

敦煌本《刘萨诃因缘记》解读

尚 丽 新

高僧刘萨诃^①主要活动在四世纪下半叶到五世纪初。他在出家以前是一个目不识丁的稽胡族下级军吏,三十岁时巡游地狱的偶发事件改变了他的人生轨迹,由一个杀生为业的罪人变成了一个精勤福业的游方僧人。他去江东寻觅礼拜阿育王塔、阿育王像的传说给江南佛教界留下了深刻的印象,由一个普通僧人而名列宝唱的《名僧传》和慧皎的《高僧传》。同时,随着他在稽胡人聚居地(今天晋陕交界的黄河两岸)的传教事业的发展,主要得益于他那神奇的巫术和预言能力,刘萨诃成为稽胡族的民族神,被视为观音化身、“苏合圣”、“刘师佛”(道宣《续高僧传》卷二五)。到了六世纪二十年代,在河西走廊的番禾(今甘肃永昌)出现了著名的番禾瑞像,而刘萨诃就是番禾瑞像的预言人,随着番禾瑞像影响的不断增加,刘萨诃的名气也达到顶峰,从而成为北朝直至隋唐西北地区的一个强有影响的神灵。从现今发现的敦煌莫高窟中与刘萨诃相关的资料来看,归义军时期敦煌一地又掀起了一个刘萨诃崇拜的高潮。可见,在东晋到唐五代漫长的时间里,在江东、秦晋、河西走廊广阔的空间中,刘萨诃传说着染了浓烈的时代、地域色彩,不断地增殖繁衍,成为公元四世纪到十世纪民众佛教信仰的一个具体而微的典型代表。

从上个世纪七十年代起,敦煌刘萨诃文物和文献的发现引发了国内外学界对刘萨诃的关注,刘萨诃和敦煌莫高窟的关系也就成为刘萨诃研究的起点和中心。而敦煌本《刘萨诃因缘记》的研究是其中的一大热点。陈祚龙先生的《刘萨诃研究——敦煌佛教文献解析之一》^②一文是当时最具代表性的研究成果。陈文对《因缘记》进行了校录和考证,并提出许多极具学术价值的问题。此后,海内外诸先贤亦多有发明创见。在各位前辈的启发之下,我希望能通过对《因缘记》的进一步解读,更为具体地揭示《因缘记》的价值。

①萨诃,又作萨河、萨和、屑荷、苏何等,大约是因为稽胡语音译的缘故,并无固定准确的写法。今从敦煌文献,采用“萨诃”。

②《华冈佛学学报》第三卷,1973年,第33至56页。

一、《因缘记》的创作时间和材料来源

《因缘记》载于敦煌遗书 P.3570、P.2680、P.3727 中。据 P.2680 要晚于 936 年、P.3727 晚于 955 年^①可知《因缘记》的抄写相当晚。但显而易见的是,《因缘记》的抄写时间并不等于它的制作时间。陈祚龙先生在《刘萨诃研究》一文中说道:“我敢说,这种《因缘记》的制作年代,最早也只是在初唐,而且它的‘蓝本’,谅必仍是释道宣的《续高僧传》。”陈先生对于《因缘记》制作于初唐的论断,我基本赞同;但说《因缘记》的材料来源是道宣的《续高僧传》,我却不敢完全同意。以下我们按照《因缘记》的叙事顺序将之分解为八个故事单元,然后具体来看每一单元的可能的产生时间和材料来源。

1. 姓名籍贯

《因缘记》云和尚是“丹州定阳”人,“丹州”系 554 年西魏废帝改汾州而来^②,则“丹州”之使用必在西魏之后;河西定阳说为刘萨诃籍贯的三说之一^③,起因于刘萨诃曾在此地传教,故《因缘记》此处的记载源自北方长时期认可的刘萨诃籍贯的河西定阳说。

2. 冥游

有关刘萨诃冥游的故事,在王琰的《冥祥记》中已经得到记录,它是所有刘萨诃传说中产生最早的一个。但《因缘记》中的冥游故事,与《冥祥记》所记不同,最为明显的是,地狱审判者——阎罗王出现了。大约在南北朝的末期,阎罗王开始成为地狱中最主要的审判者;唐初以来,地狱十王信仰逐渐风行。在另一版本——思讷的《大唐传戒师僧名记大和上鉴真传》所记的刘萨诃冥游故事^④中,阎罗王命令刘萨诃到越州东的鄞县鄞山去寻找阿育王塔,据《旧唐

