

第三章

十八世紀東亞儒者的思想世界

一、引言

東亞儒學史的十八世紀，是東亞各地儒家思想內涵旋乾轉坤的百年。在十八世紀之內，中、韓、日三國之間透過日益活躍的文化交流活動，原居於意識形態統治地位的朱子學，遭遇各方學者凌厲的批判，奠定了各國儒家思想從「近世」(early modern)邁向「近代」(modern)的基礎，為十九世紀風狂雨驟的思想變局而鋪路。

在十八世紀中、日、韓三國儒學的多元發展之中，在通過反朱子學而反形上學，以及強調在「存在」之中探索「本質」這兩大思想方向上有其同調；但是在中、日、韓三國的主體意識之展現上，則各有其異趣。本章論述十八世紀中、日、韓三國儒學思想之異同，並就東亞儒學史的比較研究略進一言。

二、十八世紀東亞儒學的同調（一）： 通過反朱子學而反形上學

（一）《四書》思想世界的重構及其對朱子學的批判

儒學在中國、日本與朝鮮各有其不同的社會背景與政治脈絡，中國在隋文帝（在位於 581-604）開皇七年（587）創設「貢

舉」科考試，¹同年廢九品官人法，實施考試取士制度，元仁宗（在位於 1311-1320）皇慶二年（1313）以後，朱熹（晦庵，1130-1200）的《四書章句集注》更是成為科舉考試的定本，是讀書人博取功名通往權力的階梯，近世中國社會中的士大夫階級知識分子都浸潤在朱子學之中。相對而言，德川時代（1603-1868）日本因為沒有科舉考試制度，所以德川時代的所謂「儒者」研讀《四書》並不能經由科舉考試而進入權力結構，²德川封建政權對各種思想均加以靈活利用，德川幕府的意識形態基礎其實在佛教而不在儒學。³相對於十四世紀初年以後朱子學成為中國統治階級的官方意識形態而言，德川日本的朱子學是子安宣邦（1933-）所謂日本近世社會中的「一般性知識」，是德川日本社會人士普遍能接近或取得的公共性知識財。⁴至於朝鮮的狀況則又與中、日兩國不同。傳統的朝鮮社會極重視家族系譜，這種現象的形成除了因為朝鮮社會對於

¹ 參考高明士：《隋唐貢舉制度》（臺北：文津出版社，1999年），頁 7-80。

² 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 the 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：《東アヅアの王權と思想》，頁 115-141。

³ 參看 Herman Ooms, *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680* (Princeton: Princeton University Press, 1984)；日譯本：ヘルマン・オームス著，〔日〕黒住真等譯：《德川イデオロギ》（東京：ペリかん社，1990年）。

⁴ 〔日〕子安宣邦：〈朱子學與近代日本の形成〉，收入黃俊傑、林維杰編：《東亞朱子學的同調與異趣》（臺北：臺大出版中心，2006年，《東亞文明研究叢書》65），頁 155-168。

血緣關係有特殊情感之外，更與政治及經濟利益有關。在門第觀念普及的朝鮮社會裡，只有世家子弟有機會接近權力中樞，同時也因良好的教育環境而壟斷科舉名額。這樣階層化的社會，使朝鮮的高官學者得以由上而下地推行儒教，並同時鞏固自身的精英地位。⁵儒學在朝鮮享有宗教式的地位，主要由於在改朝換代尤其是朝鮮王朝建立之際，有識之士欲革除貴族和僧侶的腐敗氣息，而以儒家的倫理與政治理念取而代之。經過數世紀的發展，程朱一系的新儒學在朝鮮落地生根，配合朝鮮獨特的學術與政治環境，一股有別於中國與日本的儒學思潮遂應運而生。⁶

儘管朱子學在中、日、韓三國的存在脈絡差異極大，但是從十七世紀開始，尤其是十八世紀以降，中、日兩國都出現波濤壯闊的批判朱子學的思潮，朝鮮雖以朱子學為大宗，但也開始出現批判朱子學的言論。這股反朱子學的思潮，在表現形式上是以通過重新解釋儒家經典（尤其是《四書》）的方式，而完成對朱子學的批判、超越與揚棄。

十八世紀東亞儒者反朱子學的事業，之所以必須通過對

⁵ 參考 Martina Deuchler, *The Confucian Transformation of Korea: A Study of Society and Ideology* (Cambridge, Mass. and London: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1992), 頁 3-27 及 89-128。

⁶ 參考 Edward Y. J. Chung, *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok: A Reappraisal of the "Four-Seven Thesis" and Its Practical Implications for Self-cultivation* (Albany: State University of New York Press, 1995), 頁 1-36。

