

第二章

從中日儒家思想史視野 論經典詮釋的「脈絡性轉換」問題

一、引言

儒家經典是東亞近世儒學史發展的原點，公元第十世紀以後，中國、朝鮮及日本等地儒家學者思考問題，多半從《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等經典出發，如《論語》中孔子所說的「學」、「道」、「天命」，《孟子》中的「四端」，《禮記·禮運》的「七情」（喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲）之「已發」、「未發」等概念，都成為中、日、韓儒者思辨之問題意識。東亞儒者透過詮釋儒家經典的途徑，建構他們自己的思想體系。在這個意義上，儒家經典詮釋正是東亞近世儒學發展的內在動力。

中國儒家經典之東傳日、韓等周邊地域，雖然是在東亞文化圈內，但是，中、日、韓三國畢竟文化風土不同，社會人情互異，源自中國的儒家經典東傳之後，朝鮮與日本的經典解釋者必須在跨文化的情境與脈絡中有所調融，使儒家經典中的價值體系更能適應日韓的思想與文化風土，並廣為彼邦人士所接納。十六世紀朝鮮朱子學大師李退溪以數十年歲月編《朱子書簡要》（成書於1556年，明嘉靖35年，李朝明宗10年），曾

說：「況今生於海東數百載之後，又安可蘄見於彼，而不為之稍加損約，以為用工之地」。¹李退溪強調中韓風土人情不同，時間相去三百五十餘年，讀朱子書必須有所「損約」於其間，確實一語道出儒家經典東傳之後，日韓儒者必經之解經途徑。

但是，我們首先必須指出，儒家價值的乘載者在中、日、韓三國社會中，各有其不同的性質與內涵。中國的儒者自宋代以後在社會及政治上扮演重要角色，經科舉考試後在朝為官成為士大夫，退休後則在地方上成為鄉紳。朝鮮時代（1392-1910）儒家知識階層逐漸壯大成為世襲的「兩班」階級，到了十六世紀以後朱子學蔚為主流，朝鮮儒者之間有關「四端」「七情」爭議的所謂「四七之辯」，²對「兩班」的地位以及朝鮮朝的國內及對外政策均有影響。但是，相對而言，德川時代的日本文化就深具多元性，儒門之中諸多學派同時並立，一門之中眾說兼採。德川中期以後，許多儒者常針對儒家經典的細緻問題爭辯不休。³日本儒者生於一個並非以某種特定意識型態作為基礎的政權之下，⁴他們基本上可以視為漢學家而不是如中韓兩國嚴

¹ 李滉：《朱子書節要序》，《陶山全書》3，卷59，頁259。

² 關於朝鮮儒者「四七之辯」的哲學探討，參看李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005）。

³ 阿部吉雄：《日本朱子學と朝鮮》（東京：東京大學出版會，1965），頁557-558。

⁴ 當代學者的研究指出，林羅山（1583-1657）及其學派在德川幕府中地位不高，反而是佛門中人天海（1536-1643）對幕府影響較大。幕府當局對儒、佛或神道之區別並不關心，而對三教都加以利用。參看 Herman Ooms, *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680* (Princeton: Princeton University Press, 1984)。日譯本：ヘルマン・オームス，黒住真ほか訳：《徳川イデオロギ》（東京：ペリかん社，1990）。

格定義下的儒者。⁵他們深具多元性與多樣性，在德川時代演奏出管絃嘔啞、眾聲喧嘩的合奏曲。

從中日儒學發展史來看，日本思想家重新解釋中國儒家經典以適應日本思想風土的方法，固然不一而足，但較常見的方法則是在中日政治與思想脈絡之間，進行一種也許可稱為「脈絡性的轉換」之工作。所謂「脈絡性的轉換」指：將原生於中國文化脈絡的諸多儒學經典中的概念或價值觀，置於日本文化或思想家之思想體系的脈絡之中進行新的解釋。這種跨文化的脈絡性的轉換工作，涉及東亞世界的政治秩序（尤其是華夷秩序）與政治思想（尤其是君臣關係）兩個不同層次的脈絡，也激發諸多跨文化的經典詮釋問題，值得我們加以重視。

爲了探索這種跨文化傳播中經典詮釋「脈絡性轉換」的相關問題，本章先以儒家經典中若干概念爲例，說明概念之形成及其文化土壤，指出經典中的諸多概念都乘載著其所從出的文化特色，從而也受到孕育概念的文化背景的制約。第三節區分在跨文化的思想傳播過程中，異域思想家所從事的「脈絡性轉換」工作的兩種類型及其涵義。第四節接著探討在跨文化的「脈絡性轉換」中所出現的經典詮釋問題。

⁵ Hiroshi Watababe, "Jusha, Literati and Yangban: Confucianists in Japan, China and Korea," in Tadao Umesao, Catherine C. Lewis and Yasuyuki Kurita, eds., *Japanese Civilization in Modern World V: Culturedness* (Senri Ethnological Studies 28)(Osaka: National Museum of Ethnology, 1990), pp.13-30; 渡邊浩：〈儒者・讀書人・兩班——儒學的「教養人」の存在形態〉，收入氏著：《東アジアの王權と思想》（東京：東京大學出版會，1997），頁 115-141。

二、經典中概念的形成及其脈絡性

中國儒家經典中所出現之重要概念，如「中國」、「道」、「王道」等，都孕育並形成於特定的中國歷史背景之中，因此，這些概念都有其深具中國歷史特色的脈絡性。中國政治思想的諸多概念之形成與發展，均有其特定時空背景與歷史脈絡，儒家經典中的諸多概念亦然，我們以經典中極常見的「中國」一詞加以說明。

「中國」這個名詞的相近概念起源於殷商時代，早見於甲骨卜辭之中，甲骨文中有「五方」之說，其中「中商」一詞或係「中國」一詞之淵源。⁶商代的禮制建築象徵帝王的統治威權，商人的中央與四方的方位觀念是以後中國的天下觀的基礎。⁷當代學者王爾敏（1927-），曾詳查先秦典籍 53 種中之出現「中國」一詞者計 28 種，統計先秦典籍所見之「中國」概念有五種不同之涵義。王爾敏指出：「其中佔最大多數者，則為第三種以諸夏領域為範圍者，佔全部數量百分之八十三。其次指為國境之內者佔百分之十。再次為京師者佔百分之五。可知在秦漢統一以前，『中國』一詞所共喻之定義已十分明確。那就是主要指稱諸夏之列邦，並包括其所活動之全部領域。至於此一稱謂之實際含義，則充分顯示民族文化一統觀念。」⁸換言之，「中

