

日本隐逸精神的不朽歌魂
西行法师研究

王贺英 著



俗名佐藤义清，
曾仕鸟羽太上皇，
成为“北面之武士”。
长于和歌。23岁出家，
在洛外结庵修行。

日本隐逸精神的不朽歌魂 西行法师研究

王贺英 著



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

日本隐逸精神的不朽歌魂：西行法师研究 / 王贺英著. —北京：
中国社会科学出版社，2016. 4
ISBN 978 - 7 - 5161 - 7726 - 6

I. ①日… II. ①王… III. ①西行法师(1118 ~ 1198)
—人物研究 IV. ①K833. 135. 6

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 045897 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 郭 鹏
责任校对 张依婧
责任印制 李寡寡

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京明恒达印务有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2016 年 4 月第 1 版
印 次 2016 年 4 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 21.5
插 页 2
字 数 375 千字
定 价 68.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话：010 - 84083683

版权所有 侵权必究

序：开掘日本民族和美的原始精神

生活在日本平安时代晚期到镰仓时代早期的歌僧西行法师（俗名佐藤义清），以他传奇的经历与 2000 多首脍炙人口的和歌，在日本家喻户晓。而对于多数中国读者来说则几乎是一个陌生的名字，远不如川端康成、大江健三郎声名显赫。就是在日本古代文学中，他也无法和《源氏物语》的作者紫式部、俳句诗人松尾芭蕉的知名度比肩。承蒙王贺英君的信任，嘱我为她呕心沥血的西行法师研究专著作序，得以有机缘深入翔实地了解其人的思想艺术与持久的影响力，特别是当下迅速升起的热度，无疑是一次学习的良机。



粗读一遍王君的书稿，就已经咨嗟不已。掩卷沉思，首先是动乱历史中的“不朽传奇”让我肃然崇仰。深陷于复杂险恶政治旋涡中的西行法师，在贵族没落、武士崛起的政治史转折之豁隙崖边，以隐遁的修行方式完成对佛理正觉的阐释，担当起文学史和文化史发展的轴心作用和辉煌巅峰时代的艺术创造使命；也以精湛的和歌艺术承担起寻找精神家园（原乡）的永恒歌咏，使日本民族和美的原始精神在一个末法的时代存亡绝续、弘扬光大；使人类共同的和平理想，以优美的艺术形态在罪恶的尘世间翱翔。这就难怪，在一个高科技、全球化的时代，一个中古时代的歌人会赢得普遍的爱戴、推崇与认同，因为他所表达的心灵情感启发了后工业危机中的现代人，对于“自我的再认识”，以及可望而不可即的精神高度。这使人联想起美国 1960 年代经济高速发展时期，风行一时的日本文化热，和美的精神是日本民族原始思想中最具有人类性的心灵矿藏，而且

源于对人类大自然之恋的原初情感。归根结底，人类对精神家园的渴望，自古至今，都是所有文学艺术生成发展的心灵原动力，不同形态的文学样式承担着各民族重要的文化生态功能。

作为不朽传奇的西行法师成为一个不可破译之谜，被他越来越多的崇拜者所神话，他 50 年的修行生涯成为读者千年不衰、“独一无二”的信仰。西行纪念地层出不穷，除了大量歌碑（创作之地）外，挂衣处的古木、休息过的歇石和圆寂地点的争议，各种话题都强化着他作为文化精神符号的特殊价值。骤然的升温，则正如王君所分析的，自 1980 年代泡沫经济破灭后，“日本经济陷入衰退，……日本国民生存压力增大，近年来全球经济危机使日本的失业率达到战后的最高点，自杀、过劳死大量出现，……上班族尤其崇拜西行法师”，作为一个无法复制的精神偶像，成为他们对原乡（大自然）与自由人生永恒的梦想。西行信仰就是自然信仰，就是和美自由的人生信仰。

其次，则是不能想象王贺英君以病弱的身躯，如何能够承担起这样繁重的科研任务。而且，本书只是她西行法师研究工作中极小的部分，不仅如她后记中所说，计划中的后四章还来不及修订纳入本书，还有整体规划中的《西行法师和歌选》与《西行法师传》尚在翻译编撰中。作为同袍之友，深知她的体能与家境。她素有王黛玉的雅号，却在而立与不惑交接之际，独自负笈东渡扶桑求学，成为著名汉学家中岛敏夫先生的高足，靠打工完成博士课程，在烦琐沉重的教学工作中，几乎是以一己之力承担这样浩大的科研项目。而且，其学养之深厚、工作之细致深入和方法技能之全面，都让我继续着早年对她的钦佩，也生发出对她求道似治学精神之敬重。别的暂且不说，单就把 31 个字母的和歌翻译成顺畅的 7 言两行的汉诗，就足以让人望而生畏。不由回想起她当初的另一个雅号“一字师”，过人的语言接受与表达能力、精通两种语言、熟悉两种文化，使她得天独厚地成为文化传播的使者，这也可以算作“天将降大任于斯人……”吧。

