

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 國體與同情社會：天皇制的牧養

The Body of the Nation and the Society of Sympathy: Pastorate of the Emperor System

doi:10.6752/JCS.201006_(11).0001

文化研究, (11), 2010

Router: A Journal of Cultural Studies, (11), 2010

作者/Author：酒井直樹(Sakai Naoki);殷瑋(Wei Yin)

頁數/Page：10-35

出版日期/Publication Date：2010/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201006_\(11\).0001](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201006_(11).0001)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



生命政治、 倫理與主體化： 現代性問題

生命政治的反思：
司牧治理、除權
技術、自我動員

國體與同情社會：天皇制的牧養

The Body of the Nation and the Society of Sympathy: Pastorate of the Emperor System

酒井直樹
SAKAI Naoki

殷瑋 翻譯
Wei Yin

一

在本文中，我嘗試以特定身分與關係身分這樣的圖式(schematic)區分來理解現代與前現代的社會形構。我試圖以傅柯(Michel Foucault)「牧養權力」概念來探討此一區別的意涵。

我將思考一種新的認同模式(modality)如何在主權國家形構中躍居主導地位。本文焦點在於19世紀晚期的日本：其時，族裔、國家及種族等身分在此種新的個體認同模式中出現。本文將描繪這新生的認同模式如何與天皇體系新制度密切相關。我們知道，日本天皇制是典型「傳統的發明」(invention of tradition)，而各種朝拜儀式也並非原創，是從基督教禮制、日本宮廷舊規及歐洲皇室儀典中脫胎而出。然其關鍵乃在個人與國家整體之間一種新權力關係的宣誓／示，而此一權力關係並不與此新政體所具有的可再現性互相矛盾。準此，本文所追蹤研究者，便是此種嶄新總體化及個體化體系的必要條件：種族主義的出現。

二

討論東亞民族共同關心的現代性問題時，我們不可忘記19世紀

末、20世紀初知識分子中的領頭羊，諸如日本的福澤諭吉、中國的魯迅及韓國的李光洙等，皆曾在儒學相關的脈絡下討論現代性問題。在東北亞，現代性曾被認為是對儒家的背離，是將人從與儒學相關的行為規矩、真理體制(regimes of truth)以及福利的正常化(normalization of welfare)中解放的計畫——無論對「儒家」一詞的理解如何紛雜且相互衝突。¹在我們可稱之為「智識現代化」的氛圍裡——這氛圍瀰漫直至今日——儒家象徵著治理制度的鬆散集合、價值流通的控制體系、知識生產的規訓統治、官僚禮則、儀式習俗、法律實踐的規定以及心的習慣。在認知歐洲強權壓倒性的先進時，那個時代的有識之士皆受鼓勵離棄這一切的一切，以便進入現代性的世界。於是，非儒(anti-Confucianism)成為當時的前衛標竿。

值得一提的是，日本的非儒指向了反武士(Samurai)統治。武士是在1868年明治維新之前主導了日本將近八個世紀政治社會秩序的社會階層。及至德川時代(1600-1868)結束時，武士以其國家官僚的社會階級身分，維持其團體完整性與社會特權，其中許多青年受儒家教育，飽讀儒家典籍，並以儒家語彙正當化他們的社會存在(social existence)。於是，對許多19世紀晚期、明治維新後的日本知識分子而言，如何拋去儒家遺產便意味著如何想像一個武士階級不再 / 在的現代社會。

三

然而，每當我嘗試談論儒家與現代性時，總憶起在台灣的一段往事。我總是無法擺脫自己對十多年前在台北遇見的一位觀眾的負罪感。此後，每當我到台灣，總是有意無意找尋清償這項債務的機會，

1 容我在此指出另一個同等詞「儒教」，「儒教」是19世紀晚期為將「儒家」一詞譯成日文而發明的新詞。儒學(the Learning of Confucians)、儒家(Confucians)、名教(the Teaching of Norms)、禮經(the Teaching of Rites)、經學(the Learning of the Classics)等詞在「儒教」一詞譯介之前便已存在。「儒教」一詞之所以新，在於以宗教概念整合了此前分殊的各種名稱。

一個向當初那位觀眾說清楚我心中想法的機會。

1996年，我在台北參加了某個國際學術會議。我的發言將結束前，會議中一些長者針對日本的殖民主義及儒家在現代日本扮演角色發問。由於他們以日語發問，當時的口譯蘇哲安先生還得將發言內容翻成中文及英文，這使得整個過程十分冗長。幾次問答往返後，會議組織者表明時間不夠了，於是我決斷地宣稱，日本的儒家在明治末期便已死亡，即便眼角餘光可見提問者對我如此唐突結論確有不滿，還是就此結束了我的發言。

如今回想，我認為他們的反應堪稱合理。我憑什麼這麼斬釘截鐵？我當初並沒有解釋。儒家是什麼意思？我們通常認知的儒家在明治晚期的日本無法見容於現代社會形構的社會與歷史條件為何？我都沒有回答。尤有甚者，由於台灣直到1945年仍整併在日本社會之中，那些長者恰恰可能目擊了此一事實：基本儒家語彙留存於日本社會之中，直至20世紀中期。他們年輕時，不論是在日本殖民統治下或與日軍對抗中，必然曾在日本官方文件中讀見或聽聞儒家式的教條與口號。自然地，對他們而言，我顯然沒有為我如此自信且唐突的判斷提供合宜解釋。所以我想藉此機會向當初的提問人清償這項債務，即便真正的債權人今日恐怕已不大可能在現場了。²

四

1940年，也就是明治維新之後70年，提倡東亞共同體概念甚力的重要哲學家三木清，省思日本現代化歷史，開始注意到19世紀現代化計畫於歐洲及日本開展時特殊的國際環境。東亞共同體計畫——日後被重新命名為大東亞共榮圈——被視為自由主義、共產主義、殖民主

2 我已不是第一次嘗試完整回答1996年的那個問題。類似的嘗試已出版為《國家的尊嚴》(*Dignity of Nations*, edited by Y. S. Chien and John Fitzgerald [Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006])一書中的專章。但不知為何，幾個關鍵段落被編輯刪除了。於是該章出版時，我的論點嚴重扭曲失真。趁此機會，我想還債，解釋我呈現儒家與現代性關係的理論脈絡。

義與法西斯主義等問題症候的可能解答。對三木而言，這些問題來自於兩處：資本主義及國際世界中的民族國家，他從而提出協同主義原則充作這項區域計畫的指導哲學。³爲了擘畫協同主義，三木回溯問題起源直至19世紀全球景況的歷史偶然；國族的理想在自由主義時期被實現。他辯稱，從那時起，國族主義便無法擺脫自由主義陰影。⁴於是，日本政府便將協同主義設定爲針對自由主義缺點的戰略回應。如當時許多日本帝國的知識分子一般，三木認爲如何將人們從自由主義弊端中拯救出來是當代思想最奮力面對的重要問題。

