

docriver 文川网  
古籍书城  
入驻商家  
在文川网搜索古籍书城 获取更多电子书

〔唐〕王梵志 著

項 楚 校 注

# 王梵志詩校注

上海古籍出版社

滬新登字 109 號

**王梵志詩校注**

〔唐〕王梵志 著

項 楚 校 注

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路272號)

上海書店上海發行所發行 江蘇如東印刷廠印刷

開本850×1156 1/32 印張37.25 插頁 9 字數791,000

1991年10月第1版 1991年10月第1次印刷

印數：1-1,000

ISBN 7-5325-0685-1

I·420 定價(精裝),19.90元



docsriver 文川网  
入驻商家 古籍书城

在文川网搜索古籍书城 获取更多电子书



抑毒動眉目，纒千倍，斷者是哉。  
 柳樸觀此身，音相都，由水火，應有生。  
 皆有疾，有地，皆存終，哀最，耶為我。  
 棄親，即亦空，耶追，起，淺，何，可，頭，重。  
 食，暴，無，用，供，有，十，考，他，寄，播，及。  
 不，蓋，非，借，食，不，供，種，最，充，金，花，望。  
 得，干，斗，有，不，和，老，道，中，輩，子，未，相，望。  
 王，隋，長，生，術，金，剛，不，換，身，與，復，生，記。  
 甚，難，定，道，密，因，精，聖，輝，輝，滅，滅，母。  
 完，化，灰，塵，豈，釋，老，去，自，家，何，况，迷。  
 思，人，差，着，即，何，行，道，去，盡，未，從。  
 矣，子，若，此，東，真，無，天，官，信，鮮，財，鬼。  
 料，皇，天，食，用，多，付，進，退，不，由，我，何。  
 自，滿，懷，慚，向，命，取，人，思，已，看，兒，然。  
 羊，客，明，經，識，入，興，料，家，難，字，而，足，不。  
 不，寬，冠，羊，亦，不，悔，覺，擢，檢，何，圓，中，只，念。  
 熟，即，情，續，運，命，滿，張，人，生，張，羅，子，也。  
 難，不，道，冠，洗，脂，香，進，送，置，羅，羅，羅，錄。

圖三 伯三八三三王梵志詩集卷第三

... 伯二七

圖四 伯二七—八王梵志詩一卷

官燭酒... 更念南百錢莫離... 人障患老村必敬... 欺但若人... 在腹裏... 莫高... 簡亦有食最... 不承珠... 事如不見... 莫作烘... 智又... 仙通... 脈想... 推乃接... 但苦于... 莫不... 劍... 慮... 得... 與... 刺者... 劫... 賴... 劫... 由... 如...

圖五 日本奈良寧樂美術館藏敦煌寫本王梵志詩





信意雖遠俗化人信走非日魯三傳似字似句實本不同單行後推極細  
 但今更文事只宜自記  
 學行百千級心造然音道智學  
 學也更有見解問語去取等一二更完然深心氣運交感大妙  
 吾有方丈室實有初一不似他處也感爾亦小土日月宮中其樂甚  
 得六天通聖法中有天啟  
 別有碑以無意任任明更如指其言其出如是輪迴有智者在欲其真如  
 吾於功德位位立誓之努力心經  
 喜觀龜道仙光觀天隆好妙實非求求更時心造香感亂小元來主  
 小披教誨三宗法門齊海一歸日知生者說非非有明識主九回等自歸來  
 人心小可識普慈實難知吾弟易如覺覺中傳不無吾共經文格得編相提  
 見雖然則在念小善行文德  
 他處得善空做後三五百一增四地小增四地小增四地小增四地  
 道位歡喜主運後雖愚誠以任而真同由人佐引拉天堂在司前地銀非度  
 此努力普思實於身有急係新制三善前思象志難終請撰大事四  
 願清心然  
 願諸思細一誠會頂若使如羅漢即自地說  
 魔特刀且割光明暗復周利劍斷龜洞竟在涅槃非走赤尋思  
 淨戒即為伴口之樂主小善矣所一沉海界不深善妙身是  
 三善慈何感小令身  
 一主不沉罪又良非信為路一處俗間  
 趣之竟衣一食一繞一足下上七茶佛之知義何善住西坡  
 或本明及夫不能轉九則為何事任真更看進行此有百物齊  
 只字中與二月意大生一月意六明

