

重讀佛教「王舍城結集」

南華大學宗教學研究所 呂凱文

提要

「王舍城結集」一直被視為是解讀佛教歷史的第一手資料，但是不同傳本內容的出入，卻使得研究者對於它的史實真偽問題起著諍論，從19世紀末開始歷經百年仍有人翻案。然而，若我們檢視不同部派傳本在王舍城結集敘事的差異，就不能不面對它與真實歷史的差距中，隱含著許多表述者等的觀點和詮釋之事實。在此思考上，首先，本文從學界歷來的王舍城結集研究成果出發，重新反省這種文類的特質。進而，將討論範圍縮小在「王舍城結集」本身與「小小戒可捨」事件上，不僅批判地檢討學界對此事件的解釋，同時也比較各種傳本敘事內容的同異。最後，在逐層逐次解讀各家觀點與不同傳本的詮釋性格之過程中，我們將揭露這些詮釋性格中隱而未現的「知識/權力」共構關係，也藉此反省王舍城結集的故事。

關鍵字：1. 小小戒 2. 阿難 3. 迦葉 4. 王舍城 5. 結集

1. 問題提出

王舍城結集又稱為五百結集、五百集法、大迦葉結集、第一合誦。¹記載王舍城結集的佛教典籍甚多，從早期佛教經律聖典、註釋書到大乘佛教經論，跨及巴利與漢譯等種種來源，較常被學界引用的資料多達二十種。²從文本的角度觀之，各種資料內容上互有

*本文發表於「第二屆巴利學與佛教學術研討會」，南華大學宗教學研究所暨巴利學研究中心主辦，2008年10月17-18日。

¹ 王舍城結集有許多稱謂。例如，巴利《律藏》〈小品·第六章〉

(*Cullavagga XI. Pañcasatikakkhandhaka*):「此律結集時有五百比丘，不多亦不少，故名此律結集為五百(結集)」

(*ayaṃ vinayaśaṃgīti pañcasatīti vuccatīti*; p.292);《五分律》:「五百集法」;《四分律》:「集法毘尼五百人」;《僧祇律》:「是名五百比丘集法藏竟」;《十誦律》:「五百比丘結集三藏法品」;《雜事》:「此即名為五百結集」;《島史》(*Dīpavaṃsa*) (iv. 26f.):「大迦葉結集」

(*Mahākassapaśaṃgaha*);《大史》(*Mahāvāṃsa*) (iii. 42f.):「第一法結集」(*paṭhamadhammasaṃgīti*);《善見律毘婆沙》

(*Samantapāsādikā*) (i. p.30):「第一大結集」

(*paṭhamamahāśaṃgīti*);《毘尼母經》:「雪山中五百比丘所集法藏」。

² 例如:《佛般泥洹經》、《般泥洹經》、《摩訶僧祇律》、《根本說一切有部毘奈耶雜事》、《毘尼母經》、《四分律》、《十誦律》、巴利《律藏小品》、《彌沙塞部和醯五分律》、《阿育王傳》、《阿育王經》、《分別功德論》、《迦葉結經》、《大智度論》、《撰集三藏及雜藏傳》、《菩薩處胎經》、《大悲經》、《島史》(*Dīpavaṃsa*)、《大史》(*Mahāvāṃsa*)、《善見律毘婆沙》(*Samantapāsādikā*)等。參見塚本啟祥著，《初期佛教教團史の研究》

出入且篇幅不一，不同傳本本身所顯現的文體、語調、敘事觀點、情節佈局、人事物編排與刻劃，以及對於所謂「史實」的取捨運用等等，彼此也不同。這個傳說的歷史外貌下有著更多的文學風格，而文學風格中也添增些許難以用常理解釋的神話內涵。

所謂「結集」(saṃgīti)，從廣義的角度說即是合誦，亦即是僧團公開集會合誦佛陀教法的活動。佛陀住世弘傳教法時期，佛弟子每半月例行性地聚會誦戒也是這類活動，一般說來並無特別之處。但是，王舍城結集的傳說記載了佛陀遺教第一次被僧團正式公開審定的過程，不僅對佛弟子認定的教法與戒律的公約內容與範圍起著限定作用，也決定佛滅後佛教教團發展的新動向。就此而言，佛教邁入佛陀不復存在的「後佛陀時期」裡，這個傳說對於形成中的佛教傳統起著相當深遠的意義與影響。記載這次結集的傳說與傳本不僅是佛教知識的「公共載體」，更是佛教教團在「後佛陀時期」決定僧伽倫理行為、法義教化與宗教傳播的重要模式與工具。若是如此，應該如何理解王舍城結集傳說呢？這個相當重要的問題，值得從種種的新角度進行試探性地思索。

從「知識/權力」共構的角度著眼，我認為這個問題可以從兩個相關的向度考察。首先，佛教史上第一次公開審定佛陀教導（法與律）的王舍城結集傳說究竟是因應「後佛陀時期」裡哪些可能的「知識/權力」問題而提出呢？其次，王舍城結集傳說本身暨「小小戒可捨」等重要議題，與佛教「知識/權力」複合結構之間存在著何種相互交涉關係呢？為了幫助讀者進一步瞭解本文思考方式與寫作策略，正式進入討論前，有必要先行反省學界在該課題的研究歷

（東京：山喜房佛書林，1966年），頁177-180。

程與方法論，並說明王舍城結集傳說的內容與敘事重點等的背景。

為此，本文將寫作結構安排如下：首先，第一節「問題提出」裡，陳述這篇文章的問題旨趣在於從「知識/權力」共構的觀點解讀王舍城結集傳說。其次，第二節「研究回顧與方法論反省」裡，考察國際佛學界在該議題上的研究歷程、方法論與重要成果，並且透過尼采、海德格、呂格爾與傅柯等當代學者興起的詮釋學意識轉向，反思前述方法論的局限性與未見之處，藉此突顯本文的寫作策略與思考角度。隨後，第三節「王舍城結集的內容與敘事重點」裡，交代這個議題的敘事結構與背景。進而，第四節「王舍城結集的論述分析」裡，針對「小小戒可捨」相關議題上進行論述分析。最後，第五節提出本文結論。

2. 研究回顧與方法論反省

已逝的印順長老（1906-2005）或許是華語佛學界首位對於這個結集傳說進行研究與提出重要意見的評論者，他相當重視王舍城結集的傳說，認為這次結集是佛陀涅槃後佛教界無比重要的「第一大事」。³ 他的意見對於華語佛學界在這個議題上具有相當的能見度，並且在華人的大乘佛教圈內具有指標性，值得我們另闢章節用較多篇幅深入討論他的觀點。鑑往知來，當然這麼重要的「第一

³ 印順，〈王舍城結集之研究〉《華雨集（三）》（台北：正聞出版社，2003年4月初版），頁37。按著作年表的順序，該篇文章完成於1964年。請參見網址http://www.yinshun.org.tw/write_history.htm（查詢日期2008/1/29）

