

现代日本社会与儒教

— 理智 (Logos) 与激情 (Pathos) 的距离 —

金 锡 根*

I. 序 论

在日本飞跃发展之后, 新兴工业国 (NICs, 韩国, 台湾, 香港, 新加坡) 的经济增长及部分东南亚国家 (New NICs) 的大幅度发展引起了全世界的注目。因为纯粹用经济的变量无法解释他们惊人的成长, 所以, 在文化方面, 特别是儒教, 引起了人们的注目。

儒教曾经被视作近代化和资本主义发展的障碍, 而“儒教资本主义论”则以儒教是东亚发展的动力为前提, 引导出现了重新解释儒教的动向。接着, 开始讴歌“儒教文艺复兴” (Confucian Renaissance), 甚至再进一步, 提出了一种玫瑰色的展望, 认为二十一世纪将成为“儒教文明圈”, “汉字文化圈”, “亚洲文化圈”的时代。

但是1997年12月一发生金融危机, “儒教资本主义论”多少受到一些挫折。关于“亚洲式价值” (Asian Value) 的争论发生了, 并一直持续到现在。‘儒教’就是争论的中心。而现在, 又出现了“儒教民主主义”的讨论。

对于这种对儒教的关心和热情, 不少人持怀疑、批判的态度。

* 延世大 政外科 契约教授

属于所谓儒教文化圈的国家和社会,以及学者们的立场和倾向也不一致。随着根据历史经验的不同,不无微妙的差异。有的认为不管怎样,它只不过是“过去的知识遗产”;也有人不但认为它具有“现在的意义”,还试图发掘它“实践的关心”;最近,甚至出现了一种主张,认为对于现代社会存在的问题,儒教可以拿出恰当的处方。

鉴于这种对儒教的热情和重新解释的动向,本文将重点讨论日本的儒教研究,进而考察现代日本社会与儒教的关系。

II. 近代化与儒教:理智(Logos)

日本是在西欧地区以外唯一曾经成功地实现了近代化,并发展为帝国主义侵略的国家,即所谓“亚流”的帝国主义国家。可以说“脱亚入欧”是象征近代日本方向的口号。他们的“近代”是从积极模仿西欧开始的,当然,他们对西方学术的吸收也非常迅速,充分。

作为东方思想乃至传统思想的研究中心,日本是怎样成为世界的权威,如何达到世界水平,又是怎样维持的呢?另外,乍看起来,近代化及西欧化与东方思想的研究是很难并存的两个因素,日本是怎样使它们并存的呢?

首先,大概可以说是日本近代化过程所具有的特殊性。日本通过“自上而下的革命”(Revolution from above),即明治维新,确立了近代民族国家的面貌,进一步成长为东亚的帝国主义国家。尽管如此,在这个过程中,日本国内并没有伴随出现剧烈的阶级、阶层变化。所以,无论以何种形式,它只能是与传统相结合的,这种结合以天皇制为象徵。

日本人把天皇绝对主义作为国体的根本,作为使国体合理化、正当化,他们理所当然地利用了国学,此外,也利用了儒教。在外表上,因为选择了立宪君主制,以政治方针来决定近代法治的国家,所以对于人民和君主之间的关系及人民相互间的关系,只能用权利和义务来规定。在此过程中,他们注意到了儒教。因为儒教是最适合维持上下关系和相互关系的世俗伦理。

第二,将近代的方法论引入包括儒教在内的东方学研究。京都中国学的实证研究是其代表性的例子。虽然研究对象没变,但分析,叙述的方法论发生了很大的变化。而且,代表性的东方学研究者,“东方学创始者”们,通过到欧美国家留学和考察,在知识上受到很大震动。通过留学和考察,欧洲的东方学研究自然而然地介绍到日本,这也是个不容忽视的事实。

