

世 界 汉 学 论 丛

中国的神话传说与古小说

〔日〕小南一郎 著

孙昌武 译

中 华 书 局

目 录

中译本序·····	1
序 章·····	1
第一章 西王母与七夕文化传承·····	1
一 牵牛织女故事·····	2
二 乞巧奠 ·····	15
三 七夕与西王母 ·····	26
四 人日与玉胜 ·····	45
五 昆仑山——中心的象征 ·····	62
六 阴与阳的交会——与天地构造相对应 ·····	84
七 两性共具——绝对者西王母·····	108
八 神话的原理及其人化·····	127
第二章 《西京杂记》的传承者·····	142
一 伪托的作者·····	143
二 方术与小说·····	152
三 传说者及其技法·····	160
四 从口头传说到文字·····	170
第三章 《神仙传》——新神仙思想·····	182
一 新神仙思想——作为其基础的祖灵祭祀·····	182
二 祀庙祭祀与巫觋——淮南王升仙·····	189
三 方士——传说的讲说者·····	197

四	方士——幻术师·····	202
五	后汉时代末期情况——社会动荡中的 神仙追求·····	206
六	汉武帝求道——知识阶层的神仙论·····	211
七	葛洪的神仙思想——求仙的技术·····	217
八	明师与试——两种立场·····	224
九	地仙——追求现世欲望·····	229
十	神仙世界——神仙思想的风化和作为 美学的神仙观·····	234
十一	魏晋精神的挫折与《神仙传》的形成·····	244
第四章	《汉武帝内传》的形成·····	256
一	七月七日——祖灵归还·····	260
二	作为死灵的神女·····	275
三	巫覡们的幻想·····	291
四	灵媒们的技法与社会·····	307
五	《五岳真形图》与《六甲灵飞等十二事》·····	332
六	会与厨——与群神共食·····	363
七	灵宝派与上清派——《内传》的地位·····	382
八	《汉武帝内传》的形成·····	411
	图版与插图目录·····	421
	后 记·····	428
	译后记·····	434
	著者再版跋·····	439
	译者再版识语·····	441

中译本序

有一位与笔者在同一所大学里、研究西藏佛教的朋友常常这样说：自己最重要的论文用法文写，不那么重要的用英文写，用日文写的不过是杂记而已。这是说依据作者希望得到的愿意读各类文章的对象不同，发表时也可改变使用的语言。假如笔者说这样的话，那最重要的论文当然应该用中文写。这不单是因为笔者把中国的研究者看做最重要的读者，还由于包括欧美学者在内，对于以中国为对象的研究者，中文是世界通用的学术用语。但是很遗憾，笔者现在尚未具备足以把自己的论旨用中文充分表达的能力。因此，当有劳孙昌武教授之手把这些不成熟的论考译成中文、可以呈现在自己所希望的真正愿意阅读的读者面前时，内心感到由衷的喜悦；但同时又不能不为自己作为一个中国研究者的基本功欠缺而感到一些羞愧。

笔者前此一贯的研究对象，广义而言，均有关中国古代传承的各种面貌。文学、历史、哲学，不论是哪一种，构成其基础的事实与资料，全部随时代潮流而传承，在传承过程中被加以取舍选择和变化，一直流传至今。探讨在这传承过程里有所变化的面貌之中反映着的不同时代的价值观，并试图分析其具体过程与意义，这就是传承学。即使是历史资料，也并非是历史事实的原原本本的记录，而是通过传承而依据特定的价值观加以取舍选择的，这只要看看《左传》和《史记》就可以了解。在有关人的全部文化现象的基础之

中,首先存在着应从传承学的观点加以探讨的要素;个别文化现象的分析,也必须置于从这种传承学的观点所进行的基本研究的基础之上,并且是在将其研究成果充分加以消化之后。没有这种坚实基础的分析和研究,容易得出随意的、自以为是的结论,结果也就缺乏可供相互讨论的共同的基础。

