

貳、

「東亞儒學」如何可能？

一、引言

在 21 世紀全球化的時代裡，「東亞儒學」研究這個新學術領域並不是不證自明的，它的存在之理由必須經過充分的論證。從字面的、形式的觀點來看，所謂「東亞儒學」這個名詞受到「東亞」與「儒學」這兩個概念的規範或限制。首先，「東亞儒學」研究的對象以中國大陸、臺灣、韓國、日本、越南這些被稱為「東亞」的地理區域為其範圍。其次，「東亞」這個地理範圍又是被「儒學」所界定的，也就是說：「東亞儒學」這個學術領域中的所謂「東亞」，指受到儒學傳統所浸潤的東亞地域為其範圍。

但是，以上對「東亞儒學」一詞所作的形式的描述，實不足以充分說明「東亞儒學」之所以成立以及如何成立的理由。本文的目的在於提出「東亞儒學」這一個學術領域，析論其所以成立之理由，探討其所開啓的新研究課題。「東亞儒學」這個研究領域的提法，首先就會受到方法論的個體論者的質疑，認為並不存在作為整體的所謂「東亞儒學」，而只有作為個體

的「中國儒學」、「日本儒學」、「朝鮮儒學」、「臺灣儒學」等。本文第二節首先討論津田左右吉（1873-1961）對「東洋文明」一詞的質疑及其所潛藏的方法論的個體論傾向，並討論在建構「東亞儒學」研究方法論時個體論觀點的不足。第三節論證作為思想發展之結果的「東亞儒學」具有「寓多於一」之基本特質。第四節分析作為思想發展過程的「東亞儒學」在研究上的重大意義。本文第五節進一步說明將「儒學」置於「東亞」的脈絡思考之下，所彰顯的新的問題意識。第六節則綜合本文論點，並提出結論。

二、方法論的個體論的挑戰：津田左右吉對「東洋文明」的批判與否定

我們對「東亞儒學」研究的思考，可以從津田左右吉的論點開始。津田左右吉是 20 世紀在日本思想史與中國思想史領域中，卓然自成一家的大家。曾任早稻田大學教授，著述宏富，數量可觀，任何翻閱《津田左右吉全集》的讀者，都不免驚嘆其學問之河漢無極。津田左右吉曾獲日本表彰最高文化貢獻的文化勳章，在日本思想史、日本古代史及中國思想史均有研究專著，在上述各學術領域影響深遠。¹

¹ 津田左右吉論述日本思想史的著作有《文學に現はれたる我が國民思想の研究》共 4 冊，論述日本古代史的著作有《神代史の研究》、《古代記事及日本書紀の研究》、《日本上代史研究》及《上代日本の社會及び思想》四種，

在津田左右吉廣博的學問中，有一項通貫性的主題，這就是：主張日本文化與中國文化完全不同，而且，所謂「東洋文明」或「東洋精神」並不存在。津田左右吉在〈支那思想與日本〉一文開宗明義就宣稱：²

日本文化是根據日本民族生活的獨特的歷史而展開，具有獨特的形式的文化，從來與支那文明完全不同。換言之，日本與支那是各別的歷史、各別的文化或文明、各別的世界。從來沒有將日本與支那兩者包而為一的所謂東洋的世界。從無所謂「東洋文化」、「東洋文明」這種東西。

津田左右吉進一步指出：日本人的生活與中國人的生活完全不同。在家族制度、社會組織、政治形態、風俗習慣等方面，日本人與中國人殆無共通之處。³津田左右吉又說，中國與日本不僅民族、語言、人種不同，而且，自然地理風土也互異，所以影響所及，使生活方式如衣、食、住，以及人的生理心理各

論述中國思想史的專著有《道家の思想と其の展開》、《儒家の研究》（3卷）、《左傳の思想史的研究》、《論語と孔子の思想》等書。津田先生的學問世界門庭寬闊，研究津田學問的著作有：家永三郎：《津田左右吉の思想史的研究》（東京：岩波書店，1972），上田正昭編：《人と思想・津田左右吉》（東京：三一書房，1974），大室幹雄：《アジアタム頃—津田左右吉の生と情調》（東京：新曜社，1983），劉萍：《津田左右吉研究》（北京：中華書局，2004）。

² 津田左右吉：〈シナ思想と日本〉，收入氏著：《津田左右吉全集》（東京：岩波書店，1965），第20卷，頁195。

³ 津田左右吉：《津田左右吉全集》，第20卷，頁302-303。

方面均有差異。⁴津田左右吉引用佐久間象山（1811-1864）的詩：「東洋道德西洋藝，匡郭相依完圈模，大地一周一萬里，還須缺得半隅無」，說明所謂「東洋」一詞是在幕末時代，才被日本人賦予文化的意義。⁵事實上，並沒有作為整體的「東洋」這種事物。

津田左右吉對於作為整體的「東洋文明」之否定，有其個人思想上的背景。津田左右吉對明治維新（1868）以來日本新文化的成就備加肯定，從而蔑視中國的文化，並在其大量著作中論證日本文化之不同於中國文化之處。正如增淵龍夫（1916-1983）所指出，津田左右吉對中國思想的批判研究之根本問題在於，完全以從中國以外所設定的普遍規準來考量中國的特殊性。津田左右吉對於中國文化實缺乏內部的理解。⁶

我們如果將津田左右吉放在 19 世紀末 20 世紀初的日本知識界的脈絡來看，就可以發現：津田左右吉對中國的蔑視，實在是浸潤在他的時代日本知識界的思想氣氛之中的。舉例言之，對於「東洋」一詞看法與津田左右吉南轅北轍的漢學家內

