

论《源氏物语》中的道家文化源流

张楠

【摘要】《源氏物语》的问世不仅将日本“国文学”推向巅峰,也证明了中国传统文化是日本民族文化的生成之源。鉴于此,本文拟聚焦《源氏物语》文本,着重围绕作品中物语的框架轮廓、物语的情节构思以及物语的人物称呼等诸方面加以探析,展示道家文化在《源氏物语》创作中的隐喻玄机与思想杂糅。

【关键词】《源氏物语》;紫式部;道教文化

【作者简介】张楠(1978-),女,吉林省吉林市人,南京理工大学外国语学院副教授、日本创价大学人文学博士;研究方向:日本平安时代文学、中日比较文学(江苏 南京 210094)。

【原文出处】《南京理工大学学报》:社会科学版,2017.6.66~71

【基金项目】本文为教育部人文社会科学研究青年基金项目(项目号15YJC752043)、中央高校南京理工大学自主科研项目(项目号30915013111)的阶段成果。

中国传统文化思想对古代日本文化及文学作品创作产生了深远影响。譬如日本古典文学的最高峰《源氏物语》,既是“国风”文化的代表,又展现了浓厚的中国文化色彩。关于《源氏物语》的文化底蕴,一直以来学者们各持所见,大多是从佛家、儒家的角度加以分析阐述。然而,正如本居宣长在《紫文要领》中所论:

古代有注释书称:《源氏物语》是“学习《春秋》褒贬笔法,为劝善惩恶而作”,说《源氏物语》“写内典外典所说的那种恶逆无道之人,让读者引为鉴戒;写好色淫乱之事,使读者莫蹈覆辙”,认为《源氏物语》“将人引入仁义五常之道,悟得中道实相的妙理”,或者“让读者懂得盛者必衰,会者定离,烦恼即菩萨的道理”;还说《源氏物语》是“以男女之道为中心,讲述关雎、螽斯之德,为王道治世之本”;又认为读《源氏物语》“应该与天台四教的经文对照着加以阅读”,如此等等。听起来振振有词、煞有介事,其实荒唐无理^①。

认为《源氏物语》表达了与佛、儒完全不同的善恶观,种种基于佛、儒思想的评判都只是根本不了解物语本性的牵强附会的言论。可以说,以汉籍为载体的华夏文化与日本民族文化相融合,是《源氏物语》鲜明的文化特色。而形成这一文化特色的思想底蕴关涉到儒、释、道三家文化。至今为止,中、日学

界在这一点的研究上多偏重于儒家或佛家文化,几乎未见从系统的道家文化视角出发对《源氏物语》文本进行深层次的研究和解读。笔者仅以《源氏物语》的全篇架构为中心,从物语轮廓、情节构思、人物称呼三方面阐述其中蕴含的道家文化思想底蕴。

—

《源氏物语》中的相当部分融入和浸透了完备的中国文学印象,并由此展开全面的物语情节。《源氏物语》开篇的“桐壶”卷,是整部物语最令人感动的一卷。在叙述了主人公光源氏之母桐壶更衣与父亲桐壶帝之间凄婉爱情故事的同时,不仅表明了“物哀”的美学倾向,更揭示了整部物语的主旨和轮廓,为随后情节的展开打下了基础。从情节构思角度来看,“桐壶”卷基本情节构成如下:皇帝为多情之人—爱人天下无双—皇帝目下无物、唯对爱人倾尽宠爱—爱人因被嫉妒而逝—徒留皇帝用尽余生追慕悲叹—皇帝恳求与爱人魂魄相会—终了寄情遗物。如同作者紫式部数次在文中表露的那样,如此完美的情节框架实乃借鉴了白居易的名作《长恨歌》。《长恨歌》收录于《白氏文集》,大约于晚唐即平安时代传到日本,为当时贵族文人所青睐。作为文人知识教养的《长恨歌》,不仅对王朝物语产生了重要影响,还被频繁地用于和歌、汉诗的题材创作。据日本学者考证,