努力将这种传承学的观点用于分析主要是自中国古代神话到六朝隋唐时期的小说这一文艺样式形成过程的各种现象,可说是收集在本论文集集中的拙论的最基本的意图。对于小说史的研究,迄今所进行的主要是从广阔历史观点所作的某一时代的分析,和有关作者传记与版本等个别详细事实的探讨。但是笔者认为,在目前看来是有些过分热衷于这些方法的情况下,除了由“宏观”出发所作出的历史分析和深入“微观”发掘的个别分析之外,还有必要确定把特定作品或作品群的个性与时代结合起来加以分析的“中观”。一部作品存在的意义,不能全部由时代环境直接说明(假如可以这样说明,那么处在同一时代、同样性质的社会环境中的作者,即使有巧拙之差,也会创作出具有同等价值的作品),也不能全部由作者的个性和生活经历来说明(被当作“个性”的东西实际大半是从时代环境中产生出来的)。这可以说是必须确定隐覆在这二者之间的“中观”的根本理由。

这种“中观”,当然不只一方面,可以从不同的角度来确定。笔者以为在诸多可能之中,就古代到中古的社会而言,从宗教信仰的观点来明确它是特别有益的。这是因为在这一时代里,宗教信仰是将人们的共通价值观加以结晶化的最好的媒介之一。在各个不同的时代里,都有那一时代共通的、独特的人的观念和价值观念。文学的基本任务,就是将这些观念和价值观念提炼到作品之中,展

示给人们。文学通过选取不同的样式,把在时代发展中不断变化的价值观以最纯粹的形式固定下来。但从更为广阔的视野看,各个不同时代又都有可以最有效地将生存于该时代的人们的价值观加以结晶化的文化样式。而在古代、中世时期,这最有力的样式之一就是宗教信仰。当分析这一时代的文学时,自宗教出发的观点不可或缺的理由,不外就在于文学通过其作品力图固定下来的内容,与通过宗教这一样式所表明的人们共通的内心价值观念是极为接近的。

本论文集集中所集拙论分别将宗教纳入视野之中,分析时亦将宗教信仰的形态当作一个重要手段,即出于以上的道理,而不一定是想提倡文学起源于宗教说。而对于各作品的作者,本人几乎未加注意,也是由于力求把各作品置于时代的“中观”之中的意图突出表现出来的缘故。这种方法到底是否取得了成果,必须靠读者去判断。但笔者现在意识到,这个方法是尚未成熟的,为了作为方法论而确立起来,今后仍须做出巨大的努力。所谓作为方法论确立起来,仅在观念上进行理论的探讨是无意义的,还必须通过将各种各样的具体作品置于时代环境之中加以分析。留待今后的任务是巨大的。

本论文集日文版出版,已是在五年多以前。自那时起,笔者本人的观点已发生一些变化,整个学术界的研究也在进展。特别是与本书第四章所讨论的《汉武帝内传》的形成有密切关系的初期上清派道教教理发展问题,在法国和日本相继发表了新的论著,成为道教研究中取得特别显著成果领域之一。拙论中所运用的一个设想,即关系到《汉武帝内传》产生的思想环境存在着上清派和灵

宝派两个道教流派,已有可能深入到各道教教派内部进行更细致的分析。但在重新出版本书的中文版时,已没有时间汲取这些成果进行全面改写。在本版中,除第一章关于七夕传承部分做了较大补充修改外,其余部分只对原文语句略加修订,大幅度的改写尚有待来日。这完全是由于笔者的怠惰,是甘受对学问不忠实之讥的。

敝大学所教授的中国学的基础,是直接上承清代的考据学的,把选择最佳版本和一字一句的严密校订当作做学问的根本。借用恩师吉川幸次郎教授的话说,在一个字的校订之中,表明了一个学者的全部能力。选取一部作品在教室阅读时,让学生当作课业的,是尽可能多地查出作为每一句表达典据的更为古老的用例。这样,构成我们治学基础的,是并不直接与文学或思想相关的内容。在这种为读书而打下的基础上建造些什么,几乎听任每个学生去自由选择。结果,虽然总括为“京都汉学”这个统一称呼,其内容却是非常多样的。实际上笔者的研究方法,在其中有些异端色彩。