三木關於現代性全球景況的哲學診斷是否有效？這問題我想在別處討論。相對地，我想要指出的是，隨著新自由主義在20世紀末降臨，他的歷史洞見再次彰顯了意義。日本帝國崩毀之後，我們鮮少以這樣的歷史洞見檢視日本的現代化。爲何會有如此忽視？

首先，針對明治時期(1868-1912)日本現代化的起始階段所作的分析之中，多數對現代性的兩個基本問題無視：國族社群的形構以及個體認同的新模式。某種意義上來說，日本的族群身分被視爲理所當然的所予(given)。人們毫不置疑地預設了「日本作爲國族是早在19世紀現代日本主權國家肇建之前」這樣的立場；他們認爲，儘管國家確屬人爲建構，畢竟它是政治權利與公民身分的社群，但民族(ethnos)依其本質便是歷史給定的，人們在他們的習慣、道德觀、無可抹滅的譜系（血緣命運）及與出生地之間的親密關係（土地命運）之中繼承了民族。如此浪漫主義式的教條似乎被反覆重申。這些歷史分析回溯性地將民族國家想像投射至過去，於是忘了質問日本國族社群如何首先

3 兩本由昭和研究會在1939年出版的宣言是對三木的「協同主義」的最佳描繪：〈新日本の思想原理〉，收錄於《三木清全集》第十七卷（東京：岩波書店，1968），頁507-533；及其續篇：〈新日本の思想原理、続編〉，收錄於《三木清全集》第十七卷（東京：岩波書店，1968），頁534-588。三木雖未掛名作者，但眾皆認定此二宣言是三木爲昭和研究所所寫。引用此二宣言時，我遵循哈靈頓(Lewis Harrington)未出版的英譯。

4 這是他分析其時東亞及歐洲政治的基礎洞見。有趣的是，他關於全球景況最直白的診斷在於日本在太平洋戰爭中無可避免的敗戰。可參見〈現代民族論の課題〉（原出版於1944年），收錄於《三木清全集》第十九卷（東京：岩波書店，1968），頁806-824。

被建構。日本民族曾是也仍是必須編製的產物，這基本事實一再被否認。如果讀者容我使用我曾提出的說法，這些歷史分析無法設問的是日本如何「在其死胎中復活」⁵。

第二，儒家倫理預設了對社會關係與個體認同的概括理解。即使我們很難辯稱儒家在德川時期居霸權地位，任何現代國家形構在當時都無法存在。19世紀時，「儒家」這字眼在從前現代傳統到現代的進程中，在社會進化論以及目的論階序的年代學中逐步出現，這並不令人意外。於是，儒家可被視為前現代性的轉喻，是一摘要性指陳現代性之前社會總體條件的象徵用語，而藉由逃離這樣的儒家，日本國(the Japanese State)嘗試開創新的國族社群，建立主權國家的下層基石。

第三，儒家倫理對社會關係及個體身分的理解，其實與設置民族國家所需的全新個體認同模式並不相容。在19世紀末期以前，我們幾乎無法透過主權的方式領會在儒家倫理體制之下的種種法律權威的實踐、大規模外交以及軍事力量。東北亞國家主權者往往以一種傾向削弱己身主權的方式行動，清廷就是如此。最能表現當時保守知識分子無能理解歐洲外交邏輯及殖民主義的例子，大概是他們對國際條約此一概念的拒斥。現代早期歐洲主權概念的重塑與立基於此對國際法的總括理解，在東亞可謂缺席。對東亞「傳統統治者」，亦即顛覆的主權而言，建置民族國家所必須的新個體認同模式是一種矯正器。日本現代化中，某種對國家主權的理解是與新的個體認同模式一同現身的。明治之前，統治藩土的封建王室也好，律令國家(*Ritsuryo state*，在儒家、佛教及法家意識型態上成立的官僚國家)的皇帝也罷，主權是在政治社群成員的多邊關係基礎之上實踐的。我們無法單純地將主體(subject)與主權之間的關係拿來與主權國家中特有的個人與國家整體之間關係類比。由多邊關係組成的社群到主體——主權雙邊關係的同質社群，此一基進移轉之中，值得關注的焦點是「牧養權力」；然而，一旦介紹了牧養權力問題，就必須處理一項矛盾，從而

5 日語及日本國的死胎相關討論，請見*Voices of the Past*(Ithaca: Cornell University Press, 1992)以及《死産される日本語・日本人》(日本の死胎：語言與國族)(東京：新曜社，1996)。

帶出了第四點。

第四，從內於傅柯有關生命政治討論的西方主義(Occidentalism)出發⁶，我們被迫再次承認：傅柯令人嘆服的提問在此提供洞見，也同時形成阻礙。以傅柯對牧養權力解釋為前提的主權模式(model)是在他所謂「我們的文明」的年代學裡，被稱作「西方」的跨歷史論壇之中，於以下差異化序列中進行敘事：前基督教古代、基督教治理性的出現、規訓的系統化組織、聚焦於人口客體的現代治理性等等。我推估，此一「我們的文明」系譜學序列無法套用在東亞。但這不相容是因為東亞在西方之外且建構了不同的文明嗎？我可以布下何種策略來削減傅柯的西方主義並同時從他的分析中誠心學習呢？

從傳統的幕藩體制到現代國家的轉移中，在儒家規範中開展的社會關係親屬模式(kinship model)讓路給一種形式平等的知識體制(epistemic regime)，這種新的知識體制使得在直屬於國族社群的親屬網路之外理解「人」成為可能。個人身分於是隨之重鑄。個體認同的重組或衡量了更集中的主權模式，但主權者及主體之間的關係從未如同牧養者與他的羊群之間的密切互動一般。日本的現代化中，牧養模式只是一種「模型」(model)，一種象徵地再現主體化的現實性的圖示。有趣的是，顯然由於各種不同理由，這牧養模式在日本帝國崩毀之後被稱為「象徵天皇制」。人民主權原則在戰後新憲法中被採用之後，現代天皇制度⁷有時被描繪為「日本絕對主義／專制主義」

6 關於傅柯西方主義的批判，詳見Jon Solomon & Naoki Sakai, "Introduction: Addressing the Multitude of Foreigners, Echoing Foucault," in *Traces 4 – Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, edited by Naoki Sakai & Jon Solomon 2006: 1-35.

