

重建我們的文化認同之路：

評黃俊傑《東アジア思想交流史
——中国・日本・台湾を中心として》

The Reconstruction of Our Way to Culture Identity:

A Book Review of Huang Chun-chieh's *The
Exchange of Thought in East Asia: Focusing on
China, Japan and Taiwan*

楊 際 開*

Yang Ji-kai

黃俊傑的大著《東亞儒學史的新視野》2001年由臺灣喜馬拉雅研究發展基金會出版，2003年修訂再版，我手邊的是韋政通於2004年10月從臺灣來杭州時，特意給我帶來的2003年修訂本。當時，我

* 作者現任杭州師範大學國學院研究員。

開始提倡東亞和解，讀到「東亞儒學」的標題，怦然心動，感到吾道不孤。

余英時在序中寫道：「俊傑進入中國思想史的專業與一般職業史學家不同，他自始便帶著沉重的使命感而來的。他所追求的不僅是知識而且是價值，他對儒學情有獨鍾，其故也在此。」¹我想，黃俊傑從中國思想史轉向東亞儒學，也是受到價值的召喚，他在該書自序中認為：「盱衡東亞各國學術界對於儒學研究的既有成果，多半局限於日本學者溝口雄三所批判的『國家歸屬主義』。各國學者以語文之便，多半仍以研究本國的儒學史為主。以中文學術界的狀況而言，海峽兩岸學者仍以研究中國儒學為職志，他們以卷帙浩繁的論著，闡先聖之遺意，發潛德之幽光，其有功於聖門，自不待言。但是，從二十一世紀中國文化與域外文化密切互動與對話，而且『全球化』成為潮流的新形勢而言，我們必須嚴肅考慮將東亞儒學視為整體進行研究的重要性與迫切性。」²這段話表明黃俊傑對已故溝口雄三（1932-2010）的中國研究方法論的共鳴，同時提出了將東亞儒學視為一個整體的嶄新視野。我當時讀了這段話，學思大開，感到了知識上與認同上的擴展，現在可以體會到，這裡面透露出了作為一個學術典範開拓者的自信與獨到。今年（2013）伊始，應臺灣大學人文社會高等研究院邀請，作了一個月的訪問學者，印象最深的是黃俊傑以東亞儒學替代「國學」的研究姿勢。

溝口雄三提出的「作為方法的中國」經過他的高足伊東貴之（1962-）的「創造性轉換」，提出了一個也可謂是「作為目的的中國」的近世中國的思想研究典範。³伊東氏對近世中國的研究典範可與黃俊傑的「東亞儒學」研究典範媲美，在思考「作為目的的日本」這個

¹ 余英時：〈序〉，收於黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003年），頁2。

² 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，頁7。

³ 參見〔日〕伊東貴之（1962-？）著，楊際開譯：《近世中國的思想典範》（臺北：臺灣大學出版中心，預定出版）。

問題上預留了學術空間。因為，在「東亞儒學」裡面已經包含了「作為目的的日本」或「作為目的的臺灣」這樣的課題。問題是「區域」研究與「文明」研究如何在文明共同性的展望之下達到融合？

十多年過去了，如今黃俊傑提出的「東亞儒學」的思想得到了東亞各國的迴響，今年年初，代表日本知識界最高水準的岩波書店出版了黃俊傑的《東アジア思想交流史——中国・日本・台湾を中心として》⁴（《東亞思想交流史——以中國、日本、臺灣為中心》），標誌著他的東亞研究已經從「儒學」進入到了「思想」領域。全書由第一部「理論篇」兩章、第二部「中日交流篇」四章、第三部「臺日交流篇」兩章構成。

