

中華書局

# 佛教與中國文學論稿

陳允吉 著

上海古籍出版社

中華學術叢書

陳允吉



佛克與中國文學論稿

董衝題義



上海古籍出版社



圖書在版編目(CIP)數據

佛教與中國文學論稿/陳允吉著. —上海:上海古籍出版社, 2010. 1

(中華學術叢書)

ISBN 978 - 7 - 5325 - 5514 - 7

I. 佛… II. 陳… III. 佛教—關係—文學—中國  
IV. B94 I206

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2010)第 006373 號

中華學術叢書

佛教與中國文學論稿

陳允吉 著

上海世紀出版股份有限公司 出版、發行  
上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 號 郵政編碼 200020)

(1) 網址: [www.guji.com.cn](http://www.guji.com.cn)

(2) E-mail: [gujil@guji.com.cn](mailto:gujil@guji.com.cn)

(3) 易文網網址: [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc)

上海發行所發行經銷 上海展強印刷有限公司印刷

開本 890 × 1240 1/32 印張 20 插頁 5 字數 480,000

2010 年 1 月第 1 版 2010 年 1 月第 1 次印刷

印數: 1—2,300

ISBN 978 - 7 - 5325 - 5514 - 7

I · 2171 定價: 60.00 元

如發生質量問題,讀者可向工廠調換

## 出版說明

自 1991 年王永興先生的《唐勾檢制研究》、柳存仁先生的《和風堂文集》與項楚先生的《敦煌文學叢考》出版以來，《中華學術叢書》至今已走過了十五個年頭，已刊與將出的名家研究著作，也已接近二十種，並在海內外學界贏得了高度的贊譽。當前民族文化的復興已成為國家的文化戰略，而學術昌隆，正本清源，更是文化復興的前提，為此，本社決心花大力氣，通過相應的調整，來加強本叢書的出版力度。

《中華學術叢書》定位為海內外漢學界高端論著交流的平臺，以及時薈萃一流漢學研究著作為己任。她與集成性整理性質的《中華要籍集釋叢書》並列，將成為本社古籍整理與古籍研究的兩個核心品牌。

《中華學術叢書》將不限於原初以傳統漢學研究為主的格局；凡學殖豐厚，思理深刻，卓有創見的漢學研究，無論其方法是傳統的還是新潮的，其視角是單一學科的還是跨學科的，都將進入編者的視野。

《中華學術叢書》的作者，將由原來以大陸老一輩專家為主，而擴展為朝向一切術業有專攻的學者，她既為名家大師一生著作的集粹，也可以成為中青年俊彥頭角初露的溫牀；她對於大陸、港澳臺乃至各國漢學家的優秀著作一視同仁，因此部分漢譯著作，也將

適當採納。

《中華學術叢書》的形式，以專著、專史、專題論集爲主，也適當地採用“文存”的形態，如果有既合乎基本學術規範，而形式更有創新的著作，也不妨嘗試。

我們感謝已進入本叢書的各位專家的奉獻，感謝本叢書各個方面的熱誠讀者；我們更衷心地期盼與更廣大的作者羣通力合作，共同打造好《中華學術叢書》這一知名品牌——爲了中華文化的偉大復興。

上海古籍出版社  
二〇〇六年十一月

## 序

余雅非信士，夙習藝文，爰及浮屠，原無識解。稍漸睹命家之繹述，聆師友之勸箴，始曉鑽搜我國綿邈浩漫之文學歷程者，其配備之社科基礎務需博厚，倘捨棄外來佛教之浸淫媒介一端，雖欲造湛澄邃密之境而終不可即也。然當“文革”劫簸，到處烟埃迷惘，公私槩冊，俱付遮封。學人偪仄禁闌，查詢苦乏梯航之楫；余幸預讎史策，假閱頓開徑便之門。藉此晝校唐書，夕親釋氏，旁叩菩提，俾張蛾術。陋室蕭疏，獨與昏燈相伴；清宵寂永，恒費內卷是耽。啓茲貝筴，忭彼旗香，依止館藏，棲魂簡覽。良由強忍冥蒙，久臻馴悻，累窮霜稔，薄具見聞。縱值周遭鬥批膠葛，操觚潛起戰兢；運動囂延，彈指遽成扞格。竟暫屏卻喧阗，睽違捷伐，姑於亡聊之際憫其聊賴，罕悅之秋覓其悅娛而已。

