

景觀  
海是  
浴  
魚  
司  
切  
一

A line drawing of a hand holding a lotus flower. The hand is positioned in the center, with fingers gently gripping the stem of the lotus. The lotus flower is at the top, with its petals fully bloomed. The hand is adorned with a beaded bracelet. Below the hand, there are several stylized, swirling clouds. The entire illustration is rendered in a simple, elegant line-art style on a light background.

版  
社

佛典流播与  
唐代文言小说

俞晓红 著



人民  
出版  
社

责任编辑:都基隆 宫 共

封面设计:徐 晖

责任校对:吕 飞

### 图书在版编目(CIP)数据

佛典流播与唐代文言小说/俞晓红 著. —北京:人民出版社,2017.2

ISBN 978-7-01-017854-7

I. ①佛… II. ①俞… III. ①文言小说—小说研究—中国—唐代

IV. ①I207.41

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 125593 号

## 佛典流播与唐代文言小说

FODIAN LIUBO YU TANGDAI WENYAN XIAOSHUO

俞晓红 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京墨阁印刷有限公司印刷 新华书店经销

2017 年 2 月第 1 版 2017 年 2 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:20.5 字数:312 千字

ISBN 978-7-01-017854-7 定价:49.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

## 序 言

李时人

唐代文言短篇小说中有一篇《洞庭灵姻传》，篇末作者自称“陇西李朝威”。现在已经无从考察作者的生平了，然由小说叙述中所涉及的时间，大体可知这篇小说创作于德宗贞元（785—804）前后。中国最早的小说选集、晚唐陈翰选编的《异闻集》已经选录了这篇小说，只是《异闻集》未传世。宋人编的大型类书《太平广记》卷419收录了这篇小说的全文，题为《柳毅》，后世小说选本，如明人《虞初志》、近人鲁迅《唐宋传奇集》等皆据之题为《柳毅传》。《太平广记》标目例取文中人物姓名为题，不一定是原题，所以我在《全唐五代小说》卷21中收录这篇小说时，就根据考证，将其题为《洞庭灵姻传》，以复其本来面目。

《洞庭灵姻传》写唐代士子柳毅见义勇为及与龙女情爱婚姻故事，情节跌宕，描写精工，人物形象突出，意象内涵亦十分丰富。首先，作者以小说颂信义——柳毅的救难济困，龙女和钱塘君、洞庭君秉诚报恩，乃至钱塘君之灭暴，使善恶有归，皆可称义举。其次，小说肯定了“人”的情义，龙女和钱塘君是有情者，柳毅亦是有情者。最后，也是最重要的，本篇是一篇假情爱婚姻阐发人生观、道德观，从而表现人格风采的小说。柳毅为了保持自己的人格独立，既不贪恋富贵和美色，亦不屈从于威势，其节操风骨无疑是令人景仰的。龙女开始是感激柳毅救助自己的风义，感恩图报而愿意委身，后来则由于敬佩柳毅不为势力所动的人格而倾心追随，这种婚恋有其人

生观、道德观作为吸引和维护的基础，正是从正面阐述了一种情爱的观念。小说对柳毅的人格风采尽情作了渲染，实际上是将他作为一种读书士子的人生取向而加以颂扬的——唐代文言小说的作者和读者都是当时的读书士子，小说所反映的亦主要是当时读书士子的思想观念、情感愿望。

唐代文言短篇小说是中国小说史上出现的第一次创作高潮，《洞庭灵姻传》是其中的杰作之一，在当时和后世都有相当大的影响：晚唐人写的另一讲述龙女故事的小说《灵应传》，已经将其作为典实来称述，宋元以来，戏曲和曲艺更多有取这篇小说所述故事为题材者——周密《武林旧事》卷10记宋官本杂剧有《柳毅大圣乐》，金人有写这个故事的诸宫调（董解元《西厢记诸宫调》引），元杂剧有尚仲贤《洞庭湖柳毅传书》，宋元戏文有《柳毅洞庭龙女》，传奇剧本有明许自昌《橘浦记》、清高奕《龙绢记》等，近世以来许多剧种仍然在演这一故事。甚至创作于15世纪的越南汉文古籍《岭南摭怪》以及越南的汉文正史《大越史记全书》都可以看到其影响。

