

编者说明

“春华”未必“秋实”，作为现代学人，我等不能不既讲耕耘，也问收获。不仅收获，还得学会“广而告之”。为了向中外学界汇报业绩，也为了自我鼓励，北京大学中文系决意创办《北大中文学刊》。

学刊年出一卷，选录同仁过去一年间公开发表的学术论文。不定名额，无论长幼，更遑论原刊何处，凡北大中文系在岗教师，每人均可提交一文送审。能通过校内外专家匿名评审者，即予以收录。

学刊所收文章，一律注明出处，原则上不做修改（错别字除外）。各文的编排，注重专题性，而不是所属单位。书后附列同仁在过去一年出版的著作目录（或新刊，或增订再版）。

之所以人限一篇，主要还不是篇幅限制，而是提倡“精雕细刻”。每年有一篇自家满意的“好文章”发表，在我看来，已属难得。

尊重同仁的个性、趣味及自我期许，不强求一律。再说，学刊并非高下立判的“擂台”，而是自我展示的“橱窗”。我们的愿望是，有更多同仁所撰“宏文”，因此而长上翅膀，飞向更加辽阔的世界。

现代学术讲究“专业性”，同在中文系教书，却也面临“隔行如隔山”的尴尬。平日里各自忙碌，难得关注同事的工作。这册学刊，将迫使同仁进入“跨学科”对话状态。若能因此而增进同事之相互了解，乃至如切如磋，如琢如磨，则幸甚。

陈平原

2009年8月13日

目 录

日本《竹取物语》的生成研究

- 关于华夏文化与这一文本发生的综合语境的研讨 严绍璦(1)

阿伦特:现代世界诗人何为?

- 试论《黑暗时代的人们》 张 辉(26)

生态文学与生态批评的当代价值 王岳川(41)

试论民间叙事中的“伦理悬置”现象

- 以陆瑞英演述的故事为例 陈泳超(59)

论“远”

- 心灵主导的空间建构 杨 铸(67)

《世界古今名妇鉴》与晚清外国女杰传 夏晓虹(73)

罗振玉的书学与书艺 龚鹏程(95)

知识、技能与情怀

- 新文化运动时期北大国文系的文学教育(上) 陈平原(107)

周氏兄弟早期著译与汉语现代书写语言(上) 王 风(127)

鲁迅对于道家的拒绝

- 《故事新编》与鲁迅对中国传统思想和价值的批判之三 高远东(146)

革命动员中的文学和青年

- 从1920年代《中国青年》的文学“批判”谈起 姜 涛(162)

《胡风全集》中的空缺及修改 商金林(179)

论殖民地台湾新文学的文化想象

- 在中文写作中 计璧瑞(200)

“19世纪的幽灵”:80年代人道主义思潮重读 贺桂梅(212)

从政治的诗学到诗学的政治

- 北岛论 吴晓东(225)

传统文学生产机制的危机和新型机制的生成 邵燕君(251)

“喊丧”、幸存与去一历史化

——《一句顶一万句》开启的乡土叙事新面向 陈晓明(268)

“中国梦”:想象和建构新的认同

——再思六十年中国电影 张颐武(286)

《新编新注十三经》刍议 袁行霈(298)

《离骚》三论 常 森(307)

两汉镜铭文本整理及文学分析 钱志熙(328)

“独往”和“虚舟”:盛唐山水诗的玄趣和道境 葛晓音(348)

《世说新语》元刻本考

——兼论“刘辰翁”评点实系元代坊肆伪托 潘建国(361)

王安石与释氏的因缘及有关诗歌臆解 张 鸣(378)

从元杂剧的不同版本看杂剧演出的变化 李 简(390)

无益经典而有助文章

——谶语与古代小说结构关系初探 林 嵩(403)

美人黄土的哀思

——《红楼梦》的情感意蕴与文化传统 刘勇强(409)

《孟子》“蹶者趋者”新释 徐 刚(426)

北宋经筵讲经考论 吴国武(433)

《吕氏家塾读诗记》版本叙录 顾永新(453)

王应麟《诗经》学探析 陈晓兰(472)

王应麟《汉艺文志考证》文献学旨趣发微 刘玉才(481)

《锦绣万花谷·别集》编刻考 王 岚(490)

许衡“语录”流传辨析 许红霞(504)

元代画家王绎生平交游考 顾歆艺(520)

水泽利忠《史记之文献学研究》述略 杨海峥(527)

构式与意象图式 陆俭明(533)

现代汉语和古代汉语中的介词悬空和介词删除 郭 锐(540)

补语小句和处所义双宾结构的句法构造 沈 阳(559)

怎样判定语法结构的类型 袁毓林(576)

吴语的“清音浊流”和南曲的“阴出阳收” 李小凡(599)

兼顾演变、推平和层次的汉语方言历史关系模型 王洪君(613)

汉语的句法演变与词汇化	董秀芳(630)
武定彝语松紧音研究	汪 锋、孔江平(646)
从隐舍到呈现(下)	
——词汇变化影响语法变化	胡敫瑞(668)
大型语文工具书编写和修订应该加强字的音义关系的研究	
——以“被”字为例	孙玉文(689)
“两度陈述”标记:论上古汉语“而”的基本功能	杨荣祥(699)
处置式带补语的历时发展	刘子瑜(718)
汉语作格动词的历史演变与动结式的语法化	宋亚云(729)
MORE EVIDENCE FOR THE GENETIC RELATIONSHIP BETWEEN	
AUSTRONESIAN AND KAM-TAI	陈保亚、汪 锋(749)
北大中文系同仁 2009 年刊行著作目录	(791)

