第4章 近代中国儒学研究

1. 序言

本文将对 2014 年在韩国教育学术信息院网站 RISS 上刊登的研究关于近代中国儒学发展情况的论文进行整理和评价。虽然东亚学界对“近代”这一概念尚未形成统一的定论，但一般而言，近代是指西学东渐、即开始接触西方文化的时期，而中国的近代是指自 1840 年鸦片战争到 1945 年第二次世界大战之间的时间范围。

近代时期的中国哲学的特征就是近代性。与西方相同，这一时期近代化问题也成为了东方学者争论的焦点，而对近代化进行探讨时，当时的学者们各执其事，意见纷纷。包括韩国在内的东亚地区多倾向于将近代化解释为西方化或产业化。这种将近代化与西方化同一而论的主张常常被批判为是过度强调西方主义色彩的理论。但是毋庸置疑的是，东亚的近代化的确是伴随着 19 世纪 80 年代产业化的展开而逐渐形成的，儒教资本主义和儒教近代论就体现了这一特点。为了弥补这一近代化概念中向西方化过度倾斜的缺点，近来提出了大众近代化和跨空间近代化的概念。[2)]

就 2014 年的研究成果来看，无论是在量还是质的方面都未能取得新的突破。特别是与中国方面的研究成果比较，有很多不足之处。首先，整体研究成果数量少、特别是把儒学或哲学作为直接研究对象的论文数量极少，且这当中还有两篇是中国籍学者完成的。但值得肯定的地方是，随着中国经济的发展和儒学热的影响，出现了一些十分新颖的论述、主题和研究方法。

2. 按人物类别分类

2014 年的研究按人物类别分类，主要集中于研究今文公羊学派代表梁启超、康有为、谭嗣同等人。他们以儒学思想的现实性为依据主张学习西方，进行社会改革。因此一直以来，韩国学者们主要是以对比研究的方法，分析梁启超等人的变法思想、学习西方思想与西方近代化二者之间的关系。

---

2) 儒学资本主义的提法虽然因为1997年IMF体系的影响暂时息影，但2000年以来这种说法又重新复苏，并逐渐被近代化方案 大众近代化、跨空间近代化的论述取而代之。虽然这些主张的对近代化的解释视角各不相同，但他们都强调脱离西方化的近代论。同时，这些主张也有其局限性，那就是在如何划定传统与近代界限的问题上，他们难以避免不回溯到西方近代化理念中的理性主义和合理主义。

类别	作者	论文题目	期刊名	发行机关
文学	郑铉淑	康有为《广艺舟双楫》的《取唐》·《卑唐》篇译注	木简与文字12	韩国木简学会
哲学	李相玉	梁启超和王国维对尼采思想的吸收	尼采研究 26	韩国尼采学会
历史	金形烈	清末民初中国知识分子日本留学情况考察及东亚认识	日本近代学研究43	韩国日本近代学会
历史	路新生	1902年梁启超"史界革命"的再审视	中国史研究93	中国史学会
文学	李钟民	梁启超《新中国未来记》译注1)	中国现代文学68	韩国中国近代文学学会
文学	李钟民	梁启超《新中国未来记》译注2)	中国现代文学69	韩国中国近代文学学会
文学	宋日基&郑声美	梁启超［西学书目表］编纂考	书志学研究57	书志学会

就 2014 年的学术成果来看，梁启超的相关研究十分活跃。因为文化大革命中将 1902 年后思想趋于保守的梁启超批判为反动人士，所以直到 1980 年掀起的文化热之前，比起中国大陆的研究，日本和台湾地区的梁启超研究更为活跃。1980 年以后，中国大陆梁启超研究热兴起，其中最具代表性的学者是李泽厚。他在《中国近代思想史》中，对梁启超思想进行评价时提到"虽有过，但也有功"。李泽厚所指的"功"是指梁启超在 1902 年之前的著作。他还通过引用鲁迅、胡适、郭沫若以及毛泽东等人吸收梁启超思想的例子，力证"这些著作成为囊括中国进步与保守思想的教科书"。

