



从《东大寺讽诵文稿》看日本愿文的仁孝礼佛说^{*}

王晓平

(天津师范大学 文学院 ,天津 300387)

摘 要 《东大寺讽诵文稿》和《敦煌愿文集》中的大多数愿文 ,都不是为特定愿主撰写的“ 专文专用 ”的作品 ,而属于愿文“ 范文 ”。它们都可以纳入“ 民间宗教文学 ”的范畴来进行比较研究。《东大寺讽诵文稿》多方面受到传入日本的中国愿文的影响 ,将礼佛作为报答父母恩情最根本的途径加以宣扬 ,仁孝的儒家思想彻底变为佛教的工具 ,体现了平安时代初期佛教从宫廷贵族走向民间的思想特点。与传世愿文相比 ,佛教哲理的成分更为淡薄 ,而抒情性、叙述性更为突出。这也为后来文人的追善愿文发展成“ 哀伤的抒情文学 ”开辟了道路。

关键词 敦煌愿文 ;东大寺讽诵文稿 ;仁孝奉佛 ;民间佛教文学

中图分类号 :I207. 99

文献标识码 :A

《东大寺讽诵文稿》(以下简称《讽诵文稿》)据推测原文书写于是日本天长年间(公元 824—834 年) ,是为送葬仪式及追善供养法会中诵读的表白、愿文而编写的范文 ,或用于法会上进行教化说法的笔录 ,是唱导材料的札记。^①唱导一词 ,意为宣唱法而化导人心。梁僧传《唱导论》曰 :“ 唱导者 ,盖以宣唱法理开导众心也。”《讽诵文稿》是了解 9 世纪初法会上的表白。愿文及说法的实际情况的贵重文献。

日本目前关于《讽诵文稿》的研究 ,大都集中在日语方面。由于它是日本最早采用“ 汉文和片假名混用 ”文体的文献 ,倍受日本语言学家重视 ,而其文学研究则所见甚少。小峰和明通过《东大寺讽诵文稿》的分析 ,归纳出重视唱导资料内容和表达上的共同点 ,指出《讽诵文稿》是位于唱导言说原点的重要资料。^②田中德定在《孝思想的接受和古代中世文学》

一书的第四章《报恩与追善与孝——围绕见于 东大寺讽诵文稿 的言说》通过对《讽诵文稿》的分析 ,试图探讨古代日本社会中追善供养发挥是在怎样的思想基础上举行的 ,阐明古代日本人的信仰和生活思想的样态。^③

在我国 ,愿文见于传世文献的 ,如载于《广弘明集》的沈约的《千僧会愿文》、梁简文帝的《四月八日度人出家愿文》、北齐卢思道的《辽阳山寺愿文》等 ,以及《百三名家集》中收录的简文帝的《千佛愿文》等 ,都是其时名家撰写的愿文。在日本 ,不仅空海、菅原道真的不少愿文收入各自的文集中 ,而且还有像《江都督纳言愿文集》这样的名家愿文专集传世。以上所举中日愿文 ,都是依撰写者之显赫名声而幸存于世的。同时 ,这些愿文绝大多数也是为盛名显赫的人物和重大法事专门命笔成文的。只有极少数是为名

^{*} 作者简介 :王晓平(1947 -) ,男 ,汉 ,四川开江人 ,内蒙古师范大学文学硕士 ,天津师范大学文学院教授 ,博士生导师 ,天津师范大学比较文学比较文化研究所所长 ,日本帝塚山大学人间文化学部客座教授 ,国际理解研究所教授 ,大学院人间文化研究科教授 ,日本茨城基督教大学客座教授 ,东亚比较文化会议中国分会会长 ,日本万叶古代研究所客座研究员 ,国家社会科学基金评审委员 ,中国比较文学学会常务理事 ,中国诗经学会理事 ,中国日本文学研究会副会长 ,《日本中国文学萃》、《人文日本新书》主编 ,《中国诗学》编委 ,《汉学研究》编委 ,享受国务院政府特殊津贴专家。研究方向 :日本文学 ,诗经学 ,敦煌学 ,国际中国学。



不见经传的普通人撰写的,大江匡房《江都督纳言愿文集》中收入了几篇这一类愿文,就犹如凤毛麟角。数百年间的大量愿文作品的失传,乃使这一文体在文学史上缺席的原因之一。在奈良、平安时代的日本,为皇族撰写愿文的工作只有那些享有盛名的文士才能担当,而一般场合的愿文,不可能全都出自名噪一时的文章高手。僧侣在大同小异的法事活动中使用的愿文,只要按照范文“套装”,便可以速成。《敦煌愿文集》中的数目不少的愿文范文,充当了这样的“套子”作用。《讽诵文稿》中相当多的内容与此相似。从某种意义上说,它们可以纳入“民间佛教文学”的范畴来加以比较。

