

從儒學在東亞到東亞儒學：

東亞儒學研究計畫的省思

From Confucianism in East Asia to East Asian Confucianism:

Some Reflections on Projects in the Field of
East Asian Confucian Studies

甘 懷 真^{*}
Kan Huai-chen

一、前言

東亞儒學研究是近年來臺灣重要的人文學研究項目。我因緣際會，這十多年來參與了以臺灣大學為基地的幾個大型的東亞儒學的研究計畫。嚴格說，我不是儒學研究者。我之所以參與這些東亞儒學研究計畫，自有其學術上的內在原因。我從事中國皇帝制度的禮制研究，因此包含儒學中的禮學，以及所謂儒教國家。因著這層原因，我

* 作者現任臺灣大學歷史學系教授兼系主任。

算是與儒學研究沾上邊。另一方面，我也從事東亞史研究。於是我也加入了從2000年開始的「近世東亞儒家經典詮釋傳統」研究計畫。該計畫是屬於臺灣教育部所推動的「大學追求卓越計畫」之一。計畫主持人是黃俊傑教授。從這個計畫開始，東亞儒學研究課題開始獲國家的支持，在學術界也蔚為一股風潮。我以這些計畫參與者的立場，並基於史學研究的角度，反省並檢討這十多年來以黃俊傑為代表的東亞儒學研究，並作若干前瞻。

二、東亞儒學研究的開展

黃俊傑所領導的「近世東亞儒家經典詮釋傳統」的學術源流或脈絡扼要說明如下。

1993年臺灣中央研究院中國文哲所籌備處所推動的「當代儒學主題研究計畫」。根據該計畫主要學者李明輝的說法，該計畫的緣起如下。¹上世紀90年代以來，儒學進入新的時代。中國在所謂改革開放後，共產主義的意識型態瓦解，儒學得到了復興契機。戰後臺灣則一直是儒學重鎮，中央研究院又是臺灣學術的領導者，故必要因應中國儒學研究興盛的挑戰，而推動新一波的儒學研究。這個計畫自其始，就充滿了儒學信仰的動機，並標榜民族文化。如計畫核心成員李明輝引用當代新儒家徐復觀之語：「以甦醒中國文化的靈魂」。自1993年計畫開始，黃俊傑就是該計畫的核心成員。

這個計畫的第二期，從1996年開始，以「儒家思想在近代東亞的發展及其現代意義」為主題。這應該是臺灣的東亞儒學計畫正式的展開。根據李明輝之說，其理念是：

我們之所以選擇這個主題，是鑑於過去中文學術界的儒學研究

¹ 李明輝：〈中央研究院「當代儒學主題計畫」概述〉，《漢學研究通訊》第19卷第4期（2000年11月），頁564-571。

始終將視野局限於中國本土，忽略了東亞其他曾受到儒家思想影響的地區，隱然帶有一種「中國中心論」。……事實上，由於各自不同的歷史背景，儒家思想也以極為不同的方式在這些地區發生作用，而各自形成同中有異的傳統。因此，我們不但有必要將東亞視為一個整體，來考察儒家思想的影響，也有必要就這些地區的不同歷史、文化背景來探討儒家思想在其中所呈現的殊異性。²

該計畫成員認為，儒學所影響的範圍不限於中國，是及於東亞。若以儒學為研究主題，而只限於中國，是所謂「中國中心論」。因此該計畫呼籲儒學的研究既要將東亞視為一個整體，也應探討儒學在東亞的不同地區中有何種不同的影響，即所謂「殊異性」的研究。

此「儒家思想在近代東亞的發展及其現代意義」研究計畫的主要研究成果集結成四本會議論文，以「儒家思想在現代東亞」為總題。其副標題分別是總論篇、日本篇、中國大陸與臺灣篇、韓國與東南亞篇。³因此就如篇名所提示，該計畫所推動的東亞儒學的重點在於儒學在東亞各國的發展，如中國、日本、韓國、越南、馬來西亞與新加坡。但該計畫的核心成員並不認為他們需說明東亞儒學為何，尤其是作為整體的東亞儒學。在其總論篇中，亦無一篇對東亞儒學作出定義。這不是編者忽略或不能，而是在這個階段，只有「儒學在東亞」之說，並沒有「東亞儒學」之說。

1998年，黃俊傑得臺灣大學的支持，設置「中國文化的經典詮釋傳統之研究」計畫並擔任總主持人。該計畫整合臺大人文社會相關學院的教師近二十人，共同執行十多個子計畫。此計畫可視為中研院中國文哲所籌備處的當代儒學計畫的延續，而將重點開始置於傳統中國。該計畫的最大特色是新理論與方法的強調，即「經典詮釋」。

