

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

东亚文化论谭



# 东亚文化研究的意义

(代序)

俞新天

## 一、人类精神复兴的泉源

当我们考察国际问题时，至少存在三个层次的思考：国家、地区和全球。地区亦称区域，通常指连续的地段，其中心具有一定的共性，却又缺乏国家那样明确的边界。地区往往空间较大，足以成为一块大陆的重要组成部分。此外，地区也由复杂的相互联系的历史过程产生文化的心理认同，而不仅是单纯的空间组合。东亚正是这样一块地区。

现代化在东亚（包括东南亚）的胜利进展是二战后最令人激动的现象之一。如果说，日本的繁荣还只是非西方国家发展的特例，亚洲“四小”的成绩又因其相对狭小的规模而限制其普遍意义，那么中国、东盟、印支国家的急起直追，迫使人们重新认识东亚奇迹。90年代以来东亚持续上升的趋势，开阔了人们的眼界，为展望东亚新兴工业化经济—文化圈的前景提供了基础。

追根溯源，在历史上存在着一个极其广袤的中华文明圈。此文明圈的一个显著特征是对汉文化的学习和认同。汉文化圈包括中国、日本、越南、朝鲜等。经过中国文化改造过的佛教，传入日本、朝鲜、越南和东南亚。在宗教影响下的绘画、医学、建筑、音乐和人物，都带有强烈的中国文化特色。儒学在日本、朝鲜、越南已深入到各自的生活方式、伦理观念、政治制度之中，与在汉“文化圈”的核心地区——中国的表现形态非常接近。

从中国到东南亚的“海上丝绸之路”，最早似乎在公元4、5世纪时已经形成。唐、宋时波斯人与阿拉伯人的祖先也利用这些航线，到广州、泉州、杭州等地传教与通商。元世祖忽必烈被视为中国“海洋政策”的鼻祖，除了两次“东征”日本（1274年，1281年）外，曾用“舟师”去征伐占城和交趾（今越南），至元二十九年（1292年）还派出二万海军远征爪哇。这些穷兵黩武的行动，并未取得悠远的政治、经济和文化成果。因此，明太祖与明成祖吸取了历史的教训，大规模地开展了对南洋和西洋的通商友好活动。这时中国资本主义萌芽已显生机，“金令司天，钱神卓地”。经过郑和七下西洋，中国的海外贸易空前繁荣。足迹所至今之柬埔寨、泰国、苏门答腊、文莱、爪哇、马来亚、加里曼丹、菲律宾、斯里兰卡、印度，直至非洲东岸。就当时的条件来说，太遥远的国度只能偶尔联系，只有与东南亚的交往十分频繁。中国在马来亚、印尼、菲律宾等地建立了贸易据点和居留地。事实上在郑和的记载中已经描述了早已定居东南亚的“唐人”（华人），由于文化程度较高，善于经营，在当地构成上流社会。虽然明朝未能使“天朝礼治体系”推广到东南亚，那里主要一直在印度文化和阿拉伯文化的影响之下，然而长期的共处和交流促进了文化上的融汇。

以典型的伊斯兰化的印尼文化与中华文化作一比较，会发现许多相似点。印尼人相信，真主通过父母创造人类，信仰真主必须敬爱父母，尊重师长。对尊长要“敬重如山，虚怀若谷”。在印尼议会中主张先协商再达成决

议，与整个东亚政治机构中强调共识是一致的。印尼提倡“三大奉献原则”，即：一、吾为社稷之主；二、保家卫国义不容辞；三、常思过而知不足。这与中华文化中的“天下兴亡，匹夫有责”、“吾日三省吾身”有异曲同工之妙。印尼政府规定，在建设时期，允许人们有负责任的言论自由。尽管人们有不同的利益，但每个人必须对国家和社会的广泛利益负责，不能把个人意志强加给别人。尽管印尼是个伊斯兰教国家，但其遵循的原则与伊斯兰教的核心地带——西亚的阿拉伯国家有一定的差异，而与毗邻的中华文化圈有相似之处。当然，东南亚不少民族虔信宗教，而中华文化中的宗教气息相对较弱，文化的差异性也十分明显。但在佛教占主导的泰国和伊斯兰教占主导的马来西亚和印尼，宗教的精神追求并未妨碍人们为改善现世的物质条件而奋斗，令人不由得想到中华文化中的“谋事在人，成事在天”的态度。

东亚文化是人类思想的瑰宝。我非常赞同德国哲学家卡尔·雅斯贝斯的“轴心期”观点，即在公元前 800 至公元前 200 年左右，埃及、两河流域、西方（希腊、罗马）、印度和中国独立地各自达到精神上的第一次飞跃。迄今我们所思考的各种哲学，都源于那个辉煌的时代。它不是从生物学的意义上证明了人类的共同起源和同一性，而是从精神上论证了人类的共同起源和同一性。西方文化已经对世界历史进程作出了重大贡献，导致了以科技革命为中心的社会巨变。然而技术时代在给人类带来福祉的同时，也造成了难以克服的问题如环境污染和文化危机。我们只能从自己的思想宝库中去挖掘应付新局面的武器，中国文化和印度文化都会对克服全球威胁有所补益。从更长远的历史角度观察，人类终究要超越战争动乱的“动物界”，在和平统一的环境中创造、达到人类精神的第二次飞跃。历史文化研究的大师汤因比指出：“我所预见的和平统一，一定是以地理和文化主轴为中心，不断结晶扩大起来的。我预感到这个主轴不在美国、欧洲和苏联，而是在东亚。”<sup>1</sup>具有深刻内涵而又有丰富的多样性的东亚文化，必将对人类精神的复兴与更新起促进作用。

## 二、经济发展成功的动力

东亚国家（地区）经济持续高速增长，世界各国的研究者都试图解开其谜底，东亚文化成为重要的一个原因。这是一个争论日久而还会继续争论的话题。当日本大力推进其工业化时，澳大利亚一位专家考察回来表示失望，说“日本人满足于现状，没有时间观念，难以掌握西方现代技术和管理”。事实粉碎了他的预言。60 年代，世界大多数社会科学家断定，儒家思想与现代化不相容，因此东亚很难经济起飞。儒家思想强调和谐、协作，注重集体和稳定，不求变革，重视人文主义而忽视科学技术，无法指望它引导现代化。但 70 年代后，形势大变，“亚洲四小”的经济成功令人刮目。有趣的是，恰恰是以前受到批判的儒家价值观，被公认为是增长的内在动力。

韦伯概括过西方的资本主义精神，即个人主义、市场竞争，放任主义等，促成了人类历史上唯一成功的现代化模式。但是东亚的工作伦理和企业精神却截然不同。个人只有在人际关系网络中才有意义，因此人人必须恪守在团体中的责任与义务，注重相互合作。东亚的文化特点不仅可作定性分析，而且也可作定量分析。美国学者米高邦（Michael Bond）在二十二个东西方国家开展华人价值观调查。他拟定了四十项华人基本价值观，采访者对每一项

打分。四十项指标归为四类：“融合”、“儒家工作动力”、“仁心”和“道德纪律”。其中米高邦特别重视的“儒家工作动力”（尊卑、节俭、毅力、知耻、互礼、稳重、面子、传统）指标，日本及“亚洲四小”均排在其他国家之前。新加坡国立大学的余绍华对新加坡、马来西亚五十一个中型企业中层管理人员进行价值观调查，虽对米高邦的四类指标提出商榷，但总的来说，同意文化背景与经济发展有联系，儒家思想在经济发展中有重要影响，当然这并不排斥健全政治体系和经济结构的重要性。

当然，中华文化已存在几千年，而东亚的起飞却是近几十年的事。应当承认，东亚各国在实行工业化时，并非有意识地创造新的伦理和精神，而是在很大程度上学习、模仿、引进西方资本主义的技术、管理和制度。但是，正如无色的光线经过棱镜便折射成七色光谱一样，西方文化必然经过东方文化的过滤，结果产生完全不同的风貌。也可以反过来说，东方文化适应情势得到了改造与更新，结果在原有的基础上发展了。概而言之，西方文化的本土化与本土文化的转型化是东亚经济与社会发展的重要经验，值得其他发展中国家借鉴。大部分的发展中国家仍然存在着经济两元化现象，并同时引发了文化的两元化现象。广大的农村中本土文化固守传统，而在少量城市中完全模仿西方文化。这种经济与文化都存在的冲突和断裂状态，对于动员全体人民实现现代化无疑极为不利。东亚国家在消除经济两元化同时也就撤除了文化两元化的基础，在解决文化两元化的同时又促进了经济增长。它证明东西方文化的冲突可能通过独立国家的自主性选择的实践来消弥，这对于发展中国家现代化的理论和实践都有突破性意义。

关于文化与现代化关系的争论，归结为“文化论”与“制度论”两派。“文化论”认为各民族的文化与社会制度各不相同，它对于经济发展有较大的甚至决定性的作用。但这样一来，学习传播其经验便比较困难，因为显然任何民族都很难移植其他民族的文化。“制度论”则认为文化的作用很小，经济发展取决于特殊的经济政策与条件。从这种观点出发，现代化的扩散比较容易。著名的现代化专家彼得·伯格说，他仍在两种观点之间徘徊，但认为正确的答案似在两者之间。——事实上，确实很难将两者截然割裂。因为首先，如果没有其他政治和经济条件的支撑，文化因素不能单独起作用。比如，同在东亚，柬埔寨、缅甸、朝鲜还未走上高速增长之路。因此，当我们研究文化时，决不能简单地到文化中寻找经济发展的“原因”，但可期望找到经济发展的“契机”，也就是说，不是鉴定文化特征本身，而是鉴定能使经济具有活力的文化因素。其次，文化的作用并不虚幻，正确的政策与合理的制度当然会鼓舞企业家与人民为之奋斗，但怎样才能制定正确的政策，怎样使企业家与人民乐意遵从政府的战略，它的背景离不开文化。东亚国家的人民储蓄率高，美国人的储蓄率低，似乎并不能只归结为工资制度和银行政策的不同。再次，我们承认文化的影响，是在非常广阔视野上，把文化变为诸多变量中的一种，它不但确定了政策的范围，而且也关乎社会风貌的特征。几乎没有任何东西会不经过文化的筛选过滤，同样的经济政策在不同的国家会得出不同的结果。最后，东亚国家的进程表明，现代化的初期往往更侧重于制度和政策的引进与建设，随着发展程度的提高，各民族会在东西文化融汇的基础上更多地考虑精神价值的实现，本土文化对社会的影响将随之逐步加强。制度与文化在交互作用与协同作用中共同前进。

东亚的经验不仅对其他发展中国家有启示，而且具有国际理论意义。例

如，东亚国家政府对经济干预的广度和强度，超过世界上任何地区，然而与此同时市场机制又灵活而生气勃勃，能够应付变局。笔者曾与美国著名发展经济学家巴格瓦蒂和费希罗讨论过这一问题，他们都认为此中的机制仍是未解之谜，深入研究后可能改写西方理论。文化不能简单地移植，但是可以学习。人类认识周围环境和控制环境的能力并非单个民族能独立完成的。每个社会中都有大量文化来源于其他社会。工具、组织、信仰、艺术和其他文化成分川流不息地从一个社会输往另一社会。接受了新信息刺激的文化也会作出反应，逐步变化。因此，东亚文化既有历史上存在的特殊性，也有普遍化的潜力。

### 三、走上世界政治舞台的武器

东亚到下世纪初可以成为与欧洲和北美鼎立的一足。现实决定意识，意识又表现为行动，亚洲人认识了自己力量并为此而自豪，他们要发出自己的声音，寻找自己的发展准则和道路。过去几百年来，欧美列强除使用武力手段外，亦以基督教、法律和通商摧毁世界上大部分原有的文明和社会，否定或改变当地的道德标准。西方人自恃欧洲道德标准具有优越性，能有效地在全球各地建立新标准，并自诩为其他民族精神和道德的导师。他们依据自己订立的标准，独断地以对自己有利为前提去决定其他民族的命运。强权政治在文化上也同样趾高气扬，盛气凌人。

经济活力和相互依存增强了发展中国家的自信心。原来对西方的颐指气使只能忍气吞声，现在却要自己给自己下定义，讨回公道与自尊。西方不遗余力地鼓吹民主和人权，且不谈其在西方实行的问题与弊端，纵然假设其绝对完美，又能否套用到情况不同的亚非拉各国呢？西方曾激烈地批评韩国、新加坡和台湾的“专制”和“集权”，但这些国家（地区）却保障了经济繁荣，促进了市场的发展。相反，与美国政治制度最接近的菲律宾，经济长期停滞不前。亚洲人开始明确提出，西方的价值观不适合亚洲。1993年12月我参加了美国亚洲基金会召开的“亚洲的经济发展与政治民主”国际讨论会。亚洲国家（地区）的专家学者一致认为，民主本身并不必然导致经济发展，而经济发展最终会促进民主的成长。最重要的是要在经济增长与政治民主之间寻求平衡，建立适合于特定经济阶段的民主形式。日本、韩国和台湾的民主化浪潮更证明了，只有经济达到一定程度之后，民主才能达到更高的阶段。即使如此，正如韩国国家银行行长赵 教授所指出的，韩国的民主必然是兼具东西方长处的韩国民主。

亚洲人正在经历心理上的变化，从“西方最好”到重新发现自己文化遗产的价值，肯定现代化不等于西化。马来西亚副总理安瓦尔·易卜拉欣承认亚洲在人权问题上确有不足，但是，“允许别人就自由和人权问题给我们上课，对我们进行恐吓，……就等于我们自受其辱”。新加坡前大使许通美在为《国际先驱论坛报》撰写的文章中，列举了在东亚行之有效的十项政策，其中包括人民和国家间的社会契约，建设道德伦理上的清洁环境和自由负责的舆论，摒弃西方的极端个人主义。他说：“亚洲人世世代代一直学习西方，我们还将继续这样做，但我希望，西方也应当心甘情愿地向东方学习，现在已经是时候了。”

亚洲人态度的转变震动了西方。美国著名政治家塞繆尔·亨廷顿以特有

的敏锐性，写出了《文明的冲突》一文。他认为，今后世界冲突的根源在于文化，各国频繁的交往加强了文明差异的意识。西方推广其价值观的努力引起了其他文明对抗性的反应，儒教与伊斯兰教正联合起来向西方挑战。未来的世界大战（如果发生）将是文明之间的战争。亨廷顿的观点在学理上并不正确。文化和宗教的差异，经常只是冲突的导因，而领土、财富、资源、权力的利益之争，才是冲突的主因。何况，不同文化之间不仅有冲突和对抗，还有交流与融合。被他视为洪水猛兽的伊斯兰文化，在文艺复兴的旭日东升之前，为中世纪的暗夜挂上了一轮皓月，中华文化传播到西方，成为启蒙运动的发动机。同时，文化也包含着许多相同的价值和观念，从哲学上看，佛教、基督教、伊斯兰教、印度教等，都对人类、环境、社会、家庭有着重要的精神引导意义。文化不仅可分享价值观念，不同的文化也可锻炼出共同的利益与抱负。

这一切都在亨廷顿的视野中消失了。如果说他的观点在学理上是不完全正确的话，那么他在政治上确是敏感而富有洞察力的。本来，西方国家在以硬权力独霸世界时，在软权力上也占尽先机。东亚国家的崛起，使西方第一次严重地感受到异质文化的挑战，其软权力的优势正在倾颓。东亚的思想文化、宗教信仰、价值体系涌上了国际舞台，毫不理会西方中心主义，而是以独特的政治文化肯定自己的存在。这是亨廷顿忧心忡忡的真正原因。

原来的殖民地半殖民地人民，在文化上经历了痛苦的思考过程。本土文化受到西方文化的强烈冲击，暴露出不适应现代社会的特点，人们不能不剪辫子、放小脚、废文身，被迫学习外来文化。强制性造成两种偏向：一种在反抗殖民主义帝国主义剥削压迫的同时，也激烈地抵制一切西方文化；另一种痛感落后，崇拜西方，照搬一切，恨不得长成金发碧眼。反反复复，碰碰撞撞，直至民族独立后人们才能消除这两种偏向，以较平和的心态自主地进行学习和选择。西方国家没有此种经历，这是它过去的幸运；然而，它们因此更难理解世界多种文化的优秀和伟大，这是它未来的不幸。西方中心主义终将被时代所抛弃，它将成为西方继续进步的桎梏。亨廷顿恰恰是西方保守习惯势力的代表。

东亚民族的实力增强，可以在国际政治舞台要求自己应得的权利，文化是其手中的武器之一。早在1980年，英国著名政治学家罗德里克·麦克法夸尔就曾注意到，在未来的世纪，俄国人的挑战是军事性的，中东的挑战是经济性的，只有东亚对西方提出了全面的挑战，从经济发展的风格到基本的价值观。现在，东亚文化还在为东亚各国争夺应得的权利开路，将来即使达到了这一目标，经受过殖民与奴役之苦的国家也决不愿和不会去欺凌别人。东亚文化要以“全体大用，圆融和谐”的中道文化，兼容并包人类各种思想文化的精华，为创造更加合理的政治经济秩序，更加光辉灿烂的世界文化，贡献出自己的智慧。

## 东亚文化论谭

## 东亚文化与文化东亚

陈伯海

研究东亚文化的一个重要理论前提，是确立文化东亚的概念，因为只有当“东亚”不仅仅被看成是地理上的存在，而同时也是一种文化上的存在，即具有自身特定的文化内涵与文化传统时，它才能作为文化观照的整体对象进入人们的视野，而为研究者所把握。所以本文打算从追溯文化东亚的源流并辨析其内涵入手，来界定东亚文化研究的范围和主题，这自然又可以从几个不同的层面上展开。

### (一)

有别于地理上的东亚是先于人类社会出现并在人类历史上相对不变的事实，文化东亚则是一个随着历史而演进的范畴，有其产生和发展的轨迹。让我们先就它的起源略加探讨。

根据现有的历史资料，东亚地区的人类文化（特别是文明）最早发源于中国大陆，由大陆向周边地区、岛屿扩展，但它并非只有一个原生点，而是至少呈现为三条平行的生长带，那便是：产生于黄河流域以华夏族为代表的中原文化、产生于长江和长江以南地区以百越（亦作百粤）族为代表的南方文化<sup>1</sup>和产生于蒙古大草原及其周遭以各游牧民族为代表的塞北文化，它们共同构成东亚文化的缘起。

但是，这三种文化的发展趋向并不相同。发端于中原的华夏文化率先建立起自己的文明形态，并逐步向长江流域和长江以南地区拓展，进而以中国本土为基地向越南、朝鲜（包括韩国，下同）、日本乃至东南亚其他地区幅射，终于演变为东亚地区的主导性文化。以百越为代表的南方文化虽然起源上并不晚，向文明的演进却比较迟缓，它后来出现了分化：一部分被整合到华夏文明之中，成为华夏文明的有机构成；一部分退缩到南部山区和西南边陲，形成若干种少数民族的文化；再一部分播散于朝鲜、日本、东南亚，对整个地区产生了广泛的影响。不论哪一种结果，都足以表明百越等南方文化在东亚文化建构中的重要地位，它和华夏文化共同组合为东亚文化的主体。说到塞北游牧文化，由于受草原地理条件和游牧生活方式的限制，尽管在其发展过程中也曾与中原文化发生过一定的交往（如赵武灵王胡服骑射以及匈奴以下诸游牧民族向中原学习文明制度），但总体说来并未能融入主体文化，倒是经常随着草原游牧民族的西迁，而与中亚、西亚的游牧文化相汇通。它的历史职能在于为东亚打开了对外交流的渠道，至于它自身，则始终停留于东亚文化的外围，严格说来不属于文化东亚的范畴。

那末，构成东亚文化主体的华夏文化与百越文化之间，又是一种什么样的关系呢？应该说，两者是既有联系而又有区别的。首先，它们在经济形态上都属于农耕文化，而且基于中国大陆的特殊条件，选择了稻米（在南方）和谷子（即小米，在中原）为主要作物，并不断地趋向于精耕细作，这就使

---

<sup>1</sup> 南方不仅有百越文化，还有苗蛮、百濮等族系的文化，但越族分布最广，北至江淮，南及闽广琼台，西下滇越，并通过越南、缅甸传播其影响于东南亚，故举以为代表。



它们不仅同塞北以至中西亚的游牧文化有了明确分界，就是同地中海、欧洲以麦类作物为主进行粗放式经营的农业或农牧业混合的文化形态，亦有相当差异。这可以说是东亚文化的一个基本的定性。其次，农业需要定居，精耕细作更需要投入大量固定的劳力，于是群体协力不可缺少，而最自然、最原始的人群纽带便是血缘组合，家庭和家族因此成为东亚社会的基本组织形式，建基于其上的家族伦理规范、家长制统治、祖先崇拜和人鬼交通的宗教习俗、“法先王”的历史观念乃至“天人合一”的世界观和注重整体把握的思维方式，便也成了东亚文化的普遍特性，这同其他民族进入文明形态后家族制度解体、家族观念淡化的倾向亦构成鲜明对比。这是第二个特点。再一点，精耕细作且又是群体协力的农业经济，往往需要政治力量给予某种组织和推动，在中国历史上，无论是早期的井田或后来的公田、占田、均田，是旧有的邑里书社或晚起的保甲制度，是兴修水利或厘定赋役，甚至是平抑物价和调控商业，在在显示出国家政权对经济生活的直接干预，是国家为保证农业生产持续、稳定而在土地、劳力等组合及生产、流通、分配诸方面所作的有意识的安排，这在西方各文明社会里也很少见。中国及大多数东亚国家较早形成中央集权的官僚体制，并通过官僚的选拔和任用对政治、军事、教育、文化各个领域实行全面控制，以及由此产生的“大一统”、“政教中心”、“内圣外王”等观念，皆与上述国家组织经济的职能有关。据此，趋向于精耕细作的农业自然经济，以家庭和家族为基础的社会结构，国家政治对经济及其他社会生活的组织与调控，这便是构成东亚文明核心的三要素，其肇端即在于华夏文化与百越等南方文化的相互沟通和内在联系之中。

当然，两种文化形态之间也存在歧异。华夏文化成熟在先，百越等南方文化发达居后，再加上其他历史、地理等条件的制约，遂使它们之间产生出一系列不同的质性与色调。比如说，中原农耕经济以粟作为主（外加黍、稷、菽、麦，统称“五谷”），农业与牧业相辅助，南方经济以稻作为主，农业与渔业常搭配，便是明显的区划。再比如，华夏各族在进入文明社会后，由原有的家族组织发展出一整套宗法制度和宗法关系，深刻地规范着后来的历史进程，而南方各族虽也保留家族组织，却未必形成完整的宗法建制（南方宗族多数由中原迁入）；华夏族的宗法伦理孕育出敬德崇实的史官精神，覆盖了传统的巫官文化，而南方各族文化中却含有较多的巫官成分，史官精神相对淡薄；华夏族文明开发程度较高，礼仪习俗各个方面均有所表现，而南方一些民族喜吃生食、断发文身、男女杂居等习惯，则表明他们身上残留着一定的原始生活的痕迹：这些都是重要的分歧。至于舟行与骑马、巢居与穴处、丝织与毛纺、悬棺与土葬，反映南北文化因地制宜而造成的种种殊相，更是不胜枚举。文化形态的差异，为它们相互间的结合方式提供了多种可能性，也是东亚文化一体而多向发展的基本保证，其依据便植根于文化东亚的源头上。

## （二）

文化东亚不仅有自身的起源，亦有其发展、演进的过程。可以把它约略区分为三个阶段，即：第一步，由华夏文化上升为华夏文明，初步建构起文化东亚的精神内核；第二步，华夏文明扩展南下，与百越等南方文化交汇，组建成涵盖中国本土的主体文化；然后第三步，中国文化向周边地区、岛屿

辐射，并同当地土著文化相交融，逐步形成以华夏文明为核心的东亚文化圈。这只是大致的进程，其间容有交错穿插，但不妨碍我们循着这个次序作一番考察。

华夏文化是怎样提升为华夏文明的呢？首要条件是农业经济的发达。前面讲到，中国大陆盛行稻谷栽培，同太平洋气流控制下雨水集中在暖热季节，宜于稻谷生长的条件分不开（欧洲受大西洋气流影响，冬雨夏旱，故宜于麦类作物）。但中原和南方仍有差别，前者较为干冷，后者更加潮热，所以一植粟黍，一栽水稻，同时兴起，分流并驰。然而发展的结果，却是中原粟作经济率先进入精耕细作阶段，这有多方面的原因，如：黄土地带土质疏松，易于耕耘，不像南方水土黏结，非铁制生产工具难以得力；中原平原宽广，便于拓垦，不像南方多山，开荒大受限制；黄河流域气候高爽（古时较今为暖），利于人口繁殖，不比南方卑下湿热，疫病流行，人口不易繁生；乃至中原物产不丰，须勤勉以求生存，南方更为富饶，无须多投劳力，等等。不管怎么说，至迟于周王朝，中原地区农业生产已经出现了“千耦其耘”（《诗经·载芟》）、“十千维耦”（《诗经·噫嘻》）的盛大协作场面和“获之挈挈，积之栗栗，其崇如墉，其比如栉”（《诗经·良耜》）的丰收图景，井田、邑里、封洫等土地、劳力组合和水利排灌设施具备规模，它宣告着一种文明的生成。相比之下，南方经济远为落后，直到西汉前期司马迁撰《史记·货殖列传》时，还谈到“楚越之地，地广人稀，饭稻羹鱼，或火耕水耨，果隋蠃蛤，不待贾而足，地势饶食，无饥馑之患，以故些窳偷生”，仍属粗放式经营。

华夏文明成立的另一关键，为宗法制国家政治的定型。所谓宗法政治，系按宗族血缘关系来组织国家机器，这同氏族社会按家族血缘关系组织部落是一个模子。上古时期，黄河流域部族繁多，宽阔的华北平原为它们提供了交往、竞争、联盟、征战的大好舞台，民族国家便在这一历史进程中逐渐诞生。从传说中黄、炎二族对蚩尤以及黄、炎之间的战争，到文献记载上夏、商、周各朝的兴替，正显示出由部落纷争向宗法制国家的演进。演进可以通过和平联合，亦不排斥武力征服，即使是后者，一般也不导致原有社会结构的摧毁。典型例子如周人取代殷王朝的统治，却仍然封殷王室后裔于宋，任其保留自身的宗庙、宗族和财产关系。余如将殷民六族、殷民七族、怀姓九宗分别授予鲁、卫、晋等姬姓诸侯（见《左传·定公四年》），虽寓有分而治之的用意，也没有破坏原先的宗族组合。像这样，统治的部族将被统治的部族整个地置于自己的宗法网络之下，利用固有的血缘纽带来有效地控制扩大了的政治团体，以利于组织社会生产，于是构成宗法制国家。比之古希腊人靠海上贸易和战争俘掠来建造奴隶制文明，促使家族组织解体和城邦世界兴起，我们的文明走的是一条由家族长入国家、家国一体化的独特途径，甚至在秦汉中央集权政治已经废弃宗法分封之后，宗法关系依然长久保存下来，国与家也还存在着同构对应。而国家机制因受家族规范的制约，它在组织经济和政治生活的同时，又必然要负起对社会的教育、文化、道德以至宗教（如敬天法祖）的总体性指导职能。总之，较为发达的农业与成形的国家制度，作为文明进化的两大标志，华夏族是以自己特有的方式加以实现的，在这过程中，那些后来构成东亚文化要素的潜在因子开始取得显在定性，从而为文化东亚的确立奠定了基础。

春秋战国期间，随着南方楚、吴、越诸国的兴起，华夏文明逐步向长江

流域推进。秦汉大一统封建王朝的建立，更使华夏文明与百越等南方文化有了全面交汇的可能。这种交汇造成了什么样的后果呢？由于华夏文明在发展程度上明显高出当时的南方文化，又由于以华夏族为基干的汉民族形成中华民族的主体，在多种文化撞击、融会中产生的中国文化，不能不以华夏文明为其核心。但这不等于说南方文化没有为华夏文明增添新的东西。比如说，南方稻作经济原先落后于中原粟作经济，但伴同铁制生产工具的出现和精耕细作方法的传入，水稻栽培得到迅速发展，其重要性很快赶上和超过中原。稻作经济是比粟作经济更需要精心料理和群体协力的生产活动，它的充分发展为华夏文明提供了更广阔、更牢靠的凭借，也为整个东亚文化建立起坚强的支柱。又比如，南方物产富饶，稻米以外，棉、麻、油料等经济作物的种植，蔬菜、瓜果、家禽、家畜等副食品的生产，乃至就地取材的各种家庭手工业和其他副业，均易于得到普及。多种经营的开展，巩固了一家一户的小农经济，亦促成一定程度上的商品交换；南方商品经济后来居上，不仅给予古代中国的自然经济体系以必要的补充，也为以农耕为底色的华夏文明注入了复调基因。此外，像楚、越等地巫风盛行，吴歌、西曲情爱缠绵，江左人士好尚通脱，岭南民俗轻悍斗勇，都不是中原礼教文物所范围得了的。华夏文明吸收了南方各族文化的营养，才使得自己的形态愈益丰富而多采，才能成为涵盖中国本土的主体文化，并对外部世界产生强大的辐射力。

于此，可以进而讨论中国文明的向外伸展和文化东亚的正式告成。要看到，这是一个漫长的历程，而且是双向交流的态势，中国文明的发展成长就曾包摄外来文化的众多因子。然而，从主导方面说，东亚文化圈的形成仍以华夏文明的播散为基本动力，而因时间、地点、条件的不同，又呈现为不同的播散样式。

一种如朝鲜和越南，原本为中国文明的直接延伸区。它们在文明初起时都曾纳入中华帝国的版图，立国后也长期维持臣属关系，并有意仿效中朝典章制度，其文化传统带有华夏文明的深刻印记，是不足为奇的。但不能把它们简单归入中国文化的分支。华夏文明哺育了两国文化，在这个意义上可以认作它们的母体，而两国文化从母体脱离出来，又会有自身独特的演进。这从两个民族曾分别采用汉字、写作汉文学，而后过渡到创造国语文字、构建国语文学的事例中，即可明白无误地反映出来。它们是以华夏文明的直系亲属身分，加盟于东亚文化的。

日本的现象稍有不同。它从未成为中国社会的一部分，也并不甘心充当后者的藩属。更为重要的是，日本在广泛输入华夏文明之前，已经有了自己本底子的文化传统。原始时期的绳纹文化且不去说它，至迟于弥生时代（约当我国秦、汉、三国期间），南中国的稻作经济连同越族的文化习俗，便经由朝鲜传入日本，与当地原始文化结合为大和民族的文化底基。到古坟时代，通过部落集团间的兼并战争，于5世纪初建立起统一的天皇制国家，即宣告文明转变的完成。而日本大量引进华夏典章文物，则要以圣德太子“大化革新”（7世纪初）为肇始，距离日本原初文明的奠定已有好几百年历史。此后相当长时期内，中国的儒教、道教、禅宗、理学、法制、教育、文学、汉字，都曾给予日本文明以重要推动，致使史学家汤因比视其为中国文明的远东分支。但若透过其文化表层，窥探一下它的底里，当可发现，日本民族的深层心理习俗实有大异于华夏之处，如爱吃生冷的食物（崇尚原味，不讲求调和鼎鼐），喜好素淡的颜色和天然的情趣（将日本庭园与中国园林一比即

知），两性关系较为开放（不同于中国礼教设“男女之大防”），民间信仰与巫术特盛（至今犹然），等等，均有别于华夏族的重礼仪文饰和理性精神，倒是更接近于未经中原洗礼的百越文化。即便是吸收过去的华夏文明，也常根据其实际需要加以变换调整，如将以“孝弟”为本的儒家教义改为以“忠”为本，引进汉文学的传统而淡化为政教服务的宗旨，仿效隋唐政制法制却不设科举取士，信仰中国化的佛教又与民族传统的神道教相结合，表明日本文明实乃自具一格的东亚文化，它与华夏文明属过继而非嫡出的血胤。

至于越南以外的东南亚地区，情况更有差异。它们大多接受过稻作经济及相关文化形态的传播，而由于热带及亚热带气候、地理环境的影响，其农业垦植从未达到东亚社会那样精耕细作的水平，家族制度也没有完整的保存。在文明演化过程中，它们更多地吸取了南亚印度文化的传统（马来西亚、印度尼西亚诸国还引进伊斯兰文明），以形成自己的上层建构；华夏文物虽有传导，仍属零星。因此，把越南以外的广大东南亚地区整个地纳入文化东亚的范畴，是大可斟酌的。不过问题还有另一面的存在，即由于中国大陆长时期陆续向海外移民（近代特盛），东南亚各国内部都出现了一个华人社会，他们带去并长久地保存着华夏民族的习俗、文化，构成插入东南亚社会结构的特殊文明集团。当然，除了新加坡以华裔居民为主体外，其余各国华人集团均不占主导地位，且为了适应当地环境，其生活方式与心理素质皆有所调整（如变农业耕作为商业经营，遵守当地政治与法制约束等），但不管怎样，它的存在为东亚与东南亚经济、文化的沟通提供了天然纽带，并在当今世界上显示出愈来愈重要的作用。东南亚与东亚文化圈最终是否能合为一体，我们将拭目以待。

综上所述，金华夏文明的播散而出现的东亚文化圈，实际上是一个有层次、分先后的时空结构：中国本土文明是其主干，朝鲜、越南文化为其两翼，日本文化在其边缘，而东南亚华人社会则成为它伸向外部的触须。这说明文化东亚并非单一的组成。还要看到，这一历史形成的结构又非静止不变。在世界现代化潮流冲击之下，东亚文化的固有根基正在发生动摇，其内涵的素质逐渐蜕变，原有的结构方式也会起变化，下面就来谈论这个问题。

### （三）

现代化的世界对东亚文化传统，特别是其古老的核心——华夏文明精神，提出了什么样的挑战呢？应该说是全方位的。农业自然经济不适合工业化和市场经济的需求，家族制度有背于现代法制社会的规范，专制主义政体不能担负建设民主与科学的任务，构成文化东亚的基本要素均面临变革，东亚文化还能生存和发展下去吗？近一个半世纪以来，东亚各民族蒙受了屈辱和灾难，东亚文明的地位一落千丈，“脱亚入欧”的呼声随处可闻，这不能不说是东亚文化危机的深刻表现。东亚向何处去，成了东亚民族萦绕心头的普遍情结。但是，通过长时期的摸索和曲折、反复的实践，东亚人有了新的醒悟，他们开始意识到，“脱亚入欧”并非自己注定了的命运，关键在于对原有传统实行改造出新。

首先，“以农立国”的东亚社会普遍经历了工业化浪潮，纷纷建成粗具规模以至相当发达的现代化民族工业体制，相应地实现了经济结构从自给自足的小生产向开放的市场取向的转变，其间虽也有过激烈的震荡，却并未导

致农业生产萎缩或转向单一化的种植园经济。相反，精耕细作的农业生产方式和多种经营的农村生产格局大体保存了下来，并不断向着新的技术水平和现代化的生产规模跃进。事实证明，这样一种农业传统在经过适当改造之后，不仅能够适应市场商品经济的生长，且能给予现代化工业生产和整个国民经济以有力的支持。因为较之于牺牲农业、片面追求工业化的做法，这种立足于农业，在坚实的农业基地上发展工业，工农业同时并举、相互促进的方针，必然会给现代文明建设带来强大的后劲。这也许是东亚地区近期经济增长居于世界前列的一个重要原因，同时便构成东亚文明走向现代化的独特性标志。

再来看家族集团的演变，它比农业传统似乎经受了更为复杂的考验。现代社会是一个建筑在市场交易和契约关系之上的人群组合，面对这样的现实，传统的血缘纽带不能不趋于松弛、破裂和消散。东亚地区曾经广泛存在过的家族组织与家族制度，近代以来大多倾向解体，而残留的宗族势力、家长作风、裙带关系、用人唯亲等，作为前现代社会的遗痕，又经常对现代文明的运作起着障碍作用，即其明证。但血缘纽带的崩坏，并不意味着家族伦理规范全然丧失了活力。不仅东亚社会的稳步发展需要家庭关系的和谐、稳定，就是市场经济的竞争也期待着家族伦理机制的激励。在后一点上，日本人作出了全新的创造。日本作为东亚文明的边陲，原来就没有形成严格的宗族制度，其家庭组合以经营家业为宗旨，带有强烈的准血缘的色彩，像养子、赘婿乃至家臣、仆役，只要为家主认可，都可以作为家庭正式成员和家业继承人，其亲密关系甚至超过血缘亲属。这类泛化了的家族伦理，自近代工业组织出现后，便被推广、应用于企业、公司及其他团体，成为一种集体竞赛的团队精神，在支持现代化事业和国力升腾上起到巨大的作用。欧美人士叹服日本人的这一创造，苦于学不到手，就是因为他们的文化传统里缺少这种普泛应用的家族规范；反过来又说明了东亚社会的家族主义精神未必随同旧的家族制度一起死去，它完全有可能在现代文明的建构中获得新生。

至于国家政权的组织作用，在东亚地区的现代化进程中表现尤为突出。东亚属后发的现代化社会，比之欧美诸先行现代化文明迟晚了一二百年。后发现代化社会面临的特殊问题是外部世界的压力，它们不得不争取以较短时间赶上和进入先行者的行列，于是要对内部人力、物力各种资源和生产、流通、消费乃至社会发展诸环节加以组织协调，而唯一能用来进行全面组织工作的工具，便是从东亚传统里继承下来的中央集权制国家机器。所以，东亚各国在创建工业文明中，无一例外地强调、发挥国家政权的组织职能，国家对经济及其他社会生活领域的指导、管理、调节乃至直接控制，达到前所未有的程度，这也是东亚经济能够持续增长、文明进化运行加速的必要条件。同西方各先行民族近代化发端于自由经济，国家很少干预的情况相比，东亚社会现代化有其自身特殊的动力。不过也要看到，国家对现代化进程的组织现代化对国家体制的改造，是同时展开的。传统的东亚社会所确立的专制主义政体及其变种，即使在工业和文明初起时起过一定的组织作用；亦皆因不能适应现代化继续发展的需要而遭到扬弃。清王朝洋务运动的失败，“四大家族”官僚资本的破产，朝鲜、越南等地区殖民统治的崩溃，以及明治维新后日本资本主义得到迅速成长，而终因专制政体的制约导致二次世界大战的失败和民主政治的重建，都是现代化推动国家政权变革的显明事例。甚至在建立了社会主义制度的新兴国家，随着计划经济向市场经济的转换，也需

要不断改变自己的体制和组织、调控社会的方式，以适应现代化前进运动的新形势。可见传统与现代化，始终是一对相生相克的矛盾。

以上所讲的从农业文明到工业文明、从家族社会到法制社会、从专制政治到民主政治，是世界大多数民族走向现代化的共同路程，东亚地区并不例外。它的特点在于：工业化改造小农业，而农业经济又构成工业化的基础；法制社会破除家族制度，而家族伦理反成为法制管理的补充；民主政体取代专制政体，而国家政权的组织作用不断得到新的发扬。一句话，传统变革了，但传统又衍续下来，它以新的姿态和新的功能参加了新文明的组建。文化东亚固有的内涵、外延和结构方式、结构关系不能不有重大的乃至根本性的突破，然而东亚社会及其文明仍然有别于西方世界和其他文明形态而自成系列。在汹涌澎湃的现代化大潮和方兴未艾的后现代化激流之中，东亚文明还会接受新的挑战和新的考验，并会有新的开拓、新的建构、新的经验教训，这是毫无疑问的。

现在可以对本文试作一归纳。我们是在什么意义上把握和使用文化东亚这一范畴的呢？一是它有统一的起源，脱胎于中国大陆上有着内在联系两种原生文化形态之间的互补与互动；二是由它的演进造成一个遍布东亚乃至某些东南亚地区的华夏文明圈，形成了各具特色的文化传统与精神内核；三是现代化运动为这一文明圈所属地区 and 人民设置了大致相同的矛盾并导致解决矛盾的类似方法与途径，从而为东亚传统的出新提示了基本的方向。三个层面的观照揭示了文化东亚的三重涵义，而又联结于一个整体，就是作为文化研究的对象的“东亚”。“东亚”不只是地理上的存在，亦且是文化上的存在，看来是确凿可信的。由此也设定了东亚文化研讨的主要着眼点，那便是将“文化东亚”作为整体对象来追溯它的起源，考察它的流变，揭示它的内涵与外延，剖析它的结构及要素，探讨和掌握它与外部世界的关联，发掘、总结它的历史经验和演化规律，借以判断它的现实处境与发展趋势并瞻望其将来。东亚文明有其辉煌过去，亦会有更辉煌的未来，加强对它的研究和创造，是处在世纪之交的东亚人义不容辞的职责。

## 上世纪之交东亚传统回归与中国情况

盛邦和

19 世纪初至 20 世纪初，中国与日本的知识界，开始出现传统回归的思潮。其特点为：传统学术尤其是儒学，重新获得社会重视。一部分人企图使儒学重新回到社会主要支配者的至尊地位。在日本，形成以“儒教”为主干的“国教体系”。在中国，康有为等人创设“孔教”。无论中国、日本，先进的知识分子都希望“儒教”经过改造与“再编成”，在实质内容上发生重大变化，由“农业文化”演变成“工商文化”。

在传统回归的行程中，中国与日本既走了相同的路径，又出现重大的歧异。下面，我们试从三个方面对中日传统的回归行程，作综合分析比较。

### 中日的传统回归思潮

19 世纪 80 年代前后至 20 世纪初，在中国出现传统回归的思潮。这主要表现在：戊戌变法时期康有为倡导“托古改制”思想，主张恢复今文经学，当然，他主要是以此为变革寻找理论根据。20 世纪初，中国在“革命排满”热潮中，又出现了以“复兴古学”、“保存国粹”为宗旨的国粹主义思潮。其代表人物有刘师培、邓实等人。辛亥革命前后，革命派章太炎、孙中山都从不同角度宣传中国传统，主张弘扬中国文化，以此为“道德之基”。

同时期的日本，社会思潮的重心向传统偏移，国粹思潮方兴未艾。

例如，1879 年元田永孚奉天皇旨意写了《教学大旨》，指出教育应该“明仁义忠孝”。此后井上哲次郎著《伦理新说》（1883 年），主张把一切现象的本体看作是“万有成立”（普遍存在），认为“万有成立”与儒教有着密切的关系。1886 年西村茂树发表《日本道德论》，主张在对“儒教”作合理修正的前提下，推行“儒教主义”教育。1890 年《教育敕语》颁布，确定教育的国家主义化。以此为契机，国粹主义的风潮被推向新的高度。日本以“儒教”为主干的“国教体系”最终确立。还值得一提的是三宅雪岭、志贺重昂于 1888 年结成“政教社”，发行《日本人》杂志，宣传国粹主义，鼓吹“东洋精神”，从另外一个侧面为日本的传统回归思潮推波助澜。

总之，19 世纪末至 20 世纪初，传统回归的思想浪潮席卷了中国与日本，对中国与日本近代化精神的形成发生重大的影响。

中国与日本这一时期的传统回归思潮，从形式到内容，既有其相同点，又有其不同点。总的说来，两国思想界在经历了 19 世纪中叶东西方文化的激烈冲突，感受到欧风美雨之后，逐步意识到，东亚社会若要走上近代化的道路，一方面应对传统思想文化作深刻的批判与反省，去除其中与近代化格格不入的成分；另一方面对东亚原有文化的精髓又不能持弃如敝屣的态度。所要做的工作，应是促成这个地区传统在与先进西学的冲撞、激荡中除旧求新，有所更易，使其由近代化的“阻力”一变为近代化的“助力”；而且，这种传统一旦改易更新，便应努力恢复其在本国思想领域中的主导支配地位。从这个意义说，传统的回归，对东亚文化的再重视与热情重燃，并不意味着“保守”，反倒是世界各地近代化精神发育成长的一般趋势，是近代化精神臻于成熟的显著标志。

关于这一点，在日本即使是以宣传自由民主思想旗手著称的福泽谕吉，也曾明确表述：“把我国人民从野蛮世界中拯救出来，而引导到今天这样的文明境界，这不能不归功于佛教与儒教。”他强调“儒教”对建设一国的道德秩序起着重要作用，认为“从这方面来说，儒学也是相当有力的”。总体说来，福泽谕吉在阐述近代化精神文明建设时并不讳言传统的回归。

对于近代化建设中传统“回归”的重要性，近代先进的中国人如康有为、梁启超、严复、孙中山等，也都发表过赞同的意见。孙中山在论三民主义时说：“穷本极源，我们现在要恢复民族的地位，除了大家团结起来做一个国族团体之外，就要把固有道德先恢复起来。”他还说：“讲到中国固有的道德，中国人至今不会忘记的，首先是忠孝，其次是仁爱，其次是信义。”显然，孙中山把恢复优秀传统视为一个民族生存的基础，放到至关重要的地位。

在探讨传统回归这一问题时，我们需要注意一个问题：回归的内容是什么？“回归”另一种表述是“恢复”，所谓回归传统，就其实质而言乃为恢复传统。因此，回归内容，说到底也即对于传统林林总总的博大内容，择何而恢复之，择何为回归目标。

我们这里说的“传统”，是民族固有的伦理与行为准则，即儒家思想的伦理与行为准则。关于伦理，大体可分为日常伦理、政治伦理与经济伦理。所谓日常伦理，指的是社会成员在日常性生活中必须遵循的道德原则。齐之于刑，约之于德。纷乱不定的社会既要靠“刑”，更要靠“德”的力量才能得以整合与安定。不同的历史时期，有不同的日常伦理道德，农业社会与市民社会，其日常伦理道德标准便各有不同。日常伦理道德又具有普遍性与涵盖性，它是社会道德伦理的总体表现，当它贯注到政治、经济等不同的领域，便衍生为具体的政治伦理与经济伦理。平等、博爱、自由、民主、社会变革要求，这些都属于市民社会的政治伦理，被广大民众所追求、信仰与遵循。所谓经济伦理，指的是人们在某特定时代经济生活中的道德原理与行为准则。重视商业、开拓市场、勤勉、节俭、公平等，属于资本主义市民社会的经济伦理。

儒学就其本质而言，是农业社会的日常伦理、政治伦理与经济伦理的总和。儒学在经过变革之后，其包含的三种伦理便由农业的转化成工商的。因此，我们谈儒学传统的回归，其意义就在于首先是回归于新传统，即把旧儒学改造成新儒学然后回归之，回归于儒学的新日常伦理、新政治伦理与新经济伦理。

19世纪80年代至20世纪初，中国与日本的传统回归，在内容上略有区别。第一，对于中国来说，回归偏重于政治伦理，而日本则偏重于经济伦理；第二，在回归过程中，日本注重新日常道德的教育，而中国注重新政治伦理的建设，而新日常伦理道德的建设则处在停滞的状态。

#### “回归”思潮中中日两国的不同着重点

在传统的回归过程中，中国注重的是政治伦理的建设，这是史实所证明了的。康有为主张独尊今文经学，正因为其中有“三世说”的理论。这种理



论把社会发展的各阶段分成“据乱世”、“升平世”、“太平世”，而且认为“三世”不断递进演化，康有为以此作为自己实行变革维新的理论根据。

梁启超写作《中国近三百年学术史》，主张发扬中国儒士耿介不屈的精神。他赞扬顾亭林“树起极坚强的意志抵抗恶社会”，认为他的“理想人格”将使“几百年后后生小如我辈者，尚且顽夫兼懦夫有立志”。梁启超主张回归的传统精神，显然也是一种政治伦理。

章太炎是清末民初一位主张“国粹”、恢复传统的大将。他的“回归”特点在于“以国粹激动种姓”，使处在“专制之毒千年不解，异种残之，外邦逼之”的近代中国的民众有所觉醒，奋起抗争。

邓实是中国近代国粹主义的主要代表，其极大关心的乃是“族类之辨、夷夏之防”。

民初另一名国学宣传者刘师培也同章太炎、邓实一样，以来源于古文经学派的“春秋大义”、“夷夏之防”等学说作民族斗争的理论，努力为反清革命而奋斗。

显然，由上可见，无论是康有为打起今文经学的旗帜，还是章太炎等国粹学派推动“古学”运动，他们的宗旨都大抵相同，即推动社会变动以实现市民改革与革命。他们对中国传统的恢复与回归，具有极明显的政治目标。他们改造儒学，继而“复兴”之，是想创造一个溢满改革、革命精神的新儒学。

正当中国的先进儒者忙于建立儒学的崭新政治伦理时，日本思想界却把改造与恢复儒学的重点置于对工商主义新经济伦理的建立。他们力图把孔子改饰成一个崇扬商业，且十分关心商业道德的新孔子。可以这么说，迄今为止在日本已经成型的商业道德准则，大都以他们所理解的孔子学说为依据。

例如日本著名启蒙主义团体“民六社”的成员中村正直，翻译《西国立志编》时，在全书各篇章加了大量的“叙论”，或以儒家思想说明西方经济伦理，或以西方实例重释儒学经济道德。他在书中教人“以全部精力，勉力于一时一事”，尽己“职分”；提倡儒商合一，“不以贱业为耻”。他希望借此书激发青年人的“勤勉精神”、“忠直精神”、“职分精神”、“节俭精神”与“真实精神”，而这些精神他认为东亚古已有之。此书付梓，不胫而走，与福泽谕吉的《劝学篇》一样风行日本。

