

## 佛教與〈黔之驢〉

——柳宗元〈黔之驢〉故事來源補說

李小榮

福建師範大學文學院副教授

**提要：**本文通過比較柳宗元〈黔之驢〉與敦煌文書 P.3876 所引驢虎相爭故事的異同，從而證實了季羨林先生和陳允吉先生關於柳氏寓言取材於域外文學的論斷。

**關鍵詞：**〈黔之驢〉 故事來源 敦煌遺書

柳宗元（七七三—八一九）是唐代最著名的寓言作家，《三戒》即為其代表作。其中〈黔之驢〉一文，讀過中學的人大都耳熟能詳。它雖然篇幅短小，卻寓意深刻，是佛教東傳後受佛經文學之影響而開出的一朵奇葩，歷經千餘年仍芳香四溢，讀來發人深省。有關其故事素材的來源問題，是由梵學大師季羨林先生最早提出並加以研究的。一九四七年十月他撰寫了〈柳宗元《黔之驢》取材來源考〉，[註 1]季先生從印度古代的民間故事集《五卷書》、《益世嘉言集》、《故事海》及巴利文的《佛本生經》中找出了柳氏寓言故事的原型。但問題在於：季先生所說的這些故事集在柳宗元的時代都沒有傳譯到中土，柳氏是如何借鑑並創造出一個中國化的寓言故事的呢？故季先生自己最後也只好推斷說：「柳宗元或者在什麼書裡看到這故事，或者採自民間傳說，無論如何，這故事不是他自己創造的。」雖說季先生的這個推斷還留有疑問，問題不能說已經得到了徹底的解決，但其首創之功卻具有深遠的學術史意義。他的研究，當然，還有梁啟超、陳寅恪、胡適等人的佛教文學研究實績皆告訴我們：研究古典文學，特別是魏晉以降的古代文學，如果不懂得一點印度文學和佛教文學方面的知識，有些疑難問題是不會得到正確的答案的。

眾所周知，自後漢安世高起，大量的佛經被傳譯到中國，它們對中國文化的許多方面都產生了巨大的影響。職是之故，對佛經翻譯文學的研究，應該也是古代文學研究的一個重大課題。一九九〇年，時隔四十多年後，復旦大學中文系的陳允吉先生受到季先生論文之啓發，撰出了〈柳宗元寓言的佛經影響及《黔之驢》故事的淵源和由來〉，[註 2]他從漢譯佛典中找到了更為直接的證據，如西晉沙門法炬譯的《佛說群牛譬喻經》、鳩摩羅什譯的《眾經撰譬喻經》、唐·玄奘譯的《大乘大集地藏十輪經》中，皆有出於同一原型的佛經故事，並結合柳宗元的人生閱歷和思想狀況，基本上證實了季先生的推斷，即柳氏〈黔之驢〉的創作素材

是源自域外文學。近年來，筆者研習敦煌文獻，時有所獲，從中檢出一條材料，更能證實兩位先生的觀點，故不揣淺陋，續貂於此，還望兩位先生多加誨正。

敦煌遺書 P.3876 擬名為《佛道要義雜抄》中有一段話說：

如太行山南是澤州，山北是路（潞）州，兩界內山中有一□（人）家，驅驢馱□（物），每日興望（易）。[註 3]後時打驢，脊破，放驢在於山中而養。有智惠人語道：「山中有大蟲無數，則何計免於蟲咬？取麻，假作師子皮，在驢成（？）著。」後時，此驢乃作聲，被他大蟲驚喪，咬如道士。道人雖著黃衣黑服，不依經法，心（身）乃不持戒，行不合語，由始假驢□，口語廢他門坐（座）。

P.3876 號文書可與 P.3021 綴合，P.3021 實為 P.3876 之一段，縮微膠卷已將其合併。項楚先生謂《伯希和劫經錄》將 P.3021 號擬題為《佛書》，實屬誤解，並說 P.3021 號之內容乃是一位佛教法師講經之稿本，其中引有王梵志詩一首。[註 4]其實，P.3876 抄卷分正反兩面，正面所抄為《佛道要義雜抄》[註 5]，反面為《講經文》、《金光明最勝王經疏釋》、《維摩詰經疏釋》，完全是一件佛教方面的敦煌遺書。

