

自序

最近十餘年來，我的研究興趣主要集中在「東亞儒學」這個新領域，除了撰寫《德川日本《論語》詮釋史論》（臺北：臺大出版中心，2006）專書之外，也隨著研究觸角所及，寫作許多獨立論文，現在將其中主題相近的 16 篇論文經大幅修改後，輯為一書，訂名為：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》。

本書所收 16 篇論文，除了第一篇作為全書導論之外，其餘論文以其論述之內容區分為三個部分：（一）東亞儒學的視野，（二）《論語》的詮釋，（三）《孟子》的詮釋。這 16 篇文字研究的具體題目雖然各不相同，但是都環繞著《論語》與《孟子》這兩部經典，而且都與東亞儒學特別是儒家經典詮釋傳統有關，我想藉集結成書的機會，說明近年來我對於「東亞儒學」這個新領域及其研究課題的一些看法，以就教於學界賢達。

所謂「東亞儒學」這個研究領域，既是一個空間的概念，也是一個時間的概念。作為空間概念的「東亞儒學」，指儒學思想及其價值理念在東亞地區的發展及其內涵。這個意義下的「東亞儒學」，因為視野較「宋明理學」、「德川儒學」或「朝鮮儒學」更為廣闊，所以從「東亞」視野所看到的儒學的問題，與僅從中國、日本或韓國單一地區所看到的儒學內部的問題大

不相同。作為時間概念的「東亞儒學」，在東亞各國儒者的思想互動之中應時而變、與時俱進，而不是一個抽離於各國儒學傳統之上的一套僵硬不變的意識形態。所以，「東亞儒學」本身就是一個多元性的學術領域，在這個領域裡面並不存在前近代式的「一元論」的預設，所以也不存在「中心 vs. 邊陲」或「正統 vs. 異端」的問題。

因為「東亞儒學」的視野涵蓋東亞各地域，所以較諸「宋明理學」或「德川儒學」的傳統研究視野，更能透視儒學傳統的多元多樣性。本書第一篇是作為全書的導論性質的文字，以朱熹（晦庵，1130-1200）的《四書》詮釋事業為中心，探討經典詮釋與哲學建構的關係，指出兩者間在東亞思想史上既不可分割，又互為緊張。兩者間之所以具有不可分割性，乃是因為傳統東亞思想家常常溫故以知新，透過對經典的註解或詮釋而建構自己的思想體系；兩者之間之所以具有緊張性，乃是因為傳統東亞思想家常以其新知掩蓋舊學，以自己的哲學體系重構經典之思想。因此，如何在經典與詮釋之間維持一種辯證性的、動態的平衡，就寢寢然成為傳統東亞思想家的重大挑戰。

正因為東亞儒學中經典與詮釋之間的辯證性互動，是儒學傳統日新又新的根本動力，所以最近十餘年來國內外學界對「東亞儒家經典詮釋傳統」的研究多所著力。本書第二篇論文首先論證「東亞儒學如何可能」這個問題，我提倡的「東亞儒學」研究，固然與現有的研究論著一樣地重視「作為思想發展

結果」的「東亞儒學」研究，但更強調「作為思想發展過程」的「東亞儒學」研究。只有在這種研究焦點從「結果」轉移到「過程」之後，我們才更能欣賞東亞各國的儒學傳統的多元性與多樣性。本書第三篇論文接著回顧「東亞儒家經典詮釋傳統」這個新領域的研究狀況，並提出一些新的研究方向。本書第三篇論文分析東亞儒者詮釋經典時，常出現的兩種張力：一是經典中的普世價值與詮釋者身處的地域特性之間的張力，二是詮釋者的政治身分認同與文化身份認同之間的張力。以上所說的這兩種張力，尤其是第二種類型的張力，在中國儒學內部並未出現或較不明顯，只有在儒學外傳日本、臺灣、朝鮮、越南以後才為之豁然彰顯。由此可見，以「東亞儒學」作為研究視域，所看到的問題確實較以國家為中心的研究視域如「宋明理學」或「德川儒學」所見的問題更多、更廣，也更複雜。

從「東亞儒學」視野著眼，我們的儒學研究就可以豁然開朗，發現芳草鮮美的新研究課題，而欣喜於春在枝頭。首先，「東亞《論語》學」與「東亞《孟子》學」就是值得開發的領域，本書第二及第三部分各篇論文，針對這兩個領域有所探討，就發現東亞儒家經典詮釋傳統中，不論是問題意識或解釋典範的發展，常有其連動之關係，而且以朱子解釋典範為核心而展開、推移，或闡朱、或翼朱、或諍朱、或反朱，但絕不能對朱子視而不見。朱子的《四書》註釋事業在東亞思想史上，確實是「不廢江河萬古流」的劃時代偉構，所以本書第一篇文字以朱子的《四書》解釋為中心論述經典詮釋與哲學建構的關

