

## 東亞文化交流史中的「去脈絡化」 與「再脈絡化」現象及其研究方法論問題

黃俊傑\*

### 摘要

在東亞文化交流史上，不同地域間的文本、人物或思想的交流，常出現「脈絡性轉換」的現象。所謂「脈絡性轉換」指將異地傳入的文本、人物或思想加以「去脈絡化」，再予以「再脈絡化」於本國情境之中以融入於本國的文化風土。本文主旨在探討「去脈絡化」與「再脈絡化」現象之研究方法及其問題。

本文第一節係引言，第二節先釐清所謂「東亞」並不是抽離於中、日、韓、越各國之上的抽象名詞，而是存在於各國具體的文化交流活動的動態過程之中，而所謂「中國」是作為劇場的「東亞」諸多演員中極重要的「他者」，並不是作為交響樂的「東亞」的唯一指揮者。本文第三節指出「觀念史」方法可用於「去脈絡化」現象的研究，但不免容易陷入「文本主義」的盲點。本文第四節進一步析論研究「再脈絡化」現象的有效方法就是，將交流的文本或思想置於具體而特殊的歷史背景之中，並指出文化交流中的媒介人物的情感，常在「去脈絡化」與「再脈絡化」過程中發揮主導性的作用。

---

\* 作者現任臺灣大學共同教育中心特聘教授、中央研究院中國文哲研究所合聘研究員。

本文結論認為：因為東亞文化交流是動態的過程而非靜態的結構，所以我們在研究東亞文化交流史時，必須在「文本主義」與「脈絡主義」之間，以及「事實」與「價值」或「情感」之間，求取其動態的平衡。

關鍵詞：脈絡性轉換、去脈絡化、再脈絡化、東亞、中國、觀念史、  
文本主義、脈絡主義

# **On “Decontextualization” and “Recontextualization” in East Asian Cultural Interactions:**

Some Methodological Reflections

Huang Chun-chieh

## Abstract

In the history of cultural interaction in East Asia, the phenomena of “decontextualization” and “recontextualization” can readily be observed in the exchanges of texts, people and ideas among the different regions. “Contextual turn” refers to processes of “decontextualization” where a text, person or idea is transmitted from its home country into another country where it is then “recontextualized” into that cultural environment. The present paper discusses methodological problems involved in the study of the phenomena of “decontextualization” and “recontextualization.”

Section one introduces this paper. Section two then clarifies that “East Asia” is not an abstract term ranging over the countries of China, Japan, Korea and Vietnam, but rather refers to the dynamic, real process of concrete cultural interactions among these living countries. On the

dramatic stage of these interactions, China plays the role of significant “Other” to the many other actors. China is certainly not the sole conductor of the symphony of East Asia. Section three shows that the methodology of “the history of ideas” can be used when studying these phenomena of “decontextualization.” But one can easily become ensnared in what I call “the blind spot of textualism.” Section four provides an analytical discussion of an effective methodology for studying “decontextualization:” such an activity would involve looking at the concrete exchange of texts, people, and ideas against a specific historical background, then highlighting the subjective “emotions” of the “intermediate agents” in these cultural exchanges as the agents navigate the processes of “decontextualization” and “recontextualization.”

This paper concludes by stressing that East Asian cultural interactions are dynamic processes and not static structures. Therefore, in our study of the history of cultural interactions in East Asia we must seek the dynamic equilibrium between “textualism” and “contextualism” as well as between “fact” and “value” or “emotion.”

Keywords: contextual turn, decontextualization, recontextualization, East Asia, China, the history of ideas, textualism, contextualism

## 東亞文化交流史中的「去脈絡化」 與「再脈絡化」現象及其研究方法論問題

黃 俊 傑

### 一、引言

在東亞文化圈的人物、思想、信仰與文本在不同國家之間的密切交流活動中，最常見的現象之一就是所謂「脈絡性的轉換」：原生於甲地（例如中國）的諸多概念或文本，在傳播到乙地（例如朝鮮或日本）之際常被「去脈絡化」，並被賦予新義而「再脈絡化」於乙地的文化或思想風土之中。<sup>1</sup> 經過「脈絡性的轉換」之後，傳入異域的人物、思想、信仰與文本，就會取得嶄新的含意，也會具有新的價值。

對於東亞文化交流史中「脈絡性轉換」現象的研究，最有效的方法就是將聚焦於文化交流活動之「結果」移轉到「過程」，從而使研究者的眼光從東亞各地域文化的靜態的「結構」轉向動態的「發展」。<sup>2</sup>

上述研究焦點從「結果」到「過程」的轉向，就會使研究工作觸

---

<sup>1</sup> 關於中日文化交流史所出現的「脈絡性轉向」，參見 Chun-chieh Huang, "On the Contextual Turn in the Tokugawa Japanese Interpretation of the Confucian Classics: Types and Problems," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 9, No. 2 (June 2010): 211-223.

<sup>2</sup> 參見黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》（臺北：臺大出版中心，2010年），頁3-38；Chun-chieh Huang, "Some Observations on the Study of the History of Cultural Interactions in East Asia," *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, Vol. 1 (March 2010): 11-35.

