

 搜索 搜索

国学网 >> 正文

打印本页

佛教八关斋与中古小说

作者：陈洪 [2001-8-29 8:34:35]

从宗教仪式角度来考察中古小说，魏晋南北朝时期最重要的佛教仪式之一——八关斋的作用，是不容忽视的。当然，当某种宗教仪式确立的时候，它只能是某些与之相关的文学作品的原型，且其关系一般说来是属于表层的联结。但是，透过这种表层的联结，却可以看到文学作品的某些深层含义，即它们的核心乃是宗教的某种观念、信仰、情感。

八关斋之源流

在佛教诸仪式中，八关斋是起源最早、最重要的仪式之一。远在原始佛教时期，这一仪式就已经产生了。反映原始佛教生活的汉译《增壹阿含经》卷十五《高幢品》，即详细阐述了八关斋法及其缘由，其中一偈概括了奉行八关斋的基本内容和意义：“不杀亦不盗，不淫不妄语，避酒远香花，著味犯斋者，歌舞作倡妓，学舍如罗汉。今持八关斋，昼夜不忘失。不有生老死，无有周旋期。莫与恩爱集，亦莫怨憎会。愿灭五阴苦，诸病生死恼。涅 pán @①无诸患，我今自归之。”意谓奉行八关斋可以摆脱生死轮回，灭尽五蕴苦恼，永驻涅 pán @①。据说佛陀创立的斋日仪式中，有僧众背诵戒律、“犯戒的比丘当众坦白”罪过等内容。大约当日奉持此斋的，主要是僧团中的僧侣，而且持斋的主要目的是约束僧侣行为。

但后来持斋的对象和目的都发生了变化。除了《增壹阿含经》、《中阿含经》等众经的论述，我国西行求法高僧对印度僧俗奉行八关斋的情况亦屡有记载。东晋法显在伽耶城曾采录到这样一则神话：阿育王作恐怖地狱，后有“比丘为说法，王得信解，即坏地狱，悔前所作众恶。由是信重三宝，常至贝多树下，悔过自责，受八（关）斋”（《法显传》）。唐代玄奘则记录了秣菟罗国道俗奉行八关斋的盛况：“每岁三长及月六斋，僧徒相竞，率其同好，赍持供具，多营奇玩，随其所宗，而致像设。阿毗达磨众供养舍利子，习定之徒供养没特伽罗子……是日也，诸 sū @②堵波竞修供养，珠 f ā n @③布列，宝盖骈罗，香烟若云。花散如雨，蔽亏日月，震荡溪谷。国王大臣，修善为务。”（《大唐西域记》）从这两条记载不难看出，为了求福止恶，世俗信徒将八关斋变成了一种类似献祭的仪式；而僧侣持斋，除了保持修戒积德的传统以外，还带有劝人施舍的味道。

佛法东传，该仪式也风行华夏。汉地的八关斋，大抵是依据三国支谦所译的《斋经》和南朝宋代沮渠京声所译的《佛说八关斋经》而行的。但在其传入中土的初期，持斋者却旨在施食济众、劝教，并无严格的八戒束缚，并且与中国某些传统的斋祀相混，给人以“虽有斋忏，事同祠祀”的感觉。《三国志·刘繇传》谓笮融：“每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里，民人来观及就食且万人，费以巨亿计。”在浴佛节这样重大斋会上摆酒，显然不合“不饮酒”的经义，但它毕竟表明了该仪式在汉地的开启。

至东晋时期，随着律学研究的高涨和戒律实践的深入，八关斋仪式日臻完备。东晋名士郗超为在家居士所写的《奉法要》一文，已经全面地转述了该仪式的具体内容以及“岁三月六”的斋期规定。值得注意的是，在郗超看来，修斋的目的是以获得的功德为生者兴福、为死者解脱。他说：“斋者，普为先亡见在，知识亲属，并及一切众生，皆当因此至诚，幻想

感发。心既感发，则终免罪苦。是以忠孝之士，务加勉励，良以兼拯之功，非徒在己也。”（《弘明集》卷十三）郗氏所说的这一目的十分重要，它说出了八关斋能够普及汉地民间的深刻原因，也包含着该仪式这所以能与小说发生关系的根本原因。