⁶ 胡厚宣：〈論五方觀念與中國稱謂之起源〉，收入氏著：《甲骨學商史論叢》（成都：齊魯大學國學研究所，1944），冊 2。

⁷ 邢義田：〈天下一家——傳統中國天下觀的形成〉，收入氏著：《秦漢史論稿》（臺北：東大圖書公司，1987），頁 3-41。

⁸ 王爾敏：〈「中國」名稱溯源及其近代詮釋〉，收入氏著：《中國近代思想史論》（臺北：作者自印，1977），頁 441-480，引用統計數字見頁 442，

國」一詞兼具文化與政治之涵意。

中國先秦典籍（尤其是儒家經典）中所見的「中國」這個概念，孕育並發展於古代中國以皇帝支配為特質，以中國為東亞歷史世界的強權的政治背景之中。⁹這種特殊的歷史背景，形塑了古代中國文化中的「政治唯我論」（political solipsism）、¹⁰或「中華中心主義」（Sinocentrism）¹¹或「以中國為中心的世界秩序觀」（Sinocentric world order）¹²。「中國」一詞及其概念，正是形成於並在上述的文化脈絡之中發展。先秦儒家經典中的「中國」這個名詞，並不是作為一個抽象而普遍的概念，而被中國經典的作者或編者所理解或論述。相反地，「中國」一詞在古代中國儒家經典的作者及其解讀者之間，是一個具有具體而特殊的指涉內涵並深具中華文化特色的概念，也乘載特定的中華文化價值。

「中國」一詞在中國傳統經典中大體出現三種主要意涵：

引文見頁 443。關於古代中國的「中國」概念之討論，參看 Michael Loewe, "The Heritage Left to the Empires," in Michael Loewe, Edward I. Shaughnessy eds., *The Cambridge History of Ancient China, From the Origins of Civilization to 221B.C.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp.992-995.

⁹ 日本學者論述甚豐，參考堀敏一：〈古代アジア國際關係をめぐる若干の問題——史學會のシンポジウムを聴いて〉，《歷史學研究》286 號（1964，東京），頁 42；堀敏一：〈近代以前の東アジア世界〉，《歷史學研究》281 號（1963），頁 14-17。

¹⁰ 蕭公權：《中國政治思想史》（上）（臺北：聯經出版事業公司，1981），頁 10、16，註 54。

¹¹ John K. Fairbank ed., *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), p.1.

¹² Lien-sheng Yang, "Historical Notes on the Chinese World Order," in Faribank ed., *op. cit.*, p.20.

第一是地理意義的中國，第二是政治範圍的中國，第三是文化世界的中國。就地理意義而言，中國是世界的中心，中國以外的東西南北四方則是邊陲。就政治意義而言，中國是王政施行的區域，《尚書·堯典》載堯舜即位後，在中國的四方邊界巡狩，中國以外的區域在王政之外，是頑凶之居所，所以〈堯典〉說舜流放四凶於四方，《詩經·巷伯》將頑凶之人「投畀有北」；《大學》也說「唯仁人放流之，迸諸四夷，不與同中國。」就文化意義而言，中國是文明世界，中國以外的區域是未開化之所，所以稱之為蠻、夷、戎、狄等歧視性語彙。當然，在東亞歷史的進程中，中國自視為「中心」的自我意像一再地受到周邊國家的質疑與挑戰，如越南與東突爾其斯坦的中國意像，就與中國的自我意像大不相同。¹³

除了上文所說的「中國」一詞，有其古典中國特殊的歷史脈絡性之外，其他的儒家經典中的重要概念，如「心」、「氣」、「形」、「理」、「道」、「天」、「天命」、「性」等都具有鮮明的古典中國文化的特性，也因此乘載具有中國文化特色的價值觀；而且，這些概念在不同的中國思想家的思想脈絡中，也有其特定之脈絡性與具體涵義。

三、跨文化思想傳播過程中之「脈絡性轉換」：類型與涵義

¹³ 參看：《中國——社會と國家》第9號（東京：中國社會文化學會，1994），共通テーマ「周縁から見た中國世界——他者への視線・他者から視線」，頁2-67。

(一) 文化的「原鄉」與政治的「異國」

上節所說的中國儒家經典所見的重要概念如「中國」等名詞或概念，一旦隨著中國文化圈的擴大而對周邊國家擴散與傳播，就會引起許多複雜的跨文化思想傳播的問題，因此，對於中國周邊各國的儒者而言，他們雖然誦讀儒家經典，心儀孔孟精神原鄉，儒家經典的思想世界確實是他們文化的「原鄉」；但是，他們畢竟身處日本、朝鮮、越南等國的政治情境之中，中國對他們而言畢竟是政治上的「異國」。

因此，中國儒家經典的跨文化閱讀必然引起解讀者的諸多「自我」之間的緊張關係。更正確地說，經由中國經典的撞擊，東亞周邊地區儒者的「政治的自我」與「文化的自我」，必產生強烈的摩擦甚至撕裂。日本與朝鮮儒者誦讀中國儒家經典，認同儒家經典中之諸多概念為普世性之文化價值。儒家經典中的價值世界，構成日韓儒者「文化的自我」之根本基礎。但是，這些日韓儒者作為他們本國的國民，卻又以本國作為他們「政治的自我」之認同對象。於是，中國儒家經典及其若干價值理念遂成為他們的「政治的自我」與「文化的自我」之緊張關係之來源，使日韓儒者在這種巨大的緊張之中輾轉呻吟，苦思融合對策以求其紓解。

中國儒家經典傳播到東亞周邊地域之後，之所以成為周邊國家儒者之「政治的自我」與「文化的自我」衝突的引爆點，主要原因在於：在東亞各國的儒家經典詮釋傳統中，從一方面看，諸多解釋社群常在政治領域中交鋒激辯，在經典解釋的表面現象之下，常潛藏著巨大的政治的動機。因此，政治權力的鬥爭常表現而為經典解釋的辯論與鬥爭，在權力轉移的歷史時

刻裡，詮釋者常常鐵騎並出，刀槍爭鳴。從另一方面看，在東亞各國歷史扉頁快速翻動的年代中，如中國的春秋戰國時代、秦末漢初、魏晉南北朝、隋末唐初、唐末五代、宋元之際、明末清初、清末民初等，日本的德川初期、幕末維新時期，朝鮮朝（1392-1910）末期西力東漸之際等時期，經典解釋均與權力轉移以及政治秩序的變動，發生密切互動之關係。

