

漢籍東漸及日藏古文獻論考稿

靜永健 陳翀 著

中華書局

南京大學域外漢籍研究所專刊

本書出版得到南京大學“985 工程”三期
項目資助

總序

張伯偉

十六世紀以來，在一些西方的文獻中，往往提到中國人有這樣的自負：他們認為惟獨自己纔有兩隻眼睛，歐洲人則只有一隻眼睛。這些記載出自英國人和葡萄牙人，而法國的伏爾泰也曾謙遜地認同這種說法：“他們有兩隻眼，而我們只有一隻眼。”用兩隻眼睛觀察事物，是既要看到自己，也要看到他人。是的，作為中國文化基本價值的“仁”，本來就是著眼於自我和他者，本來就是在“二人”間展開的。不過，當大漢帝國雄峙於東方的時候，儒家“推己及人”的政治理想，即所謂的“仁政”，實際上所成就的卻不免是以自我為中心的天下圖像。政治上的冊封，貿易上的朝貢，軍事上的羽翼以及文化上的四敷，透過這樣的過濾網，兩隻眼所看到的除了自己，也不過是自己在他人身上的投影。這與用一隻眼睛去理解事物，除了自己以外看不到他人的存在，又有甚麼本質的區別呢？

從十三世紀開始，陸續有歐洲人來到東方，來到中國，並且紀錄下他們的觀察和印象。於是在歐洲人的心目中，逐漸有了一個不同於自身的他者，也逐漸獲得了第二隻眼睛，用以觀察周邊和遠方。不僅如此，他們還讓中國人擦亮了第二隻眼睛，逐步看到了世界，也漸漸認識了自己。不過，這是在中國人經歷了近代歷史血和淚的淘洗，付出了沉重代價以後的事情。

同樣是承認中國人有兩隻眼，但在德國人萊布尼茨看來，他們還缺少歐洲人的“一隻眼”，即用以認識非物質存在並建立精密科學的“隻眼”。推而廣之，在美國人、俄羅斯人、阿拉伯人及周邊各地區人的觀察中，形形色色、林林總總的中國，也必然是色彩各異、修短不齊的形象。我們是還缺少“一隻眼”，這就是以異域人觀察中國之眼反觀自身的“第三隻眼”。正如一些國外的中國學家，曾把他們觀察中國的目光稱作“異域之眼”，而“異域之眼”常常也就是“獨具隻眼”。

然而就“異域之眼”對中國的觀察而言，其時間最久、方面最廣、透視最細、價值最高的，當首推我們的近鄰，也就是在中國周邊所形成的漢文化圈地區。其觀察紀錄，除了專門以“朝天”、“燕行”、“北行”及“入唐”、“入宋”、“入明”的紀、錄為題者外，現存於朝鮮—韓國、日本、越南等地的漢籍，展現的便是“異域之眼”中的中華世界。這批域外漢籍對中國文化的每一步發展都作出了呼應，對中國古籍所提出的問題，或照著講，或接著講，或對著講。從公元八世紀以降，構成了一幅不間斷而又多變幻的歷史圖景，涉及到制度、法律、經濟、思想、宗教、歷史、教育、文學、藝術、醫藥、民間信仰和習俗等各個方面，系統而且深入。

從學術史的角度看，域外漢籍不僅推開了中國學術的新視野，而且代表了中國學術的“新材料”，從一個方面使中國學術在觀念上和資源上都面臨古典學的重建問題。重建的目的，無非是為了更

