

重評90年代日本中國學的新觀念

——讀溝口雄三《方法としての中國》

◎ 葛兆光

溝口雄三著，李甦平、龔穎、徐滔譯：〈日本人視野中的中國學〉（北京：中國人民大學出版社，1996）。

記得在1995年到東京訪問的時候，在尾崎文昭教授的陪同下，和溝口雄三教授有過一次愉快的談話；1998年溝口雄三教授到北京外國語大學日本文化中心任教，在中國文化書院的一次聚會上，我們也有過一次寒暄，雖然了解不多，但基於我與不少日本同行的關係，我一直很關注溝口先生的研究，也很欽佩他的見識。我知道，溝口教授在日本學界有很大影響，近十來年常常討論一些思想深刻的理論和方法問題，在很大程度上促使了日本中國學界的轉向，並使日本的中國學界漸漸擁有了相當敏銳的問題意識，從而融入日本學術界的主流。同時，溝口先生在中國大陸和台灣也有相當影響，他有很多論著都曾譯成中文發表，包括他的重要學術專著《中國前近代思想屈折展開》，僅在大陸就有兩個不同的譯本。尤其是他探討理論和方法的重要著作《方法中國》，1989年由東京大學出版社出版後，中文本《日本人視野中的中國學》也由李甦平等人翻譯，1996年已經由中國人民大學出版社出版。近年來大陸有不少學者發表過和他的談話、討論；台灣的中央研究院近代史研究所也曾經發表他的介紹和專訪。台灣的黃俊傑等對溝口《方法としての中國》的英文評論，在日文版出版後的第二年就在《清華學報》發表；大陸的汪暉和溝口的對談，曾經在當時影響頗大的《讀書》發表；孫歌對溝口的介紹也相當引人注意，都使人對溝口的思路有所了解¹。溝口關於理論與方法的一些想法，已經有中國學者介紹和推薦，不過，在《方法としての中國》的中譯本出版以後，由於這一事關理論與方法的問題已經引入到大陸和台灣，成了中國學術界自己的問題，所以似乎還需要更細緻的討論和有利的評價。因為我在幾年以前曾經讀過日文本，留下一些筆記，這次拿到中文譯本，又仔細看了一遍，於是在這裡發表一些讀後感，也許有些不同的意見，與其說是批評，不如說是我自己閱讀後的困惑。

一 「近代」以及「前近代」

溝口站在90年代的立場，對日本的中國學進行了總結²。在第一編第一章「考察『近代中國』的視點」中，溝口提出，日本的中國研究在不同時代有不同立場，一是以津田左右吉為代表的「近代主義中國觀」，對中國是批判的、蔑視的。溝口認為，「近代日本自認為比亞非各國先進、優越的意識，來源於沒有根據各民族固有的、內在的價值標準把握其文化，也來源於將歐洲的近代當做普遍的價值標準，並單方面向其歸屬」³。二是竹內好等人的中國觀，這

是戰時成長起來的一批學者，他們對日本以「脫亞論」為代表的近代主義進行了自我批判，而把中國革命看成是「亞洲應有的光明未來」，覺得中國恰恰由於缺少歐洲式的近代，從而完成了日本沒有實現的社會革命，政治上建立了反帝反封建的共和體制，思想上徹底打倒了作為封建意識形態的儒學。在竹內好看來，中國近代不斷地抵抗和失敗，其實正是產生了非西方的、超越近代的「東洋」，而日本則「甚麼也不是」。但是，溝口卻認為，這其實是一個想像的中國，它只是「近代日本」的反命題，這也是反歷史的，因為「日中兩國的近代是各自以其前近代為基礎，並因此而相對地具有獨立性」⁴。他指出，在這種想像中，沒有把「中國的近代歷史性地客觀化」，就像沒有把日本的近代歷史性地客觀化一樣。三是溝口希望建立的新的近代中國觀念，他在批判了前兩種觀念以後，認為「中國的近代既不是超越歐洲的，也並不落後於歐洲，它從開始就歷史性地走了一條與歐洲和日本都不相同的獨特道路」⁵。在後面一篇評論津田左右吉的論文中，他承認自己的立場與津田有一種微妙的關係，因為津田雖然由於近代主義觀念，產生對中國的蔑視，但是他使中國「獨立」於「世界」了，而溝口則接受了津田的這一方法，儘管他並不主張蔑視中國，但他同樣強調各國文化的獨特性。他認為，中國近代的獨特，是因為它以自己的「前近代」為母體，所以繼承了前近代的歷史獨特性，比如「反專制的共和革命」，就是近代中國人對十六、十七世紀以來「大同」這個歷史性課題的繼承，所以，後來便有孫中山式的「王道」，以及所謂「大同式的近代」，溝口其實是從如何解釋文化革命的立場上重新梳理近代中國思想的線索的，所以追溯了從李贄、戴震、譚嗣同、孫中山的譜系，並比較了中日的「公」、「私」觀念，指出中國的「公」是在整體的「公」的名義下否定個人之「私」，日本的則是全體（公）、個人（私）相對應的關係，中國的「私」始終受到否定，而日本的「私」則作為相對於政治、社會等公共領域一直受到承認⁶。這一分析，凸顯了思想史系譜的連續性，指出了明末新理觀並不是在明末清初遭到挫折而產生斷裂，而是在清代以後仍然連續不斷發展，構成中國的「前近代」⁷。這一說法，暗示了關於中、日、歐近代進程的一種不同已往的解釋思路⁸。

