

真言宗教·镇护国家·二语教学

——空海编写《文镜秘府论》的出发点

吴 双

摘要:《文镜秘府论》过去一直被认为是一部中国文学批评理论论著,因其保存了国内今已散佚的诸多文献而颇有价值。但从汉语作为第二语言教学的角度来看,它应是一部特色鲜明的以汉语作为二语写作教材,尤其宝贵的是它是目前为止我们看到的第一部由非母语学习者在海外编写的汉语教材。作为日本僧人的空海为何要编写这本书?本文认为空海乃是为了传扬他在日本开创的真言宗教,清扫语言障碍而编写。在空海看来,“如来说法必借文字”,“密”为“显”之极致也,要实现弘扬真言宗和以真言宗镇护国家的理想,就必须推广汉语书面语在日本的教学。可见《文镜秘府论》正是空海宗教观与语言观、语言教学思想观密切相关的产物。

关键词:《文镜秘府论》 真言宗 镇护国家 二语教材

作者 吴双,1965年生,北京语言大学汉语学院副教授。

空海(774—835),俗姓佐伯(一作佐伯真),日本国香川县善通寺市人,法号遍照金刚,谥号弘法大师。延历二十三年(804),当唐德宗贞元二十年,他随第17次遣唐使团留学长安,跟从大师惠果学习密宗,深得“唐密”真谛,回国后创立了日本佛教真言宗即“东密”,撰写过很多佛教论著,并在高野山建寺开基,弘法授徒,至今信徒遍及东瀛,历久昌盛不衰。

《文镜秘府论》是空海在817—820年之间在日本编写的,^①共6卷,被后人视为日本汉诗创作的指南,对普及东土汉诗的韵律知识、提高日本学习者汉语写作水平起到了不可估量的作用,长期以来被认为是一部由日本人编写的中国文学批评理论论著。那么,身为日本僧人的空海为何要编写这样一本书?他是为谁编写?该书又为何在日本编写而成?

空海在《文镜秘府论·序》中阐释了他的编撰动机:

爰有一多后生,扣闲寂于文囿,擅词华乎诗圃;音响难默,披卷函杖,即阅诸家格式等,勤彼同异。^②

请求空海编书的“一多后生”是谁呢?王利器认为“一多后生,谓持奉一多法界说之后辈也。”^③卢盛江:“我认为,‘一多后生’的‘一多’……空海弟子之中,更可能是实慧。”^④“空海《御遗告》把后事托付给实慧,实慧实际是空海继承人。”^⑤尽管各家看法略有不同,但无可争议的是,“一多后生”即佛门真言宗弟子——应弟子之请,为他们编写《文镜秘府论》——

①⑤ [日] 遍照金刚撰,卢盛江校考《文镜秘府论汇校汇考·前言》,北京:中华书局,2006年。

② 本文所引《文镜秘府论》皆用王利器校注《文镜秘府论校注》,中国社会科学出版社,1983年。

③ [日] 弘法大师原撰,王利器校注《文镜秘府论校注·前言》,中国社会科学出版社,1983年,第17页。

④ 卢盛江:《空海与文镜秘府论》,银川:宁夏人民出版社,2005年,第19页。

部可作为汉语诗文写作教学用的教材,即该书编写的宗旨。

那么,佛门弟子为什么要请求空海编写《文镜秘府论》呢?空海又为什么会答应弟子之请编写该书呢?笔者认为,这与空海竭尽毕生精力宣扬的真言宗教义是分不开的。

一、《文镜秘府论》体现了真言宗的语言观

通过对空海所著代表作之一《声字实相义》的考察,我们发现空海的宗教思想和语言哲学是统一的,他所创立的真言宗宗教观念中显示出高度重视语言的思想,由此昭示了他撰写《文镜秘府论》的根本动机。

首先,“空海耗费了毕生精力要传授的真言密教究竟是一种怎样的教义呢?其实就是所谓秘密的真言,即通过咒文来显露各式各样的超强能力,归根结底就是带有一种咒术的法事经典。它以极端的象征性仪式,演绎出无比庄严的气氛,使各种参加仪式的人们对其抱以无尚崇敬的心情。”^①

空海的密教思想包含在“真言”概念之中。真言概念出自佛教经典,按照空海在《声字义》、《十住心论》的解释,真言在梵文里叫做曼荼罗。“真言”有两层意思,一是用来表达密教的思想,二是指如来的如义真实语。而曼荼罗是佛教中最早、最原始的宗教仪式之一,在密教信仰者看来曼荼罗确实是神秘的和神圣的,它与咒术联系密切。行咒术时,需口诵禁咒,禁咒一般都是祈愿的具体内容。曼荼罗的这些基本制作方法明显被密教直接吸收。^②密教所依据的根本经典《大日经》与《华严经》的本尊毗卢遮那佛,具有与以宇宙的本体及其自身领悟宇宙的特性。这位法身佛可以用自己的方式去讲法。人类只要处在一个正确的领悟状态下,适应宇宙的禅定,即刻就会感觉到自身的存在,而言语是法的显现方式,我们所感知的色、音、香、味、触感及我们知道的所有事物、现象就是声音、语言。

可见,真言宗积极肯定语言的作用。那么,为什么语言和真理有着这么密切的关系呢?

