

近代化經驗與東亞儒教

——以日本為例

● 黑住真

一 謀求理解的對話

人在認識事物的時候，有兩方面的問題極難把握。一是對於被視為自我或自身的事物，一是對於與自我相異的事物。比方說，人們會忘記自己所戴著的眼鏡，對於生活中理所當然的事物，或對於位於其延長線上的事物，人們通常不會提及、自覺乃至記錄。相反，對於被認為是明顯相異的事物，人們常常會因為無緣理解而敬而遠之，或者依據身邊所熟知的事物來主觀類推。

在這種情況下，過於同一化會引起對差異的無視，而過於差異化又會引起對同一的無視。總之，事物不是或遠或近地脫離縝密的理解，就是其真象被歪曲。要重新獲得正確認識，便需要下一番工夫。當然，所謂的工夫應包含各種途徑，但不妄斷、溫和而周到地對待事物各自所承載的「言」和「事」，並且尋求他們之間的相處之道，對於構成正確的理解有着重要的意義。具體到人們的行為上，那就是：通過溝通、互譯「自我」和「他者」，以促進對話。這需要時間——即過程和可能性的培養。在探討近代化意義、儒教的意義以及東亞諸地域間的相互理解等問題時，上述認識顯然是必要的。

事物不是或遠或近地脫離縝密的理解，就是其真象被歪曲。要重新獲得正確認識，便需要下一番工夫。不妄斷、溫和而周到地對待事物各自所承載的「言」和「事」，並且尋求他們之間的相處之道，通過溝通、互譯「自我」和「他者」，以促進對話，對於構成正確的理解有着重要的意義。

二 近代體驗中的無知與破壞

東亞在近代遭遇了西洋的衝擊後，其政治上、文化上的連鎖反應導致了一系列的變動，這個變動的過程便是東亞近代的發生（事實上從地緣政治學的角度來看情況更為複雜，但就概要性的文明史而言可以做出以上的判斷）。近代化的

* 本文曾在中國社會科學院哲學研究所和東北師範大學歷史文化學院聯合舉辦的「儒教與東亞近代」國際學術研討會（2004年3月26至27日）上宣讀。文章略有刪節。

歷史，體現了「歐美事物」所帶來的壓力與文化價值的重疊。面對這股來自歐美的強大力量，東亞各地區被迫窮於應對，於是，各地區間直接面對的機會便逐漸減少了。即使看似有面對的場合，歐美的東西總是在其背後扮演著或褒或貶的觀念強迫角色。這樣，東亞各地區的注意力實際上只集中於「歐美和各自的自我」，而忽視了自己的周邊和鄰人。即使在他們把「臉」轉向鄰人的時候，也並未細心地關注過。

而且，不僅是不關注。由於近代化＝歐美化這一過程是資本主義化的過程，特別是它的前半期具有與帝國主義、殖民主義的權力支配相結合的特性，因此，上述意義上的「關注」便具有了如下傾向，即：對象如果強大我便與之敵對或服從於它；對象如果弱小我便壓迫或剝削它。這種「力的支配」，給東亞各地區（無論對外＝國際上，還是對內＝地區內、民族內）帶來了無數無法形容的悲劇性體驗和混亂。那些記憶至今仍影響著人們，這已是不爭的事實。所以，要真正探討近代化的問題，近代化過程中所包括的「暴力／權力」問題是不可避免的。圍繞著這一問題的和解，並進一步從和解中謀求歷史性的解決，便有必要對其進行更加深刻的思索。

顯然，在歐美化和殖民帝國主義化的支配下，「歐美與自身」成了東亞各地區關注的中心，這使地區之間呈現了互不了解的狀態。不僅如此，在彼此不了解的深處，還存在着暴力的問題，而這一現象無疑與「儒教認識」密切相關。

