

【文学 文艺学研究】

论谢灵运对般若性空的认识与诗文创作

姜剑云,许海岩

(河北大学 文学院,河北 保定 071002)

摘 要:谢灵运“自弱龄奉法”,从小接触佛教,再加上生而颖悟的自身条件、佛经大量传译的文化氛围,使他一生与佛结下了不解之缘。他参与佛事,润改佛经,与高僧辩论、交游。这一切都使佛学渗透在他的思想、灵魂深处,不可避免地影响到他的诗文创作。他的佛学般若思想,在他对佛经的注解中以及在诗文创作中都得到了鲜明的体现。

关键词:谢灵运;般若思想;文学创作;佛经翻译;佛教情结

中图分类号:I0-05

文献标志码:A

文章编号:1674-2494(2012)03-0085-05

般若,是梵语词 Prajna 的音译,意译为“智慧”、“明”等。全称是“般若波罗蜜”,译为“智度”,意思是通过智慧达于涅槃之彼岸。这种智慧是成佛所需的特殊认识,非世俗人所能有。其理论之内核在“缘起性空”四个字。这种观点认为,万事万物以及各种世俗认识、精神现象,皆为因缘和合而生,并无自性,诸行无常,万法皆空。所谓万法无生无灭,无相无想,无住无得,自性为空。“自性”总是名言概念,虚幻不实,亦名“无我”。故曰:“众生空,法空,终归一义,是名‘性空’。”(《大智度论》卷三十一)能如此解悟,便成就般若智慧,超越世俗认识,把握诸法实相。般若性空之智慧,能够去无明,断一切惑。

佛法东渐。到了谢灵运的时代,佛教中般若类重要经典基本上已经译介流播于中土。

最早译介《般若经》的僧人是东汉的支娄迦讖。他译成的《般若道行品经》十卷,与三国吴支谦所译《大明度无极经》四卷、后秦鸠摩罗什所译《小品般若波罗蜜经》十卷,乃同本异译。西晋先后两译《大品般若》:太康七年(286),竺法护所译为《光赞般若经》十卷;元康元年(291),无罗叉与竺叔兰所译为《放光般若经》二十卷。后秦鸠摩罗什所译般若类经典有:《摩诃般若波罗蜜经》二十七卷、《小品般若》十卷、《金刚般若波罗蜜经》一卷、《仁王般若波罗蜜经》二卷、《摩诃般若波罗蜜大明咒经》一卷。

据学界研究认为,在大乘经中,般若类经出现得最早,而在般若类经中,又数《金刚经》出现得最早。

在中土,最早译《金刚经》的是鸠摩罗什。汉译《金刚经》有六七种,一般认为第二译为元魏菩提流支所出。但北宋僧人文莹《玉壶清话》卷二有这样一段故事:“江南边镐初生,其父忽梦谢灵运持刺来谒,自称前永嘉守,修髯秀彩,骨清神竦,所被衣巾轻若烟雾,曰:‘欲托君为父子。顷寄浙西飞来峰翻译《金刚经》,然其经流分中有未合佛旨处,愿寄君家刊正。无他祝,慎勿以荤膻啖我,及七岁放我出家为真僧,以毕前经。’梦訖,镐生。眉貌高古,类梦中者,父爱之,小字康乐。”谢灵运 15 岁之前在钱塘杜明师道馆中生活了 12 年之久,道馆附近有飞来峰灵隐寺、下天竺寺这样的佛教名刹,且有东晋咸和(326—334)初,兼通梵汉的印度高僧慧理所创建的翻经院。谢灵运的佛、道涵养相当程度上是在这个时期培养起来的,并且,对梵语的学习与掌握也应该是在这个时候。这一点,从他后来参加润改《华严经》,改治《大般涅槃经》,又撰写《十四音训叙》等重要佛教活动,可以推断而知。另外,钱塘灵隐山北坞有“客儿亭”,南坞有“翻经台”,传说都与谢灵运有关(见契嵩《镡津文集》卷十二)。种种这些文献记载与因果联系促使我们相信:谢灵运曾经翻译过《金刚经》。而果真如此,谢灵运便成为《金刚经》众译家中的第一位华人和在家佛教修行者。再者,果真谢灵运译《金刚经》于钱塘是在 15 岁之前,那么这不仅比菩提流支早了一百年左右,而且比鸠摩罗什还要早出数年。