又如日本“资本主义之父”涩泽荣一著《论语讲义》，主张“一手持算盘，一手持《论语》”，强调用儒家“忠信”、“仁义”精神治产，则事业兴旺，以“重利主义”经商，必信用丧失，事业崩溃。在日本，以儒学思想为基础建设近代商业精神秩序，《论语讲义》具有典型代表意义。《论语讲义》的出版与广为流传，也是日本19世纪传统回归中重视商业经济伦理建设的明证。而同一时期的中国，鲜有人努力从传统文化资源中提炼近代经济伦理。

中国与日本相比，历史发展的进程表有所差异。日本踏上近代之后不久

---

《演说录》，《民报》第6号。

孙中山《民报发刊词》，《孙中山全集》第1卷第288页。

《明末四先生画像记》，《政艺通报》甲辰第23期。

参见《西国立志编》第546页。关于《劝学篇》，福泽谕吉在《合订本〈劝学篇〉序》中说，从1872年发表第一篇起，到1876年发表第十七篇止，发行总数约70万册。

便在 1868 年通过明治维新完成了资产阶级革命，并取消不平等条约，以独立民族的身分迅速跻入西方列强的行列。而中国在 1840 年之后，虽历经太平天国起义与洋务运动，真正的资产阶级市民革命却因中国市民阶层的薄弱迟迟不得开场，直至 1898 年戊戌变法才初露端倪。这样，当历史进入 19 世纪末期，日本已开始进入稳定的资本主义发展时期，而中国才刚刚起步进行市民改革。因此，日本思想界的时代课题是经济发展，是如何完善与巩固市民经济并建立与其相适应的新经济秩序，而中国还无法到达这一步，所遇到的最大问题是市民获得社会参政权。另外，中国尚面临帝国主义的侵略，民族解放问题也是中国急待解决的课题。不同的时代任务，促使两国用不同的眼光看待传统文化资源，中国要求从中找出政治变革与民族独立的依据，而日本则通过再造“儒教”，回归“儒教”，制定符合市民要求的新经济伦理。这也就是中国与日本在回归传统时前者注重政治，后者注重经济的原因。

当然，探讨中国市民改革与革命艰难之由，也可找到中国儒学理论较难向经济伦理转化的重要原因。早在明末清初如王船山、黄宗羲、王夫之从儒者立场出发，已对中国专制政治进行了有力的批判，接着龚自珍又打起今文经学的旗帜鼓吹变法，此后康梁借孔子为号召倡言变革，再有章太炎等国粹派主张恢复儒学古文经，以“华夷论”相号召鼓吹排满革命，儒学在先进知识分子手中，一直作为变革与革命的政治理论工具。但市民改革与革命却迟迟不得成功，儒学总属于“政治的”，而无法变为“经济的”理论。

反观日本，日本儒教在新兴市民手中也有为政治服务的时候。江户后期赖山阳修《日本外史》与《日本政记》，宣传尊王思想；水户学派编写《大日本国史》阐扬“大义名分”论；佐久间象山及其弟子吉田松阴倡言开国论，都无一不从孔子学说中寻找依据，从政治上改建儒学。此时的儒学显然以政治伦理的面貌出现。但到明治维新成功以后，日本儒者便以全部精力促成儒学的经济伦理化。结果他们是成功了。我们今天把日本称作“儒教”资本主义，其近代起源便在这里。

### “回归”中两国“民德”理论比较

中日两国进入近代以后，在西风东渐与市民社会日益成长的情况下，都十分注重国民启蒙教育。日本的“文明开化”及自由民权运动，“民六社”成员所开展的种种活动以及后来由元田永孚、西村茂树发动的国民道德教育运动，从本质上都属于国民启蒙运动。在中国，梁启超发起的“新民”运动，康有为的设立“孔教”，章太炎、邓实兴起的“国粹”热，孙中山注重国民道德教育，其目的也在于启发民众。

中日启蒙运动的重点一般在于三个方面，即“民权”、“民智”、“民德”。如果比较中日启蒙运动的特点，即可以发现：在 19 世纪 80 年代至 20 世纪初这一段历史时期内，日本在开展民权、民智教育的基础上，已经以很大的精力与热情着手“民德”教育。

“民德”教育的内容是对民众进行公共道德教育，它从本质上属于公众日常伦理的教育。日本在明治维新之后，社会经济迅速发展，但社会上也出现了公众道德衰退的现象。对此，福泽谕吉著《劝学篇》、《文明论概略》，中村正直译著《西国立志编》，西周刊《百一新论》，首先注意到这个问题。其后，元田永孚以天皇名义撰《教育大旨》，西村茂树写《日本道德论》，

藤井健次郎著《主观道德学要旨》（明治四十年，弘道馆），乃至西田几多郎著《善的研究》，都把建立合理的公共道德观作为重要课题，并手写口讲，力图开展行之有效的“民德”教育。

元田永孚有所谓“本末论”，认为民权、民智、民德的教育中，“德”的教育属于根本教育。他又说所谓“本”，即“五伦”，讲的是“第一君臣，第二父子，第三夫妇，第四昆弟，第五朋友”这五种处事之道。他认为，商风日炽的时代，仍应该注意用儒学思想教育民众，以造成“日本人的魂性”。藤井健次郎认为，明治维新实行近代化的结果，传统信仰、习惯及种种价值体系皆已崩坏，然而人们新的道德尚没有建立，全日本处在严重的精神饥饿时代。要解决这个问题就必须在日本从事艰巨的新道德宣传与建设工作。

日本传统上把社会各阶层的人分为“士农工商”，历来的道德教育，都是把教育的重点确定在“士”的阶层。日本明治维新后所进行的道德教育，则把重点转移到全体国民。正如福泽谕吉所说，“要想知道一国的文明，就必须首先考察支配这个国家的风气。同时这个风气，是全国人民智德的反映。”他观察中国的状况认为，“古代中国，确有礼义君子，而且有不少事情是值得称赞的”，但是由于儒家道德教育主要针对“士大夫”，而对下层的百姓往往“齐之于刑”，以致于“刑法虽极严厉，但犯罪人数并未减少”。他认为这就是亚洲国家道德教育的“原型”（《文明论概略》）。为此，他主张采用西方哲学、东方“儒教”及佛教三者并用的方法，一方面继续用西方哲学与“儒教”教育中上层人物，即“官吏与教师”，并促其渗透到民间下层；另一方面采用佛教，利用其易被普通民众吸收的特点，施行“通俗道德教育”。事实上日本的佛教也确实参加到了国民道德教育的行列中来。佛教哲学家井上圆了访问欧美归来后就认为，西方进步的一大原因在于进行国民教育。应该学习西方把道德教育的对象确定为普通民众，使其成为具有“质实俭约”、“克服困难的忍耐力”、“正直而守信用”等诸种现代品质的优秀国民。为此，他发起“修身教会”，试图有组织地向全国推行国民道德教育。

为加强国民道德教育的渗透度，元田永孚著《修身书》、《幼学纲要》，强调在小学生课本中注入“儒教”内容，使儿童于神智甫开的“幼小之始”，即让道德观“注入脑髓”。此后，明治天皇颁布“教育敕令”，明令以忠诚、孝敬、信义为教育之本，在全国各大、中、小学校强制实行“儒教主义”道德教育，遂使日本国民道德教育的普及走向制度化与规范化。

在如何开展国民教育方面，19世纪末至20世纪初，中日表现有所不同。梁启超等改良派思想家曾经发起过“新民”运动，主张“欲维新吾国，当维新吾民”，他们已经看到，民众步入新社会所需要的有三，即“民力”、“民智”、“民德”；有时又提出“民政”、“民权”这样的概念。他认为“民力”既厚即可取得“民权”，实行“民政”。他全神贯注的是“民权”、“民力”、“民政”与“民智”。他说：“西国之所以能立民政者，以民智既开，民力既厚也”。认为对于中国来说，主要任务在于培植“民力”，获得“民政”，而要做到这些，又离不开启发“民智”，他说，“新民”运动“当以政学为主义，以艺学为附庸”，此即提倡与专制主义相对立的民权思想为主，以提倡与蒙昧主义相对立的科学为辅，由此便可以达到“新民”目的。他一

---

关于启发民众道德的书籍还有：加藤弘之的《教育方法案》，野中准的《日本道德原论》。

方面倡议广开学校，一方面又主张大译西书，“必尽收其国律、民律、商律、刑律等书广而译之”。对于梁启超来说，“民德”的启示还未排上最紧要的议事日程。

康有为著《日本书目志》，广寻日本明治维新以后所出版的政治、经济、军事、教育、技术等书籍，主张通过广译日本书，以日本为桥梁传播西方知识，达到启发民众的目的。对日本道德伦理教育，康有为比梁启超略加注意，在“理学门”中收录了伦理书十七种，并在“教育门”中把西村茂树的《日本道德论》、加藤弘之的《教育方法案》等书尽收其中。但他又在说明中说：“吾士之学，始于尽伦，而终于尽制……先圣因时立制，条理粲然，黔首惟有率从而已。”强调道德伦理与制度设立，当以“制度”为重。他对日本明治维新之后广泛开展民众伦理教育，一方面表示关心，一方面又强调中国改革旧制为迫在眉睫的头等大事，民众道德教育虽然重要，也只能暂搁待议，表示出无可奈何的态度。

如果说由戊戌变法派生的“新民”运动，其重点是在“民权”与“民智”，那么这种趋势一直延续到“五四”运动。陈独秀在《敬告青年》一文中说：“国人而欲脱蒙昧时代，羞为浅化之民也，则急起直追，当以科学与人权并重。”“五四”运动所要解决的问题仍与戊戌时代大体相同，仍在于“民权”与“民智”，但更明确地改为“民主”与“科学”。对道德建设，“五四”先锋们尚停留在对旧道德的破坏上，而于新道德的建议尚无法注以全力。诚如陈独秀所言：“要拥护那德先生，便不得不反对礼教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治；要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生又拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。”（《本志罪案之答辩书》）中国的旧传统与旧道德在先哲们的眼中是绝对与近代化相悖逆行的反动精神力量。即使鲁迅也大声疾呼：“无论是古是今，是人是鬼，是《三坟》、《五典》、百宋千元、天球河图、金人玉佛、祖传丸散、秘制膏丹，全都踏倒他。”（《忽然想到》）

由上可见，在中国传统文化进入 19 世纪末，先进的中国人在改造传统时，并没有刻意去改造儒家思想的核心内容：“道德”。他们在启发民众的文化热潮中，更多地看重“民权”的获得，“民力”的振作，“民政”的创设以及“民智”的启发。他们不像日本在同时期内已着意开发儒学的最深层“道德”矿藏，并将其提炼成适合近代工商社会的新道德原则。

一如中日两国在重释传统与回归传统时，中国重政治伦理，日本重经济伦理的原因一样，造成中日两国在这一时期内一则重“民权”、“民智”，一则重“民德”，其主要原因也在于两国的社会情况不同。日本跨入 19 世纪末之后，资本主义工商社会已经建成，正需要建立一种“秩序”把这种新社会稳定下来，推入平稳发展的轨道。他们在百般寻觅之后，终于再次看到“儒教”的价值。“儒教”所主张的道德观经过改造，恰好能成为这种“秩序”与“轨道”。而中国还没到需要“秩序”与“轨道”的时期。中国的市民阶层当时最需要的是通过戊戌变法、辛亥革命以实现改革与革命的梦想，需要的是推翻旧制度，战胜帝国主义的侵略。如果说儒学道德是“秩序”、“轨道”，那么旧秩序未破，何谈新秩序的建立；旧轨道未撤，何谈“新轨道”

---

《变法通议·论译书》。

《日本书目志》卷二第 21 页，上海大同译书局刊。

的铺设。更何况，一切反对变革的人正要用旧儒学道德羁绊民众，要使他们成为旧时代、旧王朝、旧制度的忠臣、孝子。过早地提出道德建设当然为一般变革者所难为。

1911年辛亥革命前后，中国的资产阶级开始提出回归儒家道德的问题，这是因为人们仿佛觉得市民革命已初战告捷，工商社会已在建设中。由是原因故有孙中山主张“把固有的道德先恢复起来”。其他如杜亚泉、何炳松，也都在这方面表明自己的真知灼见。然而，纵然辛亥革命推翻了清朝皇帝，中国革命依然“尚未成功”。军阀当道，外侮不断，阶级矛盾与民族矛盾日益加剧，依然使有识的中国人无法于中国“民德”建设聚以全力。这个历史情况是值得后人沉吟深思的。

### “儒”在中日两国的不同命运

日本明治时代以教育为立国之本。在教育主导思想由欧化主义向“儒教”主义转化的过程中，著名思想家元田永孚起了十分重要的作用。他在《教学大旨》等文中，都反对专尚西学而轻视儒学，专尚智识才气而轻视道德仁义，主张以儒教思想作为教育主旨。由于他曾任明治天皇的侍读，使他有接近与影响天皇，并以天皇的名义将上述思想转化成日本的教育方针。他的《教育大旨》便是以“谨记明治天皇的睿智”这样的名义发表的。尽管元田的主张遭到“西学派”如伊藤博文等人的反对，但由于天皇的权威，由于日本“汉学派”力量的强大，元田思想在日本思想界变得畅行无阻。

明治十七年（1884年），元田正式倡议设儒教为“国教”。认为当时各类宗教“纷起”，国民信仰不知所从，主张政府设儒为“国教”，以“明人伦，修道德，长智识，爱君恤民，以诚敬而贯之。”在元田永孚的积极努力下，日本于1890年10月以明治天皇亲自教诲国民的“敕语”方式，颁发了《教育敕语》，全然以“儒教”伦理为其中中心思想。《日本史概说》的作者坂本太郎在评论《敕语》时说：《教育敕语》确立了迄今一直处于混乱状态的教育标准，在明治、大正时代的振兴国运的过程中，起了无法估量的巨大作用。事实上《教育敕语》的公布，确使日本在实质上奉“儒教”为“国教”，“儒教”继江户时代之后在资本主义的明治时代再次获得独尊地位。应该说，明治之后的大正、昭和时代，直至战败，日本的统治思想中“儒教”占据着无可否认的支配地位。即使战后，日本也没有轻易忘掉儒家论理，相反以此伦理思想为基础创造出今日日本的民族素质。

当然，应该指出的是，近代日本“儒教”伦理之占支配地位，并不是元田永孚一个人所能做到的。这是被日本独具的历史发展轨迹所决定。

历史上，儒家伦理在中国一直是封建阶级的统治思想。进入近代之后，他们希望用儒家伦理维持行将颓倒的古老农业帝国的大厦，曾国藩、李鸿章等人都是尊儒派，这是不足为怪的。问题是先进的中国人如何看儒家伦理，即这种伦理在中国进步思潮中有没有占支配地位。回答是也没有。从历史上看，从龚自珍、魏源等地主阶级改革派，到张之洞等人的洋务派，再到康有为、梁启超等改良派，直到孙中山、章太炎等革命派，他们不断地对儒学或批判，或维护，而一个适合近代进步社会的真正的新儒学并没有出现在中国

的地平线上。当儒学的改造尚未完成，要想把它树立为进步阶级的指导、支配思想显然是不适宜和不可能的。在这方面，康有为“回归”心切，提出仿效日本立“儒教”为“国教”而最后被历史公正的否决，就是一个明显的例子。

戊戌变法失败后，康有为倡言“尊孔子为教主，谓以之统天下，兼辖将来地球及无数星球”之说。在《日本书目志》中，他对宗教问题也颇感兴趣。他说：“合无量数圆首方足之民，必有聪明首出者作师以教之。崇山洪波梯船未通，则九大洲各有开天之圣以为教主”，透露出康有为希望充当中国民众“教主”的心理。然而，他的这个想法马上遭到黄遵宪的驳斥：“南海见二百年前天主教之盛，以为泰西富强，由于行教，……居以今日而袭人之余唾，以张吾教，此实误也。”（致梁启超函）

康有为的弟子梁启超也竭力反对设“孔教”。他致函其师云：“孔学之不适于新世界多矣，而更提倡保之，是北行南辕也。”他认为孔学弊端太多，束缚思想，而今正要“冲击此范围”，故不能设教、保教。他指出，日本明治成功固应效仿，但也应看中国实际而定。而且“即如日本当明治初元，亦以破坏为事，至近年然后保国粹之议起。”（《与夫子大人书》）他说：国教说在今日日本固然不错，然使二十多年前而倡之，则民智终不得而开。

纵使主张“道德立国”的杜亚泉也同样反对“立教”、“保教”，他强调对于中国传统伦理固然应“回归”与弘扬，但批判、改造工作当并行不悖。“若设为国教，则必有其形式上之约束。”（《国民今后之道德》）他指出当今的任务还是“离宗教之羁绊，而进于理想之自由”。若把自由平等这些孔子学说中最为缺少的成分向国民阐述清楚，若把孔学中的守旧闭塞的成分尽量批驳剔除之后，再说“孔教”之回归也不迟，相反，过早地张树“孔教”之帜，必然“闭遏智识，阻碍进步”。

继康有为之后，“立教”、“保教”的剧目在中国一再上演。孙中山则给予明确的鉴定：“观于袁世凯之称帝，张勋之复辟，冯国璋、徐世昌之毁法，曹锟、吴佩孚之窃位盗国，十三年来，连续不断，可知其分子虽有新陈代谢，而其传统思想则始终如一。”至于自“五四”运动直至建国以后，儒学在中国一直处于被批判的地位，就更谈不上在思想界的支配地位，这里就不必赘述了。

值得注意的是，近代朝鲜也有如何看待孔子的问题。进步思想家朴殷植曾经为儒学不是宗教未能与佛教、基督教在世界上获得大发展表示遗憾。但他又明智地看到若把儒学立为近代朝鲜的正统思想，也为不妥，因为儒的一大特点为君上服务，而“小人儒以阐述经义，迎合君意为无上妙诀”，从被后儒曲解的儒学中找不到开发民智，伸张民权的动力。故不宜早定其为至尊唯一的民族伦理。相反，对于儒学，现在迫切要做的是“再编成”，是弃旧“求新”。（《儒教求新论》）

总之，19世纪末20世纪初，儒学在近代中国与日本处在两种不同的命运之中。在日本，儒学在受到明治初年的一度冲击之后，很快恢复了原有的正统支配地位。在中国，儒学地位一直未能为中国进步思想界全然认可。相反随着历史的发展，愈到现代愈遭到冷落唾弃的待遇。儒学的发源地几乎摒

---

《日本书目志》卷一，第5页。

《孙中山选集》下卷第873页。

弃了儒学，而儒学文化圈的外缘地日本却振兴复活了儒学，历史的真实就是这样。

其实，究其原因，乃由旧儒学特性所致。旧儒学究其本质是农业社会的产物，它在政治上具有专制性，在经济上具有抑制工商性。由是决定旧儒学本质上与市民阶级的民主平等要求相阻抗，与工商社会的发展经济要求相抵牾。中国儒学传到日本，于江户时代成为日本社会的统治思想，但此时的日本与中国明清时代相比，市场经济比中国发达，市民阶级比中国强大。而一般说来，对旧传统的批判改制包括两个方面：其一是“物质的批判”，即开始变化了的社会形态反过来无形、无声地对旧传统作批判与改制。从中国传入的纯农业型儒学，当其来到市民较强大、市场较发达的日本，其原来的农业属性必会受到改变。因此，江户至明治的漫长年代中，日本儒学中反民主与反工商这两大负面特征已经由“物质的批判”大大被冲淡。对旧传统的第二种批判是“精神批判”，即从意识形态方面对其作批判、改制。在日本近世史上，许多“町人儒者”如石田梅岩、二宫尊德不断地用商人伦理改制儒学，使日本儒学在近代到来之前便“天然”地区别于中国本土的儒学。再加上明治之后，福泽谕吉等人在改造儒学方面所做的工作，使日本儒学已脱胎成为商人的儒学。因此在日本，一旦市民阶级走上前台，市民经济完全确立，社会需要“秩序”以巩固自己时，已经被改造成功的新儒学便理所当然地被选用为社会的统治思想，这是不足为怪的。

相反，中国处在亚洲农业地域的腹地，其社会的市民化与工商化步履艰难。尤其满人入关，低层次的生产方式，使中国资本主义成长受到挫折。中国王夫之、顾炎武、黄宗羲等人已发出民主呼声，对旧儒的消极层面作有力的抨击。然而清乾嘉以后文网密布，对旧儒的改造陷入沉寂，中国旧儒学缺乏日本那样有效的“物质批判”与“精神批判”，造成中国进入近代之际，所背负仍然是一个专制与农业型的旧儒学。它对近代所起的只是阻抗而少有促进。同时也要看到鸦片战争之后，中国市场经济已有发展，市民也在成长，但其力量甚弱，又加上尖锐的民族矛盾，使儒学改造工作难以顺利进行。正因为如此，康有为的“设教”、“保教”主张在进步知识分子中通不过，相反批儒的基调贯穿整个近现代。由此看来，中日两国儒学进入近代面临不同的命运乃出于两国不同的历史背景。事出有因，不足为怪。

综上所述，19世纪末至20世纪初，在中国与日本都曾经出现过传统（主要指儒学）回归的思潮。在这个历史过程中，日本通过对儒学的再诠释与“再编成”，从儒学伦理中进一步分析出经济伦理精神，并通过儒学宣传开展了广泛的“民德”教育，提高了近代国民素质，整顿出工商社会的崭新精神秩序；同时依靠政权的力量，颁布《教育敕语》，使“儒教”成为日本的几近于“国教”的思想体系，在近代再次确定了它的统治支配地位。不可讳言，日本“儒教”支配地位的确立，也带来负面因素，诸如日本资产阶级专制型国家主义，因“儒教”的确立而被强调到突出的地位。日本民权主义呼声被“国权主义”声浪所淹没，并一步步走上区别于西方的“封建资本主义”道路。日本在明治时代乃至以后的岁月快步进入军国主义的历史误区，不能否认与“儒教”复苏亦有关系。但是，就总体而言，“儒教”在日本的“再编成”与再确立，其中经济伦理与“民德”体系的建立，使在日本建立明治新经济秩序之后，获得为经济秩序服务的新精神秩序，同时也标志日本“儒教”传统从江户时代至明治时代，最后完成了其近代化的改造历程。如果可以把

“儒教”视为“准宗教”，则在日本终于出现类似西方“新教”的作为日本“资本主义伦理”的“儒教新教”。日本战前经济的发展及战后至当代经济的恢复与再次起飞，与此有重要关系。本篇也论述了朝鲜朴殷植等人的“儒教求新”思想。这说明，在中日两国开展儒学更新工作的同时，朝鲜也在着手做这方面工作，并取得效果。

反观中国的儒学“回归”思潮，先进的中国人通过改制儒学，“提炼”出“大同”理想主义、“三世”说的变革思想及“华夷思想”等政治理论，为中国市民改革、革命及反抗外来侵略服务。但在这种“提炼”过程中，建设市民阶级经济伦理的工作做得较少，并未成功地通过对儒学的更新改造，开展“民德”教育，建立源于传统的近代化道德体系。这样，尽管中国近代史上康有为主张设“孔教”，“国粹”派主张尊崇儒学，但儒学在近代市民社会最终也没有取得日本那样的重要地位。

事实证明，当日本宣布“儒教”业已更新成“新教”，中国儒学却没有完成这种更新。其封建专制及抑制工商的农业型文化特性根深蒂固。要将其改造成适合近代化的工商伦理，尚需进行持久的艰苦工作。在这项改造更新工作未完成之前，如果动辄重演礼拜旧儒的旧剧，有很大非合理性。然而，世界各国凡进行近代化精神的塑造，必须以其传统为主要文化资源。这样，对于中国儒学，又不可因其旧根性之顽强、改造工程之艰难而将其轻抛于除旧迎新的半途。应抱这样的信念，随着精神文明建设工作深入开展，中国传统的陈旧成分将被逐步剔除，其中的优秀部分将得到继承与弘扬。



## 东亚文化与海外华人经济的发展

林其锁

“东亚”是一个地理上的空间单位，指的是亚洲的东部，通常包括中国、日本、朝鲜、韩国和蒙古，面积约 1170 万平方公里，人口约 13 亿多。所谓“东亚文化”，实际也就是指上述空间单位里的区域文化。

东亚是人类文明发展的摇篮之一，中国文明历史悠久，不仅普照中国本土，而且光耀四邻。按照法国著名汉学家汪德迈（法文 L·Vandermeersch）的说法：“从人类学上讲，这一地区的人民同属蒙古人种，文化上也曾经先后次第地趋于同一。所谓‘同文同种’的话曾广为流传。迄至中西文化撞击的近代，这一文化区域所表现出的内聚力一直十分强大，并有其鲜明的特点。它不同于印度教、伊斯兰教各国，内聚力来自宗教的力量；它又不同于拉丁语系或盎格鲁—撒克逊语系各国，由共同的母语派生出各国的民族语言，这一区域的共同文化根基源自萌生于中国而通用于四邻的汉字。所谓汉文化圈，实际就是汉字的区域。汉文化圈的同一即‘汉字’（符号 Signes）的同一。”所以，东亚文化也可以说是以汉文化为基础的区域文化。随着东亚地区经济的持续增长，越来越多的人认为：这一地区经济独特的增长活力，与汉文化密切相关。因而，从文化与经济互动的角度探索汉文化本质特征及其对经济发展的影响，不仅具有理论意义，同时也具有实际意义。

### （一）汉民族的生存空间与汉文化的本质特征

世界上之所以有不同的民族、不同类型的文化，这同创造文化的社会群体所处的环境（包括自然环境和社会环境）和所经历的道路不同有关。美国人类学家斯图尔德最先提出了文化生态学的概念，认为在文化和环境交互作用中，为适应不同的生态环境，文化也将显现出不同的生态现象从而形成不同的文化群落。环境对于一个民族幼年时期形成民族特性的原生结构尤为突出。而这种原生结构，法国艺术哲学家丹纳则称之为：“原始地层”，它是一个民族的根基，对一个民族文化的形成和发展都具有长远而深刻的影响。丹纳说：“在最初祖先身上显露的心情与精神本质，在最后的子孙身上照样出现。这便是原始的花岗石，寿命与民族一样长久，那是一个底层，让以后时代把以后的岩层铺上去。”一个民族的性格也同一个人一样，孩童时期形成的特性将影响其整个发展过程。原始的民族心理素质，经过古代社会一旦形成，便成为各民族文化发展历史各个阶段抉择取舍的价值坐标，从而影响形成不同类型的文化。

汉文化产生与发展，是与其载体中华民族所处的环境密切相关的。中华民族生存的空间是北半球辽阔的东亚大陆，早在二千多年前，其疆域便“东渐于海，西被于流沙，朔南暨声教，讫于四海”，东面濒临烟波浩淼的太平洋，西面是葱岭以东的大块沙漠，西南是险峻无比的青藏高原，北面是广阔

---

《新汉文化圈》第 1 页，江西人民出版社 1993 年版。

《艺术哲学》。

《尚书·禹贡》。

无垠的蒙古戈壁和大草原。从东北到西南，由戈壁、草原、高山峻岭形成的马鞍形地带和由东到南漫长的海岸线，紧紧围绕着中国的本部——黄河、长江流域。它东西相距五个时区，南北相隔亚热带、温带、寒温带三个气候带。空间的广阔性与环境的多样性以及气候的完备性，提供了“自然之富，物产之丰”。根据考古学和民族学研究的成果，在中华大地新石器时代（距今约7000年~5000年）就已经出现从南到北三个文化发展带：秦岭—淮河一线以南的水田农耕文化带；秦岭—淮河以北至秦长城以南（包括辽东、辽西）的旱地农耕文化带；秦长城以北的狩猎—渔猎文化带（进入青铜与铁器时代即发展为游牧或渔猎兼不发达的农耕文化）。中华民族拥有黄河、长江两个流域格局相异的滋生地，东南湿润，西北干旱，相互依赖，相互补充，兼之岭南珠江流域、闽南滨海、云贵高原，沿海诸岛，既提供了经济多元区域性发展的自然基础，又为中华民族遭遇天灾人祸时克服民族危机和民族再生提供了回旋余地，这使中国既有多民族各具特征的发展又必然结成统一体，形成多元一体发展格局，也使中华文化能够可大可久、绵延不辍数千年而不中断。由于这样特定的大陆地理环境，号称“万国”之众的氏族部落，他们的活动空间彼此接壤，在经济、文化发展不平衡和移民扩张产生彼此对抗时，就不可能像古希腊海上殖民建立各自独立城邦那样保持彼此平等和独立，迫于压力，他们要么远离中原到边远地区去以避被吞并和隶从的命运；要么在彼此接触中融合像滚雪球一样地形成越来越大的民族。由于特定的环境，中华民族的先民选择了以农耕为主的与自然作物质交换的生存方式。由于农业的生命在于水，所以以农立国，以水为生，聚族而居，联合行动，战胜自然，这成了中华先民生存和发展的价值取向。在从氏族社会进入私有制文明时期，古代中国也不像古希腊人那样遵循抛弃旧形式、改造旧内容，彻底摧毁和破坏原有氏族社会血缘关系的革命途径，而是走一条“旧瓶装新酒”、“旧酒渗新酒”的“脱变”、“维新”的道路，氏族社会末期的许多关系形态，诸如村社残余、大家族的血缘组织等，都被保留并在内容上加以改造了。这种特殊的环境和特殊的历史发展道路，塑造和影响着中华民族性格及其发展，从而形成了不同西方文化类型的汉文化。

汉文化博大精深，蕴涵的内容极为丰富，但它的本质特征是什么？最基本的就是《易传》上说的：“天行健，君子以自强不息”；“地势坤，君子以厚德载物”。前者是奋斗精神，生生不息，开拓进取、坚韧不拔；后者是兼容精神，包容万物，兼容并蓄，协和万邦，追求和谐。汉文化与西方文化相比较，是两种不同类型的文化。汉文化的核心是以群体为本位，以家庭为中心，人际关系重伦理，心理风习重情谊，基于义务、责任和奉献。从观念上说，它具有三个方面的特点：（1）“天人合一”的宇宙整体观，认为人是整体宇宙的一部分，自然与人类有统一性，需要保持人与自然的和谐；（2）整合的系统思维方式，重综合，注重从整体上掌握事物，强调事物的结构和功能，重视事物之间的关系与作用，注重在主体与客体的统一中把握事物；（3）以社会和谐为本位的人文主义精神，追求社会和谐、伦理稳定，群体人格，从整体上去理解人，把人看成是群体关系中的一个分子，一个角色，而不是一个单一的个体。汉文化的核心及其观念，在社会结构人际关系上，上古表现为“六亲和睦”的自然人伦；西周以后又表现为“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有叙，朋友有信”，即君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友为内涵的“宗法五伦”；到了近现代，由于社会的进步、人际交往范围的扩

大，民主意识的高扬，“五伦”关系也就逐步演化为以亲缘、地缘、神缘、业缘和物缘为内涵的“五缘”社会网络。亲缘，包括血亲、姻亲和假亲，也就是宗族亲戚关系；地缘，就是邻里乡党关系；神缘，就是宗教信仰关系；业缘，就是同学、同行关系；物缘，就是以物为媒介、大量潜藏在商品流通背后的人际关系。正因为汉文化以群体为本位，以伦理为中心，追求社会和谐，所以有人把中国的传统哲学特别是儒学称之为“和谐辩证法”，把中国社会称为“伦理社会”。显然，汉文化由于自己特殊的生存环境和发展历史道路，凸现和发展了人类最深刻本性人伦的一面，形成了与西方文化鲜明对照的文化类型。汉文化，特别是古代，在宗法制度基础上形成的“宗法人伦”，同西方在私有制商品关系基础上形成的“自由”一样，也是一种人性异化的人伦。按照马克思主义的观点，人类只有在扬弃了自由和人伦的异化之后，真正摆脱对人的依赖关系和对物的依赖关系，从而出现“这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人自由发展的条件”，到那时，人类最深刻的本性自由与人伦才可能在更高级形式上得以恢复，并且和谐地统一在联合体里。

## （二）东亚文化与海外华人创业文化

文化与经济是互动的，文化既反映经济也作用于经济。文化对经济的作用比较集中地表现在两个方面：一是内化为经济行为主体人的潜在指南；二是外化为经济网络联系。现代管理科学研究的最新成果表明：作为经济行为主体的人以及由其组成的企业、合作伙伴、社区群体的心理水平状态，亦即普遍心理的特点、心理冲突、心理平衡、心理判断、心理价值，不仅取决于经济利益的驱动，而且也受特定的民族、地区文化传统和习俗的直接影响。

以广义华人统计（即包括港、澳、台地区），海外华人口现在已经超过 5000 万；若以狭义华人统计，也在 3000 万以上。二战之后，尽管国际风云变幻，反华排华事件迭生，但是海外华人的发展取得了“奇迹般的成功”。据英国《经济学人》、台湾侨务委员会和美国俄亥俄大学海外华人问题中心的分别估算，全世界华人拥有的流动资产约在 15,000~20,000 亿美元之间，尽管这些估算数字有被夸大的可能，但二战之后在经济上取得的“骄人成绩”却是公认的。在科技力量方面，华人科技人才脱颖而出，已经形成了巨大的科技群体，这也是不争的事实。据统计，美国现有华人学者已达十多万，其中有三万多被公认为一流的科技人才，约占美国一流科技人才的四分之一以上。海外华人发展成功的底蕴何在？其深层原因则是受惠于以汉文化为核心的东亚文化。这正如澳大利亚两位外交家李瑞智和黎华伦所说：“不论如何，假如不承认，并探寻产生科技器材背后的文化及文明力量，以及搜寻带领人类进入一个艰巨的、挑战性的、划时代的演变背后的神话，那将是人类悲剧性的错误。”西方和海外华人学者，更把海外华人的成功，归结于“靠创业文化制胜，靠网络发展成功”。

所谓海外华人创业文化，主要包含三种核心精神：

---

[美]成中英《论中西哲学精神》。

马克思《共产党宣言》。

《儒学的复兴——亚洲经济发展的源泉》。

- 一是敢于冒险、勇于开拓、勤俭节约、坚韧不拔的创业精神；
- 二是履信守义、热心公益、守望相助、同舟共济的“隆帮”精神；
- 三是遵纪守法、廉洁奉公、赏罚严明、高效有序的法治精神。

创业精神正是汉文化生生不息、开拓进取、坚韧不拔文化特质的发扬光大，它使海外华人能够作“在现有资源之外追求机会”的努力，敢于面对现实，勇于接受挑战，在奋斗中追寻机会，在忍耐中积聚力量，坚定不移地为实现自己的目标拼搏，直至自己事业的成功。

“隆帮”精神（在日本表现为“团队精神”）就是汉文化群体本位、着重人伦价值、因情有义，基于义务精神的发扬光大。这种精神使得海外华人能够凭借自己的团结，守望相助、同舟共济，求得共同的生存与发展。海外有所谓“闭门一家亲，开门天下亲”、“升斗小民可以联合起来筹集大资金搞大企业、可以现代化他们的企业以便在现代工商领域中生存”的说法，这些都是“隆帮”精神的体现。

法治精神是现代海外华人随着生产规模的扩大与向现代管理的转变，吸收西方文明的典型，这也与汉文化“善于吸收”具有很大的涵化力与适应力有关。海外华人为适应世界发展潮流，汲取西方文明，融入外来文化，丰富自己使之更有生机，这也是汉文化强盛生命力的表现。

汉文化熏陶、铸塑着海外华人的自我意识，使其主观世界形成一种对人的社会地位、作用、使命、责任、义务、需要、权利、价值内部体认、内部评价，孕育着他们认识和改造世界的精神动力。这种精神动力也就是由创业精神、“隆帮”精神、法治精神构成的创业文化，它成为海外华人创业成功的内动力。

### （三）东亚文化与世界华商经贸网络

文化对于经济的另一重要作用，就是外化为经济活动的网络联系。以汉文化为核心的东亚文化，对于海外华人经贸网络形成所起的重要作用是十分明显的。

近现代海外华族移民不同于西方国家的殖民，乃是属于“国弱外流”以寻找谋生去处为目的的纯经济性质的移民。这种移民的背景，不是像西方殖民那样出于政府的有计划安排和支持，乃是出于家族性、地域性，即依宗族乡土关系的互助牵引，以家庭为基础：夫引妻，父引子，兄引弟，一家带一家移居海外，一家生一家落地生根，形成一条亲族、乡土关系的移民“走廊”；家庭既是经济的载体，又是文化的载体。到了海外，为了生存和发展，依靠宗亲和乡亲的团结和互助，以亲缘、地缘为基础，兼及神缘和物缘，转化为业缘网络。他们从无到有，从小到大，亦即从零售商而批发商，再发展成进出口商，从商业、产业到金融业，从一个地区、一个国家到跨国经营，自然地发展形成一种以方言群帮派为基础的经济网络联系到超方言群、超种族、超国界的经济贸易网络联系。由于海外华人经济发展的特殊文化背景和社会环境，使得海外华人经济网络化和国际化的出现比较早，这正如新加坡内阁资政李光耀所说：“（华人）网络联系早在国际直拨电话、传真机及航空旅行出现之前已经存在。在早期的南洋（即东南亚），贸易和投资是在华族同乡之间进行，例如米业，早期是由泰国、新加坡和马来西亚的潮州人所控制。现在有了国际直拨电话、传真机和飞机，网络联系变得更加快捷有效。”（《在

二届华商大会上致词》)直至今日,只要我们深入考察一下东南亚的华人经济,就不难发现:主导某些行业的经营群体仍与某些方言群有关。“上海木器,温州子弟”,在新加坡,继承上海木器技艺,挂起上海木器招牌的仍多是温州人;雄踞钢琴业的仍是宁波人;印刷行业多是广东肇庆人;至于餐饮业,基本是由福建的福州人和晋江人平分天下,所以有“福建省内有两把刀,一把由福州人执握,另一把由晋江人把持”的说法。

现在世界经济发展的大趋势是世界化、一体化和区域化、集团化。在这种经济发展大趋势的驱动下,东亚文化的凝聚力在新的历史时期也正在推动华商传统经贸网络的进一步现代化、国际化,这一经贸网络在推动东亚、东南亚乃至亚太地区各国间的区域经济合作上,正发挥着越来越大的粘合剂和催化剂的作用。

从1990年以来,新加坡政府及其领导人,出于对文化经济互动关系的充分认识以及在世界经济发展大趋势中华商经济网络在区域经济合作中将发挥巨大作用的估计,便不遗余力地倡导、推动世界华商经济联络网的建立。1990年1月,新加坡交通及新闻部长杨林丰博士在出席澄海会馆庆祝银禧纪念联欢会上说:“随着世界各地的宗亲互相增进了解,应可彼此在生意与商业上通过联营企业携手合作,就像世界性的公司一样,通过世界性的联系与本地知识合作。”他指出:“由于全球化已成为国际贸易与商业的有效方式,世界宗亲的联系可以在一个新的竞争世界里互相扶持。”在新加坡政府的支持下,由新加坡中华总商会发起,于1991年8月举行有三十个国家、七十个城市、八百多名华商参加的首届世界华商大会,新加坡中华总商会会长陈永裕在会上说:“今日企业界的口头禅是‘全球化’……华人的全球化是历史事实,我们应加强我们的共同性和共同传统,从而才能分享与了解我们特有的民族性。”“尽管国籍不同,我们仍然可以建立国际华商网络,它不但可以使华商受益,也同时使所有的商业界受益,在这个过程中,也可促使国际间的友好关系。”自那时候起,每隔两年的第二届、第三届世界华商大会也已分别于1993年、1995年在香港和曼谷召开,而规模却一次比一次大。在1993年于香港召开的第二届世界华商大会上,李光耀作了《有作用的联络网》的专题演讲,正式提出建立世界华商有效网络的建议,获得了世界各地华商领袖的热烈响应和支持。李光耀认为:世界华商经济网络早已存在,“估计在十年内将有大批的华族企业家和专业人士散布在各大城市,包括太平洋的洛杉矶、旧金山、西雅图、温哥华、悉尼、墨尔本、奥克兰,以及纽约、波士顿、多伦多、伦敦、巴黎和阿姆斯特丹”。由于“凡是在外形上具有共同特征的人都会对彼此产生自然感情,如果他们也具有共同的文化和语言,这种亲切感就会加强,从而促进和睦关系、相互信任为商业上的往来关系奠下基础”,同时加上新的电信与运输科技,这都使建立世界华商有效的经济网络成为可能。在李光耀讲话之后,新加坡中华总商会规划投入250万新元(约合1400多万人民币)运用电脑设施搞世界华商网络工程,在1995年12月曼谷第三届世界华商大会上,新加坡中华总商会会长陈永裕宣布:世界华商电脑网络工程已初步建立,世界十五个国家总数超过一万个企业的详细资料,包括网络概况、商会资料、商团资料、商号资料、商贸资料、商贸机会、商业广告、人事动态、最新动向及其他资料等都已入网,用户只要一台电脑和一个国际网络户头,便可以通过电脑取得世界华商网络的资讯。由此可见,世界华商经贸网络已不是一个设想,已经是一个有血有肉的实体了。

总之，文化与经济互动，从海外华人经济的发展历史看，以汉文化为基础的东亚文化，在东亚经济运营模式以及东亚各国现代化道路的选择上，都具巨大的影响和作用。东亚经济的腾飞，有别于西方现代化模式的东亚现代化模式的出现，名符其实地打破了“欧洲中心主义”的思维定势，凸现了东亚文化的生命力与影响力，这便是今天的现实。

## 论朱熹理学在中日封建时代的地位区别

王少普

朱熹理学是儒学在中国封建社会后期的重要发展，它吸收释道宇宙论、认识论的理论成果：重建孔孟传统，不仅继承了儒家以“三纲五常”为核心的道德伦理思想，而且把“三纲五常”提高到“天理”的高度，使其既具有至高无上的绝对性、永恒性，又具有无处不在的普遍性。从而要求人们“存天理，灭人欲”，自觉地使自己的思想和行为适合君臣、父子、夫妻之封建等级关系。朱熹说：“所谓天理，复是何物？仁、义、礼、智岂不是天理？君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友岂不是天理。”又说：“孔子所谓‘克己复礼’；《中庸》所谓‘致中和、尊德性、道学问’；《大学》所谓‘明明德’；《书》曰：‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。’圣贤千言万语，只是教人明天理，灭人欲。”显然，这是一种为封建统治阶级加强专制主义中央集权制度服务的思想。因而，由元至清，它始终在中国的意识形态领域高踞统治地位。

德川幕府时期的日本与封建社会后期的中国一样，以朱熹理学为统治思想。

德川幕府第一代将军德川家康声称：“凡欲主天下者，必当通四书之理，苟不能全知，也当熟知孟子一书。”黄遵宪说：日本“逮德川氏兴，投戈讲艺，专欲以诗书之泽，销兵革之气。于是崇儒重道，首拔林忠于布衣，命之起朝仪，定律令，俾世司学事，为国祭酒，及其孙信笃遂变僧服种发，称大学头，而儒教日尊。”这里所称儒教，主要指朱子学。1790年（宽政二年），鉴于与朱子学背离的各种学派日益发展，幕府特发令禁绝朱子学以外的各种学派。

德川幕府奉朱子学为官学，同样出于维护封建等级秩序的需要。林罗山说：“鸢飞鱼跃，道在其中。盖上下定分而君有君道，父有父道，为臣而忠，为子而孝，其尊卑贵贱之位，古今不可乱，谓之上下察也。举鸟鱼之微小，而天地万物之理具有此矣。”显然，对日本的封建身分制来说，朱熹理学是一种有利的辩护，它之成为幕府的御用学说，便是题中应有之义了。

朱熹理学虽然在当时日本与中国的意识形态领域中均占统治地位，但若论其统治地位之牢固程度，则日本不如中国。主要原因如下：

1. 日本朱子学派内部存在尊王主义朱子学派与尊幕府朱子学派的对立，而中国的朱熹学派不存在类似的内部纷争。

如前所述。德川幕府时期是一种双轨制政体，一方面存在名义上的最高统治者天皇及其朝廷；另一方面，德川幕府则掌握着实际上的最高统治权。名义上的最高统治者与实际上的最高统治者相背离的情况，导致日本朱子学内部产生出尊王主义朱子学派与尊幕府朱子学派的激烈纷争。

---

《答吴斗南》，见《朱熹文集》卷五十九。

《朱子语类》卷十二。

丸山真男《日本政治思想史研究》第13页，东京大学出版会1963年版。

黄遵宪《日本国志》卷三十二《汉字》。

《罗山文集》卷六十八。

尊幕府朱子学派力图用朱子学，为以德川将军为中心的封建统治秩序辩护。他们推崇尧舜禅让、汤武放伐，主张“天下非一人之天下，乃天下之天下”，有德者居之，“东照宫（德川家康）栉风沐雨，尽其一生之力拨乱反正，及今百有余年不动干戈，四海浪静一般浴成天下泰平之化。”因此，由德川将军取代天皇掌握最高统治权是理所当然的。其甚者，有称幕府为“七庙”拟于天子的；有直称德川将军为日本国王的，新井白石 1711 年（正德辛卯）接待朝鲜使者时便作如是称。

同时，尊幕府朱子学派极力论证天皇之统绵绵不断为不合理。室鸠巢说：“凡物有始有终，此天地之常理也。君子创业垂统为可继而已，未尝以不亡为荣也。保生谨疾为可寿而已，未尝以不死为贵也。何则？永祚永年者，理所有也；不亡不死者，理所无也。故国无兴而不亡，人无生而不死，虽三代之盛，更世必亡；虽大德之尊，终年必死。惟我国有一王之统，神仙有不死之道，岂其无故而然乎？我国以壤地褊小，民俗倥侗，而有尚鬼崇神之教以诱之，民化其教二千余岁，常以天子为神孙而不敢亵。虽强主迭起，国柄遽移，亦敬而远之，置诸度外，使无轻重于天下，其所自来者渐矣。向使上世有礼乐刑政，以开阳明之化，而变奴鬼之俗，则其享国亦当如三代之久耳。由此观之，所谓一王之统者，谓是我国风化之所致则可也，若夸此以为圣德之报，至道之应，则恐使中国之人闻之，反生讥议也。”

因此，在尊幕府朱子学派看来，朱熹理学所宣扬的“三纲五常”应归结为对藩主、特别是对幕府的忠诚。室鸠巢在《赤穗义人录》中借赤穗藩主旧臣大良雄之口鼓吹：“臣等既食君禄，宜死君事。”日本实行的是分封制，各藩由幕府分封，陪臣则由幕府或各藩主给于知行地或俸禄，幕府拥有最大的陪臣团，天皇的领地不过一万石，一般宫廷贵族仅由幕府发给少量领地。因此，强调“食君禄，死君事”，最终导致的主要只能是对幕府的忠诚。正因如此，当赤穗藩主旧臣为替藩主报仇而杀掉幕府高家（掌管仪礼的官员）吉良义夫后，幕府一方面迫使这批人剖腹自杀，同时又嘉许这批人为“义士”，以诱导人们效忠于领主，特别是幕府。

在尊幕府朱子学派颂扬的“忠义”思想激励下，德川幕府时期盛行家臣为领主殉死事。据统计从 1600 年至 1711 年的百余年间，为德川将军殉死者达三百五十三人。从 1562 年至 1711 年的百余年间，弘前藩、仙台藩等二十七个藩中为各代藩主殉死者共有三百十六人，平均各藩为其藩主殉死者为十二人左右。若以各藩为其藩主殉死者数与为将军殉死者数相比较，可以看到后者的规模要比前者大数十倍，由此也反映出尊幕府朱子学派颂扬的“忠义”思想主要被用来为维护幕府的统治服务。

正因为尊幕府朱子学派适应德川幕府维护以其为中心的统治秩序的需要，因此德川幕府极力使尊幕府朱子学派在朱子学派中占据主导地位。例如，曾以林罗山为师的鹿素行虽也属朱子学派，但因尊奉天皇而于 1666 年（宽文六年）遭幕府禁锢，其所著《圣学要录》也被绝版。

但是由于天皇在名义上一直是最高统治者，德川将军职衔也系天皇所

---

《骏台杂话》，见《近代名家文集》第 362—365 页。

室鸠巢《寄朝鲜聘使二百韵》诗。

《议神道书》，见《日本道学渊源录》卷四《附录》第 52—58 页。

古川哲史、石田一良编《日本思想史讲座·5》《近世思想·2》第 133—136 页。



授，所以幕府与天皇在名份上有君臣之分。这往往导致一班拘泥于大义名分的儒者产生尊王倾向，反对在伦理道德观念上以幕府居于天皇之上。而幕府政治上的反对派更是极力利用这一点，鼓吹尊王主义，以动摇幕府为中心的统治秩序。这使尊王主义的朱子学派虽遭幕府排斥，却未曾消踪匿迹，始终在日本的朱子学派中占据一定地位，发挥相当大的影响。

