

東亞文明研究叢書 12

# 東亞儒學

## 批判與方法



大學出版中心 子安宣邦◎著 陳瑋芬◎譯

東亞文明研究叢書 12

# 東亞儒學

## 批判與方法



臺灣大學出版中心

子安宣邦◎著 陳瑋芬◎譯

## 國家圖書館出版品預行編目資料

東亞儒學：批判與方法／子安宣邦著、陳瑋芬譯

---初版--- 臺北市：臺大出版中心  
2004〔民93〕 225面；15\*21公分

ISBN 957-01-7251-7

1.儒家 - 日本 - 論文, 講詞等

131.307

93007906

統一編號 1009301473

### 東亞文明研究叢書 12

### 東亞儒學：批判與方法

---

作者：子安宣邦

譯者：陳瑋芬

策劃者：國立臺灣大學東亞文明研究中心

出版者：國立臺灣大學出版中心

發行人：陳維昭

發行所：國立臺灣大學出版中心

地址：臺北市 106 羅斯福路四段 1 號

電話：02-23630231 轉 3914

傳真：02-23636905

E-mail：[ntuprs@ntu.edu.tw](mailto:ntuprs@ntu.edu.tw)

2004 年 6 月初版

ISBN 957-01-7251-7

定價：新台幣 250 元

# 【東亞文明研究叢書】

（臺灣大學東亞文明研究中心策劃）

（按姓名筆劃排列）

- 召 集 人** 李弘祺 紐約市立大學／臺灣大學
- 主 編** 黃俊傑 臺灣大學／中央研究院
- 編輯委員** Benjamin A. Elman 美國普林斯頓大學
- 子安宣邦 日本大阪大學
- 古偉瀛 臺灣大學
- 甘懷真 臺灣大學（常務編委）
- 李明輝 臺灣大學／中央研究院
- 吳文星 國立師範大學（常務編委）
- 吳展良 臺灣大學
- 高明士 臺灣大學
- 陸 揚 美國普林斯頓大學（常務編委）
- 張隆溪 香港城市大學
- 張寶三 臺灣大學
- 陳昭瑛 臺灣大學
- 楊儒賓 國立清華大學（常務編委）
- 劉述先 中央研究院
- 鄭吉雄 臺灣大學（常務編委）
- 蔡振豐 臺灣大學（常務編委兼執行編輯）

## 序

「東亞儒學」是個不言自明的概念嗎？或者說，「東亞儒學」是個不言自明的研究客體嗎？如果有人以之為不言自明的研究客體，那麼他又怎麼樣說明「東亞儒學」這個概念呢？首先，他必須說明「東亞」作為一個地域概念，究竟包含了怎樣的範圍？此時他應該會留意到「東亞」並非具體的地理概念，無法在地圖上找著。這麼一來，他又如何能夠為連結了「東亞」與「儒學」二個詞語的「東亞儒學」下定義呢？如果將「東亞儒學」解釋為東亞諸地域受到中國儒學的影響，所開展出來的儒學，那麼「東亞」這個概念本身，無形中已經受到儒學方面的限定，成為中國儒學影響所及的地域範圍。「東亞考古學」、以及「東亞美術史」等學術概念，也是類似的情況吧！上述的提問，是否澄清了部分的疑惑呢？

「東亞」概念是以中國及其文化的支配、傳播範圍為前提，由論述（discourse）所建構出來的地域概念。「東亞」並不是一個實體，不存在於地圖之上。當有人說「東亞儒學」是一個不言自明的概念時，他已經先入為主地預設了以中國儒學為核心、由中國儒學向周邊地域發生影響的論述模式。如果某人認定「東亞儒學」是不言自明的概念，就表示他毫不懷疑地接受了這個論述模式。對於一九四〇年代的日本帝國而言，「東亞」如果是一種不言自明的概念，意味著日本人對於日本帝國作為

「東亞」的政治核心、及日本帝國所希望支配的範圍都已經瞭然於心。

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）的構造，文化上就變成發源（中心）——接受（周邊）的構造。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、與中華帝國為主的文化一元論。

而若我們開始質疑「東亞儒學」並非不言自明的，東亞地域的儒學便能夠成為新的研究客體、研究課題來為人所認知。進一步思量，我對日本儒家思想的考察，就是從質疑既定的「東亞儒學」概念出發，一方面與日本既存的儒學論述抗爭，一方面開展我的批判性論述。我所謂既存的儒學論述，就是由日本帝國所創作的支那哲學史、所記錄的支那哲學權威論述。近代日本的支那哲學論述，就下列兩種意義而言，是雙重意義的帝國主義論述：首先，它是一種與傳統的以中華帝國為儒學核心（就發生學而言，中心便是源頭）相聯繫的學術性論述；其次，這個與儒學核心相聯繫的哲學史、儒學史，是由日本帝國的學術界所創作出來的學術性論述。這樣的支那學，可稱之為日本

