

野口元大著
斯英琦 译

从传承到 文学的飞跃

——《竹取物语》和《斑竹姑娘》——



少年儿童出版社

从传承到文学的飞跃

——《竹取物语》和《斑竹姑娘》

野口元大 著

斯英琦 译

少年儿童出版社

从传承到文学的飞跃

——《竹取物语》和《斑竹姑娘》

野口元大 著

斯英琦 译

少年儿童出版社出版

(上海延安中路1538号)

新华书店上海发行所发行

上海市印刷十二厂排版

儿童印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 4.25 字数 94,000

1983年10月第1版 1983年10月第1次印刷

印数 1—7,500

统一书号: R10024·4133 定价: 0.38元

目 录

从传承到文学的飞跃	1
-----------------	---

附录:

《竹取物语》与《斑竹姑娘》的五位 贵公子难题求婚谈比较表	79
竹取物语	83
斑竹姑娘	117
译者的话	127

从传承到文学的飞跃

前 言

和本书所披载的《竹取物语》初见面的读者，在阅读这故事的过程中，也一定会多次浮现出这样的想法来：这个故事我是熟悉的，我曾经在什么地方听人讲述过，尽管那时间已记忆模糊，但肯定是从遥远的童稚时代即已熟知了这个故事的。是日本人的话，恐怕会毫无例外地这样说。而这故事就是《竹取物语》。或许也有人会说：《桃太郎》和《一寸法师》也是同样的情况呀！然而，《竹取物语》却似乎有那么一股不同凡响的卓异的气息，在对这个故事加以回忆时，谁都将被那极为宽广美丽的梦境和纯净的感情所震荡，这样的感觉或许也不会有例外吧。

在如此深沉强烈地铭刻在一个民族的精神中间，而且历经时世移更之后依然葆有着清新的魅力和丰富的创造契机的那些“古典”作品之中，《竹取物语》对日本人来说堪誉之为古典文学的母亲。我们并不清楚这是在何时及怎样发生的，可是这个故事却用各种形态渗透到我们的灵魂之中；不仅止于此，我们完全可以评价说：这个故事即使在今天也未曾丧失她创造性的活力。在这一点上，遍索我国的古典文学杰作，是无出《竹取物语》之右的。

但是，通读过本书的读者会发出这样的诘问：如此措辞是否

溢美太过啦？其一，在现代，人们所熟悉的《竹取物语》，乃是从竹子中出生、而在十五夜晚明丽的月色中升天的赫夜姬的故事。在流行于今天的这一故事的结构里五位求婚者的影踪极其淡薄，这岂不是说明了原故事只有部分内容被继承下来吗？其二，那个现代的赫夜姬的故事，乃是为了幼年儿童或专为唤起人们的童心而作的童话故事，岂不是完全忽略了古典作品的实质吗？

的确，这两个问题，已成为当今持《竹取物语》反对论的人们的最主要观点。如果不能切实地将这两个观点击破，那将不可避免地陷入这样的俗论：《竹取物语》之类的作品，归根结蒂是为童稚妇幼所作的，对于成熟的知识分子而言她的文学内涵并不足取，她的越来越吃香只不过因为她是古老的这一点而已。也许这种想法已经是成年人的普遍观念了，那样的普遍观念一经凝固，那么，即使把紫式部在《源氏物语》中把《竹取物语》评价为“物语诞生的始祖”的王牌打出来，结果也是用“那仅仅是说《竹取物语》的成立年代是古老之最而已”来抵挡而告终。因为见解的差异如此悬殊，所以我想首先从对上述论点的研讨开始。

《竹取物语》的构造

第一,关于《竹取物语》,她的根本实质是什么?具体表现这一实质的核心部分在哪里?——我将从对于这两个问题的分析开始。《竹取物语》并不是单一型结构的物语,她是吸收了有关这一题材的若干种传统形态,将它们融为一炉裁剪而成的新的物语。本书所载《竹取物语》分为十章,接下来,我们将其全文构造与传承类型作一揭示对比:

- | | |
|----------------|-------------|
| 一、赫夜姬的成长····· | 化生说话·致富长者说话 |
| 二、求婚····· | 求婚说话的序 |
| 三、五个难题——菩萨的石钵盂 | } 求婚难题说话 |
| 四、——蓬莱的珠树 | |
| 五、——火鼠裘 | |
| 六、——龙颈的宝珠 | |
| 七、——燕子的子安贝 | |
| 八、天皇巡幸····· | 求婚说话 |
| 九、天宫羽衣····· | 升天说话 |
| 十、富士山的烟····· | 地名起源说话 |

见到此表,任何人都一定会瞩目于自第二章至第七章的《求婚难题说话》的比重之大。而且,现在假如从《竹取物语》中将《求婚难题说话》部分摘除,这样一来,可以看出余下的内容正与同一系统的传承类型相谐。从比较神话学的范畴来看,有《天鹅处

女说话》；若就日本的传承文学而言，则有称作《羽衣说话》或《天人女房谭》的传说故事可供比照。

所谓《羽衣传说》，大体以如下结构为根干：

- 一、某个男子向神祇祈求，希望得到妻室。
- 二、依仗神祇指点或靠了他所救援过的动物之助，在水边发现有一位或几位仙女正在洗澡。
- 三、藏起羽衣而娶仙女为妻。
- 四、生育了一个或几个孩子。
- 五、因为仙女自己发现了羽衣或在孩子帮助下找到羽衣而归天了。
- 六、丈夫按照仙女曾教他的方法追踪妻子而升天。
- 七、a、解答了仙女父亲所设的难题而再度夫妇完聚。
b、被难题挫败而未能再续鸾胶。

〔据关敬吾《日本故事集成》第二部〕

当然，上述《羽衣传说》并非《竹取物语》的原始基本型，它本身已蒙受了相当多的变形，然而，把《竹取物语》和它比较一番的话，要从中窥出《竹取物语》的前身并不困难。在日本的有关传说中最接近基本型的，是我们在“附录”中所采录的古代的传说《伊香小江》吧。另外，尚有在《丹后国风土记》逸文中可以见到的《奈具社》传说，但它也应该说是业已历经了众多变形的产物，但是，我还想提请诸位注意的是：它具有最为接近《竹取物语》的一些特点。既然如此，《竹取物语》应当看作是：借用了《羽衣说话》内仙女和凡间男子结婚的这一线索，再加入了“求婚难题说话”而成立的物语。或者说，“求婚难题”这一要素，本来就是在《羽衣说话》的结尾部分也颇能见其端倪的。如果认真注意到《求婚难题》部分和《羽衣说话》具有容易融合的性质，那么也可以解析为，《竹取物语》是将在原始说话文学中仅据有普通一席地的

内容移换为故事的重心部分加以扩展铺排，而使故事情趣更为错杂的一个产品。

然而不管怎样作论断，实际情形是：如果把《竹取物语》和早已镌刻在现时代人记忆中的《赫夜姬的故事》作一比较的话，毫无疑问，唯有其中的《羽衣说话》部分将被压倒的多数所承认，而“求婚难题说话”却只能在他们心目中留下极为贫弱的印象。

如果在现时代人看来，《赫夜姬的故事》根本就等同于《竹取物语》，那么，究竟应该认为流行于现代的这一故事果真忠实地保存了《竹取物语》的本质内容呢？还是应该为在绵邈的流传过程中，逐步迎合了趣味第一的心理、而使体现了古典作品灵魂的本质内容亡佚而叹息呢？这是早就摆在我们面前的课题。现在，我们面临着截然相反的两种可能，即对于《竹取物语》来说，她之作为物语的本质的内容，究竟归属于羽衣说话部分呢？还是存在于求婚难题说话之中呢？

《竹取物语》的本质

实际上就是在历来的《竹取物语》论中，这个问题也是一个焦点。这是因为，“羽衣说话”部分选择了超自然素材而被围裹在浪漫的芬芳之中，而“求婚难题说话”的题材则属于日常的风俗的范围，表现出批判现实的姿态，因为这样，对于这部物语的基干部分究竟是前者还是后者的不同认识，就直接关联到如何来把握这部物语主题的问题。当然，从这里产生了论点的对立，因而形成了三种迥异的立场。

