

中古文學之佛教影跡

主持：曾守正 教授

主持人曾守正老師：

陳主任，今天的主講人陳引馳老師，系上的周老師、鄭老師，還有李老師、梁老師等等，還有各位年輕朋友、同學早安，我今天很高興可以受逢源主任之命，來擔任這場主持的服務工作。王夢鷗教授，我們都知道，在政大中文系是一位極具典範的學者，2005年，也是我剛來政大服務沒多久，我們的王前院長就開始籌辦這樣的講座。今年是第十年，陳引馳教授是第十位學者。我們每年都利用這個場合，通過學術邀請各地最著名的傑出學者，跟我們分享他在學術的心得，藉以同時緬懷、紀念我們的前輩學者王夢鷗先生。

王夢鷗先生不管在經學、文學、文學理論、戲劇等等各方面表現都非常多元豐富。我們今天請到的陳引馳教授，在我看來，是中國大陸中壯輩學者中很博通的學者，治學的方向跟精神都跟王夢鷗先生極為相近。在簡介裡頭我們知道，引馳先生從文學，尤其是莊學跟文學之間的關聯，從佛學跟文學之間的關連，甚至在近現代的學術史，都有不少的著作。除此之外，還有翻譯的著作，翻譯的不僅是歐美的漢學，還有佛經，這是一種非常廣闊的治學路徑跟方

向。我想請引馳教授來到這跟我們全系師生做這樣的分享，都有助於我們視野的擴展，同時也利於領域的廣博與溝通。

這三次講座裡，很抱歉我前兩次都有事情沒辦法來學習，不過我們從三次講座的題目裡，可以看到有內在的學理關係。「魏晉文學之莊學迴響」，我們透過文學看到莊學在文學中的呈現，接下來就是個案式的討論「走向田園境界的陶淵明」，陶淵明我們也都知道，包括引馳先生在 2002 年左右出版《隋唐佛學與中國文學》，談晉隋階段佛學時，陶淵明就是一個重要的人物，在書中開場時就出現。我們也知道陳寅恪先生認為陶淵明跟道教的自然說有一些關係，後來有所謂「新自然說」這樣的說法。引馳先生同時去觀察陶淵明跟佛教的關係，在書中說到，陶淵明用了魏晉玄學的玄以及佛的交涉，認為陶淵明是有這樣的思想的。今天我們就集中要談「中古文學之佛教影跡」，再進一步聚焦在佛教跟文學的關聯上，這兩年來也看到陳引馳先生有許多這方面的著作。我想今天應該可以充實度過愉快的兩個鐘頭，我不佔用時間，把時間交給引馳先生，謝謝！

陳引馳老師：

謝謝守正老師的介紹，我三次的講座，今天是最後一次，非常愉快，三次當中最難熬的，就是三次主持老師對我有溢美之詞的地方，希望能給大家有好的報告。

今天這一講的報告是「中古文學之佛教影跡」，這是一個非常

大的題目。從中古時代來講，就是一般所講六朝到唐代這樣的時段當中，文學和整個思想傳統最有光彩的接觸、交涉，我想是道家、玄學和佛教，當然儒學的影響是一以貫之始終存在，而這個時候，或許可說是異彩吧，有不一樣光采的可能是道家、玄學和佛教。我今天想報告的是佛教這方面的情況。當然佛教的內容非常多，我當然不可能在兩個小時裡面來談，只能用我曾經有過的考慮、考察來報告，不是那麼地完整。那大概是想回顧佛教跟中古文學複雜交錯的關係，用有關的個案來討論幾個方面，一個是佛教文學的傳入，一個是中古文人佛教的接受，第三個是文學文本當中佛教的影跡。當然這個影跡有佛教的因素，但我特別想提出來的是：這當中不是純粹的佛教，我想通常一個文學文本不是僅僅有佛教一家的痕跡，它往往跟其它的精神傳統交錯在一起，所以我想從這三個方面取一些個案跟大家報告。因為佛教是外來傳入的，所以這三個因素我想都要考慮，從傳入、文人怎麼接觸、在文學文本當中怎麼體現出來，一方面我想展示這樣的途徑，另一方面有一些相關研究跟觀察的反省，我也想向大家報告。之前的那些部分，我就不用太多的題解。

之所以選中古即六朝到唐代，因為佛教基本上傳入的時間，是在兩漢之際，這很難確定一個絕對的時代，但兩漢之際是大家都認可的。但真正對文學，或是對菁英士人發生影響，大概是在東晉，過去的學者、現代的學者、歷史的文獻都顯示了這一點。大家看《世說新語·文學篇》，對於瞭解六朝時期的思想、文學都非常重

要，因為裡面大概一百多條，前篇一大半基本上是關於學術思想，涉及到經學、玄學的何晏王弼、學佛士人的故事，當然最後從曹植七步為詩之後，基本上就是我們今天所講的文學內容。從該篇裡面來看，從經學到玄學到佛學，讀佛的材料基本上都是在東晉以後，傳統的基本文獻中已經顯示這一點。在明代何良俊《四友齋叢說》裡面已經非常明確提出來，佛教進入菁英士人的精神世界發生影響，基本上是在東晉之後。包括現在的學者，荷蘭非常重要的佛教學者許里和，在《佛教征服中國》裡面也有討論，基本上判定佛教對中國菁英士人發生深入廣泛的影響，是在東晉以後。

今天我們講文學，我覺得六朝文學很大程度上可以和唐代放在一起考慮的，六朝和唐代是貫通的。從文學來觀察，佛教進入菁英士人的精神世界和文學創作發生關係，呈現出來的面貌，一開始是疏遠隔離的狀態，到比較融和無間的狀態，這整個過程其實到唐代才完成。因為早期的狀況，簡單的從我個人感覺來講，早期湯用彤先生有一個判斷，六朝文人其實對於佛教的瞭解要比唐代文人深刻，因為那些人包括謝靈運、沈約、梁代的蕭氏父子，他們對佛學的理解非常深入，有很多論文在佛教的文獻裡面可以看到，像是謝靈運〈與諸道人辯宗論〉直接介入當時佛學最核心的問題，所以本身在佛教史上可以佔有重要一章。可是在唐代，我們可以看到那麼多的文人在詩文裡面都有佛學的表現，但事實上能夠真正進入佛教史焦點的實際上非常少。文本上可能最重要的是王維的〈能禪師碑〉，是南宗禪早期發展有關慧能非常重要的文本。其它還有像白

居易，當然他讀了很多佛經，對佛教有很多接觸，詩文方面也有種種表現，可是在佛教史裡面實際上是在焦點之外，在視野邊緣的。這意思就是說，唐代文人相較於六朝文人對於佛教的瞭解就不夠深入。

但是反過來，在文學當中能夠好好融入佛教因素的，唐人比六朝人要做得好。這是為什麼呢？我想可能的因素是，包括沈約這樣的人，他在特定的文體當中會直接討論重要的佛教問題，但是在他的文學創作，他的詩、賦當中，這種影響似乎是有意的排斥，這會不會是因為六朝時「文體」的意識特別強，他可能覺得不同的文體有不同承載的使命，所以在今天看來那些文學性的文類當中，他或許是有意的不去觸及，這是我自己的感覺。我的意思是，真正在文學和佛學融合得比較好的，從六朝到唐代是整個過程，這樣融合的完成要到唐代，所以不妨把它看成是一整個發展過程，我把這個過程稱為中古佛教和文學的融合期。所以我基本上要講的佛教在中古文學的影跡，是在這樣一個範圍內討論的。

下面想要講的是從三個方面：佛教的傳入、文人對於佛教的接受、文學文本當中佛教的表現，這三個方面來取個案說明。

一、文字與口傳之間：佛教文學入華途徑窺探

佛教文學進入中土的過程當中，我們現在的研究和認識的基本方式，是透過文本比對。我們考察一個作家或是文本裡面佛教的痕跡，追溯到佛經，來源於印度的佛典，或者是相應的印度的典籍當

中相關的形象、觀念或者情節。這樣子的聯繫，我們認為是有影響的，因為很多問題我們要去做的時候，都會去找到佛典裡面的依據，然後建立起和中國文學的關係。這樣當然是對的，因為我們只能透過這些文學文本，來完成我們對那個時代的認識。

但是我認為這裡面還有一個非常特殊的因素，就是「以今度古」來想，親身接觸、口耳相傳會不會在這個過程當中發生很重要的作用？我想我們能夠看到比較完整的例子應該比較少，但還是存在的，而且我相信這是一個蠻重要的方式。我舉一個例子，就是剛才守正教授也有提到的，我們的文史大師陳寅恪先生，在 1930 年寫過一篇論文：〈三國志曹沖華陀傳與佛教故事〉，那篇文章裡面談到曹沖的部分，提到「曹沖秤象」的故事，我想各位都非常了解，在提到這個故事之後，他就說這個故事來源於佛教。來源於佛教必須要有證據，所以陳寅恪先生就舉了《雜寶藏經》的例子，說這是來源於印度的故事。但這裡面有個問題：大家知道《三國志》是陳壽作的，陳壽作《三國志》基本上是在做現代史甚至當代史，他離那個時代非常近，而《雜寶藏經》是北魏延興二年的時候譯出，大概是公元 472 年，譯者是曇曜和吉迦夜。吉迦夜是一個梵僧，曇曜是一個中土漢人，曇曜就是現在山西雲岡石窟早期開鑿的五個，現在叫「曇曜五窟」的支持者，那五窟是非常了不起的佛教石窟，那些譯書都還能看到。所以譯書是在陳壽記載了曹沖故事之後，也就是說證據其實是有疑問的，陳寅恪先生說這是佛教的故事，然後給一個經典證據，但經典是在很久之後的，根本不能成

