

南北朝佛教唱导的底本

何剑平 周欣

[摘要]本文通过对南北朝佛教唱导之底本、资料来源、文化背景等情况的考察,重新审视了中古佛教讲唱与文学创作之间的关系。认为:一、南北朝时代的唱导师可分为两类:一类是唱导前有备用唱导底本者,他们或遵用别人写就之底本,或于唱导前自己编纂底本。一类是唱导前无唱导底本者,他们属于声、辩、才、博四能兼通者。虽然他们事先不备底本,但是他们唱导时即兴发挥的文学语言被当时的听讲者传抄并形成另一底本,即所谓纪录本。二、唱导文本所采用的资料来源多途,或取自中土经史,或抄自因缘、譬喻经及佛教类书,或录于历代碑文。三、唱导文的生存环境既受到印度因缘譬喻文学的影响,也受到中土于齐梁之世盛行的抄经之风以及作家碑赋文学的影响。

[关键词]唱导;底本;碑赋;类书;南北朝佛教

中图分类号: B948

文献标识码: A

文章编号: 1004—3926(2013)09—0064—07

基金项目: 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“佛教讲唱与中古文学”(2009JJD750012)阶段性成果。

作者简介: 何剑平(1964—)男,甘肃敦煌人,四川大学中国俗文化研究所教授,博士生导师,研究方向:佛教文学;周欣(1986—)男,江西上饶人,四川大学中国俗文化研究所博士研究生,研究方向:佛教文学。四川成都 610064

唱导与中古文学的关系,长期以来受到学术界密切关注^①。和一般看法不同,我们认为,唱导用于佛教斋会,其文本包括用于斋集仪式上的忏文、唱导文等应用文疏和用于说法的讲经文两大类。在唱导、讲经之前,唱导师大都通过诸种渠道搜集或准备了相关主题的笔记资料作为草稿或纲要底本。这些底本以抄录各种文献资料为特征,与中土抄经之风联系紧密,是我们研究讲唱作品重要的组成部分。本文拟以唱导底本为中心,为这个问题的解决提供一些线索。

一、唱导师之底本

“底本”是唱导的文本准备,产生在讲唱之前。那么南北朝的唱导底本情况如何呢?今据所搜资料,分三点探讨如下。

(一)有关唱导师不用底本之情况

据《高僧传》及《续高僧传》中的资料记载,有些唱导师是没有底本形式的,例如:

1. 《高僧传》卷十三《唱导·齐福寺释道儒传》:“释道儒,姓石,渤海人,寓居广陵。……出家之后,蔬食读诵,凡所之造,皆劝人改恶修善,远近宗奉,遂成导师。言无预撰,发响成制。”

2. 《高僧传》卷十三《唱导·齐瓦官寺释慧重

传》:“释慧重,……侨居金陵。……每率众斋会,常自为唱导,如此累时,乃上闻于宋孝武。大明六年,勅为新安寺出家,于是专当唱说。……言不经营,应时若泻。凡预闻者,皆留连信宿,增其恳诣。”

3. 《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·陈扬都光宅寺释慧明传》记释慧明“听采经论,傍寻书史。摭掇大旨,不存文句”。

4. 《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·隋京师定水寺释法称传》:“时有智云,亦善经呗。……每执经对御,向振如雷。时惨哀嘒,停驻飞走。……又善席上谈吐惊奇,子史丘索,都皆谳晓。对时引挽,如宿构焉。”

5. 《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·隋杭州灵隐山天竺寺释真观传》记释真观“自尔在山常讲《法华》,用为心要。……又特于经旨,明练深趣。谈吐新奇,非寻纸墨。智思击扬,迥飞文外”。

6. 《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·隋西京日严道场释善权传》:“(善)权与立身,分番礼导。既绝文墨,惟存心计。”

以上六条材料中有三条明确关涉唱导师唱导时有无底本的问题。例一中的释道儒“言无预撰,发响成制”,说明其在唱导之前并无所谓底本,是

临时发挥而得以成制的。例二的释慧重“言不经营,应时若泻”,亦属此类无唱导底本之人。而例四、例五中的“对时引挽,如宿构焉”及“谈吐新奇,非寻纸墨”者,亦均言其临时发挥并无预先写就之底本存焉。

这种情况亦见于当时的佛经注疏中,如《续高僧传》卷八《义解篇四·齐邺西宝山寺释道凭传》记释道凭讲经之特点:

(释道凭)讲《地论》、《涅槃》、《花严》四分,皆览卷便讲,目不寻文,章疏本无。手不举笔,而开塞任情,吐纳清爽,洞会宗旨,有若证焉。……时人以其口辩方于身子(舍利弗)也。

此明示:当时讲经法师中亦有览卷便讲本无章疏底本者,此乃得益于其深厚的学养积累及出众的口辩才能。

值得注意的是,在以上列举的资料中所谓“言不经营,应时若泻”,所谓“言无预撰,发响成制”,所谓“既绝文墨,惟存心计”者,在表明其唱导之前并不预先准备底本的同时,也暗含了当时唱导师中有“言有经营”、“言有预撰”、“不绝文墨”者在,也即有持唱导底本之唱导师在之情况。