日本《竹取物语》的生成研究

——关于华夏文化与这一文本发生的综合语境的研讨

严绍璎

“物语”作为一种文学样式,是日本民族文学长期发展的产物。上古以来直至奈良时代(701—794年)以来的神话与传说,为早期“物语”的创作,提供了极丰富的想象领域。而如《浦岛子传》这样一类具有日本民族文化个性的古汉文传奇,更成为“物语”成型的直接基础。^①经过数个世纪的文学性积累,终于在平安文学的“文艺狂飙运动”的时代中,实现了这种新的文学样式的创造。^②

10世纪时代日本《竹取物语》的创作,标志着日本古小说的形成。相传这部物语是采用日本民族当时创造不久的文字——“假名”进行创作的,它是日本人第一次在文学作品中实现了本民族语言与文字的统一。由《竹取物语》所创造的这种文学样式,成为以后数个世纪中日本古小说的基本形态,对后世文学产生了巨大的影响。世界文学史上第一部写实意义上的长篇小说《源氏物语》的著者紫式部称它为“物语的元祖”。^③这便是说,在对于“物语”这

① “浦岛文学”是日本文学史上起源于6—8世纪而又历经多种演变的一个“文学系列”。它的最早的文本,学界普遍把它称为“传承”,而本文作者于1995年在日本“国际日本文化研究中心”提出,“它事实上是一种更接近或者就是属于‘汉文传奇’的类型”,以“和文”(包括“万叶假名”)和“汉文”的文体展现与发展。它的初始的几种文本形态,事实上体现了日本上古文学从“神话叙事”向“物语叙事”演进的基本轨迹。读者可以参读笔者著《日本古传奇〈浦岛子传〉の研究》(载1995年《日本研究》第12辑/日本文部省直属国际日本文化研究中心机关刊)以及《〈浦岛伝説〉から〈浦島子伝〉への発展について——亀と蓬莱山と玉手箱についての文化学的解説》(载《Images and Japanese Literature》, National Institute of Japanese Literature 2002)。

② 这里是借用18世纪德意志文艺运动的名称,指日本平安时代由小野篁等人所发动的,于“六歌仙”时期所形成的所谓平安时代的新文学运动。这一运动的宗旨,意在扫除汉文化弥漫文坛的局面,推进国风(“假名”)文学的发展。

③ 学界有不少研究者认为,10世纪之前《竹取物语》只是在宫廷女官中口耳相传的故事,在“假名”文字形成后被记录而成为“物语”。20世纪下半叶本文著者曾前后三十余次访问日本,累计约在彼邦6年有余,便中曾就自己有兴趣的数个文化层面作过若干“田野作业”。其实,以现在的“都县制”来规划区域,那么从日本海沿岸的福井到太平洋沿岸的福岛,包括埼玉、熊本、香川等地,都仍然有属于“竹取”或“天女(天姬)”的民话,呈“多元散漫型”。关于民间说话与宫廷说话的关系,在著者承担的教育部人文基地重点项目“东亚文学的发生学研究”中,另有专文研讨。本文以宫廷系统文本为研讨的基点。

学界虽然认定《竹取物语》创作于10世纪左右,但至今一直未能发现早期的文本,现存14世纪后光严院(1338—1374年)的“御笔断简”是目前所能见到的最古的文本了。本文论述依据由阪仓笃义等校注的文本,载《日本古典文学大系》卷九,岩波书店,昭和四十六年版。

一文学样式的根本性理解方面,以及关于“物语”的具体创作方面,作为世界上第一部长篇写实小说的作者,她认为自己的文学创作是承袭了《竹取物语》的传统的。^①

《竹取物语》以瑰丽的想象力,虚构出一个人间与仙界协调的生活空间,以现实性很强的贵族与天皇向月界仙女赫映姬求爱求婚的故事为主轴,一方面以知性为基础,构成了对贵族社会的批判意识;另一方面,又以广泛的对人间的思考为基础,在批判意识中,透露着对人生价值的评估。整个作品表现出作者对于现实的冷峻态度,以及品位很高的浪漫心态。

先辈学者对《竹取物语》已经做过大量的研究,有许多精当的阐发。但是,由于这部作品年代久远,文献阙如,从文化史或者文学史的立场上说,关于这部“物语”的生成,不少问题至今仍然是一个“谜”,令人茫然不解,于是,便需要我们继续予以研读和解答。本文试图依据著者二十余年来思考与创导的“比较文学的发生学”观念,致力于追求这一文学文本的生成的“文化原生态”。

一 对《竹取物语》篇名的再认识

一旦进入《竹取物语》的世界,首先感到困惑的,便是关于这篇物语的名称、女主人公赫映姬的来历,以及“名称”、“来历”与物语主体之间的关系问题。

(1) 《竹取物语》题名的由来

目前传世的《竹取物语》,实际上一个并未能完全确认的物语篇名,也就是说,至今我们仍然无法确定,这篇物语在创作之初,它的篇名到底叫什么,是否真的在当时就被定名为《竹取物语》。

11世纪初完成的世界文学史上第一部写实小说《源氏物语》中保存了关于《竹取物语》的许多有趣的材料。其中题为《逢生》的一回描述的是常陆宫的千金末摘花的诸种境遇。作者说,这位小姐在独处的日子里,“只能打开古旧的书橱,取出《唐字之绘》啦、《藐射古刀目之绘》啦、《赫映姬物语绘》啦等的图画故事来观赏玩弄”。这里题到的“赫映姬”,原文做“Kaguya 姬”,即是今本《竹取物语》的主人公。根据这一记载,可以推定这篇物语在紫式部时代,在贵族中流传时,有一些人把它称为《赫映姬物语》,并有“绘本”流传。

