

子安宣邦
作品集

孔子的学问

日本人如何读
《论语》

【日】子安宣邦 著
吴燕 译



子安宣邦
作品集

孔子的学问

日本人如何读

《论语》

〔日〕子安宣邦 著

吴燕 译 吴素兰 校译

Simplified Chinese Copyright © 2017 by SDX Joint Publishing Company.

All Rights Reserved.

本作品简体中文版权由生活·读书·新知三联书店所有。

未经许可，不得翻印。

图书在版编目(CIP)数据

孔子的学问：日本人如何读《论语》/(日)子安宣邦著；吴燕译；
吴素兰校译. —北京：生活·读书·新知三联书店，2017.6

(子安宣邦作品集)

ISBN 978-7-108-05471-5

I. ①孔… II. ①子… ②吴… ③吴… III. ①儒家②《论语》—研究
IV. ①B222.25

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 216283 号

SHISOSHIKA GA YOMU RONGO: “MANABI” NO FUKKEN

by Nobukuni Koyasu

© 2010 by Nobukuni Koyasu

First published 2010 by Iwanami Shoten, Publishers, Tokyo.

This simplified Chinese edition published 2017

by SDX Joint Publishing Co., Ltd., Beijing

by arrangement with the proprietor c/o Iwanami Shoten, Publishers, Tokyo

责任编辑 李静韬

装帧设计 康健

责任印制 徐方

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

图 字 01-2014-4803

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2017 年 6 月北京第 1 版

2017 年 6 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米 × 1230 毫米 1/32 印张 8.75

字 数 200 千字

印 数 0,001-6,000 册

定 价 49.00 元

(印装查询：01064002715；邮购查询：01084010542)

目 录

中文版序 致中国读者	1
导读 近现代日本与《论语》解读	7
绪言 《论语》与“学”之复权	23
第一讲 论“学”	41
第二讲 论“仁”	50
第三讲 论“道”	63
第四讲 论“信”	72
第五讲 论“天”	82
第六讲 论“德”	96
第七讲 问“仁”	106
第八讲 问“政”	117

第九讲 问“孝”	126
第十讲 怀“德”	134
第十一讲 “忠信”与“忠恕”	145
第十二讲 死生·鬼神	153
第十三讲 身为“君子”	162
第十四讲 学“文”	171
第十五讲 温故知新	179
第十六讲 论“诗”	191
第十七讲 论“乐”	200
第十八讲 论“礼”	207
第十九讲 弟子们的《论语》之一	216
第二十讲 弟子们的《论语》之二	230
第二十一讲 弟子们的《论语》之三	237
第二十二讲 弟子们的《论语》之四	246
第二十三讲 弟子们的《论语》之五	255
跋	271
本书索引	273

致中国读者

中文版序

我为什么要写这本评讲《论语》的书呢？因为我知道《论语》是可读的，并且我也了解谈论这种“可读性”的欣悦之情。作为日本思想史家的我，重新发现了《论语》。

进入21世纪以来，我一直专注于对现代日本之“民族主义”“亚洲认识”和“中国问题”等主题做思想史上的整理工作。其成果目前已结集为七本著作刊行，其中几本书已有中译本，北京的三联书店也参与了出版发行。然而，作为日本思想史家的我，原本关心的领域是德川时代的儒学思想史。德川时代在日本被归入“近世”这一历史时段。从17世纪到19世纪后期，构成近世日本社会的思想主流的正是儒学思想。于是，将以《论语》为首的经书及朱子等后世儒家的注释和论述，与伊藤仁斋、荻生徂徕等近世日本具代表性的儒家思想者的著述一并阅读，就自然成为我研究的题中之义了。不过，当时我并无从自身的关注出发积极阅读《论语》原文的需求，更谈不上考虑对人讲论《论语》了。当然，也不觉得自己有这样的能力。

