

【研究討論】 Research Note

## 試說「東亞儒學」何以必要 The Necessity of East Asian Confucianisms §

吳震  
WU Zhen\*

---

§ 本文宣讀於二〇一〇年九月七日臺灣大學人文社會科學高等研究院第三十九次「臺大儒學研討會」，承蒙黃俊傑、李明輝、蔡振豐、林月惠等教授賜教，並蒙匿名審查者的指教，謹致感謝！現略做修訂，當然文責在我。

\* 復旦大學哲學學院教授。  
Professor of School of Philosophy at Fudan University.

此前，筆者撰文〈「東亞儒學」芻議——就普遍性與特殊性的問題為核心〉（未刊稿），在今年（2010）六月國際中國哲學會（ISCP）、武漢大學哲學院主辦的「近三十年來中國哲學的發展：回顧與展望」國際學術研討會上宣讀，得到了點評人陳來教授及與會學者諸多有益的批評，使我意識到尚需深入討論的問題還有許多，特別是其中提到的兩個問題——即「東亞儒學」如何可能以及何以必要的問題，由於篇幅的限制，上述未刊稿僅就第一個問題略有詳細的敘述，而未能就第二個問題展開討論。本文仍沿著未刊稿的問題意識而作，但由於議題的相關性，不免與未刊稿會有一些內容重複，這是要預先說明的。

根據論述上的邏輯需要，本文準備分三步走：第一，著重介紹日本思想史專家子安宣邦對當今臺灣的東亞儒學研究之批評，以便瞭解作為「他者」的視野對於我們反省東亞儒學如何可能之問題非常重要；第二，透過臺灣學者黃俊傑對有關東亞儒學如何可能等問題的論述，以便瞭解當今臺灣的東亞儒學研究在方法論上的一些主要觀點及其特色；第三，通過以上對近年來東亞儒學研究的回顧與反省，進而對當今學界努力開拓「東亞儒學」這一研究領域何以必要的問題，提出筆者若干展望性的看法，以就正於學界同仁。

## 壹

子安宣邦曾撰文〈「東亞」概念と儒学〉（以下簡稱子安論文），<sup>1</sup>對「東亞儒學」特別是對「東亞」這一概念的問題提出了獨到的看法。子安

---

1 載子安宣邦：《「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》（《「亞洲」是如何被言說的——近代日本的東方主義》）（東京：藤原書店，2004年），頁172-198。原載《環》，第10卷（東京：藤原書店，2002年夏季號）。中文譯本有二：童長義譯，載子安宣邦：《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），第1章；趙京華譯，載子安宣邦：《東亞論：日本現代思想批判》，趙京華（編譯）（長春：吉林人民出版社，2004年）。按，子安論文是為參加二〇〇二年六月臺灣大學「東亞文化圈的形成與發展」國際研討會而撰寫，同名會議論文集於二〇〇五年由臺大出版中心出版，二〇〇八年華東師範大學出版社出版了簡體

論文有著強烈的問題意識和反省意識，他對「東亞」問題的思考，可以歸結為這樣一點：亦即通過對現代日本知識界「亞洲問題」之認識的反省，對於當今的「東亞論述」（包括東亞儒學）如何可能的問題才能提出積極的建議，他指出應該努力克服「中華文化一元論」的傾向，由「實體的『東亞』轉向方法的『東亞』」。以下我們就對子安論文的主要觀點進行必要的梳理。

該文的撰述有一重要背景，值得注意。二〇〇一年十月，子安宣邦接到臺灣大學和「國立」歷史博物館共同主辦「東亞文化圈的形成與發展」學術研討會的邀請函（會議召開則在次年六月），該會〈緣起與背景說明〉一文（由高明士執筆，以下簡稱〈背景說明〉）引起了他對該會之旨意的注意以及質疑。在他看來，該文以對東亞文化圈形成的歷史過程的敘述「代替了對『東亞文化圈的形成與發展』研討會緣起和主題設定的相關說明」，這是說〈背景說明〉以回顧「東亞文化圈」之形成過程的歷史性話語「取代了其會議主旨的說明」，<sup>2</sup>這就使得子安敏感地意識到這一〈背景說明〉的用意很有問題，因為這意味著在「臺灣地位日益變得重要」的今天，要由臺灣來重新組合「東亞文化圈」形成的歷史性話語，這樣一來，所謂「東亞文化圈」不過是包括了韓、日、中三國的一元化的「中國文化圈」的「代名詞而已」，更為嚴重的是，還可從中清楚地看出會議主辦者的企圖在於重構「傳統的『中華帝國』話語」，而且「『中華帝國』的話語，現在要由臺灣於『東亞文化圈』這一新主題之下加以再生和重組了」。不得不說，子安的批評之尖刻、語詞之鋒利，令人震撼。在〈「東亞」概念と儒学〉的前言末尾，子安鄭重聲明他撰述這篇文章是「對『東亞文化圈』研討會的批判性報告」。<sup>3</sup>可以想見，臺灣學界不期然地迎來了

---

字版，所收均為童譯本。本文據日語原文翻譯。

2 《「亞洲」是如何被言說的——近代日本的東方主義》，頁176。按，以下凡引該文，不再注明頁碼。

3 按，以上所引皆在子安宣邦〈「東亞」概念と儒学〉一文的前言。按，這篇「前言」未見此後出版的同名會議論文集，而上引趙京華譯本則據《環》，第10卷（2002年夏季號）譯出。我推測該「前言」是子安在參加會議後，向《環》投稿之際，新撰的一段文字，故不存在同名會議論文集所收童譯本刪除這篇「前言」的可能。

一位重要的批評者。在我看來，這對臺灣學界而言，未必是壞事，子安之敢於直言，正表明他對臺灣學界的看重。

很顯然，子安的上述批評有其自身的問題意識為背景，關於這一點，我們稍後再說。事實上，會議主辦者的「背景說明」已經說的很清楚，它開宗明義地表明：「所謂『東亞文化圈』，是指近代以前的東亞文化世界而言。」所以整篇有關「東亞文化圈」的說明是有時代下限之設定的，是對近代以前——主要是指隋、唐中國時期——所形成的「中華文化圈」所作的相關說明。細讀全文，可以看到這篇文章無非是對隋、唐以來，「中華文化圈」的構成要素、歷史過程所作的一個史學性的描述，當然也就沒有涉及近代日本的「東亞」論述。因此在我看來，會議主辦者並沒有這樣的企圖：意在當今臺灣「再生和重組」作為「傳統的『中華帝國』話語」的「中華文化圈」。不得不說，子安論文是有意的「誤讀」（從詮釋學而非歷史學的角度講，這並非是貶義）。那麼，為什麼會發生這樣的「誤讀」呢？這就需要從子安自身的「東亞」論述說起。

