

袁荻涌/著

ZHONGWAI WENXUE

中外文学的



交流互润

DE JIAOLIU HURUN

贵州民族出版社

学科建设经费资助出版

ZHONGWAI WENXUE

中外文学

的



袁荻涌/著

交流互润

DE JIAOLIU HURUN

贵州民族出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

中外文学的交流互润/袁荻涌著. —贵阳:贵州民族出版社,2010.12

ISBN 978 - 7 - 5412 - 1855 - 2

I ①中… II. ①袁… III. ①古典文学 - 文化交流 - 研究 - 中国、外国 IV. ①I206.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 254254 号

中外文学的交流互润

- 著 者 袁荻涌
责任编辑 李国弋 黄彩云
封面设计 王 剑
出版发行 贵州民族出版社
(贵阳市中华北路 289 号)
经 销 贵州省新华书店
印 刷 贵州创兴彩印厂
开 本 787 × 1092 毫米 1/16
印 张 14 5
字 数 280 千字
版 次 2010 年 12 月第 1 版
印 次 2010 年 12 月第 1 次印刷
印 数 1000 册
定 价 35.00 元
书 号 ISBN 978 - 7 - 5412 - 1855 - 2

目 录

第一章 佛经翻译对中国文学的影响	(1)
第一节 汉魏六朝的佛经翻译	(1)
第二节 六朝志怪小说中的佛教因素	(5)
第三节 玄言诗和山水诗中的佛理	(8)
第四节 变文与佛教	(12)
第五节 维摩诘故事的中国化	(15)
第六节 《西游记》与印度史诗和佛经文学	(18)
第七节 陈寅恪论中印文学关系	(23)
第八节 再谈陈寅恪的中印文学关系研究	(27)
 第二章 中国古代文学在国外的传播	 (31)
第一节 中国古代文学在日本的流传和影响	(31)
第二节 古代日本人对白居易作品的接受	(38)
第三节 《水浒传》、《红楼梦》等中国古典名著在日本	(44)
第四节 中日文化交流与日本俳句	(50)
第五节 《红楼梦》在欧美的流传和研究	(53)
第六节 列夫·托尔斯泰与先秦诸子散文	(58)
第七节 歌德与中国文学的精神联系	(63)
 第三章 清末民初的文学变革与外来影响	 (68)
第一节 文学革新运动产生的历史背景	(68)

第二节	现实主义精神的回归	(70)
第三节	艺术表现形式的新变化	(74)
第四节	变革中的矛盾与困惑	(79)
第五节	梁启超:近代文学革新运动的主将	(81)
第四章	“三界革命”与“欧西文思”	(90)
第一节	从龚自珍到王鹏运	(90)
第二节	黄遵宪与“诗界革命”	(94)
第三节	南社诗人的成就	(99)
第四节	“小说界革命”的兴起	(104)
第五节	谴责小说四大家	(110)
第六节	通俗小说的流行	(116)
第七节	苏曼殊、黄小配的小说创作	(122)
第八节	“文界革命”及白话文运动	(125)
第九节	戏曲改革与话剧引进	(131)
第十节	文艺理论的新进展	(136)
第五章	翻译文学的勃兴	(142)
第一节	近代翻译文学的三个阶段	(142)
第二节	林纾和他的译作	(146)
第三节	周桂笙:视野开阔的文学翻译家	(152)
第四节	徐念慈:开拓翻译新途径的前锋	(157)
第五节	苏曼殊:系统翻译外国诗歌的第一人	(161)
第六节	鲁迅留日时期的翻译活动	(165)
第七节	其他翻译家的贡献	(168)
第六章	西方文学在现代中国的传播	(172)
第一节	英国文学在中国的译介	(172)

第二节	美国文学在中国的流传	(177)
第三节	法国文学在中国的传播	(181)
第四节	德国文学在中国的传播	(186)
第五节	北欧、东欧、南欧诸国文学在中国	(190)
第七章	俄苏、日本、印度文学在中国	(194)
第一节	俄罗斯文学在中国的译介	(194)
第二节	苏联文学在中国	(199)
第三节	近现代中日文学交流二题	(206)
第四节	再谈现代中日文学交流	(212)
第五节	印度文学在中国	(217)
附录:	论著目录	(221)

第一章 佛经翻译对中国文学的影响

第一节 汉魏六朝的佛经翻译

(一)

我国佛经翻译的历史,可以追溯到东汉时期。汉明帝永平八年(65年)答楚王英诏里,已使用了“浮屠”、“伊蒲塞”、“桑门”三个外来的梵文名词,可见佛教的典籍当时已传入中国,并为一些人所知晓。目前能认定的最早的译经,当数明帝时摄摩腾所译的《四十二章经》。除摄摩腾外,最早的译者还有竺法兰。早期的译经,严格说来,还不能算是翻译,最多只能算是一种提要式的译述。比如《四十二章经》就不是一部完整的译著,它是从佛教典籍中选出若干精语编辑而成的,文体上采用《老子》的句法,以适应中国读者的需要。

