

中日民俗文化之交涉

——“河伯”与“河童”的亲缘关系及文化隐喻论

姚继中 赵玉娇

北京大学的严绍璁先生在为《东亚比较文学导论》所作的序中指出：东亚地区各国和各民族的文学与文化及其相互的关联，构成“东亚文明”的重要内容。东亚文明以汉文化为纽带，把中国本土、朝鲜半岛、日本列岛联系在一起，构成了一个文脉相通、内涵丰富的多元形态的“文化共同体”。“从比较文学的学术立场观察东亚文化共同体内各国各民族的文学，则具有极为丰厚的人文意义。东亚各国各民族的文学在其发生和发展的过程中所显现的各自的民族特性，以及与异民族的文学与文化相互碰撞，从抗衡到浸润而产生的‘异变’，以及从中透露出的与人类总体文明意识一致的艺术精神，无疑可以成为比较文学中发生学研究、阐述学研究、形象学研究、叙事学研究、符号学研究以及诗学研究等的经典文本，从而成为阐明人类精神发展史的不可或缺的一翼。”^①

中日自古以来文化交流源远流长，涉及的文化领域分布广泛，其中民俗文化交流可谓最具草根性质的中日两国文化交涉。本文以中国民间传说中的“河伯”与日本民间传说中的“河童”为切入点，在考证两者之间的文化亲缘关系的同时，试图从文化隐喻的角度论证日本在接受中国“河伯”文化影响之后的文化融合，以及所产生的文化隐喻的异变。

基金项目：国家社科基金重点项目“日本思想中的中国传统文化记忆研究”（20AWW002）阶段性成果。

作者简介：姚继中，四川外国语大学二级教授，中日比较文学与比较文化博士生导师。研究方向：中日比较文学。

赵玉娇，日语语言文学硕士。研究方向：中日比较文化。

① 张哲俊：《东亚比较文学导论》，北京大学出版社，2004年版，第1页。

一、中国民俗文化中的“河伯”

河伯的传说自古以来就广泛流传于黄河流域。黄河中游地区是中国古代文明的摇篮，夏商周王朝亦在此建立。河伯传说和夏王朝的神话传说有着很深的关联。大禹治水神话中出现过河伯的身影，河伯授予大禹河图，对大禹的治水起到了很大的帮助。“禹理水，观于河，见白面长人鱼身出，曰：‘吾河精也。’授禹河图而还于渊中。”（《尸子》卷下）“河精”即河伯、河神，而“河图”被认为是大禹治水的三大宝物之一。

河伯与夏民族的祖先也有很深的关系。据《史记》记载，“夏禹，名曰文命，禹之父曰鲧，鲧之父曰颛顼，颛顼之父曰昌意，昌意之父曰皇帝，禹者，皇帝之玄孙而帝颛顼指孙也”。从禹开始世代追溯，夏民族的祖先呈现出这样的排列顺序“皇帝—昌意—颛顼—鲧—禹”。而资料显示，颛顼、鲧和禹的本体都是鱼、蛇、龙等外形的水神。《山海经》“有鱼偏枯，名曰鱼妇，颛顼死即复苏，风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼。是为鱼妇……”颛顼死而再生，最后从蛇变成了鱼。关于鲧，晋王嘉《拾遗记》中记载：“尧命夏鲧治水，九载无绩，鲧自沉于羽渊，化为玄鱼，时扬鬣振鳞横波之上，见者谓之河精，羽渊与河海通源也，海民于羽山之中，修立鲧庙，四时以致祭祀，常见玄鱼与蛟龙跳跃而出，观者而畏矣。”在尧任命的治水任务失败后，鲧投身羽渊成为玄鱼，并被人称为河精，受到祭祀。正如前文所述，“河精”是河伯的别名。于是，王孝廉先生认为河伯授予禹河图，是因为河伯是禹的父亲鲧死后所化。虽然这个说法有待考证，但河伯与夏民族的祖先同样是水神，二者之间存在一定关联是可以确定的。

传说中河伯有多种外形，有时是动物外形，有时是半人半动物的外形，有时又是人类外形。前文中禹治水神话中出现的河伯是“白面长人鱼身”，也就是半人半鱼。而《韩非子·内储说上》中记载“齐人有谓齐王曰：河伯，大神也。……有间，大鱼动。因曰：此何伯。”这里的水神河伯又呈现出鱼的外形。《晏子春秋》中也出现过河伯。“得鼃而杀之，左操骖尾，右挈鼃头，鹤

跃而出。津人皆曰：河伯也！”在这里，河伯是一种叫“鼃”的水生动物。对《天问》中“帝降夷羿，革孽夏民。胡夫河伯，而妻他洛嫫？”的河伯，王逸这样注释道：“河伯化为龙，游于水旁，羿见射之，眇其左目。”河伯在此又变成了龙。河伯是拥有鱼、龙、半人半鱼等外形的水神，而正如前文所述，夏民族的祖先也是鱼、蛇、龙等形状的水神。河伯的动物外形与夏民族祖先神死后转生的动物外形几乎一样。

有时河伯也以人类的外形出现。在《山海经》中，河伯长着一张人类的面孔，《山海经·海内北经》中的河伯别称冰夷，住在“从极之渊”，以两条龙为坐骑“冰夷人面，乘两龙”，《山海经·海外西经》中禹的儿子启的座驾也是两条龙驾驶的云盖之车。“大乐之野，夏后启于此舞《九代》，乘两龙，云盖三层。”河伯与夏民族传说中的祖先骑着一样的龙车似乎也能证明河伯与夏民族祖先有一定的相似性。

在先民对黄河的自然崇拜过程中诞生了黄河之神。随着历史的发展，黄河之神的外形和传说也发生了变化，在水神崇拜和先民的祖先崇拜的交织中，黄河之神“河伯”由此而诞生。

黄河流域自古以来就是农耕社会，对农耕社会来说水是无比重要的资源。中华民族的祖先在黄河的滋养下耕作，创造了文明。然而，黄河不是总是“温顺”，时常会发生干旱和洪水。倘若风调雨顺，百姓就会有好收成，一旦遭遇到干旱或洪水，不仅不能耕作，甚至连生存也会成为问题。由于古人生产力低下无法抵抗大自然的力量，风雨、洪水、干旱、地震等总是带来毁灭性的灾害。而受当时认知能力的制约，人们对自然缺乏理性的认识，在几乎本能的思维驱使下，对强大而无法抗拒的自然之力产生了恐惧感与敬畏感，开始想象大自然存在神秘未知的事物。对反复无常的黄河既有恐惧感也有依赖感的中华民族的祖先，在“万物有灵”的观念下认为自然界中存在着掌管黄河的神灵，于是开始祭祀黄河之神，以求得到保佑。

