

佛经文学研究论集续编

主编 陈允吉

副主编 〔新加坡〕黄俊铨 胡中行 张煜



佛经文学研究论集续编

主 编 陈允吉

副主编 〔新加坡〕黄俊銓 胡中行 张 煜



图书在版编目(CIP)数据

佛经文学研究论集续编/陈允吉主编. —上海:复旦大学出版社, 2011. 7
ISBN 978-7-309-07672-1

I. 佛… II. 陈… III. 佛经-文学研究-文集 IV. B942.53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 208421 号

佛经文学研究论集续编

陈允吉 主编
责任编辑/韩结根

复旦大学出版社有限公司出版发行
上海市国权路 579 号 邮编:200433
网址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>
门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853
外埠邮购:86-21-65109143
上海肖华印务有限公司

开本 850 × 1168 1/32 印张 22.875 字数 545 千
2011 年 7 月第 1 版第 1 次印刷

ISBN 978-7-309-07672-1/B · 374
定价:38.00 元

如有印装质量问题, 请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。
版权所有 侵权必究

序

陈允吉

本书集我友朋，邀诸契愜，顺应变革潮流，共预交叉研究。賸残羽碎金之琐细，溯旂檀翰藻之因缘，住兹区界，劓彼选题。相与爬梳佛籍，祛尘封而洗发韬光；会萃形文，蹶影响而探寻故辙。其间搜剔资材，但从可信；举陈显象，都绝炫诡。所撰一皆规鉴前贤绳墨，贯穿实证精神，谨依通识，不越世途，乃凡夫执著求知之俦，非上德端诚弘化之谓也。盖斯旨早觐，有首辑僦刊于畴昔；然夙期难洽，无再擎称报于嗣来。长此坐对移阴，徒存设想，久惭逡巡，空叹漫落。泊乎丁亥岁暮春，末届博士生答辩，偕余置酒，接席叙心。在座星洲黄子俊铨兢业善持，健行敦谊，虽弥后谒，屡最先鸣。乐为解缆，俾起帆以疾趣其航；贍供披怀，愿援手以完成其事。遽令离居散处，咸臻奋迅自强。于是惻勤走笔，同体遐迹；珍重邮章，毋分南北。或追琢纪传，或采甄诗偈，或开喻索稽《六度》，或讨源雠校《五灯》。或叩莫高遗卷，昭法言制式之丕承；或忻微妙好辞，度鹫岭禅思之驿递。参差述作，络绎汇储，卜渊藪则并苞经律，按类型则兼备考论。中行张煜襄余缀理，爰当合璧之荷；论次班排，第尽串珠之职。时阅三秋，终哀续帙；稿收四十，克尽初衷。辱蒙小盾尚君曹虹教授垂瞩鸿裁，仰司枢辖，既树质以扶干，复振枝而耀叶。方将移奉贵编，诊尔疏漏；转归劓氏，就其综韦。常虑庭芜犹夥，苑果未丰，率具短篇，聊充嚶引。寄语专家读者，祈多指正批评。

2010年2月

于上海江湾蕉叶梅花行馆

目 录

序	陈允吉 (1)
早期佛教之口传文献研究	纪 贇 (1)
《法句经》与譬喻文学	李小荣 (36)
《妙法莲华经·序品》的戏剧化特征与叙事结构	王丽洁 (52)
竺法护译《龙施菩萨本起经》探故	陈开勇 (73)
《六度集经》的文学世界	吴海勇 (83)
睽子孝行故事题材及其在南北朝的流传	姜斐斐 (97)
《百喻经》的传译与中唐寓言之复兴	万国花 (116)
根本说一切有部广律的文学解读	邰林涛 (127)
根本说一切有部广律中的女性形象	邰林涛 (138)
巴利圣典《长老偈》发凡	纪 贇 (150)
读《佛本行集经》的一首偈颂	王秀林 (191)
于阗的毗沙门信仰及“托塔李天王”名号之成立	朱 刚 (201)
智者喻于水——兼论佛教与辞赋的关系	曹 虹 (216)
谢灵运《佛影铭并序》阐提观发微	陈道贵 (229)
从中古“色”字的诗学运用看佛经翻译对文学之 影响	兰宇冬 (234)
佛经翻译的“文”“质”概念与《文心雕龙》之 “文质论”	李永红 [韩国] 金瑾英 (252)
李白释家题材作品略论	李小荣 (262)
杜甫入蜀禅诗论评	鲁克兵 (279)