《四書》的再詮釋而進行，最主要的原因在於：朱子通過他對《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》的新詮釋而建構一套以「理」為中心的思想世界。⁷在朱子思想世界裡，諸多概念既一分為二，又合二為一。朱子既以「體」「用」二分、「理」「氣」二分、「天理」「人欲」二分的架構思考問題，但他又同時強調「體」「用」、「理」「氣」、「天理」「人欲」等都是不離不雜的關係。舉例言之，從朱子對《論語·學而·12》「禮之用，和為貴」章的解釋，我們看到了朱子以「體」「用」、「理」「氣」、「天理」「人欲」二分的思想進行他的《四書》詮釋事業。但是，朱子釋「禮」既是「天理之節文」，又是「人事之儀則」，又暗示了「理」與「事」（或曰「氣」）的不可分離。總而言之，朱子正是以不離不雜的概念架構，進行他對《四書》的解釋。但是，朱子通過對《四書》的新解釋而建構他的哲學體系，與《四書》原典文本之間，因思想內涵差距過大，而引發語境之間的緊張以及思想系統之間的緊張，⁸而且，十七世紀以後滿清王朝

⁷ 關於《四書章句集註》之因襲與創新之分析，參看〔日〕大槻信良：〈四書集註章句に現れた朱子の態度〉，《日本中國學會報》5（1953年），頁80-90。中譯本見黃俊傑譯：〈從四書集註章句論朱子為學的態度〉，《大陸雜誌》，第60卷第6期（1980年6月），頁25-39。關於朱子之融《四書》為一體，參考Wing-tsit Chan, "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," in *Études Song in Memoriam Étienne Balazs*, Editées par Françoise Aubin, Série II, #I (Paris: Mouton & Co. and École Pratique de Haute Études, 1973), 頁60-90。

⁸ 黃俊傑：〈論經典詮釋與哲學建構之關係：以朱子對《四書》的解釋為中心〉，收入黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007年），頁1-28；日譯本：〔日〕吾妻重二譯：〈經典解釋と哲學構築の關係——朱子の「四書」解釋を中心に〉，《アジア文化交流

統治者以朱子學作為官方意識形態，遂引起了始於十七世紀中葉而在十八世紀邁向高峰的東亞儒學界波濤壯闊的反朱子學思潮。

東亞近世的反朱子學思潮，正是循著朱子建構他的思想體系的《四書》詮釋之軌跡，通過對《四書》的重新解釋而展開，導夫先路的是十七世紀德川日本儒者伊藤仁齋（維楨，1627-1705）。伊藤仁齋重新解釋《論語》、《孟子》等經典，⁹賦予「道」、「仁」等重要德目以新的意涵。洎乎十八世紀，古文辭學派大師荻生徂徠（物茂卿，1666-1728）也循著重新解釋《論語》、《孟子》、《中庸》等經典的途徑，而對朱子系統展開更為有力的批判。¹⁰十八世紀中國的戴震（東原，1724-1777），則通過重新解釋《孟子》而批判作為統治者意識形態基礎的朱子學。¹¹十八世紀下半葉與十九世紀上半葉的朝鮮儒者丁若鏞

研究》（大阪：日本關西大學アジア文化交流研究センター），第3號（2008年3月31日），頁301-316。

⁹ 〔日〕伊藤仁齋：《論語古義》，收入〔日〕關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第3卷；《語孟字義》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年），第6卷；《孟古義》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第9卷，孟子部一；《童子問》，收入〔日〕家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966年，1988年），卷上。

¹⁰ 〔日〕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年），第7卷；《孟子識》，收入《甘雨亭叢書》（日本天保間〔1830-1843〕板倉氏刊本），第4集；《中庸解》，收入《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第1卷，學庸部。

¹¹ 〔明〕戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1991年），第1冊。此書有英譯本：Ann-ping Chin and Mansfield

（茶山，1762-1836）也通過對《四書》的再解釋而展開對朱子學的批判。例如丁茶山反對朱子將人性區分為「氣質之性」與「本然之性」，主張「言性者必主嗜好而言」，¹²均反駁朱子「性即理」之說。

（二）從「之上」到「之中」：反形上學論述的展開

我們再進一步分析十八世紀中、日、韓儒者反朱子學的言論，就可以發現：他們批判朱子學最根本的論述集中在反對朱子以形上學作為倫理學的根據。他們反對朱子在具體而特殊的萬事萬物之上，另立一個普遍而必然的「理」作為宇宙論與價值論的基礎。我們先從朱子的「理一分殊」說說起。

朱子認為「世間事雖千頭萬緒，其實只一箇道理，『理一分殊』之謂也」，¹³朱子又進一步解釋所謂「理一」之意說：

萬物皆有此理，理皆同出一原。但所居之位不同，則其理之用不一。如為君須仁，為臣須敬，為子須孝，為父須慈。物物各具此理，而物物各異其用，然莫非

Freeman trs., *Tai Chen on Mencius: Explorations in Words and Meaning: A Translation of the Meng Tzu tzu-i shu-cheng* (New Haven and London: Yale University Press, 1990).