(二) 有关唱导师使用底本的情况

应该说,唱导师在唱导时使用底本,也是一种常见的现象。首先是一些严谨而认真的唱导师,他们广读佛教经论,义学修养很高,为了通俗教化的目的,把“法海浩汗,浅识难寻”^{[1] [P. 426c]}的佛学经书,重新进行通俗易懂的编排及分类,选择适合唱导的内容,由此产生了所谓“故事抄略本”。《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·高齐邺下沙门释道纪传》中记载,释道纪讲《成实论》三十年,希望能达到知解教理与修行实践相资并举的教习目的,然而门徒中却出现了“解而不行”的情况,

(释道纪)乃退掩房户,广读经论,为彼士俗而行开化,故其撰集,名为《金藏论》也。一帙七卷,以类相从。寺塔幡灯之由,经像归戒之本,具罗一化,大启福门。论成之后,与同行七人出邺郊东七里而顿。周匝七里,士女通集,为讲斯论,七日一遍。……因斯以励道俗,从者众矣……所以世传,何隐论师造《金藏论》,终惟纪也,故改名云。然其所出,抄略正文,深可依准。

《续高僧传》所说的释道纪,其事迹又见于日本大谷大学博物馆收藏的《众经要集金藏论序》(以下作《序》)^②。该序补充述及释道纪遭遇周武帝废佛道二教之灾厄,“见世非常,易名河隐论师”

之事。由此可知,释道纪所撰《金藏论》,是在其“广读经论”之基础上编纂而成的。其编撰目的是“为彼士俗而行开化”(《序》作“流照有缘之徒众,拔贫穷之根际”)。其编纂方法乃是“抄略正文”(《序》作“简摘要言”),即抄略佛教经论正文,然后以“以类相从”的方式编纂而成,颇类于当时的佛教类书。其编纂之内容多为“寺塔幡灯之由,经像归戒之本,具罗一化,大启福门”(《序》作“谈因语行”、“说果从因”、“曲陈善恶之报”)。据《序》言释道纪“善模音轨”、“巧布篇章”可知,其所撰《金藏论》无疑是用于唱导的。荒见泰史提出所谓“故事略要本”^{[2] [P. 63]}实为确论。

还有一类唱导师在唱导时因自身能力所限不得不沿用底本。因为唱导所崇尚的是声、辩、才、博四者的完美结合,然而在现实生活中并非所有唱导者皆能达致此一标准,所谓各有所偏,渺能兼备。或由于不闲于口辩,或出于“义学功浅”^③,这就要求唱导师在唱导前须备有底本。释慧皎《高僧传》卷十三《唱导论》有以下一段话专论此类唱导师:

若夫综习未广,谳究不长。既无临时捷辩,必应遵用旧本。然才非己出,制自他成。吐纳宫商,动见纰谬。其中传写讹误,亦皆依而唱习。致使鱼鲁淆乱,鼠璞相疑。或时礼拜中间,忤疏忽至。既无宿蓄,耻欲屈头,临时抽造,寥棘难辩。意虑荒忙,心口乖越,前言既久,后语未就。抽衣馨咳,示延时节,列席寒心,观途启齿。施主失应时之福,众僧乖古佛之教。既绝生善之萌,只增戏论之惑。始获滥吹之讥,终致代匠之咎。若然,岂高僧之谓耶?

此处谈到有些唱导者对于经论、书史所知不广,也不熟悉,且无临时应辩之才,故唱导时常使用他人写就之底本(旧本)。设若原底本中有谬误,是则此唱导者即延续了这些底本中出现的诸种错讹而不自知,最终导致诸种过患。这段话主要针对当时一些辩博阙失、滥竽充数的唱导者而发,但仍然展现了当时唱导师中有使用底本这一事实。

综上所述,南北朝时代的唱导师可分为两类:一类是唱导前言无预撰,即无所谓唱导底本,属临场发挥者。一类是唱导前有所准备,“言有预撰”,即有所谓唱导所用底本者。前一类属于声辩才博四者结合较完美者,他们基本都来自文化中心区,他们知识广博、音声动人,且有令人惊奇的谈吐,

虽然他们事先不备底本,但是他们唱导时即兴发挥的极富文学性的生动语言却被当时的听讲者执纸抄录下来,有些流世于后,如此便形成了另一所谓底本,即纪录本。

(三) 有关唱导师唱导时的记录本

听讲记录之习始自东晋鸠摩罗什讲《维摩诘经》^④或河西沙门释昙学、威德等八僧去于阗听讲《贤愚经》的时代^⑤。而史料所载有关唱导记录本,典型者如《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·隋西京日严道场释善权传》:

(立)身则声调陵人,(善)权则机神骇众。或三言为句,便尽一时。七五为章,其例亦尔。炀帝与学士柳顾言、诸葛颢等语曰:“法师谈写,乍可相从。导达鼓言,奇能切对,甚可讶也。”颢曰:“天授英辩,世罕高者。”时有窃诵其言,写为卷轴,以问于权。权曰:“唱导之设,务在知机。诵言行事,自贻打棒。杂藏明诫,何能辄传?宜速焚之,勿漏人口。”故权之导文,不存纸墨。