一、理論篇

收入理論篇的兩篇大作，置於第1章的是〈作為地域史的東亞交流史——問題意識與研究主題〉，第2章是〈東亞文化交流史中的「去脈絡化」和「再脈絡化」——其現象和研究方法上的問題〉。在第1章中，作者提出了「歷史研究的範圍與視野應以國家、地域或世界為主？」這一問題，相對於二十世紀盛行的以「國別史」（national history）為主的歷史研究典範。在中國以錢穆（1895-1990）的《國史大綱》為代表；二十一世紀初，「全球史」開始受到歷史學家的重視；在介於「國別史」與「地方史」（local history）之間的「區域史」，同介於「國別史」與「全球史」之間的「區域史」這兩種「區域史」中，作者所關注的是後者，他指涉的所謂「區域史」並非國家內部的地方史，而是跨越國家藩籬的文明史，如東亞史、西歐史。然而，問題是，如果我們要從「國別史」中西方主權國家中心的現實政治中走出，就有必要從「地方史」與「全球史」的交匯來看東亞文化

⁴ 黃俊傑著，〔日〕藤井倫明等譯：《東アジア思想交流史——中国・日本・台湾を中心として》（東京：岩波書店，2013年）。

交流史，此時所謂「地方史」的內涵其實已經是全球地方史，立足於自主開放的文化主體意識。

從方法論的層面，黃俊傑提出了作為「接觸空間」(contact zone)的東亞的分析概念，他依據日本學者子安宣邦(1933-)在《漢字論：不可避的他者》的觀點，認為「中國做為漢字文化、儒學、漢醫等東亞文化共同要素的發源地，確實是一個巨大的『不可避的他者』。」⁵從這一立場，東亞歷史上的「中國」與其說是一個現代意義上的「國家」，不如說是一個「超國家」的政治、社會、文化共同體。這個共同體就是東亞文明，子安將漢字視為「他者」，說明他的文化立場仍然是西方中心主義式的。其實，日本出自自身的安全需要，選擇了漢字，這一文化選擇意味日本加入了東亞的文明安全體系，成為東亞文明一個成員。趙翼(1727-1814)在《二十二史劄記》卷34〈天主教〉中寫道：「孔教僅中國之地，南至交趾，東至琉球、日本、朝鮮而已。」⁶這是一種以宗教為判準的具有近代意義的文明概念。黃俊傑所關注的是東亞文明內部文化交流的實態。這樣，他就從以往制度論式的重視「結果」的立論轉向了重視文化交流「過程」的研究。這一立論重心的焦點轉換意義重大，從立足於「結果」的觀點來看是理所當然的事物，在立足於「過程」的觀點來看都是需要重新賦予意義的東西了，堪稱為是一種哥白尼式的「典範轉移」。這種「典範轉移」包含了以下三層意義：1. 從結構觀點向發展觀點移動；2. 從「中心」向「邊緣」移動；3. 從文本到氛圍。

方法論的典範轉移，其目的如黃俊傑所言：「東亞文化的共同命題，只能在各國的具體互動過程之中形成，而東亞文化交流史也就可以被視為東亞各國建構各自的文化主體性的過程。」在這裡，明確

⁵ 參見〔日〕子安宣邦(1933-)：《漢字論：不可避的他者》(東京：岩波書店，2003年)，頁232。

⁶ (清)趙翼著，曹光甫編：《趙翼全集》(南京：鳳凰出版社，2009年)，頁681。

表明了文化主體性是在文化交流中確立起來的，這種對文化主體與文明整體的雙重視野可謂是黃俊傑慧眼獨具的地方。然而，這裡的「各國」是一個行政單位，還是近代意義上的國家概念，仍需要進一步界定吧？如果把東亞文明作為一個單位，如何來界定具有主體意識的區域單位就會成為問題意識的源頭，這就是魏源（1794-1857）在《聖武記》卷12中提出的「山川為主，州郡為賓」⁷的主體意識。這種鄉土意識可以成為近代民族國家的溫床，也可以成為推動全球化進程的地方性主體意識，而這種意識最終是指向康有為（1858-1927）式的所謂「世界大同」？還是東亞文明共同體整體的繁榮？這在黃俊傑的問題意識裡面，顯然是偏向後者。但從這樣的立場，又會產生出另一個問題，那就是東亞文明共同體整體的保存與軸心時代不同文明的現代融合是否是一個相同的進程？如果是，那麼，構成東亞文明的不同區域各自起到了怎樣的作用？

