

东西方文学交流研究

——东亚各国对基督宗教文化的接纳

张龙妹／编译



知识产权出版社
全国百佳图书出版单位



东西方文学交流研究

——东亚各国对基督宗教文化的接纳

张龙妹／编译



知识权力出版社
全国百佳图书出版单位



内容提要

以沙勿略、利玛窦为代表的耶稣会传教士在 16、17 世纪将天主教带到东亚，也带来了东西方文化的第一次大范围也是全方位的碰撞。从“KISS”这样的生活细节到“天道”这样的传统信仰，东西方文化在排斥与接纳、冲突与融合中“结合”。而当时的文学作品，正是这一“结合”的“证婚人”。本文集为读者解读了这一时期日文学中体现出来的东西方文化碰撞的精彩场面。

责任编辑：冯 彤

责任出版：刘译文

图书在版编目（CIP）数据

东西方文学交流研究：东亚各国对基督宗教文化的接纳/张龙妹编译. —北京：知识产权出版社，2013. 11

ISBN 978-7-5130-2442-6

I. ①东… II. ①张… III. ①基督教—宗教文化—影响—亚洲文学—东南亚
IV. ①I330. 6

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 272906 号



东西方文学交流研究——东亚各国对基督宗教文化的接纳

DONGXIFANG WENXUE JIAOLIU YANJIU——DONGYA GEGUO DUI JIDUZONGJIAO
WENHUA DE JIENA

张龙妹 编译

出版发行：知识产权出版社

社 址：北京市海淀区马甸南村 1 号

网 址：<http://www.ipph.cn>

发行电话：010-82000860 转 8101/8102

责编电话：010-82000860 转 8386

印 刷：知识产权出版社电子制印中心

开 本：787mm × 1092mm 1/16

版 次：2013 年 11 月第 1 版

字 数：217 千字

ISBN 978-7-5130-2442-6

邮 编：100088

邮 箱：hjb@cnipr.com

传 真：010-82005070/82000893

责编邮箱：fengtong@cnipr.com

经 销：新华书店及相关销售网点

印 张：14.75

印 次：2013 年 11 月第 1 次印刷

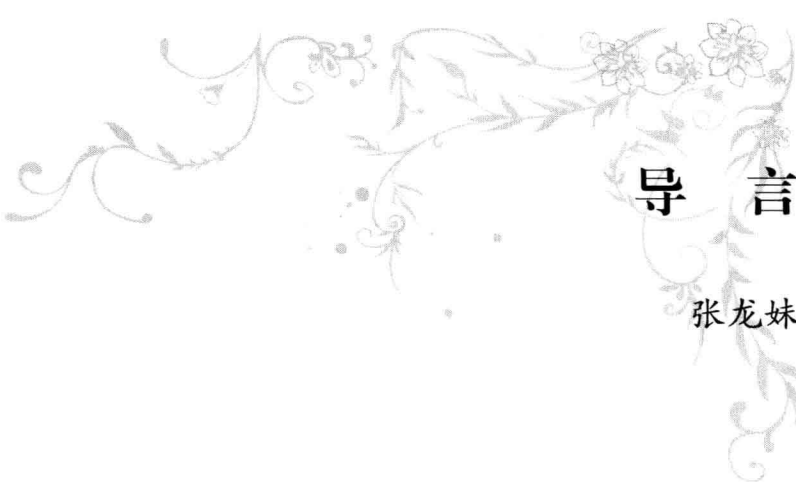
定 价：45.00 元

出版版权专有 侵权必究

如有印装质量问题，本社负责调换。

目 录

导 言	张龙妹 / 1
一、东亚“东西文学交流”研究的可能性 ——以天主教文学为中心	小峰和明 / 12
二、围绕天主教的三个“背景”	弥永信美 / 27
三、天主教文献的翻译 ——异文化中的“KISS”	米井力也 / 37
四、“龟与鹭的故事”流传考 ——以切利支丹版《伊索寓言》为出发点	增尾伸一郎 / 60
五、《伊曾保物语》的时代	渡边宪司 / 74
六、天主教文学和天狗 ——以《圣人事迹》为中心	小峰和明 / 88
七、天狗之横行	米井力也 / 100
八、16、17 世纪天主教在日本的接纳与转向 ——以《妙贞问答》为中心	樋口大祐 / 121
九、日本中、近世时期传统宗教与基督教 ——以“天道”思想为中心	神田千里 / 134
十、天人约契 ——试论高一志《圣母行实》中的圣母奥迹故事	李爽学 / 151
十一、中西合璧的小说新体 ——清初耶稣会士马若瑟著《梦美土记》初探	李爽学 / 195
论文出处一览	/ 226
作者简介	/ 228



