

東亞近世思想交流中概念的類型及其移動

黃俊傑*

摘要

本文探討近三百年來的東亞思想交流中，起源於中國之不同類型的概念與移入地的本土因素之間的協商與衝突。本文第二節討論東亞思想交流史中概念接受者的主體性問題。在東亞思想交流史中，概念的接受者的「主體性」，正是展現在與外來思想衝突、協商、融攝的過程當中。而在「接受者主體性」照映之下，源自境外的概念的移動，常是經過「挪用」(appropriation)、「新詮」(re-interpretation)兩種調整方式，同時進行、同步完成。

第三節以東亞思想交流史所見的四個概念：「道」、「仁政」、「中國」、「湯武革命」作為具體例證，分析概念的類型及其移動之效應，指出在東亞思想交流中，概念之「普遍性」(universality)愈高者，愈容易被異域人士所接受，並易於融入異時異地之文化氛圍與異域人士之思想脈絡。反之，概念之「特殊性」(particularity)愈高者，愈容易受到傳入地知識分子之排斥，愈難融入傳入地之文化或政治氛圍。

本文第四節提出三點結論。第一，概念一旦形成，就取得了自主

* 作者現任臺灣大學講座教授、中央研究院中國文哲研究所合聘研究員、教育部國家講座。

性的生命及移動的能力，而在思想交流活動中，隨「時」更化、與「時」俱進，因「地」制宜。第二，從東亞思想交流經驗觀之，概念的移動必經移入地的「中介人物」(intermediate agents)的主體性的照映、篩選、重組、新詮，才能完成其新生命的轉化。第三，我們應將概念在各地的發展，置於各地的特殊條件或語境中加以理解，視為各地文化主體性成長的過程。

關鍵詞：東亞、道、仁政、中國、湯武革命

On the Typology and Movement of Ideas in the Intellectual Exchange in East Asia (17th -20th Century)

Huang Chun-chieh

Abstract

This article discusses the interaction of ideas, foreign and indigenous, in the intellectual exchanges within East Asia in the recent three hundred years. Section Two analyzes the issues involved in the subjectivity of the recipients of the foreign ideas. We indicate that the approaches of appropriation and re-interpretation were employed to make the foreign ideas more congenial to the receiving homeland.

Section Three takes four concepts, namely, Dao, Benevolent Governance, China, and Revolution of Tang and Wu, as examples to illustrate the fact that the more universal the concepts were, the easier it was for them to be accepted by foreign thinkers. On the contrary, the more particular the concepts were, the easier it was for them to be rejected by the thinkers in the foreign countries.

This article proposes three conclusions. First, the concepts develop their own autonomy once they are articulated. Secondly, the transmission of ideas or concepts have to be screened, adapted, re-organized, or re-

interpreted by the intermediate agents of cultural interaction. Thirdly, we have to contextualize the development to ideas or concepts in foreign lands in the particular cultural ambiance. It is fruitful that we regard the development of imported ideas or concepts as the process of growth of the cultural subjectivity of a given country.

Keywords: East Asia, *Dao*, Benevolent Governance, China, Tang-Wu Revolution

東亞近世思想交流中概念的類型及其移動

黃 俊 傑

一、引言

東亞地域自古以來是許多文化與政治權力互相遭遇、衝突、協商與融合的所謂「接觸空間」(contact zone)。¹在十九世紀中葉以前的東亞世界裡，中華帝國是區域中最大的強權，在權力不對等與文化不對等的狀況下，與周邊國家進行交流。

在近三百年來東亞的思想交流中，許多重要概念如「道」、「仁」、「仁政」、「中國」、「革命」等均起源於中國，而向周邊地區傳播。東亞概念移動與傳播的過程，呈現如薩依德(Edward W. Said, 1935-2003)從近代西方文學理論之移動經驗所歸納的四個階段：(1) 起源點；(2) 時間之距離；(3) 接受之條件；(4) 新時空之中新用法與新地位之形成。²但是在東亞交流史中概念的移動過程中，外來概念與移入地的本土因素之間的協商與衝突頗為激烈，值得深入觀察。

本文以東亞思想交流史所見的四個概念，包括「道」、「仁政」、「中國」、「湯武革命」作為具體例證，分析概念的類型及其移動之效

¹ 「接觸空間」一詞用 Mary Pratt 的定義，見 Mary L. Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London: Routledge, 2000, c1992), 6。

² Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), 226-227。此書有中譯本，愛德華·薩依德著，薛絢譯：《世界·文本·批評者》(臺北：立緒文化事業公司，2009年)，頁344-345。