①[法]魏普贤:《敦煌写本和石窟中的刘萨诃传说》,载[法]谢和耐等著,耿升译:《法国学者敦煌学论文选萃》,中华书局,1993 年版,第 446 页注④⑤。

②[唐]李吉甫撰,贺次君点校:《元和郡县志》卷三:“后魏文帝大统三年(537),割鄜、延二州地置汾州,理三堡镇。废帝以河东汾州同名,改为丹州。因丹阳川为名。领义川、乐川县。”中华书局,1983 年版,第 73-74 页。

③关于刘萨诃和尚的籍贯归纳起来有三种说法:一是《冥祥记》、《高僧传》为代表的离石(在今山西离石一带)说,二是《续高僧传》、《因缘记》为代表的定阳(在今陕西宜川西北)说,三是道宣《续高僧传》、《释迦方志》的慈州(在今山西吉县西北)说。其中离石说产生最早,具有史源意义,它是齐梁时南朝文献一致记载的刘萨诃的籍贯。定阳说应起因于刘萨诃在该地有广泛深入的传教活动,是较早为北方认可的刘萨诃的籍贯。慈州说产生最晚,道宣所说的慈州就是北魏孝文帝所置的定阳郡,而河东定阳郡、县的得名源自河西的定阳胡人渡河而来,所以究其根源慈州说是随着西岸的定阳稽胡东渡黄河迁徙至河东定阳而产生。(参注第 68 页注②)其实,造成刘萨诃籍贯发生变化的重要因素有两个:一是刘萨诃的传教活动的地域变化,二是稽胡族的迁徙。

④参汪向荣所辑思讷《鉴真传》的逸文。载[日]真人元开著,汪向荣校注:《唐大和上东征传》,中华书局,1979 年版,第 106 页。

书·地理志》可知鄮县归越州管辖是在武德八年至开元二十六年之间,由此推得思讬所记录的冥游故事大约流行于这一时段。因此,我们初步推论《因缘记》中刘萨诃冥游故事的这一情节应产生在南北朝末期至唐初。

《因缘记》中的冥游故事在诸细节上与《冥祥记》所载大相径庭。《冥祥记》中观音长篇大论的教导在《因缘记》中荡然无存,仅是简单地劝刘出家:“又见观世音菩萨,处处救诸罪人。语萨诃言:‘汝今却活,可能便作沙门以否?’”《因缘记》记载了在地狱中接受惩罚的友人王叔谈嘱托刘萨诃:“若却至人间,请达音耗,谓我妻男,设斋造像,以济幽冥。”这一情节不见于《冥祥记》,而对“造像”的强调是北方造像之风大盛的真实反映。《冥祥记》仅言从伯学人灌像,而《因缘记》却点明“腊八灌佛”:“我平生之日,曾与家人腊月八日,共相浴佛。”中国古代浴佛的日期有二月八日、四月八日和十二月八日三种。大致是北朝多于四月八日浴佛,自南朝梁经唐至于辽初一般用二月八日,宋代北方用腊八,南方则用四月八日。但在9至11世纪的敦煌,腊八浴佛为其特有的风俗。除《因缘记》之外,P.3103《浴佛节作斋事祈祷文》(原无题,《敦煌遗书总目索引》拟题)亦可证明:“今三冬季序,八叶初辰。……爰当浴佛佳辰,洗僧良节……”可见,这也是《因缘记》“地方特色”的一个体现。总之,我们可以推论《因缘记》中的刘萨诃冥游故事的演变来源于北方和敦煌特有的传说。

3. 广寻圣迹

《因缘记》云:“但是如来诸行处、菩萨行处,悉已到之。皆起塔供养,乃获圣瑞。所到之处,无不钦仰。”在南方传说中极为重要的寻找阿育王塔、像的故事在《因缘记》中只字未提,大约被“悉已到之”包含其中。刘萨诃是个游方僧人,其足迹所至之处,粗略算来有:和尚之出生地离石,传教之地河西定阳,《冥祥记》所记之建业、许昌,《高僧传》所记之丹阳、吴县、会稽,道宣《续高僧传》、《集神州三宝感通录》等所记之番禾、酒泉。道宣《续高僧传》卷二五载在刘萨诃迁化的酒泉城西古寺中,尚有碑云:“吾非大圣,游化为业。”^①《因缘记》此段即是对刘萨诃南北游化的概括。这一段产生时间不会太晚,极有可能在和尚生前就有关于和尚朝拜圣迹的传闻,且在刘萨诃死后这些传闻越来越丰富。