好地認識中國文化,更好地解釋中國和世界的關係,最終更好地推動中國對人類的貢獻。二十世紀中國學術新貌之獲得,有賴於當時的新材料和新觀念,用陳寅恪先生的著名概括,即“一曰取地下之實物與紙上之遺文互相釋證”,“二曰取異族之故書與吾國之舊籍互相補正”,“三曰取外來之觀念與固有之材料互相參證”。域外漢籍可大致歸入“異族之故書”的範圍,但其在今日的價值和意義,已不止是中國典籍的域外延伸,也不限於“吾國之舊籍”的補充增益。它是漢文化之林的獨特品種,是作為中國文化對話者、比較者和批判者的“異域之眼”。所以,域外漢籍既是古典學重建過程中不可或缺的材料,其本身也應成為古典學研究的對象。正是本著這一構想,我們編纂了“域外漢籍研究叢書”。其宗旨一如《域外漢籍研究集刊》:推崇嚴謹樸實,力黜虛誕浮華;向往學思並進,鄙棄事理相絕;主張多方取徑,避免固執偏狹。總之,我們期待著從“新材料”出發,在不同方面和層面上對漢文化整體的意義作出“新發明”。

“樂意相關禽對語,生香不斷樹交花”,宋儒曾把這兩句詩看作“浩然之氣”的形容;“山川異域,風月同天;寄諸佛子,共結來緣”,唐代鑒真和尚曾因這四句偈而東渡弘法。我願引以為域外漢籍研究前景和意義的寫照:它是四方仁者的“同天”,是穿越了種種分際的交匯,是智慧的“結緣”和“對語”,因此,它也必然是“生香不斷”的光明事業。

是為序。

中國學研究之新方法・域外漢籍研究

——學術研究無需“國際綫”(代序)

靜永健

“從宇宙中看不見國境綫”——1992年,第一次從太空返回地球的毛利衛先生發出過如此之感嘆!

彈指一揮,十多年的光陰就已流逝。然而,我們的社會卻絲毫也沒有從這個地球上所謂“國境綫”的束縛中解脫出來。也許這種近乎癡人說夢的憧憬,本非一朝一夕就可以實現。只是我在文頭引用毛利先生之言,乃是另有一番真意:即使是在我們最普通的日常生活中,也就是在國家政治制度之外的種種範疇裏,亦存有許多“國境綫”。這些“國境綫”一方面被當作社會常識而為現代知識群體所簡單接受,另一方面,這些精英階層往往還在有意無意中充當起了這些“國境綫”的護衛,使其日漸根深蒂固。

文學研究,即是如此。

設置諸如“中國文學”以及“日本文學”之類的國別文學、史學學科,這已是現代大學教育研究中的基本常識。可是,卻鮮有學者捫心自問:這種學科的設置真的是絕對正確、不可動搖的嗎?

遙想千年之前,日本的貴族文人,甚至是平安時代的女流們,在没有這些所謂的學科概念干擾之下,開創出了絢麗多彩的王朝文化。姑且不論煌煌大著之《源氏物語》中對《史記》、《白氏文集》以及漢文佛典的引用——這些穿插於假名文章中的引文與《古今集》、《伊勢物語》等日文古典的引用同樣精彩自然、渾然一體。而紫氏部的對手清少納言的隨筆《枕草子》,對《史記》的典故、《白氏

文集》的佳句也同樣可以說是娓娓道來、如數家珍。可見，漢和貫通乃日本古代知識階層、甚至一部分宮廷女流的基本修養，清少納言所云“文爲《文集》（按：特指《白氏文集》）、《文選》”之語，顯然不是一句不着邊際的誇張之言。

然而今日，我們的大學研究與教育卻陷入了一種讓人窒息的僵硬模式。研究《源氏物語》的學生只需接受日本古典文學的教育，對《白氏文集》感興趣的學生必須進入中國文學學科，而想要讀《史記》或佛典的話，則必須選擇歷史或者印度學研究室……更有一些大學以“漢文太難了”之類的理由，從一開始就沒有設置教授中國古典的職位。在這種細分僵化之所謂的“學科教育”的指導下，我想，即使我們再有才華且窮盡一生之精力，也只有對漢和兼容的紫氏部望塵興歎的份了。

