

前言：退出中國—近代日本對華思想中的普遍性方法與政治正確性問題

石之瑜

（國立台灣大學政治學系、國立中山大學政治學研究所教授）

日本近代思想家處理日本進入近代性的關鍵之一，是如何退出中國的問題。自黑格爾東方專制主義傳至日本以降，進入近代性的過程無異於就是超越東方的過程，且首須擺脫中國。東方所象徵的停滯、封建、落後由中國背負，一旦日本能予以擺脫，則日本加入近代性、普遍性與進步性的願望，便得以獲致實現。以答復黑格爾作為日本近代自覺的起點，^①導致日本思想界失去發言的位置，因而日本思想界不是在代表著普遍性的自信之中主張自我。既然自身不是普遍性法則的來源，則不能對所交往的對象進行普遍性的檢查，也就沒有資格宣告哪些對象已經達到普遍性，進入近代性。相反的，那些將東方鎖定在停滯、封建身份上的外來力量（統稱西方）都先於日本而存在，自始日本只能是屬於被認可的位置，因而必須通過自我改造，才能爭取晉升至普遍性的身份中，這是何以百餘年來日本思想界千變萬化的主張不輟，不脫一個共通的目的，亦即發展一套身份實踐的方法，使日本能夠退出東方，退出亞洲，退出中國，完成自我改造。

如果進步的西方以改造停滯、落後的東方來證成普遍性身份的話，則日本以自我改造擺脫東方的近代化風格，可以說是為東方國家進入普遍性奠定了一個範例，故日本沒有西方帝國主義不斷進入落後對象的欲望。在日本思想界的自我認識中，戰前日本跨越主權疆域對中國的侵略擴張行為，鮮少是抱持著普遍法則在改造對象的心態中開展，反而是因為無法與作為對象的中國有所區隔的焦慮在作祟，以至於在觀念上乃將中國視為是自己的一部份，猶如在進行自我改造，從而反映了退出不完全的意識，並進一步引發各種退出策略的思辨。

在日本近代化之初，最直接也最明確的退出中國的訴求，是福澤諭吉提出的耳熟

註① 「作為指被文明進步拋在後面，持續維持著歷史的原初形態，而以古老的東洋大國中國為代表的政治、國家形態，『東洋的專制』（oriental despotism）乃是做為東洋性的明確指標，由西洋投擲過來的詞語。同時，這個詞語又是試圖將自己定位於文明歷史中的新興國日本，希望擺脫這個詞語的束縛或者免遭被規定於東洋的、令人忌諱的咒語。」參照：子安宣邦，趙京華譯，**東亞論——日本近代思想批判**（長春市：吉林人民，2004），頁 27-28。



能詳的脫亞入歐宣告。^②脫亞與入歐兩個面向幾乎就囊括了詮釋日本近代性的主要指標。入歐這個概念顯示的，是近代性的標準並不由日本思想界所決定，而由歐洲所決定。日本思想界的責任，在於引介歐洲近代性的內容到日本，供作日本各界自我改造砥礪的準繩。但因為亞洲只能作為歐洲的剩餘，若不脫亞，即使改造的再徹底，仍不足以入歐。脫亞入歐是明治時期的理想，戰後一度沉寂，在九零年代至世紀之交又聲勢重燃，甚囂塵上。日本是否屬於亞洲的問題，至今繼續困擾著日本思想界。

無論如何，脫亞入歐的思想並不能視為與日本固有思想截然兩分，脫亞的風格與日本固有的佛教禪學習習相關，而入歐的風格則與日本長期以來的漢學方法藕斷絲連。德川時期的朱子學排佛甚力，以為佛學禪理皆虛妄，退出名利世俗，講求空無。但退出當下的態度有其積極性，畢竟空無象徵無限，充滿解放意義。^③故禪學與脫亞概念足相銜接，而與西方近代性的姿態相反。質言之，脫亞是從中國的關係脈絡中撤離，以撤出的方式進入無限，也就接近普遍性，與禪學脫離世俗而能貫穿事理，不受束縛而能解放的道理相通；相形之下，西方的近代性有具體內容，以近代性取代封建性，以個體性取代集體性，是進取與進入，不是退出以達無限。脫亞缺乏西方近代性對中國常見的進取精神，更無在中國以歐洲性取代亞洲性的欲望。故雖然不脫亞就必然不能入歐，但脫亞未必足以入歐。因此脫亞反映了某種空無的精神狀態，在擺脫亞洲性束縛之後，不但不會因為墮入空無而不安，反而有獲得解放，進入無限的悸動。這樣的脫亞是通向充滿禪意的近代性。

