

由「東洋」到「東亞」，
從「儒教」到「儒學」：
以近代日本為鏡鑑談「東亞儒學」

**The Changing Face of Confucian Studies
in East Asia: An Investigation of Japanese
Sinological Terminology**

陳瑋芬*

關鍵詞：東洋、東亞、亞洲主義、漢學、儒教、儒學、支那學、孔子教、近代日本

Keywords: East Asia, Sinology, Confucianism, modern Japan

* 中央研究院中國文哲研究所助研究員。

§ 本文曾宣讀於2003年7月21日，由臺灣大學東亞文明研究中心舉辦之第四次講論會；承蒙劉述先教授、黃俊傑教授等師長講評指教，謹此申謝。

摘要

日本近代(1868-1945)使用了「東洋」、「東亞」、「東方」、「東亞細亞」、「亞洲」等詞來表達英文“the East”或“oriental”的意涵；而「儒學」、「儒教」、「漢學」、「支那學」則是用來稱呼「儒學」這個外來思想體系的用語。這些漢字詞指涉了不同的意義，其所對應的文明概念、及所面對的時代課題，也各有不同，它們不但烙印著近代日本認識中國的方式，也反映了研究者在觀點和方法上的歧異。由它們在使用上的歧義重重，也可知它們所蘊含的生產性尚未得到窮盡。因此本文回溯至十九世紀前半，以思想史角度來捕捉「東洋」、「東亞」、「儒學」、「儒教」論的架構及演變。

簡言之，「東洋」的概念在十九世紀初期主要指涉中國、日本、印度的廣域亞洲，即「東洋哲學」的論述範圍，二十世紀後此概念變得較為狹義，涵蓋中國、日本、韓國等地域，即「東洋倫理」與多數「東洋文化」的論述範圍。「東亞」與「東洋文化」論都在一九二〇年代間出現、論述範圍也相似，都包括中國、日本、韓國。三〇、四〇年代出現的「大東亞」，則隨著日本對亞洲戰略範圍的擴大，將滿州、印度、和南洋也納入範圍。

「漢學」在十八世紀後半已經出現，是一個因應近世後期「國學」的興盛而出現的稱呼，此預設了儒學並非日本本土的學問、思想之立場。「儒教」則在明治中期頒布〈教育敕語〉後，受到執政者及保守派漢學者的提倡，他們特別強調德教及忠孝愛國之義，視儒教為一種教化工具，而「孔子教」也是此儒教主義的延伸。反之，隨後出現的「支那學」則刻意與政治意識形態保持距離，以冷靜的態度追求學問的自立性與科學性，標榜西歐東洋學(Sinology)式的方法論。

當我們立足台灣，思索「東亞儒學」的出發點時，上述語詞所經歷的歷史變化，如「東洋」、「東亞」語詞的消逝與「儒學」、「儒教」研究在日本的盛況不再等，將帶給我們啟示。唯有跳脫近代日本「自一他」的認識架構，才能夠把真正意義上的「他者」納入眼簾。

Abstract

In modern Japan, during the period between 1868 and 1945, the terms “Toyo,” “Toa,” “Toho,” “Higashi Asia,” and “Asia” were employed to mean “the East” or “the oriental”; while “Rugaku,” “Rukyoku,” “Kangaku,” and “Shinagaku” were used to convey the concept of “Confucian studies,” the study of a foreign system of thought. These terms, which have different meanings and different concepts of civilizations, and are taken from different historical backgrounds, reflect Japanese ways of understanding China, showing the different viewpoints and methodologies of researchers. These terms have significantly different implications in their different contexts, and these implications have not been well explored. Therefore, this article discusses the context of “Toyo,” “Toa,” “Jyukyo,” or “Jyugaku” discourses in the early 19th century from the perspective of intellectual history.

In brief, the concept of “Toyo” means the wider territory of Asia in the early 19th century, including China, Japan and India, three countries that form the area on which “Toyo Tetsugaku” discourses are based. The concept of “Toyo” becomes narrower in the twentieth century, covering only China, Japan and Korea, three countries that are the

subject of “Toyo Rinri” and “Toyo Bunka.” “Toa” discourse appeared in the 1920s as a discourse dealing with China, Japan, and Korea. With the strategic military expansion of Japan in the period between the 1930s and the 1940s, the term “Dai toa” was then used to cover the even larger area of Manchuria, India, and South Asia.

“Kangaku”, a term which had already appeared in the late 18th century, is a neological substitute for “Kokugaku”, which defines Confucianism as part of foreign learning and culture. “Jyukyo,” advocated by the ruler and conservative Confucians after the mid-Meiji period, emphasizes moralism and loyalty for the emperor and the nation. “Jyukyo” was widely used as a conceptual tool for education, and its extension was later referred to as “Koshikyō”. In contrast, “Shinagaku” as a methodology of “Sinology” conveys an attitude of pursuing knowledge independently and scientifically; and so is independent from the confines of political ideology.

As we consider the beginning of “Confucian Studies in East Asia” from a Taiwanese perspective, the historical changes of terminologies summarized above can serve as a mirror to reflect related information. The disappearance of the terms “Toyo” and “Toa,” together with the decline of “Jyugaku” and “Jyukyō,” may also lead us to consider more deeply some of the concepts related to modern scholarship on “Confucian Studies in East Asia.”

對支那人而言，東洋意味著蕃人。幕末的日本人卻把東洋轉換為以支那為主的地域之稱。……這個意義下，東洋自然包含了日本——由於日本受容了發源於支那的儒教（儒家之學），與西洋文化對立、視西洋之學為技藝，因此自認與支那擁有同等的道德。¹

——津田左右吉

日、滿、華的東亞，囊括南洋的大東亞，再納入印度，集聚團結東方諸民族，對抗美、英對東方的侵略，形成一體的大亞洲。²

——平野義郎

支那不論是用《論語》之母國、或是用鴉片之國來形容都不夠完整。必須通古貫今才能充分說明。換言之，我們不能只看支那美好的部分，也不能只見醜陋的部分，如此一來支那學的研究才能真正起步。³

——吉川幸次郎

一、近代日本的「東洋」、「東亞」觀

英語世界習慣以“the East”和“the West”區分東、西文明，前者除了包括方位（往東）和所在地（東部）的意義外，同時也具備「地球東半部」和「鄰近日昇之處」的意思，而「地球東半部」還可以用“the orient”來表述。牛津辭典和韋伯辭典，對“the East”和“oriental”所下的定義相當類似，⁴後者涵蓋三義：位於地中海或古羅馬帝國以東的國家或宗教、西南亞

¹ 津田左右吉：〈東洋文化とは何か〉，《シナ思想と日本》（東京：岩波書店，1938年），頁109-110。

² 平野義太郎：《アジア主義の歴史的基礎》（東京：河出書房，1945年）。

³ 吉川幸次郎：〈支那學の問題〉，《吉川幸次郎全集》，第17卷（東京：筑摩書房，1969年）。而此處係引自〈支那學の問題〉中〈支那語の不幸〉一文，刊載於《文藝春秋》（1940年9月）。

⁴ J.A.Simpson and E.S.C.Weinet, *The Oxford English Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1989), p.36, 930; *Webster's Third New International Dictionary of the English Language Unabridged* (Massachusetts: Merriam-Webster Inc., 1986), p.1591.

或亞洲國家之通稱、歐洲基督教國家東部之帝國。⁵反觀日本，近代（1868-1945）曾經出現「東洋」、「東亞」、「東方」、「東亞細亞」、「亞洲」等詞來表達上述“the East”或“oriental”的意涵，但是這些漢字詞之間所指涉的意義各有區分，所出現的時空背景、對應的文明概念和政治隱喻、面對的時代課題也各有不同，下文將分論之。

（一）「東洋」的表述

「東洋」之表述雖然源自中國，但是「東洋」在中日的文化脈絡中，不論是就地理位置或是文化意涵而言，都不完全相同。⁶在中國，元朝汪大淵的《島夷誌略》中「東洋」是海域範圍，⁷「東洋」、「西洋」為分隔「南海」為東西之語。明朝張燮著有《東西洋考》，「西洋考」十五國、「東洋考」七國，日本及紅毛番編入「外紀考」內。⁸上述二書所稱「東洋」，係南海東部及其附近諸島，包括北半球東經 110 度以東，主要是加里曼丹島、菲律賓群島等地域。而楊士奇等人所撰《明太宗實錄》、顧秉謙等人所修《明神宗實錄》、及《明史》等史傳中，「東洋」所涵蓋的地理範圍更大，不僅包括南洋，也包括日本與朝鮮（韓國）。⁹清朝以降，《新清史》、《清史稿》等書皆因日本位於中國東方的海洋，¹⁰因此以「東洋」稱呼日本，令「東洋」呈

⁵ Belonging to, found in, or characteristic of, the countries or regions lying to the east of the Mediterranean or of the ancient Roman empire; belonging to south-western Asia, or Asiatic countries generally; also, belonging to the east of Europe, or of Christendom (as the Oriental Empire, or Church).