黃俊傑根據其「區域史」的定義，指出「所謂『區域史』概念正是出現於各國『國別史』的互動之中，而不是在各國『國別史』之上的一個抽象範疇」，並進而認為：「如果將各區域人民之具體而特殊的歷史經驗抽離，則所謂『全球史』就成為空洞而無具體內容的抽象概念。在這個作為『部分』的『區域史』構成作為『整體』的『全球史』意義上，我們可以進一步說：所謂『全球史』可以被理解為『跨區域史』」。問題是，如何才能實現這個「跨」？譬如從「全球史」的角度來看軸心時代的不同文明如何走向融合，這就需要一個合目的論的立場，從這樣的「全球史」的角度來看「地方史」，與從「國別史」之互動的角度來看「區域史」是完全不同的。黃俊傑似乎對這兩個不同層次的問題沒有予以區分。

黃俊傑是在「全球史」的展望之下來定義「區域史」的，一邊他著眼於「各國『國別史』的互動」，一邊他又強調「各區域人民之

⁷（清）魏源：《聖武記》（附夷艘寇海記）（長沙：岳麓書社，2011年），頁519。

具體而特殊的歷史經驗」。在他看來，所謂「全球史」也就是「各區域人民之具體而特殊的歷史經驗」，而這種「歷史經驗」被置於其「區域史」的框架之中，具體說，即東亞史之中，他關注到了東亞文化交流這樣一個既超越「國別史」，又在「國別史」之中的研究領域，也就是東亞文化交流史。這也就是他所說的從「結果」向「過程」之視線轉移的內涵，而從被平野健一郎先生稱為「文化觸變」(acculturation)，而我則認為毋寧稱為「文明觸變」的角度來看，黃俊傑所揭示的東亞文化交流史觀，也就是一種文明觸變的全球化史觀；也就是說，全球化史其實就是西方文明的文明觸變過程。

而從「結果」向「過程」的典範移轉就會遇到所謂「脈絡性轉向」(contextual turn)的問題，作者認為：「在東亞文化交流史上，任何文化產品（尤其是經典文本）之傳播到異邦，必要經過程度不等的『脈絡性轉向』，才能在當地落地生根」，這是一種接近於文明觸變論的觀點，但立足於一主體性立場，這樣，文化交流的研究就與當下的文化創造密切結合，產生出了現實意義。如同黃俊傑所言：「文化交流史研究正是因為它深入『意義之網』，並將各國間的交流視為尋求意義的活動，才取得它的高度、厚度與深度」。

作者進而從問題意識的角度，提出東亞文化交流史中「自我」與「他者」的互動，以及東亞文化交流與權力結構的互動兩個問題。所謂「自我」與「他者」雖然都要面對漢字這個「不可避免的他者」，但對處於中日關係中心位置的臺灣知識分子來說，如何從中國文化與日本文化中找出臺灣性，不僅關乎「自我」的主體性重建，也關乎東亞文明整體的更新。作為政治思想史家蕭公權（1897-1981）的弟子，作者對東亞文化交流史與權力結構的互動表示關注也是分內之事，而此問題也同樣關乎大家關心的東亞共同體建設的走向。無論是人物的交流，還是物品（尤其是書籍），抑或思想的交流，如何為未來的東亞共同體提供一個文化基礎建構的思路，恐怕是作者問題意識的原點吧。