导 言

张龙妹

一、基督东传概况

1492年8月3日，哥伦布（1451－1506）应西班牙女王伊萨伯拉与其丈夫费迪南德国王之命，横跨大西洋寻找通往东方的航路，同年10月发现了美洲新大陆。1497年7月8日达伽马（Vasco da Gama 1469－1524）受葡萄牙国王派遣，率船从里斯本出发，寻找通向印度的海上航路，绕经好望角，于1498年5月20日到达印度西南部。随着这两条航路的开辟，西、葡两国的势力分别经由太平洋和印度洋到达了亚洲大陆和其周边岛屿。作为当时最主要的海权国家的葡萄牙和西班牙，他们划出一条虚拟的子午线，将世界一分为二，把整个非洲以及大部分的亚洲归属于葡萄牙的活动范围，而除了巴西以外的美洲则属于西班牙^①。西、葡两国同时又是天主教国家，为了防止两国爆发严重的利益冲突，罗马教廷以给予保教权的方式积极介入，规定两国国王有义务提供传教所需经费的支持，但教廷在任命主教或成立新教区时，须经得当事国的同意，西、葡两国也都誓言要在各自新发现的土地上宣扬基督教义。就这样，

^① 主要通过1494年6月在西班牙Tordesillas镇缔结的条约和1529年4月两国签订的Zaragoza（或作Saragossa）条约。参见黄一农：《两头蛇》，上海古籍出版社，2008年，p3。

在西、葡两国的坚船利炮的掩护下，基督福音也乘风破浪地来到了亚洲大陆和周边岛屿。

在 13 世纪的欧洲，产生了以托钵乞食为生的天主教修会。主要有方济各会（又称方济会 Order of Friars Minor）、多明我会（又称道明会 Order of Preachers）、奥斯定会（又称奥思定会 Order of St. Augustine），这些修会规定会士必须家贫，不置恒产，并重视献身传道，杜绝异端。他们云游四方，活动在社会各个阶层，在教会内掀起一阵革新风潮，并逐渐成为具有传统和势力的传教会。到了 15 世纪，这样的托钵修会增加到了 10 个，教会之间的教义之争，关于《圣经》、罗马教廷、教皇权力等宗教问题的解释，在 1517 年引发了由马丁·路德（Martin Luther 1483 – 1546）领导的宗教改革。至 1521 年，被逐出天主教的马丁·路德成立新教，公然挑战罗马教廷。自此，宗教改革风起云涌，天主教在欧洲的影响力开始衰退。为了维护宗教的权威，西班牙宗教家依纳爵·罗耀拉（Ignatius de Loyola 1491 – 1556）与沙勿略（Francisco de Xavier 1506 – 1552）等七人于 1534 年 8 月 15 日圣母升天节成立耶稣会（Society of Jesus），1540 年得到罗马教皇的公认，成为教廷对抗宗教改革的最主要力量之一。

1510 年，葡萄牙占领印度东岸的果阿，翌年占据马来半岛上的马六甲，并迅速将势力范围扩大至印度尼西亚的香料群岛。与此同时，天主教的传教士们也积极前往这些区域开教，1517 年，第一批方济各会士首先到达印度，由于殖民当局的大力推动，至 1534 年教廷便在果阿成立了主教区。1541 年，耶稣会士沙勿略抵达果阿，多明我会士和奥斯定会士也随后于 1548 年和 1572 年分别到来。1557 年，果阿升为大主教区，1576 年，原属果阿大主教区的澳门也成立主教区，兼领中国、安南和日本等地教区。1588 年，更在日本设置了独立的教区。至此，天主教东方传道的规模已基本形成。