圖七 斯四二七七法忍抄本王梵志詩

無煩惱神登自廣斯。高錫共寫一筆出天池。

梵志与王生。空教膠漆友。共喜樂。同飲詠五杆。迦意叙詩書。

談委深池。莫依頻返。魚魚為相。久。

俗人道我。我道俗人。相排撥。婆囉不可解。世人重榮華。我心合已。

罷。惟有如意珠。檢渠不肯買。瓶。欲樂。幾許難開解。嗟世俗難有。

為住煩惱處。虛危三業。郭。心造。但起生死。回。不覺四劫六賊。藏身肉。

貧。瘡。五欲。覺。相。催。 羊梵志。迦。波。樂。

迴波未時。大賊。不如持心。新。感。舉。使。誦。經。千。卷。眼。裏。見。姪。不。識。不。財。任。

法大意。徒勞排文。數。黑。頭。隨。爾。若。精。進。希。望。後。世。切。德。持。心。即。走。

大患。聖道何由可。剋。若。恰。生。死。之。夢。求。心。皆。息。

法性大海。如。風。吹。波。浪。溝。深。我。今。小。生。小。城。於。中。不。覺。愚。夫。增。惡。若。

為。是。惡。無。始。流。浪。三。途。迷。人。失。路。但。坐。不。見。六。道。清。虛。

心。本。無。雙。無。便。除。難。到。底。判。洪。無。來。無。生。不。住。猶。如。法。性。虛。空。不。住。

圖八 列一四五六法忍抄本王梵志詩

## 前言

白話詩人王梵志，至今仍是中國文學史上的一個謎。

關於他的身世，晚唐馮翊子（嚴子休）撰桂苑叢談史遺云：

王梵志，衛州黎陽人也。黎陽城東十五里有王德祖者，當隋之時，家有林檎樹，生瘰大如斗。經三年，其瘰朽爛。德祖見之，乃撒其皮，遂見一孩兒，抱胎而出，因收養之。至七歲能語，問曰：「誰人育我？」及問姓名。德祖具以實告：「因林木而生，曰梵天（後改曰志）；我家長育，可姓王也。」作詩諷人，甚有義旨，蓋菩薩示化也。

這顯然是一個神話，它不能當作信史看待，只不過爲王梵志其人平添了一層惝怳迷離的色彩而已。因此，歷來的研究者對王梵志其人，有過種種不同的猜測，或以爲是胡僧，或以爲是化俗法師，或以爲是在俗佛人的共稱，或者懷疑其人的實在性，如此等等。這些猜測由於缺乏有力的證據，因而難令多數學人信服。近年，台灣著名學者潘重規教授在敦煌王梵志詩新探中，以獨具的慧眼，掃除了籠罩着王梵志故事的神秘氣氛，而斷定它只是記載了一個棄嬰被收養的經過。他說：

據我看來，叢談只是如實敘述：王德祖家園中有一棵林檎樹，生了個斗大的瘰，經過三年，樹瘰腐爛了，德祖剝開樹皮一看，發現了一個嬰兒，就抱胎兒出來，把他收養成長。到了七歲能說話的時候，就詢問他出生的

經過和姓名。王德祖據實告訴他，是從林檎朽爛中抱出來的，並不知他出生的來歷；是他王家撫養成長的，所以就叫他王梵天。至於王梵志的名字，是以後更改的。從記載看來，並沒有絲毫神異的色彩。據我們了解，王德祖只是發現了一個安置在樹癭掩蔽中的嬰兒，抱來撫養成成人。他心裏想這個嬰兒定然是被生身父母所遺棄，不過他沒有對王梵天說出他心裏的想法罷了。

接着潘先生又以唐代另一個著名棄兒陸羽的事蹟相印證，使王梵志也是棄兒的論斷合情合理，令人悅服。不過我還是難以拂除心頭的疑雲，因為在我腦海中浮現出另外一些與王梵志故事類似的神話來。元虞集道園學古錄卷二四高昌王世勳之碑云：

考諸高昌王世家，蓋畏吾而之地有和、林、山，二水出焉，曰禿忽刺，曰薛靈哥。一夕，有天光降于樹，在兩河之間，國人即而候之，樹生癭若人妊身然。自是光恒見者，越九月又十日，而癭裂，得嬰兒五，收養之。其最穉者曰卜古可罕，既壯，遂能有其民人土田，而為之君長。

下文還提到「傳三十餘君」後，與唐議和親的事，可見這個神話的產生是很久遠的。宋馬純陶朱新錄云：

交州界峒中檳榔木忽生癭，漸大，俄聞其中有啼聲。峒丁因剖視之，得一兒，遂養于家。及長，乃一美婦人，婉若神仙。

這兩處也提到樹癭生嬰的神話，很難設想全都是記載棄嬰的故事。其實，這是少數民族古老的史詩性傳說，這種先民古老傳說的特定模式有許多變種，如呂氏春秋本味所載伊尹生於空桑的神話：

有仇氏女子採桑，得嬰兒於空桑之中，獻之其君。其君令媪人養之，察其所以然，曰：「其母居伊水之上，孕，夢有神告之曰：『白水而東走，毋顧。』明日，視白水，告其鄰，東走，十里而顧，其邑盡爲水，身因化爲空桑。」故命之曰伊尹。此伊尹生於空桑之故也。

有趣的是，在緯書中記載，孔子也是生於空桑之中。藝文類聚卷八八引春秋孔演圖曰：

孔子母徵在遊大冢之陂，睡，夢黑帝使請與已交，語曰：「女乳必於空桑之中。」覺則若感，生丘於空桑之中。

又華陽國志卷四南中志載竹王出於大竹的神話亦云：

有竹王者，興於遼水。有一女子浣於水濱，有三節大竹流入女子足間，推之不肯去。聞有兒聲，取持歸，破之，得一男兒。長育，有才武，遂雄夷漢。氏以竹爲姓。捐所破竹於野，成竹林，今竹王祠竹林是也。

這樣看來，桂苑叢談所載王梵志出生的神話，也只不過是這一古老傳說模式的又一變種，不應該當作歷史的真實看待。

但我們不必因此而一定否認王梵志其人的存在。在關於他的神話中，也有某些具體可信的內容。桂苑叢談史遺說他的奇特出生是「當隋之時」，太平廣記卷八二引史遺（明鈔本作逸史）也說是「隋文帝時」。關於他的籍貫，桂苑叢談和太平廣記都說是衛州黎陽人，范攄雲谿友議卷一一却說他「生於西域林木之上」，這恐怕不可信。敦煌遺書伯四九七八號王道祭楊筠文中，王道自稱是「東朔方黎陽故通玄學士王梵志直下孫」。這篇祭文據我考察，乃是一篇遊戲文字，不能認真看待（二），不