⁶ 詳參拙稿：〈自我的客體化與普遍化——近代日本的「東洋」論及隱匿其中的「西洋」與「支那」〉，《中國文哲研究集刊》，第 18 期（中央研究院中國文哲研究所，2001 年 3 月），頁 367-420。

⁷ 乃按荒川清秀的考證結果，參見《近代日中學術用語の形成と傳播——地理學用語を中心に——》（東京：白帝社，1999 年），頁 169。唯該文將《島夷誌略》作者汪大淵誤為王大淵。《島夷誌略》（台北：臺灣學生書局，1985 年）。

⁸ 張燮：《東西洋考·目錄》（台北：學生書局，1985 年）。

⁹ 分別參見楊士奇：《明太宗實錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所校印，1966 年），頁 848、1091、1184；顧秉謙：《明神宗實錄》，卷 210（中央研究院歷史語言研究所校印，1966 年）；張廷玉：《明史》，卷 223，〈列傳〉210，〈外國〉4（台北：鼎文書局，1981 年），頁 8378、8380、8374。

¹⁰ 參照國史館清史組編：《新清史》，〈本紀〉33〈宣統本紀〉，宣統元年 6 月乙未；《清史稿》，

現複義並存的局面。幾乎也就在十七世紀前後，德川中葉的傳教士拓展了與西方國家的接觸，開始使用「西洋」之名，稱呼處於日本極西地區的歐洲各國，並賦予「西洋」以文化意涵，表述一種與日本異質的文化形態和社會形態——新井白石的《采覽異言》、《西洋紀聞》¹¹是為例。新井在《西洋紀聞》中，提出將西洋與東洋的特質分為科學技術（西洋）與道德（東洋）的思考模式，一百四十年後，幕末的日本人開始使用「東洋」一詞來稱呼東方的國家。由松代藩士佐久間象山（1811-1864）的著名詩作「東洋道德，西洋藝術，精粗不遺，表裏兼該，因以澤民物，報國恩」（《省譽錄》）¹²可知，十九世紀初期，日本人已經區分出世界的「東洋」和「西洋」兩大文化圈。¹³當時他們把中國當作「東洋」的核心，包括了中國、印度、和日本。

明治維新以後，「東洋」論開始出現於學術場域。井上哲次郎（1855-1944）於明治十四年（1881）自東大畢業，在文部省編輯局編纂「東洋哲學史」，又與杉浦重剛等人共創《東洋學藝雜誌》¹⁴。轉任東大「古典講習科」副教授後，負責「東洋哲學史」和「論理（邏輯）學」課程。「東洋哲學史」是「古典講習科」規定的必修科，也是學院中第一次出現以「東洋」為「西洋」的對語，指涉以中國、印度為主的學問。由井上晚年所撰《明治哲學界的回顧》中，可以窺知他研究東洋哲學的動機：

卷 149，〈志 124〉，〈交通志〉1，《續修四庫全書》（上海：古籍出版社，1928年），頁 72。

¹¹ 《采覽異言》5卷（1713年）和《西洋紀聞》（1715年）3卷皆收錄於宮崎道生校注：《西洋紀聞》（東京：平凡社東洋文庫，1994年）中。

¹² 參閱植手通有：〈佐久間象山における儒學・武士精神と洋學——横井小楠との比較において——〉，《思想》，55（1926年5月）。

¹³ 新井白石與佐久間象山間的基本差異在於白石試圖劃分形而下與形而上的學問，而象山則是在「理」的普遍性原則下，將「物理」與「道理」加以連結。象山在當時普遍重視「若同力則度德」的現實主義中，提出「德」這項「東洋道德」的意義，必須能融入象徵「力」的「西洋藝術」後，才能夠彰顯。此時「東洋道德」已不單指儒教道德，同時也包含形成日本社會各項制度的價值觀，以及可與西洋各國相互抗衡的主體性基礎。這樣的思考模式，為積極吸取西洋文化的富國強兵論等開國政策奠下理論基礎，同時也令當時的西洋理解偏重於科學技術層面。

¹⁴ 《東洋學藝雜誌》於明治十四年（1881）創刊，緒言指出發行目的在提昇日本人的「理學」知識，故多刊載自然科學類的討論文章。

有些人認為東洋的哲學除了考古學和文獻學的價值外，便不值得一顧，這是他們未曾深究東洋哲學的緣故。對於東洋人而言，研究東洋學，將之與西洋哲學加以比較對照，進一步建構東洋的哲學思想，應最能得其真諦。……。特別在宗教和倫理範疇裡，更必須基於東西洋的哲學史實，加以咀嚼消化，並須懷抱提升、發展東洋哲學的抱負。因此吾人在研究西洋哲學的同時，對東洋哲學的研究亦不懈怠，以兩者的融合統一為己任。¹⁵

他以「東洋人」的一員自詡，強調架構東洋的哲學體系時，必須重視宗教和倫理史實，將東西洋思想加以對照。他認為東洋思想本身就具備哲學性，只是尚未被充分彰顯出來，因此須參照西方哲學將之理論化，提升其內在價值。這樣的看法，既走出德川幕末的渡邊崋山、高野長英等人以西洋文化涵蓋東洋文化的觀念，也迥異於啟蒙思想家西周（1829-1897）以中日思想完全不能和西洋哲學匹敵的想法。¹⁶「東洋」不再是一個必須甩脫揚棄的概念，變身成為可以肯定和擁抱的對象。

井上畢生致力於建立「東洋哲學」的體系，可惜志有未酬。1890年與內田周平（1858-1945）的筆戰中，他述及多年來編纂「東洋哲學史」的心路歷程：

吾之著作東洋哲學史，始於十一年前，當時因史無前例而深感困難，持續三年，完成孔孟老莊等部分，其餘則尚未整理。赴歐七年間，專事西學，暫時中斷對東洋哲學史的撰寫。返國後再次蒐羅中國古書，盼能將之順次完稿，以遂多年夙志，卻深感脫稿問世之事，尚期十餘年之後矣。¹⁷

他理想中的「東洋哲學」體系是由中國、印度、日本三地的思想熔鑄而成。中國思想方面，他發表了先秦諸子的論述數篇。印度思想方面，則主要透過教學活動，將叔本華涅槃論中灰身滅智的小乘思想，與《起信論》等大

¹⁵ 井上哲次郎：《明治哲學界の回顧》（東京：岩波書店，1933年），頁85-85。

¹⁶ 譬如西周於《百學連環》指出中日學問劣於西方，因為過於泥古，所以須加以改革和開化。

¹⁷ 論戰之經緯參見大島晃：〈井上哲次郎の「性善惡論」の立場〉，《ソフィア》42卷4號（1994年）。

乘經典的常樂我淨思想對照講述，又提出「現象即實在論」，把儒教的「太極」、佛教的「如來藏」與西方哲學的「實在」概念等同起來，互作比附。而日本思想方面的論著則最為完整：涵蓋了《日本陽明學派之哲學》、《日本古學派之哲學》、《日本朱子學派之哲學》、《日本倫理彙編》、《武士道叢書》等系列著作及叢書。前三書採取「學案」體式，以綿密嚴正的書誌調查，徹底的資料蒐證，整然的記述形式，來把握近世日本思想發展的通史。¹⁸他試圖尋繹東方傳統思想中，能夠與西歐哲學和倫理學說相對應的內容，作為自我對「西洋倫理、東洋道德」的實踐。

井上提倡「東洋哲學」，把一股研究「東洋學」的風氣由思想界蔓延到史學界。1894 年，那珂通世（1851-1908）、三宅米吉（1860-1929）等人建議在中學設置「東洋史」¹⁹教程，包括歷史、地理、考古、法律、經濟、宗教、藝術等眾領域，幾乎囊括了除哲學之外的，以中國為中心的、各文化的所有層次。1897 年，市村瓊次郎（1864-1947）將五年前刊行的《支那史》六卷，濃縮改編為《東洋史要》²⁰一冊刊行，此書短期內曾再版數十次。1898 年，桑原鷺藏（1870-1931）出版《中等東洋史》，是日本漢學界的第一批「東洋史」著作。1910 年，帝國大學也將「支那史學」改稱為「東洋史學」，成為獨立的分科。

當時日本中等學校教育課程中已有「萬國史」，為何要另設「東洋史」？又為何要以「東洋史」來稱述以中國史為主要內容的通史，而不直言「中國史」？那珂通世作了如下的說明：

¹⁸ 町田三郎：〈井上哲次郎と漢學三部作〉，《明治の漢學者たち》（東京：研文書店，1998 年），頁 243。

¹⁹ 關於近代日本「東洋史」學科設置的經緯與意義，可參見五井直弘：《近代日本と東洋史學》（東京：青木書店，1976 年）；家永三郎：《日本近代史學の成立，日本の近代史學》（東京：日本評論社，1957 年）；旗田巍：〈日本における東洋史學の傳統〉，《歷史學研究》，270 號（1962 年 11 月）。此外，白永瑞對日本、中國、韓國三地近代東洋史學科的發展及相互關係，有深入的分析，參見氏著：〈「東洋史學」在大學學術制度中的興衰——對二十世紀前半期東亞地區的觀察〉，未刊稿，係發表於中央研究院近代史研究所主辦之「中國近代知識轉型與知識傳播」學術研討會（2003 年 12 月 17 日）。

²⁰ 市村瓊次郎：《東洋史要》（東京：吉川半七，1897 年）。

中國歷史僅以歷史興亡為主，而未能涉及人種之盛衰消長。東洋歷史，則不僅論述東洋諸國之興亡，且及於中國種、突厥種、女真種、蒙古種等之盛衰消長。²¹

「東洋史」是必須同時論及歷史和人種的興衰遞擅的，而且其中「東洋」所指涉的地域範圍，幾乎囊括了整個亞洲。可以說，近代日本的「東洋史」作為一個獨立的分科出現，是因應當時特有的時代狀況下而產生的，換言之，它是伴隨著近代日本的大陸侵略，為生產和普及一切與亞洲之過去與現在相關的知識而設立的。

由中日甲午戰爭、日俄戰爭、到日韓統一為止的期間，即一八八〇年代中期到 1910 年前後，日本大規模地進行大陸侵略，並衍生出對中、韓的輕蔑之感。²²在教育與學術界制度上，「東洋史」的誕生正體現了這樣的觀點。於是日本東洋史學的開拓者們，最先表示關心的便是朝鮮史，接著又將其注意力擴展到中國東北（滿洲）、蒙古，乃至於西域。

另一方面，與學界的「東洋哲學」、「東洋史」思潮無脈絡聯繫，卻在二十世紀初期的大眾之間傳頌一時的話題，是岡倉天心（1862-1932）浪跡印度時喊出的口號「亞洲乃一體」（Asia One）。他以英文撰寫《東洋之理想——亞洲乃一體》²³一書，描述日本藝術如何受到中國和印度文化的影響、以及各文化與民族美感間的連帶關係。他認為唯有在自由的空氣中，國民才能自主地展現創造力，藝術才得以發達——一國的藝術是由歷代的全國人民共同完成、關乎每一個人的，所以藝術經常能夠體現國民意識的成分。由於意識到西化引來的趣味和理想的崩壞，岡倉試圖回溯「東洋」各國的藝術史，文化史，追索其相通的本源，把「東洋」用想像的地理斷片重新

²¹ 三宅米吉：〈文學博士那珂通世君傳〉，故那珂博士功績紀念會編：《那珂通世遺書》（東京：大日本圖書株式會社，1915年），頁11。

²² 例如被譽為東洋史學「一大基石」的白鳥庫吉提出「堯舜抹殺論」，論證堯舜並非實際存在的人物。這樣的舉動鮮明地體現出他們對中國古代文明的不信任感，不僅引發日本人對製造偶像的中國人之蔑視，也造成日本人對中國的優越感。

²³ *The Ideals of the East with espial Reference to the Art of Japan* (London: John Murray, 1905).

