

# 《漢譯南傳大藏經》譯文問題舉示·評析

## —— 兼為巴利三藏的新譯催生

A Critique and Analysis of the Problems in the *Hàn-Yì Nán-Chuán Dà-Zàng-Jīng* (Chinese Translation of the *Pāli Tipiṭaka*) — Calling for a New Chinese Translation of the *Pāli*

*Tipiṭaka*

蔡奇林\*

Tsai Chi-Lin

### 摘要

元亨寺版《漢譯南傳大藏經》是目前唯一較為完整的「巴利藏」漢譯本，但這個本子譯文問題很多。鑑於這個譯本流通頗廣、參考者眾，因此本文嘗試進行比較多面、深入的檢討及評論。

本文以其《相應部》選經共 98 經為樣本，進行考察分析。文中主要進行三方面工作。一是，舉列其中的問題譯文，同時對列巴利原文(含校勘)及筆者的重譯，以初步呈現問題。二是，對於這些譯文所涉及的(語言層面為主的)各種問題，從詩偈、散文、詞語(詞組)幾個層面進行細部評析。三是，探討相關問題的成因，並提出對應的改善之道。

通過以上討論，希望一方面清楚呈現問題，以利學者、大眾使用此藏時更加警覺，避免誤解及錯誤引用；另一方面也希望具體地呈現巴利語的特點，及翻譯時須加注意的事項。更希望藉由這些討論，引起更多人士及研究者的關切，乃至有志於重譯此部三藏。

**關鍵詞：**《漢譯南傳大藏經》、《相應部》、巴利藏、巴利語、佛經翻譯

---

\* 蔡奇林，南華大學宗教學研究所兼任助理教授級專家教師。

## Abstract

*Hàn-Yì Nán-Chuán Dà-Zàng-Jīng* (Chinese Translation of the Pāli Tipiṭaka) published by Yuán Hēng Temple is presently the only relatively complete Chinese translation of the Pāli Tipiṭaka. Nevertheless, many mistakes can be found in this translation. As this translation is read and utilized by many Chinese scholars who are interested in the *Pāli Tipiṭaka*, this study aims at providing a critical analysis and an extensive examination of this translation for the readers of this translation..

In this paper, I selected 98 suttas from the *Samyutta Nikāya* as examples for examination and analysis. Three main tasks are to be undertaken in my analysis. First, I will outline the problematic translations and compare these translations with their Pāli originals. Corrections will be made and re-translations attempted to fully illustrate the insufficiency of the current translation. Second, detailed analysis will be made on issues related to language such as the problems caused by the use of verses, prose and choices of words (or phrases) in the current translation. Third, I will also explore the possible causes of these problems. Finally, solutions and methods for improvement will be provided.

Through this analysis, I intend to clearly pinpoint the problems in the current translation. Being aware of the existence of these problems in the current translation, scholars and readers would be more careful when referring to this translation. This analysis will on the one hand help the readers to avoid misunderstandings and erroneous references of the *Pāli Tipiṭaka*, and on the other hand enhance the reader's knowledge of the specific features of Pāli language. These are all important abilities that I think will prepare those who would be interested in undertaking a new translation of the *Pāli Tipiṭaka*. It is my goal that through this paper, people's attention will be brought to the current insufficiency of this translation and the urgent need for a new Chinese translation of the *Pāli Tipiṭaka*.

**Keywords :** *Hàn-Yì Nán-Chuán Dà-Zàng-Jīng* (Chinese Translation of the Pāli Tipiṭaka), *Samyutta Nikāya*, Pāli Tipiṭaka, Pāli Language, Translation of Buddhist Canon

## 目次

1. 引言
2. 《相應部》問題譯文舉隅——附巴利原文及白話譯寫
3. 《相應部》譯文問題評析
  - 3.1. 詩偈部份的問題
  - 3.2. 散文部份的問題
  - 3.3. 語詞及詞組層面的問題
4. 相關問題的成因及可能的改善之道
  - 4.1. 相關問題的成因
  - 4.2. 可能的改善之道
5. 結語：期待巴利三藏的「新譯」  
【縮略語及參考書目】  
【引文出處格式說明】

# 1. 引言

在 2002 年到 2003 年間，國立成功大學中文系「宗教與文化研究室」舉辦了為期一年的「原始佛教經典研讀會」，<sup>1</sup>筆者有幸躬逢其盛，參與研讀。會中選讀的經典為南傳巴利語系的《相應部》(Saṃyutta Nikāya)，共選 15 相應，分 15 單元依次研讀，每一相應少則 4 經，多則 15 經，總計 98 經。為了方便學員閱讀，會中採用的讀本主要是元亨寺版《漢譯南傳大藏經》<sup>2</sup>以及 Bhikkhu Bodhi 的英譯本，<sup>3</sup>至於巴利原典，則由筆者負責對讀，提供譯文中有問題的相關內容。本文就是以這些選經為樣本，對元亨寺譯本的一個考察分析。

元亨寺譯本有許多問題，這是對照過原典的人都能深刻感受的，原本無需多談。但鑒於這個版本是目前國內唯一比較完整的巴利藏譯本，並且流通頗廣，參考者也很多，甚至許多研究論文都有直接引用的。<sup>4</sup>這表示一般學者、大眾對於這些問題的認識或警覺似乎還不夠深刻，因此與會成員都感到有必要將對讀過程中看到的問題作個整理，提供出來，以利更多學者及大眾的了解與參考。這是筆者撰寫此文的基本動因。

本文主要包括三大部分：一是第 2 節，舉示前述選經中有問題的譯文，並附上巴利原文及白話譯寫，以便比較清楚的呈現問題，並作為後二部分討論的根據。二是第 3 節，就這些譯文所涉及各種語言層面的問題，進行分析討論。三是第 4 節，論述這些問題的成因、及可能的改善之道。希望通過這些討論，一方面能比較清楚的突出問題，提高吾人使用此譯本的警覺性，俾能多加參考其他譯本，或對照原典，以避免誤解、或錯誤引用；另一方面，也藉此討論，呈現巴利

---

<sup>1</sup> 該研讀會是教育部顧問室「人文社會科學教育改進計畫」的一個案子，由成大中文系林朝成及趙飛鵬兩位教授主持，吳文璋、釋智學教授規劃推動，參加成員主要是各大學院校教師，目的在於藉由讀書會的研討交流，累積成果，逐步導向中國文學或哲學、宗教等相關系所、以及通識中心宗教學門開課的目的。研讀成果目前已上網，見「國立成功大學·中國文學系·宗教與文化研究室·阿含經讀書會」網頁：<http://www.ncku.edu.tw/~chinese/index-c.htm>，2003 年 12 月 10 日。

<sup>2</sup> 通妙、雲庵譯，《漢譯南傳大藏經·相應部》第一～六冊，高雄：元亨寺妙林出版社，1993-94 年。

<sup>3</sup> Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Publications, 2000.

<sup>4</sup> 國內近年的研究著述中，有不少「直接採用」此譯本譯文的，其中，(1)學報論文，例如：陳紹韻的〈以《增壹阿含·善聚品》第 7 經為主之喪親輔導個案初探〉，《中華佛學研究》第 4 期，2000 年；王開府的〈初期佛教之「我」論〉，《中華佛學學報》第 16 期，2003 年。(2)學位論文，例如：趙淑華，《『阿含經』的慈悲思想》，台灣大學哲學研究所碩士論文，1997 年；呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士論文，2002 年。(按，此二文採用元亨寺版譯文，但在關鍵部分則根據原典進行解析)。(3)專書，例如：釋天襄的《『雜阿含經·受相應』之研究》，法鼓文化，1998 年。(按，此書重心在研究漢譯及藏譯《瑜伽師地論》抉擇《雜阿含》的部分，南傳則僅附上元亨寺版(含有許多錯誤的)譯文，未比對巴利原典)。此外，「參考」此譯本的自然更多，包括本讀書會，在目前尚無新譯的情況下，亦權宜採為輔助讀本之一。

語的一些特性，以及巴利經典翻譯過程中需要注意的一些事項。當然，若隨著吾人更加普遍而深刻的認識到當前譯本的諸多問題，而促使更多人士投注心力，學習、研究原典語言，乃至有志於重新翻譯經典，那是再好不過的！以下先通過巴、漢對讀，將有問題的譯文舉示出來。

## 2. 《相應部》問題譯文舉隅——附巴利原文及白話譯寫

《漢譯南傳大藏經·相應部》「凡例」提到，此譯本是參考日譯《南傳大藏經》，<sup>5</sup>並參照 Pāli Text Society (PTS, 巴利聖典學會)原本，以及暹羅本而譯出的；對於「日譯本與巴利文之精義略有出入者」，則「以巴利聖典為主，抉其奧論，不當者刪之，未備者補之。」也就是，雖然參考了日譯本，但基本上還是以巴利原典為最終依歸的。因此，以下「問題譯文」的對讀，除少數地方註明日譯之外，只舉列漢、巴之間的差異。至於日譯本身的問題，以及漢譯之誤解日譯的問題，將在第 3 節討論。對讀的巴利原文採用 Feer 的校本(PTS版)，<sup>6</sup>第一冊則另參考 Somaratane 的新校本(也是PTS版)，<sup>7</sup>此外並對校「內觀研究所」(VRI)的緬甸第六結集版(CSCD, Chatṭha Saṅgāyana CD-ROM)，<sup>8</sup>採較合文意的讀法(readings)。譯文示例是照著各相應及經文順序而舉列的，以便部份相互關聯的段落可以彼此連貫。

這裡所謂「問題譯文」，是個比較概略的稱法，實際指的是與巴利原文「意思有所出入」的「譯文」，主要是句子，但也包括少數比句子低一層級的詞、詞組，以及比句子高一層級的「語段」<sup>9</sup>的問題。而所謂「意思有所出入」，是指意思錯誤、或不準確、或模糊難懂、或艱澀古奧、或缺譯等，總的說，是會讓人「錯解」或感到「難解」的譯文。為了呈現個人所認知的問題，筆者附上巴利原文的白話譯寫，做為參照。有問題的譯文則標線表示，以方便對照。<sup>10</sup>另有幾點補充說明，一是，以下所舉的問題，基本上是比较大的，也就是「對錯」(信)的問題以及「可否理解」(達)的問題；至於在基本沒有錯誤、基本可理解之下的比較微細的「優劣好壞」的問題，本文暫不處理。二是，因舉例都屬片段經句，因此，

<sup>5</sup> 赤沼智善等譯，《南傳大藏經·相應部》第一～六冊，東京：大正新脩大藏經刊行會，昭和11~15年(1936-40)。

<sup>6</sup> Léon Feer (ed.), *The Saṃyutta-nikāya*, 5 vols. London : PTS, 1884-98.

<sup>7</sup> G. A. Somaratne (ed.), *The Saṃyutta-nikāya*, vol. I, *The Sagāthavagga*, with critical apparatus. Oxford : PTS, 1998.

<sup>8</sup> Vipassana Research Institute (ed.), *Chatṭha Saṅgāyana CD-ROM*, version 3. Dhammagiri : VRI, 1999.

<sup>9</sup> 「語段」或謂語意段、句組，指意義關連相對緊密的句子的組合，最簡單的語段就是單句。參以下例 3.4 及例 3.6，以及 §3.1.7 節的討論。

<sup>10</sup> 當然，這些只是個人目前對巴利語(及巴利經典)極有限認識下的一個解讀，提供出來，僅作討論的參考，其中未盡完善之處，尚請各方專家學者惠予指正。本文初稿關於日文部分曾請釋智學教授審閱及提供意見，另郭忠生老師及觀淨法師也在多處巴利翻譯給筆者提供寶貴意見，特此表示衷心的感謝。

除少數地方之外，一般不進行教義學的細部分析及闡述。有關「語言(文獻)學」與「教義學」之間的互動關係，未來擬另作專文討論。<sup>11</sup>三是，檢閱這些選經的過程，也一一對讀了與之相當的漢譯《雜阿含經》，其中也發現眾多問題，但限於篇幅及為求聚焦，這些問題將另文處理。以下便是選經當中部份問題譯文的舉例。

## 一、『諸天相應』第一

### 例 1.1

【漢】[天神:]

剎利兩足尊 四足牡牛勝

妻中貴姓勝<sup>12</sup> 子中長子勝 (CS.1:14.1; I,p.9)<sup>13</sup>

【巴】khattiyo dvipadam settho, balivaddo catupadam,

kumārī setthā bhariyānam, yo ca puttānam pubbajo ti. (S.1.2.4; I,p.6)<sup>14</sup>

【意】兩足動物<sup>15</sup>中剎利種最尊，四足動物中(軛)牛最上；

妻子當中少女最優，兒子當中長子最勝。

### 例 1.2

【漢】麗日正盛時 鳥停不飛動

以鳴於大林<sup>16</sup> 恐怖以襲我 (CS.1:15.1; I,p.9)

【巴】ṭhite majjhantike kāle, sannisennesu pakkhisu,

sanate va mahāraññaṃ, taṃ bhayaṃ paṭibhāti man ti. (S.1.2.5; I,p.7)

【意】正當中午時分，成群的鳥兒停住休息；

廣大的森林(沙沙)作響，我感覺到(萬分)恐怖。

### 例 1.3

<sup>11</sup> 文獻的解讀有所謂「依文解義」與「依義解文」的不同向度，前者是通過語言(語文)來理解內涵(教義)，後者則通過內涵來確定語言，二者互為表裡，缺一不可，既不能因文害義(執守文句的片面或表層意思，而不顧具體情境)，也不能因義害文(抱持先入為主的教義理解，強行解釋文句)。因此，「語言文獻學」與「教義學」之間的微妙互動關係，是很值得吾人多多措意的。在下文也有少數地方略略觸及這個問題，例如 §4.1.3.節所論。

<sup>12</sup> 日譯：「妻の中貴姓の姫勝れ」(妻子當中貴族的女孩最殊勝)。原文 kumārī 指未婚少女、處女，沒有譯文中的「貴姓」之意，「貴姓」是日譯者添上的，但卻轉移了原文中「少女」這一焦點意義。

<sup>13</sup> 漢譯本出處，參文末「引文出處格式說明」第一項。由於日譯本「冊號、相應號、經號、段號」，與漢譯本相同(除頁碼外)，因此不另註日譯出處。

<sup>14</sup> 巴利本出處，由於各相應編輯方式不一，因此出處格式也不統一。本文中第一相應，二三四相應，第五相應，及第十二相應以下，各有不同的出處格式，參文末「引文出處格式說明」第二項以下。

<sup>15</sup> 「兩足動物」(dvipada)，主要指人類。

<sup>16</sup> 譯文易被誤為鳥兒於大林中鳴叫。

【漢】沉睡懶欠喏 飽食氣塞臉<sup>17</sup>

為是諸人眾 聖道不顯現 (CS.1:16.1; I,p.9)

【巴】niddā tandī vijambhikā, aratī bhattasammado,

etena nappakāsati, ariyamaggo idha pāṇinan ti. (S.1.2.6; I,p.7)

【意】昏沉、倦怠、伸懶腰打呵欠，(鬱悶)不樂、吃(太)飽無精打采，  
因為這個緣故，這些人聖道不能顯現。

#### 例 1.4

【漢】無智沙門行 難為並難忍 ……

思念之為囚 步步當沉溺 (CS.1:17.1; I,p.10)

【巴】dukkaram duttitikkhañca, avyattena ca sāmaññaṃ …

pade pade visīdeyya, saṅkappānaṃ vasānugo. (S.1.2.7; I,p.7)

【意】無智之人對於沙門行<sup>18</sup>是難以實行、難以忍耐的 ……  
若被心思意念所主宰控制，步步都會沉陷。

#### 例 1.5

【漢】比丘攝意念 無著無害他

以離於煩惱 誰亦不得貶 (CS.1:17.2; I,p.10)

【巴】samodahaṃ bhikkhu manovitaṅke,

anissito aññaṃ aheṭṭhayaṇo,

parinibbuto na upavadeyya kañcī ti. (S.1.2.7; I,p.7)

【意】比丘收攝意念，

沒有執著、不惱害他人，

完全息滅了煩惱(般涅槃)，他不會嫌責任何人。

#### 例 1.6

【漢】[天神：]

卿有茅屋否 如何無有巢

如何無繼系 如何脫繫縛<sup>19</sup> (CS.1:19.1; I,p.11)

【巴】kacci te kuṭikā natthi, kacci natthi kulāvakā,

kacci santānakā natthi, kacci mutto'si bandhanā ti. (S.1.2.9; I,p.8)

【意】你是不是沒有茅屋？你是不是沒有巢穴？<sup>20</sup>

<sup>17</sup> 日譯：「氣塞ぎ、食べ過ぎて臉おもし」(鬱悶不樂、吃太飽想睡覺)。aratī「不樂」，漢譯文缺。

<sup>18</sup> 「沙門行」(sāmañña)，或譯作「沙門法」，指「八正道」，如《相應部·道相應·35經》：“Katamañca bhikkhave sāmaññaṃ? Ayam eva ariyo atthaṅgiko maggo.”(比丘們！什麼是沙門行呢？就是這聖八支道。)(S V 25,5-6)

<sup>19</sup> 譯文將表示「懷疑、不確定」的疑問詞 kacci 譯作一般用來問動作行為的方法、方式的疑問詞「如何」。kacci 也經常用於「期待肯定回答」的問話中(見 DOP, p.608b 及 CPD, vol. III. p.23b 該詞目)，在這個意義下，可譯作「你該沒有茅屋吧？！你該沒有巢穴吧？！你該沒有藤蔓吧？！你已經解脫繫縛了吧？！」。

你是不是沒有藤蔓？<sup>21</sup>你是不是解脫了繫縛？

例 1.7

【漢】何謂汝茅屋 何謂汝之巢

何謂汝繼系 何知汝繫縛 (CS.1:19.3; I,p.11)

【巴】kin tāhaṃ kuṭikaṃ brūmi, kin te brūmi kulāvakaṃ,

kin te santānakaṃ brūmi, kin tāhaṃ brūmi bandhanan ti. (S.1.2.9; I,p.8)

【意】你認為我說的茅屋是什麼？<sup>22</sup>你認為我說的巢穴是什麼？

你認為我說的藤蔓是什麼？你認為我說的繫縛是什麼？

二、『天子相應』第二

例 2.1

【漢】比丘若禪思 以得心解脫

知世之興廢 心善不執著

若望心得達 不能得其果 (CS.2:13.3; I,p.95)

【巴】bhikkhu siyā jhāyī vimuttacitto,

ākankhe ce<sup>23</sup> hadayassānupattim,

lokassa ñatvā udayabbayañ ca,

sucetaso asito tadānisamsō ti. (S.2.2.3.3; I,p.52)

【意】比丘應該禪思，具足心解脫！

——如果他想達到內心成就的話。

洞知了世間的生滅，

賢善的心沒有執著，這就是他獲得的利益成就。

例 2.2

【漢】何持等戒者<sup>24</sup> 何等智慧者

何等超苦人 諸天崇何人 (CS.2:14.1; I,p.96)

【巴】kathaṃ vidhaṃ sīlavantaṃ vadanti,

kathaṃ vidhaṃ paññāvantaṃ vadanti,

<sup>20</sup> “kulāvakā” 原指「鳥巢」，此處譯作「巢穴」。

<sup>21</sup> “santānakā” 是從 sam + tan (伸展) 派生來的名詞，其動詞為 santati (意為「持續、延續」)；此詞在其下的經文中喻指「兒子」。此處譯作「藤蔓」，這是在「延伸、延續」的本意下，搭配周圍語境的「茅屋、鳥巢」等而取的形象喻詞。漢譯文之「繼系」是採自日譯本「繼の系」(延長、延續的線)的譯詞。

<sup>22</sup> 這句話原來字面意思是：「(你認為)我說的你的茅屋是什麼？」，這裡的譯文稍作轉化，下三句同。

<sup>23</sup> “ce” 原作 “ca”，今依 Somaratne 《相應部》新版改。

<sup>24</sup> 「何持等戒者」應是「何等持戒者」之誤植。

katham vidham dukkham aticca iriyati,  
katham vidham devatā pūjayantī ti. (S.2.2.4.1; I,p.53)