收稿日期:2012-03-17

基金项目:国家社会科学基金“谢灵运新探与解读”(04BZW037);中国博士后基金“宗教与文学——谢灵运考论”(中博基[2002]11号)

作者简介:姜剑云(1960-),男,江苏东台人,文学博士,教授,博士生导师,主要研究方向为魏晋六朝文学。

谢灵运通梵文,又信解佛教,所以,注解《金刚经》,他兼具了主、客观两方面的条件。不少史料文献中提到了谢灵运的《金刚经注》。例如唐代李俨《〈金刚般若经集注〉序》中说:“然此梵本,至秦弘始,有罗什三藏于长安城创译一本,名舍卫国。暨于后魏宣武之世,有流支三藏于洛阳城重翻一本,名舍婆提。……兼有秦世罗什、晋室谢灵运、隋代昙琛、皇朝慧净法师等,并器业韶茂,博雅洽闻,耽味兹典,俱为注释,研考秘蹟,咸骋异义。”(见唐释道宣《广弘明集》卷二十二)又例如宋代王安石《进二经札子》中说:“切观《金刚般若》、《维摩诘所说经》,谢灵运、僧肇等注多失其旨。又疑世所传天亲菩萨、鸠摩罗什、慧能等所解,特妄人窃藉其名,辄以己见,为之训释。”对于谢灵运注释《金刚经》,唐人李俨有所称美,宋人王安石有所贬抑,态度不一。谢灵运《金刚经注》之全貌今已不可睹,所可考见者,仅有两处共十四条佚文。两条见于唐代李善《文选注》,十二条见于明代朱棣《金刚经集注》。从这有限的存世佚注中,我们约略能够窥见谢灵运关于佛教尤其是般若性空理论的以下一些认识。

其一,谢灵运于注文中反复表达了他对佛教“圣者”及其“菩提妙果”的崇拜与赞美之情。

《金刚经》云:“须菩提,菩萨无住相布施。福德亦复如是不可思量。须菩提,菩萨但应如所教住。”谢灵运《金刚经注》云:“圣言无谬,理不可越,但当如佛所教而安心耳。”^[1]

按,谢灵运有一句名言说:“六经典文,本在济俗为治,必求灵性真奥,岂得不以佛经为指南耶?”^{[2]第30册 368}(《高僧传》卷七《慧严传》宋文帝引谢灵运、范泰语)以佛经为人生指南,这是谢灵运对儒、佛经典进行了比较之后所作出的结论和抉择,其与“圣言无谬,理不可越,但当如佛所教而安心耳”之论,在人生价值取向之思考方面,精神内涵是完全一致的,可互为注脚与印证。比较起来看,谢灵运一生中,佛学方面的建树远远大于儒学。

《金刚经》云:“复次,须菩提,随说是经乃至四句偈等,当知此处,一切世间天人、阿修罗,皆应供养如佛塔庙。”谢灵运《金刚经注》云:“封殡法身谓之塔,树像虚堂谓之庙。圣体神仪,全在四句。献供致敬,宜尽厥心也。”

按,佛经中的偈颂,多以四句为一偈,往往能够涵盖经论要义,所以说,哪怕是四句偈教人,也是功德无量的。经云:“劝诸众生,同发此心,以真实法一四句偈施一众生,使向无上正等菩提,是名真实波罗蜜多。”^{[2]第3册 300}(《大乘本生心地观经》卷二)又据《隋唐嘉话》卷下记载,元嘉十年(433)谢灵运于广州临刑时,还将髭须施为南海祇洹寺维摩诘须。可见他对圣体神仪是何其崇拜,而献供致敬又是何其尽心。

《金刚经》云:“须菩提,如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者。”谢灵运《金刚经注》云:“真,不伪。实,无虚。如,必当理。不诳,则非妄语。不异,则始终恒一。圣言不谬,故宜修行也。”

《金刚经》云:“须菩提,当知是经义不可思议,果报亦不可思议。”谢灵运《金刚经注》云:“万行渊深,义且难测,菩提妙果,岂有心之所议?”