組合，籲求理想的復活、自由的生機。這樣的訴求對照學界知識份子的企圖，顯得十分清新可喜。

從二十世紀初到二十年代，密集出現了不少探討「東洋倫理」的學術論著。如松村正一著《孔子之學說：東洋倫理》²⁴，木村鷹太郎等人分別著有《東洋倫理學史》²⁵，岩橋遵成、豐島要三郎編《修養寶鑑：東洋倫理》²⁶，遠藤隆吉等人撰有《東洋倫理學》²⁷，宇野哲人等著《東洋倫理》²⁸，服部宇之吉著《東洋倫理綱要》²⁹，岩橋遵成著《東洋倫理思想概論》³⁰，安岡正篤著《東洋倫理概論》³¹，荻原擴著《東洋倫理學史》³²等等。綜合「東洋倫理」的研究者之論述可知，他們所謂的「東洋」並非大範圍的亞洲，更正確地說，他們在建立一套倫理體系時，更趨向選擇包括中國、日本、韓國的狹義範疇。

一九二〇年代到三〇年代間，日本準備對中國大陸進行軍事侵略。此段期間出現了許多「東洋文化」論與「國民道德」論，相輔相成。例如：松井等的《東洋文化觀》³³、松本文三郎的《東洋文化之研究》³⁴、中山久四郎的《東洋文化渾成時代》³⁵、安岡正篤的《東洋文化之世界性意義》³⁶、

²⁴ 松村正一：《孔子之學說：東洋倫理》（東京：育成會，1902年）。

²⁵ 木村鷹太郎：《東洋倫理學史》（東京：博文館，1903年）；久保得二：《東洋倫理學史》（東京：育成會，1904年）；三浦藤作：《東洋倫理學史》（東京：中興館，1923年）。

²⁶ 岩橋遵成、豐島要三郎編：《修養寶鑑：東洋倫理》（東京：博文館，1909年）。

²⁷ 遠藤隆吉：《東洋倫理學》（東京：弘道館，1909年）；服部富三郎：《東洋倫理學》（名古屋：服部富三郎先生謝恩記念刊行會，1936年）；鈴木由次郎：《東洋倫理學》（東京：富士出版社，1941年）。

²⁸ 岩橋遵成：《東洋倫理》（東京：博文館，1912年）；遠藤隆吉：《東洋倫理》（東京：早稻田大學出版部，出版年不詳）；宇野哲人：《東洋倫理》（東京：警察協會，1947年）。

²⁹ 服部宇之吉：《東洋倫理綱要》（東京：大日本漢文學會，1916年）。

³⁰ 岩橋遵成：《東洋倫理思想概論》（東京：天地書房，1922年）。

³¹ 安岡正篤：《東洋倫理概論》（東京：玄黃社，1929年）。

³² 荻原擴：《東洋倫理學史》（東京：建文館，1934年）。

³³ 松井等：《東洋文化觀》（東京：國史講習會，1922年）。

³⁴ 松本文三郎：《東洋文化之研究》（東京：岩波書店，1926年）。

³⁵ 中山久四郎：《東洋文化渾成時代》（東京：雄山閣，1930年）。

³⁶ 安岡正篤：《東洋文化の世界的意義》（東京：啟明會事務所，1931年）。

井上哲次郎的《東洋文化與支那的將來》³⁷、金子健二的《東洋文化西漸史》³⁸等等。林林總總的「東洋文化」論中，以津田左右吉（1873-1961）的論述最特殊也最發人深省。他從語源上探討「東洋」的意涵，也回顧了近代日本的「東洋」思潮。他嘗試從語源和史實，辨證日本與「東洋」沒有文化上的交集。並指出「東洋」的造語中，潛藏著日本較西洋落後，必須透過向西洋的學習，進步為東洋諸民族之先驅的自我期許。³⁹相對於內藤湖南視日本為「東洋」的一員，⁴⁰津田認為「東洋」是人為創作的特異物，日本不應隸屬於這種特殊的歷史產物，而應該是世界的一部分。因此，津田眼中的中國，是可供觀察的對象，所以他直接把日本的文化傳統與西洋文明接續，冀求擺脫中國的影響、淡化中國色彩。日本近代的「東洋」圖像在津田左右吉眼中成為必須再度確認的研究客體，經由他對文化從屬的溯源，也開始在東西比較思想史上找到位置，文化輪廓因此更為鮮明。

1939年爆發太平洋戰爭（日本稱之為「大東亞戰爭」），一九四〇年代的「東洋」論述，則表現出更強烈更主動的、希冀掌握東洋諸國霸權的意圖。例如橘樸（1881-1945）的「新東洋主義論」⁴¹、竹內好（1910-1977）的「東洋的近代」⁴²等等。前者倡議「東洋人」應該把「東洋」當作一個新的文化實體，從「東洋諸民族的人性」來重新把握「東洋」的內容。後者指出「西洋」與「東洋」是「對立」的概念，東洋的主體，是透過對西方的抵抗而形塑完成。

橘樸的「東洋」論仿造東洋論者們慣用的方式，透過「想像」出來的概念來論述「東洋」，接著再提出「實體」欲取代想像性。經由他的論述，

³⁷ 井上哲次郎：《東洋文化と支那の將來》（東京：理想社，1935年）。

³⁸ 金子健二：《東洋文化西漸史》（東京：富山房，1943年）。

³⁹ 參照津田左右吉：《東洋文化とは何か》，《支那思想と日本》（東京：岩波書店，1938年）。

⁴⁰ 內藤湖南：《支那論・序》（東京：文會堂書店，1914年），頁2。

⁴¹ 橘樸：〈新東洋主義論〉「東洋之範圍及其內容」（本文原載1941年《大陸》3月號，1942年轉載《職域奉公論》（東京：日本評論社），後收錄於《橘樸著作集第三卷：亞細亞・日本之道》II（東京：勁草書房，1966年），頁12-13。

⁴² 竹內好：〈大東亞戰爭と吾等の決意〉，《中國文學》（1942年1月號）。

「東洋」所涵括的地理境域彷彿更清楚了，但其實他所提供的「東洋」概念，仍然相當空疏而不嚴謹。而他所倡議的「王道政治」論，伴隨著一九三〇年代以降「東洋思想」論的隆盛，造就了偽「滿洲國」建國的契機，也間接為日本政府在偽「滿洲國」的統領管轄權作了「學術」上的背書。相對的，竹內好這位徹底的近代日本批判者，認為近代日本遭受到二重否定：一則為過度的西化，造成似「西洋」而非的日本；二則為過度的脫亞，導致不倫不類「東洋」的日本。

東洋這個觀念和其他觀念一樣，在日本近代化的某一段時期，曾經朝向正面進步的方面走（例如《東洋自由新聞》時期），不過以後就墮落了。當然在精神主體上，不會注意到墮落的事實，只有在投射到歐洲的東洋觀念（此為運動）時，才會由對方的先進，意識到自我的沉落。因為日本沒有經驗過抵抗，所以沒有保護自我的欲求，放棄了自我。……亦即日本什麼都不是。⁴³

「日本什麼都不是」一語，表達了竹內深刻絕望。太平洋戰爭開戰時，他幻想「東洋」將藉由戰爭，抵抗歐洲（「西洋」）資本主義，並且敗北；但是按照他的理論，「東洋」也可能經由敗北和持續的抵抗，達成「自我」之內、主體性的真正「近代化」。

（二）「東亞」的象徵

約在昭和時期（一九二〇年代）以後，開始出現「東亞」一詞，並逐漸取代「東洋」，廣泛地受到各界使用。當時出現了東亞美術史、東亞文明史、東亞佛教史、東亞考古學等學門/研究範疇，東亞地域的文化史論於焉展開。它起初是一個由日本學術界所提出的文化概念。然而，文化理念的東亞，在一九三〇年代以後成了一個帶有強烈政治意涵的地政學概念，隱含著日本帝國向亞洲其他地域擴張領土主權的野心。當時日本帝國開始向亞洲地區展開政治、經濟、軍事、以及知識的侵略，「東亞」更由「東亞共同

⁴³ 竹內好：〈近代とは何か〉，收錄於《竹內好全集》，第4卷（東京：筑摩書房，1980年），頁129。

體」的理念進一步被擴大為「大東亞共榮圈」的理念。

「東亞」並非中國古來慣用的語詞，甚至不見於《辭源》、《辭海》中。子安宣邦認為這是一個一九二〇年代出現的地政學概念，與帝制日本的發展息息相關，並且具備與歐洲相抗的性格。⁴⁴

