

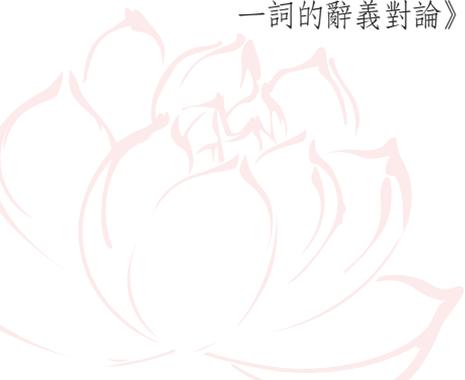
星雲大師《人間佛教佛陀本懷》納入本校佛教學院正式課程
之芻議——特以該書「第四章佛教東傳中國後的發展」為例



萬金川

佛光大學佛教學院教授

哲 學碩士。現任佛光大學佛教學院院長，曾任南華大學佛教文化研究所所長、佛光大學佛教學院院長，並於中華佛學研究所擔任梵文與中觀學課程。研究專長為佛經語言學、佛教思想、佛教文學、佛教文化、佛教經典語文，並擅長梵、漢、藏、巴等佛教經典語文。發表有《龍樹的語言概念》、《藏地學者的龍樹著作觀》、《俱舍論世間品所記有關緣起一詞的辭義對論》等多篇論文與專著。



一、緣起

約莫七年多前，個人蒙星雲大師不棄，有幸從中央大學中國文學系借調到佛光大學佛教學院服務一年。記得任內有一次，大師親臨佛教學院並向全院師生殷切開示。事後在私下晤談的場合裡，大師曾經面告個人，認為佛教可供學術研究的資源極其豐沛，除了博大精深的佛教思想之外，諸如佛教文學、佛教藝術、佛教建築、佛教音樂，乃至佛教飲食之類的文化成就，即便成立十數個研究所進行學術探索，也都恢恢乎其有餘地。並且，大師還希望有朝一日，情況若是許可，佛教學院應該朝這個方向努力發展，俾便佛教的學術研究能夠更趨多元，從而張顯佛教文化多姿多采的方方面面。

佛光大學佛教學院成立迄今，眼看明年即將屆滿十年，目前還是格於現實環境而依舊維持一系一所的規模，但是大師當年的垂示與期盼，至少對個人而言，始終銘記於心，不敢或忘。因此，在個人公職退休而轉赴佛光大學任職之際，也一直念茲在茲思索著如何在目前佛教學院的課程架構之下，著手落實星雲大師的此一恢宏理念。然而，在校方實施所謂「學程化」全面控管各系的課程開設之後，各個院系可以自由講學的空間便頓時受到相當的壓縮而蹣跚難行。因此，在這一學期的課程裡，除了由郭朝順教授利用每週三下午的「通識講座」時間，策畫一系列的「宗教藝術文化講座」，並邀請校外各方學者前來，或

從文學與藝術，或就音樂、攝影乃至書法而進行與佛教文化相關的專題演講之外，便再也沒有其他可以充分講明漢地佛教文化的專業課程了。

今年五月上旬，個人因公赴佛光山，得便而有緣拜謁星雲大師。在請法之餘，大師囑咐妙凡法師轉交一本由其口述並經妙廣法師記錄的新作：《人間佛教佛陀本懷》。在北返的車程上，個人基於一己的學術興趣，首先便覽讀了這部著作的第四章。在題作「佛教東傳中國後的發展」的這一章裡，大師以淺顯易懂的口吻娓娓道出了佛教東來中土之後，對漢地文化各方面的重大影響。事實上，在《人間佛教佛陀本懷》一書共計六章三百四十餘頁的篇幅中，第四章便佔有了百頁之多；吾人或可由此清楚見出，大師對佛教東來中土而與漢地文化相互切磋，乃至最終與之渾然合一的歷史進程，顯然是極其關注的。

除此而外，《人間佛教佛陀本懷》第四章尤其值得讀者特加留意之處，乃在本書七個小節中，除第七節之外，其餘六節都是以「人間佛教」為其限定語，具體而微地分別講論了佛教東來中土之後，隨其逐日發展，而對漢地物質生活與精神生活的方方面面所產生的重大影響。質而言之，星雲大師以「人間佛教」作為限定語而講明漢地佛教文化，一方面不但充分顯示其一生所揭櫫的「佛陀的教法即是人間佛教」的理念，同時也可謂恰如其分的標舉出漢地佛教文化的發展，其實就是人間佛教的具體朗現。