从大学教职退休之后，我开设了与普通市民一同阅读、学习思想史

文本的系列讲座。在读完福泽渝吉的《文明论之概略》与日本古史《古事记》等文本之后，我们决定开始读《论语》。然而，这并不意味着由我自己来解读或解说《论语》。我想谈的是诸位先贤是如何读《论语》的。这里所说的“先贤”，包括在日本《论语》接受史上具有压倒性影响力的朱子；对朱子学说进行批判，并试图开辟回归《论语》本义之路径（古义学）的伊藤仁斋；更有将朱子与仁斋一起批判，并从古代先王的政治论及治国论的视点解读《论语》的获生徂徕；还有汉学积累深厚的现代日本实业家涩泽荣一；以及其他现代日本具代表性的研究中国的专家。在市民讲座上，我谈的就是这些人如何读《论语》，并且认为，这就是思想史家从思想史视角阅读《论语》的方法。而就在如此这般反复阅读之际，我开始逐渐发现《论语》对自己而言也变得“可读”了。《论语》文本中那个不断发问、不断回答的孔子的形象，在我眼前逐渐清晰。这可算是我个人发现的《论语》了。从那之后，阅读《论语》，并与人谈论《论语》就成为一件令我愉悦之事。那么，对我而言，《论语》之“可读”究竟指什么，《论语》又是如何“可读”的呢？

所谓《论语》之“可读”，是指对文中涉及的古代语词进行详尽周全的注释后达成的理解吗？抑或是指对《论语》全书的理解与内部性的解释，已经深刻到足以构筑起一个属于《论语》的统一的、思想世界？我以为，《论语》之“可读”不属于上述的任何一种。其实不只是《论语》，我认为所有具有原初性的经典文本，从其经过编撰方才成立的文本历史的角度来看，基本上都不适用于上述两种阅读方法。《论语》是经过漫长的编撰时间才作为书面文本被确立的。而在其成立的那一刻，孔子及其众弟子们的语词在其发言之初具有的含义，已经消融在书面文本的完整性中，反而成为“不可读”的文本。这也就是为什么《论

语》作为书面文本成型的时刻，几乎就是注释工作开始的时刻。自《论语》文本成立以来，人们始终是参照注释来阅读的。《论语》始终需要通过注释，仰赖注释，才能为后世所理解。也正因如此，朱子的《论语集注》作为阅读并理解《论语》之必读书目的地位一经确立，便使《论语》的阅读圈从中国扩大到朝鲜，乃至日本。朱子学这一具有普遍性的学问，使《论语》在东亚范围内被普遍接受。于是，《论语》也就首次成为东亚汉字文化圈读书阶层必读的第一经典。如果这一思路正确的话，那么我在市民讲座上以“《论语》是如何被阅读的”为主题展开的《论语》阅读，以对先贤们的解读为途径，则并非“旁门左道”，而应是对原初性经典文本的一种正确的解读方法。

然而，在我以先贤们的注释为基础来阅读《论语》之时，对注释文本的批判性思索必然会将我的视线引导回《论语》文本本身，此时《论语》的文本就成为可资参照的“原文本”。“原文本”不同于内部已经包含有深刻意义的那种“根源性文本”。那类“根源性文本”在解释学意义上已经被卓越的解读者们专有化了（换言之，这些文本已经被封闭了）。如果朱子学算是一种解释学体系的话，则这一“被封闭的文本”指的就是已经被朱子学的“意义所浸染了的文本”。因此，我所说的“原文本”，毋宁是指这样一种文本：在阅读朱子等卓越的解读者所做的《论语》注释时心生疑窦，感到“不是这样吧”的读者们，回过头去参照《论语》时他们眼中所呈现的《论语》原文。如此，对这些回过头来参照《论语》原文的读者而言，《论语》原文就成为能够赋予他们新的解读可能性的“敞开的文本”了。当《论语》在这种意义上被视为“原文本”时，我也认为《论语》是“可读”的了。我觉得《论语》已经为我敞开了一种新的阅读可能性。

将《论语》视为未被意义浸染的“原本”，意味着对我而言《论语》中记载的孔子与众弟子间的问答交流，不是已经为解释者所提供的意义浸染了的问答，而是能够从中发现提问与回答之“原初性”的问答。而《论语》作为经书的“原初性”，也来自这种问答的“原初性”，也就是说孔子第一次针对“某物”发出质问并尝试着回答。比方说孔子问“学为何物”，没有人先于孔子提出“人之学为何物”这样的反省式问题。正是因为孔子，我们才初次面对针对人类社会之现象提出的“人之学为何物”之类的反省式问题。不仅是“学”，孔子还首次对“礼”“信”“政”“孝”和“君子”等现象发问。因此，说《论语》是我们可回头参照的“原本”，正是意味着它是这样一种带有“发问之原初性”的文本。

