

第五届“中国高校日本历史文化”高级讲习班

# 资料集

主办：中国社会科学院日本研究所

浙江工商大学东亚文化研究院

资助：日本国际交流基金会

协办：浙江省中日关系史学会

2011年7月 中国杭州

# 目 录

日 程	2
一、讲师授课资料	5
中国文化在日本的本地化	(吴伟明) 6
二、学员发表资料	7
《大日本史》中的中国要素	(邢永凤) 8
齋然来华对五台山文殊信仰在日本传播的影响	(胡莉蓉) 9
茶道禅语小考	(严敏) 15
“大陆的花嫁”之人生选择	(孟书琪) 16
日本饮食中所用陶瓷“圆器”的文化审美研究	(王丽) 18
中日七夕节比较研究	(边冬梅) 23
论狩野直喜的“德治主义”政治观念	(黄颖) 30
日语表达的修饰手法与暧昧心理	(郝祥满) 33
通讯录	44

# 日程

## 7月24日

学员报到。

地点：杭州电子科技大学招待所（杭州市宝俣北路93号、电话：80545110）

联系人：谢咏（13805749931）、陈小法（13868061309）

## 7月25日

9:00-9:20 讲习班开班式暨第十二届“日本历史文化研究”优秀论文比赛颁奖仪式

- 1、主办方领导致辞
- 2、日本国际交流基金北京日本文化中心领导致辞
- 3、宣布第十二届“日本历史文化研究”优秀论文比赛获奖名单
- 4、获奖代表发言

9:20-9:40 集体照

9:40-11:40 讲座一（包含互动时间）

讲师：王勇（北京大学特聘教授）  
题目：利玛窦“易服”事件与日本的关系  
主持：陈小法（浙江工商大学东亚文化研究院 副院长）

11:40-14:00 午餐、午休

14:00-16:30 信息交流会（各单位日语专业概况介绍、日本历史文化课程设置、教学、出版等问题探讨，如有相关介绍资料请自带20份！）

## 7月26日

9:00-11:00 讲座二（包含互动时间）

讲师：刘江永（清华大学当代国际关系研究院副院长、博导、教授）  
题目：二十一世纪的中日关系  
主持：福田忠之（浙江工商大学东亚文化研究院特聘副教授）

11:00-11:20 茶歇

11:20-12:00 学员研究发表（发表30分钟、提问讨论10分钟）

主持：郝祥满（湖北大学历史文化学院历史系）  
发表人：邢永凤（山东大学外国语学院）  
题目：大日本史中的中国要素

12: 00-14: 00 午餐、午休

14: 00-17: 00: 学员研究发表（每人发表 30 分钟、提问讨论 10 分钟）

上半场发表主持：薛成水（山西师范大学外国语学院）

1、14: 00-14: 40

发言人：徐臻（广东外语外贸大学东方语言文化学院日语语言文学专业 博士生）

题目：『文華秀麗集』における渤海国使王孝廉と嵯峨朝文人との唱和詩

2、14: 40-15: 20

发言人：胡莉蓉（太原科技大学外国语学院）

题目：齋然来华对五台山文殊信仰在日本传播的影响

15: 20-15: 40 茶歇

下半场发表主持：张鹏（西北大学外国语学院）

3、15: 40-16: 20

发言人：严敏（广东外语外贸大学东方语言文化学院）

题目：茶室常见墨迹挂轴之小考

4、16: 20-17: 00

发言人：孟书琪（浙江财经学院外国语学院）

题目：「大陸の花嫁」という人生選択

## 7月27日

9: 00-11: 00 讲座三（包含互动时间）

讲师：崔世广（中国社科院日本研究所日本文化室主任、博导）

题目：日本文明的特性

主持：张新朋（浙江工商大学东亚文化研究院 博士）

11: 00-11: 20 茶歇

11: 20-12: 00 学员研究发表（发表 30 分钟、提问讨论 10 分钟）

主持：邢永凤（山东大学外国语学院）

发言人：王丽（景德镇陶瓷学院）

题目：日本饮食中所用陶瓷“圆器”的文化审美研究

12: 00-14: 00 午餐、午休

14: 00-16: 00 讲座四（包含互动时间）

讲师：吴伟明（香港中文大学日本研究学系教授）

题目：日本如何将中国文化本地化

主持：聂友军（浙江工商大学东亚文化研究院 博士）

16: 00-16: 20 茶歇

- 16: 20-17: 00 学员研究发表（发表 30 分钟、提问讨论 10 分钟）  
主持：严敏（广东外语外贸大学东方语言文化学院）  
发表人：边冬梅（中原工学院外语学院日语系）  
题目：中日七夕比较研究

## 7月28日

- 9: 00-11: 00（包含互动时间）  
讲师：高兵兵（西北大学文学院教授）  
题目：由古典诗歌看中日审美之异  
主持：陈小法
- 11: 00-11: 20 茶歇
- 11: 20-12: 00 学员研究发表（发表 30 分钟、提问讨论 10 分钟）  
主持：边冬梅（中原工学院外语学院日语系）  
发表人：黄颖（福建师范大学外语学院）  
题目：日本汉学家狩野直喜
- 12: 00-14: 00 午餐、午休
- 14: 00-16: 00（包含互动时间）  
讲师：方浩范（延边大学人文社会科学学院副院长、教授）  
题目：东亚共同体研究（暂定）  
主持：张新朋
- 16: 00-16: 20 茶歇
- 16: 20-17: 00 学员研究发表（发表 30 分钟、提问讨论 10 分钟）  
主持：黄颖（福建师范大学外语学院）  
发表人：郝祥满（湖北大学历史文化学院）  
题目：日语表达的修饰手法与暧昧心理——从日语表达方式看日本人的民族性
- 17: 00-17: 20 结业仪式

## 7月29日

参加“东亚的汉籍遗产——以奈良为中心”国际学术研讨会

## 7月30日

绍兴学术考察

## 7月31日

离杭

# 一、讲师授课资料

# 中国文化在日本的本地化

吴伟明（香港中文大学）

研究中日文化交流史的注意事项：

(1) 互相影响

(2) 日人将中国文化本地化

例一：音乐

例二：节日

例三：儒家思想（日本本位主义、忠绝对化、三教一致论）

本地化的理论与结构：

表面相似，内涵不同

相关词汇：混种化、文化挪用

对本地化态度：

文化原教旨主义（反）

文化全球化（正）、文化进化论（正）

日本文化的构成：

多元文化

中国文化多经本地化

易经在日本的本地化

(1) 50 禁忌

(2) 仪式秘传

(3) 政治应用

(4) 与神道合流

(5) 阴阳五行与文艺

日本的杨贵妃传说

杨贵妃东渡传说的由来：长恨歌

日本版杨贵妃东渡传说：

(1) 政治难民版

久津版

京都版

天草版

(2) 神仙转世版

仙女版

观音版

(3) 日本神祇版

热田明神化身

## 二、学员发表资料



# 《大日本史》中的中国要素

邢永凤（山东大学）

序

- 一、 《大日本史》的编撰与《史记》
- 二、 编撰者德川光国与朱舜水
- 三、 朱舜水与《大日本史》

在国与国的相互认识的形成问题上，国家的史书由于其重要的地位和教化作用，在决定和影响一个国家的对外认识上起着举足轻重的作用。因此，研究史书中的对外认识、相互认识是揭示一个国家对外政策、对外关系的重要途径。《大日本史》是日本历史上记述日本历史最为详尽、也是编撰时间最长的史书，是日本的正史之一。同时，其中的历史认识、对外认识等对日本后世的影响又首屈一指。而在日本史书中，《大日本史》受中国影响最甚。而日本明治维新，日本近代化的进程，都可见《大日本史》中的“尊王思想”的影子，更为重要的是，近代日本与中国的关系，近代日本对中国的认识，也都与《大日本史》有着很深的渊源。可以说，大日本史中的中国要素，是这部史书的重要特点。但目前为止，国内对于日本最重要的史书《大日本史》的研究寥寥无几。<sup>1</sup>鉴于此，对大日本史进行研究十分必要。本文将从日本史料中探讨此书的编纂契机、编撰过程中中国要素，以及编撰者的中国认识等，以期从日本的史书中解读中日关系的渊源问题。

---

<sup>1</sup> 笔者仅见周一良：《大日本史》之史学，载《周一良集》第四卷，辽宁教育出版社，1998。

# 裔然来华对五台山文殊信仰在日本传播的影响

胡莉蓉（太原科技大学）

摘要：五台山做为文殊菩萨的道场，自古以来蜚声海外。裔然做为北宋时期第一位来华的日本僧人，他对于五台山文殊信仰在日本的传播有着重要的影响，本文通过对裔然来华前、来华期间、回国后的考察来分析裔然对五台山文殊信仰在日本传播的影响。

关键词：裔然 五台山 文殊信仰

山西五台山是文殊菩萨的道场，它在佛教界的地位之高是毋庸置疑的。这座灵山也是中国四大佛教名山中，佛经里唯一有记载的佛教圣地。五台山的名声不仅享誉华夏，而且蜚声海外。历史上，韩国和日本都先后建立了自己的五台山，确立了本土的文殊信仰，这其中海外来华僧人起到了主要的作用。

在我国北宋时期，日本东大寺的僧人裔然曾经来华巡礼求法，他的首要目的地就是五台山，他在中国参礼了五台山、天台山等圣迹，求得经书回到日本后，首先向日本朝廷提出将爱宕山改为五台山，设立文殊道场的请求。他的弟子盛算则继承裔然的遗志在原来嵯峨野棲霞寺的基础上建立了五台山清凉寺。有这样的结果，不得不说裔然的来华促进了五台山文殊信仰在日本的传播。本文旨在考察裔然来华对日本文殊信仰在日传播情况的影响。

## 一、对裔然来华前的考察

裔然，938年一月二十四日出生，1016年三月十六日入灭，平安时代中期东大寺僧人，俗姓秦氏，京都出身，号法济大师。曾于983年来华，986年归国。

裔然所属寺庙东大寺与五台山、《华严经》有着深厚渊源，东大寺是圣武天皇敕命建造的，在寺庙落成后，仿效我国武则天在东大寺南大门挂上“大华严寺”的匾额。菩提仙那从印度前往五台山礼拜文殊菩萨，之后又与林邑（今越南）僧人佛哲东渡日本，这两位都是东大寺大佛开光法事的主要参与者，在东大寺历史上起着举足轻重的作用，而且东大寺也成为当时日本研习《华严经》的圣地。

奈良时代开始的南都六宗与其说是“宗派”，其实更接近于“学派”，日本佛教中“宗派”的概念确立是在中世以后了，所以，在一所寺院中兼学几个宗派是很普通的。而裔然的情况也是如此，除学习华严宗之外，同时兼学真言宗，这在《裔然上人入唐时为母修善愿文》中有所体现，“入唐求法之人、自宗者弘法大师”；从983年（日本天元五年）延历寺牒中的“件裔然本学三论、志在斗薮”，我们可以看出他还学习三论宗。所以在来华前，裔然的巡礼朝拜志向有五台山，但同时还有天台山。

这样的志向在裔然的心中形成是有一个过程的。1953年对爱宕山清凉寺释迦牟尼旃檀瑞像胎内纳入品的新发现中，有一件可以证明年轻裔然志向的文物资料《义藏裔然结缘手印状》，这是裔然与同学义藏为结缘于972年定立的。在该资料中有以下这段：

……是故点定爱宕山、同心合力建立一处之伽蓝、兴隆释迦之遗法、然后第二生必共

生兜率内院、见佛闻法、第三生共随弥勒、下生阎浮、闻法得益、深增菩萨之大悲心、随愿往来十方净土、疾证无上正等菩提、仍録现当二世结缘状、各持一通、将貽将来、

我们从这段文字上可以看出，当时的齋然志向是在爱宕山建立一处伽蓝，希望在第二生能够往生兜率院，这是当时流行的弥勒净土信仰的体现。在这段文字中齋然不但丝毫未提渡海赴宋之想法，更不要说将来建立日本五台山等等。

然而，十年后的982年，齋然在常住寺五日十讲，供养演说，为慈母作七七日之“逆修”时，请求庆滋保胤代自己作成的《齋然上人入唐时为母修善愿文》中却提到：

齋然天禄以降有心渡海、本朝久停乃贡使而不遣、入唐间待商贾之客而得渡、今遇其便愈遂此志、齋然愿先五台山、欲逢文殊之即身、愿次诣中天竺、欲礼释迦之遗迹……

这说明他的渡海之心是在天禄以后形成的，这是当时的历史条件所限制的。首先，自从894年日本废止派遣遣唐使之后，虽然仍有个别僧侣贸然渡海，但是在唐朝灭亡，中国进入五代时期后，这种情况已经大为减少，在整个五代时期只有两组僧侣来华，第一组是宽建、澄觉一行，他们于927年搭乘宋人商船渡海，在华期间登五台山朝拜了文殊菩萨，但是这组僧侣中，宽建没到五台山，就闷死在浴室中了，其他几位僧人基本上没有回国的记录，大概是留在了中国。另一组是日延一行，他们于天庆年间来华，但是日延一行仅在当时吴越国境内活动，参拜了天台山，并未继续深入到其它地方。所以对当时的日本僧人来说，来华是遥不可及的梦想。而且中国的商船在959年吴越人盛言德之后五代期间就再也没有赴日的商船了。978年（天元元年），宋人商船的到来，给了他们新的希望，“这年宋人首次来到日本”<sup>2</sup>。

在日本的平安时期，政治斗争与佛教宗派斗争是联系在一起的，寺庙的经济实力雄厚，足以对政治产生影响，而思想领域的斗争胜败往往会给寺庙带来极大的影响。尤其到了平安时代后期，利用法理斗争来进行利益斗争的现象日益激烈，“齋然来华之举本身就是宗教斗争的行动，是南都佛教（齋然所属）与新都教团之间的斗争，是东大寺和比睿山延历寺之间的较量”<sup>3</sup>。而提高自己所在寺庙的实力，最好的莫过于来华巡礼求法。这在唐代的来华僧中，我们可以看到很多这样的先例。

那么，齋然确定来华的志向后，为何要指定五台山呢？为什么他在《齋然上人入唐时为母修善愿文》没有提出以前先例中常常出现的天台山呢？首先，因为齋然的来华在某种意义上讲是东大寺与比睿山的较量，比睿山的别称之一就是天台山，自传法大师最澄由唐朝回国后，那里一直就成为日本天台宗山门派的总本山。齋然要来宋，而且要寻求新的发现，自然要选择一个不同的地方。