我十分讚揚溝口試圖在歷史分析中，超越西方中心主義的理論勇氣和思考方向。但我總覺得，這種看法有一個根本的問題，就是使用各自的「前近代」這一概念，雖然「將近代中國之思想遽變的議題，在時間向度上，向上拉長了四、五百年」，看起來把唯一尺度的「歐洲」甩開了，給各自的歷史書寫尋求合法性和合理性，也「有助於掌握思想史內部一些屬於長時段推移累進的問題和變遷」，但是，究竟甚麼是「近代」或甚麼是需要追溯的「前近代」，仍然是需要界定的問題⁹。第一，顯然這種各自有各自的「前近代」的理論，其依據是建立在對當下各國現實狀況的差異上的，因為這種「結果」的差異，使得他們不能不追溯「歷史」的差異性，從而否定「歷史」的普遍性，但是，這顯然又會使人們形成這樣的研究思路：即從各自的「近代」就是從當下的現實，反過去順藤摸瓜去尋找「前近代」，比如中國由於有文革，那麼人們就會把文革當做逆向推尋的起點，尋找類似於「大同」、「開明專制」、「絕對性崇拜」等等思想現象的歷史來源，這樣一來，很多其他的思想史現象被省略了，而一部分思想史現象被凸顯了，思想史上的一些觀念可以被後來的立場解釋，於是得到安頓，而另一些觀念卻因為後來的無法解釋和無法安置而被遮蔽了。因此，如何擺脫這種「後設」或「逆溯」的立場，看來是個麻煩的大問題。第二，當過去的歷史現象被已然近代的歷史學家用「後設」的觀念所觀照，這裡又出現另一個麻煩，就是說，如果採用「前近代」和「近代」兩詞，那麼，「近代」是甚麼？正如溝口自己所說：「『近代』這一概念，本來是地區性的歐洲的概念。」¹⁰它是按照西方歷史的變化和分期，人為地確立出來的一個標誌社會階段的詞彙，而並不是一個時間意義上的詞彙，它的背後有種種特定的歷史意味和

價值判斷，並不是所有「距今若干年」的時間都可以稱作「近代」或「前近代」的，如果各有各的「近代」，那麼，「近代」一詞中所包含的落後、先進之類的標準，以及一個國家是否進入近代的標準，是否可以捨棄？但是，如果我們還是要在價值評判和社會分期的意義上使用這個「近代」的話，那麼是否又得回到歐洲「近代」所確立的一些標準上去¹¹？否則，儘管溝口希望「以亞洲固有的概念重新構成『近代』」，但是這會不會使得「近代」一詞本身變成毫無意義而導致瓦解？當然，站在日本或中國的立場回顧歷史，在感情上，人們肯定傾向於重建自己的歷史時間和變化線索，彷彿不想被西曆控制而用黃帝紀元或用天皇紀年一樣。歐洲的「近代」標準可以不要，各自有各自的，就好像在籃球場上打足球，拳擊比賽用高爾夫規則，對中國人說愛斯基摩語，對歐洲人說古代漢語文言文，那麼，又以甚麼為尺度，把一個民族和社會的某個歷史時段算成是「近代」？而且，你怎麼能夠在可以被共同理解的範圍內，說出一個曾經存在於時間和空間中的，大家都明白的「近代」和「近代性」來？簡言之，儘管溝口常常提及普遍性的存在，但是這個「普遍性」其實已經被「特殊性」架空，而「世界性」也已經被「多元性」拆得不成片斷了，而且就連溝口一直在討論的「近代」，也因為「各有各的」這種思路而瓦解。第三，進一步討論一個溝口近來常討論的問題，即作為歷史與文化分析空間的「亞洲」的問題。當中國、日本和朝鮮都各有各的前近代、各有各的近代化進路，那麼，溝口等人所說的「自立於歐洲（之外）的另一個世界」的「亞洲」，依據甚麼成為一個可以互相認同，並可以作為獨立研究視角的共同空間¹²？從差異的角度看，既然日本與中國的區別如此之大¹³，那麼，同屬亞洲的中國和日本，又與同屬世界的「歐洲」有甚麼區別？當溝口等人用這種近乎相對主義或解構主義的方法，瓦解了歐洲經驗和道路的普遍性的時候，同樣也瓦解了日本、中國近代歷史經驗的普遍性和連帶性，這種「相對」的觀照下已經變得「零碎」的近代圖像，當然否定了歐洲理性和工業化的近代經驗，但也否定了日本「脫亞」的近代經驗，也否定了中國「革命」的近代經驗，那麼，哪一個經驗才對「亞洲」有意義？換句話說，「亞洲」究竟應當按照誰的想像來建構和描述？

