



# 情僧

詹丹·著

空门中的人性湿润



## 图书在版编目(CIP)数据

情僧：空门中的人性湿润 / 詹丹著. — 上海：百家出版社，2004.7

(雅俗中国)

ISBN 7-80703-107-7

I. 情... II. 詹... III. 僧侣—心理学—中国—古代 — 通俗读物 IV. B949.2-49

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第078456号

## 雅俗中国丛书

# 情 僧

## 空门中的人性湿润

著 者 詹 丹

责任编辑 徐 兵

特约编辑 蒋纪剑 徐建红 秦晓霞

装帧设计 小 月

出版发行 百家出版社

(上海天钥桥路180弄2号)

经 销 全国新华书店

制 版 秋雨(上海)印刷有限公司

印 刷 上海精英彩色印务有限公司

开 本 635 × 965 毫米 1/16

印 张 8

版 次 2004年7月第1版 2004年7月第1次印刷

印 数 1-7000册

I S B N 7-80703-107-7/B·4

定 价 28.00元

情僧在古代的文学艺术长廊中构成了  
一组独特的形象系列：  
有受困于女色  
而用污泥中的莲花自喻的鸠摩罗什；  
有人庐山修行三十年  
却脱不开兄弟情谊的慧远；  
有转世结情追求形灭而情不灭的圆观；  
也有始终在情网和空门的边缘  
徘徊挣扎的贾宝玉……







# 目 录

---

|                   |     |
|-------------------|-----|
| 第一章 情僧的根基·····    | 7   |
| 第二章 情僧的人性滋润·····  | 29  |
| 第三章 情感的歧变·····    | 51  |
| 第四章 情僧、淫僧和胡僧····· | 71  |
| 第五章 情的窘境和僧的突围··   | 93  |
| 第六章 结语：人格走向丰富··   | 115 |
| 后记                |     |

## 詹 丹

---

男，1963年11月生于上海。文学博士。曾先后执教于上海教育学院、华东师范大学，现为上海师范大学中文系副教授。主要从事中国古代小说史、文化史以及非主流意识形态的研究。发表了《曹雪芹审度人生的三个视点》、《仙妓合流的文化意蕴》、《知识分子和市民意识形态》、《金瓶梅概说》等论文、论著。

# 情 僧

空门中的人性湿润

詹丹 著



百家出版社



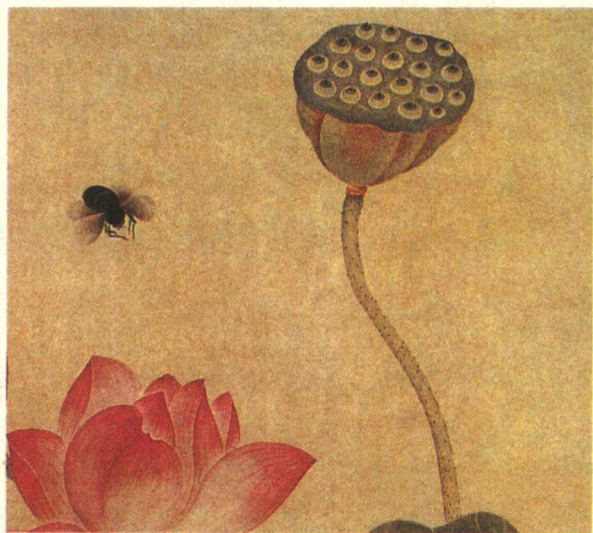
情僧形象之产生有其深厚的现实根基。汉民族文化的人世而非出世的特点，佛陀以其自身及其教义的大慈大悲之侧面，源于自然活力的本能冲动：这人世中的微积分而非简单的加减乘除给情僧的形象带来了生命的韵律。



## 第一章 情僧的根基

右上图：荷花

莲花一直是佛教的象征，而对汉民族来说，自古就有喜爱莲花的风尚，既有对其清丽的花朵的单纯的赞美，如《诗经》中的“灼灼芙蕖”，也一直把它作为某种象征来看待的，如代表着高洁追求的《离骚》中的“集芙蓉以为裳”，代表着自然本色美的李白的诗句“清水出芙蓉，天然去雕饰”，而宋代理学家周敦颐的《爱莲说》则把它视作“出污泥而不染”的典型。在历史文化的嬗变中，莲花的象征意义也在不断发生着改变。