⁴ 同上書，頁 303。

⁵ 同上書，頁 272。子安宣邦曾撰系列文章〈東洋について〉，發表於藤原書店出版的《環》雜誌，並收入《「アジア」はどう語られてきたか：近代日本のオリエンタリズム》（東京：藤原書店，2003 年 4 月）一書。關於「東洋」一詞在明治及大正時期的演化，參看陳瑋芬：〈自我的客體化與普遍化—近代日本的「東洋」論及隱匿其中的「西洋」與「支那」〉，《中國文哲研究集刊》18 期，2001 年 3 月。

⁶ 增淵龍夫：〈日本の近代史學史における中國と日本（I）—津田左右吉の場合〉，收入氏著：《歴史家の同時代史的考察について》（東京：岩波書店，1983），頁 3-48，尤其是頁 47-48。

藤湖南（1866-1934），雖然主張「所謂東洋史就是中國文化發展的歷史」，⁷強調中國文化的先進性，但是，內藤湖南在中國旅遊時「平常與中國人擦肩而過，衣袖相觸亦覺不快」，⁸對中國與中國人仍難掩其鄙夷之情。內藤湖南所抱持的這種日本優越感，在他對待新殖民地臺灣時，完全流露無遺。內藤湖南在1898（明治31）年4月起在臺灣居留一年多，針對日本帝國對臺灣的統治發表諸多言論。在日本佔領臺灣初期，有人主張臺灣既已成爲日本屬地，臺灣三百萬人既已入日本帝國之國籍，自應與日本人一視同仁，同等對待。內藤湖南強烈反對這種「一視同仁說」。內藤湖南認爲，精緻的文明政治是人類經歷諸多挫折，損失諸多生命與財產才能獲得。如果將這種福祉施予後進地區的人民，則與人道的常規與人間同情之旨意有所違背，而且，這種做法不僅是不明實情，更是不察理勢。內藤湖南指出：臺灣的人民與一般生蕃，都是非常低等的種族，既無國家觀念，亦缺乏惻隱之心，趨名好利，不適合「一視同仁」的德政。⁹除了內藤湖南之外，年代較早而成爲日本「文明開化」啓蒙導師的福澤諭吉（1834-1901），也在對近代日本社會影響極大的《文明論概略》書中，明白提倡「以西洋文明爲目標」。¹⁰福澤諭吉主張「現代世界的文明情況，要以歐洲各國和美國

⁷ 內藤湖南：《支那上古史》，收入氏著：《內藤湖南全集》（東京：筑摩書局，1944），頁9。

⁸ 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收入氏著：《內藤湖南全集》，第2卷，頁75。

⁹ 內藤湖南：〈變通なき一視同仁〉，收入氏著：《內藤湖南全集》，第2卷，頁394-396。

¹⁰ 福澤諭吉著，北京編譯社譯：《文明論概略》（北京：商務印書館，1995），

為最文明的國家，土耳其、中國、日本等亞洲國家為半開化的國家，而非洲和澳洲的國家算是野蠻的國家。」¹¹他認為在文明的演進階段中，中國是落後的國家。

以上這種以西洋文明為先進之文明，並鄙視東洋文明（特別是中國文明）的意見，是日本自明治維新成功以降，瀰漫於日本思想界的一般氛圍。津田左右吉之鄙視中國，並峻別日本文化與中國文化，正是基於這種時代思想背景。

津田左右吉之峻別日本文化與中國文化，如《莊子·德充符》云：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」固然可以說是涉及中日文化差異的程度與觀察點的問題，但是，從我們所關心的「東亞儒學」研究方法論而言，津田左右吉對「東洋文明」的批判卻潛藏著一個方法論的傾向：津田左右吉對「東亞文明」的批判，無意中採取或傾向於某種未經明言的「個體論」的方法論立場。從津田左右吉的言論中，可以推演出一種方法論觀點：所謂「東亞儒學」作為一個整體實際上是不存在的。真正存在的只有中國儒學、日本儒學、韓國儒學等具體而特殊的「個體」。而且，作為「整體」的「東亞儒學」之特質，只能在個別的地域性的儒學傳統中尋覓。

當然，我也必須接著強調，20世紀日本知識界並不是只有

第2章：〈以西洋文明為目標〉，頁9-29。

¹¹福澤諭吉：《文明論概略》，頁9。

津田左右吉所代表的建立在方法論的個體論之上的「脫亞論」一種聲音而已。事實上，從 20 世紀初期以降，主張以東亞作為整體的意見，一直未嘗中斷。20 世紀初長期資助中國革命，並與孫中山（1866-1925）、黃興（1874-1916）、宋教仁（1882-1913）等人建立深厚友誼，也曾協助康有為（長素，1858-1927）亡命日本的宮崎滔天（1871-1922），就是「興亞論」的人物。孫中山為宮崎滔天的回憶錄《三十三年之夢》寫序說：「〔宮崎滔天〕日憂黃種陵夷，憫支那削弱，數游漢土，以訪英賢，欲共建不世之奇勛，襄成興亞之大業」，¹²可視為歷史的見證。藝術史學者岡倉天心（1862-1913）在 1903 年以英文撰寫《東洋之理想》，考古學者濱田耕作（1881-1938）在 1939 年出版《東亞文明之黎明》，佛教史學者金山正好在 1942 年撰寫《東亞佛教史》，都從文化史的不同角度切入，論述整體性的「東亞」概念。戰前日本這種文化史意義下的「東亞」概念，與政治上的「東亞」概念常互為表裡。¹³

第二次世界大戰結束以後，日本學術界批判「歐洲中心論」，而主張「東亞一體論」的意見，更是此起彼落，蔚為主流意見。1969 年東京的岩波書店所出版的《岩波講座世界歷史》叢書，就將近代以前的世界史分成自成體系而明晰可辨的七個

