

【東亞研究述評】 East Asian Studies Reviews

二十與二十一世紀的韓國學  
——東亞傳統哲學的困境與出路

Korean Studies in the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> Century:  
The Predicament of East Asian  
Philosophy and Its Way out

韓亨祚

Hyong-Jo Han\*

**關鍵詞：**韓國學、東洋研究、實學

**Keywords:** Korean Studies, Asian Studies, pragmatism

---

\* 作者為韓國精神文化研究院哲學教授。

## 摘要

回顧歷史，韓、中兩國都是以儒教傳統為基礎；在十九世紀末期都受到帝國主義的侵略，在國門被迫打開之後，又都走上了近代化的發展道路；與信仰共產主義理念和實行社會主義體制的中國大陸不同，臺灣奉行自由民主主義，實行資本主義體制，臺灣與韓國因此有更多的共同之處，「傳統與現代」就是雙方在現代發展過程中共同的問題。

本文試圖闡述「傳統學問在南韓的『困境』」，以及為擺脫這種困境所作出的種種努力，真心地期望藉此成為凝聚眾人的智慧來共同理解與解決問題的契機。

本文的結構如下：一、過去：簡單介紹二十世紀近代社會時期韓國學的情況。二、現在：以「蟄居」和「辯解」兩個關鍵詞詳細介紹韓國學所處的困境。三、未來：闡述如何利用傳統學問資源擺脫這種困境，以創造一種與二十一世紀——「脫近代世紀」——相符合的韓國學之拙見。

## Abstract

Since the late 19th century, all the knowledge and disciplines has developed and circulated without any meaningful reference to the traditional resources. Nevertheless, there was some anachronisms who believe and love the old wisdom, and have coped with the contemporary values and predominant trends.

The responses of traditional East Asian philosophy can be summarized by four, namely 1) ignorance, 2) cynicism, 3) apology, and 4) seclusion. They are classified by two criteria: the one is what it values, modern or traditional, and the other is how enthusiastic it cares for, passive or active. Type 1) ignorance is modern, passive, 2) cynicism is modern, active, 3) apology is traditional, passive, 4) seclusion is traditional, active.

I think type 4) seclusion could be more productive, and it only could prove the value and the reason of "why East Asian philosophy." Prior to pave the way, I gave some cautions necessary for the adventure, i.e. soliloquy, nationalism, conformism etc., as well as encouraged the need for self esteem, and the dialogue with others.

## 壹、序言：二十世紀韓國學概況

朝鮮的「國學」興起於二十世紀初國家將亡之時。日本在戰爭中獲得勝利，對朝鮮實行殖民統治以後，嚴禁朝鮮傳統文化的傳播。朝鮮知識份子提倡「國學」的主要目的就是為了宣揚朝鮮傳統文化制度和思想的價值，藉此促成民族的大團結和激發國人的愛國心理。由於以往過分重視中華文化而被忽視和遺忘的朝鮮固有傳統文化，開始受到國人的重視和肯定。這個時期對朝鮮的語言和思想、歷史和地理、民俗和風土人情等各個方面都展開了全方位的發掘與研究。國學運動所展開的二十世紀三〇年代，正值日本帝國主義通過滿洲事變（1931，九一八事變）進一步強化對朝鮮和中國的控制，開始明目張膽地實行抹煞民族特性政策的時候，此時提倡國學運動就更具有反對帝國主義侵略的民族主義色彩。

另外，在這個時期，日本還對朝鮮的傳統與文化展開過實質性的研究，但是研究的根本目的是為了更加有效和便利地實施其殖民統治。日本通過實質性的研究累積了大量的資料和研究物件，部分至今還具有參考價值。但是與標榜嚴謹科學態度、投入了大量人力和物力的日本帝國主義的研究相比，朝鮮國內出於民族熱情和憂國憂民動機的朝鮮學研究之成果帶有偏激的復古和民族意識，並且由於資料收集的偏差和研究的不足，使得這項研究進行得不夠集中與徹底，最終陷入口號宣傳式的誤區中。

即使在韓國解放之後，國學研究仍未發揚光大。曾經參與過日本帝國主義實質性研究的學者大多成為大學教授，標榜以文獻為主的「實證史學」成為國學研究的主流；主張「民族主義史觀」的研究則成為活動在大學以外的其他領域的支流。另外還有一些人主張從「社會經濟史學」的角度進行研究，這種研究與國學是隸屬於兩個不同領域的研究。

二戰結束以後的世界由美國和蘇聯兩大強國所主導。冷戰時期的韓國位於理念對立最前端，加快近代化和西歐化的發展進程。韓國的傳統文化與思想底蘊等都不得不對這個重要使命讓步。儒教、道教、佛教等這些曾經嚴格

規範著我們言行的價值和行為急遽衰退破滅，取而代之的是民主和自由平等、市場資本、科學和技術等一系列新式概念。這被看作是世界發展的趨勢，是一條必經的發展道路。因此研究傳統文化、文化產物、思想制度的人們在學術界也逐步被忽視，甚至受到不應有的歧視。

但是國學研究的命脈並未因此中斷。頗具諷刺意味的是，南北韓的對峙與競爭竟然維繫了行將斷絕的國學研究。

(一)官方主導的國學研究：一九六〇至七〇年代的國學可謂是「在萬幸中又存在著不幸」。國學的研究能夠繼續進行可以說是國學的「萬幸」；但是在意識形態的限制下無法自由展開研究，以至於無法實現學術研究中的自律和責任又可以說是國學中的「不幸」之處。大學和機關裏的研究比較偏向於對各自政權的宣傳，國學的研究者由此受到保護並享有一定的特權。現在我們不能從其中的任何一個方面來評定其功過是非。雖然研究的中心已經發生了變化，但是現在對國學的實證與理論研究仍在持續進行，而且還湧現出眾多研究國學的人才。

(二)與主流國學相對峙的國學研究：國學研究的熱潮一直持續到一九七〇至八〇年代，而且變本加厲。由此便產生了與官方主導的國學不同的一種研究新趨勢。隨著反對專橫獨佔權力和美國主導秩序的意識逐步強硬，對韓國傳統和文化的重新發現與研究工作也逐步開展起來。主張所謂「民眾」、「民主」和「自由」的左派學生和知識份子開始探索韓國傳統中的抵抗痕跡和革命倫理。這對於韓國學來說有幸有不幸：幸運的是，重新激發大眾對本國傳統和文化的關心與熱情；但是過分強調理念和目的性妨礙細緻、客觀、公正的研究成果出現，並激發了右翼對大眾厭惡心理的警戒心理，又大大阻礙了韓國學的發展，對於韓國學來說是一大不幸。

「左派」（具有抵抗性的邊外韓國學）和「右派」（具有實際性的主流韓國學）的韓國學研究走的是兩條完全不同的道路。雙方之間存在著很深的隔閡，不僅從未合作，甚至不曾進行對話與交流。這是嚴重阻礙國學和韓國學發展的一個很重要的因素。

八〇年代後半期，這種情形開始發生變化。以一九八七年的「六·二九宣言」為轉折，所謂「民主化」的潮流開始在社會中傳播開來。在軍部的協助下通過直接選舉成立了新的政權，因此不再需要像以前一樣對權力的正當性進行大力的宣傳。這個時期韓國的經濟開始加速發展，南韓在南北的競爭中佔據著絕對的優勢。通過近代化和產業化的發展所實現的資本主義的成功擺脫了保守的民族主義的傾向，韓國重新回歸成為世界眾多國家中的一員。上述傾向匯合起來導致了國學研究的停滯不前。

一九九二年金泳三政府是直接打著「全球化」的國政標語登上政治舞臺的。金泳三政府將國際標準逐步引入到韓國社會的各個領域，並且十分重視在生活和文化方面的國際感。從必須擺脫井蛙之見的宗旨出發，政府積極鼓勵國民到海外去旅行、進修，實行大規模的留學等等。政府還壓低匯率，硬性提高韓幣的價值，大量的財富如沙子一般從指縫中流失，最後導致了國家的破產和金融危機的爆發。

在這個時期國學研究似乎逐漸地衰落。世界化的風潮直接席捲大學校園，從此國史和國語等課程便從教養科目中消失了，並直接反映到國家考試裏。這在國學研究領域無疑是掀起了一場不小的風波。以往倍受重視的國學現今忽然冷落下來，顯得尤其荒涼。

但是據此認為國學開始完全衰退是不全面的。在這個時期國學還產生了新的需求。

(一)文化商品和企業戰略：在世界化的趨勢中謀求對外發展的韓國人逐步意識到整個世界並不是一個享有單一價值和行為的親密的共同體，而是一個競爭出售本國商品以獲得經濟利益的大戰場。商品的品質、技術和性能固然很重要，但是滲透到商品中去的文化要素才是最重要的決定因素。比如說在服裝和汽車中所體現出來的義大利人的設計感，在機械和建築作品中所體現出來的德國人的那種實用性和持久性等等，都是由它們國家所特有的文化背景和特性所決定的。「那麼韓國應該怎麼做呢？」帶著這個疑問，人們開始致力於重新審視韓國的傳統和現在。有人將已經被遺忘的建築樣式和花紋重新應用到設計中，還有人在對韓國固有的文化和民族氣質進行分析之後，

將其應用到企業的人力和組織管理中。由於政府和企業重新開始加強對國學的重視，所以振興國學的財力和基金也逐步增加。「文化」成爲最近國學研究中新的重點。

(二)未來的共同價值：但是就只限於這些嗎？國學的資源和價值就只能被賦予商品化的含義嗎？有人認爲並不是這樣。他們採用了與前面的「文化商品」和「企業戰略」不同的角度來重新解釋傳統的概念，關注的焦點是傳統的「精神」所在。近代「偉大的約定」是不是一種幻想？就像現在個人的意志和行動都是通過權力和產業，還有新聞媒介來助長蔓延和控制的時代是否還存在？如果說我們是抽象地、被動地、劃一地生活在一個巨大的、充滿幻想的、不切實際的世界裏，我們應該到哪裏去尋找突破的出路呢？在面對異化和生態這些全球化的問題的時候，人們開始回顧傳統的智慧。比如說，麥肯泰爾（A. MacIntyre）對道德的要求、皮耶羅阿德（P. Hadot）對希臘和羅馬神話的重新發現、尼采（F. W. Nietzsche）所預言的近代的終結和「重新到來的最後的人類」、海德格（M. Heidegger）爲了拯救那些因爲科學和技術而被忽略的存在者所提倡的「存在的哲學」等西方社會的種種努力，與東亞傳統中儒教、佛教、老莊哲學等傳統資源的再發現是互相溝通、緊密聯繫在一起的，二者共同昇華成爲解決未來問題的對策。