相對於脫亞擺脫束縛，入歐則是積極通過修養砥礪提升自我。但自我改造的自我並非違背禪理充滿我質的小我，而是壓抑小我的日本國家的集體提升，因而在風格上展現了近似漢學風味的苦讀精神。日本漢學向來浸淫在聖人之學中，聖人之學不符合明治以降的時代精神，但是以聖人為師來自我要求的漢學精神並未流失。竹內好敏銳地指出，明治維新以後，西學取代了漢學，成為天下的中心，如同過去日本思想界自居邊陲以聖人為師，如今則是面對西學自居邊陲，對聖人的模仿變成了對西學的模仿，自我要求的修養砥礪態度不變，^④所以並不是改造中國，而是改造日本自己。

當代後現代作家中有將日本近代帝國主義行徑指為東方主義如 Stefan Tanaka 者，指如同西方殖民主義者將東方整體不分青紅皂白視為封建、落後那般，日本乃依樣畫葫蘆把中國當成日本的東方。然而，日本的東方主義與西方殖民主義者對東方的東方

註② 「福澤諭吉的脫亞論傳達的首先是民族生存危機感，其次才是他對於亞洲鄰國的失望和由此而來的視亞洲為野蠻的價值觀。為此福澤不惜無視日本的地理位置，打算把日本在理念上挪出亞洲。在對於亞洲概念的相對化的同時，福澤諭吉顯然也要史文明的概念相對化，儘管他強調的是『入歐』，但是他明顯地不打算把文明視為歐洲人專利，因為他認為日本同樣可以加入歐洲的文明行列。」參照：孫歌，*亞洲意味著什麼—文化間的「日本」*（台北：巨流，2001），頁 29~30。

註③ 參考貝拉（R. Bellah），*德川宗教：現代日本的文化淵源*，王曉山，戴茸譯（北京：三聯／牛津，1998），頁 100~103。

註④ 竹內好所批判的是，向西方進化的維新勢力仍是以自己為對象加強修煉，關心的是自己，是中心的實質內容，但這個實質內容是別人給予的，所以永遠都是在學習新的東西，學習怎麼把自己變成中心。參考竹內好，李冬木、趙京華、孫歌等譯，*近代的超克*（北京：三聯，2000 年）。

主義有意識上的區別。因為日本不是歐洲，不能自居於普遍性的位置，為了向歐洲學習，因此模仿歐洲的東方主義來處理中國。日本的東方主義於是充滿了漢學精神，是在不斷自我修養驅策之下的模仿行為，表面上把中國與朝鮮當成殖民地，實際上只是在學習歐洲的殖民主義，重點是在學習模仿，而不是在殖民，因而是毫無主體意識的假殖民主義。

但這種學習終究是不成功的，因為日本的殖民主義並沒有產生普遍法則或命題，反而是把日本自己與所謂殖民地綁在一起變成了大東亞共榮圈，等於放棄了模仿歐洲那種佔領殖民地並加以貶抑區隔的風格，竟把殖民地當成是王道樂土的一部分。既然現在的日本就是大東亞的化身，中國與朝鮮的落後就形同是日本自己的落後，日本如果不能退出中國，就必須徹底清洗改造中國，才能通往普遍性。