在唐代时，文殊信仰就已传入日本，早在669年曾到过唐朝的定惠就为仙逝的父亲藤原镰足修建了一座十三重塔，内供文殊菩萨像，据说这座塔就是仿照唐代五台山大华严寺宝塔院得舍利塔建造的，而多武峰又被称为五台山。这说明，迟至天武天皇时期，五台山文殊信仰就已在日本传播。此后，又有圣武天皇建立东大寺，并在南大门挂“大华严寺”的匾额。

<sup>2</sup> 《日中文化交流史》木宫泰彦著.胡锡年译.北京：商务印书馆.1980.P238

<sup>3</sup> 《齋然与宋初的中日佛法交流》郝祥满.浙江大学博士学位论文.2006.P26

《文殊经》云，“若人闻此五台山名，入五台山，取五台山石，踏五台山地，此人超因果圣人，为近无上菩提者”。日本唯一的三藏法师—灵仙迁化于五台山金色文殊世界，追随灵仙三藏法师的脚步，有圆仁法师登五台山，将五台山的“念佛三昧”带回日本传播，并写有《入唐求法巡礼行记》，其中记录了他巡礼五台山的经过。在平安时期，五台山文殊信仰已经兴盛起来，僧人前往五台山朝拜文殊菩萨，或是寄物给五台山的都不断增多。例如，现收藏于国家博物馆的道贤经筒，据专家考证，就是这个时期日本僧人寄物给五台山的。这些都对于裔然选择五台山产生了影响。

## 二、对裔然在华期间的考察

我们再看一下当时五台山的情况。早在唐初，五台山做为文殊菩萨的道场就已经确立，据《佛顶尊胜陀罗尼经》记载，印度僧人波利听闻五台山为文殊化现之地时，就不远万里前来礼谒，当他在五台山思阳岭遇到文殊老人的点拨，又返回印度（当时的天竺）取来《佛顶尊胜陀罗尼经》再至五台山。波利最后选择金刚窟为自己修行之地，他也是将最早的梵文密藏带入之人。到唐代宗时期，斯里兰卡僧人不空深知文殊菩萨是密宗崇奉的祖师，密宗的《佛说文殊师利宝藏陀罗尼经》是规定五台山为文殊菩萨道场的经典之一，他也千里迢迢来到五台山，将五台山建立为密宗道场，大力宣传文殊信仰。在唐代，五台山文殊信仰就已经传遍中国，并逐步传向朝鲜、日本、印度和越南等东亚地区。

到了北宋，历代皇帝都大多采取了利用佛教加强国内统治的政策。宋太祖曾赐给五台山很多财物，令建太平兴国寺，允许五台山每岁度僧五十人，在人力、物力、财力上支持五台山的佛教。还于 980 年正月下令让内侍张廷训往代州五台山造金铜文殊万菩萨像，奉安于真容院。有皇家的支持，就会大大促进五台山文殊信仰的发展。

裔然于 983 年（永观元年）八月，偕同弟子盛算、祚一、嘉因，搭乘宋高陈仁爽、宋仁满的船来华的。他们一行首先至台州，朝拜了天台山，又至都城汴京（现在的开封）晋谒宋太宗，献上《王年代记》《职员令》，并以书写的方式回答了宋太宗的问询，太宗赐紫衣，授“法济大师”之号。

984 年三月十三日，裔然一行获敕准前往五台山，朝礼五台山是裔然最重要的目的，他想在五台山“欲逢文殊之即身”，实现他的夙愿。关于裔然在华期间的史料记载偏少，日本方面的史料对裔然来华前和来华后的资料比较详实一些，但对于来华期间则记录非常之少。而中国的史料大多侧重裔然晋谒宋太宗部分，其他部分，特别是朝礼五台山部分资料还有待进一步开发。虽然裔然也和圆仁一样，曾经写过日记来记录他的活动，但很遗憾的是，这些史料已经基本佚失，只在别的史料中有些引用部分。最为详细的是《裔然入宋求法巡礼行并瑞像造立记》，其中比较详细地记录了裔然在五台山的活动：

以四月七日至岱州五山大花严寺菩萨真容院驻泊，寻而礼谒，得不虔诚！其日申时，菩萨右耳上化出白光，移时不散，僧俗三百来人悉皆瞻睹。至其月十四日，至金刚窟礼拜而退。登东台，有倏忽间闻雷声震响，逡巡，飘雪降雹，其雹大如鸡子。至十五日凌晨，于东台见一老人，约年八十，须鬓俱白，身被紫裳三山帽，着靴，手携数珠，领侍从二人绕龙池而行。其侍从各年二十来许，一人着青衣裹头巾手执香炉，一人着白衣裹头巾手执拄杖，踞

蹶而去，不知所在。当日游中台，有五色云现。同日游西台，有瑞鸟灵禽现。二十三日游南台，夜至三更，时有圣灯二炬现。勤拳知忝，归命不任，豁此日之神魂，副当年之心愿。盘桓两月，澄息诸缘，其何乡国须还，瓶囊是举。

在这篇记录中，关于天台山的部分，齋然写的很少，只有：

止九月九日巡礼天台，访智者之灵踪，游定光之金地。山奇树秀、溪浚泉澄。渡石梁瞻四果之真居，登桂岭睹三贤之旧隐（丰干、寒山、拾得）。栖心莫及，行役所牵。

从在文章中的篇幅比重，可以看出齋然对五台山的倾心。齋然于五台山大华严寺见到了真容文殊菩萨，礼拜了印度僧人波利修行过的金刚窟，还登临了东、西、南、中台顶，巡礼时，瞻谒了文殊现瑞。对于一位僧人来说，这些经历是十分震撼其内心的。修行多年，能够见到佛或菩萨的示现是可遇而不可求得，所以，这些在齋然心里必然产生了决定性的影响，让他下定了决心回国传播文殊信仰。

### 三、对齋然回国后的情况考察

#### （一）所携带物品

986年齋然搭乘宋商郑仁德的船归国，在他所带回物品中有一尊释迦旃檀瑞像，这尊佛像是齋然在宋期间得到批准摹写的佛像。这尊像一到日本就受到上至天皇，下至民众的欢迎，至今仍被奉为日本的国宝。1954年，对该像纳入品的一次偶然的发现，引起了轰动。该像纳入品中与文殊信仰有关的有“纸本版画文殊菩萨骑狮像”，另外，齋然所记的《入瑞像五藏具记拾物》中有“造佛博士舍文殊像入肉髻珠中”。造像博士就是摹刻这尊像的张延皎，将文殊像纳入释迦像肉髻珠中，而没有选择别的菩萨，这一定是在齋然的授意下，或至少是取得齋然同意后而实施的。

佛像的顶部有肉髻，肉髻根部前面有着红色宝珠处，这宝珠就被称为肉髻珠。自唐以后，制作佛像时会加上肉髻珠，其材质多为水晶。肉髻珠是表示佛的智慧之光的宝珠，据说从肉髻珠中会涌出无数的佛。造佛博士将文殊像舍入肉髻珠中，究竟是否为当时流行做法，由于现有的资料中很少有涉及肉髻珠的考古研究，有待进一步考证。但是，至少这其中有着两层意思，一是因为文殊菩萨专司智慧的菩萨，这正好与肉髻珠是表示佛的智慧之光的宝珠想吻合；二是因为齋然格外重视文殊信仰的缘故。

#### （二）奏请建立五台山

除释迦旃檀瑞像外，齋然还带回了宋版大藏经、十六罗汉画像等都具有非常重要的历史价值和佛教价值。当齋然回国后，虽然前期由于运输经费、人力等遇到了一些问题，但是在摄政藤原兼家、权中纳言藤原道兼了解情况后，上报朝廷，进行会商下达官府（圣旨）后，情况就变得乐观了，在987年二月二十一日，齋然在山城、河内、摄津等地人夫护运下，这些宝贵物品终于回到京都（日本当时的首都）。而且日本朝廷举行了盛大的入京仪式和民众迎接仪式。这在藤原实资的日记《小右记》中有详细记载，在此不再具体描述。

有如此之多的珍贵物品，当然要找合适的地方来存放，于是齋然在回国后就积极筹措建立日本五台山。他上奏朝廷请求将京都西部的爱宕山改为五台山，并在山中建立清凉寺，安放释迦旃檀瑞像和佛经等。以都城西北方的爱宕山麓为据点建立清凉寺，可以看出其意图

是想与位于都城东北方的比睿山延历寺相抗衡。很快，朝廷就批准了这一申请，并下旨在爱宕山设立戒坛。五台山最早建立的寺庙之一就是清凉寺，据说文殊菩萨曾在寺内的清凉石上讲经说法。五台山之所以也被称为清凉山和这块清凉石以及这座寺庙的关系十分深厚。清凉寺也可以说是五台山的标志性寺庙。齋然的这一举措，充分说明五台山文殊信仰对其的影响。

十分遗憾的是，由于其它寺庙的反对，结果最终圣旨“被改定讫”，建立日本五台山的想法只能暂时做罢。

### （三）派弟子嘉因再上五台山

988年，齋然向朝廷推荐弟子嘉因再次赴宋，在二月八日的官符中，这样写道“望请天恩，下给宣旨于大宰府，随郑仁德等归船，发遣大唐，令供养文殊菩萨，兼请度新译经论等，将奉祈圣皇宝祚，且遂宿愿遗余者。”<sup>4</sup>

最终获得批准，同年嘉因再次搭乘宋商郑仁德的船来华，他们除向宋太宗敬献土物，请求新经之外，嘉因再次到了五台山，举行了施财供养。“嘉因带回了文殊菩萨像，据说被当时的摄政藤原道隆迎回自宅了。”<sup>5</sup>嘉因的再次来华是奉了齋然之命，而且我们看到他的重点有两个，一个是晋谒宋太宗，另外就是到五台山。并且带回文殊菩萨像，从这里我们更加能看出五台山文殊信仰在齋然及其弟子心目中越来越显示出的重要性。

### （四）日本五台山最终的确立

虽然一度暂停了建立日本五台山，但是齋然并没有完全放弃，989年齋然再次上奏，并要求为清凉寺设立五人阿闍梨，结果朝廷只批准了盛算一人，并且允许建立一座清凉寺，地点是以前的棲霞寺，这次仍然没有实施。999年三月齋然再次申请依然无果，直到1019年在他的弟子盛算的努力下，最终付诸实施，但是这已是齋然圆寂三年以后了。以前的棲霞寺释迦堂改名为清凉寺，将齋然从宋请来的释迦旃檀瑞像供奉于寺内，该寺的山门上挂起“五台山清凉寺”的匾额。日本五台山最终得以确立，流传至今。

### （五）北宋其他僧人的朝礼五台山

“北宋时期约160年间，进入中原且名垂青史的只有齋然、寂昭、成寻3位高僧，其他的僧人都是他们的随行弟子。”“寂昭和成寻的入宋时都是依循齋然的先例进入中原的。”<sup>6</sup>

寂昭，俗名大江定基，出身于中层贵族家庭，年轻时文才斐然，很早就担任了六品藏人。后出家，拜源信为师。1003年来华，先到汴京，晋谒了宋真宗，献上无量寿佛像，《法华经》和水晶念珠等物，获圆通大师封号，赐紫方袍，并批准巡礼五台山和天台山。于是，师徒七人至五台山，瞻谒五顶，参拜文殊化身，巡礼圣迹，寻访了名师大德。

成寻，姓藤原氏，七岁出家，师从石藏文庆，禀受密教，曾任大云寺主持。1072年偕弟子八人来华，“同年十月一日，从汴京出发去五台山，十一月二十七日抵达繁峙县宝兴驿，开始巡礼五台山。“游五台，西台见五色云，东台见圆光，光照寻身，光中现群菩萨，其数一万许，南台见金色世界。”<sup>7</sup>成寻还写有《参天台五台记》。

<sup>4</sup> 《齋然与宋初的中日佛法交流》.郝祥满.浙江大学博士学位论文.2006.P95

<sup>5</sup> 《日本入宋僧研究—以日本汉文史料为中心》.半田晴久.浙江大学博士学位论文.2006年.P78

<sup>6</sup> 同上.P88

<sup>7</sup> 《国史大系·第十四卷》P904

这三位高僧，无一例外，都参礼了五台山，这并不是偶然的，一来是成寻与寂昭都是“依循旡然的先例进入中原”，另一个原因，我们不得不说是因为五台山文殊信仰在日本的进一步发展。

#### 四、结语

做为北宋时期第一位来华僧的旡然，对五台山文殊信仰在日本的传播起着承前启后的作用，他继承了唐代时日僧灵仙、圆仁，五代时澄觉的路径，又发展出了新的求法巡礼方式。对于之后的寂昭、成寻的参礼五台山起到了决定性的作用。只是由于进入南宋后，五台山成为金的领地，后来的日本僧人巡礼五台山才有所减少。但是文殊信仰在日本并未减弱，直到今天，我们依然能看到文殊信仰在日本的影响。

#### 参考文献：

- [1] 木宫泰彦. 胡锡年译. 日中文化交流史[M]. 北京：商务印书馆，1980.
- [2] 郝祥满. 旡然与宋初的中日佛法交流[D]. 杭州：浙江大学，2006.
- [3] 半田晴久. 日本入宋僧研究—以日本汉文史料为中心[D]. 杭州：浙江大学，2006年.
- [4] 崔正森. 五台山佛教史（上、下）[M]. 太原：山西人民出版社，2000年
- [5] 高楠顺次郎，望月信亨. 大日本佛教全书·第114卷[M]. 东京：有精堂出版部，1932
- [6] 经济杂志社. 国史大系·第十四卷[M]. 东京：株式会社秀英舍，1901
- [7] 上川通夫. 旡然入宋の歴史意義[J]. 愛知県立大学文学部論集 2002, 3. 1-40
- [8] 森克己. 東大寺旡然の入宋志向[J]. 禅研究所紀要, 1976, 12. 235-240

# 茶道禅语小考

On Zen Quotes of Sado

严敏（广东外语外贸大学 东方语言文化学院）

日本茶道，与禅宗有极深的渊源，极其重视“茶禅一味”的精神。自村田珠光将大德寺一休宗纯大师授予的圆悟墨宝悬挂在茶室壁龛以始，茶席之上，悬挂“墨蹟”供宾客赏鉴成为一种习惯。《南方录》载：「掛物ほど第一の道具はなし。客亭主共に茶の湯三昧の一心得道の物也。墨蹟を第一とす。其の文句の心をうやまい、筆者・道人・祖師の徳を賞玩する也。」可知壁龛中悬挂之字画，尤其是“墨迹”在茶会中的重要性，即是赏鉴之物，也是主客共参的禅语。

