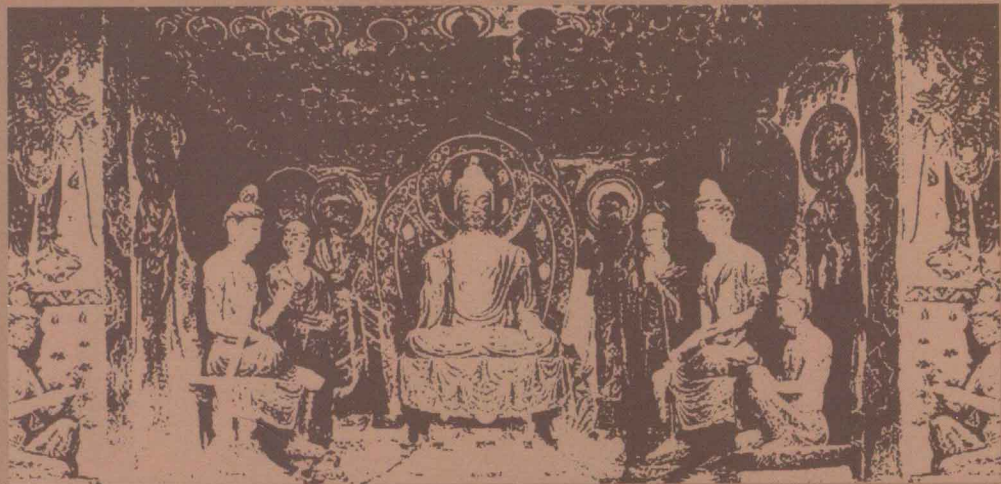


2010 年佛學研究論文集

第一屆「國際佛教大藏經」學術研討會

*The First International Conference of Buddhist
Tripitaka Studies*



財團法人佛光山文教基金會

2010 年佛學研究論文集—
第一屆國際佛教大藏經學術研討會
2011年（民100）05月初版

創 辦 人◆星雲大師

發 行 人◆釋慈惠（張優理）

主 編◆財團法人佛光山文教基金會

法律顧問◆舒建中、毛英富

出 版 者◆財團法人佛光山文教基金會

840高雄市大樹區興田里興田路153號

TEL : +886-7-656-1921~8

FAX : +886-7-656-1573

E-mail : fgsastw7u@fgs.org.tw

流 通 處◆佛光山寺

840高雄市大樹區興田里興田路153號

+886-7-656-1921~8

◆佛光山全球資訊網 <http://www.fgs.org.tw>

劃撥帳號◆41470738

帳 戶◆財團法人佛光山文教基金會

助印工本費◆新台幣250元

總序

佛光山自 1967 年開山以來，於今匆匆將近十載，深感時代日新月異，社會變化萬千，吾等佛子，所負化導時代之使命，所擔淨化社會之責任，實益形重要。試觀當今之世，功利主義，火燄高張；縱欲思想，蔓延散布；邪惡抬頭，正義隱退。目前世界人心，急切需要佛法精神，給予安定之力量；社會大眾，急切需要佛法之真理，給予指導之原則。故吾人在許多內修外弘之計畫中，先行發行一份有內容、有份量之學報，提供給有識之士，作為本山開山第十年之獻禮，此其出書原因之一。

佛教發源於印度，卻光大在中國，佛法與我國文化，早已融會貫通；佛法與中國民眾生活，早已契合為一。佛教由中國進而再傳至日本、韓國、歐美等國。今日世界各地，探討漢學之社團，研究佛學之風氣，猶如風起雲湧，佛法已不再是孤單地盛行在亞洲，佛法已為全世界人類所接受。故吾人應認清世界眾生之需要，調和東西文化。明言之，即是以東方佛學之宗教觀，指導西方科學文明之方向。故吾人在莊嚴道場、淨化人心之餘，亟思出版一份為世界學術界所能接受之刊物，作為本山開山第十年之獻禮，此其出書原因之二。

