

韩国诗学中的西域元素

中国·新疆师范大学文学院暨西域文史研究中心教授 王佑夫

作为韩国文化重要组成部分之诗学的生成与发展所受最大外部作用力莫过于中国，中国古代的伟大诗人及其相关的理论批评都对之直接或间接发挥过影响。对此，中、韩诗学研究家已发表大量著作进行评述，遗憾的是，迄今尚未见有文字考察韩国诗学中的西域元素，而这里却有着相当的学术天地。

西域首先是一个不断变化的地理概念。《汉书》中的西域，是指葱岭以东、玉门阳关以西区域。新旧唐书中的西域，既包括属于中国版图的安西、北庭都护府所辖区域，也指称南亚、西亚、乃至东罗马等与中国有文化交往的地方。元代西域包括元朝西部直辖区域及术赤汗国、旭兀列汗国、察合台汗国和窝阔台汗国。清代乾嘉时代的西域，包括伊犁将军直辖区域及藩属左部哈萨克、右部哈萨克、东布鲁特、西布鲁特、霍罕、安集延、玛尔噶朗、那木干、塔什罕、拔达克山、博洛尔、布哈尔、爱乌罕、痕都斯坦、巴勒提等。咸丰、同治、光绪三朝丧失所有藩属和大片国土，形成新疆省（今新疆维吾尔自治区）疆域。本文的西域概念，凡涉及中国历史上某个朝代的人物，就指某个朝代的西域。而在一般性论述中，西域的地理空间，与法国学者鲁保罗所著《西域的历史与文明》一书中的西域相近，包括蒙古、南西北利亚、哈萨克斯坦、乌兹别克斯坦、塔吉克斯坦、土库曼斯坦、吉尔吉斯斯坦、巴基斯坦、印度西北部、阿富汗、与赫拉特和木鹿相联系的伊朗呼罗珊、西藏、新疆、甘肃等地方。这个区域是东西文化交汇区域，它是中国历朝历代史籍中的西域，又是朝鲜诗学中“小华”相对的“大华（中国）”的西部区域。在这个区域形成自己独特的文化，因而西域也就成了文化地理上的一个名词，所谓西域文化。

人类族群成员，都有一种忠于本族群的情感，也有一种了解外界的愿望。从远古的部落民族主义与原始国际主义直至现代民族主义与国际主义，构成人类思想情感主轴。地处亚欧大陆东端的朝鲜半岛人，因地理环境影响，主要与西部发生交往。古代亚洲东部与西域的文化交流，是人类文化交流的主要渠道。朝鲜半岛是东亚文化圈的重要地区，在他们的文化中却充满西域元素。随着汉文化和佛教东渐，朝鲜半岛人把西域视为圣土。不畏艰险，一心求法者有之，如释慧超；

勇往直前，建功立业者有之，如高仙芝。西域文化对朝鲜半岛的古代的诗学发展更是产生了相当的影响，如鸠摩罗什等的佛学，西域等少数民族后裔诗学，唐代西域边塞诗歌等。此种影响随着时间的推移渐次形成双向交流。曾被流放过西域的清代文人在与半岛诗人以文会友的氛围中切磋诗艺。当代韩国诗人陆续踏上既神秘又现代的西域大地，抒写下他们无尽的情思。本文拟从诗歌的民族精神与族际情感互动出发，以朝鲜半岛与西域的关连为空间对象，试举几例，探讨韩国诗学的西域元素，为人类各民族情感交流提供一个典型例证，为今日国际间文化交流与互动提供一份思想资料。

一

公元四世纪晚期佛教由中国传入朝鲜半岛高句丽后不久又扩展到新罗、百济诸国，再经新罗、高丽、朝鲜等朝的弘扬，佛教成为朝鲜半岛传统宗教文化的组成部分，对其包括诗学在内的社会历史文化发挥了重要作用。

《三国史记》儒理王五年条云：“是年，民俗欢康，始治兜率歌，此歌乐之始也。”

兜率歌写作过程，《三国逸事》卷五《感通》中的《月明师兜率歌》作了如下记载：

景德王十九年（760）四月朔，二日同现，挟旬不灭。日官奏：“请缘僧作散花功德，则可禳。”于是洁坛于朝元殿，驾幸青阳楼望缘僧。时有月明师行于阡陌之南路，景德王使召之，命开坛作启。月明奏云：“臣僧但属于国仙之徒，只解乡歌，不闲声梵。”景德王曰：“既卜缘僧，虽用乡歌，可也。”月明乃作《兜率歌》赋之。其词曰：“今日此矣散花唱良，巴宝白乎隐花良，汝隐直等隐心音矣，命叱使以恶只，弥勒座主陪立罗良。”解曰：“龙楼此日散花歌，桃送青云一片花。殷重直心之所使，远邀兜率大仙家。”（今俗谓此为《散花歌》，误矣，宜云《兜率歌》，别有《散花歌》，文多不载。）既而日怪即灭，景德王嘉之，赐品茶一袭，水精念珠百八个。忽有一童子，仪形鲜洁，跪奉茶珠，从殿西小门而出。月明谓是内宫之使，景德王谓师之从者，及玄征而俱非。景德王甚异之，使人追之。童入内院