立。

陳寅恪先生是歷史學家，他不可能沒有意識到這個問題，他對這個問題有回答，還是認定曹沖秤象的故事情節是從印度來的。他認為第一個，我們現在所看到的佛經不是歷史上曾經譯出的全部佛經，有大量佛經是散佚掉的。這個是事實，所以可能譯出來了，但我們現在看不到，因為譯經已經佚失了，當然這也沒有什麼證據。第二個，即使沒有譯出，也可以存在口頭傳播，印度佛經中的情節可以透過口頭傳播讓當時三國時代的中國人瞭解，並寫下來。當然這個如果是我的學生這麼寫我還是不能接受，沒有任何證據，只是指出可能性，這可能是一個考慮的方向，但還是要具體考察。

如果要說口耳相傳、親身經歷在佛教文獻中比較直接的材料是什麼呢？當然就是僧人西行的記錄，因為中古時期中國僧人到印度去取經求法，是一個連綿幾百年，在中國佛教史上一個了不起的運動。這當中留下很多文獻，有很多是相對完整保存下來的，比如說東晉法顯的《法顯傳》，又叫作《佛國記》；包括玄奘《大唐西域記》。《大唐西域記》當然是他回到中國之後，應唐太宗要求整理編撰而成，但實際上也記錄他一路的見聞。這些基本上都屬於行記類的文本，或許可以從這些材料來觀察。當時還有大量類似的文本，這是兩本相對完整的著作，其它像是《洛陽伽藍記》裡面的記載，也是做中西交通史、佛教史的學者高度重視的，有關於宋雲的行記；還有敦煌出土的慧超《往五天竺國傳》，這樣的文本很多。後來我看《高僧傳》，裡面有很多已經佚失但從文字上看起來當時

一定有的行記，比如說寶雲「懃苦艱危不以為難。遂歷于闐天竺諸國……其所造外國別有記傳」而且是當時非常重要的雷次宗為他作的傳，「別有記傳」當然就是到印度去，從我們今天知道的新疆西域過去的；還有法勇，劉宋太初元年到天竺去，他是從陸路去、海陸還，和比他略早的法顯經歷的路是一樣的，「所歷事跡別有記傳」，都說明他有傳，《大唐內典錄》裡面記錄法勇有外國傳五卷，這都可以確定法勇有傳；還有道普，「經遊西域遍歷諸國……別有大傳」；法勝，外國列傳凡四卷。僧傳裡面有很多材料，表示這形成一個傳統，他們去印度取經會有類似這樣的傳記寫出來，我想這些都是非常重要的。

這些傳記為什麼在某種程度上可以看成佛教文學，或是口傳進入中國的文獻呢？那些佚失、看不到的當然沒有辦法判斷，但是如果從《法顯傳》、《大唐西域記》，尤其是《大唐西域記》，它規模比較大，是一部非常重要的關於佛教的歷史、地理的著作，甚至印度學者可以根據《大唐西域記》來重建印度當時的地理和歷史。但從佛教文學的角度來觀察，其實不妨把《大唐西域記》看成是佛教文學的故事集，這個故事集是他遊歷西域、遊歷印度，參訪各地的佛教勝跡記錄下來的，因為他是一個佛教徒，所以他到各地去參訪，參訪之後會把當地流傳的故事記錄下來，不妨把它看成是以遊歷的地域為脈絡所聯通、構成的佛教故事集。《大唐西域記》從這個角度可以歸類成幾種類型，裡面記的很清楚，有一些就是在當地聽到的，「聞諸土俗」故事都會交待來源，有的說是「聞諸先

記」、「聞諸先志」，這個在我另外一篇文章中有討論，會在香港嶺南大學的《嶺南學報》發表。先誌和先記因為是回國之後寫的，所以會參酌相關的文獻材料，但是有些地方講是「聞諸土俗」，就是在當地聽說的。當然不能每個例子都這麼確定，但是我想大概可以這樣判斷，是從當地人聽來的。

這種類型的故事，比對現存佛經材料、現存佛經研究，大概可以分成三類，第一類是現有佛經文獻中根本不存在的，我們現在只能在《大唐西域記》中看到的故事，比如《大唐西域記》卷七載婆羅痾斯國「烈士池」的傳說，這個先後在唐段成式的《西陽雜俎》續集卷四《貶誤》有「顧玄績」、李復言《續玄怪錄》有「杜子春」的故事、薛漁思《河東記》「蕭洞玄」的故事、裴鉞《傳奇》「韋自東」的故事，一直到馮夢龍《醒世恒言》卷三十七〈杜子春三人長安〉的故事，再後面主要是根據唐傳奇《續玄怪錄》中「杜子春」的故事，芥川龍之介有《杜子春》這篇小說，還有一些戲劇。這個故事是一個非常少見的、完整的故事，而我們知道它是來源於印度，在中國文學的歷史當中形成了一個故事系列，而且影響了日本。而這樣的系列在佛經裡面是完全沒有出現，我相信是玄奘在當地聽到，記下來以後傳播的。當然後來在中國本土的傳播，可以大致說是自《大唐西域記》這本書之後，敷衍成為一個系列，但最初毫無疑問是聽來的。這個故事中我想有很多值得分析，因為這個故事在印度原本不是一個佛教故事，只是說一個修道的梵志如何如何，這裡不做太多分析，在《隋唐佛學與中國文學》中也有一節

提到，大家可以做參考。

第二類是現存佛經中有，但是有很大的變化。這個變化是什麼呢？就是很多是張冠李戴，就像《世說新語》一樣。這裡說起來每個細節都太複雜，就不展開了，在我的論文裡面也有簡單提及。比如說裡面寫到龍樹、提婆，這些佛教史上著名的大乘菩薩、高僧的時候，用這些故事來比對。在當時佛教的傳統當中，鳩摩羅什是譯過提婆這些傳的，裡面的那些情節，我想玄奘是非常了解的，因為玄奘是一個非常博學的人，而且鳩摩羅什是一名譯經的大師，所以我想鳩摩羅什的工作，玄奘在一定程度上也有很大的瞭解。鳩摩羅什譯的這些《龍樹傳》的傳記，我想他應該是有去看，但是他在《大唐西域記》裡面記的龍樹、提婆的故事，和鳩摩羅什譯的傳裡面的情節是張冠李戴的，他把龍樹的情節帶到提婆裡面，把提婆的情節帶到龍樹。我這裡沒辦法把它具體展開，只是提示這一點張冠李戴的情況。這表示什麼呢？假設玄奘是瞭解鳩摩羅什的，那他還這麼記錄，表示這就是他聽來的，所以他忠實於他所聞，聽到這樣所以就這樣記。這些情節在佛教的經典中可以找到相關的例子，但是有很大的變化，這是一類。

第三類是基本上吻合的，還是舉《雜寶藏經》的例子。《雜寶藏經》卷一裡面有兩個故事，這兩個故事相當類似，一個是〈鹿女夫人緣〉，一個叫〈蓮花夫人緣〉，如果大家讀過就會知道，這是一個故事，但是有兩個文本，兩個之間略有歧異，但核心情節是一樣的。這個故事最有意思的是，它在《法顯傳》和《大唐西域記》

裡面都有記載，在《法顯傳》裡面叫「放弓仗塔」，《大唐西域記》的卷七也有記載。這個故事在《法顯傳》裡面是發生在「毗舍離城」，《大唐西域記》裡面就叫做「吠舍釐國」，這個地方也非常重要，是《維摩詰經》維摩詰的長者所待的城市。這表示法顯和玄奘隔了好幾百年，但是他們都到了這個地方，都在這個地方聽到故事、都記錄下來。我把這兩個文本放在這裡，前面一個故事是《法顯傳》，後面是《大唐西域記》，如果比對這兩個故事可以看出來，基本上是同一個故事，和《雜寶藏經》裡面也是同一個故事。

簡單講故事的核心情節，毗舍離城的西北有一個塔叫做「放弓仗塔」，為什麼叫放弓仗塔呢？是因為當時這個地方有一個國王，娶很多太太，小太太生產時生了一個大肉瘤、肉胎，大太太就進讒言說是不祥之物，國王就把肉胎放到木函裡面，扔進恆河，順流而下漂走了。下游的國王看到木函打開來一看，裡面有一千個小孩。等這一千個小孩長大之後都是勇士，非常厲害，「所往征伐，無不摧伏」，可以說是所向披靡。這個國家最後打到恆河上游、生身父母的國家，到這個生身父母國家的時候，這個國家的國王非常憂慮，小夫人就跟他說你不要憂慮，只要在城牆上造一個高樓，等他們來的時候我有辦法退敵。國王按照她的說法做了。等到賊來的時候，小夫人就在樓上對一千個勇士說：「你們都是我的孩子，怎麼可以做反逆之事？」他們就說：「妳是什麼人，憑什麼說是我母親？」小夫人就說：如果你們不信，就把嘴張開，「即以兩手構兩