過所記王梵志的籍貫，和桂苑叢談、太平廣記一致。這些，我們不妨都看作實有其事。總之，王梵志其人，在唐代民間是十分出名的，所以才有關於他的神話流行，並有人假借他的大名（甚至自稱是他的孫子）以高自位置。但我們對他所知甚少，王梵志仍然是一個尚未完全猜透的謎，留待人們今後去繼續考索。

作者的朦朧並不等於作品的晦澀，作者的難以考訂並不意味着作品的不可思議。敦煌所出王梵志詩寫本共有三十五種，加上散見於唐宋詩話筆記、禪宗語錄中的王梵志詩，張錫厚著王梵志詩校輯釐定為三三六首，本書經過重新分首、辨偽和輯佚，釐定為三二一首。這三百多首詩的內容相當廣泛，思想十分駁雜，它們暗示了關於作者的許多情況。我經過潛心玩索，深信這三百多首王梵志詩，決不是一人所作，也不是一時所作，而是在數百年間，由許多無名白話詩人陸續寫就的。

這裏，我想僅就王梵志詩中與佛教有關的作品，來論證它們不可能是某個特定個人的創作。

王梵志其人在唐代就被看作是「菩薩示化」（桂苑叢談），王梵志詩被作為僧徒開悟羣迷的教材，如雲谿友議卷一一載玄朗上人「或有愚士昧學之流，欲其開悟，則吟以王梵志詩」。宗密禪源諸詮集都序也說：「或降其迹而適性，一時間警策羣迷，志公、傅大士、王梵志之類。」可是考察這位示化菩薩有關佛教的詩作，發現情況却頗為複雜。

在本書卷二中收入了組詩道士頭側方、觀內有婦人、道人頭兀雷、寺內數箇尼（〇二三——〇二六首），分別描寫了道士、道姑、和尚和尼姑。這些詩作與其說是宗教詩，不如說是宗教問題詩，是

王梵志社會問題詩的一部份，作者是以旁觀者的身份，而不是以宗教徒的身份，來客觀地觀察和評論宗教問題。試看道士頭側方云：

道士頭側方，渾身忽着黃。无心禮拜佛，恒貴天尊堂。三教同一體，徒自浪褒揚。一种霑賢聖，无弱亦无強。莫爲分別想，師僧自說長。同尊佛道教，凡俗送衣裳。糧食逢醫藥，垂死續命湯。救取一生活，應報上天堂。

這首詩是寫道士的。研究者雖然都注意到作者是主張「三教同一體」、「同尊佛道教」的，可是往往忽略了作者實際上是有所抑揚褒貶的。「徒自浪褒揚」並非泛言三教，而是特有所指，故下文說「莫爲分別想，師僧自說長」。「分別想」是說區分親疏貴賤的念頭，五燈會元卷二廣州志道禪師：「分別一切法，不起分別想。」正是此意。「自說長」就是上文的「徒自浪褒揚」，作者在肯定三教一體、同尊佛道的同時，批判了「師僧」（就是僧徒）的妄自尊大，針對性是十分鮮明的。

在這組詩下面的三首中，作者也對和尚、尼姑給予了批判，而對道姑則寄予了同情。例如他對道姑和尼姑的描寫，恰好成了鮮明的對比。觀內有婦人後半云：

貧無巡門乞，得穀相共食。常住無貯積，鑄釜當房安。眷屬王役苦，衣食遠求難。出無夫婿見，病困絕人看。乞就生緣活，交即免飢寒。

詩中的「常住」指道觀的廚房（下引寺內數箇尼詩中的「常住」則指寺院中的廚房），「生緣」是親屬之義。作者從兩方面敘寫了道姑生活的艱難。「貧無」以下四句，寫道姑餬口不易；「眷屬」以下四句，寫道姑孤苦無依。「眷屬王役苦」是說道姑的親人困於王役，自顧尚且不暇。「衣食遠求難」是說道



姑遠離家鄉，難以尋求親人的幫助。「出無夫婿見」是說道姑孑然一身，沒有生活伴侶。因而，病困絕人看」，一旦沉痾纏身，連個照料看顧的人也沒有。那麼怎樣才能解決這些困難呢？「乞就生緣活，交（教）即免飢寒」，希望能回家和親人相濡以沫，或許能免於飢寒吧。這是因為釋道之法，俗人一旦出家，爲了割斷俗緣，例須遠離家鄉和親人，如太平廣記卷六六謝自然（出集仙錄）：「修道要山林靜居，不宜附近村柵。……仍須遠家及血屬，慮有恩情忽起，即非修持之行。」而道羣下層道姑却發出了「乞就生緣活」的呼聲，實際上就是要求還俗，恢復過凡人生活的權利。她們的感情與願望，與俗人亦無以甚異。讀者不難感到，作者在字裏行間對她們傾注了深切的同情。

然而作者筆下的一羣尼姑却截然不同，寺內數箇尼後半云：

常住無貯積，家人受寒飢。衆廚空安竈，庵飯當房炊。只求多財富，餘事且隨宜。富者相過重，貧者往還希。但知一日樂，忘却百年飢。不採生緣瘦，唯願當身肥。今身損却實，來生更若爲？

