

· 中国哲学研究 ·

中国善书思想在东亚的多元形态 ——从区域史的观点看

吴震

(复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

[摘要] 21世纪“东亚儒学”研究正渐成显学。本文结合自己的一些研究经验,对上世纪后期史学界新出现的“区域史”研究方法的意义及其问题提出若干看法;继而将中国置于东亚地域,对中国善书思想在东亚地域所呈现的多元样态做一客观的了解;指出从区域史的角度出发来考察传统儒学在东亚的历史,必将由此建构东亚儒学是一多元文化形态之观念,庶可避免以往“一国史”研究容易陷入的“中国中心论”。

[关键词] 区域史 东亚 东亚儒学 中国善书 多元文化

历来在思想史研究领域,最常思考的问题之一是:我们所研究的对象——思想家的思想是否具有典型性、普遍性?例如人们会择取朱熹或王阳明作为典型案例,来探索他们的思想系统有何普遍意义?诚然,就中国思想史(或哲学史)这一史学领域而言,这样的研究取向本属正常、无可厚非。然而,我们在这里要提出的“区域史”^①这一研究取向其实亦可作为我们审视中国思想史的一个方法。因为,所谓思想家并不能离开具体的区域社会。所以,若从区域社会的角度看,尽管思想家所建构的思想义理具有一定的普遍性,然而这种普遍性必然在具体的地域社会中表现出某种特殊性的面相。

如果把审视问题的眼光再放远一点,从东亚地域(包括中国大陆、朝鲜半岛、中国台湾、日本、越南等)来看中国思想,那么或许会有另样的发现,我们会看到中国思想中的某些普遍性议题在异域他乡却显得并不普遍,相反可能会变得相当特殊。因此,从“区域史”的角度出发,可使我们看到以往局限在中国“一国史”的视域中所看不到的东亚文化的丰富性、多元性,亦可使我们了解到,对于东亚而言,中国文化并非是稳居“中心”的一元性存在,至少自近世东亚以来,以为中国文化对于东亚而言呈现为“中华文化一元论”,可能只是一种观念想象而非历史实情。

本文首先对于“区域史”研究方法的意义及其问题提出若干看法,继而从东亚地域的角度出发,把中国亦看作一个特殊的地域,由此来窥看中国善书思想在东亚地域所呈现的多元样态,最后

[收稿日期] 2011-01-15

[作者简介] 吴震,复旦大学哲学学院教授,博士生导师。

* 本文曾于2010年9月8日台湾“中研院”近代史所举办的小型座谈会以及2010年12月7日复旦大学文史研究院与新加坡国立大学中文系主办的“中国思想文化史研究的新视野”国际学术研讨会上宣读,承蒙吕妙芬、张寿安、葛兆光、李焯然等各位教授及与会学者的批评指教,谨致谢意!

① 关于“区域史”研究,黄俊杰指出“区域史”研究有两种不同类型:一是“区域史”介于“国别史”与“地方史”之间,一是“区域史”介于“国别史”与“全球史”之间。前者是国家之内不同区域的历史,如江南史;后者则是跨国界的区域的历史,如东亚史(参见黄俊杰《作为区域史的东亚文化交流史——问题意识与研究主题》,《台大历史学报》第43期,2009年6月,第190—191页)。此说值得参考。我在后两节要考察的东亚问题,大致属于这里的第二层意思的区域文化问题。须指出,自上世纪末以来,大陆有关区域史的研究可谓大行其道,然而大多将区域史视作有别于国别史而类近地方史之含义,缺乏跨国界这一区域史的研究视野。

指出从区域史的角度出发来考察传统儒学在东亚的历史,必将由此建构东亚儒学是一多元文化形态之观念,庶可避免以往的“一国史”研究容易陷入的“中国中心论”。须说明的是,本文在广义上使用“善书思想”一词,并不把“善书”局限在《功过格》、《阴鹭文》之类的宗教文献范围之内,而是将晚明以来含有劝善惩恶、彰善纠过等思想内涵的文献——例如“六谕”、“乡约”等等亦置于我们的审视范围,因为从中我们亦可看到不少善书类劝善思想的因素。

一、将中国亦视为一种“区域”

大致说来,在中国的传统学术领域,历来就有注重区域文化的研究传统,如近世以来渐成专门知识的方志学及与此相近的地方文献学或名人传、宗族志(如《两浙名贤录》、《新安文献志》)等等便是显例。不过在现代学术的意义上,区域史作为一个史学领域渐渐流行,则主要源自史家对20世纪史学界之主流“国别史”(national history)研究的反省,而在上世纪80年代以后的美国及日本等地的史学界,“区域史”(regional history)研究尤其盛行,引发了人们对中国学研究的反省,亦即以往的中国研究将“中国”这一地域概念看作是同质性的实体存在,似乎在中国历史上内部地域之间的文化差异可以忽略不计,而这种传统研究方法的观念基础是,自古以来中国历来是传统明确的“民族—国家”。

所以,“区域史”研究的一个明显特征就在于超越20世纪史学主流的由“民族国家”观念主导的“国别史”研究框架,更为关注区域社会的历史与文化的多样性、差异性。例如在上世纪80年代以降的中国的中国史学界,有关中国区域社会史的研究论著犹如雨后春笋般不断涌现,^①而日本中国学则向来就有注重区域问题研究的传统,他们似乎信奉细节决定一切的信条,喜欢关注一些细小入微的区域文化、地方经济、民间信仰乃至乡绅活动等各领域的具体问题。80年代后,日本中国学的这种研究趋向开始影响到传统的中国思想研究领域,他们对中国思想的考察也要力图打破“一国史”的视野局限。^②

不过,同样从区域文化史的角度出发,若将不同地域的思想现象联系起来考察,而且这种考察可以将时空关系的历时性及共时性兼收并取、纳入视野的话,那么是否可以说,某一地域的思想活动所体现出来的问题意识正是某一时代思潮的反映呢?比如,同样倡导功过格思想实践的16世纪末浙江袁了凡(1533—1606)与17世纪初福建颜茂猷(1578—1637),两人几乎相差整整一代,而两人生活的地域间隔也很大,更无史料证明两人有过直接交往,然而茂猷对了凡的著作却相当熟悉,他首先在其一部重要善书——《迪吉录》中全文收录了袁了凡的《当官功过格》,且略有增补,其次又在了凡《功过格》的基础上,创造了一部被后世誉为“迪吉录格”的《功过格》,显而易见,两人的所想所为非常相近,他们都试图通过兴起“善人”以实现天下治平的理想,因此如何将积善实践由自己向他人、由一乡向他乡乃至全国逐步推广,便成了他们的共同关怀。若仅从地域的视角看,袁、颜两人一在浙、一在闽,毫不相干,然而两人的思想行为却又如此相似,这就值得我们深思。所以,除了从地域的角度来观察文化差异性问题以外,我们还可从跨地域的角度来探究同一时代的问题意识,由此或可使区域史研究既能充分注意区域文化的差异性,同时又能从中发现不同地域文化现象的普遍性。我以为这一审视方法可以为我省思区域史问题提供某些启发。

