

初译与再译的文学切磋

——佛经传译中的胡汉文化合流二论^①

高人雄

内容提要：佛经翻译，本就包含文学构思和语句字词的斟酌与切磋。从佛经的初译草创，至再译求精，期间文学切磋、文化交流日益深细，僧士间文化交流互融日深，乃至佛经歌赞韵文的声律比较与研究促成中国声韵理论的产生。佛经的再译求精，使西域与中土的文化交流也日益深入。

关键词：胡僧译经 会译程序 僧士合流 声韵交流

中图分类号：G125 文献标识码：A 文章编号：1002—4743（2012）02—0112—09

佛经翻译，本就包含文学构思和语句字词的斟酌与切磋。从佛经的初译草创，至再译求精，既是佛学深入中土日久，佛义渐明的过程，也是佛学日益华化的过程。在此过程中，两种源流的文学彼此影响。因此初译至再译亦是文学的深入切磋与交流，致使僧士间思想文化交流更加密切，诗歌音韵探讨更为深入。

一、佛经翻译中的分章注释与儒生注经集传等的交流

早期安世高善《毗昙》学，于译经时随文讲学。其后严浮调依其规模，分章句疏释。这种体裁对于后来的注疏影响很大。《出三藏记集》（九）晋道安《四阿含暮抄序》云“又有悬数悬事，皆访其人，为注其下。”《出三藏记集》（七）道安《道行经序》云“余集所见，为解句下。”都是随事数文句作为疏解。道安所用的体裁，更突出于严浮调的分章句疏释的方法。《出三藏记集》（十）载其《十法句义序》曰“昔严浮调撰《十慧章句》，康僧会集《六度要目》，每寻其迹，欣有寤焉。然犹有阙文行未录者，今钞而第之，名曰《十法句义》。若其常行之注解，若昔未集之，贻后同我之伦，傥可察焉。”道安承袭严浮调的方法，续取前任已注解或未集之事数（篇目），释其义旨。曰“钞而第之”，是逐条注释的意思。同时（晋泰元二十一年）竺昙无兰次列三十七品，条释各经不同文字以供比较。三昧、四禅、四谛附之于后。《出三藏记集》卷十序文曰“序二百六十五字，本二千六百八十五字，子二千九百七十字，凡五千九百二十字，除后六行八十字不在计中。”此书合列经文，有似会译。而分列事数，取一经文为母，其

^① 本文为“新疆通史”辅助工程项目（项目编号：XJTSB038）《汉唐时期西域文学研究》成果之一。

他经事数列为子，虽然并非注疏，但也出自严浮调的方法。此后僧人文士于佛经的会译子注，大致皆延续这种方法。汉代儒生注经、集传，魏晋以后评诗文兼及论人论事，及至唐以后的诗歌纪事，宋以后的诗话，与这种佛典的释义合辑、分列事数等文本方式有着相互影响的渊源关系。

译经初期，往往随意性强，且较为粗陋。如僧祐所论曰：“义之得失，由乎译人；辞之质文，系乎执笔。善胡义而不了汉旨：或明汉文而不晓胡意；……所以旧经文意，致有阻碍，岂经碍哉？译之失耳。”由此有不少佛经往往经过多次翻译。如魏晋最盛行的佛教经典《首楞严》，有多种译本，据支愍度《合首楞严经记》，曹魏时期支谦嫌支谶《首楞严》中多胡音而亦译《首楞严》。至两晋时，支法护亦曾出《首楞严》。又如前秦建元十八年（383年）时，有罽宾沙门耶舍译《鼻奈耶经》，道安有序曰：“岁在壬午（382年），鸠摩罗佛提赍《阿毗昙抄》^①、《四阿舍暮抄》来至长安。又其伴罽宾鼻奈^②讽《鼻奈经》甚利，即令出之。佛提梵书，佛念为译，昙景笔受，凡为四卷”^③。“讽《鼻奈经》甚利，即令出之”，是重译或重出此经。再如建元十九年时，尸陀槃尼所撰的《阿毗昙毗婆沙》，有罽宾沙门僧伽跋澄讽诵之，赵正乃请出，罽宾沙门昙无难提笔受为梵文，弗图罗刹译传，敏智笔受为秦言，赵郎正义，共十四卷，称为《十四卷毗婆沙》。苻秦溃败后，僧伽提婆东行至洛阳（约385年），汉语更为娴熟，又与法和对僧伽跋澄所译《毗婆沙》重新进行翻译，著《毗昙》。