(一)“如来说法必借文字”

真言宗的理论依据主要在于《大日经·具缘品》之“等正觉真言”等语句,阐明了声字即为实相,声字则实相之法体。日本学者小田慈舟认为,真言宗之宗名正来源于声字则实相这一原理,并且表示法身说法之意,《声字实相义》属空海宗教体验之告白,目的在于究明“三密”中“语密”之本质的真言的意义,以便后世能将真言宗用于实践。^③

什么是“声”呢?空海解释道:“初释名者,内外风气才发必响,名曰声也。响必由声,声则响之本也。”(《声字实相义》)无论气流从口内出还是从口外进,都必定有响,名之为“声”。“声”不仅仅和人类的生命相关,同时还和自然界的自然现象有关。“又四大相触音响必应,名曰‘声’也”,即地、水、火、风四种要素相互接触,音和响都必定相应,这样的情况也名为“声”。进一步深入,空海把自然现象和中国文化、印度文化里的有关现象联系在一起进行考察,说“五音八音、七例八转,皆悉待声起”。中国文化的宫、商、角、徵、羽“五音”、金、石、丝、竹、匏、土、革、木“八音”,以及印度文化里的“七例八转”,都是依靠“声”才产生的。根据松本照敬的注解,梵语文法中的主格、对格、具格、为格、从格、属格、依格和呼格的格变化被称为“八转”,而去掉呼格的格变化则被称为“七例”。^④

① [日]上桓外宪一:《日本文化交流小史》,王宜琪译,武汉:武汉大学出版社,2007年,第99页。

② 侯慧明:《论密教早期之曼荼罗法》,《世界宗教研究》,2011年第3期,第35页。

③ [日]小田慈舟:《十卷章讲说》上册,高野山出版社昭和59年,第133—135页。

④ 王一鸣:《日本学者空海〈声字实相义〉研究》,《现代哲学》,2008年第3期,第116页。

“字”又是什么？它和“实相”又是怎样的关系呢？空海认为：“声发不虚，必表物名，号曰‘字’也；名必招体，名之‘实相’。声字实相，三种区别名义。”即能表现事物名称的，就叫做“字”；因名本来是和本事物的本体相一致的，因而就把它称为“实相”。总而言之，“声”、“字”、“实相”之间的区别则被称为“义”。

空海认为佛教的隆兴需要依靠“声字分明”才能让“实相”之真理显现，极其重视文字反映实相（对象），文字替代实相的作用。在《声字实相义》中，他明确地指出：“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，众生本有之曼荼也。”^①意即可将“声字实相”理解成代表宇宙真理之佛教的三个神秘教义及世界，因为声字、实相的文字，即是“法、佛、平等”之三密，亦为“众生”即所有生命都生活在其中的曼荼罗之宇宙世界。

“‘初叙意者。夫如来说法，必藉文字’，此语可谓开宗明义，空海认为作为密教里最为神圣者的大日如来如果说法，他也必须借助文字。这一句话，可以认为是总摄《声字实相义》全文之要义，非常重要。”^②这就是空海的语言观，它不仅异于西方的语言观，也不同于东亚所常见的语言观。这种观念，不仅表现于其宗教思想，也表现于其美学思想，乃至语言教学思想。无疑，“说法必须借助文字”便是《文镜秘府论》的编写目的，《文镜秘府论》的编撰与真言宗的一贯立场是不可分割的。

（二）“密”为“显”之极致也

空海极力主张“六尘教体”说：“如来说法，必藉文字，文字所在，六尘其体。文字之起，本之六尘。谓六尘者：一色尘，二声尘，三香尘，四味尘，五触尘，六法尘。此六尘各有文字。”^③在空海看来，此六尘就是文字之所以生成的根据，大日如来就是使用文字进行说法的，目的在于以图惊醒众生的长梦，因此，“六尘教体”说便成为空海的“文字构成”说，没有六尘就不存在构成文字的主体，而没有文字的主体，自然文字就不存在了。

而文字（包括语言）的来源在于什么呢？正在于人们通过眼、耳、鼻、舌、身、意六识所认识到的色、声、香、味、触、法六者。恰如上桓外宪一所言：“《古今集》的假名序中所写的‘生长在世上的万千生物，皆能唱出自我的心声’这段语言，恰似空海传播的密教之思想源泉。”^④通过语言，真如遂以各种形式显现于宇宙的外部，无论是松涛草露抑或行云流水，森罗万象尽皆真如之显现。《悉昙轮略图抄》一：“抑《声字实相义》云：‘五大皆有响，十界具言语；六尘悉文字，法身是实相。’”^⑤

因此，密教的“密”，不妨可理解成“显”之极致也！“三密”即代表宇宙真理的佛的身密、语密、意密，“六尘之本，法佛三密即是也。平等三密，遍法界而常恒；五智四身，具十界而无缺。”^⑥小西甚一在其《文镜秘府论考·研究篇上》序中认为，空海的“密”这一概念，乃是法之外并无语言存在之道理，因此称为“密”。语言为法曼荼罗，常被人们视而不见，实际上它却将宇宙的真理大大地显现。

可见，在密教世界之中，语言就是佛法本身的表现方式，佛法本身是作为语言来表现的。语言在密教中居于何等重要的位置！只有声字变得分明，世界的真实之相才会昭然毕现。

① “名教”一般场合指儒教，但空海此处指通过“名”即语言来进行教化的佛教，主要是真言宗。

② 王一鸣：《日本学者空海〈声字实相义〉研究》，《现代哲学》，2008年第3期，第116页。

③ 〔日〕弘法大师原撰，王利器校注《文镜秘府论校注·前言》，第3—4页。

④ 〔日〕上桓外宪一：《日本文化交流小史》，第100页。

⑤ 〔日〕弘法大师原撰，王利器校注《文镜秘府论校注·前言》，第4页。

⑥ 同上，第3页。

(三) 空海的宗教观与其语言观及语言教学思想密切相关

考察空海的真言宗宗教观,我们发现其中蕴含着高度重视语言的思想;而考察其语言观,则发现《文镜秘府论》不仅反映了空海真言宗开宗立教的根本思想,更体现了开展语言教学的思想。

夫大仙利物,名教为基,……然则一为名始,文则教源,以名教为宗,则文章为纪纲之要也。世间出世,谁能遗此乎!故经说阿毗跋致菩萨,必须先解文章。……是知文章之义,大哉远哉!(《文镜秘府论·序》)