二、對佛教東來中土及其影響貧於認識：以個人自身的知識履歷為例

個人大學時期所接受的本科生教育既非佛學（其實當年體制內的高校並沒有類似的學門，即便今日在兩岸三地的高校之中設有此一科系的大專院校也極其罕見，而成立即將屆滿十年的佛光大學佛教學系則是其中之一），也不是哲學，而是所謂的「中國文學」。至於就讀的學校，則是以培育中學國文師資為其目標，並且向來講究「國學傳統」的台灣師範大學國文學系。雖然個人自從大學二年級開始便立定決心，日後不會再繼續往這一條「國故之道」上匍匐前進（因為當時一己的學術興趣已經日漸挪移到西方哲學與佛教思想上去了），儘管如此，四年荏苒之間，個人畢竟還是在「麻中之蓬，不扶而直」的長期薰染之下，不知不覺似乎也養就了若干中國古典文史方面的粗淺認識，但是這些得自於課堂之上，或是取自於同儕之間，乃至私下閱讀而來的文史知識，幾乎都與漢地佛教的任何主題無所瓜葛。

事實上，台灣師範大學的「國學傳統」一向都把釋氏之說視為異端，並且自始自終都難以認同漢地佛教的文化身分，即使它已經逐日漢化而超過了十多個世紀。因此，在其數十年不變的「國學課程」架構下，有關漢地佛教的文史知識從來就無容身之地。如此一來，可以想見的，其影響所及，便是一批又一批未來中學國文課程的師資，基本上都對佛

教東來中土，對漢地各方各方面的影響，欠缺應有的認識。至於個人大學時代的知識養成，在這一方面也毫不例外。

及至研究生階段，個人終於如願更換跑道而轉讀哲學。並且，在這一段學習生涯裡，除了繼續在西方分析哲學方面鑽研之外，其餘心力便完全擺放在古典梵文的研習，以及龍樹《中觀論頌》梵文原典的探究與解讀上面。其後大約將近二十年的歲月，除了基於解讀梵文原典之需而著手古典藏文的研讀之外，剩餘的時間與精力就一直在中觀學梵藏文獻的無邊書海之中載浮載沉，全力以赴的徹底了解兩地之間中觀思想的異同。因此，這一段羈旅於「梵天藏地」的時日，可以說是個人學術歷程裡與中國古典文史形同陌路而互不往來的一個階段。

等到自己不知不覺邁入知命之年，或許是上天有意開我的玩笑，就在南華大學的幾番風雨之後，個人悄悄結束與這一所大學區區四年的短暫因緣，卻又故地重臨而回歸疏遠已久的中文學圈，並前往中央大學中國文學系任職。事實上，也就在一年多之前，自己才揮別中央大學，告老退職，並蒙大師厚愛，轉往佛光大學佛教學院擔任教職。回首此前十五個年頭在中央大學的悠悠歲月，驀然一瞥，赫然發現在那一段直似駒光過隙卻又歷歷在目的學術生涯之中，個人不但又重新遊走於《說文》與《廣韻》之間，還一直沉醉在漢譯佛

典所浮現出來的那些令人著迷的語文現象之中，尤其是在接觸到玄應、慧琳與可洪等幾位方外碩學的音義書著作之後，更是由衷傾倒在他們那一種「學貫中西」的宏博學識之中。

事實上，正是緣於中央大學一段全然出乎自身原初規畫之外的學術生涯，而使得個人至今仍然對漢譯佛典裡頗為奇特的語文景觀充滿了各種好奇。並且，隨著對漢譯佛典語文現象的成因及其影響的逐步了解，除了再三讚歎歷代譯師們的苦心孤詣之外，也更加驚服於玄應、慧琳與可洪等方外之士竟然可以在漢地古典語文學裡如此從容而遊其刀刃。隨順以上種種善因緣，個人也配合自身所授課程，逐步展開了若干有關佛教東來中土而與漢地文化相激相蕩的歷史性考察，特別是較少為人所涉及的中古學術流變以及同一時期漢語的發展歷程兩個方面。

在那一段時日之中，個人一方面配合學者之間的相關論著大量研讀（特別是史學二陳、周一良與嚴耕望等人涉及漢地佛教的史學論著，以及漢學家許理和（Erik Zürcher）與謝和耐（Jacques Gernet）等人有關漢地佛教的研究），同時也著手前揭兩個方面所涉問題的若干考察。然而，極具諷刺意味的，在歷經幾番折騰之後，不論是研讀學者論文的心得乃至一己初步探究的結果，都在在迫使個人必須坦白承認自身過往對漢地佛教發展的認識，不僅有欠周全而且識慮上也相當膚淺。除此而外，在這一段長達十五年的學術之旅當

中，不但使個人得其授課之便而可以重歸漢譯佛典並展開長期的一些相關研究（特別是涉及跨語種的梵漢佛典對勘研究），而且就在解讀這些漢譯佛典並考察它們對中土影響的同時，這些文本所散發出來的種種信息，也不斷逼使個人必須重新審視昔日一己所習得的那些中國古典文史知識的可信程度。