考察「東亞」一語在近代日本出現的歷史時，我們必須先回顧 Ernest Francisco Fenollosa（菲諾絡沙，1853-1908）的《東亞美術史綱》⁴⁵。明治十一年（1878），Fenollosa 受東京帝國大學之邀訪日，這位西裔美藉的學者積極向日本學術界介紹西洋哲學，並針對東洋的美術加以美學的批評，以美術史的方法敘述，試圖重新發現中、日美術在人類文化史上的意義。他所著關於中國、日本，以及古代朝鮮的美術史遺稿，經由遺孀瑪琍和日本門生編纂後，於大正十年（1921）以《東亞美術史綱》之名出版。該書的英文原題是：The Epoch of Chinese and Japanese Art，但是譯者有賀長雄等人因為考慮到全書涵蓋了整個「東亞」的美術史，所以使用《東亞美術史綱》的譯名。此書是近代日本陸續問世的東亞美術史、東洋文化史的先驅。書中的「東亞」是一種文化地域的概念：發源於中國的美術，向韓國、日本流布，並且在各自的地區獨自發達起來。Fenollosa 站在中國之「外」的立場，以歷史方式敘述美術史的發展過程。他認為中國本位的美術史，是中國美術史對周邊國家的影響史，而不是「東亞」美術史。如果想要以中國為主體來建構「東亞美術史」的話，即使賦予中國美術一個「根源」的主體性，也必須要同時提供一個相對化的觀點，那就是：中國美術的發展史是整個東亞美術發展史中的一環。

Fenollosa 之後，曾任京都帝國大學校長的考古學家濱田耕作

⁴⁴ 子安宣邦：《「アジア」はどう語られてきたか》（東京：藤原書店，2003年），本書對「亞洲」概念的形史有詳細的考察。亦可參見子安宣邦著，陳璋芬譯：《「東亞」概念與儒學》，《東亞儒學：批判與方法》（台北：喜馬拉雅基金會，2002年），頁11。

⁴⁵ アーネスト・フランシスコ・フェノロサ著，有賀長雄譯：《東亞美術史綱》（東京：フェノロサ氏記念会，1921年）。

(1881-1938) 也在昭和五年(1903) 刊行《東亞文明的黎明》⁴⁶一書，由考古學的觀點來對東洋文明的出現與發展做一概觀。該書的序文中，濱田耕作表示了他對東亞文明史的關懷：

自古以來，中國和東方毗鄰的朝鮮半島、日本列島之間，在天然地形上形成一個親密的文化團體。此段歷史應無需贅言，我所真正關心的是這個東亞文明究竟如何產生？文化又是透過怎樣的途徑而波及這個團體的各個個體？於何時發生？……等等問題。因此，我試圖由考古學出發，極其概略地敘述以中國為主，涵蓋朝鮮、日本之「東亞」文明的緣由。

濱田耕作把「中國和東方毗鄰的朝鮮半島、日本列島」看做是「一個親密的文化團體」。「東亞」因為這一個文化地域的概念而得以成立。這裏的「東亞」指涉一個特定的地域，包含作為文明起源的中國，以及隸屬同一個文明圈的朝鮮和日本，可謂「中華文明圈」。但是，濱田耕作把這個文明叫做「東亞」文明，而不是「支那文明」或「中華文明」。他所認知的「東亞」文明是一種新的文明論、文化史概念——即所謂東亞文明以中國大陸文明圈為主，中國之外的個別地區、國家都可以從他們各自的立場對這個文明提出新的學術觀點。三〇、四〇年代間出版的秋山謙藏《東亞交涉史論》⁴⁷、榑崎敏雄《東亞交通論》⁴⁸、金山正好《東亞佛教史》⁴⁹、藤原相之助《東亞古俗考》⁵⁰、原田淑人《東亞古文化研究》⁵¹、和田清《東亞史論叢》⁵²、氣賀重躬《東亞基督教史》⁵³、高田保馬《東亞民族論》⁵⁴、中村左衛門太郎《東亞氣象學》⁵⁵、山田憲太郎《東亞香料史》⁵⁶、新村出《東亞語原志》

⁴⁶ 濱田耕作：《東亞文明の黎明》（東京：刀江書院，1930年）。

⁴⁷ 秋山謙藏：《東亞交涉史論》（東京：第一書房，1944年）。

⁴⁸ 榑崎敏雄：《東亞交通論》（東京：千倉書房，1939年）。

⁴⁹ 金山正好：《東亞佛教史》（東京：理想社，1942年）。

⁵⁰ 藤原相之助：《東亞古俗考》（東京：春陽堂書店，1943年）。

⁵¹ 原田淑人：《東亞古文化研究》（東京：座右寶刊行會，1941年）。

⁵² 和田清：《東亞史論叢》（東京：生活社，1942年）。

⁵³ 氣賀重躬：《東亞基督教史》（東京：新光閣，1943年）。

⁵⁴ 高田保馬：《東亞民族論》（東京：岩波書店，1939年）。

⁵⁵ 中村左衛門太郎：《東亞氣象學》（東京：恆星社，1940年）。

⁵⁷都基於類似的理念。

1937 年中日戰爭爆發、日本對中國展開更大規模的戰爭，1941 年太平洋戰爭爆發、戰線向南方地域的擴大。此後「東亞」成為一個政治性的地域概念，甚至出現「大東亞」、「東方」、「大亞洲」等概念。關於這一段歷史，社會科學家平野義太郎（1897-1980）有深入的觀察：

日、滿、華的東亞，包含南洋的大東亞，進而包含印度的東方諸民族，共同集聚團結起來，驅逐美、英對東方的侵略，形成一體的大亞洲。其根基是什麼呢？由於日本體現了三千年東方文化的精髓，並且在支那、印度大陸文明和太平洋（包括作為次海洋的印度洋「南海」）海洋文化的中心點上建邦立國；近世時又攝取了西方文化與科學，融合了東西方文化，成了東方的主要勢力。所以，日本有絕對的資格為將來東方文化的融合一體預作準備。

⁵⁸

這一段文字清楚顯示出伴隨著日本帝國主義戰略範圍的擴大，日本的戰爭行為如何建構「東亞」這個地域概念，並積極在東方文明史上為日本尋找新的定位。同時也顯見所謂的「東方」是個更大的地域範圍，包括了日本（韓國、台灣）、滿州、中國、南洋，以及印度。

「東亞共同體」（「東亞協同體」）⁵⁹是與「東亞」緊密聯繫的概念。「東亞共同體論」也是緊迫戰事的進展而產生的論述——這種關於事件的理念化論述，目的通常是將事件正當化並加以粉飾。中日戰爭的爆發並非事先預期，所以日本政府在戰事白熱化時，就要求御用學者們從理論上把事態正當化。那些與「東亞共同體」有關的大量著述，幾乎都基於這樣的要求而來。尾崎秀實（1901- 1944）對中國的現狀有獨到的認識和分析，他說：「『東亞共同體』作為在現狀之下實現『新秩序』的手段，確實是中日戰爭

⁵⁶ 山田憲太郎：《東亞香料史》（京都：同朋舍，1979年）。

⁵⁷ 新村出：《東亞語原志》（東京：岡書院，1930年）。

⁵⁸ 平野義太郎：《大アジア主義の歴史的基礎》（東京：河出書房，1945年）。

⁵⁹ 戰前有「東亞協同體」及「東亞共同體」的寫法（讀音同）並存，字面雖異而意義無不同，當今之思想辭典雖已統一為「東亞共同體」一說，文中仍忠實反映當時的區隔。

進程中所孕育的歷史產物。」⁶⁰他所謂的「新秩序」，是與歐美先進帝國主義的「世界舊秩序」相對立的，帝國日本要求重組這一舊秩序，但是它要求把「東亞」協同體的世界當作擔負新世界史使命的「新秩序」來加以重組。可以說，構成「東亞共同體論」的「新秩序」論，是把日本帝國主義建立東亞霸權的圖謀和行動，解讀為日、滿、支共同建立「東亞新秩序」來對抗英美的行動。「東亞新秩序」的主張中充滿下列的意圖：即作為亞洲先進國又作為後進帝國主義國的日本，在理念上代表了後進亞洲諸民族自立的願望。

把「東亞」理解為政治性的地域概念而撰成的書籍，包括望月勝海《東亞大地形論》⁶¹、秋保一郎《東亞植民政策論》⁶²、海後勝雄《東亞民族教育論》⁶³、山名正孝《東亞經濟建設論》⁶⁴、原勝《東亞解放論序說》⁶⁵、小日山直登《東亞創制論》⁶⁶、米倉二郎《東亞地政學序說》⁶⁷等等。而關於「東亞共榮圈」、「東亞共同體」的著作，則有杉原正巳《東亞協同體之原理》⁶⁸、加田哲二《東亞協同體論》⁶⁹、桑原晉《東亞共榮圈經濟之理念》⁷⁰、國松久彌《東亞共榮圈之地理》⁷¹、宗幸一《東亞共榮圈史》⁷²、小笠原三九郎《東亞共榮圈的經濟》⁷³等等。