近来中国学界尝试重新界定李泽厚所言的梁启超思想之"过"的范围。进行这种尝试的原因有二：一、梁启超作为儒学知识分子，重新界定他的"过"，有利于顺应当下中国儒教热的时代背景；二、为了构建以儒学天下观为基础的多民族国家。事实上，这种重新解释和评价的尝试也与保守的当代中国社会息息相关。

相反，韩国的研究成果却与中国学界的这种主流思想多少有些背道而驰，其中李钟民的《梁启超<新中国未来记>》译注 1),2)尤其引人注目。《新中国未来记》成书与 1902 年，是对梁启超前期思想的综述，书中记载了梁启超对中国未来国家政体的设想，即是建立君主立宪体，但是这种思想确是与万年思想的儒教主义和天下观的多民族国家理念相矛盾的。另外，还有李相玉的《梁启超和王国维对尼采思想的吸收》，论文作者将梁启超评价为阳明学者

，并尝试将其思想与尼采的思想相结合。韩国学界的这些研究成果一定程度上弥补了中国国内对梁启超研究的片面性。

类别	作者	论文题目	期刊名	发行机关
哲学	黄雅琦	谭嗣同《仁学》思想体系及其生命实践	退溪学论集 14	退溪学釜山研究院
哲学	卢炳烈 千炳敦	《中国民约精义》中的个人与国家－－以中古为中心	儒学研究 3	忠南大学儒学研究所

另外，研究的人物还有谭嗣同和刘师培。台湾学者黄雅琦把谭嗣同的儒学作为台湾新儒学的哲学起源对其进行了分析，而卢炳烈和千炳敦则对中立于保守派和革命派之间的刘师培及其著作《中国民约精义》进行了分析。

类别	作者	论文题目	期刊名	发行机关
哲学	李允美	现代新儒学家和现代儒学	宗教研究 74-2	韩国宗教学会

李允美主要研究了台湾新儒学的代表人物杜维明，文中，作者将杜维明评价为“第三代现代新儒学家”，并对他的儒教哲学进行了详细的说明。这种超出传统儒学研究范围、试图研究中国近代儒学的尝试具有一定的学术意义。

3. 以主题分类

首先，关于经学的研究有台湾学者黄雅琦的《谭嗣同<仁学>思想体系及其生命实践》

类别	作者	论文题目	期刊名	发行机关
哲学	黄雅琦	谭嗣同《仁学》思想体系及其生命实践	退溪学论集 14	退溪学釜山研究院

虽然从严格意义上说，这篇论文并不是对传统经学的探讨，但鉴于文章仍是对传统概念“仁”的研究，所以笔者将其划分在经学研究方面。该研究从现代的角度对谭嗣

同的仁学进行了分析，这种尝试有利于促进对东亚、特别是中国儒学现代价值的进一步挖掘。

在哲学类别中，大多数研究都集中于探讨当时社会学习西方文化的情况。例如卢炳烈、千炳敦、李相玉、金形烈、路新生等人的论文就都属于这个类别。

类别	作者	论文题目	期刊名	发行机关
哲学	卢炳烈 千炳敦	《中国民约精义》中的个人与国家－－以中古为中心	儒学研究3	忠南大学儒学研究所
哲学	李相玉	梁启超和王国维对尼采思想的吸收	尼采研究26	韩国尼采学会
历史	金形烈	清末民初中国知识分子日本留学情况考察及东亚认识	日本近代学研究43	韩国日本近代学会
历史	路新生	1902年梁启超"史界革命"的再审视	中国史研究93	中国史学会
历史	李泳玉	清朝的政体变化－－1850-1864	中国史研究93	中国史学会
历史	柳峰溪	东亚国家对社会进化论的吸收及其所属派系	韩国学研究	仁荷大学韩国学研究所

与此相关，针对是否应该向西方学习存在两种相反的观点，这两种观点也成为了学界对近代化进行争论的出发点。因为赞同向西方学习即是意味着肯定西方的近代论，而如果批判看待向西方学习这一问题的话，就自然会导致一种脱离以西方为中心的对近代化的新定义。

现在东亚近代化的研究呈现出一种脱离西方化的倾向。这种倾向性其实在 2000 年就已经开始，并一直被延续至今。朴熙试图从东亚、特别是中国的经济发展中寻找这一现象的根源。