² 李明輝：〈中央研究院「當代儒學主題計畫」概述〉，頁564-571。

³ 這套叢書由中央研究院中國文哲研究所籌備處出版，屬該研究所的《當代儒學研究叢刊》。

1999年，臺灣的教育部開始推動「大學追求卓越計畫」，希望能培育出國家重點支持的研究課題，而將之作爲大型研究計畫。臺大在人文學方面推出了黃俊傑所領導的儒學研究計畫。由於黃俊傑長期在這個領域的耕耘與業績，於是以他爲總計畫主持人的「近世東亞儒家經典詮釋傳統」能獲選成爲所謂「卓越計畫」。該計畫的期間是2000年至2004年。

此所謂「卓越計畫」的課題是儒學，如題目所示。而其特色有二：一是經典詮釋，二是東亞。經典詮釋的立場與方法是延續1998年的「中國文化的經典詮釋傳統之研究」。更大的特色當是東亞論的提出。藉由這個大型計畫的推動，東亞儒學開始成爲學界的熟語。

從這個計畫成立的脈絡來看，其初衷是儒學研究的創新。臺灣是戰後儒學研究的重鎮。上世紀90年代以後，臺灣的儒學研究遭遇內憂外患，但也有新的契機。長期以來，儒學研究受益於國民黨的「復興中華文化」的政策，受到很多獎掖。但儒學與政權掛鉤，實禍福難言。80年代後期，隨著國民黨解除戒嚴與民主化運動的開展，官方儒學式微。此時儒學陣營中仍有活力的是新儒家。從中研院中國文哲所籌備處的當代儒學研究計畫由劉述先、李明輝與黃俊傑所推動來看，可知這個計畫充滿了新儒家的學術企圖心。新儒家的牟宗三、徐復觀都典型夙昔，至今影響深刻。90年代以後，對於這批新儒家而言，新時代來了，如何有新研究是當務之急。既是內憂，也是契機。外患則是中國的挑戰，如前引李明輝的意見。

此外，80年代以後，東亞經濟有很大的發展。日本與「亞洲四小龍（韓國、香港、新加坡、臺灣）」之經濟表現使東亞成爲十九世紀「工業革命」以來，繼西歐、北美的另一個資本主義化成功之區域。中國這頭睡獅更是迅速崛起。這個事實促使學者思考經濟發展與東亞文化之間的內在關聯性。由於韋伯（Max Weber, 1864-1920）學說的導入，甚至出現一股韋伯熱，有學者套用韋伯學說論證基督新教倫理與歐洲資本主義興起的理論模式，希望能找到東亞的一個共同文化，

並論證其如何促使這個區域的資本主義發達。這個共同文化被認為是儒學。這也是東亞儒學之說的另一個起源。其中以1988年黃光國《儒家思想與東亞現代化》⁴出版為代表。前引李明輝的文章中也提到了東亞經濟發展如何作為東亞儒學研究的契機。東亞經濟發展也提供了學術發展的外部機緣，即學者間的交流熱絡。隨著東亞各國學者間的交流，李明輝所謂的儒學的「中國中心論」受到質疑。在東亞各國學者的合作下，東亞儒學的芻議隨之而出。

此計畫除總計畫外，分為八個子計畫。如下：

1. 黃俊傑：德川時代日本儒者對《論語》的詮釋。
2. 楊儒賓：德川時代日本儒者古學派的經典詮釋。
3. 甘懷真：德川時代日本關於中國禮學的詮釋。
4. 李明輝、楊祖漢：近世東亞儒者關於孟子心性論的辯論與詮釋：比較哲學的探討。
5. 張寶三：東亞近世經典詮釋的遠源：漢唐時代儒者對經典的詮釋。
6. 鄭吉雄：中國近世儒者對《易經》的詮釋。
7. 吳展良：理學的世界觀與認知方式之基本特質：以朱子的經典詮釋為中心。
8. 陳昭瑛：儒家的春秋史學與連橫的《臺灣通史》。

這八個分項計畫可以歸納為二個類型：一是以儒學為主的東亞各國間的文化交流史或儒學比較研究；二是中國近世儒學的經典詮釋研究。前者如近世日本儒學的研究、中韓儒學比較研究。後者如近世儒學中的理學、《易經》的經典詮釋。此外則有漢唐間的經學與臺灣儒學研究。對前者來說，是東亞概念的導入；對後者來說，則是經典詮釋方法的強調。總之，黃俊傑所領導的東亞儒學研究的「卓越計畫」是希望從二方面來突破儒學研究的困境，即二個立場與方法的強調：

⁴ 黃光國：《儒家思想與東亞現代化》（臺北：巨流圖書公司，1988年）。

一是詮釋學（hermeneutics），二是東亞論。

這個「卓越計畫」可謂戰後臺灣少見的大型研究計畫。我個人作為核心成員，不好自說功過成敗。且該領域太大，作為史學家也只能在我的本分內。我只想以參與者的經歷，僅就經典詮釋與東亞論的二個角度，作出反省，並與學界一起策勵來茲。

