

May 2012

A Buddhist Inquiry into the Phrase Bunkyo of Kūkai's *Bunkyo Hifuron*

Shaoxin Shi

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Shi, Shaoxin. 2012. "A Buddhist Inquiry into the Phrase Bunkyo of Kūkai's *Bunkyo Hifuron*." *Theoretical Studies in Literature and Art* 32, (3): pp.39-44. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol32/iss3/1>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

“文镜”发微

石少欣

摘要:《文镜秘府论》的书名与结构都独具特色,我们认为这一独特性应与空海大师深厚的佛学修养密不可分。本文旨在结合佛教文献中禅宗、华严宗以及密宗对“镜”的意象的分析,试析“文镜”除去文学层面的表义之外,所含佛教方面的深意,并结合空海大师其他作品中所流露的弘法志向,阐发《文镜秘府论》一书所寄托的教化意图。

关键词:文镜 空海 佛教思想

作者简介:石少欣,南开大学文学院博士生,研究方向为佛教文化与文学。电子邮箱:shishaoxin2004@163.com.

Title: A Buddhist Inquiry into the Phrase Bunkyo of Kūkai's *Bunkyo Hifuron*

Abstract: Kūkai, who had intended to study in Tang for 20 years, got abhikṣema given by Master Huiguo and was instructed to return to Japan soon, so that he left China after two-year study to spread Tantric Buddhism. Kūkai devoted himself to exercising and spreading Buddhism and left us many Buddhist works, among which there is a book on the writing art of poems and composition, that is, the famous *Bunkyo Hifuron*. Why did he edit such a book? Surely it shows his love of Han Culture. What's more, the unique title and structure speaks out his minds of Buddhism. This article is ready to make a thorough inquiry into the Buddhist meanings of the unique phrase Bunkyo appearing in the title in order to expose Kūkai's Buddhist thoughts and devotion and to expose a new understanding of the book.

Key words: Bunkyo Kūkai Buddhist thoughts

Author: Shi Shaoxin, is a Ph. D student in the School of Liberal Arts at Nankai University (Tianjin 300071, China), with a research focus on Buddhist culture and literature. Email: shishaoxin2004@163.com.

《文镜秘府论》(下文简称《文镜》)中的“文镜”,最通行的解释乃是文章铨镜、镜鉴之义,这一点在空海的著作中也可找到证据。在《文笔眼心钞·序》中,空海提到“撰《文镜秘府论》六卷,虽要而又玄,[……]今更抄其要,含口上者,为一轴铨镜”(卢盛江 1934),据解,铨即可训为铨。如此,则空海亦似已明说了文镜即文之铨镜。但“文镜”二字连用,乃空海首创;另,空海将此书按“六合”分卷,具有鲜明独创性,无论中国还是日本都独此一家。这一独特性值得深思。笔者通过细读《文镜》及阅览空海其他著作,认为“文镜”的含义应不限于“文章铨镜”,而是别有寄托;并且,此与该书以天地东南西北分卷之间应有密切关联。拙文试申这一部文论可能涵盖的华严、密宗等佛教思想,以藉此窥空海对文学认识与其视弘法为生命的宗教热情之一斑。不当之处在所难免,望方家有教于我。

一、关于“文镜”的讨论

空海为什么以《文镜》为名,小西基一先生认为可能是受

《字镜》的影响,他的理由是“《续一切经音义》希麟序曰:‘至大中,命孝廉生颜传经、国子司业张参等,勘定五经文字正体,复有《字统》、《字镜》、陆氏《释文》。’大历即代宗朝,当弘法大师渡唐三十年前,大师看到《字镜》的可能性是很大的”(转引自卢盛江 3)。其实,当年空海留学长安之时,慧琳正在西明寺撰写《一切经音义》,其中就多处引用《字镜》,空海当时也在西明寺,见到《字镜》的可能性的确非常大。但在《字镜》之前,以“镜”为名的佛经早有流布,作为佛教徒,空海受佛经启发比受《字镜》影响,应该更来得直接。