應，指出在東亞思想交流中，概念之「普遍性」(universality)愈高者，愈容易被異域人士所接受並融入異時異地之文化氛圍與異域人士之思想脈絡。反之，概念之「特殊性」(particularity)愈高者，愈容易受到傳入地知識分子之排斥，愈難以融入傳入地之文化或政治氛圍。「普遍性」高的概念之「超時空性」較強，而且多半屬於「文化認同」(cultural identity)領域；「特殊性」高的概念則深具「時空性」，常涉及「政治認同」(political identity)問題。

爲了論證上述論旨，本文第二節先討論東亞思想交流史中概念接受者的主體性問題，及其在概念移動中所產生的作用。本文第三節分析概念之類別及其在思想交流中之效果。第四節則提出結論。

二、東亞思想交流中的接受者主體性問題

在進入思想交流中接受者的主體性這個問題之前，我想首先指出：任何抽象概念一旦經由起源地形成或由開宗立範之思想人物提出之後，就取得了相對於思想接受者之自主性而言的自主性，因而也具有流動性，可以移動於不同的時間與空間。雖然後來參與思想交流的人物，會運用各種譬喻而將抽象概念予以具體化，但這只是爲了闡明抽象概念之內涵，概念本身並不會因爲被具體化而被固定化，因而阻礙其跨域之流動性。

由於直到十九世紀中葉以前，中華帝國一直是東亞交流活動中的強權，也是諸多思想或概念的起源地，所以過去學術界許多有關東亞文化交流史的研究論著，常常過度聚焦於中國作爲「中心」，而致力於研究「中心」對周邊的「影響」。³此類研究論著對於中國文化之向外傳播之研究，有其貢獻，但因常假定作爲「中心」的中國文化與

³ 例如：朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》(臺北：黎明文化事業公司，1981年)；朱謙之：《中國哲學對歐洲的影響》(石家莊：河北人民出版社，1999年)。

思想是最高的標準範式，所以常致力於檢核周邊國家的文化與思想，距離最高標準尚有多遠。此種研究或可稱為「忠誠度研究」(fidelity studies)。

這種研究視野雖有其操作上的方便，也累積相當的研究成果，但是這類研究最大的障蔽在於過度忽略文化或思想交流中的接受者實有其主體性。誠如東晉郭璞(276-324)所說：「物不自異，待我而後異」，⁴「自我」主體性必須先建立，才能在文化交流中真正認識「他者」，並與「他者」互動。思想或概念的接受者身處他們特定的時間與空間之中，面對境外傳來的新思想或新概念，他們自主決定接受或拒斥，他們也決定如何接受或進行何種轉化。在東亞思想交流史中，概念的接受者並非毫無自主意志地等待被外來思想洗禮，他們正是在與外來思想衝突、協商、融攝的過程中，建構並彰顯他們的主體性。

但是，什麼是「思想接受者的主體性」呢？這個問題可以從兩個角度來思考。第一個角度是「主客對待」意義下的「主體性」。所謂「主」是指文化交流中思想或概念的接受者而言，「客」則是指域外傳入的文化或思想而言。相對於概念的創始者或起源地之作爲「他者」而言，概念的接受者絕不屈己以從人，反而致力於改變來自「他者」的概念或重新解釋「他者」的思想，以適應「自我」思想風土，從而彰顯概念接受者的主體性。

第二個角度是：相對於外來概念移入後所可能產生的社會、政治、經濟效果而言，只有作爲外來概念之接受者的「人」才是「主體」。這是「主副對待」意義下的「主體性」。《六祖壇經》云：「一切修多羅及諸文字，……皆因人置。」⁵在概念的移動過程中，首先撞擊的是文本的閱讀者，只有閱讀者才是解讀外來概念的主體。

⁴ 郭璞注：《山海經》(臺北：臺灣商務印書館，1965年景印《四部叢刊初編縮本》)，頁1。

⁵ 見釋慧能：《六祖壇經》(臺北：善導寺佛經流通處，未著日期)，〈般若品第二〉，頁25-26。

在以上兩種意義下的「接受者主體性」照映之下，源自境外的概念的移動，常常經過以下兩種調整方式：

第一種調整方式是「挪用」(appropriation)：在思想交流或概念移動之中，所謂「文本」並不是只依原樣而被理解，實際上，「文本」因應解讀者的情境而對異域的解讀者敞開、說話。⁶在「文本」與解讀者對話的過程中，「文本」的涵義就必然會被解讀者所「挪用」，並創造新的涵義。

在東亞的概念移動中，日本對「中國」這個概念的「挪用」，最具有代表性。我過去曾說：「中國古代經典所見的『中國』一詞，在地理上認為中國是世界地理的中心，中國以外的東西南北四方則是邊陲。在政治上，中國是王政施行的區域。」⁷十一世紀上半葉北宋石介(1005-1045)所撰的〈中國論〉這篇以「中國」為題的論文中，更將「中國」提昇為居宇宙之中心位置的國家。石介說：

