

# 十八世紀中日儒學異同試論

黃俊傑\*

## 一、引言

東亞儒學史的十八世紀，是東亞各地儒學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，奠定了各國儒學思想從「近世」邁向「近代」的基礎，為十九世紀風狂雨驟的思想變局而鋪路。

十八世紀中日兩國儒學的發展，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；但是在中日兩國的主體意識之展現上，則各有其異趣。早在 1959 年，狄百瑞（William Theodore de Bary,

---

\* 臺灣大學特聘教授；中央研究院中國文哲研究所合聘研究員。

E-mail: cc10.huang@msa.hinet.net

Website: <http://huang.cc.ntu.edu.tw>

1919-) 就撰文比較中日新儒學思想之共同點，指出兩者具有五項類似思想傾向：(1) 基本主義 (fundamentalism)、(2) 恢復主義 (revivalism)、(3) 歷史取向心態 (historical-mindedness)、(4) 理性主義 (rationalism)、(5) 人文主義 (humanism)，<sup>1</sup>狄氏當年僅揭其大義，未及細論中日儒學同中之異。1990年，渡邊浩(1946-)曾撰長文對朱子學之後的中日儒學史之異同提出解釋。渡邊浩「著眼於思想形成的直接基礎，思想（主要指儒學思想）的承擔者及其社會的存在形態來進行考察」，<sup>2</sup>他比較十七世紀以後中日儒學之異同，從「社會經濟結構等這類有著間接關係的『場』」<sup>3</sup>切入，指出日本德川社會政治背景與中國不同，德川儒者與中國儒者之批判朱子學，有同有異。渡邊氏論文說理清晰、細密紮實。本文取徑與渡邊氏論文不同，本文基本上以思想內容為主，不涉及中日兩國社會政治經濟等「下層結構」之比

---

<sup>1</sup> William Theodore de Bary, "Some Common Tendencies in Neo-Confucianism," in David S. Nivison and Arthur F. Wright eds., *Confucianism in Action* (Stanford: Stanford University Press, 1959), pp.50-62.

<sup>2</sup> 渡邊浩：〈儒學史の異同の一解釈——「朱子學」以降の中國と日本——〉，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70-114，引文見頁76，此文有中譯本：徐水生譯：〈中日儒學史異同的一種解釋——『朱子學』以後的中國與日本〉，《哲學評論》2002年第1期（武漢：湖北人民出版社，2002），頁143-169。

<sup>3</sup> 渡邊浩：《東アジアの王權と思想》，頁76。

較。本文之主旨在於論述十八世紀中日兩國儒學思想之異同，並就中日儒學史的比較研究略進一言。

## 二、十八世紀中日儒學的同調之一： 通過反朱子學而反形上學

### (一) 《四書》思想世界的重構與朱子學的建立與批判

儒學在中國與日本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（587）年創設「貢舉」科考試，<sup>4</sup>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（1313）年以後，朱熹（晦庵，1130-1200）的《四書章句集注》更是成爲科舉考試的定本，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份子都浸潤在朱子學之中。相對而言，德川時代（1600-1868）日本因爲沒有科舉考試制度，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，<sup>5</sup>德川封建政權對各種思想均加以靈活利用，德川幕府

---

<sup>4</sup> 參考高明士：《隋唐貢舉制度》（臺北：文津出版社，1999），頁 7-80。

<sup>5</sup> 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

的意識形態基礎其實在佛教而不在儒學。<sup>6</sup>相對於十四世紀初年以後朱子學成爲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。<sup>7</sup>

儘管朱子學在中日兩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。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。

十八世紀中日儒者反朱子學的事業，之所以必須通過對《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」爲中心的思想世界。<sup>8</sup>在朱子思想世界裡，諸多概念

---

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。

<sup>6</sup> 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：《徳川イデオロギー》（東京：ぺりかん社，1990）。

<sup>7</sup> 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》（東亞文明研究叢書 65，臺北：臺灣大學出版中心，2006），頁 155-168。