¹² 宮崎滔天著，啟彥譯：《三十三年之夢》（臺北：帕米爾書店，1984），〈孫文序〉，頁 1。關於宮崎滔天，參考野村浩一著，張學鋒譯：《近代日本的中國認識》（北京：中央編譯出版社，1999），頁 115-170。

¹³ 參看子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》（臺北：臺大出版中心，2004），第 10 章，頁 142-159。

世界歷史：曰古代近東世界，曰地中海世界，曰東亞歷史世界，曰南亞世界，曰內陸亞洲世界，曰西亞世界，曰中古歐洲世界。¹⁴中國史著名學者如東京大學的前田直典（1915-1949）、京都大學的宮崎市定（1901-1995），都將中國史放在東亞史脈絡中考察。¹⁵其中東京大學的西嶋定生（1919-1998），以漢字、儒教、佛教、律令制作為東亞歷史世界的共同要素，¹⁶更是自成一家之言，但也引起諸多批判性的迴響。這種以東亞作為整體的學術觀點，綿延至於今日乃有所謂「亞細亞學」的提出。¹⁷

以上說明 20 世紀日本知識界「脫亞論」與「興亞論」的兩種意見在學術研究上的表現。主張「脫亞論」的津田左右吉對「東亞文明」作為整體性概念的否定，潛藏著某種「個體論」的方法論的立場，對「東亞儒學」這個學術領域之所以可能，提出了強而有力的挑戰，使我們嚴肅思考「東亞儒學」如何可能這個問題。

¹⁴ 《岩波講座世界歷史》（東京：岩波書店，1969）。

¹⁵ 參考高明士：《戰後日本的中國史研究》（臺北：明文書局，1996），頁 40。

¹⁶ 參看西嶋定生：〈六-八世紀の東アジア〉，收入《岩波講座『日本歷史』》，第二卷（東京：岩波書店，1962）；〈東アジア世界の形成——總說〉，收入《岩波講座『世界歷史』》，第 4 卷（東京：岩波書店，1970）；〈東アジアの形成〉，《日本の社會文化》（1）（東京：講談社，1973）。

¹⁷ 東京大學東洋文化研究所編：《アジアの將來像》（東京：東京大學出版會，2003）。

三、作為思想發展結果的「東亞儒學」

「東亞儒學」作為一個整體性的概念之提法，並非始自今日。早在 1966 年 3 月阿部吉雄（1905-）教授在東京大學文學院屆齡退職前的演說中，就曾呼籲日本學者掙脫日本民族中心論，以比較之觀點研究中、日、韓儒學之發展。¹⁸1976 年余英時（1930-）亦嘗呼籲學者從比較思想史之立場，注意儒學在日、韓、越等鄰邦之發展。¹⁹除了近年來在各地零星舉行的有關儒學與東亞相關議題的研討會之外，針對「東亞儒學」這個議題所進行的研究，較具規模的是臺北中央研究院中國文哲研究所從 1993 年 8 月起所推動的「當代儒學主題研究計畫」，這項計畫第二期以「儒家思想在近代東亞的發展及其現代意義」為主題，由劉述先（1934-）教授與李明輝（1953-）教授共同主持，執行期間自 1996 年 8 月至 1999 年 7 月。在 1999 年 7 月 6 至 8 日在中央研究院舉辦「儒家思想在現代東亞國際研討會」，邀請各方學者就儒家思想在東亞各地（包括臺灣、中國大陸、日本、韓國、新加坡、馬來西亞、越南等

¹⁸ 阿部吉雄：〈日鮮中三國の新儒學の發展を比較して〉，《東京支那學報》第 12 號，頁 1-20；Abe Yoshio, "The Characteristics of Japanese Confucianism," *Acta Asiatica*, 5 (Tokyo: Toho Gakkai, 1973), pp.1-21；阿部吉雄著，龔寬馨譯：〈中國儒學思想對日本的影響——日本儒學的特質〉，《中外文學》，8 卷 6 期（1979 年 12 月），頁 164-177。阿部吉雄也撰寫專書，探討日本朱子學與朝鮮之關係，參看阿部吉雄：《日本朱子學と朝鮮》（東京：東京大學出版會，1965，1975），尤其是頁 489-561。

¹⁹ 余英時：〈戴東原與伊藤仁齋〉，《食貨月刊》，復刊 4 卷 9 期（1974 年 12 月），頁 369-376。

地)的現代發展, 或者就現代儒學在整個東亞地區所面對的共同問題發表論文。²⁰這項計畫第二期研究成果, 共出版《現代儒家與東亞文明：問題與展望》、《現代儒家與東亞文明：地域與發展》、《儒家思想在現代東亞：總論篇》、《儒家思想在現代東亞：日本篇》、《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》、《儒家思想在現代東亞：韓國與東南亞篇》6本書, 均由中央研究院中國文哲研究所出版。另外, 臺灣大學在2000年至2004年所推動的《東亞近世儒學中的經典詮釋傳統》研究計畫, 參與之教師與研究生更多, 在這項研究計畫及其後續研究計畫的推動之下, 中外學術界關於「東亞儒家經典詮釋研究」這個領域的研究活動日益活躍。臺灣大學現在執行中的《東亞經典與文化研究計畫》建立在自1998年以來各階段的研究成果基礎之上, 以東亞為研究之視野, 以經典為研究之核心, 以文化為研究之脈絡, 既宏觀中西文化交流, 又聚焦東亞各地文化之互動, 並在上述脈絡中探討經典與價值理念之變遷及其展望。該計畫參與學者之研究成果, 陸續由臺灣大學出版中心印行, 至今共出版專書70餘種, 依性質分為《東亞文明研究叢書》、《東亞文明研究資料叢刊》、《東亞文明研究書目叢刊》等三大系列。²¹