第三,其后日本推行的帝国主义政策以及与此相伴的各种特性对儒教研究产生了影响。在对外和对内两个方面,都予以一定的影响,两者相辅相成。

首先,在对外方面,日本把周围的东亚国家当作了帝国主义的侵略对象。为了有效地进行支配,并把这种支配正当化,其努力的环节之一就是研究的进展。尽管受到了殖民史观乃至殖民史学等的污染,他们的研究也不能只是罗列毫无根据的东西。就算为了隐蔽这种意图,在某种程度上,他们也不得不依靠客观的事实和考证以及系统的方法。

对内方面,其实是由日本国内的情况决定的。儒教和国学共同形成了日本意识形态的主要方面,之后,同时进行了以“国民道德论”(theories of national morality)为基础的日本思想研究和日本精神史研究。此时,已经全部吸收了西方的近代成果,以致甚至有人提出了“超越近代”论,认为产生了过度吸收西欧近代文化和制度的问题,主张从日本的“优良传统”中把“近代”洗刷干净,

自然开始关心“优良的”日本传统思想了。这种倾向虽然主观性太强,但另一方面,我们难以否认它加强了对传统思想的关心和热爱及研究的事实。

此外还有很多原因,大致是上面指出几点复合在一起,这不但使日本儒教,东方学研究具备了先进性,而且对提高其水平起到了极大的作用。

Ⅲ. 对实践关心:激情(Pathos)

大部分研究儒教的日本学者们,似乎对于中国、台湾、韩国学者那种对儒教相对的热切关心以及试图阐明其现在意义的做法多少感到意外。在下面的谈话中,深深地理解、关心整个儒学及韩国儒学的黑住真教授(东京大学,日本思想专业),坦率地表达出这种惊讶。

“虽然我对能否把我个人的经验一般化有些疑问,但大约十年前,在韩国举办了关于儒教的讨论会,韩、日两国学者共聚一堂。这是我第一次参加这种聚会,在那里,我了解到日本学者和韩国学者在研究儒教的态度上存在极大的差异,坦率地说,我受到了震动。尽管研究的材料不同,但是,在试图从学术的角度对其进行研究这一点上,两国没有理由不同。但是,尽管从个人的角度日本人也大体上对自己研究的儒学者或作品有喜欢或厌恶的情况,但一直只是从研究者关心知识的角度来研究。虽然说,对象具有这样那样的面貌或者可以这样解读,但除此之外不再主张其他东西。韩国研究者与此相反,

除此之外,主张儒教的现在实践的意义的人还为数不少。有的时候,还出现对实践关心超前于分析的情况。”(黑住真 1998, 33)

泽井启一教授在韩国成均馆大学校作为交换教授进行了一年(1997年)的研究,这作为日本学者来说,是非常少见的。回国后,他在他的著作《作为符号的儒学》的序文中说:

“最近,以‘东亚的儒学’为主题的国际会议频繁召开,在这种场合,我谈日本儒学的机会也增多了。虽然在日本召开的不多,但在中国,台湾,韩国等地区,这种会议由大学或者研究所主办,经常召开。这种国际会议显然对东亚的研究者之间增进交流有所帮助,但从反面来看,参加会议时,我常常被一种‘违和感’乃至‘孤独感’所包围。象我这样的日本思想研究者,除了极少数的例外以外,大部分人虽然承认儒学在近世日本社会里发挥了一定的作用,但并不认为它能为现代社会提供有效的处方。但在台湾、韩国等地的很多研究者,也因为受到所谓“新儒家”们的影响,热衷于研究怎样在现代社会里恢复儒学。在台湾、韩国等地的研究者中,在海外留过学的年轻一代还不到那种程度,但至少是象我这代人以上的研究者都有这种倾向。因为在把所谓儒学的社会效果看作是过去的、间接的,还是看作现在的、直接的等方面存在差异,所以我们没有能跨过这道鸿沟,实现‘交流’。”(泽井启一 2000, 7-8)

