

## 日本上古文学佛经文体研究方法论

北京第二外国语学院 日语学院 马 骏

**[摘要]** 依据日本上古文学作品中的“言说类”四字语句,从三个方面提出有关日本上古文学佛经文体研究方法的独自思考,即作为方法论的渊源论及其触角、具有两套系统的文献资料及其语言特色、涵括三种类型的文体及其位相表征。在上古文学作品中,普遍存在着三种类型的文体及其位相表征,亦即受到中土文献影响的传统表达、源自佛经文体浸染的佛典表达、在传统表达和佛典表达基础上衍生出的自创表达。自创表达彰显的是日本上古文学自身的文体特质。

**[关键词]** 日本上古文学 汉文佛经文体 一种方法 两套文献 三类文体

### 1 目的与方法

第二次世界大战之后的日本上古文学比较研究可谓硕果累累。以《万叶集》研究为例,先是小岛宪之发表名著《上代日本文学与中国文学》<sup>[1]</sup>,稍后中西进出版《万叶集的比较文学研究》和《万叶史研究》<sup>[2]</sup>等著作,小岛宪之的弟子芳贺纪雄完成《万叶集对中国文学的融摄》<sup>[3]</sup>,中西进的弟子辰巳正明写就《万叶集与中国文学》等<sup>[4]</sup>。这些成果手法扎实,资料详尽,备受学术界关注。就《古事记》研究而言,神田秀夫《古事记的结构》<sup>[5]</sup>的发表,拉开了上古文学文体与汉文佛经文体比较研究的序幕,濑间正之《记纪的文字表达与汉译佛经》<sup>[6]</sup>的出现,表明上古文学文体与汉文佛经文体的比较研究逐渐朝着纵深方向发展。

#### 1.1 一种方法

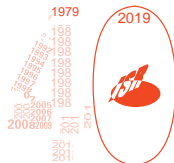
日本上古文学比较文学研究,正是基于出典研究的不断积累,才迎来了现在的新局面。森博达在《解密日本书纪》一书中提出了著名的“《日本书纪》撰写者三分说”,出版了最新研究成果《日本书纪产生的历史真相——改写主导者何许人也》<sup>[7]</sup>。因此,

可以说作为方法论的出典研究以其扎实而又缜密的学风依然发挥着巨大的作用。兹举一例说明。

《日本书纪》卷25《孝德纪》大化二年三月条诏书云:“复有见言不见,不见言见,闻言不闻,不闻言闻。都无正语正见,巧诈者多。”(第三册,P.152)<sup>[8]</sup>例言时人毫无真诚和善的话语,亦无正确的知见,狡诈者居多:明明看见了,却说没有看见;明明没看见,却说看见了;明明听见了,却说没听见;明明没听见,却说听见了。关于点线部分,“古典大系本”认为:“此言民众狡诈之言颇多。正语、正言见于佛教的八正道。”(下册,P.295)<sup>[9]</sup>所谓“八正道”,指正见、正思维、正语、正业、正命、正方便、正念、正定,意谓达到佛教最高理想境地(涅槃)的八种方法和途径。“新编全集本”继承了“古典大系本”的说法,还就“正语”“正见”补充道:“佛教八正道(八种正确的生活)中,可见‘正语’(说话要符合佛的教诲)、“正见”(正确的见解)的说法。”

诸家的解释是否贴切周到?在下结论之前,先关注汉文佛经中以下文献资料的记载。

①东晋佛陀跋陀罗、法显合译《摩诃僧祇律》卷12:“八事非贤圣语者,见言不见,闻言不闻,妄言不妄,知言不知,不见言见,不闻言闻,不妄言



妄,不知言知。是名八事,非贤圣语。”<sup>[10]</sup>

②后秦鸠摩罗什译《大智度论》卷13:“知言不知,不知言知。见言不见,不见言见。闻言不闻,不闻言闻。是名妄语。”

③姚秦佛陀耶舍、竺佛念等合译《四分律》卷11:“不见言见,不闻言闻。不触言触,不知言知。见言不见,闻言不闻。触言不触,知言不知。”

④刘宋求那跋陀罗译《杂阿含经》卷37:“不见言见,见言不见。不闻言闻,闻言不闻。”

⑤后秦鸠摩罗什译《梵网经》卷2:“若佛子自妄语,教人妄语,方便妄语,妄语因,妄语缘,妄语法,妄语业,乃至不见言见,见言不见,身心妄语。而菩萨常生正语正见,亦生一切众生正语正见。而反更起一切众生邪语邪见、邪业者,是菩萨波罗夷罪。”

仔细研读上述佛典资料,不得不说“古典大系本”和“新编全集本”的解释有如隔靴搔痒:第一,诏书中点线部分语句首见于《摩诃僧祇律》,被斥为“非贤圣语”;第二,“见言不见”等四句话亦见于《大智度论》《四分律》和《杂阿含经》,在经文中被当作“不妄语戒”,且被视作“妄语”;第三,“见言不见”等“妄语”,即是“邪语邪见”,与“正语正见”的含义相悖;第四,上引经文当中,在内容涵括和语言表述上与“大化诏书”基本一致的唯有《梵网经》,这意味着“大化诏书”中的相关语句极有可能直接出自《梵网经》。根据《大日本古文书》卷7第19页记载,《梵网经》于天平五年(732)抄写。分析“大化诏书”的内容,有一点值得特别关注,即使用佛经戒律条文来表述“众言欺诈成分颇大”的意义十分重大。因为作为“大化改新”诏书的条文之一,戒律条文被用来规范、约束人们日常生活中的言行举止,同时也意味着对佛教“不妄语戒”的大肆宣扬。而且,作为中国史书中从未出现过的叙述内容与表述形式,它极大地彰显出日本首部官撰史书《日本书纪》的独特性。

## 1.2 两套文献

《日本书纪》卷9《神功纪》摄政元年二月条:“适是时也,昼暗如夜,已经多日。时人曰:‘常夜行之也。’皇后问纪直祖丰耳曰:‘是怪何由矣?’时

有一老父曰:‘传闻如是怪谓阿豆那比之罪也。’问何谓也。对曰:‘二社祝者,共合葬欤。’”(第一册, P.440)“新编全集本”指出,此处说的是一个奇怪的故事,预言天下不能有两个太阳同时存在。例中“问何谓也”是一位老翁的问话,用以询问事由。