到了汉末桓帝、灵帝时代,出现了安世高、支谶、支曜、安玄、康巨、严佛调等翻译家。除严佛调外,其他人均为外国人。他们由西域来到洛阳,一边传教,一边从事翻译,所译都是小品。安世高和支谶是这个时期最重要的翻译家,前者的风格是“义理明析,文字允正,辩而不华,质而不野”^①,共译经30多部,如《安般守意经》等;后者的风格是“审得本旨,了不加饰”,先后译出《般若道行经》等10余部。他们的翻译有如下两个特点:1. 小乘译经数量极多,因为早期传入中国的主要是小乘佛教,所以译经多来自小乘典籍;2. 对原著比较忠实,不加润饰,故译经多玄奥难解,影响甚微。

三国时期,南方的译经事业较为发达。主要译者有支谦、康僧会、维祇难、竺将炎等,这些人也都是外国和尚。支谦译经最多,达49种,其中最著名的是《阿弥陀经》和《维摩诘经》。支谦虽是月支人,但生于中国,在中国住的时间又很长,因而精通汉语,所译经籍少有生涩难解之弊。康僧会也译经10多种,其

^① 梁·慧皎:《高僧传》,中华书局,1992年版。

中《六度集经》、《旧杂譬喻经》中所载印度民间故事和寓言甚多,很受中国文人的喜爱,许多故事后来以不同的面貌出现于中国作家的作品里。维祇难与竺将炎合译《曇钵经》(现名《法句经》),此经是古代沙门从众多佛经中选出偈颂,分类编辑而成的,汉译则用四言或五言的诗体来表现佛家观念,如“夫士之生,斧在口中。所以斩身,由其恶言”(《言语品》)。这种以哲理入诗的风气,对中国文学的影响也很大。

西晋时,出现了一位翻译大师竺法护。竺法护本为月支人,世居敦煌。他少年时便发奋求经,曾随师游历西域各国,学会了36国的语言文字,后带回来许多梵经,将其译为汉文。《高僧传》说他“所获《贤劫》、《正法华》、《光赞》等一百六十五部,孜孜所务,唯以弘通为业,终身写译,劳不告倦”。与他合作的聂承远、聂道真父子二人,亦善梵学。竺法护的译文弘达欣畅,雍容清雅,极富文学色彩。

公元317年,晋室南渡,南北分裂,中国社会进入了一个战乱频仍、民生凋敝的昏暗时期。佛教在此期间却获得了迅猛的发展,佛经翻译也进入了一个繁荣的阶段。以北方为例,一方面是五胡乱华,异族入主中原;另一方面是佛法大盛,佛徒遍及神州,形成一种奇特的社会景观。在长安,设立了当时最大的佛经译场,聚集了一大批佛经翻译家,其中最为著名的是鸠摩罗什。鸠摩罗什的父亲是天竺人,母亲是龟兹王的妹妹。他少年时便异常聪慧,记忆力惊人,曾遍游西域各国,精通佛学和梵文。著名译经家释道安仰慕他的名声,劝苻坚去接他来长安。于是苻坚派遣大将吕光西征,攻占龟兹,得罗什而归。时逢苻坚死去,吕光遂占据凉州,自立为王。罗什也滞留凉州18年,掌握了汉语。公元402年,姚兴破凉州,迎罗什至长安,待以国师之礼,请他主持译经,并命僧肇、僧叡等800余僧人襄助翻译。据《大唐内典录》记载,罗什在长安的8年中,共译经98部,计425卷。大乘经典《大品般若》、《法华》、《维摩诘》、《首楞严》等,均译介过来。罗什的译文侧重意译,辞藻华美,对后世影响巨大。此时北方重要的佛经翻译家还有:僧伽跋澄、昙摩难提、竺佛念、昙无讖等,重要的译经有《阿毗昙毗婆沙经》、《中阿含经》、《增一阿含经》、《佛所行赞经》等。其中《佛所行赞经》是佛教大诗人马鸣的杰作,以韵文叙述佛祖一生的故事,全诗近万行,情节生动,想象丰富。与此同时,南方的译经也取得了显著的成绩。佛驮跋陀罗、法显、宝云、僧伽提婆、佛驮什、求那跋摩、求那跋陀罗、求那毗地、拘那罗陀等人先后译出了大批佛经,影响较大的有《涅槃经》、《华严经》、《楞伽经》、《大乘起信论》等。在建业、庐山还设立了专门的译场。从晋室南渡到隋朝灭陈,虽只有270多年的时间,然而佛教却以迅猛之势在中国传播开来,大致说来,六朝以前,佛教及其典籍主要经克什米尔、阿富汗、中亚和我国新疆地区传入。六朝以后,