沙勿略在印度及其周边国家的传教取得了重大的突破，仅印度一地，他就

赢得了七万名信徒^①。他具有旺盛的精力和传教激情，自 1547 年认识了因杀人在马六甲避难的日本武士池端弥次郎后，便开始计划在日本传教，并于 1549 年 8 月 15 日登陆鹿儿岛。从这一年到 1639 年江户幕府颁布第 4 次禁教令，这 90 年为基督宗教在日本的早期传播时期。由于当时日本处于战国时期，大名掌握着一地的政治、经济和军事。传教士们以贸易利益和先进的武器为诱饵，先后获得了在鹿儿岛、平户、山口等地区传教的许可，甚至有大友义镇那样被称为“基督大名”的领主受洗者，织田信长、丰臣秀吉也曾一度允许在日本国内传播基督宗教。但自 1589 年丰臣秀吉开始禁教，到江户幕府一次次地发布禁教令和锁国令，教难不断，教会势力逐渐式微。到 1641 年，唯一能够居住在日本的外国人——荷兰商人也被圈居在长崎的出岛上，禁教和锁国政策完成，早期传教史结束。

沙勿略来到日本后便认识到中日之间深远的文化关系，积极计划到中国传教。1552 年，他来到中国沿海的上川岛，曾想方设法进入中国本土，但计划一一落空，他自己也于 1552 年 12 月 3 日在上川岛逝世。1578 年罗明坚（Michele Ruggieri 1543 - 1607）与利玛窦（Matteo Ricci 1552 - 1610）来到澳门，至 1582 年，罗明坚在肇庆东关的某佛寺建立了中国内地的第一个耶稣会所。其后，在利玛窦文化适应政策的引导下，传教区域不断扩展，至 1610 年利玛窦去世，已在肇庆府、韶州府、南昌府、南京、北京、上海、杭州开设了教会，其中奉教者中有常熟的瞿太素、上海的徐光启、杭州的李之藻及杨廷筠等有名望的人物。利玛窦去世之后，教会虽然经历了 1616 年的南京教案、1659 年的钦天监教案，但由于康熙皇帝对传教士非常信任，教会得到了较快的发展。根据王治心的统计，在康熙执政的 60 年的前 40 年中，教堂、教士、教友等都增加了一倍以上^②。然而，由于礼仪问题的爆发，康熙于 1706 年开始禁教，从此历经雍正、乾隆、嘉庆、道光，教难接踵而至，各教会由中国神甫

① 吉田小五郎・ザヴィエル。吉川弘文馆，1988 年。

② 王治心撰，徐以骅导读。《中国基督教史纲》。上海古籍出版社，2004 年。p114。

勉强维持。

天主教在朝鲜的传播始自 17 世纪初。从 1603 年至 1783 年，朝鲜政府向中国政府派遣不同名目的事大使臣，这些使臣访问北京的四天主堂，用汉文同西方传教士进行笔谈交流，其中李承熏于 1784 年在北京天主教南堂领洗为天主教徒，教名伯多禄（彼得）。他回国之后开始了秘密传教活动，朝鲜的天主教徒组织的地下教会、信徒迅速增加^①。但由于“黄嗣永帛书事件^②”，1801 年年底开始在全国范围内严令捕杀传教士和天主教徒。1866 年 1 月，俄国军舰驶入朝鲜元山港，朝鲜的传教士乘机要求朝鲜与英、法结盟，以防俄南下。这样公然干涉朝鲜外交事务等事件的发生，使得朝鲜政府认为传教士和天主教徒已对国家利益构成了威胁，大院君随即下令逮捕传教士和教徒，并亲自提审主要谋划者法国传教士白尔诺，最终下令处死所有被捕的传教士和教徒^③。

在越南，由法国人扶持的阮福映终于在 1802 年消灭西山政权^④称帝，其信奉天主教的长子阮景虽于 1793 年被立为太子，但因出天花已于阮福映称帝前的 1801 年夭折^⑤，传教士欲在亚洲扶持一位天主教君主的梦想破碎。在阮福映（嘉隆帝）在位期间，天主教得到了蓬勃发展，但阮景之异母弟阮皎（明命帝）即位后，便于 1833 年开始禁教，同时实施锁国政策，其后的绍治帝和嗣德帝也基本维持了这一政策。