7 容我在此強調「天皇制」的歷史複雜性以及我為何想要避免我們廣泛接受的日本史術語。「天皇制」一詞是在1920年代由馬克思主義者提出，強調天皇體制是半封建遺緒，一種具未開發資本主義社會特徵的絕對主義形式。除以下兩點之外，他們對日本資本主義與天皇體制緊密結盟關係的分析，我並無異議：內在於日本馬克思主義的發展主義目的論以及國族主義假設。我並不認為天皇體制是過去政治制度的遺緒。我認為它完全是現代的。準此，對於皇室繼承神話（26世紀一系），我並不買帳。同時，我相信日本國的統一是一種現代建構，天皇形象於其中扮演關鍵角色。舉例而言，現代日本居領導地位的歷史學家之一安丸良夫就採用了「天皇像」一

(Japanese absolutism)，彷彿主權者的意志能夠不經媒合就直接強加在個別主體之上。天皇形象不斷再現，在國族社群中彷彿無所不在，其陰影伴隨著每一個人的行動坐臥。這暗示了主體在日常生活每處都感受到天皇的實際存在，但天皇其實鮮少直接出現在羊群面前。他的形體與外貌棲居在新的社會空間之中。

五

1882年，明治維新15年後，台灣割予日本前13年，福澤諭吉，一位位居領導地位的社會哲學家，在他的〈德育如何〉⁸——一篇嘗試為新教育辯護，駁斥為儒家請命的批評者的論文——之中，提出了人民道德的基進變革。據福澤觀察，在德川時期被尊為社會規範的，已在「今日啓蒙社會」中被民衆刻意違反及忽視。

不再有人重視家庭成員間長幼有序的原則。做哥哥的無法自動預設自己比弟弟位居更顯要的公共位階之上，除非他能證明自己在崗位上更博學能幹。其時，規範父子、君臣、夫婦、兄弟的「先皇之教」再也無從實踐。儒家奉為普世圭臬的基本道德秩序已完全不享尊榮。福澤臆測，假若元祿時期(1688-1704)的君子復活，他無疑將悲嘆仁德之道竟在黑暗時代殞失⁹。武士賴以生活、行動以及合理化自身存在的道德已遭揚棄。

然而，福澤諭吉辯稱，這樣的基進改變不能單純歸類為日本道德的衰落。明治維新以來日本社會整體看似道德衰落，但關鍵其實在於：如果以新浮現的日本公眾共識來衡量對儒家美德的違反，一切皆屬正當合理。人們學會了漠視以家庭關係差序位置為起點接合而成的行為模式。

關於福澤諭吉對此新道德萌芽條件的評估，請容我進一步思考。

詞來替代「天皇制」。

8 福澤諭吉，〈德育如何〉（原以連載文章發表於《時事新報》，1882年），收錄於《福澤諭吉全集》第五卷（東京：岩波書店，1959），頁349-364。

9 同註8，頁357-358。

福澤辯稱，自從日本對西方開放門戶並更替政體以來，所有國民欲望便導向「進步」，無可阻擋。也就是說，舊有「公眾意見」模式遭斷然置換，為順應新的情勢，道德教育功能就算不是全盤喪失，也需要一次根本上的重新思考。一個值得觀察的重點是，就算是談論道德議題，福澤仍依循「公眾意見」此一標準。「公眾意見」這樣的概念，從根本上便與儒家「天命」概念背反，成為統治者若想正當化其政策必須仰賴的社會正義原則¹⁰。他進一步宣稱，在過去，君臣之義其實是裂解成三百多個彼此敵對的藩屬。福澤強調，一個整合的、單一的、大的「藩」(*han*)在當時出現；很自然地，我們會認為忠誠與正義之道再也與從前不同。

福澤批評儒家背景的保守學者無法了解一項事實：他們在明治維新後自身所在的社會形構不再是德川幕府時封建、去中心化的政體。他們的政體不再是武士政體。福澤的結論便是，「忠」此一傳統美德完全派不上用場了。簡言之，「國」不再是「藩」，而是轉型為民族國家了。於是福澤辯稱，藩國自治精神被迫以「國權論」(*national sovereignty*)置換。¹¹此處我們必須明辨武士統治與現代國家主權的差異。

德川幕府是以政治正當性為前提基礎，其中統治者（武士社會）並不與被統治者社會相整合；武士社會與平民社會是本質上分立的。德川時期，這分立前提在「國替」（国替え）事件中傳神地展演。根據封建主義原則，大名(*daimyo*)領有封地，管轄土地及其上的人民，而他與家臣是因著效忠將軍而被幕府分派在封建領地以為回報。幕藩體制便立基於這大名與將軍之間的封建盟約上。幕府如懷疑大名沒有履行契約，將軍可以取消分封，或者將大名及其家臣從特定封地分派至別處。武士被重分派至新封地時，大名與家臣必須遷移。整個封地官僚體系及家庭的遷移被稱為「國替」。

在國替一事中立即鮮明浮現的是，封地上統治階層與被統治階層

10 在此必須指出，「公眾意見」在40年後（也就是1920年代）會在日本成為社會科學研究課題。社會學圍繞著「公眾意見」論題重組，從東京帝大「報紙研究所」的建立便可窺知一二。

11 同註8，頁362。

之間並不具有內在一致的關係。武士可能在同一藩地世代棲居，卻以食客身分永遠寄生於當地耕作納稅的居民間。本質上，武士是剝削在地居民的外來征服者。儘管儒家談仁，視被統治者福祉為統治者責任，但被統治者從未參與領地行政。武士政府視平民為接受管理的被動客體，而大名的主權是在統治者對被統治者的外在支配中構成。於是，武士賴以維持階序的社會結構從本質上便將武士社會保持在平民社會的外部。

隨著現代國家主權演進，情勢巨變：被統治者開始參與政府運作。最戲劇化的指標大概是嶄新統治技術的引介：普選。新型態的國家主權需要新的制度，也就是所謂「國家」，而統治者是從被統治者之中選出。被稱為「國家」的新社會與之前的系統極為不同，因為新的國家主權竟無法容許統治者社會與被統治者社會之間分離。新登場的是完全不同的主權：一旦證明了你可以是統治者，你就會成為從屬於政府的主體。我們今日將這類主權稱為「人民主權」。儘管人民主權直至太平洋戰爭之前都沒寫進憲法裡，福澤在明治維新時已開始循前述「統治者—主體」目的論來思考國家主權，亦即在皇室議會民主制之下的人民主權。

然而，他的主要論點並沒有聚焦在主權者統治其領土人民的法律、倫理正當性，反倒在於國際世界中國家的完整性。最迫切的任務是如何避免國家主權的喪失。別忘了：國際世界的概念對福澤當時的讀者來說是全新的，而主權不論得失，都是在國際世界中發生。如果對國際世界持續保持冷漠，一開始就會失去主權。於是，為了迴避歐美強權對日本的殖民，福澤意欲根據國際世界的協定規則來重構主權並且擔起了教育日本人民的任務。不出所料，他開出的課程包括了出版關於世界地理及人種分類等教育書籍¹²。

國際世界由政治行為者構成完整的主權國家、半自治政體以及次級區域——但國際世界也是建築在由「種族」(races)構成的階序結構之上。他暗示，如無法領會國際世界的種族組成，將永遠無法理解統治現

12 福澤諭吉，〈世界国尽〉（世界國盡）（1869），收錄於《福澤諭吉著作集》第二卷（東京：慶應義塾大學出版社，2002），頁62-166。

代世界的文明邏輯。明治日本時期社會轉型雷厲風行，其中至關重要的是：日本會被認定爲什麼樣的政治行爲者——完整的主權國家？半自治政體？還是次級區域？在全球種族階序結構中，日本處在何種位階？對福澤來說，殖民主義與種族主義密切相關，這是現代世界再明顯不過的事實，從而他必須教導日本大眾如何從種族主義觀點看世界。