“大仙”即佛陀,《涅槃经·卷二寿命品》^①云“大仙人涅槃,佛日坠于地”,即可为证。“名教”一般场合指儒教,但空海此处指通过“名”即语言来进行教化的佛教,主要是真言宗。空海认为佛要救济众生,就得以“名教”——即通过言语之教作为基本手段的宗教来引导众生,所谓“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”。所以,“故经说阿毗跋致菩萨,必须先解文章”,所谓“文章”,在此既有文字之意,也有文学之意,揭示出空海高度重视写作教学,视文章有解说真言宗之功效的根本思想。所以,无论在家修行者抑或出家之人,都离不开写作汉语文章。要想理解佛典菩萨,必须先理解文章的玄妙之道方可。因此,收入《文镜秘府论》的四声、八种韵、十七势、十四例、六义、十体、八阶、二十九种对、三十种病等等,在密教看来全部都是陶冶真言的规矩准绳。正如王一鸣所言:

空海在对于文学的审视中显示出高度重视语言的思想,在空海看来,文学与真言宗是互相融贯的。对于文学与真言宗而言,语言同样不可或缺,并且语言联结了文学与真言宗两个不同的体系。《文镜秘府论》坚信文笔经过加工后终究是真言,故其根柢乃在于以无相真空为有相妙有、即事而真的观点。可见,空海给予了语言非常高的地位,甚至承认语言能够表现他心目中最崇高的佛法、真如,空海肯定文学艺术的这一立场,可以断定是由于其肯定语言的这一态度所决定的,换言之,空海对于语言的态度决定了他对于文学艺术的态度,既然肯定了语言,也就有必要肯定文学艺术。^②

在空海眼里,“悟者号大觉,迷者名众生。众生痴暗,无由自觉,如来加持,示其归趣。”如来要出面拯救众生,使不明白的“众生”明白道理成为“大觉”,就要“示其归趣”,这便是真言宗与汉语书面语的关系,也即名教与声字,再由此过渡到实相之关系,其中蕴藏着必然的逻辑关系。既然佛教的真理需作为文字来显示,文字便成为教化的根源,而教化是第一义的,故文章就是建立国家社会秩序的第一义,因此,以“一多后生”为代表的佛门弟子为了提高自己表达“真言”的水平,请求老师空海编写这部汉语教材,实乃名正言顺之事。可见,空海正是应“一多后生”的请求,为了使“将来秀士,无致深惑”而编写该教材的。空海在《序》篇指出当时写作诗文的样式手册虽多,然而对于日本学习者来说“要枢则少,名异义同,繁秽尤甚”,无奈之下才“余癖难疗,即事刀笔,削其重复,存其单号,总有一十五种类。”对诸多格式类著作取其精华,去其糟粕,才成就了这部经典。

空海于806年回国后,便着手创立真言宗,先后著有《秘密曼荼罗教付法传》二卷、《即身成佛义》一卷、《秘藏宝钥》三卷、《十住心论》十卷、《辨显密二教论》二卷、《声字实相义》、《字义》,以及《大日经开题》、《金刚顶经开题》、《仁王经开题》、《心经开题》、《法华经开题》

^① 《大正藏》第12卷,第375页。

^② 王一鸣:《日本学者空海〈声字实相义〉研究》,《现代哲学》,2008年第3期,第118页。

等,值得注意的是,空海的这些作品全都是用汉语写成的,^①因此,对佛门弟子而言,对汉文学习的巨大需求自然也就成为迫在眉睫的首要问题了。

由此可见,一方面,宗教思想必须借助于语言的手段才能得以彰显和传播,深奥的真言宗思想只有转换成耳朵可听、肉眼可见的汉诗乃至美术等艺术表现形式,才能将其传播给普通民众;另一方面,汉语书面语承载了空海创造和传播真言宗的重任时,它体现出杰出的思想性,具有培养人的想象力的功能。我们由此可以窥见空海为了弘扬真言宗的教义,为了解决佛门弟子以及广大的“秀士”在汉语学习和写作过程中的疑惑,而编写了《文镜秘府论》。该书其实是一部汉语教材,空海是把汉语书面语当作在日本传播宗教的工具来看待的。

二、创立日本真言宗乃为镇护国家之需

空海编写《文镜秘府论》,不仅仅是为了弘扬真言宗本身,还因当时在日本,佛教教义与儒家思想和政治及神道已经结合起来,形成镇护日本的“国家佛教”,上升成为维护封建体制的意识形态,故空海所著的真言宗教论即在阐明真言宗经义的同时,无时不在传达“济世”“经邦”的思想。在当时借用汉字的日本,汉语教学已成为强烈的社会需求,而《文镜秘府论》遂成为帮助有志者实现这一理想的“通道”。

(一) 汉字传入日本与空海身世的传说

古代日本虽有自身的语言,但当时却还没有自己的文字。关于汉字之传入日本,有很多种说法。据《隋书·东夷传·倭国》记载:倭国“无文字,惟以刻木、结绳为手段,于百济求得佛经,始有文字”;^②还有另一种说法是,西晋时期,汉字经由百济传入日本,11世纪平安时代后期的大江匡房说:“我朝始书文字,代结绳之政,即创于此朝,应神朝。”^③《日本书纪》卷十记载:

(应神)十五年秋八月壬戌朔丁卯百济王遣阿直岐贡良马两匹……阿直岐亦能读经典,即太子菟道稚郎子师焉。于是天皇问阿直岐曰:‘如胜汝博士亦有耶?’对曰:‘有王仁者,是秀也。’时遣上毛野君祖荒田别、巫别于百济,乃征王仁也。十六年春,王仁来之,则太子菟道稚郎子师之,习诸典籍于王仁,莫不通达。故所谓王仁者,是书首者之始祖也。

——王仁即是于285年第一位把汉字带到日本的中国人,也是第一位从事对外汉语教学工作的中国教师。王仁带去日本的《论语》和《千字文》“成为日本儒学的起源”,^④拉开了儒学在日本传播的序幕。《怀风藻·序》(751):“王仁始导蒙于轻岛,辰尔终敷教于泽田。遂使俗渐洙泗之风,人趋齐鲁之学。”^⑤

