

# 中国善书在近世日本的流衍及其影响

——以中江藤树的宗教观为中心

吴震

(复旦大学哲学系,上海200433)

**[摘要]** 中日文化交流史的探讨往往需要格外谨慎。文章主要考察三点:有“近江圣人”之美誉的日本江户早期的儒学家中江藤树对晚明思想家颜茂猷的劝善书《迪吉录》非常看重,并据此撰述了可能是日本的第一部善书《鉴草》,在江户思想史上留下了重要的足迹;藤树思想有明显的中国因素,他站在普遍主义的立场,认为中国的上帝、太乙神等观念可以“挪移”至日本而“为我所用”,但其宗教信仰又有日本神道思想的色彩;在近世中日文化交涉史上,日本学者对作为“他者”的中国外来文化进行重读乃至重构是必然伴随的一个过程,其中自然会出现日本“本土化”现象,藤树对中国善书的汲取和借用便是一个很好的案例。

**[关键词]** 中江藤树;颜茂猷;善书;《鉴草》;文化交涉

**[中图分类号]** B313

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1671-6973(2013)03-0010-09

## 引言

如所周知,自上世纪末以来,“全球化”时代的发展趋势已愈演愈烈,不仅人与人或国与国之间的经济来往或信息交流变得日益频繁,而且这种频繁的交流来往正促使不同地域文化之间展开对话,在此过程中,“全球化”必然与“本土化”发生碰撞,也就是说,在适应“全球化”发展趋势的背景之下,又有必要使各地域的“本土”文化得以保存,因为事实很显然,“全球化”时代的到来绝不意味着不同地域文化最终趋于“同一性”或“同质性”,正是为了避免这种以绝对“同一”来抹杀“差异”的错误发生,就更需要不同文化之间展开真正的彼此对话和互相学习,这是我们目前身处的这个时代赋予我们的一项重大课题,不得不令人时时省察。

本文意在揭示17世纪初中日文化交流史上的一个值得关注的思想现象:亦即明清中国大量涌现的旨在劝人为善的善书思想是如何在日本引起反

响的。其中,我们主要以被称为“日本阳明学之始祖”的中江藤树为例来展开探讨,目的在于检视中日文化交流过程中的一个重要现象:日本儒者对于来自中国的外来文化(包括儒学思想)的接受态度其实是非常开放的,他们对于中国儒学的门户意识并不强烈,所以不论是朱子学还是阳明学,甚至有一些与儒学思想并不完全吻合的民间宗教思想(例如明清中国的善书文化及其所突显的因果报应观念),都非常容易在日本得以流传。我以为这与日本文化所具有的善于借用“他者”文化的特征有关,具体表现为日本文化易于接受、重读乃至改造外来文化,近代日本如此,近代以前的近世日本(1603—1868)亦复如此。

## 一、中江藤树与颜茂猷

宋明时期的两大主流思想——朱子学和阳明学在近世日本受到学者的强烈关注,特别是朱子学在近世日本虽然从未上升为政治意识形态,但却曾经一度成为主流思潮,这里不必赘述。我们所要探

**[收稿日期]** 2012-01-15

**[基金项目]** 本文是复旦大学“985工程”三期整体推进人文学科研究重大项目“全球化视野下的中国儒学研究”(批准号:2011RWXKZD010)以及2011年度上海市哲学社会科学规划一般项目“从东亚视角看儒学的意义与价值”(批准号:2011BZX004)的阶段性成果,曾于2012年9月13日在日本东洋大学国际哲学研究中心主办的研讨会上作主题演讲。

**[作者简介]** 吴震(1957—),男,上海人,教授,博士生导师,主要研究宋明理学,东亚儒学的研究。

讨的是,17世纪以降在明清中国出现的一股善书思想运动对近世日本有何影响的问题。提到明末开始兴起的善书思想运动,学界一般认为主要有两个代表人物,一是袁了凡(1533—1606),他在日本的影响痕迹非常明显,他的那部重要善书《阴鹭录》在日本不断被翻刻,甚至被译成日文而广泛流传,直至近代仍未完全中断;<sup>①</sup>另一个是颜茂猷(1578—1637),他在日本的影响范围虽然比不上袁了凡,不过有趣的是,颜茂猷的著作却要早于袁了凡而在日本流传。目前,就笔者管见所及,在当今中外学术界,最早关注颜茂猷的是日本学者,迄今已有四篇论文发表,<sup>②</sup>而在几年前的中国大陆及其他地区的中文学界却没有一篇专论,直至近年,笔者先后有三篇论文及在一部论著中对茂猷思想展开了一些探讨。<sup>③</sup>

我们先简单地介绍一下颜茂猷的情况。颜茂猷为福建漳州府平和县人,天启四年(1624)举人,崇祯七年(1634)进士,由于有关茂猷的行状或墓铭等传记资料现已不存,故其生卒年代一直不详,经过我的考证,现在可以确知他生于1578年,卒于1637年,而中江藤树则生于1608年,卒于1648年,略晚于茂猷一代。奇特的是,就在茂猷在世时,他的著作就已传入日本,据日本“全国汉籍数据库”,他的《新镌举子六经纂要》一书于江户时代宽永十二年(1635)传入日本,日本的蓬左文库藏有该书[明]潭阳魏斌臣刻本,并注明为宽永十二年买本。这部《举子六经纂要》似是科举而作的通俗教科书,<sup>④</sup>由于日本没有科举制度,故此书在当时日本有

何影响,似难断言。然而相对于此书而言,更令人称奇的是,中江藤树大约在茂猷死后三年,就已经读到茂猷的一部重要善书《迪吉录》,<sup>⑤</sup>时间约在宽永十七年(1640)。引起藤树在思想上发生共鸣的是其中的阴鹭果报以及福善祸淫等因果报应观念,这一点可通过藤树的另一部重要著作《翁问答》得见一斑。<sup>⑥</sup>

