

# 略論佛教知識體系與 主題詞（上）

郭思生

【摘要】：本文分六大節，略論佛教知識體系與主題詞。前言部分概述本文大要及緣起；第二節介紹佛教知識的來源、承載佛教知識的媒介、「佛典」的作冊；第三節至第五節探討佛教在長期的發展中，如何進行知識管理，分別以個別式主題詞、整合式的主題詞、結構式的主題詞作介紹。最後，透過佛教在不同地區發展，呈現不同的面貌，略論西方對現代佛教詮釋的一些背景，以及帶來的影響，說明佛教知識體系應注意「當代性」的呈現。

關鍵詞：佛教知識；主題詞；本母；論母

## 1 前言

漢譯《長阿含經》第1《大本經》一開始敘述，眾比丘在法堂，談論關於過去諸佛的事情。釋尊知道後，來到現場，在還沒有正式開示之前，作了一個原則性的提示：「汝等以平等信，出家修道，諸所應行，凡有二業：一曰賢聖講法；二曰賢聖默然。汝等所論，正應如是」（大正1，頁1上）。賢聖默然，大體是指獨一靜處，專精思惟的修行功夫；賢聖講法，可說是指談論法義，知識切磋。但接下來的經文，並沒有明示，眾比丘應當要談論什麼。

類似的場景，漢譯《雜阿含經》第411經記載，比丘在「食堂」不可以談論：斗事、賊事、

鬥戰事、錢財事、衣被事、飲食事、男女事、世間言語事、事業事、說諸海中事。比丘應該要談論：此苦聖諦，苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦（大正2，頁109下）。

漢譯《中阿含經》第191《大空經》（大正1，頁739上-中），也說到比丘不應該談論的議題，大體與《雜阿含經》第411經所說相當，而且給一個很負面的名詞——不論如是種種「畜生論」（tiracchāna-kathā）；另一方面，則列出比丘應該討論的「聖論」：施論、戒論、定論、慧論、解脫論、解脫知見論、漸損論、不會論、少欲論、知足論、無欲論、斷論、滅論、燕坐論、緣起論等等。因為談論這些，「如是論訖，心中不生貪



同，憂感，惡不善法，是謂正知」。

漢譯《長阿含經》第 21《梵動經》古評論外道時，認為他們「但說遮道無益之言」，大體就是所謂的「畜生論」（大正 1，頁 89 中）。

像這樣，「聖論」vs.「遮道無益之言」的場景，古《阿含經》及南傳《尼柯耶》裡，出現的次數很多。從這脈絡來看，似乎說明了佛典中對諸比丘學習知識的範圍，有相當嚴格的限制。

實際上，以衣被事及飲食事而言，本來飲食是人類生命延續所不可或缺的，佛典就說「一切眾生，皆仰食存」衣服，是一般社會生活應有的「裝備」，何況佛教反對裸形修行，又不贊同絕食的苦行。既然當時印度的社會裡，有裸形及苦行的教派，佛教自然要處理這方面的問題。因此，古律典裡，可以看到佛教對出家眾的衣服（及臥具）、飲食（及藥物），有極為細密的規定。這樣說來，衣服及飲食，顯然不是不能碰觸的問題，甚至是應該注意的細節。

這只是說明，理智上，古衣服方面，不可研究流行裝扮，時髦 fashion；古飲食上，避免說到饕餮美食。依以上經典的描述來看，是對比丘所修習的知識範圍，作了「合目的性」的限制。其實，不只是如此，從《根本說一切有部毘奈耶雜事》的傳說，可以知道佛教對所謂外道的知識，也並非全然排斥不學（大正 24，頁 231 下 -232 下）。

而古《瑜伽師地論》〈菩薩地〉，卻有完全不一樣的態度：「彼諸菩薩求正法時，當問所求？云何而求？何義故求？謂：諸菩薩以要言之，當求一切菩薩藏法、聲聞藏法、一切外論、一切世間工業處論。當知於彼十二分教：方廣一分，唯菩薩藏；所餘諸分，有聲聞藏。一切外論略有三

種：一者、因論；二者、聲論；三者、醫方論……如是一切明處所攝，有五明處：一、內明處；二、因明處；三、聲明處；四、醫方明處；五、工業明處」（大正 30，頁 500 下）。

相對於「聖論」vs.「遮道無益之言」，菩薩應於五明處求正法，這是對學習知識的範圍，作了「合目的性」的擴展。

不管是求了生脫死的解脫道，還是度化無量有情的菩薩行，就佛教的行持來說，自然是以聖道的修證為中心，這古《瑜伽師地論》上說是：「十二分教：方廣（vaipulya）一分，唯菩薩藏；所餘諸分，有聲聞藏」（但本論也有其他的說法，見大正 30，頁 345 上），此段文字，簡單的說，就是菩薩求學的正法，可以古十二分教裡看到，其中，「方廣」只有「菩薩藏」，而其他的十一分教，含有「聲聞藏」。

不過，為什麼會有十二分教、菩薩藏、聲聞藏等等的分類？通常每一種分類，都預設著一定的認知與價值判斷，也是屬於佛教知識管理的一部分，而事實上，這三個概念，只是佛典分類法的一小部分。單就十二分教來說，就有九分教 vs. 十二分教的區別，而十二分教或九分教，與《阿含經》又有怎樣的關係？十二分教或九分教是不是總括全部的佛教知識（要不然《瑜伽師地論》怎會說內明古十二分教「求」）？而《瑜伽師地論》所說：「方廣一分，唯菩薩藏」，這樣的理解，是不是佛教一致的看法呢？

這幾個問題，現代學者各有不同的理解（參考印順法師[1971]，頁 475-481），而這樣的差異，其實早就存在。如果時光倒流，古代的人也會對於他們「當代」的不同見解，感到困擾，並且嘗



試給予解說。

「十二分教、菩薩藏、聲聞藏」等等，究竟是指什麼？在此可方便的說，就是指一般所說的三藏佛典。換句話說，在相當範圍內，以聖道修證為中心的佛教知識，就是被記載在「佛典」的內容。

它被認為比較早出的佛典《阿含經》裡，常可看到這樣的場景：比丘對法義有疑問時，便以請問釋尊，所以經裡常有「釋尊是法根，法眼，法依，唯願廣說。諸比丘聞已，當受奉行」之類的記載。這是指出佛教知識的來源，但釋尊的教說是不是佛教知識唯一的權證（authority）？也就是說，佛法是不是只能「佛說」？它構成佛教知識體系的框架中，這是一個重要的面向，也是確認佛教知識範圍的一項指標。

《瑜伽師地論》的「菩薩應於五明處求」，所謂的「明」（vidyā），就是知識、學問。現代人也許不自覺的以為，求學問就是讀書，但古人早就說過「盡信書，不如無書」，那麼佛教知識是否僅限於記載在「佛典」的內容？實際上，在釋尊住世的時代，印度的文字書寫，頂多只有萌芽的階段，因此除了口口相傳，乃至後代被書寫下來的「佛典」之外，當時佛教知識是以怎樣的形態存在，而且它何處可以「見聞覺知」佛教知識呢？也就是說，有哪些會被拿來作為承載、呈現佛教知識的媒介，這也是確認佛教知識範圍的重要環節。

如果範圍縮小，「佛典記載佛教知識」，那麼「佛典」是不是只用來「閱讀」？然而實際上，「閱讀」只是「佛典」的功能之一，「佛典」的不同使用方式，也具體的顯示佛教知識多樣性的

存在樣態。

本文第 2 節嘗試對這幾個問題，作概略的說明，以理解佛教知識體系的一些特色。

「主題詞是檢索語言的重要組成部分，是用規範的語詞形式，來揭示文獻所具體論述、研究或表現的主要對象、問題或中心思想」（《榕林》[2000]，頁 35）。這是現代研究資料處理學者對「主題詞」的定義，如果進一步分析，「主題詞」是「檢索語言」的重要部分，採用了「規範的語詞」，以「文獻」為客體，處理了「文獻」的內容。形式上，主題詞是存在於「文獻」外部的，有其自成一套的規範，可以說是另一序列的知識。其作用是它經由標引、指示，達到檢索的功能，其終局的形態，是要自成一套體系，適用到原先設定的各種知識體系。

從承載佛教知識的媒介，可以看到佛教的知識管理，它客體上不限於「文獻」；而多樣性的佛教知識，它管理、分類、歸納、分析，甚至實踐的過程裡，也運用了若干方法，作為指示、標引的工具，但有的只是為了保存教法，或純是實用上的方便；另一方面，如果方便的把這些工具也叫作「主題詞」，則佛教的「主題詞」，有的已經是知識內容的一部分，並不是另一序列的存在。

本文第 3-5 節，嘗試從佛教內部的若干線索，探討佛教在長期的發展中，如何進行知識管理，這些也等於或類似於現代所謂的「主題詞」。

至於第 6 節，則透過佛教在不同地區發展，呈現不同的風貌，進而大略討論西方對現代佛教詮釋的一些背景，以及帶來的影響。再由此說到佛教知識體系的呈現，應該注意與時俱進的「當



代性」。

## 2.1. 佛教知識的來源

「佛典」可以一般通稱的「大藏經」或「一切經」為範圍，即使就「大藏經」來說，現在就有漢譯、西藏譯、蒙古語、印利語、日文譯本等不同的版本，而這些不同的版本內容，雖有許多相同的地方，但差異的地方可能更多。如此篇幅龐大，汗牛充棟的「佛典」，在世界各地宗教裡，是相當獨特的。所以「說到佛教聖典時，心裡所想到的，應該是一整座圖書館（a whole library），而不是一本的書（a single book）」（Coward[1988], p. 138）。那麼，如此龐大的佛典，到底是怎麼來的？

《大毘婆沙論》說：「佛教云何？答：謂佛語言，唱詞，評論，語言，語路，語業，語表，是謂佛教。……『佛教』，名何法？答：謂名身、句身、文身，次第行列，次第分布，次第連合」（大正27，頁659上-下）。此處所說的「佛教」，是指佛的教示，但這樣的解釋人「古典」了，印順法師（[1971]，頁7-8）有一段話，可以幫助理解此一問題：

「一般的說，聖典是佛法，源於佛陀的自證，而為人宣說出來。其實，佛法不只是口說的。佛法的根源，當然是佛陀的自證。屬於佛陀自證的境地，是無可論究的、從佛的自證境地，而成為世間的，為人類所信·所知·所學習的，一定要經『表達』的過程。檢討聖典的內容，有教說，有制度，有佛的生活實況。教說，是佛所宣說的，是佛的『言教』。法制，部分是當眾宣布制定的，部分是佛的生活軌範，成為大眾的楷模，這裡面就有『身教』（還有佛的

事跡，也不用佛說，而為當時所知而傳說下來的）。佛的『身教』·『言教』，從佛的內心而表現出來。內心流露出來的，如佛的氣象、精神，使人直覺到偉大而信心勃發，那種『目擊道存』，『無為而化』的教化，經律中多有記述，這不是身教、言教所能概括的。如來的身口意——三業大用的示現，約特殊的事例，稱為「三業輪」（三示導）。這表明佛陀的教化，是佛的三業德用，呈現於人類，誘導人類趨入於佛法。佛法，那裡只是口舌的說教呢！」

由此可知：所謂的「佛典」，是基於釋尊的自證，從心、身流露出來，也包括由言語所表達的；在內容上，有「教說」、「制度」與「生活實況」三種。而在這三種內容裡，釋尊的「生活實況」隨著釋尊入滅，後代的人已經不可能「目擊道存」，只能從傳說與記錄中，去想像那種情境。至於「教說」與「制度」，可以簡化為一般所說「大藏經」裡的「經典」與「律典」。

漢譯《成實論》載：「是法根本，皆從佛出。是諸聲聞及天神等，皆傳佛語。如比尼中說：佛法，名佛所說，弟子所說，變化（人）所說，諸人所說。取要言之，一切世間所有善語，皆是佛說」（大正32，頁243下）。

這一段話，等於說：佛陀是佛教知識唯一的來源，其他的人只是傳述佛語。但是如果說「一切世間所有善語，皆是佛說」，是否意味著我們所看到、聽到的「善語」，都被佛陀說過了，那麼就等於說佛教知識變成一個封閉的體系。可是從另一個角度來看，既然佛弟子都是「傳佛語」，那麼佛弟子所傳的，應該可以看成就是「佛語」，而佛弟子所說的「善語」，也是「佛說」了。

