

“缘”：从印度到中国

——一类文体的变迁

范晶晶

摘要：在印度佛教中，随着典籍数量的增加，根据经典在形式与内容上的不同，逐渐产生了“九分教”与“十二分教”的文献分类方法。“十二分教”中所包括的“因缘”与“譬喻”类文献，不仅对中国佛教，也对中国文学产生了深远的影响。在形式上，这类文体为后世的变文、话本、宝卷、弹词，甚至小说，提供了整体结构框架上的借鉴；在内容上，其三世因果的思想被许多通俗文学作品全盘接受，甚至成了作品的主旨所在。本文便致力于梳理“缘”这样一条从印度到中国的文体、思想流变之路。

关键词：因缘；譬喻；变文；话本；弹词；宝卷

Abstract: In Indian Buddhism, with the increase of scriptures, Buddhists classified the canon into nine or twelve divisions, based on the difference in forms and contents. Among these divisions, *avadāna* and *nidāna* exerted a significant impact not only on Chinese Buddhism but also on Chinese literature. The general frame and karma theme of popular literature from the Song to Qing dynasties, including transformation texts, story-telling scripts, *tanci*, precious scrolls and even novels, benefited a lot from Buddhist *avadānas*. This paper will focus on the process of this influence and transformation.

Key words: *nidāna*; *avadāna*; transformation texts; story-telling scripts; *tanci*; precious scrolls

作者简介：范晶晶，北京大学东方文学研究中心研究员、南亚学系助理教授，博士，研究方向：梵语文学、佛教文学、佛经翻译。本文为2014年国家社科基金青年项目《梵语、巴利语、汉语中的佛经譬喻故事对比研究》（编号14CWW025）的阶段性成果。电子邮箱：fanjingjing@pku.edu.cn

引言：《汉语大词典》中的“缘起”

《汉语大词典》的“缘”字下收有“缘起”词条，其义项主要有：

“一、佛教语。谓一切有为法，皆待缘而起。《维摩经·佛国品》：‘深入缘起，断诸邪见。’”（罗竹风 9:958）翻阅《维摩经》梵语原文，“缘起”对应的是 *pratītya*（大正大学综合佛教研究所梵语佛典研究会 6）：词根为动词 *i*，意为行走；加动词前缀 *prati*，表方向相对（Heimann 7,50）；变成名词形

式后即 *praṭītya*, 意指一切事物的相互联系, 一般被译为“缘”。其实, 严格说来, 这里的“缘起”所对应的, 应该是梵语中的 *praṭītya-samutpāda* (巴利语为 *paṭicca-samuppāda*), *samutpāda* 才含有“生起”之意。该术语即佛教的基本教义之一“十二缘起”, 常见的译法是: “无明缘行, 行缘识, 识缘名色, 名色缘六入, 六入缘触, 触缘受, 受缘爱, 爱缘取, 取缘有, 有缘生, 生缘老病死忧悲苦恼”(《大正藏》第4册201号, 第258页下栏第24-27列), 意即由无知才生起了后面的一系列现象。

“二、一种叙述故事始末缘由的俗文体。《敦煌变文集》收有《丑女缘起》、《目连缘起》。”(罗竹风 9:958) 该义项牵涉到文体, 下文便要详细讨论“缘”这一文体从印度到中国的来龙去脉, 并不仅限于敦煌变文, 其影响遍及后世的话本、弹词、宝卷, 甚至小说。^①

一、十二分教中的“因缘”与“譬喻”

在佛教的发展过程中, 典籍的数量逐渐增加、内容日益繁复, 于是产生了分类的需要。根据内容与形式的差异, 先后有“九分教”与“十二分教”的分类法。大众部与传入今斯里兰卡的上座部, 采取初期的“九分教”的说法, 即将佛经分为九类。^② 之后, 化地部、说一切有部与大众部的末派分支, 在九分教之外, 另加“因缘”、“譬喻”与“论议”三类, 便形成了“十二分教”的分类法(释印顺 399-404)。其中的“因缘”与“譬喻”, 被广泛运用于针对一般大众的说法, 在民间极为流行。

所谓“因缘”, 梵语与巴利语均为 *nidāna*, 其基本含义是绳索、原因。首先要说明的是, 佛教的专业术语“十二缘起”有时也称“十二因缘”, “因缘”对应的便是 *nidāna*。巴利语《长部》第十五部经题为“*Mahānidānasutta*”(《大缘经》), 阐释的就是十二因缘的内容。但这里的“因缘”与作为文献分类的“因缘”截然不同。起初, “因缘”这一类别主要见于律部的典籍, 讲述佛陀定下各种戒律的原因。例如, 善财子最初犯戒, 由此才开始为僧团

① 对于敦煌变文中因缘、缘起类文献的考察, 关于中国古代小说与佛教关系的分析, 前辈学者们已有许多精当的论述。笔者的研究深受前贤启发, 一些结论也是建立在其研究成果的基础上。限于篇幅, 无法展开对研究史的勾勒。本文则试图将关注的时段拉长: 上溯“因缘”“缘起”在佛典中的前身, 即“譬喻”“因缘”类经典的产生与发展, 往下则讨论弹词、小说题目中“缘”这一字眼的体裁标示作用, 努力清理这一文体从印度到中国传播演变的大致脉络。

② 九分教包括修多罗(经)、祇夜(重颂)、授记、伽陀(偈颂)、优陀那(自说)、如是语、本生、方广与未曾有。

订立各种规矩戒律。后来,“因缘”也发展到经部文献,指出“说经的特有事缘。尤其是流传中来源不明的部分,叙说其宣说的事缘,以证明为佛说”(释印顺 482)。

不过,其实在佛典文献中,nidāna 一般表示佛经的开头部分。在巴利语佛典《本生》的开篇,便有“nidānakathā”(因缘故事),相当于序言的性质,叙述燃灯佛时代释迦牟尼被授记将来成佛,及至给孤独长者敬献竹林精舍。另外,在《佛说无垢称经》、《妙法莲华经》与《方广大庄严经》的梵语源本中,开头第一品都题为“序品”(nidāna-parivarta),交代佛陀讲述此部经典的情由,“序”就翻译为 nidāna。