① 参见葛兆光《重建中国的“历史”论述》,《二十一世纪》2005年8月号,第90期。这篇论文的完整版本,《重建关于“中国”的历史论述——从民族国家中拯救历史,还是在历史中理解民族国家?》见氏著《宅兹中国——重建有关“中国”的历史论述》北京:中华书局,2011年。

② 此类解构“整体史”、抵制“同一性”论述的史学理念,无疑与后现代史学理论倡导者福柯(Michel Foucault, 1926—1984)的立场相近。依福柯之见,他所批评的第二代法国年鉴学派的结构史学便有这种企图建构“整体史”的非分之想。参见黄进兴《后现代主义与史学研究》第二章“反人文主义的史学:傅柯史观的省察”,台北:三民书局,2006年,第19—20页。至于黄进兴对福柯的后现代史学所存之盲点的种种针砭,则可参见同章第5节“拦截后现代”,第38—44页。

又如此前我曾在探讨明清之际地方儒者的宗教关怀这一问题时,特意不取江南士人而是选择了当时并不“发达”的中国边缘地区的四位士绅(王启元、文翔凤、谢文游、魏裔介)作为考察对象,他们分别出生于陕西、广西、江西和河北,不仅彼此之间地域差距很大,而且他们的生活年代横跨了大约150年,不用说,他们互相之间并不认识,思想风格也不尽相同,但在他们的身上却可看出某些相近的问题意识,亦即他们都非常关注如何通过劝善、宣扬报应、从事“敬天”,从而整顿秩序、收拾人心、改善民风等问题。我的这项研究是从某一地域及某类问题着手,来展开具体的个案探讨,故亦可称为地域思想史的一种研究。当然我有一个较为集中的问题关怀,亦即从思想文化的角度出发,来探查这些不同地域的士绅在思想与行为上的某些共同性。因此,我并不认为区域史研究只是一味解构“整体史”,以复原单一的历史图像,并以寻找局部区域文化的特殊性为终极目标。我始终以为地域文化史研究亦应尽可能做到贯通地域性的思想变化,进而将不同地域的思想问题聚焦起来,便可从中发现某些区域文化的共同问题意识或思想潮流。^①

更值得我们思考的是,思想的产生及其发展固不能脱离生活及历史,然而思想既须落在观念形态上得以展现,那么这种观念形态在抽象的意义上就有自身的发展逻辑,从而构成思想史上的“观念链”。例如晚明时代再现的上帝观念、敬天思想固有晚明社会提供其产生的土壤,但这种观念既然构成人们的文化意识,其自身就具有传统渊源,远者可追溯至先秦两汉的宗教传统,近者可上探至两宋儒学中的宗教资源,而不能根据一地一时的地域性来片面强调这种文化意识只有地方性或相对性。也就是说,我们既要认识到文化传统的地域特殊性,同时我们也要看到文化传统作为一种观念形态,其自身又有跨越地域社会的普遍性。例如宋代道学的“天道”问题就可在时空上横跨几百年或数千里,于中国明代心学或近世朝鲜性理学乃至德川日本儒学的时代亦受相当程度的普遍关注,令人觉得仿佛是王阳明(1472—1529)、李退溪(1501—1570)或藤原惺窝(1561—1619)在与朱熹(1130—1200)进行跨越时空的思想对话。这些均是众所周知的思想史事实,这里就无须赘言了。

总之,区域史与思想史应可携手共建合理的互动。同样,我们也没有理由将“国别史”的研究传统一概拒斥,以为传统气数已尽,唯跟上新潮就好。倘若我们适宜地放宽视域,将中国亦以一种“区域”(至少是东亚地域之一)视之,则我们或许更能多方位地看清自身传统文化的身影。因为东亚的文化交涉在前近代历史上何等兴盛(尽管也有辛酸的历史记忆),更何况时至当今,“全球化”浪潮又增强了重新审视东亚问题的迫切感和必要性。

二、“乡约”、“六谕”在东亚的不同遭遇

首先必须指出,从区域史的角度来审视“东亚”固然可以重新审视中国文化传统与东亚其他地域的文化传统之间的紧张关系,不过这样一来,中国本身也将成为一个特殊的区域史概念,并由此建构起“中国/日本”、“中国/韩国”或者“中国/越南”的观念框架,这一观念框架的本质表现为“他者/自己”的关系构图。问题是,当我们从“他者/自己”的关系构图中来审视中国传统文化之际,就必然遇到中国文化的普遍性与东亚地域特殊文化之间的张力问题。近年来,在“东亚儒学”这一新兴研究领域中,就不断出现这一问题。^②这里仅就中国近世以来的“乡约”及“六谕”在东亚地域的流传情况略作探讨,以期了解对于东亚而言中国传统文化并不是绝对的一元论存在,而是在与东亚不同地域的文化交涉过程中呈现出“本土化”,换言之,中国文化中的某些普遍性特征落在东亚其他地域文化中却有可能呈现为某种特殊性。

^① 以上参见拙著《明末清初劝善运动思想研究》第九章,“‘事天’与‘尊天’:明末清初地方儒者的宗教关怀”,台北:台大出版中心,2009年。

^② 黄俊杰《东亚儒学:经典与诠释的辩证》,“自序”,台北:台大出版中心,2008年,第49页。

举例来说,16世纪初朝鲜中宗朝(1506—1544在位)的士林领袖赵光祖(1482—1519)就认识到“化民成俗,莫善于乡约”,这个想法当是来自中国宋代士人,不过他认为11世纪宋代《吕氏乡约》的条目规模未免狭窄,而且由于该书作者吕大钧(1031—1082)的身份不过是“布衣”,所以他的这部《乡约》在推行力度上便很有限,他说“吕氏以匹夫,不得推行天下,而但施之一乡。”所以他要根据《周礼》来重新设计《乡约》,而且要“大立规模”,他的这一提议很快得到了中宗的认可。^①由此可以看出两点:第一,在近世朝鲜,“乡约”实践并不仅仅是乡绅在地方基层呼吁推动,更是士人“得君行道”的一种方式,有当时官方意识的认同,这一情形就与中国(特别是明代以降)有点不一样。在中国,制定“乡约”基本上属于地方乡绅的行为,是上层权力无暇顾及的领域,至多在明代中叶以后实施“乡约”与县府一级的公共权力机构发生某种宽松的连带关系;第二,我们还可以看到,赵光祖认为中国的乡约太过简略,只能适用于一乡而不能推行于天下,这显示出朝鲜时代的乡约运动有着自身的特殊关怀而不尽同于中国。