然而,《源氏物语》在题为《绘合》的一卷中,又有另一种说法。该卷记录当时后宫女性进行关于物语优劣的辩论游戏。妇女们分左右两组,各陈长短。作者是这样记录当时的状况的:“先从物语的元祖《竹取之翁》及《宇津保之俊荫》开始,分为左右,使其评论,以决胜负。”如此说来,则本篇物语在日本中古时代,其题名又被称为《竹取之翁》了。^②

① 这一命题的由来,请见下文“《竹取物语》题名的由来”中所引《源氏物语》文及相应的注释。

② 本文引《源氏物语·逢あはせ(绘合)》文,据岩波书店《日本古典文学大系》本(昭和四十六年版),下同。

平安时代的末期,有长篇作品《今昔物语》。其卷三一中有《竹取翁于篁中见付女儿养立语》一篇,这是三人谭求婚的故事。^①现在尚不明白,究竟它是今本《竹取物语》的雏形呢,还是《竹取物语》与它都是从另外一个共同的源头演化过来的。

当然,这些仅仅是古代日本文献上的记载。现今保存的关于这篇物语的最早的文本,则是天正十二年(1584)的写本,题名《竹取物语》。^②后世的许多文本,大都来自此本。可能因为这个缘故,《竹取物语》的名称便广为流传了。此外,后世传本中也有题作《竹取翁物语》的。

“竹取”一词,在日本古文献中,最早大约见于《万叶集》。其卷一·六记曰:“昔有老翁,号曰竹取翁也。此翁季春之月,登秋远望,忽值煮羹之九个女子也。百娇无俦,花容无止……。”(NO. 3791)^③该篇序文原系汉文,作“竹取翁”。这大概是日本古文化中“竹取翁”概念的最早的文献起源了。所以,《源氏物语》的《绘合》中称为《竹取之翁物语》,其后,也题为《竹取翁物语》,它们是同一意义的不同表述方式。

(2) 原本是一篇无题作品

早期《竹取物语》名称的不统一,给我们一个很大的启示。从东亚古代汉字文化圈内文学作品定名的惯例来考察,我推论这篇物语在创作之初,或许是根本没有篇名的,属于早期“无题作品”类。

中国古代文学作品中,从《诗经》开始到魏晋南北朝,无论是韵文还是叙事文,包括数量众多的“志人”与“志怪”作品,都是直接或咏唱或叙事而不设篇名的。唐代的说话文学的文本,如在敦煌发现的“变文”那样,故事的篇幅都已经很长了,但仍然都没有篇名。现在它们被称为如《伍子胥变文》、《董永变文》等,这都是研究者根据文本的内容而后来命名的,并不是创作者本来写就的。

实际上,在日本古代的文学史上,形成早于《竹取物语》的不少作品,如今本《风土记》中收录的所有的传说、民间故事,原本都是没有标题的。著名的《浦岛子传》,在收录这篇作品的《古事谈》、《续日本纪》中,也都没有篇名。紫式部在《源氏物语》中称这篇作品为《竹取之翁物语》,当是根据作品开始的第一句话“从前,有一个叫竹取之翁的人”而确定的。选取文学作品中的第一句话作为该作品的篇目,这是中国自《诗经》以来为无题作品命名的一种惯例。紫式部又称这篇作品为《赫映姬物语》,这是根据主人公的名字而确定的篇名,这与前述

① 《今昔物语》卷三一《本朝付杂事》共收37则故事。其中第33则为《竹取翁于篁中见付女儿养立语》一篇,这是三人谭三难题求婚的故事。本文引《今昔物语》文,皆据岩波书店《日本古典文学大系》(昭和四十六年版),下同。

② 此本原为武藤之信藏本,现存日本奈良县天理图书馆。

③ 引文据《日本古典文学大系》卷七《万叶集》卷一·六,岩波书店刊,昭和四十六年版。本文所引《万叶集》歌文,借出自此《大系》中。从此歌内容而言,其内容表述大概与中国唐代传奇《游仙窟》近似,此为另一格课题了。

的隋唐说话文本如《伍子胥变文》、《董永变文》等的命名做法是相同的。正因为这样,中国古代文学中,有时一篇作品就会有两个或几个不同的篇名。例如,著名的汉乐府《孔雀东南飞》,这一篇名是根据该篇的第一句话“孔雀东南飞,五里一徘徊”来定名的。然而,这篇乐府又被名为《为焦仲卿妻作》,这是因为乐府的主人翁即为“焦仲卿妻”,此系依据主人公而命名。

我们可以这样认为,《竹取物语》作为当时讲故事的底本,原稿在用文字写定的时候,极有可能是没有任何篇名的,流转中它可能有好几种“随意性”的篇名。现在通行的《竹取物语》这一名称,只不过是后人取了全篇的第一句话作为题名而已。

(3) 关于原始文本的文体问题

《竹取物语》原本是一篇无题作品,这一情况是与《竹取物语》的形成过程密切相关的。诚如我一再主张的,日本古代最早的物语,是以日本的“汉文传奇”为成型的直接基础的。日本江户时代的国学家加纳诸平在《竹取物语考》中表述他对物语形成的见解时说:“《竹取物语》原本是仿《浦岛子传》、《柘枝传》等而撰作,后又加入叙述其意的和歌,于是便成物语也。”

这是十分精当的见解。如果对《竹取物语》的文本进行多方位视觉的考察,便可以发现文本中语言文字的表现有不少脱离了假名规则的现象,从而为我们探索原始文本的形态提供了若干思考的线索。

A. 作品中敬语的使用,紊乱而不成规章。例如在前三节中,对女主人公赫映姬全不使用敬语,但自第四节起,则又添加了敬语;又如对石作皇子等也不使用敬语。如是,则可以推测,这一物语的原始文本一定是用一种不使用敬语的文体写成,现在的若干敬语,是后人添补上去的。在“和文”与“汉文”两种叙事文体中,不使用敬语的大抵是“汉文”和“汉文体”。