在中国的传世文献当中,可见“敢问何谓也”的文例。《左传》隐公元年:“颖考叔为颖谷封人,闻之,有献于公。公赐之食。食舍肉。公问之,对曰:‘小人有母,皆尝小人之食矣,未尝君之羹,请以遗之。’公曰:‘尔有母遗,繄我独无!’颖考叔曰:‘敢问何谓也?’公语之故,且告之悔。”(P.1716)<sup>[11]</sup>这是《左传》中一则颇为有名的谏言故事。春秋战国时代伊始,郑庄公有一个同母异父的弟弟共叔段,母亲武姜非常溺爱他。后来共叔段谋反,得到武姜的支持。庄公获胜后将武姜关进地牢。于是颖谷封人颖考叔登场。庄公用丰盛的食物款待他,颖考叔小心地将肉挑出来放在一旁。庄公不解其义,便问为何如此。颖考叔说留与母亲共享。庄公大为感动,从地牢中放出武姜。

将《左传》例中的“敢问何谓也”与《神功纪》中的“问何谓也”做一比较,不难发现前者多出一个情态助动词“敢”字,因而形成了两者在表达上的差别。传世文献当中,“敢问何谓也”的类例可见《扬子法言》:“或问君。曰:‘明光。’问臣。曰:‘若禔。’敢问何谓也?曰:‘君子在上,则明而光其下;在下,则顺而安其上。’”另一方面,在汉文佛经当中,“问何谓也”的先例可见唐湛然述《止观辅行传弘决》:“阿难起去,问言:‘弟何弃兄?’阿难言:‘然仁行别,故相违耳。’问何谓也?答:‘仁乐生天,我乐寂灭。’闻已倍生忧恼。”

“问何谓也”与“敢问何谓也”,一字之差,却寓意非凡。《史记》中有这样一则记载:“至于河而闻窾鸣犍,舜华之死也,临河而叹曰:‘美哉水,洋洋乎!丘之不济此,命也夫!’子贡趋而进曰:‘敢问何谓也?’”(P.1925)这里讲述的是孔子周游列国的事情。孔子的逸事在历史的长河中被不断传诵,传世文献《史记》中“敢问何谓也”的说法,唐代以后在慧宝校注的《北山录》当中却演变成了“问何谓也”,我们所关注的情态助动词“敢”字已然销声

匿迹。《北山录》卷4云：“孔子自卫，将之晋至河，闻赵简子杀窦鸣犊及舜华，乃临河而叹曰：‘美哉水，洋洋乎！丘之不济此，命也夫！’子贡问何谓也。窦犊舜华，简子未得志须之，晋赵之贤大夫也。简子今杀之。刳胎焚林，则麒麟不至；覆巢破卵，则凤凰不翔，云云。遂回车不渡也。”

如何看待记述语言的这一变化呢？我们认为，这是从中土文献的文言体“敢问何谓也”向汉文佛经的口语体“问何谓也”转型的一个典型例子，转型指由文言体转向口语体，文体因有无情态助动词“敢”字而大相径庭。事实上，正如《古事记》的序文一样，日本奈良时代的文人们在撰写汉文时，始终在探索适合于日语记述的语言模式，一直徘徊于文言体与口语体这两种文体之间。

### 1.3 三类文体

在日本上古文献当中，每每可见同一意思却分别采用不同表达形式的文例。《日本书纪》卷2《神代纪下》曰：“先是且别时，丰玉姬从容语曰：‘妾已有身矣。当以风涛壮日，出到海边。请为我造产屋以待之。’是后丰玉姬果如其言来至，问火出见尊曰：‘妾今夜当产，请勿临之。’”（第一册，P.166）例言海神之女丰玉姬与彦火火出见尊临别赠言：希望在海滨盖建产房，以便在良辰吉日前来分娩，届时禁止窥视。嗣后，海神之女果然如约出现。例中“果如其言”在传世文献当中是一个固有的说法。《说苑》卷12《奉使》：“楚庄王欲伐晋，使豚尹观焉。反曰：‘不可伐也。其忧在上，其乐在下，且贤臣在焉，曰沈驹。’明年，又使豚尹观，反曰：‘可矣。初之贤人死矣。谄谀多在君之庐者，其君好乐而无礼，其下危处以怨上。上下离心，兴师伐之，其民必反。’庄王从之，果如其言矣。”（P.298）“果如其言”是说楚庄王采纳豚尹的建议，果然取得了胜利。

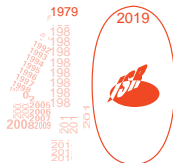
传统表达中另一种说法亦被《日本书纪》的书录者所吸收。《日本书纪》卷24《皇极纪》四年四月条：“又虎授其针曰：‘慎矣慎矣！勿令人知。以此治之，病无不愈。’果如其言，治无不差。”（第三册，P.96）例言老虎将一根神针授予留学僧鞍作，并叮

嘱其切不可让他人知晓，因为此针包治百病。后来鞍作尝试用这根神针治病，果然百试不爽。例中“果如其言”的说法，最早见于晋人陈寿《蜀志》卷13《黄权传》：“蜀降人或云诛权妻子，权知其虚言，未便发丧，后得审问，果如其言。”（P.1044）“果如其言”的说法在西晋竺法护译《正法华经》卷6《七宝塔品》中亦可见到：“其佛所念，果如其言，为诸十方讲说经法，开化一切皆令得道。”

上述例中“果如其言”“果如其言”两种说法沿袭了中国传世文献中的四字语句。《日本书纪》卷14《雄略纪》十四年四月条：“事平之后，小根使主夜卧问人曰：‘天皇城不坚，我父城坚。’天皇传闻是语，使人见根使主宅。实如其言，故收杀之。”（第二册，P.200）地方豪族根使主因谋反被诛，其子小根使主同样图谋不轨被天皇铲除。与上文谈到的传统说法“果如其言”“果如其言”不同，“实如其言”是佛典用法，首见于汉译佛经。姚秦鸠摩罗什译《众经撰杂譬喻》卷2：“佛答曰：‘实如其言，非妄语也。’”元魏吉迦夜、昙曜合译《杂宝藏经》卷3：“众人皆信吉利鸟，实如其言。”

