

比较诗学

T. S.艾略特诗歌中的佛教思想与 比较宗教学

林 辰

摘要: 学界对佛教思想在 T.S.艾略特思想体系中的位置有着长期争论,解决这一问题的重点在于其比较宗教学观念。比较宗教学深刻地影响了艾略特的哲学学习进程,也塑造了其佛教思想的基本模式。通过对早期比较宗教学家,包括穆勒、泰勒、弗雷泽、列维-布留尔等人相关理论的吸收和反思,艾略特将佛教思想与以基督教为代表的西方传统放置于比较的框架之中,反叛以西方形性为唯一标准的“一体论”,构筑了具有先锋意义的多元文化论。佛教思想之于艾略特,并非如先前批评家们所说,仅仅具有艺术技法或某一哲学观念上的借鉴意义,而是其思想体系中极其重要的一环,成为西方传统之外的另一隐性传统。

关键词: 比较宗教学; T.S.艾略特; 佛教思想

Abstract: There have been widespread debates on the importance of T.S. Eliot's Buddhist thoughts in his ideology system, and this paper attempts to answer this question from the perspective of his comparative religion studies neglected by former researchers. Under the influence of the relevant theories of comparative religion, Eliot placed the Buddhist thought and the Western tradition represented by Christianity in a comparative framework, rebelled against the universalism with western rationality as the sole criterion, and built a pioneering multiculturalism. For Eliot, Buddhism is not only a source of artistic skills or a reference to a certain philosophical concept as the previous critics have indicated, but also an extremely important part of Eliot's ideology and becomes a hidden tradition besides Western tradition.

Key words: comparative religion; T.S. Eliot; Buddhism

作者简介: 林辰,文学博士,上海师范大学外国语学院讲师,上海市“世界文学多样性与文明互鉴”创新团队成员。研究方向:文化研究、英美现代诗学研究。电子邮箱:chenlin@shnu.edu.cn。本文为国家语委科研基地暨国家语言文字智库(中国外语战略研究中心)“世界语言与文化研究”青年课题“非正式交流与现代文学的生成: T.S.艾略特信札研究”(WYZL2022SH0006)的阶段成果,同时得到中国国家留学基金(留金选[2022]77号)的资助。

DOI:10.16234/j.cnki.cn31-1694/i.2023.01.009

佛教思想对 T.S.艾略特(T. S. Eliot, 1888-1965)的影响之大,可从其

著述作品及生平材料中找到众多佐证。从诗歌作品看,长诗《荒原》(*The Waste Land*, 1922)、《四个四重奏》(*Four Quartets*, 1943)中多处引用《奥义书》《薄伽梵歌》等佛教典籍,《荒原》甚至直接引用梵文原文作为结尾,其他作品如《三圣贤之旅》^①(*The Journey of the Magi*, 1927)、《鸡尾酒会》(*The Cocktail Party*, 1935)等也化用了佛教思想;其批评著述也常常涉及佛教思想,如《论诗与诗人》(*On Poetry and Poets*, 1957)、《对文化定义的札记》(*Notes towards a Definition of Culture*, 1948)等。从生平材料来看,艾略特幼年时期迷恋描写佛陀涅槃经历的《亚洲之光》(*Light of Asia*, 1879)一书,从此培养了对佛教的终生兴趣;其后在哈佛大学接受了从语言(梵文、巴利文)到佛教哲学的系统学习,对佛教思想有了更全面的认识;而其好友庞德(Ezra Pound, 1885-1972)、叶芝(William Butler Yeats, 1865-1939)、阿瑟·韦利(Arthur Waley, 1889-1966)、恩师白璧德(Irving Babbitt, 1865-1933)等人的东方主义倾向也一定程度上影响了艾略特对佛教思想的吸收。