子安論文的第一節標題為「『東亞』概念與日本」，一上來，他就表明「東亞」並不是不證自明的概念，並提出了兩個問題：當今為何要談「東亞」？為何要將「東亞」和「儒學」聯繫在一起？可以看出，子安的問題意識在於，他首先要追問「東亞」論述的歷史淵源，進而要追問何謂「東亞儒學」。從該文的核心旨意來看，他要告訴我們：「東亞」是「於一九二〇年代的帝國日本作為文化的地域概念被建立起來的」，在此後的三、四十年代，「東亞」則變成了「一個具有強烈政治意味的地緣政治學色彩的概念」。基於這一點，所以他自始至終強調，在對「東亞」概念未作出徹底的歷史清算之前，便口口聲聲地談論「東亞」，彷彿「東亞」已是一個自明的前提，這是缺乏反省和批判意識的不負責任的表現。不難發現，子安的話外之音是，臺灣的東亞儒學研究團隊還沒有對「東亞」問題作出必要的反省，就在談論「東亞」，這在子安看來，問題就相當嚴重。

所以，子安論文的整篇基調是對「東亞」論述進行歷史清算，他的工作基本上屬於批判性的解構，他要努力解構上世紀初以來作為帝國日本的

那套「東亞」論述，以及批判現代日本知識界對此論述的缺乏反省的冷漠態度。在他看來，這一時期的「東亞」論述有一個非常明顯的特徵、也是非常危險的傾向：這就是「東亞」成了一個「一體性」的、「實體化」的東亞，而「絕不是一個多元的世界」。那麼，為什麼說這是一個非常危險的傾向呢？因為帝國日本鼓吹的所謂「東亞共榮圈」，便是企圖要建立這樣一種一體化的、實體化的以日本為盟主的東亞世界。為了不讓帝國日本「亡靈一般的言說」死灰復燃，就有必要將這種實體性的「東亞」觀念徹底解構。無疑地，子安的這種批判精神十分難得也令人同情。

也正由此，所以我曾指出，一方面，子安擔憂當今臺灣的東亞儒學研究有可能是要重現「帝國」的亞洲主義論述，雖然有杞人憂天之嫌，「但他批評臺灣學者的東亞論述缺乏歷史性批判卻未必是無的放矢」；另一方面，作為日本學者，他對「東亞」問題的反省批判十分重要，其心情固然可以理解，但是中國學者（包括臺灣學者）在探討東亞儒學問題時，「有關近代日本的東亞論述批判並不應當是東亞儒學這一問題設定的學理前提」（參見上引未刊稿）。

值得一提的是，子安除了有非常清醒的歷史批判意識以外，他還非常注重方法論問題，這在日本思想史學界並不多見。子安論文除了企圖對近代日本的東亞論述進行解構以外，他還有一個重要提議，亦即該文最後一節所設定的標題：「從實體的『東亞』轉向方法的『東亞』」。所謂「實體的東亞」，已如上述，其意是指無視東亞文化的多元性而將東亞視作同質性的存在體，說白了，也就是說彷彿日本就是中國、中國就是日本，彼此之間已無差異可言；於是，「東亞共同體」<sup>4</sup>所指向的便是作為實體存在的一體性的東亞，以為由此便可從歐美的西方霸權（包括話語霸權以及武力霸權）中解放出來，想當年，帝國日本自詡他們對東南亞的侵略，就是為了從西方殖民主義之下解放亞洲。顯然，這種怪論的一個觀念基礎便是「東亞」的實體化論述，因此必須對此加以徹底的批判。

4 參見子安論文：〈昭和日本と「東亞」概念〉第三節「『東亞協同體』の理念」及第四節「『東亞』から『大東亞』へ」，載《「亞洲」是如何被言說的——近代日本の東方主義》，頁92-101。按，原載《環》，第10卷（2001年夏季號），該文是作者於二〇〇〇年十一月為參加韓國首爾成均館大學「東亞學國際學術會議」而寫。

為了實現這一點，子安極力主張有必要建構「方法的東亞」。但是，「從實體的『東亞』轉向方法的『東亞』」一節只有短短兩段文字，其中並沒有清楚地闡明「方法的東亞」的具體設想，子安反復強調的是，東亞這個概念「應該是方法論上的一個概念」，「所謂方法論上的，乃是指對立於『東亞』的實質性的或實體性的重生而將『東亞』重新組合成作為思想的、方法的概念」，這後面一句看似解釋，其實還是沒有解釋清楚究竟什麼是「方法的東亞」。他的用意在於從根本上推翻「東亞」是一種實體存在的觀念論述，這一點不難瞭解，然而由此推論，所以「東亞」必然可以作為一種方法論建構起來，這個說法卻有深入思考的餘地。

所謂「方法的東亞」這個說法，從其觀念模式來看，其實與竹內好（1910-1977）的「作為方法的亞洲」以及溝口雄三（1933-2010）的「作為方法的中國」是互相呼應的，子安自己則有「作為方法的江戶」之說。<sup>5</sup>可見，「作為方法的……」這一表述原是現代日本思想學界非常喜歡使用的一種套語，當然，竹內、溝口、子安他們三人之間的研究取向及其立場各有不同，這裡就不便展開討論了。<sup>6</sup>表面看來，這一表述方式不太符合中文的表述習慣，其實也並非那麼難解，也就是要將研究對象「他者」化、「方法」化，反對將研究對象的「中國」、「亞洲」或「江戶」、「東亞」實體化、同質化；同時，這種方法論也是對二戰之前以及戰後仍然流行一時的以西方中心主義的視野來研究亞洲、中國包括日本的一種批判，強調不能以西方或中國的視野作為評判標準來思考，而應當反過來，應當從「自我」的視野進行內在的思考。因此，在「作為方法的……」的表述中，重要的是要闡明對於歷史現象及其相關論述的一種重新審視的立場和觀念，因此「方法的東亞」這個觀點所指向的是對「實體的東亞」的批判和解構，就此而言，這個說法具有一定的理論意義，不過至於這個「方

5 參見子安宣邦：《方法としての江戶》（東京：ぺりかん社，2000年）。按，二〇〇二年二月二十二日，子安在臺灣大學所作的一場報告中，對於所謂「作為方法的江戶」也有簡要的敘述，參見《東亞儒學：批判與方法》第四章〈作為『事件』的徂徠學——思想史方法的再思考〉，頁58-59。

6 關於「作為方法」這一表述的意涵，筆者曾在一篇舊作中有過簡略的探討，參見吳震：〈十六世紀中國儒學思想的近代意涵——就日本學者島田虔次、溝口雄三的相關論述為中心〉，載《臺灣東亞文明研究學刊》，第1卷第2期（2004年12月），頁221-222。