- 柳宗元寓言的佛经影响及《黔之驴》故事的渊源和
由来 陈允吉 (293)
- 刘禹锡“因论七篇”与“法华七喻” 李志强 (320)
- 说刘禹锡的《袁州萍乡县杨岐山故广禅师碑》 李志强 (330)
- 佛经“拟”句与唐末诗歌常见的一种句格——以郑谷、
杜荀鹤诗什为例 段双喜 (341)
- 隋唐五代小说对汉译佛典艺术上的吸纳 夏广兴 (356)
- 敦煌《杂抄》与《杂宝藏经》辨踪举隅 袁书会 (386)
- 敦煌本慧净《温室经疏》小识——以其在敦煌唱导
文献中的位置为中心 [日本] 荒见泰史 (398)
- 从《舜子变文》类写本的改写看五代讲唱文学的
演化 [日本] 荒见泰史 桂 弘 (420)
- 佛教呗赞音乐与敦煌讲唱辞中“平”“侧”“断”
诸音曲符号 王小盾 (442)
- 苏轼《琴诗》的譬喻溯源及其艺术评价 许外芳 廖向东 (469)
- 东坡诗法与佛禅 张 煜 (477)
- 山谷诗法与佛禅 张 煜 (495)
- 《五灯会元》版本再考 [新加坡] 黄俊铨 (514)
- 《五灯会元》禅诗之思想及意境分析 [新加坡] 黄俊铨 (527)
- 禅宗诗偈中的本体追求与解脱之道 张君梅 (544)
- 以追光蹉影之笔,写通天尽人之怀——《论中土佛
理诗之发展演变》结语 张君梅 (580)
- 马致远神仙道化剧《任风子》本事源流补证 陈开勇 (585)
- 钱谦益塔铭体论略 冯国栋 (609)
- 《问答宝卷》解析——清代江南无为教觉性正宗派的
传世经卷 刘正平 (627)
- 鲁迅先生的佛经因缘 吴海勇 (642)

佛教与云南白族龙文化	郑筱筠 (653)
中印古代英雄神话传说之比较研究 [印度] 莉杜·巴玛 (668)	
高丽僧义天编《释苑词林》残卷存六朝唐宋释家 遗文考录	陈尚君 (689)
《佛教与中国文学论稿》序	陈允吉 (717)
咏佛事二首	胡中行 (720)
本书撰稿者及工作单位一览	(721)

早期佛教之口传文献研究

○纪 赞

印度口头传播之背景分析

与其他文明相比较,印度是一个非常不重视书面记录的文明。这个文明是如此反对将文化知识用书面的形式记录下来,甚至会产生这样的谚语,即“知识记录在书本上,就像钱财放在别人的手里(此谚语梵语原文作: Pustakasthā tu yā vidyā parahastagatam dhanam)”^①。也就是说,在这种文化传统里,人们更加崇尚的是把知识传统以记忆的形式存放于自己的脑海里,而不是安于仅仅把它用书面的形式记录下来。

在这种背景影响下,佛教文献的书面定型也经历了一个非常漫长的过程。目前所存的各种语言和文字所记录下来的佛经都是在很晚才形成的。其中巴利文较肯定的年代至多只能上推到觉音(Buddhaghosa)之时^②。汉文佛教经典中没有争议的确切译经年代是西元后二世纪中叶^③。现存最早的写本佛经是用佉卢文

① Richard Salomon (1998): *Indian Epigraphy, A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the other Indo-Aryan Languages*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt, Ltd. p7.

② 西元五世纪顷,具体可以参考 Bimala Charan Law: *The life and Work of Buddhaghosa*, Nag publisher, New Delhi, India, pp1-58, 1923.