“譬喻”,梵语为 avadāna,巴利语为 apadāna。关于其本义有不同的说法,比较可靠的一种是说来自动词词根 do,“收割”,引申为行为的果报。后来指贤圣的光辉事迹,逐渐泛化为表示一般人的普通事迹,最后成了佛教经典中的一个类名。

现存最早的譬喻经典,大概要数上个世纪末在犍陀罗地区发现的、抄写于公元 1 世纪左右的一批犍陀罗语写本。这些故事的题目一般都很标准:人物+avadāna 或 provayoge(相当于梵语 pūrvayoga、巴利语 pubbayoga),即“某人的譬喻”或“某人的前生”。一般被抄录在写卷的正面下方或反面,表明其次等文献的地位。其中,avadāna 主要讲述现世的业绩,而 provayoge 则讲前生的故事(Lenz & Glass 157-165)。此外,在这批犍陀罗语文献中,还有一种题为“阿耨达池颂”(anavataptagāthā),内容是佛陀与弟子在喜马拉雅山的阿耨达池边讲述各自的经历。虽然经题中未出现 avadāna 一词,但在根本说一切有部律的对应文本里,有的故事就题为“业缘”(karmaploti)^①。故事的典型结构如下:前生故事,相应的业报,现世故事。其中,还有一些故事可在巴利语的譬喻经典《譬喻》(Apadāna)中找到对应的平行文本。

巴利语中归属于上座部的譬喻类文献《譬喻》,形式为偈颂体,是佛陀与弟子、杰出的比丘、比丘尼讲述自己前生故事的传记作品。结构一般如下:第一人称自述前生故事,介绍其果报与今世的现状;第三人称交代故事已经讲述完毕。具体说来,主体部分由主人公采用第一人称的口吻展开叙事,叙述自己前生所作的供养,以及由这种供养在接下来的轮回转世中所得的果报,故而又可称为自传。其中,重点在于过去世的修行及其果报,现世状况所起的作用只是一个辅助证明、点缀而已。

关于巴利语佛典《譬喻》所反映的佛教思想的发展,尤其是三世因果

^① ploti,意为丝线、联系,译为“业缘牵缠”可以说是形义兼备。

的思想,沃特斯(Walters)指出:《行藏》(*Cariyāpīṭaka*)是最早的在三世层面叙述佛陀事迹的一部完整佛传,包括了释迦牟尼在成佛前无数世的修行。这一广阔的视野只有在后阿育王时代才能得以实现。此前,佛传与圣徒行传只叙述现世这一个时间维度,其典型模式是:弃世出家、宗教修行、证得涅槃。在阿育王时代,疆域的扩大也开阔了佛教徒的视野,而在家俗众数量的激增,则提出了这样一个问题:由于种种原因,他们不愿或不能出家,那么要从何得救呢?为了将这一部分人也纳入信徒的行列,僧人们就创造出了释迦牟尼前世的各种事迹。那时,他或者是婆罗门、国王、商人,甚至是动物,但世世发心修行,最终得以成佛。这就为普通人树立了信心与榜样。到了《佛陀世系》(*Buddhavaṃsa*),则进一步将为成佛而作的修行具体化到对佛教徒的供养与对佛陀的礼拜致敬。发展到《譬喻》,内容更是包罗万象,各种职业、种姓、年龄、性别的人,包括动物、天神、魔鬼等,都可以通过各式各样的修行得到救赎;其核心思想则是:即使些微的供养,即使经过了无数劫,依然会收获好的果报(Walters 160-192)。

现存的梵本譬喻(*avadāna*)类佛典大多已经残缺不全,保存最完整、时代又相对较早的大概要数 *Avadānaśataka*,汉译为《撰集百缘经》。这是譬喻发展到成熟形态后的代表性作品,^①体现了譬喻类经典的典型特征。费(Feer)将 *Avadānaśataka* 从梵语译为法语,在其法译本的绪论部分对譬喻经典进行了全面的考察介绍。他对譬喻文体的定义是:将现世命运与前世所做的事件(“业”)生动地联系在一起;现世被认为是前世的结果。因此,所有的譬喻基本上都由两个故事构成:现世的事件、造成现世事件的前世因缘。此外,譬喻与十二分教中的本生(*jātaka*)与授记(*vyākaraṇa*)也有联系:本生,主人公为佛陀的譬喻故事便成了本生;授记,将前世因缘替换为来世果报,亦即指出今世造业与来世果报之间的联系,这类譬喻故事即成为授记。因此,广义的“譬喻”定义如下:譬喻就是使用事例证明因果联系的教法(*instruction*)(Feer IV-XXXVIII)。直到今天,这些结论依然是有效的。

^① Demoto Hahn 将梵文 *Avadānaśataka* 的形成时间断在公元 4 世纪左右,在此后的几百年中,一直到 7 世纪,才经由根本说一切有部的僧人之手,文本最终得以定型(Demoto 207-244)。她给出的这一文本发展的时间段应该说是比较客观可靠的。

二、汉译佛典中的“因缘”与“譬喻”

在汉译佛典中,年代较早、以“譬喻”命名的故事汇编主要有以下几部:^①

安世高译《五阴譬喻经》,将“色”比作沫聚、“痛”比作水泡、“想”比作热时炎、“行”比作芭蕉、“识”比作幻(《大正藏》第2册105号第501页中栏第18-20列)。这是在修辞学的打比方的意义上运用“譬喻”这一名目,对应的是梵语中的 upamā、aupamya、sadṛśa 等词汇。