法」如何建構，卻是另一層面的問題。不得不說，這種方法論的探討留給人們很多想像的空間，然而這種「方法」對於我們審視東亞有何種理論效應，則應當取決於對「東亞」歷史的具體研究，不用說，東亞儒學研究也應當是其中之一。

## 貳

當然，對於二十一世紀臺灣的東亞儒學研究，特別是對二〇〇〇年以降臺灣大學推動的東亞儒學研究的系列計畫，子安宣邦原本是充滿期待的，而且他對黃俊傑的東亞研究也曾給予很高評價，<sup>7</sup>另一方面，黃俊傑對子安宣邦的「東亞」研究也非常重視，他曾親自為子安的《東亞儒學：批判與方法》一書撰寫了長篇「跋文」，頗多讚譽肯定之詞。<sup>8</sup>同時，上述子安對「東亞」論述的批評也引起了黃俊傑的關注，他也意識到問題的嚴重性，故有〈「東亞儒學」如何可能〉<sup>9</sup>（以下簡稱黃文）之作，試圖從學理上來建構「東亞儒學」這一概念，並從方法論上解答「東亞儒學」何以可能的問題。

黃文首先同意子安的觀點，認為「東亞儒學」並不是不證自明的概念，黃文進而指出「東亞儒學」受到「東亞」與「儒學」這兩個概念的互相規範或限制，所以一方面，「東亞儒學」的研究對象受到中國大陸、臺灣、韓國、日本、越南這些被稱為「東亞」的這一地理概念的限制，另一

7 參見子安宣邦：〈昭和日本と「東亞」概念〉，載《「亞洲」是如何被言說的——近代日本的東方主義》，頁91、105註9等。按，這條文獻線索是黃俊傑向筆者提供的。根據我的觀察，早在一九九七年四月，子安宣邦參加臺灣成功大學舉辦的「第一屆臺灣儒學國際學術研討會」之際，便對黃俊傑〈戰後臺灣儒學的保守化傾向——以《孔孟月刊》為中心〉所表明的反對儒教文化一元論的立場讚賞有加，他指出黃文對於《孔孟月刊》堅持的「儒學主義」及其「文化一元論」所進行的「嚴厲批評」，向我們展示了「臺灣儒學」的一種「開放的新的言說地平」，參見子安宣邦：〈儒教文化の多元性〉，收入氏著：《方法としての江戸》，頁83-84。另按，上引黃俊傑論文，後經修改，收入氏著：《臺灣意識與臺灣文化》（臺北：臺大出版中心，2009年初版三刷），頁235-266。

8 參見子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》，陳瑋芬等（譯），頁203-218。

9 原載臺灣清華大學《清華學報》，新32卷第2期（2003年12月），收入黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁29-56。

方面，「東亞」又被「儒學」所界定，亦即「東亞儒學」中的「東亞」是指受到儒學傳統所浸潤的東亞地域為其範圍。前者從研究對象的角度來解答什麼是「東亞儒學」，後者從文化傳統的角度（儒學傳統）來解答什麼是「東亞」。這個說法非常平穩，是容易接受的。不過，黃文對「東亞」論述的歷史淵源及其日本因素並沒有展開正面的討論，這就使得在他人的眼裡看來，黃文對「東亞」的理解缺乏批判。

的確，從歷史上看，在東亞論述中有兩種背景因素：一是在傳統中華帝國的「華夷秩序」意義上的所謂「東亞」，一是在近代日本帝國的「東亞協同體」（「東亞共同體」）意義上的所謂「東亞」。不妨稱之為「二種東亞論」。誠然，對於前一種東亞論，中國學者應當有自覺的反省和批判，而對於後一種東亞論，則是日本學者首先應該努力解構和批判的對象，重要的是，這兩種批判應當建立起必要的聯繫，甚至可以形成互相批判。對於「二種東亞論」，黃文沒有從正面探討，應該說這是黃文的一個不足之處。不過，這並不意味著黃文探討東亞儒學問題之目的在於重構中華帝國的「話語」。對於黃文的這種批評顯然是風馬牛不相及的。歸根結底，將「中國」乃至「東亞」他者化、方法化，這是作為日本學者子安宣邦所能直言的，但能否將此觀點上升為普遍之共法，則尚有探討之餘地。根據我目前的初步瞭解，臺灣學界之所以自上世紀九〇年代末重提東亞儒學研究，自有其自身的「東亞意識」以及「臺灣意識」為背景，只是這一背景問題所涉臺灣社會的政治、文化等因素十分複雜，筆者一時尚未理清，容當別論。<sup>10</sup>重要的是，對「東亞」的歷史論述進行批判固然是東亞儒

10 黃俊傑對「臺灣意識」的歷史變遷有一較清晰的梳理，他指出「臺灣意識」萌發於一八九五年臺灣割讓日本之後，在此之前，臺灣人只有「漳泉意識」及「客家意識」，割臺後，臺灣人面對日本的殖民統治，「才共識到『臺灣意識』」，這是一種臺灣人抗拒日本殖民統治的中國文化意識；一九四五年光復之後，由於國民黨統治臺灣的集權手法，於是臺灣人產生了區分「本省人與外省人」的省籍性臺灣意識；及至八〇年代末以及後解嚴時代，隨著外省人與本省人的統治地位發生變異，於是又出現了一種「新臺灣人意識」，「其目的在於癒合由於權力重組所帶來的社會族群關係的緊張」，但是現階段的這種「新臺灣人意識」其實是一個「空白主體」，缺乏「具體思想內涵」，「常被不同立場的人注入不同內容」。在上述概念史的梳理基礎上，黃俊傑進而指出只有將歷史上臺灣意識的抗爭論述轉化為「文化論述」——意謂在海峽兩岸互動的脈絡中，求得「文化認同」與「政治認同」保持一個動態的平衡——才是未來應有的積極方向。參見黃俊傑：〈論「臺灣意識」的發展及其特質〉，《臺灣意識與臺灣文化》（臺北：正中書

學研究的一個必要前提，但是反過來，東亞儒學之研究也必將推動我們對「東亞」論述進行深刻的反思，也正由此，所以東亞儒學研究具有批判和建構的雙重意義。就此而言，二十一世紀臺灣東亞儒學研究具有重要的開創性意義，這是毋庸置疑的事實。

那麼，何謂「東亞儒學」呢？關於這一問題，黃俊傑在《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》〈自序〉中提出了一個較為明確清晰的定義，大致有三層意思：一、作為空間概念的「東亞儒學」，是指儒學思想及其價值理念在東亞地區的發展及其內涵；二、作為時間概念的「東亞儒學」，是指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；三、因此，「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。我覺得黃俊傑有關「東亞儒學」的上述定義大致是不错的。