中泽希南先生在《文镜秘府论札记续记》中说:“《文镜》的字义可追溯到陆机《文赋》、梁刘勰《文心雕龙》。《文赋》叙述作文之用意:‘考殿最于锱铢,定去留于毫芒。苟权衡之所裁,故应绳其必当。’‘铨’‘衡’和‘镜’重叠的‘铨镜’‘衡镜’是常见的成语。”“可以想象,大师读《文赋》时首先想到‘文章铨镜’四个字,然后进一步略言之为‘文镜。’”“大师还从《文心雕龙·知音》篇‘无私于轻重,不偏于情爱,然后能平理若衡,照辞如镜矣’之‘照辞如镜矣’句选择了‘文镜’字样”(转引自卢盛江 3-4)。笔者亦不否认,《文镜》有可能受到《文心雕龙》的影响,但中泽

先生所谓“大师读《文赋》时首先想到‘文章铨镜’四个字,然后进一步略言之为‘文镜’”此说想象的成分过大。

梅维恒、梅祖麟两位先生则认为空海可能是受到印度檀丁《诗镜》的影响(433-35),而据金克木、黄宝生先生的相关研究,《诗镜》在古代没有汉文译本。^①且空海大师自述,他在唐期间只是“梵字梵赞间以学之”(卷一99),可知空海当时主要学习的是梵语文字学,至多涉及一些教内的赞颂和仪轨,这一点从他带回日本的梵字典籍可以得到证明。目前尚没有文献证明空海接触过梵语文学理论著作,当然我们不排除当时在西明寺的梵僧或精通梵语的汉地僧人与空海有过这方面的交流,但它的可能性让人怀疑。我们所能确定的是,空海从中国带回并引用了一批中国人的文论著作,而不是印度人的。

正如兴膳宏先生所说,“文镜”二字在中国古籍中尚难找到,应为空海自造语(306)。但如前指出的,以“镜”为名的书是有的。在《字镜》之前,早在后汉时期,汉地已流传一部佛经《法镜经》。据《出三藏记集》载,是后汉灵帝代优婆塞安玄共严佛调于洛阳译出,《长房录》、《大唐内典录》、《贞元新定释教目录》中均有著录,空海在贞元末年入唐,曾经带回《贞元新定释教目录》,在这部目录当中,空海的师祖不空大师新译经典《大圣文殊师利菩萨佛刹功德庄严经》与《法镜经》同帙,而空海请回的经中即有前者,则空海应该知道《法镜经》。

《法镜经》后序曰:

夫不照明镜,不见己之形;不赞圣经,不见己之情。情有真伪,性有柔刚,志有纯猛,意有闇明。识有浅深,不能一同。不睹圣典,无以自明。佛故著经,名曰法镜。(T12 22)

由此来看,法镜,即是睹圣典以明圣法,犹如人揽镜自照以晓自形。学佛法可以名之曰“法镜”,学为文之法,则可以名之为“文镜”,这应该还是比较顺理成章的。

除《法镜经》外,贞元年间,长安一带还有属于三阶教的一部经,名为《瑜伽法镜经》(唐代师利伪撰),流传颇广。日僧安然所写《诸阿闍梨真言密教部类总录》中即将《瑜伽法镜经》与《法镜经》抄录一处。然据《开元释教录》卷十八载,第一品系改订增删玄奘所译《佛临涅槃记》、《法住经》而成;第二品就现存之部分,与不空所译《地藏菩萨请问法身赞》之内容相对应;第三品系《伪经像法决疑经》之改订版(T55 672)。据《贞元新定释教目录》卷二十八载,此经经文文势、次第不相联贯,以旧有经书汇编成伪经,鱼目混珠,伪上加伪,讹舛尤多(T55 1016)。这可能是空海没有请这部经的重要原因,但他应该知道这部经的存在。

需要指出的是,空海入唐之时,中土华严、密宗、禅宗都很兴盛,而三个宗派在阐述法义时,共用的一个字就是“镜”。

二、华严“镜摄”

空海入唐之前所在的日本寺院盛阐华严。入唐之

后,又逢华严信奉者对这部大经多有注疏及开讲。空海对华严一直很留心,这一点从他带回的书目中即可看出。而当时华严宗著述便习惯以“镜”为名来诠释华严深意。宋代时高丽沙门义天《新编诸宗教藏总录》中著录的以镜为名的书有:

- 法界玄镜一卷 澄观述
- 玄镜议记二卷 科一卷 德素述
- 义镜钞十二卷(或六卷) 清素述
- 详镜幽微新钞十七卷(T55 1175)