第一种立场，认为故事的根干是“羽衣说话”部分，由之而紧扣住这样的观点，说这部物语的格调是“幻想着永恒的美”（和辻哲郎《日本精神史研究》），从以为这是纯粹以传奇的趣味为主，直到认为这是表现人类无力的宿命论文学等等，从中又产生出大量的异说。

第二种观点与前者相对立，认为“求婚难题说话”部分是故事的根干，随之而持的立场则是将这部物语的格调定为“王朝世态小说”（津田左右吉《文学所表现的我国国民思想之研究》），从认为该作品旨在讽刺上流社会的贵族，直到给予她以“确立了与神话传说背道而驰的写实主义文学”的评价等等，各种见解纷纭歧出，互争雄长。

第三种观点，事实上是提出了这样的学说，即这部作品是将浪漫主义的传说中的世界和现实的日常生活统一起来作写实主

义文学尝试的产物〔近藤忠义《日本文学原论》〕。它是将以上相对立的两种观点合一之后作出的解释，可能是一种有所折衷的立场，这应当是在意料之中的。

然而直到现在，形式上如何且不论，而在实质上，能够将第一和第二种立场统一糅合、提出完全新颖的物语本质说者尚未出现。尽管人们也继续抱有从各自的立场出发而和对立观点又能相结合的意图，但是基本上不是站在第一种、就是站在第二种立场，这是无可奈何的，是这场争论的实情。

一、柳田国男的开创性功绩

至此，不得不又回到原来的问题，即关于《竹取物语》，究竟认为“羽衣说话”和“求婚难题说话”何者是决定物语本质的部分这一问题。历来进行这一探讨时，经常受到人们回顾的，是作为一个标帜和分界线的柳田国男氏的《竹取翁考》。他论断《竹取物语》不可能是纯然由一位作者创造的成品，她是从业已流传于世的说书故事中取材加以改编而成的作品。循着这一判断，他说道：“最容易成为今天的问题者，乃是这位作者所起的作用，即哪一些部分中是增添了新旨趣的，而在哪些章节中又只是沿袭了当时就已盛行着的传说故事，再说，这两者的分界线又在哪儿呢？”他又进一步发挥道：“然而在哪些部分中蕴蓄着《竹取物语》作为文学作品的目的呢？作者其人的作用，果真在那一点上表现出来了么？对这样的疑问，在我是不难作出答复的。遍搜其他的同类故事，我们将毫不困难地找出它们与《竹取物语》的不同之处，即在《竹取物语》中的颇有意趣的五段叙述，乃是以五位贵公子为主体的徒劳无益地求婚而最终均以失败而落空的情节，文中都加插了和歌及某种双关语，并且着力地渲染使得作品

栩栩如生。不论时代在其先后的同类故事中，这都是独树一帜的，我们认为这就是原来话本故事的变化部分，又将其称之为‘自由区域’。”（《国语国文》·昭和九年一月刊）

柳田国男这一论述，是以他多年来对古代故事广搜博采的实际成果为立足依据的，它确实是有说服力的。它从原则上确认了在故事存在着固有的传承部分及自由变化的部分，那么，对于在故事的自由区域中，说故事者大大发挥了创造性，掺加进主观的思想、感情的说法，想来是没有反驳余地的了。

前面所列举的第一种立场的基本论点，是坚持认为赫夜姬升天的一段是物语中最本质的根干部分，认为在那里作者将主观意图集中地渗透进去，并以那一段正是整个物语中情节的最高峰为自己论点的支撑，来和柳田说相对峙。但那样的说法很脆弱，因为唯独升天这一段才是最为固定的传承部分，这一情节是自远古就到处传诵、不断发展而来的，到了现在，即使能凝炼当代的匠心运之其内，又怎能将它原有的本质震撼摧毁？这岂不是很难以思议的吗！他们未能想到，不管装了多少新酒，归根结蒂它也是一个旧皮囊；而凭借着崭新的创见写成的五位贵公子难题谈的新鲜之处却受到了忽视。

这样一来，《竹取物语》的研究者们都不得不意识到柳田说向学术界渗透力之深，这一情形延续至今，而且作为必然的后果，它导致了研究方向的两极分化：其一是致力于探求《竹取物语》以前的传承型故事；而另一些人则从五位求婚者的故事中来研究表象化了的物语作者的批判意识。

