

東亞文化研究思考方法芻議⁺

張崑將^{*}



所謂「東亞民主」、「東亞法治」、「東亞政治」、「東亞經濟」、「東亞儒學」、「東亞佛教」、「東亞 XX」等名詞，都不是一個不證自明的概念，今日要來談「東亞文化」或「東亞文明」研究，首先應認清「東亞」只能是「方法」的概念，不能是「實體」的概念，因為「實體」難免有「中心」的立場，例如十九世紀以前的「東亞」是籠罩在一個以「中華帝國」為中心的實體，二戰前日本帝國所喊的「大東亞共榮圈」也有一個中心的實體——日本。¹ 關於積極思考「東亞」這個議題的區域國家，似乎都在中國周邊國家，何以故？中國向來是以「中心」思考，視其他國家為「周邊」，故較難有「東亞」的思考。而

最熱衷「東亞」思考的國家，當屬日本，不論在戰前或是在戰後，都有大量有關東亞的學術著作；至於韓國在戰後也積極思考之，在一些大學裡都有東亞研究所；² 臺灣雖是東亞的後知後覺者，但近十年來有後來居上的趨勢，有關東亞的相關研究所及研究計畫漸多。日、韓、臺三個國家之所以熱衷「東亞」思考，似有稀釋中國中心的潛意識心理，同時也藉著提倡「東亞」，凸顯自我在東亞或亞洲的特殊重要地位。

如所周知，杭亭頓（Samuel P. Huntington）在二十世紀末出版其名著《文明衝突與世界秩序的重建》，即指出：「引發未來衝突的導火線，可能是西方的妄自尊大、回教的不容異己

⁺ 本文係 2011 年 12 月 23 日本院與國家發展研究所合辦之「國家發展論壇」《文化與文明系列》第一場研討會內容。

^{*} 臺灣師範大學東亞學系教授。

1 長期注意「東亞」不能作為「實體」意涵的相關研究，參子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》，陳瑋芬等（譯）（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003 年）。

2 韓國與日本都有「東亞大學」的設置，韓國釜山在 1946 年即設有「東亞大學校」，日本在 1966 年創立「東亞大學」於山口縣。此外一些大學裡更有相關「東亞研究」的系所，如成均館大學有「東亞學術院東亞系」、韓國海洋大學也有東亞系。

及中國的獨斷獨行。」從而擔憂因西方的衰弱使得「在全世界，文明似乎正為野蠻行徑所取代，產生一個前所未見的意象，一個全球黑暗期可能已經降臨人世。」因此在書末呼籲「在即將登場的紀元中，文明的衝突是世界和平最大的威脅，而根據文明建構的國際秩序，則是對抗世界戰爭最有力的保障。」³ 由此可見，文明對話在二十一世紀有相當的迫切性，而「文明與文明的對話」，就中宗教之間的對話最為迫切，長期以來基督教與回教的宗教戰爭，儒教對佛教、基督教的排斥，迄今尚難能和解，而其分歧與對立的核心原因即是缺乏「對話」。日本長期關注宗教對話的創價學會名譽會長池田大作，也呼籲「對話的文明」。⁴ 在韓國則有「對話神學運動」、「韓國宗教學會」組織，提倡「追求社會規範和共同秩序理念的對話」。⁵ 劉述先教授在本世紀初出版的《全球倫理與宗教對話》，其中涉及世界各大宗教的倫理與探求其對話的理論之可能，呼籲「從比較的視域看世界倫理與宗教對話」。⁶ 劉教授此書企圖用宋儒朱熹的「理一分殊」，注入新時代的闡釋，以收「歧異中的統一」（unity in diversity），提供給全球倫理一個新思考方向，因而提倡把「理一分殊」加以現代化的創新詮釋。本短文擬在此基礎上，對本次主題有關「東亞文化研究的方法論」進行探索與思考。