茶席常用禅语大多来自自唐以来传入的佛教经典、唐诗以及《文选》等汉文典籍。本文主要讨论选自唐诗、《文选》等非佛教典籍之禅语，考察其意义内涵之变化。

如“白珪尚可磨”，选自《文选》之《初发石首城》：“白珪尚可磨，斯言易为缙”。《诗经·大雅》有：“白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可为也。”玷：《广韵》：玉瑕；《集韵》：玉病；《增韵》《传》：缺也。汉语所说“白圭之玷”与茶道中“白珪尚可磨”意思相去已远。

茶与禅固然源自中国，然而东渡后必然有武士阶层自己的解读，笔者将从茶席禅语入手考察日本茶道对禅宗思想的接受与变异。

## 【价值与意义】

本论题从日本茶席常用禅语入手，对比汉语出典中原意与茶道中的解读，探讨以村田珠光、千利休起始的茶道先师对禅的解读与阐发。笔者尝试从此获得对日本茶道与“茶禅一味”中“禅”的含义的正确解读方法。

长久以来，人们多强调大陆文明之东渡，然而，东渡后的汉文化在扶桑之国如何变化并生存发展下来，或者才是我们思考日本文化的理性态度？

Oriental Faculty, Guangdong University of Foreign Studies

2 North Baiyundadao, Guangzhou

Yanmin

Tel:86-13580527179

E-mail:min.yan@gmail.com



# “大陆的花嫁”之人生选择

## ——关注 9.18 事变后日本社会面向女性的“满洲”移民宣传

孟书琪（浙江财经学院日语系）

### （提要）

1931 年 9.18 事变后,日本在中国东北地区成立“满洲国”。从此,日本开始陆续向中国东北送出大批农业移民者。到 1936 年,移民“满洲”更是被作为当时的国策得到了大力宣扬。前往“满洲”的人,多数是想要得到土地的男性移民者,此外还有一部分自愿作为男性移民者的婚配对象被送往满洲的年轻女性,她们被当时的日本社会称作“大陆的花嫁”(以下简称“花嫁”)。本论文的研究对象就是这些女性。

日本政府推行的“花嫁”移民策略,是希望通过“花嫁”与男性移民者组建家庭,安定民心,使得他们在“满洲”长期生活下去,为日本的侵略政策效力。对于当事者的女性而言,日本政府号召她们只身嫁往海对岸的寒冷土地与素未谋面的男性结合,应该说是让人难以接受的,但结果却并非如此,一批批日本女性却心甘情愿地来到了“满洲国”陌生的土地上。本论文具体研究对象是,日本社会是如何宣传“花嫁”的;青年女性,尤其是生活在农村社会的女性们是如何看待这样的宣传并最终自愿成为“花嫁”的。笔者通过对当时两种面向日本民众发行的杂志《开拓满蒙》(『拓け満蒙』)和《家之光》(『家の光』)进行文献研究,对上述问题展开分析。

第一部分,关注杂志《开拓满蒙》中登载的女性读者投稿。通过她们的投稿可以确认当时女性青年对于成为“花嫁”具有自愿的特征,在此基础上,将他们的主观的动机类型加以分类。

第二部分,透过杂志《家之光》关注当时日本农村青年女性的生活环境,考察农村社会对青年女性的前途及婚姻的普遍观念。通过对杂志内容的分析,可以看出农村社会的现实与青年女性的生活期望之间存在矛盾,对新生活的向往正是她们勇敢前往“满洲国”的心理动因。

第三部分,考察杂志《开拓满蒙》中关于“花嫁”的介绍。具体而言,关注已移民至东北农村的“花嫁”在劳动与家庭生活这两种场合中的现实生活环境,分析“花嫁”的介绍对当时的日本青年女性为什么具有吸引力。

最后一部分,总结。对由文字所构筑的“花嫁”形象的特征加以概括。可以说,这样美好的“花嫁”形象使生活在当时日本农村的青年女性看到,她们的多种多样的愿望及自我实现欲求通过前往“满洲国”具有实现的可能性。本论文的结论是,被媒体所宣传的“花嫁”的生存方式之所以在她们看来充满吸引力,并导致她们中的一部分人最终选择成为“花嫁”,成为现实意义上侵略政策的胁从,这样的结果并非人们通常所认为的单纯的出于经济上的原因,而是有其深层的社会根源,具有必然的一面。

「大陸の花嫁」という人生選択

— 戦時下における女性向けの満洲移民の宣伝に着目して —

目次

序章	1
1 問題関心	2
2 先行研究	6
3 使用史料と分析方法	8
第1章 女性が満洲に行く動機の多様性—読者投書から検証する	13
1 仕事への従事	13
2 結婚への願望	14
3 国家への奉公	15
4 現在の環境からの脱出	15
第2章 『家の光』から1930年代の農村社会を見る	18
1 女子青年の進路をめぐる議論	18
2 女子青年の結婚をめぐる議論	20
第3章 「大陸の花嫁」という人生選択をめぐる言説	25
1 理想的な「大陸の花嫁」像	25
1.1 国レベルの「大陸の花嫁」像	25
1.2 現実の中の「大陸の花嫁」像	27
1.3 男性移住者の要望	32
2 「大陸の花嫁」本人からの発言	33
2.1 自己実現の土地	33
2.2 満洲に居る理想の夫	35
2.3 円満な夫婦関係	37
2.4 理想的な人間関係	39
3 移民生活の問題点をめぐる言説	40
3.1 開拓生活の困難・障害	40
3.2 娯楽問題	42
終章 「大陸の花嫁」の主観的動機はなぜ生まれたのか	45
参考文献	48

# 日本饮食中所用陶瓷“圆器”的文化审美研究

## ——以茶道用具“茶碗”为例

王丽（景德镇陶瓷学院）

“口思五味，目思五色”，人类与生俱来对味与色的渴望，不断地促使着人类饮食的考究化、用器的精美化与审美的意象化与境界化。其中极为推崇味、形、色和谐统一的日本饮食可谓是追求饮与器完美搭配的绝佳典范，而日本的“茶道”之饮可谓是个中翘楚。本文便尝试日本茶道中所用陶瓷茶器为研究主体，以“圆器”之概念加以界定，择其要者，对其所具有的文化内涵及审美特征做一探究。

### 一、日本陶瓷茶器之文化渊源与“圆器”之概念。

茶之饮源于中国。陆羽《茶经》指出：“茶之为饮，发乎神农氏，闻于鲁周公”。《神农本草》中云：“神农尝百草，一日遇七十二毒，得茶以解之。”而伴随人类由陶到瓷的生产技术之娴熟发展，饮茶之风逐渐将盛装饮食之器具由初民百姓日用实用之简单功能向品类样式兼善兼美之复合价值转向，体现在茶之饮中，煮茶论茶之用器即为茶人所重。《封氏闻见记》卷六《饮茶》描述中国“茶圣”陆羽之语“楚人陆鸿渐为茶论，说茶之功效，并煎茶炙茶之法，造茶具二十四事，以都统笼贮之”可知唐人陆羽对茶之用器极为考究。陶瓷技艺典范旋由“唐三彩”华丽转身到宋瓷的温雅圆润，后经明代中叶紫砂壶陶艺的勃兴，形而下之茶器“瓷之隔与紫砂壶之不隔”终于在茶道“间性”中参衍出茶经史上“兼收并蓄，返本开新”之用具谱系，茶道用器之风骨与器物时代精神之理趣嬗变由此可窥一斑。中国茶、禅宗思想与陶瓷器物相陶冶，为“茶道东传”铺垫了异域文化由模仿到自创的器物基石，如“奈良三彩”到“绿釉陶器”这一本土化的陶艺，就曾将日本平安时期民族化陶艺的进程推向鼎盛期。

为兼顾造型与材质的统一与方便行文与逻辑的推演，有必要对以下异彩纷呈之主流陶瓷“圆器”的概念给予必要的厘定。具体来说，“圆器”的大致内涵，按照“工与艺”的流程有，如《清史稿》列传二百九十二艺术四唐英条奉敕编陶冶图相关记载“为图二十：曰采石制泥，曰淘炼泥土，曰炼灰配釉，曰制造匣钵，曰圆器修模，曰圆器拉坯，曰琢器做坯，曰采取青料，曰炼选青料，曰印坯乳料，曰圆器青花，曰制画琢器，曰蘸釉吹釉，曰旋坯挖足，曰成坯入窑，曰烧坯开窑，曰圆琢洋采，曰明炉暗炉，曰束草装桶，曰祀神酬原。各附详说，备著工作次第，后之治陶政者取法焉。”陶瓷史籍有关成型技艺与分工造作的科学经验有，如《江西陶政》“景德镇制瓷做坯分圆器和琢器。圆器是指瓷器器型为圆形的，如盘、碗、杯、碟等；琢器是指不能完全依靠陶车制成的瓷器，如瓶、缸、钵、盆、汤匙、镶器等。”本文中的“圆器”并非囿于其形及其工艺，而博采众“义”，兼顾“形与

色”的通感，更多将日本“和茶器”与“和食器”中的杯、碗、碟、盘、盏等造型与体用中之心理学应用融于“得心应手”之日本茶道陶瓷圆器之“心”中，而呈现其“道器合一”的审美体用风范。下文中将选取日本茶道陶瓷圆器之茶碗为例，做一诠释。

## 二、质朴圆容盛佳茗——日本茶道用具“茶碗”的品类及文化审美。

茶碗，在汉语中顾名思义，饮茶之碗也。不过在日语中的“茶碗”（ちやわん），除了饮茶之碗的意思之外，也指食饭之碗。尤其是在现代，后一选项更为普遍。本文中所述之“茶碗”乃是特指日本茶道所使用的道具。伴随日本本土吃茶的普及与茶道思想和茶仪之成熟，看似随意，然实为严选的用器精神亦成为茶道内涵之一。而在日本茶具中，茶碗可謂是品种最多、价值最高、最为考究的一种用具，有时甚至被作为所有茶道具的代称。这也是笔者选取“茶碗”为研究对象的主因。

日本茶道的茶碗种类繁多，根据之产地，主要可以大分为两大类。

其一为源于于外国的制品，日语称为“唐物茶碗”，读作“からものちやわ”。源自中国的主要有，有天目茶碗、青磁茶碗、白磁茶碗等等，其中的天目茶碗是指在当时最受追捧，最为名贵。此外，还可以将在朝鲜半岛烧制的茶碗从“唐物”中单独列出，称作“高丽茶碗”日语为“高麗物茶碗”，读作“こうらいものちやわ”，<sup>8</sup>

再从高丽茶碗的命名来看，井户茶碗、三岛茶碗、吴器茶碗、半使茶碗、御所丸茶碗、御本茶碗、御所丸茶碗、金海茶碗、坚手茶碗、粉引茶碗、玉子手茶碗、云鹤茶碗、伊罗保茶碗、荞麦茶碗、斗斗屋茶碗、柿蒂茶碗、绘高丽茶碗等称谓又体现了日本“茶道东传”不断模仿先进文明所体现出来的异彩纷呈姿态。

其二、地域由外到内，另一大类主要是指在日本本土窑口烧制而成的茶碗，日语叫做“和物”，读作“わもの”。这类器具是日本本民族的审美趣味及本民族的文化底蕴的极佳展示。对于喜好和物茶碗的人而言，坊间通常以“一乐、二荻、三唐津”来指证其中的佼佼者。

具体而言，“一乐”是指“乐烧”。“乐烧”狭义是指以长次郎为始祖的乐家历代所制造的茶碗，广义上则是也包括了乐家四代乐一入之子弥兵卫在玉水开窑所烧的“玉水烧”的茶碗和乐一入的门人长左卫门在金泽的大樋村所烧制的“大樋烧”茶碗。其烧制的地点主要是集中在当时的陶业中心，美浓地区。乐烧之茶碗被称为乐茶碗，据文政13年（1830）之《嬉遊笑覧》与天保8年（1837）《茶器名形篇》所记载，身为制工匠的长次郎之能为千利休所发现后，利用中国的“铅釉法”在聚乐第内烧成利休所好之茶碗。起初称此茶碗为“今烧”即当世之烧，后因茶碗乃是被制于聚乐第，故又称呼其为“聚乐烧”。再后来，由于长次郎获得了丰臣秀吉“乐”字印之赏赐，便以“乐”为家号，将其命名为“乐烧”。按照釉色划分一般最为常用的有赤乐与黑乐两种，这可能与传统五色理论与佛教《四分律》规定佛徒所用食钵只限黑、红两色有关，同时，黑、赤两色与淡绿色的茶汤颜色配起来也很悦目。乐茶碗全是手工制作，不用辘轳，形状不匀称，而且成型后并不过于修整，特意

<sup>8</sup>需要指出的是，此处的“高丽”是“朝鲜舶来”的意思，而并非是之国名和朝代名的高丽。在日本茶道中被广泛使用“高丽茶碗”当是“朝鲜王朝”时代的产品。

留下徒手制作的痕迹，自然亲切。这些正符合了“佗茶道”中追求不对称的个性审美。尤其是黑乐茶碗，兼有天目茶碗的釉色之雅与高丽茶碗的造型之柔，又与深绿的末茶在色调上极为协调，而且，乐窑茶碗是与日本草庵茶的“经济”也是很密切的，是茶之饮由上层渐渐向下普及的重要原因。

紧随“乐烧”之后的“二萩”又称为“萩烧”。萩烧是指在日本山口县萩市一带所烧制的陶器。其烧制当是始于庆长9年（1604年）朝鲜人陶工李勺光与李敬兄弟受藩主毛利辉元之命在城下建筑御用窑之时。其胎质厚实却不笨拙；釉色较为轻盈、常有冰裂纹；色彩长呈梦幻却素雅；器皿上常有随意的类似于瑕疵的芝麻小点，平实的雅致之余，低调而随意。

“三唐津”则是指唐津烧。唐津是指日本九州地区联系大陆的重要市镇。位于现在的佐贺市，当时在九州地区所烧制的陶器一般从佐贺县唐津市的港口运往全国各地，因而得名“唐津烧”。但是其不仅产量较大，知名度也较高，尤其在日本西部，当地甚至把所有的陶器都统称为“唐津烧”。由其名也可知，唐津烧是在日本与朝鲜李朝交流过程中，吸取大陆陶艺成果的基础上而产生的，在这里具体而言，更多的是师法朝鲜。事实上，唐津烧还有奥高丽、朝鲜唐津、绘唐津、雕唐津、无地唐津、三岛唐津等细分。

但是其作品的整体风格都是素雅朴实的。作为唐津茶碗则是和好地体现了这种表现了质朴、洒脱的风格，遵循了茶道以和为贵的精神。在传统美中映射出个性的光芒与造型之美，而重视内在的高雅甚于外表的辉煌，笔者以为，一个“朴”字便可点出唐津烧之美学本质。而也正是唐津烧所蕴含的此种朴素韵味，方才使得茶人在赏其器之时能深嗅到和式的恬静和雅趣。