则由印度直接传入中国。据不完全统计,魏晋南北朝 400 年间,印度来中国侨居传经布道的僧侣就有 70 余人。佛经翻译也随之全面推进,由此形成了外来文化传入中土的第一个高潮。到隋唐时期,佛经翻译的规模更为浩大,南宋以后,才日渐衰微,最后完全中止。

(二)

佛经翻译在汉魏兴起,并在南北朝时日益昌盛,绝不是偶然的。任何一种文化现象的产生,都有其内在的契机。那么,佛教的传入,佛经的翻译,是在什么样的历史、文化背景下展开的呢?首先,我们注意到了—个很重要的现象,即当时的统治者大多对佛教采取宽容甚至支持的态度。从汉明帝开始,中经桓帝、灵帝、三国东吴、魏国以及晋朝,一直到后来的宋、齐、梁、陈,多数君王均尊崇佛法,皇后们被废或守寡后亦多削发为尼。据陈寅恪先生考证,释迦之教颇流行于曹魏宫掖妇女间。^①而且越往后面,佛法越盛。统治阶级为什么对这种外来宗教如此感兴趣呢?只要看看当时的社会历史情况,就不难理解了。从东汉末年开,连年不断的战争使得整个社会处于剧烈的动荡之中。统治阶级为了巩固政权,首先要安定社会。佛教劝人厌弃尘世,追求所谓“涅槃”之境,使人民忘却现实的痛苦,安于悲惨的境地,这是有利于统治阶级的,所以统治者大多提倡佛教。刘宋时何尚之曾说过:“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(宋文帝)所谓坐致太平者也。”^②此外,当时整个社会民生凋敝到了极点,找不到出路的人民也就容易接受佛教所宣扬的救苦救难、超度众生的教义。佛教认为:人生皆苦,“乐”其实也是“苦”的另外一种表现形式。这种悲观的人生观,极易在挣扎于水深火热之中的平民百姓内心引起共鸣,使他们对自己百思不得其解的苦难获得一种“理性”的认识。难怪当时庶民百姓纷纷出家,僧尼与日俱增,数量颇为惊人。而对于知识分子来说,佛理的玄奥精微,也很投合他们的口味,加之政治上的高压,生存环境的险恶,故在文人学士中谈玄论佛蔚然成风。由于社会各阶层的人都能根据自身的理解 and 需求来接受佛理,所以才使佛教在中国的广泛传播成为可能。

佛教体系宏大完整,教理玄奥精微,具有很强的现实超越感。这跟印度人富于冥想的民族、文化心理结构很有关系。佛教的某些教义之所以能植根于中

① 陈寅恪:《魏志司马芝传跋》,见《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社,1980年版,第82页。

② 梁·僧祐:《弘明集》卷十一。

国,就是因为它们能够服务于中国的政治或伦理道德。在传入过程中,一方面,中国文化必然要对外来文化进行选择吸收;另一方面,佛教为了站稳脚跟,也不断进行自身调整,以强化其适应力。这就是说,佛教的传入,固然使中国传统文化结构发生了巨大变化,但同时也使佛教本身不得不进行重构。小乘的消亡,大乘的勃兴,颇能说明这一点。于是,本来具有超越意识的佛教,流入中土后,实际上已丧失其超越感,被自觉或不自觉地纳入政治、伦理的轨道,成为一种有别于印度的中国式佛教。唐代由慧能创立的著名佛教宗派——禅宗(南宗),将印度佛教文化与中国固有文化融为一体,便是其典型代表。

佛经的翻译,同样必须服从于中国社会的需要,否则就会被冷落在一边。最初的佛经翻译家们,就竭力寻求一种认同感,为此不惜牺牲佛经的完整性和文学性,以迁就中国读者的阅读趣味。由于中国传统文化的经典作品多为语录体形式,篇幅短小,含义深邃,所以初期的译经也多为小品文字,由若干短小的警句编辑而成,并常采用中国古诗惯用的四言或五言体。佛教的博大精深看不到了,似乎佛教哲学也同中国圣贤文化一样,属于一种散漫的、随感式的道德伦理批评。这种情况说明,佛经一译介到中国,便带上了中国人的思维特点。汉末安世高、支娄迦谶等人的译经开始注意对原著的忠实,但“弃文存质,深得经意”的译风,使翻译家们完全拘泥于译介佛教里面那些玄虚深奥的义理,结果往往不受人欢迎。而两晋时期的大乘空宗、有宗译经,多删节移动,并不十分忠实原著,诚如鸠摩罗什所云:“改梵为秦,失其藻蔚。虽得大意,殊隔文体。有似嚼饭与人,非徒失味,乃令呕哕也。”^①但因思想内容切合当时社会的需要,加之较为明白易懂,且富于文采,此种“失味”之译经,如《维摩诘所说经》、《摩诃般若波罗蜜经》、《妙法莲华经》、《佛所行赞经》、《大方广佛华严经》、《大智度论》、《大乘起信论》等等,反而对中国哲学和文学影响甚大。这类译经多用中国老庄哲学和魏晋玄学的名词、概念去附会解说佛家思想。如果说,初期的译经侧重于追求与中国传统文化表述形式的相似,那么魏晋南北朝时的译经,则努力寻求与中国文化在精神方面的契合点。形式的相同,有利于佛教文化在中土安家落户;而思想的切近与融合,则使佛教文化终于站稳了脚跟。如天台宗、华严宗、禅宗、净土宗等派的思想家,均用注解佛经的方式为现实政治服务,禅宗甚至撇开翻译,提出了独创的、更为切实可行的“佛性说”和“顿悟成佛说”,从而获得了更大的发展。