乳，乳各作五百道」飛濺到一千個小孩的口中，小孩知道是母親，遂放下弓箭，是這樣一個故事。我選了一個比較短的版本，《雜寶藏經》中〈鹿女夫人緣〉、〈蓮花夫人緣〉都比這個長，玄奘記錄的也比這個多。

這個故事，四個文本裡核心情節是一致的，但是最可以注意的，法顯的成書較《雜寶藏經》譯出要早，《雜寶藏經》譯出的年代，根據《出三藏記集》記載是偽魏延興二年，而《法顯傳》經過兩次完成，第二次有增補，是在義熙十二年，即公元 416 年，先於北魏延興二年的公元 472 年要早五十多年。所以《法顯傳》記載的印度當地故事，我們今天來看，肯定比《雜寶藏經》輸入中土的時間要更早。所以是跟今天文本相對的，也是玄奘聽來的，我想玄奘當時是沒有看到《雜寶藏經》的。當然陳寅恪先生說他沒有看到，是在別的地方聽到，但也沒有辦法確認。我就指出，他應當是在當地聽到的，這些例子都可以證明，當時都實在地有接受口傳，通過口傳接納這樣的故事，然後傳入中土這樣的事實存在。

下面一個有趣的事情，既然是口傳，但怎麼實現口傳？口傳要去跟人交流，比如說今天你會說英語，大部分的地方都可以通行。但如果跑到比如南美，不會說西班牙語、不會說葡萄牙語，那可能就有障礙，要怎麼能聽到這些故事。因為我覺得這個很有意思，所以做了分析。我後來重新看了一些文獻，他們基本上對於語言交際似乎不存在問題，他們之間的交談沒有任何問題，我這裡舉《法顯傳》的故事，是當時法顯到了舍衛國，王舍城，是釋迦摩尼非常重

要的傳法的地方，他到了舍衛國之後當然非常感慨，悵然興悲，當地很多僧人出來看到法顯很奇怪，問你們從什麼地方來，他說「從漢地來」，眾僧就歎道「奇哉！邊地之人乃能求法至此！」佛教裡面是有一個中國和邊地的概念，佛教裡面印度是中國，我們所講的中國是邊地。而後「自相謂言」，當地和尚七嘴八舌，說「我們歷代的和尚相傳，從來沒有聽說有漢地的道人到這裡來過」。這個場景很有意思，法顯和他們有對話，當地和尚之間「自相謂言」他也能知道，似乎沒有任何語言障礙，這是怎麼進行的？我做了一個簡單的梳理。

這當然不是什麼特別複雜，但是很有趣，這裡跟大家報告一下。我後來看了一些材料，這些材料很難有一個充分的個案，因為我們現在研究會具體的用講故事的方式，用一個個案講的很圓滿透徹，將一個歷史事實多方面揭示出來。但關於這個問題，我們可能沒有一個充分的個案材料，對比如說法顯和玄奘詳細的說明，只有一些零碎的材料拼合，可以推擬出大概的情況。我想這大概的狀態可以表明，他們對於語言的交際應當是有可能實現的。

首先我想他們出行之前就有學習，我想當時中國對佛教的瞭解、對梵語的瞭解、對外語的瞭解比我們今天想像的要豐富的多。我舉一些例子，大家都知道中古的材料就是那些，就看這些材料從什麼角度去讀。

王丞相拜揚州，賓客數百人並加霑接，人人有說色。唯

有臨海一客姓任及數胡人為未洽，公因便還到過任邊云：「君出，臨海便無復人。」任大喜說。因過胡人前彈指云：「蘭闍，蘭闍。」群胡同笑，四坐並懼。

這是當時很有名的故事，東晉以後的王導當時和數百賓客在一起，大家很高興，只有幾個人不高興，一個是臨海姓任的先生，和幾個胡人不太高興。王導走到任先生這邊跟他講你很了不起，除了你之外，臨海就沒有其他人，是臨海第一人，任先生聽了當然很高興；走到胡人面前彈指，「蘭闍，蘭闍」，然後「群胡同笑」，劉盼遂《世說新語校箋》認為意思是高興一點。做為當時很重要的政治人物，他當然會學幾句梵語，能夠在特定的場合調整氣氛，說明他是有接觸的。下面這個例子比較有趣：

晉王練，字玄明，瑯琊人也，宋侍中。父珉，字季琰，晉中書令。相識有一梵沙門，每瞻珉風彩，甚敬悅之。輒語同學云：「若我後生得為此人作子，於近願亦足矣。」珉聞而戲之曰：「法師才行，正可為弟子子耳。」頃之，沙門病亡，亡後歲餘而練生焉。始生能言，便解外國語。及絕國之奇珍銀器珠貝，生所不見，未聞其名，即而名之，識其產出。又自然親愛諸梵，過於漢人。咸謂沙門審其先身。故珉字之曰阿練。遂為大名云云。

《冥祥記》是一本非常重要的跟佛教有關的書，裡面記了王珉，王

珉當時也是一個非常重要的人物，他有一個兒子王練。這個故事是要從王珉說起，王珉當時風采非常好，認識一個梵沙門，這個「梵」在中古時很多的文獻，有些講「胡」，「胡」這個字比較複雜，有時候講印度，有時候指西域，而「梵」往往就是指印度，所以我懷疑梵沙門就是指印度的和尚。他有一個朋友是印度的和尚，這個和尚非常仰慕王珉的風采，就跟其他和尚說，如果我給他做兒子也就滿足了。王珉聽到之後也開玩笑，說法師的才行「正可為弟子子耳」。弟子在佛教裡面講的就是師父和弟子，實際上就是指你可以給我做兒子。沒多久這個沙門死了，一年多王練出生，「始生能言，便解外國語。及絕國之奇珍銀器珠貝，生所不見，未聞其名，即而名之，識其產出」遠方的奇技等等這些他都知道，沒人教過就知道，又「自然親愛諸梵，過於漢人」，跟胡人、梵人更親近，超過漢人，所以大家都說這肯定是梵沙門的轉世。當然佛教裡面講轉世我們都可以接受，但是我們是俗人，姑且做妄解，實際上當時這個小孩能夠聽得懂梵文、胡語，是因為在多語環境。這裡舉一些例子，當時有一個叫「師梨密」，在《世說新語》裡面都有出現，是高座上人，是一個印度人。這個高座上人有很特別的地方，「性高簡，不學晉語」，有意不學漢語，「諸公與之語言，密雖因傳譯，而神領意得，頓盡言前」，「雖因傳譯」就是雖然有人給他做翻譯，但即使通過翻譯他也可以非常敏銳地把握別人的意思。可以設想，他跟王珉的關係是非常好的，所以王珉面對高座上人的時候，肯定是王珉說漢話，他說梵語，兩邊講，假設王珉的孩子王練

在身邊，他可能就是雙語的環境。

再舉一個比較嚴肅的例子，《高僧傳》裡面《佛馱跋陀羅傳》，佛馱跋陀羅是晚於鳩摩羅什，西域的小乘佛學的大師，他們兩個討論空的問題，論辯由寶雲翻譯，寶雲前面提到，他也是到印度去過，也留有傳記，他為他們充當翻譯，也有其他人在那邊聽，我不知道這個翻譯是怎麼翻，佛馱跋陀羅和鳩摩羅什都是從西域來的，他們之間應該可以溝通，但他們變成像是我們今天的學術討論會一樣，請了西方的兩個大師對話，但是需要有人翻譯給其他的聽眾聽。這種語言環境是存在的，特別是對高門世族來講，所以當時梵語在實際的生活中是存在的。

還可以舉一些例子，像是謝靈運，他是懂梵文的，他和慧叡有關係，慧叡曾經到過南天竺，對於音譯訓詁、對於梵語都是很瞭解的，後來到了京師，在烏衣寺住下來。謝靈運對佛學非常有興趣，當時因為他參與修治《大般涅槃經》的工作，他「諮睿以經中諸字並眾音異旨，於是著〈十四音訓敘〉」，這後來存在日本，很多學者都寫過論文，「條列梵漢。昭然可了。使文字有據焉。」從這裡可以知道，起碼謝靈運對於梵文是有相當知識、相當瞭解的。《出三藏記集》中有一篇叫〈胡漢譯經文字音義同異記〉，裡面也談到梵語一些問題，表示當時對梵語是有一些知識的。日本京都大學現在已經退休的興膳宏教授有一篇長文〈《文心雕龍》與《出三藏記集》〉仔細比對，認為像〈胡漢譯經文字音義同異記〉這樣的文章，就是劉勰寫的，他認為裡面的用辭、論證的方式，都是劉勰

的。我認為就算這篇文章不是劉勰寫的，劉勰也知道，因為書是僧祐編的，他跟了僧祐那麼多年，老師編的書他怎麼可能不去瞭解？老師的觀念，像是王夢鷗老師的書，不一定是守正教授寫的，但是守正教授是會瞭解的。當時對於這些梵文的知識，我想謝靈運、劉勰他們都是有的，比我們今天想像的要豐富。