如果說，第1章展示了一種宏觀的東亞文化交流史觀，那麼，第2章〈東亞文化交流中的「去脈絡化」與「再脈絡化」現象及其研究方法論問題〉則旨在處理一個東亞文化交流史上具體而微觀的現象——「脈絡性的轉換」：「原生於甲地（例如中國）的諸種概念或文本，在傳到乙地（例如朝鮮與日本）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。」這裡的「去脈絡化」與「再脈絡化」也是一種文化觸變現象，作者援引藤田高夫對東亞的定義——「具有某種統合性的文化綜合體」，認為，『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而言，交流的『過程』就比交流後的『結果』更為重要」，從這句話中，可以看到作者試圖用「過程」來解構「結果」的現實關懷。因此，他指出：「在中國周邊的日本、朝鮮與越南經由交流活動而形成自己的主體性之過程中，『中國』是『重要的他者（significant other）』，但是卻不是指揮周邊國家『演出』的唯一的『中心』」。這就提出了何謂「中國」這個根源性的問題，也就是說，「中國」對東亞文明的參與者與創造者來說，真的只是「重要的他者」嗎？這關乎東亞文明的構成原理，需要認真討論。

作者早年就提出過兩個思想史的觀點，一個是諾夫喬伊（Arthur O. Lovejoy, 1873-1962）所提倡的觀念史，一個是史華慈（Benjamin I. Schwartz, 1916-1999）式的思想對環境的意識回應，⁸看到了「概念」本身在不同的「脈絡」中涵意不同。本來，「概念」離開所自出的環境，進入不同的文化會受到容受方的重新解釋，賦予新的意義。現在的問題是，在東亞文化交流中，圍繞「概念」的社會與政治環境的不同雖已是自明的事情，而這種不同的社會與政治環境在文化觸變中是如何互動的？這樣的問題需要我們對上述「具有某種統合性的文

⁸ 參見黃俊傑：〈思想史方法論的兩個側面〉，《臺大歷史學報》第4期（1977年5月），頁357-383。

化綜合體」這一理解中的「某種統合性」加以留意。這句話表明了東亞文明整體本身有一種趨向統合的方向性，而這種方向性或是促使橫向式中國社會與縱向式日本社會逐漸走向功能互補的動力；也就是，縱向式日本社會具有吸收西方衝擊的功能，成為東亞近代性秩序的發源地，東亞的近代變局雖然經過了長期的醞釀，但都與近代日本的登場有關。這裡的「橫向」與「縱向」是說，中國與日本這兩種不同類型的社會統合。一般來說，「橫向」指涉一種「郡縣」式的社會統合，「縱向」指涉一種「封建式」的社會統合，而「封建式」的社會統合或更具有「現代性」。

至於，漢字是否是「他者」，就要看立足於怎樣的判斷標準。如果立足於「語言＝方言」，那麼，漢字就是一種「他者」，但從文明的角度來看，可以標識東亞文明身分的恐怕不是方言，而是漢字。我們需要一種雙重視野，在假名與漢字的關係中從漢字的角度立言的研究，可參見王小林《從漢才到和魂——日本國學思想的形成與發展》第2章。王認為章太炎（1869-1936）、宋恕（1862-1910）都立足於傳統的「正名論」，並指出：「章氏所期待的，是一個近乎夢想的，要『言』與『名』直接回到『名實一體』的理想狀態」，⁹還斷言道：「宋恕的變法主張是將傳統的『正名論』與激進的改良主義合二為一的畸形而又不切實際的政論」。¹⁰其實，章太炎對漢語體系的關心受到日本國學民族主義的刺激，將乾嘉的漢學研究引向了對「方言」的正名，而為「方言」正名的問題意識是一種反近代化的全球化意識，在他的心目中或潛藏著一種以「方言」為「雅言」的「名實一體」願景。宋恕更是將江戶時期日本儒學的「中國觀」作為奧援，發起了對秦制的批判，這裡面包含了來自近代日本的全球地方化的意識。從東亞文化交流史的角度來看，可以說，推動清朝中葉考證學發展與江戶