如日本近世著名儒者木门顺庵的学生、曾仕对马侯掌文书的雨森芳洲笃信朱子，他认为：“君臣、上下、尊卑、大小各尽其分而已，无侵渎之患，则天下治矣。”当他得知新井白石对朝鲜使者称幕府将军为国王时，虽然意识到如果反对很可能招致“谤讪时政之罪”，但为“任纪纲、正名分”，仍致书新井白石，指出：“窃惟国家源平相轧以来，王纲日弛，不绝如线，徒拥虚器，为域内之共主；而世掌兵权者，名虽大臣，实乃国主，爵禄废置，皆出其手。遂使域内之人，不复知有体天并日之圣统，魏巍然据亿兆臣民之上，冠裳倒置，莫此为甚。惟有臣子恭顺一节，可以当饩羊之告朔者，不敢公然自称王号于朝鲜耳。”严厉抨击新井白石对朝鲜称幕府为国王是“废历代特起之定例，则一切无稽之新规，上则失恭顺之义，下则悖祖上之法。”表现出明显的尊王主义态度。

即使如新井白石这样属于尊幕府朱子学派的人，也在一定程度上接受有尊王主义朱子学派的影响。他以朱子学拥护德川幕府，但对德川幕府以前的武家政治，却又以他们不忠于天皇而加以批判，如新井白石论承久之乱诸臣时说：“承久之乱，家实寸策毫无，又为新帝之摄政，其无耻有如五代之臣。其后至后醍醐南狩之日，经忠最初南来，不耻大臣之义，此外尚仕北朝之辈，皆不足语君臣之大义。此辈不忠无义，而累世任职，以望施门弟自矜，可谓无耻之甚也。”

此外，如长住大阪的著名儒者中井履轩，因与商人接触较多，其作为尊王主义朱子学派的学者在一定程度上反映出商人对幕藩统治的反感，他声称：“礼乐刑政不从天子出不仕”，鼓吹尊王贱霸，在所著《通语》中说：“神武辟宇，斯立人极，光参日月，绪等天理，圣圣相承，无姓可纪，但谓之天孙耳。叔世纪纲陵迟，野战之血，重明之昃，一而不足。降而保元，历治承而极，眇视跛履，一治一乱，寰宇永为武人之有，方恣其吞噬之时，天地为之震动，离宫之饿，泡岛之狩，王道如线，绐于其手，然皆不敢流延于彝鼎，大统至今，穆如在天上者何耶？岂畏天哉！将以民彝之不可废也，嗟乎！是我邦礼文所以度越外国者，余于此未尝不蹶然而为之叹息者也。”

由于在日本占统治地位的朱子学派内部存在着上述尊幕府朱子学派与尊王主义朱子学派的激烈斗争，其所能发挥的“一学术”、“一道德”的作用相对较差。这就为一些反对幕府统治的异端思想提供了容身空隙，使它们往往得以依附或利用尊王主义朱子学派而发展起来。明治维新以前的倒幕派便很注意利用尊王主义朱子学派在意识形态领域的广泛影响，宣传他们自己的口号和主张，以动员和组织倒幕力量。

而中国是单一的专制主义的中央集权制度，不存在日本那样的双轨制政

---

《橘窗茶话》卷上第16页。

板仓胜明《芳洲雨森先生传》，载《芳洲口授》卷首。

新井白石《读史余论》第95页，岩波文库本。

中井履轩《通语》卷三。

体，在所谓大义名分上也就没有类似日本以天皇为至尊还是以幕府为至尊的争论。因此，中国朱子学派内部虽也有流派之分，但却未形成日本朱子学派内部那样严重的对立，以“三纲五常”为核心的伦理道德观念服务于以皇帝为顶端的专制统治，这使朱子学派所能发挥的“一学术”、“一道德”的作用势必较日本为强，异端思想没有日本尊王主义朱子学派那种相对合法的地位可资利用，难以获得大的发展。鸦片战争期间，林则徐力主抗战，被道光帝贬黜，心情抑郁，感叹：“人事如棋浑不定”，却仍不忘吟颂：“君恩每饭总难忘。”即使如龚自珍那样在思想性格上具有更多叛逆特点的人物，锋芒所向也未曾指及当朝皇帝的至尊地位。

2. 朱子学对于日本来说是外来文化，这使异端思想易于突破幕府以朱子学为纲目的思想罗网而获得发展。对中国来说，朱熹理学是“国粹”，异端思想要突破其罗网远较在日本困难。

日本“国学”的倡导便是一例。18世纪初，随着商品经济的发展，商人及豪农的力量获得增长，他们对通过身分制等形成的封建等级秩序表现出强烈不满。以他们为基础的部分城市知识分子，例如契冲、贺茂真渊、本居宣长等，起而倡导“国学”，号召追求“大和心”（日本精神），反对“唐心”（中国的儒家思想）和佛心（印度的佛教思想），认为“儒者心目中，无其他国家能超过唐土，推崇其王为天子，视如天地自然之理，此最不可理解，”主张通过对日本古典文献的研究，探求和恢复儒教和佛教传入日本之前日本人的思想和性格。这一学派实际上以讲求“国学”为名，反对宣扬“存天理、灭人欲”适应封建等级秩序的朱子学。如井上清先生指出的：“国学”“排斥儒教和佛教，目的在于从封建的压迫中解放人性。”“国学”集大成者本居宣长在其1787年（天明七年）所著《秘本玉篋》中说：“农民商人群集结队，抗议暴动”，这种事件的发生，“并不是在下的不好，而是在上的不好。现今的农民商人虽然人心败坏，如果不是令人不堪忍受，是不至发生这种事的”。又说：“不管积蓄多少，都不是在上的所赐，又不是偷盗别人的东西，也不是违背法律而来的，都是各人祖先或自己劳动所得的金钱，因此，虽是一文钱也没有强取的道理。”尖锐指出农民、商人犯上作乱的原因在上不在下，明确肯定了商人追求利润的正当性。这与朱子学“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺。卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆”的名教思想，及“仁人者，正其义不谋其利”的窒压人欲的说教是格格不入的。正因如此，“国学”宣扬的“大和心”，“对于把处在封建道学影响下的日本人的感性，从‘唐心’和‘佛心’的束缚中解放出来，起了很大的作用。”这势必对朱子学的统治地位产生冲击。

由于朱子学对日本来说本身也是外来文化，因此它不仅很难压制以“国学”形式出现的异端思想，对西方文化的排斥力量也较弱。鸦片战争期间，日本一些顽固派反对效法西方枪炮之利，认为“俗人之情，尝好时新乃古今

---

《云左山房诗钞》卷六，见《林则徐年谱》第374页，上海人民出版社1985年版。

本居宣长《驭戎概言》。

井上清《日本历史》（中译本）中册第436页。

戴震《孟子字义疏证》。

朱熹《周易本义》。

日本思想史研究会《近代日本思想史》（中译本）第17页，商务印书馆1965年版。

通弊，况兰学者流好奇之病尤深，其结果，不仅火炮，自行军布阵之法至平日风俗习尚均仿照遵行，为害非浅”，担心效法西方枪炮之利，会引起“平日风俗习尚”的变革，主张坚持“以日汉之智谋而获胜之兵法”。这些言论遭到当时日本一些有识之士如蕤山代宫、江川英龙等人的批驳，他们用以批驳的重要论据便是朱子学也是外来文化，既然采用朱子学不能算好奇，那么学习西方文化也不能称为好奇，“且为异国传来者而受用之，而不能谓为好奇。盖儒道、佛道均为异国传来者，视为珍宝而采用者颇多，皆不能谓为好奇。”因此，不能拘泥所谓“日汉之智谋”，“所谓智谋者，乃常以知己知彼等名言铭记于心，届时而智谋出，如对抗英吉利人，乃与风习及行军用兵之法均不相同之国家对战，如不知彼情，又安能有何等智谋耶。”

中国的情况则不同。在中国，朱熹理学被论证为尧舜禹汤文武周公及孔孟道统的嫡传。这使它产生和发展的历史，几乎与中华文明的形成同步。孔学上承尧舜禹汤文武周公之余脉，下应中国奴隶社会向封建社会发展之时变，在汉民族的文化——心理结构形成过程中发生巨大作用，从而成为中国文化的象征和代表。朱熹理学作为儒学在新的历史条件下的延续，以较前精致的说教，更为深入地渗透进汉民族的文化——心理结构之中，在中国的土地上造成了前所未有的深广影响。朱熹理学在观念形态领域内的这种“国粹”地位，使它很易于和民族感情结合，有时两者简直合成一体。这使异端思想要突破朱熹理学的罗网，往往会遇上触犯民族感情的风险。太平天国起义时，曾国藩在《讨粤匪檄》中不以反清之罪声讨太平天国，却斥太平天国“举中国数千年礼义人伦、诗书典则，一旦扫地荡然”。切齿曰：“此岂独我大清之变，乃开辟以来名教之奇变。”因此号召：“我孔子孟子之所痛哭于九泉，凡读书识字者，又乌可袖手安坐，不思一为之所也！”正是利用孔孟之道在民族心理中经长期累积而形成的神圣地位，煽动对太平天国的仇恨。这是一种类似宗教感情的仇恨，一旦被煽动起来，破坏性是很大的。由于朱熹理学与中国的民族感情有着上述特殊联系，它在中国的地位比在日本作为舶来品的地位当然要牢固得多。

3. 在日本，朱子学与加官晋爵没有直接关系；在中国，则是进入仕途的敲门砖。

德川幕府时期的日本，朱子学虽然在意识形态领域内高踞统治地位，武士及其他阶层必须循此行事，但是由于日本实行的是固定的身份制，幕府及各藩所需要的官员均由武士充任，基本是世袭。因此，朱子学与加官晋爵没有直接关系。

德川家康时规定老、中、青年寺社奉行、所司代和城代等重要官员必须由谱代大名充任，其他官员则由旗本充任。掌管朱子学学习的儒官，也是世代相传，如德川家康时任大学头的林罗山，其子孙便世代相继为幕府儒官。自第五代将军德川纲吉始，为了削弱谱代大名的势力，曾注意使用侧用人及浪人出身的学者等门第不高的人参政。但这些人仍属武士阶层，并非经过以朱子学为内容的公开考试后录用的，而因为是将军的亲信才被选中。

中国则不同，自隋唐以后，封建王朝便实行科举取士的办法。宋以后，

---

信夫清三郎《日本政治史》（中译本）卷一第165—166页。

将军的侍从。

不属一定领主的武士。

朱熹理学成为科举考试的主要内容。元仁宗复科举，诏定朱熹《四书集注》试士子。明太祖登基的第二年，即诏天下立学，以朱熹的《四书集注》和《五经》命题试士。据《明史》载：“颁科举定式初场试《四书》义三道，经义四道。《四书》主朱子《集注》，《易》主程《传》、朱子《本义》，《书》主蔡氏（沈）《传》及古注疏，《诗》主朱子《集传》，《春秋》主左氏、公羊、谷梁三传及胡安国、张洽《传》，《礼记》主古注疏。”清承明制，顾炎武说：“惟国家以经术取士，自《五经》、《四书》、《二十一史》、《通鉴》、《性理》诸书而外，不列于学官，而经书传注，又以宋儒所订者为准则。”当时，虽然也有经其他途径谋取官职的，但任官重科举，以此为正途，“凡满汉入仕，有科甲、贡生、监生、荫生、议叙、杂流、捐纳、官学生、俊秀。定制，由科甲及恩、拔、副、岁、优贡生、荫生出身者，为正途，余为异途。……其由异途出身者，汉人非经保举，汉军非经考试，不授京官及正印官，所以别流品，严登进也。”因此，清时有“科甲进士，高自位置；他途进者，依附从人”之说。

由于朱子学与仕途的关系在中日两国有上述区别，因此，朱子学与当时日本知识阶层的关系远不如与中国知识阶层的关系密切。对前者来说，掌握了朱子学，在一般情况下并不能改变其社会地位；而对后者来说，掌握了朱熹理学，就可能通过科举考试，获得个人乃至家族的荣华富贵，“科举为利禄之途”，“得之则荣，失之则辱”，真可谓“天上人间一霎分，泥涂翘首望青云”。正因如此，朱熹理学对中日两国知识阶层的束缚情况大不相同。

日本知识阶层、特别是下级武士出身者，既受世袭制和门阀观念的限制，很难经过正常途径脱颖而出，空谈性理，也混不到官作，因此往往去追求有实用价值的学问，企求经过建功立业，改变自己的社会地位。军事学便是德川幕府时期日本知识阶层的重要研究对象。德川家宣时浪人出身的儒臣新井白石即著有《孙子兵法释》、《孙武兵法释例言》、《本朝军器考》、《本朝军器考集古图说》等。安政年间的水户派儒学家藤田东湖主张：“夫文武之于国家，犹天地之有阴阳，阴阳并行而年谷丰饶，文武并举而天下久安，其不然者则反之。”“周公六艺三科，射御居其中，孔子曰：‘有文事者必有武备’。再求奋矛入齐军，仲由以行三军自许，则古之教人，所以使其文武兼资，成德达材可知也。”宽永年间的著名儒学家贝原益轩公开声称：“虽小道鄙陋之事，苟有裨民用者，撰述之亦惟事也。”日本知识阶层这种浓厚的追求实学的倾向，使其在德川幕府后期较易向接受西方自然科学和技术的方向转变。如依田熹家先生所指出的：在“统治机构由血统制、世袭制贯穿的日本，新兴学问即洋学的研究是从下层脱颖而出的最现实的方法，因而许

---

《选举志》二，见《明史》卷七十。

《日知录》卷十八。

《选举志》五，见《清史稿》卷一百十。

何士祁《候补二十一则》，见盛康编《皇朝经世文续编》（光绪二十三年）卷二十五《史政》八。

宋伯鲁《请变通科举折》（光绪二十四年四月二十九日），见国家档案局明清档案馆藏《戊戌变法档案史料》第215页，中华书局1958年版。

冯桂芬《改科举议》引饶廷襄语，见《校邠庐抗议》卷下第55页，清咸丰十一年。

《东湖全集》卷二。

《慎思录》卷六，第202页。

多有为青年转向洋学的研究。”

在中国，由于科举之途是知识阶层飞黄腾达最有希望、且最为光彩的途径。因此，文人墨客大多跻身于这一条道上，“举世奋志功名者，悉从事于此，老而不悔。竟有髫龄就学，皓首无成，尚何暇他顾哉！”这使一般知识阶层终日孜孜于《四书》、《五经》、宋儒传注，“将一生有用之精神，尽消磨于八股、五言之中，舍是不遑涉猎。”顾炎武说他少时：“见有一、二好学者，欲通旁经而涉古书，见父师交相谏呵，以为必不得颀业于帖括，而将为坎坷不利之人。”以这种学问和方法造就的人，即便登第升官，也往往是“上自国计民生，下至人情风俗及兵刑钱谷等事，非所素习，猝膺民社，措治无从。”冯桂芬因此痛切地说：“明（太）祖以梟雄阴鸷猜忌驭天下，惧天下瑰伟绝特之士起而与为难，……求一途可以禁锢生人之心思材力，不能复为读书稽古有用之学者，莫善于时文，故毅然用之。其事为孔孟明理载道之事，其术为唐宗英雄入彀之术，其心为始皇帝焚书坑儒之心。”显然，借助于科举制度，朱熹理学对中国知识阶层的思想禁锢远甚于日本。这进一步巩固了它在中国意识形态领域的统治地位。

总之，朱熹理学，在中、日意识形态领域中虽然均占统治地位，但由于两国历史条件和某些制度的差异，朱熹理学在中国意识形态领域的统治地位远较日本牢固。因此，中国思想界要突破朱熹理学的桎梏，迎接新思潮，势必要作出比日本更为艰巨而长期的努力。

---

依田熹家《十九世纪后半叶中日两国的近代化》，见《社研研究》十六号昭和五十八年六月。

李东源《论考试》，见葛士澹编《皇朝经世文续编》卷一百二十，《洋务》二十。

《日知录》卷十八。

李东源《论考试》，见葛士澹编《皇朝经世文续编》卷一百二十，《洋务》二十。

《改科举议》，见《校邠庐抗议》卷下。

## 东亚三国诗话异同考略

张寅彭

### 一、发端：创写年代与源流关系

中国自北宋神宗熙宁四、五年间（1071、1072年）欧阳修创写《诗话》后，这种以记述诗生活行事与感受为旨趣的新形式很快受到文士们的喜爱，并逐渐发展成为宋以后诗学专著的一种主要形式。不仅如此，又越出国界，先后传至同属汉字文化圈的韩国和日本，衍生出韩国诗话和日本诗话来，诗话的写作遂成为一种泛中国化的文化现象。

根据韩国和日本现存的诗学资料推断，中国诗话的东播，中经韩国，再传至日本，从欧阳修《诗话》算起，前后经历了二百年以上的时间过程。

韩国第一部诗学专著是李仁老的《破闲集》。李仁老（1152—1220），初名得玉，字眉叟，高丽明宗十年（1180年，南宋淳熙七年）擢进士第一，官至秘书监右谏议大夫，曾随贺正使来华，诗名随之亦播于华。《破闲集》三卷，据其子李世黄跋，作于其晚年，书成未几即病卒，与欧阳修逝世前写作《诗话》的情形如出一辙，而时间则相距已达一百五十余年。此书虽不名“诗话”，然“破闲”之旨，正合诗话宗旨。李仁老曾对人解释云：“吾所谓闲者，盖功名名遂，悬车绿野，心无外慕者；又遁迹山林，饥食困眠者，然后其闲可得而全矣。然寓目于此则闲之全可得而破也。”（李世黄《〈破闲集〉跋》）这几乎是欧阳修《诗话》小序“居士退居汝阴而集以资闲谈”的翻版。所以，断此书直接受到欧阳修《诗话》的影响，应是邻于事实的。此确为韩国诗话写作之始，似不必执于名称，推迟至李朝成宗五年（公元1474年，明成化十年）始出的徐居正的《东人诗话》。

日本则以虎关师炼的《济北诗话》为最早之作。虎关师炼（1278—1346）本姓藤原，名师炼，京都人。少即入释门，虎关系其禅号，通日本僧史，著有《元享释书》等。后从元朝来日之僧人宁一山习儒释之学，有五山学僧之誉。镰仓正和二年（1313年）回京都，在白川筑济北庵以居，后即以庵名题其集，有《济北集》二十卷，《诗话》载于卷十。此篇具体写作年代不详，玩未则答童学诗书之口气，似亦为晚年时作，至早应在三十五岁回京都居济北庵后作，则较韩国《破闲集》又迟了百年左右，约相当于元中叶以后。通篇以论评唐宋诗人为内容，论旨严正，全不类欧阳修《诗话》的记事之旨与轻松诙谐的笔调。而此时中国本土的诗话写作，早已经历了由北宋以记事为主的倾向向南宋记事、论评并重的新趋向的转变，论评体诗话的名作严羽《沧浪诗话》距此时亦已达百年以上。《济北诗话》的内容与论旨表明其所从出者，已不是欧阳修《诗话》，而是以《沧浪诗话》为代表的南宋诗话了。这因日、韩两国首部诗话各与中国诗话之间有不同的渊源关系。

在中国，欧阳修《诗话》问世不久，即有司马光之续作，其自序云：“《诗话》尚有遗者，欧阳公文章名声虽不可及，然记事一也，故敢续书之。”此

---

韩国许世旭《韩中诗话渊源考》（台湾黎明文化公司1979年版）在《东人诗话》条小引下云：“韩国诗话虽以《白云小说》为嚆矢，继后尚有数部，均非专论诗者。至朝鲜初，刚中撰本书，始有论诗之专著，而以诗话为名。”

篇的写作年代虽无记载，但司马光卒于宋元祐元年（1086年），距欧公之逝仅十四年，故《诗话》与《续诗话》的写作时距只在十余年间。两位大史家相继写作诗话，对于以记事为旨的诗话体例的确立，对于北宋诗话繁荣局面的迅速形成，自有不小的关系。而在韩国，李仁老《破闲集》后，亦有崔滋之《补闲集》续出，其自序亦明言：“李学士仁老略辑成篇，命曰破闲，晋阳公以其书未广，命予续补。”此书成于高丽高宗四十一年（1254年，南宋宝祐二年），上距《破闲集》之成亦不过三十余年。而日本《济北诗话》之后，不但没有直接的续作，而且整个室町时代（1336—1573年）和安土·桃山时代（1573—1603年）近三百年的长时间中，竟未见有一部诗话著录，在首部诗话与后来江户时代的诗话繁盛期之间，呈现出一个写作上的断层。两国早期诗话的写作情形相较于中国，亦有韩国为近与日本为远的不同。

## 二、概况：数量与形式

诗话始创于北宋，本是一种以记事之体旨区别于论评、诗式诗格、书信、句图、评点、论诗诗及选本等体式的诗学新形式，但在后世的发展中，因与论评、诗式诗格等体相混，以致广义的“诗话”几乎成为一切诗学专著的代表名词。这与诗话诞生之前与后，中国诗学专著的数量由甚少转为甚多的变化也不无关系。过去流行的“唐人不言诗法，诗法多出于宋”（李东阳《怀麓堂诗话》），“唐人精于诗而诗话则少，宋人诗劣于唐而诗话乃多”（吴乔《答万季野诗问》）之类说法，表达的扬唐抑宋以及诿过于诗话的意思，至今也不能成为定论。但其中附及的中国诗学始盛于宋诗话之义，却是不争的史实。

北宋以还中国古典诗学专著（或曰广义的诗话）的数量，由于年代长久，散佚严重，历代又无及时的统计，确数已不可考。现谨汇拢今人的不完全统计如下：宋人诗话据郭绍虞先生《宋诗话考》卷上和卷中录今存者《六一诗话》以下八十八种（卷下已佚者五十一种）；金、元诗话据台湾宋隆发《中国历代诗话总目汇编》录存二十四种；明人诗话据友人周维德、孙小力统计约有二百余种（书目尚未刊）；清人诗话据笔者《清代诗学书目辑考》（《上海教育学院学报》1995年第三期、1996年第一、二期连载）著录，约有七百余种，总数合计约达一千余种。

韩国诗话的数目据该国学者赵锺业先生等的研究，整个高丽时期（约相当于宋元至明初）仅有李仁老《破闲集》、李奎报《白云小说》、崔滋《补闲集》与李齐贤《栢翁稗说》等四种；进入近世朝鲜时代（1391—1910年，约相当于明初至清末）才迎来了写作的繁盛期，著录数约九十余种；如果再加上日本占领时期的数种，已知总数约在百种以上。日本诗话的数目据船津富彦先生等的研究，除了镰仓时代虎关师炼所著《济北诗话》一种以外，主要集中于江户时代（1603—1867年，约相当于晚明至清同治间），约有八十

---

见《补闲集》自序。许世旭《韩中诗话渊源考》谓《破闲集》正式刊行于1260年，未知何据。果如是，则《补闲集》成于《破闲集》刊行之前。

赵锺业《韩国诗话丛编》收录一百十三种，除去三种中国资料，一种有目无书，一种仅一则，实得一百零八种，为迄今辑存韩国诗学资料最多者。

余种，加上明治以后及年代未详的三十余种，总数亦约在百种以上。与中国诗话的数目相比，韩、日两国各仅及十分之一强。

三国诗话在外形式方面亦有可资比较之处。

首先是文字。中国本土用汉文写作自不待言，韩国直至近代的日占时期始有人偶用韩文写作诗话，如申采浩的《天喜堂诗话》，此外也几乎全用汉文写成。“汉邦传来之诗话自宜用汉文写作”的观念，在韩国士林中浸淫较深。上述申采浩等的个别之举，也是由日本殖民统治所激起的愤懑之情使然，故申氏“东国诗何？东国语、东国文、东国音，为东国诗”之说，便被站在纯学术立场上的学者视为“前人所无者也”，“可谓特异之见解也”。古代日本也有尊崇汉字汉文的传统，士子若用日文写作诗话，有被讥嘲之虞。但至江户时代，汉、日两种文字并用的情形已很普遍。如大正八年（1919年）池田胤所编大型《日本诗话丛书》，其中所收江户时代的五十九种著作中，汉、日文为三十与二十八之比（石井凹《诗法正义》半汉半日）。不仅诗话写作如此，江户诗坛普遍出现了背离汉式的倾向。当时太宰纯曾作有《斥非》，专门予以痛斥，并特为详列汉邦各种书写格式，以期重新规范日俗，然而收效甚微。不过当时主导的风气还是以用汉文作诗话较为显贵。江户以后诗话渐趋式微，而其中汉文之作的数量较之日文之作也逐步减少。日本现存全部诗话的日、汉文比例，大约仍为五五开，日文者百分之五十强，汉文者百分之五十弱，大异于中、韩两国。

其次是著作形式的独立程度。诗话作为诗学著述体制之一种的基本性质有二，一是以专门说诗而有别于笔记等体的内容丛杂，二是以“则”或“段”的联结形成较长篇幅而区别于序跋、书信、论诗诗等短篇形式，此即所谓“勒为成书”的专著形式。这种专著形式在中国始于南北朝时的锺嵘《诗品》，隋唐间有诗式诗格本事诗之类，亦差近之，而成熟和普及却是北宋诗话出现以后的现象。两宋诗话中虽仍间有不尽纯粹之作，如《冷斋夜话》等介乎诗话笔记之间，《后山诗话》、《诚斋诗话》等兼及古文四六文，是非专门说诗；《优古堂诗话》之由《能改斋漫录》辑出别成（此用郭绍虞说），《黄山谷诗话》、《秦少游诗话》等系辑零散之语而成之新书，是则原本均非独立之著。此种情形后世且未绝迹，如清人王士禛之《居易录》等笔记热衷于说诗，《纪河间诗话》、《越缦堂诗话》等本无其书而成于后人编辑之力等。但就全体论，十不得一，已属例外，从反面亦证明了中国诗学专著形式的稳定性。在这一方面，日本诗话最为近之。笔者经眼的近七十种中，除东聚《鉏雨亭随笔》半为笔记半为诗话、猪饲彦博《葛原诗话标记》由题于《葛原诗话》上的零星批语汇成等二种外，其余都为独立之专著。而韩国诗话的成书形式颇不稳定。以高丽朝的四种而论，《白云小说》为后人所辑，《栢翁稗说》非专论诗，只有《破闲集》和《补闲集》合于专著体例；至于近世朝鲜以还的百余种中，合格者亦只有徐居正《东人诗话》、李济臣《清江诗话》、许筠《鹤山樵谈》、《惺叟诗话》、李晬光《芝峰类说》、申钦《晴

---

此主要据船津富彦《关于日本的诗话》（载日本大修馆《中国文化丛书》第九卷）与松下忠《江户时代之诗风诗论》两家之统计。

见赵锺业《中韩日诗话比较研究》（台湾学海出版社1984年版）第二篇第三章《天喜堂诗话》提要。

此据船津富彦《关于日本的诗话》。

此据船津富彦《关于日本的诗话》。



窗软谈》、李植《学诗准的》、南龙翼《壶谷诗评》、《壶谷诗话》、洪万宗《小华诗评》、《诗评补遗》、任廉《玄湖琐谈》、申景濬《旅庵诗则》、任廉《蟾泉漫笔》、李学逵《声韵说》、成海应《兰室诗话》、徐湄《青邱诗话拾遗稿》、金渐《西京诗话》、权鲁郁《训蒙诗话》、河谦镇《东诗话》等二十种左右，而几达五分之四的大多数竟都由杂著中撮纂而成。专著与辑作的数量严重失衡，致使洪万宗所编的韩国第一部大型诗话丛书《诗话丛林》以不收成书作为辑志之首条。因此，韩国的这一部编成于李朝肃宗三十八年（1712年，康熙五十一年）的诗话丛书，虽在时间上早于中国何文焕的《历代诗话》（编成于1770年，乾隆三十五年）和日本池田胤的《日本诗话丛书》，而在性质上却并不同于中、日两部丛书的专收成书。应该说，这一差异反映出韩、日两国诗话在步趋中国诗话的过程中所达到的成熟程度的不同以及趣尚的不同。

### 三、内涵之一：记事与论评

如上所述，诗话作为一种诗学新形式在北宋中叶诞生，其价值主要是在此前阐述诗学见解、品评诗作优劣、探讨作法技巧等已有形式之外，开创了一种以记事谈诗的新形式，诸如文人之间的交往、宴饮、出游、赠答、妓乐乃至饮食起居等，举凡与诗有关者，皆可予以记述，从而为解诗乃至解读传统文人生活方式保存了一份具体真切的背景材料。如欧阳修《诗话》中即记述了李昉、释赞宁、安鸿渐、吕蒙正、胡旦、杨亿、陈从易、晏殊、释惠崇、梅尧臣、苏舜钦、刘敞、张齐贤、石延年、苏轼、赵师民、谢伯初等十余位当朝人士的涉诗事迹，大多可作为各人的具体生动的史传素材。即便如梅尧臣“状难写之景如在目前，含不尽之意见于言外”这样的诗学见解，《诗话》亦从记事的角度写来，追述是在欧、梅晤谈过程中的梅氏言论，使之同时成为重要的诗学史材料。所以在诸种诗学形式（论评、诗式诗格、书信、句图、圈点、论诗诗、选本等）中，诗话最具“史”的意识。北宋诗话一般保持了欧公《诗话》的这一旨趣，至南宋开始有所变化：一方面记事之史趣进一步发展出《唐诗纪事》、《全唐诗话》一类“史传体”形式，一方面诗论、诗评之作因慑于诗话之盛，亦好冠以“诗话”之名，如《沧浪诗话》等，诗话至此遂合记事与论评两种旨趣为一体，从而具备了更为全面地表达诗学内涵的功能。中国现存宋以后的千余种诗学之作中，记事为主之作与论评为主之作数量大致持平，表现出中国诗学内容在记事和论评两大方面并无偏废的基本特点。这与韩国诗话的偏重于记事和日本诗话的偏重于论评形成了又一项对比。

韩国诗话的记事热忱从其发端之作李仁老《破闲集》即已可见端倪。此书所记涉及高丽朝睿宗、仁宗、毅宗、明宗、神宗、熙宗及康宗等七位君主在位百余年间的吟坛韵事。仁老曾祖李敖为睿宗时翰林，本人明宗时亦入翰林院，颇得以诗文接近君王，睿、仁诸王本又好风雅，故君臣唱和之类的记载占据了一定篇幅。仁老本富才情，更兼金榜题名，士林推服，与之交游者甚众，吴世材、李湛之、林椿、赵通、皇甫抗、咸淳等六人更与结为金兰，时称“江左七贤”，此类记载更不在话下。相较之下，《破闲集》的论评内

---

《诗话丛林》凡例一云：“如破闲集、补闲集、东人诗话，专是诗话，当以全书看阅故，兹不抄录。”

容则略显贫弱，不仅数量与记事部分不成比例，其诗见也颇为零星，徘徊于南宋人崇黄（庭坚）与金人崇唐的两种倾向之间。高丽朝其他三部诗话《白云小说》、《补闲集》和《栢翁稗说》，也均以记事为主。至李朝初出现的徐居正《东人诗话》，才一改前朝诗话之旧习，以三分之二以上的篇幅评述诗人诗作，并在评述中表现出深于中国诗学的功力。此书始奠定了韩国诗话中论评一体的地位。这一情形颇与中国诗话在南宋时由记事之作发展出论评之作的历史相仿佛。但韩国论评体诗话在后世的发展中落后于记事体诗话甚远，以赵锺业《韩国诗话丛编》（东西文化院刊）为据，除去三种中国资料、一种有目无书外，所收一百零九种诗学之作中，以论评为题者仅有十五种；以诗话为题的三十八种情况较为复杂：有记事与论评各半者，如许筠《惺叟诗话》、南龙翼《壶谷诗话》等；有全为记事者，如李济臣《清江诗话》等；有记事详于论评者，如梁庆遇《霁湖诗话》等；加上申昉《屯庵诗话》仅存一则、朴趾源《杨梅诗话》仅成五则、李建昌《宁斋诗话》仅八则，三书尚不够专著规格等因素，所剩以论评为主之作如徐居正《东人诗话》者，实甚寥寥。论评之作合在一起，仅占全书的三分之一左右。这种记事比重远远高于论评的现象，在洪万宗《诗话丛林》、任廉《暘葩谈苑》等大型汇编诗话丛中同样存在。直至当代，车柱环先生甚至专取记事之内容，辑成了总计三百九十余则的介于汇编、丛书之间的《诗话与漫录》（1965年民众书馆刊韩国古典文学大系十九），由此可见出韩人把握汉诗一以贯之的亲切而又轻松的态度。

日本诗话多论旨严正之作的特征似乎也是由首家《济北诗话》框定的。作者虎关师炼大抵受宋儒诗学影响，以“适理”和“雅正”作为全书批评的基础，推崇“淳质”、“朴古”之上世风气，反对中世以降的情伪和言近奇工，持论略近苛严。全篇惟末则记其笞童学诗、书，稍涉身边之事。这种拘于记事的性格后为江户时代的诗话作者所继承，如从船津富彦《关于日本的诗话》一文著录的江户以还九十六种诗学之作统计，以“茗话”、“闲话”、“随笔”称者不满十种，其余则称诗法、诗论、诗则、诗学、诗格、诗律、诗规、诗诀等，而最普及之题为诗话，多达五十七种。如果进一步细检其内容，则不仅诗话之作中大多数以论评为主，而且数量不多的记事为主之作也显得体例严整，如田能村孝宪之《竹田庄诗话》、加藤良白之《柳桥诗话》、大窪行之《诗圣堂诗话》、菊池桐孙之《五山堂诗话》、小畑行简之《诗山堂诗话》等，往往以人为则，记其行事，并渗入评述，已非仅“资闲谈”的记事之作可比。更有承中国清初《列朝诗集小传》（钱谦益）、《静志居诗话》（朱彝尊）等史传体例而来的《日本诗史》（江邨绶）、《锦天山房诗话》（友野涣）等诗史类著作，气象宏大，其得中国诗学之传者，又自与韩国诗话迥异。

#### 四、内涵之二：评中国诗与评本国诗

古代中国作为诗话这一形式的并非自觉的“输出国”，虽然在数量庞大的具体之作中间或也会记下一些韩国、日本诗人的诗作诗事，如钱谦益《列朝诗集小传》闰集列朝鲜四十三人、日本八人，并于题首引吴明济《朝鲜诗选序》，详述其搜集朝鲜诗作之过程；朱彝尊《静志居诗话》卷二十四又加

以续补，题首亦分别略述两国之历史风俗；晚清俞樾《东瀛诗纪》评述日本汉诗，为人所熟知；叶炜《药漫抄》、王松《台阳诗话》等亦涉及日本诗事，然数量总的说来微乎其微，始终未能列为中国诗学的正式内容。而日本、韩国作为中国诗学的“受入国”，两国诗话之与中国诗学的关系，自然须臾难以隔离，但其呈现的一“显”一“隐”之形态，则又并不相同。

所谓日本诗话的“显”形态，指的是它好以中国诗学为题，介绍评述不惮其详，有的甚至直接介入中国诗坛之争，指长道短，乐此不疲，构成了日本诗话的主要内容。如虎关师炼《济北诗话》通篇以中国诗人为评论对象，市川世宁《全唐诗逸》补出《全唐诗》失收诗人凡一百二十余家，市川氏另一部《谈唐诗选辨》李攀龙《唐诗选》之失及各种日本刊本之误，泷川南谷《沧溟近体声律考》更就李攀龙《沧溟集》考其变调拗体之合规则，皆见深于中国诗学之功力。再如直接介入明清诗坛唐宋诗之争的诗话之作，宗唐者有芥焕之《丹丘诗话》、原田直之《诗学新论》、冢田虎之《作诗质的》等，几可视为彼邦之李（攀龙）、王（世贞）余声；宗宋者有山本信有之《作诗志毅》、《孝经楼诗话》、久保善教之《木石园诗话》、林瑜之《梧窗诗话》等，又与公安三袁（宗道、宏道、中道）同调。清中叶袁枚诗学糅合唐宋诗之争而趋于平允，在皆川愿之《淇园诗话》、田能村孝宪之《竹田庄诗话》、长野确之《松荫快谈》、西岛长孙之《孜孜斋诗话》（一作《弊帚诗话》）等作中也有所反映。又如关于作法声律方面的一大批著作，如石川凹《诗法正义》、梅室云洞《诗律初学抄》、贝原笃信《初学诗法》、太宰纯《斥非》、林义卿《诸体诗则》、三浦晋《诗辙》、滕太冲《太冲诗规》、中井积善《诗律兆》、赤泽一《诗律》、日尾约《诗格刊误》、小野达《社友诗律论》、奥彩岩《彩岩诗则》、长山贯《诗格集成》、石川英《诗法详论》等，教人以作诗法则，全以中国诗示例，讲解的又全是中国诗的体式法则。此外以中国诗与诗学为对象的尚有安积觉《老圃诗腋》、太宰纯《诗论》、卢玄淳《唐诗平侧考》、清田绚《艺苑谱》、《艺苑谈》、释慈周《葛原诗话》、《葛原诗话后编》、古贺侗庵《非诗话》、源孝衡《诗学还丹》、津阪孝绰《夜航诗话》、广濑建《淡窗诗话》、中根淑《诗窗闲话》等。为数之众，几占已知日本诗话的半数以上。如果加上汉和兼半之作，数量更为可观。

韩国诗话中则除了李植《学诗准的》、阙名《诗文清话》等少数几种影响不大之作外，几乎没有如上述日本诗话那样以全部篇幅、从正面直接评述中国诗人的著作。如果退而求其篇幅稍优者，亦仅有李晬光《芝峰类说》以六卷中之三卷评汉唐至明诗，申钦《晴窗软谈》以三卷中之二卷评中国诗，以及南翼《壶谷诗评》、金万重《西浦漫笔》、许筠《惺叟诗话》、李翼《星湖僊说》等数种而已。余下如李齐贤《栢翁稗说》、许筠《鹤山樵谈》、尹根寿《月汀漫笔》、车天辂《五山说林》、张维《谿谷漫笔》、金得臣《终南丛志》、李德懋《清脾录》、朴趾源《杨梅诗话》等间或评及中国诗，则均不成篇幅矣。而与此形成对照的，自是其本国诗题材的发达。李仁老《破闲集》已首开其端，高丽朝现存四家诗话皆同此趣，只有李齐贤《栢翁稗说》略涉中国诗评。李朝初更有徐居正《东人诗话》扬前朝之波，规后世之范，李朝以还遂有十余种径以“海东”、“东国”、“小华”题名的诗话，这是

---

中国阙名《诗林丛说》卷七十二亦载此两篇题记，未知孰先孰后。

据赵鍾业《韩国诗话丛编》统计。

一方面；另一方面，洪万宗编《诗话丛林》，又将原本有涉于中国诗评者概行删除，以至此编所收卷二之《月汀漫录》、《五山说林》、《晴窗软谈》、卷三之《芝峰类说》、《惺叟诗话》、《惺谷漫笔》、卷四之《终南丛志》、《壶谷诗话》诸作，皆成为“东人诗话”，“小华诗评”的翻版了。至此，韩国诗话的内容，变成单一的本国诗评及其记事了。当然，这一现象并不能解释成韩国诗话已经脱离了“中国诗学”的泽被，因为上述规模的本国诗评无一不是运用中国诗学原则裁量的结果。以成果最著的徐居正《东人诗话》、洪万宗《小华诗评》和许筠《惺叟诗话》为例，其最常用的批评方法是溯源法和比较法，而溯源的指向和比较的参照系理所当然地皆为中国诗学。洪万宗曾以一言概括韩国诗史：“（高）丽朝规模大而近宋，我（李）朝格调清而近唐”——韩诗的风格，最终仍被纳入中国诗的范畴。中国诗学之于韩国诗话，便是这样一种犹如盐溶于水的隐性存在方式。

综上所述，韩国诗话与日本诗话同源出于中国诗话，而三国诗话同中又颇具异形异质。其相同处是治别国诗学者所不可偏废的，如治中国诗学者不可不及于韩、日两国诗话，否则便不能称达于全功；而其相异处又须治东亚诗学者细加厘别，也不宜囫圇吞枣地将韩、日两国诗话归于中国诗话名下，否则将难以建立起有别于中国诗学的真正意义上的东亚诗学。东亚三国诗话异同考辨的价值庶几在此，亟有待于作出进一步之详考、深考。

## 论朝鲜李朝的小说理论

陈大康 漆 瑗

朝鲜李朝(1392—1910)的小说创作不多,前期尤为稀少。李晬光曾言:“我朝二百年间,著书传世者甚罕,而小说之可观者亦无几。”他著录过小说十八种,稍早的鱼权在《稗官杂记》中也著录了十八种,(此两人的著录中有重复者。)此后,小说创作者渐多,但是到19世纪,李树廷在《金鳌新话跋》中还是说:“朝鲜固多小说,然皆有根据,盖野史之类,其传奇之作甚稀。”相比之下,李朝士人涉及小说理论的著述却颇显丰富,小说理论与创作的发展本应是基本同步且互为推动,可是在朝鲜李朝,却出现了与此通例相悖的特例。

其实,某些李朝士人也萌生过以撰写小说反映世态的冲动,可是这种创作意识刚一显露,便遇上无情的打击。如中宗六年(明正德七年,1511年),创作《薛公瓚传》的蔡寿遭猛烈抨击:“其事皆轮回祸福之说,甚为妖妄,中外惑信,或翻以文字,或译以谚语,传播惑众,府当行移收取。”大司宪南袞还按“左道乱正扇惑人民律”判他绞刑。若不是感到处罚太过的中宗出面干预,改判为罢官,仁川君蔡寿就将成为李朝历史上第一个因写小说而被处死的殉难者。不过,后来被称为朝鲜文小说之父的许筠确实被处死了,他模拟《水浒传》而写成的《洪吉童传》则为其谋反罪证之一。不难看出,至少在李朝前期,撰写小说很容易变成引发灾难的祸根。风险巨大却仍有人尝试,而汉语写成的《薛公瓚传》“译以谚语(朝鲜文)”传播,又证实了广大民众的阅读热情。很显然,是封建势力的有意压制,才造成李朝小说创作长期稀少的畸形局面。

不过中国小说却在源源不断地传入朝鲜。目前韩国各大图书馆的库藏表明,除晚清作品因情况较特殊时有遗阙外,其他的古代小说基本上都曾在李朝流传。通晓汉语的知识阶层直接读原著,官方印刷机构与民间书坊常大量翻刻以满足其需求;只懂本国文字的人有各种译本可供欣赏,《三国演义》就先后出过三十种译本(含节译本),“印出广布,家户诵读”的盛况与中国相仿;不识字的广大民众则通过说书先生的四处讲唱也熟悉了来自中国的小说故事。有些作品传播的广度与深度甚至还超过了中国本土,如《太平广记》于宋初编成后,由于舆论反对以及后来明初禁毁小说等因素,在六百年内几不流传,直到明嘉靖四十五年(1566年)谈恺刻印后才逐渐行世。当中国不传之时,这部汉魏至唐的小说总集在李朝却拥有不少读者,还有人将那五百卷的巨著缩编为五十卷,从而流传更为捷便。科举考试所受的影响从一个侧面反映了传播深度:“试场之中,举以为题,前后相续”,这反过来又刺激了人们的阅读,而中国却从未发生过此种情形。正是在中国小说广泛深入传播的基础上,李朝的小说理论开始萌生与发展。它不是无本之木,实际上也并未违背理论与创作的发展应在总体上谐调的通则。不过,李朝毕竟是

---

李晬光《芝峰类说》卷七。

《李朝中宗实录》卷十四。

李瀾《星湖僊说·人事门》。

李瀾《星湖僊说·人事门》。

需要单独考察的对象，不仅应该承认它的理论与本国创作发展不平衡的客观事实，而且这较为罕见的现象也有其独特的价值与意义。

由于不是以本国创作而是中国小说广泛深入的传播为主要基础，李朝小说理论也就较少含有从艺术角度探讨创作经验的总结，18世纪以前尤其如此。李朝士人也曾对中国小说究竟如何创作问题产生过兴趣，但所述多为误解。如“中州村巷学究，闲聚谈话，即席饮酒肉，则一人呼诉说，一人写，几人刻板”，小说便算写成了；或“江南西蜀举子应举上京，见落者路远不得还，留待后科，作小说刊印，卖以资生。故其多如是，其中有称四大奇书”。

“四大奇书”为《三国演义》、《水浒传》、《金瓶梅》与《西游记》，其作者创作动机与过程显然均非如上所言。路途遥远，传闻舛误本是难免，但大家信以为真，以讹传讹，却实是本国创作稀少，一般人无能力判别的缘故。在另一方面，中国小说广泛深入的传播又迫使人们去探讨小说的性质，确定其地位，研究它的功用，而小说传播引起的社会反响与李朝统治究竟有何利害关系，则更是急需弄清的现实问题。这类讨论始终是人们关注的焦点，李朝小说理论也因此显出侧重面极为明显的特点。

与中国古代小说理论相似是李朝小说理论的另一特点。就形式而言，两国都没有系统的专著，人们的见解散见于序跋或有关的批、评与读法之中。某些内容的相似更引人注目。李朝关于小说性质、地位与功用等问题的讨论始终有两种互相对立的观点，这些观点及其对立状态也与中国古代、特别是明清时基本一致。李朝士人的论述中常引用胡应麟、袁宏道、谢肇以及金圣叹、毛宗岗等中国小说批评家的评论，有时虽未指明出处，但援引、转述的痕迹仍很清晰。来自中国的影响无疑是导致相似性的重要原因，但那些理论在李朝能如此容易地普遍接受，李朝士人论述时，其立论、阐释方式、典故引用乃至行文口气又几与中国明清时人无异，这类现象就并非仅用“影响”两字所能圆满解释，它须得以两国知识阶层思想观念体系的基本一致为前提。事实也确是如此。古代朝鲜与中国一样尊奉儒学，程朱理学是李朝与明清两代共同的官方哲学。两国士人都自幼攻读四书五经，接受以孔孟圣贤教诲为思想行动准则的反复灌输，步入仕途也都得经过科举考试。由于读、写均须运用汉语，李朝士人的学习过程更艰苦，而这也是使思想观念体系基本一致的有力维系。当然，即使为同一体系，各人也会因生活地位、经历不同而出现程度不同的思想差距，因此李朝士人们对中国小说的评价也就参差不齐，甚至互相对立，但又各自会与明清士人中的某一类相仿，而中国或李朝的古小说理论，其实也就是那各类评论的总体综合，两者相似是很自然的事。由于都尊奉儒学，两国士人评论小说时均声称以孔子文艺观为最高评价标准。不过在实际上，无论中国还是朝鲜，都出现了否定与赞赏两种截然相反的态度。否定者念念不忘“子不语怪力乱神”，赞赏者则以“虽小道，必有可观者焉”为立论基础。这两个同出自《论语》的前提确立后，又可分别衍生出不少推论，人们作具体阐述时同样又不时地援引孔孟或程朱等人的语录以证明自己观点的合理，但仍只是割取于己有利的一端。于是关于小说性质、地位与功用等方面的讨论，便出现了两种互为冲突力量的长期对峙，这是两国共同的基本格局，也是它们相似性的重要表现。不过，这种对峙并非

---

李德懋《婴处杂稿》一。

李遇骏《梦游野谈》下。

是势均力敌的平衡，而是略有倾斜。从总体上看，在中国是否定者稍占上风，李朝的情形却正相反，因为在那儿有两个中国本土不可能具备的特殊因素。

其一是古代朝鲜仰慕并努力学习中华文化的悠久传统。书籍是传播文化的重要载体，古代交流渠道的不甚畅通使中国书籍在朝鲜显得越发珍贵。小说也受到同样的礼遇，它由于来自中国又来之不易，身价就比在中国本土高出许多，从国君到臣民爱读中国小说的记载也屡见于朝鲜史册。蔡寿因作《薛公瓚传》将被绞死时，大臣金寿童的一句话对推翻南袞的判决起了关键作用：“若此人可死，则如《太平广记》、《剪灯新话》之类，其尽可诛乎？”同为小说，为何李朝人偶一创作便要处死？南袞被驳得无言以对，在强大舆论压力下还不敢公然将中国小说也一起否定。长期以来，李朝君臣以双重标准对待本国与中国的小说，这在无形中构成反对小说者的一大障碍，直到李朝立国约二百年后的宣祖二年（明隆庆三年，1569年），著名理学家奇大升明确提出“来自中原流布之书不一”，应以程朱之论为唯一标准逐一甄别后，双重标准引起的混乱与困惑才在理论上得以消除，不过在实际上，巨大的惯性仍使许多人对中国小说表现得相当宽容乃至尊崇。

其二是李朝广大士人学习汉语的需要。汉语非其母语，阅读与写作都不容易，何况攻读意旨深奥且佶屈聱牙的经传。但要厕身士林、博取功名，舍此又别无他途。于是，语言较浅显，又有故事情节易引起阅读兴趣，从而有益于汉语学习的小说便受到普遍欢迎。如在中国被点名禁毁的《剪灯新话》，传入朝鲜后却由国王亲自下令“以文字注解开刊”。林芑注释时曾受到为何不注经书而注小说的责难，他在该书跋中反驳说，“经传，道之筌蹄也”，小说利于汉语学习，“初学者诚能解文于此，而求道于彼，则是书亦经传之筌蹄也”。林芑注释本由李朝校书馆刊行并接连再版，这可看作是官方对中国小说具有利于汉语学习功用的承认与重视。从此《剪灯新话》成了朝鲜家喻户晓之书，诚如尹春年之跋所言，“上自儒生，下至胥吏，喜读此书，以为晓解文理之捷径”，林芑的注释也被誉为“扶持名教之一助”。