一、《讽诵文稿》的愿文范文特征

《讽诵文稿》最主要的内容,是劝导民众皈依佛教,说明奉佛的理由。如“佛行时足离地四寸,众生触迹,七日受乐,佛右迴身时,地深八万四千由旬,如车轮旋。乞食出城,开城门时,鸣琴竹鼓之声,盲聋一切挛臂,百疾一时休息。敬礼天人,敬礼常住三宝。”(第50—54行)这些内容,又很容易变为施主造像、追善等行为的缘由而插入愿文之中,如“拔苦与乐之良扶,不如三宝福田;灭罪生福之至便,不过大乘威力。是故旦主至诚皈浦(补)陀之主,殷凭大悲海。”(第61—62行)所以尽管《讽诵文稿》有一些看起来并不是愿文内容的文句,在实际使用时也都可能成为愿文的一部分。

在《讽诵文稿》中也有一些愿文形式相对完整的段落,如:

府(俯)剋念者,俄生万亿劫之善因,佛子本怀,父母二所,参尊容前,恭敬供养,令裹净土妙因,念与行相违。父以某年月日长逝,母氏以某年月日没逝。爱佛子沉百重深孝,设难陀之信供。今日供养善来贤前圣众,后贤哀哉。今日法事,二亲存生之日,遂可行奉仕令见闻,何隔法会,不覲哀泪,所设供具,事事清淨,堪诸佛摄受,所修善业。物物之美丽,足口口(药师)影向。(第117—122行)

这一段与《敦煌愿文集》中的“亡考妣文”以及《镜中释灵实集》中的《为人母远忌设斋文》、《为人母祥文》、《为人父母忌斋文》、《为人父忌设斋文》同属一类,都是在父母去世时举行法事时讽诵的愿文。

9世纪初,日本为亡人修福的风气很盛。《日本后纪》大同元年(806)六月辛亥(19)日条:“顷年追孝之徒,心存哀慕,事务丰厚,眩人耳目,各竞求名。至贫者,或卖却田宅,还灭家途。凡功德道,信心为本,因物多少,宁有轻重。”说当时为社会上(主要是贵族

间)为父母举行追善法会的风气很盛,相互攀比,借以求名,甚至出现了变卖田宅而因此家族败落的情况,不能不由朝廷出面制定规格以煞一煞此风。以下便一一列出亲王、一品、二品、诸王诸臣、一位、二位、三位、四位、五位、六位各级官员诵经布施的标准,并明确规定要按照身份等级付出多少不等的“商布”(令制中不作调、庸而用于交换的布匹),而不允许超过标准:“宜依件差,莫令相超。”关于为亡者祈福,更具体将原来无次数限制的“修福”活动,具体规范为一两次:“又世俗之间,每至七日,好事修福。既无纪极,为弊不少。宜三七日,若七七,一度施舍。其非商布者,亦宜准此数。”(新订补国史大系《日本后纪》)将世俗中逢七便修福的习惯,改为第三七二十一日或者七七四十九日施舍一次。这一记载,从反面证实了社会上官吏和贵族为名利所驱动而大办丧事、修福祈愿的情况。

每次施舍,必有讽诵,愿文之用,不可为少。原本愿文在各种场合都有需要,如除病祈雨、消灾去祸等,而最后还是以祈愿亡人往生净土的追善愿文为最多,也正是出于这样的背景。

同我国那些传世愿文、愿疏一样,从奈良、平安时代形成的愿文文体的规范,也都是弟子自报姓名,引起陈述,说明施舍理由和具体行为,最后以誓愿作结。空海的愿文几乎都是遵循这样的格式写成的。例如下面这一篇,是收入空海《性灵集》卷七的《于平城东大寺供三宝愿文一首》:

弟子苾刍某等,归命三宝,法身在何,不远即身,智体云何,我心甚近。本来天去,镇住满自之宫,如今不在,常恒赫日之台。摄下之迹不息,自用之欢何穷矣。某等念云,蔽免,业雾笼乌。久弥方于还源,长醉境乎归舍,幸因外警之缘,内薰之力,觉狂想尚圣智。谨设粗饭,供献三宝。

伏愿大慈不舍,纳受惟香,大小添功,尊卑效力。同褰积雾,朗见曼荼。谨疏。^④

除了省略了“敬白”以外,和《广弘明集》收录的那些愿文格式区别不大。作者代施主祈愿,可以说是一种代言体文学。于此相比,《讽诵文稿》中收录的文字,大都没有这样完整,只能说是有待组装的零部件。不过,由于愿文特别是追善愿文的誓愿部分多差别不大,所以我们依照部件去推测出来的整部机器,与实际情况也就不会相差太远。

二、《讽诵文稿》的仁孝礼佛说

从文化交流的观点来看,传入日本的佛教,早已不是纯粹的佛教,佛教在进入中国最初的瞬间便受到儒家强大的影响。诚如中村元所指出的那样,在日本



一般受到重视的经典,主要是旧时代(即隋唐以前)的汉译佛典。日本有一种倾向就是唐代的新译主要是在学僧之间被看重。唐以后的汉译是印度佛典的直译,而旧时代的汉译则中国色彩更为浓厚。这样一来,进入日本的佛教,实际上无非就是“佛教加上少量儒学(或者老庄思想)”。日本一般民众中间,并不认为自古以来的佛教和儒家那样有矛盾,这里或许一个方面就是因为汉译佛典就带有这样的性质。^⑤除了中村元指出的这一点以外,奈良、平安时代的统治者在提倡佛教的同时,也在对儒家广为摄取。僧侣们诵读的汉译佛典,既已经过了一次佛儒相杂的过程,再加上日本文化语境中的儒家思想的熏染,就等于再次获得了佛儒相杂的可能,这可以说是接受中的“二次混成”。除此之外,传入日本的中国佛教文学,如愿文、变文、《冥报记》等佛教小说等,无不把儒家的仁孝思想也作为佛教的内容来传递,结果在日本的佛教文学中屡屡出现称道仁义、宣扬孝道的字句也就不足为奇了。