## 貳、「東洋哲學」的困境

「東洋哲學」（在韓國稱之爲以儒教、佛教和老莊哲學爲起源的「東亞的傳統哲學與研究」）是一個很難的研究領域。凡是曾經看過這方面的書，或者因爲想知道某個人物或某種思想去查找相關論文的人都可以馬上感受到這一點。這不僅僅是一般讀者的感受，專門研究這個領域的學者也有同感。無法閱讀別人所寫的文章而暗自嘀咕。學生們也多是在對東洋哲學秘傳的傳聞和一種似懂非懂之間，或者試圖克服東洋的弊端而選擇了這個專業，但是不久便心生悔意而轉向其他專業。其他的領域也因爲很難利用到東洋哲學領域的研究成果而大爲不滿。

換個角度來看，並不是只有東洋哲學這一個領域處於這種狀態。西方哲學也面臨著同樣的局面，進而言之，其他的人文社會科學也很難避免這種問題的出現。我甚至認為東洋哲學與最近產生的一個話題——「人文學的危機」有著共同的淵源。

在正文部分筆者將按照下面的順序進行闡述。

(一)由於語言的變化，傳統遺產出現了斷層現象。二十世紀初期，在日本帝國主義的殖民統治下，韓國的語言體系發生了變化，之後又逐步向著近代化和西歐化的趨勢不斷地改變。

(二)面對現實的挑戰，傳統主要採取了四種對應方式——輕視、揶揄、辯解和蟄居。在這一部分中將分別對這四種方式的特徵和問題所在進行分析。

(三)指出這四種對應方式不是積極的和有創造性的。那麼到底需要怎樣的對策呢？在此將提出所需要的條件和原則。

## 語言的斷層現象

在日本殖民主義統治時期之始，我們所使用的語言便經受了根本性的轉變，「漢字的外形、西歐的文化和知識」構成了當時語言的主軸。這種轉換直到韓國解放之後也沒有發生變化，反而更為鞏固起來。

也許會有人會對此表示懷疑。我們現在所使用的語言既不是日語，也不是英語，麼從根本上來看，語言究竟發生了怎樣的變化呢？也許還會有人認為，隨著新式技術的引進和文化制度的發展，勢必需要增加一定的辭彙量，但是這只不過是跟隨時代的變化對現有概念的意義略加改正，何必大驚小怪呢？

事實上並非如此。雖然所使用的漢字的外形是一樣的，但是在傳統和現代之間卻存在著巨大的差異。誇張一點地說，就是兩者隸屬於根本不同的概念體系，是兩種根本不同的語言。東洋哲學最基本的問題就在於未能適當地區分這兩者之間的差別。



翻閱一下有關東洋哲學的文章、論文和論著，就會輕易地發現其中混淆著使用了三種完全不同的語言。

(一)古典漢文：傳統體系的用語、概念、語法和語氣。

(二)韓國的固有語言：主要體現感覺和感情的形容詞和副詞，以及助詞等。

(三)來自西方的外來語和慣用法：雖然其中的大部分借用的還是漢文的文字形象，但是在起源和用法方面已經發生了變化。

所謂傳統的語言主要是由古典漢文和韓國的固有語言所構成的，而現代式的語言則主要是由韓國的固有語言和來自西方的外來語和慣用法所構成的。我們現在主要是用後者——現代語言來進行交流與溝通的。雖然現在我們偶爾也會使用一些古典漢文式的傳統語言，但是它只是起到一種小小的輔助作用，只能勾起我們對過去的一些依稀的回憶而已。但是在「東洋哲學」中所使用的語言卻是以第一類為中心的，因此它從根本上動搖了由韓國的固有語言和來自西方的外來語和慣用法所構成的語言結合體系。由於傳統語言和現代語言兩個體系之間存在著眾多的差異，所以當它們混合使用的時候必然會出現衝突和混亂，甚至會出現決裂。但是這兩個語言體系之間是多麼的敵對與不同，不僅普通人，就連這方面的專家們都沒有確切地意識到。問題的根源就在於兩者使用的都是相同的漢字。如果這兩種語言所使用的是不同的文字，至少會減少語言之間的差異，使得問題變得更加清晰，從而找到最適合的解決方法。但是偏偏由於這兩種語言使用的是相同的漢字，所以很難發現問題存在（至今還沒有區分這兩種語言體系的字典問世）。

這種轉變從俞吉濬所著的《西遊見聞》一書開始。這本書即使是翻譯成現代的語言也不是很晦澀。書中在混合使用韓國語和漢文的基礎上還使用了許多至今仍在通用的現代式的概念，所以如果稍加修改的話是比較容易閱讀的。隨便翻開書中的任何一頁都很容易發現「政府」、「理論」、「天文學」、「生物學」、「化學」等新式用語。當然其中「性理學」的概念還是屬於固有的用語體系，「發明」一詞也並不是「開發了某種新事物」的意思，仍然借用了「查明某種真相」的傳統概念意義。對於生活在一個世代以

前的儒生來說是根本無法接受這本書的。因為對他們而言，那些來自西方的文化和制度實在是太陌生了，而該書則偏偏使用了大量西化的辭彙和表現手法。<sup>1</sup>

綜上所述，與時代的「開化」一起，我們開始接受外界的新生物，由此語言和文字也開始逐漸產生新的變化。

之後在日本帝國主義的殖民統治時期，日本並不是單純地要求用日本的字母來代替韓國固有的文字和漢字，用日語進行語言上的交流，而是要求將我們國家「以古典漢字為中心的語言體系」改變成為「用日本式漢字表現的以西歐語言為中心的語言體系」。

日本從十八世紀後期開始接受西方的文化制度，在國家發展的過程中集中開展了大規模的「翻譯事業」。由於這項事業是由國家來主導的，所以其規模足可以與日本當年翻譯中國的佛經，即翻譯五世紀鳩摩羅什和七世紀玄奘的經書的規模相提並論。日本認為，如同翻譯中國的經書以後就可以繼承中國的佛教一樣，在大規模翻譯西方先進圖書的基礎上加快了國家向近代化與西歐化前進的步伐。日本社會很快便吸納了翻譯出來的成果。主張通過翻譯西方的論著來接受西方近代文明的人，就是啓發俞吉濬近代開化的福澤諭吉。<sup>2</sup>

---

1 估計惠岡崔漢綺(1803-1877)可能會讀懂《西遊見聞》這本書，雖說可能會有些吃力。與心學相比，崔漢綺更加重視事物學；與傳統的儒學相比，崔漢綺可以稱得上是一位率先涉獵在北京漢譯西學圖書的前驅。他將從西方傳入的科學技術的新用語整理記錄到自己的詞典當中，他還以自己獨特的方式對傳統概念進行了重新的解釋。由於他完全無視傳統朱子學所規定的複雜性理，注重的是實際事務的經驗，所以當代的儒學學者們幾乎都無法正確地理解他所著的漢文文體。崔漢綺也由此受到了當代主流意識的排斥。由於得不到眾人的理解，甚至不能進行討論與批判。惠岡的學問也落得了十分孤獨的境地。

2 俞吉濬在一八八一年曾經作為「紳士遊覽團」的一員出訪日本，但是在訪問結束之後他並沒有直接回國，而是寄居在福澤諭吉的家裏接受他的指導。他在慶應義塾裏閱讀了福澤諭吉所著的《西洋紀事》、《學問的規勸》、《文明論的概略》等開化書籍之後，也產生了要編寫啟蒙圖書的想法。由於「壬午軍亂」的爆發，俞吉濬回到了韓國。一八八三年他以報聘使隨從人員的身份訪問了美國。他再一次沒有及時回國，而是留在了美國繼續他的學業。之後不到兩年，韓國便爆發了「甲申政變」。俞吉濬深思熟慮之後自願決定回國。但是出於船期的緣故，他意外的得到了去歐洲旅行一年的機會。眾所周知，在歐洲的所見所聞成為他創作《西遊見聞》一書的重要基礎。十分可惜的是，這本書並不是由當時朝鮮的出版社，而是由一家日本的出版社所發行的。並且這本書可以說是完全按照福澤諭吉的《西洋紀事》所寫

日本在對朝鮮的殖民統治期間，甚至將他們的翻譯語言也引進朝鮮。<sup>3</sup>解放以後韓國掀起了重新找回「我們的語言」的運動。雖然那些固有的日本語已經退出了歷史的舞臺，但是日本式的表達手法，尤其是由日本翻譯的有關西歐的語言卻完整地保存了下來。經歷殖民地時代的知識份子不同於以往的儒生學者，他們接受了來自日本的先進文化、思想和制度，並且主張用「日本式的教養和西歐化的知識」，而不是「傳統的漢文」重新來武裝社會。即使是在解放之後，這些知識份子和學者們依然利用他們所學的一切構築著韓國社會的知識和學問結構。

無論是人文科學、社會科學，還是自然科學領域都是如此。這已經成爲了一個無法挽回的既成事實。之後再也沒有恢復傳統的語言。

其實我們的社會在很早以前就被「西歐化」了。這一點從各個知識領域學科的名稱裏就可以看出，例如哲學、歷史、生物、物理、工學等名稱都是沿襲了西歐的分科制度。這些概念不是從傳統的漢學類推過來的，而是屬於一種全新的從西歐翻譯過來的語言。而且這些概念的起源就是西歐先進的思想、學問、制度和文化的。