上两种因素使中国小说在李朝的传播相对来说较为顺利。它当然也曾遇到不少阻力与障碍，特别是奇大升以国君老师的身份在朝廷上作直截了当的抨击，并要求禁止阅读后，卫道士们对中国小说的批评便不再委婉含蓄，李朝政府在其推动下甚至还一度禁止中国小说入境。然而即使在此时，赞赏小说者仍继续从各个角度论证自己态度的正确，其阐述也一如以往，主要是批驳封建正统士人的斥责，而随着辩驳性论争的深入，李朝的小说理论也日见丰富。

双方争辩的涉及面甚广，而小说可否阅读则是首要的问题。理学家从根本上否定这种文学体裁的生存权利，其中奇大升的态度最为坚决，他依据董仲舒的理论，将圣贤经传之外的书籍全都归入应排斥打击之列：

古人曰：“一道德。”又曰：“一大统。”董子亦谓，诸不在六经之科者，请皆绝之云。王者导民，当禁不正之书。此其为害，与小人无异也。

---

《李朝中宗实录》卷十四。

《李朝燕山君日记》卷六十三。

《李朝燕山君日记》卷六十三。

《李朝宣祖实录》卷三。

奇大升闻知宣祖也在读《三国演义》，便借讲解朱熹著作时说了上述这番话，不仅要求这位国君远离小说，而且还敦促他下令禁毁。该要求很得卫道士们的拥护，他们历来强调的就是“非圣之书勿读，无益之文勿观”。这也是在中国常见的主张。据黄佐《南雍志》记载，朱元璋于立国之初就曾指示各地教育部门：“一以孔子所定经书诲诸生”，其他的书一律“宜戒勿读”。稍后明廷禁毁小说也是此精神的具体体现，其直接后果则是小说长期滞而不传。相对而言，禁毁主张在李朝提出较迟，受到的抵制也较强烈。赞赏小说者曾从不同角度批评了“非圣之书勿读”的观点。李承召为小说辩护道：“于岑寂伊忧之际，得此而观之，则如与古人谈笑戏谑于一榻之上，无聊不平之气，将涣然冰释而足以疏荡胸怀矣，斯岂非一张一弛之道乎。”洪瑞凤的“开卷破颜，忘其忧愁”，“令人抚掌而发粲，自不觉睡魔之退去”等语，也同样是以《礼记》中孔子所说的一张一弛，文、武之道也”为依据。这都是以小说的娱乐功用出发肯定其存在的必要性。他们还指出，人固然应刻苦攻读经传，但也总要休息，作些其他消遣，此时欣赏小说又有何不可？此意见仍有《论语》中孔子的语录为依据，梁诚之的《滑稽传后序》就援此而反问道：“吾夫子以博弈为贤于无所用心，以此而比之博弈，宁不万万愈乎？”

各种为小说生存权利辩护的议论中，着眼于文学与时代关系的分析尤引人注意。洪吉周的《义烈女传序》提出一个发人深省的问题：倘若圣贤与其他先秦诸子再世，“则其文当何如也”？在肯定那些人是伟大文学家的前提下得到的推论是：若生于汉武帝时撰史，“则其文必如《史记》”；若生于齐梁隋唐时作赋，“则必如王勃、庾信”；若生于唐开元大历间吟诗，“则必如李白、杜甫”；若生于唐宋时写散文，“则必如韩愈、苏轼”。最后一句是关键：“使生之元明之交，作小说填词则必如罗贯中、王实甫”。这实在是极为大胆的议论，但认为圣贤若生于不同的时代，他们以文字表达思想时体裁、风格都会发生相应变化的说法却是言之有理。洪吉周的见解很容易使人想起中国李贽《焚书》中那著名论断：“诗何必古选，文何必先秦。降而为六朝，变而为近体，又变而为传奇，变而为院本，为杂剧，为《西厢记》，为《水浒传》，为今举子业。大贤言圣人之道皆古今至文，不可得而时势先后论也。”两人以发展眼光观察文学变化的精神完全一致，真可谓是异国知音。持相同观点的金迈淳还进一步写道：如今小说已传遍四方，“如江河之决横放四出，虽神禹复起，亦顺其性趋之耳，终不能挽回障碍，以循其东汇北播之旧也”。换言之，即使圣贤再世，他们也得承认小说存在的合理性与必然性，只有不识时势的“拘儒曲士”，才“啾啾焉欲以绳墨议其后，亦见其不知量也”。

卫道士们为了论证小说不可读，曾罗列了不少具体罪名，其中最严重的是“杂驳无益，甚害义理”，即与圣贤经传，特别是程朱理学相对立。有些人的批评略轻微，但鄙视之情同出一辙：“非有关世教，徒为滑稽之捷径耳”；

---

李珣《粟谷集·系蒙要诀》。

李承召《略太平广记序》。

洪瑞凤《续御眠榻跋》。

《三韩义烈女传序》。

《李朝宣祖实录》卷三。



“徒能骋力于言语文字之末，顾于义理空空焉，尚论之士，乌足取哉！”在程朱理学为官方哲学的社会里，“甚害义理”是极可怕的罪名，为了捍卫小说的生存权，赞赏者便竭尽全力从各方面进行反驳。他们首先指出，小说只是一种文学体裁，其思想内容决非天然地与经传相悖，而是“亦能褒善贬恶，动存鉴戒”。有些小说甚至是宣传圣贤之道的最好读物：“及其至也，使人喜，使人愕，有可以范世，有可以警世，其所以扶树民彝、有功于名教者不一”。还有人通过具体的情节分析，指出人们可由小说故事得到启发，从而“内无色荒，夫妇之伦正矣”，“家无乱正，而上下之分定矣”以及“辅主之忠得矣”，“安危之分著矣”，即小说与圣贤经传同有修身齐家治国平天下的功效：

以之修身，则身不得不修；以之齐家，则家不得不齐。推而达之天下，安往而不致其功哉。古者圣贤垂世立教之言，亦不过如斯而已。

通俗小说创作兴起不久时，中国的评论家曾着眼其易于传播的特性讨论过它与经传的关系。修髯子的《三国志通俗演义引》指出，经传义微旨深，“非通儒夙学，展卷间，鲜不便思困睡”，而通俗小说则能使人“入耳而通其事，因事而悟其义，因义而兴乎感”，从而崇仰忠孝节义，憎恶奸贪谗佞，“裨益风教，广且大焉”。此观点同样见于李朝赞赏小说者的文字，其表达方式也甚为相似：“（经传）其辞雅奥而理深邃，非自幼习儒书以为士者，不能尽通也”，垂世示教之功虽大，无奈人们阅读时往往“不终卷而思睡矣”。可广大百姓对于小说却是“争相传习，家藏而人诵”，“若因其所明，就其所好，则其开导劝诱之方岂不易耶？”尽管只是说小说“于国家化民成俗之意，深有所补助”，但论述中已隐含着小说地位甚至可超过经传的意味。

朝鲜国王也参与过小说与经传关系的讨论。如成宗曾下令注解刊印唐人小说《酉阳杂俎》，几个古板大臣顶着不办，理由是对小说“当如淫声美色远之”，王室图书馆内的小说也应“出府外藏”。被惹火的成宗当场责问道：“若曰人君不宜观此等书，则当只读经书乎？”这位君主常为读书问题与臣子闹别扭，有时说出的道理又使卫道士们难以招架，如“读圣贤之书而知其是，读异端之书而知其非，不亦可乎？”国君的这一态度足令他们沮丧，兴高采烈的赞赏者却沿此思路阐述了小说与经传的另一层关系：“必皆圣贤而后读之，聘气有所未周，安能上下古今出入贯穿，为天下之通儒乎？”他们并不讳言有些小说“未能尽合于圣人之经”，但即使如此，它们仍常有“足

---

徐居正《详节太平广记序》。

申澍《企斋记异跋》。

姜希孟《村谈解颐序》。

高并《五伦全备记序》。

洛西居士《五伦全传序》。

高并《五伦全备记序》。

《李朝成宗实录》卷二八五。

《李朝成宗实录》卷一五。

徐居正《详节太平广记序》。

以资闻见之博”的作用，从而使人明了“道之至大，无处而不在”。也就是说，就连这类小说也可视为圣贤经传的辅助读物。

在肯定小说地位时，甚至还有人以圣贤经传为反驳的例证。徐居正《滑稽传序》云：“《齐谐》志于《南华》，‘滑稽’传于班、史”，既然圣贤经传都已载录，为何今人却读不得？金春泽《西浦漫笔序》走得更远：“程朱释经，多不相同。朱子亲学于延平，有相难而不决者。朱子且自有初晚之异。”他居然以程朱学说中的矛盾来为小说内容“或与先儒有异同”作辩解。不过只是个别人有如此理论眼光与勇气，一般赞赏者尚不敢逾越主次关系，仅认为阅读小说有益于攻读经传。当时有一种比喻颇具代表性：“经史子集，固民生日用不可阙者”，而小说则如“天之奇云幻雾，地之名花异卉”，也同样是“天地间不可少”。中国也有类似的说法，樵云山人《飞花艳想序》就将四书五经喻为“人间家常茶饭”，而“稗官野史如世上山海珍羞，爽口，亦不可少”。小说生存权得到了肯定，但又都是在以经传为主的前提下进行定位。这种相似的比喻表明，那个时代里不论国度如何，小说在整体上所能争取到的最高地位也只能如此。

混淆史实是卫道士们常提及的另一罪名，其实质仍是指责小说与经传相悖。随着中国讲史演义东传，这类批评更是骤然增多，如李植就曾愤然写道：

（讲史演义）流传既久，真假并行。其所载之言，颇采入类书，文章之士，亦不察而混用之。如陈寿《三国志》，马、班之亚也，而为演义所掩，人不复观。今历代各有演义，至于皇朝开国盛典，亦用诞说敷衍。宜自国家痛禁之，如秦代之焚书可也。

正史“为演义所掩，人不复观”，这很使封建正统士人愤怒，流传最广的《三国演义》受到的抨击尤为猛烈，奇大升就曾斥责此书“以怪诞之事，衍成无稽之言”，“定是无赖者哀集杂言，如成古谈”。赞赏者则不以为然地反驳说，讲史演义基本上据史书写成，即中国作家所说的“按鉴演义”并非妄言，而且小说中还时有正史漏载的史实。尹根寿《月汀别集》举例说，唐伐高句丽时，安东城主姓名史无记载，倒是由《唐书演义》可知此人是梁万春。此类论证其实很不严密，但并没有妨碍结论的得出：“夫历代之有小说诸书，所以资多闻证故，实亦不可少也”，“世以稗官小说专归无征者，亦为俗见也”。同时他们又反过来批评道：“古之史家记传亦未必尽实，观者识其大概可矣。”肯定小说与批评正史并举，双方算是扯平了。可是还有人不愿就此而止。金万重《西浦漫笔》中引苏轼《东坡志林》叙小儿听三国故事，“闻刘玄德败，嘔蹙有出涕者；闻曹操败，即喜唱快”的记载后写道：“今以陈寿史传、温公《通鉴》聚众讲说，人未必有出涕者。此通俗小说之所以作也。”这是从传播与感染读者角度指出正史逊于小说之处。金万重创作过《九云梦》

---

李承召《略太平广记序》。

金正喜《西厢记谚解本序》。

李植《泽堂别集》卷十五。

《李朝宣祖实录》卷三。

李晔光《芝峰类说自序》。

李圭景《五洲衍文长笺散稿》卷四十五。

和《南征记》，因而能比别人较清楚地意识到小说与正史并非同一种文体，功用也相异。可惜的是，他的论述对此只是有所涉及，而没有充分展开。

卫道士们无法容忍小说的又一重要原因，是“其间男女会淫、神怪不经之说，亦多有之矣”，故而就连在李朝久享盛名的《太平广记》、《剪灯新话》等作也被斥为“鄙褻可愕之甚”，“皆足以误人心志者”。这貌似可怕的指控遇上了爽利有力的反驳，因为这类内容同样见于圣贤经传：

《易》著龙图，《书》载龟文，《诗》歌玄鸟武敏。记礼者言四灵之应，作史者书六鹤之飞。圣人修经，皆存而不削，岂无谓欤？诚以天下之理无穷，而事物之变，亦与之无穷，未可以执一论也。

这观点得到过两位国君的首肯。世宗曾指出，朱熹《通鉴纲目》中载有唐明皇闻空中神语一类诞妄之事；成宗则以“《国风》亦载淫乱之辞”的事实反驳臣子的勿观小说的规劝。若与瞿佑的《剪灯新话序》作比较，不难发现李朝的这种反驳方式与内容极可能是来自中国：

《诗》、《书》、《易》、《春秋》，皆圣笔之所述作，以为万世大经大法者也。然而《易》言龙战于野，《书》载雉雩于鼎，《国风》取淫奔之诗，《春秋》纪乱贼之事，是又不可执一论也。

瞿佑后来被流放十年，作品也遭禁毁，但其反驳方式与内容在李朝却迫使一些反对小说者只好后退一步，说《太平广记》等“间有男女风谣，尚可观采，其他荒怪之说，聊以破闲止睡，不足乱真。但有志于学者，不可费日力于此也。”虽仍是劝人勿观小说，然而气势上已自矮了一截。

小说语言文字鄙俗，其流传导致文风卑衰，这也是在李朝常可见到的一种批评。赞赏者争辩说，语言卑俗并不能成为否定小说的理由：“事可以惊俗，则美恶可以记也；言足以谐理，则精粗无所择也”，而这也有圣贤言行为依据：“沧浪之歌，孔子叹而自取；阳货之言，孟子取以论仁。事虽鄙俚，燕书而郢说之，何有于不可？”总之结论如姜希孟《滑稽传序》所言：“庸可以鄙谚巷论而不究夫精义之所寓耶。”至于是否导致文风卑衰，也是各人看法不一，而种种议论中最值得注意的则是国王正祖的评价：

近来士趋渐下，文风日卑。虽以功令文字观之，稗官小品之体，人皆仿用，经传菽粟之味，便归弁髦。浮浅奇刻，全无古人之体；嚙杀轻薄，不似治世之声。有关世道，实非细忧。

---

《李朝宣祖实录》卷三。

《李朝宣祖实录》卷三。

李承召《略太平广记序》。

《李朝世宗实录》卷九十三。

李植《泽堂别集》卷十五。

洪瑞凤《续御眠楯跋》。

姜希孟《村谈解颐序》。

《李朝正祖实录》卷三十六。

所谓“稗官小品”是指小说与明末公安，竟陵等派的文字，“人皆仿用”则表明如此作文在李朝已成风气，而科场上群起仿效又意味着多数人并不认为这是文风卑衰。中国明末反复古主义运动的文学应随时代发展而变化的主张曾影响了各种文体，正祖所说的“全无古人之体”也正是对这主张以及作品在李朝引起的反响的批评。但他并非只关注文风，而是将它与经传传播受阻、世风嗜杀轻薄等综合在一起考虑。国王态度明确而坚决，各种纠偏措施也就纷纷出台，其中关于科举考试的规定最使士人怦然心动：“泮试试卷，若一有涉于稗官杂记者，虽满篇珠玉，黜置下考，仍圻其名而停学，无所容贷”。

然而，“人皆仿用”的潮流毕竟难敌，行政命令也无力改变文学应随时代发展而变化的客观规律，于是从一开始，这场拯救文风的运动就显得力不从心。朝廷刚颁布种种措施，“应制句语，纯用小说”一类事件已接连发生。正祖因此深受刺激：“为此犯禁之事，宁不痛骇乎！”李裕元《林下笔记》载录的轶闻又透露了其情形：“平生不知稗说为何书”的李晚秀无意中读到金圣叹批点的《水浒传》与《西厢记》，“公一览大惊曰：不图此书，能具文字之变幻也。”由是大变文体。”这段记载生动地说明，正祖的旨意终究无法阻挡小说影响文风的趋势。

正祖是李朝历史上第一个严令禁毁小说的国君。他对外是禁止中国小说入境，对内则是作品“无论刊与誊，投诸水火”，以图“永绝根本”。正祖决心如此主要是鉴于小说所产生的不利于封建统治的影响：“左道之炽盛，邪说之流行，职由于此”，而明王朝灭亡的教训也引起了李朝统治者的警惕。略前于此就有人总结说，明末小说广泛传播，“遂使世道委靡，竟致宗社之瓦裂”，其中《水浒传》危害尤烈：“其言无非捭阖摇撼，凡用兵奇诈，莫巧于此，便是一兵家大藪也。后为贼寇所祖，其害弥巨，不可遏也。”当时朝鲜虽未出现明末那般大规模的农民起义，但较小的波动与骚乱也已使统治者惶恐不安。与中国的情形作对照，小说在李朝的传播又何尝不是已漫不可遏。蔡济恭在《女四书序》中曾描绘过这样一幅图景：

近世闺阁之竞以为能事者，惟稗说是崇，日加月增，千百其种。佻家以是净写，凡有借览，辄收其值以为利。妇女无见识，或卖钗钏，或求债铜，争相赏来，以消永日。

连妇女都被卷入阅读大潮，甚至“竞以为能事”，小说对社会生活各方面的影响如何也就不难想知了。哀叹世风远不如先前淳厚的统治者视此为封建伦理纲常遭猛烈冲击的根源：“反道悖德，咸从此出，”而一旦形成“天地间灾害孰甚于此”的认识，再加上受清廷禁毁小说的影响，李朝政府终于下令

---

《李朝正祖实录》卷三十六。

《李朝正祖实录》卷三十六。

《李朝正祖实录》卷三十三。

《李朝正祖实录》卷二十一。

《洪万宗全集》上。

李瀾《星湖僊说·经史门》。

洪直弼《梅山文集》卷五十二。

严禁。

中国小说在李朝第一次遇上了较为严酷的环境。然而，此时仰慕中华文化与利于汉语学习那两个特殊因素仍在发挥作用，随着禁毁令的贯彻，赞赏小说者的理论见解也相应地转化为与之相抗衡的力量。尽管鸭绿江边的关卡十分仔细地搜查归国者的行李，中国小说却仍在继续传入，人们也还是“犹复传习”，有的大臣论及此事时忍不住要向正祖发问：“殿下之法纪，亦可谓立乎？”待风头一过，又一切照旧，后来就连李朝王室自己也按捺不住娱乐的需求，竟组织人员大规模地翻译《红楼梦》、《雪月梅传》等多部小说，同时朝鲜本国的小说创作，也呈现出日益增多的趋势。一场禁毁的结局如此，这实在是卫道士们始料不及的。他们当然要继续宣扬自己的观点，于是在李氏王朝最后的几十年里，关于小说地位、性质与功用等方面的讨论在形式上仍在继续进行，可是此时小说传播与创作的不可阻挡的势头，已在实际上为这场长达数百年的争辩作了最后的结论。

## 东亚绘画的气韵特色

陈超南

东亚美术作品一旦放在西欧某一画廊中，其文化特质立刻显露出来。东亚美术的审美品格在与归属其他文化体系的美术作品作比较时才能凸现。但是，东亚美术的审美特征其形成又有一个历史过程。偶发的暂时出现的性状会在历史过程中消失，而经常出现的与不断传承的性状却在历史前行中强化，成为一种稳固而显著的传统特征。所以东亚美术的审美特征不仅在横向与其他传统的美术作比较中见出，而且需要在自身发展的历史脉络中作纵向比较才能准确把握。

### 一、东亚绘画的源流

在远古时期，中、日、韩三国的艺术都有自己的源头。虽然在各国文化传统中，早期艺术之间的差别并不十分明显。如线纹、绳纹、动物饰纹在东亚石器时代不少地区的陶器上都能发现。但这不是由于文化交流所致，而是处于人类儿童时期的各民族的生产方式对自然环境依赖性较大，有不少相似之处。

随着生产技术的改进，精神追求有所不同，产生出种种观念。这些物质制品、行为规范和精神范型的积存与沿袭，便成为具有民族特色的文化传统。各民族的文化差异便拉开了距离。

尽管如此，东亚各国处于同一地域，文化传播与交流是经常发生的事。在绘画领域中，我们可以借助考古发现找到东亚各国相互影响的例证。朝鲜平壤附近发现了5世纪高句丽墓葬石室壁画，它在人物图的基础上增加了青龙、白虎、朱雀、玄武四神图。类似的四神形象在百济的忠清南道公州宋公里墓群的墓壁上找到。这种四神的形象样式及其文化意味显然是来自中国。在建于5—6世纪的日本竹原古坟的前厅中发现两个神怪的动物形象，它们在甬道的两边，右边是神话鸟，左边是一大龟。日本学者秋山光和认为，这使人想起古代中国的神鸟“朱雀”与神龟“玄武”。它们分别守卫与标志南方与北方。他说：很明显，“是受到来自朝鲜及大陆上的影响”。

从中国大陆经朝鲜半岛的北国高句丽、南国百济，到日本北部九州，朱雀、玄武等四神的先后出现可以连成一条传播的路线。这种绘画及其形象的传播导致东亚绘画具有趋同的一面，具有相近的文化品格。

中韩日文化交流在佛教完成中国化并传入日本时出现了一个高潮。公元552年（或538年），百济的圣明王将一座佛像与一些经典赠献给日本钦明天皇。这是佛教开始传入日本的标志。以后，中日开始了直接的海上交往，克服了绕道朝鲜进行交流的不足。分析一下日本8世纪一幅吉祥天女神图（藏于药师寺）很有意思。吉祥天司丰收和美丽，其造型与中国唐代仕女图较为接近。全画以墨线为主要构形手段，面貌特别是头发，以极细的黑线勾描，这与中国唐代人物画如出一辙。但这位日本女神头上有光环，手中有璎络，

---

《中国大百科全书》（考古卷），中国大百科全书出版社第66页，1986年版。

秋山光和《日本绘画史》第8页，人民美术出版社1978年版。

并涂上较厚的色彩，造成细腻精致的日本特色。

从9—13世纪，中国绘画沿着佛教这个途径不断进入日本。但日本文化具有相当强的同化能力。日本僧人在掌握了中国画法后，便开始用来描绘日本人物、风景与日本生活。这些作品与中国绘画作品相比具有较多的抒情性和装饰性。例如藏于高野山金刚峰寺内的《佛涅槃图》是11世纪的作品，其构图仍用线条，但在描绘佛祖、菩萨、阿罗汉、君王、大臣时却用了多种色彩，很有装饰效果，不同于在中国过于庄严壮丽的同类题材作品。

与此同时，在非宗教性艺术中，中国画所注重的山岳峦峰被日本画家改造成樱花、紫红叶子点缀的小山，中国传统故事中的人物也被日本贵族与平民所取代。中国绘画中常常出现的崇高雄伟的气势也转换成平和亲切的情调。这些均可在11世纪凤凰堂内的非宗教性绘画中见出。又如，京都的东寺中收藏的“山水屏风”中一位据传是“白居易”的诗人形象，几个世纪以来一直被日本画家所临摹，形象也逐渐在临摹中变得具有日本趣味了，背景中不仅有了紫藤，而且出现了樱花盛开的群山。

中国的水墨画是在禅宗影响下产生的。当禅宗在12世纪传入日本时，水墨画也为日本信仰禅宗的人所喜爱。到14世纪，不少日本诗画僧开始了水墨画的创作。如可翁在他的水墨画上钤上自己的图章。在15世纪，画僧天章周文成为水墨画大师。他的画作中不仅有中国水墨画的影响，而且还具有朝鲜风格水墨画的痕迹。他没到过中国，只到过朝鲜。在他那美妙的墨笔线条在浅墨淡彩的衬托下，更有一种高雅大气的风格。他的水墨画实际上是日、韩、中三国文化融合的产物。

葆有中国气质的淡墨画是体悟不可言传的“道”的一种方式。文人气质浓重的画家认为，色彩过度会眩目乱神，有碍绘画的意境。

这对朝鲜与日本都产生了影响。15世纪，朝鲜李朝时期的绘画便有山水、人物、花卉、草虫、翎毛和四君子（梅、兰、菊、竹）等，其手法有重彩、淡彩、水墨等，初期以绢本重彩居多，到中后期，则以纸本淡彩或水墨为主。

淡墨画在日本经过三百多年的流传和同化，生发出日本自己的文化品格。长谷川等伯是16—17世纪日本画坛的优秀代表。他的作品除了继续保持一种深远的精神力量而受到上层社会的崇敬，而且又因多采的构图所具有的诗人情感而赢得了更多的观众。另一位代表人物海北友松对中国减笔画家梁楷情有独钟。在京都建仁寺内有他的挂轴画，是一种简化的写意山水，人物、云龙、花木、飞鸟全以中国的墨色与不同的笔触烘染的浓淡来处理，线条极为简炼与修长，具有动感。其中的意境魅力虽不及长谷川等伯，但具有一种装饰性效果，增添了一种宁静与优美的气息。

17—19世纪，日本浮世绘（风俗画）具有很高的艺术成就。它标志着过去非宗教性的绘画在不断把世俗内容加以吸纳的基础上，有了长足的发展。在题材上，大量出现了高等妓女、舞女、汤女的形象。在江户成为印刷业中心后，原来属于插图的木刻画脱离了文字而成为独立的艺术形式。菱川师宣是17世纪浮世绘的代表。他一改过去画家耻于在插图上落款的旧习，在作品上自豪地署上自己的名字。在描绘花街柳巷中的爱情场面时，他着重表现日

---

范曾主编《东方美术》第118页，南开大学出版社1987年版。

秋山光和《日本绘画史》第121页，人民美术出版社1978年版。

本人民的生活及精神实质。这种具有日本当时社会氛围的作品与中国传统的木刻画拉开了距离。在以后，日本画家用多种色彩来加强艳丽的视觉效果。在 18 世纪，他们学到了中国民间木刻年画中的套色印刷方法，在黑白版上增加了丰富的色彩，从而创造出相当完美多彩的印刷画。它们被称为“锦绘”。

19 世纪，葛饰北斋的浮世绘作品转向了风景题材。他从由荷兰传入的西洋版画中揣摩到西洋透视法的规律，创作了具有简单透视法与浓淡对比的风景画。他采取低角度的视点，从而获得极为生动壮丽的效果，过去日本传统画家从未采用过这种视点来创作。

近代文化交流远非古代可以想象。18 世纪开始，日本绘画接受了来自两个方面的影响。一是从中国传入的文人画，尤其是中国绘画样本《芥子园画传》的传入，在日本引起了一股“南画”风。然而，日本画家再次把南画日本化。中国文人画中常见的劲健枯涩的线条被自由放任的柔顺线条所取代，加上色彩缤纷，随之产生了富丽优美的抒情风味。二是来自西方绘画的影响。1868 年，日本实行明治维新，开始了门户开放，西画技法大量传入日本，于是产生了具有写实风格的日本西画。上述的外来影响与本土化的过程，形成了日本画坛上传统绘画和西洋绘画两大阵营。

## 二、东亚绘画的气韵特征

东亚各国绘画在很长一个时期中，保持了一种风格比较接近的局面。文化交流与相互影响是不言而喻的。画面上相近，必然还有更为深刻的原因，这就是有着相近的艺术观。这主要表现在佛教对艺术的渗透和东方审美观两个方面。

来自印度的佛教在与中国文化同化的过程中产生的主要成果便是禅宗。魏晋南北朝时期所提出的绘画美学理想——“意”，在信奉禅宗的唐宋文人中具体化为“韵”：“书画以韵为主”（王庭坚）。什么是“韵”？“有余意之谓韵”（范温）。很明显，这种以“余意”来解释“韵”的思路来自禅宗所说的“余意”。所谓“余意”，禅宗认为“大凡举论宗乘，须一句中具三玄，一玄中具三要”。也就是说，艺术表达须突破形象本身而具有更深远的意蕴，绘画应该有象外之旨，境出象外。意是什么？简言之是画不以形似对象为目的，而在于能让人感悟到寓于画中的大化生机与天地之大美。这与在禅境中的沉思与参悟十分接近。

在禅宗的影响下，意又与境交融结合。唐代王昌龄首先提出了“意境”概念：“诗有三境：一曰物境，二曰情境，三曰意境”（《诗格》）。其实，“境”原是佛学用语，意指玄秘空幻之地，禅宗中便有禅境之说。《成唯释论》中说：“觉通如来，尽佛境界”。王昌龄是从佛学的“境界”中借用了“境”，将它与“意”合为一体，来解释情与境、物与我浑然一体。“意境”是中国艺术审美特征的高度概括，一经提出便被后人沿用与发挥，成了中国美学最重要的概念之一。

这种意境说因禅宗东渡日本而为日本画家们吸收。乔治·先森在《日本文化简史》中说：“禅宗对日本的影响极为微妙而广泛，所以它成为日本文化精髓的极致。它如此深入于日本人的思想、情操、美术、文学和习惯之中，

---

《林间录》卷上，参见葛兆光《禅宗与中国文化》第 166 页，上海人民出版社 1986 年版。



以至于使许多人为了写日本精神史上这一最难而又最有魅力的一章而不辞辛劳。” 15 世纪曾到中国旅游与学画的雪舟等扬便是禅宗的信奉者，并且终身保持着法名，穿着袈裟。他在中国从明代画师李在学画，很有造诣。据说，雪舟曾在明朝礼部的墙壁上画过明太祖的御容画像。他在 76 岁高龄时所作的一幅“写意体的风景画”中，寥寥数笔淡墨，加上几道浓黑的线条便描绘出一幅风景，既不失稳重凝炼，又极为崇高壮丽，颇具中国艺术的意境。

在禅宗传入日本之前，中日美术就有不少来往，在艺术观上已表现出不少相似性。这种相似性因中日文化不断接触而沿续到近代。明朝时，日本绘画作品传到了中国，很受重视，被奉献到朱元璋面前。朱元璋的评语是：“此画虽属日本画，但很像李思训的画。”日本绘画作品能与唐代山水画大师相提并论，表明日本画家的水平相当高，同时也说明中日绘画的审美追求颇为接近。

中国传统绘画的第一要义是气韵生动。它兴起于魏晋南北朝。南齐谢赫提出了绘画的“六法”。在《古画品录》中他这样说：“六法者何？一、气韵生动是也。”谢赫在评张墨、荀勖的画时说：“若取之象外，方厌膏腴，可谓微妙也。”这种在画面之外表现生命的灵动活力与更深的“道”与“神”的境界，直接引发了唐代的“境”这个审美范畴，并融合禅境的参悟而成为意境说。因此，上文所说的意境与这里所说的气韵是直接相通的。

五代的荆浩在《笔法记》中对气韵作过解释。他说：“气者，心随笔运，取象不惑；韵者，隐迹立形，备遗不俗。”气韵说要求绘画作品突破有限的形象去表现宇宙、生命的深刻含义与活泼生动。以后中国的画论，不论提出多少评判标准，也不管作多少发挥，气韵生动作为绘画美学的第一要则始终没能动摇过。

对于“气韵生动”在东方艺术中的影响，美国现代美学家托马斯·芒罗在《东方美学》（1963）中曾作过专门的研究，认为气韵说可以在日本与印度找到意思相近的范畴。

用气韵生动来作为绘画作品的创作原则与评判标准，并不限于中国。在朝鲜、日本的一些艺术理论著作中亦有反映。例如，日本艺术理论中有一个影响很大的概念“玉干”，它被用来“描述那些深不见底、遥不可及、神秘莫测、难以捕捉或言喻的东西。”日本美学家 M·上田对日本作家世阿弥所说的“玉干”作过深入的分析：它是“通过艺术手段向外表现出来的某个对象的内在美……存在于诸事物中被神秘的深层中‘主要内涵’的显现……艺术家心灵捕捉住的真理。”上田认为，世阿弥的“玉干”概念，是让艺术超越诸感官，照亮人的心灵深处。这是综合了神道、儒学、佛教、中日艺术而得出的。

对于“玉干”概念，托马斯·芒罗也有评论，他说：“日本‘玉干’概念在艺术中神秘而空灵的力量与中国绘画中‘气韵生动’的理想颇有些共同之处。”

---

转引自《现代日本思想大系》铃木大拙卷，日本筑摩书房 1965 年版。

牛枝慧编《东方艺术美学》第 65 页，国际文化出版公司 1990 年版。

《日本传统文献资料》第 284 页。

M·上田《世阿弥论艺术》，载《美学与艺术批评杂志》（1961 年秋季）。

托马斯·芒罗《东方美学》第 38 页，中国人民大学出版社 1990 年版。

然而，有些共同之处不等于完全一致。日本画论对“气韵”说既有吸收又有自己的解释。19世纪日本画论作者渡道华山在《华山尺牘》中批评了一些画家，他们画技拙劣，还要标榜尊重山水之气，“以拙为雅，以怒气为神气韵”。他认为，“古画的气韵存于笔墨运渲之间。古人对绘画也有误解，正确的说法应为，气韵的气为笔气的气。”他主张绘画最主要的是写生而非写意。虽然“笔气”之说是他从中国唐志契《绘事微言》中借用而来，但他试图改变日本绘画脱离写实的画风，要求日本绘画面对现实。他对气韵所作的解释是符合日本绘画向前发展的要求的。

### 三、从东西美术交流看东亚绘画

19世纪以来，东西文化开始了大交流。日本在1868年开始了长达半个世纪的明治时代。明治维新使日本向世界敞开了大门。西洋美术大举进入日本。日本画家吸收西洋画的透视、造型、色彩，创造出了与传统绘画全然不同的新型现代绘画。

1720年，曾经有些附有版画插图的荷兰科学书籍通过长崎进入日本。它们为日本画坛带来了西画技法。日本画家把透视法用于漆绘与风景画。那些具有简单透视效果的风景画被称为“浮绘”（有深度的绘画）。在向西画学习的过程中，18世纪涌现了葛饰北斋这样一位大师。虽然他用远近透视法创作了带有西方绘画形式的风景画，但仍然具有浓重的日本绘画风貌。半个世纪后，他的作品为巴黎美术家所发现，并引起了很大的兴趣。可以说，巴黎艺术大师们感兴趣的不是北斋参用的西画技法，而是北斋画中仍然保留的东方风韵。

从这以后，日本“浮世绘”版画不断引起法国画家们与艺术爱好者的兴趣。印象派的领袖人物马奈，经常出入巴黎一家“中国之窗”的商店，对主客体统一和谐的东方艺术风格大为赞赏。他的作品开始出现了浓重对比的色块，甚至采用了虚实相生的东方造型因素。高庚是后印象派的三杰之一。他说：“你考察一下日本人的套色版画！他们活用许多色只作为‘和谐’的各种结合。所以我也想从一切产生幻象作用的画法尽力避开”。他已认识到东方艺术中主客观之间的和谐与色彩之间的和谐远远超出西方艺术过去热衷逼真物象的“幻象”。

1867年，巴黎世界博览会展出，特向日本订了一百幅版画，五十幅女性形象，五十幅风景画。在该展览会结束时，这些版画全部售罄。这批日本版画对于以惊奇眼光注视东方艺术的欧洲人所产生的影响不可低估。

其实中国绘画在浮世绘传入法国之前已经进入欧洲。法国著名画家华托（J.A.Watteau）常以浅色表现景色，黯淡的流云和纯朴的山景构成了画面中烟雾迷濛的韵致，他的作品《孤岛帆阴》（卢佛美术馆收藏），很具中国绘画特色，被评论称为深得中国六法。可见欧洲美术界也是以气韵生动等六法来作为东方绘画的基本特征的。像华托这样具有东方风格的画家还有倍伦、基洛、彼里门等。在英国，柯仁（J.R.Cozen）与他的学生多人也学中国的设

---

转引自牛枝慧《东方艺术美学》第68页，国际文化出版公司1990年版。

《欧洲现代画派画论选》第40页，人民美术出版社1980年版。

色山水，以毛刷蘸墨和色，以墨法草图，与中国水墨淡彩山水画很接近。但是，欧洲画家对水墨淡彩的兴趣没能形成规模。相比较，他们对浮世绘中单线勾勒加以平涂的丰富色彩的日本画风更感兴趣，并借此开始了以简纯色彩直接表现感情的现代派绘画的新探索。

引起欧美画坛注意的中日绘画同属东亚绘画体系。曾担任大英博物馆东方绘画馆馆长的 L·比尼恩 (Laurence Bi-nyon, 1869—1943) 指出，1880 年，大英博物馆从威廉·安德森手中买下了所收藏的日本和中国的绘画藏品。经过研究，他认为“中国艺术的辉煌样板也保存在日本。收藏家开始转向中国。中国绘画开始进入欧洲和美国。”也就是说，日本浮世绘是首先向西方打开的一扇窗，然而东亚绘画的大门则在中国，欧美是通过接触中国绘画后才认识东亚绘画的全貌的。尽管如此，日本绘画仍然具有自己的特色。L·比尼恩指出：日本绘画“是在中国风格基础上又加以精美化，以达到一种更加圆熟的精巧性与灵动性。”

东亚绘画的气韵特性也不是一成不变的。西画东渐，在日本与中国的画坛中都引起了很大的波澜。例如，中日都产生了直接以西洋创作的西画画派，从而出现了传统画与西洋画两大阵营。不要认为这两大阵营壁垒森严、誓不两立。传统画派从西画中汲取营养，使传统绘画有所创新，具有时代性，而西洋画派则对传统画中有所借鉴，从而形成了强烈的民族性。

日本学者秋山光和指出：日本的所谓“西派洋”画家们，虽然采用最先进的国际型式，但他们仍然浸沉于本国悠久的艺术传统（甚至年轻一代的抽象画家也如此），而那些“日本派”画家们，通过学习西洋美术，成功地丰富了原有的艺术方法，“尽管传统的习惯对这两个画派有此二种称呼，但他们之间唯一实质上的不同仅只是技巧方面的，或更可说是在所用的材料方面的。”这当然不是说两者之间可以混为一谈了，而是指不论用传统画法还是西洋画法，日本画家都在其中表现出一种东亚绘画的气韵特色，以区别于那些西洋画家。

在中国，画坛同样形成传统绘画与西洋绘画两大阵营的对垒。这两大阵营之间的差别比世界上东西绘画之间的差别要小，但相互之间的联系却比世界上东西绘画之间的联系要多。因为西洋绘画作为中国画坛的一大形式，从产生之日起就在探索民族化的道路，从传统绘画的造型手段、表现方式、审美特征中吸取了不少营养。

不仅如此，传统绘画的现代化与西洋绘画的民族化这种艺术探索是由既擅长西画又精通传统绘画的两栖画家领头进行的。徐悲鸿、林风眠、刘海粟这些大师如果舍去他们在传统绘画中的成就或抹去其西画中浓厚的东方风韵，那么中国现代绘画史便会大失光彩。徐悲鸿提出绘画的“新七法”：位置得宜、比例正确、黑白分明、动态天然、轻重和谐、性格毕现、传神阿堵。这是他长期从事中国画与油画实践经验的总结，既能把中西画法融会贯通，又能保持和发扬东亚绘画传统特色。从徐悲鸿的“新七法”中，我们不难发

---

参见沈福伟《中西文化交流史》第 462—463 页，上海人民出版社 1985 年版。

L·比尼恩《亚洲艺术中人的精神》第 123、100 页，辽宁人民出版社 1988 年版。

L·比尼恩《亚洲艺术中人的精神》第 123、100 页，辽宁人民出版社 1988 年版。

秋山光和《日本绘画史》第 198 页，人民美术出版社 1978 年版。

杨辛《徐悲鸿美学思想初探》，载《徐悲鸿的艺术世界》一书，上海书画出版社 1994 年版。

现，其基本内容源于以气韵生动为中心的东方艺术精神。

东亚绘画的气韵特色，是东亚人的性格，是东亚人的文化，是东亚人的视觉方式。即使东亚在 21 世纪成为世界经济的中心，站到了现代化的前沿，东亚绘画仍然不会混同于西方绘画，因为灌注其间的仍然是气韵生动的东方精神。

## 佛教与近代东洋思想

——近代中日知识分子佛教观比较

李向平

就其文化本质言之，近代日本与中国的近代化，实为一类接受型、受容型的近代化。

因此，时代及历史的限制，使近代东洋思想史中不得不以西洋文明信念作为坐标，构成近代日中知识界中“进步”与“保守”的价值判断。不与之吻合者，被斥为“保守”；反之，则被视为“进步”。那些承载着东方文化传统并代表着东方文化精神的价值观念，则相应地被抑压、排斥在近代思想主流之外。在自己的文化传统与西欧文明信念之间，于是产生了近代日中知识分子的苦恼与困惑，亦有着他们在近代东洋思想史中种种的努力与抗争。

这些苦恼与困惑、努力与抗争，确乎是象征着东方文化在东方社会近代化过程中的独特性、主体性，是在社会、政治外衣之下却又能超越历史时空而指向未来的价值重建。在此过程中，佛教思想作为东方文化的重要传统，其地位与作用实是不可忽视。

### 一、时代的选择

基于西洋近代化文明的标准，日本与中国的近代化过程一经开始，其固有的文化传统以及价值体系便受到史无前例的冲击。

日本明治初期，维新政府为了建立其集权政治体制，将天皇权力绝对化、合理化，强力推行神道国教化政策，实行神佛分离，废佛毁释。在神道国教化政策的实施过程中，曾以“神佛合习”之形成而成为日本历史主要文化传统之一的佛教文化，因此受到了毁灭性打击。佛寺被拆、佛像被毁。原来作为幕府统治护国思想的佛教传统，从此，被列为国家近代化所必须排斥的对象。

中国自第一次鸦片战争之后，被强制性地列入近代化历程。清朝政府中的改革派，从19世纪60年代始，推行洋务运动，由于它不具备从文化传统中开出近代化的历史自觉性，仅只是迫于西方列强的军事压力而自作调整。所以，它难以正确处理中体西用的关系问题；在维护儒学传统之时而排斥佛教传统。1898年，湖广总督张之洞在《劝学篇》中提出“庙产兴学”的主张，以全国寺、观之财产兴全国之教育。此论一出，清朝政府奏准，自1901年起，全国各地寺产大多因学堂开设而遭侵夺。

经废佛毁释冲击之后的日本佛教，为获取在近代社会中的立足之地，从此走上了变革与觉醒的途程。在这个过程中，教团佛教以“镇护国家”、“立正安国”等等护国意识作为基础，渐渐适应了神道国教、以天皇为绝对精神的政教国策，获得了明治政府的认可。同时，佛教界亦从文明开化的角度，对僧风、戒律进行了一定程度上的纠正和改革，使之适应近代社会的发展。

与此相应，佛教界涌现出一批改革家与启蒙思想家。福田行坦提倡佛教戒律的整肃及信仰的纯正化；释雪照主张戒律之坚固乃日本佛教复兴的基本条件；而自英国留学归日的岛地默雷则主张政教分离、信仰自由。

明治初年，经过一代佛教家的努力，日本佛教在废佛毁释之后获得了基本的觉醒和重振。虽然，“佛教国益论”是明治初年日本佛教争取近代历史中一席之地的精神基础。但是，具有数百年历史传统的日本佛教，毕竟因此而获取了日本近代化过程中的一个历史地位，从而与近代化结下了不解之缘。

明治二十年左右，随着日本社会近代化过程的演进，西洋文明观念大量涌入日本世界。欧化主义成为一时的思想主潮，成为当时进行价值判断的价值标准。更使日本传统深受震荡的，则是西方基督教的不断渗入，几乎要动摇日本社会固有的安身立命的基础。

然而，以帝国宪法的发布、帝国议会的开设以及教育勅语的公布作为政治历史背景，日本社会中有与欧化主义相反动的国粹主义运动勃兴。其目的是，针对欧美的亚洲殖民主义，卫护亚洲秩序并寻求东洋及其日本精神的独立。佛教近代化的基盘正好与此引为同调。

针对西方基督教的大量渗透，佛教便以国粹主义的勃兴作为背景，以岛地默雷为中心人物而展开了“破邪显正”的思想运动。该运动认为天皇制与基督教势不两立。岛地默雷主编的《会知会杂志》，便是佛教界抨击基督教著名的舆论阵地。虽然佛教界对于基督教教义亦存误解，但其议论所指却是对于欧化主义的反动，是日本精神的独立与自主。在这方面，井上丹了可说是一著名代表。

作为佛教家、哲学家的井上丹了，致力于日本佛教的近代化，主张佛教宗门的改革以及佛教哲学的研究，以抵制基督教的价值理念。他所撰名著《真理金针》，虽为批判基督教的思想而作，但在其真实内容上却是以批判基督教思想为前提，促使日本佛教的自觉觉醒以及思想意识上的启蒙。

在集中批判基督教的上帝说，创造说的同时，井上丹了同时也在向日本知识界宣讲大乘佛教的哲学思想，指出佛教乃是知力的宗教、情感的宗教，并从“纯正哲学”的角度认为，日本佛教界应当自觉到佛教哲学的普遍真理性，可以安身立命的目的性以及提供国家社会自立根基的可能性。为此，井上丹了将国家的自立、个人的身心安定以及日本精神的独立结合起来，意在以佛教哲学为基盘，构建一个东洋式的“理想共同体”。在他看来，国家主义、国粹主义与文化理想是彼此一致的。

井上丹了借用西洋哲学诸方法，重新阐述、解释了东洋佛教许多惯用的术语及范畴。这不仅仅是开拓了日本近代佛教学的先河，同时亦以佛教思想为基点，作出了融通东西哲学、宗教的最初努力。作为欧化主义的反动，日本佛教在井上丹了这里，首次体现出了它应有的真理性、哲学性以及对于日本国民安身立命的价值关怀作用。这给予他同时及后来的日本知识分子以较大的影响。从此，日本佛教以国粹主义为契机，直接受到了知识界的青睐，进入了日本近代文化思想的重建过程。

中国近代的历史进程，相异于日本的近代化历史。虽因西学及基督教的大量涌入，近代中国佛教界亦曾担当了反对“洋教”的主要使命。但是，中国人面临的不是欧化主义，而是救亡图存。中国人无法在西方压力之下自建一个走向近代的国家形态，腐败清朝因此成了救亡图存的革命对象。因此，中国佛教不可能提出“爱国护理”一类的主张。

首先是中国近代社会变革的必须，选择了佛教。一批社会改革者、政治家如康有为、梁启超、谭嗣同等人，认为佛教哲学的否定观，对现存世界的

批判精神以及对于人间苦难的体察分析，可以作为他们构设新社会理想、宣扬变法主张、鼓舞维新志气的思想方法及精神依托。

康有为倾倒一代中国人的《大同书》，在很大的程度上，即依佛教“四圣论说”而展开其救世变法思想。康有为根据佛教的苦谛思想，深深感到近代中国的不幸和灾难，为救中国强中华，必定要救国人出苦海，建设一个类似于佛国净土那样的“大同世界”。其所谓“大同理想”，虽有传统儒家的理想于其中，但普遍无差别的佛教苦难观念，无疑也在其中起了不小的作用。在这个理想中，国界、级界、家界、种界、类界、乱界、产界、苦界等等均已消除，人生之苦、人道之苦、人治之苦、人情之苦等等也不再有了。

谭嗣同作为康有为思想的追随者，其所著《仁学》即为“应用佛学”。他融合儒佛，沟通中西之学，演绎康有为的变法理想。大乘佛教中“普渡众生”的主张，使谭嗣同颇觉世上诸学，惟有佛学以救世救人为己任；佛教中的“无我”的思想，为谭嗣同提供了破除君臣父子夫妇一主一奴的精神基点；佛教的不生不灭观念，则是谭嗣同“惟灵不死”、“以心挽劫”的力量源泉；而佛家唯识宗的思想，则是他形成自己哲学体系的理论基石。

正如梁启超在戊戌变法之后所总结的那样，“舍己救人之大业，唯佛教足以当之”。“有一众生不得度者，我誓不成佛”的大乘佛教的救世精神，很容易被康、梁、谭一代政治改革家们引为同调。至于佛教的出世传统，则也很容易被这些政治改革家作为社会批判理论，超出现实政治的束缚，去实现自己的社会、政治蓝图。被长期视为思想异端的大乘佛教，因此与中国近代社会结下不解之缘。

## 二、重建文化信仰的精神依据

作为接受型的中日近代化，虽然在文明开化方面必须引进、学习西方的政经、哲学以及自然科学思想，但在文化心理层面上，无论日本还是中国，都难以全盘西洋化，全面接受西方文明。所以，必须具备一个文化信仰的重建历程，以适应近代化进程中国民大众及其知识界的心灵追求或精神需要。这都是日中佛教及佛教思想近代化过程中必须面对的时代性课题。

日本知识界在接受西方异质文化体系时，在心灵精神上自然而然地会产生一种困惑：什么是“真的近代化”？西方的自由、平等、民权观念，如何在日本得到真正的理解？日本精神独立的近代根基何在？

然而，日本知识界在思索这些问题并寻求解决的方法与道路时，他们又必须承受来自天皇神道绝对主义的精神统辖。因此，对于西方民权自由理念的接受以及近代自我意识的重建，自觉不自觉地就走向一条内在化的发展道路。所谓“明治青年”，就代表性地象征着一代知识人心灵状态上的混乱与不安。如北村透谷曾著有《内部生命论》（1893年）、《我牢狱》及《各人心宫内的秘密》（1892年）等论著，指出近代人间社会的根基在于个性的独立和尊严。然而，这只能从“内部生命”方面去追求寻觅，惟有这“内部生命”方是真正自由的根源。