三、經典詮釋的方法

80年代以後中國，由於共產主義的知識霸權衰退與學術研究的相對自由化，以儒家經典為軸心的傳統中國文化也有了新的契機，我們可將之稱為後馬克思主義時代的儒家經典研究。臺灣則面對解嚴以後的新局面，對於許多有心推動中國傳統文化的學者而言，尤其是新儒家，他們必須新詮其意義。其中一條新的進路是詮釋學，即運用西方詮釋學的理論與方法，將傳統中國以經學為中心的學術轉化為如詮釋學一般的哲學。換言之，在許多現代學者的印象中，經學的地位低落，甚至是陳腐的象徵。但對於許多研究中國文化的學者而言，深知經學是傳統中國諸學問，甚至是民族文化的核心。其中一些學者也相信舊經學有其新意義。若要將經學重行於世，不可能是原原本本沿用傳統學者的路徑。詮釋學是多年來流行於哲學界的一套西方哲學，於是有些學者，希望利用西方詮釋學的理論與方法，解構與再造中國的經學。二十世紀的儒學不斷的自我哲學化。這是新一波儒學的哲學化，尤其在經學的哲學化，其目的在建立「中國詮釋學」。⁵對於這些學者而言，經學的哲學化，尤其是轉換為詮釋學，是中國文化的一條出路。

故我們可以這樣說，從詮釋學角度探究儒學（包括經學）的初衷

⁵ 參見湯一介：〈再論創建中國解釋學問題〉，《中國社會科學》2000年第1期，頁83-90；湯一介：〈三論創建中國解釋學問題〉，《中國文化研究》2000年第2期，頁16-20。

是企圖將中國的經學轉化為具有西方意義的哲學，如詮釋學一般。該東亞儒家經典詮釋傳統研究計畫在進行之初，也宣告要運用儒家經典注疏之研究以建構「東亞詮釋學」。⁶這是一個哲學課題，也是一個哲學的學術工程。作為學問課題的本身，它是要援引西方詮釋學理論建構以儒家經典為儒教聖經的哲學體系。以黃俊傑的說法為例，他要作的經典詮釋研究是探究經典文本與解經者的哲學建構之間的關係。而其目的當然是要為現代人說明何為儒學，進而能成為現代人的信仰。我們也可以想見這項研究與新儒學運動間的關係。因此，要投入這個課題，哲學素養是一回事，該學者要有儒家信仰作為動力。也因此，儒家經典詮釋研究計畫若置於中研院文哲所，由哲學家與儒家執行，應該可行。但黃俊傑想用這一個哲學課題來整合跨學科的人文學研究，其實難度甚高。從高標準而言，這個計畫想要建立東亞詮釋學的目標應該是沒有達成。

對於歷史學家而言，詮釋學的哲學取向是無法直接適用於歷史學。然而，若我們不執著於所謂建構中國詮釋學或東亞詮釋學的意圖，則詮釋的研究方法仍有助於拓展史學新視野。這裏所談的詮釋角度，在理論上也包含了以葛茲（Clifford Geertz, 1926-2006）為代表的文化詮釋（cultural interpretation）的相關學說。至於葛茲等人的學說與詮釋學之間的複雜關聯，就非我能申辯，留待專家。只就應用層面，無論來自於詮釋學或文化研究中的詮釋理論，詮釋的角度是立基於批判實證主義的追求客觀通則的研究取向，而重視行動者（人）是會依據其主觀的知識、信仰去詮釋其外在世界的意義，而採取行動。歷史學研究喜探尋在一個時空特定脈絡下的一群人的規範，所謂客觀的規範。但人文學研究中的客觀規範卻不同於自然界的法則，它們是人的主觀所建構的普遍性。人文世界中有作為理解、詮釋與行動者的人。這樣的人，既受到共同文化的規範或制約，也主觀的去理解與詮

⁶ 東亞詮釋學之說，亦見於黃俊傑：〈東亞儒學史研究的新視野：儒家詮釋學芻議〉，氏著：《東亞儒學史的新視野》（臺北：臺大出版中心，2001年）。

釋了共同文化，並為自己的策略以達到自己的目的。

詮釋學啟發了歷史學研究，至少有以下二點：一是重視行動者的主觀性；二是啟發了我們對於語言與歷史關係的再思索。「近世東亞儒家經典詮釋傳統」的計畫書說：「詮釋皆起源於人活在語言的情境中，故對於經典中的語言的理解，必然都需通過讀者的詮釋活動，所謂人對『過去』或經典的瞭解基本上就是一個語言學的過程。」⁷受到詮釋學的啟發，使我們可以認清經典注疏的成立是透過人為的行動。注疏的成立必須是有一位經典的讀者並同時是註解者，是這一位行動者通過了理解與詮釋的過程而創造出經典注疏。因此，經典成立本身是一個事件，而注疏並不是經典成立後的必然產物，注疏成立本身也是一個歷史事件。受詮釋學影響，事件又為歷史學研究的關鍵字。

舉例而言，歷史學家關心清季民初思想的轉換，尤以「五四運動」的反傳統思潮為焦點。有學者認為民初的反傳統思潮成立的思想史原因是傳統中國有「整體性思維」的文化傳統，這種整體論思想影響了二十世紀中國出現了全盤反傳統的思潮。⁸此說言之成理。但可以補充說明的是，所謂影響之說，不是甲思想直接影響了乙思想。如傳統中國的整體性思維影響了五四運動。歷史學中的影響不可能是沒有人為中介。故究其實，是五四運動時的人去理解、詮釋了傳統文化，而為了當時的策略，以達成當時的目的。而這個詮釋行為是一個事件，不是理所當然的因果關係而已。