夫天處乎上，地處乎下，居天地之中者曰中國，居天地之偏者曰四夷。四夷外也，中國內也。天地為之乎內外，所以限也。⁸

這樣定義下的「中國」概念，從十七世紀以後隨著中國典籍東傳日本，難以獲得日本知識分子的認可，他們站在「日本主體性」立場，將「中國」一詞挪用來指稱日本。十七世紀的山鹿素行(1622-1685)說：

以本朝(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。……

⁶ 參考 Gerald L. Bruns, *Hermeneutics: Ancient and Modern* (New Haven and London: Yale University Press, 1992), 76。

⁷ 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86。

⁸ 石介：〈中國論〉，收於石介著，陳植鏗點校：《徂徠石先生文集》(北京：中華書局，2009年)，頁116。

愚按：天地之所運，四時之所交，得其中，則風雨寒暑之會不偏，故水土沃而人物精，是乃可稱中國，萬邦之眾唯本朝及外朝得其中，而本朝神代，既有天御中主尊，二神建國中柱，則本朝之為中國，天地自然之勢也。⁹

三十年後的淺見綱齋（1652-1711）撰寫〈中國辨〉一文，解構「中國」概念在地理上的固定性，他強調日本與中國「各是天下之一分」，並無貴賤之分。淺見綱齋說：

中國夷狄之名，久行於儒書之中。因此，儒書盛行於吾國，讀儒書者即以唐為中國，以吾國為夷狄，甚至有人後悔、慨歎自己生於夷狄之地。……夫天包羅地，地往往無所不戴天。然則各受土地風俗的約束之處，各是天下之一分，互無尊卑貴賤之嫌。¹⁰

德川時代日本知識分子站在「日本主體性」立場，將「中國」這個概念中的「中國中心主義」（sino-centrism）予以「去脈絡化」，並將「中國」概念「再脈絡化」於日本的社會政治情境之中，可以說是最典型的在「脈絡性轉換」之中，¹¹「挪用」外來概念的一個個案。

第二種調整方式是「新詮」（re-interpretation）：對外來的概念提出新的解釋，賦予新的意涵，使外來概念易於被移入地的人士所理解

⁹ 〔日〕山鹿素行：《中朝事實》，收於〔日〕廣瀨豐編：《山鹿素行全集》（東京：岩波書店，1942年），卷13，上冊，頁234。

¹⁰ 〔日〕淺見綱齋：〈中國辨〉，收於〔日〕吉川幸次郎等編：《山崎闇齋學派》，《日本思想大系》（東京：岩波書店，1980年），卷31，頁416。原稿係古日文，感謝工藤卓司教授與池田晶子女士指導並協助解讀，中文譯文如有欠妥之處，由本文作者承擔責任。

¹¹ 關於中日儒家思想交流史所出現的「脈絡性轉換」，參考拙作：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, 收於 Chun-chieh Huang, *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts* (Göttingen and Taipei: V&R Unipress and National Taiwan University Press, 2015), 41-56。

並接納，而融入當地的文化風土之中。

中國的「仁」這個概念東傳日本的經驗，是說明這種融舊以鑄新方式最恰當的例證。在先秦儒家「仁」學論述中，「仁」既是私領域的私人道德，又是公領域的社會倫理與政治原則，誠如蕭公權（1897-1981）先生說：「孔子言仁，實已冶道德、人倫政治於一爐，致人、己、家、國於一貫。」¹²孔子之後，「仁」成爲東亞各國儒家學者共同的核心價值，古代中國多以「愛」言「仁」，到了南宋朱子（1130-1200）撰〈仁說〉這篇論文以「心之德，愛之理」闡釋「仁」，將「仁」提昇到宇宙論與形上學層次，大幅提高了人之存在的高度與廣度。

自從朱子提出「仁說」之後，德川時代一些日本儒者也以〈仁說〉爲題，寫了多篇論文，伊藤仁齋（1627-1705）、¹³ 豐島豐洲（1736-1814）、¹⁴ 賴杏坪（1756-1834）、¹⁵ 淺見炯齋（1652-1711）¹⁶ 都撰有以〈仁說〉爲題的論文。大田錦城（1765-1825）撰有〈洙泗仁說〉。¹⁷ 朱子的「仁」學論述東傳日本之後，引起日本儒者激烈的批判。我曾研究德川時代日本儒者回應朱子的仁說，主要表現在以下兩條思路，第一是對形上學的解構：日本儒者言「仁」，多不取朱子以「理」言仁之說，伊藤仁齋中年以後所撰的論著如《語孟字義》、《童

¹² 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版公司，1982年），上冊，頁62。

¹³ [日] 伊藤仁齋：〈仁說〉，《古學先生詩文集》，收於《近世儒家文集集成》（東京：株式會社ペリカン社，1985年），第1冊，卷3，頁60-61。

¹⁴ [日] 豐島豐洲：〈仁說〉，收於[日] 關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年），第6冊，頁1-8。