此则资料所提及的善权和立身皆隋时著名唱导师。《善权传》是我们认识唱导形制的重要线索:由“权之导文,不存纸墨”可知,善权唱导无用底本;由“时有窃诵其言,写为卷轴”者可推知当时善权唱导时场下有私自记录其言并写为卷轴者,颇类今之听课笔记。若流传于今,则极易被判定为所谓唱导或俗讲底本。

据文献记载,听讲者的记录本不仅记录唱导师的妙言绝句,而且记录整个的讲经过程。《续高僧传》卷九《义解篇五·隋益州龙渊寺释智方传》写道:

释智方,蜀川资中人。……早与宝海周旋,同往杨都云法师讲下,而机辩爽利,播名杨越。每讲,商略词义,清雅泉飞。故使士俗执纸抄撮者,常数百人。初讲《法华》,至《宝塔品》高妙,遂序王释义了,乃曰:“何必昔佛国土有此高妙,即杨都福地,亦甚庄严。至如弥天七级,共日月争光;同泰九层,与烟霞竞色。方井则倒垂荷叶,圆桶则侧布莲华。似安住之居南,类尼佉之镇北。耳闻目见,庶可联衡。”录得者,秘以贲归益部,吁嗟叹为惊绝。故其语出成章,状如宿构。

由此可见,当时南北朝的唱导及讲经场所,在下听讲者都有执纸抄录主讲者内容的习惯。由此形成了另一文本,即与唱导密切相关的记录本。这种当下记录唱导师唱导内容的传统^⑥,一直持续至唐代。可以说,南北朝唱导是唐代讲唱伎艺的

重要渊源。

此外还有三条资料,对我们了解唱导师底本的形成提供了重要依据:

《续高僧传》卷八《义解篇四·周潼州光兴寺释宝象传》:“(释宝象)先听律典,首尾数年,略通持犯。回听《成实》,传授忘倦。不恪私记,须便辄给。……武陵王问师,大集摩诃堂,令讲《请观音》。初未缀心,本无文疏。……听者盈席。私记其言,因成疏本,广行于世。”

《续高僧传》卷一《陈扬都金陵沙门释法泰传》:“及(智)愷讲此论《俱舍》,(智)敷与道尼等二十人,并掇拾文疏,于堂听受。”

《续高僧传》卷二十一《明律上·齐邺下大觉寺释慧光传》记载释慧光弟子中有儒生凭袞者,“每有名胜道俗,来资法药。袞随病立治,信者衔泣。故其言曰:……时有私写其言者,世号《捧心论》焉”。

释宝象听讲佛经有私下作笔录之习惯,文中所谓“私记其言,因成疏本”者,表明当时有些佛经注疏本,事实上是当时听讲者的听讲笔记而成疏本并流传于世的,有些在讲前本无注疏底本的;至于智愷的那条材料,则表明有些佛经文疏也来自当时佛经听受者的笔记。

综上所述,在唱导师说法及法师讲经过程中都存在着一种听讲的记录本,它是对唱导活动内容的真实记录。由此也促使我们重新审视某些敦煌文献的性质:有些留传下来的敦煌写本,并不是俗讲法师之底本,而只是信众听经时即时的抄录本而已,故常有不连贯性、语言脱落及错讹等问题。

二、唱导底本的资料来源

由于唱导中对“博”的要求,南北朝的唱导师除了群览佛教经论外,大多都博通中土经史书籍,内典与外书的兼备构成了唱导师的知识系统,而以“外典、佛经相续训导”也成为一种普遍采用的教化方式^⑦。那么,唱导师的“博”从何而来呢?或者说,唱导底本中究竟采用了哪些参考资料呢?概括而言,底本的资料来源大致有以下数种:

其一是子史之书及今古集传。刘宋以来,唱导师除了佛教经论,亦颇留意世俗之书,在其早年大多有经史方面的修养,采撮书史因此成为唱导师底本的第一个来源。如《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·陈杨都光宅寺释慧明传》载:释慧明为唱导师,“听采经论,傍寻书史”,“随闻即举,牵引

古今 包括大致”可见其唱导内容是经论、书史兼备;又如《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·唐京师大水寺释智凯传》记录了释智凯的一段学习经历:

(释智凯)及至学年,总擲前绪,承沙门吉藏振宗禹穴,往者谈之,光闻远迹,便辞亲诣焉。从受三论,偏工领迭。……及(吉)藏入京,因倍同住。义业通废,专习子史。今古集传,有关意抱,辄条疏之。随有福会,因而标拟。至于唱导将半,更有缘来,即为叙引,冥符众望。

则说明释智凯随吉藏师入京后曾一度中断佛教教学,专习文史及今古集传,并从中分条记录“有关意抱”者。每当有佛教斋会或唱导之场合便标拟叙引,以满足会众愿望。可见唱导所使用的材料内容连类及于“今古集传”、“子史”等中土典籍。