类别	作者	论文题目	期刊名	发行机关
社会	朴熙	东亚的大众近代化与儒学近代化之争	亚洲研究17-2	韩国亚洲学会

作者认为中国的经济发展对中国儒学提出了新的要求。现在也有很多其他研究是从这样的视角来看待中国儒学发展的。该研究是継韦伯之后第一篇从社会学视角看待近代化的文章。除此之外，从正统儒学的角度来探讨台湾新儒学的论文也层出不穷。

政治学视角下的研究论文有高英熙的如下两篇论文：

类别	作者	论文题目	期刊名	发行机关
政治	高英熙	孔子在近代中国	儒学研究 31	忠南大学儒学研究所
政治	高英熙	从知行合一到力行	阳明学39	韩国阳明学会

高英熙在《孔子在近代中国》一文中通过介绍孔子在近代中国的情况，反映了当时中国社会内部的爱憎情感；在《从知行合一到力行》一文中，则将康有为、梁启超的改革思想解释为了阳明学的实践论。高英熙学者博士毕业于成均馆大学东亚学术院的政治学专业，一直以来致力于东亚传统文化的研究，而这里的两篇论文也是从政治学的视角来看待当时东亚儒学的发展情况，分析透彻有力。

除此之外，文学领域有等人对梁启超相关著作的翻译，以及对康有为著作的注解，教育领域有的对大同思想的研究。

类别	作者	论文题目	期刊名	发行机关
文学	郑铉淑	康有为《广艺舟双楫》的《取唐》·《卑唐》篇译注	木简与文字 12	韩国木简学会
文学	李钟民	梁启超《新中国未来记》 译注1)	中国现代文学68	韩国中国近代文学学会
文学	李钟民	梁启超《新中国未来记》 译注2)	中国现代文学69	韩国中国近代文学学会
教育	李英兰	中国大同思想与近代教育	人文学研究 48	朝鲜大学人文学研究所

4. 主要论文分析及评论

首先要分析的是柳峰溪的《东亚国家对社会进化论的吸收及其所属派系》。这篇文章可以说是对近代韩国新小说中出现的社会进化论进行分析的初次尝试。作者在文中对东亚社会进化论的发展历程进行了大致的划分，在托马斯·亨利·赫胥黎 Thomas H. Huxley)和本杰明·基德 Benjamin Kidd)影响下形成的严复和梁启超的社会进化论，经历了约翰·卡斯珀·布伦奇利 Johann Casper Bluntschli)、黑格尔和加藤弘之后发展为了梁启超的国家主义论，由此可见，东亚社会进化论的发展是以严复、加藤弘之为中心，在与西方相关理论进行互动的过程中形

成的。而对于那些身处爱国启蒙期的韩国作家们，他们主要是通过中日两国而逐渐接触到的这种思想。正如文中强调了这一点，探讨社会进化论起源的问题，即是探究韩国社会进化论究竟是起源于中国，还是日本，亦或是其他地方传入的问题，对于了解当时韩国作家的精神世界具有重要意义。

継赫胥黎、基德、梁启超、严夏等学者之后，以李海潮、玄相允、梁建植为代表的韩国新小说家们对社会进化论所提倡的“弱肉强食、优胜劣汰”的非传统、非伦理的世界观持一种怀疑的态度。而韩国新小说家们的这种思想主要是受到了梁启超的影响，而梁启超的社会进化论思想则是受到了严夏的影响。严夏是在融合德国哲学和英国赫伯特·斯宾塞及赫胥黎等人的思想而形成的，这也就使得严夏所主张的社会进化论与日本国内的社会进化论思想有很大的差异，因为后者更多的受到了推崇国家主义的德国哲学的影响。因此，文中所提出的社会进化论是经由斯宾塞、布伦奇利、黑格尔、加藤弘之、梁启超而形成的这种说法缺乏现实的依据。

李人植的社会进化论思想很大程度上受到了布伦奇利、黑格尔、加藤弘之等德国国家主义者的影响。李人植用日本式的强调等级与秩序性的文明论及帝国主义殖民统治的进化论思想塑造自己的开化思想。这与他是否是亲日作家没有必然的联系，而与他思想中根深蒂固的反封建因素息息相关。3)

