

判定《阿含經》部派歸屬牽涉的難題  
《法光》第 111 期（1998 年 12 月）

蔡耀明

華梵大學東方人文思想研究所

（本文經作者重新裁定）

---

## 第二版

### 一、前言

《阿含經》很大部分是在記述佛陀與其聖弟子之間的教學理趣與修持程序。然而，閱讀有關《阿含經》的介紹說明或學術作品時，吾人最常見到的情形可約略畫分成二類：第一類環繞在經典成立史或集成史打轉，第二類雖觸及《阿含經》的一些概念，但實質上不外乎第一類的延伸，也就是把經義乃至身體力行修證的課題化約成概念與法數隨著經典集成而發展演變的歷史課題。專就第一類的情形而言，探討的重點主要在於判定現存的《阿含經》譯成漢文之前到底屬於部派佛教中的哪一個特定的部派。本文的寫作，即針對像這樣的部派歸屬的判定，檢視其論議形成的複雜背景，並且指出其中牽涉的難題，以做為日後進一步研究的參考或借鏡。

### 二、問題的形成

佛陀涅槃後，僅就經教而言，是由阿難尊者在四百九十九位阿羅漢面前誦出，並且得到在場會眾共同審定而予結集（合誦）。從此以後，佛弟子即站在結集者的立場來處理佛陀的一代教法；這個立場也因此給佛陀的一代教法引進新的項目，主要包括個別經典內的敘述或描述文句、若干個別小經如何納在一個稍大的誦別品目範疇內、以及眾多大範疇的經典群如何依前後接續的經教排列次序來構成像《阿含經》這樣的經集之經。鑒於這些新的項目，佛經與其說是如同錄音帶僅止於把對話忠實記錄下來，毋寧說是如同報導文學以描述創作的方式來鋪陳，這可由一般經典如下的開場白而窺其一斑：「如是我聞：一時，佛在……」。此種結集者本位的處理方式，即容許結集者在代代相承的環節中有些許的彈性來呈現佛陀的一代教法。

最開始的數百年，佛經主要都是靠口耳誦持的方式在流傳。根據《大史》(Mahaava.msa)的記載，傳到錫蘭的巴利文三藏約在公元前七十八年形諸文字。這當然只觸及錫蘭的情形，而且也沒有否定在這之前可能已行之多年的較小規模的書寫佛經的活動。然而，在這之前，口耳誦持的方式還是特佔優勢；至於這種方式能否一代傳一代皆毫不缺漏或無所增益，則已無從查考。

佛陀使用古代的摩竭陀語(Maagadhii 以及一些其它的方言，可惜這些都沒有以其完整的形態成爲記載佛陀一代教法的語言而流傳下來。隨著佛教漸次傳揚到大印度圈的許多地區，經典也因而轉譯成各個地區的民眾語言。專攻中世印度雅利安語的學者 K. R. Norman 即指出，現存任何已知的佛陀一代教法的經典，包括巴利文傳本，都經歷過至少一次的翻譯，其間難免因此發生若干變化。

翻譯成不同印度方言的經典，隨著個別師資傳承或僧院門派一代一代或以口傳或以書寫交付而下，構成很複雜也很隱晦的歷史相續流。之所以複雜，因爲牽連的變動因素極多；之所以隱晦，因爲絕大部分的詳細過程，若不是沒有記錄下來，就是有所記述但早已佚失。

僅就四部《阿含經》而言，其若干個別小經的漢譯多的話可有三、四種不全然相同的傳本，並且與巴利文相當的譯本《尼柯耶經》(Nikaaya)加以比較，有些極爲類似，有些僅止於少許出入，有些差異頗顯著，更有些甚至爲巴利譯本所欠缺。一如前述，造成現存的《阿含經》與《尼柯耶經》諸多傳本各自特定的風格以及彼此間若干的差異，這裡面涉及非常複雜的歷史因素，而且其漸次演變的軌跡，多數已因史料煙沒而甚難考究。現在的問題是，如果學者欠缺中世印度雅利安語的專門知識，又忽略現存非屬典籍的考古資料，例如碑銘、雕像，就較有可能一方面不去正視此等複雜歷史因素的存在，另一方面則走向簡化歷史因果的途徑，特別是單從部派的差異去尋求相關的解答。