現在各個專門領域所使用的漢字式的專業用語幾乎都是從西歐傳播的外來語。也許有人不予承認。但是這確是一個不爭的事實。不僅是在專門領域，而且在雜誌、論文，以及每天都接觸到的報紙和廣播中也同樣是如此，其中所使用的漢字詞的大部分都是從西歐翻譯的外來語概念。當然其中也不可避免的摻雜一些傳統社會的漢字詞，但是這部分漢字詞一般會隱藏起其原來的文理，或者甚至是以另外一種形態出現的。這種變化不僅深刻、徹底，

---

的。根據任展慧教授的研究，書中的三分之一，即在七十一篇文章中有二十六篇甚至是直接從福澤諭吉的書中翻譯過來的（任展慧，〈在日本朝鮮人的文學和歷史〉，李漢燮編著，《西遊見聞》，漢城：博而精出版社，頁45）。俞吉濬自己對此也沒有進行掩飾。在《西遊見聞》的序文中他指出「本書的記述既有根據自己的見聞所寫的部分，也有參考別人的論著進行了翻譯的部分……」但是他在序文中卻沒有明確提及他所參考的是哪本書，以及抄寫了其中的那些內容。對當時來說，最重要的是通過圖書達到啟蒙的目的，不需要像現在的學術界一樣注重版權，到處強調到底這是自己的觀點，還是別人的觀點。

3 頗具諷刺意味的是，無論是在愛國啟蒙運動，還是在抵抗日帝的民族主義運動中，所使用的語言都不是一個世代以前那些曾經高喊著「斥邪衛正」的書生們所使用的語言，他們所使用的語法已經發生了變化，是國語和漢文的混合。這一點從三一獨立運動的宣傳文和獨立新聞的文章中都可以得到確認。

而且還很廣泛，只不過不為一般人所知而已。只有那些研究東洋哲學的人們才會深知其中的差異何在。但是他們並不能改變什麼，他們或者是表現的十分痛苦，或者是報以歎息，或是對此一笑置之，甚至認為這不過是一種新的創造而已。

那些現在仍被使用的傳統漢字詞，在意義和用法方面多多少少都產生了一些變化。尤其是那些比較重要的哲學用語更是如此。不是其中所蘊含的哲學價值有所背離，就是世界觀發生了變化，由此還導致了文明上的衝突。下面將列舉幾個例子。

- 意義和用法產生改變的詞語：測量、折衷、橫說豎說、完璧、生產；
- 價值發生背離的詞語：功利、穿鑿、權利（蘇軾，《老子注》「人之所以驚於權利，溺於富貴，犯難而不悔者，將以厚其身耳」）；
- 世界觀和人生態度發生交錯的詞語：自然、本性、事物、心、道德、國家、實學、學問、工夫、進步；
- 文明發生衝突的詞語：道；

就這樣就連漢字詞也逐步地西化了。從各個方面來看，這種趨勢不僅沒有扭轉，反而還大大地向前推進了。新的用語和語法主要是源自外部世界。當然內部也在不斷的發生變化。但是內部的變化主要是體現在表達感情的辭彙、日常生活中的俗語、表達才智和政治諷刺的辭彙，以及幽默詞語等等。在學術領域和正式場合所使用的語言中一般沒有傳統語言的出現。<sup>4</sup>

現在主張不必完全依賴「漢字翻譯語」的傾向正在逐步擴展。如同不一定非得把電腦稱為「電子電腦」一樣。因此在網際網路和IT事業（資訊業）

---

4 筆者曾經對語言西化現象的程度進行過分析。在對自己的一篇論文和別人的一篇論文的比較分析之後，筆者得出了以下驚人的結論：其中所使用的有關西歐的概念和用法的外來詞彙占了辭彙總量的百分之八十（其中包含有已經西化了的固有漢字詞和指示意義發生了變化的辭彙。）翻開今天的報紙和雜誌也會發現同樣的事實。在學術期刊和刊物中，外來詞出現的機率更高（當然在詩歌、小說、隨筆等文體中，外來詞使用的機率會相對低一些。但是即使在文學領域中一旦越過了表達情感的範疇，需要陳述自己的思維和想法的時候，外來詞彙的比率又會上升。）

以及理工和經濟學科裏的專業術語越來越多地直接使用原有的外國辭彙。社會開始越來越容易接受外語了。

這種語言的改變在其他的領域產生什麼矛盾？無論是經濟學還是物理學，與這個問題似乎關聯不大。因為對於經濟學和物理學來說根本不存在與過去進行參照的必要。對於像電腦、理工等與過去的傳統完全沒有關聯，或者像物理和化學一樣沒有必要回顧傳統研究成果的學科來說，語言上的改變幾乎不會對它們產生太大的影響。一般說來，語言的變化只會對人文社會學科的發展產生影響。

但是哲學領域中的東洋哲學卻面臨著語言變化所帶來的種種問題與矛盾。在西化的語言面前，東洋哲學處境尷尬。也許有人會說，只要重新學習那種語言不就行了嗎？但是情形並不如想像的那麼簡單。語言不是互相區別概念的單純集合。語言擁有自身的表現手法和形式，其中不僅包含有表面的思考，而且還包含有深層的、無意識的價值、慣性和偏見。總而言之，語言是傳播文化的媒介，是人類文明的象徵。因此對新概念的學習並不只是單純地確認一下圖表、翻閱一下字典就可以結束的簡單工作。

或許有人對這一點並沒有切實的感受，所以在此將首先對「哲學」的概念進行一下分析。

在傳統的社會中並不存在「哲學」這一概念。「哲學」是對「Philosophia」一詞的翻譯，這門學問是從「哲學」一詞產生之後才出現的。由於「哲學」一詞從表面上看來似乎屬於大家所熟知的漢字詞的範疇，大家一直都誤認為這個詞早已出現。

實際上「Philosophia」最初是直接音譯過來的。「比祿蘇費亞」和「飛龍小飛阿」都是當時所產生的音譯名稱。<sup>5</sup>之後名叫西周的日本人在經過潛心思考之後創造了「哲學」這個新的名稱，這個名稱逐步固定並開始流行起來。值得注意的是在東亞的傳統中其實是沒有「哲學」這一概念的。如果向元曉（617-686）、退溪（1501-1570）、栗谷（1536-1584）、茶山（1762-

---

5 李仁梓：《希臘哲學考辨》（1912年）。

1836)、惠岡(1803-1877)等大師提及「哲學」這個概念的話，他們或許會一邊搖頭一邊啞然失笑地說道：「這些無知的人啊……」。

隨著哲學出現，人們開始對傳統儒學和佛教的本質產生懷疑，傳統儒學和佛教的正當性接受到了來自外界的挑戰。用論理和體系武裝起來的「哲學」首先向儒教提問：「儒教中充滿著日常生活中的各種忠告與教導，你到底是哲學，還是一本箴言集呢？」提倡信仰唯一真神的「宗教」向佛教提出了疑問：「佛教啊！你既像是無神論，又像是多神論，你能被稱為是一種宗教嗎？」但是這種質疑過於強硬和偏激了。這種姿態有些像帶著墨鏡的當權者在審問對方。在韓國戰爭時期，曾有一些軍人來到了一戶人家前面，軍人打開屋門問道：「你們是屬於哪一方的？」據說當時很多人因為回答錯誤而死。原因在於當時那些軍人是背光站在黑暗當中的，被盤問的人們無法分辨軍人的身分，所以做出了錯誤的回答。我舉的這個例子不知道是否貼切。東洋哲學忽然受到了這樣的質問而為之一驚。驚慌之餘有人表示慚愧，也有人進行辯解，有人甚至採取了迴避的態度。

被質疑的同時，我們應該振作精神對它們反問：「哲學到底是什麼，而所謂的宗教又是指什麼呢？」再或可以這樣反問：「儒教不是哲學，佛教也不是宗教。但是這又有什麼關係呢？只要它們是一種教誨、一種學問就足夠了。」我們應該學會及時地向對方提出反問：「耶穌真的是一位大徹大悟的人嗎？」、「亞理士多德(Aristotle)的學問所主張的是『為己之學』還是『為人之學』」？在反問的基礎上，應該再進一步學會反駁別人的觀點：「朱子主張所謂的『學者』是指『通過自身的「自得」，不受外界事物的誘惑，實現內在的「本然之善」之人(朱熹，《中庸章句》：「蓋欲學者於此反求諸身而自得之，以去夫外誘之私，以充其本然之善」)」。但是自近代以後能夠稱得上符合朱子這一要求的，除了斯賓諾莎(B. de Spinoza)之外還有其他的人嗎？」

可以說，自羅素(B. A. W. Russell)以來，認為哲學是人類生存的普遍問題，東方的哲學傳統與西方的哲學傳統一樣受到重視，二者的融合在文明史方面具有重大意義的趨勢正在不斷的深化。在西方哲學正為了擺脫長久以來科學對它的束縛而做著堅持不懈的努力。哲學是一種智慧的科學

(Philosophy is the science of wisdom)。在這裏所謂的「智慧」指的是生活的技巧 (and wisdom is the art of living)。人類生活的最終目標是追求幸福，而不是一時的快樂，道德會指引我們實現這個目標 (Happiness is the goal, but virtue, not pleasure, is the road.)。如果我們接受了這個定義，那麼東方將比任何一個傳統都具有哲學性，在此基礎上可以將東西方的哲學緊密地結合起來，雙方可以進行切實的對話與交流。

過去我們卻一直沒有能夠做到這一點。「不是哲學」的回答中包含有「儒學只不過是一種缺乏深度的老生常談」的意味；而「不是宗教」的回答即是認為「佛教只是一種迷信，或者是一種野蠻的習俗」。

現在所期望的是，無論是「哲學」還是「宗教」都能夠對自己的疑問本身作出反省。在積極地研究過儒學和佛教是一種哲學、宗教或究竟是什麼之後對它們之間的異同進行衡量與比較，試圖實現交流與對話。但是這項工作並不會公正的進行。因為權勢會在它們進行反省之前就加以干涉，使之發生一定的傾斜。正如巴什拉 (Gaston Bachelard, 1884-1962) 本人所說的一樣，這是一種嚴峻的認識論上的斷層現象。