「常住」四句寫尼姑的艱難生活，與前首道姑相似。可是尼姑應付艱苦的辦法，却和道姑迥異，採取了只顧自己、只顧眼前（今生）的唯利是圖的方針。「富者相過重，貧者往還希」，嫌貧愛富，已違背了佛教平等之義。「不採生緣瘦，唯願當身肥」，只圖自己富足，哪管親人貧困，這和道姑願與親人相濡以沫恰成鮮明對照。結云「今身損却實，來身更若爲」，「實」指人身，宋方嶽深雪偶談：「淵明飲酒詩云：『客養千金軀，臨化消其實。』以實喻軀，軀失則實盡矣。」作者以此二句警告這羣尼姑：今身如此度過，來生將不堪設想，蓋以惡業報應懼之也。

docsriver 文川网  
入驻商家 古籍书城

在文川网搜索古籍书城 获取更多电子书

總之，這一組詩從客觀立場觀察和評論宗教問題，其思想傾向決不是有利於佛教的。這顯然不會是「菩薩示化」的王梵志所作。

即使是在那些以佛教信徒身份創作的王梵志詩中，也可以發現觀念上的巨大差異乃至扞格矛盾的現象。佛教的內容是十分複雜紛繁的，不妨粗略地把它分爲兩個層次。在較低的層次上，它主要是一種迷信，愚昧而荒誕。在較高的層次上，它表現爲一種哲學，一種宗教的世界觀，雖然仍不免於荒誕，然而却時時閃現出古代人類的智慧之光。

王梵志詩中的佛教思想，大量地表現爲前一個層次。我們哪怕粗略地瀏覽一遍，也隨時可以看到對地獄惡道的極端恐懼，對天堂西方的無限嚮往，以及關於善惡報應的反複說教，無須在這裏一一舉例了。這些作品表現了佛教迷信在唐代民間深入人心的實際狀況，王梵志詩的通俗性質，它作爲下層人民觀念形態的真實反映，也通過這些迷信思想表現出來。其中較具理論性的，如身強避却罪（二五九首）云：

身強避却罪，修福只心懃。專意涓涓念，時時報佛恩。得病不須卜，實莫浪求神。專心念三寶，莫亂自家身。十念得成就，化仏自迎君。若能自安置，拋却帶囚身。

這裏闡發的佛教淨土宗的理論，雖然簡便易行，然而實在沒有什麼深奧的哲理可言。自唐代以來，淨土信仰就是民間佛教信仰的主要形式，因而也是王梵志詩中佛教信仰的主要形式。

但是在敦煌遺書伯三八三三號王梵志詩卷的開端部份，却收入了一組佛教哲理詩：人去像還

去、一身元本別、以影觀他影、觀影元非有、雷發南山上、非相非非相、但看繭作蛾、黃母化爲鰲（○八）——（○八七首），闡發了比較深邃的佛教理論，獨異於其他詩作，顯然別具一格。它們所發揮的理論，我認爲屬於大乘空宗的般若學說。鳩摩羅什譯摩訶般若波羅蜜經（大品般若經）序品云：

解了諸法，如幻，如焰，如水中月，如虛空，如響，如犍婆城，如夢，如影，如鏡中像，如化。

大智度論卷六具引了這段經文，並加以詳盡的闡發。而王梵志的這一組佛教哲理詩，基本上就是發揮上引般若十喻的。如人去像還去發揮「如鏡中像」之喻，以影觀他影發揮「如影」之喻，觀影元非有發揮「如影」、「如夢」之喻，雷發南山上發揮「如虛空」之喻，但看繭作蛾發揮「如化」、「如夢」之喻，黃母化爲鰲發揮「如化」之喻。而一身元本別發揮「如焰」之喻，宣稱人身不過是因緣假合的產物，虛幻不實，這也是這一組詩的總的主題。其中非相非非相一首也許是最深奧的：

非相非非相，无明无无明。相逐妄中出，明從暗裏生。明通暗即盡，妄絕相還清。能知寂滅樂，自然無色聲。

其中「非相非非相」等語，闡發佛教空義，頗爲精微。蓋自真諦視之，實相不過因緣假合，本性是空；自俗諦視之，既有因緣假合，則仍是有。不著兩邊，即爲「非相非非相」矣。如此精微的思辨，顯然有別於王梵志詩中大量的天堂地獄迷信之說，而是屬於更高層次的義理探求。如果說王梵志詩中的這些不同層次的詩作，全都出於同一位作者之手，那是難以令人相信的。

即使在具體的佛教觀點上，我們也可以發現王梵志詩的自相矛盾之處。如饒你王侯職（一〇八首）云：

饒你王侯職，饒君將相官。娥眉珠玉珮，寶馬金銀鞍。錦綺嫌不著，猪羊死不食。口中氣新斷，眷屬不相看。詩中「猪羊死不食」一句，言嫌棄自死之猪羊不食，而必欲殺生害命。按佛教戒殺生食肉，但小乘戒律認爲自死之肉屬於所謂「淨肉」，佛允許俗人食之。入楞伽經遮食肉品：「肉有二種，一者他殺，一者自死。以世人言，有肉得食，有不得者。」顏氏家訓歸心：「齊國有一奉朝請，家甚豪侈，非手殺牛，噉之不美。」此事正與梵志詩「猪羊死不食」相同。顯然，此首作者是奉信自死之肉可食的小乘戒律的。這種觀點在下一首自死與鳥殘（一〇九首）中說得更加明白：