大東亞共榮圈此一概念揭示亞洲這一身份在日本退出中國的過程中充滿意義。亞洲如果成為普遍性的來源，則日本可以比歐洲更具普遍性，蓋日本是唯一進入近代性的亞洲國家，也是唯一能夠綜合東西方文明獲致最高普遍性的場所。從東京學派創始人白鳥庫吉力圖以科學方法掌握橫互東西方的歷史法則開始，^⑤也從岡倉天心以英文縱述包含儒學、佛學，也包含中國、印度與日本在內的東洋精神開始，^⑥到日本軍國主義信奉八紘一宇的王道理想，及其派生的世界史方法所包裝的大東亞共榮圈為止，^⑦日本在帶領亞洲與歐洲競爭更高普遍性的鬥爭當中，所居位置由漢學精神中的邊陲移往了中心。故即令日本接受普遍性作為西方近代性的內涵，卻能青出於藍地超越西方而達到更高的普遍性，成為天下的重心所在。

但是不能不注意到的問題是，亞洲這一身份對於對日本的期盼為何？如果日本的亞洲身份賦予了日本更高的普遍性的話，是代表中國也屬於亞洲，因此亞洲讓日本取得更高普遍性呢，還是因為亞洲使日本與中國平等，也就容許日本理所當然身在中國之外，因而進入了無限寬廣的普遍性境界？百年來日本思想界關於亞洲的論述可說是汗牛充棟，不過百家爭鳴的學說透露出的共同前提則是，所有亞洲相關的論述都影射到日本並非中國這一含意，但日本亦不能沒有中國相伴。有了中國相伴，日本得以亞洲面對歐洲，取得日本與歐洲之間的平等地位；另一方面，日本以亞洲面對中國，在

註⑤ 有關白鳥庫吉的歷史法則請參照：Stefan Tanaka, *Japan's Orient: rendering pasts into history* (London: University of California Press, 1993), chap.1.

註⑥ 「岡倉天心使西方人瞭解到，東方存在著與他們的亞洲觀念完全不同的另一套自我認識和自我評價的方式，而且這種來自東方的亞洲觀，在文明的層面對西方中心的文明觀的確具有挑戰性。按照岡倉天心的思路判斷世界基本問題的尺度應該來自亞細亞，而不是歐美。」參照：孫歌，*亞洲意味著什麼——文化間的「日本」*（台北：巨流，2001），頁34。

註⑦ 「自願走向『世界史』也便是將自己編入到歐洲普遍主義的『文明』歷史當中。將日本近代化過程做歷史性的表象化，即是作為這一普遍主義的『文明』之有資格的接受者，或者作為這一『文明史』在亞洲所誕生的嫡系弟子而把自己做歷史性的表象化。」參照：子安宣邦，趙京華譯，*東亞論——日本近代思想批判*（長春市：吉林人民，2004），頁7-8。



亞洲之下與中國取得平等。^⑧日本與中國的平等顯然並非是因為共同進入歐洲近代性的結果，恰恰相反，乃是日本能夠不受具體情境束縛，脫離個別文化與歷史的脈絡，進入空無而後能以一貫之的禪理。退出中國是日本取得亞洲身份的捷徑，進入空無的亞洲則是日本能將歐洲也一以貫之的途徑。

一旦一以貫之的自我想像專擅，往往進出之間的界限為之模糊，導致進出之間失去平衡，便使得退出成為進入的掩護。在軍國主義獨佔亞洲的霸道之中，界限日趨模糊，退出與進入成為一體的兩面，空無變成了全有，引起戰後思想界痛定思痛，強烈呼籲將亞洲去實體化。去實體化表述之道，即是竹內好鼓吹的所謂作為方法的亞洲，因為只要不視亞洲為目的，就可避免大東亞共榮圈之類的實體理念陰魂不散。^⑨在建立亞洲作為方法的訴求中，亞洲是要貢獻於普遍性的，是用來相對於歐洲，但不與歐洲對抗的方法，足以揭穿近代性其實只是歐洲特殊性的體現，故有助於退出歐洲。不過，退出歐洲不是否定歐洲，而是否定把歐洲當成一切的日本，故也是日本從事自我否定的方法。只有否定了特殊性的近代歐洲，日本才能在納入近代歐洲的歷史進程中，通往普遍性。