大事」也不曾被國際佛學界忽略。

2.1 國際佛學界的研究回顧

根據狄雍 (de Jong) 《歐美佛學研究小史》的回顧，歐洲佛學界關於佛陀遺教最初幾次的結集是否為歷史事實的議題是從海曼·奧頓堡 (Hermann Oldenberg, 1854-1920) 開始拋出，隨後持續引發討論。⁴ 奧頓堡是精通巴利文的德國學者，早在烈斯·戴維斯 (T.W. Rhys Davids, 1843-1922) 於1881年在英國創立「巴利聖典協會」之前，他已經校訂巴利《律藏》多年。1879年，他將巴利《律藏·小品》校訂完畢出版，並且在該叢書第一冊的序文中，考察了王舍城和毘舍離這兩次最初結集的傳承。⁵ 結果在此後的數年間，刺激起學界對結集問題作了一場非常熱烈的討論。

其中，俄國學者米納耶夫 (D.P. Minayeff) 在1887年的論文，給予王舍城結集問題較為細緻地檢討後，他認為《律藏·小品·第六章》的王舍城結集記載與《長部·大般涅槃經》都是以佛陀逝世前後為背景。儘管兩者都具有相同的論述背景，但是何以《長部·大般涅槃經》的傳誦者提到佛陀的葬禮，卻未再繼續提到王舍城結集的事件呢？他對此加以質疑，並認為這個質疑足以支持《律藏·小品·第六章》的王舍城結集記載是後人為證明宗派傳承教法

的合理性而編造的。在此情形下，米納耶夫認為，這個傳說中有關須跋陀、小小戒與阿難的過失等事件，由於與《長部·大般涅槃經》雷同，它們或許還可視為歷史或者是「半歷史」(semi-historic) 事件；至於摩訶迦葉召集五百比丘主持結集、阿難誦出《經藏》與優婆離誦出《律藏》等內容並未見於《長部·大般涅槃經》記載，因此它們應該被視為添加附會的傳說，不應該被視為歷史事實。⁶

儘管奧頓堡自己不相信王舍城結集就是信史，反而認為王舍城結集的傳說缺乏歷史根據，但是也不盡然同意米納耶夫的看法，他認為《律藏·小品·第六章》與《長部·大般涅槃經》兩者之間敘事情節的出入與不一致，充其量只能說明「《長部·大般涅槃經》的作者並不知道王舍城結集之事」而已。⁷ 雙方的異議環繞在傳本的史實性與文本的新古性等問題，引起學者注目與研究興趣，後來這些不同的看法與文獻探討，由比利時學者蒲仙 (Louis de La Vallée Poussin, 1869-1938) 寫一篇論文予以概述，並發表在《宗教與倫理學百科全書》，但是處理範圍只至

⁴ 澳洲學者狄雍 (de Jong) 曾扼要描述國際佛學界在這個議題的論爭經過，請參見狄雍著，霍韜晦譯，〈歐美佛學研究小史〉《世界佛學名著譯叢》第71冊 (台北：華宇出版社，1985年)，頁35-36。

⁵ 奧登堡對於佛教最初幾次結集的考察與評論，請參見他編輯的《律藏·小品》。Hermann Oldenberg, *Vinaya Piṭakam* Vol.1, pp.IX-LVI.

⁶ Minayeff在1887年發表的俄文作品，於1894年被譯為法文。Minayeff的主要觀點可參見蒲仙與穆克紀的整理。

Louis De La Vallée Poussin, *The Buddhist Councils.*, K.P. Bagchi and Co, Calcutta, 1977. Biswadeb Mukherjee, "the Riddle of the First Buddhist Council-A Retrospection", *Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies*. 1994.07., pp.452-473.

⁷ Hermann Oldenberg, *Vinaya Piṭakam* Vol.1, pp. XXVIII-XXXI.

1911年為止。⁸

蒲仙自己也在1905年發表一篇關於佛教結集的研究論文，他有鑑於當時學界論諍所運用的資料僅在巴利《律藏》作文章，卻未能充份對比多傳本的漢譯《律藏》，於是他宣稱若不從漢譯資料中探求，則不可能獲得最後的結論。⁹蒲仙對漢譯佛典資料評價甚高，認為漢譯資料很可能是決定王舍城結集是否為歷史事實的重要關鍵。

然而，即使是經過從1926年到1928年翻譯過與研究過漢譯資料的尚恩·比爾蕭魯斯基（Jean Przyluski）¹⁰，和1946年的馬賽爾·侯芬格（Marcel Hofinger）的努力¹¹，學界仍然異議紛紜。例如戴密微（Paul Demiéville）、傅沃聶（Erich Frauwallner）、巴爾（A. Bareau）、拉莫特（Étienne Lamotte）、艾竇福（L. Alsdorf）、貝學特（H. Bechert）等人在往後幾年裡透過論文與專書各陳己見，這場論爭仍不能終止。¹²

⁸ Vallée Poussin, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. vol. IV, 1911 . pp.179-185.

⁹ Les deux premiers conciles, *Muséon*, VI, 1905, pp.213-323; English tr.: The Buddhist Councils, *JA*, 37, 1908, pp.1-18, 81-106.

¹⁰ *Le concile de Rājagṛha. Introduction à l'histoire des canons et des sectes bouddhiques*, Paris, 1926-1928.

¹¹ *Étude sur le concile de Vaisali*, Louvain, 1946.

¹² Paul Demiéville, A propos du concile de Vaisāli, *T'oung Pao*, XL, 1951, pp.239-296; Erich Frauwallner, Die buddhistischen Konzile, *ZDMG*, 102, 1952, pp.240-261; A. Bareau, *Les premiers conciles*

依照塚本啟祥在1966年的作品觀之，在他充分掌握國際學界歷來研究成果並運用的二十部資料考察王舍城結集問題裡，儘管漢譯資料的比重已經高達七成五，遠比過去歐洲學者探察的範圍更深更廣，他認為這個傳說的史實性與結集傳說的原型問題，有再次綜合檢討的必要，未驟然給予任何結論。¹³直至最近，與此議題相關的研究仍有人提出，例如印度籍學者穆克紀（Biswadeb Mukherjee）於1994年在《中華佛學學報》發表一篇試圖為王舍城結集的歷史真偽問題翻案的論文即是一例。¹⁴顯見這場從19世紀末葉持續到20世紀末的論諍，歷經百餘年猶興未衰卻難以定案。

bouddhiques, Paris, 1955;

Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, I, Louvain, 1958, pp.136-154, 297-300; L. Alsdorf, Aśokas Schismen-Edikt und das Dritte Konzil, *IJ*, III, 1959, pp.161-174; H. Bechert, Aśokas "Schismenedikt" und der Begriff Sanghabheda, *WZKS*, V. 1961, pp.18-52.

¹³ 參見塚本啟祥著，《初期佛教教團史の研究》（東京：山喜房佛書林，1966年），頁200-201。

¹⁴ 相較於歐洲學者視王舍城結集為杜撰或半歷史的種種觀點，穆克紀這篇論文的論旨可視為是替《律藏·小品》王舍城結集的歷史真實性徹底辯護，但是他卻未能充份運用漢譯現存各部派《律藏》傳本作為更深入討論的依據。請參見

Biswadeb Mukherjee, "the Riddle of the First Buddhist Council-A Retrospection", *Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies*. 1994. 07., pp.452-473.

