

淺析六朝漢譯佛典偈頌之文學特色—
以經藏偈頌為主

修平技術學院通識教育中心國文科講師 王晴慧

佛學研究中心學報
第六期 (2001.07)
頁 25-66

頁 25

提要

本文重點在於探揭六朝漢譯佛典偈頌之文學特色，擬由「漢譯偈頌」的形式、內容、文字等特色切入，分析漢譯偈頌多面向的文學特色。故在行文的章節安排上，擬先說明漢譯偈頌的廣狹意義，以作為本篇重心開展之前置作業，其後方分門別類地舉例分析六朝漢譯佛典偈頌的文學特色。此外，本文開展前，擬先將《大正新修大藏經》第一冊至第廿一冊經藏偈頌，予以地毯式搜索，以求初步瞭解六朝〔1〕時期的漢譯偈頌，究竟為何型態

*送審日期：民國九十年二月七日；接受刊登日期：民國九十年四月十日

1文學史上所稱的「六朝」，約有以下幾個界定：

- (一) 晉、宋、齊、梁、陳、北朝、隋【胡仔《苕溪漁隱叢話》，其卷一、卷二〈國風漢魏六朝〉（台北市：木鐸，1982）、張溥編《漢魏六朝百三家集》（台北市：世界，1988）、嚴可均編《全上古三代秦漢三國六朝文》（台北市：世界，1982），皆主此說。近人蕭滌非《漢魏六朝樂府文學史》（台北市：長安，1981）、洪隆順先生《六朝詩論》（台北市：文津，1985）亦主之】
- (二) 宋、齊、梁、陳、北朝、隋【孫德謙《六朝麗指》（台北市：新興，1963）主之】
- (三) 魏、晉、宋、齊、梁、陳【見章太炎《太炎文錄》卷一〈五朝學〉（台北市：文津，1956）主之】
- (四) 魏、晉、宋、齊、梁、陳、北朝【見張仁青《六朝唯美文學》（台北市：文史哲，1978），其「六朝」乃包含整個魏晉南北朝】

本文參照上述諸家說法，再依據本文研究主題之發展所需，將「六朝」設定為魏、晉、宋、齊、梁、陳及北朝，並無囊括隋代。

頁 26

及其數量多寡，以作為本文立論之基礎。

綜觀漢譯佛典中的偈頌，將會發現其數目何其繁多，且表現出自身特有的文學風采，這不僅是佛典的文學特色之一，亦是一歷史現象，如此的現象，置於中土文學、乃至思想、文化間考量，實值吾人加以探究彼此間的交集。每一時代的文學表現，有其共相，亦有其別相，然相互澆染的可能性，應是可以想見的。漢譯偈頌雖是近似中國詩歌的另一種呈現，然其假借於中國詩歌形式卻又不囿於中國詩歌之限制，無異顯示了文學的時代共相面與別相面；而漢譯偈頌中，多面向的藝術表現，更亦說明了其文學價值。在中國文學史上，漢譯偈頌的闕如，實值後人為其添加扉頁。

關鍵詞：漢譯佛典偈頌、漢譯偈頌、伽陀、祇夜、六朝、大正藏

頁 27

一、前言

佛典中除了「長行」之外，即是「偈頌」，泛覽佛典中，可發現這種於結構形式上近於中國詩歌形式的偈頌文體，大量展現在漢譯佛典中，實值吾人探討其自身所體現的文學特色。

六朝時期，佛教隆盛，為佛典翻譯的鼎沛時期，在譯經史上，有其深刻的代表性，故本文的範疇鎖定此一時期，意欲探討此期間漢譯佛典中大量漢譯偈頌的文學面貌。而在統計此一時期的漢譯偈頌時，基於前期資料是否有所影響該期資料，抑或前期資料對該期資料有否延續或影響，故在統計漢譯偈頌時，一併將東漢時期的漢譯佛典偈頌計入。亦可說，本文係針對舊譯時期 [\[2\]](#) 的漢譯偈頌做一概略分析。

「偈頌」是漢譯名稱，其在印度又稱為什麼？漢譯之後，為何在佛典中，偈頌以其特有的近於中國詩歌的面貌展現？是否因其本就是詩歌？漢譯之後，是否亦可劃歸為中土詩歌之另一種面貌？抑或僅只是假借中國詩歌形式而不囿於中國詩歌形式之限制的？這些問題的釐清，有助於瞭解漢

2 所謂佛教譯經史上的新舊譯階段，可以唐代為分界點。唐以前的舊譯佛典，泛稱為舊譯經典；唐及以後的漢譯佛典，則進入新譯時期。

頁 28

譯偈頌，故本文在章節安排上，首由漢譯偈頌的界定切入，再加以分析漢譯偈頌於形式與內容上，又各具什麼文學特色，以求揭開漢譯偈頌的真實面貌，茲將本文章節安排示列於下：

一、前言

二、漢譯偈頌述略

三、多變不拘的形式

(一) 特殊句式的開展：

1. 開拓了中國文學表現形式—齊散結合的新型態
2. 跨越中國本土既有的文體結構—長篇齊言的展現
3. 結構自由，不拘一式

(二) 修辭上描述技巧之運用與講求

1. 譬喻
2. 象徵
3. 排比
4. 夸飾
5. 寫實

(三) 典雅白話的語言風格：

1. 白話通俗
2. 莊嚴典雅
3. 異域色彩

四、豐富多端的內容

(一) 說理

1. 純說佛理
2. 一般說理

(二) 勵志

(三) 勸誡

(四) 敘事

(五) 讚頌

(六) 宣誓

五、結論

希望經由上述章節的安排，能勾勒出六朝漢譯佛典偈頌的文學特色。

頁 29

二、漢譯偈頌述略

“偈頌”^[3]是梵語 *gatha* 的音譯與意譯之合名，亦簡稱為偈。^[4]“偈”為梵文 *gatha* 音譯，“頌”則為國人根據與 *gatha* 的文體，相對於我國本有的文體——「頌」——^[5]因應稱呼之。

在印度，「詩」稱為「伽陀」，因長音、短音、排列法之不同而有各種分類。概言之，詩係依據韻律法則而形成的，詩中或蘊含對於人生之醒覺、警誡，或為內心狀態之描寫。例如長老僧尼之詩收於《長老偈》、《長老尼偈》內，其中頗多描述僧人求道初衷之產生、修道之經過、外在自然景物與內在心靈的交感之美，及修道心境等等之描寫^[6]；此點與中國佛教詩

3 據慧皎《高僧傳·鳩摩羅什傳》記載，鳩摩羅什曾與僧叡談論西方辭體，其云：「天竺國俗，甚重文製，其宮商體韻，以入弦為善。凡覲國王，必有贊德。見佛之儀，以歌歎為貴，經中偈頌，

皆其式也。」（頁 53，北京：中華書局，1997 年 10 月）；《出三藏記集·鳩摩羅什傳》亦記載這一段事：「天竺國俗，甚重文藻……凡觀國王，必有讚德；見佛之儀，以歌歎為尊。經中偈頌，皆其式也。」（頁 534，北京：中華書局，1995）由上述可知，在印度國俗中，偈頌的內容是以“贊德”為主，並且可入弦歌唱的。

4《大唐西域記》卷三：「舊曰偈，梵文略也。或曰偈陀，梵因訛也。今從正音，宜云伽陀。伽陀者，唐言頌。」（見《大正》51·882c~883a，此係指《大正藏》第 51 冊 882 頁 c 欄至 883 頁 a 欄。以下所引同之）由上文中可知，偈頌於唐代以前又簡稱為“偈”，其後則言“頌”。

5據明徐師曾《文體明辨序說》：「頌者，容也，美盛德之形容、以其成功告於神明者也。若商之〈那〉、周之〈清廟〉諸什，皆以告神，乃頌之正體也。至於〈魯頌·駟〉、〈閟〉等篇，則用以頌僖公，而頌之體變矣。後世之作，皆變體也。」（《文體序說三種：文章辨體序說·文體明辨序說·文章緣起注》頁 100，台北市：大安，民 87，第一版）；清段玉裁《說文解字注》釋“頌”：「貌也，貌下曰頌儀也，與此為轉注，不曰頌也，而曰頌儀也者，其義小別也。……古作頌貌，今作容貌，古今字之異也。容者，盛也……頌今之德廣以美之。……假容為頌，其來已久，以頌字專系之六詩，而頌之本義廢以。」（頁 416，台北縣：漢京文化，民 74，初版）據上，則以中國傳統的文體--「頌」，釋義以外的文體--「偈」，應是根據兩者之間所具備的共性，亦即“必有讚德”（羅什所言，見註 3）這一特色。又據劉勰《文心雕龍》：「原夫頌為典雅，辭必清鑠，敷寫似賦，而不入華侈之區；敬慎如銘，而異乎規戒之域。」（劉勰著，周振甫注《文心雕龍注釋》，頁 162，台北：里仁書局，民 73）“頌”之文體，典雅清鑠，亦可說是漢譯偈頌之特色。

6例如《長老偈》：第 110 號（頁 49）〈烏薩跋長老偈〉云：「樹草滿山間，雨中濕淋淋。烏薩跋來此，用意再修行。林中此美景，宜僧作禪定。」另，第 155 號（頁 72）〈桑布拉加旃長老偈〉云：「滂陀大雨下，孤身居洞中；我既無恐懼，亦無毛骨悚。洞中似陰森，我只求清淨。無恐無煩惱，此乃真正僧。」又，第 158 號（頁 73）〈尼薩跋長老偈〉云：「欲愛使人迷，我將把它棄；虔誠出家來，滅苦勤努力。對生無貪求，於死無所懼；以佛大智慧，只求涅槃期。」再如第 240 號（頁 140）〈桑格卡長老偈〉云：「山林有風雨，居彼有何益？此間極安閑，禪者當歡喜。山林有風雨，浮雲被吹去；居住山林中，我心得清淨。……」又如《長老尼偈》：第 1·16 號（頁 232）〈高齡長老尼蘇摩那所說偈〉云：「老尼身披糞掃衣，安眠自在何愜意；貪欲一旦清除淨，即入清涼無生地。」再如第 20·5 號（頁 292）〈蘇巴長老尼所說偈〉云：「曾是一少女，穿戴皆新麗；只緣聽佛法，智心悟真諦。自此天人界，諸欲皆厭棄；五蘊視畏途，發願求出離。親多僕役眾，莊源何豐裕；此園曾迷人，一切皆捨棄。財產全拋棄，虔誠離世俗。皈佛守教戒，求空不求欲。……」以上所引皆見鄧殿臣譯《長老尼·長老尼偈》，北京：中國社會科學，1997 年 8 月第一版。

歌之特色——大多在於描繪禪僧開悟之心境，著重於表現其思想境界——有其異曲同工之處。

凡佛典中被推定為佛陀自身所說者，皆以詩偈（梵 *gatha*）形式出之，如《法句經》（巴 *Dhammapada*），全經皆以詩偈構成。之所以以此特殊的文體形式展現，或因當時未有文字記載之習慣，或因為了便於記憶，遂採取詩句形式；此外，也可說佛教教團歷來的特質，是具備詩人之特質的〔7〕，例如，佛陀之弟子大多能作詩，且常以詩歌詠歎其宗教心境，此類詩偈流傳至今者有《長老偈》、《長老尼偈》。《增一阿含經》卷三亦云：「我聲聞中第一比丘，……能造偈頌，嘆如來德，鵬耆舍比丘是。」〔8〕此乃是指佛陀弟子中，有一著名詩人鵬耆舍，常以詩偈讚歎佛陀與佛弟子；另外，佛陀的另一弟子——天與比丘尼，亦是擅長以偈頌讚嘆如來功德〔9〕。由原始佛教至大乘佛教間，所翻譯的佛典中，全以偈頌撰成之經典，頗為豐碩，亦充滿濃厚的文學風格〔10〕；其中，尤以馬鳴為代表，其所著的《佛所行讚》，即是以長篇詩歌敘述佛陀一生的傳記〔11〕。綜上所言，可知偈頌在佛典中的廣泛性是有其歷史背景的。在瞭解偈頌以前，我們先敘述偈頌的定義、種類及其作用於下。