從「東洋哲學」中，可以得知這種中斷有多嚴重。之前提到過在傳統時代是沒有哲學的存在的。但是當時存在著一種怎麼樣的東洋哲學呢？長久以來這個名字幾乎就是和「彌阿裏（在韓國很有名的算卦一條街）的生辰和面相」相提並論的。最近東洋哲學的處境與以往相比有所改變，它已經從大學和社會中得到了對其存在和意義的認證，但是人們對它的認識仍然沒有擺脫「把儒教、佛教和老莊哲學包在一起的背囊」的看法，「東洋哲學」還不是一種固有的、實際的存在。東洋哲學並不是一門從來就有的學問。圍繞著東洋哲學的一系列基本問題，比如說區劃其外延，定義其內涵，確定研究方法等至今仍在不斷的摸索當中。眾口難防也是因為它是「外來的帝國主義」的結果。我們應該對這種狀態有充分的認識。

或許有人會說，就圍繞著這幾個概念是不是有些大張旗鼓了。事實上並非如此。從傳統到現代的發展過程中概念和語法、表現和形式都被西化了。

之後所剩不多的傳統概念和語法也逐漸消失，由此傳統和現代之間的斷層變得越來越嚴重。

語言並不只是一種單純的工具——那只不過是語言存在的前提而已。即使說語言本身是一種哲學也不為過。語言中包含有認識事物和選擇行為的特有代碼。人類受到語言的支配。這種支配幾乎是不被人所意識到的，因此海德格才指出「語言是存在之家」。受到形式是漢字、內容是西歐的思維與文化的文字支配，我們的思考和視角、價值和行為在不知不覺之間被近代化了。這種滲透和支配是深刻的，影響是深遠的。

年輕的一代基本上已經適應了這種改變了的現實，他們在學習方面並沒有遇到太大的障礙。但是在現實中還是有一些領域和一些人無法很好的適應這種變化。那些潛心研究東洋哲學的人便是如此。

### 「東洋哲學」對近代挑戰的回應

對騎著熟知的漢字「特洛伊木馬」侵入的西歐和近代社會，東洋哲學發起了全面的挑戰。對此東洋哲學根據「認證近代」或「堅守傳統」的不同態度採取了截然不同的對應方式，再根據是「消極的對應」或「積極的對應」重新分為兩類。其實這只是個人的一種分類。如果考慮到這是從理念上進行的一種分類的話，或許會給它增添一些力度。實際上無論是個人還是集團一般都會採取其中的一種方式，但有的時候同時還會傾向於另一種方式。

#### (一)近代文明與價值的喜好

##### 1.無視型（近代消極）：

前面提過，電腦和物理學對於過去的傳統價值和慣行不予理睬。有一些人是認為無此必要而加以忽視，還有一些人是認為並不重要而忽視的，如同部分西方哲學的研究者認為東洋哲學是次要的一樣。私底下或者公然地指出所謂的東洋哲學只不過是有關人生的一些紛雜的忠告、一些讓人摸不到邊際的虛幻的故事、曾經存在一時的插曲而已，所以現在根本沒有必要追溯它的過去。



這種觀點主要是由與東洋哲學漠然無關的人主張。但是有一部分人卻是從學問的角度來研究和對待東洋哲學的。

## 2. 揶揄型（近代積極）：

抱持這種態度的人主要是依據近代的原理和基準，大力批判傳統中偽善、無能、不合理與過於權威勢力的一面。隨著近代支配日益鞏固，他們的說教和訓誡無論何時聽來都有一定的說服力。由於他們是以消極否定的態度來說教，所以沒有取得多大的進展。也就是說並不是很積極地批判和指責某種事物。把它比喻做如同在死屍上跳刀舞，不知道算不算太過分？這種類型的態度主要是因為對傳統和東洋哲學的觀察和認識不夠全面，對於自身的觀點也並不懷疑或保留。

這兩種類型態度，一言以蔽之，我會說：「就如同人們的面孔各不相同，僅僅通過人的行為並不能夠直接把握他的動機一樣，傳統也同樣擁有另外的表現形式，但是更為重要的還是傳統的內涵」。有一次齊桓公正在認真地讀書，正在院子修理牛車的一位老人忽然間說道：「那不是聖人留下來的垃圾嗎？」齊侯認為這位老人實在是太放肆了。但是老人解釋：「要想把車子裏框的鬆緊調節到恰到好處是需要技巧的。我到現在還沒能把這項技術傳給我的後代，所以我都這麼大的年紀了，還要親自來做。我想聖人的心理大概也和我是一樣的吧。」<sup>6</sup>

如果一個人在觀察事物的時候過於注重某個側面，就會導致觀察所得出來的觀點不夠全面與公正。真實就如同從指縫中流走的細沙一樣，所用的材料和進行解讀的歷史學家的眼光也有可能會出現偏差。批判之時不要過早地自限於表象。在批判之前或批判之時應該更加重視其內在的深層價值。只有在充分瞭解的基礎上才能展開犀利的批判。

---

6 桓公讀書於堂上，桓公讀書於堂上，輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問：公之所讀者，何言邪？」公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎！有說則可，無說則死！」輪扁曰：「臣也以臣之事觀之。斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入，不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」（《莊子》外篇〈天道第十三〉）

對權力感興趣的人站在近代的角度來觀察是比較有利的。憑藉著起支配作用的語言和慣行勢力的話就會享受到許多的益處，在說服對方和傳播觀點的時候也會更加省力。我們不能坐待批判，應該學會反駁對方的觀點。在涉及東洋哲學的傳統價值的時候通常會陷入這種困境。在探討是否是真理之前，首先需要展開角力。

殷朝的末代帝王——商紂王雖說十分暴虐殘橫，威望盡失，但是國家也沒有因此而馬上滅亡。周文王集天下眾望於一身，也並沒有立即推翻紂王的統治，而是等到和他的兒子武王和周公才實現了王朝的交替。司馬遷曾經慨歎：「韓信和項羽三分天下的時候並沒有打算自立。當劉邦統一之後才做出了這樣愚蠢的決定，結果死於惡毒的女子手中」<sup>7</sup>。馬基雅維利(N. Machiavelli)在他的《君主論》的開頭處便寫到如果世襲君主「能夠擁有平凡的勤勉和才能」，就能阻止突發事件的發生，確保自己的長久統治。他之所以會這樣認為，是因為他的家族就是憑藉這個維持了長久的統治。他還在書中指出常識和慣性中蘊含著可怕的力量，新一代的君主推行改革時候的期待和失望，以及在改變的過程中伴隨而來的壓迫與災難都是不可避免的，因此要想維持國家的統治沒有一定的智慧和武力是不行的。打個比方，近代的事物就好比是世襲的君主，而東洋哲學就好比是新生代的君主一樣。

象徵著近代的世襲君主究竟是以什麼面目來示人的呢？我主要是從功利主義的角度出發，認為它是個人、資本、科學、產業、生產、勞動、效率、權力等諸多相關要素的結合體。近代的原理是指「社會是由追求個人欲望的個人所組成的集合。為了實現絕大多數人的最大的幸福，必須盡可能地提供為實現所有要求所需要的財力和人力。為了達到這個目的就得開發技術、促進產業的發展。在此過程中還應該妥當地處理個人之間可能會產生的紛爭與矛盾。」在這裏似乎看不出有任何問題。資本和產業就是伴隨著這條主線發展起來。人們對於在發展過程中所出現的各種不公平現象表示憤慨，之後社

---

7 太史公曰：「吾如淮陰，淮陰人為余言，韓信雖為布衣時，其志與眾異。其母死，貧無以葬，然乃行營高敞地，令其旁可置萬家。余視其母塚，良然。假令韓信學道謙讓，不伐己功，不矜其能，則庶幾哉，於漢家勳可以比周、召、太公之徒，後世血食矣。不務出此，而天下已集，乃謀畔逆，夷滅宗族，不亦宜乎！」（《史記》卷九十二〈淮陰侯列傳第三十二〉）

會主義應運而生。資本主義和社會主義都是從功利主義中延伸出來的，它們的根基是相同的。

功利主義的主旨是好的。它追求的是實現所有人的幸福，這一點無人反對。但是功利主義的錯誤在於它沒有能夠圓滿地滿足人的這種需求，因此功利主義受到了自滿和不夠正直等批判。功利主義的原理似乎是最能符合現實中人們期望的一種原理。雖然如此，如果在一不受約束和制約的前提下赤裸裸地來推行這個原理的話就會產生一些問題。首先滿足人類無限的欲望是一個不可能實現的夢想，因為環境、財富，甚至包括人類自身都是受到支配的物件，所以經常會導致自己與他人之間出現一些始料未及的矛盾。假設人類無限的欲望是可以被滿足的，但是那種幸福並不符合我們的本性。這是一個更加嚴重的問題。因此可以說我們所走的道路是錯誤的。

功利主義不是普遍的，而是屬於歷史的範疇。在近代以前，無論是在東方還是西方的任何一個地方，除了極個別的情況以外，這種原理都沒有得到積極的承認。首先無論是希臘的蘇格拉底（Socrates）、羅馬的斯多葛（Stoic），還是中世紀基督教文明從根本上來說都是主張禁欲主義的，這一點和以儒教、佛教和老莊哲學為代表的東洋的主流傳統是一致的。滿足人類無限的欲望是典型的近代主張。但是人們希望如此，所以才會不計後果，由此也被認為是人類普遍的一個原理。

近代的科學、產業和資本支配著我們的語言、思考和價值觀。在它們面前所有的人都只能唯唯諾諾地謹慎行事。東洋哲學在一開始對利維坦主要有兩種反應。一種是紛紛進行辯解的「辯解型」，還有一種是不予理睬的「蟄居型」。