其二是抄略佛教经论而自制讲本。如前文所论《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·高齐邺下沙门释道纪传》记道纪所撰《金藏论》。而有资料记载表明,这种抄略正文用于讲唱的方法在唐代仍有传承,如《续高僧传》卷二十八《读诵篇第八·唐京师会昌寺释空藏传》记释空藏由隋入唐,为济度群生,“乃钞摘众经大乘要句,以为卷轴。纸别五经三经,卷部二十五,总有十卷。每讲开务,极增成学”。由此可见,在讲经僧心目中,摘抄佛经要言,利于把握重点,增强教学效果。

值得注意的是:此类抄略本来源于佛教经论,与齐梁之世抄略佛经之风气盛行极有关系。所谓“抄经”,并非是“一字不漏”地抄录一章、一节以成一部经典,按僧祐的说法,“抄经”即“撮举义要”,抄录成一部经典,或将很多部经典择要分类,抄经成书。

这种风气可上溯到汉末。昔安世高抄出《修行》为《大道地经》,是因为该经部头大,“广译为难”故“省文略说”。及三国支谦,亦有《李抄》。东晋庐山慧远因《大智度论》“论文繁积,学者难究,故略要抄出”,名《般若经问论集》30卷。他们都简略抄写原经,并未割断和违背原意。逮至齐梁之世,为了精读佛经和传教便利,人们开始“肆意抄撮”佛经,“或棋散众品,或爪剖正文”,出现“既使圣言离本,复令学者逐末”的现象。竟陵文宣王尽管“慧见明深”,亦未能免于这种风气。他是当时南齐抄经最著名的人物,僧祐《出三藏记集》卷五《新集抄经录第一》载齐竟陵文宣王所抄经凡三十六部。对于文宣王的抄经行为,僧祐不仅不提倡,也不主张效尤,认为“若相竞不已,则岁

代弥繁,芜黷法宝”。^{[3] P.37c)} 隋沙门法经更是直接批评他的这种抄经行为是“轻悉自心,于大本内,或增或损,斟酌成经,违反圣教,芜乱真典”,并将其附伪末,“用诫后人”云云^{[4] P.127b)}。等而下之者,一些沙门开始竞相抄造经典,“或凭真以构伪,或饰虚以乱实”,出现“近世妄撰”之作^⑥。

与唱导关系密切的《譬喻经》在南北朝时期也出现了一卷本的抄本。如《出三藏记集》卷四《新集续撰失译杂经录第一》所载:

其一卷以还,五百余部,率抄众经,全典盖寡。观其所抄,多出《四含》、《六度》、《道地》、《大集》、《出曜》、《贤愚》及《譬喻》、《生经》,并割品截揭,撮略取义,强制名号,仍成卷轴。至有题目浅拙,名与实乖,虽欲启学,实芜正典,其为愆谬,良足深诫。

据此可知,《譬喻经》的抄写极为随意,对保存正典之原貌产生了负面影响,引起佛教人士的不满和批评。这些一卷本的譬喻抄经据《出三藏记集》卷四《新集续撰失译杂经录第一》的统计,至少有以下28种:(1)《恒河譬经》一卷(抄),(2)《须河譬喻经》一卷,(3)《须河譬经》一卷(与前《须河譬》大同小异),(4)《灰河经》一卷,(5)《尘土灰河譬喻经》一卷(与前《灰河》小异),(6)《水喻经》一卷(抄《阿含》),(7)《铸金喻经》一卷(抄),(8)《浮木譬喻经》一卷,(9)《田夫喻经》一卷(抄《阿含》),(10)《婴儿譬喻经》一卷(抄《阿含》),(11)《群牛譬经》一卷(抄《阿含》),(12)《羊群喻经》一卷(抄),(13)《大蛇譬喻经》一卷(《旧录》云《大蛇经》),(14)《飞鸟喻经》一卷(抄《阿含》),(15)《鳖喻经》一卷(抄《六度集》),(16)《马喻经》一卷(抄),(17)《箭喻经》一卷(抄《阿含》),(18)《木杵喻经》一卷(抄《阿含》),(19)《毒喻经》一卷(出《生经》),(20)《毒草喻经》一卷(出《生经》。或云《毒草经》),(21)《毒悔喻经》一卷(出《生经》),(22)《调达喻经》一卷(抄),(23)《爪甲擎土譬经》一卷(《旧录》云《爪甲取土经》),(24)《譬喻六人经》一卷(抄《骂意经》),(25)《譬喻经》一卷,(26)《譬喻经》一卷(异出),(27)《法句譬喻经》一卷(凡十七事。或云《法句譬经》),(28)《杂譬喻经》一卷(凡十一事。安法师载《竺法护经目》有《譬喻经》三百首二十五卷,混无名目,难可分别。今新撰所得,并列定卷,以晓览者。寻此众本,多出大经,虽时失译名,然护公所出,或在其中矣。)