當然，在現實中這種已經被常識化了的學科教育模式，不可能立即有所改觀。在這裏我想提出的是，我們至少必須鼓勵學生作跨度更大的閱讀（不僅是文科知識，還必須具備一定的理工科知識）。即使大學沒有條件開設自己所關注的課程，我們也要鼓勵學生不要就此放棄，敦促他們鼓起勇氣，到圖書館去檢索一切可能與之相關的書籍與信息。只有這樣，我們才能與學生一起擴展自己的視野，使自己的研究不再總是停留於對某一學科中的某一細節的枝末考證。

除了通過大量的閱讀去突破封鎖諸學科的“國境綫”之外，在這裏我還想強調一點，即我們有必要突破真正的“國境綫”。這是因爲，即使是對本國文學研究得再深再透，如果不對同一時期同一文化圈中的周邊地域文化政治之連動予以關注的話，我想，我們的研究，最終還是擺脫不了陷入到一個夜郎自大、井蛙觀天的悲劇命運之中。

學術研究，本來就沒有“國境綫”！然而現實之中，與研究日本

文學的學者一樣，研究本國文學的中國學者們，也同樣陷入了一種被種種無形的“國境綫”封鎖了視野的迷茫之中。正是在這種學術背景之下，中國大陸興起了一種新的中國學研究方法。這就是南京大學域外漢籍研究所所長張伯偉教授所提出的“域外漢籍研究”。我個人認為，這是建立在批判傳統“只關注本國文學與文獻資料”的研究方法基礎之上的、一個試圖打破學術研究之“國境綫”的嶄新的研究理念。

沒有深入了解這門新學問的學者們，乍看“域外”二字，或許會產生一種這是一個建立在以中國為內、日本朝鮮等為外，也就是“中國文化優越論”之上的研究理念的錯覺。其實這是一個完完全全的誤解。2009年秋天，我有幸邀請到張伯偉教授到日本講學。在京都同志社大學所召開的“東亞漢籍研討會”上，張伯偉教授對“域外漢籍研究”這門學問的構建理念以及其所提倡的研究方法作了非常詳細的闡釋。

要之，“域外”二字，乃指“禹貢之外”，而非今日之作為政治國家的中國之外。張伯偉教授提出這個概念，就是要建議中國國內的中國文學研究學者突破“國境綫”的束縛，將視野擴張到日本、等周邊區域國家所保存的漢文資料上。在張伯偉教授所構建的理論之中，“域外漢籍”甚至還覆蓋了歐洲基督教傳教士的著作以及他們所出版的相關漢語文獻。

如果是傳統的國別文學史研究，大多數學者會對某一部書、某一位古典作家在本國文學歷史中的受容進行考察。而在比較文學之中，許多學者則都會選擇某一個共同的對象來考察其在各個國家中的不同受容形態。但上述這些研究，往往只是局限於某一種平行現象的梳理。譬如，清朝文人袁枚的《隨園詩話》在中國出版之後便風靡一世，也幾乎在第一時間傳入了尚處於鎖國狀態之中的日本。但在朝鮮，卻在最初被予以了刻意的回避，直到有人將其改題

重抄爲《百家詩話抄》之後才被出版。一部漢籍,在三個國家中呈現出三種不同的傳播形態,這無疑是反映三個國家的不同文化背景的一個典型事例。

然而,“域外漢籍研究”所要探尋的卻不只是“文化背景之不同”的結論。它希望的是更進一步揭示出“同一漢文化大背景之下爲何會產生這種不同的接受形態”。提倡“性靈說”的《隨園詩話》雖然立即傳入了日本,但在以朱子學爲背景的江戶文人的面前卻沒有得到高舉雙手的歡迎,等待它的是暴風驟雨般的嚴厲批判;而在同樣以朱子學爲背景的朝鮮,其初雖然受到了一定時期的冷落,但最終卻用一種瞞天過海的形式得到了廣泛地傳播與認可。朝鮮文人不惜絞盡腦汁改頭換面出版此書,可以看出袁枚的“性靈說”在最初就得到了許多文人的共鳴與暗中支持。更重要的是,這兩個國家對《隨園詩話》的不同的接受態度,還如實折射出了當時大陸上神韻、格調、性靈三種詩學思想之複雜關係。如此一來,突破“國境綫”,將《隨園詩話》放到東亞諸漢文化區域去研究的話,就給了我們一個分析此一時期文學潮流衍變的範例,讓我們對這一時代文學觀念的衝突與消長得到更爲具體的把握。

