

從東亞出發思考的必要性及其方法
**On the Necessity and Methodology of Thinking
from East Asia**

黃俊傑

Huang, Chun-Chieh

Author's Correspondence Information

作者通訊

黃俊傑 Huang, Chun-Chieh

National Chair Professor and Dean

Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences

National Taiwan University

國立臺灣大學講座教授兼人文社會高等研究院院長

No.1, Sec. 4, Roosevelt Rd., Da'an Dist., Taipei City 10617, Taiwan (R.O.C.)

摘要

本文以中日思想交流經驗為中心，論述東亞研究的幾個方法論問題。全文共分五節，第一節係前言，第二節指出二十世紀亞洲知識分子對亞洲前途的論述，在「脫亞」與「興亞」之間掙扎，雙方論述雖然對立，但都涉及東亞主體性的解消或建構之問題。

本文第三節探討「東亞」既是一個政治系統，也是一個文化系統。數千年來東亞各國政治互動與文化交流，是在「中心」與「邊陲」權力與文化均不對等的狀況之下進行，所以，每當「中心」式微之際，「邊陲」地區就提出新論述，冀圖將當前「實然的東亞」轉化為未來「應然的東亞」。在近代以前的東亞文化圈中，中國是「重要的他者」。在十九世紀中葉以後東亞各國的互動中，西方則是「不在場的重要他者」，處處牽動東亞各國的政治與文化動向。

本文第四節揭示二十世紀「從東亞出發思考」必須採取中西比較文化史的視野，也必須聚焦東亞內部文化的「共性」與「殊性」，以及東亞內部各國之間的緊張、衝突與交互影響。第五節結論，呼籲在二十世紀全球化時代中，重訪東亞文化的重要意義。

關鍵字：東亞、脈絡性轉換、脫亞、興亞

從東亞出發思考的必要性及其方法

壹、前言

臺大共同教育中心為提昇通識課程教學效果，自民國 103（2014）學年度開始，推動所謂「深碗課程」教學工作，每門「深碗」通識課程授予 4 學分，每週上課教師授課 2 小時之後，每 15 位學生由一位助教（TA）帶領討論 2 小時。每周有閱讀作業、思考問題、延伸閱讀，每週寫作一簡短報告（約 A4 紙一頁），期末繳交一篇研究報告。本課程並通過其他諸如辯論會或戲劇展演等學習方式，致力於學生學習效果之提昇。¹

筆者在民國 103 學年度第一學期應校方之邀，設計並經課程委員會審議後開授《東亞文化與思想》之「深碗課程」，希望透過本課程之教學，而引導學生對東亞文化與思想之瞭解，從而奠定在二十一世紀全球化時代參與文明對話之本土文化資源。這門課程開宗明義第一講，必須探討「從東亞出發思考」之必要性及其方法，本文論述《東亞文化與思想》課程之理論基礎。

貳、近代東亞的崛起與東亞論述

在二十一世紀全球化時代中，亞洲的崛起是一個日益茁壯的發展趨勢。除了各種有關亞洲經濟成長的數據之外，1996-2005 年間全球航空公司旅客增加率在亞洲各國內部的旅客成長 109%，而歐洲各國之間只成長 36%，其他亞美、亞歐、美歐之間都是徘徊於 50%至 60%之間。² 亞洲的興起是二十世紀末至今的重大發展趨勢。亞洲的興起與中國的崛起有密切的關係。中國大陸從 2011 年開始，已超越日本而成為全球第二大經濟體。以中國為主的「區域全面經濟夥伴協議」（RCEP）

¹ 關於臺大通識教育改革的回顧與展望，參考黃俊傑：〈台大共同與通識教育的改革——從平均選修制到核心課程制〉，《通識在線》，第 5 期，2006.7，頁 48-52。

² 這是日本《週刊東洋經濟》的統計數字，轉引自張漢宜、辜樹仁：〈全球航空爭霸戰，亞洲佔鰲頭〉，《天下雜誌》，第 378 期，2007.8，頁 108-9。

快速發展，與美國在「重返亞洲」政策之下所主導的「跨太平洋夥伴協議」(TPP)隱然互為犄角。在上述新發展趨勢之下，二十一世紀新時代的人文研究必須密切注意亞洲的文化傳統與政治經濟現勢，但是我們要從東亞出發思考之前，必須先回顧二十世紀東亞知識分子的亞洲觀。

十九世紀下半葉是亞洲各國歷史扉頁快速翻動的時代，西方的工業先進國家與帝國主義國家，挾其船堅炮利侵略亞洲各國，古老的中國是最大的受害者。1894 年中日甲午戰爭清朝慘敗，臺灣淪為亞洲內部的新興帝國主義國家日本的殖民地。甲午戰後到 1920 年代，日本人的中國觀從蔑視移向無視，³ 日本與中國的關係也從鄰人轉變成監護人的角色。⁴

二十世紀亞洲知識分子的亞洲觀有兩種主流意見：第一種意見認為亞洲的國家與人民，必須脫離亞洲傳統的窠臼，進入歐美的先進文明，此即所謂「脫亞論」。脫亞論最著名的代表人物是福澤諭吉(1834—1901)，福澤諭吉是近代日本「文明開化」最重要的啟蒙導師，⁵ 他一生寫了 68 本書，福澤自己估計他的《勸學篇》這本書影響深廣，⁶ 他說：「《勸學篇》這本小冊子，從一至十七共十七編，每編僅數十頁，因此發行量很大，大約二十萬冊，十七編共計發行三百四十萬冊，遍及全國。」⁷ 福澤諭吉主張「脫亞入歐」，主張告別亞洲，進入歐洲的先進文明。二十世紀上半葉的日本漢學家白鳥庫吉(1865—1942)、對於公元 1000 年以後的中國文明推崇備至的內藤湖南(1866—1934)都屬於這個陣營。內藤湖南雖然推崇唐宋以後的中國文化的先進性，但是也對歐洲文明不勝嚮往，可說是廣義的脫亞論者。「脫亞論」者隱約之間都接受文明演化論的預設，福澤諭吉就揭示「以西洋文明為目標」⁸ 的口號，認為文明較為落後的亞洲，應朝向較為先進的歐洲文明發展。

³ 楊棟樑：《近代以來日本的中國觀·第 1 卷·總論》，南京：江蘇人民出版社，2012。

⁴ 陶德民：《明治の漢学者と中国：安繹・天囚・湖南の外交論策》，大阪：關西大學出版部，2007，序章，頁 1-28。

⁵ 福澤諭吉在日本國內雖然提倡「天不生人上之人，也不生人下之人」(見福澤諭吉：《勸學篇》，群力譯，北京：商務印書館，1996，頁 2)，但是對於新殖民地臺灣人民卻主張：「該島民等狡獪，遭遇我大軍便臨時佯裝順民，窺悉兵力單薄就忽然蜂起逞兇，其無智寧可垂憐，然而他們的本性頑冥不靈，究竟未能醒悟，應以除非將其殲滅別無辦法的覺悟，一舉掃盡醜態。」(見福澤諭吉：〈臺灣善後方針〉，《時事新報》，1896.1.15，社論；陳逸雄譯解：〈福澤諭吉的台灣論說(二)〉，《臺灣風物》，第 41 卷，第 2 期，1991.6，頁 71-94，引文見頁 77-78)，我曾探討福澤諭吉的臺灣論述與他所提倡的自由民權的矛盾，參看黃俊傑：〈十九世紀末年日本人的臺灣論述：以上野專一、福澤諭吉與內藤湖南為例〉，收入氏著：《臺灣意識與臺灣文化》，臺北：臺大出版中心，2007，頁 39-70。

