



《日本书纪》 与日本神话



口传与文字之间

——《古语拾遗》所见古代日本古代神话叙事体系的嬗变

○ 刘晓峰 清华大学

在日本早期成书的历史典籍中,《古语拾遗》是非常特殊的一部书。以天太玉命为祖先的忌部本来职掌朝廷祭祀,但在天武朝制定“八色之姓”时(684),得姓朝臣的中臣氏超越了得姓宿祢的忌部一格。从奈良朝开始,忌部慢慢失去了参与重大祭祀的机会。与忌部和中臣氏祭祀权争夺相关,平安初期的大同二年(807),忌部代表人物斋部广成撰写了这部《古语拾遗》。《古语拾遗》作者斋部广成在日本朝廷官至从五位下,但《日本后记》记载他从正六位上升进在808年,升职的原因推测是酬他帮助平城天皇举办大尝祭之功。所以《古语拾遗》序文署名的“从五位下”,实际上是他后来的官职,应是后人追改,写作这本著作时他的官职还是正六位上^①。是书成书时,《古事记》已成书95年,《日本书纪》已成书87年,而撰作者斋部广成亦年逾80岁。所以从时间上,广成的少年和青年时代依旧是旧的口传传统存在的年代,身边应当还有相当多口传资料。所以这本本源于口头传统的书,是与《古事记》《日本书纪》年代最为接近的历史典籍,而斋部广成根据忌部口传所撰写是书时旧有的口头传承应尚多有存在,所以这是讨论日本古代神话时,特别是在讨论日本神话从口头传统到文字文本之间的演进变化时,非常重要的参考资料。

^① 佐伯有義:『古語拾遺講義』、大阪:桜園書院、1930年、第2頁。

本文所关注的是《古语拾遗》的神话部分如何开篇：

一闻夫开辟之初，伊奘诺、伊奘冉二神，共为夫妇。生大八州国及山川草木。次生日神、月神，最后生素戔鸣神。而素戔鸣神常以哭泣为行，故令人民夭折，青山变枯。因斯父母二神敕曰：“汝甚无道。宜早退去於根国矣。”^①

这一开篇和《古事记》《日本书纪》以及被判定伪作于9世纪的《先代旧事本纪》的开篇都有一个明显的不同。这就是故事直接起自伊奘诺、伊奘冉二神结合并生国生神，这和《古事记》《日本书纪》以及《先代旧事本纪》都是从天地开辟神话开始，构成非常鲜明的对比。例如成书于712年的《古事记》开篇所叙述的就是开辟神话：

天地初发之时，于高天原成神名天之御中主神。（训高下天云阿麻。下效此——原注，下同）。次高御产巢日神。次神产巢日神。此三柱神者，并独神成坐而隐身也。次国稚如浮脂而，久罗下那州多蛇用弊流之时（流字以上十字以音）。如苇牙因萌腾之物而成神名，宇摩志阿斯诃备比古迟神（此神名以音）。次天之常立神（训常云登许，训立云多知）。此二柱神亦独神成坐而隐身也。

上件五柱神者别天神。

次成神名国之常立神（训常立亦如上）。次丰云上野神。此二柱神亦独神成坐而隐身也。次成神名字比地迺上神、次妹须比智迺去神（此二神名以音）。次角杵神、次妹活杵神（二柱）。次意富斗能地神、次妹大斗乃辨神（此二神名亦以音）。次于母陀流神次妹阿夜上诃志古泥神（此二神名皆以音）。次伊邪那岐神、次妹伊邪那美神（此二神名亦以音如上）。