如所周知,藤树中年(33岁至37岁)读到过阳明大弟子王畿(1498—1583)的《王龙溪语录》及王阳明(1472—1529)的《阳明全集》,但他并没有留下专著来讨论阳明心学。然而,几乎在同时藤树读到了《迪吉录》,便很快加以模仿而撰成了一部奇书《鉴草》,该书撰于宽永十七年(1640),刊行于正保四年(1647),书中一共采录了61例劝诫故事(全部采自中国《古列女传》、《迪吉录》和朝鲜《三纲行实》),其中录自《迪吉录》者竟有48条之多,<sup>⑦</sup>故可以说《鉴草》几乎就是《迪吉录》的一部节抄本,只是藤树对此作了日本“本土化”的处理,因为他心中很清楚,他所设定的读者对象是日本下层民众特别是家庭妇女。当然,藤树有他自己的择取标准,他对《迪吉录》的核心部分“官鉴门”和“公鉴门”等涉及公共领域的道德劝惩故事并没有表现出太大的兴趣,而只是选取了“公鉴门”中的附录部分“女鉴”的一些内容,这表明他的问题意识与茂猷显然有所不同,或许在他看来,中国社会中的“官”及“公”的公共问题并不完全契合日本的社会现实,倒是“女鉴”中所凸显的家庭伦理问题,对于日本的社会家庭来说是有现实意义的。我现在还没有充分的证据可以确

① 现存日本最早的《阴鹭录》翻刻本为元禄十四年(1701)雒东狮子谷升莲社翻刻明末刻本。和刻本《阴鹭录》的最早版本,尚有待确考,据笔者目前所知,获生徂徕(1666—1728)曾为其妻所译袁了凡《阴鹭录》“功过格”部分一书作序,见《徂徕集》卷二十九《悦峰和尚宛書函》,据平石直昭的考证,该信作于宝永五年(1708),则《阴鹭录》和刻本的出现当在是年之前,见氏著:《获生徂徕年譜考》,东京:平凡社,1984年,第66页。按,徂徕此序在江户时代善书刊刻史上具有典型意义,被江户中晚期流行的善书所引用,例如宽政十二年(1800)《和字功过自録》便全文引用了“徂徕先生《译文功过格序》”(参见八木意知男:《和解本善書の資料と研究》,京都:同朋舍,2007年,第397—398页)。

② 为避繁琐,这里仅举一例,荒木见悟:《颜茂猷小論》,载氏著:《陽明学の開展と仏教》,东京:研文出版,1984年,第197—218页。

③ 这里仅列拙著:《明末清初劝善运动思想研究》,台北:台湾大学出版中心,2009年。

④ 按,此书又题《新镌六经纂要》不分卷,经查其书内容,知非经学论著,内分三门:“君臣门”、“人伦门”、“修治门”,各门之下分列条目,如“官箴”、“臣鉴”、“天人”、“感应”等,体例类近茂猷撰述的一部善书《迪吉录》,内容粗杂。四库馆臣评曰:是书“割剥字句,无所发明,盖即其揣摩之本也。”(《四库全书存目丛书》子部第222册,济南:齐鲁书社,1997年,第110页)

⑤ 按,现存有明崇祯四年(1631)林鈺序刊本,见藏于日本内阁文库,另有中国人民大学图书馆所藏明末刊本,未详刊年。据林鈺序,《迪吉录》初稿成于天启二年(1622)。

⑥ 参见高桥文博:《〈鑑草〉再考》,载《季刊日本思想史》第54号,东京:ペリかん社,1999年,后收入氏著《近世の死生観——徳川前期儒教と仏教》,东京:ペリかん社,2006年,第216—218页。并参安冈正笃为西泽嘉朗《陰鷺録の研究》所写的《序》,东京:八木书店,1946年,第8页。

⑦ 参见木村光徳:《藤樹学の成立に関する研究》,东京:风间书房,1971年,第192—202页;高桥文博:《近世の死生観——徳川前期儒教と仏教》,第207—251页。按,关于《鉴草》一书的解说,则可参见加藤盛一为校注《鑑草》所作的《解説》(东京:岩波书店,1939年)。这部校注本附录了中江藤树的另外二篇具有善书性质的文章《春風》(十则)和《陰鷺》(四条),亦可一并参考。按,据加藤盛一的《春風・題識》,该文从《迪吉录》中引用了三例劝惩故事(《鑑草》,第296页)。

定《鉴草》以及藤树的另外两部与此性质相同的善书《阴鹭》、《春风》是否可以称得上是近世日本最早的善书,因为还需要考虑《功过格》、《感应篇》等善书传入日本的确切时间,但或许可以推断,《鉴草》作为宣扬阴鹭信仰、报应思想的日本善书,在近世日本思想史上极有可能是最早的一部善书。

为明确这一点,有必要了解一下中国善书在日本的刊刻流传情况。例如,早于袁了凡的明代僧人祿宏(1535—1615)的善书《自知录》在日本也很有影响,该书的和刻本《和字功過自知錄》刊行于安永五年(1776),次年,袁了凡《阴鹭录》的和刻本《和語陰鷺錄》出版,有学者认为这是中国善书《功过格》和袁了凡《阴鹭录》在日本翻译出版的较早记录。<sup>①</sup>另一部更早的中国善书《文昌帝君阴鹭文》在日本的最早刊刻则在宝永五年(1708)。<sup>②</sup>总之,上述这些善书在日本的刊刻,都要比藤树《鉴草》的出现晚得多。所以说,无论是中国善书在日本的流传还是日本学者撰述的善书,都要上溯至17世纪初而非18世纪。

那么《鉴草》一书主要反映了中江藤树的哪些思想观念呢?有研究表明,藤树尽管是一位儒学家,而且其中青年便开始转向阳明心学,但他却对那些充满离奇色彩的因果报应之中国故事兴趣盎然。从表面上看,宋代以来的儒家学者一般对于“怪力乱神”等宗教学说是持反对立场的,这一点对某些日本儒者也有一定程度的影响,例如江户时代后期的怀德堂朱子学者就有“无神论”思想的色彩,<sup>③</sup>但是从江户儒者这一思想群体的总体性格来看,他们的宗教意识远较中国儒者更为开放,这或许与自古以来日本的神道思想、近世以前的佛教思想以及“怪谈”文学等文化传统有着根深蒂固的历史关联。若就藤树而言,他的儒学思想显然具有某种浓厚的宗教性趣向,他对善恶报应观念的积极汲取便可说