及文本、思想或人物在文化交流的過程中，所出現的「去脈絡化」以及「再脈絡化」的現象。對於這兩個現象的解析，就會涉及文化交流史研究中的文本主義（textualism）與「脈絡主義」（contextualism），以及「事實」與「價值」之間的複雜關係。

本文寫作之目的在於探討東亞文化交流史中的「去脈絡化」與「再脈絡化」現象的研究方法及其相關問題，以解明東亞文化交流史研究中「文本」與「脈絡」以及「事實」與「價值」之關係。

## 二、東亞文化交流史中的「東亞」與「中國」

（一）作為「文化綜合體」的「東亞」：我們的討論可以先從東亞文化交流史中的「東亞」這個名詞開始。最近提倡「東西文化交涉學」研究的藤田高夫強調應將「東亞」視為「具有某種統合性的文化綜合體」，<sup>3</sup>並強調應超越以國家為框架的舊研究格局而開拓「東亞文化交涉學」新領域，確實很有見識。但是，我必須強調：作為「文化綜合體」的「東亞」並不是一個靜態的、一成不變的地理學範圍。這裡所謂「東亞」存在於動態的東亞各國之間具體的文化交流活動之中。因此，對於東亞文化交流史的研究而言，交流的「過程」就比交流後的「結果」更為重要。因此，所謂「東亞」其實是存在於中、日、韓、越各國的交流互動之中，而不是抽離於各國之上的抽象概念。<sup>4</sup>

（二）東亞文化交流史中的「中國」：在二千年來的東亞文化交流史上，「中國」始終扮演著重要角色，但是我們也必須注意：幾千年來的東亞文化交流圈是一個劇場，而不是一首交響曲。所謂「劇

<sup>3</sup> 藤田高夫：〈寫在東亞文化交涉學創建之際〉，《東アジア文化交渉研究》創刊號（2008年3月），頁18。

<sup>4</sup> 參見黃俊傑：〈東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合〉，頁3-38；Chun-chieh Huang, "Some Observations on the Study of the History of Cultural Interactions in East Asia," *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, Vol. 1 (March 2010): 11-35.

場」，是指正如在一齣戲劇演出、管絃嘔啞之中每個演員都有自己應扮演的角色一樣，數千年來中、日、韓、越各國也都在文化交流活動中，逐漸建構各自的文化主體性與政治主體性。換言之，東亞各國之「本質」(essence) 正是在「存在」(existence) 之中逐漸形成、茁壯。數千年來的東亞文化交流圈並不是一場交響曲演出，並不是由作為交響曲指揮者的「中國」指揮著全體樂團成員依照樂譜演奏。相反地，在中國周邊的日本、朝鮮與越南經由交流活動而形成自己的主體性之過程中，「中國」是「重要的他者」(significant other)，但是卻不是指揮周邊國家「演出」的唯一的「中心」。

### 三、東亞文化交流中的「去脈絡化」現象 及其研究方法

#### (一)「去脈絡化」現象與觀念史研究方法

在釐清了東亞文化交流圈中的「東亞」以及「中國」的含意之後，我們可以進而探討東亞文化交流中常見的第一個現象——「去脈絡化」(de-contextualization)。所謂「去脈絡化」現象指：當原生於甲地（例如中國）的某一文本（例如《論語》或《孟子》）、概念（例如「華夷之別」、「王霸之辨」、「忠」、「孝」、「公」、「私」等）或人物（如朱熹、王陽明等）之事蹟，在傳播到乙地之後，常常經由接受方之知識分子的篩檢，而除去該文本、概念或人物原生之脈絡及其含意，使這些傳入之文本、概念或人物成為完全不具情境性 (situatedness) 之事物而被異地知識分子所接受、理解與消化。

我在這裡所謂「去脈絡化」的現象，可以從兩個角度來看。首先是從文本本身來看，有些文本尤其是文學作品或藝術作品具有超越其所從出的社會或心理情境之能力，並且能對新的解讀者開放。里克爾 (Paul Ricoeur, 1913-2005) 所使用的「去脈絡化」及「再脈絡化」二

詞，就是特別針對文本自身的自主性與開放性特質而言。<sup>5</sup>但是，我在此所說的「去脈絡化」現象，主要是指文本之作為被解讀之資料而言，常常被異域或異代的新解讀者加以「去脈絡化」。但不論是前者或後者，「去脈絡化」的現象都涉及文本之「部分」與「整體」的脈絡之間的循環，<sup>6</sup>更涉及文本的大的語脈與小的語脈之間的循環。<sup>7</sup>

對於上述文化交流中的「去脈絡化」現象的研究方法當然可以多元多樣，一隅不足以舉之，但是較為有效的方法當屬上世紀美國學者羅孚若（Arthur O. Lovejoy, 1873-1962）所提倡的所謂「觀念史」（History of ideas）研究方法。<sup>8</sup>

關於「觀念史」研究法，羅孚若雖然曾經說至少有十二個學科與觀念或思想研究具有密切關係，例如哲學史、科學史、語言學或語意學史、宗教史或神學史、文學史、比較文學、藝術史、經濟史或經濟學說史、教育史、政治及社會史、社會學的歷史部門（包括知識社會學），他強調這些學科與思想研究應加強合作。<sup>9</sup>但是，他所謂的「觀念史」研究方法最重視的工作是分析概念的演變歷程，如古代思想對近代思想之影響，以及哲學觀念在文學、藝術、宗教及社會思想所造成之影響等，而對概念史之研究的核心工作必須集中於「單位概念」之解析，羅孚若說這種「單位觀念」之分析類似分析化學家所做的工作。<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, ed. and trans., John B. Thompson, *Hermeneutics and the Human Science* (New York: Cambridge University Press, 1981), 139.