近代的日本佛教，从教团佛教来说，经过了由维新佛教向启蒙佛教的发展阶段，以佛教国益、护法爱国作为基本立场，自觉地承担着天皇制国家教化国民的使命。但是，依附于天皇制国家的教团佛教则难以承担文化信仰重建的重任。因此，明治后期年间，与教团佛教分道扬镳的知识界人士，为拓

展近代日本独立自主的文化信仰，追寻自己的人生真谛，先后倾心于佛教。所谓的“新佛教运动”、“精神主义”。

“新佛教运动”乃以“佛教清徒同志会”为主体，主要人物有境野黄洋、高岛米峰、渡边海旭、加藤云智等人。他们承继了其思想先驱者古川勇的思想风格，以自由主义的立场来进行佛教改革。明治三十三年（1900年），他们创发机关刊物《新佛教》。创刊号上，发表了以境野黄洋为中心的《我们的宣言》。宣言主张：以佛教革新为目的，主张积极的社会改良，否认既成的宗教制度以及宗教仪式，改善僧风，革新寺院组织；主张宗教独立、思想自由，排斥政治干涉。更为重要的是，他们主张佛教应以人生本义的觉悟为目的，彰显人类的义务与正义以及人道的真实价值，健全社会之信仰、智识及道义。这一宣言不仅对日本佛教近代化是一个极大的推动，而且对于结束明治末期文化信仰方面的混乱、脱离状态，也提供了一个知性探求之路，从而促使日本近代文化信仰的建设，在固有的文化传统中寻找到了牢固的根基。

“精神主义”的代表人物是清泽满之。清泽满之早年专攻德意志哲学及宗教哲学，黑格尔哲学在他的精神追求中印下不浅的痕迹，井上丹了的哲学思想曾给他以深刻的促动。他著有《西洋哲学史讲义》和《宗教哲学骸骨》。所谓“精神主义”，是他从哲学走向宗教、树立近代文化信仰的思想结晶。用他自己的话来说：“有哲学终结之处，即是宗教事业的开始”，而最终的目的，就是对于人生无限意义的感悟。

清泽满之依据着黑格尔哲学中正、反、合的逻辑思想，展开了因、缘、果的佛教辩证法，以为真如与无明的因缘和合，产生万物万象，却又一体贯通，在有限精神中开发无限的境界。有限可转化为无限，无限又依存于有限之中。这是有限的不断体验与不断修讲的结果。他所提倡的“精神”，既是佛教的“安心”的问题以及自力修德的伦理，亦是以哲学为基础的信仰建设。

虽然清泽满之的“精神”概念出自西洋哲学，但是，他将其“精神主义”的宗旨，界定为“吾人于世间依据绝对无限者而必须开出的完全立脚地”，则是以佛教思想为基地，在东洋文化信仰及其主体性的建设方面独树一帜。明治三十六年（1903年），清泽满之早逝。以他为中心而创设的“浩浩洞”及机关杂志《精神界》，却因其作为日本近代社会自我意识的觉醒以及追求自我自主自救的精神象征，影响近代日本几代知识分子。同时代的晓鸟敏、多母鼎、佐佐多月樵，以及后来独创日本近代哲学体系的西田几多郎，都受到他的深刻影响。

昭和初年，教团佛教几乎国家主义化，并在许多方面向着极端的国家主义化倾斜。部分佛教学者或思想家深感有再建“精神主义”的必要，以佛教知性为基础，追求自我、人生的自立及对于社会现实的超脱。在近代日本佛教史上，这一思潮被称为“异安心”。相对于正统佛教来说，是一异端的思想 and 信仰。

“异安心”思潮的主要代表人物是，真宗西本愿寺所设之龙谷大学教授野之村直太郎，东本愿寺设立之大谷大学教授金子大荣和曾我量深。后者曾是清泽满之的弟子门人。在总的思想倾向上，他们均承继了清泽满之的“精神主义”，超出教团佛教，追求现实社会中自我意识的安定、自证、自立，亦同时在护卫佛教知性的自律性，以自我意识的确证与自主，来证信对于佛陀的信仰真实。这在日本国家渐渐军国主义化，教团佛教渐渐国家主义体制



化，知识界人士颇感思想苦闷和抑压的时代背景下，特别具有知性独立、思想自卫、信仰自救的文化意义。西学以及基督教的大量渗透，同样也造成了近代中国知识分子在文化心理上的精神断乳。旧义已发，胜义难获，国人学者均在不新不旧、不中不西，过去遗骸及将来胚胎之中，徒徬徨而苦闷。因此，文化信仰的重建等时代课题，虽不如救亡图存急切，但同样也是中国近代化过程中的必然要求。

戊戌变法失败之后，梁启超总结其失败原因时指出，民智不开，民德不立实乃变法失败的主要原因之一。国家之强弱，又在于国民之思想与信仰。他还明确指出，中国将以有信仰而获进。正是在这样的政治、文化背景下，梁启超对于佛教思想作了新的认识和论述。他在1902年写有《宗教家与哲学家之长短得失》、《论佛教与群治之关系》两篇著名论文，论说哲学与佛教思想的一致，佛教乃智信而非迷信，乃兼善而非独善，乃入世而非厌世，乃无是而非有限，乃平等而非差别，乃自力而非他力。

梁启超的这些论述，承继了康有为、谭嗣同以佛学应时救世的思想特征，却也超越了单纯的救世型佛教思想。其主旨在于把佛教思想中的有益成分阐发出来，拟作为新民智、新民德、新信仰的有机组成部分。

他在《新民说·论自由》一文中指出，“昔有欲求真自由者，其必自除心中奴隶始”。所谓“心中奴隶”，依佛教“三界惟心”之思想，即是“我执法执”，应以佛教之“无我”观，破除世俗的“有我”的执著。他依托的是生命个体对于外界及自我的真实认识，是知性的觉悟，是相对于外界万事万物的自我意识的真正构成。可以说，梁启超的这些论述，代表着近代中国文化信仰重新树立的开端。

梁启超还援引康德哲学，进一步论述他有关近代国人应该具备的价值观念。梁启超吸引了康德哲学中现象与本体的方法，以佛教之“无明”为现象，以“真如”为本体。而“真如”如同康德哲学中的“真我”为自由性本体者也，“无明”则是不自由不自主之现象。惟有克服、超出无明之现象，人生方能永量永恒，转识成智，获取知识理念或理想价值，最终觉悟而自主自救。

梁启超所理解的佛教，更富有哲学的特征，他认为中国佛学，实际上是以宗教而兼有哲学之表，其无我论及自由意识，实建设于极隐实，极缜密的认识论之上，是理智的宗教，哲学的宗教。正是这哲学智慧，乃是佛家的“般若”与“正解”，是人生超度自己的精神依据。

梁启超以佛教思想作为改造国民性的重要依托，亦影响了同时代的思想家章太炎。在近代中国文化信仰的重建方面，章太炎与梁启超乃为两大思想重镇。

章太炎在变法失败之后曾多次指出，戊戌维新的失败，应归咎于“戊戌党人之不道德”。这一论断，促使他在20世纪初衰颓的时代中产生了沉重的道德忧虑。正是对于国民道德的深切关注，章太炎的思想历程开始了转“俗”成“真”的流变。1906年7月，他在东京留学生欢迎会上发表演说，公开提倡以佛教为基础，来重建道德理想的主张。章太炎倡言的国粹佛教，并非是欧化主义的反动，而是借助佛教中的平等思想来逐满复汉。所以，章太炎之提倡佛教，一是为近代中国社会道德起见，同时也是为反清革命的道德着眼。其真实的关怀不在于佛教，而在于道德主体的重建。佛教思想在这里既是手段亦是根基。同时也是理想的自觉、精神的自立。

在章太炎来说，他对于佛教思想的援引，主要是自贵其心，不援鬼神的

禅宗以及制恶见，清污俗的法相之理和华严之行。他以为中国佛教的基本精神，可用“依自不依他”一句话来加以概括；他亦声称，其所奉持的佛教思想、以为可以维持道德者，纯在“依自不依他”。

章太炎着重阐发了佛家唯识学“一切唯识”的理论，复以遍计所执自性，依他起自性及圆成实自性之“三性”判教，以纠正世间其他宗教的谬论，始终以唯识自证，依自不依他的精神关怀作为他哲学探索的中心。章太炎认为，由此圆成实自性而证悟的“真如”或“涅槃”的精神境界，亦类似于柏拉图所说伊跌耶（idea）理想界，可谓他孜孜以求的“真实”和“自我”。正因如此，唯识宗的佛教思想，使章太炎在一个“折散的时代”中，识别了一个他以为可以收拾精神、自作主宰的新价值原点。他博大精深的哲学体系据此而展开，成为他接受西方哲人如柏拉图、康德、费希特、叔本华哲学的基盘之一。

梁启超与章太炎以佛教精神为依据，构设近代中国文化信仰的思想探索，在社会历史背景上，与境野黄洋等人的“新佛教运动”及清泽满之的“精神运动”是彼此相异的。梁启超、章太炎在戊戌变法失败之后，总结其失败教训时所作出的理性自觉。章太炎所提出的国粹佛教，亦以革命反清为其目的，不同于日本明治中后期作为欧化主义反动的国粹主义。这导致了日中近代文化信仰重建过程的某些差异。章太炎的精神关怀在于社会的伦理和革命的道德，梁启超提倡的“无我”与“自由”，则是他“新民说”的一部分，其超越于社会现实的信仰色彩，相对于清泽满之的“精神运动”来说则淡薄一些，经世救国的目的更为突出一些。

至于日中知识学人均以佛教思想为依据，融通东西哲学（清泽满之的黑格尔哲学；梁启超、章太炎的康德哲学），再建近代文化信仰，则是象征近代东洋知识界自我意识的觉醒和独立的异曲同工之处，更由于近代日本面临着绝对国家主义而使知识理性陷于苦闷，近代中国由于忙碌于民族独立，文化信仰的再建设都不约而同地内在化、个体化，既追求超越，同时又以内在超越作为精神境界。这固然是因为东方之文化传统所制约，同时亦是时代使然。

### 三、近代思想之基盘

东洋近代思想的构成及其发展，大都有接受西方哲学影响的一方面。值得注意的是，大乘佛教，作为东洋诸国共同持有的文化传统，在接受西洋文化思想时，不但起到了消化、批判西学的作用，而且其思想方法，哲学范畴亦已直接成为了东洋近代思想的重要组成部分，并在相当程度上影响到东洋近代思想的性格特征。

自日本近代思想言之，西田几多郎的某些哲学思想，在清泽满子那里已有所发轫。将佛教与西洋近代哲学融通结合、重建东洋学术体系的设想，西田受到清泽的影响；在接受西方哲学方面，清泽以黑格尔的辩证法作为日本佛教哲学再构成的思想媒介，西田也与清泽存有共通之处。1911年，西田几多郎的《善的研究》问世，标志着日本思想史上始有自己独创的哲学。撰写《善的研究》之前，西田一方面在研究康德、黑格尔等人的哲学思想，并写有《韩图（即康德）伦理学》、《斯宾洛莎的上帝观》等论著；另一方面，则因经济窘迫、夫妻感情危机与职业农夫等缘故，常到京都妙心寺参禅打坐。

1897年至1903年的日记中，记载了西田几多郎凭藉着参禅习静的宗教修炼，在自己内心里所进行的精神格斗。1903年，他在京都大德寺参透“无”字大公案。十余年的参禅体验，与他持续不断的西方哲学研究相结合，诞生了近代日本的第一个哲学体系。

西田几多郎参禅习静的同时，西方哲人斯宾洛莎、康德、黑格尔的哲学思想，东方哲人孔子、王阳明等人的著作，都在他的研究范围中。而把两方面结合起来的目的，也就是对于人生立命之地以直觉地把握。他自我总结时说道：“参禅以明大道，学问以开真智；以道为体，以学问为肢”。这也就是说，无论东西哲学，其宗旨都应指向人生的根柢，解决生命存在最基本的问题，并向世间宣明其可以把握真实自我的超越方法。实际上，这些问题也正好是日本明治末期以及大正年间日本思想界亟须认识并解决的时代性课题。西田几多郎个人的参禅体验，因此获得了时代性的意义。

西田几多郎认为，作为真实的存在，既非主观亦非客观，它仅只是主客未分的直觉的事实而已。所以，真的实在不是别的，就是“纯粹经验”。“真的自己”，不是与客观对立的主观，而是统一了知情意的“现在”的统一者、无限的统一者。人间的精神意识根底，就是由这纯粹经验的活动而构成，个别的经验内容也只能经由它的限定才能成立。

为了对这真的自己与真的实在所存在的根底进一步叩问，探索纯粹经验的展开过程，把真的实在作为自觉的体系进行把握，西田几多郎接着撰写了《自觉之中的直观与反省》。在此论著中，西田提出了“无的自觉的限定”作为命题，论证了对于存在根源的自觉的立场。紧接着，西田又撰写了一系列有关哲学、道德、艺术的论著，展开了“绝对无的场所”的理论，论述了作为人间的自觉的根柢，即是对于“绝对无的自觉”，最后达到“绝对矛盾的自己同一”的精神境界。

西田哲学从《善的研究》开始，在本质上具有宗教哲学的性质。他最后的一篇论著是《场所的论理与宗教的世界观》，文中指出：“宗教的要求即为自己的要求。”这也就是说，西田哲学中“纯粹经验”、“绝对无的自觉”及“绝对无的场所”等等思想立场，在西田来说均有其宗教及宗教体验的原点，是对于大乘禅学独自的体验，是对于赵州“无”字公案渗透之后的哲学抒发。当然，其间亦融合了西方威廉·詹姆斯、柏格森、新康德主义及黑格尔的思想学说。正是这“绝对无”的大乘佛教世界观，在西田几多郎这里，融通了东西哲学，形成了近代日本既受容西学又立足于自身传统，最具东洋精神特征的哲学体系。

与西田几多郎一样，以大乘佛教特别是禅思想作为基础，沟通东西哲学思想的著名人物，还有铃木大拙和久松真一两位。

铃木大拙的思想贡献，不仅仅在于作为“世界禅者”向西方世界介绍了东方禅学思想，更为重要的是，他在相互对立、矛盾的东西方思想之上，架设了一道可供理解沟通的思想桥梁。铃木大拙以其卓越的禅学研究，从东洋思想的特殊性、独特性的立场出发，脱却了西洋思想的理论方法，建构了一种开放式的、普遍的世界性思想立场，在超越东西方思想差异的同时，显扬了东方心性的独特性格。这也就是铃木大拙“即非的理论”所体现出来的思想意义。

依据大乘佛学般若即非的理论，人们可以通过类似于“自己即非自己，是名自己”的感悟途径，从自己感性、知性的存在，在认识自己作为灵性觉

悟的存在，终而达到无我的自己（也就是“即非”）的最后觉悟。因此，超越东西对立的思想沟坎、建立新型的普遍思想方法的时代价值，由此得到凸现。

久松真一，曾为龙谷大学、京都大学和花园大学教授。他亦以禅体验为基础，为禅哲学的主体性理论的论述倾注了毕身心血。昭和十四年，他的《东洋的无》一书出版，为缓解战时日本思想界的饥渴，不啻是一份甘霖。久松真一指出，“东洋的无”，即是绝对统一的世界，是塑造东洋文化特殊性格的根本契机，同时也是东洋文化中独特的精神支柱。如果缺欠了这个“无”，东洋的宗教、哲学、道德、艺术等等亦就丧失了它独特存在的根基。其哲学探讨的方向，不仅是为东洋以及日本文化的发展寻找独自的精神根基，同时也是以东洋精神，日本文化为起点，从禅哲学中发掘其普遍的、世界性的内容。

与近代日本思想史的发展状况大致一样，近代中国思想的发展，亦在接受西方哲学的同时，以佛教思想为基盘，促成了中国近代思想的重大进步。

谭嗣同的《仁学》，为中国近代哲学史上初成体系的哲学著作。其以大乘佛教华严、禅宗尤其是唯识宗等思想作为其思想体系的出发点，融合中西哲学，亦以佛释儒，使孔子儒学的“仁”与佛家唯识学的“识”糅为一体，建成了他的认识论。作为中国近代哲学主题的认识论问题在谭嗣同这里获得了突出和关注。佛家唯识学所具有的概念明确、逻辑缜密，推理严谨等方面的认识论特征，因中国哲学由古代而近代的发展要求，被谭嗣同及他之后的中国思想家所青睐，直接成为中国哲学近代化的思想基础之一。

章太炎建有其庞大而驳杂的哲学体系。他深受佛家唯识学境随心起、唯识三性等理论的影响，深刻张扬了佛教唯识宗“一切唯识”的教理，吸收并批判了西方哲人如柏拉图、康德、叔本华、罗麦等人的思想，融通了中国传统哲学尤其是庄子哲学与唯识思想。

虽然章太炎晚年的学术倾向因其回真向俗的转变，“粹然成为儒宗”，但是他借用佛家思想资料构造已有的哲学体系，有如日本的西田几多郎，在近代思想史的影响力不可低估。

梁漱溟是中国近代新儒家的创始人之一。但他却是走出佛门的儒家圣人。梁漱溟早年潜心佛典，信奉唯识，一度想出家做和尚。他的佛教学养以及他对于佛家唯识学使熊十力斥除量智，破其外逐之识，直指心源，建立“性智”，充分肯定现实人生世界。特别要指出的是，熊十力的哲学思想认识论，即是以大乘空宗之思想为基础的。如即用显体、心物不二、恒转即为本体等等。可以说，大乘佛学空有二宗，在熊十力这里获得了再次的会通。与此相应的是，熊十力不但以佛通力，以易释佛，同时也以佛学思想（尤其是“惟智”）为前提，于西哲思想如柏格森的直觉主义认识论亦借鉴不少。

谭、章、梁、熊皆为近代中国学人借重于佛家思想、构设近代学术体系的先行者。其思想涵会西方哲学，又颇有东方风采，更具已有的传统根基。尽管他们皆在以佛家思想为基础来会通中西之学时，往往自觉或不自觉也亦偏重于儒家哲学，可是也可看出他们在会通佛儒方面的思想努力。因此，佛家思想成为近代思想的基盘。

佛教与近代中日思想的密切关系，可说是中日两国在由中世而近代的过程中、隐藏在政治史外衣下的真实存在。正如日本有“东洋道德、西洋艺术”（佐久间象山）的提倡，中国有“中学为体，西学为用”（张之洞）的主张

那样，中日近代思想史上佛教思想的作风和地位，恰好是其独特理解，是其直觉主义新儒学的主要思想基础。

佛家唯识学在梁漱溟这里，是融释中西哲学而自成一家之言的理论方法。梁漱溟最为感兴趣的，是唯识宗里有关“恒转”的思想。他认为，宇宙、社会以及人生最真实的本相，就是迂流不息、相续而转，不生不灭而又生生灭灭。以此作为基础，梁吸收了柏格森哲学中关于“流动”、“真我”及“直觉”等概念，并把它们与唯识学糅合在一起。这就构成了当时名重一时的《东西文化及其哲学》一书的主体思想，构成了他的文化本体论，提出了他有关中、西、印三种文化类型区分的理论。虽然，作为梁漱溟文化哲学的最后形式，是表现为他的直觉主义新儒学，但佛家思想在其中的深刻痕迹则是显而易见的。

与梁漱溟近似，还有著名的新儒家代表熊十力。熊十力是在接受了梁漱溟的劝言之后方才研习佛学的，并在他的介绍下进入南京支那内学院，从欧阳竟无居士学习唯识家。熊十力曾倾心于无著、世亲的唯识哲学。但在1930年左右，其《新唯识论》体系已成，熊十力便以中国《易经》哲学来改造唯识思想，渐入近代新儒家的创设过程。

熊十力对于唯识宗的深入研习，使其哲学思想体系严谨，论述细密，概念非常清晰。而大乘空宗的思想方法，又是近代化本质特性的一种体现。如果说，东洋社会的近代化应该是东洋社会本身的近代化，那么，立足于固有传统而建设近代文化的任何努力，都将具有近代主义特征。在某种程度上来说，它超越了源自西方文明“进步”、“保守”的价值评断标准，而在东西之际，古今之际所谓“精神的断层”中凸现出东洋精神的主体性与独立性。

近代中日两国知识界相近的思想历程表明，在难以平静的东洋近代史过程中，如欲建成真实的生命关怀体系，是一件多么艰难的文化工程。佛教思想给予日中近代思想的影响，使东洋近代思想在其近代化的发展历程上，有了更资参考的思想食粮。

在东西文化的平等对话已将成为可能的今天，佛教作为东洋社会共同拥有的一大文化基盘，或许在建设具有普遍性，世界性而又具有东方主体独立性的新价值秩序及其学说，依然具有着值得发掘的丰富内容。

## 东亚海神考述

金 涛

中国、日本和朝鲜，都处在亚洲太平洋东部这一特定的海域内，属于东亚文化圈范畴。他们的海洋文化和海神信仰有许多相同的文化因子，但也有所差异。

据笔者所知，迄今为止，尽管各国学者各抒己见，各派纷争，还没有一本有关东亚海神信仰的权威性著作问世，但在一些基本观点上取得了共识和同感。笔者根据多年来在中国海有关海神信仰的考察调查，参阅了有关资料，就本文对东亚文化圈内的海神信仰之发生、演变及研究概况，作一番粗线条的勾勒，以求教于方家学者。

### 一、中国早期海神及演变轨迹

我国海神及其名称，最早见于我国古籍《山海经》。《大荒东经》云：“东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虺。黄帝生禺虺，禺虺生禺京。禺京处北海，禺虺处东海，是惟海神”。《海外北经》又曰：“北方禺强（即禺京），人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇”。《大荒南经》云：“南海渚中，有神，人面，珥两青蛇，践两青蛇，曰不廷胡余”。《大荒西经》云：“西海渚中，有神，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇，名曰弇兹”。从以上引文中可以得出四点结论：一是我国最早的四海海神名称为：东海海神禺虺（郭璞注：虺又作号）。南海海神不廷胡余，西海海神弇兹，北海海神禺疆（即禺京，禺强）。二是海神间的亲属关系只有东海海神禺虺与北海海神禺疆是父子关系。三是四海海神的神形特征，东海海神禺虺，西海海神弇兹，北海海神禺疆都是人面鸟身，珥两蛇，践两蛇，只有一个例外，即南海海神不廷胡余是人面，而非鸟身。但珥两蛇，践两蛇的特征也是一样的。四是东海及北海海神的先祖是黄帝，这就说明我国原始海神信仰一开始就和日本、古朝鲜一样，与王权相联系。

至于中国早期海神的神形特征为什么大都是鸟身，并珥两蛇，践两蛇呢？我国学者陈子艾认为，这是古东夷集团文化、炎帝族文化与吴越文化交融的产物。古代生活在我国东南沿海一带的是东夷集团，他们的原始信仰是鸟图腾。如：“少嗥鸟之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名”。（《左传·昭公十七年》）他们的脾性和常见形象为珥蛇、践蛇、操蛇、舞蛇。产生于七千年前的余姚河姆渡文化，就是这百鸟王国东夷集团的创造。

炎帝族也是崇鸟的。《山海经·北次三经》云：“发鸠之山（山西炎帝聚居地之一），其上名柘木，有鸟焉。其状如乌、文首、白喙、赤足，名曰精卫，其鸣自詖，是炎帝之女，名曰女娃，女娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常衔西山之木石，以堙于东海”。这就是中国著名的神话“精卫填海”。如说中国古代沿海海民的蛇图腾信仰，古越先民是最典型的代表。如《左传·哀公七年传》云：“太伯端委以治周礼，仲雍嗣之，断发文身，裸以为饰”。古越先民文身纹的是什么呢？《淮南子·原道训》中曰：“发文身，以像鳞虫”。鳞虫即大蛇。从近几年江浙沿海发掘的古文物来看，“印纹陶”中普遍易见的是蛇形花纹，还可见两头昂首两尾相交的生动形象。根据陈子艾

推论，海神的信仰和形象的出现早在《山海经》问世之前，至少当在五千年以前。

根据我国学者考证，原始自然宗教信仰的发展，其神的形象是由以动物为主的自由物神——半人半动物神——人形的神，由此推论在更早的远古时代，应当还有一个以单纯的鸟或蛇以及鱼的海神形象特征阶段。

关于四海海神的称谓，随着历史的推移，也有所变更。《太公金匮》一书中说：“东海之神曰勾芒，南海之神曰祝融，西海之神曰蓐收，北海之神曰玄冥”。陈子艾认为这是把四方方位神与四海海神混同的结果。汉代以后，海神信仰日趋人神化，四海海神不仅有了新的称呼，还配了夫人。可见，在中国古代的原始海神中，在不同的历史阶段就有不同的称谓和说法，但当推《山海经》中的四海海神称谓，较为著名并为大家普遍所接受。

随着历史的进一步发展，我国早期海神的名气和信仰逐渐退化衰弱，取而代之的是四海龙王信仰。这个演变的原因是多方面的：一是早期四海海神的神形，即蛇形转化为龙，或为龙蛇形，鸟形部分自然消亡了。这一角色的转换和神形的变化与东夷族人不断征服或同化直接相关。尤其在秦始皇时代，通过方士徐福出海被鲛鱼所阻的传言，在人们心目中的海神，其神形已是大鱼或蛟龙了。二是西汉末年，佛教开始传入我国。《华严经》中有一段龙王的描述：“有无量诸大龙王，所谓毗楼博叉龙王，婆竭罗龙王，云音妙幢龙王……如是等而为上首，其数无量，莫不勤力，兴云布雨，令诸众生，热恼消灭”。由于佛经中描述的西天来的无量诸大龙王法力无边，能兴云布雨，而且同中国原有的龙蛇形早期海神相融合，自然明正言顺取代了中国原始海神，享用渔民舟子的香火。从此以后，中国东西南北四海全部由四海龙王接管，成为海中之王，水族统帅和海洋世界东海龙宫的最高统治者。

据樊恭烜在《祀龙求雨考》一文中考证：“帝命祭龙制仪始于唐”、“唐时龙与雨师才并重”。在舟山流传的东海龙王传说中，四海龙王的封号还是由唐明皇李隆基赐予它们的。从此，四海龙王成为唐宋以后具有新称谓的四海海神。

值得注意的是：汉唐期间随着佛教传入中国和逐渐兴旺之际，除了四海龙王取代我国早期海神外，我国第一位女性的海神，即东海女神南海普陀观世音也在汉唐期间同时诞生了。在观世音之前，可以说，我国早期的海神包括四海龙王都是男性神形，只有观世音是我国海神信仰中第一位女性神形，位列中国女性海神之首，并且逐渐压倒四海龙王，进一步取而代之。

究其原因，四海龙王相貌怪异狰狞，性格暴戾无常，权势虽然显赫，但常兴风作浪，残害渔夫舟子，是以恶神的形象出现。渔民所以信仰供祭，是出于惧怕心理，逼于龙王权势，怕招来祸灾，为此而典祭供奉，以求平安、丰收和吉祥。观音则不同，中国化了的南海普陀观音，是个慈眉善目的女神，性格温和慈祥，乐于助人，救渔夫于狂风巨浪的苦难之中，而且佛法广大，无处不在，一呼即灵，是以善神的面目出现。二者对比之，观音的海神信仰当然渐渐压倒了四海龙王。

在北宋初年，还出现了另外一位女性海神，就是大名鼎鼎的福建妈祖。观音作为东海女神是由佛教中的菩萨转化而来。妈祖确是实有其人，是由人死后的鬼魂转化为神。这又是另外一种海神类型。妈祖姓林名默，生于宋建隆六年，卒于宋雍熙四年。据何乔运的《闽书》所载，林默生时能采席渡海，人呼“龙女”。她的水性很好，常常救助海上遇难的渔民，不幸在二十岁时，

在一次海上救人时，溺水而亡。她死后，传说在大海上风波浪险时，屡屡显灵保护和救助遇难的渔民，被尊为“妈祖”。她的神形也像观音一样，是位慈眉善目的女性形象，对人和蔼可亲。尔后，名气越来越大，被宋元明清历代帝王封为“天妃”、“天后”、“天上圣母”等，影响遍及我国东南沿海以及港台地区和东南亚许多国家。

关于中国女海神，古籍中记载的还有东海姑、黄衣妇、海神女及宋代道书中所载的南溟夫人等。这些世俗性、人情味极强的女海神的出现，进一步强化了海神的拟神化色彩，比之缺乏生活情趣的男性海神，更为一般渔夫舟子所接受和顶礼膜拜，广为传播。

除以上三类海神外，第四种的海神类型，体系更为庞大、复杂。笔者认为主要是分布在中国东南沿海各地的地方海神，有帝王将相的，有历史名人的，还有本岛本地的先哲贤人和为民献身的渔夫舟子。具体地来分，这类海神中应该包括潮神、船神、网神、礁神、鱼神、岛神等等。

潮神：江浙沿海供奉的是伍子胥。这是一位春秋时代功勋卓绝的吴国大夫，因其直言忠国受谗屈死，被吴王夫差砍头而浮尸江海中，怒而涌起钱江大潮，被尊为潮神。

船神：在我国东南沿海俗称船老爷、船菩萨。在嵊泗列岛俗称船关老爷。船神的情况较为复杂，有男的，如鲁班，因他是造船的祖师爷。有关羽，因他刚毅勇猛，受到渔夫尊敬。也有杨甫老大，是个捕鱼能手。有女的，如妈祖、观音，还有冠承御。解放前，船上有圣堂舱，专供船神。

网神：在舟山群岛一说网神是海青天海瑞，因捕墨鱼的轮子网是海瑞发明的。一说是龙身人首的伏羲，因伏羲受蜘蛛结网捕飞虫之诱发，从而发明了渔网，为渔民闯海捕鱼创造了诸多方便。但祭网神的具体仪式，笔者未详。

礁神：我国东南沿海有许多礁群。如嵊泗大洋岛有个圣姑礁，礁上有个庙宇，供祀着圣姑娘娘。圣姑娘娘就是一位礁神。渔船过礁必登礁祭祀，以免触礁、破网等事故发生。传说，圣姑娘娘是个海上巡行娘娘，每逢大雾天和风暴天，娘娘在礁上提灯巡行，好像现在的灯塔一样，为海上航行的海员和渔民指明方位和航向，使之能安全返港，化凶呈祥。

鱼神：山东沿海有位海神，俗称“老人家”、“老赵”、“赶鱼郎”等，其实是位鱼神，即鲸鱼。鲸鱼能逐鱼入网，故称“赶鱼郎”。鱼丰即发财，又称“老赵”，意谓财神赵公元帅。浙江舟山群岛海神中也有鱼神崇拜。如船出外洋，路遇大鱼，即洒米粒、赠船旗、叩拜祭典，以求鱼神庇护。舟山把鲸鱼称为“乌耕将军”，“乌耕”露面，意谓鱼群涌至，渔夫敲锣打鼓放鞭炮，并举行盛大的海祭，以求海神降福兆吉，喜获丰收。1991年，笔者在嵊山渔场采风时，得悉玉环、洞头一带浙南渔民也有鱼神信仰，如三月开春时，看见第一条浮出海面的大鱼，即为海神，必须隆重祭祀，然后才能扬帆出海。如不祭祀，则船出海必遭大鱼所害。

岛神：我国东南沿海岛屿，岛岛都有地方神，或谓岛神。岛神有主岛神和主岙神，情况非常复杂。如闽南、台湾一带主岛神大都是天后妈祖。舟山群岛的主岛神大都是观音、龙王或关羽。但全国各地不同历史时代也有许多颇具特色的岛神。如台湾、福建还有水仙信仰，水仙庙中供奉的是大禹王、伍子胥、屈原、王勃、李白，都是一些历史上的杰出人物。在《台湾县志·外编》中记载了一位姓倪的海神，“生长于海滨，熟识港口，为海舶总管，歿为神”。在黄河入海口一带，各岛还有金龙大王、黄大王之类的海神信仰。



在汕头，有长年公和三义女信仰。二者都是由人成神的。三义女原是清代澄海县外砂乡“金兰”三姐妹，因反对包办婚姻一起蹈海而亡，被人拾尸立墓，传闻有灵性，祀典为神。长年公是位捕鱼能手，“建庙塑像祀之”，故当地请渔民入股捕鱼，俗叫请长年。

在全国第一大渔场舟山群岛较有地方特色的岛神，是中街山列岛的渔民菩萨财伯公和嵎泗列岛的羊山神。财伯公的海神信仰，始于清朝末年或民国初年。清朝光绪年间，有个福建渔民姓陈，名财伯，因在中街山渔场捕鱼，不幸在一个大风暴天，船翻了，人溺水上了荒岛——东极庙子湖岛。此时，岛上荒无人烟，财伯公以砍柴、种番薯为生，住了下来。联系自己的不幸遭遇，日后每逢海上大雾弥漫或是风暴天，财伯公就上山去放篝火，为即将遭受不幸的渔夫舟子，指点迷津、转危为安。渔民不知个中缘由，以为庙子湖岛有神仙显灵，称篝火为“神火”。有一天，渔民登岛去祭祀岛神，发现财伯公已死在篝火旁，为此立庙塑像，祀典为神。因财伯公是渔夫出身，他的神像，上穿背单，下扎龙裤，成为一尊渔民菩萨，这在中国东南沿海的海神信仰中，绝无仅有。“青浜庙子湖，菩萨穿龙裤”的渔谣也由此而来，并在华东沿海各省渔民中广泛传播，颇有影响。

羊山神，是嵎泗列岛颇具典型的一位海神。据清代《伪郑纪事》载：郑成功起兵北伐，于“顺治十三年至江南之羊山。山有神，独嗜畜羊，海船过者必置一生羊（即活羊）去，久之蕃息遍山至不可计数。郑氏战舰泊之山下，因将土相取羊为食，神怒，大风骤至，巨舰自相撞击立碎，人船损十之七八，大失其利而返”。另有一说，郑成功欲进军台湾，因连续几天刮大风，船不能发。于是郑成功在羊山宰羊祭旗，从而一举收复台湾岛。以上二说，在定海《昌国县志》和上海《崇明县志》等地方志书中均有记载。

综观上述，我国早期海神及其演变规迹，可列出下表予以概括：我国早期海神（四海海神、男性） 四海龙王（男性） 女海神（观音、妈祖、女性） 地方海神（潮神、船神、网神、礁神、鱼神、岛神等，男女性别兼而有之）。

需作说明的：地方海神出现的年代有早有迟。古老的可能早于龙王信仰，有的可能与妈祖信仰同时并发。一般而论，迟于观音和妈祖。因东南沿海岛屿开发较迟，就舟山群岛看，唐以前有许多岛屿是荒无人烟的无名岛，故而地方海神信仰都始于宋元年间。

## 二、日本与古朝鲜的海神信仰

关于日本的海神信仰，日本学者大林太良认为，日本海神信仰与王权有密切联系。日本最高的东海女神天照大神，据《古事记》与《日本书纪》所载，是“伊邪那在海水中洗左眼而生”，同时，还诞生了众多的海神。在山幸彦的神话故事中，山幸彦在钓鱼时，海幸彦借给他的鱼钩被海中大鱼拖跑了。为寻鱼钩山幸彦前往海中的海神宫，并与海神之女丰玉毗卖结了婚。丰玉毗卖其实是条长达二十多米的巨大的鳄鱼。尔后，丰玉毗卖生下一子叫鹈草葺不合，鹈草葺不合又和他的姨娘玉依毗卖结了婚，生下四个孩子，其中之一便是日本的首代天皇神武。这就是说，天皇的母亲及其祖母均是海神之女，天皇即为大海之子。

另有一说，天文元年（1532年）日本有本《尘添壻囊钞》的书，书内曰：

“应神天皇乃海神之子，故留有龙尾”。并说：“自葺不合尊始，海神子孙均有龙尾，故应神天皇也有龙尾”。这段话的含意不仅点明了日本海神与王权的关系，还暗示了日本海神的神形特征：海之蛟龙。因海神是龙，故神有龙尾，这是不言而喻的。

在日本的《古事记》中还有这样一个神话故事：“山幸彦本来是海幸彦之弟，一切都得听海幸彦的。由于山幸彦的海宫之行归来后，借助海神给他的盐盈珠，使海水水位高涨，迫使淹在海中的海幸彦就范，从而成了最高统治者”。与此相联系的，即神话中王者加冕仪式八十岛祭，就是天皇即位的第二年，要派女官前往难波津海边用天皇的御衣去附“十八洲之灵”的祭海加冕仪式。这种仪式在日本文献记载中有二十二次。

日本的龙宫、龙神和龙王信仰。日本海神信仰中的龙宫，如《古事记》中云：“鱼鳞建造的宫室乃海神绵津见之宫殿”。在《日本书纪》中描述为“宫墙齐整，台宇玲珑”。《丹后国风土记》中也把海底龙宫描写得蔚为壮观，称那里“地如铺玉，亭台掩映成荫，楼堂玲珑精巧，其雄美秀丽未曾见闻”。

在日本还有许多龙宫龙神故事。流传较广的有浦岛太郎拜访龙宫城的故事。在《平家物语》中还有“先帝入水”的神话传说。说的是在源平之争的最后争夺战——坛之浦一战中，安德天皇的祖母二位尼对年幼的安德天皇说：“那波浪之下才是美妙的极乐净土”，最后，二位殿下抱起天皇，沉身于千寻海底去寻找海底龙宫去了。

日本的龙神和龙王亦是鱼类的统帅。据《古事记》中记载：“海神丰玉彦是统治鱼类的神，他能把海中所有的鱼召来。山幸彦回陆地时，海神又派鳄鱼送他回去”。在中世时期阿昙矶良传说中，矶良由于与鱼类交往，长往海底，结果样子变得“浑身都是细螺、石花、贝藻与栖虫，毫无人形可言”。由此相联系的是，日本各地渔民把鱼类相关的鱼贝、海石都作为海神和龙王的崇拜物，进行祭祀。

在日本志摩一带流传的海神中，最有权威的是八大龙王。龙王信仰在日本的形成，大林太良认为当在佛教传入日本之前。

日本的海神除上述众多的原始海神、龙王外，还有众多地方神和职司神，即渔业神、航海神和船神等等。其中也有东海女神观音和天后信仰。1991年3月，笔者在北京参加“中日民俗比较首届国际学术讨论会”时，日本官方学者、日本文化厅文化财调查官神野善治在当场提问中问我：“在中国，观音是否是从海上来的？”我说：“南海观音住在四面环海的普陀山，观音当然是从海上来的。”他说：“在日本渔民中也是这样说法，观音当属东海女神。”

关于妈祖信仰，已故的北京师范大学教授、我国著名民俗学家张紫晨先生曾去日本冲绳岛考察。他在有关的文章中写道：“康熙二十九年，清代使臣汪楫，林麟焯，曾乘战舰赴琉球……，自浙江宁波航往冲绳那坝。册封使船到琉球之后，往往举行盛大的迎天妃海神活动。琉球建天妃宫有两处，上天妃宫在那坝，下天妃宫在久米村。至于关帝神堂、龙神、孔庙等也都在这时纷纷建立”。富育光、郭淑云又在《鲸海文化初探》一文中云：“冲绳地区沿海每年5月4日祭献海神，举行竞舟比赛，娱神娱人，成为重要的民俗活动”。据日本学者荒木博之介绍，日本的天后宫有三百多处，可见信仰之甚。

日本的海神信仰也并不是只限于一个海神，而是有许多地方神、渔业神和船神等。中国潮神是伍子胥，日本的潮神是山幸彦。因在日本神话中，山幸彦借助盐盈珠兴起了东海大潮，逼使其兄臣服。在地方神信仰中，日本下北半岛和津轻半岛尊孤仙为渔神最为典型。传说在下北、津轻等地，如狐狸从山上下来由大安寺向海滨方向而去，说明这是今年渔业丰收的吉兆，若反过来由海滨向大安寺鸣叫，则今年渔业将歉收。叫声清亮者为吉兆，反之则是凶兆。一口吃下小豆饭为吉兆，吃得到处都是为凶兆。在津轻地区，尊孤仙为渔神的信仰在日本可以说达到了顶点。

日本的渔业神实质上也是鱼神、鱼崇拜。在日本山形县旧历十一月十五日要祭祀鲑鱼之王，迎送精灵，用鲑鱼相互赠答及正月悬鲷之风在日本也很盛行。富育光、郭淑云在《鲸海文化初探》一文中云：“居住在日本海北端的女真族后裔中，普遍存在着逆戟鲸崇拜。在他们看来，逆戟鲸不仅是海的主宰，而且给人类送来鱼和海兽。每当风浪骤起，渔人们便向逆戟鲸祈祷平安”。日本至今还保留着这种海神祭祀活动。联想日本古神话中，海神之女丰玉毗卖的神形，是条巨大的鳄鱼，可见日本渔业神即鱼神之信仰，是很悠久的了。

日本的船神信仰。日本的船神许多地方都是有神体的。造船者往往在船只下水前将其放入桅杆筒内，这叫“请神入船”或“移入神性”等。多数情况下需在嘴上祷告并用凿子或木锤敲击筒部三次。船神的神体是什么？是妇女的头发（尤以船主妻子头发为佳），一对男女偶人，十二文钱或两个色子。明代以后，日本冲绳一带开始船上供奉妈祖神像，妈祖成了日本人的船神娘娘。大林太良认为，日本船神的原始神体为女性头发，女偶人，这与妈祖均为女性相一致。但他根据洼德忠的说法：“并不是所有船上都载有妈祖像，似乎只有前往中国、鹿儿岛等船只才看到这种现象，每天早晨或晚上，主事者都要燃香叩拜”，就得出船上供奉妈祖像的风俗只限于冲绳的说法是较为偏激的。笔者据日本学者荒木博士在一次会上的介绍，在日本许多寺院里都有天后神，以及日本有三百多处天后宫这一事实（而张紫晨先生在日本考察时，只发现冲绳有二处天后宫），天后的信仰在日本岛屿海民中还较广泛。

朝鲜的地理位置处于中国和日本之间。他们的海神信仰深受相近邻国的影响。朝鲜的海神亦与王权有关。如朝鲜的《三国遗事》中有这样一个传说：“在新罗第二代君王南解王称帝时，曾有一艘船来到驾洛国的海上，该国的首露王与臣民均去迎接并欲挽留，但船径直来到鸡林的东下西知村阿珍浦。时，浦边有一姬，名曰阿珍义先，乃赫居王之海尺之母”。她发现有許多喜鹊在海上翻飞鸣叫，划船过去一看，“发现喜鹊围聚在船上的一只箱子里。她把箱盖打开一看，里面是位端方的少年，即为新罗第四代君王脱解王”。这就是新罗脱解王的身世。关于这一传说，三品彰英认为：阿珍意味着大海，海尺之母，即为大海部族的母亲。笔者认为，这与日本的海神信仰相似，朝鲜的脱解王是大海之子。还有一例，关于高丽王朝始祖作帝建与龙女成婚的神话，更加说明在古朝鲜南部，人们普遍相信王权与海是存在着一定的内在联系。

朝鲜的龙宫、龙王和龙神信仰。朝鲜的龙王信仰很繁杂。在古籍《高丽史》中记载着这样一件事：作帝建应龙王的请求射杀了在海礁上戏弄龙王的老狐狸，并娶龙王之女为妻。之后，他们回到陆地，并在窗外挖了口井，直通娘家西海龙宫。龙女要求丈夫在她往返家时不要看她，但丈夫违反了。龙

女很生气从此一去不返。但龙女已为作帝建生下四子，长子龙建之子王建便是高丽的太祖。这个传说与日本的海幸山幸神话中，丰玉毗卖的经历十分相似。

朝鲜的龙王信仰同中国一样，在皇公贵族中尤为强烈。朝鲜的《三国遗事》中有许多事例。例如：“新罗的文武王希望死后成为护国的龙神，因而要求把他葬在海神的大岩上。宪康王幸临云开浦时因受龙王捉弄在云雾中迷失方向。东海龙王曾率七个孩子谒见大王。纯贞公偕妻子水路夫人共抵江陵时，被海龙强掠而去”。还有一例：“真圣女王时代有位叫居陀知的弓箭手，应海龙之邀前往孤岛射杀怪神。事后方知，这位怪神原是个老狐狸精”。这是朝鲜继作帝建后第二个龙王请人射杀老狐狸的故事。由此联想起日本津轻地区尊狐仙为渔神的信仰，二者似乎有内在的联系。

据大林太良先生描述，在现代的南朝鲜，尤其是济州岛人保留着许多海神的龙王信仰。关于朝鲜五龙宫和龙王皇帝国（司海之神），他的文章中是这样记述的：“在龙王国，不仅有龙王，还有许多诸如龙王国官员、龙王国使者这类小神。人们在举行巫俗仪式时，这些神与其他神均接受人们的供奉。而且，人们还单独举行迎接龙王仪式和龙王祭典等，以乞求渔业丰收，或为溺死者超度。除此之外，许多地方的人甚至把龙神作为渔村的‘堂’神（村落神）加以供奉。龙神成了‘堂’仪式中供奉的对象。龙王作为一般神时，有关它的神话并没多少。而龙王作为村落神时，有关它的神话就不同了，其中最著名的是关于东海龙王国的皇帝及其小女儿的传说。在这些传说中，说海上之国有江南天子国，一目人国等，海底之国中有东海龙王国等等。即使在朝鲜渔民的日常生活中，龙王的信仰也很强烈。如怀孕的女子梦中见龙，就说明怀上了贵子。梦龙升天，预兆为天子。渔业丰歉，取决于龙王等等”。

朝鲜这些龙王信仰习俗，就日本和中国来说，更接近和仿效于中国。

关于朝鲜的船神信仰。朝鲜也有船神、俗称船城隍，船成主或船城主等。朝鲜的船神也有神体，即把女性用品，如表示衣物的布片、偶人、古钱等，放入桅杆穴内。每当渔船出海，朝鲜渔民就向船城隍祈祷，预祝渔船平安。据说，每当船只因遇风暴而遭难，船城隍就为之而哭泣。据日本学者大林太良先生考证，船神禁忌朝鲜与日本相似。如海上航行禁抛金属物，在举行“金毗罗祭”同时要举办“捞金祭”等等。就此推论，朝鲜的船神信仰，更靠近日本。

作为女性海神的观音和天后信仰在朝鲜的情况又如何呢，汪向荣先生著的《古代的中国与日本》一书中曰：“经过改造的佛教，在向外扩散过程中，最先受到影响的是朝鲜本岛。朝鲜本岛三国中，最先的却是高句丽。”“公元372年，前秦苻坚派僧顺道送佛像、经文到高句丽，隔三年后在高句丽建立了佛寺。这是朝鲜建佛寺之始”。百济是公元384年9月，从东晋传入佛教的。而日本的第一尊观音木雕像是在公元552年由朝鲜南部百济国传过去的。可见，朝鲜的观音信仰比日本还要早。据浙江嵊泗列岛一批渔民前几年到南朝鲜济州岛附近海域捕鱼，发现朝鲜渔民的渔船上亦有相似于中国的神龛，供奉着观音神像，或是天后妈祖，从而再次证实朝鲜也与日本一样，存在着观音和天后信仰。

### 三、东亚文化圈海神信仰异同说

中国是个海洋大国。朝鲜是个半岛。日本是个四面环海的岛国。东亚文化圈内的这三个国家，都面临着民俗学中一个共同课题，即海洋文化中的海神信仰。

根据笔者以上的勾勒和介绍，对于中国、日本和朝鲜这三国海神信仰的发端、演变和发展规迹，大致可作以下归纳：

一、原始海神。中国、日本和古朝鲜都有原始海神信仰，这是三个国家相一致的。在早期海神信仰中，中国是四海海神，神形是半人半动物身，属男性。日本是半人半动物身，人身龙尾。或是自由物身，像丰玉毗卖，为巨鳄。无四海海神之说，但海神并非单独一个，而数量众多，属女性。朝鲜的早期海神海尺之母阿仍义先，亦属女性。三个海洋国家还有一个共同点：中国早期海神的龙蛇形神体，日本的龙尾、巨鳄，朝鲜的始祖与龙女之婚，都与龙有关。这为东亚文化圈内的海神信仰进一步发展，即海龙王信仰奠定了共同的基础。