## （二）對傳統價值和文明的擁護（辯解型和蟄居型）

### 1. 辯解型（傳統消極）：

持此態度的人主要致力解釋為什麼傳統未能在近代社會中取得成功。一般來說，他們強調在傳統中存在著近代的成分，從歷史的角度來看，還曾經向著這個方向邁出過相當大的一步。胡適曾經指出，由於中國缺乏論理，因

此科學和技術得不到應有的發展，從而阻礙了近代化發展的進程。對此他們提出了幾乎已被人們忘卻的墨家和名家的學說，指出中國也具有同樣的東西。日本爲了粉飾對朝鮮的殖民統治，提出朝鮮根本不具備自主實現近代化和產業化的力量和民族性。朝鮮的愛國志士們從此開始積極地倡導「朝鮮學」，從朝鮮後期開始的這項運動取得了具體且持續的發展。「資本主義萌芽論」、「商業生產力和文化的發達」、「技術的革新」和「科學的思考和發揚」等主張都是應這種辯解的要求而產生的。將它們結合在一起的核心是「實學」。

實學是朝鮮後期以來學問研究的中心內容。通過實學所發掘累積起來的成果是十分豐富的。但是其中也有陷阱。實學以「近代性」爲基準，排除了那些不符合要求的部分，對於符合其標準的部分又隨意地加以誇大和歪曲。以「資本主義的萌芽論」爲開端的實學的一些成分面臨著懷疑和崩潰的威脅。解放之後，就連走在時代前端的千寬宇都指出「實學既不具備近代的意識，又不具備近代的精神。」

就如同實學的「民族主義」一樣，中國的「唯物史觀」同樣也屬於辯解型態度的範疇。中國共產政權確立之後，繼續主張擁護過去那種「具備初步形態的唯物論」。過去以「氣」爲中心進行思考的人物逐步轉變成爲形形色色的唯物論者。北韓還對花潭（徐敬德，1489-1546）和鹿門（任聖周，1711-1788）等主氣論者表示讚賞，將主張「理」的人們視作是偽善的觀念論者。北韓還宣傳道：「唯物論的完成是金日成主席的偉大功勞，金正日秘書繼承了這一偉大的理念。」<sup>8</sup>

8 我想在此提出一個疑問：所謂的「氣」真的是屬於唯物論的範疇嗎？我認爲傳統的「氣」的思維方式與唯物論反而有著很大的差距。與其說「氣」是一種物質，還不如說它是一種精神、一種意識。張橫渠和徐花潭（1489-1546）都曾經提出過「氣」是一種鬼神的觀點。這種觀點自然更加接近斯賓諾莎意識上的神的概念，而很難看出爲了物質動機而進行鬥爭的主體和階級的痕迹。因此他們寧願稱自己是純真的觀念論者。從他們的人生所追求的不是鬥爭而是運動這一點就可以證明。並且最重要的一點是無論「氣」是自然的，還是歷史的，從自然論的角度來看它都是在不斷迴圈的，而並不帶有社會主義所提倡的終結論的目的。二者是否真的是水火不相容？

## 2. 蟄居型（傳統積極）：

只有這種類型的人才是在現實的變化面前真正堅守傳統和東洋哲學價值的人。所以這種類型可以稱得上最值得肯定的一種類型。

他們明確地知道「特洛伊木馬」的真正面目。他們馬上就意識到西化的現實和近代化的世界正嚴重威脅著傳統的價值和慣行。判斷無法改變既成現實之後，指出「這是一個無法阻止功利和私欲、無法無天的世界」，所以他們更加堅定了「要隱埋自己的蹤跡、力求做到獨善其身」的想法。韓末時期艮齋田愚先生（1841-1922）所主張的「國無道，至死不變，強哉矯！」的態度可以說是其中最具有代表性的一個象徵。朝鮮淪為日本的殖民地以後，他認為這場災難一定會過去，堯舜的時代一定會重新到來，所以他率領弟子們隱遁到西海的一個島上，再也沒有踏上陸地。雖然解放之後國家主權恢復了，但是他們對重新登場的受到「洋夷」支配的統治表示不滿，所以就一直沒有離開那個小島。直到現在他們仍然是東洋哲學的主流，是他們拯救了從傳統到現代過渡時已經危在旦夕的東洋哲學。此派中人或者來自名門大家，或者擁有某種特定的學統淵源。

但是東洋哲學的問題在於它把自己的資源和智慧都局限在一個很小的範圍之內，還沒有拿出來與大家共用。現在隨著語言的改變我們的思考和文化也發生了變化。在這種現實的基礎上應該站出來表明自己真實的一面，來接受是否恰當和實用的考驗。但是東洋哲學卻很難擺脫這種蟄居的狀態。<sup>9</sup>

---

9 「蟄居型」和「辯解型」兩種態度在很多方面都是相互對照的。如果按照孔子的言論來說「蟄居型」和「辯解型」各自具有「學而不思」和「思而不學」的弊端。「蟄居型」還有朱子所說的「囫圇吞棗」的嫌疑。也就是說，持有這種態度的人就好像「鳥在吃棗的時候不挑出棗骨、直接吞咽下去」一樣他們在對主題進行分析的時候心存忌諱，不能積極地去進行分析。因為他們認為那麼做是對聖賢教誨的一種不敬。與此相反的是「辯解型」似乎又過於熱衷於「穿鑿」和「按排」了。也就是說，他們從來不直接去面對主題所傳達的意思，而是根據自己的偏見和意圖給對方帶來一些意想不到的傷害，甚至試圖通過自己的努力將西歐的思潮和近代的資源聯繫起來。他們這種強迫性的探索在過去，尤其是對於朱子學來說是一件十分忌諱的事情。然而現在則多是以研究的名義在進行探索。歸根結底還是因為古今的學問發生了改變的緣故。

在下一章中將提出幾種如何將東洋哲學從辯解和蝥居的狀態中擺脫出來，重新回到大眾面前來的的方法。在此之前先對「辯解型」和「蝥居型」兩種狀態的實際情況和各自存在的問題進行一下具體的分析。

### 3.辯解型的問題：

辯解之類的话經常地說便會惹人反感，聽多了又令人感到十分厭煩。假如近代化、產業化、民主的價值沒有被開化，就可以非常乾脆地對它們進行認證。我們應該集中地對「爲什麼沒有能夠做到這一點」進行反省，而不是一味地說「我們也朝著那個方向努力了，但是卻沒有得到預期的結果」。這種辯解不做也罷。即使一定要說，那麼只說個一兩遍就足够了。實學的研究之所以到現在還沒有準確地劃定年代和人物的界限，還沒有擺脫有關各種概念的混亂狀態，從根本上來說就是這種無謂爭辯所帶來的結果。

實學實際上是「殖民史觀」造成的結果。實學本來意圖克服這種「殖民史觀」，結果卻被捲入到「殖民史觀」論理的漩渦中去，最終竟然成爲一種助長「殖民史觀」的學問。可以肯定的說，實學的論理絕對不可能用來克服「殖民史觀」。當朋友捉弄你的時候，一笑置之就行了，如果發脾氣，朋友反而會覺得很有意思，就會變本加厲地捉弄你。換作是我，不會責備捉弄了我家孩子的鄰家小孩，而是會很嚴厲地責備自己的孩子，因爲他只顧大發脾氣，而沒能通情達理的處理好這件事情。

佛教中認爲有無、是非、同異是同一的概念。也許會有很多人感到驚訝，但是這確是一個不爭的事實。如果有一個人走著路忽然間說：「我現在該戒煙了」，在沒有人對此表示在意，也沒有人先問他的情形下，說出這樣的話，只能證明他至今還沒有擺脫香煙的束縛。當然也有可能他當時已經戒掉了。但是他在無意識中還是意識到自己是受到香煙的支配的，只要這種想法還存在於他的頭腦之中，就很有可能再次受到香煙的誘惑，從而染上吸煙的習慣。總之，當我們猶豫應該肯定還是否定一種狀態的時候，它的根源其實都是相同的。兩個對立項在互相對立的同時，往往又是互相依存的。

因此，雖然「殖民史觀」和實學是互相對立的，卻常常被當作一對同生的概念來對待。如果沒有日本的殖民統治，實學有可能根本就不會出現。假

如沒有國家的解放、分裂、左右翼之間的對抗和同族相殘，假如沒有經受過發展中國家的屈辱，那麼實學就不可能變得如此強化。至少在實學的名義下，不會通過近代性和科學以及產業化的有色眼鏡來單純地看待展現眼前生動的景象。

可能會有很多人認為這麼說有些過分。他們認為，實學分明是探討朝鮮後期歷史的一門學問，並且主要是從史料和事實的角度，研究積極尋求國家出路的人們的思想。他們會反問，怎能對實學加以全盤批判呢？

我們不妨先看看E. H. Carr所著的《歷史是什麼》。所謂歷史，從事實的記錄的那一刻開始就受到了歷史學家的主觀支配。當對歷史進行篩選，尋找歷史之間的相互關聯，並對其意義進行解釋的時候，就更加依賴於歷史學家的主觀意識。歷史學家對當代現實和條件的認識，以及他們的問題意識和偏見等，都深深地滲透到主觀意識裏。這樣看來，歷史中根本不存在客觀的事實。從佛教的角度來說，實學不是一種「法」，而是一種「相」<sup>10</sup>。用叔本華（A. Schopenhauer）的理論來說，實學的表象是對殖民史觀的一種「恐懼」和對近代化的一種「欲望」，也就是說實學是其意志的產物。

如果沒有意志，或者說如果意志的方向與此不同的話，那麼實學在當時可能會呈現出另外一種狀態。總之，即使不通過實學的觀點也可以得知朝鮮後期的社會現實。雖然那也是被選擇和被解釋的物件，但是如果我們無法看到客觀的「法」或者「物體本身」的話，那麼我們就應該通過另外一種主觀和解釋來排除歷史分析中的片面性，來追求豐富多彩的有關歷史的解釋。