学界虽普遍认可佛教思想对艾略特确有影响,然而针对影响的范围、途径、意义等方面,仍旧存在着长期争论,主要有以下三种观点:第一种是以早期艾略特研究者F.O.麦斯森(F.O. Matthiessen, 1902-1950)、海伦·加德纳(Helen Gardner, 1908-1986)等人为代表的“反对派”。他们主张佛教因素与艾略特诗中的基督教传统相抵触,“破坏诗歌艺术的想象平衡”(Gardner 127)。^②第二种“艺术派”则坚持诗歌文本的主体性,主张区分诗歌的艺术性和作者的思想信仰,认为艾略特的基督教信仰与诗歌中的佛教思想并不会引起冲突,因为“艾略特并非想要构筑某种复合和智性的世界观,不管是西方的,还是东方的[……]他所考虑的问题仅仅是如何通过情感或精神的意象探索构词和表达”(McCarthy 38-39)。第三派则认为艾略特不仅借鉴了佛教典籍中的艺术手法,同时也吸收了大乘佛教中的哲学思想“中观论”(Perl & Tuck 115-131)。纵观各种观点,争论的核心在于:艾略特的东方佛教思想是否与西方基督教传统相冲突,前者在其思想体系中又占据什么位置?然而遗憾的是,虽然各派学者都对此做了一定程度的解释,但各有问题和缺憾:第一种观点的直接否定和第二种观点的间接回避并没有直面和解决该问题,第三种观点虽已提及问题,但局限于一隅。实际上,艾略特对佛教思想的吸收和借鉴绝非巧合,也并非仅出于艺术或某一哲学观点的考量,而与20世纪初正处在变革期的比较宗教学理论有密切的联系。得益于2015年“艾略特研究计划”的实施,新文献材料得以

① 《三圣贤之旅》中的佛教思想可参见拙作:Lin Chen. “‘Stillness’: The Chinese ‘influence’ on T. S. Eliot”. *Epsians* 1(2017): 99-100.

② 本文未标译者的译文,为作者自译。

问世出版^①，本文试图以新材料为依托，从比较宗教学角度切入，重新探究艾略特佛教思想问题，同时也为他的“文化”观念提供一个新的理解模式。

一、“比较”的框架

艾略特对比较宗教学及其所带来的宗教研究的“科学”化怀有持续的兴趣。1870年，麦克斯·穆勒(Max Müller, 1823-1900)首次提出了“比较宗教学”(Comparative Religion)的设想，他认为这将是“一门关于宗教的科学，不带偏见地、真正科学地比较人类的一切宗教，或至少是人类所有的最重要的宗教”(Müller 26)。换言之，“比较宗教学”的提出，本质上是企图利用“科学”的方法和手段来研究宗教，并力图使之成为一门“科学”。这股“科学”浪潮影响了19世纪末20世纪初人文社会科学的走向，对传统宗教研究带来了极大冲击。紧随其后，泰勒(Edward Burnett Tylor, 1832-1917)在1871年发表了《原始文化》(*Primitive Culture*)，提出了“万物有灵论”(animism)；弗雷泽则出版了《图腾崇拜》(*Totemism*)和《金枝》(*Golden Bough*)；如雨后春笋般的研究著作似乎从侧面证实了利用“科学”方法来解释宗教问题的可行性。“比较宗教学”及其带来的宗教研究的“科学化”也成为哈佛大学哲学系争论的焦点之一。艾略特的老师们，包括实用主义哲学家威廉·詹姆斯(William James, 1842-1910)、美学家乔治·桑塔耶拿(George Santayana, 1863-1952)、唯心主义哲学家约西亚·罗伊斯(Josiah Royce, 1855-1916)等人都曾对这一问题撰文探讨。1913-1914年，罗伊斯针对这一问题开设了名为“多种科学方法的比较研究”的课程，旨在探讨现代人文学科的“科学化”问题。艾略特选修了该课程，并认真递交了5篇随堂论文。在其中一篇名为“原始仪式的阐释”(The Interpretation of Primitive Ritual, 1913)的论文中，艾略特分析了穆勒、泰勒、弗雷泽等人的主要观点，对宗教研究中的“科学”化问题提出疑问：“宗教学在什么条件下是可行的呢？可以用社会学的方法来对待宗教问题吗？而这些方法是否真的‘科学’？”(Eliot 2014: 106)。之后他还多次著文涉及该议题^②，而其晚年对文化、宗教方面的关注也可以理解为此问题的衍生。

比较宗教学所提倡的“科学”方法，实际上是一种“比较”框架，打破以

① “艾略特研究项目”(T. S. Eliot Research Project)的具体内容及其意义，可参见拙作“经典性的重构：T.S.艾略特研究新动向”，《外国文学动态研究》2(2018)：46-53。