- 【意】怎樣的人說為具戒者？  
怎樣的人說為具慧者？  
怎樣的人超越了苦迫？  
怎樣的人得到天神的尊敬？

例 2.3

- 【漢】猶如觸於劍 猶如髮燃時  
比丘捨欲貪 正念於出家 (CS.2:16.1; I,p.97)
- 【巴】sattiyā viya omaṭṭho, ḍayhamāno va matthake,  
kāmarāgappahānāya, sato bhikkhu paribbaje ti. (S.2.2.6.1; I,p.53)
- 【意】就像遭到利劍砍殺，就像是頭頂燃火；  
為了斷捨欲貪，比丘應具足正念，遊方修行！

例 2.4

- 【漢】猶如觸於劍 猶如髮燃時  
捨身見比丘 正念於出家 (CS.2:16.2; I,p.97)
- 【巴】sattiyā viya omaṭṭho, ḍayhamāno va matthake,  
sakkāyaditthippahānāya, sato bhikkhu paribbaje ti. (S.2.2.6.2; I,p.53)
- 【意】就像遭到利劍砍殺，就像是頭頂燃火；  
為了斷捨身見，比丘應具足正念，遊方修行！

例 2.5

- 【漢】(天子：)  
比丘汝不悲 汝亦不歡喜  
唯獨寂寞坐 不足思不著<sup>25</sup> (CS.2:18.3; I,pp.98-99)
- 【巴】kacci tvam anigho bhikkhu, kacci<sup>26</sup> nandī na vijjati,  
kacci tam ekam āsīnam, aratī nābhikīratī ti. (S.2.2.8.3; I,p.54)
- 【意】比丘啊！你難道沒有憂傷？你難道沒有歡喜？  
你一人獨坐，難道不會感到不樂？

例 2.6

- 【漢】(世尊：)  
夜叉我不悲 亦無有歡喜

<sup>25</sup> 日譯：「足らはぬ思ひに捕はれざるや」(不會被不足之思所束縛嗎？) 又，原譯文中疑問副詞 kacci 沒有譯出。

<sup>26</sup> “kacci” 原作 “atho”，今依 Somaratne 《相應部》新版改。

唯獨寂靜坐 無著思不足<sup>27</sup> (CS.2:18.4; I,p.99)

【巴】 anigho ve aham yakkha, atho nandī na vijjati,  
atho mam ekam āsīnam, aratī nābhikīratī ti. (S.2.2.8.4; I,p.54)

【意】 夜叉啊！我沒有憂傷，也沒有歡喜；  
我一人獨坐，不會感到不樂！

### 例 2.7

【漢】 生導死壽短 老導無庇護  
觀死此恐懼 齋樂積功德 (CS.2:19.2; I,p.99)

【巴】 upanīyati jīvitam appam āyu,  
jarūpanītassa na santi tānā,  
etaṃ bhayaṃ maraṇe pekkhamāno,  
puññāni kayirātha sukhāvahānī ti. (S.2.2.9.2; I,p.55)

【意】 生命終會結束，壽命極短；  
及到老年，沒有任何庇護。  
看到了死亡的這種恐懼，  
應該(及時)行善！它們(善行)將會帶來(生命的)安樂！

### 例 2.8

【漢】 立於一面之赤馬天子，向世尊言此曰：  
「世尊！於此不生[何物]、不衰、不死、無生起之處，步行之而知、或見、  
或得到彼世界之邊極耶？」 (CS.2:26.2; I,p.111)

【巴】 ekam antaṃ ṭhito kho Rohitasso devaputto Bhagavantam etad avoca :“yattha nu  
kho bhante na jāyati na jīyati na mīyati na cavati na uppajjati, sakkāznu kho so  
bhante gamanena lokassa anto ñātuṃ vā datthuṃ vā pāpunituṃ vā ?”ti.  
(S.2.3.6.2; I,p.61)

【意】 赤馬天子站到一邊之後，向世尊說道：  
「大德！那世界的盡頭——也就是不生、不老、不死、沒有滅歿、沒有轉  
生之處，能否靠著行走的辦法，而知道、見到、達到呢？」

### 例 2.9

【漢】 [世尊曰:] 「友！我不語此不生[何物]、不衰、不死、不沒、步行之即得  
知、得見、得到達不生起彼世界之邊極。」 (CS.2:26.3; I,p.111)

【巴】 “‘yattha kho āvuso na jāyati na jīyati na mīyati na cavati na uppajjati, nāhaṃ  
taṃ gamanena lokassa antaṃ ñāteyyaṃ vā dattheyyaṃ vā patteyyan’ti  
vadāmi”ti. (S.2.3.6.3; I,p.61)

【意】 [世尊回答道:] 「朋友！我不說那世界的盡頭——也就是不生、不老、

<sup>27</sup> 日譯：「足らはぬ思ひに捕はるることなし」(不會被不足之思所束縛！)

不死、沒有滅歿、沒有轉生之處，可以靠著行走的辦法，而知道、見到、達到！」

### 三、『拘薩羅相應』第三

#### 例 3.1

【漢】任何人皆依身以行惡行、依語以行惡行、依意以行惡行。此等諸人乃非愛自我者。假若彼等雖云：「我等乃自我之愛者。」但彼等卻非自我之愛者。不論如何，非愛者所以為非愛者，乃彼等之自所作為。是故彼等非自我之愛者。(CS.3:4.3; I,p.132)

【巴】ye kho keci kāyena duccharitaṃ caranti, vācāya duccharitaṃ caranti, manasā duccharitaṃ caranti, tesam appiyo attā. kiñcāpi te evaṃ vadeyyum : “piyo no attā”ti, atha kho tesam appiyo attā. taṃ kissa hetu ? yaṃ hi appiyo appiyassa kareyya, taṃ te attanā va attano karonti. tasmā tesam appiyo attā. (S.3.1.4.3; I,p.71)

【意】凡是行身惡行、行語惡行、行意惡行的人，他們都不愛護自己。就算他們說：「我們愛護自己！」可是他們依舊不(算)愛護自己。為什麼？因為他們自己對自己的所作所為，正同仇敵對仇敵的作為一般無二。因此他們並不愛護自己。

#### 例 3.2

【漢】任何人皆依身以行善行、依語以行善行、依意以行善行。此等之諸人乃自我之愛者。假若彼等雖云：「我等乃非自我之愛者。」但彼等卻是自我之愛者。不論如何，愛者所以為愛者，乃彼等之自所作為。是故彼等乃自我之愛者。(CS.3:4.4; I,pp.132-33)

【巴】ye ca kho keci kāyena sucharitaṃ karonti, vācāya sucharitaṃ caranti, manasā sucharitaṃ caranti, tesam piyo attā. kiñcāpi te evaṃ vadeyyum : “appiyo no attā”ti, atha kho tesam piyo attā. taṃ kissa hetu ? yaṃ hi piyo piyassa kareyya, taṃ te attanā va attano karonti. tasmā tesam piyo attā ti. (S.3.1.4.4; I,p.72)

【意】凡是行身善行、行語善行、行意善行的人，他們都是愛護自己。就算他們說：「我們不愛護自己！」可是他們依舊是愛護自己。為什麼？因為他們自己對自己的所作所為，正同親愛者對親愛者的作為一般無二。因此他們是愛護自己。

#### 例 3.3

【漢】時，拘薩羅之波斯匿王言末利夫人曰：

「末利！可有其他之何人比汝更可愛耶？」<sup>28</sup> (CS.3:8.3; I,p.137)

【巴】 *atha kho rājā Pasenadi Kosalo Mallikāṃ devim etad avoca :*

“*atthi nu kho te Mallikē koc’ añño attanā piyataro ?*”ti. (S.3.1.8.3; I,p.75)

【意】 那時，拘薩羅國波斯匿王對末利夫人說道：

「末利！是否有其他任何人，妳喜愛他多過喜愛妳自己？」

### 例 3.4

【漢】 ①鐵繩以及木 或以葦之網  
賢者不云縛 ②以心為迷醉  
寶玉及珠環 又心繫妻子  
賢者云強縛 ③牽引於此人  
雖緩亦難離 ④無欲捨欲樂  
斷此而出家<sup>29</sup> (CS.3:10.4; I,p.140)

【巴】 ① *na taṃ daḷhaṃ bandhanam āhu dhīrā,*  
*yad āyasam dārujaṃ pabbajaṃ ca.*

② *sārattarattā maṇikuṇḍalesu,*  
*puttesu dāresu ca yā apekkhā,*  
*etam daḷham bandhanam āhu dhīrā.*

③ *ohāriṇaṃ sithilaṃ duppamuñcaṃ,*

④ *etam pi chetvāna paribbajanti,*  
*anapekkhino kāmasukham pahāyā ti.* (S.3.1.10.3; I,p.77)

【意】 ①鐵索、木枷、及草繩，  
智者不說那是堅牢的束縛。  
②迷戀於寶珠、耳環，希求著妻子、兒子，  
智者說這才是堅牢的束縛。  
③它引人墮落，雖似鬆緩卻難以解脫。  
④(對此，智者)沒有希求，捨棄欲樂，  
斷除了它，出家修行。

### 例 3.5

【漢】 大王！彼之戒依於共住而非短時，依長時而非不思惟、依思惟而非無智、應依有智慧而得知。 (CS.3:11.8; I,p.142)

【巴】 *samvāseṇa kho mahārāja sīlaṃ veditabbaṃ. taṃ ca kho dīghena addhunā na itaram, manasikarotā no amanasikarotā, paññavatā no duppaññena.* (S.3.1.11.8; I,p.78)

<sup>28</sup> 此處是問末利夫人心中「主觀」意念「最喜愛誰」的問題，而譯文所傳達的卻是問比較偏於「客觀」認知的「誰最可愛」的問題。

<sup>29</sup> 此處以「網底」區隔出譯文中 4 個不同的「語段」(意義相對完整而獨立的小段落)。參注 9 及 §3.1.7.節的討論。

【意】大王！(他的)戒行必須共住才能得知，並且須經長時而非短時，要思惟(觀察)而非不思惟，要用智慧(去分辨)而非憑著淺智劣慧(所能得知)。

例 3.6

【漢】①色貌之於人 實是不易知  
即刻見勿信 ②善制者其相  
非為制御人 此世普橫行<sup>30</sup> (CS.3:11.15; I.p.143)

【巴】①na vannarūpena naro sujāno,  
na vissase ittaradassanena;  
②susaññatānam hi viyañjanena,  
asaññatā lokam imaṃ caranti. (S.3.1.11.15; I.p.79)

【意】①人是不容易從容貌外表而分辨了解的，  
(僅僅)短暫接觸，不應(貿然)相信；  
②因為許多人假扮修行人的樣子，  
(其實並)非修行人，(卻)在世間到處遊行！

例 3.7

【漢】阿難！不論如何，依以我為善友，生法之眾生，依生而解脫。老法之眾生，依老而解脫，病法之眾生，依病而解脫，死法之眾生，依死而解脫，愁悲苦惱悶之眾生，依愁悲苦惱悶而解脫。(CS.3:18.10; I.p.154)

【巴】mamaṃ hi Ānanda kalyāṇa-mittam āgamma jātidhammā sattā jātiyā  
parimuccanti, jarādharmā sattā jarāya parimuccanti, vyādhidhammā sattā  
vyādhīyā parimuccanti, maraṇadhammā sattā maraṇena parimuccanti,  
soka-parideva-dukkha-domanass-upāyāsa-dhammā sattā  
soka-parideva-dukkha-domanass-upāyāsehi parimuccanti.<sup>31</sup> (S.3.2.8.10;

<sup>30</sup> 此處以「網底」區隔出 2 個不同的「語段」。參注 9 及 §3.1.7.節的討論。

<sup>31</sup> 此處“jāti-dhamma”(生-法)、“jarādhamma”(老-法)、“vyādhidhamma”(病-法)、“maraṇadhamma”(死-法)等等“A-dhamma”(~法)的用法比較特別，值得稍作討論。

(a)首先，“A-dhamma”(~法)此處解作是「有財釋」複合詞(bahubbīhi)，修飾 satta (眾生)。其中的「法」不是「東西、事物，現象、狀態」(things, states)之意，而是「(具有)性質，(依循)慣力，(受制於)軌則；必會~」之意(參 PED, p.336b, being subject to, of the natural property of, destined to be, under the law of)。「生法(老法、病法等等)的眾生」，意指由於不斷造煩惱之業，而「具有」生老病死的「性質」，或在生老病死的「慣力」驅動下的眾生。(但這樣的性質或慣力還是「有因有緣的」，只要斷盡煩惱就可從中解脫。)

(b)對於眾生之「具有生、老、病、死的性質」一事，《相應部·六入相應·33-42 經》說，一切都具有「生」(老、病、死、憂、惱、盡、壞、集、滅)的性質。怎樣是「一切」都具有「生」(老等)的性質呢？經文舉出眼、色、眼識、眼觸、從眼觸之緣所生的受——苦受、樂受、不苦不樂受，耳、聲、...，意、法...等等。也就是整個「生命活動」的全部，都具有、都離不開遷異壞滅的境況。(S IV 26-28) 其次，《中部·26 經·聖求經》也說到所謂「非聖求」(anariyā pariyesanā，世俗的、不崇高、非神聖的追求)：有人自己具有「生」(老、病、死、憂、惱)的性質，卻還追求那些同樣具有「生」(老等)性質的事物。哪些東西是具有「生」(老等)性質的事物呢？就是妻、兒、僕、婢，牛、羊、雞、豕、象、馬、驢，金、銀等等。這裡是以世人一般生活中具體的事物

I.p.88)

【意】阿難！以我作為善友，則具有「生」的性質的眾生，從「生」解脫；具有「老」的性質的眾生，從「老」解脫；具有「病」的性質的眾生，從「病」解脫；具有「死」的性質的眾生，從「死」解脫；具有「憂、悲、苦、惱、愁悶」的性質的眾生，從「憂、悲、苦、惱、愁悶」解脫。

#### 四、惡魔相應第四<sup>32</sup>

##### 例 4.1

【漢】世尊曰：「諸比丘！我解脫天、人等所有之係躋。…… 有眾生來不少塵垢，不聞法亦得令滅，彼等應是知解法者。……」(CS.4:5.2; I,pp.182-83)

【巴】Bhagavā etad avoca : “ mutto’ham bhikkhave sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānūsā. ... santi sattā apparajakkha-jātikā, assavanatā dhammassa parihāyanti, bhavissanti dhammassa aññātāro ...”. (S.4.1.5.2; I,p.105)

【意】世尊說：「比丘們！我已經解脫了人、天所有的繫縛。…… 有的眾生塵垢稀少，若不聽法便會退墮，他們將能了悟於法。」

##### 例 4.2

【漢】世尊曰：「諸比丘！此人壽命短，不可不行於未來，不可不為善，不可不行梵行，生者無不死。諸比丘！則長壽者，亦少多於百歲！」(CS.4:9.3;

作例，顯示怎樣是具有「生」(老等)性質的事物。(M I 161-62)

(c) 這種“A-dhamma”(「~法」)的有財釋用法及意義，也可以通過經典中互相解釋的文句得到進一步的了解。例如，《中部·130 經·天使經》說到，有五種「天使」(devadūta)——嬰兒、老人、病人、盜賊罪犯、以及死者。這五種上天的使者向人們顯示生、老、病、死的生命軌則(或必然性質)，以及造惡受報的因果規律。其中閻摩王(Yamo rājā)審問墮地獄者：當你見到那些「天使」，你難道沒有想過：「我也是具有「生」(老等)性質，我不能超越「生」(老等)。」嗎？你難道不會想：「嗯！我應該行身善行，行語善行，行意善行！」嗎？(M III 179-82)其中標線部分，原文為：Aham pi kho ’mhi jātidhammo, jātim anātīto. 這兩句可視為「互釋文」：“jāti-dhammo”(「生-法」，具有「生」的性質)意即“jātim anātīto”(不能超越於「生」)。

(d) 類似的「互釋文」例如，《相應部·橋薩羅相應》Ayyakā(祖母)一經(S I 96-97)。波斯匿王的祖母過世，他很傷心，往見佛陀。佛安慰他，並向他開示：“Sabbe sattā mahārāja maraṇadhammā maraṇapariyosānā maraṇam anātīta ti”(大王！一切眾生都具有「死」的性質，都終究會死亡，都無法超越死亡！)這裡有三句互釋的文句：“maraṇa-dhammā”(「死-法」，具有「死」的性質)意即“maraṇa-pariyosānā”(終究會死亡)，意即“maraṇam anātīta”(無法超越死亡)。同經下文的偈頌又說到：“Sabbe sattā marissanti”(一切眾生都「必將」死亡！)，此句也可視為上三句的互釋文，這裡用“marissanti”即“marati”(死亡)一詞的未來式，表達「自然律」(law of nature, 必然~, 必將~)。(參拙著《實用巴利語文法》(上冊)，頁 10-3, 第(2)項。)這樣，“A-dhamma”(「~法」)的意思可理解為，「具有 A 的性質」、或「受到 A 的軌範、限制，必然會 A，不能超越 A」之意。

<sup>32</sup> 近年國內對於巴利三藏已有部分的「新譯」出現，大多是研究生論文。筆者曾有簡要介紹，參拙撰〈巴利學研究紀要：1995-2001〉，4.3 節，頁 255-56。此外，關於「惡魔相應」，2002 年有一篇譯註，即黃慧禎的《《相應部·魔相應》譯註與研究》，台灣師範大學國文研究所碩士論文。這篇譯註(以下略稱《魔新譯》)，基本採用文言語體傳譯(參雜了少數白話)。在以下相關地方，也略引其部分譯文，稍作討論。

I.p.186)

【巴】 Bhagavā etad avoca : “appam idam bhikkhave manussānam āyu, gamanīyo samparāyo, kattabbaṃ kusalaṃ, caritabbaṃ brahmacariyaṃ, natthi jātassa amaraṇaṃ. yo bhikkhave ciraṃ jīvati, so vassasatam appam vā bhīyo”ti.  
(S.4.1.9.3; I.p.108)

【意】世尊說：「比丘們！人的壽命短少，(很快)就會去到(往生)來世。應當行善！應當行梵行！沒有生而不死的。比丘們！活得久的，就是百歲，或者(比百歲)稍多。

#### 例 4.3

【漢】(惡魔：)

人壽實甚長 善人莫輕此  
如飽乳赤子 死即豈不來 (CS.4:9.4; I.p.186)

【巴】 dīgham āyu manussānaṃ, na naṃ hīle suporiso, careyya khīramatto va, n’atthi maccussa āgamo ti. (S.4.1.9.4; I.p.108)

【意】(惡魔：)人的壽命極長，善人可別小看它！  
像個吃奶的小孩(無憂地)過活吧！死亡還不會到來。<sup>33</sup>

#### 例 4.4

【漢】(惡魔 ……以偈言世尊曰：)

懶惰於寢眠 耽著作詩耶  
汝為事不多 獨自離市里  
住何寢意臥 (CS.4:13.3; I.p.189)

【巴】 mandiyā nu sesi udāhu kāveyya-matto, atthā nu te sampacurā na santi, eko vivitte sayanāsanamhi, niddā mukho kim idaṃ soppasevā ti. (S.4.2.3.3; I.p.110)

【意】你是因著懶惰而臥睡？還是耽溺於作詩？  
你不是有很多事(要做)？  
怎麼一個人在遠離(人群)的居止處，

<sup>33</sup> 此段經文，《魔新譯》作：「人之壽命甚長，善人不以為苦惱。如飽食乳汁(之赤子)揮舞，無死之到來。」(頁 43) 其中「不以為苦惱」(“na naṃ hīle”)之譯有兩個問題，一是詞義方面，一是語氣方面，其中關鍵詞 hīle 此處並非「苦惱」之義，也不是「直說」(indicative)語氣；它是 hīleti 的「願望式」(optative)，表示魔「勸誘」的口氣，而意思則是「輕視、小看」，因此“na naṃ hīle”意思應是：「不要小看它！」。其次，「如飽食乳汁(之赤子)揮舞」(“careyya khīramatto va”)一句也一樣，詞義及語氣都有問題，其中關鍵詞 careyya 並沒有「揮舞」之義，也不是「直說」語氣；此詞是 carati (行走，修行，運行，生活)的願望式，同樣表達魔「勸誘」的口氣，意思可取「生活、過活」，因此“careyya khīramatto va”意思應是：「像個吃奶的小孩(無憂地)過活吧！」。此句是表達魔勸人不必急於修行，因為日子還長，死亡還不會到來，只要像個吃奶的小孩，無憂地過活就夠了！