本書發行之主旨已如上說，關於本書之內容擬從下列六原則著眼：

第一：培養佛學研究之風氣。

第二：發揚經論內涵之真義。

第三：啓迪佛學新知之發現。

第四：溝通佛教宗派之見解。

第五：運用現代治學之方法。

第六：介紹佛教思想之著作。

茲將此六條目分述於後：

第一、培養佛學研究之風氣—吾人翻開歷史，可以看出唐宋時代佛法之所以隆盛，固由於有修有證之諸大師輩出，但士大夫之競相研究佛學，亦為重要原因。今日我國各大專院校，皆有佛學社團之組織，知識分子研究佛學，已非常普遍；佛教青年，亦以進入佛學院研究佛學為主要志向；出版界也以印行《大藏經》及各種佛教參考書為主要任務；本書之發行，亦旨在有助於研究佛學風氣之培養。

第二、發揚經論內涵之真義—《大藏》數千卷，歷代大師依經造論，以論演繹慧學，經論猶如發掘不完之寶藏。一部五千餘言之《金剛經》，能有數百家註釋；一本《六祖壇經》，經錢穆博士推為研究中國文化必讀之書。龍樹論師依《般若經》而著《大智度論》，部帙百卷之《大智度論》，幾可成為學者窮畢生精力而探討之寶典，遑論其他數千卷之經、律、論、專書？吾人希望今日學界，在無邊法海中，能多產生一些《大智度論》，或如我國之《肇論》、《宗鏡錄》、《摩訶止觀》、《大乘義章》等一類著作，使經論內涵之真義，更見發揚。

第三、啓迪佛學新知之發現—聞近代世界高等學府，為取得碩士之學位，必須對所學內容有真正體認，但博士學位之取得，則必須對所學有新發現。而在佛學領域，亦有許多新知待吾人去發掘。道生大師，即係在《涅槃經》未傳我國前倡導闡提亦有佛性之說，所謂「生公說法，頑石點頭」，乃成為千古美談；禪宗諸大德，燈燈相傳，所謂南頓北漸，一花五葉，許多公案，許多發現，為中國佛學寫下多采多姿之一頁。所以佛學新知之發掘，有待吾人努力耕耘。

第四、溝通佛教宗派之見解—不容諱言，中印佛教之思想學說，各家有各家之說法，各人有各人之立場，禪與淨之不容，兩宗學者一直在彼此非難，我們希望有調和兩派學說之永明大師出現；大小乘之相爭，兩派人物，各守立場，互論是非，我們希望有各宗兼弘之太虛大師應世；他如顯密之不調，新舊之不知，空有之論爭，性相之短長，處處都需要具包容性之大德來融會貫通。佛教宗派之間，應彼此建築在互相尊敬上。因為你我所信，均是佛陀一代時教，江河分歧雖多，但流入大海，均成一味。佛教已不容彼此非議和爭論，一切學派，一切聖典間見解之溝通，實為今日學者應有之態度與雅量。

第五、運用現代治學之方法－佛教學者已不能再故步自封，抱殘守缺，永遠停留在古老之註疏式研究領域之中。佛法應用現代科學之治學方法來研究，來發揚。在這一方面，日本佛學界，已比吾人先邁開了腳步。我國經論典籍之出版，至今尚少分段標點供人閱讀，乃使有心探討佛法者難以覓得津梁。古老解經釋論之方法，已不易為現代青年人所接受，故佛教急待具現代知識素養之學者，運用科學方法，有組織、有系統、有歸納、有演繹地加以研究。配合現代學術思潮，運用現代知識語言，這才是傳播佛學之不二法門。

第六、介紹佛教思想之著作－今日社會，是一效率競賽之社會，一切講究爭取時效，故亟需有人將有價值、有思想之著作，扼要地介紹，以使後學者能進一步深入義海。佛學原有典籍在數量上已使有心研學者望而生畏，新出版著作有良莠不齊，故先進者對佛學思想之導引與介紹，實為今日當務之急。吾人願意在此一方面對讀書大眾提供些微之貢獻。

本書，因佛光山為 1967 年 5 月 16 日破土開山，故每年在此開山紀念日之前出版一次。園地公開，歡迎佛教學人發抒高見，共同來莊嚴佛學思想。但本書同人雖有運悲智之心，惜才疏力拙，恐有所未逮，還望十方智德之士，有以教之，實深企盼。

