

日本佛教说话文学中的《金刚经》灵异记

刘九令

(渤海大学 外国语学院, 辽宁 锦州 121013)

摘要：日本佛教说话集《日本灵异记》和《今昔物语集》中收录了多篇有关《金刚经》灵异的故事。此类故事与中国的佛教文学、志怪小说有着深厚的渊源关系。这些故事的祖源均可上溯至印度佛典《金刚经》。佛典《金刚经》所演绎出的灵异记在中日两国文学中保留了情节相近、主题相似的类型化特征，但也在诸多细节上体现出某种差异性，这种差异性根源于不同的历史文化语境。

关键词：佛教说话文学；《金刚经》灵异记；类型化；文化语境

DOI:10.16838/j.cnki.21-1587/h.2018.03.011

中图分类号：I106 文献标识码：A 文章编号：2095-4948 (2018) 03-0067-07

日本佛教说话集《日本灵异记》和《今昔物语集》中收录了为数不少的经典灵异类故事，有关《金刚经》的灵异类故事是其中重要的一种。《金刚经》灵异记内容丰富多样，且与中国的佛教类书、志怪小说中的同类故事有着深厚的渊源关系，而中国的故事又与其根本教典《金刚经》有着密切联系。本文拟尝试划分出这些故事的灵异类型，并在亚洲文化大背景下同时结合不同国家民族的文化语境解读故事的差异性，并揭示灵异叙事的产生过程。这对我们重新认识亚洲文化的一致性以及佛教文学在亚洲文化交流中的价值具有重要的启示意义。

一、《金刚经》灵异记的类型划分

《金刚经》全称为《能断金刚般若波罗蜜经》，也简称为《金刚般若经》。译本种类较多，有鸠摩罗什、菩提流支、真谛、笈多、玄奘、义净六种译本，名称稍有差异。何为“《金刚经》灵异记”？关于这一定义，学界至今并没有完整的论述。本文指的是因为持经、写经、诵经、听经、讲经等行为而产生的灵验、感应、报应、怪异等诸多不可思议之事。先学通常使用“灵验记”一词，如刘亚丁先生（2006）在大著《佛教灵验记研究——以晋唐为中心》中使用了“灵验记”。此外，李铭敬先生（2012）在《唐代〈金刚经〉灵验故事与日本平安时代佛教说话文学的交涉关系考略》中同样使用了“灵验”字样。前者通过对各种词典及文献的释义进行综合，指出：“可见灵验是指因信仰神灵而导致的某种效验现象，

一种超自然力量成就的奇迹。”（刘亚丁，2006:2）后者没有过多辨析“灵验”的概念，只是简单概括：“佛教灵验故事，概括而言，就是指佛教信徒用来宣传佛、法、僧三宝神奇灵验的短篇故事。将这样一些短小故事结集成书的作品，可以统称之为‘佛教灵验故事集’。”（李铭敬，2012:107）但是刘亚丁先生所提到的产生某种效验现象或奇迹的前提是因信仰神灵，可日本佛教说话集中的故事主人公并非信仰经典，而是蔑视经典却产生了奇迹，因此用“灵验”未必十分全面。《汉语大词典》关于“灵异”一词指出4个义项：1. 神灵 2. 神奇怪异 3. 犹灵验 4. 贤俊、奇才（罗竹风，2011:763）。从第2义项和第3义项可以看出，“灵异”本身包含了“神奇怪异”和“灵验”两个义项，其在本佛教说话集中更能全面统摄故事内容，故使用“灵异记”一词。

本文在分类选择标准方面，因考察对象是具有神奇灵异功能的《金刚经》灵异记，故此将虽然有《金刚经》出现但是它不是主角或即使是主角也是被贬低对象的故事（如《日本灵异记》下卷第1、《今昔物语集》本朝部卷十三第41），不被本文纳入研究对象。按照这一标准，《日本灵异记》中检出3条，《今昔物语集》中检出14条，共计17条。一般来说用“主题+情节”的标准进行综合划分比较合适，即首先考虑主题的近似性再辅之以情节的相似性，因为本研究对象的故事主题基本一致，所以这里主要从情节的相似性和差异性进行划分。可将这些故事分成7种类型，分别为“再生型”“往生型”“转生型”“祛病型”“发光型”“受养型”“偿

基金项目：本文为国家社会科学基金青年项目“亚洲文化语境下日本古代佛教说话文学的类型建构与研究”（14CWW007）的阶段性成果、本论文得到国家留学基金资助（201708210101）。

