

ASIA AND THE WORLD

亞 洲 與 世 界

第1輯

李雪涛 [日] 沈国威

主 编

第1辑

李雪涛
〔日〕沈国威
主编

亞
洲
與
世
界

ASIA
AND
THE WORLD



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

主办单位：北京外国语大学

主 编

李雪涛，北京外国语大学历史学院院长、教授

沈国威，日本关西大学外国语学部教授

编辑委员会

朴宰雨教授 (Park Jae Woo)，韩国外国语大学副校长、中文系中国语言文化学部

李夏德教授 (Richard Trappl)，维也纳大学孔子学院院长

艾德迈耶教授 (Friedrich Edelmayer)，维也纳大学历史学院

廉亚明教授 (Ralf Kauz)，波恩大学汉学系主任

迪斯特拉特副教授 (Günther Distelrath)，波恩大学日语系

内田庆市教授 (Uchida Keiichi)，关西大学外国语学部

柳若梅教授，北京外国语大学历史学院

编 辑 部

龚 婧 Pádraig Lysaght 郭 筱

《亚洲与世界》发刊辞

“亚洲”一词来自希腊语的 Ἀσία (Asia)，其意思很可能是阿卡德语的“太阳升起的地方”，跟拉丁语的 Orient (东方) 有同样的意思。而拉丁文中的这个词是从 oriens (东方、早晨) 特别是其现在分词 oriri (上升) 而来，所表示的是 sol oriens (上升的太阳)。后来在德文中被称作 Morgenland (早晨之国)，是罗马时期的四大区域之一。因为从欧洲来观察的话，东方是太阳升起的地方。在早期，人类有很长一段时期是靠太阳来确定地理方位的，并且由于这个词在早期的地图上都被标在东边，所以后来它便被用来表示某个固定的方位，即“东方”。^① Orient 是与 Okzident (傍晚之地，是从落日 “occidens sol” 演变而来的) 相对的，后者是指欧洲所处的地区。在希腊，今天人们称东方为 anatoli (ἀνατολή)，意大利语称作 levante (现在分词为 zu levare, 上升)，所指的是与东地中海接壤的国家。在德语中，Morgenland 一词是马丁·路德 (Martin Luther, 1483 - 1546) 在翻译《圣经》的“马太福音”中的“来自东方的几位贤人”时，从拉丁文 ἀνατολή 逐字翻译而来的。

^① 德国波恩大学出版的一本刊物，题为 *Orientierungen* (东方/方向)，就是取“由东方而确定方向”的含义。

法国心理学家拉康（Jacques Lacan）的“镜阶理论”（法文：le stade du miroir；德文：das Spiegelstadium）认为，婴儿在第一次照镜子的时候才发现，镜子里的人是一个有别于自身的“他者”（the other）。人类借助于“他者”的存在，使自己更加确定了自我及其周围环境的界限，这是人类在宇宙之中自我定位、自我认识的最初的方法。^① 同样，正是通过亚洲，欧洲认识到自己和周围的世界之间存在着两个客体之间的分离，而不是整体的结合。因此，欧洲从亚洲脱离出来，成了一个与亚洲相对立的存在。

莱布尼茨（Gottfried Wilhelm Leibniz）认为欧洲与亚洲在思想、文化上形成了互补，他曾设想世界上各个民族的共同福祉。《中国近事》中的“莱布尼茨致读者”部分就曾指出：

人类最伟大的文明与最高雅的文化今天终于汇集在了我们大陆的两端，即欧洲和位于地球另一端的——如同“东方欧洲”的“Tschina”（这是“中国”两字的读音）。我认为这是命运之神独一无二的决定。也许天意注定如此安排，其目的就是当这两个文明程度最高和相隔最远的民族携起手来的时候，也会把它们两者之间的所有民族都带入一种更合乎理性的生活……这一文明古国在人口数量上早已超过了欧洲，在很多方面，他们与欧洲各有千秋，在几乎是对等的竞争中，二者各有所长……在满足日常生活所需的实用技术及实验的方式与自然打交道的能力上，我们不相上下；假如要进行互补对比的话，各自都能通过相互交流而获得有益的知识。^②

这样的—一个对中国的认识，尽管有着相当的理想成分在里面，但是对于欧洲来讲却是获益匪浅的。可以毫不夸张地说，17 世纪对于欧洲来讲，

① Cf. Jacques Lacan, *Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion*, in: Schriften 1, S. 61–70.