如果说笔者在学问领域中尚能取得些许成果,不言而喻那是借助了许多研究者以前做出的成绩。除了在论文中直接引用外,笔者总时时从日本古代文学研究者开拓新方法的尝试中多得启发,从欧美学者对中国文化的新鲜而灵活的观点中也学到许多东西。而更重要的是,笔者必须对中国前辈学者的学恩表示深深的感谢。那些中国的典籍已成为其自身血肉的学识高深的学者们,我们外国研究者无论付出怎样的努力也是不能企及的。

对于担当本书译事的孙昌武教授,笔者愿表衷心的感谢。孙教授开拓着新的研究领域,不断取得新成果,分出一部分宝贵时间而持拙著译介之劳,笔者深恐有碍教授本人研究的进展而心感不

安。孙教授注意中国中世纪知识分子与宗教的关系,本人主要关注的是一般民众阶层的宗教信仰。但我们都不把宗教视为迷信而一概加以排斥,都希望既从理论上,又作为方法论,把宗教文学史这一研究领域加深并发展下去。这种研究不应局限于以前只重宗教教理发展的宗教史的范围,而是把宗教信仰在人们生活中具有某种意义的观点置于研究的中心。如果本书的翻译能作为推进这一学术领域发展的小小机缘,那也是意外的幸运。

日本某一出版社的编辑说过这样的话:出版学术书在经济上是不上算的,但敢于出版,是出于出版社的社会责任,也是为了显示它的气魄。推想在中国学术书出版之困难,大概也同样吧。那么对于接受本书出版的中华书局各位先生的厚爱与气魄,笔者愿献上深深的谢忱。

最后,特别希望各位读者对这些不成熟的议论不吝赐以批评和指教。

小南一郎

1989年9月30日于京都大学

序 章

在把具有一定篇幅的传说^①当作文学史的研究对象来加以分析的时候，往往不得不以某种形式加以概括、归纳成几个条目来叙述其内容。然而这种概括与归纳的工作，却常常伴随着巨大的危险。

正如列夫·托尔斯泰所说过的，《安娜·卡列尼娜》的内容，只能是包含着作品全部细节的整体，而不是其他的什么东西^②。概括某一部文艺作品的梗概，或从中抽象出作者的人生观、世界观等，这种工作，大概只会扼杀作为一个统一整体的作品。但这里把概括作品伴随着的危险性当作问题提出来，还不涉及这种高层次的文学内容。这里只是指出，不假思索地对内容加以概括，常常给文学研究造成混乱。也就是说，概括作品这种工作，在其被概括出的内容之中，必然渗透着概括者的价值观念，结果总会或多或少地变乱原作意义的整体。虽然这种情况不可避免，但特别是在对前一点不自觉的场合之下，概括者就会依据自己的特定观点而对作品内容妄加取舍，从而由被概括出的概要中引申出反映概括者本

① 这里所谓“传说”，原文是“物語り”，指长篇的故事性强的文艺作品，相当于欧洲文学史上的 Romance（一般译为“传奇”、“故事”）。——译者注

② 转引维·雅·普洛夫《魔術昔話の構造的研究所と歴史的研究》，《口承文芸と現実》，斋藤君子日译本，三弥井书店，1978。

人价值观念的结论。这可以说是概括者利用一部作品为材料所作的自我表现。即使它能很好地展示那表现者自身,但应用到作为研究对象的作品上,却很难说是客观的研究方法。

有这样一种主张:即或某一概括对原作的内容有所误解,只要它激动现在生存着的人们的心,对现代人的“人生”有着某种效应,就是可以存在的。这种主张也具有某种价值。因为作品本来是在时代潮流中不断改变其面貌而发展的,根据当代人的心理作出新的概括,正可以作为它顺应时代而变化的一种形态。

然而尽管如此,在研究工作与直接关联现代的评论与创作之间,仍然划有一条界线。笔者以为,研究活动包含的创造性,必须建筑在对于对象进行尽可能客观地分析的确切可靠的基础之上^①。当然,所谓客观的态度究竟能达到什么程度是大有疑问的。特别是文艺作品,它们是与某一特定时代环境相联系而产生并被阅读的,而完全了解那时代环境又是不可能的。这样,我们的研究,特别是对于时间上有距离的作品的研究,就不得不含有许多假设。然而即使确实存在着这种不确定的因素,我们仍然要排除用现代感觉来轻率解读过去作品的做法,而从对作品的客观地阅读出发。