星云

1977 年 5 月 15 日於佛光山

序—《佛學研究論文集》出版緣起

1951 年初，剛接觸佛教時，在宜蘭念佛會領受星雲大師的法益；1959 年，我們幾個年輕人跟隨大師到三重成立佛教文化服務處，專辦佛教書籍文物的出版流通，乃至後來到高雄壽山寺辦佛學院及佛光山的開山，這幾十年，大師一直孜孜為念的就是佛教的文化、教育；期以教育培養人才，以文化為薪傳弘法利生，而這都是窮畢生之心力，非一朝一夕能看到成績的事業。

由於大師畢生以文化弘揚佛法為己志。佛光山的創立也以文化事業為基礎接引大眾，除了編輯簡易契機的書籍流通之外，另方面更從事經教法義之深入研究以闡釋佛陀的妙法，在 1977 年我們發行了第一份《佛光學報》，作為佛光山開山十年的獻禮，也希望這是一份夠水準，國際學術界都能接受的刊物。

1989 年，佛光山更將首次全省行腳托鉢款成立了文教基金會，每年舉辦各種學術會議，鼓勵研究佛學論文發表，贊助學術研究、文化事業、公益活動。這幾年又收集了不少新的論著，在學眾殷殷的企盼、敦促下，現在特別將過去已有的學報重新校正、排版，並收錄近年的新作，編寫《佛學研究論文集》，以方便更多學術研究之用。

看到這些書即將付梓，內心不禁頗為感懷，茲以當時因緣為誌，代為序。

星云

第一屆「國際佛教大藏經」學術研討會緣起與背景

「佛教大藏經」在今日不僅是--學術上的重要課題，同時在東亞世界，更是一份持續進行中的文本編纂志業。從學術研究言，自東方的臺灣、大陸、日本、韓國，到西方的歐美漢學領域，對於佛教史上此一千年傳統的諸種版本的「大藏經」，以及由此而開展的「大藏經研究」，已成為國際學界關注的顯學。以後者論，日本在晚近以來有關《大正藏》、《卍續藏》的研究、韓國有關《高麗藏》的保存與研究復原工作、大陸由已故任繼愈教授所進行的《中華藏》等，都是此領域中的大事。

臺灣的佛光山開山宗長星雲大師，早在 1977 年時便已關注到大藏經的現代性閱讀，同時也開始實踐此一新的點校本；目前已陸續出版的《佛光大藏經》，計有《阿含藏》、《禪藏》、《般若藏》、《淨土藏》、《法華藏》等五部 198 冊，除了新式標點外，亦加入版本校對與現代題解，期望能夠提供社會大眾一個普及並適合閱讀的版本，同時也對於佛學研究者能夠提供一份具有現代意義下的新版大藏經。

基於這樣的理念，也是基於殊勝的機緣，於是乃有此一「國際佛教大藏經」學術研討會召開之構想。希望藉由此次國際學術研討會的召開，能將世界各地研究佛教大藏經的學者齊聚於一堂，在佛光大學美麗的校園間，從容以進行學術研討的對話交流，寧非一有意義之盛事！是為此次研討會的緣起與背景。

第一屆「國際佛教大藏經」學術研討會召集人

佛光大學人文學院院長 / 會議秘書長

慈惠

李紀祥

2010 年 11 月 24 日

目次

- I 總序 / 星雲
- IV 序—《佛學研究論文集》出版緣起 / 慈惠
- V 第一屆「國際佛教大藏經」學術研討會緣起與背景 / 慈惠、李紀祥
- 001 從口頭到書面—佛教文獻傳播方式的改變及大乘佛教的興起 / 紀寶
- 095 關於《新編諸宗教藏總錄》的研究及其課程 / 崔恩英
- 117 《海東高僧傳》問世、入藏與要義 / 簡逸光
- 153 《中華大藏經》(上編)的編纂與檢討 / 方廣錫
- 167 高麗大藏經의基礎的理解 / 朴相國
- 185 《佛光大藏經》編纂三易說 / 永本
- 197 「万曆版大藏經と黄檗版大藏經」—『黄檗版大藏經』の研究から
— / 松永知海
- 213 藏外文獻的前景—以地論宗研究爲中心 / 山口弘江
- 229 Buddhist Manuscript Culture in Medieval China: *Neidian Catalogue* and
monastic Bibliotheca in Early Tang / **Xiang Wang**
- 255 《趙城金藏》與《傳燈玉英集》 / 黃繹勳
- 281 用多種語文對勘來輔助漢文《大藏經》的新修工作 / 劉震
- 295 The Utility of Tibetan Translations for the Editing of Chinese Scripture
Translations and the Question of Lineages of the *Dazangjing*: Some
First Notes from the *Ratnarāṣi-sūtra* / **J. A. Silk**
- 307 What can we learn from variant readings? New light on the history of
the Jin Canon 金藏 from the textual study of the *Guang zan jing* 光讚經
/ **Stefano Zacchetti**