二、支谦整理前译黜胡音

早期的译经，同本异译者甚多，水平良莠不齐，条例释义不尽相同，甚至出入较大。而且质多夹胡音，已不符合汉魏之后文风渐趋巧丽的形势。因此，佛经的再译、整合就显得十分必要了。如支谶所译，即语言质朴且多杂胡音。汤用彤认为，支谦整理前译之经，黜胡音，首开“会译”之著，其实在支谦之前，已有会译的兆端。会译之法，最初似出于汉代讲经之法。安世高不能用汉文撰述，道安谓其所撰《四谛口解》诸书，“口解”者，必另有人笔录。安世高译经，兼依事数，条述其义。弟子因先记事数译文，下列其口义。故已有本末母子之分。浮调《十慧章句》、康僧会《六度要目》、道安《十法句义》等均沿用此法。到后来，经典异议颇多，就有了会合诸种译本加以比较的必要了，因而称之为会译。会译，盖始于集引众经，比较其文，以明其意。《出三藏记集》卷七载支谦合《佛说无量门微密持经》、《佛说阿难陀目佉尼呵离陀邻尼经》、《佛说总持经》（一名《成道降魔得一切智》）三本经。支谦所译《微密持经》现存，其末有曰：“佛言是法之要，名《无量门微密之持》，一名《成道降魔得一切智》，当奉持之。”译文有注曰：“二本后皆有此名，并不列出耳”。支谦合此三本，以《陀邻尼经》列为大字正文，所谓“上本”，以其他二本为注，所谓“下子”也。支谦注《了本生死经》（《出三藏记集》云谦所译《贞元录》云谦自注），恨前人出经之朴质，而加以修改。支谶所初出《道行》，而支谦重译为《般若小品》，又改支谶《首楞严经》及维祇难《法句经》，更注重经典文字之出入，称为会译之作。支谦本胡僧，入华后受汉文化熏陶日深，或译或注，语言皆由质朴而向华密发展。

① 《阿毗昙抄》也称《阿毗昙心》，“佛提”也作“跋提”。

② 即耶舍，所谓“罽宾鼻奈”者，言罽宾之善《鼻奈耶》（律）者也（Vainayika）。

③ 道安《藏汉经阁·鼻奈耶序》，据唐·智升《开元录》（全称《开元释教录》）入佛念录。

《出三藏记集·支谦传》载“谦……博览经籍，莫不究练，世间艺术，多所综习。”支愍度《合维摩经序》谓支谦博通古今，研几极玄。胡僧深厚的汉文化造诣，正是胡汉文化融合、文学切磋之有力佐证。

三、道安主持会译的文学切磋

道安承安世高之禅数与佛图澄之般若，兼善内外，又长期资助、主持译事，虽不通梵语，译经多直译，然译经中的不断考证、修改，力存原旨，亦是文学切磋之体现。昙摩难提为《阿含》之专家，赵正因中土无《四阿含》而请出之。难提乃为译《中增》、二《阿含》及《三法度》等。其中二《阿含》乃佛念传译，慧崇笔受，均建元二十年出。《增一》至其明年乃毕功，为道安与法和共考证之，僧略、僧茂助校漏失。道安主持译事，所出有部之学最著。如道安曾令鸠摩罗跋提（亦作佛提）译《阿毗昙心》。僧祐《出三藏记集》十载有未详作者之序文曰（序疑乃慧远所作）：“释和尚昔在关中令鸠摩罗跋提出此经。”（释和尚即指道安。鸠摩罗跋提，乃车师前部王弥第之国师，“车师前部王名弥第来朝，其国师鸠摩罗跋提献胡《大品》一部，遂译之，昙摩婢执本，佛护（即佛图罗刹）为译，慧进笔受。”即所谓《摩诃钵罗蜜经抄》。鸠摩罗佛提曾自出《四阿含暮抄》。僧祐《出三藏记集》有不详作者之序曰“有外国沙门字田提丽，先赍诣前部国，秘之佩身，不以示人。其王弥第求得讽之……令鸠摩罗佛提执胡本，佛念、佛护为译，僧导、昙究，僧睿笔受，至十一月乃讫。此岁夏出《阿毗昙》，冬出此经。”壬午乃前秦建元十八年，夏出《阿毗昙》者，当即《阿毗昙心》，即释和尚所令出。而《四阿含暮抄序》为道安所作。盖是年夏令出《阿毗昙心》，冬出此抄，一年而具二藏。及至建元十九年，苻坚大败于淝水，秦国势衰。而道安以七十余岁之老人，译经犹孜孜不倦，出十四卷《毗婆沙》及《八犍度》。其明年而关中乱，慕容冲且引兵据阿房城，威逼长安。而道安之用功尤勤。故出《增一序》曰“此年有阿城之役，伐鼓近郊，而正专在斯业之中。全具二《阿含》一百卷，《鞞婆沙》、《婆和须蜜》、《僧伽罗刹传》，此五大经，自法东流，出经之优者也。”^①《增一阿含》于385年始译毕。据《僧伽罗刹集经后记》：“大秦建元二十年十一月三十日，罽宾比丘僧伽跋澄于长安石羊寺口诵此经及《毗婆沙》。佛图罗刹翻译，秦言未精。沙门释道安，朝贤赵文业，研核理趣，每存妙尽，遂至留连。至二十一年二月九日方讫。”^②均是遣词用语、再三斟酌。苻坚被杀，关中虽乱，而竺佛念、释法和等，犹继道安之业。再后鸠摩罗什入关，僧伽提婆渡江，都继续道安的学风。他们都于文学的切磋沟通用功颇深。