从《伊势物语》、《枕草子》、《大镜》、《今昔物语》、《平家物语》、《太平记》、《曾我物语》，甚至到江户时代的庶民文学，都融入了《长恨歌》的元素^[2]。

白居易诗文创作的的主导思想是兼容儒、道两家文化的精要，即“穷则独善其身，达则兼济天下”。“堪称日本文学源头的《长恨歌》”^[1]大量吸取了道教的“神仙说”和“方术学”思想，尤其是全诗后半部分，以浪漫主义手法构思了“临邛道士”奉旨为亡故的杨贵妃招魂，唐玄宗得以同爱人再相会等情节，将玄宗和杨贵妃的爱恋同比翼升天的幻景融为一体，是一部充满了道教色彩的叙事诗：

临邛道士鸿都客，能以精诚致魂魄。为感君王辗转思，遂教方士殷勤觅。

排空驭气奔如电，升天入地求之遍。上穷碧落下黄泉，两处茫茫皆不见。

忽闻海上有仙山，山在虚无缥缈间。楼阁玲珑五云起，其中绰约多仙子。

……风吹仙袂飘飘举，犹似霓裳羽衣舞。……

昭阳殿里恩爱绝，蓬莱宫中日月长。但教心似金钿坚，天上人间会相见。……

七月七日长生殿，夜半无人私语时。在天愿作比翼鸟，在地愿为连理枝。

受到搜魂救命的使者“临邛道士”是“能以精诚致魂魄”的方士，其所找到的杨贵妃的魂魄安于遁世离俗的道家神仙地——蓬莱仙境。而于天宝元年(742年)建造的“长生殿”又称“集灵台”，是唐代祭祀神仙的场所。诗中的男女主人公也与道家文化密切相关。众所周知，杨贵妃曾在道观出家，道号“太真”。唐玄宗是位狂热的道教信徒，他醉心于道教文化并举国推行，将道教经典系统化编撰成《一切道藏》，下令每家每户必须持有《开元御注道德经》，在全国建立“崇玄馆”，开设“四子真经”(老子、庄子、文子、列子)课程，实行“道举”人才选拔制度^[3]，大大促进了唐代道教的发展。

《源氏物语》中随处可见《长恨歌》的影子，尤以“桐壶”卷为最。如“皇上看了想到：‘这倘若是临邛道士探得了亡人居处而带回来的证物钿合金钗’”、“愿君化作鸿都客，探得香魂住处来”、“以前晨夕相处，惯说‘在天愿作比翼鸟，在地愿为连理枝’之句，共交盟誓”等^[4]，皆与《长恨歌》如出一辙。这些诗句

的引用，不仅推进了故事情节的发展，“天命如此，抱恨无穷”^{[4]10}更是直接点出了全书主旨：“长恨”的不仅是桐壶帝，还有他和桐壶更衣的儿子光源氏，其一生追求爱的航标未得，空留绵绵恨意。由此，《源氏物语》以道家文化色彩浓郁的《长恨歌》为蓝本，并以其为基准构造全篇布局的事实也便一目了然。

二

《源氏物语》五十四卷可分为“光源氏物语”和“熏物语”两个独立而又相连的部分。“光源氏物语”以明朗、幸福感满溢的京城皇室为舞台背景，凭借“预言”及其实现来推动整个故事情节发展。“熏物语”的舞台背景由繁华都城转入偏僻山间。主人公虽是熏君，但引起作者共鸣的却是宇治诸位贵族少女为爱的抗争。两个故事虽然从内容到创作方法乃至思想基调都呈现出明显差异，但在构思上都延续“在宗教信仰中寻求救赎，再回归人性原点”这一王朝物语文学特征。鉴于此，不妨以“光源氏物语”中至关重要的“三段预言”为中心，考察其中蕴含的道家文化的玄妙智慧。

前四十一卷主要以光源氏和藤壶妃子的不伦之恋为原点，在叙述“为了恋情，源氏公子一生一世不得安宁”^{[4]261}的波澜壮阔的故事同时，光源氏的命运轨迹也按照“三段预言”书写开来。第一段预言现于“桐壶”卷，提纲挈领了光源氏一生虽屡有失意，却终享荣华的脉络：

相士看了小皇子的相貌，大为吃惊，几度侧首仔細端相，不胜诧异。后来说道：“照这位公子的相貌看来，应该当一国之王，登至尊之位。然而若果如此，深恐国家发生变乱。己身遭逢忧患，若是当朝廷柱石，辅佐天下政事呢，则又与相貌不合。”……于是皇上就将这小皇子降为臣籍，赐姓源氏^{[4]12}。