① 见《全晋文》卷163《为僧叡论西方辞体》。

第二节 六朝志怪小说中的佛教因素

六朝志怪小说的产生和发展,始终与佛教很有关系。佛教在两汉时期传入中国,六朝时,影响已非常大。虽然出现过几次灭佛,但多数君王(如三国东吴孙权、魏明帝、晋元帝、宋文帝、梁武帝、陈后主等)皆尊崇佛法,礼遇沙门。由于统治阶级的大力提倡,佛教在整个魏晋南北朝时期顿现横流之势。中外佛徒频繁往来,长安、庐山、建业等地设立了佛经译场,译经、注经和佛学著述颇丰。佛寺佛像遍布神州,云岗、龙门、麦积山等石刻佛像,亦相继开凿。

佛教传入之后,很快与我国的老庄思想产生共鸣。不久,佛道合流,宗教迷信之风日盛一日,社会上出现了大批有关鬼神的传说,以致神和鬼的有无,常常成为文人学士争辩的主题。这些都在文人的创作中反映出来。加之许多文人本身就是佛家弟子,皈依三宝,热心研讨佛理,自然更要在书中借志怪弘教。可以说,佛教的兴盛是造成此期志怪小说产生和繁荣的一个重要原因。随着佛教影响的扩大,志怪小说在内容上也发生了很大的变化。“魏晋好长生,故多灵变之说;齐梁弘释典,故多因果之谈。”^①越到后期,佛说越普遍地浸淫于志怪小说之中。具体说来,佛教对六朝志怪小说的影响,主要表现在以下方面:

首先,志怪小说中的某些故事情节,来源于佛经。佛教为扩大其影响,常广泛采用故事寓言来阐明教义,以便人们易于理解玄奥的佛理。所以佛经里面保留了大量的印度民间故事。尽管它们都被染上宗教色彩,但其文学价值并没有被完全掩盖。随着佛经的大批翻译,这些故事便流入中国,并被一些文人借用到他们的书中。一个最为突出的例子,就是关于“阳羨鹅笼”的故事。这个故事原出自印度佛经《旧杂譬喻经》卷上第十八:“太子上树,逢见梵志独行,来入水池浴,出饭食、作术,吐出一壶,壶中有女人,与于屏处作家室。梵志遂得卧。女人则复作术,吐出一壶,壶中有年少男子,复与其卧,已便吞壶。须臾,梵志起,复内妇著壶中,吞之已,作杖而去。”故事反映的是男女之间相互隐瞒私情的不正常的关系,想象奇诡。东晋荀氏所撰《灵鬼志》,多述佛事。其中有一则故事云:太元十二年,有道人外国来。尝行,见一人担担,上有小笼,可受升余。语担人曰:“吾步行疲极,欲寄君担。”担人许之,即入笼中;笼不更大,其人不更小,担之亦不觉重于先。既行数十里,树下住食,担人呼共食,云:“我自有食。”不肯出。于笼中罗列饮食器物,反呼担人食。未半,语担人:“我欲与妇共食。”即口

^① 明·胡应麟:《少室山房笔丛·九流绪论下》。

吐一女,年少貌美,二人便共食。食欲竟,其夫便卧。妇语担人:“我有外夫,欲来共食,夫觉,君勿道之。”妇口出一年少丈夫,共食。有顷,其夫动,如欲觉,妇便以外夫内口中。夫起,语担人曰:“可去。”即以妇内口中,次及食器物。这个故事显然是从梵志故事演化而来的。言“外国道人”,可见外来痕迹犹存。以后梁吴均撰《续齐谐记》,又再次借用梵志故事,但已不称“外国道人”,而演变为“阳羨书生”了。故事也更为生动曲折,富有情趣:书生吐出一女,女又吐出一男,男又吐出一女,由三人增为四人,将担变为鹅笼,描写也更为细致。故事已完全中国化,看不到一点外来痕迹了。