比较“果如其言”“果如其言”与“实如其言”的异同，“果如其言”“果如其言”主要用于客观表述后来发生的事情与先前所言相吻合的场合，故出现在叙述文当中。反之，“实如其言”用于主观表述说话者对他人言行的一致性所做出的判断，故出现在会话文当中。相同的意思却存在两种不同的说法，且出现在同一文本当中，这的确是一个值得深思的现象。

《日本书纪》卷2《神代纪下》：“二神乃升天，复命而告之曰：‘苇原中国皆已平竟。’时天照大神敕曰：‘若然者方当降吾儿矣。’且将降间，皇孙已生。”（第一册，P.128）例中“而告之曰”早在《左传》僖公十年的记载中就已出现：“秋，狐突适下国，遇大子。大子使登，仆，而告之曰：‘夷吾无礼。余得请于帝矣。将以晋畀秦，秦将祀余。’”（P.1801）《日本灵异记》中卷《赎蟹虾命放生得现报缘第八》：“女恐，明日白于大德。大德住在生马山寺，而告之言：‘汝不得免，唯坚受戒。’”（P.171）例中“而告之言”与传统说法“而告之曰”意思相同，却仅见于



汉文佛经。吴支谦译《撰集百缘经》卷1《菩萨授记品》：“作是念已，即召长者，而告之言：‘吾由汝故，资我珍宝，赏募勇健，战斗得胜。我今当还，报卿之恩，恣汝所愿。’”姚秦鸠摩罗什译《妙法莲华经》卷2《譬喻品》：“父知诸子，先心各有所好，种种珍玩，奇异之物，情必乐著，而告之。”

如此看来，从与中国文学的关系来看，日本上古文学作品通常存在两种文体，即传统文献和汉文佛经的文体。在此基础之上，再叠加上自创的表达形式，由此形成日本上古文学作品文体的总体特征。《日本书纪》卷6《垂仁纪》五年十月条曰：“天皇即寤之，语皇后曰：‘朕今日梦矣，锦色小蛇绕于朕颈。复大雨从狭穗发而来之濡面。是何祥也？’”（第三册，P.308）枕着皇后膝盖午睡的天皇突然惊醒，问皇后道：我梦见锦色的小蛇缠住我的脖子，从狭穗方向飘来倾盆大雨，淋湿了我的面颊。“是何祥也”一句用作疑问，构成解读皇后的哥哥狭穗彦谋反阴谋的关键词。《左传》僖公十六年曰：“十六年春，陨石于宋，五。陨星也。六鹢退飞，过宋都，风也。周内史叔兴聘于宋，宋襄公问焉，曰：‘是何祥也？吉凶焉在？’”（P.1808）二例说明疑问句“是何祥也”是解读祥瑞或灾异的惯用表达。

与“是何祥也”意思相同的表达，在汉文佛经中用作“是何瑞也”。《日本书纪》卷11《仁德纪》元年正月条：“初天皇生日，木菟入于产殿。明旦，誉田天皇唤大臣武内宿祢语之曰：‘是何瑞也？’”（第二册，P.30）例言天皇诞生之日，恰逢鸕鷀鸟飞进产房。与此同时，大臣武内宿祢的妻子分娩，一只鸕鷀亦闯入产房。于是天皇询问武内宿祢是何征兆。吴维祇难等合译《法句经》卷1《普光庄严菩萨等证信品》曰：“于是东方百千万亿阿僧祇土有国，名宝土，佛名宝相。有菩萨，名普光庄严，见此地动，白宝相佛言：‘世尊，如此地动，是何瑞也？’”例中有关大地震动的表征，佛陀解答道：是释迦牟尼为众生说法而出现的祥瑞。

饶有兴趣的是，相对于中土文献中的“是何祥也”和汉文佛经中的“是何瑞也”的说法，《日本书纪》当中还有第三种说法，即变体表达“是何祥焉”。卷11《仁德纪》三十八年七月条曰：“时二鹿

卧傍。将及鸡鸣，牡鹿谓牝鹿曰：‘吾今夜梦之，白霜多降之覆吾身。是何祥焉？’牝鹿答曰：‘汝之出行，必为人见射而死。即以白盐涂其身，如霜素之应也。’”例言拂晓时分，牡鹿对牝鹿说，我昨晚梦见天降白霜，覆盖了我的全身，这是什么征兆？例中“是何祥焉”是基于中土文献和汉文佛经的表达形式而敷衍出的自创形式，是仅存于《日本书纪》中的一种独特的说法。

事实上，在《古事记》《日本书纪》和《风土记》等上古文学作品中，随处可见三种类型的文体，而这一现象迄今为止并未引起国内外学术界的注意。但我们认为，在对日本上古文学作品的文体与汉文佛经文体的关系进行探讨时，作为一道工作步骤和操作流程，十分有必要对这三种类型的文体加以辨析。基于这一考虑，我们拟以日本上古文学作品中“言说类”四字语句<sup>[12]</sup>为例，再现从传统表达达到佛典表达、再到变体表达这一论证过程，聚焦其在位相上所表现出的不同文体特征。

## 2 基于位相层面的文体考察

汉文佛经中包含着大量的四字格，其最大的特点就是四字一顿，组成一个大节拍，每个大节拍又以两字为一个小节。这一文体特征已经引起学者们的注意。<sup>[13]</sup>迄今为止，对汉文佛经四言文体的研究主要集中在如下三个方面：其一，汉文佛经四言文体对汉语词汇双音化进程的影响；<sup>[14]</sup>其二，关于汉文佛经选择四言文体的原因；<sup>[15]</sup>其三，从梵汉对勘看汉文佛经中音节衬字的问题。<sup>[16]</sup>从出源研究的角度来看，较之单个的词语，四字语句或四字以上语句的相同性则更有可能客观地证明文体上是否存在影响关系。为便于考察，这里暂且将日本上古文学作品中“言说类”的表达分作上下型、尺牍型、注疏型、口语型四类，对这四种类型中的传统表达、佛典表达和变异表达逐一进行考察。