¹² [韓]丁若鏞：《與猶堂全書》（首爾：民族文化文庫，2001年），第4冊，〈集2·經集〉，卷5，〈孟子要義·滕文公第三〉，頁435。

¹³ [宋]黎靖德編：《朱子語類（5）》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002年），第18冊，卷136，頁4222；關於朱子「理一分殊」說的當代意義，參考黃俊傑：〈全球化時代朱子「理一分殊」的新意義與新挑戰〉，《廈門大學國學研究院集刊》第1輯（北京：中華書局，2008年），頁118-126。

一理之流行也。¹⁴

朱子學中的「理」具有一元性（「萬物皆有此理，理皆同出一原」），是萬事萬物的創生力量（「莫非一理之流行也」）。雖然朱子自己明白宣示：「所謂理一者，貫於分殊之中，而未始相離耳」，¹⁵但是所謂「理一」一旦被從「分殊」之中抽離出來之後，就成為「多」上之「一」，不受「多」所制約，而對「多」具有宰制力，尤其是當「理」的解釋權被少數掌握政治權力的人所壟斷以後，所謂「理」就易於被轉化為鎮壓異己的殺人工具。

十八世紀中、日、韓儒者對朱子學的批判，正是著力於將「理」從在「事」「之上」的存在狀態，轉為在「事」「之中」的存在狀態，從而解構朱子倫理學的形上學基礎。「理」經過從在「事」「之上」大翻轉而為在「事」「之中」之後，「理」不再是作為統治宇宙界以及人事界（特別是政治領域）的最高原理，「理」的普遍必然性只能在萬事萬物的具體性與特殊性之中尋覓，於是，普遍而抽象的「理」深深地植根於特殊而具體的「事」之中。因此，在十八世紀中、日、韓儒者思想世界中，個體被解放了，社會及政治意義的個人之尊嚴也獲得了理論上的肯定。

¹⁴ 黎靖德編：《朱子語類（1）》，卷 18，收入《朱子全書》，第 14 冊，頁 606。

¹⁵ 〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公文集（2）》，卷 37，〈與郭仲晦〉，收入《朱子全書》，第 21 冊，頁 1639。

十八世紀中、日、韓儒家思想家，都有心於體神化不測之妙於人倫日用之間，他們關注的是人民日常勞動中活生生而具體的生活，他們不再去理會抽象的道德原理。從十七世紀伊藤仁齋提出「道者，人倫日用當行之路」¹⁶、「人外無道，道外無人」¹⁷、「夫道者，人之所以為人之道也」¹⁸等命題，已經醞釀了山雨欲來風滿樓的批朱思想氛圍，接著，十八世紀的荻生徂徠更進一步論述「道」就是「先王之道」，他說：

道者，統名也。舉禮樂刑政，凡先王所建者，合而命之也，非離禮樂刑政別有所謂道者也。¹⁹

荻生徂徠強調「道」乃「先王」所構作，他的論點中潛藏的「人為構作說」有其理論上的危險性，²⁰但是荻生徂徠強調：「先王之道，安天下之道也」，²¹認為「道」就是安民之道，確有其深刻之時代意義。十八世紀中國的戴震也痛陳被官學化的朱子學

¹⁶ 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入〔日〕井上哲次郎、〔日〕蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901-1903年），卷上，「道」，頁19。關於伊藤仁齋《語孟字義》的研究，參考 John Allen Tucker, *Itō Jinsai's Gomō Jigi and the Philosophical Definition of Early Modern Japan* (Leiden: E. J. Brill, 1998)。

¹⁷ 伊藤仁齋：《童子問》，收入〔日〕家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966年，1988年），頁205。

¹⁸ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁50。

¹⁹ 荻生徂徠：《辨名》，收入《荻生徂徠》，《日本思想大系》，第36卷（東京：岩波書店，1982年），上冊，第3條，頁201上。

²⁰ 以「道」為「人為」所構作，這種說法的危險性在於（1）人不再成為慕道、求道、體道、證道的人，而是「道」的創造者；（2）「道」的解釋權很容易被「人」中之權力掌握者所壟斷，而淪為控制他人的工具。

²¹ 荻生徂徠：《辨道》，收入《荻生徂徠》，上冊，第7條，頁202上。

的「理」(或「道」)在當時現實社會中已成為殺人的工具。戴震批判他的時代裡：「尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失，謂之順；卑者、幼者、賤者以理爭之，雖得，謂之逆」²²的可哀可痛現象。

這是十八世紀對朱子學之成為官方意識形態所發出的最沉痛的抗議與批判！朱子註《論語·里仁·8》「子曰：『朝聞道，夕死可矣』」這一章說：「道者，事物當然之理」，²³朱子將孔子的「道」解釋成「事物當然之理」，既是形上學的理則（principle），又是倫理學的規範（norm）。十八世紀東亞儒者在批判朱子學時，都嚴格峻別「天道」與「人道」，區分「所以然」與「所當然」，並建立政治領域的自主性。這種強調「理」在「事」中的反朱子學思潮，也見於十八世紀下半葉的朝鮮思想界。丁茶山主張必須有具體的「行事」，才會有抽象的價值理念，他說：