其中,澄观所撰《法界玄镜》在当时影响尤大。考《宋高僧传》澄观的传记,唐德宗、顺宗时,澄观在长安大弘华严教法,并曾参预高僧般若翻译四十《华严》,勘定经义(赞宁105-07)。其时,空海正在长安,并曾研习华严经,据其《拾遗杂集》:“大师(笔者按:此指空海)谒清凉澄观,访宗义,请来制作章疏”(空海,卷十 262),于此可见,空海与澄观是有交往的。

《法界玄镜》的著作年代不详,据宋隆兴府石室沙门祖琇所撰《隆兴佛教编年通论卷第十九》:

(澄观)又为南康王韦皋、相国武元衡著《法界观玄镜》一卷;仆射高崇文请著《镜灯说文》一卷;司徒严绶、司空郑元、刺史陆长源请撰《三圣圆融观》一卷;节度使薛华、观察使孟简、中书钱徽、拾遗白居易、给事杜羔等请制《七处九会华藏界图心镜说文》十卷。(X75 203)

按《贞元新定释教目录》写成于公元800年,《法界玄镜》在《贞元录》中不见记载,那么,《法界玄镜》应成于之后。《新唐书·韦皋传》载,韦皋受封南康王在贞元十三年,即公元797年,于贞元二十一年(公元805年)八月顺宗禅位后被杀(新唐书 4935-36)。则《法界玄镜》应写成于公元800—805年之间。其时空海正在长安,有可能知道这一作品。

同时,通过对比《文镜秘府论》天卷序和《法界玄镜》的写作缘起,我们发现两者颇有相似之处:

《法界玄镜》写作缘起	《文镜秘府论》天卷序
余覃思大经,薄修此观。罗其旨趣,已在疏文。恐堕业于深经,少赞演兹玄要。精诚之者时一发扬,数子恳求叩余一阐。咸言注想访友寻源,或学或传遍求众释,积岁疑滞今方焕焉,夕惕勤勤愿释深旨。顾以西垂之岁,风烛难期,恐妙观之沦湮,使枝辞之乱辙。乃顺诚请,略析幽微,名法界玄镜。冀将来道友,见古贤之深衷矣。(T45 672)	贫道幼就表舅,颇学藻丽,长入西秦,初听余论。虽然志笃静默,不屑此事,爰有一多后生,扣闲寂于文囿,撞词华乎诗圃。音响难默,披卷函杖,即阅诸家格式等,勗彼同异,卷轴虽多,要枢则少,名异义同,繁秽尤甚。余癖难疗,即事刀笔,削其重复,存其单号……配卷轴于六合,悬不朽于两曜,名曰《文镜秘府论》。(卢盛江 24)

澄观是因为担心精妙的法界观得不到阐扬,让枝蔓之词扰乱视听,从而因文害意,加上几个人的恳求,所以才辨析深奥的旨趣,写了《法界玄镜》。空海也是因为论文的书卷虽然有很多,但是不够精妙,加上“一多后生”的祈请,所以写了《文镜秘府论》。我们可以做一个大胆的推测,如果将“玄”直白加以解释即是“秘密”,“法界玄镜”即是谈论法界密旨的论述,而“文镜秘府”即是谈论作文的妙法精要,二者是何其相似!

澄观名之为《法界玄镜》,要表达如下深意:

若以十镜为喻,一镜为一,九镜为多。谓初句云:一摄一切,一入一切者,应云一镜摄九镜,一镜入九镜。谓上一镜为能摄,则九镜为所摄,而所摄九镜亦为能摄故。上能摄之一镜,却入九镜之中,云一镜入九镜。(T45 682)

这表明了“一即多,多即一”的华严法界思想:一含摄一切,又被一切所摄。澄观撰《法界玄镜》,系根据“一镜摄九镜”之譬喻而来。空海撰《文镜秘府论》,是删节众家的繁芜,综合其精粹而成的作品,此文镜之镜,从形式来讲,不乏“一镜摄九镜”之意;就内容而言,学文者逐一学习声律、体势、对、病之后,可以达到为文的至境,但若精通其中之一,亦可广摄其他而达圆满,此亦一镜九镜相摄之理。

此外,从华严宗的法孙宋长水智肱的记述来看,澄观是一个偏爱用“镜”来做著作名称的人:

又师撰随文手鉴(一作“手镜”)一百卷;华严纲要三卷;法界玄镜一卷;镜灯说文一卷;三圣圆融观一卷;……心镜说文一卷;大经了义备要三卷。(X74 360)