再更進一層分析，中國儒家經典之所以常在政治脈絡中被東亞儒者解讀或爭辯，最重要的原因仍在於儒家經典的基本性質。

中國儒家經典與西方文化經典（如《聖經》）的重大差異之一在於：在中國經典中，與「人」對話的「他者」是「人」（「聖人」）而不是「神」；但在西方經典中，與「人」對話的則是「神」。中國儒家經典的作者不僅有心於安排並解釋世界秩序，更致力於改變世界秩序，陸九淵（象山，1139-1193）說儒者以「公」與「義」為本，以「經世」為其本懷，¹⁴「經世」二字正是中國儒家經典根本精神之所在。儒家經典作者充滿經世、淑世、救世之情懷，所以儒家經典能穿越時空的阻隔，而對異代異域的讀者，發出強力的「召喚」（calling），儒家經典成為東亞解經者心中「永恆的鄉愁」。因此之故，東亞儒家經典詮釋傳統以「認知活動」為手段，而以「實踐活動」為其目的。「認知活動」只是東亞經典詮釋學的外部形式，「實踐活

¹⁴ 陸象山（九淵，1139-1192）說：「惟義惟公，故經世，[...] 儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世。」見陸九淵：《陸九淵集·與王順伯》（臺北：里仁書局，1981），卷2，頁17。

動」才是它的實際本質。在東亞儒家解釋傳統中，「概念世界」與「現實世界」實結合為一，密不可分。日韓儒者身處中國之邊緣地區誦讀儒家經典，努力於將經典中的「概念世界」轉化並落實於「現實世界」時，就會感受到來自「文化的自我」與「政治的自我」撕裂的巨大張力。

這種張力在日韓儒者解讀《孟子》這部經典時，以最鮮明的方式呈現出來。孟子在戰國季世高舉「王道政治論」之大旗，正是針對當時各國君王急功近利飲鴆止渴之作風而發。孟子尊王黜霸，與宋儒之尊王名同而實異。孟子所尊之王並非業已日薄西山之周天子，而是將來待興的行「仁政」的新王，孟子周遊列國，席不暇暖，鼓舞野心勃勃的戰國國君推行仁政，以早日完成一統中國之新局面，實行「王道」以拯生民於水火之中。孟子的王道政治論因襲民貴之古義，創造轉化，標舉以人民為政治之主體的主張。這種「民本位」之政治思想，與中國自秦漢以降「君本位」之政治現實，構成本質的矛盾，於是，孟子政治思想遂成為中國歷代儒臣馴化專制，乃至反抗專制之精神利器。孟子高標「三代」聖王的理想，以與現實相對照，作為批評現實的工具。孟子的政治理想主義，較孔子提倡「君子」修德以取位尤進一層。

《孟子》這部充滿道德理想主義與政治理想主義的經典，約在公元第九世紀奈良朝初期傳入日本。日本文德 2（852）年，滋野貞主（785-852）等人所編的《經國集》中已引用《孟子》

書之文句，¹⁵至寬平年間（890）《孟子》書已著錄於《日本國見在書目錄》，此下經鎌倉（1192-1333）、南北朝時代（1336-1392）及室町時代（1338-1573），《孟子》書在日本流傳甚廣，不僅地方學者研習《孟子》，朝廷幕府及博士家亦講讀傳授。¹⁶《孟子》流傳至於德川時代廣為日本儒者所熟知，而引起日本儒者的疑懼。在德川時代之前的十六世紀日本皇室講官清原宣賢（1475-1550）在永正 13 年（1516）10 月 17 日至翌年 10 月 21 日，為知仁親王講《孟子》就感受到「政治認同」與「文化認同」之張力，例如《孟子·公孫丑下·7》：「古者棺槨無度，中古棺七寸，槨稱之。自天子達於庶人，非直為觀美也，然後盡於人心。」在這句話中，「自天子」三字之旁，清原宣賢就註曰：「『自天子』三字御讀除之。」¹⁷這一類所謂「御讀禁忌」，具體地告訴我們，儒家經典——尤其是《孟子》——與東亞傳統政治體制之間永存的張力。所以，當中國周邊地區的儒者，誦讀來自「政治的異國」的中國儒家經典時，雖然他們認同儒學是他們「文化的原鄉」，但是，他們勢必在不同的文化與政治情境之間進行某種「脈絡性的轉換」，才能使中國儒家經典融入他們的母國以及他們自己的思想體系之中。

這種所謂「脈絡性的轉換」可區分為兩種類型：第一種是

¹⁵ 《經國集》收錄日本慶雲 4（707）年至天長 4（827）年之間約 120 年間的詩文，由此可以推估：《孟子》書至遲在天長 4（827）年之前，應已傳入日本。

¹⁶ 參考井上順理：《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》（東京：風間書局，1972），頁 214。

¹⁷ 京都大學清家文庫現藏《永正鈔本宣賢自筆孟子》，共七冊，列為「國寶」，現已上網：http://ddb.libnet.kulib.kyoto_u.ac.jp/exhibit。

在東亞世界秩序中進行轉移。第二種是在東亞政治思想脈絡之間進行重新解釋。前者可以本章第二節所說的儒家經典中常見的「中國」一詞在日本的新詮為例，後者則可以《孟子》經典中的「王道」政治論為例加以說明。

（二）東亞世界秩序中的「脈絡性轉換」

中國經典中常見的「中國」一詞，在早期經典如《詩經》中多半指涉政治或地理之意義，如〈大雅·民勞〉：「惠此中國，以綏四方」，〈大雅·桑柔〉：「哀恫中國，具贅卒荒」之類。但是到了《左傳》、《公羊》、《穀梁》等《春秋》三傳之中，「中國」一詞獲取了豐富的文化意涵。「中國」一詞常在華夷之辨的文化脈絡中被提出，例如《穀梁傳·成公 12 年》：「莒雖夷狄，猶中國也」，《公羊傳·宣公 15 年》：「離于夷狄，而未能合于中國」，《左傳·莊公 31 年》：「中國則否，諸侯不相遺俘」，皆屬此類。孔孟思想中的「中國」一詞，尤具有鮮明的文化意涵，並以「中國」為文化水準最高之地域。在近代以前東亞世界的政治秩序之中，「中國」這個詞稱既指政治意義的作為「天朝」的中國，又指文化意義的中華文化原鄉。