滿臉睡意的在那兒睡覺？

例 4.5

【漢】時，五葦村婆羅門家主等，為惡魔波旬所執取：「沙門瞿曇不予得食。」  
時，世尊入(村)乞食時，清洗其鉢而歸。(CS.4:18.4-5; I,p.194)

【巴】tena kho pana samayena Pañcasāleyyakā brāhmaṇagahapatikā Mārena pāpimatā  
anvāvitṭhā bhavanti : “mā samaṇo Gotamo piṇḍam alatthā !”ti.  
atha kho Bhagavā yathā dhotena pattena Pañcasālam brāhmaṇagāmam  
piṇḍāya pāvisi, tathā dhotena pattena paṭikkami. (S.4.2.8.4-5; I,p.114)

【意】那時，般闍娑羅村的婆羅門和長者們，被惡魔波旬上了身(心想)：「讓沙  
門瞿曇乞不到食物吧！」  
那時，世尊進入般闍娑羅婆羅門村乞食，空鉢而回。

例 4.6

【漢】(惡魔：)「然則！世尊！再入五葦婆羅門村，如得食，應是我為！」  
(CS.4:18.8; I,p.194)

【巴】“tena hi bhante Bhagavā dutiyam pi Pañcasālam brāhmaṇagāmam piṇḍāya  
pavisatu. tathā’ham karissāmi, yathā Bhagavā pindam lacchatī”ti. (S.4.2.8.8;  
I,p.114)

【意】(惡魔：)「那麼，請世尊再入般闍娑羅婆羅門村乞食，我將讓您得到食物！」<sup>34</sup>

例 4.7

【漢】(世尊：)  
侵犯於如來 惡魔生不德<sup>35</sup>  
波旬惡不實 汝如何思惟 (CS.4.18.8; I,p.195)

【巴】apuññam pasavi Māro, āsajja nam<sup>36</sup> Tathāgatam,  
kin nu maññasi pāpima, na me pāpaṃ vipaccati. (S.4:2.8.8; I,p.114)

【意】(世尊：)惡魔作了不善之行——因為侵犯了如來。  
波旬！你難道認為：「我(造)的惡業不會成熟。」？

## 五、比丘尼相應第五

例 5.1

<sup>34</sup> 此句《魔新譯》作：「然則，世尊，汝再入五葦婆羅門村，若得食，應是我所為。」(頁 81)與元亨寺之譯一樣，譯作條件句及假設語氣。這是誤解了“tathā ..., yathā ...”(如此 ...，以便 ...)句構的意義，以及 karissāmi 未來式表「意願、意志」(將會~)的用法。

<sup>35</sup> 此句《魔新譯》作：「惡魔生不德」。與元亨寺之譯相同，句意晦澀。(頁 81)

<sup>36</sup> “āsajja nam”(兩字)原作“āsajjanam”(合為一字)，今依 Somaratne 《相應部》新版改。

【漢】(惡魔：)

聖者所至處 是處甚難至  
非女二指智 能得至彼處 (CS.5:2.3; I,p.219)

(蘇摩比丘尼：)

心入於寂靜 女形復何障  
智慧已顯現 即見無上法  
我若思男女 思此為何物  
心感於如是 即應惡魔語 (CS.5:2.6; I,p.220)

【巴】(Somā bhikkhunī：)

itthibhāvo kim kayirā, cittamhi susamāhite,  
ñāṇamhi vattamānamhi, sammā dhammam<sup>37</sup> vipassato.  
yassa nūna siyā evaṃ, itthāhaṃ puriso ti vā,  
kiñci vā pana asmī ti, tam māro vattum arahatī ti. (S.5.2.6; I,p.129)

【意】(蘇摩比丘尼：)

身為女人又怎樣！——只要她的心善入禪定，  
她的智慧生起，對於法能正確地觀察。  
假如有人這樣想：「我是女人。」或「我是男人。」  
或「我是某個什麼。」——這樣的人，惡魔(你)該當向他說去！

## 六、因緣相應第十二

### 例 6.1

【漢】迦旃延！依正慧以如實觀世間之集者、則此世間為非無者。迦旃延！依正慧以如實觀世間之滅者，則此世間為非有者。(CS.12:15.5; II,p.19)

【巴】lokasamudayaṃ kho Kaccāyana yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti. lokanirodhaṃ kho Kaccāyana yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti. (S II 17)<sup>38</sup>

【意】迦旃延！當一個人以正確的智慧如實見到世間的集起時，他對世間就不會抱持「無見」；當一個人以正確的智慧如實見到世間的息滅時，他對世間就不會抱持「有見」。

### 例 6.2

【漢】迦旃延！此世間多為方便所囚、計、取著。聖弟子計使、取著於此心之依處，不囚於「予是我，」無著、無住，苦生則見生，苦滅則見滅，不疑不

<sup>37</sup> “sammā dhammam”(兩字)原作“sammādhhammam”(合為一字)，今依 Somaratne《相應部》新版改。

<sup>38</sup> 巴利本第十二相應以下只標冊號、頁號，至於相應號、經號、段號，因與漢譯本同，故從略。詳參文末「引文出處格式說明」第五項。

惑，無緣他事，是彼智生。迦旃延！如是乃正見。(CS.12:15.6; II,p.19)

【巴】upayupādānābhinivesavinibandho<sup>39</sup> khvāyaṃ Kaccāyana loko yebhuyyena. tañcāyaṃ upayupādānam cetaso adhiṭṭhānam abhinivesānusayaṃ na upeti na upādiyati nādhīṭṭhāti “attā me”<sup>40</sup>ti. “dukkham eva uppajjamānam uppajjati, dukkham nirujjhamānam nirujjhati”ti na kaṅkhati na vicikicchati aparapaccayā ñāṇam evassa ettha hoti. ettāvataṃ kho Kaccāna sammādiṭṭhi hoti. (S II 17)

【意】迦旃延！世人大多被執著、執取、計執所束縛，若他的內心沒有執著、執取、住著、以及計執的隨眠——也就是不執著於「(這是)我的自我」，則他對於「生起時，只是苦生起；息滅時，只是苦息滅」這內容便能無疑、無惑，不靠他人的因緣，而有這樣的智慧。迦旃延！這樣就是正見。

## 七、蘊相應第二十二

### 例 7.1

【漢】世尊說：「諸比丘！以何為取著、恐懼耶？」(CS.22:7.3; III,p.21)

【巴】Bhagavā etad avoca : “kathaṃ ca bhikkhave upādā-paritassanā hoti” ? (S III 16)

【意】世尊說：「比丘們！怎樣是由取著而(產生)恐懼呢？」

### 例 7.2

【漢】諸比丘！此處有無聞之凡夫，…… 觀色是我，我以色有，我中有色，色中有我。(CS.22:7.4; III,p.21)

【巴】idha bhikkhave assutavā puthujjano ... rūpam attato samanupassati, rūpavantam vā attānam, attani vā rūpam, rūpasmim vā attānam. (S III 16)

【意】比丘們！此處，有無聞凡夫，…… 認為：色是我、我有色、我中有色、色中有我。

### 例 7.3

【漢】「友焰摩迦！此處於現法、真實、如應如來為無所得。汝能記說而言：『我如解世尊所說之法者，漏盡比丘身壞、命終是斷滅無有』耶？」(CS.22:85.34; III,pp.162-63)

【巴】ettha ca te āvuso Yamaka ditṭheva dhamme saccato thetato tathāgato anupalabbhiyamāno, kallaṃ nu te taṃ veyyākaraṇam : “tathā”haṃ Bhagavatā dhammaṃ desitam ājānāmi, yathā khīṇāsavo bhikkhu kāyassa bhedā ucchijjati vinassati na hoti param maraṇā” ti ? (S III 112)

<sup>39</sup> “upay-”原作“upāy-”，今依 CSCD 版改。下同。

<sup>40</sup> “attā me”原作“attā na me”，今依 CSCD 版改。

【意】朋友，焰摩迦！既然在現世今生的現實存在中，於此處(五蘊)，真實、常住(不變)的如來是了不可得的，你怎麼可以作這樣的記說：「照我了解的世尊教導的法：漏盡比丘身壞命終之後，斷滅，消亡，更無所有！」？

例 7.4

【漢】坐而世尊言具壽跋迦梨曰：「跋迦梨！堪忍否？足否？苦受之損為不增耶？知損失而不知增長耶？」(CS.22:87.9; III,p.173)

【巴】nisajja kho Bhagavā āyasmantaṃ Vakkaliṃ etad avoca : “kacci te Vakkali khamanīyaṃ? kacci yāpanīyaṃ? kacci dukkhā vedanā paṭikkamanti no abhikkamanti ? paṭikkamosānaṃ paññāyati no abhikkamo ?”ti. (S III 120)

【意】坐下之後，世尊對尊者跋迦梨說道：「跋迦梨！你是否忍受得了？是否支持得住？痛苦的感覺是否減少而非增加？是否感到比較舒服而非更加難受？」

例 7.5

【漢】時，世尊離去後未久，而告諸侍者言：「友等！以床載我至仙人黑石窟，如我應如何思命終於屋內耶？」(CS.22:87.18; III,p.174)

【巴】atha kho āyasmā Vakkali acirapakkantassa Bhagavato upatṭhāke āmantesi : “etha maṃ āvuso mañcakam āropetvā, yena Isigilipassakālasilā tenupasaṅkamatha! kathaṃ hi nāma mādiso antaraghare kālam kattabbaṃ maññeyyā ?!”ti. (S III 121)

【意】那時，當世尊離去不久，尊者跋迦梨對侍者們說道：「朋友們！來吧，把我連床抬到仙人山麓的黑石窟！像我這樣的(修行)人，怎麼會認為應該在屋內過世呢？！」

八、見相應第二十四

例 8.1

【漢】「諸比丘！因有何？由取於何？由現貪於何？而起如是之見：風不吹，河不流，懷妊而不生，日月出而不沒，如柱之立住耶？」(CS.24:1.1-2; III,p.298)

【巴】kismiṃ nu kho bhikkhave sati, kim upādāya, kim abhinivissa, evam ditṭhi upajjati : “na vātā vāyanti, na najjo sandanti, na gabbhiniyo vijāyanti, na candimasūriyā uđenti vā apenti vā esikaṭṭhayaṭṭhitā”ti ? (S III 202)

【意】「比丘們！因為什麼存在？因為執取什麼？因為計執什麼？而生起這樣的見解：『風沒有吹拂，河沒有流動，孕婦沒有生產，日月沒有升起、沒有落下，如石柱一般，穩固地住立。』」？

例 8.2

【漢】「所見、所聞、所思、所知、所得、所求、意之所伺是常耶？是無常耶？」  
(CS.24:1.14; III,p.300)

【巴】 “yam pidam diṭṭhaṃ sutam mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ anuvicāritaṃ  
manasā, tam pi niccaṃ vā aniccaṃ vā ?”ti. (S III 203)

【意】「所看見的、所聽聞的、所覺觸的、<sup>41</sup>所識知的，以及內心意念所獲得的、  
所尋求的、所伺察的，是常呢？還是無常？」

例 8.3

【漢】「因有何？由取於何？由現貪於何？而起如是之見：此是我，此是世間，  
此我應於死後有，常、恆、永住而為不變易之法耶？」(CS.24:3.1-2; III,p.303)

【巴】 ... evaṃ diṭṭhi upajjati : “so attā so loko, so pecca bhavissāmi nicco dhuvo  
sassato avipariṇāmadhammo”ti ? (S III 204)

【意】「…… 生起這樣的見解：『這(有情)世間(或生命)即是實我，<sup>42</sup>這個我死後  
將會恆常、穩固、永恆、具有不變異的性質。』？」

例 8.4

【漢】無此世，無他世，無母，無父，無生死之眾生。(CS.24:5.1-2; III,p.306)

【巴】 natthi ayaṃ loko, natthi paraloko; natthi mātā, natthi pitā; natthi satta  
opapātikā. (S III 206)

【意】沒有這個世界，沒有別的世界；沒有母親，沒有父親；沒有化生的眾生。

例 8.5

【漢】掠奪、偷盜，斷阻道路，許往他人之妻，妄語，雖如是作亦非作惡。  
(CS.24:6.1-2; III,p.309)

【巴】 sandhiṃ chindato, nillopaṃ harato, ekāgārikaṃ karonto, paripanthe tiṭṭhato,  
paradāraṃ gacchato, musābhaṇato -- karato na kariyati pāpaṃ. (S III 208)

【意】侵入民宅，<sup>43</sup>掠奪財物，洗劫獨戶人家，攔路搶劫，<sup>44</sup>與人妻通姦，<sup>45</sup>

<sup>41</sup> “muta”是字根√man (思)的過去分詞，原意指「所思考、所想像的」，參 W. Geiger, *A Pali Grammar*, §18.1. 但在《律藏》及 Nikāya 中被拿來指涉鼻、舌、身「所覺觸的」對象、內容，如：“mutaṃ nāma ghānena ghāyitaṃ, jivhāya sāyitaṃ, kāyena phutṭhaṃ.” (「所覺觸的」意指鼻之所嗅、舌之所嚐、身之所觸。)(Vin IV 2,25-26); 此外，S IV 73,4 也有類似的說明。又參 PED, p.536b 及 CPED, p.210b 該詞詞目。此例句中，關於前面四法(見、聞、覺、識)的討論，可參看 K. Bhattacharya, “Diṭṭhaṃ, Sutaṃ, Mutāṃ, Viññātaṃ”。

<sup>42</sup> “loka”「世間」有多種詞義，這裡取「有情眾生」之意，如佛陀教示赤馬天子：「朋友！我卻要在這個有意識、能思考的一疇之身，施設世間、世間的集、世間的滅、以及通往世間滅的道路。」(S I 62,19-22) 但 W. Rahula 則取「世界、宇宙」(universe)之意，並將此句翻作：「宇宙就是那個神我(Ātman)，並且我死後將會成為那個(神我)，恆常、穩固、常住、不變。」(The universe is that Ātman (Soul); I shall be that after death, permanent, abiding, ever-lasting, unchanging.) 見氏著 *What the Buddha Taught*, p.59.

<sup>43</sup> “sandhiṃ chindato” 字面意思是：破壞門鎖。

<sup>44</sup> “paripanthe tiṭṭhato” 字面意思是：站在路旁。

說謊——即使這樣做，也沒有作惡。

## 九、六處相應第三十五

### 例 9.1

【漢】彌迦奢羅！如是住之比丘，即使於林間、深林邊土、聲音稀少、大氣寂靜、遠離世人之處而臥，雖適於獨坐冥想，樂於居住，但彼仍稱為隨伴住者。(CS.35:63.10; IV,p.48)

【巴】 evaṃvihārī ca Migajāla bhikkhu kiñcāpi araññe vanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevati appasaddāni appanigghosāni vijanavātāni manussarāhaseyyakāni paṭisallānasārubbāni. atha kho “sadutiyavihārī”ti vuccati. (S IV 36)

【意】鹿網！（內心）處在這種狀態<sup>46</sup>的比丘，即使親近遊止於林間、深林、邊地等音聲稀少、渺無人跡、遠離人群、適宜禪思的居止處，可是依舊稱為隨伴住者。

### 例 9.2

【漢】諸比丘！恰如於平坦土地之四大路，調適栓繫良馬大車所備之刺針，巧妙之馬術師調馭跨乘其上，左手執手綱，右手握刺針，隨己所欲，往返於所適之方位。(CS.35:198.5; IV,p.229)

【巴】 seyyathāpi bhikkhave subhūmiyaṃccātumahāpathe ājaññaratho yutto assa odhastapatodo,<sup>47</sup> tam enaṃ dakkho yoggācariyo assadammasārathi abhirūhitvā, vāmena hatthena rasmiyo gahetvā, dakkhiṇena hatthena patodam gahetvā, yenicchakaṃ yadicchakaṃ sāreyya pi pacchāsāreyya pi. (S IV 176)

【意】比丘們！好比在地面平坦的十字路口，有匹良馬套好了車，安上馬鞭。一位技術高明、善於調馬的馬術師，躍上馬車，左手執韁繩，右手握馬鞭，隨心所欲地往返於任何想去的地方。

## 十、受相應第三十六

### 例 10.1

【漢】諸比丘！無聞之凡夫，將欲樂置外，非不知於苦受之出離耶？彼喜悅於欲樂，如是存止於由樂受所生之欲染隨眠。彼不如實知此等諸受之生起、滅

<sup>45</sup> “paradāraṃ gacchato” 字面意思是：到別人的妻子那裡。

<sup>46</sup> 指貪愛。

<sup>47</sup> “odhastapatodo”原作“odhasatapatodo”，今依 CSCD 版改。

沒與甘味、患難之出離。(CS.36:6.8; IV,p.266)

【巴】 na hi bhikkhave pajānāti assutavā puthujjano aññatra kāmasukhā dukkhāya vedanāya nissaraṇaṃ. tassa kāmasukkhā abhinandato yo sukhāya vedanāya rāgānuso so anuseti. so tāsā vedanānaṃ samudayaṇca atthagamaṇca assādaṇca ādīnavaṇca nissaraṇaṇca yathābhūtam nappajānāti. (S IV 208)

【意】比丘們！無聞凡夫，不知道除了(享受)欲樂之外，還有苦受的出離。因為他喜愛欲樂，他就會具有對於樂受的貪愛隨眠。他對這些受的集起、滅沒、味愛、苦患與出離不能如實了知。

#### 例 10.2

【漢】諸比丘！有聞之聖弟子，將欲樂置外，非知於由苦受之出離耶？  
(CS.36:6.10; IV,p.267)

【巴】 pajānāti bhikkhave sutavā ariyasāvako aññatra kāmasukhā dukkhāya vedanāya nissaraṇaṃ. (S IV 209)

【意】比丘們！多聞聖弟子，知道除了欲樂之外，還有苦受的出離。

#### 例 10.3

【漢】彼若感於樂受者，則感於離此繫縛。若感於苦受，則感於離此繫縛。若感於非苦非樂受，則感於離此繫縛。諸比丘！此稱為有聞之聖弟子，謂：由生、<sup>48</sup>由死、由憂、由悲、由苦、由惱、由絕望而不被繫縛。余言由苦而不被繫縛。 (CS.36:6.10; IV,pp.267-68)

【巴】 so sukhaṃ ce vedanaṃ vediyati, visaññutto naṃ vediyati. dukkham ce vedanaṃ vediyati, visaññutto naṃ vediyati. adukkhamasukhaṃ ce vedanaṃ vediyati, visaññutto naṃ vediyati. ayaṃ vuccati bhikkhave ariyasāvako visaññutto jātiyā jarāya maranena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi. “visaññutto dukkhasmā”ti vadāmi. (S IV 209-10)

【意】如果他感受到樂受，他便離於繫縛而感受它(樂受)。如果他感受到苦受，他便離於繫縛而感受它。如果他感受到不苦不樂受，他便離於繫縛而感受它。比丘們！這就叫做多聞聖弟子不被生、老、死、憂、悲、苦、惱、愁悶所繫縛。——我說他不被苦所繫縛。

#### 例 10.4

【漢】(二)亦熟知於法，亦觀此世、彼世，得快樂之有聞聖者心，不為諸法所騷亂。由無快樂，故不陷於瞋恚。(CS.36:6.12; IV,p.268)

【巴】 saṅkhātadhammassa bahussutassa, sampassato lokam imam pāraṇca;

<sup>48</sup>「由生」之後缺譯「由老」。

itthassa<sup>49</sup> dhammā na mathenti cittam,  
anitthato no paṭighātam eti. (S IV 210)

- 【意】洞解了法的多聞者(聖弟子)，  
徹底洞見此世與他世；  
可愛的事物不能擾亂他的心，  
不可愛的事物也不能讓他瞋怒。

例 10.5

【漢】(時，世尊於日暮，即從冥想起，赴病者室之處。而坐於所設之座，)坐已，世尊告諸比丘曰：「諸比丘！比丘應以正念、正知而度時日。此乃我為汝等之教誡。」(CS.36:7.2; IV,p.268)

【巴】nisajja kho Bhagavā bhikkhū āmantesi : sato bhikkhave bhikkhu sampajāno  
kālam āgameyya. ayam vo amhākam anusāsani. (S IV 210-11)