澄观幼年出家,历访天台、华严、禅宗、律宗各派名家,娴熟其教义。并且精通梵汉文字,对中印两国的经典——经史子集和四吠陀以及五明都博学强志。在长安时朝臣咸慕高风,使华严一宗得以盛阐(赞宁 105-07)。退一步讲,即使空海未曾拜谒澄观,但作为佛门龙象,澄观学海的淹博和弘法事业的辉煌,对于同样精通华严、志学大法并发心弘扬的空海不可能没有影响。

综上所述,笔者认为“文镜”之镜可能是空海“一镜摄九镜”的华严法界观的体现。

三、密宗“坛镜”

总之,《文镜》一书解为判断文章优劣、反映文体巧拙的铨镜,或说供学文者借鉴参考的读物,是从字面而言最易为人接受的理解。

但空海对文章的认识是有别于世俗观念。我们注意到,在《天卷·序》中,空海是把世俗文章与佛家名教分开而谈的“夫大仙利物,名教为基;君子济时,文章是本”(卢盛江 1)。在空海看来,名教与文章相同也相异。就

其为文的外在而言,二者相同;就其为文的内在来说,二者又相异。而这个内在性,便是释家密意。

空海文学观的基础是其文字观。空海在他的密宗著作《声字实相义》中,对名教、声字有着明确的论述:

众生痴暗无由自觉。如来加持示其归趣。归趣之本非名教不立。名教之兴非声字不成。声字分明而实相显。所谓声字实相者。即是法佛平等之三密(按:即身密、语密、意密)众生本有之曼荼(即曼陀罗)也故。(卷三 105)

则空海的思维逻辑可表述如下:如欲彰显诸法实相,必得声字分明;只有声字分明,才能使名教成立;也只有名教得立,才能脱离迷海,正归善趣。因为声字的实相即是法佛平等之三密。密宗重视声字,是因为“大日如来说此声字实相之义。惊彼众生长眠之耳。若显若密。或内或外。所有教法谁不由此门户”(空海,卷三 105)。无论显密僧俗,所有教法必以声字为密钥,离此则无门可入。空海将有关声韵的论述放在天卷,即是这一思想的体现。

声字分明即可以晓了实相。换言之,声字和实相是一体的,正确的声字就是实相,而不是简单的实相的载体。推而论之,既然声字是文章的基础,那么优秀的文章也应是实相。故“经说阿毗跋致菩萨,必须先解文章”(卢盛江 1)。与“文以载道”不同,笔者以为,在空海看来,文即是道。这一点,从大师的诗文集《遍照发挥性灵集》(以下简称《性灵集》)中可以得到印证。

《性灵集》中诗作多载有佛教道理或体现佛教境界。最具特色的是,空海大师的《十喻诗》《九相诗》《十二因缘诗》分明就是佛教“五停心”观的诗歌版,是生动的佛学教材。今以第一卷第一首《游山慕仙诗》序为例略加分析:

五百三十言成,勒五十三字,总用阳韵。昔何生郭氏,赋志游仙。格律高奇,藻风宏逸,然而空谈牛蹄,未说大方。余披阅之次,见斯篇章,吟咏再三,惜义理之未尽。遂乃抽笔染素,指大仙之窟房,兼悲烦扰于俗尘,比无常于景物。何必神龟照心?一足也。大仙圆智,略有五十三焉,鉴机应物,其数不少。今之勒韵,意在此乎?(空海,卷十 16)(标点为笔者所加)

写作这组游仙诗,是因为何生、郭氏之作,虽词藻格律俱为上乘,但只说到表象,而没有写出“世出世间”的至理——这一至理就是佛所开示的中道实相、法曼陀罗。因此空海抽笔写作才“指大仙之窟房,兼悲烦扰于俗尘,比无常于景物”(卷十 16),大仙即指佛。可以说他的文学观念与佛学观是“不一不异”的。以是观之,《文镜》的含义应超越简单的“文章铨镜”而别有寄托。