<sup>6</sup> 參見李明輝：〈焦循對孟子心性論的詮釋及其方法論問題〉，收於李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》（臺北：臺大出版中心，2004年），頁222-230。

<sup>7</sup> 參見林維杰：《朱熹與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁65、89。

<sup>8</sup> Arthur O. Lovejoy, "The Historiography of Ideas," in his *Essays in the History of Ideas* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1948), 1-13.

<sup>9</sup> Arthur O. Lovejoy, "Reflections on the History of Ideas," *Journal of the History of Ideas*, 1:1 (Jan. 1940): 7.

<sup>10</sup> Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), 3-23.



在東亞文化交流經驗中，出現許多「去脈絡化」的具體個案，很適用「觀念史」研究方法進行解析。舉例言之，古代中國經典中習見的「中國」一詞，是一個複雜的概念叢，可以細分為「地理中國」、「政治中國」與「文化中國」、「理想中國」、「現實中國」等單位概念。在《詩經》中多指「政治中國」或「地理中國」而言，但在《左傳》、《公羊》、《穀梁》等《春秋》三傳之中，「中國」一詞就取得了豐富的文化意涵，常在華夷之辨的文化脈絡中提出「中國」之概念。孔孟思想中的「中國」一詞，更是承載鮮明的文化意涵，基本上指「文化中國」而言。在近代以前東亞世界的政治秩序之中，「中國」這個詞稱既指政治意義中作為「天朝」的中國，又指文化意義的中華文化原鄉，兼攝「政治中國」與「文化中國」這兩個「單位觀念」。<sup>11</sup>但是，當「中國」這個「觀念叢」（羅孚若所謂“ideas complex”）隨著中國經典東傳日本之後，十七世紀日本儒者山鹿素行（1622-1685）將「中國」這個概念予以「去脈絡化」，刪除中國脈絡中的「政治中國」之含意，而宣稱「本朝〔指日本〕為中國之謂也」；<sup>12</sup>另外，十八世紀的佐久間太華（？-1783）也以文化之「得其中」<sup>13</sup>重新定義「中國」一詞而宣稱日本才可以被稱為「中國」。十八世紀朝鮮儒者丁茶山（1762-1836）說：「有堯、舜、禹、湯之治之謂中國，有孔、顏、思、孟之學之謂中國。今所以謂『中國』者何存焉？」<sup>14</sup>他以「文化中國」觀念解構「地理中國」與「政治中國」觀念。以上所述東亞

<sup>11</sup> 黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》，第四章〈論中國經典中「中國」概念的含意及其在近世日本與現代臺灣的轉化〉，頁85-98；Chun-chieh Huang, “The Idea of ‘Zhongguo’ and Its Transformation in Early Modern Japan and Contemporary Taiwan,” *The Journal of Kanbun Studies in Japan*, 2 (March 2007): 398-408.

<sup>12</sup> 山鹿素行：《中朝事實》，收於廣瀨豐編：《山鹿素行全集》（東京：岩波書店，1942年），卷13，上冊，頁234。

<sup>13</sup> 佐久間太華：《和漢明辨》，收於井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年），卷4，論辨部，〈序〉，頁1。

<sup>14</sup> 丁若鏞：《與猶堂全書》（首爾：民族文化文庫，2001年），第2冊，《集1·詩文集》，卷13，〈文集序·送韓校理使燕序〉，頁393-394。

文化交流史中的「中國」這個觀念叢，在德川時代日本及十八世紀下半葉朝鮮之被「去脈絡化」過程，如果以概念史研究方法加以剖析，確實較易得其肯綮。

採用「觀念史」方法，我們可以檢核朝鮮時代（1392-1910）的朝鮮知識分子或如燕行使之類的官員筆下的「中國」，或德川時代（1603-1868）日本知識分子筆下的「中國」，到底是指「地理中國」、「政治中國」或「文化中國」而言？而且，在他們論述「中國」這個觀念時，「中國」觀念叢的哪一個或哪幾個「單位觀念」在何時經由何人之手而被移除或挪用？經過這樣的檢核，「中國」這個觀念叢在東亞文化交流中之被「去脈絡化」的過程及其結果，就豁然彰顯了。

## （二）觀念史研究方法的局限性

觀念史研究法將思想系統視為許多「單位觀念」所組成的「觀念叢」，因此，對於文化交流活動中的「去脈絡化」現象的研究有其適用性，便於解析「觀念叢」中的哪些特定觀念或觀念中的哪些組成部分被異地的文化接受者所摘除或賦予新義。

但是，觀念史研究法也有嚴重的局限性，因為觀念史研究方法論在很大幅度之內建立在思想發展的獨立自主性之上，假定思想與概念的形成與演變不受思想之外的社會、政治、經濟因素的影響，假定諸多概念的發展形成某種「存在的大鏈鎖」<sup>15</sup>的關係。這種研究方法的前提假設其實是建立在某種未經明言的人性論預設之上，認為人可以遺世而獨立，因此，人的思想或概念之形成與發展與現實世界可以不發生關係。這種人性論預設未能深刻體認人是活生生而參與生產活動的人這項事實，因此有其嚴重的盲點。

這種研究方法論上的局限性，如果置於東亞文化交流史這個研究

---

<sup>15</sup> Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas* (Cambridge: Harvard University Press, 1961), 3-23.