《汉书》中有这样的记载：“久之，河水盛溢，泛浸瓠子金堤，老弱奔走，恐水大决为害。尊躬率吏民，投沉白马，祀水神河伯。”黄河泛滥之时，人们把马投入黄河祭祀河伯，正是因为人们相信河伯能控制黄河的泛滥，同时拥有支配降水的能力。古人认为河水和雨可以相互转化，“地气上为云，天气下为雨。雨出地气，云出天气”。地面的水分上升到天空就会变成云，天空的水分落下就会变成雨。说明了地面的河水和从天而降雨会相互转化。因此，河伯能够施云布雨也是理所当然的。《晏子春秋·内篇谏上》中就有齐国旱灾时齐景公祭祀河伯求雨的记录。唐朝《酉阳杂俎》记载太原郡有这样一种风俗：“太原郡东有崖山，天旱，土人常烧此山以求雨。俗传崖山神娶河伯女，故河伯见火，必降雨救之。”^①在这个故事里，河伯不仅有了女儿，还有了姻亲山神，这里的河神呈现出一种担心女儿和女婿安稳的慈爱的父亲形象。

在东周时代，河伯有保佑战争胜利的力量。《左传》中有很多向河伯祈祷战争胜利的记载。据《左传·文公十二年》记载，秦国与晋国交战之前，“秦伯以璧祈战于河”。《左传·昭公二十四年》中记载王子朝与周敬王争夺王位时“用成周之宝珪于河”。《左传·成公十三年》曰：“国之大事，在祀与戎。”《左传》是一部记录春秋时期历史的史书。春秋时期是历史上有名的战乱时代，诸侯国分裂，战争四起。因此战争对国家来说是首要之事。据《史记·封禅书》，“周官曰……天子祭天下名山大川、五岳视三公、四渎视诸侯”。从周朝开始，“名山大川”就是国家的主要祭祀对象，作为黄河之神的河伯自然会被国家供奉。因此，在重要的河伯祭祀上祈祷重要的战争胜利也是合理的。但是，随着时代的发展，自秦代以来河伯作为战争守护神的功能逐渐消失。随着秦始皇统一六国，中国度过了春秋战国时期数百年的分裂时期，成为了统一的封建国家，因此，战争变得不那么频繁，河伯的战争守护神的职能也不再被人们十分看重了。加之各种名目的神越来越多，神的职能划分也越来

^① 段成式：《酉阳杂俎》，载《四库笔记小说丛书》，中华书局出版社，1992年版，第723页。

越细，祈祷战争胜利的时候人们更倾向于祭祀军神。

古代人把自身的精神诉求寄托于对神的祭祀和祈祷，这是一种极为普遍的现象。这种祭祀和祈祷不仅具有区域性，同时也具有时代性。自汉代以来出现了河伯具有教凡人仙术的能力。道家的著作《真诰》里有这样两个故事。有一个人十年如一日地在河边祭祀祈求，河伯最终被他感动，教会了他于水中自由呼吸不溺水的仙术。另一个故事是一个叫蔡天生的凡人遇到了河伯少女，从河伯少女那里学会了天帝玉皇之术，最后成为了神仙。^① 这些故事明显带有浓厚的道教色彩。汉代以来道教的“方术”思想盛行，从帝王到老百姓都迷恋永生和升仙。在这样的社会背景下，河伯也染上了道教的颜色。河伯的水神身份也有了新的说法。晋司马彪、东汉张衡认为“冯夷”是华阴潼乡堤首之人，服用“八石”之后成为了水神河伯。所谓“八石”即道教制作丹药的原料。据《抱朴子·释鬼》记载：“冯夷以八月上庚日渡河溺水，天帝署为河伯。”这里的冯夷是溺死于黄河之后被天帝任命为河伯的。在南北朝道教的神仙图谱《真灵位业图》中，河伯从凡人变成神仙，排列在其中。因此，“河伯”作为道教神仙自然拥有教凡人仙术的能力。

河伯除了向凡人传授仙术之外，还利用自己的神力来完成人们的各种愿望。例如河伯会接受人们的祈祷将掉进河里的东西返还给人们。收录南朝民间传说的志怪小说《异苑》中就有河伯将落水之人的尸首还给其亲人的记载。

“河内荀儒，字君林，乘冰省舅氏，陷河上而死。兄伦，字君文。求尸积日，不得。设祭水侧，又投笈与河伯，一宿，岸侧冰开，手执笈浮上。伦又笈谢之。”《酉阳杂俎》卷九《事感》中也记载了类似的传说。一个叫李彦佐的人拿着唐文宗所下诏书在洮南郡过黄河时，由于黄河冻结，船触冰倾覆，诏书也掉进河里了。李彦佐十分惊惧但无论如何也找不到落入河中的诏书。实在无可奈何，他在河边设下祭坛，并诉诸河伯：“明天子在上，川渎山岳祝史咸秩。

^① 陶弘景撰；赵益点校：《真诰》，中华书局，2011年版。

予境之内，祀未尝匮，尔河伯泊鳞之长，当卫天子诏，何返溺之？予或不获，予斋告于天，天将谪尔。”河伯不知是被李彦佐说服还是惧怕天帝责备，总之是帮助了李彦佐。于是，冰面破裂，诏书于裂缝中呈现。河伯归还掉河中物件的故事大概来自孔子弟子子羽渡河传说。《博物志》中记载“澹台子羽渡河，赍千金之璧。河伯欲之。至中流，阳侯波起，两蛟挟船。子羽左操璧，右操剑击蛟，皆死既渡，三投璧于河伯，河伯跃而归之，子羽毁而去”^①。在这个传说中，河伯是贪图他人财物的凶神，但是当子羽把璧玉扔给他时，河伯呈现出人类一样的个性，羞愧地拒绝了。