② 如“An Unsigned First Review of the *Elementary Forms of the Religious Life.*” *The Westminster Gazette* 48 (1916)：2 “Second Review of *The Elementary Forms of the Religious Life.*” *The Monist* 28 (1918)：158-59 “An Unsigned First Review of *Group Theories of Religion and the Individual.*” *The New Statesman* 7 (1916)：405-06 “Second Review of *Group Theories of Religion and the Individual.*” *The International Journal of Ethics* 27 (1916)：115-17，等等。

基督教神学为唯一主导的局面,对其他宗教采取开放宽容的态度。在《比较宗教学史》(*Comparative Religion: A History*, 1975)一书中,初期比较宗教学的研究方法被归纳为“科学的、批判的、历史的和比较的”,这四大特性相辅相成:所谓“科学”是指相信因果论和归纳法,“批判”是指在实证基础上对西方基督教传统先验论的反叛,“比较”是比较宗教学的基本方法,对不同地域相同性质的宗教现象或实例进行比较,并在此基础上形成对“历史”的重新阐释(Sharpe 27-46)。故而,“比较宗教学”的首要目的实际上是打破西方学界长期以来,以基督教传统为宗教唯一传统的做法,用归纳法代替演绎法和先验论,利用比较的原理,搜集和翻译不同宗教材料,对其他宗教文化传统采取开放包容的态度,为宗教研究提供“比较”的框架;而佛教则在这个框架中被提到一个相当重要的地位,作为西方传统的对应而存在。实际上,比较宗教学的理论发展的基点即是佛教与西方传统的对比。例如:正是在对比印欧语系抽象名词的过程中,比较宗教学的奠基人穆勒提出了比较宗教学的基本理论构架。而其他研究者,如弗雷泽、列维-布留尔(Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939)、涂尔干(Émile Durkheim, 1858-1917)等人也经常在著作中提及佛教及相关东方文化。

这种将佛教研究与基督教传统并置的“比较”框架深刻地影响了艾略特的哲学学习进程,也塑造了艾略特佛教思想的基本模式。1906-1914年间,艾略特在哈佛大学哲学系就读,彼时的哈佛正处在“东方哲学的复兴期”(Kearns 22),汇聚了世界上一批最负盛名的东方学学者,包括新人文主义者白璧德、东方语言学家查尔斯·兰曼(Charles Lanman)、姊崎正治等人。艾略特分别修习了白璧德的法国文学批评、兰曼的梵语和巴利语通识课程和姊崎正治的佛学课程。在这些课程中,艾略特不仅熟悉了原始佛典的记载语言,同时也大致了解了基本佛教理论;而几位学者在授课过程中将佛教思想同西方基督教思想并置的研究方法,为艾略特的佛学思想提供了“比较”的框架。白璧德是“比较”框架的热衷实践者,其东方学研究的目的在于消弭差异,达成共识,使“孔夫子和亚里士多德,佛教和基督教”的理念融会贯通(Babbitt 121)。他在“佛教与西方”(Buddhism and Occident, 1936)一文中写道“所有的(理念)最终都会融汇契合[……]任何有着积极和批判性态度的人都会同意将注意点更多地放到佛教和基督教之间心理上的一致性,而非是两者在教义上的差异”(同上)。艾略特十分钦佩白璧德在东方学上的造诣,白璧德将佛教与基督教传统并置的框架对艾略特有潜移默化的影响“只要曾经向白璧德学习过,那么他将会持续性地影响你,他的理念将一直伴随你,成为你衡量自身理念的标尺”(Eliot 1969: 104)。同样,另一位东方学家兰曼也采用了和白璧德类似的态度。兰曼曾主编的“哈佛东方学系列”丛书,包含了《佛学诸译》(*Buddhism in Translations*)一书。在《佛学诸译》的序中,兰曼同样利用“比较”的框架,

将东方佛教和西方基督教并置对比,并认为译介的目的就在于相互传递智慧“东方正在希求西方的帮助,以期将其智慧转化为适用于现代社会的方法,与此同时,西方也在向东方希求——两者都在回应对方”(Lanman xi)。而本书正是艾略特哲学教材之一。