③ 之所以作“没有争议”这样的限定,是因为早期的摄摩腾、竺法兰等人所译的《四十二章经》等到目前为止,学界依然有很多的争论,故而此乃以安世高为起(转下页)

(Kharoṣṭhī)书写的犍陀罗语(Gāndhāri)佛经,其时间为西元后的第一个世纪^①。而据南传佛教一致公认,直到锡兰王毗多伽摩尼(vattagāmaṇi, 43 B. C. —17 B. C. 在位)时,才有了佛经定本的书写。

关于早期佛教经典是以口传心记的方式传播,我们还可以在语言学的层面上加以研究,对此问题, K. R. Norman 就曾经谈到,早期文本的辞汇都是围绕着“听”的词根“śru”和“说”的词根“vac”,于是有学问的人就是“bahuśruta”,其意为“多听闻者”。“教”是“vāceti”,其意为“使别人(跟着老师一起)说或者背东西”^②。也

(接上页)点,译经据梁《高僧传》(以后略称为《梁传》)记载“安世高以汉桓帝建和二年(西元148年)至灵帝建宁(西元168—172年)中二十余年,译出三十余部经”。T50, 323上(T指《大正新修大藏经》,后同)。

- ① 目前所能发现的最早的佛经是以见犍陀罗语书写的,比如十九世纪末发现的和田本犍陀罗语《法句经》,其抄写的具体时间,据林梅村先生考证,应该是在西元二世纪末到三世纪初之一段内(西元175—230),林梅村《犍陀罗语法句经残卷初步研究》,收于北京中国国家文物局古文献研究室编《出土文献研究续集》,文物出版社1989年,页255—256、256—260。

关于犍陀罗语《法句经》的介绍,尤其是早期的发现与研究部分可以参考 H. W. Bailey: *The Khotan Dharmapada*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 11, No. 3 (1945), pp. 488—512。在两本《法句经》的研究专著中有详细的介绍: Barua & Mitra (1921); *Prakrit Dhammapada, Based upon M. Senart's Kharoṣṭhī Manuscript with text, translations and Notes*, Sri Satguru Publications, Delhi, introduction, pp1—3; John Brough, ed (2001): *The Gandhari Dharmapada*, Reprint, First Published in 1962, London. Delhi, Motilal Banarsidass, discovery of the manuscript and publication, pp2—8。另外,1994年,大英图书馆(the British Library)远东与印度收藏部(Oriental and India Office Collections)入藏了二十九片桦树皮手卷,其内容即为佐卢文(Kharoṣṭhī)书写的犍陀罗语(Gāndhāri)佛经残片,这些残片都装在一个陶土罐中,罐子上也有同种文字书写的语言。此部分手卷现正由美国华盛顿大学以邵瑞祺(Richard Salomon)为首的专家组从事研究。这些写卷的研究成果目前已经有了多本专著,其中第一本就是 Salomon 自己所撰 *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhara: The British Library Kharoṣṭhī Fragments*, University of Washington Press/British Library, 1999。

- ② K. R. Norman: *A Philological Approach to Buddhism*, The Buddhist Forum V, p42, published by the School of Oriental and African Studies (University of London).

就是说在这些佛陀的教法被以文字的形式固定下来之前,佛经就曾经以口头传播的形式传播了数百年的时间。对于此点学界中已经早有认识,比如二十世纪初叶日本佛教学者小野玄妙在《佛教经典总论》中就曾指出:

我并非以为佛陀释尊未留教言。佛陀释尊必然随时随地说种种教法,然并非佛陀本身亲成一册著作;亦非佛灭后作成一部记录。由此言来,根本经典于吾人之土地上并无物之形象。虽有于王舍城七叶树窟进行第一次结集,于毗舍离城进行第二次合诵,于巴连弗城进行第三回会诵云云,然根本未留下片言只字之记录,以上之历史记事,实并无任何有形之物存在。或可用另一种说明方法说,因印度人记忆力强,能将佛陀之教说一一谕诵,并师资相承,纵使没有文书记载,而由弟子再传弟子,口耳相授,即意味着经典之存在,循此理而言无不可^①。

以上的说明并没有完全解决问题。佛教重视诵经的原因,这一点必须考虑印度文化传播的背景,比如著名的《吠陀经》就曾经以口头的形式传播了三千多年或者更多,“这其中大多数时间并不是因为书写本身不能获得或者不为人所知,而是那些把《吠陀经》当作自己私产的婆罗门宁愿如此。在印度的背景之下,口头传播比起书面形式占有绝对优势,非为不能,而是婆罗门祭司和学者们有意识的选择,对于圣语,口头传播是唯一合适的手段。”^②