虽然赫胥黎和基德二人在严夏天演论（社会进化论）思想形成的过程中扮演了重要作用，但是他们却因为社会进化论“弱肉强食、优胜劣汰”法则违背了人类社会发展，而对其持非常消极的态度。在当时的国际背景下，中国只能肯定社会进化论作用下的国际社会秩序，因此梁启超在 1902 年之后开始逐渐接受了布伦其利的国家论。

但是梁启超之所以接受布伦其利国家论不仅仅是因为他想要克服当时社会秩序。梁启超开始转向保守主义的时间准确来说是在 1902 年他结束美国访问之后。美国访问使得他切身体会到了西方社会的局限性，也是他明白了西方社会并不是完美无缺的道理。在政治思想上，他也逐渐放弃了以前追求的以共和政体（民政）为基础的社会契约论。

这很有可能是因为他开始意识到“既然美国的共和政体也有局限性，那么就不能一味地主张将西方政体照搬到中国。”另外，关于“共和政体可能会导致中国多民族国家的分裂”的看法可能也是他思想转变的一个原因。因此，在这种思想的变化之下，梁启超开始主张抛弃共和政体，并学习德国式的君主政体。换言之，如果只从社会进化论的角度来理解梁启超学习布伦奇利的原因可能会导致理解的片面性。

3）柳峰溪《东亚国家对社会进化论的吸收及其所属派系》2014)，202-203页

另外，关于“李人植受到布伦奇利、加藤弘之、梁启超等人社会进化论思想的影响”的主张也有一定的逻辑问题。这是因为这三人都是保守主义者，其中梁启超和加藤弘之主张德国式的君主主义和通过维护本国传统的阶级秩序（封建统治）来实现国家统一；但是李人植的思想中却带有明显的反封建思想，这与布伦奇利、加藤弘之、梁启超三人的思想相矛盾。因此这种单纯地将李人植的思想评价为是受到了社会进化论思想影响的说法可能缺乏准确性。

卢炳烈、千炳敦的《<中国民约精义>中的个人与国家》一文则是关于中国近代学者刘师培的研究。刘师培主张以卢梭的民约论思想为指导，在中国建立民主政府。为了证明中国历史上也曾有过民主思想，他撰写了《中国民约精义》一书。这本书将中国民主思想分为上古、中古、近代三个部分进行介绍，并将这些思想与卢梭民约论中的思想作对比分析。该研究通过整理分析中古篇的内容，展示的大致内容如下：

刘师培《中国民约精义》中古篇所涉及的时间范围是汉代到宋代时期，而这一时期中国的国家政体是专制君主制，即皇帝居于至高无上的地位，对国家和百姓拥有绝对所属权。刘师培通过详细记载那些强调民权思想家的事迹和言论，试图证明即使在专制主义的中国也仍有民主的存在。[4]另外，作者认为刘师培的这种尝试具有划时代的意义。但是该研究却只停留在了对刘师培“试图将卢梭民约论照搬到中国社会”的思想进行描述的层面，而未能对其行为的成功与否－－虽然事实证明是失败的－－来进行评价。其次，虽然作者将刘师培的行为评价为“具有划时代的意义”，但是在当时的东亚社会契约论的主张甚嚣尘上，例如在梁启超初期的《自由书》等文中也曾出现过与刘师培类似的论述，在其晚年的《先秦政治思想史》中，他还将墨子的政治思想评价为“共和政体”；在朝鲜后期丁若鏞的著作《荡论》和《原牧》中，也曾出现将高丽政治与近代民主主义进行比较的内容。因此，作者将刘师培的主张称作“具有划时代”的意义可能不太妥当。

黄雅琦的《谭嗣同<仁学>思想体系及其生命实践》主要是以“泛仁信仰和超越意识”为核心对谭嗣同的仁思想进行研究。与康有为和梁启超相同，谭嗣同也是今文公羊学派的学者，但不同的是，他是因戊戌变法而出名的。黄雅琦将谭嗣同的“仁学”归纳为以下四部分：