这篇小说之所以引起人们的特别注意，除了小说本身的种种美学创造以外，很大程度上应该得益于其中故事与形象的特异性。特别是在这篇小说中，出现了承担“水神”职能，已经“拟人化”自称“寡人”的洞庭君、钱塘君等“龙”的形象，出现了隐于水中、规模恢宏、拥有各种珍宝、住有大量龙君眷属的宫殿。而这一切，都溢出了以往中国古代的典籍，使人觉得这篇小说一定包含某些异质文化因子。

有关这方面，古人其实早已发现。南宋赵彦卫《云麓漫抄》卷10有言：“古祭水神曰‘河伯’，自释氏书入，中土有‘龙王’之说，而‘河伯’无闻矣。”近年来已经有不少人进行过这方面的研究，认为东晋南北朝以来中国各种杂史、杂传、志怪书及小说中关于“龙王”“龙宫”“龙女”等方面的描写，系受佛教东传的影响，源于南亚次大陆，如一位老一辈学者就断言：

龙王与龙女的故事在唐代颇为流行，譬如柳宗元的《谪龙说》，沈亚之的《湘中怨》，以及《震泽龙女传》等等都是。其中最著名的最为人所称道的是李朝威的《柳毅传》。不管这些故事多么像中国的故事，

多么充满了中国的人情味，从这种故事的本质来说，它们总还是印度货色。（《印度文学在中国》）

我过去曾经很相信这一类说法，所以也曾经在文章中写过类似的推断，以为“汉末以降，随着佛经汉译，南亚次大陆的‘龙’和‘龙王’的观念及有关故事才传入中国……这样一些观念逐渐渗入中国人的意识，经汉晋六朝以后长期汉化改造，才渐次形成了后世佛道两教及民间信仰中所供奉的龙王形象及有关的观念”（《古代短篇小说散论》）。不过，后来有机会又读到了一些书，发现事情可能不是如此简单，将这类故事的本质统统说成是“印度货色”，似乎有些片面和武断，也并不完全符合事实。

首先，在中国的文化传统中，“龙”是一个神异化的久远存在，或者说，早在中国文化形成之初，在华夏民族的意识中就已经有了被神异化了的“龙”。这是中国古代所有宗教崇拜、民俗民风、文学艺术中有关“龙”的内容产生的基础。

在秦汉以前的中国文化语汇中，“龙”是一种公认的神兽——甲骨文、金文中已经出现了“龙”字，龙纹及其各种变形亦是殷商青铜器的常用装饰图案。虽然我们现在已经很难确定中国古代文字或图形中的“龙”究竟是以什么生物为原型的，但有几点可以肯定：

一是中国先秦典籍中的“龙”虽然没有“拟人化”，但却是神格最高的通天神兽。东汉许慎《说文解字》称“龙”为“鳞虫之长”，谓其“能幽能明，能细能巨，能短能长，春分而登天，秋分而潜渊”。传世上古很多祭祀礼器上都有龙纹的图案，《史记·封禅书》还记载了黄帝铸鼎唤龙通天的神话：

黄帝采首山铜，铸鼎于荆山下。鼎既成，有龙垂胡髯下迎黄帝。黄帝上骑，群臣后宫从上者七十余人，龙乃上去。余小臣不得上，乃悉持龙髯，龙髯拔，堕黄帝之弓。百姓仰望黄帝既上天，乃抱其弓与龙胡髯号。

不仅黄帝以“龙”为坐骑（见《大戴礼记》），先秦载籍中不少传说中的神人如祝融、夏启、蓐收、勾芒等人的坐骑都是“龙”（见《山海经》）。《楚辞·九歌·河伯》中描写水神“河伯”则是“乘水车兮荷盖，驾两龙兮骖螭”。近世出土的战国帛画《人物御龙图》、长沙马王堆3号汉墓T型帛画中的“龙”，以及河南永城柿园汉墓主室顶部壁画、洛阳汉代卜千秋墓壁画中的“龙”，都可以直观地说明中国秦汉以前龙的形象和属性。