演至南朝，斋会炽盛。南朝帝王所倡导的释教十项大事，以八关斋首当其冲。北朝诸帝王所倡佛事虽不以斋会为首，但也颇为普遍、隆重。东晋、南北朝统治者之所以奉行八关斋，汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》认为其目的有二：一为兴善止恶，二为致太平。前者是宗教的目的，意在追荐善福于先亡人，拔救地狱孤魂，免除来世苦难。对此，郗超《奉法要》已说得分明。后者与前者相关，是出于政治上的目的，让群臣、百姓在宗教的迷狂中变为驯服的羔羊。何尚之答宋文帝的一段话便泄露个中的天机：“百家之乡，十人持五戒，则十人淳谨矣；千室之邑，百人修十善，则百人和厚矣；传此风训，以遍宇内，编户千万，则仁人百万矣……夫能行一善，则去一恶。一恶既去，则息一刑。一刑息于家，则万刑息于国。四百之狱，何足难错！雅颂之兴，理宜倍速，即陛下所谓坐致太平者也。”（《弘明集》卷十一）此正如《颜氏家训》所说，以释氏五戒当儒家之仁义礼智信五行。

统治者的思想也常常是被统治者的思想。正由于八关斋具有上述的功能，它才被那个时代的僧俗、贵贱各阶层而普遍奉行。可以说，它在南北朝时期已经形成了一种广泛流行的风俗。这样，八关斋仪式无论是作为一种社会现象，还是作为时代精神的象征，都会与文学发生必然的种种纠葛。

八关斋对雅俗文学的渗透

从东晋开始，八关斋仪式便相继渗入诗苑。残存至今的几首咏八关斋诗，隐约表露出这类诗在当日曾作为一种宗教体验题材的消息。东晋著名高僧支道林曾作《八关斋诗三首》，其诗序曰：“间与何骠骑期，当为合八关斋。以十月二十二日集同意者在吴县土山墓下。三日清晨为斋始，道士白衣凡二十四人。清和肃穆，莫不静畅。至四日朝，众贤各去。”序中“三日”、“四日”当是二十三日、二十四日的承上省，如此才符合二十三日为“月六斋”之一的斋期规定。第一、二首诗详细地咏出“清和肃穆，莫不静畅”的过程和感受，依次点出了沐浴洁身、讲诵经典、专心玄思、对坐忏悔等八关斋仪式内容。与郗超《奉法要》一文相比，堪称为形象的再现。支道林又有《五月长斋诗》，是写“岁三”长斋的，较之短斋诗更有神采。此外，赋月圣手谢庄，宋齐梁三代文士领袖沈约，分别写过《八月侍华林曜灵殿八关斋诗》、《八关斋诗》。现存咏八关斋的诗虽然不多，但它们流露出一共同的倾向，即当时贵族、名士阶层奉持八关斋多偏重其澡雪精神的作用，而相对忽视了其献祭、超度的功能。

诗毕竟是文学的精华，诗人们自不肯轻易将粗俗的东西作为吟咏对象。相形之下，本来就不登大雅之堂的小说，显然包容尤为繁杂。正因为如此，中古小说才无意、有意地深汇了大量的八关斋故事。

稍为留心一下便会发现，写及佛教斋会的故事在分布上似乎有点规律：志人小说罕见，而志怪小说数众；魏晋志怪小说少见，而南朝志怪小说俯拾皆是；笔记小说凤毛麟角，而释氏辅教之书连篇累牍。比如宋临川王刘义庆及其门客所撰集三部小说即如此。《世说新语》虽记载了不少与佛教相关的人事，却未及八关斋；《幽明录》固然是志怪小说，然其内容十分庞杂，写巫术洁斋、道教斋仪的不少，涉及释氏斋仪的却寥若晨星；《宣验记》因是刘氏晚年奉佛时期的作品，所以记八关斋的条目明显增多。从这种分布的特点中，我们可以体会到八关斋仪式之浸入小说，是与时代的宗教风尚以及撰集者的宗教信仰息息相关的。从奉斋者的广泛成份上，可以反过来看出佛教在民间流行的生动情况，而这方面正是各种僧传、僧史等刊落的内容。