当我们了解《论语》是具有“发问之原初性”的“原本”时，阅读《论语》这一行为的意义也就为之一变。《论语》不是能够为我们提供礼教体制或道德规范体系之神圣起源的那种经典。毋宁说，《论语》是具有发问之原初性，即根源性的经书。对后世的我们而言，它能够教会我们如何对诸如“学”“礼”“信”“政”等等既成概念之本质意义重新发问。之所以称之为“经书”，是因为《论语》是这样一种“原本”，它第一次用“反省式发问”的方式面对“礼”“德”“政”等社会现象，并以此教会我们必须对这些现象进行本质性的再探询。我在本书中所记录的，都是在“思想史家读《论语》”这一方法论引导下产生的阅读结果。在循着先贤们的《论语》认识之路径前行的同时，我是如何与孔子“最初之发问”相遇，并由此开始对既成概念作出重问。这一切都请读者诸君在本书中一一确认。

最后容我再次重申我的阅读方法，亦可称之为《论语》之“外部”阅读法。所谓“外部”，当然是针对《论语》的“内部”阅读方法而言。

而所谓“内部”阅读方法，指的是通过对《论语》内容的解读，对价值上或思想上的某种同一性进行重构的阅读方法。换言之，就是在借《论语》对“儒教思想”“中国思想”抑或是“东洋伦理”之类具有思想上之同一性的概念进行重构的同时，又不断地从《论语》中重复生成此类概念的阅读方法。此即是“内部”阅读方法。我所谓的“外部”阅读法，则带有对这种封闭于自我同一性圆环之中的阅读方法的批判意味。在我眼中的《论语》，是能够赋予读者新的解读可能性的“敞开的文本”，是能够触发我们内心对概念进行重问之冲动的、带有“最初的发问”特质的文本。这样的《论语》与“外部”阅读方法密切相关。诚然，作为日本思想史家的我来读《论语》，在领域区分上算是个局外人了。只是就学问领域而言的局外人，未必就自动具有《论语》之“外部”阅读者的资格。文本阅读的“外部性”，是在方法论上构筑起来的一种立场，而这种立场，是通过与封闭的“内部”阅读，也即与不断重构自我同一性的阅读法进行持续抗争而构筑起来的。如果说拙作能够为中国的读者带来任何启发，那大约就是我用这种阅读方法，在《论语》中发现了孔子“最初之发问”带有的根源性意义吧。

本书之中译本得以面世，乃拜忘年挚友林少阳先生之推荐，与生活·读书·新知三联书店编辑部叶彤先生与李静韬女士热情相助所赐。在此谨致谢意！同时，我也对能够完成如此困难的翻译工作的吴燕女士之学识与努力表示敬意，厦门大学的吴素兰教授也进行了校译。在此一同致谢！

子安宣邦

2013年11月25日

《论语》解读

近现代日本与 导读

在东京，对于许多人来说二十四小时营业的便利店是生活中不可或缺的。它是永远营业的小食堂、小百货、小报摊、小邮局、小书店等等，可谓功能齐全。近日发现，在连锁便利店 Lawson 狭小的书架上摆着一本《论语》解读书，作者佐久协，在一家有名的高中教授古汉语——文言文。近年他已经面向以高中生为主的一般读者写了三四本关于《论语》的通俗读物。是否畅销，从其在便利店可以购得，即可获得答案。便利店通常只卖少量面向大众的通俗读物，《论语》解读也“晋身”其中，足见《论语》在今日日本社会巨大的影响力。其实，这一影响力也可以从普通日本人的人名中窥见。以“诚”“谦”“真”“仁”“文”“孝”“信”等儒学概念入名者，比比皆是，虽然大家未必留意这些是儒学的概念。

中国现代史曾激进地否定传统，但日本的情形有所不同。尽管日本有过以“脱亚入欧”为标志的现代化国策，但是，在近代日本的非学术世界中，与《论语》有关的出版物似乎从来都是长销书，它更没有被归入“四旧”，因而遭遇被“扫”、被“破”的命运。当然，无论被“扫”、

被“破”，还是被奉为至宝，情况往往是复杂的。在日本，《论语》的出版热近年来尤其明显。当然，近年的中国也是如此。中国哲学研究者中岛隆博留意到一个事实：在现实日本社会的《论语》热中，孔子“礼”的实践其实是被忽视的，而且孟子、荀子、朱子也被完全排斥^①。中岛指出，日本近年的《论语》热，基本上是在“教养主义”这一近现代日本的传统中。^②“教养”是西文 Liberal Arts 的日文汉字翻译，原本是指欧洲的传统教育理念，也指欧洲传统的自由七科（语法、逻辑、修辞、几何、算数、天文学、音乐）。在今天的日语中，“教养”与汉语学校的“通识”意思有所不同，主要指的是一个人尤其是受过良好教育的人，在现代社会所（应该）具备的文化知识、基本知识体系。在此意义上，“修养”这一日文汉字的翻译本身显然也是日本现代教育理念的产物。但是，另一方面，“修养”一词也很易令人联想起“教化”与“修身养性”之类的儒家字眼。