當我們就以上問題做出進一步探討時，不妨先對存在於近代各個時期和東亞各地區的、具有支配意義並佔據了公共空間的「知性地圖」，進行重新討論。拿日本來說，從十九世紀末到1970年前後，無論是初、高等教育的學科分類還是教學或是教科書，歐美中心主義和民族主義在所學課程中和基礎概念上都佔據了統治地位。在圖書界，編譯世界思想、文學或美術全集時，歐洲、美國的東西通常佔絕對多數；另一方面，「日本的東西」又被強調性地編寫和出版。亞洲的事物在這一體系中反而成了鳳毛麟角。當然，對東亞各地區的文化和生活持有尊重態度並懷有深厚感情者不乏人在，但他們的觀點和呼聲卻未能在公共空間裏上升為主流話語。

事實上歐美中心主義／民族主義所曾有的巨大影響在相當大的程度上仍影響著現今社會。即使是現在，在大學的學科分類和教科書、一般圖書的出版上，上述傾向依然很明顯。不過，進入80年代以後，隨着亞洲經濟、文化的發展，人們對亞洲的關注開始急速地從生活文化、大眾文化的層次上擴展開來。信息化和全球化加速了擴展的進程。在各種推動力的相互作用下，以往的歐美中心主義逐漸被相對化。這一變化又逐漸波及於公共領域，學院式的框架也相應地發生了變化。

儘管如此，就社會一般的認識而言，雖然相互之間共有或共同經歷了資本主義經濟和生活、大眾文化、對於戰爭的記憶，但對於各地區特別是對各自所擁有的思想、文學和民俗習慣的歷史，相互之間仍知之甚少。於是（如前所述）對於這些事物或採取敬而遠之的態度，認之為「無」，或雖認之為「有」，但因過於拉近而認為它不過是對自身理解的一個延伸。

近代化的歷史，體現了「歐美事物」所帶來的壓力與文化價值的重疊。面對這股來自歐美的強大力量，東亞各地區被迫窮於應對，於是，各地區間直接面對的機會便逐漸減少了。「歐美與自身」成了東亞各地區關注的中心，這使地區之間呈現了互不了解的狀態。東亞各地區的注意力實際上只集中於「歐美和各自的自我」，而忽視了自己的周邊和鄰人。

像這種知性狀態下的偏激和空白，不僅僅存在於東亞各地區之間，也同樣存在於各地區內部及其歷史當中。經過帝國主義和資本主義戰爭而沒有獲得滿足的國家暫且不說，即使是看似繳獲了很多「戰利品」的國家，其背後也是充滿困惑的破壞和空白。例如，以儒教為基礎而形成的漢字文化、漢字文化與當地民俗文化交融而形成的諸文化——在日本，後者的文化產物無論在質還是在量上都很豐厚。但到了現代，這一文化儼然已遠離了教養的科目，人們在自身文化上的「無教養」也到了令人難以置信的程度。年輕人對此不以為然，但更令人憂慮的是被稱做「知識份子」和「專家」的也加入了這一行列。

這樣，圍繞文化而發生於相互間以及自身內部的「二十世紀空白」（即使東亞各地區的經濟和科學取得繁榮，情況也是如此，甚至愈繁榮愈甚），有可能會帶來致命的傷痛。確實可以這樣認為：在現代社會，曾支配過近代社會的暴力／權力問題，很大程度上已退到幕後，取而代之的是經濟利潤即「財力」和與「財力」結合在一起的技術知識和「自然科學」。但是，無論是「財力」還是「自然科學」，它們對於人們的具體生活世界而言，乍看上去都不如暴力／權力那樣直接。其間接性的確給人們帶來了實惠，但是它們同時又具有相當大的破壞力。意外的是，破壞力這一面，事實上在「財力」和科學發展的過程中是很難被察覺的。怎樣將被破壞的部分重組——也就是說在跨越了二十世紀之後，怎樣來打造我們自己的文化和教養，對於東亞來說，雖難以在短期內實現，卻是人們今後的重要課題。那時，儒教和其他以往的文化資產將具有重大的意義。

知性狀態下的偏激和空白，即圍繞文化而發生於相互間以及自身內部的「二十世紀空白」，有可能會帶來致命的傷痛。在跨越了二十世紀之後，怎樣來打造我們自己的文化和教養，對於東亞來說，雖難以在短期內實現，卻是人們今後的重要課題。那時，儒教和其他以往的文化資產將具有重大的意義。

