

## 早期佛教經典「口傳性」與「民間性」考察 ——以《經集》(*Sutta-nipāta*)為論述對象\*

顧敏耀\*\*

### 摘 要

中國文獻很早就進入書面流傳的階段，秦始皇「書同文」之後也造成以書面文學為正宗的漢字文化傳統；在古印度卻不然，雖然當時已經發明文字，各宗教卻仍然都以師徒之間口耳相傳為尚。正因如此，其經典當中便具有明顯的口傳性特色，以《經集》這部往往被認為是極為古老的巴利語佛經為例，全書以偈頌佔大多數，有長行的篇章比例較少，書中包含了帶有敘述性(敘述佛陀形跡)與議論性(闡明教義)甚至抒情性(讚嘆佛陀)的詩歌作品，還用了「複沓結構」、「套語結構」以及纒纒如貫珠的「連續問答體」，以上這些特點其實都有幫助記憶之效，而且頗有民間文學影響的痕跡。此外，刻意在結構方面形成審美上的正面刺激，並且提供聽眾熟悉熱絡之感，此亦有助於經文的廣為流傳。本文也將流傳於台灣或中國的口傳文學作品，諸如《詩經》(主要是「國風」與「小雅」)與各地民歌(包括漢族與少數民族的作品)與《經集》相較，發現在遠東這邊的民間文學作品特色，如群眾性、口頭性

---

\* 本論文初稿發表於「第十八屆全國佛學論文聯合發表會」，承蒙大會邀請的評論人莊國彬教授惠予指教，也承蒙本刊責任編輯以及兩位匿名審查委員給予許多寶貴意見，深感受益良多，特此一併致上誠摯謝忱。

\*\* 作者為國立中央大學中國文學系博士，現為該系兼任助理教授，Email: Ko.BinYau@gmail.com。

以及變異性，也能在千里之外的南亞宗教文學作品《經集》當中找得到，不同文化體系之中，亦能發現其共通之處。而佛經偈頌在吸取民間口語文學的特色之後，對於其在教團本身的傳承以及在社會上的廣泛傳播方面，都屬極為正面的重要助力。

**關鍵詞：**早期佛教、巴利語佛典、比較文學、民間文學、宗教文學

## 1. 前言

釋迦牟尼生前的說法在死後隨即被編輯起來，依照內容可分為「經」與「律」兩大類，前者在巴利語稱為 *Nikāya* (籃子、部派、部類之意)，梵文稱為 *Āgama* (傳承之意)，在漢地按照梵文音譯為「阿含」，並將其貶為「小乘」之經典，其實那才是世尊直接的說法，也是較為原始的佛教典籍，至於《法華經》、《華嚴經》以及《阿彌陀經》等所謂「大乘」的典籍其實是西元元年之後的大乘佛教徒所創造出來的。<sup>1</sup>

南傳巴利語佛典分為「五部」：《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》、《小部》，北傳漢譯則有「四阿含」：《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》以及《增一阿含經》，巴利語佛典不止有一漢譯四阿含所無的《小部》，且前四部之中也只有《長阿含經》與《長部》兩者的內容較為相同，其餘各部出入甚多。巴利語佛典的「五部」不僅在各部派之中都享有崇高而神聖的地位，更是研究原始佛教的重要史料。<sup>2</sup>本論文所論述的《經集》(*Sutta-nipāta*)便屬於《小部》中的第五部，總共有 5 品 70 章(若加上第 5 品的引子與結語則是 72 章)1149 頌(第 163 頌其實有 3 首頌詩，所以應有 1151 頌)。

《經集》的 5 品分別是：一、〈蛇品〉，共 12 章，第 1～221 頌；二、〈小品〉，共 14 章，第 222～404 頌；三、〈大品〉，共 12 章，第 405～765 頌；四、〈八頌經品〉(或有稱為〈義品〉<sup>3</sup>者)，共 16 章，第 766～975 頌；五、〈彼岸道品〉(或稱為〈彼岸到品〉、<sup>4</sup>〈彼岸品〉<sup>5</sup>)，共 16 章(加上首尾 2 章則為 18 章)，第 976～1149 頌。此部經典雖然編集的時間較晚，但是普遍被認為保存了非常古老，甚至是最早期／原始的巴利語佛教經典，研究學者除了

<sup>1</sup> 竹村牧男，《覺與空——印度佛教的展開》(臺北：東大圖書公司，2003)，頁 4-5。

<sup>2</sup> 藍吉富，《佛教史料學》(臺北：東大圖書公司，2001)，頁 96。

<sup>3</sup> 印順，《原始佛教聖典之集成》(臺北：正聞出版社，2002)，頁 818。

<sup>4</sup> 同前註，頁 822。

<sup>5</sup> 淨海，《南傳佛教巴利語獻簡介》(臺北：彌勒出版社，1984)，頁 11。

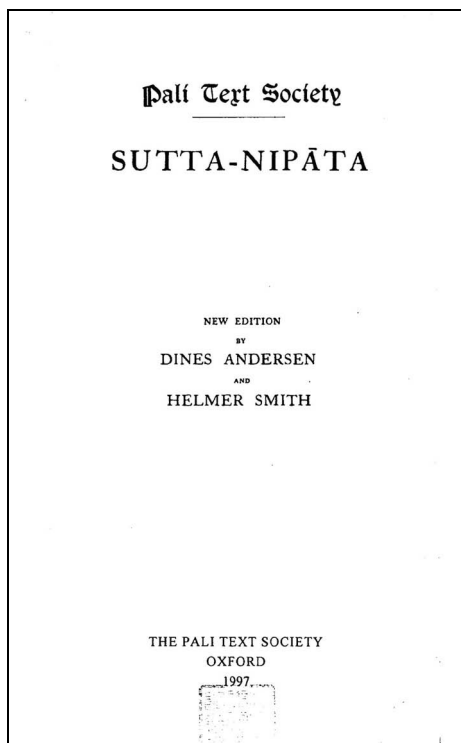


圖 1：巴利聖典協會在 1995 年出版的巴利語版 *Sutta-nipāta* 扉頁書影

將此書中各章(經)各偈與其他梵文、漢譯佛典相較之後，而有此發現，<sup>6</sup>其次，也在三世紀阿育王的跋婆羅(Bhabra)敕令中，規定必須學習的經文裡，發現有三部與《經集》的一些章節相同：《牟尼偈》(Munigatha)等同於〈牟尼經〉(第 1 品第 12 章)、《牟尼經》(Mauneya sutra)則等同於〈那羅迦經〉(第 3 品第 11 章)、《烏鉢帝薩問經》(Upatisyaprasna)等同於〈舍利弗經〉，<sup>7</sup>印順也說：「《經集》所集的五品，大體說，都是比較古的」、<sup>8</sup>「《經集》所集的諸經，是可以看做原始佛教時代的聖典的」，<sup>9</sup>其重要性不言可喻。

<sup>6</sup> 高楠順次郎等，《南傳大藏經解題》(臺北：華宇出版社，1984)，頁 162。

<sup>7</sup> 郭良鑒，〈《經集》淺析〉，原載於《南亞研究》，1987 年第 1 期，後收錄於：郭良鑒漢譯，《經集》(宜蘭：中華印經協會，1999，影印自：北京：中國社會科學出版社，1990)，頁 245。

<sup>8</sup> 印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 826。

<sup>9</sup> 同前註，頁 830。

《經集》巴利語羅馬字本最早是由 V. Fausbøll 校訂、巴利聖典協會(PTS)在 1885 年出版，1893 年再版，而 D. Andersen 重訂的新版則於 1913 年同樣由 PTS 出版，1948、1965、1984、1990、1997 都有重新刊行。<sup>10</sup>英譯本至少亦有兩本：一是 H. Saddhatissa 譯，*The Sutta-nipāta* (London: Curzon press, 1985)，二是 K. R. Norman 譯，*The group of discourse (Sutta-nipāta)* (Oxford: The Pali text society, 1995)，日譯本也早在終戰前便已出版，收錄於《南傳大藏經》第 24 冊，至於漢譯本呢？《中華佛教百科全書》說：到 1993 年還沒有看到，<sup>11</sup>事實上在 1990 年已有中國社會科學出版社出版了郭良鑒之漢譯本《經集》，本文便以郭譯本為主要論述依據(文中漢譯皆引自該書)，而兼及英譯本、巴利語本以及最新的漢譯本——釋達和譯註《經集》(臺北：法鼓文化公司，2008)。

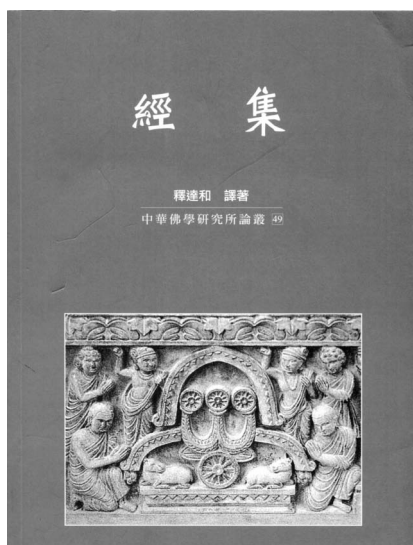


圖 2：第一本臺灣學者(釋達和)漢譯的《經集》封面書影。

<sup>10</sup> 高楠順次郎等，《南傳大藏經解題》，頁 165；D. Andersen, *Sutta-nipāta* (Oxford: The Pali text society, 1995)，版權頁。

<sup>11</sup> 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》(臺南：中華佛教百科全書編輯委員會，1994)，頁 4776。