從口頭到書面—佛教文獻傳播方式的改變 及大乘佛教的興起

紀贇

新加坡佛學院助理教授

壹、佛教文獻的口傳研究

一、印度的口傳文獻傳統

與其他文明相比較，印度是一個非常不重視書面記錄的文明。這個文明是如此反對將文化知識用書面的形式記錄下來，甚至會產生這樣的諺語，即「知識記錄在書本上，就像錢財放在別人的手裏(此諺語原文作：Pustakasthā tu yā vidyā parahastagatam dhanam)。」也就是說，在這種文化傳統裏，人們更加崇尚的是把知識傳統以記憶的形式存在自己的腦海裏，而不是安於僅僅把它用書面的形式記錄下來了事。(Salomon1998：7)

在這種背景影響下，佛教文獻的形成也經歷了一個非常漫長的時間。尤其值得注意的是目前所存的各種語言和文字所記錄下來的佛經都是在很晚才形成的。其中巴利文較肯定的年代至多只能上推到覺音(Buddhaghosa)的年代。¹漢文佛教經典中沒有爭議的確切譯經年代是西元後二世紀中葉。²現在最早的寫本佛經是用佉盧文(Kharoṣṭhī)書寫的犍陀羅語(Gāndhārī)佛經殘片，其時間為西元後的第一個世紀。³而據南傳佛教一致公認直到錫蘭王毘多伽摩尼(vattagāmaṇi，西元前43 - 西元前17年 在位)時，才有了佛經定本的書寫。

關於早期佛教經典是以口傳心記的方式傳播，我們還可以在語言學的層面上加以研究，對此問題，K.R.Norman 就曾經談到，早期文本的辭彙都是圍繞著「聽」的詞根「śru」和「說」的詞根「vac」，於是有學問的人就是「bahuśruta」，其意為「多聽聞者」。「教」是「vāceti」，其意為「使別人(跟

¹ 覺音的年代大概是西元五世紀頃，具體可以參考 Bimala Charan Law 關於覺音的研究專著 (Law1923:1-58)。

² 之所以作「沒有爭議」這樣的限定，是因為早期的攝摩騰、竺法蘭等人所譯的《四十二章經》等到目前為止，學界依然有很多的爭論，故而此乃以安世高為起點，譯經據《梁傳》記載「安世高以漢桓帝建和二年(西元148年)至靈帝建寧(西元168—172年)中二十餘年，譯出三十餘部經」。(T50，323A)

³ 1994年，大英圖書館(the British Library)遠東與印度收藏部(Oriental and India Office Collections)入藏了二十九片樺樹皮手卷，其內容即為佉盧文(Kharoṣṭhī)書寫的犍陀羅語(Gāndhārī)佛經殘片，這些殘片都裝在一個陶土罐中，罐子上也有同種文字書寫的語言。此部分手卷現正由美國華盛頓大學以邵瑞祺(Richard Salomon)為首的專家組從事研究，具體我會在以後的部分中詳細介紹。

著老師一起)說或者背東西」。(Norman 1997: 42)

也就是說在這些佛陀的教法被以文字的形式固定下來之前,佛經就曾經以口頭傳播的形式傳播了數百年的時間。對於此點學界中已經早有認識,比如日本佛教學者小野玄妙在《佛教經典總論》中就曾指出:

我並非以為佛陀釋尊未留教言。佛陀釋尊必然隨時隨地說種種教法,然並非佛陀本身親成一冊著作;亦非佛滅後作成一部記錄。由此言來,根本經典於吾人之土地上並無物之形象。雖有於王捨城七葉樹窟進行第一次結集,於毗捨離城進行第二次合誦,於巴連弗城進行第三回會誦云云,然根本未留下片言支字之記錄,以上之歷史記事,實並無任何有形之物存在。或可用另一種說明方法說,因印度人記憶力強,能將佛陀之教說一一諳誦,並師資相承,縱使沒有文書記載,而由弟子再傳弟子,口耳相授,即意味著經典之存在,循此理而言無不可。(小野玄妙 1983: 441)

以上的說明並沒有完全解決問題。佛教重視誦經的原因,這一點必須考慮印度文化傳播的背景,比如著名的《吠陀經》就曾經以口頭的形式傳播了三千多年或者更多,「這其中大多數時間並不是因為書寫本身不能獲得或者不為人所知,而是那些把《吠陀經》當作自己私產的婆羅門寧願如此。在印度的背景之下,口頭傳播比起書面形式佔有絕對優勢,非為不能,而是婆羅門祭司和學者們有意識的選擇,對於聖語,口頭傳播是唯一合適的手段。」⁴

⁴ 可參 Xingren 的博士論文(2004: 34);另可參方廣錫先生在《佛教典籍概論》中對此也有過研究,他的意見是:「(一)古代印度各宗教哲學派別大抵都採用口口相傳的方法傳播本派的思想與典籍。如婆羅門的吠陀聖典就是口口相傳的方法傳下來的。釋迦牟尼不過是遵循古印度的這一傳統罷了。(二)當時佛教傳播的地區不廣,信奉的人數也不多。佛經中經常提到釋迦牟尼有五百弟子。『五百』這個數字,在佛經中常常是一個約數,用來表示數量之大。因此,看來當時釋迦牟尼弟子的數量,恐怕還不到五百名。由於人數不多,口頭傳教已經可以滿足需要,也就還沒有產生用一個載體來傳播佛教教義的想法。可以想見,由於是口口相傳,便不免產生記憶的誤失與傳承的差訛,這對於佛教的傳播與教團的團結,都是很大的不利因素。釋迦牟尼在世時,這個問題還不突出。因為釋迦牟尼可以用他個人的威望來判斷問題的是非及維護教團的團結。一旦釋迦牟尼逝世,這個問題的嚴重性將會逐漸顯現出來」。(1993: 13-4)此二條意見中,第一條沒有什麼疑義,但個人認為第二條意見並不充分,或者說不是起決定意義的原因。

印度在佛陀的時代，其實已經有了文字的書寫形式，與早期不能破譯的哈拉巴文化不同，這種書寫形式一般認為是從美索不達米亞（Mesopotamia）引進過來的，時間大概是在西元前一千年到五百年之間。⁵但是「我們絕對肯定地說古代印度主要是口語傳播的社會，在這個社會裏口頭的交流與指令要遠多於書寫的媒介，尤其是在宗教與哲學交談的領域。」⁶「古代印度，所有的主要宗教團體都強烈反對將宗教教義訴諸書面形式」。⁷事實上當佛教誕生時，印度社會依然嚴重依賴口語。尤其是在宗教傳統中，他們極力反對書寫形式，只是因為他們的相信《吠陀》的聲音是神聖的，不能夠也不應該被書寫下來」。以至在《摩訶婆羅多》中有將書寫《吠陀經》者下地獄的記錄，（Xingren 2004：27、35、38）這些都是為保護婆羅門對經典的獨佔性。⁸而我們可以看到除了宗教以外，世俗的某些文獻，比如詔令敕文才會以文字的形式書面記錄下來，這比如有名的《阿育王刻石》。但即使是在這種情況之下，這些法律文書其傳播手段也還是以口頭為主。比如阿育王在其刻石的最後說到「敕文應被聽聞」（*iyam lipī sotaviyā*），「這也顯示出可能只有行政管理者有閱讀能力，他們的職責是向大眾背誦這些敕文。」（Norman 1997：42）其實，這還是和印度婆羅門的傳授經典的形式非常一致的。在漢文佛經之中，也記載了這種類似的傳誦方式。曾經參訪印度本土的義淨法師就在《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷第六描述道：