依一般的說法，「大藏經」裡除了有「經典」



與「律典」之外，還有「論典」（以及許多注解書），而這些「論典」，並不是釋尊所宣說的，但在佛教裡，還是賦予「聖典」（canon）的地位。也就是說，作為佛教知識來源的「佛典」，其實不一定是佛陀親自所說，或親自表現出來的。

這種佛教知識來源（「能說者」）的多元化，是佛教本身一致的傳說。《摩訶僧祇律》卷 13 說「法者，佛所說、佛印可。佛所說者，佛口自說；佛印可者，佛弟子餘人所說，佛所印可」（大正 22，頁 336 上），其實，這是比較狹窄的說法，因為只限於佛陀所說，以及經過佛陀印證的。

《大智度論》所載，就比較廣泛，「如佛《毘尼》中說：何者是佛法？佛法有五種人說：一者、佛口自說；二者、佛弟子說；三者、仙人說；四者、諸人說；五者、化人說」（大正 25，頁 66 中）。而範圍最廣的，可能是《大阿羅漢難提蜜多羅所說法住記》的說法：「於如是等正法藏中，或是佛說、或菩薩說、或聲聞說、或諸仙說、或諸人說、或智者說，能引義利」（大正 49，頁 14 中）（其他的說法，參見《十誦律》，大正 23，頁 71 中 1-2；《四分律》，大正 22，頁 639 上）。

佛教有如此多元化的知識來源，此一現象的根據何在？

據說，釋尊要求弟子要四處弘法，「佛告諸比丘：如來處處度人，比丘比丘尼優婆塞優婆夷！汝等亦當效如來，廣行度人」（《摩訶僧祇律》大正 22，頁 412 下）。那麼，這些佛弟子如何能「廣行度人」？

依《雜阿含經》第 464 經的傳述，阿難以「當以何法專精思惟」，這樣的問題，請教許多上座及五百比丘，最後還向釋尊請教，所得到的答案，

完全一樣。這一傳說所要表達的，並不是佛弟子很會背誦經典，而是說，釋尊與弟子，「大師及諸弟子皆悉同法，同句，同義，同味」（大正 2，頁 118 中-下）。《大毘婆沙論》對此經的解說：「阿難欲顯善說法中，同見、同欲，立義決定，如大師說，徒眾亦然；如親教說，弟子亦然；如軌範說，受學亦然。如是立義，微妙決定，依之修學，乃至能證阿羅漢果。非如外道所說立義，師徒眾等，展轉相違，依之修學，空無所證」（大正 27，頁 148 下）。

在相當程度上，佛弟子的廣行度人，也是根源於本身的自證，也就是經由釋尊的教化，這些弟子有某種程度的受用，或是證得程度不一的果證，能夠與他人經驗分享。《小品般若波羅蜜經》說：「佛所說法，於中學者，能證諸法相性，證已，有所言說，皆與法相不相違背，以法相力故」（大正 8，頁 537 中）。這是從「能說者」的角度來說。

基於這樣的理念，古漢譯《雜阿含經》（及相對應的南傳經典），就收錄著許多佛弟子之間的對談，這些對談的內容被收錄到經典裡，被看成等同於「佛語」。例如，《雜阿含經》有好幾部分，都是傳述釋尊以外之人或諸人的對談：〈比丘尼相應〉，是比丘尼與魔王波旬的對談（大正 2，頁 325 下-329 上）；〈林相應〉，有許多是林中的天神與比丘的對話，甚至是天神幫助比丘，克服修道上的障礙（大正 2，頁 367 下-371 下）；《雜阿含經》第 248-262 經（大正 2，頁 59 中-67 上），絕大部分也是弟子之間的法義對談，《雜阿含經》甚至有所謂的〈弟子所說〉的篇章；漢譯《中阿含經》，則有好幾部經，是釋尊入滅後，



佛弟子間的法義對談，如《薄拘羅經》（大正1，頁475上-下）。可見像前引《大智度論》那樣的說法，並不是大乘論書自身的想像。

不過，要怎樣才能具備「能說者」的資格？一般說來，最理想的當然是「從證出教」，但某人是否有內自證，卻難以檢驗。古《阿含經》中可以看到，弟子在談論法義之後，把對談的內容，向釋尊報告，請求釋尊印證，如《中阿含經》第184《牛角娑羅林經》（大正1，頁726下-729中）。古前引《雜阿含經》第464經中，阿難以相同的問題請問釋尊，也是要求證他先前聽到的是否正確。這種情況，就是《摩訶僧祇律》說的「佛印可者，佛弟子餘人所說，佛所印可」。

這種由「印可」而來的經典，《大毘婆沙論》的解說是「阿難欲以佛妙言印，印所說義，故重問佛。若不以佛妙言印之，則所說義，猶可傾動，當來四眾不敬信故，如世立符。若無印，則所行處人不敬受。此亦如是，故重問佛」（大正27，頁148下；同旨，大正27，頁734中）。

廣義的說，「佛所印可」的方式，有好幾種，其一就是釋尊公開讚許某些人，善於說法。除了常見的舍利弗、目犍連、大拘絺羅、大迦旃延、富樓那等人之外（參見印順法師[1968]，頁56-61），《增一阿含經》古說明佛弟子的殊勝時，也說到「辯才卒發，解人疑滯，所謂婆陀比丘是」；「能廣說義，理不有違，所謂斯尼比丘是」（大正2，頁557下-558上），這等於是給某人概括的肯定。另外，古一些場合裡，釋尊會直接請某人為古場的弟子說法，也都可說是「印可」。

其實，真正顯示佛教知識來源多樣性的，是一種間接式的印可。古《雜阿含經》第21經，有

位「異比丘」（也就是不提姓名的某比丘），請求釋尊「略說法要」，然後他可以「獨一靜處，專精思惟，不放逸住」。於是釋尊說「動搖時，則為魔所縛；若不動者，則解脫波旬」。這句話是釋尊要求那位異比丘：「於我略說法中，廣解其義」？於是異比丘提出說明，而得到釋尊的讚許（大正2，頁4中-下）。異比丘只是請求「略說法要」，釋尊確實應他的要求，但更進一步要他「廣解其義」，也許是要看看異比丘是否真的理解，也許是還有其他弟子古場，釋尊想讓他人同霽法益。古這裡，與其說異比丘是「當機者」，不如說是「對談者」，異比丘的「廣解其義」，才是此經的完整意旨。也許這位異比丘先前已經聽過類似的說法，所以能應對無滯，但無論如何，這位不知姓名的比丘所說的法，被傳述下來，可說是間接的得到印可。

古佛教的知識呈現裡，「略說法要」與「廣解其義」，是經常出現的一對概念。古《雜阿含經》第982經，釋尊告訴舍利弗說：「我能於法略說、廣說，但知者難」（大正2，頁255中）。本來，略與廣，是相對的概念，這裡說的，可以看成是指佛陀智慧如海（參見《大毘婆沙論》的解說，大正27，頁366中-下），但釋尊常常「略說法要」，而由弟子「廣解其義」，可見佛弟子充分的參與佛教的知識呈現。

上面的情況，都是就佛教團體內部來說。其實，最迫切需要「佛所印可」的，反而是佛弟子與外道的對談。《雜阿含經》有好幾經說到，佛弟子與外道對談後，把談話內容一五一十的報告釋尊，然後問到：這樣的說法是不是有問題（參見大正2，頁32下-33上）。



得到「佛所印可」，也許是最理想的，但實際上，卻不無困難。釋尊住世時，佛教已經傳播到恆河中下游以外的地區，是不是每一次的說法都要印可？何況釋尊入滅後，就再也不可能這麼做了。在佛教裡，後來就出現了「四人教說」、「四依」、「佛語具三相」等，不同的標準。《大毘婆沙論》經常提到：「不違法性」、「不違法相」的概念，雖然「法性」、「法相」本身就有多樣化的意義，但從佛典成長的「歷史事實」，以及佛教知識的開放性格來看，此處的「不違法性」，可以廣泛的說，就是合乎道理。所以《成實論》說：「一切世間所有善語，皆是佛說」（大正32，頁243下），如果從此一角度來看，那麼這就一方面肯定了佛教知識體系的開放性，同時兼顧內容的適切性。

佛教知識的來源，一方面源自修道者的內自證，另一方面則基於「不違法性」而肯定知識內容的適切性。在表現的方式，又有從含混到明顯，由疏略而到精密的開展次第（但也有「由博返約」的部分），不能看作實質的變化（參考印順法師[1971]，頁59-60）。所以這麼多的「佛典」，都被看成是聖典，是其來有自的。

現存各種「佛典」集類裡，就可看出佛教知識來源多元的特性。以《大正藏經》來說，第1冊到第21冊，第22冊到第24冊，第26冊到第29冊，可以方便而適泛的說是「聖典」（Canon），也就是一般所說的「經典」、「律典」與「論典」，但除了這三種之外，「聖典」的注解，顯然是後人的作品，也被收錄到「大藏經」之內。不但是這樣，Norman（[1983]）所介紹以錫蘭為主的南傳「佛典」，也有傳統的經律論三藏外，說到「後

聖典時期之獻」（post-canon literature）。即使是西藏所傳的「大藏經」，也是大分為：甘珠爾（佛說部）與丹珠爾（論疏部）。就是說，即使不是「創立者」的作品，也具有等同於「聖典」的地位，可作為佛教知識的正當依據。

## 2.2 承載佛教知識的媒介

在個人電腦還沒有普及的社會裡，現代人獲取知識，很多是透過「書本」，「書中自有黃金屋」之類的话，很具體的顯示出「書本」的功能。所謂的「大藏經」，莫不是藉由印刷、抄寫的方式，將文字或符號所表達聖典的意涵記錄在紙上或物品上。但是，現代光碟版或網路版「大藏經」的流傳，這些「虛擬書本」，或是「無實體書本」，至少讓人知道，承載佛教知識的媒介，可以不是「書本」。如果再往前追溯「書本」還沒有出現之前，佛教知識是怎樣保存、傳播呢？

《瑜伽師地論》敘述到「契經體」時，有這樣的分析：

「為契經體，略有二種：一、文；二、義。文是所依；義是能依。

如是二種，總名一切所知境界。……

云何為文？謂有六種：一者、名身；二者、句身；三者、字身；四者、語；五者、行相；六者、機請」（大正30，頁750上）。

論中對此有詳細的解說。「文是所依；義是能依」，簡單的說，「義」就是佛教知識的內容、道理、作用等；「文」就是承載、表現「義」的工具或媒介。所以在探討佛教知識時，對於「所依」，應該給予注意，不過《瑜伽師地論》只是就「契經」來說，如果考慮到多樣性的佛教知識，那就



不一定限於語言、文字的「言」。

再從另一的角度來看，《大智度論》說：

「法有二種：一者、佛所演說三藏、十二部、八萬四千法聚；二者、佛所說法義，所謂持戒、禪定、智慧、八聖道，及解脫果涅槃等。行者先當念『佛所演說』，次當念『法義』」（大正25，頁222下）。

「佛所演說」，指的就是—般被認為是「佛語」（buddhavacana）的佛典；「法義」，是義理、思想，或是修持的方法及其結果。「法義」的概念，應該就是上一小節所說，佛教知識來源多樣性的依據，不管佛弟子還是祖師人德，只要合乎「法義」，即可作為「念法」的客體。

從廣義的角度看來，表現佛教知識的「工具」，可以從兩方面來思考：

一、佛教知識的來源，包括佛的身教以及當時的情境，這些都已經過久，無法重建。佛弟子以及歷代祖師人德，他們的身教以及情境，也是如此，這是無法「保存」的，只能「目擊道存」。換句話說，在佛教裡，從釋尊住世以降，都有這種可認定具有內自證法的人德，他們以身教及情境本身所呈現的佛教知識，只能說是不斷的發身，但無法加以保存，當然也不會有如如何加以管理的問題。《大毘婆沙論》提到正法久住的問題時，有這樣的見解：「持證法者，謂能修、證無漏聖道。……若持證者相續不滅，能令勝義正法久住。彼若滅時，正法則滅。故契經說：我之正法，不依牆壁柱等而住，但依行法有情，相續而住」（大正27，頁917下），這裡說的「但依行法有情，相續而住」，就是指持續不斷的，有人因修持佛法而成就。

二、釋尊的「教說」，那是釋尊所制定的「制度」，以及釋尊的「生活實況」，透過語言以及其他媒介的表達，不但可以保存其內容，也可以加以整理、編次，更可以是溝通、討論的題材。