### 三、一般學者切入《阿含經》成立史採取的化約途徑

特別是日本的佛學界以及受到該學界強烈影響的學者往往傾向於認爲現存的《阿含經》與《尼柯耶經》皆烙有深深的部派佛教的印記，並且可用諸部派的差異來解釋各部《阿含經》之間或《阿含經》與《尼柯耶經》之間的差異。他們因此認定現存漢譯的四部《阿含經》分別「屬於」不同的部派，且與巴利譯的五部《尼柯耶經》皆「屬於」南傳上座部形成鮮明的對比。基於這樣的認定，研究焦點的導向便在於證明某部《阿含經》譯成漢文之前應該屬於某一特定的部派。這在方法學上進一步異化的結果就變成，若能把《阿含經》講成不外乎部派佛教的產物，則只要給《阿含經》的部派歸屬理出頭緒即等於看清《阿含經》的底細，而

任何對《阿含經》的學術研究，包括義理乃至修證方面的課題，若不回歸或扣緊部派佛教的脈絡來顯示傳本的差異或概念與法數的演變，則不許可其研究的學術價值。

在這樣的研究趨勢下，有關《阿含經》部派歸屬的論議，目前較佔優勢的定說大略如下：

- 《中阿含經》六十卷二二二經，瞿曇僧伽提婆(Gautama Sa.mghadeva)於公元 398 年譯出（之前有曇摩難提(Dharmanandin)於公元 384 年的譯本），屬於說一切有部的古老系統或舊的說一切有部。
- 《增一阿含經》五十一卷四七二經，瞿曇僧伽提婆於公元 398 年譯出（之前有曇摩難提於公元 384 年的譯本），雖然有屬於大眾部的說法，其中也有大乘之說，但於其判定卻至為困難，部派歸屬尚不明確。
- 到公元第五世紀，所譯出的是法藏部所屬的《長阿含經》二十二卷三十經（佛陀耶舍(Buddhaya'sas)譯，413 C.E.）與新的根本說一切有部（後世的說一切有部）所屬的《雜阿含經》五十卷一三六二經（求那跋陀羅(Gu^nabhadra)譯，435-443 C.E.年間）。

#### 四、部派歸屬判定上的難題

佛陀的一代教法以經典的樣相傳到吾人手上，當然絕非憑空而降，而是有它背後一長串的歷史。為求更恰當了解《阿含經》，屬於歷史傳承差異的部分，應該從現存可得的資料中，多方探究造成變遷的各種因素與環節。問題在於，若採取化約的做法，專從部派佛教的格局來處理《阿含經》的歷史傳承，不僅容易落入褊狹的學風，囿於一偏之見，而且極可能藉此夾帶虛設的知識建構，反而更加模糊了歷史真相的探求。本文接著僅就如下五個方面，略陳部派歸屬的判定在《阿含經》的研究上可能牽涉的難題與造成的缺失：（一）隱藏的假定，（二）方法學上的不自覺傾向，（三）方法學上的狹隘做風，（四）理論盲點，（五）理論困境。

（一）隱藏的假定：

- 假定「部派佛教」此一範疇可完全包攝從佛陀涅槃到至少公元五世紀為止所有的佛教動向。

然而，種種跡象顯示「部派佛教」絕非可如此不受節制乃至視之為理所當然的一個全然廣包的範疇。試以如下二事略做說明：

（1）從現存大印度圈的佛教碑銘題記來看，例如，印度初期佛教藝術非常有名的遺跡之一 Saa~ncii 佛塔及其附近地區數以千計的碑銘題記當中，雖然出現一些佛弟子的名字，包括'Saariputra, Mahaamaudgalyaayana, Majjhima, Kassapagotta, Dundubhissara，但是還未曾被發掘到任何特定部派的名字，以至於無從確切判定該遺跡的部派歸

屬。這很可能意味部派歸屬在該遺跡並不適用；無論如何，吾人至少可推斷，與個別佛弟子的連結比較起來，特定部派的歸屬在該遺跡並沒有重要到必須予以銘刻的程度。這種情形在現存的印度初期佛教藝術遺址相當普遍，不僅部派歸屬的標籤少見，而且大乘小乘的分野亦極模糊。