【意】坐在一邊之後，世尊對比丘們說道：「比丘們！比丘應正念正知，等待(死亡)時候的到來！這是我對你們的教誡。」

例 10.6

【漢】我起此樂受，此樂受為由緣而起，無緣則不起。何者為緣耶？以此身為緣。然而此身為無常所造作，為由緣而起者。緣無常而所造作，依緣所起之此身，依緣所起之樂受，何為有常住耶？(CS.36:7.6; IV,p.269)

【巴】uppannā kho me ayam sukhā vedanā. sā ca kho paṭicca no apaṭicca. kim paṭicca ? imam eva kāyam paṭicca. ayam kho pana kāyo anicco saṅkhato paṭiccasamuppanno. aniccaṃ kho pana saṅkhataṃ paṭiccasamuppannaṃ kāyam paṭicca uppannā sukhā vedanā kuto niccā bhavissatī ? ti. (S IV 211)

【意】我生起了樂受，而且它是有因緣，而非沒有因緣。緣於什麼？緣於這個身體。可是，這身體是無常、有為、從緣所生的。緣於無常、有為、從緣所生的身體而生起的樂受，哪裡會恆常呢？

例 10.7

【漢】比丘！此等之六者，是輕安。逮達初禪者，言語輕安；逮達第二禪者，尋伺輕安；逮達第三禪者，喜輕安；逮達第四禪者，入息出息輕安；逮達想受滅者，想與受輕安。漏盡之比丘，是貪欲輕安，瞋恚輕安，愚癡輕安也。(CS.36:11.7; IV,pp.277-78)

<sup>49</sup> 此處讀作 itth'assa (= itthā+ assa)。日譯誤讀為“itthassa”(可愛的、令人喜愛的，屬格單數)，並拿它修飾 bahussutassa (多聞者，屬格單數)，因此誤譯作：快樂を得たる多聞[の聖者]の心を、諸法も騒がすことなし(得快樂之多聞者的心，諸法無法擾亂(它))。元亨寺漢譯又跟隨日譯而誤譯。此處應拆作 itthā+ assa，以 itthā (可愛的，主格複數) 修飾 dhammā (法、事物，主格複數)，可譯作「可愛的事物不能擾亂他(多聞者)的心」，這樣跟下文「不可愛的事物也不能讓他瞋怒」便可呼應。

【巴】 cha yimā bhikkhu passaddhiyo. paṭhamam jhānam samāpanassa vācā paṭippassaddhā hoti. dutiyam jhānam samāpanassa vitakkavicārā paṭippassaddhā honti. tatiyam jhānam samāpanassa pīti paṭippassaddhā hoti. catuttham jhānam samāpanassa assāsapassāsā paṭippassaddhā honti. saññāvedayitanirodham samāpanassa saññā ca vedanā cā paṭippassaddhā honti. khīṇāsavassa bhikkhuno rāgo paṭippassaddho hoti, doso paṭippassaddho hoti, moho paṭippassaddho hoti. (S IV 217-18)

【意】比丘！有這六種止息。達到初禪的，言語止息；達到二禪的，尋、伺止息；達到三禪的，喜止息；達到四禪的，入出息止息；達到想受滅的，想與受止息。漏盡的比丘，貪欲止息，瞋恚止息，愚癡止息。

#### 例 10.8

【漢】阿難！於欲，有此等之五種。何者為五？眼所識之色，是快意、可愛、可樂、形愛、誘生欲染者。<sup>50</sup>……(CS.36:19.11; IV,p.287)

【巴】 pañcime Ānanda kāmaguṇā. katamā pañca ? cakkhuvīññeyyā rūpā iṭṭhā kantā manāpā piyarūpā kāmūpasamhitā rajanīyā. ... (S IV 225)

【意】阿難！有這五種欲。哪五種？眼所能了別的(種種)色，它們令人喜歡、令人喜愛、令人悅意、具有可愛的形質、能引生欲望、能令人耽溺。……

#### 例 10.9

【漢】阿難！於此有比丘，超越一切色想，滅沒瞋恚想，不思惟種種想，逮達住於『虛空無邊』之空無邊處。(CS.36:19.16; IV,p.288)

【巴】 idhānanda bhikkhu sabbaso rūpasaññānam samatikkamā paṭighasaññānam atthagamā nānattasaññānam amanasikarā “ananto ākāso”ti ākāsañācāyatanam upasampajja viharati. (S IV 227)

【意】阿難！此處，有比丘藉由完全超越色想，滅沒質礙想，不思惟種種想，(作意：)「虛空沒有邊際」，而進入並住於空無邊處。

### 十一、女人相應第三十七

#### 例 11.1

【漢】諸比丘！此等之五者，為女人特殊之痛苦。於此，女人比男子更能忍受。何等為五耶？(CS.37:3.2; IV,p.306)

【巴】 pañcimāni bhikkhave mātugāmassa āveṇikāni dukkhāni, yāni mātugāmo paccanubhoti aññatreva purisehi. katamāni pañca ? (S IV 239)

【意】比丘們！這五種是女人特有的痛苦——(只有)女人經歷(承受)，男人則否。

<sup>50</sup> 「誘生欲染」之後漏譯了原文的 rajanīyā (令人耽溺)。

哪五種呢？

例 11.2

【漢】諸比丘！依主權之力所克服之女人，亦不護容色之力、亦不護財產之力、亦不護親族之力、亦不護兒之力、亦不護戒德之力。 (CS.37:28.3; IV,pp.315-16)

【巴】issariyabalena abhibhūtam bhikkhave mātugāmam, neva rūpabalam tāyati, na bhogabalam tāyati, na ñātibalam tāyati, na puttabalam tāyati, na sīlabalam tāyati. (S IV 246)

【意】比丘們！當女人被男人的主權之力制伏的時候，容色之力幫不了她，<sup>51</sup>財產之力幫不了她，親族之力幫不了她，兒子之力幫不了她，戒德之力也幫不了她。

例 11.3

【漢】諸比丘！女人以容色之力為因，或以財產之力為因，或以親族之力為因，或以兒力為因，身壞命終後，不生於善趣天界。 (CS.37:31.3; IV,p.318)

【巴】na bhikkhave mātugāmo rūpabalahetu vā bhogabalahetu vā ñātibalahetu vā puttalahetu vā, kāyassa bhedā param maranā sugatim saggam lokam upapajjati. (S IV 248)

【意】比丘們！女人並不因為容色之力、或財產之力、或親族之力、或兒子之力的緣故，身壞命終之後轉生於善趣、天界。

十二、質多相應第四十一

例 12.1

【漢】「居士！此無量心解脫，無所有心解脫，空心解脫，無相心解脫，此等諸法是意義有別？抑名辭有別耶？或意義為一，唯言辭有別耶？」(CS.41:7.3; IV,p.374)

【巴】“yā cāyaṃ gahapati appamāṇā cetovimutti, yā ca ākiñcaññā cetovimutti, yā ca suññatā cetovimutti, yā ca animittā cetovimutti, ime dhammā nānatthā nānavyañjanā ? udāhu ekatthā vyañjanam eva nānan ?”ti. (S IV 296)

【意】「長者！這無量心解脫、無所有心解脫、空心解脫、無相心解脫，這些法是意義有別而且名稱有別？<sup>52</sup>或者意義相同，僅僅名稱有別呢？」

例 12.2

<sup>51</sup> tāyati 意「解救、庇護、幫助」。

<sup>52</sup> vyañjanam 意「語詞、名相、名稱」。

【漢】大德！於此有比丘，或入森林、或入樹下、或入空屋，如是思量：「此雖是我，雖是我有，卻是空。」大德！此稱為空心解脫。(CS.41:7.7; IV,p.375)

【巴】idha bhante bhikkhu araṇṇagato vā rukkhamūlagato vā suñṇāgāragato vā, iti paṭisañcikkhati : “suñṇam idam attena vā attaniyena vā” ti. ayam vuccati bhante suñṇatā cetovimutti. (S IV 296-97)

【意】大德！此處，有比丘或到林間、或到樹下、或到空屋，這樣思惟觀察：「這是空的——沒有我，沒有我所。」<sup>53</sup>大德！這就叫做空心解脫。

### 例 12.3

【漢】大德！於無量心解脫中，知不動心解脫為此等之最第一。然此不動心解脫，為依染欲而空，依瞋恚而空，依愚癡而空。(CS.41:7.11; IV,pp.375-76)

【巴】yāvataḥ kho bhante appamaṇā cetovimuttiyo, akuppā tāsam cetovimutti aggama akkhāyati. sā kho pana akuppā cetovimutti suñṇā rāgena, suñṇā dosena, suñṇā mohena. (S IV 297)

【意】大德！在不管達到怎樣地步的(種種)無量心解脫當中，不動心解脫要說是其中的最上最第一！而這不動心解脫是空的——沒有貪欲，空的——沒有瞋恚，空的——沒有愚癡。<sup>54</sup>

### 例 12.4

【漢】於是，質多居士與眾多信士等，俱赴尼乾陀若提子住處。與彼相會釋，交談親愛、慇懃之話後，坐於一面。(CS.41:8.4; IV,p.377)

【巴】atha kho Citto gahapati sambhulehi upāsakehi saddhim yena Nigaṇṭho Nāṭaputto tenupasaṅkami. upasaṅkamitvā Nigaṇṭhena Nāṭaputtena saddhim sammodi. sammodanīyam kathaṃ sārāṇīyaṃ vītisāretvā ekam antaṃ nisīdi. (S IV 298)

【意】那時，質多長者與眾多居士一起前去拜訪尼乾若提子。到了之後，與尼乾若提子互相問候，說了一些親切、友善的話語之後，坐到一旁。

<sup>53</sup> 此句翻譯須稍作說明。(a)首先，suñṇam idam 是 idam suñṇam 的倒裝，倒裝(suñṇam 提前)是為了強調(做述語用的)形容詞 suñṇam (空)，(參拙著《實用巴利語文法》(上冊)，頁 11-3，第 3 點，第(2)項)因此翻作「這是空的」(原文省略了 be 動詞)。其次 suñṇam 經常配合具格，表達「沒有~，不具有~，不伴隨~」(參 Wijesekera, *Syntax of the Cases in the Pali Nikayas*, §85.c)，意義上有「動詞」的味道，因此後半句“(suñṇam) attena vā attaniyena vā”將「空的」轉作動詞「沒有」，而譯作「沒有我，沒有我所」；其間用破折號“——”表示「解釋關係」，意謂：「空的」「也就是」「沒有~」。全句採「主語—述語」(這是空的)結合「動詞—賓語」(沒有我，沒有我所)的譯法，將述語形容詞 suñṇam 的兩重身份及意義(形容詞「空的」，動詞「沒有」)解譯開來。

(b)當然此句也可採「主—動—賓」譯法，例如，「這(指觀察的對象，如五蘊、六入處等)空於我，空於我所。」或「這沒有我，沒有我所。」

(c)這裡之所以拆成「主—述」+「動—賓」來翻譯，主要是考慮到在巴利中，suñṇam 經常只搭配主語(而未帶具格)，形成一種「主—述」結構的慣用說法，例如：suñṇo loko suñṇo loko ti (世間是空的！世間是空的！)(S IV 54,3)。為了突出這種用法，以及保留這一層涵意，因此前半句採「主—述」結構，後半句另用「動—賓」結構解譯。

<sup>54</sup> 此句的句法及譯法參上注。

例 12.5

【漢】大德！余自望之間，離諸欲，離不善法，有尋有伺，而由離生喜樂逮達住於初禪。(CS.41:8.8; IV,p.378)

【巴】aham kho bhante yāvadeva ākaṅkhāmi, vivicceva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi, savitakkam savicāram vivekajam pītisukham paṭhamam jhānam upasampajja viharāmi. (S IV 298-99)

【意】大德！只要我想要，我就可以捨離諸欲，捨離不善法，進入並住於「有尋求、有伺察、具有由離而生的喜與樂」的初禪。

例 12.6

【漢】時，眾多……之諸天，群來集會而語於質多居士曰：「居士！依誓願，汝於未來當為轉輪王。」(CS.41:10.3; IV,p.382)

【巴】atha kho sambahulā ... devatā saṅgama samāgama, Cittaṃ gahapatim etad avocum : “panidhehi gahapati : ‘anāgatam addhānam rājā assam cakkavattī !’ ti”. (S IV 302)

【意】那時，眾多的……天神群來聚會，對質多長者說道：「長者！請(這樣)發願：『願我於未來世能作轉輪王！』」

例 12.7

【漢】我等對法有無動信心，世尊所說之法是現生、即時、來看、導於涅槃之智者，應一一自知者。(CS.41:10.6; IV,p.384)

【巴】dhamme aveccappasādena samannāgatā bhavissāma : “svākhyāto Bhagavatā dhammo sandiṭṭhiko akāliko ehipassiko opanayiko paccattaṃ veditaṃ viññūhi”ti. (S IV 304)

【意】我們對法具有確知(確見)而得的淨信：世尊所完善說示的法，是現前(現實)可見的、不待時節的、可邀人來見證的、切實有效的、<sup>55</sup>智者可親自證知的。

十三、預流相應第五十五

例 13.1

<sup>55</sup> 「切實有效的」(opanayika)指「能帶來成果——止息憂苦的」。此處的(世尊所完善說示的)「法」，指世尊的核心教導：斷除貪瞋癡，通往涅槃，離苦得樂之法。如經說，內懷貪瞋癡時，便自惱惱他，導致自他的苦迫；而斷除貪瞋癡時，則不惱害自他，而能止息內心的憂苦。——凡此等等的具體內容及實際歷程，都是每個人「現前、切實」「可知可見、可實證」的，不是虛說玄談或沒有實效、實益的空洞境界。(參 S IV 41-43; A I 156-59; A III 356-58) 另參楊郁文，〈佛法的人間性與現實性〉，氏著《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，頁 40-46。

【漢】大德！然則我滅後，但念令此樹提居士滅困惑。(CS.55:3.9;VI,p.206)

【巴】api ca me bhante evaṃ hoti : “mā hevāyaṃ Jotiko gahapati mamaccayena vighātam āpajjī !”ti. (S V 345)

【意】然而，大德！我這麼想：「但願樹提長者在我去世之後，不要陷入苦惱之中！」

#### 例 13.2

【漢】阿難！為人，命終並非稀有事，各各命終時，來我處問此義，阿難！此對如來是憤亂。阿難！故命名曰法鏡，而說法門。(CS.55:8.4;VI,p.220)

【巴】anacchariyaṃ kho panetaṃ Ānanda, yaṃ manussabhūto kālaṃ kareyya. tasmim tasmim ce maṃ kālakate upasaṅkamtivā, etam attham paṭipucchissatha, vihesā pesā Ānanda assa Tathāgatassa. tasmātihānanda dhammādāsaṃ nāma dhammapariyāyaṃ desissāmi. (S V 357)

【意】然而，阿難！人會死亡，這並非什麼奇特稀有的事。如果每當有人去世，你們都來我這兒，詢問(往生哪裡)這樣的事，阿難！這對如來而言，實在倍感煩擾！因此，阿難！我將開示名為「法鏡」的法門。

#### 例 13.3

【漢】大德！我對世尊或意修習之比丘奉仕已，日夕時分，入迦毗羅衛城 …… (CS.55:21.3;VI,p.236)

【巴】so khvāham bhante Bhagavantaṃ vā payirupāsivā manobhāvanīye vā bhikkhū, sāyaṇhasamayaṃ Kapilavatthum pavisanto ... (S V 369)

【意】大德！我去拜訪禮敬世尊或令人尊敬的比丘之後，於下午時分，進到迦毗羅衛城 ……

### 十四、諦相應第五十六

#### 例 14.1

【漢】諸比丘！勿論諍論，謂：「汝不知此法、律，我知此法、律，…… 汝長時所思為所覆；汝為逃他論而立論；汝將墮負處，若能者，當應答。」 (CS.56:9.2;VI,p.308)

【巴】mā bhikkhave viggāhikakathaṃ katheyyātha : “Na tvam imaṃ dhammavinayaṃ ājānāsi, aham imaṃ dhammavinayaṃ ājānāmi. ... ācinnan te viparāvattaṃ. āropito te vādo, cara vādappamokkhāya. niggahīto si, nibbeṭhehi sace pahosī !”ti. (S V 419)

【意】比丘們！不要講說諍論的話語，如：「你不懂得這法與律，我懂得法與律；……你歷來奉行的已被推翻；你的論點已被駁倒，替你的言論開脫吧！」

你已經敗下陣了，有辦法的話，就解釋清楚！」

例 14.2

【漢】諸比丘！云何乃能如來於中道現等覺，資於眼生、智生、寂靜、證智、等覺、涅槃耶？乃八支聖道是。(CS.56:11.4;VI,p.311)

【巴】katamā ca sā bhikkhave majjhimā patipadā Tathāgatena abhisambuddhā, cakkhukaraṇī ñānakaraṇī, upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya samvattati ? ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo. (S V 421)

【意】比丘們！如來所徹底覺悟的，能(讓人)打開眼睛、生起智慧，能(引人)趣向寂靜、智證、正覺、涅槃的中道(之行)是什麼呢？就是這賢聖八支之道。

例 14.3

【漢】諸比丘！苦集諦者，即是此，謂：後有起、喜貪俱行、隨處歡喜之渴愛，謂欲愛、有愛、無有愛是。(CS.56:11.6;VI,p.312)

【巴】idam kho pana bhikkhave dukkhasamudayam ariyasaccaṃ. yāyaṃ taṇhā ponobbhavikā nandīrāgasahagatā tatra tatrābhinandinī. seyyathīdam kāmataṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā. (S V 421)

【意】比丘們！這就是苦集聖諦，也就是那會引生後有、伴隨喜貪、到處喜愛貪染的渴愛。——亦即欲愛、有愛、無有愛。

例 14.4

【漢】又，我智生與見，我心解脫不動，此為我最後之生，再不受後有。(CS.56:11.14;VI,p.314)

【巴】ñānañca pana me dassanam udapādi : “akuppā me cetovimutti, yaṃ antimā jāti, natthidāni punabbhavo”ti. (S V 423)

【意】並且，我生起了(這樣的)智慧與洞見：「我的心解脫不會動搖，這是(我)最後一次誕生，如今不會再有再一次的(生老病死苦的)生命存在。」

例 14.5

【漢】又說示此教時，具壽憍陳如生遠塵離垢之法眼：「有集法者，悉皆有此滅法。」(CS.56:11.15;VI,p.314)

【巴】imasmīṃ ca pana veyyākaraṇasmim bhaññamāne āyasmato Koṇḍaññaṃ virajaṃ vītamalaṃ dhammacakkhum udapādi : “yaṃ kiñci samudayadhammaṃ, sabbaṃ taṃ nirodhadhammaṃ”ti. (S V 423)

【意】而正當(世尊)說示這教法時，尊者憍陳如生起了遠塵離垢的法眼：「任何具有集起性質的事物，全都具有壞滅的性質。」<sup>56</sup>

<sup>56</sup> 亦即，凡是由因緣和合而生起的事物，(當因緣離散時) 終究逃不過壞滅的命運。

### 3. 《相應部》譯文問題評析

上一節我們舉示了《相應部》的一些問題譯文，本節將針對這些譯文當中所涉及各種各樣的語言層面的問題進行分析討論。

我們知道一篇經文或一個語篇(text)是由許多句子(sentence)組成的，一個句子又是由許多語詞(word)組成的。因此對於一個語篇的理解就離不開語詞、句子、以及句與句的銜接等幾個方面。本節的前二小節主要將討論「句子」層面的問題，少數超過句平面的，也歸在這部份一併討論。因為《相應部》的譯文可大分「詩偈」及「散文」兩種「文體」，詩偈採兩句一行的五言格，不用標點，散文則為「文白結合」的混合「語體」，採現代標點。<sup>57</sup>由於文體的差異，其譯文問題也有所不同，因此，句子部分分兩部分來談：第一小節針對「詩偈」部分進行討論；第二小節則針對「散文」部份來談。至於比句子小的「語詞」(及詞組)層面的問題，則在第三小節討論。希望通過三個部分的分析討論，能更層次分明地呈現問題。

#### 3.1. 詩偈部份的問題

《相應部》在詩偈的翻譯上，承襲了漢譯《雜阿含經》的文體，採取五言為主的整齊格式。這樣的格式相當程度保留並突出了原典當中頌文的文體特點，如果運用巧妙，自是十分理想。但這樣簡短、整齊、而又缺乏現代標點輔助的五言格式，卻也多少給予譯文一些限制，需要更為高度的技巧講究，才能比較精準、明白的傳達原文意旨。以下談談詩偈中見到的幾個問題。