但是,如果再进一步看,就会认识到,即使超越这种差异,在具体方法和方法论上也各国也表现为不同的形态。

“研究方法上也有差异。日本人的论文多是仔细研究特定的对象,联系对象周边的历史背景,阐述‘思想史’。但是,韩国

人对对象的研究更加理论化,概念化,换句话说,以‘哲学’为主。而且,与对象周边的时间相比,他们更注重联系幅度更大的时间和空间。在日本,儒教仅是知识性的、历史性的对象,学者仅是其研究者而已。作为思想史的研究者,他们不仅仅关心儒教,研究其他思想,宗教或文学的也不少。但是,在韩国,儒教并非单纯的知识对象,而还在社会上实际存在。我感觉,学者似乎还有以前儒学者的气质,承担着儒教的价值。进而,我产生了这样的想法:与日本相比,在韩国,不仅是儒教,是否所有的思想或知识等都是社会及学者的中心,并实际存在着。”(黑住真 1998.3.3.)

简而言之,就是说“韩国人喜欢‘哲学’,日本人喜欢‘思想’”。这也可能是一种文化或性格上的差异。大部分日本学者只是把儒教当作过去的知识遗产,冷静地从实证的角度进行研究,并不努力从中找到什么伟大的,现在必须复兴的东西。从另一方面看,日本学者对韩国学者对儒教所持的态度和激情感到很吃惊,也是可以理解的事情。

IV. 社会学的含意:理智与激情

今天,日本对儒教研究非常冷淡,仅把儒教看作是过去的知识遗产,研究也是在学术的范围内进行。对将其与现在意义联系起来的“儒教资本主义”或者“亚洲式价值”也没有多少关心。对儒教文化圈和儒教文明圈,也是如此。换句话说,激情的成分完全消失了。那么,是什么原因导致出现这种变化的呢?

在近现代,可以说以第二次世界大战为界,或者说以此为契机,发生了巨大的变化。战败对儒教和儒教研究也产生了影响。“战败导致新儒学研究领域发生了显著的变化。时代思潮从封建思想中摆脱出来,开始主张近代化,民主化,同时,人们认为东方哲学的思考方式鼓舞了日本帝国主义的国家主义,于是对其置之不理。因此,日本新儒学研究呈现出更加明显的实证主义倾向,涌现出许多研究成果。在文献学方面,深钻儒学的原典,在哲学方面,多数沿袭新儒学者的理气论等概念,并加以解释。这种实证主义的潮流一直持续到今天。”(黑住真1995, 133~134)

换句话说,在第二次世界大战后的占领和民主化过程中,儒教被看作是为封建,为国家主义服务的不好的东西。教育口号,国体,国民道德论,超越近代论等实际上对这个方面有所反映。随着日本社会走向民主化,几乎作为反射,对儒教的研究带上了实证主义的,文献考证学的色彩。学术研究得到了深化,但试图从中寻找现在意义,或将其发展为实践运动的行动却不能不退缩了。

几乎出于同一原因,日本研究儒学的学者好象对儒教文明圈或汉字文化圈等概念也怀着一种疑惧心理。不仅是他们,大部分进步的知识分子和学者似乎也都再次想起了过去日本军国主义提倡的“亚洲主义”、“大东亚共荣圈”的不愉快记忆。

但是,笔者想再进一步上溯到它的渊源来考察。这和过去历史上儒教或儒学者的存在状态也有密切的关联,具有自己的历史性。因为看待事物的方法是在历史上形成的。这与思想形成过程中经过再产生所形成的结构也有联系。

那么,到底是什么起了作用呢?这也和日本历史和思想史中儒教所具有的独特位置和性质及其发展过程有着密切的联系。在此试论以下几项。

首先,是日本人对儒教所持的“亲和性”问题,即是否把儒教当作自己的传统文化。对他们来说,神道和国学确实是传统,将其看作本身固有的文化和思想的倾向非常强。另外,“一般来说,民族主义和儒教可以以各种方式结合。……(如宣长所言)在日本思想传统中,对儒教的批判经常带有民族主义的倾向。这大概也和韩国或中国不同。对韩国或中国而言,可以切身感受到儒教深深扎根于自身的传统之中,所以与民族主义联系在一起的反而是儒教肯定论。但是,在日本,人们强烈认为儒教不是自己的东西,因而儒教批判是和民族主义相结合的。”(黑住真 1998, 35~36)所以,与韩国很强的儒教传统,特别是与民族主义有关的儒教传统无法相提并论。