### 2.1 上下型

所谓上下型，指体现人物身份高低的“言说类”四字语句。

第一，上下型中的传统表达。“因教之曰：‘~’”

在上古文献中共有四例，这里仅举一例。《日本书纪》卷2《神代纪下》：“海神于是总集海鱼，觅问其钩。有一鱼对曰：‘赤女久有口疾。或云赤鲷疑是之吞乎。’故即召赤女，见其口者，钩犹在口。便得之，乃以授彦火火出见尊。因教之曰：‘以钩与汝兄时，则可诅言‘贫穷之本，饥馑之始，困苦之根。’而后与之。’”（第一册，P.166）例言海龙王归还火火出见尊丢失的鱼钩，并向他传授惩治其兄的方法。在中土文献当中，“因教之曰”的说法始见于《韩非子》卷10《内储说下六微第三十一》：“荆王所爱妾有郑袖者。荆王新得美女，郑袖因教之曰：‘王甚喜人之掩口也。为近王，必掩口。’美女入见，近王，因掩口。王问其故，郑袖曰：‘此固言恶王之臭。’”（P.634）例中“因教之曰”的发话者是荆王的宠妾郑袖，听话者是荆王新得到的美女，两者的上下关系一目了然。中日两国文献中“因教之曰”在意义和用法上相同，是一种由来已久的组合形式。

第二，上下型中的佛典表达。“如此言教”例见《古事记》中卷《仲哀记》：“尔，具请之：‘今如此言教之大神者，欲知其御名。’即答诏：‘是天照大神之御心者。’”（P.244）例中“如此言教”指神谕，是发自天照大神的肺腑之言。东晋瞿昙僧伽提婆译《增一阿含经》卷9：“是时，尊者难陀从世尊受教已，从坐起，礼世尊足，便退而去，至安陀园。到已，在一树下结加趺坐，正身正意，系念在前，思惟如来，如此言教。”苻秦僧伽跋澄等译《僧伽罗刹所经集》卷3：“是时世尊，意不移动，吐如此言教，便作是说：‘云何阿难，我不再三告汝耶？’”陈真谛译《摄大乘论释》卷15：“佛说但大三千世界中，我自任成。如此言教，别有密意。”如文例所示，“如此言教”仅见于汉文佛经，“言教”的发话者绝非普普通通的凡人，唯见于如来、世尊和佛陀。这样一种具有特殊语境的表达形式出现在《古事记》当中，且用来表现天照大神的神谕，其表达意图十分明显：书录者是将天照大神比作如来、世尊和佛陀，寄希望于用佛教思想来统御人间社会。

第三，上下型中的变体表达。《日本书纪》卷2《神代纪下》：“因奉教之曰：‘以此与汝兄时，乃可称曰……’言讫，则可以后手投赐。”（第一册，

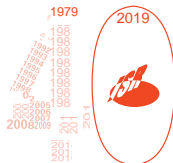
P.176）例言海神向彦火火出见尊传授咒语，讲授“潮满琼”和“潮涸琼”的使用方法。无论是中土文献，还是汉文佛经，均未见“奉教之曰”这一说法。究其原委，《神代纪》中的“奉教之曰”，读作“フシヘマツリテマヲサク”，“奉”是助动词。《战国策》卷30《昌国君乐毅为燕昭王》：“臣闻古之君子，交绝不出恶声。忠臣之去也，不洁其名。臣虽不佞，数奉教于君子矣。”（P.1749）《搜神记》卷16：“济曰：‘随地下乐者与之。’阿曰：‘辄当奉教。’乃厚赏之。”（P.397）例中“奉教”读作“教えを奉（ウケタマハ）る”，“奉”是本动词。如此看来，虽然字面上都用作“奉教”，但古汉语与《神代纪》所体现的告知与被告知的关系则完全相反。

## 2.2 尺牍型

所谓尺牍型，指所使用的四字语句具有书简的性质。

首先，尺牍型中的传统表达。“指宣往意、送物如别”，是说前往宣说拜访，并另外馈赠物品。《日本书纪》卷22《推古纪》十六年六月条：“丹款之美，朕甚嘉焉。稍喧。比如常也。故遣鸿胪寺掌客裴世清等，指宣往意，并送物如别。”（第一册，P.176）该例出自天皇写给唐朝皇帝的信函。例中点线部分词语的出源问题，迄今未曾引起学术界的注意。其实，它是典型的书简用语，表示“我派人前去问候，并送上礼物以表达心意”。唐道宣撰《续高僧传》卷17：“开皇十年下诏曰：皇帝敬问赵州房子界嶂洪山南谷旧禅房寺智舜禅师，冬日极寒，禅师道体清胜。教导苍生，使早成就。朕甚嘉焉。朕统在兆民之上，弘护正法，夙夜无怠。今遣上开府庐元寿，指宣往意，并送香物如别。”这是隋文帝写给智舜禅师的慰问函。该例说明作为书简用语的特殊之处在于：该说法仅限于皇帝写给臣子的书信之中。

其次，尺牍型中的佛典表达。“喜惧交怀”，喜悦与恐惧交集于心中。《日本书纪》卷18《安闲纪》元年闰十二月条：“于是县主饭粒喜惧交怀，以其子鸟树献大连，为僮竖焉。”（第二册，P.340）《续日本纪》卷16《圣武纪》天平十八年三月条：“斯盖乾



坤垂福,宗社降灵。河洛呈祥,幽明协度。祇对天贶,熹惧交怀。孤以薄德,何堪忝受。”(第三册, P.20)佚名《寺沙门玄奘上表记》卷1《谢许制大慈恩寺碑文及得宰相助译经表》:“睿泽潜流。玄风载阐。祇奉慈诰,熹惧交怀。”唐道宣撰《释迦氏谱》卷1:“还宫白王,说奇特相。王严四兵,与亿释姓,导从入园,见相殊异,熹惧交怀。”上引四例当中,《圣武纪》的诏书、玄奘的上表文属于尺牍用法,用于第一人称,可视为正体用法;《安闲纪》和《释迦氏谱》的文例,出现在散文之中,用于第三人称,当属变体表达。