由《杂譬喻经》一卷题下的僧祐小注可知:一、释道安的目录中提到《竺法护经目》记录有《譬喻经》三百首二十五卷,这表明,西晋之初,中土譬喻文学已颇受欢迎;二、上述一卷本的《譬喻经》大多抄自《阿含经》、《六度集经》、《生经》等全典,其题目属“强制名号”者。而道纪所撰《金藏论》“抄略正文”之方法即源于这种抄经之习。《高僧传唱导论》提及唱导过程中有“或杂序因缘,或傍引譬喻”的说法,是说唱导师在唱导、讲经过程中,有时会配合说法内容而征引佛教因缘故事,或者有时会采摭相关譬喻故事以疏解经文。而据上不难推知,这些因缘、譬喻的内容,大多是唱导师说法前经过事先准备和策划的——抄录各种佛教经论中因缘、譬喻乃至中土传说故事用作唱导说法的准备材料。

其三是佛教类书。与抄经之风相伴的现象则是在编纂类书风气影响下而出现的大量佛教类书^⑨。如梁天监七年,庄严寺僧旻奉勅纂《众经要抄》80卷,萧纲撰《法宝联璧》三百余卷,宝唱等奉勅撰《经律异相》50卷;天监末年,梁武帝“以律明万行(绪),条章富博。愿(欲)撮取简要,以类相从”勅释明彻入华林园,“于宝云僧省,专功抄撰”^⑩;梁太清年间,湘东王记室虞孝敬撰《内典传(博)要》30卷等等^⑪。此类撰述,皆摘抄经律故实,以类相从,不仅便于浅识者了解佛教,也便于当时唱导师检索,成为其写作唱导文的资粮。于是逮至齐梁时代,抄略对象从原来的各种因缘、譬喻文学作品进一步扩大至当时编撰的极易查找的各种佛教类书。如《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·唐京师法海寺释宝岩传》载:释宝岩唱导“随状立仪,所有控引,多取《杂藏》、《百譬》、《异相》、《联璧》、观公导文、王孺忏法、梁高、沈约、徐庾、晋宋等数十家。包纳喉衿,触兴抽拔”,则表明除了因缘、譬喻经外,《经律异相》、《法宝联璧》等佛教类书亦成了唱导师属文时取材的宝库。

其四是各种碑志。众所周知,自东汉以来,碑碣之作渐多,蔡邕即以善作碑铭闻名。及至东晋,孙绰为当时文士中善为碑文之冠。“温、王、郗、庾诸公之薨,必须绰为碑文,然后刊石焉”^⑫。当时荟萃各体文章并加以评论的文学批评论著中都提及碑文一体。如西晋挚虞《文章流别论》在讨论文体“铭”时提到与之相关的“宗庙之碑”^⑬,陆机《文赋》于十种文体分类中最早对作为文体的“碑”作了阐述,云“碑披文以相质”。至梁代刘勰《文心雕

龙》始立《诔碑》专篇讲述了碑的意义、历史发展及碑文的代表作者,以及碑文创作的基本要求及其与铭、诔两种文体的关系。与刘勰同时的萧统所编集的《文选》,其《文选序》论述诸种文体,亦言及“碑碣志状,众制锋起,源流间出”之发展状况,其作品的38种分类中也有“碑文”专类。萧子显《南齐书》卷五十二《文学传论》叙述古今文章及“属文之道”,列举诸种文体之名家名篇,其中碑类举东晋作者孙绰,谓“孙绰之碑,嗣伯喈之后”。可见碑铭这种文体在西晋以来即被人们当作文学作品来看待的。它吸取了骈赋创作的诸种特色,如富有辞藻、善于用典、讲求对仗之工整与声律之调和等,从而具有了文学特质^⑭。

自东汉以后,受辞赋创作的影响,碑文写作的文风也由质趋华,至南北朝尤盛。《文选》中所载齐王俭《褚渊碑文》、王简栖《头陀寺碑文》和梁沈约《齐故安陆昭王碑文》三篇南北朝碑文足可为证。正如曹道衡所言“齐梁人作碑文,则多用骈体,颇重辞藻,而且常有文学意味。”^⑮南朝齐梁以来,许多文人皆是制碑文的高手^⑯,如《姓氏英贤录》(《文选》卷五十九《碑文下·头陀寺碑文》李善注引)谓王简栖“为《头陀寺碑》,文词巧丽,为世所重”;《梁书》卷三十三《王筠传》载王筠“奉敕制《开善寺宝志大师碑文》,词甚丽逸”;《南史》卷三十九《刘勰传》,中云“孝弟卓潜字孝仪,幼孤,与诸兄弟相助以学,并工属文。……举秀才,累迁尚书殿中郎。敕令制雍州《平等寺金像碑》,文甚宏丽。”可见,齐梁之时,碑文写作的辞藻之美颇受世人青睐。因此之故,世人也很重视搜聚汇集碑文作品,《隋书》卷三十五《经籍志四》“总集类”著录诸种碑文之作:

《碑集》二十九卷、《杂碑集》二十九卷、《杂碑集》二十二卷(梁有《碑集》十卷,谢庄撰《释氏碑文》三十卷,梁元帝撰《杂碑》二十二卷,《碑文》十五卷,晋将作大匠陈勰撰《碑文》十卷,车灌撰;又有《羊祜堕泪碑》一卷,《桓宣武碑》十卷,《长沙景王碑文》三卷,《荆州杂碑》三卷,《雍州杂碑》四卷,《广州刺史碑》十二卷,《义兴周处碑》一卷,《太原王氏家碑诔颂赞铭集》二十六卷,《诸寺碑文》四十六卷,释僧祐撰《杂祭文》六卷,《众僧行状》四十卷,释僧祐撰。亡。)

又《出三藏记集》卷十二《法集杂记铭目录序第十》亦著录:

《钟山定林上寺碑铭》一卷 刘勰

《建初寺初创碑铭》一卷 刘勰

《献统上碑铭》一卷 沈约

《僧柔法师碑铭》一卷 刘勰

可见,西晋时专门汇集碑文的总集业已出现,如陈勰《杂碑》、《碑文》等。这些碑文中,包括有关佛教山寺碑铭,僧众行记的文制。南北朝时碑文的创制者既有文人亦有僧人。如著名的僧人刘勰也有多篇碑文创作。梁元帝(萧绎)所撰《释氏碑文》30卷,当即其搜聚并著述的《内典碑铭集林》30卷,也系汇集佛教塔寺僧人碑铭之作。其所撰《内典碑铭集序》(《广弘明集》卷二十)中涉及到碑文这种文体的创作:

夫世代亟改,论文之理非一。时事推移,属词之体或异。但繁则伤弱,率则恨省。存华则失体,从实则无味。或引事虽博,其意犹同。或新意虽奇,无所倚约。或首尾伦帖,事似牵课。或前后博涉,体制不工。能使艳而不华,质而不野,博而不繁,省而不率,文而有质,约而能润。事随意转,理逐言深,所谓菁华无以间也。

文中论及“属词之体”及“论文之理”(碑铭之作法)和文质的关系问题,其中“或引事虽博”四句说明当时碑铭创作和文学写作一样均重视用事这种写作手段。这种以富博为长、以数典用事为工的碑文创作特点在陈隋之际引起唱导师的广泛关注,成为他们唱导写作中取资借鉴的资粮。以下三条相关唱导师的资料可以说明这一问题:

《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·隋西京日严道场释善权传》记释善权“每读碑志,多疏丽词。傍有观者,若梦游海。及登席列用,牵引噉之。人谓拔情,实惟巧附也”。

《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·隋苏州栖霞寺释法韵传》记释法韵“诵诸碑志及古导文百有余卷,并王僧孺等诸贤所撰。至于导达,善能引用”。

《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·隋西京日严道场释真观传》记释真观“著诸导文二十余卷,《诗赋》、《碑集》三十余卷,近世窃用其言众矣”。

释善权、释法韵、释真观皆为陈隋之际的著名唱导师,其中释法韵以通经声而名世。他们都注意到碑文与唱导文本之间的互通性,故而都熟读碑文,并用于唱导中。善权和释法韵唱导时皆引用碑志之词,盖是因为碑文中的“丽词”不仅能令唱导时的语调抑仰顿挫,且有助于“善说”,从而达到“恳切感人,倾诚动物”的效果^①。值得注意的是上文中提及的释真观的资料:作为当时“具八

能”^②的唱导师,释真观本身即以赋、碑两种文体的写作而著称^③,这两种文体的创作具有对偶精工、炼字清隽、音韵调谐的特征。因此,释真观之重视碑集的搜集,也同样说明当时的唱导师认识到诗赋与唱导文两种文体的写作有互为助益的功用。而对这种写作特征的追求自然符合唱导师对“博”的技能需求。从而使碑文成为唱导文学创作的重要资料来源。

值得一提的是,释法韵在唱导中“善能引用”王僧孺等诸贤所撰“诸碑志及古导文百有余卷”云云,则说明:一、唱导师唱导文本资料的来源多途,其中当时文人的创作也成为唱导师唱导文创作的源泉所在。二、除了僧人,当时还有文人从事导文之创造,唱导师的创作与文人创作有着潜相影响之关系。王僧孺乃写作唱导文之大家,对用于佛教仪式的文体如唱导文、忏悔文等贡献卓著,《广弘明集》卷十五载其《忏悔礼佛文》即是一篇用于唱导仪式的文章。

正是以上多种资料的大量使用,使唱导最终成为中土民众喜爱的活动。

注释:

①近五年来专著主要有:富世平《敦煌变文的口头传统研究》,中华书局2009年11月北京第1版;[日]荒见泰史《敦煌变文写本的研究》,中华书局2010年11月北京第1版以及《敦煌讲唱文学写本研究》,中华书局2010年3月北京第1版;[日]宫井里佳、本井牧子编著《〈金藏论〉与本文研究》,临川书店平成二十三年二月(2011年)版。论文则有:王志远《对转读与唱导的再认识》,《世界宗教研究》2006年第4期,40-49页。吴福秀《论唱导文的发展演变——兼论六朝唱导文是话本产生的来源之一》,《华中师范大学报(人文社会科学版)》2009年第2期,92-98页。刘惠卿《佛教唱导与六朝宣佛小说的产生》,《浙江社会科学》2009年第1期,116-119页。