¹⁵ [日] 賴杏坪：〈仁說〉，《原古編》，收於[日] 井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1903年），第8冊，朱子學派の部，卷3，頁449-454。

¹⁶ [日] 淺見網齋：〈記仁說〉，《網齋先生文集》，收於《近世儒家文集集成》，第2卷（東京：ペリカン社，1987年），卷6，頁124-125。

¹⁷ [日] 大田錦城：《仁說三書三卷》，收於[日] 井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1903年），第9冊，折衷學派の部，頁452-472。

子問》就完全擺脫朱子學的影響，而走先秦孔門以「愛」言「仁」的道路，強調在具體的「人倫日用」之中實踐「仁」的價值理念。¹⁸ 荻生徂徠（1666-1728）則以「安民之德」釋「仁」。不論是採取闡朱或反朱之立場，德川日本儒者都致力於解構朱子學的形上學基礎。用傳統的語彙來說，他們都在「氣」論的基礎上反對朱子仁學中的「理」學思想。日本儒者釋「仁」的第二條思路是：在社會政治生活中賦「仁」以新解。日本儒者既反對朱子以「理」言「仁」，也反對以「覺」言「仁」，他們主張「仁」只能見之於並落實於「愛」之中。伊藤仁齋說「仁者之心，以愛為體」，在人與人相與互動的脈絡中言「仁」。荻生徂徠說「仁，安民之德也」，是在政治脈絡中釋「仁」。¹⁹

在德川日本儒者重新解釋來自中國儒學的「仁」這個概念中，我們看到了「日本主體性」在東亞概念移動中所產生的主導作用，也看到了外來的概念必須經過重新解釋，才能適應移入地的文化氛圍與社會環境。

總之，雖然我們可以在方法上區分「挪用」與「新詮」兩種不同的方法，但是在東亞概念移動的實際歷史進程中，「挪用」與「新詮」常常是同時進行、同步完成的。

三、東亞思想交流中概念的類別及其移動之效果

以上所說的在概念從原生地移入接受地之後，常出現的「挪用」與「新詮」這兩種現象，與概念的類型密切相關。我在此所說的概念的類型，常常也表現而為概念的層級性（*hierarchy*）。

大致說來，我們可以將在不同地域之間移動的概念，以「普遍性

¹⁸ 《論語·顏淵》：「樊遲問仁，子曰：『愛人。』」見朱熹：《論語集注》，收於朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷6，頁139。

¹⁹ 黃俊傑：〈朱子「仁說」及其在德川日本的迴響〉，收於鍾彩鈞編：《東亞視域中的儒學：傳統的詮釋》（第四屆國際漢學會會議論文集）（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年），頁409-429。

／特殊性」加以區分：概念的「普遍性」愈高者，異域的思想人物之接受度愈高。舉例言之，中國古典常見的核心概念如「道」、「仁」等，具有超時空性之「文化認同」或「價值認同」，常能對異域的文本解讀者發出強烈的「召喚」(calling)，使他們身心投入、生死以之。相對而言，概念的「普遍性」低而「特殊性」高者，常是特定時空交錯下的思想產物，深深地浸潤在原生地之特殊的政治與社會氛圍之中，如中國經典中常見的「中國」或「革命」之類的概念，多屬「政治認同」之範圍。

我們舉例闡釋以上所說這兩種類型（與層級）的概念及其移入異域之效果。首先，在東亞思想交流史上，「普遍性」最高而成爲東亞知識分子核心價值的概念之一，就是「道」這個概念。孔子畢生慕道，志於「道」、據於德、依於仁、遊於藝，欣夕死於朝聞，體神化不測之妙於人倫日用之間。《中庸》第1章：「道也者，不可須臾離也。可離，非道也。」²⁰孔子以「一以貫之」說明他畢生抱道守真的堅忍志業。「道」這個概念在中國儒家傳統中既具有「內在性」，又有其「超越性」之內涵，所謂「極高明而道中庸」²¹者是也。日本儒者雖然都同意儒者必須求「道」、行「道」，但是，他們對來自中國的「道」這個概念的內涵，也提出新的詮釋。大致說來，日本儒者都強調「道」的「日常性」。山鹿素行就說孔子的「道」就是「日用所共由當行」之「人道」。²²十七世紀古學派大師伊藤仁齋說孔子的「道」：「不過彝倫綱常之間，而濟人爲大」，²³仁齋解釋孔子所說：「朝聞道，夕死可矣」（《論語·里仁》）一語說：「夫道，人之所以爲

²⁰ 朱熹：《中庸章句》，收於朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁17。

²¹ 朱熹：《中庸章句》，收於《四書章句集注》，頁35。

²² 〔日〕山鹿素行：《聖教要錄》，收於〔日〕井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1903年），第4冊，卷中，頁20。