塔中而隐，茶珠在南壁画慈氏像前。知月明之至德与至诚，能昭假于至圣也如此，朝野莫不闻知。景德王益敬之，更赙绢一百疋，以表鸿诚。月明又尝为亡妹营斋，作《乡歌》祭之。忽有惊飙吹纸钱，飞举向西而没。歌曰：“生死路隐，此矣有阿米次盼伊遣。吾隐去内如辞叱都，毛如云遣去内尼叱古。于内秋察早隐风未，此矣彼矣浮良落尸叶。如一等隐枝良出古，去奴隐处毛冬乎丁。阿也！弥陀刹良逢乎，吾道修良待是古如。”

月明常居四天王寺，善吹笛。尝月夜吹过门前大路，月馭为之停轮，因名其路曰“月明里”，月明师亦以是著名。月明师，即能俊大师之门人也。新罗人尚乡歌者，尚矣，盖诗颂之类欤，故往往能感动天地鬼神者非一。赞曰：“风送飞钱资逝妹，笛摇明月住姮娥。莫言兜率连天远，万德花迎一曲歌。”新罗真表律师蒸二十斗米，乃干为粮，诣保安县。入边山“不思議房”，以五合米为一日费，除一合米养鼠。师勤求戒法于弥勒像前。

从这则怪异的故事可知，开新罗诗歌体式之一乡歌先河的《兜率歌》，描绘和表达了佛教的弥勒信仰。

“弥勒”为梵文 MAITREYA 的音译，出生于南印度波罗捺国劫波利村婆罗门家庭，他是未来佛，释迦牟尼佛的继承者，要将释迦牟尼佛未度尽的众生全部度尽。众生“若有得闻弥勒菩萨摩訶萨名者，闻已欢喜恭敬礼拜，此人命终如弹指顷，即得往生。”弥勒所住的兜率天宫的内院即弥勒净土，庄严清静，无诸欲乐。进入弥勒净土既可以超越轮回，又能常听弥勒讲经说法，将来随同弥勒一同下生世间，解脱成道。《弥勒大成佛经》说弥勒“本为菩萨时，常施一切乐，不杀不恼他，忍心如大地。”弥勒是快乐幸福的象征，弥勒信仰则成为对快乐幸福的向往和追求。

弥勒信仰起源于印度，公元二世纪后期出现弥勒像。因为文化交流，弥勒信仰从西北印度，逐渐扩展到西域，出现了弥勒经。弥勒经，原是西域语文，公元六世纪前，先后有敦煌人竺法护译出《弥勒成佛经》，龟兹人鸠摩罗什译出

《弥勒下生经》、《弥勒成佛经》，匈奴人沮渠京声译出《弥勒上生经》。弥勒信仰传入中国内地，传入朝鲜半岛。于是诞生了《兜率歌》，开创了“歌乐”这一文学体式，出现了写佛颂佛的诗歌。

从西域这条路上走来的佛教文化给半岛带来诸多养分，播下文学种子，又如《龟兔故事》，

《龟兔故事》，又称《龟兔之说》。关于它的故事梗概，载入《朝鲜史略》，其卷二云：

东海龙女病甚，欲得兔肝，有一龟语龙王曰：“吾能得之。”遂登陆，见兔，极言海岛安居之乐，因负兔行。既三里，乃言其故。兔曰：“吾神明之后，能出五脏，洗而纳之。日者，少觉心烦，遂出肝洗之，暂置岩石之底而来，若归取肝，汝得所求。吾虽无肝，尚活。岂不两相宜哉！”龟信之，乃还，才上岸，兔脱入草中。

这则故事于朝鲜半岛前三国时代经已出现。公元7世纪时，新罗重臣金春秋意图消灭百济，到高句丽请求援兵，高句丽王乘机索要新罗领土。金春秋拒绝被囚，命在旦夕。于是，他贿赂高句丽宠臣先道解，要求帮助脱险。先道解便向他讲了龟兔的故事。金春秋心领神会，答应高句丽王的领土要求，安全回国。后来，金春秋求救大唐，在唐朝帮助下，灭了百济、高句丽，统一了朝鲜，并成为第29代新罗国王。

韩国学者赵润济在《韩国文学史》指出，《龟兔故事》与境外文化有关。这则稗说文学故事，与古印度的《札塔卡本生经》中的《龙和猴的故事》、《鳖猕猴经》中的《龟与猴的故事》的内容相似。它在朝鲜半岛民间口口传承中，把民族的心态愿望渐渐融入其中，逐渐成为完全的本民族的故事。