二 日本中國學何以成立和確定自身位置？

其實，我們不要忽略的，是溝口的問題意識孕育於日本當代的學術史和思想史中，這正是他的理論的合理性所在。他的全部討論首先是針對日本，特別是針對日本中國學而來的，因此，接下來需要討論的，是他對日本中國學研究的看法。在第二編第五章「研究中國的方法」中，溝口激烈批評過去的日本中國學（漢學）。批評的大意似乎可以歸納如下：第一，漢學來源於日本人對中國古典的興趣，一方面，這種興趣使古代中國的文明被當成是日本的東西，所以，日本的中國學研究者對這些文化沒有「外國」或「他者」的意識，「並不是由於他們對中國的事情感興趣，而是從日本內部的事情、心情出發，而後又將其消化於日本內部的事情、心情之中了」¹⁴，因此，漢學是「沒有中國的中國學」；另一方面，他們研究中國古典的興趣，沒有以「近現代中國為媒介」，就是說，他們研究的古典中國是一個懸置的孤立的文本，所以，也是沒有一個實際「中國」的中國學。第二，過去的日本漢學把「中國」古典化、經典化，使之成為了與現代中國沒有關係，卻與日本歷史有關係的東西，從而產生了日本自負的民族主義，形成國粹式的大東亞主義，戰後日本中國學對中國的興趣，仍然是「傾向於那個古老而美好的中國」¹⁵。當然，另一種傾向也在戰後滋生，即所謂有良心有覺悟的中國學學者，對於「革命」和「進化」有偏向性的熱愛，因此也想像了一個「中國」，作為對古典中國和西方世界的「異端」。可是，由於這個想像的中國與實際中國的差

異，使中國學還是在「拋開中國讀中國」¹⁶。第三，溝口認為，應當建立一種有中國、但是又超越中國的中國學，「應在於超越中國的中國學，換言之，應是以中國為方法的中國學」¹⁷。這是甚麼意思呢？按照溝口自己的說法，這裡大概包含著這樣的幾層意思：首先，世界是多元的，中國和日本都是其中的「一」，所以，當學者真正把中國看成是世界「多」中之「一」的時候，就是「以世界為目的」的研究方法。其次，「結合中國實際來考察中國，並且想要發現一個和歐洲原理相對應的中國原理」¹⁸，這樣就可以用「中國眼鏡」來看歐洲，比如甚麼是「自由」？甚麼是「國家」？甚麼是「法」和「契約」？這樣，就把過去誤解為「世界的」還原成了「歐洲的」，普遍的東西就個別化和相對化了。再次，日本可以通過對「中國」的「中國化」，剝離開日本與中國的歷史與文化糾葛，反過來認清自我的位置和身份，確立「日本」這個世界的「多」中之「一」。