不管哪种说法——无不证明日本的第一文字就是汉字。古时日本人口语使用本国语言,而书写时则完全借用汉字作为自己表达意识、记录语言、交流思想、创造文明的通用工具。直至隋唐时期,日本才系统地利用中国汉字创造了日本文字,但汉字在日语中仍始终占有重要地位。

有意思的是,《文镜秘府论》出自空海之手,可能与其家世有关。空海母亲为阿刀氏,是阿刀氏族的后人,而阿刀氏族正是汉人王仁之后裔。

① 参考“关于《声字实相义》祖风宣扬会《弘法大师全集》本只有汉语原文,没有注释等,筑摩书房本则仅有现代口语翻译及注释而无汉语原文,故本文在引文时主要参考祖风宣扬会《弘法大师全集》本,而涉及文章的理解时则参考筑摩书房本及其他资料”(见王一鸣:《日本学者空海〈声字实相义〉研究》,《现代哲学》,2008年第3期)等。

② 叶渭渠:《日本文化通史》,北京:北京大学出版社,2009年,第41页。

③④⑤ 叶渭渠:《日本文化史》,桂林:广西师范大学出版社,2003年,第53页。

据传,阿刀氏族是首次携《论语》等汉籍赴日教皇太子读书的汉人王仁之后裔,族内代出硕学,不乏鸿儒。阿刀大足则官至侍讲,专为伊予亲王讲读儒典。空海聪颖嗜学的天赋,与其家世、庭训不无关系。^①

无疑,空海有在日本从事汉语教学的家传影响,早已“把自己融入到汉文化之中,来阐释中国的文化,有一种中国意识。”^②

(二) 日本借用汉字“济世”“经邦”

6—9世纪,即中国隋、唐时期,日本是大和时代后期、奈良时代和平安时代前期,日本如饥似渴地学习中国文化,出现了全面移植汉文化的高潮,一改过去对中国文化的摄取需经由朝鲜半岛中转的途径,对中国文化的引进吸收形式由间接变为直接。如圣德太子(574—622年)即规定以(中国)大陆的王朝为典范,建设新的国家。日本仿照中国的政治体制进行改革,使其从一个杂有氏族残余、不成熟的奴隶制国家,过渡到制度完备的封建制国家。“那时的人在接受中国文化方面是很迅速的”,“当时中国文化在日本的势力之大远远超过现在西洋文化在日本的势力”,“所以依靠中国文化而形成日本文化,年代非常悠久,政治上、社会上的进步是点点滴滴地完成的。”“日本文化是豆浆,中国文化就是使它凝成豆腐的盐卤。如果再举一例说明的话,就像孩子天然具有获得知识的能力,然而要孩子有真知识,就必须靠先进长辈的教导。”^③当时的日本人“从某种意义上来说,他们是把自己融入到对方文化之中,或者说把对方文化完全融入到自己的文化之中。”^④汉语书面语遂成为日本官方、宗教等上层领域占主要地位的表达形式。

当时天皇诏敕用汉文,官府公文用汉文,朝廷编写史书用汉文,文化人创作诗文用汉文,全社会都在普遍地学习汉语。正如贾俊侠所言:“空海的人唐求法不只是单纯的个人喜好与简单的文化交流,更重要的是与大唐文化在世界历史上所处的先导地位及日本政治的需求有关。”^⑤

自285年,王仁赴日教授皇太子“研习诸典籍”之后,其后的天皇对皇室子女的教育都是延请外来的大陆学者担任教师,以个人传授的方式教学汉语,“从国外来到日本的汉文先生的首要任务,就是对皇太子进行包括带有政治学意义的儒教内容在内的汉文教育,外交文书自不必说。我们知道当时日本国内的法典、政务方面的文件等都是由汉文书写的,那么作为下一代帝王必须具有通晓汉文的基本素养。因此,在早期汉文先生原本稀少的情况下,被指定为皇太子的人必须要先接受杰出的汉文先生的指导,向众臣展示其汉诗、汉文的才华之后,才能登上皇位。”^⑥

而对当时普通的日本人来说,“学写汉文章正是为了更好的学习了解汉文化。汉文章应当是当时运用极广的文式。为写好朝政公文,需要学好汉文章,贵族社会中的日常交往,也当离不了汉文章。在这方面,汉文章当有直接的用途。”^⑦“既然律令的文字表记均使用汉文,那么其他的公文书自然也都是用汉文来书写。当时,由于日本全国的人口都是用汉文进行户籍登录,那么对汉文书写的巨大需求自然就成为迫在眉睫的首要问题了。在这种社会形势下,就出现了上流社会人士崇尚汉诗文的风潮。只要看看现今从平城京遗址,或地方府衙遗迹中发掘出来的中流官吏墓葬中的木简上熟练书写的汉语公文文件,就会使人自然地联想到,平日里对他们发号施令的上级官吏们的汉文水平必然会高出一筹。可以想象,上级官僚假若不能写出优雅而具有艺术风格的汉语文章,肯定是难以让自己的属下心悦诚服的。”^⑧

① 高文汉,李秀英:《论日僧空海对中日文化交流的贡献》,《文史哲》,1999年第2期。

②④ 卢盛江:《空海的思想意识与〈文镜秘府论〉》,《文学评论》,2009年第1期。

③ [日]内藤湖南:《日本文化史研究》,储元熹、卞铁坚译,北京:商务印书馆,1997年,第81、8、7页。

⑤ 贾俊侠:《空海长安求法情结探赜》,《宁夏大学学报》(人文社会科学版),2010年7月,第4期。

⑥ [日]上桓外宪一:《日本文化交流小史》,第40—41页。

⑦ [日]遍照金刚撰,卢盛江校考《文镜秘府论汇校汇考·前言》,2006年。

⑧ [日]上桓外宪一:《日本文化交流小史》,第38页。

(三) 弘扬佛法乃为“济世”“经邦”

