

第十三章 初期漢譯佛典「一詞多譯」現象的探討及省思

1. 前言

東漢、魏晉南北朝翻譯的佛教經典常有所謂「一詞多譯 diverse renderings of an Indic term」的現象，「一詞多譯」是指同一印度語系詞彙出現兩種以上的漢譯對應詞彙的現象。¹「一詞多譯」的詞彙有佛教專業術語，以及此外的一般專有名詞；如果細心檢索，還會發現一些「定型句 pericope」翻譯用語的差異。

從出現「一詞多譯」的經典看來，可以大致區分為兩類：第一類是出現在同一譯者不同時期的譯作，² 第二類是出現在單一的譯著之中。³

那體慧（Jan Nattier）在〈支謙譯經的佛陀十號〉⁴ 文中指出兩點，一、支謙以多樣的譯詞著稱，常以數種漢語詞彙來翻譯同一「印度語系詞彙 Indic

1 * 本文曾以〈初期漢譯佛典「一詞多譯」現象的探討及省思〉為題，發表於《福嚴佛學研究》11期(2016)，75-116頁。此處略有訂正。

筆者曾於2013年10月18日法鼓佛教學院舉辦的「漢譯長阿含經國際研討會」以英文發表相關論文，本文已經大幅改寫。

2 就近取喻，筆者與幾位當代台灣以翻譯為業的作家交換意見，他們是在台灣出版過數十本或上百本譯作的專業譯者。其中一位舉了一個實例：「去世的英國首相 Margaret Thatcher，我過去曾經譯為『余契爾夫人』，現在又改回『柴契爾夫人』，主要是考慮到 Thatcherism 的普遍譯法是『柴契爾主義』。」

3 或者是一部「卷帙浩大」的經論出現「一詞多譯」，或者是在一部「小經」相隔數行、數字即出現的不同譯詞。例如《大智度論》（T1509）篇幅達一百卷，五十卷本《雜阿含經》（T99）內含1362部「小經」，《增壹阿含經》（T125）內含432部「小經」，這是筆者此處所謂的「卷帙浩大的經論」。

4 Nattier (2003), 'The Ten Epithets of the Buddha in the Translations of Zhi Qian 支謙'，此文詳細探討支謙在「佛陀十號」的「一詞多譯」現象。

term」，⁵ 有時甚至在同一部譯經之中出現此一現象。二、掛名支謙的譯典，有相當數量是出自「改譯」，而非翻譯。⁶

那體慧此文雖然也提及支謙對同一「印度語系詞彙」用不同譯詞來翻譯，但是並未用太多篇幅討論此一現象，內容也僅侷限在支謙「佛陀十號」的譯詞。⁷

顧滿林在〈從僧叡〈《大品經》序〉看今存漢文佛典用語〉一文指出，⁸ 僧祐《出三藏記集》敘述「舊經『背捨』，新經『解脫』」，⁹ 《出三藏記集》又收錄僧叡〈《大品經》序〉，文中卻稱「（舊譯為）解脫，（新譯改）為背捨。」¹⁰ 搜檢鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》，卻是「背捨」與「解脫」兩種譯詞並存，與上述兩種講法不符。¹¹

本文將專注於第二類「一詞多譯」現象的探討，筆者接續那體慧與顧滿林的話題，指出「一詞多譯」是普遍現象，不限於支謙一人、不拘於三國一時，而是不同時代、多位譯師的譯作都有的現象。以下本文依次探討「一詞多譯的詞

5 因為未能確認支謙所譯文本的原始語言為何，所以用「Indic term 印度語系詞彙」來指稱，此一詞彙可能是出自梵語、巴利，或是「犍陀羅語」。

6 Nattier (2003: 210), 'Two observations concerning the nature of Zhi Qian's translation work should be made at the outset. First, Zhi Qian is known for the tremendous variety of his terminology, often using a number of different Chinese equivalents for one Indic term even within a single text. Second, a number of his translations are not original works, but revisions of the translations of others.' 那體慧接著解釋「第二點可能是造成第一點的主因。但是，支謙本人偏好多樣的譯詞也是一個因素。」筆者對此行文感到困惑，因為上引此段敘述，既未引述自己的論著或別人的主張，也不足以當作本文的結論。類似的結論請參考 Nattier (2008b: 113–148), *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations, Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms Periods*。「改譯」是指此一「譯者」僅將部分「詞彙」改作後來較為廣泛接受的「譯詞」，實際上譯者並未依據印度語系文本重譯。辛島靜志稱「改譯」為「翻版」，請參考辛島靜志〈利用「翻版」研究中古漢語演變—以《道行般若經》「異譯」與《九色鹿經》為例〉，(2011: 165): 「『翻版』，意為後來的『譯者』基本照本全抄前人翻譯的經典，僅僅對個別詞彙表達做了修改，用現代語言來講就是複製。」

7 Nattier (2009), 'Who Produced the Damingdu jing 大度經 (T225)? A Reassessment of the Evidence' 詳細討論了 T225《大度經》，認為此譯是將另一團隊與支謙的譯作一前一後編列而成文中提及《大度經》的一詞多譯現象。

8 顧滿林，(2008)，〈從僧叡〈《大品經》序〉看今存漢文佛典用語〉。

9 《出三藏記集》卷 1：「舊經背捨，新經解脫。」(CBETA, T55, no. 2145, p. 5, b1-2)。

10 《出三藏記集》卷 8：「解脫為背捨。」(CBETA, T55, no. 2145, p. 53, b21)。

11 例如《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈1 序品〉：「八背捨。」(CBETA, T08, no. 223, p. 219, a8)；《摩訶般若波羅蜜經》卷 24〈78 四攝品〉：「八解脫。」(CBETA, T08, no. 223, p. 395, a1)，「宋、元、明藏」此處作「八背捨」；但是《摩訶般若波羅蜜經》卷 3〈9 集散品〉：「戒、三昧、智慧、解脫、解脫知見。」(CBETA, T08, no. 223, p. 234, c21) 則無異讀。

彙」、「可能成因」，以及此一現象在「漢譯佛典語言學」中，「語料年代鑑別」、「古譯經典譯人辨析」等議題的省思。

本文所稱的「初期漢譯佛典」意指五十卷本《雜阿含經》（T99）之前的譯經，¹² 只是隨宜方便稱引，並無任何佛典翻譯史「分期」的意圖。為了稱引方便，本文稱五十卷本《雜阿含經》（T99）為「《雜阿含經》」，稱「《雜阿含經》（T101）」為「單卷本《雜阿含經》」。

2. 專有名詞的「一詞多譯」現象

「初期漢譯佛典」的專有名詞出現「一詞多譯」的現象，其中有人名、地名與經名（品名）。舉例如下。

2.1 「佛」與「世尊」

漢譯佛典的卷首，一般稱為「序分」的段落，¹³ 普遍作「聞如是，一時佛在…」，¹⁴ 有時此一段落之後不遠處，緊接著「世尊」的譯詞。¹⁵

12 《雜阿含經》約於元嘉 12 年譯出，約當西元 435 年。《出三藏記集》卷 14：「元嘉十二年（求那跋陀羅）至廣州。時刺史車朗表聞宋文帝，遣使迎接。既至京都…初住祇洹寺。……頃之眾僧共請出經，於祇洹寺集義學諸僧譯出《雜阿含經》。」（CBETA, T55, no. 2145, p. 105, c6-14）。

13 一般佛教經典的「科判」，會將一部經典分作「序分」、「正宗分」與「流通分」。

14 例如，安世高翻譯的《長阿含十報法經》卷 1：「聞如是，佛在…」（CBETA, T01, no. 13, p. 233, b26），《人本欲生經》卷 1：「聞如是，一時佛在…」（CBETA, T01, no. 14, p. 241, c25）。支婁迦讖翻譯的《佛說佉真陀羅所問如來三昧經》卷 1：「聞如是，一時佛在…」（CBETA, T15, no. 624, p. 348, b27）。

15 例如：《中阿含 1 經》：「我聞如是，一時佛遊舍衛國，在勝林給孤獨園。爾時世尊告諸比丘」（CBETA, T01, no. 26, p. 421, a13-14）。《長阿含 3 經》：「如是我聞，一時佛在…爾時執樂天般遮翼子…來至佛所，頭面禮佛足已，在一面立。時般遮翼白世尊言」（CBETA, T01, no. 1, p. 30, b11-15）。

那體慧指出，在她所見過的印度語系古代佛教文獻，卷首的「序分」都只是作：「如是我聞，一時世尊住舍衛城祇樹給孤獨園，爾時世尊說…，Evaṃ me sutaṃ, ekaṃ samayaṃ bhagavā sāvatthiyaṃ viharati jetavane anāthapiṇḍikassa ārāme. Tatra kho bhagavā bhikkhū āmantesi...」。此一例子的經文前後都是「bhagavā 世尊」，她不能理解古代漢譯佛典的譯經師，為何前面翻譯作「佛」而後面翻譯作「世尊」。

這應該是漢譯佛典年代最早也最普遍發生的「一詞兩譯」的譯例。

2.2 「僑陳如」與「拘鄰」

《雜阿含 379 經》：

僑陳如白佛：「已知。世尊！」

(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。¹⁶

「拘隣」與「僑陳如」是相當於巴利「Koṇḍañña」或梵文「Kaundinya」的譯詞，¹⁷ 而兩者才相距三字。《雜阿含經》之中，「拘隣」僅出現在此處與《雜

¹⁶ 《雜阿含 379 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 104, a11-13)。

¹⁷ 因為五十卷本《雜阿含經》(T99)源頭文本(source text)的語言尚無定論，所以說：相當於巴利「Koṇḍañña」或梵文「Kaundinya」的譯詞。

阿含 872 經》，¹⁸ 「橋陳如」則出現於此處與其他三經。¹⁹ 「拘隣」出現在題為安世高譯的《太子墓魄經》中，但是近代學者對此經的確切譯者存疑。²⁰ 因此，應以東漢康孟詳譯的《中本起經》²¹ 與三國康僧會《六度集經》為最早的譯例。