四、法和、鸠摩罗什等译经的文思交流

释法和为道安同学。前秦亡后，法和先在洛阳，“四五年中，研讲遂精，其人渐晓汉语，然后乃知先之失也。于是和乃追恨先失，即从提和更出《阿毗昙》及《广说》也。自是之后，此

① 道安《增一阿含经序第九》，《出三藏记集序》，中华书局，1995年，第339页。

② 〔梁〕僧祐《出三藏记集》卷十，中华书局，1995年，第374页。

诸经律，渐皆译正。”^①及至姚秦建立（394年），法事甚盛。法和乃复入关，先助译《出曜》，后参与罗什译场。什公钦其风德，赠以颂十章。而僧伽提婆渡江，先止庐山，后至建业。提婆在建业更传译《中阿含》、《比丘戒本》，后有鸠摩罗什更译。《尼戒本》则为竺法汰所删改（见《开元录》竺佛念录中）。

道安弟子竺法汰到东南弘教。临别谓安曰：“法师仪轨西北，下座弘教东南。”^②泣涕西别。汰后下都，止瓦官寺，晋简文帝深相敬重，请讲《放光经》，开题大会上，皇帝亲临，王侯公卿齐集。法汰流名四远，士庶成群。汰公行道江南，亦道安之所遗。

译经至道安以后渐趋成熟，人才渐多、助译之人分工渐细。译经之时，有义证者，正其译义之真似；有总勘者，于译毕后复校全文。鸠摩罗什当属佛经翻译之巨匠，兼善华梵，才学卓著。后秦弘始三年（401年）末，鸠摩罗什抵达长安，姚兴喜悦万分，以国师之礼相待，次年敦请他到西明阁和逍遥园翻译佛经，又遴选沙门八百余人参加译场，更有诸多高僧，慕什公大名，千里迢迢前往求教、相随、助译，译经之盛况空前。僧睿谓其译时，“胡音失者，正之以天竺”^③，罗什其所比较之原本不止梵文，还有西域胡文经本。什公不仅佛学造诣深厚，更兼通晓多门语言，不仅梵、汉，更兼西域胡音，更难得其汉文水平，文采斐然，从而缔造了佛经翻译的里程碑。什公译经，同时亦讲经，译场助手亦是其弟子，常常受诲于什公。僧睿记录鸠摩罗什译《大品般若》曰：“手执梵本，口宣秦言，而译异音，交辩文旨。……与诸宿旧五百余人，详其义旨，审其文中，然后书之。……胡音失者，正之以天竺。秦言谬者，定之以字义。不可变者，即而书之。”^④译场助手如僧睿、僧肇等亦均为名僧，人既机敏，又擅文思。此时的译经已不仅仅是佛典的翻译，同时也是文化思想的充分交流，更是译人之间的文学切磋。当世其他译人，水平造诣虽不及罗什，然其译经同样是文学之交流切磋，例如浮陀跋摩译《毗婆沙》，沮渠蒙逊于凉城设闲豫宫，请令传译等三百余人，考文详议以求务存本旨，也是文学之切磋。