4. 驴耳王

《因缘记》云:“于是驴耳王焚香敬礼千拜,和尚以水洒之,遂复人耳。王乃报恩,造和尚形像送定阳。擎輿之人,若有信心之士,一二人可胜;若无信心,虽百数,终不能举。”

这是非常有趣的一段记述。这个传说仅见于《因缘记》中,在其他关于刘

^①载《大正藏》第50册第645页。

萨河的材料中不见蛛丝马迹。这个传说源出何处,怎样汇入了刘萨河传说,是我们最感兴趣的。

魏普贤注意到在 P.3727 写卷之末,附有一条注释:“赫连驴耳王,和尚以水洒之,却复人耳。”魏普贤这样分析道:“它也可能是否系指割据中国一隅的夏王朝的三位君主之一呢?该王朝于 407—431 年间统治了整个黄河河套地区,赫连勃勃于 407—425 年间执政,赫连昌于 425—428 年间执政,赫连定于 428—431 年间执政。然而,史料中从未提过赫连勃勃和赫连昌有任何身体畸形。史料中曾针对第一个人写道:‘勃勃身長八尺五寸,腰带十围,性辩慧,美风仪。’至于第三子赫连昌,史书中记载他‘身長八尺,魁岸美姿貌。’对于第五子赫连定,没有任何这方面的记载。但如果他具有身体畸形的话,那末大家是不会放弃指出这一点的。”^①

存在于 407—431 年间的十六国之一的夏国,其统治区域中陕北的那一部分,与刘萨河活动过的河西定阳相距甚近;不管是从时间上,还是地域上来说,刘萨河都有可能涉足此地,即使他没有涉足此地,他的传说在此传播、他被此地人信奉都是合情合理之事。因为这是一个传说,所以倒不必细究夏国的历史上是否真有这么一位长着驴耳的国王。

不过,从附会到赫连王的身上来看,这个传说最早产生于赫连夏国统治时期。“王乃报恩,造和尚形像送定阳。擎輿之人,若有信心之士,一二人可胜;若无信心,虽百数,终不能举。”赫连王报恩送刘萨河像到定阳,这个情节为我们考察驴耳王故事的产生时间又提供了一条线索。驴耳王故事产生在今天的陕北内蒙交界一带,与刘萨河活动过的河西定阳相距甚近,河西的定阳稽胡在北魏孝文帝(471—499 年在位)时东渡黄河,孝文帝因此在河东亦设立定阳郡、定阳县,也就是唐代的慈州^②。道宣《集神州三宝感通录》卷下记载了他在慈州亲自调查的结果,他看到了当地民众对安仁寺的胡师佛像的崇拜实况:“故今彼俗,村村佛堂,无不立像,名胡师佛也。今安仁寺庙,立像极严,土俗乞愿,萃者不一。每年正月輿巡村落,去住自在,不惟人功。欲往彼村,两人可举,额文则开,颜色和悦,其村一岁死衰则少;不欲去者,十人不移,额文则合,色貌忧惨,其村一岁必有灾障。故俗至今,常以为候。”^③此像与驴耳王所送之像都有“去住自在、不惟人功”的特点。所以唐初慈州人所崇拜这尊刘师佛的塑像,应是源自驴耳王送像故事。由此可以推论驴耳王故事的时间下限应在河西定阳稽胡

①魏普贤:《敦煌写本和石窟中的刘萨河传说》,第 438 页。

②《元和郡县志》卷十二:“(吉昌县)本汉北屈县志也,属河东郡。后魏孝文帝(471—499 年在位)于今州置定阳郡,并置定阳县,会有河西定阳胡人渡河居于此,因以为名。十八年,改定阳县为吉昌县。贞观八年改置慈州,县依旧属焉。”(贺次君点校本第 342 页)。