俄頃寰瀛撥亂，赤縣昭蘇，豁除羈束，撫療創夷。敬業者還敦宿好，矚望歸墟；勵耘者倍惜嘉辰，謀猷建樹。覲面僉稱氛圍趨善，高抱愈殷，迨余曩服，克致規隨。遂爾調弦岔路，趣籌計之躬行；踐履初階，令愉欣之有寄。佇窺堂廡，蠡測涯垠，紹承舊蘊，銜佩新知。眩鳩材以訪察，戮力馭研；憑墜緒而抽尋，嗣徽敷發。夫翰苑

佛龕洞窟探蹊，肇諸晚近；究深溯遠，功炳前修。先輩衆賢卓異競爽，示架獲於今衿；超陟同暉，貽軌塗於後學。愧余黷昧，邂逅稟生，挹風餐露，隔岸聽琴。《海日》、《金明》，孔多參益；《管錐》、《梵學》，尤樂誦資。仰尊睿哲，冀希踪而附儀刑；懸對課題，申借鑒以祈愜契。或權衡漢譯偈陀，覩縷六朝文制，爬梳唱導，斟覈咀吟，迤七言體旋酌其定型條件，勘談玄詩又捭其颯起誘因。或磨礪《般若》，扶右丞泉石膏肓之夙徹兼容；或審照《楞伽》，闡奉禮死生惶惑之鬱憂症結。或褰權引類，訓表披衷，揣詳曲喻，標舉真涵，勾“雪裏芭蕉”之玄奧，箋“空中飛鳥”之隳悽。或拈《歡喜王緣》，了白傅《長恨》傳奇曾所倚傍；或摭《羣牛譬經》，咨柳侯《黔驢》物語向所從來。或說旃迦柰女，甄《胎孩妊瘦》猶摹俑於竺乾；或牽角色小名，斷《目連救母》確濫觴於梁世。或就唐寺繪壁，揆詩畫共源，懾地獄變之酸慘，矜曼荼羅之險怪，殆首挾該圖象鋪排賦詠，惟詞壇射雕手韓昌黎歟！職此稽遲屬稿，悉循案例追求；僂俛收毫，粗算專諏撰作。斂其範疇，恢爾涉獵，納須彌入塵毛芥子，寓義理於考據辭章。庶幾銓別巧裁，揭槩影響，咀嚼英華，包鎔道器。苟鍵樞之搵握，恣綫索之交叉。紛綸杼軸，貴綜辨思，思則期於融通，辨乃繫乎實證。往復推論，皆能仁撐觸典常之痕迹；縈回寢饋，倅旅次游瞻逝昔之景觀。粵自蹈茲畛域，盤跚四十冬春，淹留庠序，堅緻本忱，弗事炫詭，匪關輔教，直所謂覲文瀾迨不離文，援佛法未嘗皈佛者也。

嗟余少小窶貧，用切單弱；壯盛攷砭，罔顧節宣。倉卒會罹痼疾，恍纏絲芥蔽而莫祛；大剝形神，似枯菑低垂而愁謝。坐困病屛，驟增焦怛，惱騰摧之奚劇，嘆刺促之焉安。亟感如吾儕托身治學，豈徒鬻采爭光，故毋宜枉羨鶴鳧，要在適分胸臆。烏能罄慮殫精，汲汲役拘於戕健促齡之幽討焉？於是灑落煩纓，試忘機以藥倦；綽留餘裕，頻躡步以針疲。固當率志委和，虛襟養氣，均其勞逸，順其

利鈍，情諧則乘筆舒懷，意伏則闕懷投筆。唯且恤且寬，幹軀宛暢；奈時停時續，刈穫轉稀。況余性慕弄穎，琢劂乖度，陶染所凝，矯遷曷易。輒至耗費晷陰，逾月差盈兩紙；漂淪楮墨，積年纔得一篇。而既刊之論札若干，靡褒集者尚居過半。叢脞散被，都無鄰紀；萃鱗片羽，並待綴苴。比歲退休牖戶，詣憩園林，荷塘之賞方怡，韋帙之恟仍切。上海古籍出版社普淪百流，遍滋九畹，不嫌拙製纖屑，許以彙徵泐編。快茲佳擬，含弘特受扶持；盡出屈存，詮第移將輯削。蓋敝帚詎珍，榛蕪孰免，奉懇讀書君子，惠予謬正舛淆。殊願紉蘭簪菊，咸傾攻錯之誠；玉壺冰心，齊奏析疑之效云爾。