同樣的道理，以亞洲作為方法既然否定亞洲作為實體，也就否定了以實體的亞洲為內容的身份主張，日本便沒有理由以亞洲自居，故而否定了日本以亞洲之名進入中國的作為。亞洲於是成為一個空無的場所——退出歐洲為亞洲，退出中國也為亞洲，亞洲什麼都是，也什麼都不是。什麼都是的原因是，亞洲的無限性可以通往所有其他身份；什麼都不是的原因是，亞洲成為彼此牽制與相互否定的身份場所，故不管日本成為什麼，亞洲身份都可以提醒日本，日本並不是什麼。這樣的自我否定，反而賦予日本一種不可否定的主體性，因為從事自我否定的我必有其人，且這個主體性存在於空無的場所，旁人無法碰觸。於是，日本便得到了一種不斷退出具體關係脈絡的能力，當然也包括有能力擺脫與中國的關係脈絡。

竹內好以自我否定為目的的亞洲身份並不能滿足日本思想界所有人。他如此為了日本的自我否定而對中國進行認識，被溝口雄三批評說，這樣的認識事實上不能擺脫中國。為了否定日本對中國侵略的不當，進而要求恢復中國成為不是日本的中國，如此發展出來的中國認識，是一種為了替中國恢復權力的認識，也就是為了推翻日本過去將中國視為停滯、落後，痛改前非，故意強調中國的歷史具有能動性與主體性，亦

註⑧ Stefan Tanaka 認為，白鳥庫吉幾乎是有意識地進行這樣的觀念操弄。面對西方，日本需要和中國站在一起，形成一個整體的亞洲。也就是說，與特殊性的西方分庭抗禮的，是內容不確定的、通往普遍性的亞洲，日本必須躲在某種不斷流動的亞洲身分後面。亞洲不是中國也不是日本，但亞洲又包含了中國與日本，可見亞洲不是國民國家，亞洲在否定中國與日本中成為亞洲，所以亞洲便不是為了對抗歐洲而存在。參考 *Japan's Orient: Rendering Pasts into History* (Berkeley: California University Press, 1993)。

註⑨ 亞洲只是一個自我否定的方法、過程，通往亞洲的過程是持續的，沒有固定目的或終點。簡言之，亞洲類似於一種無的場所，超越了具體的情境，是包容性的過程，不可能成為目的。Richard F. Calichman, "Asia as Method," *What Is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi* (trans.) (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 164-5.



即具有自我否定的能力，並凸顯日本才是沒有主體性，不能進行自我否定的一方。這樣一來，以亞洲為方法的中國認識，隱含了一種以中國為目的的中國認識，進一步隱含了以西方為對象，並要將西方加以否定的動機。

竹內好以亞洲為方法的中國認識於是刺激出了溝口以中國為方法的中國認識。溝口主張，必須不以中國為目的來研究中國，方能真正客觀地認識中國，既然不以中國為目的，中國認識的視野就不是為了中國，能夠不為了中國研究中國，日本才能真正退出中國。^⑩故所謂以中國為方法的主張，其實更進一步是要以世界為目的。不但是日本知識界能不為中國而研究中國，同時中國知識界能不為日本而研究日本，則自然中國就不在日本的內部，日本也不在中國的內部，中國與日本之間就達成了津田左右吉追求的相互異別化關係。^⑪藉由相互異別化，日本在面對中國時，得以不受日本也不受中國的情境影響，這樣的中國認識不為了任何人，是屬於世界的視角，則日本便可以通往世界，溝口稱之為對中國歷史基體的客觀研究。此一研究過程顯然要靠培養退出中國來看中國的能力，故有助於日本以世界為目的。這樣，以中國為方法取代了以亞洲為方法，達到後者原本想要達到而未達到的普遍性境界。