「大東亞戰爭」發生之際，「東亞」就進一步被擴大為「大東亞」的概

⁶⁰ 尾崎秀實：〈「東亞協同體」の理念とその客觀的反基礎〉，收入《中央公論》，總第 616 號（東京：中央公論社，1924 年）。

⁶¹ 望月勝海著、張資平譯：《東亞大地形論》（南京：中日文化協會，1941 年）。

⁶² 秋保一郎：《東亞植民政策論》（東京：時潮社，1942 年）。

⁶³ 海後勝雄：《東亞民族教育論》（東京：朝倉書店，1942 年）。

⁶⁴ 山名正孝：《東亞經濟建設論》（大阪：象山閣，1943 年）。

⁶⁵ 原勝：《東亞解放論序說》（東京：日本青年外交協會，1940 年）。

⁶⁶ 小日山直登：《東亞創制論》（東京：亞細亞書房經濟事情社，1940 年）。

⁶⁷ 米倉二郎：《東亞地政學序說》（東京：生活社，1941 年）。

⁶⁸ 杉原正巳：《東亞協同體の原理》（東京：モダン日本社，1939 年）。

⁶⁹ 加田哲二：《東亞協同體論》（東京：日本青年外交協會，1939 年）。

⁷⁰ 桑原晉：《東亞共榮圈經濟の理念》（東京：叢文閣，1941 年）。

⁷¹ 國松久彌：《東亞共榮圈の地理》（東京：柁古書院，1943 年）。

⁷² 宗幸一：《東亞共榮圈史》（東京：光書房，1941 年）。

⁷³ 小笠原三九郎：《東亞共榮圈と經濟》（東京：大日本法令出版株式會社，1940 年）。

念。這種從「東亞」到「大東亞」的地域概念之擴大，象徵了日本帝國主義戰略範圍向南太平洋地域之擴大。學者們則在理論上為之正當化，例如矢野仁一便如此劃定「大東亞史」的範圍：

大東亞史的範圍，不言而喻應該就是大東亞共榮圈的範圍。它以日本為主，包括支那及其周緣、隸屬支那政治文化圈的諸國家、民族，也包括受到更多印度、阿拉伯之商業、宗教文化的影響，而被歸類為支那政治文化圈之外的南方圈的諸國家、民族。⁷⁴

簡言之，「大東亞史」除了「支那的政治文化圈」之外，還包括「南方圈諸國家、民族」。所謂的「南方圈」，就是「被西方帝國主義勢力所征服、壓抑並在這種桎梏之下有意無意感到苦惱」的國家民族；也就是受到英、美、荷等早期帝國主義國家殖民的太平洋南部地域。日本帝國主義的戰略範圍向這一地域的延伸，也促使帝國主義者加緊腳步認識「南方圈」。「東亞」概念加上這一「南方圈」，組成「大東亞」概念。對日本而言，「南方」與滿洲、中國不同，東北亞向來被視為和日本同體、是日本之內部；相對的，「南方」存在於此亞細亞「內部」之外，是為南亞細亞。帝國日本對於「南方」的侵略，也等同於更深入認識「南方」的要求，形成涵蓋「南方」在內的「大東亞」這一新的亞洲概念。

1943年（昭和十八年）11月，日本因為戰事節節失利，在東京召開了大東亞會議，宣佈「大東亞共同宣言」道：

本來世界各國各得其所、相倚相扶，共享萬邦之樂，乃世界和平之根本要素。然美、英為自國之繁榮，壓抑其他國族，尤對大東亞進行無厭之侵略榨取，抱持吞併大東亞的野心，徹底破壞大東亞的安定，導致大東亞戰爭的發生。故大東亞各國需相互提攜，完成此戰，自英美之桎梏中解放大東亞，建立世界之和平。⁷⁵

宣言中更提出了五條綱領，其中第二條說：「大東亞各國相互尊重個別的

⁷⁴ 矢野仁一：《大東亞史の構想》（東京：目黒書店，1944年）。

⁷⁵ 《大東亞共同宣言》（東京：新紀元社，1944年），頁140。

自主獨立，行互助敦睦之實，確立大東亞之親和。」第五條綱領說：「大東亞各國，篤萬邦之交誼，取消人種之差別，廣泛交流文化、開發資源，貢獻於世界。」

「大東亞共榮圈」的理念，是日本透過太平洋戰爭對「南方」在戰略上、認識上都產生更積極的需求，成為比「東亞共同體」更進一步的理念。它是為了適應建設「東亞新秩序」而擴大的「大東亞」理念所構造出來的。但是，正如文字中所暗示的，日本勢力範圍向「南方」的擴大，更加突顯了「東亞新秩序」理念所隱含的偽裝邏輯，它要求讓亞洲諸民族從美、英殖民地統治中得到解放和獨立，進而在諸民族間建立互惠協力的關係，卻以戰爭的手段來達到這個目的。

從「東洋」到「東亞」到「大東亞」，戰後則以「東亞細亞」正名。這幾個用語似乎隱喻著日本人在歷史上理解亞洲問題的曖昧性。簡言之，「東洋」的概念在十九世紀初期指涉的對象主要是中國、日本、印度的廣域亞洲，乃「東洋哲學」的論述範圍；進入二十世紀後「東洋」的概念變得較為狹義，涵蓋中國、日本、韓國等地域，即「東洋倫理」與多數「東洋文化」的論述範圍。「東亞」的出現與「東洋文化」論出現的時期疊合，都在一九二〇年代間，「東亞文明」的論述範圍也和「東洋文化」相似，都包括中國、日本、韓國。隨著三〇、四〇年代日本對亞洲戰略範圍擴大而出現的「大東亞」，則除了上述範圍外，尚涵蓋了滿州、印度、和南洋。二〇年代之前的「東洋」、「東亞」概念其實是富於理想性的，雖然是以與西方的「對抗」為出發點，但都以發掘東亞各地域的文化特性，尋求文化之間流通的可能為旨歸。但是其後的戰事發展，卻影響了這兩個概念的內涵，成為深具政治性的語詞。

這一系列文化史、文明論、甚而地政學的概念，既是不能互換的地理概念，文化價值也和歐洲世界不同，是獨自而完整的——它們論述的是一個獨立的世界，具備和歐洲對抗的性格。十九世紀末、二十世紀前葉的日本人在這些詞語中為自己的亞洲觀定位，這些詞語也規定了他們對外行動

的動機。而二十世紀後期它們卻成為帶有負面意義的語詞，是戰後日本需要積極重建關係的亞洲地域。可惜日本一直刻意與這個地域保持距離，甚至「東亞細亞」在尚未被重新建構的時候就消逝了。取而代之的「亞洲」概念，則以「東南亞（南方）」為核心，隨著日本的經濟復甦和躋身列強而造就了「東南亞」地域研究的興旺。當世界秩序面臨重組之時，日本為了確立自身的位置，再度對「亞洲」問題表示關心，尤其在亞洲地區的「地域概念」與「全球化」的市場經濟緊密連結後，日本政府重新提出亞洲廣域經濟圈的構想，提醒日本國民「重新認識亞洲」。可是這種對亞洲的重新認識和關心，卻沒有改變日本人對「東洋」、「東亞」的歷史毫無所悉的狀態。所以當我們站在二十一世紀的台灣省思「東亞」文明時，有必要先作如上的回顧。

二、近代日本的「儒學」、「儒教」論

「儒學」、「儒教」、「漢學」、「支那學」、「中國學」，這是幾個近代日本的學術界使用來稱呼「儒學」這個外來思想體系的用語。「儒學」、「儒教」二詞中國本有，如字面所示，前者意指孔子學派的教學內容，即儒家的學問；後者則偏重道德、宗教性意義，即以社會教義的型態所發展出來的儒家思想。「漢學」、「支那學」、「中國學」主要是十八世紀後半以來，日本稱呼中國學問的用語。這些用語在近代日本的使用上並未嚴密區分，但是出現的時間和思想時潮有相應的關係，它們時而微妙、時而銳利地反映了研究者的時代、觀點、和方法的歧異。⁷⁶由於使用的狀況較為分歧，不容易選取既定方式做清楚整理，下文將按照主要出現的時代來進行分析。

⁷⁶ 王家驊：《日中儒學的比較》（東京：六興出版社，1988年）。本書序章〈『儒学』か『儒教』か〉對中日研究者對「儒學」與「儒教」二詞彙的爭論有所整理，大抵而言，著重於學說、學理、學問的意義時多使用「儒學」，「儒教」則強調實踐性質，被理解為社會教義所發展出來的文化性、思想性體系。參見子安宣邦：〈儒教文化の多元性〉，《思想》（1998年1月號）、池田秀三：《自然宗教の力-儒教を中心に》（東京：岩波書店，1998年）。

(一) 由「漢學」到「儒教」、「孔子教」

德川時期的儒學主要以性理學為主，當時曾經出現過「學」、「儒學」、「經學」、「聖學」、「聖教」的稱呼，其中包含的概念在日本特殊的接受方式之下產生了新的整理統合，也變得更具多義性。德川的儒學在幕府和各藩內都是「官學」，但是在明治二年（1869）卻因為昌平坂學問所（昌平黌）變更為大學校（本校）、半年後又遭廢止，而被排除在大學教育的內容之外。在這段短暫的存續期，儒學有了另一個稱呼，就是「漢學」。「漢學」一詞的出現時期尚不可考，只能夠確定在十八世紀後半，國學家本居宣長（1730-1801）明確指出，隨著「國學」意識的高漲，必須以「漢學」來界定主於中國古典的學問，才可以和日本固有文化劃清界線。幕末維新時期，以往被稱為「蘭學」、「洋學」的西洋學問不只限於物質、技術領域，也擴大到人文、社會科學的領域上，以西洋「哲學」的形式傳入日本，更成為一種學問。漢學則與之對應，以一種中國（或是東洋）獨特的哲學被相對化，逐漸成為學科、研究客體的稱呼。

日本的「漢學」與晚清的漢學有所不同，由於它是因應近世後期「國學」的興盛而出現的稱呼，預設了儒學並非日本本土的學問、思想之立場。明治維新後，繼承昌平坂學問所的大學校（本校）中除了「漢學」之外，亦有「皇學」（「皇國日本」的學問），且後者的地位更為崇高。本校之所以被廢止，導因於祭祀八意思兼命的「學神祭」取代了祭孔的儒學「釋奠」一事，激發皇、漢學之間的對立。結果近代日本的大學教育便由大學南校（繼承幕府時期的開成所）與大學東校（繼承幕府的醫學所）一肩擔起，完全以「洋學」導向，「漢學」自此成為在野的學問。可以說，當漢學成為研究客體之時，也由學問的核心位置被邊緣化了。⁷⁷