二、王权与海。日本学者大林太良先生于1991年3月，在《东亚有关海的民间信仰》一文中提出：“古代的日本与朝鲜均可寻见王权与海之间的联系。但中国的海是否与王权有关？古代的吴国、越国等，真没有体现出这类特征吗？”他还遗憾地说：“笔者迄今一直没有发现这方面资料”。事过五年之后，我在此文中可以肯定地回答大林先生：“中国的海神信仰与日本、朝鲜一样，不仅与王权有关，而且关系十分密切”。笔者可作以下论证：第一，据《山海经·大荒东经》中所载，在我国早期的海神信仰中，“东海海神禺虢是黄帝所生，北海海神禺京是禺虢所生”。黄帝是我国上古神话中的中央天帝，是我国王权的象征和最高统治者。这就是说，我国早期四个海神中有两个是天帝之子或天帝之孙，天帝即是海神的始祖。这与日本的首代天皇神武之母乃海神之女，朝鲜新罗国脱解王与大海之联系，其本质完全一致。所不同的是两者关系，刚巧颠倒。日本和朝鲜的帝王是海神之子，中国即是海神之祖。日本和朝鲜强调神权授于王权，王权是大海赐予。中国突出王权高于神权，神权为王权所赐。第二，在中国，随着秦汉中央集权中的王权和帝权的日益加强，不仅四海神的称谓发生了变化，并与四方方位神和各地的帝王联系在一起。如《吕氏春秋·孟春》：“其帝太皞，其神勾芒”。上文已叙，勾芒即东海海神的又一称谓。同时，在秦始皇与海神故事中，从《史记·秦始皇本纪》中的“始皇梦与海神战……射杀一鱼”，到数百年后的《述异记》中“海神捧珠献于帝前”，“始皇于海中作石桥，海神为之竖柱”，更见王权高于神权的强化。第三，我国历代海神，尤其是地方神的形成与王权密切相关。如唐朝制定了岁祭四海制度，尔后宋元仍沿唐制，以四立日祭四海神。明代一度改为择日祭，清朝固定为春秋二祭制。而祭神时“天子以为古爵莫贵于公侯，故海岳之祀，牺币之数，放而依之，致崇极于大神”。除祭制外，还以皇帝名义给四海海神以封号。如宋仁宗康定元年加封东海海神为渊圣广德王。宋高宗诏封福建妈祖为“崇福夫人”，元世祖封她为“泉州神女号护国明著灵惠协正善庆显济天妃”。据说，唐明皇还加封过四海龙王。中国的王权加封和祭制，极大地推进海神信仰的形成和发展。第四，在中国王权的信仰体系中，皇帝自命为真龙天子，穿龙袍、戴龙冠，住在蟠龙绕梁的皇宫里，处处以龙为吉祥物。中国海神信仰中的四海龙王，实乃是人间帝王的翻版和再造，亦是中国王权与神权的结合体。可见，中国的王权与海之联系，从早期海神到四海龙王，到妈祖直至地方海神，比之日本与朝鲜，

有过之而无不及。

三、龙王信仰。中国、日本和朝鲜都有海龙王信仰，三个国家完全一致。中国有四海龙王之说，朝鲜有东海龙王国。另有五龙宫和龙王皇帝国。在《高丽史》记载的作帝建娶龙女的故事中，朝鲜还有西海龙宫。在日本，最有影响的是八大龙王，似乎比中国又多了四个海龙王。关于日本的《日本书记》中所描述的龙宫形状也与中国完全相通。在海龙王信仰习俗方面，朝鲜的巫俗及祭龙仪式，梦兆与神话传说等，应该说更接近于中国。在这里值得探讨的倒是龙王禁忌问题。因为几年前日本学者大林太良先生在有关文章中指出：“日本的龙宫诸神不喜欢刀具，在千叶县的富崎憎恶向海中抛投金属物”。他又说：“这一禁忌源自龙蛇忌金属的信仰。有趣味的是，朝鲜在相当程度上也是如此”。他再次呼吁：“那么，一衣带水的中国沿海渔村的社会文化和日本有否相似之处呢？”希望有人能进行这方面比较研究。笔者为此在舟山群岛进行了调查研究，并曾访问了一些老渔民。当地渔民说：舟山的龙王禁忌与日本、朝鲜很相似。舟山渔船过去也是禁忌向海中抛投金属物。如把菜刀、斧头等不慎丢入大海，要随手把少量的酒、肉、鱼等丢入海中，表示向龙王谢罪。更有甚者，在浙南玉环，除船眼三枚钉以外，全船任何部位不准加铁钉。海州湾船俗亦如此。这与日本、朝鲜“这一禁忌源自龙蛇忌金属的信仰”相一致。还有一例，日本为了避免在语言上得罪海龙王，把蛇称为“长虫”。在中国黄海北部的长山群岛亦称蛇为“长虫”，又名小龙。出海以前，船老大要严格检查，一旦发现把“长虫”带上船者，轻者赶下船，重者要遭毒打。在长山群岛，行船渡海是严禁带“长虫”的。似乎这又比日本的龙王信仰更进一步，从语言禁忌发展到行为禁忌，并处以重罚。

四、地方海神。在海神信仰体系中朝鲜和日、中二国均有庞大而繁杂的地方海神。这在东亚文化圈内是相同的。但因国情所致，其间也有差异。现择船神和狐仙两例比较之。

一是船神。船神在日本是有神体的，上文已叙，即妇女的头发、铜钱等，放入桅杆洞穴内，朝鲜相似。日本的叫“请神入船”，朝鲜的称“船城隍”。其实，中国亦有完全相同的习俗，即把妇女头发、铜钱放入船体某个部位的洞穴中。不过，中国的称呼为“船灵魂”。此俗，日本学者大林太良可能不知道，他把日本的“请神入船”比拟为中国的船眼或是妈祖神像，这是不准确的，笔者认为应予以更正。此外，中国的神体不是放在桅杆穴内，而是放在新船的水舱穴内。这一点与日本、朝鲜有严格区别。

1991年3月，在北京召开的“中日民俗比较首届国际学术会”上，日本文学博士野村纯一先生曾以船神习俗向笔者提问：“日本、朝鲜和中国都有船灵魂习俗，但为什么日本的在桅杆上，而中国的却在水舱里呢？”这确是个十分棘手的问题。因笔者的原文只作了两国比较，对此并无深入展开和深究其原因。笔者当场思索一番是这样回答的：“因为中国是崇拜龙的国家，渔民把渔船称为‘木龙’。龙不离水，离水即死。因而船的灵魂，即木龙之灵必需安置在水舱里，才使木龙保持水一般的生命活力。日本和朝鲜则不然。他们视渔船为木鸟。鸟的生命和活力在于翅膀，即船之风帆。桅杆即是鸟翼（风帆）的主杆部位，故而把船之灵魂安置在桅杆上，这样才能保持鸟的活力，并在高高在上的船灵庇护和指引下展翅翱翔。这样的回答，不知野村先生满意否？”当翻译把我的回答译成日文后，野村先生点头微笑，表示赞同和满意。

细想一下，笔者认为这里有两个问题需作进一步剖析比较。一是中国船神信仰中存在着双重身分的自体船神和客体船神的两种崇拜。这两种崇拜是并列而不是混合的。中国船神的自体崇拜即为龙崇拜。因渔夫视船为木龙，龙“有目而明”，故而新船要定置两只炯炯有神的“龙眼”。龙“有灵而活”，故而水舱里要安置“船灵魂”。渔船下海，俗呼“木龙赴水”。中国渔船上的一系列习俗和禁忌，如“装眼”、“置灵”、“挂彩”、“散福”以及不能在船上“龙下头”撒尿等等，都与中国的自体船神，即龙崇拜有关。

中国的客体船神是指观音或是天后妈祖，鲁班或是关羽等船菩萨或称船城隍。在新船打造时，船主先把木雕的观音、天后等神像供奉在岛上的神庙内，当新船打造完工时，船主沐浴更衣，敲锣打鼓地再把船菩萨或称船城隍的，请至船上，安置在新船的神龛里。这种船神的民俗程式恰与日本的“请神入船”相一致，其称呼与朝鲜的“船城隍”相吻合，但中国这种客体船神的神体却不是日本和朝鲜妇女之头发或铜币，而是木雕的神像。日本和朝鲜船神的那种神体，即头发或铜币，恰恰与中国自体船神的“船灵魂”相近似，只不过安置的部位不同罢了。这就说明，日本和朝鲜的船神是一种自体船神和客体船神的混合体。

笔者在此把龙崇拜称为自体船神，这是因为中国渔民视渔船本身为木龙之故。观音、天后等船菩萨是从船身之外请来的客地神灵，故称为客体船神。两者关系、客体船神凌驾于自体船神之上，驾驭于自体船神。说白了，就是说，船菩萨驾龙出海，协助或保护渔民风口浪尖夺高产。由此而生，中国渔民诞生了出海、归港、喜庆、节日祭船神等一系列习俗。在日本和朝鲜，或未必如此。

二是朝鲜和日本视渔船为木鸟的鸟崇拜问题。远在日本和朝鲜的早期海神信仰中，就有许多迹象：如在朝鲜脱解王和海尺之母神话中，“有许多喜鹊在海上翻飞鸣叫”、“喜鹊围聚在船上一只装着解脱王的箱子内”。在《日本书纪》记载的允恭天皇故事中，因鸟神作祟，使天皇狩猎一无所获，后叫渔夫入海从海底巨蟒中得巨珠奉献给鸟神后，允恭天皇才能获得大量猎物。以上二例说明，鸟崇拜在日本和朝鲜是有根深蒂固的历史渊源，如把巨蟒暗示龙或海龙王的话，那么，鸟神的威力高于龙和龙王。

其实，在中国的早期海神信仰中，亦有鸟图腾崇拜。四海海神的神形是：人面鸟身，践两黄蛇，或践两青蛇。这个神形本身就说明，鸟是统治者，蛇即为后来的龙，是被践踏在鸟下之物。《山海经》中的《精卫填海》，亦是此例。据陈子艾考证：“与我国南海相通，且不少居民来自中国本土的新加坡、马来西亚、印尼渔民，至今还都保留有视某种鸟神为海神化身的这种传统观念”。至于笔者上文所举的当今中国视渔船为木龙的自体船神信仰，那是在中国鸟崇拜和早期海神逐渐退化消亡，而龙崇拜和四海龙王取而代之后的产物。故而中国的船神和日本、朝鲜的船神有了较大的差异。

二是狐仙。上文已叙，日本津轻半岛尊狐狸为渔神。在古朝鲜神话中，有两则龙王请帝王派人射杀狐狸的故事。这反映了朝鲜的龙王与狐仙争夺海神的地位之争。在中国亦有此例。据彭文新在山东龙口《岬岛村民俗文化调查》一文中介绍：“当地渔民普遍信仰狐仙大爷，视狐仙为海上保护神。海上遇风浪，向狐仙大爷祈祷许愿，蒙保佑，安全回航后要到庙里还愿，放鞭炮。”据《黄县志》载：“当地早先信仰海龙王，后狐仙取而代之。其原因是狐仙即为九尾狐。”在我国古代神话中，九尾狐为大禹的妻子，化为一

方海神，有资格与龙王相争并取得胜，这是自然成章之事。问题是中国、日本、朝鲜三国之狐仙即渔神的信仰的同一性与上例船神崇拜的差异性形成了鲜明的对照，值得我们深思。

五、东亚女神。在众多的海神信仰中，朝鲜和日、中二国的女性海神，不论来历、出典、称谓如何，因国情所别各有千秋。如日本的早期女性海神丰玉毗卖及其妹妹玉依毗卖，朝鲜的海尺之母阿珍义先以及龙女等等，中国的东海姑、黄衣妇、南溟夫人，虽受本国渔夫舟子的供祭和信仰，但对别国却无多大影响，充其量可称为“本土女海神”。唯有两个女海神是个例外，这就是中国化了的观音和出身闽南湄洲岛的天后妈祖，不仅在中国，至今仍具有至高无上的地位，并被东亚文化圈内的日本和朝鲜等国的渔夫所共同信仰和典祀，可称之为：“东亚女神”。这是东亚文化的一大奇迹。

总之，海神信仰为东亚文化圈内中国、朝鲜与日本三国共有的信仰。他们都大致经历了原始海神——海龙王——东亚女神（即观音、妈祖）——地方海神这么几个发展阶段。总体而言，他们的海神信仰大都是相通或相同的，但在具体习俗上，如船神崇拜等，存在着一定的差异。上文所述的这些海神信仰随着社会的进步和历史的变迁，有的已经消亡，有的至今还在东亚各国流传和保存着，如观音、妈祖、龙王、狐仙等信仰习俗。

究其原因，中国、日本、朝鲜同处东亚海域，接触频繁，在历史渊源上，日本和朝鲜深受中国本土文化的影响，在 19 世纪以前，无论是政治结构，生产方式乃至风俗习惯等等，都是以中国为其范本的。有人说：“日本和朝鲜的文化源出中国”，这句话，笔者认为正确的。因为东亚文化圈即为中国文化圈，所以上文所述的日本和朝鲜的海神信仰，大致与中国相同和相通，是言之有据和合符情理的。至于他们差异部分，因各国环境、条件不同，也是理所当然之事了。



## 中日鬼文化比较

徐华龙

中国与日本是一衣带水的邻邦，在文化上，有许多相似和差异，其中特别是对鬼的信仰民俗，存在着一定的共同点和不同点，这一方面说明了中日两国的文化有着渊源关系，另一方面也说明了中日两国的文化都是本国人民自己创造的，即使是外来文化经过若干年的消化、吸收、改造之后，亦已深深地打上了这一国家民族的色彩，成为他们国家文化的一个有机组成部分。

同样，在鬼文化方面，中国对日本的影响相当的大，而日本对于来自中国的鬼文化，采取了容纳、消化、改造的方针，逐渐使中国的鬼文化在日本扎根，并使之成为日本鬼文化的内容，有着十分鲜明个性和丰富深邃的内涵，同时，在日本本土产生的各种鬼文化，与来自中国的鬼文化相互融合，形成水乳难分的状态。这种状态，就显示了独特的日本鬼文化。

### 一、节日中的鬼意识

节日是一种有着固定日期、为庆贺或祭祀的日子。在这些节日中，不乏与鬼文化相关的内容，有的直接表现鬼文化，如清明节、七月半，有的间接表现鬼文化，如端午节，有的则是将原来鬼文化的色彩抹去，换上了一种新的节日氛围，如春节。

在日本，与鬼文化相关的节日也有不少，其中有些节日与中国的很相似，但它们都有日本信仰习俗的特点，反映了不同于中国的鬼文化意识。

在日本，新年来临，家家将青松插在门旁，门上插稻草绳、纸条、黄柚子，据说这是代表神灵并可驱邪。除夕全家守岁，子夜敲钟一百零八下，传说可消除一百零八魔鬼。新年伊始，人们成群结队前往神社或寺庙烧香谒佛，求神保佑自己及家人在新的一年里平安如愿。

在中国则有爆竹驱鬼之说，而不是钟声。《荆楚岁时记》记载：“正月一日是三元之日也。《春秋》谓之端月。鸡鸣而起，先于庭前爆竹以辟山臊恶鬼。”清同治《瑞州府志》载：元旦，“三日侵晨，束刍像人，以爆竹、锣鼓欢噪逐鬼，送至河边，曰‘送穷’，即古傩遗意也。”

在古代，传统的中国春节前要举行驱鬼逐疫的活动，即大傩。早在《论语·乡党》中就有“乡人傩”的记载。《吕氏春秋·季冬》称：“命有司大傩。”东汉高诱注曰：“大傩，逐尽阴气为阳导也，今人腊岁前一日击鼓驱疫，谓之逐除是也。”到了宋代，宫廷中大傩仪式，依然盛况空前。《梦粱录》载曰：“禁中除夜呈大驱傩仪，并系皇城司诸班直，戴面具，著绣画杂色衣装，手执金枪、银戟，画木刀剑，五色龙凤，五色旗帜，以教乐所伶工装将军、符使、判官、钟馗、六丁、六甲、神兵、五方鬼神、灶君、土地、门户、神尉等神，自禁中动鼓吹，驱祟出东华门外，转龙池湾，谓之埋祟而散。”

据研究，这种春节前的驱鬼逐疫的活动于庆云三年（706年）在日本举

---

参见拙作《春节源于鬼节考》，《浙江学刊》1997年第3期。

《各国概况（亚洲部分）》第235页，世界知识出版社1993年版。

行。

当时，日本疫病流行，死了不少人，天皇一筹莫展。在去日的秦人汉人建议和现场指导下，日本宫廷开始模仿我国周礼的规定和《后汉书·礼仪志》的场面，举行追傩仪式，这就是《续日本纪》所载文武天皇的十二月祭。仪式上，由天皇左右亲近的舍人扮鬼，大舍人饰方相，另有小儿八人做随从。阴阳师高诵祭文后，方相大喝一声驱鬼，于是上卿以下的诸官员齐声应唱，殿上的人弯桃弓射苇箭，扮鬼的舍人慌忙从清凉殿的水沟处逃走，仪式结束。方相是驱鬼的官员，出自我国《周礼·夏官》。据说他“蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾”，其貌可怕，有驱鬼逐疫的绝技。自庆云三年起，每年腊月，日本宫廷都要举行大傩仪式。

过年时，日本人同中国一样要给孩子压岁钱。

关于压岁钱的由来，说法很多，并有不少神奇的故事。多数人认为压岁钱产生于正月祭祀。传说古代每到新年，年神会来各家各户，人们为了求得一年的幸福，便把食品做成圆形供奉给岁神。过了一段时间后，由家长拿下供品分给家人食用，被视为“新年之玉”。据日本人说，食用新年供品可以使人全年精力充沛地生活、工作。以后这种祭祀逐渐演变为祝贺孩子顺利成长的习俗。最初是大人给孩子赠礼物，后来发展成为给压岁钱。

在中国，同样有过年给孩子压岁钱的习俗。此外关于压岁钱的来历，同样与鬼神有关。这种意识在许多地方均已不存在了，但在浙江山区还保留着这一古老的传说：古时候，有个比恶还恶的小妖，叫祟。所谓祟，即是鬼。全身漆黑，两只手却是雪白雪白的，每年在腊月三十晚上出来害人，受害者大多是孩子。大人生怕孩子受害，吃过年夜饭，就点亮灯火，大家团坐着不敢入睡，这就是“守祟”。有一户人家守祟时，突然灯火被风刮熄，于是祟就出现了，撩开帐子，要去害已睡着的孩子。可那祟像遭到电火似的，尖叫一声，返身就逃走了。夫妻俩很奇怪，发现枕边用红纸包着八枚铜钱，才知道祟怕钱。于是每到过年时，家长都用红纸包着八枚铜钱给孩子，让他放在枕边，可镇压祟的危害。由此相袭成俗，有了守祟和压祟钱的风俗。因为祟与岁谐音，时间长了，守祟就成了守岁，压祟钱也改成了压岁钱。

由此可以看出压岁钱的产生，无论在日本还是在中国都与鬼神有关，而且可视为春节期间的吉祥物。

在日本，盂兰盆会又称“祭魂节”。自公元7世纪中叶传入日本。齐明天皇三年（657年）于飞鸟寺西铸须弥山像，并设盂兰盆会，以后宫中也兴起，影响到民间。镰仓时代，盂兰盆节与施舍饿鬼会、万灯会结合举行，后又转变为“祭精灵”。从江户时代起，节日时间延长为三天。日本各大公司和各机关团体都放盂兰盆会假，不少人回家度假。

盂兰盆节的作法，在日本也各不相同。以关东为例，十三日为迎接日，这一天挂起家纹的灯笼，点燃用茅草搓成的绳子，上坟请祖先回家。有的用茄子、萝卜、土豆做一匹马，让祖先精灵乘上回家。一般是在十三日上坟，给墓碑浇水，献上鲜花，请其回家过节。请到家中以后，在佛坛上摆上祖先牌位和遗像，供上祖先喜欢的水果、点心、清水等，再点上香。十五日为欢

---

马兴国《千里同风录》第200~201页，辽宁人民出版社1988年版。

《日本学》第二辑第224页，北京大学出版社1990年版。

《丽水地区故事卷》第575~576页，浙江文艺出版社1993年版。

送日，有的拿着灯笼将精灵送回坟地，在坟地烧掉灯笼，口中念着：明年请再回家欢度盂兰盆节。

过去，日本人和中国人一样，在农历七月十五日举行盂兰盆节。明治维新以后，日本使用西历，所以将盂兰盆节顺延一个月，改为八月中旬举行，虽按西历，但一般也是找有月亮的夜晚举行。

盂兰盆会是日本极其重要的节日之一，特别是直系亲属，如父母当年去世，第一个盂兰盆节称为“初盆”，儿女们都要从乡外回老家，祭祀父母灵魂，否则被认为不孝。

在中国，盂兰盆会又称中元节，民间俗称鬼节。民国九年《重辑张堰志》记载：“中元节，比户祀先，曰‘鬼节’。晦日，地藏王诞，家家燃香烛于地，或以木屑和油作团焚于门首沿阶，曰‘点地香’。或作‘盂兰盆’，以资冥界之无祀者。”民国七月《章练小志》亦载：“中元祀先，往僧舍设斋荐亡，夜施水灯，曰‘盂兰盆’。月晦，为‘地藏诞辰’，值大尽，俗谓‘地藏开眼’。儿童积瓦甓为塔燃灯，夜于户外设香烛，或遍燃长衢，名‘点地灯’。”

我们知道，盂兰盆会是随佛教而传入的一种宗教活动。其梵文意为“救倒悬”，其源起于目连为救父母而以钵盛水饭泼给众饿鬼的故事。后流传于民间，成为人们祭奠祖先、施舍野鬼的活动，当然其中仍带有浓重的佛教色彩。

盂兰盆节习俗，由来唐学习的学问僧传入日本。据日本史料，推古十四年（606年）四月八日和七月十五日，开始设斋，但没有明斋指出即是盂兰盆节。所以，一般以齐明天皇三年（657年），天皇令在飞鸟寺西边仿筑印度神话（佛教亦采用）中的须弥山，筹办盂兰盆会为日本盂兰盆节之开始。五年后的天智天皇二年（662年），天皇又敕全国各地于七月十五日，都举行盂兰盆会。明治维新以后，受西方文明影响，皇室已不再举行，但一般家庭和寺院却沿袭至今，除日期由阴历改为阳历外，内容与形式基本如由中国传入之初。

端午节是中国传统的节日，据梁吴均《续齐谐记》记载，是祭祀屈原的，由此可知，此节日当与祭鬼有关。其中相关的民俗事象亦多涉及鬼神。例如菖蒲，是旧时端午必悬之物，出现于采艾悬门之后，“后世则以艾以外，又加菖蒲，亦作人形，又作剑状，称为蒲剑，云以却鬼。按此风似始于唐，唐孙思邈《千金月令》有‘端午以菖蒲或缕或屑以泛酒’之说，是唐时已有用菖蒲以作药的，推而以菖蒲辟邪，事亦可通。”此外，端午还有挂钟馗像的传统风俗。其始于唐太宗命吴道子所作，然唐宋于除夕始挂此像，云以驱鬼，今则挂于端午，此风似起于清代。如《清嘉录》云：“五月，堂中挂钟馗画图一月，以祛邪魅。”

在日本，仁德天皇三十九年（351年）五月，曾下诏让众臣献菖蒲，可见以菖蒲压邪习俗早已流传。推古天皇时期，人们用五彩丝系菖蒲挂在胳膊上，表示去邪避灾。奈良时期，宫中举行“菖蒲宴”，赴宴官员头戴菖蒲编织的冠。据《日本书纪》，天平九年（737年），圣武天皇曾命令文武百官、

---

《日本学》第二辑第 228~229 页，北京大学出版社 1990 年版。

马兴国《千里同风录》第 207~208 页，辽宁人民出版社 1988 年版。

杨荫深《事物掌故丛谈》第 34 页，上海书店 1986 年版。

皇族，端午之日都须配菖蒲编织的草索，去宫中朝贺。室町时代，一些将军在自家的府上，也大搞奉献菖蒲仪式。由此可见，日本人将菖蒲视为重要压邪的象征。

端午节，在日本又称男孩节，这一天，日本在摆设武偶人时，后面还插一面小旗，旗上画的钟馗斜戴乌纱帽，身着大长袍，足登朝靴，手舞宝剑，龇牙咧嘴，和我国民间流传的钟馗形象别无二致。

综上所述，在节日习俗所体现出来的鬼意识是十分相似的，大多反映中国鬼文化对日本的巨大影响，虽说这种来自中国的节日中的鬼意识或多或少地加入了日本文化的色彩，并融进了日本文化之中，但其根本仍离不开中国鬼文化的范畴。

## 二、信仰中的鬼意识

在中、日两国人民中间，头脑里的传统鬼意识同样非常多，这种意识的产生都与人们的精神作用有关。正如一位日本学者所说：“幽灵鬼神等，纵发于精神作用，而大抵信其为外界之所存。”这句话阐发了人们产生鬼神的原因之所在，有一定的科学性。

信仰中的鬼意识，大体可分为两大类：一是灵魂类，一是物质类。可谓灵魂即为鬼魂，是人死后体现在人们头脑中的第二生命体的幻象，一般为人所不见。所谓物质，是指与鬼文化相关的各种东西，既有可食的，又有可用的，等等。

在日本，死人的灵魂每年回家探望一次。日本民间有一种叫做灯节的节日便是在这一天，专门迎接这些亡灵的。那些死人的亡灵于每年旧历七月十三日，即阳历八月底的夜晚归来。因此，需要为它们照亮道路。家人坟上插着竹杆，杆头挑着彩色的灯笼，群山墓地，彼彼皆是，远远望去，灯光粲然。人家屋前和后花园里也都点燃着许多彩色灯笼或一排排纤细的蜡烛，街头也燃着小堆篝火，整个城市陷于一片火光之中。月落以后，大量人群涌出城门，家家户户都出来迎接他们死去亲人的亡灵归来。他们走到其亲人亡灵所在地时，便热情欢迎他们想象但却看不见的归来的亲人，慰问他们旅途劳累，请它们稍事休憩，并献上饮食请它们享用。等那些亡灵稍解饥渴，恢复了疲劳之后，便打着火炬护送它们进城，回到它们自己原来居住并寿终的住宅里，同它们欢快地说着家常。这些住宅也都是灯笼高照，明亮如昼。桌上摆着宴席，认为亡灵可以享用这些食物的，死者生前所在的地方，一切陈设如同死者生前一样。晚宴之后，生者挨家挨户走访他们的亡友和已逝的邻人的灵魂，这差不多要花一夜的工夫才能走遍全城。灯节第三日，即当月十五日，夜晚，那些亡灵就该辞归它们自己死后的住处去了。街上又点燃着火把照亮亡灵经过的道路，人们又隆重地护送它们到两天前迎接它们的地方去。有些地区人们则把灯笼置于纸扎的小船里放到河中或海上，任其漂流而去。小船装着食品供这些鬼魂在漫长归途中食用。不过人们还恐怕也许有些可怜的亡灵落在后面没有踏上归途，甚至有些亡灵会躲藏在隐蔽角落里舍不得离开它们生前所在的地方和它们所爱的人。为此，人们又采取措施搜索那些慢慢吞吞落在

---

马兴国《千里同风录》第 215~216、217~218 页，辽宁人民出版社 1988 年版。  
[日]井上圆了《妖怪学》第 19 页，蔡元培译，上海文艺出版社 1992 年影印。

后面没有上路的鬼魂，打发它们带着行装快快赶上已经离去的其他亡灵。怀着这一目的，人们大量地向自家屋顶上掷投砖头，同时又走遍屋内每个房间，向空中挥舞着棍子，以驱赶稽留未走的亡灵。据说他们那样做，既是藉以自慰，同时也是为了他们对死者的挚爱。人们害怕万一有不适合的亡灵留藏在家中，将会受到它的搅乱。

这是典型的鬼魂信仰民俗，既表示对家鬼的敬重，又显示对鬼魂会骚扰家人的不安，凡此种种均说明了日本人对祖先鬼魂的矛盾心理。

所谓灯节，是与盂兰盆会重合的一个节日，是日本人祭祀祖先的重要日子。在中国，七月十五为中元节，亦有祭祖风俗。早在六朝时此风已存，颜之推《颜氏家训》中就有“有时斋供及七月半”的记载。

旧时，据《山东荣成县之迷信》载：“旧历七月望，为中元节，是日，荣成县人家皆祭祖先。祭品为饽饽、肴馔、水果等物。其不可缺者为西瓜。……晚间致祭时，将西瓜割成无数齿，名曰西瓜山，红瓢黑子，布于案上。祭毕，合家分食果品。”类似的祭祖活动，在中国各地都可以见到，其中与日本习俗相近的是云南腾越地区的中元祭祖活动：

七月初二清晨，腾越人民，家家皆须接亡。俗传祖宗亡魂，在外已久，此时须接回奉祀。惟接亡之仪礼，无非在门前焚化香纸跪拜磕首而已。

接亡以后，直到送亡，每餐必须祀祖，然后始食。送亡分新旧两种：新亡之人家，七月十二日即须送，送归日则在十三日。送亡之时，供具饽饽、果品、蔬馔。祭献毕，送至门外而再祭而送之，并焚化小镮锭，上书子某某或孙某某，奉祀某人之金银镮锭字样，并诵读一遍，名曰包。又用黄瓜一只，剖之成二如船形，曰黄瓜船，与包一齐焚化。中元时又有放阴、放活灯，及散蜡烛之风俗。放阴者，俗传此时祖宗亡魂，皆已回来，于是愚妇之辈，于是眷恋亡夫者，于是有思想亡儿者，生死离别，未免悲伤，于是师孃端工之类趁此煽惑人心云可以放生魂，至阴间与鬼相会，并可请鬼附他人与亲人相谈，名曰放阴。放活灯者，在送亡之后，用颜色纸，制成莲花灯，晚间燃之，置于路旁，或浮之水中，其意盖谓可使冤魂抢去投生也。灯放之水中，如沉没，即有冤魂抢去。倘不沉没，则无冤魂。散蜡烛与放活灯，同一意义。惟放活灯系使冤魂从速投生；散蜡烛则用以照往路过路之鬼魂也。

比较中日两国七月祭祖风俗可知：一、人们都相信有鬼魂的存在。二、祭祖是一种传统的民间习俗，尚未遭到外来文化的侵蚀，特别是佛教观念的左右。所不同的是，日本灯节祭祖的信仰和行为更带有原始宗教的色彩，这表现在他们祭祖时既崇敬鬼神，同时又驱逐鬼神，即便是祖先鬼魂亦同样怀有害怕、戒备的心理。在中国，祭祖时则更多的体现人为宗教的感情意识，是用一种关心、体贴人的那样情感去照顾祖先鬼魂，并提供许多条件，使之早日投生成人。

此外，受冤屈而死的人的鬼魂，是一种特别的鬼魂，具有强烈的作祟欲望，人们往往很害怕这种鬼魂。在中国人的传统观念中，凡蒙受冤枉的人死

---

[英] 丽莉·弗雷泽《金叶》第 161~162 页，汪培基等译，上海文艺出版社 1997 年版。

胡朴安《中华风俗志》下篇卷二第 26 页，上海文艺出版社 1988 年版。

胡朴安《中华风俗志》下篇卷八第 23~24 页。

后变成的鬼，是厉鬼，他会千方百计寻找陷害他的人进行报复，元代关汉卿笔下的窦娥就属于这种形象。

“受中国有关冤魂传说的影响，日本人也害怕起冤魂来了。但中国冤魂的作祟是不分对象的，而日本出现的冤魂只显灵于加害自己的人，与此无关的人看不到或不受其影响的。

虽说它是单纯的，但由于日本具有从古代流传而来的传统灵魂观，所以日本的冤魂较少呈阴湿性，这也表现了日本民族性的一个方面。”

这里所说，的确表现了中日两国人民对于冤魂的不同看法。不过，有时候中国冤魂也会表现出强烈的专一的报仇行为，即专门寻找加害自己的恶人，将其致于死地，但是在大多数情况下，冤鬼会不分青红皂白地吓唬、陷害与他无关的人。

应该说，日本的鬼魂观念，受到中国鬼文化观念的影响是巨大的，但同时又打上自己民族的深刻印痕，这表现在对传统的、正常的审美意识的异化情绪上。

“怨恨致死也是激愤之死的一种，说到怨恨遗憾，就是已死的人几乎都变成了幽灵。在离奇这一点上，西方与日本的幽灵是一样的。日本的幽灵一般出现在微暗之中，色彩是黑与白相对之美，音响上有低而杂的特色。这些概念产生于《搜神记》、《剪灯新话》等中国小说传入日本的江户时代。以上田秋成的《雨月物语》为代表的日本幽灵群像，给人一种阴郁、冰冷似乎触及皮肤的恐怖感。”

除了在鬼魂方面表现出强烈的鬼文化意识外，中日两国在物质方面也表现出浓重的鬼文化意识。

春节期间的食品，有不少是祭祀祖先用的，例如年糕，就是历来被认为是过年祭祀的专用品。

《中华全国风俗志》下篇卷三“江苏”部分记载：“黍粉和糖为糕，曰年糕。有黄白之别，大径尺，而形方，俗称方头糕。为元宝式者，曰元宝糕。黄白磊砢，俱以备年糕夜祀神，岁朝供先，及馈贻亲朋之需。其赏赍奴婢者，则形狭而长，俗称条头糕。稍阔者曰条半糕。富家或雇糕工至家，磨粉自蒸，若就简之家，皆买诸市。春前一二十日，糕肆门市如云。”由此可见，人们春节忙置年糕与祭祖祭神是分不开的。

每逢年节，日本人都都喜欢捣年糕，因为年糕象征幸运，不吃年糕就不算过年。“日本人多把年糕作成圆形，称为‘镜饼’，并作为供奉岁神和祖灵的供品。供后分给大家食用，叫做‘神人共食’，认为可以带来顺遂吉庆。”

究其实质，用年糕来祭祀祖先，与鬼神是紧密相关的。祭祀祖先，是一种祖先崇拜的表现形式；而祖先崇拜，则又是鬼魂崇拜的一种，“其崇拜对象就本质而言也是鬼魂”，因此，我们可以说祭祖的年糕，亦与鬼神意识有

---

见元剧《窦娥冤》。

[日]樋口清之《日本人与日本传统文化》第173页，王彦良、陈俊杰译，南开大学出版社1989年版。

见文彦生编《中国鬼话》，上海文艺出版社1990年版。

[日]樋口清之《日本人与日本传统文化》第172~173页，南开大学出版社1989年版。

《日本学》第二辑第222~223页，北京大学出版社1990年版。

《中国民俗辞典》第452页，湖北辞书出版社1987年版。

关。

春节里，中国家门前过去要立松柏枝，须系“苇索”，以逐邪恶鬼怪。

《荆楚岁时记》云：元旦门上“帖画鸡户，上悬苇索于其上，插桃符其旁，百鬼畏之”。所谓“苇索”，即芦苇。在日本，苇索称为“注连绳”，“出于对稻米的崇拜心理，改用稻草编结。注连绳具有两种意义：一是缚恶鬼的咒具，据说可以驱魔去邪；二是划分圣界与俗界的标志，表明本家庭清净无垢，属于神佛保佑的神圣领域。”

由此可见，苇索在中国是驱鬼神的圣物，同样在日本虽其物质性质有了变化，但其作为驱邪逐鬼的作用依然存在。

日本除夕的晚餐中有一“杂煮”这一节日食品，它是先用鱼干煮汤，然后放入红白萝卜、鲱鱼、小青鱼等。红白萝卜，预示家庭和睦；鲱鱼，象征兴旺；小青鱼，则表示清除邪恶。

在中国，鱼在除夕的晚餐中则表示呈祥、富裕，而没有那种清除邪恶的含义，这是与日本文化的不同之处。

石敢当镇邪的习俗，在中国流传甚广，在日本的九州和冲绳等地也随时可见。

石敢当通常在家宅大门边外墙内，或街衢巷口，旨在禁鬼压邪。相传有一个姓石的猛将，英勇无比，一人当关，万敌莫开，后世立石于街道路口，刻上其姓名，以禁鬼绝惑，抑压不祥。《墨庄漫录》记载：唐朝大历五年（770年）的一块石敢当上，刻有“石敢当，镇百鬼，压灾殃，官吏福，百姓康，风声盛，礼乐昌”的文字。以后，人们又在石敢当之前加了“泰山”二字，其驱鬼镇邪的意义更明确，因泰山，即泰山神，即东岳大帝，更是统辖鬼神的总管。

在日本，“当你走在乡村的路上，会看到路旁竖着的地藏，确切地说就是地藏菩萨。它是把人类导向极乐净的阿弥如来的使者。即从这种引导中产生了道路安全的信仰，又因其形状似童形，人们便认为它是儿童的守护神。地藏盆和地藏祭迄今还作为孩子们的祭祀存在于民众信仰之中。”

地藏祭，是京都的某些地区，在地藏菩萨的缘日（旧历七月二十四日）举行的仪式。这一天日本各地的儿童也都给地藏菩萨献上鲜花，以求保佑。

在中国，地藏王的生日在七月晦日，供香烛于地。地藏王是民间信仰的阴间主宰。佛教传入之前，中国人以为东岳王是地府主宰，后因佛教影响，始有地藏王主阴之说。拜祭地藏王能祛病强身、禳灾避祸，深得百姓欢迎。据《清嘉录》记载：“七月晦日为地藏王生日，骈集于开元寺之殿，酬愿烧香。妇女有‘脱裙’之俗，裙以红纸为之，谓曾生产一次者，脱裙一次，则他生可免产厄，点肉身灯，为报娘恩。以纸锭笕纳寺库，为他身资，谓之‘寄库’。昏时比户点烛庭阶，谓之‘地藏灯’。儿童聚砖瓦成塔，烧琥珀屑为戏，俗称‘狗尿香’。”

从保护产儿顺利诞生和儿童聚砖瓦为塔来看，地藏王不仅是日本孩子的保护神，而且亦是中国儿童的保护神，因此也就得到孩子们的敬崇，他们会给地藏王献上鲜花，他们会为地藏王“建塔”、“烧屑”来表示感激之情。

筷子是吃饭的工具，同样与鬼意识有关。

---

马兴国《千里同风录》第211页，辽宁人民出版社1988年版。

[日]樋口清之《日本人与日本传统文化》第164页，王彦良、陈俊杰译，南开大学出版社1989年版。

日本人平时不得无故敲击碗筷，否则饿鬼会闻声赶来。据说饿鬼越吃越饿，缠上就难以摆脱。中国人祭奠死者时，用一碗盛满饭后，倒扣在另一碗中，使饭形成圆底状，然后将筷子插入中间，以表示对鬼魂的供奉。

日本的饮食习俗，与鬼魂信仰的禁忌很多。比如，当亲人外出不归或迷了路时，家人便敲那个人用过的碗，意思告诉出走的人，家里有吃的，快些回来，体现人与灵魂的交流。带上山的饭盒，不得将剩饭带回来，也是怕山上的游鬼被饭吸引而找上门来。平时吃饭时，不得吃一碗带尖的米饭，哪怕吃上一口，也得盛第二碗。这些禁忌行为，同样亦表现在中国人的饮食习俗中。

从奈良时代起，日本的寺塔建筑等，都受到鬼门思想的影响。到了平安时代，贵族的邸宅也开始重视方位的吉凶，不在东北方向修大门、开房门和打井、修厕所。这些建筑风俗，与中国的东北方有鬼门的思想有关。在我国古代，称西北为天门，东南为地门，西南为人门，东北为鬼门。汉王充《论衡·订鬼》：“度朔山上有大桃木，其屈蟠三千里。其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。”《神异经·中荒经》：“东北有鬼星石室，三百户共一门，石榜题曰鬼门。……鬼门昼日不开，至暮即有人语，有青火色。”

由此可知，中国古代的鬼门观念在日本是根深蒂固的，并强烈地体现在日本的建筑习俗之中。

衣服是穿着用的，在此之中亦可体现出中日两国人民的鬼神观念，如招魂则是一个明显的例证。

日本有用衣服招魂的习俗。人们或在死者的枕边，或者登上房顶朝向高山大海，或者挥动死者衣服大声呼唤死者回来。出于同样的迷信，为死者洗用过的衣服时，要面北而洗，夜半晾晒。洗完晾干后，必须整整齐齐叠好，收藏一段时期后再用棒敲打几下，生者才能穿用。在中国，就曾流行着用死者的衣服招魂的风俗。按古俗，招魂自前方升屋，手持寿衣呼叫，死者为男，呼名呼姓，共呼三长声，以示取魂魄返归于衣，然后从后方下屋，将衣敷死人身。古时如遇人死不得其尸，即以死者生前衣冠招魂而葬，名为“招魂葬”。这里均可以看出衣服常为鬼魂藏匿之地，也是死者亡魂的象征。

### 三、故事中的鬼意识

鬼话是一故事载体，与鬼紧密相关，因此其所反映鬼文化意识无疑是最直接的、最准确的，有一定的社会学和民俗学的价值。

在中国，鬼话集子甚多，例如《神异经》、《洞冥记》、《灵鬼志》、《鬼神传》、《鬼冢志》、《冥报记》、《玄怪录》、《鬼董》、《斩鬼传》、《子不语》、《豆棚闲话》、《何典》、《鬼异奇观》、《鬼话》、《中国鬼话》等。在日本，“浅井了意的《伽婢子》（1666年）是一部鬼怪故事集，收集了众多的故事；连三游亭圆朝（艺名）坐在讲台上讲《鬼怪故事牡丹灯笼》时顺口发挥的原话也被原封不动地放了进去。《伽婢子》给18世纪中期完成的上田秋成的《雨月物语》带来了非常大的影响。上田秋成的作品中，除此书之外还有《春雨物语》等鬼怪故事集。歌舞伎的《东海道四谷鬼怪物



语》（鹤屋南北作）也是这类作品。”除此之外，还有9世纪的《日本灵异记》、12世纪的《今昔物语》，其中载有大量的鬼怪故事。

从分类学上来说，中国将鬼话纳入叙事性的故事作品中而日本则将鬼神故事划在“信仰传说”之列。这种划分方法是与柳田国南这位民俗学之父的观点有关。他认为：

正如目前的考证方法，是前人想都想不到的一样，我们的爷爷奶奶以至老祖们，也把那些今天看来完全不足以成为根据的东西，当做了非常可靠的依据。简而言之，神灵显圣啦，托梦寄语啦，巫婆卜卦等等便是。即便社会发展到了谁都知道梦之类东西，不过是杂乱无章的思念之反映的今天，也仍有少数人坚信所谓“日所思，夜所梦”以及鬼神之灵在“梦”中出现。为数并不很多，或者除了传说之外，几乎无人说起的一些事，如：夫妻、兄弟等分居两地，且于同一时辰做了同样内容的梦等，到底还是有人信以为实，甚至添枝加叶，说接连三夜，鬼神来到睡枕之旁，还特地告诫道：“为何如此不虔诚，怎不速速去按我吩咐的去照办？！”等等。另，当时也确有这么一种人，说是等待托梦而来住到了宫堂大殿之中，而守在其内，不走出。这种人，呆在里面的时间长了，朦朦胧胧，混沌沌沌，也说不上是在梦中，也说不上是在醒着，就在此时，听到了尊者的声音，从空中传来；再不然，还有说看到了圣尊拉开了房门，走向内室，确实看到了那背影的。而且，不仅口述，还有记录到本册之上的。古来确也有人相信这类记录而毫不置疑，但在当时，几乎无人不信这类事，大家都觉得是真的，也是事实。

从这段文字中，我们可以得出以下这样的结论：第一，鬼神等现象或实或虚地出现在人们的睡梦里和口头中，左右着人们的言行；第二，古代人认为鬼神是客观存在的，有关鬼神的事情是真实的。鉴于这样两种情况，柳田国南将鬼话归于信仰传说，无疑有其一定的理论基础，如今在日本民俗学界还是坚持将鬼话划入信仰传说之中，与柳田国南的学说思想是分不开的。

在日本的鬼怪传说中，鬼有动物的特征，它像人，有着牛角虎牙，口一直裂开到耳朵，裸体但系着虎皮的兜裆布。据说鬼捉住人便吃，它是无情、怪力、勇猛的象征。风神和雷神等粗暴之神也常以鬼的形状出现。

佛教传入日本以后，婆罗门信仰中的荼枳尼天，是一善鬼，能预知人的死亡，其头上戴的就是一个狐狸宝冠。

在中国，动物形态的鬼已不多见，主要保存在古籍里，或西南少数民族的宗教资料中，如今所说的各种鬼神形象，大都为人形的变异，是对人的形象作某种夸张或缩小，例如大头鬼、小头鬼等等，都属于这种变形的产物。其根本之处在于鬼神形象更近于人，而远离于动物。在日本，却与中国相反，表现出更具原始状态的鬼的形态，与神的观念尚在剥离状态中，因此更显现出某些动物的凶残性格和特征。据说平安时代住在平城京罗生门的鬼，披头散发，爪子很长，具有刀那样的牙齿，一个劲地捉人。后来一个叫渡边纲的人把这个鬼的一只手切断了。所谓“爪子很长”，“具有刀那样的牙齿”，“一个劲地捉人”，均充分有力地表现了此鬼的动物特性，以及凶残的与人

---

刘正民编译《日本纵横》第219页，上海文化出版社1992年版。

[日]柳田国南《传说论》第65~66页，中国民间文艺出版社1985年版。

刘正民编译《日本纵横》第280页，上海文化出版社1992年版。

为敌的行为。

中国鬼话中的鬼已不再完全是一副令人恐怖的嘴脸，有时会变化成漂亮的大家闺秀，有时会变化成恬静的乡间少妇，总之最初给人的印象并不坏，随后情节的发展，故事的深入，才会显露出可怕的形象来。此时的鬼不再一味食人，与人为敌，相反还会与人或交结朋友，或配为夫妻，出现一幅人鬼和谐生活的美好图景。另外，鬼亦赋予了人的情感，或怨或乐，或激奋或抑惑，见恩报恩，见仇报仇，有冤必申，有悲必叙。由此可见，现今的中国的鬼已大都人化了。所以有人说：鬼话即人话。此语不可谓不精到，令人信服。

在中国，神话故事、童话故事、传说故事深入人心，成为民间文学的主导作品，而鬼话故事虽扎根于民间，却很少有其正当的地位。在日本，没有这种情形，最具日本民间文学特色，几乎为家喻户晓的故事是《桃太郎》、《一寸法师》、《割舌头的麻雀》等。在这些故事中，鬼扮演了重要的角色。此外，“幽灵的故事被认为是夏天所特有的，所以一到夏天，日本的歌舞伎、单口相声、电视台等往往一起联合制作鬼怪谈的特别节目。这种风俗习惯早在江户时代就已经开始了，当时进行的是一种一边把灯一个个地吹灭，一边逐个轮流讲鬼怪故事，直到完全漆黑时‘幽灵’才出现的鬼怪故事会。”

桃太郎在日本是男女老少都喜欢的故事人物，因为以此人物命名的作品是日本文化的重要的代表作。

故事说：从前，有对老夫妻，老头每天上山打柴，老妇到河边洗涤。有一天，从河上漂流来一只很大的桃子，老妇把它拾了带回家里。从这个桃子里蹦出了一个漂亮可爱的男孩。因他自桃中生出，所以被命名为桃太郎。桃太郎心地善良，乐于助人，力气很大。为了给百姓除害，他独自一人去治退恶鬼。老妇为他做了许多黄米团子，让他随身带着。途中，遇到狗、猿、野鸡、鸟等动物。桃太郎把团子一个一个分给它们，并收下它们成为自己的家臣。来到鬼岛后，这些狗、野鸡、猿、鸟等出了很大的力，帮助桃太郎战胜了恶鬼。桃太郎把鬼岛上的金、银、珊瑚、绫、锦等珍宝物品当作战利品堆积如山，满载而归。

这是典型的人胜鬼的故事，带有浓重的童话色彩，显示了日本鬼话的一个基本特征，表现了儿童的审美意愿和价值取向，因此人们又往往将此类故事说成是童话作品。同样，《一寸法师》亦表现了这一倾向，反映了儿童的情趣：“一天，小姐带着一寸法师，去给观音菩萨上香。在回家的路上，遇上了两个鬼。鬼伸手要把小姐抓走。一寸法师把腰间的绣花针拔出，抡动着就朝鬼奔了过去，大声嚷道：‘你们知道我是谁！？我就是陪着小姐来进香的一寸法师！’但那鬼却并不买帐，抓起一寸法师扔到嘴里，便吞咽了下去。一寸法师因为身体小，所以进到鬼肚子里也能自由活动，他在里面就用针到处扎了起来。鬼怎么受得了，赶紧把他吐出来了。这时，另一个鬼抓住了一寸法师，想要把他给捏扁。一寸法师看事情不好，一闪身跳到鬼的眼睛上去了。用那绣花针猛地往眼珠里一刺，鬼疼得哇哇直叫，捂着眼睛就跑了。”

这种奇异的人物造型和离奇的人鬼搏斗，没有奇特而又合理的想象是不可能创造出来的，而想象的基础则是人类幼年时的思维方法和思维模式，如果没有这样的基础是不可能产生充满童趣的艺术作品的。

---

刘正民《日本纵横》第278页，上海文化出版社1992年版。

《日本民间故事选》第20页，上海文艺出版社1983年版。

而中国的鬼话则没有这种童话色彩，更多的带有民间故事的类型和特征，虽有奇异的情节，但故事大都已生活化了，因此显示了一种新的艺术形式，与过去的形式有了很大的不同之处。

## 中日民间丧葬礼俗比较

许豪炯

丧葬礼俗，是人生乐章的最末一节。殡葬活动中表现出来的种种礼仪习俗，是一个具有世界意义的文化现象。因为丧葬礼俗是民俗文化的重要组成部分，是文化的基因之一，也是社会的基因之一。丧葬方式是受民族特性、地理条件、历史时代、社会制度、经济状况等制约的。它是某一国家、民族、地区，在某一时期文明程度的一种反映。通过对各个国家和民族丧葬习俗的考察，既可从一侧面复原其民间文化中的神灵世界，又可洞察其现实社会，从而了解该国、该民族的文化传统、宗教信仰、社会心理、民风民俗等。