順便可以提到，在評論法國中國學的時候，溝口的這層意思更清楚。法國中國學曾經被溝口解釋為「通過了解中國把歐洲對象化，又進一步通過這些走向了對認識世界輪廓的探討」¹⁹。我想，他說法國其實是為了說日本，所以，溝口的意思很明白，在第六章「津田支那學與未來的中國學」中，他說到，要區別開日本和中國的歷史文化傳統和古典資源，把中國學真正看成是「一門外國學」，「首先把中國當作一個獨立的世界來看待，使之站到與日本、也與世界相對化的立場上來」²⁰，在後面第七章「法國支那學與日本漢學和中國哲學」中，又批評日本漢學「把宋明學作為外國學進行研究的意識薄弱」²¹，也就是說，要把「中國」真的作為「中國」，這個「中國」相對於日本來說是「外國」，即在日本文化與歷史的研究意識中「去中國化」，把中國當成一個「外國」，這樣，恰恰中國學才有了「中國」，而過去，中國學的「中國」是在無意識中融入日本自身的，只有把中國學中的「中國」當做「他者」（the other），才能「使日本這一獨立的世界變得客觀化，站到與中國以至與世界相對的立場上來」²²，也就是說，要反對西方中心主義在普遍主義的掩蓋下，對歷史解釋的壟斷，也要在日本的漢學研究中去除中國歷史與文化的籠罩性觀念和內在化感受，因此要將中國、日本和歐洲當成獨立的文化單元來理解，各有各的歷史和傳統，各有各的近代進程，最後，「通過這些個別的國家與民族的相對化建立起多元的世界觀」²³，因為這樣確立「他者」的結果，是在於確立「自身」，把中國當做一個具有獨立意義的文化單元。通過中國研究發現歐洲的獨特文化，了解歐洲文化的相對性和局限性，並不是為了證明中國的獨特性，而是為了給日本人認識「世界」提供一個角度，使日本人認識到，中國也罷，日本也罷，都是一個獨立的單元，都有自己的問題和視角，都有自己的文化和途徑²⁴。所以，在溝口這裡，日本的中國學，並不是中國之學，而是日本之學，因為這樣一來，中國學就不再僅僅是古典的學問，也不僅僅是中國之學問，而是進入了日本學界的主流，有了自己的問題意識。

當然，我理解溝口的說法。日本中國學界近年來的一些變化，使我們看到了這種努力的積極後果，中國學由於有了這些與日本真正相關的問題意識，正是在將中國學成為「外國學」的時候，恰恰使中國學成了與日本有關聯的學問。因此，和日本有關係但又有區別的「近代」成了日本中國學界關心的重點（特別在東京），而不是像過去那樣，「古典」作為漢學的中心，被不加區分地和日本古代混在一起，他們會關注和討論這樣的問題：中國進入近代的時候，何以不能像日本那樣有一個「明治維新」？中國在接受西方思想、知識和制度的時候，何以會和日本的理解情況不同？特別是，當「亞洲」一詞被當作中國學界同樣關心的視域的時候，中國學、韓國學，也就是近代中國的歷史文化思想研究、韓國歷史思想文化研究，就和具有主流和籠罩地位的近代日本歷史文化思想研究一道，成了日本學術界討論的話題²⁵。

三 是日本而不是中國：溝口理論的理解和誤解

上述溝口的理論和方法，有著明確的問題意識，他顯然是站在日本中國學的立場上，在對日本中國學的焦慮中思考出來的。在這一理論的思考中，一方面表現了日本學者希望既脫離古代中國文明傳統的籠罩，又掙脫掩蓋在世界主義外衣下的歐洲中心主義影響，力圖在歷史領域確立自己的位置、提出自己的立場；另一方面表現了日本中國學界試圖進入日本學界，在傳統的、孤立的，而且日益邊緣的中國研究裡，加入日本的問題意識的信念。在溝口這樣的日本學者那裡，這似乎天經地義，沒有問題。可是，這裡需要提出的問題是：產生於日本的這種理論和方法，對於不假思索地接受溝口理論與方法的中國人來說，它究竟是甚麼？我們應當記住「橘逾淮而為枳」的道理，也就是說，中國學界如果要接受這一理論，需要作甚麼樣的詮釋和轉換呢？

1991年，丸山真男在給《福澤諭吉與日本近代化》中文本寫的序文中特意指出中國和日本的差異性，所以「現代中國在閱讀福澤的『思維方法』時，也需要在不同的文脈裡『改讀』。就是說，對福澤思想的『意譯』比『直譯』更重要」²⁶。這種提醒，顯示了一個思想史學者的清醒的位置感。因此，對於中國讀者來說，需要再度提醒的，是溝口在本書中一再指出的「差異」，這是溝口理論與方法中相當重要的地方。就以中日兩方的歷史和思想而言，他指出，日本與中國雖然可能共享同一些詞彙和思想，但其背景卻是有差異的，像宋明理學，雖然中日皆受其影響，但其背後的政治和社會背景相當不同，「皇帝制與幕藩制、科舉官僚制與世襲藩祿制、均分相傳與長子相傳、重視血統與重視家長身份、宗族制與本家分家制、田地的自由買賣與禁止買賣、屯田制、鄉村自衛（保甲制）與兵農分離，等等」²⁷，由於這些背景差異，所以看上去是一樣的「理學」，其實日、中是不同的，他要批評的就是這些日本學者「對此問題遲遲沒有顯示出興趣」，「反而讓日本有過宋學明學這一事實擋住了自己投向『異』的目光」²⁸。