B. 文本的“龙首之珠”一节中,开始部分在表达“天使”一词时,使用的是“天 no 使”,这是汉文词无疑。但后面部分同样表示“天使”之意,却使用了“Kimi no 使”这样一个和文词(见《群书类从》本)。原来,《日本书纪》的古训中,把汉文的“天”,训读为“Kimi”,把“天人”训读为“Kimi no tami”。可以想见的是,《竹取物语》的原本中,一定都是使用了汉文的“天使”,假名的表现都是在此基础上加工而成的。

C. 当代日本文学研究的巨擘中西进先生从文体学的视觉,考察古代物语文学中关于“自我”的表现方式,认为《竹取物语》与《和泉式部日记》、《源氏物语》等,在“我”的使用上有相当的差异。假名物语在表现第一人称时,采用“WARE”,而且常常主语不完全,读者从上下文中自然理解。《竹取物语》中却使用纯粹的汉文“我”。这种用法与汉文体的《今昔物语》几乎一致。中西先生判断,文体上的这种差异,“便是因为《竹取物语》原先存在着一个

汉文传吧,即使没有这种汉文传,那么,这也是《竹取物语》采用了汉文体写作的结果吧”!^①

综合各种材料,我们可以推测,在今本《竹取物语》之前,似乎还应该存在着类似《浦岛子传》第三、四类文本那种形式的汉文文本。这一判断或许将来可以得到更充分的材料而确认。这个问题应该再次被提出,并应引起研究者的重视。如果我们连这一基本的问题都不能阐述清楚,那么,我们又怎么能够对《竹取物语》说三道四呢。

二 赫映姬的诞生与中日古代的“竹生殖”心态

从《竹取物语》的主体情节来看,我们实在不明白“求婚与难题”与“竹取”和“竹取翁”之间,究竟有什么内在的关联。令人费解的还有,女主人翁赫映姬既然是“月之女”,那么,她为什么一定要经过“竹”的渠道来到人间大地呢?事实上,当她在人世间演出了数幕生动而又深刻的“人生剧”之后,却又直飞月亮,几乎完全忘记了自己与“竹”之间曾经存在过的生命的渊源关系。

“竹”(Bamboo)是一种具有特殊生存形态的植物。只是在中世纪后期开始,在日本列岛(北限北海道南部)成为一种广泛种植的植物。室町时代(1392—1573)仿中国唐代文化,将“松”、“竹”、“梅”合为“三友”。在此之前,在古代日本,“竹”是一种稀有的珍贵植物,而且本州地区从来也没有如中国南方所见的“毛竹”般的大竹。从《万叶集》卷一六的《竹取翁之歌》来看,“竹取”或许是一种具有宗教礼仪意味的专业性职业,由此而形成了日本独具民族个性的“竹崇拜”信仰。

赫映姬的诞生,与此种“竹崇拜”心态密切相关。而且,它超越了古日本本土的这一“物”的崇拜,以“竹生殖信仰”的形式,与东亚广泛地区的具有不同发展层次的古老的人文观念相关联。

(1) 日本先住民的“竹崇拜”信仰

以《古事记》和《万叶集》为代表,日本上古文献中透露出早期日本族群具有“竹崇拜”信仰。归纳这种信仰的内容,大致为两个方面。

第一个内容是把“竹”作为自然美的对象,加以歌颂。在这里,“竹”具有表示一种特殊的俊雅风韵的功能。

《万叶集》卷五有小监阿氏《奥岛歌》一首。歌曰:

(原歌:万叶假名)乌梅乃波奈,知良麻久冤之美,和我曾乃乃,多气乃波也之尔,于具比须奈久母。

^① 引文见中西进著《日本的“我”——以表现样式为轴心》,河出书房,1993年版。

(汉译切意)梅花落缤纷,花散伤吾心。吾园竹林中,莺啼尚自慰。

(NO. 824《梅花歌》三十二首之一)^①

同集卷一九又有大伴家持《雪中作歌》一首:

(原歌:万叶假名)和我屋度能,伊佐左村竹,布久风能,于等能可苏气伎,许能由布
敞可母。

(汉译切意)家屋门前地,纤巧竹叶群。万籁俱寂灭,夕阳风声清。

(NO. 4291)^②

这两首歌中的“竹”,都是自然之竹。歌人用“竹”表达环境的清幽,从而构筑起清新幽雅的氛围。大伴歌中原有“可苏气伎”(Kasokeki)一词,为“光、色、音”全消去之意,于是,只剩下风从竹丛中吹过,留下一片夕阳。此种清幽空朦,使读者在心灵上沉醉,感悟到超凡脱俗的气氛。

日本古文献中表现的对“自然之竹”的崇拜,有两点似乎应该特别注意。一是和歌在提到“竹”时,都描写“吾园竹林中”、“御园竹林里”,以及“家屋门前地,纤巧竹叶林”等,这是宣言对“竹”的占有,显示了律令制宫廷社会的权力与荣光。所以,在把“竹”作为自然美的对象时,既是表示对于自然的崇拜,也是表示对于权力炫赫的崇拜。二是和歌中所表现的“竹”,在同时代或稍前的时代的汉诗中已大量地存在,其中以《怀风藻》为最典型。如释智藏《玩花莺》中有“以此芳春节,忽值竹林风”之句。又如从四位上治部卿境部王《宴长王宅》中也有“送雪梅花笑,含霞竹叶青”之句。^③ 汉诗与和歌两种艺术形式共同表现着当时日本人对“竹”的崇拜。在艺术上,和歌多少是从汉诗中脱胎换骨而来的。