首先《讽诵文稿》中多次提到孔子,其给予的地位仅在释迦牟尼之下。孔子之教受到推崇,孔子作为广为人知的伟大人物享有盛名。在宣讲佛教教义的时候,也拉出孔子来为之作证:

人有上根、中根、下根,有多闻、多见、多知,有小闻、小见、小知。(其下根)何可知佛教?约佛教有广教、略教。为上根说广教,为下根说略教。其略教者,圣教(云)。诸恶莫作,诸善奉行云。(此能持给云孔子良玉云)(第203—205行)

此节讲的是佛教按照人之上根、中根、下根而以广教、略教来施行教化,这和儒教的因材施教思想有共性。丁福保《佛教大辞典》:“能持,依梵网经之授戒法,向受戒者十重禁——说其戒相,问汝能持之否,受者答以能持,此于言下受得戒也。”这本是佛教受戒过程中的用语。又中村元《广说佛教语大辞典》,陀罗尼也被汉译为总持、能持、能遮,意为佛教之要义,是相信其具有神秘力量的咒文。^⑥简单来说,这里“能持”泛指佛教要义。“孔子良玉云”,意为孔子常说。《讽诵文稿》将佛教教义和孔子之教完全统一起来,目的正是增强自己对“下根”只需将“略教”的主张的说服力。这种说法的背后,就是孔子作为一位导师的形象已经在广大范围内确立。

下面这一段,以孔子教诲的仁义、好贤、宽恕作为最高赞词来颂扬施主的品行,还直接提到孔子的名字,说施主于物于人,不加损害,就像是孔子虽然身佩利剑,却不出手伤人。文中以“圣行”为行为的最高级评价标准。

敬惟大旦(檀)主情高青天,仁广大地,爱贤好士。不憎他,不结怨,以无不为患,以有不为喜。对佛法之时,如须达、祇陀、末利夫人、胜鬘夫人(不云具,二人可称);奉仕亲时,如曾参、丁兰,如善财、寔法,如不轻弘教,八风不可倾动其意。

以明珠可喻其心,以圣行可比其行。出一言时,千里应之;兴一行时,四邻和通。为他无害,如麒麟有角不抵;为物无损,如孔子佩剑不打。见善念殷口(行),闻恶欲早避。国家之人宝,邑里之醴泉。(第264—270行)

“如孔子佩剑不打”的“不打”是“不击”之意。这里把孔子描绘成剑术不凡而无攻击性的“和平剑客”,是饶有兴味的。可见,在当时的愿文中,孔子已被理想化和偶像化。文中强调了施主个人的高尚品行,称道其对他人从不憎恨,不结怨;以无不为患,以有不为喜”是日式语法,意为“不以无为患,不以有为喜”,意近“不以有喜,不以无悲”。“见善念殷行,闻恶欲早避”,也很像见贤思齐的态度,显示出重精神而轻物质的倾向。最后称扬施主是“国家之人宝,邑里之醴泉”,尽管本质上并非要按照儒家“修身、齐家、平天下”的具体标准去衡量,但至少从形式上将人作为国家的人,而不仅是孤立于家庭和社会的个体来看待,就多少带有了一些儒家的价值取向。文中突出施主“出一言千里应之,兴一行时,四邻和通”,说其言论富有感召力,而每一个行动又对四邻有极好的影响力,也可看出儒家格外注重调节人际关系的价值观对《讽诵文稿》对人格评价的影响。

纳儒为佛,用本来属于儒家的理想人格去赞颂佛祖,也是儒家思想渗透到《讽诵文稿》的一种表现。《讽诵文稿》劝诫世人礼佛、礼法、礼僧的方法,既以其好处加以诱导,又以危害加以恐吓。下面一段,称扬佛在人不知不知间便护佑着人们,把佛描写成仁厚长者,赞词引入了本属儒家的典故:

佛延臂摩头,然人不知,神荫形加护,然人不见。为(远)人如天降,为近如披云而白日现。仁及草木,赖及万方。信同桥下之信,诚等怀木(本)之诚。先他而后己,济(弘)公而陋私。于誉抑让他,万谄引向自。遇不知人,倾盖之顷成旧。(第273行)

以上描绘的佛,具有最高的诚信,永不忘本,先人后己,大公小私,千般荣誉让给别人,万众谄谀引向自身,是纯粹的圣人。《讽诵文稿》试图说明佛由于具有这样的人格特征,所以是最值得依赖和依靠。显然,儒家那些关于理想人格的温情话语,正为宣讲者