仁義禮智之名，成於行事之後，故愛人而後謂之仁；愛人之先，仁之名未立也。善我而後謂之義。善我之先，義之名未立也。賓主拜揖而後禮之名立焉。事物辨明而後智之名立焉。²⁴

²² 戴震：《孟子字義疏證》，卷上，〈理〉，收入《戴震全集》，第1冊，頁161。

²³ 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，頁94。

²⁴ 丁若鏞：《與猶堂全書》，第4冊，〈集2·經集〉，卷5，〈孟子要義·公孫丑第二〉，頁413。

丁茶山強調宋儒所說的抽象的「理」只能見之於具體的行為之中。丁茶山的說法隱然與中國與日本的思想界相呼應。這是十八世紀東亞儒學的第一個共同思想趨勢。

三、十八世紀東亞儒學的同調（二）： 在「存在」中探索「本質」

十八世紀東亞儒學第二個相近的思想趨勢在於：十八世紀東亞儒者傾向於強調事物之抽象的「本質」只能求之於具體的「存在」之中，共同展現東亞近世儒學的「實學精神」。這種「實學精神」就是伊藤仁齋所謂「以實語明實理」²⁵的精神，他們共同拒斥朱子以「理」為中心所建構的思想世界。

說明十八世紀東亞儒者「即存在以論本質」的「實學」思維傾向，最鮮明的莫過於他們對《論語·里仁·15》孔子（551-479 B.C.）所說「吾道一以貫之」一語的解釋。朱子從他的「理」的哲學立場解釋孔門這句說：「貫，通也。〔……〕夫子之一理渾然而泛應曲當，譬則天地之至誠無息，而萬物各得其所也」，²⁶他認為孔子之意是以聖人「心」中之「理」以「貫」通萬事萬物。

²⁵ 伊藤仁齋：《同志會筆記》，收入氏著：《古學先生詩文集》，收入〔日〕相良亨等編：《近世儒家文集集成》（東京：ぺりかん社，1985年），第1卷，頁107。

²⁶ 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷2，頁96。朱子以「通」釋「貫」，不同於何晏（平叔，190-249）與皇侃（488-545）之以「統」釋「貫」。見〔漢〕何晏集解，〔梁〕皇侃義疏，〔清〕鮑廷博校：《論語集解義疏》（臺北：藝文印書館景印知不足齋叢書本，1966年），卷8，頁3。

但是，十八世紀中國儒者阮元（伯元，1764-1849）解釋孔子這句話說：「此言孔子之道皆於行事見之，非徒以文學為教也。一與壹同，壹以貫之，猶言壹是皆以行事為教也。」²⁷阮元以「行事」釋孔子的「一貫」，徹底顛覆朱子所提出的「『一以貫之』，猶言以一心應萬事」²⁸的解釋。焦循（理堂，1763-1820）以「忠恕」解「一貫之道」，他認為實踐「忠」與「恕」之德行，使人克己而無我，可以撤除人與人之間的藩籬，而達到「一以貫之」的境界。²⁹焦循和阮元都主張抽象的「一貫之道」，只能見於具體的忠、恕等行為之中，因此，阮元與焦循都主張「貫」字應作「統」字解。

十八世紀日本儒者也循著同時代中國儒者的思路，自伊藤仁齋以降都以「統」釋「貫」。³⁰日本儒者也認為「一」的涵義指「仁」而言，所謂「忠恕」就是求「仁」的根本途徑。十八世紀折衷學派學者片山兼山（名世璠，字叔瑟，1729-1782）撰《論語一貫》一書，以「仁」釋「一」，³¹荻生徂徠解釋「一

²⁷ [清]阮元：《學經室集（一）》（《四部叢刊·初編》縮本），卷2，〈論語一貫說〉，引文見頁31下。

²⁸ 黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第15冊，卷27，頁966。

²⁹ [清]焦循：《雕菰集》（《百部叢書集成》本），卷9，〈一以貫之解〉，頁10。參考黃俊傑：〈孔子心學中潛藏的問題及其詮釋之發展：以朱子對「吾道一以貫之」的詮釋為中心〉，收入黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007年），頁251-276。

³⁰ 伊藤仁齋：《論語古義》，頁53-54。

³¹ [日]葛山壽述，[日]片山兼山遺教：《論語一貫》（京都：青蘿館，未載刊行年代，京都大學圖書館藏善本），頁24。

貫」之旨說：「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。」³²兵學者松宮觀山（1685-1780）解釋「一貫」的「一」字說：「一者，仁也。夫子之道，即先王之道在安民」，³³折衷學派學者冢田虎（大峰，1745-1832）也解釋孔子所謂「吾道」，就是「先王之道」，「凡修身、齊家、治國、平天下之道，盡莫不依於仁也」。³⁴以上種種都透露通貫於十八世紀日本儒者經典詮釋的「實學」精神，他們通過與「仁」相關的具體行為重新解釋孔子的「一貫之道」，在「存在」中求「本質」，完成了批判並揚棄朱子學的思想事業。³⁵