其二,谢灵运信解并阐说般若性空思想。

《文选》卷五十九王简栖《头陀寺碑文》中有句云“是以如来利见迦维”,李善注曰:“如来,佛号。谢灵运《金刚般若经注》曰:‘诸法性空,理无乖异,谓之为如。会如解故,名如来。’”据昭明太子所分三十二品《金刚经》之文本,“如来”二字最早出现在第二品《善现启请分》:“如来善护念诸菩萨,善付嘱诸菩萨。”以此看来,李善所引谢灵运的这一条佚注当是解释《金刚经》该句中“如来”二字的。所谓“诸法性空,理无乖异”,与前所引谢注“圣言无谬,理不可越”和“圣言不谬,故宜修行也”以及“菩提妙果,岂有心之所议”云云者,所表达的思想内涵是一致的,表明了谢灵运对般若性空理论的信解与赞美。谢灵运对般若空观的认识与阐说又见于以下一些佚注:

《金刚经》云:“须菩提言:‘甚多,世尊。’‘何以故?’‘是福德,即非福德性。是故如来说福德多。’”谢灵运《金刚经注》云:“福德无性,可以因缘增多。多则易著,故即遣之。”

《金刚经》云:“‘须菩提,于意云何?阿罗汉能作是念:我得阿罗汉道不?’须菩提言:‘不也,世尊。’‘何以故?’‘实无有法名阿罗汉。世尊,若阿罗汉作是念:我得阿罗汉道。即为着我、人、众生、寿者。’”谢灵运《金刚经注》云:“阿罗汉者,无生也。相灭生尽,谓之无生。若有计念,则见我、人起相也。有注云:阿罗汉者,生已尽,行已立,所作已辨,不受后有。故于诸相诸法实无所得,更不于三界内受生,故名不生。”

《金刚经》云:“‘须菩提,于意云何?三千大千世界所有微尘,是为多不?’须菩提言:‘甚多,世尊。’‘须菩提,诸微尘,如来说非微尘,是名微尘;如来说世界,非世界,是名世界。’”谢灵运《金刚经注》云:“散则为微尘,合则成世界。无性,则非微尘世界;假名,则是名微尘世界。”

《金刚经》云:“复次,须菩提,是法平等,无有高下,是名阿耨多罗三藐三菩提。”谢灵运《金刚经注》云:“结成

菩萨义也。人无贵贱,法无好丑,荡然平等,菩提义也。”

其三,谢灵运继承和发挥的是大乘佛教我法两空、有无并遣的中观思想。

《金刚经》云:“何以故?‘如来所说法皆不可取,不可说,非法,非非法。’”谢灵运《金刚经注》云:“非法,则不有;非非法,则不无。有、无并无,理之极也。”

《金刚经》云:“须菩提,说法者,无法可说,是名说法。”谢灵运《金刚经注》云:“教传者,说法之意也。向言无说,非杜默而不语,但无存而说,则说满天下。无乖,法理之过。无存,谓不著诸相,心无所住也。”

谢灵运关于般若性空的信解,不仅明确地表述于《金刚经注》中,而且也往往体现到了他的诗文创作之中。

元熙二年,谢灵运著有《庐山法师碑》,其中写道:“法师藉旷劫之神明,表今生之灵智。道情深邃,识鉴渊微。般若无生之津,道行息心之观,妙理与高悟俱彻,冥宗与深心等至。”这里所说的“般若”、“道行”,即指《般若道行品经》等般若类经典。“无生”,与“息心”亦意思相同。所谓“无生”,亦称“无生法”,认为种种事物与现象的生灭与变化,皆为世俗虚妄分别的产物,故其本质在于“无生”,而既无生,则亦无灭。所以,一切法,一切相,皆由心生,唯“息心”则“无生”,寂静即涅槃,此乃诸法“实相”。慧远法师栖寄庐山,“俯仰尘化之域,游神无生之门”,“自枕石漱流,始终一概,恬智交养,三十余载”。谢灵运认为,慧远法师息心空谷,俯深怀清,实乃深悟般若性空之“妙理”者。所以,慧远去世四年之后,谢灵运再一次撰写哀悼之文,“扬德金石”,对慧远法师之般若妙智表达了由衷的钦赞之情。