其次,志怪小说在构思或取材方面,也明显受到佛教故事的影响,故使志怪小说出现了一些全新的内容。东晋葛洪所撰《神仙传》卷五《壶公传》,记壶公夜晚入壶而息,想象十分奇异。故事如下:壶公自远方来,入市卖药,人莫识之。卖药口不二价,治病皆愈。语买人曰:“服此药必吐某物,某日当愈。”事无不效。其钱日收数万,便施与市中贫乏饥冻者,唯三五十。常悬一空壶于屋上,日入之后,公跳入壶中,人莫能见。把这个故事与梵志故事一比较,就可以看出它受了后者的启发。梵志吐壶,壶中有女人,这里也是壶中藏人,难道这是一种偶然的巧合?刘义庆的《幽明录》中有一则故事,说宋时有一国,罗刹(佛教中之魔鬼)多次入境,食人无度。国王只得与罗刹约定,定期由各家将人送往。而送佛家弟子前去时,罗刹惧佛法威力,不敢近食之。可见此书的鬼神故事已有了佛家观念。同时,佛教的地狱观念也开始得到表现。《幽明录》中“赵泰”、“康阿得”、“石长河”、“舒礼”等条都记述了有关地狱的传说。特别是“赵泰”条对地狱作了十分具体和细致的描绘,构思之精巧,幻想之奇特,描写之生动,都是前所未有的。如果没有佛经里若干关于地狱的故事流传,志怪小说里恐怕就不会出现这类题材的作品,至少不会对地狱作出如此详尽而又生动的描绘。

在六朝和隋代的志怪小说中,我们还可以找到许多像《幽明录》这样的“释氏辅教之书”,如东晋谢敷的《观世音应验记》、齐萧子良的《冥验记》、梁王琰的《冥祥记》、王曼颖的《补续冥祥记》、王延秀的《感应传》、朱君台的《征应传》、陆杲的《系应验记》、佚名的《祥异记》、北魏昙永的《搜神论》、隋侯白的《旌异记》等等,从书名即可看出,作者的用意是在宣扬佛家思想。即使是不属此列的志怪,其中涉及佛事的也不少。譬如东晋陶渊明并不奉佛,但他的《搜神后记》中颇多佛教故事;齐祖冲之的《述异记》中,因果报应事亦多有记叙;颜之推的《还冤志》(《唐书·艺文志》又作《冤魂志》,乃传写之讹),多记史实,但却以佛家报应观念为主旨;晋张华的《博物志》、王嘉的《拾遗记》、宋刘敬叔的《异苑》,皆言神怪之事,而佛说也在其中。就连志怪小说的代表作——干宝的《搜神记》,亦多参以佛理,或讲慈悲,或谈轮回,或依和尚的法力而降妖除怪。例如“猿母猿子”条,

记某人入山,得猿子而归,猿母随后至家,求放其子,此人却击杀猿子,“猿母悲唤,自掷而死。此人破肠视之,寸寸断裂。未半年,其家疫死、灭门”。《搜神记》卷二十几乎全记此类善恶报应之事。作者在这里并非单纯宣扬佛理,而是借佛家的因果报应来表现人民的善恶观,从而达到肯定善良和否定邪恶之目的。

佛教的传入,还给六朝以后的文学带来不少新的典故、新的词汇,大大增加了文学的表现力,丰富了我国文学语言的宝库。常用的典故和词汇,如天女散花、极乐世界、拈花一笑、现身说法、泥牛入海、井中捞月、众盲摸象、方便之门、华严楼阁、百城烟水、四大皆空、天龙八部、快马一鞭、罗刹鬼国、功德无量、五体投地、大慈大悲、心心相印、吉祥如意、拖泥带水、千手千眼、一针见血、醍醐灌顶、妙不可言、隔靴搔痒、生老病死、借花献佛、心猿意马、佛头着粪、立地成佛、不二法门、四大金刚、六根清净、不可思议、想入非非、清规戒律、冷暖自知、唯我独尊、罪业深重、当头棒喝、本地风光、刹那、因缘、净土、火宅、化城、西天、诸天、烦恼、化身、供养、化缘、实际、长跪、平等、方便、现行、公案、解脱、涅槃、神通、绝对、相对、三生、三宝、三昧、熏染、彼岸等等,都是佛教带来的。这些外来的典故和词汇,简直是不可胜数。有一些已经出现在六朝志怪小说中,在唐代以后的诗文和小说戏剧里面,更是随处可见。直到今天,也还经常为人们所使用,它们已经成为我们民族语言中的一部分。