五、严明的译经程序促进文化交流的深度

当时译经多以西域高僧为主译，其佛学造诣固然十分重要，而助译之人亦相当重要。如罽宾沙门僧伽提婆，为有部《毗昙》之大家。道安序曰：“以建元十九年罽宾沙门僧伽提婆诵此经（即《阿毗昙八键度论》）甚利，来诣长安。比丘释法和请令出之。佛念传译，慧力、僧茂笔受，和理其指归。……其人检校译人，颇杂义辞……”^⑤从中可知，译经有出经人、传译人、笔受人之外，还需“理其指归”、“检校”等人。佛经翻译，传译之人非常重要。尤其二秦之世，西僧来华者，如僧伽跋澄等，往往不谙汉语，传译之人就显得格外重要了。如凉州僧人竺佛念，于苻、姚二代被推为译人之宗，以洽闻之声称著。赖其传译之经文有罽宾沙门耶舍之《鼻奈耶经》、吐火罗无难提之二《阿含》并《幻网经》及口诵《增一阿含》、罽宾跋澄所出《婆须密菩萨所集论》十卷及《僧伽罗叉经》、西域昙摩侍所出《十诵戒本》、《比丘尼大戒本》、《教授

① 僧祐《出三藏记集·中阿含经序第八》，第337页。

② 〔梁〕释慧皎撰；汤用彤校注《高僧传·竺法汰传》，中华书局，1992年，第192页。

③ 僧祐《出三藏记集·大品经序第二》，中华书局，1995年，第293页。

④ 僧祐《出三藏记集·大品经序第二》，第292~293页。

⑤ 僧祐《出三藏记集》，第377页。

比丘尼二岁坛文》三部等等，数量颇丰，汤用彤称其“苍雅训诂，尤所明练”^①。译经亦是集体智慧的结晶。

六、会译促进僧士文化合流

汉末朔佛、支谶译经多有胡音，至支谦全黜胡音，义旨又颇多仿效《庄子》、《老子》，再至晋名僧名士交往日盛，《般若经》的广为流传，广为士人接纳。又晋宋以来，僧徒多擅长文辞，旁通世典，士大夫也兼学佛理。至陈代亦僧亦士现象更为普遍。

如道安同时的竺道潜，字法深，《僧传》曰其姓王，乃琅琊人，晋丞相武昌郡公之弟。法深卒后，孝武下诏，谓其“弃宰相之荣”，知其实出名族。可见当时的贵族也有入寺为僧者。支遁，字道林，本姓关氏，陈留人，或云河东林虑人。《晋书》云“会稽有佳山水，名士多居之。”支道林与竺法深优游讲席，或畅《方等》，或释《老》、《庄》，而尤以《庄子》见长。两种文化融合之密切可见一斑。道安同学竺法朗，京兆人，后居泰山，与隐士张忠游处。谢安未仕时亦居焉，孙绰、李充、许询、支遁等皆以文义冠世，并筑室东土，与羲之同好。支遁在京师曾注《逍遥游》，《世说·文学篇注》有载，作数千言，标揭新理，才藻惊绝。佛僧的文采与文士已不相仲伯。

僧寺清幽，尤为士人的游观唱和之地，因而文人学士，首先已在文字上结下不解因缘。其次，佛典外来，语词亦多新鲜，为文士造文提供了文字取材的新领域。读支道林、谢灵运等人诗文，即可概见这些鲜明的特点。也因玄学佛学的争辩，文章体裁因而多有说理之文。读《弘明集》所载，可以知其与《文选》之性质大异。

西晋竺法护、帛法祖、竺叔兰、支孝龙，后世名士均激赏其玄理风格。竺叔兰与乐令酬对，支孝龙与文士交游，清谈家与释家子接触密切。两晋之际，释家清谈亦尤显著。康僧渊，本西域人，生于长安，貌虽胡人，语实中国，容止详正，志业弘深。诵《放光》《道行》二般若。晋成之世，与康法畅、支愍度俱过江。康僧渊鼻高目深，丞相王导每调之，渊则对曰“鼻者面之山，眼者面之渊。山不高则不灵，渊不深则不清。”（《世说新语·文学篇》）。渊以《持心梵天经》，空理幽远，遍加讲说，虽然宣讲佛理，但文化心理、语言风格与当时名士十分契合。康法畅（氏族所出未详，以康姓或为西域人），雅有才思，自叙其美云“悟锐有神，才辞通辩。”（《世说新语·言语篇》）一代禅宗大师慧远乃道安之弟子，鸠摩罗什弟子慧观早年即从师慧远。慧远本姓贾氏，雁门楼烦人，为十六国石虎时期人。随舅令狐氏（氏族不详，疑为鲜卑人）游学许、洛，少为诸生，博综六经，尤善《庄》《老》，二十一岁出家，师从安公，二十四岁开始讲学，类引《庄子》义为客解惑，不废俗书。