《游仙诗》的用韵之所以勒成五十三字,是因为大仙的大圆镜智略有五十三种。善财童子五十三参是经典的华严故事,此处勒韵的数目,反映两点:一是空海认为,声

字义义相结合,必须皆得圆满,如大仙即身成佛,是典型的密教特色。第二,说明空海大师在组织文学作品时,有结合佛教概念,以表达一种佛法深意的习惯。

空海将佛学思想运用到文学写作中的特点,在《文镜》一书的结构中也有所体现。该书分天、地、东、西、南、北六卷,且天地、东西、南北的卷名两两相对,极易让人联想到具有浓郁方位特色的密宗坛城(一名曼陀罗)。兴膳宏先生曾指出“在作这种卷次安排时,空海的脑子里浮现的大概是曼陀罗的构图吧。”(311)兴膳宏先生对此结构有独到的分析,尤为重要的是,他指出空海“把方位引入一部书的分卷构成,编辑《文镜秘府论》时采用以天地为垂直轴,东南西北为垂直面,而在水平面上再有东西和南北两两对应的构图。在这个构图上建造的文学创作理论书,无论中国也好,日本也好,是从前没有其例的。在这儿我们可以认定编者空海构思的独创性”(325-29)。^②空海作为一名虔诚的职业佛教徒,作为唐代密宗的异国传人兼本土真言宗的创始人,曼陀罗的空间感对他思想的浸染必定很深,在编撰时有意无意的流露是非常自然的。联系上文所引“声字实相者[……]众生本有之曼陀罗”,则此书亦或许是以本有之曼陀罗构建秘府”。如果整体结构是利用了曼陀罗的构成,那么此书命名与结构之间便可发生一有机的联系。“文镜”之“镜”似乎可解作“坛镜”。因为坛镜是密宗修行时曼陀罗中的必需品:

以此十种细罗为粉,合土成泥以涂场地,方圆丈六为八角坛,坛心置一金铜木所造莲华,华中安钵,钵中先盛八月露水,水中随安所有华叶。取八圆镜各安其方围绕花钵,镜外建立十六莲华。十六香炉间花铺设,庄严香炉纯烧沈水无令见火。又取八镜覆悬虚空,与坛场中所安之镜方面相对,使其形影重重相涉。于初七日中,至诚顶礼十方如来。诸大菩萨及阿罗汉,恒于六时诵咒绕坛至心行道。[……]镜交光处,承佛摩顶即于道场修三摩地。能令如是末世修学,身心明净犹如琉璃。(T19 181)

另外,“坛镜”在密宗是一件重要的法物。其作为法物,有不同于正衣冠的日用之镜而有其特别的作用。在修密行的经典中对其有如下的叙述:

佛言:若求成就,先依坛法。不同诸部,广修供养。掘地香泥,涂之所建立。以一面净镜未曾用者,于佛像前月十五日夜,随力供养。[……]以囊匣盛镜。常得将随身。后欲念诵但以此镜。置于面前结印诵咒。依镜为坛即得成就。佛言欲持此咒于十五日夜。清净澡浴着新净衣。面向东方半跏正坐。置镜在前。随有香华清净水诸物。先当静心绝思。然后结印印于心上。诵此咒一百八遍。诵此咒时能使短命众生还得增寿。加摩罗疾尚得除差。何况余病。若不消差无有是处。佛

言若人一心静思。诵满二十万遍四十六十万遍。世出世法无不称遂。

佛言:若在家人,平旦清水漱口,未举血时。面向东方对镜结印,诵咒一百八遍,如是不断四十九日,有吉祥事。准提菩萨令二圣者常随其人,心有所念皆于耳边一一具说。佛言:短命多病众生,月十五日夜,烧安悉香诵咒结印一百八遍,魔鬼失心野狐恶病,皆于镜中现其本身。杀放随意,更不再来。增寿无量。(T20 186)

我们可以看出,若要求得成就,必须先依坛法诵咒,而依镜为坛,就能够获得成就。也就是说,镜对于修行密法的人而言即是坛。修密法的人,要清静供养,以囊匣盛镜,随身携带。这是持咒,也即是持诵真言时,镜的作用。对于世俗人来说,镜也有神奇的功用:在家人若以正确的方法对镜结印诵咒,会有吉祥事。有病苦的人,还可以通过结印诵咒,以镜作为查病根的工具。可见在当时,镜对于缙素二众都是非常重要的物品。

在家众自可以之为参考借鉴,出家众看见此“镜”,当别生一种恭敬,故而以镜为名,以强调为文的重要而让读者郑重其事。镜是修行密法者的必须之物,离此则成就莫由获得。犹如离坛镜则学密不得成就;离此文镜,则学文亦不得成就,凸显此书作为修成文道之必备工具的重要性。不仅学文不得成就,离此亦难解脱。此一深意,想是空海在《文笔眼心钞》序中称其“要而又玄”之因。