就这样，自沙勿略踏上鹿尔岛的 16 世纪中叶至 19 世纪中叶，经历三个世纪后，中、日、朝、越四国最终都陆续走上了禁教锁国之路。基督宗教在东亚的重新传播最终还是等到被迫开国的那一天。在中国，1842 年的《南京条约》和 1858 年的《天津条约》规定“凡中国人愿信奉天主教而循规蹈矩者，毫无

① 李元淳、王玉洁等译：《朝鲜西学史研究》，中国社会科学出版社，2001 年，p75。

② 教徒黄嗣永于 1801 年写信，托朝鲜赴清冬至使随员带给北京的传教士汤士选，再请汤转交罗马教皇的帛书。其中有请教皇敦促清帝命朝鲜国王接纳传教士、说服清帝合并朝鲜等内容。该帛书被缝在随行员的衣服夹层里，但还是被查获。

③ 王明星：《朝鲜李朝末年教案探因》，《东疆学刊》，2000.1。

④ 1771 年阮惠率领农民军推翻黎氏王朝所建立的政权。

⑤ 参见郭振铎、张笑海：《越南通史》，中国人民大学出版社，2001 年，p500-536。

查禁”之后，天主教卷土重来，新教也得以公开进入。日本江户幕府也在贝利率领的东印度舰队的威胁下，于1854年缔结了《日美和亲条约》，1857年又签订了《日美下关条约》，允许传教士居住日本。明治政府虽曾一度对基督徒加强了迫害，但最终为了取消幕府与西方列强签订的不平等条约，使日本成为一个国民拥有信仰自由的近代国家^①，才于1873年废除了有关禁教以及向举报者提供高额奖金的制度，并于1889年颁布的第一部宪法中允许国民有信仰的自由。而在朝鲜，由于1856年英法联军攻陷北京，普通百姓为了保全身家性命，纷纷胸挂十字架向传教士献媚，天主教势力大盛^②。越南于1886年正式沦为法国的保护国，天主教随之取得了合法的地位，迅速发展^③。中、日、朝、越四国接受基督宗教的历程又是何其的相似。

二、烙有中国文化印记的汉文基督宗教典籍

总体来说，以开国为界，基督宗教在东亚的传播可以分为前后两个时期。前一时期指以耶稣会为中心的天主教各派别的传教活动，到了后一时期，新教各国加入传教行列，并逐渐成为主要的传教力量。无论是前期还是后期，无论是天主教还是新教，翻译、介绍教理是传教士的要务。沙勿略于1549年8月15日抵达鹿儿岛后，9月便开始翻译《使徒信经》了。传教士们这一时期的著述，实际上构成了东西文化的大碰撞。但正如沙勿略很快意识到中日两国文化上存在着渊源关系一样，就东亚而言，这些与中国大陆接壤或相邻的国家，历史上主要受到中国文化的熏陶，所谓的东西文化的碰撞，在很大程度上意味着中国文化与基督宗教文化的碰撞。

这一点，从汉文基督宗教典籍在东亚的接受情况也可以看出端倪。跟其他传教士一样，罗明坚也在到达内地后的1584年著成《圣教实录》；著述最多的要数利玛窦，《天主实义》、《交友论》、《二十五言》、《畸人十篇》、《畸人

① 米仓充. 近代文学とキリスト教 明治・大正篇. 创元社, 1983年. p11.

② 王明星. 朝鲜李朝末年教案探因//东疆学刊, 2000. 1.

③ 黄一农. 两头蛇. 上海古籍出版社, 2008年. p17-18.

十规》等；庞迪我著有《七克大全》、《人类原始》、《天神魔鬼说》、《受难始末》等；高一志著有《圣教解略》、《圣母行实》、《天主圣教圣人行实》等；金尼阁著有《西儒耳目资》、《况义》、《宗教祷文》等。后期来到中国大陆的以马礼逊（Robert Morrison 1782 - 1834）为代表的新教传教士，也留下了大量的汉文著述，包括《圣经》等教义书籍的汉译、字典的编撰甚至小说的翻译和创作，从目前的研究成果可以知道，这些基督宗教汉籍^①已具有相当规模。