仅仅从时代风尚指出八关斋仪式进入小说的现象，是远远不够的。我们所关注的是，这种仪式到底与小说有什么内在的联系？换句话说，它究竟是如何从宗教仪式转化为小说内容

的？这个问题需要从八关斋仪式的功能、性质等方面来考察。

如前所说，印度原始佛教斋仪的功能表现在劝僧奉戒、忏悔方面，与世俗宗教生活的联系不太紧密。大约到部派佛教时期，斋会的功能才部分转化到为信士祈福、向世俗劝教方面。早期汉化斋会的功能似在于施食济众，成为劝教的一种手段，而演至南北朝，八关斋仪式的主要功能则变成超度亡灵了（如郗超所说）。人生万事，生死为大。八关斋超度这一功能的突出，使它更贴近了佛教那些关怀人生终极问题的理念（如因果报应、六道轮回），更贴近了汉民族重孝的传统观念，因而也更贴近了人们的普遍宗教信仰和宗教感情。同时，又由于这种功能是在宗教实践层次上产生的，因而更易于为世俗所接受，更易于转化成艺术表现的对象，并升华为艺术表达的形式。与八关斋相关的小说多产生于南北朝的现象，就表明了这一点。

因此，由超度亡灵主要功能而激发出来的艺术创作冲动，首先将八关斋仪式转化为“游冥”小说。死亡是人类有史以来不可违背的自然规律，然而人们却往往坚信“不死”的存在，企图用种种手段去同死神抗争。南北朝八关斋的功能转变以及信奉上的风行，都是时代特定文化一心理对死亡抗拒手段的一种选择。而游冥小说则用一个个神话般的故事宣扬这种仪式的神奇灵验。于是，仪式与小说在消释人们对死亡的恐惧和丧失亲人的痛苦这一点上联系在一起了。

《高僧传》卷十说，宋长沙寺僧慧远行般舟得神异之术，“能分身赴请，及预兴亡等”。《冥祥记》对此记载颇为详尽，真切描述了当日以八关斋为僧俗超度仪式的情况。所谓分身受请设斋的神异，不过是对一个忙碌不停、善于主持斋会高僧行迹的夸张表述而已。在更多的游冥小说里，八关斋被视为救死兴亡的法宝。赵泰在地狱中曾问狱吏：“未奉佛时罪过山积，今奉佛法，其过得除否？”曰：“皆除。”于是，复活的赵泰让全家“大小发意奉佛，为祖父母及弟悬幡盖，诵《法华经》作福会也”（《幽明录》、《冥祥记》）。刘萨荷（即慧达）游历冥间，亲听了观音大士对八关斋妙用的一席高论：“凡为亡人设福，若父母兄弟，爰至七世姻媾亲戚，朋友路人，或在精舍，或在家中，亡者受苦，即得免脱，七月望日，沙门受腊；此时设供，弥为胜也。若制器物，以充供养，器器标题，言为某人亲奉上三宝，施福弥多，其庆愈速。沙门白衣，见身为过，及宿世之罪，种种恶业，能于众中尽自发露，不失事条，勤诚忏悔者，罪即消灭。如其弱颜羞渐，耻于大众露其过者，可在屏处，默自记说，不失事者，罪亦除灭。若有所遗漏，非故隐蔽，虽不获免，受报稍轻。若不能悔，无惭悔心，此名执过不反，命终之后，克坠地狱。”（《冥祥记》）观音菩萨想得十分周到，连那些羞于忏悔的薄脸人该怎么做都考虑到了，这是郗超《奉法要》论设斋时所不及的。八关斋既有如此兴善止恶的神效，所以其风行于世和关于它的神奇志怪的大量产生，都是十分自然的事。

其次，从八关斋仪式宗教性质激发出来的艺术创作冲动，还较为具体地制约着有关小说的描写内容。按照那位观音大士的说法，设斋会是作福、兴善的行为。从善有善报、恶有恶报的佛教业报根本教义讲，自然有“施福弥多，其应愈速”、“勤诚忏悔者，罪即消灭”的逻辑。郗超说“心既感发，则终免罪苦”，魏收称奉持五戒（八关斋之部分内容）“则生天人胜处，亏犯则坠鬼畜诸苦”（《魏书·释老志》），即是这种逻辑的延伸。因此，以八关斋性质为依托，有关小说的描写便自觉或不自觉地向奉斋者得福、破戒者得咎两大方向展开了。

一方面，奉斋者或身后被亲友施斋者，得到了必然的善报。郑鲜虽然命短，但由于能“持斋奉戒”、“遂获长年”（《宣验记》）。赵泰在地狱听狱鬼传令说：“有三人，其家事佛，为其于寺中悬幡盖烧香，转《法华经》，咒愿救解生时罪过，出就福舍。”宣敕刚完，即见三人已自然着了衣服，往“开光大舍”的福地去了（《幽明录》）。晋赵人阙公则

