

【特约稿】

佛教文学研究五题^{*}

普 慧

(四川大学 中国俗文化研究所,四川 成都 610065)

〔摘 要〕“佛教文学”的研究非常早,但其概念内涵却长期存在争议。文学抒写的世界不仅有世俗的,还涉及世俗以外的诸多因素;文学作品的语义所指,也不限于世俗社会本身,更有超越世俗社会者,而佛教就是超越世俗的。所以说,“佛教文学”作为学术命题,是完全可以成立的。佛教文学的研究虽历时悠久,但整体状况还处于拓荒阶段,不宜过早对其定性。汉文佛教学是佛教文学之一部分,其所包涵者约四:汉译佛典之文学、中国僧尼创作之文学、世俗文人崇佛之文学、华夏民间佛教信仰之文学。此四方面,汉译佛典文学一直为研究之荒漠地带。欲精研于此者,当于方法论上用功,方能致胜。佛教地狱的观念非常突出,地狱佛典文学是汉文佛典文学最突出的一部分。佛经对地狱的描绘,不仅极尽渲染其阴森恐怖的氛围和场面,还塑造了许多生动的人物形象。地狱佛典文学以其特有的内容和方式强烈地渗透到了中国本土民众的内心深处,成为中国大众文化的一个重要组成部分。然而,长期以来,这一课题却少有问津者。苏轼在一定程度上可以看作世俗文人崇佛之代表,其文学理趣与他熟稔佛教“空观”似乎有着密切的关系。在经验世界中,苏轼能处处自觉或不自觉地以佛教“空观”来指导自己的人生实践和文学创作;当面对人生的沉浮时,他又非常坦然地以佛教的“梦空”来理悟。《心经》是流传最广的大乘佛教空宗经典,也是阐扬“空观”的最重要的佛教经典之一。其要义在于通过般若智慧透悟此岸生死苦海,放下执著我有而度达涅槃解脱彼岸。般若的作用在于帮助人们认识和解悟佛教的终极目的——“空”。

〔关键词〕佛教文学;汉译佛典文学;地狱文学;苏诗禅心;《心经》

〔中图分类号〕I207.99 B94 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1008-4193(2018)04-005-11

一、佛教文学的内涵、学理及其研究范畴

“佛教文学”的研究非常早,也很广泛。然而,其概念的内涵却长期存在很大的争议。有人提出了命题的质疑:佛教是出世的宗教,旨在教人们摆脱世俗的情、爱、欲,认识“色即是空”(rūpaṃ śūnyatā 或 yad rūpaṃ sā śūnyatā)^{[1](P848下)},即一切事物都是虚幻不

实的,不可为之执著。由此脱离烦恼,成就正果。而文学却是世俗的,宣扬人的情爱,抒写人生感受,什么恩爱情仇,悲欢离合,皆不离一个“情”字,正所谓“情者,文之经”^{[2](P538)}。所以,佛教与文学是两个根本不同的领域,其旨趣相去甚远。因而“佛教文学”实则是一个伪命题。其实,这样的看法不能不说是完全没有道理。但是,问题在于,“什么是文学”需要

^{*} 〔收稿日期〕2018-04-10
〔基金项目〕教育部人文社会科学研究重大攻关招标项目:中国佛教文学通史(项目编号:12JZD008);国家社会科学基金重点项目:汉译佛典文学研究(项目编号:12AZW007);教育部“长江学者奖励计划”和“中央高校基本科研业务费专项资金”资助。
〔作者简介〕普慧(1959-),本名张弘,男,陕西榆林人,文学博士,教育部长江学者特聘教授,四川大学中国俗文化研究所研究员、博士生导师,德国莱比锡大学(Univ. of Leipzig)东亚研究所客座教授,捷克马萨里克大学(Masaryk Univ.)宗教学系客座教授,研究方向:佛教文学、宗教学。

率先搞清楚。一般来说,文学所抒写的是两个世界:一是人自身的内在世界,包括情感世界(feeling world)和心灵世界(spiritual world)。前者是感性的,后者是理性的。二是人认知的外部世界(cognitive outer world)。而这两个世界并不仅仅是世俗的,它还涉及世俗以外的诸多因素,如崇高、敬畏、肃穆、虔诚、真实等审美心理范畴,而这些范畴往往包含或伴随着浓重的情感因子。譬如,一个信仰基督、或崇敬穆罕默德、或敬仰佛陀的人,当他为自己或他人祈祷时,他的祷告是否饱浸着浓烈、真挚的情感呢?显然不用回答。文学不仅仅抒写世俗情感,还抒写着人们崇高、敬畏的情感,即宗教情感。这一点不用举例。就世俗生活而言,人在其中的感受、体验、认识,也是非常复杂的。一旦有了过程,那就形成了叙事。而叙事并不是单一的,它往往涵盖着社会生活的诸多方面,浓缩和注入了文学写作者对自我和社会认知的道德判断、价值取向、信仰关怀等。

譬如,中国古典小说名著《三国演义》就是如此。《三国演义》描述汉末黄巾动乱,汉帝国崩溃,一分为三(魏、蜀、吴三国),直至三国归晋的历史过程。小说虽然着重描述的是世俗社会政治生活的历史变迁,但是,通过这样的变迁过程,作者深刻地认识到,世俗世界的尔虞我诈、钩心斗角、你死我活、谁主沉浮等等,不过是一场虚幻不实的“空”,即如梦如幻,似泡似影。小说开篇就直言:

滚滚长江东逝水,浪花淘尽英雄。是非成败转头空。青山依旧在,几度夕阳红。

白发渔樵江渚上,惯看秋月春风。一壶浊酒喜相逢。古今多少事,都付笑谈中。

——调寄《临江仙》^①

“是非成败转头空”,说的就是世俗世界的是非往往难以判断,执著于孰是孰非,到头来必然是一场空。不管是成也罢,败也罢,英雄也罢,奸雄也罢,甚至草寇也罢,都会被历史的滚滚洪流所湮没。就是那年复一年、依旧常在的青山绿水,也不过如同即将沉落的夕阳。世事变迁,沧海桑田,所以,古今多少事,都在笑谈之中,不可执著。作者的这一价值取向和终极信仰实际上就是佛教“空观”(śūnya vipaśyanā)和“无常观”(anitya vipaśyanā)在小说中的一种具象反映。这就是《三国演义》所展现的深层主题思想。

再如,脍炙人口的长篇小说《红楼梦》,开篇即说一僧一道云游,路遇女娲补天时未用之石,二人讲说人间荣华富贵,不觉打动石头凡心。石头恳请二僧、道带其于世间,二僧、道说:

那红尘中却有些乐事,但不能永远依恃,

况又有“美中不足,好事多魔”八个字紧相连属,瞬息间则又乐极悲生,人非物换,究竟是到头一梦,万境归空。^{[3](P3)}

然石头执意随二僧、道入凡间,终演绎出一幕幕情意缱绻、回肠荡气的人间梦幻悲剧。由此是书名之曰《石头记》。后因空空道人读此传奇故事,“因空见色,由色生情,传情入色,自色悟空,遂易名为‘情僧’,改《石头记》为《情僧录》。”^{[3](P6-7)}脂砚斋《重评石头记批语》(甲戌本夹批)说:“(‘瞬息间则又乐极悲生,人非物换,究竟是到头一梦,万境归空。’)四句乃一部之总纲。”^{[4](P3)}戚蓼生《红楼梦序》说:

乃或者以未窥全豹为恨,不知盛衰本是回环,万缘无非幻泡。作者慧眼婆心,正不必再作转语,而万千领悟,便具无数慈航矣。^{[5](P3)}

这些评语可谓是一语中的。从《石头记》到《情僧录》再到《红楼梦》,是书不仅在结构上惯用了佛教讲说的因果(hetu-phala)模式,而且在主题上更是以人间诸种事理^②,彻底贯彻了佛教“色空”(rūpa śūnya)、“梦幻空”(svapna māyā śūnya)的教义。

这两个例子说明,在中国的文学作品里,做出如此价值判断和终极关怀的似乎不在少数。而这些作品的语义所指(semantic signified),皆不在世俗社会之本身,而在于事相深层之要理,即超越世俗社会,不为世间功名利禄、荣华富贵所羁绊,达到性灵的自洁、自由、自然、自足、自富。社会历史叙述的作品如此,即使那些描绘自然山水的诗歌,在古代文人笔下竟然也有着某些超越人生心理经验的追求。譬如,南朝梁代王籍的《入若耶溪》中的“蝉噪林逾静,鸟鸣山更幽”^{[6](P1854)}诗句,以动写静,颇得谢灵运诗风的神韵,开写山林幽静、空灵之先河。故“当时以为文外独绝”^{[7](P713)},以至于“简文吟咏不能忘之;孝元讽味,以为不可复得。”^{[8](P295)}又如,王维《辋川集》里的《鹿柴(zhài)》:

空山不见人,但闻人语响。返景(yǐng)入深林,复照青苔上。^{[9](P417)}

柳宗元的《江雪》:

千山鸟飞绝,万径人踪灭。孤舟蓑笠翁,独钓寒江雪。^{[10](P1221)}

这些诗句,描写自然山水的静谧、空灵,不只是对外在世界无常寂灭的一种体悟、认知,更是诗人心灵世界的真实反映——一种恬淡澄澈、任运自由、宁静致远的超然境界。这种感悟,显然不是那些有着浓重世俗欲望的文人所具有的,它必定是对佛教的“静空”(śānta śūnya)思想有了一种融会贯通、浸润心境

才能引发而生的。由上可见,宗教文学不一定要专门写宗教内容,它只要包含了宗教情感、宗教感悟、宗教认知、宗教关怀、宗教目标,就可以说,她是宗教文学了。

佛教是一种智慧型宗教^③,追求知识,思考人生,觉悟真谛,著立言教,故而留下了“三藏”^④“十二部”^⑤,典籍无数,卷帙浩繁^⑥。在这些典籍中,按照古代文人对文学的理解的话,每一篇几乎都可视为文学作品。因此,从文学的角度、以文学的方法研究佛教典籍,就属于文学范畴。而以佛教文学的视角和方法,来审视中国文学中的佛教因素(包括主题、情感、意境、人物、题材、结构、情节、典事、语言,以及创作者的思想、观念等),以及僧人的文学活动,在我看来,亦当属佛教文学的研究范畴。

佛教文学的研究历史非常久远,古代中国文人早就对佛教文学做过一些有益的探讨。如,诗家之“以禅喻诗说”“现量说”“三昧说”“妙悟说”“韵味说”“性灵说”等,小说家之“真幻说”“色空说”等。但运用现代学术方法,以及提出“佛教文学”的概念,还是始于西方学者。1882年,英国人塞缪尔·比尔(Samuel Beal)率先使用“Buddhist Literature”(佛教文学)。随之奥地利人莫利兹·温特尼茨(Moriz Winternitz,1863~1937)在他的论著 *A History of Indian Literature* 中也使用了“Buddhist Literature”(佛教文学)。此后“佛教文学”这一概念便成为20世纪中外学者喜用的术语。尤其是日本学者,如深浦正文的《新稿佛教文学物语》(上、下卷)、小野玄妙的《佛教文学概论》、加地哲定的《中国佛教文学史》、平等通昭的《印度佛教文学の研究》等。然而,因诸家对“佛教文学”的性质、对象、范围界定不一,所论内容也有很大差异。我个人以为,佛教文学的研究虽历时悠久,仅从数量观之,无论从成果还是研究人员,在整个古代文学研究领域还是属于弱势群体,尽管其中不乏高质量的论著,不乏学富五车的泰斗。因此,佛教文学的研究实际上还处于拓荒阶段,大量的具体问题、现象,乃至史料的真伪等等,都尚未展开,不宜过早对“佛教文学”定性。我以为,大凡与佛教文献有关的研究,所用的方法、视角、语言是文学的,即可视为属于佛教文学研究的范畴。

二、汉译佛典文学的研究内容及其方法论问题

汉文佛教文学,以愚之见,所包涵者约四:一为汉译佛典文学;二为中国僧尼创作之文学,包括诗词、偈颂、语录、序跋、题记、碑铭、论议、行纪、传记等;三为世俗文人崇佛文学作品,此类作品或赞颂佛教神谱,或表现佛教教义,或援佛语入文学,或引佛

教观念结构作品;四为华夏民间佛教信仰文学,此类作品以宣扬因果报应、梦幻空苦为主,讲唱结合,如变文、弹词、宝卷、章回小说、戏剧等。此四方面,汉译佛典文学一直为研究之荒漠地带,仅有数部著作或数十篇论文探及,创辟之功虽不可没,然毕竟为冰山一角,沧海一粟。

汉译佛典文学之研究,其难度在于:其一,印度文化特色鲜明,欲治其里,必先熟知古代印度文化与社会生活,更要把握印度人思维方式和文学书写传统;其二,汉译佛典文学虽为古代印度作品,然一经汉译,则不免受汉文化传统之影响,尤以思想观念方面而甚;其三,汉译佛典文学之译者多以外僧及汉地民间文人为主,正统官僚文士极少参与^⑦,是故汉译佛典文学民间特色浓厚,日常口语、俗语时为译语,形成与正统雅文学有别之俗文学。了然于此三者,研究汉译佛典文学,大致不会有何差池。

然欲精益求精者,又当于方法论上用功,以西鉴东,纵横捭阖,方能致胜。比如,以西方之叙事学、接受学为视阈,发掘汉译佛典文学之叙事观念、主题、方式、线索、人物、情节之隐含性,或可多所创获。汉译佛典文学中有一类作品为佛传,是为典型之叙事文学。佛传编撰,乃不断加工、补充、续写而成,绝非一时、一地、一人所为。其间,以民间故事、神话传说附会于佛陀身世、行状者,形成浓郁神秘氛围之宗教传记文学之构架。其叙事文本意义,不在于史实,而在“追思”与“传教”。故其叙事性与宗教性合二为一,兼容并蓄。再如,汉译佛典文学,由原语(source language)转译为目的语(target language),本身即是接受过程,其取舍、损益往往由译者之文化背景共同完成,阅者、诵者、讲者、听者、传者互动而建构,即如“观音形象”,几经演变,时间空间共同作用,遂达成共识,定形固化,趋于超稳。又如,佛传文学之叙事空间多与主题思想交融,呈二元对立辩证之态,所谓现实空间与奇幻空间,情欲空间与无欲空间,静态空间与动态空间。其空间符号象征意涵则现于“有我/无我;虚妄/真实;在家/出家;此岸/彼岸;入世/出世;寻道/证道;情欲/无欲;色/空”之思想辩证。此以《普曜经》空间叙事最具代表性,如此等等。