作者简介：刘九令，男，渤海大学外国语学院副教授，文学博士，硕士生导师，研究方向为日本文学、中日比较文学。

愿型”，列简表如下：

灵异类型	存在作品	分布位置	相关出典
再生型	日本灵异记	中卷 24、下卷 23	《金刚般若经集验记·救护篇》13、不详
	今昔物语集	震旦部卷七第 8、第 9、第 42	《三宝感应要略录》中卷 53、57、《冥报记》中 16
往生型	今昔物语集	震旦部卷七第 3、第 5	《三宝感应要略录》中卷 48、47
转生型	今昔物语集	震旦部卷七第 4、第 10	《三宝感应要略录》中卷 46、《弘赞法华传》九（10）
祛病型	日本灵异记	下卷 21	
	今昔物语集	震旦部卷七第 43、本朝部卷十四第 33、34	《冥报记》中 18、《日本灵异记》下卷 21、不详
发光型	今昔物语集	震旦部卷七第 1、2	《三宝感应要略录》中卷 42、43
受养型	今昔物语集	震旦部卷七第 7	《三宝感应要略录》中卷 52
偿愿型	今昔物语集	震旦部卷七第 6	《三宝感应要略录》中卷 49

从上表可以看出，《金刚经》灵异记中“再生型”最多，共计5条，“祛病型”次之，共计4条，“转生型”“往生型”“发光型”相同，分别为2条，“受养型”和“偿愿型”各1条。这些故事表达了类似的主题，即持经、抄经、写经、听经有功德，但具体情节有差异。

再生型。再生型的最基本情节图示为：生（人间）→死（冥界）→再生（人间）。如《日本灵异记》中卷 24 中檀山岛经商返途中，忽然得重病，鬼使前来追捕，后来通过贿赂鬼使且诵读金刚经，最终免地狱之难。故事中虽然没有直接言及主人公死亡，但得病且在宇治桥附近被鬼捉住，说明其已经进入了死亡的状态，并身处冥界。这个故事在整体上符合再生型。下卷 23 大伴连忍胜欲抄写大般若经，募捐出家，誓愿未竟，后被人打死进入冥界。冥界中三僧问其有何功德，答欲写法华经，三僧促其复生写经，最终得以再生。《今昔物语集》卷七第 8 中，张志达信奉道教，误抄了般若经三行。三年后死后进入冥界，阎王因其有抄写经书三行之功德，放其重返人间。第 9 法藏因书写金刚经并发心诵持，死后到了冥界。阎王问其生前造何福业，告之有写经之德，阎王放其返回阳间。第 42 中李思因有听经、读经之功德两次入冥界后复生。

上述五个故事虽然具体情节有所差异，但故事模型

基本经历了三个环节：生→死→再生。使这些环节能够连接在一起的是诵经、写经等与《金刚经》相关的行为，可见这些都意在突出经典功德的力量。

往生型。震旦部卷七第 3 中的神母不信三宝，却因追赶黄牛进入了佛寺，尽管掩目避看佛像，后来却听到了僧众所念的《南无大般若波罗蜜多经》。其死后，托梦告诉女儿因其听了僧众念的经文，已经往生了忉利天。第 5 中僧人道俊发愿往生极乐却只是专修念佛，另一位僧人常愍劝道俊若要往生须写大般若经，道俊不信。后来道俊做梦，梦见六位童子，告诉他若要往生西方极乐净土，需要乘般若之舟。梦醒之后潜心书写供养大般若经，当天便现极乐之象。往生型中主人公共同特点是不信般若，直到死后或通过梦示才相信般若之功德可以度人于往生。大体模式可归纳为：不信般若→死后（或梦示）→往生（现往生之象）。这两个故事中，让人皈依般若经均有强迫之味道，尤其前者。神母甚至因为不经意听到了般若经特意去河边洗耳，洗去晦气。正如作者所评论的那样“即使不情愿地听到了般若也会有此功德。”（金伟 吴彦译，2006:303）

转生型。震旦部卷七第 4 中僧人僧智诵大般若经只能诵二百卷，不知其故。后来梦见一位僧人告诉他前世是牛，奉主人之命驮经二百卷，陷入泥潭而死，因有驮经之功德，后转生为人。由于僧智与除了所驮二百卷经之外的经典无缘，所以背诵不下来。第 10 中一位诵金刚经、法华经的老僧养了两只鸽雏，后来鸽雏跌落摔死。后来老僧梦见两个小童子告诉他自己是他所喂养的鸽子，因为听了老僧诵经之功德，死后转生到农家。老僧十月之后去该家确认，确有此事。转生型的模式：前世为畜生（牛和鸽子）→驮经或听经→转生为人。这两个故事是通过有情物从畜生道向人间道流转的故事，说明金刚般若经的功德之力。