其一、《仁学》以仁为质，以平等为要，以通为贵。仁是他所服膺的终极价值，平等是他批判三纲的理据，通是他主张变法、黜俭崇奢黜奢崇俭)、讲求日新生动、通商生利的思想准则；其二、谭嗣同思想博采中西、调和诸家，又日生日新；其三、以仁黜礼、消解形式，浮现传统文化中父血缘)、君政治)、圣道德)三者之间错置连

4) 卢炳烈　千炳敦《<中国民约精义>中的个人与国家》2014)，305页

结的问题，蕴含了反传统的思想；其四、以天人贯通的思维模式，建立了仁学经世的存有论，并以释、耶、庄、墨的名言概念建构了认识论。[5)]

台湾学者黄雅琦从近代平等思想的角度理解谭嗣同的仁思想，并指出当时的个人、社会和国家的礼法都是以近代科学和东西方的宗教灵魂论作为其理论依据的事实。论文将理性和感性、个人和国家、科学和宗教集中在一起进行论述，这种论述特点的形成与台湾新儒学思想可能有一定的关系，因此可以推测该文章尝试将中国近现代儒学家的思想与台湾新儒学思想相结合。该研究也反映了台湾儒学研究与韩国儒学研究的差异性，后者更注重对理气心性论的研究。

李相玉的《梁启超和王国维对尼采思想的吸收》一文中考察了在近代化过程中，尼采哲学对梁启超和王国维二人的影响。因为笔者相关知识的缺乏，在理解这篇文章时遇到了很多困难。特别是作者提到的“尼采说，良知是真正的虚伪”的论述，对笔者而言，着实晦涩难懂。梁启超在《德育鉴》中以王阳明的格物致知，即主观认识论为依据，用佛教用语“真我”来解释良知的意思，这时的真我已经超越了自我的概念。阳明学强调以良知实现一体，因而主张“良知即是真我、它超越了自我之意”，笔者因而猜想，“尼采的良知哲学是否与阳明学强调的良知具有相同的意义呢？”

最后要评论的文章是朴熙的《东亚的大众近代化与儒学近代化之争》。将儒学与近代化结合在一起进行比较研究的尝试最早始于 20 世纪 60 年代，但是当时的研究大多是后现代主义思想的延续，[6)]它们对近代化持怀疑的态度，并主张寻求替代近代化的方案；对儒学近代化的探究则起源于亚洲四小龙形成的 20 世纪 70 年代，而将儒学近代化体系化的代表人物是韩国学者金逸坤。[7)]后来随着以日本为代表的东亚新兴工

---

5)黄雅琦《谭嗣同<仁学>思想体系及其生命实践》（2014），159页

6)关于此主题的研究主要以留美中国学者为中心开展的 虽然这些研究的目的是为了直接解释东亚传统中蕴含的对近代化追求的因素，但是对于东亚传统中近代化因素的研究尚未取得学界公认的成果。这些学者包括1960年代留美中国学者Thomas A. Metzger、Paul J. Cohen、张 、 黄克武等人，他们以“东亚儒学的传统和近代化相关性”的研究成果为基础，反对已有的Max Weber式的西方中心论的近代化学说。但是当时认为这种对儒学与近代化关系的研究其实是受后现代主义的影响，即反对以西方为中心来看待近代化，因此这种思潮区别于之后提出的、用于解释东亚崛起的儒学资本主义。金弘景，《儒学资本主义论的形成和发展》，东亚文化与思想第2号，悦话堂，1999. 10～14页.

7）对东亚经济发展和儒学关系的探讨始于西方经济学者Herman Khan和Peter Beger等人，（参考金弘景，《儒学资本主义论的形成和发展》，东亚文化与思想第2号，悦话堂，1999. 10～14页）但是这种主张在当时并没有得到重视，而这种主张的具体的实现还要等到日本学者Morishima, Michio提出“儒学资本主义”的学术名词（崔英辰，《儒学思想的本质和时代性》，成大出版社，2002， <第三章 儒学：谈论今天>，169页）但是Morishima并没有对该理论进行具体解释，对儒学资本主义进行定论是在1980年代由韩国金逸坤完成的。他将东亚传统儒学的特征归结为以下五点：1、统治者的集权体制 2、忠孝礼治的社会观 3、农本主义的经济观 4、和平主义 5、重视教育的传统等。具体来看即是集权政府的建立、社会动员、国家计划经济下的混合经济体制、强调社会和谐，作者在文章主张这种政府主导下的中央集权制有利于促进经济的发展。而忠孝观和家庭中心主义促成了社会群体的有效管理、国家管理和企业劳资团结等；农本主义的经济观则促成了健全的劳动意识和勤勉；重视教育的思潮则有利于培养出优秀的企业