而且，王贺英君 2006 年选择这个课题的时候，日本的西行热尚在潜伏期，早于 2009 年日本成立“西行学会”3 年，不期然而遇的幸运是以无意识的鉴赏兴趣为先导。这不由使人联想起文化史的一般规律，任何一个文化事件都有一个思潮的积蓄过程，普遍的心灵感受是其冲破历史岩层、涌出泉眼的地下暗河。所谓的“歪打正着”，其实也是有隐秘的历史根源与文化心理逻辑的因果必然。20 世纪以降的世界历史拉动着中国社

会的急剧动荡，一代人成长的风土中充满了不确定的文化因子。王君家道的波折与人生的坎坷，都和整个民族的苦难与转折紧密纠结，生存的现实体验也是她课题选择的必然心灵诉求，不是趋奉时髦的投机取巧之辈所能抵达的境界。专业学科的限制只是形式的外因，像对话框一样的技术规范也只是自由心灵的依存形式。她借助西行法师的研究，在开掘日本民族和美精神的学术活动中，也完成着对“自我的再认识”和心灵的深度表达。种族的差异与时间的跨度，只是审美的心理距离，而人类学的普遍性与共通性，才是她的心灵追寻繁花盛开的彼岸世界之旅中与热点话题相遇的和鸣。

为此，我只有以童蒙之心，写下一些自己阅读的粗浅感受和对治学之道的联想心得。

二

美国作家海明威有一句名言，冰山浮在海上，露出水面的只有八分之一，八分之七隐蔽在水下，以此比喻现代小说简约化的叙事原则。对于文学研究来说，却必须勘测水下的八分之七，否则，水上的八分之一也解读不了。这就是每一个伟大的作家都有大大超于自己创作的研究著作的缘由。他们文本的有限语言结构，为后人提供了精神探索的神秘原乡，汗牛充栋的各种翻译与研究文本都是追寻者的心灵痕迹，使文本的意义无限增值。

对于一个异族的读者来说，对日本古代和歌的了解大概也只有百分之一，对于水下99%的探寻简直就是沼泽中的探险，在漫无边际的泛文本泥水中竭泽而渔地搜集文献、考辨资料，立一家之说，可谓艰苦卓绝。在一个重实利、重享受、普遍浮躁的消费时代，王君的工作也带有隐者修行的宗教意味。当然，对于真正的学人来说，学术本身就是人生信仰的一部分。而且，这项工作不仅有赖于多年的学术积累，也需要方法技能的全面训练，才能艺重不压身，选择有效的方法，解决诸多疑难问题，为传奇祛魅，将符号的意义还原为真实的历史。

王君在日本最古老的汉学中心爱知大学的学习生涯，无疑为她奠定了研究方法的基石，而日本学界特别重视实证的传统在她的研究工作中，尤其起到独一无二的骨架支撑。对于西行法师生命中的各种谜团，她详尽地

归纳罗列，一一引证文献加以辨析，力排众议并令人信服地得出自己的结论。比如作为日本隐逸文学之宗的西行法师，已经担任退位天皇“鸟羽院”的近侍北面武士的要职，年轻、家富、心无忧与一心向佛，前途无量，却突然抛弃年轻的妻子和幼小的孩子毅然出家。他的出家之谜一开始就吸引着众多人的好奇，各种说法都带有猜测的性质。比如，预感残酷屠戮的历史浩劫、感念挚友暴病身亡、摆脱对皇后绝望的暗恋、无常观的影响，等等，王君都详尽引证周边文献一一加以对照，找出各家之说的起源与破绽，最终有保留地认可了综合说中的部分结论，促成西行法师抛妻别子走上隐遁歌僧之路的最重要原因，是他本身诗人的浪漫气质与对自由奔放生活的向往，北面武士的生涯束缚了他的和歌创作。一如陶渊明“不愿为五斗米折腰”，才有千古流传的《归去来辞》；纳兰容若厌恶御前侍卫的官场生涯，常怀“山泽鱼鸟之思”，才有《饮水词》的不朽篇章……古往今来，所有的艺术天才，都是无法安于世俗生活的，这是一个难以两全的悖论，要艺术就不能顾及世俗的荣辱。而对每一个西行周边的人物与事件的考察，都牵扯着日本平安朝敏感的政治神经，因为佐藤家族与皇室夹缠不清的久远渊源，还有皇室内部隐秘的血缘世系的错乱，必然要涉及西行的家世、平安朝末期的政坛风云，以及思想文化史的流变。本书的第一章题为“西行法师生活的时代”，就是深入挖掘梳理他与平安时代政治史的关系。时间序列的梳理是王君重要的考辨技术，这也是历史叙事的基本准则，文学研究也无法规避这个准则，所谓通过人物进入历史，就是以时间的隧道为开门的芝麻，虽然细小却是发现对象与其时代关系功败垂成的密钥。