各个国家和民族都有自己的丧葬习俗，可谓五花八门，无奇不有。然而对于古代东亚各国而言，丧葬问题更有其独特的重要性。这是因为这些国家古时的信仰，都是以祖先崇拜作为中心的。在祖先崇拜的观念笼罩下，丧葬的意义必然得到格外强调，对丧葬礼仪就特别重视。本文拟对中、日两国民间丧葬礼俗的异同作些比较研究。具体地说，仅以中国江南吴越地区的丧葬礼俗与日本一些地方的丧葬礼俗作些粗略的比较。因为这两者情况较为接近，更能反映东亚民俗文化之一斑。

—

平心而论，丧葬礼俗之研究，实为一项困难颇多的民俗研究。因为，若以中国一国的丧葬礼俗来说，就因版图辽阔，民族众多，历史悠久，文化源远流长等各种原因，各地的丧葬礼俗同中有异，丰富多样；而若以东亚地区的丧葬礼俗来说，因范围更加广大，国家、民族更多，其差别就更为纷纭繁杂了。尽管如此，却因为人类的基本心理有许多共通之处，加上生命的历程都循着生、老、病、死的轨道进行，因此各个不同的时代，不同的社会，不同的国家和地区，其风俗习惯就有着或多或少的相类之处。东亚各国民俗都具有东方民族的特色。

尤其是中、日两国民间丧葬礼俗具有许多相似之点。两国民间都有传统较久而又较为浓厚的“事死如生”（《中庸》语）、“慎终追远”（《论语》语）的丧葬意识，亲属亡故后，都比较重视殡葬活动，注重丧葬礼仪。而殡葬过程中的诸多民俗事象亦相类同。

试将中国江南吴越地区和日本民间部分相同或相似的丧葬民俗事象列表显示如下：

---

主要据刘克宗、孙仪主编《江南风俗》，江苏人民出版社1991年版；以及贾惠萱《日本风土人情》，北京大学出版社1987年版。

丧葬民俗事象	中 国	日 本
移 床	将死者的尸体移置 中堂，头朝外、脚朝南仰卧	亦要更换其寝具
送 终	要求亡者的亲人，在其弥留之际赶到，目送亡者奄息瞑目	亦要尽可能赶到侍候在侧
斋 供	每天五更时分在死者灵前桌上供饭菜，香火昼夜不断	在死者枕边放一小桌，铺上白布，香炉焚香，用死者生前用过的饭碗盛满饭，插上一双筷子，直至入殓前香火不断
大 殓	昔时死后多睡棺材	昔时死后亦睡棺材
入 葬	灵柩被抬到墓地后，子女随着大哭；把棺材放入墓穴，测断“分经线”（风水），调整位置；然后以黄土覆盖，孝子铲第一锹泥，最后由众人用土垒成一个大墩	在墓地举行埋葬仪式，先由僧侣诵经，之后焚香，由直系亲属把死者遗骨葬入墓中

从文化人类学的角度分析，一切丧葬礼仪，最初都是为了对付和处置灵魂而生起的。灵魂作为生命延续的载体，受到原始人的极度敬畏和重视。原始人认为人死后灵魂不灭，从而产生了鬼神信仰和祖灵信仰。这在中国和日本都是一样的。只不过中国人更重视“天神”的信仰，日本人则更重视“祖灵”的信仰。鬼神信仰是人类原始信仰之一。先民们认为鬼魂有它们的生活世界，具有和人一样的欲望；尸体的处理必须使鬼魂感到舒适，并可举行葬礼，以对鬼魂表示安慰。因而逐步形成墓葬制度，墓地被认为是鬼魂生活的地方，棺材则被认为是鬼魂居住的小屋。古人关于灵魂不灭的观念，强化了他们的丧葬意识，可以说，丧葬礼仪几乎与灵魂观念有着同样悠久的历史。由于对鬼魂的惧怕，就产生了笼络、收买灵魂的心理，通过对鬼魂的物化体——死者遗体的精心修饰、化和供养，作为讨好、安慰灵魂的手段。中、日民间的丧葬观念大略相同，只是礼仪形式同中有异，有所差别。

丧葬礼仪的内容实质，可以分为事魄和事魂两大部分。事魄即指对死者尸体的处理和态度，由初终开始，到安葬为止。事魂也是从初终开始，其过程要长得多，包括招魂、祭奠、吊唁、“做七”、佛道超度、周年祭以及以后逢年逢节的祭祀等。

中国江南吴越地区旧时的丧葬礼俗，内容十分复杂、多样，信仰的成分较浓厚，既表达了人们对死者的评价和追念，又表现了对死者进入另一世界的祝福。江南的丧葬习俗对该地区传统文化的演变起了一定的影响作用，它是吴越文化的一个组成部分。

日本大和民族，是日本列岛先民的后代蕃裔。这个民族很早就形成了自己的生活习俗，日本典籍《魏志·倭人传》记载了公元3世纪时日本人古老的丧俗：“其死……停丧十余日，当时不食肉，丧主哭泣，他人就歌舞、饮酒。已葬，举家诣水中澡浴，以如练沐。其行来渡海，谐中国，恒使一人，

参阅尹荣方《尊天与敬祖——中国与日本正月习俗比较》，载《中国民间文化》1995年第1集，学林出版社1995年版。

不梳头，不去虻虱，衣服脏污，不食肉，不近妇人，如丧人，名之为持衰。……若有疾病遭暴害，便欲杀之，谓其持衰不谨。……辄灼骨而卜，以占吉凶，先告所卜，其辞如今龟法，视火坼占兆。……乃共立一女子为王，名曰卑弥呼。事鬼道，能惑众。”根据这一节记载，倭人在人死后，要停丧十余日。在此期间，不食肉，丧主哭泣，他人聚而歌舞饮酒。丧事结束后，举家到水中沐浴。当他们渡海而来中国时，常令一人不梳头，不捉虱，衣服任其脏污，不食肉，不近女色，过着这种与死者同样的生活，称之为“持衰”。一旦有人生病或遇到灾害，即归罪其人而欲杀之。当他们按照习俗举行仪式时，焚骨而卜，以占吉凶。此外亦焚龟甲占卜。女王卑弥呼事鬼道，能惑众。

从后世以至当今日本人的丧葬礼俗来看，或多或少地保留了其民族古老习俗的遗风。例如《古事记》中有个故事说：天若日子死后，其亲人建立丧家，作乐送葬凡八日八夜，说明日本曾有过与《魏志》“停丧”云云的记述相同的仪式活动。又如伊耶那岐神从冥国归来后入于中流举行禊祓的神话，反映了与《魏志》澡浴记述相对应的风习。而且，丧期的歌舞音乐也好，禊祓也好，焚鹿骨占卜也好，女巫的神灵附体也好，统统都作为宗教习俗沿袭到久远的后世。古老而原始的日本民族宗教习俗因素一代又一代地传承了下来。当然，在传承的过程中发生了许多的变革，这是不待言的。

另一方面，据有些日本学者追根和考证，在古代，中国江南吴越地区曾多次移民到日本。数量不小的移民，把吴越的风俗习惯带往日本。由于民俗的传承性，因而日本民俗与中国江南吴越民俗有着不少相似之处。在丧葬礼俗方面亦不例外。

历史上，中国江南吴越文化与日本文化确有交往和互渗的关系。日本九州福冈地区曾发现距今二千四百至二千五百年绳纹文化晚期的水田遗址。稻作文化是吴越文化的一个特色，中、日学者普遍认为日本的稻作文化来源于中国长江下游即吴越地区。绳纹文化晚期遗址中出土的玉器、漆器，以及干栏式建筑，从其制造技艺和用途看，与吴越地区所见到的几乎完全一致，这证明了日本的绳纹文化与吴越文化有着密切的渊源关系。其后的日本弥生文化中也出现了大量的稻作文化。弥生文化的时代相当于中国战国至西汉初期，当时中国战乱频仍，大量吴越人为避战祸而从海路弃家出逃，经“海上丝绸之路”的东海航线去到日本，很可能就是他们把吴越地区的稻作文化带到了日本，使日本稻作技术出现了突飞猛进的发展。中国的史籍中，有过吴越地区移民日本的记载。而据钦明天皇元年（540年）记载统计，此时移居日本的中国移民户数达7053户，人口达18670人。这样的移民和相互的交往，必然在习俗上给日本以影响，包括丧葬习俗亦然如此。

值得注意的是，中、日民间丧葬礼俗与西方丧葬礼俗相比，均具有鲜明的东方特色。例如在殡葬过程中宗族观念表现得比较突出；并多采用佛、道参与的方式超度亡灵。

---

[日]《魏志》卷三十。

见[日]《古事记》卷上第五十三节。

见同上书卷上第二十节。禊祓，古人消除不祥之祭。

[日]家永三郎《日本文化史》（刘绩生译），商务印书馆1992年版。

见《晋书》、《梁书》、《北史》。

张荷《吴越文化》，辽宁教育出版社1991年版。

为了防止鬼魂的侵害，在中、日等国东亚地区的某些地方，当一队出殡行列来到时，父母常常用一根“神圣的”绳索将小孩缚于房屋栋梁之上，以防止死人之魂将小孩骗至坟墓中。而西方人看见殡葬队伍路过就拉上窗帘，以阻挡死者幽灵。东方人俗以为鬼怕红色，就穿上红衣服抵御之。而西方人则穿上黑衣服，认为这样可以防范死者幽灵。

从这些细小的实例，可以辨别出东、西方鬼魂信仰、丧葬观念的差异，越发显示中、日民间丧葬礼俗所共有的东方特色和东方情调。

## 二

然而，中、日两国民间丧葬礼俗在思想观念和表现形式上也有不少相异之处。除丧葬礼俗中所体现的社会习俗和信仰习俗不尽相同外，在丧葬民俗事象的某些细节上也各具特色。

这里，将中国江南吴越地区和日本民间部分相异的丧葬民俗事象列表展示如下：

丧葬民俗事象	中 国	日 本
停 尸	头朝南或头朝西	头朝北，称为“北枕”；并在胸前放把小刀，以防妖除邪（佛式葬礼）在枕边放把小刀，防妖除邪，但刀刃不可朝着遗体（神式葬礼）
饭 含	死者断气时往其口中放一枚铜钱，名为“含口钱”	
小 殓	替死者穿上明代式样的寿衣，寿衣应为单数（一般为五领七层），讲究	让死者穿上旅行式衣服，以祝其远走高飞死者的衣服是近亲

丧葬民俗事象	中 国	日 本
	的多用锦缎制作	妇女一针一线缝制的，缝制时线不结扣，不回针，多是白寿衣
点脚灯或手持佛珠、钱币	在死者脚边点燃一盏小油灯（以照亮死者去阴间的路途）	让死者手中持佛珠和六分钱（以便其赴阴曹途中顺利度过鬼怪之河）
大 殓	在死者身下垫些铜钱、银币，将死者生前一些日常生活用具放入棺材，还要放入五种死者生前喜爱的糕点、水果，这些称“随丧”封棺时由专职人员钉上铁打的“子孙钉”	丧仪结束后，把棺材从祭坛上搬下来，打开棺材盖，让亲属最后看一看死者，把供着的鲜花入入棺材由亲属用石头钉钉子，禁忌使用铁器；亲属要两次从死者头部向下钉钉子（即钉钉子两遍）
送 灵 柩		由亲属抬棺到大门口，再由帮忙人抬上灵车；上灵车时，必须棺尾部先上
回 丧	丧家在大门前烧稻草束，送葬的人依次跨越而过，方可进门	将死者遗体送火葬场火化后，丧主捧回骨灰盒，在进家门时须由他人往其身上撒盐之后才可入内

中、日民间丧葬礼俗的差异，主要由于两国民族的不同和地理环境的差异。众所周知，作为民族特性的重要标志，乃是风俗习惯和语言两项。丧葬礼俗既是风俗中的重要组成部分，必然受到民族特性的限定。中国江南吴越地区依托长江，东临大海，有广阔的平原、密布的河湖、连绵的山林；而日本是太平洋中一个具有四千多个大、小岛屿的岛国，其丧葬习俗在最初的形成和长期的传承过程中必然受到各自独特的自然地理条件的影响。

正因为中、日民族特性的不同和地理条件的差异，因而，两国在丧葬礼俗的内涵以及具体民俗事象中却同有有异各具特色。

即如上表中所显示：

火，被中国人所崇拜；又俗信鬼忌火，可以用来驱赶邪气。于是形成这样的习俗，即送葬的人回家时须先在家门口跨越焚烧着的稻草束而后入门。

盐，被日本人认为是一种代表圣洁的物质。如被誉为日本国技的大相扑比赛，运动员比赛前总是先抓把盐撒在场地上，欲使神圣的比赛场地干净而无邪气。出于同一习俗观念，日本人办完丧事，便在院子里撒盐净家，以祈愿丧事不要重演。

这种习俗观念上的差异，在操办丧事活动的人际互助关系上也有微妙的反映。在中国江南乡间，某户人家举丧期间会有许多人前来帮忙。但不同于日本的“邻组”、“邻保班”之类的互助组织。在日本，这些互助组织到丧家帮忙，丧家要按俗给予一定的酬金。而在中国，办丧事时，主人依赖的多是亲友和近邻，并且毋须支付酬劳。诸如此类的例子，正好说明中、日民间丧葬礼俗的不尽一样。

### 三

下面拟对葬式作些比较分析。

中国江南吴越地区，数千年间长期流行棺木土葬的葬式。这一地区的火葬始于五代吴越国时期（907～978年），宋代时这一地区火葬习俗广为流行，惜乎明、清时期遭到封建统治者的禁止而有所减退；直到近代，火葬之风才逐渐扩大。

与中国人一样，日本人也有“入土为安”的观念。在古代的绳纹、弥生、古坟等时代，日本人的葬式以土葬为主。公元8世纪初出现火葬。

中、日两国的火葬习俗，都来自佛教思想，和仿照僧人圆寂的方式。关于火葬在日本的起源，有不同的说法，但一般认为始于文武天皇四年（700年），据文献《续日本书纪》记载，僧人道照于该年火葬，是日本最早实行火葬者。后来，持统太上天皇和文武天皇在飞鸟冈举行火化大葬。自此，火葬的风气在日本民间逐步推开。葬式的改变，逐渐引起了民间灵魂信仰的转变。土葬是把死者的躯体留在这个世上，因此非常容易产生“人死后，灵魂与肉体分离，肉体留在世上（地下），只有灵魂去他界”的想法。而火葬是在短时间之内将尸体消除，这非常容易同灵魂、肉体一起去他界的观念连结

---

贾蕙萱《日本风土人情·盐的特殊用场》，北京大学出版社1987年版。

[日]安达义弘《斯宅的丧葬仪礼》，斯海涛译，见《浙江民俗研究》，浙江人民出版社1992年版。

徐吉军《论宋代两浙的火葬习俗》，见《浙江民俗研究》，浙江人民出版社1992年版。



在一起，因而就产生了肉体和灵魂一起返回到现世的“幽灵”。对于死者的灵魂，中国人称为“鬼魂”，日本人称为“幽灵”，这或许与两国在历史上火葬出现的早晚和采用的多寡有一定的关系。

在墓葬上，日本受到了中国的影响。公元5世纪在九州等地建造的古墓，就开始采用在中国流行的横穴式墓室。北九州福冈县的一些古墓，如王冢古墓、竹原古墓等，在墓室石壁上都画着装饰壁画，这更是受到中国影响的结果。与古墓内部的装饰日益精美相反，坟丘的规模缩小了。这时的日本人，已不再修建像仁德陵那样巨大的皇陵来炫耀权威，转而接受了厚葬死者的中国风俗。安葬时，把大批须惠陶器等日用器皿摆放在墓室中，以便留给死者“使用”，希望他们能像在世时一样享受荣华富贵。这显然是受了中国隆重厚葬的丧葬观念的影响。

历史上某一民族盛行的葬式，与那个民族的“他界观”紧密有关。英国文化人类学家爱德华·泰勒在其名著《原始文化》（1871年）中列举了原始人的五种他界观，即：地上他界、西方他界（海上他界）、地下他界、日月他界、天上他界。这五种他界观，中国人和日本人大多具有。在中国江南吴越地区，盛行在山上修墓，说明这一地区的“地上他界”，较多地表现为“山上他界”。而在日本，所没有涉及的，似乎仅“日月他界”一种。日本著名学者諏访春雄先生指出，日本人和世界上多数民族一样，具有四种他界观，即：地下他界、海上（海中）他界、天上他界和山中（山上）他界。

在日本存在着将遗体悬挂在树上的“树上葬”。民间有一种说法，即灵魂来自天上，因而这种葬式是与“天上他界观”连结在一起的。

在山中建墓，在日本被广泛地采用。这种葬式与“山中（山上）他界观”有关系，民间认为死者的灵魂是前往能够俯视到村庄的高山上。

将死者埋入地下的葬式，当然是与“地下他界观”密切联系着。

风葬、洗骨葬、改葬等葬式，在日本的某些沿海地区采用，这些葬式很可能是与“海上他界观”有联系。

日本有的地方实行“两墓制”，即分别设立埋葬尸体的墓和供参拜的墓。这种墓葬制度在近、现代比较流行，是从两次埋葬的复葬制度中变化而来的。

前面说到，日本人没有涉及“日月他界观”。其实这是以前的说法。近来，这一结论已经动摇。据研究，古代日本和东亚、澳洲的其他一些沿海国家一样，有过舟葬的葬式，即让遗体乘着小船在海洋上向日出的方向飘去。显然，这种葬式与民间的太阳崇拜有着深深的关系。因而可以说，日本人的心意信仰中也不是没有“日月他界”的观念。

日本人的上述他界观，与中国人的他界观是近似的。随着在葬式上接受中国的影响，在灵魂观念上也随之有所反映。例如，日本学者大林太良氏在《神话的系谱》中指出，日本人的山上他界观与中国南部的烧田耕作民的他界观念有关系。这一论点是很有见地的。中国江南吴越地区，主要是浙江中、西部山区，多山少地，上古时代居住在此的百越族先民采用“刀耕火种”的耕作方法。当时这里的居民死后被埋葬在荒山里，遂形成“山上他界”的观念。随着某些百越人的东迁日本，将这种丧葬习俗和他界观念带了过去。况

---

[日]中村新太郎《日中两千年》，张柏霖译，吉林人民出版社1980年版。

[英]爱德华·泰勒《原始文化》，连树声译，上海文艺出版社1992年版。

[日]諏访春雄《日本的幽灵》第38~41页，黄强译，中国大百科全书出版社1990年版。

且，日本亦多山，古时多葬亡人在山上。于是山上他界观在日本人中也得以产生和形成。

#### 四

丧葬礼俗，除殡仪、葬式外，还包括祭礼。祭礼，与祖灵信仰有关。

祖灵信仰是对先祖亡灵的信仰习俗。原始人往往以死去的先辈之亡灵作为能够赐福消灾的对象加以崇拜。祖灵信仰的物质对象是祖坟、祖像以及各种各样的灵物崇拜。对祖灵的信仰，常常表现为祈求、祭祀和供奉。这种现象一直延续至今。

中国人和日本人在祖先崇拜的观念下，是注重对先祖祭祀的。祭祀仪式在年节、清明节、中元节、冬至节最为隆重。其中，在中元节祭祖的盂兰盆会，在中国和日本都有。中国民间的盂兰盆会，在中元节（旧历七月十五日）举行。而在日本民间，盂兰盆会从七月十三日的夜晚即开始，一直持续到七月十六日。七月十三日夜举行迎精灵的仪式，十六日结束时举行送精灵仪式。在此期间还要去死者墓前扫墓、供花、诵经等。日本的盂兰盆会又称盂兰盆节或祭魂节。届时，公司、机关均放假三天，不少人回乡度假、祭祖。就民间节日而言，它可与正月节媲美，是日本极为重要的节日之一。特别是，若父母当年去世，第一个盂兰盆节称为“初盆”，子女都要从外地回老家，祭祀父母灵魂，这已经成为日本人的一大习俗。中国的中元节没有这么大的规模，有些祭祀活动分散在清明节、冬至节和年节进行。

日本还有一个独特的祭祀习俗，即在称为“彼岸”的春分、秋分之日，遗属也要到死者墓前供花、供物祭拜。这一天，日本全国各地均要举行祭祀祖先的活动：参诣寺院，晋谒墓地，祭祀祖先。中国和印度都没有春分、秋分祭祀祖先的风俗习惯，日本却有。日本人的根据是：春分、秋分时节太阳从正西处落下，这时太阳便与极乐净土结合在一起。这种根据乃出自日本人的净土信仰，是颇为奇特的。

以上，对中、日两国民间的殡仪、葬式、祭礼作了一番粗略的比较，以反映若干基本特色，限于篇幅，不可能全面和细致。兹作简单的结论如下：

由于均地处东亚，都以稻作生产为主业，生活上都“饭稻羹鱼”，历史上早就发生较为频繁的文化交往，因而中国江南吴越地区与日本民间丧葬礼俗存在许多相似的地方。尤其应当指出的是，中国江南吴越地区的丧葬礼俗，含有浓重的儒教、道教、佛教等的信仰成分；佛教的轮回观、道教的神仙观、儒家的人伦观三者混合交结在一起，在丧葬礼俗中集中地体现出来。此外，丧葬礼俗还与巫术、风水信仰有关。中国江南吴越地区丧葬礼俗中，包含有如上诸多民间信仰；这种情况，在日本民间丧葬礼俗中也有所反映。观念相类同，形式有差异，如此而已。

正如前述，与西方丧葬礼俗相比，中、日两国民间丧葬礼俗显示出了共

---

贾蕙萱《日本风土人情·盂兰盆节》，北京大学出版社1987年版。

参阅范作申《日本传统文化》，生活·读书·新知三联书店1992年版。净土，大乘佛教传说佛所居住的世界。与世俗众生居住的世间所谓“秽土”相对。影响较大的是《无量寿经》等所传的阿弥陀佛西方净土，也称极乐世界。

参阅刘健《吴越民间丧葬习俗初探》，载《中国民间文化》1995年第1集，学林出版社1995年版。

同的东方特色。

但是，由于民族的不同、地理条件的差异和文化传统的不一，以及距离之遥隔，“千里不同风，百里不同俗”，中、日民间丧葬礼俗也有不少相异之处。

最后必须说明，本文所举中、日民间丧葬礼俗，主要是过去时代的民俗现象，现加论列，赖以历史地比较其异同。当今，随着社会的发展，现代化进程的展开，两国民间的丧葬观念已有改变，丧葬礼俗亦随之起了变化，而越来越多地出现了新的风俗、礼仪和时尚。这种变革的情况，两国均所存在，只是程度不同罢了。

## 和 魂

——日本人的独特性之根本

郭洁敏

每个民族都有自己的文化特色，但像日本人那样既随心所欲地“拿来”外国文化，又旗帜鲜明地固守本国的传统文化，实在举世罕见。对此，人们往往望“谜”兴叹。例如，美国哲学家穆尔认为，日本文化是“所有伟大的传统中最神秘、最离奇的”。

中日两国一衣带水，同属东亚儒教文化圈。由于历史的渊源，在传统上有诸多相似之处，给人以“同文同种”的印象。但是只要深入了解，就会发现日本人与我们“大异小同”，或者说是“似同实异”，尤其在文化的深层次上。例如，在思想信仰方面，我们是一元性地“罢百尊一”，日本是多元性的“X位一体”（如儒教、佛教、神道三位一体）；在审美观念上，我们崇尚圆满的尽善尽美，日本人欣赏“不足主义”的“残缺美”；中国的皇帝可以“禅让”，而日本的天皇是“万世一系”，等等。

正如陈伯海先生在《中国文化之路》一书中所指出的，“文化”即“人化”。不同的文化是不同的民族在历史发展过程中根据自己的需要和可能创造出来的。它体现了一种生存智慧，是由各自的、内在的“灵魂”所决定的。因此，反过来说，要想深入了解一个民族的文化，莫过于紧紧抓住这个民族的“灵魂”加以探讨。

### 一、日本人的识别标志——和魂

许多在日本生活多年的外国人都有一个共同的体会，即日本人很排外。尽管他们始终客客气气，彬彬有礼，但骨子里永远不会把你当作自己人。

如果认为日本人纯粹以种族和血统来区别你们和我们，似乎又不完全如此。众所周知，若干年前一批被善良的中国人抚养长大的日本“战争孤儿”，怀着对故土的憧憬，先后从我国东北等地飞向东瀛，回到本民族的怀抱。然而，这些正宗的日本人并未真正融入所谓“一亿日本人皆兄弟”的日本社会，有的甚至重返中国。因为他们不同的社会文化背景长大，与土生土长的日本人缺乏一种默契的心灵感应，而被视为异类。

日本人长期以来一直是单一民族，天皇也始终出自同一家族，因此他们的意识形态相对稳定，“灵魂”相对一致，相互之间有着很强的文化认同感，往往可以心照不宣地表达感情，“心有灵犀一点通”，而无须多费口舌。人际交往中，开门见山，直来直去，我行我素等都是非常忌讳的。整个日本社会因而具有一种“暧昧”的倾向，1994年诺贝尔文学奖获得者、日本著名作家大江健三郎在授奖仪式上的演说，题目就叫《我在暧昧的日本》。

而对于外国人来说，这种暧昧是很难适应的。许多西方人认为，理解日本人的行为准则，经常比破译日本在第二次世界大战中用于派遣特工人员的密码还难，一位号称日本通的美国高级咨询顾问米切尔·F·多伊奇在《怎样同日本人做生意》一书中直言：“与日本人的接触，是我职业生涯中较为痛

苦和难堪的经历之一。”

造成暧昧等诸多独特性的日本式灵魂，即和魂，日本人是看重的。其他什么都可以随着时代的变化而更新替换，唯独除了和魂。从古代的“和魂汉才”到近代的“和魂洋才”，“才”是可“汉”可“洋”，而“魂”则始终不变。日本著名作家森欧外的剧本《马尾藻》中有一段一老一少两个“和魂洋才”论者的对话，很有代表性。他们一个说：“欧美的风俗习惯，如果确好，无疑可作为他山之石而用之，但‘大和魂’不可没有。”另一个说：“（西洋的）物质开化自不必说，察其道德宗教方面，也可择其善者而用之，但日本人之所以成为日本之处到底是不能舍弃的。”这“日本人之所以成为日本之处”，自然非“和魂”莫属。丧失了和魂，日本也就不成其为日本了。显然，和魂是日本人的标志。即便种族相同，血统纯正，没有和魂的话（如前所述的“战争孤儿”），也不是真正意义上的日本人，至少在日本人的潜意识中。

## 二、和魂的定义和实质

和魂也称“大和魂”、“日本魂”。日本《广辞苑》的解释是：相对于“汉才”（即学问上知识）的实际生活中的智慧、才能；日本民族固有的精神。

和魂一词在文学上最早出现于日本的古典文学名著《源氏物语》（紫式部，11世纪）。主人公源氏向太后谈及儿子夕雾的教育问题时说道：“凡人总须以学为本，再具备大和魂而见用于世，便是强者”。这里的“学”指当时积极从中国输入的汉学。整句话强调了和魂的重要性，意为外来的学问必须在和魂的统帅下运用于实践，方能安身立命，无往而不胜。此后，在《今昔物语》、《今镜》、《愚管抄》等日本典籍中，和魂一词频频出现。《今昔物语》中，有一个故事说：

有明法博士助教清原善澄者，其才颇高。某夜盗贼入门行窃。善澄隐藏看出盗贼模样，在其走后，大声嚷：天明后将去告官。盗贼闻声复回，将其杀死。

作者点评说：善澄固然才高，但无和魂。显然，这里的和魂指实际生活中的智慧，假如欠缺的话，无论学问多好，也如同白痴、书呆子。

确实，和魂在一开始含有实际需要的活的知识才干的意思。然而，和魂的内容具有可变性。随着日本民族意识的增强，自我优越感的膨胀，以和魂为代表的日本传统文化，被冠之以“国体精神”、“日本精神”等美名大肆宣扬，成为一种国粹精神。后来，日本统治者又出于政治需要，将其同武士道结合，并以此统一国民意识，煽动人民跟随他们进行侵略扩张，“为国捐躯”。例如，日本近代国学大师本居宣长曾吟咏道：“如果问什么是宝岛的大和魂？那就是旭日中飘香的山樱花！”樱花绚烂一时，随后落英缤纷。这里象征着如同“春樱”、“秋菊”那样适时凋谢，即随时准备赴死的视死如归精神。三宅雪岭则更是赤裸裸地宣扬：“日本魂”是由自重心和爱国心（即爱皇室之心）两元素组成，武士精神就是“制私欲、重德义、强盛国家

的日本魂”，“此日本魂正是组织我国家之亲和力，是一日不可或缺的国粹”。

第二次世界大战中，日本帝国主义正是高举这样的“和魂”，对中国以及东南亚许多国家和人民犯下了侵略罪行。对此，我们仍然记忆犹新。正如大江健三郎所说：“学习日本近现代史的人们，一听到‘大和魂’，心中恐怕不会平静。‘大和魂’在近现代成了危险的词语”。现在，这一意义上的“和魂”已经随同日本军国主义的亡魂，被扫进了历史的垃圾箱。大江健三郎主张恢复和魂的本初意义，即“包含着理智、情感和想像力的人类心理活动的共同性和共鸣力的‘共同感觉’”，“应当如此重新为其作出界定”。这样，《源氏物语》等古典中所表示的和魂——各种符合实际需要的活的知识和才干，就是这一“共同感觉”的具体诠释了。

那么，和魂，即日本人的“共同感觉”是建立在什么基础之上的呢？其实完全可用一个“和”字概括。“和”，首先是日本的特指，例如“和服”、“和歌”、“和食”；其次可理解为推崇“和”的意思。日本人用“和”作为自己国家的代词，可以说本身就体现了对“和”的憧憬。他们本来并不姓“和”，而是姓“倭”。最早的文字记载有中国的《魏志·倭人传》。“和”来自我国的古籍《易·乾》，意思是一切事物都应保持调和状态。日本自古就有“万物有灵”思想，认为一切生命、物体都是平等的，无论人、动植物，还是山川河流，甚至泥土石块。所以，当这一“和”的精神随汉字传入日本后，很快就被他们接受，推崇备至，进而利用日语谐音，将“和”代替“倭”，作为自己国家的称号。这一举动绝非心血来潮，而是寄寓了他们的理想和追求。

日本平安时代初期（337年），朝鲜（当时称百济）的儒学家王仁把《论语》带到日本后，“和为贵”的思想更是深入人心，几乎家喻户晓。日本是茫茫大海之中的孤岛，自然灾害（地震、火山爆发等）不断，他们需要有一种共同的思想基础团结互助，同舟共济，这就非“和”不可。公元604年，圣德太子颁布了宪法十七条，其中明文规定，“和为贵。日本社会应建立在这样一个基础之上：一切社会文明交往的首要原则是‘和’，即社会成员之间的和谐。”从此，“和”的原理成为日本社会的原理。“和”的精神理所当然地成为日本文化的中心及其特征。许多日本人将“和”奉为信条，在居室、工作场所悬挂“和”字匾额。同时，派生出许多有关“和”的座右铭，例如“明朗爱和”、“以和制和”等。1937年，日本文部省专门编写了《国体的本义》一书，以“和”为中心论述了日本文化，认为追溯日本立国的事实和历史的轨迹，往往可以从中发现“和”的精神。“和”是日本国诞生之日起，“推动历史发展的力量，同时亦是日常不可或缺的人伦之道”。

由此可见，日本长期以来以“和”为尊，以“和”治国，日本人的灵魂一直受到“和”的思想熏陶，其基本的社会价值观念就建立在“和”的原理之上，换句话说日本人最普遍、最主要的“共同感觉”就是“和”（“和为贵”、“和谐高于一切”）。因此，将和魂诠释为“注重‘和’的日式灵魂”并不牵强附会吧。

---

《明治前半期民族主义》第60—61页，未来社1958年版。

《明治前半期民族主义》第60—61页，未来社1958年版。

转引自张国安《暧昧文化：日本肉体引爆的原子弹》，载《萌芽》1996年第2期。

### 三、和魂的特性

和魂的特性就是没有特性。在日本人的“共同感觉”中，既无坚定的信仰，或是誓死捍卫的偶像，如基督教的上帝，也无完整的理论体系，或是圣人先哲的教诲，如中国的孔孟之道。日本本土的神道是基于对生命的崇拜，所有不同寻常而成为敬畏对象者，全都是“神”，包括人、鸟兽、山川草木以及其他任何事物，这与其他宗教所说的佛、菩萨、圣人等根本不同。和魂的这一特性可具体分为以下两点：

#### 1. 无原则性

日本人的和魂，即“共同感觉”具有多元价值观，它不承认唯一正确的思想体系，也不认为有绝对的正义。硬要分个你對他错，高低贵贱，势必争争吵吵，剑拔弩张，这怎么谈得上“和”呢？所以，他们不大喜欢纠缠于抽象的理论，极而言之，“只要所有人都同意，它就是‘正确’的”。难怪日本思想家中江兆民坦言：“我们日本从古代到现代，一直没有哲学。”

因此，日本人没有非此即彼的思维方式，他们是兼收并蓄的。今天可以这样，明天可以那样，或者既这样又那样。人们常说，日本人出生时接受基督教洗礼，结婚按照神道的规矩办理，临终时又叫和尚来念经。即使是某种法令，一般也不采取极端的做法。例如，当年明治政府明令国民剪去发髻，蓄留短发，推出了给予奖励或课以重税等措施，主要采取“导”，而不是“禁”的方式解决这个问题。而近代初期中国统治者为了“移风易俗”，明文规定“留头不留发，留发不留头”。相比之下，中国人呈现出说一不二的原则坚定性，日本人则柔软得多。

日本著名文化人类学家、社会学家中根千枝指出，“日本文化不存在完全独立的框子、形体和骨架”，和中国、印度相比，“日本像是一个软体动物，而中国和印度则类似于哺乳类动物，和马、狮子很相像，有骨骼而且很清楚。可以说，日本接近于没有骨骼的类似于海参那样的生物，原则上不表现出一个明显的形体，并经常变化形体”。这形象地概括出日本人的无原则性。

对日本这个“软体动物”很难用常理进行推论，用逻辑进行解释。它给人以捉摸不定的印象。例如，“德川时代，拥护德川幕府体制被视为‘正确’的，而后来‘尊王攘夷’却成为‘正确’的；过了几年，开放门户、吸收外来文化是‘正确’的。又如，第二次世界大战时期，日本大力宣扬“世界一同”，但战败后，和平民主却成为日本至高无上的奋斗目标。对日本人说来，时代不同，正义的含义也就不同；所谓正义事业是随着社会条件的变化而发生变化的”。它昨天还是一头凶相毕露的野兽，今天可以一变而成温顺平和的羔羊。日本战败后，美国占领军对日本人迅速表现出的积极配合态度无不感到吃惊。日本天皇亲作表率，专程访问麦克阿瑟元帅。这是因为他们清醒地看到自己已彻底失败，重振山河必须服从美国的意志。多亏了本尼迪克特的《菊与刀》这本书，美国人多少了解了日本，还不至于在日本人一百八十度的大转弯面前手足无措。几十年后的今天，日本人对美国的“共同感觉”

---

《日本人与日本文化》第 81 页。

堺屋太一《知识价值革命》第 278 页，东方出版社 1986 年版。

又开始变化，明里暗里认为日本应该对美国坚决说“不”了。

## 2. 实用性

由于日本人的无原则性，在“共同感觉”中缺乏不惜一切追求的绝对价值观念，既不向往来世，也不迷信天堂，因此唯以现世利益为重，价值取向和民族性格带有明显的实用主义倾向。日本早期的善恶观同人们的日常生活中的吉凶祸福直接联系在一起，凡于己有利的，都是善的；凡于己有害的，都是恶的。当然，这是建立在共同体意识的基础之上。

日本的僧侣可以结婚，净土真宗的创始人亲鸾上人就先后结过两次婚，生有四男二女。日本一直流行坐禅，但他们坐禅的目的通常是为了培养自我约束力，而不是为了超凡悟道。日本人的实用主义由此可见一斑。

注重实用多少受到儒学的实学精神和经验主义的影响，是中、日、韩等东亚民族共同的特征，但在日本表现得最为突出。它首先表现在对科学技术的重视。一般而言，大陆的儒学国家注重的是人格的磨炼、艺术的修养，“修身齐家治国平天下”，同时“君子不器”，对工商业者、技术工匠等给予了蔑视。而日本则不然，即使在“锁国时代”，日本统治者也网开一面，让大量西方先进的科学文化进入日本，包括天文、地理、算术、航海、医学等。他们明白，西方文化中的先进科学技术，对日本来说是一种有用的“实学”。历史证明，如果没有长期以来对科学技术的积极扶植和热心引进，日本不可能在明治维新后卓有成效地走上现代化之路，也不可能有战败后的迅速崛起，成为一个经济大国。

其次，实用意识使一切条条框框显得多余。只要实用，“拿来”就是，管它五花八门，奇形怪状。它自有能力对外来文化进行分解、还原，抛弃某些不实用的，或者说不符合日本人“共同感觉”的东西，进而达到东西文化的共存融汇，形成日本文化的开放性结构。有人形象地将日本文化比喻为一只“苹果梨”，它“貌似梨子，味若苹果；它不是苹果又不是梨，既是苹果又是梨”。当然，它还有其他许多名称，例如“双层文化”、“杂种文化”、“混血文化”等等。这些名称无不反映出日本文化的多元性特点。日本人擅长使不同的事物和平共处。例如信仰是儒教、神道、佛教“三位一体”；文字是汉字、假名、外来语各当一面；日本人通常早上吃面包咖啡或牛奶等西式食物，中晚餐是生鱼片等和式料理，节假日则上饭馆品尝中华料理等。诸如此类的文化奇观在日本随处可见。

另外，无原则性同实用性是相辅相成的。前者促成后者，后者又加强前者。历史上，日本的统治者为了自我的需要，时而借助神道，时而利用佛教，时而推崇儒教，“有用时即用之，无用时即弃之，根据需要而变形”。这种无原则的实用性行为，造成日本民族及其文化缺乏理性的光芒，而具有感性的色彩。正如日本神学大师所指出的：“日本人心性的特长，不在于对事物进行逻辑的、哲学的推理，更不在于排列种种思想去建立庞大的思想体系。这是因为日本人没有经过抽象化的熏陶，所以在他们知识的历史上就没有显示出思维的深刻性。日本人最擅长的是用直觉把握最深的真理，并借表象将此极为现实地表现出来。”日本文化因而被称为“感性文化”，在日常生活中，比起法律、契约，所谓的“义理人情”（包括良心、名誉、情面、义气等）发挥着更大的作用，并且在某种程度上构成了商业道德。例如，在日本



的商界，流行着一句话：“我不能亏待伙伴，因为那就破坏了义理原则。”以前，大阪的商人在订立的契约合同中，经常有如下附言：“决不违背此约定，万一有违约行为，即使受到众人的嘲笑也不怨恨人。”可见“受到众人嘲笑”比“违约”更使人感到羞耻。日本人意识中的“契约”不过是种形式而已，装装门面的，不必过于认真，彼此都是同一民族、同一语言、同一文化的日本人，契约归契约，到时可商量着办，重要的是不可背离义理人情。

由于日本文化的“感性”特征，使得日本人的审美意识异常发达，产生了“物哀”、“幽玄”、“闲寂”等美学理念，在美术、戏剧、文学等方面丰富了世界文化的宝库。尤其是将某种美学观念与具体技艺相结合的“道文化”，如花道、茶道、棋道、书道、剑道等独树一帜，举世无双。

日本人深深懂得，为了保证最大限度地获得“利”，就必须最大限度地求得“和”。一些店家深谙此道，索性将“和利”取为店名，例如“和利馆”、“和利屋”等。在这一“共同感觉”的基础上，集团意识就自然而然地产生了。集团意识是日本社会的一大特征，它使共同体成员在感情上相互依赖，命运与共，将日本企业乃至整个国家凝聚在一起，有效地发挥最大的能量。从单个人来说，日本人并不十分出众，然而一旦汇成集团，就能齐心协力，产生巨大的能量。集团意识经过长期的历史积淀，已经溶入日本人的文化心理，是每个社会成员的内在要求和自觉行动。在日本，个人的自我价值并不完全依靠个人奋斗，而是通过集团来实现的。个人和集团不是对立的，而是互为实现各自利益的条件。

综上所述，以和魂为核心的日本文化的特性是无原则和实用性，并且由此派生出一系列举世罕见的文化景观。

#### 四、认识和魂，就是认识日本

由于日本在现代化方面取得的巨大成就，以及对于世界经济发展的重要贡献，人们早就对它刮目相看。西方七国首脑会议不得不包括日本这个东方国家，说明了它作为经济大国举足轻重的地位。

探究日本的成功之谜，必然要联系到它那独树一帜的文化。现在为数众多的学者（包括我国在内）认为日本文化确有优越之处。例如：蔡祖宽在《论东西方文化与现代化的关系》一文中说：“日本今日的文化……是融合了东西方优秀文化而后更茁壮成长起来的新文化”，宋越伦在《从日本复兴看东方文化与现代化》一文中说，战后的日本已经“成为当今足以代表东方文化的安定富庶的国家”。他们的观点是，要弘扬东方文化，首先应该弘扬“足以代表东方文化”的日本文化。日本更是自我感觉良好，认为以往一直是引进外国文化。现在该是向世界各国输出日本文化的时候了。日本政府已将成为一个文化大国，作为新的奋斗目标。

然而，应该看到日本人的“灵魂”，即“共同感觉”中缺乏原则性，唯有实用性，所以它是一个“双面兽”。恰如日本神话中具有两面性的神。在平时，它是“和神”，和平安祥，在非常时期就变成“凶神”，凶恶残暴。

---

《神秘的日本文化心理》第 131 页，重庆出版社 1992 年版。

《神秘的日本文化心理》第 131 页，重庆出版社 1992 年版。

《东方文化研究》，北京大学出版社 1994 年版。

例如日本的集团意识，不就是既能促进日本崛起，又曾将日本几乎推向毁灭的边缘吗？日本人的民族性格也具有这种互为矛盾的两面性，既好斗又温顺；既黠武又爱美；既自尊又自卑；等等。它的行为方式更是使人费解，明明是将“和”作为立国之本的，却偏偏冒然发动战争，日本人往往会走向自己的反面，故而时常有惊人之举，一位刻薄的评论家把日本人比作一群小鱼，“他们秩序井然地沿着一个方向游进，直到有块石头掉进水中打乱了这支队伍，使之突然间调头向反方向游动，但队伍依然是秩序井然”。

当然，日本文化在兼容并蓄等许多方面确有可借鉴之处，也不能否认它对于日本崛起所发挥的重要作用，无论从哪方面考虑，日本都是一个必须高度重视，值得深入研究的国家。

要认识日本，莫过于先认识它的和魂。把握了和魂，就能较为顺利地了解日本。不但能知道它过去和现在，也能多少预测它的未来。因为所有的一切都是在这“日本式灵魂”的作用下产生或发生的。尽管和魂的具体内容随着时代的变化而变化，或者说日本人根据自我的需要（实用）随时随地在调整他们的“共同感觉”，然而和魂的特性——无原则和实用将一如既往，不会改变。这就为我们认识日本提供了切入点。

和魂是日本人的独特性之根本，因而是认识日本人的思想和行为的一把钥匙。

---

《东方文化研究》，北京大学出版社 1994 年版。

《当代日本人——传统与变革》第 114 页，商务印书馆 1992 年版。

## 传统与现代

### ——儒家文化与精神文明建设

瞿世镜

传统文化与文化传统。传统文化指古代经典及其所包含的价值观念。文化传统是本民族文化的历史传承，包括古代经典文化、“五四”以来的新文化、建国以来的社会主义文化。我们讲继承传统，是批判地继承整个历史文化传统中的合理成分，决不是局限于继承传统的经典文化，更不能在古代经典文化中独尊儒学、罢黜百家。

农业文明与工业文明。这两种文明具有不同的价值取向。传统农业文明消极的一面在于它的保守性：恐惧社会改革，敌视新的生产方式和思想观念；缺乏个人的独立性和创造性，被动地接受命运，盲目服从上级，信赖传统权威；心胸狭窄，对不同观点严加防范，凡事以古人、圣人、长官和传统的尺度来衡量；关心家族利益而对公共事务漠然置之，与外界隔绝，孤立自足，夜郎自大；封建家长统治，王权和官僚特权超越法律约束。不破除传统农业文明中消极保守的一面，现代工业文明就不可能健康地发展。现代工业文明需要能够与现代化大生产方式相适应的价值观念：乐于接受社会改革和新事物、新观念；强调个人的独立性、创造性、主动性和工作效率；以科学和实践作为判断事物的标准；强调与外界的联系，关心公共事务，淡化家族血缘关系；以法律的权威取代帝王和官吏的特权，突出公民的权利和义务。然而，传统与现代并非截然对立。在传统农业文明之中也有积极的一面，例如节约俭朴、勤奋劳作。这些积极的因素，自然被现代工业文明所保存和吸收。现代化这个历史发展过程，就是人类文化传统健康的继续和延伸。它一方面吸收了人类历史所创造的物质和精神财富，另一方面又扬弃了束缚社会发展的消极因素，因此能够以传统所未有过的创造力把人类文明推向新的高峰。

儒家文化是农业文明。我们正在建设的物质文明和精神文明，是社会主义的现代工业文明。产生于两千多年之前的儒家文化，决不是现代工业文明。尽管其中某些积极的成分至今仍有价值，但是作为一个思想体系来看，它的许多基本观念是与现代工业文明格格不入的。我们必须对此有足够清醒的认识。我们决不能把在某个历史时期曾经是经典的学说加以神圣化、绝对化、永恒化，以此作为我们今日的精神偶像，指导我们的精神文明建设。

儒家与日本现代化。日本东京大学名誉教授沟口雄三的分析，是发人深省的。他指出，日本明治维新之后，一方面利用西方的科学技术，一方面利用儒家的忠、孝思想。这种忠孝思想以国家主义为性质，以天皇皇权为顶端，是日本搞军国主义发动侵略战争的思想基础。这种作用是非常反动的。二次大战之后，日本在美军强制之下进行了民主改革，儒学方才在现代化过程中发挥正面作用，那就是在市场经济中提倡与西方个人利己主义不同的国家利己主义和公司利己主义，主张牺牲个人、奉献国家、团队精神、节俭敬业，从而促进了社会发展，但也付出了“过劳死”等很大的代价。

儒家与亚洲四小龙。亚洲四小龙的崛起，促使国际学术界对这个地区作了大量研究。这些研究大致上可分为三个派别。第一派认为是东亚独特的文化模式造就了这一地区的经济奇迹。持这种观点者包括赫尔曼·卡恩 Herman Kahn、彼得·伯格 Peter Berger、罗德里克·麦克法夸 Roderick

MacFarquhar、米高邦 Michael Bond 以及杜维明、成中英、余英时等海外新儒家学派，他们都强调儒家文化的作用。第二派是贝拉·巴拉萨 Bela Balassa、安妮·克鲁格 Anne Krueger 为代表的新古典主义经济学派和受聘于世界银行、国际货币基金组织（IMF）的经济学家们。他们提出疑问：为什么存在了两千年的儒家文化在过去不起作用，而现在又大获成功？他们认为东亚的起飞是利用了发达国家向海外转移劳动密集型产业这个机遇，并且采取了三项正确的经济政策：1. 坚定的外向型经济发展战略；2. 实行贸易自由化，解除对进出口的控制和各种非关税壁垒；3. 把价格扭曲降低到最小限度。第三个流派是制度学派，以美国的查默斯·约翰逊 Chalmers Johnson、爱德华·梅森 Edward S. Mason、勒若·琼斯 Leroy P. Jones 和英国的罗伯特·韦德 Robert Wade、戈登·怀特 Gordon White 等为代表。他们以国家的宏观调控功能来解释东亚的经济起飞。他们认为：这些国家以经济发展为第一要务；它们都有精干高效的行政机构；该机构能提出发展纲要并且加以实施；政府根据市场规律来干预经济；这些国家都有类似于日本通产省的“领航机构”或“经济参谋部”。因此它们的经济能高速发展，而又不至于引发西方式自由经济的混乱和压力。这三派在理论上都有所建树，也各有其片面性。我国大众传媒和出版界、学术界把新儒家的观点炒得火热，而不恰当地冷落了后面两派，实在有失公允。为什么广东深圳在改革开放之前经济不发展，而在改革开放之后大发展？用新儒家的观点显然难以自圆其说。在这场国际性的学术大讨论中，有些观点值得引起我们的高度注意。例如，韩国的黄秉泰博士在《儒学和现代化》一书中指出，儒家是农业宗法社会的文化，很难为现代化进程作贡献。只有当现代化过程已经完成，现代工业国家已经建立，方可着手探寻儒学潜在的积极因素，以补现代工业文明之不足。台湾学者黄光国在《儒家思想与东亚现代化》一书中指出，儒家的“人治”倾向有悖于现代化的根本要求。他考察了台湾的家庭企业，只有引进了现代工业国家“形式理性”的规章制度，建立了相应的约束机制，使家庭企业从“人治”走向“法治”的制度化道路，儒家勤劳节俭的工作伦理和家族主义的团队精神才能发挥其积极作用。