上件自国之常立神以下、伊邪那美神以前，并称神世七代（上二柱独神，各云一代。次双十神，各合二神云一代也）。^②

成书于720年的《日本书纪》本文的神名与次序有所不同，但同样从开辟神话

① 斋部広成：『古語拾遺』、神道大系編纂会編『神道大系』古典編五、東京：神道大系編纂会、1986年、第4頁。

② 太安万侶：『古事記』（上）、東京：小学館、1997年、第28—30頁。

开始：

古天地未剖，阴阳不分。浑沌如鸡子，溟滓而含牙。及其清阳者薄靡而为天，重浊者淹滞而为地。精妙之合转易，重浊之凝竭难。故天先成而地后定。然后神圣生其中焉。故曰，开辟之初，洲壤浮漂。譬犹游鱼之浮水上也。于时天地之中生一物，状如苇牙，便化为神，号国常立尊。（至贵曰尊，自余曰命，并训美举等也，下皆仿此。——原注）次国狭槌尊、次丰斟淳尊，凡三神矣。乾道独化，所以成此纯男……次有神。泥土煮尊。（泥土。此云于毗尼。）沙土煮尊。（沙土，此云须毗尼。亦曰泥土根尊、沙土根尊。）次有神。大户之道尊。大苦边尊。（一云大户之边。亦曰大户摩彦尊、大户摩姬尊。亦曰大富道尊、大富边尊。）次有神。面足尊、惶根尊。（亦曰吾屋惶根尊，亦曰忌檀城尊，亦曰青檀城根尊，亦曰吾屋檀城尊。）次有神伊奘诺尊。伊奘册尊，凡八神矣。……乾坤之道相参而化，所以成此男女。自国常立尊迄伊奘诺尊、伊奘册尊。是谓神世七代者矣。^①

这段引文是《日本书纪》卷一有关创世神话的正文，正文之外，《日本书纪》中还有以“一书”的形式被辅助记录下来的六条记载，内容均为开辟神话相关内容。

《先代旧事本纪》成书比《古语拾遗》还要晚，山本信哉推测其成书应在 883 年以前。^② 其书神代部分同样自开辟神话起始：

古者元气混沌，天地未割。犹鸡卵子溟滓含牙。其后清气渐登薄靡为天，浮浊重沉淹滞为地，所谓州壤浮漂，开辟别割是也。譬犹游鱼之浮水上。于时天先成而地后定。然后于高天原化生一神。号曰天让日天狭雾国禅日国狭雾尊。自厥以降，独化之外，俱生二代，耦生五代，所谓神世七代是也。^③

到这里可以清楚看到“独化之外，俱生二代，耦生五代，所谓神世七代”的谱系已经被经典化了。从《古事记》《日本书纪》到《先代旧事本纪》，从时间上看前后不到二百年，日本的历史写作已经形成一个从开辟神话开始写起这样一个共同的

① 舍人親王：『日本書紀』第 1 冊、東京：小学館、1994 年、第 18—24 頁。

② 『先代旧事本紀』・「解題」、神道大系編纂会編：『神道大系』古典編八、東京：神道大系編纂会、1980 年、第 7 頁。

③ 『先代旧事本紀』卷一、神道大系編纂会編：『神道大系』古典編八、東京：神道大系編纂会、1980 年、第 15 頁。

传统。然而成书于其间的《古语拾遗》的神话叙事却将开辟神话以“开辟之初”四字一带而过，直接从伊奘诺、伊奘冉二神结合并生国生神讲起，显得非常特殊。我们的问题是，斋部广成的《古语拾遗》如此开篇是一次偶然的选择，还是值得我们认真追寻的口传特例？如果是后者，那么为什么会出现这样的口传特例？

二

对于口传的叙事诗，流变性才是其生命。美国学者阿尔伯特·贝茨·洛德著《故事的歌手》第六章中提出的这一观点给人留下深刻印象。这部著作第六章讨论了书写和出现印刷品的世界对于一个故事的巨大影响。在我们使用文字将说话叙述者的内容记录下来时，当我们面对一个已经成为印刷品的文本的时候，我们不得不接受我们已经失去很多重要且有意义的东西这一个事实。“故事常讲，故事常新。”不同的说话叙述者对于同一个故事的叙述会有侧重点的变化，即便是同一说话叙述者对于这一故事进行叙述时的表情、声音、话语之间的链接关系也不是永远一成不变的，而是会经常因为时间和地点发生变化。但是一旦口头叙事被书写成文字或印刷出来，那么一方面叙述者的话语内容确实被记录下来，成为可以长久记忆的文本；另一方面，“正确的”文本出现了，口头传统的丧钟便敲响了。^①那些口头流传过程中构成传统一部分的多样性便消失了。这样的分析角度，对我们审视古代日本历史的记录文本是非常有参考价值的。因为我们都承认这样一个事实，即在日本采用中国文字写作历史之前，日本的历史叙事曾经有过一个漫长的口头流传的过程。对于这一点，《古语拾遗》的序文有一段非常经典的陈述：“上古之世，未有文字，贵贱老少，口口相传，前言往行，存而不忘。”这段话反映的正是古代日本历史拥有漫长的口头传统阶段这一事实。历史上为了将过去的史事流传下去，日本古代还专门设有语部。太万安倡撰写《古事记》，内容多根据稗田阿礼“所颂敕语旧辞”。《古事记序》记阿礼云：“时有舍人姓稗田，名阿礼。年是廿八，为人聪明，度目诵口，拂耳勒心。即敕语阿礼，令诵习帝皇日继及先代旧辞。”^②学者们普遍认为，稗田阿礼就是语部的人。