領域來考量就更顯而易見。在東亞文化圈中，肩負文化交流任務的「媒介人物」<sup>16</sup> 如知識分子或官員，都是程度不等的儒家價值理念的乘載者與體現者，他們所接受的是「社群中心的」(community-centered) 儒家倫理，以社會共同利益為他們追求的目標。<sup>17</sup> 這些穿梭於東亞各國的「媒介人物」所頌讀的經典，都是以淑世、經世乃至救世為目標的經典，而不是不食人間煙火的高文典冊。因此，在東亞文化交流圈中的文本、人物與思想，因為浸潤在儒家價值理念中而都與現實世界密切互動，所有的價值理念都不是冷冰冰的「概念的遊戲」。陸九淵(象山，1139-1193)說：「儒者雖至於無聲、無臭、無方、無體，皆主於經世」，<sup>18</sup> 所以，羅孚若所提倡的「觀念史」研究方法雖然有其分析細膩的優點，但是卻未能有效掌握東亞文化交流中「概念」的現實取向之特質及其在「脈絡性轉換」中因為受到現實環境的影響所引起的概念本身的變化。<sup>19</sup>

總而言之，所謂「觀念史」研究方法與語義學(semantics)關係密切，致力於區分概念的定義，並常以分析概念的同義性(synonymity)

---

<sup>16</sup> 這是楊聯陞所創用的名詞，參見氏著：〈中國文化的媒介人物〉，《史學通論》(臺北：大陸雜誌社，未著出版日期)，收於《大陸雜誌史學叢書》，第1輯第1冊，頁243-250。

<sup>17</sup> 最近關於儒家倫理的討論，參見 David Wong, "Rights and Community in Confucianism," in *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*. Edited by Kwong-loi Shun and David Wong. (New York: Cambridge University Press, 2004), 31-48.

<sup>18</sup> 陸九淵：《陸九淵集》(臺北：里仁書局，1981年)，卷2，〈與王順伯〉，頁17。

<sup>19</sup> Maurice Mandelbaum 曾指出羅孚若所研究的西方思想史上的「自然」概念，尚可區分兩種類型的概念：一是「持續的概念」(continuing ideas)；一是「再現的概念」(recurrent ideas)，羅氏對於作為「再現的觀念」的「自然」較少付予足夠的注意。參見 Maurice Mandelbaum, "Arthur O. Lovejoy and the Theory of Historiography," *Journal of the History of Ideas*, IX (1948): 412-423。在東亞思想史上，許多概念例如「公」、「私」、「理」、「性」、「心」等，由於思想家的思想脈絡與社會文化氛圍不同，所以「再現的概念」遠多於「持續的概念」。

為其主要工作項目，<sup>20</sup> 因此，常常在研究上傾向於「文本主義」(textualism) 而遠離於「脈絡主義」(contextualism)，雖然「觀念」的語義之釐定也常需考量字或詞的「語意的脈絡」(linguistic context)。這種研究方法論上的傾向，使得觀念史研究方法在東亞文化交流史的研究上，會出現諸多盲點，其最為關鍵者正如史基納(Quentin Skinner, 1940-) 批評羅孚若時所說，觀念史方法在追溯單位觀念發展之時，常假定不同思想家使用相同的字眼皆指涉相同的內容。羅孚若在抽離「單位觀念」之過程中傾向於建立觀念之「理想型態」(Ideal type)，常會誤認前人思想係為後人鋪路而已。<sup>21</sup>

從東亞文化交流的經驗來看，文本或概念在異域的交流互動之中，都有其社會、政治、文化的脈絡，甚至交流活動中的人物之言語也都有其特定之語境或「語脈」，<sup>22</sup> 因此，文化交流中互動雙方人物都應被視為歷史舞臺上的演員，而思想則應被視為「歷史事件」。<sup>23</sup> 文化交流史中的諸多事件也可以被視為「觀念史圖像中的事件」。<sup>24</sup> 正是從這個論點出發，我們可以轉入關於東亞文化交流史中「再脈絡化」現象的研究方法。

---

<sup>20</sup> Nils B. Kvastad, "Semantics in the Methodology of the History of Ideas," *Journal of the History of Ideas*, XXXVIII: 1 (Jan.-March, 1977): 157-174.

<sup>21</sup> Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory*, 8:1 (1969): 3-53, esp. 11ff.

<sup>22</sup> 朱子曾說：「聖賢說出來底言語，自有語脈，安頓得各有所在，豈似後人胡亂說了也！」參見黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，2004年），第1冊，卷11，頁192。

<sup>23</sup> J. G. A. Pocock, "Political Ideas as Historical Events: Political Philosophers as Historical Actors," in *Political Theory and Political Education*, ed., Melvin Richter (Princeton: Princeton University Press, 1980), 139-158.

<sup>24</sup> 金觀濤、劉青峰：〈歷史研究的客觀性：論觀念史圖像中的真實〉，《新史學》第18卷第1期（2007年3月），頁87-119。

#### 四、東亞文化交流史中的「再脈絡化」現象 及其研究方法

##### (一)「再脈絡化」釋義

所謂「再脈絡化」(re-contextualization)現象是指在東亞文化交流活動中,某地域的人將原生於異國之文本、概念或人物加以「去脈絡化」之後,轉而置入本國的思想背景或文化脈絡之中,使外來思想或文化融入本國文化或思想情境,並對本國發生作用。舉例言之,中國的《論語》這部經典原生於中國文化的思想風土之中,孔門精神原鄉既有其淑世經世之現實關懷,又有其博厚高明的超越面向。孔子及其門人皆能體神化不測之妙於人倫日用之間。但是當《論語》東傳日本,德川時代(1603-1868)日本儒者將《論語》思想世界的中國文化脈絡(尤其是與「天道性命」相關的思想)予以摘去,並「再脈絡化」於日本以「實學」為特徵的日本思想風土之中,使《論語》融入日本文化之中而成為三百年來日本知識分子魂牽夢縈的精神世界。<sup>25</sup>由於經過日本思想家的「再脈絡化」,《論語》才能被日本知識分子所接受;也因為日本人對《論語》的「再脈絡化」,使得《論語》在德川三百年的日本被「讀入」了新的意涵,也取得了嶄新的意義。