22

「橋陳如」的譯例最早出現在《大方便佛報恩經》，雖然題為「失譯人名，在《後漢錄》」，²³ 但是《出三藏記集》未收錄此經。此語有明確年代的較早譯例為法顯譯於西元 412-422 年之間的《大般涅槃經》、鳩摩羅什譯於西元 401-409 年之間《大莊嚴論經》與佛陀耶舍、竺佛念譯於西元 410 年的《四分律》。²⁴ 筆者認為「橋陳如」是較為晚出的譯詞。²⁵

對於相當於巴利「Koṇḍañña」或梵文「Kaṇḍīnya」的「印度語系詞彙」第二音節譯作「陳」，這是用「澄母」的字譯「ḍ」。「陳」字，《說文》標作「从木，申聲」。《說文解字注》作「直珍切」，《廣韻》標為「澄母，真韻」

18 《雜阿含 872 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 220, b25)。

19 《雜阿含 447 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 115, a28)，《雜阿含 993 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 259, a7)，《雜阿含 1209 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 329, b9)。

20 方一新、高列過(2012: 148-171)，《東漢疑偽佛經的語言學考辨研究》。《開元釋教錄》登錄為安世高譯：「《太子墓魄經》一卷（六紙），後漢安息三藏安世高譯。」(CBETA, T55, no. 2154, p. 706, a10-11)。《大唐開元釋教廣品歷章》卷 10：「《太子墓魄經》一卷（三紙，第一譯），《太子墓魄經》，右後漢代安息國沙門安世高譯，見費長房錄。《太子沐魄經》一卷（第三譯，三紙）右西晉沙門竺法護譯，見僧祐錄。」(CBETA, A098, no. 1276, p. 150, a3-8)。

21 《中本起經》：「拘隣」(CBETA, T04, no. 196, p. 147, c26)，「宋、元、明藏」作「拘鄰」。

22 《六度集經》卷 5：「羅漢拘隣」(CBETA, T03, no. 152, p. 25, c6)。

23 《大方便佛報恩經》：「失譯人名，在後漢錄。」(CBETA, T03, no. 156, p. 124, a20)。「宋、元、明藏」作「失譯人名，出後漢錄。」《開元釋教錄》卷 12：「《大方便佛報恩經》十卷，失譯在後漢錄。」(CBETA, T55, no. 2154, p. 602, b13-14)，「宋、元、明藏」作「七卷」。

24 《大般涅槃經》，(CBETA, T01, no. 7, p. 204, a21)，《四分律》，(CBETA, T22, no. 1428, p. 788, b24)，《大莊嚴論經》，(CBETA, T04, no. 201, p. 300, b21)。《別譯雜阿含經》(T100)譯有「橋陳如」，(CBETA, T02, no. 100, p. 412, c23)，學者一般認為此經翻譯早於《雜阿含經》(T99)，但是無法判定確切翻譯年代。

25 西元 400-422 年幾位著名譯師不約而同地採用「橋陳如」的譯詞，在此之前則無確切文獻證實較早的譯例；筆者以為，此一譯詞應在西元 400 年之前即出現。

兩者所標的讀音與「ḍin」較接近，與「ḍañ」差異較大。今日台語尚保留「陳」字的「tan5」讀音，²⁶ 與「ḍañ」相符。

至於「拘鄰」的譯詞，用「來母」的「鄰」字來翻譯第二音節，這個字有可能是譯自犍陀羅語的「Koṃḍimña」。²⁷ 季羨林指出，此一譯詞極有可能是顯示俗語（Prakrit）的特性，在相當於梵文「ḍ」、「ṭ」的地方，俗語（Prakrit）常作「l」或「!」。²⁸ 所以，「拘鄰」的「鄰」字很可能是反應犍陀羅語「liṃ」或「!iṃ」的讀音。

也就是說，「拘鄰」與「僑陳如」的譯例，代表此兩詞的首譯來自不同的語言文本。

《雜阿含經》為根據寫本翻譯，²⁹ 經文並列「拘鄰」與「僑陳如」兩種譯詞不代表源頭文本有兩種不同書寫方式，也無法藉兩者之一去推論源頭文本的語言。此兩譯詞都是承襲前譯，而且不是首創的譯例，譯者可能是決定並存兩種古譯。

此一譯例也顯示，如果某一音譯詞不是「首譯詞」，以此來推論該經的源頭文本語言，存在相當程度的風險。實際操作上，對於東漢、三國時期的譯經，某一譯詞是否歸屬某經、某人首譯，其論證具有相當難度。

26 「陳」的讀音作「tan5」，此為「台灣閩南語羅馬字音標」，請參考（http://twblg.dict.edu.tw/holodict_new/index.html），以及（<http://tailo.moe.edu.tw/main.htm>）。台語對「陳」字保留「tan5」、「tin5」兩音，無法以此判定源頭文本是巴利或梵語。

27 Baums and Glass (2014)，可在此一網址查閱此一《犍陀羅語字典》：（https://gandhari.org/n_dictionary.php）。此字為紀贇教授校讀本文初稿時所提示。

28 季羨林在〈論梵文 ṭ ḍ 的音譯〉（1996）文中，探討梵文「ṭ」「ḍ」在巴利及中古俗語（Prakrit）寫成「!」或「l」的現象，23-25 頁探討梵文「Kaṇḍinya」的譯例，但是書中並未提及犍陀羅語「Koṃḍimña」。

29 《開元釋教錄》：「《雜阿含經》五十卷（於瓦官寺譯，梵本法顯齋來。《高僧傳》云祇洹寺出，見道慧《宋齊錄》及『僧祐錄』）。」（CBETA, T55, no. 2154, p. 528, a23-24）。《大唐內典錄》：「《雜阿含經》五十卷（瓦官寺譯，法顯齋持來，見道慧《宋齊錄》）。」（CBETA, T55, no. 2149, p. 258, c12）。此處《開元釋教錄》與《大唐內典錄》不足為據，因為僧祐作於西元 516 年的《出三藏記集》提到：「其長雜二阿含經、彌沙塞律、薩婆多律抄，猶是梵文，未得譯出。」（CBETA, T55, no. 2145, p. 12, a12-14）。如果同在瓦官寺、祇洹寺的僧祐說尚未翻譯，對於唐朝時期「法顯齋來梵本已經譯出」的說詞，就須謹慎。請參考本書第四章〈寫本與默誦--《別譯雜阿含經》的翻譯議題〉。

2.3 「毘流勒」與「流離」

《增壹阿含 34.2 經》：

時波斯匿王集諸相師與此太子立字。時諸相師聞王語已，即白王言：『大王當知，求夫人時，諸釋共諍，或言當與，或言不可與，使彼此流離；今當立名，名曰毘流勒。』相師立號已，各從坐起而去。

時波斯匿王愛此流離太子…。³⁰

「毘流勒」³¹ 與「流離」都是「Viḍūḍadbha」的譯詞，而兩者相距 45 字。

「Viḍūḍadbha」較早的譯例是支謙《佛說義足經》的「惟樓勒」，也是以「來母」的「樓」、「勒」兩字譯相當於「ḍ」的音，和上一則同樣反應季羨林指出的中古俗語（Prakrit）的特性：在梵文為「ḍ」的音出現「l」或「!」。

「毘流勒」的譯詞用入聲字「勒」來譯「ḍad」，有其擬音的考量。「毘流離」或「流離」用「離」字則與「Viḍūḍadbha」相差較遠。

《翻梵語》卷 6：「毘流勒（應云『毘流離』，譯曰『兩反長』也）。第十七卷。」³² 這是指《翻梵語》的作者在《增壹阿含經》的第十七卷見到「毘流勒」，而認為應作「毘流離」。我們可以從支謙譯《佛說義足經》見到「舍衛國

30 《增壹阿含 34.2 經》，(CBETA, T02, no. 125, p. 690, b12-17)。此處《增壹阿含 34.2 經》出現七十多次「流離太子」，只出現一次「毘流勒」。

31 此處「毘流勒」，「宋、元、明藏」作「毘流離」。

32 《翻梵語》(CBETA, T54, no. 2130, p. 1020, b3)。

王子惟樓勒」；³³ 顯而易見地，《增壹阿含經》的翻譯團隊並未引用支謙的譯詞，相隔近兩百年卻不約而同地將第三個音節翻譯為「勒」（「惟樓」與「毘流」的擬音 相當近似），所以不是一句「應云『毘流離』」可以解決問題。

關於「流離」的譯詞，《一切經音義》解釋「梟為『流離鳥』，其子還食其母」，³⁴ 並且引《說文》解釋「梟」為「不孝鳥」。³⁵

筆者認為「毘流勒」是音譯詞，跟「梟是否為『流離鳥』」沒有關聯，而且「Viḍḍadabha 毘流勒」很有可能不具「流離(流亡離散)」的字義。如果這一字義的推測無誤，那麼這一段《增壹阿含 34.2 經》經文的來源就大成問題。

2.4 「調達」與「提婆答兜」

《增壹阿含 11.10 經》：

爾時有一比丘聞如來記別調達，受罪一劫不可療治。

時彼比丘便至尊者阿難所，共相問訊已，在一面坐。爾時彼比丘問阿難曰：

「云何，阿難！如來盡觀提婆達兜原本已，然後記別，受罪一劫不可療治乎？頗有所由可得而記耶？」

33 《佛說義足經》：「舍衛國王子惟樓勒」(CBETA, T04, no. 198, p. 188, a16-17)。

34 《一切經音義》卷 54：「上梟：吉堯反。《毛詩草木疏》云：『流離，鳥也。自關而西謂梟為流離，其子適大，還食其母。』郭璞注《爾雅》，以為土梟。……。」(CBETA, T54, no. 2128, p. 668, b23-24)。

35 《一切經音義》卷 2：「鷓梟：……。下『咬姚』反。《鄭箋毛詩》云：『惡鳴鳥也。』《說文》：『梟，不孝鳥也。』從鳥頭在木上，象形。俗名『土梟鳥』也。」(CBETA, T54, no. 2128, p. 318, b17-19)。