朱熹的「理一分殊」確實具有完美的「理想型」（ideal type），「理一分殊」既可以從存有論立場（如理氣論）討論之，也可以用倫理學立場（如天理人欲）討論之，當然亦可以從方法論的立場討論之，本短文擬從方法論立場論之。依形上理論而言，「分殊」中有個「理」，此「理」也是源之於根本的「理」，如同「月印萬川」之喻，有「一多互攝」之存有關係。⁷ 但是，「理」落實到應用層次，則不得不問「到底是誰之理？」或「理由誰決定？」的理論困境。由於朱熹的窮理格物大多是針對人事之理而發，故本文擬從人事上的因果論來討論，「理一分殊」理想型是從「果地」上說，而本短文是想從「因地」上論「理一之理」與「分殊之理」所存在的「交流過程」之間的緊張狀態。亦即依實際對境的交流過程中，「分殊的理」，對於「理一的理」，縱然兩者是「同理」，但在交流過程中，大多呈現「去除歧異」、「承認歧異」或是「化解歧異」等三種狀態，筆者分別稱之為「求同去異」、「求同存異」及「求同化異」。本短文係針對「方法論」討論之，提出「理一分殊」在「分殊」與「理一」的交流過程的具體事相上，不免出現上述三種不同的「理一」與「分殊」之關係型態，並藉此三種關係型態談談東亞文化或區域交流研究的方法論。

3 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (NY: Simon and Schuster, 1996)；黃裕美（譯）：《文明衝突與世界秩序的重建》（臺北：聯經出版公司，1997 年）。對抗亨頓的理論之評論，可參 Chun-chieh Huang (黃俊傑), "A Confucian Critique of Samuel P. Huntington's Clash of Civilizations," *East Asia: An International Quarterly*, vol. 16, no. 1-2 (Spring/Summer, 1997), pp. 146-153。

4 參池田大作「對話的文明」網站：<http://www.daisakuikeda.org/cht/ips-civilization-dialogue.html>。

5 參尹以欽：〈對宗教多元主義的經驗認識〉，《世界宗教資料》，1994 年第 3 期（1994 年）。

6 劉述先：《全球倫理與宗教對話》（臺北：立緒文化事業公司，2001 年）。

7 朱熹的理一分殊論，建立在「物物有一太極，人人有一太極」上，各「理一之理」與「分殊之理」是大宇宙與小宇宙的關係，既非普遍與特殊之關係，亦非整體與部分之關係，故說：「祇是此一個理，萬物分之以為體。萬物之中又各具一理，所謂『乾道變化，各正性命』，然總又祇是一個理，此理處處皆渾淪。」並用「月印萬川」的例子說明之（《朱子語類》，卷 94）。由此可知，當我們說「理一之理」時即有「分殊之理」在，反之當我們說「分殊之理」時，「理一之理」亦存焉，「理一」與「分殊」存在「一即一切」、「一切即一」的「一多相攝」之關係。本短文只是借用「理一之理」與「分殊之理」的關係型態來討論研究方法論，並不涉及此理論涉及的體用論或宇宙論。

（一）「求同去異」之關係型態：

這種關係型態，只承認「同」之「理」，不承認分殊的「異」也有「理」，固守著「理一」而不問「分殊」的「理」，因此存在著一元中心論的思維。如過去中華帝國主義、西方中心主義、日本大東亞共榮圈、美俄的冷戰價值思維……。

（二）「求同存異」之關係型態：

既承認「同」的「理一」，也承認「異」也有其「理」，抱持多元中心論，彼此可以互為承認，但又各自堅持。這是一種比較消極而不雙向積極溝通的多元中心論，今日世界大部分宗教或政治談判的對話，都屬此關係型態。例如基督教與回教的一元神論，可以承認各宗教的多元神論，但基本上還是認為自己的宗教最好，他教不如己教。又如臺灣與中國大陸有關的政治談判中「一中各表」也是屬於「求同存異」之思維。