题支谿译《杂譬喻经》比较杂乱无章,有的故事仅有情节,有的在开头或结尾点题。其中有些是为了说明佛经经文而创作的。如第9个故事:“故言:‘大道,三界之良田也。’何以明之?昔[……]”(《大正藏》第4册204号第501页上栏第5-6列)这是“例证”意义上的“譬喻”,对应的梵语是 dr̥stānta。值得注意的是,在所有12个故事中,只有阿育王故事提到了布施的福报,勉强可算与三世因果业报有关。

题康僧会译《旧杂譬喻经》已有相当一部分故事与三世因果果报有关。此外还掺入了一些本生故事。如萨薄故事的结尾交代:“时萨薄者,我身是。菩萨行尸波罗蜜,所度如是”(《大正藏》第4册206号第511页上栏第2-3列)。这是本生故事的典型格式。

题后汉失译《杂譬喻经》中的故事也比较混杂,其中的譬喻主要可分两类:一是取修辞学意义上的比喻,二是以因果果报思想为中心的譬喻故事。

法炬与法立共译的《法句譬喻经》,实际上是交代《法句经》中偈颂的宣说背景,即佛陀在何种场合、为何人说这首偈颂。严格说来,这部经典更像是“因缘”,而非“譬喻”。

题道略集《杂譬喻经》也呈现混杂多样的形式。其中既有讲前世因果果报的故事,也有菩萨的本生、制戒因缘等内容,还有一批类似于寓言,即借用民间故事的形式来说明道理。

题鸠摩罗什译《众经撰杂譬喻》中的故事有些与题道略集《杂譬喻经》

^① 根据丁敏的研究,有几部譬喻经典的译者与译出年代都值得进一步的推究。她结合经录的记载和经文本身的内容,作出如下的判断:题支谿译《杂譬喻经》与题康僧会译《旧杂譬喻经》均为与支谿同时或稍后的作品,题后汉失译《杂譬喻经》则应该是西晋时代的作品。题道略集《杂譬喻经》与题鸠摩罗什译《众经撰杂譬喻》都不能确定是否为罗什的译作,但译出年代应与罗什相近。既然《出三藏记集》中有罗什曾译譬喻经的记录,那么这两种可能是罗什译本在传抄过程中形成的两个不同的本子(丁敏 275-388)。

有重合。从形式和内容上看,这个集子都更像是指导口头宣讲的本子,由故事得出的教诫也有很大的灵活性,有些内容甚至带有相当的本土色彩。讲述因果果报的内容并不多,而劝人持戒布施、宣说无常之理的内容却占了很大一部分。

鸠摩罗什译《大智度论》中有言:“譬喻有二种:一者假以为喻,一者实事实为喻”(《大正藏》第25册1509号第320页中栏第9-10列)。“假以为喻”很可能是指以寓言的形式来说明道理,如蛇头尾共诤喻、捕鸟师喻等。“实事实为喻”则指以前世因果果报的事迹来说明教义:在佛教徒看来,这些事情都是真实发生过的。

永明十年(492),求那毘地译出《百喻经》。所谓“百喻”,更像是一百个寓言故事。关于这部经典,《高僧传》中有简要的介绍:“初,僧伽斯于天竺国抄修多罗藏中要切譬喻,撰为一部。凡有百事,教授新学”(《大正藏》第50册2059号第345页上栏第29列-中栏第2列)。

综上所述,直到公元5世纪,汉译譬喻类佛典中依然尚未出现如后世的《撰集百缘经》那样标准、典型的譬喻故事集,其内容与形式都呈现出混杂的样态,说明这时的譬喻文体尚处在摸索尝试阶段。译作的样貌在一定程度上也可以反映原作的发展状态。由于譬喻类经典的早期梵本存留较少,目前只在中亚地区发现过一些写本残片,故而大量的汉译反而有助于补充说明3至5世纪时譬喻经典发展的情况。

汉译《撰集百缘经》是对后世中国文化影响最大的譬喻类经典之一。^①虽然题为支谦译,但学者们已从经录、语言等各方面对其进行了证伪。基本上可以断定:《百缘经》的译出时间应该在518至559年之间。^②该经对应的梵本是 *Avadānaśataka*。这里便出现了矛盾: *avadāna* 所对应的一般是汉语中的“譬喻”,此处却译成了“因缘”(nidāna)之“缘”,是否只是为了避免与稍早译出的《百喻经》重名呢,还是有其他缘由?

对于汉译佛典中“譬喻”与“因缘”的混用,印顺法师有如下论述:本来,在律部中,凡述及佛陀或弟子的事迹,基本上都是说明制戒因缘,但后

① 此外,《贤愚经》与《杂宝藏经》两种,尽管经题中未出现“譬喻”字样,但也是六朝时期非常流行的譬喻故事集。

② 《撰集百缘经》最早著录于隋代法经等人编撰的《众经目录》,系于支谦名下,题为7卷。直到唐代静泰的《众经目录》,卷数才变更为10卷,与现在《大正藏》中的卷数相同。然而,此经不见于僧祐的《出三藏记集》,而且从语言风格来看也不太可能出自三国时代支谦之手。若以这两种经录的成书时间来进行断代,则《撰集百缘经》的翻译约略在公元518至593年之间。而北齐天保年间(550-559)编撰的佛教类书《金藏论》征引了《撰集百缘经》中的故事,故而其成书下限可以进一步精确至559年。

来这些事迹被泛化、一般化之后,传说的意义增强,“因缘”便转化成“譬喻”;而在经部的譬喻(贤圣事迹)之中,随着宿生业报成为宣说的主旨,“譬喻”就成了“因缘”,不过这里的因缘是指业报因缘,而非制戒因缘。于是,譬喻与因缘就夹杂难分了(释印顺 496-497)。这一发展脉络,单从梵语佛典原文来看,是不甚清晰的,主要就在于其文献资料的残缺不全;而一旦将汉译佛典同时纳入考察的视野,二者互为补充,就能对“因缘”与“譬喻”这两类体裁的发展有更全面深入的认识。