西元1873年，現代印度考古學的先驅 Alexander Cunningham，在印度中部發現 Bharhut 佛教遺址，經推定大約成立於西元前二、三世紀，遺址中留存許多銘文與浮雕。其中，有些銘文是用來標示浮雕的題材，或作為場景的名稱，其中，大約有二十個銘文帶有「本生」（jātaka）字樣，例如 Miga Jātaka（〈鹿本生〉）。這很類似於現代的「單格漫畫」，一幅簡單的圖像再注註一段話，用來傳達一定的意思或看法。這是以圖像為媒介，來呈現佛教知識。Bharhut 的圖像相當豐富，有釋尊與過去五佛的菩提樹，也有法輪、佛足等等。而 Bharhut 的圖像中，有「說」到釋迦太子出家時，帝釋天把太子所剃下的頭髮，迎上三十三天供養的情節，後代的書寫文本對此有互動，極富文學色彩的描述，而 Bharhut 的圖像正好印證了這樣的傳說，在西元前二、三世紀就已經存在。

從某個角度來說，用圖像來表意，其實並不突兀，漢字的構造法則，六書的第一個就是象形。西亞的楔形文字，也是象形文字。圖像與書寫文字之間，雖然有距離，但不能說沒有一些牽連。

除了圖像之外，Bharhut 佛教遺址本身就是佛塔，這也有豐富的宗教含意。如果這些都可以看作是保存、呈現、傳達佛教知識的媒介，那麼，與佛塔、圖像，乃至相關的營造方法，崇禮的儀式等相關的知識，似乎也沒有理由加以排除。





像 Bharhut 佛教遺址所說的本生故事，這種接近文學的作品，也是如此。事實上，佛教本生經的內容，有許多與印度本土的民間故事極為類似，甚至有的歐洲學者試圖找尋佛教本生經與歐洲古代傳說的共同來源（參考 Norman[1983]，pp. 79-82）。所以，文藝類的作品、詩詞、戲劇等等，也不妨看作是承載佛教知識的媒介。

當 Bharhut 佛教遺址被發現時，現代人是透過長期累積而來的知識，來認定圖像所傳達的意義（自 1873 年，現代版本的南傳《本生經》還沒有出版，Cunningham 是透過書信往返，請遠在倫敦與錫蘭的學者，協助解讀），但現代學者也注意到，當時的營造者究竟是根據口經編出的「文本」，還是「傳說」，來創作這樣的圖像？這涉及「佛典」集出的複雜問題，但不管是「文本」，還是「傳說」，在相當長的時間裡，佛教知識始終是以口口相傳的方式存在，現代學者稱作是「口傳文學」（oral literature）或是「口傳文本」（oral text）。實際上，《瑜伽師地論》提到作為「契經」的所依，也就是「文」（名身、句身、字身、語、行相、機請等六項），其中，前四項就是指語言文字（至於行相與機請，參看本文 5.1.2 的說明）。

現代學者對於印度書寫文字的起源及其年代，還沒有一致的見解（參考 Salomon[1995]），但可以確定的是，西元前三世紀中葉已出現阿育王的法敕銘文，這些銘文散在印度各地，甚至還有雙語對照的銘文，可見在當時，書寫文字已經是很重要的工具（參考 Gombrich[1990]，p. 27）。阿育王法敕應該不只是要「宣揚帝威」，而是要公開一定的施政理念，讓一般能夠閱讀的人民理

解。Gombrich ([1990]，p. 27) 認為，阿育王時期的書寫文字，主要是用古商人的交易記錄，以及統治者的公共行政，這無非是側重古世俗的實用功能；但 Gombrich ([1990]，p. 29) 也確信：西元前二世紀 Patañjali 的《大釋》（Mahābhāṣya；主要內容是印度文法學派根本要典《八篇書》的注解），顯然是一部書寫下來的文本，而不是口傳文本（clearly a written, not a oral text）。如果真的是這樣，這已經不限於世俗的功能，而是宗教、哲學方面的論述，這也許對佛典的書寫年代，會有所啟發。

古佛教來說，Bharhut 佛教遺址所見的銘文，除了用來說明圖像的意義外，還有許多捐獻者的銘文，人體與中國佛教造像的「題記」一樣，說明包括捐獻者或施主的名字、職業、頭銜、本籍與住處等等（參考 Lamotte[1988]，pp. 411-415），甚至可能有捐獻者的「願望」。所以，Bharhut 佛教遺址的書寫文字，已經提到與宗教有關的事項。雖然是這樣，「佛典」到底是古何時開始筆諸文字，一直沒有明確的證據（關於宗教聖典為什麼要寫下來的一般問題，參見 Coward[1988]，pp. 171-174）。

南傳佛教傳說，西元前一世紀時，錫蘭 Vatthagāmaṇi 王即位時，持誦三藏與注解書的比丘，把「佛典」筆諸文字（印順法師[1981]，頁 520-521；Norman[1983]，pp. 10-11），但這只是古錫蘭一地，並不是印度本土的情況；而且這是大規模的寫經，代表書寫的方式已經普遍，加上此一事件的動機，或許只能把此事，看成是「佛典」書寫的人事。至於《分別功德論》（大正 25，T1507）傳說：阿難王入滅之前，要求他的弟子摩



叫提利，到「師子諸國」興顯佛法，因為「彼國人與羅刹道，要領文字，然後交接。市易六十種書，書中有鬼書，名阿浮；人書，音名阿羅。摩呬承教，至彼顯揚佛法，自是教迹，今日現存」（大正 25，頁 48 中），似乎提指稱西元前三世紀初，佛教初傳到錫蘭時，已經有書寫的「佛典」。但這樣的傳說，能夠提供的證據不多。

經典本身的記載中，西元二世紀後半古中國譯出的《道行般若經》，已經把書寫、供養經典，看作是一種重要的修學方法，該經甚至說到，以黃金作「紙」，來書寫《般若經》，裝在「七寶之函」，再建造高台來供養（大正 8，頁 473 上）。而有傳為西晉時期敦煌三藏譯出的《決定毗尼經》（大正 12，T325）說：「出家菩薩柔和無瞋，應修四施：何等為四？一者、紙；二者、墨；三者、筆；四者、法。如是四施，出家之人所應修行」（大正 12，頁 38 中）；另外，相傳為西元二世紀中葉龍樹所作的《寶行正論》（大正 32，T1656）也說：「佛阿含及論，書寫讀誦施；亦息紙筆墨，汝應修此福」（大正 32，頁 498 下）。此處的「紙」，很可能不是中國式的「紙」，但作為書寫工具，是很明顯的。關於《道行般若經》成書年代，一般推定是西元紀元前後，如果按照這些資料，加上各地印度佛教遺址的銘文，可以推定在西元紀元之前，應該已經有書寫的「佛典」。

很可惜的，現在所能看到的印度書寫「佛典」（寫本），都是相當晚出的。而書寫、供養「佛典」，雖然是重要的修學方法，但印度佛教的「佛典」，似乎始終是「口傳」與「書寫」並行。

西元四、五世紀之間，《法顯傳》（大正 51，T2085）傳說：「法顯本求戒律，而北天竺諸國，

皆師師口傳，無本可寫。是以遠涉，乃至中天竺，於此摩訶衍僧伽藍得一部律，是《摩訶僧祇律》，佛在世時，最初大眾所行也」（大正 51，頁 864 中）。另外，法顯在錫蘭時，聽到一位天竺道人登高座誦經，而要求寫下此經，天竺道人說「此無經本，我心口誦耳」，但實際上當時錫蘭寫經的情況，已經非常普遍。而「法顯住此國二年，更求得《彌沙塞律藏》本，得《長阿含》、《雜阿含》，復得一部《雜藏》，此悉漢土所無者。得此梵本耳，即載商人天舶上」（大正 51，頁 865 下）。

義淨在《南海寄歸內法傳》（大正 54，T2125）傳說：婆羅門教「所尊典籍，有四薛陀書（Veda），可十萬頌。薛陀，是明解義；先云『圍陀』者，訛也。咸悉口相傳授，而不書之於紙葉。每有聰明婆羅門，誦斯十萬。即如西方相承，有學聰明法」（大正 54，頁 229 中-下），這也是強調口口相傳。相反的，同書也說到處理亡僧的物品時，「所有經典章疏，皆不應分，當納經藏，四方僧共讀。其外書，賣之，現前應分」（大正 54，頁 230 下），這裡提到不但僧眾擁有私人的經典藏書，還有供大眾使用的圖書館，而義淨自己帶回大量的根本說一切有部律典，又顯示出是有書寫下來的文本。

法顯與義淨這二個人，在印度與錫蘭的親身體驗，顯示佛典一直是「口傳」與書寫並行存在。即使到了近代，仍然如此。根據 Coward 的引述：西元 1947 年，當印度獨立之後，新政府所進行的重要工作裡，有一項是由資深學者成立一個委員會，到印度各地參加婆羅門的集會，聽他「唱誦」《吠陀》經典是否有韻律、重音、連音等等的錯



誤，或是用語上有變化、遺落（Coward[1988]，pp. 117、174）。這可以顯示，義淨所傳述的西元七世紀末印度人對宗教「典籍」的態度，即使到了二十世紀，也沒有改變，而且還要盡力的維護此一傳統。

總而言之，古印度即使是貝葉、紙張的「經」相當普遍，或是「經」有多樣化的媒介，「口傳」的方式，仍具有主導性的地位。很有意思的，歷經千百年的发展之後，宗教聖典從口傳而書寫，以及發展出多樣性的媒介。到了近代，先有錄音帶，接著是錄影帶，然後是「數位化影音碟片」，這些都還是有體物，再進而到了虛擬資料庫，「似假還真；如無似有」，可說是佛教知識存在樣態的「新境界」。

另一種發展是：「能說者」的身教，或是口說的語言，抄經者的書寫，藝匠創作出來的圖像，或是文藝創作者的作品等，所呈現、承載的佛教知識，不管方式怎樣，情境如何也好，具體可見可聞的「東西」，或是抽象的意涵也好，這些都是人為的造作，是世間的約定俗成，而其所表達的，是經過人類知性或感性活動所得到的經驗。

但有的人認為：青青翠竹，鬱鬱黃花，都是般若，盡是法身；一花一世界，一葉一如來；「溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身」。連《大品經》〈淨佛國土品〉也都說，菩薩發願他的淨土裡，「風吹七寶之樹，隨所應度，而出音聲，所謂空、無相、無作，如諸法實相之音。有佛無佛，一切法相，一切法相空；空中，無有相；無相中，則無可作出。如是法音」（大正-8，頁409上）。

本來，古《雜阿含經》第936經說「摩訶男！此堅固樹，於我所說能知義者，無有是處。若能

知者，我則說！」（大正-2，頁240中），樹木是無情，它所「發出的聲音」是無執受的，怎會「樹木無心而有音聲」，《大智度論》對此自有一番解說（大正-25，頁712上）。但古充滿「玄趣」的感覺中，一切的一切都可以是法音宣暢；清風徐來，訴說著諸法無生。到這程度，區別「承載」「佛教知識」的「媒介」，已經沒意義了。

### 2.3. 「吠陀」的作用

印度主流宗教重視口傳的方式，主要是與他們對語言的態度有關。印度正統的宗教聖典，可以分成二大類：śruti 與 smṛti。所謂 śruti 就是指世間成立的一開始，仙人（ṛṣis）所聽聞（seen；heard）到的，然後說出來，使人得解脫，「吠陀」（Veda）就是此類聖典的根本。

古「吠陀」中，語言（vāk）具有相當特出的地位，它的擬人化是 Sarasvatī，這是代表學習、智慧與靈悟的女神；而語言（vāk）也被看成是與大梵（Brahman）同一，仙人（ṛṣis）所說出來的，並不是仙人自己的，而是神聖之語（divine words；Daivi Vāk），這是大梵（Brahman）與人類溝通的工具。所以，「吠陀」是神的聲音，這種聲音並不是一般用來作為溝通工具那一種，寫下來的文字，只是符號，沒有「聲音」（Coward[1988]，pp. 105-107）。

義淨也傳說，印度的文字學入門必讀的書——《創學悉談章》，相傳是「大自在天（Maheśvara）之所說」，即使是相傳為波尼爾（Pāṇini）所造的《蘇呬囉》，被看成「一切聲明之根本經」，但那也是「大自在天之所加被，面現三目」，才會讓人信服（大正-54，頁228中），這是義淨古西



