

教育部哲學社會科學研究後期資助項目

佛教經典詩學研究

Researches on the Poetics Value of the
Buddhist Sutras

○ 孫尚勇 著



YZLI0890198501



高等教育出版社
HIGHER EDUCATION PRESS



教育部哲學社會科學研究後期資助項目

佛教經典詩學研究

Fojiao Jingdian Shixue Yanjiu

○ 孫尚勇 著



YZLI0890198501



高等教育出版社·北京
HIGHER EDUCATION PRESS BEIJING

圖書在版編目 (C I P) 數據

佛教經典詩學研究 / 孫尚勇著. — 北京 : 高等教育出版社, 2013. 2

ISBN 978-7-04-024759-6

I. ①佛… II. ①孫… III. ①佛教—古典詩歌—詩歌研究—中國 IV. ①B948②I207.22

中國版本圖書館CIP數據核字(2012)第158467號

策劃編輯 陳瑛
插圖繪制 宗小梅

責任編輯 陳瑛
責任校對 楊鳳玲

封面設計 張志
責任印制 劉思涵

版式設計 范曉紅

出版發行 高等教育出版社
社 址 北京市西城區德外大街4號
郵政編碼 100120
印 刷 唐山市潤豐印務有限公司
開 本 787 mm×1092 mm 1/16
印 張 29.25
字 數 470 千字
插 頁 2
購書熱綫 010-58581118

諮詢電話 400-810-0598
網 址 <http://www.hep.edu.cn>
<http://www.hep.com.cn>
網上訂購 <http://www.landaco.com>
<http://www.landaco.com.cn>
版 次 2013年2月第1版
印 次 2013年2月第1次印刷
定 價 88.00元

本書如有缺頁、倒頁、脫頁等質量問題,請到所購圖書銷售部門聯繫調換
版權所有 侵權必究
物 料 號 24759-00

總 序

哲學社會科學是探索人類社會和精神世界奧秘、揭示其發展規律的科學，是我們認識世界、改造世界的有力武器。哲學社會科學的發展水準，體現著一個國家和民族的思維能力、精神狀態和文明素質，其研究能力和科研成果是綜合國力的重要組成部分。沒有繁榮發展的哲學社會科學，就沒有文化的影響力和凝聚力，就沒有真正強大的國家。

黨中央高度重視哲學社會科學事業。改革開放以來，特別是黨的十六大以來，以胡錦濤同志為總書記的黨中央就繁榮發展哲學社會科學作出了一系列重大決策，黨的十七大報告明確提出：“繁榮發展哲學社會科學，推進學科體系、學術觀點、科研方法創新，鼓勵哲學社會科學界為黨和人民事業發揮思想庫作用，推動我國哲學社會科學優秀成果和優秀人才走向世界。”黨中央在新時期對繁榮發展哲學社會科學提出的新任務、新要求，為哲學社會科學的進一步繁榮發展指明了方向，開闢了廣闊前景。在全面建設小康社會的關鍵時期，進一步繁榮發展哲學社會科學，大力提高哲學社會科學研究品質，努力構建以馬克思主義為指導，具有中國特色、中國風格、中國氣派的哲學社會科學，推動社會主義文化大發展大繁榮，具有十分重大的意義。

高等學校哲學社會科學人才密集，力量雄厚，學科齊全，是我國哲學社會科學事業的主力軍。長期以來，廣大高校哲學社會科學工作者獻身科學，甘於寂寞，刻苦鑽研，無私奉獻，開拓創新，為推進馬克思主義中國化，為服務黨和政府的決策，為弘揚優秀傳統文化、培育民族精神，為培養社會主義合格建設者和可靠接班人做出了重要貢獻。本世紀頭二十年，是我國經濟社會發展的重要戰略機遇期，高校哲學社會科學面臨著難

得的發展機遇。我們要以高度的責任感和使命感、強烈的憂患意識和寬廣的世界眼光，深入學習貫徹黨的十七大精神，始終堅持馬克思主義在哲學社會科學的指導地位，認清形勢，明確任務，振奮精神，銳意創新，為全面建設小康社會、構建社會主義和諧社會發揮思想庫作用，進一步推進高校哲學社會科學全面協調可持續發展。