**【3.1.1.】省縮的問題：**由於譯文採取固定的五言格式，因此在遇到原文(或底本)中用詞較多或意義較豐富的長詩句時，若不拆成兩句，或者彈性地採用較長的格式(例如六言、七言)，則勢必遇到「節縮」的問題。節縮的辦法多種多樣，<sup>58</sup>但基本的要求是「省而不失」——精簡卻不失落、模糊或誤傳原文意旨。若節縮不當，將會造成意義的扭曲。

<sup>57</sup> 「文體」與「語體」是一文獻在語言風格上所表現出來特點。文體是就諸如散文、韻文或其他什麼「文」(文學形式)而言；而語體則是就口語、書面語或其他什麼「語」(語言形式)來說的。參見朱慶之，《佛典與中古漢語詞匯研究》，頁 8-9。

<sup>58</sup> 例如，可以採用音節較短的語詞，可以略去可省的虛詞，也可以利用上下文語境，而(承上)省去主語或賓語等等。

如，例 1.4：「無智沙門行 難為並難忍」(無智之人對於沙門行是難以實行、難以忍耐的)。<sup>59</sup>例中的「無智」是日譯「智慧なき者」的省縮，但這顯然表達不出「無智者」的意思，因而也無法成為後句「難為並難忍」的主語，反而成了「沙門行」(甚至沙門)的修飾語(定語)，意思成了「無智的沙門行」或「無智沙門之行」，這就造成全句意義的扭曲，扞格難解。

再如，例 1.1：「妻中貴姓勝 子中長子勝」，例中前句日譯作：「妻の中貴姓の姫勝れ」(妻子當中貴族的女孩最殊勝)，其中的「貴姓の姫」，巴利原文是 *kumārī*，意指未婚少女、處女(並無貴族之意)，「貴姓」是日譯者添加的修飾語，核心意義其實是「姫」(姑娘)。但漢譯將此句省縮為五言時，卻偏取了外添修飾的「貴姓」，而丟失了核心意義「姫」(女孩)，這就造成了焦點意義的偏移改變，以「雅」而害「信」了。

**【3.1.2.】補襯的問題：**與上一問題相反的，在遇到原文(或底本)中用詞較少或意義較簡的短詩句時，為了填滿五言，反而就要進行音節擴增或補上襯字了。同樣的，擴增或補襯不當，都可能干擾或扭曲原文的核心意思。

如，例 1.2：「麗日正盛時 鳥停不飛動 以鳴於大林 恐怖以襲我」(標線部分：廣大的森林沙沙作響)。此句日譯為：「大林鳴る」，漢譯添上了「以、於」二字，並調動詞序。但這樣一來，卻讓原來作為「鳴」的主語的「大林」，變成了處所補語，而把主語讓給了上一句的「鳥」。於是，原本鳥兒靜靜的停住休息，只有森林沙沙作響的「森寂景象」，就轉而成了成群的鳥兒在林中爭鳴的「熱鬧景象」，而與下句的「恐怖以襲我」搭不上調了。這便是補襯不當造成的語意轉變。

**【3.1.3.】格位的問題：**與漢語不同的，巴利語是具有格位標記(case marking)的語言，不同的格位有不同的語法功用，也代表不同的語意角色。<sup>60</sup>不能準確掌握這些格位的功用及意涵，往往就無法比較細緻的傳達出原文意思，甚至可能造成誤導的情形。

如，例 2.3：「比丘捨欲貪 正念於出家」，以及，例 2.4：「捨身見比丘 正念於出家」，標線部分原來意思分別是：「(比丘)為了斷捨欲貪」(*kāmarāgappahānāya*)以及「(比丘)為了斷捨身見」(*sakkāyaditṭhippahānāya*)，都是表達動作「目的」的「為格」。但這個表示行為目的或目標的意思，在譯文中失落了。這使得原來作為目的、目標的「捨欲貪」及「捨身見」，由於語序居前，而變成了「前提」(修學的前行)，於是就顛倒了原文所要傳達的修學次第。

<sup>59</sup> 本節所舉例子，其較完整的語境、巴利原文、以及出處，參上節。括號中的文字(標楷體)是該例句之巴利原文的譯寫。

<sup>60</sup> 例如：「主格」作主語，表施事者，或作被動句的受事者；「對格」作受詞，表受事者，或作副詞用；「具格」作副詞，表動作的工具、方式、狀態，或作被動句的施事者。

再如，例 3.6：「色貌之於人 實是不易知」(人是不容易從容貌外表而分辨了解的。或者：想靠著容貌外表去了解一個人，是很有困難的。)其中「人」(naro)是主格，做主語；「色貌」(vaṇṇarūpena)是具格，表示動作行為的方式、手段、憑藉。但譯文讓「色貌」成了主語，意思似乎是「色貌對人來說，是不容易了解的」。原本不容易被分辨了解的是「人」，現在轉成了「色貌」；而同時，也把原文想要突出的「不能靠~方式而了解」的「手段」的焦點意義給丟失了。

**【3.1.4.】修飾或限定的問題：**<sup>61</sup>漢語與巴利語的修飾手段是很不相同的。漢語是藉由語序來達成，修飾語須緊緊置於被修飾的中心語前面。巴利語基本是「語序無關」的語言，修飾語與中心語既不必有居前居後的嚴格順序，又不必緊鄰，可以一在天之涯，一在地之角，其間靠的是二者性、數、格一致的嚴格的語法「搭配」(agreement)來達成的。這樣巨大的語言差異，若不能適切的把握，並在傳譯時恰當的進行語序調整，則不免要扭曲原意了。

如，例 2.7：「觀死此恐懼 齋樂積功德」(看到了死亡的這種恐懼，(趕快)積集能帶來(生命)安樂的善行吧!)。在原文中，「齋樂」(sukhāvahāni)是修飾「功德」(puññāni, 善行)的，意謂「那種會帶來(生命)安樂的-善行」，但譯文斷掉了這個修飾關係，讓「齋樂」與「積功德」成了並列的兩件事。尤其把「齋樂」獨立出來，緊接在「觀死此恐懼」之後，如此一來，反而可能引起要人「及時行樂」的誤讀。

再如，例 10.4：「得快樂之有聞聖者心，不為諸法所騷亂。」(多聞者(聖弟子)，...可愛的事物不能擾亂他的心)。在原文中，「可愛的、令人喜愛的」(iṭṭhā)修飾「諸法、事物」(dhammā)，但譯文卻拿它(iṭṭhassa)修飾「多聞者」(bahussutassa)，變成了「得快樂之有聞聖者」，曲解了原文之意義。<sup>62</sup>

**【3.1.5.】疑問句的問題：**前面提到過，由於譯文採用不含現代標點的頌文體，因此疑問句的表達便要特別講究，若不能適切地使用疑問代詞、疑問副詞、或疑問語氣詞等，則往往只能靠情境去表現，否則就會讓疑問的焦點意義顯得十分隱晦。

如，例 2.5：「比丘汝不悲 汝亦不歡喜 唯獨寂寞坐 不足思不著」(比丘啊！你難道沒有憂傷？你難道沒有歡喜？你一人獨坐，難道不會感到不樂？)。原文三句中都有個表疑惑、不明白的疑問副詞 kacci，可是在譯文中都被「省縮」了，這樣，疑問的意思就變得很不明顯。

再如，例 4.4：「汝為事不多 獨自離市里 住何寢意臥」(你不是有很多事(要

<sup>61</sup> 這裡「修飾」指「定語 + 中心語」(例如：形容詞 + 名詞)的結構。

<sup>62</sup> 這個錯誤主要來自日譯者將 iṭṭh'assa (= iṭṭhā 主格複數+ assa) 誤讀為 "iṭṭhassa"(可愛的、令人喜愛的，屬格單數)，而造成誤譯。詳參注 49。

做)? 怎麼一個人在遠離(人群)的居止處, 滿臉睡意的在那兒睡覺?)。原文第一句有個疑問語氣詞 nu, 譯文中略掉了; 最後一句原文有個疑問副詞 kim (為什麼、怎麼會), 譯文中儘管使用了疑問詞「何」, 但到底要傳達哪一種疑問的意思, 仍然不清楚。因此, 如果不能準確地使用疑問詞, 依然會扭曲或模糊疑問的確切意思。

再如, 例 1.6: 「卿有茅屋否 如何無有巢 如何無繼系 如何脫繫縛」(你是不是沒有茅屋? 你是不是沒有巢穴? 你是不是沒有藤蔓? 你是不是解脫了繫縛?)。原文四句中都以疑問副詞 kacci (是否~)來問話, 漢譯後三句作「如何」, 就很容易讓人讀成問「方式、手段」的問句了。

**【3.1.6.】語氣的問題：**巴利語動詞有直述、命令、勸止、願望、可能等各種不同的語氣, 分別表達對客觀事實的陳述、判斷, 或者含帶主觀的意志、情感, 或對事態情況的推度、擬想等種種不同意義。這些語氣在缺乏聲音、語調、表情、手勢輔助的平面文字上傳達, 本來就比較困難, 若又因為詩偈字數的限制, 而省縮掉一些表達相關語氣必要的助動詞、副詞、語氣詞等, 再加上缺乏現代標點的輔助, 則往往不能比較生動、切實而逼真地傳達出對話的場景氣氛, 或原文中語句之間的邏輯關係。

如, 例 2.1: 「比丘若禪思 以得心解脫」(比丘應該禪思, 具足心解脫!)。前一句動詞「(應)禪思」(siyā jhāyī), 原文採「動作形容詞」(action adjective)搭配連繫動詞(be 動詞) as 的願望式(optative) siyā, 表達說話者(對比丘)的「勸令、教誡」, 譯文卻將它誤作「可能、假設」語氣(potential), 於是原來「應禪思」就變成了「若禪思」, 曲解了原文的情境及意旨。

再如, 例 2.3: 「比丘捨欲貪 正念於出家」(為了斷捨欲貪, 比丘當具足正念, 遊方修行!)。後面一句動詞「出家」(paribbaje, 遊方修行), 原文用願望式, 表示說話者(對比丘)的期望、勸誡, 或說話者認定的(比丘)該有的義務等, 但譯文失落了這個意思, 用直述的語氣傳達。

再如, 例 4.3: 「(惡魔:) 如飽乳赤子 死即豈不來」(像個吃奶的小孩(無憂地)過活吧! 死亡還不會到來。)類似的, 前一句的動詞「過活」(careyya), 在原文中也採願望式語氣, 表達惡魔對比丘們「誘勸」的口吻, 因此是帶著主觀的情感意志的, 但這個口氣跟場景在譯文中同樣失落了。<sup>63</sup>

**【3.1.7.】「語意段」鋪排的問題：**一首詩偈就如同一篇文章, 是由多個「語意段」(或謂語段、句組)構成的, 最簡單的語意段就是語句或句子。這些語意段之間有著脈絡的聯繫, 但又相對獨立, 各有自己的核心意旨。由於《相應部》詩偈譯文未採標點, 因此語意段的開始、結束, 以及語意段之間的區隔, 就有賴於

<sup>63</sup> 參注 33。

詩句安排的技巧來輔助，否則便會造成語意段之間交雜錯落的情形，而干擾語意的理解。

如，例 3.4：

【原譯文】

鐵繩以及木 或以葦之網  
賢者不云縛 以心為迷醉  
寶玉及珠環 又心繫妻子  
賢者云強縛 牽引於此人  
雖緩亦難離 無欲捨欲樂  
斷此而出家

【區分語意段並加標點】

①鐵繩以及木，或以葦之網，  
賢者不云縛。②以心為迷醉，  
寶玉及珠環，又心繫妻子，  
賢者云強縛；③牽引於此人，  
雖緩亦難離。④無欲捨欲樂，  
斷此而出家。

如上左邊所示，譯文的詩句安排是橫向左右、左右(原書為直向上下、上下)的兩句一行的格式。在這樣的格式下，每個語意段最自然的邏輯結構是：由左句(原書上句)開始，至右句(原書下句)結束的偶數句。上面右邊，我們依據巴利原文意義，大致分出四個語意段，並加上標點及編號(①②③④)。由例中可以看到，由於「語意段①」用詞較多，不易壓縮成兩句十字，因此譯文翻成了三句。但這樣一來，就使得後面的語意段(②③④)都由右句開始，而在左句結束，這就違反了閱讀理解最自然的邏輯順序。尤其在讀到兩個語意段落的交錯處——也就是前段的末句及後段的首句(上例標線部分，如：賢者不云縛 以心為迷醉)，由於左右兩句之間並沒有內在的語意聯繫，這就可能讓人尋讀再三，卻仍滿頭霧水而不知所云！

再如，例 3.6：

【原譯文】

色貌之於人 實是不易知  
即刻見勿信 善制者其相  
非為制御人 此世普橫行

【區分語意段並加標點】

①色貌之於人，實是不易知，  
即刻見勿信；②善制者其相，  
非為制御人，此世普橫行。

意思是：①人是從不容易從容貌外表而分辨了解的，

(僅僅)短暫接觸，不應(貿然)相信；

②因為許多人假扮修行人的樣子，

(其實並)非修行人，(卻)在世間到處遊行！

上例的巴利原文，如白話譯寫所示，有四句，可略分兩個語意段。漢譯譯成了六句，每個語意段三句。這使得第二詩行的左右兩句(「即刻見勿信 善制者其相」)，雜錯了前後兩個語段的意思不相干的句子，造成語意邏輯的干擾。

【3.1.8.】句意晦澀的問題：傳譯工作的基本要求，除了要盡可能地「忠實

準確」之外，「明白清楚」也是個重要要件，否則就達不到「傳遞信息」的基本目的了。在譯文中，有一些詩句意思相當隱晦，極不易理解。

如，例 1.3：「飽食氣塞臉」（鬱悶不樂、吃太飽無精打采）。例 1.4：「思念之為囚」（若被心思意念所主宰控制）。例 2.5：「不足思不著」（難道不會感到不樂？）例 2.7：「生導死壽短 老導無庇護」（生命終會結束，壽命極短；及到老年，沒有任何庇護。）例 3.6：「善制者其相 非為制御人」（許多人假扮修行人的樣子，其實並非修行人。）例 4.3：「死即豈不來」（死亡還不會到來！）例 4.4：「住何寢意臥」（怎麼滿臉睡意的在那兒睡覺？）例 4.7：「惡魔生不德」（惡魔作了不善之行）同例：「波旬惡不實 汝如何思惟」（波旬！你難道認為：「我(造)的惡業不會成熟。」？）例 5.1：「我若思男女 思此為何物」（假如有人這樣想：「我是女人。」或「我是男人。」或「我是某個什麼。」）諸如這類晦澀難懂的字句，很容易給人佛經難讀、佛法難懂的錯誤印象。其實這哪裡是佛陀施設教化的本意呢？<sup>64</sup>

上來分別談了詩偈譯文中的一些問題。這些問題雖分別有其不同的性質，但卻又彼此相關，互相影響。例如，省縮過度可能造成語氣、格位的失落，也可能讓詞義或修飾關係變得不清楚，而造成句意晦澀。又如，壓縮不夠或擴增太多都可能使得詩句「語意段」之間產生交雜錯落，而干擾句法及句意的自然邏輯結構。

### 3.2. 散文部份的問題

前面曾提到，《相應部》在散文部份，基本上採「文白結合」的混合語體。其實文白結合是古來譯經行之已久的一種特殊語體，可說是漢譯佛典在語言風格上的語體特點之一。<sup>65</sup>當然，經過了一千數百年之後，漢語已經有了很大變化，面對今天的讀者群，是否還要採行這樣的體式，是值得考慮的。不過，語體問題並非本文的重點，這裡要討論的是：在特定的語體下，譯文是否成功的傳達了原文的意旨？下面就談談選經中見到的一些問題。

**【3.2.1.】主語賓語錯置的問題：**主語、賓語、動詞三者，是一個「及物句」的核心構件。如果誤判主語、賓語的角色，就會顛倒了句中施事、受事的關係。

如，例 11.2：「依主權之力所克服之女人，亦不護容色之力、亦不護財產之力。」原文中及物動詞「護」（tāyati，救護、幫助）的主語是「容色之力」、「財產

<sup>64</sup> 佛教的道理儘管「深刻」，可並不「深奧難懂」。若從佛陀的弟子遍及四姓階級，以及他風塵僕僕，遊化人間，教導的對象遍及了國王、大臣、婆羅門、商主、農民、工人、獵戶、甚至妓女、盜賊來看，他開示說法的用語應該是淺近明白，而貼近廣大群眾的。這一點，也是值得佛典傳譯者特別著意的。

<sup>65</sup> 參見朱慶之，《佛典與中古漢語詞匯研究》，頁 15；顏洽茂，《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》，頁 26。

之力」，賓語是「女人」，但譯文卻顛倒了二者的角色，因此也就顛倒了原本的施、受關係。原文意思應是：「當女人被男人的主權之力制伏的時候，容色之力救不了她，財產之力也救不了她。」

詩偈部份也有同樣的情況，如，例 1.5：「比丘攝意念 無著無害他 以離於煩惱 誰亦不得貶」。例中最後一句的及物動詞「貶」(upavadeyya，辱罵、苛責)的主語是「比丘」，賓語是「誰」(kañci，任何人)，譯文同樣將二者顛倒了。此例意思應是：「比丘收攝意念，沒有執著、不惱害他人，完全息滅了煩惱，他不會嫌責任何人。」

**【3.2.2.】被動句的問題：**巴利經典中被動句用得極多，漢語也有相應的句式，例如中古漢語的「為 ~ 所 ~」、「為 ~ 之所 ~」、「為 ~ 所見 ~」等；現代漢語則有「被字句」(如，被老闆責備)。在被動結構中，有三個基本構件，一是受事者，一是施事者(或工具)，一是被動動作或事件，其中前兩個構件可能省略。對於這三個構件若不能準確掌握及表達，就無法確實傳遞被動事件的具體內容。

如，例 10.3：「此稱為有聞之聖弟子，謂：由生、由死、由憂、由悲、由苦、由惱、由絕望而不被繫縛。余言由苦而不被繫縛。」例中包含兩個否定的被動句，前句受事者是「有聞之聖弟子」，施事者(或工具)是「生、死、憂、悲」等，動作是「繫縛」；後句施事者是「苦」，受事者及動作同前。譯文兩句都用「由~而不被~」的句式傳譯，使得原來被動句的「施事者」變成了「原因」或「手段」，意思也從「不被『生、死等』所繫縛」一轉而成了「由於或憑藉『生、死等』而不被繫縛」，造成意義的錯亂。此例意思應是：「這就叫做多聞聖弟子不被生、老、死、憂、悲、苦、惱、愁悶所繫縛。——我說他不被苦所繫縛。」

再如，例 11.2：「依主權之力所克服之女人，亦不護容色之力。」例中的前半句，在原文是被動句改成「形容詞子句修飾名詞」的寫法，但譯文卻以「依 ~ 所 ~」的句式傳譯被動結構，同樣讓被動句的「施事者」變成了「手段」，造成了意義的錯亂。此例意思應是：「當女人被男人的主權之力所制伏的時候，容色之力救不了她。」

**【3.2.3.】介詞使用不當的問題：**前面(§3.1.3.節)曾提到，與漢語不同的，巴利語是具有格位標記的語言。這些格位表示每個語詞在句中不同的語法作用及語意角色。這些重要的語法及語意訊息，在漢語中主要是通過「語序」與「介詞」(及副詞、助詞等)來表達的。因此，如果不能準確掌握原文中格位的意義及作用，而恰當地使用漢語中相應的介詞來傳譯的話，往往就會造成句法及句意的扭曲。

如，例 3.7：「阿難！不論如何，依以我為善友，生法之眾生，依生而解脫。老法之眾生，依老而解脫，病法之眾生，依病而解脫，死法之眾生，依死而解脫。」例中「(依)生」(jātiyā)、「(依)老」(jarāya)、「(依)病」(vyādhiyā)、「(依)死」(maraṇena)，