當然，並不是中央大學中國文學系這個場域有何與眾不同之處，竟然可以如此力促個人歇盡心思，去省察有關漢地佛教與中國文化之間，彼此所存在的那種千絲萬縷難以割捨的密切關係。事實上，中央大學的中國文學系與其他高校的類似科系，不論在課程安排或是授課內容方面，其實並無多大差別。譬如明明只是講授往昔漢語地區的文學史，卻偏偏要掛上「中國文學史」的名目；明明只是演繹漢語本身語音的歷時性流變，卻偏偏要掛上「中國音韻學」的名目（此間似乎也只有台灣大學等少數高校的中文系是以「漢語音韻學」的名目而開設課程）。長久以來，諸如此類自覺或不自覺的某種沙文主義心態，在此地多數中文系的課程安排或是講授內容方面，似乎仍舊是一以貫之而未見任何實質性的改善。

尤有甚者，在講論漢語文學史的課堂上，對沈約「四聲八病」之說的淵源問題，乃至絕句與律詩之類的近體詩格律的出處問題，若就其課間行之有年所使用的標準教課書來

看，泰半都對這兩項與起源有關的歷史問題語焉不詳而含混帶過。並且，幾乎難以見到有授課者願意正視梅維恆 (Victor H. Mair) 與兩位學者在這一方面的研究所得 (二氏以為「四聲八病」之說乃至近體詩格律的形成，極有可能都是受惠於梵文詩學)。其說詳見兩人合撰 *The Sanskrit Origins of Recent Style Prosody*，^①而著手討論沈約等人「聲病」之說的提出，乃至近體詩格律的形成，是否和佛教東來中土有密不可分關係。

再者，譬如先秦以降的古典散文，這一類書面文本的形成，其淵源之初很有可能只是基於記錄之需或是提供識字者瀏覽之用 (事實上，商周兩代的卜辭與金文便屬此類)；因此，就其實質功能而言，這類文本其實並沒有講求口頭誦讀的必要性 (雖然《周禮·春官·大司樂》有「以樂語 (亦即樂歌的理論) 教國子：興、道、諷、誦、言、語」之文，鄭玄注：「興者，以善物喻善事；道讀曰導，導者，言古以剗今也；倍文曰諷；以聲節之曰誦；發端曰言；答述曰語。」儘管如此，其多數情況是指有韻之文，這一點章太炎《辨詩》業已指出：「古者，大司樂以樂語教國子，蓋有韻之文多矣。」)。然而，及至佛教

註解：

① Victor H. Mair (梅維恆), Tsu-Lin Mei (梅祖麟), "The Sanskrit Origins of Recent Style Prosody", *Harvard Journal of Asiatic Studies (HJAS)*, Massachusetts, USA, Vol. 51, No. 2, 1991, pp. 375-470.

東來中土並展開佛典翻譯以及講經說法的活動之後，漢地傳統知識社群在面對自身散文體式的經典之際，便在漢譯佛典極力講求誦讀的實際要求之下（事實上，譯經文體中的「散文四言格」乃至「偈頌五言體」便是其講究口頭誦讀的明證之一），也逐漸受其感染而力求自身傳統經典的口頭誦讀。

除此而外，諸如在漢語音韻學的課堂裡，大概也很少有任課教師會去談論這一門傳統學問的緣起背景，而特別留意到鄭漁仲在《七音略》的序文中曾經提及的：「釋氏以參禪為大悟，以通音為小悟」。並且，開設這一類課程的授課教師即便注意到鄭漁仲在《七音略序》上所說的這句話，也未必都能夠對鄭漁仲此語的來龍去脈而瞭然知其意趣所在。事實上，鄭漁仲這位南宋的大學問家所以會講出前揭話語，當然是基於其人深切認識到字母表與等韻圖之類的創制，率皆出自於佛門。換言之，漢語音韻學的重大進展，可以說無一不和佛門有其直接關係。至於往昔佛門之中何以格外重視「通音」之學？或許對於那些傳統中文系出身的授課者而言，可能就會一問而三不知了！

事實上，由東漢末年《說文解字》的完書（西元一二一年）而至隋朝之初《切韻》的問世（西元六〇一年），似乎從來沒有一位研究漢地學術流變的中外學者曾經過問：為何兩書之間在時間上竟然會出現將近五個世紀之多的落差？換言之，昔日中土地區對漢語音

韻的系統性了解，何以遠遠滯後於他們對漢字的系統性掌握？並且，能夠促使漢地學人轉而檢視漢語本身語音系統的那些契機，是否又與佛教東來中土有密切關聯呢？私見以為，那些囿限於「大人世及以為禮，城郭溝池以為固」的學術部落主義者，終將無法給予前揭兩項問題一個比較圓滿的答覆！

除此而外，吾人若稍事瀏覽中國傳統學術現代化的那一段歷史敘事，無庸置疑的，漢語音韻學可謂拔得頭籌而率先步入學術現代化之林。但是，由聲類判別與韻部區分的傳統之路而走向其實際音質的擬測，這種學術轉型所以能大獲成功，在某個意義上來說，其實也正是拜漢譯佛典所存留的大量梵咒漢字音寫語料之賜而來。