由於 P.3876 抄卷書寫較為潦草，有不少文字難以辨認，故筆者錄文或許還有差錯，但基本上可以釋讀全文。而且故事梗概是相當清楚的，講的是驢子讓主人給穿上麻，假裝成獅子以利放養，最終被老虎識破真相而遭滅頂之災。該故事口語色彩極濃，用了不少中古時期的俗語詞，如大蟲，就是指老虎。晉·干寶《搜神記》卷二「扶南王」條就說：「扶南王范尋養虎於山，有犯罪者，投於虎，不噬，乃宥之。故虎名大蟲，亦名大靈。」唐·李肇《國史補》卷上亦謂：「大蟲，老鼠，俱為十二相屬。」

為了便於說明 P.3876 抄卷所引之故事與柳氏寓言之同異的問題，茲先引柳氏原文如下：

黔無驢，有好事者船載以入。至，則無可用，放之山下。虎見之，龐然大物也，以為神。蔽林間窺之。稍出近之，慙慙然莫相知。他日，驢一鳴，虎大駭，遠遁。以為且噬已也，甚恐。然往來視之，覺無異能者。益習其聲，又近出前後，終不敢搏。稍近益狎，蕩倚衝冒，驢不勝怒，蹄之。虎因喜，計之曰：「技止此耳！」因跳踉大噉，斷其喉，盡其肉，乃去。噫！形之龐也類有德；聲之宏也類有能。向不出其技，虎雖猛，疑畏卒不敢取。今若是焉，悲夫！

明眼人一看便知，柳氏寓言與 P.3876 寫卷中所講的驢虎爭鬥之故事真是如出一轍。所不同的是：

(一)P.3876 中故事發生的地點是在太行山的澤州（案：唐貞觀元年後州治在今山西省晉城縣）與潞州（案：唐以後州治在今山西長治縣）之間的兩界山，按現在的地理方位而言是華北，而柳氏寓言則改成了黔，即今貴州，按今之地理方位而言是在西南。

柳氏是唐之河東（今山西永濟縣）人，考慮到他的《三戒》是作於被貶永州（今湖南零陵）時的事實，因此把地點改爲與之相近的貴州倒也合情合理，更何況黔地乃是當時文化落後的地區，而 P.3876 寫卷中所及的澤州、潞州與柳氏的家鄉河東，從地理方位言同屬今天的晉南地區，是當時的文化發達之地，從感情上說作者不太可能把它作爲譏諷與批判的對象。

(二)P.3876 寫卷的驢虎爭鬥故事是被用來嘲諷佛教中那些不讀經論不守戒律的人，主要是南宗的信徒，尤其是針對中唐興起的狂禪而言的（案：此點與柳宗元對佛教採取崇經、律，貶狂禪的態度相同，具體分析詳見後文）。所謂黃衣黑服，本來指的是出家人的服飾，此用來指代出家人。案：黃爲五正色之一，黃衣爲僧衣本不合佛教戒律。但據贊寧《大宋僧史略》卷上載是由於「後周忌聞黑衣之讖，悉屏黑色」，故「著黃色衣，起於周也」。黑衣，也叫緇衣、墨衣、墨染衣，即黑色法衣。黑色原爲三種壞色之一，如《四分律》卷十六即謂青、黑、木蘭三色爲佛制壞色；而在《十誦律》卷十五中，「黑」作「泥」，《薩婆多毘尼毘婆沙》卷八則作「皂」。所以，上述之黑皆不是指純黑色，乃是指以雜泥所染者，故贊寧指出：

若服黑色，最為非法也。何耶？黑是上染大色，五方正色也。問：緇衣者色何狀貌？  
答：紫而淺黑，非正色也。……又再染乃成緇矣。知緇本出絳，雀頭紫赤色也。故淨秀尼見聖眾衣色如桑熟椹，乃淺赤深黑也。[註 6]