“偈頌”有廣、狹二義：狹義之偈頌，單指梵語之 *gatha*，亦即伽陀而言。至於廣義之偈頌，則包括九分教及十二分教〔12〕中的“伽陀”與“祇

7上述參見《佛光大辭典》第三冊，頁 2694（佛教詩人）一條，高懸：佛光，1988。

8見《增一阿含經》卷三（《大正》2·557b）。

9見《增一阿含經》卷三：「堪任造偈，讚如來德，所謂天與比丘尼」（《大正》2·559a）。

10例如《法句經》、《佛五百弟子自說本起經》、《佛所行讚》、《佛本行經》等。這些經典，其原典必是全無「長行」的形式，故漢譯時，方會以全篇偈頌出之。

11佛教詩人馬鳴（約當 A.D.100~160），為中印度舍衛國人，初習外道之法，後皈依佛教，博學三藏。馬鳴可說是梵語文學古典期之優秀詩人代表，其以梵語所書寫之敘事長詩《佛所行讚》，後被漢譯成五卷本《佛所行讚》，全經皆以五言偈頌讚頌佛陀一生之事蹟，共分成二十八品，現收錄於《大正藏》中，譯者署名為北涼曇無讖。

12九分教又作九部經、九部法，乃將佛陀所說法，依其敘述形式及內容分成九種。九部之名稱，各經記載不一，現舉二經說法以見一斑。據南本《大般涅槃經》卷三，九部分別為：修多羅、祇夜、伽陀、和伽羅那、優陀那、伊帝目陀伽、闍陀伽、毘佛略及阿浮陀達磨（見《大正》12・623b）。據《法華經・方便品》記載，九部分別為：修多螺、祇夜、伽陀、本事、本生、未曾有、因緣、譬喻、優波提舍（見《大正》9・7c）。而所謂十二分教（又作十二分經、十二份聖教）亦是將佛陀所說法，依其敘述形式及內容分成十二種。十二部之名稱，據《顯揚聖教論》卷六所載，即：契經、應頌、記別、諷頌、自說、緣起、譬喻、本事、本生、方廣、未曾有法、議論（見《大正》31・508c）。又據南本《大般涅槃經》記載，十二部經之名稱分別為：修多羅、祇夜、授記、伽陀、優陀那、尼陀那、阿波陀那、伊帝目多伽、闍陀伽、毘佛略、阿浮陀達磨、優波提舍（見《大正》12・693b）。

頁 31

夜”，兩者均為偈頌之體，然兩者之意義互異，試說明於下。

“伽陀”即梵語 *gatha*，巴利語亦同，又作伽陀、伽他、偈陀、偈他；義譯為諷誦、諷頌、偈頌、頌、孤起頌、不重頌偈等。[\[13\]](#)之所以稱為孤起頌，有兩層面之意：其一是指其形式全部皆以頌文頌出教義，亦即偈前無“長行”（佛經中的散文部份），直接以韻文記錄教義；其二是指偈前已有散文，然散文所說之內容異於偈文之含意。此外，又因其不重覆闡釋長行內容的性質，故又稱為不重頌偈。再者，其語根 *gai* 有「謠」之意，故「伽陀」一詞，廣義而言亦指歌謠、聖歌。

“祇夜”即梵語 *geya*、巴利語 *geyya* 之音譯，又作竭夜 [\[14\]](#)、祇夜經 [\[15\]](#)，其義亦有詩歌、歌詠之含意；義譯則為重頌、重誦偈（重宣前段長行之文義）、應頌（與經文相應之頌）[\[16\]](#) 等。顧名思義，所謂“重頌”、“應頌”乃指在佛典前段以散文體裁敘說之後，再以韻文附加於後段，重覆其義者（偈頌內容重覆詠歎長行經文者）[\[17\]](#)。

13《顯揚聖教論》卷六云：「諷頌者，謂諸經中非長行直說，然以句結成，或二句，或三句，或四句，或五句，或六句」（《大正》31・509a）。《法華義疏》卷二又云：「伽陀，為孤起記，亦名不等偈」（見《大正》34・472b）；《妙法蓮華經玄義》卷六下曰：「伽陀者，如龍女獻珠，喜見說記，孤然特起」（《大正》33・755a）。另，《大乘義章》卷一云：「伽陀，此翻名為不重頌記，直以偈言顯示諸法，故名伽陀。」（《大正》44・470a）。

14《百論疏》卷上之上云：「所言偈者，外國稱為祇夜，亦名竭夜」（見《大正》42・238c）。

15南本《大般涅槃經》卷十四云：「十二部經為修多羅、祇夜、授記……，何等名為祇夜經？佛告諸比丘……即因本經以偈頌曰：『我昔與汝等，不見四真諦，是故久流轉，生死苦大海，若能見四諦，則得斷生死，生有既已盡，更不受諸有。』是名祇夜經」（見《大正》12·693b~c）。

16《新譯華嚴經七處九會頌釋章》云：「祇夜頌此云應頌，為應重頌長行法也」（見《大正》36·711a）。

17《大乘義章》一曰：「祇夜，此翻名為重頌偈也，以偈重頌修多羅中所說法義，故名祇夜。」（見《大正》44·470a）引文中之“修多羅”，是梵語音譯，係指佛經中以散文述說教義的部分，《大智度論》卷三十三即云：「諸經中直說者，名修多羅」（見《大正》25·306c）。又《顯揚聖教論》卷六：「應頌者，謂諸經中，或於中間、或於最後，以頌重顯，及諸經不了義說，是為應頌」（見《大正》31·508c）；《師伽師地論》亦云：「應頌者，謂長行後宜說伽他，又略標所說不了義經」（見《大正》33·753a）。

頁 32

綜上可知，伽陀與祇夜二者之差別在於：雖然皆是韻文形式，然祇夜者，重複述說長行經文之內容；伽陀則否，故有不重頌偈、孤起頌等之異稱。但佛典中或有混用以上二者之情形，並非皆截然劃分清楚。以上所述，皆是就廣義偈頌而論。而本文所研究之偈頌，乃是以廣義之說為對象，亦即包含伽陀和祇夜。

另外，根據《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷中一所載，偈頌之作用在於「偈者竭也，攝義竭盡」〔18〕，故偈頌可說是將佛教義理（教義）收攝蘊含於較簡潔的文字中表現出來，並且力求竭盡其義。那麼，佛陀及其弟子們對於宇宙人生之看法，為何不僅以長行出之，而要創作出數量頗豐的偈頌呢？《成實論》謂：「何故以偈頌修多羅？答曰：欲令義理堅固，如以繩貫華，次第堅固；又欲嚴飾言辭，令人喜樂，如以散華或持貫華，以為莊嚴。又義入偈中，則要略亦解。或有眾生樂直言者；有樂偈說。又先直說法後以偈頌，則義明了，令信堅固。又義入偈中，則次第相著，亦可讚說。」〔19〕，由上所引，則知偈頌的存在：一方面是為了使經文未竟之處，義理更顯明晰，使人生信，且長行之後反復重頌，將會加深人們印象，使其信念更加堅定，再者，由於其言辭大多虔敬、莊嚴，讀頌時，亦使人有喜樂的心靈感受；另一方面而言，亦是為了因應眾生喜好長行或偈頌的不同需求〔20〕。除此之外，以詩句的形式頌其教說，應亦有“利於記誦”一因素存在，故蔣維喬說：「印度文體，往往用三字句、四字句、五字句、六字句、七字句的韻語，以便記誦」〔21〕。

在漢譯佛經的發展過程中，東漢為翻譯期之雛形；而六朝可說是翻譯佛經最為興盛、鼎沸的時期，所翻譯的數量高達六百餘部，佔現存佛經約三分之一。而在六朝的漢譯佛經中，經文中有偈頌形式的佛經非常廣泛；比對經、律、論三藏，由於並未發現各藏之間的偈頌形式或內容有何特異之處，且此經藏部分已佔五百餘部，相當於六朝漢譯佛經的五分之四，故

18見《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷中一（《大正》33・471b）。

19見《成實論》卷一（《大正》32・244c）。

20《妙法蓮華經玄亦》卷六上云：「經以名味章句為體，經無不然，故體一也。相二者：長行直說，有作偈讚頌兩種相別。何者？以人情喜樂不同，有好質言，有好美語故」（見《大正》33・752a）。

21見蔣維喬《佛學綱要》，頁45，天華出版事業股份有限公司，民國79年12月，初版三刷。

頁 33

擬針對三藏中最為一般人重視的經藏作一番整理：由大正藏著手，將東漢至六朝漢譯“經藏”中，凡內含偈頌者，加以統計之，共計有 273 部 [22]。各部佛經之中的偈頌數量多寡不均，但統合整體而言，其數量極為龐博，若就時代上之意義而言，實值吾人深究。

三、多變不拘的形式

六朝時期的漢譯佛典偈頌，為數眾多，單就藝術形式而言，其對六朝詩歌之發展，應是有一定程度的刺激及影響。茲將六朝漢譯偈頌的藝術形式綜括為下列幾個層面。

（一）特殊句式的開展：

1.開拓了中國文學表現形式—齊散結合的新型態

漢譯偈頌可概分為“祇夜”與“伽陀”；而祇夜之性質即是重複宣說長行所言之教義，長行為散文，祇夜為韻文，二者可說是一整體，此種齊散結合 [23] 的形式，於中國文學史上，可說是首開先例，不僅豐富了既有的文體結構，亦影響了後代文學。若將漢譯偈頌視為一特殊的

文學體現，則單就其近於詩歌形式此點而言，其於六朝之詩歌史上，應具有一定的時代意義。此類齊散結合的形式，於六朝的漢譯佛經中，數量非常眾多，茲舉二例於下，以見一斑。

姚秦鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》中，有一段經文述說舍利弗請求佛陀開示甚深微妙法之經過；經文中先以長行敘述其事，其後之偈頌複重宣其內容含意：

22 此 273 部佛典，乃就《大正藏》收錄之東漢至魏晉南北朝經藏部分所統計；凡遇署名失譯者，即便經中有偈頌，亦未計入，以力求詳實。

23 綜觀六朝時期的經藏記，我們可發現偈頌的齊言形式佔極大的比例，而雜言的形式，則不若齊言廣泛普遍，故以偈頌的大多數為主，稱為齊言；至於長行，則純粹為散文。故稱此種偈頌與長行結合的表現，為齊散結合的形式。此外，孫昌武《佛教與中國文學》頁 247 中（台灣東華書局，民 78 年 12 月初版），將偈頌與長行結合的形式，稱為「韻散結合的形式」，似有不妥。因為普查各偈頌後，發現偈頌押韻者幾無（指漢譯偈頌，非未漢譯之祇夜），故我們仍稱此種形式“齊散結合”。

頁 34

爾時舍利弗重白佛言：「世尊，唯願說之，唯願說之，今此會中，如我等比百千萬億，世世已曾從佛受化，如此人等必能敬信，長夜安隱多所饒益。」爾時舍利弗欲重宣此義，而說偈言：

無上兩足尊，願說第一法，我為佛長子，唯垂分別說，是會無量眾，能敬信此法，佛已曾世世，教化如是等，皆一心合掌，欲聽受佛語，我等千二百，及餘求佛者，願為此眾故，唯垂分別說，是等聞此法，則生大歡喜。[〔24〕](#)

由上例可看到偈頌之內容，與長行之內容一致無二，偈頌等於是重宣長行的涵義；此外，長行部份是以散文出之，而偈頌部份就明顯地是採齊言的詩歌形式，但這種齊言的部份並未押韻，所以，它和真正的詩歌，似又不完全相同。再例如西晉聶承遠所譯《超日明三昧經》中記載，有一長者，向佛陀請教應如何修行，方能得至道慧？得攝佛土？茲將其長行與偈頌，節錄於下：

「積何等行，得至道慧？施行何法，得攝佛土？」佛言：「有一法行，而應道意。何謂一？心性調柔，等向一切，是為一。」佛時頌曰：

心性常調柔，志意不羸獷，平等攝一切，乃應菩薩行。[\[25\]](#)

此類重宣長行的偈頌於經藏中仍有許多，不詳列舉。總體來說，其齊言部份（偈頌）與散文部份（長行），可說是一整體，二者之間是相互配合的，偈頌不僅有作為“重宣”之作用，亦是對長行之義，進行更進一層的補充，使長行之涵義，更顯婉轉深入。

2. 跨越中國本土既有的文體結構—長篇齊言的展現

在中國詩歌中，古體詩篇幅逾越百句者，並不多見[\[26\]](#)。然漢譯偈頌中，長篇巨製、形式雄偉、且文學渲染性極為濃烈的例子，卻有許多。例如《法

24 見鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷一（《大正》9·6c~7a）。

25 見西晉聶承遠譯《超日明三昧經》卷上（《大正》15·535a~b）。

26 中國詩歌中，如〈孔雀東南飛〉或蔡琰〈悲憤詩〉那般逾百句者，實不多見。〈離騷〉可說是長篇作品（373句），然《楚辭》的文體屬性一直都不十分明確，如果我們承認《楚辭》是詩，那麼〈離騷〉無異是我國罕見的長篇詩歌，但假如不將《楚辭》視為詩，那麼在〈孔雀東南飛〉及蔡琰的〈悲憤詩〉出現之前，我國的確看不到長篇的詩歌。