哲學社會科學研究是一項光榮而神聖的社會事業，是一種繁重而複雜的創造性勞動。精品源於艱辛，品質在於創新。高品質的學術成果離不開嚴謹的科學態度，離不開辛勤的勞動，離不開創新。樹立嚴謹而不保守，活躍而不輕浮，銳意創新而不嘩眾取寵，追求真理而不追名逐利的良好學風，是繁榮發展高校哲學社會科學的重要保障。建設具有中國特色的哲學社會科學，必須營造有利於學者潛心學問、勇於創新的學術氛圍，必須樹立良好的學風。為此，自2006年始，教育部實施了高校哲學社會科學研究後期資助項目計劃，旨在鼓勵高校教師潛心學術，厚積薄發，勇於理論創新，推出精品力作。原中央政治局常委、國務院副總理李嵐清同志欣然為後期資助項目題字“厚積薄發”，並篆刻同名印章一枚，國家圖書館名譽館長任繼愈先生亦為此題字“生也有涯，學無止境”，此舉充分體現了他們對繁榮發展高校哲學社會科學事業的高度重視、深切勉勵和由衷期望。

展望未來，奪取全面建設小康社會新勝利、譜寫人民美好生活新篇章的宏偉目標和崇高使命，呼喚著每一位高校哲學社會科學工作者的熱情和智慧。讓我們堅持以馬克思主義為指導，深入貫徹落實科學發展觀，求真務實，與時俱進，以優異成績開創哲學社會科學繁榮發展的新局面。

教育部社會科學司

目 錄

緒論	1
----------	---

上編 佛經偈頌本體研究

第一章 體式	13
第一節 統計體例	14
第二節 總體面貌	20
第三節 歷朝概況	23
第四節 地域特徵	34
第二章 歌唱性	41
第一節 漢譯偈頌中的歌唱作品	41
第二節 佛經偈頌歌唱性之分析	65
第三節 佛經偈頌歌唱性在中土的延續	71
第三章 語氣	85

第四章	程式	109
第一節	佛經原典中的程式	110
第二節	漢譯偈頌的程式	115
第三節	佛經偈頌程式的分析	175

中編 譯偈與中古詩歌關係研究

第五章	佛經偈頌的翻譯體例及相關問題	187
第六章	漢譯佛偈與中古詩體	203
第一節	譯偈與中古樂府體式	203
第二節	譯偈與中古文人詩體式	211
第三節	漢譯偈頌對中古詩體研究的意義	218
第七章	漢譯佛偈程式的影響	229
第一節	《詩經》作品的程式特徵	230
第二節	漢代歌唱作品的程式及佛偈程式的最初影響	231
第三節	魏晉詩歌的程式	236
第四節	六朝詩歌中的程式	241
第五節	中古僧侶詩歌中的程式	245
第六節	敦煌文學中的程式及來源	258
第七節	佛偈程式對唐代文人創作的影響	286

下編 佛教經典戲劇背景研究

第八章	佛經戲劇舉例	295
第一節	月天子故事	297
第二節	耕田婆羅豆婆遮婆羅門故事	300
第三節	央掘魔羅故事	303
第四節	須摩提女故事	311

第五節	天子與世尊酬答故事	316
第六節	林中天神故事	328
第七節	魔波旬故事	331
第八節	天女故事	335
第九章	由《大唐西域記》看佛教經典的儀式與戲劇背景	340
第一節	佛本生宰堵波	340
第二節	佛說《毗摩羅詰經》遺址	351
第三節	提婆達多遺跡	360
第十章	佛教儀式、戲劇與經典	389
第一節	儀式戲劇	390
第二節	戲劇儀式	392
第三節	佛教儀式的兩個層面	394
第四節	佛教戲劇儀式及儀式戲劇與佛教經典	395
結論	兼及早期佛教與戲劇關係之演進	405
附錄	中古漢譯偈頌繫年	423
主要參考文獻		449
後記		453

緒 論

佛教與中國文學關係研究，20世紀初由梁啟超、胡適等學者首倡，之後鄭振鐸、陳寅恪、季羨林等學者又續有發明，20世紀80年代以降，以孫昌武《唐代文學與佛教》、《佛教與中國文學》為代表，出現了數種以此為題的學術論著，形成一時的研究熱潮。可以說，佛教與中國文學的關係一直是20世紀初以來學術研究的熱點之一。這一領域的研究側重於兩個方面：一是佛經原典的翻譯活動對中國文學如詩律、中古文學思潮的影響；二為佛經敘事對中國古代戲曲、小說的影響。就現有資料來看，佛教與中國文學發生諸多關聯的根本問題中有兩個方面格外值得關注：一、翻譯佛典的印度文化淵源；二、翻譯佛典在中土文化中所表現出的獨特性格。本書選擇中古漢譯佛經偈頌為研究的起點和中心，便是為考察上述兩個問題而作出的努力。

