期的輾轉抄寫，傳世的文本無可避免地呈現衍文、訛文及脫文等傳抄的問題，² 如果加上初期翻譯的譯語、譯例尚未成熟與草創時期容或有誤譯的狀況等等傳譯的問題，很顯然地，不經過精審的校勘，就無法閱讀經典的全貌，甚至會有誤解經典的風險。這類細膩的校勘工作正需借鏡古籍校勘學的校勘方法與學術成就。可惜，從校勘學的角度來看，過去的校勘工作大都集中在經史子集的範圍，較少出現針對漢譯佛典的校勘專書、專論。³ 以 2007 年出版的張涌泉、傅傑《校勘學概論》為例，書中雖然列舉了數量不少的佛教文獻作為校勘例證，但是絕大多數是來自敦煌變文或《龍龕手鏡》，真正與「漢譯經典」相關的例證只有兩、三項，而且也只是用來作「詞義」的佐證，而不是勘

1 文曾以〈漢譯佛典校勘舉例---兼論印順導師與佛典校勘〉發表於《福嚴佛學研究》6 期，(2011:23-72)，此處略有訂正。

戴震〈水經注序〉稱：「謹排比原文，與近本鉤稽校勘，凡補其闕漏者 2128 字，刪其妄增者 1448 字，正其臆改者 3715 字」，恢復了《水經注》原貌。(《戴震全集》第六冊，626 頁)

2 相對於漢語古籍，漢譯佛典的傳抄所出現的訛誤情況更糟。佛書經常是由僧侶、儒士，抄經生所抄寫，有些抄手可能對所抄寫的經典了解不深，抄寫訛誤更是容易發生了。徐時儀(2009:27, 註 28)，《《一切經音義》三種》：「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。』」周一良(1985, 2010:94)，《魏晉南北朝史札記》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。』」亦可參考方廣錫(2006)，《中國寫本大藏經研究》關於抄經生的敘述。

3 可參考管錫華(2002)〈七十年代末以來大陸校勘學研究綜論〉一文，並未列有「漢譯佛典」校勘的專文、專書。

誤。⁴ 只有 2008 年出版的方一新《訓詁學概論》引用了較多的佛經校勘文例。⁵ 另外，從佛學論述的角度來看，雖然各版藏經或有校勘註記，但並未蓄意引用古人的校勘方法而成為校勘專論或專書。以近代而言，雖有相當數量利用漢巴對照研究來訂正文字、澄清經義的論文，⁶ 但是，除了印順導師的〈大智度論校勘記〉之外，以漢譯佛典校勘為專題的專書或論文並不多；就筆者閱讀所及，似乎尚未出現此類專文。近年台灣雖有《佛光大藏經》、《雜阿含經論會編》、中華電子佛典學會《CBETA 電子佛典集成》以新式標點符號重新標點經文，並且或多或少勘誤文句。但是嚴格來說，並未就勘誤、訓詁考正與句讀改訂作特別說明；大部分新式標點的佛典，或者僅僅臚列各版異讀而未進一步作判定與抉擇，或者偶爾訂正一兩部經文，並未全面以校勘學的角度進行精細的佛典校勘。⁷

由於漢譯佛典透過翻譯勢必會「繼承」原來文本的失誤，加上翻譯過程可能出現的誤譯、背誦不全、音譯、一詞多譯等問題，漢譯佛典的校勘，除了運用漢語古籍傳統的「對校、他校、本校、理校」校勘方式之外，⁸ 也需利用跨語言的文本來交互訂誤。

不過，在漢譯佛典的校勘方法上應分兩個層次，首先應依古典校勘學的方法追求「原來譯本」的漢文風貌；其次，才依據跨語言文本的校勘作「原始經義」的詮釋，協助解譯、或「復原」本來的印度語系的「經文」。

4 張涌泉、傅傑，(2007)，《校勘學概論》。此書引用大量的《龍龕手鏡》、《一切經音義》與「敦煌變文寫本」，嚴格來說，不算是「佛經校勘」例證，書中 64 頁引《摩訶僧祇律》證「猶故」的詞義，75 頁引《雜譬喻經》、《百喻經》證「為呼」、「呼」的詞義，並未引用「佛經勘誤」的義例。

5 方一新(2008:11)，《訓詁學概論》，提到《生經》：「守者連昔飢渴，見酒宗共酤飲，飲酒過多，皆共醉寐」，書中引敦煌寫本《佛說生經》殘卷(伯希和 2965 號)，該處經文「宗」字作「宀」字，為「肉」字的「俗字」，所以「見酒宗」似乎應作「見酒肉」，才文從義順，現行《大正藏·生經》作「見酒宗共酤飲」(CBETA, T03, no. 154, p. 78, c5-6)，「宗」字未標其他異讀。校勘學概論的專書通常是引作者專精的研究範圍為例，所以很少引用佛教文獻，即使引用，也是依個人專長：或引「敦煌變文」、或引「佛教音義」與「龍龕手鏡」、或引「漢譯佛經」為勘誤例證。

6 例如，高明道(1991)，周伯戡(1992)，林崇安(2003)，無著比丘(2007b, c)，蘇錦坤(2009a)，溫宗堃(2010)。

7 在校勘方面，CBETA 僅作臚列各版本異同的「死校」，並未辨別「不同異讀」之間的是非；《佛光藏》與《會編》有時未敘述其取捨的理由。

8 張涌泉、傅傑(2007: 90-116)。「對校」意指同一書不同版本互校。「他校」為引用此書之外的文獻來勘誤。「本校」指依此書的其他內容來勘誤。「理校」指依義理、事理來。陳直(2006a, b)以出土文物與古籍互校，是一種近代較有成果的他校法。。

經由漢譯佛典與巴利文獻對照閱讀來進行校勘、訂正，這樣的校正並非只有巴利文獻可以校正漢譯經典，漢譯經典也可以更正或補充巴利經典，或者對某一難解的巴利字詞提供早期佛教的解讀，所以實際上兩者是互補互成，得到「他山之石，可以攻錯」的效果。也就是說，在呈現差異時，完全不分青紅皂白地捨漢譯以就其他語言文本是不合理的。⁹

另外，畢竟漢譯佛典還是漢語文獻，有些字詞的意義不須探求梵文或巴利經典來追尋經義，反而應在先秦文獻及對應的史書求得正解。所以，辛島靜志主張：「筆者認為在漢語裡可以解決的問題應該(在)漢語裡解決，不必提到梵文材料，把問題弄複雜。」¹⁰此一主張，筆者認為可以在「梵文材料」加上「巴利文獻材料」。

在接著溫宗堃與筆者合作的〈《雜阿含經》字句斟勘〉一文之後，本文想探討用「古漢語研究」來解讀與校勘佛經的案例，也介紹印順導師在佛典校勘學上所作的開拓工作與成果。導師雖然無意於進行校勘實務，但是在其研讀學思之下，也給我們留下不少校勘範例。

2. 佛典校勘舉例

清朝俞樾的《古書疑義舉例》總共列舉了 51 個古文讀例與 37 個校勘實例，¹¹中華書局出版的《古書疑義舉例五種》涵蓋了另外四種增補校錄的文章。本文舉例仍然以俞樾的 37 個校勘實例作為對照校例。以下所列是此書卷五、六、七所列的 37 個校勘實例的條目(原書編號為 52-88)。¹²

9 無著比丘，(2007a, b, c)，溫宗堃、蘇錦坤(2011)，〈《雜阿含經》字句斟勘〉。

10 朱慶之編，(2009:64, 15-17 行)。此處引文為出自書中辛島靜志〈漢譯佛典的語言研究〉一文。

11 俞樾《古書疑義舉例》馬敘倫校錄，傅傑導讀，(2007)，此書為「上海世紀」以簡體字發行，雖有馬敘倫的校錄可供參考，但是校勘的書以簡體字排版不易辨讀，委實為難讀者；難怪陳寅恪會要求他的遺著只准以正體字出版。另有中華書局《古書疑義舉例五種》(2005)，俞書為其中之一，另外四種依次序為：劉師培《古書疑義舉例補》，楊樹達《古書疑義舉例續補》，馬敘倫《古書疑義舉例校錄》，姚維銳《古書疑義舉例增補》；此書行文引例都是正體字，較方便使用。

12 俞樾，(劉師培、楊樹達、馬敘倫、姚維銳)，(2005: 86-156)，《古書疑義舉例五種》。張涌泉、傅傑(2007)，170-172 頁，列舉王念孫在《讀淮南雜誌書後》列舉了 62 條訛誤義例。

1. 兩字義同而衍。2. 兩字形似而衍。3. 涉上下文而衍。4. 涉注文而衍。5. 涉注文字而誤。6. 以注說改正文。7. 以旁記字入正文。8. 因誤衍而誤刪。9. 因誤衍而誤倒。10. 因誤奪而誤補。11. 因誤字而誤改。12. 一字誤為二字。13. 二字誤為一字。14. 重文作二畫而致誤。15. 重文不省而致誤。16. 闕字作空圍而致誤。17. 本無闕文而誤加空圍。18. 上下兩句互誤。19. 上下兩句易置。20. 字以兩句相連而誤疊。21. 字以兩句相連而誤脫。22. 字句錯亂。23. 簡策錯亂。24. 不識古字而改。25. 不達古語而誤解。26. 兩字一義而誤解。27. 兩字對文而誤解。28. 文隨義變而加偏旁。29. 字因上下相涉而加偏旁。30. 兩字平列而誤倒。31. 兩文疑複而誤刪。32. 據他書而誤改。33. 據他書而誤解。34. 分章錯誤。35. 分篇錯誤。36. 誤讀夫字。37. 誤增不字。

實際應用上，有些漢文典籍的勘誤義例，不會出現在漢譯佛典上，也有一些漢譯佛典的勘誤在前人的著作上找不到合適的分類，因此在列舉義例時，筆者也為無法專依一書而困擾。下文筆者將舉例說明佛典的校勘釋例。

2.1 《雜阿含 810 經》：「比」與「比丘」

《雜阿含 810 經》：「彼亦如是隨身比思惟」。¹³ 日本正倉院聖語藏版《雜阿含經》此處「比」字作「比丘」兩字。

聖語版《雜阿含經》的抄經者可能不了解「比」的古義，才會誤增一「丘」字。聖語版的錯誤應列為「25. 不達古語而誤解」，更準確地說，是屬於楊樹達指出的「七、原文不脫，因誤讀而誤補」。¹⁴

經典中「比」字大致有三種意涵：1. 相鄰。2. 相比較。3. 等、類。¹⁵

楊樹達《古書句讀釋例》列了 15 項分類。在校勘義例上，陳垣的《元典章校補釋例》也是漢語古籍校勘學的重要里程碑之一。

13 《雜阿含 810 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 208, a29-b1)。

14 楊樹達，(2003)，56-58 頁。

15 「比」字有一義是「親近」，經文作「比數」，與「親數」同義，不在本文討論範圍。

《長阿含 6 經》「村城隣比」，¹⁶《長阿含 30 經》「樓閣臺觀、園林浴池，次第相比」，¹⁷ 這些經文的「比」字，是「相鄰」義。

《中阿含 27 經》：「餓鬼比人，何者為勝」，¹⁸《雜阿含 109 經》：「池水甚多，百千萬倍，不可為比」，¹⁹《雜阿含 281 經》「無有餘人能來比校、難詰、訶責？」²⁰《雜阿含 574 經》：「信應在前，然後有智，信智相比，智則為勝」²¹，這些經文的「比」、「比校」，是「比較」義。