參與近代化，進入普遍性，通往世界的方法，在西方經驗中是文藝復興，宗教改革與科學革命，在日本則是退出中國。前者有一種身為普遍性真理的信仰，向外擴張，改造對象的特殊性，將彼等由停滯、落後的封建枷鎖下解放；後者則採取因應的措施來答復並處理自身淪為普遍性真理的對象，故並非擺出擴張改造的姿態，而是以退出特殊性的方式，進行自我改造。長期以來，中國對日本而言是有著巨大陰影的他者，^⑫日本率先加入近代性並未緩解這樣的陰影，反而使關係更加複雜。原本是單純的中心與邊陲關係，（或者因為夷狄入主中原，日本自居於中心），現在則進入一種自我與對象之間的臨摹關係，且此一關係的界限模糊。

在中心與邊陲的框架之下，自我實現仰賴自我修養與磨練，故而與對象之間的關

註⑩ 「以中國為『目的』的中國學是以世界為方法、而試圖探討中國的中國學。要言之，中國是在『世界』這個基準下受到計量，這個世界只是做為基準而被設定的『世界』，只是被設定為既定方法的『世界』。例如，在目前『世界』史的普遍法則下，這個『世界』就是歐洲。對中國而言，世界之所以是『方法』，是因為世界只是歐洲而已；反之亦然，因為世界只是歐洲，所以世界對中國而言得以構成『方法』。以中國為方法的世界，應該不是那種世界。所謂『以中國為方法的世界』者，是那種把中國視為構成要素之一（換言之，也把歐洲視為構成要素之一）的多元性世界。」參照：溝口雄三，林右崇譯，**作為「方法」的中國**（台北：國立編譯館，1999），頁106。

註⑪ 溝口雄三認為「要通過把日本相對化來把中國也相對化，進而再把世界相對化，這樣才能在主客體相對化的過程中擺脫歐洲中心史觀，同時將追求日本主體性本身也相對化。」這就是一種「相互異別化」的方法。參照：王屏，「論日本人「中國觀」的歷史變遷」，**日本學刊**，2003年第2期，頁44。

註⑫ 「為了日本及其文化作為自主的東西得以存在確立起來，或者為了有可能去主張這種自主的存在，日本也需要將自己與中國及其文化差異化。只有把與自己的異質性強加給中國及其文化，有就是強有力地將中國他者化，才可能來主張日本及其文化的獨立自主性。中國及其文化是日本及其文化成立的重大的前提。然而，或者說正因為如此，不通過對中國的徹底他者化，日本就無法主張其自主性。中國對日本來說是一個巨大的他者。」參照：子安宣邦，趙京華譯，**東亞論——日本近代思想批判**（長春市：吉林人民，2004），頁78。

係並非核心所在；但在近代性之下，自我以普遍性的身份存在，並以特殊性為自己的對象加以相互比對，但是日本並不具備這種普遍性的地位，為了臨摹普遍性的地位，而強把中國當成特殊性的對象，想學習西方對待中國那樣對待之。從福澤諭吉的脫亞入歐開始——切斷關係將中國視為潛在的殖民地，^⑬到西田幾多郎的八紘一字所奠定的大東亞共榮圈——獨佔中國形同日本的自我改造，^⑭再到竹內好的以亞洲為方法——為中國恢復權力而否定日本，^⑮最後到溝口雄三的相互異別化方法與以世界為目的——建立客觀研究中國的外部視野，^⑯等等刻骨銘心的自我定位，莫不在藉由完成退出中國以進入普遍性。雖然是退出中國，但這個問題意識剛好確立中國仍是日本自我認識中不可或缺的參照點。