2.2 方法論的轉向與反省

前述學者研究築基的方法論與從19世紀以來歐洲佛學界所擅長運用的語言文獻學或歷史文獻學方法相關，符合當時歐洲人文學者受到科學研究強調客觀主義的學術興趣，核心問題在於質疑佛文本與歷史兩者是否符應，亦即質疑「王舍城集結的歷史描述正確嗎？」。儘管這些研究方法在消除對經典文句的許多誤解，以及澄清不同經典文獻或敘事脈絡在新古先後的層次關係上，某種程度有用且值得肯定，但是這場持續百年的學術論爭現象本身似乎說明著：歷來學界為佛典文獻與其內容予以「證真」、「證偽」或「證先」、「證後」進行最後結論的種種客觀性進路的嘗試，不可避免地遭逢到當代人文學科在詮釋學意識轉向的挑戰。¹⁵

面對學界歷經百年論爭的龐大資料，本文無意微細地爬梳各家論爭觀點的來龍去脈，也無心涉入王舍城結集的歷史真偽的辨治問題，僅想從當代方法論的轉向，反省討論這個議題的新角度。早在19世紀歐洲學界客觀主義的學術興趣發展之同時，尼采（F. W. Nietzsche, 1844-1900）對於歷史是否有能力提供中立的且客觀性的宣稱，已然給予否決與輕視；隨後的一個世紀裡，也有不少學者對於過去的歷史事實是否可能完全從客觀角度重建之間

¹⁵ 如同林鎮國指出，十九世紀以來以歷史實證主義為基礎的歷史語言文獻學風的侷限性在於對客觀真理的獲取表示過度的樂觀，未能自省到「前理解」或「成見」恆作用於歷史知識的構成活動上。換言之，未能認清理解活動的語言性與歷史性。參見林鎮國著，〈多音與介入：北美的佛學論述〉《空性與現代性》（台北：立緒出版社，1999年），頁167。

題，給予深度反省。¹⁶ 如果我們同意「歷史知識」多少包含歷史學家對過去事件之重建的詮釋，並且這些知識在本質上與權力互相複合與共構，則我們對於歷史知識藉以形成、生產與傳播的工具與模式要有所瞭解，特別是對於「書寫文字」與「話語」——亦這兩種作為歷史知識之載體與傳播物，應該給予更多的考察。

此中，法國哲學家呂格爾（P. Ricoeur, 1913-2005）指出，書寫文字引發一種雙重的解釋。一方面，它所書寫的、所記錄

¹⁶ 例如英國籍歷史學家詹京斯（Keith Jenkins）曾經從後現代的角度反省，他相信不論歷史的可驗證性多高，可接受性或可核對性多廣泛，它仍然不免是個人的思維產物，也是歷史學家作為一個「敘述者」的觀點的表示。而且，「歷史學家的觀點和偏好，仍然決定了對歷史資料的取擇，至於我們個人的思維結構則決定我們對這些歷史的了解。」儘管詹京斯這個觀點未必針對佛教典籍立論，但是它間接指出佛教史料暨史觀之建構的人為詮釋性成分，以及不同讀者閱讀歷史時，必然是透過人為的背景知識和思維傾向來理解歷史。為此，很可能同一個事件、史料，經由不同的作者寫作（或敘述者敘述、譯者翻譯、編輯者編輯），再由不同的讀者閱讀甚至重新書寫之後，將產生「完全不同」甚至是「全然矛盾」的解讀版本。所以，對過去歷史的主觀描述應該不會只有一種樣貌，對過去歷史的詮釋更可能有多種的聲音。凱斯·詹京斯著，賈士蘅譯，《歷史的再思考》（台北：麥田出版社，1996年），頁66。此外，關於歷史、敘事與詮釋的反省可參考黃敬家著，〈從敘事的角度解讀高僧傳記——以《宋高僧傳》為例〉，《佛學與人文學方法學術研討會》（嘉義：南華大學宗教學研究所，2007年12月21日）。此外，這種反省相當程度上有助於瞭解相同人物（例如提婆達多、央掘魔羅，甚至是佛陀與其十大弟子）在前後期佛教典範（部派、大乘、密乘）經典中為何產生誇張的劇烈變化。

的「事件」總是一種已逝去的「話語事件」，它與「說話」的意向活動相關，然而這僅是話語事件的涵義，卻不即是「事件本身」。另一方面，無形的話語藉著有形的書寫文字獲得形體，卻也在詞義上受到「三重自律」：即相對於說話人的意圖的自律，相對於最初聽眾的接受的自律，相對於產生它的經濟、社會、文化狀況的自律。一旦話語透過書寫文字和這三種限定，話語不再稍縱即逝，反而擁有了持久性。並且，存在於「書寫文字」、「話語事件」與「事件本身」之間的三重距離，也成為讀者閱讀行為之理解活動的先決條件。¹⁷

以現存最早期佛教（經律）聖典之形成，來說明呂格爾這個觀點，則經典書寫記載的「事件」總是已逝的佛陀與那個時代人之間對話或獨白的「語言事件」，它與佛陀和那個時代人說話的意向活動相關，但是卻不即就是「事件本身」。況且從「語言事件」凝固成為現今經典的書寫文字型態，已是佛陀逝世五百餘年後。¹⁸這種經過書寫文字所記錄的「事件」，要成為我們今日的佛教經典，至少又得透過「事後憶想」、「口語傳誦」與「文字書寫」等三個主觀客觀交互影響下的編輯階段。這三階段歷經漫長時間，其相對應

¹⁷ Paul Ricoeur, *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II*, translated by K. Blamey and J. B. Thompson. London: The Athlone Press, 1991, p. 185.

¹⁸ 巴利聖典被筆之於書是在紀元前43年於錫蘭的阿魯維哈羅（Aluvihara）石窟。參見 W. Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo: M.D. Gunasena and Co., 1965. pp. 81-32,

時代傳播過程的說話者、聽眾不同，且語言、經濟、社會、文化等狀況也不一致。在此情況下，今日我們要追溯佛教歷史的真實原貌或經典脈絡的客觀原意，從「讀者」當下的角度切入，至少得先通過與克服三重的詮釋距離。

讀者閱讀經典的當下，面對的第一線即是「書寫文字」。如同海平面可見的冰山是由海平面底下看不見的支持物所形成與支持，書寫文字作為一種知識的構成、生產與傳播模式，它也有背後的支撐者。讀者面對可見的書寫文字之際，面對的更是隱藏在書寫文字背後各時代的說者、聽者與時代處境等交替辯證下種種總和的詮釋性。其中，若特地就經典編輯者的角度立論，書寫文字的形成與確定和「編輯者之詮釋性」甚為相關。¹⁹申言之，每一位透過閱讀活動來認識「事件本身」的讀者，除非先行地克服與解析那些存在於自身與「事件本身」之間的所有載體的詮釋性格，否則將無法獲得最終的真理與判斷。

要是這種說法具有說服力，則史實真假的辨治問題固然重要，但是從發問的順序著眼卻未必有優先性。申言之，史實真假的辨治問題，旨在於判斷經典「書寫文字」與「事件本身」兩者之間的符應性（correspondence）；然而依照理解的順序，這些真假值的判斷活動之所以能夠妥善進行，卻非得建立在妥善處理編輯者之詮釋性的理解之基礎上不可。借用海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）基礎存有學的思考闡釋之，存

¹⁹ 參見呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論》（台北：輔仁大學哲學研究所博士論文，2002年），頁13-20。