由上段的敘述看來，明治初年似乎是「漢學」的重大「斷層」，然而這只是表面上的斷層，真正的斷層其實是在明治中期以後。因為明治前期到

⁷⁷ 澤井啟一：《「記号」としての儒學》（東京：光芒社，2000年），頁10。

中葉，某些漢學者曾經為「收復失土」做過努力，其成果就是「儒教主義式的德育」。強力推動這項政策的是起草《教育敕語》的天皇侍講元田永孚（1818-91）、以及明六社的啟蒙知識份子西村茂樹（1828-1902）等人。他們所主張的「儒教主義」式的道德，是一種「忠」優於「孝」的日本式倫理觀，此「臣民道德」到二次戰前為止都沸沸揚揚。「漢學」因此在道德領域內確保了自我的地位，但是也放棄了它作為純學術研究的可能，從此與政策的要求緊密相隨、亦步亦趨。明治政府的教育行政方針從此由主智主義轉換到儒教主義，文獻中也開始頻繁地出現「儒教」這個用語，有的使用者重視儒學的宗教意涵，這代表了儒學喪失作為純學問研究的權威，而僅僅在教化手段的層面受到重視。

明治十二年（1879）頒布的〈教育大旨〉中，雖然對開化主義的教育持肯定態度，但主張儒教教條中應特別以孔子的德教為重——也就是主張以「仁義忠孝＝君臣父子之大義」為體，以「知識才藝」為用。1890年頒布的〈教育敕語〉，直到二次大戰結束為止都是教育的根本理念，漢學者也著作了數本「衍義」書來加以闡釋。例如井上哲次郎強調「孝悌忠信」和「共同愛國」二者是臣民對君主單方的義務。這種日本特殊的儒教解釋可以說是在鞏固天皇體制的當前課題之強烈要求下所產生的。這樣的「儒教」不但充當統治者的意識形態工具，也試圖建立自己的傳統。可以說，它在歷史上所起到的作用不是對中國典籍的研究，而首先是使中國的典籍「失掉國籍」從而日本化。

明治四十年代（1907-11），明治政府為了要宣導以天皇制為中心的家族國家觀，推展一連串國民道德鼓吹運動。在理論上提供支持的是服部宇之吉（1867-1939）、宇野哲人（1875-1974）、小柳司氣太（1870-1940）等東大教授們。他們提出國家至上主義式儒教解釋，最顯著的特性在於強調「忠孝一致」與否定「易姓革命」。也就是以天皇為宗主的家族國家才是日本「國體」之精華所在，此國體的基礎來自萬世一系的血緣，神聖而不容侵犯。當時東京出現許多儒教的研究團體，例如「孔子祭典會」（1906-19）、「孔子

教會」(1908-10)、「東亞學術研究會」(1909-18)、與「斯文會」(1918-)。這些團體的主要特徵，除了親皇擁皇、甚至接受皇室在經濟上的援助外，就是對「孔子教」的提倡。⁷⁸

服部宇之吉是日本第一位正式提倡「孔子教」的人物。他是東京帝國大學支那哲學講座的主任教授，在近代日本支那學的形塑過程中舉足輕重。大正六年(1917)出版《孔子及孔子教》批判中國的孔教論之失，意圖建立一套與中國對抗的「孔子教」論。他否定孔子教的宗教性，因為不能和日本神道教的傳統互相抵觸；更在孔子以前和孟子以後的儒教之間畫下界線，目的是預防革命在日本發生。他指出孟子肯認革命，這不是孔子的真意，只有日本的君臣之道才與孔子的初衷相吻合。宇野哲人也認為，儒教雖源自中國，但移植到日本之後，便染上日本色彩，重視大義名分，反而最得孔子之真意。簡言之，日本的孔子教論者主張孔子思想才是儒教的正統，其精髓在孟子以後便喪失，反而在日本受到繼承並開花結果。⁷⁹

服部等人所提倡的「孔子教」是為「儒教主義」的延伸，從大正中期到二次世界大戰結束(1945)為止，這種帶有政治色彩的儒教概念持續發揮強烈的影響力。而這樣的儒教理解在日俄戰爭(1904-5)前後，受到國家民族主義抬頭的時代思潮沖積，昭和時期(1926-)更在理論上與八紘一宇等超國家主義意識形態連結起來。例如原重治發表〈必勝與孔子教〉一文道：

今天、作為皇國國民所要求的宗教是：第一，不悖於國體；第二，以日滿中一體為基本；第三、具包容力，弘揚全世界亦不生衝突；第四、良心之糧食，需作為日常行為、正邪善惡之衡量標準。合於此條件者，為聖經論語之信仰。故現代日本要求的宗教便是弘

⁷⁸ 可參拙稿：〈斯文學會〉の形成と展開—明治期における漢學に關する一考察—，〈中國哲學論集〉，21號(1995年12月)，頁86-100；〈服部宇之吉の「孔子教」論—その「儒教非宗教」說・「易姓革命」說・及び「王道立國」說を中心に—〉，〈季刊日本思想史〉，59號(東京：ぺりかん出版社，2001年9月)，頁49-68。

⁷⁹ 參照服部宇之吉：《東洋倫理綱要》(東京：京文社，1938年)之序等。

揚論語運動。⁸⁰

孔子的王道思想被巧妙地利用為支配人類良心、德行的手段，成為日本帝國鼓吹臣民道德的意識形態工具，並以「純學術」的形態為後來的日本侵華政策提供理論依據，漢學者對這樣悲劇性的結果難辭其咎。

（二）「支那學」與「漢學」的齟齬

大約比「儒教」的提倡稍晚些，也有一派漢學者刻意與政治意識形態保持距離，以冷靜的態度追求學問的自立性與科學性。他們大多畢業於東京大學，在京都大學任教，標榜西歐東洋學（Sinology）式的方法論。⁸¹他們尋求儒學作為研究客體的自立性，強調必須先真確地把握此研究客體本身的特質後，再組織成論述。他們不以實踐倫理為依歸，反對「漢學」的護教性、體制性，以清朝考證學的「實事求是」作為精神規範，追求徹底正確、客觀的理解能力。更明確的說，他們的研究方法是以清朝的考證學為跟底，加以東洋學式的宗教社會學、民俗學方法，致力於把日本漢學的「跨學科」性質轉變為一個具體的學科「支那學」。在知識制度當中，這意味著把漢學從一般性教養乃至意識形態工具變為一門可以證偽可以獨立的學問，也就是對「科學性」的注重。

史學方面，內藤湖南在大正三年（1914）出版《支那論》，當時他擔任京大東洋史學講座教授，講授「支那史學史」。該書彙集了內藤五次關於「支那論」的演講筆記，又附錄〈清國的立憲政治〉、〈革命的將來〉等數篇論作。內藤乾吉在《內藤湖南全集》⁸²的〈後記〉中有言：「本書是作者所有

⁸⁰ 原重治：〈必勝と孔子教〉，《斯文》，第25編第12號（1943年），頁39。

⁸¹ 狩野直喜的主張在著作：《中國思想史》（東京：岩波書店，1935年）中有更深入的發揮。他說：「我國自古至今所稱漢學，意指漢土之學術，此指涉對象雖與支那學類同，然漢學並非學術用語。……中國人所謂漢學意指兩漢訓詁學，本身已具特定意義，清朝的考證學亦為漢學的流派。為避免誤解，在學術領域上應稱支那學才妥當。如今西洋也將中國事物的相關學術研究稱做『中國學』（Sinology, Sinologie）者，從事研究者則名為『中國學者』（Sinologue, Sinolog），這才是支那學、支那學者真正的意義」。

⁸² 內藤虎次郎著，神田喜一郎、內藤乾吉編：《內藤湖南全集》（東京：筑摩書房，1996-97

著書中最值得細讀的著作之一。」內藤在《支那論》發行十年後，即 1924 年 9 月出版《新支那論》，又在 1938 年整合二書，加上〈近代支那的文化生活〉一文後，重新以《支那論》為題重新出版。

內藤首次出版《支那論》時，東亞諸國正面臨政治上的劇變。韓國在 1910 年被日本吞併，翌年中國爆發辛亥革命，接著是中華民國成立。袁世凱獨裁的野心瓦解了革命後的政治體制，使之步向專制的道路。第一次世界大戰的戰史在 1914 年 7 月點燃，翌年日本要求中國簽訂二十一條約。內藤在《支那論》的開頭便敏感地察覺道：「支那的現況如走馬燈般急速轉變。」其後改版的《支那論》也恰好在 1937 年盧溝橋事件發生翌年問世，由於它回應了讀者對中日時勢的關心，廣受歡迎，出版十天內即達到十刷。可以說《支那論》既刻畫了中國的劇變，也指出「支那學」的另一種可能。換言之，近代日本「支那學」的出現，與中國政治局勢密不可分，它表達了近代日本對中國存亡之秋的看法，不單是學術性的，更是一種政治性的論述。

思想文學方面，大正九年（1920）9 月，小島祐馬（1881-1966）、青木正兒（1887-1964）等人組織「支那學社」，以本田成為首，發行《支那學》月刊。重視經典的文本批判，以除去長期以來附著在古典及人物上的神秘、權威面紗，還原他們在各自時代的原貌。〈發刊之辭〉中明白指出：

周末學術研究之風自由，百家競起，諸學並進，人無高下，學無輕重，嗚呼！亦可謂之盛矣。漢唐訓詁，宋明理氣，各靡其世執學柄。前清考據，民國西學，亦隆替乎！應神依還，常導我者為漢學，突如覆之者為西學，學亦浮沈乎！人之不顧支那學，莫甚於當世。豈將彼視為彼，我視為我，高舉晦藏，以潔己而後可止焉。傳道者，必自進絕叫於天下，同志招之，蒙者啟之，以必於紙上建王國。是本誌之所生，可不要多費辭。⁸³