退出中國雖是不變的命題，但如何退出則構成近代日本關於政治正確的鬥爭關鍵。自從大正時期起，百家爭鳴的現象逐漸演變成政治意識形態的鬥爭。俟昭和時期軍國主義氣焰高漲以後，如何退出中國成了一個政治正確的問題。自此而往，導致爾後對中國的各種理解不再停留在知識圈的內部。事實上，大東亞共榮圈可說就是政治正確意識的第一個高峰，乃是日本改造中國與朝鮮的正當性基礎。那些不以改造為內容的東亞論述成為軍國主義壓制的對象，就連臺灣知識青年蔡培火嚮往王道樂土而撰寫東亞之子如斯想，鼓吹中日和解，都因可能影響皇軍士氣而遭囚禁。^⑰戰後，政治正確往另一個方向發展，由左派獨佔中國學的黿頭，力求恢復中國在知識論上的權力，一時之間，東亞成為禁忌話語，對於任何實體化的亞洲論述避之唯恐不及，不過右翼思想並未消失，在如慶應與東京大學教養學部延續。戰後，左翼致力於普世社會主義的追求，右翼繼續關注日本主體的重建，各自摸索退出中國的思路。

在 1960 年初由美日安保條約所引發的政治動盪中看出，^⑱藉著主張亞洲身份退出西方的衝動，始終不能得到完成，相形之下，與眾不同的社會主義中國的獨立自主意

註⑬ 脫亞入歐的核心問題並不在於日本要離開亞洲進入歐洲，而在於日本是可以晉身於世界上最先進的價值體系或者說是實體之列，而其他亞洲鄰國做不到。稱中國為支那，其鄙視心情表露無遺。參考楊永良譯，**福澤諭吉自傳：一個影響日本近代化至鉅的頑童**（台北：麥田，民 95）。

註⑭ 「八紘一語」語出日本書記。另參考 Graham Parkes, "The Putative Fascism of the Kyoto School", *Philosophy East and West*, Vol. 47, No. 3 (1997)。

註⑮ 亞洲只是一個方法的概念，用來自我提醒、自我否定，它用來否定日本本身，所以日本不能霸佔亞洲。但是佔領亞洲與連帶亞洲之間，關係很難區分，參考陳瑋芬，「日本關於『東亞』的思考」，**思想**，3（台北：聯經，民 95）。

註⑯ 溝口雄三的中國學研究就是一個演示這種多元性出現過程的方法，其目的是通往世界，使中國學不受到個別國家所牽制。他另外提出「超越中國的中國學」之方法論，一方面批判竹內好對中國的嚮往與愧疚，另一方面則批判日本漢學那種「沒有中國的中國學」的研究。

註⑰ 蔡培火在大戰之中寫的「東亞之子如斯說」，以一個東亞的身分來包裝台灣的位置，中日和解要透過台灣，他認為，對於日本人來說，台灣並非日本的殖民地，也非日本本土。中國和日本是不一樣的，所以中國不能否定日本，日本也不能否定中國。收錄於張漢裕編，**蔡培火全集**（台北：吳三連史料基金會），頁 189~380。

註⑱ 「所謂『安保反對運動』是指 1960 年日本的岸信介政府在準備與美國政府簽署關於修改 1952 年締結的〈日本國與美利堅合眾國安全保障條約〉時引發的大規模群眾性反對運動。」參照：孫歌，**竹內好的悖論**（北京：北京大學，2005），頁 141。

識澎湃，益加顯得令人羨慕。然而，這樣面對美國的實體化的亞洲會不會重蹈大東亞共榮圈的覆轍引起質疑，尤其是在右翼勢力復蘇之際，某種實體化的亞洲概念重出江湖。1980年代的右翼避談中國，左右之間形似和解，九零年代隨日本經濟下滑，亞洲重新成為重點，亞洲作為一具體政治文化地域，日本自應參加其中。但實體化的亞洲與日本的參與，同時也涉及對南京大屠殺的翻案，^⑩進而為中、日知識界之間帶來不愉快。對南京大屠殺的否認足以替日本思想界再次提出實體化的亞洲論述鋪路，因為中日之間本無仇恨，中國製造假像是中國的不對，則日本思想界可以再度擺出以亞洲一體面對歐美的姿態。尤其是冷戰後新右翼以抵抗為目的，取代老右翼以依附美國換取名位為目的，似乎重複了那一段由大東亞共榮圈取代脫亞入歐的歷史路徑，某種世界史立場在此呼之欲出。值此歷史時刻，日本思想界與中日關係開展出新型的亞洲視野，或是重複從大正進入昭和的那個轉折，值得注目。本專輯的宗旨，即在重建並反思這一段日本對華思想的過程及其當代遺緒。