在作為真假判斷之基礎而優先於真假判斷，因而對於存在的意義探求活動將是首要的且是基礎的工作。這種探求意義的詮釋活動不是追求嚴格知識的問題，而是強調如何讓存有顯露。

從這種角度探討王舍城結集傳說的問題，較為踏實與優先的處理方式並不在於符應性的「真理」判斷，反而是回到種種王舍城結集傳本的「存在」本身，並探尋其意義被建構的歷程。然而探討這些歷程時，我們應該了解這些傳本不僅是佛教知識的載體，更是佛陀涅槃後佛教教化、傳播以及決定教團發展方向的重要模式與工具。為此，王舍城結集傳說的存在，它們在佛教建構自身傳統的「知識/權力」結構中究竟處於何種相互交涉關係呢？這個問題值得多加思考。

如同傅柯（M. Foucault 1926-1984）論「權力之論述」與「論述之權力」時指出，「論述」是語言（即語詞、語句、命題等元素）的建構，一切知識都是已說出來的「事」與「物」，亦即是「論述」的產物；並且，人們往往藉由論述來體現與確定「事物秩序」（the order of things）。²⁰若從這個角度啟發觀點，宗教知

²⁰ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of The Human Sciences* (New York: Vintage, 1970)

; "Truth and Power", *A Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), p.74.他說：「真理是為了商品、規律、分配、流通和聲明的運作，而作為一秩序過程的系統來被人了解。」此外，也參見

Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983) .

識亦是歷代宗教思想家的論述產物，透過論述者與編輯者的合作，這些宗教知識被書寫與封存在經典裡，以固定形式保留人類知識的蹤跡。然而，宗教經典的論述亦是「事物秩序」的展現場域，這些事物包括自身宗教（宗派）與他者宗教（宗派）的論述。不同的宗教經典在各自的「事物秩序」裡，對於不同的「事物」安排好一定的存在位置，讓不同的言說角色扮演著或優勝或卑劣的特定功能，進而展現現實事物的秩序關係。²¹然而，事物秩序的展現過程，有其詮釋實踐的目的論，論述者與編輯者的權力意志或多或少有涉入。這類論述模式離不開權力與認同，甚至在自身宗教知識傳統的構成歷程裡，亦時常為了博取知識社群的合法認同而「虛構」（invent）自身的系譜背景。

綜合觀之，國際佛學界對於這個議題的百年研究歷程，從奧頓堡與米納耶夫的論爭開始到最近的穆克紀為止，其考察重點，始終不離「史實」或「虛構」的兩概論下功夫。然而，從當代人文學科在詮釋學意識轉向的視野觀之，王舍城結集的傳說不論是「史實」或是「虛構」，它都是以「論述」的模式來建構、傳播、生產與決定佛教在「後佛陀時代」的影響力。就此而言，不論是史實的判斷之真，或是虛構的判斷之假，兩者都以論述的存在為先行基礎。因而，如同前面的分析指出，判斷王舍城結集傳說究竟是「史實」或「虛構」的問題並不是本文的關懷重點，本文審視這個議題的角度有別於歷來學者的主要視野有別。反倒是，在佛教建構自身宗教傳統歷程中，這個傳說本身所形成的論述模式的背後或底層，具有何

²¹ 例如《維摩詰經》的論述即是一例。

種「知識/權力」複合關係，才是思考的重點所在。

至於，本文運用的方法也在此說明。「論述分析」(discourse analysis)的研究方法受到很多學者的運用與影響。²²這種強調以批判的角度看待語言如何被使用，以便揭露其中的意識型態和價值觀的研究方法，若以Norman Fairclough對傳播事件的批判論述分析架構為基礎，大致可以從三個向度研究：一是論述文本的分析（對於已說或書寫的分析），二是論述實踐的分析（對於文本的製造、流通與運用過程的分析），三是論述對社會文化實踐的分析。²³隨後的討論裡，我們將透過適當問題的考察，特

²² Steve Heine指出「論述分析」方法亦受到許多後現代主義者影響，包括Barthes、Foucault、Lyotard、Taylor與White等都有貢獻，另外像Meir Sternberg的《聖經敘事詩學》(*The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington: Indiana University Press, 1986, p.15)亦運用這種方法。例如Meir Sternberg的聖經批判理論作品裡，他將「資料導向分析」(主要是處理一般歷史和社會學科的課題)和「論述導向分析」(主要以文學和文本的詮釋問題為焦點，相似於Foucault所謂的「實效歷史」)兩者作區分，並認為這種區分也可以適用於其他經典傳統的解讀。請參見Steve Heine著，〈禪話傳統中的敘事與修辭結構〉《中印佛學泛論—傳偉勳教授六十大壽祝壽論文集》(台北：東大圖書，1993年)，頁179-180。

²³ Norman Fairclough, *Language and Power* (1988) ; *Critical Analysis* (1995) . “Where the aim is to map three separate forms of analysis onto one another: analysis of (spoken or written) language texts, analysis of discourse practice

別是從論述與「知識/權力」的共構關係著眼。

3. 王舍城結集的內容與敘事重點

日本學者曾經綜合各種傳本與資料，詳細地將王舍城結集傳說的內容分類為三十個項目。²⁴這些瑣碎無趣卻有用的工作不需要在此重複處理，但是為了方便本文隨後問題討論與論述分析，相關重要內容有必要作為背景先行導覽。

其中，若以巴利《律藏小品第六章》的「五百（結集）犍度」為例，它以佛陀涅槃後的情景為敘事舞台，一開始提到摩訶迦葉對著當時在拘尸那羅城（Kūsinagara）聚會的諸比丘發表宣言，他回想奔喪過程中發生的事情，說明結集法（dhamma）與律（vinaya）的理由與必要性。摩訶迦葉回想起自己與五百位比丘，在從波婆國（Pāpā）前往拘尸那羅城的途中，向拘尸那羅城而來的一位持曼陀羅花的邪命外道（ājivaka），詢問釋尊的消息。對方告知沙門瞿曇已經死亡七天，所持的曼陀羅花即是從拘尸那羅得來。此時比丘眾中煩惱未斷者，一聽到釋尊逝世的消息皆悲嘆不已。未料，那時有一位晚年才出家的比丘須拔陀羅（Subhadda）幸災樂禍地說，大師在世時對僧眾的行為有許多約

(processes of text production, distribution and consumption) and analysis of discursive events as instances of sociocultural practice” (1995:2)

²⁴ 參見塚本啟祥著，《初期佛教教團史の研究》(東京：山喜房佛書林，1966年)，頁178，圖20。

束並造成困擾，現在大師已逝去，大家就可以任意而行，不需要憂愁。透過這段回想，摩訶迦葉向與會大眾提議：趁著佛陀教導的法與律未衰微未散失之前，應該先合誦（結集）法與律（*dhammañ ca vinayañ ca saṃgāyāma*）。

經過諸比丘附議後，摩訶迦葉選取499位比丘參與結集工作，但是阿難當時未證得阿羅漢，並沒有被選取。雖然阿難未被獲邀與會，不過諸比丘認為他隨侍釋尊多年且記得許多佛陀教導過的法與律，因此建議摩訶迦葉將他列入與會，至此參與集結的會眾預計500人。諸長老們接著也決定結集地點在王舍城，結集時間是雨安居時期。隨後，諸長老比丘前往王舍城準備結集法與律。就在集會的前夜，阿難精進修行中解脫諸漏，成為阿羅漢後的阿難也前往集會。