⁶ 福澤諭吉：《學問のすすめ》，東京：岩波書店，1942。

⁷ 福澤諭吉：《福澤諭吉自傳》，馬彬譯，北京：商務印書館，1995，頁 295。

⁸ 福澤諭吉：〈以西洋文明為目標〉，收入氏著：《文明論概略》，北京編譯社譯，北京：商務印書館，1995，頁 9-29。

二十世紀另有一批亞洲知識分子提倡復興亞洲，以對抗歐美強權。在 1880 年，日本有民間組織「興亞會」的成立，1883 年改名為「亞細亞協會」。「興亞論」這一派的知識分子人數不少，在近代東亞政治的光譜上各有其不同的位置，明治維新以後，日本的「亞洲主義」論述更是甚囂塵上，⁹ 但是正如葛兆光所說：「它相當強烈地體現著日本迅速近代化以後，希望確立自我及確立『他者』的意識，……，更多地體現日本進入世界，追求近代性的心情。」¹⁰ 但是，中國知識分子卻很強烈地感受到日本人的「亞洲主義」背後的「大日本主義」的野心，所以孫中山（1866－1925）於 1924 年在神戶發表〈大亞洲主義〉演講，就指出明治維新成功後的日本，正站在歷史的十字路口上，究竟回歸亞洲文化的王道文化理想，還是持續西方霸道文化的政治操作，取決於日本人的抉擇。¹¹ 中國共產黨的創黨人之一——李大釗（1889－1927）也提倡「新亞細亞主義」，¹² 他的「新亞細亞主義」類似孫中山的「大亞洲主義」，基本上強調亞洲人團結，批判日本侵華野心，他們的興亞論與二十世紀上半葉日本的「東洋盟主論」就構成對比。孫中山的日本好友宮崎滔天（1871－1922）在回憶錄《三十三年之夢》中就講到他和中國革命領袖的情誼。他也是一個支持中國革命的興亞論者。¹³

二十世紀的百年之間，亞洲知識分子就是在「脫亞」與「興亞」之間艱苦掙扎，而不幸的是，接受西洋文明洗禮而成為亞洲最先進國家的日本，卻走上近代西方霸道文化的路線。明治維新成功以後，日本在 1894 年甲午戰爭打敗大清帝國，1904 年日俄戰爭擊敗俄國，成為亞洲武力最強國家的日本帝國，睥睨一世，提出「大東亞共榮圈」的口號，侵略中國，佔領臺灣，並且揮軍中南半島，佔領香港與新加坡。二戰結束以前，日本帝國所構築的「大東亞共榮圈」論述，既訴諸亞洲各國的所謂「同文同種」而進行「興亞」論述，又以作為「脫亞」最成功之「東洋盟主」姿態發動侵略戰爭，企圖領導東亞各國，而與歐美進行對抗。但是，所謂「大東亞共榮圈」的美夢卻導致了日本帝國的崩潰，為亞洲人民帶來血淚交織的歷史記憶，至今仍牽動著東亞現實政治的發展。

⁹ 最近的研究專著有：長谷川雄一編著：《アジア主義思想と現代》，東京：慶應義塾大學出版會，2014；松浦正孝編著：《アジア主義は何を語るのか：記憶・権力・価値》，京都：ミネルヴァ書房，2013。

¹⁰ 葛兆光：《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》，臺北：聯經出版，2011，頁 197。

¹¹ 我曾討論過這個問題，參考 Huang, Chun-Chieh. “Dr. Sun Yat-sen’s Pan-Asianism Revisited: Its Historical Context and Contemporary Relevance.” *Journal of Cultural Interaction in East Asia* 3 (2012): 69-74。另參考山室信一：〈アジア主義と日中関係〉，《東アジアの過去、現在と未来》，陶德民等編，大阪：關西大學大學院文學研究科，2009，頁 111-48。

¹² 李大釗：〈大亞細亞主義與新亞細亞主義〉，《李大釗全集》第 2 冊，中國李大釗研究會編注，北京：人民出版社，2006，頁 269-71。

¹³ 宮崎滔天：《三十三年之夢》，東京：平凡社，1967。此書有中譯本：宮崎滔天：〈孫文序〉，《三十三年之夢》，啟彥譯，臺北：帕米爾書店，1984，頁 1。關於宮崎滔天，參考野村浩一：《近代日本的中國認識》，張學峰譯，北京：中央編譯出版社，1999，頁 115-70。

「脫亞」論與「興亞」論雖然是東亞近代知識分子東亞論述光譜的兩端，但是，兩者都涉及東亞文化的主體性問題。「脫亞」論者多半主張應解消東亞主體性，如福澤諭吉所宣示「以西洋文化為目標」，¹⁴ 追求近代西方文化的核心價值如「民主」、「科學」、「自由」、「民權」等。「脫亞」論的最激進者甚至如中國的疑古派大將錢玄同（1887－1939）主張「欲廢孔學，不可不先廢漢文；欲驅除一般人之幼稚的野蠻的頑固的思想，尤不可不先廢漢文」。¹⁵ 五四時代的中國，瀰漫著激進的反傳統主義的思想氛圍。¹⁶ 日本在幕末時期曾留學歐美，創立明六社，曾任教育部長而後來被國粹主義者暗殺的森有禮（1847－1889），在 1873 年以英文著書強調英語民族的優勢，並主張以英語為國語。¹⁷ 1874 年曾參與創立明六社的倫理學者西村茂樹（1828－1902），也主張因應開化應改革文字，廢除漢字與和文而使用英文。¹⁸ 也有人主張日本人應與洋人通婚，以改良人種。¹⁹

相對而言，「興亞」論者則主張堅持或復興東亞文化的主體性，守護東亞傳統文化核心價值如「義利之辨」、「仁」、「禮」等。「興亞」論者則多堅持漢字的優越性。甲午戰後，日本人種優秀說甚囂塵上，參與憲法草案起草的政治人物金子堅太郎（1853－1942）在 1895 年發表日本人優秀論，²⁰ 也有人批判西洋文化以突顯日本文化優越意識。²¹ 從雙方論述所展開的內容來看，「脫亞」或「興亞」兩種論述的核心問題，就是東亞文化主體性的解消或建構的問題，而東亞文化主體性問題正是在「自我」與「他者」的認識架構被思考的。²²

再者，由於東亞知識分子具有深厚的歷史意識，所以，他們提出對東亞未來的展望如「脫亞」或「興亞」時，常常涉及對「過去」的解釋與對「現在」的理解，

¹⁴ 同注 8，頁 9-29。

¹⁵ 錢玄同：〈中國今後之文字問題〉，《錢玄同文集》第 1 冊，北京：中國人民大學出版社，1999，頁 162。魯迅（1881－1936）也有類似意見：「方塊漢字真是愚民政策的利器，不但勞苦大眾沒有學習和學會的可能，就是有錢有勢的特權階級，費時一二十年，終於學不會的也多得很。……漢字也是中國勞苦大眾身上的一個結核，病菌都潛伏在裡面，倘不首先去除它，結果只有自己死。」參見魯迅：〈關於新文字——答問〉，《魯迅全集》第 6 冊，臺北：谷風出版社，1989，頁 159。

¹⁶ 參考 Lin, Yü-Sheng. *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.