③载《大正藏》第 52 册第 434 页。

西渡之前,即后魏孝文帝在河东因稽胡东渡而设立定阳郡、县之前。

但是,国王长着驴耳的故事决不是中土所原有的。最早的驴耳王故事应是著名的希腊神话传说中关于小亚细亚的国王弥达斯的故事。难道是在五、六世纪的时候这个故事就已经传到了中国?这倒是个关于中西交通的有趣的话题。

5. 番禾瑞像

《因缘记》云:“又道安法师碑记云:魏时刘萨诃仗锡西游,至番禾望御谷山遥礼。弟子怪而问曰,和尚受记。后乃瑞像现,果如其言。”

《因缘记》明确指出番禾瑞像的记载是源自道安法师的碑记。道宣关于番禾瑞像的记载也是出自道安碑。这个道安,据陈祚龙考证是《二教论》的作者、北周京师大中兴寺、籍隶冯翊胡城、俗姓姚氏之道安^①。因此,可以说在北周时已经有了知识僧侣对番禾瑞像传说的记录和整理。

6. 西游五天竺,感现佛钵

《因缘记》云:“和尚西至五天,曾感佛钵出现。”4至5世纪初有一个去印度礼拜佛钵的热潮,同时出现了佛钵与中土各种因缘的传闻,还出现了《佛钵经》这样的伪经。佛钵是佛教史上的大事,如果道安和道宣知道和尚感现佛钵之事,决无知而不言的道理。但道安碑只记载了番禾瑞像事,此点可从道宣对道安碑的引述中得到证实。道宣共有两处引及道安碑:《续高僧传》卷二五“因之惩革胡性、奉行戒约者殷矣。见姚道安制像碑。”^②《集神州三宝感通录》卷中“元魏凉州山开出像”条,从刘萨诃番禾授记至周建德年间像首又落,后云“备于周释道安碑”^③。萨诃西游五天、感现佛钵事应不载于道安碑,如道安碑言及佛钵,道宣不会不引述。而且在道宣的所有关于刘萨诃的著作中都没有提及和尚与佛钵的这段因缘,这也就是说,在关表做过两年实地调查的道宣也不知道刘萨诃去印度礼拜佛钵这种传闻。

在此姑且对感现佛钵这个传说的产生时间做一个粗略的推断:因为道安碑不载此事,所以它必产生于北周之后。它很可能是河西走廊、敦煌一带的独有的传说,所以即使在道宣时代也会因为流传地域不广而鲜为人知。1979年在甘肃武威出土了一块天宝年间的石碑,孙修身拟名为《凉州御山石佛瑞像因缘记》^④,碑云:“延元年丹阳僧刘萨何,天生神异,动莫能测,将往天竺观佛遗迹,行至于此,北面顶礼。”据此可以暂且将西游五天、感现佛钵这一传说的下限划定在天宝年间。

①陈祚龙:《刘萨诃研究—敦煌佛教文献解析之一》,第35页。

②载《大正藏》第50册第645页。

③载《大正藏》第52册第417页。

④孙修身、党寿山:《〈凉州御山石佛瑞像因缘记〉考释》,《敦煌研究》1983年创刊号(总第三期),第102-107页。

至于这个情节的材料来源,有可能是这样的:既然《法显传》有那么一个慧达去了印度、礼拜了佛钵,在《冥祥记》中又有一个观音授记佛钵必来中土的情节,后人由此受了启发,将去印度的传说、感现佛钵的故事附会在刘萨河的身上,这是完全可以理解的。

7. 秦州敷化,酒泉迁化

《因缘记》云:“以正始九年十月廿六日,却至秦州敷化。返西州^①,游至酒泉迁化。于今塔见在,焚身之所,有舍利,至心求者皆得,形色数般。”

秦州在陇右一带。三国魏时始置。北魏时治上封城,领天水、略阳、汉阳三郡^②。北周仍治上封,领郡五:天水、汉阳、清水、略阳、河阳^③。这一段是说和尚在陇右传教后西行至酒泉迁化,所据应是刘萨河在陇东和河西走廊的传教活动。