与秦汉以前最早作为自然崇拜的对象的神秘而可怕的“河伯”相比，随着时代的发展，“河伯”有了女儿、姻亲，也有自己的名字和出生地。品行既有好色、贪婪、凶恶之类的邪恶形象，也有助人、传授仙术、为人善良的形象。河伯作为神的形象越来越人格化。

事实上，有关河伯的记载除了各类典籍中有所记载外，涉及河伯的文学传播亦是重要途径之一。如《庄子·秋水》中的河伯。“秋水时至，百川灌河。泾流之大，两涘渚崖之间，不辩牛马。于是焉河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。顺流而东行，至于北海，东面而视，不见水端，于是焉河伯始旋其面目，望洋向若而息……”诸川注入黄河，对波澜壮阔的黄河自满不已的河伯，见到大海之后才明白自己的傲慢与无知，谦卑地向海神海若请教。

《庄子·秋水》中河伯与海神海若之间充满哲理的对话给后人留下了深刻的印象。这个故事也作为一个典故大量出现在后世诗歌中，例如黄庭坚的《赠陈师道·陈侯学诗如学道》“君不见向来河伯负二河，观海乃知身一蠹”。此外，虽然秋水中河伯反省了自己的傲慢，但在这些诗歌中，河伯的井底之蛙一般的印象尤为深刻。例如李白的“河伯见海若，傲然骄傲秋水”（《答长安崔少府》），苏轼的“险中得乐虽一快，何意水伯夸秋河”（《百步洪》），晁

^① 张华：《博物志》，载《四库笔记小说丛书》，上海古籍出版社，1992年版，第600页。

补之的“茫洋河伯何为者，两涘无因辨牛马”（《和王仲甫病暑》）。曾国藩说：“有识则知学问无尽，果敢以一得自足，如河伯之观海，如井蛙之窥天，皆无识者也。”以河伯为无知的反例告诫世人。至今自满的河伯形象仍通过《河伯观海》的寓言在中国家喻户晓。

然而，文学传播的河伯形象必然与当时的社会语境密切相关。在庄子的诗文中河伯变得具有自豪的性格、哲理性的思考，这种自豪的性格随《河伯观海》的故事流传了几千年。屈原的《九歌》中的河伯是民俗传说与神话中的河伯完全不同的浪漫形象。这既与作者屈原个人的浪漫主义情怀有关，也与楚国地域的特殊性不无关系。古代祭祀有“祭不越望”的习俗，也就是只祭祀国家领土内的山川而不祭祀国家领土外的山川。除楚国外，其他河伯传说和祭祀几乎都发生在黄河流域，因此楚国的河伯形象有着很强的地域差异。

时至现当代，中国古代颇为流传的河伯几乎完全淡出了民众的视野。人们一提到水神，首先想到的就是龙王。文学作品、电影电视剧中出现的水神等角色也基本上都与龙王相关。其实河伯并没有完全消失在人们的记忆中，有时仍会在大众面前出现。

冯小宁 1996 年导演的电影《红河谷》中再现了“河伯娶妇”的场面。电影开始的部分再现了古老的河神祭祀仪式。在宁夏中卫市还有自古延续下来的“祭河神”风俗。这个“祭河神”的风俗从汉代开始兴起延续至今，现在作为非物质文化遗产是每年中卫市的一件盛事。动画作品《十万个冷笑话》塑造了一个十分具有创新性的河伯形象，在传统河伯的概念中融入了《伊索寓言》中赫尔墨斯与樵夫的故事。一旦有人把东西掉进了河里，河伯必然会出现，然后向失主询问“你掉的是金斧头，还是银斧头，还是这把铁斧头”。虽然是与西欧神话的结合，但仍不失中国古老河伯神话的隐喻。

二、日本民俗文化中的“河童”

在日本，关于河童的起源主要有中国传入说和人偶化形说这两种主流说

法。其中中国传入说与中国的河伯有着深刻的渊源。

“从前河童是在唐天竺黄河上游居住的大家族。其中的一支带领家族横渡黄河，漂洋过海来到九州，在九州的第一大河——球磨川定居。河童一族在此繁殖生息，数量达到了九千只。被称为九千坊的族长是个为非作歹的家伙，他破坏田地、强抢民女，肥后的领主加藤清正勃然大怒，召集了九州的猴子对河童发起了攻击。据说河童和猴子向来势不两立，对于河童来说猴子是难缠的敌手，最终河童一族投降了，他们为表歉意答应离开肥后，不久，在邻国筑后得到久留米领主有马公的允许，住在筑后川，成为了驱除水难的水天官的使者。亦有传说河童住在水天官的护城河里，神主一拍手，它便会从水底浮上来。（『あしなか』三七一福岡県久留米市）”^①

类似的故事在近世的《本朝俗谚志》和《倭训栞》中也有记载。黄河上游是信仰河伯的地区，从地域上看，故事中的河童的来源地与河伯的信仰区域是一致的。河童毁坏田地、强抢民女的粗暴性格也与中国部分记载中的河伯的暴虐形象一致。

昭和二十年代，熊本县基于这一传说，在球磨川畔的德渊树立了“河童渡来碑”。碑文写道：“河童自一千五百——千六百年前从中国传来的。”^②从时间上看，传入时期大概是中国魏晋时期。如前所述，河伯在魏晋南北朝时期

① 石川純一郎『河童の世界』、時事通信社、1985年、83頁。（「昔河童は唐天竺の黄河の上流に大族をなして住んでいた。その中の一族が郎党を引き連れて黄河をくだり、海を渡って九州に来、九州一の大河である球磨川に住むこととなった。そこで河童族が繁殖して九千匹に達した。九千坊と称する族長は乱暴者で、田畑を荒らしたり、女子供をかどわかしたりするので、肥後の殿様・加藤清正が怒って、九州の猿をみな集めて攻め立てた。河童と猿とは大変仲が悪く、河童にとって猿は手ごわい敵であったから降参した。肥後を立ち去る約束でようやく詫びを入れ、やがて、隣国筑後は久留米の殿様・有馬公の許しを得て筑後川に住むようになり、水難除け神の水天官のお使いとなったという。河童はお宮のお堀にも住んでいて、神主が手を叩くと水底から浮きあがって来るという。（『あしなか』三七一福岡県久留米市）」）