據此，單從量的改變（比如說，從多元到單元，從三百到一）來認知此種政體轉型是錯誤的。不可逆的質的轉變也包括其中。倫理的本質在民族國家建置之時也必須改變。福澤的診斷是：

過去社會秩序是互賴模式（相依るの風），個體棲居於君臣、父子、夫婦、長幼等相依關係（相依り相依られ）之中，互愛互敬。先皇之教是依循這些相依關係而建立的。¹³

若非預設這些互賴的社會關係，儒家倫理起不了作用。先皇之教中，「人」的意義為何在這相互定義的關係之中決定。換句話說，我們並不是無差別地以「第三人稱單數」定義每個人。他／她的位置是一種對話的接合：參照他／她的對話對象如何出現，就像敬語(honorific)的使用一樣。

相反地，在「自主獨立」之教中，「我們必須首先自我建立爲獨立實體、以獨有的價值來決定自己的類屬，依自我的優先順序來維持社會關係」¹⁴。這兩種教導——儒家及新倫理——不相容，不但因爲它們從不同政體中派生，且因爲關於人類的基礎觀點、定義個體位置的根本規則以及道德觀念本身都迥異。

福澤自主獨立之教所指爲何並不清楚，並且，自主獨立之教涉及福澤對個體與國家間關係的基本教條；這在他的名言「唯有個體獨立其國家才能獨立」（一身独立して一國独立する）之中歷歷可見。¹⁵除了堅持儒家會妨礙個體獨立行爲與思維以及使人們無法不依賴他人生存下去之外，福澤特別透過自主獨立之教似乎指向了一些以前並不可

13 同註8，頁362。

14 同註8。

15 福澤諭吉，〈學問のすゝめ〉（勸學），收錄於《福澤諭吉全集》第三卷（東京：岩波書店，1979），頁42-47。

及的理解社會關係及個體的方式。這比較像是一種新的知識體制，從中人類與社會關係可以新的方式認知，若無此種體制，則我們無法認識典型的現代個體與社會整體之間關係。

時至今日，這樣的知識體制早已整合在我們對人及社會的常識理解中，使我們很難體會在明治早期這是多麼新潮的概念。我必須特別強調，福澤在1860及70年代首先必須教導整個嶄新的國族何謂個人主義：邏輯上，個體是在他／她處在某種社會關係之前便存在的。他提出了關於社會關係及道德的新思考，指出了以下幾項前提：每個個體都是獨立的實體、社會關係次要於每一個人類個體的不可分割性、社會關係是偶然的而不是本質的。

一個基進的哲學斷裂由此開展。對個體的理解不再是關係性的，反之，個體被給定「實體」的地位，從而獲得了「個人」(individuum)的意涵。逐漸且具決定性地，一個不同的道德知覺如今現形。它容許我們從面對面相遇時的對話肯認(dialogic recognition)之中撤出，進到人內裡隱蔽之處，豁免於以**敬語**指認對話對象的義務。

在此，**敬語**是指一組文法修辭技術的集合，包括了挪抬、副詞、動詞型態、某種名詞及形容詞的選擇等。我對敬語的定義不是語言學式的，而是論述的。也就是說，不是以語言學的概念架構來定義，而是從言辭以及行動的制度條件、互動條件出發來定義。

在「對話認知」之中，我們得以理解敬語的正確用法。然而，倫理行為越來越漠視對話認知。隨即取而代之的是一種無特徵的，以第三人稱單數無差別地標明的個（體）性(personality)。於是，他／她（第三人稱單數代名詞）的文化首次出現。由此，從第三人稱單數此一特定位置發聲的行為，也就是從家庭差序網絡中解放而出的「我」的發聲行為也成為可能。衆所週知，代名詞如彼（他）、彼女（她）、私（我）、僕（我）、君（你）等等，是在明治時代創造出的。

即便我不可能宣稱所有新的轉換詞(shifters)在年代史曆上同時發明，毋庸置疑的是，第三人稱單數與第一人稱單數的設置是**共時**

(synchronous)的事件¹⁶；它們的相互關係需要進一步分析，不是本文所能處理。在文學史上，這不是特別新的題目，但，不消說，我並不是特別熱中在被習於指涉為文學的學科疆界內檢視第三人稱單數敘事此一問題意識的建立。

六

毋庸置疑，福澤的個人主義首先是他政治及倫理立場的宣言。然而，我們不應忽視它在知識上的重要性，從個人主義與儒家在人及社會關係前提的對反中，此重要性清晰可見。

儒家是涵蓋了浩瀚文本檔案及許多主要在東亞地區存在了25個世紀的制度的名詞總稱。我並不確定儒家一詞是否合理地摘要、說明了這廣博且多元的傳統。並且，我並無權判斷到底有沒有一組明確的特徵足供我們分辨儒家與其他倫理—政治的教條及實踐。我在上文中已提出了儒家意味著某種當時的進步知識分子想要逃離的對象，也在進步的目的論中象徵了前現代性。

我指稱「儒家」時，刻意採用狹義：儒家是教條、規訓體制、行為規則、美學習慣的總合，形構了一個鬆散的集合，而在其下有「周公孔子之教」、「儒學」、「先皇之教」等，主要在明治時期，或說明治維新前幾世紀，出現在日本列島的大城市裡。當然，我並不否認日本儒家與中國、韓國、越南等地相似的發展系譜；所以我也並不單單思考「日本」儒家的問題。

依循這鬆散的定義，認定「儒家基本美德是以特殊親屬關係定義的」，並不能說是失焦的。這是儒家對人類社會本質的看法常被以親屬關係的並置（「父子、君臣、夫婦、長幼、朋友」或「五常」）概括的原因之一。除了朋友間關係之外——嚴格說來，即便這項關係也遠非平等對稱——所有編織進儒家美德裡的倫常關係都是階序的。一

16 參見野口武彦，《三人称の発見まで》（第三人稱之發現）（東京：筑摩書房，1994）。

方面，正如福澤指出的，五常必然使「單方義務系統」(system of one-sided obligations)崛起。另一方面，這些關係以一張不可置換的和諧之網定義了個體。隨著我們所在的親屬關係的數量增加——我們可能是父子關係中的父，兄弟關係中的弟，夫婦關係中的夫，君臣關係中的臣等等——我們的個體存在益發具體。所以，這樣的具體性不過是關於我們面對某特定、在親屬關係網絡中占有位置的特定個體時的行為規則的總和。就每個實際規範而言，行為個體的位置是以其行為所指向或投射的其他個體來定義的。