但是,也不能因此就说他们没有受到儒教的影响。传播到日本后,儒教发挥了一定的作用,并产生了影响。但并不是所有的一切都由儒教独占,³⁾显然它曾试图保持独特性。津田左右吉强调说,“儒教在日本与思想文化的根干没有关系,只不过全部是些表面的做法罢了。”象朝鲜时代那样“独尊儒教(朱子学)”是不可想像的,在日本,儒教不得不和其他思想共存。

第二,在接受儒教方面,“日本化”作为一个契机,产生了作用。日本决不是照搬中国或者朝鲜的儒教,而是按照自己的实际情况,加以变化吸收。结果是出现了具有独特性质的“日本儒学”。而且,可以发现,在接受思想时,日本的态度是试图将其表现为自生的,主体的东西。虽然在任何社会都有这种变化吸收的过程,但日本的情况尤为突出。所以,从结果来看,它也曾辨用过多少有些混合的(syncretic)存在方式。

3) 当然1790年(宽政 2)出现了〈宽政异学之禁〉。那是指根据柴野栗山的建议,江户幕府对昌平坂学问所,禁止朱子学以外的儒学。但这本身说明朱子学的位相相对脆弱。

日本化及由此产生的特殊性与“岛国”的地政学位置也有一定联系的。⁴⁾在中华的世界秩序中,它位于周边地区,从中心地区的影响圈里适当地脱离出来。能够根据自身的需要做出适当的取舍。有时,他们自称为“中华”;有时,又干脆摆脱儒教的框架,标榜为“神国”。

第三,如前面所指,与儒教的日本化有关系,但是,儒教的政治,社会的含义不适合日本独特的社会结构。因为儒教原本主张“修己治人”,是“治者的学问”。在现实中,该思想通过科举制度体现出来。科举制度是联系学问和政治的媒介。但在日本并不存在科举制度,学问和政治没有联系起来,而是作为不同的领域独立存在,学问完全不负社会责任和义务。

“日本没有科举制度,学习儒学与国家和政治没有联系,学问也不是由特定阶级固定连续的。十八世纪后半期以后,武士的儒学学习得到重视,但也是将着眼点放在道德教化上,而并非是在社会上的成功。反过来说,通过学问自觉到政治责任的方式极为少见。因为将儒学知识和见识应用于政治的结构非常脆弱,所以学问的意义在社会上自然是不明确,不透明的日本儒学根本上就是免除了社会责任的。因为不负社会责任,是自由的,所以儒学得以自由发展。最重要的是它是不受阶级和身分限制的自由的空間,得以形成了独立的知识世界。也就是说,被称为‘文人’的知识分子可以与政治,社会现实保持一定距离,独立存在。共同享有儒学教养的文人世界是自由的知识空间,不论身分和地位,农民、町人也可以自由出入。因此,根据各自对不同知识的关心,形成了知识、学说和思想。儒学没有成为统治阶级的知识专有物,中央权力也没能独占知识世界。”(辻本雅史 1998, 104)

4) 虽然提出“文明冲突论”的Samuel Huntington多少有点问题,但不管怎么说,他把日本设定成了一个独自的文明圈。

在日本儒学里,并不存在与权力之间的紧张和对立。而在中国,朝鲜和越南,儒学不仅是统治阶级的知识专有物,而且可以通过科举制参与政治,日本与此截然不同。江户时代代表性的儒学者家族“林家自林信胜(罗山)以来,在江户幕府里一直拥有世袭的地位。”“在中国与朝鲜,在官僚制度之下,通过科举,儒学得以再生产。而林家的儒学,作为从属于将军家的‘家职’乃至家学得以再生产,通过这个事实,我们可以看出日本儒学的特徵。”(荻生茂博 1998, 50)