三、“因缘”“譬喻”的发展与业报思想

在佛典中,因缘、譬喻从讲述制戒因缘、贤圣事迹的次等文献,发展到容纳各种民间故事、蔚为大观的文学王国,关键性的发展便是引进三世因果的思想。在这一核心思想的框架之下,可将许多流行的民间故事串联编排起来。

业, *karman*, 动词词根为 *kr*, 本义是“做”, 在“吠陀”文献中主要指祭祀。发展到《广林奥义书》后, 业才与因果律、道德伦理与轮回观念联系在一起,^①从吠陀中追求祭祀升天、强调现世至上的观念, 发展到关注于轮回业报。这一思想的转变过程非常复杂, 但根据有些学者的研究, 大概与非雅利安的土著文化传统有关(Zimmer 252-262)。此后, 轮回业报的思想在六派哲学、佛教、耆那教, 以及一些通俗文学、法律或医学的典籍中都有所体现。^②

在佛教思想的发展史上, 业报观念也经历了逐渐完善的过程。最初,

① 《广林奥义书》4, 4.5-4, 4.6: “随人所作, 随人所行, 他便成为这般。做善事, 为善人。做恶事, 为恶人。以功德业为功德人, 以罪业为罪人。因此, 人们说: ‘人就是由意志所构成。’ 他那样想, 就会那样做。他那样做, 就会有那样的业。有了那样的业, 就会产生结果。有诗为证: ‘心意之所向, 业行即随之。此处所作业, 将得其结果。离开此世业, 又将去彼世。’ 此即有欲者。至于无欲者, ‘无欲者、离欲者、知足者、自足者, 其气不绝。他即梵, 他到达了梵。’” 徐梵澄将《广林奥义书》译作《大林间奥义书》, 他的译文见其《五十奥义书》(修订本, 612-613)。

② 耆那教认为人体内充溢着生命单子, 本身像透明的钻石。当它受到带有 6 种颜色的业的感染, 便会相应地产生各种颜色。业的 6 种颜色, 从浅到深依次是: 白、黄、红、灰、青、黑。耆那教的 12 部文献总集中, 第 11 部《业报传闻》(*Vipākaśruta*) 即专门以业报为主题, 其中 10 个故事说明恶行得苦报, 10 个故事说明善行得乐报。在印度民间故事集《益世嘉言》(*Hitopadeśa*) 中也反复出现“业”这一关键词, 例如经常被引用的一颂 1.40.3: “无论为何种原因、何人、以何种方式、何时、到何种程度、在何处做的何种净业或不净业, 都会因此种原因、此人、以此种方式、此时、到此种程度、在此地接受命运的制裁”。

佛教认为造成轮回的原因是无明等十二因缘。到了后来,俗家信徒的数量激增,大乘思想开始萌芽,才产生了突出因果报应主题的一类教法,主要是为了适应当时俗众对于解脱得救的要求。发展到部派佛教之后,有关“业”的论述开始多了起来。^① 这时,譬喻(*avadāna*)讲述的内容已经由贤圣事迹泛化为一般人的事迹,其核心思想也变成了三世因果报应。值得注意的是,在 *Avadānaśataka* 的早期形态中,也就是体现为汉译《撰集百缘经》的那一部分内容,对业报思想的强调似乎还不是那么突出。例如,在流传到今天的尼泊尔系梵本《百缘经》中,100 个故事有 55 个包含如下偈颂:“即使经过百亿劫,所作之业不消亡;时机到达和合时,自身便会受果报”。而这首偈颂在更早的汉译《百缘经》中只出现了 3 次。^② 可见,随着时间的推移,即使是在同一部经文中,业报思想也是越来越得到突出和强调。

宣扬三世因果,从而达到劝人行善、诫人行恶的教化目的,显然是针对普通大众的说法。王邦维先生曾指出:公元前后,佛教的一大趋势是“一些佛教学者,为了使佛教被更多的民众接受,在传教的方法和形式上,越来越多地运用所谓的譬喻来制作经典”,即“譬喻师”(6)。早期的譬喻师,梵语为 *dārṣṭāntika*,意为以例证(包括因缘、譬喻故事)行教化者。发展到后期,便专门从 *avadāna* 衍生出了 *avadānika* 或 *avadānārthokavida* 这样的专名。前者的构词方式是 *avadāna* 加上作者词缀 *ka*,直译为譬喻者;后者的构词方式是 *avadāna* 加上 *artha*。*artha* 有三个基本义项:目标、事物与意义,*kavida* 也是一个常见的词缀,意为“精通”。《如意树譬喻鬘》(*Kalpadrūmāvadānamālā*)对“譬喻师”有如下描述:“‘遵循正法,就会得到幸福;犯下罪愆,就会遭受不幸。杂行二者,就会苦乐参半。’譬喻师们这样说道。”^③这与 *Avadānaśataka* 中反复出现的劝诫人们要修纯白之业、摒弃黑业与杂业的说法如出一辙:“纯黑业获得纯黑果报,纯白业获得纯白果报,杂业获得杂果报”。从譬喻师的名称发展,也可窥出譬喻(*avadāna*)文体逐渐独立、业报思想日益突出的过程。

① 在说一切有部毗婆沙师法吉祥(*Dharmaśrī*)所作的《阿毗昙心》(*Abhidharmahrdaya*)里,第三品就专门论述“业”这一主题。在《大毗婆沙》中,在世亲的《阿毗达磨俱舍论》中,都花费了很大的篇幅来讨论“业”。经量部更是首先提出了业的“种子”(bīja)这一概念,认为所有的业行都会留下痕迹(*vāsanā*,古译“熏习”),在条件合适时便会结出果实。这种思想后来在瑜伽行派中得到进一步的发扬与扩充。瑜伽行派指出:种子被贮存在阿赖耶识(*ālayavijñāna*)之中,整个外部世界都是业力的增上果(*adhipatiphala*)。