事实上，日本茶道中的陶瓷茶具在品类、造型、釉色、装饰艺术等表现手法上的多元化一方面极大的推动了日本茶道与日本陶艺民族化、本土化风格的发展；另一方面，这一不断趋向“日常生活的文化审美”之自觉意识又被日本茶道与陶艺不断提升到新的历史文化高度，很好地紧扣了“味形色酥”的审美概念。“酥”按《尔雅·释乐》解释：“大笙谓之巢，小者谓之酥。”同时，“酥”也就是笙的一种。由乐器引申为乐调，再引申为乐调的调和，再进一步引申为各种声音的相应和鸣。《说文》解释“酥”字曰：“调也。”释“调”曰：“酥也。”如此“调”、“酥”二字互训同义。“贵和合”注重“器以载道”的生命情怀，这一点在不同类型茶碗的盛衰史中尽可窥得。

自茶为留学僧带去日本为始至村田珠光开始倡导“草庵茶”之前，饮茶之习当仅能称作是唐风弥漫的表现之一，有饮茶之好的人士主要局限于贵族及僧侣等高端阶层，茶之饮尚未进入“道”之层次，他们更多追求的是对于绚烂的大陆文化膜拜之荣誉感以及佳茗之美味与药用之功效。在这种以“唐物”为尊的社会氛围中，上文中所介绍的“唐物茶碗”受到了极大的追捧。然而因其为舶来之品所产生的价格及稀缺性的因素，使得其被列为“阳春白雪之列”。代表性器具“天目茶碗”，更是因其“妍膏溅乳，金路鹧鸪斑”，“兔褐金丝宝碗”，“松风蟹眼金汤”等独特的造型及釉色以及承载的宋茶底蕴，更为名贵。

按南朝梁刘勰《文心雕龙》语：“时运交移，质文代变。歌谣文理，与世推移”，表明时代和社会的交替风演，艺术在内容（质）和形式（文）上也会有所损益。此可谓放之四海而皆准的真理，就日本茶碗而言，随着利休等人逐渐将茶道引向朴拙自然，曾经极为辉煌的天目茶碗不再流行。以线条粗陋、造型随性为主要特征的高丽物开始大行其道。而高丽茶碗实际上就是高丽民间的饭碗，十分简单粗糙，但在利休等大茶人眼里，却恰好体现茶道的本质，因此被大量的直接或间接改造地使用，因而种类也变得极为繁多。随着茶道内涵的深化，千利休终以“和敬清寂”、“禅茶一味”概括了岛国心态由外到内臻于化境安心之法。他继承珠光、绍鸥的衣钵，继续追求着“本来无一物”、“无一物中无尽藏”的禅之境界，丝毫不存在既有的规矩与陈念在心中，更彻底地斩断了旧式茶文化中与物质世界的种种联系，将茶道回归到了淡泊自然的澄化之境：他反对奢侈华丽之风，提倡清贫简朴，与当时争相追求名贵茶道具的世风相反，把日常生活用具随手用来作为茶具，以消除了事物的对立、差异的“无”的心境来平等地对待身边的每一件事物，以超然物外之心，将常人熟视无睹的质朴信手拈来，去发现日常生活中各种杂器的“自然”、“质朴”之美感，随心所欲不逾矩而不断创造出新的茶趣。所以他钟情于本国产的陶器，幽暗的色彩，自有它朴素、清寂之美，并亲自参与设计了乐烧的作品。由此，也开启了以“一乐二获三唐津”为代表的和物茶碗的辉煌时代，并传承至今，为后人所颂。

自利休之后，茶道流派趋于多样化，以茶碗为代表的陶瓷茶器设计与烧制也加入了更多的新鲜要素。其中具有代表性的便是织部烧。这一类的瓷器是在安土、桃山时代的濑户烧制，其代表性器具也正是茶道茶碗。之所以如此，乃是因为这种陶艺与另一位大茶人古田织部正然有极深的渊源，其得名也正是源于此。古田织部正然不仅是一位武将，更是一位茶人，他精通茶道，成为千利休的继承人，创新“大名茶”的茶道格式，为织部流派之祖。对于陶瓷器皿的制造，他较早地接受了西洋艺术的影响，造型大胆并用绿釉和铁釉来进行描彩，形成了织部特有的华贵、端庄，同时又不失简洁而流畅的审美情趣，这一时代的织部器虽深受中国影响但已逐渐赋予日本艺术对本民族包括茶道在内的深层次文化特性与审美价值风向：作品通常在施釉的空白处多加装饰，好用有力的线条描绘呈现出新时代“知白守黑”、“以静制动”的武士道审美新风韵，在纹饰上兼采铁釉绘制简朴的纹样，如线条洒脱的野花、飞鸟、家禽、野菜、果实等体现其道法自然的精神旨趣，从总体而言与同时代的古朴、枯寂风格略殊，具有清雅靓丽的情趣。

茶事中的一项内容，就是欣赏茶事中使用的茶道具，当品茗之人手捧堪称艺术品的茶碗，细细观赏它的色彩、纹路、历史风雨留下的点点斑迹，追思当年设计它的巧匠名工、或者使用过它的前辈茶人，似乎更能体验“一期一会”的茶禅精髓吧。

“礼乐教化，心之发也，典章文物，心之著也”，据此可观“茶道”通贯心性，器感身临，美在意象之表征：而以茶碗为代表的日本茶道中的陶瓷圆器作为日本饮食之器的集精之品，在圆融随意教化、禅理深蕴的基础上，在实践造作成形工艺中点化了茶人的知、情、意，亦是在审美心灵图景下营造出“心能转物，即同如来”的境界和鉴识，是禅心茶韵的

点睛与升华。

参考文献：

(1) 泰裕：《江戸時代の陶磁器にみる和食器の形成》，《食生活科学・文化及び地球環境科学に関する研究助成研究紀要》，1999。

(2) 施永安：《日本古陶瓷》，吉林美术出版社出版，1992。

(3) 关涛、王玉新：《日本陶瓷史》，辽宁画报出版社，2001。

(4) (日) 千宗室：《茶道文化的特點及其在日本的發展》，《日本學》，1995，第5輯。

(5) 崔世广：《意的文化与情的文化—中日文化的一个比较》，《日本研究》，1996，(03)。

(5) 叶渭渠：《日本工艺美术》，上海三联书店，2006。

(6) 黄吉宏 李兴华：《景德镇瓷器与宜兴陶器创作美学风格研究》，《中国陶瓷》，2009年11月。

# 中日七夕节比较研究

边冬梅（中原工学院外语系）

## 一、中日七夕节起源比较

### 1、牛郎织女传说的起源

一提到七夕节，谁都会想到牛郎织女的故事。关于牵牛织女最早见于西周《诗经·小雅·大东》中吟唱织女、牵牛二星结合的诗歌：“维天有汉，监亦有光。岐彼织女，终日七襄。虽则七襄，不成报章。睝彼牵牛，不以报箱。”此《大东》篇原是一首表现西周时代东方诸侯国臣民怨刺周王室的诗。这一节大意是说：银河两岸的织女星、牵牛星，尽管有其名，却不会织布，不能拉车；当今的统治者也是如此，虽身居高位，却无恤民之行，不过徒有其名而已。这里，对织女、牵牛二星仅是作为自然星辰形象引出一种隐喻式的联想，并无任何故事情节。此时，它们只作为一种文化因子，开始进入文学这个大系统之中。正是这种“因子”，为这个传说的生成准备了潜在的文化条件。

汉代的《古诗十九首》中，已把两星拟人化、天上人间融为一体。后汉末年，崔寔（实）的《四民月令》对牵牛和织女七月七日相会已有明确记载。

在日本，自古就有关于织女的传说。《古事记》中就有类似的记载。在日本的香川县志々岛有《羽衣传说》。传说的梗概与中国的牛郎织女传说近似，其中主人公仙女的名字就叫“七夕”。

在中日两国节日人物传说中牛郎织女是唯一以夫妇形象出现的二神。中国人类起源神话中出现的伏羲氏和女娲为兄妹婚配，日本的《古事记》有イザナギ、イザナミ兄妹婚配的神话。这种兄妹婚配的神话与牛郎织女的神话不同，前者为一元婚祖系谱，反映了原始时代的自然和社会形态，后者是以二元宇宙观为基础表现了宇宙的对立与统一。都具有阴阳二神的结合及生命繁殖的意义。“男女构精，万物化生”（易传）“天地合万物生，阴阳交变化起”（荀子）特别是牵牛织女一年一度定期的阴阳结合，象征着生命的不断循环和年年农作物的丰收。

中日七夕传说和节日习俗，都具有强烈的农耕礼仪。日本的七夕，最初就是为了祈祷秋天的丰收而产生的。而中国的牛郎织女传说中的主人公，牛郎、织女顾名思义就是牵牛或放牛的年轻男子和进行纺织年轻女子之意。

### 2、七夕乞巧节日的起源

据说七夕乞巧这个节日起源于汉代，后汉末年，崔寔（实）的《四民月令》对牵牛和织女七月七日相会已有明确记载。书中说“七月七日晒经书。设机案摆上酒、脯、时令果，在座席上洒上香粉，向牵牛和织女祈祷许愿。”东晋葛洪的《西京杂记》有“汉彩女常以七月七日，穿七孔针于开襟楼，人俱习之”的记载，这便是我们于古代文献中所见到的最早的关于



乞巧的记载。

到魏晋南北朝时，乞巧习俗已极为普遍。南朝·梁·南阳人·宗懔（LIN 三声）《荆楚岁时记》说：“七月七日，是夕人家妇女结彩楼穿七孔外，或以金银鋏石为针，陈瓜果于庭中以乞巧。”《舆（车之意，舆论）地志》记载：“齐武帝起层城观，七月七日，宫人多登之穿针。世谓之穿针楼。”

后来的唐宋诗词中，妇女乞巧也被屡屡提及，唐朝王建有诗说“阑珊星斗缀珠光，七夕宫娥乞巧忙”。据《开元天宝遗事》载：唐太宗与妃子每逢七夕在清宫夜宴，宫女们各自乞巧，这一习俗在民间也经久不衰，代代延续。

五代王仁裕《开元天宝遗事》说：“七夕，宫中以锦结成楼殿，高百尺，上可以胜数十人，陈以瓜果酒炙，设坐具，以祀牛女二星，妃嫔各以九孔针五色线向月穿之，过者为得巧之候。动清商之曲，宴乐达旦。士民之家皆效之。”

宋朝孟元老《东京梦华录》说，七月七夕“以小蜘蛛安合子内，次日看之，若网圆正谓之得巧。”宋周密《乾淳岁时记》说：“以小蜘蛛贮合内，以候结网之疏密为得巧之多久”明田汝成《熙朝乐事》说，七夕“以小盒盛蜘蛛，次早观其结网疏密以为得巧多寡。”由此可见，历代验巧之法不同，南北朝视网之有无、唐视网之稀密，宋视网之圆正，后世多遵唐俗。

元陶宗仪《元氏掖庭录》说：“九引台，七夕乞巧之所。至夕，宫女登台以五彩丝穿九尾针，先完者为得巧，迟完者谓之输巧，各出资以赠得巧者焉。”

在日本人写的《清俗纪闻》中，也有关于清代七夕的记载。

中国的七夕节，是我们祖先把美丽的星空与现实生活联系起来，发挥出了丰富的想象力和敏锐的洞察力而形成的一个节日。这个民俗故事，还反映了青年男女在封建压迫下对爱情生活和自由幸福的渴望，激起了人们极大的同情。历代诗人曾写过无数首歌唱牛郎织女爱情故事的篇章。

日本的“七夕”是与日本农耕文化同时开始的，最初是为祈祷秋天的丰收而祭祀田神的一种活动。奈良时代中国的“七夕”传入日本，被日本古代的七夕信仰所吸纳、复合，从而形成日本如今的“七夕”节。

在日本，说起“七夕”，首先联想到的就是在各家门口竖起带枝叶的竹丛，以及竹枝上悬挂的写着心愿的纸签。但是，如果从历史、信仰、习俗等方面来考究的话，可以说没有比日本的七夕更为复杂多变的传统节日了。

日本的七夕节与日本民族一起，从古代开始就与以农业为主体的人类生活密切相关，并同时经历了一个复杂多变的融合过程。把“七夕”这个外来的中国语读成“たなばた”（音读为しちせき），说明日本自古就有了“七夕”的本土。将“たなばた”这种日本古代的民俗信仰作为母体，从中抽取出“玉兰盆节”的部分，进一步与中国祝愿技艺进步的“乞巧节”——这个祭星的节日融成了一体。

农历7月7日的时候，正是进入稻子开花的季节，也正是风水害和虫害等袭来的季节，

为了祈祷秋天的丰收，日本的古人们除了诚心诚意地向神灵求助之外，别无他法。当时的人们相信田神是万能之祖灵变化而来的。7日早晨，人们来到水边清洗身心后，开始祭祀活动。可以说，这就是与农耕文化同时开始的日本“七夕”之起源。

祭祀活动中，要向定期归来的祖先之灵魂供奉山珍海味和新缝制好的衣服。这些衣服是被挑选出来的少女们，用特设在池塘边、河边或海边洁净之处的机房内的织布机，专心织出来的。“たなばた”一词就是从『棚機女』、『棚機』中产生的。如今在竹枝上悬挂纸衣的习俗，不仅仅是祈祷女孩子针线活进步之意，还包含有向神灵供奉衣服之意。

乞巧节的传来。据说乞巧节从中国传入日本大约是奈良时代。据《公事根源》记载，孝谦天皇天平胜宝7年（公元755年）第一次举办了乞巧节。当然，最初是宫廷活动，所以是在清凉殿的东厅进行的。将7根金针穿过梶叶，另外再挖7个孔，把五色丝线合并起来穿到孔中。庭院里放上椅子，把“和琴”放到上面。天皇观赏“二星会合”，赐予公卿们酒宴，据说这就是如今七夕节的初始形式。这种形式又逐渐被日本古代的七夕信仰所吸纳、复合。

到了室町时代（1390年代），宫中的活动略微简单化了一些，七夕节的娱乐面得到了凸显，与七夕相关的游戏随之风行起来。

江户时代（1600年代）七夕节已被列入日本一年中的五大节日（人日、上巳、端午、七夕、重阳）。于是，全国之内就更加风行过七夕节了，并且流行装饰竹饰品。最初是在竹子上悬挂用以表达愿望的五色丝线。