<sup>8</sup> 關於《四書章句集註》之因襲與創新之分析，參看大槻信良：〈四

既一分爲二，又合二爲一。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，和爲貴」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，<sup>9</sup>再加上十七世紀以後滿清王朝統治者以朱子學作爲官方意識形態，遂引起了始於十七世紀中葉而在十八世紀邁向高峰的中日兩國儒學界波濤壯闊的反朱子學思潮。

---

書集註章句に現れた朱子の態度〉，《日本中國學會報》5(1953)，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》，60 卷 6 期（1980.6），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。

<sup>9</sup> 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〉，收入氏著：《東亞論學：經典與詮釋的辯證》（東亞文明研究叢書 68，臺北：臺灣大學出版中心，2007），頁 1-28。

中日兩國的反朱子學思潮，正是循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，<sup>10</sup> 賦予「道」、「仁」等重要德目以新的意涵。泊乎十八世紀，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。<sup>11</sup> 十八世紀中國的戴震（東原，1724-1777），也是通過重新解釋《孟子》而批判作為統治者

<sup>10</sup> 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；《語孟字義》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978），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），第9卷，孟子部一；《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》，卷上（東京：岩波書店，1966，1988）。

<sup>11</sup> 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；《孟子識》，收入《甘雨亭叢書》（天保間日本板滄氏刊本）第5集；《中庸解》，收入《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973），第1卷，學庸部。但是，我必須強調：荻生徂徠重視《六經》實遠過於《語》、《孟》。丸山真男（1914-1996）就指出：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。丸山真男也強調徂徠學是朱子學的反命題。參考丸山真男：《日本政治思想史研究》，頁115。中譯文見丸山真男著，王中江譯：《日本政治思想史研究》（北京：生活·讀者·新知三聯書店，2000），頁74。

意識形態基礎的朱子學。<sup>12</sup>

## (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」，<sup>13</sup>朱子又進一步解釋所謂「理一」之意說：<sup>14</sup>

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

<sup>12</sup> 戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1991），第1冊。此書有英譯本：Ann-ping Chin and Mansfield 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).

<sup>13</sup> 〔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），第18冊，卷136，頁4222。

<sup>14</sup> 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類（1）》，卷18，收入《朱子全書》，第14冊，頁606。

一理之流行也。

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」，<sup>15</sup>但是所謂「理一」一旦被從「分殊」之中抽離出來之後，就成爲「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」就被轉化爲鎮壓異己的殺人工具。

十八世紀中日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，轉爲在「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」大翻轉而爲在「事」「之中」之後，「理」不再是作爲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，普遍的「理」深深地植根於特殊的「事」之中。因此，在十八世紀中日儒者思想世界中，個體被解放了，個人的尊嚴也獲得了理論上的肯定。

十八世紀中日儒家思想家，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

---

<sup>15</sup> 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，第21冊，卷37，〈與郭仲晦〉，頁1639。

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」<sup>16</sup>、「人外無道，道外無人」<sup>17</sup>、「夫道者，人之所以爲人之道也」<sup>18</sup>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：<sup>19</sup>

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。

荻生徂徠強調「道」乃「先王」所構作，他的論點中潛藏的「人爲構作說」有其理論上的危險性，<sup>20</sup>此處不贅。但是荻生徂徠強調：「先王之道，安天下之道也」，<sup>21</sup>認爲「道」就是安

<sup>16</sup> 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901），卷上，「道」，頁19。關於伊藤仁齋《論孟字義》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)。

<sup>17</sup> 伊藤仁齋：《童子問》，收入《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966，1988），頁205。

<sup>18</sup> 伊藤仁齋：《論語古義》，頁50。

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

<sup>20</sup> 以「道」為「人爲」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。

<sup>21</sup> 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，第7條，頁202上。

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的「理」（或「道」）在當時現實社會中已成為殺人的工具。戴震說：<sup>22</sup>

〔...〕今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足為怪。而及其責以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。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。於是下之人不能以天下之同情、天下所同欲達之於上。上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之？

這是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」，<sup>23</sup>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）。十八世紀中日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，這是整個十八世紀中日儒學思想最顯著的第一個共同趨勢。

---

<sup>22</sup> 戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全集》，卷上，〈理〉，頁161。