如上所述,“域外漢籍研究”並不是一門炫人耳目的奇學幻術,相反,它正是我們了解中國乃至整個東亞地區的一種“王道”的研究方法論。所謂的“中國學”,本來就不應該是一門僅僅關注中國國內的學問。超越“國境綫”,從更多的角度、用更多的思維方式來思考中國以及整個東亞區域,這才是研究“中國學”的真諦。

這部書稿,就是我們在這一新研究理念下的一個小小的嘗試,我們試圖將中國文學中的兩部重要著作之《文選》與《白氏文集》放到東亞漢文化這一大文化背景中,重新探討漢籍本身之意義以及其對東亞諸國的文學乃至政治文化史所產生的影響。雖然還遠談不上系統,有很多觀點也不甚成熟,甚至不免還有一些穿鑿之處。之

所以鼓起勇氣將其附梓,乃是拋磚引玉,聲應氣求,希望今後有更多的同行來關注這個年輕的領域。

謹以此短文代序,懇請諸位讀者多加指正。

(本文原載《東方》第348號,東方書店2010年2月,有刪改)

目次

中國學研究之新方法・域外漢籍研究

——學術研究無需“國際綫”(代序) 靜永健 1

上篇 漢籍東漸及其在日本的傳播與受容

漢籍初傳日本與馬之淵源關係考 靜永健 3

一 漢字與漢籍之東傳時期 4

二 日本人初讀漢籍之時期考 9

三 三至五世紀的中國文學與周邊世界 16

慧萼東傳《白氏文集》與普陀洛迦開山考 陳 翀 22

一 慧萼大師生平考訂 22

二 慧萼東傳南禪院七十卷本《白氏文集》之經緯 26

三 慧萼普陀洛迦開山之始末 31

四 被日本文人尊為佛典的《白氏文集》 38

試探《經史歷》所見唐末五代大規模刻書之可能性 陳 翀 43

一 《二中歷》所收《經史歷》之成書時間及其作者 43

二 兩宋經史刻本鮮入日本考 49

三 與《日本國見在書目錄》及北宋監本之比較 57

四 《經史歷》之文獻價值述略 68

日本國寶《集注文選》之編撰者及其成書年代考	陳 翀	73
一 有關《集注文選》成書地點之疑問		73
二 大江匡衡編撰《集注文選》之前後經緯		75
三 《集注文選》之卷帙及其構成		82
四 東山御文庫所藏《集注文選》		86
從古抄卷來看平安文人對漢籍的閱讀方式	靜永健	91
一 紫式部的講學風景		91
二 “星點”的秘密		94
三 隱藏在被塗抹掉文字中的悲痛		99
阿彌陀經石航路考	靜永健	102
一 越海祈願故事之真實與虛構		102
二 刻在石碑上的阿彌陀經		107
三 圍繞阿彌陀經石的傳說		108
四 被傳為平重盛所留下的文物		114
論《白氏文集》於十三世紀東亞漢文化圈中的受容	靜永健	118
一 十世紀東亞漢文化圈中的《白氏文集》		118
二 藤原定家所閱讀的《白氏文集》		121
三 朝鮮文人李奎報與《白氏文集》		126
四 抄本之日本、刊本之朝鮮		130