生时“恬放萧然，唯勤法事”，死后，“道俗同志，为设会于白马寺中，其夕转经，宵分，闻空中有唱赞声。仰见一人，形器壮伟，仪服整丽，乃言曰：‘我是阙公则，今生西方安乐世界，与诸菩萨共来听经’”（《冥祥记》）。杨师操“一生喜论人过”，犯了妄语之戒，因而被下猛火地狱，但由于其家在四月八日为他布施斋供，阴曹狱官即欲放他返回阳间，于是，师操发愿礼佛，勤心忏悔，经三日便复活（《冥报记》）。

另一方面，那些破斋犯戒者则遭到了必然的恶报。赵泰在地狱“受变形城”曾目睹犯五戒者的恶报：“杀生者云当作蜉蝣虫，朝生夕死，若为人，常短命；偷盗者作猪羊身，屠肉偿人；淫逸者作鹄鸞蛇身；恶舌者作鸱@④鸢@⑤，恶声人闻，皆咒令死；抵债者为驴马牛鱼鳖之属。”（《幽明录》）《宣验记》所载一则较此说教生动些：“天竺有僧，养二犍牛。日得三升乳，有一人乞乳，牛曰：‘我前身为奴，偷法食；今生以乳馈之。所给有限，不可分外得也。’”生平好渔猎的阮稚宗受报最惨：身魂被冥神捉去，“皮剥齑截，具如治诸牲畜之法。复纳于深水，钩口出之，剖破解切，若为脍状。又镬煮炉炙，初悉糜烂，随以还复，痛恼苦毒，至三乃止。问：‘欲活不？’稚宗便叩头请命。道人令其蹲地，以水灌之，云‘一灌除罪五百’，稚宗苦求多灌，沙门曰‘唯三足矣’”（《冥祥记》）。

除此两方面之外，由于佛教在南北朝时期的进一步独立，八关斋的性质已被当时的佛教信奉者从中国本土的一些传统斋仪、祭祀中区别了出来。由此，又引发了不少八关斋与异教斋祀争胜的故事。巫师舒礼病死，被土地神送往太山阴府，“太山府君问礼：‘卿在世间，皆何所为？’礼曰：‘事三万六千神，为人解除祠祀，或杀牛犊猪羊鸡鸭。’府君曰：‘汝佞神杀生，其罪应上热熬。’使吏牵著熬所，见一物，牛头人身，捉铁叉，叉礼著熬上，宛转，身体焦烂，求死不得。已经一宿二日，备极冤楚”，舒礼复活，“遂不复作巫师”

（《幽明录》）。此则表面是说道教观念，但骨子里却是释氏的五戒之说。《述异记》载胡庇之条，先把释道斋祀搅和到一起，然而曲终以斋戒、转经为上。《冥祥记》李旦条则以李旦死而复活，宣扬释教斋戒的法力。故事结尾是点睛之笔：“旦本作道家祭酒，即欲弃 l ù @⑥本法，道民谏制，故遂两事，而常劝化，作八关斋。”所谓两事而常作八关斋，又体现了佛道两教相融合的时代消息。

八关斋仪式的艺术变形

与八关斋的功能、性质一样，其特定的操作程式也给志怪小说创作带来了艺术规范，并且主要作用于艺术形式方面。八关斋的操作程式，众经并无统一规定。依《法苑珠林》的概括，大致是“严饰道场，澡浴尘垢，着新洁衣，内外俱净，对说罪根，发露悔过，举体投地，如太山崩，五体殷重，皈依三宝，敬诚回向”（卷八十八）。根据上引《八关斋诗》和《冥祥记》中周 d ā n g @⑦设斋、刘萨荷冥间听观音说斋等故事，则知汉化八关斋有澡浴更衣、素食、烧香礼佛像、转唱经典、诚心忏悔等名目。南北朝以来斋仪，由于多为超度亡灵的关系，又增加了冥器供养、发愿度亡等环节。虽然八关斋的操作程式在不同国度、社会、时代的各自条件下可以有所变化，但其中有两个环节却能超越时空而延续不变，这就是转经与忏悔。从本文的角度看，八关斋程式上的这些特征，一一体现在南北朝小说的“情节结构”和“叙述结构”上。