② 尼泊尔系梵本约定型于 7 世纪,现存写本抄写于 14 至 19 世纪。这一偈颂的古代汉译为:“宿造善恶业(或作‘诸善业’),百劫而不朽。善业因缘故,今获如是报。”

③ 原文是 *dharmataḥ sukhino bhūtāḥ pāpato duḥkhabhāginah/ miśrato miśrabhuktāra ity uktam avadānikaiḥ*。参见 Vaidya, ed. *Avadāna-Śataka*. Darbhanga: Mithila Institute, 1958. 272。

正因为是针对一般大众的说法,故而譬喻、因缘从一开始便带有口头宣讲的性质。在犍陀罗语写本的譬喻故事里,其中有一行注解的大意即是:这些故事是在山上准备的。而“山”又可以与另一个词汇“集会”构成复合词,即山顶集会,这一复合词(*giriagra-samayi*)出现在英图藏佉卢文写卷的第4片残片中。故而邵瑞祺认为:这些譬喻故事的抄写可能与山顶集会有关(Lenz 63,99)。关于山顶集会的盛况,《大事》(*Mahāvastu*)中有详细的描述。^①此外,还有许多材料可以佐证说明因缘、譬喻故事的口头性质。^②

四、变文、话本、宝卷、弹词、小说中的“因缘”

如上文所述,因缘、譬喻故事所针对的受众很早就由僧徒泛化为一般俗家居士,采用的传教模式也是以口头宣讲为主。因而,甫一传到汉地,便受到僧俗两众的极大欢迎。《高僧传》僧瑾本传记载宋明帝末年脾气乖戾、动辄杀人,周顛“乃习读《法句》《贤愚》二经。每见谈说,辄为言先。帝往往惊曰:报应真当如此,亦宁可不畏!因此犯忤之徒屡被全宥”(《大正藏》第50册2059号第374页上栏第1-3列)。另有《唱导篇》末尾处叙述斋讲的情况:

至中宵疲极,事资启悟,乃别请宿德升座说法。或杂序因缘,或傍引譬喻。其后庐山释慧远道业贞华,风才秀发。每至斋集,辄自升高座、躬为导首。先明三世因果,却辩一斋大意。后代传受,遂成永则。(《大正藏》第50册2059号,第417页下栏第9-13列)

宣讲三世因果业报、赞颂斋僧奉佛的功德,正可谓是因缘、譬喻故事最

① 根据 Jones 翻译的 *Mahāvastu* 英译本,在山顶集会上,有 500 宗教景观,有 500 园林,每座园林中都有几千人。这里有数百场表演,数百个歌队,数百名舞者、演员、竞技者、游吟诗人、鼓手,等等。据说,正是在这场盛会上,佛陀的两大弟子舍利弗与目犍连,由现时拥挤的人群悟到百年后的空虚与无常,更加坚定了出家修行的决心(Jones 58-59)。

② 例如《出三藏记集》中所记载的《贤愚经》的成书过程。这部故事集据说是汇集了几位僧人在于阗参加般遮于瑟大会时的听讲笔记所得。不过,文献记载是说山顶集会每年举行一次,而般遮于瑟大会则是每 5 年举行一次。但尽管时间间隔不同,其集会兼具娱乐性与宗教性的性质应该是类似的。此外,《贤愚经》的编撰历史也说明了在宣讲这些故事时,不仅有俗众参加,僧徒也会前来听讲。其中的一些故事与律典有着千丝万缕的联系,与僧人的修行也密切相关。关于犍陀罗地区出土的譬喻经典的口传性质,另请参见拙作《早期佛教译经与经典的书面化确立》,《比较文学与世界文学》第八辑,陈跃红、张辉主编。

重要的功能。

不仅唱导师偏好引用因缘、譬喻故事来宣讲佛法,六朝时期的佛教类书也多喜收录譬喻类经典中的故事,如《经律异相》。特别值得一提的是:北齐天保年间,邺都僧人道纪感慨当时的佛教徒以论辩义理为尚,不崇实行,于是采择佛经中的修行故事,编成《金藏论》7卷。其内容主要是提倡修建寺塔、供养幡灯、制作经像、遵守戒律等功德之行,是针对普通大众的劝善文本。根据荒见泰史的研究,北图所藏敦煌卷子8407号即为《金藏论》的残本,其中所收《撰集百缘经》中的故事有“功德意扫塔缘”等7个(荒见泰史607-624)。

与此同时,文人学士也对譬喻故事进行改编加工,或自行创作奇人异事来宣扬因果不失的学说。鲁迅先生在《中国小说史略》中称六朝的部分志怪小说为“释氏辅教之书”,其特征在于“引经史以证报应”,“记经像之显效,明应验之实有”(32),与譬喻故事的主旨相仿。当时,随着佛教的流行,因果报应的思想也逐渐深入人心,解释力很强。在《幽明录》的刘晨、阮肇故事中,二人不明所以地来到仙女居处,被说成是“宿福所牵”;后二人思家,坚决求去,仙女感慨是“罪牵君”,不得已而放他们回到人间(刘义庆1-2)。此处的“牵”字,与上文所述梵语的 *ploti* 有异曲同工之妙。在这种思想氛围之下,甚至连史书在解释皇位变迁与朝代更迭时,也采用佛教的因果报应之说来进行叙事。^①