② 莱布尼茨：《中国近事》，梅谦立、杨保筠译，大象出版社，2005，第 1 页。

最伟大的发现是认识了中国。莱布尼茨特别希望用中国人积累下来的大量观察和经验补充以理论为主导的欧洲科学，他最终的目标是建立所谓“通用科学”（Scientia Generalis）。这样一个东西方互补的思想，在莱布尼茨之后的两个世纪被彻底遗忘了。这期间尽管一再有人提到他对中国的态度，但直到雅斯贝尔斯（Karl Jaspers），中欧互补的思想才重新得以接续。

18世纪以来，在“先进”的观念渐渐在欧洲成为人类历史决定性的标准后，亚洲被认为是停滞不前、处于低级阶段的“落后”地区，从而退出了主流思想家的视野。以黑格尔（Georg Wilhelm-Friedrich Hegel）为代表的哲学家所塑造的平庸化的中国形象一直影响着20世纪初的西方知识分子。东方其他国家和地区的情形大致相当。雅斯贝尔斯却认为：

在亚洲存在着我们所缺乏，又与我们根本相关的东西！我们从那里获得的问题，停留在了我们自己的心灵深处。我们为我们所创造的、所能做到的，以及我们将要成为的一切付出了代价。无论如何我们还没有走上人之存在的自我完善的道路。亚洲是我们必不可少的补充。有些东西在我们之中隐藏和掩埋得如此之深，如果没有起先对于我们来说是异域文化的明镜来照射的话，它就永远不会在意识之中出现，即便我们只能从自身出发，来重新认识它，我们也许还是有能力重新认识它。由于蕴藏在我们之中的东西活跃起来了，通过在其中扩展我们自身，才能理解它。^①

很明显，在雅斯贝尔斯看来，东方特别是亚洲不仅仅是一个知识的世界，更重要的是他从事哲学思考的重要手段。黑格尔在论述到孔子的哲学时，曾不无傲慢地写道：“从他的原著来看，我们可以得到这样的结论，如果他的著作没有被翻译过来的话，孔夫子的名声会更好些。”^②而雅斯贝尔斯在研究过孔子哲学之后，在1957年9月24日给阿伦特（Hannah Arendt, 1906-1975）的信中写道：“孔子给我的印象极深。我并不是想捍卫他什么，大多数汉学家使他变得平庸乏味，实际上他对我们来讲是取之

① 卡尔·雅斯贝尔斯：《论历史的起源与目标》，李雪涛译，华东师范大学出版社，2018，第81页。

② G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971, Bd. 18, S. 42.

不尽的。”^①雅斯贝尔斯的这一做法有点像于连 (François Jullien) 的迂回与进入的方式。于连选择了到远离西方的中国的迂回方式, 目的是重新找回理论上的能动性, 重新质问深埋于欧洲理性中的立场选择。^② 这一重新认识往往会有意想不到的新的阐释和理解, 从而使得这些欧洲思想因亚洲的存在而获得新的生命和意义。

三

如果将阐释者作为“我”的话, 那么“你”就是“我”进行阐释的对象。伽达默尔 (Hans-Georg Gadamer) 以“你我”关系为例, 分析了三种可能的阐释学经验。他反对第一种可能的关系, 即将“你”作为一种手段。他引用康德 (Immanuel Kant) 的话批判了这一观点: “我们不应把其他人只作为工具来使用, 而应当承认他们本身就是目的。”^③ 这实际上是将“你”作为工具来看待的客体的做法。实际上很多西方的学者将东方文本对象化、工具化, 这是伽达默尔极力反对的。他认为这一方法是模仿自然科学方法论的陈词滥调, 从而“使诠释学经验的本质失去了固有的光泽”。^④ 在第二种关系中, 尽管“我”承认“你”是另一个主体, 但双方都固守着自己的观点, 肯定自我, 排斥对方, 这是历史意识的阐释学方式。只有第三种关系, 即“我”以完全开放的态度承认“你”是另外一个主体, 真正把“你”作为“你”来对待, 认真倾听“你”所说的东西。“如果没有这样一种彼此的开放性, 就不能有真正的人类联系。”^⑤ 正是在这一关系中, 过去或传统开始对今天讲话。我们认为, 只有在第三种的主体性关系之中, 亚洲与世界之间才能产生真正的良性互动, 实现动态的转化, 当代意义上的

① Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926 - 1969*, hrsg. von Lotte Köhler und Hans Saner, München, Zürich: Piper Verlag, 1993, 2001 (2. Aufl.), S. 361.