明这一点。例如他在《鉴草》中就明确表明:善恶报应“此诚天地感应之妙理也”。<sup>[1]</sup>这个观念显然是有中国背景的,或许就出自藤树所熟悉的阳明文献,如阳明《山东乡试录》中有一段话:“内感而外必应,上感而下必应。夫君之于民,犹心之于身,虽其内外上下之不同,而感应之理何尝有异乎?”<sup>[2]</sup>显然,根据这里的“感应之理”之说,藤树是可以合理地推出“天地感应之妙理”这一结论的。当然,我们不能否认藤树的宗教观也有日本传统宗教思想的渊源,此当别论。尽管,就中国思想史而言,感应或报应的观念源远流长,早在先秦的儒家典籍中就已存在。我们所关心的是,藤树的感应观念或许与中国善书有更深的关联。例如12世纪出现的道教善书《太上感应篇》的善恶报应观念或许对藤树思想就有直接的影响。有事实表明,藤树很看重《感应篇》,他甚至每天诵读此书,藤树大弟子京都学派的渊冈山(?—1686)曾经回忆道“昔藤树先师每日诵读《孝经》、《感应篇》。……”<sup>[3]</sup>根据日本阳明学研究专家木村光德的考证,藤树每天早晨诵读《孝经》,这是由大量史料可以提供确证的,很显然,在他的思想要素中含有《感应篇》信仰,这是可以确定的。<sup>[4]</sup><sup>42</sup>另外,根据木村德光的叙述,他在调查喜多市的有关藤树学派文献时意外发现该派所使用的《孝经》文本一卷,竟然前半是《孝经》而后半附有《太上感应篇》一卷,<sup>[4]</sup><sup>30</sup>由此可以说明,藤树学派已然形成一种《太上感应篇》的信仰传统,这一点也是毋庸置疑的。<sup>④</sup>重要的是,木村光德的上述发现还印证了藤树大弟子熊泽蕃山(1619—1691)的一个观察,他曾目睹藤树门下经常集体诵读《太上感应篇》和《孝经》,根据其在《集义和书》卷十的记录,他们在诵读《孝经》时,还要举行“诵经威仪”(意即诵经时的一种仪礼行为),这显然是将《孝经》视作一种宗教性的崇拜对象,这样做的目的在于:可以使得

① 参见八木意知男:《和解本善書の資料と研究》,京都:同朋舍,2007年,第508页。不过,根据上文注1所示,至少《阴鹭录》中的《功过格》已为徂徕之妻译成日语,并在1708年左右刊刻。关于《阴鹭录》在江户日本的流行及在当代的解读,可参川合清丸:《訳陰鷺録》(东京:日本国教大道社,1896年);西泽嘉朗:《東洋庶民道德——了凡四訓の研究》,东京:明德出版社,1956年(按,该书是作者对1941年出版的《陰鷺録の研究》的全面修订);奥崎裕司:《中国郷紳地主の研究》第3章第7节“日本における袁了凡の影響”,东京:汲古书院,1978年;石川梅次郎整理:《陰鷺録》,东京:明德出版社,1981年再版。

② 参见上揭八木意知男论著,第379页。按,据日本《国書總目録》所载,现存最早的和刻本《陰鷺文》为享保六年(1721)本。

③ 例如山片蟠桃(1746—1821)就是“无鬼论”者,他注重对主体心灵的调节和修养,而否定鬼神的实在性,参见其著《夢の代》卷十《無鬼上》。按,有学者指出,从近世日本思想的总体趣向来看,大多数思想家对于朱子学式的自我自律的认识很脆弱,故倾向于向外在神灵的祈求,期待着“神灵的冥加”(按,“冥加”意谓于冥冥之中获得神灵的保佑),参见前田勉:《近世神道と国学》第9章“宣長における‘心だに’の論理の否定——垂加神道と宣長との関係”,东京:ベリかん社,2002年,第332页注22。此说值得重视。

④ 据藤树弟子渊冈山的记载,在藤树门下有一种晨起诵读《孝经》和《感应篇》的习惯,参见上揭《中江藤樹心学派全集》上卷《岡山先生示教録卷之四》,第136页;同上書上卷《岡山先生示教録卷之五》,第179页等。另有资料显示,藤树弟子中川谦叔(1624—1658)则对《迪吉录》似乎亦有浓厚兴趣,参见加藤盛一《鑑草・解説》,第21页。

一般意义上符合家庭伦理的行孝行为提升至宗教信仰的高度,以便获得“孝行感天”的效应,从而为自己的现实人生带来实际利益。例如有记载表明,他们相信“捻纸结一日之过而从善”,这是服从“天道福善祸淫”这一报应规律的正确行为。<sup>①</sup>

## 二、藤树宗教观的主要特色

由于篇幅的关系,我在这里并不打算深入分析《鉴草》一书的具体内容,以下仅对藤树的宗教思想略作分析,以便看到藤树的宗教思想中既有深厚的儒学资源,同时,藤树宗教观也有明显的日本本土色彩。

1. 首先我们来看他在一部看上去很有儒学味道的《持敬图说》一文中所表述的观点:

明明上帝常照临而须臾不离,试以其敬怠,用五福六极以响威之。其聪明昭昭而不可欺,况可罔耶。可畏之甚者也。<sup>②</sup>

所谓“五福六极”,出自《尚书·洪范》,盖指世俗的五种幸福及六种罪恶,质言之,也就是指世俗的祸福问题,中国第一部善书《太上感应篇》所揭示的“转祸为福之道”之命题的思想根源或可追溯至此,而在明清善书文化中,祸福问题更是一大主题。与祸福问题有关的是,人间社会的祸福存在之依据问题,亦即祸福的主宰者为谁的问题。这里所说的“上帝”,其实便是人类祸福的主宰者。而“上帝照临”一语则源自《诗·小雅·小明》“明明上天,照临下土”,亦与《诗·周颂·敬之》上帝“日鉴在兹”的宗教观念有关,意谓人类社会无时无刻不受到上帝或上天的监视。这个说法表明,在藤树的观念中,“上帝”是超越的人格神并拥有善恶报应的决定权,所以是非常可畏的存在。对此,我们唯有以“敬畏”

的态度来对待。可见,除《诗经》以外,《尚书·汤诰》“天道福善祸淫”以及《尚书·汤誓》“予畏上帝”等说构成了藤树宗教观的重要资源,从中可以看出藤树的善恶报应等宗教观念显然有诸多中国因素。有趣的是,他在汲取儒学思想之际,显然经过了他的重读,例如本来属于宋儒的重要学说——道德实践意义上的“持敬”,经过藤树的重读,变成了敬畏上帝的一种宗教性的工夫主张。