在我國，古來就以緇衣爲僧侶之代稱，《隆興佛教編年通論》卷五即說：「時慧琳者，以才學得幸于帝，與決政事，時號黑衣宰相。」[註 7]《高僧傳》卷八則載有僧慧與玄暢被時人稱爲「黑衣二傑」之事。而柳氏寓言所諷刺的則是那些「形之龐也類有德，聲之宏也類有能」的徒有其表的外強中乾者，諷刺的對象似乎特指當時的某些政治性人物，與 P.3876 專門諷刺南禪信徒有所不同。

(三)P.3876 寫卷中的驢是被主人披上麻衣而偽裝成獅子的，這個細節在柳氏寓言裡則被棄置未用。

P.3876 寫卷的抄出時間，目前尚不能遽定。而且敦煌遺書有一個特點，即：即使有明確抄寫紀年的抄卷往往也不能考定其創作時間，因為抄出時間並不一定等同於創作時間，常常是文書的創作時間要早於其抄出時間。據 P.3876 寫卷所引之驢虎相爭故事是用來嘲諷中唐興起的狂禪推斷，則此故事的生成時間絕不會晚於狂禪開始流行的中唐。又 P.3876 抄卷所引故事，雖然其發生地是在中國，如其中所說的澤州，本為春秋時之晉地，秦屬上黨郡，隋改為澤州，唐時迭有廢置，《新唐書·地理志》三曰：「澤州高平郡，上。本長平郡，治濩澤，武德八年徙治端氏，貞觀元年徙治晉城，天寶元年更郡名。」[註 8]《舊唐書·地理志》二則有「乾元元年復為澤州」之記載。[註 9]潞州，北周建德七年置，當時州治在襄垣，唐以後州治在今山西長治縣。《舊唐書·地理志》二載：

潞州大都督府：隋上黨郡。武德元年，改為潞州，領上黨、長子、屯留、潞城四縣。二年。置總管府，管潞、澤、沁、韓、蓋五州。……貞觀十七年，廢韓州，以所管襄垣等五縣屬潞州。……天寶元年，改為上黨郡。乾元元年，依舊為潞州大都督府。  
[註 10]

從地名變更看，P.3876 所引之故事也當生成於乾元元年（七五八）之後。此種推斷與前文所論基本上是相吻合的。而所謂澤州在南，潞州在北，征諸唐時地理之實況，亦符焉。可知故事的編撰者態度是認真的，目的自然是為了增加故事的可信性。但其所引驢虎爭鬥之事，毫無疑問是出於佛經。其間有兩點尤可注意：

一者驢是被偽裝成獅子的，這一點可溯源到季羨林先生所說的印度古代之民間故事，如《五卷書》卷四之第七個故事、《益世嘉言集》卷三之第三個故事。不過，這兩個故事中驢所穿的是老虎皮（案：陳允吉先生把之歸為「老虎皮系」）。我個人認為 P.3876 寫卷中的這個細節，與季先生所揭出的巴利文《本生經》之第一八九個故事〈獅子皮本生經〉更為接近，如兩者都說到驢是用來為主人馱物做生意的。[註 11]在漢譯佛典中，前述陳允吉先生之論文中已經揭示出有和巴利文〈獅子皮本生經〉相類的經文，如《眾經撰譬喻經》之「師子皮被驢，雖形似獅子，而心是驢」及《大乘大集地藏十輪經》之「有驢被師子皮，而便自謂，以為師子，有人遙見，謂其師子。及至鳴已，皆識是驢」（案：陳允吉先生把之列為「獅子皮系」）。

二者假裝成獅子的驢被虎識破真相的原因是它的叫聲。這一點，在漢譯佛經中，有類似說法的除了陳允吉先生提到的西晉·法炬所譯的《佛說群牛譬喻經》及玄奘譯的《大集地藏

十輪經》外，尚可補充一例，那就是唐代義淨大師所譯之《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷十中的一則故事，該故事也有與《群牛譬喻經》相同的地方，為便於說明問題，茲詳引經文如下：

