

论鸠摩罗什形象的世俗化演变

贾蕾

(北京语言大学 人文学院, 北京 100083)

摘要:通过对僧侣著作、正传史书、中国现代和后现代文化语境中有关鸠摩罗什形象的塑造与传播,分析比较这些文本的创作主旨、文化背景和文化影响,揭示作为文化符号的鸠摩罗什如何从佛教进入到中国儒家文化、现代化文化和后现代文化中。

关键词:鸠摩罗什;佛教文化;文化符号;世俗化;新历史主义

中图分类号: I207-41 **文献标志码:** A **文章编号:** 1009-1505(2015)04-0016-06

On Secularization Evolution of the Image of Kumarajiva

JIA Lei

(School of Humanities, Beijing Language and Culture University, Beijing 100083, China)

Abstract: The paper analyzes and compares the text motif, cultural background and influence of the monk biography, Confucian history, modern and post-modern literature about Kumarajiva to reveal how the image of Kumarajiva went as a cultural symbol from Buddhism into the Chinese secular culture, modern culture and post-modern culture.

Key words: Kumarajiva; Buddhism; cultural symbols; secularization; New Historicism

东汉时期,佛教在中国的迅速传播渐趋影响到中国文化的诸多方面,伴随而至的是正史与僧史中出现有关僧侣的记载。后秦著名僧人鸠摩罗什(344—413),是一位成就斐然的高僧,被称为“中国佛教四大译经家之一”。其事迹最早被记述于南朝梁代僧侣创作的《出三藏记集》和《高僧传》,唐初以儒家角度所撰正史《晋书》亦有详载。中国进入现代时期,新感觉派人物施蛰存以史书为素材把鸠摩罗什的故事演绎为小说《鸠摩罗什》;当代穿越小说家小春也以《不负如来不负卿》为题,着力塑造新的鸠摩罗什形象。文章通过探讨鸠摩罗什形象在古今不同文本中的塑造,力图揭示作为文化符号的鸠摩罗什如何从佛教文化进入到汉文化的世俗文化之中。

一、僧侣著作对鸠摩罗什的记载

有关鸠摩罗什的记载最早见于僧佑的《出三藏记集》。《出三藏记集》是最早对汉地佛教文化传播状况进行汇总的书籍,“名一撰缘记,二铨名录,三总经序,四述列传。缘记撰则原始之本克昭。名录铨

收稿日期:2015-02-11

基金项目:北京语言大学中央高校基本科研业务专项资助项目(13YBG33)

作者简介:贾蕾,女,北京语言大学副教授,文学博士,主要从事比较文学、宗教文学研究。

则年代之目不坠。经序总则胜集之时足征,列传述则伊人之风可见。”^{[1]12}僧佑《出三藏记集·序》言,因为经典时地久远,传至中土“年代人名,莫有铨贯。岁月逾迈,本源将没。后生疑惑奚所取明。……于是牵课羸志,沿波讨源,缀其所闻。并钻研内经研镜外籍,参以前识,验以旧闻。若人代有据则表为司南,声传未详则文归盖阙。秉牍凝翰,志存信史。三复九思,事取实录。有证者既标,则无源者自显。庶行潦无杂于醇乳,燕石不乱于楚玉。”^{[1]12}僧佑编录佛教典籍的目的是要去伪存真,保持经典的正统性和原创性,其对僧侣的记载亦以此为中心。《出三藏记集》中记载僧传有两个目的:一方面,这些僧侣为在中国弘扬佛法方面做出了贡献;另一方面,记载他们的事迹也是保持经典译介合法性和梳理传播脉络的一种旁证。所以,其“列传”以译经僧侣为主要对象,兼顾汉地出身的高僧。在僧侣传记的写作方式上,先秦就形成的比较完备的史传写作模式为佛教进入中国之后僧史的发展培植了土壤,《出三藏记集》把对僧侣事迹的记载称为“传”,明显是受到中国史传写作的影响。