頁 35

句經》[\[27\]](#)、《佛五百弟子自說本起經》[\[28\]](#)、《文殊師利發願經》[\[29\]](#)、《佛所行讚》[\[30\]](#)等經，全經皆以偈頌形式呈現，毫無長行穿雜其間，少則逾百句，多則近萬句。

再例如後漢支讖所譯《般舟三昧經》，其中有七言偈頌，長至 188 句[\[31\]](#)；吳國支謙所譯《菩薩本業經》，亦有一首四言偈頌，句數多達 540 句[\[32\]](#)；西晉竺法護所譯《度世品經》，更有長達 888 句的五言偈頌[\[33\]](#)，而其《賢劫經》中，亦有三言偈頌，長達 1052 句[\[34\]](#)；而東晉佛陀跋陀羅所譯《達摩多羅禪經》，亦有長達 644 句的五言偈頌[\[35\]](#)；姚秦鳩摩羅什所譯《十住經》中，亦有五言偈頌 360 句[\[36\]](#)；另外，北魏菩提流支所譯《入楞伽經》中，亦有長達 1858 句的五言偈

頌〔37〕。由以上所舉的例子中，我們可以看出各時代均有長篇偈頌的翻譯〔38〕，無論其原典為何，然漢譯之後所呈現的偈頌，並不僅止於四句一頌的基本形式，無論偈頌為幾言，皆不乏篇幅較長的表現情形，若將此點置於當代的詩歌史上去考量，則其時代意義，頗令吾人重視。

3.結構自由不拘一式

東漢至六朝的漢譯偈頌，於形式結構上是多變而無規律的。例如，有三言所組成的偈頌，亦有由四言、五言、六言、七言、八言、九言等所組成的偈頌，而除了齊言偈頌之外，雜言的偈頌形式亦所在多有〔39〕。是知漢譯

27 《法句經》現收錄於《大正藏》第四冊中，屬名為吳國維祇難等人所譯，此經共分為 39 品，皆以偈頌形式（四言、五言或六言）呈現，共計 3100 句。

28 《佛五百弟子自說本起經》為西晉竺法護所譯，現收錄於《大正藏》第四冊中，此經共 30 品，皆以偈頌形式（五言或七言）呈現，共計 2032 句。

29 《文殊師利發願經》為東晉佛陀跋陀羅所譯，現收錄於《大正藏》第十冊中，全經皆以五言偈頌呈現，共計 176 句。

30 《佛所行讚》現收錄於《大正藏》第四冊中，署名為北涼曇無讖所譯，全經皆以五言偈頌呈現，共計 9113 句。亦有覺苑印行的單行本。

31 見《般舟三昧經》卷中（《大正》13・911b~912b）。

32 見《菩薩本業經》（《大正》10・447b~449b）。

33 見《度世品經》卷六（《大正》10・653c~658c）。

34 見竺法護所譯《賢劫經》卷六（《大正》14・46a~50a）。

35 見《達摩多羅禪經》卷上（《大正》15・310c~314b）。

36 見《十住經》卷四（《大正》10・533a~535a）。

37 見《入楞伽經》卷九（《大正》16・565b~576a）。

38 以上所舉數例，僅是眾多長篇偈頌中的一隅，詳細情形可參閱大正藏中，東漢至六朝各家漢譯佛典。

39僅舉數例以供參考：三言偈頌者，如西晉竺法護所譯《賢劫經》有三言 1052 句（《大正》14・46a~50a）；四言偈頌者，如東晉瞿曇僧伽提婆所譯《中阿含經》有四言 20 句（《大正》1・437b）；五言偈頌者，如姚秦鳩摩羅什所譯《大莊嚴論經》有五言 27 句（《大正》4・304c）；六言偈頌者，如西晉竺法護所譯《須真天子經》有六言 168 句（《大正》15・109b~110a）；七言偈頌者，如姚秦鳩摩羅什所譯《思益梵天所問經》又七言 32 句（《大正》15・56c）；八言偈頌者，如西晉法炬共法立所譯《法句譬喻經》有八言 19 句（《大正》4・605b）；九言偈頌者，如後漢竺大力與康孟詳所譯《修行本起經》有九言 40 句（《大正》3・468b~469a）；雜言偈頌者，如姚秦竺佛念所譯《出曜經》有偈頌形式為：先五言 4 句，再四言 4 句，再接五言 4 句（《大正》4・647b）。

頁 36

偈頌於句數上並無一定規則可循，少則二句，多則上千句；且奇偶數皆有〔40〕。

但大抵而言，以五言偈頌為數最多，由東漢至南北朝皆有。例如東漢安世高所譯《五陰譬喻經》，即有五言偈頌 28 句者〔41〕；東漢支讖所譯《般舟三昧經》，亦有五言偈頌 24 句三首〔42〕；東漢支曜所譯《成具光明經》，亦有五言偈頌多首，如 12 句、16 句、24 句、40 句〔43〕等；孫吳支謙所譯《慧印三昧經》亦有五言偈頌 120 句〔44〕；西晉竺法護所譯《持心梵天所問經》，亦有五言偈頌 320 句〔45〕；東晉佛陀跋陀羅所譯《文殊師利發願經》，全經皆以五言偈頌呈現，共 176 句〔46〕，而其《達摩多羅禪經》，亦大多徑以五言偈頌呈現，長行穿插者極少，例如第八品即有五言偈頌 644 句〔47〕；而北方姚秦鳩摩羅什所譯之《大莊嚴論經》，書中凡偈頌幾乎皆以五言呈現，數目極多〔48〕；而《大正藏》中署名北涼曇無讖所譯之《佛所行讚》，全經亦皆以五言偈頌呈現，多達九千多句〔49〕；北魏菩提流支所譯《入楞伽經》，經中偈頌

40例如同樣是四言偈頌，有時是四句（偶數句），例如姚秦佛陀耶舍所譯《虛空藏菩薩經》中，有四句為一首的四言偈頌：「四聖義諦，智者應觀，若解了者，能離生死。」（《大正》13・654b）。有時為九句（奇數句），例如孫吳支謙所譯《義足經》中，有九句為一首的四言偈頌：「不用是寶，取可自給。最後說偈，意遠欲樂。家母大王，身羸老年；念欲報母，與金錢千，令得自供。」（《大正》4・175c）。再例如東晉法顯所譯《大般泥洹經》，亦有七言偈頌八十五句者（《大正》12・858b~c）；抑或東晉佛陀跋陀羅所譯《達摩多羅禪經》中，亦有五言偈頌二十五句者（《大正》15・303c）；及一九九句者（《大正》15・307c~309a）；北魏吉迦夜共曇曜所譯《雜寶藏經》，亦有五言偈頌五句（《大正》4・474c）及七言偈頌三句者（《大正》4・487c）等。大抵

而言，偈頌仍以偶數句居多，但奇數句亦不缺乏，上舉數例，僅為參考，欲知詳者，仍請參考大正藏偈頌。

41見《五陰譬喻經》（《大正》2・501b~c）。

42見《般舟三昧經》（《大正》13・910b~c；917c）。按：以分號隔開表示不連頁，以下同之，不再贅述。

43見《成具光明經》（《大正》15・458a；456b；455b；454c）。

44見《慧印三昧經》（《大正》15・462a~c）。

45見《持心梵天所問經》（《大正》15・22a~23c）。

46見《文殊師利發願經》（《大正》10・878c~879c）。

47見《達摩多羅禪經》（《大正》15・310c~314b）。

48見《大莊嚴論經》（《大正》4・257b~348b）。

49見《佛所行讚》單行本，覺苑出版，民73。

頁 37

亦皆五言，各種句數皆有〔50〕；及至劉宋求那跋陀羅所譯《楞伽阿跋多羅寶經》亦有五言偈頌 363 句〔51〕。

七言偈頌之數量亦不少，例如東漢支讖所譯《般舟三昧經》，即有多首七言偈頌，其句數亦不一，有 8 句者，亦有 12 句、22 句、24 句、32 句等，乃至 188 句之長偈頌亦有〔52〕；而孫吳支謙所譯《太子瑞應本起經》亦有七言偈頌 66 句〔53〕；西晉竺法護所譯諸經中亦多有首七言偈頌〔54〕。此時期的七言偈頌，有短小如四句者，亦有篇幅冗長逾百句者，其敘述說理亦侃侃而出，文學表現上顯示出一定程度的成熟，例如：

其心清淨行無穢，神通無極大變化，
已過諸礙超眾智，光明除冥去垢塵，
智慧無量心普解，佛天中天鷄鴨音，
一切外道莫能動，何緣而笑出妙光，

願正真覺為解說，慈愍一切眾生尊，
若有聞佛柔濡音，解釋達聖化俗行。
世尊所感非唐舉，眾聖導師不妄笑，
今者誰當在決中，世雄願為解此意，
今日誰住道德堅，誰當逮得興妙行，
誰今受得深法藏，無上道德眾所歸，
今日誰當愍世間，誰當奉受是法教，
誰堅立於佛智慧，世尊願為解說之。[〔55〕](#)

這首偈頌的內容，乃是佛弟子阿難讚歎佛陀身行，並請問其為何而微笑的緣由，可說是首「讚佛偈」。雖然在內容上是歌頌佛教，並偏重於說理，與中國詩歌重抒情的特色有所區隔；然就遣辭用語上觀之，字裡行間皆蘊

50見大正藏第十六冊，671號。

51見《楞伽阿跋多羅寶經》（《大正》16・480c~482b）。

52見《般舟三昧經》（《大正》13・900c~191b）。

53見《太子瑞應本起經》（《大正》3・477b~c）。

54例如《生經》卷一~卷三（《大正》3・71a~90c）；《離垢施女經》（《大正》12・94c~96a）；
《修行道地經》卷一~卷七（《大正》15・182a~230b）。此外，不及備載者，請參見大正藏。

55見東漢支讖所譯《般舟三昧經》卷中（《大正》13・911a~b）。

頁 38

含佛教思想，於吟誦上亦暢達和諧，無詰屈聱牙之感，是知其在文學表現上已具有一定的成熟度。

在中國詩歌裡，漢魏六朝的詩，都是古詩的體製。古詩於句式上，是無一定長短的，大都視內容決定長短，且無嚴格的平仄規定，用韻上亦較近體詩為自由，只求聲調自然、音韻和諧即可。若就此點來看，漢譯偈頌不講求平仄、字數、押韻的特點，與古詩確實有其相近處；然漢

譯偈頌中動輒百句以上，篇幅巨長的形式特色，確是中國詩歌形式上不常見之景象。

(二) 修辭上描述技巧之運用與講求—譬喻、象徵、排比、夸飾、寫實等

漢譯偈頌的藝術表現，亦可就其修辭方面來探究。雖然偈頌之內容，皆是闡述佛教對人生及宇宙萬象之看法，然其表現形式確是相應於印度民族深富想像力的特性：藉由各種不同修辭技巧的表現，於佛典中，我們可看到漢譯偈頌豐富的文學延展性及渲染力。畢竟，譯經者本於傳教的需求，除了沿用中國舊有之文體，以達傳教之效外，亦應用各種修辭技巧將原典中的意義，發揮殆盡，以求深入信徒心中。且中國早期譯經者，大多為朝廷建寺院供奉，敕其譯經，而佛教初始時，亦是流傳於上層社會中（其後方上行下效，普及於民間），故譯者於譯經文句上之修辭講究，亦是可推測的。茲將漢譯偈頌中較廣泛採用的修辭表現，分為五部份，概述於下。

1. 譬喻

在佛典中，有許多譬喻性〔56〕言辭，這些譬喻性言辭自是有其寓意。當佛陀向眾生說法時，為求所說之事理能啟迪人心，達到教化眾生心靈之目的，遂將佛教對宇宙人生世象的看法，化為生動的譬喻，藉由這些譬喻性的言辭或故事，引導人們明白世象的真諦。故姚秦鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》，其卷二記載：「諸佛世尊，以種種因緣，譬喻言辭，方便說法，皆為阿耨多羅三藐三菩提〔57〕耶，是諸所說皆為化菩薩故……諸有智者，以譬喻得解」

56據黃慶萱《修辭學》所言：「譬喻是一種『藉彼喻此』的修辭法，凡兩件或兩件以上的事物中有類似之點，說話作文時運用『那』有類似點的事物來比方說明『這』件事物的，就叫譬喻。它的理論架構，是建立在心理學『類化作用』的基礎上一—利用舊經驗引起新經驗。」（頁227，台北市：三民書局，民國81年9月，增定六版）。另可參王夢鷗《文學概論》第十四章〈譬喻的基本型〉（頁139，台北市：藝文印書館，民國87年，8月三版）。