提供了对信仰对象现成的描述方式。

日本僧侣纳儒入佛,最终是为了让儒家之说为宣扬佛教服务。在佛教进入中国之初,儒家曾以其不孝的罪名予以抵制,佛教则不得不多少改变自身以回避儒家的指斥,然而进入日本的佛教则早已将两者的冲突消化,父母恩重之说不仅是佛经教化的重要内容,而且由于追善法会的盛行,孝道的说教成为愿文的中心,对于佛教影响的扩大具有了很强的实践意义。

“生生世中人,无不蒙父母之恩。”(第 60 行)《讽诵文稿》佛教中的孝道之教,首先是以情动人,大讲父母之恩。

思惟我父母,忍寒忍热,代我等受苦目,朝夕奉令,闻哭音(叫),煮碎御胸,情如吉人思我等。不大臣,不后妃,不太子,不佛,申寒脱给父公,我不着而着我子;申饥分给母氏,我不食,而给我子。父公摩头不坐,父公无摩人;母氏愁(整)仪不坐,母氏无愁(整)人。见见不饱足,父公爱念御貌,闻闻不饱足,母氏我子召御音。屯轮摩琴虽丽,而益父公慈丽,轮王裘虽厚,而益母氏悲厚。大悲芳怀,为昼夜之眠所,大恩两膝,为朝夕之游庭。含慈相咲(笑),红兒(貌)今见,抚首扣背,忼(可)怜音今闻。鸟兽见祖喜,不奉觐父君成久,不奉闻母氏历年月。雨雨吹风之时,坐父君不思物,露霜置,可坐彩团(随)变,红兒(貌)由我曹(曹)成麻影,可坐安柔软玉胸。由我等成千山,霜晓雪夕,坐父公不念物;降雨吹风时,坐母氏无忧。万物子虽爱,父公不宣爱,无一利子等宣爱;千珍虽有,母氏不宣珍,愚痴子等宣珍。(第 212—228 行)

这一段用很大的篇幅叙述父母对子女的深情和大恩。全文为代言体,以儿女的口吻,述说父母为自己忍受寒热等各种痛苦。听到子女的哭声,便心痛难耐,备受煎熬。并非大臣、后妃、太子和佛,在自己喊冷的时候,是父亲脱下自己的衣服给孩子,在自己喊饿的时候,是母亲自己不吃,把食物让孩子吃。除去父亲,再没有人来抚摸孩子的头,除了母亲,再没有人替孩子整理衣冠。看不厌的是父亲的慈颜,听不厌的是母亲呼唤的声音。子女和父母同眠同戏的地方,最值得怀念。风吹雨打,只要和父母在一切便无忧无虑。在父母眼中,儿女胜过了一切珍宝,是世间万物中最珍贵的。

用富有抒情性的语言,铺叙孝子对父母的怀念,常常用于追善愿文之中。这在愿文中往往是最富有文学性的部分。其运笔之用心,比起《敦煌愿文集》中的《亡考文》、《亡妣文》毫不逊色:

从口口[奉别]父君之宝[颜],不闻慈音作久,从奉别母氏口口[之]红容,夜不见玉仪而经日月。虽世间多男而无似父君男,虽国内多女而无似母氏女。[欲]乘马车而游父君慈山,我父君指何国而往?欲储船楫而游母氏悲海,我母氏指何所隐?霜朝雪夕,孰我口口[为]着衣袴?雨雨吹风之时,孰我口口。(第 129—132 行)

夏以蝉之空肠思于慈父,冬以蚕之裸(裸)身恋于恩母。朝烧香设斋,以行三皈五戒,讽诵三藏;夕燃油花而发十善八戒,稽首诸佛,加以牢得半升米让于三宝,希受破衣周于僧尼。无爱其身,无贵其命。(第 133—136 行)

在表达对父母思念的方式上,空蝉与裸蚕的比喻很富有日本色彩,然而值得注意的是,上面的文字决不止步于对父母深情的抒发,而马上提出报答父母恩情的最好办法是奉佛,而且只有奉佛才能报恩。在父母的大恩面前,孝子只能感到无力:“百石八十石,乳房之恩未报;三千六百日之内,守长之恩未(都)究。”(第 229 行)他们只有把报恩不足的愧疚转化为奉佛的行动,才算得到救赎:

抚育我等亲魂,今在何所?不圣者,不知所在。解薄推甘,摩头至蹴(踵),恩重丘山,泽(仁)深江海。屈身碎骨髓,而何奉酬?父母之恩以世间财不可酬,以出世间之财奉[奉]酬。故我等修↑↑(忏悔)之行,奉送出世间之财。(第 75—77 行)

《讽诵文稿》开出的药房,就是拿出所有的钱财,去造佛写经,去造寺修庙:

不奉造佛写经者,依何为报德之由?不悬幡严堂者,由何为送恩之便?(第 230 行)

“依何为报德之由”的“依”,当作“因”讲。这种用法见于圆仁《入唐求法巡礼记》、《参天台五台山记》和吐鲁番文书,参见蒋绍愚、董志翘、王启涛等的著述,此不详述。^⑦这里要补充的是,日本平安时代的佛教故事集《今昔物语集》中的多篇篇名中的“依”,均作“因”讲。如卷一第三十二《舍卫国圣义依施得富贵语》,^⑧意思就是舍卫国胜义因施舍得富贵的故事。《讽诵文稿》也可补充相关用例。

《讽诵文稿》宣扬仁孝的语句散于各处,当我们

将其联系到一起来分析的时候,就可以看出纳儒入佛的实质。那就是愿文中对仁孝的称说,具有明显的功利性。唱导的直接目的是劝导人们造佛写经,皈依佛门。这才是“报德之由”、“送恩之便”。“送恩”疑为“返恩”之讹;“返恩”,即报恩。仁孝是引路灯,佛门才是目的地。空海的愿文中也有这样的表述,如他的《为田少貳设先妣忌斋愿文》中说:“恭惟陶冶身体,二亲恩重,酬报岳岳,非佛归谁?”