是生(jāti)、老(jarā)、病(vyādhi)、死(maraṇa)的「從格」及「具格」，<sup>66</sup>搭配動詞「解脫」(parimuccati)，表達「脫離、離開，不伴隨」的對象，譯文採用介詞(或介動詞)「依」來傳譯，表達的卻是與原來意義幾乎相反的「依靠、憑藉」的「手段」義。這就造成了教義的扭曲與誤解：從原本的「『離開、脫離』生、老、病、死而解脫」一轉，而成了「『憑藉』生、老、病、死而解脫」！由此，極可能導致修行法門的歧出。此例意思應是：「阿難！以我作為善友，則具有「生」的性質的眾生，從「生」解脫；具有「老」的性質的眾生，從「老」解脫；具有「病」的性質的眾生，從「病」解脫；具有「死」的性質的眾生，從「死」解脫；具有「憂、悲、苦、惱、愁悶」的性質的眾生，從「憂、悲、苦、惱、愁悶」解脫。」

此外，上面(§3.2.2.節)被動句的例子，用「由、依」(基本表原因、手段的介詞)來引介被動句的施事者，也可視為介詞使用不當的情形。

**【3.2.4.】關係子句的連繫問題：**巴利原文中，關係子句的使用相當普遍而頻繁。關係子句基本上是作為「修飾成份」(形容詞子句)，用來限定、說明主要子句中的人、或者事物、時間、處所、原因、方法、目的等等的具體內容，因此自然與主要子句的「被修飾成份」有特定的連繫。如果錯解或斷掉了這個連繫關係，就會讓整個句子的意思變得奇怪彘扭而不通順。

如，例 2.8：「世尊！於此不生[何物]、不衰、不死、無生起之處，步行之而知、或見、或得到彼世界之邊極耶？」前半句「~之處」是講地點的關係子句，修飾後面主要子句的「世界之邊極」，但從譯文卻不能明顯看到這個修飾關係，使得前後句的句意關係變得鬆散而隱晦。原文的意思可寫成：「大德！那世界的盡頭——也就是不生、不老、不死、沒有滅歿、沒有轉生之處，能否靠著行走的辦法，而知道、見到、達到呢？」(中間插入的「也就是 ~ 之處」便是作為修飾語的關係子句)。

再如，例 3.1：「任何人皆依身以行惡行、依語以行惡行、依意以行惡行。此等諸人乃非愛自我者。」例中，前一句是講說某種人的關係子句，用來限定後句的「此等諸人」。雖然由後句的「此等諸人」可與前句構成連繫，但前句的陳述是很有問題的，它把原本作為「修飾、限定」作用的子句，改成了「判斷句」，意思也就從「凡是具有某性質的人」轉變成「所有人都具有該性質」，扭曲了原來的意思。此例意思可寫成：「凡是行身惡行、行語惡行、行意惡行的人，他們都不愛護自己。」

**【3.2.5.】肯定否定顛倒的問題：**譯文中有多處將肯定、否定的意思顛倒了，於是也就顛倒了原文所要表達的正面、反面的陳述。

如，例 4.1：「有眾生生來不少塵垢，不聞法亦得令滅，彼等應是知解法者。」

<sup>66</sup> 前三項是從格，後一項是具格。

(原意：有的眾生塵垢稀少，若不聽法便會退墮，他們是能了解法的。) 例 10.1：「無聞之凡夫，將欲樂置外，非不知於苦受之出離耶？」(原意：無聞凡夫，不知道除了(享受)欲樂之外，還有苦受的出離。) 例 10.2：「有聞之聖弟子，將欲樂置外，非知於由苦受之出離耶？」(原意：多聞聖弟子，知道除了欲樂之外，還有苦受的出離。)

詩偈部份也有同樣的情況，如，例 2.1：「心善不執著…… 不能得其果」(原意：賢善的心沒有執著，這就是他獲得的利益成就。) 例 4.3：「如飽乳赤子 死即豈不來」(原意：像個吃奶的小孩(無憂地)活著吧！死亡還不會到來。)

**【3.2.6.】反詰問句的問題：**反詰問句是以問句的形式來表示確定(包括肯定及否定)之意，若將反詰句誤當成真正的問句(詢問句)傳譯，便會扭曲原文意思。

如，例 7.5：「友等！以床載我至仙人黑石窟，如我應如何思命終於屋內耶？」例中將原文表示反詰的“katham hi nāma ... kattabbaṃ maññeyya”(怎麼會認為應該 ... ?!；意即：絕不會認為應該 ... !)譯為「應如何思 ~ 耶？」，成了詢問「思」的「方式」或「內容」的詢問句了。此句意思應是：「朋友們！來吧，把我連床抬到仙人山麓的黑石窟！像我這樣的(修行)人，怎麼會認為應該在屋內過世呢？！」

**【3.2.7.】斷句錯誤的問題：**一個有意義的文段，它的每個句子都會有合理的內在語意邏輯，並且所有句子之間也會有合理的語意聯繫。如果錯讀原文(或底本)便可能亂點鴛鴦，把沒有意義聯繫的字句牽強地湊到一塊兒，造成怪異的邏輯關係。

如，例 3.5：「大王！彼之戒依於共住而非短時，依長時而非不思惟、依思惟而非無智、應依有智慧而得知。」例中，前面三句都是「A 而非 B」的句式，在這樣的句式中，A 與 B 的邏輯關係應是：「同一語意平面」下的兩個彼此「意義對反或對照」的事項。例如，「老虎而非獅子」(同是野生動物)、「吃包子而不是吃饅頭」(同樣講早餐吃的東西)是合邏輯的，但「吃包子而非喝香檳」(兩樣不常同時或同一場合存在的東西)就顯得有點奇怪(但在某種語境下還是通的)，至於「吃包子而非天色早」(兩件事不搭嘎)就兜不成一句話了！上例的「依於共住而非短時，依長時而非不思惟」，表達的正是這種怪異錯亂的邏輯關係。依原文，此例的斷句應作：「大王！(他的)戒行必須共住才能得知，並且須經長時而非短時，要思惟(觀察)而非不思惟，要用智慧(去分辨)而非憑著淺智劣慧(所能得知)。」

再如，例 12.7：「世尊所說之法是現生、即時、來看、導於涅槃之智者，應一一自知者。」此例是經中的定型句，描述「法」的五項特質，依原文，末後兩句應斷作「導於涅槃、智者應一一自知者。」

【3.2.8.】慣用句式的問題：巴利語中有許多慣用句式，具有特定的句法關係及意義，不能任意地照字面去拆解及拼湊意思。

如，例 8.3：「此是我，此是世間。」原文為：“so attā so loko”(此處看作“so loko so attā”的倒裝)，是“sa A sa B”的句式，意思是「A 即是 B」(或「A 與 B 同一」)，其中兩個 sa 都做指示形容詞用，省略了連繫動詞(be 動詞)。但譯文卻將一句拆成兩句，變成“sa A, sa B”，又把指示形容詞誤作指示代詞，而譯成了「此是我，此是世間」。此句意思應是：「這(有情)世間即是實我」。

再如，例 8.5：「斷阻道路，許往他人之妻，妄語，雖如是作亦非作惡。」其中，「斷阻道路」，原文為“paripante tittḥato”，字面意是「站在路上」，而意思則指「攔路搶劫」；後一句「許往他人之妻」，原文為“paradāram gacchato”，字面意是「到人家的妻子那兒」，而意思則是「去找人家的妻子」(與人妻通姦)。這是譯得過質，沒能顯示原文的內涵意思。

再如，例 10.5：「諸比丘！比丘應以正念、正知而度時日。」其中「度時日」，原文為“kālam āgameyya”(等待時候的到來)，“kāla”(時候)在此慣用句中特指「死時」，因此此句意思是：「比丘們！比丘應正念正知，等待時候(指死時)的到來！」。這是佛陀對病重比丘的教誡。

再如，例 12.2：「此雖是我，雖是我有，卻是空。」原文為“suññaṃ idam attena vā attaniyena vā”，此句用到suñña(空的)的兩個慣用法：一是“suñña A”(A與suñña同格)，為“A suñña”的倒裝，意思是「A是空的」；二是“suñña B”(B為具格，表示不具有、不伴隨的事物)，意思是「不具有B、沒有B」。因此，原文意思應是：「這是空的一一沒有我，沒有我所。」<sup>67</sup>原來「此雖是我，雖是我有」之譯，顛倒了原文意思。

類似的例子，如，例 12.3：「然此不動心解脫，為依染欲而空，依瞋恚而空，依愚癡而空。」原文為：“sā kho pana akuppā cetovimutti suñña rāgena, suñña dosena, suñña mohena”，同樣用到上述 suñña (空)的兩個慣用法，意思應是：「而這不動心解脫是空的一一沒有貪欲；空的一一沒有瞋恚；空的一一沒有愚癡。」原譯文卻將搭配 suñña 表「不具有~、沒有~」的具格，譯作「依~」，也就是把「沒有(貪瞋癡)」變成了「憑藉(貪瞋癡)」，顛倒誤解了原文意思。

【3.2.9.】句意模糊或錯解句意的問題：上面談的是幾個比較主要的問題，除此之外，譯文中許多地方翻得十分含糊，甚至錯解句意，此處針對的舉列。

譯文隱晦含糊的，如，例 3.1：「非愛者所以為非愛者，乃彼等之自所作為。」(因為他們自己對自己的所作所為，正同仇敵對仇敵的作為一般無二。) 例 4.2：「此人壽命短，不可不行於未來。」((很快)就會去到(往生)來世) 例 7.3：「此處於現法、真實、如應如來為無所得。」(……真實、常住(不變)的『如來』是了不

<sup>67</sup> 此句翻譯，詳參注 53 的說明。

可得的……) 例 12.5:「大德! 余自望之間, 離諸欲, 離不善法」(只要我想要, 我便可以捨離諸欲……)。

譯文錯解原意的, 如, 例 4.5:「時, 五葦村婆羅門家主等, 為惡魔波旬所執取。」(被惡魔波旬上了身) 例 4.5:「時, 世尊入(村)乞食時, 清洗其鉢而歸。」此例原文直譯是「那時, 世尊帶著洗乾淨的鉢入村乞食, 又照樣帶著洗乾淨的鉢回來。」因此意思便是: 世尊入村乞食, 但乞不到食物, 「空著鉢回來」。

### 3.3. 語詞及詞組層面的問題

前面兩個小節談的, 主要是句子的問題。接著, 我們要看看語詞及詞組層面的問題。

**【3.3.1.】古奧的譯詞:** 語言文化儘管遷流不息、日新月異, 可是同時又有其傳承延續的一面。因此, 現代譯經有部分用語承襲古代譯詞, 原本是很自然的。尤其對於那些廣為大眾了解、接受而已經規範化的「固有詞語」, 承襲沿用(或只稍作調整改變), 顯然可以起到溝通古今文化的良好作用。但是, 對於固有名相或習言熟語之外的「一般詞匯」, 卻很有必要「與時俱進」, 採用現代譯詞, 以避免讀者的隔閡。

《相應部》譯文中偶有見到承自古代譯經,<sup>68</sup>但現代已基本不用的語詞, 例如, 例 1.3:「欠呿」(打呵欠, vijambhikā),<sup>69</sup>以及「野干」(sigāla, 豺狼)<sup>70</sup>等, 這些都難免造成現代讀者的隔閡。

**【3.3.2.】生硬及生搬日文的譯詞:** 譯文中也見到一些未經消化轉譯, 而直接從日譯搬用的語詞。例如, 例 1.6:「繼系」(santānakā, 伸長、延展之物, 藤蔓)、例 4.1:「係蹄」(pāsa, 圈套、繩索、繫縛)、例 9.1:「大氣寂靜」(vijanavāta, 渺無人跡的)等, 這些大概都是日譯者所「創用」的生硬譯詞, 漢譯本則直接挪搬套用。

此外, 諸如, 例 9.2:「手綱」(rasmi, 韁繩)、「刺針」(patoda, (有刺的)馬鞭), 例 12.4:「相會釋」(saddhim sammōdi, 互相問候), 以及「人間」<sup>71</sup>(manussa, 人、

<sup>68</sup> 以下所舉「欠呿」、「野干」二詞都是《漢譯南傳》直接從日譯本搬用的, 但這兩個語詞並非日文語詞, 而是日譯者承接自古代中土譯經的詞匯(漢譯《雜阿含經》中已習用此詞), 因此此處將它們視為源自中土的古奧語詞, 而不視為日文譯詞。

<sup>69</sup> 「欠呿」在中古漢語意指「打呵欠」, 但現代不用。原文“vijambhikā”意指「伸懶腰打呵欠」一事, 見高明道,〈「頻申欠呿」略考〉。Bhikkhu Bodhi 譯作“lazy stretching”(伸懶腰), 見氏著 *The Connected Discourses of the Buddha*, p.96.

<sup>70</sup> 例如:「為狗所噉、為野干所噉、為種種生類所噉。」(CS.55:21.4; VI,p.236)

<sup>71</sup> 例如:「於此, 含括於天、魔、梵之世界, 含括於沙門、婆羅門、天、人間, 多為沉沒。」(CS.35:188.3;

人類)等，則是道地的日語語彙。凡此等等未經消化轉譯，便直接生搬挪用的生澀譯詞，都會造成閱讀經典的隔閡障礙。

【3.3.3.】承自日譯的錯誤譯詞：譯文中還有一些承繼日譯的譯詞，顯然是日譯者翻譯錯誤的。

如，例 8.2：「所見、所聞、所思、所知」<sup>72</sup>，當中的「所思」，原文為“muta”，意思應是「所覺觸的」，指鼻、舌、身三種感官所嗅到、嚐到、觸碰到的內容。<sup>73</sup>

再如，例 8.4：「無此世，無他世，無母，無父，無生死之眾生。」<sup>74</sup>，當中的「生死」，原文為“opapātika”，意思是「化生的」，指天界或地獄眾生的出生方式。

再如，例 10.7：「比丘！此等之六者，是輕安。逮達初禪者，言語輕安；逮達第二禪者，尋伺輕安；……漏盡之比丘，是貪欲輕安，瞋恚輕安，愚癡輕安也。」<sup>75</sup>，其中的「輕安」，原文為“paṭippassaddha”，意思是「平息、止息」。與此詞類似的七覺支之一的“passaddhi”，唐代以來漢譯常作「輕安」，這是從正面的角度表詮身心的粗重惱亂「止息」之後的狀態。但在此例的文脈中，這個譯法顯然不合文意。<sup>76</sup>

---

IV,p.210)

<sup>72</sup> 日譯作：「所見•所聞•所思•所知」。

<sup>73</sup> 見 *PED*, p.536b 及 *CPED*, p.210b 該詞目。另參注 41。

<sup>74</sup> 日譯作：「…… 生死の眾生無く」。

<sup>75</sup> 日譯作：「比丘よ、これ等の六は輕安なり。初禪に逮達したるものには語話輕安なり、第二禪に逮達したるものには尋伺輕安なり、…… 漏盡の比丘には貪欲輕安なり、瞋恚輕安なり、愚癡輕安なり」。

<sup>76</sup> (a) 從例 10.7 巴利原文中同時使用 *passaddhi* (名詞，< pra + √srambh) 及 *paṭippassaddha* (過去分詞，< prati + √srambh) 來看，這兩個詞意義似乎並無不同(至少在此脈絡)。

(b) 七覺支之一的 *passaddhi* 早期譯經似都採用「止息」之意，例如：苻秦曇摩難提《增一阿含經》及姚秦佛陀耶舍《長阿含經》作「猗覺意」，東晉僧伽提婆《中阿含》作「息覺分」，劉宋求那跋陀羅《雜阿含經》作「猗覺分」、「猗息覺分」，也作「止息」，如 281 經：「修習歡喜覺分已，逮得歡喜覺分滿足。心歡喜已，身心止息。爾時，修習猗息覺分。修習猗息覺分已，逮得猗息覺分滿足。身心息已，得三摩提。爾時，修習定覺分。」(T2, no. 99, p.77, c29~p.78, a3)；姚秦鳩摩羅什《摩訶般若波羅蜜經》、《大智度論》作「除覺分」、「除息覺分」。可能到唐代才譯作「輕安」，例如玄奘《大般若波羅蜜多經》作「輕安等覺支」，《瑜伽師地論》作「輕安覺支」、「安覺支」。

(c) 但在講到有關「諸行止息」的脈絡，則不管劉宋求那跋陀羅或唐玄奘，似乎都採「止息、除滅」之意。例如，《雜阿含·474 經》：「阿難白佛言：『世尊！云何漸次諸行止息？』佛告阿難：『初禪正受時，言語止息；二禪正受時，覺、觀止息；三禪正受時，喜心止息；四禪正受時，出入息止息；… 想受滅正受時，想、受止息。是名漸次諸行止息。』」(T2, no.99, p.121, b9~16) 此段經文相應的《瑜伽師地論》釋文作：「當知此中暫時不行，名為寂靜；令其究竟成不行法，名為止息。樂言論者，廣生言論。染污樂欲展轉發起種種論說，名為語言。即此語言，若正證入初靜慮定，即便寂靜。…」(T30, no.1579, p.851, b9~13)(另參《雜阿含經論會編》(中)，頁 199-200) 再如，《雜阿含·803 經》有關修習安般念(十六勝行)的脈絡：「覺知一切身行息入息，於一切身行息入息善學；覺知一切身行息出息，於一切身行息出息善學。」(T2, no.99, p.206, b1~3) 此段經文相應的《瑜伽師地論》釋文作：「於息除身行入息，我今能學息除身行入息；於息除身行出息，我今能學息除身行出息。」(T30, no.1579, p.432, b4~6) (另參《雜阿含經論會編》(中)，頁 408-13) 此處奘譯「息除身行」，梵本即作“praśrabhya kāya-saṃskārān”，其中 *praśrabhya* < pra + √srambh，

再如，例 10.9：「阿難！於此有比丘，超越一切色想，滅沒瞋恚想，不思惟種種想，逮達住於『虛空無邊』之空無邊處。」<sup>77</sup>，其中的「瞋恚-想」，原文為“paṭigha-saññā”，“paṭigha”有「障礙、質礙、對礙」及「瞋恚」兩方面的意思，但此例描述的是超越「有質礙、有對礙」的色界，而進入無色界的「空無邊處定」，因此意思應取「質礙想、對礙想」，而非譯文的「瞋恚想」。

再如，例 13.1：「然則我滅後，但念令此樹提居士滅困惑。」<sup>78</sup>例中「困惑」一詞，原文為“vighāta”，應是「苦惱」之意。這些都是繼承日譯本的錯誤而誤譯的例子。

**【3.3.4.】複合詞翻譯不當的：**巴利語複合詞的使用極為廣泛，這些複合詞由於高度濃縮，<sup>79</sup>因此詞間的格位關係及意義關係經常隱晦不明，使得整體詞義也不容易明白，因此需要更加細緻的析辨才能取得比較恰當的理解。

選經的譯文中，有的複合詞翻得過於樸質生硬，也就是沒有適當的消化詮解各詞詞義及詞間關係，造成整體詞義隱微難明。如，例 10.8：「形愛」一詞，原文為“piya-rūpa”（「愛-形」），這個複合詞內部各詞詞義是「可愛的-形色」，因為作形容詞用（有財釋），所以解釋開來意思應是「具有可愛的形色或形質」。

再如，例 7.1：「以何為取著、恐懼耶？」，其中「取著、恐懼」，原文是“upādā-paritassanā”（「取著-恐懼」），譯文將二詞的關係析解為「並列複合詞」，但依該經經文內容來看，談論的並非個別的「取著」及「恐懼」二事，而是怎樣「由取著而產生恐懼」的過程，因此兩詞的關係不是「並列」，而是「因果」（從格依主釋），所以此句意思應是：「怎樣是由取著而（產生）恐懼呢？」。這些是對「詞間關係」解釋不當而造成的問題。

另外，也有對複合詞「內部各詞」的詞義解釋不當，而造成整體詞義扭曲的。例如，例 13.3：「意修習之比丘」，其中「意-修習」，原文為“mano-bhāvanīya”，“mano”是「意、心」，但“bhāvanīya”有「應修習」及「應尊敬、令人尊敬」二義，此處是後一個意思，<sup>80</sup>譯文取的卻是前一意思。此詞意思應是「讓人內心尊敬的（比丘）」。<sup>81</sup>

再如，例 12.7：「我等對法有無動信心」，<sup>82</sup>其中「無動-信心」，原文為“avecca-ppasāda”，“pasāda”是「淨信」，但“avecca”為連續體分詞(gerund)，意思是「在確知(確見、確證)之後」，<sup>83</sup>因此這個複合詞意思應是「確知(確見)而得的

---

與巴利 passaddhi 為同詞的不同語形。(梵本見 Shukla (ed.), Śrāvakaḥūmi of Ācārya Asaṅga, p.230.6.)