祛病型。《日本灵异记》下卷 21 中僧人长义双目失明，请僧人为其诵读《金刚般若经》，后双目重现光明。《今昔物语集》震旦部卷七第 43 中的豆卢氏常颂《金刚般若经》，一日，患头痛病后想读经却家中无火，居然有火烛自现，头痛消除。本朝卷十四第 33 内容与《日本灵异记》下卷 21 雷同。第 34 中僧人壹演常年诵《金刚般若经》，天皇请其为患病的外祖父诵经，诵经后病情即有很大改善。祛病型的情节模型：患疾→诵经→病愈（改善）。再生型、往生型、转生型关注人的生死轮回之事，祛病型则试图解决现实的疾病困扰。

发光型。震旦部卷七第 1 中迎请供养玄奘翻译的《大般若经》时，《大般若经》大放光明。第 2 有一位书生因曾经奉唐高宗之命抄写大般若经十卷，入冥界后右手

大放光明，光明直指阎王，胜过日月。因其有写经之功德，书生循光明复生。这个故事虽然符合再生型的模式，但是其中叙述焦点主要集中在发光的情节方面，且作者与前一个发光故事连续编排，当归入发光型。此类故事模型：翻译或抄写经典→经典或人发光。这类故事一方面凸显译经写经而产生的神异现象，也宣扬了有死而复生的功德。

受养型。某位比丘因常年诵《大品般若经》，天人用甘露来供养。

偿愿型。僧人灵运曾到天竺游历佛教圣地，曾立三个誓愿。观自在现身告诉他诵大般若经便可实现愿望，灵运诵经三日，最终实现愿望。

上述七类说话类型中，除了受养型和偿愿型之外，同一类型的故事均非单一存在，说明某些故事在主题或情节方面存在着诸多共性。这些共性的故事往往反复表达相近或相似的佛教教义。通过再生型、往生、转生是通过生、死、托生等生存状态的变换及人间、冥界、极乐等多种存在空间的转换，表达佛教的轮回思想。祛病型、发光型、受养型、偿愿型更多的是体现了业报思想以及佛教神异观念。

二、日本佛教说话集与佛典《金刚经》

众所周知，佛教起源于印度。同样，佛教文学最早也起源于印度。相对于印度的佛教文学发端，中国文学和日本文学可以相应笼统地称为第二代佛教文学和第三代佛教文学，但作为在中日两国产生的新佛教文学与印度佛教文学都有着或远或近的亲缘关系。如何来看中国佛教文学和日本文学与印度原始的佛教文学之间的关联呢？佛典《金刚经》无疑是二者最重要的源头之一。《金刚经》及其关联作品最晚在唐代就传到了日本。如，805年最澄跟随遣唐使回国后，带去的经目中就有着《金字金刚经》。此外，成书于822年后的《日本灵异记》中还参照了《金刚般若经集验记》。

然而，在佛典《金刚经》中几乎看不到太多包含具体情节的故事。原典中是围绕释迦牟尼与弟子须菩提之间的对话展开的，在对话中阐明了佛教的教理与教义，教义深奥难解，富于哲思，相较之下，中日两国文学更加通俗具体，形象易懂。换言之，中日两国的故事是在佛经的原始教义基础上演绎出来的，而表现形式发生了较大转变。下面通过对比揭示中日故事与佛经的内在关联和外在差异。

第一，持经受供养。从《金刚经》的这一教义衍生出了受养型故事。如，《今昔物语集》天竺部卷七第6、《三宝感应要略录》中卷第52、《金刚般若经集验记》“延

寿篇”第2“袁志通”条均为受供养类的故事。在佛典中，佛对须菩提说：

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，何况有人尽能受持、读诵。须菩提，当知是人成就第一稀有之法。若是经典所在之处，即为有佛，若尊重弟子。

（赖永海，2010:53）

这里释迦牟尼强调有人说经之处应该像供养佛、塔、庙那样被天、人、阿修罗所尊敬供养。持经之人也已成为无上菩提。原文中并没有说明应该如何供养，也没有具体情节的展开。《今昔物语集》和《三宝感应要略录》中的故事则是比丘夜诵般若经，天人来到比丘之处用天上甘露供养。袁志通因为诵经非常饥饿，“须臾有二童子，将一饭并酱菜”，并告诉袁志通“勤修功德，诵般若经，莫令废阙”，然后乘空而去。说明袁志通也同样是受到了天人的供养，而供养的是可以果腹的人间饭菜，而非天上甘露。