三、《讽诵文稿》与《孝子传》

日本僧侣在宣讲佛法时,喜欢运用具体的材料,以尽量避开晦涩的说教,说故事是有效的方法。特别是对于所谓“下根”,繁复的哲理说教是少有效果的。《讽诵文稿》中既有来自佛经的雉救山火之类故事(第167—168行),也引述来自中国的《冥报记》和日本奈良时代僧人景戒所著佛教故事集《日本灵异记》的故事(第201行),还以“卞和玉不值时不宝”(第5行)、“班超往天竺,戴雪而反(返)家,苏武行胡地,皓首而来国”(第25行)之类的中国典故插入文中,以增强宣讲的生动性。中国典故大都多少改变了原有的寓意,赋予新的解释以与佛传之事混用,归结到信佛、礼佛、恭敬三宝的目的上来。例如卞和献宝的故事,就褪去了有宝献与帝王家的前提,而用来讲佛法不信则不灵的道理:“卞和玉不值时不宝,迦陵(之法)说不器而同瓦砾。”(第15—16行)

在中国故事中,引用最多的,当是《孝子传》中的孝子故事。

根据日本学者的研究,《孝子传》的故事很早就传到了日本,并成为愿文中最常见的引用材料之一。《讽诵文稿》中也有多处,以中国孝子作为孝道的典范来列举:

今日旦(檀)主(某甲)洒扫三尊福庭,庄严四德宝殿,药师如来,敬(诵)心内法华,一经乘,堪能供养三叶之顶,供养药师如来,讲之法会。志者(云):

夫报恩高行,世雄之尊德,魏々难量测,大乘之妙典,荡々牢(罕)双(匹),是以世间出世,难值难听无上尊教。天上天下,最胜最尊三宝境界。是以雪山之大士为八字,命施罗刹,萨埵王子为菩提身舍饥虎。四恩中难报难穷者,不过父母恩。所以须阍太子割身济父母命,忍辱太子,穿眼疗父病。然则知恩严德,菩萨雅迹,忘恩忘德,凡夫陋行。

丁兰雕木为母,重尺凿石为父。曹娥入水而探父尸,会稽哭血(旋墓)觅父骸。宏提作官奴而赎父罪,董永卖身而葬父尸。重华担盲父而耕历山,而养盲父,毕悛寺侧作舍求育老母。菜(蔡)顺採桑子供母,孟仁

拔霜笋(笋)奉祖,张敷对扇恋母。

然则至贵至宠父母,亘忘亘忍亲子,况复三宝德海,广大无边,极峻极奥。若一恭一礼者,万劫不忘;片报片赠,千生相粘(祐)。长世胜君,久劫贵亲。(第80—94行)

以上提到的孝子故事有丁兰、重尺、曹娥、会稽、宏提、董永、重华(舜)、毕悛、菜(蔡)顺、孟仁、张敷共十一人,其中见于日本藏阳明本和船桥本《孝子传》^⑨的有丁兰、曹娥、董永、舜、蔡顺、孟仁、张敷共七人。宏提当是为缙紫之误,见于《史记·扁鹊仓公列传》中的缙紫故事早在奈良时代便为《令集解》所引述。重石、会稽、毕悛三人不见于迄今所见各种《孝子传》,有待进一步考证。^⑩

加上前引第265行的“奉仕亲时,如曾参、丁兰”,以上引文中丁兰的名字已经出现过两次。在第138行还有小字“丁兰、须悛余孝子”数字,是说可以在愿文中列举丁兰、须悛等孝子的事例。在以上愿文中,用这样简练的方式提及这些故事,可见时人对这些故事皆耳熟能详,一提及便知,其中对丁兰故事印象尤为深刻。

从现有的文献来看,愿文中引用孝子故事,当自《讽诵文稿》始。到了中世,唱导文献中孝子故事就更为常见,如《言泉集》:

所谓刻木出血之诚,忍杖泣老之泪,埋子养亲之志,抱母叩虎之思,载之典籍,以传来叶。

这里提到的丁兰刻木、伯瑜泣杖、郭巨将坑、阳威救母均见于阳明本和船桥本《孝子传》。其说出自两《孝子传》无需怀疑。

如高柴泣血之泪,董永卖身之志者,虽非菩提之访,是表世俗之孝。(《宰相修范入道周忌能修之》)