刘萨河和尚迁化于酒泉,诸家记载一致。《续高僧传》卷二五:“达行至肃州酒泉县城西七里石涧中死。其骨并碎,如葵子大,可穿之。今在城西古寺中塑像手上。”^④《集神州三宝感通录》卷下:“行出肃州酒泉郭西沙砾而卒。形骨小细,状如葵子,中皆有孔,可以绳连。故今彼俗有灾障者,就砾觅之,得之凶亡,不得吉丧。有人觅既不得,就左侧观世音像上取之,至夜便失,明旦寻之,还在像手。故土俗以此尚之。”^⑤《太平寰宇记》卷一百五十二“酒泉县”条载:“刘师祠,在县南。姓刘,字萨河。沮渠西求仙,回至此死。骨化为珠、血为丹。门人因立庙于此,令人致心者。谒之往往获珠丹焉。”^⑥《永昌县志》风俗之卷三亦云:“刘摩阿,初住云庄寺,北凉时西去,没于酒泉,骨化为珠,血化为丹。”^⑦根据诸家记载的一致性,可以推测它大致源出于和尚迁化酒泉这一事实,所以其产生时间为刘萨河在陇右、河西走廊传教,卒于酒泉之时。虽在迁化地点上没有争议,但各家记载还是稍有差异:道宣云骨碎如葵子,中间有孔,可穿之,且可预示吉凶;《因缘记》云萨河舍利形色数般;《太平寰宇记》、《永昌县志》云骨化为珠、血化为丹。这些都是在刘萨河迁化酒泉的基础上衍生出的多种形态的传说。《寰宇记》、《永昌县志》为后起之文献,记述最为简略,《因缘记》所云萨河舍利形色数般,与道宣所记相异,且不及道宣详细逼真,故有可能是道

①P.2680作“西州”,P.3570、P.3727作“西”。据《元和郡县志》,“西州”一名乃贞观十四年八月列高昌王之地而为之。

②《魏书·地形志》,中华书局,1974年版。

③王仲萃:《北周地理志》,中华书局,1980年版,第136-137页。

④载《大正藏》第50册第645页。

⑤载《大正藏》第53册第435页。

⑥[宋]乐史:《太平寰宇记》,台湾文海出版社《宋代地理书四种》本,1970年版。

⑦[清]张昭美修、曾均等撰:《五凉全志》,《中国方志丛书》之“华北地方”第560号第393页,台北成文出版公司影印清乾隆十四年刊本,1966-1970年出版。

宣之后的传说。

8.授记莫高窟

《因缘记》的结尾这样说：“莫高窟亦和尚受记，因成千龕者也。”

这也是《因缘记》的独有情节，不见于其他记载。因此我猜测它应是敦煌刘萨诃信仰盛行之后方才衍生出的传说，其产生时间应较佛钵传说更晚。

综上所述，《因缘记》的创作时间和材料来源可总结如下表：

故事单元	材料来源	产生时间
姓名籍贯	河西定阳说	西魏、北周以后
冥游	北方流传的刘萨诃入冥故事	南北朝末期至唐初
广寻圣迹	刘萨诃南北游化	和尚生前、死后
驴耳王	河套一带的传说	夏国国灭(407—431)后至北魏孝文帝(471—499在位)在河东设立定阳之前
番禾瑞像	道安碑	北魏太延元年(435)以后
西游五天，感现佛钵	可能源自西行僧人礼拜佛钵的传闻	北周以后、天宝以前
秦州敷化，酒泉迁化	刘萨诃游化陇东、河西，迁化酒泉	和尚生前、死后。道宣之后。
授记莫高窟	敦煌的一种传说	可能比佛钵传说还要晚

二、关于“因缘记”这种文体

《刘萨诃因缘记》该归属于何种文体呢？是作为讲唱文学的因缘文？还是通俗化了的僧传？或者用今天的文体分类法直接将之归入释氏辅教小说？

作为讲唱文学的因缘产生于唐代，为宣传佛教而采用说唱伎艺说因缘，如《难陀出家缘起》、《悉达太子修道因缘》、《太子成道经》、《太子成道因缘》、《欢喜国王缘》、《丑女缘起》等。在敦煌遗书中，还有一种“因缘”——《佛图澄和尚因缘记》、《刘萨诃和尚因缘记》、《隋净影寺沙门慧远和尚因缘记》、《灵州史和尚因缘记》，从这些“因缘记”的内容和形式上看不出任何讲唱的痕迹，这是可以肯定的。周绍良先生这样解释道：“这里有一部分题名作‘因缘记’，但文字基本与《高僧传》或《续高僧传》大同小异。是此等因缘记采自《高僧传》或《续高僧传》，抑《高僧传》或《续高僧传》采自民间传说，均不能定。如《灵州史和尚因缘记》，似不能采自《宋高僧传》，即此一例，已足说明此等因缘记当在前。可见为讲说之用，否则不必标明为‘因缘记’，亦不必另行录