在极力避免对作品恣意解读时,近年来有人用结构主义的方法对作品进行解读,应该说是为我们指出了—个方向。这种单纯

① 关于研究与评论在与历史的关联上应有一定区别的意见,详见拙作《中国文学史研究の方向》,《文学》1979年11月号,岩波书店(该文在1981年第5期《文学评论》刊载的徐允平《日本近年中国古典文学研究述略》中有概括介绍。——译者注)。

依据内在结构来分析作品的方法,特别适用于民间故事等类作品,并已经取得了巨大的成果。还有罗兰·巴尔特在《传说的结构分析》中所展示的具有理论意义的方法论^①,对于从事小说分析的人也是应加注意的。

这种结构主义的作品分析,从某种意义上说是把作品分解到无机物阶段又重新加以组合。但是笔者在本书中,并不采取降低到无机物阶段的客观性那种结构主义分析方法,而仍力求确定作品在历史环境中的位置。这从结构主义观念来看似乎含有某些不纯的因素。一部作品在某一时代环境中必定具有特定的位置和作用等等,这也可以说是该作品的一种客观“意义”。如上所述,把这种“意义”复原是根本不可能的。但在本书里,笔者却想排除根据现代意念恣意解读作品的方法,而通过种种尝试来尽可能接近那本来的“意义”。

看起来是理所当然与社会现实成函数关系的这种“意义”,对于远溯到过去时代的作品来说,与用现代思考方法设想出的内容,仍呈现巨大的差异。对这种差异的新鲜的惊奇感,正是本书研究的动力。如果说本书的研究有不够客观之处,那正表现在把某一作品或作品群在不同社会中具有独特意义这一事实,用现代观点加以分析这一点上。换言之,笔者正是想对那种惊异感的意义加以分析和思考。

在利用上述观点进行考察之前,首先试将产生本书所分析的

^① 罗兰·巴尔特《物語の構造分析》,花轮光日译本,みすず书房,1979。

几部作品的历史环境加以宏观的描述。

任何人阅读后汉(25—220)到三国(—265)、两晋(—420)时期的历史记录,无不会感受到时代潮流发展的急剧紧迫。豪族土地兼并,大批流民出现,后来终于引发起“黄巾之乱”的农民叛乱此起彼伏——后汉时代的历史已显示出:正因为这种变动是在处于历史发展前列的中原地带最为激烈地进行,所以我们能清楚认识到,历史潮流的前端,已从前一阶段相当安定的时期突入到一个无容否认的动乱时期。

伴随着历史的发展,政治与社会动乱不可避免地降临到人们身上。个人的诚实与善良,在这一巨大的历史潮流之中,全然是软弱无力的。漠然旁观着混乱日趋严重的昏聩的皇帝们,和热衷于政权斗争的阴谋权术的高官们,也只是历史必然性产生出的配角而已。

政治与社会动乱引起了军阀间的对抗。这种连续不断的变乱,最终摧毁了早已由于豪族兼并而解体的古老的村社共同体,并从根本上毁坏了人们的日常生活。此后残存下来的,只是一片无人迹的荒野。

在后汉军阀大施横暴的肇端者董卓的传记里,有这样一段记载:

尝遣军到阳城。时适二月社,民各在其社下,悉就断其男子头,驾其车牛,载其妇女财物,以所断头系车辕轴,连轜而还洛,云攻贼大获,称万岁。入开阳城门,焚烧其头,以妇女与甲兵为婢妾。^①

① 《三国志·魏书》卷六。

在战乱之中，除了村落都邑当然直接成了战场之外，还由于如上例那样的军阀们横行跋扈，从中原直到长安周围的关中广大地区已经一片荒凉。在《三国志》及其裴松之注所引诸书中，经常可以看到都城周边“数百里无人烟”、“无孑遗”等字样。