统计学方法的大量应用，也是王君著作一个让人叹服的工作亮点。日本民族的工匠技艺传统，转化在学术规范中，就是量化的精细。比如，对有“樱花诗人”之称的西行和歌中樱花出现的次数、支撑“花月诗人”之谓的月亮数量，作为隐逸的草庵诗人吟咏草庵的和歌总量，作为行吟的漂泊诗人描写行旅的篇章，等等，都提供了具体精准的数据。不仅如此，在论述他身前身后的影响时，将历代合集中的西行作品数量与集子总量的比例，也给出明确的数字佐证。其他如对西行诗歌中歌枕词频的统计，所居住过的草庵数量，等等，也都有田野调查的数据。在王君的著作中很少出现大概一类含糊其词的论述，几乎所有的小论点都有翔实的资料基础，绝对没有笼而统之、似是而非与隔靴搔痒的结论。在一般认为数据不是知

识的学术新潮中，王君却以精确的统计数字为砝码，使所有的知识获得实证的重量。

不少学者对各国学术的风格都有归纳比较，笔者常常疑惑，与其突出各自的风格，何不融合各国学术研究的优长，开出学理方法的新路？老一辈史学家陈寅恪先生认为一个时代的学术发展依赖两个条件，新资料的发现与新方法的运用。像西行法师这样的历史之谜，新资料的可信度难以确认，他在被神话的过程中也不断地被善意地造假，而综合运用各种方法，则是探幽发微的最佳选择。王君在多年的学术生涯中，显然深谙个中三昧，综合运用了所有前人积累起来的方法，而又以传统学术的训诂考据为本，其统计学的量化则使知识的含金量更高。

三

超越价值判断、还原历史，是20世纪分析史学基本的工作原则。王君的工作最让人叹服的，就是她能超越自己和世人对西行法师的崇拜，把符号学的西行和历史学的西行加以区别，对其生平考证具有还原意义。这在符号学盛行，主义林立、“作家死了”“文本死了”、文学史也行将就木的时代，她的工作近于沉入空洞能指的泡沫之底，勘测历史礁石形成的矿脉走向与构造。她沿袭着陈寅恪先生文史互证的方式，在时间的顺序中勘察扫描传主五十年间的行状。但语义的重心仍然是文学，有别于史家的学术落点，以西行心灵的奥秘作为阐释的重点，由此推衍出他与历史的互动关系，以及多方面的伟大贡献。从文本进入人物的心灵，由人物心灵进入历史，再从历史重返文本，这种互读的阐释方法是对文史互证解读方法的推进，也是基于文学特质的研究方法，文本的生成与接受的影响在细读中被整合成一个完整的语义系统。

对于西行法师之所以被史家定为日本隐逸文学之宗的缘由考证，王君由引日本学界的定评开始，首先考察他的隐遁与和歌创作的特殊关系，突出的贡献是改变了隐者歌不多、歌多者不隐的传统。“平安时代正是人们很容易在精神上接受诅咒的力量时代！”佛教分正法、象法与末法三期，处于末法时代的平安朝中后期，社会上出家成风。歌与隐的关系成为考察西行所处平安时代的契机，告别了以模仿中国为主流的“唐风歌咏、国风黯黑”的早期，假名的出现标志了“国风文化”取代“唐风文化”

的文化史转折，日本民族独特的审美意识由此觉醒，催生了第一部敕撰和歌集《古今和歌集》，民族民间化的和歌取代外来的贵族化的汉诗，与政治史场景相呼应，为西行前无古人的隐歌一体的人生绘制出整体的背景。其次则是确认了他与当时和歌创作团体的游离关系，即脱离了宫廷歌合（歌会）的赛事，也远离隐遁者或欲隐者的民间俱乐部“歌苑林”，在感应文化史主潮的同时，以艰苦孤独的隐居与漂泊完成自己的佛法修行和对大自然的艺术礼赞。这使日本和歌从他开始，才出现了真实丰富的自然景观。在他之前和歌中的自然都是想象的自然，或者沿袭重复前人赞美自然的陈词。并且以此带动了日本美学的大转向，以物哀之情的“闲寂之美”取代宫廷贵族和歌的“幽玄之美”。并且影响到后世一些文体的程式化因素，比如，三行十七个字的短小俳句中，必不可少的季语，形成了深入文体缝隙的深远影响。