係，就是著眼於朱子承先啓後的歷史地位。

我們未來的研究應以東亞為視域，以經典詮釋為核心，並以中日韓不同文化為脈絡，分析中日韓儒者解經策略時，既求其同，又求其異。所謂「同」，指東亞儒者如何經由解釋經典而展現具有東亞文化特色的「實學」思想傾向，體神化不測之妙於人倫日用之間；所謂「異」，指東亞儒者在各自不同的思想文化脈絡中，如何展現經典詮釋的異趣。更具體地說，我們可以探索：朱子的《四書》學詮釋典範（尤其是「心」與「理」之關係等命題），自 13 世紀以後在中日韓各國受到何種正面的推行或反面的抨擊？此種《四書》詮釋典範的轉移，具有何種思想史的意涵？我們也可以進一步分析：在東亞《四書》學詮釋典範的轉移過程中，中日韓儒者運用何種解釋策略？這些解釋策略潛藏哪些方法論問題？這些方法論問題應如何衡斷？這些問題的探討可以觸及東亞儒者「即存在以論本質」的解經策略，也可以進一步掌握這種具有「實學」性質的解經策略所涉及的「具體性」與「抽象性」之間，以及「普遍性」與「特殊性」之間的辯證關係，確實在研究上具有極大的潛力。

其次，「東亞遺民儒學」是第二個值得開發的新領域。正如本書第三篇論文所說，在中國歷代政權改朝換代之際，遺民儒者在現實生活上如舊樑棲燕，隨人換姓，便成歸宿，他們面對的是「仕」與「隱」之間的抉擇，也就是孟子（371-289B.C.？）所謂「聖之任」與「聖之清」之間的抉擇。但是，歷代儒者以

孔孟思想作為他們精神的原鄉，在異族入主中國之後，遺民儒者如朱舜水（之瑜，1600-1682）亡命扶桑，或如黃宗羲（梨洲，1610-1695）在滿清統治之下，就面臨「政治身份認同」與「文化身份認同」之間的掙扎。大明帝國滅亡之後，認同大明政權的朝鮮儒者甚至一直沿用「崇禎」的年號。所謂「遺民儒學」這個新課題，可以置於東亞的視域中深入研討，尋幽訪勝，推陳出新。

復次，「東亞儒家身心關係論」是第三個可以再深入探索的新領域。我在本書第七篇中對這個領域最新的研究成果有所詳論。過去半個多世紀以來，有關東亞思想史或哲學的研究論著，多半集中在儒家「心學」的研究，這當然是著眼於東亞儒家傳統一貫地強調「心」對「身」之優先性與支配性，湖南長沙馬王堆 3 號漢墓出土帛書《五行篇》〈經 22〉云：「耳目鼻口手足六者，心之役也。心曰唯，莫敢不〔唯。心曰諾，莫〕敢不〔諾。心〕曰進，莫敢不進。心曰淺，莫敢不淺。」我完全肯定儒家「心學」研究絕對有其研究上的合法性。但是，我近年來也時時感到：在東亞儒家傳統中，「身」與「心」實有其互相滲透性。從「身體哲學」的立場來看，儒家「心學」傳統中的「心」對世界之認知，實有其「身體之基礎」；而且，身體的空間也不是一個客觀的空間（參看：Maurice Merleau-Ponty, tr. by Colin Smith, *Phenomenology of Perception*, London: Routledge & Kegan Paul, 1962, pp.148- 149）。作為一個綜合體的身體，實有其思考之能力。誠如王陽明（守仁，1472-1529）

所說：「何謂身？心之形體運用之謂也。何謂心？身之靈明主宰之謂也」（王陽明：〈大學問〉，收入《王陽明全集》，上海：古籍出版社，1992年，下冊，頁967-973，引文見頁971），我們推衍王陽明之意，可以說：所謂「身」就是精神的身體化；所謂「心」就是身體的精神化，內外交輝，「身」「心」一如！19世紀日本陽明學者大鹽中齋（平八郎，1794-1837）說：「自形而言，則身裹心，心在身內焉。自道而觀，則心裹身，身在心內焉」（大鹽中齋：《洗心洞劄記》。東京：岩波書店，1983，上，第6條），大鹽平八郎的「身裹心」「心裹身」的說法，精簡地告訴我們：身體是一個感性與理性兼具的綜合體，「氣」的流通使身體成爲整體，「心」的主導將生理的身體轉化成理性的身體，並在社會政治文化脈絡中，發揮功能性的作用。東亞儒家思想傳統中，這一套（或幾套不同版本的）「身心關係論」，潛藏著可觀的新研究議題，正在召喚著我們策馬入林，探驪得珠。

總而言之，「東亞儒學」這個新領域本身就已經蘊涵著多元論的觀點，也預設一個比較研究的方法論立場。「東亞儒學」雖然包括中國、日本、韓國、臺灣、越南各地的儒學傳統，但是它並不是（或不只是）以上各地域儒學傳統的機械性組合而已。「東亞儒學」之發展既展現「發展的連續性」，又呈現「思想結構的類似性」。我們不僅應研究「東亞儒學」在東亞各地域發展之同調，也要分析其異趣。「東亞儒學」新領域之開拓，一方面超越舊「漢學」之研究方法，另一方面又掙脫「國家中

心主義」的傳統研究格局。它「回顧」乃所以「前瞻」，為「未來」而「過去」。展望 21 世紀全球化時代，如果我們努力以東亞為研究之視野，以儒家經典為研究之核心，以文化為研究之脈絡，既宏觀中西文化交流，又聚焦東亞各地文化之互動，並在上述脈絡中探討儒家經典與儒家價值理念之變遷及其展望，儒學研究必能在 21 世紀別創新局，綻放異彩！

A handwritten signature in black ink, reading '黃後傑' (Huang Houjie). The characters are written in a fluid, cursive style.

2007 年 2 月 17 日丁亥除夕