元禄时代（1690年代）开始悬挂纸签、幡。将军家举办的七夕节是在城里竖起两棵带着枝叶的竹子，上面扯满五色丝线，还要悬挂上彩纸、诗签和梶叶，彩纸、诗签和梶叶上写着自己创作的诗歌或古人的诗歌。这些写着诗歌的彩纸、诗签和梶叶中包含着乞求学艺、书道进步的愿望。另外，庭前摆设一对祭坛，其上点燃9盏灯。还要把蔬菜、鱼类、果实等供于一张两腿桌上，在其前面放上乐器、香花、莲叶，把五色的丝线挂在带枝叶的竹子上。另外，桌下还要放上带泥金画的水盘，里面注满水，将梶叶浮于水上，两颗星在水盘中映现出来后，开始祈祷。将竹枝上的丝线称之为“愿望线”。据说挂上这种丝线进行祈祷的话，所想之事三年内就一定能够实现。竹子与水稻原来都是热带植物，此中的意义和新年的门松（日本新年时在门前装饰的松枝或松树）一样都表示神灵降临之处。后来，诗签也逐渐被纸条（即神前常绿树枝或稻草绳上所悬挂的装饰用纸条，古时用的是布条）所替代。

中日七夕节凸现出的娱乐性的一面，并不是人们最初创造这个民俗故事的初衷。我们从其发展过程当中也可以看出这种娱乐性的功能是发展到后期的产物。

## 二、中日七夕形式比较

中国和日本的七夕节，都是经过漫长的演变而形成的。在不同的历史阶段融入了不同的内涵，赋予了不同的意义。“七夕相会”是传说的精美之笔，这一神奇诡谲（gui jue 鬼决·希奇古怪之意）的想象，看来近乎荒诞，实质正是在这种想象和荒诞之中，人们的勇气和力量得到尽情的表现，人们的愿望在心理感情上得到最大的满足。相会之日安排在被认为是极不寻常“七·七”佳期决非偶然，除了寄寓着人们美好的憧憬和期望，显然有着深厚的文化内

涵。

### （一）七夕节乞巧之习俗

传说中，织女的手艺极巧，能织出云彩一般美丽的天衣。为了使自己也能拥有织女一般的巧手，在少女之间，遂形成了一种「乞巧」的习俗。妇女们在七月初七的夜晚进行的各种乞巧活动。乞巧的方式大多是姑娘们穿针引线验巧，做些小物品赛巧，摆上些瓜果乞巧，各个地区的乞巧的方式不尽相同，各有趣味。

在山东济南、惠民、高青等地的乞巧活动很简单，只是陈列瓜果乞巧，如有蜘蛛结网于瓜果之上，就意味着得巧了。而鄆城、曹县、平原等地吃巧饭乞巧的风俗却十分有趣：七个要好的姑娘集粮集菜包饺子，把一枚铜钱、一根针和一个红枣分别包到三个水饺里，乞巧活动以后，她们聚在一起吃水饺，传说吃到钱的有福，吃到针的手巧，吃到枣的早婚。

有些地方乞巧节的活动，带有竞赛的性质，类似古代斗巧的风俗。近代的穿针引线、蒸巧悖悖、烙巧果子、还有些地方有做巧芽汤的习俗，一般在七月初一将谷物浸泡水中发芽，七夕这天，剪芽做汤，该地的儿童特别重视吃巧芽，以及用面塑、剪纸、彩绣等形式做成的装饰品等就是斗巧风俗的演变。

在今日浙江各地仍有类似的乞巧习俗。如杭州、宁波、温州等地，在这一天用面粉制各种小型物状，用油煎炸后称“巧果”，晚上在庭院内陈列巧果、莲蓬、白藕、红菱等。女孩对月穿针，以祈求织女能赐以巧技，或者捕蜘蛛一只，放在盒中，第二天开盒如已结网称为得巧。

广州的乞巧节独具特色，节日到来之前，姑娘们就预先备好用彩纸、通草、线绳等，编制成各种乞巧的小玩艺，还将谷种和绿豆放入小盒里用水浸泡，使之发芽，待芽长到二寸多长时，用来拜神，称为“拜仙禾”和“拜神菜”。从初六晚开始至初七晚，一连两晚，姑娘们穿上新衣服，戴上新首饰，一切都安排好后，便焚香点烛，对星空跪拜，称为“迎仙”，自三更至五更，要连拜七次。拜仙之后，姑娘们手执彩线对着灯影将线穿过针孔，如一口气能穿七枚针孔者叫得巧，被称为巧手，穿不到七个针孔的叫输巧。七夕之后，姑娘们将所制作的小工艺品、玩具互相赠送，以示友情。

在福建，七夕节时要让织女欣赏、品尝瓜果，以求她保佑来年瓜果丰收。供品包括茶、酒、新鲜水果、五子（桂圆、红枣、榛子、花生、瓜子）、鲜花和妇女化妆用的花粉以及一个上香炉。一般是斋戒沐浴后，大家轮流在供桌前焚香祭拜，默祷心愿。女人们不仅乞巧，还有乞子、乞寿、乞美和乞爱情的。尔后，大家一边吃水果，饮茶聊天，一边玩乞巧游戏，乞巧游戏有两种：一种是“卜巧”，即用卜具问自己是巧是笨；另一种是赛巧，即谁穿针引线快，谁就得巧，慢的称“输巧”，“输巧”者要将事先准备好的小礼物送给得巧者。

有的地区还组织“七姐会”，各地区的“七姐会”聚集在宗乡会馆摆下各式各样鲜艳的香案，遥祭牛郎织女，“香案”都是纸糊的，案上摆满鲜花、水果、胭脂粉、纸制小型花衣裳、鞋子、日用品和刺绣等，琳琅满目。不同地区的“七姐会”便在香案上下工夫，比高下，看谁的制作精巧。今天，这类活动已为人遗忘，只有极少数的宗乡会馆还在这个节日设香案，拜祭牛郎织女。香案一般在七月初七就备妥，傍晚时分开始向织女乞巧。

日本的“乞巧奠”（即七夕乞巧仪式）一词，在正史《日本纪略》中也有记载。当时，朱雀天皇天庆八年（945年）的七月七日就进行了“乞巧奠”。

平安时代宫中的女性们在七夕之日，为祈求自己诗歌、官弦、裁缝等的进步，供奉笔砚、雅乐的乐器、五色线等。这种乞巧奠在日本也是少见的。珍贵的雅乐的乐器和用梶树叶写的祝愿短笺始祖，现在在东京的大宫八幡宫还可以参观得到。

据平安末期的《江家次第·七日乞巧奠》记载，“在清凉殿东厅铺了长长的席子，摆放了四腿的红漆高桌，在桌上供着梨、桃、大豆、茄子、瓜、豇豆等之外，还摆放着楸叶，把金银针各七根放在楸叶上。并且这些针上还穿着五色的线。”另外，用七孔针乞巧传说，在日本的文献中也有记载。而且，现在在日本的正仓院里还保存着三长四短的七根七孔针。乞巧的习俗很早就流传到了日本。《中右记》有这样的记载，“永久六年（1118年）七月初七，‘今夕，牵牛织女相会。恭敬虔诚地乞巧，恭敬虔诚地祈祷万岁。’栩栩如生地描写了乞巧人的心境。”

如今风俗博物馆内还展示着原氏物语中光源氏七夕乞巧的场面，让人们思绪一下子就驰骋到了平安时代优雅的祝福七夕的场面中了。

## （二）七夕节日之民间习俗

在七夕这一天，除了乞巧之外在各地还有各种民间习俗。比如：树液洗头发、花草染指甲、晾晒书籍衣服等习俗。许多地区的年轻姑娘，喜欢在节日时用树的液浆兑水洗头发，传说不仅可以年青美丽，而且对未婚的女子，还可以尽快找到如意郎君。用花草染指甲也是大多数女子与儿童们，在节日娱乐中的一种爱好，也与生育信仰有密切的关系。

种生求子的习俗。在七夕前几天，先在小木板上敷一层土，播下粟米的种子，让它生出绿油油的嫩苗，再摆一些小茅屋、花木在上面，做成田舍人家小村落的模样，称为“壳板”，或将绿豆、小豆、小麦等浸于磁碗中，等它长出数寸的芽，再以红、蓝丝绳扎成一束，称为“种生”，又叫“五生盆”或“生花盆”。南方各地也称为“泡巧”，将长出的豆芽称为巧芽，甚至以巧芽取代针，抛在水面乞巧。还用蜡塑各种形象，如牛郎、织女故事中的人物，或秃鹰、鸳鸯、等动物之形，放在水上浮游，称之为“水上浮”。又有蜡制的婴儿玩偶，让妇女买回家浮于水上，以为宜子之祥，称为“化生”。

南瓜棚下听悄悄话的习俗。在绍兴农村，这一夜会有许多少女一个人偷偷躲在长得茂盛的南瓜棚下，在夜深人静之时如能听到牛郎织女相会时的悄悄话，这待嫁的少女日后便能得到这千年不渝的爱情。

接露水的习俗。浙江农村，流行用脸盆接露水的习俗。传说七夕节时的露水是牛郎织女相会时的眼泪，如抹在眼上和手上，可使人眼明手快。

贺牛生日的习俗。儿童会在七夕之日采摘野花挂在牛角上，叫做“贺牛生日”（传说七夕是牛的生日）。

吃巧食的习俗。七夕节的饮食风俗，各地不尽相同，一般都称其为吃巧食，其中多饺子、面条、油果子、馄饨等为此节日的食物。吃云面，此面得用露水制成，吃它能获得巧意。还

有许多民间糕点铺，喜欢制一些织女人形象的酥糖，俗称“巧人”“巧酥”，出售时又称为“送巧人”，此风俗在一些地区流传至今。

诸城、滕县、邹县一带把七夕下的雨叫做“相思雨”或“相思泪”，因为是牛郎织女相会所致。胶东，鲁西南等地传说这天喜鹊极少，都到天上搭鹊桥去了。

为了表达人们希望牛郎织女能天天过上美好幸福家庭生活的愿望，在浙江金华一带，七月七日家家都要杀一只鸡，意为这夜牛郎织女相会，若无公鸡报晓，他们便能永远不分开。

在广西西部，传说七月七日晨，仙女要下凡洗澡，喝其澡水可避邪治病延寿。此水名“双七水”，人们在这天鸡鸣时，争先恐后地去河边取水，取回后用新瓮盛起来，待日后使用。

陕西风俗避免在七月七日迎新嫁女。传说因为织女是天帝的孙女，因为在婚姻上的不幸遭遇，所以父母对新出嫁的闺女，每逢七月七日就要接回家来，意思是为了保护女儿女婿的幸福生活，以免天帝发觉他们常年同居，要象牛郎织女一样强迫分开。

七月七日还有祭拜魁星爷的习俗。相传农历七月初七是魁星爷的生日。魁星为北斗七星的第一颗星。民间信仰魁星爷主文事。据说闽东一带读书人崇敬魁星，仅次于孔子，所以，七夕有拜魁星之习俗。

日本七夕节的习俗也有很多。在日本也有七夕日晾晒衣服和书物的习俗。这个习俗在《江家次第》的乞巧奠部分中有记载。据说平安时代的日本就有七夕日晾晒衣服的习俗。这个习俗明显具有防虫防尘的目的。

在日本还有七夕日用马铃薯叶子接的露水练习写字的习俗。

日本的东北地区，七月七日喝菜汤、吃麻花、互相赠送面条以庆丰收。这个习俗与晾晒衣服、书物的习俗，都与季节有关系。七月七日已接近七月十五日，所以在日本还带有盂兰盆节的色彩。还有七夕日沐浴七次，吃七顿饭可以长生的习俗。在一些地方还有洗刷水缸、给水缸换水的习俗，他们是用这种方式来缅怀祖先的。从东北到九州，许多地方都有在七夕之夜将七夕饰物和七夕用的玩偶放入河中使之顺水流走的习俗。

在日本还有七夕日驱困的习俗。日本的眠流节与七夕有着深刻的渊源。众所周知，在清森县等地流传“纸偶灯笼会”和“竹灯节”等，据说原来的漂走驱邪偶人的活动就是由驱除睡魔的活动发展起来的。另外，在关东的一些地区人们还用合欢树叶擦眼、洗脸来驱除睡魔。在秋田县人们则用水蜡树叶擦眼、洗脸来驱除睡魔。

日本与七夕相关的民间信仰有，七夕日下雨、七夕日出入田地相关的禁忌、还有与制作物品和习俗相关的民间信仰等。但包括以上所有要素的七夕活动还不曾见过。各要素均带有非常浓厚的社会区域性。另外，原有的七夕活动与其后的盂兰盆节有着深刻的关系。前面诸要素中，在制作物品和习俗等方面有不少被认为来源于盂兰盆节。因此，难以理解的日本七夕节的构造就显得更为复杂了。

七夕节，实际上是一个夏秋之间季节交替之际，充满了人们各种愿望的一个复合的节日。

牛郎织女与乞巧节的种种传说与风俗，都美丽动人，令人难忘。它既反映了劳动人民对

美好婚姻生活的美好祝愿，也表明了我国妇女对劳动与智慧的热爱。

直到今日，七夕仍是一个富有浪漫色彩传统节日。虽然不少习俗活动已弱化或消失，但惟有忠厚老实的牛郎和心灵手巧、心地善良的织女的形象以及他们忠贞爱情的传说，一直流传民间。

#### 参考文献

- 【1】铃木棠三《日本年中行事辞典》角川书店 [1980]
- 【2】野尻抱影《日本星名辞典》东京堂出版[1973]
- 【3】宫田登·马兴国《民俗》大修馆书店[1998]
- 【4】熊谷元一《たなばたまつり》福音馆书店[1970]
- 【5】边冬梅《源于中国的日本七夕》《美与时代》第七期[2009]
- 【6】王娟《民俗学概论》北京大学出版社[2002]
- 【7】盖国梁《节趣》学林出版社[1998]
- 【8】惠西成·石子《中国民俗大观》广东旅游出版社[1997]

# 论狩野直喜的“德治主义”政治观念

黄颖（福建师范大学外国语学院）

狩野直喜是近代日本杰出的汉学家，也是东洋史学京都学派的创始人之一。此外，他还堪称日本进行中国俗文学研究的开山鼻祖。狩野直喜以其渊博的学识和崇尚独立、严谨的学风，在日本汉学界赢得了广泛的赞誉。但一直以来，关于狩野直喜的研究多集中于他的学术成就，而对于他的学术思想中政治观念层面的研究则相对较少。而狩野直喜关于儒家的“德治主义”政治观念，就曾对他的学术生涯产生过重要影响。因此，对于狩野直喜的政治观念的分析，有助于我们更为透彻地了解这位近代日本汉学名宿的学术生涯。