**生生不息的汉民族文化命脉，是情僧立足的深厚根基。**

佛教教义的根本归趣是解脱，是把断绝烦恼、弃绝尘世作为修行的追求目标，而人间情感正被视作是一种烦恼，是需要予以超越的。那么为什么在佛教传入中国的初始阶段，在魏晋南北朝的笔记小说中，情僧已作为一类颇具鲜明个性的艺术形象而屡屡出现呢？

其实，这种现象是由汉民族的文化固有特征所决定的。

**自给自足的生活方式，决定了汉民族的内向式的文化个性和思维习惯。**

右下图：麒麟送子（年画）

这是民间的传统题材，但作为送子的仙女，也是受佛门的送子观音的影响。《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》中说：若有女人，设欲求男，礼拜供养观世音菩萨，便生福德智慧之男，设欲求女，便生端正有相之女，宿植德本，众人爱敬。道教传说系统里的麒麟送子与佛教的送子观音，都体现了汉民族宗教的人情味。



如同许多学者指出的，中国人向来在农业文化中生长，自我稳定，无须向外寻求，其对理想世界的追求也是向内展开的，把人生和社会看作一个浑然不可分割的整体，这个浑然的整体，大而言之，是自然、是天，小而言之则是个人。天是人的放大，而人则是天的具体而微，个人和天浑然一体，这就是人们常说的“天人合一”。人对待周围的世界不是看作对立面来超越，而是力求达到统一的和谐境界。《大学》一书中所说的修身、齐家、治国、平天下，是立足于个人，然后一层层向外扩大，这既是空间的展开过程，也是个人的时间意义上的成长历程，最终达到人与周围世界的融洽无间，也是对人生理想的一种完成，是大同世界的圆满建立。

### 盘古开天地的传说，最形象地反映出汉民族的文化特征。

据《三五历纪》记载：天地最初混沌一片就像一只鸡蛋，盘古生在其中，过了一万八千年，

下图：涅槃变（敦煌壁画）

涅槃是梵语的音译，意译为寂灭、灭度、无生等，与解脱等词同义。也有译为圆寂的。本义是如灯火被吹灭，佛教借用来表示烦恼之火被灭尽，达到了菩提智慧的境界，也是超越生死轮回，进入不生不灭的地步。涅槃并非简单的死亡，它是佛教徒达到成佛阶段才能实现的终极目标。释迦牟尼说法四十五年，到处随缘教化众生，化缘尽了，便在中印度的拘尸那拉城跋提河岸沙罗双树间，用一日一夜讲完《大涅槃经》，然后，头北面西，右肋而卧，最后入灭。众弟子哀痛之极，在阿难和奔丧归来的大迦叶及五百弟子参与下，佛陀被火化，化成的舍利，被分成八份，由诸王领取，建塔供奉。





上图：说法图（敦煌壁画）

佛陀以解脱世人的心灵痛苦为己任，不知疲倦地向周围的人弘扬佛法。让他们心悦诚服地皈依佛门。从他大彻大悟（即农历十二月初八佛之成道日）到逝世时，他不停说法四十五年，足迹遍及恒河两岸。

鸡蛋样的天地突然裂了开来，清的亮的成了天，浊的暗的成了地。盘古在中间，一天有九变，比天和地都要神奇。天每天高一丈，地每天厚一丈，盘古也每天长高一丈，就这样又过了一万八千年。等到天高到极点、地厚到极点，盘古长到极点时，才开始出现了人和人类的历史。

这里，世界和盘古是在同一个封闭的空间里一起诞生，也是同步协调发展的。换句话说，人的奋斗历程、走向成熟的过程，也就是世界走向圆满、走向完善的过程，所以，追求理想、追求精神境界的提升、追求不朽，都无需也不应该超越现实世界。所谓“太上立德、其次立功、其次立言”即是在现实中追求不朽，追求一种终极价值。中国古代思想中虽也早有超越的理想世界（即“彼世”）和现实的世界（即“此世”）的分化，但这两个世界之间是一种不即不离的关系，并不像在其他文化（如希腊、以色列）中那样形成了鲜明的对照。这也就使生活在这样氛围中的人思想意识上都染上了浓重的世俗色彩，使他们在任何时候都能拥有一份平常心。这样的特色，就宗教徒来说，也概莫能外。

不论是本民族的道教，还是来自外族而被汉化的佛教，都散发出一种挥之不去的人情的芬芳。

从道教角度来看，一方面，传说中的许多道教徒虽然已经得道，但他们偏要留恋人世、迟迟不肯升天，如《神仙传》中的白石先生，到彭祖在世时，已经活了两千多岁了，就是不肯升天。彭祖问他为什么不吃升天之药，他道是天上的快乐怎能跟人间相比，他只求长生不老就可以了。还有也是入《神仙传》的马鸣生，遇到神人给的一剂仙药，因为不愿意升天，所以只服用了半剂，成了“地仙”，一直居住在人间。