《長阿含 6 經》：「亦如東方諸小國比」，²²《中阿含 18 經》：「若如是比無量不善穢污之法」，²³《中阿含 30 經》：「如是比此身中餘在」，²⁴《中阿含 31 經》：「若有如是比餘種種病」，²⁵ 這些經文的「比」字，是「同等、同類」義，在行文上可以等同於「之類」。

在《雜阿含經》有不少「比」字作「等、類、之類」意義的例子，如《雜阿含 128 經》：「如是比十四經，亦如上說」，²⁶《雜阿含 389 經》：「調良醫善知種種病，應塗藥、應吐、應下、應灌鼻、應熏、應取汗，如是比種種對治」，²⁷《雜阿含 490 經》：「如是比閻浮車所問序四十經」，²⁸《雜阿含 1073 經》：「如是比諸香，戒香最為上」。²⁹

所以，《雜阿含 810 經》：「彼亦如是隨身比思惟」，「比」字意為「之類」，經文中提到「異於身者，彼亦如是隨身比思惟」、「若復異受者，彼亦受隨身比思惟」、「若有異心者，彼亦隨心比思惟」、「異於法者，亦隨法比思惟」，³⁰ 意為「如有與上述的身不同者，也如同身念處之類的修習法來進行修習」，經文

16 《長阿含 6 經》(CBETA, T01, no. 1, p. 41, c28)。

17 《長阿含 30 經》(CBETA, T01, no. 1, p. 145, c4-5)。

18 《中阿含 27 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 458, a16)。

19 《雜阿含 109 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 34, b1-2)。

20 《雜阿含 281 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 77, b14-15)。

21 《雜阿含 574 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 152, c14-15)。

22 《長阿含 6 經》(CBETA, T01, no. 1, p. 40, a21)。

23 《中阿含 18 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 441, b8-9)。

24 《中阿含 30 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 464, c9)。

25 《中阿含 31 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 467, c25)。

26 《雜阿含 128 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 41, a28)。

27 《雜阿含 389 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 105, b4-6)。

28 《雜阿含 490 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 126, a20-21)。

29 《雜阿含 1073 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 152, c14-15)。

30 依次序為《雜阿含 810 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 208), a29-b1, b5, b9 與 b11-12。

敘述的這些「異於身、受、心、法者」是指那些呢？有兩種可能，一是指其他種修習方法，如身念處中，尚有「行則知行，住則知住，坐則知坐，臥則知臥，眠則知眠，寤則知寤，眠寤則知眠寤。…正知出入，善觀分別，屈伸低昂，儀容庠序，善著僧伽梨及諸衣鉢，行住坐臥，眠寤語默皆正知之」³¹ 等其他修習，受、心、法念處也是如此。另一種可能是指「觀外身如身」，³² 受、心、法念處也是如此。³³

因此，《雜阿含 810 經》「若復異受者，彼亦『受隨身』比思惟」，³⁴「元明藏」的異讀作「彼亦『隨受』比思惟」是十分恰當的，《大正藏》保留的「正文」與文意不合。

2.2 《增一阿含 26.6 經》：以口鳴如來足上

《世說新語》：

「賈公閤後妻郭氏酷妒，有男兒名黎民，生載周，充自外還，乳母抱兒在中庭，兒見充喜踊，充就乳母手中鳴之。郭遙望見，謂充愛乳母，即殺之。兒悲思啼泣，不飲它乳，遂死。郭後終無子。」³⁵

周一良指出，上引文中：「充就乳母手中鳴之」，南朝劉敬叔所著《異苑》作「就乳母懷中鳴撮」，「鳴之」、「鳴撮」都是親吻的意思，與吳康僧會譯《六度集經》「睽菩薩」章「鳴口吮足」意思相同。³⁶

查閱《大藏經》，支謙譯的《梵摩渝經》「以口鳴佛足」也是親吻之意，可見此字用得甚早。³⁷ 西晉竺法護譯的《生經》：「有人見與有鳴噉者，便縛送

31 《中阿含 98 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 582, b20-27)。

32 《中阿含 98 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 582, c11)。

33 在巴利《中部 10 經》，對身受心法四念處，都提到了觀內、外、內外。請參考 Anālayo (2003)，及此書的中譯本。

34 《雜阿含 810 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 208, b5)。

35 《世說新語》，第三十五篇〈惑溺篇〉，第三則。

36 《六度集經》(CBETA, T03, no. 152, p. 24, b14)。周一良，(2007:49)，〈《晉書》改易史料文字〉則。

37 《梵摩渝經》(CBETA, T01, no. 76, p. 885, c10)。

來。」³⁸ 譯人不詳的《別譯雜阿含 3 經》：「時，阿闍世抱取嗚啞，唾其口中。提婆達多貪利養故，即嚙其唾。」³⁹ 同一事件，《大智度論》譯文為：「王子抱之，嗚啞與唾。」⁴⁰ 「嗚撮」、「嗚啞」、「嗚啞」的「撮」、「啞」、「啞」可能是擬聲的字，用字雖然不同，三個詞應該都是親吻的意思。

玄應的《一切經音義》：「嗚啞(...『子六』、『子合』二反，《聲類》：『啞，亦嗚也』)。」⁴¹ 希麟的《續一切經音義》「或歎(下音烏，《切韻》云：『以口相就也。』《字書》云：『從欠，烏聲也。』《律文》從口作嗚，謂嗚呼哀歎聲，非歎啞義也。)。」⁴² 希麟認為「歎」是正字，「嗚」只適合用在「嗚呼」之類的哀嘆詞，不宜作為「口相就」的意思，玄應並沒有這樣的主張。周一良認為此兩字應該是「音義皆同」，參照前面所舉的例子，應該是兩字可以作為同義詞而相互通用。

由此可見，《增壹阿含 26.6 經》：「阿難…復以口嗚如來足上。」⁴³ 《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》：「時鄔陀夷…即摩觸彼身嗚啞其口。」⁴⁴ 兩「嗚」字應該作「嗚」字，意為親吻。

此是校勘義例上的「形訛」，屬於「字形相似而訛寫」，為陳垣《元典章校補釋例》〈第十二、形近而誤〉。⁴⁵

2.3 《雜阿含 714 經》：足其樵炭，彼火則滅

《雜阿含 714 經》：

38 《生經》(CBETA, T03, no. 154, p. 78, c22)。

39 《別譯雜阿含 3 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 374, b17-18)。

40 《大智度論》(CBETA, T25, no. 1509, p. 164, c22-23)。

41 《一切經音義》(CBETA, T54, no. 2128, p. 674, c23)。

42 《續一切經音義》(CBETA, T54, no. 2129, p. 973, c7)。

43 《增壹阿含 26.6 經》(CBETA, T02, no. 125, p. 637, a20-21)。《佛光藏》也作「嗚」字。

44 《根本說一切有部苾芻尼毘奈耶》(CBETA, T23, no. 1443, p. 994, b18-19)。

45 請參考張涌泉、傅傑(2007)，35-46 頁。陳垣(1997)，935-938 頁。

「掉心生、掉心猶豫，此等諸法，能令內住一心攝持。譬如燃火，欲令其滅，足其樵炭，彼火則滅。」⁴⁶

依常理來說，增加「樵炭(樵木與木炭)」，應該反而會讓火燃燒得更久，而無法「欲令其滅」。《房山石經》與《大正藏》此處是作「焦炭」，宋元明藏版才是作「樵炭」。此經的巴利對應經典用的字是「濕木」。⁴⁷

《大正藏》此處作「焦炭」。但是，「焦」字有兩義，一是「燒盡為焦」，如《一切經音義》：「舉體焦然(劉兆注《儀禮》曰：『舉，畢也。』盡焦，言舉體焦者遍體也)。」⁴⁸ 一是「引火的木條或火把」，如鄭玄註《儀禮·士喪禮》「焦，炬也，所以然火者也。」所以應該取第一義，應是「燒盡的炭燼」，才能夠滅火。如果選用第二義或宋元明藏版的用字「樵炭」，實際上無法滅火，而與「滅火」的文章脈絡不符。⁴⁹

此處《會編》與《佛光藏》的正文均作「焦炭」，不過《佛光藏》稱宋元明本均作「焦」字，並不正確。

此則與上一則相同，是校勘義例上的「形訛」。

2.4 《出曜經》：天雨則漏、天雨不漏

《大正藏》的《出曜經》為：

「蓋屋不密 天雨則漏 人自惟行

無婬怒癡」⁵⁰

「宋元明藏」前兩句則作「蓋屋緻密，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，去婬怒癡不

46 《雜阿含 714 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 192, a18-20)。

47 《相應部 46.53 經》(S v 114): “allāni ca kaṭṭhāni pakkhipeyya”。

48 《一切經音義》(CBETA, T54, no. 2128, p. 450, c14)。

49 周一良，(2007)，40 頁。

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

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」，⁵¹ 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，漏婬怒癡。」因此，應該是抄寫的人誤將前一偈的前兩句又抄在此處。⁵²

這是「前後文相仿而誤奪正文」的抄寫訛誤。

2.5 《雜阿含 1178 經》：汝父出家

《大正藏》《雜阿含 1178 經》的經文為：

「御者白言：『如是，優婆夷！如彼出家，我亦當然。』」

優婆夷言：『汝父出家，汝隨出家，我今不久亦當隨去。如空野大龍，乘虛而遊，其餘諸龍、龍子、龍女悉皆隨去，我亦如是，執持衣鉢，易養易滿。』

御者白言：『優婆夷！若如是者，所願必果，不久當見優婆夷少欲知足，執持衣鉢，人所棄者，乞受而食，剃髮染衣，於陰、界、入斷除愛欲，離貪繫縛，盡諸有漏。』」⁵³

此處，在御者表明他也要出家的意願之後，優婆夷婆四吒對其夫的御者說：「汝父出家，汝隨出家，我今不久亦當隨去」，婆四吒夫既不是御者的父親，婆四吒也無須說「你父親出家，你隨後出家，我不久也會跟著出家」。

對應的《別譯雜阿含 92 經》，經文在「御者白言：『我今不用馬及金錢，我欲願往詣佛所，聽受妙法。』」之後，婆私吒回答：「汝若如是，實為甚善。若汝出家，速能獲得阿羅漢道。」讚許其能出家，並且祝頌他能速成羅漢道。接下來是《雜阿含 1178 經》所無的經文，婆私吒告訴女兒：「汝善治家，受五欲樂，我欲出家。」女兒孫陀利回答母親婆私吒：

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

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

53 《雜阿含 1178 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 318, b1-9)。

「我父尚能捨五欲樂，出家求道，我今亦當隨而出家，離念兄弟眷戀之心，如大象去，小象亦隨，我亦如是，當隨出家，執持瓦鉢而行乞食。我能修於易養之法，不作難養。」⁵⁴

在此可以合理地推論，《雜阿含 1178 經》經文中婆私吒對御者所說的「汝父」等等，應該是在女兒孫陀利回答母親之後，婆私吒對女兒所說的話，《別譯雜阿含 92 經》將「可能是 nāga 的字」譯為「象」也比「龍」來得合理。