这里提到的高柴泣血、董永卖身见于不同本子的《孝子传》。

在愿文中引用孝子故事,早见于中国晋唐愿文。《讽诵文稿》在多方面受到传入日本的中国愿文的影响,引用孝子故事也是这种影响之一例。当时有哪些中国愿文传入日本,今天已难详考,从佛教在当时盛行和法事的需要来看,不难预测其数目可能不少。保存在正仓院的《圣武天皇宸翰杂集》中的愿文吐露着其间的信息。《圣武天皇宸翰杂集》是圣武天皇于天平三年(即公元731)九月八日书写完毕的。其中有多篇与《敦煌愿文》颇有共同点。其中的《镜中释灵



实集》里有一篇《为人父母忌斋文》,就列举了一组孝子故事:

某顾惟刑渠养父发白而更玄,老莱事亲衣斑而去素。董黯痛心而遄返,曾参啮指而驰还。瞽瞍之目更开,丧明之亲再视。斯并至诚有感,万叶传芳。^①

以上列举的刑渠、老莱、董黯、曾参四位孝子的故事,均见于船桥本和阳明本《孝子传》。

《孝子传》对《讽诵文稿》的影响,当不止于对孝子典故的列举,那些对施主孝道行为的描述,也是一种孝子故事的叙写。下面一段,叙述某位施主在母亲久病之时,终日昼夜看护,不管寒暑,始终如一,在母亲病危之时,更是位为之心力交瘁,连和妻子多在一起、和客人多交谈也都放弃了:

□□□旦主,慕母,造舫设之。母岁岁卧病,欲眠时不解带纽,将奉装时,不说寒温。至其相诤,情毫魂迷,不知依所。形悴体费,而无安色。不与妻久安,不与客长谈。(第 117—122 行)

下面一段,则说母亲去世之后,自运土造墓,在三年服丧期间,不梳妆打扮,放弃娱乐,简衣素食。

母氏之荷棺梓,葬松丘,其侧作庐。三年,自运土作墓,侧不久本结,鬓发蓬乱不收,面无咲(笑)色,身不蒙香衣,服茅花防寒,饮粥忍饥。作墓葬了,出从庐,到家礼拜言。(第 126—128 行)

这里叙述的,正是一个孝子自为亡母造墓的故事。说一位孝子在母亲去世后,用三年时间,为其运土造墓,在此期间,野庐为室,茅花为衣,粥水为食,言笑自抑。这些叙述不难看出儒家服丧礼俗的影响。

四、《讽诵文稿》与敦煌愿文的比较文学研究

诚如小峰和明所指出的,《敦煌愿文集》中所谓“愿文”,意义极为广泛。它不只是狭义地表达施主意愿的“愿文”而已,与唱导几乎是同义。从这点来说,或可视为唱导文献。日本的愿文沿袭中国愿文以及愿疏在形式上的显著特点,就是首先自报其名,以下述说奉佛心意,最后誓愿为结。经过奈良、平安时代的发展,中间部分的抒情内容大幅扩展,变得文采华美,情意哀伤,但这种形式却一直没有大的变化,直到今天日本各宗仪式的愿文大体依然如旧。

无常观和六道轮回思想是引导民众走进佛教最有效的路标。在敦煌愿文和《讽诵文稿》这一方面的

文句最多,特别是在为亡人祈冥福的愿文中,几乎是必不可少的内容。《讽诵文稿》收集了不少这样的文字,准备用于施主写经造像等场合。下面这一段,先是慨叹世事无常,势位富贵靠不住,而后竭力描写地狱的恐怖,最后归结到诵经求法,以法会收束:

饶财贵势,不与日月俱;艳颜壮年,甚(其)从奔斑澜。双臂宴游无定之家,连袖而歌舞无常之庭。猛力盛谋,日日费衰;桂体兰形,夜夜迁改。以老病死,作饰此身。富门反贫,尊人(家)忽成贱,先代造善尽失。

虚尸残留荒村,孤魂驰三途。铁丸向口,那落迦不简尊卑,炉火镬汤,不别富贫。铁丸向口(时),肝碎肠绝;铜柱近身(时),肉尽骨销。或斩剑轮而号叫,或串刀山而闷迷。当此时,何亲属救济?孰知人来问?千箱之蓄,为现在生活。故申某经名。南无平等大会。法华歌。(第 314—321 行)

同样是无常观,《讽诵文稿》不断变换着言说的方式,反复予以强化。僧侣们在内容上不能出新的时候,便在表述的多样化上下足功夫。第 20 至第 24 行,用自然的变化来映衬表现人世之无常:

□(见)幼人之老,而未(见)老人(作)幼;闻先人之死,未闻死人之反生。兰殿之上,多别少会(青)松之下,有哀无乐。夜鼓屡鸣,日影易倾。前□□(生未)契,春园丽华,无乐情而独咲(笑),是则成实将荣之状,秋野虫不流泪而空鸣(是则)散叶将衰之像。红容黑发,不睹老体;壮年彩影无曲形。聊物一种,不从阎魔之城,少因少善,作泥梨之粮。

不过,无常之说也是劝人礼佛的铺垫。第 43 行引《因果经》:“昔生三宝所有恭敬心之人,此世作封禄高氏族,而为一切人所尊敬;昔世于三宝所无恭敬之心人,此世作贫穷下贱之人,为一切人所凌辱”,这种对现实中贫富差别的解释,最终也是为了使人相信礼佛才是根本出路。