二是“龙”与水有关，甚至能致雨——《左传·昭公二十九年》云：“龙，水物也。”《山海经》有“旱而为应龙之状，乃得大雨”。《吕氏春秋·召类》亦有“以龙致雨”之语。但“龙”在先秦典籍中并不是“水神”。水神之说，中国汉民族神话传说中早已有之。《山海经》记东、南、西、北四海之神分别为禺虢、不廷胡余、弇兹、禺彊，皆居于所在海域的小岛（渚）之上；又记陆上的水神为“水伯天吴”。虽然据其所载，四位“海神”多为“人面鸟身”，“水伯”八首人面、八足八尾，确实都显得很怪异，但先秦两汉时期中国传说中的海神、水神是“拟人化”之神，则应该是肯定的。故《史记》卷六记“始皇梦与海神战，如人状”。《楚辞·天问》有“帝降夷羿……胡射夫河伯”句，东汉王逸注引了一个有趣的传说：

《传》曰，河伯化为白龙，游于水旁，羿见射之，眇其左目。河伯上诉天帝，曰：“为我杀羿。”天帝曰：“尔何故见射？”河伯曰：“我时化为白龙出游。”天帝曰：“使汝深守神灵，羿何从得犯？汝今为虫兽，当为人所射，固其宜也。羿何罪欤？”

这个故事形象地说明了中国上古“龙”与“水神”的区别。

在中国，大约从东晋南北朝开始，有些载籍中开始出现以往没有出现过的“龙王”“龙宫”“龙女”等语汇，不仅涉及佛教、佛典内容的《洛阳伽蓝记》（东魏杨衒之）、《法苑珠林》（唐释道世）等书有这种情况，其他如史书、笔记、杂俎，特别是在诗歌、小说中也出现了大量有关的内容。这种情况在唐代一时形成热潮，如在《全唐五代小说》就有数十篇作品出现关于

“龙王”“龙宫”“龙女”的故事和描写。

唐人小说中关于“龙王”“龙宫”“龙女”的故事和描写十分丰富。有以各种形态出现的“龙”，包括动物形态出现的“龙”，如开元时张说《梁四公记》中就提到洞庭山洞穴通“龙宫”之说，并提到“东海、南天台、湘川、彭蠡、铜鼓、石头等诸水大龙”“东海龙王第七女掌龙王珠藏，小龙千数卫护”，不过文中所描写的龙尚未完全“拟人化”。也有像《洞庭灵姻传》这样完全“拟人化”的“龙”和已经“拟人化”但还保持一定“兽性”的“龙”（《苏州客》）。有合掌听禅师讲《大涅槃经》的“龙王”（《洪昉禅师》），也有以人血为酒欢宴的“龙女”（《许汉阳》）。有应凡人诉求而兴雨的“龙”（《释玄照》），亦有请凡人代为行雨的“龙”（《李卫公靖》）。出现在唐人小说中很多“拟人化”的“龙”及其有关故事（如“龙宫藏宝”“龙女报恩”等）在中国以往的载籍中似乎都找不到来源，但是在两晋至唐大量的汉译佛经中却可以找到一些类似的描写。

两晋南北朝时期，大量的佛经被译入中原，比如西晋译《佛说海龙王经》《大楼炭经》，后秦译《长阿含经》《大智度论》等都有大量关于“龙王”的记载。在这些汉译佛典中，“龙”首先被描写为蛇形多足的形象，只是偶尔会变为人形。但“龙”有兴云致雨的本领，滴水即可润泽天下；其次“龙”有龙族，其首领为“龙王”，并有“四方龙王”“五方龙王”“八大龙王”“五类龙王”等说法；还有就是“龙”虽然居于水中，但有“龙宫”，其中多宝藏，且有“龙王妃”“龙子”“龙女”等眷属。汉译佛典中还有“龙女报恩”之类故事（见东晋时译《摩诃僧祇律》卷32，《经律异相》引录题《商人驱牛以赎龙女得金奉亲》）。

也就是说，唐人小说中的一些描写，应该是受了这些汉译佛经的影响，这是没有疑问的。但这并不能说这些“汉译佛经”里的东西都是“印度货色”，因为“汉译佛经”在内容上并不完全等同于作为其底本的“梵文”印度佛经，更不完全等同于印度文化。