《龟兔故事》可称半岛又一文学样式“稗说”的开篇，为此后文坛提供了艺术养份，形成了以17世纪至18世纪的朝鲜社会和历史为背景的小说《兔子传》，成为与《春香传》、《沈清传》、《兴夫传》齐名的半岛四大古典名著之一，在半岛文学史上具有重要地位。

李官福撰《朝鲜古典小说《兔子传》原型故事略考》一文，论证《兔子传》的原型故事在印度民间故事、佛经故事及寓言集《五卷书》中，它都是用极其相

似的计策临危脱险来构成故事的主要内容。随着佛经传入西域，约在公元 3—5 世纪之际，它出现在《六度集经》、《生经》、《佛本生集经》汉译佛经中。

佛经故事传入朝鲜半岛后，成书于公元 1145 年的《三国史记》有了《龟兔故事》的文献记载，同时继续在民间广泛流传，到了朝鲜朝后期便完成了说唱结合、以说为主的一种民间艺术形式“盘索里”化。

李文认为，朝鲜《兔子传》的原型故事与佛经故事的同一性，这在某种程度上又充分肯定了佛经故事对中国古典文学乃至朝鲜半岛古典文学的深刻影响，从另一个视角再次反映了东北亚文化的某些共同特性。

被尊为新罗“文学始祖”的崔致远，有《四六集》、《桂苑笔耕》等书行于唐土。《全唐诗外编》收录其诗六十首。

崔致远对佛道亦素有信仰之诚。他在《题海门兰若柳》一诗中说：“只恐观音菩萨惜，临行不敢折纤枝。”信奉观音即是信奉佛教。《和金员外赠饒山清上人》云：“海畔云庵倚碧螺，远离尘土称僧家。劝君休问芭蕉喻，看取春风撼浪花。”他对清静雅致的僧侣环境，怀有赞许之情。崔致远的诗歌，虽多是世俗应酬之作，却有一种意蕴深厚的禅味。如《石峰》诗云：“巉岩绝顶欲摩天，海日初开一朵莲。势削不容凡树木，格高唯惹好云烟。点苏寒影粧新雪，戛玉清音喷细泉。静想蓬莱只如此，应当月夜会群仙。”在海天一色的汪洋之中，有一座绝顶摩天的石峰，像一朵闰丽的莲花，耸立在云烟缭绕之中。大浪碰击的浪花，如同寒影中装点的新雪；细泉喷发，奏出玉磬那样清越的声音。这就是诗人心止中的蓬莱神仙境界。崔诗语言清新、流畅、形象、生动，有的也含禅语的味道。如“又筑罗城变锦城，蛮兵永灭功不灭”；“征旗不动降旗尽，永使天平地亦平”；“安南真得安南界，从此蛮兵不敢侵”；“济物能回造化心，驱山偃海立功深”等等。运用字面意义与现实境界的某种契合，表达诗人的希望与企求，也含有佛教的事理因素。

二

公元 17 世纪后半期，著名文学家金万重（1637—1692），是半岛国语创作的实践者与鼓吹者，其理论观点即来自西域鸠摩罗什。他在《西浦漫笔》写到：

鸠摩罗什有言曰：‘天竺俗，最尚文，其赞佛之词，极其华美，今译以秦言，只得其意，不得其词，理固然矣。’人心之发于口者爲言，言之节奏

者爲歌词文赋。四方之言虽不同，苟有能言者，各因其言而节奏之，则皆足以动天地通鬼神，不独中华也。今我国诗文，舍其言而学他国之言，假令十分相似，只是鸚鵡之人言。而间巷间，樵童汲妇咿呀而相和者，虽曰鄙俚，若论真贗，则固不可与学士大夫所谓诗赋者不可同日而论。

鳩摩羅什（梵語 Kumārajīva ）（344 ~ 413），音譯爲鳩摩羅耆婆，又作鳩摩羅什婆，簡稱羅什。其父名鳩摩羅炎，母名耆婆，屬父母名字的合稱，漢語的意思爲“童壽”。原籍天竺，生于西域龜茲國（今新疆庫車縣）。幼年出家，初學小乘，後遍習大乘，尤善般若，並精通漢語文，曾遊學天竺諸國，遍訪名師大德，深究妙義。東晉後秦弘始三年（401），姚興派人迎至長安（今陝西西安西北）從事譯經，成爲我國一大譯經家。率弟子僧肇等八百餘人，譯出《摩訶般若》、《妙法蓮華》、《維摩詰》、《阿彌陀》、《金剛》等經和《中》、《百》、《十二門》和《大智度》等論，共 74 部，384 卷。對於佛教的發展，有巨大貢獻。