再次,尺牍型中的变体表达。“一一教示”,逐一指教。《日本书纪》卷19《钦明纪》十一年二月条:“遣使诏于百济曰:‘朕依施德久贵、固德马进文等所上表意,一一教示,如视掌中<sup>[7]</sup>。思欲具情,冀将尽抱。’”(第二册, P.412)该例出自天皇写给百济王的信函,例中“一一教示”,表示谆谆教导的意思。在现存文献当中,该说法仅见于唐般若译《诸佛境界摄真实经》卷3:“是时金刚阿闍梨,一一教示,道场中事。”例言金刚阿闍梨详细地告知道场中的各种事项。将两例做一比较,可知在《钦明纪》中“一一教示”用作书简语,在《诸佛境界摄真实经》中则没有文体上的限定。

### 2.3 注疏型

所谓注疏型,指所使用的四字语句具有注疏的性质。

一是注疏型中的传统表达。“故因以名焉”,因此才这样命名的,所以才起了这样一个名字。《日本书纪》卷2《神代纪下》:“所以儿名称彦波瀲武鸕草葺不合尊者,以彼海滨产屋,全用鸕鹚羽为草葺之,而葺未合时,儿即生焉。故因以名焉。”(第一册, P.168)《水经注》卷25:“黄水西北通巨野泽,盖以黄水沿注于荷,故因以名焉。”(P.640)唐慧琳撰《一切经音义》卷70:“饮光部,梵言迦叶波。迦叶,此云光;波,此云饮。今依此间语,名饮光。有二义:一迦叶波是上古仙人,此人身有光明,能饮诸光,令不复现。此罗汉是彼种,故因以名焉。”

二是注疏型中的佛典表达。“一家云:‘……。’”

一种说法认为,一种观点认为。《播磨国风土记·贺古郡》条:“一家云:所以号印南者,穴门丰浦宫御宇天皇,与皇后俱,欲平筑紫久麻曾国,下行之时,御舟宿于印南浦。”(P.24)又《神前郡》条:“一家云:品太天皇,巡行之时,造宫于此冈。”(P.94)又《托贺郡》条:“一家云:昔丹波与播磨界国之时,大瓮掘埋于此土,以为国境。故曰瓮坂。”(P.106)在现存的五部《风土记》当中,只有《播磨国风土记》的书录者将“一家云”用于表述地名起源传说,且文例不在少数。学术界并未意识到这一用法的特殊之处,各校注本甚至没有出注。隋吉藏撰《金刚般若疏》卷4:“一家云:此经在《大品》初说以此文为证,既云未曾闻般若,故知在前。”唐法藏述《华严经探玄记》卷18:“初叙古中诸说极多,难以备举,且叙一二。一家云:此中知识有四十五人,后文殊不立,只有四十四人。”吉藏和法藏的著述是对经典语句的注释或前人言说的解析,可知“一家云”的说法出自佛家三藏之一的论藏,采用的是以问答等形式解释经义、论辩法相的方法。“一家云”,指诸家说法中的一家之言。隋吉藏撰《大品经游意》卷1:“般若义释,论出八家。第一家云:无漏为般若,成论主所用也。第二家云:有漏为般若,数家所用。何者?见有得道故也。第三家云:有漏无漏,合为般若。第四家云:因中智慧,是般若故。经在因名般若,果萨般若也。第五家云:无漏无为不可见无对般若。第六家云:离有无四句,为般若。第七家云:前六并是也。第八家云:前六中,唯第六家所说解是也。龙树菩萨唯出八家而已,不复简是非也。今解,若如前五家所执,只是般若中一片,是非般若正义。第七家合取为般若者,此举时用。第六家云:正是般若体也。”例中“第……家云”的说法,是对“一家云”意思和用法最为恰当的诠释。

奈良佛教,亦称作“南都六宗”。六宗指法相宗、俱舍宗、三论宗、成实宗、华严宗和律宗。迄今为止的研究结果表明,以六宗为代表的各大宗派及其相关寺院,曾对传入日本的佛经进行过广泛的阅读。一般来说,《风土记》在涉及到不同说法时,通常采用“或曰”“或云”等模糊性说法来表示

信息的出处。<sup>[18]</sup>佛教注疏形式“一家云”出现在地志体裁的《风土记》当中，一则说明佛教语言影响之广泛，二则体现了书录者在记述语言上对表达形式多样化的追求。

三是注疏型中的变体表达。《日本灵异记》中卷《己作寺用其寺物作牛役缘第九》：“古人谚曰：‘现在甘露未来铁丸’者，其斯谓之欵。诚知非无因果。不怖慎欵。”(P.173)例中“其斯谓之欵”一句，包含作者或讲话人感慨的语气，意思是说：“(经典中的名言)说的不正是这件事吗？”法琳撰《弁正论》卷2：“三闾有言曰：‘道可受而不可传。’其斯谓矣。”宋智聪述《圆觉经心镜》卷6：“《法华》云：‘安置诸子，秘密藏中。吾亦不久，自住其中。’其斯谓欵。”比较佛典论疏中的二例，“其斯谓矣”和“其斯谓欵”与《日本异异记》中的“其斯谓之欵”的意思和用法大致相同，仅在文字表述和语气方面存在细微的差异，因而形成了各自不同的表达方式。