<sup>23</sup> 朱熹：《論語集注》，收入《朱子全書》，第6冊，頁94。

### 三、十八世紀中日儒學的同調之二： 在「存在」中探索「本質」

十八世紀中日儒學第二個相近的思想趨勢在於：十八世紀中日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，共同展現中日近世儒學的「實學精神」。這種「實學精神」就是伊藤仁齋所謂「以實語明實理」<sup>24</sup>的精神，他們共同拒斥朱子以「理」為中心所建構的思想世界。

說明十八世紀中日儒者「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（551-479B.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」，<sup>25</sup>他認為孔子之意是以聖人「心」中之「理」以「貫」通萬事萬物。

但是，十八世紀中國儒者阮元（伯元，1764-1849）解釋

<sup>24</sup> 伊藤仁齋：《同志會筆記》，收入氏著：《古學先生詩文集》，收入相良亨等編：《近世儒家文集集成》（東京：べりかん社，1985），第1卷，頁107。

<sup>25</sup> 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」。見何晏集解，皇侃義疏，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），卷8，頁3。

孔子這句話說：「此言孔子之道皆於行事見之，非徒以文學爲教也。一與壹同，壹以貫之，猶言壹是皆以行事爲教也。」<sup>26</sup> 阮元以「行事」釋孔子的「一貫」，澈底顛覆朱子所提出的：「『一以貫之』，猶言以一心應萬事」<sup>27</sup>的解釋。焦循（里堂，1763-1820）以「忠恕」解「一貫之道」，他認爲實踐「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。<sup>28</sup>焦循和阮元都主張抽象的「一貫之道」，只能見於具體的忠、恕等行爲之中，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」。<sup>29</sup>日本儒者也認爲「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」，<sup>30</sup>荻生

<sup>26</sup> 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。

<sup>27</sup> [宋]黎靖德編：《朱子語類（2）》，收入《朱子全書》，第15冊，卷27，頁966。

<sup>28</sup> 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」的詮釋爲中心〉，收入黃俊傑：《東亞論語學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺灣大學出版中心，2007），頁251-276。

<sup>29</sup> 伊藤仁齋：《論語古義》，頁53-54。

<sup>30</sup> 葛山壽述、片山兼山遺教：《論語一貫》（京都：青蘿館，未載刊

徂徠解釋「一貫」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。」<sup>31</sup>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」，<sup>32</sup>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」。<sup>33</sup>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。<sup>34</sup>

#### 四、十八世紀中日儒學的異趣： 中日主體意識的對比

除了上節所說的兩項共同思想趨向之外，十八世紀中日兩國儒學有一項巨大的差異，這就是：中日兩國儒者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

行年代，京都大學圖書館藏善本），頁 24。

<sup>31</sup> 荻生徂徠：《論語徵》，頁 84。

<sup>32</sup> 松宮觀山：《學論二編》，收入《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1971），第 5 卷，頁 25。

<sup>33</sup> 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。

<sup>34</sup> 參考黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》（東亞文明研究叢書 59，臺北：臺灣大學出版中心，2006），頁 227-260。

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」。我們接著分析十八世紀中日儒學思想中雙方主體意識的對比。

### （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)<sup>35</sup>、或「中華中心主義」(Sinocentrism)<sup>36</sup>或「以中國為中心的世界秩序觀」(Sinocentric world order)<sup>37</sup>。「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，也乘載特定的中華文化

---

<sup>35</sup> 蕭公權：《中國政治思想史（上）》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁10及頁16。

<sup>36</sup> John K. Fairbank ed., *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), p.1.

<sup>37</sup> Lien-sheng Yang, "Historical Notes on the Chinese World Order," in Fairbank ed., *op. cit.*, p.20.