梁溪陳允吉謹記

2009年4月於蕉葉梅花行館



## 目 錄

序.....	1
論佛偈及其翻譯文體.....	1
漢譯佛典偈頌中的文學短章 .....	18
什譯《妙法蓮華經》裏的文學世界 .....	33
東晉玄言詩與佛偈 .....	77
中古七言詩體的發展與佛偈翻譯 .....	94
關於王梵志傳說的探源與分析.....	117
論敦煌寫本《王道祭楊筠文》爲一擬體俳諧文.....	132
《目連變》故事基型的素材結構與生成時代之推考 ——以小名“羅卜”問題爲中心.....	157
王維“雪中芭蕉”寓意蠱測.....	183
論王維山水詩中的禪宗思想.....	196
王維與華嚴宗詩僧道光.....	225
王維與南北宗禪僧關係考略.....	236
王維“終南別業”即“輞川別業”考.....	253

王維《輞川集》之《孟城坳》佛理發微·····	272
王維輞川《華子岡》詩與佛家“飛鳥喻”·····	283
王維《鹿柴》詩與大乘中道觀·····	297
略辨杜甫的禪學信仰·····	311
從《歡喜國王緣》變文看《長恨歌》故事的構成	
——兼述《長恨歌》與佛經文學的關係·····	328
“牛鬼蛇神”與中唐韓孟盧李詩的荒幻意象·····	358
論唐代寺廟壁畫對韓愈詩歌的影響·····	377
韓愈的詩與佛經偈頌·····	395
韓愈《南山詩》與密宗“曼荼羅畫”·····	407
柳宗元寓言的佛經影響及《黔之驢》故事的淵源和由來·····	419
李賀——詩歌天才與病態畸零兒的結合·····	447
李賀與《楞伽經》·····	469
《夢天》的游仙思想與李賀的精神世界·····	498
李賀《秦王飲酒》辨析·····	514
說李賀《秦王飲酒》中的“獐”	
——兼談李賀的美感趣味和心理特徵·····	529
李賀《許公子鄭姬歌》與變文講唱·····	542
佛像之蹤迹與審美·····	546
卧佛像的起源與藝術流布·····	563
敦煌壁畫飛天及其審美意識之歷史變遷·····	580
雲南大理佛教藝術禮瞻·····	593
鄭筱筠《佛教與雲南民族文學》序·····	607

目 錄

李小榮《變文講唱與華梵宗教藝術》序·····	609
吳海勇《中古漢譯佛經敘事文學研究》序·····	611
夏廣興《佛教與隋唐五代小說》序·····	613
荒見泰史《敦煌變文寫本研究》序·····	615
馬曉坤《晉宋佛道並興與陶謝之詩歌創作》序·····	617
盧寧《韓愈柳宗元文學綜論》序·····	619
附錄 佛學對文學影響研究之我見 ——訪復旦大學中文系陳允吉·····	621

## 論佛偈及其翻譯文體

### 一

宗教與文學是人類生活行進到一定階段的產物，這兩類觀念形態的東西，好像一棵樹上長出的兩枝花朵，本來就存在着彼此互相含納的關係。佛教從它的創建之日起，即十分注意從印度文學肥厚的土壤中吸收養料，同南亞次大陸詩歌創作長久地保持着密切聯繫。我們在這裏所要講的佛偈，正是從上述溝通和吸收中出現的一種兼有宗教、詩歌雙方性質特徵的文化載體。

自佛教的本位視角來看，佛偈記錄了釋迦和其他聖者言論的一部分，也構成了其經典文體的主要形式之一。梵語之音譯“偈”的原意，大略相當於漢語中的“頌”或者“詩”。它在中國通常被稱作“偈頌”，這是一個利用梵漢對舉方法創造出來的詞彙。按印度古代佛教典籍的成書體例，僧侶徒眾們結集釋迦牟尼的言教，不外乎採取三種表述形式：

(1) 修多羅 Sūtra, 亦譯作素怛羅, 即用一般日常口語所演說的法, 意為“貫穿經教使之不致散失”。這種口頭說法形式反映到書面上, 頗接近於散文體裁, 以其書寫時文句連結行列較長, 故亦名曰“長行”。

(2) 祇夜 Geya, 即“前說之散文經義重結於韻語者”。由於長行之說法未盡, 再運用韻文複述一遍, 俾以達到互相補充證發之目的。祇夜在佛經中並不獨立存在, 其功能僅限於同長行互配, 是長行說法的相應部分, 也叫做“重頌”或“應頌”。

(3) 伽陀 Gāthā, 為全部用韻文宣說的法言, “單獨結構以演文義”, 並沒有散文與之配合, 所以又被稱作“孤頌”。

修多羅、祇夜、伽陀, 為原始佛典“九分教”中間前面最重要的三個部分, 它們分別都以文體上的特殊性自成一大類型, 其後之六部分則以題材內容上的不同來進行編排。這說明佛教在其結集經典伊始, 就對於文體問題給予足夠的注意。