三 日本近代與儒教一瞥

日本的特點是，由於地緣政治上的島國因素及其他諸因素的作用，遂決定了她從十九世紀末到二十世紀中葉這一期間，一定程度上免受了帝國主義、殖民主義的政治、軍事影響。從而，近代化在日本的內部得到較早確立的同時，其自身文化並未遭到嚴重的破壞，圍繞儒教而展開的思想調和與積累也得到了充分的發展。不僅如此，日本其後還自行步入了帝國化、軍國化的道路。值得注意的是，儒教不僅參與了近代民族國家的形成，對日本的帝國化也起到了重大的推進作用。當然，隨着1944-45年間無數次的空襲和原子彈把都市變成焦土，以及日本隨後進入美國統治下等事件的發生，儒教的這一功能亦從此被根絕。

這樣一來，在近代日本，為數眾多的知識份子都認為「儒教參與並袒護了近代化中的暴力和帝國主義，它絕不是無垢的」。誠然，這裏所說的儒教是指「某種近代日本儒教」，而並非是近世日本儒教或者日本以外的儒教。但是，當前者（某種近代日本儒教）的印象被投射到後者（近世日本儒教或者日本以外的儒教）時，便滋生了貶低儒教、警戒儒教的傾向。

這一點對於有過儒者抗擊帝國主義經驗的韓國思想史來說，恐怕是難以想像的。在其他地區，儒教原本被看做是封建的、阻礙現代化和進化的力量（這也

是近代社會給予儒教的總體評價)。儘管把儒教和近代帝國主義結合起來的聯想性思考還未嘗出現，但這種印象和聯想卻並非沒有意義。假設：康有為的政治思想被實際採用並且中華民國自此走上強大之路，那之後的情形便可以得到推測。再比如，不能斷言北韓的政體中沒有溶入儒教性的東西。總之，被政治思想化了的近代日本儒教給了我們兩點有意義的啟示，即近代化力量和儒教之間存在着扭曲結合的可能性；我們對這一問題也有進行反省的必要性。

但是，在近代日本的土壤上生成的不僅僅是與帝國主義相關的事物。當時的儒教所含括的「亞洲主義」中就帶有亞洲連帶的意味(現實中的歷史常具有諷刺性，儒教中的「亞洲主義」是否也有帝國主義傾向很難斷定)。另外，就事實而言，在儒教倫理和儒教政治中不與帝國主義意識合流的部分也以各種形式存在着，它們在近代化和民族國家化的進程中發揮了作用。比如說，幕府末期的橫井小楠就曾基於儒教中的「天地公共的實理」理論，對非霸權主義以及初期議會制度進行過構想。另有很多事例表明，在引進和吸收西洋科學乃至基督教的過程中，儒教教養曾發揮過基礎性的作用。此外，從自由民權運動和初期社會主義者的倫理精神中也可以發現儒教教養的存在——這一見解曾被多次指出。誠然，儒學與西洋學和現代科學、思想之間不可避免地存在着隔膜，但如果儒學、漢學(這裏指漢字文化學)傳統不具有良好的民眾基礎的話，以上的這一切是不可能獨立實現的。於是，道德化了的儒教被編入由天皇頒布的道德訓令——「教育敕語」(1890)中，並通過國家權力推廣最終貫徹到了初、中等教育之中——這一點，已成為無法忽視的事實。

總之，在明治時期眾多優秀知識份子當中，存在着西方文化與中國文化教養的合璧現象。同時，(始於十九世紀末的)與近代國家、社會建設相關的一般民眾層次上的勤勞倫理中，也包含着與近代國家、社會形態相融和的儒教性要素。還有一點不容忽略，那就是，在漢學和西洋學相結合的過程中，大學的學院學術領域中所形成的「近代人文學」得到了發展。由此，二十世紀初形成了sinology(當時叫做支那學，可以認為它是在結合了西洋的sinology和清朝考證學的基礎上發展而成的)，在亞洲歷史、文學、哲學、文獻學等領域展開了學術性的積累。戰後，這一傳統得到繼承，進而形成了一批大學文人和專門領域。