⁹ 王小林：《從漢才到和魂——日本國學思想的形成與發展》（臺北：聯經出版公司，2013年），頁104。

¹⁰ 王小林：《從漢才到和魂——日本國學思想的形成與發展》，頁114。

時代國學運動的動力是一種對社會與政治秩序的預設，指向東亞文明整體的大一統，我們不能在民族主義的預設上來思考中日在近代的互動，而黃俊傑提出的「東亞文化交流史」的研究典範從一開始就與民族主義的立言前提有所不同。

二、中日交流篇

作為「東亞文化交流史」的範例，收入第二部「中日交流篇」的四章分別為：〈十八世紀東亞儒者的思想世界〉、〈中日文化交流中「自我」與「他者」的互動：類型及其涵義〉、〈中國儒家知識分子的日本觀——朱舜水與徐復觀的比較〉、〈論中國經典中「中國」概念的涵義及其在近世日本與現代臺灣的轉化〉。

在第3章〈十八世紀東亞儒者的思想世界〉的「引言」中，他寫道：「在十八世紀之內，中、韓、日三國之間透露日益活躍的文化交流活動，原居於意識形態統治地位的朱子學，遭遇各方學者凌厲的批判，奠定了各國儒家思想從『近世』（early modern）邁向『近代』（modern）的基礎，為十九世紀風狂雨驟的思想變局而鋪路。」以往，按照「國別史」的研究典範，我們對東亞思想的近代走向視而不見，缺乏整體的把握；如今，從「東亞儒學」的角度，我們就可以看到東亞思想的近代進程保持著高度的一致性，同時也可以看到東亞各個區域的特色以及區域之間的互動推動了東亞思想的近代進程。

反理學思潮是社會變動在思想意識層面的反映，明代前後七子所推動的復古運動揭開了反理學的序幕，通過明遺民朱舜水（1600-1682）在日本的文教活動，激起了江戶時代儒學者的文明主體意識，這種意識隨著日本家元社會的形成，意味不同於中國的政治體制與意識形態在日本的出現。黃俊傑指出：「十八世紀中、日、韓儒者對朱子學的批判，正是著力於將『理』從在『事』『之上』的存在狀態，轉為在『事』『之中』的存在狀態，從而解構朱子學倫理學的

形上學基礎。」問題在於，在江戶時代的反理學思潮中，出現了一種由本居宣長（1730-1801）所提倡的所謂「皇朝學」的新型意識形態，王小林認為「本居的理論顯然已經落入了自己所批判的朱子『理學』的窠臼」，¹¹如果從東亞反理學思潮的整體視野來看，江戶時代的國學思想也應在思想史上予以應有的地位吧。在德川日本，將東亞思想史上「尊德性」與「道問學」的分離推向了政教分離的早期近代社會，這種意識形態的轉換，雖然在明治維新以後與天皇制國家相結合，變成奴役亞洲的工具，但我們還是能從中看到東亞思想的大體走向。

在二十一世紀的今天，我們來回顧東亞十八世紀中、日、韓儒者主體意識的同異，會加深對東亞思想整體性的認識。日本儒學的研究者澤井啟一在《作為「記號」的儒學》¹²中從脫中心／領有／本土化的角度討論了東亞儒學在不同地域中出現的形態，而黃俊傑從東亞儒學在「存在」中探索「本質」的角度，看到了東亞思想在走向近代途中的某些革命性的變化。正如同他所指出的那樣：「『東亞儒學』作為比較思想史研究的新領域，應採取動態的觀點，著眼於中、韓、日、越、臺各地儒學傳統的發展過程，聚焦於各地域的儒者建構他們文化的與政治的主體意識的心態歷程與論述結構。也只有在這種多元性的比較視野之下，『東亞儒學』研究才是一個開放性的新學問，而對二十一世紀世界諸文明之間的對話有所貢獻！」這很好地表達了「東亞儒學」的學術典範背後的時代關懷。

從「動態的觀點」出發，伊東貴之在近作〈從東亞的「近世」到中國的「近代」〉一文中提出了從東亞之「近世」的視角來重新思考東亞的視野，可謂是採取動態的觀點來把握東亞文化交流史的一個來自