从文体方面看,志怪小说这种体裁也是受佛经故事影响的产物,两汉以前,我国还没有出现作为独立的文学样式的小说。先秦典籍《庄子·外物》篇中,已有“小说”一词,但那是指浅薄琐屑的言论,并非指文学体裁。汉代以前的史书中,虽然有些寓言或小故事,但大多非常简略,既没有丰富的故事情节,也没有具体、细致的描写。佛经翻译过来后,里面的许多故事便在我国流传开来。那些极富文学意味的佛经,如《大乘庄严经论》、《维摩诘经》、《佛所行赞经》等,都是六朝文人所喜读之书。特别是天竺僧人伽斯那所撰《百喻经》上下两卷,收故事近百条,是一部别具风格的佛经。它那种一条专讲一个故事,在奇异的故事中蕴含某种哲理的寓言体形式,与六朝志怪小说颇为相似,不同的是后者没有过多的抽象说教。正是在佛经故事的影响下,文人才开始大量收录和写作具有比较完整故事情节的志怪小说。还有一个有力的证明是,在六朝志怪小说中,出现了韵散结合的表现形式。就拿《搜神记》来说吧,这部名作在艺术上的成就之一,便是在叙事散文中穿插了韵文。如“紫玉”条记吴王夫差小女紫玉与韩重相爱,因其父反对,抑郁而死。后来韩重去墓前凭吊,玉魂从墓出,流涕歌曰:“南山有乌,北山张罗。乌既高飞,罗将奈何!意欲从君,谗言孔多。悲结生疾,没命黄垆。命之不造,冤如之何!羽族之长,名为凤凰。一日失雄,三年感伤。虽有众鸟,不为匹双。故见鄙姿,逢君辉光。身远心近,何当暂忘。”除了四

言诗,有的故事中还杂以五言诗,如“杜兰香”条;甚至还有杂以“长短句”的,如“李少翁”条。这些诗句附于文中,更增添了文学色彩。作者采用这种形式,很可能是受到了佛经韵散结合文体的启迪,因为在我国汉代以前的文学作品中是找不到这种形式的。

既然志怪小说深受佛教的影响,那么其中表现了哪些佛家观念呢?表现得最多的是善恶报应之说。几乎所有涉及佛事的小说都要谈它,而专谈报应的作品,比较著名的有刘义庆的《宣验记》,颜之推的《还冤志》等。文人喜作报应故事,主要因为此类故事在社会上流传最广。“自梁武以后,佛教弥昌,士大夫率皈礼能仁,盛谈因果。”^①他们调和佛教的因果之说和儒家的封建礼教,把对君主的忠诚,对父母的孝顺与因果报应联系起来,宣扬只要遵循封建礼教,人人皆可成佛,使佛道融合进一步发展为儒佛道三教合流。而下层的平民百姓,对统治者的专横残暴敢怒不敢言,六道轮回、善恶报应的佛家观念,多少能给人们带来一些精神安慰,遂使报应之说广为流行。

此外,志怪小说中还可以见到佛教所倡导的这些主张:平等、仁慈、无私、诚信、和平、禁戒残暴、克制贪欲、自我牺牲,等等。这些观点在一定程度上表现出了印度人民的善良愿望,隐含着对贪婪暴虐的统治者的谴责,对骄奢淫逸的上流社会生活的否定。像这样一些佛理,自然容易沟通同样备受压迫的我国人民的心理意识,引起感情上的共鸣,它们在志怪小说中也就有较多的形象化阐释。总之,志怪小说虽多述佛事,但宣扬的并非出世佛教,而是一种“人间佛教”。其中许多作品能结合当时的社会现实,曲折地反映出人民的思想感情,具有一定的认识价值。

第三节 玄言诗和山水诗中的佛理

魏晋时期,在我国的诗坛上,出现了一个新的流派:玄言诗派(包括游仙诗)。此派诗人的代表为孙绰、许询、郭璞等。他们的诗作或阐发某种抽象的道理,或追求超脱飘逸的境界,风靡一时,并一度占据了文坛的统治地位。钟嵘《诗品》云:“永嘉时,贵黄老,稍尚虚谈。于时篇什,理过其辞,淡乎寡味。爰及江表,微波尚传。孙绰、许询、桓、庾诸公,诗皆平典似《道德论》,建安风力尽矣。”刘勰的《文心雕龙》也指出:“江左篇制,溺乎玄风。嗤笑徇务之志;崇盛亡机之谈,袁孙已下,虽各有雕采,而辞趣一揆,莫与争雄。”足见玄言诗在当时影