鳩摩羅什譯經，注重文彩。他與僧睿談西域辭體云：“天竺國俗，甚重文藻。其宮商體韻，以入弦爲善。凡覲國王，必有贊德。見佛之儀，以歌歎爲尊。經中偈頌，皆其式也。但改梵爲秦，失其藻蔚，雖得大体，殊隔文体，有似嚼飯一人，非徒失味，乃令嘔秽也。”鳩摩羅什所言“殊隔文体”，即是譯本未能表達出佛經原有的詩學韻味。經中偈頌，都是歌歎之音，具有詩歌所固有的音韻流暢、語意鮮活的詩學特性，在譯文中必須恰當地表現出來。竺法護譯《正法華經·受決品》云：“天見人，人見天。”鳩摩羅什再譯此經時，見此乃曰：“此語與西域義同，但在言過質。”僧睿接着就說：“將非‘人天交接，兩得相見？’”鳩摩羅什高興地說：“實然。”可見他對譯文要求甚嚴，既注重義理，又要顧及文彩，開創意譯派文風。

僧睿曾師事道安，道安主張直譯，僧睿對此有“忧惧交怀，惕焉若厉”之感。但他遇到鳩摩羅什提倡文質相依的翻譯準則，則是另一種心境。僧睿贊揚鳩摩羅什來到長安之後，“渭濱流祇洹之化，西明啓如來之心，逍遙集德義之僧，京城溢道詠之音，末法中興，將始於此乎！”“幸冀宗匠通鑒，文雖左右，而旨不違中。遂謹受案譯，敢當此任。”“京城溢道詠之音”，這就是佛經與詩歌相通之所在。

大梁皇帝叙述《大品经》翻译经过，“此经东渐，二百五十有八岁，始于魏甘露五年，至于于阗。叔兰开源，弥天导江，鸠摩罗什澍以甘泉。三译五校，可谓详矣。”此经正文凡有四种，是佛异时适化之说，多者十万偈，少者六百偈。佛经具有诗学特征，非意译不足以传其神韵。

僧肇称赞罗什“以高世之量，冥心真境，既尽环中，又善方言。时手执胡文，口自宣译。道俗虔虔，一言三复，陶冶精求，务存圣意”。“陶冶精求，务存圣意”，是鸠摩罗什译经的追求目标。

“天竺国俗，甚重文藻”；“宫商体韵，入弦为善”；“陶冶精求，务存圣意”；这是鸠摩罗什翻译诗学的纲领性主张。佛经赞偈，具有诗歌的基本要素。许多佛教大师，就是有名的诗人。鸠摩罗什翻译他们的传记，跟随其诗学追求。故僧睿称罗什“扇龙树之遗风，震慧响于此世。”

具有文彩的鸠摩罗什译经一出，较之旧有译经流传更为久远。新罗人玄光前来陈国，“利往衡山，见思大和尚，开物成化，神解相参。思师察其所由，密授《法华安乐行门》。”陈朝自天嘉元年（560）至祯明三年（589），此时正是鸠摩罗什译经流行期，玄光从思师和尚那里承传的《法华安尔行门》，它同竺法护的《正法华经》和鸠摩罗什的《新妙法莲华经》有师承关系。

僧睿亦称《法华经》“既遇鸠摩罗法师，为之传写，指其大归，真若披重霄而高蹈，登昆仑而俯眄矣。于是听受领悟之僧八百余人，皆是诸方英秀，一时之杰也。是岁弘始八年（406）岁次鹑火。”基于此，我们推测玄光所习《法华经》，应是祖承鸠摩罗什译本的可能性较大。

宋朝与高丽的文化交流，以佛经的求取与印制为重要内容。宋太宗淳化二年（991），高丽王遣使来贡，“求印佛经，诏以《藏经》并《御制秘藏论》、《逍遥咏》、《莲华心轮》赐之。”宋真宗天禧三年（1017），高丽使用权臣复来宋通贡，“求佛经一藏，真宗“诏赐经”。高丽文宗三十七年（1083），“命太子迎宋朝《大藏》，置于开国寺。”元丰八年（1085），高丽宣王“遣其弟僧统来朝，求问佛法并献经像”。这位王弟即文宗第四子，法名义天。他归国时携带佛经典籍 4740 余卷，并将天台宗引入高丽，为其开山祖师。高丽多次求赐佛经，包括鸠摩罗什的译经均被引入朝鲜半岛。

最能证明鸠摩罗什译经传入朝鲜半岛者，当推高丽国大藏都监奉敕雕造《贞

元新定释教目录》。鸠摩罗什所译 74 部 384 卷经律论集，都在目录之中。前述《法华经》，又称《妙法莲华经》也在其内。《贞元新定释教目录》引《添品序》略云：“《正法》法护翻，《妙法》什译。检点两本，文皆有阙。护所阙者，普门品偈也。什所阙者，药草喻品之半，富楼那及法师二品之初提婆达多品、普门品偈也。什移嘱累在药王之前二本陀罗尼并置普门之后。其间异同，言不能极。窃是提婆达多品及普门品偈，先贤续出补阙流行。余景仰道风，宪章成范，大隋仁寿元年，辛酉之岁，因普曜寺沙门上行所请，遂共崛多、笈多二法师于大兴寺，重勘天竺多罗莱本富楼那及法师等二品之初勘本，犹阙药草喻品，更益其半，提婆达多通人塔品，陀罗尼次神力之后，嘱累结其终，字句差牙，颇亦改正。倘有披寻，幸勿疑惑。”