²³ 〔日〕伊藤仁齋：《論語古義》，收於〔日〕關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第3卷，頁53。

人之道也」。²⁴ 十八世紀古文辭學派大師荻生徂徠說：「蓋孔子之道，即先王之道也。先王之道，先王爲安民立之，……。」²⁵ 又說：「大先王之道在外，其禮與義，皆多以施於人者言之。」²⁶ 德川時代日本儒者浸潤在「實學」的思想氛圍之中，他們雖以「道」作爲價值認同之對象，但是，他們在解釋「道」時最常用的是「人倫日用」四字，他們所強調的是「道」的日常性。他們在新詮釋之中解構中國儒學中「道」的超越性，並展現他們的社會文化「主體性」。

在東亞思想交流史中，「普遍性」略低於「道」的則有「仁政」這個政治理念。東亞各國知識分子都同意：統治者的道德責任在於實施「仁政」，而「仁政」以統治者之「仁心」爲其基礎。我在上節已說明：德川日本古學派儒者大多採取以「愛」言「仁」的進路，他們都拒斥朱子之以「理」言「仁」的中國宋學的舊典範。古代中國的「仁政」概念東傳日本以後，日本儒者判斷統治者所施行的是否爲「仁政」（例如管仲是否可稱「仁」者）時，所採取的是一種「功效倫理學」而不是「存心倫理學」的立場。²⁷ 朝鮮時代（1392-1910）不論是儒臣上疏或是君臣在宮廷的對話，以及傳統中國儒者對「仁政」的探討，均重視落實「仁政」之具體的政治或經濟措施，而不在於對「仁政」作爲統治者的道德責任之理論分析。²⁸

從「仁政」這個概念在古代中國由孟子（約371-289 BCE）

²⁴ [日] 伊藤仁齋：《論語古義》，頁50。

²⁵ [日] 荻生徂徠：《論語徵》，收於[日] 關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》（東京：鳳出版，1973年），第7卷，頁83。

²⁶ [日] 荻生徂徠：《辨名》上，收於[日] 井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1903年），第6冊，頁65。

²⁷ 我採取李明輝的定義：「功效倫理學主張：一個行爲的道德價值之最後判準在於該行爲所產生或可能產生的後果；反之，存心倫理學則堅持：我們判定一個行爲之道德意義時所根據的主要判準，並非該行爲所產生或可能產生的後果，而是行爲主體之存心。」見李明輝：〈孟子王霸之辨重探〉，收於氏著：《孟子重探》（臺北：聯經出版公司，2001年），頁47。

²⁸ 另詳黃俊傑：〈東亞儒家政治思想中的「仁政」論述及其理論問題〉，收於拙著：《東亞儒家仁學史論》，未出版。

提出之後，在帝制時代的中國、朝鮮時代的朝鮮以及德川時代（1603-1868）的日本之所以被理解為「政術」而不是「政理」，²⁹ 主要原因是「仁政」概念經過了專制王權的權力網絡的篩選與淘洗。「仁政」這個概念雖然是東亞各國知識分子共同的政治核心價值，但是，因為「仁政」這個概念之政治性遠高於「道」這個概念，所以，異時異地的概念接受者常常必須因應他們所處的時空條件而有條件地接受。

與「道」或「仁政」這兩個概念比較之下，「中國」與「革命」這兩個概念的「普遍性」更低，不是受到概念移入地之知識分子的拒斥，就是必須加以大幅度地進行意義重組或創新。在上一節的討論裡，我們已經看到日本儒者挪用「中國」一詞以指稱日本，以新酒入舊瓶，偷龍轉鳳，極具創意。

「中國」這個概念在中國古典中將「政治認同」與「文化認同」融於一爐而冶之，而且主張「中國」是宇宙之中心，與「邊陲」之疆界不可逾越，是一種二元對立之關係，並由二元對立關係而衍生「中心」與「邊陲」之「道德二元性」，這種「中國」論述在十一世紀北宋的石介所撰的〈中國論〉一文中完全定型。

中國的「中國」概念東傳日本，受到強烈的挑戰。十八世紀的淺見綱齋所撰的〈中國辨〉一文，就主張所謂「中國」並不是地理上固定不變的概念，依據「《春秋》之旨」，³⁰ 任何一個國家都應以自己作為主體，任何國家都可以說是「中國」。從「中國」概念的移動及其在異域所獲得的新解釋，我們看到了「中國」概念中的「政治認同」因素被剔除，而「名分論」的因素則被強調。經過這種「去脈絡化」與「再脈絡化」的過程之後，日本知識分子就可以「挪用」「中國」

²⁹ 蕭公權先生說「中國政治思想屬於政術之範圍者多，屬於政理之範圍者少」，其說甚是。見蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：聯經出版公司，1982年），下冊，頁946。