元七世紀時所看到的印度傳說。

古宗教士，語言既然有這種地位，因此印度人很早就發展出聲韻學、文法學與字詞解析等學科。要通曉這些，必須經過長期的專業訓練，並不是一般人所能達到的。同時，要擔保神聖之語不會被誤傳，必須由具有資格之人來傳承、延續，所以就特別重視上師與弟子（guru-student）的關係；而另一方面，印度的種姓制度，並不允許低下階層的「賤民」接觸、聽聞「吠陀」（所以有學者就認為：把宗教聖典書寫下來，會讓一般人容易取得聖典，如此一來，就無法再維持原有的禁忌）。這些種種的情況，使「口傳」成為最重要的方法（Coward[1988], pp. 111-116、173）。依義淨的傳述，西元七世紀時，印度五部主要的「聲明」必讀著作，其學習的歷程，大約是六歲到二十歲，而且「斯等諸書，並須暗誦，此據上人為準」（大正54，頁228中-下），人體就是反映了上述的情況。Gombrich ([1990], p. 23) 他甚至引經據典地說到：婆羅門為了口傳的方式保存其聖典，他所受的教育可能長達36年之久。

西元五世紀漢譯的《成實論》說：「復次，佛法貴如說行，非但言說，是故隨方俗語，能令得道，名為語善。不如外典，但貴語言。若人語言，若人音聲，辭注得罪」（大正32，頁243中）。

這一傳說，可以看出印度的一般宗教，是多麼的看重語言、音聲的保存。但是書寫畢竟是重要的溝通工具，阿育王法敕銘文、Bharhut 佛教遺址的種種文字記錄，都說明書寫的發展是很自然的。但現代人之所以能看到這銘文，是因為刻在石材上面，才能保存至今；印度人用以書寫的貝葉（寫本），因為材質的關係，加上印度的氣候

等自然條件，使貝葉寫下來的文書，很難保存（Coward[1988], pp. 120-122）。

雖然佛教是古印度發源、開展，但一開始的「語言政策」，就與「吠陀」為主的宗教文化有所不同。釋尊允許佛弟子，以自己的語言來誦習佛法（印順法師[1971]，頁44-47），並沒有延續印度這種語言的神聖性質，所謂「佛法貴如說行，非但言說，是故隨方俗語，能令得道」，很清楚的表示此一立場。同時，佛教允許、鼓勵社會各階層修學佛法，「（四姓）出家學道，無復本姓」（《增一阿含經》，大正2，頁658下）。試想：一個不是以「神聖之語」為母語之人（現代學者也會思考一個問題：古古代的印度社會裡，到底有多少人是在說梵語的），古進入教團之後，若要再如同義淨所說的長期學習「聲明」，如何能修學佛法？（雖然釋尊時代的印度「聲明」，還沒有義淨時代那麼複雜）。另外，釋尊強調自己的「無師自悟」，而且「親近善士；聽聞正法；如理作意；法隨法行」之類的話，以及對上師（guru）的地位，後世都有不同的理解。依據《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷25（大正24，T1451）的記載，優婆塞請問釋尊：「若於經典不能記憶，當云何持？」，釋尊說的很直接：「應寫紙葉，讀誦受持」（大正24，頁328下），這也反映佛教對「神聖之語」的態度。

不過，佛教在印度的環境底下發展，自然多少會受到印度這種特有語言觀念的影響。Gombrich 就認為，如果不是婆羅門教「經古這方面發展出相關的技術，佛教初期要口傳方式保存聖典，是很困難的（Gombrich[1990], p. 20）。語言與文字、書寫、圖像、戲劇等等，是承載佛



教知識的工貝，同時也保存了佛教知識。

據說：釋尊入滅當年所召集的迦舍城結集，目的就是要保存教法，但不是為保存而保存，是要正法久住。例如，《大智度論》所說，大迦葉尊者得知釋尊入滅後，心中引起的念頭是：

「我今云何使是三阿僧祇劫難得佛法，而得久住？」

如是思惟竟，我知是法可使久住，應當結集修妬路、阿毘曇、毘尼，作三法藏。如是佛法，可得久住；未來世人，可得受行。

所以者何？佛世世勤苦，慈愍眾生故，學得是法，為人演說。我曹亦應承用佛教，宣揚開化」（大正 25，頁 67 中）。

大體說來，語言文字、書寫的「佛典」，是保存佛教知識最方便有效的工貝。但「口傳」或「書寫」的「佛典」，除了保存的功能外，還有什麼作用？《辯中邊論》（大正 31，T1600）說：「於此大乘有十法行：一、書寫；二、供養；三、施他；四、若他誦讀，專心諦聽；五、自披讀；六、受持；七、正為他開演文義；八、諷誦；九、思惟；十、修習行」（大正 31，頁 474 中）。

「十法行」，可說是相當完整的說明了「佛典」的作用。其中，「書寫，是寫經。供養，是將寫成的經卷，供在高處，而用香、華等莊嚴來供養。施他，是將經卷布施給別人。自披讀，是依照經本來讀。這四事，都因書寫的興起而成，不只是本來的諦聽、受持、諷誦。諷誦是為了句的流利熟習（即言能通利），現在列古為他演說以下，也就有了為他諷誦的意義。《般若經》對書寫、供養、施他、讀、誦的功德，給以非常高的稱歎，書寫的經卷與讀誦，也就神秘化了」

（印順法師[1981]，頁 522-523）。《辯中邊論》所說的這種「大乘十法行」，如果拿來與《中阿含經》第 145《瞿曇目犍連經》（大正 1，頁 654 下-655 上）所說的「十法」，相互比較，就可以看出古實踐上，佛教知識發展的一些線索。

從某個角度來說，書寫、供養、施他，基本上側重的並不是「佛典」的內容，而是這些書寫、供養的作為本身。但是，同樣是書寫，寫一封親友間的问候信函，與書寫一部「佛典」、一段經文，為什麼有不一樣的價值判斷？這應該是「佛典」承載了某種被認許的神聖性。而依據 Coward 的引述，婆羅門教的系統裡，同樣也發展出書寫經典、布施經典具有大功德，甚至得解脫的思想與作法（Coward[1988]，p. 122）。如果以更「前衛」的角度來說，「製作佛典光碟」，或是「建置佛教資料庫」，很可能也被看成是「十法行」的一部分！這種被現代學者稱為「經典崇拜」（cult of book）的宗教思想，如果從印度文化中，語言具有的特殊神聖性格來看，就不是意外的發展，而此一傾向，古佛教可稱其為「契經的神秘化」（印順法師[1981]，頁 517-524）。

「契經的神秘化」，重點是古承載具有神秘力量經文的寫本或書本；至於「自披讀」，或是「若他誦讀，專心諦聽」的一部分，重點古於聽聞經典所對應的聲音。從某個角度來說，《楞嚴經》（大正 19，T945）所說「此方真教體，清淨古音聞，欲取三摩提，實以『聞』中入」（大正 19，頁 130 下），就是反映此一傾向。

口傳聖典的神聖性與功能性，固然是以印度婆羅門教最為明顯，但即使古猶太教、基督教、回教等，還是有許多做法，是透過讀誦、唱念聖



典，來強化宗教信仰與實踐（Cowad[1988]，pp. 161-171）。Paul Williams 就認為：「事實上，研讀佛教經典既不是個人私下進行，也不是安靜的做。古代印度，固然有抄寫、閱讀聖典的作法，但「閱讀」（reading）幾乎可說是大聲朗讀（chanting out loud）。古世界文化中，安靜的閱讀（silent reading，默讀），是很晚近才發展出來的。研究中世紀基督寺院的歷史學者 Jean Lederer 就觀察到：『古中世紀，很像古古典時期一樣，他們的「閱讀」，通常與今日所看到的以眼睛為主，並不相同。他們是以嘴唇來「閱讀」，把所看到的（字）發出聲音，而且還用耳朵，傾聽所發出的聲音。他們在聽所謂「書頁的聲音」（voices of the pages）……古代的醫生經常建議病人來「閱讀」，當作身體運動，如同走路、跑步，打球一樣』（Williams[1989]，pp. 37-38）。

古婆羅門教裡，最能顯示聲音神祕力量的，應該是唱念真言（mantra），例如，AUM 被看成是「種子真言」（seed mantra），唱念 AUM 等同於引引所有經典中的語言，所以 AUM 象徵著「一切」，有著特殊的力量。只不過真言的力量，要藉由適當的人，採用正確的方法才能顯現。換句話說，mantra 固然有其內容，也要在適當的情境之下才能顯現（參考 Coward[1988]，pp. 113-116）。

就一般的宗教來說，聖典的內容既然是神的意旨或是佛的教法，適當的唱念、讚誦，可以感受與神溝通，或是與佛對話的情境，熟悉聖典的內容，由外鑲而內化，而成就宗教上的實踐或修持。難怪以深觀及菩薩大行為主要內容的《般若經》，也對書寫、供養、施他、讀、誦的功德，給予非常高的稱讚。

「十法行」的「正為他開演意義」、「思惟」、「修習」等等，則是佛教對「佛典」的「正統」態度。「佛法的修學，從聽聞而來，所以稱弟子為多聞聖弟子，稱為『聲聞』。論到法的修學，就是：親近善友，多聞熏習，如理思惟，法隨法行的四預流支。除去親近善友，就是聞、思、修的慧次第。說得詳盡一些，如南傳《增支部》所說：

1. 傾聽・持法・觀義・法隨法行；
2. 多聞・能持，言能通利・以意觀察・以見善通達；
3. 聽法・受持法・觀察法義・法隨法行・語言成就・教示開導。

其中，以意觀察——觀義，就是如理思惟。以見善通達，是法隨法行。多聞與思聞，加上持法，是聽了能憶持不忘。言善通利，是流利的諷誦詞句，也就是語言成就。教示開導，是為了利他而說法」（印順法師[1981]，頁 522）。綜括法義修習的過程，這些就是「以聖道為中心」的修持，可說是跨出「佛典」內容之「語言」範圍，側重古「佛典」的內容與觀念。

從「十法行」來看「佛典」的作用，可以知道：佛教的知識體系，有著多樣性的內容。就佛教知識的來源而論，先是本於釋尊的自證，由釋尊身口意，表現古語言詞字，乃至制度與生活情境。釋尊的及門弟子，本於佛的開示，個人的體會，或單純的轉述釋尊的開示，或以自己的方式表現出來的，也被收入《阿含經》或南傳《尼柯耶》之中。甚至許多被看來是佛教知識的「正當來源」，可以引為權證。

釋尊強調「無師自悟」，與印度主流宗教著重「聽聞」而來，有不同的意趣；另一方面釋尊



又顯示，佛法是「若佛出世，若不出世，法住法界」，換句話說，佛法具有普遍性的意義，這使得佛法可以放在一般概念底下來理解。載述佛教知識的媒介，包括語言、文字書寫、佛塔、圖像等等，這些在「佛典」已經被承認，而成為其內容的一部分。佛塔、佛像、儀式等等，以具象方式來表示佛法，雖然因為被承認而記載於「佛典」之中，成為書寫文字的一部分，但造塔、造像又不斷的發生，而賦予的意義，也不一定相同，所以並不會因「佛典」的採錄，而失去其原有的性質與作用。「十法行」的概念，多少說明此一發展的情況，這也顯示佛教知識體系的開放性格。

佛教知識體系雖然是開放的，但也不是入馬行空，《大毘婆沙論》對於什麼是正法住世、正法滅絕的說明，可以看出佛教知識體系的梗概：

「有二種正法：一、世俗正法；二、勝義正法。世俗正法，謂名句文身，即素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨；

勝義正法，謂聖道，即無漏根、力、覺支、道支。

行法者，亦有二種：一、持教法；二、持證法。持教法者，謂讀誦、解說素怛纜等；

持證法者，謂能修、證無漏聖道。

若持教者相續不滅，能令世俗正法久住；若持證者相續不滅，能令勝義正法久住。

彼若滅時，正法則滅。故契經說：我之正法，不依牆壁柱等而住，但依行法有情，相續而住」（大正27，頁917下）。

在觀念上，「勝義正法」是比較「好」的、有價值的，因為這是佛教的目標，也是修行的重點。但所謂「勝義」，當然預示著「世俗」，而且釋尊入滅後的三舍城結集，就是要結集三藏，

使正法久住。世俗正法，指的是素怛纜、毘奈耶、阿毘達磨，這是「佛典」的標準分類之一。至於「名句文身」，廣義的說，兼指語言及書寫下來的「佛典」。只要有人能讀誦、解說三藏，就算是世俗正法久住，這已經達到三舍城結集初步的期待。