¹¹ 王小林：《從漢才到和魂——日本國學思想的形成與發展》，頁163。

¹² [日]澤井啟一：《作為「記號」的儒學》（東京：光芒社，2000年）。他在新著《山崎闇齋》（京都：ミネルヴァ書房，2014年）結章中提出一個「東亞中的闇齋學」視角。

日本的視角。但這個「日本視角」如何才得以「對象化」，仍然是東亞研究的關鍵性課題。儒學在東亞各區域進行本土化的過程中逐漸轉變成具有本土色彩的政治本體論，這種在各個區域中孕育出來的政治本體論都擁有一個共同的原始儒學典範，既相互聯繫，又各有特色，這是一個往往被我們忽視的東亞共同體內在活力的前提，應予以尊重。

第4章從類型學的角度，分析了中日文化交流中的四種類型，即「政治自我」與「文化自我」的張力、「文化自我」與「文化他者」的張力、「政治自我」與「政治他者」的張力、「文化他者」與「政治他者」的張力。作者以山崎闇齋（1619-1682）與福澤諭吉（1835-1901）為例，說明「政治自我」與「文化自我」的張力，前者是江戶時代神道學者的「政治自我」與「文化自我」的衝突，透露出江戶時代的「文化自我」已經開始從「文化祖國」中自立出來；後者揭露了「民族國家」的「政治自我」內藏著對包括臺灣在內的亞洲的歧視。

關於第二類「文化自我」與「文化他者」的張力，作者認為：伊藤仁齋（1627-1705）、荻生徂徠（1666-1728）、石田梅岩（1685-1744）這樣的日本思想家的心靈深處，日本文化才是他們「文化自我」的深層結構。「以儒學為基礎的中華文化確實是日本思想家的『文化他者』，兩者之間終不免有其緊張性存焉。從十八世紀以後，許多日本思想家為了癒合他們的『文化自我』與『文化他者』的裂痕，所以對中國古典習見的『中國』一詞重新加以解釋，以『中國』一詞指『日本』而言」。這種認同的置換雖然也孕育出了與「中心」對抗的強烈的民族主義，但從東亞思想的近代走向來看，可以說，東亞文明中出現了一種取代權力中心的新型上層建築。黃俊傑早年曾注意到春秋時代政教分離的歷史跡象，¹³ 他的第一部學術著作《春秋戰國時代尚賢

¹³ 黃俊傑：〈關於古代希臘城邦研究的若干省察——兼論古代中國與西臘城邦比較研究的問題〉，《臺大歷史學報》第3期（1976年5月），頁295-334。

政治的理論與實際》¹⁴也涉及到東亞文明早期的政教形態，從東亞文明整體來看，這種內在於東亞史的人文進程在江戶時代得到了培育。

焦竑（1540-1620）的三教合一思想雖然旨在「解決道德和知識的相容性問題」，¹⁵與石田梅岩的最後皈依神道的三教合一思想相比，可以看到，在東亞思想中，中國走向知識分子個體內部的天性修養與日本知識分子走向政教分離的近代趨勢。在明末的思想困境與江戶時代的神道思想之間，朱舜水是東亞近世史上提倡東亞文明內部之價值轉換與融合的第一人。

第三類「政治自我」與「政治他者」的緊張，作者舉出了乙未割臺前後臺灣富商李春生（1838-1924）與《臺灣通史》的作者連橫（1878-1936），他們以「棄地遺民」自居，表現出了與殖民政權日本這個「政治他者」的緊張關係。李春生晚年面對日本割據臺灣這一東亞史中政治力量的轉捩點，出現了「新恩舊義」的政治倫理。他在明治日本與晚清政體之間，進行了價值與認同的選擇，¹⁶表現了臺灣的一種新型的「政治自我」，正是著眼於這種「政治自我」的性格，甲午戰後，臺灣被章太炎（1869-1936）期待為「日支聯邦之地」（章太炎：〈正疆論〉，《臺灣日日新聞》，1899年元旦社論）。