³⁰ [日] 淺見綱齋：〈中國辨〉，頁418。

一詞，並強有力地宣稱日本才有資格稱為「中國」。

在東亞交流史中，比「中國」這個概念，更具有強烈的政治性而在移動過程中激起論辯的則是「湯武革命」這個概念。這個概念源於古代中國經典《易經》〈革卦〉象曰：「湯武革命，順乎天而應乎人」，³¹ 孟子說：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」。³² 孟子主張賊仁賊義的統治者已失其合法性，稱之為「一夫」。荀子（約298-238 BCE）也稱許湯武革命是「奪然後義，殺然後仁，上下易位然後貞，功參天地，澤被生民」。³³ 「湯武革命」這個概念形成於封建邦國林立互爭雄長的古代中國，到了公元前221年大一統帝國出現在中國歷史的地平線上之後，這個政治理念與專制政體之間的緊張性就完全爆發。宋代中國批判孟子的知識分子如李觀（1009-1059）、鄭厚叔（約1135年）及司馬光（1019-1086）等人，莫不聚焦於孟子之肯定湯武革命、不尊周王之言論，視孟子的君臣觀如毒蛇猛獸，對孟子展開激烈的攻擊。³⁴

這個在中國引起極大爭議的「湯武革命」概念，東傳朝鮮與日本之後，也與不同的權力關係互動而獲得不同解釋。朝鮮國王仁祖（在位於1623-1649）推翻其兄光海君而取得王位，1641年（仁祖19年，明崇禎14年）7月10日甲申的《仁祖實錄》就記載延陽君李時白上劄「光海罪惡，不啻如桀、紂，反正之舉，有光於湯武。臣聞誅一夫紂矣，未聞以桀、紂為遜位也」，³⁵ 顯然為了討好仁祖而肯定孟子

³¹ 王弼著，樓宇烈校釋：《周易注校釋》（北京：中華書局，2012年），下經，頁183。

³² 朱熹：《孟子集注》，收於《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷2，頁221。

³³ 《荀子·臣道篇第十三》，引文見王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），卷9，頁257。

³⁴ 我在舊著《孟學思想史論（卷二）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997年），第四章，頁127-190有所討論。

³⁵ 《仁祖實錄》，收於國史編纂委員會：《朝鮮王朝實錄》（首爾：東國文化社，1955-1963年），第35冊，頁120-121。

的「湯武革命論」。

除了上述這個個案之外，朝鮮儒臣對「湯武革命」基本上都持保留態度，主要原因如南孝溫（1454-1492）所說：「君臣之分，如天地之不可易。革命之際，非君如桀紂，臣如湯武，則判命逆命而已」。³⁶ 許多朝鮮儒臣在「君臣之分」的權力結構之下，思考「湯武革命」，常常在「常 vs. 變」或「經 vs. 權」，³⁷ 或在「湯武革命 vs. 匹夫革命」的對比架構下，為「湯武革命」提出合理化的新解釋，這是因為他們都承認「苟有一日君臣之分者，則君之無道，不能匡救，而又從而為利，則甚不可」。³⁸

「湯武革命」這個政治理念在德川時代引起極大的批判，伊東藍田（1733-1809）與佐久間太華（？-1783）都對「湯武革命」痛加撻伐。正如張崑將所說，³⁹ 這是由於「湯武革命」理念與日本之「天子一姓，傳之無窮，莫有革命」⁴⁰ 之政治觀如方鑿圓柄，完全衝突，所以日本儒者對「湯武革命」攻排不遺餘力。

綜合本節所論，我們可以說：在東亞思想交流活動中，政治性較強的概念通常也是特殊性較強的概念，所以域外人士較難以完全接受或必須大幅注入新的意涵，以適應本地的社會政治氛圍。以本節所探討的四個概念而言，「道」的普遍性最高，最不受時空因素之制約。

³⁶ [韓] 南孝溫：〈命論〉，《秋江集》，收於民族文化推進黨編：《韓國文集叢刊》，第16集（首爾：民族文化推進黨，1988年），卷5，頁107a-107d。

³⁷ [韓] 金誠一：〈疏：請魯陵復位。六臣復爵。宗親敘用疏。辛未〉，《鶴峯集》，收於民族文化推進黨編：《韓國文集叢刊》，第48集（首爾：民族文化推進黨，1989年），卷2，頁186c-194a。

³⁸ [韓] 權得己：〈湯武革命論〉，《晚悔集》，收於民族文化推進黨編：《韓國文集叢刊》，第76集（首爾：民族文化推進黨，1991年），卷2，頁015b-016c。

³⁹ 參看張崑將：〈近世東亞儒者對忠孝倫常衝突之注釋比較〉，收於潘朝陽主編：《跨文化視域下的儒家倫常》（臺北：師大出版中心，2012年），上冊，頁177-213。