元嘉二年,谢灵运在另一篇哀祭文章《昙隆法师诔并序》中,以叙写昙隆变服出家的过程,表达了对于般若空义的思考:“悠悠白日,凄凄良夜。年往欢流,厌来情舍。苦乐环回,终卒代谢。弃而更适,生速名借。谁能易夺,何术推移?精粗浑淆,善恶参差。即心有限,在理莫规。试核众肆,庶获所窥。道家蹶近,群流缺远。假名恒谁,傍义岂反?独有兼忘,因心则善。伤物沉迷,羨彼驱遣。”世俗之人饱受贪嗔痴因缘三毒,今生后世身心苦痛,生死轮回。试想生命何其短暂,名利终属虚妄,而世人迷乱堪悲,达士避世足羨呵。还是内求诸己,即心成佛矣。正由于悟出了世事迁流变幻不已,诸行无常之理,昙隆法师终于“变服京师,振锡庐顶,长别荣冀,永息幽岭,舍华袭素,去繁就省,人苦其难,子取其静”。从谢灵运的描述中,我们还可以看到,昙隆法师既是一个灰身灭智的头陀僧,又是一个“节苦在己,利贞在彼”,“乘心即化,弃身靡叹”的大乘菩萨行思想的修行者。如诔序中写道:“(昙隆法师)旅舟南溯,投景庐岳。一登石门香炉峰,六年不下岭。僧众不堪其操,法师不改其节。援物之念,不以幽居自抗。同学婴疾,振锡万里相救。”昙隆法师一方面悟空遣有,独善其身,另一方面则慈悲为怀,普渡众生。谢灵运引昙隆法师以为同调,辞永嘉而山居始宁后,“承风遥羨”,“颇以山招”,与昙隆法师“茹芝术而共饵,披法言而同卷者,再历寒暑”。其谓自我感觉曰:“非直山阳靡喜愠之容,令尹一进己之色;实明悟幽微,祛滌近滞,荡吝澡垢,日忘其疾。”可以认为,谢灵运之所以在永嘉太守任仅一年,便不顾亲朋的一再劝阻而毅然归隐,其中一个重要的原因乃在于他对佛教般若空观的深信解。

谢灵运深入体悟般若性空思想的作品又有著名的组诗《维摩经十譬赞》,共八首。诗云:

水性本无泡,激流遂聚沫。即异成貌状,消散归虚壑。君子识根本,安事劳与夺。愚俗骇变化,横复生欣怛。(《聚沫泡合》)

性内相表状,非炎安知火。新新相推移,荧荧非向我。如何滞著人,终岁迷因果。(《焰》)

生分本多端,芭蕉知不一。含萼不结核,敷华何由实。至人善取譬,无宰谁能律。莫昵缘合时,当视分散日。(《芭蕉》)

幻工作同异,谁谓复非真。一从逝物过,既往亦何陈。谬者疑久迹,达者皆自冥。勿起离合情,会无百代人。(《聚幻》)

觉谓寝无知,寐中非无见。意状盈眼前,好恶迭万变。既悟眇已往,惜为浮物恋。孰视娑婆尽,宁当非赤县。(《梦》)

影响顺形声,资物故生理。一旦挥霍去,何因相像似。群有靡不然,昧漠乎自己。四色尚无本,八微欲安恃。(《影响合》)

泛滥明月阴,荟蔚南山雨。能为变动用,在我竟无取。俄已就飞散,岂复得攒聚。诸法既无我,何由有所。(《浮云》)

倏烁惊电过,可见不可逐。恒物生灭后,谁复核迟速。慎勿空留念,横使神理惑。发已道易乎,忘情长之福。(《电》)