很重要的一點，佛教內部有很多材料，我後來去梳理，他們都有學梵文。比如說晉帛遠這個人，是「善通梵漢之語」，《玄奘傳》說玄奘「頓跡京輦，廣就諸蕃遍學書語，行坐尋授數日便通」，很厲害，很快就能學會，表現他聰明。「遍學書語」，書和語在當時是不同的，書是指書面的，語是指口頭的，就是語言文字說話都會學，這就很重要的，不光是學文字。而且當時在佛教內部有很多專門的地方可以學，比如說《大唐西域求法高僧傳》，是唐代義淨所寫的書，裡面寫到玄照貞觀年間在大興善寺，「玄證師處初學梵語」；《宋高僧傳》裡面的《智通傳》沒有講要西遊，但說他「自幼挺秀，即有游方之志」，就是各處遊學的志向，因為這個「游方之志」，「因往洛京翻經館」，就是洛陽的翻經館，「學梵書並語，曉然明解」，說一個是寺廟內部有通梵文的人，可以去學，一個是有翻經館，譯經的地方、譯場。從鳩摩羅什以來，所謂的譯場也是學習語言、講論佛學的場所，到那裡也可以學到，有很多這樣的例子。我甚至懷疑玄奘不僅僅學了梵語，可能還學了其他的語言，因為說他「廣就諸蕃」不是一兩個胡人，各種胡人可能都有接觸，梵文胡語他都會學，他到印度去，都有可能接觸。從東漢

以來我們都知道，西域地方語言是非常複雜的，是有多種胡語的可能性，我們今天佛經翻譯的研究也是一樣，有梵本還有胡本，所以我想玄奘可能是學了比較多的，他可能不僅僅學了梵語，胡語可能也有。而當時的情況，在《法顯傳》裡面記載法顯到了鄯善國，在今天的新疆，提到從鄯善國西行，再向西去，所經諸國的狀態，提到「唯國國胡語不同」，各國他們各自講的胡語是不一樣的，就是說各地的胡語方言還是不一樣的。「出家人皆習天竺書、天竺語」，書和語也是分開的，「天竺書」、「天竺語」當然就是印度的語言文字，這是一個很有意思的現象，可能和歐洲中世紀是一樣的，他們僧侶階層可能是通印度的梵文，但是地方上是通胡語，就像中世紀教士階層是說拉丁語。

所以不僅是梵文，胡語也是很重要的，這邊舉一個很簡單的例子，從現在很基本的一些經典材料串在一起。《出三藏記集》卷九《賢愚經》非常有名，裡面記了很多故事，用陳寅恪先生的講法就是引故事以說經文，用故事的方式來講解經文這樣的書。這本書的成書，有一段說河西沙門曇學與威德等一共八個僧人，結志游方，尋找經典：

河西沙門釋曇學、威德等凡有八僧，結志游方，遠尋經典。於于闐大寺遇般遮于瑟之會。般遮于瑟者，漢言五年一切大眾集也。三藏諸學，各弘法寶，說經講律，依業而教。學等八僧，隨緣分聽，於是競習胡音，析以漢義，精思通譯，各書所聞。還至高昌，乃集為一部。既

而踰越流沙，齋到涼州。于時，沙門釋慧朗，河西宗匠，道業淵博，總持方等。以為此經所記，源在譬喻；譬喻所明，兼載善惡；善惡相翻，則賢愚之分也。前代傳經，已多譬喻，故因事改名，號曰《賢愚》焉。

他們往西邊去就到了于闐，在于闐遇到「般遮于瑟大會」。所謂般遮于瑟大會就是五年一次的佛教講法大會，是一個學術大會。當時三藏的飽學之士、各路的僧人都在那裡講經說律。「學等八僧，隨緣分聽」，各自去聽，聽完後就「競習胡音，析以漢義」，這就很清楚：這些講學的高僧大德肯定不是用漢語講，可能也不是用梵語，而是用胡語講。這些胡語或許也有差別，因為是從各地來的，完全不一樣，南腔北調。他們就參加各種場合去聽，聽了之後「精思通譯」，通過轉譯，「各書所聞。還至高昌，乃集為一部」。所以《賢愚經》這本經書就是在于闐這個地方五年一次的佛教大會，他們去聽講、記錄下來，然後將當時胡語的口語轉成漢語記錄而成。《出三藏記集》是非常正式的佛教文獻，這裡面的記錄顯示了胡語的重要性，所以我想他們當時出國之前有條件可以學梵語，甚至我想像玄奘那樣，不只是梵語，也學過其他語言。

其次來講，在旅行中的語言溝通呢？一個當然是與商人同行，因為商人是謀利的，他們有一些特殊的商道，不論是從海路或是陸路。陸路現在研究特別多，像是北京大學榮新江教授，是現在政大張廣達教授的弟子，他最近又出了一本書關於粟特人的研究，粟特人是一個商人民族，他們的語言能力非常強，跟商人在一起，可以

實現語言交際。

第二個，和政治使團同行，使團到了殊方異域會有傳譯存在，舉一個簡單的例子，《洛陽伽藍記》中有個故事，烏場國的國王看到宋雲等人，宋雲是從大魏來的，「膜拜受詔書」，表示臣服。聽說當時太后是崇拜佛法的，就「遣解魏語人問宋雲曰」，「解魏語人」的魏語基本上就像秦語、晉語，實際上就是漢語、中國話，就問他你是東方日出國的人嗎？就說是啊「我國東界有大海水，日出其中」如何如何，再問國中有聖人嗎？就說了周孔莊老、華陀等等，王就說「若如卿言，即是佛國」，我知道你那是佛國，「我當命終，願生彼國」，我下一世要託生到你們中國去。特別要注意的就是「解魏語人」，官方場合一定要有翻譯，這樣的情形很多，還有一個是到犍陀羅國，這王當然有點兇蠻無理，我這就不管了，這裡也有語言溝通，所以跟這些政治的使團出去，都有這些便利。

還有一個就是跟僧人交流，獲得幫助。這就是前面提到的，在僧人階層，梵語是通的，胡語之類地方的方言可能聽不懂，梵語比較聽得懂。比如說在《大唐西域求法高僧傳》裡面的材料：

慧輪師者，新羅人也。……自本國出家，翹心聖跡。泛舶而陵閩越，涉步而屆長安。奉敕隨玄照師西行，以充侍者。既之西國，遍禮聖蹤。居菴摩羅跋國，在信者寺，住經十載。近住次東邊北方觀貨羅僧寺，元是觀貨羅人為本國僧所造。其寺巨富，貲產豐饒，供養飡設，餘莫加也。寺名健陀羅山茶。慧輪住此，既善梵言，薄

閑《俱舍》。來日尚在，年向四十矣。其北方僧來者，皆住此寺為主人耳。

慧輪法師是新羅人，他從新羅出家，就是在今天的朝鮮半島出家，坐船跑到中國閩越，就是今天福建浙江一帶，然後從東南方陸行到長安，這樣走了一圈到了長安。而後跟著玄照師，玄照是在玄證那裡初學梵文，可見玄照初學梵文之後也是往印度去，是有意到印度所以學梵文，慧輪就跟著玄照西行，以充侍者。到那邊之後走了很多地方，住在靑貨羅僧寺，是靑貨羅國在印度的寺廟，類似今天的會館，當地的同鄉會住在那裡。當時中國在那裡沒有會館，而其他國家則有，所以義淨才感慨。可以想像，這在今天可以說是全球化，朝鮮的僧人到了中國，他肯定朝鮮話會說、漢語會說，然後跑到印度，住在靑貨羅國在印度建的寺廟裡面，所以當然「既善梵言」，然後講他的修為，對《俱舍》論非常熟悉。「來日尚在，年向四十矣」，「來日尚在」是義淨說他來的時候遇到他，這人四十多歲，「北方僧來者，皆住此寺為主人耳」，很多人到這裡都會在這個寺廟裡住，寺廟對僧人來講是落腳的地方。這當然不是一個直接的例子，但可以想像，當時如果有來印度求佛法的僧人，如果在寺廟裡遇到像慧輪這樣的僧人，或者遇到懂漢語又懂梵語的人，他們基本上可以藉此瞭解當地的風俗、當地的佛教風俗傳說的。

還有一個值得注意的是，可以在路途中慢慢學習。這其實分兩種，一種是陸路去，陸路可以慢慢走，漸入印度之境，慢慢熟悉那

個語言，因為不像今天飛機一下就到了，那就很困難。前面提到的法勇《外國傳》，他西行到「罽賓國」，就是今天印度的北面，「停歲餘，學胡書竟，便解胡語」，在這個地方待了一年，學胡語胡書再走。海路就更有趣了，當時從海路到室利佛逝，就是今天的蘇門答臘，到這裡的時候，因為海路的船要等季風，所以就停半年，就在那裏學當地的昆侖語，再學梵語。有點類似來華傳教士，西班牙、義大利、葡萄牙的傳教士到蘇門答臘、南洋停下來，學習漢語，學完後到香港、澳門，最後到中國內地。當然很重要是到了印度以後繼續學。