② 于连:《由希腊绕道中国, 往而复返: 基本主张》, 载《其言曲而中: 汉学作为对西方的新诠释——法国的贡献》, 辅仁大学出版社, 2005, 第 71-87 页。

③ 伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》“第 2 版序言”, 洪汉鼎译, 上海译文出版社, 1999, 第 461 页。

④ 伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》“第 2 版序言”, 洪汉鼎译, 上海译文出版社, 1999, 第 461 页。

⑤ 伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》“第 2 版序言”, 洪汉鼎译, 上海译文出版社, 1999, 第 464 页。

阐释学才能得以完全展开。

四

《亚洲与世界》的前身是我们在社会科学文献出版社出版的两辑《东亚与世界》（第一辑：《语言、历史、思想、文学的环流》，2013年12月；第二辑：《东亚与西方的观念迁移与互动》，2015年3月）。当时的这本刊物是中日韩三校（中国北京外国语大学、日本关西大学和韩国岭南大学）研究生论坛的一个发表园地。2017年9月底，我们又在北京举办了首届“欧亚博士生论坛——欧亚间的知识迁移”（The 1st Eurasian Doctoral Colloquium: Transnational Contact and Knowledge Transfer）。此次的博士生论坛由北京外国语大学全球史研究院、日本关西大学和德国波恩大学汉学系联合发起，积极响应参加的大学有：奥地利维也纳大学汉学系、历史系，德国爱尔兰根大学汉学系，韩国外国语大学中文学院等。会后我们决定将原来的《东亚与世界》改为《亚洲与世界》，以中英文的形式，继续在社会科学文献出版社出版。之所以改为了《亚洲与世界》，是因为我们研究的范围已经从“东亚”扩展到了“亚洲”，其中也包括中亚、西亚的一些研究领域。

我们每次的“欧亚博士生论坛”都会有一次群体性的学术成果得以呈现。《亚洲与世界》旨在给国内外的这些“准学者”提供一个新的发表园地，使得他们的研究心得能够为学林带来一股清风。尽管有一些文章目前看来还略显稚嫩，但这是一个学者走向成熟的必经之路。为此，我们特邀学界的前辈对投稿论文进行审阅，提出修改意见。学术乃天下公器！《亚洲与世界》是一个开放的平台！我们也欢迎其他大学的博士生不吝赐稿，使我们的刊物越办越好。

北京外国语大学 李雪涛

关西大学 沈国威

2018年8月

目 录

亚洲的知识技术迁移

日本近世文人与僧侣的交游之考论

——以文人清水长孺为中心 陈慧慧 (3)

敦煌文献发现初期中日欧学者的应对和交流

——以王国维和罗振玉为中心 陈琳琳 (16)

山鹿素行与“汤武放伐”论

——对江户时代《孟子》在日本传播的思考 张晓明 (43)

The Conception of Sabzewarī's *tawhīd* Mona Jahangiri (56)

Homeward Bound: Questioning identities for the Bengalis

in Assam Shabnam Surita (65)

Mamluk silks (1250 – 1400): an overview Shireen EL Kassem (82)

语言接触及语言史研究

中、韩英语外来词的优选论解析 朴兴洙 崔香兰 (99)

文件体汉语教材《文件字句入门》的古典语文学与

汉语语文学渊源 龚 婧 (112)

翻译研究

论美国诗人加里·斯奈德诗歌中“cycle”一词的译法

——以《献给/来自卢》为中心 郭平 (125)

浅析跨媒体语境下新翻译革命中的民间力量 江婉婧 魏群 (135)

On the Development of *Guanzi's* Translation and Study in the

European and the American World 杜庆龙 (150)