汉译佛典文学边界如何界定,学界意见颇有不同,焦点集于文学观念。何谓“文学”?古今中外各有不同认识。20世纪以来,我们所谓的“文学”,主要是从近世西方的 Literature 而来的。其范围的指涉仅局限于诗歌、散文、戏剧、小说四大类型。其实,无论在古代的西方和中国,“文学”都是一个指涉非常宽泛的概念。西方的 Literature 源自拉丁语 lit-

teratura,其词根 littera,意为文字、知识、学问、文献。所以,literature 的涵义在欧洲浪漫主义文学之前指涉的范围与拉丁语语义并无多大区别。而古代中国的“文学”概念也是经历了漫长的演变。先秦时的文学泛指整个学术文化。两汉以后,文学则主要指书面性的东西,其对象也很宽泛。曹丕有“四科八类”说^⑧,陆机有“十体”说^⑨,刘勰则有“三十五体”说^⑩。这些书面形式所涉及的文体与今天文学所指的“文体”概念相去甚远。这说明,古代中国文人有他们自己的“文学”理解和指涉。因此,当代汉语学界将“文学”减缩至以诗歌、散文(抒情)、小说、剧本等文体为代表之范围,颇有作茧自缚之嫌。然而古代印、中文学边界远较时下文学宽泛,如印度大史诗《摩诃婆罗多》(Mahābhārata)第六篇之《薄伽梵歌》(Bhagavad Gīta),整章讨论、阐释“真理”之五大概念:自在、存在、元素、职责、时间,完全是一部哲理诗。故凡适于书写个人思想、情感、审美、心智者,皆可谓之“文学”。所以,在此意义上说,汉译佛典文学,所指涉的范围就远非几部浓墨重彩的佛教文学经论所能涵盖的了。如,玄奘所译《阿毗达磨大毗婆沙论》(Abhidharma Mahāvibhāṣā Śāstra)即是一部广涉说一切有部教义包罗万象的集大成之作。它浩瀚的资料,丰富的内容,庞大的规模,严谨的结构,精妙的界说,生动的叙事,论议、写人、记事、状物、譬喻等,皆独具特色,在部派佛教中占有极其重要的地位,同时也是佛教文学的一部代表性杰作。

三、地狱佛典文学对传统文化和中国文学的影响、意义

地狱(naraka; niraya),是诸多人为宗教(artificial religion)共有的特征之一。目前,被公认为人为宗教中最早的祆教(Zoroastrianism; 古伊朗语: Zarathushtraism)就有了地狱观念。同时或稍后的古代印度婆罗门教(Brahmanism)不仅有地狱观念,还创立了轮回(samsāra)学说。佛教创立后,吸收了婆罗门教的地狱和轮回观念,提出了“六道(趣)”(ṣaḍ-gati)^⑪学说,并认为“六道”是可以轮回的,而轮回的前提是由“业”(karman)决定的,而“业”的道德的价值判断则是由“识”(vijñāna)来催生。“识”即有“种子”(bija)之义,又具有分析、判断的能力,因此,在“六道”轮回中,“识”则起着关键的作用。六道的轮转不出“三界”(trayo dhātavaḥ)^⑫,但在流转(pravṛtti)的过程中,最为低下的一道始终是地狱。这是因为,地狱是六道中最为苦难、最为受罪、最遭残戮的地方。

按照宗教学的经验总结,人为宗教的一个重要

特征,就是宣扬美丽的天堂和恐怖的地狱,前者是有情的理想和希望,后者是众生的忌憚和畏惧。这样的诱惑和恐吓双管齐下,使得信仰的力量越来越强大。佛教在这一方面尤甚于其他宗教。它对地狱的描绘种类繁多,起初只有笼统的地狱,后来有了八层地狱,八层地狱又分出了八热地狱(uṣṇa-narakā aṣṭau)和八寒地狱(śīta-narakā aṣṭau),再后来,又有了十八种十八地狱。从时间和内容上来说,则分为十八层^⑬地狱。

佛教对地狱的描绘不仅仅在于场面,极尽渲染其阴森恐怖的氛围,还塑造了许多生动的人物形象。譬如,地狱世界的最高统治者阎罗王。阎罗,本名 Yama,因其为鬼世界的始祖、冥界的总司、地狱的主管,故称为 rāja,汉语音译加意译为阎魔王。根据印度的古代文献,阎魔王本为古印度吠陀时代(the Age of Veda)的夜摩神,是日神(Vivasvat)与娑郎尤(Saraṇyu)的儿子,与其妹阎美(Yamī)为同时出生的一对神祇,故又称为双王。此外,根据古代波斯祆教经典《阿维斯陀》(Zend Avestā)^⑭的注,说人类始祖毗万诃凡特(Vivanhvant)做豪麻酒^⑮为祭品(mazyad; zaothra)以祈神。天神因此而赐子,名为伊摩(Yima),即夜摩。最早的《梨俱吠陀》(R̥g-veda)中,载有对夜摩神的赞歌。说夜摩与其妹阎美对话,阎美称夜摩是“唯一应死者”(eka-martya)。而夜摩正欲自愿舍其身而入冥界,为众生发现、开拓冥界之路,成为人类最初的死者,因而被称为死者之王。之后其妹阎美也入冥界,与兄分司女、男鬼魅。大史诗《摩诃婆罗多》(Mahābhārata),则详细描绘了夜摩恐怖的相貌和穿着。他头戴王冠,身着血红色衣服,骑水牛,一手持棍棒,一手执绳索,显然是索要人命的主儿。其神格具有双面性:其一,为死神,即率众使者夺杀人性命。故称“死”(maraṇa)为往夜摩宫,称“杀”(vadha)为送夜摩宫;其二,为死王(Preta-rāja)或法王(Dharma-rāja),住于南方地下,是为祖先世界(Pitṛ-loka)的支配者。佛教创立后,阎魔被引入其中,分治了两个不同境界:其一,为欲界(kāma-dhātu-deva)六天之第三天夜摩天(Yāma-deva);其二,为地狱的主宰者,人类行为的审判者。但是,随着地狱影响的日益扩大,阎魔作为天的影响力渐趋下降,而地狱里的魔王地位却日益凸显。这样,佛教对地狱的描绘,就更加不惜笔墨、注入更多的感情色彩了,这使得地狱的恐怖环境和阎罗王的凶狠形象,更加深入人心。

地狱的观念及一整套说法,随着佛典汉译在中古^⑯时期进入了汉语文化圈,对本土传统思想文化

产生了难以估量的影响。其实,在佛教入华之前,汉语文化早就有了地狱的意识,但不叫地狱,而是称其为黄泉或九泉^⑦。秦汉以前的黄泉鬼魂世界,一盘散沙,缺少一位主管。东汉时期,汉语文化圈里出现了人死以后魂归泰山的说法。魏晋年间,受到佛教地狱观念和阎罗王的影响和启发,本土也为黄泉的鬼魂世界配上了主管或统治者,专门治理鬼魂,被称为泰山府君。如此一来,佛教地狱的说法和本土汉语中的巫鬼文化相结合,大量充斥于两晋南北朝的笔记文学之中。唐以后,华夏又出现了地狱“十王”^⑧,使得地狱空间越来越大,阎王爷由一而增加至十。由此,地狱文化越来越本土道教化了。