再舉孫中山(1866-1925)提倡「大亞洲主義」時對當時日本「亞洲主義」思想氛圍的「去脈絡化」為例進一步說明。孫中山在1924年(民國13年,大正13年)11月28日在神戶高等女校對神戶商業會所等五個團體發表〈大亞洲主義〉演講,極為轟動。孫中山呼籲:「你們日本民族既得到了歐美霸道的文化,又有亞洲王道文化的本質,從今以後對於世界文化的前途,究竟是作西方霸道文化的鷹犬,或是作東方王道文化的干城,就在你們日本國民去詳審慎擇。」<sup>26</sup>孫

---

<sup>25</sup> 參見黃俊傑:《德川日本論語詮釋史論》(臺北:臺大出版中心,2007年修訂新版)。

<sup>26</sup> 孫中山:〈大亞洲主義〉,收於《國父全集》(臺北:中華民國各界紀念國

中山的「大亞洲主義」概念來自於二十世紀初年以降日本知識界的「亞洲主義」論述。1903年岡倉天心(1862-1913)出版《東洋的理想》英文書,<sup>27</sup>提出「亞洲一體」(Asia is one)主張,並指出亞洲文化探求人生之目的而西方文化則追求人生之手段。但是在隔年所出版的《日本的覺醒》英文書中,<sup>28</sup>岡倉天心就隱約顯示從「亞洲一體論」向「日本盟主論」的脈絡轉移。在1920年代日本的論述脈絡中,作為思想的亞洲主義正逐漸轉向作為行動以及作為外交戰略的亞洲主義。<sup>29</sup>1920年代也正是日本最蔑視中國而中日關係最緊張的年代。<sup>30</sup>孫中山運用當時日本知識界人人耳熟能詳的「亞洲主義」這個概念,但是卻予以「去脈絡化」,並重新植入1920年代中國與日本的政治關係的脈絡之中,以「大亞洲主義」呼籲日本揚棄侵略中國的野心,回歸亞洲文化中的王道精神。孫中山對「亞洲主義」概念的「再脈絡化」在現代中日文化交流史上實在極具巧思,值得深入探討。<sup>31</sup>

## (二)「再脈絡化」現象的研究方法

針對東亞文化交流史中常出現的「再脈絡化」現象的研究,最有效的方法可能是將研究工作聚焦於思想文化史與社會政治經濟史交光互影之處,從而在具體的歷史背景中解析文化交流中的文本、概念或人物之被「再脈絡化」的過程及其所創造的新含意。

舉例言之,當我們研究《論語》這部經典如何被日本思想家

---

父百年誕辰籌備委員會,1965年),頁306-312,引文見頁312。

<sup>27</sup> Okakura Kakuzo (岡倉覺三), *The Ideals of the East: with introduction and notes by Hiroshi Muraoka* (London: John Murray, 1903; Tokyo: Kenkyusha, 1931); 岡倉天心著,富原芳彰譯:《東洋的理想:特に日本美術について》(東京:ぺりかん社,1980年)。

<sup>28</sup> Okakura Kakuzo, *The Awakening of Japan* (New York: Century Co., 1904).

<sup>29</sup> 參見王屏:《近代日本的亞細亞主義》(北京:商務印書館,2004年)。

<sup>30</sup> 參見山根幸夫:《大正時代における日本と中國のあいだ》(東京:研文出版,1998年)。

<sup>31</sup> 我將另撰文討論這個問題。

「再脈絡化」於日本思想風土時，我們就應特別注意當時日本的社會經濟背景。<sup>32</sup> 例如十九世紀末二十世紀初的澀澤榮一（號青淵，1840-1931）著《論語と算盤》，<sup>33</sup> 將《論語》這部古典「再脈絡化」於二十世紀初葉日本的資本主義的社會經濟情境之中。澀澤榮一被稱為「日本資本主義的指導者」，<sup>34</sup> 他在德川時代以降日本的「實學」思想脈絡中重新解釋《論語》，主張孔學世界中「義」「利」並非對立敵體，他主張道德與利益可以融合，他鼓吹將《論語》的為人處世原則運用到現代企業經營之中。<sup>35</sup> 我們研究澀澤榮一對《論語》的「再脈絡化」，就必須扣緊當時日本的經濟發展背景加以考量。同樣地，我們只有在1920年代中日關係的背景，以及1924年中國國民黨對日本的政治態度之中，才能正確解析孫中山對當時日本的「亞洲主義」的「再脈絡化」論述的含意。

這種研究方法的長處是研究者可以在具體而特殊的歷史情境中，掌握「再脈絡化」的原因與用意，但是，我想提醒的是：我們也必須同時注意，在異域被「再脈絡化」之後的文本或概念卻會取得新的生命，創造新的意義。這不僅是「橘逾淮而為枳」，<sup>36</sup> 而是「從此奇男已丈夫」。

---

<sup>32</sup> 上世紀研究歐洲近代思想史的著名學者包摩爾，就很重視思想與社會、政治環境之關係。參見 Franklin L. Baumer, "Intellectual History and Its Problem," *Journal of Modern History*, XXI: 3 (Sep. 1949): 191-203.