與戰前的情況相似，戰後的日本成了東西諸學問、諸思想的信息匯集地。特別是圍繞着中國學，在戰後的一個時期裏，由於中國、台灣、韓國、日本、歐美之間的信息曾一度彼此隔絕，在這種情況下，日本提供了使它們得以結合的場所。島國所具有的傳統，即引進、容納各種文化的傳統，賦予了日本這一條件。引進多種文化所帶來的多面性又創造出了使多種因素並存乃至混合的新文化。但是，在近代日本大學的學院學術中這種多面性是否得到了充分的展開，對此我多少抱有疑問。因為日本的學院學術既不直接與政治掛鉤，又不同於通俗文化，作為一個獨立的領域它始終處於保守的制度化之中。在這種情形下，不能說它具有寬闊的眼界，但是可以肯定地說，它具有積累和承繼嚴密的客觀主義的學術傾向。

在近代日本，相當多的知識份子都認為儒教參與並袒護了近代化中的暴力和帝國主義，於是便滋生了貶低、警戒儒教的傾向。這一點對於有過儒者抗擊帝國主義經驗的韓國思想史來說，恐怕是難以想像的。不過，在引進和吸收西洋科學乃至基督教的過程中，儒教教養曾發揮過作用，如明治時期眾多優秀知識份子，兼備西方與中國文化教養。

四 對近代儒教的設問

綜上所述，我們可以把日本近代儒教大體分為如下三種形態：(1) 廣義上的知性的、道德的、作為文化教養的儒教，(2) 參與了民族國家形成和帝國主義的儒教，和(3) 在學院學術中形成的儒教。

對於這三種形態的近代儒教，我想從以下兩個方面進行考察。第一，儒教(廣義上說是漢學)之所以能夠流入近代化過程中，它的先決條件是甚麼。解答這個問題需要對近世的社會條件和儒教的性格進行考察；第二，包含了以上三種形態的近代儒教具有怎樣的性質和特徵。

首先看第一個問題。儒學、漢學自四、五世紀進入日本以來便成為日本文化形成過程中的巨大資源，但是直至近世也就是十七世紀以後的德川政權時期(1603-1867)，它才得到了廣泛的普及和充分的發展。對於當時的儒教性格以及儒教與社會的關係問題，我在以往的著作(黑住真：《近世日本社會と儒教》〔東京：ペリかん社，2003〕)中已有詳細論述，在此我想就要點作以下說明。

與島國的地理位置有關，日本與中國大陸、朝鮮半島間的「距離」使得以儒教為核心的思想不必保持「原產國」的歷史過程和體系，也不必講求先後順序而一併湧入。它在打破各領域秩序的同時被吸收、消化，並得到了發展。也就是說，日本社會對儒教進行了比較自由的調整。在這一過程中，政治權威的宗教性源泉——「神道」性的東西被傳統化，與此同時由於政治權力的掌握者是武士階級，社會中存在着尚武的傾向，因此，即使是在儒教被真正容納的近世，儒教中的宗教禮儀和科舉制度在日本也沒有被採納。這樣一來，儒教中所包含的宗教權威和士大夫觀念道德秩序等性質被削弱，而探求的重點轉移到了實用知識、倫理、政治等技法性方面。另外，在政治上，儒教並不堅持自身的正統性，而是把正統讓位給神道，充當了輔弼神道的角色。就當時的社會各階層而言，儒者廣泛存在於武士、商人等各類人當中，而未必出現過儒者＝為政者的情形。

由此，儒學古籍的權威逐漸被相對化，而對諸子百家的研究在較早時期內便得以展開。正如韓東育教授所注意到的，在日本，孟子者流的觀念論和形而上學並未獲得充分的展開，而荀子—法家的思想傳統作為實用性的政治技法反而得到了發揚(韓東育：《日本近世新法家研究》〔北京：中華書局，2003〕)。同時，由於儒學、儒者未被體制化，儒學、儒者誘發國學(日本古典文學、史書等研究)和洋學(荷蘭的醫學、地理學、物理學等研究)的形成和發展，並進而轉向國學和洋學研究的現象，廣泛存在於十八世紀的日本。而且，在倫理方面還普遍存在着這種情況，即與士大夫道德中的「仁」相比，更強調「人情」和「忠信忠恕」這類與之相對的倫理，在武士和商人的職業倫理中，比起對親人的「孝」，被強調得更多的是對上司的「忠」。