佛教地狱的宣扬者们对于书本文字上的大肆描绘还嫌不够,他们还用说唱的形式向大众绘声绘色地表演地狱的情景^⑨,后逐渐衍变为变文、讲唱以及剧本等的文学形式。其中,大目犍连(Mahāmaudgalyāyana)救母的地狱文学主题和题材,是其代表,深受百姓喜爱。同时,他们把地狱的主题和内容以相、图、绘的视觉造型艺术手法和形式展示,出现了地狱变相、地狱图、地狱绘等。丝绸之路沿线的寺庙、石窟墙壁上多有创绘。据唐张彦远《历代名画记》所记,张孝师、陈静眼、卢棱伽、刘阿祖等人,皆于各大寺院的墙壁上绘画地狱图。其中,张孝师、吴道子等画师,是地狱变相的高手,尤以吴道子最为著名。他于唐开元二十四年(736),在景公寺的墙壁上绘出地狱图像时,令京都观者皆惊惧而不食肉,西、东两都的屠夫皆为此而转行。

地狱佛典文学以其特有的内容和方式,强烈地渗透到了中国本土民众的内心深处,成为中国大众文化的一个重要组成部分,尤其是民间信仰,更与此关系密切。如此具有影响力的佛教内容和独特的文学艺术形式,是中国佛教史、文学史、大众文化史不可或缺或回避的东西。可是,长期以来,这一课题却少有问津者,不能不说是一大遗憾。

四、苏东坡的“静空”观与中国诗歌的新“意理”

苏轼是中国文学史上最伟大的作家之一,其为人、为文、为政,皆堪称最上乘者。苏轼一生尽管不顺,跌宕起伏,辗转南北,流离失所,亲人半程而逝,其情感,或缱绻缠绵,或豪放恣肆,然其人生态度,不卑不亢、不喜不怒、不愠不火,不骄不躁、不惊不扰,实为世人所共称。北宋后期,苏轼得到了高宗的肯定,被追赠为“太师”,谥号“文忠”。其为政、为文,得到了高度赞誉。

苏轼的文学成就,历来为人所称道。文、诗、词等文体,均境界开阔,开创一代之风气。苏轼文学创

作的一个显著特点,就是他善于把对人生和社会的感悟融入到了他的文学创作之中,通过文学形象、意象、境界提炼出来,给人以无限的寻绎、玩味、体悟。这就是他自己倡导的一种有别于唐人诗歌的“意理”,所谓“出新意于法度之中,寄妙理于豪放之外”^⑩。而此“意理”,即为诗歌之理趣,也即他的灵心、妙慧、睿智。

苏轼的文学理趣,与他熟稔佛教“空观”(śūnya—vipaśyanā; śūnyatā)似乎有着密切的关系。佛教的“空观”是全部佛教哲学的核心,是佛教赖以存在的理论基石。“空”最早可能来源于数学上的“零”,二者在最为古老的梵语里是同一个词 ākāśam (आकाशम्)。古代印度的数学非常发达,他们很早就发明了“零”。据说,在公元前 2000 年左右,古印度婆罗门教(Brahmanism)最古老的经典《梨俱吠陀》(Ṛg—Veda)^⑪就有“零”(ākāśam)一词,既表示数字的“空”或“无”,又表示位值制记数法中的“空位”,而且是数域中最基本的一个元素,可以与其他数一起运算,同时还表示正负数的分界点。最初用“空格”来表示,继而用圆点“·”。大约在 9 世纪时,出现了圆圈的零“0”,使得印度数学十进制日臻成熟,在世界数学史上创造了奇迹。“空”,在《奥义书》(Upaniṣad)中,得到了进一步的深化,并不断被赋予哲学意义。他们认为“空”(ākāśam)是世界出生的根源和归宿。^⑫佛教创立,一方面,猛烈批评婆罗门教,另一方面,又吸取婆罗门教不少思想资源。佛教的“空”(śūnya, शून्य),就明显来源于婆罗门教的“空无”思想和数学上“零”的意义。大乘佛教(Mahāyāna)不只强调了空无所有(nāstitva),还凸显了它的虚空不实,即指现象界的虚幻不真,也即所谓的不真则空^⑬。世界是虚幻的,物质是虚幻的,人也是虚幻的,一切皆空。正是这种“空观”,导致了佛教一般信众对现实世界的怀疑、否定。而深入理悟者,则能在怀疑或否定中予以超越。

苏轼就是这样一位深刻理悟者。因此,在经验世界(experiential world)中,他能处处自觉或不自觉以佛教“空观”^⑭来指导自己的人生实践和文学创作。当面对人生的沉浮时,他非常坦然地以佛教的“梦空”(svapna—śūnya)来理悟。如他的《念奴娇·赤壁怀古》,在凭吊了一番三国时期的风流人物后,对人世间的沧海桑田、宦海沉浮,发出了“人间如梦”(mānuṣya—svapnopama)的感慨和喟叹。有了这样一种人生感悟:世事苍凉,人生如梦,又何必去执著不放呢。尽管人间如梦如电,人生虚幻不实,但仍然可以酹酒邀月,抒发豪迈之情、旷达之意。正是这样

的“梦空”观念,才使得东坡能把一首抒发人生失意、坎坷的词,写得竟然如此境界雄浑寥廓,气势磅礴恢弘。如:

暴雨过云聊一快,未妨明月却当空。卧看落月横千丈,起唤清风得半帆。且并水村欹侧过,人间何处不巉岩。(《慈湖夹阻风》)

这首诗是与《赤壁怀古》情调、理趣一致的。当身处自然山水和人事之中,他深切地感悟到了其中的变幻莫测,虚实不定。如“横看成岭侧成峰,远近看山总不同。不识庐山真面目,只缘身在此山中。”(《题西林壁》)人的见(dṛṣṭi; darśana)闻(śruti; śrutvā)觉(鼻舌身: ghrāṇa-jihvā-kāya)知(pratyabhijñā)是六识(ṣaḍ-vijñāna; 眼耳鼻舌身意)作用于外境(bāhya-viśaya)而所得,往往如瞎子摸象,以偏概全。尤其是身处其中,见识受限,真境蒙蔽,幻实莫辨。再如:

人生到处知何似,应似飞鸿踏雪泥;泥上偶然留指爪,鸿飞那复计东西。老僧已死成新塔,坏壁无由见旧题。往日崎岖还记否,路上人困蹇驴嘶。(《和子由浥池怀旧》)

正道出了人间的虚幻,时间的易逝,岁月的无情,不管你如何努力进取、拼命挣扎,也不过是留下几点飞鸿爪印,如果你执著了这些爪印(功名利禄),则会陷入世俗的藩篱之中,难以超脱、进入自觉、自由、自在的境界。这正是“幻空”观念在文学书写中的一种自觉作用。

由是观之,东坡精神上的那种傲视苦难、超越痛苦的旷达洒脱、自富自在,正源于此。当探讨诗歌的艺术真谛(paramārtha-satya)时,东坡认为,诗语之妙,在于“静空”。所谓“欲令诗语妙,无厌空且静。静故了群动,空故纳万境”(《送参寥师》)。“静空”(śānta-śūnya),即佛教以静而观空。