首先，从狩野直喜的政治观念的儒学渊源来看，狩野直喜 12 岁就进入济济黄中学校开始接受儒学教育。其授学宗旨是“正伦理明大义 重廉耻振元气 磨知识进文明”。可见这是一所儒学风气十分浓厚的学校。此后狩野直喜考入东京第一高等学校，毕业后又考入了东京帝国大学，就读于文科大学汉学科，师从明治中期著名汉学家岛田篁村。在他的教导下，狩野直喜在自己的学术体系中也吸纳了清代考据学的治学方法。也正是在此期间，狩野直喜奠定了他从事汉学研究生涯的学术基础，而岛田篁村的儒学研究方法也对狩野直喜的学术方向产生了深远的影响。1900 年以后，狩野直喜作为文部省的官派留学生，曾先后两次到中国留学。尤其是在上海留学期间，他有幸得见张之洞、吴昌硕等当世大儒。又经由同窗挚友藤田丰八引见结识了罗振玉。待到 1910 年，狩野直喜与王国维初次相见便一见如故，对于共同感兴趣的元曲研究进行了深入的交流。1911 年末，辛亥革命爆发，罗振玉、王国维流亡日本期间便到京都投奔狩野直喜。而且在王国维旅居京都期间，“他的治学倾向出现了变化，他开始从新的角度研究经学，力图提出新的见解”。而王国维与狩野直喜在京都时的学术交往十分密切，每日耳濡目染，自然或多或少会受到王国维的经学研究思想的影响。可见，不仅在戏曲方面，在儒学研究方面，二人也是有一定交流的。因此，从狩野直喜在本国求学以及后来在中国留学的经历来看，先后与日本和中国的两位儒学大师级人物的学习和交流过程，奠定了狩野直喜深厚的儒学根基。而此后狩野直喜在日本国内的学术实践中所体现出对待人生、治学乃至国是的价值观念，皆源自他的儒学渊源。

其次，狩野直喜在长期进行儒学研究的基础上形成了“德治主义”的政治观念。狩野直喜认为，“所谓德治主义，即是说君主对人怀恻隐之心，修仁德，将仁德施于家，惠于国”<sup>9</sup>。实际上，当“德治主义”落实到中国古代政治机制中则突出表现为一种“典范政治”，“所谓典范政治，就是社会首先要给它的成员树立一个或一些模范、表率、或者榜样，然后由其他

---

<sup>9</sup> 狩野直喜：《关于孔子的传记》，《中国学文荟》狩野直喜著 周先民译，中华书局，2011 年 4 月第 1 版，第 93 页。

社会成员亦步亦趋效法这个榜样的行为，从而使整个社会的行为协调一致”<sup>10</sup>。故狩野直喜认为“天子治天下就是修己之德，以身作则，以自己的明德作为‘正’之仪型，以此来统帅臣民”<sup>11</sup>。因此在1924年第一次为天皇授课时，狩野直喜选择了《尚书·尧典》作为开篇。他认为孔子整理典籍，删定六经时，考诸上古先王事迹，唯尧帝之德最盛，遂将《尧典》列于《尚书》之首。并且他还劝谏天皇应以尧舜事迹为典范，“君臣一心，励精图治，则国运兴而世治；当其时也，思法尧舜而唯恐不力。至若君臣互怠懈于政事，则国势衰而势乱，恰如影之随形、响之应声也”。<sup>12</sup>由此观之，狩野直喜对于中国传统政治思想中“德治主义”观念的政治表现形式，即“典范政治”也是推崇有加的。

此外，在狩野直喜的政治思想中还鲜明地体现出了“以德怀远”的观念。实质上，“以德怀远”即是“典范政治”由近及远的推行过程。狩野直喜认为“《尧典》所述，乃帝王之大道，故其叙述顺序亦有匠心寓焉。先举尧之德，次叙尧德行之于其家，再次及于国，最后及于天下。由近及远，由小到大，将尧德感化天下之途径、过程一一呈现”<sup>13</sup>。狩野直喜的这段评述与尧“以德怀远”成就伟业的途径如合符契。虽然在中国的传统政治观念中，儒家提倡的“德治”观念虽为主流，但在战国后期却受到了法家的批判。然而狩野直喜认为“相对于德治主义，法家倡导的是法治主义——以君主的需要为终极目的，视百姓为实现君主目的的工具，实行专制统治。与孔子重视礼乐的主张相反，法治主义一味看重武力”<sup>14</sup>。由于狩野直喜推崇儒家“德治”的政治观念，所以他对法家思想中重视武力征服的观念持否定态度。

第三，狩野直喜的“德治主义”观念在他的社会实践中也有突出的体现。狩野直喜对中国传统政治思想有着深刻的认识，并以儒家倡导的“德治主义”作为他的核心政治观念。正是在这种政治观念的指引下，狩野直喜对当时日本政府所奉行的军国主义的对外政策很不以为然。因为这种崇尚武力的政治理念与狩野直喜提倡“德治”的政治理念是相抵触的。狩野直喜依据自己多年对儒学的研究和理解，认为真正能够体现儒学核心思想的经典当首推《五经》。因此，狩野直喜打破常规，在1924年第一次为昭和天皇进行“新年初讲”就以《五经》之一的《尚书·尧典》为主题。以《尚书·尧典》作为开篇并非狩野直喜的随性之选，而是暗含深意的。他是借《尧典》大意来劝谏天皇推行“德治”，慎用武力。同时也奉劝天皇，即使是为了国家利益而做出一些自认为正确的行为，但在旁观者的眼中却已是远离正道，结

<sup>10</sup> 常金仓：《穷变通久——文化史学的理论与实践》，辽宁人民出版社，1998年6月第1版，第179页。

<sup>11</sup> 狩野直喜：《孝治杂谈》，《中国学文荟》狩野直喜著 周先民译，中华书局，2011年4月第1版，第210页。

<sup>12</sup> 狩野直喜：《〈尚书·尧典〉首节讲义》，《中国学文荟》狩野直喜著 周先民译，中华书局，2011年4月第1版，第6页。

<sup>13</sup> 狩野直喜：《〈尚书·尧典〉首节讲义》，《中国学文荟》狩野直喜著 周先民译，中华书局，2011年4月第1版，第6-7页。

<sup>14</sup> 狩野直喜：《关于孔子的传记》，《中国学文荟》狩野直喜著 周先民译，中华书局，2011年4月第1版，第95页。



果只能是成为国家的罪人，误己误国，历史上这样的事例已是屡见不鲜了。

另外，对于狩野直喜从参与“东方文化事业”到辞去京都研究所所长职务的经历，研究者们大多给予狩野直喜坚决维护学术独立性的高风亮节以高度评价，这一事迹无疑是值得赞赏的。然而对于狩野直喜来说，参与“东方文化事业”是实现他平生理想的一次绝佳机会，也使他深切地感到一种使命感，<sup>15</sup>但此后何以使他坚决地放弃了这一天赐良机呢？若进一步分析，便可看出其中暗含着日本军部为辅助侵华而开展的“东方文化事业”研究，与狩野直喜的政治理想截然相反，并最终导致狩野直喜退出“东方文化事业”的政治思想因素。自卢沟桥事变之后，中日关系急剧恶化，日本军部抛出古代中国研究无用论，并不断向外务省施压，要求东方文化学院要配合日本的对华政策进行具有现实意义的现代中国研究，同时还要求在体制上改属东方文化事业。狩野直喜等人反对无效，结果研究所改变体制，改称东方文化事业研究所。狩野直喜随后宣布辞职。有学者指出：“如果就此认为他清高到丝毫不受当时的时代风气的影响则也为时过早。”理由是狩野直喜曾为军国主义者出谋划策，但同时他“又要力图保持一个文化人的良知，其间交织着错综复杂的心理矛盾与挣扎奋斗”<sup>16</sup>。其实，这种看似复杂的矛盾心理在本质上并不矛盾。虽然狩野直喜是一位崇尚独立学术精神的学者，但作为日本人的他自然有其民族立场，加之多年从事儒学研究，在他思想中的忠君爱国观念较之常人则为更甚。所以作为日本人的狩野直喜为本国政府献计献策是再正常不过的。但这与他退出“东方文化事业”也并不矛盾。虽然狩野直喜是以尊重学术独立为由，毅然决然地辞去京都研究所所长一职，但这只是原因之一。更深层次的原因则是当时日本军部所奉行的武力侵华方针，与狩野直喜一直尊奉的“德治主义”的儒家政治思想相抵牾。而狩野直喜之所以选择辞职的做法正是对当时日本军国主义政治的一种无声的抗议。

综上所述，狩野直喜在他深厚的儒学研究基础上，形成了“德治主义”的政治观念。并且在他的学术生涯中，当面对一些重大抉择时，狩野直喜始终坚持以“德治主义”观念作为他判断是非的原则。尤以军国主义在日本大行其道之时，狩野直喜仍不改其“儒臣”气节，在御前进讲过程中，反复劝谏天皇要施行“德治”，慎用武力。同时，在日本军部逐渐控制汉学研究的形势下，狩野直喜以辞去京都研究所所长的职务来表明自己的立场。观之以其学其行，不愧为日本一代“儒宗”。

---

<sup>15</sup> 参见礪波護、藤井讓治：《京大东洋学的百年》，京都大学学术出版社，2002年版，第22页。

<sup>16</sup> 刘岳兵：《日本近代儒学研究》，商务印书馆，2003年版，第297-301页。

# 日语表达的修饰手法与暧昧心理

——从日语表达方式看日本人的民族性

郝祥满（湖北大学历史文化学院）

一个民族的语言表达方式和一个民族的民族性有着很深的关系。所以德国著名的人类学家、语言学者洪堡特（1767—1835年）指出：

语言与精神力量一道成长起来，受到同一些原因的限制，同时，语言构成了激励精神力量的生动原则。……一个民族的精神特征和语言形成这两个方面的关系极为密切，不论我们从哪个方面入手，都可以从中推导出另一个方面。这是因为，智能的形式和语言的形式必须相互适合。语言仿佛是民族精神的外在表现；民族的语言即民族的精神，民族的精神即民族的语言，二者的同一程度超过了人们的任何想象。<sup>17</sup>

因此，从日本语言表达方式中分析日本民族精神、分析日本民族性也是可行的。因为“语言，它与个性的关系极其密切，二者十分频繁地相互影响。借助语言媒介，极不同的个性通过相互传告各自的外向意图和内部感受而统一了起来”<sup>18</sup>。

一个民族语言的语法是讲用词造句的一般规律的科学。修辞是讲加强语言表达效果的一般规律的科学。

修辞是表达方式一种体现，它的作用是使表达出来的语言具有说服力和感染力等。“该直说的，往往曲折地说；该实说的，往往虚张地说”<sup>19</sup>。交流者之间如果没有一定的文化背景是难以理解的、难以沟通的。语言的修饰（或者说掩饰）也是一种表达方式，这里的修饰完全不同于修辞，它更多的近于“掩盖”，有意的掩盖，不同于修辞的“夸张”等。

因为语言可以起到沟通的目的，也可以引发矛盾和冲突。这类的表达技巧不是语言学上的，但却借用的语言学的一些方法、技巧。

语言是可以修饰的，语言有时也是掩饰的工具，特别是那些因文化沉淀而形成的模糊的语言、模糊的概念。

## 言不由衷的日语：暧昧的日本人与暧昧的语言

在人际交往中，日本人拒绝说“不”，其态度往往含蓄与模糊莫辨。

在交谈而交心方面，性格率直的中国人与性格暧昧的日本人是有很大差别的。

<sup>17</sup> 【德】威廉·冯·洪堡特著《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，商务印书馆1999年版，第52页。

<sup>18</sup> 【德】威廉·冯·洪堡特著《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，第31页。

<sup>19</sup> 周秉钧著：《古汉语纲要》，湖南教育出版社1981年版，第479页。

中国人在表明态度的时候总是旗帜鲜明，“不”字当头。而日本人却截然相反，将“不”字藏在句后。日本因此也被公认为是一个暧昧的民族，暧昧的最大表现之一就是日语的这种表达方式。这种表达不同于修辞学上的“用晦”，“含蓄”或“婉曲”<sup>20</sup>。

与把“不”字藏在句末不敢直接说出相应的是，日本人说“はい”并不一定就是肯定，一如英语的“yes”、汉语里的“是”，没有歧义，而日语的“はい”是有歧义的，因为这个本来明确的词在日语中被模糊了。日本人在和你交谈的时候可以不断地说“はい”，不一定是在表明肯定你的观点，大多数情况下只表示，他在注意你的说话，“注意到了”而已。据说这在美国商人与日本商人的贸易谈判中常常引起误解，这是因为日本人之间有模糊的、暧昧的默契，而和其他民族之间交往的时候达不到这样的默契。

日本人在相互交往中反对“自我主张”，讨厌“率尔”而对的子路式的人物，更讨厌辩解的人。所以日本的上司喜欢下属说“是”，不许他多说一个字，更不许随便说“不”。日本人的暧昧突出表现在不得不“说不”的时候委婉地表达，多重否定，以致令人费解。

人们都相信“言为心声”，其实肢体语言更能反映心声，之时不是轻易能够感知，需要日本人所谓的“腹艺”。

日本人暧昧的语言和暧昧的性格，我们可以从两个方面去理解，一是从日本人的角度，也就是说自我肯定的角度来看，我们看到的是日本人的“简素与淡泊的性格”、“含蓄与暧昧的性格”。日本民族的这种性格最集中凝结在日本民族诗歌——和歌的短小形式上。换一个角度，也就是说带有批评的眼光来看，那就是不诚实的“暧昧”，是虚伪和闪烁其辞。

日本人的暧昧性格在其语言表达中首先表露出来的是“模糊战术”，这种表达方式一些日本人自称为“含蓄”，承认它是客气的说法，说的不好听一点，就是不愿意追求“精确”，这也是日语表达的独特之处。但日语虽然不是一个相对严密的语言，例如和法语、汉语相比它不够严密，不适合作为国际条约文本语言，但日语也并不是不可以说得准确、明白一些，正如赖肖尔所说的：

的确，日语可以是摸棱两可的，但只有说话人需要这样做时才会如此。人们使用英语同样也可以含糊其辞，……在需要精确的时候，如起草法律和解释技术程序，使用日语可以像使用英语一样精确。<sup>21</sup>

语气的暧昧可以说反映了日本人的一种心理特点，所谓“言为心声”。众所周知，日本人的模糊技术非常发达，工作中追求精确、精细的日本人为何在交往中使用模糊的概念、模糊的语言，是值得思考的现象。

日本人的暧昧性格在其语言表达中其次表露出来的是“偷梁换柱”式的偷换概念的手段，这也不同于修辞学上的“词义的选择”<sup>22</sup>，修辞学上的选择词义是追求“明确”和“贴切”这两个重要标准，偷换概念则反其道而行之，偷换概念往往造成语言词汇的“歧义”问题。