② 大野芳『河童よ、きみは誰なのだ： かつば村村長のフィールドノート』、中央公論新社、2000年、79頁。（「河童は千五～六百年前から中国から渡来した」）

充满道教色彩，有淹死于黄河者被天帝任命为河伯之说。且河童被认为是死灵之象征的例子也不在少数。在17世纪的《死灵解脱物语集》中，就出现了这样的河童。“十七世纪初，一个叫与右卫门的农民，唆使继室杀害她带来的与前夫所生的儿子阿助，她把孩童阿助从鬼怒川的堤坝上扔了下去，孩童阿助溺死。阿助的死灵化为附近川渊的河童，做着从堤坝上跃下的姿态，放声大哭。”^① 淹死的男孩变身为河童，心怀怨恨哭喊。河童起源说中的另一说是平家亡魂起源说，说是平家武士因心有不甘投河自杀死后化为河童。可见，中日两国在不同时期、不同区域，以及不同部落的民间传说中，均有溺死之人化身为河伯、河童的传说。

另外，晋朝的志怪小说《搜神记》中有个叫“河伯招婿”的故事。“吴余杭县南，有上湖，湖中央作塘。有一人乘马看戏……有一少年，年十三四，甚了了，乘新车，车后二十人至，呼上车，云：‘大人暂欲相见。’因回车而去。道中绎络，把火见城郭邑居。既入城，进厅事，上有信幡，题云：‘河伯信。’俄见一人，年三十许，颜色如画，侍卫烦多，相对欣然，敕行酒，笑云：‘仆有小女，颇聪明，欲以给君箕帚。’此人知神，不敢拒逆。”然而在与河伯之女婚后第四天，河伯就以规矩为由让此人离开了。于是，“妇以金瓠麝香囊与婿别，涕泣而分。又与钱十万，药方三卷，云：‘可以施功布德。’复云：‘十年当相迎。’此人归家，遂不肯别婚，辞亲出家作道人。所得三卷方：一卷脉经，一卷汤方，一卷丸方。周行救疗，皆致神验。”男子和河伯之女告别，然后得到了三个神奇的药方。日本河童传说中河童也有接骨的妙方和金疮药的药方，向人道歉和感恩时会把药方传授予人。

日本亦有河伯在被誉为日本正史的《日本书纪》中作为河神出现的记载。

① 中村禎里『河童の日本史』、筑摩書房、2019年、48頁。（「一七世紀のはじめ、与右衛門という農民が、後妻の連れ子の助を殺害するよう後妻を使啖し、彼女は、助を鬼怒川の土手から投げこみ水殺した。その助の死霊が、近くの川淵のクワツパと化し、土手から投身する身ぶりをしては泣き叫ぶ。」）

河伯在词典中被注释为河童的别称，读作 kahaku。《倭名类聚钞》中写道“河伯一云水伯河之神也。和名（日本本民族名）：加波乃加美（カハノカミ）”，“加波乃加美”是日本古代用汉字标注的日语读音“kahanokami”，意为“河之神”。可见当时河伯被认为是河神。河童也有“カワノヌシ”（河之主）的别称，这是因为河童被认为是零落的水神。

有趣的是“河童”的日语读音为“Kappa”，这似乎也与河伯有关。饭田道夫认为“Kappa”这个名字是从“河伯”变化而来的。“‘河’的读法是‘kaha(wa)’，或者‘ka’，‘伯’的读法是‘haku’，或者‘ha’。于是“河伯”可以读作 kahahaku、kahaku、kahaha、kaha 等。如果在其中加入表示连体格的‘的’，在后者的情况下，就变成了 kahanoha、kanoha，再将‘の’用‘天つ風’、‘国つ神’的‘つ’来替换掉的话，就变成了 kahahha、kahha，江戸时代的人把河童称为 kahahha、kahha，一定是指这个河伯。”^①

除中国传入说以外，人偶化形说也是河童的主要起源传说之一。人偶化形说虽然富于变化，但几乎都是人类为了建造工程而用木头、木屑等材料制作的帮工人偶演化成河童的传说。这类传说总是以左甚五郎这一名匠作为主人公的。

“左甚五郎奉大名之命建造此馆时，由于担心无法如期落成，于是制作了很多稻草人并注入生命，驱使稻草人帮忙建造，顺利地完成了工程。后来，左甚五郎把这些稻草人偶扔到河里的时候，稻草人问他以后应该吃什么，左甚五郎说，就吃人的屁股吧。据说，这些稻草人偶后来成为了河童且专爱吃人的肛门球。

① 飯田道夫『河童考：その至められた正体を探る』、人文書院、1993年、22頁。（「『河』の読みは「カハ（ワ）」、又は「カ」、「伯」の読みは「ハク」、又は「ハ」。そこで「河伯」はカハハク、カハク、カハハ、カハなどと読める。これに連体格を示す「の」を入れれば、後者の場合、カハノハ、カノハで、その「の」を、“天つ風”、“国つ神”、の“つ”に代えれば、カハツハ、カツハになる。江戸時代の人が河童をカハツハ、カツハとよんだのは、この河伯のことであったにちがいない。」）

“此外还有这样一种说法。左甚五郎在修建某寺庙时工作懈怠，眼看离期限越来越近了却不知如何是好。一天早上醒来一看，发现已经建起了一座气派的寺庙。据说那是左甚五郎制作的人偶在主人不知情的时候建造的。后来，左甚五郎把人偶扔到河里的时候说，你们去取人的屁股吧。据说河童便是因此才要取人的肛门球的。”（以上二话《天草岛民俗志》——天草郡手野村一町田村）^①

这些传说中河童的共同点是，它们都是从木制人偶、稻草人化成，被抛弃的时候都被告知要吃人的屁股。因此传说中河童总是拖人入河、掏人的肛门球、抚摸人的屁股。另外，稻草人的双手是一根横穿过柱子的棍子，左甚五郎制作的木制人偶也是把一根横木直接穿过柱子，所以从人偶化成的河童的手臂也具有左右贯通的特性。

从历史来看，河童这个名字以及河童的各种异名第一次有文献记载，是《日本书纪》中的「ミツチ」。但是，江户时代以前的文献中除了《日本书纪》的例子以外，再也找不到河童相关的名称。石川纯一郎在《河童的世界》中说：“虽然不能说河童在此之前不存在，但至少河童在这个时代（江户时代）有史以来第一次有了很高的人气，这是很多文献都能证明的。”^②《河童