关于这一点,还有其他史料可以佐证,如朝鲜著名的朱子学者李珣(号栗谷,1536—1584)就曾仿照朱熹《增损吕氏乡约》制定过两部乡约——《西原乡约》和《海州乡约》,他也认为朱熹所定的乡约条目过于简化了,因此他制定的乡约就增加了许多细节,以适应朝鲜的社会情况,用他的话说就是“大概仿《吕氏乡约》,而节目多不同”。^②显然,李栗谷的问题意识很明确,他欲将中国乡约“本土化”。尽管如此,我们还是应该看到,中国乡约文化得以在朝鲜时代流行,显示出乡约传统对于近世朝鲜(1392—1910)具有一定的普遍意义,对此我们也不能熟视无睹。^③否则的话,我们就无法理解“乡约”这一关键词竟然在收录500余种文献的《韩国文集丛刊》中出现的次数达到955次之多。^④当然笼统的数字统计唯有施诸绵密细致的具体分析,才可以由此看出“乡约”在当时朝鲜具有何种意义及其历史状况。有趣的是,在近世日本(1603—1868)则几乎看不到这种“乡约”传统。这是怎么回事呢?

我们大多知道日本历来就有编译翻刻中国汉籍的传统,而且数量之庞大是十分惊人的,到了17世纪以后,这种翻刻的速度变得更快,它们被叫做“和刻本”,现存的书目约达五千余种。^⑤重要的是,这一翻刻行为不仅透露出中日文化交涉十分活跃,更可从中发现日本对中国的兴趣点如何逐渐高涨而又慢慢转移等文化问题。对于中国的儒家经典及史籍的大量翻刻自不待说,然而我们意外地发现“乡约”类的汉籍和刻本相当罕见,经查“日本所藏中文古籍数据库”,日本全国各地的主要大学及公私藏书机构共收藏与《乡约》有关的中国古籍有122种,数量本身不可谓少,然而仔细一看,却发现其中没有一部是在日本翻刻的和刻本,另查“日本古典籍综合目录”,亦无“乡约”和刻本显示,仅有朱熹《增损吕氏乡约》曾由今人铃本虎雄(1878—1963)标点出版于1930年。这个现象说明在整个江户时代,日本知识人以及对文化市场非常敏感的书商根本没有编译翻刻中国乡约的意愿。^⑥由此我们大胆推断,中国乡约传统对于日本近世社会来说并无什么普遍意义可言。很

① 《静庵先生续集附录》卷三《补遗》。引自网站 <http://db.itkc.or.kr/> (下引韩人文集,均同)。另外,他还积极推动《朱子家礼》等的出版,致力于礼仪制度的重建。

② 《栗谷先生全书》卷十六《海州乡约》。

③ 关于宋代乡约在近世朝鲜的流传情况,参见常建华《东亚社会比较与中国社会史研究》,《天津社会科学》2004年第3期。该文断言中国乡约“在‘近世’东亚带有普遍性”,甚至“改变了东亚社会结构”,这一结论可能下得过急,若从下文所列江户日本的情况来看,则此结论或难成立。

④ 此据韩国古典综合数据库。网页为: <http://db.itkc.or.kr/>。

⑤ 此据长泽规矩也《和刻本汉籍分类目录》的统计,转引自王宝平主编《中国馆藏和刻本汉籍书目》,杭州:杭州大学出版社,1995年,第7页。

⑥ 顺便指出,在中国所藏的和刻本中有20%是长泽规矩也《和刻本汉籍分类目录》所统计的五千余种和刻本中所没有的,然而其中亦未见一部“乡约”和刻本。参见王宝平主编《中国馆藏和刻本汉籍书目》,第7页。

显然,这与近世日本的幕藩制度、武家政权有莫大关联。^①要之,由上可见,中国文化在东亚三地(主要指中日韩)既有其普遍性又有其特殊性,而文化的普遍意义又必然在具体的社会形态中呈现出特殊性。以下我们再举一例来补充说明。

晚明清初有一种宣讲“六谕”的传统,本来,这一宣讲传统自明代中期出现以来,不久就有了与讲“乡约”相结合的趋向,其中也含有劝善的思想因素,特别是有关“六谕”的各种《衍义》、《直解》尤其如此。^②简言之,在明代,主要是讲朱元璋的“圣谕六言”;在清代,继康熙于1670年公布《圣谕十六条》之后,雍正二年(1724)颁发的《圣谕广训》则成了此后主要的宣讲课本。那么,作为中国皇上钦定的、面向全国推行道德教育的这部政治文献在异域日本又是被如何审视的呢?有研究表明,德川时代第八代将军吉宗曾于享保六年(1721)下令编刻《六谕衍义》,但事情并非我们所想象的,以为吉宗是要模仿中国以“圣谕”治天下,吉宗下令编刻此书的目的有点特殊。首先他令儒臣荻生徂徕(1666—1728)对《六谕衍义》施加训点,又令侍讲室鸠巢(1658—1734)用日语作通俗化解释,然后分别于享保六年及次年刊刻了《官刻六谕衍义》(徂徕训点)及《官刻六谕衍义大意》(鸠巢译解),^③行动可谓迅速。他们依据的底本是约生于明末的浙江会稽人范鋐(生卒不详)的著作《六谕衍义》,据范鋐《跋》,他指出讲《六谕》如同讲《乡约》,其目的在于“劝善化恶”,故他在书中添加了不少报应故事,可见这部《衍义》具有糅合“六谕”、“乡约”及“善书”的特征。范鋐此书最早是由琉球国程顺则(1663—1734)带到日本,并于享保四年(1719)经萨摩藩主岛津吉贵之手而上呈给吉宗的。^④