2. 藤树思想有普遍主义的特征,他对中国儒学的思想认同是很明显的,在他的观念中,上帝不仅仅是属于中国的,而且还是超越一切文化形态的具有普遍意义的存在,他甚至肯定地指出:不论儒佛也不论圣贤,不论我也不论他人,世界上的一切有形之存在都可以说是“皇上帝、天地神祇之子孙”。<sup>③</sup>所谓“皇上帝”,典出《尚书·召诰》“皇天上帝”,而在藤树的思想术语中,其含义与其喜欢使用的“太乙神”一词基本同义。<sup>④</sup>须指出,“太乙神”这一概念其实有着道教的浓厚色彩,尽管按藤树自己的说法,他是直接采自明代唐枢(1497—1574)《礼元剩语》一书。<sup>⑤</sup>可以看出,在藤树思想中,将儒佛道三教杂糅在一起的特色是很显著的,例如藤树在《鉴草》序言中就拈出了“明德佛性”这一由他独创的概念,将儒学的“明德”与佛教的“佛性”奇妙地糅合在一起,并强调指出:若能真正实行“明德佛性之修行”,则肯定能获得“生来的福分”。<sup>⑥</sup>可见,他是将道德实践与世俗幸福联系起来进行思考的。不过,这里所说的“杂糅”一词并不是贬义的价值判断,毋宁是指藤树在接受异域文化之际的一种兼容态度,这在近世日本,除了极个别的案例以外,可能大多数江户儒学家对儒佛道都持这种开放态度。<sup>⑦</sup>

3. 但是,藤树的宗教观念并不全部来自中国,日本近世以前的战国时代流行的“天道”观念对其

① 参见熊泽蕃山:《集義外書》卷十四。引自玉悬博之:《日本近世思想史研究》第7章“近世前期における神観念”,东京:ペリカン社,2008年,第217页。② 原文为:“明々たる上帝は常に照臨して須臾も離れず。以てその敬怠を試みて、五福六極を用いて以て此れを響威す。その聰明は昭々として欺く可からず。況や罔ふ可けんや。畏る可きの甚しき者なり。”(《藤樹先生全集》一,东京:岩波书店,1940年,第696页。引自山本命:《中江藤樹の儒学——その形成史的研究》,东京:风间书房,1977年,第543页。

③ 《翁問答》下卷之末,第81条,引自《日本思想大系》第29册《中江藤樹》,东京:岩波书店,1982年,第124页。

④ 参见《太乙神经序》,《藤樹全集》一,第137页。

⑤ 按,藤树所见《礼元剩语》为晚明钟人杰编《性理会通》卷三十一所收。其中,有“太一”之语,而藤树将其附会解释成“太乙神”,并称:“太乙神者,《书》所谓上帝也。此上帝即太乙之神灵、天地万物之君亲,即便在六合之微尘、千古之瞬间,无不照临也。”(《藤樹全集》一,第137页。原日文。引自上揭山本命书,第577页)山本命指出,其实“太一神”在中国明代作为民间信仰已经非常流行(上揭氏著,第576页)。按,“太乙神”之名最早或许出自马融注《尚书·舜典》“上帝”语,其云:“上帝乃大一神,在紫微,天之最尊者。”

⑥ 加藤盛一校注本《鑑草》,第53页。

⑦ 不过在近世日本思想史上,我们也可看到将儒佛与日本的神道合称为“神儒佛”的思想现象,从而形成“神儒佛”三教合一的思潮,例如19世纪末曾撰有《訳陰陽録》的国学家川合清丸(1848—1917)就在《日本国教大道社設立大意》(明治二十一年,1888年)一文中直接宣称:“我国(按,指日本)之精神即神儒佛之三道也,三道合而谓大道。”引自八木意知男:《和解本善書の資料と研究》,京都:同朋舍,2007年,第510页。

思想也显然有过一定的影响,例如他在《钦崇天道》一文中曾说:

远而天地之外,近而一身之中、隐微幽独之中、细微之事,无不有天道。天道造我形、与我性、与我衣食者也。乃民之父母也、君也。以事君亲之道事之,则此谓之钦崇。钦崇之道无他,止至善而已矣。钦崇则与五福,不钦崇则降六极。惟如影响,可畏可畏。<sup>①</sup>

须指出的是,他所说的“天道”与宋明儒学的天道观有很大不同,天道不仅是宇宙万物的存在论依据,更是人们崇拜(“钦崇”)的对象,通过崇拜这一行为实践,其结果就可导致善有善报、恶有恶报。换言之,天道对人间社会具有决定性的影响力,不得不说,这种天道观更具宗教性特征。<sup>②</sup>显然,这是日本近世以前流行的天道观,正是这一天道观构成了藤树宗教观的重要基础。

4. 重要的是,在藤树的宗教观念中,表现出对日本神道教的信仰态度非常坚定,他有一首《太神宫》诗,其云:

光华孝德续无穷,正与羲皇业相同。默祷圣人神道教,照临六合太神宫。<sup>③</sup>

“孝德”具体是指《孝经》,“羲皇”是指中国伏羲,“神道”可能是指《易经》“神道设教”——即儒教意义上的神道,而非特指日本的神道教,但此“神道”乃是“圣人”的创造,故具有普遍意义,最后一句的“太神宫”一词则明确是指祭祀日本天照大神的神宫。关于这一点,可由他对“太神宫”的一个解释得以明确:

太神宫,本朝之大祖,至德神明也,生此国,有

不蒙神恩哉?不可不拜者矣。<sup>④</sup>

所谓“太神宫”,具体是指伊势神宫,其中所供奉的是日本“太祖”,亦即日本天皇的祖先神——“天照大神”;重要的是,“天照大神”不仅是“天皇”一族的祖先神,更是日本“国”得以产生的神灵,所以凡是生于此长与此的日本人“不可不拜者矣”。可见,日本本土的神道信仰在藤树的宗教观念中是非常明确的。而且,藤树的神道信仰不仅仅停留在观念表述的层面上,他还将此落实在行动上,例如根据会津本《年谱》34岁条的记录,藤树曾亲自参拜伊势神宫,这便是明证。值得一提的是,《鉴草》一书的撰述也就在他33或34岁左右。最后须指出,根据藤树门人所撰《藤树先生行状》(约作于藤树逝世后80年的享保十三年)的记载,藤树死后,其弟子及其家族按照朱熹《文公家礼》为其举行“丧事”,<sup>⑤</sup>这说明他不仅在生前而且在死后,都有一种向往儒学生活方式的信念。不过,他的儒学信念与其宗教关怀并不构成冲突,通观其一生,显示他对古代中国的阴鹭以及报应等宗教观念怀有很深的信仰,不仅如此,他甚至身体力行,为地方行善事以便积阴德,故在当时流传一种说法,在人们的眼里,藤树似乎像一位乡下“老妪”,这里我们可以来看一段《行状》的记载:

自身为阴鹭等事。或与诸生及乡民之富者,哀见严寒之际步涉,故共谋于沟渠架桥。其全信善恶报应,自庸人见之,如老妪之愚也。因曰:“为吾学之功,自慎独始。”是可见其自得之熟处。<sup>⑥</sup>

这里涉及到“阴鹭”及“报应”等宗教观念,更应引起注意的是,藤树在这一观念的驱动下,与乡人

① 原文为:“遠くして而して天地の外、近うして而して一身の中、隱微幽独の中、細微の事にも、天道有らざるは無し。天道は我が形を造り、我に性を与へ、我に衣食を与ふる者なり。民の父母なり、君なり。君親に事ふるの道を以て之に事ふれば、則ち此れを之れ欽崇と謂う。欽崇の道他し。至善に止むのみ。欽崇すれば則ち五福を与へ、欽崇せざれば則ち六極を降す。惟れ影響のごとし。畏る可し、畏る可し。”(《藤樹全集》一,第37页)

② 平石直昭指出:日本由战国至近世,存在着一般“天道”思想的潮流,其对武士阶层及一般民众非常强调劝善惩恶,并以《尚书·汤诰》“天道福善祸淫”的思想作为依据,而这股天道思想所强调的人格神的“天”,与宋学的“天理”、“天道”观未必一致,相反有着明代中国善书类的浓厚影响。参见氏作:《德川思想史における天と鬼神——前半期儒学を中心に》,载沟口雄三、滨下武志、平石直昭、宫嶋博史主编:《アジアから考える》第7卷“世界像の形成”,东京:东京大学出版会,1994年,第244页。关于日本近世以前的“天道”思想的分析,另参玉悬博之:《近世前期における神観念》,载《神観念の比較文化論的研究》,东京:讲谈社,1981年,后收入氏著:《日本近世思想史研究》第7章。

③ 《翁問答》,引自柳町达也:《中江藤樹・解説》,载《陽明学大系》第8册《日本の陽明学》上,东京:明德出版社,1973年,第46页。

④ 《藤樹全集》五,会津本《年谱》34岁条,第46页。转引自张昆将:《德川日本儒学思想的特质:神道、徂徕学与阳明学》,台北:台湾大学出版社中心,2007年,第216页。

⑤ 柳町达也:《中江藤樹・解説》,《日本の陽明学》上,第56页。顺便指出,藤树弟子熊泽蕃山对朱熹《家礼》也很看重,意在反对佛教的葬礼,他死后,其葬礼也是按“儒礼”实行的,参见宫崎道生:《熊沢蕃山の研究》第5章附论“蕃山葬祭論”,京都:思文阁出版,1989年,第258页。

⑥ “身自ら陰鷺をなす。或は諸生及郷民の富める者と共に計て嚴寒の比歩涉をあはれみて溝渠に橋をかくる等の事あり。都て善悪の応報を信ずること庸人より是を見れば老妪の愚なるが如し。因て曰く、吾学をなすの功慎独より始むと。是れ其自得熟する所を見つべし。”(《藤樹全集》五,第59页。引自加藤盛一《鑑草・解説》,东京:岩波书店,1939年,第28页)

合谋为乡里架桥一事,这简直就是明清中国善书中经常出现的可谓最具典型意味的一种善行方式,然而在当时的江户日本,这种行为看上去恰如日本的乡下“老姬”。不过在我们看来,从他身上依稀可见的却是明清中国乡村社会的乡绅身影。或许可以说,由善书思想构筑起来的人格形象,在东亚近世史上有着某些相似的面相。

### 三、《迪吉录》等中国善书在日本的流传

事实上,颜茂猷《迪吉录》受到日本儒者中江藤树的关注,在近世日本并不是孤立的个案,略晚于藤树的江户前期佛教僧侣、“仮名草子”的著名作家浅井了意(1612—1691)亦是对茂猷善书思想有所关注的一个代表人物,他在其“仮名草子”的一系列作品中大力宣扬因果报应思想,在其著《堪忍记》所列170余条劝诫故事中约有50例便直接采自《迪吉录》,有研究表明,其中与《鉴草》重叠者有13例,<sup>①</sup>而其余的37例应当是浅井了意独自选取的,目前尚不清楚浅井了意是否参照过藤树《鉴草》,总之可以说在江户时代早期的文化知识界迎来了重振日本通俗文化的关键时期,同样是反映中国通俗文化的《迪吉录》等一类善书却在日本遇到“知音”,这是令我们感到特别有趣而又值得深思的文化现象。<sup>②</sup>

又如,略晚于浅井了意的朱子学者藤井懒斋(1628—1709)不仅对中国善书很有兴趣,而且将此译成日文进行普及,并对日本历史上的善行故事进行收集整理,他所著的《大和为善录》一书就有痕迹表明其对《迪吉录》有过关注,该书为元禄二年(1689)刊本,由三卷构成,卷上为〔明〕成祖朱棣所

撰的《为善阴鹭》一书的日文摘译本,卷中则是从中国类书《太平御览》、《事文类聚》以及善书《迪吉录》等书摘录数条而成,卷下则记录了日本淳和皇后以下及江户时代13人的善行故事,在各条传记中还附有藤井懒斋的若干评语。<sup>③</sup>懒斋还著有《和漢陰陽傳》,现存天保十一年(1840)序刊本,这是将历史上中国和日本的善人善事合二为一的一部编著,收录了中国及日本的57人的善行故事,其中还有大量插图,以吸引读者,图画作者为江户晚期著名画师葛饰北斋。<sup>④</sup>此外,懒斋的另一部著作《訓導必携修身傳》似乎亦与善书有关,据筑波大学附属图书馆藏书目录题识,该书的编者之一竟然是声名显赫的中国善书作者袁了凡,是了凡与懒斋的共著,现存有1874年耕养堂刊本。<sup>⑤</sup>要之可以说,除了上述的通俗文学作家浅井了意以外,作为儒学家的藤井懒斋很有可能称得上是将中国善书日本化的重要人物之一,他的善书著作的题材取自中日两国,对近世日本民间社会的影响可能要大于藤树《鉴草》。举例来说,比如他的那部《和漢陰陽傳》就对18世纪的神道家伏原宣条(1720—1791)产生过直接影响,后者也曾从事善书撰述,在其善书《和漢善行録》(天明八年,1788年序)中卷“唐土之部”中,就完全采录了懒斋《和漢陰陽傳》中的25名中国善人故事。<sup>⑥</sup>由此可见,中国善书对于近世日本的文学家、儒学家乃至神道学家的影响程度是比较广泛的。