編者與李靜旻撰寫的第一篇文章，是從大正時期建立帝國的前夕論起，其中駁斥當時思想界出現的搖擺是所謂轉向或斷裂，而直指在變與不變的表像之下，是各家為了因應西方近代性而共同表現出的週期性調整，故與其說是變化，不如說是輪流嘗試各種加入近代性的政治路徑。雖然人人必須處理與中國的關係，但不必存在政治正確與否的問題。李朝津接著從關於日本政治學者之中國研究方法國知識的建構入手，整理日本政治學家先後經由在戰前的國家身分的模擬，以及戰後對美國地域研究觀點的引進，從西方觀點開發並界定日本外於中國的觀察位置，則研究者命題的背後，仍然是退出中國的任務。即使日本退出中國不成功或不徹底，但位居日本邊陲的琉球，卻目睹了有效的轉換，以致林泉忠所記錄近代性進入琉球的過程，正是琉球人在意識上退出中國的過程，反映出的含意則是，只要沒有日本思想界那種在西方認可下進入普遍性的壓力，則退出中國後可以進入日本，如琉球，相對而言比日本想進入西方普遍性容易的多，否則的話，退出之後無可進入，便將如日本夾在退出中國與無法進入西方的尷尬位置。

但是，如何退出中國毋寧仍是個政治正確的問題，專輯第二部份便以思辯的方式進行探究，分別由大陸與中國旅日學者參與反省。孫歌便利用近年關於否認南京大屠殺的辯論，把政治正確性的問題當成主要的問題意識，通過竹內好火中取栗的精神，以看似政治不正確的論述，辯證性的探索如何在實踐上解放於政治正確的束縛之外，竹內好此一超越政治正確的訴求，可以視為是退出中國的哲學努力。相對於此，李曉東似乎對於繼續陷在相互妖魔化論述中的中、日雙方輿論界感到悲觀，發現相互妖魔化是互為表裏的發展現象，他尤其檢討了中國輿論界妖魔化日本的心態中，恰恰是潛

註⑩ 「日本當年的「大東亞共榮」作為抽象正義的口號，其本質與美國使用人道主義之類觀念時所做的事情沒有什麼差別。」參照：孫歌，**竹內好的悖論**，孫歌序（北京：北京大學，2005），序頁6；「近年來日本右翼的知識份子裡，出現了最直接了當的反美態度，而其背景則是狹隘的民族主義意識型態。正是由於有了這樣一個狀況，日本的進步人士很難以同樣的方式明快地批判或者支持東京審判。反美排外的日本右翼只不過是希望用日本在東亞的霸權來取代美國霸權而已，但是很難斷言他們的反美立場一定是假的！」參照：孫歌，**竹內好的悖論**，孫歌序（北京：北京大學，2005），序頁8。

藏著缺乏主體性的困惑，儼然形成某種企盼中國知識界退出日本的呼籲。專輯最後由周兆良介紹幾個當代日本的中國教學議程，對於爾後追蹤日本知識界退出中國的進度或方向，啓發更寬廣的研究素材。

本專輯之研究、撰寫與相關教學活動，得到各方面的支持。民國 93 年起連續三年，蔣經國學術交流基金會率先支持「中國知識社群研究」的日本先驅計畫；中山大學自 95 年起以多項小型專款在政治學所開發「思想與中國」學程，建立研究群；國家科學會在 95 與 96 兩年間，繼續支援上兩項研究教學案；同一時間，台灣大學邁向頂尖計畫透過高等人文社會院，在政治學系的「中國大陸暨兩岸關係教學與研究中心」，將中國知識社群研究計畫進一步延伸至韓國與越南。承蒙政治大學國際關係研究中心以特約方式，在此計畫起步階段，由**中國大陸研究**推介給海內外學界，厥為跨領域、跨國、跨海、跨校的一次嘗試。