弘扬佛法是为了响应当时日本全社会在中华文化的全面影响下普遍形成的“济世”“经邦”的思想。

6 世纪初期佛教从中国传入日本,此后的日本佛教各宗都是从中国传入的。值得注意的是,“今天日本的佛教已经不是印度原来的佛教,是通过中国传来的佛教,而且不仅是通过中国国土,而是通过了中国文化的佛教,是受到中国文化洗练过的佛教。”^①——这是儒道佛相结合后的佛教。佛教传入日本后,在尊儒的同时,和日本本土的政治及神道结合了起来,形成镇护国家的“国家佛教”,上升为维护封建体制的意识形态。当时,空海创立的日本真言宗以及由最澄创立的天台法华宗倍受朝廷重视,形成有本土特色的“平安佛教”,带有极浓厚的忠君爱国思想。

自 607 年派遣遣隋使开始,日本派出到中国学习汉文化的遣唐使、留学生、留学僧来华 19 次,空海就是 804 年 5 月随第 17 次遣唐使团留学长安的学问僧。据日本学者上桓外宪一在《日本文化交流小史》中提到,653 年,被派遣到大唐有 241 人,其中被记录下名字的 17 人中有僧侣 15 人,而且在那份名单中发现了日本中臣镰足的 11 岁长子定惠法师的名字,^②可见当时日本统治者不遗余力引进中国佛教的热情。当时佛门弟子对卷帙浩繁的汉语佛教经典的研习与苦修,已经成为顺应时代发展,为谋求日本社会的“今生来世”而精进不止的行为。

809 年,嵯峨天皇即位。空海次年 10 月 27 日修《奉为国家请修法表》,以求弘扬佛法,其表曰:

沙门空海言:空海幸沐先帝造雨,远游海西,适得入灌顶道场,受一百余部金刚乘法门。其经也则佛之心肝,国之灵宝。是故,大唐开元以来,一人三公,亲受灌顶,颂持观念,近安四海,远求菩提。宫中则舍长生殿为内道场,复每七日,令解念诵僧等,持念修行。城中城外,亦建镇国念诵道场。佛国风范,亦复如是。其所将来经法中,有仁王经、守护国界主经、佛母明王经等,念诵法门,佛为国王。特说此经,摧灭七难,调和四时,护国护家,安己安他,此道秘妙典也。空海虽得师授,未能练行。伏望奉为国家率诸弟子等于高雄山门,从来月一日起首,至于法力成就,且教且修。亦望于其中间不出住处,不被余妨。虽蜉蝣心体,羊犬神识,此思此愿,常策心马,况复覆我载我仁王之天地,开目开耳圣帝之医王。欲报欲答,罔极无际。伏乞昊天鉴察款诚之心,不任恳诚之至。谨诣阙表,陈请以闻。^③

空海虽为僧人,却使自己的愿望与国家利益相一致,倡导“护国护家,安己安他”,并最终达到弘法立教之目的,这与他认为佛教和其他诸思想(外道)的关系是调和性的观念是分不开的,而该观念之养成于空海而言可谓由来已久。据日本真济记《空海僧都传》记载,“和上故大僧都讳空海,灌顶号曰遍照金刚……生而聪明,能识人事,五六岁后,邻里间号为神童。年始十五,随外舅二千石阿刀大足受《论语》、《孝经》及史传等,兼学文章。入京时,游大学,就直讲味酒净成读《毛诗》、《尚书》,问《左氏春秋》于冈田博士,博览经史,殊好佛经”,^④又“据《高野大师御广传》说,空海 12 岁时,身为伊豫亲王学士的外舅知其喜为佛门弟子,归省时便教育他,‘纵成佛弟子,不如哲学文章’,于是‘依彼教先读《论语》、《孝经》等’”,^⑤著《聋瞽指归》,以申学道之志。青年空海曾志在齐家治国,因人仕困难,后决意出家。空海 24 岁

① [日]内藤湖南:《日本文化史研究》,第 11 页。

② [日]上桓外宪一:《日本文化交流小史》,第 36 页。

③ [日]《日本文学大系》第 71 卷,岩波书店,1965 年版,第 231 页。

④ 转引自王利器校注《〈文镜秘府论〉校注》,第 16 页。

⑤ 卢盛江,《空海与〈文镜秘府论〉》,第 4 页。

时,即延历十六年(797),著《三教指归》3卷,向同胞阐释刚从中国传入不久的儒释道三教思想精髓的典范之作,书中以道教评儒学,以佛教论老庄,为书中的“蛭牙公子”指点迷津,指出唯有昭示解脱涅槃之道的佛教最为优胜,而其中大乘佛法最可崇奉。通篇极具思辨力,如“余思:‘物情不一,飞沉异性。是故圣者驱人,教网三种,所谓释李孔也。虽浅深有隔,并皆圣说。若入一罗,何乖忠孝?’”因此一直被哲学家视为日本思想史上的开山之作。空海后来在《综艺种智院式并序》中还将该院规定为“三教院”。可见“空海不同于奈良时代以来的儒佛对立立场,他抛弃了儒佛对立的观点。从肯定一切存在的即事而真的立场来看,空海承认与佛教对立的儒教、道教,并将其放在与佛教调和的关系中是十分自然的。”^①

空海从“幼就表舅,颇学藻丽,长入西秦,粗听余论”(《文镜秘府论·序》),到去世前以“入唐求法沙门空海”名义留下遗言,无不流露出对中国的向往之情,而追求宗教与政治的结合便是空海中国情结的核心。“丰富而先进的唐文化以及堪称为东亚密教中心的唐长安是空海入唐的外在吸引力;空海对密教的极大兴趣及日本政治对密教的需求,是他一心探求密法的内在驱动力”,^②究其实,空海的真言密教乃是融合了儒道佛思想且带有浓厚的忠君爱国思想的宗教,空海弘扬佛法乃是为了“济世”“经邦”。