順便一提，《別譯雜阿含 92 經》婆私吒告訴女兒：「汝善治家」，「宋元明藏」作「汝善恃家」，「恃」字有可能是「持」字的抄寫訛誤造成的。

另外，《雜阿含 1178 經》「車馬屬汝，加復賜汝金錢一千，已汝傳信言：『羅婆門宿闍諦，已得三明。』」⁵⁵ 經文中「羅婆門宿闍諦」頗難理解，印順導師將此經文改為「以汝傳信，言婆羅門宿闍諦，已得三明。」佛光版《阿含藏》作「已汝傳信言：『婆羅門宿闍諦，已得三明。』」但是，此兩種解讀並未完全解決此一問題，經中並未提到婆私吒的丈夫為「婆羅門宿闍諦」。《別譯雜阿含 92 經》提到：「其夫婆羅突邏闍」。⁵⁶ 這一條線索可以聯想到巴利文獻《相應部 7.11 經》經題為「*Kasibhāradvājasutta*」或「耕者 *Kasi*」，⁵⁷ 《小部》第五經《經集》第一品〈蛇品〉第四經的經題為「*Kasibhāradvāja Sutta*」，兩經的攝頌均為「耕者 *Kasi*」。⁵⁸ 佛光版《阿含藏》譯《相應部》此經為「耕田婆羅豆婆遮經」，⁵⁹ 元亨寺版《南傳大藏經》譯為「耕田婆羅墮闍經」。⁶⁰ 相當於巴利 *bhāradvāja* 的此一人名，五十卷本《雜阿含經》譯為「婆羅豆婆遮」；⁶¹ 《別譯

54 《別譯雜阿含 92 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 406, a13-21)。

55 《雜阿含 1178 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 318, a24-26)。

56 《別譯雜阿含 92 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 405, b25)。

57 巴利經題，PTS 版為「*Kasi* 耕者」，Vipassana Research Institute CSCD 版為「耕者婆羅豆婆闍經 *Kasibhāradvājasutta*」。

58 經題與攝頌之間的關係，請參考蘇錦坤(2008:66)，〈九、攝頌、經題與經名〉。

59 《佛光大藏經》，《雜阿含經》3 冊，1869 頁，註 3。

60 元亨寺，《南傳大藏經》27 冊，20 頁。

61 《雜阿含 98 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 27, a14)，《雜阿含 102 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 28, b21)，《雜阿含 1153 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 307, b12)，《雜阿含 1154 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 307, b25)，《雜阿含 1158 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 308, b24)，《雜阿含 1179 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 318, b13)，《雜阿含 1186 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 321, b22)，《雜阿含 1187 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 321, c5)。

雜阿含經》譯為「豆羅闍」與「婆羅突邏闍」；⁶² 所以，相當於巴利「*bhāradvāja*」的讀音，《雜阿含經》的譯名為「*bhā* 婆 *ra* 羅 *dvā* 豆婆 *ja* 遮」。筆者認為，《別譯雜阿含經》此處經文不是「婆羅門(名為)『宿闍諦』」，⁶³ 而是婆私吒的丈夫名為「婆羅門宿闍諦」；依筆者的擬音，「婆羅門宿闍諦」應該是「婆羅闍婆闍」(*bhā* 婆 *ra* 羅 *dvā* 闍婆 *ja* 闍)，原來的經文應該作「車馬屬汝，加復賜汝金錢一千，以汝傳信，言：『羅婆闍婆闍已得三明』。」，也就是「車與馬都送給你，又再賞賜你金錢一千，依靠你傳言給眾人為信，說『婆羅闍婆闍已經證得三明』。」

《開元釋教錄》有這樣的按語：

「《別譯雜阿含經》二十卷(二帙)，失譯(經中子註有『秦言』字，雖不知譯人姓名，必是三秦代譯，今附秦錄)。

右此部經與前經文雖先後不次，子細尋究，不出前經，此但撮要，故為『別部』。」⁶⁴

此段按語的意思為「雖然《別譯雜阿含經》與《雜阿含經》的經文次序不同，但是前者經文都在《雜阿含經》之中，《別譯雜阿含經》只是摘要，所以稱為『別部』」，這樣的印象是有相當的瑕疵，以《別譯雜阿含 92 經》而言，經文

62 只有《別譯雜阿含 264 經》譯為「豆羅闍」，其餘均亦為「突邏闍」，例如：《別譯雜阿含 76 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 400, c15)，《別譯雜阿含 77 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 400, c28)，《別譯雜阿含 80 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 401, b16)，《別譯雜阿含 81 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 401, c24)，《別譯雜阿含 92 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 405, b25)，《別譯雜阿含 100 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 409, c15)。

63 單卷本《雜阿含 1 經》譯為「蒲盧」(CBETA, T02, no. 101, p. 493, a9)。

64 《開元釋教錄》(CBETA, T55, no. 2154, p. 610, c24-27)。《貞元新定釋教目錄》重抄全文：「《別譯雜阿含經》二十卷，…但撮要故為別部」(CBETA, T55, no. 2157, p. 944, a27-b2)。《法界聖凡水陸大齋法輪寶懺》卷 2：「一心奉請《別譯雜阿含經》及《雜阿含經》(拜觀同上)。前附『秦錄』，後附『吳魏二錄』。二經皆於大部中撮要，譯出別行。」(CBETA, X74, no. 1499, p. 966, a2-4 // Z 2B:2, p. 445, b14-16 // R129, p. 889, b14-16)。《閱藏知津(第 6 卷-第 44 卷)》亦同：「…二經皆於大部中撮要，譯出別行。」(CBETA, J32, no. B271, p. 118, b22-26)。水野弘元(2003)認為這種說法是錯誤的：「智昇認為《別譯雜阿含經》是撮要《雜阿含》的抄經(別經)，但根據以上的論說可知這是錯誤的。」(426 頁 1-2 行)

既提到婆私吒丈夫的名字，也有現存《雜阿含經》遺落的內容，怎能說《別譯雜阿含經》是從《雜阿含經》抄錄摘出呢？⁶⁵

《雜阿含 1178 經》「汝父出家」的脫漏問題，雖然無法明確指出是「校勘」還是「翻譯遺漏」的議題，但是此處理應如《佛光藏》出一註記，說明文意跳脫的可能原因。

2.6 《長阿含 19 經》：世尊欲降其幻偽虛妄之心，故結呪曰

《長阿含 19 經，大會經》提到：「爾時，世尊欲降其幻偽虛妄之心，故結呪曰：…」⁶⁶

《長阿含 19 經》的宗旨在「十方諸神均來禮敬世尊及比丘眾，佛為大眾一一稱說前來禮敬的天眾及夜叉鬼神」，此經藉諸神前來禮敬凸顯世尊為天人師，用來教導信眾了解佛的崇高偉大。

《佛光藏》在此經的「解題」如此敘述：

「本經敘述佛與五百羅漢比丘，在釋翅提國迦維林中，時十方諸神妙天皆來集會，以偈讚如來及比丘僧。佛結呪以降伏自地神以至帝釋、諸神及諸眷屬神等幻偽虛妄之心。

當時，魔王及諸鬼兵前來擾亂。佛為大眾說：專念無放逸於戒、定、慧者，方能永盡諸苦本。」⁶⁷

辛嶋靜志在〈大會經解題〉指出「結呪」之後的內容，基本上屬於音寫名字（音譯）。⁶⁸

65 詳見蘇錦坤(2022:217-260)，《「阿含、尼柯耶」比較研究論文選集》第四章〈寫本與默誦--《別譯雜阿含經》的翻譯議題〉。

66 《長阿含 19 經》(CBETA, T01, no. 1, p. 80, a9)。

67 《佛光藏》《長阿含經》〈長阿含經題解〉，20-21 頁。

68 丘山新、辛嶋靜志(2001)，第四冊，17 頁，15-16 行。

本經的對應經典，有趙宋、法天譯的《大三摩惹經》、⁶⁹ 巴利《長部 20 經，Mahāsamaya Sutta》、⁷⁰ 梵文殘卷、藏譯。⁷¹ 本經在四淨居天(相應經典或作「梵天、梵王」)說偈之前的經文，與《雜阿含 1192 經》⁷²、《別譯雜阿含 105 經》⁷³ 與《相應部 1.37 經，samaya》⁷⁴ 雷同。

此處《長阿含 19 經》經文在四淨居天說偈讚佛之後，世尊接著說：

「今者諸天大集，今者諸天大集，十方諸神妙天無不來此禮觀如來及比丘僧。諸比丘！過去諸如來·至真·等正覺亦有諸天大集，如我今日；當來諸如來·至真·等正覺亦有諸天大集，如我今日。諸比丘！今者諸天大集，十方諸神妙天無不來此禮觀如來及比丘僧，亦當稱彼名號，為其說偈。」⁷⁵

經文雖然說「亦當稱其名號，為其說偈」，還為其「結咒」，檢閱《長阿含 19 經》，只有總共 1196 字的五個「咒」，並未出現「名號」與「說偈」，即使我們將「說偈」解釋作就是「結咒」，經文中仍然未出現「稱其名號」的敘述。反觀其他兩本對應經典，與《長阿含 19 經》「咒語」相當的經文，正是逐一宣稱其名號，而且這些名號的巴利讀音，正與漢譯「咒語」的讀音近似，⁷⁶ 很有可能這些「咒語」只是難譯文句的「音寫」。恐怕不只並未「為其說偈」，也未「因欲降其幻偽虛妄之心而結呪」。

在此只以第一段「咒文」為例進行探討。我們先檢視巴利經文，在四大天王前來禮敬之後，經文敘述：

「跟著四天王神而來的是他們善於迷惑、善於欺騙、奸詐的部下：
Māyā、Kuṭṭhū、Vetṭhū、Viṭṭhū 與 Viṭṭhucca。與其他部下：
Candana，Kāmasettṭha，Kinnughāṇḍu 與 Nighāṇḍu。還有天神的御者

69 《大三摩惹經》(CBETA, T01, no. 19, p. 258a)。

70 《長部 20 經》(D ii 253)。

71 丘山新、辛嶋靜志(2001)，第四冊，14-15 頁，基於筆者有限的語言能力，本文將不處理梵文與藏文的文獻。

72 《雜阿含 1192 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 323, a12-b8)。

73 《別譯雜阿含 105 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 411, a24-b23)。

74 《相應部 1.37 經》(S i 26-27)。

75 《長阿含 19 經》(CBETA, T01, no. 1, p. 79, c1-7)。

76 參考丘山新、辛嶋靜志(2001)，286-313 頁，註 25-259，可以見到這些巴利名詞的梵文形式，其讀音也是與此 1196 字「咒語」近似。

Panāda, Opamañña 與 Mātali, 乾沓婆(樂神) Cittaseno 與『建涅沙把 Janesabha』(也是樂神)王 Naḷo rājā, 同時也來了樂神 Pañcasikho 與 Timbarū 的女兒 Suriyavaccasā。』⁷⁷

對應的《大三摩惹經》經文為：「復有四大天王侍從鬼神，所謂摩野(Māyā)、迦致(Kuṭeṇḍu)、尾枳致(Veteṇḍu)、跋里虞(Viṭuc)、跋里俱致(Viṭucco)等。」⁷⁸

音譯詞依經文分段解析如下：

1. Māyā Kuṭeṇḍu Veteṇḍu
2. Viṭuc ca Viṭucco saha.
3. Candano Kāmasetṭho ca,
4. Kinnughaṇḍu Nighaṇḍu ca,
5. Panādo Opamañño ca,
6. devasūto ca Mātali.
7. Cittaseno ca gandhabbo
8. Naḷo rājā Janesabho,
9. āgu Pañcasikho c'eva, Timbarū Suriyavaccasā.