东亚文化之互动

亚瑟·韦利《猴》对中国文化的传递作用 刘亚迪 (167)

斌椿使团 1866 年的世界现代知识体验 潘瑞芳 (178)

浅析《拜客训示》之“净”与“等”

——会院生活中的传教文化 彭强 (195)

“敬天”？

——清初耶稣会在华境遇钩沉 薛晓涵 (218)

《小孩月报》载伊索寓言研究 于晓琳 (229)

The Learnings to Assist Ermu (耳目) and Shouzu (手足)

——Wang Zheng's Contributions to Phonology and
Mechanics Ding Ruizhong (238)

当代世界网络与科技

Changing the Chinese Body into a Machine Renée Krusche (259)

亚洲的知识技术迁移 >>>

日本近世文人与僧侣的交游之考论

——以文人清水长孺为中心

陈慧慧*

摘 要

18世纪后期日本经历了宽政改革，这场改革中除了有抑制资本经济发展、限制出版等内容，还包括一场名为“宽政异学之禁”的思想学问改革，即将朱子学作为官学并抑制打压其他学派，为求更好地控制大众思想。由此便有了许多体制外的在野异类知识分子。他们或讲学于市井，或者四处游走教诗卖画来谋取生存。随着松平定信的倒台，宽政改革便草草结束，迎来了都市文化繁荣发展的文化文政时代。于是，这些异类的知识分子便登上了历史舞台并活跃在这个时代。他们在讲学与游历过程中与社会各个阶层的人都有往来。本文以在野文人清水长孺（1755-1836）为研究对象。笔者在他所写的诗文集《蚕烟焦余集》中发现他与僧侣交游甚密。因此笔者就想考察其与僧侣的交往的特色，并探讨此种交游存在的意义。

关键词

交游 清水长孺 僧侣 汉诗酬和 江户后期

自古以来，文人与僧侣交游就很普遍。盛唐的王维、裴迪、孟浩然等人的诗作中就常常出现僧侣之名，他们的诗歌也融入了佛学。到了宋朝，文人与僧侣相交就更多了。比如，宋初的九僧、林逋、魏野、潘阆和寇准等晚唐体诗派诗人的交游。而其中的九僧不仅与在朝士大夫相交，也与处

* 陈慧慧，日本关西大学东亚文化交涉研究所在读博士生。

士即在野的文人交往。从僧侣惟凤的《寄刘处士》《赠维阳吕为处士》以及释宇昭的《宿丁学士宅朱严希昼不至》《赠魏野》等作品中都可以看出他们相交甚密。日本与中国一衣带水，并且早期一直推崇学习中华文化，在江户时期汉学更是兴盛，因此文人与僧侣交游的现象随之增多。然而，日本学习儒学的文人不能如中国文人那样可以通过参加科举获得官位出仕，他们只能凭借自己杰出的学识被日本幕府招募或是成为各藩大名的幕僚一展抱负。因此两国文人的性格与社会地位是截然不同的。除此以外，两国僧侣制度也不同，日本历来的文化中心在京都，宗教权威也掌控于朝廷。甚至太上皇都会成为僧侣当法皇。由此也就产生了门迹制度，即皇室公卿入主阶层较高的寺院当主持。以上这些不同的国情，必然会导致两国文人与僧侣交游意义的不同。本文将视线放在了日本江户时代后期，尤其是宽政改革后的文化文政时期（1804~1830），并聚焦于日本文人清水长孺，以他的汉诗集《蛩烟焦余集》为线索，对其与僧侣的交游进行考察，借此来了解日本文人与僧侣交游的具体状况，并结合日本当时的社会背景更进一步地分析其交游所带来的社会影响及其历史定位。