時阿難告曰：「如來所說終不虛設，身口所行而無有異。如來真實記提婆達兜別，受罪深重，當經一劫不可療治。」³⁶

《增壹阿含經》僅有此處與《增壹阿含 50.4 經》譯作「調達」，³⁷其餘有將近兩百處譯作「提婆達兜」。「調達」與「提婆達兜」都是「Devadatta」的譯詞，而兩者相距 45 字。東漢竺大力與康孟詳譯《修行本起經》與佚失譯人名的單卷本《雜阿含經》，是「調達」的較早期譯例。³⁸

「提婆達兜」的早期譯例出於《僧伽羅刹所集經》，此為僧伽跋澄與竺佛念於西元 384 年所譯。³⁹

雖然「調達」可能是「Devadatta」的簡易音譯，「提婆達兜」的譯詞完整寫出每一音節；但是「初期漢譯佛典」之中以「調達」的譯例為主，「提婆達兜」的譯例在數量上遠遠不能與前者相比。⁴⁰

2.5 「舍利弗」與「身子」

西晉竺法護譯《正法華經》的經文：

告舍利弗，吾聽省彼，尋時往詣，波羅奈國，便即合集，諸比丘眾。

36 《增壹阿含 11.10 經》，(CBETA, T02, no. 125, p. 567, b5-13)。

37 《增壹阿含 50.4 經》，(CBETA, T02, no. 125, p. 810, a29)。

38 《修行本起經》，(CBETA, T03, no. 184, p. 465, c7)，單卷本《雜阿含 5 經》，(CBETA, T02, no. 101, p. 494, b24)。

39 《僧伽羅刹所集經》，(CBETA, T04, no. 194, p. 136, b2)。

40 「『調達』是『Devadatta』的簡易音譯」是一個暫時的推論，當然有可能「調達」是一個「兩音節字」的完整音譯。就如同季羨林〈浮屠與佛〉與〈再談「浮屠」與「佛」〉，(1995:52)所言，「佛」是中亞新疆小國「but」的音譯，而非「Buddha 佛陀」的簡寫。

身子欲知，佛善權法，大聖應時，便轉法輪。」⁴¹

「舍利弗」與「身子」都是相當於「巴利 Sāriputta，梵 Śāriputra」的譯詞，前者為音譯，後者則將「巴利 sāri，梵 śāri 鷹、鷲」誤解為「巴利 sarīra，梵 śarīra 身體、遺骸、舍利」，因此譯為「Sāri-putta 身-子」。⁴²

2.6 「祇樹給孤獨園」、「祇樹須達園」與「須達」、「善溫」

相當於《相應部 1.1 經》的「*ekaṃ samayaṃ bhagavā sāvatthiyaṃ viharati jeta-vane anāthapiṇḍikassa ārāme* 一時世尊住於舍衛城祇樹給孤獨園」，《中阿含經》譯作「一時佛遊舍衛國在勝林給孤獨園」，⁴³ 單卷本《雜阿含經》大多譯作「一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園」，僅有單卷本《雜阿含 12 經》譯作「一時佛在舍衛國，行在祇樹須達園」。⁴⁴ 依據《大般涅槃經》可知，給孤獨長者（阿那邠坻 Anāthapiṇḍika）的名字為「須達多 Sudatta」，所以譯作「須達園」。⁴⁵ 《大正藏》之中，「祇樹須達園」或「須達園」的譯例僅有單卷本《雜阿含 12 經》唯一的一次。《中本起經》也提到「《中本起經》卷 2〈7 須達品〉：「舍衛長者名

41 《正法華經》，(CBETA, T09, no. 263, p. 72, c4-7)。

42 請參考顧滿林〈佛陀弟子「舍利弗」譯名考述〉，(2015b)與 Karashima and Nattier (2005)。

43 《中阿含 1 經》，(CBETA, T01, no. 26, p. 421, a13-14)。

44 單卷本《雜阿含 2 經》，(CBETA, T02, no. 101, p. 493, b12-13)，《雜阿含 12 經》，(CBETA, T02, no. 101, p. 496, b22-23)。

45 《大般涅槃經》：「不獨偏受須達多阿那邠坻所奉飯食，亦受貧人須達多食。」(CBETA, T12, no. 374, p. 479, c7-8)。水野弘元《パーリ語辭典》(1968: 319)：「Sudatta 須達，須達多，善施[=給孤獨]。」

曰須達（晉言善溫）。」⁴⁶ 此後經文用了 18 次「須達」，其中夾敘 4 次「善溫」。

47

2.7 「耆闍崛山」與「靈鷲山」

《別譯雜阿含 27 經》：

沙門瞿曇在王舍城耆闍崛山，…爾時，世尊即說偈言：「汝壞靈鷲山，令如粉微塵…」。⁴⁸

《出曜經》卷 10〈9 誹謗品〉：

昔佛在羅閱祇城耆闍崛山。時，尊者舍利弗、大目犍連，食時著衣持鉢正其威儀，下靈鷲山頂入城乞食。⁴⁹

46 《中本起經》，(CBETA, T04, no. 196, p. 156, a11)。此則引文為顧滿林所提示。顧滿林（待發表）及果樸法師(1998: 221)都主張「漢言、晉言」之類的「夾注」，不能直接用來推定經本的翻譯年代，因為夾注有可能出自譯者，也有可能出自後代編輯或抄經者。如果是「出自譯者」，有可能譯者直接引述前人註解；如果是「後代編輯或抄經者」，則所謂「晉言」或「秦言」不足以代表翻譯年代。如〈《法句經》序〉：「譯梵為秦。」(CBETA, T04, no. 210, p. 566, c2-3)，因〈《法句經》序〉的作者為支謙，原文不可能作「譯梵為秦」，「秦」字應是後代(姚秦時期)傳鈔者所為，參考《出三藏記集》收錄之〈《法句經》序〉作「譯胡為漢」(CBETA, T55, no. 2145, p. 50, a7)，原序可能是作「漢」字。（「元、明藏」「胡」字作「梵」字。）

47 《中本起經》卷 2〈7 須達品〉：「須達因事來行，…須達踟躕殊久，…善溫聞稱佛聲舉…空中聲曰：『善哉！須達！心至乃爾。』…善溫尋光，…佛為須達而作頌曰。」(CBETA, T04, no. 196, p. 156, a13-b11)。如顧滿林(待發表)指出，出於東漢康孟詳譯《中本起經》，卻註明「晉言善溫」，「善溫」兩字已出現在經文之中，此一「晉言」當是後人所改，不應作為譯經年代的判斷根據。《出三藏記集》卷 2：「《中本起經》二卷(或云《太子中本起經》)，右一部，凡二卷。漢獻帝建安中，康孟詳譯出。」(CBETA, T55, no. 2145, p. 6, c7-9)。

48 《別譯雜阿含經》(CBETA, T02, no. 100, p. 382, a9-15)。

49 《出曜經》，(CBETA, T04, no. 212, p. 664, a29-b2)。

「耆闍崛山」與「靈鷲山」都是「Gijjhakūṭa」的譯詞，而兩者在《出曜經》相距 21 字；在《別譯雜阿含 27 經》相隔 70 字。

2.8 「義品」、「眾義經」、「利眾經」與「阿他婆耆經」

相當於巴利《小部》第五經《經集》第四品「Aṭṭhakavaggo」的字，鳩摩羅什在《大智度論》有四個譯詞：「義品」⁵⁰、「阿他婆耆經」⁵¹、「眾義經」⁵²與「利眾經」⁵³。

「阿他婆耆」是音譯，近似「Aṭṭha(ka)-vaggi」。如果譯者手上的文本將「Aṭṭhakavaggo」書寫成近似「attha 巴利」或「artha 梵文」，則此字會被譯作「意義、利益」。因此，相當於「Aṭṭhakavaggo」的字會出現「義品」的譯詞；如將此字解釋為「複數名詞」，則會增譯一「眾」字而譯作「眾義經」或「利眾經」。

僧叡法師在〈《大品經》序〉提到當年《大品經》與《大智度論》翻譯、講述、傳寫的情況：

鳩摩羅什法師，⁵⁴……法師手執胡本，口宣秦言，兩釋異音，交辯文旨。…以其年十二月十五日出盡，校正檢括；明年四月二十三日乃訖。文雖粗定，以『釋論』檢之，猶多不盡。是以隨出其論，隨而正之；「釋論」既訖，爾乃文定

50 《大智度論》，(CBETA, T25, no. 1509, p. 193, b19)。

51 《大智度論》，(CBETA, T25, no. 1509, p. 63, c12)。

52 《大智度論》，(CBETA, T25, no. 1509, p. 60, c13)。

53 《大智度論》「如佛說《利眾經》中偈」(CBETA, T25, no. 1509, p. 259, b24)，「《波羅延經》、《利眾經》」(CBETA, T25, no. 1509, p. 295, c1)。

54 《大正藏》作「究摩羅什」，「宋、元、明藏」作「鳩摩羅什」。

定之未已，已有寫而傳者；又有以意增損，私以「般若波羅蜜」為題者，致使文言舛錯、前後不同。⁵⁵

此序所描述的「『釋論』既訖，爾乃文定。定之未已，已有寫而傳者；又有以意增損，私以『般若波羅蜜』為題者」，意指今本《摩訶般若波羅蜜經》（T223）⁵⁶不應以「般若波羅蜜」為題，而且「小品經」譯出後，接著翻譯《大智度論》（序中所稱的「釋論」），並藉此改正前譯。但是，在校訂未定之前，已有寫者傳鈔出去，甚至有妄改譯文、妄定「經名」的情形。

此序雖然指的是「小品經」的譯寫傳鈔的細節，筆者認為對《大智度論》的翻譯過程應該也能一體適用。也許粗稿尚未校定，已經有人傳寫出去，不幸後世流傳而留存的偏偏又是某一「待校訂本」，就會呈現這種「四種譯名」並存的現狀。