(2) 記載法顯法師於公元三九九年西行求法的《法顯傳》，和四部《阿含經》譯成漢文的時間約略相當。《法顯傳》沒有提到特定的部派名稱，僅偶爾含混區分大乘和小乘，而二乘佛徒安然共居同一座僧院的情形亦所在皆有。

暫且撇開大乘佛教的流傳不談，以上二個顯示特定部派闕如的事例，即可對目前學術界幾近濫用「部派佛教」此一範疇的情形構成相當程度的衝擊。理論上講，部派做為佛教史上的一個範疇，其性格乃跨越個別的師承、僧院、與地區。問題的癥結有二，一方面，諸部派的總和在實際上是否等於個別的師承、僧院、與地區等單位的總和，另一方面，有特定師承者以及個別的僧院與地區是否認同特定部派或甚至聽過部派之名。目前既有的資料就這二方面的問題給的答案恐怕傾向於否定的成份居多。至少 Saa~ncii 一地的資料顯示出，一位佛徒可以經常供養 'Saariputra 的舍利或身為 'Saariputra 的傳承弟子，但完全不必屬於某一特定部派；部派做為研究佛教史的一個參考項目，若和個別的師承、僧院、與地區等參考項目比較起來，其重要性與價值應該遠遠低於一般學者認定的水平。因此，判定《阿含經》的部派歸屬要能具有歷史意義，首要之務便在於重新檢視一般學者所假定的把「部派佛教」當成一個全然廣包的範疇。

## (二) 方法學上的不自覺傾向

- 相當程度反映一般學者凡事納入宗派化的格局這樣的一個因襲的成見。

前面提到一般學者假定「部派佛教」是一個全然廣包的範疇。這樣的假定之所以在學術界造成一股風潮，或許並非偶發事件，應該有它知識社會學上所謂集體的觀感(collective perceptions)在底層推動一些研究上不自覺的傾向。舉例來說，日本的佛教界保有根深柢固的宗派化傳統，以致絕大多數日本的佛教研究者不僅生活在宗派化的環境，以宗派化的格局看待日本佛教，也習以為常站在同樣的格局觀看中國佛教乃至印度佛教。然而，宗派化的格局做為具有高度支配力的研究工具絕非天經地義那樣的一回事，實乃特定歷史情境制約下的產物；它用在日本佛教或許很行得通，但用在中國佛教乃至印度佛教卻很可能使用過當或甚至格格不入。當吾人力圖重新檢視「部派佛教」此一範疇在《阿含經》的適用性之際，有必要往深層探挖，把集體的觀感塑造的不自覺傾向一一攤開來，尤其需避免不加思索即加入他人的集體觀感的共犯結構。

### （三）方法學上的狹隘做風

專從部派佛教的角度來看待《阿含經》的集成，在方法的憑藉上難免不落於狹隘的做風，不僅容易遺漏掉印度佛經在傳承過程中造成變遷的其它許多複雜的因素與環節，例如區域、僧院、方言、個別師承，而且更嚴重的，忽視了《阿含經》本身極其豐富的義理與修證內涵。這種方法學上的狹隘做風，可具體列舉成如下四點：