<sup>77</sup> 日譯作：「……總て色想を超過し、瞋恚想を滅沒し、……」。

<sup>78</sup> 日譯作：「……我滅後、此樹提居士をして困惑なからしめんと念ず」。

<sup>79</sup> 各個「成員詞」採用語基(或語幹, stem)形式互相結合。

<sup>80</sup> 見 PED, p.503a 及 CPED, p.199a 該詞目。

<sup>81</sup> 另參 Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*, p.1043, note 2.

<sup>82</sup> 日譯作：「われ等法に對して動きなき信心を有たん」。

<sup>83</sup> avecca (ger.) < aveti < ava + √i，動詞為 aveti (了解、知道、洞見)。參見 DOP, p.259a 該詞目。

## 4. 相關問題的成因及可能的改善之道

### 4.1. 相關問題的成因

上來林林總總的談了《漢譯南傳》譯文上的一些問題。儘管觀察的樣本十分有限(不到千分之四)，並且誠如引言所說，這些經文也不是為了探討翻譯問題而特意挑選的，不過從中還是可以窺見這個譯本的一些問題點。接著想談的是，在對讀過程中所見到、所感受到的，之所以造成這些問題的幾個方面的原因，以及可能的改善之道。這些討論也許對於未來此譯本的改訂再版，或者重新翻譯，多少有一點參考作用。依拙見，上述問題的主要成因，大概有以下幾點：一、對日譯的誤解；二、未能確實對照巴利原文；三、未能適當參考其他譯本；四、對教義內容的生疏；五、對文言表達的隔閡。以下分別略作討論。

---

巴利注釋書對此詞的解釋，例如，覺音(Buddhaghosa)的「經集注釋」《勝義光明》(Pj I 185,28)：avecca ... paññāya ajjhogahetvā (「確知」，... 以智慧掌握、理解)；Pj II 368,16：avecca paṭivijjhivā (「確知」，通達(或洞見))。參 K. R. Norman, *The Group of Discourses II*, p.192 (Sn. 229).

<sup>84</sup> (a) 這個複合詞求那跋陀羅(雜阿含經)及僧伽提婆(中阿含經)譯作「不壞淨」，佛陀耶舍(長阿含經)譯作「不壞信」。avecca (Skt. avyetya)之譯作「不-壞」，是對此詞的「別解」，也就是將之解作 a + vecca, a-為否定接頭詞「不」，vecca (Skt. vyetya) 是 veti (Skt. vyeti < vi + √i)的連續體(ger.)，意思是「離去、消失、壞滅」(名詞為 vaya, Skt. vyaya)，因此將 avecca (Skt. avyetya)解作「不-壞」。

(b) 但玄奘譯《瑜伽師地論》「攝事分」中，解釋《雜阿含》「不壞淨」的相關釋文，則譯作「證淨」，此譯顯然較切合原來「確知(確見)而得的-淨信」之義。例如，《雜阿含·847經》：「爾時世尊告諸比丘：『有四種諸天天道，未淨眾生令淨，已淨者重令淨。何等為四？謂聖弟子，於佛不壞淨，於法、僧不壞淨，聖戒成就，是名四種諸天天道，未淨眾生令淨，已淨者重令淨。』」(T2, no.99, p.216, a29~b4) 此經(及其後數經：848~850經)相應的《瑜伽師地論》釋文，玄奘譯作：「復次，若第一義清淨諸天，說名最勝無有惱害，由身、語、意畢竟無有惱害事故。即依如是清淨天性，說四證淨名為『天路』。又四證淨為所依止，諸聖弟子依三種門，修六隨念。」(T30, no.1579, p.868,a17~21)(另參《雜阿含經論會編》(中)，頁459-62)

(c) 這個複合詞元亨寺本譯作「無動信心」，這是承自日譯本的「不動信心」(動きなき信心)。日譯者將“avecca”譯作「不動」，大概是根據覺音在注釋書中對此詞的解釋，例如，「長部注釋」《吉祥悅意》Sv II 646,7 (ad D II 217,19)：avecca-ppasādenā ti acala-ppasādena = 「(具足)不動信」意指：(具足)不動搖的淨信；再如，「增支部注釋」《滿足希求》Mp I 396,20 (ad A I 26,13)：aveccappasannānan ti avigacchanasabhāvena acalena pasādena sammannāgatānaṃ = 「(具足)不動信(或不壞信)者」意指：具足不壞失的(a-vigacchanasabhāva)、不動搖的(a-cala)淨信之人。此處注釋書顯然像漢譯《阿含經》一樣，將 avecca 析解為 a + vecca < vi + √i (= a + vi + √gam)，因此取「不壞失」之意；至於將它解為「不動搖」(a-cala)，則可能跟《經集》(Suttanipāta)的「因陀羅柱」(indakhīla)譬喻有關。《經集》229頌：「就如(深)植於地的因陀羅柱(indakhīla)一般，四方之風不能動搖(a-sampakampiyo)；那確知、確見(avecca passati)聖諦的善士，我說就像那譬喻一樣。」另參 K. R. Norman, *The Group of Discourses II*, p.25 (Sn. 229).

【4.1.1.】對日譯的誤解：在所有看到的問題當中，來自於對日譯誤解(或理解不確)的情形佔了其中的絕大多數。我們粗略估計第 2 節中所舉示的例子，大約有超過四分之三(76.5%)的問題，是由於誤解日譯而造成的。<sup>85</sup>這一點前面談得較少，此處舉例說明。

如，例 1.3：「飽食氣塞臉」，巴利原文為“*aratī bhattasammado*”(鬱悶不樂、吃(太)飽無精打采)。日譯作：「氣塞ぎ、食べ過ぎて瞼おもし」，其中「氣」指「心情、情緒」，日文熟語「氣が塞ぐ」，意思是「鬱悶不樂」；「食べ過ぎて」是「吃太飽」，「瞼おもし」是「眼瞼、眼皮沉重，想睡覺」之意。日譯基本上正確傳達了巴利原文的意思。但漢譯卻直接擷取「氣塞」兩字，未考慮日語與漢語之間意思的差別，又將「瞼」(眼皮)誤讀做「臉」，而把不相干的前後兩部份，湊合成「氣塞臉」，意思可說與原意天差地別了。

再如，例 2.7：「齋樂積功德」，日譯作：「安樂を齋す功德を積み」，其中「安樂を齋す」是修飾「功德」的，意即「(積集)能帶來安樂的功德」，漢譯將修飾語獨立成句，變成「齋樂」與「積功德」兩件事了。

再如，例 2.1：「若望心得達 不能得其果」，日譯作：「心の得達を望まば、その果得られん」。其中後半句句末的「ん」並非口語的「否定法」，而是文語的「將然法」，「その果得られん」意即「その果得られるでしょう」(就能獲得成果吧!)。這是混淆誤解了日語的文語與口語用法，而將肯定(推定)陳述譯成了否定陳述。

【4.1.2.】未能確實對照巴利原文及適當參考其他譯本：由於巴利原文本身有一定的難度，並且其中又存在種種問題，<sup>86</sup>這使得我們很難期待單一譯者或譯本能夠翻得十分完善。因此，只拿單一譯本作為翻譯參考的底本，顯然是十分冒險的。儘管《漢譯南傳》「凡例」提到，此譯本參考了巴利原典，並且在日譯與巴利原文有所出入之時，「以巴利聖典為主」，但在我們對讀過程中，幾乎見不到任何根據原典(或其他譯本，如英譯)而對日譯錯誤做出訂正的，反而都直接繼承了這些錯誤。

日譯本的問題，除了上面(§3.3.3.節)舉到的生硬、錯誤的「譯詞」之外，句子層面的問題也不少。如，例 2.3：「比丘捨欲貪 正念於出家」，前半句巴利為：“*kāmarāga- ppahānāya*”(為了斷除欲貪)。日譯作：「欲貪を捨てて」(斷捨欲貪已)，這是把原文表達「目的」(為了~)的「為格」“-*pahānāya*”，誤認作表達「連續動

<sup>85</sup> 粗略統計，例中總共 102 個問題點，其中 24 個是日譯本身的錯誤，其他 78 個則是漢譯者對日譯的誤解。

<sup>86</sup> 筆者曾撰文介紹巴利語本中可能的問題，以及西方學者對這些問題的論辯與對立意見。參看拙撰〈「大名聲」(*vighuṣṭa-śabda*)與「離覆障」(*vivatta-chadda*)——兼談注釋家與文法家對巴利文獻的影響〉。此外，巴利語本中也存在許多「非典型」的語形，甚至與異教語言有關，這也是讓學者們感到十分棘手的難題。參看拙譯〈巴利語與異教語言〉。

作」(~已、~之後)的「連續體分詞」。

再如，例 10.4：「得快樂之有聞聖者心，不為諸法所騷亂。」日譯作：「快樂を得たる多聞[の聖者]の心を、諸法も騷がすことなし(得快樂之多聞者的心，諸法無法擾亂(它))。」在巴利原文中，「可愛的、令人喜愛的」(it̥ṭhā)修飾「諸法、事物」(dhammā)，但日譯卻拿它(it̥ṭhassa)修飾「多聞者」(bahussutassa)，變成了「得快樂之有聞(聖者)」，曲解了原文意義。此句Woodward英譯為：“(A searcher of Norm,) of knowledge wide ... Is not heart-harassed by things desired.”((洞解了法的)多聞者，...可愛的事物不能擾亂他的心)。<sup>87</sup>

再如，例 12.6：「居士！依誓願，汝於未來當為轉輪王。」其中「依誓願」，巴利為：“paṇidhehi”(發願吧!)，Woodward英譯為：“aspire thus”(這樣發願吧!)。<sup>88</sup>日譯作：「誓願によりて」(藉由誓願)，這是把原文的動詞「命令式」語尾(-ehi)，誤認作名詞「具格」複數語尾(-ehi)，於是就把原來表示「勸令、請求」的語氣，誤譯作「方法、方式」了。

諸如這些日譯本的問題，漢譯者若能適當的參考巴利原文及其他譯本(如英譯)，應可避免掉絕大部份。<sup>89</sup>

**【4.1.3.】對教義內容的生疏：**翻譯工作並不只是表面的「語言」之間(機械性的)轉換的問題，更核心的反而是「內涵意義」的傳達。因此翻譯者基本上必須先盡可能地深入而「懂得」或「通曉」他所翻譯的文件當中所承載的內涵或意義，否則便不可能進行比較適切而有效的傳達。幾乎可以說，譯文品質極大部份取決於譯者對該文件內涵意義的深入度。就《相應部》而言，它所承載的，基本上是初期佛教的教理，因此若對此期教理的基本內容及根本意趣沒有一定的把握，則解譯過程必然疑障重重，而行之於文則可能「不知所云」了！以下略舉數例。

如，例 10.7：「漏盡之比丘，是貪欲輕安，瞋恚輕安，愚癡輕安也。」在《阿含經》，漏盡者(阿羅漢)的基本定義是「貪欲已斷無餘，瞋恚、愚癡已斷無餘」；<sup>90</sup>若注意到這項定義的話，大概就不會跟隨日譯，將“patippassaddha”(止息)譯作「輕安」了。<sup>91</sup>

<sup>87</sup> 見 F. L. Woodward (tr.), *The Book of the Kindred Sayings*, vol. IV, p.141. 此外，Bhikkhu Bodhi 也作：“For the learned one ... Desirable things do not provoke his mind.”，參氏著 *The Connected Discourses of the Buddha*, p.1265. 另參注 49 的說明。

<sup>88</sup> 見 F. L. Woodward (tr.)前揭書(見上注), p.210. 此外，Bhikkhu Bodhi 也作：“make a wish”(發願吧!)，見 Bhikkhu Bodhi 前揭書(見上注), p.1330.

<sup>89</sup> PTS 的《相應部》英譯(*The Book of the Kindred Sayings*)在 1917-30 年即出版，而日本的《南傳大藏經·相應部》則於 1936-40 年出版，約晚 10 年。但由上例可見，不僅元亨寺漢譯未適當參考英譯，日譯者似乎也未適當吸收英譯成果。

<sup>90</sup> 如 T2, no.99, p.126, b21~23.

<sup>91</sup> 前面已經提到，與“patippassaddha”類似的詞“passaddhi”，唐代以後漢譯常譯作「輕安」(參注 76)。日譯者機械式的不問語彙出現的語境脈絡與漢語「輕安」的詞義，便照著古代漢譯生搬硬譯詞，這種情形與今日《漢譯南傳》之生搬日譯頗為相似。

再如，例 3.7：「阿難！不論如何，依以我為善友，生法之眾生，依生而解脫。老法之眾生，依老而解脫，病法之眾生，依病而解脫，死法之眾生，依死而解脫，愁悲苦惱悶之眾生，依愁悲苦惱悶而解脫。」譯文中的「依 ~ (解脫)」，在巴利原文是「從格、具格」(如 *jātiyā parimuccanti, maraṇena parimuccanti*)，日譯是「より」(生より解脫)。巴利語的具格，以及日語的より，都可以表達「憑藉」或「離去、不伴隨」(由~(解脫))之意，漢譯採前一意思，於是將「生、老、病、死、愁、悲、苦、惱、悶」理解成解脫的「方法、憑藉」，亦即「靠著、藉由」生、老、病、死等，而達到解脫。但問題是，初期佛教並沒有「生死即涅槃」或「煩惱即菩提」之類的教理，談到「生死」或「煩惱」時，都是主張要捨離、要斷除的，絕不是「依之」或「藉以」解脫的「方法」、「道路」。初期佛教解脫的「憑藉」，略說是「八正道」，廣說是「三十七菩提分」為主的種種道品。因此此處巴利原文的從格、具格或日譯のより應採「離去、不伴隨」之意。這也是由於對此期教法的根本意趣不夠熟悉造成的問題。

再如，例 10.1：「無聞之凡夫，……彼不如實知此等諸受之生起、滅沒與甘味、患難之出離。」此句巴利原文作：“*assutavā puthujjano ... so tāsāṃ vedanānaṃ samudayaṃ ca atthagamaṃ ca assādaṃ ca ādīnavaṃ ca nissaranaṃ ca yathābhūtaṃ nappajānāti*”；日譯作：「寡聞の凡夫 …… 彼はこれ等諸受の生起と滅没と甘味と患難と出要とを如實に知らざる」。很明顯的，不管巴利原文或日譯都是將「(諸受的)生起、滅沒、甘味、患難、出離」五法並列，作為無聞凡夫「不如實知」的內容，這樣明白的句式(A ca B ca C ca D ca E ca 或 A と B と C と D と E と)，當然是不可能誤解或看錯的，但漢譯文卻將該五法拆成二組，一是「(諸受的)生起、滅沒」，二是「甘味、患難之出離」，這就把原本經典中普遍教導的「五種(不)如實知」(集、滅、味、患、離)，改變成「三種(不)如實知」(集、滅、離)了。這是譯者以本身對教法的體會、詮解，而強行改動經文的例子。

**【4.1.4.】對文言表達的隔閡：**前面曾提到，《相應部》的譯文，詩偈部份採兩句一行的「五言格」；散文部份則為「文白結合」的混合語體。應該採用哪一種「文體」及「語體」翻譯經文，是個見仁見智的問題，但就「現實面」而言，基本上必須考慮的，一是譯者本身的「專擅度」，二是當前讀者的「接受度」。《漢譯南傳》不管是詩偈還是散文，有很大部分並不能明白通暢的傳達文意，這大概跟他採用、摻合了部份不甚擅長的文章語體有很大關係。文字的「藝術境界」大概是每個翻譯者都多少會懸記在胸而「心嚮往之」的目標，畢竟「言之無文，行之不遠」，因此，如果能在信、達之外，力求高雅，自然是再好不過的。可是，若只為求文字、聲音、節奏的典雅優美，勉強使用自己不甚擅長的文章或語體從事翻譯，因「詞」而害「意」，不能確實有效地達成「溝通了解」的基本任務，那就不免本末倒置而得不償失了。

## 4.2. 可能的改善之道

以上概要談到了譯文問題的主要成因，這些成因可簡單歸納為三方面：一是對「來源語」(source language，或原典語)熟練度不足(閱讀、理解方面)；二是對文件內容熟悉度不足(特別是教理內涵方面)；三是對「目的語」(target language，或譯典語)嫻熟度不足(書寫、表達方面)。針對這些成因，其可能的改善之道就很明顯了。

**【4.2.1.】首先是加強原典語言(巴利語)的研究訓練。**這是整個翻譯成功與否的第一道關卡。從前面的討論，可以清楚見到「二手翻譯」的種種問題與侷限，因此，我們應該直接根據原典來翻譯。所以，對於原典語言的教學訓練與研究講求，就須要特別加強，如此才可能比較精準、細緻地掌握原文當中所包含的各種各樣的微細意思。不過以目前國內的佛教相關研究機構而言，雖大多開設有巴利語課程，但修習的課程、時數，相較於一般大學院校專業的語文科系，顯然是相當不足的。以這樣相對薄弱的研究及教學環境，期待培養出較多能夠實際擔負翻譯工作的人才，其困難是可以想見的。在「教學訓練」方面，我們可以考慮將原典語言課程開設在學院或大學部，這樣到研究所階段，就有比較紮實的基礎及充裕的時間，從事後續的研究工作。<sup>92</sup>在「巴利語研究」方面，儘管此語言只是佛教學研究的「工具」，但卻是一項關鍵而重要的工具。未來若能讓它成為比較獨立的研究學科，而與國內相關的「語言學」研究單位合作交流，運用科學的語言學方法，對現存的巴利語料(即所有巴利文獻)進行地毯式的一手研究，相信對此語言，當可取得更為全面、深入、而細緻的了解與掌握。這樣，將能支持較高品質的教學訓練，同時，也就能支持而取得較高品質的翻譯成果。

**【4.2.2.】其次，關於經典內涵意義熟悉度的提昇。**最基本需要的，是掌握「一手資料」，也就是比較大量而全面地研習初期佛教的「三藏」，以便對此期佛教內容能有比較親切、直接、深入而整全的理解。<sup>93</sup>此外，對於各種現代的研究成果，包括語言文獻、教理思想、以及當時印度的社會文化等種種方面的內容，也是必要參考的。再則，由於經、律的本文一般比較簡要，許多內涵意義經常不易明白，所以參考相關的注釋(atthakathā)、解疏(tīkā)、甚至補疏(anuṭīkā)也是有幫助的。前面已提到，除了對原典語言的掌握度之外，影響譯文品質很大的因素，就在於對此處提到的各方面內容的「深入度」及「廣博度」了。可以想見，這是

<sup>92</sup> 據筆者所知，目前將原典語言開設於學院部的，似乎只有「福嚴佛學院」。法光佛研所、中華佛研所雖開有暑期課程及推廣教育課程，但時數仍舊有限。

<sup>93</sup> 除了佛教本身的內容之外，當中自然還牽涉許多外教言論，以及當時印度社會、經濟、文化等多種多樣的內容，這些也是譯者必須了解掌握的。

一件相當龐大的研習工程，因此，有志於譯事者，如果希望取得較高品質的翻譯成果，恐怕須有「皓首窮經」的準備。

**【4.2.3.】關於目的語(中文)表達的問題。**如果主譯者這方面素養足夠的話，自然可以直接譯出成果。否則，儘可以選擇自己能夠輕鬆駕馭的文體及語體，以便準確、明白地傳達出自己所了解的底本意思。甚至可以考慮通過「譯講」的方式，在翻譯過程中同時講解底本語言文獻及教理思想等各方面的相關內涵。總之，可先求達成「準確傳達文意」的基本任務，至於文字的藝術加工，則可委請這方面素養較深的人士，進行後續的潤文。

**【4.2.4.】最後，有關「品管」的問題。**翻譯成品最好再經「審閱」及「試讀」的程序加以把關。審閱方面，可委請該專業領域語言及教理等相關方面素養較深的專家擔任，由語言學者「證文」(檢證語文理解的正確性)，由教理學者「證義」(檢證教理等相關內涵意義的正確性)。試讀方面，可採「多層面試讀」方式，以便了解不同層面讀者群(如產品的不同客戶群)的理解度與接受度，作為修訂的參考。試讀是重要的，因為讀者(就如客戶)經常是最好的「品管師」，並且他們更是經典(如同產品)最終真正訴求及呈獻的對象。「審閱」及「試讀」若能地毯式地全面進行，自然最好；若因緣不能具足，至少若能做到「抽樣」審查，則對譯文問題的發現及改善，也能達到一定的效果。

## 5. 結語：期待巴利三藏的「新譯」

「巴利三藏」傳承至今，已經二千多年了。它是目前尚存留的、以印度語言記錄的佛典當中，數量最多、部帙最完整、且時間也較早的文獻資料。<sup>94</sup>想探求佛法的源頭根本，想追尋了解歷史的佛陀當年覺悟及施教的鮮活實況，莫不需要通過此部聖典。對於佛法，對於佛教，它的重要性真是莫可言喻了！巴利三藏在西方的基督教世界，已有多種語言的譯本，單以英譯而言，百餘年間已出現了第二譯。<sup>95</sup>而東洋的日本，短短六、七十年間，第二譯也已陸續出版。但在曾經有著輝煌譯經傳統的佛教古國漢地裡，至今卻只有零星的幾部翻譯。<sup>96</sup>誠如前文所

<sup>94</sup> 最遲可追溯至紀元前三世紀，阿育王時代的第三結集。

<sup>95</sup> 這只是就大部頭的經典如「長部」、「中部」、「相應部」等而言，至於個別重要的經典，其被一再重譯的次數就更多了。如 Dhammapada (法句經)，恐怕至少有數十種英譯，比較著名的，例如：Max Müller, *The Dhammapada* (1881); C. A. F. Rhys Davids, *Minor Anthologies*, Vol. I (*Dhammapada and Khuddakapāṭha*) (1931); S. Radhakrishnan, *The Dhammapada* (1950); D. J. Kalupahana, *Dhammapada. The Path of Righteousness* (1986); J. R. Carter, & M. Palihawadana, *The Dhammapada* (1987); K. R. Norman, *The Word of the Doctrine (Dhammapada)* (1997).

