

汉译佛经偈颂的程式^{*}

孙尚勇

(聊城大学 文学院, 山东聊城 252059)

提要:汉译佛经偈颂的程式, 历来少有论述。程式是汉译偈颂使用韵律的独特方式, 由其表现形式, 可大致分成四个类别: 重复程式、句法程式、其他程式、平行式。程式的广泛使用, 使佛经偈颂具有了诗歌的建筑美以及回环呼应、婉转相生的艺术美感。译偈的程式是对佛经原典程式的保留, 渊源于古印度。参照口头程式学派的研究成果, 可以确定佛经偈颂是口头的作品; 结合程式化在少数民族歌唱作品中的广泛存在, 可以确定佛经偈颂不仅是口头的, 它还是歌唱的。这有助于我们认识理解佛教经典的形成背景。既然所有的佛经偈颂的原本生存状况是付诸歌唱的, 那么, 如果这些歌唱的偈颂与其他表演形式相结合, 我们就可以说, 佛教经典(主要指经律论三藏中的经藏)的形成就必然是以丰富多彩的表演为背景的。

主题词:汉译佛经偈颂 程式

一般认为汉译佛经偈颂不讲求韵律, 甚者说它不算诗^[1]。的确, 汉译偈颂中很少有全篇用韵的, 若以用韵为诗的特质的话, 我们可以说它算不得真正的诗。但是应该明确两点: 首先, 作为译偈之本源, 梵胡文本的佛经偈颂是用韵的诗歌。其次, 我们并不能责怪早期的译家在翻译时忽略了佛偈的诗歌特性。因为早期译家基本上都是外来的和尚, 或者祖辈是外域人。这种身份实际上决定了他们在主持最初的佛典翻译工作时必然面临重重困难。从语文角度来说, 翻译是两种语言之间的交流; 从译人角度来看, 翻译更是两种文化角色之间的换位。对于早期的译家来说, 他们在文化水准并不算很高的中土人士的帮助下, 甚或“学语三年”方始传译^[2], 能够用此土习用的规则的三、四、五言等各种诗体来对应转换梵胡文本中的偈颂已属不易, 遑论用韵了^[3]。有意思的是, 僧人创作的通篇叶韵的作品直到唐代,

^{*} 本文系第 34 批中国博士后科学基金资助课题(2003034425)的成果之一。

[1] 参见金克木《梵语文学史》, 人民文学出版社, 1964 年版, 第 179 页。孙昌武《佛典翻译文学》, 《文坛佛影》, 中华书局, 2001 年版, 第 26 页。陈允吉《东晋玄言诗与佛偈》, 《古典文学佛教溯缘论》, 复旦大学出版社, 2002 年版, 第 13~14 页。

[2] 《出三藏记集》卷一四《昙无讖传》。据《出三藏记集》, 早期译经家通华语者, 如安世高于汉桓帝初年至中夏“至止未久, 即通习华语”; 安玄灵帝末游洛“渐练汉言”; 支谶祖父至此已“备通国语”、竺法护“世居敦煌”、竺叔兰父即奔晋“善胡汉语及书”、竺佛念“家世河西, 通习方语”、僧伽提婆“居华积年, 转明汉语”; 而也有不通华语者, 如竺将炎“未善汉言, 颇有不尽”、尸梨蜜“不学晋语”。但即使在译经史上起重要作用的竺法护、竺佛念的译经, 也遭到了后来译者的诸多批评。这说明, 早期译经家对华语其实多有未尽之处, 典型者如求那跋陀罗, 其人本“未善宋语”, 梦安新头之后方始“备领宋语”, 这一传说本身足以说明外域僧侣对华语的隔膜; 又如鸠摩罗什, 尽管僧祐作传称其“转解秦言, 音译流利”, 但《高僧传》载其与释慧远书仍称“因译传意, 岂其能尽”, 这表明外域僧人并不能用华语准确自如地传达心旨。

[3] 直到隋彦琼还郑重提出译家须具备八种素质, 其四云“旁涉坟史, 工缀典词, 不过鲁拙”。见《续高僧传》卷二《彦琼传》, 《大正藏》第 50 册, 第 439 页上。

仍然有人名之曰“偈”。拾得诗云:“我诗也是诗,有人唤作偈。诗偈总一般,读时须子细。”^{〔4〕}很明显,他认为偈与诗是没有太大区别的。南岳齐己为居遁《偈颂》撰序云:“虽体同于诗,厥旨非诗也。”^{〔5〕}其意乃在强调偈与诗的“体”同而用异。当然,不用韵的汉译佛偈,就很少有人把它上升到中国古代诗歌的同等地位了。明冯惟讷编《古诗纪》、近代丁福保编《全汉三国晋南北朝诗》、今人逯钦立编《先秦汉魏晋南北朝诗》、清人编《全唐诗》,均基本持排斥释子所撰之偈颂的态度;陈尚君辑校《全唐诗补编》收录了一些见于佛教文献的偈颂作品,于此陈见稍见突破。但以上著述均不以汉译偈颂为诗。陈允吉注意到了译偈常见的一种韵律形式,他论述汉译七言偈颂说:“一首四句偈接着一首四句偈回环反复,显得气势恢宏而富于表现力。”^{〔6〕}其实这种以四句为一节的现象,主要涉及的是汉译偈颂的体例问题。笔者认为,汉译偈颂尚有一种未被重视的韵律方式,这就是程式。其中,偈内末句重复程式,可看作汉译偈颂独特的叶韵方式。而程式化的普遍存在,正是佛经偈颂诗学价值的一个重要体现,对其加以详尽系统的研讨是必要的。

程式(Formula)是西方学者在口头文学研究中提出的一个概念。美国学者米尔曼·帕里(Milman Parry)在研究欧洲史诗时首次提出了程式化理论,阿伯特·B·洛德(Albert B Lord)则进一步将这一理论系统化^{〔7〕}。任半塘先生的敦煌歌辞研究,运用了一个本土化名词——“联章”,他将敦煌歌辞别作重句联章、定格联章等几个类型^{〔8〕}。需要指出的是,本文所使用的程式的概念,与20世纪兴起的三大民俗学派之一“口头程式理论”学派所提出的稍有不同。“根据帕里的定义,程式是在相同的步格条件下,常常用来表达一个基本观念的词组。程式是具有重复性和稳定性的词组”^{〔9〕}。本文的程式概念,主要是指一首或数首偈颂间所具有的诗句重复现象;本文对佛经偈颂程式的考察对词组层面的重复现象有所忽略。就首句、末句、中间句重复程式而言,与任半塘先生“联章”的提法较为接近。但一方面本文所指之偈间程式,就不是“联章”这一概念所能涵盖;另一方面,本文分析的完全重复程式和句法程式、方位程式、数序程式、概念程式及平行式则更非“联章”所能涵盖。此外,本文所论述的佛经偈颂中的重复现象,与偈颂的创作和传承密切相关,这与帕里、洛德等西方学者在荷马史诗和南斯拉夫口头史诗研究中所提出的“程式”概念是相通的。故而,本文使用了程式这一概念。

壹 汉译佛经偈颂程式的类型

汉译偈颂的程式,由偈之分别,可分作两类:一、偈内程式,即一首偈之中所具之程式。二、偈间程式,即不同的偈颂之间所用之程式。由其表现形式,可大致分成四个类别:一、重

〔4〕 项楚《寒山诗注》,中华书局,2000年版,第844页。

〔5〕 陈尚君辑校《全唐诗补编》(下),中华书局,1992年版,第1472页。

〔6〕 陈允吉《中古七言诗体的发展与佛偈翻译》,《古典文学佛教溯源十论》,第25页。

〔7〕 约翰·迈尔斯·弗里《口头诗学:帕里—洛德理论》,朝戈金译,社会科学文献出版社,2000年版。

〔8〕 任二北:《敦煌曲初探》,上海文艺联合出版社,1954年版。任半塘:《敦煌歌辞总编》,上海古籍出版社,1987年版。

〔9〕 《口头诗学:帕里—洛德理论》译者导言,第30页。朝戈金:《口传史诗诗学:冉皮勒〈江格尔〉程式句法研究》,广西人民出版社,2000年版,第16~17页。

复程式,主要为偈内程式。此又可别作四个小类:首句重复、末句重复、中间句重复、完全重复。——这几种重复程式占据佛偈程式的主体,也有以一种程式为主而兼用其他程式的。二、句法程式,主要为偈间程式。三、其他程式,如数序程式、概念程式、方位程式等。四、平行式。以下结合汉译的实例,以上述第二种分类为纲,就这几种程式略加探讨。

一 重复程式

(一)首句重复程式

1. 偈内首句重复程式

偈内首句重复程式,指佛经中自然形成一个段落的一首偈颂之内各个构成单位之间所具有的首句重复。如:

若人寿百岁,奉火修异术,不如尊正谛,其明照一切。/若人寿百岁,学邪志不善,不如生一日,精进受正法。(汉昙果共康孟译《中本起经》卷上,《大正藏》第4册,第152页下)

世间之光明,谁于是四方,右数师子座,愿尊为我说。/世间之光明,谁于是四面,震动一切地,名山及大海。/世间之光明,谁于是四方,四童子之来,为僧那大铠。/世间之光明,谁于是四面,譬如夜半时,月出奋其耀。/世间之光明,谁于是四方,人物一切动,江河水波荡。/世间之光明,谁于是四面,一切之音声,皆随四童后。/世间之光明,谁与天神俱,譬如日月住,在于虚空中。(西晋竺法护译《方等般泥洹经》卷上,《大正藏》第12册,第917页下)

以上两首均以四句为一个偈颂单位(节)。又如:

瞿昙见众生,闭在世间狱。轮回遍诸趣,常受一切苦。痴暗覆其心,不知生厌离。是故无上尊,常起大悲心。/瞿昙见众生,乐著诸世间。四流河所漂,随顺不得返。常没生死海,不知求出离。是故十力者,常起大悲心。/瞿昙见众生,坠堕大险中。入于非正道,无有能救者。是故瞿昙观,起于大悲心。置于佛菩提,最胜无畏处。/瞿昙见众生,缚在牢狱中。与爱作僮仆,策使诸境界。宛转老死海,不觉亦不知。是故十力者,常起大悲心。/瞿昙见众生,炽然三种火。常在诸恶趣,种种苦所害。怖畏诸恶道,无有依止处。是故十力者,常起大悲心。/瞿昙见众生,乐著于诸有。放逸心自在,贪著诸境界。常被种种害,而不生怖畏。是故十力者,常起大悲心。/瞿昙见众生,无明黑所覆。种种瞋所障,不离一切盖。诸见乱如丝,无有能解者。是故十力者,常起大悲心。/瞿昙见众生,堕在八邪见。为爱久住处,以是常缚心。如是诸难中,乐不生厌离。是故十力者,常起大悲心。/瞿昙见众生,起于颠倒心。于苦不净中,而生乐净想。无常无我中,而反我常实。是故十力者,常起大悲心。/瞿昙见众生,依止羸薄力。常为重担押,无心生厌离。起于坚固想,染著不能舍。是故十力者,常起大悲心。/瞿昙见众生,在有贪海中。利养覆心故,常求爱境界。贪心如野火,炽然不知足。是故十力者,常起大悲心。/瞿昙见众生,具造诸苦业。常为诸忧悲,苦恼之所逼。为拔彼众生,种种诸恼害。是故十力者,常起大悲心。/瞿昙恒观彼,一切众生界。常起大悲心,是故无过失。(元魏菩提留

支译《大萨遮尼干子所说经》卷六,《大正藏》第9册,第346页下~347页上)

上引偈可分作十三节,末节四句,可视为整首偈之内容总结;前十二节皆为八句,每节首句同,各节末句亦同,其中十一节末二句同。是此偈使用首句重复程式,又部分兼用了末句重复程式。又如:

(1)利益一切世间者,欲证无上菩提时。十方无量诸菩萨,皆悉如云而集会。彼诸菩萨所来事,我今以喻而略说。(2)无量菩萨从空来,犹如密云震吼声。各各执持宝璎珞,明珠垂悬甚严饰。(3)无量菩萨从空来,首饰宝冠垂辫发。擎捧如花妙台观,而至菩提道场所。(4)无量菩萨从空来,犹如师子震吼声。说空无相及无愿,而至菩提道场所。(5)无量菩萨从空来,犹如牛王哮吼声。雨未曾有微妙花,而至菩提道场所。(6)无量菩萨从空来,美声犹如孔雀王。身光出现千种相,而至菩提道场所。(7)无量菩萨从空来,光明犹如净满月。以妙音声而赞叹,菩萨无量诸功德。(8)无量菩萨从空来,光明照耀犹如日。暎蔽一切魔宫殿,而至菩提道场所。(9)无量菩萨从空来,身色美艳如虹蜺。福慧资粮悉圆满,而至菩提道场所。(10)无量菩萨从空来,手出摩尼众宝网。并散曼陀苏曼陀,婆利师花摩波花。及持如是等花鬘,而至菩提道场所。(11)无量菩萨从空来,以神通力震大地。而诸众生不惊怖,一切靡不欢喜者。(12)无量菩萨从空来,手接须弥大山王。如持花鬘不为重,而至菩提道场所。(13)无量菩萨从空来,顶戴四大香水海。遍洒大地皆严净,而至菩提道场所。(14)无量菩萨从空来,各持殊胜众宝盖。令诸菩萨皆睹见,而至菩提道场所。(15)无量菩萨从空来,现为梵王住寂定。一一毛孔演妙法,说大慈悲及喜舍。(16)无量菩萨从空来,示为帝释微妙形。一切天人共围绕,而至菩提道场所。(17)无量菩萨从空来,示为护世之形像。一切天人共围绕,各各散以天花香。以紧那罗干闥婆,美妙音声赞菩萨。(18)无量菩萨从空来,各持芬香妙花树。枝叶花果遍庄严,而至菩提道场所。其树花台有菩萨,于彼花中出半身。悉皆具相三十二,各各执持诸妙花。拘物头花波头摩,优钵罗花芬陀利。(19)无量菩萨从空来,手持清净莲花沼。其身广大如须弥,变为净妙诸花鬘。遍覆三千大千界,而至菩提道场所。(20)无量菩萨从空来,各于眼中现劫烧。而复于此示成劫,遍身一一支节中。演出无边诸佛法,所有众生皆得闻。闻者悉断诸贪欲,而至菩提道场所。(21)无量菩萨从空来,其身端正甚可爱。以众宝具而庄严,其声犹如紧那罗。一切天人修罗等,见闻皆悉无厌足。(22)无量菩萨从空来,其身坚固如金刚。震动大地至水际,而至菩提道场所。(23)无量菩萨从空来,光明照耀如日月。灭除众生烦恼苦,而至菩提道场所。(24)无量菩萨从空来,其身皆是众宝成。遍于无边佛刹土,普雨杂宝妙花香。一切众生悉欢喜,而至菩提道场所。(25)无量菩萨从空来,各能总持四种藏。其身一一毛孔中,演说无数诸经典。具足辩才大智能,觉悟惛醉诸群生。(26)无量菩萨从空来,执持天鼓如须弥。击出美妙大音声,遍满拘胝亿佛刹。普告一切诸人天,娑婆世界雨甘露。(唐地婆诃罗译《方广大庄严经》卷八,《大正藏》第3册,第589页中~590页上)

以上七言一百三十句偈,如所示,此偈以四句、六句、八句、十句为一诗节不等,可分作26节。除首节属开篇引子之外,其余各节均以“无量菩萨从空来”为首句,其中16节末句均为“而至菩提道场所”,是部分兼用了末句重复程式。

2. 偈间首句重复程式

偈间首句重复程式,指佛经中自然形成的不同偈颂之间所具有的首句重复。如:

彼必定当得,容貌妙第一。华鬘璎珞身,明珠佩其臂。若在鸡头城,螺王境界中。
 彼必定当得,无伏无疑惑。断生老病死,无漏所作论。若行梵行者,弥勒境界中。
 彼必定当得,名衣上妙服。旃檀以涂体,身佣直姝长。若在鸡头城,螺王境界中。
 彼必定当得,无主亦无家。手不持金宝,无为无所忧。若行梵行者,弥勒境界中。
 彼必定当得,名财好饮食。善能解歌舞,作乐常欢喜。若在鸡头城,螺王境界中。
 彼为必度岸,如鸟破网出。得禅自在游,具乐常欢喜。汝魔必当知,我已相降伏。

(东晋僧伽提婆译《中阿含经》卷一三,《大正藏》第1册,第511页中~下)

上引是魔波旬欲扰乱世尊的说法活动而引发的世尊与之对话的三组六首偈颂,这六首偈颂遵循一定的程式。首先,它们的体式相同,皆为五言六句;其次,它们的首句基本相同,前五首的首句都是“彼必定当得”,第六首为“彼为必度岸”,与前意义相近;其二,第一、三、五首为魔波旬所说,其末两句皆为“若在鸡头城,螺王境界中”,第二、四、六首为世尊所说,二、四两首末两句同为“若行梵行者,弥勒境界中”,是兼用了末句重复程式。又如:

若罗汉比丘,自所作已作。一切诸漏尽,持此后边身。记说言有我,及说我所不。

若罗汉比丘,自所作已作。一切诸漏尽,持此后边身。正复说有我,我所亦无咎。

若罗汉比丘,自所作已作。一切漏已尽,持此最后身。心依于我慢,而说言有我。

及说于我所,有如是说不。(刘宋求那跋陀罗译《杂阿含经》卷二二,《大正藏》第2册,第154页中~下)

案以上天子与世尊酬答之三首偈,虽体式略有不同,其首四句则基本相同,为“若罗汉比丘,自所作已作,一切诸漏尽,持此后边(最后)身”。

(二)末句重复程式

1. 偈内末句重复程式

贪欲为狂夫,靡有仁义心,嫉妒欲害圣,唯默忍为安。/非法不轨者,内无恻隐心,慳恶害布施,唯默忍为安。/放逸无戒人,酷害怀贼心,不承顺道德,唯默忍为安。/背恩无反复,虚饰行谄伪,是为愚痴极,唯默忍为安。(吴康僧会译《六度集经》卷五,《大正藏》第3册,第27页下)

从无央数劫,精进积德行,觉来以久远,安得复睡眠。/世世行布施,愍伤诸穷厄,所有无所吝,安得复睡眠。/奉清净禁戒,护法无所犯,欲愍济一切,安得复睡眠。/常忍辱仁和,其心不怀恨,执心若如地,安得复睡眠。/精进如月初,目前不懈怠,游见十方佛,安得复睡眠。/一心常禅思,未曾有乱想,意定如大山,安得复睡眠。/智能无不达,圣明踰日光,无所不开解,安得复睡眠。/常奉四等心,行慈悲喜舍,如梵无放逸,安得复睡眠。/遵修四恩行,惠施及仁爱,利人复等利,安得复睡眠。/奉三十七品,意止断根力,神足觉八道,安得复睡眠。/常行权方便,随时而开化,往反度一切,安得复睡眠。/其心常寂然,定意不放逸,入此深三昧,安得复睡眠。/观彼我本末,睹见十方佛,解之悉本无,安得复睡眠。/常行三脱门,空无相诸愿,有无无所著,安得复睡眠。/大慈无盖哀,

法船游三界，度脱诸生死，安得复睡眠。/道德如虚空，为众故自下，缘是化三乘，安得复睡眠。/虚空尚可度，海水知几滂，草木悉能计，安得复睡眠。/愿王听我言，子德无可喻，慧过众尘数，安得复睡眠。/降神于母胎，所度不可量。非小节所达，安得复睡眠。
(西晋竺法护译《普曜经》卷二，《大正藏》第3册，第495页下~496页上)

以上两首，均以四句为一节。

恒伽之河，清净易渡，海多珍宝，众水中王，犹若河水，世人敬奉，诸川所归，引入大海。/如是人者，施衣饮食，床榻茵褥，及诸坐具，无量福报，将至妙处，犹若河水，引入大海。
(东晋僧伽提婆译《中阿含经》卷二，《大正藏》第1册，第428页中~下)

自觉最贤者，为诸处已尽。为世间佑者，佛自说是语。常独行树间，为譬喻如群。为最辟支佛，今为钵和兰。/三处不复著，众为意清净。三神为已定，为已离骄慢。在三界无欲，亦不动静意。安譬如须弥，今为钵和兰。/已行在右四，四道为已定。佛说是贤者，最为众增德。所祠施最安，终无有能败。佛得众聚慧，今为钵和兰。/持戒为已具，众力不能动。法食衣被服，常乐在山间。是为已坚行，具足无瑕秽。清净行者地，今为钵和兰。/持戒断诸恶，众叉手受法。为一切所向，众魔皆为伏。诸天常善人，称誉戒具足。不复睹众魔，今为钵和兰。
(题东晋昙无兰译《佛说新岁经》，《大正藏》第1册，第861页上~中)

以上两首偈以每八句为一节。

离诸人天乐，常行大慈心，救护诸群生，是彼净妙业。/一向信如来，其心不退转，不舍念诸佛，是彼净妙业。/永离生死海，不退佛法流，善住清凉慧，是彼净妙业。/身四威仪中，观佛深功德，昼夜常不断，是彼净妙业。/知三世无量，不生懈怠心，常求佛功德，是彼净妙业。/观身如实相，一切皆寂灭，离我非我著，是彼净妙业。/观察众生心，远离虚妄想，成就实境界，是彼净妙业。/能称无量土，悉饮一切海，成就神通智，是彼净妙业。/计数诸佛国，色相非色相，一切尽无余，是彼净妙业。/无量佛土尘，一尘为一佛，悉能知其数，是彼净妙业。
(东晋佛驮跋陀罗译《大方广佛华严经》卷五，《大正藏》第9册，第424页上~中)

大智无有量，妙法无伦匹。究竟能度彼，生死大海岸。寿命无终极，永已离炽然。彼成大功德，是则方便力。/于诸佛深法，随觉如自性。常观三世法，不生止足想。了达所缘境，未曾起妄想。彼乐不思议，是则方便力。/常乐观众生，而无众生想。示现有身趣，永离诸趣想。内常乐禅寂，而无系心想。彼心无所著，是则方便力。/方便善观察，谛了诸法相。专念正思惟，常行涅槃性。乐于解脱道，具足平等慧。彼住寂灭法，是则方便力。/随顺调御士，最胜佛菩提。摄取一切智，广大如法性。善入真实谛，教化诸群生。彼成最胜意，是则方便力。/佛说深法义，悉能随顺知。入深广智能，灭除诸障碍。一切至处道，是处悉能到。行是自觉道，是则方便力。/心犹虚空界，亦如变化法。一切所依性，是相则非相。行于涅槃性，犹若虚空相。能到深妙境，是则方便力。/常记念昼夜，晦朔日月数。年岁时劫分，亦随观察知。一切诸世界，始终成败相。悉能谛了知，是则方便力。/一切群萌类，随业受生死。有色及无色，有想亦非想。彼彼姓名号，所趣谛了知。得此不思议，是则方便力。/一切过去世，未来现在法。随顺佛所说，善念谛观

察。觉三世平等,如其真实相。是诸深妙道,无比方便力。(东晋佛驮跋陀罗译《大方广佛华严经》卷五,《大正藏》第9册,第425页中~下)