至於在漢地學術思想史的講論方面，或許由於五千年的歷史積澱實在太過於厚重，而歷代值得一提的各種學術流行，乃至其間繁雜的思想變遷又直似過江之鯽；因此，有關佛教東來中土而與漢地傳統學術思想之間的相互切磋，乃至由此而衍生出來的新興思潮以及若干有別於傳統的學術形態，往往也就被多數講論者悄悄給忽略掉了。當然，無庸諱言的，在漢地傳統經學家的眼光裡，佛老異端之書向來不屑寓目。並且，隨其流風所及，當前仍有若干講論漢地傳統解經學的學者，若非其人對漢傳佛教學術傳統一無所知，便是刻意繞過中土佛教解經學與漢地固有學術之間彼此浸漬互滲的關係，而不願意在這一方面多

所置辭（這種忌諱尤其出現在研治傳統經學的學者身上，而治史者往往都無此類顧慮）。

譬如南北朝時期，在漢地傳統經學家之間頗見風行的「義疏」體式（譬如皇侃《論語義疏》之類），牟潤孫等前輩學者一早已清楚指出：南北朝之際，儒家講經除了襲用當時佛門的講經儀式之外，同時更仿照僧徒口頭講經而有其書面化的「義疏」（或稱「義記」、「講疏」，其內容或為講經紀錄，或為講經者預先撰寫的講義，譬如梁·光宅寺法雲的《法華義疏》也稱作《法華義記》），也開始隨順其口頭講經而如法炮製儒家經典各種書面化形式的義疏）牟氏之說，^②雖然前揭牟氏之說，學者之間或有爭論；但是，若從文化交流史的觀點來看，則「義疏」或「義記」的解經學體式，無論如何，都可以視作西天「口授文化」與東土「書面文化」互相薰染之下的一種特有產物）。

再者，誠如饒宗頤先生曾經指出的：在古代印度註疏傳統中，其註疏必附經論以行，而這一點則與漢地早期註疏，其先皆為別本單行的傳統，迥不相類（饒氏之說，參見氏撰〈華梵經疏體例同異析疑〉），^③實則，根據敦煌與吐魯番所出南北朝時期的佛經註釋殘

註解：

- ② 牟潤孫：〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，一九五九年，第四卷第二期，香港：新亞學報，頁353-415。
③ 饒宗頤：《梵學集》，上海：上海古籍出版社，一九九三年，頁261-276。

卷，其雙行小字夾註皆緊隨所釋經文而下；然而，與此恰相對照的，敦煌石室所出陸德明《經典釋文》則皆屬別本單行殘卷。因此，漢地傳統註釋體例，至遲在入宋之後，由原初的「經註分流」過轉到「經註合刊」，這種學術體例上的重大轉變，想必也是受到東來中土的佛教註釋書形式所影響而逐漸出現的一種模仿現象。

除此而外，在佛教學術東來中土而與漢地傳統學術相互激盪，並且在彼此互為參照而有所觀摩的情況之下，面對諸如此類的學術交流活動，六朝隋唐之際的佛教知識界當然也有一定程度的反映，譬如漢地佛教解經傳統的漸次形成，其間便有其受惠於中土解經學的一面。此中尤以安立科判而疏解經論的註釋模式——與今日基於課程之需而製作講授大綱PPT的手法頗相類似——最為醒目。這種開立章段而科分起盡，並逐一進行梳理的解經模式，就印度古來的佛教解經傳統而言，事實上並沒有前揭這種類型的註釋手法（雖然《大毘婆沙論》卷一有云「安立章門 (pariyāya) ，標舉略頌 (karikā) ，造別納息 (varga) ，制總蘊名 (skandha) 」，但是這一類章節品目的安立，中印兩地古來也都各自有其傳統，並且這些經文本身既有的設施似乎也難以視作科判之學的直接淵源，而它卻一直是漢地佛教解經傳統之中最具特色的註釋手段（或許有人以為，題為菩提留支所譯《金剛仙論》一書業已出現「開立章門並派分經文段落」的科判，因而中土的科判解經應當有其印度佛教

的淵源。然而，前揭這類說法，一旦對驗史料，便難以成立，蓋署為大乘基撰《金剛般若經贊述》業已指出：「《金剛經》釋論者，然今唐國有三本流行於世：一謂世親所制……三金剛仙所造，即謂南地吳人，非真聖教也。」其後，《智昇錄》也明文指出這部釋論不予入藏的理由：「《金剛仙論》十卷，尋閱文理，乃是元魏三藏菩提留支所撰，釋天親論。既非梵本翻傳，所以此中不載。」至於傳為天親造而真諦譯的《遺教經論》，其註釋之際也曾對什公所出《遺教經》而採取科分的解經模式，但是這部傳為真諦譯出的釋經論，《法經錄》則有「人云真諦譯，勘真諦錄，無此論，故入疑」的載記，並將這部論書置入「疑惑」之部。此外，根據日本學界新近的研究，也認為本書極有可能是出於漢地人士的撰述）。