敦煌文學研究在20世紀50年代以來的漸次深入，使得學術界在探討佛教與中國文學關係課題時具備了比20世紀初期更為完備的文獻基礎，這方面成果以王重民等《敦煌變文集》、任半塘《敦煌歌辭總編》、項楚《敦煌詩歌導論》、徐俊《敦煌詩集殘卷輯考》等為代表。作為中土世俗文化遺產代表的敦煌文學，其中的變文和佛偈集中體現了佛教與中土民間文化的交流，這也是佛教對中古詩歌形成影響的有效途徑，本書亦將就此加以考察。

探討佛教與中國詩歌的關係，僧侶創作是一個無法回避的問題。這方面當今學術界取得了豐碩的成果，如孫昌武的唐宋詩僧研究、項楚的中土佛教白話詩研究、張勇的傅大士研究、譚偉的龐居士研究等。在中土早期詩僧研究上，學者有時會根據一些材料將許多題為先唐的僧詩判為初唐甚至中唐以後的作品。這一判斷是否一定符合歷史實際，



需要結合中土佛教早期傳播來加以考察^①。同樣，僧侶詩歌創作內容和風格的變化，既反映了漢唐時期佛教對中土文化的親和，更反映了中土文化對佛教文化發展所帶來的巨大而深遠的影響^②。

儘管佛教與中國文學關係研究已經突破了詩歌這一領域而在更多的方面取得了較大的進展，但佛教與中國古代詩歌發展之間的相互影響和作用，仍留有許多尚待填補的空地。這一問題又牽涉漢唐時期佛教在中土的傳播方式，以及漢唐時期中國音樂文學發展這兩個密切相關的文化與文學現象，從佛教音樂與中土音樂的交流這一視角審視佛教與中國文學（尤其是古代詩歌發展）的關係勢在必然。

本書可視為佛教與中國文學關係研究的一個分支，我們的討論集中於中古漢唐時期。佛教自兩漢之際傳入，此後既經歷了梁武帝時代的佛法隆盛，也遭遇了“三武一宗”的法輪塗炭，至趙宋以後逐漸融入到中土文化之中。顯然，中古漢唐時期是佛教與中國本土文化相抵觸又相融合的歷史階段。這一研究時段的設定，符合佛教在中土發展的基本狀況。從秦始皇建立統一的多民族中央集權專制政體，至清季中國淪為半殖民地為止的兩千餘年，是中國古代文化高度發展直至驟然衰落的時期，在這一歷史進程中來審視學術界常常討論的唐型文化和宋型文化的分別問題，我們會發現，所謂“唐型文化”與前此的秦漢六朝文化更為密切相關，而所謂“宋型文化”則與後此的文化發展更具可比性。因而本書所確定的這一研究時段，亦與中國古代文化發展的階段性相符合。從這一時期中國文化發展的整體來考察佛教與古代詩歌的關係，有望揭示佛教與中國文學關係問題上一些被忽視了的環節。

本書吸收了學術界現有的關於佛教與中國文學關係、敦煌文學、中國音樂文學等多個研究領域的既有成果，並綜合利用這些領域的研究方法，兼采歷史學、文獻學、文化人類學等學科的研究手段；從中土文化發展的多個視點出發，而不僅僅是

① 具體而言，學界對寶誌、傅大士作品的質疑主要是從目前能見到的歷史記錄或者作品的用韻特點來判斷的；但不可否認的是，從中國佛學思想的發展來看，這些作品完全有可能出現在寶誌和傅大士的年代。那麼，何以歷史記錄和作品用韻會表現出後期特徵呢？這一問題可約略從兩方面來審查：一是早期中國佛教僧侶（尤其是禪僧）有口頭創作偈頌的傳統，而這些口頭創作也以口頭的方式得到傳承，這反映了類此作品的原本生存狀態；二是後期的僧侶為了擴大本系統的影響，將這些口頭作品加以整理寫成文本，這種對口頭作品的整理必然要以符合當下的文化背景為前提，這就出現了對原初作品的部分更動，這是歷史記錄和作品用韻表現出後期特徵的原因。與上述情形相仿，兩宋燈錄中所見唐代僧人的作品，學者多認為不能視為唐代作品，原因是燈錄的編纂者對作品有改動。簡言之，上述作品的年代判斷存在一個源與流的問題，就源而言它們是早期的，就流而言它們又屬後期的，因而本書的做法是不拘其流而重其源。

② 中土早期僧侶文學家可以支遁為代表，其創作表現出明顯的士族文化特性；而六期末至初唐的僧侶文學家如寶誌、傅大士、王梵志等人，在創作上則表現出明顯的世俗文化特性；中晚唐的寒山、貫休等人的創作則於上述兩種特性兼而有之。這受到佛教與中國文化相互交流和影響歷程的制約。