此偈以每八句为一个诗节,前九节末句均为“是则方便力”,只末节末句作“无比方便力”,其意相近。

我于诸众生,久舍刀杖害。汝恼乱众生,不舍是恶业。是故我言住,汝名为不住。/我于有形类,舍诸毒恶害。汝不止恶业,常作不善业。是故我言住,汝名为不住。/我于诸有命,舍除众恼害。汝害有生命,未除黑暗业。以是我言住,汝名为不住。/我乐于己法,摄心不放逸。汝不见四部,一切所不住。是名我实住,汝名为不住。(失译人名今附秦录《杂阿含经》卷一,《大正藏》第2册,第378页下)

此偈以六句为一诗节。

清净金色光,妙相三十二。具亿那由他,无比胜功德。能救世间者,何故现微笑。梵音深且远,所言净微妙。恒蕴七圣财,放大智能光。迦陵伽声音,愿说微笑义。/世雄大丈夫,降魔及异道。常为诸天人,修罗等供养。具足十力者,何故现微笑。一切贪恚痴,尘恼智能障。永断无余习,面如净满月。普施安乐者,愿说微笑义。/善逝天人师,无量功德聚。其心常平等,具足行众善。开解一切者,何故现微笑。常持大慧灯,破黑暗稠林。游步若牛王,无畏如师子。利益众生者,愿说微笑义。/人中最尊胜,难见难可测。无我无谄曲,超越诸有海。智力自在者,何故现微笑。千辐网缚足,三界无伦匹。竭涸生死流,断绝愚痴网。善哉大智者,愿说微笑义。(唐实叉难陀译《大乘四法经》,《大正藏》第17册,第710页下~711页上)

此偈以每十二句为一诗节,每节的末句、第六句皆同,是兼用末句重复及中间句重复两种程式。

2. 偈间末句重复程式

舍欲财妻子,所说能堪忍。知亲同苦乐,慧者当狎习。

教妙善制恶,面称却怨家。知善亲愍念,慧者当狎习。

密事露不藏,利喜无不忧。知善亲求利,慧者当狎习。

知财尽与物,放逸教愍念。知善亲饶益,慧者当狎习。(东晋僧伽提婆译《中阿含经》卷三三,《大正藏》第1册,第640页下)

案以上乃世尊分别复述四种善亲的四首偈,它们都为五言四句体式,末句同为“慧者当狎习”。

多闻于苦乐,非不受觉知。彼于凡夫人,其实大有闻。乐受不放逸,苦触不增忧。苦乐二俱舍,不顺亦不违。比丘勤方便,正智不倾动。于此一切受,黠慧能了知。了知诸受故,现法尽诸漏。身死不堕数,永处般涅槃。

譬如虚空中,种种狂风起。东西南北风,四维亦如是。有尘及无尘,乃至风轮起。如是此身中,诸受起亦然。若乐若苦受,及不苦不乐。有食与无食,贪著不贪著。比丘勤方便,正智不倾动。于此一切受,黠慧能了知。了知诸受故,现法尽诸漏。身死不堕数,永处般涅槃。

譬如客舍中,种种人住止。刹利婆罗门,长者居士等。旃陀罗野人,持戒犯戒者。

在家出家人，如是等种种。此身亦如是，种种诸受生。若乐若苦受，及不苦不乐。有食与无食，贪著不贪著。比丘勤方便，正智不倾动。于这一切受，黠慧能了知。了知诸受故，现法尽诸漏。身死不堕数，永处般涅槃。

知诸行无常，皆是变易法。故说受悉苦，正觉之所知。比丘勤方便，正智不倾动。于诸一切受，黠慧能了知。悉知诸受已，现法尽诸漏。身死不堕数，永处般涅槃。（刘宋求那跋陀罗译《杂阿含经》卷一七，《大正藏》第2册，第120页中～121页上）

案以上四首偈分别见第四七〇、四七一、四七二、四七三各小经，尽管各首句数不尽相同，但末八句同为“比丘勤方便，正智不倾动。于这一切受，黠慧能了知。了（悉）知诸受故（已），现法尽诸漏。身死不堕数，永处般涅槃”。这是一种特殊的经间偈颂的末句重复程式，其意义有待进一步认识。

我先名净眼，乃是博戏人。辟支名乐无，无过致困苦。此有真净行，为众所烦恼。毁辱而缚束，复欲驱出城。见此辟支佛，因辱被系缚。我起慈悲心，使令得解脱。以是因缘故，久受地狱苦。乃尔时残殃，今故被诽谤。我今断后生，便尽于是世。坐此孙陀利，故得其诽谤。因缘终不脱，亦不著虚空。当护三因缘，终始不可犯。我自成尊佛，得为三界将。故说先因缘，阿耨大泉中。（《大正藏》第4册，第165页下）

我先为梵志，广学外四部。止于树园中，教授五百童。有一辟支佛，清净有神足。见是得供养，无故横相谤。还语诸童子，道士不净行。我适说是时，童子皆欢喜。童子闻是已，遍行诸里巷。尽向众人说，道士犯不净。以是因缘故，经历地狱久。我及汝曹等，更是无限苦。由是残因缘，是众五百人。无故被诽谤，坐此奢弥跋。我今在末世，成于无上道。无故而诽谤，坐此奢弥跋。如来成尊佛，三界之大将。阿耨大池中，自说本世缘。（《大正藏》第4册，第166页中）

先世吱越村，有一吱越子。捕鱼置岸上，以杖敲其头。以是因缘故，经历地狱久。名曰黑绳狱，烧煮甚久长。由是残因缘，今得头痛热。杀是诸释时，恶行毘楼勒。此缘终不化，亦不著虚空。当共自谨慎，防护身口意。我自成尊佛，得为三界将。故说先世缘，阿耨大泉中。（《大正藏》第4册，第167页上）

我往为医子，治于长者儿。瞋恚与非药，由此致无常。以是宿因缘，久受地狱苦。尔时余因缘，故致烦疾患。因缘终不灭，亦不著虚空。以是三因缘，尽护身口意。我自成尊佛，得为三界将。故说先世缘，阿耨大泉中。（《大正藏》第4册，第167页中）

节会共相扑，意欲屈彼人。一举扑著地，令其脊中折。以是因缘故，久受地狱苦。先世残余殃，故致脊痛患。此缘终不灭，亦不著虚空。护是三因缘，莫犯身口意。我自成尊佛，得为三界将。阿耨大泉中，自说宿世缘。（《大正藏》第4册，第168页上）

先世作萨薄，乘船行渡海。两贾共争船，以铎铍彼脚。以是因缘故，地狱受铍苦。为畜常被射，饿鬼上锥树。今已成佛道，愍念众生故。虽得金刚身，不免于木枪。因缘终不灭，亦不著虚空。当护三因缘，莫犯身口意。今我成尊佛，得为三界将。阿耨大泉中，自说先世缘。（《大正藏》第4册，第170页上）

我往以财故，杀其异母弟。推著高崖下，以石堆其上。以是因缘故，久受地狱苦。于其地狱中，为铁山所堆。由是残余殃，地婆达下石。崖片落伤脚，破我脚拇指。因缘

终不朽，亦不著虚空。当护三因缘，莫犯身口意。今我成尊佛，得为三界将。阿耨大泉中，说此先世缘。（《大正藏》第4册，第170页下）

尽胜如来时，我比丘多欢。毁谤于无胜，堕于地狱久。以是残因缘，多舌童女来。在于大众中，前立谤毁我。宿对终不灭，亦不著虚空。当护三因缘，莫犯身口意。今我成佛道，得为三界将。阿耨大泉中，自说先世缘。（《大正藏》第4册，第172页上）

我本为梵志，所学甚广博。教授五百童，在于树园中。在毘叶佛世，形骂诸比丘。不应食粳粮，正应食马麦。汝等童子说，实如师所道。并及此等师，亦应食马麦。以是因缘故，久受地狱苦。尔时残余殃，亦五百比丘。婆罗门时请，当会毘兰邑。与卿食马麦，九十日不减。因缘终不朽，亦不著虚空。当护三因缘，莫犯身口意。今我成佛道，得为三界将。阿耨大泉中，自说先世缘。（《大正藏》第4册，第172页中）

我昔火鬘童，向于护喜说。髡头何有佛，佛道甚难得。以是因缘故，六年日不减。受此勤苦行，望得成佛道。不以是苦行，能得成佛道。非道而行求，因缘自缠绕。宿缘终不朽，亦不著虚空。当护三因缘，莫犯身口意。今我成佛道，得为三界将。阿耨大泉中，自说先世缘。（《大正藏》第4册，第174页上）

以上十首出于题汉康孟详译《佛说兴起行经》，皆世尊所说宿缘之偈，各首虽句数不完全一致，但每首的末八句则基本相同，是一种较为独特的偈间末句重复程式。此例可充分说明，程式的使用在佛经偈颂中极具普遍性。案西晋竺法护译《佛五百弟子自说本起经》专门收录偈颂，共三十品，除第三十《世尊品》外，各品末四句均相近，基本上都是“□□□□，在诸比丘前，阿耨达大池，自说本所□”的形式^{〔10〕}，亦属特殊的偈间末句重复程式。

（三）中间句重复程式

1. 偈内中间句重复程式

譬如大地一，能生种种芽，于彼无怨亲，佛福田亦然。/譬如水一味，因器故不同，诸佛福田一，众生故有异。/譬如大幻师，能令众欢喜，诸佛圣福田，随愿令欣悦。/譬如辩才王，能令众欢喜，诸佛圣福田，令众生悦乐。/譬如明净镜，随对现众像，诸佛圣福田，众生故有异。/譬如大药王，消灭一切毒，诸佛圣福田，能灭烦恼患。/譬如日出时，能除一切暗，诸佛圣福田，普照十方界。/譬如净满月，普照四天下，诸佛圣福田，平等无偏党。/譬如毘岚风，震动一切地，诸佛圣福田，能动三界有。/譬如火劫起，天地靡不烧，诸佛圣福田，能烧一切有。（东晋佛驮跋陀罗译《大方广佛华严经》卷五，《大正藏》第9册，第428页中）

此偈十节，末八节各节第三句同，且所有十节首句又皆以“譬如”领起。

2. 偈间中间句重复程式

虽有好毛色，剿疾人所畏。好毛不胜我，好牙作是说。

虽有好牙色，剿疾人所畏。好牙不胜我，好毛作是说。

虽有好牙色，剿疾人所畏。好牙不胜我，汝作是说耶。

〔10〕《大正藏》第4册，第190页上~202页上。

虽有好毛色，剿疾人所畏。好毛不胜我，汝作是说耶。（后秦弗若多罗共罗什译《十诵律》卷九，《大正藏》第23册，第66页中～下）

以上为野干向虎、狮子，及虎狮之间酬答的四首偈，各首第二句同为“剿疾人所畏”。

大德勒弃多，有大神通力。到婆那婆私，于虚空中坐。为说无始经，众生得天眼。出家七千人，五百僧伽蓝。

大德昙无德，有大神通力。往阿婆兰多，说火聚经法。令服甘露法，众生得天眼。一千比丘僧，比丘尼如是。

大德摩诃昙，有大神通力。往摩诃勒咤，说迦叶本经。众生得道果，出家三千人。

摩诃勒弃多，有大神通力。往史那世界，说摩迦罗经。众生得道果，出家一千人。

大德末示摩，有大神通力。往到雪山边，说初法轮经。众生得道果，出家五千人。

（萧齐僧伽跋陀罗译《善见律毘婆沙》卷二，《大正藏》第24册，第685页下～686页上）

以上为法师复述所说长行之偈五首，每首第二句皆为“有大神通力”。后三首皆为五言六句，每首第五句又同为“众生得道果”。

（四）完全重复程式

1. 偈内完全重复程式

偈内完全重复程式，指一首偈颂之内各节之间，相应各句之间文字大多相同，仅个别句或个别字有所不同。如：

假使热铁轮，在我顶上旋，终不为此苦，而发于恶言。/假使热铁轮，在我顶上旋，终不为此苦，毁圣及善人。（题失译人名在后汉录《大方便佛报恩经》卷三，《大正藏》第3册，第142页上）