57「阿耨多羅三藐三菩提」乃是梵語之音譯，又音譯為菩提，義譯乃指「覺」、「智」、「道」。在佛教中，所謂菩提是指斷絕世間煩惱而成就涅槃的究竟智慧，故又譯作無上正等正覺。

[〔58〕](#)。

例如《妙法蓮華經》中，佛陀為向舍利弗說明如何度化眾生脫離三界 [〔59〕](#) 苦宅的方便法門，遂以一火燒長者大宅的故事作為譬喻。其偈頌如下：

譬如長者，有一大宅，其宅久故，而復頓弊，堂舍高危，柱根催朽，梁棟傾斜，……，有五百人，止住其中，……其後舍宅，忽然火起，四面一時，其炎具熾，棟梁椽柱，爆聲震裂，……，是時宅主，在門外立，聞有人言，汝諸子等，先因遊戲，來入此宅，稚小無知，歡娛樂著，長者聞已，驚入火宅，方宜救濟，令無燒害，告喻諸子，說眾患難，……諸子無知，雖聞父誨，猶故樂著，嬉戲不已，是時長者，而作是念，諸子如此，益我愁惱，今此舍宅，無一可樂，而諸子等，耽湎嬉戲，不受我教，將為火害，即便思惟，設諸方便，告諸子等，我有種種，珍玩之具，妙寶好車，羊車鹿車，大牛之車，今在門外，汝等出來，我為汝等，造作此車，隨意所樂，可以遊戲，諸子聞說，如此諸車，即時奔競，馳走而出，到於空地，離諸苦難。……自在無礙，告舍利弗，我亦如是，眾聖中尊，世間之父。一切眾生，皆是吾子，深著世樂，無有慧心。三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，甚可怖畏，常有生老，病死憂患，如是等火，熾然不息。如來已離，三界火宅，寂然閑居，安處林野，今此三界，皆是我有，其中眾生，悉是吾子，而今此處，多諸患難，唯我一人，能為救護，雖復教詔，而不信受，於諸欲染，貪著深故，以是方便，為說三乘 [〔60〕](#)，令諸眾生，知三界苦，開示演說，出世間道。…… [〔61〕](#)

58見《妙法蓮華經》卷二（《大正》9・12b）。

59「三界」是佛教用語，意指欲界、色界、無色界。三界乃眾生於生滅流轉中，依其境界所區分的分類，雖有優劣、苦樂的差別，但皆為迷界，故佛陀說：「三界無安，猶如火宅，眾苦充滿，甚可怖畏」。

60在《妙法蓮華經》中，「三乘」乃是指聲聞乘、緣覺乘（辟支佛乘）、菩薩乘（大乘佛教強調菩薩乘的度己度人）。

此偈頌中，長者即喻佛陀；而長者的諸多孩子，乃是喻世間眾生；火宅則意謂三界之苦；長者之子於火宅中兀自耽溺於嬉戲，不聽受其父對他們的制止，乃是類化比擬沈溺於世間五欲財利的眾生們，總是對佛陀殷勤慈悲的教誨置之腦後，聽若罔聞。

長者為救諸子脫離火海，遂生一方便計：向諸子們宣說門外有種種奇珍異寶及可供遊戲的羊車、鹿車、牛車等。諸子們歡喜其父所言，紛紛競奔而出火宅。此即譬喻佛陀為救度眾生脫離如火宅之三界，遂以種種方便法門引導眾生，各依眾生根器引導其適合之修行法門，羊車即喻“聲聞乘”，鹿車即喻“辟支佛乘”，而牛車乃喻“大乘”（菩薩乘），車子的類別主要是比喻諸修行者度化眾生之心願的大小，故言：「初說三乘，引導眾生，然後但以大乘而度脫之」[〔62〕](#)。再如西晉竺法護所譯《修行道地經》，以各種譬喻言辭說明修道者的證得神通：

譬如明鏡及虛空，霖雨已除日晴朗，
有淨眼人住高山，從上視下無不見，
又觀城郭及國邑。其修行者亦如是，
睹見世間及禽獸、地獄惡鬼眾生處。[〔63〕](#)

此處將修行者證得天眼，悉見諸方三惡處的情形；以明眼人住於山頂，觀視山下城郭郡縣、聚落人民皆悉清楚的情形來譬喻之。再如其譬喻修行者證得天耳：

如夜眾庶皆眠寐，一人起上七重樓，
靜心而聽一切人，妓樂歌舞之音聲。
其修道者亦如是，天耳徼聞諸音聲。

此處說明證得天耳者，心本寂靜，一切諸音皆悉聽聞。好比夜闌人靜時，有一人獨上七重樓，秉息傾聽諸聲，則一切人語、或遠方妓樂歌舞聲，皆可聽到。

62同前揭書（《大正》9・13c）。

“譬喻”言辭或故事，於漢譯偈頌中，實為繁多，以上僅為冰山一角，然亦可藉以見其概況。

2. 象徵

在漢譯偈頌中，有時亦會「使用具體的意象以表達抽象的觀念」[〔64〕](#)。例如《大方廣佛華嚴經》中，為將大乘佛教中“諸佛菩薩悉遍於一切”的理念廣宣於眾生，遂將此一抽象的概念，以“微塵”、“毛孔”來呈現：

- △佛身充滿諸法界，普現一切眾生前，
應受化器悉充滿，佛故處此菩提樹。
一切佛剎微塵等，爾所佛坐一毛孔，
皆有無量菩薩眾，各為具說普賢行。
無量剎海處一毛，悉坐菩提蓮華座，
遍滿一切諸法界，一切毛孔自在現。[〔65〕](#)
- △悉見十方一切佛，清淨身行功德海，
能於一一微塵中，普皆示現一切剎。
一切十方佛世界，無量微塵諸劫數，
常見普賢真佛子，無量三昧方便行。[〔66〕](#)
- △於一微塵中，無量佛說法，隨眾生心相，演說於妙義。[〔67〕](#)
- △十方微塵數，尚可得計量，一毛孔光明，不可得窮盡，
各見有佛身，以三十二相，八十好莊嚴，轉無上法輪，
或見佛種種，為眾而說法。或見在兜率，教化於諸天，
或見從兜率，來下處胞胎，……變化一切身，周遍諸世界。[〔68〕](#)
- △於彼一一毛道中，有不可說淨佛剎，
以不可說莊嚴具，莊嚴彼彼諸佛剎。
於彼一一毛道中，演出名身不可說，
於彼一一諸名身，廣宣無量諸佛名。[〔69〕](#)

65見東晉佛馱跋陀羅所譯《大方廣佛華嚴經》，卷三（《大正》9・408a）。

66前揭書，卷三（《大正》9・408c）。

67前揭書，卷二十六（《大正》9・570c）。

68前揭書，卷二十七（《大正》9・571b）。

69前揭書，卷二十九（《大正》9・587a）。

頁 42

“微塵”、“毛孔”皆為細小的象徵，而“遍於一切”的概念確是含有無量廣大的意涵，二者之間豈非南轅北轍？然佛家將此二種相反的意象結合為一，卻巧妙地說明了“諸佛菩薩悉遍於一切”的抽象觀念——於兜率天，有佛於此教化諸天；於道場上，有佛善轉法輪，度化眾生；於一微塵、毛孔中，亦有諸佛演說妙義，如此豈非將佛週遍於世界的概念敷衍而出？——此種美學上的表現，亦若《莊子》書中所云：“道”在螻蟻，亦在稊稗 [〔70〕](#)。

另外，“蓮花”在佛教中為一清淨無染的代表，常於佛典中用來象徵佛法的圓滿，或讚歎身語意的清淨無垢 [〔71〕](#)，例如西晉竺法護所譯《海龍王經》中，有偈頌言：

清淨之人無塵埃，講說經法無數千，
譬如蓮華無著水，不猗世法亦如是。 [〔72〕](#)

此處雖是以蓮花來“譬喻”修行清淨者；然亦是將蓮花於佛教中的“象徵意象”加以結合運用。

3.排比

漢譯偈頌中，用結構相同的句法，反覆描述出同一性質、範圍的意象，使句法“結構相似”的呈現出堆疊之美，此即「排比」 [〔73〕](#)。例如《長阿含經》中，佛陀以一偈頌描述「十二因緣」，其中有言：

如是思惟已，觸由六入生；觸本由何緣，因何而有觸？
如是思惟已，觸由六入生；六入本何緣，因何有六入？
如是思惟已，六入名色生；名色本何緣，因何有名色？

如是思惟已，名色從識生；識本由何緣，因何而有識？
如是思惟已，知識從行生；行本由何緣，因何而有行？……
若觸永滅者，則亦無有受；若受永滅者，則亦無有愛。
若愛永滅者，則亦無有取；若取永滅者，則亦無有有。

70見黃錦鉉註釋《新譯莊子讀本》〈知北遊〉，頁256，台北市：三民，民83年3月，12版。

71見郭乃彰《印度佛教蓮花紋飾之探討》頁4，佛光出版，民79年9月初版。

72見《海龍王經》卷二（《大正》15·142b）。

73見黃慶萱《修辭學》頁469：「用結構相似的句法，接二連三地表現出同範圍同性質的意象，叫做排比」。

頁 43

若有永滅者，則亦無有生；若生永滅者，無老病苦陰。 [\[74\]](#)

此偈頌既應用了「排比」的句法，亦應用了「類疊」、「層遞」的修辭技巧，使整首偈頌讀來朗朗上口，不但具有音韻上的美感，亦利於記誦。另外，《妙法蓮華經》〈普門品〉中，亦有一偈頌充分展現了排比的句型，茲擷取其中一段於下：

或漂流巨海，龍魚諸鬼難，念彼觀音力，波浪不能沒。
或在須彌峰，為人所推墮，念彼觀音力，如日虛空住。
或被惡人逐，墮落金剛山，念彼觀音力，不能損一毛。
或值怨賊繞，各執刀加害，念彼觀音力，咸即起慈心。
或遭王難苦，臨刑欲壽終，念彼觀音力，刀尋段段壞。
或囚禁枷鎖，手足被杻械，念彼觀音力，釋然得解脫。 [\[75\]](#)

此段偈頌主要是說明觀音菩薩耳根通圓，聞聲皆予相救的悲心願行。偈頌中連用五個“或”字、五個“念彼觀音力”，以排比的修辭技巧，予人迴環雜沓、氣勢雄闊之感。再如《大方廣佛華嚴經》中，亦有許多運用排比技巧的偈頌，例如：

於彼一一毛孔中，出生異色不可說；
於彼一一異色中，放妙光明不可說；

於彼一一光明中，出寶蓮華不可說；
於彼一一寶蓮華，各有寶葉不可說；
於彼一一寶蓮葉，有微妙色不可說；
於彼一一妙色中，出生蓮華不可說；
於彼一一蓮華中，各放光明不可說；
於彼一一光明中，出生淨月不可說；……〔76〕

此偈頌以排比句型，構築出佛教中“不可言說”、“不可思議”的境界。

74見後秦佛陀耶舍共竺佛念所譯《長阿含經》卷一（《大正》1・7c~8a）。

75見後秦鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》卷七（《大正》9・57c~58a）。

76見東晉佛跋陀羅所譯《大方廣佛華嚴經》，卷二十九（《大正》9・587a）。

頁 44

其基本句型概為：連以“於彼一一□□中，□□□□不可說”為第一循環，再以“於彼一一□□中，出不可說□□□”為第二循環續之。這種迴還反沓的結構，呈顯出修辭上的堆疊之美。

除了以上所引偈頌，佛典中尚有許多運用排比修辭技巧的偈頌，加以此類偈頌多以長篇出之，故亦予人迴還複沓、氣勢雄闊之感。

4. 夸飾

在佛典中，誇張鋪陳的描述手法，屢見不鮮。此點不僅是宗教上為求吸引信徒之需求所致，亦是大乘佛典中特有的藝術特色。大乘佛典中，有許多美麗的長篇偈頌，既重鋪陳、堆疊，亦深富夸飾的表現手法。例如北周闍那耶舍所譯《大乘同性經》中，描述佛陀說法時，大地與江海皆為之震動，一切世間穢暗面皆充滿無量清淨的金光，大地之間綻放出無量百千的蓮花，精妙莊嚴的圍繞於其四周：