十九世紀在面對來自西洋的衝擊時，以上情形就使強化觀念論對抗的路線未被選擇，而實用性的事物處理和統籌對民族國家的忠誠這一路線，倒較為容易地獲得了遵行。當然也不能忽視，儒教的理想主義和文化主義傳統的遞減以及士大夫責任道德的遞減也有可能是導致這一選擇的原因。

日本與中國大陸、朝鮮半島間的「距離」使得以儒教為核心的思想不必保持「原產國」的歷史過程和體系，也不必講求先後順序而一併湧入。也就是說，日本社會對儒教作出比較自由的調整。日本沒有採納儒教的宗教禮儀和科舉制度，儒教中所包含的宗教權威和道德秩序等性質也被削弱，而探求重點轉移到實用知識、倫理、政治等技法性方面。

第二個問題，即近代日本儒教的性格問題。首先看一下上述(1)、(2)、(3)要素在時間上的推移。在明治初期，正如在前面橫井小楠例子中所言及的那樣，要素(1)所佔的比重相當大。但以甲午戰爭為轉折點，當帝國日本發生了質變以後，(2)隨之顯在化，繼而要素(3)開始形成。其中，要素(1)雖然是基礎，但它逐漸地衰微下去；要素(3)即學院學術，看似屬於非政治性的，但我認為它在與要素(2)所具有的政治性保持着一定距離的同時，也保持着一定的聯繫。

在近代日本，以普魯士流的國家主義—國學主義為基礎的法秩序和官僚制被國家啟用，並被自上而下地滲透，國家對社會組織進行了高度的統合。公共秩序統攝了小集團和家族。與這種社會結構相對應，公和私在一般情況下被嚴格區分，在社會倫理中下對上的忠誠被強調。從這個意義上講，在此呈現的儒教，與其說是儒家的，倒不如說更多地體現了法家的特徵。儘管如此，政治家的做法以及中央對地方、政府對人民的態度，培育了某種親子關係式的恩情主義(paternalism)。同時，在與資本主義的關係上，如在以眾所周知的澀澤榮一身上所能看到的，人們曾試圖在追求經濟利潤和道德之間進行某種調和。此外，在一般庶民的層次上，勤勞倫理的形成也不能不被人們所承認。

應當指出的是，無論是以上儒教的哪一種形態，都不過是效勞近代天皇制的工具。近代天皇制試圖以把權威、權力極度集中於天皇一身的形式來實現立憲。它一方面體現了近代神道發展的結果，同時在另一方面，也明顯地表現為為了對抗西歐基督教和西歐帝國而(在明治以後)新建築起來的民族國家的統合體系。在近代日本國家中儒教雖然得以延續，但是它已被編入近代天皇制國家中，儒教原本所持有的哲學、文化教養以及道德主義等因此而萎縮——這就是時代對儒教的制約。

在近代日本，儒教更多地體現了法家的特徵。但無論是哪一種形態的儒教，都不過是效勞近代天皇制的工具。在近代日本國家中儒教雖然得以延續，但是它已被編入近代天皇制國家中，儒教原本所持有的哲學、文化教養以及道德主義等因此而萎縮——這就是時代對儒教的制約。

五 留給我們的課題

接下來還可能發生的兩個問題是，第一，以上論述的是日本方面的經驗，但中、韓等國在近世以及十九世紀末到二十世紀這一階段內，各自的歷史經驗和漢字文化、儒學的存在形態都與日本不同。