此偈以每次四句为一节，各节前三句全同，末句文字不同而意义相近。又如：

意法在前，意妙意疾，意为念恶，若说若作，罪苦自随，轮道斩杀。/意法在前，意妙意疾，意为念善，若说若作，福乐自随，影逐其形。（符秦僧伽澄译《鞞婆沙论》卷二，《大正藏》第28册，第428页上）

此偈以每六句为一诗节。又如：

犹如牛渡水，导者而不正。一切皆不正，斯由本导故。众生亦如是，众中必有导。导者行非法，况复下细人。朋类尽受苦，由王法不正。以知非法行，一切民亦然。/犹如牛渡水，导者而行正。从者亦皆正，斯由本导故。众生亦如是，众中必有导。导者行正法，况复下庶人。朋类尽受乐，由王法教正。以知正法行，一切民亦便。（《增一阿含经》卷八，《大正藏》第2册，第587页上）

此偈以十二句为一节。又如以下四首异译偈：

（1）大王人贫贱，得信好布施。见沙门梵志，及诸乞求者。承事礼恭敬，等修诸善业。见施常欢喜，乞者亦惠施。是施微妙业，更不受瑕秽。如是王此人，彼临命终时。生三十三天，先丑而后妙。（2）大王人有财，无信怀嫉妒。常欲行非行，邪见无有师。见沙门梵志，及诸乞求者。诽谤常骂詈，悭贪如无财。见施往遏绝，乞者不惠施。彼命非妙业，彼人受瑕秽。如是王此人，临欲命终时。必生入地狱，先妙而后丑。（3）大王人贫

贱,无信慳贪心。常欲行非行,邪见无有师。见沙门梵志,及诸乞求者。诽谤常骂詈,慳贪言无财。见施而遏绝,乞者不惠施。彼命非妙业,彼人受取秽。如是王此人,临欲命终时。必生入地狱,先丑而后丑。(4)大王人饶财,好信常布施。见沙门梵志,及诸乞求者。承事礼恭敬,等修诸善业。见施常欢喜,乞者亦惠施。是世微妙业,更不受取秽。如是王此人,临欲命终时。生三十三天,先妙而后妙。(刘宋求那跋陀罗译《佛说四人出现世间经》,《大正藏》第2册,第835页中~下)

(1)贫穷困苦者,不信增瞋恨。慳贪恶邪想,痴惑不恭敬。见沙门道士,持戒多闻者。毁谤而不誉,障他施及受。如斯等士夫,从此至他世。当堕泥梨中,从冥入于冥。(2)若有贫穷人,信心少瞋恨。常生惭愧心,惠施离慳垢。见沙门梵志,持戒多闻者。谦虚而问讯,随宜善供给。劝人令施与,叹施及受者。如是修善人,从此至他世。善趣上生天,从冥而入明。(3)有富乐士夫,不信多瞋恨。慳贪疾恶想,邪惑不恭敬。见沙门梵志,毁谤而不誉。障他人施惠,亦断受施者。如是恶士夫,从此至他世。当生苦地狱,从明入冥中。(4)若有富士夫,信心不瞋恨。常起惭愧心,惠施离瞋垢。见沙门梵志,持戒多闻者。先奉迎问讯,随宜给所须。劝人令供养,叹施及受者。如是等士夫,从此至他世。生三十三天,从明而入明。(求那跋陀罗译《杂阿含经》卷四二,《大正藏》第2册,第304页中~305页中)

(1)大王汝当知:贫穷不信者,瞋恚怀嫉妒。恒起恶觉观,邪见无恭敬。沙门婆罗门,持戒及多闻。见则加骂辱,设有少财物。无有奉施心,毁骂施与者。如此之业缘,必堕于地狱。是业堕地狱,名从暗入暗。(2)大王今当知:贫穷好施者,有信无瞋恚。惭愧而好施,沙门婆罗门。持戒及多闻,起敬礼问讯。常行正善行,自施赞施者。受者亦赞叹,如是至后世。生三十三天,此名从此暗,将入于明处。(3)大王又当知:大富而不信,心常怀瞋恚。常起贪嫉妒,邪见不恭敬。沙门婆罗门,持戒及多闻。见则加骂辱,无有奉施心。从此而命终,堕于恶地狱,名从明入暗。(4)大王又当知:大富信无瞋,惭愧得具足。能舍大慳心,沙门婆罗门。持戒及多闻,起敬而问讯。常行于正善,自施赞施者。受者所叹誉,舍此身命已。以是果报故,生三十三天。此名从于明,而入于明处。(失译今附秦录《别译杂阿含经》卷四,《大正藏》第2册,第398页上~下)

(1)诸有贫贱人,无信有瞋忿。慳贪乐作恶,好妄想邪见。见沙门梵志,具戒多闻者。不恭敬呵毁,言我无可施。毁施受施具,彼死生随业。堕恶趣地狱,是从暗趣暗。(2)诸有贫贱人,有信无瞋忿。具惭愧正见,乐施离慳贪。见沙门梵志,具戒多闻者。欢喜而迎奉,等供养恭敬。赞施受施具,彼死生随业。升善趣天处,是从暗趣明。(3)诸有富贵人,无信有瞋忿。慳贪乐作恶,好妄想邪见。见沙门梵志,具戒多闻者。不恭敬呵毁,言我无可施。毁施受施具,彼死生随业。堕恶趣地狱,是从明趣暗。(4)诸有富贵人,有信无瞋忿。具惭愧正见,乐施离慳贪。见沙门梵志,具戒多闻者。欢喜而迎奉,等供养恭敬。赞施受施具,彼死生随业。升善趣天处,是从明趣明。(唐玄奘译《阿毘达磨集异门论》卷九,《大正藏》第26册,第405页下~406页上)

如上所示,第一首分别以十四、十六、十六、十四句为一个诗节,其中第一、第四,第二、第三诗节之间彼此几乎相同,仅更换了不多的几个字;第一、四两节叙述“贫贱”和“饶财”两类人“生

三十三天”的因缘,第二、三两单位叙述这两类人“必生入地狱”的因缘;各节之间,也有诗句上的重复,颇具回环往复之妙。此偈使用对称呼应的程式,极具建筑美。第二首,与第一首程式相近,两相比较,可知此偈的第一节相当于上偈的第三节,第二节相当于上偈的第一节,这种调整表现出了不同的艺术效果。第三首,隐约运用完全重复程式,其各节句式不如前两首整齐,但各节首句“大王□当知”,分明是兼说兼唱的口吻。第四首,玄奘所译,较前三首更为工整,但程式的使用彼此却极相近,此偈以每十二句为一诗节,第一、三节,第二、四节,两组分别构成重章叠句的关系,都是首句和末句更换个别字而已;第一、二节,第三、四节,两组首句分别相同构成首句重复程式;所有四节,每节的第五句、第六句、第十句皆相同,亦构成重复程式。其回环呼应、婉转相生的美感,不由得让人惊讶和赞叹。

刘宋求那跋陀罗译《央掘魔罗经》卷一“住住大沙门”五言一百六十二句偈^[11],其中一节为六句,余皆四句一节,凡40节。前33节均为“住住大沙门,□□□□□,我是央掘魔,今当税一指”,使用完全重复程式。案同经卷一又有“住住央掘魔”五言一千一百二句偈,其中前一千五十六句,以十二句为一诗节,共88节;后五十六句,以四句为一诗节,共14节,凡102节。前88节,每节均为“住住央掘魔,汝当住净戒,我是等正觉,输汝慧剑税,我住□□□,而汝不觉知,汝央掘魔罗,我是等正觉,今当输汝税,无上善法水,汝今当速饮,永除生死渴”^[12]。此偈的重复可谓气魄宏大,铺张扬厉,在中国古代诗歌中找不到这样的例子。

2. 偈间完全重复程式

贪淫之所染,众生堕恶趣。当勤舍贪欲,便成阿那含。

瞋恚之所染,众生堕恶趣。当勤舍瞋恚,便成阿那含。

愚痴之所染,众生堕恶趣。当勤舍愚痴,便成阿那含。

慳贪之所染,众生堕恶趣。当勤舍慳贪,便成阿那含。《增一阿含经》卷五,《大正藏》第2册,第566页中~下)

以上所引为四小经中之四首偈,使用完全重复程式。又如:

我观诸世间,无别有一法。学未得心者,求无上果时。为作外强缘,如彼善知识。亲近善知识,所求无不成。恭敬受其教,无放逸奉行。速证于涅槃,离怖常安乐。

我观诸世间,无别有一法。学未得心者,求无上果时。为作内强缘,如彼正作意。修习正作意,所求无不成。如理审观察,无放逸修行。速证于涅槃,离怖常安乐。(玄奘译《本事经》卷二,《大正藏》第17册,第670页下~671页上)

以上乃世尊复述偈前长行之五言十二句偈二首,各首皆为“我观诸世间,无别有一法,学未得心者,求无上果时,为作内强缘,如彼□□□。□□□□□,所求无不成,□□□□□,无放逸□行,速证于涅槃,离怖常安乐”。

二 句法程式

句法程式,某种程度上与上述之完全重复程式相接近,但其语义方面的相反相成而构成

[11] 《大正藏》第2册,第512页下~513页下。

[12] 《大正藏》第2册,第513页下~520页上。

的相互呼应,又决定了它具有独特性。句法程式主要集中于互相酬答的偈颂之间,这与佛教经典本身所具备的表演特性尤有密切关联。因而,本文将其单独列作一类加以论述。

(一)偈间句法程式

若常行柔和,以何为尔乎?设结善友者,何用为增益?假恒宣劝助,何为修此义?长修正法化,何所有加施?

若常行柔和,众人所爱敬。设结善友者,坚住无能动。恒宣劝助者,致获大财富。

长修正法化,寿终生天上。(西晋竺法护译《生经》卷四,《大正藏》第3册,第97页中)

以上两首为母子之间的酬答偈,答偈是对问偈的逐一作解。又如:

一切江河必回曲,一切丛林必树木。一切女人必谄伪,一切大力必安乐。

非一切河必回曲,非一切林必树木。非悉女人心谄伪,非为大力悉安乐。(东晋法显译《大般泥洹经》卷六《大正藏》第12册,第897页下)

以上二首偈为佛陀与文殊之间酬答之偈。又如:

舍利弗问优波离:“几罪以身得,几罪以口得,覆藏得几罪,相触复有几。”优波离以偈答舍利弗:“以身得六罪,口业复有六,覆藏得三罪,相触得五罪。”第二问:“明相出几罪,三唱复有几,于此几八事,一切聚有几。”答曰:“明相出三罪,三唱有二种,于此一八事,一切聚有一。”第三问:“如来分别结,毘尼有几相,毘尼重有几,复有几粗覆。”答曰:“如来分别说,毘尼有二相,毘尼重有二,覆粗亦有二。”第四问:“聚落间几罪,渡江复有几,啖肉几偷兰,啖肉几突吉。”答曰:“聚落间有四,渡江亦有四,一肉偷兰遮,九肉突吉罗。”第五问:“夜语几得罪,昼日复有几,布施得几罪,受施得几罪。”答曰:“夜语有二罪,昼日亦有二,布施得三罪,受施得四罪。”第六问:“几罪对首悔,几罪须羯磨,作已不可悔,如来分别结。”答曰:“五罪可忏悔,第六须羯磨,一罪不可忏,如来分别结。”第七问:“毘尼重有几,佛说身口业,非时几谷味,几白四羯磨。”答曰:“毘尼有二重,身口亦如是,非时谷一味,一白四羯磨。”第八问:“波罗夷有几,几同和合地,复有几失夜,结二指有几。”答曰:“波罗夷有二,和合地有二,失夜亦有二,结二指有二。”第九问:“打身有几种,几种众僧破,作初罪有几,作白复有几。”答曰:“打身有二种,因二破众僧,作初有二罪,作白亦有二。”第十问:“杀生有几罪,重语有几种,骂詈有几种,行媒有几种。”答曰:“杀生有三罪,重语有三罪,骂詈亦有三,行媒有三罪。”第十一问:“几人受具戒,聚作有几罪,灭摈复有几,一语复有几。”答曰:“三人不得受,聚作复有三,灭摈亦有三,一语亦有二。”第十二问:“盗戒有几罪,淫戒复有几,正断复有几,因弃掷有几。”答曰:“盗戒有三罪,淫戒有四罪,正断亦有三,因弃掷有三。”第十三问:“教比丘尼戒,几波夜突吉,于中几有新,衣有几种衣。”答曰:“教尼戒品中,波夜突吉罗,有四信佛说,与衣二种罪。”第十四问:“佛说尼有几,波罗提有几,食生谷有几,波夜突吉罗。”答曰:“佛说比丘尼,波罗提有八,波夜提突吉,因乞生谷故。”第十五问:“行时有几罪,立时有几罪,坐时有几罪,眠时有几罪。”答曰:“行时有四罪,立时有四罪,坐时有四罪,眠时有四罪。”第十六问:“波夜提有几,一切非一种,非前亦非后,同一时而得。”答曰:“波夜提有五,其类非一种,非前亦非后,一时俱得罪。”第十七问:“有几波夜提,一切非一种,非前亦非后,同一时而

得。”答曰：“有九波夜提，其类非一种，非前亦非后，一时俱得罪。”第十八问：“有几波夜提，其类非一种，以身口忏悔，如来分别说。”答曰：“有五波夜提，其类非一种，以口业忏悔，如来分别说。”第十九问：“有几波夜提，其类非一种，几以口业忏，如来分别说。”答曰：“有九波夜提，其类非一种，一以口业忏，如来分别说。”第二十问：“有几波夜提，其类非一种，口语成忏悔，如来分别说。”答曰：“有五波夜提，其类非一种，发语名字忏，如来分别说。”第二十一问：“有几波夜提，其类非一种，聚性成忏悔，如来分别说。”答曰：“有九波夜提，其类非一种，聚性成忏悔，如来分别说。”第二十二问：“第三罪有几，因食复有几，食时得几罪，因食得几罪。”答曰：“第三得三罪，因食有六罪，食时得三罪，因五食得罪。”第二十三问：“一切第三过，至处复有几，复问罪有几，诤事复有几。”答曰：“一切第三过，罪至有五处，善答罪有五，诤事亦有五。”第二十四问：“论事复有几，以几法用灭，有几不得罪，有几处成善。”答曰：“论事复有五，以五法用灭，清净有五种，三处中成善。”第二十五问：“身业夜几罪，身业昼几罪，见时得几罪，乞食得几罪。”答曰：“身业夜二罪，身业昼二罪，见时得一罪，乞食得一罪。”第二十六问：“见恩有几种，依人成忏悔，驱出复有几，善行复有几。”答曰：“见恩有八种，依人成忏悔，驱出说有三，善行四十三。”第二十七问：“妄语有几处，七日复有几，波罗提舍几，发忏悔有几。”答曰：“妄语有五处，七日法有二，十二提舍尼，忏悔复有四。”第二十八问：“妄语有几观，布萨有几观，使者有几观，外道有几法。”答曰：“妄语有八观，布萨复有八，使者亦有八，外道有八法。”第二十九问：“受戒有几语，复有几起敬，几人应豫座，教诫尼有几。”答曰：“八语受具戒，起敬亦有八，豫座复有八，八法教诫尼。”第三十问：“几人不应礼，不为作叉手，有几突吉罗，用衣复有几。”答曰：“十人不应礼，不为作叉手，有十突吉罗，用衣复有十。”第三十一问：“有几作不善，如来分别说，于瞻婆律中，一切不善作。”答曰：“十二作不善，如来分别说，于瞻婆律中，一切不善作。”第三十二问：“随大德所问，我亦随意答，问问中即答，无有一狐疑。”（萧齐僧伽跋陀罗译《善见律毘婆沙》卷一八《大德舍利弗问优波离律污出品》，《大正藏》第24册，第797页上~798页中）

案以上舍利弗与优波离之间的三十一组62首酬答之偈，各组的两首偈之间均采用严格的相互呼应的句法。又如：

若不能守护，眼等六根门。饮食不知量，成不信懈怠。彼于现法中，身心多受苦。及有灾有患，有恼有烧然。行住与坐卧，若觉若梦中。由彼二因缘，恒有罪有责。居聚落空闲，众中及静处。有智常诃责，当生恶趣中。

若自能守护，眼等六根门。饮食善知量，成就信精进。彼于现法中，身心多受乐。及无灾无患，无恼无烧然。行住与坐卧，若觉若梦中。由彼二因缘，恒无罪无责。居聚落空闲，众中及静处。有智常称赞，当生善趣中。（《本事经》卷三，《大正藏》第17册，第673页中）

以上是世尊复述偈前长行之五言十六句偈二首，各首皆作“若□能守护，眼等六根门。饮食□知量，成□信□□。彼于现法中，身心多受□。及□灾□患，□恼□烧然。行住与坐卧，若觉若梦中。由彼二因缘，恒□罪□责。居聚落空闲，众中及静处。有智常称赞，当生□趣中”，二者嵌入的字意义正相反而相成。

(二)偈内句法程式

我念过去无量世,花聚劫中精进佛,善见世界水弥漫,出生八万四千花。/其国犹如兜率天,丰饶饮食无女身,不由父母悉化生,亦无二道纯一乘。/十方世界诸菩萨,观善见国受安乐,三万二千出家众,无量人天发菩提。/尔时彼佛赞精进,唯为坚固菩萨说,若能发心勤修善,系心思惟如法住。/尔时世尊为我故,分别广说是四句,发菩提心如法行,思惟得忍如法住。/若求正法名初发,如法而说名为作,受义不谬善思惟,修集于忍如法住。/若勤行施是初发,求觅受者名为作,明见无常善思惟,不观二相如法住。/如法求财是初发,清净活命是名作,破坏悭心善思惟,不求骄慢如法住。/远离恶戒是初发,不漏护戒是名作,调伏毁戒善思惟,戒净无慢如法住。/远离恶口是初发,其心寂静是名作,其心寂静善思惟,诸法寂静如法住。/远离害心是初发,修集忍辱是名作,将护自他善思惟,忍不生慢如法住。/诱喻瞋者是初发,远离恶人是名作,内外寂静善思惟,不著我心如法住。/远离懈怠是初发,勤修精进是名作,知于真实善思惟,修集于道如法住。/始求善法是初发,求已毕竟是名作,念心受持善思惟,不失于法如法住。/求于禅支是初发,修集三昧是名作,无相似慢善思惟,无有过失如法住。/念慧之心是初发,获得法门是名作,拥护正法善思惟,勇健精进如法住。/正念因缘是初发,修善方便是名作,观于内法善思惟,得解脱已如法住。/始求文字是初发,通达解了是名作,知不可说善思惟,了无文字如法住。/远离恶友是初发,亲善知识是名作,闻已如闻善思惟,不远离法如法住。/佛法出家是初发,除舍怨亲是名作,修集善法善思惟,不随他意如法住。/少欲知足名发作,乐于寂静善思惟,住寂静已说无诤,亦自修集如法住。/从戒而学是初发,不行漏戒是名作,无戒之戒善思惟,从智能戒如法住。/不说世事是初发,常乐寂静是名作,易养易满善思惟,观察无常如法住。/乐修施戒是初发,忍辱精进是名作,修禅智能善思惟,修智方便如法住。/行施摄取是初发,软语摄取是名作,利益众生善思惟,自利利他如法住。/修集慈悲名发作,不别三世善思惟,为诸众生净身心,修集喜舍如法住。/获得正法是初发,清净福田是名作,庄严自身善思惟,调伏众生如法住。/破坏阴魔是初发,离烦恼魔是名作,能坏死魔善思惟,摧魔怨敌如法住。/修集身念是初发,修集受念是名作,修集念心善思惟,修集法念如法住。/了了知苦是初发,远离于集是名作,证灭真实善思惟,修于正道如法住。/修于信根是初发,修集诸力是名作,修念三昧善思惟,修于智能如法住。/身心寂静是初发,远离邪见是名作,观于名色善思惟,精进不悔如法住。/无我我所是名发,无缚无解是名作,无去无来善思惟,法性不动如法住。/远离骄慢是初发,除去贪恚是名作,观十二缘善思惟,离痴有爱如法住。/若能远离一切相,破坏所有诸障碍,具足十力四无畏,能说功德勤精进。/如来说是精进法,十千众生悟无生,五千菩萨得法忍,无量人天发菩提。/坚固庄严我身是,精进超过诸菩萨,若欲获得上真道,当修精进如先佛。(《大方等大集经》卷九,北凉昙无讖译,《大正藏》第13册,第56页下~57页下)

此偈以每四句为一诗节,凡37节,其中2节同为“□□□□初发,□□□□名为作。□□□□善思惟,□□□□如法住”的句法,24节同为“□□□□是初发,□□□□是名作。

□□□□善思惟,□□□□如法住”的句法,2节同为“□□□□名发作,□□□□善思惟。□□□□净身心,□□□□如法住”的句法。——以上28节的句法基本上可以说是相同的,这是一种特殊的句法程式。

三 其他程式

其他程式是不以程式构成的要素在偈中的位置来确立的一个类别,主要包括数序、方位、概念等三种,其实它们也是一种重复性程式,只是为论述的方便以及突出它们在佛偈程式中的独特性,故而本文别置一类来对之进行探讨。

(一)数序程式

第一住相应,定心者能见,于境无移念,相续是明人。/第二住相应,厌离心寂静,专意无移念,相续是明人。/第三住相应,于前境凝住,定意无移念,相续是明人。(唐义净译《六门教授习定论》,《大正藏》第31册,第775页上)

此偈各节首句以第一、第二、第三构成数序程式,并兼用末句重复程式。

(二)方位程式

东去无极,有香林刹,佛名入精进,菩萨字敬首。/南去无极,有乐林刹,佛名不舍乐,菩萨字觉首。/西去无极,有华林刹,佛名习精进,菩萨字宝首。/北去无极,有道林刹,佛名行精进,菩萨字慧首。/东北无极,有青莲刹,佛名悲精进,菩萨字德首。/东南无极,有金林刹,佛名尽精进,菩萨字目首。/西南无极,有宝林刹,佛名上精进,菩萨字明首。/西北无极,有金刚刹,佛名一乘度,菩萨字法首。/下方无极,有水精刹,佛名梵精进,菩萨字智首。/上方无极,有欲林刹,佛名至精进,菩萨字贤首。(吴支谦译《菩萨本业经》,《大正藏》第10册,第446页下~447页上)

上引一首偈,各节分别以东、南、西、北等十个方位领起,是为方位程式。

(三)概念程式

欲意炽盛时,所欲必可克。得已倍欢喜,所愿无有疑。彼以得此欲,贪欲意不解。以此为欢喜,缘之最为妙。/若复听声时,所欲必可克。闻已倍欢喜,所愿无有疑。彼以得此声,贪之意不解。以此为欢喜,从之最为妙。/若复嗅香时,所欲必可克。嗅已倍欢喜,所欲无有疑。彼以得此香,贪之意不解。以此为欢喜,从之最为妙。/若复得味时,所欲必可克。得已倍欢喜,所欲无有疑。彼以得此味,贪之意不解。以此为欢喜,从之最为妙。/若得细滑时,所欲必可克。得已倍欢喜,所欲无疑难。彼以得细滑,贪之意不解。以此为欢喜,从之最为妙。(《增一阿含经》卷二二,《大正藏》第2册,第682页中)