世間希有今是何？顯現如是大世尊？
驚怪未曾有斯法，今於此事生疑惑。
震動大地并巨海，或有安住淨世界。

開敷清淨金光網，除滅世間一切闇。
蓮華百千無有邊，復有雜花妙寶樹。……〔77〕

此偈頌的夸飾技巧顯而易見，然其大地震動、巨海搖盪、普綻蓮花、世間皆大放光明的景象，亦予人美麗奇異之感。

再如西晉竺法護所譯《普曜經》中，以手拋大白象的輕而易舉，夸飾出菩薩的威神之力：

手執大白象，已死身至重，擲棄於城外，離暫極大遠。……〔78〕

此是描述調達（人名）為顯示其奇技，乃以右手牽象頭、左手持象鼻，捏殺大象於頃刻之間；時菩薩來到，因見象身肥大，臭爛普燻城內，遂發慈悲心以右手接擲置於城外。又如《大方廣佛華嚴經》〈入法界品〉中：

77見《大乘同性經》卷下（《大正》16・647c）。

78見西晉竺法護所譯《普曜經》卷三（《大正》3・501a）。

頁 45

一一毛孔中，普現最勝海；佛處如來座，菩薩眾圍遶。
一一毛孔中，無量諸佛海；道場處華座，轉淨妙法輪。
一一毛孔中，一切剎塵等；最勝跏趺坐，演說普賢行。〔79〕

此偈頌展現出如來遍於一切的意境，故由一細微的毛孔中，能普現出無量無盡的海、能普現出諸菩薩圍繞如來聆聽妙法的場面、能普現出一切山河世界。就蘊含意義而言，此種描述演示了佛法的廣大殊妙；就修辭技巧而言，夸飾的筆法烘托出奇異宏偉的畫面，使此世界圖像既具神話色彩，亦透顯出深妙的意趣。

5.寫實

漢譯偈頌除了上述的表現手法外，亦有著墨於寫實雕縷的筆法，使偈頌呈現栩栩如生之圖貌。例如，大乘佛教所構築的彼岸世界圖象，便是極盡彩繪描摹之能事，試看北周闍那耶舍所譯《大乘同性經》中所云：

大山及諸河，須彌海悉無；以琉璃為地，清淨平如掌。
諸寶雜色樹，精妙普樂見。．．．．．
多種雜寶座，有諸菩薩坐，威光如百日，眾相莊嚴身。
無量諸池邊，周匝摩尼寶，八分功德水，清淨盈滿中。
百千種蓮華，莊嚴陂池裏，廣大如車輪，展轉倍於前。
復有堅牢座，一切寶所成，百千億千天，天眾悉端嚴，
奏諸微妙音，讚歎及歌詠，如來神力故，出此眾妙聲。〔80〕

文中以琉璃為大地，以金沙鋪撒於深廣水池，而水池中化出無數種美麗的蓮花，群樹上結滿了奇珍異寶，空氣之中飄散著美妙而悅耳的音樂，使人彷彿於眼前見著仙境般。再如《妙法蓮華經》中，以偈頌描寫一長者擁有的華麗寶車，亦以寫實筆法勾勒出寶車之美：

以眾寶物，造諸大車，莊校嚴飾，周匝欄楯，四面懸鈴，
金繩交絡，真珠羅網，張施其上，金華諸瓔，處處垂下，
眾綵雜飾，周匝圍繞。〔81〕

79 見東晉佛馱跋陀羅所譯《大方廣佛華嚴經》，卷四十五（《大正》9・683c）。

80 見《大乘同性經》卷下（《大正》16・647a~b）。

此偈頌以工筆刻畫的描繪技巧，將寶車四周懸掛鈴鐺，隨風清搖之模樣，及種種綵帶圍繞周邊、珍珠羅網裝飾於車頂的景象，皆細緻入微地刻畫出來，呈現出色彩斑斕的美麗畫面。

此外，漢譯偈頌中，亦有許多描畫人物面貌及身姿的圖像，使人讀之彷彿實見其人般。所描畫之對象，有人間之女人，亦有佛、菩薩、天人等。例如《佛所行讚》中，以偈頌將宮女淫惑太子的模樣，以極寫實的手法，刻畫而出：

太子入園林，眾女來奉迎，並生希遇想，競媚進幽誠，
各競伎姿態，供侍隨所宜，或有執手足，或遍摩其身，
或復對言笑，或現憂感容，規以悅太子，令生愛樂心。
．．．．．歌舞或言笑，揚眉露白齒，美目相眇眇，

輕衣現素身，妖搖而徐步，· · · · · ·
太子在園林，圍繞亦如是。或為整衣服；或為洗手足；
或以香塗身；或以華嚴飾；或為貫瓔珞；或有扶抱身；
或為安枕席；或傾身密語；或世俗調戲；或說眾欲事；
或作諸欲形；規以動其心。[〔82〕](#)

此處以白描而露骨的文字，呈現出眾宮女的競展媚態，其“或遍摩其身”、“輕衣現素身”、“或有扶抱身”、“或為安枕席”、“或說眾欲事”、“或作諸欲形”等，可說是極盡肉慾寫實之畫面。另外，偈頌中亦有許多描摹佛陀容貌身形的篇章，茲舉竺法護所譯《離垢施女經》中之讚佛偈為例，以見一斑：

頭髮紺青色，淨好而右旋，如水百葉蓮，猶月滿盛明。
白毛眉中迴，猶如雪之光。勝眼如青蓮，若蜂中之王。
人中尊師子，脣像若赤朱。眉睫甚細妙，平正而善姝。
廣長舌覆面，乃至於髮際；其教清和悅，充可智者意。
其聲如鐘鼓，篳篥笳笛聲，其音和且雅，猶如琴瑟箏，

81 見後秦鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》（《大正》9·14c）。

82見《佛所行讚》單行本，卷一〈離欲品〉，頁21~22。

頁47

哀鸞真陀樂，……最勝音超彼。辭若師子吼，妙聲壞眾病。
已離諸垢穢，言誠斷諸見。行遊若坐眾，聞（一作問）者悉解釋。
所言無缺漏，可悅一切人。勝已捨中邊，猶如寂滅度。
言辭無慢恣，形體甚奇妙。辭質無諂飾，皆為眾說行。
如集華為鬘，佛慧音如是。諸念悉豐滿，勝臂過於膝。
其掌正且均，手指纖長好。巍巍身堅固，寶容若紫金。
佛體顯如日，遠現悉聞音。毛軟亦紺色，一一生上（一作右）旋。……
而（一作兩）膝平博好。安平足如畫，於下生相輪。……[〔83〕](#)

偈頌中，細緻詳實地描繪出佛陀容貌、音聲、乃至肉體各局部，可說是極為入微的寫實筆法。

(三)典雅白話的語言風格

綜觀六朝漢譯偈頌，我們可發現這些偈頌於遣辭用字上之語言風格，大別而言，有幾個特色，茲將其概分成 1.白話通俗 2.莊嚴典雅 3.異域色彩。現略說明於下。

1.白話通俗

六朝漢譯偈頌皆顯通俗、白話，此點較六朝詩歌普遍所呈現的華美雕琢特色，有其絕大差異。試看《長阿含經》中有一偈頌，描述佛陀欲滅度時，其弟子阿難向佛陀請示滅度之後，該如何舉行葬禮：

阿難從坐起，長跪白世尊，如來滅度後，當以何法葬？
阿難汝且默，思惟汝所行，國內諸清信，自當樂為之。
阿難三請已，佛說轉輪葬。欲葬如來身，疊裏內棺槨，
四衢起塔廟，為利益眾生，諸有禮敬者，皆獲無量福。〔84〕

此偈頌皆以白話文字描述，意旨淺顯明晰，用詞平淡未飾；然白話通俗之中透顯宗教情感的虔敬莊嚴，此亦可說是漢譯偈頌的普遍特色。另外，用詞多傾向於警醒、鞭策，亦可說是一特色，例如《正法念處經》中：

83見《離垢施女經》（《大正》12•90c~91a）。

84見後秦佛陀耶舍共竺佛念所譯《長阿含經》卷三〈遊行經〉（《大正》1•20b）。

頁 48

點慧離惡口，正語喜樂行，如是美語人，則近涅槃住。
常說善妙語，捨離垢惡語；垢惡語污人，能令到地獄。
垢語所污人，彼人則無善，惡如師子蛇，彼不得生天。
一切善語人，能善安慰他，諸世間所愛，後世則生天。〔85〕

以「正語」、「垢語」的果報，警醒世人善護口業。遣辭用字如同白話，使人明白其所說含意，亦收宗教傳教之效。而說理勸誡性的內容，亦使字裡行間皆帶有警策意味。

2.莊嚴典雅

六朝偈頌的文字特色，大抵而言皆是白話通俗，此一特色應是與傳教需求有關，即藉由白話的大眾通俗性，使教義能普及人心。然必須說明的是，用語雖通俗卻非流於俚俗，此乃因宗教感情的虔敬充分反映於字面，使文字意境莊嚴典雅，即便是遒勁流麗如《佛所行讚》者，其文字亦不流於華靡雕琢，試看是經〈瓶沙王詣太子品〉：

太子辭王師，及正法大臣，冒浪濟恆河，路由靈鷲巖，……
入彼五山城，寂靜猶昇天。國人見太子，容德深且明，
少年身光澤，無比丈夫形，悉起奇特想，如見自在幢，
橫行為止足，隨後者速馳，先進悉迴顧，瞻目視無厭，
四體諸相好，隨見目不移，恭敬來奉迎，合掌禮問訊，
咸皆大歡喜，隨宜而供養。瞻仰尊勝顏，俯愧種種形，
政素輕躁儀，寂默加肅敬；結恨心永解，慈和情頓增。
士女公私業，一時悉休廢，敬形宗其德，隨觀盡忘歸。
眉間白毫相，脩廣紺青目，舉體金光曜，清淨網縵手，
雖為出家形，有應聖王相。王舍城士女，長幼悉不安：
“此人尚出家，我等何俗歡？”爾時瓶沙王，處於高觀上，
見彼諸士女，惶惶異常儀，敕召一外人，備問何因緣？
恭跪王樓下，具白所見聞：「昔聞釋氏種，殊特殊勝子，
神慧超世表，應王領八方；今出家在此，眾人悉奉迎。」

85見元魏瞿曇菩提流支所譯《正法念處經》卷一（《大正》17·5c）。

頁 49

王聞心驚喜，形留神以馳；敕使者速還，伺候進趣宜。
奉教密隨從，瞻察所施為：“澄靜端目視，庠步顯真儀，
入里行乞食，為諸乞士光；斂形心不亂，好惡靡不安，
精粗隨所得，持歸閑林，食訖漱清流，樂靜安白山。
青林別高崖，丹華殖期間，孔雀等眾鳥，翻飛而亂鳴。
法服助鮮明，如日照扶桑。”使見安住彼，次第具上聞，
王聞心馳敬，即敕嚴駕行，天冠配花服，……
虔心肅然發，恭步漸親近。[\[86\]](#)

此偈頌是記載佛陀出家證道後，行腳至瓶沙王國境內，國中百姓見到本為釋迦族太子的佛陀，容德莊嚴，甚於常人；心生歡喜，盡皆恭敬奉迎，隨宜供養。而宮中士女，亦皆馳往親見，心生敬仰，陶然忘返。此時瓶沙王於皇城高樓上，目睹宮中諸士女儀態不若常，心生疑竇，遂召一人問其所由，其人盡答所聞，說明佛陀遊行至此城內，百姓、士女盡皆奉迎的過程。瓶沙王聞後欣喜，即敕使者前往觀察佛陀所為。使者觀後，向王盡答佛陀之一切言行。瓶沙王聞後心敬益昔，遂率眾馳道，嚴駕至佛陀修行暫憩之處問安。全偈純如白話，語句通俗流暢，感情虔敬莊重，使行文中環繞著莊嚴典雅的氣息。

再如《離垢施女經》中，有一偈頌讚歎菩薩常於世間冥晦處點燃燈火，照亮眾生心靈；並於亂世中護持佛典，講說經法，使佛法長流，廣慈無量眾生；並常以珍寶香華供養佛寺，使之清淨莊嚴：

常施以燈火，清淨之光明；最後窮冥世，而護於經典；
為放逸眾人，而講說經法；以奇珍之寶，而供養塔寺。
菩薩由是故，演放其光明，照曜無央數，億千諸佛土。
眾人得蒙暉，希致於大安，則便發志求，無上之佛道。 [87]

此偈頌純以白話鋪陳出菩薩利益眾生的四事，用語淺顯白描，然對菩薩的崇敬與讚歎的情感，亦於文字鋪陳中自然流露，使此偈頌帶有莊重意味。

86 見《佛所行讚》單行本，頁 65~67。

87 見西晉竺法護所譯《離垢施女經》（《大正》12·94b）。

再如《大莊嚴論經》中，敘述佛陀於過去世中曾為一國王，名曰尸毘，精勤苦行，為證佛道。時有二位天神，名帝釋及毘首羯磨，為測試尸毘王之心是否如菩薩般憐憫慈愛眾生，遂設一計，各自變化為鷹、鴿，喬裝鴿子為老鷹所逐，並飛入尸毘王腋下躲避。其後，尸毘王為救鴿子，遂割身肉餵食老鷹，以護鴿命。當其時，天地皆為之震動，虛空之中，天女散花，清香四溢，萬戶之中，音籟齊鳴：