近10年來學術界關於「東亞儒學」這個新學術領域的研

²⁰ 參閱李明輝：〈中央研究院「當代儒學主題研究計畫」概述〉，《漢學研究通訊》，總76期（2000年11月），頁564-571。

²¹ 參看 <http://www.eastasia.ntu.edu.tw>。

究，基本上是將「東亞儒學」視為儒家思想在東亞地區發展之結果。在這種觀點之下，「東亞儒學」雖然包括中國、日本、韓國、臺灣、越南各地的儒學傳統，但是它並不是（或不只是）以上各地域儒學傳統的機械性組合而已，它既展現「發展的連續性」，又呈現「思想內涵的相似性」。我們接著闡釋「東亞儒學」的雙重特徵。

首先，「東亞儒學」在形成過程中展現某種「發展的連續性」。儒學源起於中國，16世紀以後在日本蔚為主流，其發展呈現水紋擴散式的連續性。在儒學東傳日本的進程中，朝鮮實居於橋樑之地位。阿部吉雄的研究告訴我們：德川初期日本朱子學的發展，實與朝鮮的朱子學著作有其深刻之關係，尤其是朝鮮朱子學者李滉（退溪，1502-1571）的著作，幾乎全部都在日本出版。明儒羅欽順（1466-1547）的《困知記》對朱子哲學有所修正，對德川思想界頗有影響，在日本印行的《困知記》，也是以朝鮮本作為底本。元儒許衡（1209-1281）的《魯齋心法》與朱世傑（漢卿，生卒年不詳）的《算學啓蒙》等書，在中國早已亡佚，但是卻因在朝鮮出版而流傳，因此，文祿慶長之役（1592-1598）以後流傳到日本，尤其是《算學啓蒙》一書，由於收入星野實宣（1628-1699）的《國字解》，而對日本的算學產生深遠的影響。除此之外，朝鮮刊本的醫學與藥學相關書籍也流傳日本，對德川以降日本醫學的發展影響深遠。《剪燈新話句解》成為江戶時代怪談小說的起源之一，《棠陰比事》也成為日本的裁判小說與法醫學的起

源之一，而且也對日本文學造成甚大的影響。²²

中國儒學之傳播於日本，除了經由朝鮮的管道之外，中國書籍也直接經由海路而流傳日本。學者的研究指出：從公元第9世紀起中文典籍已輸入日本，至19世紀中文書籍據估計約百分之七十至八十已在日本流傳，輸日書籍之類別除傳統的經史子集之外，尚包括各種地方志、法律書籍等，對日本思想與文化影響甚大。²³在東亞儒學發展史上，諸多典籍以及典籍中所潛藏的學術議題，從中國向周邊地區如韓國、日本逐層推擴，很像投石入湖所激起的同心圓逐層展開的過程，展現某種「發展的連續性」。

其次，「東亞儒學」的思想內涵也呈現某種「思想內涵的相似性」。這種所謂「思想內涵的相似性」，指中國、韓國、日本、臺灣、越南各地的儒學傳統雖然各有其地域性的特色，但是，東亞各地儒者都誦讀同樣的儒家經典，尤其是《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等書，思考同樣或類似的哲學問題，例如《論語》中的重大命題如「學而時習之」、「吾道一以貫之」、「五十而知天命」；《孟子》書中的「四端」、「暴君

²² 阿部吉雄：《日本朱子學と朝鮮》（東京：東京大學出版會，1965，1975），頁19。

²³ 嚴紹澧編撰：《日本藏宋人文集善本鈎沉》（杭州：杭州大學出版社，1996），頁1-2；大庭修著，戚印平等譯：《江戶時代中國典籍流播日本之研究》（杭州：杭州大學出版社，1998）；大庭修著，徐世虹譯：《江戶時代日本秘話》（北京：中華書局，1997）。

放伐」、「民貴君輕」；《中庸》的「已發未發」等問題，都成爲東亞儒者思考問題的起點，因此，東亞儒者思想系統由於都在不同程度上「從經典出發思考」，而出現某種思想上的家族類似性。「東亞儒學」也因此成爲東亞世界的重要思想系統。

將「東亞儒學」的「思想上的家族類似性」呈現的最爲清楚的，就是一種超越中日韓國界疆域，認同於儒家價值理念的「儒學意識」。16世紀儒者藤原惺窩（名肅，字歛夫，1561-1619）有很強烈的儒家認同，「常慕中華之風，欲見其文物」，²⁴懷抱濃烈的中國情懷。自藤原惺窩在1600年著儒服見德川幕府以降，日本儒者心儀中華文化，深契儒家價值，以孔孟思想世界作爲他們精神的原鄉。古學派大師伊藤仁齋推崇《論語》爲「最上至極宇宙第一書」。²⁵仁齋在夜行遇劫造次之際，仍正氣凜然對盜匪曉以大義，宣稱自己是「以人道教人」²⁶的「儒者」，可以反映他對儒家價值契入之深。

但是，在強調「東亞儒學」的形成過程中，由中國向周

²⁴ 林羅山：〈惺窩先生行狀〉，收入《林羅山文集》（京都：京都史蹟會編纂，1979），卷第40，頁463。

²⁵ 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第3卷，論語部一，〈總論〉，頁4，亦見於伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966，1981），卷上，第5章，頁204。

²⁶ 原念齋：《先哲叢談》（江戶：慶元堂、擁萬堂，文化13年〔1816〕），卷4，頁2-3。

邊地域如水波紋式的層層展開，而且各地儒者均誦讀並思考中國儒家經典，「東亞儒者」因而具有某種「發展的連續性」與「思想上的家族類似性」的同時，我們必須立即聲明：上述說法並不必然預設一個以中國儒學為中心，而以周邊地域儒學為邊陲的立場。子安宣邦（1933-）最近對這種以中國為中心的文化一元論立場有所質疑，他說：²⁷