- 幾乎僅從非《阿含經》的經論斷取極少數的項目做為標準，以簡別四部《阿含經》部派歸屬上的差異。

不同學者拿來做為簡別標準的項目不一而足，或有重疊、或有差異，其中包含對四部《阿含經》排列順序的看法、在數目上及排列順序對九分教和十二分教認定的異同、佛身觀、以及對無記法的數目和內容在認定上的出入。然而，和《阿含經》出現的成千上萬的法目(dharmas)比較起來，一般學者使用的簡別標準在數目上實在少得太不成比例。尤有進者，若站在《阿含經》本身的立場來問，為何《阿含經》中成千上萬的法目不具簡別資格，而只有一般學者使用的極少數的項目才可做為簡別標準，則恐怕很多人未曾想過這個深具挑戰的問題，更不要談已有什麼現成的解答。這是因為一般學者幾乎僅從非《阿含經》的經論去尋找可當做簡別標準的項目，反而甚少照顧到《阿含經》本身的完整性。由如此偏頗的處理方式，結果造成至少二種偏頗的現象。一者，例如，若把《雜阿含經》一頁一頁翻閱過去，則會發現整部五十卷一三六二經當中，至少百分之九十九和根本說一切有部的標幟特徵完全擺不到一塊兒去，則謂《雜阿含經》屬於根本說一切有部已成定論，吾人不免質疑此種定論除了引生誤導作用之外到底能有何等意義。二者，一般學者使用的簡別標準，不僅和經文本身百分之九十九以上的內含了不相干，另一方面，在把這些標準運用到看似相干的不到百分之一的經文內含時，還常出現莫衷一是的局面，因而碰到很難予以究竟論斷的瓶頸。例如，在判定《增一阿含經》的部派歸屬上，這種眾說紛紜的局面可謂窘態畢露：一般學者對《增一阿含經》至今仍無法給貼上一個確切的部派標籤，因為隨便拿出比如說五個所謂簡別的標準來衡量，《增一阿含經》即有可能被判定屬於五個不同的部派（參閱水野弘元，〈增一阿含經解說〉，刊於《佛光大藏經·阿含藏·附錄》下，一九八三年，頁七七九～七八三），結果使得這樣的判定工作不具特別值得一提的意義。

- 幾乎完全遺漏四部《阿含經》的個別小經的漢譯

四部《阿含經》雖在公元第四世紀末與五世紀初整部整部陸續譯成漢文，但早在公元第二世紀中葉，其若干個別小經即由安世高等人譯出流通，並且這類翻譯工作還一直持續到宋代，總共譯成大約二二一經一八

四卷。然而，除了特別針對《別譯雜阿含經》略有著墨，學者當中幾乎沒人處理這許多漢譯個別

### 第三版

小經的部派歸屬問題。原因很簡單，一般學者用以判定四部《阿含經》部派歸屬的簡別項目面對這麼龐雜卻又篇幅不大的個別小經反而幾乎完全派不上用場，以致難以斷定這些個別小經到底屬於哪些部派所傳承。如果對這當中任何一個個別小經的部派歸屬都無法確切論斷，若說還能正確判定四部《阿含經》每一部的部派歸屬，在方法學上很明顯出現極大漏洞。

- 以非歷史的手法處理用做簡別標準的項目，卻據以論斷《阿含經》的集成史的歷史課題。

《阿含經》的集成，除了經文本本身所承載的義理與修證的一面，也帶有歷史傳承的一面。一般學者判定《阿含經》的部派歸屬，當然把重點放在歷史的這一面。具諷刺意味的是，一般學者在對待用以簡別的項目時，往往出之以非歷史的手法。具體言之，例如，大約公元二世紀的世友(Vasumitra)造的《異部宗輪論》(Samyabhedoparacanacakra)一卷，對諸部派的標幟特徵，大致都有簡略的介紹。又例如，公元三、四世紀的訶梨跋摩(Harivarman)造的《成實論》(Satya-siddhi-'saastra)十六卷，通常被認為是經量部系統的綱要書。然而，不論是《異部宗輪論》所介紹的諸部派的標幟特徵，或是像《成實論》等被認為屬於特定部派的各個論書本身所倡議的特定學說，一般學者往往施以固著化，乃至當成諸部派簡別標準的固定項目，宛如各該部派貫穿其時間、空間、人物等各方面皆一成不變地擁有且顯現這些所介紹的標幟特徵或所倡議的特定學說。然而，像這樣固著化的處理方式，卻把非歷史的特質賦予上述的標幟特徵或特定學說，不僅無法解釋諸部派變動不居的事實，在方法學上更不足取。殊不知《異部宗輪論》以及在部派特徵不論明了或不明了的各個論書皆為特定時空的產物，僅止於反映特定人物的觀點與特定的時空環境。因此，稍具歷史常識者即知，例如，《異部宗輪論》所介紹的有關大眾部的標幟特徵，實在無法被據以論稱世友之前任何地區的大眾部一向皆具如此特徵，頂多只是反映世友直接或間接所瞭解或所願意呈現相當接近他那個時代的某些地區的大眾部的情形或有關大眾部的觀感。再者，儘管《異部宗輪論》所介紹的不在於指涉世友之後的時代，一般學者卻還一成不變把《異部宗輪論》用到世友之後的時代。以此種非歷史的手法施諸變動不居的歷史，誠可怪哉！問題是，以固著化的方式推敲各部派的標幟特徵，可以說是一般學者之所以能進行四部《阿含