諸山及大海，一切皆震動，樹木及大海，涌沒不自停，
猶如恐怖者，戰掉不自寧。諸天作音樂，空中雨香花，
鐘鼓等眾音，同時俱發聲。天人音樂等，一切皆作唱，
眾生皆擾動，大海亦出聲。天雨細末香，悉皆滿諸道，
花於虛空中，遲速下不同。虛空諸天女，散花滿地中，
若干種綵色，金寶校飾衣，從天如雨墜，……。
諸人屋舍中，寶器自發出，莊嚴於舍宅，自然出聲音，
猶如天伎樂。諸方無雲翳，四面皆清明，微風吹香氣，
河流靜無聲。夜叉渴仰法，增長倍慶仰，不久成正覺，
歌詠而讚譽，內心極歡喜。諸勝乾闥婆，歌頌作音樂，
美音輕重聲，讚歎出是言，不久得成佛，度於誓願海，
速疾到吉處，果願已成就，憶念度脫我。〔88〕

此偈頌以敘事的手法，描述天地萬物皆為尸毘王捨身救鴿之舉所感動，語詞中極盡夸飾，鋪陳種種奇異美麗的意象，以烘托尸毘王之菩薩行為；然佛教特有的“天女散花”、“天人音樂”等意象，於修辭學上雖屬夸飾之筆觸，然其於宗教上所象徵的典雅莊嚴意義，亦使此偈頌於語詞上的諸多彩飾予人虔敬之感，而未流於華靡雕琢。

3.異域色彩

若將六朝偈頌視為是六朝文學的一環，則六朝偈頌中大量的佛教專有語詞，可說是六朝文學中一大文字特色，因這些專有名詞如：菩薩、師子、佛、須彌、天帝釋、梵天、道場、十方、三千、般若、因緣、五蘊、菩提、法界、六度等等，皆非中土本有名詞，有的是音譯，有的是意譯，然皆使

88 見姚秦鳩摩羅什所譯《大莊嚴論經》卷十二（《大正》4•323b~c）。

漢譯偈頌顯出其特有的異域色彩。例如《雜阿含經》中有一偈頌：

今此閻浮提，多有珍寶飾，施與良福田，果報自然得。
以此施功德，不求天帝釋，梵王及人主，世界諸妙樂，
如是等果報，我悉不用受，以是施功德，疾得成佛道。〔89〕

引文中凡屬佛教語詞者，茲皆以網點標示（以下同之），則可看出此偈頌雖如詩句般朗朗上口，然佛教思想及其專有詞語交織其間，使漢譯偈頌在中土的文學環境抑或思想氛圍中，格外顯得突出與新奇。再看北本《大般涅槃經》中：

有為之法，其性無常；
生以不住，寂滅為樂。[\[90\]](#)

引文中的“有為法”、“無常”、“不住”、“寂滅”諸名詞，皆為佛教用語。再如《文殊師利問經》中：

若人思惟菩薩心，我知彼有諸功德，
其數無量不可極，堪得清淨佛法身，
不入惡趣受諸苦，具足成就佛智慧。[\[91\]](#)

另外，經文美麗如文學的《妙法蓮華經》，其偈頌：

我聞是法音，得所未曾有，心懷大歡喜，疑網皆已除。
昔來蒙佛教，不失於大乘，佛音甚希有，能除眾生惱。
我已得漏盡，聞亦除憂惱，我處於山谷，或在樹林下，
若坐若經行，常思惟是事，嗚呼深自責，云何而自欺？
我等亦佛子，同入無漏法，不能於未來，演說無上道。
金色三十二，十力諸解脫，同共一法中，而不得此事，

89見劉宋求那跋陀羅所譯《雜阿含經》卷二十五（《大正》2•181a~b）。

90見北涼曇無讖所譯《大般涅槃經》卷二（《大正》12•375a）。

91見梁代僧伽婆羅所譯《文殊師利問經》卷下（《大正》14•506c）。

八十種妙好，十八不共法，如是等功德，而我皆以失。
我獨經行時，見佛在大眾，名聞滿十方，廣饒益眾生。
自惟思此利，我為自欺誑，我常於日夜，每思惟是事，
欲以問世尊，為失為不失？我常見世尊，稱讚諸菩薩，
以是於日夜，籌量如此事。今聞佛音聲，隨宜而說法，

無漏難思議，令眾至道場，我本著邪見，為諸梵志師，
世尊知我心，拔邪說涅槃，我悉除邪見，於空法得證。
爾時心自謂，得至於滅度，而今乃自覺，非是實滅度，
若得作佛時，具三十二相，天人夜叉眾，龍神等恭敬，
是時乃可謂，永盡滅無餘。佛於大眾中，說我當作佛，
聞如是法音，疑悔悉已除。初聞佛所說，心中大驚疑，
將非魔作佛，煩惱我心耶，佛以種種緣，譬喻巧言說，
其心安如海，我聞疑網斷。佛說過去世，無量滅度佛，
安住方便中，亦皆說是法，現在未來佛，其數無有量，
亦以諸方便，演說如是法，如今者世尊，從生及出家，
得道轉法輪，亦以方便說。世尊說實道，波旬無此事，
以是我定知，非是魔作佛，我墮疑網故，謂是魔所為，
聞佛柔軟音，深遠甚微妙，演暢清淨法，我心大歡喜，
疑悔永已盡，安住實智中，我定當作佛，為天人所敬，
轉無上法輪，教化諸菩薩。〔92〕

不獨以上所引偈頌，行文中充滿諸多佛教名相；大抵而言，漢譯偈頌多充斥許多佛教專有名詞，使得漢譯偈頌自身瀰漫著一股異域色彩，異於一般中土文學。而如斯異域色彩，亦影響了六朝詩歌，使東晉至南北朝，出現了佛教名相盈溢詩篇的“佛理詩”。

綜上所論，漢譯偈頌本就是以宣揚佛理為主要目的，而六朝偈頌亦不例外，由以上陸續所引的偈頌，我們已清楚看到偈頌中無論是純說理者，或夾敘夾議者，抑或如敘事長詩般的類型，皆時時將佛教思想、詞彙流露於字裡行間，或因此種特色，故六朝偈頌白話通俗的大眾化中，亦帶有莊嚴典雅的意境。而另一方面，由於這些詞彙本是中土未有的——如以上所

92 見後秦鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》卷二〈譬喻品〉第三（《大正》9·10c~11b）。

舉的“菩薩”、“涅槃”、“法輪”等——故使偈頌本身充滿了異域風味；故若就六朝社會盛行佛教一事及文學中融合佛教思維方式、詩歌中演繹佛理而言，則亦說明了此種帶有外來思想、異域風味的漢譯偈頌，於當時應是受到人們認同及重視的。

四、豐富多端的內容

漢魏六朝的漢譯偈頌，於形式上而言，幾近於“詩”，然由於體製上與傳統中國詩歌的定義有其差異性，故在中國詩歌史上，並未將之納入詩歌的範疇。但偈頌在翻譯原典中，本就是詩歌的體製〔93〕，故翻譯時，方會就地取材，以中國現有的詩歌形式套用之，故漢譯偈頌與中國詩歌間的關連性，有其微妙相通處，亦有其絕然相異面。不可諱言地，漢譯偈頌獨特的描述方式與內容，對中國詩歌之影響，無論是形式上、內容上，確有其一定程度的刺激與啟發；例如東晉慧遠法師、謝靈運等於詩歌中普遍將佛理交織其間的作法，乃至唐代寒山、拾得「以偈為詩」的創作手法，這些都是不容忽視的現實面。另外，漢譯偈頌於內容上敘事說理的典型特色，亦是中國詩歌中普遍缺乏的面向。

故若將漢譯偈頌視為一種特殊體製的“詩體”，與中國詩歌所呈現的內容相比較，則漢魏六朝偈頌的內容，實是當時中國詩歌中較少呈現的。業師李立信先生在其論文〈論偈頌對我國詩歌所產生之影響——以孔雀東南飛為例〉中，曾將漢代偈頌之內容分類為：說理、勵志、告誡、敘事等四種類型〔94〕；茲依李師所劃分之類型，將六朝偈頌的內容，亦概括為此四個部份，另外，在整理六朝偈頌之過程中，擬再增“讚頌”、“宣誓”二部份，現依序說明此六部份於下。

93 慧皎《高僧傳·鳩摩羅什傳》記載，鳩摩羅什曾云：「天竺國俗，甚重文製，其宮商體韻，以入弦為善。凡觀國王，必有贊德。見佛之儀，以歌歎為貴，經中偈頌，皆其式也。」（頁53）由上得知偈頌是可“入弦”歌唱，著重於音韻精妙，具有“宮商”之美的詩歌體製。

94此論文收錄於中國古典文學研究會主編之《文學與佛學關係》頁47~73，台北市：台灣學生，民83年7月，初版。

（一）說理

說理型的六朝漢譯偈頌，主要是將佛教對宇宙人生的看法，具體、直接的闡釋出來，將教義蘊含於偈頌的字裡行間，藉由行文的流順悠揚，達到以少字收攝眾義的目的。此外，「說理」性偈頌又可概分為二部份：1. 純說佛理 2. 一般說理。所謂「純說佛理」者，係指偈頌中，

所陳述的內容，主要在於說明佛教義理，故其“說理”氣氛特為濃厚；而「一般佛理」者，係指偈頌中，將佛理藉由日常化例子托出，雖亦屬說理，然較無「純說佛理」者那般盡是佛學名相。茲說明於下。

1.純說佛理：

此種例子，於佛典偈頌中，不勝枚舉。例如：

一切有為法 [\[95\]](#)，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。 [\[96\]](#)

此偈頌以夢幻、閃電、朝露等，譬喻世間一切皆為有為法，以昭告世人“人生無常”，“緣起性空”的道理。

再如《諸法無行經》中，有一說理偈頌，甚富禪意：

貪欲是涅槃，恚癡亦如是，如此三事中，有無量佛道。
若有人分別，貪欲瞋恚癡，是人去佛遠，譬如天與地。
菩提與貪欲，是一而非二，皆入一法門，平等無有異。
凡夫聞怖畏，去佛道甚遠；貪欲不生滅，不能令心惱。
若人有“我”心，及有得見者，是人為貪欲，將入於地獄。
貪欲之實性，即是佛法性；佛法之實性，亦是貪欲性。
是二法一相，所謂是無相。若能如是知，則為世間導。
若有人分別，是持戒毀戒，以持戒狂故，輕蔑於他人，
是人無菩提，亦無有佛法。…… [\[97\]](#)

此偈頌前有長行，為佛陀所敘述之故事，甚令人莞爾。故事內容說明有一比丘名喜根，「不壞威儀、不捨世法」，於眾人前說法時，並不稱讚「少

95 據《俱舍論》卷五記載，「有為法」為佛教用語，泛指由因緣和合所造作之現象。

96 見姚秦鳩摩羅什所譯《金剛般若波羅蜜經》（《大正》8・752b）。

97 見姚秦鳩摩羅什所譯《諸法無行經》卷下（《大正》15・759c）。

欲知足、細行、獨處」者，但教眾人“諸法實相”〔98〕，並說「一切法性，即貪欲之性；貪欲性即是諸法性；瞋恚性即是諸法性；愚癡性即是諸法性」〔99〕。而有另一比丘名勝意，此比丘持守禁戒，善護細行。某日，勝意比丘入一聚落乞食，誤至喜根比丘弟子家。勝意比丘入室敷座而坐後，遂向居士稱讚少欲知足、善護細行、遠眾獨處之好，又於居士前述說喜根法師過失，認為喜根但以邪見教化眾生，是雜行者。此時，居士問勝意比丘：「大德，您知道“貪欲”為何“法”嗎？」勝意言：「我知道貪欲是煩惱。」又問：「大德，“煩惱”在內？在外？」又答：「不在內，亦不在外。」居士又問：「若果貪欲不在內、不在外，不在東西南北、上下十方，即表示為“無生”，若為無生，為何還分別是“垢”是“淨”？」此時勝意比丘從座離去，並謂人：「喜根法師以妄語法，多惑眾人」。佛陀藉此故事，開導眾生應學“音聲法門”，若不學音聲法門，則「於聖道音聲則喜，於凡夫音聲則礙；……於樂音聲則喜，於苦音聲則礙；……於出家音聲則喜，於在家音聲則礙；……於出世間音聲則喜，於世間音聲則礙」〔100〕。並說明「婬欲非障礙；瞋恚非障礙；愚癡非障礙；一切法非障礙」〔101〕，而勝意比丘執著於分別障礙，並輕蔑異於己者，自貴而賤人，乃是背離佛法。上引偈頌即喜根比丘於眾僧前所頌，說明諸法實相亦皆無相〔102〕，是一而非二的道理，勸人莫執著於排斥貪欲瞋恚癡，否則又落入另一種執著；應於諸法之中，體悟一切皆是菩提道法因緣。