德川日本儒者誦讀中國經典，面對「中國」這個概念與「文化唯我論」，及其所預設以華夷之辨為基礎的東亞政治秩序及其思想內涵，勢必提出一種新的詮釋，以紓解他們的「文化自我」與「政治自我」之間的分裂，並使中國經典適應於日本的整體文化風土。日本儒者對「中國」一詞進行跨文化的「脈絡性轉換」的方法至少有以下兩種：

1. 將「中國」一詞解釋為文化意義的「中道」或《春秋》之旨：我先舉山鹿素行（名高祐，字子敬，1622-1685）對「中國」這個概念所進行的跨文化解讀加以分析。山鹿素行說：¹⁸

愚生 中華（俊傑案：指日本）文明之土，未知其美，專嗜外朝（俊傑案：指中國）之經典，嚶嚶慕其人物，何其放心乎？何其喪志乎？抑好奇乎？將尚異乎？夫 中國（俊傑案：指日本）之水土，卓爾於萬邦，而人物精秀於八紘，故 神明之洋洋，聖治之繇繇，煥乎文物，赫乎武德，以可比天壤也。

又說：¹⁹

本朝為中國之謂也，先是 天照大神在於天上，曰聞葦原中國有保食神，然乃中國之稱自往古既有此也。凡人物之生成，一日未曾不襲水土，故生成平易之土者，稟平易之氣，而性情自平易也。生成險難之土者，稟嶮難之氣，而性情堪危險。豈唯人而已乎？鳥獸草木亦然。是所以五方之民皆有性而異其俗也。蓋中，有天之中，有地之中，有水土人物之中，有時宜之中，故外朝有服于中土之說，迦維有天地之中也言，耶蘇亦曰得天中。愚按：天地之所運，四時之所交，得其中，則風雨寒暑之會不偏，故水土沃而人物精，是乃可稱中國。萬邦之眾唯 本朝得其中，而 本朝神代，既有天御中主尊，二神

¹⁸ 山鹿素行：《中朝事實》，收入廣瀨豐編：《山鹿素行全集》（東京：岩波書店，1942），上冊，卷13，頁226。

¹⁹ 山鹿素行：《中朝事實》，頁234。

建國中柱，則本朝之為中國，天地自然之勢也。

在上引山鹿素行這兩段文字中，山鹿素行將中國經典中常見的「中國」一詞之指涉對象及其內容，進行最大膽的異文化間的「脈絡性轉換」。山鹿素行以「中國」一詞指日本，因為「中國（指日本）之水土，卓爾於萬邦，而人物精秀于八紘」，實遠非「外朝」（指地理上的中國）所可比擬。

我們細繹山鹿素行將「中國」這個概念進行「脈絡性轉換」的方法，就會發現：山鹿素行的「中國」一詞指文化意義的「得其中」而言，並不是指政治意義的中華帝國而言。山鹿素行說：「天地之所運，四時之所交，得其中，則風雨寒暑之會不偏，故水土沃而人物精，是乃可稱中國」，²⁰山鹿素行又說日本「得其中」，所以政治安定，三綱不遺，非易姓革命政局動盪之中華帝國所可比擬。²¹經由這種嶄新的詮釋，山鹿素行解構了中國經典中以「中國」一詞指中華帝國兼具政治中心與文化中心之舊義，並成功地論述日本因為文化上及政治上「得其中」，故遠優於地理上的中華帝國，更有資格被稱為「中國」。

類似山鹿素行對「中國」一詞進行跨文化間的「脈絡性轉換」的方法，也見之於佐久間太華（?-1783）。佐久間太華以政治上的神統不斷、宇內恆安，論述日本之所以可以稱為「中國」，²²從而論證和漢之辨的關鍵不在於地理，而在於文化之「得

²⁰ 山鹿素行：《中朝事實》，頁 234。

²¹ 山鹿素行：《中朝事實》，頁 250。

²² 佐久間太華：《和漢明辨》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978），第 4 卷，論辨部，〈序〉，頁 1。

其中」以及政治之安定。

從文化立場重新定義「中國」一詞的涵義，以進行中日之間的「脈絡性轉換」的，除了山鹿素行之外，還有淺見綱齋（1652-1711）。淺見是山崎闇齋弟子，號為崎門三傑之一，他說：²³

若以生其國而以其國為主、以他國為客見之，各應有從其國所立之稱號。學道，乃學實理當然也。吾國知《春秋》之道，則吾國即主也。若以吾國為主，成天下大一統，由吾國見他國，則是孔子之旨也。不知此而讀唐書，成為崇拜讀唐書者，此特由唐來眺望以映照日本，總是諂媚彼方，唯以夷狄理解之，全違背孔子《春秋》之旨也。孔子若亦生日本，必從日本立場立《春秋》之旨，是所謂善學《春秋》者也。今讀《春秋》而曰日本為夷狄，非《春秋》害儒者，係不能善讀《春秋》者害《春秋》也，是則謂之為膠柱鼓瑟之學，全不知窮理之方者也（原文為日文，本書作者試譯為中文，下同此，茲不再贅註）。

闇齋學派的上月專庵（1704-1752）也說：²⁴

華言者以漢土為「中華」、「中國」，不識《春秋》名分，俗儒之紕繆也。夫天地廣大寥廓而無際限，是以天

²³ 淺見綱齋：〈中國辨〉，收入西順藏等校注：《山崎闇齋學派》（東京：岩波書店，1982，《日本思想大系》31），頁418。

²⁴ 上月專庵：《徂徠學則辨》，收入《日本儒林叢書》，第4卷，頁14。上月專庵是淺見綱齋弟子山本復齋的門人。

地之中，無一定之中，則所居之民人，各中其國、華其國，是天地自然，非人為矣。

淺見綱齋以日本「知《春秋》之道」作為日本不是夷狄的論證基礎，山鹿素行以日本「得其中」作為應稱為「中國」之理由，上月專庵主張各國「各中其國、華其國」，作為日本是「中國」的理由，三者論證方式若合符節。