① 小野玄妙著,杨白衣译《佛教经典总论》,页441,新文丰出版公司1983年。

② Xingren: *Oral Tradition in Buddhism*, 第一章 Oral Tradition in Ancient India Oral Tradition in Vedic Tradition. pp34, a dissertation submitted to University of The West for the degree of Doctor of philosophy. Los Angeles, 2004; 另外还可参考方广钊先生在《佛教典籍概论》中的研究,他的意见是:“(一)古代印度各宗教哲学派别大抵都采用口口相传的方法传播本派的思想与典籍。如婆罗门的吠陀圣典就是口口相传的方法传下来的。释迦牟尼不过是遵循古印度的这一传统罢了。(二)当时佛教传播的地区不广,信奉的人数也不多。佛经中经常提到释迦牟尼有五百弟子。‘五百’这个数字,在佛经中常常是一个约数,用来表示数量之(转下页)

印度在佛陀的时代,其实已经有了文字的书写形式,与早期不能破译的哈拉巴文化不同,这种书写形式一般认为是从美索不达米亚(Mesopotamia)引进过来的,时间大概是在西元前一千年到五百年之间^①。即使有了文字,但是“我们绝对肯定地说古代印度主要是口语传播的社会,在这个社会里口头的交流与指令要远多于书写的媒介,尤其是在宗教与哲学交谈的领域”。“古代印度,所有的主要宗教团体都强烈反对将宗教教义诉诸书面形式”。“事实上当佛教诞生时,印度社会依然严重依赖口语。尤其是在宗教传统中,他们极力反对书写形式,只是因为他们的相信《吠陀》的声音是神圣的,不能够也不应该被书写下来”。以至在《摩诃婆罗多》中有将书写《吠陀经》者下地狱的记录^②,这些都是为保护婆罗门对经典的独占性^③。我们可以看到除了宗教以外,世俗的某些文献,

(接上页)大。因此,看来当时释迦牟尼弟子的数量,恐怕还不到五百名。由于人数不多,口头传教已经可以满足需要,也就还没有产生用一个载体来传播佛教教义的想法。可以想见,由于是口口相传,便不免产生记忆的误差与传承的差讹,这对于佛教的传播与教团的团结,都是很大的不利因素。释迦牟尼在世时,这个问题还不突出。因为释迦牟尼可以用他个人的威望来判断问题的是非及维护教团的团结。一旦释迦牟尼逝世,这个问题的严重性将会逐渐显现出来”,页13—14。此书为中国逻辑与语言大学函授大学宗教系教材,出版资讯不明。此二条意见中,第一条没有什么疑义,但个人认为第二条意见并不充分,或者说不是起决定意义的原因。

① W. Graham: *Beyond the Written Word*, p68: “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.” 而另一位史学家高善必(D. D. Kosambi)也认为此时间不会晚于公元前七百年,参D. D. Kosambi: *Ancient Inida: A History of its Culture and Civilization* (New York: Pantheon Books, 1965), p119.

② 以上皆译自 Xingren: *Oral Tradition in Buddhism*, a dissertation submitted to University of The West for the degree of Doctor of philosophy. Los Angeles, 2004. p27、35、38.

③ 可以参考 *Gautamadharma sūtra* 中记载“假如一个首陀罗听了《吠陀》,他的耳朵要被灌进熔化的铅水,假如他背诵圣典,他的舌头要被砍去;假如他忆持它们,他的身体要被砍为两段。”Sacred Books of East, Vol. 2(Second Edition, 1896), Ⅺ, 4-6.

比如诏令赦文才会以文字的形式书面记录下来,这比如有名的《阿育王刻石》。但即使是在这种情况之下,这些法律文书其传播手段也还是以口头为主。比如阿育王在其刻石的最后说到“赦文应被听闻”(iyam lipi sotaviyā),“这也显示出可能只有行政管理者有阅读能力,他们的职责是向大众背诵这些赦文。”^①其实,这还是和印度婆罗门的传授经典的形式非常一致的。在汉文佛教文献之中,也记载了这种类似的传诵方式。曾经参访印度本土的义净法师就描述道:

言阐陀者,谓是婆罗门读诵之法。长引其声,以手指点空而为节段,博士先唱,诸人随后^②。

这就是一种典型的教授和传习方式,由师长(在世俗层面,则是行政长官)将文词高声诵出,学徒(在世俗层面,是听闻诏令的普通百姓)则随声背诵。

我们在整个印度文明的发展史上,会惊奇地发现这种知识的传递方式具有极强的生命力,主要是基于宗教文献本身神圣性的考量,再加上传统本身的保守力量,故而《吠陀》文献被以口头的形式保留了如此长的时间,一直到工业文明介入之后才开始被文字记录下来。这些古代的《吠陀》文献的传播本身就是一种范例,即经文是一种口传心忆的形式。在以后的印度宗教传统中,虽然其中有很多宗教和思想的流派,但在书写工具已经得到应用之后,口传心记依然是唯一被完全接受的权威形式,这种传统又持续了两千或者可能两千五百年^③。

① K. R. Norman: *A Philological Approach to Buddhism*, The Buddhist Forum V, p42, published by the School of Oriental and African Studies (University of London).

② T24,《根本说一切有部毗奈耶杂事》卷第六,PP232B.

③ W. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, p68.

佛教本身的一些特殊因素

就佛陀的时代而言,还有一点也需注意,就是此时期在佛陀生活和传教的一些主要地区,比如摩揭陀——并没有多少合适的书写材料^①。不仅仅在佛教发展的早期,以文字的形式来将经典记录下来并不普遍,而主要是以口语传播为主,“事实上,甚至当权威性的史料被诉诸于书面形式以后,口传与书写这两种传统依然并存又相互影响。口传形式并不是当书写形式出现以后,就要被超越的一个阶段。书写资料变得越来越重要,并不意味着口传形式就被完全抛弃,甚至成为一个过时”。“这里应该强调,甚至在引进书面形式以后,口传形式依然在佛经文本的传播中扮演显著的角色,部分原因乃是佛教徒设想真实无误的宗教真理主要是通过师徒之间直接的交流,而非通过文字所能深层次地传递。”“印度文化总是认为忆诵的价值高于书写,认为书写的文字更适合于商人与官僚而非哲学家与宗教师”^②。这是可以想见的,因为时至今日,我们还会因为神圣性的考虑,而对于将圣言记录下来表示迟疑。而到了禅宗流行的时代,这个问题就显得更加突出了。因为在禅宗僧人看来,言语道断,终究只是世俗谛。而胜义谛的获得是超越语言和文字的。

在早期佛教的传播过程中就更是如此,因为如果是口传心记的方式,那么师徒之间不仅是要记录辞汇与句子,还必须注重于每一个音节的发音,这就使得在最大限度上减少了传承过程中的失误,而书写的形式则只能记录前一方面的内容,而失去语音上的细

① I. B. Horner 指出佛陀的时期是个“无书的世界”(bookless world), *The Early Buddhist Theory of Man Perfected*, p28; 另外还可参考 Xingren: *Oral Tradition in Buddhism*, p28.

② Xingren: *Oral Tradition in Buddhism*. p29、30、31.

微的准确性。而对于宗教而言,这又是极其重要的。这一点我们只要考虑到,佛教翻译准则中就有咒语是不可翻译的禁忌就可以理解,到了密教阶段就更是如此。也就是说,语言或者说以声音为载体的语言,其神圣性有很大一部分是附属在声音这种特殊形式上的,一旦书写下来,就失掉了本来应该传达的部分神圣性。

还有一点也应该考虑到,就是佛教之所以如此依赖口头传播,也是为了化俗的需要,因为在任何一种文明的早期,乃至教育普及的现在在某些地方,能认字的人口在全部人群之中所占比例毕竟只会是少数,如果一种宗教过分倚重书面传播,那就会对其流传造成极大的困难。这也应该是佛教早期依赖口头传布的一个重要原因。这就使得这种经文的忆持与唱诵甚至有了取悦听众的可能,这和后世尤其是在各部僧传中所记录的“唱导僧”的功用是有其一致之处的^①。