确实，至少战后的“教养主义”的《论语》与个人的道德培养有关。也可能是因为日本的《论语》热与现代日本的教养主义有关，儒学本身所有的政治批判性就很容易被冲淡。这一点正如中岛隆博所指出的那样，这一儒学热受到了左右不同政治立场的人欢迎^③。日本的自由派通常对保守化是比较抗拒的。但是，就连自由派都欢迎这一《论语》热，正是因为日本战后的《论语》热流通于日本特有的教养主义氛围中。

① 中岛隆博未刊论文“Contemporary Japanese Confucianism from a Genealogical Perspective”，该论文曾于2011年12月于香港城市大学举办的国际儒学会议上发表。感谢作者应允引用。

② 同上。

③ 中岛原话：“受到了保守派与自由派的欢迎”，出处同上。

就保守的例子，中岛隆博举出的是斋藤孝的《论语》解读著作《想读出声来的〈论语〉》（『声に出して読みたい論語』）。斋藤孝本身是某私立大学教授，属于媒体明星学者一类，热衷于面向大众发言，并广受欢迎，该书提倡读《论语》，以提高“国民品格”。就努力恢复《论语》之批判性的例子，中岛也援引了加藤彻面向社会大众的《其实是很危险的〈论语〉》。加藤彻警告日本读者，《论语》既可是毒药，也可以是良药。“毒药”似可理解为保守性，“良药”则似乎可理解为批判性。加藤彻尤其提醒日本读者大众，《论语》也是一本关于革命、曾经带来反抗的读物。他列举出江户后期的阳明学徒大盐平八郎（1793—1837）如何知行如一、身体力行而揭竿而起^①；他也提及幕府末年武士吉田松阴（1830—1859）如何视孔子为革命家，以阳明学培养维新志士，改写日本历史^②。中岛援引加藤彻的讨论，认为今天《论语》这一教养主义式的阅读，是“兑过水的儒教”，也就是说，是将儒学本应该有的批判性抽离后的“教养主义”（同中岛前文）。中岛提醒读者，近年日本这一《论语》热，并不意味着有谁希望将日本人变成过着儒教生活的儒者，而仅仅是希望抽离出某种儒家“精神”，去支撑今天日本的道德提升。作为倡导“批判性的儒学”概念的中国哲学研究者^③，中岛对《论语》的保守化的批判是非常自然的。

但是，为什么中岛对提升“道德”如此介怀？为何日语的“道德”对日本知识界来说听起来如此不舒服？这一问题涉及日本近现代以来

① 参见加藤彻：『本当は危ない「論語」』，東京：NHK出版新書，2011年，219—222页。

② 同上书，222—226页。

③ 这方面，见中岛隆博：《共存的实践》（『共生のプラクシス』）之第八章《为了批判性的儒学：近代中国与日本的儒教复兴》，東京：東京大学出版會，2011年，229—248页。

“道德”这一概念的特殊（亦即保守）的流通方式，这一特殊（保守）的流通方式与近代日本儒学在近现代日本意识形态中特殊的（保守的）位置不无关系。

一方面,“《论语》与算盘”这一实用的应用方式,确实曾是《论语》在近代日本的一面。涩泽荣一(1840—1931)被称为“日本近代资本主义之父”,他曾是幕府武士,后成为近代著名的金融官僚与成功的实业家,但在今天同样为人津津乐道的,是他写的《〈论语〉与算盘》(1916年)一书。在书中他主张“义理合一”的经济道德合一论,成为近代日本功利主义的典型。

另一方面,从明治中期开始至“二战”结束之前,日本的《论语》则更多与国家意识形态之构成部分的“道德”直接有关。西村茂树(1828—1902)是日本启蒙思想的学术团体明六社成员(明六社成立于明治六年即1873年,因而得名),如子安宣邦在其《汉字论:不可回避的他者》一书中指出的,西村折中“西国之哲学”与“儒道”,在1886年左右建构起与新的明治国家意识形态配套的所谓“国民道德论”^①。在这一时点上,日本的儒教开始与天皇意识形态发生了紧密的关系,而西村茂树也是建议天皇颁布宣扬“忠君爱国”的《教育敕语》(1890年)的智囊团的一员。《教育敕语》是将儒家天皇意识形态化的直接结果,其主旨是将儒教重构为以天皇为中心的国家神道国体论的一部分。如子安宣邦在《汉字论》中指出的那样,日本的哲学家井上圆了(1858—1919)的《伦理通论》(1887年)与《道德摘要》(1891年)将西方的ethics、moral philosophy及moral sciences都翻译为“伦理学”,这一“伦