身份低微的桐壶更衣所生之子光君七岁那年，桐壶帝思虑其无强大外戚相助，若身居皇子之位他日恐遭嫉恨倾轧、坎坷终生，便根据朝鲜相士的占卜赐予其“源氏”之姓并降臣籍。第二段预言现于“紫儿”卷，昭示了光源氏与藤壶妃子私通的后果：

却说中将源氏公子做了一个离奇古怪的梦，便召唤占梦人前来，叫他详梦。……那占梦人又说：“此福缘中含有凶相，必须谨防。”源氏公子觉得此事不妙，……从此心绪不宁。后来听到了藤壶妃子怀孕的

消息,方才悟道:“原来那梦所暗示的是这件事!”¹⁴⁹⁵

此梦为线索展开之后的故事情节:二人的私生子被立为皇太子,即日后的冷泉帝。也因此子,光源氏才因祸得福升至内大臣,最终坐上准太上皇之位。第三段预言现于《航标》卷。光源氏回京,听闻明石姬诞下女婴:

以前有个算命先生断定:“当生子女三人,其中必兼有天子与皇后。最低者太政大臣,亦位极人臣。”……但此次冷泉帝即位,源氏公子夙愿以偿,心中欢喜。……此次冷泉帝即位,外人虽然不知道真相,相面先生那句话却证实了。他仔细思量未来种种情况之后,确信“此次明石浦之行,定是住吉明神的引导。那明石姬一定有生育皇后的夙缘,所以她那乖僻的父亲胆敢向我高攀身分不称的姻亲”¹⁴⁹⁷。

该段全面预测了光源氏一族的荣光。他虽被降为臣籍,但子女三人皆位高权重:正妻葵姬所生之子夕雾最终官至太政大臣,明石姬所生之女成为明石女御,藤壶妃子所生之子乃是日后的冷泉帝。

日向一雅认为,“对于古代物语来说,预言设置是不可避免的准则。甚至物语得以长篇化的契机,就在于为了实现预言而不断扩充行文构思。”¹⁵¹可见,作为长篇物语的核心,未解之谜的“三段预言”担负着研究“光源氏人生走向”这一重要课题的机能¹⁶。这三段预言或是相面或是说梦或是算命,讲述人生命运皆由宿缘所定,明显受到秦汉以前“方仙道”思想的影响。《史记·封禅书》记载,“自齐威、宣时,驺子之徒论著终始五德之运,及秦帝而齐人奏之,故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、元尚、羡门高最后,皆燕人,为方仙道,形解销化,依于鬼神之事”¹⁷。方仙道是于战国时期形成的专门从事方术、方技等道术之人的统称,也称“方士”。战国末期,尊驺衍为始祖的阴阳家和方术家合流,研习和发展古代巫史文化中流传下来的神仙方术,依托于鬼神之事而预言天象、推往知来,倡导“阴阳五行”,宣传宿命之说。方仙道是道教的前身,后世神仙道教即由此发展而来¹⁸。分析三段预言内容,处处体现了道家文化的思想内涵和生命智慧。

第一段和第三段预言的算命、相面,直白表明了故事情节和道家文化的渊源。自中国传入朝鲜的“相术”乃属“神仙道教”的占验术数之学,其理论基

础是“道法自然”、“天人合一”的道家哲学思想。《四库提要》云:“术数之兴,多在秦汉以后。要其旨,不出乎阴阳五行,生克制化。”¹⁹光源氏为位卑的桐壶更衣所生,没有强大的外戚势力作后盾。若是勉强以皇子身份去争帝王之位,必将导致“国家发生变乱,己身遭逢忧患”的厄运。笃信朝鲜相术的桐壶帝,将自己偏爱的小皇子降为臣籍,是深刻领悟了道家“贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下”(《老子·十三章》)的生存智慧,才使得光源氏虽失去帝王之缘,却得以“独善其身”去寻找爱的航标。第二段预言的“梦境”描写涉及了道家占梦术的思想理论,从根本上表达了占梦术的价值取向。庄子云:“梦饮酒者,旦而哭泣;梦哭泣者,旦而田猎。方其梦也,不知其梦也。梦之中又占其梦焉,觉而后知其梦也”(《齐物论》)。庄子认为,梦境是人面对的客观世界的虚化。与生和死一样,醒和梦都秉承自然的物化规律,人应随着天道的气化律动而随行变化,即听从命运的安排。此外,光源氏与藤壶妃子乱伦生子本是“此福缘中含有凶相,必须谨防”的欺君之罪,而在藤壶妃子缜密周到的养育和光源氏的多方配合下,私生之子一直不为世人所知,且最终顺利即位成冷泉帝。其中蕴含的正是道家“祸兮福之所倚,福兮祸之所伏”(《老子·五十八章》)的哲理。