十八世紀朝鮮儒學者也強調事物的本質必須求之於「存在」之中。例如丁茶山對《論語·顏淵·1》子曰：「克己復禮為仁」一語的解釋，就透露這種思想上反朱子學的消息。朱子以「心之德，愛之性」釋「仁」，賦予「仁」以形上的意涵。丁茶山起而反駁朱子云：

集注曰：仁者，本心之全德。案，仁者，人也，二人為仁，父子而盡其分則仁也，君臣而盡其分則仁也，

³² 荻生徂徠：《論語徵》，頁 84。

³³ 〔日〕松宮觀山：《學論二編》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1971 年），第 5 卷，頁 25。

³⁴ 〔日〕冢田虎：《聖道合語》，收入《日本儒林叢書》，第 11 卷，上編，〈一貫第六〉，頁 17。

³⁵ 參考黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006 年初版，2007 年修訂新版，日譯本預計於 2011 年在東京ペリかん社出版），頁 227-260。

夫婦而盡其分則仁也，仁之名必生於二人之間，近而五教，遠而至於天下萬姓，凡人與人盡其分，斯謂之仁，故有子曰：孝弟也者，其為仁之本；仁字訓詁，本宜如是〔……〕。³⁶

丁茶山主張「仁」德的本質，只能見之於「二人之間」這種具體的「存在」脈絡與情境之中。朝鮮儒者丁茶山對「仁」的解釋與十八世紀中日儒者的思想互相呼應。這是十八世紀東亞儒學思潮的第二項共同傾向。

四、十八世紀東亞儒學的異趣： 中、日、韓儒者主體意識的比較

除了上節所說的兩項共同思想趨向之外，十八世紀中、日、韓三國儒學有一項巨大的差異，這就是：中、日、韓儒者的主體意識構成明確的對比。十八世紀中國儒者思想中的中國主體意識是內斂的、以自我為中心的、不關心外國的；但日本儒者的日本主體意識在十八世紀已完全成熟，他們的世界觀較為開放，雖以中國為最重要的參照系統，但是卻稱中國為「異國」，並稱日本為「中國」。朝鮮儒者雖仍景慕中華，但朝鮮主

³⁶ 丁若鏞：《與猶堂全書》，第5冊，〈集2·經集〉，卷12，〈論語古今注·顏淵第十二〉，頁453-454。蔡振豐最近對丁茶山思想中的「主體間性」有所討論，他認為丁茶山除了強調主體性外，亦強調主體間性，除了賦予茶山所論的「禮樂刑政」的依據之外，也具有部分的「社會契約論」的雛形。參看蔡振豐：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》（臺北：臺大出版中心，2010年）。

體意識已逐漸覺醒。我們接著分析十八世紀中、日、韓儒學思想中主體意識的對比。

（一）中國主體意識的特質

十八世紀中國儒者與歷代中國儒者一樣，都根深蒂固地抱持一個以「中國」為中心的世界觀。我最近探討中國古代經典中「中國」一詞的內涵時曾指出：「中國」這個概念，孕育並發展於古代東亞之以中國為東亞歷史世界的強權的政治背景之中。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）、³⁷或「中華中心主義」（Sinocentrism）、³⁸或「以中國為中心的世界秩序觀」（Sinocentric world order）。³⁹「中國」一詞在古代中國儒家經典的作者及其解讀者之間，是作為一個具有具體而特殊的指涉內涵並具有中華文化特色的概念，也承載特定的中華文化價值。⁴⁰

「中國」和「天下」二詞出現於西周初年，流行於戰國時

³⁷ 蕭公權師：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版事業公司，1982年），上冊，頁10及頁16。

³⁸ John K. Fairbank ed., *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), p. 1.

³⁹ Lien-sheng Yang, "Historical Notes on the Chinese World Order," in Fairbank ed., op. cit., p. 20.