2. 以普遍意義的「天」的概念，瓦解「中國」一詞的特殊指涉對象：淺見綱齋在〈中國辨〉中開宗明義就說：²⁵

中國、夷狄之名，儒書由來已久。因吾國儒書盛行，讀儒書者，以唐為中國，以吾國為夷狄，尤有甚者，以吾生夷狄而悔泣者有之，此如何之甚，失讀儒書者之樣，而不知名分大義之實，可悲之至也。夫天，包含地外；地，往而無所不載，然各有其土地風俗之限，各有一分之天下而互無尊卑貴賤之別。唐之土地，有九州之分，自上古以來風氣自然相開，言語風俗相通，自成其天下也。其四方之鄰，居風俗不通之處，各國自為異形異風。近九州者，需有通譯之因，由唐視之，自然視為邊土之鄰，此即以九州為中國，以外圍為夷狄之由來。不知此而見儒書稱外國為夷狄，以諸萬國皆思為夷狄，全不知吾國固和天地共生而無待他國之體，甚謬也。

淺見綱齋以天地無所不包，無所不藏，以顛覆東亞世界政治秩序中的華夷之辨，主張「吾國（指日本）固和天地共生」，「各

²⁵ 淺見綱齋：〈中國辨〉，頁416。

有一分之天下而互無尊卑貴賤之別」。

除了淺見綱齋之外，佐藤一齋（1772-1859）也以「天」之普遍性解構「中國」一詞的特殊意涵，他說：²⁶

茫茫宇宙，此道只是一貫。從人視之，有中國，有夷狄。從天視之，無中國，無夷狄。中國有秉彝之性，夷狄亦有秉彝之性。中國有惻隱羞惡辭讓是非之情，夷狄亦有惻隱羞惡辭讓是非之情。中國有父子君臣夫婦長幼朋友之倫，夷狄亦有父子君臣夫婦長幼朋友之倫。天寧有厚薄愛憎於其間？所以此道只是一貫。

佐藤一齋以中國經典中習見的具有普遍性的「天」之概念，徹底瓦解中國經典中的華夷之辨，可謂別具慧眼，匠心獨運。²⁷

經由上述跨文化間的「脈絡性轉換」，山鹿素行等德川日本儒者就可以徹底顛覆東亞世界的華夷秩序，並重構中國經典中習見的「中國」一詞的涵義，使中國儒家經典可以被生於日本文化脈絡中的儒者所接受。

（三）東亞政治思想中的「脈絡性轉換」

經典中概念的跨文化傳播所見的第二種類型的「脈絡性的轉換」，常見於在東亞政治思想的不同脈絡之間進行轉換，促

²⁶ 佐藤一齋：《言志錄》，收入《佐藤一齋·大鹽中齋》（東京：岩波書店，1990，《日本思想大系》46），頁227。

²⁷ 關於德川儒者的華夷論研究，參看三浦叶：〈我國近世に於ける華夷論の概観〉（一）及（二），《東洋文化》第137及138號（1935年12月、1936年1月，東京），頁15-23及37-44。

使中國經典適應日本的特殊要求。我們以《孟子》書中所見的「王道」這個概念在德川日本的詮釋為具體實例，分析第二種類型的「脈絡性轉換」。

孟子所高標的「王道」政治，以仁政為其本質與目標（《孟子·滕文公下·5》），「王道」指以堯舜禹湯文武等三代聖王所實施的「先王之道」（《孟子·離婁上·1》）。但是，孟子理想中的「王道」政治，卻潛藏著一個問題：如果「王」與「道」不合一，亦即「王」背離或背叛「道」時，則人民應如之何？孟子的答案很清楚：人民應揭竿而起，推翻暴君，另立新王。孟子對這個問題的立場，使孟子的「王道」政治在專制君主以及一些儒者心目中，無異是一顆有待處理的未爆彈，對專制體制深具危險性。

德川時代日本儒者解讀《孟子》，就出現「道先於王」或「王先於道」兩種不同的解讀立場，張崑將最近研究德川儒者對孟子「王道」政治論之解釋時就指出：²⁸德川時代尊孟的伊藤仁齋所倡導的「王道」思想代表前者，非孟的荻生徂徠所主張的「王道」思想則代表後者。伊藤仁齋所謂「君王之道」並不是以「位」為前提而定義「王道」，伊藤仁齋所謂「君王之道」既指古代的先聖先王之道，亦指現實中的君王之道。荻生徂徠所謂「先王之道」特指古代的先聖先王所踐履之道，如孔子、

²⁸ 張崑將：《日本德川時代古學派之王道政治論：以伊藤仁齋、荻生徂徠為中心》（臺北：臺大出版中心，2004）；並參考野口武彥：《王道と革命の間：日本思想と孟子問題》（東京：筑摩書店，1986），頁 59-250；河村義昌：〈江戸時代における尊孟非孟の爭論について〉，《都留文科大学研究紀要》第 5 集（1968），頁 21-40。

孟子常藉堯舜禹湯文武等先王或聖王的典範；荻生徂徠所說的「先王之道」特指《六經》中的先王，創作禮樂制度以垂教後世者，並且具體呈現於「在位」的「先王」或「聖王」，諸侯王不與焉。換言之，特尊《論語》、《孟子》的伊藤仁齋的「王道」思想具有普遍意義，而荻生徂徠的「王道」則專指《六經》所見的先王之道而言。

荻生徂徠以「先王之道」解釋孟子的「王道」，強調「王」先於「道」，企圖拆解孟子政治思想對現實政權的潛在危險性，使它適應日本的德川封建體制。荻生徂徠也從政治的角度重新解釋孔子的「道」，他說：²⁹

蓋孔子之道，即先王之道也。先王之道，先王為安民立之，故其道有仁焉者，有智焉者，有義焉者，有勇焉者，有儉焉者，有恭焉者，有神焉者，有人焉者，有似自然焉者，有似偽焉者，有本焉者，有末焉者，有近焉者，有遠焉者，有禮焉，有樂焉，有兵焉，有刑焉，制度云為，不可以一盡焉，紛雜乎不可得而究焉，故命之曰「文」。又曰：「儒者之道，博而寡要。」然要其所統會，莫不歸於安民焉者。故孔門教人，曰：「依於仁」，曰：「博文約禮」，為學先王之道以成德於己也。學先王之道，非博則不足盡之，故曰「博文」。欲歸諸己，則莫如以禮，故曰「約禮」。然禮亦繁矣哉，故又教之以「仁」。仁，先王之一德也，故謂先王之道仁盡之，