有着强烈的“普利众生”、积极入世思想的空海,自然产生诸多作为:他和高层政治人物来往非常密切,深受日本皇室器重。在唐期间,空海汲取多家书法之精华,研磨锤炼,自成一派,不仅赫然与嵯峨天皇、橘逸势齐名成为日本“三书圣”之一,为创造日本文字平假名作出过贡献。空海创作了诗词文赋等113篇(收录于《遍照金刚性灵集》),对研究日本古代与大唐、朝鲜等的文化交流具有重要的史料价值。828年,空海为实践孔子的“有教无类”学说,创办了日本历史上第一所综合性的不分阶层的平民学校——综艺种智院,“综合兼学众艺”以培养通才,教授儒释道三家经典,以及阴阳、法律、工艺、医学、音乐等汉学文化和技艺。作为密教法师,空海还非常关心地方上水利和堤坝的修建,曾多次直接参与这类工程的施展。传说他还非常关心民间的疾苦,为老百姓医病,帮助他们耕种、灌溉。

空海与日本人民生活息息相关的举动被传为佳话,使空海对日本乃至对世界宗教史、中日文化交流史产生了千年不衰的影响。换句话说,空海是明智的,面对日本儒、道、神道等各种思想影响都存在的事实,空海正因借助了他一贯所熟悉的儒道思想,才成功扩大了真言密教的社会影响,获赐在高野山金刚峰寺和京都东寺(即教王护国寺)创设真言宗道场,真言宗也因此作为一个独立的教派而活跃于日本的佛教界。空海去世后,又有不少日本僧人相继入唐求取密教,致使平安佛教成为密教时代。平安以后日本的佛教,几乎全根据密教加以变革。当时的朝野都信仰此教的灵验,从宽平(889—898年)、昌泰(898—901年)年间到长和(1012—1017年)、宽仁(1017—1021年)年间,密教兴盛到了顶点。他创立的真言密教在日本“至今已传到近60代,信徒逾5000万人”。^③

(四)《文镜秘府论》是空海为传教“济时”特制的“工具”

《文镜秘府论》的宗旨,明显带有进行政治教化的实用目的。空海在《文镜秘府论·序》中即强调文章有“济世”“经邦”之功效:“君子济时,文章是本也。故能空中尘中,开本有之字,龟上龙上,演自然之文,至如观时变于三耀,察化成于九州,金玉笙簧,烂其文而抚黔首,郁乎焕乎,灿其章以取苍生。然则一为名始,文则教源,以名教为宗,则文章为纪纲之要也。世间出世,谁能遗此乎!……孔宣有言:‘小子何莫学夫《诗》?《诗》可以兴,可以观。迩之事父,远

① 李文英、续润华:《空海教育思想初探》,《日本问题研究》,1996年第4期,第71页。

② 贾俊侠:《空海长安求法情结探赜》,《宁夏大学学报》(人文社会科学版),2010年第4期,第117页。

③ 曾坤、孟西安:《法门寺地宫展现真貌》,《人民日报》,1995年1月18日第5版。

之事君。”“人而不为《周南》、《邵南》，其犹正墙面而立也。”这里“君子”即指儒教之有德者，对君子而言，文章乃是其救世济时的根本。

空海不仅从儒学观念出发来确立他经国济世的理念和人生价值，“是知文章之义，大哉远哉！”强调“诗本志也，在心为志，发言为诗，情动于中，而形于言”，他还吸取了儒教“诗言志”的思想，倡导诗歌的言情作用。在详尽地引用《毛诗序》的“动”、“感”作用之后，他主张诗的价值正在于“经理邦国”：“然则文章者，所以经理邦国，烛畅幽遐，达于鬼神之情，交于上下之际，功成作乐，非文不宣，理定制礼，非文不载。与星辰而等焕，随橐籥而俱隆，虽正朔屡移，文质更变，而清浊之音是一，宫商之调斯在。”（《文镜秘府论·南卷·集论》）这揭示出空海高度重视写作教学，视文章有“济世”“经邦”之功效的根本思想。

而《文镜秘府论》正是空海为了教导日本学习者学写汉语文章而编写的写作教材。无疑，空海编写《文镜秘府论》就是为了满足当时僧俗之需，是为了使“将来秀士，无致深感”，即是为了“将来”能以此作为讲述写作规范的教材指导“秀士”，解决他们写作中的主要疑惑。可见空海为之写作的对象不仅是佛门弟子，更是广大的“秀士”，即想要学习汉诗写作的广大日本学习者。他列举了许多优秀诗句并进行解读之后，赞赏道：“足以比景先贤，轨仪来秀矣。”（《南卷·集论》）可见该书举例就是为了作为教学示范之用，为了有意识地培养学习者通过“模仿和借鉴”来提高写作水平。于是空海将其携回日本的唐代中土流行的诗格去同存异，汇为一册，使得“庶缙素好事之人，山野文会之士，不寻千里，蛇珠自得；不烦旁搜，雕龙可期。”另外，空海还于天长七年（830），从梁顾野王的《玉篇》中选出约1000字，分别以隶书编排字目，上冠篆体，下注反切与释义，著《篆隶万象名义》三十卷，成为日本最早的汉字辞书。可见这都是空海为了汉语教学所作的努力。

因为空海的真言密教作为镇护国家的教义与朝廷保持着密切的关系得以不断发展，并作为一种思想在日本迅速传播，所以空海编写《文镜秘府论》目的就是要帮助日本学习者更好地学习、理解和运用汉语书面语。因此，《文镜秘府论》的编写也可谓应宗教追求与镇护国家之需而编写，具有一定的“工具”性质。

三、《文镜秘府论》的二语教学性质

长期以来人们将《文镜秘府论》一书的性质定义为：（1）它是一部由日本人编写的中国文学批评理论论著；（2）因其保存了许多中国国内今已散佚的文献而颇有价值。

因为从文学批评史的角度来看，《文镜秘府论》作为一部有关中国六朝至唐代的诗体与骈俪文学的专著，“以摘录中国六朝时代至大唐盛世文艺理论书的方式成功地汇集了一部完整的文艺理论书。”^①它被日本学者公认为是日本汉诗学的第一部著作，奠定了日本汉诗学的基础，而且在悉昙学、日本歌学等方面对日本产生了深远的影响，“日本文艺理论家加藤同一对《文镜秘府论》评价很高，认为它在诗法体系的详尽上，是公元8世纪以前中国所仅见的，而日本汉诗创作之所以长盛不衰，《文镜秘府论》所起的作用是不可低估的。”^②