如果把「東亞儒學」當作不言自明的概念，以此為出發點所記述的東亞儒學史，將成為朝鮮、日本等周邊地域的儒學發展史，帶著向儒學核心回歸的性質。這樣的儒學史記述，以「中心—周邊」的結構關係為前提。政治上它是支配（中心）—服從（周邊）的結構，文化上就變成發源（中心）—接受（周邊）的結構。這個構造傳統稱之為「華夷秩序」，是一個中華中心主義的文化秩序、國際秩序。當「東亞儒學」被認知為不言自明的概念時，我們就被迫無條件接受中心—周邊的文化結構、與以中華帝國為核心的文化一元論。

子安宣邦這一段質疑，的確一針見血。以中國儒家傳統作為中心的文化一元論，正是以中華帝國政治上的「華夷秩序」作為基礎而展開論述。中國的「文化唯我論」源遠流長，中華帝國的統治者以自我為中心，而將四鄰外族視為「東夷」、「西戎」、「南蠻」、「北狄」，王爾敏（1927-）曾詳考先秦典

²⁷ 子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》，〈序〉，頁 VI。

籍中出現「中國」詞稱者共 25 種，歸納諸書所載「中國」詞稱之總數，共為 178 次，其所含意旨，約有 5 類：(1) 京師之意，凡 9 次；(2) 國境之內之意，即所謂國中，凡 17 次；(3) 諸夏之領域，凡 145 次；(4) 中等之國之意，凡 6 次；(5) 中央之國之意，凡 1 次。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 83%；其次指為國境之內者佔 10%；再次指為京師者佔 5%。²⁸從古籍所見「中國」一詞之涵義，可以發現近代以前中國的「文化一元論」的世界觀形成甚早。

但是，這種「文化一元論」已經隨著 1911 年辛亥革命成功滿清帝國瓦解而走入歷史，21 世紀的世界政治與文化的新秩序，正是建立在對「多元文化」與「多元現代性」的肯認之上而展開的。所謂「東亞儒學」在 21 世紀臺灣的提法，正是預設了一個文化多元性的立場，在承認儒學傳統在東亞如中國、朝鮮、日本、臺灣、越南各地域，各自展現其多彩多姿、多元多樣的面貌與內涵，但卻又異中有同，東亞各地之儒者都心儀孔孟精神原鄉，被《論語》《孟子》等原典所感召，並因應他們所身處的時空情境的需求，而出新解於陳編，建

²⁸ 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，引文見頁 443。「中國」概念在隨著中國經典東傳東亞周邊地域以後，在近世日本及現代臺灣，經歷概念內涵的轉化，參看黃俊傑：〈論中國經典中「中國」概念的涵義及其在近世日本與現代臺灣的轉化〉，《臺灣東亞文明研究學刊》3:2（2006 年 12 月）。

構深具各地民族特色的地域性儒學系統。簡言之，「東亞儒學」的特質在於「寓一於多」，在儒學傳統的大框架中展現東亞文化的多元性。

四、作為思想發展過程的「東亞儒學」

上節所說邁向「多元文化論」的「東亞儒學」研究事業，最需要的是一種研究典範的轉移：將過去作為結果的「東亞儒學」研究，轉換為作為過程的「東亞儒學」研究。所謂「作為過程的東亞儒學」研究工作，特別聚焦於東亞各國儒學發展的時間性與空間性，強調「東亞儒學」在發展過程中的同中之異，注意同樣以《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》為基本經典的儒學系統，在傳到日本、朝鮮、臺灣、越南等異域之後，經歷何種詮釋的新變化，出現何種思想的新內容，正如 16 世紀朝鮮朱子學大師李退溪以數十年歲月編《朱子節要》（成書於 1556 年，明嘉靖 35 年，李朝明宗 10 年）之後說：「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」，²⁹源起於中國山東半島的儒學，在東亞各國不同的政治、經濟、社會背景之下，必然經過各地特殊的時空條件的制約而呈現不同的面貌。作為受儒家價值理念所浸潤的知識

²⁹ 李滉：《朱子書節要序》，《陶山全書》3（首爾：退溪學研究院，1988，《退溪學叢書》），卷 59，頁 259。

人，在中日韓三地各有其互不相同的存在形態，也發揮不同的社會與政治功能。³⁰

我們以影響日本文化至深且鉅的《論語》這部經典在德川時代日本儒者手中所獲得的新詮釋為例，說明作為過程的「東亞儒學」的研究取徑。正如我最近的研究所指出：德川儒者的《論語》解釋學在外部形式上表現為對朱子學解釋典範的批判、揚棄與超越；在思想內容上沿著從朱子學的「自然」（nature）即「文化」（culture）的思想模式，向「自然」與「文化」分道揚鑣的道路發展。在德川儒者透過對《論語》的再解釋，而重新建構的孔學世界中，「人」與「天」的連繫被切斷，「天命」與人心不再互通，「天」不再是人可知可感之超越實體。於是，孔子所說：「知我者，其天乎？」、「五十而知天命」等生命的體證之言，對日本儒者都成為難以體認的命題，或至少必須予以「存而不論」的命題。貫穿德川日本《論語》詮釋史的是所謂「實學」的思想傾向。正是這種具有日本文化特色的「實學」精神，撐起德川三百年的日本《論語》學，重建並強化東亞儒學傳統的經世性格，但也滅殺甚至拋棄了人之價值

³⁰ 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」的存在形態〉，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。