⁴⁰ Chun-chieh Huang (黃俊傑), "The Idea of 'Zhongguo' and Its Transformation in Early Modern Japan and Contemporary Taiwan", 《日本漢文學研究》，第2號（東京：二松學舍大學21世紀COEプログラム，2007年3月），頁398-408；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》，第3卷第2期（總第6期，2006年12月），頁91-100，修訂後今收入本書第四章。

代(403-222 B.C.)的是複數的正統觀念，華夷分野並不固定，⁴¹自從周人建立文化的天下觀之後，「天下一家」與「華夷之辨」兩種思想交迭出現。在中國盛世之時，「天下一家」理想盛行，但中國分裂或凌夷的時代，「華夷之辨」的思想就抬頭。⁴²在《職貢圖》等圖像資料中所呈現的異國人物多半是變形或扭曲的形象，⁴³反映中國的文化的天下觀中對異域的偏見。正是在文化的天下觀影響之下，歷代中國儒者的世界觀中，「文化中國」與「政治中國」密切結合為一，「中國」不僅是世界政治的中心，也是人類文明最高的地域。正如史景遷(Jonathan D. Spence, 1936-)所說，十八世紀的中國人「對外國的精確訊息並不感興趣，也不願意詳細研究。縱使在考證學運動鼎盛的時期，學者對地理、音韻之學的興趣多半集中在中國範圍」。⁴⁴十八世紀中國儒者的代表人物戴震除了經學之外，對地理之學亦深感興趣，他整理《水經注》、著《水地記》、編《直隸河渠書》，重

⁴¹ [日]平勢隆郎：〈中國古代正統的系譜〉，收入中國史學會編：《第1回中國史學國際會議研究報告集：中國の歴史世界——統合のシステムと多元的發展》（東京：東京都立大學出版會，2002年），頁143-169。

⁴² 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年），頁3-41，尤其是頁39。

⁴³ 葛兆光：〈思想史研究視野中的圖像〉，《中國社會科學》，2002年第4期，頁74-83。

⁴⁴ Jonathan D. Spence, *The Search for Modern China* (New York and London: W. W. Norton & Company, 1990), p. 119. 本書有中譯本：溫洽溢譯：《追尋現代中國》（臺北：時報文化出版社，2001年）。費正清也持同樣看法，參看 John K. Fairbank, "Introduction: the Old Order," in John K. Fairbank ed., *The Cambridge History of China*, Volume 10: Late Ch'ing, 1800-1911 (Cambridge and London: Cambridge University Press, 1978), Part I, pp. 1-34, esp. p. 29。

視地理沿革考證，並主修《汾州府志》與《汾陽縣志》，但是他的視野始終不出中國本部。在戴震的思想世界中，中國以外地區如朝鮮或日本的風土、人情與文化，尚不在他的視野之中。

（二）日本與朝鮮主體意識中的「中國」概念

相對於中國儒者而言，日本儒者思想中的日本主體意識覺醒於十七世紀，而在十八世紀臻於成熟。十七世紀儒者山鹿素行（1622-1685）就以「中國」一詞指日本說：「本朝〔指日本〕為中國之謂也，先是 天照大神在於天上，日聞葦原中國有保食神，然乃中國之稱自往古既有此也」。⁴⁵山鹿素行又認為日本「得其中」，⁴⁶所以遠比中華帝國更有資格被稱為「中國」。接著，十八世紀的佐久間太華（?-1783）⁴⁷以及淺見綱齋（1652-1711），⁴⁸都以「中國」一詞指稱日本，陽明學者佐藤一齋（1772-1859）則主張「中國」一詞並非地理上的中華帝國所專屬。⁴⁹此類言論都可以反映日本主體意識的成熟。十八世紀已臻成熟的日本主體意識，使日本儒者明確區分「文化身分認同」（cultural identity）與「政治身分認同」（political

⁴⁵ 〔日〕山鹿素行：《中朝事實》，收入〔日〕廣瀨豐編：《山鹿素行全集》，第13卷（東京：岩波書店，1942年），上冊，頁234。

⁴⁶ 山鹿素行：《中朝事實》，頁234。

⁴⁷ 〔日〕佐久間太華：《和漢明辨》，收入關儀一郎編：《日本儒林叢書》，第4卷，論辨部（東京：鳳出版，1978年），〈序〉，頁1。

⁴⁸ 〔日〕淺見綱齋：〈中國辨〉，收入〔日〕西順藏等校注：《山崎闇齋學派》，《日本思想大系》，第34卷（東京：岩波書店，1982年），頁418。

⁴⁹ 〔日〕佐藤一齋：《言志錄》，收入相良亨等校注：《佐藤一齋·大鹽中齋》，《日本思想大系》，第46卷（東京：岩波書店，1980年），頁227。

identity)，從未將二者混同視之。十八世紀下半葉的儒學者、寬政三博士之一的尾藤二洲（1747-1813）曾任昌平黌教官，他的言論具有代表性。尾藤二洲說：

漢之為國，土地廣大，人民蕃庶，文物典章之備，諸國莫與為比，其稱為華為夏，是實然之名，非其人自私張大其號也。我之為國，其地不能如彼之大，文物亦不能如彼之盛，而能特立大海之中，未嘗奉彼正朔，民稠財富，百物自足，未嘗取給他邦，故諸夷以彼為中，自以為外，而我不為也。⁵⁰