②《序》中引文依据日本学者宫井里佳、本井牧子编著的《〈金藏论〉与本文研究》中所提供的日本大谷大学博物馆收藏的《众经要集金藏论序》的文本影印件,临川书店平成二十三年二月(2011年)版,11-15页。

③当时唱导师并非皆善此四能,如《高僧传》卷十三《齐齐隆寺释法镜传》:“释法镜,……虽义学功浅,而领悟自然。造次嘲难,必有酬酢。”《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·隋东都慧日道场释立身传》:“时西京兴善官供寻常唱导之士,人分羽翼。其中高者,则慧宁、旷寿、法达、宝岩,哮吼之势有余,机变之能未显,人世可规,故不广也。”何案:所谓“哮吼之势有余,机变之能未显”者,盖有声才而无辩才者也。

④僧肇《维摩诘经序》(《出三藏记集》卷八)说“余以闇短,时豫听次,虽思乏参玄,然粗得文意。辄顺所闻,而为注解,略记成言,述而不作。庶将来君子,异世同闻焉。”相同的论述又见于僧肇《答刘遗民书》:“什法师以午年出《维摩经》,贫道时预听次,参承之暇,辄复条记成言,以为注解。辞虽不文,然义承有本。今因信

持一本往南,君闲详试可取看”。《肇论》,《大正藏》45:155-156。可见《维摩诘经》注解产生于听罗什讲法时的记录。僧叡《毗摩罗诘提经义疏序》(《出三藏记集》卷八)言及自己注《维摩诘经》的形成过程“故因纸墨以记其文外之言,借众听以集其成事之说。烦而不简者,贵其事也。质而不丽者,重其意也。其指微而婉,其辞博而晦,自非笔受,胡可胜哉。是以即于讲次,疏以为记”云云,这表明僧叡于讲次为《维摩诘经》注疏,其中记录了自己听罗什讲说的内容,也汇集了众人的听讲记录。

⑤僧祐《贤愚记》,《出三藏记集》卷九。

⑥《宋高僧传》卷五《唐长安青龙寺道徽传》:“仍属此际一行迁神,勅令东宫已下京官九品已上并送至铜人原蓝田设斋,推氈表白,法事方毕。宰相张燕公说执氈手曰‘释门俊彦,宇内罕匹。幸附口录向所导文一本,置于篋笥。’由是其文流行天下也。”《续高僧传》卷十五《义解篇·唐京师慈恩寺释义褒传》记释义褒时在慈恩寺讲经,“于时英彦皆预席端,叹其竦拔之神奇,伏其辩给之锐利。宰辅冠盖,倾仰德音。留连言语,写送无绝”。盖释义褒善讲经有辩,当时听讲中有记录其言者。

⑦《续高僧传》卷八《义解篇四·周潼州光兴寺释宝象传》。

⑧这些著作,不见其圣典依据,据僧祐言,“并依倚杂经而自制名题,进不闻远适外域,退不见承译西宾,我闻兴于户牖,印可出于胸怀”。见《出三藏记集》卷五《新集疑经伪撰杂录第三》,《大正藏》55:39a。又如《续高僧传》卷一《僧伽婆罗传》载“时有居士木道贤,以天监十五年献《优婆塞经》一卷,文既妙具,不辩来由。”同书《宝唱传》:“时有沙门景靖者,出《提谓波利经》二卷,‘意在通悟,而言多妄习’,加中土五行之说,‘用石糝金’云云。据《出三藏记集》卷五,齐武帝时比丘释法愿抄《六通无碍六根净业义门》一卷,齐武帝时比丘释王宗抄集众经撰《佛所制名数经》五卷,梁天监九年郢州头陀道人妙光于普弘寺造作《萨婆若陀着属庄严经》一卷,事发后,敕付建康辩核疑状,云“抄略诸经,多有私意妄造,借书人路琰属辞润色”:这表明在抄经过程中已存在私意妄撰的成分。

⑨《隋书经籍志三》“杂家”类著有《皇览》一百二十卷,缪袭等撰,梁六百八十卷。梁又有《皇览》一百二十三卷,何承天合《皇览》五十卷,徐爱合《皇览目》四卷;又有《皇览抄》二十卷,梁特进萧琛抄,亡。《类苑》一百二十卷,梁刘孝标撰,梁《七录》八十二卷,《华林遍略》六百二十卷,梁绥安令徐僧权撰。北齐《圣寿堂御览》三百六十卷。

⑩《续高僧传》卷六《义解篇二·梁杨都建初寺释明彻传》,《大正藏》50:473b。又《续高僧传》卷二十一《明律上·梁杨都天竺寺释法超传》亦记梁武时代编辑《出要律仪》之事“帝谓律教乃是象运收凭,觉慧阶渐,治身灭罪之要,三圣由之而归。必不得门,如闭目夜行。常惧蹈诸坑堑。欲使僧尼于五篇七聚导意奖心,以超律学之秀,勅为都邑僧正。庶其弘扇有徒,仪表斯立。武帝又以律部繁广,临事难究。听览余隙,遍寻戒检。附世结文,撰为一十四卷,号曰《出要律仪》。以少许之词,网罗众部。通下梁境,并依详用。”可见当时编辑各种佛教类书成为一时风气。