值得一提的是，这些汉文著述还在东亚范围内进行了传播。就拿利玛窦的《天主实义》来说，1596 年完成后，手抄本在部分人士中流传。1603 年初刻本刊行后，就迅速在东亚各国流传，甚至到了蒙古^②。1604 年，出现在林罗山的“既读书目”中^③。他是于 1606 年前往京都教堂，与前一年著述了护教书《妙贞问答》的不干斋·巴比庵（Fabian）进行辩论的。也就是说，在与不干斋辩论之前，他已阅读了《天主实义》。李元淳在《朝鲜西学史研究》中指出，1684 年便有了《天主实义》的日语译本^④，但没有作更详细的说明。《天主实义》于 17 世纪初就传入朝鲜，李芝峰曾出使中国 3 次以上，在北京与利玛窦有过会面，1614 年就在《芝峰类说》中进行了引用。1621 年柳梦寅也在自己的著述《于于野谈》中介绍了关于《天主实义》的上下 8 篇内容以及天主教的一些基本知识^⑤。

1628 年，李之藻和徐光启将包括《天主实义》在内的传教士主要著述编集为《天学初函》，这部书在东亚迅速流传。在日本，担任江户幕府“书物奉行”一职的近藤正斋（1771 - 1829）就把《天学初函》列为禁书^⑥，还列出了

① 徐宗泽《明清间耶稣会士译著提要》中介绍的有 187 种西学图书。李元淳在其著作《朝鲜西学史研究》中认为这类图书达 350 种之多。再有，荣振华，在华耶稣会士列传及书目，中华书局，1995 年。何凯立，基督教在华出版事业，四川大学出版社，2004 年，等研究可供参考。

② 同注 4，p87.

③ 参见本论文集所收小峰先生论文。

④ 同注 4，p91.

⑤ 同注 4，p87 - 94.

⑥ 参见《近藤正斋全集》第 3 册《好书故事》卷 74. 国书刊行会，1905 年.

具体 32 篇名^①，并作了以下的说明：

宽永七（午）年以来，查禁欧罗巴人利玛窦所作三十二种书并邪门宗教化之书。其余书杂有邪门宗传说者及其国风仪者，可以贩卖^②。

这一禁书单是近藤根据负责幕府水上事务的向井家的记录整理而成的。宽永七年为 1630 年，正好是向井忠胜就任“海贼奉行”的年份。江户幕府自 1612 年发布庆长禁教令，1613 年在全国范围内驱逐传教士，1614 年年初又颁布禁教令和传教士驱逐令，在德川家康去世后的 1616 年 8 月又颁布禁教令，这一系列禁教令和传教士驱逐令，体现了幕府禁教的决心。而升任幕府“海贼奉行”的向井忠胜在任职的同年便决定在海上查禁基督教方面的书籍，正是幕府禁教政策的体现。且《天学初函》是李之藻及徐光启于 1628 年编撰而成的，江户幕府在 1630 年就将其列为禁书，足见其传播速度之快^③。至 1771 年，由京都书商行会编写的《禁书目录》中，《天学初函》也赫然在列^④。在朝鲜，开教圣祖李桢（1754 - 1786）和被誉为鬼才的李家焕都阅读过《天学初函》。李桢在《天学初函》的启发下，还根据自己的理解著述了《圣教要旨》^⑤。

这些汉籍著述本身就是东西文化碰撞的产物，它们在传播基督福音的同时，又毫无疑问地具有了作为汉籍所具有的中国文化元素。比如上文提到的《天主实义》就是个典型的例子。根据 Ferrero Michele 的统计，《天主实义》中对四书五经的引用分别为：《论语》28 处，《大学》5 处，《中庸》6 处，《孟子》6 处，《诗经》3 处，《易经》7 处，《礼记》2 处，《书经》2 处，《春秋》

① 32 个篇名具体为：《畸人》《十篇》《西学凡》《辨学遗牍》《七克》《弥撒祭义》《代疑篇》《三山论学记》《教要解略》《唐景教碑》《圣记百言》《天主实义》《天主续篇》《二十五言》《灵言蠡勺》《况义》《万物真理》《涤罪正记》《涤平仪记》《表度说》《测量法义》《测量法义异同》《简平仪说》《职方外纪》《天问略》《勾股义》《几何原本》《交友论》《泰西水法》《浑盖通宪图说》《圜容较义》《同文算指》（前编、通编）。与具体的《天学初函》20 篇（收入四库全书的有 19 篇）有出入。