關於「東亞儒學」之研究立場的問題，黃俊傑也有一個較為明確的觀點：「所謂『東亞儒學』在21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、多元多樣的容貌與內涵，但卻又異中有同。」因此質言之，「『東亞儒學』的特質在於『寓一於多』，在儒學傳統的大框架中展現東亞文化的多元性。」<sup>11</sup>這是說東亞儒學並不是文化一元論，它具有「文化多元性」之特質，呈現為「異中有同」、「寓一於多」的特性。<sup>12</sup>也就是說，東亞儒學既有多元性又有同一性。然而，異與同、一與多

---

局，2000年初版；臺大出版中心，2007年第2版），頁3-38。不過，筆者覺得潘朝陽對於「臺灣意識」的文化本質問題的追問亦值得關注，他一針見血地指出：「臺灣意識的本質性內容，實則是漢族移民將大陸原鄉熟習的生活方式帶到臺灣建立新天地之後的鄉土文化意識」，而這種「臺灣的鄉土文化意識，根本就是漢文化或中國文化中的區域小傳統，本質上，是中國文化的臺灣意識。」參見潘朝陽：〈從原鄉生活方式到中華文化主體性——臺灣的文化原則和方向〉，載《臺灣研究季刊》，總第87期（廈門大學臺灣研究院，2005年1月），收入氏著：《臺灣儒學的傳統與現代》（臺北：臺大出版中心，2008年），頁246-247。

11 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），頁43-44。

12 「寓一於多」之說，是黃俊傑東亞研究的一個重要立場。有趣的是，京都大學教授山室

的結構關係正表明東亞儒學存在著一種內部張力，用黃俊傑的話說，也就是「中國儒學價值理念與東亞地域特性之間的張力」，<sup>13</sup>按照我們的理解，也就是東亞文化的普遍性與東亞各地域文化的特殊性之間的張力，關於這一點，上述未刊稿已有較詳的討論，這裡也就不再贅述了。要之，黃俊傑主張「東亞儒學」所預設的是一文化多元性的學術立場，這與子安宣邦主張東亞儒學研究不應指向重建中華文化一元論的立場是一致的。

平心而論，子安批判近代以來日本的東亞論述，這一點值得肯定，而黃俊傑則以「多元文化」<sup>14</sup>作為自己的學術立場，強調東亞儒學並不是以中國為絕對的中心，也不預設「中心對邊緣」的結構關係，<sup>15</sup>這就為解答「東亞儒學」何以可能提供了重要的理論前提，質言之，這是以文化多元論來

信一也有與此相似的「多而合一」說，參見山室信一：〈「多而合一」的秩序原理與亞洲價值論〉，載吳志攀、李玉（主編），包茂紅（副主編）：《東亞的價值》（北京：北京大學出版社，2010年），頁311-325。按，另可參看山室信一：《思想課題としてのアジア——基軸・連鎖・投企》（東京：岩波書店，2001年）。

13 黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，頁49。

14 按，關於「多元文化」論，可參一九八四年余英時的論文〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，余英時基於法國啟蒙主義歷史哲學家維柯（Giovanni Battista Vico, 1668-1744）以及十八世紀德國歷史哲學家赫爾德（Johann Gottfried Herder, 1744-1803）提出的「多元文化」論，強調指出「所謂多元文化即以為每一民族都有它自己的獨特文化；各民族的文化並非出於一源，尤不能以歐洲文化為衡量其他文化的普遍準則。」見《余英時文集》，第3卷（桂林：廣西師範大學出版社，2004年），頁2。韓國學者宋榮培在一九九三年發表的一篇文章中則指出：「70年代在歐美學術界重新提起的文化多元論，使中國的新儒家受到很大的鼓舞。他們以此為契機，批判並克服由西方中心、西方本位文化發展史觀刻畫出的『現代化=西歐化』的觀點。」見氏著：《東西哲學的交匯與思維方式的差異》（石家莊：河北人民出版社，2006年），補論第1章「與西方式不同的儒家式現代化是否可能」，頁239。由此可見，「多元文化」論的出現甚早，然而在當代引起學者的普遍關注則在上世紀七〇年代以後，它的一個重要學術背景卻是對西方中心論以及「現代性」問題的反思，而當代新儒家之所以對此觀點引起重視，其因在於「多元文化」的思考方法正可用來反撥西方中心論。

15 「中心」是指以中華文化為中心的文化秩序，「邊緣」（又稱「周邊」或「邊陲」）是指處於中華文化中心的邊緣地區，而「中心對邊緣」的結構則表明，東亞文化的秩序展現為作為中心的中華文化向其「邊緣」地域不斷擴展而形成覆蓋性之影響的一種形式，這種結構形式與傳統中華帝國的「華夷秩序」觀非常相似，作為「邊緣」的文化主體永遠只是被動地接受「中心」的文化影響，從而建構起覆蓋東亞地域的中華文化一元論。關於這一點，子安宣邦有強烈的批判，參見子安宣邦：《東亞儒學：批判與方法》，〈序〉，頁6；黃俊傑對此也深表贊同，參見黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，頁42。

反對文化一元論。由此出發，二十一世紀臺灣學界提倡東亞儒學研究便在文化多元立場上成為可能，具體地說，東亞儒學研究既能「建構深具各地民族特色的地域性儒學傳統」，同時又能「在儒學傳統的大框架中展現東亞文化的多元性」。<sup>16</sup>毫無疑問，黃俊傑對東亞儒學如何可能之問題所作的上述回答有其自身多年來東亞儒學研究實踐作為背景。的確，我們唯有通過對前近代的一元論思維模式的克服，從多元文化的立場出發，才能真正建立起東亞儒學的研究領域。

然而對於黃文的觀點，子安並沒有作正面的回應。值得注意的是，在二〇〇八年特別是今年的二〇一〇年，子安多次赴臺參與學術會議，話題仍然主要圍繞東亞問題而展開。<sup>17</sup>尤當一提的是其中的一場報告：〈再論「作為方法的東亞」〉（二〇一〇年三月二十六日於成功大學）。子安在報告中回顧了多年來參與臺灣的東亞研究之過程，特別提到二〇〇二年六月的那場「東亞文化圈的形成與發展」國際研討會，表明當他讀到「研討會緣起與背景」的主旨說明之後，便對「這場研討會所抱持的態度不禁由期待轉為警戒」。為什麼呢？因為在子安看來，「這篇文章像在陳述歷史事實的同時極具政治意涵。『東亞』這個概念，並不是地圖上有的地域概念，而是政治地理概念，是與政治支配、文化支配的欲望共存而成立的概念。」所以在子安的眼裡，這場會議的性質是「以實體的中國文化圈作為東亞文化圈，為探究其形成與發展而舉行的學術研討會」。這是子安由其「作為方法的東亞」之立場出發而斷然不能接受的。所謂「政治地理概念」、「政治支配、文化支配」以及「實體」性的中國文化圈之概念，正是子安的東亞論述中所欲竭力解構的對象。至此，我們終於明瞭子安對於以黃俊傑為代表的臺灣大學東亞文化研究計畫是否意在建構「實體性」的中華文化秩序始終不能釋懷，這是導致子安對臺灣東亞儒學研究由期待轉而不滿的主要原因之一。