言闍陀者，謂是婆羅門讀誦之法。長引其聲，以手指點空而為節段，博士先唱，諸人隨後。（T24，232B）

這就是一種典型的教授和傳習方式，由師長（在世俗層面，則是行政長

⁵ W.Graham 明確指出：The beginning of writing in India cannot be precisely dated, but the use of writing likely was introduced (or reintroduced, if one takes account of the still undeciphered Indic script) from Mesopotamia sometimes in the early to middle part of the first millennium B.C. (Graham 1993：68)；而另一位史學家高善必(D.D.Kosambi)也認為此時間不會晚於公元前七百年。（Kosambi 1966:119）

⁶ 可以參考 Gautamdharmasūtra 中記載「假如一個首陀羅聽了《吠陀》，他的耳朵要被灌進熔化的鉛水；假如他背誦聖典，他的舌頭要被砍去；假如他憶持它們，他的身體要被砍為兩段。」Sacred Books of East, Vol.2 (Second Edition, 1896), XII.4-6.

官)將文詞高聲誦出,學徒(在世俗層面,是聽聞詔令的普通百姓)則隨聲背誦。

我們在整個印度文明的發展史上,會驚奇地發現這種知識的傳遞方式具有極強的生命力,所以可能更是基於宗教文獻本身神聖性的原因,故而《吠陀》文獻被以口頭的形式保留了如此長的時間,一直到工業文明介入之後才開始被文字記錄下來。這些古代的《吠陀》文獻的傳播本身就是一種範例,即經文是一種口傳心憶的形式。在以後的印度宗教傳統中,雖然其中也很多的流派,但在書寫工具已經得到應用之後,口傳心記依然是唯一一種被完全接受的權威形式,這種傳統又持續了兩千或者可能兩千五百年。(Graham 1993: 68)

而就佛陀的時代而言,還有一點也須注意,就是此時期在佛陀生活的主要地區摩揭陀並沒有多少合適的書寫材料,所以幾乎是一個「無書的世界」(bookless world)。(Horner 2005:28)

不僅僅在佛教發展的早期,以文字的形式來將經典記錄下來的傳統並不普遍,而主要是以口語傳播為主,「事實上,甚至當權威性的史料被訴諸於書面形式以後,口傳與書寫這兩種傳統依然並存並相互影響。口傳形式並不是一個當書寫形式出現以後就要被超越的一個階段。書寫資料變得越來越重要,並不意味著口傳形式就被完全拋棄,甚至成爲一個過時。」「這裏應該強調,甚至在引進書面形式以後,口傳形式依然在佛經文本的傳播中扮演顯著的角色,部分原因乃是佛教徒設想真實無誤的宗教真理主要是通過師徒之間直接的交流,而非通過文字所能深層次地傳遞。」「印度文化總是認爲憶誦的價值高於書寫,認爲書寫的文字更適合於商人與官僚而非哲學家與宗教師」(Xingren 2004: 29-31)。這是可以想見的,因爲時至今日,我們還會因爲神聖性的考慮,而對於將聖言記錄下來表示遲疑。而佛教中也是如此,因爲如果是口傳心記的方式,那麼師徒之間不僅是要記錄辭彙與句子,還必須注重於每一個音節的發音,這就使得在最大限度上減少了傳承過程中的失誤,而書寫的形式則只能記錄前一方面的內容,而失去語音上的細微的準確

性，而對於宗教而言，這又是極其重要的。這一點我們只要考慮到，佛教翻譯準則中就有咒語是不可翻譯的禁忌就可以理解，到了密教階段就更是如此。

還有一點也應該考慮到，就是佛教之所以如此依賴口頭傳播，也是爲了化俗的需要，因爲在任何一種文明的早期，乃至教育普及的現在在某些地方，能認字的人口在全部人群之中所占比例畢竟只會是少數，如果一種宗教過分倚重書面傳播，那就會對其流傳造成極大的困難。這也應該是佛教早期依賴口頭傳佈的一個重要原因。這就使得這種經文的憶持與唱誦甚至有了取悅聽眾的可能，這和後世尤其是在各部僧傳中所記錄的「唱導僧」的功用是有其一致之處的。⁷