王君大量的工作是从解读作品入手，寻找西行法师行为的心灵逻辑，考辨文化史的细节。比如，他的出家方式是以傍寺院、结草庵而居、半僧半俗，故日本亦称隐逸文学为“草庵文学”。草庵之隐既区别于一些失意政客宫廷歌人退隐于寺庙的无奈（近似于清代的逃禅），也不同于中国历来以隐求显的终南捷径，而是满怀欣喜地结草庵于寺庙附近，而且从二十三岁到七十三岁不曾终止。因此王君令人信服地得出结论：“西行的出家隐遁并不是消极的遁世，而是一种积极的人生态度。”这和陶渊明式归田园居之隐亦有大的形式差异，西行并没有田产以自给自足，是靠附近寺庙的接济度日。对于后人把草庵描绘得如农家庭院的浪漫想象，王君也以同时代人的诗文加以澄清，恢复草庵的原初形态。西行的追随者优秀歌人良宽对自己五合庵的表述成为草庵简陋的旁证：“索索五合庵，室如悬磬然。户外杉千株，壁贴偈数篇。釜中时有尘，甑里更无烟……”，印证了西行和歌的描述：“雨后菖蒲饰草庵”，“雪埋山路绝人迹”，以及时人传说他居某地草庵时，以岩石上的凹槽为砚，来叙述他山居生活的真实状况。而他却能在孤独寂寞中，“独居草庵心内喜”。当然也求其友声：“如有能忍寂寞人，何妨结庵与我邻。”他在其他隐者充满号泣的草庵里自得其乐，一改此前草庵作为“悔恨意”的语用指代习惯，才能使之成为隐逸文学的象征。他以《山家集》命名自己的集子，就是强调作为山里人家的隐逸者身份，至此草庵才能成为隐逸文学的象征。

对于西行五十年间几乎遍及日本全境的旅行，王君也以各种文献与其

和歌相对照，说明他的漂泊与隐居及和歌创作的关系。首先，在当时的日本，对于出家人来说，旅行就是修行的一种方式，隐居与旅行一静一动地构成出家者完整的修行画面。漂泊是不断返璞归真的精神修行，免于与身边的自然与人妥协，苟安于现状，失却隐遁之本意和敏锐的感觉。因此得出结论，“草庵与漂泊二者兼而有之的生活才是‘隐’的应有之意”。大自然对于隐遁者来说犹如先祖，是他们舍弃一切全身心投入的灵魂故乡，也是浊世与净土之间的边境地带，是他们的灵魂通往佛国的中介与暂居之地。“隐居草庵的西行与行走在大自然中的西行，构成了一个完整的隐者形象”。而对于他五十年间几乎遍及全日本的足迹，择其要者为例，概述漫游的范围、内容与艺术收获，还有对文化史与文学史的特殊贡献。奈良时代日本律令制国家一经形成，旅行就开始盛行，官员赴任、佛教徒云游等，纪行文也由此出现。和歌在《万叶集》中已有旅之词语，至平安时代的“敕撰和歌集”则特设“羁旅部”，把旅之和歌发展到顶点滥觞于西行，因而被称为漂泊的歌僧、旅行的歌人、浪迹天涯的云游僧。

所谓择其要者，不仅是创作的重要收获之旅，也包括心灵的必修之旅。因此，王君对西行几次主要旅行的动机、经历与创作都进行了详尽的考证。尽管她以诗人的浪漫情怀作为西行出家的主要动机，认为漂泊之心是他一生旅行的主要动力，但是对每一次的具体动机还是加以区别，以之描画出西行法师的心灵轨迹以及与历史的深刻联系。比如，西行法师出家三年之后的第一次长途旅行的目的地是东北边鄙之地、防御虾夷人的边关、被世人想象为秘境的未开化少数民族聚居的陆奥。对其动机历来众说纷纭，比如参拜著名法师，排遣恋人之死的悲伤，对祖居之地的乡愁，寻访古代歌枕，或者只是出于对未知世界的好奇。王君一一加以甄别，以可信度高者为引，对照西行此时的和歌，提出首次陆奥之旅虽然只留下二十来首和歌，对西行法师来说却意味着一次再出家。因为上路之前所作和歌中多有对自我的质疑与反省：“弃世出家犹未隐，缘何犹似世间人？”“俗世似舍犹未舍，心地犹未离京城。”王君由此推断西行法师“一生都在自我省察、自我凝视”，所以摆脱原有的环境到陌生之地长途跋涉，是一次再出家的自我巩固，这大概也可以说明为何这一次耗时三年的旅行，创作的和歌数量却有限，更多的效果是坚定了出家修行的决心。他在对陆奥地区历代歌枕的探访，改变了日本此前诗歌以歌枕为抽象符号的想象性咏叹，既是心灵朝圣的膜拜，又是先验还原的艺术探源。此后的二度重游，