字裡行間充滿著該刊強烈的自負。「支那學社」的成員認為中國傳統學術已

年)。

⁸³ 《支那學》由東京弘文堂書房出版，〈發行之辭〉乃青木正兒執筆。

然衰退，必須建立新「支那學」取而代之。同時他們也對近代日本「西學」盛行、及對中國現實社會的失望情緒，導致中國研究受到輕視的情況深感不安。可以說「支那學」是在危機意識之下出現的。

《支那學》的論述與前述斯文會的服部宇之吉、宇野哲人諸人之立論截然不同。舉例而言，《支那學》中也有許多論及大義名分論的篇章，小島祐馬指出孔子的思想中原本便涵蓋了革命的肯認論與否認論；⁸⁴湯淺廉孫認為孟子的革命說就是儒家思想的本意，而孔子加以發揮；⁸⁵武內義雄則強調孟子的革命論與公羊學密接相關。⁸⁶他們所倡導的「支那學」由客觀的角度研究中國、批判性地解讀儒家文獻，確立了面對文獻時充分自主的研究態度；這種建立科學實證方法的努力花費了幾代人的時間，在吉川幸次郎這一代人手上完成，影響力及於戰後。在戰後，支那學的學術客觀性已經變成了自覺的學術規範，「言必有據」構成了知識是否能夠成立的衡量標準。

論及「漢學」和「支那學」的歧異時，最典型的例子是竹內好的觀點。竹內好開展他的學術生涯的時期，正是舊漢學和支那學並存的知識蛻變期。他面對一個相當複雜的知識傳統，傳統漢學的知識缺乏體系性而且缺少實證性，不具備他者意識也不具備自我意識；而支那學在知識層面上所進行的改革的確為漢學帶來嚴密性與體系性，同時也能夠把中國視為一個整體，為漢學研究注入他者意識。但由於這一切都以「科學性」為前提，知識被迫失去本來的活力、變成固定化的認知對象。竹內好恰好趕上這個知識蛻變期，於是他便把批判鋒芒同時指向舊漢學和支那學，不過他使用「漢學」來指稱支那學，意指支那學依然是漢學的延續，二者藕斷絲連。

東京大學出身的傳統漢學家竹內照夫(1910-1982)在竹內好主編的《中國文學月報》第1卷第5號發表了〈關於所謂漢學〉⁸⁷一文，力求為在當時

⁸⁴ 小島祐馬：〈儒家と革命思想〉，《支那學》，第2卷第3號（1921年），頁43-52。

⁸⁵ 湯淺廉孫：〈儒教の內面的思想〉，《支那學》，第3卷第7號（1922），頁36-37。

⁸⁶ 武內義雄：〈孟子と春秋〉，《支那學》，第4卷第2號（1923年），頁28-31。

⁸⁷ 竹內照夫：〈所謂漢學に就て〉，《中國文學月報》，第1卷第5號（1935年），頁54-56。

成為眾矢之的的漢學進行辯護。他強調漢學的特性是包羅萬象的「百科全書」性質和述而不作，同時又具有實踐性，所以它可以充當最合適的啟蒙工具，並且因為能統合真善美而成為聖學。竹內照夫批評支那學的學科專門化所帶來的知識分化，因為當時這種以科學精神為依歸的專業化趨勢，是針對漢學的非專業化和非科學化而來的。他認為學界熱衷於追求科學精神，卻喪失了學術整體性和思想的現實功能。

竹內照夫的這篇文章最大的問題是未能反應當時知識界的實際狀況。事實上，漢學無論在當時還是在其後直到今天，都未能成為竹內照夫所希望的那種啟蒙工具與聖學。因此，竹內好發表了〈漢學的反省〉一文，對竹內照夫立論的方式進行了尖銳的批判。

就論述漢學（當時是支那學意義上的漢學）歷史基礎這一點而言，論旨當然是讓人認同的，然而一旦涉及現實層面的批判，不知是否由於論者聰明過度，竟然一點也不想直接面對現實，而將之改換為漢學的理念，這樣的態度頗為奇怪。⁸⁸

他進一步指出「支那學」偽善封閉、缺少爭論批評精神，「同仁增田涉以一句箴言表達我們應該採取的態度表現為：『與其向學界諂媚，不如去迎合傳媒』，這不只是至理名言。今日漢學最需要的就是涼爽的遊戲精神」；「無論漢學的理念如何，都無法掩蓋一個事實——那就是現實的漢學已經喪失治學的熱情活力。……漢學之不振固然是漢學本身之罪，但如果吾人對這樣的言論默而識之，那麼此罪將逐漸潛移默化，進入我們的血液之中。」⁸⁹

竹內好強調他論述的對象是「支那學意義上的」漢學，這表示他不像一般人那樣僅僅在表面上區分漢學和支那學，而是在新興的支那學以其「科學性」展開影響時，回頭關注它與舊漢學之間有限的關聯。如此一來問題的焦點便轉移了——竹內照夫所批評的「科學性」不是竹內好的重點，他進一步指出支那學與漢學都有脫離現實生活、缺乏人生熱情的致命弱點，

⁸⁸ 竹內好：〈漢學的反省〉，《中國文學月報》，第1卷第8號（1935年），頁91。

⁸⁹ 同上注，頁92。

致使它們都失卻了開放和論爭的精神。同時竹內好也指出象牙塔式的學問雖然可以累積知識，卻不能創造思想，尤其不能「直視現實的污濁」，所以他對這樣的「學界」表示失望，認為反倒是傳播媒體更具有活力。⁹⁰

竹內照夫在 1941 年在《斯文》再發表〈支那學論〉一文，強調儒學的實用性和實利性。雖然這場論爭始終沒有共識，不過後來的歷史令竹內好的意見得到證實——日本漢學既未成為「聖學」，實質上也未與日後的中國學合流而變成「新漢學」。竹內好所批評的僵化、封閉、缺少自由創造與批評精神而墨守文字的因循態度，一直是日本漢學界的基本學風。當然就學術史意義而言，支那學的成就無庸置疑，不過它龐大嚴整的知識體系也令思想逐漸失去原創力。尤其在戰前，不論是「漢學」或是「支那學」的「研究」都流於時事性、報導性，而欠缺學問的正確性，並進一步風靡了日本的國家社會，現代中國也成為經濟市場、軍事入侵的對象，中國話成為滿足貿易、軍事上需要的工具，使得當時的日本人難以培育出對中國文化正確的關心態度。可以說，從「儒學」、「儒教」、「漢學」，到「支那學」，在表述上雖然改頭換面，內容實質卻尚未脫胎換骨。

三、以近代日本為鏡鑑談「東亞儒學」

漢字語詞通常隱含了強烈的象徵意義，但是只要改變其表述方式，就很容易淡化掉它本來承載的歷史意義。「東洋」、「東亞」、「儒學」、「儒教」等語詞烙印著近代日本認識中國的方式，我們卻習以為常，以為不用咬文嚼字就能心領神會，所以至今也未產生全面梳理的需要。但是就像戰前的「支那」、「支那人」、「支那學」在戰後被改寫為「中國」、「中國人」和「中國學」一樣，容易令人產生日本人的中國觀已隨之轉換了的錯覺。過去的

⁹⁰ 孫歌長期關注竹內好在近現代漢學界扮演的角色與影響，對該段歷史多有論述。參見氏著：〈「漢學」的臨界點——日本漢學引發的思考〉，《世界漢學》，第 1 期（1998 年 5 月）；《亞洲意味著什麼？文化間的「日本」》（台北：巨流出版社，2001 年）等。

這些語詞概念與日本帝國歷史深刻聯結，我們不能輕易忽略它們所承載的歷史意義。而戰後的「中國學」由於失去德川以來主流意識形態的功能，僅僅保留考據學的知識性表象，更使得中國知識界易於忽略它在日本歷史中的上下文而產生「純學術」的誤解。

不過換個角度言，在分工日益精細的現代社會，一個表示學科或地域範圍的語詞本身的曖昧，有時倒可以提供了某些始料未及的新可能。而「東洋」等等在使用過程中具有相當隨意性的中文語詞，的確具備這樣的生產性。它們在歷史遞嬗中曾經催生了日本學術中最富於創造性的成分，同時也把日本學術中最陳腐的部分保留下來；不僅包括各個歷史階段的學術內容，也涵蓋了中國學術自身演變的軌跡與日本人的自我認識。雖然它們在使用上歧義重重，但也表示它們所蘊含的生產性尚未得到窮盡。

當我們立足台灣，思索「東亞儒學」的出發點時，「東洋」、「東亞」、「儒學」、「儒教」所經歷的歷史變化提供了什麼契機？而「東洋」、「東亞」語詞的消逝與「儒學」、「儒教」研究在日本的盛況不再，應該可以帶給我們啟示。檢視這些語詞在歷史上發生轉變時的動態狀況，也許能夠提供我們不可多得的資源。

中日甲午戰爭發生至今已經一百一十年，已經有日本學者平心靜氣，重新自我審問是否真正具備了探討「侵亞」思想的「資格」？⁹¹二次世界大戰落幕已近六十年，日本依然曖昧地面對侵亞的戰爭責任與賠償問題，持續描繪著將予以亞洲「援助」的遠景。這樣的現實促使日本的知識份子開始省思知識界究竟能對亞洲「訴說」些什麼的問題。1964年，竹內好曾經提出如下的言論：

（隨著日本之戰敗）而喪失的是，明治以來逐漸成形的，以亞洲為主體的思考模式。身為亞洲的一員，這樣的思考模式是一種負責任的表現。不過卻隨著戰敗而銷聲匿跡了。（中略）日本曾經