鸠摩罗什于后秦弘始三年（401年）至长安之后，道生、慧观等北行入关，问道于鸠摩罗什。什公一一作答，现存十八章，即所谓《大乘大义章》是也。弗若多罗在关中译《十诵律》，未竟而卒，后来慧远听说昙摩流支入秦，赍此经自随，并遣弟子昙邕致书祈请，《十诵》乃得全本。^② 昙邕原姓杨，名邕。苻坚时为卫将军，形长八尺，雄武过人。从苻坚南侵，淝水败后，还

① 参见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局，1983年，第158页。

② 参见〔梁〕释慧皎撰；汤用彤校注《高僧传》，中华书局，1992年。“慧远、弗若多罗、昙摩流支”传。

至长安，就安公出家。安公既往，乃南师慧远，为远公致书罗什，十有余年，专对不辱，因此长安、庐山声气相通，有昙邕的作用。

慧远遁迹庐山，然而每逢西域之客，辄恳恻咨访。西域僧人僧伽提婆、竺僧根、支僧纯（二人参见《祐录》十《阿毗昙心序》）、佛陀跋多罗，均曾止匡山。当时江东经书多尚不完备，禅法无闻，律藏残阙。慧远令弟子法净、法领等远寻众经，逾越沙雪，旷岁方返，皆获梵本，得以传译。慧远致什公书云“仁者曩昔绝殊域，越自外境，于时音驿未交，闻风而悦。”^① 什公及觉贤均经用其所得梵本。罗什逝后不久，关中大乱积年，徒众四散，竺道生辈先后南下，传罗什所译于江东，《成实》、《十诵》、《三论》、《法华》等经，皆大行于南方。集西域名僧罗什与本土名僧慧远等的杰出智慧与学识的译经文本，在关中、江南广为传习，其佛学思想与经文的文学语言风格无疑也得到了广泛传播，对时代的思维形式、语言表达等都产生了深远的影响。

七、西北之学南移

西北之学南移，亦是文化合流现象之一。在苻秦世前，关中禅数之学甚盛。永嘉乱后，北方僧人多渡江南。竺僧显数日入定，亦无饥色，竺昙猷苦行习禅，支昙兰有禅众十余，均来自北方。蜀中之贤护、法绪均来自河西。江南好尚智慧，不苦行习禅，然道安法师提倡禅法，其弟子慧远亦因江东缺禅法，使弟子往西域求之。晋末西行求法者群起，颇得禅法以归。后佛陀跋多罗南来，佛大先之禅法乃流行江左。

佛大先者，即佛陀斯那（亦作佛陀先），乃罽宾之禅匠，约于晋之末年，行化西域。慧远《庐山出修行方便禅经序第十四》：“今之所译，出自达摩多罗与佛大先，其人西域之俊，禅训之宗。搜集经要，劝发夫乘。弘教不同，故有详略之异。”^② 《禅要秘密治病经记》亦曰“其人天才特拔，诸国独步，诵半亿偈，兼明禅法，内外综博，无籍不练，故世人咸曰人中师子。”慧观《修行地不净观经序》亦曰“佛陀斯那化行罽宾。……愍此旃丹，无真习可师。故传此法本，流至东州，亦欲使其真伪，途无乱辙。”汉人从佛大先亲受法者有智严，《高僧传》卷三曰：“（智严）周流西国，进到罽宾。入摩天陀罗精舍。从佛驮先比丘咨受禅法。渐染三年，功逾十载。”而北凉沮渠京声亦曾从之学，并受《禅要秘密治病经》，此经记曰“河西王从弟沮渠安阳侯于阗国瞿摩帝大寺从天竺比丘大乘佛陀斯那。”受付重任传佛大先之禅法者为佛陀跋多罗（即觉贤），他先在长安，遭什公门下排挤，乃与弟子慧观等四十余人俱发庐岳。后得慧远从中调解，禅法乃得风行。