第二个内容是把“竹”作为化生的咒物加以膜拜。在这里,“竹”具有镇邪驱恶的功能。描述男神伊耶那岐命到黄泉国去探望妻子伊耶那美命时,曾两次出现了用“竹”制成的“栳”:

① 歌文引自《日本古典文学大系》日本岩波书店刊昭和四十六年版。原歌文由高木市之助等依据“31音素律”译为现代日语为“梅の花,散らまく惜しみ,わが西の,竹の林に,莺鸣くも。”汉文由本文著者译出,歌辞不能尽其意,故曰“切意”。

② 歌文引自《日本古典文学大系》日本岩波书店刊昭和四十六年版。原歌文由高木市之助等依据“三十一音素律”译为现代日语为“わが屋戸の,いささ群竹,吹く風の,音のかそけき,この夕かも。”关于对“自然之竹”的崇拜,《万叶集》中另有如柿本人麻吕等作的歌。其中,“竹”还用作“季语”,如“春之笋”、“秋之竹”等。从日本文化史上考察,早期这一族群的精神活动中,主要是以“梅”、“竹”等为其作为“美意识”的表达物象,其概率远超过“樱花”,“樱花”形成的精神意识,大概是从中古时代开始的。

③ 释智藏《玩花莺》诗见《日本古典文学大系》卷六九《怀风藻》第八。全诗曰:“桑门寡言晤,策丈事迎风。以此芳春节,忽值竹林风。求友莺娈树,含香笑花丛。虽喜邀游志,还(女鬼)乏雕虫。”境部王《宴长王宅》诗见《怀风藻》第五十。全诗曰:“新年寒气尽,上月淑光轻。送雪梅花笑,含霞竹叶青。歌是飞尘曲,弦即激流声。欲知今日赏,咸有不归情。”

伊耶那美命答道：“可惜你不早来……”女神这样说罢，退入内殿，历时甚久。

伊耶那岐命不能复待，点起火来进殿看时，乃见女神身上蛆虫聚集，脓血流溢……

伊耶那岐命见面惊怖，随即逃回。伊耶那美命说道：“你叫我出了丑啦。”她随即差遣黄泉丑女往追。

伊耶那岐命乃去黑色葛蔓，即生出野葡萄。在丑女摘食葡萄的时候，伊耶那岐命得以逃脱。但不久又复追来，乃去插在右髻的竹栴，掰下栴齿，抛在地上，即化为竹笋。在丑女拾食竹笋的时候，伊耶那岐命又得以逃脱。^①

这是“记纪神话”表述宇宙三分观念的重要的一章，意象表述中清楚地显示了上古日本人对“竹”的化生信仰。在这则神话中，竹制品“栴”，与其说是一种装饰用具，不如说它本质上是一种咒具（祭具），它具有退避鬼邪的功能。它化生而成的“竹笋”也是一种稀有的美食，吸引黄泉丑女忘记了自己的使命而纷纷抢食。此种对化生之竹的崇拜，在《古事记》中时有记录。又如彦火火出见尊（山幸）坐在由取自五百个竹林的竹子编成的“笼”中，终于到达海神之宫。在这里，“笼”便是神物。与此相同，在《万叶集》中有“竹玉”、“竹珠”等，都是具有神力的化生之竹。所有这些，都生动地展现了《古事记》、《万叶集》时代的日本人所具有的“竹崇拜”信仰。这种信仰在其后的民俗中，便演化为“竹取祭”，至今延续不断。京都鞍马寺每年6月20日便举行以“竹取”的形式来镇治大蛇的祭礼，便是这种“竹崇拜”信仰的生动形态。^②

（2）中国古代“竹生殖”信仰的基本特征

《竹取物语》的主人公赫映姬是从竹中直接诞生的，“竹”是孕育并生殖她的真正的母亲。从文化史上说，这是一种独立的“竹生殖信仰”。就东亚地区而论，从现有的史料考察，此种信仰主要存在于中国从福建至湖南，经由四川，到达云南的以长江流域为中心的文化圈。或许，这一片广袤的土地上横贯东西的富饶的竹产地，便是“竹生殖”崇拜的起源地。

我们采用原型形象比较的方法，可以揭示中日两种异质文学中所存在的共同的母题，然后可以探索其渊源。所谓母题，即是指在特定的文化中创造，并以不同的变体反复出现，而固定为特定文化内涵的文学形象——中日两国的神话、传说和物语中的“竹生殖”，便是一个共同的母题。

公元五世纪由范晔编撰的《后汉书》的《南蛮西南夷列传》中，有“夜郎侯传说”。文曰：

① 《古事记》原文见《日本古典文学大系》卷一，日本岩波书店，昭和四十六年版。本文汉译文见周作人《古事记》（汉译），人民文学出版社国际文化出版公司，1990年版。

② 20世纪日本著名作家、诺贝尔文学奖得主川端康成在著名的作品《孤独》的“北山杉”一章中，对鞍马寺的“竹取祭”以及参加者的心态有很生动的描述。

夜郎者,初有女子浣于遁水,有三节大竹流入足间,闻其中有号声,剖竹视之,得一男儿,归而养之。及长,有才武,自立为夜郎侯,以竹为姓。^①

这是一则生动的“竹生殖”信仰的传说,大约是根据当时广泛流传的传说记录的。在比《后汉书》略早一些的《华阳国志》的《蜀志·南中志》中,有一则非常类似的传说:

汉兴……有竹王者,兴与遁水一女子秦并蜀,通五尺道,浣于水滨,有三节大竹流入女子足间,推之不肯去。闻有几声,取持归。破之,得一男儿。长养有才武,遂雄夷狄,以竹为姓。捐破竹于野,成竹林,今竹王祠竹林是也。^②