茲將《經集》各章及每章偈頌數以及體裁結構表列如下：

表 1：《經集》各章及每章偈頌數以及體裁結構一覽表

| 名稱           | 頌數  | 體裁結構                   |
|--------------|-----|------------------------|
| ◎第一品 蛇品      | 221 | 全為韻文者有 8 章，散韻結合者有 4 章。 |
| 第一章 蛇經       | 17  | 全為韻文                   |
| 第二章 特尼耶經     | 17  | 全為韻文                   |
| 第三章 犀牛角經     | 41  | 全為韻文                   |
| 第四章 耕者婆羅豆婆遮經 | 7   | 散韻結合                   |
| 第五章 貢陀經      | 8   | 全為韻文                   |
| 第六章 毀滅經      | 25  | 散韻結合                   |
| 第七章 無種姓者經    | 27  | 散韻結合                   |
| 第八章 仁慈經      | 10  | 全為韻文                   |
| 第九章 雪山夜叉經    | 28  | 全為韻文                   |
| 第十章 林主夜叉經    | 12  | 散韻結合                   |
| 第十一章 勝經      | 14  | 全為韻文                   |
| 第十二章 牟尼經     | 15  | 全為韻文                   |
| ◎第二品 小品      | 183 | 全為韻文者有 8 章，散韻結合者有 6 章。 |
| 第一章 寶經       | 17  | 全為韻文                   |
| 第二章 葷腥經      | 14  | 全為韻文                   |
| 第三章 羞恥經      | 5   | 全為韻文                   |
| 第四章 大吉祥經     | 12  | 散韻結合                   |
| 第五章 針毛夜叉經    | 4   | 散韻結合                   |
| 第六章 法行經      | 10  | 全為韻文                   |
| 第七章 婆羅門法經    | 32  | 散韻結合                   |
| 第八章 船經       | 8   | 全為韻文                   |
| 第九章 戒行經      | 7   | 全為韻文                   |
| 第十章 起來經      | 4   | 全為韻文                   |
| 第十一章 羅喉羅經    | 8   | 散韻結合                   |
| 第十二章 文基娑經    | 16  | 散韻結合                   |
| 第十三章 正確遊行經   | 17  | 全為韻文                   |
| 第十四章 如法經     | 29  | 散韻結合                   |
| ◎第三品 小品      | 361 | 全為韻文者有 4 章，散韻結合者有 8 章。 |

早期佛教經典「口傳性」與「民間性」考察——以《經集》(Sutta-nipāta)為論述對象

| 名稱             | 頌數  | 體裁結構                    |
|----------------|-----|-------------------------|
| 第一章 出家經        | 20  | 全為韻文                    |
| 第二章 精進經        | 25  | 全為韻文                    |
| 第三章 妙語經        | 5   | 散韻結合                    |
| 第四章 孫陀利迦婆羅德婆闍經 | 32  | 散韻結合                    |
| 第五章 摩伽經        | 23  | 散韻結合                    |
| 第六章 娑毗耶經       | 38  | 散韻結合                    |
| 第七章 賽羅經        | 26  | 散韻結合                    |
| 第八章 箭經         | 20  | 全為韻文                    |
| 第九章 婆塞特經       | 63  | 散韻結合                    |
| 第十章 拘迦利耶經      | 22  | 散韻結合                    |
| 第十一章 那羅迦經      | 45  | 全為韻文                    |
| 第十二章 二重觀經      | 42  | 散韻結合                    |
| ◎第四品 八頌經       | 210 | 16 章都是全為韻文者。            |
| 第一章 愛欲經        | 6   | 全為韻文                    |
| 第二章 洞窟八頌經      | 8   | 全為韻文                    |
| 第三章 邪惡八頌經      | 8   | 全為韻文                    |
| 第四章 純潔八頌       | 8   | 全為韻文                    |
| 第五章 至高八頌經      | 8   | 全為韻文                    |
| 第六章 衰老經        | 10  | 全為韻文                    |
| 第七章 提舍彌勒經      | 10  | 全為韻文                    |
| 第八章 波修羅經       | 11  | 全為韻文                    |
| 第九章 摩根提耶經      | 13  | 全為韻文                    |
| 第十章 毀滅以前經      | 14  | 全為韻文                    |
| 第十一章 爭論經       | 16  | 全為韻文                    |
| 第十二章 小集積經      | 17  | 全為韻文                    |
| 第十三章 大集積經      | 20  | 全為韻文                    |
| 第十四章 迅速經       | 20  | 全為韻文                    |
| 第十五章 執杖經       | 20  | 全為韻文                    |
| 第十六章 舍利弗經      | 21  | 全為韻文                    |
| ◎第五品 彼岸道品      | 174 | 全為韻文者有 17 章，散韻結合者有 1 章。 |
| 第一章 引子         | 56  | 全為韻文                    |
| 第二章 阿耆多問       | 8   | 全為韻文                    |

| 名稱          | 頌數   | 體裁結構                              |
|-------------|------|-----------------------------------|
| 第三章 提舍彌勒問   | 3    | 全爲韻文                              |
| 第四章 布那迦問    | 6    | 全爲韻文                              |
| 第五章 彌德古問    | 12   | 全爲韻文                              |
| 第六章 陀多迦問    | 8    | 全爲韻文                              |
| 第七章 烏波濕婆問   | 8    | 全爲韻文                              |
| 第八章 南德問     | 7    | 全爲韻文                              |
| 第九章 海摩迦問    | 4    | 全爲韻文                              |
| 第十章 都提耶問    | 4    | 全爲韻文                              |
| 第十一章 迦波問    | 4    | 全爲韻文                              |
| 第十二章 闍多迦尼問  | 5    | 全爲韻文                              |
| 第十三章 拔陀羅弗達問 | 4    | 全爲韻文                              |
| 第十四章 烏德耶問   | 7    | 全爲韻文                              |
| 第十五章 波娑羅問   | 4    | 全爲韻文                              |
| 第十六章 摩伽羅闍問  | 4    | 全爲韻文                              |
| 第十七章 賓吉耶問   | 4    | 全爲韻文                              |
| 第十八章 彼岸道經   | 26   | 散韻結合                              |
| 總共          | 1149 | 全部 72 章中，全爲韻文者有 53 章，散韻結合者有 19 章。 |

由上表可知，《經集》的結構方面，仍以「全爲韻文」者居多，佔 74%，附有長行的「散韻結合」結構雖然在漢傳佛教經典中較爲常見，不過在《經集》之中卻僅佔 26%。根據學者的研究，其實早期佛教經典中的韻文應該是比較古老的，而散文是後來才附加上去的。<sup>12</sup>

《經集》的註解有西元五世紀佛音三藏的《第一義明》(*Paramatthajotikā*)，在 1916-1917 年間已有英譯本出版：H. Smith 編 *Suttanipāta Commentary*，日本在近年也有相關的研究論文發表，如〈*Suttanipāta* に於ける在家信者の宗教生活〉(金漢益，1986：頁 403-405)，另有一些論文也都引用《經集》作爲論證，如〈*satya* と *dharma*〉(金澤篤，2002：頁 328-358)、〈*The Concept of Loka in Early*

<sup>12</sup> 三枝充憲著，黃玉燕譯，《佛教入門》(臺北：東大圖書公司，2003)，頁 28。



Buddhism) (橋本哲夫，1985：頁 855-861)、〈身、語、意之三業について〉(池上和夫，1986：頁 736-740)等。

在國內專論《經集》的論文似乎迄今未見，不過相關者所在多有，較早期者如印順《原始佛教聖典之集成》(前引書)，新近者如《初期佛教生天思想研究》(黃慧英，2002)、《初期佛教的梵思想研究》(李瑞祥，2006)等，不管國內外似乎都偏重以文獻學與義理學的角度切入，事實上，季羨林在〈印度巴利語文學〉中認為，雖然巴利語的經、律、論三藏中夠得上叫做文學作品的爲數不多，相較之下，「經藏」之中有比較多文學作品(包括其中的《經集》)，因此，本論文主要便是對這部重要的早期佛教經典進行文學性的探究，<sup>13</sup> 分別從民間口傳文學、文體結構學、比較文學的角度切入，期能有一些較新的研究成果之呈現。

## 2. 《經集》之「複沓」與「套語」結構

在《經集》當中有許多章的結構特色是：每一首組成偈頌，常常有一大部分完全一樣，只是抽換其他部分而已，此一「複沓結構」情況，分爲以下幾種：

第一，**結尾相同**。此類例證甚多，例如：

第 1 品〈蛇品〉中，第 1 章〈蛇經〉的每一頌(1-17 頌)之結尾都是：「這樣的比丘拋棄此岸和彼岸，猶如蛇蛻去衰老的皮」(so bhikkhu jahāti orapāram urago jīṇṇam iva tacam purāṇam)，第 2 章〈特尼耶經〉(18-34 頌)的 18-29 頌，結尾都是「如果你願意的話，請下雨吧！神啊！」(atha ce patthayasī, pavassa deva)，第 3 章〈犀牛角經〉的每一頌(35-75 頌)結尾都是：「讓他象犀牛角一樣獨自遊蕩」(eko care khaggavisāṇakappo)，第 7 章〈無種姓者經〉(116-142

---

<sup>13</sup> 目前已有不少學者對於漢譯佛典從文學性的角度進行探究分析，例如侯傳文《佛經的文學性解讀》(北京：中華書局，2004)、吳海湧《中古漢譯佛經敘事文學研究》(北京：學苑出版社，2004)等。

頌)中的 116-134 頌結尾都是「應該知道這種人是無種姓者」(taṃ jañña‘vasalo’iti),第 12 章〈牟尼經〉(207-221 頌)的 211-219 頌之結尾都是「智者們稱這樣的人為牟尼」(taṃ vâpi dhīrā munim vedayanti)。

第 2 品〈小品〉的第 1 章〈寶經〉(222-238 頌)的 227-232、235 頌之結尾都是「在僧團中，能找到這種珍寶。但願憑藉這一真理，獲得幸福」(idam pi Saṃghe ratanaṃ pañītāṃ etena saccena suvatthi hotu)，而 224、233-234 頌的結尾則都是「在佛陀那裡，能找到這種珍寶。但願憑藉這一真理，獲得幸福」(idam pi Buddhē ratanaṃ pañītāṃ etena saccena suvatthi hotu)，第 225-226 則為「在正法中，能找到這種珍寶。但願憑藉這一真理，獲得幸福」(idam pi Dhamme ratanaṃ pañītāṃ etena saccena suvatthi hotu)。第 2 章〈葷腥經〉(239-252 頌)中的 242-248 頌的結尾都是「葷腥是這些，而不是食肉」(esāmagandho, na hi maṃsabhojanaṃ)，第 4 章〈大吉祥經〉(258-269 頌)除了首句發問，末句結尾之外，中間各頌全部都以「這是最高的吉祥」(etaṃ maṅgalaṃ uttamaṃ)結尾。第 13 章〈正確遊行經〉(359-375 頌)除了首頌用以發問之外，其餘每句的結尾都是「這樣的比丘將在世上正確地遊行」(sammā so loke paribbajeyya)。