西行创作了大量的和歌，进入了艺术创作的高峰期。西行的陆奥之旅通过与先贤对话，升华了艺术的精神。由此“……一个对自己未来还很茫然的年轻人，成长为一个道心坚定的出家僧人，和技巧高度成熟的优秀歌人”。而他此行在文学史和文化史上的客观贡献，也被后人铭记：“由于西行的陆奥之旅，日本东北才真正成为和歌吟咏的地方，成为和歌能够达到的地域，……西行担当了把京都与东北边鄙联系在一起的作用。”这虽然是他无心插柳的结果，但也是文学史上的一个通例，艺术家在自我感兴的同时，也咏叹出了同时代人乃至人类共同的精神情怀，而激发灵感的外部载体的无意相遇，又为文化史做出了意外的贡献。主观与客观实在是鸡生蛋与蛋生鸡一样扯不清的问题，中国古代的边塞诗也是一例。人与历史就是这样难解难分地绞缠在一起，文化史的演进也在这绞缠中偶然地生发。此后，他一生居住过十几个草庵，不少草庵都是在旅途中搭建，实践了日本隐逸歌人“生在旅途、死于旅途”的至高精神理想。而且，也实现了他的夙愿，希望自己在佛教创始人释迦牟尼圆寂那一天，死于盛开的樱花与皎洁的月光之下，他2月16日圆寂（释迦牟尼是2月15日），减去时差正好同日。这成为西行信仰中的奇迹，当时他就成为神话性人物。

又如，西行五十一岁时的四国之旅除了以往参拜大师的通常动机外，不同以往的另一个目的则是为了报答已死去的崇德上皇的知遇之恩。他担心因为政治冤屈怨恨而死的崇德灵魂不得安宁，而去为他镇魂。而且，西行经由这一次旅行，完成了作为歌僧的转换期，从借助大自然的花月万物诸行的感悟，转而直接进入“释教歌”创作。崇德由于皇室神秘的血缘世系错乱，而在权力斗争的“保元之乱”中被政治去势，出家以后仍被发配到荒僻之地的讃岐，在以血写经回到京师的愿望破灭之后，在46岁的壮年便满怀怨恨抑郁而死。此后的平安朝迅速没落，武士集团趁势崛起，天灾人祸频仍。短短十年之间，平治之乱（平、源两姓武士集团彼此征伐）、安元京都大火、治承旋风、养和大饥谨、元历大地震，日本社会黑暗、民不聊生。读书人普遍认为末法时代到来，“厌弃秽土、欣求净土”的民间佛教净土宗信仰，取代政教合一的官方宗教天台宗与真言宗，开始广泛流行。由于现实的苦难，民间将根源追溯到冤屈致死的先上皇崇德的愤懑。传说他生前就变作了怪兽天狗，而且死前口吐毒誓：“愿自己变作日本国的大魔怨，取皇为民，取民为皇”，应验了武士取代宫廷贵族的历史大势，成为后世历史演义的重要题材。王君以这个历史情境为前

提，考察西行法师在废皇崇德死去四年之后，四国之旅中的讃岐之行多重的心理动机：作为崇德母族的家臣之后，他们之间有着深入血缘的情感联系，而且其母还是被猜测的西行暗恋之人；年龄相近，有总角之谊；以及对和歌创作的共同兴趣与才情的激赏，崇德政治失意之后就寄情于和歌，成为平安歌坛的领军人物。还有对于佛教的共同信仰，虽然出家的动机不完全相同，但是都远离了世俗的生活，所以他的镇魂之词也是以佛理为依据：“往昔金殿玉楼居，而今死后何所欲。”王君在他与崇德及其代表女官之间十几年间的唱和中，发现草蛇灰线一样的心灵轨迹，分析出他拜谒崇德墓复杂真实的动机。笔者猜测，以当时民间关于崇德诅咒的广泛流传，西行法师的镇魂之旅除了他与崇德私人交谊之外，大概也承担着某种社会的宗教使命，多种因素促成他不顾年迈与旅途艰险，毅然走上镇魂之旅。实际上，他确实有几次旅行是出于“砂金劝进”的募捐活动，这也印证了王君的论断，西行出家不是消极遁世，而是一种积极的人生态度，他是以宗教家的精神担当抚慰着一个时代的众生苦难，并且尽其所能地奉献。

还原对象在历史中的真实处境，才能破解研究对象最真实的心灵感应的奥秘，文本是最好的密码。

四

王君学养的深厚，还表现在文本细读的功力。这本研究专著几乎可以作为词典来读，每一个概念都有细致准确的释义，从物理、文理到佛理，每一个词都几乎承担了时间的标记功能，成为通往思想史、文化史、艺术史的门径，验证着“新批评”的一句名言，一个词可以关联着一部漫长的文化史。而且，在释义中着重发掘能指覆盖之下所指的时代转换，构筑出立体的语义结构。这本著作的后四章，就是以西行法师的和歌内容来分类细读研究，“草庵之歌”“四季歌”“旅行之歌”与“释教歌”是他创作的和歌的四大类，也是他一生隐居习佛、礼赞自然、漂泊采风与崇佛弘佛的具体记录。而且，在深入释义的同时，西行阐明不同内容对日本和歌创作的独特贡献。除了上文所涉及过的“草庵”的出现形成系谱，成为隐逸文学的代名词，还有他采风式的旅行之歌中，在把日本东北纳入和歌吟咏范围的同时，也第一次把海与海边风物以及渔民的劳作生活写进了和