另一個例子是日本史的「萬世一系」。雖然「萬世一系」是天皇制論述的用語，不能用來描述日本王權的實態，但其意象是可以用來對照中國歷史的「改朝換代」。通說之一認為中日王權型態的差別在於中國有儒家的革命理論，而日本有古代的天皇制神話。換言之，思想型態決定了政治現象。兩者是一種因果關係。如中國因為有五德終

⁷ 黃俊傑：〈「近世東亞儒家經典詮釋傳統」計畫書〉，未刊稿。

⁸ 林毓生：〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，《思想與人物》（臺北：聯經出版事業公司，1983年）。

始的文化傳統，故發生改朝換代的現象。日本則是受古代天皇制神話理論的制約，故天皇是「萬世一系」。十四世紀足利義滿政權成立過程研究，可以給我們新認識。在室町幕府將軍足利義滿掌握京都政治時，他是籌畫廢掉現任天皇而由其家人擔任天皇，其結果就是中國式的改朝換代。足利政權的文宣品也大量出現儒學理論以證明其革命的正當性，如湯武放伐、孟子革命、帝德之說等。但結果是足利政權終止了革命行動，這使得天皇制得以續存，公家制度也得到保存。⁹若從經典詮釋的角度看此歷史，不是經典中的思想（如《日本書紀》《孟子》、《禮記》等）決定了歷史現象。而是歷史上的人在客觀條件下，依其主觀意志如何理解、詮釋了這些經典思想，而轉化為策略，或為達成自己預設的目的。因此，歷史現象成立的關鍵之一是這類詮釋行為，而它作為事件。

再就語言與歷史學的關係而言，可分作二個課題：一是史料批判，二是漢字問題。臺灣的史學研究的脈絡之一是上承上世紀前半期中國大陸的史學運動，尤其是所謂「史料學派」。史料學派的基本信念是要將歷史建構在史料所呈現的事實上。此原理至今仍是史學界的是圭臬。而詮釋理論則告訴我們概念、語言（文字）與歷史脈絡之間的複雜關係。史料成立本身也是一個歷史事件。所以史料，尤其是記載史料的著作，應當成是一個論述。史料既包含了事實，也經常是著述者有意的連結與操弄，故史料經常沒有說真話。我們要檢視史料成立的過程與作者的企圖，經過批判才能篩出事實。史料不一定說了真話。史學界強調「讓史料說話」，此是歷史學可以作為一門學科的必要條件。若只是蒐集、排比與歸納史料與史實，則我們只是複製了古人所欲建構的觀點。我們現在對中國史的印象如「以農立國」、「中央集權」、「貞節烈女」，雖然是事實，卻只是事實的一面。這些中國史

⁹ 村井章介（1949-）：〈易姓革命の思想と天皇制〉，收於《講座・前近代の天皇》（東京：青木書店，1995年），第5卷，永原慶二編：《世界史のなかの天皇》，頁9-42。

印象是存在於正史的論述，其後被現代史家依史料排比所複製。這些歷史的表象掩蓋了其他的真相，如非農民的廣泛存在，地域自主性傳統的根深蒂固、性觀念的複雜性等。

詮釋學的語言觀點也引導我們重視漢字史料的問題。中國歷史或東亞歷史研究得以展開，是拜漢字史料之賜。但是漢字也會誤導我們認識歷史真相，不得不謹慎。從我們目前對漢字發展的新認識而言，漢字源自上古的政治系統，從政治符號轉換而來。雖然我們可以想像漢字與統治者口語之間的關係，但我們應視漢字為一套獨立的語言系統，相應於東亞各地的方言。當漢字流傳後，文字與口語間會出現複雜的對應關係，口語也會受文字影響。但這都另當別論，我們不能認為漢字是中國人口語的文字表現。真正能「我手寫我口」要等到近代的白話文運動。基於這樣的認識，對於歷史上的中國人而言，漢字都是外來的，且要經過學習的過程。過去我們認為漢字與古代日語之間存有某種翻譯現象，其實漢字與中國的地方口語之間又何嘗不是？因此，漢字與地方口語之間存在複雜的關係。如果思想是要藉語言表達，而這類口語又要轉換為漢字，則我們如何從漢字史料再推論當事人的思想，就不只是「讓史料說話」的問題而已了。這套詮釋學的想法有助於思考儒教現象，這也是東亞儒學研究計畫的初衷。歷史上的儒教不是鐵板一塊。儒家經典注疏的行為以及其他與經典解釋有關的行為所建立的儒教傳統不是經典知識發展的必然結果，而是歷史中的人（如經典注疏者）的行動的結果。而人（行動者）如何行動則是一個事件，即它不是知識邏輯本身可以解釋的。這個行動是由該行動者如何理解與詮釋經文，以及配合某策略，或為了某目的所決定的。而這類行動的發生是一複雜的歷史結果，可從兩個層面觀察。一是知識的活動，二是政治的活動。所謂知識活動是指行動者基於其既有的知識系統以理解經典的內容，並自認為是基於知識的邏輯以詮釋經典。而所謂政治活動則是指行動者在一特定的權力關係與制度的脈絡中，基於自身的策略與目的，而作出的經典詮釋。此二者的區分是爲了研