僧祐《出三藏記集》中〈前後出經異記第五〉所記載的差異，與僧叡〈《小品經》序〉不同，顧滿林（2008）曾深入探討此一現象。

〈前後出經異記第五〉的敘述為：

舊經眾祐，新經世尊；

舊經扶薩（亦云開士），新經菩薩；

舊經各佛（亦獨覺），新經辟支佛（亦緣覺）；

舊經薩芸若，新經薩婆若；

舊經溝港道（亦道跡），新經須陀洹；

55 《出三藏記集》，(CBETA, T55, no. 2145, p. 53, a19-b16)。此則引文為顧滿林所提示。

56 《摩訶般若波羅蜜經》，(CBETA, T08, no. 223, p. 217, a3-5)。

舊經頻來果(亦一往來)，新經斯陀舍；

舊經不還果，新經阿那舍；

舊經無著果(亦應真亦應儀)，新經阿羅漢(亦言阿羅訶)；

舊經摩訶，新經長者；

舊經濡首，新經文殊；

舊經光世音，新經觀世音；

舊經須扶提，新經須菩提；

舊經舍梨子(亦秋露子)⁵⁷，新經舍利弗；

舊經為五眾，新經為五陰；

舊經十二處，新經十二入；

舊經為持，新經為性；

舊經背捨，新經解脫；

舊經勝處，新經除入；

舊經正斷，新經正勤；

舊經覺意，新經菩提；

舊經直行，新經正道；

舊經乾沓和，新經乾闥婆；

舊經除鐘、除鐘女，新經比丘、比丘尼；

57 「秋露子」，「元、明藏」作「鷲鷲子」。

舊經怛薩阿竭阿羅訶三耶三佛，新經阿耨多羅三藐三菩提。⁵⁸

僧叡〈《小品經》序〉則稱：

如「陰、入、持」等名，與義乖故，隨義改之。「陰為眾，入為處，持為性，解脫為背捨，除入為勝處，意止為念處，意斷為正勤，覺意為菩提，直行為聖道」，諸如此比，改之甚眾。⁵⁹

前者稱將「五眾」改為「五陰」，後者稱將「陰」改為「眾」；前者稱將「十二處」改為「十二入」，後者稱將「入」改為「處」；兩者均稱將「持」改為「性」；前者稱將「勝處」改為「除入」，後者則稱將「除入」改為「勝處」；頗為紛亂。

以「背捨、解脫」為例，〈《小品經》序〉說將「解脫」改譯為「背捨」；〈前後出經異記第五〉卻說「舊經背捨 新經解脫」，也就是說鳩羅摩什的「新譯」作「解脫」；此兩者敘述互相矛盾。檢閱今本鳩羅摩什譯的《摩訶般若波羅蜜經》(T223)，譯文作「解脫」有 234 處，譯文作「背捨」也有 58 處，與上述兩種敘述不符。

顧滿林詳細比對鳩羅摩什譯經，與僧叡、僧祐所言均頗有出入。關於鳩羅摩什譯經的「一詞多譯」現象，錯綜糾葛，頗為複雜，本文暫不深論，留待他文處理。

58 《出三藏記集》，(CBETA, T55, no. 2145, p. 5, a14-b9)。

59 《出三藏記集》，(CBETA, T55, no. 2145, p. 53, b20-23)。

3. 佛教術語或特殊名詞的「一詞多譯」現象

初期漢譯佛典不僅專有名詞有「一詞多譯」的現象，一般佛教術語或漢地所無的「概念或事、物」等特殊名詞也出現此一現象。舉例如下：

3.1 「滅盡定」、「入滅正受」與「想受滅正受」

《雜阿含 568 經》：

捨於壽暖，諸根悉壞，身命分離，是名為死。

滅盡定者，身、口、意行滅，不捨壽命，不離於暖，諸根不壞，身命相屬；

此則命終、入滅正受差別之相。⁶⁰

「滅盡定」與「入滅正受」都是「saññāvedayitanirodhaṃ」的譯詞，而兩者相距 26 字。另外，《雜阿含 474 經》還譯有「想受滅正受」。⁶¹「入滅正受」可能是將「saññāvedayitanirodhaṃ」誤解為「sammāvedayitanirodhaṃ」，因此所致的誤譯。但是，同一翻譯，為何在《雜阿含 474 經》能夠正確理解字義，在《雜阿含 568 經》則產生誤譯，也令人費解。

3.2 「生死」與「行」

⁶⁰ 《雜阿含 568 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 150, b12-15)。

⁶¹ 《雜阿含 474 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 121, b8)。《雜阿含 485 經》譯詞為「想受滅」(CBETA, T02, no. 99, p. 124, b10)。

《中阿含 28 經，教化病經》的頁底註標《中部 143 經》為對應經典：「[6] ~M. 143. Anāthapiṇḍika Sutta」。⁶²

《七處三觀經》：

何等為痛癢？能知六痛癢：眼裁痛癢，耳、鼻、口、身、意裁痛癢，如是為知痛癢。⁶³

何等為思想識？為身六思想：眼裁思想，耳、鼻、口、身、意裁思想，如是六識思想。⁶⁴

何等為生死識？為六身生死識，眼裁生死識，耳、鼻、口、身、意裁行，如是為生死識。⁶⁵

審察「受、想、行、識」經文各段落的對等結構，敘述「行（生死）」的「耳、鼻、口、身、意裁行」，位置與「受（痛癢）」的「耳、鼻、口、身、意裁痛癢」和「想（思想）」的「耳、鼻、口、身、意裁思想」相當。可以推論第三段「何等為生死識」與「如是為生死識」的「生死」，與「耳、鼻、口、身、意裁行」的「行」字，兩者都是「saṅkhāra」的對譯而用字不同。

3.3 「泥犁」、「太山」與「地獄」

62 《中阿含 10 經》(CBETA, T01, no. 26, p. 458, b28)。

63 《七處三觀 1 經》，CBETA, T02, no. 150A, p. 875, c1-2。《七處三觀 1 經》錯落經文的復原，請參考蘇錦坤（2012a, b）。

64 《七處三觀 1 經》，CBETA, T02, no. 150A, p. 875, c13-14。

65 《七處三觀 1 經》，CBETA, T02, no. 150A, p. 876, b10-11。

初期漢譯佛典將相當於「巴利 niraya」、「梵 naraka」的字翻譯作「泥犁」、「太山」或「地獄」。⁶⁶ 例如：

竺法護譯《修行道地經》卷3〈19 地獄品〉：「爾時罪人遙觀太山。」⁶⁷

東漢支婁迦讖譯《雜譬喻經》：「明天堂之福，審太山之罪。」⁶⁸

題為安世高譯《尸迦羅越六方禮經》：「今當入泥犁。」⁶⁹。

支謙譯《梵網六十二見經》：「身死至泥犁惡道。」⁷⁰

西晉竺法護譯《修行道地經》、東晉曇無蘭譯《鐵城泥犁經》、《佛說四泥犁經》與鳩摩羅什譯《大智度論》則並稱「泥犁」與「地獄」。

《修行道地經》：「入刀劍樹泥犁之中，墮地獄者，神見若此。」⁷¹

《鐵城泥犁經》：「人死入泥犁者，侯王、沙門、道人乃得與閻羅相見耳，凡餘人者但隨群入。閻羅，地獄王名也。」⁷²

《大智度論》：「若重罪者，生他方地獄，如〈泥犁品〉中說。」⁷³

66 請參考俞理明、顧滿林，《東漢佛道文獻詞匯新質研究》，(2013: 106)。初期漢譯佛典有譯詞「太山」作「大山、高山」解釋，不在本文討論之列；如《泥犁經》：「佛持小石著手中，示諸比丘：『是石大？太山為大？』諸比丘言：『佛手中石小，奈何持比山？欲持比山，億億萬倍尚復不如山大。』」(CBETA, T01, no. 86, p. 907, b17-20)。

67 《修行道地經》，(CBETA, T15, no. 606, p. 202, c7)。

68 《雜譬喻經》，(CBETA, T04, no. 204, p. 501, a1-2)。

69 《尸迦羅越六方禮經》，(CBETA, T01, no. 16, p. 252, a1)。《開元釋教錄》卷1：「《尸迦羅越六向拜經》一卷（或云《尸迦羅越六方禮經》，出《長阿含》第十一卷，異譯見《長房錄》）。」(CBETA, T55, no. 2154, p. 479, b23-24)，但是此經在《出三藏記集》並未登錄。

70 《梵網六十二見經》，(CBETA, T01, no. 21, p. 267, c11-12)。

71 《修行道地經》，(CBETA, T15, no. 606, p. 186, b16-17)。

72 《鐵城泥犁經》，(CBETA, T01, no. 42, p. 828, b4-6)。《佛說四泥犁經》：「大泥犁……大地獄。」(CBETA, T02, no. 139, p. 861, b16-29)。

73 《大智度論》，(CBETA, T25, no. 1509, p. 339, c5)。

三國吳竺律炎譯《佛說三摩竭經》與三國吳康僧會譯《六度集經》則以「太山地獄」為譯詞，題為安世高譯的《佛說分別善惡所起經》則連用三種譯詞：「泥犁太山地獄道」。

《佛說三摩竭經》：「是人命盡皆當墮太山地獄中。」⁷⁴

《六度集經》：「命終魂靈入于太山地獄。」⁷⁵

《佛說分別善惡所起經》：「何謂五道？一謂天道，二謂人道，三謂餓鬼道，四謂畜生道，五謂泥犁太山地獄道。」⁷⁶

「泥犁」是音譯；「地獄」可以理解成「死後進入地下的監獄」，算是意譯。譯詞「太山」則是「橫向的移植」，翻譯者將「印度文化的一段生命結束而轉世開始另一段生命(天、人、畜生、惡鬼、地獄)，與「漢文化的人死魂歸太山」(並未提到轉世)，作類比而成為譯詞，其實兩者不是完全相同的概念。

就一般的翻譯過程而言，對於一個與「niraya, naraka」相當的字，很難揣測此處為何要並存三種譯詞。

3.4 「三十七道品」名相的異譯

竺佛念參贊了下列三經的翻譯：譯於西元 399 年的《出曜經》、譯於西元 410 年的《四分律》與譯於西元 413 年的《長阿含經》。關於「三十七道品」相

74 《佛說三摩竭經》，(CBETA, T02, no. 129, p. 845, b9-10)。

75 《六度集經》，(CBETA, T03, no. 152, p. 1, a24-25)。

76 《佛說分別善惡所起經》，(CBETA, T17, no. 729, p. 516, c28-p. 517, a1)，《出三藏記集》在「新集續撰失譯雜經錄」登錄《佛說分別善惡所起經》為失譯，僧祐應該是親見其譯本。《出三藏記集》卷 4：「新集所得，今並有其本，悉在經藏。」(CBETA, T55, no. 2145, p. 32, a1-2)。費長房《歷代三寶紀》，(CBETA, T49, no. 2034, p. 51, a23)才登錄此經為安世高譯本。