由于这些原因故而在佛教僧团之中,对于书写形式就并不是十分重视,这一点我们也可以从僧人随身携带的生活必需品的规定之中看出来,用来刻贝叶的刀笔乃至经本等载体都不在此一范围之内,这也反映了早期口传传统的遗存^②。对此 K. R. Norman 就曾指出,“假如在早期佛教就采用书写方式,那么在戒律中我们就应该可能会发现有如何恰当使用和储存书写工具和材料的规定,其记录的方式应该和在戒律中关乎僧人日常生活的其他任何

① 在 Franklin Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary*, Vol. 2, p408 中将专门背诵经文的 *Bhāṅka* 译成“取悦(观众)者”(a kind of entertainer),也就是说这里在某种意义上有化俗的一面。

② 一般比丘所可持者,最简为“六物”,即僧伽梨(九条衣)、郁多罗僧(七条衣)、安陀会(五条衣),以上合称三衣。第四为波呾罗,即用于饮食之钵。第五为尼师但那,即坐具。最后为钵哩萨哩伐拏,即漉水囊。而基于自力的考虑,还会多一些应具,这我们可以参考大众部的《摩诃僧祇律卷》卷三“随物者,三衣:尼师檀、覆袿衣、雨浴衣;钵:大提钵、小提钵、钵囊;络囊、漉水囊;二种腰带;刀子、铜匙、钵支、针筒、军持澡罐、盛油支瓶、锡杖、革屣伞盖、扇及余种种所应畜物是名随物”。T22, p244。其余宗派也大体相同,但决无笔等书写用具出现。

事的规定一样”^①。

汉文文献中口诵传统的记载

依照中文资料的记载,甚至于到了西元后四世纪以后,佛教经典大量输入中土之时,很多经典的流播还是靠口耳相传的方法来执行。这一点我们还可以从佛教本身特别强调诵经中看出其端倪。“诵”字主要有讽诵和诵读两个意思,前者是背诵(recite),故大唐沙门慧苑撰《一切经音义》中对此就引《周礼》注释曰:“背文曰讽,以声节之曰诵。”^②就是背文而暗持之意也,僧传之中的“经师”一科所记载的诵经法师,多指习读既熟,不对文自然能诵者。

另外据明代一如法师《三藏法数》:“看文曰读,背文曰诵。谓一大藏教佛祖至言,若读诵受持者,可以灭罪生福;或因言悟旨,而得心地开明,显发智能也。”此乃背诵经文之功德也;其次“诵”字还有大声读的意思(chant, read aloud)。前引《音义》又曰:“背文曰讽,以声节之曰诵”。毛诗序:‘上以风化下,下以风刺上。’《说文》中二字互训,讽即诵也,诵亦讽也。”这里“背文”二字的意思就是隋章安灌顶法师撰《大般涅槃经疏》卷十“临文曰读,背文曰诵,传文曰写”^③,也就是第一个义项,而“以声节之”,则已有声韵上的要求了。

我们可以看到在南朝刘宋之际,《高僧法显传》中就提到“法显本求戒律。而北天竺诸国,皆师师口传,无本可写”^④。当然这并不是说在印度的宗教社会内,就完全不会用文字来予以表达,而是

① K. R. Norman: *A Philological Approach to Buddhism*, The Buddhist Forum V, p41, published by the School of Oriental and African Studies (University of London).

② T54, 440A.

③ T38, 96B.

④ 《大正藏》第五十一册《高僧法显传》卷一,页864。此条由王小盾、何剑平《汉文佛经中的音乐史料》前序中揭出,巴蜀书社2002年。

说这种情况相对于以口传而言,是极为罕见的。

相对于这种心记的办法,由于中土早在西元前一千年以前就已经形成了完善的书写系统,这使得中国人早早就脱离了这种口耳相传的史诗时代,变得不再依靠记忆力来记录和传播文明的种子。故而对于这种心记的方式有过质疑,对此我们可以参看僧祐《出三藏记集》(以下简称《祐录》)卷十四《佛陀耶舍传》中记载“耶舍先诵《县无德律》,伪司隶校尉姚爽请令出之。姚兴疑其遗谬,乃试耶舍,令诵民籍、药方各四十余纸,三日乃执文覆之,不误一字,众服其强记”,这种惊人的记忆力是长期训练的结果,如果在中土书面文字发达的环境下是很难想象的。故而在《梁传》里这段文字就受到了修改^①。