<sup>33</sup> 澀澤榮一：《論語と算盤》（東京：國書刊行會，1985年，2001年）。本書有中譯本，參見澀澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》（臺北：正中書局，1988年）。

<sup>34</sup> 土屋喬雄：《日本資本主義史上の指導者たち》（東京：岩波書店，1939年）。

<sup>35</sup> 黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》，第十章〈澀澤榮一解釋《論語》的兩個切入點〉，頁353-370。

<sup>36</sup> 吳則虞編著：《晏子春秋集釋》（北京：中華書局，1962年），卷6，〈內篇雜下第六〉，頁392。

### (三)「再脈絡化」中的情感問題

在東亞文化交流史中所出現的「再脈絡化」現象中，潛藏著文化交流中的媒介人物的「自我」與「他者」互動時的情感問題，特別值得探討。

正如本文第二節所說，「中國」在東亞文化交流史上扮演一個「重要的他者」的角色，當日本的留學僧、朝鮮的燕行使以及越南的使節來中國交流，與中國士大夫或官員以漢文吟詩酬唱，他們所展現的是對漢文化情感上的認同。1644年大明帝國灰飛煙滅之後，朝鮮文人書寫中仍繼續使用「崇禎」年號，所展現的也是一種情感上的認同。

但是，也正是情感上的認同問題，使東亞文化交流活動的「去脈絡化」與「再脈絡化」成爲必然。在德川時代初期，「中國」是許多日本人心目中的聖賢之邦，但進入十八世紀隨著日本主體意識的成熟，「中國」就逐漸成爲日本人心目中的「他者」。<sup>37</sup> 德川二百六十餘年的日本漢學研究，是對中國學問進行日本式的解釋。正如吉川幸次郎（1904-1980）所說，江戶漢學基本上是一種日本的民族主義的學問，所以並不真正了解中國。<sup>38</sup> 江戶時代漢學家將中國文化加以「去脈絡化」，並「再脈絡化」於日本文化情境之中。他們其實與現代日本學術界的中國學研究者近似，都是溝口雄三（1932-2010）所說不同程度的「無中國的中國研究者」。<sup>39</sup>

在「去脈絡化」與「再脈絡化」的過程中，情感是極重要的牽動因素。十八世紀日本大阪懷德堂儒者五井蘭洲（1697-1762）曾撰《十

<sup>37</sup> 參見 Marius B. Jansen, *China in the Tokugawa World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), 76-88; 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): 27-48.

<sup>38</sup> 吉川幸次郎：〈中國印象追記〉，收於氏著，錢婉約譯：《我的留學記》（北京：光明日報出版社，1999年），頁4。

<sup>39</sup> 溝口雄三：〈日本的中國思想史研究之改革與進程〉，《國際儒學研究》（北京：中國社會科學出版社，1998年），第4輯，頁12-26，尤其是頁16-17。



厄論》，對日本人之崇拜儒學現象提出質疑：「客問曰：子生本朝，長本朝，而不奉神道，從外國周公之教，何也？」<sup>40</sup> 這雖是五井蘭洲託他人之口提出的問題，但卻可以生動地告訴我們：在文化交流活動的「脈絡性轉換」過程中，情感確實是認同的重要基礎。<sup>41</sup> 如果某一個時代或社會中多數人分享類似的情感，就會形成某種時代氛圍或時代精神，<sup>42</sup> 影響文化交流的動向。

情感也決定文化交流中媒介人物對於「他者」的「再現」(representation)。舉例言之，在中日文化交流史上，明清之際的朱舜水(之瑜，魯璵，1600-1682)、乙未割臺後的李春生(1838-1924)，以及二戰以後桴海來臺的新儒家學者徐復觀(1904-1982)在不同時代訪問日本，他們筆下對日本的描述各不相同，主要仍是由於他們對日本的情感有異。十七世紀的朱舜水在大明帝國滅亡之後流寓日本，在「海外遺民竟不歸，老來東望淚頻揮」<sup>43</sup> 的心情之下，他以日本未受孔孟之教而感嘆。李春生是1895年日本統治臺灣之後，應第一任總督樺山資紀(1837-1922)之邀，率家族晚輩共八人訪問日本共六十四日，所見所聞使他精神上受到極大震撼，正如他的日本舊友所說：「來時異族，歸去兄弟」。<sup>44</sup> 李春生遊日回到臺灣之後，撰寫《東遊六十四日隨筆》對日本社會、民情、風俗推崇到無以復加之地步。

<sup>40</sup> 五井蘭洲：《雞肋篇》(大阪大學懷德堂文庫藏孤本)，卷1。原書未見，此處係轉引自陶德民：《懷德堂朱子學の研究》(大阪：大阪大學出版會，1994年)，頁271。

<sup>41</sup> 人類學家吉爾滋(Clifford Geertz, 1923-2006)曾說：在許多近代社會中，先天性的感情、風俗等因素，是建構「認同」的重要基礎。參見Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., 1973), 260。

<sup>42</sup> 丸山眞男(1914-1996)曾強調「精神史(Geistesgeschichte)」研究的重要性。參見丸山眞男：〈思想史の考え方について——類型、範圍、對象——〉，收於武田清子編：《思想史の方法と對象——日本と西歐——》(東京：創文社，1961年)，頁6-8。

