

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 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

** 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。

¹ 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。

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 東漢 and Three Kingdoms 三國 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

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」

究中古漢語演變一以《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 大明度經 (T225)? A Reassessment of the Evidence' 詳細討論了 T225 《大明度經》，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《大明度經》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 集數品〉：「戒、三昧、智慧、解脫、解脫知見。」（CBETA, T08, no. 223, p. 234, c21）則無異讀。

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）。

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

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 sutam, 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「拘隣」

《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《雜阿含 872 經》，¹⁸ 「僑陳如」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，

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《佛說陀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)。

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。

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.

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

「僑陳如」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「僑陳如」是較為晚出的譯詞。²⁵

對於相當於巴利「Koṇḍañña」或梵文「Kauṇḍinya」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」，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「Koṇḍimña」。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「ṛ」。²⁸ 所以，「拘鄰」的「鄰」字很可能是反應犍陀羅語「lim」或「ṛim」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。

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「僑陳如」，（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「僑陳如」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。

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）。此字為紀寶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「l」或「ṛ」的現象，23-25 頁探討梵文「Kauṇḍinya」的譯例，但是書中並未提及犍陀羅語「Koṇḍimña」。

《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。

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「Viḍḍadbha」的譯詞，而兩者相距 45 字。

「Viḍḍadbha」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「Viḍḍadbha」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

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〉。

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）。

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

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「Viḍḍadbha 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「提婆達兜」

《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？」

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

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：「鴟梟：...。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)。

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

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。
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

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。

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]。」

次。《中本起經》也提到「《中本起經》卷2〈7須達品〉：「舍衛長者名曰須達（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

「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。

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)。

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)。

「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。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「大品經」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「大品經」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〈《大品經》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；

舊經頻來果（亦一往來），新經斯陀含；

舊經不還果，新經阿那含；

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；

⁵⁴ 《大正藏》作「究摩羅什」，「宋、元、明藏」作「鳩摩羅什」。

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)。

舊經須扶提，新經須菩提；
舊經舍利子(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；
舊經除饑、除饑女，新經比丘、比丘尼；
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〈《大品經》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，〈《大品經》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。

3. 佛教術語或特殊名詞的「一詞多譯」現象

⁵⁷ 「秋露子」，「元、明藏」作「鷲鷲子」。

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)。

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「saññāvedayitanirodham」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「saññāvedayitanirodham」誤解為「sammāvedayitanirodham」，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」

《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，如是為六識思想。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

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)。

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。

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、意栽行」，位置與「受（痛癢）」的「耳、鼻、口、身、意栽痛癢」和「想（思想）」的「耳、鼻、口、身、意栽思想」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、意栽行」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」

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〉：「爾時罪人遙覩太山。」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

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

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)。

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

《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

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《歷代三寶記》，(CBETA, T49, no. 2034, p. 51, a23)才登錄此經為安世高譯本。

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。

《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
《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 *dhmmaṃ 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) *akālika*(即時的) *ehi-passiko*(引人來見的) *opaneyyiko*(導引的) *paccattaṃ veditabbo 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〉。

〈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

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)。

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。

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、能將於人至于善處、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)。

即時的 來見的	非時	不待時節 觀察	不待時節 即身觀察	不待時節	不待時節 於此觀察	不待時節 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。

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)、強者(33)、堪能者(34)、專者(35)	堪能方便(34)、堅固(32)、強(33)、健(35?)、勇猛(31)	堅固者(32)、勇猛者(31)、堪能者(34)、攝者(35?)

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。

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〉。

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，

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」。

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」。
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《申曰經》對「申曰」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《申曰經》，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」。

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。

請參考 Funayama (2006)。

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。

〈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

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

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)。

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、遇笑容 (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 Yuch-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

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。

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，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

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

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)。

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)。

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，

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)。

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...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

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。

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)。

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》

¹²¹ 印順法師(1983:558，附註9)。

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

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、伽拘羅迦毘延、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可歸諸於抄寫訛誤。如《長阿含27經》「散若夷毘羅梨沸」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	Makkhali Gosāla	Ajita Kesa-kambala	Pakudha Kaccāyana	Saṅcaya Belaṭṭhaputta	Nigaṇṭha Nātaputta
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	末迦梨瞿 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	末迦梨瞿 舍利子	阿耆多枳舍 欽婆羅	迦 羅 拘 陀 迦旃延	刪闍耶毘羅 胝子	尼 乾 陀 若提子
雜 阿 含 1177 經	富 蘭 那 迦葉	末伽梨瞿 舍梨子	阿耆多枳舍 欽婆羅	伽 拘 羅 迦 氈延	散闍耶毘羅 胝子	尼 捷 連 陀 闍 提 弗多羅
雜 阿 含 1226 經	富 蘭 那 迦葉	末迦利瞿 舍梨子	阿耆多枳舍 欽婆羅	迦 羅 拘 陀 迦旃延	刪闍耶毘羅 胝子	尼 乾 陀 若提子