我想這些故事、材料可能是零碎的，但是拼合在一起，想說的是：印度的佛教文學故事口傳入華，是有事實存在的，有像杜子春這樣的典型、系列故事存在，實際上在語言交際上是有可能性成立的，可以通過口傳將印度的故事傳入中國。關於書面的影響我沒有太多的討論，但是在傳入的過程，文字書面之外，口頭的因素應該要予以重視，這是我想要講的第一個方面。

二、中古文人之佛教接受：觀念的歷史場景性

佛教傳入中國之後，士人的接受也是非常重要的方面，這是可想而知的。在過去佛教和文學的研究當中，基本的研究方式就是考察文人周圍有什麼僧人的交往，讀了哪些佛經，他的文本詩文作品當中，有哪些跟佛教的典籍可以相應，基本上是這樣。這個方法當然是對的，但我想講的是，我們或許要更切近地對當時的歷史處

境、當時文人和佛教接觸的具體歷史場景有更多瞭解，可能可以解決一些問題。

（一）儒釋關係之折衷

我這裡要舉的例子是柳宗元。柳宗元是大家非常熟悉的文人，最大的問題是，其實當時唐代，或是整個中古時代都是這樣，大部分文人對於宗教信仰不是排他性的，不是信仰道教就完全排斥佛教，信仰佛教就完全排斥道教，或是儒家的信徒就不可以接受佛教和道教，這種情況是極其少的。很多人是佛道兩邊都有，謝靈運是這樣、沈約是這樣、白居易是這樣，柳宗元其實也是。柳宗元的例子裡面最清楚的一個判斷，他在早年，貞元年間後期談到「文暢上人」的時候提到一句話叫「統合儒釋」，這非常有名。我們都瞭解柳宗元對於佛教的態度是統合儒釋，認為儒和釋是可以貫通的，當然他主要的立場是考慮佛教裡面和儒家可以溝通的部分，他基本上有更多儒家的立場，但起碼在他的觀念裡，始終認為儒釋兩家可以統合。他如此，他早年生活是所謂的長安時期，後來第一次貶謫到永州，第二次貶到柳州，這是最重要的時期，而他早年就提出統合儒釋的觀念，在永州時期也是這樣，從他的文章中可以看到。

柳宗元和韓愈可以說是當時並世的古文大家，兩人有很多交往。但從他們的文章可以看出來在柳宗元的永州時期，韓愈當時是激烈反佛的，柳宗元其實不是，他跟韓愈有爭論。一直到柳州他都還是這樣，我舉一個例子，他作〈大鑿禪師碑〉，是為慧能作的。

他話講得很離譜，單獨看是很驚人的話：「孔子無大位，沒以餘言持世。更楊、墨、黃、老益離，其術分裂」，他當然是推尊孔子，而孔子之後諸子道術將為天下裂，其術分裂，「而吾浮圖說後出」，就是我佛說後出，「推離還源，合所謂生而靜者」，「離」是諸子，「源」是孔子，他意思是說孔子思想某種程度上，佛說是可以「推離還源」的，這個話講得有點驚人。

柳宗元從永貞年間提出統合儒釋，到他在永州和韓愈的論爭，跟韓愈不一樣，對佛教不是完全排斥的態度，一直到柳州時期寫〈大鑿禪師碑〉，他儒釋兩家統合的態度是一貫的。在這個前提之下，非常特別的點是：他對於禪宗的批評非常嚴厲，這裡面很有意思的情況是，他在大的脈絡上的把握是儒釋統合，但對佛教內部具體「禪」的作風，他則非常反感。這是為什麼？這是一個很特殊的情況。

（二）天臺淨土之關涉

要了解這樣一個情況，先得簡單看一下柳宗元對佛教內部不同宗派的態度，在佛教的內部，大致來說，柳宗元涉及到的主要派別是天臺、淨土和禪宗。

天臺的信仰對他來說非常重要，因為他當時是貶到永州，到永州之後差不多十年的時間，前一半的時間他都住在佛寺裡，那時他有很多文章都提到「龍興寺」，他就是住在永州的龍興寺裡。那個龍興寺的住持是巽上人，在他的詩文當中不斷的出現。這個所謂的

巽上人是天臺九祖湛然的再傳弟子，所以在宋代《佛祖統紀》排法嗣的時候，把柳宗元排成湛然的第四代，就是從巽上人那裡排下來的。在柳宗元的文章當中，他很多的交往也講類似的話，這裡舉幾個例子：「觀經得般若之義，讀論悅三觀之理」，就涉及到天臺的觀念。

還有一個淨土的觀念，淨土的觀念其實和天臺是很有關係的。比如說他提到天臺顓大師《釋淨土十疑論》，這部作品實際上是有疑問的，比如說今天有人認為這不是智顓的作品，這其實也沒有關係，柳宗元認為是智顓的。我想他的淨土某種程度上與他天臺的觀念是有關係的。他還有一些淨土的交往，這裡就不展開了。

（三）中唐新禪風批評

柳宗元最有意思的是，對當時中唐新禪風猛烈的批評，最主要的就是對禪宗的批評。對於禪宗當時新風尚我不做太多的展開，大家都知道禪宗有北宗和南宗，當然現在有很多北宗南宗的討論，但基本可以看到北宗禪的基本觀念，就是要通過坐禪的方式來求取清淨、去染就淨。到了慧能有一個顯然的變化，他在染淨之間，雖還是有染淨之別，還是要去染就淨，但和北宗不同，他明顯是反對坐禪的。他主要是要明心見性，當下悟得本性清淨，不要起妄念妄心。最主要是見性，以日月做比喻，日月是常明的，浮雲蔽日，浮雲就是染，但是還是有去染就淨的觀念。到了後來新禪風出現，特別是洪州馬祖之後，基本的觀念是「平常心是道」，也是認識到本

心，既然本心就是佛性、本心清淨，所以到了極端的狀態下，「全體貪嗔癡，造善造惡，受樂受苦，此皆是佛性。……不起心斷惡，亦不起心修道。道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心」，所以行住坐臥都是符合佛性的。這基本上大家還是可以認可的。不管現在對於北宗評價如何，中唐以後大家都是認可的。中唐新禪風當中的僧人，不念經、不坐禪，也可以寫詩，而之前有人認為不可以，這是落入文字障，但那時是反正什麼都可以做，可以無所事事，行住坐臥，是一種徹底的解放，基本上是這樣的方向。

但對於這樣的新禪風，脫去種種佛教修行方式的禪宗，柳宗元顯然是批評的。白居易很接受，什麼都可以，佛道儒都是可以接受的；柳宗元則非常反對的，這裡舉個例子，他批評當時的禪風是「妄取空語」，最具體的就是反對「小律去經」，他認為今天的這些禪僧「浮圖之道衰，其徒必小律而去經」，就是說經律論三者，「去經」就是不讀經，「小律」就是不持律，蔑棄律法，不讀經典。柳宗元的論證也非常有意思，他堅持要讀經、要持律，實際上他的論證跟儒學聯繫在一起。他的〈南嶽大明寺律和尚碑〉講：「儒以禮立仁義，無之則壞；佛以律持定慧，去之則喪。是故離禮于仁義者，不可與言儒；異律與定慧者，不可與言佛。」所以很顯然他認為要持律，不持律就像儒家不言禮，那怎麼行，儒家最初就是禮學專家，孔子向老子問道，最初也是問禮，儒家不能沒有禮，佛家的律就像是儒家的禮一樣，所以他堅持這一點，這顯然跟當時

的禪風非常不一致。

還有一點是讀經，他也很強調讀經，他說「佛之言，吾不可得而聞之矣」，這也是《論語》裡面的話，「其存於世者，獨遺其書。不於其書而求之，則無以得其言。言且不可得，況其意乎？」佛已經不在了，要真正瞭解他，已經聽不到他講話，只能通過記錄他言語的文字，所以他還是強調讀經。

（四）宗派意識之背景

為什麼會出現這樣的情況？我就把他所有的文章看了一遍，大概地推理一遍，當然這也有學者做過，但我就把所有相關材料推了一遍。基本的結論就是，柳宗元關於佛教的文字大部分是在永州寫的，他早年在長安也有，但永州時期最多的，包括他跟僧人有關的詩，大部分是在永州作的，柳州時期也有，但大部分都是永州。

而他表現他對於禪宗批評的文章，有些是序，有些是記。大致來看柳宗元涉及佛教的創作時間，永州時期是最密集的，他反對當時放誕的禪學風尚，和他所處地域的佛教氛圍、所接觸的僧人有關聯。因為他很多文章是為和尚寫的碑、銘，這些文章基本上是為以南嶽為中心的和尚而作的，僧人們來請他為他們的老師寫一些文字，他就寫下。這些他接觸的僧人，基本上是以巽上人為代表的天臺僧人，這個影響非常大，在後來天臺的法嗣也把他納進去了。其他詩裡面的例子我也不多談，天臺是要讀經的，從字義開始讀，學問是很大的，一作佛經的注疏就要「廣閱群經，則理得其深」。第