那么,吉宗看上此书的原因何在呢?其实,他是为了在面向儿童实施基础教育的设施——“寺子屋”(一种儿童教育机构)推广识字教育,这一点很值得注意。其实吉宗颁布此书之际,就明确此书的适用对象是寺子屋的教师以及儿童,目的在于进行识字(主要指汉语及其发音)启蒙教育,而不是以地方官员为主导、通过基层社会的层层宣讲以达到安邦治国的目的。^⑤令人颇感兴趣的是,这两部和刻本《六谕衍义》,现被收在小泉吉永编《近世育儿书集成》(东京:クレス出版,2006年)第4卷中,另有学者则将此定位为日本“最早的国定初等教科书”。^⑥可见,至今仍有学者认为这两部书是属于“育儿”一类的初级教科书,它在近世日本教育史上自有其重要地位。然而若在中国,大概会将此列入“史部·政书”一类。

由上可见,原本是政治文献的汉籍传到日本以后,味道就变了,这说明日本的确很善于“借用”他人文化,^⑦它会从实际的角度出发来自主选择如何利用中国典籍,而不是囫囵吞枣地被动接受。要之,在明清中国,“六谕”对于治理地方社会已呈现出相当的普遍性,但对德川日本来讲,“六谕”所能起到的民众教化作用首先须就儿童基础教育着手做起,所以自享保年间直至明治年间的两百余年,此书便不断翻刻出版。当然,此书除了作为汉语教育之用以外,也常作为道德教科书来使用,

① 关于武家政权作为德川日本社会构造之重要特色等问题,参见渡边浩《日本政治思想史——十七~十九世纪》,东京:东京东大学出版会,2010年,第51—69页。

② 周振鹤《圣谕广训:集解与研究》,上海:上海书店出版社,2006年。

③ 今中宽司《徂徕学之史的研究》未附“徂徕关系年表”享保六年条,京都:思文阁出版,1992年,第395页。

④ 《冲縄県立図書館資料叢書》第1卷《程氏本六諭衍義》卷末范鋐《跋》以及《例言》,那霸市:琉球文化社,1980年,第149—150页,第2页。

⑤ 衣笠安喜《思想史と文化史の間——東アジア・日本・京都》,东京:ペリかん社,2004年,第262页。

⑥ 辻达也《江戸時代を考える》,东京:中公新书,1988年,转引自陶德民《周振鹤の新著〈聖諭廣訓〉:集解與研究について》,关西大学亚洲文化交流中心《環流》第3号,大阪:关西大学,2006年,第7页。

⑦ “借用”一词原是英国史学家 George Samson 对日本文明的一个观察结论,余英时对此赞赏道“可以肯定地说,‘借用’本身正是日本文化精神的一种独特表现。”(余英时《中日文化交涉史的初步观察》,载日本关西大学文化交涉学教育研究基地《東アジア文化交渉研究》别册1,大阪:关西大学,2008年,第6页)

尤其到了德川后期,故其在日本近世思想史上的意义不可轻视。^①不过有一点是明确的,不像在明清中国,“六谕”构成了由上至下的一套宣讲传统,而在江户日本非但没有这种宣讲传统,而且“六谕”从来没有获得政令性的文献地位。

三、中国善书在东亚的多元展开

我曾撰文简要介绍了晚明善书作家颜茂猷的《迪吉录》在日本的流传情况,指出日本阳明学派的开山祖师中江藤树(1608—1648)对茂猷此书很重视,他撰述的一部善书《鉴草》几乎就是茂猷此书的节抄本,因为在他采用的全部61条劝戒案例中,竟有48条来自《迪吉录》。略晚于藤树的著名通俗文学家浅井了意(1612—1691)则在其《堪忍记》(1659年刊行)一书中,采录了《迪吉录》50例的劝惩案例(全部案例约有170余条),^②这说明中国善书在近世日本是颇受青睐的。不仅如此,中国善书传到日本以后,演变出一种独特的日本化善书——“和解善书”(即用日语翻译和注解的中国善书)而且这类“和解善书”在江户至明治期间被大量翻刻,^③足见中国善书思想在东亚文化交涉史上留有深刻的印迹。我们不妨再以中江藤树为例来略加说明。他除了《鉴草》以外,还撰有《阴鹭》一书,^④对晚明流行的善书“阴鹭文”做了专门解释,内分“辨惑立志”、“阴鹭解”、“种子方”、“亲亲仁民爱物”四篇。另据木村德光的研究,他在喜多市调查有关藤树学派文献时发现了一部该学派传承下来的《孝经》,竟然前半部分是《孝经》,而后半部分则是《太上感应篇》一卷,^⑤这个做法也显然有中国“孝感”文化的浓厚背景。重要的是,这个发现印证了藤树大弟子熊泽蕃山(1619—1691)有关藤树门下经常集体诵读《太上感应篇》和《孝经》的一个记述。根据蕃山在其著《集义和书》卷十的记录,他们在诵读《孝经》时,还要行“诵经威仪”(意即诵经时的一种仪礼行为)将《孝经》视作宗教性的崇拜对象,以使孝行的依据诉诸信仰,同时他们相信“捻纸结一日之过而从善”,才是服从天道福善祸淫之果报规律的正确行为。^⑥

现在,我要补充说明的是,江户日本汲取和容纳中国善书思想的一个重要文化背景,其实是江户以前日本自身的“神道信仰”的宗教传统以及佛教传统;另一个重要的社会背景是,儒学在近世日本盛传以后,从来没有正式成为德川政府的意识形态,也正由此,所以当中国善书传入日本以后,并不发生与儒学争正统地位的问题,而是很容易就与日本的通俗文化(如各种“怪谈”故事)杂糅在一起。另一方面,自江户以来,日本知识界在努力开创自身的通俗文化之同时,也在力图重振自身的宗教传统,主要表现为两点:一是将儒学与神道合一,例如17世纪伊势神道家渡会延佳(1615—1690)《阳复记》(1651年刊行)曾说“神道儒道,其旨一也”,“孔子之道即我国神道之道”,^⑦这一神

① 据《冲縄県立図書館資料叢書》(那霸市:琉球文化社,1980年)第1卷《程氏本六諭衍義》卷末附录“冲縄県立図書館東恩納文庫所藏《六諭衍義》諸本目録”,《六諭衍義》及《六諭衍義大意》共有26种刻本或抄本存世(第161—163页)。并参见辻本雅史《近世日本における教育のメディアに関する文化史的研究》科学研究费补助金基金研究成果报告书,京都大学大学院教育学研究科,2003年4月,第42—45页。