除《出三藏记集》外,慧皎的《高僧传》里也有关于鸠摩罗什的记载。慧皎对他能够阅读到的包括《出三藏记集》在内的僧传进行精心筛选和修订,选出后汉明帝永平十年(公元67年)至梁武帝天监十八年(公元519年)期间共9个朝代二百多位高僧,并为之做传。僧佑和慧皎都是梁代人。魏晋南北朝时期,中国佛学以自身文化格义印度佛学,兴趣所趋也从小乘转向大乘。经历梁武帝对佛教发展的积极支持,僧侣的社会地位有了显著的提高。很多高僧大德不仅通晓经典,明辨义理,在僧俗两界有广泛的宗教影响力,而且往往与帝王有密切的社会联系,能以庙堂或山林的方式影响政治或以神通之术产生社会影响。于是,《出三藏记集》之后,有不少人开始模仿史传和《出三藏记集》的传记模式写作专门针对僧侣的传记,另外也出现了一批夹杂僧侣传奇的志怪作品。在僧侣慧皎看来,这些作品“众家记录,叙载各异。”^{[2]523}在选录人物上“各竞举一方,不通今古;务存一善不及余行。逮乎即时,亦有作者,然或褒赞之下。过相揄扬。或叙事之中。空列辞费。求之实理无的可称。复嫌以繁广删减其事。而抗迹之奇。多所遗削。”^{[2]524}慧皎提出自己评价僧侣的标准:“谓出家之士,处国宾王,不应励然自远,高蹈独绝。寻辞荣弃爱,本以异俗为贤。若此而不论,竟何所纪。”^{[2]524}可见,在齐梁之际对僧侣的评价曾经有过世俗化的风气。而慧皎所著《高僧传》及时遏制了这种倾向,使僧侣评价尺度保持了宗教的纯洁性。

《高僧传》备受僧俗两界褒扬并流传后世的主要原因,乃是在具体僧侣的记述中模仿史传传统中人物传记写法的同时,以汉魏佛教的宗教特征把僧侣分为“译经”“义解”“神异”“习禅”“明律”“忘身”“诵经”“兴福”“经师”和“唱导”十类,并依照僧侣最突出的宗教影响安排人物位置。此乃中国僧侣传记写作之首创,也成为僧侣传记之典范。故此,后世继续为高僧做传竟未立他名,而续以《续高僧传》(唐道宣撰)、《宋高僧传》(宋赞宁撰)、《大明高僧传》(明代如惺撰)名之,体例则基本模仿《高僧传》。如果说《出三藏记集》中的鸠摩罗什是僧佑记录当时佛教思想发展的一个推波助澜的关键人物,那么《高僧传》中的鸠摩罗什就成为载入中国佛教人物史册的著名僧侣之一。

比较《出三藏记集》,可知《高僧传》中有关鸠摩罗什的叙述明显以僧佑著作为基础。在大乘佛学在中土兴起的年代,鸠摩罗什被誉为作为践行和传播大乘的僧人。虽然龟兹以小乘著称,鸠摩罗什也是从小乘转学大乘的,心向大乘的两位僧侣作者都没有涉及太多的小乘背景,而重点叙述鸠摩罗什翻译大乘经典和弘扬大乘佛学的经历与神迹。《出三藏记集》和《高僧传》都描叙鸠摩罗什在大乘刚传入龟兹时就留在了传播大乘佛学的寺院修行,其坚定的信心挫败了小乘魔怪的扰乱。事实上,鸠摩罗什除魔的过程曲折反映了当时西域与汉地大乘和小乘佛学之间的斗争。两部作品都讲到鸠摩罗什本应写出高深的佛学论著,却因汉地缺乏读者罢笔。《出三藏记集》因此引用了鸠摩罗什所作的充满汉文化意象的诗歌“心山育德熏,流芳万由延。哀鸾孤桐上,清音彻九天。”^{[1]534}(《高僧传》则作“心山育明德,流熏万由延。哀鸾孤桐上,清音彻九天。”^{[3]53})二者均表达身在中土的异域僧人卓尔不群的孤高与忧郁。这种情愫极易获得汉地人士的共鸣。《出三藏记集》和《高僧传》都非常看重鸠摩罗什对汉地佛经传译的贡献,不仅不厌其烦地详细记载鸠摩罗什翻译的佛经名录,更以鸠摩罗什茶毗的异象证明其经典翻译的准确性:

什末终日,……与众僧告别曰:“因法相遇,殊未尽伊心,方复后世,恻怆可言。自以闇昧,谬充传译。凡所出经论三百余卷,唯《十诵》一部,未及删烦,存其本旨,必无差失。愿凡所宣译。传流后世,咸共弘通。今于众前发诚实誓:若所传无谬者,当使焚身之后,舌不焦烂。”以伪秦弘始十一年八月二十日卒于长安,是岁晋义熙五年也。

即于逍遥园依外国法以火焚尸,薪灭形化,唯舌不变。^{[1]537}

值得注意的是,僧侣著作中注重僧人对于宗教的贡献,但秉承了中国史传的春秋笔法,没有隐去鸠摩罗什作为僧侣不可原谅的过错:破戒。

强妻以龟兹王女,什拒而不受,辞甚苦到。光曰:“道士之操不逾先父,何所苦辞?”乃饮以醇酒,同闭密室。什被逼既至,遂亏其节。^{[1]532}

姚主常谓什曰:“大师聪明超悟,天下莫二,若一旦后世,何可使法种无嗣?”遂以妓女十人逼令受之。自尔以来,不住僧坊,别立廨舍,供给丰盈。^{[1]535}

《出三藏记集》记载鸠摩罗什对此的解释是:

汉境经律未备,新经及诸论等,多是什所传出。三千徒众,皆从什受法,但什累业障深,故不受师敬耳。^{[1]535}

作品记载鸠摩罗什两次都是“被逼”和“逼令受之”。它以一种惋惜和分辨的语气描写并在叙述中根据佛教业报轮回来对待破戒,借鸠摩罗什之口说是无法抵御的前身恶业使然。

《高僧传》不仅一字不改地记录了这些情节,更增添情节,以鸠摩罗什与母亲耆婆的对话暗示了“破戒”的可能性:

什母临去谓什曰:“方等深教,应大阐真丹,传之东土,唯尔之力。但于自身无利,其可如何?”

什曰:“大士之道,利彼忘躯,若必使大化流传,能洗悟蒙俗,虽复身当炉镬,苦而无恨。”^{[2]49}

小乘佛学注重个人修证阿罗汉果,大乘佛学的最高境界是达到自觉觉他的菩萨行。如果与茶毗的异象联系起来看,就会发现僧传巧妙地塑造出一位深知自己虽已走上觉悟之道却还未摆脱业障的困扰,一切为因缘业报注定却要义无反顾地承担传播佛法的责任的高僧。可见即使是在僧传著作里,茶毗与破戒也是鸠摩罗什人生轨迹中最可圈点玩味之处,鸠摩罗什正是在命运无常与宗教职责的对立中被塑造成悲剧性的伟大译师。慧皎在译经篇末论中有对鸠摩罗什的一段评述:“而童寿有别室之愆,佛贤有宾黜之迹,考之实录,未易详究。或以时运浇薄,道丧人离,故所感见,爰至于此。若以近迹而求,盖亦圭璋之一玷也。”^{[2]142} 鸠摩罗什“别室之愆”,即指“破戒”之事。慧皎在汇集鸠摩罗什等人事迹时,很难考出更多详细的实际材料。他认为,这些问题是丑陋的世俗风气造成宗教道德的丧失,无损其对中土佛教的伟大贡献。这种僧侣评价标准符合了中国佛教的批判眼光和传统文化的审美传统。

总之,《出三藏记集》和《高僧传》中记载的鸠摩罗什种种“游戏神通”特别是茶毗后的“唯舌不灰”的目的,是为了把信仰者引入宗教的冥想与奥秘;鸠摩罗什的破戒,则归因于丑陋世俗对宗教圣洁精神的污染和肉身不可避免的轮回劫难。