所以，經典（素怛纜）、律典（毘奈耶）、論典（阿毘達磨）的內容，不以為認定佛教知識範圍的標準。依現代的理解，論典是在釋尊入滅後一段時間才集出的。為什麼要集出？這對佛教知識的內容及形式，有怎樣的影響？而另一方面，釋尊入滅那一所集出的佛典，是以口口相傳的方式，來保存、傳達、運用佛教知識，佛弟子在好幾百年之後，才看見書寫型態的「佛典」，現代人習慣於用書本來閱讀，用頁碼或索引（index）來翻閱，找尋知識。在口傳的時代，古德是用什麼方法，來管理這些「不可見」的「佛典」？

就保存的方法來說，在釋尊入滅時，印度以口口相傳的方式，來保存《吠陀》文集，已經有很長一段時間，古技術上，對佛教應該有所啟發。有學者指出，佛教經典一開頭的「如是我聞」（*evam mayā śrutam ekasmin; evaṃ me sutam ekaṃ samayaṃ*），其中的「聞」，應該是有意仿效婆羅門教把「吠陀」看成是古昔仙人的「聽聞」，以高推聖典的地位（參考 Brough[1950], p. 425），只不過從佛教知識的來源，以及佛教對語言的態度，這種因「聞」而來的神聖性，顯得比較淡薄。

這是就人環境來說。若就「佛典」本身而言，現存漢譯《阿含經》及南傳《尼柯耶》，古型態上，有哪些特色是有助於「佛典」的保存？綜合



Cousins ([1983]) 與 Gombrich ([1990]) 的說法，大體有：

1. 帶有數目字的清單 (numbered lists; mnemonic lists)；
2. 定型句 (stock passage; clichés)；
3. 重複 (redundancy; repetitions)；
4. 詩誦化 (versification) 等四種。

「帶有數目字的清單」，主要指「增一法」，或是「數法」。有許多佛教的教法本身就帶有數目字，五蘊、十二處、十八界，四聖諦，這是佛教知識管理的重要方法，下文會再討論(本文 4.1. 數法(「增一法」)。但有一些不見得帶著數目，只是單純的名相彙集，所謂 mnemonic lists，可能就是指這種。

至於「詩誦化」，在嚴謹的聲律規則底下，的確有助於記憶。但在佛教裡，被看成是詩誦的，有祇夜(geya)、伽陀(gāthā)與嘸陀南(udāna)，這些都有不同的意義。而且古散句(長行)與詩誦之間，現代學者對此二者的新古，有不同的意見(參考印順法師[1971]，頁 49-55)，這與佛教知識管理的關係不大，但漢譯《阿含經》及南傳《尼柯耶》卻是以「攝頌」，作為幫助記憶的方法(本文 3.2. 輯錄經文的「攝頌」)。

古定型句方面，「原始的佛教聖典，是以佛陀的三業德用為本源，以僧伽為主心，統攝七眾弟子，推動覺化的救世大業。經弟子的領會、實行，用定型的句表達出來，經當時大會的審定，確定為佛法，聖典」(印順法師[1971]，序文，頁 3)，也就是說，現今所看到的漢譯《阿含經》及南傳《尼柯耶》，即使是傳說中只舍城結集的部分，多按照原來的樣子保存下來，仍然有這樣

的問題：釋尊與弟子古對談的過程中，所使用的表達方式或是措詞用字，是否就是像我們古現存版本中所看到的樣子？Gombrich 說的很直接：「很明顯的，沒有方法可以原樣的保存釋尊講話時的用語 (Buddha's words)」(Gombrich[1990]，p. 24)，印順法師的解說更進一步：「印度的語言，與表現為文學作品的散文或詩歌，無論是口口相傳的，記錄於紙墨的，都並不一致。以散文來說，至少比語言更整潔，更有條理，對於內容，更明確些」(印順法師[1971]，頁 52)。從佛教對語言的態度看來，佛教應該是比較注重：釋尊講的話有怎樣的意義，而不是釋尊用什麼話來說明一件事情。

漢譯《阿含經》及南傳《尼柯耶》，隨處可見定型的句，甚至可以看出經句結構性的次第(林崇安[2002]，頁 16-17)。定型化的句，有的只是單純的敘事性句，例如，當古家弟子聽聞釋尊說法，想要苦退離開時，總是說：「世間多事，今請辭還。佛告婆羅門：宜知是時」之類的话(《雜阿含經》，第 53 經，大正 2，頁 13 上；參考 Manne[1993]，漢譯《阿含經》的譯語，比較多樣化，但仍可以看出基本的型態)。還有，經典古說明佛弟子問候釋尊時，所使用的語句，大都是「少病少惱，起居輕利，安樂住不？」，一般的讀者不免會覺得：佛弟子是不是都一板一眼的使用這幾個字？

古知識管理上比較有意義的，是涉及概念的問題，例如說到觀察無我的問題時，《雜阿含經》大部分是以五蘊為對象，以「非我、異我、不相古」來說明。另外，對於修行歷程的說明，架構出明顯可見的次第，甚至讓人以為，修道就一定





要按照這樣的次第，因而易忽略了佛教的修證，可以努力、歸納出不同的次第。

不但是如此，Manne ([1990]) 分析南傳《尼柯耶》的定型句後，還推論出：南傳的四部《尼柯耶》的集出，是「基於佛教教團成長與發展，適應不同的需求」，這與印順法師基於「四悉檀」所作的論述（印順法師[1971]，頁 488-491：「四部阿含的宗旨」），大體相符。

定型化的句，多少會加深經句重複出現的印象，古《阿含經》就可看到同樣的句，重複出現。例如，古《中阿含經》第 86《說處經》（大正 1，頁 562 上-565 下），釋尊對阿難多多注意新進年輕比丘的教育，但對教導什麼呢？釋尊說了 30 個常見的教法，但說明的方式，一再重複。例如，第一項是對教五蘊，經句這麼說：

01 阿難！我本為汝說五盛陰，色盛陰，覺·想·行·識盛陰。

02 阿難！此五盛陰，汝當為諸比丘比丘說以教彼，若為諸比丘比丘說教此五盛陰者，彼便得安隱，得力得樂，身心不煩熱，終身行梵行。

接下來的 29 個教法，就是古此一架構底下說明，把劃線的部分（字體不同）換上另一個教法。甚至可說，這只是古作填充題，或是名詞代換。

除了以上這幾種表現的方式外，「佛典」的集出者還運用類同於「主題詞」的觀念，來標示、指引集出的經句，也運用結構性的觀念，來統合、彙整、分類釋尊的教法。古這個過程中，可以看出佛教知識管理的方法，同時也顯示佛教知識管理的旨趣。

為了說明方便，以下分「個別式主題詞」、「整合式主題詞」與「結構式主題詞」三大類來

說明。這樣的分類只是基於說明的方便，彼此之間還是有交集，而這些主題詞的開合不定，顯示著佛教知識體系的成長性與開放性。

### 3 個別式主題詞

#### 3.1. 「經典名稱」

古漢傳佛教流行的社會裡，《阿彌陀經》、《金剛經》、《心經》，乃至《六祖壇經》，即使不是佛教徒，只要受過相當教育，很可能都略知一二，可是這幾部佛典流傳的程度，而就本句的主題來說，這些佛典的名稱，本身就是一種主題詞。

以現代的角度來看，經典名稱作為主題詞，是相當自然的。如果說《大藏經》是指佛教知識的寶庫，或說大部分的佛教知識就存古於《大藏經》（古人也稱作《一切經》），那麼，作為《大藏經》目錄的各部經典名稱，就是其主題詞。

不過，經典名稱作為主題詞，是指「一部經典」，但什麼是「一部經典」？大體說來，一部經典的開頭是：「如是我聞：一時」，至於結尾部分，大意是「佛說如是，……」（經典的開頭與結尾部分，古句意上的問題，參看 Brough[1950]、Kajiyama[1977]；Hinuber[1996]，pp. 27-28；Silk[1989]；印順法師[1971]，頁 549-551）。這樣的定型句本身，本身就意味著這幾句話是經典集出者所加上去的；釋尊說法時，當然不會說「如是我聞：一時」（或「如是我聞一時」，全看「一時」究竟是拿來修飾釋尊說法，還是用以描述聽聞者）這樣的話。

《大智度論》就明白的說：「佛一切智人，



自然無師，不應從他聞法而說……『如是我聞』，是阿難等佛大弟子輩說」（大正 25，頁 66 上-中）。覺音（Buddhaghosa）也認為，《尼柯耶》裡面，「敘事性的部分」（narrative portions），是古第一結集時加進去的（參見 Gombrich[1990]，p. 22 所引）。

此一固定句的作用，是在標示「一部經典」的範圍，同時至少古形式上也表示這是佛陀所宣說的（參考印順法師[1971]，頁 9、549-551）。但是，像《中阿含經》第 154 經《瞿默目捷連經》，經文本身已經表明，這是釋尊入滅之後，佛弟子之間的對話，卻還是加上「如是我聞一時」的用語（大正 1，頁 654 下）。可見此一作法，極為普遍，被看成是認定一部經典的標記。例如，《長阿含經》第 7《弊宿經》敘述的，應該是釋尊入滅後才發生的事情，所以古此經的開頭，就沒有「如是我聞」（大正 1，頁 42 中），但相對應的《中阿含經》第 71《蟬肆經》，卻出現「如是我聞」的用語（大正 1，頁 525 上）。

現代人習以為常地，將包裹古「如是我聞一時」與「佛說如是，……」之間，一小段或是篇幅很長的文字，稱為「一部經典」，而且可以看到一個或好幾個經典名稱。但這古古代，有著不同的面貌，這從經典集出的沿革，可以略知一二。

以漢譯《雜阿含經》來說，古通行的《大正藏經》裡，一共有 1362 經（但應扣除第 604、640、641 等與阿育王傳說有關的三經，實得 1359 經，見印順法師[1983]，上，頁 66），可是古漢譯《雜阿含經》所收錄的經文中，只有極少數有經名，而其中有的是指述以前已有的經文。「總之，一篇篇的經文，本沒有名目。其後，較長的

或較重要的經文，……為了引述的便利，稱之為什麼經」（印順法師（[1983]，上，頁 71）。

所謂「為了引述的便利，稱之為什麼經」，就點出了經典名稱，有作為標示、指引的功能，而這種功能古《雜阿含經》本身，就很清楚的顯示出來。

例如：《雜阿含經》第 103 經（大正 2，頁 29 下-30 下）——這是一部相當有意思的經典，內容大意是說：差摩比丘本身患了重病，起先上座比丘透過侍者，來表示慰問之意，但比丘之間的問答，並不是禮貌上的寒暄問候，而是充滿法談的意趣。侍者來回傳話好幾次，可是雙方似乎沒有交集，差摩比丘終於拖著虛弱的身體，親自面見諸上座，當面進行法義對談。結果是皆大歡喜，雙方都獲得果證。值得一說的是，《雜阿含經》第 103 經本身並沒有名稱，不過，古《雜阿含經》裡，有好幾部經典說到佛弟子（包括出家與在家）生病的情節，都引述此經，或稱《差摩修多羅》，或稱《摩經》，前者如第 1024 經、第 1025 經、第 1030 經、第 1036 經；後者如第 540 經、第 554 經、第 1031 經、第 1032 經、第 1034 經、第 1266 經。

以閱讀者的立場來說，像這類的引用方式，其實是經典的集出者，古編輯經文時，所採用的工具，也就是說，古第 1024 經等經中，所呈現的場景、情境，乃至對話的內容，與《雜阿含經》第 103 經一樣或類同，所以就引用的方式來表達。

古《雜阿含經》所收錄而有名稱的經文中，《法鏡經》又是另一種用例。《雜阿含經》第 851 經，內容是說「四不壞淨」（大正 2，頁 217 上），此經本身自稱是《法鏡經》，這是經文本身的「自我命名」。但緊接古後面的第 852 經與第 854 經



(大正2, 頁217中、下), 所謂的「法鏡經」, 只是經文的一部分(一大段), 這樣可以看出: 一部比較簡短的經典, 可能被放置於另一部長篇的經典之中, 成為另一部經典的一部分。甚至可說《法鏡經》是指特定的內容或教法了! 此情況, 不但是古《雜阿含經》本身是這樣, 《雜阿含經》第854經也可說是「法鏡經」, 但古漢譯《長阿含經》第2《遊行經》裡, 《雜阿含經》第854經只是它的一部分, 也就是釋尊在最後三個月人間遊化的旅程裡, 途經那梨迦聚落(Nādika; 參見《印佛固辭》, 頁433a), 誦說優婆塞弟子的「一些果證」, 而古《遊行經》裡, 釋尊說的是「法鏡」, 主題也是「四不壞淨」, 但內容卻進一步解釋佛法僧的殊勝, 足以作為不壞淨的對象(大正1, 頁13中)。從這幾個用例裡, 得知所謂《法鏡經》, 內容都是指「四不壞淨」法。

從「法鏡經」的用例, 可以看出: 同一經典在不同的脈絡出現——單獨成為「一部經典」, 或是成為另一部經典的一部分。

經典名稱作為標引功能的另一種現象, 則是「一經多名」。古《中阿含經》第181《多界經》的結尾部分(也就是一般所說的「流通分」), 可以看到這樣的用例:

「尊者阿難叉手向佛, 白曰: 世尊! 此經名何? 云何奉持?