其次，唐代诗坛虽然非常繁荣，但唐人的文学批评资料却十分难得，明代以来就流行着“唐无诗话”（这里的“诗话”是泛称诗歌评论）之说，因为“唐代的诗文，如日中天；而论文之著作，则寥若晨星。所以后人都说唐人只知作诗，而宋人才专门出来替唐人作诗话。……假使要编一部中国文学批评史，各朝均容易收辑材料，只有唐代较感困难，因为当时论文书籍都未能

① [日] 上桓外宪一：《日本文化交流小史》，第104页。

② 张卫红：《空海对中日文化的贡献》，《东方艺术》，2001年第2期，第60页。

流传至今。”^①实际上唐代文学批评的资料并不贫乏,主要问题在于很多资料都已散佚,现存资料又真伪混杂。而海外汉籍《文镜秘府论》则保存了很多初盛唐的诗文批评资料。正如任学良所说:

《半江暇笔》曰:“唐人诗论,久无专书,其见于载籍,亦仅仅如晨星;独我大同中,释空海游学于唐,获崔融《新唐诗格》、王昌龄《诗格》、元兢《髓脑》,皎然《诗议》等书而归,后著作《文镜秘府论》六卷,唐人卮言,尽在其中,但惜不每章题曰谁氏之言,使后世茫乎无由采择矣。”^②

所以,“《文镜秘府论》的价值,首先是它保存了中国久佚的中唐以前的论述声韵及诗文做法和理论的大量文献。”^③

然而这些议论都未从空海的宗教观念这一根本出发点来看问题,也未从汉语作为第二语言教学的角度来看问题。根据空海写作此书的宗旨以及全书的结构安排和重点所在,我们应当判定《文镜秘府论》其实是一部以汉语作为第二语言的写作教材。而且由于此前,是目前为止我们见到的第一部由外国人为外国人编写的汉语诗文写作教材。

首先,空海在《文镜秘府论·序》中指出:

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,勘彼同异,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,总有一十五种类。

从中我们可以了解到,当时日本亟需进行汉语教学,教材也很多,据卢盛江的考证,空海之前的声谱音韵类著作以及有关的文笔类著作,种类繁多,^④可能当时日本学习者就是采用这些由中国传入日本的各种文学及文论典籍即“诸家格式等”作为诗文写作的样式手册来使用的。空海应其学生之请,在讲学的坐席上对“诸家格式等”进行删削编撰,弃其同者,撰其异者,针对当时流行于日本的学风,为日本学习者编撰一本适合的汉语写作教材,在各项关于“文”和“笔”的写作技法里,分别筛选诸家之论中适合日本学习者写作汉语诗文所需的内容后,加以重新构成。

其次,对于中国文学批评史论著,目前的意见倾向于文论是写作论著这一看法,^⑤正如王运熙先生所言:“人们一提到《文心雕龙》,总认为它是我国古代最有系统的一部文学理论书籍,其性质相当于今天的文学概论那样。我过去也是这样看的。……但从刘勰写作此书的宗旨来看,从全书的结构安排和重点所在来看,则应当说它是一部写作指导或文章作法,而不是文学概论一类书籍。《文心雕龙·序志》一开头说:‘夫文心者,言为文之用心也。’明确指出其书是讲如何用心做文章的……用‘雕龙’名书,似是说此书论述作文之法,象雕龙那样非常精细。《序志》篇开头那段话表明此书宗旨在讲为文之法,则是没有疑问的。”^⑥依次类推,我们发现《文镜秘

① 胡小石:《胡小石论文集续编》,上海:上海古籍出版社,1991年。

② 转引自王利器:《〈文镜秘府论〉校注·前言》,〔日〕弘法大师原撰,王利器校注,北京:中国社会科学出版社,1983年,第11页。

③ 卢盛江:《空海与〈文镜秘府论〉·引言》,第1页。

④ 其书目主要来自《日本国见在书目》,今有的已佚,有的尚存,详细书目详见〔日〕遍照金刚撰,卢盛江校考(2006)《〈文镜秘府论〉汇校汇考·前言》,第1卷,第30页。

⑤ 例如关于《文心雕龙》的性质问题,目前主要有两种说法,一种认为,《文心雕龙》是一部关于“文学”的书,是一部文学理论与文学批评专著;另一种认为,《文心雕龙》是一部讨论文学理论的著作,因其所论并不局限于文学作品,其中不少篇幅主要关于学术文章与应用文的写作,而且仅从其书名对来看,《文心雕龙》显然是一部高度重视或主要谈写作构思与语言修饰的书。

⑥ 王运熙:《〈文心雕龙〉的宗旨、结构和基本思想》,《复旦学报》(社会科学版)1981年第5期,第75页。

府论》有非常相似的现象，我们从《文镜秘府论》的书名就能窥察到空海的良苦用心。“文”字，即作文；“镜”字揭示出该书的教材性质，即为了讲解写作规范，教导学习者模仿范例并进而学会写作而编撰；而“秘府”两字，即告知书中珍藏着作文的种种奥妙。正如任学良所言：

文镜者，犹言文章之龟镜也，以此照之鉴之，优劣毕见，无所逃遁矣。秘府者，文章之奥府也。本书以《文镜秘府》为号，确乎名称其实，善读者得此宝镜，自必入于文章之奥府矣。《文笔眼心钞序》云：‘余撰《文镜秘府论》六卷，虽要而又玄，而披诵稍难记。’‘要而又玄’，此大师之自评也，用释此作，堪称的当。^①