也就是說，行為規則不是一定的，不能說是在不管誰為特定行為的對象都相同的情形下被概括。所以行為規則不能在以「你應該如何」開頭的宣示性律令之中被認定。那樣的律令，其主體總是在家庭差序之中被指明，而家庭差序的典範在每次的社會場合中、對話認知中重行編合。給予儒家規範基礎的此種社會關係是相互的，這不只是說責任是相互的，也在於相互肯認。弟弟肯認其對話對象為哥哥。其結果便是兄長便可以也必須以相對於其弟的兄長姿態行動，反之弟弟亦然。

在這相互關係之中，個體從不在缺乏完善親屬關係媒合的情形下與整體相連。「屬於某個家庭」總是意味著在親屬關係網絡中占據特定位置，而這特定位置取決於與你同在家庭關係中的其他人。人們身分認同所在的系統是建築在一連串人際關係，也就是「你」「我」關係的基礎上。每一個這樣的關係都在敬語使用中接合。我有孩子，於是在這意義上，我在與我的小孩的人際關係中是父親。但在我母親面前，我是孩子。於是，我是誰取決於我跟誰在一起。並且「屬於某種親屬關係」指涉一項事實：我在親屬關係中的位置或身分是和「我與誰在一起」相互決定、投射的。我的身分於是便關係性地被敬語的特定用法給概略決定了。如此說來，以儒家倫理而言，我們的個人身分主要是以關係性認同來給定。這個人身分的相互接合需要一些對話鄰近的空間(space of dialogic proximity)，好讓這相互決定與投射可在敬語的戲劇方法(dramaturgy)之中實踐。

此處必須指出，此人類及社會關係概念在本質上並無容納「平等」(equality)的空間。必須要說的是，形式平等的道德原則在儒家倫理中大量缺席。我並不是說，儒家不容許反權威或者不鼓勵人與人間

的公平(fairness)。毋庸置疑，在有限的場合，相互關係會以可類比於貨物交易的形式出現。但這不構成平等關係。我認為自由主義的形式平等概念在先皇之教中並不可行。因為在儒家那裡，形構相互關係的雙方從未以兩個可交換位置的主體定義。儒家倫理從未以第三人稱單數的位置性發聲。於是，儒家的倫理律令不以「我們應當」的命題形式出現。既然每個人的個體性都是許多其締結的關係之結果，沒有任何一個個體被認為是與其他個體可互換的。在儒家那裡，要認知「一個人」(one)的匿名性，也就是個人主義中無差別的個人所出現的**表面**(surface)，是不可能的。(表面之所以稱之為表面，而非「空間」，是因為它首先是某項他物現身或成形的條件。它不只是一組保證成全它物存在的可能性條件；更具體的說，它是倫理特徵、國族同情以及公眾意見等等之類的事物被容許宣示它們自身的背景屏幕。無需贅言，這**表面**就是傅柯所稱的「人口」。)。

這是以堅持人類平等著稱的福澤諭吉¹⁷之所以相信必須拒絕儒家倫理以介紹平等概念進日本的理由之一。必須指出的是，福澤雖堅守形式平等，他在擁抱種族不平等或說殖民主義階序時並無猶豫。更廣泛地說，福澤從未指責那導因於工作競爭而出現的社會不平等或階序；受較好教育、知識較廣博、天分較高的人們理應獲得更高位置；勤勉工作賺得更多的人們理當獲得更多尊敬。他毫無保留地為形式平等原則背書，但不會揚棄社會階序的事實存在。

更重要的是，平等不是描述性的字眼。它是診斷式的，因為它**表達**(express)了關係。在19世紀晚期，平等是與他者關係的新模式。福澤想要限縮「平等」製造社會關係於有限的層面。福澤倡言的是自由主義式的形式平等。

為什麼形式平等原則對福澤來說如此絕對？他給予「自我」（一

17 舉例而言，參見〈勸學序言〉及〈文明論之概略〉第六章，收錄於《福澤諭吉全集》第四卷（東京：岩波書店，1959），頁183-212（原出版年為1875年）；英譯版本：David A. Dilworth and G. Cameron Hurst, *Fukuzawa Yukichi's "An Outline of a Theory of Civilization"* (Tokyo: Sophia University, 1973)。

身)絕對價值以嘗試達成的目標是：打開一個社會論壇，其中個體可以擺脫親屬關係。或者，更準確的說，他嘗試建置一個將個體的屬性設定為「空」(devoid)的知識體制，個體也就不再置身於相互關係中。此一新知識體制不再假設個人總是已經(already and always)困在親屬關係網絡中，人類被定位為獨立於這些關係之外的自治個體¹⁸。毋庸置疑，福澤的形式平等論點中，關鍵的部分乃在國族此一全新群體的可能性之必要條件。

走筆至此，一事應已自明：我們不需將上述診斷限制在明治維新時的日本。其時，日本政體是從由德川家族及三百多個封建領地組成的幕藩體制轉型成為現代議會君主體制。那是一個大規模的歷史移轉，統稱為現代化。在其中，一個國家主權（正當性棲身在一些親屬關係的象徵性再現之中）被另一個國家主權（有能力以個人化以及總體化假設其人口為自治主體）置換了。不論是南韓的共和主義、中國共產黨、台灣的國民黨還是日本的天皇體制，所有的東亞政體都被迫走過這個人化及總體化其人口的相似路程。

七

請容我提醒，伴隨著福澤對人類平等的堅持的是，將個人認同從世襲社會階層的枷鎖中解放出來的要求。只有當人們被視為可相互比較的完整行為者以及個體化的個體，才有可能出現一個將平等化為具體普遍性的社會論壇。然而，自治獨立個體的現身必然指向全新定義個體身分的方式；福澤諭吉稱之為「國體」¹⁹。

「國族性」與「國體」在此並置，是因為「國體」(kokutai)在明治早期是作為國族性(nationality)的翻譯而引介進日本。福澤反對那些提出在區域及國家範圍內實現日本優越性、倡儀「一系萬

18 持類似論點的歷史分析可參見Craig Calhoun, "Nationalism and Ethnicity," in *Annual Review of Sociology* 19(1993): 211-239。

19 譯註：nationality，或可譯為國族性；或national body。

世」說法的「帝國學者」，並提倡以整合國族為目的的制度化意識(institutionalized consciousness)。他知道遺傳跟繼承遠不足以正當化民族國家這樣的新政體。除了「完美無缺」的皇族譜系，他還堅持「事物被集合、融鑄為一、與其他實體區隔的形式」之必要性：

國體指涉那集合在一起、並共享苦樂的人的物種(*species of people*) (粗體為本文作者所加)；創造本國國民與外國人之間差別，促進國民之間較諸外國人更強而緊密的連繫。國體便是在同一政府之下生活，享受自治、厭惡接受外國管轄；包括為本國福祉而保持獨立與負擔責任。在西方，這叫國族性。²⁰