二、儒家史传对鸠摩罗什的记载

《高僧传》对僧侣形象的评价标准和书写方式被其后的僧传著述不断模仿,但鸠摩罗什的形象却逐渐溢出了宗教传记的藩篱走向世俗化,出现在世俗史传和现代文艺中。《晋书》可谓其中之典范。

《晋书》列传六十五卷“艺术”一章,记叙一些有社会影响力、能占测祈禳的术士和僧侣数人,鸠摩罗什乃其中之一。《晋书》明确地说存“艺术”一章的目的是神道设教。虽帝王可以凭借这些人的法术“决犹豫,定吉凶,审存亡,省祸福。曰神与智,藏往知来;幽赞冥符,弼成人事;既兴利而除害,亦威众以立权。”^{[3]2467} 但与主流意识形态中的儒家士人相比却是旁门左道,“弃之如或可惜,存之又恐不经。”^{[3]2115} 所以“录其推步尤精伎能可记者”。^{[3]2115} 《晋书》第六十三、六十四和六十六章传记的题目分别是“外戚”“隐逸”和“烈女”,可见“艺术”列传人物在儒家史传中的地位。就佛教史而言,两晋大批佛

教高僧如竺法护、朱士行、法显、释道安、慧远、支遁等,在佛教文化发展中颇有建树。而《晋书》则均无这些人的传记。至于篇末肯定鸠摩罗什和另一位僧侣佛图澄是有道之士,不过是为君主与其保持亲密关系而辩解。

所以作为正史的《晋书》,并不是从对宗教的贡献出发来评价鸠摩罗什,而是将之记录为一个能够推步测算的异域奇士。《晋书》删削了《出三藏记集》和《高僧传》中对鸠摩罗什译经工作的详细记载,且对其誓弘大乘的心愿只字未提,唯一记载的宗教论著是其为国主姚兴而作的《实相论》。在僧侣著作中,鸠摩罗什逝前就其译经的准确性发下重愿,果然在荼毗后“唯舌不灰”。这被信徒们称为高僧伟大的愿力。《晋书》保留了这一情节,目的却是为了说明鸠摩罗什是有法术的西域异士而不是为了烘托他的译经贡献。对鸠摩罗什的破戒,《晋书》加入了不同僧侣著作的记叙,在僧侣著作记载之外添加了“索女”“吞针”等情节,描写鸠摩罗什在说法高兴处幻视小儿负肩,向姚兴索宫女尽兴;又记载鸠摩罗什以举匕吞针的神通阻止汉地僧人效仿自己破戒,让僧人们心悦诚服。《晋书》添加的这些枝节使僧俗两界不得不在两种史料间做出选择,惶然不得其解。

《晋书》与早期的僧侣著作立言角度不同,但从作者的角度讲都是为“史”而作,著者对具体人物的评判则限于整体史传的篇幅和主旨,必然考虑到文字叙述和修辞的效果。在中国传统社会,儒家文化作为与佛教和道教不同的世俗文化存在,其审美品位和文化关怀不具备宗教的超验性。就《晋书》而言,虽然它是中国设馆修史的开端之作,却遭到儒家正史标准的质疑。比如《晋书》采纳一些笔记小说资料,到了五代修的《旧唐书》里,在《房玄龄传》中就批评说:“史官多是文诵之士,好采诡谬碎事,以广异闻,又所评论,竟为绮艳,不求笃实。由是多为学者所讥”^[4]。《四库全书总目》则说《晋书》忽正典而取小说。这些评论恰好说明,《晋书》在人物叙述中力图保持儒家正统的权威性而又不时流露魏晋名士放荡不羁的情趣,这种审美角度与宗教审美的神圣性完全不同。《晋书》中添加索女与吞针的情节,使鸠摩罗什的神通带上了风流倜傥的味道,成为奇士之“奇”的佐证。

史书对鸠摩罗什人生历程的再现,是艺术的再现,而不是回到历史本体。对比《出三藏记集》《高僧传》和《晋书》的记载,可以看到,虽然《晋书》的记载参考了宗教著作,但通过微小的修辞变化和情节添加,缩小了前者表述中的佛教文化神圣性,而放大了高僧破戒和荼毗的文化效果,使鸠摩罗什带上了“志人”与“志怪”的传奇色彩。正是这些不见前史而又使后人念而不忘的情节,被其后的文化创造者们频繁地利用起来。