“静”(śānta)最早是上古印度的一种观念。上古印度恒河(Gaṅgā)流域与印度河(Indus)流域一带,气温炎热,一至旱季,热浪滔天。人们挥汗如雨,炎日难耐。为了生存,人们不得不安静止息,以静止动,以最大限度减少体能消耗。久而久之,古印度的仙人(rṣi)们创立了一套在静中修习的方法:禅定。所谓禅定,就是禅和定,在古印度是两种修行的方法。“禅”是禅那的略语,梵语作 dhyāna,意谓静虑,即安静地沉思、修习、弃恶。“定”,梵语为 samādhi,音译为三昧,意指凝然寂静的状态。禅定合称,是说在寂静的状态下,心不散乱,神志专一,凝然沉思,静虑修习,弃恶扬善,关照宇宙,洞悉性灵。

佛教兴起,吸取禅定思想,并将其发扬光大,与

自觉觉他结合在一起。据悉,释迦牟尼就是在菩提树下,以禅定观照一切,得以觉悟成佛。佛教入华,禅定深入文学园地,深受文人喜爱。以禅入诗,以禅学诗,以禅喻诗,以及“诗家三昧”说等^②,基本反映了唐宋好禅文人的诗歌创作实践和理论主张。在唐代,王维就将禅静观与诗歌的创作有机地结合在一起,如“朝梵林未曙,夜禅山更寂”(《蓝田山石门精舍》)、“寂寞柴门人不到,空林独与白云期”(《早秋山中作》)、“食随鸣盘巢鸟下,行踏空林落叶声”(《过乘如禅师萧居士嵩丘兰若》)、“独坐幽篁里,弹琴复长啸。深林人不知,明月来相照”(《竹里馆》)、“空山不见人,但闻人语响。返景入深林,复照青苔上”(《鹿柴》)等,将寂静空灵的禅思融入诗歌之中,开启了诗歌静空观的范例。

东坡喜好坐禅、参禅,其禅学水平绝非一般崇佛文人所能比。因此,他把读诗、作诗与参禅、悟佛联系起来,深有感触:“暂借好诗消永昼,每逢佳处辄参禅”(《夜直玉堂,携李之仪端叔诗百余首,读至夜半,书其后》)、“平生寓物不留物,在家学得忘家禅”(《寄吴德仁兼简陈季常》)。在东坡的思想世界里,诗与禅,静与动,空与有,不再是二元对立的两个方面,而是相辅相成,浑然一体。其澄静之心观照大千世界,动静喧寂,相互映衬,春风化雨,润物无声。此种静空观,不只是对自然景物的一种深邃观照,还把社会人事的处境融入其中,在审美的景物之中暗喻着人生态度。东坡以佛教“空观”观察世界、体悟人生,自然是有别于他人的认知而独树一帜。我以为,这正是东坡诗歌创作“理趣”的思想渊源。

东坡这样的理趣,成就了他的文学写作的创新和拓展,给北宋文学吹送了一缕缕春风春意,令诸多文人欣喜不已,心向往之。然而,成败萧何,至南宋金元,文人在敬佩、盛赞东坡的同时,也有对其批评者,若刘克庄、朱熹、李清照、严沧浪、元好问等。以诗为词、以文字为诗、以议论为诗等批评意见似乎明确地概括了东坡文学创作的特征。不过,东坡毕竟是伟大的文学家。后代见仁见智的批评,丝毫不足以影响其巨大成就和突出贡献。而东坡的文学影响越大,也就越具有品尝的韵味和探究的奥妙。

五、大乘空宗之《心经》与中国文学的境界

佛教“空观”,为诸多作家诗人所接受,并融入其精神生活与文学创作之中,形成了诸多的文学佳作。在盛唐前,阐释“空观”而流传最广的佛经便是短小精悍的《心经》。《心经》是《般若波罗蜜多心经》(prajñāpāramitā hṛdaya sūtra)的简称,亦称《般若心经》,是

佛教大乘空宗(mahāyāna mādhyamaka)的经典著作,是从般若类经中提炼而来的精髓。全经共 260 字,言简义赅,博大深奥,不仅高度概括了卷帙浩繁的 600 卷般若经的主要思想,就连大藏经的基本要义也被浓缩了进去,可以说,它是一部微型的大乘般若学著作。该经历代汉译有七家,其中以姚秦鸠摩罗什和唐玄奘的译本最为著名,而为之注、疏的版本有百家之多,堪称佛教一经多本之最。玄奘译本由玄奘口译,知仁笔受,于唐太宗贞观二十三年(649)译出,旋即受到僧俗青睐。历代抄写、书录不绝。

《般若波罗蜜多心经》是由四个词组成的:般若/波罗蜜多/心/经。(1)“般若”,是梵文 prajñā^①的音译,亦译作“波若”“钵罗若”“般罗若”“钵刺若”等,意译为“智慧”“慧”“明”“黠慧”等,即指修习八正道、诸波罗蜜等显现明见一切事物及道理的高深智慧,也即真实智慧,又谓大智大慧。意译在早期译经时用得多一些,但后来,译师们普遍感到汉文的“智慧”一词难以涵盖“般若”的原意,故均采取了音译。(2)“波罗蜜多”,是梵文 pāramitā 的音译,略称“波罗蜜”,意译为“到彼岸”“渡彼岸”“度无极”“度”“事究竟”等,即由生死迷惑的此岸(apāra)度过到达涅槃解脱(nirvāṇa vimokṣa)的彼岸(pāra)。般若与布施(dāna)、持戒(śīla)、忍辱(kṣānti)、精进(vīrya)、禅定(dhyāna)一起合称为“六波罗蜜”或“六度”(ṣaṭ pāramitā)。“般若”,在六度中属于最高或最后一级。般若波罗蜜多的意思就是凭借大智大慧,体认诸法性自本空,从生死苦恼的此岸到达解脱、断灭生死诸苦及其根源“烦恼”的涅槃彼岸。(3)“心”,是梵文 hṛdaya 的意译,或译作肉团心、真实心、坚实心,音译汗栗驮、肝栗多、干栗多、干栗陀多、訖利驮耶、訖哩陀耶、訖哩娜耶、訖伐耶等,指类似心脏的生理结构。但是,《宗教词典》释其另有“核心、纲要精华”^{[11](P881)}的意思,则说明,这里的“心”,是指人们通过、凭借般若的大智大慧,使人们的肉团心(古人认为人的思维器官是心脏)从生死苦恼的此岸到达涅槃彼岸,也就是人们通过般若智慧的修炼,使肉团心升华为真心,这就是般若波罗蜜多的核心、纲要、精华所在。(4)“经”,是梵文 sūtra 的意译,又译为契经、正经、贯经,音译修多罗、素怛缆、苏怛罗。修多罗原为古印度婆罗门教的用语,被佛教吸收后发展了它的“连缀文义不散”的冗长文篇的意义。佛陀寂灭后,佛弟子四次“结集”(saṃgīti),形成了佛典三藏(triṇi piṭakāni)。其中,专用于记录佛陀演说的教理语本,被称为“经”。开始口传,公元前 3 世纪始有文字书写。综合以上四个词,连起来的意思就是,通过般若智慧透

悟此岸生死苦海,放下执著我有而度达涅槃解脱彼岸的精华经典。

《心经》还存在一个经名读法的问题。由于“般若波罗蜜多”可以略称为“般若波罗蜜”,所以引起了断句上的歧义,出现了两种读法:(1)般若/波罗蜜多/心/经;(2)般若/波罗蜜/多心/经。这两种读法皆始于唐,许多典籍均有记载。如,怀仁和尚集王羲之心经,即写为“般若多心经”。但是,按照佛教的基本理论,第一种读法是正确的,因为佛教讲“一心”不分别,而反对“多心”。若讲“多心”,则与其经义相违悖。