¹⁷ 參考 Arinori, Mori. *Education in Japan: A Series of Letters*. New York: D. Appleton and Company, 1873. pp. lv-lvii，收入《森有禮全集》第 3 冊，大久保利謙編，東京：宣文堂書店，1972，頁 265-67。

¹⁸ 西村茂樹：〈開化ノ度ニ因テ改文字ヲ発スヘキノ論〉，《明六雜誌》，第 1 號，1874.4，頁 10-12。

¹⁹ 高橋義雄：《日本人種改良論》，東京：石川半次郎，1884，頁 79-137。此書原文已上網，網址〈<http://kindai.da.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/832935>〉。

²⁰ 金子堅太郎：〈日本人種の特性〉，《太陽》，第 1 卷，第 9-10 號，1895.9-10，頁 15-17。

²¹ 櫻井熊太郎：〈ハイカラ——亡國論〉，《日本人》第三次復刻版，第 148 號，1901.10，無頁碼。

²² 參考桂島宣弘：《思想史の十九世紀——「他者」としての徳川日本》，東京：ペリカン社，1999，頁 209-24。

因此，歷史解釋體系的交鋒與歷史解釋權的爭奪，常常是近代東亞知識分子的「脫亞」與「興亞」論述碰撞之際，最常見的現象。

參、什麼是「東亞」？

首先，我們要問的問題是：什麼是「東亞」？

一、「東亞」作為政治系統

正如山室信一所說，「亞洲」並不是亞洲人自發訂定的地理名詞，而是歐洲人所創造的空間名詞。但是，在近代「被賦予的亞洲」出現之前，幾千年來亞洲人就已經在亞洲這塊土地上，胼手胝足地創造歷史，完成「被創造的亞洲」的建構。²³ 「被賦予的亞洲」是相對地非規畫性的、互動的、近於 Prasenjit Duara 所說的「區域」(region)，「被創造的亞洲」則是較動態的、常受意識形態驅動的「區域化」(regionalization)。²⁴ 在歷史長流之中，東亞首先可被視為一個政治單位，近代以前的東亞政治秩序建立，以中華帝國朝貢體制作為基礎所建立的「華夷秩序」之上。²⁵ 東亞作為一個政治單位，在歷史發展過程中經歷過幾個階段：

第一個階段是二十世紀以前，以中華帝國為中心所建立的華夷秩序在東亞歷史上的展開。從唐朝（618—907）閻立本（601—673）的畫作裡面可以看到，大唐帝國的天子接見來自中亞各國的使節，有的帶著山羊，有的扛著珍貴的寶物來中國進貢。公元第七世紀以後的中國是亞洲的盟主，大唐帝國首都長安是最深奧的哲學之發源地、最精美的製品的起源地、也是世界政治的中心，頗有萬邦來朝的氣象。出土的章懷太子（654—684）的墓中壁畫就描繪章懷太子在長安接見外國使節的史實。在近代以前，中華帝國是東亞的權力中心，漢文是東亞的共同通用語文，朝鮮、日本、越南、臺灣各地的知識分子，都以漢文創作漢詩，抒發個人的情感，建立相互的情誼。1894 年中日甲午戰爭大清帝國敗給新興的日本帝國，正式宣告第一階段的結束。

²³ 山室信一：《思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企》，東京：岩波書店，2001，頁 1。

²⁴ Duara, Prasenjit. “Asia Redux: Conceptualizing a Region for Our Times.” *Journal of Asian Studies* 69.4 (2010): 963-83.

²⁵ Fairbank, J. K. ed.. *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

第二個階段是二十世紀上半葉的東亞，以日本帝國為中心所建立的「大東亞共榮圈」，為東亞各國被日本侵略的國家與人民，留下苦難的歷史記憶。第三個階段的東亞，是 1945 年二次大戰結束日本無條件投降之後，東亞的秩序是以美國為中心而在東亞建構的冷戰秩序而展開。第四個階段則是隨著最近三十年中國大陸改革開放以後，所形成的大中華經濟圈，中國大陸對亞洲乃至世界的影響日益顯著。通貫十九與二十世紀，帝國主義帶動著全球資本主義、區域形成與民族國家發展之間的複雜關係。²⁶

從以上所說作為政治系統的東亞在歷史上所經歷的四個階段的演變來看，我們可以說數千年來東亞的政治交流與互動，是在權力的「中心」國家與「邊陲」國家不對等的（asymmetrical）狀況下進行的。在二十世紀以前，中華帝國是東亞地區政治權力的「中心」，從朝鮮使者出使明朝（1368—1644）中國的《朝天錄》²⁷ 與出使清朝（1644—1911）中國的《燕行錄》，²⁸ 乃至越南燕行使所留下的記錄，²⁹ 都可以透露東亞各國交流中權力的不對等關係。但是，中介人物（如燕行使）或中介國家（如朝鮮之介於中國與日本之間），扮演重要角色，甚至東亞各國之間的戰爭或衝突，也是某種形式的交流。³⁰

其次，在東亞政治互動各個階段裡，每當政治與軍事權力的「中心」式微之時，新興的政治與軍事力量就提出各種政治論述，透過政治行動或外交手段或甚至發動戰爭，企圖將當前的「實然的東亞」（East Asia as it is），轉化為未來的「應然的東亞」（East Asia as it ought to be）。從近年來亞洲各國在東海與南海的島嶼主權之爭，我們都可以看到從「實然的東亞」向「應然的東亞」移動的歷史脈搏的跳動。由於東亞文化中的歷史意識較為深厚，所以，東亞各國之間權力的鬥爭常常以歷史解釋權的鬥爭的方式表現出來，例如日本高層官員的靖國神社參拜問題，歷史教科書問題與戰爭期間的慰安婦（近年稱為「性奴」）歷史問題，都成為現實的國際政治問題。

二、「東亞」作為文化系統

²⁶ 同注 24，p. 964。

²⁷ 權近等：《朝天錄：明代中韓關係史料選輯》，臺北：珪庭出版社，1978。

²⁸ 林基中編：《燕行錄全集》，首爾：東國大學校出版部，2001；並參考夫馬進：《朝鮮燕行使與朝鮮通信使：使節視野中的中國・日本》，伍躍譯，上海：上海古籍出版社，2010。

²⁹ 中國復旦大學文史研究院、越南漢喃研究院合編：《越南漢文燕行文獻集成》，上海：復旦大學出版社，2010。

³⁰ Sen, Tansen. "The Intricacies of Premodern Asian Connections." *Journal of Asian Studies* 69.4 (2010): 991-99.

東亞除了是一個實體的政治單位之外，從一個更寬廣的角度來看，東亞更是一個文化系統。

如果我們將東亞視為一個文化系統，首先就必須面對津田左右吉（1873—1961）的挑戰。津田左右吉是二十世紀日本偉大的學者。他主張沒有所謂「東洋文化」、或「東洋文明」，他認為日本文化與中國文化是完全不同的文化。³¹ 津田左右吉是一個方法論的個體論者，他提出這種論述時正是在中國國力最卑微的時候，在 1920、1930 年代中日關係的時代氛圍裡面，³² 包括津田左右吉在內的日本許多知識分子都蔑視中國，強調日本文化與中國文化的差異。誠如增淵龍夫（1916—1983）所指出：津田左右吉正是以中國以外的普遍標準來檢核中國文化，因此，對於中國文化缺乏內部的理解。³³

相對於西方文化而言，作為文化系統的東亞有其發展的整體性，也有結構的類似性。東亞文化圈中各地域之間共同的因素包括儒學、佛教、漢字等等。首先，儒學源起中國山東半島，其精華凝塑為幾部重要的經典如《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》等。漢朝（206 BCE—220 CE）以後《五經》受到重視，到了 1313 年以後，朱熹（晦庵，1130—1200）的《四書章句集註》成為科舉考試的定本。《五經》的內容多半是帝國如何治理的學問，是中世紀社會的反映，而《四書》所論述的是每一個人生命成長的進路與歷程為主，充滿著近代社會的特質。³⁴ 從十四世紀以後，東亞地區的讀書人都分享以朱子學為基礎的儒家共同價值。在德川日本，1600 年藤原惺窩（1561—1619）著儒服見德川家康（1543—1616），可視為具體的儒學意識在日本的形成。十七世紀日本古學派儒者伊藤仁齋（1627—1705）晚上走夜路，遇到搶匪，搶匪要他把衣物脫下來並將口袋裡的錢全掏出來，他很恭敬的把衣服送上，搶匪很意外，問他是做什麼生意的，仁齋說是以儒為業，並向搶匪宣導仁道。伊藤仁齋與搶匪的對話說儒者是「以人道教人」者，³⁵ 這是鮮明的儒學意識，為東亞地區儒者所共享。

作為文化系統的東亞的第二個共同文化因素是佛教，佛教東傳成為中華文化很重要的組成部分，也接受中華文化的洗禮，而發展出中國佛教三宗（華嚴、天臺、禪宗），並東傳朝鮮與日本，成為東亞人民的重要信仰之一。德川時代日本常派遣