业国产业化的发展，儒学资本主义论[8]也成为了解释东亚经济发展的主要理论。虽然“儒学资本主义论”的提法尤其局限，但是这种试图从儒学传统的角度解释东亚近代化的尝试却十分新颖，它与传统的从西方角度解释近代化的方式形成了鲜明的对比。[9]

朴熙的研究也囊括了当下韩国国内热议的大众近代化和跨空间近代化的理论。大众近代化和跨空间近代化与之前近代化提法的不同之处在于它们主要从文化及文化现象的角度来探讨近代化的问题。它们认为文化作为人类生活的基本人文现象，它的出现超越了国家、社会和地域的界限，具有普遍性，而近代化作为一种文化现象，也应当是普遍存在的。大众近代化和跨空间近代化对近代化的这种定义十分具有新意，他们与强调西方中心论的传统近代化理论以及部分旅美中国学者所倡导的以“儒学资本主义”为基础的近代化理论等将东亚纳入西方近代化体系之中的尝试形成了鲜明的对比。朴熙将这种思维方式定义为“重新定位”reorient)。这篇文章首先探讨了西方资本主义起源中的民族中心主义问题，并以此为基础，简单叙述了 19 世纪后期东亚在世界史中逐渐被边缘化的历史过程；其次，文章指出伴随着东亚经济发展而出现的儒学资本主义论其实就是与新教伦理类似的一种新文化主义。与此同时，世界体系论和重新定位理论都着重于从制度的层面来解释中国等亚洲社会所具有的发展潜力，但是它们的缺点就在于只是对社会情况进行粗略地描述，而未能对促进社会发展的社会结构性因素进行细致充分地分析。

朴熙在这篇文章中还对现有的关于中世纪与近代特征的说明方式提出质疑，进而提出了目前流行的“大众近代化理论”。这种大众近代化理论体现了一种危机意识，也是反映了目前对“轴心时代”提法的热议。在文章的结论部分，作者指出，“儒学近代化论”顺应了大众近代化探讨的潮流，脱离了以西方为标准的近代化理论，可谓是对

人才　他在书中指出，在现代社会，经历了近代化的变革之后，儒学虽然失去了其政治上的地位，但它却并没有走出人们的生活，而是在近代产业化的过程中，被表达为了国家近代化的目标意识。金逸坤《儒学文化圈的秩序和经济》，韩国经济新闻社，1985,233-241页

8)李哲胜认为，儒学资本论并不是指传统意义上的儒学，而是指儒学在社会和经济生活中的派生现象。因此“儒学资本论”的提法只是为了解决儒学和近代化关系而找出的一种临时性的解决法案。另外，大部分赞同儒学资本论的学者在对此进行解释是借用了Peter　Beger“通过新教来实现资本主义”主义的主张，他们只是把这里的新教由基督教换成了儒学。这种说法实际上强化了Peter　Beger“社会思潮的突变导致了资本主义和近代化的产生”。因此实际上间接肯定了西方中心论和近代化的关系。李哲胜《儒学资本主义论的逻辑结构问题》，中国学报51集，韩国中国学会，2005

9)崔英辰教授认为近代之前朝鲜性理学的特征是“身份制度下的阶级主义、男性主导、被动的道德观、全体主义、咒术性的世界观等”，在朝鲜前期把巩固政权视为国家主要目标时，儒学被定为国教，但与此相反，性理论只是一种附属的被忽视的存在；但是朝鲜中期开始，性理学内部也开始出现关于“是否要朝着实现近代社会目标而进行变革”的讨论，并开始对近代之前的性理学理论进行反思。依据阴阳理气论而提出的男女平等观、《性三层说》中出现的人文主义，丁若鏞的自主道德观，退溪学和栗谷学中同时出现的“理气合一”的统一的世界观等以及之后出现的以“实业富民”为口号的实学等就体现了性理学为适应近代化所做的努力。崔英辰，《儒学的前近代性、近代性和脱近代性－－以朝鲜性理学和实学为中心》，釜山大学讲座（2009.11.18）