歌，大大扩展了和歌的表现领域。这使这部著作以词汇为节点，编织出一个文化语义之网，使所有史的内容彼此交错，而又结构严谨地建筑起多重话语的大厦。

比如，从一开始，王君论述西行法师的出家就涉及佛教在日本平安朝的状况，以及西行皈依佛门的出家过程与方式，但在此后的若干章节中，对日本佛教的知识以词语为中心进行了深入浅出的阐释。比如佛教最早是在公元6世纪从中国经朝鲜传入，至奈良朝成为日本的国教，作为“镇国之宝物”而奠定了政教合一的官方体系，影响到律令制国家的形成。日本最早派遣的遣唐使都是取经的学问僧，与此同时，汉字也由佛经与其他文献传到日本，掀起学习大唐文化的热潮，成为贵族身份的重要文化标志，因此而有“国风暗黑”的结论。平安朝进行了重大的改革，佛教由官方统一管理变成自行管理，从宫廷走向了民间，在相对的独立中，与皇室形成互动的关系。与此同时，是“国风昌盛”，假名简化了汉字书写，也颠覆了贵族的文化特权，民族化与民间化的潮流是文化普及、复兴的前提，第一部长篇小说《源氏物语》即出自当时的职业妇女宫廷女官之手，并且出现了一个世界历史上绝无仅有的女性文学占据社会中心的繁盛时期。从学习大唐到确立民族文化为主体，正是和歌取代汉诗的深层历史文化表征。这也是日本人一直引以为荣的，接受外来文化的时候是以自己的文化为本位进行择取，加以简化变通，就是在全面学习汉文化时代，也绝对排斥缠足、科举与太监制度。平安末期出现的崇佛高潮，则是在盛极而衰的末法时代的危机焦虑中，对佛教再一次的改革与变通。王君由此考察西行法师与官方与民间教派的联系，得出他接受的是混融的佛教信仰，因而是一个无宗无派的僧人。而对于他的一些组诗中的中心词，诸如《法华经》之“花”的详细考证、《地狱图》之内容篇幅与画家等，都进行了简明扼要的诠释，不仅是佛教的一般信仰，还包括在日本起承转合的发展中各种真假难辨的传说典故。而在西行和歌创作的贡献中，强调他拓宽了表现领域的结论，还有文体的贡献，历来被称为“歌屑”的释教歌，在佛教大昌的平安时代，由于大唐诗人白居易的“狂言绮语观”被巧妙地曲解传播，使以吟咏男欢女爱为正宗的日本和歌摆脱了佛家戒律中“口业”之忌，适应崇佛的需要迅速兴起。西行的名言代表了那一时期自觉的艺术变革：“咏出一首歌，如造一尊佛，乃至作十首百首，积十尊百尊之功德。”释教歌开始普及，到了西行法师的手里更是前无古人地长足发

展，其中 67 岁作的 27 首《观地狱图》更是打破了艺术表现领域的禁忌，把地狱景观纳入和歌的吟唱范围，足以和 20 世纪初感觉表现主义美学思潮相媲美，咏叹面对人在地狱中所经历的种种酷刑时的内心战栗、恐惧与软弱，近似于法国艺术家罗丹雕塑的境界。在和歌“感物兴叹、抒发个人情怀”为主流的时代，在拓展了表现领域的同时，美学风格也趋于前卫的姿态，而且显示了他驾驭题材的非凡能力。

此外，王君对和歌形式的熟稔，也为她对西行和歌的准确解读提供了技巧的保证，比如，反语的运用，相近词语的排列。作为双关语的挂词一般是以五个音节来修饰其他词汇，本身没有独立的意义，近似于中国戏剧唱词中的水词和诗歌中的垫字。还有草枕作为“旅”的专用枕词，等等，虽说只是辅助的手段，但都需要深入研习才能熟练掌握，才能证明西行法师和歌技巧的圆熟，以及对和歌发展的独特贡献。一般来说，艺术的问题就是形式的问题，而且最终要落实到语言形式上，词语的分析才能在结构的整体关联中呈现为饱满的语义场。

五

这样细致的词语释义，使王君以西行和歌的意象为中心，打通了他的心灵与文化史经络息息相关的脉门。在泛文本的比较与对照中，王君提纲挈领又深入浅出地阐释了他艺术精神的精髓，以及破译着他之所以成为“不朽传奇”的千古之谜。