《心经》的要义就是强调“般若”的主张。大乘空宗奉“般若”为“诸佛母”:

诸佛身皆从般若波罗蜜生。^{[12](P51中)}

般若波罗蜜是诸佛母。^{[13](326上)}

在大乘空宗看来,“般若”是诸佛之所以成佛的凭借、依据和指南。他们认为,这种大智大慧,非世俗常人所能有,而是成佛所必须的一种特殊的思维方式和认识方法。一般世俗的认识,往往将对象(即一切现象)视为真实,用以偏概全的名词概念来揭示事物,以为此即能把握事物的本质。其实,这是把虚幻不实现象当作本质而忽略了事物最真实属性。譬如,人们在看花时,“花”(puṣpa)这个概念给人的印象只是花的形状、颜色、气味,而这些仅仅是花的现象,人们无法从“花”这个概念中体认花的生成、花的喜怒哀乐、花的生命活力,而这些才是花的最为本质的东西。大乘空宗认为,只有用大智大慧,才能超越花之形状、色彩、芳香等这些虚幻不实的现象,进而深入地把握花的最为本质的真如实际。所以,大乘空宗指出:“般若无所知、无所见。”^②“无所知”“无所见”并不是指什么也没看见,什么也没知觉,而是说当物象映入眼帘,声音进入耳朵时,不起心动念去执著追求,不为感觉器官的见闻觉知所拘泥、所诱惑。

“般若”智能的认识功能,就在于它在观察诸法实相时,能揭示出世间一切事物均为因缘所生,无固定不变的自性^③。传说释迦牟尼就是在菩提树下,以般若智慧,认识到了世界万有的因缘和合与缘起性空而成佛。故大乘空宗认为“得般若波罗蜜,故得作佛。”^④要想成佛,必须修般若智慧。佛教戒、定、慧三学之中,亦往往以智慧为最高。在佛教看来,定依戒起,慧由定生,戒、定虽甚重要,然仅属共外道法、世间法,不堪依此而出离生死,唯有证得出世间的般若智慧,方能断除烦恼无明。可见,般若智慧在佛教中具有突出的地位。当然,此种重慧轻定的观点只不过对沉迷于世间禅者而言,而在整个佛学思

想体系中,依然遵循的是因定生慧,定为慧本,禅智双修,止观并运的原则。

“般若”虽在佛教中占据重要地位,但它毕竟是一种认识方法和思维方式,是一种工具而不是目的,其作用在于帮助人们认识和解悟佛教的终极目的——“空”。因此,“空”也就成为《心经》最为核心的问题,也是600卷般若经最基本的思想。

“空”,是梵文 śūnya 的意译,又译空无、空虚、空寂、空净、非有,音译舜若。它起源于小乘佛教(Hinayāna)对生命和世界的分析。佛教基本经典的《阿含经》,就说明了构成宇宙万物的四种基本因素,即地(pr̥thivipr̥thivi)、水(ab)、火(tejo)、风(vāyu)“四大”(catvāri mahabhūtāni)及其所造色(rūpa)、受(vedanā)、想(saṃjñā)、行(saṃskāra)、识(vijñāna)“五蕴”(pañca skandha)中的任何一种,都没有一个质的规定性或常住不变的实体,也没有一个与之相应独立存在的客体,他们都不是永恒不变的。世界万有的产生都是因缘和合而成的:因缘聚,则生;因缘散,则灭。作为联系五蕴的“法”(dharma),亦是如此。所谓“因缘合,诸法即生”^{[14](P28中)}。因此,五蕴都是不真实的,如幻如化,空无自性。小乘以“人”(mānuṣa)为“五蕴”的假和合,认为人不是独立自存的实体,因而强调“人无我”(pudgala nairātmya)。其用意在于否定有情生命的真实性,而不彻底否定包括世界在内的一切事物和现象——即“法无我”(dharma nairātmya)。大乘不但认为,“人无我”,而且认为,色、受、想、行、识五蕴自身亦虚假不实,倡导“法无我”。他们主张,“众因缘生法,我说即是空”^{[15](P33中)},强调没有一个事物是独立存在的,一切都是因缘和合而成,因而是“空”。

《心经》正是集中体现了大乘空宗的这一思想。它一开头就通过观自在(世音)菩萨,直截了当地宣称“五蕴皆空”,即不但个人没有一个实体,即使天地万物,山河大川,日月星辰,草木鸟兽,皆无实体,就连构成其因缘的“法”,也是虚幻不实的,不真则空。由此,般若学所谓的“空”,不是数学上的一无所有,不等于零,而是不可用言语描绘、阐述或概念认识的非实体性东西,它是一个容纳时间空间的无形场所,是一种体现诸法联系的无质状态。因此,《心经》云:

色不异空,空不异色,色即是空,空即是色,受想行识,并复如是。

这就是说,一切有形的事物与无形的空比较起来,本质上并无差别,而看去无形无质的地方未必没有东西存在,这是因为事物(色)本来就是因缘和合而成不真实的空,而不真实的空乃是人的自性,色则是真

性的本色。人如果体悟到了“自性空”,即可以明了事物的本来面目——真如妙色。大乘空宗一方面用“空”这个取消一切现象和差别的概念,论证世俗认识及其面对的一切对象皆虚幻不实,而另一方面,又把“空”安置于世界万有的统一性基础,并把它说成是超越时间空间的“真如”(bhūta-tathatā; tathatā)“佛性”(buddha-dhātu; buddha-gotra)。“色即是空,空即是色”(iha śāriputra rūpaṃ śūnyatā, śūnyataiva rūpaṃ | rūpaṃ na pr̥thak śūnyatā, śūnyatāyā na pr̥thag rūpaṃ |),就是这样一种辩证的统一。“色”与“空”是这样,“受”“想”“行”“识”与“空”的关系亦是如此。

“空”不脱离世界一切,空即一切,一切即空。由于一切皆空,所以,“菩萨”(Bodhi-sattva)、“佛”(Buddha)、“空”这些概念、范畴,只不过是假名、虚字,均无实义,不可执著于名号,就连人们希冀追求的成佛根据——佛性,亦是虚幻不实的。因而,“佛”也就“无所有”“不可得”。既然诸法都不是真实的,那么,就不能说它有生有灭。

基于这样的认识,《心经》强调指出:

是诸法空相,不生不灭,不垢不净,不增不减,是故空中无色,无受想行识,无眼耳鼻舌身意,无色声香味触法,无眼界,乃至无意识界,无老死,亦无老死尽。无苦集灭道,无智亦无得,以无所得故。

既然是诸法真空实相,无相之相,则自然不会落着“有”边,落着“空”边,即既非有,也非空,当然是没有生死、净垢、增减等等诸种烦恼。那些美丽庄严、吉祥如意的佛国净土,那些诸尘蒙蔽、扭曲、异化的心灵,仅仅是假象而已。所以,真空实相中是没有什么五蕴、六根(ṣaṭ indriyāṇi)、六境(ṣaṭ viṣayāḥ)、六识(ṣaṭ vijñāna),一切好坏、是非、对错、爱憎、取舍,都是人为分别出来的,并不真实的存在。所谓十二因缘的无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、死,只不过是“我执”(ātma grāha)和“法执”(dharma grāha)的表现。实际上,就连被佛教崇奉为真谛的“苦(duḥkha)集(samudaya)灭(nirodha)道(mārga)”四圣谛(catvāry ārya satyāni),也不过是虚幻不实的。本来,早期佛教认为,“四谛”是佛教的四条基本真理。按说,依此修持,即可至解脱。但《心经》却说了一连串的“无”,否认了五蕴、六根、六尘、六识、十二因缘,而至苦集灭道四谛,自然也要予以否认了。