⁴⁰ [日] 伊東藍田：〈藍田先生湯武論〉，收於〔日〕關儀一郎編：《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年），第4冊，引文見頁2。

「道」源起於古代中國，但幾乎已經成為東亞世界的普世價值。「仁政」作為一個政治理念，對統治者課以道德責任，亦廣為東亞各國人士普遍接受，但是對於「仁政」的具體內涵及其落實措施，則因應各國之特殊社會政治背景而因時因地制宜。復次，「中國」與「革命」這兩個政治性最強的概念，東傳日韓之後就引起強度不同的反應或拒斥。

論述至此，如果我們上述說法可以成立，那麼，我們必須接著討論一個問題：「自由」、「民主」、「人權」、「法治」、「自由貿易」等源起於近代西歐特殊時空條件的價值理念，何以能夠成為二十世紀以降世界的「普世價值」(universal value)？

這個問題可以從兩個角度思考。首先，「自由」、「民主」等概念各有其「內在價值」(intrinsic value)，是人類共同接受的價值觀，是東西海人人心同理同者。但是，近代以前源起於中國文化的「道」、「仁」、「仁政」等概念，也是普遍性極高的價值理念，何以不能成為全球的普世價值？這項質疑，就引導我們進入思考這個問題的第二個角度——思想交流的外部因素。自從十九世紀中葉以降，西方列強挾其強大武力與資本主義體系，侵略亞、非、拉等地弱國、窮國與小國，將其源起於西歐特殊條件下的政治、經濟、生活方式及其價值理念，在非西方世界推廣而成為普世價值。相對而言，近代以前的中華帝國並未訴諸武力的征服，也缺乏以現代工業生產為基礎的資本主義體系，所以，歷史上中華帝國對周邊國家的支配，文化的因素遠大於政治經濟的因素。⁴¹ 東亞周邊國家在思想交流過程中，可以因應各國

⁴¹ 最近 Ian Morris 檢討西方國家在歷史上主宰世界的原因，指出西方的霸權主要是靠四個因素：第一個是開發能源的能力；第二個是都市化的能力；第三是處理資訊的能力；第四個是發動戰爭的能力。參看 Ian Morris, *Why the West Rules-For Now* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011)。Niall Ferguson 也指出，西方成為全球霸權的主要原因，在於它具備六個由制度、相關觀念及行為具體構成的新複合物：(一) 競爭；(二) 科學；(三) 財產權；(四) 醫學；(五) 消費社會；(六) 工作倫理。參看〔英〕尼爾弗格森著，黃煜文譯：《文明：決定人類走向的六大殺手級 Apps》(臺

的政治社會條件而對來自中國的諸多概念，進行選擇、簡別、重組，並賦予新的意涵。

四、結論

從本文所檢討近代以前東亞思想交流中概念的類型及其移動效果，我們可以獲得以下幾點結論：

第一，概念一旦形成或被提出之後，概念就取得了自主性的生命，而不再是概念的起源地或原創者所能完全掌控。具有自主性的概念必然具有移動的能力，而在思想交流活動中，隨「時」更化、與「時」俱進，因「地」制宜，舊概念傳入異域後，因與傳入地的文化因素互動而不斷更新其內容，獲得嶄新的詮釋，發展新的生命。

第二，從東亞思想交流經驗觀之，概念的移動必經移入地的「中介人物」(intermediate agents)如儒家知識分子、官員(如燕行使)或僧侶等各種與文化交流有關的人物之主體性的照映、篩選、重組、新詮，才能完成其新生命的轉化。如果我們將思想交流中的概念譬喻為光的話，那麼，這些異域「中介人物」就可以被譬喻為稜鏡(prism)，對於外來的概念進行折射、屈光或反射。如果我們將概念譬喻為波，那麼，概念之波在抵達傳入地的海岸線時，必經「中介人物」的淘洗，並注入本地的源頭活水，才能匯成新流。

第三，從東亞概念移動史的經驗來看，概念移動史的研究不能以概念起源地之原始型態作為最高而唯一的「標準」模型，更不能取起源地的概念模型以檢核移入地新發展的概念距離起源地的「標準」多遠。相反地，我們應將概念在各地的發展，置於各地的特殊條件或語境中加以理解，而視為各地文化主體性成長的過程。總而言之，在東