三

为了更好地反映时代背景,预示人物命运和表现作品主题,作家往往会精心而又慎重地对待人物的命名。可以说,人物名称代表的不仅是一种符号,更是一种文化内涵。《源氏物语》中登场的400余位人物名字,大都是以官位或是所述相关内容命名。考察《源氏物语》主要人物名称,对于深入解析日本文化和道家文化的渊源关系,具有十分重要的意义。

1. “桐壶”帝和更衣

如前所述,《源氏物语》开篇是“桐壶”卷,整部物语从主人公光源氏之母“桐壶更衣”和父亲“桐壶帝”的凄美爱情展开叙说。“桐壶”是平安御所中后妃所住殿舍名称。“壶”在日语中有“中庭”之意,因庭内种有桐树,故名桐壶。居住在那里的更衣被唤作“桐壶更衣”,宠幸桐壶更衣的皇帝被称为“桐壶帝”。平安御所中除了“桐壶”之外,还有名为“藤壶”、“梅壶”、“梨壶”、“雷鸣壶”等殿舍。这种以“壶”命名的思维

方式源自道家文化。道家思想中著名的“壶”和“壶中天”二典,出自《后汉书·方术传下·费长房》:

费长房者,汝南人也。曾为市掾。市中有老翁卖药,悬一壶于肆头。及市罢,辄跳入壶中。市人莫之见,惟长房于楼上睹之,异焉。因往再拜奉酒脯。翁知长房之意其神也,谓之曰:“子明日可更来”。长房旦日复诣翁,翁乃与俱入壶中。唯见玉堂严丽,旨酒甘肴盈衍其中,其饮毕而出^[10]。

道家以“壶”喻指仙境,从词源角度分析,“壶”的古体字形似瓠,又通“瓠”字。瓠形似母体孕育生命的子宫,所以“壶”从本意引申出孕育天地的仙境和仙居之意。从哲学角度分析,“壶”蕴含着道家的最高理念“天地合一”。老子云:道生一,一生二,二生三,三生万物(《四十二章》)。也就是说,宇宙生成的原初为“道”,“道”生成混沌的“有”为“一”,从“有”又生成阴阳二气,交汇繁衍诞生出“三”,然后天地万物相继生成。因世间万物的原点皆可追溯回“一”,所以天地万物并非独立存在的个体,而是相互辉映、统领于“一”,即“合一”。关照到宇宙与人的关系层面,道家思想认为,整个自然就是一个造化与和谐的生命秩序,即“大宇宙”,人的生命是自然中的短暂存在形式,即“小宇宙”。“小宇宙”时时感应“大宇宙”生成变化。譬如“大宇宙”之气通山川河流,相应地“小宇宙”之气则通五脏经络。两者只是大小规模不同,没有本质差异。人的生命活动就是谋求与天地自然的气化流变成为和谐整体。

如此这般,“壶”或“壶中天”在中国文学中又有缥缈仙境或悟道妙境的意象。譬如李白《下途归石门旧居》中就有:“余尝学道穷冥筌,梦中往往游仙山。何当脱屣谢时去,壶中别有日月天”的诗句。此外,道教信仰中最具代表的神仙境是位于中国东部渤海之上的蓬莱、瀛洲、方丈三座仙岛,又称“三神山”,也叫“蓬壶”、“瀛壶”、“方壶”。《拾遗记·高辛》中记载:“三壶则海中三山也。一日方壶,则方丈也。二日蓬壶,则蓬莱也。三日瀛壶,则瀛洲也。形如壶器。”^[11]关于“蓬壶”,《大汉和辞典》解释为:山名为蓬莱。神仙居住的海中三山之一^[12]。三山皆形如壶器,故以“壶”字并称“三壶”。《电子大辞泉》解释为:1、蓬莱山的别称,因形状似壶而得名;2、皇宫或上皇御所的喻称。唐诗中也经常借用“蓬壶”喻指仙境。