並且，漢地這種開立章段並細加科分的解經模式，日後更隨順隱身敦煌的藏籍高僧管·法成（Gos Chos grub）完譯圓測《解深密經疏》之便，而逐步影響藏地的佛教解經學。私見以為，在漢地佛教釋經傳統之中，這種安立科判而求綱舉目張的解經方式，極有可能一方面上承兩漢經學以判分古籍章節，並解析其句讀的學術遺緒（亦即漢地經學傳統中的「章句」，或稱之為「離章辨句」乃至「分章斷句」的解經方式），同時更受到儒釋兩家升座講經的講說範式被書面化之後的「義疏體例」所洗禮（《北史·儒林傳下·馬

光》：「嘗因釋奠，帝親幸國子學，王公已下畢集，光升坐講《禮》。啟發章門已，而諸儒生以次第論難者十餘人，皆當碩學。」此中，「啟發」者，「闡明」也；「章門」者，即是「章段」，也就是所謂「科分」。因此，所謂「啟發章門」，也就是指「闡明經文段落大義」的意思），並且由這兩個端緒而漸次衍生出來的一種註釋形態。

至於宋元以降，禪門與宋明理學家之間頗見流行的「語錄體」載記形態，乃至一時之間風靡儒釋兩家解經學而近似白話翻譯的「直解體」註釋方式（譬如元·許衡《大學直解》與明·釋德清《大乘起信論直解》之類），這些新興學術體式的相繼出現固然都可以視作挾口語而崛起的禪宗在其勢力逐漸席捲中土之餘，針對六朝隋唐以降，日漸流於「分文析字」，而頗有「煩言碎辭」之嫌的儒釋兩家解經學的一種相當徹底的反動（譬如明·釋德清《刻圓覺經解後跋》便云：「直通經文，貴了佛意，而不事文言，故作直解，以結法緣。」此外，又如明·釋廣莫《楞嚴經直解凡例》也說：「此編緣起，蓋由古解雕繡，末學泣岐，有引張江陵太師《四書直解》例，勸請是編。以故編中皆倣其式，直截指授，當文可了，故無牽藤引蔓之習，仍其舊名，題曰直解。」）。

儘管如此，但是這種「語錄體」的載記形態以及「直解體」的註釋方式，能夠在中土不同的知識社群裡相繼出現並蔚為風潮，這種情況不論是從學術流變的立場上來看，或是

就知識傳播的階級效應以觀，乃至從文言雅語與白話口語的長期頹頹而論，其實都是相當有趣而應當受到「知識社會學」，(Sociology of Knowledge) 特加關注的學術現象與語文景觀。除此而外，這些儒釋之間在學術形態上的互涉現象，其成因乃至其影響，似乎也相當值得那些研究漢地學術史的各方學者多所留意，雖然前揭這項饒富意趣的問題，長期以來，始終就在某種「部落主義」(Tribalism) 的作祟之下，幾乎已經淪為了一塊三不管的學術荒地(個人寓目所及，似乎也只有賈德訥(Daniel K. Gardner)曾經撰文討論宋代理學家語錄文類的崛起，對於儒家傳統的經註桎梏起到了一定的解放作用。)^④

當然，情況也未必都如此悲觀。事實上，隨著近二十年以來，一門名為「漢文佛典語言學」的新興學科，悄悄出現在以華人知識社群為主的學術舞台上。目前這座新近搭建的學術舞台，也陸陸續續吸引了不少漢語學方面的學者，利用中土傳統語文學，乃至西方語言學的方法(亦即來自傳統的文字、聲韻與訓詁之學或目錄、版本與對讎之學，乃至源自西方的詞彙學、語法學以及比較文獻學之類)，而著手研究漢文佛典裡的各種語文景觀，

註解：

④ Daniel K. Gardner (賈德訥), "Modes of Thinking and Modes of Discourse in the Sung: Some Thoughts on the Yu-hu ("Recorded Conversations") Texts, The Journal of Asian Studies (United Kingdom) Vol. 50, No.3, 1991, pp.574-603.