16 黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，頁44。

17 二〇〇八年四月，子安宣邦在臺灣交通大學作了〈戰後日本論：從沖繩來看〉的講演，同年十一月在臺灣清華大學作了〈近代日本與兩種倫理學〉的講演。二〇一〇年三月，子安又分別在臺灣的交通大學、清華大學、成功大學作了三場報告，題目依次是：〈現今，詢問倫理的意涵〉、〈「倫理」語彙的死亡與再生〉、〈再論「作為方法的東亞」〉。這裡要感謝臺灣清華大學祝平次教授惠贈以上各篇講演稿的中文譯本。

行文至此，不由得使我聯想起王汎森的一個看似無奈卻又嚴肅的說法：「近代中國與日本的愛恨情結，使得任何有關這個問題的研究都難以下筆，而且不容易被平情看待，總覺得在字面之後，應該還有潛在的動機。這種情形當然不是全然子虛烏有。」<sup>18</sup>如今，我們彷彿看到臺灣的東亞研究正被人懷疑另有「潛在的動機」。其實，據我近幾年對臺灣學界的觀察，臺灣的東亞儒學研究是否想把「東亞」納入「地政學」範圍來定義？是否想把實體的中國文化圈來覆蓋東亞並進而將「東亞」實體化？純屬子虛烏有。值得一提的是，楊儒賓曾在與子安宣邦的一場對話中坦率地指出，儘管「東亞」一詞很容易使人想起「大東亞共榮圈」，「但就在臺灣成長的這一輩學者（引者按，指楊儒賓這一輩）的印象，這樣的負面意象卻是不太有的，至少我是沒有的。所以我們很容易使用『東亞』這個很中性化的語言。」<sup>19</sup>「中性化」這個說法很引人注目，意謂當今臺灣所說的「東亞」只是一個地理概念，而不再含有上世紀帝國日本的那種將東亞「實體化」的涵義。所以我想在九〇年代末，臺灣之所以會有一股「東亞熱」，或許正是由於臺灣社會對「東亞」概念的這種認同態度為基礎的。不過，嚴格說來，東亞既是一個地理概念，同時又是一個文化概念，合而言之，東亞是一個文化地理概念，這一點也是不能否認的。我們將在下一節，對此問題稍作詳細的探討。這裡須指出的是，批評臺灣學者將東亞理解為「地政學」意義上的東亞，顯然言過其實。

那麼，二十一世紀臺灣重提東亞儒學又有何背景因素呢？澳大利亞國立大學梅約翰（John Makeham）教授在上面提到的武大會議以後，特意提供給筆者一篇論文，他指出近年來臺灣之所以興起東亞研究，乃是一部分學者為了應對「去中國化」的新形勢而採取的一種「策略」。<sup>20</sup>這個分析雖是外緣性的，但作為第三者的一種審視觀點，值得引起重視。因為顯而易見的事實是，「中國」與「臺灣」可以同時被置入「東亞」而顯得堂堂正

18 王汎森：〈戊戌前後思想資源的變化：以日本因素為例〉，載香港中文大學《二十一世紀》網絡版，2002年9月號，總第6期（2002年）。

19 〈子安宣邦思想論壇·東亞世界與儒學〉，載《文化研究》，2008年夏季號，第6期增刊（臺北：遠流文化，2008年），頁93-94。感謝臺灣清華大學祝平次教授惠贈該期刊物。

20 梅約翰：〈東亞儒學與中華文化民族主義：一種來自邊緣的觀點〉，載復旦大學文史研究院（編）：《從周邊看中國》（北京：中華書局，2009年），頁122。

正。然須指出，早在上世紀八〇年代初，臺灣東亞儒學的研究已經受到關注。<sup>21</sup>根據李明輝提供的一份資料表明，一九九二年九月，臺灣清華大學與日本大阪大學合作舉辦了「東亞儒學與近代國際研討會」，<sup>22</sup>這或許是以「東亞儒學」命名的國際會議在臺灣的濫觴。次年一九九三年，臺灣中研院中國文哲所制定了「當代儒學研究主題計畫」，由戴璉璋、劉述先主持，黃俊傑亦一同參與，其背景之一在於扭轉中研院自成立以來對於儒學研究的一貫輕視之偏向以及應對八〇年代末中國大陸推動的「現代新儒家思潮研究課題」，三年後的一九九六年，為繼續推進該項「主題計畫」，制定了該項目的第二期計畫，揭示了「儒家思想在近代東亞的發展及其現代意義」這一新主題，目的之一在於反思歷來在儒學研究中隱然存在的「中國中心論」這一偏向，並明確了這項研究的旨趣在於：「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（引者按，指東亞地區）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」，<sup>23</sup>顯而易見，這一立場也反映在二〇〇〇年以後臺灣大學推動的各項「東亞儒學」研究計畫之中。當然，二十一世紀臺灣東亞儒學研究迅猛發展的社會背景及其學術背景還有待從二十世紀八〇年代末臺灣民主化運動直至今日仍在動盪變化的東亞社會大背景中來加以觀察，至少可以說，後解嚴時代的民主化運動對於「東亞儒學」乃至「臺灣儒學」的研究是有推動作用的。重要的

21 黃俊傑發表的第一篇東亞儒學領域的論文則相當早，見氏作：〈東亞近世儒學思潮的新動向：戴東原、伊藤仁齋與丁茶山對孟學的解釋〉，原載《韓國學報》，第1期（1981年4月），後收入氏著：《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書，1983年、1986年）。

22 李明輝：〈中央研究院「當代儒學主題研究計畫」概述〉，載《漢學研究通訊》，第19卷第4期（臺北：漢學研究中心，2000年11月），頁567。按，該會由時任大阪大學教授的子安宣邦提議，會議簡訊見《漢學研究通訊》，第11卷第4期（1992年12月），幾部主要的會議論文日文版見《季刊日本思想史》，第41號（東京：ぺりかん社，1993年5月）。須注意的是，該會議的日文表述為「東アジアの儒教と近代」，參見子安宣邦：〈儒教文化の多元性〉，載《方法としての江戸》，頁91註3。可見在日本，「東亞儒學」一詞首先在概念使用上就存在十分棘手的難題：「東亞」作為「死語」是否可作為學術用語在當今學界復活？子安的立場是斷然反對的（參見下文註25子安對大沼保昭編著的批評）。所以，今後在中日學術交流中或許仍將不斷遭遇「東亞」一詞如何「一詞雙表」的尷尬局面。