二、中国民间故事《斑竹姑娘》的发现

在这之后，又大约过去了四十年，就在最近，有冲击性的发

现被报告出来。自从柳田国男指出这个物语的自由区域以来，在长时期内谁都没有怀疑过五位贵公子的难题求婚谈是作者的案头创作，而且认为它的蓝本是传承自同类故事的。尽管那一部分在许多古代传说中普遍都是以三个难题的形式组成，可是这部叫作《斑竹姑娘》的民间故事的结构却和《竹取物语》相同，也是将五个难题分配给五位求婚人，两个故事从难题的内容直到求婚人各自的作法和破绽，都惊人地吻合。而更有决定意义的一点，即那个提出难题的少女都生自竹中，而且在转瞬间就长大成熟，两个故事的这一开端如出一辙。以上的这份报告，是由一位女学生以毕业论文的形式完成的，在报告中，随着对两个故事所作的比较研究，阐发了新颖的见解，有好几位专家追随她而继续进行了热情的探索。归根结底，关于《竹取物语》，过去对和她同型故事的搜求，如果说完全是劳而无功的话，如今，竟然发现了如此神韵契合的姊妹篇，这一偶然事件真是饶有兴味的。

《斑竹姑娘》的原始故事流传于居住在中国内陆的四川省西部、扬子江上游金沙江畔的藏族之间，在中国，与此类似的故事目前尚无发现。在千年前的日本和二十世纪的中国腹地，无论是沟通空间或时间空白的渠道都绝不存在，然而，若将这一现象仅仅看作是神话领域司空见惯的巧合，那么，站在故事中每一处细节都不可思议地相契合的事实面前，也仍然不得不踌躇深思。关于这二者，本书将把发现者百田弥荣子所译的《斑竹姑娘》用中日文对译的形式全文披载，作为附录，并插入《斑竹姑娘》与《竹取物语》的比较对照表，读者进行参照时，可以一目了然。

然而，如片桐洋一氏所说（“《竹取物语》是中国种吗？”《国文学》·昭和五十二年九月刊），在《斑竹姑娘》中，胆小而爱吹牛的少年说了去取龙颌上的宝珠，随即就向大海出发，结果遭遇暴风，漂泊到南海的孤岛上。对于与大海远远隔绝的藏民族，能自然

涌现出这样的构思吗？这不由不使人感到极大的疑惑。从其他地方也可以指出若干类似的疑点来，因此，若径自断定这个故事的发祥地是在金沙江畔，这将是轻率的做法。对于这个故事从海岸地带传播而来的可能性，有必要认真研究。这样干的话，也许可以发现一个或若干个散落的环节而使目下未能填补上的时间和空间的差异，一一得到弥合。在中国，文化革命之火也熄灭了，按说不久应该重新开始对这些少数民族民间传说的搜集整理事业了。

从民族旧俗的乖离

话说回来，直到如上所述的期待得以实现之前，就我们来说，除了在民间文学遗产《竹取物语》方面作不断研讨之外自然是别无他途的。那么，我想站在这个基点上思考一下，我们是否能接受上述见解，即《竹取物语》是源出于中国民间故事的这一构想？《竹取物语》是几乎没有牴牾感地深深融合于日本自古以来的传说世界中吗？她是否是一个具有不断醇化的性质的神话故事呢？

一、月光美的发现

正如前文所及，历来的《竹取物语》研究，无不是将她和传说相孳乳的姿貌作为专注焦点的，即这部物语是如何与日本古来的传说血肉相连的？她是扎根在怎样的传说基础之上的？

譬如拿赫夜姬来看，她最重要的形象是在中秋的月明夜中升天而去吧，然而，仅就这一点而言，我们所知道的是：八月十五夜正是用初穗献神的神圣之夜；或者是死于此日的人命定能往生极乐，然而他遗下的家族却要没落。这种风俗信仰在有些地方始终流传。如上的民俗学者的说法，及他们所收集的有关传说，证实这一风俗是早在《竹取物语》前就已发端的。然而如果不能通过什么迹象来证实《竹取物语》的作者对这种习俗确有了了解的