從宗教思想、翻譯理論或其他某個單一的角度；不僅僅將佛教視為中土上層士大夫文化的內容，同時也兼顧了佛教在普通民衆中的傳播。總之，本書力求結合多種學科的研究方法，採取大文化的視角，從以上所及各方面對佛教與中古詩歌的關係作進一步的細緻的探討。以下，首先就本書研究之起點——翻譯佛經偈頌的研究意義和價值略作闡述。

翻譯佛經中的偈頌，基本不用韻，僅取句式的整飭而已，與中土詩歌相比文學性相對較弱，甚至完全被看作是“歌訣”或“哲理詩”^①，因而漢譯偈頌這一事物本身向來未被學術界真正重視過，其所具之文化意蘊和詩學價值亦尚待進一步的發掘。在漢譯佛藏中，保留了相當一部分不同時代的同經異譯之佛典，這部分經典中的偈頌可以說明漢譯偈頌的文化價值。《般泥洹經》相關異譯或類似主題佛經中的偈頌可以說明這一問題。

據《出三藏記集》卷二，《般泥洹經》的異譯有：支謙《佛般泥洹經》一卷，支謙《大般泥洹經》二卷，竺法護《方等泥洹經》二卷，曇無讖《大般涅槃經》三十六卷，釋法顯《大般泥洹經》六卷、《方等泥洹經》二卷，釋智猛《泥洹經》二十卷，求那跋陀羅《泥洹經》一卷。僧祐云：“七人異出。其支謙《大般泥洹》與《方等泥洹》大同，曇摩讖《涅槃》與法顯《泥洹》大同。其餘三部並闕，未詳同異。”^②釋法顯譯本，僧祐云：“今《大般泥洹經》，法顯道人遠尋真本，於天竺得之，持至揚都，大集京師義學之僧百有餘人，禪師執本，參而譯之，詳而出之。”^③此經後記云：“摩竭提國巴連弗邑阿育王塔天王精舍優婆塞伽羅先，見晉土道人釋法顯遠遊此土，為求法故，深感其人，即為寫此《大般泥洹經》如來秘藏。願令此經流布晉土，一切衆生，悉成平等如來法身。義熙十三年十月一日於謝司空石所立道場寺出此《方等大般泥洹經》，至十四年正月一日校定盡訖。禪師佛大跋陀手執胡本，寶雲傳譯。于時座有二百五十人。”^④是法顯譯本所據為梵本。釋智猛譯本，僧祐云：“毗耶離國有大小乘學不同。帝利城次華氏邑有婆羅門，氏族甚多。其稟性敏悟，歸心大乘，博覽衆典，無不通達。家有銀塔。縱廣八尺，高三丈，四龕，銀像高三尺餘。多有大乘經，種種供養。婆羅門

① 金克木：《梵語文學史》，人民文學出版社1964年版，第179頁。孫昌武：《佛典翻譯文學》，《文壇佛影》，中華書局2001年版，第26頁。陳允吉：《東晉玄言詩與佛偈》，《古典文學佛教源流十論》，復旦大學出版社2002年版，第13~14頁。

② 梁釋僧祐：《出三藏記集》（簡稱《祐錄》）卷二，蘇晉仁、蕭鍊子點校，中華書局1995年版，第66~67頁。

③ 梁釋僧祐：《出三藏記集》卷五，蘇晉仁、蕭鍊子點校，中華書局1995年版，第235頁。

④ 梁釋僧祐：《出三藏記集》卷八，蘇晉仁、蕭鍊子點校，中華書局1995年版，第316頁。



問猛言：‘從何來？’答言：‘秦地來。’又問：‘秦地有大乘學否？’即答：‘皆大乘學。’其乃驚愕雅歎云：‘希有！將非菩薩往化耶？’智猛即就其家得《泥洹》胡本，還於涼州，出得二十卷。”^①是智猛譯本所據為毗耶離國之梵本。

由釋法顯和釋智猛兩譯本可知，《般泥洹經》之異譯存在所依原本是否相同的疑問。因而我選擇了基本內容和篇幅上均很接近的西晉白法祖（帛遠）譯《佛般泥洹經》（以下簡稱白本）和不載譯人附東晉錄《般泥洹經》（以下簡稱晉本）兩種譯本的偈頌來作比較。佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》之《遊行經》、釋法顯譯《大般涅槃經》的部分內容與上述二本有相近之處，但情節次序與二本有所不同，因而在對上述二本進行比較的時，還參照了《大般涅槃經》（以下簡稱法本）、《長阿含經》之《遊行經》（以下簡稱阿含本）。