一 清水长孺的生平考证及时代背景

清水长孺相关的资料非常少，先行文献基本没有。在日本关西大学湖南文库中藏有一幅清水长孺所画的《徂徕像》。从画上所题的字“圣远言灭/孰知吾道之有极/二千年后/孰明斯文之所蚀/太平人瑞/生日出所之域邈矣/六经能令后生不惑/文政庚辰端午后学平长孺薰沐拜题”可以看出清水长孺与徂徕学派密切相关，至少他是十分崇尚且仰慕徂徕学的。《国书人名辞典》与《汉文学者总览》中载有清水长孺简单的生平。^①根据《国书人名辞典》，清水长孺生于1755年，卒于1836年。江户时代中后期尾张藩的儒者。名长孺，字仲和，通称平八。最初，他从学于叔父下乡学海和大甫市川鹤鸣。后来游学江户，跟从著名的儒者细井平洲和柴野栗山学习。之后被伊势神户藩聘为藩儒，却因某些放肆言语被逐。被逐后的清水长孺来到伊势白子，与国学家冲安海相交，相互学习汉学与儒学，并且获得高田专

^① [日]市古贞次等编《国书人名辞典》（第二卷），岩波书店，1995，第459页。

修寺法主与日野资爱公卿的知遇，晚年定居于京都，在京都以开私塾为生，毕其一生。根据《汉文学者总览》^①，清水长孺主要是跟从市川鹤鸣与细井平洲学习的。市川鹤鸣是高崎藩的藩儒，是有名的徂徕学派儒者。而细井平洲虽然不是徂徕学派儒者，却是折中学派儒者。因此，清水长孺亲近徂徕学也就是在情理之中了。笔者之所以要证明清水长孺与徂徕学派之间的关系，主要因为这涉及当时江户时代发生的一件重大的事情，即文化文政时代前的一场名为“宽政异学之禁”的改革。“宽政异学之禁”对当时的文人界造成了极大的影响。清水长孺因某些原因离开神户藩是在“宽政异学之禁”之后，离开神户藩后他游历于伊势白子，移居京都，与众多的僧侣交游。所以此时的时代社会背景对于本文的分析十分重要。

松平定信成为幕府老中后，为了恢复因田昭意次时代而减弱的幕府的统一指导能力，进行了宽政改革。松平定信认为当时流行的古文辞学或是古学会惑乱风俗，便在属于幕府官学的昌平坂学问所里罢黜其他学派，独尊朱子学。其实这就是一场对学问统制的改革。虽然各藩有一定的独立性，并非各个藩校都效仿独尊朱子学，但是若是想要在幕府谋得职位就只能学习朱子学，所以对其他的学派还是有一定的影响。当然其他学派儒者因此反而被激发生存欲，更加推崇异学的可能性也不是没有的。这个问题在林屋辰三郎编的《化政文化的研究》^②中雄仓功夫所作的《化政文化的前提——围绕宽政改革》一文中具有具体阐述过。《藩史大事典》^③中关于神户藩的记载不得忽略。神户藩初代藩主忠统是获生徂徕的高徒，所以藩校以学习徂徕古文辞学为主，但到了第五代藩主忠升时，藩校改为教伦堂并统一教授朱子学。也就是说1813年后神户藩变为崇尚朱子学。虽然不知道清水长孺是因什么放肆的言语，又是何时离开神户藩的。但是根据《蜃烟焦余集》中“会昌七老。同宴白氏。尚齿之会。盖昉于此。其后倣之。不为不多。今兹丁丑……地曰白子”一诗看出丁丑（1817年）清水长孺实际上已经离开神户藩，游历到伊势白子去了。由此看来，推崇徂徕学的清水长孺被逐是在“宽政异学之禁”（1790年）之后，所以他被逐与“宽政异学之禁”也许有着极大的关系。

① [日]长泽孝三编《汉文学者总览》，汲古书院，1992，第147页。

② [日]林屋辰三郎：《化政文化的研究》，岩波书店，1976，第48页。

③ [日]木村礎等编《藩史大事典》（第四卷），雄山阁，1989，第427页。

日本社会在宽政改革后，就迎来了商业资本经济发达、都市文化繁盛的文化文政时代。因“宽政异学之禁”而产生的大量不被重用、体制外的异类知识分子即在野文人开始活跃于历史的舞台。而到了文化文政时期^①，日本的交通体系已经逐渐完善，旅行开始风靡，这些异类知识分子即在野文人便开始凭借自己的文笔艺能，到处游走赚取生活费，从而产生了大量的职业诗人和画家。并且因他们，文化得以广泛传播，出现了由很多来自不同阶层的文人以诗书画等文人趣味而组建的沙龙聚会。而清水长孺是这些体制外异类知识分子中的一员，也就是一位在野文人。他的交友圈非常广泛，上至王公贵族，下至潦倒的诗画家等。从清水长孺唯一留下的汉诗集《蜚烟焦余集》中可以发现，他与僧侣交游的酬和诗所占比例较大。