二個是他當時接觸的很多都是律師，這些人是登壇授戒的，要度僧的，這些人很多，柳宗元的文章裡往往還有他們度僧的數目統計，比如說做和尚多少年，度了多少僧，有些甚至是上萬，這種怎麼可能不持律？肯定是要講求戒律的。

再來就是修淨土，他作〈南嶽彌陀和尚碑〉，為了淨土僧人承遠作的，需要強調的是後代所謂禪淨合一。近世以下的佛教，禪淨合一是相當重要的，其他各宗相當大的程度上已經衰弱了，但具體從柳宗元身邊的情況來看，其實淨土的僧人對於當時的禪風有所批評。淨土僧人承遠，他的老師是慧日，慧日曾經羨慕義淨遠遊天竺，所以他也去，海路去陸路還，歷時十八年。《淨土慈悲集》對於禪宗住空門而不斷惡修善、忽視守律齋戒的風氣有非常明確的批評。柳宗元為淨土和尚做了碑，而這個和尚的老師到印度去過十八年，有《淨土慈悲集》，對當時的禪風明確不認可。這些種種情況放在一起，我們可以瞭解到，柳宗元所接觸的這幾類和尚，天臺和尚、開壇度僧的大律師、加上淨土的和尚，他們對於當時的禪風都是拒斥的，都是強調要讀經要持律的。

最後要說明的，像柳宗元的時代，新禪風興起最重要的是兩個地區，一個是江西所謂的洪州禪，另外一個就是湖南。但實際上當時南嶽這個地方，根據印順《中國禪宗史》的研究，他認為「在會昌法難以前石頭一系的興盛，是比不上荷澤與洪州的」，荷澤就是神會，他跟洪州相比，因為新禪風主要是講洪州，神會那邊後來也不是那麼興盛，主要是湖南和江西。印順大師的判斷，是到會昌法

難為止，石頭這一系在南嶽，和洪州是不能比的，洪州比較盛，而南嶽相對來講比較弱，那個時代正好是柳宗元的時代，也在這個範圍內，可以看到南嶽整個佛教氛圍。很多學者，包括研究佛教史、禪宗史，研究唐代禪宗佛教地理的學者都有很多分析。整體來講，柳宗元的那個時代，南嶽的新禪風還不是那麼盛，相對來講還是比較保守。

這些情況總結起來，柳宗元對於禪宗那麼批評，在大方面可以統合儒釋，但是在小方面，他對於禪宗有那麼強的批評，是因為地域性佛教風氣的影響。這有什麼樣的意義呢？我想起碼對於我們研究中古時代文人他們跟佛教接觸的時候，要盡量、充分地利用傳統的方式，重視材料、仔細推考的方式去進入當時的歷史場面，我們才能真正把握為什麼會有這樣的態度。我想僅僅從他的佛學觀念去分析，恐怕是不能充分把握、解釋的。

略為推闡一下，我想實際上柳宗元對於佛教的瞭解，或許沒有我們今天瞭解得那麼多，我們今天對於中唐時代佛教的瞭解比柳宗元要多，柳宗元瞭解的就是他親身接觸的那些人，巽上人、淨土僧人、律師，我們可能一眼望過去非常清楚中唐時代佛教，洪州很盛、長安很盛，我們一覽無餘。有時候身處當代和身處後代各有利弊，身處當代理解更加親切，但是後代的人可以看到更全面，就像我們可以說沒有任何一個唐代人讀李白的詩讀的比我們多，沒有一個唐代人讀杜甫的詩比我們讀的多，這是一個很簡單的道理。唐代有很多唐人選唐詩，大家可能覺得唐人選唐詩的評價很重要，也真

的很重要，因為我們不知道當時的評價。但從另外一個角度，是不是他可能只讀到他能讀到的一部分詩？他的評價判斷可能是對的，但是評價整個人是不是合理？這可能是一個方法論上我們需要反省的。我們要瞭解柳宗元，就要從一個比他更大的視野，一個全知全能的視野來看，我們認為他可能是這樣，但他實際上可能不是這樣，他沒有我們認為的站得那麼高，所以我們要更真切地進入他的歷史場景當中。

三、文學佛影之顯與隱及其與本土因素的交織

佛教進來之後，經過文人的種種接受，最後要落實在文本之上，我們現在很多研究基本上還是從文本裡面去進行比對，從佛教和文學文本做比對。但裡面很重要的問題是，佛教因素往往不是單一的，其實和很多不同的思想、宗教背景、思想傳統交織在一起。我現在對這方面越來越有興趣，兩週前我在復旦組織了一個小的工作坊，工作坊提的題目是「多元宗教背景下的中國文學傳統」。我請了一些研究佛教文學的學者，也請了一些研究道教文學的學者，一起談一個作家，或是一個文本，一個文學對象或是活動，交織多種不同的宗教因素，當然有一些是這樣做，有一些也是作單一宗教背景研究。後來我們在會裡面討論，大家從不同的角度來看。我想如果這方面做出來，會很有意思，把我們對文學的瞭解，從多元複雜的因素可以看得更清楚一點。

我之前做過一個小小的觀察，簡單跟大家報告。這關涉到《文

心雕龍·論說》，《文心雕龍》是一本非常重要的書，《論說》是討論「論」和「說」，這裡只講「論」。劉勰對「論」的界定很有意思，他講「聖哲彝訓曰經，述經敘理曰論」，論就是「述經敘理」，是根據經典來講。簡單的梳理，論必須談理，是當時中古文論的通識，大家都有這樣類似的說法，〈典論·論文〉、陸機〈文賦〉、〈翰林論〉都有，當然只有殘餘片斷，還有蕭統〈文選序〉，講論的時候都會提到理，所以我想「述理」這個因素是常態，論跟理都要有關係。特別的是「經」，為什麼要講「述經」？強調跟經的關係，當然從我們今天的瞭解很簡單，他強調「宗經」，劉勰要把所有的文學溯源到經，所有的文學書寫都要跟經典建立聯繫，這當然是一種解釋。但為什麼要說論是「述經」？這是范文瀾先生提出來的，他是研究《文心雕龍》非常重要的學者，他提出「凡說解談議訓詁之文，皆得謂之為論；然古惟稱經傳，不曰經論；經論並稱，似受釋藏之影響」，佛教裡面講經律論三者，論是釋經的，所以范文瀾先生他講論的問題，認為論「述經敘理」，大概是受佛教的影響。

這是不是呢？當然是的。我這裡就舉簡單的例子，第一條想講的就是這個，劉勰指出論是「述經」的，第二個是范文瀾先生認為論述經這一點，是在佛教三藏這樣的系統裡面，從這樣的意義上來建立觀點。論證我就跳過了，但是我認為有一個問題：用論來述經這樣的情況，在佛教裡面當然是很常見的，但是到劉勰那個時代為止，用「論」來討論經典、闡釋經典，在固有的經學傳統裡面也已

經存在了。對劉勰來講，特別有意思的是，他要「選文以定篇」，提到「莊周《齊物》，以論為名；不韋《春秋》，六論昭列。至石渠論藝，白虎講聚，述聖通經，論家之正體也」，「述聖通經」也是講述經的意思。這句話特別有意思，他舉一個論的典範，他認為是《白虎通義》。有很多學者做過解釋，像是劉師培就做過討論，《白虎通義》在六朝的時候被題作《白虎通德論》，或許這是一個原因，直觀地把它解為論；但我想這不是最主要的原因，最主要的原因可能還是劉勰要宗經，因為宗經，所以他覺得要在經學傳統找一個東西。他講論是述經的，那什麼論是述經的典範呢？他舉《白虎通義》為「論家之正體」，所以他還是經學的。選文定篇中還有講到「輔嗣之兩例，平叔之二論」，「平叔之二論」就是何晏遇到王弼，王弼非常厲害，兩個人一談，何晏就說這個人可言天人之學，比不上，就不注《老子》，退而作《道德》二論，這是關於《老子》；「輔嗣之兩例」，這個「兩例」，是有不同看法的，姚振宗《隋書經籍志考證》認為是指王弼寫的〈《周易》略例〉和〈《老子》略例〉，但是楊明照先生認為是指〈《周易》略例〉上下二篇，因為和平叔《道德》二論是相比的經典。但不管是哪種講法，都涉及到《周易》，即使照姚振宗的說法，〈《周易》略例〉和〈《老子》略例〉，也起碼有一篇是《易》，基本上這個在劉勰的眼光中也是論。

劉永濟先生在《文心雕龍校釋》裡面，關於《易》就列了這些論，因為《易》比較特殊，是經學也是玄學很重要的著作。因為玄

學基本上就是從經學裡面轉出來的，所以可以看到很多。但所列不是全部，比如說鍾會，在《隋書·經籍志》裡面還有《周易盡神論》，兩《唐書》的〈經籍〉和〈藝文〉二志還有《周易論》四卷。王葆玆認為《周易論》基本上是《周易盡神論》和《易無互體論》三卷合編，當然這是後代學者推測，還有一些不全。這裡面當然有一些論的題目，在當初篇名裡面沒有加論字，而是後來補的。這些起碼可以說明當時的論，在經學傳統裡面，用論來討論經已經是存在的。所以是不是可以像范文瀾先生所講的，完全是佛教的影響？完全用佛教的經文觀念來看劉勰的定義？可能我們要考慮經學的傳統，這是我的第一個意思。