自死與鳥殘，如來相體怨。莫養圖口腹，莫煞共盤筯。鋪頭錢買取，飽噉何須慮。儻見閻羅王，亦有分踈取。按「自死」（諸鳥獸命盡自死者）與「鳥殘」（鷹鷲等食他鳥獸所餘之肉），皆是所謂「淨肉」。五分律卷二二：「有三種肉不得食，若見，若聞，若疑。見者，自見爲已殺；聞者，從可信人聞爲已殺；疑者，疑爲已殺。若不見，不聞，不疑，是爲淨肉，聽隨意食。」這三種淨肉，加上「自死」與「鳥殘」，即是五種淨肉。楞嚴經卷六：「阿難，我令比丘食五淨肉。」這是佛教小乘戒律，我國僧徒在梁武帝以前，大抵是遵從淨肉可食的戒律的。此首云「自死與鳥殘，如來相體怨」，又云「鋪頭錢買取，飽噉何須慮」，也是根據小乘戒律說的。但佛教大乘戒律主張凡肉皆斷，如北本大般涅槃經卷四：「迦葉菩薩復白世尊：『云何如來不聽食肉？』」善男子，夫食肉者斷大慈種。」迦葉又言：「如來何故先聽比丘食三種淨肉？」「迦葉，是三種淨肉，隨事漸制。」迦葉菩薩復白言：「世尊，何因緣故，十種不淨乃至九種清淨亦復不聽？」佛告迦葉：「亦是因事漸次而制，當知即是現斷肉義。」即以淨肉可食之說爲「隨事漸制」的權

宜之說。故廣弘明集卷二六載梁武帝斷酒肉文：「或云：『肉非己殺，猶自得噉，以錢買肉，亦復非嫌。』如是說者，是事不然。涅槃經云：『一切肉悉斷，及自死者。』自死者猶斷，何況不自死者。楞嚴經云：『為利殺衆生，以財網諸肉，二業俱不善，死墮叫呼獄。』何謂以財網肉？陸設置罟，水設網罟。此是以網網肉。若從屠殺人間以錢買肉，此是以財網肉。若此人以財網肉者，習惡律儀，捕害衆生，此人為當專自供口，亦復別有所擬？若別有所擬，向食肉者，豈無殺分？」又載叙梁武帝與諸律師唱斷肉律，記梁武帝勅周捨云：「僧辯所道自死肉，若如此說，鴟鴞鳩鴿，觸處不死，那不見有一自死者？麋鹿雉兔，充滿野澤，亦不曾見有一自死者。而覓死肉，其就屠殺家；覓死魚，必就罟網處。若非殺生，豈有死肉？經言：買肉與殺生，此罪一等。」這簡直就像是專門駁斥梵志自死與鳥殘詩的。由於梁武帝的嚴禁與提倡，我國僧徒遂廢棄淨肉得食之習，而改從凡肉皆斷的大乘戒律。這也表現在梵志詩中，如造酒罪甚重（二二九首）：

造酒罪甚重，酒肉俱不輕（丁五本作買肉亦不輕）。若人不信語，檢取涅槃經。

此首把主張凡肉皆斷的大乘經典涅槃經作為禁肉的根據，顯然和自死與鳥殘詩的主張相矛盾。它們決非出自一人之手，也是不言而喻的。

小乘佛教早期在我國亦有傳播，但流行廣、影響大的則是大乘佛教。王梵志詩中表現的佛教思想，自然也主要是屬於大乘的範圍，但也不難發現小乘的表現。除了淨肉得食之說外，如出家多種果（二七六首）云：

出家多種果，花藥競來新。菴羅能逸熟，獲得未來因。後園多桃李，花盛亂迎春。花繁條結實，何愁子不真。努力勤心種，多留與後人。新人食甘果，慚荷種花人。悉達追遠福，學道莫辭貧。但能求生路，同證四果身。

此首以種菴羅果爲喻，勸勉修行者爲來生廣種善因。「四果」指小乘佛教修行的四種果位：須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，而以阿羅漢果爲小乘修行的極果，從此永入涅槃，不墮輪迴。然而小乘果位是極難修致的，故此詩以種菴羅果爲喻。玄應一切經音義卷八維摩詰所說經音義上：「菴羅，或言菴婆羅，果名也。案此果花多而結子甚少，其葉似柳，而長一尺餘，廣三指許。果形似梨，而底鈎曲。彼國名爲王樹，謂在王城種之也。經中生熟難知者，即此也。」北本涅槃經卷十四：「如菴羅樹，花多果少，衆生發心，乃有無量，及其成就，少不足言。」以「花多果少」的菴羅爲喻，正言小乘果位之極難修致。故詩云：「努力勤心種，多留與後人。新人食甘果，慚荷種花人。」及「新人」皆指未來生，「多留與後人」謂將善因留與未來生。蓋佛教主張轉世之說，而欲獲小乘果位，當經歷累世修行，乃至無數劫之修行，方可修致，故梵志詩有此等語。以此與前引身強避却罪（二五九首）之「十念得成就，化仏自迎君」對比，大乘淨土宗主張不論生前作何惡業，只要臨終時口念阿彌陀佛十聲，即有化佛來迎，得生西方淨土，其修行之難易不啻天淵之別！它們決非出自一人之手，也是不言而喻的。

以上僅從王梵志詩中有關佛教的作品中舉出一些例證，相信對於「王梵志詩」決非一人所作之

論斷，應該不再有疑問了。曾經有研究者從王梵志詩中摘取若干詩句，加以串聯排比，勾勒出王梵志一生的經歷事蹟，認為「可以初步揭開這個歷來被認為『謎一般的』人物的真面目」，然而結論並不令人信服，其原因就在於把並非一人一時之作的「王梵志詩」，誤認為統統是王梵志一人的手筆了。儘管王梵志其人仍然是一個尚未完全猜透的謎，但我們既然知道「王梵志詩」是若干無名白話詩人作品的總稱，那麼實際上就已經摸索到解開這個謎的線索。從王梵志詩的全部內容看來，它們的作者應該主要是一些僧侶和民間的知識份子。