的存有論的根源。³¹

從德川時代儒者《論語》解釋史的具體經驗，我們可以看到：東亞各國思想界接受包括儒家經典在內的中華文化及其價值時，都經過一段調整重構的過程，使外來的中華文化與思想可以適應異域的文化與思想風土。在這個意義上，日韓等地區的歷史，絕不可被視為日韓等地接受漢化的歷史；日韓等地儒學，也絕不能被視為作為「中心」的中國儒學在「邊陲」地區的版本。

更進一步從研究方法論的角度來看，作為過程（而不是作為結果）的「東亞儒學」研究，所關心的日本、朝鮮、臺灣、越南等東亞各地域的思想與文化建構各自的主體性之具體而特殊的過程。這種研究方法從重視「結果」到重視「過程」的轉向，深受竹內好（1910-1977）的啟發，也可以與竹內好的論點互相發明。竹內好強調思考中日兩國近代化歷程，不應以西歐近代化經驗作為參照模式，而盲目地追逐西歐的歷史軌跡。他強調應重視亞洲自身發展的原理。竹內好特別強調我們應研究的並不是作為「實體化」的亞細亞，而是作為「方法」的亞細亞。³²換言之，竹內好認為我們不應將亞洲當作一個地理學上或國家的實體概念，而是作為每個亞洲國家，自身應內

³¹ 黃俊傑：《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006），頁 315-316。

³² 竹內好：《方法としてのアジア》，收入《竹內好全集》（東京：筑摩書房，

發地從自己主體中產生價值精神，而不是外發式的接受西歐價值觀（如日本的近代化），這是一個「主體形成過程」的「方法」，不是以東代西，或以西代東，或是以誰的價值取代誰的價值，或者誰的價值優越於誰的價值，這種「主體形成」的重點在於其形成的「過程」。竹內好所謂的作為「方法」亞洲研究，特指亞洲各地之主體性形成過程這個意義而言。竹內好在二戰期間的論點，在戰後獲得了溝口雄三（1933-）³³與子安宣邦³⁴的發揮。我們在此所說的「作為思想（或思潮）發展過程的東亞儒學」研究，強調「過程」重於「結果」（雖然也不忽視「結果」），與竹內好等人的觀點雖然說法不同，但可以互相參考。

五、「東亞儒學」研究的新課題

作為思想發展過程的「東亞儒學」雖然展現多元多樣的地域特色，但是，它卻不是各地域儒學傳統的機械性組合而已，它是一個具有共同的價值理念作為基礎的思想系統。在這個「東亞儒學」思想系統的照映之下，儒學研究的視野獲得前所未有的拓展，研究的課題也獲得嶄新的意義。

1981），卷5，頁93-94。

³³ 溝口雄三：《方法としての中國》，李魁平等譯：《日本人視野中的中國學》（北京：中國人民大學出版社，1996）。

我們如果將儒學研究的眼光侷限在中國本土，那麼，不論是「兩漢儒學」、「宋明理學」或是「清代儒學」，雖然因時代不同而思想內涵有所改變，但是，由於儒學價值理念經由科舉考試制度及其教育管道，而與中華帝國的政治秩序密切配合，甚至以中華帝國的政治秩序作為其傳播的基礎，所以，儒家價值理念與中華帝國的地域社會之間，並不會產生緊張性。相反地，整個傳統中國展現強烈的「政治一元論」、「社會一元論」，甚至價值理念也具有高度的一致性。³⁵而且，由於上述中華帝國的「一元論」特質的影響，所以，在二千年來中國儒學傳統中儒者的「政治身份認同」與「文化身份認同」，在漢人建立的王朝的時代裡也是合而為一的。

傳統中國儒者「政治身份認同」與「文化身份認同」合而為一的情況，甚至也體現在流亡海外的中國儒者身上。明末清初的朱舜水就是一個例子。朱舜水在滿清入關明朝滅亡之後，亡命日本，企圖乞師日本以光復大明江山。³⁶朱舜水的「政治身份認同」對象無疑地是大明政權。他又認為，政權的基礎在於文化，他答日本友生安東守約函云：「近者，中國之所以亡，亡於聖教之墮廢，則奔競功利之路開，而禮義廉恥之風息。欲

³⁴ 子安宣邦：《方法としての江戸》（東京：ぺりかん社，2000）。

³⁵ 參看 Donald W. Tregold, *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), vol. 1, p. xxii.

³⁶ 今井弘濟、安積覺：〈舜水先生行實〉，收入《朱舜水集》（北京：中華書局，1980），下冊，附錄一，頁 612-624，引文見頁 614。

不亡得乎？知中國之所以亡，則知聖教之所以興矣。」³⁷他的「政治身份認同」與「文化身份認同」合而為一。朱舜水流亡日本，時時感嘆「孔、顏之獨在於中華，而堯、舜之不生於絕域」，³⁸他顯然以中華為文化之中心，而以日本為邊陲。他認為日本之所以「亙千古而未見」堯、舜的原因乃是因為「不學」。³⁹像朱舜水這樣將「政治」與「文化」合而為一的人，其實並不是特例，而是中國儒學史所見的常態。

但是，一旦我們將研究視野擴大到整個東亞地區而不僅僅侷限在中國本部，那麼，儒學研究的課題及其視野，就為之大為拓展；儒學研究也因為被置於東亞世界的廣袤脈絡中加以考量，而取得了嶄新的意義。東亞脈絡中儒學研究的新課題甚多，有待我們尋幽訪勝，推陳出新。我僅就近日讀書所得，提出以下兩個研究的新課題：

（1）中國儒學價值理念與東亞地域特性之間的張力：儒學於二千年前源起於中國山東半島，本是一種所謂「地域性知識」（Local knowledge），但在歷史進程中發展成為東亞世界的普世價值。如果從儒學之產生及發展的具體歷史條件來看，儒學的許多價值理念如「華夷之辨」、「忠」、「孝」等等，仍有其相當強烈的中國文化特性，在某種程度上與中國農村經濟、家