不过总体而言,相比之下,颜茂猷《迪吉录》在日本的影响远不如袁了凡的《阴鹭录》,其中原因或许在于《迪吉录》共达八卷,篇幅过长,不宜阅读普及,而《阴鹭录》不仅篇幅短小,而且其中有袁了凡

① 参见小川武彦:《〈堪忍記〉の出典・上の一——中国種の説話を中心に》,载《近世文芸:研究と評論》第10号,早稻田大学文学部晖峻研究室,1976年;小川武彦:《〈堪忍記〉の出典・上の一——中国種の説話を中心に》,载《近世文芸:研究と評論》第12号,早稻田大学文学部晖峻研究室,1977年;花田富二夫:《浅井了意の文事——〈堪忍記〉を中心に》,载长谷川强编《近世文学の俯瞰》,东京:汲古书院,1997年;转引自上掲高桥文博:《近世の死生観》,第220页。关于浅井了意,可参柏原佑泉:《浅井了意的教化思想》,《日本宗教史論集》卷下,笠原一男博士还历纪念会编,吉川弘文馆,1976年。

② 参见拙文:《兴起“善人”以平治天下——“云起社”与十七世纪福建乡绅的劝善活动》,原题为《以“讲会”兴起“善人”——17世纪东亚文化交涉与福建乡绅的讲学活动》,载日本关西大学文化交涉学教育研究中心:《東アジア文化交渉研究》第3号,大阪:关西大学,2010年3月,第49—80页。

③ 参见原念斋:《先哲叢談》卷四《藤井懶齋》第4条,东京:平凡社,1994年刊东洋文库本,源了圆、前田勉译注,第182页注5。按,译注误将“淳和”作“享和”。《大和为善录》电子版见东京大学附属图书馆网站:<http://kateibunko.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/>。

④ 见网站 <http://www.dh-jac.net/db1/books/>。

⑤ 按,藤井懒斋,又名真边仲庵,筑后人,曾入山崎闇斋门下,后又脱离崎门,据传:“与中惕斋为漆胶之交,遂背师说,别自为一家。”(参见原念斋:《先哲叢談》卷四《藤井懶齋》第4条,东京:平凡社,1994年刊东洋文库本,源了圆、前田勉译注,第180页)另据《日本道学淵源統録》(1934年刊)卷一所载,其思想于阳明学有共鸣之处(第617页)。另可参见前田勉:《近世神道と国学》第2章“仮名草子における儒仏論争”,东京:ペリかん社,2002年,第81—82页注11。

⑥ 《和漢善行録》版心题“倭漢善行録”,金泽市立图书馆稼堂文库藏。见日本大学共同利用机关法人“人间文化研究机构”网站:<http://kyoyusvr.rekihaku.ac.jp>。

结合自身体验叙述的报应故事更为引人入胜。重要的是,中国善书传到日本以后,引发了日本学者将此类书籍翻译成通俗日语(汉字与假名混用的一种文体)的热潮,以为有益于推动日本社会的道德教化,于是演变出一种独特的日本化善书——“和解善书”(即用日语翻译和注解的中国善书,其中包括一些日本历史上的善行故事),而且这类“和解善书”在江户至明治期间被大量翻刻、流行颇广,<sup>①</sup>足见中国善书思想在东亚文化交涉史上留有深刻的印迹。我们不妨再以中江藤树为例来补充说明,他除了撰述《鉴草》这部善书以外,还为了解答读者对《鉴草》的疑问,进而撰述了《阴鹭》一文,其中汲取了另一部晚明的重要善书《劝戒全书》的部分条文,<sup>②</sup>共由“辨惑立志”、“阴鹭解”、“种子方”、“亲亲仁民爱物”四篇组成。有趣的是,尽管现有研究表明,藤树生前似乎并没有读到过袁了凡的《阴鹭录》,但在藤树思想中却已有了“阴鹭”这一来自《尚书》的观念,并在其晚年思想中留下了浓重的印迹。

不用说,在日本宗教思想的发展演变过程中,中国善书中的某些鬼怪奇谈可能也扮演着一定的角色,至于中国善书在近世日本的流传及其影响等问题,学界已有一些先行研究,<sup>③</sup>不用我在此赘述,这里我要指出的是,在一般知识领域,儒学思想对日本文化产生过重要影响,这已是众所周知的事实,然而在宗教文化领域,讲求善恶报应的善书类宗教文献一旦传入日本,很快就被日本自身的宗教传统所吞没,形成了非常复杂的文化交涉现象,有时我们甚至分不清在日本“怪谈”故事中有多少中国因素,因为汉魏以来的中国志怪小说以及佛教

的因果报应故事与早期日本的怪谈文学就经常糅合在一起,而在江户时代又有日本自身的“说话”文学传统,例如相传原创于8世纪而流行于江户时代的《日本灵异记(片假名本)》(又名《日本国善恶现报灵异记》)便是“怪谈”文学的代表作品,<sup>④</sup>虽取名为“日本”,然其果报灵验故事的原型却大多来自佛教。上面提到的浅井了意另有一部成书于宽永元年(1661)的俗文学作品《浮世物语》,也在其众多的日本故事中杂糅了明代善书(又可称为“劝诫书”)《明心宝鉴》的部分内容。<sup>⑤</sup>这类事例在江户思想史上还有很多,这里就不细述了。

#### 四、小结

在东亚文化交流史上,日本的江户时代与中国明清时代的思想文化的交流来往,无论从哪个方面看,都已达到空前的规模,是唐宋时期的中日文化交流所不能比拟的。这是东亚历史上的一个非常显赫的时期,殆无可疑。从思想层面上看,自17世纪初以降,随着中国各种典籍蜂拥而至,深刻影响了日本学者对于中国文化的接受方式,然而在此过程中,中国儒学又发生了什么变化——例如日本本土化,换言之,儒学对于江户思想有何影响,其影响的程度又究竟应当如何评判等等,这在今天中日两国学界却是至今仍然有待从各个方面进行深入探讨的课题。