如果保留對實學的片面的解釋，並且不再進行辯解的話，實學可能會以一種全新的面貌出現。要做到這一點，首先應該具有能夠客觀分析因循和外界事物的智慧與勇氣，需要一種自由的微笑與敢於遊戲的精神。

實學必須從殖民史觀和近代化的束縛中解脫出來。我們現在必須這麼做，並且時代也給我們提供了可行的條件。韓國擺脫了殖民統治，實現了國

---

10 這點於佛教三藏經典中經常可見，可參見Edward Conze, *Buddhism: its essence and development* (London: Faber and Faber, 1951)。

家的解放，之後迅速輝煌地實現了向近代的過渡，對此我們感到自豪豈不是很好嗎？還有現在的時代正越過生態和異化的弊端，從近代的極端朝向探索脫近代價值的時代轉換。由於「近代」這個概念已經太古老了，所以實學的概念也相應的衰退了。

或許還會有人否認這一點，「實學到底存在什麼問題呢？」讓我們暫且回答：「實學根本沒有任何意思」。實學通過對現實的阻擋，「近代」、「改革」、「革新」、「民眾」、「科學」、「產業」等新的概念控制過去歷史的命脈。由此藝術、文學、家族、社會的替換逐漸變得微不足道，不受重視。個人的概念和生存的意義逐漸消失。擁有夢想和苦痛，與別人維繫著各種關係，進行工作和休息個人所具有各種具體的表情和感情也被一筆勾銷了。結果只剩下近代的、科學的、民眾的事物得到人們的吹捧與讚揚。這種鸚鵡學舌般的整齊劃一至今已經讓人心生倦意了。

有人曾經問過「燕岩朴趾源（1737-1805）是一位實學家嗎？」回答是「是的」。那個人接著問道：「為什麼呢？」又回答道：「因為他體恤民眾的疾苦，諷刺兩班貴族的惡行，提倡在農業方面推廣實用的技術。」在此過程中他讚揚民眾、批判貴族、提高技術的使用能力，使得所謂的「心靈的修煉和道德的讚揚」成爲一句偽善的空話，或者成爲一種支配民眾的意識形態。因此朱子學和兩班糾纏在一起，共同成爲邪惡的主軸。這種劃一的、整體主義的、集團式的衡量準繩給正確理解和研究（wie es eigentlich gewesen）歷史與傳統帶來了阻礙。難道事實上並非如此嗎？

我認爲在無論是在理解退溪、栗谷，或是茶山、燕岩和惠岡的思想價值時，僅僅從近代性的角度來分析是不夠的。就如同先前孔子稱讚老子時所說的一樣，「他的思想敏銳的連魚叉也插不住，豐富的連用漁網也蓋不住」<sup>11</sup>。要想接觸到他們的思想，首先應該擺脫近代性、產業化和百科全書派的觀點。因爲他們真正的價值在近代性、產業化和百科全書範圍之外。假如他們聽到這些議論，一定會啞舌微笑，豎耳傾聽誤會究竟是從哪裏產生的。

---

11 走者可以爲罔，游者可以爲綸，飛者可以爲矰。（《史記》卷六十三〈老子韓非列傳第三〉）



即使如此，實學還是比較自由的。證實由於實學有著鬆弛的一面，所以它才會有「喘氣的空間」。在這種自由的狀態下創作的文章，與那些意識實學和近代性關係的文章相比，更加貼近朝鮮後期的社會現實，因此更具現實意義。但是唯物史觀對意識形態的要求過於強硬，所以顯得非常生硬死板、缺乏親切感。從中根本找不出絲毫的趣味。閱讀這方面的文章必然會使人對東洋哲學心生排拒。如果還有人猶豫不決，應該當機立斷，這樣才能挽救他的生命。如果還有眷戀，在大體把握了東洋哲學的現實之後，才能對它的虛實深淺做出正確的判斷。在確定自己的觀點之前首先應該學會在人類和歷史的記錄面前謙虛謹慎的方法。爲了說明立足於唯物史觀的文章有多無趣，下面舉出一個實例：

魏晉出現了新的階級矛盾。由於豪門世族掌握著經濟和政治大權，除了地主階級和農民基本的矛盾之外，以豪門世族爲代表的大地主階層和中小地主的矛盾也日益深化。這個時期思想上的鬥爭主要是「貴無」和「崇有」哲學的鬥爭。何晏和王弼等人主張「無」是世界的基礎，從根本上否定了「有」的物質本性，亦即否認物質存在的第一本性。這種觀點實際上屬於唯心論的觀點。「貴無」哲學代表豪門世族的利益。豪門世族認爲掌管和處理具體的事務是沒有價值的，所以他們掌握國家的最高權力。

總的來說，上面的例文中還包括一兩項具體的內容，可視爲一篇還不錯的文章。

也許會有人對把實學和唯物史觀結合起來進行分析而感到驚訝。兩者固然各不相同，但是二者在對歷史的現實進行判斷和格式化時，皆被迫賦予特定的理念成見和特定的目標，除了程度和目標上有所不同之外，基本上可以說是屬於同一種類型。但是讓人欣慰的是實學和唯物史觀都在不斷的發生變化。實學擺脫了自主實現近代化失敗的陰影，開始以一種自由的方式來接近和分析歷史現實。中國隨著資本主義的持續開放發展，正對歷史進行著與以往完全不同的解釋。北韓的情形依然如故。

#### 4. 蟄居型的問題：

這種類型的人主要隱匿於青鶴洞（至今依然保存著韓國傳統生活和舊習的南方傳統村落）、書堂、講院等地方。以傳統的方式閱讀經典，依據特定的權威解釋經典。如同大學和研究所，具備並傳承了近代制度的形式。他們的論文和論著分為緒論、本論和結論三大部分，有目錄，還有詳細的註腳。但是從其中所運用的概念、文章的構成方式、形式來看，則更像是對古典的一種「諺解」。下面將舉一段屬於蟄居型的文章，蟄居型的文體大致如此。

知指導行，行是知的體現；知是行的基礎，行是對知的完成。知中有行，行中有知；有知才有行，有行才有知。認為行中有知的王守仁的觀點是正確的。王守仁提出行是對知的體現和完成，這是在強調與知相比，行具有更加重要的意義。他指出：「真知是促成行動的理由，如果不付諸行動，很難證明你已經真正明白的事實」。王守仁認為離開了行，真知也就無法存在，主張「事上煉磨」的觀點。他的這種主張是符合道理的。

這篇文章讀來十分晦澀。要想理解它的真正意思，需要還原到原文中，根據原來的文脈重新進行思考與反省。如果對原文翻譯的不夠貼切的話，反而會阻礙對原文的理解。當讀者對這種晦澀的文章感到厭倦，可能會直接選擇原著來讀。還有人規勸別人這樣去做。「只有親身去鑽研學問，才能真正體會到其中的意味。」這句話是正確的，但是這句話同時也很缺乏責任感。我懷疑說這句話的人並不是激勵那些純真的人們直接去閱讀漢文經典，而是感覺他將別人能夠分享自己的領悟和積累當作是一份使命和一種自豪。

當我第一次讀蟄居型人所寫的文章，根本無法領悟其中的含義。如今那樣的文章也占了將近一大半。當時對於為什麼要讓我閱讀這樣的文章懷有很多的不滿和怨恨。直到可以勉強看懂漢文原著，我才能利用這些成果。有關思想家的年代和生涯，以及逸聞等的歷史記述基本上涵蓋了一個人物的一生，其中所引用的原文可以讓我領略到該人物的思想特徵和面貌。所以現在我不再抱怨，而是改為去探討靈活利用其成果的方法。

但是這種情況只限於能夠直接閱讀原著的專家，根本問題還是沒有得到解決。且不說一般讀者不可能閱讀原著，這種方式還造成「學問上的溝通和

積澱」十分困難。即使是在原文後面加上了翻譯和解說，讀起來還是十分吃力，而對於原文的批評和評價則常常是偏離了原文的主旨。前面所列舉的蟄居型的文章幾乎只是在直接翻譯原文的基礎上，又加上一些稱讚或批評而已。

蟄居型的文章中一般很少體現作者的觀點和意識。其中的用語和概念大部分是在過去使用的一些模糊神秘的詞語，現在基本上都已經廢棄不用了。想讀懂並且吸收其中的資訊勢必得有倚天屠龍的高超技術。

### 參、「東洋哲學」未來的出路

探索出路的關鍵在於不畏懼已經改變了語言，而是大膽地去接受它。只要能夠全部接受已經改變了語言，等於掌握溝通的基本條件，未來的出路就已經打開了一半。蟄居型的人只知道隱藏在自己的圈子裏，無法對世人進行訓誡。也許有人會問，曾經代表著我們光榮的傳統，今日究竟還能帶來怎樣的啓示和幫助呢？如果沈浸在過去的榮耀和享受中，只知道對已經更改的現實發泄不滿和指責是沒有希望的。對於東洋哲學而言，現在既沒有公認的權威，也沒有通用的常識，它正孑然一身地在世俗的風雨中，竭盡全力證明自身所具有的力量和價值。如果現在還有對過去傳統時代的既得權利和光榮無限留戀的東洋學者，最好趁早醒悟。

#### 四種警惕

擺脫了蟄居和辯解的態度，開始向溝通和創造邁進時，東洋哲學應該注意以下幾點：

##### (一) 擯棄權威意識

隨著近代到來，蟄居型的人產生深深的挫敗感。他們認為自從二十世紀以來就一直受到膚淺的商業文化和夷狄的霸權文化的排擠，對如今所受到的不當的待遇深感委屈。這種委屈感卻產生負面作用，促使「永遠的哲學」

(Perennial Philosophy) 更加具備劣等感和固執的權威意識。爲了未來能有創造性的發展，應該及時地擯棄這種劣等意識。

無論世界如何變化，東洋哲學固有的權威意識還是很深刻的。儒教和佛教從一開始就是一種永恆的教誨，它們只知道訓誡對方，而不是來說服對方，是其中的一個錯誤。效仿聖賢皈依佛菩薩也是一大錯誤。無論時代怎樣改變，從事研究這種學問的人們總是在無意識之中產生這種特權意識。