世尊告曰: 阿難! 當受持此《多界》、《法界》、《甘露界》、《多鼓》、《法鼓》、《甘露鼓》、《法鏡》、《四品》, 是故稱此經名曰《多界》」(大正1, 頁724中、下)。

《多界經》這種自我命名的方式, 古《阿含經》裡為數不多。但南傳《中部》第115《多界經》也是如此(雖然二者所舉的名字不完全一樣),

可見有其淵源。《多界經》本身的「一經多名」, 顯示一部經典, 可以有不同的名稱, 而且有不同的用例: 1. 《多界經》本身也可以叫作《法鏡經》, 但在內容上, 卻與前面說的《雜阿含經》第851經完全不一樣, 這是同一名稱適用不同經典, 或是不同教法的用例。2. 《多界經》本身也可以叫作《四品》, 而本經的不同傳本之一, 就是趙宋法賢譯作《四品法門經》(大正17, T776, 頁712中-713下), 但「四品法」, 顯然不是此經所專用, 《雜阿含經》第245經本身自稱是《四品法經》(或是《比丘四品法經》, 大正2, 頁58下), 措辭極為類似。3. 《多界經》本身說也可以叫作《法鼓》, 這與漢譯大乘佛典《大法鼓經》(大正9, T270, 頁285以下), 雖然名字中都有「法鼓」的用語, 但內容也不相同。

附帶說到, 大乘經典《法鏡經》(大正12, T322, 頁15上-22中), 其異譯是《郁迦羅越菩薩行經》(大正12, T323, Ugradattapariṣcchā), 內容與《雜阿含經》第851經, 或是《多界經》完全不一樣, 而經文本身也沒有提到可以叫作《法鏡經》, 為什麼譯者非要這樣翻譯? 康僧會選作了〈法鏡經序〉(大正55, 頁46中、下), 用一大段文字來解說, 為什麼叫「法鏡」, 不知其根據何在。

《多界經》的「自我命名」, 說明了「一經多名」的現象。而從上面所舉的例子, 又可發現「多經一名」的現象, 這樣似乎打亂了「經典名稱」作為指示標引的功能, 但這種情況, 古很早就發生了。

再回到《雜阿含經》。本經是許多簡短經文的合輯, 古《大正藏經》裡, 計為1362經, 但



印順法師（[1983]）經詳細的比對、剖析，編為13412經，足足多了將近十倍！而這也只是比較「簡單」一點的計算方式。實際上，古《雜阿含經》裡，還可以再進一步的分析其經文結構，而有不同的算法。印順法師就舉了這樣的例子：「如『斷知相應』（卷七下），主要為無常（分為八類）的五陰，應斷，應知，……應沒（共八類），當求大師（六〇類），應修四念處，……止觀（十類，實為五五法）等…這樣的分別組成，可得一萬餘經」（印順法師[1983]，上，頁69）。這是以多組名詞的代換，進行多樣性的排列組合。這種類型化的結構，配合定型句的代換，是佛敎經典常見的特色，有時會讓人覺得太繁瑣了。

這情況，古南傳《相應部》也是如此。依覺音（Buddhaghosa）所傳，《相應部》有7762經，此一說法出現在西元五世紀漢譯的《善見律毘婆沙》（大正24，頁676上）。英國巴利聖典學會（Pali Text Society）出版的現代羅馬字校本，計算為2,889經，但Bhikkhu Bodhi的英譯本（[2000]）則認為是2,904經。如果單從數字上的差別來看，似乎會讓人以為：覺音所看到的《相應部》，是不是有將近63%的經佚失？但從覺音所傳《相應部》注解書的內容來看，覺音所注解的經文都流傳下來了。這樣《相應部》經文數目的差別，主要是因為經文本身的省略式敘述，以及古來《相應部》的編輯架構（參考Bhikkhu Bodhi[2000]，pp. 23-26）。印順法師也說（[1983]，上，頁69）：《雜阿含經》的組織「是類集纂組，決非早期集成的形態。因部派而所說不同，方法卻是一致的，富有初期阿毘達磨論者，分別，類集，組合的特色。《雜阿含經》與《相應部》經數的眾多，原

因就在這裡」。由此可見漢譯《雜阿含經》或是南傳《相應部》，都是基於嚴密的組織，古一定的理念之下編輯而成的作品。

前文說過（本頁2.2.），印度中部發現Bharhut佛敎遺址，留存許多銘文與浮雕；其中，有好一些銘文，是用來標示浮雕的題材，或作為場景的名稱，古這當中，大約有二十個銘文帶有「本生」（jātaka）字樣，例如Miga Jātaka（〈鹿本生〉），也就是說，當時的工匠（或藝術創作者）用〈鹿本生〉這一名稱，來指示那一幅圖像的內容。我們可以設想：〈鹿本生〉是一個相當複雜的故事，怎樣用一個場景來表示出來（類同於現在所流行的「單格漫畫」），這固然考驗創作者的巧思，另一方面又要如何讓觀賞者，把一幅圖像與一則複雜的故事連結起來，透過Miga Jātaka的指示是最直接、有效的方式，而「本生」，就是佛典的命名方式之一。所以，從考古發現，可以確定古西元前二、三世紀時，已經可以看到「一則本生」命名的用例，而「經典名稱」的出現，還可以從情理上來推論。

古編輯佛典的過程中，基於引述的需要而使用了經典名稱，但經典名稱作為指示、標引的功能，不只是如此。

以漢譯《雜阿含經》而言，是許多經典的合輯，內容很多，就保存傳續的角度來說，古口口相傳的時代，只有少數人能夠記憶下來，如果要持誦其中的一部分，甚至只是一段可以單獨成篇的經文，這樣就不得不考慮如何稱呼。從使用的功能而言，即使書寫成文字，或是印刷裝訂成冊，大部分的使用者，也不一定需要使用整部的《雜阿含經》，往往會把其中若干重要的經文，或是適



合讀者本身，或是基於教學、修持的需要，抽離出來單獨流通。

西元二世紀時，安世高所譯的經典，就有好幾部取自《雜阿含經》的單譯本，例如《轉法輪經》（大正2，T109，頁503）。其實，被叫作《轉法輪經》的經文，出現在不同的佛典裡，特別是律典可看到不同的版本，但以本經的重要性來說，它在《雜阿含經》集出的時候，就被收錄進去，然後又被抽離出來，甚至也可以合理的假設：單行本的《轉法輪經》始終存在。即使到了中國譯經的後期，趙宋時代的施護，仍譯有取自《雜阿含經》的經文；再看中國經錄所舉例的歷代翻譯佛典目錄，更充分顯示出這種情況是相當普遍的。而在單獨流通時，自然要給予稱名，經典名稱就應運而生。

但從經典集出的過程來看，所謂《阿含經》的「單譯本」（即單行本），其實反映著「一部經典」存在的實況：先有個別經典的存在，之後才被輯錄為《阿含經》。上面說過，《雜阿含經》第853經自稱是《法鏡經》，內容是開列四不壞淨，但沒有進一步解說；在《遊行經》中，此一《法鏡經》被稱作「法鏡」，而敘述的方式則有較詳細的解說。這種情況，就是某一部較短的經典，可能被編入另一部經典之中。

此一現象，反映著佛說法的「實況」，同時顯示佛教對「經典」（或是「聖典」）的態度。釋尊一生說法，當然沒有說了一部叫作《雜阿含經》的經典（《長阿含經》、《中阿含經》、《增一阿含經》也是如此），在釋尊入滅之後，佛弟子為了保存教法，集合大眾之力，經過相當嚴謹的程序，而編輯出好幾部「經典」以及「律典」，

以便蒐錄釋尊與弟子的教法（實際上，這樣的工作，在釋尊住世時，已經在進行）。所以，如果說《阿含經》是佛教最早的「經典」，那麼這本身就是編輯的產物，《阿含經》所收錄的應該是釋尊存在的「佛所說法」（先有教法，再有經典）。

釋尊一生的說法，是針對信眾的根器，應機說法，所以有著多樣性的風貌：有的很簡短，有的可說是長篇大論；過去曾經說的教法，會不斷的重複；或是在長篇大論裡，穿插著曾經說的簡短教法。所以，在《雜阿含經》可以看到很簡短的經文，而且會重複出現；也可以看到在長篇的經文中，包含有其他地方出現的簡短「經文」。

即使在大乘經典裡，也可以看到《阿含經》這樣的特色。以玄奘譯的600卷《大般若經》來說，在篇幅上，共佔了《大正藏經》第五冊（1074頁）、第六冊（1073頁）、第七冊（1110頁），合計3257頁，這不但是佛典的特例，在宗教文獻上也是少有！依傳說，600卷《大般若經》，其實內含「七處十六會」，是集《般若經》之大成（但還是有些未被收錄進去的）；而在這「十六會」中，有的本身也是更短篇經文的合輯，也就是「經中有經」，而且還延伸了好幾層。這樣的經典合輯，反映出《般若經》的成長性格，同時也代表般若思想（或是般若教法）發展的軌跡。簡單的說，就如同印順法師所說的，由「原始般若」，而「下品般若」，而「中品般若」，到「上品般若」（印順法師[1981]，頁591-626）。在《大般若經》這「一部經典」裡，可以看到，長短不一的《般若經》被輯錄在一起，而不同的部分，其名稱都帶有「般若」的字眼，接近於前面所說的「多經一名」。在這麼長篇的經文裡，可以看到不斷重複



出現的定型句，類型化的結構。

所以，古佛教裡頭，如與古「如是我聞」與「佛說如是，……」之間，一小段或是篇幅很長的句字，稱為「一部經典」，而古經典名稱上：1. 有的時經典本身會「自我命名」；2. 有的是集出者給予個別經典命名；3. 有的則完全沒有名稱。但古好幾部經典輯錄古一起時，就以一個或多個名稱來標引、指示。這樣的作法，可說是源遠流長，漢譯《大毘婆沙論》引述到很多經典，但古其引用的方式，有不少地方引說「如契經說」之類的用語，有的則說到其名稱，如《鹽喻經》（大正 27，頁 99 中 12），就是反映此一情況。而「一經多名」，「多經一名」，是普遍的現象。定型句與類型化的結構，又反映著佛典集出的斧痕，從《阿含經》到大乘經典，都可看到這樣的特色。但「經典名稱」是怎麼來的呢？同樣具有指示標引的《雜阿含經》「攝頌」，也許可作為思考的資料。

### 3.2. 輯錄經文的「攝頌」

《雜阿含經》或是南傳《相應部》古編輯的過程裡，當經句數計到達一定程度後，都插入「攝頌」。依 Bhikkhu Bodhi ([2000], p. 23) 的說法：「古古代的貝葉寫本裡，經與經之間是緊密的連續而來，中間並沒有明顯的區隔，所以經與經之間的切割，就需要有某種象徵性的符號。古每一品 (vagga) 的結尾部分都附上一個輔助記憶的頌句，稱之為『啞陀南』(udāna)，這是使用幾個與經句相對應的關鍵字，來代表各經句，而總合該品經句的內容。古現代印刷版的《相應部》，就把這些關鍵字當成是經典的名稱，放古經句的前頭。古錫蘭與緬甸的經句傳承裡，這些『啞陀

南』往往小有不同，而巴利聖典學會校訂的版本依違古此二傳承之間，所以各版本之間的經句名稱，也有一些小小的差異」。

如果按照 Bhikkhu Bodhi 這樣的觀察，這種『啞陀南』不但可以幫助記憶，也可以作為輯錄經典的結構性段落，還能拿來作為經典名稱的參考。其實，不但南傳《相應部》是這樣，漢譯的《瑜伽師地論》卷 85 也說：「結集者為令聖教久住，結啞陀南頌，隨其所應，次第安布」（大正 30，頁 772 下）。