① 石川纯一郎『河童の世界』、時事通信社、1985年、80頁。（「左甚五郎が、さる大名の命を受けてその館を造る際、期限内の落成がややふまれたので、たくさんの藁人形を作って生命を吹き込んで加勢させ、めでたく工にこぎつけた。その後、これらの藁人形どもを川へ捨てる際、これから先何を食ったらよいか、と問うたので、甚五郎は人の尻を食らえ、と言った。それで、河童になって人の尻子玉を取るのだという。また、一説ではこのようにも伝えている。左甚五郎がある寺を建立する際、怠けているうちに期限が迫って、どうしよう、と思いつながらある朝起きてみると、すでに立派な寺が建っていた。それは甚五郎の作った人形が動きだして、主の知らぬ間に建造してしまったのだという。それから、人形を川に捨てる時、お前どもは人の尻を取れ、と言って捨てた。河童はそれで尻子玉を取るようになったという。（以上二話『天草島民俗誌』—天草郡手野村・一町田村）

② 石川纯一郎『河童の世界』、時事通信社、1985年、45頁。（「河童は存在しなかったことにはならぬけれども、少なくとも河童がこの時代（江戸時代）に有史以来初めて人気を博したことは、多くの文献の示すところ」）

的日本史》的作者中村禎里也承认，可以认为河童的名称在中世纪出现，但其实际活跃期是近世。

河童的活跃与日本的用水工程有所关联。“从中世到近世初期，河川治理、灌溉用水、运河的开发进展迅速，人们与水的关系发生了变化。”^①由于人类治水能力的提高相对减少了旱涝造成的损害，对水神的信仰逐渐衰退。于是水神零落，变成了矮小淘气的水灵或水妖河童。同时，日本知识分子模仿中国典籍中水虎的样子塑造了河童的外形，助推了河童的负面形象。日本江户时代的百科事典和辞典中关于河童的项目多直接引用中国典籍。“以《节用集》为首，《物类称呼》《和汉三才图会》《本草纲目》等词典类都将河童当作水虎。同书所引用的《水经》和《襄沔杂志》注中将其描写成：如三四岁的孩童，有如锦鲤鳞甲。手足带蹼，手爪似虎，总是藏入水中只露出膝盖示人。孩童不知所以然试图捉来玩耍时便遭杀之。若遇其，腥味刺鼻。令人不由觉得这是水虎绘卷中的河童。”^②《水经注》是中国北魏时期的地理著作。差不多同时期的《幽明录》中有一水精，“裸形人身，头上戴一盆，受水三五尺，只得水勇猛，失水则无勇力”。魏晋时期日本还没有出现河童，但此后的日本的河童描述几乎与其一模一样，由此不难推测日本最初的河童形象的原型来自中国。

日本有关河童的传说和演绎与中国有着许多不同，中国的河伯传说最初多见于各种历史文献、地方志之类文史资料的记载，而日本有关河童的传说进入近代以后，更多的是在地方民俗祭祀和文学作品中传承。首先，受柳田国男的

① 中村禎里『河童の日本史』、筑摩書房、2019年、50頁。（「中世から近世初期にかけて、河川の制御、灌溉用水・輸送用運河の開発がいちじるしく進み、人々と水とのかわりあいの様相が変化した。」）

② 石川純一郎『河童の世界』、時事通信社、1985年、52頁。（「『節用集』をはじめ『物類称呼』『和漢三才図会』『本草綱目』の辞典類は河童を水虎に引き当てている。同書所引の『水経』『襄沔雑誌』注には、三、四歳の童子にして鯪鯉の如き甲がある、手足に水掻があり、手の爪は虎に似、常に水中に没して膝頭を出して人に示し、童子が知らずにこれを捕って弄ぼうとするとたすく人を殺し、これに逢えば腥く鼻をつまましめる、とあつて、水虎絵巻の河童を彷彿せしめる。」）

《远野物语》的影响写出小说河童的是被称为“河童弟子”的芥川龙之介和泉镜花。芥川龙之介的《河童》（1927）被誉为芥川龙之介晚年的代表作之一。而被称为“河童作家”的火野苇平写下了四十多篇以河童为主题的短篇小说，收录于《河童曼陀罗》（1957）。需要引起注意的是，同为以河童为主题的小说，但每个作家创造的河童形象却各不相同。比如芥川龙之介确实是在《远野物语》的影响下对河童产生了兴趣，但是芥川龙之介的河童故事却创造性地塑造了与柳田国男的河童，以及江户以来的河童传说、民间故事完全不同的河童形象。芥川龙之介描绘的河童只是一种没有神性、没有妖怪性，也没有超自然能力的动物。小说中的河童的世界有着人类一样成熟的社会组织，可以说是另一个人类社会。这个河童的世界里有着宗教、艺术，有资本家的剥削。实际上，芥川龙之介的河童小说的样板不是日本的民间传说，而是以斯威夫特《格列佛游记》为代表的西方讽刺文学，河童的角色造型也是借鉴了《格列佛游记》中出现的拥有马的外形的智慧生命体“慧骃”和人类外形的下等生物“耶胡”的叙事。芥川龙之介以鲜明的文化隐喻的手法，创造了这一与民俗传说完全不同的智慧动物河童的崭新形象。

而泉镜花与芥川龙之介相反，将河童描述为超自然的事物。泉镜花关于河童的小说有《河伯小姐》《河童在贝壳里的事》。其中真正以河童为主人公的小说是《河童在贝壳里的事》（1931）。从河童外形上看，泉镜花描写的河童与芥川龙之介的河童没有很大的差别，但泉镜花的河童具有民俗传说中河童的各种特征。可以说泉镜花的河童几乎是继承了柳田国男的零落了的水神眷属之河童的形象。

继芥川龙之介和泉镜花之后，延续河童小说谱系的是民俗传说中的“河童王国”——九州的火野苇平。火野苇平的怪奇幻想文学鲜为人知，但经历了大正幻想文学黄金时期洗礼的火野苇平却是一位非常喜欢妖怪的作家。而在众多妖怪之中，火野苇平最喜欢的是河童。火野苇平的短篇小说集《河童曼陀罗》收录了43篇之多河童小说，在后记中火野这样说道：“虽然我本来就喜