（三）「求同化異」之關係型態：

此種關係型態，既非一元中心論，亦非多元中心論，在「同」與「異」之間的「理」進行積極的會通與融合。「化」的意涵，有轉化、融化、化解、變化等。在這個「轉化」過程中，「同」、「異」雖仍各自堅持自「理」，但至少承認「同中有異」、「異中有同」，如咖啡牛奶與紅茶飲料，同的是水，異的是加入了「咖啡」、「茶葉」，「水」可以泡成咖啡也可以滲入紅茶，主要是彼此能「化」。在世界各地的多神教或民間宗教融合的思維裡，比較屬於這一類。共通的「理」是在彼此「化」的過程中找到，故其「理」相當

有彈性，但問題仍然在於「誰的理要被化？」是「化」你的「理」還是「化」我的「理」。

以上三種關係型態都可能出現在每個區域與區域、國家與國家、個人自我與異國他者、甚至個人自我與本國他者之間，所碰觸到文化交流的過程中呈現的「同」與「異」之關係型態，他們或者同時存在，或者獨偏一種或兩種。以下舉一些例子說明上述三種關係型態出現在個別知識分子或文化交流過程中對「東亞」的思維方法。

首先，就個別知識分子對「東亞」的思維方法而言，筆者以前分析過日本著名的三位學者（竹內好、溝口雄三、子安宣邦）對「東亞」的思考方法，剛好可以來說明上述論點。⁸ 竹內好的〈作為方法的亞細亞〉，⁹ 企圖想用一套「東亞之同」的自身模式來區別於西方文明，追求一個可以與歐洲文明對抗的獨立自我、內在主體形成的「亞細亞」，這樣的方法幾近於「求同去異」，因其太注意亞洲之「同」而忽略了亞洲之「異」，結果有可能如溝口雄三指出的，造成「自我一元化的主體」的亞洲中心論。其次，溝口雄三的《方法としての中國》有別於竹內好而採取「東亞之異」的立場，其方法論可說是鮮明的「求同存異」，竹內好的「同」是「亞洲之同」，溝口的「同」則是「世界之同」，堅信必先立足於彼此的相異性，才能追求到世界史的普遍性，在溝口的「求同存異」方法論中，看不到與歐洲對立或以歐洲文明作為參照對象，也沒有硬要追求亞洲一體來對抗西方文明，從彼此特殊性中挖掘出普遍的價值，才是中國學研究應該要走的道路。溝口這樣強調「存異」，目的要中日的研究者必先認清中國是中國，日本是日本，

8 張崑將：〈關於東亞的思考「方法」：以竹內好、溝口雄三與子安宣邦為中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，第1卷第2期（2004年12月），頁259-288。

9 竹內好：〈方法としてのアジア〉，收入《竹內好全集》（東京：筑摩書房，1980-1982年），第5卷。

而其追求「求同」的結果，則必然強調「超越中國的中國學」，這樣才能與西方文明共創普遍性的價值，即溝口所說的「以中國為方法，以世界為目的」。¹⁰

相較於上述兩位方法論立場，子安宣邦的《方法としての江戸》（2000 年）¹¹ 則近於「求同化異」，只是子安這裡的「同」成為「方法的同」，既不是「亞洲」，也不是「世界」，只能是「方法」，而且這個方法是個在具有大歷史視野下的「歷史批判的方法」。子安拒絕把中國或日本看作東亞的主要場域，他從檢討近代形成的許多「論述」（discourse）事件，批判日本近代學者不當與扭曲的「論述」，進而從大歷史的視野追溯近代以前論述形成的真相。子安的「歷史批判的方法」即是「化」那些企圖虛構歷史者，使其回歸真實的歷史，而要達到真實的歷史，唯有不斷地透過這種「方法之同」的歷史批判方式，才能化解那些被虛構出來的歷史。依照子安的這種「化」法，恐無法期望「理」的共識有到來的一天。

此外，我們也可以從最近十年來在中日韓三國出現特殊的文化交流現象來看以上三種理一分殊關係型態的發展變化。先從日本說起，在 2005 年藤原正彥出版一本《國家的品格》的暢銷書，是書一出，一年內在日本狂銷三百萬冊，這是繼福澤諭吉《勸學篇》（1872-1876 年出版）、《文明論之概略》（1875 年）後掀起新的一波的極度暢銷熱潮，多少可以反應日本國內正在醞釀「求同去異」的型態發展。《國家的品格》作者是一位受過西方嚴謹