第 3 品〈大品〉的第 4 章〈孫陀利迦婆羅德婆闍經〉(455-486 頌)的 467-478 頌都是以「這樣的如來值得享用祭品」(tathāgato arahati pūralāsaṃ)作結。第 5 章〈摩伽經〉(487-509 頌)的 490-503 頌的中文翻譯似乎是在開頭相同，都是「一個想積功德的婆羅門在祭祀時，應該在適當的時刻把祭品賜給這樣的人」，其實這段在巴利語中都是置於句末的：「kālena tesu havyam pavecche, yo brāhmaṇo puñṇapekho yajetha」，所以也是屬於結尾相同的複沓結構。第 9 章〈婆塞特經〉(594-656 頌)則在 620-646 頌都以「我稱這樣的人為婆羅門」(tamaṃ ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ)結尾(漢譯的第 620 頌結尾略有不同，其實巴利語本的 620 頌之結尾部分與 621-646 頌都相同)。

第二，不僅結尾相同，連開頭都相同，只有中段不同。例如：

第 1 品〈蛇品〉的〈蛇經〉每一頌的結尾都已經一樣了(如前文所述)，在 8-13 頌則連開頭也都相同為：「他既不往前趕，也不往後退」(Yo nāccasārī

na paccasāri)，造成只有中段不同；其中的 10-13 頌甚至更加類似——因為中間那段都是「他知道一切虛妄而擺脫○○」，只在「○○」分別填入「貪欲」、「愛慾」、「忿怒」與「痴迷」而已(巴利語本這一小段分別是：「sabbam vitaham idan'ti **vītalobho**」、「sabbam vitaham idan'ti **vītarāgo**」、「sabbam vitaham idan'ti **vītadoso**」、「sabbam vitaham idan'ti **vītamoho**」)。

第 2 品〈小品〉的第 1 章〈寶經〉的末 3 頌(236-238 頌)都是「或是地上的，或是天上的。所有眾生都聚集在這裏。讓我們向神和人崇敬的如來○○致敬，但願獲得幸福」，空格分別填入「佛陀」、「正法」以及「僧團」(巴利語本分別是：「Yānīdha bhūtāni samāgatāni bhum māni vā yāni va antalikkhe, tathāgataṃ devamanussapūjitaṃ **Buddham** namassāma, suvatthi hotu」、「Yānīdha bhūtāni samāgatāni bhum māni vā yāni va antalikkhe, tathāgataṃ devamanussapūjitaṃ **Dhammaṃ** namassāma, suvatthi hotu」、「Yānīdha bhūtāni samāgatāni bhum māni vā yāni va antalikkhe, tathāgataṃ devamanussapūjitaṃ **Samghaṃ** namassāma, suvatthi hotū ī」)。

第三、只有開頭相同而結尾不同。此情況甚少，僅見第 2 品〈小品〉的第 10 章〈起來經〉(或稱〈起立經〉，<sup>14</sup> 331-334 頌)頭 2 頌，兩者開頭都是「起來！坐起來！」(Uṭṭhahatha nisīdatha)，而之後的都不同。

第四，在同一章內，間隔的出現重複的句子。例如第 1 品〈蛇品〉中的第六章〈毀滅經〉(或稱〈敗亡經〉<sup>15</sup>) (91-115 頌)是神靈與世尊之間針對「毀滅的原因」進行問答，世尊總共講了 12 種造成毀滅的原因，每講完一種，那位神靈總會說：「我們懂得這個了，這是第○種毀滅。世尊啊！請說說第○種毀滅的原因是什麼？」(“Iti h’etaṃ vijānāma, ○○ so parābhavato, ○○ Bhagavā brūhi : kim parābhavato mukhaṃ”)，總共說了 10 次，世尊說了第 12 種毀滅原因之後，對方才沒有繼續發問，而由世尊再說一偈以作結。同一章內，世尊所說的 12 種毀滅原因之偈頌，結尾也都相同：「這種人是毀滅的原

<sup>14</sup> 印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 828。

<sup>15</sup> 同前註，頁 827。

因」(或譯「這是毀滅的原因」, tam parābhavato mukhaṃ), 也是一樣間隔出現。

除此之外, 還有另外一種亦屬文句重複出現的情形, 就如研究學者對於「套語」(formulas)的簡明定義「一種固定的, 以不變形式重複使用的表達方式」,<sup>16</sup>吾人可將此種形式稱為「套語結構」, 也就是在**不同的章節之間**, 卻出現了字句完全或部分相同的文句。

《經集》中的套語可以分為詩偈與長行兩方面。「詩偈套語」又可分為完全相同與部分相同, 前者如第 1 品「蛇品」第 4 章〈耕者婆羅豆婆遮經〉其中的 81 頌之內容:「由吟誦偈頌而得到食物, 我是不能吃的。婆羅門啊, 那樣做, 對智者是不合正法的。佛陀們拒受由吟誦而得到的食物。婆羅門啊! 只要正法存在, 這就是一條準則」(Gāthābhigitaṃ me abhojaneyyaṃ, sampassataṃ brāhmaṇa n'esa dhammo, gāthābhigītaṃ panudanti buddhā, dhamme satī brāhmaṇa vuttir esā)也見於第 3 品〈小品〉中的第 4 章〈孫陀利迦婆羅德婆闍經〉的 480 頌, 前者是佛陀對「耕者婆羅豆婆遮」送上牛奶粥所說的話, 後者則是佛陀對「孫陀利迦婆羅德婆闍婆羅門」要貢獻火祭剩餘的祭品給他時所說的, 內容完全相同。

至於內容部分相同的詩偈套語, 例如第 1 品「蛇品」的第 6 章〈毀滅經〉中的 98 頌:「生活富裕, 但不瞻養青春已逝的年邁父母, 這種人是毀滅的原因」(Yo mātaraṃ vā pitaraṃ vā jiṇṇakam gatayobbanam pahu santo na bharati, tam parābhavato mukhaṃ), 就與下一章〈無種姓者經〉中的 124 頌:「生活富裕, 但不瞻養青春已逝的年邁父母, 應該知道這種人是無種姓者」(Yo mātaraṃ vā pitaraṃ vā jiṇṇakam gatayobbanam pahu santo na bharati, tam jañña 'vasalo' iti)的前半部幾乎都一樣。同樣的情況也見於前述兩章的 100 頌與 129 頌之間, 前者是「用謊言欺騙婆羅門, 沙門或其他行乞者, 這種人是毀滅的原因」(Yo brahmaṇam vā samaṇam vā aññaṃ vā pi vaṇibbakam musāvādena vañceti,

---

<sup>16</sup> 呂特·阿莫西、安娜·埃爾舍柏格·皮埃羅著, 丁小會譯, 《俗套與套語——語言、語用及社會的理論研究》(天津: 天津人民出版社, 2003), 頁 8。

tam parābhavato mukhaṃ), 後者則是「用謊言欺騙婆羅門、沙門或其他行乞者, 應該知道這種人是無種姓者」(Yo brahmaṇaṃ vā samaṇaṃ vā aññaṃ vā pi vaṇibbakaṃ musāvādena vañceti, taṃ jañña ‘vasalo’ iti), 一樣是前半部都相同。

此外, 還有第 1 品第 3 章〈犀牛角經〉的 71 頌:「猶如獅子不怕聲響, 風兒不怕羅網, 蓮花不怕污水, 讓他像犀牛角一樣獨自遊蕩」(Sīho va saddesu asantasanto vāto va jālamhi asajjamāno padumaṃ va toyena alippamāno eko care khaggavisāṇakappo), 也有一大部分相似於同屬第 1 品中的第 12 章〈牟尼經〉之 213 頌:「獨來獨往, 勤勉努力, 任憑褒貶, 就像獅子不怕聲響, 風兒不怕羅網, 蓮花不怕污水, 他指引別人, 而不受別人指引, 智者們稱這樣的人為牟尼」(Ekaṃ carantaṃ munim appamattaṃ nindāpassaṃsāsu avedhamānaṃ sīhaṃ va saddesu asantasantaṃ vātaṃ va jālamhi asajjamānaṃ padumaṃ va toyena alippamānaṃ, taṃ vāpi dhīrā munim vedayanti)。

「長行套語」方面, 例如第 2 品第 7 章〈婆羅門法經〉中的 315 頌之後的長行段落裡, 有一段是由「富裕的婆羅門」所說的:「妙極了, 喬答摩! 妙極了, 喬答摩! 正像一個人扶正摔倒的東西, 揭示隱蔽的東西, 給迷路者指路, 在黑暗中舉著油燈, 讓那些有眼者能看到達東西, 世尊喬答摩以各種方式說法。我要皈依世尊喬答摩, 皈依法, 皈依比丘僧團……」(“abhikkantaṃ bho Gotama, abhikkantaṃ bho Gotama, seyyathā pi bho Gotama nikkujjitaṃ vā ukkujjeya, paṭicchannaṃ vā vivareyya, mūlhasa vā maggaṃ ācikkheyya, andhakāre vā telapajjotaṃ dhāreyya ‘cakkhumanto rūpāni dakkhintī’ ti, evaṃ evaṃ bhota Gotamena anekapariyāyena dhammo pakāsito. Ete mayaṃ bhavantaṃ Gotamaṃ saraṇaṃ gacchāma dhammañ ca bhikkhusaṃghañ ca, .....”), 亦見於第 3 品〈大品〉第 4 章〈孫陀利迦婆羅德婆闍經〉中的 486 頌後、第 5 章〈摩伽經〉的 509 頌後、第 6 章〈娑毗耶經〉的 547 頌後、第 9 章〈婆塞特經〉的 656 頌後之長行段落中, 分別出自「孫陀利迦婆羅德婆闍婆羅門」、「青年摩伽」、「娑毗耶游方僧」、「婆塞特和婆羅德婆闍兩位青年」之口, 雖然在這段文字的前後文字不同, 但是這一整段則基本上完全一樣。