77 《長部 20 經》(D ii 258). 'Tesaṃ māyāvino dāsā āgu vañcanikā saṭhā. Māyā Kuṭeṇḍu Veteṇḍu Viṭuc ca Viṭucco saha. Candano Kāmasetṭho ca, Kinnughaṇḍu Nighaṇḍu ca, Panādo Opamañño ca, devasūto ca Mātali. Cittaseno ca gandhabbo Naḷo rājā Janesabho, āgu Pañcasikho c'eva, Timbarū Suriyavaccasā.' 此處與 CSCD 和《大正藏》頁底註的引文均有一些小差異。此處筆者的譯文是借助 Piyadassi (1999), *The Book of Protection, Paritta* 的英譯，讀者可以參考 Walshe(1987, 1995), *The Long Discourses of the Buddha* 的英譯。也可參考元亨寺版《長阿含經》212-242 頁。

78 《大三摩惹經》(CBETA, T01, no. 19, p. 258, c12-13)。

對照《長阿含 19 經》漢譯：咒語的第一句「摩拘樓羅摩拘樓羅」⁷⁹ 很可能是對應 “Māyā Kuṭeṇḍu Vetēṇḍu”，以筆者的猜測，抄經手可能將「Māyā 摩野」的「野」這個音遺漏了，只留下「摩」字；音寫時又誤以為「Kuṭeṇḍu, Vetēṇḍu」是兩個重複的字，又錯將「摩」字也隨著重複兩次，於是寫成「摩拘樓羅摩拘樓羅」。在校勘義例上，這是誤解「重文符號」的訛誤。至於將「Kuṭeṇḍu」翻譯作「拘樓羅」，其原因可能是將「ṭ」、「ḍ」書寫或讀成「!」，依照季羨林〈論梵文 ṭ ḍ 的音譯〉一文，這是「犍陀羅寫卷」的特徵之一。⁸⁰

Piyaddasi 與 Walshe 均未將 “Māyā” 當作專有名詞，在《大三摩惹經》與辛嶋靜志的翻譯中，是將 “Māyā” 當作侍從之一。⁸¹

第二句「毗樓羅毗樓羅」，也同樣是將「Viṭuc ca Viṭucco」誤解為同一個字重複兩次。

第一句八個字在「宋元明藏」是作「摩摩拘拘樓樓羅羅摩拘樓羅」，而第二句「毗樓羅毗樓羅」則作「毗毗樓樓羅羅毗樓羅」，彷彿是有人誤解了「重複兩次」的意思，而作了不一樣的抄寫(前者兩句有約兩個字的間隔，後者則 21 字連寫，沒空格)。⁸² 黃征指出存世的寫本經卷，常在前一個字之下以「〃」代表重複出現的詞，這一類「重文號」也較容易在展轉抄寫的過程遺漏。⁸³ 例如「敦煌遺書」中有「重文號」，如「、」、「、」、「、」、「〃」代表重複的字，「敦博 014 號北朝寫本」第五行「世、間、虛、空、」，此四個「、」代表此處應讀為「世間虛空，世間虛空」。如誤解此一「書寫慣例」，就會抄寫成「世世間間虛虛空空」。這是在

79 「摩拘樓羅摩拘樓羅 毗樓羅毗樓羅」：《大正藏》(CBETA, T01, no. 1, p. 80, a10)；《房山石經》「資盡命履薄」卷，390 頁，上欄 25 行(在「履薄」函)；《趙城金藏》34 冊，486 頁，下欄 11 行；《金版高麗大藏經》43 冊，408 頁，中欄 12 行；《中華大藏經》31 冊，150 頁，下欄 11 行，在 156 頁，並未標出本文所列的異讀，應該算是《中華大藏經》少見的校勘失誤。「摩摩拘拘樓樓羅羅摩拘樓羅毗毗樓樓羅羅毗樓羅」：《磧砂藏》17 冊，374 頁，下欄 2 行；《大正藏》(CBETA, T01, no. 1, p. 80, a10)頁底註標示「宋元明藏」此處作此異讀。

80 季羨林，(1996)，〈論梵文 ṭ ḍ 的音譯〉。

81 丘山新、辛嶋靜志(2001:286, 註 25)。《大三摩惹經》(CBETA, T01, no. 19, p. 258, c12)。Walshe(1987:317, verse 10)。Piyadassi(1999:78, para. 29)。

82 丘山新、辛嶋靜志(2001:286, 註 27)。「宋元明藏」此處以「摩摩拘拘樓樓羅羅摩拘樓羅毗毗樓樓羅羅毗樓羅」呈現，我認為這抄寫得更像是密咒。

83 黃征 (2002:5-6)，〈敦煌語言文字學研究要論〉。請參考孫致文(2008:109-111)，〈上海博物館藏支謙譯《佛說維摩詰經·卷上》寫本殘卷的研究意義〉的〈(三)重文符〉。張涌泉(2010:119)，〈敦煌寫本重文號研究〉中的例十八、例十九與例二十指出，敦煌寫本 P. 3126 與 P. 5003，與現行版本對照，可以發現今本脫漏了「〃」重文號所代表應該重複的字。

上述第一次誤解重文符號之下，又再一次誤解，才造成如此奇怪的「譯文」。對抄錄「咒文」而言，對這樣的疏失未校定出來，是相當嚴重的失誤。

第三句「旃陀那 加摩世致」⁸⁴ 與巴利 “Candano Kāmasettho” 相當，值得注意的是，第二句的「伴隨 saha」和此句的「與 ca」並未出現在「音寫」之中。

第四句的「迦尼延豆 尼延豆」與 “Kinnughaṇḍu Nighaṇḍu” 相當。

第五句的「波那摠 嗚呼奴奴主」⁸⁵ 和 “Panādo Opamañño” 相當，筆者猜測此句的譯文中的「主」字，是抄寫的衍字。⁸⁶

第六句的「提婆蘇暮摩頭羅」⁸⁷ 與 “devasūto Mātali” 相當。

第七句的「支多羅斯那 乾沓波」與 “Cittaseno gandhabbo” 相當。⁸⁸

84 「旃陀那 加摩世致」：《大正藏》(CBETA, T01, no. 1, p. 80, a10-11)；《金版高麗大藏經》43冊，408頁，中欄13行。「旃陀那伽摩世致」《房山石經》「資盡命履薄」卷，390頁，上欄26行；《趙城金藏》34冊，487頁，上欄1行；《中華大藏經》31冊，150頁，下欄12行，在156頁，並未標出本文所列的異讀，應該算是《中華大藏經》少見的校勘失誤。「旃迦摩世致」：《磧砂藏》17冊，374頁，下欄3行，此處與上下文均無空格；《大正藏》(T01, no. 1, p. 80, a10-11)頁底註標示「宋元明藏」此處作此異讀。

85 「波那摠 嗚呼奴奴主」：《大正藏》(T01, no. 1, p. 80, a11-12)；《房山石經》「資盡命履薄」卷，390頁，上欄27行；《趙城金藏》34冊，487頁，上欄2行；《金版高麗大藏經》43冊，408頁，中欄12行(無空格)；《中華大藏經》31冊，150頁，下欄13行，在156頁，《中華大藏經》都未標示此處的異讀。「波陀那耶盧嗚呼奴奴主」：《磧砂藏》17冊，374頁，下欄3-4行；《大正藏》(T01, no. 1, p. 80, a11-12)頁底註標示「元明藏」此處的異讀，「宋藏」異讀只標為「波陀那耶盧嗚呼奴奴主」。

86 辛嶋靜志認為此處的「主」字是“cu”的音寫，他依據 Brough(1962)解釋此 cu 即是巴利的“ca”，請參考丘山新、辛嶋靜志(2001)，286頁註32a。此處筆者未採用此說，而把它作為衍字，原因是對應經文其他出現 ca 的位置，「音寫」並未重複出現此「主」字。

87 「提婆蘇暮摩頭羅」：《大正藏》(CBETA, T01, no. 1, p. 80, a12)。「提婆蘇慕摩頭邏」：《房山石經》「資盡命履薄」卷，390頁，上欄27行；《趙城金藏》34冊，487頁，上欄2行；《金版高麗大藏經》43冊，408頁，中欄12行；《中華大藏經》31冊，150頁，下欄13行，在156頁，《中華大藏經》都未標示此處的異讀。「提婆蘇暮摩頭邏」：《磧砂藏》17冊，374頁，下欄4-5行；《大正藏》(T01, no. 1, p. 80, a12)頁底註未標示「慕」字的異讀。《中華大藏經》、《趙城金藏》、《房山石經》、《磧砂藏》前四字與後三字之間有空格，似乎是有意區分前後兩字的音寫，同樣地，對應的巴利「ca 與」字並未出現音寫。

88 Piyadassi 將 Cittasena 當作兩個名字，而譯為 “Citta and Sena”(Piyadassi(1999:78, para. 31))。丘山新、辛嶋靜志(2001:287, 註36)，則當作一個名字，為樂神的首領。

第八句的「那羅主 闍尼沙尸呵」⁸⁹ 與 “Naḷorājā Janesabbo” 相當，《房山石經》與《趙城金藏》都作「那羅王 闍尼沙尸呵」，以巴利 “rājā” 而言，譯為「王」字會比「主」字合適。依照《房山石經》，此處的「王」字非常清晰，在《趙城金藏》的圖版，「羅」和「王」字筆劃接觸在一起，因此而難以判定是「主」字還是「王」字。筆者認為，古代寫本的抄手也會遇到同樣的辨識困難，不管是「主」字或是「王」字，此處「Naḷorājā 那羅主」都不是全然的「音譯」，而是所謂的「合璧詞」（一部分音譯，一部分意譯），如果可以意譯，在第六句的「提婆蘇暮摩頭羅 devasūto Mātali」就可以譯為「御者摩頭羅」或「神御摩頭羅」，此處顯示相當程度的不一致。

第九句應該要相當於巴利經文的 “āgu Pañcasikho c'eva Timbarū Sūriyavaccasā”，筆者判讀為「那閻尼呵 斗浮樓 輸支婆迹婆」，如此一來，整段譯文就還多出了「無蓮陀羅 鼻波蜜多羅 樹塵陀羅」，⁹⁰ 筆者不知道這十三個漢字代表什麼意義。“Pañcasikho” 與「那閻尼呵」或「那閻尸呵」⁹¹ 都不算接近，有可能「那閻」字是「般闍」字的訛寫，「般闍尸訶」的讀音與巴利或梵文的 Pañcasikho 就更接近一些。第八句相當於 Timbarū 的「斗浮樓」，「宋元明藏」的「斗」字作「升」字，讀音比較接近 Tim，也許音寫的本意是要作「升浮樓」，被

89 「那羅主 闍尼沙 尸呵」：《大正藏》(T01, no. 1, p. 80, a13)；《磧砂藏》17冊，374頁，下欄5-6行。「那羅主 闍尼沙尸呵」：《金版高麗大藏經》43冊，408頁，中欄15-16行；《中華大藏經》31冊，150頁，下欄14行。「那羅王 闍尼沙尸呵」：《房山石經》「資盡命履薄」卷，390頁，下欄2行；《趙城金藏》34冊，487頁，上欄3行。《大正藏》與《中華大藏經》都未標示「主」的異讀「王」字。筆者猜測「尸呵」兩字可能在最初的寫稿是一字，而以「闍尼沙尸呵」不加空格為原貌。請參考丘山新、辛嶋靜志(2001:286, 註40)，辛嶋靜志認為尸呵是 “sīvaka”，這是一位出現在 SN 10.8 經文的夜叉。