尾藤明確區分中國與日本之作為不同的「政治身分認同」對象，他又警告日本儒者說：「若夫儒者慕古學道，固其宜然也。因慕古遂慕漢俗，欲事事似彼，則亦失其本也，須顧以自戒」，⁵¹他希望日本儒者不要因為認同孔孟精神原鄉，而忘卻了自己是日本人，以致「失其本」。尾藤二洲的言論具體展現十八世紀成熟的日本主體意識。

在十八世紀日本儒者的世界觀中，地理上的中華帝國以其廣土眾民、歷史悠久，是他們心目中巨大的「他者」，也是他們思考日本國內問題時最重要的參照系統。在德川時代學者的心目中，中國是一個理想化的聖賢之邦，日本的文藝作品也常

⁵⁰ [日]尾藤二洲：〈靜寄餘筆〉，卷上，收入《日本儒林叢書》，第2卷，頁10。

⁵¹ 同上註。

「再現」想像中國的田園風貌。以漢詩為例，由於荻生徂徠等學者的提倡，漢詩寫作在十八世紀的日本蔚為風潮，成為描繪現實、往來酬唱，甚至是政治諷諭的工具。因此，當日本民族主義與主體意識抬頭之時，親中國的儒者便首當其衝。逐漸地，「中國」變成一種隱喻，「中國」一詞所指稱的不是具有獨特地理方位與文明內涵的中國，而是某種「他者」：一種相對於原生、自發、直覺性的道德與政治建構的「他者」。神化「中國」與詆毀「中國」這兩種傾向均有其共同的心理根據。⁵²通貫十八世紀的百年之間，「中國」在近世日本的世界觀的建構中所佔的分量逐漸消退，「中國」從「天下」變為僅僅是諸多「他者」之一，這種現象既與日本主體意識同步發展，也有助於日本的集體身分認同的加強。⁵³在十八世紀日本儒者之中，荻生徂徠與德川幕府關係較深，享保十二年（1728）四月朔日，荻生徂徠謁見將軍德川吉宗（1684-1751），在此前後撰成《政談》一書，指出德川社會「問題的關鍵之處可以歸納為，整個社會的『旅宿境遇』和諸事沒有制度這兩點。因此，要建立戶籍制度，讓萬民都各居其所；要針對町人、農民和武士建立各自不同的制度，使他們之間有所區別；要建立針對大名階層的

⁵² 參考 Marius B. Jansen, *China in the Tokugawa World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 76-88.

⁵³ Peter Nosco, "The Place of China in the Construction of Japan's Early Modern World View," *Taiwan Journal of East Asian Studies*, Vol. 4, No.1 (June, 2007), pp. 27-48.

制度；幕府要停止採購物資的行為。」⁵⁴

荻生徂徠對德川幕府將軍所描繪的治國宏謀，處處以中國歷史經驗作為參考，但是，他在《政談》中提到中國，均一律稱之為「異國」。舉例言之，荻生徂徠以中國歷史經驗支持他對十八世紀德川幕府所提出的政策主張，他說：「無論古代中國的夏、商、周三代，還是異國在那以後的歷代以及日本的古代，治國的根本就是把人們固定在土地上，這才是治理的根本。」⁵⁵ 荻生徂徠參考秦漢帝國將人民進行編戶齊民的統治經驗，建議德川宗吉將軍建立戶籍與通行證制度以加強對人民的控制。他在《政談》中其他場合提到中國，也都稱之為「異國」。⁵⁶ 荻生徂徠在《政談》這部秘密上呈德川幕府的政策建言中，完全以秦漢帝國的統治策略作為參考架構，但是，他一再宣稱中國為「異國」，具體而鮮明地展現他的日本主體意識。關於近世日本知識分子對「中國」這個概念的解構與重構，我在本書第四章有較為細緻的分析。

再看十八世紀朝鮮儒者的朝鮮主體意識的茁壯。十八世紀上半葉的朝鮮陽明學者鄭齊斗（字士仰，號霞谷，1649-1736），常提到古代中國的許多制度如井田制度，「中國之所未傳，先

⁵⁴ 荻生徂徠著，龔穎譯：《政談》（北京：中央編譯出版社，2004年），卷之4，頁229。

⁵⁵ 荻生徂徠：《政談》，卷之1，頁15。

⁵⁶ 荻生徂徠：《政談》，頁57及227。

儒之所未見，而我國獨能有其址」，⁵⁷隱喻朝鮮較中國尤具古意，但是，鄭齊斗仍承認「我東非如中國之本自聖聖相承也」，⁵⁸肯定中國文化的優越性。

但是，到了十八世紀下半葉的丁茶山筆下，朝鮮的主體意識已甚為明晰。丁茶山說朝鮮「雖聲明文物摹擬於中華，而圖書紀載宜明乎本國」，⁵⁹丁茶山以朝鮮與中國對舉並揚，他並以孔子欲居九夷駁孔子所說「夷狄之有君，不如諸夏之無也」。⁶⁰丁茶山更明白宣示：