科學訓練的大學數學教授，短期擔任過美國與英國的大學教職，該書區分七章，從書中標題前三章是「近代理性主義的侷限」、「光靠邏輯世界會瓦解」、「對自由、平等、民主主義質疑」，可說是「破」目前諸多流行於西方的普世價值之「理」。接著後三章則顯然「立」其異之理，有「情緒與形的國家」、「武士道精神的復活」、「情緒與形為何重要」，最後一章則綜論「國家的品格」。根據作者書中所說：「今日本所需要的是『情緒』勝於『邏輯』、『國語』勝於『英語』、『武士道精神』勝過『民主主義』，藉著這些來恢復國家的品格。」該書以「品格」立論，大力撻伐美國的「無品格」，¹² 日本要找回自己的「國家的品格」顯然，藤原正彥有反西化而呼籲回到日本武士道傳統精神，這與明治維新福澤諭吉的脫亞入歐的思維剛好相反。《國家的品格》一書反應了「求同去異」的方法論思維，這裡的「同」是日本國家的傳統精神（國語、情緒之美、武士道精神），直欲把西方「異」的「理」（英語、邏輯、民主）去之而後快，這可以說是日本近年來「去美國化」的一種「求同去異」之型態。

接著我們來看韓國與西方的交流型態，戰後最值得觀察的一個新興文化現象是韓國基督教徒的比例超過 1/4 人口的比例，堪稱在東北亞國家中轉向而接受基督教最普及的國家，其教會之廣、人數之多，1995 年出版的《韓國宗教年鑑》的統計，韓國基督教徒已達 1800 萬以上，約有 5 萬所教會，根據教會史家古屋安雄的說法：「即便從世界上看，教會人數超過 2 萬 5 千人的 15 個大教會中半數以上是韓國教

10 溝口雄三：《方法としての中國》，李魁平等譯作《日本人視野中的中國學》（北京：中國人民大學出版社，1996 年），頁 94。

11 子安宣邦：《方法としての江戸》（東京：ぺりかん社，2000 年）。

12 如作者歷數美國的「無品格」而說：「基本上，現在的美國，本來就是只有自私的國粹主義，毫無品格可言。不但拒絕簽署京都議定書，還反對設置國際人道法院，甚至對不聽美國指揮的聯合國欠繳分擔金，〔……〕」，見藤原正彥：《國家的品格》，劉子倩（譯）（臺北：大塊文化，2008 年），頁 200。

會。」¹³ 由此基督教在韓國盛行的趨勢，可窺韓國似有積極地走向「求同化異」的關係型態之趨勢。「同之理」是指基督教理想，在這裡被「化」的「異之理」則是中國文化所代表一切象徵，特別是中國儒教與漢字，當然還包括韓國傳統的民族象徵，亦即韓國的基督教徒可以一方面信基督教，一方面也可以消化民族象徵的「檀君」及傳統的薩滿教信仰，而其興盛亦可追溯到反抗日本殖民運動的民族獨立運動。總之，韓國基督教之興盛，正展現韓國接受西方宗教的交流過程中，朝向「求同化異」的關係型態之趨勢。例如信徒頗眾且爭議性甚多的「統一教會」就容攝了基督教、佛教、花郎道、神道教、道教等的戰後新興宗教。事實上，這種容攝宗教的立場，還可追溯到十九世紀末的「東學運動」，即由韓國學者崔濟愚（1824-1864）創立東學派，倡導三教和合的思想，企圖創立出一個韓國獨特的宗教，是以「侍天主」、「無極大道」、「一體同歸」融合了西方天主教與儒教、道教之思想，1905年東學三代教主孫秉熙改為「天道教」，在反對日本帝國主義的運動上，佔有舉足輕重的地位，至今韓國有兩千多個教區，信徒逾百萬，日本、韓國亦皆有教區。¹⁴