23 參見上引李明輝〈概述〉一文，頁564-571，這裡的引文則見頁567。

是，對於學術背景的觀察之目的在於探尋東亞研究中學術與社會的積極互動關係，擺脫意識形態操作下的「臺灣本土化」口號對學術研究的干擾，<sup>24</sup>進而展望儒學在東亞社會中的未來走向。

通過以上的回顧，可以看出，在「東亞儒學」隱然成為當今學界一種新的學術研究領域的過程中，不斷出現何謂「東亞儒學」以及何謂「東亞」這類問題。子安宣邦對帝國日本的「東亞」論述的歷史批判發人深省，黃俊傑對「東亞儒學」何以可能等學理性問題的深入闡發亦極具啟發意義。接下來，我要談一些有關東亞儒學問題的個人意見。在我看來，所謂「東亞儒學」，指的是儒學在東亞，這是一種歷史現象學的描述，其意思是說，儒學在歷史時間上曾經存在於東亞這個地域空間，也就是說「東亞儒學」所內含的時間與空間的概念，是一個史學概念，是在歷史的構架中所存在的。然而問題的複雜性在於：在「東亞儒學」這一概念構架中的所謂「東亞」到底只是一個地理概念，還是一個含有價值內涵的文化概念？抑或是地域與文化兩者兼而有之的文化地理概念？能否說由於「東亞」概念創立之初便烙上了帝國日本的意識形態影子，其中已內含有文化地域的涵義，<sup>25</sup>因此我們就應該棄若敝屣？我以為東亞首先是一個地理概念，這一

24 例如後解嚴時代的「臺獨運動」所高揚的所謂「臺灣意識」或「臺灣本土化」成了反中國文化的口號，潘朝陽尖銳指出：這種所謂的臺灣本土化，已經「變成了『反臺灣本土性』的異化性臺灣本土化」（《臺灣儒學的傳統與現代》，頁250），故其本質「只是虛構的」（前揭書，頁252）。

25 關於內含文化地域之涵義的「東亞」概念形成於上世紀二〇年代的帝國日本，這一點已如上述。這裡順便介紹子安宣邦特意列舉大沼保昭的編著《東亞の構想——21世紀東アジアの規範秩序を求めて》（東京：筑摩書房，2000年），指出該書以「東亞」作為書名的做法非常「怪異」，儘管該書的編者預先聲明所謂「東亞」，僅指「包含東北亞細亞和東南亞細亞在內的東亞細亞這一地理的概念」（子安宣邦：〈昭和日本と「東亞」概念〉，載《「亞洲」是如何被言說的——近代日本的東方主義》，頁86），然而子安尖銳地指出，在《東亞の構想》一書中的各篇論文的執筆作者卻都採用「東アジア」而沒有人採用「東亞」一詞（前揭文，頁104註4）。不管怎麼說，由此可見在當代日本，也有學者欲將「東亞」僅僅作為地理概念來看待而並不認同（或者極力回避）這一概念的文化歷史含義。當然，由于子安對「東亞」論述的歷史批判之立場出發，這種態度斷不可取，他嚴肅地批評道：抽離「東亞」概念的歷史涵義而將此視作與「東亞細亞」（東アジア）可以「互換」的概念，這一做法正反映出「在當今日本，人們對亞洲問題的曖昧態度，以及日本人對歷史上的亞洲問題的曖昧態度」，他強調指出「東亞」是一個「歷史的、政治的概念，絕不是單純的地理概念」（前揭文，頁87-88），所以有必要對「作為文化史的『東亞』」（前揭文，頁89-92）這一歷史問題進行深刻的反省。我以為子安此說值得傾聽。

點是毋庸置疑的，但是當我們從「儒學」思考「東亞」或者從「東亞」思考「儒學」，那麼所謂「東亞」無疑是一複合型概念，而非單純的地理概念。在這個意義上，我們有理由提出「文化東亞」這一概念。

其意何在呢？其實，從「儒學」所看到的「東亞」，已然不是維度和經度都十分清晰的自然地理學的概念，而是一人文地理學意義上的概念，按照人文地理學的基本規定來說，東亞就是含指東亞地域各種社會、政治、經濟和文化現象的人文地理。若將歷史的因素考慮在內，那麼可以說，「東亞儒學」中的「東亞」乃是一歷史人文地理之概念。因為事實上，儒學之在「東亞」，既不能脫離歷史的時間，也不能脫離人文的空間，也就是說，作為中國這一地域文化之產物的儒學在向「東亞」進行傳播之時，既有一個歷史的過程，同時又有與「東亞」其他地域的文化歷史發生衝撞、摩擦、糅合的過程。反過來說，例如作為「東亞」地域之一的日本，他們在接受儒學之際，自身絕不是文化上的一片空白而可以任由儒學一統天下。歷史表明，日本自身的文化對於外來儒學的傳播有一個吸收、容納乃至反撥等等複雜的過程，要之，儒學之在日本有一個「本土化」過程，從而構成了不同於中國理論形態的日本儒學。可見，「東亞」乃是一個具有特定歷史內涵的文化地理概念。若從「文化交涉」<sup>26</sup>的角度看，東亞所構成的正是一種多元文化體系。這種多元性不僅是不同地域之間的表現，而且在同一地域的內部也有多元性文化表現，即如臺灣本土而言，自有文獻記載的明鄭時期（1662-1683）以來，歷經清朝領臺時期

26 關於「文化交涉」一詞的涵義，藤田高夫：〈東アジア文化交渉学の構築にむけて〉（載關西大學文化交渉學教育研究基地：《東アジア文化交渉研究》，創刊號〔大阪：關西大學，2008年〕，頁3-7）有詳細說明，大意說，所謂「交涉」不同於單向的「傳播」，而是指不同文化之間的動態交往，因此作為「文化交涉學」具體而言是要超越國家和民族等分析單位，設定一個具有一定關聯性的文化複合體，並在關注其內部的文化形成、傳播、接觸及變遷的同時，以多維性和綜合性的視角來全面剖析文化交涉的各個方面，為此需要雙重超越：一是超越以往人文學科各個學術領域的研究框架，一是超越國家民族意義上的研究框架。二〇〇八年，余英時在關西大學「東亞文化交涉學中心」的成立儀式上，發表演講表示贊同文化交涉學這一研究計畫之同時，進而指出在把研究視角關注於「各大文明之間的交涉上面」這一意義上，「Toynbee（湯因比）無疑是『文化交涉學』的一位重要的先驅」（余英時：〈中日文化交涉學的初步觀察〉，載關西大學文化交涉學教育研究基地：《東アジア文化交渉研究》，別冊1〔大阪：關西大學，2008年〕，頁4）。