哈佛的哲学教育深刻地影响了艾略特的思维模式,这种将佛教与基督教并置的提法也出现在艾略特批评文章和诗歌创作之中。例如在“批评的界限”一文中,他提及东方主义心理学家休伯特·班诺特的《高等智慧:对佛教禅学的思考》(*La Doctrine Suprême: Réflexions sur le Bouddhisme Zen*, 1951)一书,并认同本书序作者赫胥黎将道学和禅学的理念引入西方心理学的做法,并呼吁将这种并置的“比较”框架引入文学批评之中,以纠正西方文学批评的某些谬误(Eliot 1957: 115)。在其诗歌作品中,艾略特也明显地表现出对这种“比较”框架的兴趣。艾略特倾向于将佛教意象同基督教意象相并置叠加,构筑出相互对照、相互阐释的意义群。例如《四个四重奏》一诗的核心为“转动不息的世界的静止点”(the stillness of the turning world)(Eliot 2015: 181)在这个静止点上,“向上的路”和“向下的路”得以汇集,“过去和未来”得以会合(177)。许多研究者围绕这一理念的来源问题展开争论,一部分学者指出这一理念同佛教中无休止的“轮回”“涅槃”等概念有类同之处(Collins 30),也有学者强调其西方来源,包括亚里士多德的“不动之动”、早期基督教精神、塔罗牌命运之轮等(Douglass 55)。这显示了这一理念的多重来源,正是佛教思想同西方传统“比较”下的结果。艾略特在诗中的双重意象也侧面证实了“比较”框架的存在。艾略特分别使用了充满孩子笑声的“玫瑰花园”、慢慢升起的“莲花”以及“静止的中国花瓶”几组相对应的意象群来象征上述理念。“玫瑰花园”的意象具有明显的基督教色彩,“玫瑰花园”中的“儿童”“鸟儿”等意象,以及“人类/忍受不了太多的现实”(Eliot 2015: 179-183)等表述透露了其基督教思想内核。而与之相对应的,静静升起的“莲花”和“在静止中持续转动”的“中国花瓶”(180,183)则明显暗示了佛教教义中注重冥想、达到涅槃的精神境界。艾略特曾通过姊崎正治的课程接触了天台宗及其主要典籍《妙法莲华经》,了解了“止观明静”的教义,因此他利用“莲花”和“中国花瓶”来象征静止空明的哲学状态,将佛教意象同基督教意象相并置,构成意义的复合体。

比较宗教学影响了19世纪末到20世纪初的宗教研究,也深刻地影响了艾略特的佛教思想,艾略特接受了比较宗教学中的“比较”框架,他并不以基督教文化传统为唯一可信的标准,而对世界范围内的其他宗教,特别是佛教思想采取兼容并蓄的态度。

二、对“一体论”的反叛

艾略特对佛教思想的吸收是建立在比较宗教学的“比较”的框架之下的,但随着研究的进一步深入,他发现佛教思想同西方基督教传统之间的差异和界限,进而开始对早期比较宗教学家穆勒、弗雷泽等人所崇尚的东西方宗教共通的“一体论”产生怀疑。

首先,艾略特基于自身学习经验^①之上,认为各个宗教之间存在着明显的差异和界限,佛教思想和欧洲基督教文化传统有着明显的分歧。他一方面被佛教思想的广博深刻所吸引,认为在佛教思想的映衬之下,欧洲哲学简直就是“小儿科”(Eliot 1934: 43),还曾经“认真思考过成为一名佛教徒”(Spender 194);而另一方面则称佛教思想是“谜团”,坦诚自己身为西方人,将永远无法真正掌握佛教思想。“要想真正理解这个谜团,我唯一的希望只能是遗忘自己身为美国人或欧洲人的思维方式和感受,然而,出于实践和情感上的理由,我都无法这样做”(Eliot 1934: 43)。同样地,他盛赞佛教典籍《奥义书》“不仅包含着高度发达的语言系统,同时也是一种高超的思维模式”,但也清晰地认识到,对于西方学生来说,本书是“艰深的、难于逾越的”,“越投入其中,则越难以理解”(Eliot 2002: x-xi)。艾略特对佛教思想有着双重态度:一方面,在比较的框架下,他崇拜和仰慕佛教思想,对其采取宽容开放的态度,而另一方面,他也清醒地认识到佛教思想同西方传统文化之间存在着不可避免的差异和界限。