上文提到「王梵志詩」並非一時所作，那麼究竟是什麼時代的作品呢？歷來的研究者論斷頗不一致，從七世紀、八世紀乃至晚唐五代都有。這些論斷並非全都沒有根據，不能說都是錯誤的，但顯然都是不全面的。

王梵志詩既然不是一人之作，那麼要探究王梵志詩產生的年代，就不能只和某個叫王梵志的人聯繫起來，而是必須分析王梵志詩的內容，加以區別對待。全部王梵志詩可以區分為三個部份：一、敦煌所出上中下（或一二三）三卷本王梵志詩集（本書卷一、卷二、卷三，又卷五也應屬於三卷本中的某卷）。二、敦煌所出一卷本王梵志詩（本書卷四）。三、散見的王梵志詩（本書卷六）。下面就分別討論這三部份王梵志詩的產生年代。

三卷本王梵志詩集是全部王梵志詩中最主要的部份，因為它們數量最多，內容最富有現實性，



藝術形式最具特色，因而價值也最高。作爲整體看，我認爲它們產生於初唐時期，特別是武則天當政的時期，這可以從它們的內容找到若干證據。趙和平、鄧文寬敦煌寫本王梵志詩校注（根據敦煌遺書伯三四一八號、伯三三一號）王梵志詩（按皆屬於三卷本王梵志詩集）中所反映的中男的年齡、府兵制情況、「開元通寶」錢的史實，以及唐中央政權與吐蕃間的衝突，認爲這些詩反映的社會歷史現象，起於唐初武德四年，止於開元二十六年。我同意這一分析，並繼續從王梵志詩的內容尋找更多的證據。

在上文曾經提到道人頭側方等一組宗教問題詩，指出作者在肯定三教一體的同時，批判了僧徒的妄自尊大。在釋道鬭爭中，作者的同情顯然是在道教一邊，這是有其特定歷史背景的。唐代開國之初，帝室攀宗李耳，因而先道後佛。武周革命之後，出於政治需要，轉而崇佛抑道。僧史略中僧道班位：「釋氏雖西來客教，自晉末齊梁後魏北齊後周大隋，僧班皆在黃冠之上。……唐貞觀十一年，駕幸洛陽，道士先有與僧論者，聞之於太宗，乃下詔曰：「……道士女冠可在僧尼之上。」……則天授二年四月，詔令釋教在道門之上，僧尼處道士女冠之前。睿宗景雲元年二月，詔以釋典玄宗，理均迹異，拯人救俗，教別功齊，自今每緣法事集會，僧尼、道士女冠宜行並集（原注：此不分前後，齊行東西也）。」可以略見釋道地位升降的情況。在唐前期的釋道鬭爭中，只有武則天助佛抑道，佛教明顯處於上風。梵志詩之「莫爲分別想，師僧自說長」，即是針對這種社會現實而發，其作於武則天時期，當可自明。而這一組詩對釋道二教的微妙褒貶態度，聯繫當時釋道鬭爭的政治背景，亦透

露出作者對武周政權的不滿傾向。

在敦煌遺書伯三八三三號王梵志詩（本書收入卷三）中，還有一組法治問題詩，錄之於下：

**百姓被欺屈（一二七首）**

百姓被欺屈，三官須爲申。朝朝團坐入，漸漸曲情新。斷榆翻作柳，判鬼却爲人。天子抱冤屈，他揚陌上塵。

**代天理百姓（一二八首）**

代天理百姓，格式亦須遵。官喜律即喜，官嗔律即嗔。忽由官斷法，何須法斷人。一時截却項，有理若爲申？

**天下惡官職（一二九首）**

天下惡官職，未過御史臺。努眉復張眼，何須弄師子。傍看甚可畏，自家困求死。脫却面頭皮，還共人相似。

這些詩作展現了一幅是非顛倒、冤獄如山、酷吏橫行、法律蕩然的情景，儻與武則天時期的政局對觀，自覺絲絲入扣。朝野僉載卷二曾記載了武則天時期酷吏製造冤情的情況，其中說到「皆遣喚鶴作鳳，證蛇成龍」，又說「肆情鍛鍊，證是爲非；任意指麾，傳空爲實」。周公孔子，請伏殺人；伯夷叔齊，求其劫罪，訊劾乾溼，水必有期；推鞠濕泥，塵非（飛）不久。」這就是梵志詩說的「斷榆翻作柳，判鬼却爲人」。又梵志詩「百姓受欺屈，三官須爲申」，「三官」一語殊費解。道教之天曹仙官雖有「三官」之目，施於此詩殊未合。我認爲，「三官」即指武則天時期的三司長官。宋趙與時寶退錄卷七：「唐高宗，武后之時，屢興大獄，多以尚書刑部、御史臺、大理寺雜案，謂之三司。其後有大獄，或直命御史中丞、刑部侍郎、大理卿充三司使。次又以刑部員外郎、御史、大理寺官爲之，以決疑獄。時因有大三司使、