關的名相，不僅此三經用詞彼此不同，就在單一經典自身之內也有一些用字出入請參考〈表 1〉。

《出曜經》使用的是較古老的譯語「四意止」，其後則改用「四念處」。「四正勤」則在《長阿含 17 經》譯作「四意斷」，下一經《長阿含 18 經》卻譯為「四正勤」。相當於「八正道」的譯語則有「八直行、八賢聖道、賢聖八品道、八聖道、賢聖八道」五種。

在《雜阿含經》也同樣出現「四正勤、四意斷」並存的狀況；相當於「八正道」，也有：「八聖道分、八道、八聖道、八道支。」⁷⁷

〈表 1〉

經典	譯詞
《出曜經》 ⁷⁸	四意止、四意斷、…七覺意、八直行
《出曜經》 ⁷⁹	四意止、四意斷、…七覺意、八賢聖道
《出曜經》 ⁸⁰	四意止、四意斷、…七覺意、賢聖八品道
《四分律》 ⁸¹	四念處、四正勤、…七覺意、八聖道
《四分律》 ⁸²	四念處、四正勤、…七覺意、八賢聖道

⁷⁷ 《雜阿含 57 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 14, a7-8)，《雜阿含 75 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 19, c5-6)，《雜阿含 123 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 40, b5)，《雜阿含 638 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 176, c14-16)，《雜阿含 684 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 186, c8-9)，《雜阿含 694 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 188, b26-27)，《雜阿含 832 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 213, c21-23)，《雜阿含 879 經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 221, c6-7)。顧滿林 (2008) 也指出鳩摩羅什的此類譯語，也是頗有差異。

⁷⁸ 《出曜經》，CBETA, T04, no. 212, p. 647, a9-10。

⁷⁹ 《出曜經》，(CBETA, T04, no. 212, p. 701, a18-19)。

⁸⁰ 《出曜經》，(CBETA, T04, no. 212, p. 724, a18-19)。

⁸¹ 《四分律》，(CBETA, T22, no. 1428, p. 1013, c1-2)。

⁸² 《四分律》，(CBETA, T22, no. 1428, p. 825, a3-5)。

《長阿含 2, 17 經》 ⁸³	四念處、四意斷、…七覺意、賢聖八道
《長阿含 9 經》 ⁸⁴	四念處……四意斷…七覺意…八聖道
《長阿含 2 經》 ⁸⁵	八聖道
《長阿含 18 經》 ⁸⁶	四念處、四正勤、…七覺意、八賢聖道

4. 定型句或同一事件的「一詞多譯」現象

初期漢譯佛典的定型句或對同一事相的描述也出現「一詞多譯」的現象，在此僅舉兩例如下：

4.1 「佛法義利」的定型句

《雜阿含 92 經》：在「隨念法 *dhammaṃ anussarati*」的定型句所提到佛法的義利，不僅出現在「念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天」的六念經文之中，也出現在多部教導在家俗眾的經文裡。此一定型句為「*sandiṭṭhiko*(現見的) *akāliko*(即時的) *ehi-passiko*(引人來見的) *opaneyyiko*(導引的) *paccattaṃ veditaḥ viññūhī*(諸識者所親證的)」，⁸⁷《雜阿含經》對此一定型句的譯文並不一致，請參考〈表 2〉。

83 《長阿含 2 經》，(CBETA, T01, no. 1, p. 16, c10-11)，《長阿含 17 經》，(CBETA, T01, no. 1, p. 74, a14-15)。

84 《長阿含 9 經》，(CBETA, T01, no. 1, p. 50, c9-13; p. 52, b7-18)。

85 《長阿含 2 經》，(CBETA, T01, no. 1, p. 25, a26)。

86 《長阿含 18 經》，(CBETA, T01, no. 1, p. 76, c29-p. 77, a1)。

87 AN 6.10 (A iii 285)，請參考 Bodhi (2012:862-865)，高明道〈從「念法」內容談起古漢譯的一種特殊現象〉，(2012)，此則得自高明道的啟發。

<表 2> (最右列《別譯雜阿含 65 經》僅作為參考⁸⁸)

經號	SĀ 550	SĀ 563	SĀ 848	SĀ 977	SĀ 1099	SĀ ² 65
現見的	即於現法	現見	現法離諸熾然	現法得離熾然，現見	離諸熾然	能得現報無有熱惱
即時的	非時	不待時節	不待時節	不待時節	不待時節	不待時節
來見的		觀察	即身觀察		於此觀察	語諸人言「汝等來！善示汝妙法」
導引的	通達	通達	通達涅槃	通達	能自通達	能將於人到于善處
諸識者所親證的	緣自覺悟	智慧自覺	緣自覺知	緣自覺知	緣自覺知	夫為智者自身取證，深得解達
---		能得正法				

4.2 「求大師」等「60 事」

《雜阿含 130 經》、《雜阿含 174 經》與《雜阿含 895 經》提到類似的「60 事」，⁸⁹ 譯文卻不相同。

⁸⁸ 《別譯雜阿含 65 經》「佛所教法極有義利：能得現報無有熱惱、不待時節、能將於人到于善處、語諸人言『汝等來！善示汝妙法』、夫為智者自身取證深得解達。」(CBETA, T02, no. 100, p. 396, a8-12)。

⁸⁹ 實際上，《雜阿含 130 經》列了 60 項，《雜阿含 174 經》列了 56 項，《雜阿含 895 經》列了 51 項，稱作「60 事」的原因是，筆者贊同印順法師(1983 下：492, 493 注 4)稱「『大師』等 60 名稱」的主張，認為此三段經文具有同樣的意涵，只是繁簡不同而已。

本文將《雜阿含經》此三部單經所列的「60事」列表如〈表3〉。⁹⁰

從〈表3〉可以見到，三部經雖指涉相同事項，譯文卻有相當差異。

〈表3〉《雜阿含經》提到類似的「60事」

項次	《雜阿含 130 經》	《雜阿含 174 經》	《雜阿含 895 經》
1-6	大師、勝師者、順次師者、教誡者、勝教誡者、順次教誡者	大師、種種教隨順	大師、次師、教師
7-10	通者、廣通者、圓通者、導者	安、廣安、周普安、導	(廣導師) 、度師、廣度師
11-15	廣導者、究竟導者、說者、廣說者、順次說者	廣導、究竟導、說、廣說、隨順說	(廣導師)、說師、廣說師、隨說師
16-20	正者、伴者、真知識者、親者、愍者	(正)、第二伴、真知識、同意、愍	阿闍梨、同伴、真知識、(之)善友、哀愍
21-25	悲者、崇義者、安慰者、崇樂者、崇觸者	悲、崇義、崇安慰、樂、崇觸	慈悲、欲義、欲安、欲樂、欲觸
26-30	崇安慰者、欲者、精進者、方便者、勤者	崇安隱、欲、精進、方便、廣方便	欲通、欲者、精進者、方便者、出者
31-35	勇猛者(31)、固者(32)、	堪能方便(34)、堅固	堅固者(32)、勇猛者

90 《瑜伽師地論》卷 83，(CBETA, T30, no. 1579, p. 760, a17-p. 762, a11)有此「60事」的對應「釋文」，詳見本文第八節〈《瑜伽師地論》關於事的釋文〉。

	強者(33)、堪能者(34)、 專者(35)	(32)、強(33)、健 (35?)、勇猛(31)	(31)、堪能者(34)、攝者 (35?)
36-40	心不退者、堅執持者、 常習者、不放逸者、和 合者	身心勇猛、難伏、攝 受常學、不放逸、修	常者、學者、不放逸 者、修者
41-45	思量者、憶念者、覺 者、知者、明者	思惟、念、覺、知、 明	思惟者、憶念者、覺想 者、智者、識者
46-50	慧者、受者、思惟者、 梵行者、念處者	慧、辯、思量、梵 行、念處	慧者、分別者、思量 者、梵行者、念處
51-55	正勤者、如意足者、根 者、力者、覺分者	正勤、如意、根、 力、覺	神力者、正勤、根、 力、覺
56-60	道分者、止者、觀者、 念身者、正憶念者	道、止、觀、念身、 正憶念	道、止、觀、念身、正 思惟求

5. 「一詞多譯」現象的可能原因

以上所述的「一詞多譯」現象，顯示這是「初期漢譯佛典」的普遍現象；雖然不能說每位譯者都無法避免此一情況，但是肯定可以說是「相當普遍」；這樣的現象不限於一時、一人，上起自安世高、下至於竺法護、鳩摩羅什、求那跋陀羅都有此類譯例。

此一現象的成因可能出自下列各項之一，或者綜合多項原因而成。筆者必須

承認，這些理由純屬個人臆測，要坐實某一譯例為出自那一項成因並不容易，甚至是幾近「不可能」。

1. 源頭文本即對同一字並存兩種寫法，造成譯詞不同。
2. 譯者並未蓄意對專有名詞或特定術語維持「一致的譯詞」。
3. 譯者蓄意並存兩種不同的譯詞 (大部分情況是「新譯」與「舊譯」，少部分是因「文體變換 *stylish variation*」的考量，而將「音譯」與「意譯」，彈性交互使用)。
4. 譯者並未警覺前後經文為同一詞、同一事，因而未能維持「一致的譯詞」。
5. 同一翻譯團隊在翻譯過程因不同人擔任「筆受」而造成譯詞不同，或者編校「初期譯稿」的工作未能圓滿達成，或者「初期譯稿」未經編校即已傳抄流通。
6. 翻譯團隊的同一筆受，因譯者對同一字進行不同的講解而造成譯詞不同。
7. 該部經出自「合集」，並非單一譯經團隊所譯。有時是翻譯團隊自己摘錄前人的翻譯而未另譯，有時是出自後人的增刪編輯。
8. 該部經出自「改寫」，⁹¹而非翻譯。有時「改寫者」未參考梵本或胡本，僅是依據現存的幾個版本編寫，因而並存幾個不同的譯詞。
9. 翻譯完稿之後，當代或後代的抄經者無意間將「舊譯詞」抄作自己熟悉、慣用的「新譯詞」。