集會時，摩訶迦葉主持會議，首先問律於優波離，後者亦回答摩訶迦葉所問之律。摩訶迦葉問優波離關於四波羅夷（*pārājikā*）各自是在何處（*kattha*）、因誰（*kaṃ ārabbhā*）、為何事（*kismiṃ vatthusmin*）而制定，同時也返復地問及各自規定的事情（*vatthu*）、由來（*nidāna*）、人（*puggala*）、制（*paññatti*）、隨制（*anupaññatti*）、犯（*āpatti*）、不犯（*anāpatti*）；一直到問完與答完比丘律、比丘尼律兩部，關於律的結集才結束。

其次，摩訶迦葉問法於阿難，後者亦回答摩訶迦葉所問之法。摩訶迦葉問及《梵網經》（*Brahmajāla Suttanta*）、《沙門果經》（*Sāmaññaphala Suttanta*）等在何處說、因誰說，一直到問完與答完五部尼科耶（*pañca-nikāya*）裡個別經的由來與人等

問題，關於法的結集才結束。此時，阿難告訴諸比丘，釋尊般涅槃前曾交代過他，在釋尊過世後，如果僧伽願意的話，可以捨棄「小小戒」（*khuddānukhuddakāni sikkhāpadāni*）。但是阿難不知道也未問清楚釋尊所謂的小小戒內容為何。諸長老比丘對於小小戒內容的討論並無共識且意見相當分歧，於是摩訶迦葉提到：「如果我們捨棄小小戒，將遭致在家人非難『沙門瞿曇為弟子制定的戒如煙般！導師在世時他們學戒，而今導師逝世卻不學戒』」；為此，他提議「僧伽未制不得制，已制不得捨，隨順所制之戒（*sikkhāpada* 學處）」，這個提議隨後獲得僧伽認可。然而，關於阿難不問釋尊小小戒內容一事，諸長老比丘認為這是過失（*dukkata* 惡作），跟著就舉出阿難有五項過失，要求他懺悔。雖然阿難逐次逐項加以辯解，但是最後還是服從諸長老比丘的要求，一一懺悔過失。

在諸長老比丘結集法與律之後，遊化於（王舍城）南山（*Dakkhiṇāgiri*）一帶的富蘭那（*Purāṇa*）也率領五百比丘眾，前往王舍城竹林迦蘭陀迦園（*Veḷuvana Kalandakanivāpa*）參訪諸長老比丘。諸長老比丘勸請富蘭那接受這次法與律結集的內容與結論。富蘭那認為這次結集議定的法與律雖然好，但是他認為自己親從釋尊聽聞到的部份（即使與諸長老比丘五百結集的內容有出入），也應該受持。

復次，阿難告訴諸長老比丘，釋尊般涅槃前曾交代過他，僧伽可以對闍陀（*Channa*）科以「梵壇」（*brahmadāṇḍa*）的處罰，意即闍陀即使想跟諸比丘說話，諸比丘不可以跟他說話，也不可以教導與訓誡他。隨後，阿難與五百比丘在前往橋賞彌國

(Kosambi) 處罰闍陀的途中，從優陀延那 (Udena) 王與侍女那裡各受用五百衣的供養。阿難到達瞿師羅園 (Ghositārāma) 後，告知闍陀關於梵壇的處罰。但是，闍陀深刻反省後由於精進修行而證得阿羅漢，因此阿難為他解除梵壇的處罰。最後，巴利《律藏小品第六章》提到這次結集「律」的出席者有五百位比丘，因此稱為「五百（結集）健度」。以上，即是巴利《律藏小品第六章》王舍城結集的概要內容。

4. 王舍城結集的論述分析

印順長老的〈王舍城結集之研究〉曾經以「誰發起這次結集？為甚麼要結集？結集些什麼？」等三個問題提示之；此外他在〈阿難過在何處〉也指出阿難未詳細問佛陀何謂「小小戒」一事被摩訶迦葉視為是首要過失，並藉此提出他個人解讀觀點與意見。²⁵為了讓本文觀點獲得鮮明的反差與對比，我們討論的敘事重點除了參酌印順長老前述提問的兩個議題，更從論述分析的角度進行解讀，一方面考察印順長老對王舍城結集的解讀，另一方面突顯本文觀點的差異。

在此考察的問題是：佛教史上這個首次公開審定佛陀教導內容（法與律）的王舍城結集傳說，它作為一種「後佛陀時期」佛教知識傳播、生產與運用的工具與模式，它的提出究竟是因應「後佛陀時期」裡的哪些可能的「知識/權力」問題呢？

²⁵ 印順，〈王舍城結集之研究〉《華雨集（三）》（台北：正聞出版社，2003年4月初版），頁37、89-90。

4.1 檢討印順法師〈王舍城結集之研究〉的詮釋策略

類似的問題印順長老也曾經提出，但是討論角度與層次不同。他研究王舍城結集的動機顯然不是為了證明這次結集的全面合法性，而是為了藉由分析這次結集過程出現的重大缺失與問題，說明佛教在後來的發展中戒律出現不同聲音的原因。透過佛典脈絡的整理，印順長老歸納佛弟子結集遺教的原因有二：一是出於諸天的勸請，二是出於摩訶迦葉的意思；前者的神話意含可解說為佛教界的一致要求，後者則是出自摩訶迦葉個人的意願。但是印順長老強調，王舍城結集主要受到摩訶迦葉等少數上座比丘（包括優波離）主導，以至於會外比丘眾（主要指富蘭那長老）並不完全滿意這次結集成果，為此這次結集無法完全代表大眾的立場。因而他對於摩訶迦葉等人的學風、人格特質以及在這次結集過程所扮演的角色等議題上，給予較多負面的批判與評價，也對於阿難在這次結集處於弱勢位置投以許多同情與平反。

舉例而言，印順長老引用《增一阿含經》（12.6）裡摩訶迦葉的話突顯迦葉的自負性格：「我（摩訶迦葉）今不從如來教，所以然者，若當如來不成無上正真道者，我則成辟支佛。然彼辟支佛盡行阿練若……行頭陀。如今不敢捨本所習。更學餘行。」隨後他評論：「這表示了大迦葉的重要意境，他以為自己不見佛，也會證悟解脫的。這不但自視過高，對於所受釋尊的教益，也缺少尊重。……總之，大迦葉自視極高，我行我素，而不願接受釋尊的指導。」至於摩訶迦葉統攝僧團的權力慾望，印順長老更提到：「佛在世時，大迦葉維持了對佛的一分敬意；我行我素，不顧問僧事，但也不多與阿難等爭執。可是一到釋尊入滅，大迦葉就以上座的身

份，對佛教，對阿難，有所行動，企圖轉移佛教舊來的傾向。」甚至，印順長老評論摩訶迦葉主導王舍城結集一事，提到：「結集者是五百眾，主要是大迦葉學團、優婆離集團，及隨從遊行眾中推選出來。……大迦葉主導的少數結集，以王舍城舊眾為主而在王舍城結集，是怎麼也解脫不了嫌疑的。」²⁶這說法更重了。

