

《日本灵异记》中的神仙道教残影

刘九令

(渤海大学 外国语学院, 辽宁 锦州 121013)

摘要:通过文本细读和与中国相关文献的对比,发掘出化仙飞天、道法降鬼、尸解化仙等关键元素,揭示出神仙道教在《日本灵异记》中的沿袭与变异之特征。通过考察,可以认为该书是受以中国文化为代表的东亚文化影响编撰而成的佛教说话文学著作,不仅受佛教、儒学影响至深,而且神仙道教文学也是其成书的重要影响因素。

关键词:日本灵异记;神仙道教;东亚文化

中图分类号:I106.99 **文献标志码:**A **文章编号:**1672-349X(2016)05-0078-05

DOI:10.16160/j.cnki.tsxyxb.2016.05.015

On Immortal Taoism in *Nihon Ryoiki*

LIU Jiu-ling

(College of Foreign Languages, Bohai University, Jinzhou 121013, China)

Abstract: By scrutinizing *Nihon Ryoiki* and comparing it with the corresponding Chinese literature, the author of this paper has discovered the key elements of the work: becoming fairies and going to the paradise, casting spell and catching ghosts and resurrecting to fairies, and revealed the characteristics of the inheritance and variation of Immortal Taoism in *Nihon Ryoiki*. It can be concluded that the book was a Buddhist literary work inspired by eastern Asian cultures represented by the Chinese culture, including Buddhism and Confucianism and that Taoist fairy literature had a great influence on the book.

Key Words: *Nihon Ryoiki*; Immortal Taoism; eastern Asia cultures

一、研究背景及缘起

《日本灵异记》是日本文学史上第一部佛教说话集,成书于公元 822 年前后,作者为奈良药师寺僧人景戒。该说话集具有文化史、宗教史、社会史等多重研究价值,尤其是佛教史研究价值历来为学者所重视。然而,正如作者景戒在序文中所倡导的那样:“夫善恶因果者,著于内经;吉凶得失,载诸外典。”^{[1]261}即使外典,也与内典同样具有宣扬佛教因果的功用。景戒还对轻视外典之人予以批评:“然乃学外之者,排于佛法;读内之者,轻于内典。愚痴之类,怀于迷执,匪信于罪福;深智之俦,覩于内外,信恐于因果。”^{[1]201}事实上,对《日本灵异记》的研究与景戒所批评的现象十分相似的是,学者们大多将研

究精力集中在被称为内典的佛教方面,而对于外典的道教却着力不足。据笔者的资料调查,目前日本学界对此仅有十篇左右的研究论文,其中考察焦点大多集中在上卷 28“优婆塞飞天”的故事上。中村宗彦在其著作《古代说话的解——以风土记·灵异记为中心》第三章中,从“道家的修辞”“役使鬼神·化仙飞天”等角度,结合中国古代神仙道教的文献进行考证,揭示“优婆塞”的道教特质以及当时道教与密教结合的情况^[2]。武田比吕男在其论文《〈日本灵异记〉中的密教信仰——疾病治疗与山林修行》中,从“优婆塞飞天”故事中的饮食考察了其中神仙道教的色彩以及道教咒术及其疾病治愈的功能,进而分析了《日本灵异记》中密教信仰的意义^[3]。其他

基金项目:国家社科基金青年项目(14CWW007),2016 年度辽宁省社科联重点课题(2016lslktzdian-31),辽宁省教育厅人文社科一般项目(W2013165)