^① 见《四库全书总目提要·还冤志》。

响之大。

写玄言诗的主要有两类人。一类是和尚,如支遁、鸠摩罗什、竺僧度、帛道猷等等,其中不少是来中国译经讲道的外国人。支遁是这些和尚诗人中成就最大的。支遁,字道林,俗姓关,陈留(今河南开封市南)人。自幼读经事佛。25岁出家后与谢安、王羲之等名士交游甚密,喜谈玄理,主张“即色本空”。他的诗基本上都是阐释佛教哲理的,有的连题目也带着佛教的色彩,流传后世的只有18首。支遁诗写得秀雅彻悟,但玄释合流,转令意晦。如《四月八日赞佛诗》:“菩萨采灵和,眇然因化生。四王应期来,矫掌承玉形。”又如他的《咏怀诗》:“咏发清风集,触思皆恬愉。俯欣质文蔚,仰悲二匠徂。……无矣复何伤,万殊归一涂。道会贵冥想,罔象掇玄珠。怅快濁水际,几忘映清渠。反鉴归澄漠,容与含道符。心与理理密,形与物物疎。”这首诗和我们常见的一些咏怀诗比起来,确有很大的不同,它所表现出来的那种幽迈的意境,隐逸的情怀,是我们在西晋以前的诗歌中未曾看见过的。除了上述两首外,支遁写得较好的诗还有《五月长斋诗》、《八关斋诗》、《咏八日诗》等。鸠摩罗什是后秦著名佛经翻译家,一生译经甚多。他的诗也写得比较出色,可惜大都佚亡,现仅存两首。“一喻以喻空,空必待此喻。借言以会意,意尽无会处。既得出长罗,住此无所住。若能映斯照,万象无来去。”(《十喻诗》)也是阐释佛教哲理的,虽颇使人费解,但其高悟妙理,幽冥可味,使我们感到十分新鲜。另一首诗《赠沙门法和》,还将梵语引入诗中。如“心山育明德,流薰万由延”。在他的带动下,其他和尚诗人也纷纷将外来词引入诗中,如“菩萨”、“四王”、“八音”、“六净”、“七住”、“三益”、“由延”等等,使玄言诗更平添了不少玄虚神秘之色彩。

另一类玄言诗作者便是我国魏晋南北朝时期的文人,许多是当时的著名诗人,如阮籍、孙绰、许询、陆机、郭璞、谢灵运、江淹、鲍照、沈约等等。当然,除了孙绰、许询、郭璞主要写作玄言诗外,上述其他诗人的主要成就都不在玄言诗方面,他们不过是受时代风气的影响,偶尔写几首罢了。下面是诗人们写的几首玄言诗:“缅哉冥古,邈矣上皇。夷明太素,结纽灵纲。不有其一,二理曷彰?幽源散流,玄风吐芳。芳扇则歇,流引则远。朴以雕残,实由英翦。”(孙绰:《赠谢安》第一段)“六龙安可顿,运流有代谢。时变感人思,已秋复愿夏。淮海变微禽,吾生独不化。虽欲腾丹溪,云螭非我驾。愧无鲁阳德,回日向三舍。临川哀年迈,抚心独悲吒。”(郭璞:《游仙诗》)“家世宅关辅,胜带宦王城。备闻十帝事,委曲两都情。倦见物兴衰,骤睹俗屯平。翩翩类回掌,恍惚如朝荣。穷途悔短计,晚志重长生。从师入远岳,结友事仙灵。五图发金记,九龠隐丹经。风餐委松宿,云卧恣天行。冠霞登彩阁,解玉饮椒庭。颺游越万里,近别数千龄。风台无还驾,箫管有遗声,何时与尔曹,啄腐其吞腥。”(鲍照:《升天行》)拿这些诗同

和尚们写的玄言诗一比较(孙绰诗除外),确有不同之处。其一,内容不在单纯阐发佛教哲理,而在感叹人生苦短,渴求长生,恋慕仙境;其二,不像前者那样带有强烈的宗教意味,而是将外来思想与本国的老庄哲学结合起来,着重表现一种“超脱物外”的精神追求。到了齐梁以后,诗歌中表现佛教思想虽更为普遍,但也多是在游仙诗的道路上发展。

从玄言诗的演变轨迹中,我们明白了这样一个道理:玄言诗从纯粹说理发展到借游仙而咏怀,可以说是一个必然的趋势。中国人毕竟不喜欢在诗中大谈哲理,当然也就不太欣赏那种主要阐释佛理的诗篇。所以当时的和尚诗人虽多,留下的作品却很少。孙绰、许询虽名重一时,但也逐渐被人遗忘,孙绰只留下四首诗,许询的诗则完全佚亡。相反,游仙诗流传至今的倒不少。“诗言志”,这是历代中国诗人遵循的古训。郭璞等人把佛理和老庄结合起来,将佛教和老庄关于宇宙、社会、人生的看法,借助于具体的形象表现出来,其间也展示出诗人自己的心态,这就比较容易为一般中国人所接受和领会,并在以后的文坛上产生一定的影响。