因為白本偈頌較少，我們將佛涅槃故事按情節分為第一“佛衆渡瞿曇津”、第二“世尊為賓自說法”、第三“魔勸佛滅度”、第四“佛視維耶國門而笑”、第五“比丘取器”、第六“禪力”、第七“至雙樹以前佛衆說法”、第八“佛見泥洹”、第九“佛般泥洹”、第十“迦葉讚佛”、第十一“舍利八分”共十一組，以晉本所載偈頌為中心，對四種般泥洹經作了詳細比對。茲就這一比對的過程及所反映的問題說明如下：

第一，白本和晉本的內容大致可以一一對應，而他兩本則不同。一方面，白本和晉本的有關內容，為他兩本所無，如所列十一組故事，為阿含本所無者有第四組“佛視維耶國門而笑”、第八組“佛見泥洹”，為法本所無者有第一組“佛衆渡瞿曇津”、第二組“世尊為并暨說法”、第八組“佛見泥洹”；另一方面，他兩本的一些內容亦為白、晉兩本所無。阿含本和法本的經文內容，大體上與白、晉兩本相終始，但故事的繁簡、次序結構上的差別是很明顯的。就我們所主要考察的對象偈頌來的看，阿含本所載偈頌49首，在白、晉兩本可以找到大致對應的為26首，另有23首為白、晉兩本所無；法本所載偈頌15首，在白、晉兩本可以找到大致對應的為7首，另有8首為白、晉兩本所無。阿含本和法本中分別與這23首、8首相應的故事，白、晉兩本無。

第二，白、晉兩本所載故事在他兩本可以找到對應的，多數雖結構上相近但實際內容卻存在較大的差別。甚至它們彼此之間所反映出的教義也有所區別，比如第五組“比丘取器”，白本、晉本和阿含本中，佛陀為周那（淳）介紹了“一行道殊勝，二善說道

^① 梁釋僧祐：《出三藏記集》卷八，蘇晉仁、蕭鍊子點校，中華書局1995年版，第316~317頁。

義。三依道生活，四為道作穢”四種沙門，批判了僧伽中“為道作穢”者，而法本卻未對這四種沙門作具體分析，佛陀只是籠統地說各種修行果位，告訴諸婆羅門長者居士“汝勿於法海中而生礙心”，終偈云“一切衆川流，皆悉歸大海。若飯佛及僧，福歸已亦然”^①，表達了衆生平等的思想。

第三，各本所有偈頌的情況較複雜，我們先將晉本與阿含本、法本作比較。晉本與阿含本、法本偈頌，大略有以下幾種情形：（一）內容相同、文字相近、體式相同者，如第一組“佛衆渡瞿曇津”，晉本與阿含本之佛所說頌。（二）內容相近、文字不同、體式相同者，如晉本與阿含本第二組“世尊為并暨說法”并暨所說頌、第三組“魔勸佛滅度以後”佛所說頌、第十一組“舍利八分”諸國酬答之偈。（三）內容相近、文字相近、體式不同者，如晉本和法本第三組“魔勸佛滅度以後”佛所說頌。（四）有同有異，同異不定者，如第四組“佛視維耶國門而笑”，晉本佛說頌為五言四句、法本則為五言二十句，晉本之異比丘讚法本無；第七組“比丘取器”淳（周那）問佛之偈，晉本與阿含本內容相同、文字相近、同為五言四句；而世尊之答，晉本為散體長行，阿含本為五言四十四句之偈。又如第九組“佛般泥洹”諸天說偈，晉本與阿含本、法本皆有異同；第十組“迦葉讚佛”迦葉所說頌，晉本與阿含本同為五言，但內容、文字有異同，其中晉本之阿難說頌阿含本無。（五）全異者，如第五組“比丘取器”，晉本淳問頌法本無，法本佛說頌晉本無；第六組“禪力”，晉本有福闍讚、佛頌，阿含本、法本無；第七組“至雙樹以前佛衆說法”，晉本之比丘頌，阿含本和法本無；第十一組“舍利八分”，晉本之諸國酬答偈，法本無。

上舉偈頌在三本之間的五種情形，相近者多為晉本和阿含本，相異者則多為晉本和法本，晉本和阿含本的原本可能存在一定的親緣關係。這說明：一方面，在所據原本大致相同的前提下，譯者的翻譯理念和時代背景可能是造成偈頌差異的主要原因。另一方面，由第一組中各偈皆有“大乘”語以及《大涅槃經》產生於大乘中期來看^②，一般認為屬較早期經典的《長阿含》等，在正式形成寫定文本時，都曾受到後起大乘之影響。