欢妖魔鬼怪之类的，但从没有像河童那样深入我心的东西，也没有像河童那样成为我的救赎的东西。在我痛苦徘徊于诗与小说之间时，为我照亮明灯的不是别的，就是河童。”^① 在河童的王国九州出生长大的火野苇平从小睡前故事就是河童的传说。因此火野苇平的河童小说多取材于九州乡间流传的河童传说和民间故事。例如，最初发表的河童小说《石与钉》描述了为了拯救被卷入河童之间的地盘之争而受灾的村民，僧侣用石地藏的力量封印了河童。火野苇平描绘的河童，既有像《保证书》《荞麦花》等被狡猾的人类欺骗，吃了苦头的河童，也有像《复仇》《梅林之宴》《手》《新娘与葫芦》等向人类复仇的河童。其中有的河童拥有幻化成人，隐去身形，或者引发洪水的超自然能力，一旦侮辱激怒他们，就会化身可怕的复仇者。有的河童与人亲近、忠厚老实，但这种性格也是非常具有妖怪的方式。总之，火野苇平所爱的河童就是民间传说中的难以捉摸的水中妖怪——河童。

河童文化自江户时代以来可谓是经久不衰的民俗话题。但在近现代，随着科学的飞速发展，人们的认知能力不断增强，人们虽然意识到河童只是存在于人们脑海中的虚幻事物，但作为一种民俗文化记忆，从未在日本民众中消失。于是现代河童活跃的舞台逐渐从民俗学的领域转向文学、动画、漫画，并且出现了与以往不同的活力和社会功能。如动画电影《河童之夏》（2007）、水木茂的漫画《河童三平》（1988）等。除了动画和漫画以外，河童还作为吉祥物、面具、徽章等活跃在现代日本人的生活中。

除了《河童三平》和《河童之夏》之外，《哆啦A梦》《蜡笔小新》《夏目友人帐》等著名动画和漫画中也都出现过河童的身影，无一例外都是天真无邪的形象。当然，现代语境下的河童的外形和性格与它的祖先相比都产生了很

① 火野苇平『河童曼陀羅』、国書刊行会、1999年、564頁。（「もともと私は妖怪變化のたぐひが好きであつたが、カツパのやうに、私の身内深く入りこんで來たものはなかつたし、カツパのやうに、私の救ひになつたものもない。詩と小説との間を彷徨しながら苦しんでゐるとき、私にむかつて灯をさしだしてくれたのがほかならぬカツパであつた。」）

大的变化，且受到日本民众的喜爱。在1975年日本成立了一个爱好河童的民间团体——“河童村”。经过数十年，日本全国已有五十个以上的分村。“河童村”的先驱、首任村长大野芳在谈到成立“河童村”的理由时曾这样说：

“考试战愈演愈烈，孩子们都齐刷刷地忙于上补习班。在这个过程中，河童彻底失去了公民权，被孩子们完全遗忘了。河童必须要留在孩子们的记忆里，那是心灵的滋养。”^① 这些河童爱好者相信河童有报恩、守约等良好品质，为了将这些河童的对人类的“劝善教诲”传承给后世，他们的努力是值得的。河童的故乡远野到处装饰着河童的吉祥物，不仅在远野，在日本全国各地都能看到河童元素的玩偶、面具等小玩意儿。每年发售的大东京祭纪念章也从1959年开始采用河童的图案。

三、中日两国关于“河伯”与“河童”的文化隐喻

文化隐喻指某一特定文化中社会成员在情感上或认知上普遍认同的文化现象、活动和传统习俗，表达或象征一种共享的、潜在的价值观。乔治·莱考夫在《我们赖以生存的隐喻》中说：“每一项经验都是在一定广泛深厚的文化前提下获得的……或许应该说所有的经验说到底都是文化才是正确的。文化已经隐含在每一种经验本身之中，我们正是用这样的方式去体验我们生活的‘世界’。”^② 这里的经验可以理解为在一定范围内人们对世间万物、概念的公认的常识。无论是自古以来中国人对河伯的认识、有关河伯的记忆，还是江户时代、近现代日本人对河童的认识、经验都是在特定的时代、特定的地域文化背景中产生出来的。

① 大野芳『河童よ、きみは誰なのだ：かつば村村長のフィールドノート』、中央公論新社、2000年、17頁。（受験戦争が厳しくなり、こぞって子供たちが塾通いに忙殺されはじめた時期でもある。この時の流れのなかで、河童はまったく市民権を失い、子供たちから完全に忘れられていた。子供の記憶に河童を残してやらねばならない。それが心の滋養になる。）

② 乔治·莱考夫，马克·约翰逊：《我们赖以生存的隐喻》，何文忠译，浙江大学出版社，2015年版，第58页。

作为具有民俗文化隐喻的河伯、河童，中日两国都对其有着相关的研究。中国学界对“河伯”的研究主要体现在两个方面，一是对古代文献（包括文学）中有关“河伯”的记载和演绎所做的考证性研究；二是从民俗学的角度研究“河伯”对人类的社会生活产生过何种影响。在这些研究中《楚辞·九歌·河伯》篇的研究最为突出。此外，涉及“河伯”的主要著作有《中国民间信神俗》（刘志文·1991）、《中国神话通论》（袁珂·1993）、《水与水神》（王孝廉·1994）、《流传千年的道教故事》（彭友智·2010）、《中国古代神话研究》（程憬·2011）、《读史搜神 神话与汉字中的密码》（国光红·2014）。关于“河伯”的论文主要关注的是：（1）对《楚辞·九歌·河伯》篇的研究，其中不乏对楚地祭祀“河伯”的考证。（2）对历史上的“河伯”的研究，重点主要放在历史上真实存在的“河伯”部落、人物及相关的文化记忆与传承研究。（3）“河伯娶妇”的文学性研究。所谓“河伯娶妇”是关于“河伯”最为经典的民间传说，这些研究主要集中在考证“河伯娶妇”故事的由来。（4）涉及“河伯”的比较研究，包括与同属东亚文化圈的日本的相关民间传说的比较，或与其他的神之间的比较研究。如蔡燕妮的《中国“河伯”与日本“河童”的比较研究》（2011）；陆薇薇《日本河童的中国元素》（2010）；刘苑熙《中日动画中〈山海经〉妖怪形象比较》（2020）；张爱玲《中日古代文化源流 以神话比较研究为中心》（2005）等等。