但是我們必須明白，現今東洋哲學不再擁有任何特權。過去曾經憑藉其名稱而享有的一切權威，現在已經全部消失了。以前的社會「孔子」的名字就代表著神聖，無論是誰都不能對他的言論表示任何異議。就連茶山丁若鏞（1762-1836）在孔子的名字面前也表現出無上的景仰之意。到了朝鮮末期，惠岡崔漢綺（1803-1877）指出：「孔子的名字所具有的價值是源於孔子一生的功績。」根據這種精神，崔漢綺認爲，對於孔子的功績該按照當今的需要進行取捨。時代距離當時的那種情形已經很遙遠了。現在哪怕是孔子出現在喜劇節目裏，或者有人破天荒地提出「只有廢除孔子我們的國家才能夠生存下去」的主張，也不會有人對他們進行嚴厲的批判，甚至可能連一絲的波瀾也不會出現。現在的世界已經不再是過去的那個世界了。朱子的權威也大爲降低。十七、十八世紀時如果有人敢對朱子的注釋提出異議，就會招來殺身之禍或者被流放。這種行爲如今被視爲野蠻的舊俗。我對於這所有的一切只不過是過去時代中的事情而感到安心與感謝。

東洋哲學現在的處境就如同失去了王冠，還遭到女兒們的遺棄，只能在荒野中徘徊的李爾王（King Lear）一般。但是我卻認爲這對於東洋哲學來說反而是一個不可多得的機會。只有處於懸崖邊際的危機時刻才會成爲真正的機會。沒有任何的既得權力，不依靠任何外在力量來證明自身價值，並不是一件值得欣慰的事情。東洋哲學中蘊含著高貴的價值和豐富的資源，應該呈現在世人面前，而不應該視爲囊中奇珍或者家裏的金牛般收藏。如果認爲儒教是永遠的真理、佛教是二十一世紀的對策的話，不要只是主張，應該積極的站出來證明和說服別人來相信這一點。

## (二)東洋哲學中不存在神秘之處

認為東洋哲學是一門神秘學問，同樣也是蟄居型荒唐無稽的權威主義產物。現在還有人認為東洋哲學不是凡人就能夠輕易接受的一般真理。地鐵裏偶爾會看見穿著改良韓服的道士詢問別人是否對「氣」感興趣。所聽到的和所看到的都是「氣」，不過是指一些坐著的人能夠飛到空中，以及可以斷食數日那種神秘莫測的技能。如果被這種觀點所迷惑是有百害而無一利的。佛教似乎也非常重視神秘的體驗。韓國佛教的一大特徵，就是願意付出自己的生命去感悟真理。「就像洩漏天機，天地都會為之動容，關羽的青龍刀也會被奪走一樣，阻礙佛祖就相當於殺害佛祖，阻礙祖師就相當於殺害祖師一樣。」但是這種醒悟，就如同一條蟒蛇瞬間化身為龍升天一樣，並不是意味著去了另一個世界。在《無門關》中有著這樣的記述。「如果能夠切實地提出疑問的話，那麼你的心靈將會逐步成熟起來，直到有一天達到內外合一的境界（久久純熟自然內外打成一片）。」這句話值得我們注意。因為它告訴了我們通過持續的注視和感悟治癒因煩惱和妄想而分裂的心靈是一個漸進持續的過程。它還告訴我們其目標在於結合與漸修，而不是神奇與頓悟。

我們不應該賦予感悟以神秘的色彩。東洋哲學中並不存在所謂普通人接觸不到，一旦知道的話就可以掌握宇宙，甚至可以一舉擺脫苦痛的非凡神奇力量。實際上每個人都在經歷各自生命中的曲折，都在不斷地學習生存的方式。每個人都是實現各自領悟的苦行者。

朱子認為頓悟的禪學危在旦夕，所以他非常強調日常生活中「居敬窮理」的「漸修」的重要性。但是現在提到朱子學的人們也難免會產生這種錯覺。雖說「理」應該從「涵泳」和「格物窮理」的「極處」中實現「豁然貫通」，但是真理並不是所謂的「超越」和「資訊」，它的宗旨在於漸進的成熟，而不是主張將教誨和境地神秘化。也就是說，東洋哲學中並不存在什麼特別的東西。

禪家也坦言佛教「別無奇特」之處，只是提供了另外一種看待世界的方式而已，從未提出「還存在有另外一個世界」的觀點。對於這一點千萬不能誤會。惠能甚至指出，即使是西方的淨土也只不過是「心理上的一種存在」

而已。因此他對那些驚訝不已的高官貴族和聽眾們開玩笑說道：「現在要不要展示一下啊？」實際上並不存在另一個世界。

### (三)不要依賴於民族主義的強迫性和特殊性

有一些人特別注重強調只有韓國才有的那種「固有性」。這種觀點是蟄居型最有代表性的排他主義產物。無論是佛教還是儒教，從一開始就不僅僅只有印度和中國才固有的東西。它們的價值早已超越了人種和民族以及時代的局限從而具有了一種普遍的說服力。直到現在也是如此。元曉（617-686）和知訥（1158-1210），退溪和栗谷所具有的歷史意義，不局限於新羅、高麗、朝鮮等幾個特殊的時代。當然傑出的思想家不會無視時代的變化，只知道潛心鑽研，而是用身體來構築他們的時代的。但是思想家的號召力和時代價值往往會超越當代，從而具有感人與說服的力量。將這些具有號召力和時代價值的人們稱作是韓國所特有的觀點，未免有些過於狹隘和排他了，這種縮小範圍的觀點所體現出來的是一種無知和傲慢。我們應該注意並極力防止偉大人物的價值與意義被利用來宣傳、提高威信、加強團結和鞏固權威等政治目的。

譬如說，佛教的目的是為了超越娑婆的痛苦，實現安定與和平。其中蘊含著人類所具有普遍的條件和可能性。基本上，佛教的教誨是超越政治、民族和歷史的，這也是佛教得以走出印度，傳播全世界的一種基本原動力。對佛教而言，它既沒有國籍，也沒有國境的限制。它就像資本和技術一樣完全穿越了國境和民族以及文化和宗教之間的界限。佛教與其它的精神傳統進行著競爭。假如說元曉（617-686）具備競爭力的話，那並不是因為他的思想是韓國式的，是獨特的，而是因為其思想國際化的，具有獨創的特點。兩者之間並無矛盾。朱子學也是如此。朱子學的價值並不在於它的名稱、種族、地域性。正因為如此，朱子學才會傳到韓國、日本和越南等其他國家。朝鮮還曾經從整體的構思出發，對朱子學的理念、制度和習俗進行全盤的教化並使其固定下來。如果有人站出來說「朱子學在根本上是注重其名稱、種族、地域性的一種體系」的話，我會指出這種觀點所說的是泛指的朱子學（a Zhuxiism）。如果他所說的是特指朱子學（The Zhuxiism）的話，我將規勸朱

子學果敢地進行革新。實際上朝鮮時期的朱子學在「朱子學」的名稱下廣泛的融合了陽明學、西學，以及近代的實用主義等各式各樣的思想在其中。

#### (四)不要毫無主見地去迎合現代的議題

清算了蟄居型的種種弊端，準備向前邁進時，還有需要注意的事項。就像從青鶴洞來到了漢城的小夥子一樣，他很容易被城市裏的高樓大廈、川流不息的車輛以及商店的櫥窗中展示出來的精美商品所迷惑。如果他在青鶴洞所學不堅，捲入外面的世界並不是一件難事。東洋哲學的情形也是如此。當今的世界正以與以往完全不同的方式提出各種爭議，同時還在積極的摸索解決的方法。過去東洋哲學並沒有積極探討，所以沒有產生多少成果。進入近代社會以後，東洋哲學更是受盡了冷落。但是現在的世界已經發生了變化。東洋哲學過去從不將諮詢視為助益，現在也開始積極的尋求於自身有利的意見了。有些惶恐的東洋哲學不再推拒這種待遇，積極的展開論證，有時候甚至還提出獨自的解決方法。也就是說如同論證女權主義、解決環境問題一樣。當然在面對現代社會中的議題的時候，應該互相交換想法和批判。但是交流的情況卻頗為荒唐。解答已經包含在議題之中，東洋哲學利用傳統的術語逐漸去迎合對方。結果變得無足輕重（這可以原原本本地適用於一般東西比較的哲學）。

這種「迎合」具有與之前的「辯解」相同的心理。雖然一個是積極的，而另一個是保守的，但是兩者都屈服於主導言論的現實力量卻是一致的。

### 兩種誓御之箴

面對這樣的誘惑，東洋哲學應該深深的嘆一口氣，認真以對，銘記以下兩點：

#### (一)擁有東洋哲學的自豪感、提供有用的價值

不久之前，一位從事冒險事業的美國企業家在電視訪談節目中說：「根據市場的需求來提供商品的理論已經過時了，現在應該提供市場上還沒有期

待的東西」。東洋哲學現在也應該捫心自問一下了，「我真的能夠超越市場所需的範疇，提供市場真正需要的東西嗎？」

朱子學主張學習伊始就應該樹立自己的理想和抱負。因為不能堅守當初立下的志向，就根本不可能取得可觀的成就。東洋哲學的關鍵在於擺脫辯解和迎合的錯誤態度，向世人提出自己的見解。難道東洋哲學連這點自信都沒有嗎？儒學中所主張的「道」的信念——即本身的真實、可在眾人面前作證、鑒於歷史仍分明、不違背自然之本性、問超越者也有自信、將來要出現的人物也定會給予肯定（《中庸》：「故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑」）。也在逐步的消失嗎？「我是征服和挽救這個世界的人，我是世上一切生命避難的場所。」難道這種偉大的領悟也只不過是《大藏經》的一句話而已嗎？