接着,他从东西方的差异和界限出发,反对早期比较宗教学家寻求“一体论”的研究方法,将之认定为不切实际的空想。例如他批评叔本华、哈特曼等人所倡导的将东方思想引入西方哲学系统的做法,是“浪漫的误解”,只空具美好理想,却缺乏现实的可操作性。在东西方间强行制造一以贯之的统一标准也是不可行的。他抨击法国现代思想家西蒙娜·韦伊寻求单一真理的企图“她的观点接近于那些普世论者,他们认为存在单一的、完全的真理,所有宗教都可以从中找到痕迹。这种观点是危险的”(xi)。

此外,从宗教研究的角度来看,艾略特认为只追寻东西方宗教相似点的“一体论”,除了与事实不符,还有理论先行的弊病。艾略特质疑穆勒、弗雷泽、泰勒等比较宗教学家将各宗教信仰的相同性作为研究基点,却忽略了这一预设所存在的西方现代逻辑基础。他同意人类学家列维-布留尔

^① 根据哈佛大学的档案,在1912-1914年间,艾略特不仅学习了记载佛典的语言梵语和巴利语,更是了解了各个佛学流派的大体思想,并阅读了众多佛教典籍,包括部分梵文和巴利文原文的《吠陀经》《奥义书》《薄伽梵歌》,英译版的《妙法莲华经》《摩诃婆罗多》《佛学诸译》等书(Kearns 25)。

在《原始思维》(*La Mentalité Primitive*) 一书中对弗雷泽的批判。布留尔认为,弗雷泽等人的研究“不在事实本身去找解释,而用现成的解释去套事实”,“他们在利用假说来解释各种各类民族中的制度、信仰、风俗的相似现象时,完全没有想到要去证明这一假说得以成立的基础,即证明这些民族的高级智力机能与我们相同”(列维-布留尔 7-15)。弗雷泽曾以西方现代逻辑,推断往死者口袋里放谷物、钱币的习俗是用钱币代替粮食,使死者在死后可以用钱币购买粮食。但布留尔认为这是过度依赖西方现代逻辑的“一体论”的谬误,他认为中国人在死者口袋或衣物里放置钱币或贵重物品,是因为他们相信金或玉能够保障人的生命力,防止死者尸体腐化,有利于他们转生。艾略特十分赞同布留尔对弗雷泽的反思,认为布留尔重新关注了只注重现代西方逻辑的研究者们所忽略的方面(Eliot 1916: 115-117),而这一被忽略的方面实际上展现了艾略特思考问题时的非单一西方标准。

艾略特对比较宗教学中“一体论”倾向的反对,是反对以单一西方理性传统来规训其他文明宗教,实际上是尊重不同文明、宗教之间的差异性。这种对差异性的尊重在其诗歌中体现为多种宗教文明理念共存并行的杂生状态。

例如,在《四个四重奏》中,艾略特同时引入了佛教和基督教的生死观念。首先,艾略特吸收了佛教的“重生”和“因缘”理论。这来源于其研究生阶段所学习的《佛学诸译》一书,该书第三章为“因缘与重生”(Karma and Rebirth),分别译自《弥兰陀王问经》《清净道论》等经文片段,详细论述了人类的生与死,以及在这个过程中因缘的作用:死亡是“识”逐渐消失的过程,而重生则是“识”在另一个“名”或“形”上重新出现的过程。前一个识与后一个识并非是一个识,前一个识并没有转移到后一个识上。故死与新生虽有联系,但两者并非一体,也没有因果联系,“因缘”是两者转化的根本动因(Warren 215-232)。这一理论被艾略特化用到《四个四重奏》第四部分“小吉丁”中的“生”“死”世界,这两个世界对应平行,既相似又不同“在两个愈渐重叠的世界之间,/[……]当我(的灵魂)离开我的躯体,到达另一个遥远的彼岸”(Eliot 2015: 204-205),在这两个世界的“交汇点”(intersection)之上,艾略特见到了另一个自己:

我还是我,
但我知道我自己已经成了另一个人——
而他只是一张还在形成的脸;但语言已足够
强迫他们承认曾经相识。(204)