由於這些原因故而在佛教僧團之中，對於書寫形式就並不是十分重視，這一點我們也可以從僧人隨身攜帶的生活必需品的規定之中也可以看出來，用來刻貝葉的刀筆乃到經本等載體都不在此一範圍之內，這也反映了早期口傳傳統的遺存。⁸對此 K.R.Norman 就曾指出「假如在早期佛教就採用書寫方式，那麼在戒律中我們就應該可能會發現有如何恰當使用和儲存書寫工具和材料的規定，其記錄的方式應該和在戒律中關乎僧人日常生活的其他任何事的規定一樣。」（Norman 1997：41）

依照中文資料的記載，甚至於到了西元四世紀以後，佛教經典大量輸入中土之時，很多經典的流播還是靠口耳相傳的方法來執行。這一點我們還可以從佛教本身特別強調誦誦經中看出其端倪。「誦」字有主要有誦誦和誦讀兩個意思，前者是背誦（recite），丁福保《佛學大辭典》作「背文而闇持之也」就是這個意思，故而同一詞典之「五種法師」條解釋道：「誦經法師，

⁷ 在 Franklin Edgerton 的佛教混合梵語辭典（BHSD）的第二冊 408 頁中將專門背誦經文的 Bhāṇaka 譯成「取悅（觀眾）者」（a kind of entertainer），也就是說這裏在某種意義上有化俗的一面。

⁸ 一般比丘所可持者，最簡爲「六物」，即即僧伽梨（九條衣）、郁多羅僧（七條衣）、安陀會（五條衣），以上合稱三衣。第四爲波呾羅，即用於飲食之鉢。第五爲尼師但那，即坐具。最後爲鉢哩薩哩伐拏，即澆水囊。而基於自力的考慮，還會多一些應具，這我們可以參考大眾部的《摩訶僧祇律卷》卷三「隨物者，三衣：尼師檀、覆瘡衣、雨浴衣；鉢：大提鉢、小提鉢、鉢囊；絡囊、澆水囊；二種腰帶；刀子、銅匙、鉢支、鍼筒、軍持澡罐、盛油支瓶、錫杖、革屣繖蓋、扇及餘種種所應畜物是名隨物。」（T22，245A）。其餘宗派也大體相同，但決無筆等書寫用具出現。

習讀既熟，不對文自然能誦者」還是背誦之意。另外據明代一如法師《三藏法數》：「看文曰讀，背文曰誦。謂一大藏教佛祖至言，若讀誦受持者，可以滅罪生福；或因言悟旨，而得心地開明，顯發智能也。」此乃背誦經文之功德也；其次「誦」字還有大聲讀的意思（chant, read aloud）據慧琳《一切經音義》卷六「諷誦」條「鄭注《周禮》云：『背文曰諷，以聲節之曰誦。』毛詩序：『上以風化下，下以諷刺上。』《說文》中二字互相訓，諷即誦也，誦亦諷也」。（T54，340A）這裏「背文」二字的意思就是隋章安灌頂法師撰《大般涅槃經疏》卷十「臨文曰讀，背文曰誦，傳文曰寫」，也就是第一個義項。而「以聲節之」，則有已有聲韻上的要求了。

二、漢文文獻中口誦傳統的記載

我們可以看到在南朝劉宋之際，《高僧法顯傳》中就提到「法顯本求戒律。而北天竺諸國，皆師師口傳無本可寫」。當然這並不是說在印度的宗教社會內，就完全不會用文字來予以表達，而是說這種情況相對於以口傳而言，是極為罕見的。（T51，864C；王昆吾等 2002：§序）

相對於這種心記的辦法，由於中土早在西元前一千年以前就已經形成了完善的書寫系統，這使得中國人早早就脫離了這種口耳相傳的史詩時代，變得不再依靠記憶力來記錄和傳播文明的種子。故而對於這種心記的方式有過質疑，對此我們可以參看《祐錄》卷十四《佛陀耶舍傳》中記載「耶舍先誦《曇無德律》，偽司隸校尉姚爽請令出之。姚興疑其遺謬，乃試耶舍，令誦民籍、藥方各四十餘紙，三日乃執文覆之，不誤一字，眾服其強記」，這種驚人的記憶力是長期訓練的結果，如果在中土書面文字發達的環境下是很難想像的。故而在《梁傳》裏這段文字就受到了修改。⁹