³⁷ 《朱舜水集》卷七，〈書簡四·答安東守約書·14〉，頁182。

³⁸ 《朱舜水集》卷七，〈書簡四·答安東守約書·1〉，頁170。

³⁹ 同上註。

族社會與專制政治有其深刻的關係。

這一套具有深厚的中華文化色彩的儒學價值理念，一旦傳播到中國以外的東亞周邊地區如朝鮮、日本、臺灣、越南等地，甚至遊牧經濟的蒙古地區，由於各地的地域特性與中國的地域特性之間有其巨大的落差，因而產生某種張力關係。以日本為例，日本的天皇制度以及封建制度的政治社會背景，對於從中國傳來的儒學都必須加以調整修正，以求其適應日本的社會政治特性與思想風土，形成日本思想史所見的「外來思想風土化」的現象。⁴⁰

上述中國儒學價值理念與東亞各地地域特性之間的張力，使中國儒學的內涵在東亞地區經歷轉型、變異或扭曲，而呈現東亞儒學的多元性內涵。我舉二例以說明儒學在東亞的多元樣態：

第一，中國自北宋以降一向「孔孟」並稱，孟子入祀孔廟，號為「亞聖」。但是孔孟之學東傳日本之後，彼邦儒者就因應日本之特性而有所調整於其間。《論語·八佾·5》子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」，《論語·子罕·14》有「子欲居九夷」之語，均在日本獲得新解。朱子學派儒者林羅山（名忠，信勝，1583-1657）以為孔子欲居之「九夷」即為日本，並宣

⁴⁰ 參考宮川透：《近代日本思想の構造》（東京：東京大學出版會，1988），頁5。

稱日本係「君子」之國。⁴¹伊藤仁齋更批駁孔學中的「華夷之辨」云：⁴²

諸侯用夷禮，則夷之，夷而進於中國，則中國之。蓋聖人之心，即天地之心，遍覆包涵無所不容，善其善而惡其惡，何有於華夷之辨。後之說《春秋》者，甚嚴華夷之辨，大失聖人之旨矣。

仁齋以「聖人之心」之普遍性破除「華夷之辨」之藩籬，以解消孔學中的中國因素，深具意義。孟子其人及其書，由於易姓革命之政治思想與德川日本封建政治體制相去萬里，所以日本儒者斥孟排孟者代不乏人。荻生徂徠（物茂卿，1666-1728）早就有意將孟子逐出孔廟「四聖」、「十哲」之列，⁴³以孟子好辯為其「病根」。⁴⁴徂徠門人太宰春臺（1680-1747）著〈孟子論〉、〈斥非〉以批駁孟子，其後又有伊東藍田（1733-1809）撰〈藍田先生湯武論〉（1774年刊行）論湯武乃篡弑而非革命，1778年佐久間太華（?-1783）撰〈和漢明弁〉一文以呼應此說，幕末藤澤東暎（1793-1864）撰《思問錄》及《原聖志》，均對

⁴¹ 林羅山：〈孔子浮海〉，收入《林羅山文集》（京都：京都史蹟會編纂，1979），卷第36，頁408-409。

⁴² 伊藤仁齋：《論語古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），頁32。

⁴³ 荻生徂徠：《護園一筆》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978），第1冊，頁1-3。

⁴⁴ 荻生徂徠：《孟子識》，收入《甘雨亭叢書》（天保間日本板滄氏刊本）第五集，頁18。

孟子政治思想痛加批駁。由於徂徠學派諸子斥孟過甚，遂引起仁齋學派的深谷公幹撰〈駁斥非〉、〈辨非孟論〉，反駁太宰春臺非孟之說，迴護孟子及仁齋。程朱學者藪孤山（1732-1790），於 1775 年撰〈崇孟〉一文，批駁春臺非孟立場。服部栗山於 1782 年撰〈讀崇孟〉一文補充藪孤山之說，徂徠學派中山城山（1782-1837）著〈崇孟解〉，支持太宰春臺之非孟立場以駁斥藪孤山之尊孟論。⁴⁵凡此種種爭辯，均顯示孟子政治思想與德川日本的地域特性之扞格不入。

第二，中國儒學中的諸多概念傳到日韓等地，均因思想風土之差異，而獲得新的解釋。已故島田虔次（1917-2000）早已說過，朱子學傳到日本就失去了中國宋學中那種「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」的規模宏闊的精神。⁴⁶不僅宋代儒學的精神在德川日本有其變貌，儒學中的「公」、「私」、「心」等概念在中日儒學史的內涵也大異其趣，⁴⁷日本思想史所見的「心」，是「自然的」（おのずから）與「自發的」（みずから）之合一的媒介物；⁴⁸中國思想史所見的「心」，則具有所謂「宇宙的性格」，是虛靈、活潑的存在，而且具有

⁴⁵ 參考張崑將：《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），第 5 章，頁 219-286。

⁴⁶ 島田虔次：《朱子學と陽明學》（東京：岩波書店，1967，1984），頁 2。

⁴⁷ 溝口雄三：〈中國的「心」〉，《文學》第 56 卷第 6 號（1988 年 6 月）；氏著，〈中國における公私概念の展開〉，《思想》第 699 號（1980 年 3 月），收入溝口雄三：《中國的公と私》（東京：研文出版，1995）；趙士林譯，溝口雄三著：《中國的思想》（北京：中國社會科學出版社，1995）。