式東洋學。日本儒學史，只能如此這般地作為支那哲學史、支那儒學史的附屬品而存在。日本的愛國主義者們不樂見日本儒學史屈居亞流，於是在《萬葉集》等文學形態中發現不同的價值，稱之為日本的民族精神。這麼一來，在研究日本儒家思想的時候，究竟能不能找到一種自律獨立的敘述，既能夠避免淪為中國儒學史之亞流，又能夠避開日本精神史的陰影？這是我所面臨的問題，而這個問題促使我在方法上作了革新。

我試圖在解釋文本的意義時，由方法上作了轉換。我仿照所謂的「語言的轉換」(linguistic turn)，把這種方法的轉換稱為「論述的轉換」。意即著眼於文本的論述性，改變傳統自文本之內解讀文本意義的做法，轉而由文本外部的論述環境來加以解讀。作了這樣的轉換之後，我開始可以跳開文本與意義之間的框架，探索日本的儒學文本中所具備的獨特論述意義。從懷疑既定的「東亞儒學」概念開始，到樹立新的方法觀點來解讀儒學文本為止，本書所收諸論，紀錄了我在方法上摸索的痕跡、以及我在方法與觀點上做的新嘗試。這也是我將之命名為《東亞儒學：批判與方法》的原因。然而所謂的「批判與方法」，並不僅僅就中心——周邊的空間軸而言，發生學上的中心意指事物之起源，中心——周邊的關係就時間軸而言，也可以是始源與終結、先驅與後繼。本書所謂的「批判與方法」，對於那些由起源、中心的關係結構上思索儒學的意義、並記載成書的儒學史而言，也該是合理妥當的提問。或許這正是本書得以在中文世界刊行譯本的原因所在。

本書所收諸論文，多數是在台灣大學黃俊傑教授主持的「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」卓越計畫之一系列研討會中，首次以中文呈現給台灣的學術界。筆者由衷感謝黃教授安排了如此具備開放性、公共性的討論環境，寬容地接納我的批判性論述，讓我有機會和台灣學者們切磋琢磨。每一次的研討會中，黃教授、清華大學楊儒賓教授、中央研究院李明輝教授等台灣的中堅學者們，都仔細聆聽我的報告，深入地和我交流討論。如果缺乏他們的真誠友誼，本書將無法順利完成，在此謹表達我衷心的謝忱。同時，我非常感激台灣大學、中央研究院、中國社會科學院的學者教授們殫精竭慮，在授課、研究的餘暇將拙稿譯為流暢的中文。最後我要特別向中央研究院中國文哲研究所的陳瑋芬博士致謝，她能夠充分確實地把握我的學問和思路，為本書各篇內容和譯語的拿捏與校定、統合煞費苦心，並且在許多次筆譯或口譯的場合，都適切地為我和中文世界之間，搭起了一座順暢的溝通之橋。

子安宣邦

2003年3月26日

# 東亞儒學：批判與方法

## 目錄

|        |   |
|--------|---|
| 序..... | v |
|--------|---|

### 《導論》

#### 第一章 「東亞」概念與儒學

|                            |    |
|----------------------------|----|
| 一、「東亞」概念與日本.....           | 1  |
| 二、發現「東亞」.....              | 3  |
| 三、作為文化概念的「東亞」.....         | 6  |
| 四、文化性「東亞」概念的內涵.....        | 8  |
| 五、帝國日本與「東亞」概念.....         | 10 |
| 六、「東亞」和「儒學」——邁向多元性的觀點..... | 15 |
| 七、從實存的「東亞」到方法的「東亞」.....    | 17 |

### 《近世日本儒學與方法的視野》

#### 第二章 日本朱子學究竟何事？

##### ——貝原益軒與近世知識的成立

|                       |    |
|-----------------------|----|
| 一、對日本朱子學的提問.....      | 19 |
| 二、《百一新論》與近代知識的重構..... | 22 |
| 三、貝原益軒與教條的出現.....     | 25 |
| 四、朱子「理性世界」的重構.....    | 28 |
| 五、「博學」與仁.....         | 31 |