案此偈以八句为一个诗节,每节皆为“□□□□时,所欲必可克。□已倍欢喜,所□无有疑。彼以得□□,贪□意不解。以此为欢喜,□之最为妙”,其中各节的第一句和第五句彼此间差别在于分别论欲、声、香、味、触(细滑)五欲;其他各句彼此意义基本相近,仅是字面上的不

同。又如：

我观诸有情，由贪之所染。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永断此贪者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由瞋之所染。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永断此瞋者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由痴之所染。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永断此痴者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由覆之所染。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永断此覆者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由恼之所染。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永断此恼者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由忿之所染。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永断此忿者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由恨之所染。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永断此恨者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由嫉之所染。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永断此嫉者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由慳之所染。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永断此慳者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由耽之所染。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永断此耽者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由慢之所染。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永断此慢者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由害之所染。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永断此害者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由不念佛故。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永念于佛者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由不念法故。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永念于法者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由不念圣众。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永念于圣众。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由不念戒故。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永念于戒者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由不念施故。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永念于施者。定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由不念天故。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永念于天者。定得不还果，不来生世间。

我观诸有情，由不念休息。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永念于休息。
定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由不念安般。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永念于安般。
定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由不念身故。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永念于身者。
定得不还果，不来生此间。

我观诸有情，由不念死故。还来堕恶趣，受生死轮回。若能正了知，永念于死者。
定得不还果，不来生此间。（《本事经》卷一，《大正藏》第17册，第665页上~668页上）

以上世尊复述长行之五言八句偈二十二首，各首皆为“我观诸有情，□□□□□，还来堕恶趣，受生死轮回，若能正了知，□□□□□，定得不还果，不来生此间”（仅一处稍有例外，末句的“此”作“世”字）。其中前十二首，第二句皆为“由□之所染”，第六句皆为“永断此□者”，嵌入之字各首依次同为“贪”、“瞋”、“痴”、“覆”、“恼”、“忿”、“恨”、“嫉”、“慳”、“耽”、“慢”、“害”；后十首，第二句皆为“由不念□□”句法，第六句皆为“永念于□□”。程式的层次性和相关性都极为明显。

四 平行式

上文所论汉译偈颂之程式，其对象为佛经中自然具有的一个单位的一首偈颂，本节主要讨论所谓“一偈”之程式——平行式（Parallelsim）。朝戈金在对蒙古歌手冉皮勒的《江格尔》作程式分析时说：“其核心表征是相邻的词组、从句或句子的相同或者相近句法结构的重复。因而平行式的核心是句法的。构成平行的，至少要两个或两个以上的单元彼此呼应——意象、喻义、字面乃至句法结构上可供比较，才有可能建立起平行关系来。”^{〔13〕}平行式亦被译作平行结构，辜正坤《世界名诗鉴赏词典》的定义是：“平行结构指在一句话、几句话、几个段落或更大的结构单位中，某内容要素与另外一个与其同等重要的因素平行地发展并得到同等的体现。平行句与东方文学中的对仗相类似，平行的上下两部分必须在意象、喻义、字面乃至语法结构诸方面可供比较，也即有一定的相似之处。”^{〔14〕}从以上两种说法的包容性来看，上一节所分析的汉译偈颂的句法和概念程式似乎也可以纳入平行式之中，但那样容易造成论述上的诸多困难，故本文主要将“一偈”中的重复现象认定为平行式，当然也兼及于难以区别节奏单位的“一首偈”。以下略举数例，以作说明。

时彼天子说偈问佛：“几人于觉眠，几人于眠觉，几人取尘垢，几人得清净？”尔时，世尊说偈答言：“五人于觉眠，五人于眠觉，五人取于垢，五人得清净。”（《杂阿含经》卷三六，《大正藏》第2册，第263页上）

上引两首为天子与世尊之间的酬答偈，亦采用了偈间句法程式。但各首偈均以一句为一单元，第一首偈各句皆以“几人”领起，第二首各句皆以“五人”领起。又如：

为杀于何等，而得安隐眠，为杀于何等，令心得无忧，为杀于何等，瞿昙所称叹。

〔13〕 朝戈金《口传史诗诗学：冉皮勒〈江格尔〉程式句法研究》，第193页。

〔14〕 转引自《口传史诗诗学：冉皮勒〈江格尔〉程式句法研究》，第193页。

(《杂阿含经》卷四二,《大正藏》第2册,第308页下)

此偈以每两句为一单元,每单元首句皆为“为杀于何等”。又如:

大士之大龙,大士之牛王,大士夫勇力,大士夫良马,大士夫上首,大士夫之胜。

(《杂阿含经》卷四八,《大正藏》第2册,第355页中)

此偈以一句为一单元,其中前两单元以“大士之”领起,后四单元以“大士夫”领起。又如:

为家忘一人,为村忘一家,为国忘一村,为身忘世间。(《增一阿含经》卷三一,《大正藏》第2册,第722页下)

此偈亦以一句为一单元,每单元皆为“为□忘□□”。又如:

毘婆尸时人,寿八万四千。尸弃佛时人,寿命七万岁。毘舍婆时人,寿命六万岁。

拘楼孙时人,寿命四万岁。拘那含时人,寿命三万岁。迦叶佛时人,寿命二万岁。如我今时人,寿命不过百。(《长阿含经》卷一,《大正藏》第1册,第2页上)

这首偈以每两句形成一个单元,除第一个单元外,其余每单元皆为“□□□时人,寿命□□□”。

贰 佛经偈颂程式的分析

一 汉译偈颂程式溯源

译偈的程式来源于梵胡文佛经原典。巴利文《经集》中,程式的使用就相当普遍。如:第一章《蛇经》:

1. 他抑制冒出的怒气,犹如用药抑制扩散的蛇毒,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

2. 他摒除一切爱欲,犹如拔掉池塘里的莲花,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

3. 他摒除一切贪欲,犹如使快速流动的河水枯竭,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

4. 他摒除一切傲气,犹如洪水冲垮脆弱的芦苇桥,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

5. 他不在生存中寻找精髓,犹如不在无花果树上寻找花朵,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

6. 他的内心没有忿怒,超越这样那样的变化,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

7. 他从内心深处驱散和根除一切思虑,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

8. 他既不往前赶,也不往后退;他克服一切妄想,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

9. 他既不往前赶,也不往后退;他知道世界上一切虚妄,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

10. 他既不往前赶,也不往后退;他知道一切虚妄而摆脱贪欲,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

11. 他既不往前赶,也不往后退;他知道一切虚妄而摆脱爱欲,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

12. 他既不往前赶,也不往后退;他知道一切虚妄而摆脱忿怒,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

13. 他既不往前赶,也不往后退;他知道一切虚妄而摆脱痴迷,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

14. 他没有偏执,铲除了一切邪恶之根,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

15. 他没有那些导致重返这世的恐惧,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

16. 他没有那些导致执着生存的欲念,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。

17. 他已排除五盖,没有烦恼,没有疑虑,没有痛苦,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮。(郭良鑒译,中国社会科学出版社,1990 年版)

《蛇经》由十七颂组成,每颂末皆为“这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮”,使用了末句重复程式。其中,第 2、3、4 颂首句都为“他摒除一切□□”的句法,可认为兼用了首句重复程式;第 8 至 13 颂,首二句皆为“他既不往前赶,也不往后退”,亦使用首句重复程式;甚至,第 10 至 13 颂,都是“他既不往前赶,也不往后退;他知道一切虚妄而摆脱□□,这样的比丘抛弃此岸和彼岸,犹如蛇蜕去衰老的皮”的形式,使用了重章叠句的完全重复程式,并且与第 2 至 4 颂的句法遥相呼应:以上程式的使用都构成了《蛇经》的结构美、建筑美。

《经集》程式使用的还有以下各例:

第一品第二章《特尼耶经》由十七颂组成(18~34),经中牧人与世尊对话的前十二颂,末皆云“如果你愿意的话,请下雨吧!神啊!”构成末句重复的程式。

第三章《犀牛角经》由四十一颂组成(35~75),各颂的末句皆作“让他像犀牛角一样独自游荡”,亦为末句重复程式。

第六章《毁灭经》由二十五颂组成(91~115),均为神灵与世尊之间的酬答,包括神灵问十二颂,世尊答十三颂。在神灵问的十二颂中,有十一颂为重章叠句的完全重复程式,都作“我们懂得这个了,这是第□种毁灭。世尊啊!请说说第□种毁灭原因是什么”,空格依次补入一至十二的数字,这是由数字构成的完全重复程式。在世尊答的十三颂中,有十颂的末句同为“这种人是毁灭的原因”,使用了末句重复程式。

第七章《无种姓者经》由二十七颂组成(116~142),皆世尊所说,前十九颂末句皆是“应该知道这种人是无种姓者”,部分使用末句重复程式。

第二品第一章《宝经》由十七颂组成(222~238),其中第 224 至第 235 十二颂,末皆云“能找到这种珍宝,但愿凭借这一真理,获得幸福”,部分使用末句重复程式;第 236 至 238 三颂之间,仅差异二字,皆作“或是地上的,或是天上的,所有众生都聚集在这里。让我们向神

和人崇敬的如来□□致敬,但愿获得幸福”,空格二字依次作“佛陀”、“正法”、“僧团”,这又可归属为概念程式。

第二章《荤腥经》由十四颂(239~252),其中第242至248七颂的末二句都是“荤腥是这些,而不是食肉”,部分使用末句重复程式。

第四章《大吉祥经》由十二颂组成(258~269),其中十颂的末句皆为“这是最高的吉祥”,使用末句重复程式。

第十三章《正确游行经》由十七颂组成(359~375),一颂为某人问,其他为世尊答,世尊答的十六颂,末句皆为“这样的比丘将在世上正确地游行”,为末句重复程式。

第三品第四章《孙陀利迦婆罗德婆阁经》由三十二颂组成(455~486),第463至466四颂末皆为“一个想积功德的婆罗门在祭祀时,应该在适当的时刻把祭品赐给这样的人”,第467至478十三颂末皆为“这样的如来值得享用祭品”,使用了两种末句重复程式。

但是佛经原典偈颂的程式,在汉译中并未得到完整的保存。道安法师对早期译经的一些规律性问题作了总结,提出“五失本”之说,其三失本云:“胡经委悉,至于叹咏,丁宁反复,或三或四,不嫌其烦,而今裁斥。”^[15]裁斥胡经中丁宁反复的叹咏,恰是其因。然事实不尽如安公所论,即便安公以前的译偈,也有一些还是尊重原典的,况且安公以降姚秦鸠摩罗什迄至有唐玄奘、义净,译业已臻文质斌斌之境。比如前举《经集》第四章《大吉祥经》的程式,在吴维祇难译《法句经》卷下和西晋法炬共法立译《法句譬喻经》卷四都得到了很好的反映,兹引《法句譬喻经》为例:

佛尊过诸天,如来常现义,有梵志道士,来问何吉祥。/于是佛愍伤,为说真要有要,已信乐正法,是为最吉祥。/亦不从天人,希望求侥幸,亦不祷神祠,是为最吉祥。/友贤择善居,常先为福德,敕身承贞正,是为最吉祥。/去恶从就善,避酒知自节,不淫于女色,是为最吉祥。/多闻如戒行,法律精进学,修己无所争,是为最吉祥。/居孝事父母,治家养妻子,不为空乏行,是为最吉祥。/不慢不自大,知足念反复,以时诵习经,是为最吉祥。/所闻常欲忍,乐欲见沙门,每讲辄听受,是为最吉祥。/持斋修梵行,常欲见贤明,依附明智者,是为最吉祥。/已信有道德,正意向无疑,欲脱三恶道,是为最吉祥。/等心行布施,奉诸得道者,亦敬诸天人,是为最吉祥。/常欲离贪淫,遇痴瞋恚意,能习成道见,是为最吉祥。/若以弃非务,能勤修道用,常事于可事,是为最吉祥。/一切为天下,建立大慈意,修人安众生,是为最吉祥。/智者居世间,常习吉祥行,自致成慧见,是为最吉祥。(《大正藏》第4册,第609页上~中)