**“地仙”概念的出现，正说明了社会上的普遍意识。道家中这一形象跟佛门的情僧形象恰有一种对应关系。**

另一方面，与世人不愿升天相对照的是，天上的仙人又不断地“思凡”甚至纷纷“下凡”。像在古代的为人熟知的上元夫人、天上织女等等

下图：卧佛（敦煌彩塑）

据魏晋时代的笔记小说《世说新语》记载，庾亮曾经到寺庙里去，看见一尊卧佛，说：这位先生因普渡众生而疲劳了。当时这话广为传诵，成为名言。这话既点明了佛家的大慈大悲，跟汉民族的入世心理深相契合；而佛陀也会疲劳，则把他跟普通人的距离拉近了。





上图，右页下图：六尊者像局部两幅（唐代卢楞伽所绘）六尊者指的是十八罗汉中的六位。现存汉译佛经中有关罗汉最早的典籍见于唐代玄奘所译的《法华记》，其所记的罗汉共是十六位，到了五代后才有十八罗汉的传说和画像。由于关于罗汉的生平资料较少，流传得也比较晚，且服饰都是中国化的，所以给了艺术家以很大的发挥余地，既能够从大量现实生活中的僧人形象中汲取灵感，也可以凭借自己的想像力，创造出多姿多彩的罗汉造型。历代罗汉形象的变化，也可以让我们或多或少看到世人心目中的理想的僧人形象之变迁。

传奇小说中都曾下凡而来寻觅理想的恋人。并且还专门有“上仙谪世、还清世愿”之一说。也就是说，凡是动了凡心的神仙都应该来到人间，与某个异性结缘后，将一份情感予以消解，然后带着清静心重返仙界。然而，滞留在仙界的神仙们内心深处也往往有情感在激荡。例如在《太平广记钞》中《李清》一篇中，主人公因为企慕仙界而告别了人世，但当他有一天偶然从窗户中看到自己的家乡时，思乡之情油然而生，使他再不能在仙界悠哉游哉了。这种充溢着情感的仙人比比皆是，跟历史中的情僧形象传统互为呼应，成为文学画廊中的独特景观。

当然，我们所说的人情基调是一以贯之的文化传统，其给情僧定下的底色作用自不待言。就整个历史时期而言，因为生活方式的屡屡变更、社会思潮的此起彼落，也会给情僧形象涂抹上不同的色彩。

魏晋情僧的飘逸，隋唐情僧的深沉，宋明情僧的平易，这就是同为情僧而在不同时期的个性差别。

**不妨说，魏晋情僧有名士气，隋唐情僧有诗人气，而宋明情僧（尤其是明以后）较多的是商人气。**

魏晋时代是“人的自觉”的时代。这一时期，张扬的是个性、注重的是情性，王戎的一句“情之所钟，正在我辈”传播人口，为时人所认同。这一时期，又是名士们赞赏隐居、超越世务的时代。于是，既要重情，显示有人性的一面，又要脱俗，标榜非尘世的一面，这两者是如何统一的呢？在这里，僧人高座的行为给我们留下了一

个榜样。他虽是西域人，来到中土后，其言行风采却引起时人的深深钦慕。据《世说新语》以及所引用的《高座别传》记载，高座为人性傲，生活在中土而不学汉语，与人对话全靠翻译，这样使他免去了许多世俗的应酬。他与当时的周仆射感情很深，周遇害时，高座前去吊唁，涕泗交流为其祷告，待到完毕，则“挥涕收泪”又恢复了平静，其收放得体的表现，以及作为一个僧人的孤傲和重情者的哀乐两者之间得到了和谐的统一。我们也因此从一个情僧的身上领略到了重情而不滞于情的韵味逸致。

隋唐是中国佛教发展的鼎盛期。僧侣探讨教义日趋精深，各宗派也相继形成，他们在理论上对宇宙、人生等方面提出不少新观点，而其论理的细密与表达逻辑的严谨，都引起文人的广泛兴趣。如果说在魏晋南北朝，文人们对佛教教义的理解尚较肤浅，那么到唐代，研习佛学理论