根據佛教史學家的考證, 印度佛典現有體制的形成確定, 經歷了一個費時約二三百年的逐益完善過程, Gāthā(孤頌)很可能是佛陀說法最原始的一種形式。呂澂《印度佛學源流略講》一書指出:

釋迦宣揚其說, 前後達四十五年, 傳播的地區又相當廣, 他還允許弟子們用地方方言進行傳習, 宣揚時應該有一定的表述的形式。按照當時的習慣是口傳, 憑着記憶互相授受, 採用偈頌形式是最合適的了。因為偈頌形式, 簡短有韻, 既便於口誦, 又易記牢。

呂澂還進一步推定, 釋迦牟尼在世時佛教學說的組織形式, 即是以前述偈頌為中心, 由此還附帶產生了解釋偈頌的“緣起”, 用以說明

世尊說法的時間、地點和接受對象等一些具體事由。“緣起”在一般情況下需借助散文體裁來表述，這大概就是 Sūtra 的淵源所自。可見 Sūtra 出現的時間，肯定要比 Gāthā 遲一些，它在起初祇是 Gāthā 的解釋和詮注。至於 Geya(重頌)與 Sūtra 的配合，則是到後來才確立的一種較成熟的形式。Gāthā 與 Geya，在佛經文體中所起的作用雖有一些差別，但同樣都是利用韻文進行說法的形式，本文所指“佛偈”的範圍，完整地包含着這兩個部分。

鑒於佛籍浩如煙海，其出經時代又前後懸殊，它們的文體結構形式亦不完全相同。其中有極少數全以長行鈎結文句，如《梵網經》、《雜譬喻經》等皆屬此類。這些典籍篇幅都不大，主要是一些提綱式的律本或來源於修多羅藏中的契經，有的經典僅由一個本緣故事構成。與此相反，亦有較多經籍完全使用偈頌來表述，如西晉法炬、法立共譯之《法句經》，早期律典中的《義足經》，南傳巴利文佛典中的《波羅延經》、《法句》、《長老頌》、《長老尼頌》，以及漢譯論藏裏的《中論》、《百論》、《阿毘曇心論》等，就都以單一的偈頌形式來遞達它們的義理內容。這些佛典中的經、律部分，大多成書較早，在佛教史上往往有舉足輕重的影響。第三類是長行與偈頌間隔互用，即先以一段散文說法，然後再用韻文提挈其要領，如此循環反復，一直到全篇的終了。此種散、韻相間的演繹方法，在三藏諸部典籍中所見特多，大凡自結集釋迦自說原始教義之《阿含經》為其始作俑，而後所出的一些卷帙較繁的經本，基本上都沿襲採用了這一結構形式。中國歷史上最流行的那些著名的佛教大乘經典，如《法華》、《維摩》、《金剛》、《思益》、《涅槃》、《楞伽》、《華嚴》、《圓覺》等，也無不以長行、偈頌逐段相配為其顯著的文體特色。綜合上述情形，就可知佛偈在整個佛經體制中所處地位之重要。

## 二

有關佛偈的形成由來，詳細地講要牽涉到許多問題。簡而言之，它是釋迦及其徒衆們用來弘法和唱誦的宗教作品，爲古印度詩歌推廣到佛教領域而與佛理互相結合的產物。印度古代的文學與宗教中間沒有明顯的界限，也很難找到一種可以完全擺脫宗教觀念的世俗詩歌，在詩歌中探索宗教思想被認爲是理所當然的事情。蘇聯詩人愛侖堡在《印度印象》一文中說：“在這個國家裏，哲學總是和詩學溶合在一起，藝術家的觀察都是由思想家的明辨來補充的。”（《譯文》1957年4月）佛偈以詩歌形式來表現宗教思想，非常深刻地染著着印度詩歌這種從本以來就具有的印記，今按其內容形式特徵，似有以下幾點宜加注意：