從而也為漢文佛典的義理解明帶來了若干嶄新的契機。此外，在兩岸三地以及海外諸多學者的共同努力之下，一項名為「漢文佛典語言學」的國際學術研討會，從二〇〇二年由台灣中正大學中國文學系主辦首屆會議以來，目前也已經先後在海內外各地分別舉辦了十屆之多的學術會議（今年的研討會是由中國人民大學文學學院主辦，明年的學術會議預計將由佛光大學佛教研究中心與中央大學中國文學系聯合主辦）。

如果單單從前揭研討會歷屆會議所積累的數百篇內容頗具多樣性的論文來看，毫無疑問的，關心漢文佛典語言現象的各路研究者確實有其逐年遞增之勢。儘管如此，仍然無些許遺憾的是，在過往的十屆會議之中，與會的學者泰半皆為漢語學出身，而來自佛教學方面的研究者並不多見。究竟是華語學圈的佛教學研究者對於這些來自漢語學方面的論題不感興趣，還是認為在漢文佛典的義理研究上，沒有必要如此大費周章的在語言文字裡討活計？抑或他們還未曾意識到漢文佛典在解讀過程裡所觸及到的若干問題，往往必須仰仗漢地文字、聲韻乃至訓詁學一類的傳統語文學，或是訴諸梵漢藏巴等跨文本乃至跨語種的文獻學對勘方法，方可得其善解？總而言之，個人一己之見始終認為，「漢文佛典語言學」這項新興的學術領地，理當屬於漢語學與佛教學彼此相互支援而共同耕耘的一門新興學科，特別是針對那些藉翻譯手段而形成的漢譯佛典文獻，尤其需要漢語學與佛教學的學

者共同攜手來進行研究。

語言文字向來被視作文化的重要載體，而詞彙更稱得上是文化的結晶。因此，如果只是純然從語言學的立場去描寫或分析佛典漢語之中的語文現象乃至其成因或影響，而不嘗試去探索其中若干語文現象可能涉及的一些文化交流上的重大意涵，私見以為，那將是一件相當令人扼腕的事情。

譬如「逍遙自在」此一眾所周知而人人都可以朗朗上口的成語，在詞彙學上除了講明其並列式的詞義結構之外，似乎再也談不上這項成語的組合方式還有其他值得注意的地方；因此，對於那些研究漢文佛典語文現象的學者來說，這一類家喻戶曉的成語自來便難以映入他們的法眼。因為，其中用以形容「優遊自得」的「逍遙」一詞，只是一個漢地極其尋常的本有詞彙而已，並且，遠從《詩經》時代開始，這個詞彙就已經躍然於當時的鄭人之口（譬如「清人在消，駟介庶庶。二矛重喬，河上乎逍遙。」文見《詩經·鄭風·清人》）。儘管如此，在該詞的古典用法之中，毫無疑問的，當以《莊子·逍遙遊》所云：「彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。」最是膾炙今古，並且莊子其人施用這項詞彙而標榜的生命意趣，也早已成為華夏世界所共同追求的人生境界之一。

然而，「逍遙自在」一語中，用以描寫「遠離煩惱，通達無礙」的「自在」一詞，

就其詞義而言，似乎並非本有性的詞彙，它首見於東漢的漢譯佛典之中。譬如這個時期由竺大力與康孟詳共譯的《修行本起經》，在該一經典描述阿羅漢境界之際，便有如下的經文：「羅漢者真人也，聲色不能污，榮位不能屈，難動如地，已免憂苦，存亡自在。」這項佛經中的譯詞由東漢末年而迄於北宋，在長達幾近千年的佛典翻譯進程裡，也頻頻為歷代譯家們所樂於援用（雖然「自在」一詞的源頭語或為 *īśvara*，或為 *vikurvaṇa*，或為 *vaśa* 與 *vaśitā* 之類的梵文詞語，而未必一致），尤其是「逮得已利，盡諸有結，心得自在，正智解脫」一類用以描寫阿羅漢境界的套語，不論在小乘或大乘經典之中，更是屢屢見之。譬如在一段漢本缺譯的《維摩經》梵本 I-2 便有如下文句：“sarvair arhadbhiḥ kṣīṇāśravair nihkleśair vaśībhūtaiḥ suvimuktacittaiḥ suvimuktaprajñair.” 亦即：“皆阿羅漢，諸漏已盡，無復煩惱，得成自在，心善解脫，慧善解脫。”

由此可見，「逍遙自在」的並列形式，若是從詞彙之間的搭配關係來看，則恰恰就是經由所謂「梵語唐言打成一塊」而構作出來的一種典型的「梵漢合璧詞」（「梵語唐言打成一塊」語出《五燈會元卷二十·龍門遠禪師法嗣·給事馮楫濟川居士》，文見《中續藏》冊八十，頁418c23）。並且，前揭這一類梵漢珠聯的詞語構成，我們一旦站在中印文化交流史的立場上來看，則該項成語的構成，實際上與當年譯家創制「禪定」而取代「禪

那」(dhyāna)所採行的高妙手段，頗相類似(亦即藉「禪」而音寫梵音「dhyāna」，並以「定」而出示其漢文之義)，兩者全都可以視作佛教東來中土而漸次與漢地文化交徹互融的具體明證。