上图：观音像图轴局部（明代陈洪绶所绘）

清代笑话集《笑笑录》中记载：江西何梅谷的老妻平日喜欢念佛，每天早晚念观音一千遍，何梅谷制止她，她不愿听从。一天，他呼叫妻子，每呼一次，她妻子就答应一次，就这样呼叫了三次，她的妻子勃然大怒，指责他为何这般吵闹。何梅谷说叫了你几遍你就要发怒，你这样叫观音千万遍，难道她不会动怒吗？她的妻子有所领悟，再不念佛了。这故事似乎是对念佛者的讽刺，但其完全是从世俗角度来理解佛的，何梅谷根本就没有理解，观音菩萨的行动准则就是为了聆听世音来随时准备救助他们的。



上图：人物故事图册之《庐山观莲》清代 上官周绘  
描绘慧远庐山结莲社和文人交往的故事。下部画瓶中的莲花，一文人，丰颐长髯，左手执如意端坐观莲，当为谢灵运。莲右一僧人坐蒲团上作展读状，当为慧远。左画二僧，一老僧观莲，一幼僧在旁伺立。

已成为风气，佛学的精深的义理，已逐渐被文人领悟、吸收并融入自己的思想意识中，文人而为居士已较普遍，著名者如王维、白居易。当文人心仪于佛门时，僧人也有意钻研世俗之学问，以赢得文人的敬重、提高自己的社会地位，特别是盛唐以后，作为当时时尚之诗歌，更被他们所关注。尽管僧人研习诗歌、和文人互相研唱的本意或许是如《宋高僧传》为诗僧皎然作的传中所说的：“始以诗向牵劝，令人佛智，行化之意，本在乎兹。”也就是说，僧人是把写诗作为

劝人进入佛门的手段。但诗歌作为吟咏情性的创作，对僧人的尘俗之心反倒有“牵劝”之影响，更何况唐代文人注重专攻进士科者，皆为新兴之庶族阶层的成员，并以浮华放浪、纵情越礼而著称，故僧人与文人之诗歌相投，更兼有情感之相激相荡意义。

**一方面是从文人而为居士，另一方面是由僧人而为诗僧、为情僧，二者的相向互动为唐代小说艺术中的情僧形象提供了广泛的现实基础。**

如同明代王夫之所说的：“诗之所至，情无不至；情之所至，诗以之至。”不仅仅是打开小说，情僧形象才一个个站立到我们的面前，只需读一读唐代僧人的诗歌，我们就能触摸到他们的心灵，触摸到那因着情感的起伏而跳动的心灵的脉搏。

《唐摭言》有这样的记录：刘得仁刻苦做诗

希望在考场上能一举成名，谁料想，出入举场三十年，竟然未能因诗歌而中举，最后是一无所成的去世了。死后，当时的诗人争相写诗吊唁他，而以江南僧人栖白写的《哭刘得仁》最为深沉感人：“为爱诗名吟至死，风魂雪魄去难招。直须桂子落坟上，生得一枝冤始消。”在唐代，考取功名常被比作月宫折桂，当刘得仁为执着于诗名奋斗了三十年而竟然付诸东流时，栖白以他的诗作既表示出深深的同情，也希望能在他的坟上长出桂树枝来给他以安慰。千载以后的今天，读来仍有一种回肠荡气的感觉，让壮志未酬的奋斗者产生由衷的共鸣。又如贯休和无可两位僧人抒发离别之情的诗歌：

贯休《古离别》：“离恨如旨酒，古今饮皆醉。只恐长江水，尽是儿女泪。伊余非此辈，送人空把臂。他日再相逢，清风动天地。”

无可《秋日寄厉玄先辈》：“杨柳起秋色，故人犹未还。别离俱自苦，少壮岂能闲。夜雨吟残烛，秋城

#### 下图：普陀山（铜版画）

普陀山为我国四大名山之一。据《佛祖统记》说，唐代大中十二年（858年），有位叫慧锷的日本高僧，来中国朝拜名山古刹。他从五台山请得一尊观音圣像，携带回国，经过普陀莲花洋，舟触礁不能行。慧锷以为观音大士不愿东渡日本，便祷告观音：若我国众生无缘见到普陀，就听从他所向而建立寺庙。结果，船漂泊到普陀山的潮音洞下，当地居民目睹此景，十分惊异，就让出住所，供奉观音，这成了普陀山的第一个寺庙，俗称不肯去观音院。以后历代不断兴建寺庙，到1937年，岛上有88所庵院，128处茅屋，僧人近三千，成了一个海天佛国。