八首诗描写了大千世界中的十种事物或现象,涉及到了人事的、自然的、精神的等种种习见的事物现象。篇幅上除《焰》一首为六句外,其余皆为八句。结构上大致为前半部(多为四句)说因缘和合而生种种“相”,后半部则即此悟言般若性空之“理”。如《聚沫泡合》一首。前四句言水因激流而生泡、聚沫,随环境、条件的变异而有种种不同的状态,但因缘灭而泡、沫随之灭。后四句以议论指出,“君子”能够透过现象认识到本质,而“愚俗”则起颠倒想,动不动就作无谓的喜悦或悲伤。《聚幻》一首意谓:玩魔术的人能够演变出非常逼真的假象,令人信以为真。世间种种相稍纵即逝,变幻莫测,而一切又无不成为过去,化为乌有,还有什么可追说与值得留恋的呢?不明真相者总怀疑万法性空之理,了知实相者则能随缘无我,以为一匆匆过客而已。世无百代之人,何必为生离死别而生悲喜之情呢?《影响合》一首说,阴影随形而生,回响依声而起,都有所凭藉,不能自我主宰。一旦间所依附者销声匿迹,那也会跟着灰飞烟灭。世间万物无不如此,都在混沌迷茫中随生随灭。地水火风,四大皆空,青黄赤白,四色变幻^①。既然万法并无自性,那么,所谓坚湿暖动色香味触之八微者^②,则无依无凭,并无准的了,还执着什么呢?

《维摩诘所说经·方便品第二》云:“维摩诘因以身疾,广为说法:‘诸仁者,是身无常,无强无力无坚,速朽之法,不可信也。为苦为恼,众病所集。诸仁者,如此身,明智者所不怙。是身如聚沫,不可撮摩;是身如泡,不得久立;是身如焰,从渴爱生;是身如芭蕉,中无有坚;是身如幻,从颠倒起;是身如梦,为虚妄见;是身如影,从业缘现;是身如响,属诸因缘;是身如浮云,须臾变灭;是身如电,念念不住。’”^{[3]48}(《维摩诘所说经·方便品第二》)谢灵运之《维摩经十譬赞》组诗便是因喻设题,分别咏叹。诗有八首,而主题只有一个,即《金刚般若波罗蜜经》佛告须菩提所言:“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电,应作如是观。”^{[3]14}(《金刚经·应化非真分第三十二》)

在中国文学史上,谢灵运被冠之以“山水诗派之鼻祖”的殊荣。我们看到,般若性空思想也反映到了谢灵运的山水诗创作之中。

《石壁立招提精舍》是谢灵运的山水名篇之一。诗云:“四城有顿蹶,三世无极已。浮欢昧眼前,沈照贯终始。壮龄缓前期,颓年迫暮齿。挥霍梦幻顷,飘忽风电起。良缘迨未谢,时逝不可俟。敬拟灵鹫山,尚想祇洹轨。绝溜飞庭前,高林映窗里。禅室栖空观,讲宇析妙理。”诗题中“石壁”指始宁庄园中的石壁山,“招提”为梵语,意为四方。“招提精舍”指供游方僧息肩以布教的寺院。这首诗与作者的其他山水诗篇颇有些不同,写景句不多,却见幽寂之境,令人羡慕向往。此境之中,象不纷繁,只有庭前飞瀑,映窗高林,但淡淡数语点染,尺幅之中尽展山水万里,已令读者身临其境,以为山已高不可攀,林亦深不可测。联系前面的议论,后面的抒怀,则此处的摹景已写足了佛法无边、禅趣深缈之意。谢灵运是山水诗人,亦为著名画家,其在宗教题材的“佛菩萨相”绘画方面,有着“独步一时”的历史地位与影响(参郑午昌《中国画学全史》)。即以《石壁立招提精舍》一诗来看,飞瀑,深林,精舍,以及说法的人,静中有动,又以动衬静。于是,一种闲适自足、真空妙有的禅境出现了。后四句实乃诗中有画,而前面的十二句悟解般若空观的议论,则渐次成为产生这一禅境的铺垫,令读者渐次认识到“是身如幻”,“是身如梦”,“是身如电”,“是身如影”(《维摩诘所说经·方便品第二》)^{[3]48},从而于不知不觉中身临禅那之境,领悟到般若空观之“妙理”。