經》部派歸屬的判定很基底的憑藉之一；若是揚棄這種固著化的方式，卻又不放棄部派歸屬的判定，則顯然需要構築另類的方法學奠基。

#### ●過分狹隘的詮釋造成倒果爲因之嫌

一般學者簡別四部《阿含經》部派歸屬上的差異，基本上認爲由於經典傳承中部派的因素發生相當不同的影響，致使這當中同樣的某一特定的個別小經的內容受到相當程度量上的增減或質上的改變。比較常見的一種研究途徑是先從個別論書推測其部派系譜，並摘出其標幟特徵，接著把各部《阿含經》中在質或量上的差異與該論書的標幟特徵近似或一致者，一味地解釋爲純粹受到該論書所代表的部派的影響，因此所指涉的《阿含經》就被斷定屬於該部派所傳。然而，這樣的研究取向卻隱藏一個危險因子，也就是由過分狹隘的詮釋而予人倒果爲因之嫌：誰知道這不正是因爲《阿含經》影響了後代的論書，而不是如一般學者所設想的恰好反過來的情形！值得注意的是，部派的因素或許曾發揮若干影響力，然而，以現存的資料暨目前所能達到的解析水平而論，部派的因素到底如何確切影響到四部《阿含經》，則幾乎已不可考。但是很顯然的，大部分論書皆以引證包括《阿含經》在內的經典爲其要務之一；故謂《阿含經》影響了後代的論書，並非無稽之談。附帶一提，以上雙向的影響並不構成邏輯上的互斥，理論上這二種情形皆可納入考量。另外還有第三種情形，也就是佛教教法的傳承當中專業分工的表現，因而形成彼此分開且各自發展的相當專精的持誦個體或團體，例如「誦經者」（或謂「多聞者」）、「持律者」、和「論法者」。在這第三種情形中，經律論皆各自享有自主性，並且彼此的影響也降至最低；這樣一來，例如，經論彼此若出現看似近似或一致者，並不見得一定就是《阿含經》影響了後代的論書，也不見得一定就是後代論書影響了《阿含經》的集成，而可能各走各的。由以上三種情形觀之，一般學者在判定《阿含經》的部派歸屬時往往只單向思考且片面肯定後代論書對《阿含經》的傳承發生的影響，而甚少考慮另外的二種情形，這也正顯示其方法學上的狹隘做風。

#### （四）理論盲點

理論盲點指的是沿著預存很特定的方向在極力推敲部派歸屬的前題下，加上方法學上的狹隘做風，導致其理論的建構忽略許多該注意或該澄清的環節，結果對理論預定達成的目標反而造成相當負面的拉扯作用。在這許多環節當中，現在僅以其中的一個關鍵概念爲例，也就是拿「屬於」這個概念略做說明如下。

致力於推敲《阿含經》部派歸屬的學者當中，似乎尙未有人很清楚界定「屬於」這個概念，而大都只是很籠統使用這個概念。首先，吾人有必要避免將底下二者混爲一談：其一，某部《阿含經》在某一部派流傳



或透過某一部派流傳下來；其二，某部《阿含經》「屬於」某一部派。例如，今天應該沒有人會因為某個道場宣講《雜阿含經》就說《雜阿含經》屬於該道場。再者，一般學者很少去考量的一種情況是說，即使某部《阿含經》在漢譯之前在某一部派流傳或透過某一部派流傳下來，並不因此即意謂同樣版本的該部《阿含經》完全不在其它部派流傳。也就是說，版本在部派之間並無絕然的互斥性。依於這樣的理解，是否還能宣稱某部《阿含經》「屬於」某一部派，將會變得極有商榷的餘地，因為它也可能「屬於」其它許多部派，以至於無所謂屬於或不屬於的問題。可以肯定的是，如果學者還要繼續宣稱某部《阿含經》屬於某一部派，將有必要澄清自己是以互斥的或非互斥的意味在使用「屬於」這個概念。