³¹ 津田左右吉：〈シナ思想と日本〉，收入氏著：《津田左右吉全集》第 20 冊，東京：岩波書店，1965，頁 195。

³² 關於大正時代的中日關係，參考山根幸夫：《大正時代における日本と中国のあいだ》，東京：研文出版，1998。

³³ 增淵龍夫：〈日本の近代史学史における中国と日本（I）——津田左右吉の場合〉，收入氏著：《歴史家の同時代史的考察について》，東京：岩波書店，1983，頁 3-48，尤其頁 47-48。

³⁴ 宇野精一：〈五經から四書へ——經學史覺書〉，《東洋の文化と社會》，第 2 輯，1952.3，頁 1-14。

³⁵ 原念齋：《先哲叢談》第 4 卷，江戸：慶元堂、擁萬堂，1816，頁 2-3。

使者赴朝鮮，請回朝鮮刻本的佛經。十六世紀的和尚天海（1536－1643）對德川幕府就發揮可觀的影響力。³⁶

東亞文化第三個共同因素是漢字。十七到十九世紀末，東亞世界知識分子的文化素養就是漢字，近似中古歐洲的拉丁文作為當時歐洲的通國文字的作用。日本、朝鮮、越南各地知識分子，都能運用漢文，以漢文撰寫著作，甚至以漢文賦詩。直到 1857 年 7 月，美國海軍將領柏里（Matthew Calbraith Perry, 1794－1858）率領軍艦，航向江戶灣，在橫濱打開了日本鎖國政策，柏里和德川幕府簽訂的條約就是以漢文所寫。就在柏里在日本期間，幕末志士吉田松陰（1830－1859），很卑微地以漢文冒名寫了呈書，要求柏里帶他離開日本出國旅遊，見識世界。漢字確實是當時的普世語文（lingua franca），在二十世紀之前遍及整個東亞世界。吉田松陰這封呈書原件，現在收藏在美國耶魯大學圖書館。³⁷

東亞文化圈的第四個共同要素是傳統醫學。中醫理論以「氣」為中心，在 1973 年出土的長沙馬王堆醫書中，就有關於「氣」的理論，也有「行氣導引」的圖解。日本與朝鮮的傳統漢醫學，也都建立在「氣」論的基礎之上。

但是，東亞各地的文化也有其同中之異。東亞文化圈的第一個同中之異，就是「政治認同」與「文化認同」的不重疊性。十七世紀日本儒者山崎闇齋（1619－1682）曾經問他的學生：如果中國以孔子為大將、以孟子為副將，率軍攻擊日本，日本學習孔孟之道的人應如何因應？學生不能回答而反問老師，山崎闇齋的答案是：「不幸關逢此厄，則吾黨身披堅，手執銳，與之一戰而擒孔孟，以報國恩，此即孔孟之道也。」³⁸ 這段對話顯示東亞周邊的知識儒家分子，雖然在文化上都分享孔孟價值理念，但是他們在政治認同上則是日本人、朝鮮人、越南人。他們的「政治認同」與「文化認同」顯然有其緊張關係。³⁹

東亞文化圈的第二個同中之異是政治制度的差異。唐代中國並無封建制度，但有科舉考試制度，而德川日本則有封建制度但無科舉考試制度。儒家經典在帝制中國是通往權力的階梯，但是，儒者卻只是德川時代日本社會中的公共知識分子。⁴⁰

³⁶ Ooms, Herman. *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680*. Princeton: Princeton University Press, 1984. 日譯本：ヘルマン・オームス：《徳川イデオロギ》，黒住真等譯，東京：ぺりかん社，1990。

³⁷ 陶德民：〈日美建交之初一樁偷渡公案的新解讀——吉田松陰〈投夷書〉在耶魯大學檔案館發現〉，《東亞文明研究通訊》，第 6 期，2005.1，頁 58-65。

³⁸ 原念齋：《先哲叢談》第 3 卷，江戶：慶元堂、擁萬堂，1816，頁 4-5。

³⁹ 黃俊傑：〈論東亞儒家經典詮釋傳統中的兩種張力〉，收入氏著：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：臺大出版中心，2007，頁 131-61；黃俊傑：《東アジアの儒学：經典とその解釈》，藤井倫明譯，東京：ぺりかん社，2010，頁 46-85。

⁴⁰ 渡邊浩：〈儒者・讀書人・両班——儒学的「教養人」の存在形態〉，收入氏著：《東アジアの王権と思想》，東京：東京大學出版會，1997，頁 115-41。

從東亞作為文化系統來看，數千年來中華文化對周邊國家如朝鮮、日本、越南而言，一直扮演「重要的他者」(significant other)的角色，儒學、漢字文化源起於中國，東傳日、韓而成為二十世紀以前異域知識分子共同的文化素養。佛教源自印度，但經中國而成為日韓社會的重要宗教信仰，所以，作為「重要的他者」的中國及其文化，一直是日本文化的重要元素。但是，誠如溝口雄三(1932–2010)所說，二十世紀日本漢學界所從事的是一種「沒有中國的中國學」，⁴¹ 因此，溝口提出「以中國為方法，以世界為目標」，⁴² 可以說是一種超越中國的中國學。

進入近代以後，東亞文化與西方文化密切互動。隨著西方列強從十九世紀下半葉起入侵東亞各國，西方文化深刻滲透到近代東亞，而成為東亞近代文化發展中的「不在場的重要的他者」，但是，這個「不在場的重要他者」(significant other in absentia)卻處處牽動著東亞各國的「在場的自我」的文化與思想動向。進入二十一世紀以後，過去這種西方文化支配東亞文化的狀況必須加以調整，強調「從東亞出發思考」實有其必要性。

肆、如何「從東亞出發思考」？

山室信一曾區分「是亞洲」(アジアにある)與「成為亞洲」(アジアになる)的不同，⁴³ 前者是靜態的而後者則是動態的概念。本文第二節討論東亞作為一個政治名詞與文化名詞的歷史發展，但是在二十一世紀全球化時代裡，必須深思的是「如何從東亞出發思考」這個問題。

一、中西比較文化史的視野

首先，所謂「從東亞出發思考」這個問題的提法本身，就潛藏著某種比較文化史的視野。所謂「從東亞出發思考」之所以成為二十一世紀人文研究的一項課題，主要的原因乃是由於過去許多研究論著不能免於將「西方的」或「歐洲的」等同於「普世的」，而將從西方歷史文化經驗中所提煉、建構的各種理論或學說，視為「放諸四海而皆準」的準則，從而忽視了東亞歷史文化的特殊性，也壓抑了東亞

⁴¹ 溝口雄三：《方法としての中国》，東京：東京大學出版會，1989，頁133。

⁴² 同注41，頁137。

⁴³ 山室信一：〈アジア主義と日中関係〉，《東アジアの過去、現在と未来》，陶徳民等編，大阪：關西大學大學院文學研究科，2009，頁113-14。

文化的自主性。因此，為了適度調整或矯正過去研究論著的盲點，我們有必要強調「從東亞出發思考」。

只有在適度重視並深入東亞文化的獨特性與自主性的前提下，我們才能與西方知識界進行創造性的對話。但是，我必須立即在這裡指出：所謂「重視並深入東亞文化的獨特性與自主性」，並不是另類的「反身的東方主義」(reflexive orientalism)，⁴⁴ 這種「折射的東方主義」是為了順應西方人對東方的刻板印象所形塑的「東方」之不同於「西方」之處，因而強調「東方」之特殊性。這種「折射的東方主義」，其實只不過是西方知識界的「東方主義」的派生物而已。