⁴⁸ 相良亨：〈日本の「心」〉，《文學》，56 卷 6 號（1988 年 6 月），頁 246-262。

本體論的意義。所謂「宇宙的性格」，是指「心」之作為萬物生意的發用，由此種發用所共通的共生與共感，以及此種共生共感之所以成為可能的自然理則。⁴⁹再如儒學傳統中的「忠」、「孝」兩大價值概念，在中國與日本思想中也有不同的內涵。張崑將（1967-）最近分析日本近世「忠」、「孝」兩種思維的典型，以陽明學者從中江藤樹到大鹽中齋所強調的「孝」，與兵學者從山鹿素行（1622-1685）到吉田松陰（1830-1859）所著重的「忠」作為分析的主軸。張崑將指出：日本的「忠」與「孝」因共同具有本土性的神道意識，展現日本傳統思維方式的特色。他提出近世日本思想家「忠」、「孝」的兩種思想實植根於傳統的神道宗教意識與神道思想，這兩種日本本土思想提供了「忠」與「孝」的超越原理之精神根據，因此，在理論上與實踐上，恰可作為幕末水戶學者與勤皇學者倡導「忠孝一體」的最佳思想資源，並成為近代日本「祭教政」三位一體的理論基礎。這種思想內涵與中國以「仁本論」作為超越原理相當不同。張崑將企圖從這個角度觀察中日兩民族對於道德單位觀念的重要歧異。⁵⁰凡此種種，都可以顯示：儒學在東亞的確深具多樣性，絕非中國儒學之單一面貌所能涵括，這種多樣性實植源於東亞各地之地域特色與民族文化傳統之中。

（2）東亞儒學也顯示東亞儒者的「文化身份認同」與「政

⁴⁹ 溝口雄三，前引〈中國の「心」〉，頁 232-233。

⁵⁰ 張崑將：《德川日本「忠」「孝」概念的形成與發展》（臺北：臺大出版中心，2005）。

治身份認同」之雙重性：正如前文所說，在中國本部中，儒者深契儒家價值傳統，也以漢人所建立的王朝為政治之正統，他們的「政治身份認同」與「文化身份認同」合而為一。但是，東亞各國儒者雖然心儀孔孟之學，浸潤於儒家價值之中，以儒學為「文化身份認同」之對象，可是他們卻不是中國人，他們另有各自的「政治身份認同」。例如 16 世紀朱子學派儒者林羅山就宣稱：「本朝（按：指日本）文物之隆盛，與中華（按：指中國）可以抗衡」。⁵¹德川初期儒學與兵學者山鹿素行在所撰《中朝事實》中更比較中日人物說：「逮如其中人，外朝（按：指中國）之人材更不可抗中華也（按：指日本），凡《春秋》傳所載，亂臣賊子，及名家胄族之冒惡沈姪，中華未曾有之屬不乏，況傳之前後乎？」⁵²日、韓各地儒者生於其本國的政治情境之中，他們以中國政權為異國，如此一來，他們的「文化身份認同」與「政治身份認同」恆處於不重疊之狀態中，所以，兵學者山鹿素行才會說：「愚生中華（按：指日本）文明之土，未知其美，專嗜外朝（按：指中國）之經典，嚶嚶慕其人物，何其放心乎？何其喪志乎，抑妙奇乎，將尚異乎？」⁵³山崎闇齋（1019-1682）也才會問弟子：如果中國侵略日本，孔、孟為大將及副將「牽數萬騎來攻我邦，則吾黨學孔孟之道者為之如

⁵¹ 林羅山：〈新刊本朝文粹序〉，收入《林羅山文集》（京都：京都史蹟會編纂，1979），卷第 48，頁 560。

⁵² 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），第 13 卷，頁 369。

⁵³ 山鹿素行：《中朝事實》，收入《山鹿素行全集》，第 13 卷，頁 225。

何？」。⁵⁴山鹿素行與山崎闇齋的問題，並不是無的放矢的「概念的遊戲」，而是東亞各地儒者由於「文化身份認同」與「政治身份認同」撕裂，所必然提出的問題。

以上這兩個東亞儒學史研究的新視野，不僅可以為傳統的中國儒學史研究開拓新的問題，提出新的研究方法，也可以推陳出新，創造新的研究成果。

六、結論

「東亞儒學」作為 21 世紀亞洲研究的新學術領域，絕對不是一種企圖在東亞地區尋找歐洲思想的對應物的「反射的東方主義」(reflexive Orientalism)，更不是孤芳自賞地帶有某種自戀狂(narcissism)傾向的、自我肯定的(self-assertive)的以東亞為範圍的新「國學」。

「東亞儒學」是一個自成一格的(sui generis)、自成體系的學術領域，它並不是中國、日本、朝鮮、臺灣、越南各地儒學的機械式的組合或拼裝，也不是東亞各地儒學的總合而已。相反地，當東亞各地儒者共同誦讀孔孟原典，企望優入聖域的時候，東亞儒者已經超越各地之侷限性而形成一種「儒學共同

⁵⁴ 原念齋：《先哲叢談》，卷 3，頁 4，下半頁-頁 5，上半頁。

體」，共同體的成員都分享儒家價值理念。「東亞儒學」作為這種東亞「儒學共同體」成員心智勞動的成果，既是一種展現各地儒者思想類似性的思想系統，又能呈現各地文化的特殊性，可謂「同中有異」、「異中有同」。我們強調「東亞儒學」研究，不僅應視為儒學思想發展的「結果」，更應視為「過程」。正是在「過程」中，東亞各地儒者的主體性，才能如實地呈現出來。在這個意義下的「東亞儒學」研究之中，並不存在著「中央—邊陲」的預設，甚至也不存在著「方法—目的」的預設。相反地，「東亞儒學」撤除一切藩籬，以「東亞」為整體，為「東亞」而存在。在這個意義下的「東亞儒學」，正是 21 世紀全球化時代中進行「文明對話」的重要精神資產！

※本文初稿刊於《清華學報》，新 33 卷第 2 期，2003 年 12 月，頁 455-468，經大幅修訂而定稿。