日本人在政治外交场合使用模糊语言，甚至偷换概念。心理现象的模糊和语言的模糊虽

<sup>20</sup> 参见周秉钧著：《古汉语纲要》，湖南教育出版社 1981 年版，第 486、495 页。

<sup>21</sup> [美]赖肖尔著《当代日本人——传统与变革》，商务印书馆，1992 年版，第 318 页。

<sup>22</sup> 参见周秉钧著：《古汉语纲要》，湖南教育出版社 1981 年版，第 499 页。

然有一定的关联，但不完全一样，日本人往往把他们混淆了。

日本人暧昧地偷换概念的表达方式，通过日本法西斯、军国主义分子在侵华战争期间常用的“外交辞令”、“军事用语”表达得淋漓尽致，在“九一八事变”、“一二八事变”爆发期间，日本人在两国的外交谈判中，常常使用的是“事件”和“事变”以及“事态”这三个词汇，回避使用战争。今天的右翼分子以“进驻军”代替“占领军”，以“进入”代替“侵略”，妄图篡改他们发动的侵略战争的历史。在这一点上，不仅是日本的右翼，就算我们中国心目中最友好的日本人田中角荣也是如此。

第二次世界大战结束以，日本右翼以及一些政治家依然继续使用战争期间的一些言词，最有代表性的是1972年9月访华的田中角荣。田中角荣一行期间，周恩来总理从1972年9月25日到28日，和日本首相田中角荣举行了四次会谈，田中角荣对周恩来说了许多“暧昧”的话。

日本方面一直借口“台湾问题”和日本政体与中国不同等所谓的困难，在建交公报中极力回避“战争状态”这一提法，为了早日结束法理上的战争状态，中国政府尽量让步，尽量满足日本政府的要求。两国首相第二次会谈一开始周恩来总理说了这样的话：

我们高度评价日本政府首脑所说的希望以政治的而非法律的形式解决邦交正常化问题。因为战争，几百万中国人牺牲了。日本的损失也很大。我们不能忘记这种历史的教训。田中首相所说的‘反省过去不幸的事情’的想法，作为我们也能接受。但是，田中首相的‘给中国人民添了麻烦’的言辞招致了中国人的反感。因为在中国，所谓的麻烦只在小事上使用。<sup>23</sup>

因为直道此时，日本首相的认罪态度还是很暧昧的，反映在他的措辞上便是以“事情”来替换“战争”、以“麻烦”代替“伤害”。周恩来总理在这里提出此事是因为，9月25日田中首相在周恩来总理举行的欢迎会上，在祝酒词中说了这样的话：

然而，遗憾的是过去几十年之间，日中关系经历了不幸的过程。其间，我国给中国国民添了很大的麻烦，我对此再次表示深切的反省之意。第二次大战后，日中关系仍继续处于不正常、不自然的状态，我们不得不坦率地承认这个历史事实。<sup>24</sup>

这里的“麻烦”即日语所谓的“迷惑（めいわく）”，是指轻微的冒犯行为，例如某个人不小心将水洒到小姐的裙子上。田中这里是用“过程”一词还取代“战争”的。即使是中国人民的友好人士田中角荣也极力回避使用“战争”而用“过程”、“事情”，所以我们现在使用“事变”还是“战争”就绝非语义上的问题，这是一个历史文化的大是大非。

日本人的暧昧性格在其语言表达中显示出来的，第三是保留面子的暧昧。例如以“终战”代替“战败”。在“败战”这一不争的事实面前，“终战”论者所要达到的真正目的，依然是阴魂不散的超国家主义——日本军国主义。当然也有日本人有明确的认识，例如哲学家今道有信，他曾表示：

我不使用“终战”一词，而是一直使用“败战”一词，那场战争不是我们作为主体而结

<sup>23</sup> 日本外务省亚洲局中国课解密档案《日中建交高层会谈记录》，张晓刚译，载《社会科学》2006年第10期，第59页。

<sup>24</sup> 田桓主编《战后中日关系文献集 1971-1995》，中国社会科学出版社1997年版，第105页。

束的，而是失败的战争。政府和日本人都在玩语言游戏，这是亡国之兆。<sup>25</sup>

最后，日本人语言表达的暧昧还反映在其话语往往只能意会，不依赖言传，以省略与啰嗦这两种表达最为突出。

日语表达反映了日本人复杂的心理，“语言信息的加工处理是极其复杂的心理过程”<sup>26</sup>。多心多疑、谨小慎微的日本人如果遇到意见不同，或者必须拒绝，为了避免简单生硬的拒绝伤害感情，日本人很少直说，往往是转弯抹角使用重叠的否定结构，结果把句子拖得很长，罗嗦。或者采用省略的模糊表达，或者采用“王顾左右而言他”的模糊方式，通过这种有限的“言传”让对方“意会”，当然达到意会必须有文化的熏陶，对于受日本文化熏陶不深的外国人来说，不首先学习是不能意会的。

省略和啰嗦是日语中，尤其是寒暄用语中的两种极端的表达，但有其特殊的文化内涵。

日本人在表达敬意时，越罗嗦似乎越有礼貌，不厌其烦，其实是一种遮盖，以此遮掩贫乏的感情。罗嗦表现为不愿意直面矛盾，不敢直面矛盾，故意不说出来，情感的暧昧必然使语言暧昧。日本人在人际交往中，讲究“和”与“中庸之道”，所以在与人说话时，不走极端而“留有余地”，即使观点不一致，表面上尽量与对方保持协调一致，极力避免感情上挫伤对方，即使想否定对方，表达时成了双重否定，多重否定；同时日本人也不轻易肯定对方，尽量多用委婉暧昧的口气，少用肯定的口气。

罗嗦是日语的一个极端，它的另一个极端是“省略”。“省略”便是“回避”，日本人善于回避矛盾，避重就虚，表现在语言上，除了内容的省略，有时还采用省略的表达方式，文句结构往往省略主语，或者宾语、定语，而“留有余地”，如果拿我们中国的说法来形容，就是讲“半语子话”，让听者自己去理解。总之，他们很少使用明确的肯定词和否定词。所以，担任日语翻译的人都深有感触，这是一项艰巨的工作。

日语表达依赖与对话双方对环境的感知与感受，这就是文化、文化氛围，如日语“じゃ”、“それじゃ”的省略用法，其语境与语义值得研究。这类省略语言有其暗示作用，无须明言，例如在建议结束晚会、告别分手的时候，不便直接说出来，使用“そろそろ”这个词来代替了。这样的说法在日语里成了套话，成了语言法则，成了文化。

日本人如此表达，建立在预知对方心领神会的假定上，这就是日本人对话中预设的语境。

日本人的暧昧性格在其语言表达中表露出来的是“逃避战术”，除了“王顾左右而言他”的方式外，沉默也许是更好的逃避战术。

汉人使用汉语表达相对于日语，倾向于直观、直陈（平铺直叙），所以表现在汉语对此上则无“时式”与“时代”的变化与设计，一切有关时间过去、现在、将来的存在状态等问题，以直陈为主，动词本身不产生变化，日语则不同，这与日本人的性格必然相关。

当然，加入如果文化因素就另当别论了。

<sup>25</sup> [日]今道有信：《一个哲学家走过的路》，载《中央公论》1998年第11期。

<sup>26</sup> 鲁苓著《多元视域中的模糊语言学》，社会科学文献出版社2010年版，第81页。

### 日本人的沉默寡言多因羞涩、谨慎、木讷

无声的沉默是一种拒绝、逃避，一种暧昧的表达，有时也是日本人的秉性。日本人在大庭广众之中，或众目睽睽之下倾向于沉默，尤其是在日本男人之中这种现象很普遍，哪怕是需要发言、需要表达，并且是为表达而来的某些会议上。

在国际交流场合，西方人发现，日本人很少发言，也不积极发言，这一点，在一些国际学术会议中中国的日本通们也注意到了，在主持会议的时候主动邀请日本人发言。日本人如此表现不外乎不善于表达，或因怕说错话者而不愿意表达。之所以不愿意表达，不轻易发表意见，又因为日本人的谨慎。

日本人往往急躁冒进又谨慎过度，这一性格特征的形成首先与他们的社会评价体系有关，在日本人的道德价值看来：沉默是金，日本人不喜欢雄辩的人。

这种价值观严重影响了日本男性的语言表达能力，甚至影响了日本现代社会的婚姻。至于文字表达则另当别论了，众所周知，日本人的“私小说”泛滥、文字的喧嚣在世界文学史上是有名的，这也是日本式的表达。

日本人的沉默还反映出日本人不强出头的社会心理和民族性。正如福泽渝吉所批评的明治时代的日本人“习惯于息事宁人，该说的不说”一样，这归结于日本人的对权威的恐惧畏惧心理，自我保护的自卫心理、相互之间细腻的交往心理。具体来说就是体贴、难为情、害羞、客气、畏惧。

从社会评价的角度来看，日本人不喜欢多话的人，尤其是陌生人之间，或者下级在上级面前、晚辈在长辈面前、日本人的待人接物标准是多听少说，所以日本人总喜欢摆出一副在倾听的神态，很少抢白、插话。因此日本人的表达在这些情境之下非常的简洁。

与此相反，中国人在与人谈话时总是喜爱抢着发言。

日本人性格上的“渋い”（しぶい），即汉语所谓的“滞涩”、“迟滞”，不爽快等表现，还在于日本人怕犯错误、出差错的心理。怕说错话，谨小慎微，也是日本少说话的重要原因。语言上不主动，行为上也不主动，尤其在男女间爱情的表白上。

与日本人公开不说相对的是私下里的散布流言。日本人爱打小报告，尤其是在封建社会和日本发动帝国主义战争期间。

日本人的性格是日本社会文化养成的，这一点在日本男性语言表达上充分反映出来了。日本男人爱用鼻子代替嘴说话，甚至用无声的眼神、手势等来替代。

感叹词是一种“模拟”语言，日语的感叹词很发达。可能在其他民族的“语言成分中，感叹词属于最不重要的部分”<sup>27</sup>，在日本语中应该是个例外。

在日本交往中，多有故意不说话而仅用感叹词的，如公司上级对待下级的赞许，下级对上级夸张的认同；有懒得说话而使用感叹词的，如丈夫对待妻子，说不上是无礼，但的确是简慢。

---

<sup>27</sup> 【美】爱德华·萨丕尔著《语言论——言语研究导论》，商务印书馆2009年版，第6页。

从语言学习、语言习惯方面来看，相互熟悉的日本人之间使用的日语口语非常简洁，而且日本人喜欢和熟悉的人交谈，很难与陌生人交谈，久而久之他们便不善于与陌生人交谈、不善于表达自己的思想和主张。

丈夫对妻子的傲慢的回应是一种简慢。比如答应，回答“はい”（是）就礼貌得多，仅仅从鼻子里“んー”（嗯）的一声，就显得非常的简慢，介于之间的是“ええ”（哎）。

在1919年至1945年的上海租界，在中国人的感受之中，最傲慢、最欺压中国人的外国侨民是日本人，比如在搭黄包车（人力车）的时候，中国车夫要连问三遍以上，日本乘客才瓮声瓮气地指明去向，懒得多说一个字。这固然是因为日本人的傲慢，也和他们的性格有关。

日本的男性很多色厉内荏，往往语言残暴，内心脆弱。

相比男性爱用鼻子说话，日本的女性则爱用感叹词代替说话，特别是“ねえ”这个词频繁被使用，相反这种简素则衬托出女性的温柔。

正如男性的简慢语言培养了女性的温柔语言一样，日本男性在爱情表白上的被动促使日本女性不得不主动。

前面已经提及，由于日本男性的内心脆弱而不善于表达，现代日本社会结婚难已经成为一大社会问题，这一问题的导因之一就是，日本男人的不善表达而“完全成了被动的王子殿下”，“所以女性们不首先和他搭话的话，那就一切都无法开始”<sup>28</sup>。日本人不善于表达还表现在不善于说出自己的情感，尤其是男女之间，哪怕是能说会道的小说家，例如川端康成，甚至跟他恋慕的女子交谈时都紧张，都不好意思坐得太近，更不敢握她的手。《睡美人》中的那个欣赏裸女的老人很可能就是他自己。

日本男人很难对心爱的女人说出“爱”的字眼，日本男人的这一性格不是现在才有的，应该说二战以后、特别是20世纪末略有好转了，泡沫经济时代以前的日本男人更厉害。日本著名电影《男人很辛苦》中的主角寅次郎是最好的例子，之所以有那么多的日本人不厌其烦地看寅次郎系列电影，不怕老套，就是因为同病相怜。

小说中的寅次郎不善于谈恋爱，现实中的三岛由纪夫也不善于谈恋爱，也就是说他不善于与女性交往，所以他很晚才相亲（日语所谓的“見合い”）结婚。

日本男性相当普遍地存在这一问题，这和他们相对普遍的恋母情节有关，因为日本人都是由女性（母亲或祖母）带大的，他们总是等待女性来理解他、关爱她，像母亲一样。

“为什么日本男性变得如此被动？”日本有社会学家认为：“究其原因是害怕受到伤害。今天日本男性的心已经脆弱纤细得如玻璃。实际上，在男性大众有很多人像是患了‘恋爱躲避症’，与其受伤，不如干脆退而求其次满足于‘二流的女性’。或者，只追求他们认为已经确认‘一定会说OK’的女性”<sup>29</sup>。其实这也是日本的传统、遗传，或者说根性。江户时代的武士未尝不是如此，山本常朝在论及武士之间的情感表达时推崇“忍恋”，他说：“恋的极致，就是‘忍恋’。”“忍恋”是一种虚无中的恋。恋一个人，在他活着时恋不算什么，他

<sup>28</sup> 【日】山田昌弘、白河桃子著《“婚活”时代》，山东人民出版社2010年版，第25页。

<sup>29</sup> 【日】山田昌弘、白河桃子著《“婚活”时代》，山东人民出版社2010年版，第25—26页。

死后仍然还恋，这就纯粹了。

他们推崇忍恋其实也是因为不善于表达，于是期待彼此的感知、心有灵犀。

日本人何止是在谈恋爱的时候不善于表达，即使是夫妻之间，也不能流畅地表达情感，丈夫下班回家以后，多是一声不响地看报纸、看电视，很少主动和妻子谈天、谈公司的事情。妻子主动热情地跟他说话，他也只是简单地哼哼而已。

日本的“七夕节”等“祭”中，鼓励丈夫当街大声对妻子喊出“我爱你”的话，其实就是鼓励男子摆脱这种脆弱。相对来说，日本的女性在家庭中更感到压抑一些，日本女性爱参加各种团体的动因大概也在这里。