例如,白乐天就有“闻有蓬壶客,知怀杞梓材”(《酬卢秘书二十韵》);“箕颖人穷独,蓬壶路阻难”(《奉和李大夫题新诗二首各六韵?因严亭》)等佳句。李白的《哭晁卿衡》一诗中,也直接用“蓬壶”喻指东海仙岛。所以,平安御所中以皇帝所在寝殿“紫宸殿”为中心,周边围绕以“~壶”来命名的后妃殿舍,应是含有“此处非凡间,乃为人世仙境”之意。

“桐”也和道家文化渊源颇深。道教神仙思想认为,生长于天界灵山的琅树、碧树、绛树、玉树、珠树等仙木乃是人间松、梅、藤、橘、桐的象征。特别是春季绽放紫色花朵的桐树,木质轻柔却防湿防虫,又有着几乎不燃的特性,向来被称为“仙境圣树”,中国民间一直有“凤栖梧桐”的美谈。因此,道教祭器中使用的人偶和木鱼也都由桐木制成,称“桐人”、“桐木鱼”,著名神仙王子乔又号“桐柏真人”。白乐天也在《云居寺孤桐诗》中:“山僧年九十,清静老不死。白云手种时,一粒青桐子”,盛赞桐子为不老不死仙种。自日本平安时代起,“桐”多被皇室贵族阶层作为纹章和装饰^[13]。由此可见,作为物语发端的“桐壶”及其相关人物命名,深谙道家思想真谛,是“天道”与“人道”相统一,追求人的生命与自然造化亲和的审美情趣的结果。

2.“紫之缘”的女主人公

《源氏物语》中,桐壶更衣、藤壶妃子、紫姬这三位与主人公光源氏最为密切的人物名字都与“紫”相关,就连作者本人名字中也含有“紫”字。对此,日本学界解释为:“紫之缘”(紫のゆかり)^[14]。《广辞苑》释“紫之缘”为:缘分起则情爱至^[15]。关于“紫之缘”的阐述,众多先行研究之中早已滥觞。如从色彩层面分析的以桐花比喻桐壶更衣,藤花比喻藤壶妃子,桐花藤花皆为紫色的“花色喻人说”,从和歌层面论述的“紫草通根说”^[2]等。下面笔者试从道家文化层面重新考察“紫之缘”的内涵。

“缘”字日语写作“ゆかり”,虽都有“有血缘关系的亲人或配偶”之意,但更多的理解成“缘分”,强调精神观念上的某种紧密关联。桐壶更衣、藤壶妃子、紫姬甚至作者紫式部几位女性,都与日本皇室颇有渊源^[3]。而日本皇室自古以来就视“紫”为最高贵色,是天皇的象征^[16]。《日本书纪》记载:十二月戊辰朔壬申、始行冠位。大德·小德·大仁·小仁·大礼·小礼·

大信·小信·大义·小义·大智·小智、并十二階、并以当色绣縫之^④。

圣德太子为划定官位等级,制定“六色十二阶”冠位,每一冠都按不同颜色区分地位高低。在此“十二阶位”之外,又特别确定“紫冠”为官位中最高等级。孝德天皇大化三年(647年):

制七色一十三階之冠。一曰织冠,有大小二階。以织为之。以绣裁冠之缘。服色并用深紫。二曰绣冠,有大小二階。以绣为之。其冠之缘、服色,并同织冠。三曰紫冠,有大小二階。以紫为之。以织裁冠之缘,服色用浅紫^⑤。