在一次以儒教為主題舉行的學術討論會上，一位研究東洋哲學、西裝革履的教授正在就「近代」、「談論」、「環境」等發言時，外國的學者卻不感興趣。到了休息時間，這些外國學者卻一起湧向坐在旁聽席上的一位身著長袍的白鬚老人，比手劃腳的表示想聽一下這位老者的意見。比起那些合理的言論和現代式的研究方法，西方人更喜歡傾聽鄉間書生和長期隱修者的觀點，認為後者的體會和體驗中一定存在著與自身不同的值得傾聽的內容。

因此東洋哲學必須學會提供這種在現代社會中無法聽到、或者很難聽到的東西。要想做到這一點，首先應該深入東洋哲學豐富的資源中進行長期的探討，日積月累，直到確信已經把握了其中的韻味和價值的時候，東洋哲學的這種資源才會真正成爲一種有用的東西，從而具有說服別人的能力。如果說在探求的過程中並沒有獲益，甚至妨礙到實際生活，那麼沒有必要對東洋哲學進行追溯和探討了。在這裏我們需要用一種「正直」的態度來對待。我們還需要銘記的一點是，就像《大學》所強調的一樣，自己不知道的東西就不能告訴別人，自己不相信的東西更不能強加給別人。講義和說教並不難，不過就是展現一下自己的衣襟而已。



## (二)不要傲慢地認為東洋哲學中擁有全部的真理

這個原則似乎和前面的論點自相矛盾。事實上並非如此。世界上所有的事物和狀態中都存在著「同異」，處世的方法也主要是折衷和中庸（折衷的意義在前後也發生了顯著的變化）。

翻開斯多葛學派上層哲學家的語錄的話會吃驚地發現，「原來其中也有和儒教相似的觀點啊」，如果再翻開奴隸哲學家的語錄的話，就又會發現，「原來在西方也有按照佛教的教理生活的人們啊」。斯賓諾莎認為他的「倫理學」是從自然的神聖性出發的，他對於將「氣」視為倫理學根源的花潭和張載的理論以及把「元亨利貞」和「仁義禮智」認作是「理」——一種自然意志和人類本性的朱子學的思維方式感到十分興奮。過去我們過度深陷到認為倫理學就應該是一種「責任」、一種「強制」、一種「外在的規律」的偏見中。並且這是對於正在泛濫的無序和暴力懼怕的一種表現。因為我們未能意識到倫理的目標是成熟，目的是要實現與自然的合一。<sup>12</sup>

無論怎樣，我想要強調的是，並不是東洋哲學才有真理。東洋哲學中的理論在其他地方也有呈現，雖然是採用了另外的概念和語法，出現在不同的環境中。當然兩者並不可能完全一致。但是如果透過表面現象，深入到內在的實質內容的時候就會吃驚的發現，原來有一些理論是如此的相似，有的甚至是完全一樣的。抗塞（E. Conze）曾經告誡人們不要期待佛教會給予意想不到的特殊指示。他還指出休姆（T. E. Hulme）、叔本華、威廉·詹姆士（W. James）都曾經對佛教的核心教理提出精妙且成熟的解釋。他還補充說明佛教的獨特和優點在於它能夠以極度的熱情和多樣的方式來體現自我的觀點。我完全同意他的觀點。兩者之間擁有眾多的相同之處和值得互相學習借鑒的地方。

---

12 前面已經指出，在過去和近代的用語之間存在著巨大的差異。「自然」這個用語就是一個很明顯的例子。我曾經花費過大量的時間試圖找出最貼切的字面意義，卻失敗多次。妨礙我思考的就是觀察「事物」和「世界」（這兩個用語前後也發生了巨大的變化。）時所採用的那種近代式的視線。由於經常是在無意識的狀態下採用這種視線的，所以很難及時地意識到這一點，從而也就很難對此進行積極的反省和改正。因為雖然可以用我們的眼睛看到月亮，但是我們卻看不到自己的眼睛。

綜上所述，我們既不能站在一旁袖手旁觀，也不能只堅守自己的觀點。在這種情形下應該採取中庸的態度。亞歷士多德在談論到「中庸」的時候說，「好戰和諂媚之間也存在著友情」。這句話對於東洋哲學來說似乎也是一句很貼切的格言。只有「主人」才能採用中庸的態度。當我們具備了「客觀實現近代的勇氣」和「掌握傳統的智慧」之後就應該去應對挑戰。否則不會有對話的產生。

到此為止，我根據自己的想法列舉了幾個注意事項。也許其中會摻雜有一些過於激進和偏頗的觀點。當然除了以上幾點以外，還有其他許多值得注意的事項。但是當前最重要的問題是不能很好的區分這些注意事項的界限，從而無法展開探索新的出路的嘗試。這一點只好留待以後。

## 肆、結尾：古典漢文的讀法

至此，讀者可能會認為我一直在旁敲側擊，卻沒有針對東洋哲學究竟應該怎麼做提出任何的忠告和計畫。

我認為東洋哲學資源的確立應該從漢文的讀法開始。漢文的讀法應該採用新的教學方式。交流溝通的語言已經發生了變化，所以有關漢文讀解的課程也應該適應新的變化，做出一些改變。最近已掌握這種方法結構的基礎，正對細節問題進行探討。

在此主要想指出以下幾點：

文字（言）是為了解含義（意）才產生的。但是指導學生時卻經常發現學生很難通過文字來把握其中的含義，不能不說令人非常遺憾。看懂了漢文並不能理解其中的意義。這還需要學生與他的經驗和見識、閱讀和思索相互聯繫起來。如果他在這些方面的基礎比較薄弱，很難真正地深入到漢文中，從而也就很難正確地領悟到其中的含義。如果連漢文的意思都不能夠把握的話，那就更不可能進行批判和推廣了。不能正確理解漢文的意思，就會

妨礙理解；不能理解就會影響到思考的深度；思考的不夠深刻就會導致言辭不夠貼切，最終給知識的溝通和勸導帶來負面的影響。

從事研究東洋哲學的人經常會產生一種錯覺。他們誤認為「只要經常閱讀漢文、並大量背誦」就一定會加深理解，積累經驗，但是事實上並不是如此。漢文真正的含義並不在於文字之中，而是在於文字之外的世界裏。就如同儒教存在於儒教之外，佛教存在於佛教之外一樣。那些長期閱讀漢文的人越有可能更加不明白漢文原文的宗旨。「正言若反」這句話雖然是一種僻論，但確為事實。

小說家李炳注（1921-1992）曾經寫過一本叫做《虛妄與真實》的書。這本書以散文和隨筆的形式記錄了作者在閱讀了司馬遷、魯迅、茶山、尼采等人的著作之後的感受和評價。有一位學者閱讀了其中有關茶山的內容，發現自己不可能寫出比這更加精彩的文章，所以他表白將放棄研究。因為《哲學故事》一書而聞名的杜蘭特（W. Durant）在《文明故事》的第一卷中記述了中國的歷史、文化和思想。其中關於朱子學和陽明學是這樣記述的：「朱子和王陽明都將自然視為最高的神，並將全盤接受自然界中的法則看作是一種美德。有人曾經說過自然中不僅有哲學家，而且還包含有蛇。朱子依據阿奎那（T. Aquinas）、斯賓諾莎和尼采的作風指出，所謂的善惡是一種偏見，只不過是人們根據個人對人類是有益還是有害而貼上的一種標籤而已。他教導人們『自然超脫了善惡的界限，它無視我們自私的命名。』」。在此之前，我對王陽明的這種觀點耳熟能詳，但是朱子也是這麼認為的還是最近才知道的。更驚人的是，在一九三〇年代做出這個發現的人根本就不懂得閱讀漢文，他是在讀過了幾本英譯圖書和幾篇論文之後首先得出這個觀點的。並且他還進一步指出這種想法也不僅僅限於朱子和王陽明，西方的一些哲學大家也有著與此類似的觀點。萊布尼茲（G. W. Leibniz）在閱讀了通過傳教士的信件傳達過來的中國的易學和朱子學中有關自然的部分以後，識破了與物理方式所不同的其他有機的思考方式，並且將其歸納到自己的哲學體系中。

據此看來，東洋哲學的關鍵並不在於閱讀漢文的能力如何，而在於通過漢文進行思考的力量。能夠對文字逐一解釋和廣泛涉獵是最基本的能力，如果對此就感到無比自豪是不行的。在此基礎上需要提出問題，並且為了尋找

問題的答案還需要進行具體的探索。換句話說只有以「審問」為基礎，將「慎思」具體化，具備「明辨」的自信心，最後付諸於「篤行」才能獲得「自得」。就像之前亞歷士多德的勸告一樣「好戰和諂媚之間也存在著友情」。東洋哲學和西洋哲學，以及和其他的人文社會科學之間也一定能夠跨越「好戰」和「諂媚」之間的界限，從而分享到真正的友情。有友情存在的地方就會有創造出現。◆

## 引用書目

- 〔漢〕司馬遷  
1959 《史記》（上海：中華書局，1959年）
- 〔宋〕朱熹  
1983 《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）
- 〔宋〕蘇軾  
1983 《老子解》，《景印文淵閣四庫全書》第1055冊（臺北：台灣商務印書館，1983年影印國立故宮博物院藏本）
- 〔清〕郭慶藩  
1961 《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年）
- 任展慧  
2000 〈在日本朝鮮人的文學和歷史〉，李漢燮（編著），《西遊見聞》（漢城：博而精出版社，2000年）
- 李炳注  
1979 《虛妄與真實》（首爾：泛友社，1979年）
- 崔漢綺  
1971 《明南樓全集》（首爾：成均館大學校大東文化研究所，1971年）
- Bachelard, Gaston  
1999 *Le Nouvel Esprit Scientifique* (Paris: Guadrigue/PUF, 1999)
- Carr, Edward Hallett  
1961 *What Is History* (New York: Vintage, 1961)
- Durant, Ariel & Will  
1967 *The Story of Civilization, Vol. I* (New York: Simon and Schuster, c1967)
- Niccolo Machiavelli  
1961 *The Prince*, translated by George Bull (Harmondsworth: Penguin, 1961)
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm  
1995 *Also sprach Zarathustra*, translated by Walter Kaufmann (New York: Modern Library, 1995)