第二，持经净业障。《金刚经》认为，受持该经可以净业障：

复次，须菩提，善男子、善女子受持读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭，当得阿耨多罗三藐三菩提。

（赖永海，2010:72）

《金刚经》的教理主张，所谓的疾病、兵难、堕地狱及入畜生道都皆因前世恶业，而持经可以很快去除诸种业障，进而疾病治愈、脱离兵难、远离地狱、脱离畜生道。根据这一佛理，僧侣们演绎出了再生型、转生型、往生型、祛病型等类型的故事。先看看转生型故事。《今昔物语集》卷七第4中僧智母亲梦见吞掉香炉而生下僧智。他十岁后就可以背诵大般若经二百卷，但其余的怎么也背不下来。后来做梦，梦见一个僧人告诉他前世是牛，因为曾经驮经二百卷到寺庙中，依此功德转生为人。转生为牛即堕入畜生道，是佛教所称“三恶道”之一，后来驮经有功德，并以此清除了前世的业障，进而转入了“三善道”之一的人道。同卷第10中有一只鸽子在一个常年念《金刚经》的僧人屋檐下筑了巢，并孵出了两个鸽崽。老僧精心喂养，但后来摔死后，老僧便给埋葬了。三月后，梦见两个童子告诉他因为前世有罪转生为鸽子，后因听老僧诵《金刚经》后已经转生人间，投

胎在某村某家。老僧到此地一打听,确有此事。鸽子曾因恶业而化身为畜生,后只因有听金刚经的功德而除掉业障,转生为人。此外《日本灵异记》和《今昔物语集》中冥界巡游死后重生的再生类故事同样依据此段教义。地狱和冥界在佛教中都是恶道,能够从恶道再次轮转出来返回人间道,均与持经、写经、听经等有有关,并依此无上功德除掉杀生等前世恶业。佛经中“阿耨多罗三藐三菩提”意为完成人,又译为“无上正觉”“无上正遍知”“无上正等觉”,是一种对真理体悟到无上境界的人。这一概念太过抽象,一般民众无法理解。而在中国和日本的同类型故事中,将这一概念具体到一般的人。恶道也具体设定为畜生、冥界、地狱等。不仅日本《金刚经》灵异记如此,甚至是佛教在日本化的过程中也体现了这样的总体特征:“就佛教在日本化过程所呈现出来的各种文化现象而言,概而言之,可以归纳为高深的教理的通俗、简单化,抽象教义的具体、具象化。”(韦立新,1994:84)

从以上两点可以看出,日本佛教说话集中的《金刚经》灵异记虽然表现形式多姿多彩,但是表达的基本思想却和佛经的元教义是一致的,体现了佛教思想在亚洲传播过程中所呈现出的同一性和连续性。

三、佛教说话文学中《金刚经》灵异记与中国文学

当然,日本佛教说话集中的故事恐怕并非直接取材于印度佛典。从前面的列表可以看出,除了个别出典不详之外,通过日本学者的考证,可以发现绝大多数故事来源于中国的佛教文学,诸如《三宝感应要略录》《冥报记》《金刚般若经集验记》等。这些还基本上直接出典,若宏观地看故事的类型,也大多可以从中国佛教文学中找到“亲戚”。另一方面,这些作品的作者也对于受中国文学影响也直言不讳,景戒(1996:201-202)在《日本灵异记》上卷序文中就曾写到:“昔漢地造冥報記、大唐國作般若驗記、何唯慎乎他國傳錄、弗信恐乎自土奇事。”可见其编撰该说话集是受到了唐代《冥报记》和《金刚般若经集验记》编撰的启发和影响。

据笔者统计,中国的大型类书《太平广记》在卷102-108中共辑录113则金刚经灵异类故事,这些故事也都出自中国的志怪小说和佛教类书等中国文献典籍。通过比较,我们可以宏观勾勒出两国故事的整体关联性。

第一,故事类型的共通性。1.再生型。如卷102中的“赵文若”“赵文昌”“慕容文策”“赵文信”“袁志通”均属于再生型。这些故事的基本情节构架为生→死→再生。2.往生型。如卷103“张玄素”、卷104“于昶”、卷106“薛严”等属于往生型。3.转生型。如卷