²⁹ 荻生徂徠：《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第7卷，論語部五，頁82。

則不可矣。然先王之道，統會於安民，故仁，先王之大德也，依於仁，則先王之道，可以貫之矣。故不曰「一」，而曰「一以貫之」。

荻生徂徠以「先王之道」解孔子的「一以貫之」之「道」，在《論語徵》全書之中持論一貫，在〈辨道〉各條中更深入發揮。

30

荻生徂徠將孔孟的「道」重新解釋為「先王之道」，其實是在東亞政治思想的不同脈絡之間進行一種「脈絡性轉換」。在以《論語》、《孟子》為基礎的孔孟思想中，「道」是在「道先於勢」的脈絡中被討論的，孔、孟都是在聖人高於君主的脈絡中，致力以「道」濟世、淑世、救世。³¹孔孟高標堯舜典範，美化「三代」歷史，實寓有深刻的批導現實之用心，「三代」是孔孟進行「反事實性思考」(counter-factual mode of thinking)的概念工具，孔孟常透過將具有「反事實」色彩的「三代」與作為「事實」的當前實況加以對比，以突顯現實的荒謬性。³²但

³⁰ 「道者，先王之道也」一語，屢見於荻生徂徠著作，如《論語徵》，頁79、82、149、297、324、308，及《辨道》各條，見荻生徂徠：《辨道》，收入《荻生徂徠》（東京：岩波書店，1982，《日本思想大系》36），上冊，頁200以下。

³¹ 關於先秦儒家之主張「道尊於勢」，參看余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版事業公司，1980，1997），頁38-56。

³² 黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，原刊於《中國文哲研究集刊》第3期（1994年3月），頁361-390，收入黃俊傑、楊儒賓編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996），頁1-34；Chun-chieh Huang, "Historical Thinking in Classical Confucianism: Historical Argumentation from the Three Dynasties," in Chun-chieh Huang and Erik Zürcher eds., *Time and Space in Chinese Culture* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp.72-88。

是，荻生徂徠思想中的孔孟之「道」，卻是在「政治優位性」脈絡中被重新解釋，³³在徂徠的思想脈絡中，「先王之道，先王為安民立之」。³⁴「道」已從孔孟脈絡中的聖人所構建而對現實政治具有批判力之永恆常道，一轉而成為統治者所創造的禮樂政刑等規範並統治人民的制度造作。經過這種「脈絡性的轉換」，荻生徂徠企圖解除孔孟（特別是孟子）政治思想中對時王的批判性，而且，也使他對孔孟思想的解釋與對《六經》的解釋可以融為一體。

除了荻生徂徠以「王先於道」之概念拆解孟子的「王道」之外，日本儒者也常從日本本土的神道思想出發，將中國的「王道」概念加以神道化，為「王道」披上日本思想的外衣。十六世紀的朱子學者林羅山（1583-1657）在《神道傳授》推演其神儒合一的思想時說：³⁵

神璽，印之玉也。一寶劍，草薙之劍也，亦云天村雲之劍也。一八咫之鏡，內侍所之事也。右以玉劍鏡為三種神器，由天照大神授之而為代代帝王之寶物也。此三之內證，鏡智，玉仁，劍勇，以智仁勇之德保持一心之義也。在心有智仁勇，成顯靈器之時，鏡玉劍也。以是治

³³ 丸山真男（1914-1996）指出：荻生徂徠代表從仁齋的《論》《孟》中心主義向《六經》中心主義的轉變，也體現「政治優位性」的思想之興起，其說甚是。見丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952），頁 71-139。

³⁴ 荻生徂徠：《論語徵》，頁 82。

³⁵ 林羅山：《神道傳授》，收入《近世神道論 前期國學》（東京：岩波書店，1982，《日本思想大系》39），頁 12-13。

守國家也。又鏡象日，玉象月，劍象星，如有此三光而天地明。三種神器備而王道治，王道、神道，理也。（原文為日文，本書作者試譯為中文）

林羅山將中國「王道」思想賦予日本神道思想的內涵。林羅山陳述三種神器是由天照大神授「鏡玉劍」予神武天皇之寶物，象徵「智仁勇」三德皆是「王道」的思想內涵，王者若具有這種王者之心，以此心治理國家，則「王道」即是「神道」。林羅山將中國的「王道」轉換為日本的「神道」。

林羅山回復古代的神道，以朱子的「理」統括「神道」與「王道」，這是典型的神儒合一思想。爲了宣揚這種理念，林羅山更解釋「王」這個字的涵義說：³⁶

「三」，天地人之三也。「丨」貫天地人也。貫天地者人者，神道也。在王道，其第一之人，天下之君也，故曰「王」。「主」，王上之點，火焰之貌也，日火珠也。其首在日輪，即天照大神也。日神之子孫，坐日本之主，故曰日本國。（原文為日文，本書作者試譯為中文）

林羅山如此解釋「王」與「主」之關係，凸顯「神道」與「王道」的密切關聯，將「王道」依附在政治性意義的「神道」之下，這與徂徠強調的「先王之道」有異曲同工之妙。

總結本節所論，上述兩種類型的「脈絡性的轉換」，都以「去脈絡化」爲其先行工作，亦即先將儒家經典的概念如「中

³⁶ 林羅山：《神道傳授》，頁 21。

國」、「道」或「王道」從其所從出的古典中國政治脈絡中或孔孟思想脈絡中抽離出來，再取之而置於德川日本封建政治體制及其政治思想脈絡之中，賦予全新的解釋與意涵。這種從「去脈絡化」到「脈絡性的轉換」，雖然充滿了「《六經》責我開生面」的創新見解，但從中國經典之原初語意與語境而言，終有其巨大之落差。

四、「脈絡性轉換」中的方法論問題

在跨文化的經典閱讀中常見的「脈絡性轉換」的詮釋中，將經典「去脈絡化」是一個核心的基礎工作。這項工作涉及許多方法論問題，其犖犖大者至少有以下幾點：

（一）「去脈絡化」之方法論問題

在跨文化的思想交流中，外來思想（如中國儒學）必然要因應傳入地（如日本、朝鮮）的地域特性而有所調整，誠如湯用彤（1893-1964）所說：³⁷

外來思想必須有改變，適合本國思想，乃能發生作用。不然則不能為本地所接受，而不能生存。所以本地文化雖然受外邊影響而可改變，但是外來思想也須改變，和本地適應，乃能發生作用。所以印度佛教到中國來，經過很大的改變，成為中國的佛教，乃得中國人廣泛的接受。