出,只据书宣讲即可。故此等因缘记可见为说因缘之底本。”^①

周先生对《因缘记》与僧传和讲唱因缘文的关系作出一个大胆的设想。从上文对《因缘记》故事的分段解读中,可以肯定《因缘记》的材料来源绝大多数是民间传闻,而不是慧皎《高僧传》和道宣《续高僧传》。它颠倒错乱的叙事顺序,极度简略的叙事风格,朴实无华的叙事语言都表明这决不会出自上层知识分子之手,也就是说,这种记载是民间文人出于虔诚的信仰而作的记载,是对民间传说的记录和整理。正是由于刘萨诃传说当时在敦煌的影响极大,所以才出现这样一些抄本。

《刘萨诃因缘记》采用散文体的形式,确实类似、接近于僧传。它是对刘萨诃和尚一生事迹的叙述。这种形式的“因缘记”,根本不可能用于讲唱。显而易见,它决不是用于讲唱的因缘文。但是它与讲唱式因缘文真的就毫无瓜葛吗?

拿另一类讲唱文学变文来说,散文形式的变文也有,如 P.2721V《舜子至孝变文》和 P.3645《刘家太子变》。荒见泰史对此做过专门的研究。他通过对比《舜子至孝变文》与 P.2621《(拟)孝子传》,认为《舜子至孝变文》是从不同渠道的文本上摘录、拼接,然后稍作加工而成。至于《刘家太子变》其拼凑抄写方式类似于《(拟)孝子传》、《句道兴本搜神记》等敦煌类书。荒见泰史的结论是:“笔者认为这些写本或摘录经典,或转抄类书,并且舍弃了说教色彩浓厚之处,使之更通俗化了。抄录故事的目的或是为了讲唱搜集整理素材,或用于讲唱时作为纲要底本,或为参考笔记之用。”^②

那么,再回头来看《刘萨诃因缘记》。这篇《因缘记》的确可疑,疑点有:第一,诚如周绍良先生所言,它如果是僧传类作品,直接可以标明“刘萨诃和尚传”,而不必以“因缘记”名之。第二,可以肯定《因缘记》的材料来源不是僧传,而是民间传闻。第三,《因缘记》记事极为简略,在 600 多字的篇幅中,冥游就占了 400 多字,占去了三分之二的篇幅,其他情节都极为简单,蜻蜓点水式的一掠而过。与其说它是一个故事,不如说它更像一个故事的提纲。即使用我们手头所现有的这点材料,我们也可以将《因缘记》所载的七个故事铺展得曲折离奇。例如番禾瑞像的故事,在道宣《续高僧传》、《集神州三宝感通录》的记载中只是和尚太延元年授记、正光初年山裂像出、周初佛头现于凉州西、建德初像首又落、隋炀帝西巡时对之礼敬厚施这样一些情节;到了武威石碑中又增加了猎师李师仁射鹿、唐贞观年间凤鹤呈祥以及兵部尚书郭元振因诣寺画像得以与西突厥平安和好;莫高窟第 72 窟南壁的大型壁画《刘萨诃与凉州瑞像变》,较之武威碑,又增加了释迦说法大会、刘萨诃坐禅、婆罗门修圣容像、蕃

①周绍良:《唐代的变文及其它》,载《敦煌文学刍议及其它》,台湾新文丰出版股份有限公司,1992 年版,第 85 页。

②[日]荒见泰史:《敦煌变文研究概述以及新观点》,《华林》第三卷,中华书局,2003 年,第 387—408 页。

人放火烧寺、蕃人修寺、蕃人盗宝等情节。抄写《因缘记》那个时代的敦煌民众所熟知的番禾瑞像故事就应该是 72 窟南壁所绘的《刘萨诃瑞像变》。因此,我们认为《刘萨诃因缘记》是讲唱因缘文的蓝本,极有可能是为了讲唱搜集整理素材。

三、《因缘记》的价值

陈祚龙先生在其《刘萨诃研究》一文中点出《因缘记》的价值,确为真知灼见:“只要大家确有兴趣,改行追问‘为什么’当年的‘知识分子’竟会抄写这样的篇章,以及其它一连串的‘为什么’,我相信,大家一定可从此‘记’之中,找出一些有关的答案!就我所知,此‘记’除可直接用以稽核刘萨诃的‘行谊’之外,它还很有助于我们考究中世中华哲学、文学、佛学、语言学、宗教学、历史学、民俗学、社会学……,各种专门‘学术’的演化!”