以上第一、第二兩條，說明白、晉兩本與阿含本、法本所依據的原本肯定不同。從故事內容、情節結構等方面來看，白本和晉本必定依據相同的梵文（或胡文）原本。但

① 釋法顯譯：《大般涅槃經》卷中，《大正新脩大藏經》第1卷，臺北佛陀教育基金會1990年影印本，第196頁。

② 晉本卷上偈云：“大乘道之典，一切渡天人。”（《大正新脩大藏經》第1卷，臺北佛陀教育基金會1990年影印本，第178頁。）阿含本偈云：“大乘道之典，一切渡天人。”（《大正新脩大藏經》第1卷，第12頁。）



這兩個本子在偈頌的翻譯上卻表現了完全不同的風格：白本有偈頌1首，晉本則多達17首；白本的1首偈為雜言五十六句（四言十句，五言四十句，六言六句），語句極不規則，近於散體，晉本中與此偈相對應的偈則為五言五十六句，極整飭。造成這種風格差異的原因大概不出前述翻譯理念和時代背景兩方面原因。由於晉本為失譯，這裏我們僅就白本作簡單討論。

法祖，河內人，本姓萬氏，名帛遠，父以儒雅知名，祖“少發道心”，於長安築精舍，講習為業，“白黑稟受，幾出千人”。惠帝末，河間王顥虛心禮待，以天下方亂，隨秦州刺史張輔上隴，有“諸道人及弟子”相從，後因憾為輔鞭殺。祖“善通胡漢之語，嘗譯《惟逮》、《弟子本起》、《五部僧》等三部經，又注《首楞嚴經》。又言別譯數部小經”^①。法祖譯經之詳細情況，載籍闕如。其所譯除《佛般泥洹經》，傳世者尚有《大愛道般泥洹經》、《菩薩修行經》、《菩薩逝經》、《賢者五福德經》。這四部“小經”中偈頌也不多，僅《菩薩修行經》有六言一百六十八句、五言二十八句偈各一首。可能受法祖個人漢語造詣的限制，故今見其所譯三首偈頌的語句均不甚暢達。其中的一偈，四、五、六言各種句式相互混雜，毫無規律，這在漢譯偈頌中比較少見，足以說明問題。

衆所周知，兩晉之際佛教的通俗宣傳尚不興盛。後秦時，鳩摩羅什為僧叡論西方辭體，商略同異，云：“天竺國俗甚重文藻，其宮商體韻，以入絃為善。凡覲國王，必有讚德，見佛之儀，以歌歎為尊。經中偈頌，皆其式也。但改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體。有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦也。”^②慧皎云：“自大教東流，乃譯文者衆，而傳聲蓋寡。良由梵音重複，漢語單奇。若用梵音以詠漢語，則聲繁而偈迫；若用漢曲以詠梵文，則韻短而辭長。是故金言有譯，梵響無授。”^③法祖譯《佛般泥洹經》的偈頌較少，與當時“殊隔文體”的翻譯風尚和“傳聲蓋寡”的社會文化氛圍也有關係。

安世高譯《尸迦羅越六方禮經》、支法度譯《善生子經》、僧伽提婆譯《中阿含經》之《善生經》，法立共法炬譯《大樓炭經》、佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》之《世記經》、闍那崛多等譯《起世經》，這兩組漢譯佛典中的偈頌也存在與

① 梁釋僧祐：《出三藏記集》卷一五，蘇晉仁、蕭鍊子點校，中華書局1995年版，第559~560頁。釋慧皎：《高僧傳》卷一，湯用彤校注，中華書局1992年版，第26~27頁。

② 梁釋僧祐：《出三藏記集》卷一四，蘇晉仁、蕭鍊子點校，中華書局1995年版，第534頁。釋慧皎：《高僧傳》卷二，湯用彤校注，中華書局1992年版，第53頁。

③ 釋慧皎：《高僧傳》卷一三，湯用彤校注，中華書局1992年版，第507頁。

上述《般泥洹經》類似的情況。比如《善生子經》的15首偈頌，即為《尸迦羅越六方禮經》所無，而在《善生經》中則既有文字的不同又有兩首偈合為一首的現象；《大樓炭經·戰鬥品》中的六言偈頌，在《世記經·戰鬥品》中都譯成了五言，在《起世經·戰鬥品》則多譯作七言。這裏介紹的例子可證異譯佛經之間，偈頌的差異值得重視。