从中可见,当时作为官阶标志的“冠”与“服”,依次用的是“深紫”或“浅紫”颜色,官阶位数有变则颜色也有所分,但紫色始终是官位中最高等级的标志。此外,日语中的“紫袖”指四品以上高官衣袍,“紫诰”指用紫泥封口的天皇诏书,“紫赐”指天皇赐赠高僧紫色袈裟这一最高荣耀,“紫宸殿”是天皇举行朝贺、公事等重要仪式的正殿……日本皇室以紫为重的色彩观,基于中国道家文化思想^[7]。中国传统文化中,儒、道两家都很重视色彩,并确认表达自身文化内涵的所谓“正色”。儒家主张“恶紫之夺朱也”(《论语·阳货》),尊“朱”为正色,贬“紫”为间色,直截了当地表示出对紫色的厌弃。道家则对紫色大为推崇。自秦汉时起,紫色就被视作宇宙唯一神“太一神”寝殿的颜色。道家经典《太霄琅书》中,可见众多含“紫”词汇。例如:紫天、紫清、紫晨比喻仙界,紫庭、紫凤玉京比喻仙都,紫气东来比喻老子现身,紫宇下清比喻大众仙民。此外,紫皇、紫姑、紫府、紫宫、紫合、紫书、紫乐等隐喻,广泛见于道家各种典籍之中。因此,桐壶更衣、藤壶妃子、紫姬,这三位以“紫”相称的女性人物,不仅与日本皇室缘分深厚,更与中国道家文化有着不解之缘。

综上所述,道家思想对《源氏物语》的创作产生过深远影响,不了解其对于日本民族的影响,就无法从整体上正确理解和把握日本古典审美特色和艺术追求。将道家哲学与道教文化关联起来,进而提升到道家思想系统的层面,重新解读《源氏物语》文本内涵,对于当今日本学界流行的“考察日本文学观及文化观时,要么仅强调本民族独创性,要么言必称儒家、佛家却不知道家为何物”这一研究现状,将会提

供新的思维视角和思考维度。

注释:

①详见京都大学学术情报数据库“作品について八〇六番”的“长恨歌”条目。

②见《若紫》卷和歌“野草生根通紫草,何时摘取手中看?”《日本古典文学全集》注释为:“紫草”其根茎可作染料,这里指藤壶妃子。“根通”指血缘关系。“野草”指紫姬。

③桐壶更衣是桐壶帝妃;藤壶妃子是先皇四公主,桐壶帝妃;紫姬是藤壶妃子侄女,桐壶帝子光源氏妻;紫式部是一条天皇皇后藤原彰子的家庭教师。

④《日本书纪》卷22,“推古天皇”603年12月条目。

⑤《日本书纪》卷25,“孝德天皇”647年条目。

参考文献:

[1]本居宣长.日本物哀[M].王向远,译.长春:吉林出版集团有限责任公司,2010:90.

[2]驹田信二.新十八史略:长恨歌の卷[M].东京:河出书房新社,1997:23.

[3]王溥.唐会要(卷77)[M].上海:上海古籍出版社,1991:1660.

[4]紫式部.源氏物语[M].丰子恺,译.北京:人民文学出版社,2006.

[5]日向一雅.予言とは何か[J].国文学,1980(45):76.

[6]河添房江.光み君の誕生と予言[C]//源氏物語表現史——喻と王権の位相.翰林书房,1998:46.

[7]司马迁.史记(卷28)[M].北京:中华书局,1975:136.

[8]胡孚琛.道学通论——道家·道教·仙学[M].北京:中国社会科学文献出版社,1999:20.

[9]纪昀·子部十八·术数类一[M]//文渊阁四库全书(第三册)·总目提要·台北:台湾“商务印务馆”,1986:330.

[10]范晔·后汉书(卷82)[M].北京:中华书局,1975:2743.

[11]丛书集成新编·拾遗记[Z].台北:新文丰出版公司,1985:126.

[12]诸桥辙次·大漠和辞典(卷9)[M].东京:大修馆,1990:10208.

[13]復本一郎.俳句の花図鑑[M].东京成美堂,2004:97.

[14]佐藤正英.無常の文学[C]//日本におげみ生と死の思想·有斐阁,1977:78.

[15]新村出.広辞苑[M].东京:岩波书店,1997:310.

[16]福永光司.馬の文化と船の文化——古代日本と中国文化.[M].京都:人文书院,1996:43.

[17]严绍璁·日本中国学史稿[M].北京:学苑出版社,2009:155.