同佛典中一样,这两个自我没有继承关系,“名”“形”“识”皆相互联系

又相互独立,不仅外在的“名”(“另一个人”)与“形”(“一张还在形成的脸”)迥然相异,连两者的意识也大相径庭,前者对后者说“我的思想与理论已被你遗忘”,后者对前者说“我无法领会,也无法记得”。

本诗也引入了基督教的生死观。佛教思想中的生死是处在动态之中的圆形结构,并通过因缘这一动力不断循环往复。基督教中的生死则是向死而生的线性结构,强调的是死亡的终点,即接受最终审判的时刻,“不论走哪条路,从哪里出发,在哪个地方或哪个季节,结局都是一样”(Eliot 2015: 202)。而人们存活于世的目的应是向死而生,艾略特继承了16世纪西班牙基督教先哲、诗人圣约翰(San Juan de la Cruz, 1542-1591)的神秘主义基督教教义,认为人类必须抛弃执念、克服欲望,以对上帝纯洁的爱,获得圣灵合一的神秘体验。为了达到这一目的,人类需要抛弃“对自身、对物和人们的依附”,将自身从对物或人的执念中解脱出来,通过“扩展欲望之外的爱”,“从过去也从未来得到解脱”(205-206)。即使“我们全和它们一起去了,进入沉默的葬仪,无人的葬礼,因为无人需要埋葬”(188)。我们将在沉默中得到永恒的父爱和宁静。

此外,佛教同基督教并行共存的类似例子还包括:取材于佛教典籍《燃烧经》的《荒原》中的“火诫”(the Fire Sermon)——源自基督教教义的《四个四重奏》中救赎的地狱之火;《四个四重奏》中佛教的轮回思想——基督教的“道成肉身”(incarnation)思想等等。

在艾略特诗歌之中,不同文化宗教之间的理念交错并存,有的甚至互相矛盾。因而,F.O.麦斯森、加德纳等人所指出的,艾略特诗歌中佛教与基督教思想的相互抵触确实存在,然而他们只持一端,忽略了这看似矛盾的背后所隐藏的比较宗教学理论背景。艾略特在诗歌中引入不同文明宗教理论的做法,实际上深深根植于其对各文明宗教差异性的尊重和开放态度,他反对以一以贯之的西方现代理性标准来判定和取舍其他文明和宗教。据此,我们也可以反驳“艺术派”将其创作和批评相割裂的做法,不论是在创作还是批评之中,他对佛教思想的态度都是统一的,他崇尚佛教思想,但也清楚佛教思想同西方传统基督教思想间的差异和界限。

三、隐性传统与多元文化论

综上,我们可以在一定程度上回答在本文开头所提出的问题,身为两种源自不同文明的宗教学说,佛教思想和基督教文化传统两者必然具有明显的差异性和界限,然而艾略特以开放的态度来看待差异性。在比较宗教学基础上,艾略特构筑了自己的多元文化论,其中,佛教思想成为除基督教传统以外的另一隐形传统。

在艾略特的思想体系中,宗教和文化并不是两个相互孤立的,或具有

“联系”的概念,而是“同一事物的不同侧面”。他曾抨击阿诺德的《文化与无政府主义》(*Culture and Anarchy*, 1869)一书,认为阿诺德不应将宗教看作是文化的一部分,仅仅为后者“提供一些伦理信息和感情色彩”,两者应是同一系统中的不同侧面(Eliot 1949: 85-92)。换句话说,艾略特的多元文化论实际上是他的比较宗教学理论的进一步阐发和深化。

艾略特主要在《对文化定义的札记》一书中阐释了“多元文化论”。在第三章“统一与多元: 区域性问题”中,他归纳了“多元文化论”的两大论点: 首先,应学会尊重其他文化; 其次,应注重与其他文化的交流,以促进文化的蓬勃与发展。艾略特援引怀特海在《科学和现代社会》(*Science and the Modern World*, 1925)中的论断,强调了从外界文化吸取营养的重要性,“外国的多样化的习俗文化并不是敌人,而是神赐的礼物。人们总需要他者之鉴,从相似之处懂得理解,从不同之处赢得反思,而从他人的伟大获得仰慕的能力”(49-60)。这两大论点与前文所论述的比较宗教学的“比较”框架和反对“一体论”是一脉相承的。