把某部《阿含經》宣稱「屬於」某一部派，容易給人一個錯誤的印象，以為諸部派最開始即分化完成並且各自分流，而忽略部派只要存在即不斷變遷的歷史事實、以及部派之間承續轉折難分難解的一面。例如，若根據《異部宗輪論》的記載，法藏部是在佛陀涅槃二、三百年後在上座部系內的第五次分派時由化地部分出。一般學者判定漢譯《長阿含經》屬於法藏部。問題是，《長阿含經》並非法藏部所造，而是在法藏部分出之前老早即存在。所謂漢譯《長阿含經》屬於法藏部，難道不必提出經文內在的證據來顯示該經亦曾屬於化地部及其先前的部派？若僅說漢譯《長阿含經》屬於法藏部，顯然無法交代法藏部分出之前漢譯《長阿含經》的原本到底如何的問題，也無法說明一連串相關的問題，例如，漢譯《長阿含經》的原本何時屬於法藏部，屬於法藏部某一特定的人群或屬於法藏部全體，屬於法藏部某一特定的地區或屬於所有地區的法藏部。在這些有關人、事、時、地、物等要項幾乎全然無從得知的情況下，使用像「屬於」這樣的一個概念，不知還能承載什麼樣的意義。

究實言之，一般學者所謂漢譯《長阿含經》屬於法藏部，若不是說該經極少部分的內容片段與學者所認定的法藏部的標幟特徵相當近似或一致，大概就是說造成該經流傳的外緣條件可和法藏部沾上邊。但是，光是這樣，距離可構成「屬於」之關係，應該尚有十萬八千里。

#### （五）理論困境

在建立可做為簡別標準的項目以推敲四部《阿含經》的部派歸屬時，有些學者著眼於從經文的內容片段取出少數的法目(dharmas)，另有些則強調諸如譯經師的背景和傳來地等外緣事項。側重法目的一面，由其方法學上的狹隘做風，容易造成一些偏頗的現象，已如前述，於茲不贅。至於側重外緣事項的一面，其方法的運用往往太牽就有利於學者自己的解釋方針，而完全沒有依於一貫的原則施諸這些外緣事項所牽連的個個環節，以致其理論基礎相當薄弱，而其困境亦隨之而生。接著謹就譯經師的背景和經典傳來地這二個外緣條件，進一步剖陳部派歸屬相關的理論困境。



首先，由譯經師的背景，特別是其部派傾向，以論斷其所翻譯經典的部派歸屬。例如，椎尾弁匡和赤沼智善等主要基於佛陀耶舍翻譯過被認為「屬於」法藏部的《四分律》，便認定同樣是他翻譯的《長阿含經》也「屬於」法藏部。然而，佛陀耶舍另外還翻譯《虛空藏菩薩經》(Suutra on the Bodhisattva Akaśa'sagarbha)一卷，並且在相當大的份量上助成鳩摩羅什(Kumaarajīva)翻譯《十住經》(Da'sabhumika-suutra)四卷與《十住毗婆沙論》(Da'sabhumika-vibhāsa-sāstra)十七卷。又例如，出生於中天竺並且翻譯《雜阿含經》的求那跋陀羅(394-468 C.E.)，即因通曉大乘教法而得到「摩訶衍」(大乘)的稱號。除了《雜阿含經》之外，他還翻譯很多大乘經，包括《勝鬘師子吼一乘大方便廣經》一卷、《楞伽阿跋多羅寶經》四卷、《佛說菩薩行方便境界神通變化經》三卷、《大法鼓經》二卷。這在在顯示這些譯經師根本無法拿僵固的部派格局予以範限。因此，從譯經師的部派傾向來論斷其所譯經的部派歸屬，很明顯無法達成決定性的結論。為了避免過分暴露這當中的理論困境，一般學者大都採取避重就輕的方式，也就是避免把譯經師的部派傾向此一外緣事項全面應用到《阿含經》所有的譯經師身上，而在片面應用到某一特定的譯經師身上時，也很少以同等的比重考量該譯經師所有的譯作，僅止於凸顯該譯經師的某一部或少數幾部譯作的部派色彩。