還有，「如是我聞」(Evaṃ me sutaṃ)在漢譯佛典中幾乎每部經的開頭都有，雖然此語的由來，有云：「阿難，如來滅後結集法藏，一切經初，當安『如是我聞，一時，佛住某方、某處，與諸四眾而說是經』」(若那跋陀羅譯《大般涅槃經後分》)，然而，在《經集》之中並非每部都有，僅見於〈耕者婆羅豆婆遮經〉、〈毀滅經〉、〈無種姓者經〉、〈林主夜叉經〉、〈大吉祥經〉、〈針毛夜叉經〉、〈文基娑經〉、〈如法經〉、〈妙語經〉、〈孫陀利迦婆羅德婆闍經〉、〈摩伽經〉、〈娑毗耶經〉、〈婆塞特經〉以及〈二重觀經〉共 14 部(都集中在前三品)，佔全部 38 部經的 37% 左右而已，其實「如是我聞」亦屬套語的一種，猶如文言文中的發語詞「夫」或「蓋」之類，用以提起全文而已。

由前文之列舉整理可以看出有三個重要趨勢／特殊現象：第一，「複沓結構」在《經集》之中比「套語結構」常見；第二，「複沓結構」中最常見的是「結尾複沓」，其次是開頭與結尾都有複沓結構，最後才是間隔複沓以及開頭複沓。第三，「複沓結構」集中在前三品〈蛇品〉、〈小品〉、〈小品〉，至於後兩品〈八誦經品〉以及〈彼岸道品〉則未見。

印順在《原始佛教聖典之集成》論述《經集》這五品時，便已經將其分為「義品」、「波羅延」以及「經集」(指前二者之外的其他三品)總共三個項目來分別闡述，而且說明此三者的來由各有不同，只是後來一起被編入《經集》之中而已，<sup>17</sup>由前述的第三點亦可看出前三品自可歸於一類而與後兩品不同類別的現象。

事實上，這種複沓的結構特徵在中國的《詩經》當中更是極為常見，尤其是在〈國風〉與〈小雅〉之中尤其明顯，有的通篇複沓，各章只是抽換一些字詞／字句而已，例如〈國風·周南〉中著名的〈桃夭〉云：

桃之夭夭，灼灼其華，之子于歸，宜其室家。

桃之夭夭，有蕢其實，之子于歸，宜其家室。

桃之夭夭，其葉蓁蓁，之子于歸，宜其家人。

<sup>17</sup> 印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 818-831。

也有的只在章首或章尾重複，例如〈國風·周南〉的〈漢廣〉三章都在章末重複，末兩章的章首也有重複，只是替換部分字詞：

南有喬木，不可休息，漢有游女，不可求思，漢之廣矣，不可泳思，江之永矣，不可方思。

翹翹錯薪，言刈其楚，之子于歸，言秣其馬，漢之廣矣，不可泳思，江之永矣，不可方思。

翹翹錯薪，言刈其蔞，之子于歸，言秣其駒，漢之廣矣，不可泳思，江之永矣，不可方思。

也有隔章重複的，例如〈小雅·節南山之什〉中的〈何人斯〉，分別在 1、3、4 的章首重複，而 5、6 章的章末亦有重複，複沓結構的比例較少：

彼何人斯，其心孔艱，胡逝我梁，不入我門，伊誰云從，誰暴之云。二人從行，誰爲此禍，胡逝我梁，不入唁我，始者不如，今云不我可。  
彼何人斯，胡逝我陳，我聞其聲，不見其身，不愧于人，不畏于天。  
彼何人斯，其爲飄風，胡不自北，胡不自南，胡逝我梁，祇攪我心。爾之安行，亦不遑舍，爾之亟行，遑脂爾車，壹者之來，云何其盱。爾還而入，我心易也，還而不入，否難知也，壹者之來，俾我祇也。伯氏吹壎，仲氏吹篳，及爾如貫，諒不我知，出此三物，以詛爾斯。爲鬼爲蜮，則不可得，有覩面目，視人罔極，作此好歌，以極反側。

諸如此類，的確是不勝枚舉，至於爲何會有此迴環複沓的結構特色呢？其實主要是爲了便於記憶與詠唱，屬於「民歌」的特色之一，<sup>18</sup>除了詩經之外，漢代樂府民歌〈江南〉之中，亦爲複沓結構：「魚戲蓮葉間，魚戲蓮葉東，魚戲蓮葉西，魚戲蓮葉南，魚戲蓮葉北」；北朝民歌亦然，如〈隴頭歌〉：「隴

<sup>18</sup> 《中國大百科全書·中國文學》（臺北：錦繡出版公司，1992），頁 708。

頭流水，流離山下，隴頭流水，鳴聲嗚咽」。現代中國陝北民歌也有此特徵，用以加深印象，渲染氣氛，深化主題，增強民歌的音樂性和節奏感，讓感情得到盡情抒發，例如〈咱們那喝喜酒〉：「娶下個好婆姨，咱們那喝喜酒哇！娶下個好婆姨，咱們那喝喜酒哇！……」通過反覆詠唱，把滿足、幸福、得意、興高采烈、喜氣洋洋、喜上眉梢淋漓盡致的表達出來。<sup>19</sup>把眼光從北方拉到南方，廣西昭平縣壯族民歌中，有一種「哭嫁歌」，「重疊複沓，一唱三嘆」在其中大量存在，諸如「入到房間咁凳坐啊」、「舅父咁來爲乜事啊」、「有酒請來都咁飲啊」等，在其中動輒三番兩次的出現。<sup>20</sup>可見不只漢族民歌如此，少數民族歌謠也善用複沓結構。還有東北的鄂倫春族民歌在用多段歌詞重複表達同一內容時，也時常在各段歌詞大體相同的基礎上，只更換幾個意義相同或相近的語詞，以增強表達的層次感和藝術感染力。<sup>21</sup>

前述的這種民歌手法與其說是對《詩經》的繼承與模仿，<sup>22</sup>毋寧說是民間口傳文學的共性——相同的結尾，押韻完全一樣，形成有規律的節奏以及有秩序的結構，讓文學作品可以容易被背誦與記憶，此即西方學者 Pound 所說的：「一般民歌都有重章疊句，極像是因民眾保存而發展的結果」，<sup>23</sup>另外，吟詠之際也會造成一種聽覺上的美感體驗以及心理上的滿足感，亦可促進作品的廣為流傳。正所謂「人同此心，心同此理」，《經集》前三品的「複沓結構」也是在同樣的需求下所產生，而且讓人不禁推測此三品是否與《詩經》一樣也受到當時民間歌謠的影響。

至於「套語」方面，在《詩經》這部中國北方早期口傳文學作品集之中，也是屢見不鮮：〈國風〉中的「全行套語」比例多達 26%，〈小雅〉亦有 22.8%，

<sup>19</sup> 王卉，〈陝北民歌的審美特徵〉，《榆林學院學報》，第 15 卷 1 期，2005 年 3 月，頁 76。

<sup>20</sup> 黃群，〈論廣西昭平縣哭嫁歌的語言特色〉，《廣西梧州師範高等專科學校學報》，第 22 卷 3 期，2006 年 9 月，頁 83。

<sup>21</sup> 劉曉濱、劉遠，〈鄂倫春民歌的文化內涵與形態研究〉，《中國音樂季刊》，2005 年第 1 期（1 月），頁 189。

<sup>22</sup> 倪偉東，〈《詩經》中民歌藝術風格對後世民歌的影響〉，《內蒙古電大學刊》，2006 年第 9 期（9 月），頁 44。

<sup>23</sup> 轉引自朱自清，《中國歌謠》（香港：中華書局，1982），頁 164。



〈大雅〉有 12.9%，〈頌〉則有 13.1%，<sup>24</sup>舉例來說，〈國風〉中常見的套語有「之子于歸」、「彼其之子」、「叔兮伯兮」、「豈不爾思」等，而〈大雅〉則常見「人亦有言」，〈周頌〉則常見「維予小子」，<sup>25</sup>「套語理論」由西方學者所提出，阿伯特(Albert B. Lord)給「套語」的定義是：「在相同的韻律條件下被經常用來表達某一給訂的基本意念的一組文字」，<sup>26</sup>例如，佛郎西斯(Francis P. Magoun, Jr)便發現在古代英詩當中，只要一提到／暗示到戰鬥，歌手立刻就要引入禽獸(鷹、鳥與狼)來「給戰場渲染氣氛，增加點綴」。<sup>27</sup>

其實，在中國民歌當中，套語亦甚常見，例如流傳在中國青海、甘肅、寧夏、新疆地區的一種歌謠「花兒」，不管是「全句套語」或是「短句套語」都高頻率的運用，像是吟唱跟愛情有關者，便往往用「大河沿上牛吃水」作爲起興首句等。<sup>28</sup>中國中古世紀受到佛經影響而產生的講唱文學「變文」之中，亦有不少套語，頗爲常見的便是「韻文引端套語」，當說話人從散說的講述要轉變爲韻文唱詞時，就會加上這些套語，經由統計總共有「若爲陳說」、「謹爲陳說」或「看……之處，若爲」等 12 種不同變體。<sup>29</sup>北傳的漢譯佛經當中，亦有一套固定的套語，以《廣律》爲例，運用得比較多的是：寫憂愁往往用「以手支頰」、言驚恐則用「毛豎」、形容迅速則用「如力士屈伸臂頃」、描寫嬰兒成長用「如蓮出水」、說死亡則是「積聚皆消散」偈、講業報則用「假令經百劫」偈等。<sup>30</sup>

由此可知，在全球各地、從古至今的口傳文學之中，「套語」是創作時

<sup>24</sup> 王靖獻著，謝謙譯，《鐘與鼓：《詩經》的套語及其創作方式》(成都：四川人民出版社，1990)，頁 56。

<sup>25</sup> 裴普賢，《《詩經》相同句及其影響》(臺北：三民書局，1974)，頁 7。

<sup>26</sup> 轉引自王靖獻，《鐘與鼓：《詩經》的套語及其創作方式》，頁 18。

<sup>27</sup> 同前註，頁 21。

<sup>28</sup> 劉凱，〈西方「套語」理論與西部「花兒」的口頭創作方式〉，《民族文學研究》，1998 年第 2 期(2 月)，頁 69。

<sup>29</sup> 郭淑雲，〈從敦煌變文的套語運用看中國口傳文學的創作藝術〉，《南京師範大學文學院學報》，2003 年第 2 期(6 月)，頁 176-177。