佛教史中“造偈”是一種專門之學。竺法護譯《受新歲經》：“爾時世尊告諸比丘：我聲聞中第一造偈弟子，所謂朋耆奢（婆耆奢、婆耆舍）比丘是。所說無疑難，亦是朋耆奢比丘是也。”^①這段記載說明佛陀對偈頌的重視，偈頌後來也成為佛經文體中重要的一個類別。相對梵語（或胡語、巴利語）佛經而言，漢譯佛經偈頌是否具有同等地位，或者說是否有必要將其作為一獨立的研究對象加以探討呢？上文對一些異譯佛經偈頌的比較，已經部分地證明了漢譯偈頌的獨立性。中古佛教偈頌是在佛經漢譯的過程中逐步形成的具有中國特色的詩歌文體，嚴格地說，它的根基在古印度。但是，在佛經由梵胡語轉換成漢語的過程中，偈頌卻最具創造性。如以下一組異譯小經即可為證：

《雜阿含經》卷四八第一二七一經：“如是我聞，一時佛住王舍城山谷精舍。爾時，尊者阿難告諸比丘：我今當說四句法經，諦聽，善思，當為汝說何等為四句法經。爾時，尊者阿難即說偈言：‘其心不為惡，及身口世間。五欲悉虛空，正智正繫念。不習近衆苦，非義和合者。’諸比丘，是名四句法經。”^②

《別譯雜阿含經》卷一四第二七〇經：“如是我聞，一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，阿難告諸比丘：我今欲演四句之法，咸當善受，至心諦聽，憶持莫忘。云何名為演四句法：‘口意宜修善，不應作諸惡。身不以小惡，加害於世間。觀欲空無實，修於念覺意。若自不樂苦，莫作損減業。’”^③

以上二譯散說部分“四句法經”或“四句之法”的記載，說明在佛經原本中其下之偈頌一定是四句，而在兩種雜阿含譯本中，一作五言六句，一作五言八句，二者內容基本相同。又如隋闍那崛多等譯《起世經》卷八《戰鬥品》所有之兩首偈頌：

① 《大正新脩大藏經》第1卷，臺北佛陀教育基金會1990年影印本，第859頁。

② 《大正新脩大藏經》第2卷，臺北佛陀教育基金會1990年影印本，第349頁。

③ 《大正新脩大藏經》第2卷，臺北佛陀教育基金會1990年影印本，第468-469頁。



彼愚癡輩隨其意，謂我畏之而默然。
 若求益身永利安，宜於彼等常懷忍。
 如我意者見彼罵，不應於瞋復起瞋。
 若於瞋處報以瞋，如是戰鬥難得勝。
 若為他人所煩惱，有志能忍極為難。
 當知此忍為強力，如是忍者應讚美。
 若我若他凡起心，皆求遠離大畏處。
 他人既已瞋罵我，不應於彼復起怨。
 若於自己若他人，二處皆應作利益。
 既知已被他瞋罵，當使自瞋轉得消。
 如是二處利益心，若自若他皆成就。
 彼人意念是愚癡，此皆因於不知法。
 若有大力諸丈夫，能為無力故含忍。
 於無力人忍不瞋，如是忍者他所讚。
 彼人無有智慧力，唯以愚癡力為力。
 愚癡心故棄捨法，如是等人無正行。
 彼以愚癡求我勝，瞋恚罵詈出麤言。
 能忍彼惡則常勝，是忍增上難具說。
 勝人出語畏不論，於等恐生怨故忍。
 聞下人言能忍者，此忍為諸智所讚。^①

愚者自隨意，謂忍為畏彼。
 以此求自益，於彼則無利。
 我謂彼作惡，不應瞋其瞋。
 於瞋能默然，此鬥則常勝。
 若為他所惱，有能力能忍之。
 當知此忍者，忍中最為上。
 無問自與他，皆求離畏處。
 若知他嫌己，於彼不應瞋。
 二處作利益，所謂若自他。
 他若瞋罵者，自瞋能消滅。
 若自若於他，二皆成其利。
 他意念愚癡，斯由不知法。
 若有強力人，為彼無力忍。
 此忍為最勝，餘忍更無過。
 彼無智慧性，惟有愚癡力。
 愚癡捨法故，自然失正行。
 愚癡自矜勝，瞋恚出惡言。
 若能忍其惱，此則常有勝。
 勝者畏而忍，等者恐生怨。
 於下能忍之，斯忍智所讚。^②

這兩首偈的內容完全可以句句對應，推測在梵文原本佛經中是一首偈頌^③，但闍那崛多等卻將之譯為七言和五言的兩偈。又如以下兩首偈：

汝是獸王妻，何因守捉路。
 我若貞於夫，願汝速開道。
 汝是獸王妻，我是人王婦。
 依法為姊妹，汝急開其道。^④

師子汝是獸王妻，何因攔我此道路。
 我今共汝悉事夫，宜速遠離隨緣去。
 汝是獸王師子妻，我是人主帝王妃。
 共仁義合為姊妹，當須開路容我去。^⑤

① 《大正新脩大藏經》第1卷，臺北佛陀教育基金會1990年影印本，第350頁。

② 《大正新脩大藏經》第1卷，臺北佛陀教育基金會1990年影印本，第351頁。

③ 在後秦佛陀耶舍共竺佛念譯《長阿含經》卷二一《世記經·戰鬥品》中，相應的兩首五言二十四句偈，僅第二句“謂我懷恐怖”，一作“謂我懷恐畏”，其他文字全同。見《大正新脩大藏經》第1卷，臺北佛陀教育基金會1990年影印本，第141~142頁。