這「國族性」在某些情感之中更加彰顯，例如「國體之情」：「國族性的情感或許源自種族、宗教、語言、或地理身分。雖然每個國家原因不同，最重要的因素是這種族必須歷經一連串的社會變遷以及擁抱對共享過去的共同情感。」²¹這幾乎完全是將彌爾(John Stuart Mill)對「國族性」以及「同情社會」(*society of sympathy*)的解釋移植翻譯至日本脈絡之中²²。對「國族性」的定義，根基於個人將國族感覺歸類於「種族」的欲望、統治政體的恆久性，或者語言及習俗。在這些定義基礎之上，許多頗為特殊的國體論述在現代日本開展。當然我們不能驟下結論說種種「國體」觀點都指涉了福澤的詮釋。然而，從論者從未質問日本作為國家的「存在」觀之，福澤之後的國體詮釋以種種方式

20 同註17，福澤諭吉，〈文明論之概略〉，頁27。

21 同註17，福澤諭吉，〈文明論之概略〉，頁37；英譯本頁23。翻譯略有修改，以呈現福澤諭吉及彌爾論點之連結。

22 關於19世紀自由主義代議政府如何成為「國家情感」、「國家性格」以及「同情社會」的核心概念，請見John Stuart Mill, "Considerations of Representative Government," in *John Stuart Mill*, edited by H.B. Acton (London: Everyman's Library, 1972), pp. 187-428 (first published 1861)。參照福澤對國族性的解釋，請看彌爾的說法：「如果人們以不和外人共享的共同情感統一起來，我們說，這一部分人可建構一個國家——這使得他們比起與外人合作更願意與彼此合作，欲求共同政府，渴望自己的（或至少一部分是自己的）政府、一個排他的政府。國族性感覺可能由各種不同理由匯聚而成。有時是種族或血緣身分之效。地理限制也是原因。但其中最強大的理由是政治來歷的身分認同；國族歷史，以及擁有共同記憶的社群；集體榮譽、愉悅與悔恨，彼此連結其中的過往事件。」(Mill 1972: 391)

預設了基本的「國族性」認知，因為日本作為一族群整體不過就是內在化「國體之情」的集體存在。姑且不論其他，國家是種美學建構。

明治維新以來，許多人已提出各種對國體的不同詮釋，但多半並未著墨於國體概念如何用以正當化現代民族國家政體。有些僅是重複國族起源迷思，在此無須多論。其他論者則僅在道德證成領域或法學領域中，追索現代日本民族國家的正當性。總體來說，請容我提醒，關於日本國家形構以及現代權力本質，相關歷史分析十分匱乏。「自由主義總是與國家控管對立」這樣不經檢驗的假設尤其形成了障礙。三木清的論點總被忽視：日本現代化中是以自由主義為基底而形構了國族社群。

福澤對國體的詮釋是個例外，恰恰是因為它驗證了國體如何在肇建國族社群中扮演關鍵角色，也描繪了個體認同的模式如何在國體之情中改變。這正是牧養權力在人口登記(register of population)重行浮現之處。

然思索日本身分問題之時，必須從福澤的國體論出發，以理解為何「國族性」會扮演「創造身為日本人的同情及感覺的器具」如此重要的角色。道德觀、統計傾向、社會發展法則以及傳統等等，都是在國族性的背景之中，在新生的日本社會中得到研究與評價。福澤的早期著作（例如《西洋事情》²³）之中，這些「事情」被歸類為「經濟風俗」，也就是無法被當時既存學術論述歸類的社會現象所在的領域。尤有甚者，福澤發現若無日本人與非日本人的區隔，則不可能建構國家。由此觀點出發，他認為「自他之別」至為關鍵。經由定位外國人，本國國族社群遂由是現身。

雖然福澤個人拒絕基督教的皇帝形象對「一視同仁四海兄弟」(impartial and universal brotherhood)²⁴直接指稱，如下概念卻廣為接受：「國體之情」理應伴隨日本帝國的擴張並及於日本本土以外的居民。如此，「一視同仁四海兄弟」便被理解為廣義普世主義的獲致，

23 福澤諭吉，《西洋事情》（東京：慶應義塾大學出版社，2009）。

24 在此強調，雖然福澤駁斥此番對天皇的描述，卻採用了「一視同仁」概念（直譯為一種目光、同樣的愛，表達了在天皇跟前所有主體絕對平等，或說天皇之愛絕不歧視）以定義現代天皇體系中天皇與主體自始即有的關係。自明治以來，一視同仁的說法在政府法令及出版物中一再重覆。

隨著日本帝國的領土與人口擴張及於日本列島居民之外²⁵。

在現代天皇主義歷史中，直至1946年新憲生效前，「一視同仁四海兄弟」中的「一視同仁」牢牢與天皇形象聯結，並象徵地再現了天皇與個別主體之間的關係、國家與個人化的日本人之間關係、個別地提供仁愛予其主體的人與要求此仁愛的人之間的關係。天皇與其臣民（天皇之赤子）間關係形象化的再現，竟與牧羊人與迷途羔羊之間關係奇異相似，這並非意料之外。

然而，我必須指出的關鍵是，這操作牧養的社會空間與古埃及、以色列或中世紀歐洲基督帝國完全不同。天皇只是偶爾在其主體前出現，幾乎永遠都是象徵或人格化形象現身。再言，天皇統治下的日本沒有與上述社會空間相似的，可供牧羊人與其跟隨者共享社會關係的教堂、寺廟、或其他崇拜的處所及集會場合。值得一提的例外是學校之類的教育機構——我們找不到親密的空間鄰接性(spatial proximity of intimacy)，可讓牧羊人運用其互動策略捕捉觀眾的眼光。的確，日本國家搭建了為數不多的皇室神社以為新設崇拜之處——那是一種頗為特殊的神道神社，稱為「神宮」——但我們不能將這類天皇主義的作為歸類為編纂古代宗教性的現代嘗試。

在描繪承繼自亞洲形構的牧養治理性、其完整而又矛盾的早期基督教的牧養權力分派(distributive)特性時，傅柯指出此種牧養權力的四種策略技巧：分析性責任原則(the principle of analytical responsibility)、耗盡及立即移轉原則(the principle of exhaustive and instantaneous transfer)、犧牲反轉原則(the principle of sacrificial reversal)以及另類符應原則(the principle of alternative correspondence)。²⁶我們也許能在天皇制中找到這些原則的某些特徵

25 關於一視同仁及現代日本社會歧視的更多討論，詳見廣田昌希，〈近代日本社會的差別構造〉，收錄於《現代日本思想大系》第二十二卷（東京：岩波書店，1990），頁436-516。日本天皇制作為被移置的基督教的相關討論，請見久野收與鶴見俊輔，〈當代日本思想〉（東京：岩波書店，1956），頁126-29。

26 Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population* (Paris: Gallimard & Seuil, 2004), pp. 171-180.