<sup>96</sup> 關於巴利原典目前英譯、日譯、漢譯的情況，請參拙撰，〈巴利學研究紀要：1995-2001〉。另，

言，目前國內唯一較為完整的元亨寺譯本，基本上還是二手翻譯，不能算是嚴格意義的原典漢譯，並且其中存在太多問題。因此，直接依據原典的「新譯」是迫切需要的！

當然，所謂「新譯」，只是一個相對的概念。睽諸古今中外的譯經史實，經典，尤其是重要經典，莫不是一譯而再譯的。就以漢地流行的《金剛般若波羅蜜經》而言，從姚秦鳩摩羅什的初譯(400年頃)，到唐代的義淨三藏(700年頃)，三百年間，就歷經了至少六人的不同翻譯。<sup>97</sup> 而巴利藏在西方及日本，短短百年之間，也已進入第二譯了。由於學術的進步，對於原典的版本、語言，佛教教理、律制，乃至當時印度歷史、文化、思想等，不斷會有更新、更確當的理解，加上譯典語言(現代英美語、日語、漢語等)的不斷變遷，我們未來勢必同樣面臨「不斷新譯」的情況。因此，對於巴利藏的新譯，這裡願意提出幾項看法。

首先，不須有「定於一本」的想法。<sup>98</sup> 譯經，尤其是「現代譯經」，有其一定的難度，大的方面，如文體、語體、風格的選取；小的方面，如譯詞的取擇或新創；細緻的方面，如深細義理的抉擇闡發等，在在都是挑戰。這絕不是少數人、或少數團體、或短時之間所能「凝定」之事，有時甚至需要數百年的時間，經過「歷史」(即眾人智慧)的激盪、篩選、沉澱，而終於才有比較恰當而為大眾接受樂用的譯法。<sup>99</sup> 因此，譯經初期，不妨鼓勵更多譯者投入及嘗試。當同一部經典

---

1994年以前的英譯情形，可參考拙譯(補注)，〈巴利學的現況與未來任務〉。

<sup>97</sup> 羅什以降，義淨之前，其間還有元魏菩提流支、陳真諦、隋笈多、唐玄奘等人的再譯或新譯本。

<sup>98</sup> 一般最經常的想法是：某部經典已經有翻譯了，我們不必再譯了。這使得一般總希望翻譯尚未翻譯的典籍。其實這是不必要的想法，除非該譯本已臻於極致完善，否則，誠如 K. R. Norman 對巴利學領域的期許：「尚未做的，必須要做；已經做的，還要再做！」(見拙譯〈巴利學的現況與未來任務〉，頁 207) 而從古今中外的譯經史實看，也莫不是如此。

<sup>99</sup> 就拿「譯詞」的取擇來說，(a) 如五蘊中的 *vedanā* (感受、覺受)，古來就有「痛」、「痛癢」、「覺」、「受」等多種不同譯法，而最後為後代承襲採用的是「受」。其中譯作「痛」的，如後漢安世高《佛說人本欲生經》：「有樂痛，有苦痛，有不樂不苦痛。」(T1, no. 14, p. 243, c13~14)；譯作「痛癢」的，如後漢安世高(?)《雜阿含經一卷》：「有四意止，何等為四？在有比丘內身身觀止，……外身身觀止，……內痛癢痛癢相觀止，……外痛癢痛癢相觀止。」(T2, no. 101, p. 496, c13~19)；譯作「覺」的，如東晉僧伽提婆《中阿含經》：「汝有三覺：樂覺、苦覺、不苦不樂覺。」(T1, no. 26, p. 580, a12~13)；譯作「受」的，如姚秦鳩摩羅什《摩訶般若波羅蜜經》：「色苦是菩薩義不？不也，世尊！受想行識苦是菩薩義不？不也，世尊！」(T8, no. 223, p. 232, a12~13)

(b) 再如 *phassa* (觸、接觸)，也有「栽」、「更樂」、「觸」等多種譯法，而最後為後代承襲採用的是「觸」。其他類似的例子不勝枚舉。

(c) 在英譯中，類似的情形也很多。以 *sati* (念、憶念、繫念、清楚覺照) 一詞為例，Rhys Davids 在其 *Mahā Satipaṭṭhāna Suttanta* (大念住經) 英譯的引言中，就舉出此詞先前在英語世界的 9 位譯者的 7 種不同譯法：conscience, attention, meditation, memory, contemplation, insight, thought，而他則創譯作“mindfulness”。(參 T. W. and C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Vol. II, p.323-24.) 在 Davids 之後，這個詞的譯法大致就凝定了下來。直到今日，一般幾乎忘了在“mindfulness”之外，其實前輩譯者曾經前仆後繼，絞盡腦汁，作了種種的創造及嘗試——儘管這些嘗試未能在「歷史」的嚴格汰選下存留下來。

(d) 由此可見，一個語言(文化)要進入到另一語言(文化)，是需要甚多時間及甚大功夫「磨合」才能完成的。儘管我們已有近兩千年的譯經傳統及佛教文化，但以現今的時代而言，語言文化已

(或同一段文句、同一個語詞)，出現多種譯風、譯法、以及理解時，我們就有更多觀摩、激盪及相互學習的機會，長久下來，當可共同累積經驗，得到更好的譯品。

其次，為了提供長期不斷翻譯所需要的源源不絕的源頭活水，如前所述，我們應當將「(巴利)語言文獻學」的傳統紮根下來，並傳承下去。我們要重視原典語言的一手研究，從而編纂適用的文法書、辭典等，而不只翻譯外文著作。這當然需要國內相關研究機構共同來重視。再者，為了讓更多具有不同專長及背景的人士有機會投身研究及翻譯，以便能取得更多樣、更有創見的譯本，我們須要加強巴利語及巴利佛典的研習推廣工作。儘管目前國內已有不少機構及團體意識到並開始推展此項工作，但如前面所說，時數、課程仍相當有限，這都有待我們進一步的重視與規劃。

總的說，巴利三藏的新譯是迫切需要的，但這項工作能否順利推展、乃至成功地達成任務，其關鍵之所繫，就在於國內「(巴利)語言文獻學」的講求與訓練是否達到足夠水平。只有當我們打造好了這把「鑰匙」，才可能開啟這部聖典寶庫，真正開展「巴利佛教學」的研究，進而讓不同傳承的佛學互相觀摩、對話、彼此學習，成就佛法的精華與廣大。

我們衷心期盼有更多人士投入這個領域，讓(巴利)語言文獻學逐漸地紮根斯土，以便在吸收學習歐西、日本、及泰緬等南傳國家成果的同時，逐步拓展我們自己對原典的「一手理解」。同時，當原典語言及教典的研習逐步推廣與紮根之後，我們更期待眾多有志於譯事之士投身譯經大業，將源自佛陀的、表達人類高度精神文明的「經典傳承」承繼下來，並傳播出去。期望不遠的將來，能見到一個「百花齊放」的巴利三藏的「新譯時代」！

2003 年 12 月

於 嘉義民雄

---

有很大改變了，如何使用「這個時代」(此時此地)的語言(文化)，承繼兩千多年前源於古代印度的佛教文化，顯然是一項艱鉅的挑戰。

## 【縮略語及參考書目】

### 一、一般縮略語及略符

√ = 梵語(或巴利語)字根

< = 衍生自，如：A < B = A 衍生自 B

ad = to, toward. 對~的說明、注解，如：A (ad B) = A (是對 B 的說明、注解)

PTS = Pali Text Society (巴利聖典學會)

Skt = Sanskrit (梵語)

VRI = Vipassana Research Institute (內觀研究所)

### 二、巴梵原典、注釋書，原典漢譯、日譯

A = Aṅguttara-Nikāya, ed. R. Morris, E. Hardy, 5 vols., London : PTS, 1885-1900.  
(增支部)

CS = 通妙、雲庵譯，《漢譯南傳大藏經》『相應部』(詳下)

CSCD = Chatṭha Sangāyana CD-ROM, ed. Vipassana Research Institute, version 3.  
Dhammagiri : VRI, 1999. (緬甸第六結集版巴利原典及注釋)

D = Dīgha-Nikāya, ed. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, 3 vols., London :  
PTS, 1890-1911. (長部)

M = Majjhima-nikāya, ed. V. Trenckner, R. Chalmers, 3 vols., London: PTS,  
1888-99.

Mp = Manorathapāraṇī, Aṅguttaranikāya-aṭṭhakathā, ed. M. Walleser, H. Kopp, 5  
vols, London : PTS, 1924-56. (增支部注釋：《滿足希求》)

Pj I = Paramatthajotikā I, Khuddakapāṭha-aṭṭhakathā, ed. H. Smith, 3 vols, London :  
PTS, 1915. (小誦經注釋：《勝義光明》(一))

Pj II = Paramatthajotikā II, Suttanipāṭa-aṭṭhakathā, ed. H. Smith, 3 vols, London :  
PTS, 1916-18. (經集注釋：《勝義光明》(二))

S = The Saṃyutta-nikāya, ed. Feer, Léon, 5 vols. London : PTS, 1884-98. (相應部)  
Shukla, K., ed. Śrāvaka bhūmi of Ācārya Asaṅga, Patna 1973 (TSWS 14). (瑜伽師地  
論·聲聞地梵本)

Sn = Suttanipāta, ed. D. Andersen, H. Smith, London : PTS, 1913. (經集)

Somaratne 《相應部》新版 = The Saṃyutta-nikāya vol. I, The Sagāthavagga, with  
critical apparatus, ed. G. A. Somaratne, Oxford : PTS, 1998. (相應部新版第一  
冊)

Sv = Sumaṅgalavilāsinī, Dīghanikāya-aṭṭhakathā, ed. T.W. Rhys Davids, J.E. Carpenter, W. Stede, 3 vols., London : PTS, 1886-1932. (長部注釋：《吉祥悅意》)

Vin = Vinayaṭṭhaka, ed. Oldenberg, H., 5 vols, London : PTS, 1979-83. (律藏)

T = 《大正新脩大藏經》

T1, no.1 = 姚秦，佛陀耶舍譯《長阿含經》

T1, no.14 = 後漢，安世高譯《佛說人本欲生經》

T1, no.26 = 東晉，僧伽提婆譯《中阿含經》

T2, no.99 = 劉宋，求那跋陀羅譯《雜阿含經》

T2, no.101 = 後漢，安世高譯(?)《雜阿含經一卷》

T2, no.125 = 苻秦，曇摩難提譯《增一阿含經》

T5, no.220 = 唐，玄奘譯《大般若波羅蜜多經》

T8, no.223 = 姚秦，鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》

T25, no.1509 = 姚秦，鳩摩羅什譯《大智度論》

T30, no.1579 = 唐，玄奘譯《瑜伽師地論》

赤沼智善等譯，《南傳大藏經》『相應部』，第一～六冊，東京：大正新脩大藏經刊行會，昭和 11~15 年(1936-40)。各篇譯者：有偈篇第一(1~11 相應)：赤沼智善；因緣篇第二(12~21 相應)：林五邦；犍度篇第三(22~34 相應)：渡邊照宏；六處篇第四(35~44 相應)：立花俊道；大篇第五(45~56 相應)：渡邊照宏。

通妙、雲庵譯，《漢譯南傳大藏經》『相應部』第一～六冊，高雄：元亨寺妙林出版社，1993-94 年。第一冊：通妙譯，二～六冊：雲庵譯。

《漢譯南傳》=《漢譯南傳大藏經》，高雄：元亨寺妙林出版社，1990-98 年。

《魔新譯》= 黃慧禎，《《相應部·魔相應》譯註與研究》(詳下)

### 三、工具書、專書、論文、原典英譯

水野弘元，《パーリ語文法》，東京：山喜房佛書林，1955(初版)，1985 年(五版)。

———，《パーリ語辭典》，東京：春秋社，1997，二訂版。

王開府，〈初期佛教之「我」論〉，《中華佛學學報》第 16 期，台北：中華佛學研究所，2003 年，頁 1-22。

印順，《雜阿含經論會編》，台北：正聞出版社，1983 年。

朱慶之，《佛典與中古漢語詞匯研究》，台北：文津出版社，1992 年。

呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲研所博士論文，2002 年 2 月。

高明道，〈「頻申欠呿」略考〉，《中華佛學學報》第 6 期，台北：中華佛學研究所，1993 年 7 月，頁 129-85。

- 陳紹韻，〈以《增壹阿含·善聚品》第7經為主之喪親輔導個案初探〉，《中華佛學研究》第4期，台北：中華佛學研究所，2000年3月，頁35-58。
- 雲井昭善，《パーリ語佛教辞典》，東京：山喜房佛書林，1997。
- 黃慧禎，《《相應部·魔相應》譯註與研究》，台北：台灣師範大學國文研究所碩士論文，2002年6月。
- 楊郁文，〈佛法的人間性與現實性〉，氏著《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，台北縣：甘露道出版社，2000年。
- 趙淑華，《《阿含經》的慈悲思想》，台灣大學哲學研究所碩士論文，1997年6月。
- 蔡奇林，《實用巴利語文法》，嘉義，2000年，增訂第二版（上課教材）。
- ，〈「大名聲」(vighuṣṭa-sabda)與「離覆障」(vivatta-chadda)——兼談注釋家與文法家對巴利文獻的影響〉，《正觀雜誌》第17期，南投：正觀雜誌社，2001年6月，頁105-37。
- ，〈翻譯·補注〉〈巴利學的現況與未來任務〉，《正觀雜誌》第18期，南投：正觀雜誌社，2001年9月，頁171-209。
- ，〈翻譯〉〈巴利語與異教語言〉，《正觀雜誌》第19期，南投：正觀雜誌社，2001年12月，頁95-114。
- ，〈巴利學研究紀要：1995-2001〉，《正觀雜誌》第20期，南投：正觀雜誌社，2002年3月，頁227-83。
- 顏洽茂，《佛教語言闡釋——中古佛經詞匯研究》，杭州：杭州大學出版社，1997年。
- 釋天襄，《《雜阿含經·受相應》之研究》，台北：法鼓文化，1998年。
- Bhattacharya, K. “Diṭṭham, Sutaṃ, Mutam, Viññātam”, in Balasooriya, Somaratna ... (et al.), *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*. London: Gordon Fraser 1980, pp.11-15.
- Bodhi, Bhikkhu. *The Connected Discourses of the Buddha : A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2000.
- Carter, J. R. & Palihawadana, M. *The Dhammapada*. New York, 1987.
- CPD = V. Trenckner (begun), *A Critical Pāli Dictionary*, Copenhagen, 1926-99.
- CPED = A.P. Buddhadatta Mahathera, *Concise Pali-English Dictionary*, The Colombo Apothecaries' Co., Ltd., 1968.
- DOP = Margaret Cone, *A Dictionary of Pāli (Part I, a-kh)*, Oxford: PTS, 2001.
- Fahs, Achim. *Grammatik des Pali*, Verlag Enzyklopädie, 1989.
- Geiger, Wilhelm. *A Pali Grammar*, Oxford: PTS, 1994, 2000.
- Horner, I.B. *The Middle Length Sayings*. 3 vols. London: PTS, 1954-59.
- Kalupahana, D. J. *Dhammapada. The Path of Righteousness*, Lanham, 1986.
- Müller, Max. *The Dhammapada, SBE X*, Oxford, 1881.
- Ñāṇamoli, Bhikkhu. *The Middle Length Discourses of the Buddha* (ed. and rev. by Bhikkhu Bodhi). Boston: Wisdom Publications; Kandy: BPS, 1995.

- Norman, K. R. *The Group of Discourses II*, Oxford: PTS, 1992. Reprinted 1995.  
 — — — —. “The present state of Pāli studies, and future tasks”, *Collected Papers*, vol. VI, Oxford : PTS, 1996, pp.68-87.  
 — — — —. *The Word of the Doctrine (Dhammapada)*, Oxford : PTS, 1997.  
 PED = Rhys Davids, T.W. & Stede, William. *The Pali Text Society’s Pali English Dictionary*, London : PTS, 1921-25.  
 Perniola, V. *Pali Grammar*, Oxford : PTS, 1997.  
 Radhakrishnan, S. *The Dhammapada*, London, 1950.  
 Rahula, W. *What the Buddha Taught*, 2<sup>nd</sup> ed. 1976.  
 Rhys Davids, C. A. F. *Minor Anthologies*, Vol. I (*Dhammapada and Khuddakapāṭha*), SBB, London, 1931.  
 Rhys Davids, T. W. and C. A. F. *Dialogues of the Buddha*, Vol. II, London : PTS, 1910.  
 Warder, A.K. *Introduction to Pali*, London : PTS, 1963, 1995, 3ed.  
 Wijesekera, O.H.de A. *Syntax of the Cases in the Pali Nikayas*, Colombo : University of Kelaniya, 1993.  
 Woodward, F. L. (tr.). *The Book of the Kindred Sayings*, vol. IV, London : PTS, 1927.

### 【引文出處格式說明】

1. 漢譯本出處：“CS.1:14.1; I,p.9” ☞ 表示《漢譯南傳大藏經·相應部》，第一相應，第十四經，第一段；在(漢譯相應部)第一冊，頁9。
2. 巴利本「第一相應」出處：“S.1.2.4; I,p.6” ☞ 表示 Saṃyutta Nikāya，第一相應，第二品，第四經；在第一冊，頁6。
3. 巴利本「第二、三、四相應」出處：“S.2.2.3.3; I,p.52” ☞ 表示 Saṃyutta Nikāya，第二相應，第二品，第三經，第三段；在第一冊，頁52。
4. 巴利本「第五相應」出處：“S.5.2.6; I,p.129” ☞ 表示 Saṃyutta Nikāya，第五相應，第二經，第六段；在第一冊，頁129。
5. 巴利本「第十二相應(含)以下」出處，只註名冊號、頁號，至於其相應號、經號、段號因與漢譯本同，故略。如此處“S II 17”表示 Saṃyutta Nikāya，第二冊，第十七頁。另由漢譯出處“CS.12:15.5; II,p.19”，知巴利本為第十二相應，第十五經，第五段。
6. “S IV 54,3” ☞ Saṃyutta Nikāya (巴利相應部)，第4冊，頁54，第3行。
7. “T1, no.26, p.580, a12~13” ☞ 《大正新脩大藏經》，第1冊，第26經，頁580，上欄，第12~13行。