这些僧人出于宗教的虔信,再加上坚韧不拔的毅力以及传统的训练,所以其记忆力是异常惊人的,在巴利注释中就记载了一些持诵者的事迹。其中很多的专经持诵者都可以从头到尾地持诵《中部》、《相应部》这样的长篇经文而达到一字不误的程度。另比如一位叫 Revata 的长老,在没有接触《中部》文本二十年的情况下,还能完整地诵持。另一位著名的 Mahādhammarakkhita 的三藏比丘除了《长部》和《中部》以外,三十年没有接触佛典却能够诵持三藏^②。

其实印度僧人以及受到这种传统所影响的西域比丘大多数也都以诵经作为日常功课^③。而且从早期译经僧人的记录来看也

- ① 《梁传》卷二《佛陀耶舍传》将这一段改为了“耶舍先诵《县无德律》,伪司隶校尉姚爽请令出之,兴疑其遗谬。乃请耶舍令诵羌籍、药方可五万言,经二日乃执文覆之,不误一字,众服其强记”,我们可以看到慧皎这里修改了数字,因为慧皎觉得太过于神奇,不具有可信度。
- ② Xingren, *Oral Tradition in Buddhism*, p71.
- ③ 根据《梁传》中记载,《竺法兰传》:“自言诵经论数万章”;《支楼迦讖传》:“讽诵群经,志存宣法”;《县柯迦罗传》:“诵大小乘经及诸部毗尼”;《竺县摩罗刹传》:“诵经日万言,过目则能”;《帛远传》:“诵经日八九千言”;《僧伽跋澄传》:“暗诵《阿毗昙毗婆沙》贯其妙旨”;《鸠摩罗什传》:“什年七岁亦俱出家,从师受经,日诵千偈,偈有三十二字,凡三万二千言。”

可以发现,很少有佛经经本的传习,而很多是以口传的方式诵出^①,这点可以使我们看到诵经对于佛教的重大意义,在早期印度佛教的传承体系里,实际上口诵于佛教的存亡息息相关,但是到了中土以后,这方面的重要意义却由于书写系统的完善而日益削弱。

我们从早期佛经的传译中还可以得出一些诵读经文的遗留证据,汉文《中阿含经》乃是僧伽提婆所译,为说一切有部的诵本。此经被译为汉文以后,在每一部经的后面都要注明此经的汉文有多少字,比如第一经《善法经》为“一千四百二十三字”;第二经《昼度树经》共“七百五十二字”等等,在每一卷的结尾也标明了此卷的字数,比如第一卷为“八千一百九字”。另一方面,此经还规定了《中阿含经》中共二百二十二部经需在五天内讽诵完毕,并规定了每天所持诵经文的具体内容。比如第一天要诵出六十部经;第二天诵出五十二部经;第三天诵出三十五部经;第四天诵出三十五部经;最后一天诵出剩下的三十六部经。这都可以很好地说明早期佛教经本流传时的一些情况,即经本是应该完整地背诵下来的。

专门持诵者(Bhāṇakas)。我们现在讨论一下所谓的背诵者

① 同样根据《梁传》中的记载,《支楼迦讖传》所附《安玄传》:“玄与沙门严佛调共出《法镜经》,玄口译梵文,佛调笔受。”《僧伽跋澄传》:“跋澄口诵经本,外国沙门县摩难提笔受为梵文,佛图罗刹宣译,秦沙门敏智笔受为晋本。”《县摩难提传》:“遍观三藏,暗诵《增一阿含经》……集义学僧请难提译出《中》、《增一》二《阿含》,并先所出《毗昙心》、《三法度》等凡一百六卷,佛念传译,慧嵩笔受”,《弗若多罗传》:“伪秦弘始六年十月十七日,集义学僧数百余人于长安中寺,延请多罗诵出《十诵》梵本,罗什译为晋文。”《佛陀耶舍传》:“于城南造寺,耶舍先诵《县无德律》,伪司隶校尉姚爽请令出之。兴疑其遗谬,乃请耶舍令诵羌籍、药方可五万言,经二日,乃执文覆之,不误一字,众服其强记。即以弘始十二年译出《四分律》凡四十四卷,并《长阿含》等,凉州沙门竺佛念译为秦言,道含笔受”,以上仅仅为明确提到没有梵文原本的情况,实际当远远不止这数例。