笔者认为,以“坛城”加“坛镜”而构成的“秘府”,颇能反映空海编撰此书时的精妙构思,再结合大师的文学观来看,则此书表面是一部文论集成,而实际则暗含一个具大悲心者救度众生的方便波罗蜜。至少,从其日本佛教大师著述时多次引用《文镜》这一事实来看,它对弘扬密宗的确起到了重要作用。

四、镜喻

另外,需要注意的是,在《南卷·论文意》中,空海所认同的一个重要的诗文判断标准是自然:

自古文章,起于无作,兴于自然,感激而成,都无饰练。发言以当,应物便是。(卢盛江 1282)

古诗以讽兴为宗,直而不俗,丽而不朽,格高而词温,语近而意远,情浮于语,偶象则发,不以力制,故皆合于语,而生自然。(卢盛江 1394)

这是文章最高层次的要求,无作之作,才是文章上品。而欲有此高格,必须心体澄净,忘却自身,不受束缚,达此境界,才能顿悟真谛。

这就是《文镜》所谈到的“诗家中道”。空海此处引皎然《诗式》:“且文章关其本性,识高才劣者,理周而文窒;才多识微者,句佳而味少。是知溺情废语,则语朴情暗;事语轻情,则情缺语淡。巧拙清浊,有以见贤人之志矣。

抵而论,属于至解,其犹空门证性,有中道乎? [……]可以神会,不可言得,此所谓诗家之中道”(卢盛江 1442)。

中道系佛教之根本立场,于大、小二乘广受重视,故其意义虽各有深浅,但各宗以此语表示其教理之核心则为一。意谓宇宙万法,皆由因缘聚散而有生灭等现象发生,实则无生无灭。如谓有生或有灭,则偏颇一边;离此二边而说不生不灭,则为中道之理。龙树之《中论》,卷首有“不生亦不灭,不常亦不断,不一亦不异,不来亦不出。能说是因缘,善灭诸戏论;我稽首礼佛,诸说中第一”之偈(T30 1),以阐诸法缘起之理,彰显无得中道之实义以解真谛。而诗家的真谛即如同空门证性,也是可以意会而不可言传。

如此则《文镜》亦不乏如下含义,即以此书来参悟为文之法,却又不能执此以为实,拘泥于一字一句,因为它毕竟只是为文之“镜”所现的像,所述各种章法只能用心体会,而不能执着其语,不了其义,此即中道所阐“虽有而非真”,也与空海所说“知音之徒,故当心证”之“心证”义同。

明心见性是佛教中的一个重要话题,常和“镜喻”联系在一起。如《大安般守意经》康僧会序云:

心真如者,譬如明镜照像。镜喻于心,像喻诸法。若心取法即涉外,因缘即是生灭义,不取诸法即是真如义,跏然心明踰明月珠,淫邪污心犹镜处泥秽垢污焉。偃以照天,覆以临土,聪睿圣达,万土临照。虽有天地之大,靡一夫而能睹。所以然者,由其垢浊。众垢污心有踰彼镜矣。若得良师,铲刮莹磨,薄尘微障,荡使无余。举之以照,毛发面理无微不察。垢退明存,使其然矣。情溢意散,念万不识一矣。(T15 163)

心如同明镜的意思是指,心原本是明净的,只是在世俗中被淫邪之念染污,从而不能映现世间万物,不能达真如之境。如同蒙垢的镜一样,如要垢退明存,必须要进行铲刮。镜明后才能映照天地,心净后才能洞彻万法实相。就这一层意思而言,学文和修行是一样的。在《文镜秘府论·南卷·论文意》中,空海引王昌龄《诗格》云:

思若不来,即须放情却宽之,令境生。然后以境昭之,思则便来,来即作文。如其境思不来,不可作也。(卢盛江 1310)

夫置意作诗,即须凝心,目击其物,便以心击之,深穿其境。如登高山绝顶,下临万象,如在掌中。以此见象,心中了见,当此即用。(卢盛江 1312)

意思是说,作诗时须凝神却虑,使心澄明,方能清楚看到所欲之物象,从而产生文思文境,此时才是作诗最佳的时刻。如不能澄心静虑,则不可作文。由此可以看出,凝心却虑,使心中明净,此文的保留表明了空海对此观点的认同。对文意的清心而得,与空海同时代的诗人刘禹锡所