话，自然也就难以判定这一表现手法会具有这种意味。

大体说来，日本神话的重大特征之一，是有关自然的神话贫乏，就是在涉及自然的神话中用月亮为题材的神话也是少见的。作为天照大神之弟的月読命(月神)也仅仅只留下一个名字在传说中，本来是否就有关于月読命的传说是极可怀疑的。据《万叶集》还可以看到有七、八首吟咏“月読壮子”、“月人壮子”的诗歌；另外还有吟咏月中的“变若水”(还童水)，即把复活或者不老不死的观念与月亮结合起来的歌。与其说这些歌的内容是蹈袭着日本固有的传统，其实一看就清楚这显然是摹拟中国诗歌构思的作品。可是，在那些诗歌中，无论哪一首都称“月人”为壮子(日文指青壮年男性)，始终没有将月亮和女性糅合起来的先例。从世界范围来看，月亮和女性之间的关系很自然而极容易牵合在一起，可是在日本，终于没有类似发现。与世界的主流相反的是，到了平安朝(794—1192)，正如《竹取物语》中所反映出来的那样：对女性来说，“看月亮的脸是不吉利的”(第九章)。这种禁忌在这一时期的文学作品中也屡屡可见，从《源氏物语》及《后撰集》中的例证来看，这在当时确是相当严格的禁忌。在忌讳死亡与血秽的日本古代观念中，月亮与不洁的联想是紧密而强烈的，可能是因为月亮在冥冥之中具有神秘的色彩吧！而后，在这种原始信仰的潜在力量徐徐消失的平安朝贵族社会里，尽管这种信仰的缘起早已被遗忘，而这种禁忌却依然作为一种风俗而残存。也就是说直到这种信仰被打破之后，在《竹取物语》中作为人物语言而发出这一禁忌的警告，是可以想象的。然而，通篇阅读《竹取物语》时，故事中出现月亮绝不会使人产生阴暗不洁的印象。这部物语中的月亮，不再是土俗世界中的阴暗不洁、月光遭人忌讳的幽物，而是澄澈的清静玲珑的世界的象征，在它身上看不到与古来的原始的传说相延续的痕迹，这个晶莹的星体

焕发出冲破原始的阴暗而开始显示自身存在的人类精神的光芒，这岂非我们必须瞩目的吗？将《竹取物语》放在“物语始祖”地位的认识，岂不就是从这一意义出发的吗？对我们来说，诱发出无比浓郁的亲切的怀乡之感的月亮，当它升起在《竹取物语》的天幕上时，实际上它蕴含着当时人们对异国的憧憬，熠熠着最为新颖的智慧的光辉。或者不谈当时，即使遍观迄今由民俗学者的努力所收集的与《竹取物语》同类的故事，赫夜姬在八月十五夜归返月界的这一要素在这些故事中一概见阙。在古代文献资料中，涉及月亮的故事有两三例，而它们都曾蒙受《竹取物语》的影响却是明白如昼的，反过来似乎可以说，由这一点证实了《竹取物语》的独具匠心。

二、中秋的明月——海外涌来的新潮流

赏玩中秋明月之风，不仅《万叶集》连《古今集》中也未见反映，这种风习的表现是属于《后撰集》以后的了。就是查阅一下史传及记录类文献，《六国史》中是并无记载的，而在《日本纪略》“延喜九年〔909〕闰八月十五日”条中，初次可见这样的记载：“夜，太上法皇〔宇多〕召文人于亭院，赋诗曰‘月影浮秋池’。”在本书“附录”中所载《大和物语》第七十七段，好象可以判断为是描述同一夜的事。而因为这一段《大和物语》的故事是源自《竹取物语》的，如此三相印证，就说明必须转向对更古事例的搜求才可能满足我们的要求。在这一方面的工作，先已有奥津春雄氏的调查，在此我想以他的调查为基础作一番粗略的探索。

在《源公忠朝臣集》中可以看到序首为“延喜五年〔905〕八月十五日”的歌句：“往昔无雅例，今宵赏秋月”。依管见所及，这是最古的书证了。在句中咏歌道：“往昔无雅例”，暗示出这是当时