亚洲意识的积极展示。通过这些论述，作者自然地将近代化解释方式与中国崛起结合起来，作者认为中国经济发展与资本主义并无紧密的联系，因此中国学者绝不可能承认以资本主义为基础的传统近代化，相反，他们会采取一种新的中国化的近代化的解释方式。10)

但文章的缺点在于作者的大部分论述都只是对现有研究成果的综述和介绍。作者为了将社会学与儒学结合进行研究，生搬硬套了“与那霸润”和“宫岛博史”的理论，但是对于这些理论却未能进行深入的探讨，而只是简单浅显地评价说“与西方相比，以儒学（朱子学）为基础的东亚国家体系具有一定的合理性”，因此作者对儒学的理解未能达到儒学研究者应有的水平。

那么这篇论文的价值究竟在哪里？首先，是它重新恢复了自 1997 年亚洲经济危机后萎缩的儒学资本主义理论的活力，并将儒学资本主义与大众近代化相结合。当时儒学资本主义理论被质疑的原因是，大家普遍认为，正是儒学资本主义酿成了这场亚洲金融危机。但是随着危机后亚洲经济的复苏，儒学资本主义开始复苏，并出现了与大众近代化相结合的趋势。这篇文章就是对这种现象的整理和综述。其次，文章试图通过儒学来解释中国经济发展的原因，现阶段中国儒学研究涵盖了社会的方方面面，包括经济、文化、政治、社会、伦理等方面。这篇论文可以说奠定了未来从社会学的角度对这种现象进行解释的基础。最后，有必要向儒学学者介绍这种継儒学资本主义之后提出的、以文化为基础、以大众近代化和跨空间近代化为代表的近代化理论。虽然因为学科属性和学者立场的差异，儒学学者们并不能完全同意社会学学者所提出的一些观点，但就整体来看，大众近代化极有可能成为継儒学资本主义之后的第二个儒学理论探究的焦点，因此这篇文章却是为未来儒学的研究奠定了基础。

5. 评价和展望

2014 年韩国方面关于近代中国儒学研究的未能取得理想的成果，且远远落后于近代韩国儒学方面的研究。这种现象或是因为已有的研究已经基本成熟，或是因为新的研究还尚未构建。

在这样的背景下，出现新的关于梁启超著作的译注可能会对未来韩国近代中国的儒学研究产生积极的影响。另外，大体来看，主要研究仍集中于对今文公羊学派人物

10）朴熙（2014），113页.

，即梁启超、康有为、谭嗣同等的论述，并且对台湾新儒学的研究也被延续下来。黄雅琦从台湾儒学家的立场出发，对谭嗣同的仁学进行了整理，并以此为基础再次肯定了自近代以来一直被传承下来的中国儒学传统，因此十分具有新意。但是中国路新生的研究却没有超出既有的韩国研究成果的范畴。除此之外，也有一些十分新颖的论述。例如，社会学学者朴熙在他的《东亚的大众近代化与儒学和近代化之争》中为如何重新审视儒学和近代化的关系提供了新的模式。虽然在文化领域对大众近代化和跨空间近代化理论的研究十分活跃，但是这其中却缺乏专门的儒学学者，也就是说，鉴于社会学学者在研究儒学与近代化问题上存在的知识体系缺陷，这就要求他们需要加强与儒学学者之间的合作和交流。最后，与其他研究相比，关于东亚近代化的研究在数量上仍然大逊一筹，这某种程度上是由于同时研究传统与近代化在方法上存在一定的困难。但是我们不可否认的是，对于近代化的研究将有助于我们清楚地解释现代社会传统与近代化的关系，因此未来东亚近代化的研究很大程度上仍取决于学者们的积极参与和相关部门的大力支持。