回過來說，如果要強調宗經的傳統，是經學的關係，那佛學有沒有？我的意思是說，可能還是有。因為《白虎通義》，《白虎通義》這個問題，我看了很多重要學者有關《文心雕龍》的注說，只有周振甫先生提到這個問題，他認為將《白虎通義》作為論家之正體是很荒謬的，因為這不是一個論，而是說明性的東西，像是「天子，爵稱也」，為什麼叫天子，父天母地如何如何。這是具有說明性的東西，為何叫做論呢？所以《文心雕龍》有些胡說八道。我也很仔細讀了，很多人說《文心雕龍》是經典，它當然是經典，這部經典要給許多文學現象——在文體論部分就得給各類文體——一個界定，界定就是要把一個流動的、不斷變化的傳統確定下來，把一個歷時的情形拉到共時的理論框架當中，這兩者之間始終是有衝突的。《文心雕龍》在論的這個部分，是一個整合，有時候不妨把它

拆開來、打碎，因為劉勰是折衷，要把它講的完美，拆開了就有一些問題出來，打碎來看就可以發現有些是矛盾的，他選文定篇舉的那些文章，都是論辯性質，都是玄學的論辯，單篇的論體，但他舉了《白虎通義》說是論家之正體，是很奇怪的事情。照周振甫先生所講，這是說明性質的。那為什麼呢？當然還是可以說他要找一個經學的典範，這是毫無疑問的，那還有沒有其他因素？

略做推考，《白虎通義》基本上就是三個格式，給予解說、引據經典，最後再說明。特別的是，和《白虎通義》說明式的體式類同，而又以論為名，在當時非常流行的書，在佛教經典裡面非常的多。考慮到劉勰他有佛教背景，早年依僧祐，編輯佛藏，後來又出家，這樣的背景，他對佛教文獻非常清楚，又作過〈滅惑論〉這類佛教論文、作過碑，在這個情況下，不可能不考慮佛教對他潛在的影響。這個對比我用慧遠〈大智論抄序〉，是抄錄龍樹《大智度論》而作，劉勰應該知道，因為這篇收在《出三藏記集》，所以他肯定知道。這裡面講論，他講的是不是符合印度佛經的原意不管，但這代表當時佛教大師慧遠對於論的看法，他說：「若意在文外，而理蘊於辭，輒寄之賓主，假自疑以起對，名曰問論」，是因為要解釋清楚事情，「寄之賓主」，賓主兩方面設問，要追溯中國傳統當然也有，《國策》裡面很多也是這樣，但印度經典確實也是這樣，「假自疑以起對」，實際上就是要解釋一件事情。這種「寄之賓主，假自疑以起對」之「問論」，揭示當時流行之大乘般若學之論部要典，《大智度論》基本體式，是有「疑」有「對」的。《魏

書·釋老志》也是這樣講的，《摩訶衍》、大小《阿毗曇》、《中論》、《十二門論》、《百法論》、《成實論》等，都是「假立外問，而以內法釋之」，就是立一個疑問，然後來解釋。「假立外問」而後有「釋」，是佛典論部極為常見的體式，實際上和《白虎通義》的釋文是非常相似的。當然我不是說《白虎通義》是受佛教影響，沒有這個意思，《白虎通義》是這樣，佛經典籍也是這樣的方式的，和當時的佛教徒，或者是《魏書·釋老志》認識的佛教論部體式是非常相似的。

這裡錄了一段僧伽提婆和慧遠一起譯的《阿毗曇心論》，《阿毗曇心論》是時非常流行，《出三藏記集》裡面也是有的，所以劉勰應該知道。

問：佛知何法？

答：有常我樂淨，離諸有漏行。

諸有漏行，轉相生故離常，不自在故離我，壞敗故離樂，慧所惡故離淨。

問：若有常我樂淨，離諸有漏法者，云何眾生於中受有常我樂淨？

答：計常而為首，妄見有漏中。

眾生於有漏法，不知相已，便受有常我樂淨。如人夜行，有見起賊相彼亦如是。

問：云何是有漏法？

答：若生諸煩惱，是聖說有漏。

若於法生身見等諸煩惱，如使品說是法說有漏。

看裡面的話，「問：佛知何法？」佛的法是什麼？「有常我樂淨，離諸有漏行」，底下就解釋什麼叫諸有漏行，什麼叫常我樂淨，基本上就是這樣的方式。進一步再問「若有常我樂淨，離諸有漏法者，云何眾生於中受有常我樂淨？」，回答「計常而為首，妄見有漏中」，底下再用散文的句子解釋，類似這樣的例子就不多說了。基本上就用設問和應答這種交錯的方式來展開全篇，這在論部經典裡非常常見，且經常用偈語，偈語之後再加解說。不僅僅翻譯佛典是這樣，在中土僧人所作的論的文章中也是這樣，像是《牟子理惑論》。這篇時代當然有爭論，但這個討論沒有關係，到劉勰那個時候肯定是存在的，收在《弘明集》裡，劉勰肯定知道。這裡面也是這樣的方式，說孔子怎麼樣，然後再來解釋。所以在當時類似於《白虎通義》這樣解釋性、說明性的論，不僅是佛教的翻譯經典，而且在中土佛教的著述當中非常普遍，且都是以論為名而流行的。

這樣的體式不是說中國沒有源頭，如果往前推可以推到像《公羊傳》這樣經傳傳統，傳裡面也有「克之者何？殺之也。殺之，則曷為謂之克？大鄭伯之惡也」，也是這樣提問、回答。但是毫無疑問，《公羊傳》當時沒有人認為是論，而是看成傳的。在當時用「論」這樣的名目流行的文章裡面，不能講除了佛典之外就沒有，

但是在佛教的傳統裡強大的多。中土的也是這樣，其中包括《弘明集》，《弘明集》裡面九卷全都是論，論有兩類，一類是這種說明性的，一類是辯論性的，但是用的方式也是問答；包括劉勰自己寫〈滅惑論〉，也是這樣問答。這樣的體式我想在佛教傳統裡非常強大，而劉勰不可能不知道，《弘明集》也好、《出三藏記集》也好，《阿毗曇心論》也好，他應該都知道。

簡單做結論，劉勰他對於論的核心觀念，在中古「敘理」的常談之外，特別標舉「述經」，關涉到兩個方面，一個是「宗經」觀念的表徵，試圖將各類文體都歸本到儒家經典，所以他論證《白虎通義》是「論家之正體」，而且在中古時期既有的「論」文脈絡中，可以支援「述經曰論」的是《周易》諸論。我想對於范文瀾先生提出的這些觀點，認為「論是述經」是受佛教的經論關係啟發的，首先客觀地講，應該考慮到經學傳統；第二個，劉勰所標舉的敘經文體的論和與《論說》篇「選文以定篇」部分顯示的劉勰對於玄學「論」文的高度推崇是不合的，因為劉勰對論的論述，特別強調爭論的鞭辟入裡，要能夠把對方駁倒，特別強調辯難這一面，所以劉勰「論」的這部分，裡面衝突很多，他選文定篇的篇目，以及將《白虎通義》定為正體，還有關於論是論爭的，很多強調都是有矛盾的。但是《論說》篇推為「論家之正體」的《白虎通義》，其設問而釋答的體式，在佛教論典及本土佛教諸論中，較之經學等本土傳統，更屬基本格式且甚是普遍，此一事實，正是劉勰熟知而深悉的。這是一個簡單的結論，意思就是說，他講《白虎通義》是

「論家之正體」，這裡面包含宗經意識，但這個《白虎通義》實際上，在當時這樣的樣式，支撐他的有很類似的佛教的翻譯經典，和中土佛教論文寫作體制的配合，大概是想突出這一點，也就是提示劉勰關於論的觀念之中，交織了傳統經學和佛教經典兩個脈絡的影響。

上面所談的三個方面，涉及到佛教在中古文學影響當中的幾個比較重要的環節，一個是佛教的傳入，一個是對文士的影響，一個是文本當中的佛教因素的表現。基本來講，我都是想把問題往複雜性來講，往以前學者的研究中不太關注，或是關注不夠充分的地方去談。像是口傳的因素，我覺得過去不夠重視，當然繼續研究還有多少空間，我也不敢講，因為現在能利用到的文本是有限的，我想《大唐西域記》、《賢愚經》都是可以研究的；第二個就是文人的接受和從今天的大背景去觀察，實際上是不太一樣的，他切身的感受、接觸是非常重要的，所以我們要深入當時具體的歷史場景去瞭解詩人、文人，他的佛教感受；文本當中的多元精神傳統，儒釋道，乃至佛、道和民間宗教的種種交合，是我們應該努力考慮的。如果完全分開來看各種宗教印跡，可能得到的結論是偏頗，因為如果是研究佛教的就往佛教方面去看，研究道教的就往道教的方面去理解，那是無法得出完整而恰當的認識的。比如前面提到過的唐代〈杜子春〉那一系列作品，從裡面完全可以看出來是一個宗教背景不斷在轉化的過程。《大唐西域記》卷七婆羅痾斯國「烈士池」的故事根本不是佛教故事，是一個印度的修行者，基本上是方術性