102“赵文若”、“赵文信”、卷107“吴可久”等均涉转生之事。4.祛病型。卷103“王随”、卷107“强伯达”均属祛病之类。5.发光型。卷104“长安县系囚”、卷107“于李回”、卷108“元初”等乃是发光型。上述这五种类型故事情节和叙述重点与说话文学中的同类故事有些许差异,但是在主要情节因子皆有共同之处,可见说话文学与中国文学紧密的关联性。当中日某些学者还在浩瀚的文字大海中仔细甄别故事的出典时,其实往往忽视了一个事实,那就是整体的影响。在中国故事中某一类型故事会出现在多种文献或多个故事中,古代日本僧人或文人看到的故事恐怕也并非单一的,很可能是综合性的材料,这个时候,在考察故事的关联性之时,除了抓住个别关键点之外,我们要用宏观的视野关注总体影响。因此,若忽略两国文学在细节上的差异,日本佛教说话文学对中国文学的接受是总体的、宏观的、综合的。

第二、叙述模式的相似性。首先,说话文学中开头大多交代时间、地点、人物。《日本灵异记》中往往用“某某天皇之世”、在“某某国某某郡”、有“某某人”的方式开头,而《今昔物语集》通常用“从前”或“某朝代”在“震旦”的“某某人”。在中国的文献典籍中同样是开篇就是“某朝”“某地”“某人”。这都体现了我国叙事文学中“史”的精神,当然从佛教文学的角度来说是强调事件的真实性。同时说明,中国的叙述样式规定或影响着日本佛教说话文学的叙述模式。其次故事展开方面,围绕主要人物与经典关系表现过程如出一辙,这一方面通常有三种。第一种是原本就信佛念经,第二种是临时抱佛脚应急念经,第三种是通过地狱体验之后发心念经。人物与经典发生关联的这三种样式穿插在故事的叙述进程中,是故事情节展开的代表性样式。最后结尾部分,大多以长寿、往生、归心、宣佛的事件为结局,完成了一个宣佛说教的过程。

虽然日本说话集与印度佛典基本思想是一致的,但其外在形式与中国文学有着高度的相似性,而与佛典则显疏远。中国文学仿佛是架设在印度佛典和日本说话集之间的桥梁,起到了沟通和过渡的作用。特别是中国佛教文学对印度佛典进行了文化格义,使得印度文化特征渐趋淡化。印度佛典形而上的抽象哲学经过中国文人的再阐释和再创作,编撰出一个个形而下的具体故事。而日本佛教说话文学则延续了中国文学的风格。那么中国文人对印度佛典是如何改造的呢?

关于这一点,从后面引用的孟献忠所著《金刚般若经集验记》中可以窥得一二。具体言之,孟献忠的改造手法有如下几种。

首先，对佛典《金刚经》教义进行具体化阐释。《金刚经》对于持经诵经的功德极尽夸张之词：“须菩提，若三千大千世界所有诸须弥山王，如是等七宝聚，有人持用布施。若人以此般若波罗密经乃至四句偈等，受持读诵，为他人说，于前福德百分不及一，百千万亿分乃算数、譬喻所不能及。”（赖永海，2010:53）佛经先是大肆宣扬布施功德之巨，然后通过说这一福德不及百千万亿分之一，甚至连比喻都无法形容，进而凸显持诵该经典的功德。孟献忠则用了大量的排比和对句的形式加以具象化。

其有一念净信，四偈受持。福无量而无边，广大侔于法界；果不生而不灭，究竟等于虚空。故能使修罗之军，循声而远遁；波旬之骑，藉想而旋奔。钩爪锯牙，挫芒衄锐；洪涛烈火，息浪韬炎；厉气烟凝，毒不能害；交陈云合，刃不能伤。含识必该触类而长。亦由洪钟虚受，响无击而不扬；明镜高悬，物有来而斯见。则知幽显垓赞；释梵护持，百神由其侍卫。^①

孟献忠虽然秉承了佛典中的“四偈受持，福无量无边”的基本思想，但却将佛经原有的模糊与笼统换成了一个具体的实例。如，远离诸种兵灾贼难，躲避洪水烈火，能拒各种毒害，可通幽明且诸神加护等。这些如纲目一样的例子成为辑录后文中具体故事的基础。孟献忠的这一改造过程，是佛典向志怪小说和佛教类书转变过程中重要的作业。