儒家与腐败。中国历代官场贪污贿赂之风盛行，与占统治地位的儒家正统文化密切相关。儒家强调封建等级序列，长官意志不受法律约束，官大一级压死人，所谓“君欲臣死，不得不死，父欲子亡，不得不亡”。父母官可任意宰割子民而不受法律制裁，这叫做“刑不上大夫”。儒家口头上重义轻利，实际上是“学而优则仕”，而士大夫的目标又是“书中自有黄金屋”。一方面是“三年清知府，十万雪花银”；另一方面则饿殍遍野，民不聊生。讲“人治”而不讲“法治”，权力过分集中而缺乏约束机制，是儒家政治文化的特征。历代官吏腐败的病根，即在于此。

旧教与新教。儒学长期以来在东南亚发挥了准宗教的作用，因此有人把它称为儒教。在欧洲，为现代工业文明的萌发提供精神动力的，是基督教的新教，而不是旧教。因为原生的旧教十分顽固保守，而改革后的新教比较开明进取。儒教传入日本、韩国、新加坡，有一个与当地本土文化融合的革新过程，是儒教中的新教，因此它对于现代工业文明的拒斥作用较弱。中国是

---

持这派观点的还有霍夫海恩斯兹（R. Hofheinz, Jr.）、卡尔德（Kent E. Calder）、沃格尔（Vogel）和韩国的金日坤教授。

儒教的发源地，中国的儒教是原生的旧教，以儒文化为核心建立起庞大的、超稳定的封建官僚政治体制，具有极强的保守性、封闭性，顽固地拒斥现代工业文明。五四运动对于儒教的冲击虽有偏激之处，但是具有一定的历史合理性，大方向是正确的。有些学者借批判“激进主义”的名义，否定“五四”的历史功绩，否定鲁迅，否定毛泽东同志在《新民主主义论》中所作的正确论断，这是我们绝对无法苟同的。有人以新加坡继承儒家文化的成功经验，来否定“五四”对儒家的批判。他们显然忽视了以下几项非常重要的历史事实。第一，新加坡的种族、语言、宗教、文化传统是多元的，处在儒教文化圈的边缘。新加坡的新儒教并未与政治合流而在历史上凝结成一个根深蒂固的超稳结构，因此要把儒家的一些积极因素分离出来加以改造利用还比较容易。中国处于儒教文化圈的中心，原生的儒教与封建官僚政治在历史上凝结成超稳结构，精华和糟粕牢固地纠缠在一起，分离和改造的难度极高。第二，新加坡于1965年建国，即着手发展经济，推行工业化改革，于1982年方始推行儒家伦理教育运动。这段时间差具有重要意义。在此期间，新加坡利用现代科学技术发展了经济，建立了现代化的法律制度和企业规章，原来就不强大的儒教，在有利的约束机制之下，其负面作用不至于泛滥成灾。新加坡的严刑峻法对官民一视同仁，是法治而非人治。我们如果要在经济尚未高度发达而儒家人治传统影响强烈的情况下就大力宣扬儒家文化，是相当危险的。我们千万不要忘记日本在30年代所走的弯路，以及我国文化大革命的惨痛教训！第三，新加坡不是社会主义国家，没有共产党的领导，马克思主义不是占主导地位的意识形态，因此要借助于儒家伦理来提高国民的凝聚力和道德水平，抵制西方的极端个人主义价值观念。我国是社会主义国家，有共产党的领导，占主导地位的意识形态是马克思主义，自然首先要提倡比儒家伦理更为进步得多的社会主义伦理。第四，新加坡利用儒家文化，是经过一番现代化转换改造的。儒家的孝、悌、忠、信，是农业宗法文明，体现了封建的宗族血缘关系，无法直接为现代社会服务。因此新加坡把它创造性地转换成“五大原则”：1.国家高于个人；2.家庭是社会的基础；3.国家尊重个人；4.协调是解决冲突的正常途径；5.不同种族、宗教、语言的和谐。这“五大原则”显然体现了现代工业文明的要求，与原始的儒教相去甚远。我们如要利用儒家文化，更需要有双重的创造性转换，即不但要有现代化的转换，还要有社会主义的转换。

蒋介石与儒家。当年蒋介石确立了他的统治地位之后，一方面组织对红色苏区的军事“围剿”，另一方面又组织文化“围剿”，极力提倡尊孔读经和所谓“新生活运动”，用儒家学说来和马克思主义相对抗。这种倒行逆施的复古运动，遭到以鲁迅为代表的革命文化人的痛斥。希望大家都不要忘了这段历史！

毛泽东思想与传统文化。毛泽东最善于吸收和改造传统文化中的精华。他受《孙子兵法》的启发，提出了自己的军事辩证法体系。他很重视《周易》关于阴阳的命题，指出“这是古代的两点论”（《毛泽东选集》第5卷第320页）。在《矛盾论》中，他把中国古代道家朴素的辩证法与马克思主义辩证法相互交融。在《论人民民主专政》中，他用孔子的大同社会来解释马克思主义的共产主义社会。他认为，对于“孔子的道德论，应给予唯物论的观察，加以更多的批判，以便与国民党的道德观（国民党在这方面最喜引孔子）有

原则的区别。”毛泽东思想是中国文化传统的精华与马克思主义基本原则相结合的产物，因此具有“为中国人民大众所喜闻乐见的中国作风和中国气派”。毛泽东思想的文化之根，深埋于中国传统之中。

大批判和大继承。毛主席晚年的最大失误，是发动了文化大革命，把全人类几千年积累下来的优秀文化遗产，都当作封、资、修“毒草”来批判，甚至还把矛头指向马克思主义的基本观点，例如对“唯生产力论”和“按劳分配”的批判。文化大革命中所使用的批判的武器，并非毛泽东思想，而是儒家封建文化中最落后的东西。例如，采取汉代董仲舒的办法，大搞文化专制主义，理论上罢黜百家，独尊一家，文艺上百花凋零，一花独放，书店里只卖毛选，舞台上只演样板戏。在社会上封建血统论横行，把人分为红五类和黑九类，一人当官，鸡犬升天，一人挨整，株连九族。在政治上搞封建家长制，个人专断，长官可以凌驾于法律之上，只讲人治，不讲法治，甚至国家主席刘少奇也受不到宪法的丝毫保护而被迫害致死。林彪、江青想当封建帝王，一个要建立林家父子王朝，一个要当武则天式的红都女皇。如果说这还不是儒家封建文化传统大复辟，那又是什么？！有些同志只看到文化大革命“大批判”的一面，认识到这是极“左”，是“激进主义”，认为文化大革命批倒了一切传统，因此现在需要恢复一点传统文化。他们忽略了文化大革命同时还有“大继承”的一面，它同时又是极右，是最反动的文化保守主义。沟口雄三指出，“在中国，虽有五四运动、反孔教运动，但是许多方面还是被继承下来了，也就是一方面受到大批判，另一方面则被大量继承”。可谓旁观者清！

反封建的檄文。小平同志洞察国情，因此在十一届三中全会上提出了反对封建主义和小生产传统的重大任务，指出要搞现代化建设，必须克服唯上、唯书的传统观念，必须解放思想，发扬社会主义民主和党内民主，还须克服小生产的因循保守心理，厉行革新。1980年8月18日，小平同志在政治局作了《党和国家领导制度的改革》的讲话。这是一篇极其深刻的反对封建主义的纲领性文件。小平同志指出了党和国家制度方面的主要弊端，认为这些现象同封建主义的影响有一定关系。小平同志详细列举了封建主义残余影响的各个方面，指出“宗法观念的余毒决不能轻视”。他号召广大干部和群众“从封建主义遗毒中摆脱出来”。

防止错位。我们必须毫不含糊地明确指出以下几个问题。我们正在致力于建设社会主义现代工业强国，我们精神文明建设的指导思想，必然是作为工人阶级先进思想的马克思主义，特别是密切结合当前现实的邓小平理论，决不可能是属于农业宗法文明的儒家学说。我们的精神文明建设需要继承文化传统，其中的“五四”新文化传统和社会主义文化传统，比儒家经典文化传统居于更为重要的地位。儒家学说的精华应该继承，但要注意两个先决条件。一是掌握好时间差，应该在现代化法制和企业管理机制均已确立并且十分巩固之后，有了强大的制约机制，方能学习儒家的精华而免受其负面影响的干扰。二是要对这种农业文明作一番社会主义的、现代化的转换改造。儒家学说的糟粕必须坚决予以抵制。反对封建主义和农业小生产的思想习惯，仍然是精神文明建设的重要方面。我们要认真学习、深刻领会、坚决贯彻小

---

《毛泽东书信选集》第147—148页。

《邓小平文选》（1975—1982）第280—302页。

平同志的有关指示，划清社会主义和封建主义的界限、划清文化遗产中民主性精华同封建性糟粕的界限。片面夸大儒家学说对现代化建设的作用，把它作为精神文明建设的重要内容和解决社会现实问题的灵丹妙药，不能不是一种极其严重的历史错位。

1930年：东京·上海·京城

[日]佐野正人 著

徐霖恩 译

(一)

20年代后半期至30年代初这短短的几年，是东亚各国的文学相互吸引、相互交汇，并各具风采的重要时期。无论是中国的文学革命，抑或朝鲜的新文学运动，新小说和新诗的登场，以及“现代文学”的勃兴，都与日本的现代文学有着密切的联系。只是，这时期文学的相互交汇又显现出各自不同的内在品质，即这种新产生的文学交流，还没有一个明确的发展方向和运行规律可言。

刘岸伟曾在《东洋人的悲哀》一文中指出：“中国与日本的相互参照体系，在两国之间一直起着‘交流的磁场’的作用。但自20年代以来，保障这个参照体系的文化传统——汉文化的教养已濒临危机。以日本文学为例，芥川龙之介和佐藤春夫这一代人的中国游，与横光利一、金子光晴这一代人的中国游所得到的观感，就形成了鲜明的对照。芥川在《支那游记》里，取的是一种旁观者的审慎态度：既不对中国社会的猥杂一面说三道四，也对中国革命持冷漠的姿态。与此相反，横光利一和金子光晴的观察中国社会的视角，则与芥川等上一辈大相径庭。这种差异从时间上看，不过仅隔数年。但问题的实质在于两代人有无汉文化教养的问题。总之，时至20年代，以汉文化教养为相互文化交流的共同基础已出现裂隙。与此同时，一种新颖的文学交流的萌芽正在产生。

本文拟对正在拓展中的东亚各国文学交流的状况，以及在日后的发展中，又如何步入曲折多变的歧途作一论述。其重点，拟以日本的横光利一、中国的茅盾和朝鲜的李箱的文学创作为研究对象。

(二)

1920年后半期的文学交流，不时给人一种“同一时代”的感觉。

所谓“同一时代”，即具有一种因共同的思维方式和时代特点为基础，而产生的一种理念。其中最为鲜明的特点，则是相继在东亚各国，尤其是东京、上海和京城这三个东亚都市中勃起的“20年代”的都市文明。自20年代后半期起，这三座都市，都已具有某种共同的时代感，即呈现出成熟都市的基本特征。

有资料显示，1930年的上海，人口已达三百三十一万七千四百三十一人。同年的东京为二百零七万七千三百十三人；均已成为名闻全球的大都市。20年代的海上，已开始组建公交公司，无轨电车也于1926年开通。最早的公交公司成立于公共租界，1927年又在法租界创建。此外，1929年又出现了首家民间航空公司。无线广播也组建于1923年。各类报刊杂志等新闻传媒，也以“五卅”事件为契机而趋于发达。作为“五卅”事件所在地的南京路，已是



先施公司、永安公司和新新公司等大百货商场林立，接着更是旅馆、游乐场所（新世界）鳞次栉比，从而使南京路成为闻名遐迩的繁华闹市和娱乐街。

上海的繁华和发达，也出现了剪短发的摩登少女和咖啡文化。不用赘言，其时的上海，比起大地震之后的东京，更显繁华。

当时的朝鲜京城。1928年人口约三十一万七千人，1934年增至三十八万二千人，远不及上海和东京。但20年代涌现的现代化潮流，也不可抵御地冲击着这座城市。

那时已成为日本人租界的南山和本町通、黄金町通一带，也成为颇具规模的街市。银行、邮局相继出现。三越公司等大百货公司，也于1930年矗立闹市。一到夜晚，这一带便也为“不夜城”。诚如郑秀日所说：“进入这里，仿佛有一种离开朝鲜，而在日本旅游的感觉。”此外，朝鲜人为业主的闹市区神路通，也建造了一批风格迥异的高楼大厦。市内无线电广播于1927年开播。1928年公交汽车开通。次年，又建造了飞机场。

由此可见，当时的东京、上海和京城三都市的发展，给人一种“同步”的印象。与此“同步”相关联，当时这三都市文学的发展，也出现“同时代性”的现代派文学流行的特点。在朝鲜，曾留学日本同志社大学的郑芝溶，于1926年起创作现代派诗歌。1930年，曾留学日本，后在京城的金起林和在京城总督府就职的李箱等人，也沉湎于现代派诗歌、小说的创作。（他们遂于1933年结成“九人会”的现代派文学团体）

1928—1929年间的上海，横光利一创作的小说和新感觉派的作品集，以及日本等国外新感觉派作家们的选集，被翻译出版。此外，刘呐鸥、穆时英、施蛰存等人创办的《无轨电车》、《新文艺》和《现代》等杂志，也开始发表现代派小说。然而，现代派和新感觉派文学，在中国文坛稍纵即逝，十分短命。对此问题，《艺术至上主义文艺》第13号收录的吴福辉的《中国新感觉派的沉浮和日本文学》一文，曾有过详尽的分析，在此不再赘述了。

可是，这三个都市的“同时代性”，在其他方面，又以另一种面貌出现。在对于“五卅”事件为标志的中国国民革命的“同时代的共感”的问题上，鲜明地表现出来。

众所周知，取材于“五卅”事件的代表作是横光利一的小说《上海》。然而，横光赴上海的时间，实际上已是“五卅”事件的三年之后，即“四·一二”反共大屠杀第二年的1928年。据说，他是通过旧友，东亚兴业株式会社的专务秘书今鹰琼太郎的介绍，而间接了解了“五卅”事件的大致轮廓。关于《上海》小说的特点，改造社的单行本序言中说：“这部作品所表现的事件，是现代东洋史中，欧洲和东洋的最初的冲突的五卅事件。”由此可见“五卅”事件所具有的世界史上的重大意义。也许正是这一点，才引起东亚各国的“同时代共感”的效应。1927年“四·一二”反共大屠杀以后，曾访问过上海，拜见过郁达夫、田汉等人的小牧近江、星村欣三，曾在《文艺战线》上撰文，描写当时政变后的情景，到处是“青天白日旗”。同一期里，还刊载了郁达夫的呼吁书《告日本的无产阶级文艺界同志》，以及佐野袈美的《支那国民革命的危机》等文。以后出版的《文艺战线》也不断刊载有关中国国民革命形势的文章和小说（如里村欣三、前田河广一郎等人的作品）。不过，就整体而言，这方面的文章和作品尚不多见。当时的朝鲜，也有人受中国国

---

见《别乾坤》1929年第10期；徐俊燮《韩国现代派文学研究》第23页，汉城志社1988年版。

民革命的“同时代的”连带影响。其代表性人物就是李陆史。他自“五卅”事件起，一直往返于中朝之间。1927年“四·一二”政变时，他也在中国。他还积极参与朝鲜的独立运动，素以爱国志士、抵抗诗人而著名。此外，他还是一名中国新文学运动的热忱介绍者。1933年在上海会见过鲁迅，1936年鲁迅逝世时，他曾在《朝鲜日报》上发表了《悼念鲁迅》一文。他还在《中国现代诗歌的一个侧面》和《中国文学五十年史》里，集中介绍了中国新文学运动的状况。最终，他于1944年屈死在日本军占领统治下的北平监狱。

不难发见，李陆史与横光利一的“同时代”意识的内容迥然不同。总而言之，将中国革命作为一个热点问题加以反映，这在日本、朝鲜和中国等东亚各国的文学中，仅处于萌芽状态。假如能顺势发展，这种“同时代”就会突破历史和文化传统的束缚，从而具有世界性的同时代意义了。

### (三)

在此，我们不妨再考察一下1930年的东亚三大都市东京、上海和京城的两三关系，一种因居于同时代的波动之中，多方面的相互吸引与冲突的构架清晰可见。东京的横光利一，在《上海》中对于共同租界这个“未来都市空间”的描写；在上海，刚从日本归来的茅盾，也正以上海的都市空间为对象，构思着小说《子夜》。还有京城的年轻诗人李箱，因憧憬横光的创作为代表的那种东京文坛的景况，而开始用日语写作现代派诗歌。综观这三人的文学创作，1930年这三都市文学之间的相互吸引又相互冲突的各个侧面便跃然纸上。

曾明确指出横光利一的《上海》和茅盾的小说具有“同时代”的共同性的人是前田爱。他在《都市空间中的文学》所撰写的《上海，1925》中指出：“《上海》和茅盾的《虹》都不约而同地反映了“五卅”事件，均描述了工部的水道马队驱赶游行群众的场面。令人回味的是，茅盾和横光的艺术表现手法，有现实主义和表现主义之别，但对于群众运动的自觉性的描写，却具有共同性。尤其是作品中穿插了1927年制作的无声电影《拿破仑》的表现主义的群众描写的艺术手法，其深远的意义在于，《上海》、《虹》和《拿破仑》这三部作品，都具有震撼人心的场面：反复出现波澜壮阔的街头革命群众活动的形象，进而含有俄国革命这一震撼全球的重大事件的深层象征意义之寓意。”

然而，横光的《上海》和茅盾的《虹》、《子夜》虽如前田爱所言，都描写了都市生活，具有同时代的共同性。但同时又存在明显的差异性。

横光和茅盾都描写了上海的都市生活。但他俩的着眼点不同：横光是以居住在共同租界里的日本人为主要描写对象。而茅盾则以中国民族资本家为中心，由此发散开去，对上海各阶层的人物进行综合性的群体描写。由此可见，茅盾与横光的“同时代”的视角，由于中日两国的历史发展不同，观察问题也必然存有差异。

我们首先看一下横光的随笔中，有关上海、尤其是共同租界的随笔。在《支那海》中，横光写道：“我自昭和三年创作《上海》以来，共同租界就一直成为萦绕脑际的重要问题之一。共同租界问题，是一个含糊不清的问题。

同时，租界又是一个包含着未来的问题的地方，这是十分清楚的事情。可是，像这里一样显现出现代性质，全世界唯此而已。”

其实，这个问题还不大清楚。但是，横光强烈地感受到共同租界的都市生活的刺激和魅力，这又十分显而易见。不过，他所说的“未来的问题”和“现代性质”的实际内涵，至今仍是一个难题。

为了进一步考察这个问题的实际内涵，我们不妨浏览一下横光的《思考经纬》中的一些随笔。“巴黎是向顶峰跃进的城市，而上海则是逐步退化的都市。其证明就是，只见到金钱、政治、女人与食品。人与人之间的关系，已简化成最单纯的形态，这或许就是这条街上住民的风情吧。”（《静安寺的碑文》第412页）“介绍我来上海的是芥川龙之介氏。（中略）乍到上海，我最初的印象，这是一个金钱至上的社会。”（同上，第414页）“芥川龙之介曾对我发过牢骚，去上海之后，整个思想就被政治问题所困扰。（中略）假如漫步上海城，个人的思想，不断地受着政治问题的制约。”（《北京和巴黎》第429页）

横光称共同租界是“金钱、政治、女人和食品”，这种“最单纯的形态”的生存空间。在这里，国家、政治和战争，都不可能超越这种“最单纯的形态”，而经常与“金钱”、“女人和食品”等问题发生关联。同时，人们也需要一种脱出这种“最单纯的形态”的“精神的政治学”。

或许横光所说的“未来的问题”，也包含着这种超越“最单纯的形式”而生的经济、政治和社会的运动。而且这种运动又与“精神的政治学”相关联。小说《上海》则形象地表现了那种“最单纯的形态”，并又反映了某些革命、政治和国家问题。作品的成功之处，就在于横光透过光怪陆离的上海共同租界的生活，察觉了那种超越“现代”生活的某些具有预见力的事物。

《上海》的主人公参木，“白晰聪明的中古代时代的勇士般的脸庞”。作者赋予他内在的，却是反英雄的性格。他遭遇到各种各样的偶然事件：与彬、芳秋兰等女性的交往等。但这决不是他主观积极的欲望与意愿。其实，他极其缺乏进取精神。尽管，通过他，上海这座都市中勃兴着的各种事物都得到表现，但与其他人物相比，参木的主观的意志、欲望与具有目的性的“精神的政治学”却十分欠缺。为此，他反而成为“从都市的表层向深层渗透”（前田爱语）的“视眼”，这既是超越现代的、同时又是一种反英雄的英雄的性格表现。

我们再来分析一下茅盾的作品。茅盾的《子夜》的主人公吴荪甫和参木一样，有一张“顽强刚毅的红脸庞——一位20世纪的机械工业的勇敢骑士”的英雄外貌和性格。然而，他不可能成为一位英雄。作为民族资产阶级逐步衰微的代表人物，呈现在人们面前。他的身上，折射出1930年上海各阶层的面貌。不过，他与参木的根本区别在于，他具有强烈的主观意志与欲望。并由此而引起各种矛盾的激化。

各种矛盾都以“斗争”的形态展开的。重点之一是第四章，小说集中描写了吴荪甫的老家——双桥镇发生的内战和农民暴动。又如第十三至十五章，小说的高潮部分：吴荪甫经营的制丝工厂的工人罢工。由于内战的环境恶化，致使经营步入绝境。吴荪甫不断用金钱的催化、和强力的压制来控制局面，而终未成功，引发了全上海制丝工人的总罢工。书中出现了游行队伍的描写场面。而贯穿小说始终的是投机家们疯狂的搏杀场面。当时，为逃避内战，大量资金流入上海。但这些资金并没能转入实业界，而全部进入了股

票市场。在这种背景之下，股票市场的股价上下波动，也随着内战的瞬息变化而上下波动。在众多投机实力大户中，有“股市魔王”之称的赵伯韬，依仗着手中的大量资金，紧随着军队的动向而运作，引起了投机市场的剧烈震荡。赵伯韬实际上是以美国资本为后盾，以吞噬吴荪甫的工厂为目标，进而争得上海工业界的支配权的野心家。在小说里，赵伯韬与吴荪甫，买办资本家与民族资本家的争斗此起彼伏、波澜壮阔，小说的结局，则是吴荪甫的败北。

《子夜》塑造了吴荪甫这位现代中国的英雄——民族资本家。小说把他置于错综复杂的矛盾冲突之中，刻划了他奋力抗争、又无可奈何地趋于衰败的英雄故事。这种矛盾和斗争的主题，使《子夜》优于其他小说，而无可非议地成为一部杰出的都市小说。

《子夜》里的罢工斗争和投机市场的明争暗斗，是1930年上海的“革命都市”和“投机都市”这两个侧面的真实写照。此外，小说又贯穿了吴家年轻一代恋爱的插曲。这又表现了上海的“消费都市”的畸形与发达这一侧面。尤其是第一章具有象征意义的场面：吴荪甫父亲的突然死亡。

松井博光关于《子夜》，曾经这样评述：“小说的舞台设在上海，更确切地说，是主人公身在上海，并从他内心的感受出发来观察上海的种种面相。”松井还高度评价了《子夜》观察视角的整体性与综合性。

在此，把横光的《上海》和茅盾的《子夜》两相比较，虽有不少重合相似之处，但截然不同的地方有如下二点：

第一，诚如松井所论及的《子夜》，小说具有很强的整体性的艺术构思。小说中如此众多的人物出场，足见茅盾的创作意图，是以中国社会为广阔背景的。这一点在小说的“后记”里，已有明确的表述。

第二，关于“国家”问题。在《子夜》里，这个问题居于正面的位置。小说以民族资本家为着眼点，以民族资本家与买办资本家的斗争为轴心，小说的整体构思一目了然。小说借唐云山之口，说出了政治的动荡（内战）、导致了投机市场中少数人的暴富。这些都加剧了工业和民族资本的衰败，而最终使国家滑入殖民地的歧途。小说的整体性描写，都淋漓尽致地表现了这一观点。

而横光利一力图以超越现代国家的所谓的“未来的问题”的眼光审视上海，与茅盾的现代国家中民族资本家的发展与曲折为着眼点的艺术表现，是有重要区别的。这集中反映了1930年的日本和中国的文学主体，存在着无法弥合的差距，也存在着各自不同的想法。

#### （四）

我们再回到1930年业已成为现代都市的京城。

那年1月，本町通（忠武路）入口处，地上四层、地下一层的三越百货商店开业。以后成为朝鲜现代派文学代表性作家也开始集结。郑芝溶于前一年结束了五年的日本留学生活，（同志社大学）返回京城母校，徽文高普任英语教师。一面又于当年创办了《诗文学》杂志。此外，金起林也结束三年的留学，（日本大学）于1930年返回京城，任朝鲜日报记者，并潜心于诗歌

创作和文学评论。

他们于 1933 年结成了现代派文学团体“九人会”。以后跻身其中的李箱，一边在朝鲜总督府官房会计课营缮系就职，一边开始诗歌与绘画创作，时年二十一岁。

这里特别值得一提的是这位京城中最年轻的诗人李箱。他的创作与前面两人那种以京城为舞台的都市小说不同，是以面向现代都市转换中的京城的都市生活，作为诗歌创作题材的。即使小说《翼》等，也是以三越百货商店为背景，与郑芝溶、金起林的创作没什么关联。

这里，涉及到李箱的创作，曾受到日本现代派文学影响的特殊性。

综观他的随笔，（《金裕贞论》）有他的友人谈及横光的《机械》的描写。因此，或许李箱曾读过横光的作品。可以认为，李箱是始自横光的《机械》的诗歌文体变革试验最彻底、最积极的实践者。

不必赘述，横光的《机械》是以内在心理感受为基础的文体的演化。作品中自己的心理和他人的心理重叠交错，极其单纯的事实（例如《我没来屋子》）里渗透着难以定夺的迷茫。其文体还与此对应，拗口屈折，互为干扰，迷茫又显朦胧。其外在特征是，大多数作品不用标点，句子的读音很长，不改行的长段落。句子中时常夹杂口信、问候等枝蔓细节，还兼以会话等等。翻开他的作品，给人鲜明印象的就是，没有半点空隙、平假名和汉字的活用全部堆砌成块。

李箱初期创作的日语诗和朝鲜文诗，这种风格屡屡可见，这已经成为李箱诗歌的主要风格。例如：

#### 运动

登上一楼二楼三楼屋顶上的庭园向南眺望什么也没有朝北望去也一片茫然倘若再由屋顶向庭园下的三楼二楼一楼走去东方升起的太阳从西边降落从东方升起又从西边降落太阳移到当午时我拿出钟表一看钟表很准但它并不比我年轻我无论如何不会比钟表苍老吧所以我扔掉了它

#### 诗第二号

我的父亲在我的身边睡眠矇眬我成为我的父亲进而又成为我父亲的父亲我的父亲怎样使我成为我的父亲那样的呢我屡屡变成我父亲的父亲的父亲的父亲了吧我必须一跃而过我的父亲使我和我的父亲和我父亲的父亲的父亲的父亲的角色转换一下生活吧

#### 诗第三号

---

“九人会”成立于 1933 年 8 月 15 日，是由郑芝溶、金起林以及李泰俊、李钟鸣、李孝石、李无影、金幽影、赵容万、柳致等九人组成的团体。“九人会”的名称，有参照日本的新兴文学派《十三人俱乐部》之意。

《朝鲜和建筑》1931 年 8 月号发表。原诗日本語。见林钟国编《李箱全集》第 319 页，汉城文成社 1966 年版。

1934 年 7—8 月《朝鲜中央日报》发表。

吵架者就是不吵架者吵架者因为就是不吵架者所以吵架者如果自以为有吵架的价值不吵架者也能感觉到吵架的价值吧不过不吵架者感觉到吵架的价值的价值的话最终吵架者和不吵架者又似乎都能感觉到不吵架的价值

李箱的这些诗和横光的《机械》，是否存在相互关联呢？这个问题尚无确切证据。可是，这种文字堆砌的风格，是十分接近的吧。

因此，把横光的《机械》与李箱的诗相比较，两者都很注重形式的问题。横光的文体拗口曲折、时有模棱两可之状。而李箱的诗更具有论理色彩，但较明快。

此外，李箱的朝鲜文诗歌的表现方法与众不同。逗号、句号也不使用，词与词之间的排列并不讲究，也忽视朝鲜文的分段书写。可谓朝鲜文的不规范的滥用。值得一提的是，他的日语诗，日语的使用也不像日本语的基本要求那样规范，而非常的论理学和数学记号那样的抽象化。

李箱诗的色彩斑斓的独特性，是汲取横光的《机械》的文体，特别是日本语的表现方法，并超越与凌驾其上的结果。总之，李箱可称为借鉴日本现代派文学、并把它的某些方面极端化、朝鲜化的诗人吧。

作为殖民地政策的负面效应的日本语的普及，使李箱能运用多种语种致力于现代派创作。1936年，即他死的前一年，因憧憬现代都市风貌而去了东京。可是，他幻灭在窄小拥挤、猥杂万分的“现代”里，最终以思想嫌疑犯被神田警署拘禁。随之，他的健康状况极度恶化，在东京结束了二十八年的人生旅程。他的一生，包括其文学与人生，伴随着国家向殖民地的反转，而充溢着恢复国家本体，脱离殖民主义的基本理念。他死后不过数月，就爆发了日本侵华战争。东京、上海与京城的三角关系开始崩裂。他本人也在1930年，东亚各国的相互关系如彗星碎裂的一闪而过的微光里，结束了自己的一生。

（本文译自日本比较文学学会的会刊《比较文学》  
第三十六卷，译文内容略有删节）

## 台湾“中国祭祀仪式与仪式 戏剧”研究计划及其影响

朱建明

1991年，台湾“清华大学”人文社会学院王秋桂教授申请到一笔经费，在他主持下开展“中国地方戏与仪式”的研究。参加此一研究计划的有大陆、台湾、香港地区及英、美、法等国家的专家学者，初定五年。后计划改名为“中国祭祀仪式与仪式戏剧”研究，参加成员也有扩大，期限改为三年，冀在早出成果。

研究计划缘由。王秋桂认为，中国文化精深博大，而根植于广大群众的民间文化则为其厚实的基础。民间文化的研究固然涉及许多方面，但传统信仰以其与社会生活的密切关联，经常成为民间文化中最具阐释力的社会表征。另一方面，中国各地区的地方戏以其特有的地域性历史社会背景经常呈现民间文化独具特色的传统。他说：“本研究尝试从中国民间文化中撷取地方戏及其相关的信仰仪式做为探讨对象，并以仪式戏为中心主题，期望揭开探讨中国民间文化的广大论题。”（引自《研究架构田野调查备忘录》，1990年台湾，打印稿）这里所说的地方戏是与仪式相关的戏剧，即指宗教的或准宗教的祭祀仪式戏剧，如傩戏、目连戏、地戏、阳戏、法事戏、端公戏、香火戏、跳神戏等，而不是通常人们所理解的流布各地的地方戏如京剧、昆剧、秦腔、梆子、评剧、越剧、黄梅戏、莆仙戏等。仪式戏剧或作为宗教祭祀的一部分（俗称外坛），或作为迎神赛社民俗文化的一部分，在大陆、台湾乃至东南亚一些国家广泛流行着，引起学者注目。80年代末90年代初，大陆盛行傩戏、傩文化的研究，傩戏与傩文化也就成为计划执行之初的重点考察对象。后来由于计划的不断扩大，一些研究道教的学者加入了计划研究队伍，于是研究对象已不局限于与仪式有关的地方戏，而是包含道教科仪在内的中国祭祀仪式及仪式戏剧，即被称为内坛的仪式也受到重视。王秋桂的视角从地方戏概念伸展到研究对象的内涵与外延。

参与研究计划的人员。台湾方面除王秋桂外，尚有邱坤良（台湾艺术学院教授）、李丰楙（台湾“中央研究院”研究员）。大陆方面有薛若琳（中国艺术研究院副院长、研究员）、曲六乙（中国戏剧家协会研究室主任、研究员）、黄竹山（山西师范大学中文系主任、教授）、顾建国（广西艺术研究所所长、研究员）、王兆乾（安徽《黄梅戏艺术》主编、一级编剧）、朱建明（上海艺术研究所副研究员）、于一（四川艺术研究所所长、副研究员）、胡天成（重庆艺术研究所所长、副研究员）、虞修明（贵州民族学院民俗研究所所长、副研究员）、徐宏图（浙江艺术研究所副研究员）、毛礼镁（江西艺术研究所副研究员）、叶明生（福建省寿宁县文化局干部）。香港地区为香港中文大学教授陈守仁。国外学者有姜士彬（美国加州大学柏克莱校区教授）、班文干（法国巴黎国立东方学院教授）、龙彼得（英国剑桥大学教授），后班文干因故退出，增加劳格文（法国远东研究院院士）、贺大卫（澳大利亚麦克里大学教授）。分别在山西、四川、贵州、广西、安徽、江西、福建、浙江、江苏及上海等地开展田野考察调查。

考察调查的要求。从祭祀仪式参与角度来看，有村落共同的“乡祭”与农家私请的“私祭”之别，计划研究并不局限于“乡祭”与“私祭”，但开

始时将侧重“共同祭祀群体的公众祭祀活动”，即在村落性的群体乡傩、道教法事及其他祭祀活动中寻找考察对象。与此同时，对在农家中进行的私祭也要作一定的探索。较完整地体现祭祀仪式与村民的关系。每个研究员所提供的调查报告，必须是在特定时间、特定地点、特定对象及特定背景下所举行的祭祀仪式及仪式戏剧的科学、真实的报告。这个报告应具有下列四个标准：一、较全面地对一个具体的祭祀仪式或仪式戏剧进行描述与介绍，须掌握其演出过程及前后的相关情况；二、注意该祭祀仪式或仪式戏剧在民间文化中的历史衍变及其影响；三、将当地的祭祀仪式或祭祀戏剧与其他地区的相类活动作对比，从中探索它们之间的关系；四、重视祭祀仪式与祭祀戏剧的人文背景及文化脉络，剖析彼此依存的内在联系。

根据以上要求，可以看出王秋桂主持的研究计划有这样几个特点：

一、跨学科。它的研究不仅限于戏剧学、民俗学，并且还包含宗教学、历史学、文艺学、人类学乃至社会学各个领域。

二、跨地区。研究区域广阔，大陆有四川、福建、江西等近二分之一省市设点考察。此外，足迹还遍及台湾地区及新加坡等东南亚国家。

三、国际性。联合世界各国的汉学家共同研究，并定期举行研讨会交换意见及心得。

四、持续性。即在三年中持续进行考察调查，每年要完成一至二个调查报告，不间断地提供学术成果。

经过三年的努力，“中国祭祀仪式与仪式戏剧”研究计划已于1994年基本完成。所取得的学术成果超出原来的设想，主要体现在以下几个方面：

一、收集了大量资料。王秋桂的研究计划得到了国务院台办及文化部的同意，在大陆各省研究员的支持配合下，搜集到不少珍贵的资料，有文献、剧本、科仪本、符篆、画册、曲谱等，取得相当的实绩。特别是交通相对落后、经济欠发达的地区，过去较少有人研究此项课题，但在民间保存的资料却异常丰富，所取得的成果更为可观。据广西艺术研究所不完全统计，他们搜集到的巫道、端公、师公、乡傩、跳神的资料达数吨，足够该所研究人员化上十年时间进行整理。贵州的文联、大专院校及文化厅三个系统收集的资料也有四、五千万字，许多资料已发挥作用，为贵州傩文化走向世界、折射海外作出不可磨灭的贡献。各地在采访年已古稀的道士与艺人时，抢救、挖掘一批傩戏、目连戏剧本及道教科仪本，有的还录制了音响、影像资料，用现代化手段收藏这一人类宝贵的财富。

二、编辑、出版学术成果。根据各地提供的资料及调查报告，王秋桂计划出版八十种著作，将研究成果供布于众，让世人共享这批文化财产。由台湾施合郑民俗文化基金会提供资金，《民俗曲艺》丛书编辑委员会编辑、出版。已出四十种，尚有四十种争取在1998年前出齐。著作分四类：

A类：资料汇编，计9种，已出3种，未出6种。有杨启孝、虞修明《中国傩戏傩文化资料汇编》，徐宏图、王秋桂《浙江省目连戏资料汇编》，顾建国《广西傩文化资料》等。

B类：考察调查报告，计46种，已出29种，未出17种，有朱建明《上海县圣堂道院及其太平公醮考察纪实》，叶明生《福建省邵武市大阜岗乡河源村的跳番僧与跳八蛮》，毛礼镁《江西省万载县潭埠乡池溪村汉族丁姓的跳魑》，王秋桂、虞修明《贵州省德江县稳坪乡黄土村土家族冲寿傩调查报告》，胡天成《四川省重庆市巴县接龙区汉族的接龙阳戏》，黄竹三、王福



才《山西省曲沃县任庄村扇鼓神谱调查报告》，任光伟《辽宁民香的考察与研究》等。

C类：戏曲研究专著，计4种，已出2种，未出2种，有彭飞、朱建明《戏文叙录》，吴捷秋《梨园戏艺术史论》（上下），流沙《明代戏曲声腔源流考》等。

D类：戏曲剧本及科仪本校注，计21种，已出6种，未出15种，有王兆乾《贵池傩戏剧本选》，肇明《调控目连戏》，曹琳《江苏南通童子祭祀仪式戏本》，张子伟《湖南省泸溪县辰河高腔目连全传》等。

王秋桂计划出版的著作中，重点是考察调查报告，各省提供的调查报告涉及的面十分广泛，有乡祭、私祭，有跳神、炼火，有戏剧、舞蹈；有道坛法事、祠堂庆坛，有汉族、少数民族，兼收并蓄，博采广征。其中引人注目的有叶明生根据邵武市流行的跳番僧与跳八蛮写成的调查报告。邵武，原称昭武，为八闽古郡之一，该郡历代兴巫：“人疾病延师巫祈禳，披发执炬，彻夜鸣锣击鼓，谓之保安。神诞则延僧道，设醮诵经，男妇猖集。”（见《邵武县志·风俗志》）然而随着时代变迁，巫傩活动渐渐消亡，惟只有跳番僧与跳八蛮二种傩舞在该市的河源村中有演出，至今保留了古傩的风范。作者深入该村采访实录了这二种傩戏的表演过程，并探讨了该祭祀仪式的历史衍变及其与其他傩舞的关系，为人们研究闽北祭祀文化提供了非常有价值的信息与材料。朱建明的调查报告也有一定质量。上海地区近代以降盛行道教，郊区的宫观到处可见。上海县三林乡（今属浦东新区）的圣堂崇福道院相传建于三国时代，为陆逊的家庙，宋改名崇福道院，明嘉靖年间毁坏又重修（据嘉庆本《上海县志》），现该院尚存嘉靖三十八年（1559年）工科绘给事中奚良辅撰的龟碑碑文。至今香火不断，为浦东重要的道教祭祀场所。作者在他的调查报告中对圣堂的地理位置、历史衍变、道院、道士概况作了较全面的介绍，并叙述了该院道士所做的太平公醮法事，对法事中体现的傩意识也作了忠实的反映。该书为《民俗曲艺》丛书中销量最高的一种。

其次是戏曲剧本及科仪本校注。戏曲校注是以目连戏为主，兼及各地的傩戏剧本，在21种校注本中，目连戏为14种，傩戏为7种。较有影响的目连戏剧本除上述提到的外，尚有毛礼铤的《弋阳腔目连戏》、黄文虎的《超轮本目连戏》，这些本子体现了地方性、民俗性及剧种声腔的特点，极富比较研究的价值。

再次是资料汇编。这批著作所搜集的资料不少为学术界见所未见，闻所未闻，如《中国傩戏傩文化资料汇编》，全面地从古籍文献、地方史志、调查报告、考古研究中摘录资料、信息，不少曾被湮没在历史长河中的材料第一次重见天日。徐宏图所编目连戏资料汇编，虽是浙江一省，但因该省流行的目连戏剧种特别多，有新昌调控、开化高腔、醒感戏、绍兴乱弹、昆弋腔及念经调、法事戏等，为其他地区罕见，将这些剧种的目连戏资料汇集在一起，其意义自然不言而喻。

戏曲研究专著为戏曲界近年研究成果，具有一定的学术质量。

三、举办二次学术研讨会。1993年1月27日—29日，在香港中文大学举办“中国傩戏、傩文化国际研讨会”；1994年5月12日—14日，在台湾台北市中央图书馆举办“中国祭祀仪式与仪式戏剧研讨会”。与会者有参加研究计划的大陆、台湾、香港的学者，有美国、英国、法国、日本、澳大利亚的汉学家。两次会议发表论文计三十九篇，内容分三个方面：1. 傩文化：

有《殷上甲微作禡（雉）考》（饶宗颐），《安徽贵池市刘街乡太和章村的雉神会》（王兆乾），《中国巫雉面具的产生及其衍变》（薛若琳），《当代中国大陆雉学研究的历史轨迹及其理论架构》（曲六乙），《日本岛国的假面——假面两种机能》（諏访春雄）。2. 道教文化：《福建省建阳地区的道教》（劳格文），《台湾东港平安祭典的王爷绕境与合境平安》（李丰楙），《鬼的信仰及其相关仪式》（吕理政），《东岳庙〈法符〉科仪程式与高功法师在变神发符中的功能》（朱建明）。3. 仪式戏剧文化：《台湾的跳钟馗》（邱坤良），《新加坡福建莆田人的北斗戏》（容世诚），《日翻九楼，夜演（孟姜）——绍兴孟姜戏初探》（徐宏图），《雉坛传承的神秘性与戏剧性》（庾修明）。

这两次会议的论文均以实地考察调查为主，着眼于原始资料的搜集、记录、整理与分析，强调实际的自然演出撰述，为海内外的人类学家、民族学家、史学家、戏剧学家、民族音乐家及文学研究者提供跨学科的仪式与戏剧研究建立初步的基础。根据主办者的要求，论文大多资料丰富、内容翔实，很少有泛泛而谈的弊病。会议还就巫、雉、雉戏、目连戏等名字的界定及祭祀仪式、祭祀戏剧在民俗文化中的地位和作用展开了讨论。会议开得紧凑，有较高学术水准，获得与会代表及新闻舆论界的好评。论文已由《民俗曲艺》编辑部结集出版。

“中国祭祀仪式与仪式戏剧”研究计划的影响及其意义：

一、推动了海峡两岸“中国祭祀仪式与仪式戏剧”领域的学术研究。大陆自80年代中期以来，对中国祭祀文化的研究如火如荼，各种学术会议的召开及有关的学术著作出版，引起海内外学者的关注。王秋桂主持的研究计划，进一步推动了这一领域的学术探索。大陆有一批高水平的研究人才与蕴藏在民间的丰富资料；而台湾方面却为研究人员不足和田野资料匮乏而犯愁，两者结合，取长补短，为研究计划的顺利进行提供了可能。自研究计划开展后，全国近一半的省市的相关研究人员积极参与，未参加计划的省市也建立了联系网络，使各地的原有研究课题与计划相结合，出现了该领域的学术研究热潮。仅是1991年至1994年间召开的中国祭祀文化研讨会就有十个之多，较有影响的如1991年中国福建目连戏暨雉戏国际学术研讨会；1992年中国广西雉戏国际学术研讨会；1993年江苏雉文化学术研讨会；中国四川目连戏国际学术研讨会；1994年中国云南雉戏、雉文化国际学术研讨会等。这些会议汇集了海峡两岸的学者及国际汉学家，共同探讨祭祀文化的历史衍变、人文背景、发展前景等问题，其声势之壮令人受到鼓舞。在大陆学术气氛影响下，台湾也召开了由汉学研究中心、“中央图书馆”举办的“民间信仰与中国文化国际研讨会”（1993年）。在国际上，韩国在汉城市举办了“首届国际萨满教学术研讨会”（1991年）。由中国大陆学者点燃的研究之火，经王秋桂的接力，燃到了海外，成为世界性的研究学科，为炎黄子孙增添了荣耀。

二、促进了海峡两岸的学术交流，增进了学者之间的友谊。自王秋桂计划实施以来，海峡两岸相关的学术交往增多了，每年王秋桂及其他台湾学者要来大陆考察，与大陆学者一起爬山涉水，走乡串村，采访道士、艺人、村民，看乡祭、雉戏演出。台湾学人看到大陆农村的变化感到鼓舞，并对他们来大陆进行学术交流增强信心，与大陆学者的友谊亦与日俱增。与此同时，王氏邀请大陆研究人员赴台湾参加学术会议，并在他执教的清华大学作中国地方戏曲讲座，向台湾学术界、教育界介绍大陆流行的地方戏曲剧种，受到

欢迎。现在台湾学者深深体会到，要研究中国文化，脱离这一广袤的原创地则如瞎子摸象，缺少丰富的资料矿藏难以攀登学术高峰，没有大陆学者的配合支持也将一事无成，祖国大陆是他们开展学术研究必不可少的基地。

三、让世界正确了解中国。国外不少学者对中国的祭祀仪式与仪式戏剧十分感兴趣，认为这是了解中国文化的一个窗口，英美法日等国的汉学家经常来大陆调查考察，并撰文阐述他们的考察成果，这对世界了解中国及中国走向世界文化均有积极意义。日本学者田仲一诚等人提出的中国戏剧起源与祭祀文化有关，这一观点引起中国学者的重视，展开了热烈的讨论，使中国文化的研究融入了世界文化的潮流之中，成为全人类文化的一部分。中国学术界由此拓宽了视野，深化了研究领域，提高了研究质量。以往外国学者往往以权威自称，认为只有他们掌握了中国祭祀文化的大量资料，进行了实质性的研究，所作出的结论是权威性的，并散布一些不正确的观点。然而当大陆与台湾学者携手进入这一研究领域后，局面有所改观。现在掌握中国祭祀文化资料最多的是中国人自己，他们所研究的范围无论在广度和深度上均超过了以往国外的学者，所撰写的论著学术质量之高令海外学者刮目相看。中国学者对祭祀文化坚持一分为二，既看到它在民俗、宗教、文艺、人类、社会学方面的意义，又指出其种种局限，那些流传数百年乃至数千年的民间文化，如果不作某种改革，难以适应飞速发展的经济建设的需要。

这一研究计划虽然取得了可喜的成绩，但同时也存在一些不足，有待海峡两岸学者共同去探索、总结。如王秋桂原先的主导思想，着眼于原始资料的搜集、整理，注重实际的自然演出。这从调查考察本身来说是必要的，但是在掌握大量资料的同时，如何将感性的资料上升为理论，在理论上提出新的观点，反过来指导研究实践方面，还须进一步提高。

## 后 记

从 20 世纪下半叶开始，中国、日本、韩国和亚洲“四小龙”地区，在全球普遍萧条、衰退的不景气大背景下，持续保持经济高速增长的良好态势，整个区域相对稳定、繁荣，显示出强大的生长活力。在不断变化的世界格局中，东亚作为地域性力量，正在发生着越来越重要的影响。全球许多重要的国际问题专家普遍看好东亚，认为这是影响 21 世纪世界人类发展的重要力量，世界的和平、稳定和发展离不开东亚的和平、稳定和发展。甚至有专家认定，19 世纪是英国的世纪，20 世纪是美国的世纪，21 世纪将是亚洲的世纪，东亚的世纪，中国的世纪。对于这种说法，我们当然必须保持足够的冷静和清醒，但从中也不难看到东亚在未来世纪世界格局中的重要性。

东亚国家和地区在文化上有许多共同性与相似性，而且它的发展越出了马克思·韦伯关于现代化的预测。韦伯认为，亚洲的文化传统是不适合现代化实现的。如今东亚经济神话般的崛起，使以西方新教伦理为中心的现代化假设的完美性，受到了严峻的挑战。全球学界在关注、探索东亚经济现代化奇迹奥秘的同时，都不约而同将一部分关注重点投向东亚文化的研究，力图在东亚文化中发现与西方不同的东方后现代现代化模式，寻找经济发展中人与文化、与群体、与企业的新的结构关系。可以说，东亚文化研究是一门既有很高的学术性、广阔的理论前景，而又有强烈的现实意义，有助于我们的文化整体主义的角度观察、推进我国现代化建设发展的社科研究领域，它已成为国际学界共同瞩目的重要学科。

为进一步加强东亚文化研究，深入探讨我国现代化建设与文化发展的内在联系和规律，上海社会科学院于 1996 年 4 月 16 日正式成立东亚文化研究中心。该中心拟广泛联络上海、全国和海外各高校、科研机构的东亚文化研究学者，开展东亚文化的多学科、跨学科的综合、比较研究，以期在这一领域取得若干有突破性的研究成果。

该中心成立的同时，我们就组织了全市性的东亚文化学术研讨会。研讨会得到全市方方面面有关人士的热情响应，五十余位学者专家兴致勃勃地出席会议、提交了大批论文。这些论文分别从宏观与微观、综合与专题等不同层面，广泛而深入地探讨了东亚文化的有关问题。在这个基础上，我们选编了这本文集。文集由陈伯海、毛时安组稿、统稿，徐霖恩、夏咸淳、蔡丰明等分别参与来稿的审读和编辑工作。

最后我们要特别感谢上海文艺出版社和责任编辑徐华龙同志，他们的大力支持，是本书得以顺利出版的必要条件。

上海社会科学院东亚文化研究中心

1997 年 3 月