世尊告曰：「汝諸苾芻：……汝等應聽！我曾於昔在不定聚行菩提薩埵行時，中在牛趣為大特牛。每於夜中，遂便於彼王家豆地隨意餐食。既其旭上，還入城中自在眠臥。時有一驢來就牛所，而作斯說：

『大舅，何故皮膚血肉悉並肥充？我曾不睹暫出遊放。』

牛告之曰：『外甥，我每於夜出餐王豆，朝曦未啟返跡故居。』

驢便告曰：『我當隨舅同往食耶？』

牛遂告曰：『外甥，汝口多鳴，聲便遠及，勿因斯響反受纓拘。』

驢便答曰：『大舅，我若逐去終不出聲。』遂乃相隨至其田處，破籬同入食彼王苗。其驢未飽，寂爾無聲。既其腹充即便告曰：『阿舅，我且唱歌。』

特牛報曰：『片時忍響，待我出已，後任外甥作其歌唱。』作斯語已，急走出園。

其驢於後遂便鳴喚。於時王家守田之輩。即便收掩驅告眾人：『王家豆田，並此驢食。宜須苦辱，方可棄之。』

時守田人，截驢雙耳，並以木白，懸在其咽。痛杖鞭骸，趁之而出。其驢被辱，輾轉遊行。特牛既見遂於驢所，說伽他曰：『善歌大好歌，由歌果獲此。見汝能歌唱，截卻於雙耳。若不能防口，不用善友言。非但截卻耳，舂白項邊懸。』

驢復伽他而答之曰：『缺齒應小語，老特勿多言。汝但行夜食，不久被繩纏。』」

世尊告曰：「汝諸苾芻：勿生餘念，往時特牛者，即我身是。昔日驢者，即提婆達多是。往昔不用我言，已遭其苦。今日不聽吾說。現受如斯大殃。」[註 12]

義淨大師所譯的這則故事從佛經文體而言，是為佛本生故事。其中的驢亦是被嘲笑的對象，其愚蠢之處在於本性難改，即因鳴叫被人識破而遭痛打。不過，它的結局還算不錯，因為畢竟沒有像其他故事中的驢一樣而命喪黃泉。

由以上分析可以看出，P.3876 抄卷中所引的這個寓言故事，是綜合了多個漢譯佛經故事而重新結撰的。它的創新之處在於：把故事原有的印度文化背景完全中國化了，如地點的更換、手法的更換（指用麻來代替佛經中的真獅子皮）、俗語詞的運用（像「大蟲」一類的說

法)等。那麼佛經故事是如何進入釋家講唱的呢?考諸《高僧傳》卷十三之〈論唱導〉時有云:

唱導者，蓋以宣唱法理，開導眾心也。……至中宵疲極，事資啟悟，乃別請宿德，升座說法。或雜序因緣，或傍引譬喻。[註 13]

可見在唱導時，可以雜取佛經中的因緣、譬喻一類富於文學性的故事來吸引聽眾。在唐五代的釋家俗講說法中，亦有相同的措施。如敦煌遺書 P.3849、S.4417 皆說到了這一點。茲引後者如下:

夫為俗講，先作梵。了，次念菩薩兩聲。說押坐(座)，了，素唱《溫室經》。法師唱釋經題……講《維摩》，先作梵。次念觀世音菩薩三兩聲，便說押坐(座)。了，便素唱經文。了，唱白法師自說經題。了，便說開贊。了，便發願。了，便念佛一兩聲。了，法師科三分經文。了，便念佛一兩聲。念佛一兩聲，便一一說其經題名字。了，便入經說緣喻。了，便說念佛贊。[註 14]

其間「入經說緣喻」和慧皎所講之「雜序因緣，傍引譬喻」，實是相同的意思。徵諸敦煌變文，這類講唱作品留存至今的還有不少，如〈目連緣起〉、〈金剛醜女緣起〉等等，例多就不贅舉了。

柳宗元之〈黔之驢〉寓言，與 P.3876 寫卷所引之驢虎相鬥故事有許多相同之處，特別是兩者都以驢和虎為主人公、驢的失敗之因都在於它的鳴叫、寓意皆十分深刻。有這麼多的相同點，無非是表明柳氏的創作定然受過 P.3876 寫卷所引故事的影響。那麼，柳氏又是從何處得知這個故事的原型的?這有三種可能:

(一)柳子厚是從民間聽來的。因為 P.3876 既言故事發生在澤州和潞州之間的兩界內山中，則該故事極可能最早流行於斯地，柳子厚的故鄉離澤州、潞州都不遠，他是完全有可能聽得這個有趣的故事的。

(二)柳氏是從釋家的俗講中聽來的。因為 P.3876 又言該故事是有智慧的人說出來的，則它最早出於釋家俗講的可能性似更大。項楚先生已指出 P.3876 寫卷是佛教法師用於講經之

稿本。唐代的長安，佛教俗講相當發達，如大名鼎鼎的文澈法師的俗講，連唐敬宗也親臨講席。[註 15]子厚的幼年是在長安度過的，他也當有機會去聽釋家的俗講。

(三)柳氏是從親讀漢文佛經中得來的，後來被竄南荒，心情鬱憤，才撰出《三戒》以泄其懣，以寄其懷。據〈送巽上人赴中丞叔父召序〉之自敘說：「自幼學佛，求其道，積三十年。」這位巽上人，即永州龍興寺的重巽和尚。柳宗元初到永州時沒有容身之所，便在永興寺借宿了好幾年。這篇序作於重巽應召湖南觀察使柳公綽之時，考柳公綽任該職時在元和六年至八年（八一—八一三）間，當時子厚年近四十，則他親近佛法始於十歲左右。柳氏一生和多位僧人交往，如浩初、文約、元嵩、文郁、濬上人、琛上人等。又曾借居寺院，應該說也有機會去親閱藏經。這點從柳氏所存相關詩文中常用佛典的事實即可得到明證，時賢於此論述多矣，我就不再置餘喙了。所以，這種可能性也很大。當然，柳氏也可以通過多種渠道而得知相關的素材。總之，是與佛教有緣。

前文已經講到，P.3876 寫卷所引驢虎相鬥故事的目的是在批判和諷刺「雖著黃衣黑服，不依經法，心（身）乃不持戒，行不合語」的出家人。他們當是指狂禪者，因為洪州宗倡「即心即佛」，從而把此前較為嚴肅的禪風引向狂蕩，此後諸僧習禪，往往不執法相而輕視讀經持戒，任情放縱。而且洪州禪的勢力特別大，《傳法正宗記》卷七即說馬祖道一是：「以其法歸天下之學佛者，然當時之王侯大人慕其道者，北面而趨於下風，不可勝數。」[註 16]考柳子厚其人，他對佛教的態度與當時一味崇禪貶律的風氣恰恰相反，他是尊律貶禪。如元和三年（八〇八）於永州時所作的〈龍安海禪師碑〉即謂：

佛之生也，遠中國僅二萬里；其沒也，距今茲僅二千歲。故傳道益微，而言禪最病。拘則泥乎物，誕則離乎真，真離而誕益勝。故今之空愚失惑縱傲自我者，皆誣禪以亂其教。

顯而易見，其批判的重點在於「誕」，也就是習禪中的無拘無束、誕妄縱恣，這毫無疑問是針對洪州新禪風而言的。〈送琛上人南遊序〉則旗幟鮮明地表達了對當時禪風不滿的琛上人的推崇：

今之言禪者，有流盪舛誤，迭相師用，妄取空語，而脫略方便，顛倒真實，以陷乎己。……吾琛則不然，觀經得般若之義，讀論悅三觀之理。晝夜服習而身行之。有來求者，則為講說。