如果日本历史上有过这样一个漫长的口头流传的过程，那么，来自大陆的文字

① 阿尔伯特·贝茨·洛德：《故事的歌手》，尹虎彬译，北京：中华书局，2004年，第198页。

② 太安万侶：『古事記』（上）、東京：小学館、1997年、第22頁。

体系进入日本后，就有一个如此源远流长的口头叙事为存在样态的日本神话如何与新的文字表述体系结合的问题。而在这一结合过程中，《故事的歌手》中所讨论的口头流传过程中构成传统一部分的多样性之消失，也毫无疑问成为我们必须直接面对的问题：究竟有哪些多样性消失了？哪些重要的地方出现了扭曲和变化？哪些部分是新的文字表述体系带来的新的要素？上古日本岛上有语言但无文字，而当时的日本语从发音到表意都和大陆传来的文字体系不同。对于单纯的日本古代语言系统与中国文字这一碰撞，在《古事记序》中有清楚的线索交代：

于焉，惜旧辞之误忤，正先纪之谬错。以和铜四年九月十八日，诏臣安万侶撰录稗田阿礼所诵之敕语旧辞以献上者。谨随诏旨，予细采摭。然上古之时，言意并朴，敷文构句，于字即难。已因训述者，词不逮心，全以音连者，事趣更长。是以今或一句之中，交用音训；或一事之内，全以训录。即辞理匠见以注明；意况易解更非注。亦于姓日下谓玖沙诃，于名带字谓多罗斯。如此之类，随本不改。^①

第一个层面是语言。这包括繁简和音字意多个层面。《古事记》由受过中国文字训练的安万侶录写稗田阿礼所背诵的敕语旧辞。安万侶遇到的问题之一，是和大陆丰富的文字表述系统比较，日本本土的语言古朴简单。所以从话语变成文字，首先面对的是如何将上古古朴叙事“敷文构句”，改写成有文采的篇章；音与字方面则需在文字和语音之间进行对应关系的选择。单独取汉字的字义来表达，有时会“词不逮心”，如果完全用字表音加以记载，就不得不删减内容，免得文章过于冗长。最后安万侶采用了复杂的问题简单化的音训并用的做法：或用音或用训，意义传达方面则在难解的地方加注，使用这样一套复杂度很高的表述体系，总算把稗田阿礼所背诵的敕语旧辞记录了下来。

第二个层面是内容。经过长期口传的日本古代神话，在这个时间点上被整理成文字不是偶然的，而是时代的政治要求，这是因为这一切在当时被看成“邦家之经纬、王化之鸿基”，与天皇家的统治权力密切相关。那么记录下怎样的神话或者说怎样记录下神话才符合这样的要求呢？理解这个问题，安万侶笔下如何描述天武天皇御世的文字给了我们一个很清楚的印象：

岁次大梁，月踵夹钟，清原大宫，升即天位。道轶轩后，德跨周王。

① 太安万侶：『古事記』（上）、東京：小学館、1997年、第22—24頁。

握乾符而摠六合，得天统而包八荒。乘二气之正，齐五行之序，设神理以奖俗，敷英风以弘国。重加智海浩汗，潭探上古，心镜炜煌，明覩先代。于是天皇诏之：“朕闻诸家之所贵帝纪及本辞……斯乃邦家之经纬、王化之鸿基焉。”^①

这是典型的古代中国的文字，有“大梁”“夹钟”这样复杂的天文历法知识，有轩辕、周王这样历史人物的出典，而“乾符”与“六合”，“天统”与“八荒”，“二气之正”与“五行之序”，合在一起正是一套古代的世界观和宇宙观。当万安侶执笔从事“撰录帝纪、讨覈旧辞、削伪定实、欲流后叶”的工作，他对旧辞真伪做检讨，对他旧辞之失做修改时，他拥有这些知识一定是发挥作用的。

因此，上述关于“消失掉的多样性”的理论分析，完全可以成为我们分析古代日本历史的记录文本的参考。用这样的理论视角审视从口传到文字再到口传与文字并存时代日本神话的变化，下面这一段斋部广成为《古语拾遗》写的短序就显示出了另一层重要的意义。