⑪《续高僧传》卷一《梁扬都正观寺扶南沙门僧伽婆罗传》:“逮太清中,湘东王入室虔孝敬,学周内外,撰《内典传要》三十卷,该罗经论,条贯释门,诸有要事,备皆收录。颇同《皇览》、《类苑》之流。”《历代三纪》卷十一“译经齐梁周”条记《经律异相》等佛教类书产生的文化背景“至天监七年,以为正像渐末,信乐弥衰。三藏浩漫,鲜能该洽,勅沙门僧旻、宝唱等,录经律要事,以类相从,名《经律异相》,凡五十卷。”《续高僧传》卷一《梁扬都庄严寺金陵沙门释宝唱传》载“天监七年,帝以法海浩汗,浅识难寻。勅庄严

僧旻,于定林上寺,撰《众经要抄》八十八卷,又勅开善智藏撰众经理义,号曰《义林》,八十卷。……及简文之在春坊,尤耽内教,撰《法宝联璧》二百余卷,别令宝唱缀纪区别,其类《遍略》之流。……遂勒掌华林园宝云经藏。搜求逸逸,皆令具足。备造三本,以用供上。缘是又勅撰《经律异相》五十五卷。”《续高僧传》卷五《梁杨都庄严寺沙门释僧旻传》记梁武帝“仍选才学道俗释僧智、僧旻、临川王记室东莞刘勰等三十人,同集上定林寺,抄一切经论,以类相从,凡八十卷,皆令取衷于旻”。

⑫《晋书》卷五十六《孙楚传》。

⑬《太平御览》卷五百九十《文部六》“铭”条引《文章流别传》曰“且上古之铭铭于宗庙之碑。”《太平御览》第三册,中华书局1960年2月第1版,用上海涵芬楼影印宋本复制重印,2657页。

⑭按梁元帝《内典碑铭集序》(《广弘明集》卷二十):“班固硕学,尚云赞颂相似。陆机钩深,犹闻碑赋如一。”《金楼子》卷四《立言篇第九下》:“班固硕学,尚云赞颂相似。陆机钩深,犹闻碑赋如一。”《金楼子校笺》下册,[梁]萧绎撰,许逸民校笺,中华书局2011年1月第1版,第991页。梁刘孝绰《昭明太子集序》(《全梁文》卷六十):“孟坚之颂,尚有似赞之讥。士衡之碑,犹闻类赋之贬。”可见,陆机持有碑赋一如或者说碑赋两种文体有相通性的文学观念。

⑮《从文学角度看〈文选〉所收齐梁应用文》,载曹道衡《中古文学史论文集续编》,中华书局2011年9月北京第1版,161页。

⑯《比丘尼传》卷三《崇圣寺僧敬尼传》记文惠太子与僧敬尼之交往“齐文惠帝,竟陵文宣王并钦风德,颯施无阙。年八十四,永明四年二月三日卒,葬于钟山之阳。弟子造碑,中书侍郎吴兴沈约制其文焉。”《高僧传》卷八《齐蜀齐后山释玄畅传》记齐永明二年(484)十一月,释玄畅卒于灵根寺,临川献王为之立碑。《高僧传》卷八《齐蜀齐后山释玄畅传》记齐永明二年十一月,汝南周顒为释玄畅制碑文。

⑰《高僧传》卷十三《唱导论》。

⑱《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·隋杭州灵隐山天竺寺释真观传》记沙门洪偃面相(释真观)谓曰“权高多智,耳目有名。我有四绝,尔具八能,谓义、导、书、诗、辩、貌、声、暴是也”。

⑲《续高僧传》卷三十《杂科声德篇·隋杭州灵隐山天竺寺释真观传》记隋代杨素尝令真观作《愁赋》,《广弘明集》卷二十九收录释真观《梦赋》一篇。至于释真观善于碑文,《续高僧传》卷九《隋常州安国寺释慧弼传》记载释慧弼于陈亡之际旋归故里,修理安国寺(原陈武帝所经营),使之“寺宇光华,门房俨丽”,“故真观法师制寺碑曰‘花砖锦石,更累平阶;夏藻秋莲,还庄竦塔。月临月殿,粉壁照于金波;云映云台,画梁承于玉叶’是也”。

参考文献:

- [1] (唐)释道宣.续高僧传卷一.梁扬都庄严寺金陵沙门释宝唱传[A]//大正藏(第五十册)[Z].
- [2] [日]荒见泰史.敦煌变文写本的研究[M].中华书局,2010.
- [3] (梁)僧祐.出三藏记集卷五.新集抄经录第一[A]//大正藏(第五十五册)[Z].
- [4] (隋)法经.众经目录(卷三)[A]//大正藏(第五十五册)[Z].

收稿日期:2013-01-08 责任编辑 尹邦志