當然，前揭兩類梵漢合璧的詞彙組成，還是有其根本性的差別，蓋前者淵源於佛典的漢譯過程，其創或出自於當年譯經團隊的攜手合作；至於後者，則純然是由漢地人士自行結構而成。因此，諸如「逍遙自在」一類的構詞形式在六朝以降中土僧俗作品裡頻頻出現，這種情況似乎也最能體現佛教東來中土而與漢地文化共冶於一爐的渾然氣象(譬如香山居士在其〈菩提寺上方晚眺〉一詩中便有「誰知不離簪纓內，長得逍遙自在心」的詩句，及至元末楚石禪師在〈和寒山詩〉裡竟然也有「奇哉快樂無憂佛，只個逍遙自在心」的詩句，兩者遙然呼應之勢，似乎也逐步促進了中土三教融於一心的思想走向)。

同樣的，在《人間佛教佛陀本懷》(以下簡稱《佛陀本懷》)的第四章裡，星雲大師於其論析佛教用詞廣被中土漢語的脈絡裡，更是直截了當地說：「有人說，世界上最聰明的人就是中國人！在我們想，中國人的聰明，多多少少不就是靠佛教經典語言的幫助嗎？現在中國人習慣於使用的語言、文字，出自於佛教的不知凡幾，在生活中一切都習以為常，連自己說的語詞，也不知道是出自佛教的經典書刊了；甚至其他的宗教徒說著佛教的

語言，他自己也不明白這是佛教詞語。」（前揭書，頁203）

事實上，對於任何一位講普通話的中國讀者來說，其實只消稍事翻閱《俗語佛源》一書，^⑤或是略加瀏覽朱瑞玟所編著的《佛教成語》一書，^⑥大體上都會驚訝於自身日常用語之中竟然被數量如此之多而來自漢傳佛教的詞彙與成語給緊緊包裹住！這也無怪乎趙樸初居士生前也曾經如是說：「現在許多人雖然否定佛教是中國文化的一部分，可是他一張嘴說話，其實就包含著佛教成分。語言是一種最普遍最直接的文化吧！我們日常流行的許多用語，如世界、如實、實際……絕對等都來自佛教語彙。如果真要徹底摒棄佛教文化的話，恐怕他們連話都說不周全了。」（以上樸老之文，見《俗語佛源·前言》）

綜上所述，我們便可清楚見出，不論就漢地學術流變史的立場而論，或是從漢語詞彙發展史的觀點來看，漢傳佛教的文化身分當然不容再有些許置疑。儘管如此，但是這些與漢地佛教文化息息相關的知識，不僅在傳統中文系的學術架構中，難以見其蹤影；並且，事實上，就目前佛光大學佛教學院現行的學程設計而言，似乎也沒有可以充分講授這

註解：

⑤ 中國佛教文化研究所編：《俗語佛源》，上海：上海人民出版社，一九九三年。

⑥ 朱瑞玟編著：《佛教成語》，上海：漢語大詞典出版社，二〇〇三年。

一類知識的空間。以上這種情況，對於以闡揚漢傳佛教並培育其相關人才為職志的佛光大學佛教學院而言，無論如何，都是講不過去的。雖然目前看來情況頗為嚴峻，但是克服層層險阻而彌補現行學程設計上的若干不足，仍然還是值得我們嘗試一番。

三、將《佛陀本懷》各章內容分別納入佛教學院相關課程的初步構想

季羨林先生在其著作中曾經率直指出：「不研究佛教對中國文化的影響，就無法寫出真正的中國文化史、中國哲學史甚至中國歷史。佛教在中國的發展是一個非常有意義的研究課題，公元前傳入中國以後，經歷了試探、適應、發展、改變、滲透、融和許許多多階段，最終成為中國文化、中國思想的一部分。」^⑦

然而，無須諱言的，囿於當前知識生產日趨碎片化的殘酷現實，再加上高校學術社群長期薰染而來的部落主義性格，我們今日仍然對擁有「宗廟之美，百官之富」的漢地佛教文化的全幅風貌，缺乏一個整體性的認知圖景，雖然能睹見其「室家之好」的各類專家

註解：

⑦ 季羨林：《佛教與中國文化·我和佛教研究》，北京：中華書局，一九九七年，頁19。

還是所在多有。因此，可以想見的，長此以往，若是任由這種情況繼續發展，佛教學院目前的知識架構也終將面臨「天下多得一察，焉以自好，譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通」的困頓局面，而最後或許還是會導致「道術將為天下裂」的不堪場景。

有鑑於此，對於佛光大學佛教學院而言，如何統之有宗而會之有元的講明漢傳佛教整體性的文化圖景，不僅有其必要性，並且在某個意義上來說，更有其迫切性。因為，就漢傳佛教的整體結構而言，顯然無法單單繫於其哲理體系的分別講論（雖然這仍是目前佛教學系「佛教經典與思想學程」的課程重心），而置該一宗教其他諸多面向於不顧，便可以說得清楚而講得明白的。回顧斑斑史實，佛教東來中土而所以能在漢地植根開枝以散其葉，並且最終還「成為中華文化不可或缺的重要精髓」（星雲大師語，見《佛陀本懷》頁141），其實便在於這個宗教能夠多元性地與漢地不同階層的群眾廣結善緣。換句話說，正是佛教在華夏地區所展現的強烈人間性格吸引了各路信眾的皈依，並且這種漢傳佛教特有的人間性格也充分落實在中土文化的各項發展上面。