在已经整理出版的敦煌变文中,题名中带有“缘”字的主要有以下几种:《金刚丑女因缘》(又题《丑女缘起》《丑女金刚缘》)《功德意因缘变》《悉达太子修道因缘》《欢喜国王缘》《目连缘起》《四兽因缘》等。其中,《丑女缘》《功德意缘》都出自《撰集百缘经》,《欢喜国王缘》出自《杂宝藏经》。《悉达太子修道因缘》与《四兽因缘》则取材自本生经,也可算广义上的譬喻。只有《目连缘起》是敷演《佛说盂兰盆经》而成,但其中对地狱的描写可能也借鉴了《百缘经》的饿鬼因缘。由此可以推知:敦煌变文中的“因缘”主要来源于佛经中的譬喻故事。

《悉达太子修道因缘》末尾有释迦牟尼向父王解释前世业缘:“来日世尊亲自降临,说其宿世因缘”(周绍良126)。在《欢喜国王缘》中,有相夫人生天之后念及:“我昔何缘,来此宝界?”人定知晓宿命后,到人间度化欢喜国王。韵文部分也有“因缘已感生天上,果报还招福自随”之语。欢喜国王见到有相夫人便询问:“何缘生瑞相?愿说此来因”,“以何因缘,而来下界?”(项楚1625-1629)从文中所使用的这几处“因”“缘”来看,一方面是

① 如《北齐书》的《孝昭帝论》、《梁书》的《萧景传》等。

使用其基本义,即事件的原因,另一方面也与“果报”连用,即生平所行之业。《四兽因缘》的结尾也是佛陀讲述前世业缘:“彼时鸟者,即我身是;兔是舍利;猕猴即是大目乾连;白象即今阿难陀是”。末尾还附有僧统和尚的《四兽恩义颂》,起首序为:“为先修行孝因果,今感得成佛之缘,其由如是。”(项楚 2005-2008)可见也是强调善缘因果之作。

伏俊连先生认为“因缘”主要表示内容的属别(即宣传因果报应),本身却不标示体裁(107-142)。这种说法似乎可以进一步商榷,上文已大致勾勒了因缘、譬喻体裁的发展、融合过程,自始至终,无论因缘还是譬喻,都有固定的开头、主体与结尾的格式;尤其是二者合一之后,结构更是固化为今生故事、前世故事与前世今生的业缘联系,甚至其用语都相当模式化,最典型的例证便是尼泊尔系的梵本《撰集百缘经》。当然,发展到变文后,这一体裁的形式特征确实有所削弱。很大程度上,这些故事被汉化、本土化,于是其印度外衣换成了汉地的韵散结合、讲唱并行的形式,倒是内容和核心主旨被更好地继承了下来。

在保存了部分宋元明初话本的《清平山堂话本》中,《五戒禅师私红莲记》与《花灯轿莲女成佛记》比较接近佛典中的譬喻因缘故事。《莲女成佛记》入话便点明题旨:“自家今日说个女娘子而诵《莲经》得成正果”,结尾再次强调“善有善报,莲女即是无眼婆婆后身,子母一门,俱得成其正果。作善的俱以成佛,奉劝世人:看经念佛不亏人”(洪楹 101-108)。这显然是一篇称颂《妙法莲华经》的劝世文本,与六朝时期的应验记、冥报记相似。故事的内容已经相当本土化了,还加入了禅宗的机锋公案,但两世因缘的框架依然与佛典中的譬喻故事无异。《五戒禅师私红莲记》的故事更为流行。这篇话本讲述的是苏轼的前世今生因缘:苏轼的前世是五戒禅师,本是得道高僧,因与女子红莲破戒,被师弟明悟禅师窥破后惊羞交加、坐化而去,转世为苏轼;而明悟禅师为了点化师兄,也即刻追随他坐化,转世为佛印;二人以佛理相交,苏轼成为大罗天仙,而佛印修成至尊古佛(洪楹 76-81)。这则话本乃是糅合了禅师与苏轼的两种故事传统而成。明代冯梦龙又在《喻世明言》中将此话本扩充为《明悟禅师赶五戒》。入话处增加了三生石的故事,讲述的是处士李源与僧人圆泽的三世相交,更是带有浓厚的因缘文学的色彩(冯梦龙 357-369)。类似的故事还有《月明和尚度柳翠》,都涉及前尘因缘(冯梦龙 346-356)。元代的讲史话本《三国志平话》,也是全书借用前世今生的业缘果报框架来展开叙述:刘邦转世为汉献帝,吕后为伏后,韩信为曹操,彭越为刘备,英布为孙权,酬其前世恩怨。

另一通俗文学形式——宝卷,可谓是因缘文学的嫡系后裔。车锡伦先生全面地介绍了宝卷的一般形式:

故事中的贤人或因前世造下某种冤孽，再来人间；或是天上的星宿、仙人，因违背天条或某种因缘，滴降人间。贤人们在人间有种种不如意处，[……]但他们发心向善，[……]或立志修道拜神佛，逆来顺受[……]最后，贤人苦尽甘来，得到善果[……]作恶之人，有的在贤人感召之下改恶向善，也可善终；有的怙恶不悛，则受严厉惩罚，且殃及来世，变为畜生。（36-37）

这种前世因缘、今生故事、所获果报的三分框架，显然与佛典中的譬喻故事若合符契。仅是将结尾部分解释业缘报应的部分，换成了现世报或来世报的大团圆式的结局。这与中国文化的审美趣味与民间信仰的价值倾向是分不开的。

在弹词中，以“缘”为题的作品极为常见。谭正璧先生在《弹词叙录》里介绍了两百多种弹词，约有十分之一的篇目以“某某缘”为题（谭正璧 1-8）。根据“缘”字的不同含义，大体可分为以下几种。一、“缘”字直指佛教的因缘轮回果报之意。例如：《西湖缘》讲白蛇修成仙身后下凡报答许仙的前世救命之恩；《五女缘》讲五位女子姐妹情深，一同赴死，投水合葬后，河中长出五瓣青莲，并有五翠色鸟；《拱壁缘》讲笙香与花韵的两世姻缘；《梦影缘》讲罗浮仙君与十二花神一起下凡经历轮回。二、“缘”字表示缔结情缘之意，往往是以信物为证，如《一箭缘》《灯月缘》《花鸟缘》《金鱼缘》《锦笺缘》《珠塔缘》等。三、“缘”字特指男女姻缘，如《双美缘》《四香缘》《七美缘》《十美缘》均是讲数女共事一夫，而《巧姻缘》《三笑姻缘》更是直接以“姻缘”为题。四、广义的“缘”字还可表示人生的各种遭际，如《英雄奇缘》《八仙缘》，不过这种用例相对较少。粤剧中的《玉钏缘》又名《华丽前因》，显然是以“因”与“缘”相对互补。