2.一般說理：

一般說理者，常將佛理展現於較生活化的例子中，例如北涼釋道龔所譯《寶梁經》，其中有偈頌云：

心求利養，口言知足。邪命求利，常無快樂；
其心多姦，欺誑一切，如此之心，都不清淨。〔103〕

98諸法，乃世間與出世間之一切萬法；實相，乃真實之體相、平等不變之理。《大智度論》卷十八認為，究竟之諸法實相即「般若波羅密」，亦即達於言語道斷、心行處滅。詳參《佛光大辭典》第七冊，頁6305〈諸法實相〉一條。

99上引之文，皆見《諸法無行經》卷下（《大正》15・759a）。

100前揭書，（《大正》15・759b~c）。

101 前揭書，（《大正》15・759c）。

102諸法無相乃指一切現象（一切萬法）皆是因緣假和合而生，實無固定不滅之相，既無任何固定之相存在，及無自性可言，僅有剎那生滅之不斷相續狀態而已。

103見北涼釋道龔所譯《寶梁經》，此經即《大寶積經》中44號〈寶梁聚會〉。（《大正》11·641b）。

頁 56

引文中說明奸邪求利者，其心不安，常無清淨之樂。再如《大薩遮尼子所說經》，有偈頌云：

自妻不生足，好媼他婦女，是人無慚愧，常被世訶責。
現在未來世，受苦及打縛，捨身生地獄，受苦無常樂。〔104〕

此偈頌主要說明一婆羅門，多於淫欲、常侵他人妻，現在及未來，皆將為一切人天所責，墮生地獄〔105〕，藉以勸誡世人，勿行此事。再如《正法念處經》中，有偈頌云：

若人心柔軟，悲心自莊嚴，為一切所護，眾人所稱歎，
如是柔軟心，諸根常悅預，此正見善人，去涅槃不遠。
若悲心莊嚴，則為人中天。若人無悲心，是則常貧窮。〔106〕

佛教常欲人心性調柔，常懷悲慈心，利益眾生，若能如此，則一切諸佛菩薩乃至天人，皆共護持。心性慈柔者，其諸根常愉悅，悲心願行，亦使其外貌身行，呈顯莊嚴。

（二）勵志

六朝漢譯偈頌中，勵志類型的偈頌亦很多。大抵而言，佛典主要是記載佛陀所說的教理或其弟子所闡釋的教義，故偈頌中侃侃說理者有之；而砥勵嘉勉，宣說佛法殊妙，以勵修行者信心者，亦所在多有。例如《中阿含經》中：

觀此福之報，妙善多饒益。比丘我在昔，七年修慈心，
七反成敗劫，不來還此世。世間敗壞時，生於晃昱天，
世間轉成時，生於梵天中。在梵為大梵，千生自在天，……

104見元魏菩提流支所譯《大薩遮尼乾子所說經》卷五（《大正》9・340a）。

105偈頌前長行所言，見前揭書，頁同。

106見元魏瞿曇般若流支所譯《正法念處經》卷六十一（《大正》17・360b~c）。

頁 57

財穀具足滿，成就七寶珍，因此大福祐，所生得自在。
諸佛御於世，彼佛之所說，知此甚奇特，見神通不少，
誰知而不信，如是生於冥。是故當自為，欲求大福祐，
當恭敬於法，常念佛法律。[〔107〕](#)

此偈頌是佛陀向眾比丘說明「是何業果、為何業報，令我今日有大如意足？」[〔108〕](#)的緣由，勉勵眾弟子們當精勤學佛，植種種善根，必得妙善福祐。

再如姚秦鳩摩羅什所譯《大寶積經》之〈富樓那會〉，其中有偈頌云：

菩薩以上妙，供養上智塔，花香及幡蓋，以求上智慧。
以此功德緣，受身常端正，饒財多寶珍，眷屬具成就，
必定於菩提，常安住於法，在在所生處，功德轉高增，
諸王所恭敬，天龍神常念，一切諸眾生，亦皆共恭敬。
若人供養佛，現在若滅後，所生得供養，常在無難處。[〔109〕](#)

此偈頌說明若以香花、幡蓋等，敬心供養諸佛塔寺，則能因此因緣，具足一切功德：所生相好、饒財多寶、常住於法、天人護祐、為眾所欽。再如北涼曇無讖所譯《大方等大集經》中：

若有眾生無量世，親近善友聽正法，
聞已即得大福德，常受妙樂如先佛，
一切諸魔不得短，諸根調伏行樂處，
能以方便壞四魔，如法而住行佛界。
若行如是菩提道，即得菩提為人說，
能渡眾生生死海，能破一切大邪見，
即得無上相好等，成就十力四無畏，
能知眾生煩惱行，能壞一切諸有道。……[〔110〕](#)

107見東晉瞿曇僧伽提婆《中阿含經》卷34〈小品福經〉（《大正》1・646b~c）。

108同前揭書（《大正》1・646b）。

109見姚秦鳩摩羅什所譯《大寶積經》之《富樓那會》（又稱《菩薩藏經》）卷77（《大正》11・442c~443a）。

110見北涼曇無讖所譯《大方等大集經》卷九〈海慧菩薩品〉（《大正》13・55b）。

頁 58

此偈頌旨在勉勵眾生多親近善知識（善友），聽聞正法，薰習無上菩提心；若能如是修行，則六根調伏，煩惱斷滅，成就佛道。並勉勵眾生若能將菩提之道廣為人說，度脫眾生脫離生死苦海，則能成就無上莊嚴相好等。

（三）勸 誡

相較於「勵志」型的漢譯偈頌而言，「勸誡」型的漢譯偈頌，除了仍闡釋“善有善報”之因果論外，主要是以“惡有惡報”為描述重點。例如《出曜經》中：

比丘謹慎樂，放逸多憂愆，戀諍小至大，積惡入火焚。
恚怒隆盛，冷水揚沸，惡至罪牽，受報無窮。
晝夜當精勤，牢持於禁戒，為善友所念，惡友所不念。〔111〕

此偈頌乃是佛陀勉勵督促比丘們，修行應精勤，並謹慎持戒，切勿貪於放逸，積累種種惡行，否則一旦因緣成熟，所受業報無窮。再如東晉法顯所譯《大般泥洹經》中：

若無放逸，是處不死。若其放逸，是為死徑。
無放逸者，得不死處；若放逸者，常處生死。〔112〕

此偈頌旨在勸誡修行者應時時謹戒“放逸”將導致的惡果；若能身語意常隨佛法、身心勿放逸，則能度越生死大海，而至涅槃。

再如元魏瞿曇般若流支所譯《正法念處經》，其中有偈頌云：

暴風鳥急飛，其行甚速疾；一切眾生命，速疾過於此。
風行或迴旋，鳥去時有返；命根既壞已，則無有還期。
以業速盡故，速到於死時，必定離天處，愚者不覺知。
大力不可遮，極惡憎眾生，死王甚勇健，必定須臾至。
天多行放逸，為樂之所誑，不覺必當得，無量大苦惱。

111 見姚秦竺佛念所譯《出曜經》卷七（《大正》4・647b）。

112 見《大般泥洹經》卷五〈鳥喻品〉（《大正》12・889c）。

頁 59

一切法無常，畢定當破壞，諸有法如是，是最可怖畏。……
無量境界樂，此樂皆無常，本作業盡故，必當歸磨滅。〔113〕

此偈頌是說明一切天眾，皆有福報業盡之時，當其往生天界前所修之善業消磨殆盡時，則命根殞滅，出離天界，其速疾於暴風鳥急飛。然諸天（天人）大多因天界種種美好享樂，而忘卻修行善業，猶如愚者不覺知。故佛陀勸誡道：「無量境界樂，此樂皆無常，本作業盡故，必當歸磨滅。」即是此意。

（四）敘事

佛典，主要是書寫、傳遞佛陀對世間眾生離苦得樂的諸種言行教化，而其中的偈頌亦是發揮、延續此一目的。在六朝漢譯偈頌中，可以得知，佛陀或其弟子宣傳教義時，並不祇以說教述理的方式開導眾生，亦有將教義化為敘事性色彩，如故事畫面般引人入勝的例子；故於六朝偈頌中，以譬喻烘托出教理，以敘事述說佛教宇宙人生觀或佛陀一生事蹟的例子，實為眾多。敘事性的偈頌，大多是以長篇展現，藝術技巧上以鋪敘的手法，娓娓流瀉出生動畫面，佛典中此類型的偈頌，琳瑯滿目，茲舉《佛所行讚》為例，此經皆以五言偈頌述說佛陀由出生至涅槃的種種事蹟，共計 9113 句，茲擷取經中〈離欲品〉的一部份文字於下，以見一斑：

太子入園林，眾女來奉迎，並生希遇想，競媚進幽誠，
各競伎姿態，供侍隨所宜，或有執手足，或遍摩其身，

或復對言笑，或現憂感容，規以悅太子，令生愛樂心。
眾女見太子，光顏狀天身，不假諸飾好，素體踰莊嚴，
一切皆瞻仰，謂月天子來，種種設方便，不動菩薩心，
更互相顧視，報愧寂無言。有婆羅門子，名曰優陀夷，
謂諸婁女言，汝等悉端正，聰明多技術，色力亦不常，
兼解諸世間，隱祕隨欲方，容色世稀有，狀如王女形，
天見捨妃后，神仙為之傾，如何人王子，不能感其情？
今此王太子，持心雖堅固，清淨德純備，不勝女人力。

113見《正法念處經》卷五十六（《大正》17・330c~331a）。

頁 60

古昔孫陀利，能壞大仙人，令習於愛欲，以足蹈其頂，
常苦行瞿曇，亦為天后壞，勝渠仙人子，習欲隨淞流。
毘尸婆梵仙，修道十千歲，深著於天后，一日頓破壞。
如彼諸美女，力勝諸梵行，況汝等技術，不能感王子，
當更勤方便，勿令絕王嗣。女人性雖賤，尊榮隨勝天，
何不盡其術，令彼生染心？爾時婁女眾，慶聞優陀說，
增其踊悅心，如鞭策良馬，往到太子前，各進種種術，
歌舞或言笑，揚眉露白齒，美目相眇眇，輕衣現素身，
妖搖而徐步，詐親漸習近，情欲實其心，兼奉大王旨，
慢形媠隱陋，忘其慚愧情。太子心堅固，傲然不改容，
猶如大龍象，群象眾圍遶，不能亂其心，處眾若閑居。
猶如天帝釋，諸天女圍繞；太子在園林，圍繞亦如是。
或為整衣服；或為洗手足；或以香塗身；或以華嚴飾；
或為貫瓔珞；或有扶抱身；或為安枕席；或傾身密語；
或世俗調戲；或說眾欲事；或作諸欲形；規以動其心。
菩薩心清淨，堅固難可轉，聞諸婁女說，不憂亦不喜，
倍生厭思惟，嘆此為奇怪，使知諸女人，欲心盛如是，
不知少壯色，俄頃老死壞，哀哉此大惑，愚癡覆其心，
當思老病死，晝夜勤勗勵，鋒刃臨其頸，如何猶嬉戲，
見他老病死，不知自觀察？是則泥木人，當有何心慮！
如空野雙樹，華葉俱茂盛，一已被斬伐，第二不知怖，
此等諸人輩，無心亦如是。…… [\[114\]](#)

此偈頌以敘事手法，描述佛陀未出家前，身為宮中太子，其父王為使其斷絕出家意念，遂派遣諸位容貌姣好、身姿妖嬈的嫖女，隨侍左右，欲令太子沈迷歡愛，傳承子嗣。偈頌中，以順敘法將諸位嫖女媚惑太子的種種言行，平鋪直敘的歌詠而出，用字白描而琢鍊，場景描摹細緻，眼前彷彿展開一幅眾嫖女爭先以美貌身段蠱惑太子心靈的生動畫面。而太子的不為所