從「前理解」（pre-understanding）形成的整體因素著眼，印順長老這般理解的態度或多或少與他尋求大乘佛法在戒律原理的法源依據之關懷有關。然而，究實言之，這種理解方式也是從「知識/權力」複合構成史的角度解讀——亦即嘗試將王舍城結集之論述的形成、生產與傳播模式，本質上地歸咎於摩訶迦葉權力慾望的複合共構關係，藉此證成摩訶迦葉主導下這次結集的知識獨斷性、片面性與局限性，進而消解與解構其詮釋權力的中心性與普效性——亦特別是與小小戒與飲食相關的議題。

在此，這樣的作法將帶來至少兩種相互依賴的解釋效應或結果：一者藉由這種破壞性的分析，將使得部派佛教過去傳承的戒律文獻與解釋原則之部份內容得以鬆綁與柔軟化，至少不再當代的詮釋處境下具有絕對合法的主導性；二者藉由這種解構性的分析，有利於解釋者所欣喜的佛法漸次地擺脫過去不合時宜的戒律條文與解釋觀點，進而在當代實際的宗教教團的倫理生活上獲得較大公約數的解釋空間。當然，若歸結於心理因素層面的功用，相當程度上，這種解釋可以為明文規定的戒律條文與現實宗教的生活實踐之間，彼此在戒律行為上的懸殊落差，提供一個安心、寬慰且充滿彈性的

²⁶ 印順，〈王舍城結集之研究〉《華雨集（三）》（台北：正聞出版社，2003年4月初版），頁44、48-49。

解釋機制。

然而，印順長老這般解讀的立場，有所見、有所未見。有所見的部份，一言之，他著眼的格局是佛弟子際的宗教政治鬥爭現象——亦即著眼於「權力者」與「邊緣者」際〔即摩訶迦葉、優婆離與阿難、富蘭那〕，或「權力團體」與「邊緣團體」際〔即少數上座與會外大眾〕的宗教政治鬥爭現象，藉此解釋王舍城結集的傳統論述模式已有權力團體滲入。然而，有所未見的是，他未再進一步將「知識/權力」複合共構的關係從佛弟子的歧見層次提升到更上一層次，亦即提升到法源的層次，因而在他的研究著作中未曾深入討論佛教僧團在已逝的佛陀不再是活生生的法源的「後佛陀時期」裡，如何確立何種型態、模式與特質的佛教知識與倫理規約作為佛弟子依止的「知識/權力」中心。由於未立足於這個層次，印順長老對於涉入這次結集的人事物之評價與觀點，多少是順著當時佛弟子人格、學風與派別之分歧的氛圍闡發。儘管許多洞見發人深省，但是值得再從各個角度補充。

4.2 法源分析：重新從「知識/權力」共構的觀點解讀「王舍城結集」

在此，先說明本文的基本看法。簡言之，我認為王舍城結集的「基源問題」主要是因應佛滅後的「後佛陀時期」裡，佛教僧團如何重新確立佛陀遺教的穩定性與完整性，藉此鞏固佛教的「知識/權力」中心。為了讓這個看法獲得充分表達，隨後有必要對佛教「知識/權力」來源（法源）進行分析。

4.2.1 以佛陀作為「第一序權威」

漢譯阿含經往往以「古仙人道」解釋佛陀所證悟的「法」是過去聖賢的已證悟的「法」，意即，不論佛陀出世或佛陀不出世，「法」是常住於法界，佛陀只是發現這條安穩古道達到解脫的一位發現者，而非發明者。但是，就起源的角度看佛教，若沒有佛陀說法，就沒有佛教產生；「佛陀」是佛教的根源，「法」由佛陀宣說；佛世時代的出家僧眾每稱「世尊為法本，世尊為法主，法由世尊」，意思即是如此。這相當程度說明佛教徒心中，釋迦牟尼佛陀是教法的創立者、教團領導的中心，也是教法的權威根源。佛陀的話語對於佛教徒學習的宗教知識以及倫理生活起著約束性，即使偶有不明與訛傳的教法需要澄清，或者不合時宜的戒律需要修改更正，也得經過佛陀分析辨明與首肯，才能獲得僧團認可的法源性。就此而言，佛陀（佛）與其所提供的宗教知識（法）是佛教歷史發展最初期的「第一序權威」，具有無可匹敵的地位。佛陀就是佛教法源，也是佛教知識的起源，更是佛教之宗教權力的起源。就佛陀提供的教法而言，它是以知識的模式出現並展現在身語意三種向度上，分別對於佛教徒的宗教解脫與倫理實踐，具有實質與具體的指導或規範作用，因而它也以權力的模式顯現。

然而，佛陀在拘尸那羅雙樹林間過世的事件，對於佛教發展至少帶來兩層的困境。首先，在第一層面上，它意味著佛教「第一序權威」所形成的「知識/權力」中心正式面臨「去中心化」的嚴苛挑戰。當五百比丘乍聞佛陀過世消息而「皆大悲泣」時，拔難陀（須拔陀Subhadda）卻歡喜倡言「汝等勿憂，世尊滅度，我得自在。……自今以後，隨我所為」。²⁷這裡所謂「自今以後，隨我所

²⁷ 《阿含部1》p.28.3

為」的聲音即是一例。其次，就第二層面而言，它意味著從此以後再也沒有任何個別的人（即使是特別傑出優秀且具有智慧的佛弟子）擁有像佛陀一樣的法源（知識與權力），創造性地澄清與解釋任何與佛教解脫相關的宗教知識和各種倫理行為的處境性規範，甚至是刪訂與添增。

伴隨著這兩層困境而來的危機感，也就成為當時佛弟子進行王舍城結集嘗試克服的課題。這個危機感來自佛教內部（須跋陀比丘的挑戰），但是它也來自佛教對其他宗教事件的反省，特別是佛陀晚年時，耆那教教主尼捷陀若提子（Nigantha Nataputta）的死亡導致耆那教團分裂與鬥爭的窘況，刺激佛教思考過佛陀死亡後的佛教教團如何面對的問題。《中阿含196經》提到當時的情況：「波和（城）中有一尼捷，名曰親子。在彼命終，終後不久，尼捷親子諸弟子等各各破壞，不共和合。各說破壞，不和合事，鬥訟相縛，相憎共諍。我知此法，汝不知也。汝知何法，如我所知。我齊整，汝不齊整。我相應，汝不相應。應說前而說後，應說後而說前。我勝，汝不如。我問汝事，汝不能答，我已伏汝，當復更問。若汝動者，我重縛汝，更互憍驚，但求勝說，而無訶者。尼捷親子若有在家白衣弟子，彼皆厭患此尼捷親子諸弟子等。」²⁸相傳耆那

²⁸ 關於這個事件也可參考《中部104經》《舍彌村經》（*Sāmagāma sutta*）（*Majjhima-nikāya*, Vol. II, p. 243-252）；《長阿含第9經》《眾集經》（T1, p. 49b-52c）；《長阿含17經》《清淨經》（T1, p. 72c）等。不過，沙彌周那提到佛世時代的耆那教團因教祖去世而諍訟分裂的事件，與耆那教團分裂的信史記載白衣派與天衣派的分裂，兩者應該是不同的。後者大致是西元前三世紀左右的事，傳說當時中印度有大饑荒，部份耆那教為求