作者简介:刘九令(1979—),男,满族,辽宁锦州人,副教授,博士,主要从事日本文学、中日比较文学研究。

方面,毛利美穗在其论文《〈日本灵异记〉下卷三十缘中的狐狸的凶兆性和道教医疗思想》中,则从下卷三十八中狐狸的凶兆意义出发,并与中国道教文学进行对比,分析道教医疗思想与狐狸咒术之间的关联,还提出今后很有必要对该作品的道教特征进行考察^①。毛利美穗的观点极富启发性,因为《日本灵异记》与道教之间的关系这一课题一直没有受到学术界的重视。如,寺川真知夫在《景戒与外教》中,将“外教”仅仅局限在“儒教”范围内,虽然涉及到了阴阳道思想,但是也仅将其简单纳入到了儒教系统,对于神仙道教思想只字未提,足见其对于道教元素影响的轻视^[4]。可以说,目前的研究仅限于个别篇章,且大多是针对具有明显神仙色彩的故事进行了叠床架屋式的重复研究,对于部分隐藏着神仙道教文学元素的故事尚未触及,或者是挖掘不够,更不用说系统研究了。而在中国则尚无学者触及这一问题。

从文献传播角度看,记录中国文献在日本流布情况的著名文献《日本国见在书目》,清晰写明《神仙传》《列仙传》《抱朴子》等神仙道教文学文献于公元九世纪传入了日本。这些典籍对古代日本文学产生了重要影响,而学界却鲜有学者考察《日本灵异记》与这些中国神仙道教文学的关系。基于此,本文拟对学术界所轻视的《日本灵异记》与神仙道教之间的关系展开系统考察,通过文本与中国神仙道教故事的深入比较,发掘其中残留的神仙飘逸的身影,揭示该书形成过程与东亚道教文化之间所存在的可能影响关系,为认识这部作品在东亚文化交流中的价值提供一个新的视角。

二、风流女化仙飞天去

在中国神仙道教文化中,化仙飞天是道士修行的最终目的,以此为桥段的故事在中国文学中俯拾皆是。中国此类故事中的飞天情节在《日本灵异记》中也可寻觅得到。该书上卷13《女人好风声之行食仙草以现身飞天缘》:

大倭国宇太郡漆部里,有风流女,是即彼部内漆部造唐之妾也。天年风声为行,自悟盐酱存心。七子产生,极穷无食,养子无便,无衣缀藤,日日沐浴,洁身着缀。每临于野,采草为事。常住于家,净家为心。采菜调羹,唱子端坐,含笑驯言,致敬而食。常

以是行,为身心业,彼气调,恰如天上客。是难破长柄丰前宫时,孝德甲寅年,其风流事,神仙感应,春野采菜,食于仙草,而飞于天。诚知,不修佛法,而好风流,仙药感应,如《精进女问经》云:“居住俗家,端心扫庭,得五功德。”者,其斯谓之矣^{[1]213}。

故事中“风流女”虽然很穷,但是却能“贫贱不能移”,后来得神仙感应,吃了仙草,化仙飞天。这里的“风流”和“风声”是指脱离世俗功名,清心寡欲之意。“风流女”远离外界,洁身寡欲,粗衣素食,正是道家所提倡的行为。《抱朴子内篇》卷一《畅玄》载:

其次则真知足。知足者则能肥遁勿用,颐光山林。纤鸾龙之翼于细介之伍,养浩然之气于蓬荜之中。褰褰带索,不以贺龙章之曜晔也;负步杖策,不以易结驷之駉驷也。藏夜光于嵩岫,不受他山之攻;沈灵甲于玄渊,以违钻灼之灾。动息知止,无往不足。弃赫奕之朝华,避僨车之险路。吟啸苍崖之间,而万物化为尘氛;怡颜丰柯之下,而朱户变为绳枢。握耒甫田,而麾节忽若执鞭;啜菽漱泉,而太牢同乎藜藿。泰尔有余欢于无为之场,忻然齐贵贱于不争之地。含醇守朴,无欲无忧,全真虚器,居平味淡^{[5]11}。

将《日本灵异记》中“风流女”的行为与《抱朴子内篇》故事所宣扬的不着华衣、居家修行、清心寡欲的思想加以对照可以看出,《日本灵异记》中“风流女”的形象很可能是《抱朴子内篇》主张的具体化。当然,这些行为以及后来采食仙草的行为都为化仙飞天打下伏笔。《日本灵异记》故事的后半部,“风流女”因为“其风流事,神仙感应,春野采菜,食于仙草,而飞于天”,最终成为飞天女仙。这种飞天情节恐怕正是取自于中国神仙道教文学。《神仙传》卷六《樊夫人》条载:

樊夫人者,刘纲之妻也……纲每共试术,事事不胜。将升天,县厅侧先有大皂荚树,纲升树数丈,力能飞举。夫人即平坐床上,冉冉如云炁之举,同升天而去矣^{[6]225}。

樊夫人是刘纲的妻子,不仅会道术,而且后来与其夫一同飞天而去。又,同卷《东陵圣母》条载:

东陵圣母者,广陵海陵人也。适杜氏,师事刘纲

① 见《大手前大学论集》,第10号。

学道,能易形变化,隐现无方。杜不信道,常恚怒之。圣母或行理疾救人,或由所之诣,杜恚之愈甚,告官讼之,云:“圣母奸妖,不理家务。”官收圣母付狱,倾之,已从狱窗中飞去,众望见之,转高入云中,留所著履一緉在窗下,自此升天^{[6]228}。

东陵圣母跟刘纲学道,后遭奸人陷害,被捕入狱。最终从狱窗逃出,飞上云端,升天而去。中国的此类故事大多以飞天作为最后结局,而《日本灵异记》中却将故事主题引向佛教世界。上述故事文末引用《精进女问经》认为“居住俗家,端心扫庭,得五功德”,将道教在家修行与佛教修行等量齐观,认为“居住俗家,端心扫庭”能“得五功德”。用佛教的功德观来阐释“风流女”的行为,将其纳入到佛教系统中来,这也是《日本灵异记》借仙说佛的重要手段。

另外,“风流女”最终升天的情节也大大丰富了《日本灵异记》作为佛教说话集的神异性。可见景戒也善于将审美的视角伸向佛教之外的道教神仙文学中,将其中的某些因子撷取过来,作为自己的创作素材。除了上卷 13,上卷 28《修持孔雀王咒法得异验力以现作仙飞天缘》中的优婆塞也有飞天行为,后文将略有涉及。

三、人佛借用道法降鬼怪

《日本灵异记》中还仿照中国神仙道士降魔驱鬼的情节,宣扬或暗示佛教的法力无边。如上卷 28《修持孔雀王咒法得异验力以现作仙飞天缘》:

役优婆塞者,贺茂役公,今高贺茂朝臣者也,大和国葛木上郡茅原村人也。自性生知,博学得一,仰信三宝,以之为业。每庶挂五色之云,飞冲虚之外;携仙宫之宾,游亿载之庭;卧伏乎蕊盖之苑,吸啖于养性之气。所以晚年以四十余岁,更居岩窟,被葛饵松,沐清水之泉,濯欲界之垢,修习孔雀之咒法,证得奇异之验术。驱使鬼神,得之自在。唱诸鬼神,而催之曰:“大倭国金峰与葛木峰,度椅而通。”于是,神等皆愁^{[1]220-221}。

故事中优婆塞虽然是信仰“三宝”在家修持之人,但是其身上却具有神仙气质。如以“每庶挂五色之云,飞冲虚之外;携仙宫之宾,游亿载之庭;卧伏乎蕊盖之苑,吸啖于养性之气……更居岩窟,被葛饵松,沐清水之泉”等文句描绘其日常生活中的游玩、

饮食、居住、服饰和洗浴等细节,其中“五色云”“冲虚”“仙宫”“养性”“被葛饵松”等均为神仙符号。另外,优婆塞还会异术,能够“驱使鬼神”。故事中优婆塞“驱使鬼神”的行为很有可能取自中国的神仙文学,如《神仙传》卷六《淮南王》条:

淮南王安,好神仙之道,海内方士从其游者多矣。一旦,有八公诣之,容状衰老,枯槁佝偻,阍者谓之曰:“王之所好,神仙度世,长生久视之道,必须有异于人,王乃礼接。今公衰老如此,非王所宜见也。”拒之数四,公求见不已,阍者对如初。八公曰:“王以我衰老,不欲相见,却致年少,又何难哉。”于是振衣整容,立成童幼之状,阍者惊而引进,王倒屣而迎之,设礼称弟子,曰:“高仙远降,何以教寡人?”问其姓氏,答曰:“我等之名,所谓文五常、武七德、枝百英、寿千龄、叶万椿、鸣九皋、修三田、岑一峰也。各能吹嘘风雨,震动雷电,倾天骇地,回日驻流,役使鬼神,鞭撻魔魅,出入水火,移易山川,变化之事,无所不能也。”^{[6]201}

来拜访淮南王的八公各有神通,有的可以“役使鬼神,鞭撻魔魅”。同书卷七《东郭延》载:

东郭延,字公游,山阳人也。少好道,闻李少君有道,求与相见,叩头乞得执侍巾帟,沥扫之役,少君许之,见延小心良谨可成,临当去,密以五帝六甲左右灵飞之术,游虚招真十二授延,告之曰:“此亦要道也,审而行之,亦升天矣。”口诀毕而遣去。延遂还家,合服还家,合服灵飞散,能夜书,在寝室中身生光,点左右。行六甲左右术,能占吉凶,天下当死者,识与不识,皆逆知之。又役使鬼神,收摄虎豹,无所不为^{[6]241}。

东郭延跟李少君学习道术,得口诀练习,能够“役使鬼神,收摄虎豹”。中国的神仙文学中,“役使鬼神”是道教法术之一,这一点却被《日本灵异记》移植到了佛教的优婆塞的身上。优婆塞让众鬼神在大倭国金峰与葛木峰之间架起桥梁,让鬼神们很发愁,并用咒语降伏了诬告他的一语主大神。“役使鬼神”是让鬼神为其做事,这当然是在降伏这些鬼神的基础上。在《日本灵异记》中还有降神退鬼的故事,如上卷 1《捉雷缘》:

少子部栖轻者,泊瀬朝仓宫廿三年治天下,雄略

天皇谓大泊瀬稚武天皇之随身，肺脯侍者矣。天皇住磐余宫之时，天皇与后寐大安殿。婚合之时，栖轻不知而参入也。天皇耻，辍。当于时，而空雷鸣。即，天皇敕栖轻而诏：“汝鸣雷奉请之耶？”答曰：“将请。”天皇诏言：“尔汝奉请。”栖轻奉敕，从宫罢出。绯纁着额，擎赤幡杵，乘马从阿倍山田前之道与丰浦寺前之路走往。至于栖轻囑请言：“天鸣雷神，天皇奉请呼。云云。”然而，自此还马走言：“虽雷神，而何故不闻天皇之请耶？”走还时，丰浦寺与饭冈间，鸣雷落在。栖轻见之，即呼神司，入辷笼而持向于大宫^{[1]202}。

少子部栖轻因为误撞天皇与皇后婚媾的场景，天皇感觉十分难为情。正在这时，天空正好打雷，为了遮羞，天皇命令栖轻去捉雷神，以化解尴尬局面。于是，栖轻便乘马出去捉雷，并将雷神捉住。这里雷虽然被称为“雷神”，但是其作为恐吓天皇的负面形象出现，类似鬼怪。其中捉雷的情节，如“绯纁着额，擎赤幡杵”“囑请言”这些情节与道士捉鬼的情形十分相近。如《神仙传》卷八《刘根》条：