慧远学问兼综玄释，并擅儒学，其弟子常就慧远考寻文义。周续之（字道祖，雁门广武人），闲居读《老》《易》，入庐山事慧远。雷次宗，字仲伦，豫章南昌人，少入庐山，亦事慧远。笃志好学，尤明《三礼》《毛诗》（事见《宋书》卷九十三）。《高僧传》云“时远讲《丧服经》，雷次宗、宗炳等并执卷承旨。次宗后别著义疏（《隋志》雷次宗《丧服经传略主》一卷），首称‘雷氏’。”宗炳因此寄书而嘲讽道“昔与足下共于释和尚间面受此义，今便题卷首称‘雷氏’乎？”陆德明《毛诗音义》云“又案周续之与雷次宗同受慧远法师《诗》义。”远

①（梁）释慧皎撰；汤用彤校注《高僧传·慧远法师传》，第216页。

②（梁）释僧祐撰《出三藏记集》，第345页。

公自言“畴昔游心世典”(见《与刘遗民等书》),据此则其经学当已成一家言。然而慧远亦不脱两晋佛学家之风习,于三玄更称擅长。《高僧传》称其少时博综六经,尤善《庄》《老》。又谓其释实相引《庄子》为连类,听者晓然。《世说新语》载其与殷仲堪谈《易》,谓《易》以感为体。其行文亦杂引《庄》《老》,读其现存篇什则触章可见。因此慧远虽于佛教的独立精神多所扶持,推佛法为“独绝之数,不变之宗”(《弘明集·沙门不敬王者论》),但其谈理依傍玄言,又曰“苟会之有宗,则百家同致”(同上),仍沿袭当时之好尚。慧远尝曰“内外之道,可合而明”(《与刘遗民等书》)其融合内外之趣旨十分明显。又曰“如今合内外之道,以弘教之情,则知理会之必同,不感众途而骇其异。”(《弘明集·三报论》)三玄与《般若》,当时视为同气,远公之佛学宗旨亦在《般若》。而其未出家时,本尤善《庄》《老》,及闻安公讲《般若经》,豁然而悟。后曾自讲实相义,在荆州斥心无义,及在匡山什公译《大智论》(事在义熙元年),关中道士,咸相推谢,不敢作序。姚兴乃送论远公,并附书,请其作序(详见《高僧传》,远公之序现已散佚)。可见慧远擅长《般若》,亦为北方公认。慧远著作还有《阿毗昙心序》、《三法度序》、《庐山出禅经序》、《妙法莲华经序》、《般若经问论序》,当即姚兴所请之作,均为经序。亦有谈理之文,如《与什公书》问大义,又《无三乘统略》及《与释慧远书论真凡至极,释慧远答》,又有《释神名》、《辩心意识》、《验寄名》、《问论种》等著录(参见《出三藏记集》陆澄《目录》)。亦有弘教之文,《弘明集》载《答桓玄料简沙门书》、《沙门不敬王者论》、《沙门袒服论》、《答桓玄劝罢道书》、《释三报论》、《明报应论》、《与刘遗民等书》。亦有节度僧尼之文,陆澄《目录》著录《法社节度序》、《外寺僧节度序》、《节度序》、《比丘尼节度序》。又有杂诗文,如《庐山记》、《与罗什书》及《与昙摩流支书》、《念佛三昧诗集序》、《佛影铭》、《襄阳金像铭》,还著有重要的佛学理论著作《法性论》(今已佚)。后人集其所著论序铭赞诗书为十卷五十余篇。^① 南方的佛学弘扬,多有赖于远公。