恰恰是這一提示，可以提醒中國學界。當我們理解和使用溝口理論與方法的時候，千萬不要忘記這一「差異」。首先，溝口是針對日本學術界的狀況特別是日本漢學狀況發言的，他的問題意識來自日本，而我們的問題意識應當來自中國。其次，日本漢學面對的問題是如何區別「自身本有的古典文化」和「作為外來文化的中國古典」，區別和確立「他者」是為了確立「自我」即日本的位置。而在中國，如果是研究中國歷史和思想的學問，卻沒有區別的問題，需要的倒是把「中國」放在「世界」背景中理解，不是要將研究對象推向「他者」的位置，而是要尋找一個「他者」來對照自身。再次，中國學在中國是主流，並沒有邊緣的焦慮，而日本的中國學卻在日本學界是邊緣，不意識到這一點，就會有影響的焦慮。最後，由於日本的中國學處於邊緣，當它要把自己放進主流討論，並且有意使自己討論的問題和當下發生關聯的時候，他們常常會把討論空間變成「亞洲」，因為只有當「亞洲」被作為討論單位的時候，中國歷史、韓國歷史和日本歷史一樣，就都與现在的日本有了緊密的聯繫。因此，也就能使人對這一領域格外關注。

也許是一種臆測，也許只是一種感覺，我覺得溝口的理論與方法如果可以直接挪用於中國的話，可能受到啟發最大的，是中國的外國學。說句不中聽的話，中國的外國學如外國文學、世界史、外國哲學等等，其位置和在日本的中國學一樣，由於一方面總比不上原產地的自幼熏陶（在這一點上，還比不上日本中國學家，因為從日本中國學的淵源上看，他們原來就是與中國共享漢文文獻資源和考據研究方法的），半路出家帶藝投師，常常力不從心，所以無

論在資料上還是體驗上，都不如所研究的那個文化圈本身出身的學者，因此「研究」常常落為「編譯」，在外國學術界也總是成為學習者和模仿者；另一方面由於是「外國學」，所以看上去無干自身痛癢，至多也只是「借鑒」，所以，並沒有觸及自己現實的問題意識，也沒有關係自己命運的討論語境，總在本國學術界成不了焦點和主流，更談不上直接進入大眾話題。因此，溝口雄三的理論和方法，特別是「沒有中國的中國學」一說，相當值得深思：如何使外國的研究與本國的問題相關？如何使外國的言說具有本國的問題意識，或者說如何使本國的言說具有世界的知識背景？這是中國的外國學研究擺脫附庸地位的關鍵所在，而不是亦步亦趨地人云亦云，想方設法和別人爭「同步起跑」。但是，我仍然要強調的是：如果要把多元的「近代」與「前近代」、「沒有中國的中國學」以及「亞洲歷史和文化共同體」等等理論，不假思索地直接平移到中國自己的中國學，我以為，似乎要三思而後行，畢竟溝口的問題意識來自日本、特別是來自日本的中國學。