事實上，在《佛陀本懷》一書的序文裡，星雲大師便開宗明義地直陳其書第四章的根本旨趣，乃在說明：「我們的衣食住行、語言文化、各種藝術等，都已離開不了佛教文化，佛教已經不只是佛教，基本上它就是一種文化。」並且，對於曾經攬讀星雲大師前揭

著作第四章的任何一位讀者來說，想必也會欣然首肯於其人觀照中華文化全局而來的此一慧見。因此，私見以為，若是能將星雲大師《佛陀本懷》第四章的講述，作為佛光大學佛學院通識教材的一環，不但可以把漢傳佛教文化圖景的全幅面貌呈顯給受教的同學了解，而且也可以使受教的同學們更加親切的體認到「人間佛教」的醍醐法味。

譬如就《佛陀本懷》第四章第六節「人間佛教的語言文字」而言，講授大一國文課程的老師（這項課程原先是隸屬全校性所謂「通識教育」的一環，然而其課程設計往往缺乏針對性，本學年在個人極力爭取之下，目前才得以回歸佛學院而可以由院方自行設計適切的課程內容），或許便可利用該一章節的內容，而著手講論佛教詞語究竟在哪些方面豐富了漢語詞彙庫？除此而外，課間更可以配合課程進度而指導同學逐步追索星雲大師前揭書中所言及的「鐵樹開花」或「癡人說夢」一類的成語出處及其古往今來的使用概況，從而使學生可以藉此親近更多的漢文佛典，同時也可讓他們隨順此一因緣而親身體會「道不遠人」的佛教文化風采。至於在《佛陀本懷》第四章第六節裡，談論「譯經與整合」以及「經藏傳播」的相關部分，其具體內容則應該交付講授中國佛教史的老師逐一詳加解說，特別是針對譯經事業以及大藏經的編纂與刊刻在漢地文化史上的重大意義，授課教師尤其應該進一步細加說明，俾便學生能夠在文化史的層面上更為深

入地了解到漢傳佛教的重要性。

再者，諸如《佛陀本懷》第四章第四節「人間佛教與文人的往來」，除了講授中國佛教史的老師無論如何都應該要為學生講解「唐人習業山林之風」的緣起與影響之外，擔任本院大一國文課程的老師也應該擇取適當教材，一方面講授文士與僧侶之間唱和酬答的作品，同時並旁及漢地文學體式的流變與佛教東來之間的關係（尤其是近體詩格律、變文與戲曲之類）。至於目前課程裡那些專肆講論漢地諸宗的科目，其課程目標除了要讓學生能夠明白宗派之別的義理脈絡外，似乎也更應該高屋建瓴而居於中國學術思想史的高度上，稍事介紹漢地佛教解經學的若干流變與中土傳統解經學之間可能有的互動關係（譬如科判與義疏體式、經註相隨的註釋形式，以及語錄文類與直解註釋的風行等等）。顯而易見的，以上這些談論，大體都與佛教學系的「佛教經典與思想學程」息息相關。

至於佛教學系另外一個名為「佛教文化與應用學程」，則包括佛教儀軌、佛教藝術、寺院導覽、佛教與生命關懷以及佛教與社會福祉之類的課程。個人也由衷期盼擔任這些課程的教師們可以把《佛陀本懷》第四章第一至第三節的講述內容，設法融入自身的授課教材之中，俾便學生能真切認識到星雲大師所謂「佛教已經不只是佛教，基本上它就是一種文化」的意涵。雖然在若干人士的心目裡，總以為宗教是朝向神聖的，因此他們往往便

會刻意忽視宗教在物質層面上的重大意義。然而，誠如尼尼安·斯馬特（Ninian Smart）這位舉世知名的宗教學學者告訴我們的：「宗教的社會或制度層面幾乎不可避免地要以一種不同的方式來體現，亦即物質的形式，例如建築物、藝術品和其他創造物……對於信眾而言，宗教的物質性表達方式往往就是他們在接近神聖途中具體、生動而極其重要的一種表達。」^⑧換言之，漢傳佛教文化的物質性表現，其實也就是這個宗教的信眾們嘗試走向神聖的一種表達方式，不論是食衣住行或是其他。

註解：

- ⑧ 尼尼安·斯馬特（Ninian Smart）著，許列民等譯：《劍橋世界宗教》中譯本，台北：商周，二〇〇四年，頁13-14。

人間佛教是每一個人的心、
每一個人的道、每一個人的理、
是每一個人生命的淨化昇華，
舉凡能圓滿涅槃之道的教示，
都是人間佛教。

——人間佛教語錄