其次，就某一部《阿含經》的傳來地以論斷其部派歸屬。例如，據說出身於兜佉勒的曇摩難提和罽賓的瞿曇僧伽提婆皆曾翻譯過《中阿含經》和《增一阿含經》。有些學者便很自然企圖從兜佉勒與罽賓這二個地緣條件來推測《中阿含經》和《增一阿含經》的部派歸屬(參閱呂本文雄，〈阿含經典之成立〉；梁啟超，〈說四阿含〉；二文皆刊於《佛光大藏經·阿含藏·附錄》上，一九八三年，頁一九六～二〇二，三六六～三六七)。此一研究路徑的困難之處在於相關的史料在數目上嚴重不足，以及既有的史料大都欠缺其在大印度圈明確的年代指涉，以至於牽涉極複雜卻又難有定論的問題，舉其要者可包含如下四端。(1)有些原本的傳來地並無定說，例如，求那跋陀羅譯的《雜阿含經》原本，一說是他親自攜來漢地，另一說則是法顯帶回漢地，不過二說都承認該原本經由獅子國(斯里蘭卡)傳入漢地。(2)所謂傳來地並不等於原初發祥地；真要做的話，應該追溯所謂傳來地之前的每一個流布地區的前後相承若增若減的部派色彩，而不是如同一般學者僅就所謂傳來地一地即率爾論斷部派歸屬。(3)若傳來地不定，則其相應的年代亦不定；若年代不定，則部派傾向難以把捉，以滄海桑田故，同一地區在不同年代其宗派活動屢有更迭，斯里蘭卡即是一例。(4)即使傳來地的地點和時間皆可確定，其真正的部派色彩亦難究竟確立，因為地區與僧院一般而言是相當寬鬆的所在，容許多元的教理和實修方式，並沒有和宗派

活動構成一一對應的緊密關係，也不足以決定部派歸屬。總之，經典傳來地的考察自有其學術價值，然而若考量以上所舉四端，即可清楚了知：當前吾人有關四部《阿含經》的傳來地的認識遠遠不足以形成部派歸屬的斷言。

附帶一提，有些理論困境根本就是由學者的理論素養不足所造成。例如，一般學者判定《中阿含經》屬於說一切有部的古老系統。問題是，這些學者從未確實無誤從《中阿含經》本身辨認出明白宣稱做爲說一切有部根本理則的「三世實有說」。爲了填補此一理論空隙，就有學者勉強從諸如《阿毗達摩俱舍論釋》(Abhidharma-ko'sabhaa.sya)援引的經證下手(參閱<sup>30</sup>本文雄，〈阿含經典之成立〉，頁二〇二～二〇四)。然而，這不僅無助於在實質上填補其理論空隙，反而暴露其邏輯思惟之貧乏，因爲一部經被後代的某部論書引用了其中的一、二句話如果就可藉以判定和該論書同屬於一個部派，那麼這部經理論上也就可以屬於任何部派了。

#### 五、避免以過分化約或偏頗的方式探討《阿含經》的集成史：復歸現存《阿含經》的完整面貌、重新審慎出發

有鑒於如上指陳的種種缺失，一條比較可行的道路應該是，一方面更廣泛且更根本地重新檢視一般學者的部派佛教觀念，並且避免以輕忽的手法把《阿含經》部派佛教化，另一方面則有賴於吾人學習去尊重現存《阿含經》的完整面貌。

#### 第四版

本文的目標並不在於主張部派佛教完全未曾對現存的《阿含經》或《尼柯耶經》發生影響。如果可以用最簡潔的方式來表達，本文最基本的立場是「歷史的複雜與隱晦歸諸歷史的複雜與隱晦，切忌化約成涇渭分明的部派差異；宗教的義理與修證歸諸宗教的義理與修證，避免化約成歷史演變的世俗產物」。依於這樣的立場，本文特別要強調的是，在解釋現存的《阿含經》或《尼柯耶經》的文句理趣各方面的異同時，部派佛教不僅不是一個萬能的因素，甚至可能只是最不重要的因素之一。

或許吾人有必要多加嚴肅考慮經典本身的可移動性(portability)；其最鮮明的例示之一便是這麼許多漢譯經典，不論它們先前具有多麼複雜且隱晦的傳承史，畢竟都給翻譯到漢文所代表的與先前大印度圈可謂截然不同的宗教文化環境。翻譯所構成的轉折只不過是造成經典的神聖內含