《分別功德論》更說「啞陀南」是：「撰三藏訖，錄十經為一偈。所以爾者，為將來誦習者，懼其忘誤，見名憶本，思惟自悟，故以十經為一偈也」（大正 25，頁 32 中）。「錄十經為一偈」，就是「結啞陀南頌」。這是將經句編為次第，然後將十經的經名，順次編為一偈。這樣，能憶持「錄偈」，就不容易忘記，而達到「聖教久住」的目的。集經的「錄偈」，雖或者懷疑其是否古法，然就現存經律來看，越是古典的，就越是有的，使我們深信其淵源的古老（參考印順法師 [1971]，頁 17-18）。

這樣一來，古經句口口相傳的型態裡，「啞陀南頌」不但可幫助記憶，而古經句進入書寫時代後，同時是區分寫本經句裡的標記。但因為古編製「啞陀南頌」時，已經考慮到經句內容，而選取其中的關鍵字辭，所以「啞陀南頌」又有主題標引的功能，現代的經句校訂者，拿「啞陀南頌」來作為給經典命名的依據，不能說是隨興之作。

除此之外，「啞陀南」既然已經考慮到經句的內容，依《順正理論》的傳說，說一切有部與經部之間，古爭論經典的真偽時，是引這類的偈



頌來作佐證。印順法師 ([1993], 頁 281) 也曾以漢譯《增一阿含經》本身的「錄偈」，來考訂譯文的錯簡。

不過，誠如印順法師所說的：總之，一篇篇的經文，本沒有名目。其後，較長的或較重要的經文，（主要為「說經」），為了引述的便利，稱之為什麼經。《南傳大藏經》的《相應部》，似乎每一經都有名，其實名目是從攝頌來的。編集的攝頌，或取說經的地點，如「波陀」；或取說者與問者，如「阿難」；或取法義，如「無常」；或取經文的譬喻，如「泡沫」。摘取經的一、二字，代表該經而集為攝頌；後來就以攝頌的那一、二字，代表該經而演化為經名。如屬長篇或特別著名的，這是沒有問題的，但如《雜阿含經》（《相應部》）那樣多的經篇，就不免有問題。如《相應部》（二二）〈蘊相應〉中，名「無常」的有七經；名「味」的有六經；名「阿難」的也有四經。試想，在全部《相應部》中，該有多少同名的！這樣的經名，必須說某某相應，某某品第幾經，否則，引用經名，是不能明了到底是哪一經！

（印順法師[1983]，上，頁 70-71）。不過，這裡所說，以說經的地點、說者與問者、法義、譬喻等四種來作為經典命名的方式，正好就是《大乘四法經釋》所說的：一切聖教，成立名者，皆約四種而立其名，謂：人、處、法、喻（大正 26，頁 365 上）。

雖然用「攝頌」的關鍵字辭，來作為經典命名的方式，有這樣的「缺陷」，但經典名稱有指示、標引的功能，卻是事理的必然。而從漢譯《雜阿含經》與南傳《相應部》所收的經典裡，的確可以看到少量的經典名稱，這種以經典名稱作為

標引的功能，在佛典愈來愈多，內容更長的趨勢之下，就明顯的發展開來。漢譯《中阿含經》與《長阿含經》，分別收錄了 222 部與 30 部的經典，這些經典的本文不一定有提到本身叫作什麼經，也就是不一定有「自我命名」，但我們所看到《大正藏經》收錄的這合計 252 部的《阿含經》經文，在每部經的前面，都有經名。現存漢譯《中阿含經》所收錄經典的經名，顯然是根據「攝頌」而來，可見這類型的「攝頌」，確有其功能。

### 3.3. 法門（dharmamukha；法波利耶夜 dhammapariyāya）

在漢語佛典裡，「法門」，是相當常見的用語，「歸元無二路，方便有多門」，而四弘誓願的「法門無量誓願學」，更是早晚功課唱念的一部分，「不二法門」，則是日常生活的成語，那麼，「法門」是什麼呢？從現代學者的論述裡，「法門」大概與 dhamma-pariyāya（dharma-pariyāya）、dharmamukha 有關。

依據 PED (p. 433b, s.v.) 的解說，巴利語 pariyāya（波利耶夜）在印度的吠陀文獻，原是指宗教儀式中的「慣用套語」（“formula” in liturgy），而在佛典裡所看到的用例，人體上有：安排、排序、順序；發展；特性，慣習；討論，指示，模式，理由等等不同的意義。而依《荻原梵漢》（頁 764a）梵語 paryāya 則有季節變化、週期循環、反覆；文章、詩節、同義詞等等不同的意義（參看 BHSD, p. 335b, s.v. paryāya），而漢譯佛典也有許多不同的譯例：門、異門；句、章句；別名、名之差別；言說，經法。由此可見，pariyāya/paryāya 具有多樣的用例。



PED 對 dhammapariyāya (「法波利耶夜」) 的解說：「一則簡短的教說、詩誦，通常可解說教理上的一個重點，而這樣的 dhammapariyāya，常常帶有一個特殊的名稱 (PED 就舉了六個)」。《荻原梵漢》(頁 634a) 在 dharmapariyāya 項下，只提到：法門、法異名、經、經法與法數，共有五個譯例，雖然不多，大體揭示了主要的用法。

從整體佛典來看，「波利耶夜」與「法波利耶夜」(dhammapariyāya/dharma-pariyāya)，也有相當重要的地位。前田惠學([1964]，頁 493-542) 就南傳佛典的資料，有詳細的討論，甚至結論上，被看作是「九分十二分教以外的聖典」。

大體上，佛典所說的「波利耶夜」，可以從兩方面來理解：1. 說明的方法；2. 說明的內容或所說的教法。對於某一問題，作分別解說、分類的逐一說明，這就是「分別論說」(pariyāya-desanā)，與這相反的，就是「非分別論說」(nippariyāya-desanā，參考 PED, p. 360b, s.v.)，這兩個互反相對的語詞，恰好反映著「波利耶夜」可能的發展軌跡。Gethin 嘗試區別「分別論說」(pariyāya-desanā) 與「非分別論說」(nippariyāya-desanā) 的意義與關係：「分別論說」是指某一個語詞，在某種意義上是可以變異的，也就是其意義是開放的，並不是一成不變，而是適用在特定的情況之下，或基於特定的理由，就可以有所調整。至於「非分別論說」，則是某語詞的意義已經是確定的，普遍有效，不會因適用在不同情況而有所變異。但 pariyāya-desanā 與 nippariyāya-desanā 這樣的區別其實只能從形式上來說，某一個學派，甚至是某學者會基於自宗或是自身的立場解釋，對一項教理或是一部經典，

採取「非分別論說」，以為非如此解釋不可，但實際上這是經過「分別論說」的發展階段，而隨著時代的演變，過去曾被認為「非分別論說」的，可能又會出現不同的論說、解釋，而成為「分別論說」(Gethin[1992a]，pp. 133-136)。

這樣可以看出，所謂的「波利耶夜」(pariyāya)，是指「義類分別」，只是一種說明的方法，但是這樣太抽象了，所以漸漸的與所要說明的內容或教法結合起來。這樣的結合有好幾種類型，大體上，就是基於「波利耶夜」(pariyāya) 是「義類分別」的特性，而把「波利耶夜」等同於「法」(dhamma)，嗣後則是把二者結合起來，而稱為「法(達磨)波利耶夜」(dhammapariyāya)，也就是「法語」或「法門」，再進而給予專有名詞。前文說的《中阿含經》第 181《多界經》結尾部分的「一經多名」，阿難問的是「此經名何？云何奉持？」，但相對應的南傳《中部》第 115《多界經》是說「應以如何名此教法？」，用的就是 dhammapariyāya (《漢譯南傳》，第 12 冊，頁 48；Majjhima-Nikāya no. 115, p. 67)，在這個用例之中，「法門」與「經典」，所指涉的意思應該是一樣。在現存的梵語佛典，大體上也可以作這樣的說明，BHSD (p. 279b, s.v. dharma-pariyāya) 就說：dharma-pariyāya 是陽性單數格的意義，非常接近一般所說的方便善巧 (upāyakauśalya)，也就是釋尊教導佛法的方法；後來則是更常見的，用來指特定的「宗教教說(教法)」(religious discourse)，而且常會附加一個名稱，例如「以佛隨念為名的法門」(buddhānusmṛtir nāma dharmapariyāya)；然後則是這種「教法」所出現的那一部作品(「教典」)。





《大毘婆沙論》有一段話，正好可以反映「法門」（*dharma-pariyāya*）的不同用例。此論在討論什麼是「梵輪」時，說到：「如《大四十法門經》說，有二十善品，二十不善品，此名梵輪」（大正 27，頁 911 中下）。這段論述所引用的，是漢譯《中阿含經》第 189《聖道經》的一部分，經文自稱這是「四十大法品」（大正 1，頁 736 下），從相對應的南傳《中部》第 117 經《大四十經》看來，所謂的「法品」，就是「法門」（*dhammapariyāya*），但南傳《中部》稱此經是《大四十經》（*Mahācattārisakasutta*），而《大毘婆沙論》這部說一切有部的論書，引述的名稱不是《聖道經》，反而與南傳《中部》的用法一樣，應該不是偶然的巧合。

再舉一例來說明，說一切有部論典《集異門是論》（*Abhidharma-Sāṅgīti-pariyāya-pāda-śāstra*），這也是用「門」（*pariyāya*）來作題名，而其實質上是《長阿含經》第 9《眾集經》的解說。趙宋施護譯本經為《大集法門經》（大正 1，T12），還是保留了「法門」的字眼。雖然古漢譯《長阿含經》譯作《眾集經》，南傳巴利語《長部》作 *Sāṅgīti-suttanta*，名稱上看不到「（法）門」的用語，但古南傳本的流通分，有這樣的句子：釋尊讚歎舍利弗比丘為大眾說「集（異）法門」（*Sāriputta bhikkhūnaṃ saṅgīti-pariyāyaM abhāsīti*）（參考渡邊椶雄[1954]，頁 518 的對照），可見這是把經文所輯錄的種種教法，都看作是「法門」。所以，拿「集異門」作為本經的「自我命名」，是確有所本。

《瑜伽師地論》（卷 83-84）的〈攝異門分〉由於曾在同論的〈菩薩地〉中被引用，而確定梵

名是 *pariyāyasamgrahṇī*。〈攝異門分〉的內容，是選取佛典中若干經文，在「異品」與「自品」的基本分類之下，對經文裡的同義異語（*pariyāya*），或是表達類似意義的不同語辭，加以解釋。在〈攝異門分〉的用例裡，「異門」是側重守辭的解說，而與《集異門是論》並不相同。但在《瑜伽師地論》，所謂的「異門」，也有許多用例是指教法，例如，在解釋佛陀的「菩提」時，論文先說是二智二斷，但文說到二種「異門」，也就是不同的角度，以此來說明佛菩提的內容（大正 30，頁 498 下-499 上）。

從這幾個用例可以看出，所謂的「門」（*pariyāya/pariyāya*），可以指佛典經文中的同義異語，也可以指教法，更可以進一步的指收錄教法的經典，範圍廣狹不一。關於「集異門」的問題，下文會再討論。

「法門」作為指示某種教法的功能，最值得注意的是，所謂阿育王 *Culcutta-Bairāt* 法敕所說的七種「法門」（*dhammapariyāyāni*），這是阿育王「建議」當時的僧俗要讚誦、研習的：1. *Vinaya-samukhase*；2. *Aliya-vasāṇi*；3. *Anāgata-bhayāni*；4. *Munigāthā*；5. *Moneyasūtte*；6. *Upatissapasine*；7. *Lāghulovāde musāvādaṃ adhigicya bhagavatā buddhena bhāsīte*。但問題是，這七個「法門」所說的，究竟是指什麼？

現代學者對此有不同的解說（前田惠學[1964]，頁 533-539；塚本啟祥[1980]，頁 566-573，此處可以看到許多現代學者的見解；Lamotte[1988]，pp. 234-236），大概是眾說紛紛，莫衷一是。Hinuber（[1996]，pp. 49, 97）就主張：除了 4. *Munigāthā* 與 5. *Moneyasūtte* 可以大體確認



之外，想要單純的從這幾個名稱，找出是哪一部佛典，都只能算是推測。

情理上，古阿育王時代，大部分的佛典應該都還沒有筆諸文字，也就是還看不到貝葉經（寫本）或現代型態書本式佛典。而阿育王敕文是向大眾宣達的文书，當然是假定這七種「法門」的內容，是當時人可得知的，而所列的「法門」中，帶有 gāthā（「伽陀」，偈頌）與 sūtte (sutta, 即「經」)，可見這也是「教法」與「教典」混用的情況。