教主逝世後，耆那教僧眾彼此為了爭奪教義解釋權而導致彼此的鬭爭與分裂，使得在家弟子對於耆那教僧眾產生厭惡。

這種憂心紛紛在佛弟子間未雨綢繆地蘊釀起來。在《中阿含196經》佛陀一方面教導弟子如何透過「七止諍」法平息紛爭，另一方面弟子們也變得積極地結集法與律來保存佛陀教導的正確性與完整性。《長阿含9經》提到舍利弗得知耆那教主的逝世導致耆那教團分裂時，警覺佛教在佛陀死後也可能會遇上同樣的問題，因而必須在佛陀尚未滅度前，將歷來佛陀教導的法與律加以結集，以防未來的諍訟造成教團分裂。²⁹

我們無法從現存的經文確切得知耆那教陷入的論爭窘境是否摩訶迦葉也知悉。但是當阿難在王舍城結集會議上提議「小小戒可捨」，隨後諸長老比丘各自解讀該捨掉哪些「小小戒」解讀而眾說紛紜時，摩訶迦葉勸告大眾保持原狀「未制不得制，已制不得壞，隨所制之戒而持住」，他提到「如果我們捨棄小小戒，將遭致在家人非難『沙門瞿曇為弟子制定的戒如煙般！導師在世時他們學戒，

生存暫時遷徙南方，繼續裸形與嚴刻苦行的宗教生活；至於留在中印度的耆那教徒礙於維生困難而無法完全遵守宗教上的規律，於是身著白衣並進行新耆那教聖典的編纂，這兩派直至西元一世紀隨著彼此對於聖典認定的差異，才明確分為白衣派（*śvetāmbara*）與天衣派（裸形派 *Digambara*）。

²⁹ 該經經名為《眾集經》即是以耆那教諍訟事件作為負面教材，強調正確結集佛陀教導的法與律將可避免教團未來的諍訟，隨後一一條列地進行法數結集，並以佛陀的印可強化舍利弗結集法數的用意。請參考《長阿含9經》《眾集經》（T1. p. 49b-52c）；或《D33》《眾集經》（*Saṅgīti-suttanta*）（*Dīgha-nikāya*, Vol. II, p. 207-272）。

而今導師逝世卻不學戒」」的理由，與前述《中阿含196經》避免因出家人在見解的歧見而導致在家人譏嫌的說法，有著相似的考量。³⁰

4.2.2 以經律遺教作為「第二序權威」

若是如此，與其說王舍城結集在以頭陀行風格著名的摩訶迦葉的主導下「企圖轉移佛教舊來的傾向」，讓重律的優波離學系成為實質的佛教中心（以上是印順長老觀點），倒不如說摩訶迦葉是採極度保守立場，站在盡力防患佛教「知識/權力」中心在「後佛陀時期」裡出現重大變革，藉此維護「第一序權威」（佛陀）所建立的宗教秩序，並且促成佛教轉移至「第二序權威」（遺教），亦即建立以經律遺教作為實踐指導與宗教秩序的中心。

從王舍城結集的脈絡觀之，阿難當然也是站在維護「第一序權威」的立場，才會提出佛陀生前囑咐「小小戒可捨」的遺教。至於，未出席王舍城結集會議的富蘭那對這次結集的評論：「諸友！結集法與律，甚善，然我親從佛聞，亦應受持」，認為自己親從釋尊聽聞到的部份（即使與諸長老比丘五百結集的內容有出入）也應該受持，這當然也是站在維護「第一序權威」的立場。要是如此，摩訶迦葉與諸長老比丘否定阿難的提議以及勸請富蘭那接受這次結集會議之結論的根本理由何在呢？這個問題涉及在「第一序權威」不復存在時，「第二序權威」應該如何被確立的問題，亦即何種型態、模式與特質的佛陀遺教（包括宗教知識與倫理規約）才可以作

³⁰ Vin.III, p.288. 巴利《律藏小品第六章》，頁288。

為「後佛陀時期」裡佛弟子依止的「知識/權力」中心。這個問題值得我們思考。

對於這個問題，關於阿難提議「小小戒可捨」的部份，印順長老傾向採用摩訶迦葉（與優波離）的性格、學風主導論解讀。但是我認為若從「知識/權力」共構的關係著眼之，這個問題似乎也容許從兩個向度觀察與思考。首先，就權力的向度而言，摩訶迦葉與長老比丘們否定阿難這項提議，可能少部份原因是如同印順長老所言，源於他們學風性格使然，然而關鍵的原因或許更在於阿難這項訴求無法明顯擁有來自「第一序權威」在場的支持，至少，摩訶迦葉與與會大眾沒有親見或親聞佛陀具體且明確地對這項提議背書，並且也未見到阿難以外的比丘眾對這項提議詳細舉證。正是如此，其次，連帶地就知識的向度而言，阿難個人在結集會議上提出的「小小戒可捨」遺教，純然是他與佛陀之間授受的話語，不具備一般公眾知識的「公開性」、「透明性」與「確定性」等三大特色。事實上，這三大特色也是「第二序權威」建立的原則。

申言之，首先，對於如何認定佛陀所說律制規範的內容問題，擔任佛陀侍者的阿難與擔任結集會議主席的摩訶迦葉兩位，在態度上的確有著微小的差異。這裡的差異，主要涉及「私底下的」或「未公開的」佛陀話語是否可以被嚴格看待且代表佛陀教法的問題。換個方式講，佛陀為世間創立教法，佛陀是佛教法義實質上的真正「作者」。面對「作者已死」的前題，作為一位常年陪伴佛陀身側之侍者的阿難，他相當程度認為身為一位「我親從佛聞」〔私底下的〕讀者可以幫作者發聲，進而透顯作者未發的意志。相對於此，摩訶迦葉認為讀者固然可以幫作者發聲，但是只有曾聽聞過作

者已公開知識之讀者群，才有資格與能力能幫作者真正發聲。因此，摩訶迦葉召集五百阿羅漢採公開會議方式進行經律結集一事，應該從「佛陀教法公開化」或「佛教知識公開化」的立意加以解讀。此外，當諸長老比丘責問阿難為什麼不問佛陀所謂小小戒內容為何，有些傳本強調當時阿難被魔王障礙了心智或傷心過度，因此忘了把這個問題問清楚。在心智蒙受遮覆的情況下，所獲得的知識多少帶著不透明感，從而也缺乏確定性。特別是，知識本身帶著強烈的不確定性時，很容易在灰階地帶引起多元的詮釋，例如參與王舍城結集的諸長老比丘——亦即使他們都是解脫的阿羅漢，對於小小戒的定義也會各陳己見即是一例。

至於未參與結集的富蘭那對這次結集有異議的項目，在所述的巴利《律部》並未提到，但是漢譯《四分律》與《五分律》則舉出異議的實例。例如《五分律》說：「富蘭那語迦葉言：『我親從佛聞：內宿，內熟，自熟，自持食從人受，自取果食，就池水受，無淨人淨果除核食之。……我忍餘事，於此七條，不能行之』」，這幾項異議都是有關飲食的律制。³¹究竟該如何看待王舍城結集與富蘭那之間對於這些飲食律制的歧見呢？印順長老的意見很值得注

³¹ 參見《大正藏》22冊，頁191-192。這七事（《四分律》作八事），各部的解說，小有出入，今依《五分律》說：內宿，是寺院內藏蓄飲食。內熟，是寺院內煮飲食。自熟，是出家人自己煮飲食。自持食從人受，是自己伸手取食，不必從人受（依優波離律，要別人授——亦手授或口授，才可以喫）。自取果食，是見到樹果，可以自己取來喫。就池水受，是自己從水裡取（如藕等）來喫。無淨人淨果除核食之，是得到果實，如沒有淨人為淨，自己除掉果核，就可以喫了。這都是有關飲食的律制。