#### 第三章 伊藤仁齋與「人文時代」的《論語》解

##### ——從「知天命」說談起

|                    |    |
|--------------------|----|
| 一、五十歲與「知命」 .....   | 37 |
| 二、「天命」與理學語言 .....  | 39 |
| 三、「天命」與人生的關懷 ..... | 41 |
| 四、孔子發言的「事例」 .....  | 44 |
| 五、「命」字的語法歧異 .....  | 47 |
| 六、仰而見「天」 .....     | 51 |

#### 第四章 作為「事件」的徂徠學 ——思想史方法的再省

|                    |    |
|--------------------|----|
| 一、為何是徂徠？ .....     | 55 |
| 二、思想史式的講述 .....    | 57 |
| 三、解讀的轉換 .....      | 58 |
| 四、作為「事件」的論述 .....  | 59 |
| 五、內在意義的解讀 .....    | 60 |
| 六、作為「事件」的徂徠學 ..... | 61 |

#### 第五章 何謂鬼神論——談有鬼與無鬼

|                     |    |
|---------------------|----|
| 一、鬼神棲息之處 .....      | 65 |
| 二、鬼神論與該言論的變遷 .....  | 67 |
| 三、解釋鬼神的言論 .....     | 68 |
| 四、鬼神的言論化 .....      | 69 |
| 五、無鬼論的言論 .....      | 71 |
| 六、有鬼論的論點 .....      | 72 |
| 七、徂徠的鬼神論與國家神道 ..... | 73 |

### 《近代日本與儒學的表象》

#### 第六章 「儒教的成立」與「儒教的本質」 ..... 75 |

#### 第七章 近代日本「儒教」的表象

|                      |    |
|----------------------|----|
| 一、「儒教」是如何被表象的？ ..... | 85 |
|----------------------|----|

|                     |    |
|---------------------|----|
| 二、津田左右吉和武內義雄.....   | 87 |
| 三、描述「儒教」時的瞭然性.....  | 89 |
| 四、「日本化」一辭的意涵.....   | 92 |
| 五、關於「日本式儒教」的敘述..... | 94 |
| 六、津田對「東洋文化」的批判..... | 96 |
| 七、津田所表象的「儒教」.....   | 98 |

## 第八章 日本的儒學傳統與近代漢語的成立 ——「倫理」概念的出現及其儒教性重構

|                     |     |
|---------------------|-----|
| 一、「倫理」概念的出現.....    | 101 |
| 二、首先出現了「倫理學問題」..... | 103 |
| 三、「倫理學」式學說的架構.....  | 105 |
| 四、「日本道德」的提倡.....    | 108 |
| 五、儒教式「倫理」概念的重構..... | 111 |
| 六、「倫理」之解釋學的誕生.....  | 113 |

## 《近代日本與東亞像、中國像》

## 第九章 黑格爾「東洋」概念的緊箍咒

|                    |     |
|--------------------|-----|
| 一、《武士道》與黑格爾.....   | 117 |
| 二、東洋式專制.....       | 121 |
| 三、迥異於西洋的東洋.....    | 125 |
| 四、「脫亞」的文明論結構.....  | 129 |
| 五、東亞國際秩序的再建.....   | 133 |
| 六、近代日本與「東洋」概念..... | 136 |

## 第十章 昭和時期的日本與「東亞」概念

|                    |     |
|--------------------|-----|
| 一、「東亞」術語.....      | 142 |
| 二、文化史上的「東亞」.....   | 144 |
| 三、「東亞共同體」理念.....   | 147 |
| 四、由「東亞」到「大東亞」..... | 152 |

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| 五、「東亞」消失，由「東亞細亞」取而代之？..... | 155 |
|----------------------------|-----|

## 第十一章 碩大的他者——近代日本的中國觀

|                     |     |
|---------------------|-----|
| 一、碩大的他者——中國.....    | 160 |
| 二、十八世紀日本的中國觀.....   | 163 |
| 三、近代日本的脫亞論戰略.....   | 166 |
| 四、二十世紀前期的日本與中國..... | 167 |
| 五、對「他者中國」的認知觀點..... | 169 |
| 六、結語.....           | 171 |