準此可知，柳氏對於琛和尚的推崇，是因為他觀經談論，深悟般若空觀且服膺「三觀」之理。三觀，即天台宗的假、空、中之「一心三觀」。於此，子厚表明了自己的宗門認同。他對法華宗確屬情有獨鍾，前面說到的龍興寺的巽上人，就是天台九祖湛然的再傳弟子，故南宋·志磐《佛祖統紀》把柳宗元列入天台法嗣，並不是無稽之談。而被洪州宗拋棄的讀經、持律，在柳氏的佛教理念中卻佔有極其重要的地位。前者如〈送巽上人赴中丞叔父召序〉所講的「且佛之言，吾不可得而聞之矣。其存於世者，獨遺其書。不於其書而求之，則無以得其言。言且不可得，況其意乎」？〈送琛上人南遊序〉講得則更為直接，所謂：「佛之跡，去乎世久矣！其留而存者，佛之言也。言之著者為經，翼而成者為論。其流而來者，百不能一焉。……世之上士，將欲由是以入者，非取乎經論，則悖矣！」後者如元和九年（八一四）所作的〈南嶽大明寺律和尚碑〉，序中說到：「儒以禮立仁義，無之則壞；佛以律持定慧，去之則喪。是以離禮於仁義者，不可言儒；異律於定慧者，不可與言佛。」子厚把釋家持戒類比成儒家的守仁義，與他屬於行的人生態度是相吻合。因此，柳氏〈黔之驢〉寓言創作的批判精神與 P.3876 寫卷故事所表達的理念也有相通之處。

由斯可見，我們可以毫無疑問地說柳宗元的〈黔之驢〉，確確實實是在佛經文學的滋乳下創作出來的一個具有中國特色的寓言。這點，敦煌遺書 P.3876 的發現，是最為有力的文獻證據。

### 【註釋】

[註 1] 該文原載一九四八年《文藝春秋》上冊，後來收入作者的論文集《比較文學與民間文學》（北京大學出版社，一九九一年）第四十八—五十四頁。

[註 2] 該文載《中華文史論叢》（上海古籍出版社，一九九〇年）第四十六輯。

[註 3] 案：細繹文意，此處的「興望」一詞當作「興易」。大概是書手想寫興旺，結果又因同音關係而誤寫成興望。興易，做生意求利益的意思。為敦煌文書中的常用詞，如〈大目乾連冥間救母變文〉中即說：「昔佛在時，弟子厥號目連……於一時間，欲往他國興易。」

[註 4] 參見《王梵志詩校註》（上海古籍出版社，一九九一年）第七二八頁。案：原書說 P.3021 是「道教法師的講經稿本」，細繹項楚先生之本意（從其所引乃是佛經來看）指的當是佛教法師。可能是誤校所致，未知確否？

[註 5] 此擬題最早似是由黃永武先生所定，參《敦煌寶藏》第一三一冊對 P.3876 抄卷的定名。後來施萍婷女士《敦煌遺書總目索引新編》（中華書局二〇〇〇年七月）亦沿用了這一擬名，參該書第三〇二頁。

[註 6] 《大正藏》第五十四冊，第二三八頁上。

[註 7] 《卍續藏經》第一三〇冊，第四六九頁下—四七〇頁上。

[註 8] 《新唐書》（中華書局，一九七五年）第一〇〇八頁。

[註 9] 《舊唐書》（中華書局，一九七五年）第一四七八頁。

[註 10] 同 [註 9]，第一四七六頁。

[註 11] 關於巴利文之〈獅子皮本生經〉的中譯本，見季羨林先生《比較文學與民間文學》（北京大學出版社，一九九一年）第五十一—五十二頁。但 P.3876 寫卷中的「獅子皮」不是真皮，是用麻來替代的，而〈獅子皮本生經〉中的驢穿的卻是真獅子皮。

[註 12] 《大正藏》第二十四冊，第一五一頁上—中。

[註 13] 慧皎，《高僧傳》（湯用彤先生點校本，中華書局，一九九二年）第五二一頁。

[註 14] 案：有關這段文字的標點有不同的方法，筆者以採用的是田青先生的觀點。參見田青〈有關俗講的兩份資料〉，《中國音樂學》（一九九五年）第二期，第六十頁。

[註 15] 司馬光，《資治通鑑》載：「敬宗寶曆二年六月己卯，上幸興福寺觀沙門文澈俗講。」（上海古籍出版社，一九八七年）第一六七三頁。

[註 16] 《大正藏》第五十一冊，第七五〇頁上。