八、南方文人与佛教的密切关系

南朝文人之与佛教有密切关系者,自谢、颜以下不可胜述。如梁刘勰早孤,依沙门僧祐,与之相处十余年,遂博通经论。因区别部类,录而序之,为文长于佛理,京师寺塔及名僧碑志必请刘勰撰写,后出家,改名慧地。(《梁书》本传)又如虞孝敬学通内外,受命撰《内典博典》三十卷,并著《高僧传》六卷,后出家,更名道命(或谓慧命,《续传·僧伽婆罗传》《珠林》一百作慧命)。这是文人信佛而最终出家的典型例子。至于虽未出家而奉法虔敬之人,如周顒、王筠、沈约、江淹等皆是,他们各有文章载于《广弘明集》中,实际上这也代表着士大夫的时代风尚。即至陈代,风气依然如故。徐陵崇信释教,经论多所精解。陈后主在东宫,徐陵为讲《大品》,义学名僧,群集讲筵。(《陈书》本传)江总自叙,谓弱岁归心释教,年二十余入钟山就灵曜寺则法师受菩萨戒,暮齿官陈,与摄山布上人游款。(《陈书》本传)姚察幼从钟山明庆寺尚禅师受菩萨戒,及官陈,禄俸皆舍寺起造,并为禅师树碑文,甚遭丽。姚察谙内典,所撰众塔及众僧文章,以绮密见称。(《陈书》本传)《颜氏家训》叙梁陈玄学有曰“周弘正奉赞大

^① 此据《高僧传》记载。《隋志·慧远集》记载十二卷。《旧唐志》记载十五卷。《宋史·志》记载慧远《庐山集》十卷。

猷，化行都邑，学徒千余，实为盛美”。弘正十岁通《老子》、《周易》，伯父捨与谈，深异之。智藏法师在开善寺讲说，门徒数百，弘正年少不知名，既而乘间隙进难，举坐尽为倾倒，法师疑其并非世间人，覩知大相赏狎。弘正特善玄言，尤精佛典，其弟子张讥亦善谈名理。

文人与僧徒之投契，当时并不只在文字之因缘，而尤在义理上之结合。徐孝穆钦仰天台智顗，江总持尊重兴皇法朗，均于其学问上有所心折。文人精通佛典与佛理，思维及行文用语自然而然汲取佛门文化。僧人多学兼内外，擅于文辞，亦好与文士往来交游。两晋之际名僧、名士相结合，僧受士影响，士受佛教影响，遂佛教与玄风共畅于中原大地。僧士之间的融合交流，亦是文化合流之征。

九、偈赞译制与音韵切磋

随着佛经传译的深入，为增强传教效果，如何将汉译偈颂配合音乐歌唱也提上了日程，致使无数僧士为之努力揣摩。史传曹植受梵音感动而改造创制了适合汉语歌唱的梵呗。继之胡僧支谦依《无量经》等制梵呗新声三契，帛桥、支簫裁变古声创制梵呗等等。至谢灵运、周顒、沈约等进一步对声韵理论探讨。梵音学与中国声韵之关系，对中国文学的发展产生深远影响。

“天竺方俗，凡是歌咏法言，皆称为呗，于今尚传。”^①佛教东传到中土，咏经则称为转读，歌赞则号为梵呗。“昔诸天讚呗，皆以韵入管弦”（同前）。无论佛经之转读、歌赞，均贵在声文两得，唯声而不文，无以生道心，唯文而不声，则无以入俗情。正如经中常言的以微妙音声歌叹佛德。《高僧传》中将歌与赞、乐与呗相互比拟。言中华之歌，结韵以成咏；西方之赞，则作偈以和声。歌、赞虽然不同，但都需协调节律、和谐音韵，方能动听。乐即奏歌于金石，呗为设赞于管弦。圣人制乐有四德：感天地、通神明、安万民、成性类。而听呗也有五大好处：身体不疲劳、不忘所忆、心不懈倦、音声不坏、诸天欢喜。且“抑扬通感、佛所称赞”。自从佛教东传，翻译佛经者人数众多，而传声之人甚少。究其原因，梵语音节多重复，汉语为单音节字，如果用天竺音乐咏汉语，则声繁而偈迫；如果用汉曲来咏梵文，则韵短而辞长。所以翻译经文之人虽多，却难有传授梵响之人。《法苑珠林·呗赞篇》云“寻西方之有呗，犹东国之有赞。赞者从文以结章，呗者短偈以流颂。比其事义，名异实同，故经言以微妙音声，歌赞于佛德，斯之谓也。”转读依经文歌颂，梵呗则制短偈流颂，并佐以管弦。偈乃梵文 gatha 的音译，是“偈陀”的简称，为古印度的韵文单位，一般一个对句为一偈。由于其体裁类似于古代诗歌中的颂体，因此往往称为偈颂。佛经中不乏以偈为主的经文，对中国当时的诗歌发展亦产生了影响。转读有高下抑扬，梵呗以妙声讽新制之歌赞，即制所咏的经和所颂的呗，这一切均有赖于擅长文学又兼通音律者才能办到。