在《心经》看来,世界万有本来就是空的,那么,自然就无苦可舍,无集可断,无灭可证,无道可修。在真空实相中,空荡寂静,自由无碍,超越一切,无所谓前后、左右、高下、时空,无所谓“真谛”(paramārtha)

—satya)、“俗谛”(saṃvṛti—satya)。只有执迷不悟的凡夫俗子,才会有所谓的“圣”与“俗”之别。实际上,作为洞察佛教真理的“般若智慧”,也是没有的,更别想得到它。《心经》的开场白还竭力宣扬“行深般若波罗蜜多”,主张修持般若智慧,由此来体认佛性。而此处却一脚揣开了般若智慧,这看起来似乎有矛盾,其实,这正是《心经》的最终目的:既然一切即空,空即一切,哪里还有什么般若智慧,什么彼岸世界,什么涅槃境界,什么佛性呢?这一切不过是随缘而设,谁若执著追求,谁就会竹篮打水——一场空。这就是叫人们离一切相、灭一切相,越彻底越好。《心经》认为,菩萨们正是依靠着这一种洞察一切即空、空即一切的般若智慧,证得无上正等正觉的。由此看来,《心经》宣扬的是一种毫无遗漏、彻头彻尾的空论,它已被作为一种非实体性的本体而成为被追求的至高无上的精神境界。

从人类思维发展史的角度看,人们对本质与现象、一般与个别、普遍性与特殊性的认识是渐趋深化的。《心经》在论及这一问题时提出的否认一切,又超越一切的“空”论,可谓优劣掺杂。从本体论上讲,《心经》发现普遍性、本质、一般是存在于特殊性、现象、个别之中的,它们是不能被人的眼耳鼻舌身等感觉器官而认知的,因此,要求人们不要被特殊性、现象、个别所迷惑,而应抛开现象、个别、特殊,去发现、揭示、把握本质性、普遍性、一般性的东西。但它在在这个认识过程中,又竭力否定个别、现象、特殊等一切有形可视可感的事物,从而否定了现实存在的活生生的世界。从认识论上讲,《心经》否定名言、概念、分析、判断、推理、归纳等逻辑理性思维,强调无分别,因而也就否定了人们的一般常理认识,把对现实世界的认知推向了神秘主义。但是,它在以“空”为框架的思想下,宣扬的无所谓前后、左右、高下、时空、来去等的思想,在一定程度上,拓展了人类的认识由三维思维空间而走向高维空间的通道。

注释

- ① 《临江仙》一词原为明杨慎所作,毛宗岗父子批《三国演义》,将该词移置于小说卷首,明显有主题词之意。
- ② 梦觉主人《红楼梦序红楼梦》:“今夫《红楼梦》之书,立意以贾氏为主,甄姓为宾,明矣真少假多也。假多即幻,幻即是梦。书之奚究其真假,唯取乎事之近理,词无妄诞,说梦岂无荒诞,乃幻中有情,情中有幻是也。”(朱一玄《数据汇编》,南开大学出版社1985年9月,第517页)
- ③ 我把人为宗教(Artificially Founded Religion)大致分为两大类型(types),即信仰类型的宗教(Faith Religions)和智慧类型的宗教(Wisdom Religions)。一般

而言,发源于西亚的宗教,多属于前者;产生于南亚和中国的宗教多属于后者。信仰型宗教强调信仰,注重行为实践,以他力拯救为主;智慧型宗教,强调觉悟,看重著书立说,以自力解脱为主。

- ④ 三藏(triṇi piṭakāni);藏(piṭaka),即容器、谷仓、笼等。三藏指经(sūtrānta,音译修多罗等,指佛陀所教说的东西)、律(vinaya,音译毗奈耶等,是佛所制定之律仪)、论(abhidharma,音译阿毗达磨等,意译对法等)。
- ⑤ 十二部(dvādaśāṅga buddha vacana):是根据佛陀所说法的叙述形式与内容分成的十二种类。一、契经(sūtra),又作长行。以散文的形式直接记叙佛陀的教说;二、应颂(geya),以偈颂重复阐释契经所说的教法;三、记别(vyākaraṇa),指佛陀对弟子们的未来所作的证言;四、讽颂(gāthā),以偈颂来记载佛陀的讲说;五、自说(udāna),是佛陀自行的讲说;六、因缘(nidāna),记叙佛陀说法教化的因缘;七、譬喻(avadāna),以譬喻的方式宣说佛法;八、本事(itivṛttaka),叙述本生谭以外的佛陀与弟子前生的故事;九、本生(jātaka),叙述佛陀前生修行的各种故事;十、方广(vaipulya),讲说佛教广大深奥的教义;十一、希法(adbhuta—dharma),叙述佛陀及诸弟子稀有故事;十二、论议(upadeśa),记述佛陀论议抉择各种事物,分别明了其义。
- ⑥ 汉译佛典一般分为阿含、本缘、般若部、法华、华严、宝积、涅槃、大集、经集、密教、律、毘舍、中观、瑜伽、论集、净土、史传等十七大部类。
- ⑦ 佛典汉译史上,唯有苻秦赵整、刘宋谢灵运等官僚文士直接参与译事。其余汉地译者,除僧人外,多为民间文人。
- ⑧ 曹丕《典论·论文》:“奏议宜雅,书论宜理,铭诔尚实,诗赋欲丽。”(萧统《文选》卷52)
- ⑨ 陆机《文赋》:“诗缘情而绮靡,赋体物而浏亮,碑披文以相质,铭博约而温润,箴顿挫而清壮,颂优游以彬蔚,论精微而朗畅,奏平彻以闲雅,说炜晔而譎狂。”(萧统《文选》17)
- ⑩ 刘勰《文心雕龙》论文体涉及约三十五种,几乎囊括了当时出现的所有书面形式。
- ⑪ 六道:以低到高依次分为:1)地狱道(narakagati),2)饿鬼道(pretā—gati),3)畜生道(tiryagyoni—gati),4)修罗道(asura—gati),5)人间道(manuṣya—gati),6)天道(deva—gati)。
- ⑫ 《法华经·譬喻品》:“三界无安,犹如火宅;众苦充满,甚可怖畏。”(《大正藏》第9册,第14页下)又化《法华经·城喻品》:“能于三界狱,勉出诸众生。”(《大正藏》第9册,第24页下)
- ⑬ 此处的“层”并非空间上的,而是指时间和内容上的。
- ⑭ 阿维斯陀:古波斯语 Avestā,巴列维语 Avistāk,原意为“坚实的根基”“中流砥柱”。