出生于这一时期的文学家王粲，在其以“西京乱无象，豺虎方遘患”起首的《七哀诗》中，这样歌唱荒凉中的一个景象：

出门无所见，白骨蔽平原。

路有饥妇人，抱子弃草间。

顾闻号泣声，挥涕独不还。

未知身死处，何能两相完。

驱马弃之去，不忍听此言。^①

这是王粲为逃离战乱而避地南方所描写的自长安出发时目击的情形。走出城市，就展现出一片萧条的荒原。人烟断绝，白骨蔽野。这种情景，正在从前以高度生产力著称的中原、关中地区的许多地方展现出来。自从先秦以来虽几经曲折却一直坚实发展的中国心脏地区，至此一变而沦入全面荒废的状态。

中原地区濒临荒废的含义，不单是指这里事实上已无人居住，更为重要的是，如前引《三国志·董卓传》中所提到的“社”那样的维持人们日常生活并构成人际关系纽带的各种制度、习俗、信仰等等，在这一时代也已丧失了存续的基础。或许向已荒废的土地上强制移民是可能的，但按原来面貌重建曾维持过原有的村社共同体的精神纽带则是根本不可能的。在中国，与人们的生活紧密相关的、以地缘关系结合起来的村社组织，其原始形态，大概可以追

^① 《文选》卷二十三。

溯到农耕起源时期。这种组织的丧失,不能不给以它为根基并来自人们日常生活的全部故事文学以巨大的影响。

民间故事从人们的生活之中汲取其生命力,这不单是指人们利用它们来传述日常生活的见闻和感情。它们作为人的精神生活的重要一环,又是与日常生活密切联系并相互补充(即日常生活产生出故事,并使之按生活本身提供的价值观念来发展;另一方面故事又作为媒介,使日常生活的意义典型化并显现出来)而存在的。

自后汉后期起特别严重起来的社会动乱,从根本上摧毁了曾是故事生命力源泉的人们的日常生活。可能是在这个时候,与生活紧密联系而存在过的许多故事也消亡了。然而有一类故事,面对这一新形势,改变了自己的面貌,超越了这一混乱时期,从而在新的社会状况之下展现出新的发展前景。

本书第一章是《西王母与七夕文化传承》^①。这一章拟说明,这个神话传说的核心部分,大概是可以上溯到中国农耕肇始时期的文化传统并由后者的礼仪结构所维持着的,它几经演变,突破了时代限制而流传到后世。

大概是与农耕礼仪相结合而反复被再创造的女神的传说,结晶为名曰“西王母”的神。它的兼具两性的形式显示出的绝对性,在分裂为男神与女神之后,又产生出二者按季节定期相会(通过它宇宙生命力得以再生)这一具有礼仪意义的情节,进而演变为魏晋南北朝社会中的民俗节日七夕。至此,那种具有礼仪意义的情节被拂掉了宗教色彩,独立发展为男女二神的恋爱故事。当作为恋

① 传承,指包含传说、风俗、信仰等多种文化因素的观念形态,它在历史上形成并在民众中流传、发展。——译者注

爱故事而强调出众神的人性的时候,那传说就已超越狭小的地缘关系共同体的范围,而扎根于更广阔的人们的共同幻想之中。从共同体中独立出来也正是它作为文艺独立起来。那种中原地区地缘关系共同体彻底解体的状态,必然要求故事文艺的独立,而不能独立出来的、与原来的共同体结合得过于紧密的故事,也就不得不伴随着共同体而消亡了。

在考察故事独立于狭小的地缘共同体的时候,首先有必要正确估价维持这种独立文艺的专门的传说者的存在。可以设想,在已脱离人们日常生活的独立了的故事的背后,必然有专门的(即对共同体一般成员保持一定独立性的)传说者。大概可以这样理解,一定样式的故事独立于日常生活的程度,是与专门讲故事人脱离一般人的程度成正比的。

第二章《〈西京杂记〉的传承者》,就是探求魏晋时期社会中这种专门的讲故事人(进而成为职业说话人)的形态的一种尝试。遗憾的是,在中国小说史的研究里,以这种讲故事人在社会中的地位为中心的探讨,尚未充分地进行。即使对于宋代以后都市繁荣中出现的说话人,把他们在小说形成过程中起什么作用当作正面问题加以充分分析的研究也尚不多见。至于对资料更为匮乏的魏晋南北朝的专门讲故事人,就更是如此了。由于这种基础研究不充分,在这一章里,多有把日本民俗学和传说史的研究成果照用到中国故事流传之中的假设部分。