的，不能說是佛教，它轉入中國以後，從段成式開始（他非常博學），他判定是從印度來的，但最初的轉化基本上是道教的故事，後來才有了更多而複雜的轉化。《續玄怪錄》一直到《醒世恆言》的〈杜子春三入長安〉，日漸豐滿，增加的很多內容，像是從佛教來的。這個故事的核心情節就是因為要煉丹，得找了一個人拿著劍守著丹爐，一夜不能講話，如果出聲丹爐就要爆裂，但是一夜之間有各種各樣的挑戰，刀鋒劍影、刀山劍樹、美女的誘惑等等，這些情節都是釋迦摩尼七天七夜坐在那裡證道所經歷的，跟佛教的經典可以比對。最初一個宗教背景不明的印度方術故事轉化成中國道教故事，轉化成道教的故事後在中國流傳，後來敷衍了很多內容，加了很多佛教的因素在裡面，所以我想它也是一個多元宗教的情況，這是我們需要去關注的。

謝謝各位！

主持人曾守正老師：

謝謝引馳老師，我們剛剛經歷了兩個鐘頭非常精彩豐富的演講內容，很難得引馳老師今天在我們這裡作了最後一場演講，不浪費時間將剛剛所講的內容再做摘要。但是各位既然來了，我們徵求引馳老師的同意再延後五分鐘，開放一個問題，有沒有問題要請教引馳老師的？

提問鄭文惠老師：

謝謝陳老師精彩的演講，我想有些問題想請教一下，剛剛提到語言交際相通的問題，因為我自己田野調查的經驗，我覺得有很奇特的地方。因為您講的是魏晉南北朝一直到唐代，我在考察山東南部東漢末期墓葬的時候，我曾經進入一個墓室。我非常訝異男女主角的棺木上方，有一個很巨大高浮雕的裝飾，前面的門楣是蓮花跟神獸不斷重複出現。除了這個之外，東漢末期就有很多印度跟中國來往交際的圖像，所以很多東西遠比我們所熟悉的文獻還要更多。比如說棺木上的蓮花，可見得當時民間已經把佛教的東西移植到中國最重要的死亡文化上了，民間的接受跟文人階層的接受，到底是怎麼發酵的？我想要有更多的文獻跟田野調查去交叉比對。比如說莫高窟，北魏第兩百五十七窟的九十二墓本身，它是來源於三國《佛說九色鹿經》，《佛說九色鹿經》是翻譯印度的佛經，但裡頭比較沒有完成轉化，本身的意識形態比較接近印度，但到了北魏《九色鹿》用一種橫卷橫畫的方式，強調九色鹿的主體性，所以鹿的形象不是佛經長跪的姿勢，而是站著跟國王對話的方式。從三國到北魏，其實也完成了一些中國化的轉化。

另外一個我關注的問題是，您剛剛說由經學、玄學、佛學的學術進程上，我最近留意東漢末期，其實中國第一次出現道德價值逆反，以無為有的過程。這個展現在所有文學跟思想脈絡裡頭，包括東漢趙壹〈非草書〉，在草書裡頭也有，我研究東漢賦和圖像裡，

都看到這樣的價值逆反。一般我們都推到魏晉玄學，但在東漢末期其實已經開始醞釀。佛學當時是如何參與中國知識份子道德價值逆反那樣巨大的意識形態轉變的過程，我覺得也非常值得關注。您剛才講到的相關的故事，裡頭除了去分析文學敘事之外，更底層的，到底怎樣的意識形態在支撐他如何說故事？而且是怎麼去轉譯這些故事？我覺得這是一個部分。

還有一個部分，我最近在跟一些人文文學界研究一些新青年文言白話的時候，有一次參加大陸的散文研討會的時候，我覺得中國的白話文或是散文體的發展，往往是受外來文化影響。比如說您剛才在講柳宗元，我們很清楚看到佛經的翻譯、或是傳教文獻，近代在討論白話文的歷程都推到傳教文獻。那這些魏晉南北朝或是唐代的散文體，在佛經轉譯的過程，與我們散文體的發展是否有關係？因為我覺得您對佛教文獻非常熟悉，我覺得如果在閱讀相關的文獻時對這部分有一些發現或想法可以分享給我們，我們會非常感激。謝謝！

陳引馳老師：

非常感謝鄭文惠老師的問題，都是非常重要的，我相信鄭老師對這些也是有研究，文學和繪畫、圖像，鄭老師做很多工作，包括語言翻譯的問題。鄭老師提到的幾點，我簡單地回應我的想法。我也有注意到，但可能我的視角比較狹窄，我基本上是在文學的角度來觀察這個問題。從詩文，包括敘事性的，哪怕後來當作志怪的作

品，基本上是菁英文人創作，我基本上在這邊比較強調的是在東晉之後的情況，當然他們是會受到佛教的影響，如果當時整個佛教的氛圍發展充分的話，肯定會受到影響。但是我討論的對象是文字，所以我偏向的是菁英文學，您討論的包括上下之間怎麼溝通，民間或下層的佛教影響接受和上層的怎麼溝通，這個問題可能很複雜，因為到現在為止，好像也沒有很清楚地論斷，因為有些人相信影響上層在前，有些認為是影響下層在前。包括您說的像蓮花的形象，因為跟死亡有關，有一定的宗教意義，在中國傳統裡面，蓮花應該不太具有這方面的意義，所以這很可能是佛教的影響。但這其中也非常複雜，儀式當中的單一現象，是不是能很充分地說明就是受到佛教影響？是要有保留的。當然蓮花這是值得考慮的，因為蓮花在中國沒有跟死亡有太多關聯，但是有的出現可能會是一個孤立的現象，不代表有宗教的意義，這些可能比較複雜。

九色鹿的問題我覺得也很有意思，但我覺得有沒有可能跟媒介有很大的關係？跟它是一個什麼樣的藝術媒介是有關係的。敦煌壁畫裡的九色鹿當然是處於中心地位，那會不會是一個視覺的圖像需要轉化？是一個觀念的轉化，還是藝術媒介樣式決定的轉化？印度的經典就是那樣，但是圖像和這個是什麼樣的關係？我理解觀念的轉化會導致這樣的變化，但是藝術媒介方式的變化，會不會也有因素？

關於東漢後期道德逆反、意識形態轉變的現象，我沒有特別關注，但是佛教的話，這種反覆可能佛教不太有影響。因為佛教進入

這些菁英的觀念階層還是比較晚，因為他們瞭解，但是真正對思想發生影響還是比較晚。佛教一開始進來的時候比較多是借助，會有作用，但更多是借助玄學的觀念來討論。

散文發展這個問題也是非常重要而且非常複雜，有一些人作語言的研究，比如說現在在香港的朱慶之教授提出「佛教漢語」的概念，和西方提出的「佛教混合梵語」這樣的概念相應。提出語言是一個問題。另外還有一個是佛經的體式和中國文人還是有一段距離，跟詩和偈一樣，過去中國文人認為詩和偈是不同的。佛經翻譯的文字和中國文人寫的散文距離可能更遠。但是中國本土的佛教文章，包括論，可能還是有關係。從論來講也很複雜，論辯、說明性的論到底是什麼狀況？是玄學、中國固有的論影響了佛教的論辯性，還是佛教本身的論辯性影響了中國的論辯性？因為論非常複雜，唐代的論就完全不是這種樣式了！我們今天看到的八大家的論，在六朝人眼中根本不是論，論要不就是說明性，要不就是辯難性，最大的問題就在辯難性，是誰影響了誰，現在也不是太明白。從理論上來講應該是玄學在前，嵇康等人的論文是要比佛教精彩的論文要來的早，但是是不是、怎樣的影響還是不清楚。謝謝。

主持人曾守正老師：

謝謝！今天的講座「中古文學之佛教影跡」，引馳教授從傳入、影響跟表現三個面向，看起來很大，但是都能夠具體地去處理個案，甚至在方法學上都充滿自覺性，我想這一定提供我們在座的

師生很大的啟示。當然這是建立在文化跟文化碰觸之際產生的學術課題，所以文惠老師提出了很重要的、相類似的，可以在清末民初，或是晚明以來，跟西方文化碰觸，一樣可以通過傳入、影響跟表現來解釋一些學術問題。我想今天的講座非常精彩，再次謝謝引馳教授來擔任我們這次的講座，給我們在知性上提供許多砥礪，也讓我們跟復旦大學有更進一步的情誼。也謝謝今天在座所有的師友、同學，因為各位的出席，我們王夢鷗教授講座才能發展出具體而深入的影響，也利用這個機會謝謝系上主任、所有為我們服務的同仁、助教，謝謝你們提供了我們這麼好的服務。那我們今天這場講座到此結束，謝謝！

陳引馳老師：

我真的是要非常感謝政治大學中文系，也謝謝陳主任、鄭老師、廖老師、曾老師、周老師等，給我這樣的機會，非常感謝，也非常感謝很多同學來聽講，謝謝各位！