② 参见拙文《兴起“善人”以平治天下——“云起社”与十七世纪福建乡绅的劝善活动》(2010年9月9日台湾“中研院”中国文哲所“众生病,故我病——中国文化书写中的罪悔与疗愈”国际学术研讨会的会议论文)。关于浅井了意,可参柏原佑泉《浅井了意的教化思想》,《日本宗教史論集》,笠原一男博士还历纪念会编,吉川弘文馆,1976年。

③ 八木意知男《和解本善書の資料と研究》“序章:和解本善書の諸概観”所附“和解本善書刊年譜”,京都:同朋舎,2007年,第22—26页。

④ 《藤樹先生全集》第2册,东京:岩波书店,1940年。我使用的则是加藤盛一校注本《鑒草》附录,东京:岩波书店,1939年。

⑤ 木村德光《日本陽明学派の研究——藤樹学派の思想とその資料》,东京:明德出版社,1986年,引自张昆将《德川日本儒学思想的特质:神道、徂徠学与阳明学》,台北:台大出版中心,2007年,第220页。

⑥ 参见藩山的另一部重要著作《集义外书》卷十四。引自玉悬博之《日本近世思想史研究》第七章“近世前期における神觀念”,东京:ペリかん社,2008年,第217页。

⑦ 《神道思想集》,东京:筑摩书房,1970年刊《日本の思想》,第190、195页。引自黑住真《複數性の日本思想》,东京:ペリかん社,2006年,第317页。

儒合一的观点看似平稳,但也可以被解读为儒家有的东西在古代日本早已有之,从而转化出一种“日本型华夷思想”,因为中国只是一种相对存在;①一是排斥儒学以恢复日本的“神国”信仰,例如18世纪国学派创始者本居宣长(1730—1801)便明确断言否认灵异存在只不过是“腐儒”之见而已,“所谓‘不语怪力乱神’,乃孔子一家之私言也”,②他坚信日本的“神灵”是实在的,因此日本乃是地地道道的“神国”。③其实,由他推动的那场“国学”运动,旨在恢复日本固有的神道精神,以重建宗教国家体制,故其思想在政治上表现出强烈的“保守主义”特色。④重要的是,不仅在“国学”运动中,借助日本自身思想传统中的宗教因素这一策略在本居宣长那里被运用得十分自如,而且他还以此作为打击儒家思想的重要工具。

至于中国善书在近世日本的流传及其影响等问题,学界已有大量的先行研究,⑤不用我在此赘述。这里须指出的是,在一般知识领域,儒学思想对日本文化的确产生过重要影响,然而在宗教文化领域,讲求善恶相报的善书类中国宗教文献一旦传入日本,很快就被日本自身的宗教传统所吞没,形成了非常复杂的文化交涉现象,有时我们甚至分不清楚在日本“怪谈”故事中有多少中国因素,因为汉魏隋唐以来的中国志怪小说以及佛教因果报应故事与近世日本的怪谈文学就经常掺和在一起,而在江户时代又有日本自身的“说话”文学传统,例如相传原创于8世纪而流行于江户时代的《日本灵异记(片仮名本)》(又名《日本国善恶现报灵异记》)便是“说话”文学或“怪谈”文学的代表作品,⑥虽取名为“日本”,然其灵异故事的原型却大多来自佛教。上面提到的浅井了意另有一部成书于宽永元年(1661)的通俗文学作品《浮世物语》,也在其众多的日本故事中杂糅了元末明初的善书《明心宝鉴》的部分内容。⑦这类事例很多,这里就不细述了。

我们知道,自18世纪江户中期“国学”运动开始以来,日本近世思想中的国家主义、民族主义的倾向便已开始抬头,到了19世纪初幕末时期,这种倾向便变得愈发强烈。值得注意的是,这一时期“国学”运动的宗教化意味很浓厚,例如“国学家”兼“神道家”平田篤胤(1776—1843)的思想特质就在于通过《灵能真柱》、《仙境异闻》等宗教论著,欲将日本“国学”神学化。⑧这两部宗教书之

① 根据桂岛宣弘的研究,“日本型华夷思想”大致形成于17世纪中叶,其思想基础乃是前江户时代的“礼·文中华主义”,在形态上表现为对“明代中华主义”的反拨,强调“日本内部”的文化优越性,及至18世纪中叶以后,又出现了“日本型中华主义”,中国与日本地位被完全颠覆,中国被视作“夷狄”而日本则成了“中华”,参见桂岛宣弘《思想史の十九世紀——“他者”としての徳川日本》,东京:ベリかん社,1999年,特别是第167—172页,第195—209页。另可参见孙承喆《朝鮮中華主義と日本型華夷意識の対立》,收入孙承喆著,山里澄江、梅村雅英译《近世の朝鮮と日本——交隣関係の虚と実》,东京:明石书店,1998年。

② 本居宣长《排蘆小舟》(约1757年成书),《本居宣长全集》第2卷,东京:筑摩书房,1968年,第25页。引自上引黑住真:《複數性の日本思想》,第324页。

③ 这一“神国”观念来源甚久,见日本最早的约成书于8世纪的正史《日本书纪》,书中借助于当时朝鲜新罗王之口“吾闻东有神国,谓日本。”转引自罗丽馨《十九世纪以前日本人的朝鲜观》,《台大历史学报》第38期,2006年12月,第175页。

④ 上引黑住真《複數性の日本思想》,第327页。另参子安宣邦《宣長学講義》,东京:岩波书店,2006年。

⑤ 酒井忠夫《江戸前期日本における中国善書の流通》,《东方宗教》26号,1965年;酒井忠夫《酒井忠夫著作集》2《増补》中国善書の研究》下《近世日本文化に及ぼせる中国善書の影響並びに流通》,东京:国书刊行会,2000年。

⑥ 中田祝夫《日本靈異記・解説》,载《日本靈異記》,东京:诚勉社,1979年。并参白土わか:《日本靈異記にあらわれた因果心報思想》,载佛教思想研究会编《仏教思想》第3册,京都:平乐寺书店,1978年。