<sup>43</sup> 黃遵憲著，實藤惠秀等譯：〈朱舜水〉，收於《日本雜事詩》(東京：平凡社，1994年)，頁118。

<sup>44</sup> 李春生：《東遊六十四日隨筆》，收於李明輝、黃俊傑、黎漢基合編：《李春生著作集》(臺北：南天書局有限公司，2004年)，第4冊，頁227。

但是徐復觀在二戰結束後訪問日本時，他在1950年所看到的是日本無條件投降之後，「霸業都隨劫火殘」<sup>45</sup>的破敗局面，他筆下的日本人則有性格晦暗易走極端的缺點。<sup>46</sup>我們再以日本人的遊華經驗為例，京都學派漢學家內藤湖南（1866-1934）在1899年9月至10月來中國遊覽，雖然對「文化中國」不勝其嚮往之情，但是「平常與中國人擦肩而過，衣袖相觸亦覺不快」，<sup>47</sup>他對當時的「現實中國」不能掩其鄙視之情，所以在他的遊記中所「再現」的多半是中國社會的黑暗面。另外，日本人中村櫻溪（忠誠，1852-1921）於明治三十二年（1899）來臺灣，任教於臺灣總督府國語學校，他在臺灣居留九年，他說：「嗟夫！九年之久，習臺水土，安臺居處，識臺人士，愛臺山川，樂臺風物。又有文朋騷友，春秋嘉日，可與盍簪和倡」，<sup>48</sup>他筆下的臺灣就處處山川秀麗、人情敦厚。凡此種種都可以顯示：情感確實是「自我」的認同之基礎，在文化交流中主導著對「他者」的「再現」，更是文化交流中「去脈絡化」與「再脈絡化」的決定性因素。

## 五、結論

本文以東亞文化交流史中的「脈絡性轉換」現象為中心，探討針對「去脈絡化」與「再脈絡化」現象的研究方法及其問題。本文指出羅孚若所提倡的「觀念史」方法因為強調將「觀念叢」分析成「單位觀念」，所以對於文化交流史中的「去脈絡化」現象的研究，具有相

<sup>45</sup> 徐復觀：〈東行雜感〉，收於《中國文學論集續篇》（臺北：臺灣學生書局，1981年），頁251-253，引詩見頁252。

<sup>46</sup> 另詳黃俊傑：〈中國儒家知識分子的日本觀——朱舜水與徐復觀的比較〉，收於徐興慶主編：《朱舜水與近世日本儒學的發展》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁13-24。

<sup>47</sup> 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收於《內藤湖南全集》（東京：筑摩書房，1944年），卷2，頁75。

<sup>48</sup> 中村櫻溪：《涉濤三集》（臺北：臺北石坊街一丁目二十二番戶平島辰太郎印刷，1908年7月，臺大圖書館藏），〈去臺自述〉，頁28。

當的有效性，但是，這種研究方法卻未能有效掌握東亞思想與知識分子與現實密切互動的經世性格。針對東亞文化交流史中常見的「再脈絡化」現象，本文主張最有效的研究方法，是將這種文化交流現象放在具體而特殊的歷史背景中加以分析，以尋繹文化交流中的媒介人物進行「再脈絡化」行動的動機與情感。

從本文的分析，我們發現：文化交流活動是動態的過程，因此，對於文化交流中「去脈絡化」與「再脈絡化」現象的研究，如果完全採取「觀念史」研究方法，終不能免於清儒「死在字下」之譏，而如果將概念或文本傳入異域之後新意義的生成與挪移，完全歸因於外在的歷史背景，則又不免「目無全人」之病，因此，如何在文本主義與脈絡主義的研究方法之間執兩用中，求取動態的平衡，以免膠柱鼓瑟、刻舟求劍，實是文化交流史研究者必須嚴肅思考的重大課題。

最後，本文指出情感問題是研究東亞文化交流史中的「脈絡性轉換」的重要因素。異文化間的媒介人物對外來文化或思想的「去脈絡化」與「再脈絡化」，都牽涉到個人情感問題。在文化交流中價值抉擇的關鍵，常常是個人情感以及以情感為基礎所形成的時代精神與氛圍，而不是冷冰冰的抽象理念。這是未來文化交流史研究可以再深入挖掘的領域。

(責任編輯：詹筌亦)

## 徵引書目

- 丁若鏞：《與猶堂全書》，首爾：民族文化文庫，2001年，第2冊，  
《集1・詩文集》，卷13，〈文集序・送韓校理使燕序〉。
- 丸山眞男：〈思想史の考え方について——類型、範圍、對象——〉，  
收於武田清子編：《思想史の方法と對象——日本と西歐——》，  
東京：創文社，1961年。
- 土屋喬雄：《日本資本主義史上の指導者たち》，東京：岩波書店，  
1939年。
- 山根幸夫：《大正時代における日本と中國のあいだ》，東京：研文出  
版，1998年。
- 山鹿素行：《中朝事實》，收於廣瀨豐編：《山鹿素行全集》，東京：岩  
波書店，1942年，上冊，卷13。
- 中村櫻溪：《涉濤三集》，臺北石坊街一丁目二十二番戶平島辰太郎印  
刷，臺北：臺灣大學圖書館藏，1908年，〈去臺自述〉。
- 五井蘭洲：《雞肋篇》，大阪大學懷德堂文庫藏孤本，卷1。原書未  
見，此處係轉引自陶德民：《懷德堂朱子學の研究》，大阪：大阪  
大學出版會，1994年。
- 內藤湖南：〈燕山楚水〉，收於《內藤湖南全集》，東京：筑摩書房，  
1944年，卷2。
- 王 屏：《近代日本の亞細亞主義》，北京：商務印書館，2004年。
- 吉川幸次郎：〈中國印象追記〉，收於氏著，錢婉約譯：《我的留學  
記》，北京：光明日報出版社，1999年。
- 佐久間太華：《和漢明辨》，收於《日本儒林叢書》，東京：鳳出版，  
1978年，卷4，論辨部，〈序〉。
- 吳則虞編著：《晏子春秋集釋》，北京：中華書局，1962年，卷6，  
〈內篇雜下第六〉。