例如一方面学界大致承认儒学对近世日本有过一定的影响,同时也有一个“日本化”的过程,衍生出不同于中国儒学的日本化儒学,另一方面,也有一种观点认为儒学在江户日本的影响也许不能过分夸大,其影响的层面其实是很有有限的,特别是

① 参见八木意知男:《和解本善書の資料と研究》“序章:和解本善書の諸相概観”所附“和解本善書刊年譜”,京都:同朋舎,2007年,第22—26页。

② 笔者所据为加藤盛一校注本《鑑草》附录。据其中《辨惑立志》及《種子方》,出现“陳成鄉《勸戒全書》”,加藤指出“鄉”为“卿”字之误,然加藤注谓“陳成卿《勸戒全書》,未详”(《陰鷺》校注本,第310页)。笔者疑陈成卿或即陈智锡,其著《劝戒全书》今存明崇祿十四年(1641)序刊本,日本内阁文库所藏,然藤树所见是否即是该本,待考。

③ 参见酒井忠夫:《江户前期日本における中国善書の流通》,《東方宗教》26号,1965年;酒井忠夫:《近世日本文化に及ぼせる中国善書の影響並びに流通》,多贺称五郎编:《近世アジア教育史研究》,文理书院,1966年,后经增补,收入氏著:《酒井忠夫著作集》2《(増補)中国善書の研究》下,东京:国书刊行会,2000年,特别参看该文“附录一”:“琉球版善書について”以及“附录二”:“朝鮮及び東南アジア”。另参下出积与:《江户時代における農民と善書——〈太上感應編靈驗〉について》,《日本宗教史論集》卷下,笠原一男博士还历纪念会编,吉川弘文馆,1976年。

④ 参见中田祝夫:《日本靈異記・解説》,载《日本靈異記》,东京:誠勉社,1979年。并参白土わか:《日本靈異記にあらわれた因果応報思想》,载佛教思想研究会编:《仏教思想》第3册,京都:平乐寺书店,1978年。

⑤ 参见前田金五郎:《〈浮世物語〉雑考》,载(京都大学)《国語国文》34卷6号,1965年。按,《明心宝鉴》相传为元末明初的范立本辑录,日本和刻本最早的则是宽永八年(1631)由京都道伴中野市右卫门梓刊。然而,该书产地虽在中国而其名声却在域外(包括朝鲜)。例如江户初期儒者小濑甫庵(1564—1640)就很重视此书,他的《明意宝鉴》一书几乎就是《明心宝鉴》的“抄袭”之作,参见玉悬博之:《日本近世思想史研究》第1章“松永尺五の思想と小瀬甫庵の思想”,第27—29页;成海俊:《〈明心宝鑑〉が日本文学に与えた影響——とくに小瀬甫庵の〈明意宝鑑〉との関連をめぐって》,日本东北大学《日本思想史研究》27,1996年。



对日本社会的一般生活方式，儒学的渗透力并不那么明显，日本社会仍有自身独特伦理观念，而人们的言行举止也依然遵循着自己的风土习俗，儒家的那套道德规范特别是作为行为规范的礼仪并没有在日本社会真正扎根。持这一观点的代表人物是著名的东洋史学家津田左右吉(1873—1961)，他强调指出“礼”作为实践意义上的一种规范，“只是作为知识为日本人所知”，意谓“日本人”对儒教礼学只有知识兴趣，而从来没有将此落实在行动上；另一位日本思想史学家尾藤正英(1923—)也指出，不仅中江藤树如此，而且一般而言，“在近世日本，儒学的接受不在礼法上，而只在精神方面上”，意谓日本所接受的只是儒学精神而不是具体的礼仪规范。<sup>①</sup>所以要谈到近世以来中日两国的思想交涉就要格外谨慎。

不过，吾妻重二则通过对朱熹《家礼》在日本流传情况的实证研究，对上述观点有所保留，提出了“去掉礼法而只学习其精神”对日本儒教而言是否可能的质疑。<sup>②</sup>这一疑问值得重视，然而也须看到，撇开《家礼》不论，就儒学在日本流传的一般状况而言，近世以来不少日本儒者对于如何将儒学本土化的问题可谓煞费苦心，上述尾藤正英之所以以中江藤树为例，就是因为他敏锐地观察到藤树的“时所位”(《翁问答》“仕置の学问”)之说便是在强调儒家之“道”必须符合日本的时势、国土以及日本人的地位身份，由此才能转化出有实际意义的日本儒教。重要的是，藤树的“时所位”之说对其弟子熊泽蕃山的“时处位”及“水土论”<sup>③</sup>的观点产生了直接影响，而且与蕃山同时的儒学家、兵学家山鹿素行(1622—1685)以及稍后的儒学家兼地理学家西川如见(1648—1724)也有类似的立场，前者见其《中朝事实》(按，“中朝”指日本而非中国)，后者则见其《日本水土考》以及针对蕃山《水土解》而作的《水土

解弁》。<sup>④</sup>尽管津田左右吉坚持认为熊泽蕃山的“水土论”在德川早期的思想界仍属于非常少见的观点，<sup>⑤</sup>然而若将审视的眼光放宽，不局限于“水土”一词，则我们不得不承认日本儒者如何将儒学日本化的努力自德川早期直至晚期就一直没有中断过。

我对江户思想史并没有专门的研究，以上的考察也只能浅尝辄止。但我在阅读了一些有关江户儒者的原著以及今人的研究专著之后获得一个初步的感受，我觉得即便就通俗文化或民间宗教的领域来看，中国善书以及儒家的宗教观念对江户日本的思想文化确有一定的影响，这一点不可否认，也应当引起我们的重视，然而我们不得不指出其思想影响的程度却不能过高估计，如果我们将整个江户时代的思想文化置于审视问题的视野当中，或许我们就得承认，中江藤树对阳明心学的接受方式很奇特，透过他的《全集》，我们甚至未能看到他有关阳明学的核心命题“心即理”的深入解说。从历史上看，他的心学思想在当时江户早期的反响也有限，而他对中国善书以及报应观念的宣扬，在当时显得有点异类，除其后学中的某些人物例如渊冈山、中川谦叔(1624—1658)等人对此有所继承以外，基本上并没有在当时引发太大的反响，<sup>⑥</sup>甚至他的著名弟子熊泽蕃山对藤树重视的因果报应的宗教观亦曾公然表示质疑。<sup>⑦</sup>上述对善书思想颇具同情的浅井了意、藤井懒斋或者获生徂徠，均与中江藤树毫无思想上的关联，不仅如此，他们四人的学术渊源、思想立场亦不尽相同。