## 第十二章 近代中國與日本及孔教 ——孔教國教化問題與對中國的認識

|                   |     |
|-------------------|-----|
| 一、康有為與孔教國教化.....  | 173 |
| 二、所謂「孔子教國教化」..... | 176 |
| 三、服部宇之吉與孔子教論..... | 179 |
| 四、孔子與帝國一統的理念..... | 182 |
| 五、日本國家之天命.....    | 184 |
| 六、中國倫理之根柢.....    | 185 |
| 七、儒教何去何從？.....    | 187 |
| 八、與儒教共生的中國社會..... | 190 |
| 九、支那已經腐敗不堪.....   | 192 |
| 十、中國民眾與道教.....    | 194 |

|                         |         |
|-------------------------|---------|
| 跋：子安宣邦對東亞「近代性」的再思考..... | 黃俊傑 199 |
|-------------------------|---------|

|           |     |
|-----------|-----|
| 名詞索引..... | 215 |
|-----------|-----|

|           |     |
|-----------|-----|
| 人名索引..... | 219 |
|-----------|-----|

## 第一章

### 「東亞」概念與儒學\*

#### 一、「東亞」概念與日本

所謂「東亞」的這個概念，或者是結合了「東亞」和「儒學」這兩個名詞的概念，對筆者而言都絕非不證自明的。為什麼現在需要討論「東亞」？又為什麼「東亞」和「儒學」如今可以加以結合呢？筆者認為有必要在此重新省思和質疑。筆者希望探究「東亞儒學史」的某個環節——意即日本德川時代儒學特質的相關問題。然而，所謂「東亞儒學史」概念本身，並不是一個可由字面回答、不證自明的架構。因此我們必須重新思考「為什麼是『東亞』和『儒學』的結合呢？」這個問題。

「東亞」的地域概念絕對不是不言可喻的。所謂的「東亞」，在它的形成過程當中，其地域概念很明顯地兼具歷史特性。它出現於一九二〇年代，在日本國內被視為一種蘊含文化意義的地域概念。一九三〇、四〇年間，日本帝國開始針對以中國為主的亞洲地區展開政治、經濟、軍事、以及知識的侵略，此後「東亞」這個地政學概念就被賦上強烈的政治意涵。

---

\*本文乃作者於2002年6月26-28日在臺灣大學歷史系主辦之「東亞文化圈的形成與發展」研討會中發表。本文譯者童長義，係臺灣大學史學博士，現任歷史學系助理教授。

## 2 東亞儒學：批判與方法

由「東亞共同體」的理念進一步被擴大為「大東亞共榮圈」的理念——此一事實眾所周知。我們對於這一個在二十世紀的現代歷史當中，很明顯的帶有負面印象的地域概念，應該會產生疑問：日本人如何能夠再度啟齒來談這個問題呢？為了賦予現代日本人再度談論「東亞」的資格，我們恐怕必須把這個和帝國日本生死與共的概念徹頭徹尾地攤在陽光下嚴密監督，直到確定它喪失生命力、不再造成危害為止吧？！然而即使透過這種戒慎的作業令「東亞」在言論界復甦，還是不能完全保證帝國日本所創造出來的亞洲廣域圈幻想不會再度相伴而生吧！

「東亞」這個概念，在一九四五年以後的日本國內被視為禁忌，日本人自我壓抑，不敢輕易觸及，也不敢深入討論。日本人這種自我禁梏、自我克制的傾向隨著第二次世界大戰的結束、冷戰開始、以及韓戰的發生，變得更加深化。日本在收拾戰後殘局之際，是以美日關係為首要考量，為自己戰後的世界重新定位。而美國的對日政策，也是以「重建戰後日本在世界的地位」為前提。<sup>1</sup>有人說：「對於戰後的日本而言，在政治外交上『東亞』是一片空白」，這樣的說法並不過分。甚至可以更明白地說：日本一直刻意與「東亞」保持空白的互動關係。不只是國家政策如此，知識份子的認識層次亦然。

---

<sup>1</sup> 美國一方面把太平洋戰爭定位為美日戰爭，一方面也知道日本戰敗後收拾殘局時，是把美日關係當作處理的重點。這一過程在美國作家J. W. Dower寫的 *Embracing Defeat* (New York: W. W. Norton & Co., C1999) 一書述之甚詳。

如今，亞洲地區的「地域（region）概念」已經與「全球化」這種跨越國界的市場經濟邏輯緊密連結，刻意防衛之餘也積極地再度改頭換面。與此同時，新的地域概念開始受到各式各樣的刺激而逐漸形成。日本政府甚至重新提出亞洲廣域經濟圈的構想，提醒日本國民「重新認識亞洲」，可是這種對亞洲的重新認識和關心，卻沒有改變日本人對「東亞」歷史毫無所悉的事實。本文是筆者身為一個思想史家，面對這種空白所執行的反省作業。