《贞元新定释教目录》又云：“此妙法莲华经第五卷初提婆达多品，萧梁帝时外国三藏摩提共扬都僧正沙门法献于瓦官寺译，其经梵本是法献於于阗将来。其第八卷初普门品中重育偈，周武帝时北天竺三藏阁那崛多于益州龙门寺译。秦本并阙，后续编入。又第卷中药王菩萨等咒六首，大唐三藏玄奘重译，在音义中，此不别出。” 鸠摩罗什译本虽有阙失，后人或有增译、重译，都被编入鸠摩罗什译本，一并流传。包括玄奘这样译经大师，也不是推倒罗什译本而重新翻译。由此可见罗什译本具有不可替代的作用，它必然被流入敬重佛教的朝鲜半岛。

鸠摩罗什译经，有《禅经》、《禅法要》、《禅要解》等。实际上是他把这种佛教的修行方法介绍于东土。禅宗在东土的普及化，一批新罗、高丽禅师的出现，留下类似诗歌的禅语，自然与鸠摩罗什的译经有关。

普济《五灯会元》载有不少半岛禅宗僧人，留下不少禅语，试举数例：

新罗国清院禅师，九峰虔禅师法嗣。僧问：“奔马争球，谁是得者？”师曰：“谁是不得者？”曰：“恁么则不在争也。”师曰：“直得不争，亦有过在。”曰：“如何免得此过？”师曰：“要且不曾失。”曰：“不失处如何锻炼？”师曰：“两手捧不起。”能争不争，也是一种过失。

新罗国卧龙禅师，涌泉欣禅师法嗣。僧问：“如何是大人相？”师曰：“紫罗帐里不垂手。”曰：“为甚么不垂手？”师曰：“不尊贵。”问：“十二时中如何用心？”师曰：“猢猻吃毛虫。”问：“如何是潭中意？”师曰：“丝纶垂不到，磻溪漫放钩。”曰：“如何是潭外事？”师曰：“日里金乌叫，蟾中玉兔惊。”强调顺乎

自然。

新罗国瑞岩禅师，谷山藏禅师法嗣。僧问：“黑白两亡开佛眼时如何？”师曰：“恐你守内。”问：“如何是诞生王子？”师曰：“深官引不出。”曰：“如何是朝生王子？”师曰：“宫中不列位。”曰：“如何是末生王子？”师曰：“处处无标的，不展万人机。”具有深藏不露的意味。

新罗国百岩禅师，谷山藏禅师法嗣。僧问：“如何是禅？”师曰：“古冢不为家。”曰：“如何是道？”师曰：“徒劳车马迹。”曰：“如何是教？”师曰：“贝叶收不尽。”禅、道、教，都是无穷的追求。

新罗国大岭禅师，谷山藏禅师法嗣。僧问：“古人道，祇到潼关便即休。会了便休，未会便休？”师曰：“祇为迷途中活计。”曰：“离却迷途，还得其中活计也无？”师曰：“体即得，当即不得。”曰：“既是体得，为甚么当不得？”师曰：“体是甚么人分上事？”曰：“其中事如何？”师曰：“不作尊贵。”问：“如何是一切处清静？”师曰：“截琼枝寸寸是宝，析旃檀片片皆香。”问：“如何是用中无碍？”师曰：“一片白云绕乱飞。”只有不断体认，才会解决迷途中一个个问题。

上面禅师口中的妙语警句，入韵合拍，平朴无华，含意深远。它是某种意义上的诗之一种的独立存在。又与民间结合，影响本土诗歌。

三

活在韩国诗学中的西域诗人。

自古及今，中国诗人在韩国受到尊重和推崇的，当以李白为最。

被朝鲜半岛历代文人称为“海东谪仙人”李奎报（1168——1241）“家屡空火食不续，居士自怡怡如也。性放旷无检”而嗜酒，曾醉而吟诗有句曰：“天地为裘枕，江河作酒池。”俨然李太白豪荡之气象。（《白云小说》第十一则）病中嗜酒嗜诗之癖又酷似白居易之情状。《白云小说》第十二则云：“余本嗜诗，虽宿负也。至于病中，尤酷好，倍于平日，亦不知所以。每寓兴触物，无日不吟，欲罢不得，因谓曰：此亦病也。曾著诗癖篇以见志，盖自伤也。又每食不过数匙，惟饮酒而已。常以此为患。及见白乐天后集之老境所著，则多是病中所作，饮酒亦然。”李奎报以找到有白居易这样的同道而心理平衡起来，获得慰藉。