⑦ 《明心宝鉴》相传为元末明初的范立本辑录。国家图书馆藏有1368年刊印的《校正删补明心宝鉴》,另有和刻本《新鐫京板正伪音释提头大字明心宝鉴正文二卷》,明王衡校,宝永八年(1711),日本僧道伴覆明王衡校,陈弼定刊本训点,刊本1册,日本关西大学图书馆泊园文库藏,该和刻本又见藏于北京大学图书馆。朝鲜时代亦有多部抄本传世。然而反观《四库全书总目》、《续修四库全书总目提要》(稿本)、《中国古籍善本书目》却均未著录此书,参见《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏中文善本汇刊》第27册(北京:商务印书馆,桂林:广西师范大学出版社,2003年)《御制重辑明心宝鉴》一书《提要》。可见,《明心宝鉴》产地在中国而其名声却在域外。又如江户初期儒者小濂甫庵(1564—1640)也很欣赏此书,他编撰的《明意宝鉴》几乎就是《明心宝鉴》的“抄袭”之作,参见王悬博之《日本近世思想史研究》第一章,第27—29页。

⑧ 子安宣邦《平田篤胤の世界》,东京:ベリかん社,2001年初版,2009年新版,第270—291页。关于日本幕末的国学与宗教的结合趋向,另可参见桂岛宣弘《幕末民眾思想の研究——幕末国学と民眾宗教》,京都:文理閣,2005年,第299—336页。

怪僻难解,常令日本学者亦不得不束手兴叹。这里我想以19世纪初被称为折衷学派的民间思想家广濑淡窓(1782—1856)的思想为例,以观察弥漫于幕末思想界的一种宗教气息。此人之所以引起我的兴趣,是因为在其思想中有两个特点:一是“敬天”思想,一是《万善簿》实践。这里我要顺便提一下清初儒者陆世仪(1611—1672)的“敬天”思想,他曾明确地将“天”视作信仰对象,并将程朱理学的“敬”字工夫引入宗教领域,而他有一个基本观点,认为宋代以来的“天即理”这种“以理释天”的理性诠释很有问题,因为“天”作为崇拜对象,必然是实在的人格存在,“以理释天”就不免将“天”与“人”打成两截,所以陆世仪非常感叹“今人多不识‘天’字”,而他的主要思想工作就在于努力恢复“天”的权威。

淡窓的“敬天”思想与明末清初的这股“敬天”思潮有着异曲同工之处,他也很不满以理释天的思路,强调指出“‘天即理也’云云,毕竟以私智测天之所,未免落于不敬。”在他看来,“理可穷,而天不可测”,在理的背后,更有天(帝、神)这一不可知的存在领域,而“天”是“最尊独贵”、“神明不议”的超越存在,所以凡是天地间的存在物都“必敬天”。尽管天是不可知、不可思议的超越存在,但天又是不断呈现的,因为天与人的关系就好比是宇宙间的“生”与超越者的关系一样,这一关系的具体表现就是“报应”。所以他说“天常知、常听而常视”,天是“无所不及,无所不在”的,又说“天道有知”,故“敬天之方无他,唯信‘天道有知’四字而已”。^①

由“敬天”立场出发,淡窓还积极主张“事天”,^②并付诸行动。他在18岁时(1799)曾得到一部袁了凡《阴鹭录》,便立志行善积德,然而未能坚持,至54岁时(1835),因丧孙女而深感悲痛,于是下定决心开始实行《万善簿》,具体而言,就是以记录黑白(喻指善恶)的方式,将自己的道德行为通过计算转化为《万善簿》,以便检点日常行为的善恶之多寡。^③对于晚明以来功过格实践略有所知的话,大概都会联想到他的这一行为其实就是一种功过格实践。我对淡窓思想并没有全盘的研究,故尚不清楚这部《万善簿》具体是如何记录的,不过有一点则是清楚的,此次淡窓的万善簿实践终于在经历了13年之后,于嘉永元年(1848)戊申正月二十九日即他67岁之际,顺利实现了行善一万的誓愿,此后直至去世前两年的73岁,仍坚持不懈地记录善恶。^④由此可见,中国善书思想在淡窓的观念世界中留有浓厚的痕迹。^⑤同时我们亦可说,中国善书中突出的迁善改过、善恶相报的传统在东亚其他地域亦有其一定的普遍性。

那么,李氏朝鲜的情况又如何呢?我们初步了解到中国善书在朝鲜时代亦被不断传抄翻刻,不

① 以上分别参见广濑淡窓《約言或問》,东京:岩波书店,1940年;《增补淡窓全集》所收《義府》注,京都:思文阁,1971年;《約言》,载《日本思想大系》47册所收《近世后期儒家集》,东京:岩波书店,1972年。转引自上引黑住真《複數性的日本思想》所收《広瀬淡窓の倫理思想》,第363—364,354页。

② 《約言》,第226页等,引自上引黑住真《複數性的日本思想》,第370页。

③ 《万善簿》见《增补淡窓全集》下卷。相关研究则可参看大久保勇市《広瀬淡窓・万善簿の原点》,京都:启文社,1971年;古川哲史《〈万善簿〉と〈陰鷲録〉》(《季刊日本思想史》第19号“広瀬淡窓の思想”特集,东京:ペリカン社,1983年,第101—110页)特别介绍了他自身收藏的自安永五年(1776)至明治二十六年(1893)在日本刊行的19种和刻本《阴鹭录》(含《功过自知录》),亦可参考其著《広瀬淡窓》附章“《和字功过自知录》の解说と本文”,京都:思文阁,1972年,第268—296页。

④ 参见《增补淡窓全集》下卷《万善簿》及上卷《怀旧楼笔记》、《自新录》、《再新录》等。顺便一提,2011年1月23日,我有机会访问了位于日本九州地区的大分县日田市的(财团法人)广濑资料馆,由于不能摄影,所以只能伫立在橱窗内,凝望着《万善簿》的手写原本,内心在感叹19世纪初这位日本儒者何以对功过格如此钟情。在此我要感谢福岡教育大学的鹤成久章教授为我安排此行的好意。

⑤ 当然,淡窓“敬天”亦有日本的思想资源,例如古学派代表人物荻生徂徕就有“敬天”乃“圣门第一义”之说(荻生徂徕《弁名》下《天命帝鬼神》第一则,引自子安宣邦《徂徕学講義——〈弁名〉を読む》,东京:岩波书店,2008年,第150页)。据吉川幸次郎,徂徕对“敬”及“天”的理解与宋儒迥异,其宗教意识源自日本古来相传的神道,参见氏著《徂徕学案》,《日本思想大系》第36册,东京:岩波书店,1973年,第730,734—735页。不过,正如淡窓所说“敬天之义,以福善祸淫为本”(《約言或問》,第71页),这就表明其思想仍有中国善书的思想因素,因为“福善祸淫”显然出自中国典籍《尚书》等书,并成为12世纪《太上感应篇》“转祸为福”之思想的重要来源。