<sup>30</sup> 陳開勇，〈佛教廣律套語研究〉，《河池師專學報》，第 24 卷 1 期，2004 年 3 月，頁 50。

很常被運用的，具有普遍性的意義。《經集》這部作品亦然，拿前文所整理之例證來說：提到不可在佛陀吟唱偈頌之後予以供養，作者便自動引入「由吟誦偈頌而得到食物，我是不能吃的。……」那一大串話；想到「造成毀滅」或是「真正的無種姓者」這類負面形象，則會浮現不孝順父母這個項目，接著就會整段引入「生活富裕，但不瞻養青春已逝的年邁父母」這段話。同樣的，要描述他人聽完佛陀教誨，大受啟發而讚嘆不已、皈依三寶的時候，作者也整段引入了「妙極了，喬答摩！……我要皈依世尊喬答摩，皈依法，皈依比丘僧團」這一大段話語，而在敘述整段經文之前，也習慣性的加上了「如是我聞」云云。

這種套語運用在全球古今文學的創作中都是常見的，雖然書面文學中也有此現象，不過，口傳文學中尤其明顯——早期佛經(包括《經集》)便經歷了長時間口傳的歷程，正如日本佛教學者渡邊照宏所說：「當時雖然已經知道使用文字，但在印度，文字只限於世俗的目的，不使用在宗教的目的上」，<sup>31</sup>因此，在《經集》這類古老的佛教文獻裡，字裡行間習見「套語」特色乃不足為奇了。

### 3.《經集》的「問答式」結構

在《經集》當中，有的章節是從頭到尾如同「獨白」般的平鋪直述體裁，但是也有許多問答結構，有以下幾種不同的類別：

第一，「一偈一問，一偈一答」，例如〈毀滅經〉(91-115 頌)，第一首偈頌是神靈的問話：「我們請教喬達摩關於人的毀滅，我們前來詢問世尊：毀滅的原因是什麼？」，佛陀回答：「生存容易明白，毀滅也容易明白：熱愛正法的人生存，仇視正法的人毀滅」，對方又接下去問：「我們懂得這個了，這是第一種毀滅。世尊啊！請說說第二種毀滅的原因是什麼？」，佛陀又予以回答，對方又接著問，就這樣總共有 12 次問答。這種形式也見於〈雪山夜

---

<sup>31</sup> 渡邊照宏著，鐘文秀、釋慈一譯，《佛教經典常談》(臺北：東大圖書公司，2002)，頁 26。

叉經》的前段，雪山夜叉與樂山夜叉之間也有 5 段針鋒相對的問答。

第二，「一偈一問，多偈多答」，也就是：以一個問題作爲開頭的一首偈頌，佛陀便因此連續回答了一大段偈頌。例如〈戒行經〉(324-330 頌)的第 1 頌是「憑什麼戒行，憑什麼行爲，做什麼事情，一個人才能真正確立自己，達到至高目的？」，接著有 6 頌作爲回答，〈正確遊行經〉(359-375 頌)亦然，首頌是「我要問你這位達到彼岸、堅定平靜、聰明睿智的牟尼：一位離俗出家、拋棄愛欲的比丘，怎樣在世上正確遊行？」，緊接著的 14 頌都是回答。〈迅速經〉(915-934 頌)也是一樣，第一頌是「你是太陽的親屬，偉大的仙人，我要問你關於隱居和寂靜之道。比丘怎樣地能認識它而獲得解脫，不執著世上任何東西？」，接著的 19 頌全部都是回答。

第三，「一偈多問，一偈多答」，也就是發問的偈頌之中，包含多個問題，佛陀也在一首偈頌之中全部予以回答。例如〈林主夜叉經〉(181-192 頌)的第 1 頌便是的林主夜叉的 4 個問題：「在這世上，什麼是人的最寶貴的財富？遵行什麼，帶來幸福？什麼味兒最美？什麼是人們稱說的最好的生活？」，次頌便是佛陀的 4 個回答：「在這世上，信仰是人的最寶貴的財富；遵行正法，帶來幸福；真理的味兒最美；智慧的生活是人們稱說的最好的生活」，接著，林主夜叉又繼續問了 4 個問題：「怎樣渡過水流？怎樣渡過海洋？怎樣克服痛苦？怎樣獲得純潔？」，佛陀同樣在一首偈頌中全部回答完畢：「憑信仰渡過水流，憑勤勉渡過海洋，憑勇力克服痛苦，憑智慧獲得純潔」。

第四，「一偈多問，多偈多答」，亦即：發問的偈頌之中，包含多個問題，佛陀則以多個偈頌逐一詳細回答。例如〈娑毗耶經〉(510-547 頌)裡，遊方僧娑毗耶問佛陀說：「一個人怎樣才被稱作比丘？怎樣才被稱作仁慈者？怎樣才被稱作自制者？怎樣才被稱作佛陀？我問你，世尊啊，請你解答」(513 頌)，佛陀則分成四首偈頌逐一解說，之後，娑毗耶總共又繼續說了 4 次一樣包含了 4 個問題的偈頌：「一個人怎樣才被稱作婆羅門？怎樣才被稱作沙門，怎樣才被稱作潔淨者？怎樣才被稱作無罪者？我問你，世尊啊，請你解答！」(518 頌)、「佛陀們稱什麼人爲戰勝領域者？怎樣才被稱作通達者？怎樣才被稱作智者？怎樣才被稱作牟尼？我問你，世尊啊，請你解答！」(523 頌)、「一

個人怎樣才被稱作精通知識者？怎樣才被稱作覺察者？怎樣才被稱作精進者？怎樣才被稱作優秀者？我問你，世尊啊，請你解答！」(528 頌)、「一個人怎樣才被稱作有學問者？怎樣才被稱作高貴者？怎樣才被稱作善行者？怎樣才被稱作游方僧？我問你，世尊啊，請你解答」(533 頌)，佛陀每次也都同樣用 4 首偈頌分別解答。

諸如此類，在《經集》當中所在多有，無法完全將例證逐一臚列出來。其實，這種「問答結構」在台灣或中國的民間歌謠當中也頗為常見，例如台灣的客家山歌當中，「對唱類」裡面就有一種「猜問類」，其中有的是一次問一個事物，例如：

(問：)麼介四方一坵田？無埤無圳水漣漣；也有白鶴來食水，也有烏鴉來巡田。

(答：)墨盤四方一坵田，無埤無圳水漣漣；也有白鶴來食水，也有烏鴉來巡田。<sup>32</sup>

也有一次問兩個事物，回答也講出兩個答案，例如：

(問：)麼介東西肚羅羅？一邊食來一邊痢；麼介東西一邊局來一邊食，樣子就像長頸鵝。

(答：)打禾機來肚羅羅，一邊食來一邊局；抽水機來一邊局來一邊食，樣子就像長頸鵝。<sup>33</sup>

一次連續問四個事物的也有，回答同樣一次就答出四個解答：

(問：)麼介會暗又會光？麼介會下又會上？麼介會軟又會硬？麼介會

---

<sup>32</sup> 胡泉雄編著，《客家山歌概述》（臺北：作者出版，2003），頁 116。

<sup>33</sup> 同前註，頁 117。

短又會長？

(答：)星子會暗又會光，紙鳶會下又會上；甜板會軟又會硬，縮帶會短又會長。<sup>34</sup>

這一類的問答結構的客家山歌爲數甚多，不勝枚舉。在中國的南方各省，如江蘇、廣東、雲南等也頗風行這類歌謠，朱自清稱爲「難問」，鍾敬文稱爲「詰難體」，<sup>35</sup>例如：

什麼團團團上天？什麼團團海中間？什麼團團街上賣？什麼團團姊面前？

月亮團團團上天，螺螄團團海中間，簸箕團團街上賣，粉盒團團姊面前。<sup>36</sup>

這種不只在中國漢族社會中流行，在中國南方的部分少數民族社會裡亦可見到，例如廣西壯族有所謂「猜歌」(或謂「對歌」、「盤歌」)，壯語叫做「打講歡」或「團歡」，選錄一首漢譯的壯族猜歌如下：

問：什麼來回轉彎彎？吉利鳥兒跳下灘；什麼早晚登登響？好比砍柴聲滿山。

答：篩子來回轉彎彎，吉利鳥兒跳下灘；阿妹舂米登登響？好比砍柴聲滿山。<sup>37</sup>

以上各種民歌有的「一首一問，一首一答」，也有「一首多問，一首多答」，與前述《經集》中的部分問答結構頗爲類似，不過，《經集》之中那種連續

---

<sup>34</sup> 同前註。

<sup>35</sup> 朱自清，《中國歌謠》，頁 151。

<sup>36</sup> 朱自清，《中國歌謠》，頁 152。

<sup>37</sup> 覃桂清，〈論廣西民歌中的「對歌」〉，《民族藝術》，1994 年第 3 期（3 月），頁 128。

性的一問一答難道民歌中沒有嗎？實則前述的山歌對唱都不是一問一答就結束，而是似乎永無止盡一般的連續問下去，此外，在兒歌當中也有連續性的問答結構，例如北京的兒歌有一首云：

拍！拍！「誰呀？」「張果老哇。」「你怎麼不進來？」「怕狗咬哇。」  
「你胳膊窩夾著什麼？」「破皮襖哇。」「你怎麼不穿上？」「怕虱子咬哇。」  
「你怎麼不讓你老伴兒拿拿？」「我老伴兒死啦。」「你怎麼不哭她？」  
「盆兒呀！罐兒呀！我的老蒜瓣兒呀！」<sup>38</sup>