國於長城之南五嶺之北，謂之中國。而國於遼河之東謂之東國。東國之人而游乎中國者，人莫不歎詫歆豔。以余觀之，其所謂「中國」者，吾不知其為中，而所謂「東國」者，吾不知其為東也。夫以日在頂上為午，而午之距日出入，其時刻同焉，則知吾所立得東西之中矣。北極出地高若干度，而南極入地低若干度，唯得全之半焉，則知吾所立，得南北之中矣。夫既得東西南北之中，則無所往而非中國，烏覩所謂「東國」哉？夫既無所往而非中國，烏覩所謂「中國」哉？即所謂「中國」者，何以稱焉？有堯、舜、禹、湯之

⁵⁷ [韓]鄭齊斗：《霞谷集》，收入《韓國文集叢刊》，第160輯（首爾：景仁文化社，1995年），卷3，〈與閔判書書〉，頁73，上半頁。

⁵⁸ 鄭齊斗：《霞谷集》，卷9，〈存言下〉，頁264，下半頁。

⁵⁹ 丁若鏞：《與猶堂全書》，第1冊，〈集1·詩文集〉，卷8，〈對策·地理策〉，頁604。

⁶⁰ 丁若鏞：《與猶堂全書》，第5冊，〈集2·經集〉，卷7，〈論語古今注·卷1·八佾中〉，頁89-91。

治之謂中國，有孔、顏、思、孟之學之謂中國。今所以謂「中國」者何存焉？若聖人之治，聖人之學，東國既得而移之矣，復何必求諸遠哉？⁶¹

丁茶山以上這一段話最值得注意的是，他以文化傳承而不是以地理空間界定「中國」。他認為孔、顏、思、孟之學與聖人之治，已不存在於十八世紀的中國，而轉移到朝鮮。丁茶山的「中國」論述，充分顯示十八世紀下半葉朝鮮儒者思想中朝鮮主體意識的茁壯。

總之，從十八世紀中、日、韓儒學的代表人物的思想看來，我們可以發現：十八世紀中國儒者的中國主體意識局限在中國本土，中國以外的世界甚至東亞周邊地域並不在中國學者戴震的視野之中。但是，日本儒者如荻生徂徠思考政治問題，雖然時時以中國歷史經驗為念，卻又不失他堅強的日本主體意識。至於朝鮮儒者如丁茶山思想中的朝鮮主體意識則已經甚為明確。

五、結論

十八世紀是西方列強勢力尚未入侵東亞，而東亞各國處於暴風雨前夕的寧靜的百年。東亞儒者身處從「近世」轉向「近代」的百年之中，對於居統治地位數百年的朱子學已經醞釀強烈的不滿。十八世紀東亞儒者都通過批判朱子學而解構在朱子

⁶¹ 丁若鏞：《與猶堂全書》，第2冊，〈集1·詩文集〉，卷13，〈文集序·送韓校理使燕序〉，頁393-394。

學中作為倫理學基礎的形上學。東亞儒者都強調人民的實際生活的重要性，透露出他們對人民的關懷。

十八世紀的東亞儒者都不能接受「人道」受「天道」宰制的形上世界，他們論述「理」或「道」只能存在於人倫日用的常民生活之中，並且與時俱進，增益其內涵。正是這種「道在俗中」的新訴求，使十八世紀東亞儒者都致力於在「存在」之中追尋「本質」的意涵。

但是，十八世紀東亞儒者的主體意識也出現巨大的對比。中國儒者以「中國」為中心的世界觀，使他們雖然致力於地理之學，但卻無視於中國以外的世界。相對而言，日本與朝鮮儒者則一方面承認中國是巨大而不可避的「他者」，一方面又高度突顯日本與朝鮮主體意識，日本的荻生徂徠稱中國為「異國」，甚至主張只有日本才配稱之為「中國」，朝鮮儒者雖仍慕華事大，⁶²但已有鮮明的主體意識。

從本章所探討十八世紀東亞儒學的思想世界來看，所謂「東亞儒學」這個學術領域的研究，不應在「中心 vs. 邊陲」的預設立場上進行。相反地，「東亞儒學」作為比較思想史研究的新領域，應採取動態的觀點，著眼於中、韓、日、越、臺各地儒學傳統的發展過程，聚焦於各地域的儒者建構他們文化的與政治的主體意識的心態歷程與論述結構。也只有在這種多

⁶² 參考孫衛國：《大明旗號與小中華意識：朝鮮王朝尊周思明問題研究，1637-1800》（北京：商務印書館，2007年）。

元性的比較視野之下，「東亞儒學」研究才是一個開放性的新學問，而對二十一世紀世界諸文明之間的對話有所貢獻！

※本章初稿原題作〈十八世紀中日儒學異同試論〉，收入徐興慶編：《東亞文化交流與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁 297-318，經擴大改寫，納入朝鮮資料，改作新題，曾刊於《鵝湖》，第 414 期（2009 年 12 月），頁 15-25。