（一）絕大多數佛偈被用於說理，故從它的基本性質來看，主要不是屬於文學作品，而是一種闡揚哲理思想和道德觀念的宗教格言。愛好抽象和超驗的思維是印度先民的民族性格，古天竺詩歌的豐富哲理性，在《梨俱吠陀》和《薄伽梵歌》中就得到充分的體現。偈頌作爲宣說佛教義理最直接的手段，又特別重視宗教倫理內容和各種哲學概念的界定分析。因此佛偈從總體上呈現出來的內容特點，就顯得相當抽象幽奧。這裏幾乎是一片無情世界的冥漠，除了櫟括某些深沉曲折的理致外，就沒有什麼具體生動的形象性可言。大乘佛典中的某些偈頌加強了色聲形相的描繪，但多數地方在浸沉於形而上哲理之探索方面卻更進了一步。這種崇尚說理的傾向，對喜歡沉思的古印度人來說或許不難接受，但畢竟哲理氣息沖淡了詩歌價值，其文句也因注重於表達理念而缺少文飾。如果與《摩訶婆羅多》、《羅摩衍那》兩大史詩精彩壯麗的風貌相比，

佛偈無疑會給人枯燥呆板的感覺。當然也有一部分佛偈被用來演繹佛教故事，這些作品借鑒利用古天竺敘事詩的創作經驗，體現出很濃厚的文學情味。例如著名的佛教詩人和戲劇家馬鳴(Aśvaghoṣa)所造的《佛所行贊》，記述了釋迦牟尼一生的活動行迹，其中還穿插許多神話故事，合起來約有數千句偈頌，不啻氣勢恢宏磅礴，事件與性格的描述也非常具體細膩，是一部風行傳誦於古天竺全境的大型敘事詩。

(二) 佛偈在形式上比較規範化，其句型格式，大體由四句組成一個詩節，每個句子則有相同而固定的八個音節。用這種固定音節的四句偈來演述佛理，是佛教承接了印度詩歌在形式上演進的成果。早在《梨俱吠陀》時代，印度的詩歌已具備十餘種結構格式，應用得較多的便有三種。其中四句構成一節、每句包含八個音節的這一詩體，到了《摩訶婆羅多》、《羅摩衍那》兩大史詩裏，就被唱詩者們所普遍採用而成爲史詩最主要的詩體形式，並在很大程度上決定着其後天竺樂歌的變化趨向。這一富有表現力的詩歌體裁，從一個重要方面爲兩大史詩成爲不朽的傳世之作創造了條件，在《羅摩衍那》裏就專門有一段文字，熱情洋溢地歌頌梵語詩體發展史上這一特殊的成就。金克木在《梵語文學史》中指出，這種詩體在南亞次大陸，好像“我國的五言、七言一樣”，已成爲一種“可以一貫應用而不使聽衆厭倦的格律”。與此同時它也經常參以一些有規律的格調變化，以避免在吟誦長篇頌詩時覺得過分單調。佛經中的四句偈，與上述詩體屬於同一類型，即使有的時候稍加變化，仍然不會脫離此種格式結構的原來基礎。這表明佛偈句格體式之建立，也順應了古印度詩歌演變發展的主流。

(三) 古天竺音樂事業發達，而詩歌與音樂之關係亦特爲密切。印度梵偈的吟詠創作，十分注意聲音的協調，具有較強的音樂性和節奏感，通常可以被之管弦加以歌唱。《大莊嚴論經》卷十一



有條記載云：

爾時福梨伽善根已熟，佛娑伽婆出梵音聲以偈告福梨伽……

這雖然是一條零碎的史料，但從裏面透露出來的消息，可讓我們約知天竺佛徒詠唱詩偈時情狀之一斑。以音樂來配合佛偈宣唱，目的是把偈頌裏的思緒轉折加以有力的強調，使之增添感染警悟的力量。這在某種意義上說，也是利用音樂形象來對佛偈的抽象枯燥作出一定補償。梁慧皎《高僧傳》卷二《鳩摩羅什傳》中，記及著名翻譯家鳩摩羅什談到天竺梵偈時謂：

天竺國俗，甚重文制，其官商體韻，以入弦為善。凡覲國王，必有贊德；見佛之儀，以歌嘆為貴。經中偈頌，皆其式也。

又東晉高僧慧遠所作之《阿毘曇心序》，亦依譯人僧伽提婆對《阿毘曇心論》這部用偈頌寫成論書的贊美，對其梵文原偈的聲樂特點作了一番頌揚：

其頌聲也，擬象天樂，若云籥自發，儀形羣品，觸物有寄。若乃一吟一詠，狀鳥步獸行也；一弄一引，類乎物情也。情與類遷，則聲隨九變而成歌；氣與數合，則音協律呂而俱作。拊之金石，則百獸率舞；奏之管弦，則人神同感。斯乃窮音聲之妙會，極自然之衆趣，不可勝言者矣。

印度的音樂與美術，喜歡到大自然中的聲響和綫條上去尋找靈感，以上這段引文所作的描述是非常真實的。鳩摩羅什和僧伽提婆都