³⁷ 湯用彤：〈文化思想之衝突與調和〉，收入氏著：《往日雜稿》（臺北：彙文堂出版社，1987），引文見頁150。

正如我們的討論所顯示：在日本儒者接受中國儒學時，常常將儒學經典中的諸多重要概念（如「中國」一詞）予以「去脈絡化」。

扣緊中國儒家經典中具有地域性特質的名詞或概念來看，異域儒者在接受中國經典時，將經典中的重要概念予以「去脈絡化」或如十六世紀的李退溪所說的加以「損約」，³⁸是一種必然的抉擇，只有如此才能促使中國經典適應日本或朝鮮的風土，完成所謂「外來思想的風土化」。³⁹從域外的經典解讀者的立場言之，「去脈絡化」的解經方法當然是合法而必要的。但是，這種「去脈絡化」的工作，從中國儒家經典中之概念均有其所從出的脈絡這項事實來看，經典的原作者可能會認為這種工作值得商榷，因為中國儒家經典中的概念如「天命」、「理」、「心」、「性」等雖然是具有普遍性的概念，但是，中國經典的創作者在提出這些概念時，都有其具體性與特殊性的脈絡與內涵。換言之，中國儒家經典的內容並不是一種所謂「概念的遊戲」，而是經典作者動心忍性實踐體認的心路歷程紀錄。朱子早就指出，研讀經典並不是「一詞一義」的問題，而是要付諸實踐，「將來踐履，即有歸宿」。⁴⁰王陽明更以「百死千難中得來」⁴¹形容他對《孟子》「良知」這個概念的體認。王陽明更

³⁸ 同上註 1。

³⁹ 宮川透：《近代日本思想の構造》（東京：東京大學出版會，1988），頁 5。

⁴⁰ 朱熹：《晦庵先生朱文公集·答程允夫》（四部叢刊初編縮本），卷 41，頁 701。

⁴¹ 陳榮捷：〈傳習錄拾遺〉，第 10 條，收入《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1993），頁 396。以下簡稱《傳習錄》。

說：「古人言語，俱是自家經歷過來，所以說得親切。遺之後世，曲當人情。若非自家經過，如何得他許多苦心處？」，⁴²儒家經典中所見的今人所謂的「概念」，都充滿了經典作者動心忍性的心路歷程與篤實踐履的實證工夫，有其具體性與實證性，因此，經典中作為「抽象的共相」的「概念」，實際上是某種「具體的共相」。

從這個角度來看，東亞周邊各國儒者將中國儒家經典中的「概念」加以「去脈絡化」，並移植入自己國家的文化脈絡之中。這種做法雖然有其必要性，但卻可能引起中國經典的原作者與解讀者的疑慮，認為異域的經典解讀者買櫝還珠，取其糟粕而棄其精神。

正因為「去脈絡化」工作可能引起這種疑慮，所以，許多學者都強調詮釋經典必須回歸經典作者之時代的脈絡，清儒杭世駿（大宗，1696-1773）說：「詮釋之學，較古昔作者為尤難。語必溯源，一也；事必數典，二也；學必貫三才而窮七略，三也」，⁴³所謂「語必溯源」指解讀經典中的概念或名詞，必須上溯至其所從出的古代源頭與脈絡。程樹德（郁庭，1877-1944）說解釋經典「不可先有成見」、「解經須按古人時代立言」，⁴⁴也是強調回歸經典的時代之脈絡中以理解經典，不應將經典予以「去脈絡化」。十八世紀德川日本儒者中井履軒（1732-1817）

⁴² 《傳習錄》，第296條，頁345。

⁴³ 杭世駿：《道古堂集·李義山詩注序》（清乾隆五十七年杭賓仁校刊本），卷8，頁83。

⁴⁴ 程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990），冊2，頁819。

主張「有爲之言，不可以解經」，⁴⁵更是宣稱不應將後代讀者的觀點或時代偏見「讀入」經典之中。

我們論證了「去脈絡化」方法所觸及的，可能是不必要的疑慮以及若干學者所提出的解決方法之後，卻又衍生出更多問題，其中較爲重大者厥爲：異時異域之經典解釋者如何可能回歸經典的原初脈絡？

經典解讀者回歸經典原始脈絡的方法當然可以多元多樣，十七世紀德川古學派儒者伊藤仁齋提供一種可能的方法。伊藤仁齋透過訓詁學的手段，企圖解決經典詮釋的問題。他的訓詁學方法的具體操作，就是回到孔門師生對話的原始語境，釐清《論語》字詞之「古義」，批判宋儒（特別是朱子）的詮釋脫離了古代儒學的脈絡，指出朱子的詮釋是一種「語境的錯置」。伊藤仁齋透過經典原始語境的返原，釐清《論語》中關鍵字詞如「道」或「仁」的古義，將《論語》與諸經融爲一爐而冶之，批判朱子的詮釋系統，並建構「古學」派的經典詮釋典範。仁齋很細膩但精巧地將孔子所說「吾道一以貫之」的「貫」字從朱子所解釋的「通」，回歸到以「忠恕」之道「統」、「五行百常」等人倫日用之德行。仁齋從孔學的重要關鍵如「一貫之道」的詮釋入手，切中肯綮。就對《論語》的詮釋而言，仁齋對朱子的批判，確實一語中的，切中要害。⁴⁶子安宣邦（1933-）近日更指出：仁齋的古學派採取的是一種「事例主義」的方法，

⁴⁵ 中井履軒：《孟子逢源》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，第10卷，頁40。

⁴⁶ 詳細的討論，另詳本書第4章。

「所謂『事例』主義，重視文本，其實也就是把視線放在『事例』具體出現的人物之上。」⁴⁷經由仁齋的「事例主義」的方法，經典被放回到具體的原初語境中而被解讀，這是一種較為有效的重還經典的原初脈絡的解讀方法。

（二）「脈絡化」的「轉換」與意義的生成問題

第二個問題所涉及的是經典的「脈絡性」，能不能轉換為解經者及其時代的「脈絡性」的問題。

我認為：經典的「脈絡性」不但可以成功地轉換，並且在解經者的「脈絡性」中加以解讀，而且這種「轉換」也有可行的方法，在古代儒家傳統就蘊藏著大量的方法論資源。試加歸納，至少有以下幾種方法：