艾略特这种将文化和宗教看作是有机共同体的概念应该来源于比较宗教学人类学派的重要理论家涂尔干的“集体表象”理论。所谓“集体表象”泛指支配和包容其他一切概念的精神生活的永恒模式,即在某一社会中人类的精神的共同体(Durkheim 310-43)。而无论是宗教还是文化都是这种集体表象的一种表现,也就是集体表象这一系统的不同方面,而艾略特继承了这一理论,因而将宗教和文化看作是共同体的不同方面。

在艾略特的多元文化论中,屡屡以佛教思想为论述的证据与范例,暗示了佛教思想在其思想体系中所占据的重要地位。在论述尊重他者文化时,他以印度文化为例,暗示了佛教文化,并认为“即使这些文明看起来似乎比我们的文明要低等,即使我们不同意这些文明的一些特点,我们也应学会尊重这些文明”(Eliot 1949: 65)。而在论述文化交流时,他又列举了印度佛教的例子,认为文化交流并不是单向的,而是双向互动的过程,“如果能和外界文化进行交流,一个国家的文化将会蓬勃和发展,无论是给予还是吸纳”(49-60)。当时的英国和印度虽然处在政治上的殖民关系之中,但从文化角度来看,双方都对对方产生了不可避免的影响(93)。

而佛教作为隐性传统不仅影响了艾略特的文化批评及其多元文化论的形成,还影响了其诗歌创作。艾略特曾反观自己对佛教思想的吸收,坦诚自己的文学创作受到了东方“思想和感受力”的影响,他认为这种强大的影响不仅仅作用于自己,还体现在包括庞德在内的20世纪初现代派诗人身上。他甚至将20世纪英语诗歌的发展归因于对东方文化的吸收和借鉴,“在过去的一个半世纪,东方诗歌(对西方世界)的影响是无可否认的”这种影响延续至今,单单以英语诗歌为例,庞德、阿瑟·韦利等人所翻译的中国诗是20世纪初的英语诗人的必读书目(Eliot 1949: 190-191)。

艾略特的反思是精准到位的,以佛教思想为代表的东方文化确实影响了包括庞德、叶芝等人在内的一批现代主义诗人。而在艾略特诗中,正如他自己所指出的,佛教思想从“思想”和“感受力”两方面,作为与基督教传统相对应的另一隐性传统而存在。

从思想性方面看,佛教思想中的“轮回”“涅槃”等理念深深地映射在《荒原》《四个四重奏》《三圣贤之旅》等诗中。例如《荒原》中“轮子”的隐喻暗示了死亡与再生,无法逃离的“轮回”。“独眼商人”是多元文化共同构筑的形象,首先源自塔罗牌体系,象征困境和死亡,他同时带着“三根杖”和“转轮”;“三根杖”暗示着基督教传统中的三位一体概念,而“转轮”则是佛教文化中轮回的象征。其后,艾略特更是强化了轮回的意象,“我看见成群的人,在绕着圈子走”(Eliot 2015: 57),这俨然是佛教轮回理论的另一种表述。在佛教思想中,一切有生命的东西,如不寻求“解脱”,就永远在“六道”轮回(天、人、阿修罗、畜生、饿鬼、地狱)中生死相续,无有止息。“转轮”与“三根杖”的并列,显示了佛教思想同基督教传统的相对对应性,同时也是艾略特多元文化论的体现。如果说《荒原》中描绘的是无法解脱的轮回,《四个四重奏》则暗示了某种寻求解脱的可能性。正如前文所述,艾略特曾利用“玫瑰花园”(基督教意象)同“静止的中国花瓶”“莲花”(佛教意象)相对应,隐喻着通过精神升华,超越时间和空间,达到涅槃的超脱境界。艾略特诗歌中屡屡出现的基督教意象同佛教意象的并列,暗示着在艾略特思想体系中佛教思想的重要地位。