据有关研究，各种“汉译佛经”中的“龙”，主要是对印度佛经中梵文 Naga（音译为“那伽”）的翻译，“龙王”则是对 Nagaraja 的翻译。而 Naga，

无论在梵语，还是在巴利语中，都用来指代一种传说中的奇特的生物。这种生物外表类似巨大的蛇，有一个头或多个头，头型酷似眼镜蛇，无角，有力，原居于水中，又是常出入于各种场合的精怪。其形象在印度古老的吠陀文献、早期叙事诗《摩诃婆罗多》《罗摩衍那》中都曾出现，在婆罗门教、印度教和佛教的经典中也经常被提到。在佛经中，Naga 被视为有力而又凶残的怪物（汉释为“毒龙”），皈依于佛后则成为佛的护卫者（“天龙八部”中的“龙众”）。但在古印度的各种文献典籍中，Naga 一词的用法并不十分严格，有时也被用来指真正的蛇，尤其是眼镜王蛇和印度眼镜蛇，有时又用来指陆地上的“象”，或者其他的东西。毫无疑问，印度文化甚至佛经中的 Naga 与中国早期文化中的“龙”虽然有某些相似的地方（如蛇形），但其属性、神格实际有很大的差异（近世汉译《摩诃婆罗多》将其中的 Naga 一词也径译为“龙”，应该是错误的），现存于南亚次大陆不少寺庙古迹上的 Naga 直观形象亦与中国文化传统与文物中的“龙”形象有很大的不同。

那么，汉译佛经为什么要将印度佛经中的 Naga 译为汉语中的“龙”，而不是其他呢？姚秦弘始四年（402），鸠摩罗什翻译了成书于公元 2 至 3 世纪的佛教经典《大智度论》（龙树著），其卷三对那伽（Naga）作了很多说明和解释，其中有一句：“那伽，秦言龙。”不管这句话是龙树的原话，还是鸠摩罗什的话，都可以说明汉译佛经将印度文化中的 Naga 译为“龙”，实际是将 Naga 比附于中国的“龙”，而不是将中国的“龙”比附于印度的 Naga。其目的自然是为了更有力地传播佛教。

我觉得，“汉译佛经”在某种程度上可以说是对“印度佛经”的重新阐释。因此不能将汉译佛经对中国文化、中国文学的影响简单归结为印度文化对中国文化、中国文学的影响。佛教东传并对中国文化、中国文化进程产生重大的影响，应该是一个非常复杂的过程，那种将文化传播简单化的做法实在是不可取的。正因为如此，我对俞晓红教授将她的新著题为《佛典流播与唐代言言小说》表示赞赏。

本书将研究对象限定在一定时段和文体范围内，着力考察汉译佛经在中土流播过程中对唐代言言小说作者的观念渗透，借此探究小说文本在结

构、题材、情节诸层面所体现的佛教文化印痕。作者认为，佛教文化启发影响了隋唐时期国人佛教意识和文化心理；佛典的传译流播渗透唐代言言小说的创作，在题材选取、形象塑造和结构模式等层面深刻影响了唐人小说的文本构成；唐代言言小说在一定程度和层面上推动和促进了佛教文化对国人的精神渗透。本书整体上呈现以下特点：一是视野开阔，材料翔实。一般唐代言言小说的研究者，多会选择几部较有代表性的小说集，作为研究的对象。本书则以2014年新版《全唐五代小说》为文本依据，涵盖范围广泛，研究视野较为开阔，所获得的判断也更为客观准确。二是方法允当，论证细密。作者研究借助比较文学的视野，爬梳佛教东传后对中土民众精神文化生活发生各种影响的诸般史料，进行史料背景上的文学考察，在文学分析中渗透文化观照，较好地做到了佛教文化、历史文献、小说文本三者之间的交会与融通；对唐代言言小说的文本分析，考论结合，阐述细致，层层推进，较之诸多相近的课题研究，更能凸显本书对小说本体研究的重视、对小说内在价值的挖掘。三是思考深入，新见迭出。本书对唐代言言小说的佛教题材作了细致的统计和深入的思考，对僧尼、龙族等与佛教文化密相关涉的形象系列作了梳理，对相关作者的佛学修养作了较为细致的考辨，这些均为相近成果所未能涉及或未作展开者；诸多结论也是其他相类研究所未能说出者，因而获得了较为明显的学术价值。四是学风谨严，表述雅洁。本书对观点的表达，表现出既从容又审慎的态度，语句的雅洁也反映了作者良好的文字功底。