② 参见大庭修·徐世虹译：《江户时代的日中秘话》，中华书局，1997 年，p50。

③ 戚印平：《远东耶稣会史研究》，中华书局，2007 年，p606。

④ 今田洋三：《江户的禁书》，吉川弘文馆，1981 年，p3。

⑤ 同注 4，p76。

4 处,《战国策》1 处,《太极图》1 处,其他中国典籍 27 处。如此大量的引用使得《天主实义》成了四书五经与基督宗教相互融合的最佳案例。而且,在朝鲜,天主教进入是在“两班”读毕《天主实义》之后。可以说,就“两班”而言,基督教是通过利玛窦与儒士的对话方式进入朝鲜的。甚至可以说,朝鲜接受 16-17 世纪的基督宗教典籍不是因为它们带有“西方”思想,而是因为烙有“儒家”印记^①。上文也提到,林罗山是在阅读《天主实义》后前往京都与巴比庵进行辩论的,《天主实义》对林罗山的影响,《妙贞问答》中的儒家思想与《天主实义》中儒家思想的异同,都有待于解明。再有,日本与朝鲜对《天主实义》的不同接受,也是研究两国接受基督宗教和中国文化之异同的一个重要体现。

除了教义类书籍以外,像《伊索寓言》那样的通俗读物也被翻译成汉语,并在东亚流传。《伊索寓言》的最早汉译为 1625 年金尼阁在西安出版的《况义》。1840 年在广东出版罗伯特·汤姆翻译的《意拾喻言》,之后也在上海、香港刊行。而目前收藏在日本早稻田大学图书馆的 1876 年日本刊行的《汉译伊苏普谭》上,有“香港英华书院原刻 东京阿部弘国训点”字样,序文中也称“取汉人所译伊苏普谭,校订一过施之训点,以便童蒙梓”。可见日本版是根据香港的汉译本重刻的^②。有关日本版训点本与香港版的异同还没有人涉猎。而且,早于金尼阁的《况义》,日本在 1593 年便在九州岛出版了罗马字的天草本,其后又有 1629 年前后出版的古活字本和 1659 年出版的万治插图本《伊曾保物语》。而探讨日本版训点本与其他版本的异同以及对后世的影响,也能揭示日本接受中国文化的一个方面。

总之,传教士们的汉籍著述,在传播西方文化的同时,无可置疑地烙上了中国文化的印记,这一特点使得历史上就受到中国文化影响的东亚各国,能够

① Ferrero Michele 在 2010 年 7 月 16 日高丽大学与北京外国语大学联合举办的“中国古代文化与东亚”国际学术大会上所作的题为“Chinese Classics in Matteo Ricci's 天主实义 and its reception in Korea”的学术报告。

② 同注 14。

在相同的语言、文化状态下接受这些典籍。对这样的基督宗教典籍的接受，同样具有了对西方文化的接受和对中国文化的接受两个不同侧面，而这样的文本特点对于基督宗教在东亚的传播起到了怎样的作用或反作用，也是东亚整体都有必要回答的问题。

三、文化翻译的比较研究

天主教来到东亚之初，许多宗教名词都难于表达。其中 Deus 一词的翻译，更是东西文化碰撞的典型体现。在中国，开始直接音译为“陡斯”，后来罗明坚和利玛窦开始用“天主”。利玛窦在研究中国典籍时，先认为“天”“上帝”二词是中国圣贤用来称呼天地主宰的，他就改以“天”“上帝”二词称 Deus。后来，利玛窦在读到《朱熹集注》时才发现“天”指苍苍之天，“上帝”亦无天地主宰之义，才又改用“天主”。此后便出现了“天主”“天”“上帝”三名并用的现象^①。这一翻译问题后来发展成为康熙禁教的主要缘由——礼仪问题。先在罗马教廷引起激烈的争论，经过使者在罗马教廷与中国之间的几度往来，最终于 1704 年教皇格来孟第十一下令禁止以“天或上帝”称“天主”^②。等到后期，新教 God 的译文也出现过类似的争论^③。到目前，在出版物及神职人员、信徒的话语中仍旧存在着神、上帝、天主三者并用的倾向。而所有这方面的争论，都体现了中国的传统的儒家文化与西方一神教的冲突。

而在日本，沙勿略在日本人池端弥次郎的帮助下，最初把 Deus 翻译为真言宗的主神“大日如来”，认为“大日”意为“伟大的太阳”，僧侣们把它命名为至高无上的神，与他们对 Deus 的理解相一致。根据弗洛伊斯（P. Luis Frois）在《日本史》中的描述，沙勿略向僧人询问圣三位一体的玄义与人子

① 尚智丛．传教士与西学东渐．山西教育出版社，2008 年．p107.