我們所謂「東亞文化的特殊性」，其實已隱含著在與「歐洲文化」、「美國文化」對照之下的比較文化史視野。因為所謂文化的「特殊性」，只有在與「他者」對照之下才能被釐定。事實上，在近代東亞歷史文化發展過程中，「西方」一直是一個重要的「他者」。在二十世紀亞洲學者的諸多論述中，西方文化不但是一個主要的參照系，而且常常以西方文化與思想作為檢核東亞文化與思想的唯一標準，例如胡適(1891-1962)在1919年所寫的《中國古代哲學史》，⁴⁵ 取早期杜威(John Dewey, 1859-1952)實驗主義的哲學立場，論述中國古代哲學的發展，就已顯示西方哲學成為中國哲學研究的參考座標。馮友蘭(1895-1990)在舊版《中國哲學史》開宗明義就說：「哲學本一西洋名詞，今欲講中國哲學史，其主要工作之一，即就中國歷史上各種學問中，將其可以西洋所謂哲學名之者，選出而敘述之。」⁴⁶ 明顯地是走「以西攝中」的道路。事實上，馮先生的舊版《中國哲學史》正是採取西方的「新實在論」(neo-realism)之立場，析論中國哲學。再如二十世紀日本漢學家內藤湖南推崇公元第十世紀的唐末五代是中國「近世」的開始，⁴⁷ 但是，正如宮川尚志(1913-2006)所指出，內藤先生心中實以歐洲歷史發展模式作為參照系。⁴⁸ 島田虔次(1917-2000)在戰後初期析論明清時代中國「近代」式的思維，因缺乏

⁴⁴ 「反身的東方主義」(reflexive orientalism)一詞，最早見於石之瑜：〈回應中國：「反國家」論述對「東方主義」的欲迎還拒——以周恩來為例〉，《共黨問題研究》，第26卷，第12期，2000.12，頁6-20；石教授之後進一步闡述於 Shih, Chih-Yu. *Negotiating Ethnicity in China: Citizenship as a Response to the State*. London: Routledge, 2002. pp. 63-67。

⁴⁵ 本書於1919年初版，原名《中國哲學史大綱(卷上)》，由上海商務印書館初版排印；1929年更名為《中國古代哲學史》，收入上海商務印書館「萬有文庫」；胡適：《中國古代哲學史》，臺北：商務印書館，1958。

⁴⁶ 馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：藍燈文化，1989，頁1。

⁴⁷ 內藤湖南：〈概括的唐宋時代觀〉，《歷史と地理》，第9卷，第5號，1922.5，頁1-11，此文有中譯本：〈概括的唐宋時代觀〉，《日本學者研究中國史論著選譯》，黃約瑟譯，劉俊文主編，北京：中華書局，1992，頁10-18。

⁴⁸ Miyakawa, Hisayuki. "An Outline of the Naitō Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China." *Far Easter Quarterly* XIV. 4 (1955): 533-52.

中產階級的支撐而慘遭所謂的「挫折」，⁴⁹ 也是以歐洲近代歷史經驗作為標準模式作為對照而提出的。此外，侯外廬（1903—1987）在 1948 年出版的《中國古代社會史》也是企圖以中國古代歷史經驗作為馬克思（Karl Marx，1818—1883）與恩格斯（Friedrich Engels，1820—1895）理論的亞洲版本之註腳。⁵⁰ 我們再以有關中國人的思維方式的研究論著為例，說明二十世紀亞洲學者「以西攝中」的研究傾向。

「中國思維方式」是上個世紀許多學者的重要研究課題之一。二十世紀日本前輩學者中村元（1912—1999）精研中國人、日本人、韓國人、西藏人的思維方式，撰有《東洋人の思惟方法》四大卷，⁵¹ 並有英文節譯本，由著名思想史大家韋納（Philip P. Wiener，1905—1992）撰寫導言，⁵² 亦有徐復觀（1902—1982）先生中文節譯本，⁵³ 對中外學術界有一定的影響力。中村元認為中國人的思考方式注重具體的感覺，重視事物的個別性與特殊性，而對抽象性與「共相」（universal）缺乏興趣，愛好具體形態的複雜多樣性。⁵⁴ 中村元的意見也與京都大學前輩漢學家吉川幸次郎（1904—1980）互相呼應。吉川幸次郎在 1943 年 3 月在東京帝國大學發表演講，指出中國人的思維方式特別信賴感覺，著眼於事物的「不統一性」，對於抽象的原理的「統一性」缺乏興趣。⁵⁵ 中村元與吉川幸次郎在論述中國人的思維方式的時候，常以西方文化中的「以道為中心的」（logo-centric）思維方式作為參考系統。

中村元與吉川幸次郎先生的學說在寬泛的意義上來說，可以說持之有故，言之成理。但是，從更嚴謹的比較文化史視野來看，我們就可以發現：中國人的思維方式固然關注現象或事物的具體性與特殊性，但並不能說中國人不關心抽象性與普遍性。我最近曾以中國史學論著中的史論作品為例，析論中國人思維方法之從「殊相」邁向「共相」。⁵⁶ 中國史學源遠流長，史家常在歷史敘述之後撰寫史論，

⁴⁹ 島田虔次：《中国における近代思维の挫折》，1949，東京：筑摩書房，1970。島田先生在 1982 年說此書「所以以『近代思维的挫折』為題，乃是假定以歐洲的社會和思想的發展為典型而進行思考的話，那麼，因為所謂以布爾喬亞市民社會在中國並未形成，所以作為思想來說，它們是一定要失敗的。」見島田虔次：〈戰後日本宋明理學研究的概況〉，《中國哲學》，第 7 輯，1982.3，頁 148。

⁵⁰ 侯外廬：〈自序〉，收入氏著：《中國古代社會史》，上海：新知書店，1948，無頁碼。

⁵¹ 中村元：《東洋人の思惟方法》，東京：春秋社，1988。

⁵² Nakamura, Hajime. *Ways of Thinking Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Ed. Philip P. Wiener. Honolulu: University of Hawaii Press, 1984.

⁵³ 中村元：《中國人之思維方法》，徐復觀譯，臺北：臺灣學生書局，1991。

⁵⁴ 同注 52，pp.175-203。

⁵⁵ 吉川幸次郎：《支那人の古典とその生活》，《吉川幸次郎全集》第 2 冊，東京：筑摩書房，1968，頁 269-359，特別是頁 277。此書有中譯本：吉川幸次郎：《中國人之古典學術與現實生活》，林景淵譯，臺北：環宇出版社，1996。

⁵⁶ 我在近作中曾討論這個問題，參考黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，臺北：臺大出版中心，2014，第 2 章，頁 55-86；Huang, Chun-Chieh. "Historical Discourses in Traditional Chinese Historical Writings: Historiography as Philosophy." *Taiwan Journal of East Asian Studies* 11. 2 (2014): 25-51。

以提煉歷史教訓或道德命題，從《左傳》、《史記》、《漢書》、《三國志》、《資治通鑑》的史論，到王夫之（1619—1692）的《宋論》與《讀通鑑論》，中國史學家都即「事」以言「理」，循跡以求本，沿波以討源，述事以求理，呈現中國傳統學術中史學與哲學之貫通。

中國歷史寫作中的「史論」所發揮的作用，乃在於從歷史事實的「特殊性」（particularity）中提煉出其「普遍性」（universality）之涵義，使中國史論作品中之「共相」，呈現近似黑格爾（Georg W. F. Hegel, 1770—1831）所謂「具體性的共相」（concrete universals）。⁵⁷ 這種具有中國文化特色的「具體的共相」，只有放在中西比較文化的視野中觀察，才容易被掌握。中國學術之文史哲融貫為一體之特質，在歷史寫作之「史論」作品之中最能透露其消息。

總而言之，只有在比較的視野中，我們才能確認傳統中國思想家從「殊相」所提煉的「共相」是一種「具體性的共相」，所謂「從東亞出發思考」也才能取得意義。

二、東亞文化的「共性」與「殊性」

其次，所謂「從東亞出發思考」這個問題的提法，涉及東亞各國文化與思想之間的類似性與差異性。從東亞各國文化所共享的如漢字、佛教信仰、儒學、傳統醫學等文化元素來看，東亞文化圈確實有其相異於歐洲文化的一體性與類似性。但是，如果從中、日、韓各國文化之間的差異性來看，則東亞各國文化之「同」不能掩其「異」，這是因為東亞文化圈正如山室信一所說，是思想與制度連鎖的場域，也是諸民族既相互競爭而又互相交流的空間，更是諸多國家或民族既敵對而又合作的競技場。⁵⁸ 尤其是十七世紀中葉以後日本與朝鮮都已放棄對中國的文化認同與政治認同。⁵⁹ 東亞文化圈中許多重要價值概念、哲學論述或政治命題雖然源起於中國，但是傳播到異域如朝鮮或日本之後，常常與異域思想文化風土相融合，而發展成具有各地域特色的思想或文化，使東亞各地文化之「同」終不能掩其「異」，出現如禪宗所謂「一花五葉」或朱子所謂「理一分殊」的狀況，因此，