其次，借用中国典故阐释佛典教义。孟献忠对于佛法宏力分成了若干主题，对于“救护”思想在“救护篇”的序文中这样描述道：

昔者鲁连谈笑而秦军自却，干木偃息而魏主获安。闻郑玄之名，群凶不入；惮太公之化，神女衔悲。况乎象帝之先，法王之母。三明八正，待思而成；九恼六缠，因之而灭。无名无相，则万德俱圆；无取无行，则众功咸备。若持若诵，护国护身。投烈火而不然，溺层波而诃没。般若之力，其大矣哉！^①

作者通过举出了战国时代的众多名士用非战手段化解战争的典故，进而引出佛教经典的救护的功能，并列举其“护国护身、投烈火而不然、溺层波而诃没”等具体救护类别。对于中国读者来说，佛经具有加护功能本身就不可思议，难以接受，所以作者利用中国人所熟知

的本土典故对佛教教义进行一种过渡性的引入，使得读者在中国文化语境下比附式地理解佛典，这样避免了直接的文化冲突，令文化接受变得水到渠成。

最后，以儒道释佛。佛教作为外来宗教，在进入中国初期便依附于中国传统宗教和思想。孟献忠在《金刚经般若经集验记》中同样是利用中国既有的道教和儒学思想解释佛教思想。在“延寿篇”的序文中写道：

夫积善余庆，积恶余殃。李耳年为，入重玄之境；彭铿久寿，还游众妙之门，况乎不去不来，固超于三际；不生不灭，岂计于千龄。如能四偈受持，一念清信，积尘积劫，喻寿量而非多；无数无边，等虚空而共永。^②

“夫积善余庆，积恶余殃”出自儒家经典《易经》的“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”，儒家的“积善”与佛教的“诸善奉行”内涵极为相似，而作者把“余庆”理解成为了善报，并进一步具体化为“延寿”。李耳为道家人物，“入重玄之境”为化仙升天，作者也把这种行为用佛教的逻辑进行阐发。彭铿即彭祖，是古代名厨，也是先秦传说中的仙人，因其长寿，后被道教尊为仙真。儒学和道教是中国本土文化最重要的内容，在古代人们中根深蒂固，作者借助佛教教义与哲学传统思想的某些相关相似之处进行比附，消除了文化隔阂，便于佛教思想的融合。

周裕锴关于“义解”与“语境”关系这样论道：“正如翻译一样，讲解也有语境问题。一方面，讲解者是按照自己的知识经验所理解的来讲，而这知识经验来自他生活的语境。另一方面，讲解者必须把自己的理解置入接受者（听者或读者）所在的生活语境中，使接受者借助于自己的经验来尽可能领悟。特别是一种外国宗教和学说刚刚被介绍进来，还缺乏相应的知识经验的铺垫，更不得不借助本土的学术思想底子去理解和阐释。对于早期的中国佛教讲师来说，就是把自己本土援用的儒道学说与印度佛教作比较，即所谓‘格义’‘配说’或‘连类’”（周裕锴，2003:70）。另外，《牟子理惑论》中牟子对有人提出佛经内容浩如大海，文辞美如锦绣，为什么要引用《诗》、《书》呢？牟子曰：“道为智者设，辨为达者通，书为晓者传，事为见者明。吾以予知其意，故引其事。”（僧佑，2011:54）可见，牟子充分意识到宣佛者要充分考虑受众的知识背景和文化积淀，以调整和改变自己的传播话语。同理，孟献忠以中国思想为基础，借用儒学和道教的典故及思想阐释佛教，恰恰是立足于中国佛教接受者的生活语境和文化背景。可以说，

中国文化是一个巨大的熔炉,将外来佛教文化融入其中,佛教也因其与中国文化的融合才得以生根发芽,并结出新的文学果实。而日本佛教文学直接取自于融合后的中国文学,所以其本身就带有印度和中国文学的双重血统。中国文学在印度佛典与日本佛教说话文学中起到了桥梁的作用。

四、佛教说话文学中的本土化特征

从上面的考察来看,无论从故事出典,还是灵异类型,乃至叙述样式,日本佛教说话集中的《金刚经》灵异记在整体上都受到了中国文学的影响。但这种影响的存在不能掩盖日本人本土改造的痕迹,也就是古代日本在汲取中国文学营养过程中并不是简单地照搬照抄,而是根据需要进行了再创作。可以说,文化的存在有其独特的历史性,对于文化的理解和接受也自然具有历史性。由此可以推知,日本人必然要从本民族的历史文化语境出发对于外来宗教故事进行再阐释和再创作,那么接受者的生活语境和文化背景便是作者必须考量的重要因素。