91 《佛說申日經》卷 1：「佛說申日經（開元錄中無法護譯，恐是支謙誤為法護）。」（CBETA, T14, no. 535, p. 817, c24）。章慧法師（2006: 131），主張：「《申日經》既不是支謙或竺法護所譯，…(而)是在中國從《申日兜經》改寫的。」辛島靜志(2011)，〈利用「翻版」研究中古漢語演變—以《道行般若經》「異譯」與《九色鹿經》為例〉，文中的「翻版」意即本文的「改寫」。請參考 Funayama (2006)。

10. 翻譯完稿之後，當代或後代的抄經者蓄意以「新譯詞」取代「舊譯詞」，但是更換得不完整。

11. 「一詞多譯」的現象來自輾轉傳鈔所造成「抄寫訛誤」。

上述「一詞多譯」的「譯詞」，往往不是譯者的創作，而是譯者選擇要承襲那一「慣見」的前人「譯詞」；而且呈現我們眼前的「譯詞」，有時是出自編輯者、抄寫者之手，不能完全歸咎翻譯團隊。以上所列各項原因，第1項是源自源頭文本，第2-6項是出自翻譯團隊，第7-8項是因此經不是單純的翻譯，而是來自合集或改寫，第9-11項是抄經者有意或無意所造成的差異。

章慧法師提及《申日經》對「申日」的兒子有「旃羅法」與「月光童子」的稱呼，對過去佛的稱號有「提和竭如來」與「錠光如來」兩種譯名，她認為是「編者為了避免重複使用相同語詞的關係」。此書隨後也說：「又或者由於引用不同他經文句的關係，難免會導致用語上一再出現多元化的現象。」⁹²

這和《中本起經》出現的「須達、善溫」交互運用的譯例一樣，⁹³ 可能是出自譯者蓄意安排的「文體變換」，也有可能僅是譯者未蓄意維持前後譯詞一致。在現存《申日經》，更有可能是對不同譯文編輯的結果。

同樣地，回顧〈2.2「拘隣」與「憍陳如」〉，這不可能是一個「避免重複」的譯例，比較像是上述的第3項：譯者蓄意並列「新譯」與「舊譯」，讓讀者容易辨識經中的人物。另外，「拘隣」也出現在《雜阿含872經》，「憍陳如」則另有三經採用，比較像是上述的第2項：譯者未蓄意維持「一致的譯詞」。

⁹² 章慧法師(2006: 137)。

⁹³ 請參考顧滿林（待發表），此則引文為顧滿林所提示。

從4.1與4.2兩例來看，可以解釋成譯者並未警覺前後經文為同一事，因而未能維持「一致的譯詞」。

以〈2.6「祇樹給孤獨園」、「祇樹須達園」與「須達」、「善溫」〉而言，單卷本《雜阿含12經》譯詞「行在祇樹須達園」為《大正藏》所錄經文的唯一譯例，顯示此經應該是將漢魏古譯經典編錄作「合集」時，與其他經典合編在一起很可能是出自兩個不同的翻譯團隊。

至於〈2.7「義品」、「眾義經」、「利眾經」與「阿他婆耆經」〉，對鳩摩羅什在《大智度論》對相當於「*Atthakavaggo*」的同一經名有四種不同的譯詞，筆者不認為翻經大師鳩摩羅什認不得此一部經，此處應該要歸咎於「定之未已，已有寫而傳者」，譯出經文尚未校訂，先有好事者抄寫流傳，不幸傳世經本又是此一「粗稿」，造成此「一詞多譯」現象。

〈3.2「生死」與「行」〉，筆者認為原譯是「生死」，但是後代抄經人慣用「行」來稱五蘊中的「行蘊」，可能無心之過而誤抄成「行」字。

當然，也有一些「一詞多譯」的現象無法推想其原因。例如〈3.3「泥犁」「太山」與「地獄」〉，《佛說分別善惡所起經》經文的譯例連用「泥犁太山地獄」，⁹⁴即使勉強揣測，也無法合理地解釋此一翻譯的理由。

6. 省思：以「安世高譯經」為例

⁹⁴ 此經除了此「泥犁太山地獄」之外，也有單譯「泥犁」、「地獄」的經文，但是以「太山地獄」的譯例居絕大多數。《佛說分別善惡所起經》：「冤造泥犁行。」（CBETA, T17, no. 729, p. 520, b9），「從地獄中來出。」（CBETA, T17, no. 729, p. 518, c25）。

近代「漢譯佛典語言學」的學者常以「詞彙」與「語法」為判斷標準，⁹⁵ 來達到下列的結論：

1. 「某部經的譯者登錄失實」；
2. 「某一佚失譯人名的經典為某人所譯」；
3. 從音譯詞判定漢譯佛典其源頭文本的語言。⁹⁶

以「安世高譯經」相關的議題為例，學者的論著主要有兩類，第一類是論列某一經錄未登錄為安世高譯經的經典，其實是安世高所譯。第二類是主張某一題名為安世高的譯經，翻譯年代應在東漢之後，而不是他所譯。前者如 Harrison (2002) 與自拙法師 (2001) 以「從後說絕」為安世高譯經的特色詞彙，以「將偈頌譯作長行」為其文體特徵；他們主張單卷本《雜阿含經》(T101) 的譯人為安世高，在「從後說絕之後將偈頌譯作長行」成為他們的論證之一。⁹⁷ 後者如方一新、高列過 (2012) 所論列的「《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》、《佛說阿難問事佛吉凶經》、《佛說栴女祇域因緣經》、《佛說奈女耆婆經》、《太子墓魄經》」不是安世高譯經。

筆者的論文反對 Harrison (2002) 與自拙法師 (2001) 的主張，認為他們將單卷本《雜阿含經》(T101) 劃歸安世高所譯的理由不成立；在另一篇論文，筆

95 例如，Nattier (2008)，方一新、高列過 (2003、2007、2012)，方一新 (2003、2004ab、2008、2011)，Lin (2001, 2010)，Harrison (1997, 2002)，盧巧琴 (2009、2011)，曹廣順、馮笑容 (1998、2000)。

96 例如 Nattier (2008:4)：「As the result of a number of recent studies comparing Chinese Buddhist scriptures with their extant Indic-language counterparts, it has become increasingly clear that it was generally not from classical Sanskrit but rather from a variety of Prakrit (i.e., vernacular) languages, including but not limited to Gāndhārī, that the first Chinese Buddhist translations were produced. 關於漢譯經典與現存印度語系對應經典的比較研究的最近幾篇論文，其結論更明確地顯示第一批漢譯經典不是譯自梵語，而是譯自『俗語 Prakrit』(也就是說：白話、方言)，包含但不限於犍陀羅語。」

97 例如 Harrison (2002)，Lin (2001, 2010)，此一碩士論文題名作 Lin Yueh-Mei (自拙法師)，前者是後者的碩士指導教授。印順法師也有相同主張，詳見蘇錦坤 (2010)。

者也認為不該將《七處三觀經》(T150a)列作安世高譯經。⁹⁸此一判定會對此兩經能否作為安世高的譯經特色造成影響。

至於上述第二類的判定，此類論著所必須面對的第一個問題是「鑑別詞彙(indicator)」的判斷標準，如何判定「某一譯詞」或「某一漢語詞彙」具有「語料斷代」、「譯人鑑定」或「從梵漢對音追溯源頭文本語言」的鑑別功能？以筆者閱讀所及，似乎尚未有人從方法學的立場來省思如下的問題：以某一譯詞為「鑑別詞彙」來判定是否為「某人、某一時代、某一語言」翻譯的必要件是什麼？如果此一詞彙出現「一詞多譯」現象，是否仍然可以當作鑑別詞彙？

如果有一專有名詞的譯詞與後代的譯經相同，而後漢、三國時代的譯者從未使用此一譯詞，但是此經卻被題作後漢、三國之間所譯。在此狀況下，有兩個選擇：一是判定這部經不是此一時代的譯作，而應該將譯經的年代延後。二是將此經應算作此詞的「首譯詞」。但是，這樣的判定是否合理？是否周延？

這些問題在在顯示「以詞彙判斷譯者與譯經年代」仍有相當多的議題有待解決。

在此情況之下，吳根友《法句經(釋譯)》以「出家」這一詞彙為基準，判定「《四十二章經》是鈔自法藏系統由葛氏譯出的七百偈《法句經》」，⁹⁹恐怕立

98 蘇錦坤(2010)，蘇錦坤(2012a, b)。

99 吳根友(1997: 283)：「我們的結論是：《四十二章經》雖不是鈔自維祇難共竺將炎譯《法句經》的《法句經》，卻是鈔自法藏系統由葛氏譯出的七百偈《法句經》。其最早出現年代不超過公元306年，下限大約在公元340年左右(採呂澂先生之說)。季羨林先生在〈說『出家』〉一文中曾說，後漢時沒有出家一詞，曹魏時第一次出現，且僅在康僧鎧譯的〈郁伽長者會〉中(《大正藏》第11冊472頁下)。後秦時再一次出現，吳時『出家』根本沒出現。而《四十二章經》首章即言『辭親出家』，可見其為後秦之後的作品，那麼其年代則推遲到380-400年之際。」吳根友這一主張有三大疑慮：是否用「出家」一詞可以作《四十二章經》的年代判斷，這有方法學上的疑慮，此其一。果如吳根友所言，《四十二章經》一方面鈔自早於支謙譯《法句經》(約西元220年)的葛氏譯七百偈版，成書又要在380-400年之際，為何道安對此七百偈版《法句經》未讚一詞，令人疑慮，此其二。對「隻字片語」無存的葛氏譯《法句經》，要如何證明今本《四十二章經》鈔自前者，此其三。