述义同“梵言沙门,犹华言离欲也。能离欲,则方寸地虚,虚而万象入。入必有所泻,乃形乎词,词妙而深者,必依于声律。故自近古而降,释子以诗名闻于世者相踵焉。因定而得境,故翛然以清;由慧而遣词,故粹然以丽。信祥林之花萼,而戒河之珠玑耳”(刘禹锡 394)。藉佛教修行以论诗文创作的学习,想必是空海入唐时比较风行的做法。其中蕴涵的就是佛教以镜喻心的思想。能获得明心见性,则可获得大圆镜智:

[……]当知即像是镜,即镜是像,若能如是解时,即见诸法实相,知心自性本无染污也。以之如镜之心鉴如心之镜,故说心自见心,心自知心,智之与镜无二无别,所以决去眼膜。正为观如此法界故自明之。若与此相应时,即于普门漫荼罗得除盖障三昧。能为一切众生作无比利。或云无对或云无称,谓不可称量也。以能自生心佛家故。(T39 579)

由此,则“文镜”之“镜”似又含心境一如,镜智无二之意。至少,《文镜》的《南卷》体现了这一含义。而笔者认为,这一卷在书中的位置,也的确具有展现这一含义的功能。今结合《文镜》一书的卷次试论之:《文镜》之《天卷》论声韵,《地卷》论体势,《东卷》论对,《西卷》论病,《南卷》论文意,《北卷》论对属。《北卷》的内容与《东卷》虽有差别,但部分相同,完全可归为一卷。加之其卷占大部分的是《帝德录》,实是一词汇表,已不属文论范畴,则此卷似为全书一附录,实则在《南卷》要论已完成。这种安排,与他的修行解脱路径是一致的。

《文镜》 《声字实相义》

1. 声韵(天) —— 声字
2. 体势、对、病(地、东、西) —— 名相
3. 文意(自然)(南) —— 归趣

小 结

空海大师的著作,被编为16卷《弘法大师文集》。这16卷中,文学卷的比例约占八分之一;大师自作文章,大多不离佛法弘传之主题,而论文学写作的只有《文镜秘府论》与《文笔眼心钞》,这是大师回归日本之后事业重心的真实缩影。

“达夜数息,谁劳穿被?终日修心,何能墨池?”(空海,卷十 179)不舍昼夜而弘扬大法觉悟众生的空海,以他对名教的重视,在编撰这本书时,当不会随意为之。笔者以为,《文镜》是大师著作海中的一滴水,它可以反射出大师博大精深的佛学之光,也寄托了他弘传密法的愿心。经云“一切法皆是佛法”,想空海必是深有心得。

《文镜》以大仙利物与君子济时为两条主线,以“缙素好事之人、山野文会之士”为两大目标读者,并强调“阿毗跋致般若,必须先解文章”,则在空海心中,觉群迷而使解

脱乃是第一要务。从而使他把佛学文学二者紧密结合，以佛教大方之理为文章之义的最高境界。了解这一点，对我们把握《文镜》一书应不无裨益。

注释 [Notes]

①详参梅维恒、梅祖麟“近体诗源于梵文考论”(“Sanskrit of Recent Style Poetry”)，文中详论了中国近体诗的梵语来源，其中有一部分谈及梵语文学与空海《文镜秘府论》的关系，认为1.空海取名“文镜”与檀丁的书名“诗镜”(此译名据金克木、黄宝生先生译)梵语为同一词；2.二者都提到“二十八种病”；3.檀丁著作成书于690年左右，空海入唐在804年，有足够的时间流传到大唐。但笔者比较《印度古典诗学》中檀丁《诗镜》与《文镜》的“病”，认为所谈内容很不相同。且据现有资料，我们只知道《诗镜》曾传入西藏，对西藏文学产生过影响。至于其对汉地影响，目前笔者尚未见到有文献提及。Mair, Victor H., and Mei, Tsu-lin. “Sanskrit of Recent Style Poetry.” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51.2 (1991). 金克木《梵语文学史》。南昌：江西教育出版社，1999年，第436-53页。黄宝生《梵语诗学论著汇编》。北京：昆仑出版社，2008年，第151-228页。