第一,将故事的时空场域进行本土化和异域化改造。如《日本灵异记》中卷24中,将时间设定在了“圣武天皇世”,主人公活动地点设置在奈良左京及大安寺等地。按照日本学者的考证研究,该故事取自唐孟献忠所著的《金刚般若经集验记》。主人公冥德玄遇鬼是发生在去扬州的渡淮水之际。此外,《日本灵异记》下卷23将故事发生地点移到了信浓国小县郡壤里。可以说作者虽然吸纳了中国故事的类型和大体情节,但却将故事的时间和空间改变为日本的时空,这样避免了故事接受者的陌生感,淡化了文化隔阂。可《今昔物语集》的编撰者的做法却与《日本灵异记》的作者背道而驰,可以将这些故事的地点设定在中国,但是也并非跟原典完全一致。中国文献中多用“隋”“唐”等中国朝代名称代指时间,而《今昔物语集》将具体的朝代抹去,统称为“震旦”。可以说,在作者看来,具体是中国哪一朝并不重要,只是标明这是舶来故事。对异域故事的时空改造虽然对于日本的接受者存在着陌生化的问题,但是换个角度看,这种带有异域风情的故事势必会令读者对外来佛教产生遥远的想像。此外,《今昔物语集》中还收录“天竺”故事,意在说明佛教具有普遍性。

第二,融入本民族的民间信仰。民间信仰扎根于平民百姓的精神世界之中,影响着日常生活的方方面面,每个民族都有自己独特的民间信仰。僧侣们在创作说话集的过程中,势必要考虑本民族特有的思想观念,作为其吸收和改造外国文学素材的重要基点。在《日本灵异

记》中,作者将日本的异界观念植入其中,剔除了中国文学中的某些观念。中卷24的主人公檐磐岛借大安寺的钱去经商,途中得病,欲乘马回家。后发现有三人在后面追赶,而到了宇治桥的时候,被追赶上了,并被带走。一打听才知道是阎王的鬼使。相较于一般意义的日本地名,故事中“宇治桥”的设定更具文化意义。与此类似的还有下卷23。其中主人公大伴连忍胜,遭人陷害被打死,后来复生。大伴连忍胜死后,来到了路的尽头,登上了险峻的山坡,对面便是冥界。原文中将山坡写作“坂”,坂和桥在日本民间信仰中具有相近的文化意义。因为“坂”是从一个空间到另一个空间的交界,“桥”同样是连接两个空间的工具,在日本人的观念中指代从具体的地理空间进而升华至生死的接点。中国文学对于冥界的认识却与日本差异很大。中国文学中金刚经灵异记里的冥界大多将坟墓视为冥界的出口和入口。如“冥德玄”条中“出墮坑中。于是得活”;“李丘一”条中“至一坑。策推之。遂活”(李昉等,1961:699);“李虚”条中“灯旁有大坑。昏黑不见底。二吏腿堕之。遂苏”(李昉等,1961:704);“僧法正”条中“至一大坑。吏同上因临坑。自后推之。若陨空焉”(李昉等,1961:728);在中国讲究入土为安,将坟墓视为死后永久居住之所,达官显贵死后在坟墓中陪葬大量的金银财宝,凸显了对死后世界的重视。建造坟墓自然需要掘地很深,形成大坑。这种大坑观念渐渐形成了生死关口。可以说,这正是中国的民间信仰在文学中的具体体现。虽然某些故事并没有直接提及坟墓字样,但是“李丘一”条中“身在棺中。惟闻哭声”(李昉等,1961:699)则暗示这是广泛意义的坟墓。

第三,除了文化改造之外,作者还采用文化过滤的方法,将异文化中的某些元素排除在外。对于《金刚般若经集验记》中提到的经典具有“护国护身”中的护国功能,《日本灵异记》中并没有继承下来,而是刻意地回避。在中国封建社会中,文人对政治大多抱以极大关心。这种佛教文学及志怪小说的创作者一方面笃信佛教,另一方面本身又大多是各种各样的官僚,文学中自然离不开政治的话题。再者,中国的佛教发展在封建集权统治下的社会中,本就不得不依附于统治者,并为政治服务,所以作者强调了“护国”功能,体现了佛教文学的政治性。与此不同的是,当时的日本社会中虽然是封建制度,对于中下层文人尤其是僧人的政治控制却并非十分严格,僧人也不必过多依仗统治阶级,因此作品相较于中国具有一定的“脱政治性”。另外,《日本灵异记》作者是私度僧,代表了一种民间立场,表达的主张自然和日本官僧有很大不同。除了政治环境造成的文