不过通过我们的考察，有一点是可以确认的，中日两国虽然语言不同、文化背景各异，但是在历史上，近世日本却能在积极汲取中国外来文化的同时，又能对此进行批判性的重新解读，正是在这一重读过程中，必然会发生儒学“日本化”或“本土化”等现象，<sup>⑧</sup>江户思想史上许多有代表性的儒者思想

① 分别参见津田左右吉：《シナ思想と日本》，东京：岩波书店，1938年岩波文库本，第41页；尾藤正英：《日本文化の歴史》，东京：岩波书店，2000年岩波新书，第169页。引自吾妻重二著、吴震编：《朱熹〈家礼〉实证研究》，上海：华东师范大学出版社，2012年，第59—61页。按，吾妻先生通过对朱熹《家礼》在日本流传情况的实证研究，对上述观点有所保留。

② 参见上揭吾妻重二著、吴震编：《朱熹〈家礼〉实证研究》，第61页。

③ 参见熊泽蕃山：《水土解》，《集義外書》卷十六。

④ 以上参见宫崎道生：《熊沢蕃山の研究》，京都：思文閣出版，1989年，第162—166页。

⑤ 渊冈山、中川谦叔的现存著述现已被收入上揭《中江藤樹心学派全集》，根据整理者之一小山国三的《解说》，藤树心学派的相关论著在江户时代仅以传抄本的形式存世并未刊刻流行，直至明治后期昭和初期，才由东敬治(1860—1935)收集整理，其中一部分被刊载在东敬治主持的阳明学会机关刊物《陽明学》上，此后又经过柴田甚五郎、木村光德的进一步收集整理(参见《中江藤樹心学派全集·解説》，第3—5页)。由此可见，藤树心学在江户时代的流传虽未绝迹，但其影响是相当有限的。

⑥ 《集義外書》卷七《脱論四》，引自《陽明学大系》第8册《日本の陽明学》上，第458页。不过，这并不表明蕃山的宗教意识淡薄，相反他有强烈的神道观和鬼神观，他只是不认同佛教的轮廻说、因果观，故其立场反对儒佛一致论而倾向于神儒一致论，参见宫崎道生：《熊沢蕃山の研究》，京都：思文閣出版，1989年，第209—210页。



(可以古学派荻生徂徕、朱子学派山崎闇斋、国学派本居宣长为代表)可以为此提供证明,这是毋庸置疑的事实。总之,我们须注意的是,文化交流从来不是线性的、单向的,也就是说,从来不可能是某种文化单方面地对其他文化产生压制性的绝对影响,而毋宁是本土文化对“他者”文化积极汲取的同时,也会对此作出必要的回应甚至批判性的改造重铸。中江藤树对颜茂猷《迪吉录》“女鉴”部分的汲取,表面看来,他所摘录的源自《迪吉录》的那些故事案例是原文照抄,但事实上,他所采取的完全是“为我所用”(“借用”——并不等于照搬,其中含有对“他者”文化的重读)的态度,他欲利用善恶报应观念来重新改造日本社会的家庭伦理,正是为了实现这一目的,故他对中国善书的理解必有一重读的过程,以便为日本的普通民众所接受,他在《鉴草》中揭示了“明德佛性”这一非常独特的核心概念,欲以此作为劝人为善的理念依据,这种儒佛杂糅的思想特征就足以表明其对阳明心学乃至中国思想有自身的独到理解。由此我们可以说,在近世中日文化交涉史上,日本学者对作为“他者”的中国外来文化进行重读乃至重构其实是必然伴随的一个过程,其中自然会出现日本“本土化”现象,藤树对中国善书的汲取和借用便是一个很好的案例。

最后须说明的是,本文并不是对藤树学的全面

探讨,而只是通过观察藤树对中国善书的容纳态度,藉以说明作为儒学家的藤树对中国思想的接受方法其实是多元开放的,但是这项考察并不意味着藤树仅对中国民间宗教颇感兴趣而对儒学尤其是阳明学缺乏正面了解,事实上,藤树思想被其后学称为“藤树学”,建构起一套独特的思想学说,只是有关藤树学的思想考察已非本文论旨之所在,惟有待他日。

## [参 考 文 献]

- [1] 高桥文博. 中江藤树における死後と生[M]//载氏著《近世の死生観——徳川前期儒教と仏教》,第197、199页.
- [2] 王阳明. 王阳明全集:卷二十二[M]. 上海:上海古籍出版社,1992:853.
- [3] 小山国三,吉田公平. 中江藤树心学派全集:上卷[M]. 东京:研文出版,2007:381.
- [4] 木村光徳. 日本陽明学派の研究——藤树学派の思想とその資料[M]. 东京:明德出版社,1986.
- [5] 津田左右吉. 蕃山・益軒[M]. 东京:岩波书店,1938:213—214.
- [6] 吴震. 徳川日本心学运动中的中国因素——兼谈“儒学日本化”[J]. 中华文史论丛,2013.

(责任编辑:谢光前)

## The Popularity and Influence of Chinese Morality Book in Modern Japan Focusing on Toju Nakae's Religious Outlook

Wu Zhen

(Department of philosophy, Fudan University, Shanghai 200433)

**Abstract:** The discussion on the history of Sino-Japanese cultural exchanges is often required to be taken with special care. This paper mainly investigates three points; In early Edo, the Japanese Confucian Toju Nakae with the good reputation “Saint Toju” thought highly of late Ming thinker Yan Maoyou’s instructions on morality Dugit Transcription, and accordingly wrote the probable Japan’s first morality book Authenticating Grass, leaving an important footprint in Edo intellectual history; It’s obvious that Nakae’s thought was greatly influenced by Chinese culture; considering Universalism as the standpoint, he believed that Chinese concept of sovereign-god and Taiyi can be “moved” to Japan and be given a Japanese culture. But his religious beliefs are based on Japan Shinto thought; In the history of modern Sino-Japanese cultural interaction, it is necessary process that Japanese scholars reread or even remodel the so-called “the other” Chinese culture, during which “localizing” is a natural process, and Nakae’s trees intake and “borrowing” of Chinese morality book is a good example.

**Key words:** Toju Nakae; Yan Maoyou; Morality Book; Authenticating Grass; Cultural Interaction