究的目的，但在現實上，行動者不會區分或意識這兩者的區別，經常在主觀上以爲己身的活動是知識性，而就我們的觀察卻認爲是政治性；或當事人以爲是權力的運作，其實是奠基於當代的知識邏輯。我個人的研究則集中在討論經典與權力的關係。幾年下來，成就有限，但個人收穫甚多。

四、東亞論的省思

黃俊傑所領導的東亞儒學研究計畫所發展出來的東亞論與東亞文化交流則是更引發風潮與討論。該「近世東亞儒家經典詮釋傳統」研究計畫在執行的前期，就配合當時臺灣教育部所推動的「研究型大學整合計畫」下的設置重點研究中心的項目，轉型爲「東亞文明研究中心」（2002年10月至2005年9月）。以「東亞文明」爲名稱的研究中心的設置作爲一個標誌，宣告東亞爲課題的研究在臺灣的體制化。也由於東亞名號的打出，對東亞研究質疑的意見也出現。

在2000年以前，東亞史相關的研究早就有跡可循，不待東亞儒學研究的提出。而黃俊傑其實不是東亞史的研究者。若以2000年作一個時間點，這個階段的東亞儒學計畫所倡議的東亞研究是東亞各國間的文化交流、互動的研究。因此，所謂東亞，是以中國、韓國、日本、越南爲主的各國所建構的空間領域，而研究的主題是諸國之間的文化交流。如前文所述，從1996年始，中研院中國文哲所籌備處所啟動的東亞儒學研究是研究在東亞的儒學，探究儒學在不同地域所呈現的多面貌與多意義。而黃俊傑推動東亞儒學研究的初衷是將儒學在中國的研究擴及儒學在中國的域外，包括中國與域外互動等。這個域外的區域就籠統稱爲東亞。¹⁰ 依此研究動機，研究者沒有必要定義東亞爲何。

且就黃俊傑個人的東亞儒學史研究而言，與其說是文化交流史的

¹⁰ 黃俊傑：〈東亞儒學史研究的新視野：儒家詮釋學芻議〉；也參見該書的〈自序〉，頁 i-vii。

立場與方法，不如說是比較思想史。黃俊傑尤其致力於中日儒學思想的比較研究。其課題如江戶時代的儒者如何詮釋朱子學、孟子學、四書，以及這些日本儒者解經與中國儒者解經的異同。因此，對於黃俊傑而言，東亞儒學只是一個方便之稱，用來整合中日、中韓等儒學思想比較研究。黃俊傑是相信這些研究可以更理解何謂儒學，但無意定義東亞，更沒有要宣告儒學有一「東亞性」。

但隨著黃俊傑的東亞儒學計畫的大力開展，尤其是臺大東亞文明研究中心的成立，何謂東亞就成為迫切需要定義的問題。東亞文明研究中心於開始運作後不久，即舉辦「東亞、儒學與東亞儒學」學術研討會，為東亞儒學定調。這次研討會中，黃俊傑發表了〈「東亞儒學」如何可能？〉一文。其後該文發表在期刊，也收到專書中，成為黃俊傑倡議東亞儒學的重要宣言。¹¹ 該次會議還有楊儒賓發表〈「東亞儒學」：「東亞」或「儒學」？〉，檢討東亞與儒學二個概念連結的正當性。我則發表了〈東亞、儒學與王權：「漢字文化圈」研究的省思〉，也嘗試定義東亞的空間範疇。¹²

由於東亞論受到一些質疑或批評，黃俊傑也開始對東亞之說作出理論的反省。¹³ 我歸納二個議題。一是批判中國文化影響週邊論。二是強調多元論的觀點。對於前者，長期以來，臺灣的東亞史研究的重點是講述中國文化如何影響週邊之域外，如日、韓與越南諸國。代表性的學者是高明士，代表作品可推高明士在1981年發表的〈光被四表——中國文化與東亞世界〉一文。¹⁴ 高明士用「光」的意象來形

¹¹ 黃俊傑：〈「東亞儒學」如何可能？〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁29-56。

¹² 甘懷真：〈東亞、儒學與王權：「漢字文化圈」研究的省思〉，發表於臺大東亞文明研究中心主辦：「『東亞』、『儒學』與『東亞儒學』」第五次學術講論會（2003年7月21日），未刊稿。