- 李明輝：〈焦循對孟子心性論的詮釋及其方法論問題〉，收於李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》，臺北：臺大出版中心，2004年。
- 李春生：《東遊六十四日隨筆》，收於李明輝、黃俊傑、黎漢基合編：《李春生著作集》，臺北：南天書局有限公司，2004年，第4冊。
- 岡倉天心著，富原芳彰譯：《東洋の理想：特に日本美術について》，東京：ぺりかん社，1980年。
- 林維杰：《朱熹與經典詮釋》，臺北：臺大出版中心，2008年。
- 金觀濤、劉青峰：〈歷史研究的客觀性：論觀念史圖像中的真實〉，《新史學》第18卷第1期，2007年3月，頁87-119。
- 孫中山：〈大亞洲主義〉，收於《國父全集》，臺北：中華民國各界紀念國父百年誕辰籌備委員會，1965年。
- 徐復觀：〈東行雜感〉，收於《中國文學論集續篇》，臺北：臺灣學生書局，1981年。
- 陸九淵：《陸九淵集》，臺北：里仁書局，1981年，卷2，〈與王順伯〉。
- 黃俊傑：〈中國儒家知識分子的日本觀——朱舜水與徐復觀的比較〉，收於徐興慶主編：《朱舜水與近世日本儒學的發展》，臺北：臺大出版中心，2012年。
- 黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》，臺北：臺大出版中心，2010年。
- 黃俊傑：《德川日本論語詮釋史論》，臺北：臺大出版中心，2007年修訂新版。
- 黃遵憲著，實藤惠秀等譯：〈朱舜水〉，收於《日本雜事詩》，東京：平凡社，1994年。
- 楊聯陞：〈中國文化的媒介人物〉，《史學通論》，臺北：大陸雜誌社，未著出版日期，收於《大陸雜誌史學叢書》，第1輯第1冊。
- 溝口雄三：〈日本的中國思想史研究之改革與進程〉，《國際儒學研

- 究》，北京：中國社會科學出版社，1998年，第4輯。
- 黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，2004年，第1冊，卷11。
- 澀澤榮一：《論語と算盤》，東京：國書刊行會，1985年，2001年。  
中譯本：澀澤榮一著，洪墩謨譯：《論語與算盤》，臺北：正中書局，1988年。
- 藤田高夫：〈寫在東亞文化交涉學創建之際〉，《東アジア文化交渉研究》創刊號，2008年3月，頁18。
- Baumer, Franklin L. "Intellectual History and Its Problem," *Journal of Modern History*, XXI: 3, Sep. 1949: 191-203.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc., 1973.
- Huang Chun-chieh. "On the Contextual Turn in the Tokugawa Japanese Interpretation of the Confucian Classics: Types and Problems," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. 9, No. 2, June 2010: 211-223.
- Huang Chun-chieh. "Some Observations on the Study of the History of Cultural Interactions in East Asia," *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, Vol. 1, March 2010: 11-35.
- Huang Chun-chieh. "The Idea of 'Zhongguo' and Its Transformation in Early Modern Japan and Contemporary Taiwan," *The Journal of Kanbun Studies in Japan*, 2, March 2007: 398-408.
- Jansen, Marius. *China in the Tokugawa World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- Kvastad, Nils B. "Semantics in the Methodology of the History of Ideas," *Journal of the History of Ideas*, XXXVIII: 1 (Jan.-March, 1977): 157-174.
- Lovejoy, Arthur O. "Reflections on the History of Ideas," *Journal of the History of Ideas*, 1:1, Jan. 1940.

- Lovejoy, Arthur O. "The Historiography of Ideas," in *Essays in the History of Ideas*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1948.
- Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas*. Cambridge: Harvard University Press, 1961.
- Mandelbaum, Maurice. "Arthur O. Lovejoy and the Theory of Historiography," *Journal of the History of Ideas*, IX (1948): 412-423.
- Nosco, Peter. "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): 27-48.
- Okakura Kakuzo (岡倉覺三). *The Ideals of the East: with introduction and notes by Hiroshi Muraoka*. London: John Murray, 1903; Tokyo: Kenkyusha, 1931.
- Okakura Kakuzo. *The Awakening of Japan*. New York: Century Co., 1904.
- Pocock, J. G. A. "Political Ideas as Historical Events: Political Philosophers as Historical Actors," in *Political Theory and Political Education*. Ed., Melvin Richter. Princeton: Princeton University Press, 1980, 139-158.
- Ricoeur, Paul. Ed. and trans., John B. Thompson. *Hermeneutics and the Human Science*. New York: Cambridge University Press 1981.
- Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas," *History and Theory*, 8:1 (1969): 3-53, esp. 11ff.
- Wong David. "Rights and Community in Confucianism," in *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*. Ed., Kwong-loi Shun and David Wong. New York: Cambridge University Press, 2004.