下篇 日藏古抄卷之利用方法及文獻價值叢考

論日本舊抄本《白氏文集》校定方法	靜永健	137
一 日本藏書與文化簡史		138

二	作為唐代遺產的日本舊抄本《白氏文集》	141
三	刊刻之中國、抄寫之日本	145
四	《白氏文集》與日本的傳統文化	150

東京國立博物館藏古筆殘卷

	《白氏文集》卷六十六校考	靜永健	153
一	日本傳存《白氏文集》舊抄本之研究價值		153
二	《白氏文集》古筆切的文獻研究價值		156
三	古筆殘卷“東博本”本文之正統性		158
四	與《千載佳句》《和漢朗詠集》本文一致例		162
五	《詠老贈夢得》詩之混入問題		165
六	空格與官名表記之體裁		168
附	“東博本”文本翻字校勘稿		171

日本國立歷史民俗博物館藏

	《白氏文集》卷八翻字校勘記	靜永健	陳 翀	197
一	重校《白氏文集》之必要性			197
二	本次校勘所用底本述略			199
三	《白氏文集》卷八(前半部分)之校勘稿			202

令宗允亮編《政事要略》所收《白居易傳》考	陳 翀	216
一	《政事要略》所收《白居易傳》之本文校勘	216
二	白居易生卒年及出生地再考	220
三	白居易父母婚姻之謎	225
四	《白傳》所引典故考	231

九條本所見集注本李善《上文選注表》之原貌·····	陳 翀	236
一 九條本所見集注本卷頭之原貌 ·····		237
二 集注本李善《上文選注表》之復原稿 ·····		238
三 日藏舊抄本《文選》卷頭均附李善《表》之原因考 ·····		247
 謝思煒《白居易詩集校注》述評		
——再談日本古抄卷的文獻價值 ·····	靜永健	255
一 白居易集的三種點校本 ·····		255
二 謝氏校注本的文字校勘 ·····		259
三 謝氏校注本的注釋 ·····		263
四 關於作品的補遺 ·····		266
五 有關年譜的新考訂 ·····		270
 《白居易詩集校注》補證三則·····		
一 《縣南花下醉中留劉五》詩之“贈”字辨考 ·····	陳 翀	273
二 有關“唐書”詩注之考證 ·····		276
三 有關元白夢游春唱和詩之佛教用典 ·····		279
 附一 論《白氏文集》對老莊原典之引用與詮釋·····		
附二 崔致遠《記德詩三十首》		
中的唐末節度使高駢像 ·····	靜永健	307
附三 作為東亞共通文化的“漢籍”		
——寫在《京都東亞漢籍交流研討會》之前·····	靜永健	322

上篇
漢籍東漸及其
在日本的傳播與受容

漢籍初傳日本與馬之淵源關係考

靜永健

——“漢籍”傳入日本始於何時？

——又是以一種什麼樣的途徑、什麼樣的方式傳入日本？

不知道大家有沒有對上述問題作過一些推測？

現在看來，古代中國的高度文明與先進的科學技術傳入尚未開化的“倭國”，就宛如高山之水流入低谷，不外乎是一樁理所當然之事。但實際上，漢字最初傳入日本到漢文化為日本所接受，還是經歷了一段令我們難以置信的艱難而漫長的時光。

漢字傳入日本之前，可以說日本基本上屬於一個無文字社會。也就是說，生活在這個區域的人們，雖然擁有一套通過聲音來進行交流的言語系統，但尚未萌生出要把這些口誦言語記錄下來的意識。對於連對沒有電燈的地方都會感到驚訝的現代都市人來說，這一段原始的時光或許早已逸離了我們通常的思考範圍。然而事實上，即使是在今日之非洲以及東南亞，一些少數民族依舊無須用文字來維持他們的部落生活。而在兩千年之前的日本以及朝鮮半島，無疑也經歷過這個被歷史學家稱作為“原始”的階段。

那麼，生活在這麼一個無文字社會中的人們，最初是通過一種什麼樣的方式、以一種什麼樣的態度來接觸到“文字（＝漢字）”的呢？為何會對一種生活中並無實際需要的“文字”產生興趣呢？而且，又是通過一種什麼樣的方法，來學會使用如此難讀費解的“漢字”的呢？或許這是一些已經很難究明的問題，但毫無疑問，這也都