意，他提到：「依優波離說，（這七事）是不可以的（犯突吉羅）；但富樓那長老統率的大眾，認為是可以的。這些，佛雖曾一度禁止，但已經開許，所以他們（富蘭那集團）不能接受這七事的制約。富蘭那長老的主張，不就是小小戒可捨的一例嗎？今日中國佛教的飲食規制，豈不就合於富蘭那長老的律制嗎？」³²儘管印順長老不是以肯定句或否定句作為結論，而是技巧地以問號作為代結語，不過從中還是可以看到他為中國佛教的飲食規制尋找佛教法源的努力。

然而，問題在於前述《五分律》經文後面還有一段關鍵性的對話，印順長老似乎有意選擇性地跳過不談。茲引文如下：「迦葉答言：『大德！此七條者，佛在毘舍離時，世飢饉，乞食難得，故權聽之。後即於彼，還更制四，至舍衛城，復還制三。』富蘭那言：『世尊不應制已還聽，聽已還制。』迦葉答言：『佛是法主，於法自在；制已還聽，聽已還制，有何等咎。』富蘭那言：『我忍餘事，於此七條不能行之。』迦葉復於僧中唱言：『若佛所不制，不應妄制，若已制，不得有違，如佛所教，應謹學之』」。³³原來這七條飲食律制的開放捨置，與當時印度社會「世飢饉，乞食難得」的前提相關；一旦逐漸回復到平常生活水準，佛陀還是會視情況「還更制四」、「復還制三」，慢慢修正地回到原來律制的修行標準。

申言之，對於如何認定這七條飲食律制的開與遮，未出席結集

³² 參見印順，〈王舍城結集之研究〉《華雨集（三）》（台北：正聞出版社，2003年4月初版），頁56-57。

³³ 參見《大正藏》22冊，頁191-192。

會議的富蘭那與擔任結集會議主席的摩訶迦葉兩位，在態度上的確有明顯差異。這裡的差異，主要涉及佛陀在「非常時期」（例如饑饉時期）的飲食律制，是否可以被嚴格看待為「正常時期」的飲食律制。換言之，儘管這七條飲食律制的開放與制定都是自於佛陀的教導，並且同樣受到佛弟子尊重與奉行；然而就摩訶迦葉理解而言，不能把佛陀在「非常時期」採取的緊急變通措施，當成「正常時期」的律制，特別是僧團在「後佛陀時期」急需確立佛陀遺教的穩定性與完整性之際，更得嚴格把關。

針對前面提出的幾點問題，我們透過王舍城結集論述分析，大致可以形成一些看法。

首先，佛陀作為佛教法源，他是佛教「知識/權力」的「第一序權威」。佛陀之死，象徵著佛教「第一序權威」不復存在；佛弟子於「後佛陀時期」面對佛教可能失序的問題，必須尋求對策，以佛陀的遺教（法與律）建立「第二序權威」。就此而言，王舍城結集即是因應於佛滅後的「後佛陀時期」裡，佛教僧團重新確立「第二序權威」（佛陀遺教）的穩定性與完整性之問題。

其次，從現存的王舍城結集記錄看來，當時佛弟子對於應該確立哪些遺教作為「第二序權威」的問題並無太大出入，但是唯有在「小小戒可捨」的問題有歧見。一言之，彼此產生歧見的問題在於：缺乏知識的公開性、透明性、確定性等三大特色下，所舉證的佛陀話語是否可以作為佛教的常態律制呢？在摩訶迦葉的嚴格標準下，阿難所謂「我親從佛聞」的「捨小小戒」提議，可視為是阿難個人與佛陀之間私底下的話語交流，未具知識公開性與公眾的透明性，更缺乏明確的舉證。加上阿難並未向佛陀確認「小小戒」的具

體內容與範疇，若要將之採納為佛陀的普遍性教導並作為「後佛陀時期」的「第二序權威」，這在解讀上存在相當幅度不可確定的詮釋空間，很容易引起見諍。

特別是比較佛陀晚年時，耆那教的出家沙門在教主死後的法義爭論，基本上也就是這種「我知此法，汝不知也」類型，亦即耆那教教法和宗教知識之公開化與透明化的程度不夠而引起。有鑑於此，「後佛陀時期」裡，王舍城結集會強調教法透明化、知識公開化，透過合格的、公眾的見證者（五百位阿羅漢）嚴格監督法與律的誦出（特別是針對律制），避免私底下任意訛傳佛陀教法的可能性，也防患惡比丘以假造的密法達成「破正法」危機。

至於，富蘭那對於王舍城結集的異議項目，主要是與飲食律制有關，他與摩訶迦葉產生歧見的問題在於：佛陀在「非常時期」允許變通的飲食律制是否可以作為「正常時期」的飲食律制呢？摩訶迦葉（包括優波離在內的王舍城結集會眾）並沒有否定或肯定富蘭那的論點，而只是強調「如佛所教，應謹學之」，但是參與王舍城結集的長老比丘們的著眼點，似乎傾向於從佛制的穩定性與常態性角度考量，因而並未把富蘭那的異議項目納入正式會議結論，但是仍然在後世的傳本中保存富蘭那的異議，作為佛陀遺教的完整表達。

結論

總結前述，在此想從「書寫文字」、「話語事件」與「事件本身」之間的三重距離，重新反省佛教王舍城結集的故事。

透過歷代「語言事件」（口傳活動）而形成今日「書寫文字」

的早期佛教經典，它們是我們目前瞭解佛陀在當時印度宗教現場活動之「事件本身」的重要憑藉之一，不僅讓我們獲得佛陀教導的「法」(dhamma)與「律」(vinaya)內容，也讓我們得知佛教與當時社會文化的互動關係。然而，就其承載意義的功能性與工具性而言，儘管這些語言事件與書寫文字嘗試逼真地重新表現當時佛陀在印度宗教現場活動的「事件本身」，但是他們只是作為一種「事件本身」的固定化模本而存在，畢竟不是「事件本身」。

當時佛陀在印度宗教現場活動的「事件本身」如果缺乏語言和文字作為媒介，則一經發生即便逝去，後人無法流傳也無法開顯；但是一旦以語言和文字作為媒介，則「事件本身」被開顯的同時，它不僅將受到限定，並且也在各種語言事件和書寫文字的重現過程中，對於何謂「事件本身」真實義的認定產生程度不一的差異。

就王舍城結集而言，產生這些差異的最根本的原因是：佛陀之死，意味著以往能作為佛教第一序法源權威、且能創造佛教「事件本身」的活動者佛陀，不復成為佛教教法創造力和戒律施設處置的中心。隨後在取代佛陀成為新權威的過程中，不同系統（阿難、迦葉、富蘭那等）的權力隱藏在各自語言事件所提供的佛教知識裡，以至於原先僅是用於描述與解釋「事件本身」的諸多「語言事件」，彼此對於何謂「事件本身」真實義的認定產生差異。換言之，王舍城結集的故事不僅是佛教知識如何被決定的故事，也是佛教權力如何被排序的故事。