另外,统治阶级的气质(ethos)也不同。首先,日本的统治阶级是身佩两柄刀的武士,而不是体现儒教经典精神的儒教徒。如同大多数不怕死的战斗集团经常做的那样,与个人和家族层次上的孝相比,他们更加强调集团和组织层次上的“忠”。这也是和中国、朝鲜的儒教截然不同之处。因此,他们很难接受那些可以称为儒教核心的“有德者君主论”,“易姓革命”思想,因为这与天皇制标榜的“万世一系”相违背。

这样来看,由于在传统时代的日本社会儒教所具的特性和社会地位,曾有助于日本军国主义的膨胀,再加上受第二次世界大战后近代化和民主化经历等的影响,形成了今天“对现在的不关心”,与“研究的深化”形成鲜明的对照,换句话说,即导致了激情的缺乏。

V. 结束语

二十世纪后半期展开了有关“儒教资本主义”,“儒教文艺复兴”,“儒教民主主义”,“亚洲式价值”等的争论,与此同时,儒教成为现

在关心的焦点。试图对儒教进行重新阐明的的工作,探索其现代意义及未来前景的动向也十分活跃。

尽管如此,象日本,虽属于“儒教文明圈”,却多少带有一些不同的色彩。日本很早就吸收了近代的学术研究方法,对提高包括儒教在内的东方思想研究的水准和成果作出了贡献(理智的深化)。

然而,今天,只要与儒教有关,日本社会就对其现在的关心及未来的展望表现冷漠的态度。尽管也不无例外,但主导性的气氛似乎如此,即激情部分十分微弱(激情的不存在)。现今,日本的儒教研究大部分表现出一种把儒教看作知识的、历史的对象,彻底进行实证,客观的文献考证学研究倾向。这种现象缘于儒教历史上曾在日本占据的社会地位的特殊性和二次大战前后经历的独特体验,具有它自己的历史性。自然与中国、朝鲜、越南的儒教体验明显不同。

从整体来看,儒教在日本历史和思想史里所占的社会比重并不太大。日本人并不是把儒教看作自己的传统文化,而是一直当作一种外来思想,儒教也辨取了或者与神道、国学等所谓固有思想相并立或者相混合的(syncretic)存在方式。可以说,儒教是一面与其相拮抗,一面不断壮大了自己的势力。在此过程中,“日本化”的契机产生了作用,具有特殊性的“日本儒教”得以建立。引进的儒教并未得以原样保存和维持,而是经过了改造,使之符合日本自身的事情和状况。进一步促进了这种“日本化”契机的就是儒教的政治,社会含义与日本的社会构造相乖离。特别是儒教和政治的媒介——科举制不存在的事实使儒教从社会的责任和义务中摆离了出来。统治阶级的气质就是武士的气质,即使接受了儒教,也是与孝相比更重视忠的极为日本化的儒教(‘日本的儒教主义’)。从不同的角度看,可以说儒教的地位在明治时代以后是相对地提高了。因为,作为维持上下关系和相互关系的世俗伦理,儒教受到了注目,引用了儒教的德治主义。特别是它重视忠和孝的形态与日本固有

的伦理一脉相承,进而形成了“日本式思考方式”的主要方面。其后展开的“国民道德论”,“超越近代”论里,它也占有了一定的比例。但与此同时,随着军国主义程度的加深,在有意无意之间,对这种潮流曾不无推波助澜。在第二次世界大战结束后展开的民主化过程中,儒教被认为是封建的,为国家主义服务的东西而受到了批判。作为对其的条件反射,儒教研究不得不回到以前实证主义的,文献考证学的形态。

综上所述,笔者认为,儒教在传统时代日本社会所占的社会地位及其特性,对其曾促进日本军国主义所做的批判和反省,第二次世界大战以后民主化过程和经历等等,这些因素盘根错节,结果导致了日本儒学“研究的深化”及与其形成鲜明对比的“对现在的不关心”。