## 2.4 口语型

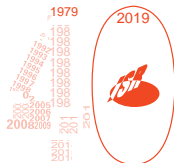
所谓口语型，指所用四字语句带有口语的性质。

“是何物耶”，是什么呢？是什么东西呢？《日本书纪》卷6《垂仁纪》二十三年十月条：“时有鸣鹤，度大虚。皇子仰观鹤曰：‘是何物耶？’”(第一册，P.316)当不会说话的誉津别王目睹着鸿鹤鸣空而过时，竟脱口问道：“这是一种什么(鸟)？”传统的研究从未就“是何物耶”的语体特征进行过深入的探讨。隋吉藏撰《法华义疏》卷12：“问：‘诃是何物耶？’答：‘诸佛菩萨说法有二：一显现二秘密，诃即是秘密法。’”唐义净译《根本说一切有部苾刍尼毘奈耶》卷9：“报言：‘大妹，我曾昼日，入彼林中，起怖畏心，身毛皆竖。大妹如何，独住于彼？手所持者，是何物耶？’时苾刍尼具以缘告。”又卷42：“世尊告曰：‘汝之衣角，是何物耶？’即便开解，见一金钱。”从汉文佛经的文例可知，“是何物耶”是隋唐时期的口语表达形式，用于询问物体的属性。需要指出的是，当学术界一直在强调《日本书纪》采用的是纯粹的汉语文体时，殊不知此类“下里巴人”的“口语秀”在中国正史当中其实难得一

见。这也正是中国正史与《日本书纪》在语体色彩上最为显著的区别之一。<sup>[19]</sup>

《日本书纪》卷12《履中纪》五年十月条：“于是二嫔横叹之曰：‘悲哉！吾兄王何处去耶？’”(第二册，P.92)例中“何处去耶”，诸家校注只有日语训读，不曾涉及其语体色彩。萧齐僧伽跋陀罗译《善见律毘婆沙》卷6：“须提那见已而问：‘咄！善人何处去耶？’答言：‘今往佛所，供养听法。’须提那曰：‘善哉！我亦随去。’”梁慧皎撰《高僧传》卷11：“神曰：‘弟子无为不尔来，但部属未洽法化，卒难制语。远人来往，或相侵触。人神道异，是以去耳。’猷曰：‘本是何神居之久，近欲移何处去耶？’”隋闍那崛多译《金刚场陀罗尼经》卷1：“忽然不见，如来所在，各自相问：‘今婆伽婆修伽陀何处去耶？’”唐实叉难陀译《大方广佛华严经》卷79：“善财问言：‘此庄严事，何处去耶？’弥勒答言：‘于来处去。’”上引汉文佛经的文例说明，从齐梁到隋唐，“何处去耶”的说法一直保留在口语对话当中，用以询问对方去往何处。不难想象，传统的文人志士对于此类难登大雅之堂的口语表达难免嗤之以鼻，但因为这是一种鲜活的口语表达形式，相对于中国正史艰涩难懂的文言语体，它或许更容易引起《日本书纪》书录者的注意。

《日本书纪》的作者并不止于文体探索中的机械性模仿，同时还关注更为富于个性的语言表达。《日本书纪》卷6《垂仁纪》二年是岁条：“其神石化美丽童女。于是阿罗斯等大欢欲合。然阿罗斯等去他处之间，童女忽失也。阿罗斯等大惊之，问己妇曰：‘童女何处去矣？’”(第一册，P.304)该例出自双行注当中，它是《日本书纪》编纂时的早期史料之一，内容与“天日枪传说”有关。“何处去矣”的意思与上文“何处去耶”形异而义同。与“何处去矣”相关的说法在佛经或传世文献中一般作“何处去”。东晋佛陀跋陀罗、法显合译《摩诃僧祇律》卷33：“佛知而故问：‘诸比丘何处去？’比丘即以上事具白世尊。”《宋书》卷88《薛安都传》：“行至朱雀航，逢柳元景。元景遥问：‘薛公何处去？’安都跃马至车后曰：‘小子庾淑之鞭我从弟，今指往刺杀之。’”(P.1126)上引二例说明“何处去矣”是一种自



创的表达形式。除此之外,《日本书纪》的书录者还自创了下面两种相关的表达形式。卷12《履中纪》即位前纪条:“近则遣一人问曰:‘曷人,且何往矣?’”(第二册,P.80)卷2《神代纪下》:“天钿女复问曰:‘汝何处到耶?皇孙何处到耶?’”(第一册,P.130)例中“何往矣”“何处到耶”的说法,在中国两类文献当中均未见先例。

整理《日本书纪》询问对方去往何处的疑问句,我们可以清晰地勾勒出各种不同表达形式之间的意义链接:传统表达“何处去”→佛典表达“何处去耶”→自创表达“何处去矣”“何往矣”“何处到耶”。其中,后面三种变体说法,虽然在中国的传世文献和汉文佛经中均未见文例,但从表达来看,三者仅仅是将表移动的动词“去”换成了类义词“到”“往”,或者将表示疑问的语气词“耶”替换成“矣”,其内在的因袭关系依然清晰可见。据此,我们认为,《日本书纪》的书录者正是遵循语言表达的这样一种内在的语义链接和逻辑关系,不断尝试着在遣词造句上追求变化与创新。

### 3 归纳与展望

如何正确评价日本上古文学作品中的自创表达?我们认为有必要辩证地看待这一问题。<sup>[20]</sup>因为其中的汉语表达是否纯正,从一开始就不是我们所关心的问题。我们真切地希望透过自创表达,探讨其背后所隐含的日本上古文人进行文学创作时的主体意识与创新精神。

#### 3.1 东亚范围的“自我”与“他者”

“发声大言”,大声说话。《丰后国风土记·速见郡》条:“玖倍理汤井。此汤井,在郡西河直山东岸。口径丈余。汤色黑,泥常不流。人窃到井边,发声太言,惊鸣涌胜,二丈余许。”(P.300)例言人们蹑手蹑脚地来到井边大声说话,井里的水会被惊吓得跳跃起来,高达两丈多。根据我们的调查,在传世文献和汉文佛经中都未发现所谓“发声大言”的四字语句,但汉文佛经中下面的四字格引起了我们极大的兴趣。

①吴支谦译《菩萨本缘经》卷2《善吉王品》:

“是人以是,覆藏盗事,得见现报。犹如女人,覆藏怀妊,临产之日,受大苦恼,发声大唤,乃令一切,悉共知之。”

②后秦鸠摩罗什译《灯指因缘经》卷1:“此何痴人,担负死尸,欲来入城。自见己身,被诸杖木,身体皆破,甚怀懊恼,发声大哭。”

③元魏瞿昙般若流支译《正法念处经》卷7《地狱品》:“以炎燃铁钵盛之,置其口中,大苦逼恼,发声大吼。”

④唐法崇述《佛顶尊胜陀罗尼经教迹义记》卷1:“复入炎床上,强扶令坐。一切毛孔,皆出猛火,发声大叫。故名大叫唤地狱。”上引例中“发声大唤”“发声大哭”“发声大吼”“发声大叫”,其词组结构是“发声大~”,“唤”“哭”“吼”“叫”属于表示言语行为的同类词语。令人颇感意外的是,即便在口语表达颇为丰富的汉文佛经当中,也难觅《丰后国风土记》中“发声大言”的说法。无疑,它体现了日本上古文学在表达上与中国文学的异质之处。难道这仅仅是一种巧合吗?