⁵⁷ Hegel, G. W. F., *The Science of Logic*. Trans. and Ed. George Di Giovanni. New York: Cambridge University Press, 2010. pp.537, 585. 另參見中譯本：黑格爾：《邏輯學》，楊一之譯，北京：商務印書館，2009，頁 276-338。黑格爾認為中國的「五行」就是「具體的共相」，見 Hegel, G. W. F., *Lectures on the History of Philosophy 1825-6*. vol. 1. Ed. Robert F. Brown. Trans. R. F. Brown and J. M. Stewart. Oxford: Oxford University Press, 2009. p.110. 另參見中譯本：黑格爾：《哲學史講演錄》第 1 冊，賀麟、王太慶譯，北京：商務印書館，1995，頁 123。

⁵⁸ 山室信一：《思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企》，2001，頁 1-30。

⁵⁹ 葛兆光對這一點有精彩的分析。葛兆光：〈西方與東方，或者東方與東方——清代中葉朝鮮與日本對中國的觀感〉，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》，臺北：聯經出版，2011，頁 153-70。

我們所謂「從東亞出發思考」，就必須既通觀東亞各國文化之同，而又簡別各國文化之異，才能不流於一偏之見。我認為，東亞各地文化與思想的異同之比較研究，正是未來值得努力以赴的研究方向。

關於東亞思想內部的共性與殊性，最具代表性的個案之一當係「仁」這個儒學價值理念及其在德川日本的發展。我曾撰文討論朱子的〈仁說〉，說明朱子提出一套「仁」學新論述，大幅提升人之生命的高度與厚度。朱子並在《四書章句集注》中將「仁」重新定義為「心之德，愛之理」。⁶⁰ 但是朱子「仁」說東傳日本引起巨大迴響。德川時代日本儒者議論紛紛，他們從兩個方面回應朱子的仁說，第一是對形上學的解構：日本儒者言「仁」，多半反對朱子以「理」言仁之說，十七世紀的林羅山（1583－1657）說：「蓋本心之德是體，孝弟是用也。為仁則孝弟是體，而仁民愛物都是用也。」⁶¹ 朱子學者貝原益軒（1603－1714）說：「為仁之道在厚人倫而已。」⁶² 古學派大師伊藤仁齋在 32 歲時所撰之〈仁說〉，尚籠罩在朱子學之下，⁶³ 但是到了中年以後就完全擺脫朱子學的影響，而走以「愛」言「仁」的道路，強調在具體的「人倫日用」之中實踐「仁」的價值理念。⁶⁴ 古文辭學派的荻生徂徠（1666－1728）以「安民之德」解釋「仁」。⁶⁵ 不論是採取闡朱或反朱之立場，德川日本儒者大多都不能同意在具體的德行之中另立一個形上的「理」，他們都致力於解構朱子學的形上學基礎。用傳統的語彙來說，他們都在「氣」論的基礎上反對朱子仁學中的「理」學思想。⁶⁶ 第二，日本儒者在社會政治生活中賦「仁」以新解。日本儒者既反對朱子之以「理」言「仁」，也反對以「覺」言「仁」，他們主張「仁」只能見之於並落實於「愛」之中。伊藤仁齋說「慈愛之德，遠近內外充實通徹，多所不治之謂仁」，⁶⁷ 又說：「仁畢竟止於愛。愛，實德也，非愛則無以見其德也……。」⁶⁸ 在人與人相與互動的脈絡中言「仁」。荻生徂徠說「仁，安民

⁶⁰ 黃俊傑：〈朱子〈仁說〉在德川日本的迴響〉，《中央研究院第四屆國際漢學會議論文集：東亞視域中的儒學——傳統的詮釋》，鍾彩鈞編，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013，頁 409-29。

⁶¹ 林羅山：《林羅山文集》，京都史蹟會編，東京：ぺりかん社，1979，頁 832。

⁶² 貝原益軒：《慎思錄》，《益軒全集》第 2 冊，益軒會編纂，東京：國書刊行會，1973，頁 4。

⁶³ 伊藤仁齋：《古學先生詩文集》，《近世儒家文集集成》第 1 冊，三宅正彥編集解說，東京：ぺりかん社，1985。

⁶⁴ 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷之上，「仁義禮智」第八條，《日本倫理彙編》第 5 冊，井上哲次郎、蟹江義丸編，東京：育成會，1901，頁 29。伊藤仁齋：《童子問》，卷之上，第 46 章，《日本倫理彙編》第 5 冊，井上哲次郎、蟹江義丸編，頁 98。

⁶⁵ 荻生徂徠：《辨名》，「仁」第一條，《日本倫理彙編》第 6 冊，井上哲次郎、蟹江義丸編，1901，頁 37。

⁶⁶ 楊儒賓最近有新書探討作為「反理學思潮」的近世東亞氣學，指出理學與氣學共構成為近世東亞儒學世界不可分割之二面，見楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，臺北：臺大出版中心，2012。

⁶⁷ 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷之上，「仁義禮智」第一條，《日本倫理彙編》第 5 冊，井上哲次郎、蟹江義丸編，1901，頁 26。

⁶⁸ 伊藤仁齋：《童子問》，卷之上，第 45 章，《日本倫理彙編》第 5 冊，井上哲次郎、蟹江義丸編，1901，

之德也」，⁶⁹ 他在政治脈絡中釋「仁」。整體而言，德川日本儒者對朱子仁說的新詮與批判，共同呈現日本思想的實學之取向，但在解構朱子仁學的形上學基礎時，卻也失去了中國朱子學中生命的高度與厚度。

從以上所說這個個案，我們可以確認：所謂「從東亞出發思考」，必須既求東亞文化圈內各地域文化之「同」，而又求其「異」，從東亞內部的交互影響與衝擊，才能同時掌握東亞各地域文化之共性與殊性。

總而言之，所謂「東亞」包括「作為政治實體的東亞」與「作為思想發展的東亞」，不論是前者或後者，數千年來的東亞交流史都呈現各國之間權力的不對等與文化的不對等，各國之間的交流活動，不能免於政治權力巨靈與文化霸權的糾纏。

伍、結論

二十世紀東亞各國的人文社會科學研究，不論在問題意識或研究方法上，均深受歐美學術典範的滲透與支配。社會科學是從歐美移植而來的學問，而人文研究如本文第四節所舉胡適、馮友蘭等人也不免透過西方哲學之觀點以解釋中國哲學。流弊所及，以歐美特殊經驗為基礎而提煉的人文社科理論被應用到東亞研究時，常常變成古希臘神話中所謂「普羅克斯塔的床」(“Procrustean bed”)，終不能免於削足適履、刻舟求劍之流弊，所以張光直(1931－2001)先生在1994年才會提出：「為甚麼在二十世紀的學術研究上，中國對人文社會科學作一般性貢獻的潛力完全不能發揮？」⁷⁰ 這個問題。在上世紀的東亞研究之中，「西方」一直是學者研究過程中的一個「不在場的他者」，於是，只有與歐洲或北美經驗具有類似性或可比性的東亞歷史現象或思想，才容易受到東亞研究者的重視。從這個角度來看，「從東亞出發思考」確實是二十一世紀東亞研究學者值得深思的課題。東亞文化交流史研究不僅應重視交流之靜態「結果」，更應強調交流之動態「過程」，⁷¹ 而且更應將東亞文化交流史的「過程」，置於東西比較以及東亞內部各國比較的脈絡中加以探討，庶幾探驪得珠，得其肯綮。