114見《佛所行讚》單行本，〈離欲品〉第四，頁21~23，覺院出版，民73年。此經於《房陸》卷九、《內典錄》卷三、《開元錄》卷四，皆載此經為馬鳴撰作，曇無讖譯，而現所見最早經錄《祐錄》，其卷二之曇無讖譯經目錄中，並未載此經，故有學者認為此經非曇無讖譯，例如鎌田茂雄等，而小野玄妙亦就此經譯語，認為此經應為劉宋寶雲所譯。

頁 61

動，又與此畫面形成一強烈對比。故此偈頌雖是闡釋佛陀深觀世間苦樂，欲出家學道的主旨，然因故事結構完整，且語言豐富，辭采適麗，情節跌宕起伏，富高度戲劇化，而使此偈頌成為一優秀的藝術作品。在六朝時，名士們幾乎人人共讀《佛所行讚》[\[115\]](#)。

再如竺法護所譯《佛五百弟子自說本起經》，全經皆以偈頌形式呈現，敘事性甚為濃厚，主要在敘述佛陀弟子修道證道之過程。茲舉其中〈迦耶品〉以示：

昔為賣香者，既獲香賣之。有一童女人，來到香肆上，
容貌端正好，見彼趣我所，適捉與調戲，欲意察著之，
身亦不犯觸，亦不與合會，唯但執其臂，為嬈他女人，
用是過惡故，壽中墮地獄。來得還人身，右臂自然枯，
如是五百世，所生處皆然，右臂常枯槁，苦痛甚不便，
仁者識念是，作罪薄少耳，獲殃甚眾多，善惡不可離。
值見等正覺，捨家為沙門，已得阿羅漢，清涼入滅度。[\[116\]](#)

再如竺法護所譯《正法華經》中記載，佛陀向弟子敘述於往古時，有一大通眾慧如來，成佛及轉法輪的過程，其偈頌云：

昔有大通，眾慧導師，適坐道場，於佛樹下，其佛定處，
具十中劫，尚未得成，究竟道誼。諸天龍神，阿須倫等，

普發精進，供養最勝，雨諸天華，紛紛如降，用散等覺，人中之導。於虛空中，暢發雷震，而以進貢。上尊大聖，最勝在彼，行甚勤苦，所行久長，成無上道，專精思惟，於十中劫，乃成正覺，大通眾慧。……眷屬圍繞，造兩足尊，前稽首禮，師長聖尊，慇懃啟諫：「願說經典，勇猛師子，講未聞者，飽滿我等，及世人民。」十六荒域，及此世界，久遠空墟，大聖乃興；梵天宮殿，恒然大明，現眾瑞應，悉分別說。[〔117〕](#)

115 梁啟超〈印度與中國文化親屬之關係〉（轉引自劉大杰《中國文學發展史》頁 228，台北：華正，民 80 年 7 月出版）。

116 見西晉竺法護所譯《佛五百弟子自說本起經》〈伽耶品〉（《大正》4・195a~b）。

頁 62

此偈頌描述“大通眾慧如來”於往昔未成佛時，坐於樹下，體不傾倚，亦無雜念，歷經多劫，身亦不搖，然仍未成正覺。及至滿十中劫，終於成佛；時諸梵天皆普雨香花，散於佛身，虛空之中，亦有眾伎作種種樂音，宛如雷震。國中諸眷屬亦皆環繞其旁，勸請說法；而一切梵天宮殿，亦因大通眾慧如來成道之故，普現光明暉曜。

再如《妙法蓮華經》中，彌勒菩薩向文殊菩薩說道：

我住於此，見聞若斯，及千億事，如是眾多，今當略說：
我見彼土，恒沙菩薩，種種因緣，而求佛道，或有行施，
金銀珊瑚、真珠摩尼、車磔馬瑙、金剛諸珍、……
求無上道。又見菩薩，頭目身體，欣樂施與，求佛智慧。
文殊師利，我見諸王，往詣佛所，問無上道，便捨樂土，
宮殿臣妾，剃除鬚髮，而被法服。或見菩薩，而作比丘，
獨處閑靜，樂誦經典。又見菩薩，勇猛精進，入於深山，
思惟佛道。又見離欲，常處空閑，深修禪定，得五神通。
又見菩薩，安禪合掌，以千萬偈，讚諸法王。…… [〔118〕](#)

此偈頌淺白流暢，將眾生虔誠供養佛陀、修行佛法等種種情形鋪陳而出，與上三首皆可說是典型的敘事性偈頌。

（五）讚頌

六朝漢譯偈頌中，有許多偈頌專門著重於讚歎佛陀偉大莊嚴的身行或歌頌佛法廣度眾生的，其形式大多是先以長行敘述，再以偈頌重複敷演；因其偈頌前多以“而讚曰”、“而頌曰”作為引子，故概稱此類偈頌為“讚頌型”，亦可稱此類偈頌為“讚佛偈”。例如竺法護所譯《海龍王經》中：

身相三十二，天人所恭敬，無善神奉宗，稽首人中上。
光如百葉華，猶若月盛明，清淨德超異，稽首施安隱。
顏容殊妙好，百福功德相，德慧度無極，稽首於導師。

117 見西晉竺法護所譯《正法華經》卷四（《大正》9·93a）。

118 見姚秦鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》卷一（《大正》9·3a）。

頁 63

施與調順上，積於清淨戒，忍辱力最勝，稽首世之上。
過於精進力，禪定思清淨，智慧如虛空，稽首以自歸。〔119〕

此首五言偈頌通篇讚佛，說明佛具足三十二莊嚴相，為天人所共欽。每四句一組，前三句皆讚歎佛之諸德，第四句則表明向佛的心聲。再如北涼曇無讖所譯《金光明經》中：

如來之身，金色微妙，其明照耀，如金山王，
身淨柔軟，如金蓮華。無量妙相，以自莊嚴，
隨形之好，光飾其體，淨潔無比，如紫金山。
圓足無垢，如淨滿月，其音清徹，妙如梵聲，
師子吼聲，大雷震聲。六種清淨，微妙音聲，
迦陵頻伽，孔雀之聲，清淨無垢，威德具足，
百福相好，莊嚴其身，光明遠照，……〔120〕

此首四言偈頌，亦是以種種讚歎之詞歌詠佛陀身行：佛陀金身晃耀；身淨柔軟；妙相莊嚴；音聲清澈如梵聲；轉輪說法時，普被一切，聲震如雷。其中的「迦陵頻伽」是印度傳說中居於天界的好聲鳥，此偈頌便以

此種具有美妙音聲且會演說佛法的迦陵頻伽鳥來形容佛陀。又，梁代曼陀羅仙共僧伽婆羅所譯《大乘寶雲經》，亦有讚佛偈：

託生林苑世奇特，清淨無污無等等，
願禮虛空等相故，我等故來到此國。
於道樹下成等覺，破碎一切眾魔怨，
願禮無比具威神，我等故來到此國。
眾中轉于妙法輪，說法如幻水中月，
願禮微妙如意樹，我等故來到此國。
了知世間如夢等，種種色像如火輪，
願禮不動福慧聚，我等故來到此國。
於無量劫修雙行，福慧成滿由大悲，

119見西晉竺法護所譯《海龍王經》卷四（《大正》15・152b）。

120見《金光明經》卷四〈讚佛品〉第十八（《大正》16・356c~357a）。

頁 64

願禮清淨滿月面，我等故來到此國。
無量人天菩薩眾，恭敬供養稽首禮，
願禮除暗踰日光，我等故來到此國。
累劫苦行獲法珍，慈悲不吝施群品，
願禮自利利他者，我等故來到此國。……
分明相好莊嚴身，救護世間所歸仰，
願禮寶樹無量枝，我等並齋供養具。〔121〕

此首七言偈頌，亦是讚歎佛陀身行具足種種殊妙功德，並表明讚歎者皈依佛陀的心志。此偈頌運用排比、類疊等技巧，四句一組，每隔二句即托出「願禮□□□□□□，我等故來到此國」，亦即願禮“虛空等相故”、“無比具威神”、“不動福慧聚”、“清淨滿月面”等諸德之佛陀，是以來至此；末句「我等並齋供養具」雖字辭不同，然意思亦皆等同。

（六）宣誓

六朝漢譯偈頌中，有些偈頌的內容是以“第一人稱”表現出對佛法的信心，藉由宣誓的波瀾壯闊，以引發信徒對佛教信仰的堅定與護持，例如前面所舉的《大乘寶雲經》中的讚佛偈，亦可說是讚佛兼宣誓的偈頌類型。再如：

我今歸依於如來，淨身口意無上智，
能示魔界八正道，施闍眾生大光明，
具足大力無能勝，等視一切如子想，
其心平等如虛空，故我稽首大商主。……
佛是眾生慈父母，我今棄捨諸魔業，
我能請召諸眾生，為其發起菩提心，
願為我說無上道，具足何等得菩提？
我今獻奉妙香華，為眾生故供養佛，
親近善友善思惟，至心聽受如法住。〔122〕

121 見《大乘寶雲經》卷一（《大正》16・243a~b）。

122 見北涼曇無讖所譯《大方等大集經》卷十九〈寶幢分第九魔苦品第一〉（《大正》13・131a~b）。

頁 65

此首七言偈頌，起首即以第一人稱宣誓皈依佛前的心志，其後則說明佛陀的種種功德，故亦有讚佛的濃厚色彩。其內容是敘述佛顯神力，震攝魔眾，魔眾見之皆生信心，皈依於佛前，並宣誓種種棄魔從道的心志。

再如西晉竺法護所譯《大寶積經》卷九：

是諸佛道法，猶等如虛空，意覺若如幻，眾生不可盡，
所願誓吉祥，戒禁成清淨，諸仁且聽是，我所欲誓願，
合集諸仁君，所壽之有限，諸重尊聖王，一切皆盡見，
計是諸佛名，與我一壽等，成佛名樓由，比丘眾如是，
其王太子感，故宣是言辭，諸天立虛空，舉聲歎頌曰，
如今清淨人，所願必當成，因以眾生故，會成所要誓。〔123〕

此首七言偈頌，以第一人稱的口吻，呈現出誓願堅定、所願必當成的氣勢，鼓舞眾生修習佛法的信心與決心；此亦是佛教鼓勵眾生“發願”成就種種善行的目的。最後，再舉一例以示：

世尊我目睹，如來之所行，又若以尊修，志慕求佛慧，
古世之所行，所施無所冀。我當學斯教，布慧諸所有；
亦為受斯經，然從法王得，數數每講說，當報導師恩。
平等以時節，與此經典俱，供進飲食饌，奉持佛道故。
唯聲聞不任，將順斯典誥，我當護正法，調御於來世，
為垂見慰撫，決斷諸天疑，吾身當久如，得成若能仁。[〔124〕](#)

此首五言偈頌，乃是天帝太子翟或於佛前之宣說：誓學佛教「所施無所冀」的精神，布施一切所有；並受持如來經典，廣為他人講說；盡此一切所行，護持正法，直至成佛（能仁）。以“第一人稱”表現出對佛法的信心，宣誓如斯者，於佛典偈頌中，尚有許多，此不再贅。

123見《大寶積經》卷九（《大正》11·52b~c）。

124見西晉竺法護所譯《持心梵天所問經》卷四（《大正》15·32a~b）。

五、結論

佛典中的「祇夜」與「伽陀」，漢譯之後成為「偈頌」，我們泛稱其為「漢譯偈頌」。在中國文學史上，漢譯偈頌的文學特色大多較少被提及，然其多面向的藝術特色，除了因為染有原典中異域色彩之外，其漢譯之後，更是浸染交織了中國本土特色的文學風貌，這些文學資產，實值吾人加以探究。

漢譯偈頌多變不拘的藝術形式，展現了佛典文學中齊散結合的面貌；而其長篇齊言的雄偉巨製，更是跨越了中國本土詩歌中既有的文體結構；此外，漢譯偈頌修辭上的多面向展現，亦可說是中國文學與譯經修辭的充分結合。再者，漢譯偈頌中豐富多端的內容呈現與其特有的語言特色，皆在在說明了漢譯偈頌的文學價值性。

本文針對六朝時期的漢譯偈頌，做一整理分析，並以三藏中佔較多比例的經藏為探勘依據，將此一時期的經藏偈頌爬梳分析之（並包含其前的東漢偈頌），一方面希冀能補充漢譯偈頌在中國文學史上的吉光片羽，一方面亦希祈能以此拋磚引玉，使方家對漢譯偈頌的研究更形蓬勃。

參考文獻：

本文參考文獻於「藏經文獻」方面，係依據新文豐出版社之《大正新修大藏經》第一冊至第廿一冊，索引偈頌則鎖定為此範疇之經藏偈頌；其餘參考專書則皆羅列於各註釋之中，皆有詳註出版社及年代，故於此不再贅述。