價值。<sup>38</sup>

「中國」和「天下」二詞出現於西周初年，出現在戰國時代（403-222B.C.）的是複數的正統觀念，華夷分野並不固定，<sup>39</sup>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。<sup>40</sup>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像，<sup>41</sup>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，在歷代中國儒者的世界觀中，「文化中國」與「政治中國」密切縮合為一，「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

---

<sup>38</sup> 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》（東京：二松学舎大学 21 世紀 COE プログラム，2007 年 3 月），第 2 號，頁 398-408。

<sup>39</sup> 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：中國的歷史世界——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），頁 143-169。

<sup>40</sup> 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，尤其是頁 39。

<sup>41</sup> 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。

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。<sup>42</sup>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，曰聞葦原中國有保食神，然乃中國之稱自往古既有此也」。<sup>43</sup>山鹿素行又認為日本「得其中」<sup>44</sup>，所以遠比中華帝國更有資格被稱為「中

---

<sup>42</sup> 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）。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, Part I* (Cambridge and London: Cambridge University Press, 1978), pp.1-34, esp. p.29。

<sup>43</sup> 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，1943），第13卷，上冊，頁234。

<sup>44</sup> 山鹿素行：《中朝事實》，頁234。

國」。接著，十八世紀的佐久間太華（?-1783）<sup>45</sup>以及淺見炯齋（1652-1711）<sup>46</sup>，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國所專屬。<sup>47</sup>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「文化身份認同」（cultural identity）與「政治身份認同」（political 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：<sup>48</sup>

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。

<sup>45</sup> 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。

<sup>46</sup> 淺見炯齋：〈中國辨〉，收入《山崎闇齋學派》（東京：岩波書店，1982年日本思想大系版），頁418。

<sup>47</sup> 佐藤一齋：《言志錄》，收入《佐藤一齋·大塩中齋》（東京：岩波書店，1983），頁227。

<sup>48</sup> 尾藤二洲：〈靜寄餘筆〉卷上，收入《日本儒林叢書》，第2卷，頁10。

尾藤明確區分中國與日本之作爲不同的「政治身份認同」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」，<sup>49</sup>他希望日本儒者不要因爲認同孔孟精神原鄉，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「再現」想像裡的中國田園。以漢詩爲例，十八世紀時經由荻生徂徠等學者提倡，漢詩寫作蔚爲風潮，成爲描繪現實、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」。神化和詆毀「中國」這兩種傾向有其共同的心理根據。<sup>50</sup>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份量逐漸消退，「中國」從「天下」變作僅僅是諸多「他

<sup>49</sup> 同上註。

<sup>50</sup> 參考 Marius B. Jansen, *China in the Tokugawa World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp.76-88.

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份認同的加強。<sup>51</sup>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（1728）年四月朔日，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制度；幕府要停止採購物資的行為。」<sup>52</sup>

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：<sup>53</sup>

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。能把人固定在土地上的方法有兩個，一是戶籍制度，二是通行證制度。靠這兩

<sup>51</sup> 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.

<sup>52</sup> 龔穎譯，荻生徂徠原著：《政談》（北京：中央編譯出版社，2004），卷之4，頁229。

<sup>53</sup> 荻生徂徠：《政談》，卷之1，頁15。

項，世上就不會有逃脫統治者的管理、趁混亂隱藏的人了。

荻生徂徠參考秦漢帝國對人民的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」。<sup>54</sup>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。

總之，以十八世紀中日儒學的代表人物戴震與荻生徂徠相比較，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週邊地域也不在戴震的視野之中。但是，荻生徂徠思考政治問題，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。

## 五、結論

十八世紀是西方列強勢力入侵東亞各國之前，而東亞各國處於暴風雨前夕的寧靜的百年。中日儒者身處從「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。十八世紀中日儒者都通過批判朱子學而解構在朱子學中作為倫理學基礎的形上學。中日儒者都強

---

<sup>54</sup> 荻生徂徠：《政談》，頁 57 及 227。

調人民的實際生活。在伊藤仁齋、荻生徂徠、戴震筆下，「人倫日用」四字是他們常用的語詞，在在都透露出他們對人民生活的關懷。

十八世紀的中日儒者都不能接受「人道」受「天道」宰制的世界，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，使十八世紀中日儒者都致力於在「存在」之中追尋「本質」的意涵。

但是，十八世紀中日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，日本儒者則一方面以中國為不可避的「他者」，一方面又高度突顯日本主體意識，稱中國為「異國」，甚至主張只有日本才配稱之為「中國」。

從本文對十八世紀中日儒學的同調與異趣來看，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！