小三司使之別，皆事畢罷。『舊唐書職官志三：』凡天下之人，有稱冤而無告者，與三司訊之。『新唐書刑法志：』自永徽以後，武氏已得志，而刑濫矣。當時大獄，以尚書刑部、御史臺、大理寺雜按，謂之三司。而法吏以慘酷爲能，至不釋枷而笞箠以死者，皆不禁。『又百官志三：』凡冤而無告者，三司詰之。三司，謂御史大夫、中書、門下也。』以上記載的三司長官，其職責正與梵志詩的「三官」相當。百姓被欺屈詩言三官本應爲百姓伸冤，而實際上却千方百計陷百姓於冤，這正是武則天時期的嚴酷現實。詩云「天子抱冤屈」，蓋爲武則天迴護之語。『資治通鑑唐則天后永昌元年：』右衛曹參軍陳子昂上疏，以爲「周頌成康，漢稱文景，皆以能措刑故也。今陛下之政，雖盡善矣，然太平之朝，上下樂化，不宜有亂臣賊子，日犯天誅。比者大獄增多，逆徒滋廣，愚臣頑昧，初謂皆實。乃去月十五日，陛下特察繫囚李珍等無罪，百僚慶悅，皆賀聖明，臣乃知亦有無罪之人挂於疏網者。陛下務在寬典，獄官務在急刑，以傷陛下之仁，以誣太平之政，臣竊恨之。」後數句即梵志詩之「天子抱冤屈」也。總之，梵志這一組法律問題詩，批判了武周時期的黑暗政治，和上文提到的一組宗教問題詩，政治傾向是一致的。它們都創作於武則天時期，應該是沒有疑問的。

梵志詩本巡連素索（一二三首）云：

本巡連素索，縛主告平平。當不恠來晚，覆蓋可憐精。門前夜狐哭，屋上鷄梟鳴。一種聲響音，何如刮鉢聲？

此詩描寫飲酒行令之事。不知名的王梵志詩集編者，往往把同類題材的作品編在一起，此詩和上首

不知愁大小爲一組，同寫飲酒之趣。唐李肇國史補卷下：「古之飲酒，有杯盤狼藉、揚觶絕纓之說，甚則甚矣，然未有言其法者。國朝麟德中，壁州刺史鄧宏慶始創「平素看精」四字令，至李稍雲而大備，自上及下，以爲宜然。大抵有律令，有頭盤，有拋打，蓋工於舉場，而盛於使幕。衣冠有男女雜履寫者，長幼同燈燭者，外府則立將校而坐婦人，其弊如此。」劉禹錫夔州論利害表第二表：「至龍朔中，壁州刺史鄧弘慶進「平素看精」四字堪爲酒令，高宗嘉之，亦行其言，遷弘慶爲朗州刺史。」宋朝事實類苑卷六一引贊寧要言：「東漢賈景伯著酒令九篇，始形載籍，然終尋未見。唐高宗朝，鄧弘慶飲酒，以「平素看精」爲令始也。」故知本首之「素素」、「平平」，即四字酒令之語，而第四句之「精」字，亦在四字之中，似非妄下者。宋寶革酒譜酒令，「國史補稱鄧弘慶始創「平素（素）看精」四字令，未詳其法。」蓋其法至宋代已失傳，故今日不能言其詳也。劉賓客嘉話錄：「飲酒四字，著於史氏，出於則天時壁州刺史鄭宏慶者，近之人或知之。」謂四字酒令創於武則天時期。但上引劉禹錫表，明言創始於「龍朔中」，國史補則云「麟德中」，與贊寧要言所云「唐高宗朝」一致，應該是可信的。龍朔（公元六六一——六六三年）、麟德（六六四——六六五年）皆爲唐高宗年號，前後共五年，其時武則天已開始攬持政權，故嘉話錄謂「出於則天時」也沒有錯。此詩的創作，必然在這以後，是沒有問題的。那麼，它的時間下限在什麼時候呢？我認爲不會晚於開元以後，這是因爲，整個三卷本王梵志詩集的創作下限，不會晚於開元以後。

這樣說的根據何在呢？這是因爲，三卷本王梵志詩集雖然表現的思想十分駁雜甚至矛盾，然而

其中却完全找不到禪宗南宗思想的痕跡，這說明它的創作應該是在禪宗南宗廣泛流行之前。禪宗六祖慧能於儀鳳元年（公元六七六年）在廣州創立南宗，最初還只限於南方一隅。到天寶四載（七四五年），慧能弟子神會北上洛陽荷澤寺弘揚教法，禪宗南宗遂迅速流行於天下。三卷本王梵志詩集應該創作在這以前。

另外，許多研究者都曾注意到一個奇怪的事實：散見的王梵志詩（本書卷六），竟沒有一首與三卷本王梵志詩集中的作品相重複。人們對此有過各種解釋，在我看來，這只不過說明一個事實，即三卷本王梵志詩集是在這些散見作品產生之前就已結集完成的，所以才沒有收錄這些散見的作品。後者中較早的作品，如歷代法寶記所載惠眼近空心，此詩為無住禪師所引，表現出禪宗南宗的機趣。無住死於公元七七四年，三卷本王梵志詩集應該是在這以前若干年結集的。

根據以上分析，估計三卷本王梵志詩集中的作品，主要創作在初唐時期，特別是武則天時期。它的編輯成集，大約是在武周晚期，最晚不會在開元以後。那麼，其中會不會有唐代以前的作品呢？有的，因為已經發現前死未長別（二五三首）就是北周釋亡名五盛陰的改作，只變動了少數字句而已（三）。既然已經在三卷本王梵志詩集中發現了一首釋亡名詩的改作，那麼，還有別的類似的改寫作品的可能性，就是存在的，但我想，這不會改變三卷本王梵志詩集主要產生在初唐時期的論斷。