此为五言六十四句偈,以每四句为一诗节,除首节外,其余各节末句皆为“是为最吉祥”,系末句重复程式。尽管诗节数与《大吉祥经》不同,但其中程式在汉译中却有完整的体现。

人类的早期,口头表演是最为普遍的一种艺术形式。佛经偈颂的程式便植根于古印度文化之中。在南亚次大陆,程式的使用可谓古老而绵长。从吠陀时代的《梨俱吠陀》,到史诗时代的《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》,程式化现象都大量存在。

《梨俱吠陀》中歌唱苏摩酒的诗:

[15] 《出三藏记集》卷八《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》。

世上职业各色各样，众人愿望互不相同，
祭司盼祭主，医生盼伤残，木匠盼损坏。
苏摩酒啊，请为因陀罗流出来！

干芦苇、鸟羽毛、熊熊炉火和石砧，
金匠盼望顾主带着成堆金子上门来。
苏摩酒啊，请为因陀罗流出来！

我是诗人，爸爸是医生，妈妈磨面粉，
大家分工不同，像牛一样勤劳盼发财。
苏摩酒啊，请为因陀罗流出来！

马匹喜欢驾驶轻车，人群喜欢说说笑笑，
男人盼望亲近女人，青蛙盼望接近河水。
苏摩酒啊，请为因陀罗流出来！

上引为这首诗的一至四节，每节末句都是“苏摩酒啊，请为因陀罗流出来”，使用了末句重复程式^[16]。又如《阿达婆吠陀》治咳嗽的诗云：

像心中的愿望，
迅速飞向远方，
咳嗽啊！远远飞去吧，
随着心愿的飞翔。

像磨尖了的箭，
迅速飞向远方，
咳嗽啊！远远飞去吧，
在这广阔的地面上。

像太阳的光芒，
迅速飞向远方，
咳嗽啊！远远飞去吧，
跟着大海的波浪。

以上所引是这首诗的一至三节，每节的第二、三两句完全相同，第一句则均以“像”字领起，这接近于中间句重复程式及句法重复程式^[17]。泰米尔语桑伽姆时期的一首诗云：

大嫂呀你莫悲伤，

[16] 转引自季羡林主编《印度古代文学史》，北京大学出版社，1991年版，第13～14页。又《梨俱吠陀》中歌颂因陀罗的诗二至四节末句同为“人们啊，他是因陀罗”，见《印度古代文学史》，第18～19页。《阿达婆吠陀》歌唱男女恋爱的诗歌的一至三节末句同为“要你爱我，永不离分”，关于战鼓的诗咒的第四至六节末二句同为“鼓啊！要使敌人心恐慌，使他们的心没主张”，见《印度古代文学史》，第29～31页。

[17] 转引自《印度古代文学史》，第28页。类此者又有《阿达婆吠陀》中的防止女子流产的诗咒，其一至四节，每节都是“像大地□□□□□，愿你的胎儿保住，妊娠期满后生下”，见《印度古代文学史》，第29页。

且看那山中木檀香。

檀香终须离山去，

女儿总要嫁夫郎。

大嫂呀你莫悲伤，

且看那珍珠放光芒。

珍珠总要出海水，

你女儿今日随夫郎。

大嫂呀你莫悲伤，

且听那琴声多悠扬。

琴声还从琴弦出，

女儿今日要嫁郎。

这首诗三节，各节首句皆为“大嫂呀你莫悲伤”^{〔18〕}，属首句重复程式。

《罗摩衍那》中程式使用较多，首句重复者，如罗波那欲让悉多嫁给他，悉多所说诗的前三节(3.45.29~31)，每节首句同为“我忠于我的丈夫罗摩”。

中间句重复者，如梵天让蚁蛭仙人叙写罗摩故事所说诗歌的两节(1.2.32~33)，每节的第二句同为“不管公开的还是秘密”。

末句重复者，如：底提对丈夫摩哩遮迦叶波所说的诗中之两节(1.45.2~3)，末句同为“这个儿子能够杀死天帝释”；当众友仙人准备将罗摩带去帮助他举行苦行祭祀时，十车王慌张得失去了知觉，醒来后他以十三节诗回答众友仙人，其中五节的末句同为“请不要把罗摩带走”(1.19.2~14)，部分地使用了末句重复程式；悉多要求跟罗摩一起到丛林中过流放生活，罗摩对她说的十三节诗(2.25.2~14)，其中两节末句为“森林本身就是苦恼”(2.25.5、6)，两节末句为“森林真是苦恼又苦恼”(2.25.7、9)，两节末句为“森林里(面)真是苦恼”(2.25.10、11)，又有三节末句分别为“森林里完全是苦恼”(2.25.12)、“森林里真正是苦恼”(2.25.13)、“看到森林很多苦恼”(2.25.14)，以上凡九节，末句的意思基本相同，可以认为使用了末句重复程式；阿逾陀国国师婆私咤在丛林中对罗摩说的七节诗中有三节(2.103.4~6)，末句同为“不要背离好人的道路”；阿竭多对罗摩说的诗中有两节(3.12.17~18)，末句同为“悉多会在那里称心如意”；罗波那劫持悉多在高空飞走，悉多无望地呼唤的诗中有三节(3.47.29~31)，末句同为“罗波那劫走了悉多”；哈奴曼被捉，罗波那命令将他的尾巴点上火，牵着他在楞伽城到处游行示众，这时悉多走近了那火，潜心祷祝的诗(5.51.24~27)，这四节诗每节末句同为“就让火对哈奴曼变冷”，首句又皆以“如果”领起，兼用了句法程式；悉多在楞伽国，遭到罗刹女的辱骂，她对罗刹女诉说了自己的遭遇，其中有三节诗(5.24.13、15、17)末句分别为“现在为什么不来看我”、“他可为什么不来看我”、“他竟不到这里看我”，这三句内容大致相同；哈奴曼找到悉多，两人交谈过程中，哈奴曼慢慢走近悉多，这引起了悉多的怀疑，因为她知道罗波那也善于变形，她担心这是那恶魔的幻形，于是对哈奴曼说了十

〔18〕《八卷诗集·格利诗歌集》。转引自《印度古代文学史》，第151~152页。

节诗,其第一、三两节诗(5.32.14、16)分别为“如果你就是罗波那本人,施展出幻术变了形象;你进一步再来折磨我,你这样作很不漂亮”、“你这随意变形的罗刹!我绝食已经消瘦难当;你再把我这来折磨,你这样作很不漂亮”,这两节诗末二句大致相同;罗刹军不断吃到败仗,许多的罗刹被杀死,这时罗刹女们说了一些诗句,其中有几节赞叹罗摩的力量,其中6.82.13的末句为“这是他威力的证据”,6.82.14、6.82.17、6.82.18末句为“这也是他威力的证据”,6.82.13末句为“这是罗摩威力的证明”,它们构成末句重复程式;罗摩在战场上与罗波那直接面对,罗摩斥责魔王所说诗的前四节(6.92.11~14),末句同为“幻想我真是英雄”。

完全重复程式者,如描述罗摩与伽的罗刹大军作战的两节诗:

罗摩游戏般地把箭射,
这些箭都难以闪躲,
径直向前,无法抗御,
在战斗中像死神绳索。(3.24.16)

罗摩游戏般地把箭射,
射向敌人的大军,
这些箭夺去他们的生命,
就像死神把绳索来捆。(3.24.17)

这两节诗的首句完全相同,其他相应各句的内容也是基本相近的,可以认为使用了完全重复程式。罗波那要求悉多嫁给自己,悉多回答的诗有云:

林中的狮子和豺狗,
有什么样的区别;
大海和那小河沟,
有什么样的区别;
甘露和那酸麦粥,
有什么样的区别;
你和那个罗摩之间,
就有什么样的区别。(3.45.40)

金子和铅、铁,
有什么样的区别;
旃檀香水和烂泥,
有什么样的区别;
大象和小猫,
有什么样的区别;
你和那个罗摩之间,
就有什么样的区别。(3.45.41)

乌鸦和金翅鸟，
有什么样的区别；
潜水鸟和孔雀，
有什么样的区别；
大鹗和那个鸿，
有什么样的区别；
你和那个罗摩之间，
就有什么样的区别。(3.45.42)

以上三节诗各节内亦使用了平行式。又比如罗波那之弟维毗沙那来投奔罗摩，是否收留他大家深感疑虑，哈奴曼说出了自己的看法，其中有两节诗：

从他那些谈话中，
一点也看不出恶意；
他的面色很平静，
我一点也不怀疑。(6.11.53)

他心里很沉着，
一点也看不出恶意；
连他说话也和善，
我一点也不怀疑。(6.11.54)

这两节诗构成了末句和中间句重复程式，而其内容实际上也是相同的，也可以认为它们使用了完全重复程式。

句法程式者，如1.55.7~12各节首句皆以“他投出了……”领起；罗摩向父王告别之后离开宫殿时，“女人们悲痛的叫吼”的五节诗(2.36.2~6)，前四节的末句都为“……到哪里去寻”，前三节则表现为“这个□□者到哪里去寻”；侨萨厘雅对十车王所说的六节诗(2.38.10~15)，各节首句皆以“什么时候……”领起；婆罗多率领大众来到质多罗咤山，他对设睹卢祇那说的诗中有四节(2.92.4~7)首句均以“只要……”领起；诗说唱者口吻的赞颂婆罗多的十八节诗(2.106.1~18)，其中十五节首句皆以“它好像是……”领起。

不规则程式，如婆罗多回到阿逾陀城，面对罗摩的母亲侨萨厘雅的抱怨和责备，他说了十六节诗(2.69.13~28)，其中十三节重复出现“那个允许罗摩走的人”，但在各节中的位置则各有不同，一节为第二句，五节为第一句，七节为第三句：它们构成了不规则的重复程式。

二 佛经偈颂程式的实质

关于程式在诗歌中的作用，阿拉伯学者萨德·阿夫多拉·索瓦颜(Saad Abdullah So-
wayan)在《纳巴惕诗歌》(Nabati Poetry)一书中说：“程式化表达是艺术上的惯例和风格上的技巧，其作用是提醒观众注意诗歌主题的进程，进而建立起必要的和谐情境，并体味耳熟能详的亲切感，从而在吸引听众注意力的同时，又不会折损诗歌的独特品质。”关于程式的出现，瓦尔特·翁(Walter J. Ong)在《词汇的呈现：文化宗教史绪论》(The Presence of the

Word: Some Prolegmena for Culture and Religious History) 中解释道:“口头表演的程式特征来自陈词套语(the commonplaces)——或曰 loci communes——的规则之发展,这些陈词套语支配着富有技巧的口头表演(verbal performance),从口头—听觉(oral—aural)时期直到传奇时代的勃兴。就其本质而言,loci communes 就是指程式的表达方式,是从口头实践的过程中派生出来的,并且会积淀在口头表演的心理结构中永久地存在下去。”^[19]以上二家所论,与古代印度佛教的生存环境是完全适合的。

在佛教发展的历史中,佛经都是口头创制的,并在很长时期内并无文本记录,而以口耳相传的方式得到保存。程式在佛经偈颂中的广泛使用^[20],正是佛经口头性的极好证明。稍加留心,就会发现当代的歌词作品中,重复程式的使用也比较多。那么,重复程式的大量存在,是否说明所有的佛经偈颂最初都是用来歌唱的呢?当然,当代的情况不能作为这一判断的依据。在中国上古诗歌总集《诗经》中,类似的重复程式是常见的,而在主要辑录中古歌唱作品的《乐府诗集》中,重复程式的使用却并不多见^[21]。这说明,作为口头文学特性的程式,在作家书面文学创作中已经失去了它的强大生命力。不过,在中国古代少数民族诗歌中,由于各民族文字和书写的不发达,程式的使用就显得极为普遍^[22]。珞巴族自古居住在我国西藏东南部的珞渝地区,北依喜马拉雅山,西邻门隅,东接察隅,南与印度接壤。珞巴族没有文字,其文学是口头的,主要有神话、歌谣、古史歌和故事等^[23],其中歌谣类作品与源于古印度的佛经偈颂应具备一定的可比性,故而可借助珞巴族歌谣来进一步判定佛经偈颂程式化特征的实质。

珞巴族歌谣中的重复程式表现是极其丰富的,其中的民间祭祀歌,如巫师为生病的姑娘祭祀所唱的咒语:

迫害姑娘的乌佑啊,
我要用殷红的鲜血,
生冷的鲜肉,
献给你!