筆者希望透過本文回應這個向來深受質疑的課題，並由「東亞」概念出發，站在近代日本思想史的立場反省和質疑「東亞」與「儒學」這兩個名詞。我認為「東亞」和「儒學」這兩個概念的結合，存在著一些必須加以檢証的因素。

## 二、發現「東亞」

明治十一年（1879），Fenollosa<sup>2</sup>受東京帝國大學之邀訪日，這位學者積極向日本學術界傳播西洋哲學，並重新發現中國美術和日本美術在人類文化史上的意義。所謂的「重新發現」，是因為Fenollosa首先對東洋的美術加以美學的批評，並且以美術史的方法加以敘述。在此僅引用一段可以說明其美術史觀點的短文。Fenollosa說，各個時代的美術「在空間的配置、線條以及色彩之美各方面，都富有該時代的特色……可以

---

<sup>2</sup> Ernest Francisco Fenollosa (1853-1908)。

從各個時代的美術工藝品中流露出來的國民意識來進行考察。」<sup>3</sup>他認為東洋美術不能夠以它和西洋美術的差距或異同來定位，而應該「觀察它線條、顏色的濃淡、表現技法的巧拙，以及如何以這些上述來表現偉大的創意」<sup>4</sup>來判斷它的價值，強調必需以東西洋美術的共通原則來評價東洋美術。從Fenollosa開始，東洋的美術才得以藉由美術史觀和美學批評的普遍原則來被全世界人鑑賞和討論。所謂的「重新發現」就是這個意思。而佛像雕刻以及陶器、織物、各種工藝品就如同繪畫一般，成為日本美術的一環而被Fenollosa「重新發現」了。

日本美術被 Fenollosa 這位同時具備西歐學問、知識體系的學者重新發現，這件事情本身不僅具備多重的意義，同時也對日本的近代化進程給予多重的影響。明治十五年（1882）Fenollosa 在「貴族美術俱樂部——美術協會」成立的儀式上做了「大膽挑釁的演說」：

（日本）古來遺留的偉大遺產，將在現在的日本人手中失手落地。日本人親眼看到這個事實，卻絲毫不為所動、完全不曾盡力來護持這些歷史遺產。<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> 有賀長雄譯：《東亞美術史綱》上冊。本書於大正十年限量印行，昭和十三年由創元社選入「文化名著選書」再版。拙文是以昭和二十二年（1947）的改訂版為據。本引文中的「空間的配置」是英文spacing的譯語。

<sup>4</sup> 同上書。

<sup>5</sup> 這段話是由林愛：《東亞美術史綱》（東京：創元社，1938-1940）一書中，題為〈Fenollosa先生緒論〉的著者序文中引用的。根據年表，明治15年（1882）5月14日，Fenollosa在龍池會上以「保護日本畫論」為題發表演

Fenollosa 不客氣地責難日本人對歷史遺產毫不珍惜的態度。同時他也指出當時公立學校熱衷於教導美式的鉛筆畫、社會上流行聘請意大利人來教導油畫、與近代隨處可見的蠟石雕刻，是為「異象」。

當 Fenollosa 演講結束時，嘆賞之聲四起。Fenollosa 的遺孀 Mary Fenollosa 在《東亞美術史綱》的序文中記道：「這些讚嘆的聲音傳達了由日本美術中所感受到的光榮和興奮之情。」藉由 Fenollosa，日本美術得以重新被發現，此事的多重意義應該可以從這次的演講瞭然可見。透過歐美的美學知識，促發了「由日本美術中所感受到的光榮感」，令日本國民自覺到日本美術之美。甚至可以說，日本的西化派人士在近代化的過程中，一頭熱地、毫無批判意識地把西洋美術像直接進口推銷給日本國民。這種「拋棄自家無盡藏，沿門托鉢效貧兒」的醜態彰顯無遺，直到 Fenollosa 引進歐洲的美學知識，才為日本帶來一股新的風氣，重新發現自身的美學傳統並重新評價傳統日本美。「東洋」本身具備的價值，竟然仰賴西歐的學術知識才得以顯現。相對的，西歐豐富的學識智慧，也體貼地照顧到「東洋」傳統的重建及其永續傳承。Fenollosa 的體貼溫情，在波士頓美術館東洋美術部門豐富的收藏品和完備的展示上展露無遺。

當我思考「東亞」這個概念之時，之所以會回想起 Fenollosa，是因為身處亞洲的我們開始具備「東洋」的自覺時，

---

講。