#### 3.2 日本内部的“自我”与“他者”

“举声大言:‘~。’”大声吼叫道:“……。”《常陆国风土记·行方郡》条:“其后,至难波长柄丰前大宫临轩天皇之世,壬生连磨,初占其谷,令筑池堤时,夜刀神,升集池边之椎株,经时不去。于是,麻吕举声太言:‘令修此池,要盟活民。何神谁祇,不从风化?’”(P.378)例言麻吕大声呵斥道:朝廷要修缮这个池塘,拯救黎民百姓。何方神圣,胆敢不顺从风教!“举声大言”的说法,传世文献当中依然全无踪迹,但在汉文佛经中却留下了蛛丝马迹。

①后汉支娄迦谶译《道行般若经》卷9《萨陀波伦菩萨品》:“作是思惟已,便复举声太哭。”

②吴支谦译《菩萨本缘经》卷3《鹿品》:“时有一人,为水所漂。恐怖惶惧,莫知所至。身力转微,余命无几,举声太唤:‘天神地祇,谁有慈悲,能见救济?’”

③后秦佛陀耶舍、竺佛念合译《长阿含经》卷3:“诸比丘闻此语已,皆悉愕然,殒绝迷荒,自投于地,举声大呼曰:‘一何驶哉!佛取灭度。’”



④后秦鸠摩罗什译《大智度论》卷38《往生品》：“来是起已，举声太唱言：‘诸众生！甚可恶者是五欲，第一安隐者是初禅。’”

⑤刘宋功德直译《菩萨念佛三昧经》卷1《不空见本事品》：“犹商失主，佛灭亦然，世间黑暗，盲无慧目，捶胸拍头，举声大叫。”

⑥唐道宣撰述《四分律删繁补阙行事钞》卷3：“师亡不得举声太啼，应小小泣泪耳。”通过梳理可知，从后汉到初唐的汉文佛经当中，关于大声说话、喊叫或哭泣共有六种说法，即“举声大哭”“举声大唤”“举声大呼”“举声大唱”“举声大叫”“举声大啼”。在这六种四字格表达中，竟也没有“举声大言”的说法。

这难道不是作者有意而为之吗？如果是，目的何在？基于汉文佛经，却又有别于汉文佛经的表达，恰好体现的是作者的主体意识：独立于传世文献、又不同于汉文佛经、且有别于其他《风土记》、《常陆国风土记》的作者自创了“举声大言”这一惟我独有的个性表达。

### 3.3 价值均等的汉文佛经文体

的确，迄今为止的日本上古文学与中国文学

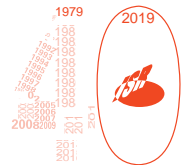
的比较研究，依据中国的上古经文和传世文献证明了传统的中国文学对日本上古文学的巨大影响。另一方面，发生在印度并在中国最终得以本土化的汉文佛经在进入日本时，对日本文学究竟产生了怎样的影响？尽管历史学和宗教学均会或多或少旁及这一问题，但鲜有从文学本体论的角度加以系统地论述者。必须指出的是，通过我们的研究，说明事实恰恰是与传统的中国文学一样，汉文佛经与日本上古文学同样有着密不可分的关系。而且，仅就文体而言，与传统的中国文学相比，汉文佛经文体的影响甚至有过之而无不及。

由此观之，不得不说国内外学术界目前有关中日上古文学交流关系的认识有失全面。本研究则希冀依据上述方法来弥补这一缺憾，藉以突显中国学者的问题意识与学术视野。<sup>[21]</sup>

我们确信，作为方法论的溯源研究，具有两套系统的文献资料及其语言特色、涵括三种类型的文体及其位相表征将为我们揭示日本上古文学文体与汉文佛经文体之间广阔而又深远的影响关系，改写中日两国古代文学交流史、特别是汉文佛经文体影响的传统认知。<sup>[22]</sup>