迫害姑娘的乌佑啊,
我要把十只眼睛的,
廿只蹄甲的,
献给你!

迫害姑娘的乌佑啊,
我要把山上的,

[19] 转引自《口头诗学:帕里—洛德理论》,第211、246页。

[20] 当然,程式化在佛经的长行及修多罗体经文中也是存在的,但这并非本文的研究范围,暂且不论。

[21] 参见拙稿《汉译佛经偈颂的程式与敦煌文学》,待刊。

[22] 中国古代受汉文化影响较深或直接使用汉字来创作的少数民族诗歌中,却很少见到程式化的现象。可参见祝注先主编《中国少数民族诗歌史》,中央民族大学出版社,1994年版。

[23] 参见于乃昌《珞巴族文学史》,西藏人民出版社、江苏教育出版社,2001年版,第50页。以下所引珞巴族歌唱作品,皆据此书。

林中的，
献给你！

迫害姑娘的乌佑啊，
我要把如同雪峰的，
如同柴堆的，
献给你！

迫害姑娘的乌佑啊，
我献给你的如此丰富，
请把灵魂还给姑娘吧。
请让姑娘除病安泰吧！

上引咒语五节，每节皆重复首句，前四节又重复了末句。又如驱鬼的咒语：

崩德、岗德快来吧，
快来帮我把恶鬼杀！
崩德、岗德快来吧，
快来帮我把野物杀！

崩德、岗德快来吧，
快来引我去冬尼家！
崩德、岗德快来吧，
快来引我去崩洛家！

崩德、岗德快来吧，
快来护我过山崖！
崩德、岗德快来吧，
快来护我除恶叉！

这首咒语三节，使用了首句和第三句重复程式，而且每节内部也使用了平行式的手法。又如以下两首出猎之前献请灶神的祈祷词：

我的灶神啊，
我们把牺牲奉献，
保佑我们啊，
猎取更多的野兽。
我的灶神啊，
我们把牺牲奉献，
保佑我们啊，
猎取更多向你祭献。

我们衷心祈请啊，

灶神回来啊，
回到我们的身边吧！
我们衷心祈请啊，
灶神回来啊，
助我们去追赶野兽吧！
我们衷心祈请啊，
灶神回来啊，
保佑我们顺利平安吧！

以上两首歌原引者未自然分节，但其重复诗句还是很明显的。

珞巴族歌谣中的炉边歌，如这首赞美骏马的歌：

当拉赛那
当拉赛那
骏马的头颅像长寿的宝瓶。
围起圆圈跳吧，伙伴们，
让舞姿刮起欢乐的旋风！

当拉赛那
当拉赛那
骏马的双耳像纽布的帽屏。
围起圆圈跳吧，伙伴们，
让舞姿刮起欢乐的旋风！

当拉赛那
当拉赛那
骏马的双眼像汉地的明镜。
围起圆圈跳吧，伙伴们，
让舞姿刮起欢乐的旋风！

当拉赛那
当拉赛那
骏马的鬃毛像藏区的潘星。
围起圆圈跳吧，伙伴们，
让舞姿刮起欢乐的旋风！

当拉赛那
当拉赛那
骏马的宽背像松软的草坪。
围起圆圈跳吧，伙伴们，
让舞姿刮起欢乐的旋风！

当拉赛那
当拉赛那
骏马的长尾像丰年的谷芒。
围起圆圈跳吧,伙伴们,
让舞姿刮起欢乐的旋风!

当拉赛那
当拉赛那
骏马的前肢像离弦的箭锋。
围起圆圈跳吧,伙伴们,
让舞姿刮起欢乐的旋风!

当拉赛那
当拉赛那
骏马的后腿像绷紧的强弓。
围起圆圈跳吧,伙伴们,
让舞姿刮起欢乐的旋风!

上引这首歌中,“当拉赛那”为歌唱的垫词。歌分八节,使用完全重复程式,各节的首句歌词采用相同的句法,分别以现实中的其他事物来比喻骏马的头颅、双耳、双眼、鬃毛、宽背、长尾、前肢和后腿,展现了珞巴人民对美好生活的理想。又如以下这首歌唱对家乡深挚热爱之情的炉边歌:

欢乐的歌儿不能随便唱,
要唱就唱仰慕首领的歌。

欢乐的歌儿不能随便唱,
要唱就唱恩重的父母的歌。

欢乐的歌儿不能随便唱,
要唱就唱英俊的少年的歌。

欢乐的歌儿不能随便唱,
要唱就唱美丽的姑娘的歌。

这首歌分四节,也使用了完全重复程式。

珞巴族的流浪歌也有使用完全重复程式的,如:

在那美丽的金山上,
镶嵌一个美丽的金湖;
在那美丽的金湖上,
生长一棵美丽的金树;
在那美丽的金树上,

栖息一只美丽的金鸟；
金鸟宛转的歌喉，
如若为我永远歌唱，
我少年啊，心里多么欢畅。

在那美丽的银山上，
镶嵌一个美丽的银湖；
在那美丽的银湖上，
生长一棵美丽的银树；
在那美丽的银树上，
栖息一只美丽的银鸟；
银鸟宛转的歌喉，
如若为我永远歌唱，
我少年啊，心里多么欢畅。

在那美丽的玉山上，
镶嵌一个美丽的玉湖；
在那美丽的玉湖上，
生长一棵美丽的玉树；
在那美丽的玉树上，
栖息一只美丽的玉鸟；
玉鸟宛转的歌喉，
如若为我永远歌唱，
我少年啊，心里多么欢畅。

在那美丽的白海螺山上，
镶嵌一个美丽的白海螺湖；
在那美丽的白海螺湖上，
生长一棵美丽的白海螺树；
在那美丽的白海螺树上，
栖息一只美丽的白海螺鸟；
白海螺鸟宛转的歌喉，
如若为我永远歌唱，
我少年啊，心里多么欢畅。

上引这首歌，每节亦使用了平行式的手法。

珞巴族的谚语，学者名之曰“教训歌”，因为“它不是口诵的韵语，而是以歌唱的形式传扬的”，“它的主要功能是教训”。可以说，珞巴族的教训歌是以歌唱的形式来说理的，这一点与

绝大多数佛经偈颂的功能是相同的^[24]，其中程式的使用也较为普遍。如以下两首：

鸟儿唱得欢，
是因为林子的树密。
鱼儿游得快，
是因为河里的水静。
牛羊长得壮，
是因为坝子的草盛。
稻谷满山岗，
是因为珞巴族勤劳。

不会吹竹笛还偏要去吹，
吹出的笛声像哭泣一样；
不会吹口弦还偏要去吹，
吹出的声音像傻笑一样。

这两首作品使用了平行式。

上面举例叙述了珞巴族歌谣中使用程式的状况，事实上这在中国古代少数民族歌谣有其普遍性。比如相传源于远古的侗族起源歌《风》：

当初风公住天上，坤岁上天请他来。
风公下地四季分，春夏秋冬巧安排。

当初风公力无比，脑壳尖像黄牛角。
春天出气天下暖，夏天出气雨降落。

当初风公力无比，脑壳尖像水牛角。
秋天出气地打霜，冬天出气大雪落。^[25]

这首歌原引者未分节，但我们可以将其分作三节，每四句一节，第二节和第三节使用了完全重复的句法程式，第一节的首句亦与第二、三两节构成了首句重复。又如侗族源于远古的起源之歌《鲤鱼之原》：

Jinc dangc dih donh ugs map bux neix mieix,
Bux mieix neix mieix nyaoh dees gaeml.
Dongl xic bux mieix neix mieix ags duc ags hangl nyaoh,
Xenp xic bux mieix neix mieix jids xangl wangh nyix xeenk dos daeml.

Jinc dangc dih donh ugs map bux neix mieix,

[24] 有资料证明，佛经中一些讲述深奥理论的偈颂同样是付诸歌唱的。如刘宋沮渠京声译《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经》：“尔时百千无数天子天女眷属，各持宝华以布座上。是诸莲花自然皆出五百亿宝女，手执白拂，侍立帐内，持宫四角有四宝柱，一一宝柱有百千楼阁，梵摩尼珠以为纹络。时诸阁间有百千天女，色妙无比，手执乐器。其乐音中，演说苦、空、无常、无我诸波罗蜜。”（《大正藏》第14册，第419页中）

[25] 引自杨权《侗族民间文学史》，中央民族学院出版社，1992年版，第26页。下引《鲤鱼之原》亦据此书。

Bux mieix neix mieix nyaoh dees guangl.

Dongl xic bux mieix neix mieix ags duc ags hangl nyaoh,

Xenp xic bux mieix neix mieix jids xangl wagh nyix xeenk dos dangc.

稻田和池塘原产公母鲤鱼，

公母鲤鱼住在鱼屋里，

冬天公母鲤鱼分开各住各的房，

春天公母鲤鱼结亲在池塘繁殖。

稻田和池塘原产公母鲤鱼，

公母鲤鱼住在禾草下面，

冬天公母鲤鱼分开各自住一方，

春天公母鲤鱼结亲产籽在稻田。

上引歌分两节，使用了完全重复程式。这在其原文中看得更为清楚，第二节第二句中只将第一节第二句的 gaeml 换作 guangl，第四句将 daeml 换作 dangc。

以上主要通过珞巴族歌谣和侗族远古歌谣了解了中国少数民族歌唱作品中的程式使用情形，由此可以进一步思考佛经偈颂的程式化现象。参照口头程式学派的研究成果，我们确定了佛经偈颂是口头的作品；结合程式化在少数民族歌唱作品中的广泛存在，我们可以确定佛经偈颂不仅是口头的，它还是歌唱的。这有助于我们理解认识佛教经典的形成背景。既然佛经偈颂的原本生存状况是付诸歌唱的，那么，如果这些歌唱的偈颂与其他表演形式相结合^[26]，我们就可以说，佛教经典（主要指经律论三藏中的经藏）的形成就必然是以丰富多彩的表演为背景的。

孙尚勇，男，文学博士，四川大学中国俗文化研究所兼职研究员，聊城大学文学院教授

[26] 顾颉刚《从〈诗经〉中整理出歌谣的意见》一文说：“我以为《诗经》里的歌谣都是已经成为乐章的歌谣，不是歌谣的本相。凡是歌谣，只要唱完就算，无取乎往复重沓。唯乐章则因奏乐的关系，太短了觉得无味，一定要往复重沓的好几遍。《诗经》中的诗，往往一篇中有好几章都是意义一样的，章数的不同只是换去了几个字。我们在这里，可以假定其中的一章是原来的歌谣，其他数章是乐师申述的乐章。”（北京大学《歌谣》周刊1923年12月30日第39号）案顾氏所云《诗经》之往复重沓，类于本章所论佛经偈颂之完全重复程式。这一论断可能未必正确，但却提示了这样一个事实：作为口头歌唱的形式体现，程式的使用极可能与音乐存在一定的联系。