无常观正是《敦煌愿文集》中出现最多的旋律之一。《讽诵文稿》中那些祈愿亡人往生净土的愿文,与《敦煌愿文集》中的《临圻文》等有更多的相似点。它们都把生死无常的哀叹作为核心部分。我们首先来读《敦煌愿文集》中的一篇《临圻(圻)文》:

伏惟亡灵,三危望族,五郡名家。文成七步,武振(震)三军。荣国荣家,忠孝兼被

(备)。光影难留,魂归逝水。至孝等深诚自性,至孝因心。爱愿凶,昊天罔极。泪泣高柴之血,饮情(噎)顾涕之浆。生事之礼(如)终,死葬之仪攸切。于是卜(其)宅兆(葬域),负土成坟。

再来读《讽诵文稿》的下面一段:

伏惟旦(檀)主为性具佛心,而深厌世网(网)。自然韬悲而厚好净行。幼时离某芳怀,内独思惟:正报四恩,不如出山林,临行正道,反离某,远向深山,树下崖谷为室,草叶木皮为衣。涩果苦菜,探系危命,滑朽(枯)酢子,拾助弱身。百结纳衣,才隐露身,五缀瓦钵,少充饮器。黄金白玉,与瓦石同,青珠赤瑁,共沙土齐。朝往岑上。而见云霞之飞交;夕居谷底,而闻禽兽鸣游。如是虽修出离而恋慕父母,朝夕难忍。

于此皈至本乡云,内稍思忖:三界千限,自古有苦之间;六道万生,于今无乐之身。岁去形衰,月来命促。今夕虽存,明旦死别。锦绫美服,成血脓汁之盈池;脂粉涂庄,身为松下墨(墓)、黑发摩首,反作白瓠;红色纤肘,忽成朽骨。结极爱夫妻,塞门避外,不入己家;垂至悲亲子,薰鼻以桃符打不令语。□(虽)春野彩花,开死尸边者,毛竖不桀;秋苑甘果,生白骨侧,惊畏舍走,为如是身命不顾,罪福因果,多造违教违理之罪,不恐三途八难,犯自作教他之恶。由如是罪,独轮回四生之区,百叹何及,但有功德大助,成现在当来之胜粮。

由此庄严,父母现在安隐(稳)大期之时,令被引道,自亦于自利利他之善事。悉除灾难(临)命终时,往生净琉璃净土;村里道俗,同被护念,增长福寿,广生生四恩,五趣四生,普资此愿,离苦得乐,深慕药师如来。真身妙体,仰凭现在当来法亲圣君,敬造万德金容。谨图福智(百福)相好,工此虽世间巧,而极天上毗纽之美;珍乃虽人间宝,而尽净土无漏庄。满月容颜,开东土之真容;紫金妙体,示琉璃之实相。青莲之睛,垂引接之悲睫;频婆之口,吐教授之慈音。仰视者,忽免亿生之(重)罪。(第95—116行)

以上20余行,粗看来像是具有相对完整的愿文结构,似是一位僧侣为考妣修福所用的愿文。前面部分叙述僧侣“正报四恩,不如出山林”,将出家也是为一种尽孝手段,即便远离尘俗,也朝夕思念父母。中间部

分用不短的篇幅,慨叹世事无常,这也是敦煌《临圻文》、《亡文》等类型的愿文中最富抒情性的部分。最后则是僧侣造像以祈愿亡者往生净土的誓愿部分。

不过,上面这些内容,又具有相对的独立性,各部分详略缺乏统一的安排,实际上它们并不是一篇“专文专用”的愿文,各部分内容在插入具体的愿文时可以随机增删。文中两次出现的“某”,前者似可改为人名,后者则可补为地名。

《敦煌愿文集》所收,以“范文”居多,这种范文,是僧侣能够应各种身份阶层不同的对象随机填写、增删而实用的愿文,其中家族替亡者祈福的“代言体”占有相当的比例。《讽诵文稿》中除了那些陈述佛经要义的部分,大多也是这样一些愿文。它们往往用“某甲”这样的称谓来指称愿主;“某甲”在实用是可以简单换成实在的人物,诚如《广弘明集》中收录的愿文中的“弟子某”。

某甲依来牒旨,虽预法筵,而可利益人天。应供之德都无,萤昭(照)已势都无。蝇蚋弱虫,附骥驎至千里;萝薜之轻萝,附高松昇云天。(第286—287行)

某甲不顾己拙贱,仰恃三宝。大乘之加持护念。某甲无日光释子驯猛兽之能,无罗髻仙人育鸟子之仁,何为尾翼而翔临(引接)场,奉仕邯郸之雀,鸚鵡之行。可谓屑玉盈器,碌不可为,碎丝满筐织,不可为锦。

(第288行)