② 同注 3，p119.

③ 在 1877 年至 1878 年的两年间，《万国公报》上发表了一系列以“圣号论”为论题的文章。参见程小娟．中国基督教知识分子对 God 汉语译名的理解//圣经文学研究第一辑．人民文学出版社，2007 年.

(persona) 的关系, 以及基督为了拯救人类而被钉在十字架上受死的事。当沙勿略发现这些僧人对这些一无所知时, 便认为真言宗是魔鬼的作品, 大日不是 Deus^①。经过这一“大日如来误译事件”之后, 沙勿略做出了一个重要决定: 基本而又关键的神学概念用原语音译的方式表示^②, Deus 便被表记为「でうす」「デウス」, 其他如天堂、地狱等词语也用音译标出, 尽量避免与佛教用语混淆。

利玛窦当初之所以要从中国典籍中寻找 Deus 的译名, 体现了他意欲谋求士大夫阶层对天主教理解的这一传教方针, 也与《天主实义》中大量引用中国经典的做法相一致。而沙勿略在日本采用的却是完全摆脱了日本固有文化的原语音译方法。对于有着相近文化背景的中日两国, 这样截然不同的翻译方法, 体现了两国之间怎样不同的语言体系和传教环境乃至传教对象?

再有, 比如 kiss 这一词语的翻译, 也体现了东西方不同的文化背景。弗洛伊斯在《日本备忘录》中提到, 日本人见到传教士们见面时互相拥抱就会窃笑。已故的米井力也先生就这方面进行了调查, 发现日本早期传教士活动时期的狂言、御伽草子中的 kiss 有用「口を吸ふ」这一具有性行为倾向的词语来表述的, 而圣经、圣人传中的 kiss 用「面を吸ふ」「顔を吸ふ」「足を吸ふ」以及抽象化的「いただく」「拝む」等词语来表述等^③。中国的第一部翻译小说《昕夕闲谈》^④中, 对原作中有关 kiss 的场面, 有的只字未提, 有的加上了对西方习俗的解释, 如在妻子亲吻丈夫的描写之后, 解释道“原来外国的礼: 妇女遇着亲人, 无论兄弟、子侄、夫婿, 均以接吻为礼, 在人前决不避忌。”^⑤足见中日两国对西方 kiss 文化的抵触与迷茫。作为儒家文化圈的成员, 朝鲜半岛和越南也应该存在着同样的问题。

① 柳田武夫译. 日本史. 平凡社, 1987 年. 第一册, p102-103.

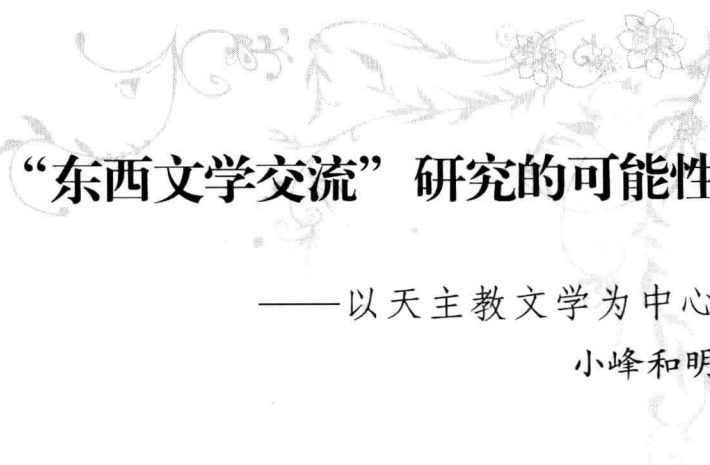
② 同注 20, p121.