上述三種關係型態，可以因為不同的文化發展特色，而呈現不同的型態，並不限定某一關係狀態。例如，就民族、宗教層次而言，我們說《國家的品格》一書，就找回自身傳統文化而言，有著「求同去異」的關係狀態，但在對儒教與漢字的吸收則始終保持著「求同存異」的關係狀態，而韓國甚至呈現「求同去異」的現象。日本的歷史文化發展比較呈現「求同去異」的文化現象之發展，這與日本長期的封建階層的社會息息相關，當然也與日本

有其獨特傳統的神道體系密切相關。韓國長期夾雜於巨大中國文明之壓力下以及日本武力威脅之下，在近代以前走的是以儒教為國教的「求同存異」之關係型態，而在近代日本的統治下，為了追求獨立，在近代的文化選擇上，有走上「求同化異」的趨勢，此「同」幾乎與「民族統一」之「理」息息相關，只要在這樣「理一」框架之下，「異」的「理」也都須「化」到這個「理一」。

近年來，由於中國崛起的因素，也掀起文化熱、國學熱的風潮，海外國家則有中文熱，不免牽動周邊國家對儒教文化、漢字文化重新重視的態度。如果「儒學」或「漢字」文化代表著「理一之理」，「分殊」代表著在韓國或日本對漢字或儒學吸收的「異之理」，那麼在日本，從來沒有經歷過像中國文革破壞傳統及韓國廢除漢字的措施，所以儒學與漢字向來在日本只是因時代趨勢而漸漸萎縮，並未被徹底反對過。因此，日本對儒學與漢字的吸收，始終保持著「求同存異」的態度，也就是對儒教與漢字相當包容，並與當地日本文化的「異」能安然共處。相較而言，儒學或漢字在韓國顯然呈現著「求同去異」與「求同存異」的拉鋸狀態，至今仍存在興廢漢字之爭，以及《孔子最好活著》（1999年出版）或《孔子死了最好》（2001年出版）之爭。

筆者最後要提出與上述三項不同的關係型態，即是「求同共異」之關係型態，這可能是「理一分殊」的最佳關係型態，也是目前研究東亞交流文化或東西交流文化中最可參考的方法論。「求同共異」與「求同存異」之不同，在於「存」字是靜態，「共」字是動態，「共」字有基於平等互相對待而求「共通」、「共有」之道，彼此要有「同」，則須彼此先

13 參古屋安雄：《日本のキリスト教》（東京：日本教文館，2003年）。

14 有關朝鮮東學運動史的研究，可參吳知泳：《東學史：朝鮮民眾運動の記録》，梶村秀樹（譯注）（東京：平凡社，1970年）。

在「異」上共通了解、共通學習，以達有個「共有基礎」，而這個「共有基礎」會因彼此再不斷地共通了解、學習而不斷加深與加廣，所以這個「求同共異」永遠都是個進行式。因此，這樣的「求同共異」比「求同存異」更具有動態意義，亦沒有「求同化異」中出現的「誰的理化誰的理」之問題，可以說是最好的關係型態。若將「求同共異」用來當研究意義而言，我們要找尋的是那個曾經在東亞出現過「共」的基礎與精神。其實這個東亞「共」的精神在兩百年前西方勢力未籠罩東亞文明之前即出現過，只是今日盛行西方價值理念而被忽略了很久，那就是二百年前曾在東亞文明圈中活潑存在的「東亞佛教文化圈」、「東亞漢字文化圈」、「東亞儒教文化圈」、「東亞道教文化圈」……等本身即有自成一格的文化交流傳統，如今我們探索東亞文明中吸收西方的民主、人權、自由等具有普世價值的「理」時，豈能忽略東亞文明圈中本就存在久遠的「共有」精神之基礎。陸象山昔日之語：「東海有聖人焉，其心同，其理同；西海有聖人焉，其心同，其理同。」至今依然鏗鏘有力。