盖闻，上古之世，未有文字。贵贱老少，口口相传。前言往行，存而不忘。书契以来，不好谈古，浮华竞兴，还嗤旧老。遂使人历世而弥新，事逐代而变改。顾问故实，靡识根源，国史家牒，虽载其由略，一二委曲，犹有所遗，愚臣不言，恐绝无传，幸蒙召问，欲摠蓄愤。故录旧说，敢以上闻云尔。^②

因为这段话反映的，正是古代日本流传于口头的历史叙事系统遭遇中国文字的过程所导致的变化。这段话告诉我们，日本有漫长的口耳相传的叙事传统，这一传统遭遇汉字文化体系后受到巨大的冲击、巨大的挑战。依靠口口相传存而不忘的“前言往行”，开始慢慢失去叙述上的权威性。“古”变成“不好谈”的对象，懂古的“旧老”成了被“嗤笑”的对象。“故实”不再被顾问，“根源”无人愿意认识了解。而“书契以来”，新出现的由文字结构成的文本，包含着竞兴的“浮华”、不断的“弥新”和逐代的“变改”，正日益取得权威地位。伴随《古事记》《日本书纪》成书后成为权威的“国史家牒”文本，历史发展到了一个新的阶段，口头传承的传统则受

① 太安万侶：『古事記』（上）、東京：小学館、1997年、第20頁。

② 齋部広成：『古語拾遺』、神道大系編纂会編：『神道大系』古典編五、東京：神道大系編纂会、1986年、第3頁。

到巨大冲击。人们变得不再依靠口头传统，不再从“谈古”中去探寻“故实”的根源。在这种大时代的巨浪的冲击下，勉强最后存留的口头传统不得不承认和借用文字的力量，用以“故实”和“根源”补遗“国史家牒”的形式，一吐委屈，一抒积愤，并期冀借助文字传诸久远。

那么，一个需要追问的问题是，究竟在文字化的过程中，口头传承的历史叙事系统被加入了怎样的“浮华”？如何被“弥新”和“变改”？今天我们读到的《古事记》《日本书纪》中的日本古代神话，究竟哪些地方是日本本土长期流传的神话，哪些是受到中国的影响“敷衍造句”增添出来的？笔者认为《古语拾遗》非常特殊的开篇，对我们回答这一问题提供了一条可能的线索。

三

《古语拾遗》用“一闻夫开辟之初”开篇，没有像《古事记》《日本书纪》那样开篇排列“神世七代”神谱，原因是什么呢？

斋部广成喜好“谈古”，对“旧”“老”的口传传统有异乎寻常的坚持。因为他认为自己讲的才是“故实”，才是“根源”。笔者推断《古语拾遗》不讲“神世七代”，不是偶然或省略，而是“故录旧说，敢以上闻”的“旧说”，是 80 岁的广成坚守古老的口头传统一份最后的倔强。如果这一推论是正确的，那么反过来这也映射出天地开辟阶段的“神世七代”是很靠后才被加入日本古代神话之中的，是“竞兴”的“浮华”，是“使人历世而弥新，事逐代而变改”的“新”和“改”的一部分。要认识清这一点，我们不妨从文本出发检讨一下《古事记》和《日本书纪》的“神世七代”叙事，我们会看到，这部分叙事的内部，有很多与中国文化密切关联的逻辑性结构，而叙事中的诸神和后来的日本神话之间的关系很多是游离的。

同称“神世七代”，但《古事记》和《日本书纪》的神谱之间有一些不同。《古事记》中五柱“别天神”诞生后，接下来诞生了对偶神十柱共计十二柱天神，见表 1。

表 1 十二柱天神

神名	诞生地	神别	奇偶
天之御中主神	高天原	别天神	独神
高御产巢日神	高天原	别天神	独神

续表

神名		诞生地	神别	奇偶
神产巢日神		高天原	别天神	独神
宇摩志阿斯诃备比古迟神		国	别天神	独神
天之常立神		国	别天神	独神
国之常立神		国	神世七代	独神
丰云野神		国	神世七代	独神
宇比地途神（泥土煮神）	须比智途神（沙土煮神）	国	神世七代	偶神
角杵神（角槌神）	活杵神（活槌神）	国	神世七代	偶神
意富斗能地神（大户之道尊）（男神）、大斗乃辨神（大苦边尊）		国	神世七代	偶神
淤母陀流神（面足尊）	阿夜诃志古泥神（惶根尊）	国	神世七代	偶神
伊邪那岐命（伊奘诺尊）	伊邪那美命（伊奘冉尊）	国	神世七代	偶神