再则,传说作为文艺作品越是洗炼,传说者也就更少把自己的影象直接显露到传说的表面。《西京杂记》已是相当完整的文艺作品,这就使得通过这一作品来探究传说者的姿态变得更为困难了。笔者这样推论:作为文艺作品的这种完整程度,不是只依赖于古代

士大夫的伦理观念,恐怕主要是建筑在新兴的都市居民的生活感情和价值观念之上的。

本书后半部的两章,分析神仙、道教思想的发展与神仙传说的形成之间相互关联的情况。

如何评价后汉到三国、两晋时期的社会大变动的性质(例如是否可认为这是从古代过渡到中世纪的转变时期等等),史学家们尚多有议论。但如上所述,这个时期的社会动乱,彻底破坏了以前先进地域的中国古代的共同体,则是确切无疑的。在这种与地缘关系相结合、其背后又存在着可被意识到的自太古传承下来的宗教意识纽带的共同体被破坏以后,人们取代古代的共同体原理,必然去寻求依靠另外的原理来结合的新性质的共同体。共同体性质有所改变这样一种经济基础的变化,同样成为关系到人们对外界的认识即意识形态的上层建筑的问题。

在这种共同体的整体结构发生变化之后,外来的佛教才能在中国扎根并形成中国佛教。这在最近的中国社会史的研究中,正逐步明确起来。虽然佛教在中国盛行的根本原因,是由于共同体发生了质变,但这同样也意味着佛教的内容是适应了中国精神史的新发展的。

古代人的心性,在神的存在与人之间,设置了对于彼岸的人绝对不可逾越的巨大距离。相对于这一点,新时代的精神史的发展则探讨了人就在现世与神接近、同化的可能性。在古代不可设想的、非经特选的一般人怎样成为神的问题,成了精神史上的新课题。

大乘佛教重视务求精进而成佛的菩萨。它的发展,正十分适

应这个精神史上的新课题，因此佛教在中国才被广泛接受。但是中国固有的思想也不是把这个精神史的课题完全让给佛教去解决而其本身没有任何反应的。

今天在我们看来不无荒诞无稽之感的《神仙传》中的仙人们的传记，其内涵即带有人如何成神（即神仙）的课题。如果说在《史记·封禅书》等作品中，可以看到特选英雄（帝王）们的“古代的”神仙术，那么魏晋时代盛行的神仙说，原则上就是对任何人都提供了可能性的“新神仙说”。从这个角度探讨这一时代的新神仙说的意义，就是第三章《〈神仙传〉——新神仙思想》一章。

在这一章里，继第二章之后，考察了神仙故事传说者们的社会地位以及这种地位在神仙说中反映出来的反作用。把神仙事迹当作传说加以发展的人大体分为三个阶层：即在民间祠庙中职掌祭祀的巫觋和把宗教感情寄托于神明祭祀的民众；从专门关心宗教的阶层中成长起来又对宗教保持一定独立性的职业艺人；以及在那种“新神仙思想”中寄托了新时代个人意识的余绪的知识分子。这一章对此加以分析，探讨了各不同阶层神仙观念的内在实质及各阶层间的相互影响关系。但是，构成最基础的民众阶层中的神仙观念的动态，尚不能够充分加以把握，只是从这个时代频频发生的民众叛乱多取宗教叛乱形式、而在其结合的纽带里又经常有宗教信仰的事实中，可以窥测民众阶层中的神仙观念大概曾保有过巨大的能量。民众的叛乱虽然是迫于外在诸条件而发生的，但这种叛乱能在短时间形成燎原之势，并对整个社会形成巨大的冲击力，必定是由于在这里以某种形式实现了超越出以前社会上存在过的新的人际关系（至少包含了新人际关系的萌芽）。可以认为，在自后汉以来的战乱中失去了古老地缘关系共同体的结合原