1. 「知人論世」：第一種方法是指解經者深深地浸潤於經典作者的「脈絡性」之中，並達到與經典作者心靈互通的境界。這種「知人論世」的方法見於《左傳》的「以事解經」，而搏成於孟子，兼具「歷史性」與「脈絡性」。陳昭瑛最近以「知音」形容這種經由「知人論世」之途徑，而使解經者之心與經典作者之心靈互通之狀態。陳昭瑛指出，作者與詮釋者是一種朋友關係，並且這種朋友關係不是一種外部的倫理關係，而是內心生活的交流，即所謂「知心」之說。⁴⁸也正是在這種「知心」

⁴⁷ 子安宣邦：〈伊藤仁齋對「人文時代」的《論語》解——從「知天命」說談起〉，收入氏著：《東亞儒學：批判與方法》（臺北：臺大出版中心，2004），引文見頁47。另可參子安宣邦：《伊藤仁齋の世界》（東京：ペリかん社，2004）。

⁴⁸ 陳昭瑛：〈孟子「知人論世」說與經典詮釋問題〉，收入氏著：《儒家美

的理解基礎上，陸象山說「斯人千古不磨心」，以及張載（橫渠，1020-1077）所提倡的「心解」⁴⁹的讀經方法才能成立。

2. 「以意逆志」⁵⁰：經典解釋者以自己之「意」逆推作者之「志」，使作者與讀者所處的「脈絡性」之轉換成為可能。這種方法由孟子提出，成熟於朱子的「喚醒體驗」論，以心性學說為根據，包含著「喚醒—體驗—澆治—興起」四個層面的理論內容與運作程序，次序分明，層層上透。⁵¹這種「以意逆志」的「脈絡性」轉換的方法，以「斯人（指經典作者）千古不磨心」為其前提假設，異代異域的解讀者雖然與古代經典作者是未面心友，但是，解經者可以「因先達之言，以求聖人之意」，⁵²跨越時空而成為經典作者的異代知音。

這種「以意逆志」的解釋方法，可能有效地轉換經典的「脈絡性」，而且，也常常可以在不同的思想脈絡中創發生成新的意義，揭開新的視野，造成諸多新視域的融合。日本道元禪師（1200-1253）將中國語文中的「有時」這個常用的詞彙，進行「脈絡性」的轉換，寫成《正法眼藏》〈有時〉篇，⁵³是這種方

學與經典詮釋》，頁 67-90；並參考黃俊傑：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，《臺大歷史學報》28 期（2001），頁 193-205；Chun-chieh Huang, "Mencius' Hermeneutics of Classics," *Tao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol.1, no.1 (2001, New York), pp.15-30。

⁴⁹ 張載：《張載集·經學理窟》（北京：中華書局，1978），頁 276。

⁵⁰ 孟子曰：「說《詩》者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是為得之。」《孟子·萬章上·4》。

⁵¹ 參考周光慶：《中國古典解釋學導論》（北京：中華書局，2002），頁 46-66。

⁵² 朱熹：《朱子文集·答石子重一》（臺北：德富文教基金會，2000），冊 4，卷 42，總頁 1832。

⁵³ 參考傅偉勳：《道元》（臺北：東大圖書公司，1996），頁 111-129。

法下所進行的「脈絡性」轉換最爲成功的例子之一。

以上我們從先秦儒家的思想資源中，指出兩種「脈絡性」轉移的可能方法，僅是舉其大端而已，其餘尚有諸多途徑，有待我們策馬入林，出新解於陳編。

五、結論

本章以中國儒家經典東傳日本之後，日本儒者釋經內容之變化爲例，分析跨文化情境與語境中經典詮釋的「脈絡性轉移」之相關問題。異域的解讀者在啓誦外來的經典之際，將經典中的諸多概念從其所從出的原初脈絡中抽離而出，並進行某種「脈絡性轉換」，促使經典內涵適應本國之文化風土，這是跨文化的思想傳播中常見的現象。

對德川時代的日本儒者而言，中國文化是一個巨大的「他者」。中國儒家經典是他們精神上的原鄉，但是中華帝國卻又是他們政治上的異國，尤其是當這個既是文化原鄉又是政治異國的大明帝國，在 1644 年被非漢族的女真人所滅，並建立異族政權的大清帝國時，對日本與朝鮮儒者的震撼，絕不下於處於「天崩地解」⁵⁴的「亡天下」⁵⁵時代的中國儒者如顧炎武（1613-1682）、王夫之（1619-1692）或黃宗羲（1610-1677）等人所感受的震撼。這就是十七世紀的山崎闇齋（1619-1682）

⁵⁴ 黃宗羲：《南雷文集》（四部叢刊初編縮本），卷 2，〈留別海昌同學序〉，頁 16，下半頁。

⁵⁵ 顧炎武：《日知錄》（臺北：明倫出版社，1970），卷 17，「正始」條，頁 379。

對門生提出：「方今彼邦，以孔子爲大將，孟子爲副將，牽數萬騎來攻我邦，則吾黨學孔孟之道者爲之如何？」⁵⁶這個假設性問題時的歷史情境。處於這種「文化自我」與「政治自我」兩分的情境中的日本儒者，將中國儒家經典習見的「中國」這個名詞，進行「脈絡性」的抽換，解構「中國」一詞的地理的及政治的內涵，注入「得其中」之文化內涵，並取「中國」一詞指稱他們的故國，這真是偷龍轉鳳，創意盎然，既紓解他們自己的雙重認同危機，又建立日本儒者的主體性，雖然從經典原作者立場來看是「創造性的誤讀」，但是卻是促使「外來思想風土化」的有效解釋策略。

這種「脈絡性轉換」的前提常常是將經典中的概念予以「去脈絡化」，本章第四節認爲這種「去脈絡化」的工作雖是創生新的意義的必要工作，但新生成的意義卻與中國儒家經典的原始脈絡及其意義有所出入甚至扞格。相應於這個問題，古典儒家的思想傳統提供了經典閱讀的「脈絡性轉換」的方法論資源，尤其是孟子所提出的「知人論世」說與「以意逆志」說，是促使「脈絡性轉換」成爲可能的重要途徑。

總而言之，從中日比較思想史的視野來看，跨文化情境中經典詮釋的「脈絡性轉換」，既展現「共相」與「殊相」之間的張力，也展現超時空的「概念化」與在時空之中的「脈絡化」兩者間的張力，理趣至爲豐富，引人入勝，我們在下一章就以《論語》爲中心，並取之而與《孟子》對比，進一步討論經典

⁵⁶ 原念齋：《先哲叢談》（江戶：慶元堂、擁萬堂，1816），卷3，頁4下-頁5上。

的跨文化傳播問題。