雖然內容屬於童言童語的打趣胡鬧，其實正屬該種類別。這些問答式的歌謠不僅是民間作為娛樂之用，也是作為考驗對方在思想上是否足夠敏捷的一個工具與機會，<sup>39</sup>其中「一首多問，一首多答」以及「連續性問答」都十分便於記誦流傳，而且那種針鋒相對、你來我往、打破沙鍋問到底，或是一波未平而一波又起的問答氣氛也具有一種審美上的吸引力，《經集》中有許多章節之體裁會如此相似於台灣與中國兩地的民間問答體歌謠，或許不是湊巧，而可能是以此人類共同的審美意趣為基礎，主動性的採用這種體裁以便於記憶與流傳。

#### 4. 流傳過程中的變形與衍異

正如前文所述，早期佛經在印度經歷過長時期的口頭傳播階段，佛陀在世時的教誨內容被弟子們熱心的學誦，在他入滅之後，眾弟子也集合起來用口頭背誦來確認佛陀講過的所有話語，繼而往外熱心佈教，佛經內容也開始發生變形與衍異，主要原因是：第一，傳播的時間非常久遠，書面記載都會有魯魚亥豕、烏焉成馬的問題，口耳相傳更是如此，有時候說明的文字會混

---

<sup>38</sup> 朱自清，《中國歌謠》，頁173。

<sup>39</sup> 覃桂清，〈論廣西民歌中的「對歌」〉，頁128。

入本文，有時候則是本來應有的文字被刪除。<sup>40</sup>

第二，印度當地語言多樣，佛陀本身用「摩伽陀語」(或譯為「摩揭陀語」)，屬於東方方言，但他鼓勵弟子們採用各地方言來傳播佛教，在遙譯之際便可能有不少增刪變異，<sup>41</sup>例如西北最有勢力的說一切有部，普遍使用梵語或接近梵語的俗語「佉盧虱底語」；以西部蘇拉賽為據點的正量部則使用阿帕普蘭沙語；以阿瓦底為據點的上座部使用派薩奇語；以印度中南部馬哈拉施特拉為據點的大眾部，則使用馬哈拉施特拉語，<sup>42</sup>各部派之間除了所使用語言以及對於佛教的見解皆有不同，甚至同一時代、同一部派之中也異說紛紜，<sup>43</sup>導致所傳承的佛經內容各自相異，相同源頭的一部經典，往往在不同的譯本之中便有所變異增補。

此現象恰與民間文學十分相似。學者認為民間文學的特色主要有四：第一是集體性，創作者並非某一特定作者，而大多是由眾人合作完成；第二是口頭性，也就是並非書面文學，而是藉由口語傳播；第三是流傳性與變異性，在口頭流傳的過程中一直改易變動；第四是匿名性與傳統性，不知道確切的作者，但作品都有固定的傳統模式。<sup>44</sup>

吾人若將佛經與民間文學相較，則集體性(眾多出家人在口耳相傳之際不斷接力修飾增補)、口頭性、變異性、匿名性(不知道確切的增補改造者是誰)都一應俱全，在《經集》之中的「變異性」現象也十分明顯——其中某些章節也見於北傳的漢譯佛典之中，不過面目略有不同，以下便對照：(1)〈小品〉中的第5章〈針毛夜叉經〉(270-273 頌) (2)求那跋陀羅譯《雜阿含經》中的1324 號 (3)失譯者的《別譯雜阿含經》中 323 號(均為《大正藏》編號)的經文：

<sup>40</sup> 渡邊照宏，《佛教經典常談》，頁 44。

<sup>41</sup> 水野弘元，《佛典成立史》(臺北：東大圖書公司，1996)，頁 47-48；渡邊照宏，《佛教經典常談》，頁 27。

<sup>42</sup> 杜繼文主編，《佛教史》(南京：江蘇人民出版社，2006)，頁 35。

<sup>43</sup> 水野弘元，《印度的佛教》(臺北：法爾出版社，1998)，頁 113。

<sup>44</sup> 譚達先，《中國民間文學概論》(臺北：貫雅文化公司，1992)，頁 29-61。

表 2：《經集・針毛夜叉經》與《雜阿含經》、《別譯雜阿含經》相似篇章對照表

| (A) 漢譯《經集・針毛夜叉經》                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | (B) 漢譯《雜阿含經・1324》                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | (C) 漢譯《別譯雜阿含經・323》                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>如是我聞，從前，世尊曾住在迦耶城針毛夜叉地域的一個石榻上。那時，會羅夜叉和針毛夜叉從世尊附近經過，會羅夜叉對針毛夜叉說道：「這是一個沙門」，針毛夜叉說道：「他不是真沙門，他是假沙門，但我要弄清他到底是真沙門還是假沙門」，於是，針毛夜叉走向世尊，到了那裏，他接近世尊的身體，世尊挪開身體，針毛夜叉對世尊說道：「沙門！你怕我呀？」世尊回答道：「不，我並不怕你，朋友！不過接觸你是個罪過」，針毛夜叉說道：「我要問你一個問題，如果你回答不了，我將搗毀你的思想，撕碎你的心，提出你的雙腳，把你扔到恒河對岸！」，「朋友啊！在這神界、魔界和梵界，在這婆羅門、沙門、神和人中間，我還沒遇見誰能搗毀我的思想，撕碎我的人，提起我的雙腳，把我扔到恒河對岸。朋友啊！你想問什麼就問吧！」於是，針毛夜叉用偈頌對世尊說道：</p> <p>270 「貪愛和忿怒從哪兒產生？厭惡、喜樂和恐懼從哪兒產生？思慮折磨著心，就像孩子折磨烏鴉，這思慮從哪兒產生？」</p> <p>271 「貪愛和忿怒從這兒產生。厭惡、喜樂和恐懼從這兒產生。思慮折磨著心，就像孩子折磨烏鴉，這思慮從這兒產生。」</p> | <p>如是我聞，一時，佛在摩竭提國人間遊行，到針毛鬼住處夜宿，爾時，針毛鬼會諸鬼神，集在一處。時有炎鬼見世尊在針毛鬼住處夜宿，見已，往詣針毛鬼所，語針毛鬼言：「聚落主！汝今大得善利，今如來、應、等正覺於汝室宿！」針毛鬼言：「今當試看，為是如來？為非？」時針毛鬼與諸鬼神集會已，還歸自舍，束身衝佛，爾時，世尊却身避之，如是再三，束身衝佛，佛亦再三却身避之。爾時，針毛鬼言：「沙門怖耶？」佛言：「聚落主！我不怖也，但汝觸惡」，針毛鬼言：「今有所問，當為我說，能令我喜者善，不能令我喜者，當壞汝心，裂汝胸，令汝熱血從其面出，捉汝兩手擲恒水彼岸！」佛告針毛鬼：「聚落主！我不見諸天、魔、梵、沙門、婆羅門、天神、世人能壞如來、應、等正覺心者、能裂其胸者、能令熱血從面出者、執其兩臂擲著恒水彼岸者，汝今但問，當為汝說，令汝歡喜」，時針毛鬼說偈問佛：</p> <p>「一切貪恚心，以何為其因？不樂身毛豎，恐怖從何起？意念諸覺想，為從何所起？猶如新生兒，依倚於乳</p> | <p>如是我聞，一時，佛遊摩竭提國，至箭毛夜叉宮，於夜止宿。時箭毛夜叉與諸夜叉餘處聚會，不在宮中。時箭毛同伴其名為炙。此炙夜叉見佛在於箭毛舍中，詣箭毛夜叉所，而語之言：「汝得大利，如來至真等正覺，今在汝宮於中止宿」，箭毛夜叉言：「彼云何在我宮宿？」時夜叉復語之言：「彼雖人類，實是如來至真等正覺」，箭毛復言：「我今還宮，足自別知為是如來至真等正覺為非是耶！」箭毛夜叉聚會既訖，尋還己宮，以身欲觸佛，佛身轉遠，即問佛言：「沙門！今者為驚懼耶？」佛言：「我不畏，汝觸極惡」，箭毛復言：「沙門！我今問難，汝若解釋甚善無量，若不答，我當破汝心，令熱沸血從面而出，又拔汝膊擲置婆耆河岸！」佛言：「我不見世間若天、魔、梵、沙門、婆羅門有能令我心意顛倒、破我之心面出沸血、能拔我膊擲置于彼婆耆岸者」，爾時箭毛即說偈言：</p> <p>「貪欲瞋恚，以何為本？樂及不樂，怖畏毛豎，為是何耶？彼意覺者，住在何處？嬰孩小兒，云何生便，知捉</p> |



|                                                                                                                                                       |                                                                                                                                    |                                                                                                                                |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>鴉。這思慮也從這兒產生。</p> <p>272 「它們產生於愛念，產生於自我，就像榕樹的氣根；它們各自依附愛欲，就像林中遍佈的蔓藤。」</p> <p>273 「那些人知道它從哪兒產生，便把它剷除。你聽著，夜叉！他們超過了難以越過的水流，越過了過去未曾越過的水流，由此，他們不會再生。」</p> | <p>母？」爾時世尊說偈答言：</p> <p>「愛生自身長，如尼拘律樹，展轉相拘引，如籐綿叢林，若知彼所因，當令鬼覺悟，度生死海流，不復重增有」，<b>爾時，針毛鬼聞世尊說偈，心得歡喜，向佛悔過，受持三歸。佛說此經已，針毛鬼聞佛所說，歡喜奉行。</b></p> | <p>於乳？」爾時世尊以偈答曰：「愛從以我生，如尼拘陀樹，欲愛隨所著，亦如摩樓多，纏縛尼拘樹，夜叉應當知，若知其根本，必能捨棄離，如彼根本者，能度生死海，度於有駛流，更不受後有」。<b>時針毛夜叉聞佛所說，心開意解，歡喜踊躍，即受三歸。</b></p> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

這三篇有著極為相似的結構，都是：(1)佛住宿到一個夜叉／鬼的地盤 (2)夜叉／鬼的朋友提醒他那是佛陀，可向他發問 (3)夜叉／鬼表示要測驗看看那是否為真佛陀 (4)夜叉／鬼回來以身體碰觸佛陀來吵醒他 (5)夜叉／鬼恐嚇佛陀若不能回答到讓他滿意，便要對他不利 (6)佛陀好整以暇的表示，世上沒有人有辦法對他不利 (7)夜叉／鬼用偈頌問道：貪愛、憤怒以及恐懼等情緒從何產生 (8) 佛陀給予教誨 (9)夜叉／鬼感到滿意。雖然情節大部份相同，仍然同中有異，譬如：