- ⑮ 豪麻,古波斯语 Haumā,梵语 Somā,汉语音译苏摩或苏幕。一种蔓草,摘其茎于石臼中榨之,取其汁液,添加牛乳、麦粉等发酵,酿酒,称为豪麻酒(parahaumā)。对人的神经系统有刺激和麻醉作用。一般认为,豪麻为大黄属植物或菌类植物。也有认为,是野芸香的。
- ⑯ 此处的“中古”,是指公元第一个千年,对应的是东汉魏晋南北朝隋唐五代时期。
- ⑰ 汉语“阴曹”“阴间”“地府”等说法,晚至唐以后出现。
- ⑱ 十王,又称十殿阎王,指在地狱中裁定死亡之人罪业轻重的十位判官:秦广王、初(楚)江王、宋帝王、五官王、阎罗王、卞城王、太山王、平等王、都市王、五道转轮王等十人。
- ⑲ 慧皎《高僧传》卷13《唱导论》:“尔时,导师则擎炉慷慨,含吐抑扬,辩出不穷,言应无尽。谈无常,则令心形战栗;语地狱,则使怖泪交零。征昔因,则如见往业;核当果,则已示来报。”
- ⑳ 苏轼《书吴道子画后》,见苏轼《苏文忠公全集》卷23。
- ㉑ 《吠陀》(Veda)是四部《吠陀》的总称,原意为知识、光明,包括《梨俱吠陀》(R̥g-veda)《沙摩吠陀》(Sāma-veda)《夜柔吠陀》(Yajur-veda)《阿闳婆吠陀》(Atharva-veda)。《吠陀》的内容包括对诸神的赞歌(bhāṣita)、巫术的咒语(mantra)和祭祀的仪轨(kalpa)等,其材料最初由婆罗门祭司们口头传诵,后来记录在棕榈叶或桦树皮上。
- ㉒ 《唱赞奥义书》(Chāndogya Up.):“问曰:‘此世界何自而出耶?’曰:‘空(ākāśa)也。维此世间万事万物,皆起于空,亦归于空。空先于此一切,亦为最极源头。’”(IX 9:1)《五十奥义书》,徐梵澄译,中国社会科学出版社1995年,第90页。
- ㉓ 元康《肇论疏》:“诸法虚假,故曰不真;虚假不真,是故名空。”(张春波《肇论校释》,中华书局2010年,第33页。)
- ㉔ 对苏轼影响深远的佛教“空观”主要为“梦空”(svapna-śūnya)、“幻空”(māyā-śūnya)和“静空”(śānta-śūnya)。
- ㉕ 一般认为,以禅入诗是指王维诗歌创作引入禅语、禅趣,以禅学诗由苏轼提出,以禅喻诗由严羽《沧浪诗话》提出,诗家三昧是由陆游《九月一日夜读诗稿有感走笔作歌》提出。
- ㉖ 梵文字体有婆罗谜(Brahmi)、佉卢(Kharoṣṭhi)、巽伽(Suṅga)、笈多(Gupta)、悉昙(Siddhāma)、天城

(Devanāgarī)等体,传入中国汉地的主要有悉昙、天城二体,或二者的变体。现代印刷品所用梵文,多为拉丁字母转写,本文亦采用这种转写方式,特此说明。

- ㉗ 僧肇《肇论·般若无知论》引《道行般若经》,《大正藏》第45册,第153页上。
- ㉘ 佛教认为,一切事物均在因缘联系之中,每一事物都依一定条件生成变化。佛教以此来阐释宇宙、社会、人生之产生变化之根源,说明宇宙万象彼此间的依赖关系。《杂阿含经》卷10的“此有故彼有,此生故彼生”(asmin satidaṃṃ bhavaty asyōtpādād idam utpadyate),即为“缘起”(pratitya-samutpāda)说的理论基础。
- ㉙ 龙树(Nāgārjuna)《大智度论》卷20《释初品》,鸠摩罗什译,《大正藏》第25册,第211页中。

参考文献

- [1] 般若波罗蜜多心经[M]//大正藏:第52册.玄奘,译.台北:新文丰出版公司,1982.
- [2] 范文澜.文心雕龙注[M].北京:人民文学出版社,1978.
- [3] 曹雪芹.红楼梦[M].北京:人民文学出版社,1996.
- [4] 俞平伯.脂砚斋红楼梦辑评[M].上海:中华书局上海编辑所,1960.
- [5] 曹雪芹.戚蓼生序本石头记[M].北京:人民文学出版社,1975.
- [6] 逯钦立.先秦汉魏晋南北朝诗[M].北京:中华书局,1984.
- [7] 姚思廉.梁书[M].北京:中华书局,1973.
- [8] 颜之推.颜氏家训集解[M].王利器集解.北京:中华书局,1993.
- [9] 陈铁民.王维集校注[M].北京:中华书局,1997.
- [10] 柳宗元.柳宗元集[M].北京:中华书局,1979.
- [11] 任继愈.宗教词典[M].上海:上海辞书出版社,1985.
- [12] 放光般若经[M]//大正藏:第8册.西晋无罗叉(Mokṣala),译.台北:新文丰出版公司,1982.
- [13] 摩诃般若波罗蜜多经[M]//大正藏:第8册.鸠摩罗什(Kumārajīva),译.台北:新文丰出版公司,1982.
- [14] 世亲(Vasubandhu).阿毗达摩俱舍论[M]//大正藏:第29册.玄奘,译.台北:新文丰出版公司,1982.
- [15] 龙树(Nāgārjuna).中论[M]//大正藏:第30册.鸠摩罗什,译.台北:新文丰出版公司,1982.

(责任编辑 刘林魁)

Five Topics in Research on Buddhist Literature

PU Hui

(Institute of Chinese Popular Culture, Sichuan University, Chengdu 610064, Sichuan)

Abstract: Research on buddhist literature was very early, but the concept is controversial for a

long time. The literary world does not only write secular, also involves a number of factors other than the secular; The meaning of literary works are not limited to the secular society itself, more than secular society. Buddhism is beyond the secular, so the Buddhist literature which is regarded as an academic proposition is fully established. The Research on buddhist literature has lasted very long, but the overall situation is still in the stage of pioneer, so it should not be too early for the qualitative. Chinese Buddhist literature is a part of the Buddhist literature, which consists of four parts: the Chinese translation buddhist literature, Chinese literature written by Buddhist monks and nuns, the literature worshiped Buddha by secular scholars, Chinese folk literature of the Buddhist faith. The Chinese translation buddhist literature is continuously desert belt for the research. Those who want to research in thorough detail should study hard in the methodology, so they will be able to achieve success. The Buddhism hell idea is extremely prominent, the hell Buddha literature is a most prominent part of Chinese Buddha literature. Not only the Buddhist exaggerated its gloomy terror vigorously atmosphere and scene to the hell description, but also has portrayed many vivid character images. The hell Buddha literature intensely seeped the Chinese native people's hearts by its unique content and way, became an important constituent of the China mass culture. However, for a long time, few people study this subject. To a certain extent, Su Shi can be seen as a representative of the secular scholars worshipping Buddha. His literature for fun and he was familiar with the concept of the Buddhist "empty idea" appear a close relationship. In the world of the experience, Su Shi consciously or unconsciously guided his own life practices and literary creation with the Buddhist "empty idea"; when faced with life's floating, he was very frankly by understanding Buddhism's "dream empty". "Heart sutra" is the most popular of the classics of mahayana Buddhism empty cases, is also one of the most important buddhist scriptures spread "empty idea". Its essence lies in understanding life and death of this side through the prajna wisdom, putting down the persistent and reaching the other shore. Prajna's role is to help people understand and sense the ultimate purpose of Buddhism — "empty".

Key words: buddhist literature; the Chinese translation buddhist literature; hell literature; Su Shi's poetry and the heart of zen; heart sutra