李奎报在《读李白诗》等作品中，表达了自己对李白的崇敬，“岂无语宏肆，岂无词屈强。岂无艳夺葩丽，岂无深江流狂。”充分的评价了李白诗歌深广的内容、豪迈飘逸的风格。

在诗歌理论上，李奎报张扬李白提倡的“兴寄”与“风骨”，反对梁陈“艳薄”的见解。其《论诗》云：“迩来作者辈，不思风雅义。外饰假丹青，求中一时嗜。意本得于天，难可率尔致。自揣得之难，因之事绮靡。以此眩诸人，欲掩意所匱。此俗寝已成，斯文垂堕地。”

李白影响不绝，深受半岛诗人推崇，此后举如：

世称“四大文章家”之一的申钦（号象村）（1566—1628）《象村诗话》云：“太白仙人也，集中所载，无一可疵。”

郑弘溟（1582—1650）《畸翁漫笔》称李白诗“篇章浩瀚”

金万重（1637—1692）《西浦漫笔》“以李白诗爲花之始开”

李翼（1681—1762）《星湖僿说》“论诗门”八分之中有“李白诗”

2007年8月中国举办“首届青海湖国际诗歌节”_韩国诗人许世旭在访谈录中称，他很喜欢李白的诗，与李白的诗学观不谋而合。其中流露出的豪放、侠气、反暴力的思想，作为铮铮男儿，应有这种气节。言毕，许世旭充满深情地朗诵道：“君不见，黄河之水天上来……。”

由上可见，李白在朝鲜半岛诗学诗学史上影响之深远巨大。

李白，何许人也？

李白，字太白，中国唐代最杰出的浪漫主义诗人。

关于李白的出生地，从唐代开始就有了五花八门的说法，随着李白名气越来越大，许多地方都想把李白争成自己的家乡人。早在明代，杰出思想家李贽说过一段很风趣的话：“蜀人以白为蜀产，陇西人则以白为陇西产，山东人又以为山东产，而修入《一统志》，盖自唐至今然矣……呜呼！一个李白，生时无所容入，死而千百年，慕而争者无时而已。余谓李白无时不是其生之年，无处不是其生之地。亦是天上星，亦是地上英，亦是巴西（即绵州）人，亦是陇西人，亦是山东人，亦是会稽人，亦是浔阳人，亦是夜郎人。死之处亦荣，生之处亦荣，流之处亦荣，囚之处亦荣，不游不囚不流不到之处，读其书，见其人，亦荣亦荣，

莫争莫争。”

细查古今文献，李白实乃西域人也。

且看：

李白的从叔李阳冰在李白去世当年(宝应元年十一月即公元762年)所写《草堂集序》中说：“李白，字太白，陇西成纪人，凉武昭王九世孙。蝉联圭组，世为显著。中叶非罪，谪居条支，易姓与名。”

范传正《唐左拾遗翰林学士李公新墓碑并序》云：“公名白，字太白，……梁武昭王暠九代孙也。隋末多难，一房被窜于碎叶，流离散落，隐易姓名，故自国朝已来，漏于属籍。”

北宋欧阳修在《新唐书·李白传》中说：“李白……其先隋末以罪徙西域从北宋至明清，关于李白的出生地基本上按《新唐书》的说法，没有多大争议。

1935年，陈寅恪在《清华学报》上发表文章说：“太白生于西域，不生于中国。”

1971年，郭沫若在人民文学出版社出版《李白与杜甫》中说，“李白出生于中亚细亚的碎叶城。”

1986年与2002年，钟兴麒先后发表论文《唐代安西四镇之一的碎叶位置新探——兼谈诗人李白的出生地》(《新疆大学学报》)、《哈密碎叶与李白身世》(《中国李白研究》2002年集)认为，李白出生于今新疆哈密附近。

1986年，李从军《李白出生地考异》(《李白考异录》，齐鲁书社1986年版)，称李白出生于“焉耆碎叶”，即今新疆境内博斯腾湖畔的焉耆自治县和库车一带。王耀华《关于李白出生地史料的辨析》(《中国李白研究》1991年集)，也认为李白的故乡应是安西的焉耆碎叶。

1990年，周勋初《李白及其家人名字寓意之推断》(《中国李白研究》1990年集)一文认为，李白父子三代的名字全都暗示了李白一家来自西域，并寓其本姓“李”；又从李白为死去的朋友吴指南实行“剔骨葬法”(又称二次检骨葬)，认为这与他接受突厥文化或蛮族文化的影响有关。

李白即非西域出生，其家族亦来自西域，这是无法否认的事实。

还有著名者，中国唐代杰出的现实主义诗人白居易，先世西域龟兹（新疆库车县人）。

白居易亦是与半岛缘分很深的人物。他在做唐朝的校书郎的时候，就会见了金良忠、金献章、僧冲虚的新罗信使和僧侣，代替唐朝的皇帝给新罗的国王写成外交文册。据元稹《白氏长庆集序》载，有新罗商人们在浙东地区根据新罗宰相的要求，用高价寻购白居易的诗，并自能辨别贗品，所谓“本国宰相每以一金换一道，其甚伪者，宰相辄能辨别之”。白居易也自己表明《白氏长庆集》远播新罗。