第四類「文化他者」與「政治他者」的張力，作者舉出了內藤湖南（1866-1934）等日本漢學家對作為「文化他者」中國的崇敬與對現實中國的厭惡。但從內藤湖南的思想體系來看，他與東亞其他區域的儒家思想家一樣，未必把日本文化與中國文化截然分開，他們對現實中國的厭惡或出自一種驕傲感吧。作者指出，「東亞儒者認為『自我』與『他者』的和諧建立在文化基礎之上」，他所提倡的作為「過

¹⁴ 黃俊傑：《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》（臺北：問學出版社，1977年）。

¹⁵ 參見梅廣：〈錢新祖教授與焦竑的再發現〉，《臺灣社會研究季刊》第29期（1998年3月），頁1-37。

¹⁶ 黃俊傑：〈李春生生命中的兩項抉擇〉，《臺灣文學評論》第5卷第1期（2005年1月），頁55-66。

程」的東亞文化交流史的研究目的，或許就在於為重建東亞共同體尋找共同的文化認同吧。

第5章以相隔三百年的朱舜水與徐復觀（1904-1982）的日本觀為線索，探討了中國儒家知識分子之日本觀的連續性。作為邊緣知識分子的朱舜水與徐復觀，他們對日本的想法，都寄託了對中國的反思與比較。前者寄希望於日本來復興儒教，後者批評日本患有「文化直腸症」，他指出：「這兩位中國儒家知識分子的日本觀，都在不同程度上透露『自我』的主體性對『他者』的照映與滲透。在這個意義上，『日本作為方法』可以說是朱舜水與徐復觀建構他們自己的『文化自我』的思考方法」。這是一個歷史性發現，說明在東亞文明中「中心」與「周邊」並沒有絕對的分界，有的只是互動、轉化與融合。

第6章論述了中國經典中「中國」概念的涵意及其在近世日本與現代臺灣的轉化。本來，「中國」這個概念在中國史上多少有一種秩序恐怖症的味道，而中國的周邊地帶也往往以「中國」自居，與中原地帶展開文明競爭。也就是說，東亞文化交流的過程促成了文明版圖的形成，周邊與非漢地帶也都帶有「中國性」。正如金代海陵王完顏亮（1122-1161）在〈題西湖圖〉中所說：「萬里車書盡會同，江南豈有別疆封。」出處被中國人視為「夷狄」的周邊民族也對中華的文明統合作出了貢獻。

黃俊傑舉出了近世日本儒者對「中國」一詞進行意義重構的兩種方法，一種是將「中國」的政治意義轉化為文化意義，一種是以普遍性瓦解「中國」一詞的特殊性，這兩種方法都是「周邊」對「中心」的轉化與提升。與此相對照，貫穿整個二十世紀，臺灣知識分子心目中的「中國」概念具有兩個特質：第一，臺灣在甲午戰後成為日本的殖民地，對「中國」，經歷了從「政治認同」與「文化認同」的合一走向撕裂；第二，「他們的世界觀中的『中國』，常是作為概念的『中國』之意義遠大於作為實體的『中國』之意義。」在臺灣民主過程中，某種「中國性」的認同覺醒反而使「臺灣性」獲得了意義。這種對近

世日本文化主體性的發現與理解不正表達了臺灣的某種有別於大陸的東亞性嗎？有論者從「角逐中原」的角度來把握東亞秩序在近代的轉型，但從日本社會的發展與思想的進程來看，其主要趨向在於把來自中國的政治權力轉化為社會權力與文化意義，中日之間在近代的衝突其實是東亞文明在不同歷史環境中出現的不同社會統合類型的衝突。