(1683-1895)、日據時期(1895-1945)及至光復以後至解嚴以前(1945-1987),臺灣社會所呈現的便是一個多元並存、多元融合的文化融合體。<sup>27</sup>因此,儒學之在臺灣,就不得不與「臺灣意識」發生關聯,表現出其不同於大陸儒學的發展形態,例如上世紀五〇年代以降臺灣學院派「當代新儒學」不僅是對大陸傳統儒學的一個新發展,在我看來更是構成了當今「臺灣儒學」運動的一部分,當然就其本質而言,「當代新儒學」既是「臺灣底儒學」,更是「中國底儒學」,因為它仍然是以「中國儒家道德慧命為根柢」的。<sup>28</sup>

那麼,為什麼強調「文化東亞」這一點很重要?關於這個問題,我們可以從兩個方面來談。首先,從文化傳播的「本土化」這一審視角度看,任何一種文化向其他地域進行傳播之際,都有一個與當地文化如何磨合的過程,這個過程就是「本土化」過程,因為文化傳播絕不是出口商品那樣,進口國只能被動接受,而是一種文化與另一種文化的對話過程,在這個過程中,文化傳播就有了「文化交涉」的性質。在這個意義上,我們說東亞既是一個地理概念,同時又是一個文化概念。如果我們片面地強調東亞只是一個地理概念,那麼東亞儒學之概念的提出就含有了這樣一種意味:亦即意味著主張由於東亞本身並沒有文化的內涵,所以儒學之在東亞只是單向傳播而沒有與本土文化如何交涉的過程。這個觀點就將導致十分嚴重的一個後果,儒學成了一個覆蓋東亞地域的宰制性概念,因為東亞本身只是白板一塊的缺乏文化的地理存在,如此一來,東亞儒學就必然成為一種「中華文化一元論」或「中國中心論」的變相說法,顯然在當今世界

27 關於臺灣社會是一文化多元融合體的見解,承蒙匿名審查者的提示,謹致謝意!

28 參見潘朝陽:《臺灣儒學的傳統與現代》,〈自序〉,頁2。按,「臺灣儒學」一詞首見於陳昭瑛一九九五年在臺灣中央研究院「當代儒學」計畫的第三次研討會上提交的論文:〈當代儒學與臺灣本土化運動〉(收入《臺灣文學與本土化運動》〔臺北:正中書局,1998年〕)。旋即便引發了一場極其激烈的「論戰」,據稱受到「獨派學者圍剿」(陳昭瑛:《臺灣儒學:起源、發展與轉化》〔臺北:臺大出版中心,2008年〕,〈初版自序〉,頁iii)。至於陳昭瑛出於其個人「內心深處的臺灣情感和中國情感如何安頓」的問題意識而提出「臺灣儒學」這一「新的領域」(前揭書,頁iv)如何建構的問題,臺灣學界已有相當的學術累積,足以構成今後東亞儒學之研究的有機部分。據潘朝陽:〈戰後臺灣儒家研究的幾個側面:問題及其意義〉(收入黃俊傑〔編〕:《東亞儒學研究的回顧與展望》〔臺北:臺大出版中心,2005年〕),與臺灣儒學相關的研究專著及會議論文集計有十部。

文化日趨多元的格局中，這是亟應克服的偏見，否則的話，真會被人懷疑是否有「潛在的動機」。

其次，我們強調指出「東亞」是一個文化地理概念的原因還在於，我們要注意另一種理解，亦即將東亞理解成政治秩序或地理政治的概念，在二十世紀二〇年代，「東亞」概念盛行於日本之際便蒙上了「地政學」的濃厚彩色，比如大家耳熟能詳的並有沉痛記憶的「大東亞共榮圈」就是一種地政學概念，其中含有強烈的帝國主義、殖民主義的意味，這一概念隨著二戰終結已經成為「死語」，只要是正直的知識分子是不會希望它復活的。我們強調作為文化地理概念的東亞，就是為了杜絕這種作為地政學概念的「東亞」死灰復燃。將東亞視為一種具有文化內涵的地理存在，既可以使我們注意到東亞本身構成一個意義世界，同時又可突破史學研究中傳統民族國家（Nation-State）概念帶來的困擾，以更為明確的多元視角來重新審視中國的儒學在東亞區域文化中的歷史問題。

## 參

最後，我們要嘗試回答本文所設定的東亞儒學何以必要的問題。在解答這一問題之前，有必要對「東亞儒學」的研究性質和對象及其研究途徑等問題提出幾點初步看法。質言之，大致有這樣幾層意思：

其一，東亞儒學乃是東亞文化或東亞思想的一個分支，因此東亞儒學研究在性質上屬於跨文化比較研究，由於東亞文化本身具有多元性之根本特徵，所以東亞儒學也不可能有什麼結構上的「整體性」或歷史上的「同一性」，這是跨文化比較研究得以成立的前提；其二，發源於中國的儒學在東亞地域的展開必然呈現出歷史時間上及地域空間上的殊異性，而在這一展開過程也必然表現為「本土化」的過程，因此中國的儒學以及日本或韓國的儒學在構造形態及義理闡發上就表現為多元多樣，正是在這個意義

上，所以說東亞儒學是一多元性的學術研究領域；<sup>29</sup>其三，因其多元，故而彼此互為他者而又互為主體，例如對日本而言，中國是一種他者存在，但這並不意味著日本就是絕對性、普遍性在東亞的代表，同時通過對中國的他者化亦可確認日本自身的主體性，這一點對於中國或其他東亞國家來說都是一樣的，可以稱之為互為他者性或互為主體性，如果僅僅單方面地強調「他者」或「主體」，那麼這種所謂的「他者」或「主體」就具有排他性，容易陷入「他者/非他者」二元對立的窠臼之中；其四，重要的是，如同在當今全球化的浪潮之下，文化上的不同、差異、他者不是被泯滅或消除，相反在多元文化的認同意識日趨明顯的當今社會，各種文化之間的不同、差異、他者是可以彼此溝通、互相認同的，而古老中國的一個智慧「和而不同，同則不繼」正可為當今世界不同文明之間的文化認同提供一種觀念基礎；其五，東亞儒學的研究既然是一種跨文化研究，因此從根本上說，這種研究就是不同文化之間的對話，而這種對話又是構成當今世界「文明對話」的要素之一，從本質上說，對話不是要求征服對方，不是將自己的觀點強加給對方，而是為了增進互相瞭解，其前提當然是對「他者」的尊重。

關於東亞儒學何以必要的問題，大致可以歸結為以下四個方面。須說明的是，筆者所能提出的還只是一種展望性的看法，需要今後有更多的學者來參與有關這一問題的探討和論證。這四個方面是：