白居易的诗歌风格直接影响半岛诗歌创作。被称为半岛汉语诗歌“开山鼻祖”，崔致远就其作品中留下白居易的深深印迹而主导新罗诗坛。

前已引出，“名振海外，独步三韩”的李奎报(1168—1241)以白居易自比之老境。

李白、白居易等西域诗人更受到当今韩国诗家青睐，研究著述层出不穷。

尽管李白和白居易与西域的时间距离，我们难以计量，但他们心灵中的西域情结则在其诗歌中流露出来，自然传染韩国诗学，值得方家探究，此不赘言。

如果我们将描写西域之中国边塞诗人也纳入视野，那又是韩国诗学西域元素研究的何等空间！

四

朝鲜半岛很早就有商贾僧人前往西域，进行文化交流，留下诗文。慧超是他们中的代表人物之一，所著《往五天竺国传》一书中的诗作，叙写西域，在一定意义上，可称作半岛的西域诗。

慧超是唐朝时朝鲜半岛新罗国僧人，幼年入华。他于开元十一年（公元 723 年）即往天竺求法，开元十五年(公元 727 年)返回安西(今新疆库车)。慧超往五天竺，来回和巡礼时间约五年，绝大部分在旅途中。《往五天竺国传》留下他的活动、见闻及感受。书中所记五天竺及葱岭周围诸国情况，虽是印象式的概状描写，没有玄奘《大唐西域记》那样深入表述。但有关勃律、吐蕃、建驮罗、吐火罗、波斯、大食、安曹史石米康等各胡国，则有玄奘所记中没有的开元时事，反映大唐开元盛世时期国威远播，也记述吐蕃、大食亦争雄中亚的政治态势，也就成为弥足珍贵的史料，可补正史之缺，

慧超不但记录沿途民情风俗，还因兴之所至，借诗言情。他西域之行的本愿，就是瞻仰佛祖圣迹。故到达摩诃菩提寺时，心情特别激动。“得达摩诃菩提寺，称其本愿，非常欢喜，略题述其愚志。五言：不虑菩提远，焉将鹿苑遥。只愁悬路险，非意业风飘。八塔难诚见，参者经劫烧。何其人愿满，目睹在今朝。”这首诗明白易懂，反映慧超对佛祖圣迹的崇敬心情。《往五天竺国传》有“鹿野苑、拘尸那、舍城、摩诃菩提等四大灵塔。”“菩提”，即摩诃菩提寺，在佛陀伽耶，是佛陀成道的地方。“鹿苑”，鹿野苑的省称，又名仙人鹿野苑，在北方邦距瓦腊纳斯城约七英里，是佛陀初转法轮的地方。这两处地方，再加上佛陀入涅槃处的拘尸那和佛陀出生地舍卫城，即为四大灵塔处。

慧超此诗所言“八塔”，《悟空入竺记》亦有八塔之说。即“迦毗罗伐卒睹城，佛降生处塔。次摩竭提国菩提道场成佛处塔。次波罗尼斯城，仙人鹿野苑中转法轮处塔。次鹞峰山，说法华等经处塔。次广严城现不思议处塔。次泥缚鞞多城从天降三道宝阶塔。次室罗伐城，逝多林给孤独园，说摩托车诃般答波罗密多，度诸外道处塔。次拘尸那城，娑罗双林，入涅槃处塔”。慧超经过多少磨难，终于见到佛陀圣迹，这对一个虔诚的佛教徒说来，当然是了了一件最大心愿。

南天竺国在印度半岛最南端，其境“南至南海，东至东海，西至西海，北至中天、西天、东天等国接界。”这是慧超此次西行的最南端，离家乡最远，不免生思乡之情，故又有五言一首云：“月夜瞻乡路，浮云飒飒归。减书参去便，风急不听回。我国天岸北，他邦地角西。日南无有雁，谁为向林飞。”此诗由月夜、浮云起兴，引出自己的乡情，自然真切。想托飞雁传信，也因无雁可托而作罢，只好把思念放在心头。“日南”即中国古代南海航线的起点，在今越南中部地区。

慧超来到北天竺一山中那揭罗驮娜寺，此处曾有一汉僧，从中天竺来，“明闲三藏圣教，将欲还乡，忽然违和，便即化矣。”慧超听到这个情况，莫不伤心，于是题韵，以悲冥路。诗云：“故里灯无主，他方宝树摧。神灵去何处，玉貌已成灰。忆想哀情切，悲君愿不随。孰知乡国路，空见白云归。”因事生情，由情得诗，平淡而亲切。“那揭罗驮娜”，《慈恩传》作那伽罗驮那寺，该寺有大德善究三藏。在那里去世的当僧，也精通三藏，可见该寺也是一个佛学重地。已故汉僧的际遇，引发慧超的深切悲悯。此诗音韵流畅，情真意切。