化过滤之外，因为民众生活习俗上的差异，也导致了某种文化细节的排异现象。如前面提到的《日本灵异记》中卷 24 故事，鬼索要食物的时候，桢磐岛说唯有干饭，这是神道祭祀常用的“神饌”之一，是日本民俗的体现。但是鬼使却偏要牛肉，因为他是吃牛的恶鬼，这里的鬼不是一般神道意义上的“神”，因为神道中的神是忌血腥的。而《金刚般若经集验记》中索要的重要东西之一是纸钱。之所以在这一细节上景戒没有照搬中国文学的内容，恐怕鬼索要纸钱不符合日本当时的殡葬和祭祀习惯，而供奉干饭才符合日本传统祭祀习俗。

无论是故事空间的改造或是承袭，抑或是民间习俗的融入或是对外来文化习惯的摒弃，这都是日本佛教说话文学在本土文化语境中再创作的方法和手段。这既体现了僧侣们创作佛教文学的种种苦心，也从一个侧面勾勒了一种外来宗教进入另一种文化场域中必经的适应路径。

五、结语

从上述内容可以看出，日本佛教说话文学中的《金刚经》灵异记直接来源于中国佛教文学，根本精神根植于印度佛典。印度佛教文学经过中国儒学与道教的融合，又与日本的神道和民间信仰交汇在一起，使得佛教文学之花变得多姿多彩。

佛教文学是亚洲共有的文学，共同性表现在共通的主题和相似的情节，也体现了亚洲文化的一致性特征，而佛教文学细节的差异性则根源于不同民族文化语境的独特性。因此，今后的佛教文学研究应该跨越东亚汉字文化圈，从佛教传播的角度在整个亚洲文化语境下加以考察，才能梳理出佛教故事整体的“源”与“流”，描绘其“变”与“不变”。印度佛典中的佛教基本教义是古代亚洲人民操持的共同文化语言，而在中日两国中所演绎出来的佛教说话文学是以此为基础的民族方言，这些都是我们过去和现在一直使用的重要的交流工具。

注释：

① 原文引自 1988 年国书刊行会出版的新撰大日本续藏经第 87 册

《金刚般若经集验记》中的第 449 页，原文为日文汉字，文中为阅读方便，改写成了简化汉字，并句读。后面引文亦同。

② 原文引自 1988 年国书刊行会出版的新撰大日本续藏经第 87 册《金刚般若经集验记》中的第 452 页至 453 页。

参考文献：

- [1] 景戒.1996. 出雲路修校注·日本靈異記[M]. 東京：岩波書店.
- [2] 金伟 吴彦译.2006. 今昔物語集[M]. 沈阳：万卷图书出版公司.
- [3] 赖永海主编.2010. 陈秋平译注. 金刚经·心经[M]. 北京：中华书局.
- [4] 李昉等编.1961. 太平广记[M]. 北京：中华书局.
- [5] 李铭敬.2012. 唐代《金刚经》灵验故事与日本平安时代佛教说话文学的交涉关系考略[J]. 日语学习与研究, (3):107-115.
- [6] 刘亚丁.2006. 佛教灵验记研究——以晋唐为中心[M]. 成都：巴蜀书社.
- [7] 罗竹风主编.2011. 汉语大词典（第十一卷下册）[M]. 上海：上海辞书出版.
- [8] 僧佑编撰.2011. 刘立夫 胡勇译注. 弘明集[M]. 北京：中华书局.
- [9] 韦立新.1994. 试论佛教在日本化过程中的文化现象[J]. 解放军外国语学院学报, (3):83-88.
- [10] 周裕锴.2003. 义解：移花接木——中国佛教阐释学研究[J]. 四川大学学报（哲学社会科学版）, (6):70-79.

Study on the *Diamond Sutra Phantom Cases* in Japanese Buddhism Stories

Abstract: The paper's main idea is about the collection of Japanese Buddhism stories, NIHON RYOKI and Konjaku Monogatari, which the copious phantom cases were interspersed with. This kind stories are closely related to Chinese Buddhism literature and mythical stories. Its origin can date back to India Buddhism scriptures the Diamond Sutra. These phantom stories derived from the Diamond Sutra share similar plots and themes both in Chinese and Japanese literature. However, some differences reflected in certain details do exist. The differences originate from their different historical cultural context respectively.

Key Words: Buddhism stories; the Diamond Sutra phantom cases; stereotype; cultural context