及技術，但牧養權力之所在截然不同。新分派的神道神社也許本當為牧養機制提供社會空間，但此新權力卻在這些崇拜、苦行隔離或精神順服的論壇之外，更為有效地實現了自身。在牧養人與其會眾面對面對話相遇之處外，分析性責任或犧牲反轉甚有效率地實踐著。此牧養權力在非空間鄰近親密性可及之處，諸如公眾意見中、教育場合裡，以及印刷畫報的流傳之間實現。傅柯所談的早期基督教牧養治理性是在對話鄰近性之中實現，在那般的牧養權力之中，社會—物理距離至為關鍵。新的牧養權力卻是在再現的空間及再現中的空間(the space of, and in, representation)運作。天皇主義是在此種新的表面之上築起。

此一權力模式最佳的範例想是命名為「奉安殿」的學校神社的建立，這是一種校園內的小型建築，其中供有天皇與皇后的照片²⁷。天皇主義原初的宣傳甚為仰賴新科技的取得：攝影、mobile print、電報以及之後的電影，新牧養機制承繼及成長的空間卻與傳統牧養迥異。本質上，新權力是以大眾傳媒為基底的牧養權力。

八

新牧養權力除了具有不同種類的空間措施外，其實還以複製或再生產的方式繼承了傳統基督牧養機制的技術。我將於此粗略探討傅柯所討論的，早期基督教牧養機制的第三原則——也就是犧牲反轉原則——因為此原則最能描繪天皇主義如何在舊帝國主義主權過渡至國族主義的劇變中生存。

基督牧養機制中，牧羊人不單將羊群從異端中救出。他與羊群一

27 照片的使用始於1874年，明治維新後6年。1891年時，日本將其合法化。1920年代，奉安殿在日本帝國諸多角落成為一種普遍性的教育實踐。在許多關於此議題的傑出作品中，請容我列舉以下令我獲益良多之作：多木浩二，《天皇肖像》（東京：岩波書店，1988）；Takashi Fujitani, *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan* (Berkeley: University of California Press, 1996)；安丸良夫，《近代天皇像之形成》（東京：岩波書店，1992）。

同迷失，「爲了他的羊群，爲了代替他們，他也必須迷失。也就是說，牧羊人必須準備爲拯救羊群而死」²⁸。這當然是個我們熟悉的故事。

關於裕仁天皇如何撐過日本帝國1945年敗亡的公共敘事中，犧牲反轉原則非常有效率地搬演、重製並播送。二戰期間，他被描繪爲軸心國三大領袖之一。軸心國——也就是義大利、德國、日本以及佛朗哥(General Francisco)的西班牙——敗戰，而其領導人，包括墨索里尼(Benito Mussolini)、希特勒(Adolf Hitler)及裕仁天皇理當依期程切實起訴，以安撫戰勝國高昂的交戰氣氛。墨索里尼在1945年4月遭義大利共產黨員處決，希特勒則於同年5月自殺。於是，問題來了：爲什麼裕仁可以是軸心國領袖中唯一的生還者？

1945年秋天，日本帝國向同盟國無條件投降後幾個月，同盟國遠東總司令道格拉斯·麥克阿瑟(Douglas MacArthur)將軍在盟軍東京總部接見了裕仁天皇。當時報導指出，裕仁在與麥克阿瑟的會面中坦然接受其旦夕之命，自願代替他的主體受死，勇敢的承認與主體一同戰敗。報導進一步指出，麥克阿瑟爲裕仁展現的尊嚴感動萬分，決定留他一條生路。

至爲關鍵的並不是故事真假，而是我們對天皇主義的理解在戰後日本最初的時刻竟是搬演出來的。不論其他，這是在**大眾傳媒**上發生的事件；從頭到尾就是個典型故事的複製品。尤有甚者，這事件(event)並不在東京皇宮對面第一保險大樓（盟軍總部所在之處）發生，卻發生在關於麥克阿瑟與天皇會面的媒體報導發行的那一刻。如此說來，這一切都是複製的。

事到如今，我們已有足夠的歷史證據說明這故事是盟軍司令辦公室編織出的。不論在這事件中裕仁是否共謀，盟軍相關人員以令人嘆服的機敏利用戰敗的主權者，也就是隨時可遭處決的裕仁天皇²⁹。他們編織了一個準備爲拯救羊群而死的牧養人角色，裕仁天皇欣然將戲

28 同註26，pp. 171-176。

29 對美國政策制訂者而言，這絕對不是突想奇想。大戰期間，他們持續思索著在美軍占領時期之後如何看待裕仁。

演下去。重要的是，一切是在**大眾傳媒**上二手傳播。不若舊牧養機制的對話親密性，犧牲反轉原則以間接的方式使神話流傳在匿名而標準化的受眾之間。

在這一論點連結處，我必須提出兩點。首先，應可確信編寫了整個劇本的是麥克阿瑟的秘書，而非美軍占領下日本政府的政治人物或文書官僚。我們知道，早自1942年，也就是日本戰敗的3年之前，美國政策設計者便在研究如何運用天皇此一棋子以利美國占據日本³⁰。在此，裕仁本人對這劇本作何感想，不足一提。他並無選擇權。我們可以輕易猜想，美軍幕僚既然與福音故事相熟，不會覺得羅織一個合理化拯救昭和的公共政策論述有什麼困難。

其次，日本公眾對這故事的極佳反應是我們必須承認的關鍵。於是，犧牲反轉原則為戰後日本天皇主義的正當性打下基礎。日本大眾非但不拒斥基督美國的此番羅織，反倒擁抱這齣戲碼，認定這劇本內在於日本天皇制傳統。效期直到1945年的明治憲法中的天皇主義，在道德及法律功能上與戰後日本的象徵天皇主義大異其趣，但關於天皇主義一項足資說明的事實是：同一個人可以盤據天皇之位，同時被國內大眾壓倒性地接納。美國利用裕仁的政策決定極其成功，或可謂在殖民史上前無古人。我們也許會想起滿洲國的溥儀，但日據滿洲從未如同美國占據下的日本一般成功。有多成功呢？時至今日，極少日本人會質疑天皇制是美國建置的。³¹

回溯性地看，美國的成功也許對我們理解形構於明治時期的戰前天皇制有所啟發。無疑地，它將正當化了主體與國族整體關係的主權觀點作了非常好的呈現。但嚴格說來，最能使個體有效率地順服於主權者之處，並不在於法律判斷與道德要求。或許在美學領域，或說我們會與「媒體」相連結的領域，形象與神話、情感與同情的領域之

30 一份歷史文件來自於美國駐日大使賴世和(Edwin Reischauer)提交給美國戰爭部門的備忘錄中，清楚地總結了美國的政策考量和決定。

31 讓我更簡潔地說，今日只有少數日本人可以負擔這樣的懷疑——天皇制就是個美國的制度——承認天皇制的美國起源將置戰後日本的所有集體不承認陷入危險。他們將會遭遇到戰後日本的國族性被建構的集體否認的這個事實。