三、现代汉语书写对鸠摩罗什的重构

《晋书》的写作特点使作为文化符号的鸠摩罗什从佛教传记进入世俗评价,经过几百年的沉寂,鸠摩罗什又出现在中国现代文化和后现代文化中,并同样获得了不小的反响。现代汉语文本《鸠摩罗什》和《不负如来不负卿》的创作根据,就是《出三藏记集》《高僧传》和《晋书》中有关鸠摩罗什的记载,在写作上更多保留了《晋书》中的情节模式,并就破戒、吞针、荼毗情节展开更戏剧化的想象。

施蛰存的《鸠摩罗什》创作动机来自20世纪20、30年代中国文化界中普遍关注的弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856—1939)精神分析理论。弗氏理论认为自然生命欲求与文明发展之间存在着尖锐的矛盾,个体为了适应社会就要禁锢源自生命力的生理欲求,以种种禁忌手段约束自己,促使自己驯服于文明。这种西方现代思潮中反思文明的模式为关照国人的生存境况提供了新角度。施蛰存根据史传发挥想象,描述鸠摩罗什源自生命力的性欲使他无法抵挡兄妹之情与艳妓之色而破戒,接下来又以举匕吞针的戏法蒙骗效法自己破戒的僧人,结果针扎到舌头,剧烈的疼痛反而使他回忆起情爱的温柔,所以鸠摩罗什身后的尸身在荼毗的火焰中枯化,舌头却替代舍利子留了下来。在僧侣著作和《晋书》中,证明鸠摩罗什高僧的一个记述“唯舌不灰”的异象成为个体情爱最终战胜宗教禁忌的讽刺。

客观的讲,施蛰存的创作在某种程度上违反了史料的客观性。他笔下的鸠摩罗什喝酒吃肉引起长安民众不满,但中国僧侣戒酒肉的禁忌始自梁武帝,后秦时期的僧侣仍然保持着与印度僧侣一样的饮

食习惯,而且在《出三藏记集》和《高僧传》中都明确记载龟兹王每日供给鸠摩罗什的食饌中有腊鹅,所以,对于鸠摩罗什来说喝酒吃肉并不违反宗教戒律。可见所谓酒肉禁忌来自于施蛰存对于后秦佛教道德“食”与“色”想象的一部分,与情欲禁忌一样成为文明模式的一种。宗教道德和宗教禁忌本是信仰者宗教生活的组成部分,这些实践活动与信仰者的超验追求紧密联系。《晋书》虽然把鸠摩罗什当成一个术士记载,但由于较多依据之前的僧侣著作的情节叙述模式,所以没有过多淡化鸠摩罗什的宗教身份。《鸠摩罗什》施蛰存用汉地的宗教禁忌和西方现代世俗思想的角度讲述一代高僧的故事,把宗教戒律和宗教禁忌当作一种阻碍人性的文明模式,力图以此说明弗洛伊德理论的普遍有效性。当施蛰存在他的时代用新的鸠摩罗什形象尝试某种先锋文艺思想,却暴露了他对人性自由理解的有限性。

20世纪90年代以来,中国经济和信息产业迅速发展,带有后现代特色的商业性、娱乐性、消费性的大众文化消融了高雅与通俗、崇高与平庸的界限,读者的审美情趣转向注重娱乐与释放生活压力,文学逐渐成为与影视,网络一样的大众消费、娱乐的文化产品,由网络小说发展而来的穿越小说在读者群体和商业效益中都有不俗的表现。最初在晋江文学网上连载并以鸠摩罗什为男主角的中篇小说《不负如来不负卿》正是一篇颇受年轻读者青睐的穿越文学。相比施蛰存《鸠摩罗什》,这篇当代穿越小说更完整地保留了僧侣著作和儒家正史的素材。然而就“历史的科学性”而言,它与《鸠摩罗什》一样是文学想象的产物。施蛰存对正史的颠覆是在现代中国文化立场上对人性的礼赞,《不负如来不负卿》对历史的解读却充满后现代大众文化的狂欢色彩。