現在再來考察一卷本王梵志詩（本書卷四）。其中收入了五言四句小詩九十二首，前七十二首是世俗的訓世格言，後二十首是佛教的訓世格言。形式較為單調與內容較為膚淺，使它與三卷本

王梵志詩集顯然有別，藝術價值遠遠不及後者。然而，在敦煌石室發現的一卷本王梵志詩的寫本數量却很多，共有十二種。我認爲這些特點是由它本身的性質決定的。

一卷本王梵志詩實際上是唐代民間的童蒙讀本，是待人處世的啟蒙教科書，它的內容和另一種唐代民間童蒙讀本太公家教十分相似，下面略舉幾例對照。

梵志詩：「見惡須藏掩，知賢爲讚揚。」（一八八首）太公家教：「見人善事，必須贊之；見人惡事，必須掩之。」

梵志詩：「得他一束絹，還他一束羅。」（二二一首）太公家教：「得人一牛，還人一馬。」

梵志詩：「尊人相逐出，子莫向前行。」（一五九首）太公家教：「其父出行，子須從後。」

梵志詩：「尊人与酒喫，即把莫推辭。」（一七五首）太公家教：「尊人賜酒，必須拜受。」

如此等等，可以說是互爲表裏的。梵志詩他貧不得笑（二〇八首）云：

他貧不得笑，他弱不得欺。但看人頭數，即須受逢迎。

這首詩見於九種敦煌寫本，後兩句詩有八種寫本略同，只有丁七本作「太公未遇日，猶自獨釣魚」，恐不可靠。大約是此卷書手不甚明瞭原文之意，遂據太公家教中「太公未遇，釣魚渭水」之語加以改寫。但既然可以根據太公家教之文改寫一卷本王梵志詩，亦可見它們在當時人們心目中，是彼此很相似的兩種讀物。

宋王明清玉照新志（五卷本）卷三：「世傳太公家教，其言極淺陋鄙俚，然見之唐李習之文集，至

docsriver 文川网  
入驻商家 古籍书城

在文川网搜索古籍书城 获取更多电子书

以文中子爲一律。觀其中猶引周漢以來事，當是有唐村落間老校書爲之。〔續傳燈錄卷一二汝州香山法成禪師〕：「恰似三家村裏教書郎，未念得一本太公家教，便道文章賽過李白杜甫。」清俞樾茶香室續鈔卷十三太公家教：「宋項安世項氏家說曰：『古人教童子多用韻語，如今蒙求、千字文、太公家教、三字訓之類。』」據此，則宋時尚有之也。一卷本王梵志詩性質與太公家教相似，應該也是出於唐代一位民間知識份子之手，而借用了王梵志的大名，以廣流傳，這和太公家教借用了姜太公（呂尚）的大名一樣。他編寫這卷格言詩集，有許多首是按照民間禮節的實際需要，從禮記等書中取材的。例如長幼同欽敬（一九二首）：

長幼同欽敬，知尊莫不遵。但能行禮樂，鄉里自稱仁。

按禮記樂記：「是故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；在族長鄉里之中，長幼同聽之，則莫不和順；在閭門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親。」梵志此詩顯然是就「在族長鄉里之中」一段衍發而成者。

還有一些詩作是根據民間諺語編寫的，如惡人相觸悞（二〇三首）：

惡人相觸悞，被罵必從饒。喻若園中韭，猶如得雨澆。

按寒山詩云：「我見被人謾，一似園中韭，日日被刀傷，天生還自有。」敦煌本下女夫詞：「舍後一蘆韭，刈却還如舊。」蓋唐人俗諺如此，以園韭被刈還生，比喻受害者終將復原。梵志此詩就俗諺立意，言被惡人觸悞，雖暫蒙傷害，如園韭被刈；倘能忍讓，則終不吃虧，必將如園韭得雨，愈益滋茂也。



還有一些詩作，應是根據民間本已流行的格言小詩改寫的。主人相屈至（一七〇首）：

主人相屈至，客莫先入門。若是尊人處，臨時自打門。

按湖南長沙窑曾出土過一件唐代瓷壺，壺腹上寫着一首五言詩：「客人莫直入，直入主人宴（厭）。打門二三下，自有出來人。」與上引梵志詩內容十分相似。可見這類格言式的五言四句小詩，在唐代民間是廣泛流行的。而一卷本王梵志詩的作者正是採用了民間的這種格言小詩的體製，可以看作是這類格言小詩的總結性的、集大成的著作。

一卷本王梵志詩與太公家教不同之處，還在於它後面有二十首佛教的訓世格言。這類佛教格言小詩，大約在唐代也是頗為流行的。聞鍾身須側（二四〇首）：

聞鍾身須側，卧轉莫纏眠。万一無常去，免至獄門邊。

按敦煌遺書斯〇三八一號載無名氏聞鐘詩云：「聞鐘卧不起，護法善神嗔。現世福德薄，來世受蛇身。」不難看出，二者在取材、格調上都是相似的。

一卷本王梵志詩由於缺乏對社會現實的具體的、有特色的描寫，因而難以從其內容考訂它的產生年代。不過拿它和太公家教比較，後者直接採用了許多古語和諺語，在形態上顯得更為原始和本色，而一卷本王梵志詩的有些詩作，看來是在太公家教的基礎上改寫而成的，因此它的編寫成集應該是在太公家教之後。太公家教序文有「余乃生逢亂代，長值危時」之語，可知作者是經歷了安史之亂的，那麼，太公家教的編寫應該是在八世紀的後半期。李翱（公元七七三——八四一年）答朱載言