全书以佛典文化与唐代言言小说的关系为研究中心，将文化研究与文学研究相结合，就佛典文化内涵对唐人小说作者的影响和对小说文本的渗透作了多层面的考察分析，视角新颖，内容丰富，新意颇多，与作者先前所著《佛教与唐五代白话小说研究》可谓珠联璧合。

《佛教与唐五代白话小说研究》原为俞晓红教授的博士学位论文。是书从佛典的传译、流播和佛教的本土化入手，详细论述了俗讲、变文与白话小说的形成，进而讨论了唐五代白话小说的叙事体制、题材来源和观念世界，深入探讨了佛典传译对中国文学的影响。《佛教与唐五代白话小说研究》2006年由人民出版社出版，我当时为其写了一篇两万多字的长序加以揄扬，

后来这篇序还以《译经、讲经、俗讲与中国早期白话小说》为题在学术刊物发表。如今又是十年过去了，我仍然认为俞晓红《佛教与唐五代白话小说研究》是有关学术著作中十分出色的一本。这次俞晓红将《佛典流播与唐代文言小说》的书稿寄来索序，本来我也想通过阅读她的这本书提高我自己的有关认识，如有可能，再为其写一篇长序。只是恰逢我因年老多病，几个月间竟然两次住院，一时无法完成，只能勉强以这篇短序表达一下我对俞晓红教授取得新的学术成果的祝贺。

2017年2月于上海寓所

# 目 录

|                    |    |
|--------------------|----|
| 绪 论                | 1  |
| 第一章 佛典东传与国人的文化心理结构 | 8  |
| 第一节 帝王的宗教需求与佛教的兴盛  | 8  |
| 一、精神崇尚，礼佛教僧        | 9  |
| 二、以佛辅政，裨益王化        | 16 |
| 三、佛我相恃，依佛立身        | 22 |
| 第二节 魏晋隋唐时期僧侣的文化生活  | 24 |
| 一、博涉内外，熟谙三藏        | 24 |
| 二、交好名士，善于机辩        | 27 |
| 三、擅诗会文，兼工书画        | 33 |
| 第三节 魏晋隋唐时期文士的佛学修养  | 40 |
| 一、相与名僧，讲经译典        | 40 |
| 二、兼修儒释，优游文学        | 48 |
| 三、禅机庄趣，并入诗画        | 55 |
| 第四节 魏晋隋唐时期民间的佛教信仰  | 59 |
| 一、造寺铸像，道场庄严        | 59 |
| 二、浴佛烧灯，佛事蓬勃        | 64 |
| 三、听经写经，俗众洗心        | 71 |

|                        |     |
|------------------------|-----|
| 第二章 从唐代言言小说看佛典文化的影响渠道  | 74  |
| 第一节 寺院殿堂：佛典要义的传播空间     | 74  |
| 一、寺慕竹林，道存祇园            | 75  |
| 二、以形示现，借像表真            | 83  |
| 第二节 讲经听经：佛典旨味的传播渠道     | 92  |
| 一、僧尼讲唱，说以证史            | 92  |
| 二、士女游寓，虚而补实            | 97  |
| 第三节 僧士创作：佛教观念的主观介入     | 116 |
| 一、高僧撰异，真妄共存            | 116 |
| 二、士子传奇，诗释并发            | 121 |
| 第三章 佛典文化观念与唐代言言小说的文本构成 | 138 |
| 第一节 果报：善恶一念，庆殃自取       | 139 |
| 一、礼敬三宝，事成身全            | 142 |
| 二、行恶不善，各遭恶惩            | 145 |
| 三、善待异类，动物报恩            | 152 |
| 第二节 复活：幽明流转，向善而生       | 158 |
| 一、入冥的原因与见闻             | 159 |
| 二、复活的缘由与形态             | 163 |
| 三、复活后行止与态度             | 168 |
| 第三节 灵验：受持读诵，效验灵妙       | 170 |
| 一、故事主体：商贩士子官吏贵族        | 171 |
| 二、灵媒触点：诵经持咒写经听经        | 173 |
| 三、情节模式：持诵—遇险—获救        | 178 |
| 第四节 杂糅：多元并存，道释互融       | 181 |
| 一、转生往生，欲界轮回            | 182 |
| 二、异术殊能，法力释厄            | 187 |
| 三、征验修道，仙佛互涵            | 195 |