穿越小说有普遍相似的结构模式:具有穿越能力的女主人公回到过去与具有历史身份的男性主人公产生刻骨铭心的爱恋。女主人公洞悉历史,以现代人的思维看待过去,又能以现代科技改变恋人的命运。《不负如来不负卿》中女主人公在历史中遇到的恋人便是鸠摩罗什。这场穿越的爱情叙述不但把NORTHFACE、巧克力、时光穿越机等当代文化因素带回入历史,也重构了从《晋书》开始添加的“索女”和“吞针”,以及僧传与《晋书》肯定的茶毗后的宗教异象。不同于施蛰存弗洛伊德式的想象,作者用破戒来烘托鸠摩罗什与女主人公的爱情:鸠摩罗什因吕光逼迫破戒后痛苦万分,不是因为自己背叛了宗教道德,而是自觉玷污了与恋人的情感。他在后秦“索女”是因为认出混在婢女中的恋人,以故人之女为借口向姚兴索要,却被姚兴认为有俗人之性,结果赏赐了十个女子。女主人公预知鸠摩罗什与自己的爱情会遭到庸僧的质疑,所以从现代社会带去巧克力原料做成的针,让鸠摩罗什举匕吞针警示那些为了肉欲破戒的僧人。鸠摩罗什与儿子设计出唯舌不灰的茶毗骗局,当长安僧侣沉浸在鸠摩罗什长逝的悲痛中时,父子二人已穿越到现代社会隐居。《不负如来不负卿》通过解构经典和拼接历史创作“穿越”和“爱情”,与其他穿越小说的创作模式并无二致。在当代阅读成为消费和游戏通俗文学生产线上的产品,当代女性的白日梦消释了鸠摩罗什形象在僧传文学中的孤寂与崇高,《晋书》中的名士之风,以及《鸠摩罗什》中欲望的挣扎,当穿越千载的爱情成为文学生产线上单调的消费品时,就不比弗洛伊德的力比多和宗教信仰的超验世界更具有真实意义。

四、作为文化符号的鸠摩罗什

如果以学科标准看待上文分析的几篇作品,尽管《出三藏记集》《高僧传》和《晋书》中对鸠摩罗什生平叙述有种种细节上的不同,这些有关鸠摩罗什的僧侣传记和正史传记会被划分到历史学科,而施蛰存和小春的著作会被划分到文学领域。如果把史传当作对过去曾经发生过的事件的记录,那么无疑文学作品《鸠摩罗什》和《不负如来不负卿》是在创造故事。但是新历史主义学者海登·怀特的元史学理论却有助于把关于鸠摩罗什的史传和文学作品统一在一个视域中。海登·怀特不但认为历史叙述与文学叙述同样具有虚构性,而且强调历史“不仅是指我们能够研究的对象以及我们对它的研究,而且是,甚至首先是指借助一类特别的写作出来的话语而达到的与‘过去’的某种关系。”^[5]

元史学是西方人文学术领域“语言学转向”的产物,它承认历史叙述中的语言学结构,趋于把一切历史叙述都视为能指或者文本。既然历史编纂与文学写作一样具有深层的结构形态,那么在叙述语言

这个封闭的符号系统内,作为符号的鸠摩罗什则从属于叙述机制,其中包括作者对情节的叙述方式,语言的选择和词汇的运用,对情节的删改和添加等等,鸠摩罗什的意义取决于也局限于叙述他的语言系统。尽管所有的作品都认可历史人物、著名译僧鸠摩罗什在中国文化中的重要地位,却通过叙述机制和语言逐渐使这个形象从宗教的神圣化进入了世俗化范畴。