同样的传说,又记载在五世纪刘敬叔编撰的《异苑》中,文曰:

汉武帝时,夜郎竹王神者名兴。初有女子浣于遁水,见三节大竹流入足间,推之不去。闻其中有号声,持破之,得一男儿。及长,有才武,遂雄夷獠。氏自立为夜郎侯,以竹为姓。所破自竹,弃之于野,即生成林。^③

在此500年后,11世纪宋人乐史编纂了著名的《太平寰宇记》,此书的《岭南道》(六),又有如下的记载:

竹王祠,《郡国志》云,竹王者,女子浣于水次,有三节竹入足间,推之不去,中有声,破之得一男儿,养之有才武,遂雄诸夷地。^④

中国的古文献中,关于“竹生殖”信仰的传说,竟有如此频繁的记录,这着实使人惊奇。其中有两点似乎应该引起研究者的特别注意。

第一,所有这些记录,都是把“竹”作为传说中主人公的直接生殖的母体,这个怀孕的“竹母”,不采取其他方式(例如卵生殖的方式),而是表现为用“破竹”,即直接生养的方式,把神异之人送到大地上人间。这是以“人”的生养方式来幻化“竹”的生殖,是典型的“竹生殖”心理形态的表现。《竹取物语》中的赫映姬的诞生,便是此种典型的幻化的“竹生殖”的产物。

第二,上述四则中国古文献中关于“竹生殖”的记载,《后汉书》与《异苑》的记录,都把传说的发生地确定为“牂牁郡”。据《后汉书》卷三三《郡国志》的记载,当时,“牂牁”为益州的属郡,汉武帝时建立行政区治。所谓“益州”,即泛指四川地区,而“牂牁郡”则位于四川西南部。《华阳国志》记载的传说,流传地为“蜀郡南中”,即四川中部偏南,而《太平寰宇记》又把

① 文见《文渊阁四库全书》“史部(一)·正史类”《后汉书》卷一一六《南蛮西南夷列传》,台北商务印书馆,1988年版。

② 文见《文渊阁四库全书》“史部(二十二)·载记类”《华阳国志》卷四《蜀志·南中志》,台北商务印书馆,1988年版。

③ 文见《文渊阁四库全书》“子部(五十二)·小说家类”《异苑》卷五,台北商务印书馆,1988年版。

④ 文见《文渊阁四库全书》“史部二十四地理类(一)”《太平寰宇记》卷一六二《岭南道》(六),台北商务印书馆,1988年版。

此“竹生殖”传说的流行地归为“岭南道”，即今广西一线。总之，可以确认的是，“竹生殖”崇拜是中国古代以四川西南部为中心区域的一种民俗心态。这一地区的确认，在《竹取物语》形成的研究中，具有重要的意义，并使研究者认识到，四川南部阿坝地区产生像《斑竹姑娘》这样的民间传说，并不是偶然的。^①

(3) “竹生殖”崇拜所蕴涵的女性意义

“竹生殖”崇拜的起源，具有十分古老的原始性，它本源于更加原始的“本体生殖”崇拜。所谓“本体生殖”崇拜，指的是把竹幻化为女性，进而表现为对女体的崇拜。

晋人张华在《博物志·史补》中，有关于“湘妃竹”的记载：

尧之二女，舜之二妃，曰湘夫人。舜崩，二妃涕。以涕挥竹，竹尽斑。^②

稍后，南北朝时梁人任昉在《述异记》中又记这一传说曰：

舜南巡，葬于苍梧。尧二女娥皇、女英，泪下沾竹，文悉为之斑。^③

“湘妃竹”（即“斑竹”）的传说，从神话人类学的视角可以判定，传说是把“竹”与“女性”作为一体来表现的（即二物的共感），既然，其潜在的意义则在于隐喻“竹”即为女性的化身。既然“竹”为女性的化身，它便具有了女性的功能。

前述刘敬叔的《异苑》中，又有“竹孕”的记载：

建安有篔簹竹，节中有人，长尺许，头足皆具。

这里表现的“竹孕”、“竹胎”，是“母胎”的隐喻和象征。此种对“竹”的隐喻和崇拜，与中国曾经流传的“桃崇拜”、“瓜崇拜”、“葫芦崇拜”等一样，都是原始时代对女性生殖器崇拜的延伸与演化。^④ 中国南部与西南部的居民，自古以来把竹的荣枯，作为家族兴败的象征，并且盛行妇女不育则向山竹献祭祈祷的风俗。^⑤ 这些无疑都与把竹作为女性生殖器加以崇拜的遗迹密切相关。由此，便孕育出了许多把竹幻化为女性托体，且具有生育功能的美丽的传说。

① 《斑竹姑娘》是我国民间文学工作者在 20 世纪 60 年代初期于四川地区田野作业中采访到的一则民间承传。本文此后有较为详细的研讨。

② 文见《文渊阁四库全书》“子部（五十二）·小说家类（三）”《博物志》，台北商务印书馆，1988 年版。

③ 文见《文渊阁四库全书》“子部（五十二）·小说家类（三）”《述异记》，台北商务印书馆，1988 年版。

④ 参见严绍璁著《日本古代的实物信仰与桃崇拜》。文载《中日民俗的异同与交流》，北京大学出版社，1993 年版。

⑤ 本文著者 1964 年 11 月被派往湖北荆州辖区江陵县的张王公社（观音寺附近）参加“农村社会主义教育运动”半年，所居住的“贫农”杨姓人家，后院竹子开花，是为凋谢之征兆，全家为此紧张异常，唉声叹气，自言“要败家了！”“要败家了！”主人性情变得极坏，多日向我们作揖，请求“工作同志另找好人家住”。这显然是“竹崇拜”的遗孑。（或许他们认为由于我们的到来，才使他们的竹子开花；竹子开花，才预示他们要家道败落。其实当时，我们每月支付 10 元饭费，在各家看来是“从来也没有过的收入”。）