过主要是与《感应篇》相关的善书,至于《功过格》,查找的结果令人稍感吃惊,在大型丛书《韩国文集丛刊》中仅见一例,即南秉哲《圭斋遗稿》卷五《重刊陶水部增损功过格跋》,文甚短,全文如下:

过有知与不知之二,知居三之一,不知常十之七。而知者不可谏,不知者觉斯改焉。

今之当官者异于是,过果有不知者欤。夫以人心之仁,岂其无也。是卷武人崔君星玉所重刊也。凡当官者览之,彼觉斯改者固无论,而虽不可谏者,其将动心乎否耶?余以为得其位,泽利民生者,其功若算百,则不得其位而刊是书者,当算五十,然使陶水部、吕叔简算之,其或不五十于彼而百于此,亦未可知也已。

该跋文作于哲宗四年(1853)。南秉哲(1817—1863)为朝鲜后期著名的儒学家,崔星玉即崔理煥(1813—1891)则是朝鲜后期的实学思想家,其著述非常丰富,其中令人注目的有他所编译的《太上感应篇图说》附谚解五卷。^①“陶水部”即陶珙(生卒不详),^②天启元年举人。据钱谦益《初学集》卷三十一《遯园集序》,可知陶珙曾为官南京工部,当即“陶水部”之称的由来。“水部”乃明清时为工部司官的俗称)。不过,书名既曰“增损”,则《当官功过格》另有作者而非陶珙原作。其实,《当官功过格》似即袁了凡的同名著作,该书亦被《迪吉录》卷四“官鉴”收录,是一部在明末有相当知名度的善书。^③至于吕叔简,则是著名的吕坤(1536—1618),他的《刑戒》在晚明也很著名,曾得到东林党人邹元标(1551—1624)的赏识,还被颜茂猷《迪吉录》所收,此不赘述。

现在我们试对上述《跋文》中的观点稍作分析。南秉哲对功过格的计算法似乎存有疑问,因为通常来说,知“过”者只有“三之一”而不知“过”者往往是“十之七”,也就是说,记录善恶的功过格行为是有局限性的,因此重要的是,对于不知者而言如何才能知过改过呢?他认为只有通过自己的“觉”才能真正做到知过改过,而“觉”的依据在于“人心之仁”,可以看出,他的思路是正统的儒学思路。他还认为当官即位者因其“泽利民生”而应“算百(功)”,刊刻善书者则可“算五十(功)”,即便“使陶水部、吕叔简算之”,其结果也许正相反。在这里,南秉哲表明他所看重的仍是为官者能否真正做到“泽利民生”,可见他的儒学立场非常鲜明。其实此亦不足为怪,这与近世朝鲜一贯推行的奉朱子学为官方意识形态的思想传统有关。我们从近世朝鲜派往中国的“燕行使”以及派往日本的“通信使”在与中国及日本的知识人对谈中常常流露出来的对朱子学近乎“原教旨主义”的信仰态度便可窥见一斑。在他们眼里,16世纪末及至17世纪中叶以后的中国及日本,早已背离朱子原理而陷入了严重的信仰危机,唯有朝鲜还保持着朱子学的正统。^④所以,当南秉哲接触到中国善书之际,由儒学立场出发,对其中宣扬的因果报应思想是有保留的。例如,另有史料或可证明我的这一推测并非过度。与南秉哲大致同时,被评价为以“气学”取代“理学”的崔汉绮(1803—1877)^⑤在其著《人政》卷十二“教人门”五“改过学”一条中,虽对儒家的迁善改过之学有所赞赏,但对晚明以降流行的功过格思想则有严厉批评,不妨将该条全文抄录如下:

功过之学,从近炽行,以福善祸淫,劝惩愚迷,虽若有补,其实有害。愚迷之人,歆慕富

① 韩国今存多部《太上感应篇图说》附谚解五卷,崔理煥编,高宗十七年(1880)刊本,卷末刊记:光绪六年庚辰季春刊印。

② 日本东洋文库藏朝鲜本《陶水部先生增损当官功过格》一卷附《吕叔简先生居官刑戒》八章一卷,题署“陶珙撰,居官刑戒明吕坤撰”,“朝鲜(咸丰三年)南秉哲重刊本”。

③ 至清代,“当官功过格”成为诸多功过格的一种门类,如日本国会图书馆所藏康熙七年(1668)刊刻劳大与《闻钟集》五卷本,附有《儒门功过格》和《当官功过格》,而《四库全书存目丛刊》所收康熙十年(1671)刻本为四卷本,未见这两部附录。

④ 关于这一点,可以参看夫马进的系列论文《朝鲜燕行使申在楨の〈筆譚〉に見える漢学・宋学論議その周辺》,载岩井茂树编《中国近世社会秩序の形成》,京都:京都大学人文科学研究所,2004年3月;《朝鲜通信使による日本古学の認識——朝鮮燕行使による清朝漢学の把握を視野に入れ》,载《思想》981号,东京:岩波书店,2006年1月;《一七六四年朝鲜通信使と日本の徂徠学》,载《史林》89卷5号,京都大学文学部,2006年9月;《一七六五年洪大容の燕行と一七六四年朝鲜通信使——両者が體認した中国・日本の“情”を中心に》,载《东洋史研究》第67卷第3号,东洋史研究会,2008年12月。这里我要特别感谢夫马进教授惠赠上述系列论文的抽印本。

⑤ 参见权五荣著,邢东风译《崔汉绮の生涯与气学》,载杨国荣主编《思想与文化》第9辑,上海:华东师范大学出版社,2009年,第111—127页。

贵,畏避罪恶,自有王政之赏罚。运化之顺逆,举此教导,祸福昭著,善恶有准。舍此光明大道,强引外道之冥报,方术之晦昧,以证功过之意,是乃引虚无而劝实行,说妄诞而怨日用。其所本源,已陷虚无妄诞,竟使日用实行,归于虚无妄诞,功过之义安在?功过格之名,出自吏部考功,而积累职业行事之善不善,计分而黜陟,比较而升降,以实事功过,行实事劝惩,岂以虚无功过,望虚无祸福哉!