黃俊傑在〈傅斯年論教育改革——原則、策略及其啟示〉¹⁷ 接受了傅氏提出的教育本土化的議題，提出：「如何在建立臺灣主體性拓新的中國文化視野與世界眼光之間維持動態平衡？」這樣的問題意識或許促使作者對東亞儒學產生某種文化認同。臺灣從日本統治下光復以後，國民黨推行了半個世紀的未竟的國家建設得以在臺灣島上繼續進行，這使臺灣成為中國國家建設的縮影；同時，本土化的進程催生了臺灣意識，這兩者的結合呈現出中國近代化的另一種模式。這種模式一邊以東亞文明為前提，一邊又植根於自己的區域文化之中，我們可以通過這一模式來重新認識自己。

三、臺日交流篇

第7章〈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〉，介紹了三種類型的日本對臺灣實行殖民統治的主張。這三種臺灣論正表徵了在近代日本，所謂國家建設與帝國主義是物之兩面，帶有濃厚的西方中心論的價值取向；這種價值取向是在甲午戰後的日本國策中逐步形成的。一方面，如伊藤博文（1841-1909）所主張的那樣，在精神上，加強「天皇與國民的直接聯繫」；另一方面，採取政經分離的方針，參與對亞洲的殖民擴張。如今，在某種意義上，臺灣已經獲得了一個相對自主的政治與文化地位，正在成為東亞共同體理念的發祥地，這個東亞共同體理念體現了

¹⁷ 黃俊傑：〈傅斯年論教育改革——原則、策略及其啟示〉，《臺大歷史學報》第20期（1996年11月），頁89-100。

多元中的一體，而非相反。

第8章〈兩個視野——光復初期中國人的「光復返還經驗」與日本政府的「終戰經驗」〉，作者從殖民地臺灣獲得「解放」的觀點，重現了在這一特定時期中政治與文化變遷的複雜樣相，仍然一以貫之地向我們提出了「文化認同」與「政治認同」的張力這個問題。在中國文化的認同面前，作為「異族」日本的統治合法性就自然失去了文化基礎。然而，「異族」日本對臺灣的五十一年統治給臺灣留下了什麼？與西方殖民者帶給上海或香港的東西相比，這或許是一種東亞文明的整體體驗吧。

黃俊傑提出的「東亞」研究典範體現了一種雙重視野，既立足於臺灣經驗，又看到了東亞各區域的形上系統，既看到了東亞各區域文化傳統的創造性個性，又從中看到了全球史的內涵。正是在這種視野中，他把一種自我封閉式的「中國」意識轉換成了具有現代價值指向的「東亞」意識，為重建東亞共同體指明了文化基礎建構的方向。

中國大陸的文化生態也不是鐵板一塊，如果我們把臺灣視為通過反抗日本的殖民統治而獲得了近代性的一個歸屬於東亞文明的區域，那麼，我們也可從香港或上海，看到某種相似的近代性。這種近代性與區域性的結合所呈現出來的東亞性是全球化的標誌之一，在這個意義上，黃俊傑所提出的「東亞思想交流史」研究典範，為我們在東亞的不同區域從事儒學近代轉換的研究，提供了新的方法論與範本。

「東亞儒學」是一把刺向政治唯我主義與一國歸屬主義的雙刃劍，將人們的視野從自己住慣了的屋子引向屋外，讓人們意識到有個東亞文明整體的存在，使居住在屋中的人們獲得了反思自己存在的框架，同時，又提出對自己的存在進行把握的方法。

對黃俊傑來說，林毓生提出的「創造性轉化」的命題只有放在東亞思想交流史的框架中，才能獲得現實意義吧。這樣的方法論意識可以引導我們從西方主權國家意識下的主體性立場向認同東亞文明整體的現代價值的立場轉換，在我們生活的區域裡獲得一種新的東亞整體

意識。從這樣的視野，我們可以重新定位浙學、閩學、蜀學、湘學等地方學統，重新理解朱舜水、黃宗羲（1610-1695）這樣的泛東亞式的人物及其現代意義，也可以重新理解中國史，特別是明清史的走向。