弹词《珠玉圆》一名《侠女舍身缘》，谭正璧先生引用《小说闲评》的点评：“是书以弹词体演成四十八回，大旨以劝戒溺女为主。起首先叙河南城隍上奏玉帝，呈明善恶。玉帝立遣金童、玉女、牛郎、织女、破败、扫帚等星，下凡投生，演出种种善恶果报”；不过，点评者对这种文体表示鄙夷：“不脱从前乡愚迷信恶习。不意二十世纪新理渐明时代，尚有此种迷信小说发现，殊堪怪异”（248），认为这曲弹词是乡愚迷信，也算得是把握了作品的主旨精神。弹词讲述因果报应的内容本就脱胎于佛教的俗讲因缘故事，带有很强的宗教性。而在“科学”昌明的 20 世纪，它自然显得有些“迷信”迂腐。然而，科学并不是救治一切社会问题的灵丹妙药，如弹词中所处理的溺死女婴的问题。在科学之光所照射不到的社会阴暗角落，只能诉诸于人的宗教信仰与伦理追求。

在这里,尤值一提的是清代最为流行的弹词之一《再生缘》。《再生缘》第一卷便明确点出这部弹词乃是接续《玉钏缘》而成。《玉钏缘》讲述宋代谢玉辉一生的事功与情缘,通篇渗透了佛教的因果报思想,倒数第二卷陈芳素发愿:“持斋修个再生缘”(林玉 1696)。这也是弹词《再生缘》得名的缘由。各人未了的情缘,都在《再生缘》中一一得到抵偿,最后才各归仙班。李汝珍所撰长篇小说《镜花缘》,也涉及仙子下凡、尘世历劫之后再归仙班,主体结构依然是三世叙事的框架。

结语: 因缘、譬喻文学的思想潜流

陈寅恪先生在《忏悔灭罪金光明经冥报传跋》中曾说:

至《灭罪冥报传》之作,意在显扬感应,劝奖流通。远托《法句》《譬喻经》之体裁,近启《太上感应篇》之注释。本为佛教经典之附庸,渐成小说文学之大国。盖中国小说虽号称富于长篇巨制,然一察其内容结构,往往为教数感应冥报传记杂糅而成。若能取此类果报文学详稽而广证之,或亦可为治中国小说史者之一助欤!(291-292)

其见解可谓卓识。小说中的“讲因缘”“说因果”等元素,由于篇幅所限,这里无法一一展开。然而,因缘、譬喻文学对中国的影响又不仅限于通俗文学的内容结构方面。进一步来说,文本的内容结构其实反映了人们在内心深处如何看待外部世界、所处社会的结构。尤侗为岳端《扬州梦传奇》作序:“盖聚人世酒色财气之业,造成生死轮回,亦举吾身喜怒哀乐之缘,变出悲欢离合”(岳端 92-93)。从这句话来看,“业”“缘”显然成了解释人生际遇的一种方式。《喻世明言》中《闹阴司司马貌断狱》开篇便点明题旨:“**世间屈事万千千,欲觅长梯问老天**。休怪老天公道少,生生世世宿因缘”(冯梦龙 370)。面对社会的不公、人世的苦难,因缘说为“乐天知命”提供了形象生动、非常具体的诠释与说明。

引用作品[Works Cited]

荒见泰史:“敦煌文学与日本说话文学——新发现北京本《众经要集金藏论》的价值”,《佛经文学研究论集》,陈允吉等编。上海:复旦大学出版社,2004年。607-624。

[Arami, Hiroshi. “Dunhuang Literature and Japanese Oral Literature: Value of the Newly Found Beijing Version of *Zhongjing Yaoji Jinzanglun*” (dun huang wen xue yu ri ben shuo hua wen xue — xin fa xian bei jing ben zhong jing yao ji jin zang lun de jia zhi). *Collection of Re-*