在日本传统文化中，具有鲜明民族特色的妖怪文化有着重要地位。其中河童可以说是日本最具传播性、民众认知程度最高的妖怪之一。日本的河童从江户时代就活跃在人们的生活中。但近代以降，随着人们认知能力的不断提高，河童逐渐从社会民俗中褪色。此后，再次将河童拉回民众视野的是日本民俗研究的奠基人柳田国男。在《山岛民谭集》（1942）中，柳田国男为了揭示河童传说的本质，大量搜集近世文献，将河童的特性分为“河童家传的妙药”“拖

马下水的河童”“河童的道歉”“河童的异名”等，提出了河童本体就是零落的水神，并从民俗考证与民俗认知的角度对日本的河童做了自己的阐释。

近代日本学界关于河童的研究，基本上是基于柳田国男的先行研究而展开的。其中石川纯一郎的《河童的世界》（1985），收集整理来自各地民俗志的河童资料；石田英一郎的《河童驹引考》（1994）从民俗学的角度将“水神零落说”拓展到欧亚大陆文化史中进行探索；大岛建彦的《双書フォークロアの視点1河童》（1988）则是一部与河童相关的论文集，主要收集了关于水神、农事、农神与河童、山童与河童相关的论文。

然而，日本学术界也不乏对与柳田国男持同样观点的学者提出异议的河童研究。如小松和彦在论文集《怪异的民俗学3河童》（2000）中对河童研究进行了学术史的整理，针对柳田国男的“水神零落说”提出了不同见解，他认为河童是水神还是妖怪要看是否被人们所祭祀，水神既可能零落成河童，河童也可能升华成水神。

此外，中村禎里的《河童的日本史》主要通过对近世知识分子撰写的河童资料，以及对河童传说的民俗志资料进行分析，探讨了河童形象的形成原因。值得注意的是中村禎里在这本书中阐述了与柳田国男以来涉及河童研究的学术观点完全不同的见解。中村禎里根据文献资料，按时代分为四个阶段分析了河童的行为特征。甚至提出了河童的来源中除了水獭、猴子、乌龟类等动物以外，还包括山人、平家亡魂等涉及人的论说。

“文化隐喻指某一特定文化中社会成员在情感上或认知上普遍认同的文化现象、活动和传统习俗，表达或象征一种共享的、潜在的价值观。……文化隐喻所反映出的特征是描述和理解基本社会特征的基础，是探索这种文化的精髓所在。作为特定文化中最具典型性的现象或活动，文化隐喻集中反映和体现特定文化群体特有的思维方式和价值趋向。文化隐喻通过一个现象、一个活动或一种风俗习惯来描述一个文化群体的情感态度、行为模式及价值观并能反映与

社会文化之间的关系。”^①

虽然日本学者考证了河童来自于中国的河伯传说，但河伯一旦进入了日本民族的认知领域，它的内涵与外延必将会本土化演变，以适应日本民族的本土精神需求与风土环境。换言之，河伯与河童在各自的民族中所显示出来的文化象征性以及文化隐喻便拉开了距离。

首先在外形方面，无论是河伯还是河童都包含着动物和人的要素。在河伯传说初期，河伯主要以鱼、龙之类的水生动物、半人半鱼等外形出现，汉代以后一般表现为人形。如前所述，夏民族的祖先也是鱼、蛇、龙等形式的水神。河伯的动物外形与夏民族的祖先神死后转生的动物外形几乎一样，由此可以发现河伯信仰中存在着夏民族水神崇拜和祖先崇拜相交织的文化隐喻。对于生活在黄河流域的夏民族来说黄河是生命之源，在祖先的形象中加入水神的元素并不奇怪，从自然崇拜中诞生的黄河神河伯和祖先神的形象渐渐交汇也是自然的。

而河童的典型形象中除了有乌龟的要素以外，还有猴子和鳄鱼之类的形象。河伯和河童外形中包含的动物要素都是与水亲近的动物。因为是水的精灵，所以采用水生动物的外形是理所当然的，但两者也有差异。与河伯相比，河童的动物要素几乎都是矮小的两栖动物。其背后的原因可能在于两者居住环境的差异。河伯生活在波澜壮阔的大河黄河中，但河童住的地方则是村子附近的水潭、沼泽、水渠等小地方，这样的水中不可能存在大鱼、龙之类的，只有小型的乌龟、水獭等才与环境相适。

河伯总是以乘着龙车的威武的成年男性的外形出现，而河童则是四五岁的男孩的外形。当然居住环境的不同是差异的原因之一。另一原因则是二者身份的差异。河童并不像河伯那样是真正的水神，而是被认为是河之精灵或零落的水神，只是水神的家眷。在日本的传说中，亦有作为使者的龙宫童子现身人间

^① 李天紫：《文化隐喻——隐喻研究的新发展》，《宁夏师范学院学报》（社会哲学版），2008年第10期，第109页。

的故事，说是一对贫穷善良的老夫妇从龙宫得到一个小男孩，此后的日子变得幸福起来。之后便有人认为龙宫童子便是河童。虽然无法考证两者是否为同一者，但同是水神家眷的河童和龙宫使者在民间的想象与认知中有可能互通互换是可以理解的。说不定这与中国河伯的传说也有所关联，因为水神河伯也有作为童子充当使者的记载。“西海上有人焉，乘白马朱鬣，白衣素冠，从十二童子，驰马西海上如飞，名曰河伯使者。”《神异经》中的河伯使者出门时带着12名童子。《搜神记》《河伯招婿》篇中将女婿带到河伯之城的使者也是一位十三四岁的少年。何况日本民俗概念中的龙宫本就与中国的传说不无关系。随着龙宫传说的传入，水神童子的认知自然随之传入日本，在文化融合与文化重构的过程中与河童混为一谈不是没有可能。

再就河伯、河童的性格而言，无论是河伯还是河童，都有双重性格，既有善的一面，也有恶的一面。但是两国民众对待两者的态度却有很大差异。

在中国，黄河流域的民众对黄河的恐惧和无可奈何的心理反映在了黄河的具象化河神河伯身上，造成了人与河神之间的紧张关系。于是人们在塑造河伯形象的时候，加注了不少人类对其厌恶的主观感情，故而河伯好色、贪婪、暴虐、凶恶、使洪水泛滥的传说甚广。但当人们生活安稳、风调雨顺时，也不乏有人称赞河伯助人为乐的善行。