王君以各种资料分析论述西行作为花月诗人，赋予花的独特语义。在他之前的歌人也普遍以花入和歌，但是此花非彼花。中世纪以前，在“唐风歌咏、国风暗黑”的《万叶集》时代，日本和歌由于受汉语的影响，以咏梅为主，歌人多以梅花的高洁以自喻；中世纪以后，在“国风昌盛”、民族审美意识觉醒的平安时代，日本本土的樱花取代了梅花的表意功能，本土化的过程影响到和歌取象的变化。农耕民族热爱自然的审美意识已经深入人心，花与节气的依存关系、稀有的美丽都浓缩着大自然的精华，成为最普遍的审美对象。而樱花在日本分布极广，成为所有民众生活世界中最直观的自然之美，取代外来先验审美经验的梅花便是顺理成章的转变。词语在她的著作中承担着文化史的标记功能，这是历史文化语言学的方法。

樱花的自然属性也因此影响了日本民族审美的价值取向。故高桥英夫认为：“一般认为日本人的樱花观其中心印象被落花所占据。……被樱花所吸引，是从樱花盛大美丽的凋落开始，似乎是实感性的。”启示了他们对美的短暂与转瞬即逝的无限神秘感兴，落花的迅疾也触动着无数饱受战乱折磨的心灵。如今道友信在《关于美》中所言：“日本传统是把短暂渺茫看作美的。”著名日本文学翻译家林少华先生也认为“日本文学之美是落花之美”。

西行一生痴迷樱花，为樱花癫狂，空前绝后地创作了272首吟唱樱花的和歌，占他所有创作的十分之一强。而一些未注明樱花的和歌所咏也是樱花，在他的和歌中，抽象的花就是樱花，著名如“恨无仙人分身术，一日看遍万山花”，其咏之“花”即为樱花，观花的急切心情也和樱花花期短有关系。他对大自然的赞美，形成的“闲寂流之美”，从大自然之寂感受到心灵之寂，在物我合一的美学境界中，樱花转瞬即逝的自生自灭是最直观的物象。这与大唐诗人孟郊“一日看遍长安花”之花有着语义的本质差异，人工种植的花草是文明的产物、是俗世功名的转喻；而西行所歌咏的樱花是自然的存在，是造化无意天成的美丽。同一个词在不同的定语修饰下，体现着文明与自然的两项对立，也体现着俗世与西方净土的两项对立。樱花最直观地展现了闲寂之美，所以西行全身心地投入其中：“愿与樱花同凋落，与君同怀弃世心”。歌咏樱花就是歌咏大自然之美，也就是转喻出隐居大自然的歌者之美。而他开启的“物哀”的美学先河，也和樱花迅疾如雪飘落的物象有关。尽管在他之前也有人歌咏过落花之美，但是寄托的是惋惜的感伤之情，而西行所赋予的是闲寂流的潇洒之美。他一改寂寞、物哀这些前人的陈词，转换为新的语用，将自我的伤感转变为对万物的不忍之心，仍然充满了对大自然的热爱赞美之情。西行借助樱花的美丽，以和歌的形式与大自然对话，近于李白“花间一壶酒，对影成三人”。这也是如后继者所诠释的，闲寂之美就是风雅。王君引用松尾芭蕉之语，“所谓风雅，随造化，友四时也。……随造化而回归造化也”，可谓恳切，沈从文所谓“美丽是哀愁的”，汪曾祺也以为“寂寞是一种很美的境界，”农耕民族对大自然的礼赞，从始至终都是各民族美学范畴彼此影响渗透的基本主题。

西行在和歌中赋予樱花最重要的是佛理的意义，樱花之瞬息开落，绚烂至极而归于平淡，在西行看来，乃佛教所谓无常观之自然体现。才能由

此生发出物哀之美，由《万叶集》时代的惋惜，体现为无常观的潇洒之美，使西行法师集佛道与风雅于一身。如一些日本学者所言：“樱花对西行来说具有绝对皈依的对象的价值，樱花虽然不是神，但是却给西行带来一种精神上的平静。……把身体和精神都寄托给樱花，……樱花是带有浓厚宗教色彩的存在。”由此，樱花在西行的语用中以不同的限定修饰，表达了种种佛理的隐喻，形成一个表意系统：著名的吉野山之樱花象征着佛祖的慈悲之心，是原乡西方净土的转喻；迟开的樱花是“众生皆可成佛”的偈语。以百花缭乱形容法华经的广大无边、光辉灿烂，真花指法华本身。樱花与佛教中至高无上的莲花直接通假，此即彼，彼即此，因为都美丽纯洁。樱花诗人，其实是一个延伸、改变了樱花象征语义的佛教诗人。