《日本书纪》中是与天地诞生相伴诞生了三柱“纯男”之神，此后诞生了四对偶神，合称为“神世七代”，见表2。

表2 神世七代

神名	神世	奇偶	诞生原则
国常立尊	一世	独神	乾道独化
国狭槌尊	二世	独神	乾道独化
丰斟淳尊	三世	独神	乾道独化
泥土煮尊、沙土煮尊	四世	偶神	乾坤之道，相参而化
大户之道尊、大苦边尊	五世	偶神	乾坤之道，相参而化
面足尊、惶根尊	六世	偶神	乾坤之道，相参而化
伊奘诺尊、伊奘冉尊	七世	偶神	乾坤之道，相参而化

神世七代在日本神话中的异质性从《释日本纪》开始就被日本学者注目并讨论，但早期更多注意本文出典和个别词句的相似性，比如从对《淮南子》《三五历记》的引用等方面展开研究，到神野志隆光则非常重视开辟神话文本整体的完整性。他很早就注意到《古事记》神名列举方式上的差异，认为神代的“次”和后面大国主神十七世代的“某神，此神娶某神生子，某神，此神娶某神生子，某神”之间不同。他赞同本居宣长的意见，认为神代的众神“非父子次第，前神御世而后神相继”，而是“同时生成，如兄弟然”。即便有男女也只是阴阳意义上的，所以是“横向”的相互关系。神野志隆光后来的论文中，更提出阴阳论实际上贯通了神世七代叙事前

后的论述。^①

从文本而言，在《古事记》中，七代神有一个次第诞生的过程。这会让读者在一个历时性的框架里理解这段开辟神话，但如果我们用中国古代的阴阳思想理解这些神的奇偶属性，我们会发现《周易》作为一个潜在的结构性的影响因素在发挥作用。这五位“别天神”和神世七代的神的排列，实际上构成《周易》两卦，一为“天行健”的“乾（☰）”卦，然后是艮与坤组合而成的“剥（☶）”卦。乾是完整的阳，是一个完整的先天之天，剥是不断剥落，是乾卦不断发生变化的一个结果。而《日本书纪》的“神世七代”中，中国古代思想的结构性的影响就更显化。最初诞生的三尊神，都是“坐而隐身”的独神，是“乾道独化”之神，三神构成的也是“乾（☰）卦”，此后诞生了四对对偶神。将《古事记》《日本书纪》的“神世七代”放到一起看，首先是两个开辟神话的文本都以乾卦起，都重视阳，强调阳在先，万物始于阳。这一点和伊奘诺尊、伊奘冉尊绕柱神婚之仪所强调的是一致的。两个开辟神话的文本都重视阴的作用，《古事记》的后一卦“剥（☶）”卦是五阴承一阳，是阴行将全部代阳而成坤的卦象。神世七代，“七”数为“复（☱）卦”，剥、复互为覆卦，所谓“剥极而复”或“剥尽来复”。《日本书纪》的“神世七代”则是“天三地四”^②，所谓“乾坤之道，相参而化”，对偶四神与乾道三神之间正是相参而化的关系。按七以三四分阴阳，也是古代中国古代道教的典型模式。《汉武帝内传》记载西王母会见汉武帝，两人食桃也是汉武帝食三而王母食四。又，古代七夕乞巧针的七针也是分三四的。暗含如此艰深的《易经》中的易理的两段开辟神话的文本，不可能产生于古代日本的口头传统，只能是大陆文字和典籍大规模传入日本后，特别是熟悉汉字文化系统深层知识的人介入神话改写后才可能出现的。从数字层面说，徐整《三五历记》讲“数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九”^③，这是将这组数字看成一个有生命的序列。而《古事记》《日本书纪》两个开辟神话的文本，对一、三、五、七的处理，完全符合将这一数列视为生命序列的中国文化传统。这一定不是偶然的。组织起这样的故事的人，对于中国古代文化一定有非常深的浸润。

① 神野志隆光：『古事記』の神話叙述：神名列挙の方法、『日本文学』1978年第4号；『日本書紀』『神代』冒頭部をめぐる、中村啓信等編：『古事記・日本書紀論集』、東京：統群書類従完成会、1989年、第603—620頁。

② 王弼注，孔颖达疏：《周易正义·系辞上》，阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，2009年，第168页。

③ 转引自欧阳询编：《艺文类聚》卷一，上海：上海古籍出版社，1982年，第2页。