近来，国内有些专家也意识到了其明显的教材特征，只可惜浅尝则止未能就此定性：

《文镜秘府论》主要编入实用性比较强的写作范式，并化繁为简，以便于日本的僧俗学子学汉诗汉文。^②

空海精通内外典籍，他的《文镜秘府论》影响很大，这是一部论诗文格式的修辞学书……空海写作此书是为了满足平安时代对写诗作文的方法的要求，促进了日本汉文学的发达。^③

不难看出，正因为“自《文镜秘府论》形成的对汉诗艺术特点的认识，深深地进入到了日本汉诗学中去了”，^④所以才对日本文学创作产生了深远影响。《文镜秘府论》作为汉语作为二语写作教学的宗旨贯穿全书，许多地方都扣紧宗旨论述如何把汉语诗文写好，在全书的结构安排上也体现出来。空海自谓所编写的内容“总有一十五种类：谓《声谱》，《调声》，《八种韵》，《四声论》，《十七势》，《十四例》，《六义》，《十体》，《八阶》，《六志》，《二十九种对》，《文三十种病累》，《十种疾》，《论文意》，《论对属》等是也。”^⑤其所设篇章都是为了写作教学的实际服务，《文镜秘府论》开首五篇谈音韵，符合于今天的“听说领先，读写跟上”二语教学原则；重视对偶教学，对汉语作为二语学习者重点开展字、词、句的教学；其写作指导好像“骨架”，简明扼要，条理分明，而范文举例好像“肌肉”，丰富生动，经纬交错，把主干和分枝理得十分清楚，把如何写好文章的道理介绍得非常周密。它还设得有“改错”篇目，后面又附有“文史知识”作为写作参考，其编排方式与今天的二语写作教材非常类似。

那么，日本人是怎样看待《文镜秘府论》的呢？

这部《文镜秘府论》，……序文说弘法大师年轻时曾在当时京都的大学寮里学习过，跟那时的一位伯父、叫作阿刀某的人，还有其他大学博士们学习汉文。其后在唐朝留学时也注意这方面的学问。看来，他当时看了很多通行的诗文法则书。于是他想到把这些法则汇集起来写成一本书，以帮助大家，为俗人、僧侣写作诗文提供方便。^⑥

平安初期，日本人盲目地写了中国古诗。他们写诗也不晓得规律。空海一定是为教日本人写诗而编著了《文镜秘府论》。该书到江户时代，作家们，包括儒家的人，一直用来学习写诗的课本。”“空海编著的《文镜秘府论》及其缩编版《文笔眼心钞》到江户时代，数百年来一直作为作家们常备在身边的书。^⑦

《文镜秘府论》是创作中国古诗古文的入门书。不仅对诗文，后来还对歌论（和歌的评

① 转引自王利器：《〈文镜秘府论〉校注·前言》，〔日〕弘法大师原撰，王利器校注，北京：中国社会科学出版社，1983年，第20页。

② 卢盛江：《空海的思想意识与〈文镜秘府论〉》，《文学评论》，2009年第1期，第78页。

③ 郑彭年：《日本中国文化摄取史》，杭州：杭州大学出版社，1999年，第290页。

④ 卢盛江：《空海与〈文镜秘府论〉》，第2页。

⑤ 见《文镜秘府论·序》。

⑥ 〔日〕内藤湖南：《日本文化史研究》，第89页。

⑦ 〔日〕渡辺照宏编《日本の思想最澄·空海集》筑摩書房，1969年，第8、20页。

论)产生了影响。^①

在平安朝(794—1192年),知识分子写诗时参考《文镜秘府论》,作为一种指南。^②

《文镜秘府论》是我国关于诗文的著作之嚆矢,大师在我国作为修辞学的始祖,在我国第一次明示了中国诗文的规范规则。到明治、大正时代(1868—1926)一直用来学中国古诗古文的入门书。^③

空海编著的《文镜秘府论》及其缩略本《文笔眼心抄》收录了很多汉语诗文创作的模范例句,是日本人从古代一直到近代进行中国汉语诗文创写作时参考的用例集,可谓日本人学习中国古诗文创作方法的唯一入门书,同时也是必读书。^④

《文笔问答抄》宽永五年(1625年),印融著,是学中国古诗古文的参考书。里边也收录了《文镜秘府论》的一部分。^⑤

显然,在日本人的传统观念里,《文镜秘府论》不仅是以日本学习者作为教学对象供教学用的汉语教材,而且是第一部在日本本土产生的汉语诗文写作教材。事实上,该书的确曾在日本长期被当作学习汉语诗文写作的教材,且产生了非常深远的影响。一方面,请求空海编写该书的是热心写作,恳请大师撰述的以汉语作为第二语言的日本学习者,另一方面,空海的真言宗教义与时政导向、社会需求紧密结合,形成了一套独具匠心的思想体系,并通过《文镜秘府论》作为教材所开展的汉语教学,直接帮助了日本学习者获得阅读中国典籍、写作汉语诗文的技巧,对日本社会产生了深远的影响。

鉴于目前我们还没有发现在空海之前有类似编写汉语教材的人,我们认为空海所编之《文镜秘府论》作为一部由日本人编写的指导日本人写作汉语诗文的教材,第一次较为系统地将汉语诗文写作方法进行总结和编写,开了海外汉语写作教材的先河,这在对外汉语教学史上是非常宝贵的。

总之,空海是为了实现弘扬真言宗和以真言宗镇护国家的理想,而推广汉语书面语在日本的教学。既然“如来说法必借文字”,“密”为“显”之极致也,那么,清扫语言障碍也就成了必要的举措。可见《文镜秘府论》正是空海宗教观与语言观、语言教学思想观密切相关的产物。

(责任编辑 黄夏年)

① [日] 岸田知子:《空海と中国文化》,大修館書店,2003年。

② [日] 崎岡洋右:《三国古典の散歩》,文艺社,2007年。

③ [日] 蓮生觀善(编)《弘法大師傳》(第2版),同朋舍,1981年,第503页。

④ [日] 松长有庆:《空海の生涯・思想と『三教指帰』》, [A]. 见:福永光司编《空海三教指帰ほか》, [C]. 日本:中央公论新社,2003. 第2页。

⑤ 写作中,日本来华留学生大泽美佳同学曾多方帮助笔者在日本查找资料,谨致谢忱。