从感受力方面来看,佛典中大量的反复和排比技法给艾略特的诗歌带来了东方意蕴,展现了西方诗歌传统外的陌生化美感。例如《荒原》中的“火诫”这一部分,艾略特连用了4个“燃烧”,展现了无所不在的业火和人类无法逃脱罪孽的现状。这一表现手法明显来自《燃烧经》中强有力的排比重复:“诸比库,眼在燃烧,颜色在燃烧,眼识在燃烧,眼触在燃烧[……]耳在燃烧,声在燃烧,耳识在燃烧,耳触在燃烧”(Warren 351-352)。艾略特在《荒原》的注释中肯定了这一来源,“这些文字来源于《燃烧经》[……]为哈佛东方学系列丛中沃伦的《佛学诸译》一书,沃伦先生是西方佛教研究的先锋”(Eliot 2015: 75)。相同的排比与重复还出现在《荒原》的结尾,艾略特用3个重复的梵语“平安 平安 平安”(Shantih shantih shantih),仿照了佛教吟诵的结尾,展现了浓郁的佛教意蕴和“感受力”。

总的来说,艾略特的佛教思想受到20世纪初比较宗教学理论的深刻影响,通过对穆勒、泰勒、弗雷泽、涂尔干、列维-布留尔等人理论的借鉴和批判,艾略特将佛教思想与西方传统相比较,反叛西方“一体论”,并提出了具有先锋意义的多元文化论。佛教思想之于艾略特,并非如先前的批评家所说,仅仅具有艺术技法或某一哲学观念上的借鉴意义,而是艾略特思想体系中极其重要的一环,是西方传统之外的另一隐性传统。

引用作品【Works Cited】

- Babbitt , Irving. “Buddhism and Occident.” *The Dhammapada*. Gautama Buddha. New York: New Directions Publishing , 1965. 65–121.
- Collins , Steven. *Nirvana: Concept , Imagery , Narrative*. Cambridge: Cambridge UP , 2010.
- Douglass , Paul. *T. S. Eliot , Dante , and the Idea of Europe*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing , 2011.
- Durkheim , Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. Carol Cosman. Oxford: Oxford UP , 2001.
- Eliot , T. S. *After Strange Gods*. New York: Harcourt , Brace and Company , 1934.
- *Christianity and Culture*. New York: Harcourt , Brace and Company , 1949.
- “Four Quartets.” *The Poems of T. S. Eliot*. Ed. Christopher Ricks and Jim McCue. London: Faber & Faber , 2015. 177–210.
- “The Frontiers of Criticism.” *On the Poetry and Poets*. New York: Farrar , Straus and Cudahy , 1957. 113–131.
- “The Interpretation of Primitive Ritual.” *The Complete Prose of T. S. Eliot: The Critical Edition*. Vol 2. Ed. Ronald Schuchard. London: Faber & Faber , 2014. 106–119.
- “Irving Babbitt.” *Irving Babbitt , Man and Teacher*. Eds. Frederick A. Manchester and Odell Shepard. Santa Barbara: Greenwood Press , 1969. 104.
- “Preface to *The Need for Roots*.” *The Need for Roots*. Simone Weil. London: Routledge , 2002. x–xi.
- “Second Review of Group Theories of Religion and the Individual.” *The International Journal of Ethics* 27 (Oct. 1916) : 115–117.
- Gardner , Helen. *The Art of T. S. Eliot*. London: The Cresset Press , 1949.
- Kearns , Cleo M. *T. S. Eliot and Indic Traditions: A Study in Poetry and Belief*. London: Cambridge UP , 1987.
- Lanman , Charles R. “Introduction.” *Buddhism in Translations*. Henry Warren. Cambridge: Harvard UP , 1896. ix–xi.
- 列维-布留尔《原始思维》,丁由译。北京:商务印书馆,2004年。
- [Lévy-Bruhl , Lucien. *La Mentalité Primitive* (yuan shi si wei) . Trans. Ding You. Beijing: The Commercial Press , 2004.]
- McCarthy , Harold E. “T. S. Eliot and Buddhism.” *Philosophy East and West* 2 (1952) : 31–55.
- Müller , Max. *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans , Greens and Co. , 1893.
- Perl , Jeffrey M. and Andrew Tuck. “The Hidden Advantage of Tradition: On the Significance of T. S. Eliot’s Indic Studies.” *Philosophy East and West* 35 (1985) : 115–131.
- Sharpe , Eric J. *Comparative Religion: A History*. London: Duckworth , 1975.
- Spender , Steven. *The Thirties and After: Poetry , Politics , People 1933 – 1975*. New York: Random House , 1978.
- Warren , Henry C. *Buddhism in Translations*. Cambridge: Harvard UP , 1922.