|                        |     |
|------------------------|-----|
| 第四章 佛典文学质素与唐人小说的文学价值构建 | 199 |
| 第一节 崇佛弘法的异质形象          | 200 |
| 一、僧尼：学识精进，道行非常         | 201 |
| 二、龙族：腾云作雨，幻形入世         | 209 |
| 三、信众：习经修业，虔心向佛         | 219 |
| 第二节 双层组合的叙述结构          | 223 |
| 一、自述式：事主入冥，返世讲述        | 224 |
| 二、闻录式：亲友传说，闻者书录        | 228 |
| 三、见证式：亲历目睹，感而书录        | 234 |
| 第三节 佛典观念的文学传载          | 239 |
| 一、说因证果，观念相续            | 241 |
| 二、同质异构，异脉同流            | 247 |
| 三、以释明儒，以稗襄政            | 254 |
| 附 一 唐代涉佛文言小说作家小传       | 259 |
| 附 二 唐代涉佛文言小说篇目列表       | 289 |
| 附 三 唐代涉佛文言小说统计简表       | 297 |
| 附 四 唐人小说异质形象篇目列表       | 300 |
| 征引文献                   | 304 |

## 绪 论

佛教与文学相互影响，在各自的发展中相互作用的关系十分复杂。本课题将研究对象限定在一定的时段和文体范围内，着力于考察佛教典籍在中土传译流播过程中对唐代言言小说作者的观念渗透，借此探究小说文本在题材、观念、结构诸层面所体现的佛教文化印痕，力图将直接影响和间接影响结合研究，以获得较为开阔的理论视野。希冀通过这一研究，在更多更全面的唐代言言小说文本中作更细致的发掘，将社会文化心理、小说作者、小说文本三者结合考察，对前贤时俊研究的不足作深入思考和辨析，在较客观全面的层面上呈现独特而结实的唐代言言小说的文化风貌。这对于推动佛教文化与古代文言小说的深层研究，促进研究者既定观念和思维方式的日趋缜密，有重要的学术价值。

佛教东传以来，影响遍及国人的思想观念、文化心态、行为方式的方方面面，其中对中国文学的影响尤为显著和深刻。自20世纪初学术界开始以现代学术之眼光与方法研究中国古代文学以来，不少学者已经注意到佛教与古代文学，包括古代小说之关系。最早，沈曾植曾论及哪吒与佛经、密宗与唐代剑侠小说的关系，此后梁启超、胡适、鲁迅、陈寅恪等人的相关文章，均在不同程度上涉及佛经文学题材、文体与叙事形式对唐代小说的影响。这些开创性的工作，阐发了佛经文学在中国文学史上的地位和意义，确立了“佛教与中国文学”在文学文化研究领域中的学术地位。20世纪30年代，有霍世休《唐代传奇文与印度故事》，借助唐传奇文本探讨佛经文学对它的题材影响；40年代，周一良《论佛典翻译文学》及后来季羨林、钱锺