前述诸种关于竹的传说,可以整理成两个彼此连接的“竹生殖”崇拜系统。

由“湘妃竹”、“簋筍竹”这些传说,构成了“竹生殖”的前系统(即第一系统):

竹——幻化为女性——竹孕(竹胎)

由“夜郎侯”、“斑竹姑娘”、《月姬》(下详)等传说,构成了“竹生殖”的后系统(即第二系统):

竹胎——(有声)——(拾拣)——破竹而出

[胎动标识]

[生殖]

这两个系统前后相接,便描绘出了中国南部“竹生殖”崇拜传说的基本轨迹。《竹取物语》的女主人公赫映姬的诞生,属于这一轨迹的第二系统。当然,第二系统的存在,是以第一系统为前提的。所以,当第二系统以独立的形态出现于文学作品中时,它实际上是以潜化了的第一系统为心理出发点的。或许,从这个意义上我们可以断定,《竹取物语》中的“竹取”与赫映姬的诞生,是由原始的“竹生殖”崇拜所辐射出的一个分支吧。

三 中国日月神“新神话”与赫映姬的身份

在《竹取物语》情节的进展中,女主人公赫映姬终于展现了作为“月都之人”的神秘的身份。《物语》的著者,让他的女主人公先是通过“竹生殖”来到人间,继而让她在人世间演出了多幕情爱戏剧,最终让她于八月十五日(中国的中秋)之夜,穿羽衣,饮不死之药,登云车,飞升回归了故乡——月亮。

这是一个极富浪漫幻想的构思。日本学者一般都以“羽衣说话”或“飞天造像”来解释这一构思,恐怕并不一定符合其在文化史学方面的真实的意义。实际上,这组意象构思中包孕着相当丰富的思想史材料,隐含着古代东亚文化融合的历史事实。

(1) “羽衣说话”论与“飞天造像”说的误区

有些学者以日本本土的传说为根据,强调本篇《物语》的结尾,在类型上应当属于“羽衣说话”系统。例如,他们认为古代近江国伊春小江的“天女白鸟传说”,便是赫映姬“回归”情节的渊源之一。^① 他们的主张,可以称为“本土传说论”。

有些学者在研究赫映姬的回归时,受了佛教故事特别是佛教壁画美术的影响,主张赫映姬的“回归”即属于“飞天”一类。例如,日本古山城国日野法界寺本堂(阿弥陀堂)中有“飞天”画像。所谓“飞天”,梵语原为“apsara”,意为“飞向有情的天界虚空而为伎乐散天花

① 参见《日本古典文学大系》卷二《近江国风土记(佚文)》,岩波书店,昭和四十六年版。

者”。这部分学者都倾心于她的“飞升”造型,而认定赫映姬为“飞天”之一种。^① 他们主张“赫映姬的升天意象”可以称为“佛教飞天说”。

“羽衣说话”论者与“飞天造像”说者,几乎完全忽视了女主人公赫映姬在作品中的真实的身份,以及这种身份与回归在文化史上的真正的意义。

这两部分研究,都把“天”作为赫映姬最后的回归之地。其实学者们忽视了无论是“羽衣说话”还是“飞天造像”,在这些故事中所谓的“天”,高空浩渺,不知所在,是一个极具抽象意义的自然概念,这与《竹取物语》中“天”的概念不合,研究者似乎忽略了本《物语》中女主人公所确定的身份。《物语》非常清楚地记叙赫映姬所标明的:“我非本土之籍,乃系月都之人也。”所以,她的回归,并不是抽象的“飞天”,而是目标明确又具体的“奔月”。前述两说之中,佛教“飞天”之说法更不合情理。《竹取物语》的“回归”情节,明显地表现了创作者“长生不死”的道教思维心态,而且,就其外观形态来说,“伎乐散天花者”的“飞天”,与赫映姬的“奔月”,也没有什么类似之处。

从形象学的视觉观察,或许可以这么说,《竹取物语》中由赫映姬的身份(“月都之人”)所创造的文学形象,在日本古代文学史上是第一次出现,并没有先例,也无共同的类型——这是一个很杰出的创新。

(2) 原始神话中的“日月神本体论”

赫映姬这样一个多彩的文学形象,是从“月宫仙女”的观念出发而创造的。从文化史上说,此种“月宫仙女”的观念,并不是日本古老族群传统的神话观念,也不是世界上普遍的原始神话的观念。它实在是中国秦汉时代“新神话”中表现的“新观念”。

在世界各古老的族群神话中,神与人一样,都具有七情六欲,生老病死。事实上,神就是人。这些族群中的关于太阳与月亮的神话,与其他的神话一样,无论是日神还是月神,都是作为人的“折光”而存在。因为它们本身就是一种人格的具像,所以,从来也没有一种神话在讲到日神或月神时,会让另外一些所谓的“仙人”寄身于它们的肌体之内,即从来也没有一种日神神话,或月神神话,会让另外一部分“仙人”居住在太阳或月亮之中的。我们称此种神话观念为“日月神本体论”。

中国的《山海经·大荒南经》中记载太阳的来源说:

东南海之外甘水之间,有羲和之国。有女子名曰羲和,方浴日于甘渊。羲和者,帝俊之妻,生十日。^②

羲和是位伟大的女子,她是太阳的母亲,生下了十个太阳,在甘渊替它们洗澡。所以,太

^① 参见藤井贞和著《月光幻想与超越》,载《新古典文学 Album 竹取物语》。

^② 引文见《文渊阁四库全书》“子部(五十二)·小说家类(三)”《山海经·大荒南经》,台北商务印书馆,1988年版。

阳不仅是炽热的火球,它本身就如同人一样,具有生命的形态。《楚辞·九歌》中的《东君》,对太阳神有极生动的描述:

曦将出兮东方,照吾槛兮扶桑;
抚余马兮安驱,夜皎皎兮既明;
驾龙辀兮乘雷,载云旗兮委蛇。
……
青云衣兮白霓裳,举长矢兮射天狼;
操余弧兮反沦降,援北斗兮酌桂浆。^①

这里的“东君”,便是羲和的孩子——太阳神。这位日神,驾龙舟,载云旗,上着青衣,下着白裙,举长矢,射天狼,是一位英俊的武士。

中华原始神话中关于月亮的传说,虽然没有这样生动,但却认为月神是日神的同父异母兄弟,则是没有疑问的。它的母亲叫常羲,也是帝俊的太太。《山海经·大荒西经》曾这样记述月神的来源:

大荒之中有山,名曰日月山,天枢也……有女子方浴月。帝俊妻常羲,生月十有二。此始浴之。^②

与羲和为其儿子太阳洗澡一样,月亮的母亲常羲也把她的孩子打扮得干净光洁。这生动地表现了日月生命之神的人间情感。这些关于太阳与月亮的传说,便是中华原始神话中的“日月神本体论”。

欧洲的原始神话也是这样。希腊神话中主神宙斯与女神拉多生了一子一女。子称阿波罗,女称阿尔忒弥斯。宙斯的正妻赫拉把他们赶出天国。于是,阿波罗成为了日神,阿尔忒弥斯成为了月神,他们是一对兄妹。甚至在北欧的神话中,日神索罗与月神玛尼诺,也都是巨人蒙底巴里的子女。与中国上古时代的日神与月神一样,他们也是兄妹。

古代人又常常以人间生活的形式来解释日月的自然变化。喜马拉雅地区神话中的“月”,原来是人世间的一个人,因为调戏岳母,被岳母用草灰撒在面孔上,因而逃到天上为月亮,由于它的脸有一半被岳母涂抹得灰黑了,所以月亮便有了阴面。喜马拉雅地区还有一则神话说,太阳与月亮原为人间兄妹,当时因为还没有日月,所以人间是漆黑一团。为兄的却奸污了自己的妹妹,(这可能是一种“血族婚制”的传说,被后人曲解了——著者),妹妹因不辨何人,故以泥涂其面,以待将来勘查。当妹妹知道调戏她的人原来是她的哥哥时,便羞怒而跑至天上,此为太阳;她的哥哥追到天上,此为月亮。这样,月亮便永远地追逐着太阳,但

① 引文据《文渊阁四库全书》“集部(一)楚辞类”《楚辞章句》,台北商务印书馆,1988年版。

② 引文据《文渊阁四库全书》“子部(五十二)·小说家类(三)”《山海经·大荒西经》,台北商务印书馆,1988年版。

月亮有一半的脸常常看不清楚,这是因为为兄的脸上被她的妹妹还涂着许多泥巴呢。

这种“日月神本体论”的神话十分生动有趣,它几乎是一切民族中关于太阳与月亮的原始传说的共同形态。日本民族关于太阳与月亮的最古老的传说,其基本形态也仍然具有“日月神本体论”的共同特征。《古事记·神代卷》在描述日本的太阳与月亮的来源时,讲了这样一个故事:

(伊耶那岐命去黄泉探望亡妻伊耶那美命,却被妻子用黄泉丑兵赶将出来,一路逃命)

伊耶那岐命至竺紫日向之橘小门之阿波岐原,举行祓除……

伊耶那岐命洗左眼时所生的神,名为天照大御神。其次洗右眼时所生的神,名为月读命。其次洗鼻时所生的神,名为建速须佐之男命。

此时,伊耶那岐命大喜道:“我生子甚多,今最后乃得贵子三人。”

因取下颈上的玉串,琮琤地拿在手里摇着,赐给天照大御神,命令道:

“你去治理高天原。”

此项颈串称为御仓板举之神。其次,命令月读命道:“你去治理夜之国。”

其次,命令速须佐之男命道:“你去治理海原。”^①

这则神话所说的“天照大御神”,便是日本的日神;所谓“月读命”,便是日本的月神。他们不是如人般正常分娩所生,也是神话中常有的“化生”而成形,它们是开创日本的主神伊耶那岐命的孩子。与世界各民族的“日月神本体论”神话一样,彼此也仍然是同胞手足,本身就具备人的特征。

(3) 赫映姬的身份

《竹取物语》所创造的女主人公赫映姬,却与《古事记·神代卷》中所表现的原始的“日月神本体论”的观念完全不同。赫映姬是这样向她的养父母表述自己的真实身份的:

先前承蒙诸事关照,我的心十分悲伤、混乱。本想沉默不言,但终究是要说出口来。我非本土之籍,乃系月都之人也。原先有约,来此世上,今应返归。本月十五日,本籍月亮之国将来迎接……

到了八月十五的半夜,果然从天上来了许多的“人”,他们以隆重的仪式,把赫映姬接回月亮中去。女主人公穿上羽衣,饮过仙药,便登上云车,在百人的簇拥之中,飞向了月亮。

在这篇物语中,月亮本身已经不再是神,因而便失去了作为“人”的特征的生命之光。在

① 《古事记》原文见《日本古典文学大系》卷一,日本岩波书店,昭和四十六年版。本文汉译文见周作人《古事记》(汉译),人民文学出版社国际文化出版公司,1990年版。