¹³ 主要參見黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2008年）。

¹⁴ 高明士：〈光被四表——中國文化與東亞世界〉，收於邢義田主編：《中國文化新論——根源篇：永恆的巨流》（臺北：聯經出版事業公司，1981

容中國文化對週邊國家的影響是非常傳神的。這是典型的「核心—邊緣」傳播論，且認為中國作為行動的主體以及週邊國家作為客體。然而，黃俊傑非常警覺於這種「核心—邊緣」傳播論，它強調文化交流是強調雙向、互為主體的。¹⁵

黃俊傑所受的另一批評是來自於多元論。東亞儒學之說容易讓人聯想東亞有一共有、同質的儒學文化，而此東亞是中國文化圈的另稱而已。這個批判尤其來自於子安宣邦。¹⁶ 黃俊傑為回應子安宣邦，也一再強調自己多元論立場。若比較黃俊傑於2001及2008年出版關於東亞儒學概論性質的論文，前者強調東亞儒學（史）是要追求具有東亞特色且在東亞內部具普遍性的儒學，或謂東亞儒家經典詮釋學。而後者雖仍繼承前者的說法，但凸顯多元主體的立場。¹⁷ 綜合而論，黃俊傑既認為東亞有一共同、普遍的儒學，這是「一」。但這個「一」卻是伴隨二個條件。一是多元地域文化的存在，二是時間性上的歷程。

黃俊傑既倡議東亞儒學，若否認有作為「一」的東亞儒學，則其議題完全潰散。因此，黃俊傑肯定有作為「一」的東亞儒學。此東亞儒學是「自成一格」、「自成體系」，且不是各地域儒學的「機械式的組合拼裝」、「總合而已」。¹⁸

但同時，黃俊傑為避免傳播論、一元論的批判，強調他也重視東亞內部多元地域文化的差異。且他所謂的「一」的東亞儒學是作為結果而言，在歷史的歷程中，在各時代、各地域有不同的發展面貌。如

年)，頁112-134。

¹⁵ 黃俊傑：〈作為區域史的東亞文化交流史——問題意識與研究主題〉，《臺大歷史學報》第43期（2009年6月），頁187-218。

¹⁶ 其中文著作且在臺大東亞文明研究中心出版的為子安宣邦著，陳璋芬等譯：《東亞儒學：批判與方法》（臺北：臺大出版中心，2004年）；亦參見子安宣邦（1933-）：〈「東亞」概念と儒学〉，《「アジア」はどう語られてきたか—近代日本のオリエンタリズム》（東京：藤原書店，2003年），頁171-198。

¹⁷ 前者是黃俊傑：〈東亞儒學史研究的新視野：儒家詮釋學芻議〉，後者是黃俊傑：〈「東亞儒學」如何可能？〉。

¹⁸ 黃俊傑：〈「東亞儒學」如何可能？〉，頁55。

黃俊傑說：「所謂『東亞儒學』在二十一世紀臺灣的提法，正是預設了一個文化多元性的立場，在承認儒學傳統在東亞如中國、朝鮮、日本、臺灣、越南各地域，各自展現其多彩多姿、多元多樣的文化面貌與內涵……簡言之，『東亞儒學』的特質在於『寓一於多』，在儒學大傳統框架中展現東亞文化的多元性。」¹⁹

就東亞儒學是「一」的議論而言，如前所言，這不是一個歷史學的問題，而是我們如何定義儒學的哲學問題。儒學之為儒學，豈能沒有「一」。問題在於東亞而不在於儒學，即為什麼要以東亞去規範儒學的「一」，以及儒學之前何必冠上東亞。我們可以說，以黃俊傑為代表的東亞儒學計畫在這十多年間，只是要將中國儒學史作大，其研究的範疇擴及中國的鄰國，故將之籠統稱為東亞儒學。如過去的研究只作中國儒者如何解讀《論語》，現在擴及日本儒者的解讀《論語》，再藉由這個比較研究而進一步理解《論語》的經典內涵。也可以這樣說，黃俊傑的東亞儒學研究是要藉由比較儒學史而彰顯儒學的性質。故黃俊傑的東亞儒學研究的最終目的不是探討在東亞的儒學為何，而是儒家經典中的儒學為何。這樣的研究與其說是歷史學，不如說是哲學。故在這層意義上，東亞對於黃俊傑而言是沒有太大意義的。這也是為什麼子安宣邦既作為黃俊傑的論敵，其論文又不斷被黃俊傑引用。因為子安宣邦倡議「東亞作為方法」，力圖解構作為實體的東亞，而黃俊傑也不需要一個有實質領域的東亞。

在2009年的論文中，黃俊傑將東亞定義為「接觸空間」。²⁰這是黃俊傑再一次宣告東亞的非整體、非實體化。這種說法也可以從黃俊傑的多元論立場加以理解。在多元論上，黃俊傑有這樣的說法：「儒學在東亞的確深具多樣性，絕非中國儒學之單一面貌所能涵括，這種