③ 参见本论文及所收米井先生论文。

④ 1873-1875 年在上海的《瀛寰琐记》月刊上分 26 期连载, 为英国作家爱德华布威利顿 (Edward Bulwer Lytton 1803-1873) 的长篇小说《夜与晨》的上半部分。

⑤ 参见韩南. 徐侠译. 中国近代小说的兴起. 上海教育出版社, 2004 年. p122.

再比如佛祖传说与圣人行实的比较、佛教灵异故事与基督、圣母圣迹故事的比较、圣母与观音信仰的比较、东西说话的传播溯源等方面，都是进行东西比较研究的绝佳材料。本论文集集中收录的论文，主要探讨耶稣会士在中日两国的著述中体现出来的上述问题。



一、东亚“东西文学交流”研究的可能性

——以天主教文学为中心

小峰和明

16 世纪以后，天主教传入东亚，东亚地区开始吸收西洋文化。过去日本关于这方面研究的着重点都在于天主教时代的日本如何接收西洋文化，这就容易陷入日本与西方两点一线式的单方面接受论。然而，几乎是同时代，利玛窦（Matteo Ricci 1552 - 1610）等传教士相继来到中国，展开活跃的传教活动，大量的西洋著作被翻译成汉语，这些著述的一部分传入朝鲜半岛和日本并产生了影响。为此，不能将天主教和西洋文化带来的异文化冲击问题限定于个别地区，而应该在东亚整个区域内对其进行多方面的重新解读。而且对于这个问题的把握不应该停留在天主教教义及思想的层面，而是要把它作为异文化交流文学史课题中的一环，以基础的资料学为前提，提起有别于一直以来的“和汉比较文学”研究的、新的“东西文学交流”研究，在此探求开展这一研究的可能性。

首先，在重新梳理迄今为止的研究过程的基础上，将在日本没有受到足够重视的汉译中国天主教文学与日本天主教文学进行一些比较。

一、“中日文化交流”研究的提起

从东亚的角度来审视日本文学，这样的研究视角已经跨越时代的划分和文

学体裁的不同，成为研究者的共识。但是仍然不能摆脱以日本为主体的倾向，最终难免成为主张日本的一个方法。和汉比较文学研究便是个典型，通常的做法是将中国的和日本的进行一一对应，以此说明日本对中国文化的接纳，这样的研究最终还是归结到日本文学的领域之内。现在需要探索一种新的方法，既能超越一直以来的以回归日本研究为最终目的的视点，又可以能动地把握与东亚之关系。虽然我们只要停留在日语世界里就无法脱离日本研究，但为了能够相对地从东亚的视角进行探索，就需要发掘日本和东亚共通的文学现象，对其进行定位，在此基础上，进一步把视野拓展到与西方的关联中去。从这个角度来说，16世纪以来天主教的传入是东亚整体与西方文化的首次接触，具有划时代的意义。然而，不可否认的是，关于这一时期的研究，其主体仍然是基督宗教的信徒，研究内容也基本局限于教义方面，而没有得到普通研究者的参与。

为了将这一领域所包含的问题作进一步的展示，一个有效的方法就是将基督宗教文学的课题设定为东亚共通的文学课题，并将其与佛教文学进行对照、比较。为此，笔者尝试采用“东西交流文学”这一全新的概念，以此作为问题提起。讲述佛教创始人释迦牟尼生涯的佛传文学可以成为“东西交流文学”的一个首选内容。产生于印度的佛传文学不仅传播到东亚全域，也传到了欧洲，几乎跨越了整个欧亚大陆。伴随着佛传的传播，佛教的譬喻故事也广为流传，甚至被编入基督宗教的圣人传中。另一方面，基督宗教文化的传入虽然受到国家权力和传统宗教的迫害与批判，呈现出曲折的发展态势，但是仍然对东亚各地区产生巨大的影响。从文学方面来说，可以将基督、圣母玛利亚、圣人的传记等作为对象，与佛传文学进行比较。

以前笔者曾经指出，佛教譬喻故事中用来比喻人类肉体之无常的有名的“二鼠譬喻谭”，不仅在东亚地区流传，还经过伊斯兰国家等中东地区传到了欧洲，然后又以圣人传的形式被翻译重新传回亚洲，这是一个“东西交流文学”的典型案列。

根据上述观点，下面将先以对比的方式把握佛传和基督宗教的圣人传。因