在上文对《因缘记》的解读的基础上,我们将《因缘记》的价值总结为三点,现分述如下。

第一,《因缘记》是刘萨诃传说故事的杂集,其本身就展现了刘萨诃传说衍化的历史。佛教灵应故事可以通过不同母题的拼凑组合来不断地增殖繁衍。但像刘萨诃传说这种能够从四世纪末期直至十世纪保持长盛不衰的魅力的灵验故事是为数甚少的。刘萨诃传说既体现着刘萨诃信仰的历史变迁,同时每一个新增的母题也体现出它所处的具体时代、地域的风貌特色。在敦煌刘萨诃材料中,与绝大多数以番禾瑞像为中心的其他材料相比,《因缘记》包含的母题情节最为丰富。虽然记事简略,但它仍是现存最完整的刘萨诃传说。从上文对《因缘记》各段情节材料来源的分析中可以看出,它保留了不同时代刘萨诃传说衍化的痕迹,是考见刘萨诃传说演变的重要材料。

第二,《因缘记》反映出佛教信仰的民间形态。从《因缘记》的材料来源可以看出,它是来自于民间的长时期的集体创作和集体加工的产物。它颠倒错乱的叙事顺序,极度简略的叙事风格,朴实无华的叙事语言也充分体现了它的民间性。刘萨诃由猎师或下层军吏的低微出身变为稽胡族的民族神、南北中国认可的“高僧”,这一传奇经历验证了信佛可以得到无穷的福报,因而尤其投合下层民众的愿望和精神需求。在《因缘记》简短的记载中,传达出民众对地狱惩罚的恐惧、对神奇幻术的崇拜、对太平盛世的渴望,以及在此基础上对刘萨诃的虔诚的信仰。正是出于这种信仰,广为流传的刘萨诃传说才得以被整理、被抄录、被流传,《因缘记》也就由此而诞生。

第三,从文学的角度来看,《因缘记》亦有其独特的价值。如果用“叙述宛转,文辞华艳”这样的标准来衡量《因缘记》,那恐怕它是谈不上什么文学价值了。但不管怎么样,《因缘记》的记事还是可以称得上曲折离奇,虽然只是一个梗概、一个提纲。不过,我们更重视它作为一种民间状态的佛教文学作品所具有的独特的文学价值。我认为从这一角度来看待《因缘记》的文学价值,至少

有两方面是值得引起重视的:一是文体,二是母题。从文体上来说,虽然我们找不到这种文体的归属,但“因缘记”仍然暗示了与讲唱因缘文存在着某种联系。从母题上来说,在民间文学中,母题复制是一种常见现象。但刘萨诃传说不是一种简单的母题复制,它以刘萨诃的行迹为线索,贯穿了民间佛教信仰的大大小小的母题(诸如地狱巡游、观音信仰、阿育王塔和阿育王像的信仰、蚕茧的信仰、瑞像的信仰、佛钵的信仰等等)。在这一点上,《因缘记》表现得非常典型。因此,通过对《因缘记》的母题分析,不仅可以剖析《因缘记》的结构、解释《因缘记》的形成,而且对于刘萨诃传说的母题解析乃至民间文学的母题研究都是有积极意义的。

作者工作单位:山西大学文学院

书讯:明清遗书五种

[明]姜垓、[清]解瑶等撰,高洪钧编。精装大32开,定价:120.00元,北京图书馆出版社2006年10月出版。

本书收录姜垓、解瑶、朱溶等明清学人的未刊著作五种。有明姜垓著《流览堂残稿》六卷;清朱溶撰《忠义录》八卷;清解瑶所撰《松斋遗文》二卷;清潘焕龙所著《卧园诗话》四卷;清陈重所著《花著龛诗存》四卷,底本均为稀见清代稿抄本,甚至孤本。其内容包括诗词、诗话、散文、书信以及明末清初人物传记,对于研究明清两代的文学、历史都具有一定的文献价值。