从吐火罗国，东行七日，至胡蜜王住城。慧超逢汉使入蕃，作五言纪事：“君

恨西蕃远，余嗟东路长。道荒宏雪岭，险涧贼途倡。鸟飞惊峭嶷，人去偏梁口。平生不扞泪，今日洒千行。”“胡蜜”，又写作“胡密”，即《后汉书》中的“休密”，《魏书》及《北史》中的“钵和”，《梁书》中的“胡密丹”，在今阿富汗东北的瓦罕区域。宋云《行纪》云：（钵和）“高山深谷，险道如常。国王所住，因山为城。人民服饰，唯有毡衣。土地甚寒，窟穴而居，风雪劲切，人畜相依。国之南界，有大雪山，朝融夕结，望若玉峰。”钵和之南的兴都库什山，素称大雪山，与慧超所言“宏雪岭”相呼应。“人去偏梁口”，夺一字。应是“梁棟倾坏”之义。慧超在雪岭异乡，偶遇汉使入蕃，其惊喜之情，都在本诗最后一联：“平生不扞泪，今日洒千行”。起联的“君恨西蕃远，余嗟东路长”，则是对两人背向而行所生发的无限惆怅，也表现诗人急于返回故里的心情。那时的长安不但是东方的文化中心，也是最具权威的佛教场所，有他曾经问学的师友，其思念之情，尽在“余嗟东路长”一言中。

慧超还有一首《冬日在吐火罗逢雪述怀》诗：“冷雪牵冰合，寒风擘地裂。巨海冻塄坛，江河凌崖啮。龙门绝瀑布，井口盘蛇结。伴火上脍歌，焉能度播蜜。”吐火罗，《新唐书》有《传》：“吐火罗，或曰土豁罗，曰睹货逻，元魏谓吐呼罗者。居葱岭西，乌浒河之南，古大夏地。与挹怛杂处。胜兵十万。国土著，少女多男。北有颇黎山，其阳穴中有神马，国人游牧牝于侧，生驹辄汗血。其王号叶护。武德、贞观时再入献。永徽元年，献大鸟，高七尺，色黑，足类橐驼，翹而行，日三百里，能噉铁，俗谓驼鸟。显德中，以其阿缓城为月氏都督府，析小城为二十四州，授王阿史那都督。”一般认为“吐火罗 Tokhari”即“大夏”的对音。玄奘称突厥统治下的吐火罗为“睹货罗国故地”。出铁门至睹货逻国故地，南北千余里，东西三千余里。东扼葱岭，西接波刺斯，南大雪山，北据铁门，缚乌河中境西流，自数百年，王族绝嗣，酋豪力竞，各擅君长，依川据险，分为二十七国，虽画野区分，总属役突厥。其中心都城即阿富汗北部的巴尔赫。隋唐以前，这是佛教发达区域。慧超在冬季途经吐火罗，体验冰雪严寒，故这首诗字字句句，都传神真切。“冷雪牵冰合”，写尽冰雪一体的气象。“寒风擘地裂”，这是严冬季节冻地而裂的生动描述。“巨海冻塄坛，江河凌崖啮”，形容大海变成了平塄的山丘，江河竟然咬住着岭崖。此等描绘，只能出自亲历其境者。“龙门绝瀑布，井口盘蛇结”，仍然是对冰冻世界的细节展示。在如此艰苦境况中跋涉，使

得脚趾都红得发炎，怎么能度过更加危险的播密川呀。慧超的诗作不多，却做到缘情而发，体现其慈悲仁爱的宽广心怀。

主要参考文献：

【韩】赵钟业著《中韩日诗话比较研究》，学海出版社，中华民国七十三年。

【韩】赵济润著、张珽瑰译《韩国文学史》，社会科学文献出版社，1998年。

【韩】赵东一等著、周彪刘钻扩译《韩国文学论纲》，北京大学出版社，2003年。

《千家诗选译|、海东诗选》，学民文化社，1997年。

明·吴明济编、祁庆富校注《朝鲜诗校注》，辽宁民族出版社，1999年。

《全唐诗外编》，中华书局，1982年。

况健行等编《韩国诗话中的论中国诗资料选粹》，中华书局，2002年

何芳川主编《中外文化交流史》，国际文化出版公司，2008年。

欧阳修、宋祁《新唐书》，中华书局，2003年

《中华大藏经》，中华书局，2004年。

慧皎《高僧传》，中华书局，1992年。

《高僧传合集》上海古籍出版社，1991年。

赞宁《宋高僧传》，中华书局，1987年。

慧超著、张毅笺释《往五天竺传笺释》，中华书局，1994年。

玄奘、辩机著、季羨林等校注《大唐西域记校注》，中华书局，1985年。

释僧祐《出三藏记集》，中华书局，1995年。

普济《五灯会元》，中华书局，1984年。

公元2010年8月26日初稿于新疆乌鲁木齐