二 《蜚烟焦余集》中僧侣相关的酬和诗作

《蜚烟焦余集》中与僧侣相关的汉诗一共有 16 首。可以看出长孺至少与圣护一品大王高田大法主、空华和尚、大鼎和尚、寂光、道海和尚、明堂和尚、禅林澹和尚、祖海等 11 位僧侣有过交往。根据对以上几位僧侣的调查考证，寂光、道海和尚、明堂和尚、禅林澹和尚与祖海五人依然不详，其他的大概可以分为两类，一类是门迹，另一类是普通僧侣或是地方主持，这一类中属禅僧居多。笔者将《蜚烟焦余集》中内容列为表格，如下。

僧侣	作品
圣护一品大王	<p>①「聖護一品大王。賜書雷首二大字。拜舞欣戴。賦之恭謝下執事。」 海上三山領羽流。金龜扇屐仙遊。 曾從禁闕分花萼。便向梁園種竹脩。 豈憶玉皇公案字。高懸塵俗市樓樓。 長冷墨寶驅羣鬼。速秉妖祥幾處投。</p> <p>②「初謁 聖護大王」 踏趨稽顙貌為恭。高揭朱簾拜奉容。 隨例手頒昆布賜。新恩扶續不知冬。</p>

^① [日] 林屋辰三郎：《化政文化的研究》，岩波书店，1976，第 103 ~ 109 页。

续表

僧侶	作品
	<p>③「聖護大王賜詩謹次其韻。以謝盛恩之萬一。」 博山高峙撥灰然。日々香煙奉角仙。 一品蓮花長不朽。上清宮觀坐祈年。</p>
高田大法主	<p>①「賦靈芝奉壽高田大法主七十」 朱柯輪困採為羹。脩澗調和玉椀盛。 香積如來來獻壽。捧盤先薦萬年名。 ②「高田大法主遊嵯峨。僕有寒疾。不能陪從。賦之奉呈。」 法旛津筏汎西河。春淺煙霞肯許多。 帶雪山如龜背峻。跳珠水自鳳頭波。 梅花鼻觀降真處。藜藿心齋奈病何。 最恨追隨乖顧罔。焉知勝踐在支那。 ③「陪 高田大法主遊町舍浦」 法王微服脫袈裟。慳著僧家與在家。 避路低飛郊草蝶。望塵端拱水田蛙。 華藏海裏歸無漏。般若舟中岸阿伽。 陪列肩隨忘貴骨。芒鞋蒟笠莫相差。</p>
空華和尚	<p>①「十二月朔。阻雪。不能赴會。贈空華和尚。」 欲出携筇手亦龜。漫思衰卧展鋪茵。 聞君苦行業林雪。斷臂今朝有幾人。 ②「空華長老紫衣上堂。賦此為賀。」 神通五月上須彌。渴仰人天大道師。 特賜紫衣非敗素。啼鵲一喝整威儀。</p>
法梁	<p>「僧法梁見訪」 椶鞋藤杖訪高倉。白足無塵踏曉霜。 不恠法身殊不病。清修恒服大仙方。</p>
大室和尚	<p>「早春同大室和尚遊灑土章宅分韻」 雨雪騎年尚未休。頻燒榾柮坐爐頭。 逢僧乞取寒山帚。掃盡青春一段愁。</p>
大鼎和尚	<p>「孤篷庵席上呈大鼎和尚」 北溪禪暇赴幽期。路自山門曲折移。 古笈圖書開士跡。名園樹石使君遺。 松聲靜引蟬聲起。茶味全兼道味知。 兩腋清風忘盛暑。重應苦行素成緇。</p>
寂光	<p>「哭寂光」 胡跪撫靈柩。幻軀盡焚如。 新修松下墓。舍利安其墟。 回顧思平昔。心胸慘不舒。 言笑豈忘情。枚涕益欷歔。</p>