90 「無蓮陀羅 鼻波蜜多羅 樹塵陀羅」：《大正藏》(T01, no. 1, p. 80, a13-14)；《磧砂藏》17冊，374頁，下欄6-7行；《金版高麗大藏經》43冊，408頁，中欄16行(無空格)。「無蓮陀羅 鼻波蜜多羅樓塵陀羅」：《中華大藏經》31冊，150頁，下欄15行；《房山石經》「資盡命履薄」卷，390頁，下欄3行；《趙城金藏》34冊，487頁，上欄4行。《大正藏》與《中華大藏經》都未標示「樹」的異讀「樓」字。請參考丘山新、辛嶋靜志(2001:287, 註41, 42, 43) 認為「無蓮陀羅」為 “Mucalinda”，「鼻波蜜多羅」為 “Vesāmitta”，「樹塵陀羅」為「樹臣陀羅」(Yugandhara)。

91 「那閻尼呵」：《大正藏》(T01, no. 1, p. 80, a14-15)；《金版高麗大藏經》43冊，408頁，中欄17行。「那閻尸訶」：《中華大藏經》31冊，150頁，下欄15-16行；《房山石經》「資盡命履薄」卷，390頁，下欄3-4行；《趙城金藏》34冊，487頁，上欄4-5行。「那閻尸呵」：《磧砂藏》17冊，374頁，下欄7行。《大正藏》此處標示的異讀為「宋元明藏」的「那閻尸呵」，《中華大藏經》都未標示此處的異讀。

誤作「斗浮樓」。第八句相當於 *Suriyavaccasā* 的「輸支婆迹婆」，「宋元明藏」的「迹」字作「遮」字，讀音比較接近 *ca*。

總結此段「結咒」的文字，除了「無蓮陀羅 鼻波蜜多羅 樹塵陀羅」十三字沒有巴利對應經文而不知其義之外，其餘文字可以判定為「音寫」，如辛嶋靜志的研究指出的，漢譯「長阿含經」的原典不是巴利語；但是經過此番比對，寫音幾乎完全相同，用字的次序也完全一樣。⁹² 筆者認為此段譯文有幾個特色：

1. 翻譯時留下空格，以標示這是單一字的譯音。(這一部分，不管是《大正藏》、《佛光藏》或 CBETA，經文中的空格有一部分被忽略或混淆了，應該在下次排版時重新校對一次。)

2. 只譯專有名詞，類似於巴利經文的 *saha, ca, āgā* 都未譯出。

3. 有一普通名詞採取「合璧詞」的譯法，另一普通名詞卻仍然以「音寫」方式記錄。

Walshe 在翻譯此《大會經》時，還特別提到，西元 1910 年 Rhys Davids 認為(《長部 20 經·大會經》)這些「詩」：「難以識讀，這些一長列的奇怪名字相當無趣。」⁹³ 當年(西元 413 年)翻譯《長阿含經》時，佛陀耶舍與竺佛念等譯經大德想必遇到相同的困難。筆者認為，如果考量巴利對應經文以及對應的《大三摩惹經》，很有可能此段經文不是佛光版《長阿含經》與現存經文所稱的「咒文」，而是對一些困惑難解的經文，先行「音寫」，等待日後再回頭來推敲合適的譯文。⁹⁴ 雖然已經商請年輕而名聲顯揚的僧肇撰寫序文，⁹⁵ 卻沒來得及補譯此段「音寫」，經文已經開始傳抄出去(也有可能是事後已經補譯此段，但是存世而被輾轉傳抄的卻是殘存音寫的版本)。

92 佛光版《長阿含經》，479 頁，註 14：「此段咒文之音譯與現存巴利本不符，或為梵語，或為當時方言(Prakrit)之音譯。」筆者的解讀與此見解不同。

93 Walshe(1987:583, note 564): “RD considers the poem (if such we can call it) ‘almost unreadable now’, because ‘the long list of strange names awakes no interest’. That was in 1910.”

94 《出三藏記集》卷 9，〈長阿含經序〉釋僧肇作，(CBETA, T55, no. 2145, p. 63, b19-c20)。《出三藏記集》卷 9：「余以嘉遇猥參聽次。雖無翼善之功。而預親承之末。故略記時事以示來覽焉」(CBETA, T55, no. 2145, p. 63, c19-20)。依《佛教史年表》(1987)一書，鳩摩羅什西元 413 年去世，是年僧肇寫〈長阿含經序〉，年才三十歲，隔年僧肇去世。

95 《長阿含 19 經》(CBETA, T01, no. 1, p. 79, c1-7)。

筆者認為經文「爾時，世尊欲降其幻偽虛妄之心，故結呪曰」的字句，可能是抄經人認為此段是咒語而妄增。

《方廣大莊嚴經》也有一段近似的經文：

「或依『諸梵王、帝釋、摩醯首羅、突伽那羅延、拘摩羅迦旃延、摩致履伽、八婆蘇二阿水那、毘沙門婆婁那、阿履致旃陀羅、乾闥婆，阿修羅、迦婁羅、摩睺羅伽，夜叉、步多鳩槃荼，諸天鬼神』⁹⁶以求解脫。」⁹⁷

此段翻譯可以解析為：「梵王(Brahma)、帝釋(Indra)、摩醯首羅(maheśvara, 即是 rudra)、(viṣṇu)、(devī)、突伽那羅延、拘摩羅(kumāra)、迦旃延(kātyāyani)、摩致履伽(matṛka)、八婆蘇二阿水那(vāsavāśvinau)、毘沙門(vaiśravaṇa)、婆婁那(varuṇa)、阿履致、旃陀羅(candrā)、(ditya)、乾闥婆，阿修羅、迦婁羅、摩睺羅伽、夜叉、步多鳩槃荼、諸天鬼神。」

3. 印順導師與佛典校勘

印順導師雖然無意於撰述校勘專著，發揚校勘義例，但是導師於 1975 年為香港淨慈寺刊印流通《大智度論》寫了一篇〈《大智度論》校勘記〉，列有 41 則校勘建議。1983 年出版的《雜阿含經論會編》，在註解中也常有校勘註記出現。1989 年《華雨集》第三冊，有〈讀《大藏經》雜記〉，其中下編〈雜附、疑偽與倒亂〉對「抄出別行」、「同本異譯」、「名實不符」的經典作了一些評論。這些著作替未來的佛典校勘作了一些開路與奠基的工作。

如前文所述，漢語典籍的校勘方法主要是「對校、他校、本校、理校」，導師通常於諸本無異讀的情況下校出誤謬，也就是出諸於「理校」居多。

以下列舉幾則印順導師的校勘實例：

96 《方廣大莊嚴經》卷 7〈17 苦行品〉頁底註：

(Brahmendarudraviṣṇudevīkumāramatṛkātyāyanicandrādityavaiśravaṇavaruṇavāsavāśvinau)。

97 《方廣大莊嚴經》(CBETA, T03, no. 187, p. 581, a17-21)。

3.1 《大智度論》：五恆河伽藍牟那

《大智度論》卷 28〈1 序品〉：(此處所引經文的標點為 CBETA 版標點)

「佛問比丘：『五恆河伽，藍牟那、薩羅由、阿脂羅婆提、摩醯，從所來處流入大海，其中間水為多少？』」⁹⁸

導師〈《大智度論》校勘記〉第 25 則校勘註記為：「『五恆河伽藍牟那』，此文有誤，應作『五河、恆伽、藍牟那』。『藍牟那』即『閻浮那』，故『藍』是『監』之誤。」

因此，此段標點應為「佛問比丘：『五河：恆伽、藍牟那、薩羅由、阿脂羅婆提、摩醯，從所來處流入大海，其中間水為多少？』」

3.2 《雜阿含 4 經》：於色若知、若明

佛光版《雜阿含 4 經》的經文為：

「比丘！於色若知、若明、若斷、若離欲，則能越生、老、病、死怖。諸比丘！若知、若明、若離欲貪、心解脫者，則能越生、老、病、死怖；如是受、想、行、識，若知、若明、若斷、若離欲貪、心解脫者，則能越生、老、病、死怖。」⁹⁹

上引《雜阿含 4 經》經文的第五、六字「若知」起，到第二十四字「諸比丘」為止，《會編》將此二十字列為「衍文」，此項校勘合理，但是《佛光藏》與 CBETA 並未採納或標註。¹⁰⁰

98 《大智度論》(CBETA, T25, no. 1509, p. 266, a25-27)。

99 《佛光藏》《雜阿含 4 經》，5 頁。

100 印順導師，(1983)，上冊，7 頁以及以及 9 頁註 2。

3.3 《雜阿含 5 經》：於色愛喜者

《雜阿含 5 經》的經文為：

「於色愛喜者，則於苦愛喜；於苦愛喜者，則於苦不得解脫、不明、不離欲。如是受、想、行、識愛喜者，則愛喜苦，愛喜苦者，則於苦不得解脫。諸比丘！於色不愛喜者，則不喜於苦；不喜於苦者，則於苦得解脫。如是受、想、行、識不愛喜者，則不喜於苦；不喜於苦者，則於苦得解脫。

諸比丘！於色不知、不明、不離欲貪、心不解脫，貪心不解脫者，則不能斷苦；如是受、想、行、識，不知、不明、不離欲貪、心不解脫者，則不能斷苦於色若知、若明、若離欲貪、心得解脫者，則能斷苦；如是受、想、行、識，若知、若明、若離欲貪、心得解脫者，則能斷苦。」¹⁰¹

上引經文第一段自「於色愛喜者」起，至「則於苦得解脫」為止，印順導師認為全段均為「衍文」應刪，此段可能是從《雜阿含 7 經》抄入。¹⁰²《佛光藏》於此經並未標示此一建議而維持與《大正藏》同一風貌。

3.4 《雜阿含 344 經》：於病如實知

《大正藏》《雜阿含 344 經》的經文為：

「尊者舍利弗言：『尊者摩訶拘絺羅！復更有餘，多聞聖弟子於病如實知、病集如實知、病滅如實知、病滅道跡如實知。云何有病如實知？謂三病，欲病、有病、無明病，是名病。如是病如實知。云何病集如實知？無明集是病集，是名病集如實知。云何病滅如實知？無明滅是病滅，如是病滅如實知。云何病滅道跡如實知？謂八正道，如前說。如是病滅道跡如實知。若多聞聖弟子於病如實知、

101 《雜阿含 5 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 1, b17-c1)。

102 印順導師，(1983)，上冊，7 頁以及以及 9 頁註 3。

病集如實知、病滅如實知、病滅道跡如實知，故多聞聖弟子於此法、律正見具足乃至悟此正法。」¹⁰³

上引《雜阿含 344 經》經文的「病」字，在諸版藏經無異讀的情況下，《會編》正文依據《瑜伽師地論》及巴利《正見經》都改為「漏」字。《佛光藏》與 CBETA 並未採納或標註此一建議。