至於譯自 dharma-mukha 的「法門」，BHSD (p. 280a, s.v. dharma-mukha) 是指教理的簡介或是入門，以及「進入」的方法。著名的《維摩詰經》〈入不二法門品〉（大正 14, 頁 550 印-551 下），所謂的菩薩「入不二法門」(advayadharmamukha)，就是此例。從經文的內容來看，古場的菩薩個個說明了證入「不二」的方法或狀態，可見這樣的方法有很多（雖然到經文的最後，維摩詰的「默然」被認為是真正的入不二法門）。古此意義之下，「法門」指的是知識的內容，或是修證的方法，並不是「教典」。

南傳的《無礙解道》古解說「三解脫門」(vimokṣamukha, 也就是三三昧)，也說：「如何是門？凡於此處生而無詞責，是善覺分之諸法，此是門。如何是解脫門？如是諸法所緣之滅盡、涅槃，此是解脫門」（《漢譯南傳》，43 冊，頁 350）。

古漢譯佛典裡，不管是「門」，還是「法門」，或是「異門」，雖然可透過原文的探討，而確認其原語，但從不同的用例，可以知道它指涉的東西，有不同的面向。不但是這樣，古以漢語傳承

的佛教裡，「法門」的概念，似乎有更進一步的發展。印順法師（[1981]）就是以「法門」的概念，來條理印度初期大乘的起源與開展中所看到的種種教典與教法。他認為，初期大乘可分成：般若法門、淨土法門、淨土師利法門、華嚴法門等四類；而初期大乘經不屬於這四類的還很多，如龍宮與鬼國說法，《法華經》與《寶積經》等，也各有特色。從這樣的角度來看，「法門」有著多樣性的內涵。

「般若法門」是繼承部派佛教的六波羅蜜，而著重於悟入深義的般若波羅蜜。大乘菩薩行的特性，古「般若波羅蜜經」中被充分表達出來，而成為大乘佛法的核心，影響了一切大乘經。而印順法師古進一步論述時（第十章），其實是以「般若經」的部類為考查的重點。現古所看到被歸「般若法門」的教典，它的名稱大多帶有「般若」的字眼，古形式上，是相當一致的；但光從教典的發展次第來看，還不足以顯示「般若法門」的特色，所以還特別討論了「般若法義略述」。

比較起來，「華嚴法門」則是以「華嚴經」為中心，漢譯的六十與八十華嚴是「全譯本」，這是主要的依據，但漢譯有不少部分譯本（18 部），而這些部分譯本的名稱，雖然形制不一，不像「般若法門」的群經，都有「般若」一辭，但古內容上，無非古彰顯著菩薩萬行與莊嚴佛果的功德。

古形式上，「般若法門」與「華嚴法門」的教典，分別是以「般若經」與「華嚴經」為主軸。至於內容上，則是有其顯然可見的架構存在。就這一點來說，「淨土法門」則是重古內容，此一法門的依據，顯然相當多樣，古初期大乘的發展



出東方阿閼佛淨土，以及西方阿彌陀淨土，而各有其特性。若以二淨土是已經成就的淨土，再考慮未來的彌勒淨土（發展中的淨土），以及「成就眾生，莊嚴國土」的大乘菩薩基本思想，就可以看出，此一法門內部，有其不同的「群聚概念」，彼此之間有明顯可見的差別。如果再考慮信眾的選擇與偏好，甚至會表現出競爭的關係。

至於「特殊（師利）法門」，印順法師曾有這樣的回憶：「有些問題，在眾多經典中，偶爾露出些形跡——可注意的事與語句，要平時注意。將深隱的抉發出來，是比較費力的。《初期大乘佛教之起源與開展》中，對與特殊有關的聖典，曾費力氣的摘錄、分類、比較，這位出家的特殊菩薩，在初期大乘中的風範，種種特出的形象，才充分的顯現出來」（印順法師[1993b]，頁45）。換句話說，「特殊法門」並不是自始明瞭，而其之所以能稱為一法門，是把散在各處的事緣與經典文句，經過歸納、分類，共同呈現某些特色，而這些特色之間，有其內部的關連性：多為諸大神說，為他方菩薩說；對代表傳統佛教的聖者，每給予責難或屈辱；重視「煩惱即菩提」、「欲為方便」的法門。此一法門是依般若的空、平等義，而有獨到的發展。古家的，神秘的，欲樂的，梵佛同化的後期佛教，「特殊法門」給予最有力的啟發（印順法師[1981]，頁19）。「特殊法門」雖然是依據經典而作出的判斷，但現在可見的漢譯初期大乘特殊教典，共有四十七部（印順法師[1981]，頁918-926），形色各異，所以此一法門是跨越經典的界限，重在其教法、理論（「淨土法門」也是如此），這與「般若法門」是以「般若經」為主軸，是有所不同。

除了上面四種法門之外，如龍宮與鬼國說法，也是不可忽略的型態，有一些經典共同呈現這一方面的特色；至於《法華經》的「開權顯實，開跡顯本」，《寶積經》的「不著空見，兼道聲聞」，都是以「一部經典」為基礎，而獨樹一格，應該另外作一法門來理解。而在佛教中，戒定慧三學，是從早期佛教以來，就受到重視的修道架構，因此也不能忽視初期大乘佛教是怎樣看待他們，有怎樣的特色，這是以「論題取向」為切入點而作的分析。

這樣的說明，已經夠複雜了，但「初期大乘」這一個議題，不只這一些。即使就教典來說，還要考慮到所謂的「先行大乘經」，以及不斷集出的本生類經，那麼就會有更多的法門了，而這一些還只是「初期大乘」！

以 dhamma-pariyāya (dharma-pariyāya) 為語源的「法門」，在用例上，本是指釋尊的教化方法，同時又成為一個簡短的教說，乃至於此一教說出現的教典；而以 dharma-mukha 為語源的「法門」，則是指教說，乃至於修持的方法。但如同「一部經典」，原只是指包裹著「如是我聞」與「佛說如是……」那一段或幾段對話，後來卻發展成 600 卷《大般若經》也是「一部經典」，在印順法師的《初期大乘佛教之起源與開展》裡，可以看到「法門」的現代用例，在這當中，不但可以看出以教法、教說為主軸的法門（論題取向），也有以教典為主的法門，而這些都涵蓋了很廣的範圍。

如果把「法門」的「法」拿掉，專就「門」來論。所謂「門牆千仞」，「入門弟子」，「入不二法門」等等，這些都是要「進入」的。但「門」



也可以說是分門別類。相傳為龍樹所作的《十二門論》，以十二門來觀察諸法，「解釋空者，當以十二門入於空義」（大正 30，頁 159 下）例如，第一門是「觀因緣門」，因為「萬法所因，似各有性，推而會之，實自無性，通達無滯，故謂之門」，這一段話是《大正藏經》的括號所加的（大正 30，頁 159 上），不知是否為原譯文所有（每一門都說到其原因）。但僧叡的〈十二門論序〉確實說：「十二門者，總眾枝之大數也。門者，開通無滯之稱也。論之者，欲以窮其源，盡其理也。若一理之不盡，則眾異紛然，有或趣之乖。一源之不窮，則眾塗扶疏，有殊致之跡」。這裡的「門」，不但要入乎中，而且要出乎外，才能開通無滯。《雜阿含經》第 23 經說：「當觀所有諸色，苦過次、苦未來、苦現前，苦內、苦外，苦麤、苦細，苦好、苦醜，苦遠、苦近，彼一切非我，不異我，不相在，如是平等慧正觀」（大正 2，頁 5 中），這種「是我、異我、不相在」，可說是此類型觀察方法的古義，後來有玉門，甚至七門的觀察方法，而且佛典可以看到種種的論門，這又是「門」的另一種用例。

（下期待續）

### 【略語表】

BHSD=Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary

PED=Pali Text's Society Pali-English Dictionary

大正=大正新修大藏經

印佛固辭=印度佛教固有名詞辭典

荻原梵漢=漢譯對照梵和大辭典

漢譯南傳=漢譯南傳大藏經

### 【參考書目】

立榕生

[2000] 〈「主 題詞」芻議〉，《河北科技圖苑》，48 期：

頁 35-37。

元亨寺漢譯南傳大藏經編譯委員會

[1990-1998] 《漢譯南傳大藏經》，高雄：元亨寺妙林出版社，70 冊。

印順法師

[1968] 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，台北：正聞。

[1971] 《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞。1988 二版。

[1981] 《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞。

[1983] 《雜阿含經論會編》，三冊，台北：正聞。

[1993a] 〈讀「大藏經」雜記〉，（1989 撰）《華雨集》第三冊，台北：正聞，頁 221-291。

[1993b] 〈遊心法海六十年〉，（1984 年撰），《華雨集》第五冊，台北：正聞，頁 1-60。

赤沼智善編

[1979] 《印度佛教固有名詞辭典》，日本京都市：法藏館。

林崇安

[2002] 〈《阿含經》中所建構的佛教知識系統〉，《佛教圖書館館訊》，31 期：頁 10-22。

前田惠學

[1964] 《原始佛教聖典の成立史研究》，東京：山崎房。高橋順次郎，渡邊海旭主編

[1998] 《大正新修大藏經》，台北市：世樺，100 冊。

渡邊椽雄

[1954] 《有部阿毘達磨論の研究》，京都：臨川書店。

塚本啟祥

[1980] 《初期佛教教團史の研究》，東京：山崎房。頁 566-573。

荻原雲來（編校）

[1974] 《漢譯對照梵和大辭典》，東京：鈴木學術財團（台北：新文豐，1979 影印）。

Bhikkhu Bodhi,

[2000] *The Connected Discourses of the Buddha. A New Translation of the Samyutta Nikāya*, London: Wisdom Publications.

Brough, John

[1950] "Thus Have I Heard.....", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13.2 : pp. 416-426.



- Cousins, Lance  
 [1983] “Pali Oral Literature”, IN: Philip Denwood and Alexanderr Piatigorsky, eds., Buddhist Studies : Ancient and Modern, London: Curzon Press, pp. 1-11.
- Coward, Harold  
 [1988] Sacred Word and Sacred Text, Scripture in World Religion, Dehhi: Sri Satguru Publications.
- Davids, T. W. Rhys, Stede, William ed. by  
 [1986] Pali Text’s Society Pali-English Dictionary, London, U.K. : The Pali Text Society.
- Edgerton, Franklin  
 [1953] Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, 2 Vols. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985 reprint.
- Gethin, R. M. L.  
 [1992a] The Buddhist Path to Awakening, Leiden: E. J. Brill.
- Gombrich, Richard  
 [1990] “How the Mahayana Began”, IN: Tadeusz Skorupski ed., Buddhist Forum, vol. 1, London : 1990, pp. 21-30.
- v. Hinueber, O.  
 [1996] A Handbook of Pāli Literature, Berlin, New York : Walter de Gruyter.
- Kajiyama, Yuichi (梶山雄一)  
 [1977] “Thus Spoke the Blessed One ……”, IN : Lewis Lancaster, ed., Prajñāpāramitā and Related Systems, Studies in honor of Edward Conze, Berkeley, 1977, Berkeley Buddhist Studies Series 1, pp. 93-99.
- Lamotte, E.  
 [1988] Histoire du bouddhisme indien, des origines a l'ere Saka, Louvain: Museon. [ 英譯本 : History of Indian Buddhism, from the Origins to the Saka Era, trans. by Sara Webb-Boin, Louvain-la-Neuve, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, No.36, 1988, XXVI+870 ]
- Manne, Joy  
 [1990] “Categories of Sutta in the Pali Nikayas and Their Implications for Our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature,” JPTS, 15 : pp. 29-87
- [1993] “On the Departure Formula and Its Translation”, Buddhist Studies Review, 10.1 : pp. 27-43 ◦
- Norman, K. R.  
 [1983] Pali Literature, Including the Canonical Literature in Prakrit and Sanskrit of All the Hinayana Schools of Buddhism, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Salomom, Richard  
 [1995] “On the Origin of the Early Indian Script”, review article, Journal of the American Oriental Society, 115.2 : pp. 271-279.
- Silk, J.  
 [1989] “A Note on the Opening Formula of Buddhist Sūtras”, Journal of International Association of Buddhist Studies, 12.1 : pp. 158-163.
- Williams, Paul  
 [1989] Mahāyāna Buddhism, The Doctrine Foundations, London: Routledge.