②《文镜》按天地东西南北分卷，卢盛江先生认为体现的是六合而非曼陀罗，并指出这种排列顺序是日本本土方位观的体现。参见氏著“空海的思想意识与《文镜秘府论》”，《文学评论》1(2009)。卢先生的这一发现颇有创见，但笔者以为，方位观与曼陀罗并不是绝对的冲突，毕竟曼陀罗中也有明显的方位展现。

引用作品 [Works Cited]

澄观《华严法界玄镜》。T45, No. 1883。
[Master Ch' engguan *The Secret Meaning of Dharmadhātu in Huayen Sūtra*. T45, No. 1883.]
《大佛顶如来放光悉怛多般怛罗大神力都摄一切咒王陀罗尼经》。T19, No. 0947。
[*Sarva Vidya - Rājñī Dhāraṇī Sūtram*. T19, No. 0947.]
《大正藏》(简写为T,册数标于其后)。
[*Taisho Shinshū Daizōkyō* (Taisho abbreviated as T, with numbers indicating the books).]
空海《弘法大师文集》第一卷、第三卷、第十卷，祖风宣扬会编。日本：藏经书院出版，明治四十三年十一月。
[Kūkai. *Kōbō Daishi Zenshū*, Vols 1, 3 and 10. Ed. Zufeng Xuanyang Group. Japan: Zokyo Shoin, 1910.]
刘禹锡《刘禹锡集》，卞孝萱校订。北京：中华书局，1990年。
[Liu, Yuxi. *Works of Liu Yuxi*. Ed. Bian Xiaoxuan. Beijing: Zhonghua Book Company, 1990.]
卢盛江校考《文镜秘府论汇校汇考》(1-4册)，遍照金

刚撰。北京：中华书局，2006年。
[Lu, Shengjiang. *Collected Critical Annotations to Bunkyo Hifuron*. Books 1-4. Beijing: Zhonghua Book Company, 2006.]
义天《新编诸宗教藏总录》，T55, No. 2184。
[Bhikṣu Yitian. *Catalogue of All Buddhist Sects Newly Compiled*. T55. No. 2184.]
一行《大毘卢遮那成佛经疏卷第一》，T39, No. 1796。
[Bhikṣu Yixing. *Commentaries on Mahāvairocana Sūtra*. Vol. 1, T39, No. 1796.]
圆照《贞元新定释教目录》T55, No. 2157。
[Bhikṣu Yuanzhao. *Catalogue of the Zhenyuan era on Buddhism*. T55, No. 2157.]
智升《开元释教录》，T55, No. 2154。
[Bhikṣu Zhisheng. *Catalogue of the Kaiyuan era on Buddhism*. T55, No. 2154.]
龙树菩萨造《中论》，鸠摩罗什译，T30, No. 1564。
[Nāgārjūna. *Mūla - madhyamaka Kārikā*. Trans. Kumārajīva. T30, No. 1564.]
《七佛俱胝佛母心大准提陀罗尼法》，善无畏译，T20, No. 1078。
[Subhakarā Simha, trans. *Sapta - kotī - buddhamātr - hr̥daya - mahācundī - dhāraṇī*. T20, No. 1078.]
《卍新纂续藏经》(简写为X,册数标其后)
[*Manji Tripitaka Sequel*] (abbreviated as X with numbers indicating the books)
王利器校注《文镜秘府论校注》。北京：中国社会科学出版社，1983年。
[Wang, Liqi. *Bunkyo Hifuron Annotated with Commentaries*. Beijing: Chinese Social Sciences Press, 1983.]
兴膳宏《异域之眼——兴膳宏中国古典论集》，戴燕选译。上海：复旦大学出版社，2006年。
[Kōzen, Hiroshi. *Selected Essays on Ancient Chinese Literature*. Ed. & Trans. Dai Yan. Shanghai: Fudan University Press, 2006.]
赞宁《宋高僧传》，范祥雍点校。北京：中华书局，1987年。
[Bhikṣu Zanning. *Biography of Eminent Monks of Song*. annotated by Fan Xiang-yong. Beijing: Zhonghua Book Company, 1987.]
智肱《华严清凉国师礼赞文并叙》，X74, No. 1471。
[Bhikṣu Zhigong. *Chanto with Preface to Master Qingliang of Huayen* X74, No. 1471.]
祖琇《隆兴佛教编年通论卷第十九》，X75, No. 1512。
[Bhikṣu Zuxiu. *General Discourses on Buddhist Annalistic in Longxing Period*, Vol. 19, X75, No. 1512.]

(责任编辑：查正贤)