作为一种外来宗教,佛教在传播中与中国本土文化不断融合,有关佛教的叙述方式也不断偏离宗教而屈服于不同时期的世俗文化。在中国佛教文化中,持戒与宗教异象是区分神圣与世俗的重要因素,鸠摩罗什形象的变化恰是围绕破戒和茶毗展开。僧佑和慧皎生活的梁代虽然儒学式微佛法高涨,但僧传文学承载宗教神圣观念的同时没有背离中国传统叙事文学的审美意识。鸠摩罗什被吕光侮辱逼迫时的细节描写,鸠摩罗什与母亲有关到中土传播大乘的对话,鸠摩罗什在汉地的孤独寂寞的心情,无不充满了“肉死象之白骨”^[6]的史传方法。僧传中的鸠摩罗什虽然为佛教传布中土做出巨大贡献,但因为破戒不仅不被弟子敬为师长,连茶毗后也只有象征译经事业的舌头“不灰”,《出三藏记集》和《高僧传》有意塑造一个锦绣般的僧人被世俗逼迫践踏而忍辱献身佛法的崇高形象。在《晋书》《鸠摩罗什》和《不负如来不负卿》中,鸠摩罗什作为一个佛教文化符号的其他要素诸如译经的数量和名称,从小乘转信大乘的过程,自己的宗教领悟无法被汉地大多数僧人接受等僧传文学强调的细节在叙述中逐渐淡化,但围绕破戒和茶毗的叙述文字却越来越多,越来越富有想象力,最终围绕破戒和茶毗的不同叙事机制消融了神圣和世俗的界限。

佛教早期依附黄老道教传播,在汉地最早的佛经《四十二章经》中就有“阿罗汉者,能飞行变化,旷劫寿命,住动天地”^[7]的描写,老子化胡说更是自汉及唐在三教中多有辩论,把佛教的神灵和僧侣想象并叙述为本土文化的神仙和方士是中土世俗早期接触佛教的思维习惯,《晋书》正是以这种世俗化的叙事方式刻意添加和描绘鸠摩罗什“索女”与“吞针”,把高僧形象改写为君王侧的方术之士。唐代以后汉地佛教信仰的神灵逐渐俗神化,对破戒的叙述角度也从小乘持律到转向大乘的见性成佛,明清市井文化叙述中甚至出现了僧侣追求情欲的赤裸描写,不但背离了宗教价值观也冲击了作为传统文化中心的儒家礼教。这个叙述视角为以反礼教和推崇个性自由为中心的现代文学从人性和欲望的角度刻画僧侣形象开辟了道路。《鸠摩罗什》的主旨是通过僧侣破戒肯定欲望的普遍性与合法性,鸠摩罗什“吞针”和“破戒”都属于原欲的冲动并因此而导致茶毗后“唯舌不灰”。当代通俗文学从艺术创作转向生产消费,《不负如来不负卿》对“破戒”“吞针”和“茶毗”种种细节虚构颠覆了鸠摩罗什形象在僧传中的神圣与崇高,也解构了它在《晋书》和《鸠摩罗什》中的世俗意义,后现代语境的去中心化特征却没有赋予这形象新的含义,鸠摩罗什的爱情成为后现代的文化泡沫。围绕破戒与茶毗,鸠摩罗什形象在儒家史传的言说中游离出宗教文化进入唐代世俗社会,又在现代文化对传统的反思中变成人性的俘虏,最终在虚无缥缈的后现代文化中充当歌颂爱情的圣徒,正是话语的叙事方式决定了作为文化符号的鸠摩罗什在不同语境下的意义。

参考文献:

- [1] 释僧佑. 出三藏记集·出三藏记集序:卷一[M]. 北京:中华书局,1995.
- [2] 释慧皎. 高僧传·序传录:卷第十四[M]. 汤用彤,校注. 北京:中华书局,1992.
- [3] 房玄龄. 晋书·卷95:列传第六十五[M]. 北京:中华书局,1974.
- [4] 刘煦. 旧唐书·房玄龄传[M]. 北京:中华书局,1975:2463.
- [5] 拉尔夫·科恩. 文学理论的未来[M]. 程锡麟,译. 北京:中国社会科学出版社,1993:43.
- [6] 钱钟书. 管锥篇[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2007:273.
- [7] 尚荣. 四十二章经[M]. 北京:中华书局,2010:7.