北：聯經出版公司，2012年），頁38-39。Morris與Ferguson所說的支撐西方霸權的這些因素，都是近代以前的中華帝國尚不具備或較不發達的因素。

亞思想交流活動中，概念隨時隨地而移動，並更新其內容，並無一成不變的標準形態，因此，思想交流史中的「中心」與「邊陲」的界限也因時因地而更迭。

徵引書目

- 《仁祖實錄》，收於國史編纂委員會：《朝鮮王朝實錄》第35冊，首爾：東國文化社，1955-1963年。
- 〔日〕大田錦城：《仁說三書三卷》第9冊，收於井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》，東京：育成會，1903年。
- 〔日〕山鹿素行：《聖教要錄》，收於井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》第4冊，東京：育成會，1903年。
- 〔日〕山鹿素行：《中朝事實》，收於廣瀨豐編：《山鹿素行全集》第13卷，東京：岩波書店，1942年。
- 〔日〕伊東藍田：〈藍田先生湯武論〉，收於關儀一郎編：《日本儒林叢書》第4冊，東京：鳳出版，1978年。
- 〔日〕伊藤仁齋：《論語古義》，收於關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第3卷，東京：鳳出版，1973年。
- 〔日〕伊藤仁齋：《古學先生詩文集》，收於《近世儒家文集集成》第1冊，東京：株式會社ぺりかん社，1985年。
- 〔日〕淺見綱齋：〈中國辨〉，收於吉川幸次郎等編：《山崎闇齋學派》，《日本思想大系》第31卷，東京：岩波書店，1980年。
- 〔日〕淺見綱齋：〈記仁說〉，收於相良亨編集解說：《綱齋先生文集》，《近世儒家文集集成》第2卷，東京：ぺりかん社，1987年。
- 〔日〕荻生徂徠：《辨名》上，收於井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》第6冊，東京：育成會，1903年。
- 〔日〕荻生徂徠：《論語徵》，收於關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》第7卷，東京：鳳出版，1973年。
- 〔日〕賴杏坪：《原古編》，收於井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》第8冊，東京：育成會，1903年。

- 〔日〕豐島豐洲：〈仁說〉，收於關儀一郎編：《日本儒林叢書》第6冊，東京：鳳出版，1978年。
- 〔韓〕金誠一：《鶴峯集》，收於民族文化推進會編：《韓國文集叢刊》第48集，首爾：民族文化推進會，1989年。
- 〔韓〕南孝溫：《秋江集》，收於民族文化推進會編：《韓國文集叢刊》第16集，首爾：民族文化推進會，1988年。
- 〔韓〕權得己：《晚悔集》，收於民族文化推進會編：《韓國文集叢刊》第76集，首爾：民族文化推進會，1991年。
- 〔英〕尼爾弗格森著，黃煜文譯：《文明：決定人類走向的六大殺手級Apps》，臺北：聯經出版公司，2012年。
- 王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 王弼著，樓宇烈校釋：《周易注校釋》，北京：中華書局，2012年。
- 石介：〈中國論〉，收於石介著，陳植鏗點校：《徂徠石先生文集》，北京：中華書局，2009年。
- 朱雲影：《中國文化對日韓越的影響》，臺北：黎明文化事業公司，1981年。
- 朱熹：《中庸章句》，收於朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- 朱熹：《孟子集注》，收於朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- 朱熹：《論語集注》，收於朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- 朱謙之：《中國哲學對歐洲的影響》，石家莊：河北人民出版社，1999年。
- 李明輝：〈孟子王霸之辨重探〉，收於氏著：《孟子重探》，臺北：聯經出版公司，2001年，頁41-68。
- 張崑將：〈近世東亞儒者對忠孝倫常衝突之注釋比較〉，收於潘朝陽

- 主編：《跨文化視域下的儒家倫常》（上冊），臺北：師大出版中心，2012年，頁177-213。
- 郭璞注：《山海經》，臺北：臺灣商務印書館，1965年景印《四部叢刊初編縮本》。
- 黃俊傑：《孟學思想史論（卷二）》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997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：〈朱子「仁說」及其在德川日本的迴響〉，收於鍾彩鈞編：《東亞視域中的儒學：傳統的詮釋》（第四屆國際漢學會議論文集），臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年，頁409-429。
- 黃俊傑：〈東亞儒家政治思想中的「仁政」論述及其理論問題〉，收於黃俊傑：《東亞儒家「仁」學：內涵與實踐》，未出版。
- 蕭公權：《中國政治思想史》，臺北：聯經出版公司，1982年。
- 釋慧能：《六祖壇經》，臺北：善導寺佛經流通處，未著日期。
- 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, 收於 Chun-chieh Huang, *East Asian Confucianisms: Texts in Contexts*. Göttingen and Taipei: V&R Unipress and National Taiwan University Press, 2015, chapter 2, 41-56.
- Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983. 此書有中譯本，愛德華·薩依德著，薛絢譯：《世界·文本·批評者》，臺北：立緒文化事業公司，2009年。
- Gerald L. Bruns, *Hermeneutics: Ancient and Modern*. New Haven and London: Yale University Press, 1992.

Ian Morris, *Why the West Rules-For Now*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011.

Mary L. Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 2000, c1992.