3.5 《中阿含 215 經》：當捨離三法

《華雨集》提到：「中阿含經（二一五）第一得經 一東晉僧伽提婆譯，經文末段，是錯亂的。一、「欲，若有人習此法，……愛敬無厭足」一段（一・八〇〇中），宋本等是附在經後的。這是『增一阿含經』（二二）「三供養品」，第十經的後段（二・六〇八下——六〇九上），錯附在這裡，應從『中阿含經』中刪去。二、經後附有「若有斷樂速者……歡喜奉行」（一・八〇〇下）。¹⁰⁴

《中阿含 215 經》，經文在教導「四斷」之後，接著講述「當捨離三法，不應親近之」，最後是大部分經典例行的「流通分」。

「『…復次，有四斷。云何為四？有斷樂遲，有斷樂速，有斷苦遲，有斷苦速，於中若有斷樂遲者，是樂遲故，說下賤。於中若有斷樂欲，若有人習此法初無厭足，若復有人習飲酒者初無厭足，若復有人修習睡眠初無厭足，是謂比丘若人有習此三法者初無厭足，亦復不能至滅盡處。是故，諸比丘，常當捨離此三法，不親近之，如是，諸比丘，當作是學。』爾時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」¹⁰⁵

在此經之後，卻有一首攝頌：

「供養、三善根；三痛、三覆露；

103 《雜阿含 344 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 94, c15-26)。

104 印順導師，(1993:257)，《華雨集》第三冊。

105 《中阿含 215 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 800, b16-25)。

相、法、三不覺；愛敬、無厭、足。」¹⁰⁶

由於此處《中阿含》經文已有一首攝頌，此首攝頌也是《中阿含經》的最後一首攝頌：

「一切智、法嚴，鞞訶、第一得；

愛生及八城，阿那律陀二；

諸見、箭與喻、比例最在後。」¹⁰⁷

檢閱經文，可以發現前一攝頌為《增壹阿含經》〈22 三供養品〉的攝頌，¹⁰⁸ 含攝 22.1 經到 22.10 經，而上述所引《中阿含 215 經》經文，從「若有斷樂欲」到攝頌「供養、三善根，…愛敬、無厭、足。」完全與《增壹阿含 22.10 經》一字不差。¹⁰⁹

《高麗藏》已從其他版本藏經補入被篡奪而消失的正文：

「『若有斷樂速者，此斷樂速故，此斷亦說下賤。於中若有斷苦遲者，此斷苦遲故，此斷亦說下賤。…若此無我不如是說，彼如來於現法中斷知一切，得息、止、滅、涅槃。』佛說如是，彼諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」¹¹⁰

筆者設想，可能有一版本的擁有者，在此《中阿含 215 經》抄入《增壹阿含 22.10 經》，作為「欲樂」的補充說明，抄書者誤以為此段「補充」為正文，反而把正文略去不抄，造成有一版本在《中阿含 215 經》的末段經文被篡奪的現象。

這是校勘上「旁記附註」篡奪正文的例子。

3.6 《雜阿含 263 經》：隨時蔭餽

106 《中阿含 215 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 800, b26-27)。

107 《中阿含經》(CBETA, T01, no. 26, p. 792, c10-12)，此攝頌依次含攝 212 經到 220 經。

108 《增壹阿含經》(CBETA, T02, no. 125, p. 609, a5-6)。

109 《增壹阿含經》(CBETA, T02, no. 125, p. 608, c27-p. 609, a6)。

110 《中阿含經》(CBETA, T01, no. 26, p. 800, c1-14)。

《大正藏》的《雜阿含 263 經》經文為：

「譬如伏鷄生子眾多。不能隨時蔭餽消息冷暖而欲令子以嘴以爪啄卵自生安隱出殼。…如彼伏雞善養其子。隨時蔭餽。冷暖得所。正復不欲令子方便自啄卵出，…。」¹¹¹

佛光版《雜阿含 263 經》的新式標點為：

「譬如伏鷄，生子眾多，不能隨時蔭餽，消息冷暖，而欲令子以嘴、以爪啄卵自生，安隱出殼。…如彼伏雞善養其子，隨時蔭餽，冷暖得所。正復不欲令子方便自啄卵出，…。」¹¹²

兩者都在校勘註記標明「餽」字，「宋藏」作「留」字，「元明藏」作「鷄」字。

此處《會編》將「餽」改作「卵」字。在校勘註記上如此解說：

「『卵』原本作『餽』，宋本作『留』，元本等作『鷄』，義均難通。經說『伏雞』、『蔭餽』，乃雞母孵卵之喻，『蔭餽』應為『蔭卵』之誤。卵與留之[留-田]，字形相似，宋本乃誤作『留』，義不可通，乃改為『餽』為『鷄』。若改為『卵』，則『隨時蔭卵，消息冷暖』，文義了然。今改『卵』，下例此。」¹¹³

校勘的原則是「可改、可不改」時，應維持底本原文，而不作增刪、改字。經文「消息冷暖」，根據《齊民要術》(西元 538 年左右)一書，「消息」意為「斟酌、增減」。¹¹⁴ 所以「消息冷暖」就是「冷時增加溫度，暖時減低溫度」，

111 《雜阿含 263 經》(T2.67b1-6)。「殼」字左半邊「冫」下方為「卵」，意為「蛋殼」。

112 佛光版《雜阿含 263 經》，65 頁，以及註 10。「殼」字左半邊「冫」下方為「卵」，意為「蛋殼」。

113 印順導師，(1983)，上冊，58-59 頁，以及 61 頁註 2。

114 汪維輝，(2007:318, 10-16 行)，《《齊民要術》詞匯語法研究》。李維琦(2004:335)，《佛經詞語匯釋》。《後漢書》：「今雖有西屯之役，宜先東州之急。如遣使者與二千石，隨時消息，悉留富人守其舊土…誠父母之計也」(中華書局，1128 頁)，此處「隨時消息」意

如何做到這點呢？就是「隨時蔭餹」，過熱時讓其陰涼，太冷時「餹之使熱」。《說文》大徐本作「餹，飯氣蒸也」。段注引郭璞《爾雅註》說「一蒸為饋，再蒸為餹」。¹¹⁵《一切經音義》：「熱饋(...《詩傳》云：『饋，餹也。』《爾雅》云：『饋，餹捻也。』《字書》云：『蒸米也。』」¹¹⁶所以，有可能南北朝時期以「再三溫熱、蒸炊」為「餹」，也就符合「蔭使冷、餹使熱」的文意。所以「餹」這個字是可以保留，而無須改作「卵」字。

4. 藉助跨語言文本的校勘

進行跨語言文本對勘時，會出現漢譯經典與梵文殘卷或巴利文本有差異的情況。如果以為梵巴文獻是原典、漢譯經典為譯典，而一定要改漢譯經典以就「梵巴原典」，這不是一種妥善的作法。

辛島靜志指出：

「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。」¹¹⁷

為「隨時斟酌辦理」。

115 段玉裁《說文解字注》。王進祥標註，(1985:218, 下欄 13-14 行)。

116 《一切經音義》(CBETA, T54, no. 2128, p. 726, b10)。

117 請參考辛島靜志 Karashima Seishi, (2007:293-305)〈早期漢譯佛教經典所依據的語言〉。

此一引文指出，現今存世的梵文經典是「佛典梵文化運動」的產物。也就是說，這是從原來的語言透過「翻譯」或者至少是「轉寫」而來。¹¹⁸ 筆者以為，部分漢譯版本為西元二至五世紀的譯本，而部分梵巴文獻，反而是五世紀之後的文本。¹¹⁹ 在某些狀況之下，梵、巴文獻或許會有後期的更動，而漢譯文獻則保存原來的風貌、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。

許多論文已經指出，藉助梵文或巴利文獻來校勘漢譯經典，可以拾遺補缺、更正訛誤，本文不再重述。此處僅舉例說明漢譯經典可以對某一巴利用語提供不同的註解、對某一經文提供可以並存而互相參考的敘述，以及看見經文流轉演變的痕跡。此一議題可參考筆者〈漢、巴《法句經》對應偈頌的相互詮釋〉所舉的案例。

120

4.1 《法句經》：孰能擇地

《法句經》卷1〈12華香品〉：

「孰能擇地，捨鑑取天？誰說法句，如擇善華？

學者擇地，捨鑑取天；善說法句，能採德華。」¹²¹

印順導師認為：

118 此處「轉寫」，筆者亦為將「原本語言」改寫為拼音近似而小有不同的語言，如 Norman(1997:102)提到巴利「正勤、正精進 sammappadhāna」，在對應的「佛教混合梵語 Buddhist Hybrid Sanskrit」是「正斷 samyakprahāna」，可能是從中古印度-亞利安語(Middle Indo-Aryan Form)「samma-ppahāna」轉寫時產生錯誤。

119 例如，蔡耀明(2000:27)，〈吉爾吉特(Gilgit)梵文佛典寫本的出土與佛教研究〉提到：「由字體的譜系來推斷，(吉爾吉特梵文佛典)寫本完成的年代約略在公元第五世紀到第七世紀之間。」

120 蘇錦坤(2018)。

121 《法句經》(CBETA, T04, no. 210, p. 563, a23-25)。

「新譯四四頌：『誰征服地界，閻魔界天界』？舊譯作：『孰能擇地，捨鑑（應作監，即監獄）取天』？征服，舊譯為擇，即抉擇……錫蘭的解說為『如實了解』，這是一樣的。罽賓所傳，地為愛欲；錫蘭傳者，以地為自己，以閻魔界為四惡趣，以天界為人及六欲天，意義都不明顯，妥貼。原來《阿含經》中，佛不一定說五趣、六趣，每以現生人間為本，使人了解何善何惡，不致下墮於地獄，而能上生於天趣。所以，征服地界，即人類如實了解，而能自主的（不為他轉，即征服意）離地獄而生天。地，是大地人類；監——閻魔界是地獄；天即三界諸天。這如下頌所說，唯有（人間的）『有學』（依有部說，頂位或忍位即能決不墮落），才能決定的於來生不墮地獄而生天趣。這豈非文從義順！學派的解說，可能為一是一非的，也有可以兩存的，也有應該再為確訓的：這又是一例。」¹²²

此一偈頌，相當的《法句經》為：

“ko imaṃ pathaviṃ vicessati,

Yamalokaṃ ca imaṃ sadevakaṃ,

Ko dhammapadaṃ sudesitaṃ.

Kusalo puppham iva pacessati.”