因为不善于口头表达或羞于直面表白，日本人爱选择间接的表白方式，例如书信的方式、传声、传话的方式，早在平安时代，平安贵族喜欢以写信的方式求爱，代替了以前在女人门前高歌的方式，而且那些贵族就是送情书也喜欢让第三者传达。可见，日本男人的这一性格的养成是有其历史文化渊源的。进入武家社会，上层社会的男人们（主要是武士）更不轻易和女人说花，除非是在妓院里打情骂俏。

所以至今日本人会打情骂俏却不会向女人正式求爱。

### 从日语的婉词、禁忌、借代看日本人的宗教化、世俗化

首先，日语的委婉反映了日本人“秽”观、风俗化。

语言和宗教有着很深的关系，宗教是人们趋吉避凶的心理的文化产物。无论是和西方基督教徒相比，还是和伊斯兰教徒的行为相比，日本人都缺乏信仰，这是因为日本表现不够虔诚、不够唯一、不能守一，实质上是因为日本人功利心太强，太现实主义，太过于投机取巧的缘故。

因此日本人的宗教更近于民俗宗教，缺乏宗教信仰意识，但从日本人语言表达的角度来看，日本人的宗教心、宗教意识一点也不弱，至少反映了日本人具有强烈的民俗信仰，也反映了日本的社会风俗。

日本的传统宗教是神道，神道崇尚的是清，规避的是秽。它不像基督教那样通过赎罪的方法来寻求解脱，而是企图一禁忌的方式来逃避罪恶。这主要表现在日语中，便是隐秘、禁忌等语言的发达。禁忌语和委婉语在语言中都存在，禁忌的范围包括：性、死亡、排泄、身体功能、宗教事务以及政治等方面。

在日语中，“性、死亡、排泄、身体功能”等都是“秽”（けがれ），口语中要用隐语来替代。日本的“隐语”很发达，尤其是在性器官的语言方面。日本人虽然好色，但性却被看作“秽”，性的词汇却在语言中往往用隐语代替。

在日语中，まえ【前】的意义是“前面”，在委婉语中用来指女阴；まえのもの【前の物】（字面意义是“前面的东西”）则指男阴，这些都是委婉语。

委婉、避忌的需要使日本创造了大量的替代词汇，阴茎在日本的美称或隐语，例如：铁槌、藺笠、大蛇、前足、中足、杵、男根、男茎、枪、棒、铁炮、笔、胡萝卜、芋、一物、



小僧、肉具等等有近百种之多。至于女阴，诸如：“富登”（见于《古事记》一书）、裂缝、割口、破口、玉孔、穴、露穴、茶壶、户口、肉蒲团、桃源、玉壶、女根、想门、岩户、阴户、众妙之门、玉门、阴门、朱门、想门、出身门、开等等，约有150种之多。

广泛的语言禁忌，反映出日本是一个重视禁忌的国家。

日本有“事鬼道”的传统，《三国志》载日本的巫女“能惑众”，自然离不开语言，具体包括咒语、符（一般为字符）、谶语等语言崇拜形式。

唐代中国的阴阳道输入日本，无疑也促进了日本人的语言崇拜。幕府时代武家的花押，应该说是最具代表性的日本字符。

说到隐语不能不提及日本的“委婉语”，这也属于隐语之列，反映了日本人的暧昧。日语中与委婉语相关的还有敬语中的“郑重语”。

语言是风俗的重要表现之一。

其次，强烈的自尊心让日本人爱听道歉的语言。

语言的风俗化，特别反映在日语敬语的发达上。日本的是一个世故的民族，亦于受世俗约束的民族。日本人的语言更多的时候是表达一种姿态，西方有学者认为“日语充满了形式，毫无内容”，“かつこうがいい”（外表好）就够了。

世俗表现为复杂的人际关系、人际交往，而人际交往依赖语言。因此日本人在交往时、在表达时不得不谨小慎微。

日语敬语的发达也是因为日本人爱听道歉的话语，这可以让他们满足自尊。日本是一个自尊而又自卑的民族，他们渴求尊重以掩盖他们的自卑。日本人特别是上级喜欢要求别人向自己道歉。

因此道歉以及道歉的姿态在日本很有社会意义，在法庭上尤其是如此，特别强调道歉。如今在电视上也强调公务员等的道歉。道歉和哭泣在日本往往是一连的。

日本的敬语特别发达，“日本人也经常被描述为一种极为礼貌的民族”<sup>30</sup>。日本人自己也以“礼仪之邦”、“君子之国”自诩。

这是日本人自我美化的心理决定的。除了敬语之外，委婉语的发达也与日本人的这种自我美化心理有关。

最后，日语交流中的暗示与启发、暧昧的表达等与禅宗的“参话头”有着一定的关系。

既然不善于口头表达，又不便直说，日本人自然要找到另外的方式来交流。这样就产生日本人的“腹艺”，一种日本人注重非语言的交流。用我们中国人的话说就是，“此时无声胜有声”，讲究“心有灵犀一点通”。所以，禅宗一传到日本，参禅很快在日本流行，显然有它的基础。

禅宗喜欢用动作（如棒喝）、隐喻等的暗示引导他人觉悟。

禅宗爱使用模糊语言、模糊的概念。

---

<sup>30</sup> 【加】罗纳德·沃德华著《社会语言学引论》（第五版），复旦大学出版社2009年版，第330页。

禅体现了东方人的含蓄和非语言功夫,这样的表达方式在表达爱情的方式上与西方人有着明显的差别,东方人尤其是日本人重视行为上的暗示、讲究“默契”。其实,人类最早的语言是肢体语言,人从动物进化而来,动物只有肢体语言而已。

答非所问也是日本人言语的常用伎俩。

### 敏感的日本人：从日语表达看日本人的心境

默默感受孤寂与伤感,这是日本人的性格特征之一。

因为语言表达和宗教心理有很深的关系,宗教心理自然影响了语言表达。语言是一种思维习惯的表现,有其民族性,包含着其民族文化的感知与体验。

日语中有几个汉语无法对译的词汇,如“侘(わび)”、“寂(さび)”“哀(あわれ)和“物哀(もののあわれ)”等,对它们的把握不能局限于简单的词义界定,不得不从日本历史文化、日本人的宗教意识等角度作语义的解释。而这些语汇恰恰是反映日本文化特征、日本精神的概念,这是民族性的。

例如日本人特别喜爱表达方式俳句,日本人对俳句的欣赏就象中国人爱读唐诗一样,简洁的俳句就是如同中国的短诗、绝句。日本有一首几乎国人无人不知的俳句:

古池や 蛙飛び込む 水の音

这是日本的一个叫松尾芭蕉的禅僧说的妙句。翻译过来就是:

幽静之池呀!

一个青蛙跳进去,

“扑通”的一声。

芭蕉在日本人心目中的地位如同李白之于中国人,同样这首俳句业如同李白的《静夜思》,在日本无人不知、无人不晓。

这首俳句在一般中国人看来索然无味,何以日本人都知道它并喜爱它?这在许多中国人乃至世界其他许多国家人看来,简直是句无聊的废话。但在日本人看来却是非同一般的“妙言”,它的绝妙之处就是从侧面发泄了无聊,只有寂寞过、孤独过的人才能理解它的美,如“闲寂”、如“幽雅”,如“愁怨”<sup>31</sup>,无语默默的日本人更能体会这样的孤独美,“集团主义”的日本人害怕孤独,因此渴望拥有耐受孤独的能力。还是德国语言学家洪堡特说得好:

语言中最深奥、最微妙的东西,是无法从那些孤立的要素上去认识的,而是只能在连贯的言语中为人感觉到或猜度到(这一点更能够说明,真正意义的语言存在于其现实发生的行为之中)。一切意欲深入至语言的生动本质的研究,都必须把连贯的言语理解为实在的和首要的对象,而把语言分解为词和规则,只不过是经科学剖析得到的僵化的劣作罢了。<sup>32</sup>

这正如禅宗所谓的“说便不中”。道家所谓“书不尽言,言不尽意”,庄子所谓“意之所

<sup>31</sup> 千百年来,“闲怨”、“闲愁”被作为一种美来书写,特别是宋词。

<sup>32</sup> 【德】威廉·冯·洪堡特著《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》,商务印书馆1999年版,第57页。

随者不可以言传也”<sup>33</sup>。

语言的微妙在问候语中得到了反映，几乎所有的民族语言中都有这样的现象，一些无聊的问候往往却是必要的问候语，尤其是中国的一种特殊问候：“吃了吗？”这是英语、日语乃至任何外国语都无法对译的，只能给它做历史文化的语义解释。

日本人阅读芭蕉的《古驰》所产生的这种美感与日本的宗教禅宗有关，禅宗是寂寞的宗教、无言的宗教。

禅宗是帮助人消灭寂寞与无聊的宗教，禅宗追求“无语”，因此一些语言的表达往往是无聊的表达。

日本人有一种特殊的孤独感，是一个“孤独的群体”，到处的孤独的、沉默的人群。

其次，日本人易于触景生情，日语文学体现了日本人的这种时空意识。

一个民族的文化与其风土的关系总是很密切的，日本文化与其风土的关系在日本文学表达中充分体现出来了。

相对来说，日本人对季节很敏感，对自然环境的变换很敏感。因为日本是一个春夏秋冬四季分明的国度。春花秋月，夏风冬雪，日本人对此感触很深。

春花无疑是樱花，激动所有的日本人。

夏风便是台风，同样是震撼了所有的日本人。

其次秋冬的雪月之美，让日本人激动不已。

日语中关于“雨、雪、月、花”的词汇很多<sup>34</sup>，反映日本的风土，风土又影响了人情。日本人热爱做俳句，就是喜欢以这样简单的方式表达自己对于自然的感受，这种情感的表达尤其体现在俳句中不可或缺的“季语”上，季语丰富了日本的词汇，也丰富了日本人的情感，所谓托物言志是也。

俳句是一种具有日本民族风格的短诗，这样的诗可以没有具体、可以无病呻吟，但绝对不可没有“季语”，春天不可没有樱花、秋天不可没有朗月，夏天不可没有惊雷与台风，冬天不可没有雪之类象征季节性的话语。这样的语言表现了日本人对于季节的敏感。

再次，日语文学表达与日本人的自然观密切相关。

日本人爱写景状物，由景入情，我们从日本人的随笔和散文中可以看到日本人的这一倾向性，虽然的景的罗列，却能由景见情。

日本人爱亲近山水自然，这从文学表达的内容可见，此略。日本人紧张的生活需要节奏，俳句表达反映出了日本人的节奏感。

日本是一个浪漫民族，日本人发达的游记文学便是证明。旅行、远足自古以来便是日本人的爱好，因为旅行也是最好的生活体验，现代日本人爱在周末结伴远足。游记文字、旅情之歌一直吸引着日本人的眼球，浪漫着日本人的内心，比如《知床旅情》这首歌。

<sup>33</sup> 《庄子·天道》（待查）。

<sup>34</sup> 参见潘钧著《日本辞书研究》，上海人民出版社2008年版，第186页。

知床の岬に、はまなすの咲くころ、思い出しておくれ、俺たちのことを……

（在知床海峡边，在玫瑰盛开之时，君可曾记起？我们共度的好时光……）

与言语相比，爱放声大哭是日本人的另一种声音表达。模糊表达的另一种方式是情绪的夸张和暗示等，日本人用情绪的夸张来代替语言的夸张。虽然日本人不爱说话，不善于言语表达，但日本人似乎很爱哭，而且常常是爱当众哭的唏哩哗啦。不仅女人爱当众哭，男人也爱当众哭。日本的影视作品也常常这样表达主人公的性格、心理等。不仅下级在上级面前哭，上司也在下级面前哭，表示道歉、承担责任等。

总之，日本人爱以哭声、以渲染的情绪来打动人。

## 通讯录（各按拼音顺序排列）

	姓名	单位	邮件	电话
讲师	崔世广	中国社科院日本所	cuisg@cass.org.cn	
	方浩范	延边大学人文社会科学学院	fanghaofan@163.com	
	高兵兵	西北大学文学院	hehe182008@yahoo.cn	
	刘江永	清华大学当代国际关系研究院	ljy100081@yahoo.com.cn	
	王勇	浙江工商大学东亚文化研究院、北京大学特聘教授	wangyong826@gmail.com	
	吴伟明	香港中文大学	waimingng@cuhk.edu.hk	
嘉宾	黄海存	日本国际交流基金会北京日本文化中心	huang_haicun@jpfbj.cn	
学员	边冬梅	中原工学院外语学院日语系	bdm@zzti.edu.cn	13938230686
	陈小法	浙江工商大学东亚文化研究院	Chenxiaofa1969@gmail.com	13868061309
	丁洁云	浙江工商大学硕士研究生	fingers2@sina.com	18768132706
	董青	浙江财经学院日语系	hollydong@126.com	13805748963
	方琳琳	浙江树人大学	hourinrin@hotmail.com	13325818501
	福田忠之	浙江工商大学东亚文化研究院	dongbeiya07@yahoo.com.cn	13454173809
	郝祥满	湖北大学历史文化学院	haoxiangman2010@sina.com	027-88662010
	胡莉蓉	太原科技大学外国语学院	512299677@qq.com	15333687772
	黄颖	福建师范大学外语学院	huangying2002@msn.com	13905019996
	黄宇雁	浙江外国语学院	hyll110@sina.com	13184222822
	贾莉	浙江财经学院日语系	carrie_526@sina.com	13486184818
	李小兰	浙江城市学院	lixl@zucc.edu.cn	13858091601
	吕模	咸阳师范学院外语系日语专业	koberomo1210@yahoo.com.cn	18991011186
	孟书琪	浙江财经学院日语系	mengshuqi@hotmail.com	18858187637
	聂友军	浙江工商大学东亚文化研究院	nieyoujun@pku.edu.cn	13811991710
	施梦嘉	浙江科技学院	koyume@163.com	13588046310
	王力	浙江财经学院	wanglimail2003@yahoo.com.cn	13646823850
	王丽	景德镇陶瓷学院	ourei618@qq.com	15079807396
	谢咏	浙江工商大学东亚文化研究院	zhusyaei@hotmail.com	13805749931
	邢永凤	山东大学外语学院	xingyf@sdu.edu.cn	13589053997
	徐臻	广东外语外贸大学博士生	xuzhen_1130@hotmail.com	13580484957
	薛成水	山西师范大学外国语学院	xuechengshui0104@163.com	13935716078
	严敏	广东外语外贸大学东方语言文化学院	min.yan@gmail.com	13580527179
	张鹏	西北大学外国语学院	z3168p@hotmail.com	
张新朋	浙江工商大学东亚文化研究院	zhxphb@126.com	13757195881	