① 参见子安宣邦:『漢字論:不可避の他者』,東京:岩波書店,2003年,117頁。

理学”包含道德，而这一伦理学与明治国家的确立是相辅相成的，“伦理学”的确立本身一开始就是近代明治国家意识形态建构在学术中的反映，是大写的“日本国民道德论”^①。

上述介绍主要围绕着近现代及当代日本语境中的《论语》。那么历史上，尤其近代以前的日本的《论语》传播情况又是如何的呢？作为日本《论语》解读著作的导读，似乎有必要就此向中国读者作一简介，尤其是江户时代（1603—1867）的《论语》解读，更是与本书有着直接的关系。作为日本学界的定论，《论语》被认为是在4世纪由百济儒者王仁与《千字文》一起带入日本。日本汉学家竹内照夫（1910—1982）指出，在6世纪（继体天皇），百济的五经博士来到日本，飞鸟时代（6—7世纪）讖纬说传到日本，并被名之曰“阴阳道”，日本此时对汉代、三国、六朝的学问、思想已经有相当的了解。^②从考古成果来看，7世纪日本便有《论语》遗物，德岛县观音寺遗迹曾经出土《习字木简》^③。但是，应该说，儒学在日本从一开始就有着与中国儒学不同的面相。首先，因为日本的儒学是与佛教一起传入，而在佛教传入中国之前，中国的儒学与诸子学已经有很长的历史。由此，当然也可以同时说，日本的佛教与儒学也因此有着不同的面相，因为日本的佛教与儒学从进入日本开始就与权力者有着直接的关系。其次，中国儒学在中国特色的文官体

① 子安宣邦：『漢字論』，103—132页。

② 『四書五經入門』，東京：平凡社，2001年，354页。

③ 加藤徹：『本当は危ない「論語」』，184页。

系中有着特殊位置，因为中国、朝鲜有科举制度，而日本则是没有的。正如江户儒者荻生徂徕在《答屈景山》中所言“且此方之儒，不与国家之政，终身不迁官”^①。此外，如加地伸行指出，中日儒教的最本质的区别之一在于姓氏意识，因中国近代以前同姓不婚，而日本明治以前无姓者居多，所以相对易收养子，家庭在日本也因此容易被认作是组织，而非如在中国家庭被认作是“血缘集团”^②。这种不同也反映在中日的宗法制度上。中国学者官文娜曾系统地研究日本养子制度对中日不同的“家”意识所带来的影响，也探讨了因此带来的继承制度的不同，以及中日在“义礼”、功利主义理解、身份制、契约制等方面的区别。^③

记录朱熹（1130—1200）学说的书籍传入日本，多被认定是在镰仓时代（1185—1333）初期^④。但是，传入后的朱子学长期只在日本佛教禅僧范围内被研究，在室町时代（1336—1573）这些研究已经显示出对朱子学的相当理解，但朱子学从日本佛教的辅助学说中完全脱离出来，则被认为始于江户时代朱子学嚆矢之藤原惺窝（1561—1619），其朱子学也被认为混杂了陆九渊（1139—1192，象山）的思想^⑤。之后，朱子学成为江户幕府的官方思想。日本汉学家阿部吉雄（1905—1978）如是概括了日本朱子学的作用：第一，日本的朱子学强化了基于理性之合理主义思想，一反中世日本（镰仓、室町时代）祈求佛教、神道教保佑来世之风，而强化了人们相信现世并建设人伦秩序的信心；第二，朱子学作

① 参见『日本思想史大系・第三十六卷・荻生徂徕』，東京：岩波書店，1974年，531頁。

② 加地伸行：『儒教とは何か』（《何谓儒教》），東京：中公新書，2008年，250頁。

③ 官文娜：『日中親族構造の比較研究』，京都：思文閣，2005年。

④ 比如，小島毅：『朱子学と陽明学』，東京：筑摩書房，2013年，71頁；土田健次郎：『江戸の朱子学』，東京：筑摩書房，2014年，36頁。

⑤ 土田健次郎：『江戸の朱子学』，50頁。