在韓國近世，其對儒教性政治秩序的體制化比起日本來說可謂有過之而無不及，儒教的形而上學也得到了發展。這可能反而使得它在面對西歐的衝擊時失去了柔軟的應變能力。到了近代，由於受到了日本帝國主義的統治，每個人的體驗錯綜複雜，儒教和韓國民族國家並沒有發生明顯的結合。就是說，儒教雖然在多個單獨的社會關係上得以生存，但是其政治色彩被隱匿了起來；與此同時，它的性格被鍛造得更加理想主義化和堅韌化。以至到了戰後，韓國儒教的命運已與日本迥異。在日本，由於儒教曾效勞於帝國主義，戰後它連同舊體制一起遭到了否定；在韓國，由於儒教曾和民族國家一起雌伏，所以當國家重新嶄露頭角的時候儒教隨之而起，原本就有的與政治的關係得到了恢復。

中國的情況是，二十世紀前半期的苦難和出現在戰後新中國的馬克思主義的統治，都不具備使它得以活躍起來的條件。只是，當進入80年代以後對馬克思主義的強調有所減弱時，儒教彷彿出現了被重新喚起的可能。

第二，儒教無疑是東亞的重要思想資源之一，可它對後近代具有怎樣的意義呢？進一步說，今後我們應把儒教作為何種意義的存在來促進其發展呢？對此，我想做一點補充說明。

儒教在它的宇宙觀和它的天地人調和、相關思想的基礎上，謀求以共同體主義 (communitarian) 的路線來擴充倫理和政治。從大的方面來說，它是一種效法有機體論範例的社會思想，在近代人們所具備的物理學型的知識今後向生命論型轉化之際，我認為儒教將會展示其新的意義。近代原理使環境和共同體蒙受了破壞，在謀求它們的再生的過程中所體現出的思想應該是儒教性的思想（雖然我們並不一定把它稱作「儒教」）。

但是，以往的儒教也存在着問題。如墨子曾批判說，儒教的共同主義容易陷入鄉黨主義 (parochialism) 和宗族主義 (tribalism)。到了近代又出現了與民族主義和國家主義相結合的可能性（比如說從日本的經驗中可以看到）。另外，如韓非子所批判的那樣，儒教有忘卻法治而轉向裙帶主義 (nepotism) 或恩情主義的傾向。以上這些，在不同的場合下，可能會造成對社會運營中的合理性和公論的疏遠。

儒教中的「仁」明顯地是一種追求民眾福利的理念，但同時又講「民可使由之，不可使知之」（《論語·泰伯》）。也就是說，林肯 (Abraham Lincoln) 所定義的民主主義“government of the people, by the people, for the people”中，儒教具備for the people，而欠缺by the people。近代日本無論是在政府機關還是在大學機構，都是「上」支配「下」，價值內容也由上而下進行分配。在一定的階段內對於這種形式的「公」的確立和維持確實有它的必要性，但是更有必要把「公」(official public) 轉化為「公共」(people's public) 在橫向上擴展。所謂的擴展，在國家範圍內意味着擴充具有「良識」(有判斷力的知和情)的中間層。同時，這種「良識」應該具有突破民族國家的框架、進入超國境層次的志向。為了實現這一志向，就有必要恢復儒教本來所具有的普遍道德和文化教養。如此一來，具有關懷「天下」人之「仁」、又有促「天下」人之「和」的「君子」群體一旦出現，我想儒教的觀念將成為包括東亞人在內的地球市民的思想。

現在，人們在背負着過去的同時，也瞻望着未來。孔子說「述而不作，信而好古」（《論語·述而》）。如果我們現在「鍾情」於儒教這一資產，那麼我相信，只有以它為基礎來實現「述而作」，才是學習孔子、發揚儒教的正確途徑。

嚴麗京 譯

黑住真 男，1950年生。東京大學教授。主攻日本思想史、倫理學和比較宗教思想。出版《近世日本社會と儒教》等專著及譯著數部，在《思想》等雜誌上發表學術論文數十篇。

在韓國近世，儒教的政治色彩被隱匿了起來，它的性格被鍛造得更加理想主義化和堅韌化。以至到了戰後，韓國儒教的命運已與日本迥異。在日本，儒教連同舊體制一起遭到了否定；在韓國，當國家重新嶄露頭角的時候儒教隨之而起，原本就有的與政治的關係得到了恢復。