《讽诵文稿》在行间时有对文句使用方法的提示。如第265行“对佛法之时,如须达、祇陀、末利夫人、胜鬘夫人”,右下旁注小字:“不云具,二人可称”;“不云具”,即“不具云”,提示使用此段文句者,可以从列举的四人中选择两人来说,而不必将四人全都举出。第29行至30行“欲奉三宝某佛、某经、某+++(菩萨)云”,则是以“某”来留下空白,让愿文成文时根据具体情况填上佛名。经名。菩萨名。第34行“为旦(檀)主先考先妣,于今历旋患处者,忽令解脱,令某净土作某佛资,携+++(菩萨)众,无暇(假)乐令受七宝,昇花台上作三身佛”云云,明显看出是类似敦煌愿文《亡考妣文》一类,而佛名空缺,以便灵活使用。对于愿文的成文者来说,每一种佛、经、菩萨都并不是外部看来那样神圣而无法相互替代的。

不难看出《讽诵文稿》中这些用于愿文的部分,跟《敦煌愿文集》中的“范文”功能很相近。也正因为如此,在那些为亡者祈福的相似部分,甚至能够找出类似的语汇。“二鼠”、“四蛇”之喻多见于《敦煌愿文集》,而在《讽诵文稿》中也可以见到相似的说法:

四蛇迫来时,虚空虽宽而迴首无方;二



鼠迎来时,大地虽宽而隐身无处。尊卑五龙之残未脱,愚智四山之怖未离。春花不附秋枝,幼时之红颜不见老体。(第 67—69 行)

诚然《讽诵文稿》由于面对的是日本民众,虽然是用汉字写成的,但读法不同,即使同一词语,也未必含义完全相同。不仅许多语句带有日语的痕迹,而且由汉语看似对仗的句子,用日语诵读时并不字数相对,所以听来感觉别有意味,体现出日本人的审美趣味。尽管仅有 396 行的《讽诵文稿》在数量上远不能与数十万字的敦煌愿文相比,但却是认识平安初期愿文原生态的重要文献,是对此展开比较研究,将是十分有趣的事情。

小峰和明曾经指出:《敦煌愿文集》的出土堪称是划时代的发现,使得中国古代有关法会佛事中盛行一时的唱导活动,以及法会时的各种唱导文献、朗诵的场面等问题都正是浮出台面。他同时指出这种发现对中日比较文学发展的意义,认为“历来不限汉诗,不乏有中日或是对汉和异同所作之比较,然而对法会相关的唱导文献则未曾有系统性之介绍,研究资料堪谓贫乏。《敦煌愿文集》可以说是提供双向比较研究的最佳材料。”^⑫ 这些看法是很值得重视的。尽管有关愿文的比较研究才刚刚开始,但有关日本以及朝鲜半岛愿文能够进入敦煌学研究领域本身,就已经

打破了国别佛教文学研究的局面,说明敦煌文学研究会向着更为开放的方向发展。(责任编辑 陈娟娟)

- ① 中田祝夫解说《东大寺讽诵文稿》,东京:勉诚社,1976 年版。
- ② 小峰和明《東大寺諷誦文稿の言説——唱導の表現》《国語と国文学》第 68 卷第 11 号,1991 年 11 月。
- ③ 田中德定《孝思想の受容の古代中世文学》,东京:新典社,2007 年版,第 97—123 页。
- ④ 渡边照宏、宫坂宥胜校注《三教指归 性灵集》,岩波书店,1976 年版,第 333 页。
- ⑤ 中村元《東西文化の交流》,东京:春秋社,1988 年版,第 266 页。
- ⑥ 中村元《広説仏教語大辞典》,东京:东京书籍,2001 年版。
- ⑦ 王启涛《吐鲁番出土文书词语考释》,巴蜀书社,2005 年版,第 668—670 页。
- ⑧ 今野达校注《今昔物語集》第一卷,东京:岩波书店,1999 年版,第 87 页。
- ⑨ 幼学会编《孝子傳注解》,东京:汲古书院,2003 年版。
- ⑩ 黑田彰《孝子伝の研究》,京都:思文阁出版,2001 年版,第 63—81 页。
- ⑪ 中田勇次郎编《书道艺术·圣德太子·圣武天皇·光明皇后》,中央公论社,1982 年版,第 53 页。
- ⑫ 小峰和明《敦煌愿文集 与日本中世唱导资料》,参见张宝三、杨儒宾编《日本汉学研究初探》,台北:乐学书局,2002 年版,第 189 页。

On the Idea of Worshipping Buddha by Benevolence and Filial Piety in Japanese Sutras from *Todaiji Sutras Collection*

WANG Xiao - ping

(College of Literature , Tianjin Normal University , Tianjin 300387)

Abstract : Most sutras in *Todaiji Sutras Collection* and *Dunhuang Sutras Collection* are not specifically written for specific purpose , but belong to " models " of sutras . They can be included in Folk Religious Literature for comparative study . Many aspects of *Todaiji Sutras Collection* are influenced by Chinese sutras spread to Japan , which advocate worshipping Buddha as the basic approach to repaying parents' love . The Confucian ideas of benevolence and filial piety were completely transformed to the tools of Buddhism , which shows the characteristics of Buddhism at the beginning of Heian Period from aristocrats to ordinary people . Compared with sutras , there are fewer elements of Buddhist philosophy , but lyricism and narration are more distinct , which opened ways for sutras of later scholars to develop into " sentimental lyric literature " .

Key Words : *Dunhuang sutras* ; *Todaiji Sutras Collection* ; worshipping Buddha by benevolence and filial piety ; folk Buddhist literature