在西行的和歌中比樱花出现得还要多的语词是月亮，有 397 首。而且，比樱花的分类更加细致，有变化微妙的四季之月，其中以对秋月的吟咏最频繁，因为它已经是重要的季语，其他如格外明亮的旅途之月、与之为友的草庵之月、海上之月，等等。而且，王君以细致的解读发现西行所咏之月皆为满月，在近四百次的语用中艺术表现并不重复，体现出西行艺术感觉的敏锐与语言技巧的丰富圆熟。而且，他极富变化的月之歌，归根结底，终极的语义都是真如之月——真实永恒与平白如常之月，体现为佛理所谓真如之象。“皎洁的月成为观照西行内心的一面镜子”，“烦恼终未得开悟，知我心者唯我心”，唯有月亮能使他摆脱俗世的烦恼。月光永远不变，成为佛教真理的象征，从东到西运行，而重合于西行的法号，以心投月，就是寄托向往西方净土之心。真如之月是自我的投射，也是佛祖之化身，我心即佛的中介物。

正是在这一层语义中，王君提纲挈领地发掘出月在西行的和歌中，与花相同的宗教意义，而且揭示了这两个词具有并列连用的语义关联：花代表着美丽，月亮代表着纯洁，前者体现着无常，而后者则象征永恒，都是佛、佛的经典与佛理的喻体。由此，王君以文学史学家王国维的“有我之境”，论证了西行作为花月歌人的主客观因素，一再引他著名的言志之歌：“物化阳春如释尊，望月在天花下殒。”准确地阐释了西行的佛教信仰对他和歌创作的决定意义，以及对和歌主题思想的丰富，使表现男欢女爱的狂言绮语中飘荡起浓郁的佛香，使花月歌人的称谓获得深层宗教语义的结构支撑。而西行所咏之花月，又皆为深山之花与草庵、旅途之月，这两个并列的词语就涵盖了对于他的所有指认，诸如漂泊诗人、行吟诗人、

云游的歌僧等，成为他全部和歌的核心词语，也辐射连接起所有的自然、社会与文化的词汇。

这一组提纲挈领的基本词语在四季歌中幻化为各种带有季语性质的意象词语。春之花与莺、夏之雨与草、秋之红叶与露珠、冬之雪与落叶、猎鹰等，都以大自然的闲寂之美体现着无常的终极佛理。西行在以和歌咏唱四季风物，来赞美大自然的造化之美，留下了人与自然和谐相处的不朽诗篇。正如后人所说，是大自然成就了西行，西行展现了大自然之美。但是，西行自己却不满于这个美学的评价，认为这些四季景象都是最高存在的化身：“我咏的歌完全异乎寻常，寄情于花、杜鹃、月、雪，以及自然万物，但是我大多把这些耳闻目睹的东西都当做虚妄的。虽然歌颂的是花，但实际上并不觉得它是花，尽管咏月，实际上也不认为它是月。……这种歌就是如来的真正形体。”宗教的意义与审美的效果高度整合，他以艺术的方式崇佛，而读者则是在他的佛理中欣赏到净化心灵的艺术。无意间，艺术承担了传播宗教的功能，这也可以解释，生活在解剖与分析、分别知与超自然环境时代的人众，在无神论的氛围中，西行充满感悟的自然诗篇，成为人们找回自己精神家园的媒介。何况西行所信仰的宗教是万物归一的大化之境，是以如来的名义呈现的伟大的自然神。

王君深入文本缝隙的词语分析，则在西行主观礼佛的大前提之下，进入文化史的细节考辨，不经意之间，在如来的神圣光环中，补充了人类文化活动的种种信息，等于把人也纳入了大化造物之流程。比如，她分析“莺”作为春天的季语，语源在中国南朝丘迟《与陈伯之书》“暮春三月……群莺乱飞”，而且，语源在传播，比如，杜鹃在中国存在于一个久远而哀伤的典故中，在日本则简化演变为“冥府的向导”“迎灵鸟”。菖蒲在西行的和歌中使用频率也较高，他的草庵夏天会被菖蒲遮掩，王君注重它作为季语和端午节的关系，“端午”临近夏至节气，各种蚊虫动物纷纷活跃，而且时逢重五，五是阳数，有极阳之意，有违阴阳平衡的传统文化理想，阳气极盛故为恶日。菖蒲提神通窍，健骨消滞，故端午节要将其悬挂在居室，用作杀虫灭菌的药物。“萩”是日本秋天的七草之一，且因花色发紫而喻祥瑞的紫色，又勾连着唐锦染色的传说，这个季语也就不是纯粹的自然物，而带有文化标志的意味，因为按照当地风俗秋天要熬食七草粥。露珠亦为秋天的季语，西行和歌咏之为“洒在衣袂上的悲秋之泪”，而相对于唐诗的伤春，日本文学更侧重悲秋，平安时代有七夕当天