日本的河童也同样具有双重性格。河童会做出将马、人拖入水中等种种恶事，但也会向人传授接骨秘方、助人种田、报恩行善。在日本民众心目中，河童既是妖怪也是水神，在不同地区会被人们祭祀，最具代表的就是福冈县久留米市的水天宫。水天宫是九千坊等河童一族被加藤清正驱逐后栖身的神社。水天宫的河童作为安产之神而闻名，也有除灾招福、防治水害的功能。宫城县色麻町也祭祀河童“磯良神社有日本唯一一座用木头雕刻而成的河童神像。它被称为‘okappasama’（河童大人），拥有祛除水难、安产、姻缘等广泛的

信仰。历代官司被赐予‘川童’的姓氏”^①。日本民众把作恶的河童看作是妖怪，施恩的河童当作神来对待，河童的身份在妖怪与神之间以实用主义的价值观切换。这种实用主义的“妖神切换”在中国的河伯认知上似乎不甚明显。河伯引发洪水、好色贪财，但它仍然是水神，未被当作妖怪。在《妖怪学新考》中，小松和彦认为人类在对待自己无法理解的事物时将其称作“超自然的存在”，所有的妖怪与神灵都是从这个“超自然的存在”中产生的，也就是说妖怪与神灵其实是同根同源的。小松和彦认为给人们带来财富和幸福的东西可以称为神，给人们带来灾难的东西称为妖怪。“日本人的神灵观念中原本是‘神’的东西可以变成‘妖怪’，原本是‘妖怪’的东西也可以变成‘神’。显示出日本的‘灵的存在’呈现出非常多变的个性。”^②即使是妖怪，只要给人们带来财富和幸福等正面的影响，就会被人祭祀并转化为神。而如果不被人祭祀，神也会变成妖怪。正是因为日本人的信仰体系具有这种可变的认知属性，河童才有了神与妖怪的双重身份。

中日两国在河伯与河童形象中出现认知差异，恰恰反映出原本同源的民间传说一旦进入不同的国家或民族语境，便会产生适应该国国情、区域背景，以及生存环境与生产方式的文化隐喻。比如在中国的东周时代，河伯有庇佑战争胜利的力量，但这种能力自秦代以来几乎就消失了。春秋时期是历史上有名的战乱年代，诸侯国分裂，战争四起，战争对国家来说是至关重要之事，但从秦代开始中原地区长期处于统一状态，战争不再频繁，河伯的战争守护神的职能不再符合时代特点，河伯的战争庇佑功能便是古代中国春秋时期战乱的投影。

① 大野桂『河童の研究』、三一書房、1994年、242頁。（磯良神社のご神体は、全国でただ一つ、木彫りの河童である。「おかつば様」と呼ばれ、水難除け、安産、縁結びと、幅広い信仰を集め、歴代の官司は「川童」の姓を名乗る。）

② 小松和彦『妖怪学新考：妖怪からみる日本人の心』、講談社、2015年、163頁。（日本人の神観念では「神」とされていたものが「妖怪」になったり、「妖怪」であったものが「神」になったりする。日本の「霊の存在」はたいへん可変性に富んだ性格を示しているのである。）

河伯教凡人仙术、人死后成为河神的传说等，都是魏晋南北朝时代道教思想盛行的投影。屈原的《九歌》中的河伯是不同于黄河流域的楚国浪漫文化的投影。另外，楚国出于对祖先的集体记忆，所以才祭祀国境以外的黄河水神河伯。然而时到今日，我们对河伯不再像日本民族对河童那样有着超越时代的执着，河伯作为水神的集体记忆并不被经常激活，这从文化遗产的角度来说，应该予以纠正。

与河伯的没落相比，河童的发展和变化都是巨大的。曾经的河童是作恶的妖怪。可是到了近现代，河童渐渐不再有邪恶的一面。现代日本漫画和动画中出现的河童几乎都是天真无邪、讲义气、懂礼貌、外形可爱的形象。河童爱好者相信河童有着与恩必报、信守诺言等良好品质。为了将河童的这些“教诲”传递给后世，日本竟然成立了“河童村”，以此来教育世人如何讲究情义、礼仪、报恩、守约等日本人所重视的修养和品质。现代河童的形象体现了日本人精神追求的文化隐喻，以至于还专门拍摄、制作了许多诸如《河童之夏》《平成狸合战》《幽灵公主》等以妖怪为主题来揭示环境保护问题的影视作品。河童爱好者民间组织“河童村”提出的“水是生命，河童是心灵”“保护河童栖息的水环境！”口号，更是成了旗帜鲜明地试图改善和保护各地区生态环境的理念。在科技发展、治水能力得到提高的现代社会，河童的文化隐喻也在随着时代语境的变化而不断重构。

四、结语

无论是中国的河伯信仰还是日本的河童信仰，都具有很强的实用性或功利性。《礼记·祭法》曰：“及夫日、月、星辰，民所瞻仰也，山林、川谷、丘陵，民所取财用也。非此族也，不在祀典。”只有对与人的生产、生活有很大实用价值的东西，才能接受人们的信仰和祭祀。黄河关系到农耕民族的生命，所以人们耕作时会向河伯祈求风调雨顺，发洪水时祈求洪水早日离去。但是其他时间则不会祭祀河伯。不仅如此，中国人同时信仰无数其他神灵，所谓有求

必应是有明确的针对性的，有什么请求就会祭祀相应的神灵。更为有趣的是，一旦祭祀总是不应验的话，人们对该神的信仰也会逐渐衰退，以至于包括口口相传在内的各类文学作品中就会出现该当神灵是负面传说及文学描写等等。

日本人在实用主义思考与践行方面比中国人有过之而无不及。因此，对河童信仰的实用性比中国民间的河伯信仰更强。正如前文所说，日本人对是神、是妖的判断标准是看它给人们带来财富、幸福还是灾难。河童恶作剧时被认为是妖怪，在向人类传授接骨秘药、助人种田、报恩送福时则是神，进而被人祭祀。现当代日本人更是利用它神的一面，规劝世人义气、礼貌、知恩图报，以至于把它作为大自然的精灵，利用它神的身份宣传环境保护。种种一切，既显示出了日本民众使用主义的民族性，同时也展示出日本民俗文化中对民俗精神以及民俗文化隐喻的嬗变。