這些僧人出於宗教的虔信，再加上堅韌不拔的毅力以及傳統的訓練，所以其記憶力是異常驚人的，在巴利注釋中就記載了一些持誦者的事蹟。其

⁹ 《梁傳》卷二《佛陀耶舍傳》將這一段改爲了「耶舍先誦《曇無德律》，偽司隸校尉姚爽請令出之，興疑其遺謬。乃請耶舍令誦羌籍、藥方可五萬言，經二日乃執文覆之，不誤一字，眾服其強記」，我們可以看到慧皎這裏修改了數字，因為慧皎覺得太過於神奇，不具有可信度。

中很多的專經持誦者都可以從頭到尾地持誦《中部》、《相應部》這樣的長篇經文而達到一字不誤的程度。另比如一位叫 Revata 的長老，在沒有接觸《中部》文本二十年的情況下，還能完整地誦持。另一位著名的 Mahādharmarakkhita 的三藏比丘除了《長部》和《中部》以外，三十年沒有接觸佛典卻能夠誦持三藏。(Xingren 2004: 71)。

其實印度僧人以及受到這種傳統所影響的西域比丘大多數也都以誦經作為日常功課。¹⁰而且從早期譯經僧人的紀錄來看也可以發現，很少有佛經經本的傳習，而很多是以口傳的方式誦出，¹¹這也使得誦經對於佛教的意義更加重大，在印度佛教的體系裏，實際上口誦於佛教的存亡息息相關，但是到了中土以後，這方面的重要意義卻由於書寫系統完善而日益削弱。

我們從早期佛經的傳譯中還可以得出一些誦讀經文的遺留證據，漢文《中阿含經》乃是僧伽提婆所譯，此經乃是出自說一切有部的誦本。此經被譯為漢文以後，在每一部經的後面都要注明此經的漢文有多少字，比如第一經《善法經》為「一千四百二十三字」；第二經《晝度樹經》共「七百五十二字」等等，在每一卷的結尾也標明了此卷的字數，比如第一卷為「八千一百九字」。另一方面，此經還規定了《中阿含經》中共二百二十二部經需在五天內誦誦完畢，並規定了每天所持誦經文的具體內容。比如第一天要誦出六十部經；第二天誦出五十二部經；第三天誦出三十五部經；第四天誦出三十五部經；最後一天誦出剩下的三十六部經。這都很可以很好地說明早期佛

¹⁰ 根據《梁傳》中記載，《竺法蘭傳》：「自言誦經論數萬章」；《支樓迦識傳》：「誦誦群經，志存宣法」；《曇柯迦羅傳》：「誦大小乘經及諸部毗尼」；《竺曇摩羅刹傳》：「誦經日萬言，過目則能」；《帛遠傳》：「誦經日八九千言」；《僧伽跋澄傳》：「闇誦《阿毗曇毗婆沙》貫其妙旨」；《鳩摩羅什傳》：「什年七歲亦俱出家，從師受經，日誦千偈，偈有三十二字，凡三萬二千言」。

¹¹ 同樣根據《梁傳》中的記載，《支樓迦識傳》所附《安玄傳》：「玄與沙門嚴佛調共出《法鏡經》，玄口譯梵文，佛調筆受。」《僧伽跋澄傳》：「跋澄口誦經本，外國沙門曇摩難提筆受為梵文，佛圖羅刹宣譯，秦沙門敏智筆受為晉本」。《曇摩難提傳》：「遍觀三藏，闇誦《增一阿含經》……集義學僧請難提譯出《中》、《增一》二《阿含》，並先無所出《毗曇心》、《三法度》等凡一百六卷，佛念傳譯，慧高筆受」，《弗若多羅傳》：「偽秦弘始六年十月十七日，集義學僧數百余人于長安中寺，延請多羅誦出《十誦》梵本，羅什譯為晉文」。《佛陀耶舍傳》：「于城南造寺，耶舍先誦《曇無德律》，偽司隸校尉姚爽請令出之。興疑其遺謬，乃請耶舍令誦羌籍、藥方可五萬言，經二日，乃執文覆之，不誤一字，眾服其強記。即以弘始十二年譯出《四分律》凡四十四卷，並《長阿含》等，涼州沙門竺佛念譯為秦言，道含筆受」，以上僅僅為明確提到沒有梵文原本的情況，實際當遠遠不止這數例。