由文末一句可见,他对“改过学”之用于“吏部”实行考核是赞同的,以为根据“实事功过”行“实事劝惩”并非不可,然而他在文章一开头就表明了一个基本立场,他指出近来“炽行”一时的讲求“福善祸淫,劝惩愚迷”的“功过之学”(实即功过格实践)看似“有补”而实则非常“有害”,因为其中已不免夹杂了佛道的“冥报”观念,甚至还有“方术”的因素渗入其间,其结果显然要坠人于“虚无妄诞”的荒唐之中。不待说,他是从正统儒家的立场出发赞同儒家“改过”之学而反对佛道宣扬的“功过格”之类的做法。

须指出,崔汉绮(亦含南秉哲)由儒家立场来批判功利主义,在朝鲜儒学史上是有深厚传统的,例如14世纪的一位著名大儒权近(1352—1409)便说“道之不明,异端害之也。吾儒尚赖先哲之训,以知异端之蔽,而往往有不能固守其道者,亦怵于功利之私而已。……此道之所以常不明不行,而异端之徒亦指以为卑近而斥之也。且其善恶报应之效,亦多参差不齐,故善者以怠,恶者以肆,而举世之人,贸贸然沦胥于利害之中,而不知义理为何物。……夫辟异端,然后可以明吾道;去功利,然后可以行吾道。”^①当然,在权近的时代,功过格尚未流行,但是佛教的果报学说在他的眼里已泛滥得相当厉害,而这种学说极有可能陷人于“功利”而令人不能自拔,所以作为儒者的基本工作有两项“辟异端”和“去功利”。我相信,权近这一儒家立场是近世朝鲜儒学的主流,直至朝鲜末期这一主流传统仍然影响深远。崔汉绮之所以不能认同功过格,其因在于他认为功过格讲求的那套计算善恶点数的思路已落入功利主义的窠臼之中,显然这与上述权近表明的儒家立场是一脉相承的。

四、小结

思想史(特别是哲学史)研究常易偏向“大叙事”,偏重于探讨一些重大的、一贯的本质问题,欲以揭示不同时期不同地域的思想发展过程中存在着某种本质现象;同样,以往的“国别史”研究也极易导致一种结果:似乎一个“民族国家”的历史从来就是传统一致、没有差异的。20世纪后期兴起的“区域史”研究则另辟蹊径,它非常关注社会底层的各种细节问题,并注意时空不同的文化差异,所以观察问题往往显得别具慧眼、深入具体。这种研究相比于注重普遍问题的国别史研究显然有一定的优势。当然不同学术领域虽可互相沟通,但也不可随意跨越。须指出,注重特殊、差异、具体之历史现象的区域史研究不仅不应取代思想史或国别史研究,而且其自身也要有一定的对普遍问题的关怀。

我们将中国善书放入东亚地域进行考察,旨在揭示一些有趣的历史现象以供思考:中国善书注重的报应传统在东亚地域流传过程中却呈现出某些特殊面相,它在近世朝鲜信奉儒家性理学的背景之下,并没有受到多大的欢迎,而在近世日本却很快融入了日本自身的宗教传统;另一方面,注重彰善纠过的“乡约”传统在东亚的朝鲜和日本所受遭遇却大异其趣,近世朝鲜在朱子学一统天下的背景下,接受中国乡约显得毫无障碍,当然也并非全盘照抄,而是根据朝鲜本土的特殊情况而有不少改易,然而由于近世日本在幕藩体制之下,地方秩序完全依靠武士阶层,没有采用乡约方式来重组地方社会的迫切需要,所以中国乡约对于近世日本而言就缺乏普遍意义。这一观察结论似可说明,儒家传统的价值观或儒学思想的普遍性,若放在“同一”的东亚地域来看,其表现形态却是异样纷呈、多彩多姿的。也就是说,在东亚社会的不同地域不同时期,儒学的普遍性完全有可能表现为

^① 《阳村先生文集》卷十六《心气理三篇后附集序》,首尔大学校奎章阁藏1674年重刊本。

各种不同的特殊性。

总之,从区域史的角度出发来考察儒学在东亚的历史,足以使我们了解近世(特别是17世纪中叶)以来所谓的“中华文化圈”其实已落入一种观念想象,不必信以为真。^①可是,关注区域文化的特殊性也并不意味着藉此否认区域文化中的共同面相,因为正是在区域文化的特殊性当中,隐含着某种文化的普遍意义,也就是说,儒学的普遍性必落在具体的区域文化中才能呈现。最后须指出,在将儒学置于东亚地域展开跨文化比较研究的过程中,应当注意避免“他者对自己”、“他者对非他者”或“东方对西方”这种二元对立的观念框架,因为“他者”总是存在于外部的异己者而与自我对立,从而形成一种长期以来的“对抗论述”。^②为克服这一点,有必要建立一种“多元他者”^③或“互为他者”的审视方法,从而建构起作为区域文化史的东亚儒学是一多元文化形态这一观念,庶可避免以往的“一国史”研究容易陷入的“中国中心论”。

The Multi-forms of Chinese Shanshu Ideas in East Asia: A Perspective from Regional History

WU Zhen

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: The Confucianism in East Asia has been prevailing in the 21st Century. This paper raises some issues about the significance and problems of the regional history research method thriving in the late 20th Century. It points out it is necessary to examine Chinese thoughts in the light of East Asia region. It is found that Chinese thoughts has a multi-form in East Asia and the Confucianism in this region involves multi-cultural features. It concludes that to research the history of Chinese Confucianism in East Asia could help us to avoid the “China-centrism” which the past research tended to sink in.

Key words: regional history; East Asia; Confucianism in East Asia; Chinese Shanshu; multicultural

[责任编辑 晓 诚]

① 葛兆光《地虽近而心渐远——17世纪中叶以后的中国、朝鲜和日本》,《台湾东亚文明研究学刊》第3卷第1期,2006年。

② “对抗论述”一说,参见辻本雅史著,田世民译《谈日本儒学的“制度化”——以十七至十九世纪为中心》,《台湾东亚文明研究学刊》第3卷第1期,2006年,第259页。

③ 沈清松指出,在当今跨文化研究领域普遍使用的“他者”概念内含与“自己”相对之义,为避免犯下此错,他建议使用“多元他者”这一概念作为审视不同文化之异同问题的一个视角。此说很有参考价值。见沈清松:Centralities in Diaspora——A Philosophical Reflection,2010年6月国际中国哲学学会(ISCP)、武汉大学哲学学院“近三十年来中国哲学的发展:回顾与展望”国际学术研讨会论文集(未刊)。