註釋

- 1 Kuang-ming Wu and Chun-chieh Huang (吳光明、黃俊傑)的英文書評 "Mizoguchi, Yūzō, Hōhō Toshite No Chūgoku", 《清華學報》(台灣新竹), 新20卷2期(1990年12月), 頁379-89; 汪暉與溝口的對談紀錄: 〈沒有中國的中國學〉, 《讀書》, 1994年第4期; 孫歌: 〈作為方法的日本〉, 《讀書》, 1995年第3期。
- 2 參看溝口雄三: 〈日本人為何研究中國〉的自我陳述, 《新史學》(台北), 第1卷2期(1990年6月), 頁85-100。
- 3; 4; 5; 6; 14; 15; 16; 17; 18; 19; 20; 21; 22; 23; 24; 27; 28 溝口雄三著, 李甦平、龔穎、徐滔譯: 《日本人視野中的中國學》(北京: 中國人民大學出版社, 1996), 頁5; 5; 7; 12-13; 90; 91; 91; 93; 94; 111; 103; 116; 103; 103; 103; 117; 117-18。
- 7 伊東貴之寫的〈溝口雄三〉一文也這樣總結道: 「先生主張: 亞洲有亞洲的; 不, 更精確地說, 各國有各國, 各民族有各民族之獨自的價值標準, 而這些價值是在各該國各該民族的社會歷史條件下所釀成的。再就近代化而言, 亞洲的近代化過程, 在其前近代期, 以其自生性展開者, 作為質地的根幹, 然後再於其上導入近代歐洲的思想罷了。」(載《近代中國史研究通訊》〔中央研究院近代史研究所〕, 第11期〔1991年3月〕, 頁101-14)。
- 8 溝口的這一思路的形成, 與他在《中國前近代思想の屈折と展開》(東京: 東京大學出版會, 1980)中, 對山井涌: 《明清思想史の研究》(東京: 東京大學出版會, 1980)、島田虔次: 《中國における近代思維の挫折》(東京: 筑摩書房, 1970)、岩間一雄: 《中國政治思想史研究》(東京: 未來社, 1968)和奧崎裕司: 《中國鄉紳地主の研究》(東京: 汲古書院, 1978)的批評有關, 他認為, 以上各種著作代表了兩種思路, 一是把明清當做「近代」的早源, 一是把明清當作「古代」的末端, 都沒有超脫出西歐中心的價值觀與時代分期論, 都是用歐洲模式來套中國。
- 9 楊芳燕: 〈明清之際思想轉向的近代意涵——研究現狀與方法的省察〉, 《漢學研究通訊》, 第20卷2期(2001年5月), 頁44-53。此文已經提出了溝口理論中有目的論的傾向。
- 10 溝口雄三著, 索介然、龔穎譯: 《中國前近代思想的演變》(北京: 中華書局, 1997), 緒言, 頁7。
- 11 例如溝口雄三在〈中國前近代思想の屈折と展開〉中分析明末思想史上重要的新現象時, 一而再再而三地強調: 「一、對欲望予以肯定的言論表面化; 二、提出對『私』的肯定」(註10書, 頁10), 「這種對欲望的肯定和『私』的主張, 在明末時期具有一個歷史性的意義」(註10書, 頁21), 「明末時期對『欲』的肯定和『私』的主張, 是儒學史上、思想史上的一個根本的變化」(註10書, 頁27), 其實就與西方近代性的認知有關, 因為肯定欲望和私的合理性, 背後就是以所謂「個人權利」的確立作為近代性的標誌。因此在某種意義上說, 這一「前

近代」概念的確立，並沒有根本改變明清思想史的知識，包括歷史資料的使用、歷史敘述的結構和歷史解釋的思想。

- 12 關於「亞洲」作為一個研究空間的問題，參看我的論文〈想像的還是實際的：誰認同亞洲——關於晚清至民初日本和中國的亞洲主義言說〉（台灣大學歷史系「東亞文化圈的形成與發展」學術研討會論文，2002）。又，溝口在新近發表的論文〈中國思想與中國思想史研究的視角〉中，反覆強調「亞洲」觀念的變化，並認為「亞洲」是二十世紀後半葉最重要的新研究視角之一，載《東方學》，第100期（2002年9月）。此處用李雲雷譯文，載《比較文學研究通訊》（北京大學比較文學與比較文化研究所），2002。
- 13 溝口在《中國前近代思想的演變》中也強調，他自己是「從一開始就把理解中國的獨特性作為自己的研究課題的」（註10書，頁29）。
- 25 關於這一點，只要看一看溝口雄三、浜下武志、平石直昭和宮博史所編：《アジアから考える》（東京：東京大學出版會，1993-94）七卷中的作者隊伍就可以明白，當亞洲成為一個歷史研究的空間時，中國、日本和韓國三地的研究界就有了一個共同的、與自身相關的話題。
- 26 丸山真男著，區建英譯：《福澤諭吉與日本近代化》（上海：學林出版社，1992），原作者序文，頁4。

葛兆光 1982年北京大學本科畢業，1984年北京大學研究生畢業，現任清華大學人文學院教授。著有《中國思想史》（二卷本）等。

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》2002年12月號總第七十四期

© 香港中文大學

本文版權為香港中文大學所有，如欲轉載、翻譯或收輯本刊文字或圖片，必須先獲本刊書面許可。