可移動(portability of sanctity)的諸多方式之一，其它的方式還包括直線向下與橫面向外的口耳相傳、鐫刻石經、樹立碑銘等。打從開始，佛陀即鼓勵一些成熟的弟子到遠地或邊地傳揚法教，並且這種經典本身的可移動性可以說是貫穿佛教史的一個常態，直到今日仍在世界很多角落進行。很明顯的，這種經典本身的可移動性永遠是跨越或打散宗派藩籬的一項利器。有了以上的認識，問題的重點應該不在於一味忙著給現存漢譯的四部《阿含經》貼上固著的(fixed)部派歸屬標籤，而在於退一步反省吾人固著的部派歸屬觀到底其歷史的基礎何在。

在檢視一般學者專從部派佛教的格局來處理《阿含經》的集成史可能引致的過患方面，相信本文已略盡初步拋磚引玉的工作；至於說要去尊重現存《阿含經》的完整面貌，其具體的講究可舉如下例子做為說明。呂澂在一九二三年發表在《內學》第一輯的〈雜阿含經刊定記〉，主要是根據公元第四、五世紀的一部作品《瑜伽師地論·攝事分》來刊定現存《雜阿含經》誦別品目與文段次第。之後，另有一些學者花很大的篇幅沿著這個取向往更細部的地方逐一推敲，乃至據以編印一部在誦別次第上跟現存本很不相同的《雜阿含經》(例如《佛光大藏經·阿含藏》)，並且號稱此即《雜阿含經》的原形。似乎還沒有人指出這種做法可能的過失。我的看法是說，拿《瑜伽師地論·攝事分》來和現存的《雜阿含經》比較誦別次第，在學術上不失為一條可嚐試之路；但是，就目前可掌握的史料以及所憑賴的方法學的水準等條件來衡量，拿《瑜伽師地論·攝事分》來改編現存的《雜阿含經》並做為定本來印售，不僅學術條件極不成熟，且易造成難以挽回的誤導。依照我多年來校讀 Gilgit 梵文寫本、以及對照不同版本的佛典所得出的一點經驗，稍微保險的一個說法是，現存的《雜阿含經》是對佛陀一代教法中的《雜阿含經》的一個見證(witness)，正如同《相應尼柯耶經》(Sa.myutta-nikaaya)以及《瑜伽師地論·攝事分》也都是這一點上重要的但有所不同的見證；這些見證在形式上與歷史上，亦皆同具相對獨立的存在地位與價值。在這些見證之間的家譜(family tree)能夠很精確勾畫出來之前，吾人完全沒有理由一廂情願認定《瑜伽師地論·攝事分》所記載的誦別次第和其它的見證比起來可具有任何優越的地位。或許有學者辯稱，《瑜伽師地論·攝事分》所記載的誦別次第整然有序，最為可取。問題有二。一者，一般學者似乎只希望去看該誦別次第外表上的首尾呼應，卻鮮有人認真檢討其可能的不完備之處，例如，其中不少誦別並無法恰當涵括各該誦別所攝諸經之經文旨趣，而且諸誦別相互之間重疊甚多，以致整體誦別的建立既不周延也不互斥。二者，有鑒於佛陀終其一生對日漸擴增的新舊弟子隨機應化，加上阿難尊者當年是在會眾面前誦出佛陀的一代經教而非閉門從事佛學體系的營造，吾人如何可期望經集之經如《雜阿含經》必定只能依循某一看似井然有緻的誦別次第而結集流傳。

對現存《阿含經》的完整面貌給予高度的尊重，這在當代以學術的高姿態宰制一切的氛圍中或許老早給遺忘掉了，卻是能夠較客觀保存經典的各個見證最底線的一份憑藉。這份憑藉把握住了，對現存《阿含經》背後一長串的集成史的探討，將主要是由對現存《阿含經》貼切的了解出發，而不再是像一般學者那樣以反客爲主的方式，拿其它經論的說辭或不甚相干的部派格局來強勢導引有關《阿含經》的研究走向。

〔後記：我希望藉這個機會對華梵大學東方人文思想研究所選修我的「阿含經研究」的學員表示由衷的謝意。特別是要感謝他們一整個學期容忍我放言論說與當今大多數佛學研究者很不相同的阿含經觀。我很榮幸讓他們稱我爲老師，並願以此拙文代替我的些許回報。〕