书等人的研究,也涉及佛典翻译对中国文学的价值和影响。

20世纪80年代始,佛教与中国文学关系的研究再度升温,白化文、孙昌武、陈允吉、陈洪等大陆学者均有高水平的论著问世,他们有开阔的学术眼光,做了诸多筚路蓝缕的工作,启发和带动了一批中青年学者参与研究,有关佛教与佛教文学、佛教文化的研究得到学术界的广泛重视,在实践中取得了长足的进步。有多篇文章侧重探讨佛教文学文化对隋唐五代小说创作的影响问题,如蒋述卓、何红艳就某部佛教典籍在题材、叙事等方面对隋唐小说产生的影响进行探讨;张跃生、韩云波、周晴等从佛教文化的价值意义、情感体认、叙事本质、传播策略等角度来探讨唐传奇文体之赖以发生的条件;范军、钱光胜探讨隋唐小说地狱故事母题的形成和文化意蕴;杨文榜、李芳民考察唐代寺院文化活动对唐传奇的影响;凤录生对唐五代小说道僧相争、道僧混融情节作历史梳理;郭绍林对龙门石窟鬼怪雕像作佛学考察等。一些硕士、博士以相关内容为学位论文选题,多有精研深思、探赜索隐之作,显示了青年学者的学术实力。台湾的有罗媛邦、张瑞芬、刘雯鹃、丁敏、梁丽玲,大陆的有倪红雨、黄艳燕、沈梅丽、刘正平等。他们有的考察具体佛典对隋唐小说的影响,有的论述影响渠道;有的重视文本分析,有的注意宏观论述;有佛教物质形态的考察,也有佛教文化观念的阐发。这就在内容和方法上显示出丰富性和多样性。因为原有积淀相对薄弱,一些基础性的工作便能焕新耳目,经典个案的阐释、部分文本的分析和单向性观念文化的研究,在这一时期呈现出新颖的面目和结实的硕果。

这一时期,诸多专著呈现出更为厚重的文化底蕴。蒋述卓《佛经传译与中古文学思潮》(1990)一书第二章论及中古志怪小说之受佛教故事的形式影响,为唐宋传奇的出现作了铺垫,观点新颖可信。吴海勇《中古汉译佛经叙事文学研究》(2004)在概述了汉译佛经文学的总貌及特点后,对佛经文学的种种域外题材作了专题研究,并就汉译佛经文学的语言风格作了比较分析,认为它是介于文言和白话之间的一种新文体。在汉译佛经文学之于中国叙事文学的影响方面,该著有较为明显的启示意义。夏广兴《佛教与隋唐五代小说》(2004)从佛典翻译、民间信仰、士子寺院参禅等角度探讨佛教

文化对本土文化的多方面渗透，阐述佛教观念对隋唐五代小说的浸染。该著考镜题材来源，用力甚勤，颇多新知新见，惜对唐人小说中的佛教灵验故事涉及不多。孙鸿亮《佛经叙事文学与唐代小说研究》（2008）则考察佛经影响唐代小说的途径，对一些志怪作品的佛教题材作了溯源，认为唐代小说叙事形式直接受影响于佛经。该书分析细致流畅，新意时见，然对佛经之于唐代小说的观念层面的影响揭橥不足。

从佛教文化传播层面上进行的研究，亦体现出相关学者宏阔的观照维度。邱子庆等《佛画解码——佛教文化传播图形研究》（2004）、张晓华《佛教文化传播论》（2004）、陈文英《中国古代汉传佛教传播史论》（2007）等著，主要立足于佛教文化的传播，而非就佛教文化传播与中土文学作品的关系展开研究。王立《佛经文学与古代小说母题比较研究》（2007）追寻中国古代小说母题、题材的佛经文学渊源，关注小说内容与思想史、文化史的联系，注意突出中印古代叙事文学中主题、思想内蕴的比较，从而透视出特定的文化意义。李小荣《图像与文本——汉唐佛经叙事文学之传播研究》（2015）一书，以佛传本生故事、净土经典、汉传密典为考察主体，从图文传播角度探讨汉唐佛经叙事文学的传播途径与特点，所关注的文学文本主要在于汉唐译经中的叙事作品及其流变，而非唐代言言小说。佛典文化传播的渠道和方式是多元的和交叉的，对中土文学作品的影响亦是多方位立体化的渗透，且彼此交互感应，共构了唐代文学的原生形态。文化溯源有利于揭明唐时文学形态的生成过程，而对文学本体之内在结构的解析，更有助于复原唐人精神生活的真实状貌。

21 世纪一些青年学者将空间与环境的概念引入相关研究，如“寺院”这样的建筑空间，“长安”这样的地理空间，“冥间”这样的虚拟空间。李艳茹《佛教寺院与唐代小说》（2014）认为小说部分地充当了佛教弘法的工具，寺院在唐代小说的叙事过程中充当着空间场景的作用，其好事之风也为小说创作提供了丰富的素材，客观上极大地促进了唐代小说的传播。张同利《长安与唐五代小说研究》（2015）将“长安”视为与唐五代小说创作与传播的重要空间环境，考察了小说家在长安的生活状貌及其创作的群体特征。该著