¹⁹ 黃俊傑：〈「東亞儒學」如何可能？〉，頁43-44。

²⁰ 黃俊傑：〈作為區域史的東亞文化交流史——問題意識與研究主題〉，《臺大歷史學報》第43期（2009年6月），頁191-192

多樣性實植源於東亞各地之地域特色與民族文化傳統之中。」²¹ 又說歷史上東亞儒者「建構深具各地民族特色的地域性儒學系統。」²² 由此可知，所謂東亞儒學的「多元」主要是指多民族或國家，如中國、日本、韓國等。目前的東亞儒學的提法雖然鋪陳多元文化之說，但仍以民族或國家作為文化的單位。所謂具民族特色的地域性儒學主要是指中國儒學、韓國儒學、日本儒學等。在這個觀點與立場上，東亞有多元的文化主體，亦作為實體，如中國、日本、韓國等，而東亞是這些多元文化主體的交流、互動的場域，所謂「接觸空間」。這種接觸空間說也作為黃俊傑倡議文化交流史研究的理論之一。如前所述，從2000年的「卓越計畫」開始，東亞各國的文化交流史就是主要課題，又隨著東亞儒學計畫推動所帶來的理論攻防，黃俊傑的東亞儒學研究也更表現為東亞文化交流史研究。²³

東亞本身是一個文化交流的「接觸空間」，而其中的民族、民族文化才是具實質與主體性。這個說法若是在定義東亞，自是一家之言，若要解釋東亞儒學的正當性，則有進一步思考的必要。黃俊傑由「接觸空間」之說再次宣告東亞的非實體性，而同時歷史上的民族或國家才是實體。我個人不願意這樣看待歷史上的東亞，這另當別論，但這樣的東亞觀點實際上也宣告了東亞儒學作為一個課題的空洞化。若黃俊傑的東亞只是不同民族文化的接觸空間，故其中有中韓儒學交流、中日儒學交流、日韓儒學交流等，我們將這種交流史合稱東亞儒學（史）的意義何在？若我們將東亞儒學的說法抽掉，只剩下中韓儒學交流、中日儒學交流等研究領域又何妨。因為究其實，只有中國儒

²¹ 黃俊傑：〈「東亞儒學」如何可能？〉，頁53。

²² 黃俊傑：〈「東亞儒學」如何可能？〉，頁43-44。

²³ 「文化交流」也成為近年來人文學研究的顯學。這項研究不因東亞儒學研究而起，不限於東亞範疇。只不過東亞論的提倡有推波助瀾之效。黃俊傑近年也熱衷推動文化交流史研究，在臺灣大學歷史系主持「文化交流史領域發展計畫」（2008-2010），作為該系「邁向頂尖大學計畫」的一部分；也是以日本關西大學為基地的「東亞文化交涉學會」的核心成員，擔任過第二任的會長。

學、日本儒學與韓國儒學，以及它們彼此之間的交流，而無作為整體的東亞儒學。或者說這個儒學又何必冠上東亞。

我並不是在批評黃俊傑的東亞儒學說，只是要還給黃俊傑的東亞儒學之說一個明確的定位。其實從2000年開始，黃俊傑的東亞儒學計畫本身就沒有要提出作為整體的東亞儒學論，其東亞儒學之說只是中日儒學交流、中韓儒學交流的集合。更精確的說，是東亞各國儒學比較研究。而且，黃俊傑的東亞儒學說是為了儒學研究，而不是東亞史研究。故十多年來，這項計畫加深了我們對四書學、朱子學、孟學的認識，但不是東亞。其實這正是黃俊傑推動這些計畫的初衷。

五、東亞世界與東亞儒學

本文最後，再回到儒學是否有東亞性的問題上。東亞論問題錯綜複雜，也不是我能以此短文就斷是非。而我的目的也不是在爭論對錯，是希望在東亞儒學概念的啟發下，為這個課題的歷史學研究再跨出一步。

我再一次檢討西嶋定生（1919-1998）的「東亞世界」論。介紹其說者多矣，²⁴我就直接切入論點。

西嶋定生是戰後日本馬克思主義歷史學運動的中國史代表學者。這批學者集結在「歷史學研究會」，其立即的任務是批判戰時的「皇國史觀」，將日本的歷史置於馬克思主義歷史學思考下的「世界史」中，以論證日本的歷史如何是世界史的一環。最具體的研究法是以馬克思主義的歷史發展階段論來規範思考日本歷史。西嶋定生在1949年的「歷史學研究會」年會演講「世界史之基本法則」一題，主張中國、日本的歷史皆服膺所謂世界史的基本法則。但西嶋定生主張前近

²⁴ 甘懷真：〈所謂「東亞世界」的再省思：以政治關係為中心〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺灣大學出版社，2004年），頁491-493。