論不夠充分、考量不夠周延。

7. 結語

不管是在「初期漢譯佛典研究」或「漢語佛典語言學」的領域裡，用「特殊譯詞」作為特定譯者或翻譯時代的特徵，並且藉以作為判斷史料年代的依據，這是常見的論證之一；但是，很少有論文或專著提到同一譯者，甚至同一譯著中的「一詞多譯」的現象。本文舉例闡述，上自可能是東漢、三國譯經的單卷本《雜阿含經》、《七處三觀經》，下至鳩摩羅什、求那跋陀羅與竺佛念等人的東晉譯經也有同樣的現象，其中的原因可能是遵循古譯、未蓄意維持單一譯詞、後人改寫、翻譯時採用既存譯典而未另譯、現行本出自合集等等原因，各部經典的原因有可能各自不同，這些狀況有待探討。

方一新、高列過在書中對於《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》的判定，做了以下的結論，筆者認為此一論點所顯示的問題也可適用在其他經典的判定：

「從上述語言現象看，《寶積三昧文殊師利菩薩問法身經》中所體現的語法、詞彙特點與東漢安世高譯經不相吻合，應該不是東漢所譯，更不是東漢早期翻譯家安世高所譯。」¹⁰⁰

但是書中並未展示所謂的「安世高譯經的詞彙特點」是那些詞彙，論證過程又是如何。雖然，兩位作者曾提示「首見例」與「異譯例」對「詞彙的鑑別標準」的重要性。¹⁰¹ 但是，「首見例」與「譯經的詞彙風格」不是那麼顯而易見，

¹⁰⁰ 方一新、高列過（2012: 100），書中曾經提及「語言標準的提取」（頁 54-59）與「早期可疑佛經語言鑒別標準的選取原則」（頁 77-80）。

¹⁰¹ 方一新、高列過（2012: 77-78）。

也不是隨手可得的。例如，在許理和、那體慧、巨贊法師都立為安世高譯經的《佛說大安般守意經》（T602），左冠明根據新發現的金剛寺寫經《安般守意經》，認為今本（T602）是金剛寺寫經《安般守意經》的註釋本，而不是「經文」與「註釋」的合訂本。¹⁰²

今本（T602）有可能是道安法師〈安般注序〉所稱的註釋本：「魏初康會為之注義，義或隱而未顯者，安竊不自量，敢因前人為解其下」，¹⁰³ 前身為康僧會〈序〉所稱的「陳慧注義，余助斟酌」。¹⁰⁴ 如果將今本（T602）的詞彙當作安世高譯經的「詞彙風格」，恐怕會導致錯誤的結論。

又如今本《佛說維摩詰經》（T474）題名為支謙所譯，學者對此有或贊同、或反對的意見。¹⁰⁵ 筆者認為，今本（T474）的長行與支謙譯《佛說義足經》風格頗有差異，其偈頌文字流暢程度與《佛說義足經》、《法句經》不同，如果以此經為語料，作為支謙翻譯詞彙的風格，或者作為三國譯經詞彙的譯例，都有相當問題。¹⁰⁶

曹廣順與遇笑容在一篇合著的論文指出：

「用語言標準給古代文獻斷代或判定作者，是一種較可靠並行之有效的辦法，已經有許多學者作過有益的嘗試。在這種研究中，最重要，也是最困難的，應是選定語言標準。這些標準必須普遍性好、規律性強，只有如此，它們才可能廣泛使用、才可能得出可靠準確的結論。」¹⁰⁷

102 左冠明 Zacchetti (2010b: 259–260, 264–265)，也請參考 Zacchetti (2010a)與 Deleanu (2003)。

103 《出三藏記集》，(CBETA, T55, no. 2145, p. 43, c22-24)。

104 《佛說大安般守意經》，(CBETA, T15, no. 602, p. 163, c5)。

105 果樸法師(1998: 32–50)，果樸法師主張今本(T474)為竺法護所譯(1998: 217–258)。

106 《佛說義足經》，(CBETA, T04, no. 198, p. 174, b)；《法句經》，(CBETA, T04, no. 210, p. 559, a)。

107 曹廣順、遇笑容(2000: 424–444)，也收錄於(2009: 348–357)。

這樣的論述描繪出一個困境：在歷代經錄不是完全可靠的情況之下，先要判定那些經典是安世高所譯，再從安世高譯經歸納出「詞彙特點」，又根據這些特點進一步去鑑別更多的安世高譯經。以筆者閱讀所及，此一現況隱隱約約有「循環推論」的疑慮。

筆者認為，此一議題的當務之急有兩項：

一是，建構「鑑別詞彙（indicator）」的方法學論述，進一步建構方一新、高列過（2012）書中所描繪的大綱。

二是，選出後漢、三國較無疑義的譯典，逐步去選別、擬列能作判定標準的詞彙，在翻譯年代由上而下逐本整理，才能突破這些譯詞的迷障。

如果繞過安世高、支婁迦讖、康孟祥、康僧會、支謙的譯詞基礎研究，直接處理白法祖、法炬、竺法護、竺佛念、鳩摩羅什的譯典，恐怕會事倍功半。

面對初期佛教譯經所呈現的「一詞多譯」、「偈頌異譯」、「事件翻譯」等眾多譯例，我們需要更細緻地考量方法學的問題，比對眾多譯例之間的差異，追溯造成的原因，才能提供令人信服的解答。

8. 《瑜伽師地論》關於 60 事的釋文

《雜阿含130經》：「如是我聞，一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊

告諸比丘：『欲斷五受陰者，當求大師。何等為五？謂色受陰，受、想、行、識受陰，欲斷此五受陰，當求大師。』佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」¹⁰⁸

《會編》)將此經編為「1703經」。¹⁰⁹《大正藏》在上述經文之後，還有不屬任何經號的195字「經文」，《會編》將此段經文編為「1704-1762經」，共59經：

「如『當斷』，如是『當知、當吐、當息、當捨』，亦復如是。如求『大師』，如是『勝師者、順次師者…念身者、正憶念者』，亦復如是。」¹¹⁰

《雜阿含174經》：「如是我聞，一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時世尊告諸比丘：『為斷無常法故，當求大師。云何是無常法？謂色是無常法；為斷彼法，當求大師。受、想、行、識亦復如是。』佛說是經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」¹¹¹

《會編》將此經編為「1886經」。¹¹²隨後的經文：「如是，過去、未來、現在、過去未來現在，當求大師，八種經如是。」¹¹³《會編》認為應作「（如無常法），如是過去，未來，現在，過去未來，過去現在，未來現在，過去未來現在當求大師，（共）八種經。」¹¹⁴並且編列經號為「1887-1893經」七經，連同「1886經」共為八經。其次，為經文：「如是種種教隨順、安、廣安、周普安…

108 《雜阿含130經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 41, b7-11)。

109 印順法師(1983: 492)。

110 《雜阿含經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 41, b12-24)。

111 《雜阿含174經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 45, c29-p. 46, a5)。

112 印順法師(1983: 513-514)。

113 《雜阿含經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 46, a6-7)。

114 印順法師(1983: 514)，小括號中的字，為法師所增，在原文「現在當求大師」之前，法師依「宋、元、明藏」增加「過去現在未來現在過去未來」12字，此處引文的標點為《會編》原標點。

念身、正憶念；一一『八經』，亦如上說。」¹¹⁵《會編》將此段經文編列經號為「1894-2365經」。

《會編》對《雜阿含174經》此段經文的註解為：

自「大師」至「正憶念」者，依前（三四）「羅陀相應」。51-110經，共60事。本文與之相同，可對比知之。「種種教隨順」，應含得「勝師，順次師，教誡，勝教誡，順次教誡」五者。¹¹⁶

筆者檢閱《會編》，實際上的編號為「〈34羅陀相應〉52-111經」，《會編》在《雜阿含130經》則說：「大師」等60名稱，如『瑜伽師地論』卷83說（大正30，760上-下）。¹¹⁷

《雜阿含895經》與上兩經相當，雖然只列了51項，但是《會編》認為：「『求大師』等，原有60名，此處減略，『大師』外僅50名，今且依之，下例。」¹¹⁸

《雜阿含895經》此50項為：「如求大師，如是次師、教師、廣導師……念身、正思惟求，亦如是說。」¹¹⁹

筆者將此段《瑜伽師地論》論文分置於如下各項：¹²⁰

1. 大師：「此中大師所謂如來」、「大師即是立聖教者」（《論》）。
2. 勝師：「紹師即是第一弟子，如彼尊者舍利子等」、「紹師即是傳聖教

115 《雜阿含經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 46, a7-14)。

116 印順法師（1983: 516），附註6。

117 印順法師（1983: 493），附註4，此段《瑜伽師地論》位於(CBETA, T30, no. 1579, p. 760, a17-p. 762, a11)。

118 印順法師（1983: 516），附註6。

119 《雜阿含經》，(CBETA, T02, no. 99, p. 225, a22-29)。

120 《瑜伽師地論》，(CBETA, T30, no. 1579, p. 760, a17-p. 762, a11)。

者。」（《論》）。

3. 順次師：「言襲師者，謂軌範師，若親教師、若同法者、能開悟者、令憶念者」、「襲師即是隨聖教者。」（《論》）。筆者認為《雜阿含895經》所譯的「次師」可能包含「勝師、順次師」兩項。

4-6. 教誡者、勝教誡者、順次教誡者：「開許制止一切應作不應作故，時時教授教誡轉故，當知即是『能說』、『傳說』及『隨說』者」（《論》）。筆者認為：《雜阿含895經》所譯的「教師」可能包含「教誡者、勝教誡者、順次教誡者」三項。《會編》主張《雜阿含174經》所譯的「種種教隨順」應含「勝師、順次師、教誡、勝教誡、順次教誡」五者。

7-9. 通者、廣通者、圓通者：「驅擯造作不應作故，名能獎者。慶慰造作應作事故，名勝獎者。於前二事能開示故，名至獎者。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「安、廣安、周普安」。《雜阿含895經》譯為「度師、廣度師」。筆者認為：「通」（《雜阿含130經》）、「安」（《雜阿含174經》）、「度」（《雜阿含895經》）應是同一字的譯詞，此字玄奘譯作「獎」。此處，《雜阿含895經》似乎省略了第三項，而「廣導師」誤置於「度師、廣度師」之前，應移於後。