佛家相传，梵呗始于曹植。《魏志》曰：初植登鱼山，临东阿，喟然有终焉之心。曹植“深爱声律，属意经音，既通般遮之瑞响，又感鱼山之神制。于是删治瑞应本起，以为学者之宗。传声则三千有余，在契则四十有二。”^②佛赞梵音美妙动听，曹植深受梵音感动，而改造创制了适合用汉语歌唱的梵呗。如其所著《太子颂》及《睽颂》等，并为之制声，吐纳抑扬，并法神授。

①（梁）释慧皎撰；汤用彤校注《高僧传》，第509页。

②（梁）释慧皎撰；汤用彤校注《高僧传》，第507页。

后有三国曹魏时期有名的译经胡僧支谦，祖述曹植，变裁古声而制梵呗新声，依《无量寿》、《中本起经》，制《赞菩萨连句梵呗》三契，惜散佚无存。支谦不仅深晓汉文，且通音律，所制梵呗新声是韵文。“制梵呗新声”即是颂佛主题的诗歌创作。《高僧传》云，世存共议一章，或恐支谦之余则。康僧会所制《泥洹梵呗》，即敬谒一契，文字出于《泥洹经》，故称《泥洹呗》，至今尚存，《高僧传》言其清靡哀亮，一代模式。《南齐书》本传记载竟陵王萧子良在西邸，“招致名僧，讲语佛法，造经呗新声。”晋代“有高座法师，初传觅历，今之行地印文，即其法也”^①（同上）。亦有《西凉州呗》，源出关右而流于晋阳，均制出名师。后人继作则多有讹漏。至宋齐之间，有昙迁、僧辩、太傅、文宣等人，“殷勤嗟咏，曲意音律，撰集异同，斟酌科例，存仿旧法，正可三百余声。”

《高僧传》中列有唱导正传10人，附7人。唱导者，多以宣唱为业，宣唱法理而开导众心。佛教初传时，仅宣唱佛名，依文致礼。至庐山慧远，每逢斋集便登高座，亲为导首，先明三世因果，再辩一斋大意。后代遂传受，方成为定则。后有道照、昙颖、慧璩、昙宗、昙光、慧芬、道儒、慧重、法愿等人，骈次相师而擅名于当世。慧皎认为，唱导之贵，贵在声、辩、才、博，非声无以警众，非辩无以适时，非才则言无可採，非博则语无依据。

综上所述，佛经的初译与再译，正是西域与中土文化交流日益深入的体现，是不同源流的文学彼此影响与互补的过程。从佛经初译的草率粗陋到文意力求精确、文辞力求完美，是西域与中原文学交流的日益深化过程。当时译经多以西域高僧主译，但佛经从初译到再译，为了达到译文精确完美，对译者的语言文辞功力要求日高，仅凭一己之力或少数几人之力已嫌不足，故逐渐形成由多人合作的“会译”，即有出经人、传译人、笔受之人，还要有“理其旨归”和“检校译人”等等的译经团体。会译之人有胡僧有汉僧，有如支谦等汉文化造诣深厚的胡僧，也有如学兼内外的高僧道安，有如前秦文人赵整，更有先业儒后习佛兼有僧士双重身份之人。至道安弟子慧远，学问兼宗玄释，并善儒学。会译从多方面促进了僧士文化交流。随佛经翻译的进一步深入，为将汉译偈颂也能配合音乐歌唱，僧士共力揣摩或翻译或改制梵呗。如曹植受佛赞梵音启发改造创制了适合汉语歌唱的梵呗，支谦依《无量寿》、《中本起经》制《赞菩萨联句梵呗》三契等。梵呗包含音乐与歌词两部分，歌词须是和韵的诗，因而梵呗引导文士去揣摩汉字的声律音韵，至南朝齐梁年间汉字声律理论产生，为中国格律诗的产生奠定了声韵理论基础。总之佛经初译与再译体现了佛教华化之过程，其中西域与中土的文学切磋交流、梵音与胡音在中土的声韵交融，以及僧士文化的合流是其重要内容。

（作者单位：西北民族大学文学院）

责任编辑：王文洲

责任校对：李文博

^①〔梁〕释慧皎撰；汤用彤校注《高僧传·慧远法师传》，第509页。