叙事文学是西方形式主义文学理论家高度重视的文学样式。这一理论通常宏观地把文学史上描写某类事件所有作品的情节构成视为情节结构，同时又微观地将单个作品中表现这种情节构成的描写称作叙述结构。如果我们从这一分析原则出发，可以得到与八关斋相关小说的情节结构和叙述结构。

在笔者看来，早期的、最短的小说实际上已经包括或暗含了某类题材小说的情节结构，不必从所有的同类小说中去作归纳抽象而得之（事实上由于文本的大量散失，不可能做到穷尽式的归纳）。经选择，具有这种意义的作品有二：一为《宣验记》郑鲜条：“郑鲜字道子，善相法。自知命短，念无可以延。梦见沙门问之：‘须延命也，可六斋日放生念善，持

斋奉戒，可以延龄得福也。’因尔奉法，遂获长年。”二为《幽明录》李通条：“蒲城李通，死来云：见沙门法祖为阎罗王讲《首楞严经》；又见道士王浮身被锁械，求祖忏悔，祖不肯赴。”两则故事原本见《辩正论》卷八、卷六陈注。出于注书体例，陈氏引征小说必然会大删狂剪。然而，他却保留了故事最基本的骨架，即这种删节在实质上变成了对原始作品的抽象。这一点，只要将《辩正论》卷八注所载郑鲜条与《法苑珠林》卷六所记郑鲜条稍加对比即可知，虽然《法苑珠林》所引也非完整。根据陈氏的概括文本，我们可以进一步抽绎出其中的叙述结构，即郑鲜条、李通条分别为：“灾难→入梦→教作斋→忏悔→消灾”；“死亡→游冥→讲经→见受报→忏悔→复活”。如果将灾难与死亡、入梦与游冥、教作斋与讲经、消灾与复活分别视为同类故事在叙述上的变形（或置换），则可以得到其共同的情节结构，即：“死亡→游冥→转经（说法）→忏悔→复活”。这一情节结构与八关斋的超度亡灵功能、兴善止恶性质正相适应，涉及斋仪部分更与八关斋最基本的两个环节转经、忏悔契合无间。因此，我们清晰地看到了八关斋操作程式对于南北朝某些志怪小说情节结构的生成作用。

如果说八关斋程式是一种宗教喜剧表演的话，那么它带给志怪小说情节结构的，则是一种“大团圆”式的欢乐。比如，在那些充满灾难威胁、死亡悲哀和地狱恐怖的游冥小说里，主人公或其他人物的结局，几乎都是千篇一律的喜剧收场。巫师舒礼死入冥间“见数千间瓦屋，皆悬竹帘，自然床榻，男女异处，有诵经者，呗偈者，自然饮食者，快乐不可言”。他自己受了一番铁叉叉、烈火烤后（实是忏悔的变形表述），复活了，不再作巫师（亦是忏悔的表现）。康阿得死入冥间，因生时“家起佛图塔寺，供养道人”，三天后即复活。赵泰魂游地狱，曾见两大奇迹：真人菩萨只说“今欲度此恶道中及诸地狱中人”一声，立时有成千上万的受难者脱出地狱，升空而去；又有三人，因家中事佛，“为其于寺中悬幡盖烧香，转《法华经》，咒愿解救生时罪过”，故被放出福舍（《幽明录》）。孙敬德被劫贼诬告，“禁于京狱，不胜拷掠，遂妄承罪。并断死刑，明旦行决。其夜，礼拜忏悔，泪下如雨。启曰：‘今身被枉，当是过去枉他，愿偿债毕，誓不重作’”，又发大愿云，愿一切众生所有横祸，弟子代受！说完，便依稀如梦，见一沙门教他诵《观世音救生经》，谓念诵经中佛名满千遍，即可度苦难。于是，戏剧的场面出现了：“敬德^⑧觉，起坐缘之，了无参错，比至平明，已满一百遍。有司执缚向市，且行且诵，临欲加刑，诵满千遍。执刀下斫，折为三段，不损皮肉，易刀又折。凡经三换，刀折如初……遂得免死。”（《旌异记》）这种种喜剧的收场，正是此类小说情节结构得以生成的时代心理愿望，也是八关斋的基本程式能够超越时空而不变的人性需求。人生充满了形形色色的灾难，需要有某种形式的演习来安慰自己，也需要某种形式的诉说来宣泄自己。这正是某些小说情节结构得以与八关斋基本程式相投合的根本原因和深层含义。