- search Papers on Buddhist Literature*. Ed. Chen Yunji. Shanghai: Fudan University Press, 2004. 607-624.]
- 车锡伦:《信仰、教化、娱乐——中国宝卷研究及其他》。台北:学生书局,2002年。
- [Che, Xilun. *Belief, Moralization and Entertainment: A Study on Chinese Precious Volumes and Other Related Questions* (xin yang jiao hua yu le-zhong guo bao juan yan jiu qi ta). Taipei: Student Book Co., Ltd., 2002.]
- 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》。北京:三联书店,2001年。
- [Chen, Yinke. *Collected Writings from the Hall of Golden Illumination: Second Compilation* (jin ming guan cong gao er bian). Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2001.]
- Demoto Hahn, Mitsuyo. “Fragments of the *Avadānaśataka*”. *Buddhist Manuscripts in the Schøyen Collection*. Vol. III. Ed. Jens Braarvig. Oslo: Hermes Publishing, 2006. 207-244.
- 丁敏:《佛教譬喻文学研究》。台北:东初出版社,1996年。
- [Ding, Min. *A Study on Buddhist Avadāna Literature* (fo jiao pi yu wen xue yan jiu). Taipei: Dongchu Press, 1996.]
- Feer, Leon. trans. *Avadāna-sataka, cent légendes*. Paris: Ernest Leroux Éditeur, 1891.
- 冯梦龙:《喻世明言》。上海:上海古籍出版社,2012年。
- [Feng, Menglong. *Illustrious Words to Instruct the World* (yu shi ming yan). Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 2012.]
- 伏俊连:“关于变文体裁的一点探索”,《敦煌文学论集》,项楚编。成都:四川人民出版社,1997年。107-142。
- [Fu, Junlian. “A Survey of the Genre of Bianwen” (guan yu bian wen ti cai de yi dian tan suo). *Collection of Research Papers on Dunhuang Literature*. Ed. Xiang Chu. Chengdu: Sichuan People's Publishing House, 1997. 107-142.]
- Heimann, Betty. *The Significance of Prefixes in Sanskrit Philosophical Terminology*. London: Royal Asiatic Society, 1951.
- 洪楹:《清平山堂话本》。上海:上海古籍出版社,1992年。
- [Hong, Pian. *Stories from the Qingpingshan Hall* (qing ping shan tang hua ben). Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 1992.]
- 大正大学综合佛教研究所梵语佛典研究会:《梵藏汉对照[维摩经][智光明庄严经]》。东京:大正大学出版会,2004年。
- [Institute for Comprehensive Studies of Buddhism. *Vimalakīrtinirdeśa and Jñānālokāṃkāra: Transliterated Sanskrit Text Collated with Tibetan and Chinese Translations*. Tokyo: Taisho University Press, 2004.]
- Jones, J. J. trans. *The Mahāvastu*. Vol. 3. 1956. Reprint. London: Forgotten Books, 2013.
- Lenz, Timothy. *Gandhāran Avadānas: British Library Karoṣṭhī Fragments 1-3 and 21 and Supplementary Fragments A-C*. Seattle: University of Washington Press, 2010.
- and Andrew Glass. *A New Version of the Gāndhārī Dharmapada and a Collection of Previous-birth Stories: British Library Kharoṣṭhī Fragments 16+ 25*. Seattle: University of Washington Press, 2003.
- 林玉 宋璧整理:《玉钗缘》。哈尔滨:黑龙江人民出版社,1987年。
- [Lin, Yu and Song Bi. eds. *A Tale of Jade Bracelet* (yu chuan yuan). Haerbin: Heilongjiang People's Publishing House, 1987.]
- 刘义庆:《幽明录》。北京:文化艺术出版社,1988年。
- [Liu, Yiqing. *Record of the Hidden and Visible Worlds* (you ming lu). Beijing: Culture and Art Publishing House, 1988.]
- 鲁迅:《中国小说史略》。上海:上海古籍出版社,1998年。

- [Lu, Xun. *A Brief History of Chinese Fiction* (zhong guo xiao shuo shi lue). Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 1998.]
罗竹风等编:《汉语大词典》。上海:汉语大词典出版社,1992年。
- [Luo, Zhufeng, et al. eds. *Comprehensive Chinese Dictionary* (han yu da ci dian). Shanghai: Comprehensive Chinese Dictionary Press, 1992.]
释印顺:《原始佛教圣典之集成》。北京:中华书局,2011年。
- [Monk Yinshun. *The Collection of Original Buddhist Canons* (yuan shi fo jiao sheng dian zhi ji cheng). Beijing: Zhonghua Book Company, 2011.]
- Speyer, J. S. ed. *Avadānaśataka: A Century of Edifying Tales Belonging to the Hīnayāna*. Vol. I & Vol. II. St. Petersburg: Imprimerie de l'Academie Imperiale des Sciences, 1906-1909.
高楠顺次郎等编:《大正藏》。东京:大正一切经刊行会,1924-1934年。
- [Takakusu, Junjiro, et al. eds. *Taishō shinshū Daizōkyō*. Tokyo: Taisho Issaikyo Kankokai, 1924-1934.]
- 谭正璧:《弹词叙录》。上海:上海古籍出版社,1981年。
- [Tan, Zhengbi. *A Descriptive Catalogue of Tanci* (tan ci xu lu). Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publishing House, 1981.]
- Walters, Jonathan. "Stūpa, Story, and Empire: Constructions of the Buddha Biography in Early Post-Aśokan India". *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia* Ed. Juliane Schober. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997. 160-192.
- 王邦维:《譬喻师与佛典中譬喻的运用》,《佛教神话研究:文本、图像、传说与历史》,王邦维等编。上海:中西书局,2013年。1-12。
- [Wang, Bangwei. "Dārśāntikas and the Application of Story Telling in Buddhist Literature" (pi yu shi yu fo dian zhong pi yu de yun yong). *Studies on Buddhist Myths: Texts, Pictures, Traditions and History*. Eds. Wang Bangwei, et al. Shanghai: Zhongxi Book Company, 2013. 1-12.]
- 项楚:《敦煌变文选注》(增订本)。北京:中华书局,2006年。
- [Xiang, Chu. *Annotated Anthology of Transformation Texts from Dunhuang* (dun huang bian wen xuan zhu). rev. Beijing: Zhonghua Book Company, 2006.]
- 徐梵澄译:《五十奥义书》(修订本)。北京:中国社会科学出版社,1995年。
- [Xu, Fancheng. trans. *Fifty Upaniṣads* (wu shi ao yi shu). rev. Beijing: China Social Sciences Press, 1995.]
- 岳端:《扬州梦传奇》(中华再造善本系列)。北京:国家图书馆出版社,2005年。
- [Yue, Duan. *A Tale of Yangzhou Dream* (yang zhou meng chuan qi). Beijing: National Library of China Publishing House, 2005.]
- 周绍良等编:《敦煌文学作品选》。北京:中华书局,1987年。
- [Zhou, Shaoliang, et al. eds. *Anthology of Literary Works from Dunhuang* (dun huang wen xue zuo pin xuan). Beijing: Zhonghua Book Company, 1987.]
- Zimmer, Heinrich. *Philosophies of India*. New Jersey: Princeton University Press, 1989.