頁 98。

⁶⁹ 荻生徂徠：《論語徵》，《日本名家四書註釋全書》第7冊，關儀一郎編，東京：鳳出版，1973，頁192。

⁷⁰ 張光直：〈中國人文社會科學該躋身世界主流〉，《亞洲週刊》，第8卷，第27期，1994.7.10，頁64。

⁷¹ 黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》，臺北：臺大出版中心，2010；黃俊傑：《東アジア思想交流史：中国・日本・台湾を中心として》，藤井倫明等譯，東京：岩波書店，2013。

但是，我所主張的「從東亞出發思考」，並不是一種另類的「反身的東方主義」，而是在東西文化對比的脈絡以及東亞各地文化比較的脈絡中，既求其「異」，又求其「同」，才能掌握各地文化傳統的同與異，而免於墮入文化民族主義或政治民族主義的舊窠臼。

在討論了「東亞」的定義及其研究的新視野之後，我想進一步指出：在東亞文化圈的人物、思想、信仰與文本在不同國家之間的密切交流活動中，最常見的現象之一就是所謂「脈絡性的轉換」：原生於甲地（例如中國）的諸多概念或文本，在傳播到乙地（例如朝鮮或日本）之際常被「去脈絡化」，並被賦予新義而「再脈絡化」於乙地的文化或思想風土之中。⁷² 經過「脈絡性的轉換」之後，傳入異域的人物、思想、信仰與文本，就會取得嶄新的涵義，也會具有新的價值。

對於東亞思想交流所見中「脈絡性轉換」現象的研究，最有效的方法就是將聚焦於思想交流活動之「結果」移轉到「過程」，從而使研究者的眼光從東亞各地域文化的靜態的「結構」轉向動態的「發展」。⁷³ 研究焦點從「結果」到「過程」的轉向，就會使研究工作觸及文本、思想或人物在文化交流的過程中，所出現的「去脈絡化」以及「再脈絡化」的現象。對於這兩個現象的解析，就會涉及思想交流史研究中的文本主義（textualism）與「脈絡主義」（contextualism），以及「事實」與「價值」之間的複雜關係。

我們的討論可以先從東亞文化交流史中的「東亞」這個名詞開始。最近提倡「東西文化交涉學」研究的藤田高夫強調應將「東亞」視為「具有某種統合性的文化綜合體」，⁷⁴ 並強調應超越以國家為框架的舊研究格局而開拓「東亞文化交涉學」新領域，確實很有見識。但是，我必須強調：作為「文化綜合體」的「東亞」並不是一個靜態的、一成不變的地理學範圍。這裡所謂「東亞」存在於動態的東亞各國之間具體的文化交流活動之中。因此，對於東亞文化交流史的研究而言，交流的「過程」就比交流後的「結果」更為重要。因此，所謂「東亞」其實是存在於中、日、韓、越各國的交流互動之中，而不是抽離於各國之上的抽象概念。

在二千年來的東亞文化交流史上，「中國」始終扮演著重要角色，但是我們也必須注意：幾千年來的東亞文化交流圈是一個劇場，而不是一首交響曲。所謂

⁷² 關於中日儒家思想交流史所出現的「脈絡性轉換」，參考 Huang, Chun-Chieh. "On the Contextual Turn in the Tokugawa Japanese Interpretation of the Confucian Classics: Types and Problems." *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 9. 2 (2010): 211-23。

⁷³ 黃俊傑：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》，臺北：臺大出版中心，2010；Huang, Chun-Chieh. "Some Observations on the Study of the History of Cultural Interactions in East Asia." *Journal of Cultural Interaction in East Asia* 1 (2010): 11-35。

⁷⁴ 藤田高夫：〈東アジア文化交渉学の構築にむけて〉，《東アジア文化交渉研究》，創刊號，2008.3，頁 17-21。

「劇場」，是指正如在一齣戲劇演出、管絃嘔啞之中每個演員都有自己應扮演的角色一樣，數千年來中、日、韓、越各國也都在文化交流活動中，逐漸建構各自的文化主體性與政治主體性。換言之，東亞各國之「本質」(essence)正是在「存在」(existence)之中逐漸形成、茁壯。數千年來的東亞文化交流圈裡，「中國」是周邊國家之「重要的他者」，但是卻在與周邊國家的交流與互動之中，共同建構東亞文化的多元多樣性。

參考文獻 References

- 中國復旦大學文史研究院、越南漢喃研究院合編：《越南漢文燕行文獻集成》，上海：復旦大學出版社，2010。
- 石之瑜：〈回應中國：「反國家」論述對「東方主義」的欲迎還拒——以周恩來為例〉，《共黨問題研究》，第26卷，第12期，2000.12，頁6-20。
- 李大釗：〈大亞細亞主義與新亞細亞主義〉，《李大釗全集》第2冊，中國李大釗研究會編注，北京：人民出版社，2006，頁269-71。
- 侯外廬：《中國古代社會史》，上海：新知書店，1948。
- 胡適：《中國古代哲學史》，臺北：商務印書館，1958。
- 島田虔次：〈戰後日本宋明理學研究的概況〉，《中國哲學》，第7輯，1982.3，頁146-58。
- 張光直：〈中國人文社會科學該躋身世界主流〉，《亞洲週刊》，第8卷，第27期，1994.7，頁64。
- 張漢宜、辜樹仁：〈全球航空爭霸戰，亞洲佔鰲頭〉，《天下雜誌》，第378期，2007.8，頁108-9。
- 陳逸雄譯解：〈福澤諭吉的台灣論說（二）〉，《臺灣風物》，第41卷，第2期，1991.6，頁71-94。
- 陶德民：〈日美建交之初一樁偷渡公案的新解讀——吉田松陰〈投夷書〉在耶魯大學檔案館發現〉，《東亞文明研究通訊》，第6期，2005.1，頁58-65。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：藍燈文化，1989。
- 黃俊傑：〈台大共同與通識教育的改革——從平均選修制到核心課程制〉，《通識在線》，第5期，2006.7，頁48-52。
- ：《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》，臺北：臺大出版中心，2010。
- ：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：臺大出版中心，2007。
- ：《臺灣意識與臺灣文化》，臺北：臺大出版中心，2007。
- ：〈朱子〈仁說〉在德川日本的迴響〉，《中央研究院第四屆國際漢學會議論文集：東亞視域中的儒學——傳統的詮釋》，鍾彩鈞編，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013，頁409-29。
- ：《儒家思想與中國歷史思維》，臺北：臺大出版中心，2014。
- 楊棟樑：《近代以來日本的中國觀·第1卷·總論》，南京：江蘇人民出版社，2012。
- 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，臺北：臺大出版中心，2012。
- 葛兆光：《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》，臺北：聯經出版，2011。
- 福澤諭吉：〈臺灣善後方針〉，《時事新報》，1896.1.15，社論。