⁹¹ 桂島宣弘：〈アジア主義の生成と転回——徳川思想史からの照射の試み〉，《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年），頁195。

殲滅朝鮮、恣意侵犯中國的主權，然而過去七十年間，日本也和亞洲諸國一同成長，並且自覺到如果切斷與朝鮮及中國的聯繫，將無法生存。侵略之行為固然不當以正面看待，但侵略一事，其實也意謂著被扭曲的連帶感。與其以事不關己的態度面對其他諸國，侵略在某種意義上，甚至是健全的。⁹²

這一段文字討論是當時的熱門話題：「『侵略』與『連帶』在具體狀況下無法真正區別」，竹內也認為二者具備「合一的傾向」，並且在這樣的認知下定義亞洲主義。不過，與亞洲主義者截然不同的，竹內嚴詞指責戰後便放棄了亞洲責任的日本人，批評他們根本就是「把嬰孩丟入沸水之中」。

在日本出爾反爾的舉止中，我們似乎可以看到竹內所批判的「放棄責任」之態度依然存在，但是竹內所面對的時代背景，距今已十分遙遠。日本的資本主義在美國庇蔭下始得以存立，為了追求經濟的高度成長，反而對己身所處的亞洲不斷找藉口「放棄責任」。上村希美雄一針見血地批判道：日本在經歷過「不因亞洲與歐洲對立的難題所苦，而舉國邁向脫亞入歐的幸福時代」⁹³後，不斷積極地「復權」，且夸言為亞洲做出了「國際貢獻」。另一方面，中國在急速近代化的過程中，也再度接受了日本的「援助」。

暫且略過中國的變化不談，問題的癥結在於，那種一方面熱切討論亞洲主義，卻又對日本的狀況冷眼旁觀的態度，而今是否有所改變呢？竹內曾經指出，由近代到戰後，日本的近代化過程與中國相比，雖然未經歷激烈「抵抗」西洋的過程便得以急速發展，但也因為不曾嘗過「敗北」的滋味而成為西洋的奴隸，甚至「放棄了自我」，導致「日本社會無法容許思想的對立。換言之，不存在思想，思想只能藉由觀念發展」。⁹⁴

竹內好對於日本在戰前戰後的「無思想狀態」執戈相向，認為日本因此無法掌握正確的近代史觀、中國觀。按溝口雄三之言，竹內好的主張基

⁹² 竹內好：〈日本人のアジア観〉，《竹內好評論集》，第3卷（東京：筑摩書房，1966年），頁84。

⁹³ 上村希美雄：〈戰後史のなかのアジア主義〉，《歷史學研究》，561號（1986年），頁50。

⁹⁴ 竹內好：〈中國の近代と日本の近代〉、〈日本人の中國観〉，《竹內好評論集》，第3卷，頁27、28、55。

本上還是一種以西洋為中心的，相對於「非歐洲」的中國、指摘無主體性的日本，亦即是為「以歐洲為基準」的思考模式。⁹⁵溝口認為竹內好仍然跳脫不出如下的窠臼：「以歐洲的眼光來捕捉自我、審視自我，自問是否是歐洲式的？又是否為非歐洲的？」

溝口的批評無可置喙，但我們在思考「東亞儒學」的出發點時，更重要的是應該借鏡日本，探討竹內所勾畫的「奴隸文化」及「喪失他者」的構圖，如今是否起了變化？

正如上村之文所述，⁹⁶在邁入八〇年代以後，「藉由思考亞洲來重新捕捉日本的日本人」逐漸增加，也出現了「以亞洲為借鏡而改變自我」的情況，「日本與亞洲因此不斷產生變化」。不過，即便如此，竹內所謂「非亞洲亦非歐洲」、「不屬於任何一類」的日本依然存在，並且在世界屹立不搖。要徹底思考這個問題，我們必須對掌握竹內這類亞洲主義者的「西洋—東洋」、「文明—非文明」、「近代—反近代」基本思想架構，針對近代日本「自—他」認識的基本架構提出質疑。例如西洋的出現為思想空間帶來什麼樣的構造？「自—他」認識又從何開始？它對亞洲主義者的近代思想產生什麼影響？職是，本文試圖回溯至十九世紀前半，以思想史角度來捕捉其「東洋」、「東亞」、「儒學」、「儒教」論的架構。

一九二〇年代以後的「東洋」、「東亞」是熱切地要「脫亞」的日本東方主義者發展出來的概念。原本所謂的「東亞文明」是一個取代「中華文明」的代稱，是因應東方主義者要改變中華主義文明一元論而產生的，因此本來可以預期「東亞」這個文化地域概念能夠產生多元的文化發展。就像是「東亞佛教史」的著作中談及佛教的傳播過程：以印度、南海諸國為起點，經由中南半島、西藏、西域諸國，到中國、蒙古、滿州，傳入朝鮮半島，

⁹⁵ 溝口雄三：《方法としての中國》（東京：東京大學出版會，1989年），頁27。相同主張亦可見於鶴見良行：〈新しいアジア学の試み〉，《アジア人と日本人》（東京：晶文社，1980年），頁177。坂元ひろ子曾針對溝口雄三的此項看法提出批評。坂元：〈中國民族主義の神話—進化論・人種觀・博覽會事件〉，《思想》，849號（東京：岩波書店，1995年）。

⁹⁶ 上村希美雄前揭論文，頁52-3。

最後進入日本。在這個傳播過程所涵蓋的廣泛諸地域內，各時代的佛教有非常多元的開展。雖然該概念的實際發展事與願違，但當我們今日重新省思「東亞」這個概念時，它作為文化概念的意義會成為重要的指標。

子安宣邦主張在確定帝國日本政治性地域概念「東亞」已經死亡後，我們必須用自己的雙手創造出新的「東亞細亞」的概念，把這一個地域概念變成一個關係框架，讓生活在這一地域的人們可以進行多種多層次的交流。⁹⁷他認為這是一種可行的途徑，把「東亞細亞」當作廣義上文化相通的地域概念，同時也把這個廣域性的概念塑造為經濟、文化、生活領域中，能夠進行多層多重交流的關係結構。他強調必須徹底揚棄自民族、自國中心主義，不能把「東亞細亞」當作國際關係來加以具現，而必須視之為一個能夠讓生活者相互交流的場域——這是一種方法上的地域概念，也是一種途徑——就是將日本帝國創造的舊「東亞」概念變身為新「東亞細亞」概念的途徑。做為日本思想史的研究者，他敏感地由亞洲熟察覺到現代日本重建「亞洲」和「東亞細亞」的慾望，因此秉著知識份子的自覺發言制止過去那種曖昧、僵化的「東亞」概念重生。

而關於「儒學」和「儒教」，竹內好所堅持的開放性、溝口雄三提出把自我相對化的立場可以給我們重要的提示。竹內好強調：「我們關心的並不是漢學是否是『聖學』的問題，我們真正需要的是對於『聖學』何以墮落至此的恰當自覺，以及有關如何改善現狀的建議。」⁹⁸他批評日本支那學封閉性的學術規範，主張支那學不該成為安身立命的歸所，指出：「在站在支那學的立場針砭事物之前，為什麼不能站在更廣闊的立場評價支那學呢？」並提出三個重點：一、學術研究者應持續關懷現實社會，置身於社會變遷之中，具備開放性；二、學術應具備批判精神和平等自由精神；三、學術研究者要有「熱情」，發自內心對人生感興趣。他認為即使一切學問都無法捨棄其經院性質，只要能允許鮮活的外來氣息自由進入，便可以防止自身

⁹⁷ 參見子安宣邦前引書：《東亞儒學：批判與方法》。

⁹⁸ 竹內好：〈支那學の世界〉，《中國文學》，第73號。

的硬化。溝口雄三則點出近代日本漢學的意識形態是保守乃至右翼的：「日本漢學的特徵，……在於它試圖構築一個沒有『異』的『自我』的世界，亦即捨棄『異己』而自認為小宇宙的世界。」⁹⁹「所以日本漢學當然不可能是外國學，在本質上，它只能是日本學。不過，這裡所說的日本學，並不是以日本為研究對象這一意義上的學問，而是強調日本的自我、所謂反相對主義的學問。如此一來，日本漢學的學術根基重在自我的強調，與以『我』為『他』的客觀立場背道而馳。」他提出了兩個重要的問題：一、日本漢學的學術立場是自我中心主義的；二、這種自我中心主義將阻礙日本學術在國際化過程中展現普遍性。⁹⁹漢學的困境背後，隱藏著與近代日本意識形態中「日本特殊論」的邏輯聯繫，在這一意義上，日本漢學間接參與了日本「國體論」的制作，與戰後日本中國學的精神相悖反。

近代日本的「東洋」、「東亞」、「儒學」、「儒教」論在歷史演變軌跡中為我們留下了豐富的遺產。這遺產來自它內部的變革與改良，也來自它外部的批評與否定。從這些詞語中，我們可以窺斑見豹地了解到日本思想史的基本問題點，也可以更深入地了解日本這個「既近又遠」的參照系，在比較思想的視野當中，意味著新問題的提出和國際化學術規範的形成。當日本漢學從靜態轉向動態從而發生性質變化的時候，便為我們提供了思考的新視野；相反的，當它試圖在成規中墨守的時候，便喪失了學術活力。在日本知識界批判漢學和漢學在轉型期所引發的論爭中，曾經出現過思想巨人；如果把對日本漢學的理解從狹義、靜態的訓詁考證之學推向更為開放的學術領域，尤其是審視它在臨界狀態下所受到的刺激與衝撞，那麼在知識的帷幕之後，我們將看到有聲有色的思想泉源。而那時我們或可真正跳脫近代日本「自—他」的認識架構，把真正意義上的「他者」納入眼簾。

⁹⁹ 溝口雄三前揭書：《方法としての中國》，頁36。