④ 《根本說一切有部毘奈耶藥事》卷一四，《大正新脩大藏經》第24卷，臺北佛陀教育基金會1990年影印本，第67頁。

⑤ 《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷一六，《大正新脩大藏經》第24卷，臺北佛陀教育基金會1990年影印本，第183頁。

這兩首偈皆唐義淨所譯，梵本原文亦當相同，但譯者在不同經中分別譯作五言和七言。隋達磨笈多譯《緣生論》於五言六句偈“因中空無果，因中亦無因，果中空無因，果中亦無果，因果二俱空，智者與相應”，注云：“梵本本一偈今為一偈半。”^①此例亦可說明漢譯偈頌的自由度和獨立性。以上體現了漢譯偈頌相對於漢譯散說（長行）和梵胡原本佛經偈頌的創作特點，同時也充分說明了對漢譯佛經偈頌進行研究的必要性。

上文對幾種佛般泥洹故事偈頌之比較，聯繫所載內容，可以發現，各經典的詳略亦有不同；而且佛渡河時“世尊與諸大眾，譬如力士屈伸臂頃，忽至彼岸”，魔勸佛減度，以及佛涅槃時梵天王、帝釋、毘沙門王、金毘羅神、密跡力士、雙樹神、娑羅園林神、四天王、忉利天王、焰天王、兜率陀天王、化自在天王、他化自在天王等非現實人物的說偈讚佛等情節，都不可能是歷史上真正發生的事件，但經典的記錄又表明它們都應該是以某種方式確實存在過的。由此，我們可以推測，這幾種經典中的記載是根據以佛涅槃這一歷史事件為基礎的某種表演行為而形成的。同樣，上文說到大乘對阿含部經典的編輯存在影響，但這一影響不可能在文本層面，而應存在於與佛教儀式相關的戲劇表演當中。

早在20世紀20年代，鄭振鐸寫成《梵劇體例及其在漢劇上底點點滴滴》一文，從中西交通和中古外國歌舞討論到梵劇的起源及其在中國的印跡，進而涉及了梵劇之體例對中國戲劇的影響，認為中國戲劇源於“印度伊斯蘭文學”，從而揭開了中印戲劇比較研究的序幕。之後盧前（冀野）寫成《中國戲曲所受印度文學及佛教之影響》一文，進一步論證了中國戲劇曾受到印度的影響。1910年馬鳴戲劇殘卷《舍利弗傳》、1959年回鶻文《彌勒會見記》、1974年吐火羅文A《彌勒會見記劇本》等的發現，使西域佛教戲劇逐漸成為探討中國古代戲劇發展史的重要材料^②。值得注意的有兩點：（1）20世紀所發現的佛教劇本均不出今天新疆範圍，這些劇本是否皆傳入中原尚存在一些疑問^③，而論證中國戲劇接受印度戲劇的影響，單靠這些出土的材料就顯得說服力不夠了。（2）學者指出，“以佛教的傳入為媒介，印度戲曲文化經過中亞、新疆的絲綢之路，傳入中原內

① 《大正新脩大藏經》第32卷，臺北佛陀教育基金會1990年影印本，第484頁。

② 耿世民：《古代維吾爾語佛教原始劇本〈彌勒會見記〉（哈密寫本）研究》，《文史》第12輯，中華書局1982年版；姚寶瑄：《試析古代西域的五種戲劇：兼論古代西域戲劇與中國古代戲曲的關係》，《文學遺產》1986年第5期；季羨林：《吐火羅文A（焉耆文）〈彌勒會見記劇本〉與中國戲劇發展之關係》，《比較文學與民間文學》，北京大學出版社1991年版，第354-362頁；廖奔：《從梵劇到俗講：對一種文化轉型現象的剖析》，《文學遺產》1995年第1期；郎櫻：《西域佛教戲劇對中國古代戲劇發展的貢獻》，《民族文學研究》2002年第4期。

③ 《樂府詩集》卷七八所載《舍利弗》和《摩多樓子》兩調，說明與舍利弗和目連相關的佛教戲劇可能傳到中原。