第一，(A)與(C)都說是「夜叉」(yakkha)，不過(B)卻說是「鬼」，此並非該經譯者求那跋陀羅都把「夜叉」翻譯為「鬼」的問題，因為在他所翻譯的這部《雜阿含經》(《大正藏》第2冊)當中出現不少「夜叉」，例如「時，毘沙門天王、諸夜叉導從，乘虛而行」(頁27)、「度脫諸天人，修羅龍夜叉」(頁167)、「時，彼天、龍、鬼神、夜叉、乾闥婆等」(頁178)等等，也有不少如「針毛鬼」之類的「鬼」(經文中有云：「爾時，針毛鬼會諸鬼神」，應與並稱「鬼神」者同類)，如「時，有金剛力鬼神持金剛杵」(頁36)、「今夜或有大力鬼神詣世尊所」(頁257)、「一時，佛住王舍城金婆羅山金婆羅鬼神住處石室中」(頁355)等，若原文是「夜叉」，應不會翻譯成「鬼」；

第二，(B)與(C)都說是摩竭提國，(A)則說是迦耶城(Gayayam)；

第三，(A)的會羅(Kharo)夜叉，在(B)卻是「炎鬼」，在(C)則是「炙夜叉」；

第四，(A)與(C)的夜叉碰觸佛陀都只一次，(B)卻多達三次；

第五，(A)與(B)都說是恒河(Gaṅgāya)，(C)則說是「婆耆河」

第六，(A)說是「孩子折磨烏鴉」，(B)與(C)卻說是孩子吃奶云云；

第七，(B)在佛陀說法結束之後，並沒有長行，(B)與(C)則有「聞佛所說，心開意解」之類的佛經常見套語作結。其他眾多相異處，無法逐一列舉。

此外，還有情節相似，可是人物不同者，例如《經集》第3品〈小品〉的第7章〈賽羅經〉與《別譯雜阿含經・編號186》兩者便有此情形：

表3：《經集・賽羅經》與《別譯阿含經》相應篇章對照表

| 〈賽羅經〉                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | 《別譯雜阿含經・186》                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 賽羅婆羅門帶著三百青年徒步遊行，來到吉尼耶苦行者的淨修林。賽羅婆羅門看到苦行者吉尼耶的淨修林中，有些人挖灶，有些人在劈柴，有些人在洗器皿，有些人安置水罐，有些人安排座位，而苦行者吉尼耶則親自支圓帳篷。見此情形，賽羅婆羅門對苦行者吉尼耶說道：「 <b>尊敬的吉尼耶是要娶媳婦還是要嫁女兒，或是準備舉行大祭，或是摩揭陀國王頻毗沙羅率軍光臨？</b> 」 <b>「賽羅啊！我不是娶媳婦，不是嫁女兒，或是準備舉行大祭，也不是摩揭陀國王頻毗沙羅率軍光臨，但確實是在準備舉行大祭。沙門喬答摩，釋迦族之子，離開釋迦族出家。帶著大僧團在安吉多羅波國遊行乞食，與一千二百五十比丘來到阿波那鎮，到處傳揚著對喬達摩的稱讚：這位世尊、阿羅漢、三藐三佛陀、明行足、善逝、世間解、無上士、調禦大夫、天人師、佛陀，他接受了我的邀請，明天帶著比丘僧團來這裏。」</b> | 如是我聞，一時佛在王舍城迦蘭陀竹林，時須達多長者，有少因緣，從舍衛國，至王舍城，詣護彌長者家，見其家中，竟夜不睡，破薪然火，辦諸供具，安置高座，敷諸床榻。須達多長者見是事已，作是思惟：「 <b>今此長者，施設供具，為欲結婚，歡樂宴會，為欲屈彼頻婆娑羅王及大臣乎？復更思念：若請國王，及以官屬，婚姻宴會，而此長者，不應躬身，而自栖栖，執於勞苦，然火作食，必有勝人，不審是誰，我今當問。思惟是已，即以所念，問於長者，時護彌長者，即答之曰：「我亦不為婚姻歡會，亦不屈請頻婆娑羅王及大臣等，而為此會，我於明日，將欲請佛及比丘僧，故設斯供。」</b> 」 |

雖然此段情節都是：角色A要供養佛陀及其弟子，角色B誤以為他是在籌辦婚禮或是要招待國王；但是，在《經集》中的角色A與B分別是苦行者「吉尼耶」(Keṇiyo)以及婆羅門「賽羅」(Selo)，不過在《別譯雜阿含經》中則是長者護彌與長者須達多，至於兩人之間的對話內容則基本上是一樣的。

此類例證甚多，印順便將《經集》的前三品各章與《雜阿含經》作對比，

發現有的是**大部分相同者**，如〈敗亡經〉(郭譯為〈毀滅經〉)、〈針毛經〉(郭譯為〈針毛夜叉經〉)、〈雪山夜叉經〉、〈曠野夜叉經〉(郭譯為〈林主夜叉經〉)、〈耕者婆羅墮闇經〉(郭譯為〈耕者婆羅豆婆遮經〉)、〈賤民經〉(郭譯為〈無種姓者經〉)、〈婆耆舍經〉(郭譯為〈文基娑經〉)、〈善說經〉(郭譯為〈妙語經〉)都可在《雜阿含經》中找到相對應的主體幾乎一樣之經文；另外有的是**部分相同者**，或是《雜阿含經》簡略，而《經集》較為詳細，或《雜阿含經》別行，而《經集》合為一經的，或因緣不同而主體一致者，諸如〈陀尼耶經〉(郭譯為〈特尼耶經〉)、〈起立經〉(郭譯為〈起來經〉)、〈孫陀利迦婆羅墮闇經〉(郭譯為〈孫陀利迦婆羅德婆闇經〉)、〈摩伽經〉、〈拘迦利耶經〉、〈羅睺羅經〉、〈慚愧經〉(郭譯為〈羞恥經〉)都個別有前述的那些情形。<sup>45</sup>

這種**變異性**在民間口傳文學中的例證實在是不勝枚舉，以中國的作品為例，「梁山伯與祝英台」的故事結尾在江浙地區說是兩人變成了一對美麗的蝴蝶，在四川則說是成了比翼雙飛的鳥兒，在廣東則成為藍天上的彩虹，<sup>46</sup>而「老虎外婆」(臺灣稱為「虎姑婆」)的故事中，要吃小孩子的假外婆在中國各地卻演變成不同的精怪：例如在河北望都是「大黑狼」，在山東臨沂是「馬郎精」，在浙江成為「老狼婆」，廣東潮州卻是「豬哥精」……等等，<sup>47</sup>這正是口傳文學的明顯特色，在長時間透過口頭傳播的佛經當中亦所在多有，本文論述的《經集》屬於印度佛教中的銅鑠部(Tāmbra-sātīyāḥ)所獨有之編集，<sup>48</sup>與北傳的《雜阿含經》有所差異，自也是可理解之事。

## 5. 結語

鳩摩羅什來到漢地之後，曾經敘述印度吟詩唱頌之風氣云：「天竺國俗甚重文製，其宮商體韻以入絃為善，凡觀國王必有贊德，見佛之儀，以歌歎

<sup>45</sup> 印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 827-828。

<sup>46</sup> 段寶林，《中國民間文學概要（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2000），頁 11。

<sup>47</sup> 譚達先，《中國民間文學概論》，頁 43。

<sup>48</sup> 印順，《原始佛教聖典之集成》，頁 826。

爲貴，經中偈頌皆其式也」，<sup>49</sup>可見，印度的這些偈頌原本都是可以歌唱的，中國《詩經》原本亦可入樂，與後代的樂府或民歌相同，其「複沓結構」之特色除了便於口傳記憶之外，配合曲調節奏亦是原因之一，《經集》中的偈頌亦然。

透過本文的分析與比較之後，我們可以發現《經集》之中的偈頌，有的與中國的山歌、對歌、盤歌之類的相同，屬於「即席創作」的方式，例如「耕者婆羅豆婆遮」心中有疑問，向佛陀請教時，便編了一首偈頌來問(第 76 頌)，佛陀當時也用偈頌來回答(第 77-80 頌)，此類情節甚多，不只佛陀本身回答常運用偈頌，經文中幾乎每個人物都會即席吟唱，諸如金匠貢陀(第 83 頌)、詢問「毀滅」原因的神靈(第 91 頌)、林主夜叉(第 181、183、185、189 頌)、詢問「大吉祥」的神靈(第 285 頌)、針毛夜叉(第 270 頌)、文基娑(第 343-354 頌)、名爲「如法」的優婆塞(第 376-383 頌)、擾亂佛陀的魔王(第 426-429 頌)、青年摩伽(第 487-489、505 頌)等等，不勝枚舉，彷彿《經集》當時的印度社會中，幾乎人人都會偈頌。即席創作的吟唱風氣在較爲原始的社會當中，的確是較爲普遍的，譬如在中國廣西的壯族社會或三峽的土族社會之中，都有此現象，<sup>50</sup>根據前引鳩摩羅什所描述的印度情形，當時的確可能有此即席創作的情形，佛陀與時人之間的偈頌對話便因此而傳頌下來。

當然，也有可能原本的情形是用一般的口語散文來溝通，只是後來經過一些詩人的整理創作，將其轉變爲偈頌。當時印度主要的宗教「婆羅門教」的經典《吠陀頌》便以偈頌爲主要內容，其中最古老的《贊頌明論》的偈頌竟有 1028 首之多，較晚出的民間長篇史詩《摩訶婆羅多》(或譯爲「大戰詩」)更多達十萬雙行，分爲十八集與一個附集，<sup>51</sup>在這麼豐富／普遍的詩歌氛圍之下，佛教自然無法／無必要抗拒此一潮流之影響——有的佛教徒主動參與

<sup>49</sup> 慧皎，《高僧傳》，《大正新脩大藏經・第 50 冊》(臺北：新文豐出版社，1983)，頁 332。

<sup>50</sup> 覃桂清，〈論廣西民歌中的「對歌」〉，頁 133-136；鮮于煌，〈試論屈原《天問》對三峽土家族「盤歌」的影響〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》，2005 年第 2 期（2 月），頁 33-35。