代的世界非單一世界，地表上同時出現複數的世界。在近代以前，各世界間雖有交涉，卻是獨立展開其歷史。其中的一個世界是東亞世界，而中國與日本皆在其中。

西嶋定生說東亞是一個自律、完結的歷史世界。²⁵這是一個很容易遭批評的說法。黃俊傑就有批評之說：「晚近的研究文獻已經告訴我們：自遠古以來，各民族之間早已進行跨文化的交流。」²⁶我想這是對於西嶋定生的誤解。若通讀西嶋定生的文章，西嶋定生及其所處的學術脈絡是非常重視地域間的文化交流，包含東亞與內陸亞洲、西亞等。西嶋定生不是在談文化交流的有無，或地域文化的開放性或封閉性。所謂東亞世界的自律與完結，要從世界史的法則的觀點理解。即東亞作為一個前近代的歷史世界，自有其獨特的發展法則，不可以用世界史的通則定義之。所謂通則如馬克思主義歷史學的歷史發展階段論等。所謂自律、完結並不是說東亞自古以來是一個封閉、對外不交流的空間領域，更不是要說東亞是一個所謂純種的文化。西嶋定生要強調的是東亞歷史的獨自結構，及此結構所反映的法則。西嶋定生論證了東亞歷史中的特殊結構，如皇帝制度、漢字、儒教與佛教等。這些東亞歷史的發展，無論是制度或事件，形成了東亞歷史的獨自結構，也創造了其所謂法則。西嶋定生要強調的是，東亞歷史的法則來自於東亞自身的歷史發展，而不是來自所謂世界史的普遍法則。所以西嶋定生才會說東亞是一個自律、完結的歷史性世界。

所謂東亞歷史的獨特性，西嶋定生提出了二個層面的觀察。其一是皇帝制度的成立。西嶋定生跳脫馬克思主義史學式的東方專制論的窠臼，從中國史本身的事件演變探討戰國至秦漢時的皇帝制度的成立。且皇帝制度成立並不是只造就了一國（中國）史範圍中的政治變

²⁵ 西嶋定生：〈第一章序說——東アジア世界の形成〉，收於甘懷真編：《中国古代国家と東アジア世界》（東京：東京大學出版會，1984年），頁398。

²⁶ 黃俊傑：〈作為區域史的東亞文化交流史——問題意識與研究主題〉，頁196。

化，影響更及於東亞。²⁷ 西嶋定生重視皇帝制度中的冊封體制。此冊封體制建構了東亞的一元政治體系，也使東亞成爲一個歷史世界。其二是東亞作爲一個文化圈，具有可以區別其他歷史世界的文化特徵。西嶋定生所列出的文化項目有漢字、儒教、佛教與律令。

西嶋定生提出了儒教作爲東亞的共通文化要素之一。儒教云者，在日本學術的脈絡中是指制度化的儒學，雖與作爲學術的儒學高度重疊，但終究不完全等同。而且，儒學史研究非西嶋定生的專業。因此不需要從西嶋定生的東亞世界之說去推論東亞儒學。但此東亞世界論仍給了我們理論、方法上的啟發。

東亞內部有多元的儒學存在，此無庸置疑。從歷史學的立場，我們想知道爲什麼在長時間、大空間中，儒學是如此流傳。一方面儒學流傳於東亞之內，另一方面東亞也以儒學流傳的範圍定義之。我是主張東亞儒學之說有其正當性。它在說明儒學具有東亞性。而此所謂東亞性，不是指帝國、民族、國家等集體的本質，而是指東亞歷史的發展過程中，重要的制度或事件建構了東亞歷史的獨自結構，也創造了所謂法則。儒學在東亞的流傳及其性質既受這些法則的規範，也因這些法則而決定其空間領域與一元性。因此，儒學具有東亞性，一如伊斯蘭教誕生於西亞，以及基督教與西歐歷史之間所具有的關聯性，後者有所謂「基督教世界」(Christendom)之說。

造成這些法則、結構的重大制度與事件，如西嶋定生所提示，是皇帝制度的形成、冊封體制、漢字與佛教等。而東亞儒學的成立與發展，是在這些制度、事件所形成的歷史結構之中。儒學既定義了這個歷史結構，也被這個結構定義。舉例而言，儒學的流傳的原因之一是西漢時期儒教的國教化，儒學成爲官員的行政守則與教養內涵。而隨著中國王權（皇帝制度）的發展，東亞出現冊封體制。再藉由冊封體制的媒介，漢字、儒學與律令等文化或制度得以傳入朝鮮半島與日本列

²⁷ 西嶋定生：《中国古代国家と東アジア世界》，頁51-92。

島。這些錯綜複雜的事件、制度，互相交織，而形成了西嶋定生所謂的法則，我也稱之為東亞性。儒學之所以成為東亞這個地區的共通文化現象，也由這個東亞性所決定。也因此，儒學之前可以冠上東亞。

我想再回頭強調詮釋的角度。一方面我們看到儒學發展於東亞獨特的歷史結構中，而成為此區域的共通文化；另一方面不同的行動者也基於不同的策略或目的，而對儒學進行不同理解與詮釋。因此，東亞儒學也呈現多元面貌。

本文是我作為一個近年臺灣的東亞儒學研究計畫執行者，對於東亞儒學課題作出的展望。從「近世東亞儒家經典詮釋傳統」研究計畫到臺大東亞文明研究中心，是一段我最愉快的學術歷程，同計畫的成員是我良師益友，感念再三，謹誌文末。

（責任編輯：蔡嘉華）