现在,我们再来看看玄言诗兴盛的社会思想根源。在这个问题上,有的人除了时代条件外,往往只强调老庄思想的影响,而相对忽视了佛教在其中所起之作用。两晋时期,异族入侵,内乱频仍。加之政治上的高压,思想界便出现了崇尚老庄、高谈玄理、不理世务和行为放诞之风气,影响所及,几乎遍于整个社会。文人也逃避现实,去追求虚幻。这些,固然促使了玄言诗的出现和繁荣,但佛教的影响恐怕也不能不说是一个重要原因。

信仰佛教的人,从王公贵族到平民百姓都有。南朝梁武帝肖衍曾三度舍身施佛;北魏胡太后也笃信佛教,并刻石佛于龙门;著名文人如谢灵运、沈约、江淹、庾信、徐陵等都是佛家弟子,刘勰也皈依佛门。至于一般文人学士,信佛的就更为普遍了。既然有这么多文人信仰佛教,那么佛教就不能不影响到这个时期的文学了。如郗超的《答傅郎》中有这样的诗句:“森森群像,妙归玄同”,“遂登慧场”,“绵绵虚宗”。苻朗的《临终诗》开篇则云:“四大起何因,聚散无穷已。”谢灵运的《临终诗》也有“送心正觉前,斯痛久已忍。唯愿乘来生,怨亲同心朕”这样的句子。这些诗句中所表现出来的思想和意象,都是在本国传统文化中找不到的。我们知道,崇尚玄理和虚谈,乃玄言诗的本质特点。老庄哲学清静无为、逃避现实的思想固然对它们有很大影响,但《维摩诘经》中维摩诘的“虽居庙堂之上,然其心无异于山林之中”的生活方式和思想境界,同样使文人们所向往。佛教的一些教理与老庄思想不谋而合,故文人可以将两者相互参照,或以佛理阐释老庄,或以老庄学说去理解佛教,使玄谈之风日益炽盛。佛教博大精深的理意,厌世隐逸的精神,启发和加深了许多文人对老庄哲学的参悟和理解,

使他们得以将直观的、零碎的个人体验,上升为思辨的、完整的生命哲学。没有佛教的影响,恐怕文人们就不可能对老庄思想有如此深邃的把握。

佛教思想对玄言诗的影响,大多是消极的。老庄哲学本来既有进步的因素,又有落后的成分,而佛教思想此时正好和老庄哲学中消极的因素融为一体,成为知识分子逃避现实的护身符,文艺作品也就成了唯心主义哲学的讲义。以孙绰、许询为代表的大多数玄言诗人的作品,实际上已没有多少诗味,纯粹是抽象的、枯燥乏味的玄理说教。只有郭璞等人,虽也在诗中说理,但能用艳逸生动的形象来表现,故其艺术性非一般玄言诗所能及。而郭璞的《游仙诗》主要表现高蹈遗世的思想,这又是不足取的,尽管它本身也是对现实的一种消极反抗。这种思想的产生,如前所述,佛教也起了一定的作用。

晋宋之际,以谢灵运为代表的山水诗派出现,取代了玄言诗在文坛的统治地位。但谢灵运的山水诗里,同样掺入了佛理。只是因为他描绘的山水是那样秀美,故往往使读者沉醉于自然风光而忘掉了佛理的存在。刘勰在《文心雕龙·明诗》篇中指出:“宋初文咏,体有因革,庄老告退,而山水方滋。”被称为中国山水诗先驱的谢灵运,自身就是一位造诣颇高的佛教学者,精研佛理,曾撰写过《辩宗论》等佛学文章,与人改译《大般涅槃经》。如此热衷佛法的精神追求,必然在其诗歌创作中有所表现。在《净土咏》、《过瞿溪山僧》等诗中,随处可见佛教术语,如“净土”、“三界”、“法藏”、“等观”、“息心”等等。其佳作《石壁立招提精舍》,将山水与佛理有机融于一体:

四城有顿蹶,三世无极已。
浮坎昧眼前,沉照贯终始。
壮龄缓前期,颓年迫暮齿。
挥霍梦幻倾,飘忽风电起。
良缘迨未谢,时逝不可俟。
敬似灵鹫山,尚想祇洹轨。
绝溜习庭前,高林映窗里。
禅室栖空观,讲宇析妙理。

诗人在诗中感叹人生如梦幻一般,充满虚无,但又渴望有所超越。有学者指出:“谢灵运的许多诗……不仅宣扬佛理,甚至不少典故都出自佛经,特别是《维摩诘经》。”^①陶渊明的名诗《饮酒二十首》等作品也不乏禅趣意味,尤以第五首最具代表性:

结庐在人境,而无车马喧。

① 敏泽:《中国美学思想史》第一卷,齐鲁书社,1987年版,第485页。