如果展开讨论，便会发现，围绕八关斋转经、忏悔两个基本程式，尚有形式更丰富的程式；以此类小说情节结构为中心，还有更生动、丰富的叙述结构。在作这种对比时，当然不能忘记文学文本常常是宗教仪式的变形的原则。

《冥祥记》为这里的讨论提供了三个标本。宋沙门道志守殿塔而自盗帐盖、珠宝等物，因而不出一月便得怪病，常见异人以戈矛刺之，痛苦不堪。“同寺僧众，颇疑其有罪，欲为忏悔，始问犹讳而不言，将尽三日，乃具自陈列，泣涕请教，曰：‘吾愚悖不通，谓无幽途，失意作罪，招此殃酷……并烦请愿，具为忏悔’”。道志既死，诸僧合资赎得被盗买的宝珠，“并设斋忏”。但安放宝珠于佛像眉间时，终不安。“众僧复为礼拜烧香，乃得著焉”。后来道志于冥中传音说：“自死以来，备萦痛毒，方累年劫，未有出期，赖蒙众僧，哀怜救护，赎像相珠，故于苦酷之中，时有问息……”故事紧扣忏悔释罪一意，以道志自忏、诸僧设斋忏和烧香礼拜请罪三层，铺陈而下，在斋仪上、叙述结构上，隐去了转经环节

(只以“设斋忏”一语带过)，同时又增加了烧香、礼拜等名目。至于“周 d ā n g @⑦”一条，叙述结构大致按照八关斋程式展开，提到了素食、中食、烧香、转经等程序，但略去了忏悔一环，而以僧人忘持佛经、神人传经的奇异，强调了转经的重要。第三个标本是“智达”条。该故事的全部曲折来自于斋事的启迪：“（智达病死，冥间）贵人见达，乃敛颜正色谓曰：‘出家之人，何宜多过？’达曰：‘有识以来，不忆作罪。’问曰：‘诵戒废不？’达曰：‘初受具足之时，实常习诵，比逐斋讲，恒事转经，故于诵戒，时有亏废。’复曰：‘沙门时不诵戒，此非罪何为？可且诵经！’达即诵《法华》三契而止。贵人敕所录达使人曰：‘可送置恶地，勿令太苦。’……二人执达，掷置圉上，圉里有火，焰烧达身，半体皆烂，痛不可忍，自圉坠地，闷绝良久。二人复将达去。见有铁镬十余，皆煮罪人，人在镬中，随沸出没，镬侧有人，以叉叉刺之，或有攀镬出者，两目沸凸，舌出尺余，肉尽@⑨烂，而犹不死。诸镬皆满，唯有一镬尚空，二人谓达曰：‘上人即时应入此中。’达闻其言，肝胆涂地，乃请之曰：‘君听贫道，一得礼佛。’便至心稽首，愿免此苦。伏地食顷，祈悔特至。既而四望，无所复见，唯睹平原茂树，风景清明……（达于是）斋戒愈坚，禅诵弥固。”背诵戒律是古印度原始佛教斋仪中最重要的节目之一，也是后来佛教戒、定、慧“三学”之首。所以，智达于斋会只转经而不诵律经，被视为罪过。故事竭力描状地狱受报之恐怖，即是为了劝人要重视诵律、守戒。“至心稽首”以下情节，则又是从礼佛、发愿、忏悔的斋仪关系而生。故此篇较上两篇更能说明小说与斋仪在形式上的紧密关系。

要之，八关斋仪式从其功能、性质和程式三大方面都赋予了南北朝某些志怪小说以佛教精神，并且还模铸、制约了有关小说的艺术内容和形式。根据这一结论，我们可以说，佛教仪式是佛教文化影响中国小说的中介环节之一。

字库未存字注释：

@①原字为般下加木

@②原字为窗的上半部下加卒

@③原字为幡的繁体字

@④原字为号右加鸟

@⑤原字为留右加鸟

@⑥原字为笔的上半部下加录

@⑦原字为王右加当

@⑧原字为刻的左半部右加欠

@⑨原字为火右加斤

（原载江海学刊1999年4期 作者系文学博士，现为徐州师范大学中文系副教授）

作者：陈洪 [2001-8-29 8:34:35]

本条消息被浏览了 [879] 回

 把本页介绍给你的朋友

◎上篇信息：[法眼、“目前”和“隔”与“不隔”——论王国维诗学的一个禅学渊源](#)

◎下篇信息：[佛教俗讲、转变伎艺与宋元说话](#)

[【关闭窗口】](#)