一、就學術研究而言，東亞儒學作為一種跨文化研究，對於中國自身的儒學傳統的再認識、再評價具有積極的意義。舉例來說，比如我們通過對日本儒學及朝鮮儒學的研究，就可以更為深入地瞭解中國儒學所包含的邏輯發展的可能性以及中國儒學多元發展的可能性，相反，如果僅就中國儒學來審視中國儒學而缺乏一種「他者」的眼光，就有可能助長一種「自我中心論」的情緒，而不能瞭解中國儒學在東亞的區域文化中被挑戰的可能性。<sup>30</sup>若從跨文化比較的視域出發，將儒學看作是具有「區域史」

29 關於這一點，上引黃俊傑〈「東亞儒學」如何可能〉一文已經指明，可以參看。

30 這裡所說的中國儒學所面臨的發展可能性以及被挑戰的可能性等問題，採自陳來：《東亞儒學九論·前言》（北京：三聯書店，2008年），頁3-4。陳來還指出如果只瞭解中國的儒學而不瞭解日、韓的儒學，就「難以真正認識中國儒學的特質」（前揭書，頁3）。對此筆者深表贊同。

(regional history)<sup>31</sup>之特性的「東亞儒學」而非作為「一國史」的儒學，那麼可以說如果不瞭解中國的儒學，同樣也不能真正瞭解日、韓儒學之所以不同於中國儒學的獨特性及其作為東亞儒學的發展可能性。所以說，正是為了更好地認識中國的儒學傳統，故東亞儒學研究就顯得非常必要。

二、通過東亞儒學的研究，對於我們從歷史上客觀地瞭解「文化東亞」的特質、把握「文化東亞」的多元形態具有重要的促進作用，積極地看，這種作用還將產生增進東亞地域不同文化之間的相互瞭解的效應，以避免「中華文化一元論」意義上的所謂「儒學價值觀」對東亞地域文化的宰制性，從而進一步認識到儒學的價值觀、普遍性必然落實在東亞文化中而展現為多元性、具體性、地域性，與此同時，也可促使我們對二十世紀二、三〇年代作為帝國日本的東亞論述而出現的以日本為盟主的所謂「大東亞共榮圈」、「東亞共同體」等言論作出深刻的反省和批判。也就是說，在對帝國主義論述的東亞觀（包括中華帝國、日本帝國時期）進行歷史清算的意義上，東亞儒學研究也是完全有必要的。

三、必須指出近現代東亞中、日、韓三國的歷史進程充滿崎嶇曲折，至今仍然有諸多令人不快的因素未能消除，有時甚至有一些情緒化的因素滲入或干擾學術研究，故而近來有一種呼聲，要求三國學者從學術良知出發，聯起手來對近現代三國的歷史進行反省和總結，以推進彼此的互相瞭解，如所周知，目前已經成立了「中日歷史共同研究委員會」和「日韓歷史共同研究委員會」，正在著手開展三國的近現代史的共同研究。但是這些研究在目前還處在對重大歷史事件逐步尋找共識的階段，奇怪的是，一旦涉入思想文化領域則人人不免噤若寒蟬或者欲言又止。<sup>32</sup>我以為，作為一

31 關於「區域史」研究領域，黃俊傑指出：「區域史」研究有兩種不同類型：一是「區域史」介於「國別史」與「地方史」之間，一是「區域史」介於「國別史」與「全球史」之間。前者是國家之內不同區域的歷史，如江南史；後者則是跨國界的區域的歷史，如東亞史（參見黃俊傑：〈作為區域史的東亞文化交流史——問題意識與研究主題〉，載《臺大歷史學報》，第43期〔2009年6月〕，頁191）。此說值得參考。所謂作為「區域史」的東亞儒學，大致相當於這裡的第二層意思。

32 須指出，與這兩個帶有半官方色彩的組織不同，二〇〇八年十月，日本關西大學發起成立的「東亞文化交涉學會」則純屬學術組織，同年，關西大學召開了「關西大學文化交涉學教育研究基地」（ICIS）第一屆國際研討會，二〇一〇年五月，臺灣大學召開了「東亞文化交涉學會第二屆年會」，隨著這一學會活動的深入開展，可以漸漸整合東亞

種思想文化之研究的東亞儒學研究領域的深入拓展反過來對於深入瞭解東亞的近現代史也有重要的意義，至少對於我們重新認識近代以來東亞的政治—文化歷史、社會—文化歷史可以提供重要的補充。

四、不用說，當今的時代已是「全球化」(globalization)的時代，經濟、信息以及人員的往來交流等方面已日益呈現出全球一體化之趨向，然而「全球化」也必然帶來「本土化」的問題，亦即在全球化的趨勢之下，如何面對世界上各種不同民族的文化特性的問題，是否可以說全球化必將取消本土化？答案是否定的。有學者從當今全球「文明對話」的角度指出，全球化不同於以往呈現為向西方看齊的所謂「西化」或「現代化」，它所追求的是一種持久發展的多元文化模式，那種以為現代化會導致消除各種文化差異，從而形成一個統一的現代社會的所謂現代化觀點已不再有任何說服力，因為全球化在產生同質化的同時，也產生地方化(localization)和本土化(indigenization)，結果必然是各種文化傳統仍然是全球化的組成部分。<sup>33</sup>我覺得這個觀點對於我們從事東亞儒學研究有重要的啟發意義，換言之，正是在當今全球化的趨勢之下，對於本土文化、傳統價值的研究顯得更為重要，所以對我們來說，有必要將傳統儒學置於「文明對話」的視野，而要做到這一點，顯然有必要對於構成文化東亞傳統之重要內核的儒學思想展開深入具體的研究，進而為儒學走向世界奠定基礎，同時也能使儒學為如何應對全球化問題提供某些有益的思想資源。總之，東亞儒學研究對於在多元文化論的前提下重建「文化東亞」無疑是一項重要且有意義的工作。

---

地區乃至世界其他地區有關東亞研究的學術力量，我相信這不僅對於推動「東亞儒學」的國際性研究而且對於加深世界對「文化東亞」之瞭解必將起到積極的作用。

33 杜維明：〈相互學習：社會發展的一項議程〉，收入杜維明：《儒家傳統與文明對話》，彭國翔（編譯）（石家莊：河北人民出版社，2006年），頁71-72。另參杜維明為聯合國二〇〇一年《文明對話宣言》撰寫的〈全球化與多樣性〉一文，見哈佛燕京學社（編）：《全球化與文明對話》（南京：江蘇教育出版社，2004年），頁75-105。黃俊傑在其新著《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年8月）的〈導論〉中則強調在對外參與同其他文明對話之同時，更應關注「回歸並重訪」亞洲文化傳統（頁35），這也是對東亞儒學何以必要之問題的一種回答。