#### 注

- [1] 小島憲之. 上代日本文学与中国文学(上中下)[M]. 東京: 塙書房, 1962-1965.
- [2] 中西進. 万葉集の比較文学的研究[M]. 東京: 桜楓社, 1963; 同. 万葉史の研究. 東京: 桜楓社, 1968.
- [3] 芳賀紀雄. 万葉集における中国文学の受容[M]. 東京: 塙書房, 2003.
- [4] 辰巳正明. 万葉集と中国文学[M]. 東京: 笠間書院, 1987.
- [5] 神田秀夫. 古事記の構造. 東京: 明治書院, 1959.
- [6] 瀬間正之. 記紀の文字表現と漢訳仏典[M]. 東京: おうふう, 1994.
- [7] 森博達. 古代の音韻と日本書紀の成立[M]. 東京: 大修館書店, 1991. 同. 日本書紀の謎を解く—述作者は誰か[M]. 東京: 中央公論新社, 1999.
- [8] 小島憲之. 直木孝次郎. 西宮一民. 藏中進. 毛利正守. 日本書紀(全3册)[M]. 東京: 新編日本古典文学全集. 小学館, 1994-1998. 以下省称“新编全集本”; 坂本太郎. 家永三郎. 井上光貞. 大野晋. 日本書紀(上下册)[M]. 東京: 岩波書店, 1965. 以下省称“古典大系本”; 中田祝夫. 日本靈異記. 東京: 日本古典文学全集[M]. 小学館, 1975; 山口佳紀. 神野志隆光. 古事記[M]. 東京: 新編日本古典文学全集. 小学館, 1997; 植垣節也. 風土記[M]. 東京: 新編日本古典文学全集. 小学館, 1997; 青木和夫. 稻岡耕二. 笹山晴生. 白藤礼幸. 続日本紀[M]. 東京: 新日本古典文学大系(全4册). 岩波書店, 1989-1995; (日)真人元开著. 汪向荣校注. 唐大和上东征传[M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [9] 需要补充的是,“八正道”的说法,在上代文献中可见《奈良朝写经6·瑜伽师地论卷第21》:“团而六度轻舫,设于三会之津。四无量掩贯,而八第人觉为左右桅,取八正道,分为水手。”(上代文献読書会編. 上代写経識語注釈[M]. 東京: 勉誠出版, 2016:55.)
- [10] 佛典资料引自《CBETA 电子佛典2016》,下同。
- [11] 左传. 十三经注疏[M]. 北京: 中华书局, 1980; (汉)扬雄撰. 扬子法言[M]. 北京: 中华书局, 1954. (汉)司马迁撰. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1959; (汉)刘向撰. 向宗鲁校证. 说苑校证[M]. 北京: 中华书局, 1987; (晋)陈寿撰. (宋)裴松之注. 三国志[M]. 北京: 中华书局, 1959; (唐)房玄龄等撰. 晋书[M]. 北京: 中华书局, 1994; (战国)韩非著. 陈奇猷校注. 韩非子新校注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000; (西汉)刘向集录. 范祥



雍笈证.战国策笈证[M].上海:上海古籍出版社,2006;王根林.黄益元.曹光甫校点.汉魏六朝笔记小说大观[M].上海:上海古籍出版社,1999;(梁)沈约撰.宋书[M].北京:中华书局,1974;周易.十三经注疏.[M].北京:中华书局,1980;孟子.十三经注疏.[M].北京:中华书局,1980;(梁)萧统编.(唐)李善注.文选[M].北京:中华书局,1977;(唐)李延寿撰.南史[M].北京:中华书局,1975;(清)董诰等编.全唐文·附唐文拾遗唐文续拾[M].北京:中华书局,1983;论语.十三经注疏.[M].北京:中华书局,1980年;(宋)李昉等编.太平广记[M].北京:中华书局,1961;上海古籍出版社编.唐五代笔记小说大观[M].上海:上海古籍出版社,2000;(唐)魏征.令狐德棻撰.隋书[M].北京:中华书局,1973;王明撰.抱朴子·内篇校释[M].北京:中华书局,1985;(汉)班固撰.(唐)颜师古注汉书[M].北京:中华书局,1962;(宋)范晔撰.(唐)李贤等注.后汉书[M].北京:中华书局,1965年;(唐)欧阳询撰.艺文类聚[M].上海:上海古籍出版社,1999;王利器著.吕氏春秋注疏[M].成都:巴蜀书社,2002;(后晋)刘昫等撰.旧唐书[M].北京:中华书局,1975;(梁)沈约撰.宋书[M].北京:中华书局,1974;(清)严可均校辑.全上古三代秦汉三国六朝文[M].北京:中华书局,1958;(北齐)魏收撰.魏书[M].北京:中华书局,1974;(唐)姚思廉撰.梁书[M].北京:中华书局,1973.

- [12] 黄美华,马骏.日本书纪“说类词”句式探源[J].亚非语语言文学研究.第2辑.中国传媒大学出版社,2013.
- [13] 王继红.玄奘译经四言文体的构成方式——以《阿毗达磨俱舍论》梵汉对勘为例[M].北京:中国文化研究(夏之卷),2006.
- [14] 朱庆之.佛典与中古汉语词汇研究[M].台北:文津出版社,1992:8-15.
- [15] 俞理明.佛教文献语言[M].成都:巴蜀书社,1993:26-29.
- [16] 姜南.汉译佛经音节衬字辨说[J].语言研究,2008(4)
- [17] 四字语句“如视掌中”是出自汉译佛经的比喻表达。(黄美华,马骏.日本书纪文体与汉译佛经[J].外国语言文化研究 第二辑.中国传媒大学出版社,2011.)
- [18] 马骏.日本上代文学“和习”问题研究[M].国家哲学社会科学成果文库 2011.北京:北京大学出版社,2012:489.
- [19] 黄美华,马骏.日本书纪的文体と漢訳仏典—話し言葉としての句式を中心に[M].日本语言文化研究 第二辑上.吉林:延边大学出版社,2012.
- [20] 马骏.突破汉字固有表达的重围——从《古事记》序文说起[J].日语学习与研究,2012(2).
- [21] 马骏.中国の記紀研究の現状と展望.瀬間正之編.記紀の可能性.古代文学と隣接する諸学シリーズ10[M].東京:竹林舎,2018(3).
- [22] 马骏,黄美华.汉文佛经文体影响下的日本上古文学(全三卷)[M].北京:社会科学文献出版社,2019:62.

作者简介:马骏(1960—) 男 汉族 北京第二外国语学院日语学院教授 研究方向:日本古典文学研究、文献学研究  
联系方式 E-mail:meihua11202003@163.com

## A Methodology for Research into the Stylistic Features of Japanese Ancient Literature and Buddhist Scriptures

**Abstract:** Based on the four-character speech act words found in Japanese ancient literature, this paper offers unique thinking on the research methods of Buddhist scripture style in Japanese ancient literature from three aspects: source study as a methodology and its expansions, the existence of two sets of sources and language features, and the inclusion of three types of writing styles and expressions. In Japanese ancient literature there are three types of literary styles and expressions: those influenced by the traditional expressions of Chinese ancient literature, those originating from Buddhist scriptures, and the original expressions resulting from the former two expressions. The original type represents a unique feature of the literary style of Japanese ancient literature.

**Keywords:** Japanese ancient literature; style of Chinese Buddhist Sutras; methodology; two sets of documents; three types of expressions

### Author's Information:

Ma Jun (Male) Year of Birth: 1960

Professor at Beijing International Studies University, China

Japanese Literature

E-mail: meihua11202003@163.com