<sup>51</sup> 柳無忌，《印度文學》(臺北：聯經出版公司，1986)，頁 8、28。

詩歌創作，有的將民間流傳的稗官野史編入佛經當中，甚至，部份追隨佛陀的比丘在出家前本身就是詩人或演員，他們的貢獻更是明顯，其中最著名的是牟自在(Vāgīśa)，至今佛經當中有些偈頌仍可確認是他所創作，另外還有迦旃延以及女性出家者庵羅女都創作了一些偈頌而成為佛經內容。<sup>52</sup>目前《經集》之中的偈頌，許多業已在流傳的過程中經歷不斷的再創造，真正的作者可能難以察考，不過，受到當時眾多口傳文學作品的影響應屬無庸置疑，例如《摩訶婆羅多》便有多處明顯的複沓形式，<sup>53</sup>與《經集》的結構特色相同。

清代章學誠曾提出著名的「六經皆史」之觀念，認為六經是古代的行爲語言之紀錄，因此「六經所體現的只不過是記載聖人之道的器而已」，<sup>54</sup>換句話說，儒家的「六經」其實並非高高在上甚至具有神祕性的存在，而是可以將其作為史料進行分析與運用的古代文獻。同樣的道理，吾人亦可以類似的角度看待佛經——無論是南傳與北傳、巴利語、梵文或漢文，當然可以將其作為史料以考掘當時的社會歷史背景，更可以從文學的角度進行探究。

因為尚未有從口傳性／民間性的角度切入以探討《經集》者，本文透過結構上的分類與統計分析，發現其中以適合背誦的純詩偈佔大宗，混有長行者比例較少，而且，書中各章節又有明顯的「複沓結構」、「套語結構」以及「連續問答結構」等與民間／口傳文學有異曲同工之妙的特徵。

其實，印度不管古來是婆羅門教或是佛教都以「口」耳相傳作為傳播方式，到了七世紀時都還是如此——唐代僧人義淨在當時前往印度，他便說：當時吠陀經典「咸悉口相傳授，而不書之於紙葉，每有聰明婆羅門，誦斯十萬」，<sup>55</sup>這也正是宋代鄭樵在其《通志·六書略·論華梵》中所描述的現象：「梵人長於音，所得從聞入；華人長於文，所得從見入」。

<sup>52</sup> 渥爾德(Warder)著，王世安譯，《印度佛教史》(北京：商務印書館，1987)，頁209-219。

<sup>53</sup> 巴沙姆(A. L. Basham)主編，閔光沛等譯，《印度文化史》(北京：商務印書館，1999)，頁248。

<sup>54</sup> 內藤湖南，〈章學誠的史學〉，張越編，《史學史讀本》(北京：北京大學出版社，2006)，頁213。

<sup>55</sup> 義淨，《南海寄歸內法傳》，《大正新修大藏經·第54冊》(臺北：新文豐出版社，1983)，頁229。

印度這種依靠口語傳播的傳統方式，雖然讓佛經在流傳之際，產生了不少變異之處，然而，不管是主動的吸取民間文學養分，或是被動的搭順風船、受其影響，藉由這些具有吸引力與美感的詩歌作品，早期佛經的確更能吸引聽眾／傳播者的興趣，<sup>56</sup>對於內部傳承或外部傳播／普及化來說，不啻具有正面性的、如虎添翼般的重要意義。

---

<sup>56</sup> 佛教在傳布的過程當中，爲了吸引更多信眾，除了藉助本文所論述之語言本身的藝術美感與結構特色之外，甚至亦有藉助圖畫來講唱佛教故事者，可參考 Victor H. Mair 著，王邦維等譯，《繪畫與表演——中國的看圖講故事和它的印度起源》，北京：北京燕山出版社，2000。

## 參考文獻

### 中文部分

- 三枝充惠 (2003),《佛教入門》,臺北:東大圖書公司。
- 王 卉 (2005),〈陝北民歌的審美特徵〉,《榆林學院學報》,15(1),頁 74-76。
- 王靖獻 (1990),《鐘與鼓:《詩經》的套語及其創作方式》,成都:四川人民出版社。
- 巴沙姆(A. L. Basham)主編,閔光沛等譯,(1999),《印度文化史》,北京:商務印書館。
- 中國大百科全書總編輯委員會編 (1992),《中國大百科全書·中國文學》,臺北:錦繡出版公司。
- 水野弘元 (1996),《佛典成立史》,臺北:東大圖書公司。
- 水野弘元 (1998),《印度的佛教》,臺北:法爾出版社。
- 印 順 (2002),《原始佛教聖典之集成》,臺北:正聞出版社。
- 池上和夫 (1986),〈身、語、意の三業について〉,《印度學佛教學研究》,34(2),頁 736-740。
- 朱自清 (1982),《中國歌謠》,香港:中華書局。
- 竹村牧男 (2003),《覺與空——印度佛教的展開》,臺北:東大圖書公司。
- 呂特·阿莫西、安娜·埃爾舍柏格·皮埃羅著,丁小會譯,(2003),《俗套與套語——語言、語用及社會的理論研究》,天津:天津人民出版社。
- 吳海湧 (2004),《中古漢譯佛經敘事文學研究》,北京:學苑出版社。
- 杜繼文 (2006),《佛教史》,南京:江蘇人民出版社。
- 季羨林 (1996),《季羨林文集·第五卷·印度歷史與文化》,南昌:江西教育出版社。
- 金漢益 (1986),〈Suttanipāta に於ける在家信者の宗教生活〉,《印度學佛教學研究》,35(1),頁 403-405。
- 金澤篤 (2002),〈satya と dharma〉,《駒澤大學佛教學部論集》,33,頁 328-358。
- 胡泉雄 (2003),《客家山歌概述》,臺北:胡泉雄。

- 柳無忌 (1986),《印度文學》,臺北:聯經出版公司。
- 侯傳文 (2004),《佛經的文學性解讀》,北京:中華書局。
- 段寶林 (2000),《中國民間文學概要(增訂本)》,北京:北京大學出版社。
- 倪偉東 (2006),〈《詩經》中民歌藝術風格對後世民歌的影響〉,《內蒙古電大學刊》,9,頁 43-44。
- 高楠順次郎等 (1984),《南傳大藏經解題》,臺北:華宇出版社。
- 淨海 (1984),《南傳佛教巴利語獻簡介》,臺北:彌勒出版社。
- 郭良鑒漢譯 (1999),《經集》,宜蘭:中華印經協會。
- 郭淑雲 (2003),〈從敦煌變文的套語運用看中國口傳文學的創作藝術〉,《南京師範大學文學院學報》,2,頁 176-181。
- 陳開勇 (2004),〈佛教廣律套語研究〉,《河池師專學報》,24(1),頁 50-52。
- 梅維恆(Victor H. Mair)著,王邦維等譯,(2000),《繪畫與表演——中國的看圖講故事和它的印度起源》,北京:北京燕山出版社。
- 張越編 (2006),《史學史讀本》,北京:北京大學出版社。
- 黃群 (2006),〈論廣西昭平縣哭嫁歌的語言特色〉,《廣西梧州師範高等專科學校學報》,22(3),頁 81-83、104。
- 覃桂清 (1994),〈論廣西民歌中的「對歌」〉,《民族藝術》,3,頁 127-139。
- 渥爾德(Warder)著,王世安譯,(1987),《印度佛教史》,北京:商務印書館。
- 渡邊照宏 (2002),《佛教經典常談》,臺北:東大圖書公司。
- 裴普賢 (1974),《《詩經》相同句及其影響》,臺北:三民書局。
- 劉凱 (1998),〈西方「套語」理論與西部「花兒」的口頭創作方式〉,《民族文學研究》,1998(2),頁 66-74。
- 劉曉濱、劉遠 (2005),〈鄂倫春民歌的文化內涵與形態研究〉,《中國音樂季刊》,1,頁 189。
- 橋本哲夫 (1985),〈The Concept of Loka in Early Buddhism〉,《印度佛教學研究》,33(2),頁 855-861。
- 鮮于煌 (2005),〈試論屈原《天問》對三峽土家族「盤歌」的影響〉,《重慶師範大學學報(哲學社會科學版)》,2,頁 32-41。



早期佛教經典「口傳性」與「民間性」考察——以《經集》(*Sutta-nipāta*)為論述對象

藍吉富主編 (1994),《中華佛教百科全書》,臺南:中華佛教百科全書編輯委員會。

譚達先 (1992),《中國民間文學概論》,臺北:貫雅文化公司。

釋達和譯註 (2008),《經集》,臺北:法鼓文化公司。

外文部分

Saddhatissa, H. 英譯(作者不詳), *The Sutta-nipāta*, London: Curzon press, 1985。

Norman, K. R. 英譯(作者不詳), *The group of discourse (Sutta-nipāta)*, Oxford: The Pali text society, 1995。

## A Study on the Orality and Folkishness of Early Buddhist Texts: Take “*Sutta-nipāta*” as the Research Object

Bin-Yau Ko \*

### Abstract

After Qin Shihuang unified the form of Chinese characters more than 2,000 years ago, Chinese generally note down and disseminate knowledge by the written characters. Though Indians already invented the characters a long time ago, they still had very firm oral tradition. For this reason, early Buddhist texts had very obvious characteristic of oral communications. *Sutta-nipāta* (also called *The Group of Discourse*) is considered to be the oldest Buddhist scriptures. The content of this book is poetry mostly, and very few chapters contain prose. This paper compared *Sutta-nipāta* and folk literature in Taiwan and China, and found that there were a lot of similar characteristics, such as repetitive structure, continuous Q-A structure, and formula structure. The authors of Buddhist texts learned the advantages of folk literature and oral literature, and let the dissemination of Buddhism becoming more extensive.

**Keywords:** Early Buddhism, Pali Buddhist Texts, Comparative Literature, Folk Literature, Religious Literature

---

\* Ph.D. in Chinese Literature; Adjunct Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Central University, E-mail: Ko.BinYau@gmail.com.