《委羽山》是被新发现的谢灵运的一首山水诗:“山头方石静,洞口花自开。鹤背人不见,满地空绿苔。”(《光绪黄岩县志》卷四十)委羽山在今浙江黄岩市城南五里,道家称之为天下第二洞天。《舆地纪胜》卷十二记载:委羽山“山东北有洞,世传仙人刘奉林于此控鹤轻举,尝坠翻焉,故以为名。”道家者流炼丹服丹,求长生成仙,然而无论历史与现实都说明了求仙成仙纯属痴心妄想。谢灵运此诗仅四句二十字,以客观和冷静的写景,去滞遣有,形象地表达了诸行无常、万法皆空的佛教般若思想。

(下转第 105 页)

①佛经中有“四色”之说,指青、黄、赤、白四色。见《顶生王因缘经》卷四,《大正藏》第3册,第401页。

②佛经中有“八微”之说:“言八微者,坚、湿、暖、动、色、香、味、触者是也。”见《华严五教止观》卷一,《大正藏》第45册,第509页。

自反性,是后现代艺术的核心命题,它针对审美自律性造成的艺术和现实的脱节,泛美论者力图使审美从象牙塔走向平民,文学艺术走进人们的日常生活,使其从高雅之物变成日常的大众消费品。作为对纯美论的反拨,它以另外的一种方式继续着审美现代性的批判功能和反思品质,希冀着通过艺术和生活的融合完成对现代性的反思和监控。然而,泛美论在消解艺术和生活的距离的同时,仍然面临着一种困境,那就是当美的事物无处不在时,人们的体验会不会发生变化?就像威尔什所担心的:当美的事物到处泛滥时,人们便不可避免地出现一种审美的“麻痹化”,审美原本具有的那种令人震撼的和难以企及的独特品质,在广泛的泛美过程中被消解了,面对上述泛美论的困境,审美现代性又应作如何应对?也许这是留给自我自反性的一个新的命题。

参考文献:

- [1]吉登斯.现代性的后果[M].田禾,译.南京:译林出版社,2000.
- [2]周宪.审美现代性批判[M].北京:商务印书馆,2005.
- [3]马尔库塞.爱欲与文明[M].黄勇,薛民,译.上海:上海译文出版社,1987.
- [4]李小兵.审美之维:马尔库塞美学论著集[M].北京:三联书店,1989.
- [5]哈贝马斯.合法化的危机[M].刘北成,曹卫东,译.上海:上海人民出版社,2000.
- [6]郭宏安.波德莱尔美学文选[M].北京:人民文学出版社,1987.

The Research About the Double Reflexivity of Aesthetic Modernity

Yan Yonggang

(College of Literature, Mudanjiang Normal University, Mudanjiang 157011, China)

Abstract: In the beginning, aesthetic modernity, as an important aspect of the modernity, has been playing a role called “the other of order”, which makes it be critical character. In order to keep the critical character, aesthetic modernity presents “double reflexivity” features: one is the structure reflexivity which resists the modernity; the other is self reflexivity, which resists itself. At the same time, the dialectic relationship about two reflexivity leaves a lot of space for thinking.

Key words: aesthetic modernity; structure reflexivity; self reflexivity; modernity; critical spirit

(上接第 88 页)

参考文献:

- [1]朱棣.金刚般若波罗蜜经集注[M].上海:上海古籍出版社,1984.
- [2]高楠顺次郎,渡边海旭.大正藏[M].东京:东京大正一切经刊行会,1924-1934.
- [3]北方文艺出版社编辑部.佛学十三经[M].哈尔滨:北方文艺出版社,1997.

On Xie Lingyun's Understanding of the Highest Wisdom and His Literary Creation

Jiang Jianyun, Xu Haiyan

(College of Liberal Arts, Hebei University, Baoding 071002, China)

Abstract: Xie Lingyun has believed and contacted with Buddhism as a childhood. Because that a large number of sutras have been translated and spread, so that his life has formed a deep bond with Buddhism. He was involved in the Buddhist, modified the sutras, debated and toured with the monks. All have made the penetration of Buddhism in his mind and soul, and have inevitably affected his literary creation. His Buddhist Wisdom has been a distinct manifestation in his annotations to the Buddhist as well as in the literary creation.

Key words: Xie Lingyun; Wisdom thought; literary creation; the translation of Buddhist scriptures; Buddhist complex