- 魯迅：《魯迅全集》，臺北：谷風出版社，1989。
- 錢玄同：《錢玄同文集》，北京：中國人民大學出版社，1999。
- 權近等：《朝天錄：明代中韓關係史料選輯》，臺北：珪庭出版社，1978。
- 中村元：《中國人之思維方法》，徐復觀譯，臺北：臺灣學生書局，1991。
- 內藤湖南：〈概括的唐宋時代觀〉，《日本學者研究中國史論著選譯》，黃約瑟譯，劉俊文主編，北京：中華書局，1992，頁 10-18。
- 夫馬進：《朝鮮燕行使與朝鮮通信使：使節視野中的中國・日本》，伍躍譯，上海：上海古籍出版社，2010。
- 吉川幸次郎：《中國人之古典學術與現實生活》，林景淵譯，臺北：環宇出版社，1996。
- 宮崎滔天：《三十三年之夢》，啟彥譯，臺北：帕米爾書店，1984。
- 野村浩一：《近代日本的中國認識》，張學峰譯，北京：中央編譯出版社，1999。
- 黑格爾：《哲學史講演錄》，賀麟、王太慶譯，北京：商務印書館，1995。
- ：《邏輯學》，楊一之譯，北京：商務印書館，2009。
- 福澤諭吉：《文明論概略》，北京編譯社譯，北京：商務印書館，1995。
- ：《福澤諭吉自傳》，馬彬譯，北京：商務印書館，1995。
- ：《勸學篇》，群力譯，北京：商務印書館，1996。
- 大久保利謙編：《森有禮全集》第 3 冊，東京：宣文堂書店，1972。
- 山室信一：〈アジア主義と日中関係〉，《東アジアの過去、現在と未来》，陶德民等編，大阪：關西大學大學院文學研究科，2009，頁 111-48。
- ：《思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企》，東京：岩波書店，2001。
- 山根幸夫：《大正時代における日本と中国のあいだ》，東京：研文出版，1998。
- 中村元：《東洋人の思惟方法》，東京：春秋社，1988。
- 內藤湖南：〈概括的唐宋時代觀〉，《歷史と地理》，第 9 卷，第 5 號，1922.5，頁 1-11。
- 伊藤仁齋：《古學先生詩文集》，《近世儒家文集集成》第 1 冊，三宅正彥編集解說，東京：ぺりかん社，1985。
- ：《童子問》，《日本倫理彙編》第 5 冊，井上哲次郎、蟹江義丸編，東京：育成會，1901，頁 74-167。
- ：《語孟字義》，《日本倫理彙編》第 5 冊，井上哲次郎、蟹江義丸編，東京：育成會，1901，頁 11-73。
- 吉川幸次郎：《吉川幸次郎全集》，東京：筑摩書房，1968。
- 宇野精一：〈五經から四書へ——經學史覺書〉，《東洋の文化と社會》，第 2 輯，1952.3，頁 1-14。
- 西村茂樹：〈開化ノ度ニ因テ改文字ヲ発スヘキノ論〉，《明六雜誌》，第 1 號，1874.4，頁 10-12。
- 貝原益軒：《益軒全集》，益軒會編纂，東京：國書刊行會，1973。

- 松浦正孝編著：《アジア主義は何を語るのか：記憶・権力・価値》，京都：ミネルヴァ書房，2013。
- 林基中編：《燕行錄全集》，首爾：東國大學校出版部，2001。
- 林羅山：《林羅山文集》，京都史蹟會編，東京：ぺりかん社，1979。
- 金子堅太郎：〈日本人種の特性〉，《太陽》，第1卷，第9-10號，1895.9-10，頁15-17。
- 長谷川雄一編著：《アジア主義思想と現代》，東京：慶應義塾大學出版會，2014。
- 津田左右吉：《津田左右吉全集》，東京：岩波書店，1965。
- 原念齋：《先哲叢談》，江戸：慶元堂、擁萬堂，1816。
- 宮崎滔天：《三十三年の夢》，東京：平凡社，1967。
- 島田虔次：《中国における近代思惟の挫折》，1949，東京：筑摩書房，1970。
- 桂島宣弘：《思想史の十九世紀——「他者」としての徳川日本》，東京：ぺりかん社，1999。
- 高橋義雄：《日本人種改良論》，東京：石川半次郎，1884。
- 荻生徂徠：《論語徴》，《日本名家四書註釋全書》第7冊，關儀一郎編，東京：鳳出版，1973，頁1-358。
- ：《辨名》，《日本倫理彙編》第6冊，井上哲次郎、蟹江義丸編，東京：育成會，1901，頁28-119。
- 陶徳民：《明治の漢学者と中国：安繹・天囚・湖南の外交論策》，大阪：關西大學出版部，2007。
- 渡邊浩：《東アジアの王権と思想》，東京：東京大學出版會，1997。
- 溝口雄三：《方法としての中国》，東京：東京大學出版會，1989。
- 福澤諭吉：《学問のすすめ》，東京：岩波書店，1942。
- 増淵龍夫：《歴史家の同時代史的考察について》，東京：岩波書店，1983。
- 藤田高夫：〈東アジア文化交渉学の構築にむけて〉，《東アジア文化交渉研究》，創刊號，2008.3，頁17-21。
- 櫻井熊太郎：〈ハイカラ——亡國論〉，《日本人》，第三次復刻版第148號，1901.10。
- Arinori, Mori. *Education in Japan: A Series of Letters*. New York: D. Appleton and Company, 1873.
- Duara, Prasenjit. "Asia Redux: Conceptualizing a Region for Our Times." *Journal of Asian Studies* 69. 4 (2010): 963-83.
- Fairbank, J. K. ed.. *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Huang, Chun-Chieh. "Dr. Sun Yat-sen's Pan-Asianism Revisited: Its Historical Context and Contemporary Relevance." *Journal of Cultural Interaction in East Asia* 3 (2012): 69-74.

- . “Historical Discourses in Traditional Chinese Historical Writings: Historiography as Philosophy.” *Taiwan Journal of East Asian Studies* 11. 2 (2014): 25-51.
- . “On the Contextual Turn in the Tokugawa Japanese Interpretation of the Confucian Classics: Types and Problems.” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 9.2 (2010): 211-23.
- . “Some Observations on the Study of the History of Cultural Interactions in East Asia.” *Journal of Cultural Interaction in East Asia* 1 (2010): 11-35.
- Lin, Yü-Sheng. *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Madison: University of Wisconsin Press, 1979.
- Miyakawa, Hisayuki. “An Outline of the Naitō Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China.” *Far Easter Quarterly* XIV. 4 (1955): 533-52.
- Nakamura, Hajime. *Ways of Thinking Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Ed. Philip P. Wiener. Honolulu: University of Hawaii Press, 1984.
- Ooms, Herman. *Tokugawa Ideology: Early Constructs, 1570-1680*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Sen, Tansen. “The Intricacies of Premodern Asian Connections.” *Journal of Asian Studies* 69.4 (2010): 991-99.
- Shih, Chih-Yu. *Negotiating Ethnicity in China: Citizenship as a Response to the State*. London: Routledge, 2002.
- ヘルマン・オームス：《徳川イデオロギ》，黒住真等譯，東京：ぺりかん社，1990。
- 黃俊傑：《東アジア思想交流史：中国・日本・台湾を中心として》，藤井倫明等譯，東京：岩波書店，2013。
- ：《東アジアの儒学：経典とその解釈》，藤井倫明譯，東京：ぺりかん社，2010。
- Hegel, G. W. F.. *Lectures on the History of Philosophy 1825-6*. vol. 1. Ed. Robert F. Brown. Trans. R. F. Brown and J. M. Stewart. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- . *The Science of Logic*. Trans. and Ed. George Di Giovanni. New York: Cambridge University Press, 2010.

Abstract

The present article examines the question of how to think from an East Asian perspective. We first pointed out that the expression “East Asia” covers “East Asia as a political system” and “East Asia as a cultural contact zone”. Either way, in the past several millennia, the exchanges and relationships among these East Asian countries and regions exhibited extreme asymmetries of power and culture that inevitably led to political leviathans and cultural hegemony. In the 20th century, many East Asian scholars of the humanities and social sciences were influenced by academic paradigms borrowed from America or Europe. They extrapolated ideas from humanities and social science theories that were based on Euro-American experiences and applied them uncritically to their East Asian studies, cutting and trimming the data to fit inappropriately imported paradigms. Because “the West” stood as the “Significant Other in Absentia” in the back of these scholars’ minds as they engaged in their research, only East Asian phenomena that were similar to or comparable with European or American experiences were treated seriously by them. For this reason, “Thinking from East Asia” is an issue that warrants serious attention of East Asian scholars today.

However, the “Thinking from East Asia” that we advocate in the present article is not another form of Reflexive Orientalism, but instead seeks to compare and contrast the cultures and intellectual traditions of the countries and regions of East Asia. Only by understanding these similarities and differences can we grasp their deeper traditional commonalities and divergences, so that future scholars may avoid the pitfalls of cultural ethnocentrism and political solipsism.

Keywords: East Asia, contextual turn, Shedding Asia, Rising Asia