后太守史祈，以根为妖妄，欲杀之，遣使呼根，举郡皆谏以为不可，祈殊不肯止。诸吏先使人以此意报根，使者至，根曰：“太守欲吾来何也？吾当往耳，不往者，恐汝诸人必得罪，谓卿等不来呼我也。”根即诣郡。时宾客盈坐，祈令根前使庭下五十余人，将绳索鞭杖立于根后，祈厉声问曰：“君有道耶？”根曰：“有道。”祈曰：“有道能召鬼神使我见乎？若不见，即当戮汝。”根曰：“甚易耳。”遂借祈前笔砚，书作符，扣阶铙，铮然作铜声。因长啸，啸音非常清亮，闻于城外，闻者莫不肃然，众宾客悉恐。须臾，厅前南壁忽开数丈，见四赤衣吏传呼避道，赤衣并数十人，抄持刀剑，将一科车直从坏壁中入到厅前。根勒下车上鬼，赤衣兵发车上乌被，上有一老公一老姥，反缚囚系，大绳的头，熟视之，乃祈亡父母也^{[6]298-299}。

太守史祈认为刘根为妖妄，便想寻找借口除掉刘根，于是命令其使用道术招来鬼神，若召不来就当即杀之。于是刘根便施展道术，召来了鬼神，这两个鬼竟然是史祈的先父先母。从捉鬼的某些细节来考察，如以“长啸”呼喊，以“赤衣”着装，以车载鬼，这与《日本灵异记》中“囑请言”“绯纁着额”“入辷笼而持”

等恐非简单的雷同，或许存在直接的影响和接受的关系，显示出该书与中国神仙文学的关联性。《日本灵异记》中少子部栖轻虽然是天皇的“肺脯”之臣，即官吏，但是其捉雷神的过程所展示出的行为，其实却是道教捉鬼的一种变异。可以说，《日本灵异记》中虽然没有出现“道士”“神仙”“道术”等字样，但是从情节来看，少子部栖轻捉雷极有可能是道士捉鬼的改造变形的结果。

四、尸解化仙无踪迹

成仙可分为三类。《抱朴子内篇》卷二《论仙》条载：

按仙经云：上士举形升虚，谓之“天仙”；中士游于名山，谓之“地仙”；下士先死后蜕，谓之“尸解仙”^{[5]59}。

前面所引的《日本灵异记》上卷13和28中的主人公，最后升天，属于“天仙类”。事实上，《日本灵异记》中还有一种变形的“尸解仙”。上卷4《圣德太子示异表缘》：

皇太子，居住于鹄冈本宫时，有缘出宫，游观幸行。片冈村之路侧，有乞丐人得病而卧。太子见之，从辷下，俱语之问讯。脱所著衣，覆于病人，而幸行也。游观既讫，返辷幸行。脱覆之衣，挂于木枝，无彼乞丐。太子取衣著之。有臣白曰：“触于贱人而秽衣，何乏更着之？”太子诏：“佳矣！汝不知之也！”后乞丐人，他处而死。太子闻之，遣使以殓，冈本村法林寺，东北角有守部山，作墓而收，名曰“人木墓也”。后遣使看，墓口不开，无之入人，唯作歌书，以立墓户^{[1]205-206}。

从神仙道教的视角来看，其中的乞丐原型是神仙。尸解仙的主要特征就是死后见不到尸体，即所谓“先死后蜕”，同时又会留下某种物件，作为是其本人的证明。《日本灵异记》中，乞丐虽然得到了圣德太子的衣服，后来还是死了。圣德太子命人将其埋葬，又命人查看坟墓情况，发现墓门没有打开，尸体却不知去处，只留下一首和歌。这个故事的骨架应取自《日本书纪》“推古天皇二十一年条”，但其中稍有不同：

于是，使者还来之曰：“到于墓所而视之，封埋勿动。乃开以见，尸骨既空。唯衣服叠置棺上。”于是，

皇太子,复返使者,令取其衣。如常且服矣。时人大异之曰:“圣之知圣,其实哉。”逾惶^[7]。

引文略去故事前半部分,《日本灵异记》继承了《日本书纪》中太子出游路遇乞丐、脱衣相赠、作和歌、埋葬乞食者、掘坟、尸体不见、留下遗物等情节,但是作了一些改变,将作和歌的主体由圣德太子变成乞食者,将留下衣服变成留下和歌等。