在巴利《法句經》是把「地界」、「閻魔界」、「天界」作為動詞“vicessati”（或作“vijessati”）的受詞，只不過 Nārada 長老、了參法師與淨海法師都將“vicessati”譯為「征服 conquer」。

漢譯的不同譯者，如《法句經》的支謙、《法句譬喻經》的法炬與法立、《出曜經》的竺佛念與《法集要頌經》的天息災都把此一動詞（不一定是“vicessati”）翻譯為「擇」，應該算作是南北傳的差異吧！

法炬的《法句譬喻經》與竺佛念的《出曜經》字句與支謙《法句經》完全相同，可能遵循支謙的古譯而未再重譯。但是，北宋天息災譯的《法集要頌經》「何

122 印順導師，(1982:219)，《華雨香雲》。

人能擇地，捨地獄取天，惟說善法句，如採善妙華」，應該是重譯，也是譯作「擇」字。¹²³

如同上引導師的意見，這是可以兩者並存，而不需要定一個「此是彼非」。

4.2 《雜阿含 93 經》：三火

《雜阿含 93 經》經文中，佛陀在教導「應供養根本、居家、福田三火，應滅除貪欲、瞋恚、愚癡三火」之後，繼續解說：

「婆羅門！若善男子事積薪火，隨時辛苦，隨時然，隨時滅火因緣受苦」¹²⁴

此句經文，讀者不易了解「隨時燃、隨時滅」的火是指應供養的三火還是應滅除的三火，也不清楚「因緣受苦」意指那一教導。佛光《阿含藏》的解釋為「『事積薪火』指根本、居家、福田三火」，「『隨時滅火』指貪欲、瞋恚、愚癡三火」。¹²⁵ 依此解釋，前三火是「隨時辛苦，隨時然」，後三火則是隨時滅。即使如此解釋，還是不清楚為何「福田火」與「根本火、居家火」一樣，必須隨時然；而以「隨時滅火因緣受苦」而言，似乎不像《雜阿含經》其他譯文那麼流暢。

123 《法句譬喻經》(CBETA, T04, no. 211, p. 584, c27-28)，《出曜經》(CBETA, T04, no. 212, p. 708, b28-29)。玄應《一切經音義》卷 76：「捨鑑(又作『鑿』，同。古儻反。《廣雅》：『鑑，照也。』鑑謂之鏡，所以察形者也)。」(CBETA, T54, no. 2128, p. 800, b1)。唐朝玄應已經將支謙的譯文「鑑」作「鏡子」解釋。但是，北宋天息災卻又譯為「地獄」，與巴利偈頌「Yamaloka 地獄界、閻魔界」呼應，即使如此，相當於「征服 vicessati」的字，在此仍然譯為「擇」。《法集要頌經》卷 2〈18 華喻品〉：「何人能擇地？捨地獄取天，惟說善法句，如採善妙華。」(CBETA, T04, no. 213, p. 786, a2-3)。此處《法集要頌經》「惟」字應為「誰」字，此偈問「誰善說法句」？答句為「學人善說法句」。

124 《雜阿含 93 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 25, a28-29)。

125 佛光藏《雜阿含經》，1857 頁，註七、註八。

此一經文，《別譯雜阿含 259 經》作：「不如世間火，有時須然，有時須滅。」¹²⁶ 意指「貪欲、瞋恚、愚癡三火」應滅，不像一般世間用火，有時須燃火，有時須滅火。

巴利對應經典《增支部 7.44 經》的經文為：「如同堆木生火，隨時應注意增大火焰、維持火焰、減弱火焰與完全滅火」。¹²⁷

依照巴利經文，則此句涵蓋「貪欲、瞋恚、愚癡三火」與「根本火、居家火、福田火三火」，需隨時照料、增長或撲滅，文意與《別譯雜阿含 259 經》有些許差別。

這也是文意可以兩存的例子。

4.3 《雜阿含 291 經》：億波提轉

《雜阿含 291 經》：

「此諸比丘取內觸法，應如是思惟：『若眾生所有種種眾苦生，此苦何因、何集、何生、何觸？』作如是取時，當知此苦億波提因、億波提集、億波提生、億波提轉。」¹²⁸

經文中，佛陀教導時提問此苦「何因、何集、何生、何觸？」，此問題的答案也應作此苦「如是因、如是集、如是生、如是觸」的形式，緊接著下文為：

「又億波提何因、何集、何生、何觸？彼取時當復知億波提愛因、愛集、愛生、愛觸。」¹²⁹

126 《別譯雜阿含 259 經》(CBETA, T02, no. 100, p. 464, c25)。

127 《增支部 7.44 經》：“Ayaṃ kho pana, brāhmaṇa, kaṭṭhaggi kālena kālaṃ ajjhupekkhitabbo, kālena kālaṃ nibbāpetabbo, kālena kālaṃ nikkhipitabbo.” 此處筆者的翻譯得自無著比丘的協助：“Brahmin, this wood-fire should from time to time be made to blaze up, should from time to time be looked on with equanimity, should from time to time be quenched, should from time to time be put out.”

128 《雜阿含 291 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 82, b9-12)。

129 《雜阿含 291 經》(CBETA, T02, no. 99, p. 82, b13-14)。

因此，「億波提因、億波提集、億波提生、億波提『轉』」的「轉」字很有可能是「觸」字的訛寫。印順導師在《會編》的《雜阿含 291 經》已經改為「轉」字。¹³⁰

《雜阿含 291 經》的對應經典為《相應部 12.66 經》，對照巴利經文「Upadhinidānaṃ upadhisamudayaṃ upadhijātikaṃ upadhipabhavaṃ」，可以合理地推論「億波提」是「取 upadhi」的音譯。經文中，相當於「觸」的巴利經文為「pabhava 根源」。¹³¹

附帶說明一下，《雜阿含 291 經》除了不尋常地將「取 upadhi」音譯為「億波提」，將「pabhava 根源」譯為「觸」之外，經文中飲香美毒水的譬喻為取自池水，¹³² 對應經典《相應部 12.66 經》則為取自「āpānīyakāṃsa (酒杯 drinking cup)」，¹³³ 兩者的敘述不同。如果漢譯《雜阿含 291 經》的原來文本也是相當於“āpānīyakāṃsa”的字，這代表此經的翻譯團隊擔任「梵文讀誦講解」與「譯梵語為漢語」的兩組人之中，至少有一組人不明白“āpānīyakāṃsa”與“upadhipabhavaṃ”的意涵。

5. 近代各版本《雜阿含經》的校勘與標點

130 印順導師，(1983)，中冊 19 頁 15 行，註 2，以及中冊 21 頁註 2。

131 Davids, T. W. Rhys and Stede, William, (1925:415), ‘Pali-English Dictionary’ (PED):
‘pabhava: production, origin, source, cause.’

132 《雜阿含 291 經》「譬如路側清涼池水，香味具足」(CBETA, T02, no. 99, p. 82, b22-23)。

133 《雜阿含 291 經》在相當的譬喻中，此字譯為「阿摩尼藥」。例如《中阿含 175 經》：「猶如阿摩尼藥，一分好色香味，然雜以毒，或有人為病故服，服時好色香味，可口而不傷咽，服已在腹，便不成藥」(CBETA, T01, no. 26, p. 713, a11-14)，《應法經》卷 1：「猶若阿摩尼藥，色具足、香具足、味具足，彼雜於毒，有人有患便飲之。彼飲可口，飲時不住咽，飲已變為非藥。」(CBETA, T01, no. 83, p. 902, c15-17)。請參考 Davids, T. W. Rhys and Stede, William, (1925), PED, p. 173: “kāṃsa:…āpānīyakāṃsa: a bronze drinking cup, goblet. 銅製的酒杯或高腳杯”。

筆者將在此一章節以《雜阿含經》為例，探討顯新編大藏經在標點與校勘兩方面的風貌。

中國任繼愈主編的《中華大藏經》¹³⁴ 並無新式標點，但是此部 1997 年「出齊(漢文部分)」的大藏經，以《趙城金藏》為底本，遇缺再以《高麗藏》補缺，並且補上《房山石經》、《開寶藏》、《磧砂藏》、《高麗藏》等異文，素稱校勘最完善，但是如本文〈2.6《長阿含 19 經》：世尊欲降其幻偽虛妄之心，故結呪曰〉為例，《中華大藏經》還是有遺漏「異讀」的時候，在校勘的成果來看，可以說是「百密一疏」。因為《中華大藏經》是影印排版，所以，既未在各種異讀作一取舍的建議，也未附上必要的詮釋，更無新式標點，確實讓大多數讀者引以為憾，這也是一般讀書會研討偏好佛光版《雜阿含經》的原因之一。

印順導師的《會編》主旨在「發揚經論會編」，所以純粹以《瑜伽師地論》作為經典編序的標準，不能用一般校勘的準則來衡量。書中說：

「本編『大正藏經』以麗藏本為底本，用各種藏本來校勘同異，是極有價值的工作！本編依『大正藏』的麗藏本，不在乎各種藏本的對勘，而是捨短從長，希望能校成一較正確的本子。這又分為二類：一、依各種藏本來校正：凡麗本而意義可通，不違經義的，一概依麗本。如不及各本而是訛誤的，依各本改正，下注『依某本改』——凡各本同於宋本的，作『依宋本改』；如取元本、明本所同的，作『依元本改』；但依明本的，作『依明本改』；或取日本所藏聖語本的，作『依聖本改』（以下『補』與『刪』，均依此例）。」¹³⁵

佛光版《雜阿含經》的「凡例」作了如此的陳述：

「由於《雜阿含》在內容和次第上的混亂顛倒，本經之編整乃根據印順長老所著之《原始佛教聖典之集成》、《雜阿含經論會編》，及國內外阿含學者之研究而重整部帙，新編經號，共整理成五誦 1359 經。」¹³⁶

134 在此中國《中華大藏經》編印之前，台灣於(1983)年也編了一套同名的《中華大藏經》。

135 印順導師，(1983)，上冊，〈雜阿含經部類之整編〉72 頁。

136 《佛光藏·雜阿含經》第一冊，凡例第五項。

如同筆者在另一篇論文所指出的，佛光版《雜阿含經》在編輯取捨上，仍然比較接近《大正藏》與赤沼智善《漢巴四部四阿含互照錄》，而不是《會編》。¹³⁷ 在我的師友之間常有人誤解上引凡例的「文意」，堅持佛光版《雜阿含經》為依循《會編》所編，他們認為除了所增訂巴利經文解說之外，可以等同於《會編》。在我的文章中一再舉例說明：兩者「經典的編次與數量、攝頌的解釋、巴利對應經典的編列、各版異讀的取捨、標點符號」不盡相同。筆者並不認為兩者不同有何不妥，只是指陳事實：兩者「不盡相同」，甚至可以得出如此的結論：「《佛光藏，雜阿含經》無意仿照《會編》」。

CBETA《雜阿含經》具有網上大藏經的優勢，能快速地更正「脫文」、「衍文」、「訛文」等問題，只不過它與《中華大藏經》有類似的缺憾，不對異讀作抉擇(部分經文已作了抉擇，但是並未給出抉擇的依據)、缺乏註解、無新式標點(目前正逐步對每一經典進行新式標點的註記，似乎，CBETA《雜阿含經》標點是以依循佛光版《雜阿含經》為主。

對於漢譯佛經進行新式標點的註記，當然是要以校勘與詮釋為基礎，不能自由心證地只要「讀通文理」就可以下一標點符號。例如，本文〈3.1《大智度論》五恆河伽藍牟那〉，如未進行校勘改正乙倒的字，任何標點也是無補於理解正文。以下舉兩個例子說明，即使僅對於經文中的一字作勘誤，也會改變此句新式標點符號的標示。

5.1 《雜阿含 485 經》：「比」與「比丘」

《會編》的《雜阿含 485 經》標點為：「云何說無量受？如說此受、彼受等比，如是無量名說，是名說無量受。」¹³⁸

《大正藏》的《雜阿含 485 經》句讀為：「云何說無量受。如說此受彼受等比。如是無量名說。是名說無量受。」¹³⁹

137 蘇錦坤，(2009b:130-131)，〈《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〉。

138 《會編》中冊，212 頁 14-15 行。

139 《雜阿含 485 經》(T02, no. 99, p. 124, a20-22)。《大正藏》、《高麗藏》、《房山石經》的經文與此相同，請參考《中華大藏經》(1987)，32 冊，837 頁中欄，15-17 行。宋元明藏此處