10-12. 導者、廣導者、究竟導者：「隨所生起一切疑惑皆能遣故，名能導者。惡作憂悔皆能遣故，名勝導者。一切煩惱及隨煩惱皆能遣故，名至導者。」（《論》）。《雜阿含895經》譯文簡略，僅作「廣導師」。

13-15. 說者、廣說者、順次說者：「於諸疑惑能斷除者：謂未顯義能顯發故，已顯發義令明淨故，甚深義句以慧通達廣開示故。」（《論》）《雜阿含174

經》譯為「說、廣說、隨順說」。《雜阿含895經》譯為「說師、廣說師、隨說師」。上引《論》文，第二句意指「說者」，第三句意指「廣說者」，第四句意指「順次說者」。

16. 正者：「誓許為作軌範」（《論》）。《雜阿含895經》譯為「阿闍梨」。《雜阿含174經》遺漏此字的譯詞。

17. 伴者：「尊重所依止故，名第二伴」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「第二伴」。《雜阿含895經》譯為「同伴」。

18. 真知識者：「宿昔同處居家樂故，名為知識。」（《論》）。

19. 親者：「隨轉伴故，名為善友。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「同意」。《雜阿含895經》譯為「善友」。《論》、《雜阿含174經》與《雜阿含895經》均將此項置於「真知識者」之前。《雜阿含895經》原文作「之善友」，《會編》指「之」字為誤衍，應刪去。¹²¹

20. 哀愍：「父母宗親互相繫屬，名憐愍者」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「愍」。《雜阿含895經》譯為「哀愍」。

21. 悲者：「若非眷屬而施恩惠，名有恩者」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「悲」。《雜阿含895經》譯為「慈悲」。

22. 崇義者：「言義利者，名所求事能引義利；樂為此故名樂義利。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「崇義」。《雜阿含895經》譯為「欲義」。

23. 安慰者：「言利益者，名為善行；樂為此故名樂利益。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「崇安慰」。《雜阿含895經》譯為「欲安」。三部《雜阿

¹²¹ 印順法師(1983:558，附註9)。

含經》此項與《論》的釋文不算緊密呼應。

24. 崇樂者：「言安樂者，名安隱住益身心義；樂為此故名樂安樂。」¹²²
（《論》）。《雜阿含174經》譯為「樂」。《雜阿含895經》譯為「欲樂」。

25. 崇觸者：《雜阿含174經》譯為「觸」。《雜阿含895經》譯為「欲觸」
《論》未詮釋此項。

26. 崇安慰者：筆者認為此項應作「崇安隱者」。「依現法樂名樂安隱。」
（《論》）。《雜阿含174經》譯為「崇安隱」。《雜阿含895經》譯為「欲通」。

27. 欲者：「所言欲者，若於是處樂作樂得」（《論》）。

28. 精進者：「言精進者，發起加行其心勇悍。」（《論》）。

29. 方便者：「言策勵者，既勇悍已，於彼加行正勤修習。」（《論》）。

30. 勤者：「言超越者，殷重精進。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為
「廣方便」。《雜阿含895經》譯為「出者」。《論》、《雜阿含130經》、《雜
阿含174經》與《雜阿含895經》此項的譯文、釋文不一致。

31. 勇猛者：「言剛決者，發精進已，終無懈廢，不壞不退。言威勢者，謂
過夜分、或前一更，被服鎧甲，當發精進。」（《論》）。

32. 固者：「言奮發者，如所被服發勤精進。」（《論》）。《雜阿含174
經》譯為「堅固」。《雜阿含895經》譯為「堅固者」。此項《論》的釋文與三
部《雜阿含經》的譯文不一致，有待推究。

33. 強者：「或更昇進威猛勇悍，發勤精進，深見彼果，所有勝利，故名勇

¹²² 「安隱」，「宋、元、明藏」作「安樂」。《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579, p. 760, b8)。

銳。」（《論》）。《雜阿含895經》缺此項的對應譯詞。

34. 堪能者：「於勤修時，堪能忍受寒等淋瀝，故名勇悍。」（《論》）。

35. 專者：《雜阿含174經》相當位置的譯詞為「健」。《雜阿含895經》則為「攝者」。此項三部《雜阿含經》的譯詞彼此不一致，《論》相當位置的釋文也未能與任一譯詞呼應，有待推究。

36. 心不退者：「言勵心者，謂於精進所有障處、一切煩惱及隨煩惱諸魔事中，頻頻覺察，令心靜息。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「身心勇猛」。《雜阿含895經》缺此項的對應譯詞。

37. 堅執持者：「由善了知前後差別，於其勝上差別證中，深生信順，所有精進，名難制伏。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「難伏」。《雜阿含895經》缺此項的對應譯詞。

38. 常習者：「言常恒者，謂即於此正加行中，能常修作，能不捨輒。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「攝受常學」。《雜阿含895經》譯為「常者、學者」。

39. 不放逸者：「不放逸者，謂得信已，於樂出離；障礙法中，防護其心，恒常發起善法修習。」（《論》）。

40. 和合者：「言瑜伽者，受持、讀誦、問論、決擇，正修加行。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「修」。《雜阿含895經》譯為「修者」。

41. 思量者：「言思惟者，隨所受持究竟法義，審諦觀察。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「思惟」。《雜阿含895經》譯為「思惟者」。

42. 憶念者：「言憶念者，於所觀察一切法義能不忘失，於久所作、久所說中，能正隨念。」（《論》）。

43. 覺者：「言尋思者，即依如是無倒法義，起出離等所有尋思。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「覺」。《雜阿含895經》譯為「覺想者」。

44. 知者：「所言智者，謂出世間加行妙慧。」（《論》）。

45. 明者：「所言解者，謂出世間正體妙慧。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「明」。《雜阿含895經》譯為「識者」。

46. 慧者：「所言慧者，謂已證得出世間慧。」（《論》）。

47. 受者：「後時所得世間妙慧。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「辯」。《雜阿含895經》譯為「分別者」。

48. 思惟者：「言觀察者，謂由無倒觀察作意；審諦觀察已，斷未斷，有餘無餘。」（《論》）。《雜阿含174經》譯為「思量」。《雜阿含895經》譯為「思量者」。

49. 梵行者：「言梵行者。謂八聖支道及與遠離。非正梵行習姪欲法。」（《論》）。

50-56. 念處者、正勤者、如意足者、根者、力者、覺分者、道分者：「又言安住餘梵行者。謂三十七菩提分法。」（《論》）。

57-59. 止者、觀者、念身者：「彼由三處之所攝受。謂由奢摩他故，由毘鉢舍那故，由修身念故，如其所應彼自性故。」（《論》）。

60. 正憶念者：《雜阿含174經》譯為「正憶念」。《雜阿含895經》譯為

「正思惟求」。

9. 六師外道的譯詞

六師外道的音譯最常出現「一詞多譯」的狀況。〈表4〉所列，今本《寂志果經》題為竺法護（西元239-316年）所譯，但是《出三藏記集》的著錄為「失譯人名」；《增壹阿含經》為曇摩難提與竺佛念譯於西元385年；¹²³《長阿含經》為佛陀耶舍與竺佛念譯於西元413年，《雜阿含經》為求那跋陀羅譯於西元435年。《雜阿含經》當中有四部經出現「迦羅拘陀迦栴延、伽拘羅迦氈延、迦羅拘陀迦栴延」、「先闍那毘羅胝子、刪闍耶毘羅胝子、散闍耶毘羅胝子」與「尼捷陀若提子、尼乾陀若提子、尼捷連陀闍提弗多羅」三種不同譯詞，這些差異不是全部都歸諸於抄寫訛誤。如《長阿含27經》「散若夷毘羅梨弗」與《長阿含2經》「薩若毘耶梨弗」，後者應為「薩若耶毘梨弗」，也就是相當於「Sañcaya」，有「散若夷」與「薩若耶」的差異。

¹²³ 今本《增壹阿含經》的譯者尚有爭議，目前大多數學者的主張是今本《增壹阿含經》與《中阿含經》為不同譯者所譯，參考蘇錦坤(2010:109-111)，Hung, Chenjou and Anālayo, Bhikkhu (2015)。

<表4>

經典	Pūraṇa Kassapa	Gosāla	Ajita Ke- sakambala	Pakudha Kaccāyana	Sañcaya Be- laṭṭhaputta	Nāṭaputta
長阿含 27 經	不蘭迦 葉	末伽梨瞿 舍利	阿耆多翅舍 欽婆羅	婆浮陀伽 旃那	散若夷毘羅 梨沸	尼乾子
長阿含 2 經	不蘭迦 葉	末伽梨憍 舍利	阿浮陀翅舍 金披羅	波浮迦旃	薩若毘耶梨 弗	尼捷子
寂志果經	不蘭迦 葉	莫軻離惟 瞿樓	阿夷耑其耶 今離	迦旃	先比盧持	尼捷子
寂志果經	不蘭迦 葉	莫軻離瞿 耶婁	阿夷耑	波休迦旃	先比盧持	尼捷子
增壹阿含 38.11 經	不蘭迦 葉	瞿耶樓	阿夷耑	波休迦旃	先比盧持	尼捷子
增壹阿含 42.3 經	不蘭迦 葉	瞿耶樓	阿夷耑	胝休迦旃	先毘盧持	尼捷子
雜阿含 105 經	富蘭那 迦葉	末伽梨瞿 舍利子	阿耆多翅舍 欽婆羅	迦羅拘陀 迦旃延	先闍那毘羅 胝子	尼捷陀 若提子
雜阿含 978 經	富蘭那 迦葉	末伽梨瞿 舍利子	阿耆多枳舍 欽婆羅	迦羅拘陀 迦旃延	剛闍耶毘羅 胝子	尼乾陀 若提子
雜阿含 1177 經	富蘭那 迦葉	末伽梨瞿 舍利子	阿耆多枳舍 欽婆羅	伽拘羅迦 甄延	散闍耶毘羅 胝子	尼捷連 陀闍提
雜阿含 1226 經	富蘭那 迦葉	末伽利瞿 舍利子	阿耆多枳舍 欽婆羅	迦羅拘陀 迦旃延	剛闍耶毘羅 胝子	尼乾陀 若提子