中国道教神仙文学中,尸解成仙的情节屡见不鲜。如《神仙传》卷三《王远》条:

至时,方平死,耽知其变化去,不敢下着地,但悲涕叹息,曰:“先生舍我去耶?我将如何!”具棺烧香,就床上衣裳之,至三日三夜,忽失其尸,衣带不解,如蛇蜕耳^{[6]92}。

方平死后三日,其尸体忽然不见了,只留下所穿衣服,就像蛇蜕皮一样,这便是尸解成仙。该书卷六《李少君》条:

明日,少君临病困,武帝自往视,并使左右人受其方书,未竟,而少君绝。于是流涕曰:“少君不死也,故作此去。”既敛之,忽失其所在,中表衣带不解,如蚕蜕也,于是为殓其衣物。百余日,行人有见少君在河东蒲坂市者,乘青螺。帝闻之,使发其棺,棺中无所复有,钉亦不脱,唯余履在耳^{[6]208}。

李少君死后,尸体也不知所踪,像蚕蜕皮一样,只是留下衣服,汉武帝便将其衣物埋葬了。后来有人看见骑着青骡的李少君,汉武帝感觉很惊讶,命人打开棺材,发现只有鞋在。

通过比较可以看出,《日本灵异记》中乞丐死后尸体不见,只留下和歌,这正是对中国道教神仙文学情节因子承袭和模仿的结果。另一方面,在中国文学中留下的道具是衣服、鞋子等物品,《日本书纪》中也继承了这一模式,只是留下的变成了和歌,这正是景戒创作中独具匠心的地方,目的是突出本国特色,以显示与中国的不同。

五、结语

道教是根植于我国文化的本土宗教,与从印度传来的佛教有很大不同。当佛教传入我国以后,两

种不同宗教就发生激烈的冲突和对抗,后来又渐渐走向融合。道教和佛教以文献典籍或民俗信仰的形式传入日本以后,日本人进行了有选择的接受。通过前面的文本细读和推断,发现在《日本灵异记》中,道教神仙因子以“化仙飞天”“降神捉鬼”“尸解成仙”等情节,散见于书中故事的多个角落。这种中国文化符号的植入也许是通过直接阅读中国文献的方式获得,也可能通过阅读日本文献和朝鲜半岛传来的文献间接获得。不过从前面的考察可以看出,作者景戒并不是宣扬道教的服药成仙思想,而是借用其中的某些元素,试图对佛教故事的创作有所助益,使得中国神仙道教文化在日本发生了很大程度的变异。另一方面,在《日本灵异记》中基本看不到道教与佛教的冲突,这一点说明景戒虽然是佛教徒,却以宽广的胸怀接纳了道教神仙的某些思想,并将其附会到佛教中。可以说,《日本灵异记》是东亚文化语境中汉字文化圈文化交流结出的硕果,从神仙道教的角度考察这部作品,对于正确认识该作品的价值具有重要意义。

参考文献:

- [1] 景戒. 日本灵异记[M]. 出云路修,校注. 东京:岩波书店,1996.
- [2] 中村宗彦. 古代说话的解释——以风土记·灵异记为中心[M]. 东京:明治书院,昭和60年.
- [3] 武田比吕南.《日本灵异记》中的密教信仰——疾病治疗与山林修行[J]. 国文学——解释与教材研究,平成12年(10).
- [4] 黑泽幸三.《日本灵异记》——土著与外来[M]. 东京:三弥井书店,昭和61年.
- [5] 葛洪. 抱朴子内篇[M]. 张松辉,译注. 北京:中华书局,2011.
- [6] 神仙传校释[M]. 葛洪,撰. 胡守为,校释. 北京:中华书局,2010.
- [7] 舍人亲王,等. 日本书纪:下册[M]. 坂本太郎,家永三郎,井上光贞,等,校注. 东京:岩波书店,1993:199-201.

(责任编辑:白丽娟)