「宋元明藏」此處「比」字作「比丘」，佛光版《雜阿含 485 經》依此作：「云何說無量受？如說此受彼受等，比丘！如是無量名說，是名說無量受。」¹⁴⁰

筆者認為，應以《會編》的標點為準確，參考本文〈2.1 《雜阿含 810 經》：「比」與「比丘」〉，「丘」字可能也是誤解文意而誤增的冗字，佛光版《雜阿含 485 經》的處理是不恰當的。

5.2 《雜阿含 468 經》：縛去諸結

《大正藏》《雜阿含 468 經》的標點為：「若比丘。樂受貪使。已斷已知。苦受恚使。已斷已知。不苦不樂受癡使。已斷已知者。是名比丘斷除愛欲縛去諸結慢。無間等究竟苦邊。」

《大正藏》的句讀，將「慢無間等」分為「無間等究竟苦邊」，而將「是名比丘斷除愛欲縛去諸結慢」作為一句，顯然不夠理想。《會編》《雜阿含 468 經》的新式標點為：「若比丘樂受、貪使，已斷、已知；苦受、恚使，已斷、已知；不苦不樂受、癡使，已斷、已知者，是名比丘斷除愛欲，縛去諸結，慢無間等，究竟苦邊。」

這一句讀也有一個問題：「縛去諸結」不成句義，因此《會編》在註記上建議：「『縛』，疑『轉』」。

CBETA 的標點為遵循佛光版《雜阿含 468 經》：「若比丘樂受貪使已斷、已知，苦受恚使已斷、已知，不苦不樂受癡使已斷、已知者，是名比丘斷除愛欲縛、去諸結、慢無間等、究竟苦邊。」

《會編》在各版藏經都無異讀的情況下，將「縛」字改作「轉」字，乍看之下，似乎有點突兀，其實這一更改頗有道理。

此經的此一句讀，應該將「斷除愛欲縛、去諸結、慢無間等、究竟苦邊」當作一「定型句」，來考量合適的校勘與句讀。請參考〈表 1〉：

¹⁴⁰ 「比」字作「比丘」。

140 佛光版《雜阿含 485 經》，772 頁，3-4 行。

<表 1> 「正(慢)無間等」與其對應巴利經文

A	S	SA 經文	對應 經典	巴利經文 (sammā abhisamaya, vidhā samatikkantaṃ)	附 註
3	2	正無 間等	SN 22.91	無 ??	未 找到
4	2	正無 間等	SN 22.92	vidhā samatikkantaṃ	
1	7	修無 間等	SN 22.105	無 ??	未 找到
23	1	止慢 無間等	SN 23.9-10	無 ??	未 找到
98	1	正無 間等	SN 18.21	無 ??	未 找到
05	3	正無 間等	MN 149	無 ??	未 找到
65	4	正慢 無間等	AN 4.177	sammā mānābhisamayā	
68	4	慢無 間等	SN 36.3	sammā mānābhisamayā	
10	7	慢無 間等	SN 46.23	無 ??	未 找到
82	9	慢無 間等	AN 3.32.2	無 ??	未 找到
	9	慢無	AN	sammā mānābhisamayā	

83	間等	3.32.1 AN 4.41.5	無 ??	未 找到
1 026	止慢 無間等	SN 35.75	無 ??	未 找到
1 027	止慢 無間等	---	無 ??	未 找到
1 214	得慢 無間等	SN 8.4	mānābhisamayā	

《雜阿含 468 經》的對應經典為《相應部 36.3 經》，在《雜阿含 468 經》「是名比丘斷除愛欲，轉去諸結，慢無間等，究竟苦邊。」的對應巴利經文為“acchecchi taṇhaṃ vivattayi saṃyojanam”。筆者認為，相當於《相應部 1.27 經》的偈頌” kattha vaṭṭaṃ na vaṭṭati”，對應的《雜阿含 601 經》譯作「於何而不轉」，¹⁴¹《雜阿含 468 經》的翻譯團隊可能將「vivattayi 根除」作「vaṭṭati 轉」的衍生字而譯作「轉去」。在此「同一定型句」的脈絡之下，又如《雜阿含 1026 經》與《雜阿含 1027 經》的經文：

《雜阿含 1026 經》：「是名比丘斷愛欲、轉諸結，止慢無間等，究竟苦邊。」

《雜阿含 1027 經》：「是名比丘斷諸愛欲、轉結縛，止慢無間等，究竟苦邊。」

可以見到「轉諸結」、「轉結縛」的譯文。

由於翻譯團隊有可能將 vivattati 相當的字譯為「轉」，對於《大正藏》《雜阿含 1026 經》的經文「斷愛欲轉諸結」，「宋元明藏」的「轉」字作「縛」字，可能還是作「轉」字比「縛」字正確，但是此處的「轉」字應作「根除」解釋。

¹⁴¹ 《相應部 1.27 經》(S i 15): “kattha vaṭṭaṃ na vaṭṭati”。對應經文《雜阿含 601 經》「於何而不轉」(CBETA, T02, no. 99, p. 160, c21)。

對於《雜阿含 1027 經》的經文「轉結縛」，「元、明藏」作「縛結縛」，似乎有一些抄本「轉」、「縛」書寫的非常類似，抄經者必須經常猜測究竟是「轉」字還是「縛」字。

又如《雜阿含 465 經》「是名斷愛縛諸結斷諸愛，正慢無間等、究竟苦邊。」

此處《雜阿含 465 經》就「斷愛縛諸結」而言，字句結構不常見，筆者認為經文應該是「是名斷愛、轉諸結，正慢無間等，究竟苦邊」，將「縛」字作為「轉」字的訛寫，後面的「斷諸愛」三字，作為「抄寫衍文」而刪去。

另一個例句：《雜阿含 123 經》「名斷愛、離愛、轉結、止慢無間等，究竟苦邊。」

雖然《雜阿含 123 經》此段經文並無異讀，我們也可以依上述的定型句判定經文「離愛」是衍文，「止慢無間等」應作「正慢無間等」，經文應作「名斷愛、轉結、正慢無間等，究竟苦邊。」

因此，在對「縛」字校勘為「轉」字之後，《雜阿含 468 經》的標點應如《會編》所建議的，為：「是名比丘斷除愛欲，轉去諸結，慢無間等，究竟苦邊。」

6. 結語：校而不改與句讀不易

漢譯佛典校勘學與傳統校勘學兩者同樣是要考究古本的原來風貌，訂定文字、章句、與篇章。但是，前者目的在解讀難解的字句與經文，以利讀者理解佛教文獻的本義；所以，不僅必需求版本最初譯文的本貌，也必需理解印度文本的原意。

要達到此一目標，並不是將對應的梵、巴利、甚至藏譯文獻拿來改正漢譯經文即可。¹⁴² 一則，有些漢譯文獻為孤本，未有其他語言版本存世。二則，即使有其他語言文獻存世，這些文獻或則翻譯時間甚晚(例如藏譯經文)，或則文獻本身為

142 未經對應文本的比較研究，而堅稱藏譯經典為最忠實權威的翻譯，這就近於迷信了。可參考范慕尤(2010)，〈重估施護譯經的價值與意義〉與范慕尤(2011)，《梵文寫本《無二平等經》的對勘與研究》。

年代較晚的手抄本，或則與漢譯文獻歸屬不同的部派，漢譯文獻很可能是顯示某一部派的特色，或者保存對同一事件的不同敘述；因此，仍然需要講究方法學的佛典校勘來提供合理的答案。

對於後漢、魏晉、南北朝古譯佛經的研究，如何理異 Paul Harrison, 那體慧 Jan Nattier, 左冠明 Stefano Zacchetti 等西方學者的研究作了相當顯著的貢獻，但是「漢譯佛典校勘」一事，畢竟無法假手他人，還是得漢地佛教學者勉勉從事，以期早日見到校勘成果。

反顧台灣出版的「新版大藏經」，筆者謹提出兩點建議：一是慎選底本，而作到「校而不改」。如以《房山石經》為底本，則正文完全依循此版，只在校註列上他本異讀，並且「建議」何本異讀較為合理。不要像現行新版四部阿含所出現相貌，正文成為「補訂版」，一句依此版，另一句依彼版，有時甚至遺漏而未告知讀者正文已經和底本不同，這樣子創造出「新版」經典，必為清代校勘訓詁等大儒所痛心。

二則新式標點符號的審訂務必要專人專案進行。導師在〈《大智度論》校勘記〉說：「至標點一道，素非所長，未必能盡合。但求較勝古本之斷句，減少錯誤云爾。」雖是謙虛之詞，但是也可以見到為古籍安上新式標點的不易從事。楊樹達也說：「句讀之事，視之若甚淺，而實則頗難。」¹⁴³

以校勘學的立場而言，僅是選定底本，再臚列各重要版本的異同，這樣的工作可能只是起步，不能算是完整地完成校勘的工作；更重要的「定各版本異同的是非」與「標訂現代標點符號」仍待完成，其中，無法讀懂經文的意涵，就不能盲目去作標點，而一些西晉以前的古譯經典，更是需先求校勘、正字，再作標點。

如同張涌泉、傅傑所言：「正確的校勘是正確標點的前提，錯誤的校勘則會導致錯誤的標點。但另一方面，錯誤的標點也會導致錯誤的校勘。」在其書中所舉的文例為《資治通鑑》262 卷唐昭宗天復元年，記載韓偓與唐昭宗的一段對話。宋朝胡三省注：「嗚乎！世固有能知之、言之而不能究於行者，韓偓其人也。」這是貶詞，意思是韓偓能知、能言，卻無法實行。但是陳垣《通鑑胡注表

143 楊樹達(2003)，2-3 頁。

微》則認為校勘的結果，此句原文是「嗚乎！世固有能知之、言之而不行。究於行者，韓偓其人也。」則胡注顯然是褒詞，文義完全相反。¹⁴⁴

筆者引述以上兩段意見的目的是要提醒，在漢譯佛典經文未踏實地校勘、訓詁之前，逕行標上標點符號，恐怕是弊多於利。

在此，向中華電子佛典協會(CBETA)執事進言：將書面文字打字轉成電子檔，可以眾志成城，大家一起來作法供養，只要細心、識字，加上有人為「僻字」造字，精準地校對，可以大功告成。但是校勘、詮釋、標點的事，一、必須有專人專責來進行，有人當總召集人，有人訂立義例，有人職司標點，有人負責提疑義，有人試讀，有人校對，有人審核。二、必須讓標註者、校對者、讀者知道如此註釋、標點的詮釋重點，讓關心的人有商議、討論、正誤的空間。三、筆者認為，此事不宜讓負責標點的人成為無名氏，應該讓讀者知道各部經總其成的負責人是誰，日後才知道誰依據何種文獻、對那段難解經文作了不同的詮釋，當新的文獻出現，如果前述的詮釋正確，可以將此作為該項「推論」的佐證；或者相反地，文獻對此詮釋提供不利的證據，也可以提醒讀者去修正此項「推論」。

清朝顧廣圻在〈書文苑英華辨證後〉說：

「予性素好鉛槧，從事稍久，始悟書籍之訛，實由於校。據其所知，改所不知，通人類然，流俗無論矣。」¹⁴⁵

筆者臨老讀經，自省既無校勘學基礎，在佛學上也還在「認字、學書」階段，正恐「以己之所知，改己之所不知」，謬誤自是難免，期望教界、學界的長老、先進肯費時指正這些訛誤。

144 張涌泉、傅傑，(2007)，16-17頁。

145 張涌泉、傅傑，(2007)，130頁。