中，天皇主義反倒最具力量？在這層面上，我同意社會史學家安丸良夫的用法：說法上，他寧用「天皇像」代替「天皇制」。

九

容我再次指出，新的牧養機制提供了新的主權模式，其中日本人脫離了互動認同的對話模式，在第三人稱單數位置上被個人化，從而被整體化為新生國族社群的個體成員。衆所週知，在所謂「單族裔社會迷思」之上，日本二戰戰敗以及帝國消解再次決定了「國體之情」被分派的地理位置——日本的四大島以及周圍小島。「我們日本人」意識自古早便存在，所以要從過去追尋日本人的社群性這樣的論點（在日本人論及皇國史觀中每每出現）其實已在福澤的論點及對彌爾的「國族性」定義挪用中體現。「我們日本人」意識自古即在的荒謬神話實際上是「國體之情」啓動所需的條件。

我認為福澤嘗試確認的不可逆轉變不只在日本發生。20世紀結束之際，此類轉型在東亞大規模發生，東亞各民族多多少少內化了此現代化認同模式。為建構現代民族國家，新個體認同模式必須建立；現代國族社群的制度化存在是不可棄的條件，因為若無此制度化過程，被稱為民族國家的政體所需的制度——不唯在商、法、軍、警及行政領域，也包括教育、情感、社會性、集體神話層次——就無法成功建置。

十

所以我不認同「國體」此一論點僅及於日本。如欲重行定義歸屬感，必需設法定位脫離了親屬關係的個體。「國族性」以及「國體之情」都容許我們在想像的社群性（也就是諸如語言及道德觀這些想像的共同質素）基礎之上歸屬於某個社群。國體之情也是一種「表

面」，福澤曾以相對於「政治經濟」的「社會經濟」一詞稱之³²，國族性特徵、習慣、傳統以及族裔皆銘刻其上；它是天皇主義重行自我制度化為全新牧養權力的新式社會論壇。新的歸屬感便利之處在使個人如今可以不需任何細瑣的親屬關係媒合，便得以想像自己與國族整體相連。歸屬於某種社會形構再也不需占據家庭關係網絡中的特定節點；反而是歸屬於相似成員的一物種形式之中，就像老虎屬於貓科，番薯屬於塊莖³³。準此，直屬於某種形構時，任一個體其認同所根據者，並非**關係 (relational) 認同**模式，而是**特定 (specific) 認同**模式³⁴。福澤與儒家間掙扎角力的關鍵在於日本人口的現代化，個人認同從**關係性**到**特定性**模式的轉變。

特定認同意味著以下事態：當個人認同自己是日本人，他／她理當**直接**或說不經家庭網絡協調地屬於日本社群。這一個個人唯一必經的管道是民族國家所設置的國家形體，通常是象徵物——集體神話中的國旗、國歌、天皇照片。直接歸感中的立即感不過就是媒合 (mediation)，或說**媒體 (media)**的真實性：一個人浸淫的社會空間不再由空間鄰接性構成——諸如教堂、修道院、市集(bazaar)或集會廣場——卻變成在公共表面——由以紙或雜誌流傳或所謂「市場」（自由放任經濟的market，而非產品交易、對話相遇的bazaar）所支持的論壇——之上建置。一個人對國族性的認同不需要與特定親屬關係網絡協調折衝，所以我們可以宣示自己是日本人、韓國人或中國人，無論我們與誰對話性地相遇。個人關係被個人化以及整體化體制給移置了。並且19世紀晚期及20世紀早期的族裔論述是在大眾媒體的**表面**之上發展的。於是族裔成為人口的本質(nature)，或說人口的自然法則場域(field of natural laws)。當個體認同依國體之情重組，讓所謂「人類自然歷史」獲勝的特定認同模式遂應運而生。

32 同註23，頁187。社會經濟(social economy)有時譯為「交際」，政治經濟(political economy)有時譯為「經濟」。

33 Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983).

34 卡宏(Craig Calhoun)利用「範疇認同」(categorical identity)來取代「特定認同」(specific identity)。同註18，p. 229。

跟父母在一起時，你是兒女；與兒女在一起時，你是父母：這樣的關係性媒合在特定認同中並不影響你是誰。特定認同的關鍵是：如何劃定疆界，好讓自他之別的二分建立安全無虞。只要日本社群可與（舉例而言）不列顛社群相區隔，在日本國與英國之間自然預設了「本國人」與「外國人」的區分，但同樣地，日本國也與中國或任何其他國家分隔開來。於是，社群之內以及社群自身(in and of itself)至少在原則上是相互**排斥(exclusive)**而可互相**認同(identifiable)**的。且，這互斥性其實準確描繪了**國際世界中國際關係**的特性。國際世界是組成——亦即主權民族國家——之內及其自身可相認同的邏輯空間，所以主權國家可成為有如完整、無可分割個體的行為者。

容我在此比較特定認同及相對認同的不同結果。相對於我兒子，我是父親，但相對於我的父親，我是兒子。在關係性認同中，有可能一方面形成父親們的類屬一方面又形成兒子們的類屬。但我將同時屬於兩者。事實上，我們無法想像任何一個父親類屬的成員同時並非兒子類屬的成員。這兩類屬從來不是互斥的。換而言之，在個體以及集體層次上，關係性認同無法創造「自他之別」；無法在社群之內及其自身創造排他身分。個體在對話相遇之中取得認同是發生在社會關係網絡中，而這網絡整體從來不能被再現為一種封閉領域(closure)，也就是說，從未形成一個完全可與外部相區辨的內在。

於是，不屬於這個國家的「外國人」只有在特定認同主導之時才出現。我們早就相信，如不訴諸此差別對待(discriminatory)的原則，現代國家無法防衛外來入侵者，獲致獨立地位。於是，並不令人意外地，除福澤諭吉之外，許多東亞知識分子，諸如中國五四知識分子及韓國的李光洙，視儒家為創建現代國家之路上最大障礙。而這恰恰是因為他們是堅定的國族主義者。理論上，關係性認同並不會產生國族社群所需，互斥的成員身分。他們明白照見的是儒家的社會形構及民族國家之間本質上的不可相容性。

十一

隨著民族國家形構，新的集體性形式變得可再現了，有別於以往以人倫總體性(*generality of humanity*)的形式現身，如今成為人類的特殊類屬(*particular class of human beings*)。人類總體如今可分為一組一組特定的「國家」，而個人必須選擇性且排他地歸屬其中。這確實至為關鍵，尤其在今日的**移民**(*immigration*)脈絡之中；這也說明了為什麼現代民族國家不能不傾向於視多重國籍為異常。若無這新的認同模式，個人無法認同自己是國家、族裔或種族的成員。

此處必須提出的重點是，就**認同的生產**(*poiesis*)或自我製造而言，這些不同類屬——國籍、族裔及種族——共享了一個類比結構。巴里巴(*Etienne Balibar*)曾指出，種族主義對現代國家形構而言，既不矛盾也不異常：種族主義是國家形式的必要增補(*supplement*)³⁵。這我完全贊同。

如此觀之，現代日本國家史也不例外。在日本絕大多數個人毫不遲移地認定他們的國家、族裔及種族等身分是日本人。而在這層意義上，如我十幾年前在台北所回答的一般，儒家已死。

儒家已死，而這是東亞當代性(*contemporaneity*)的重要標誌之一。我雖宣稱儒家已死，但並不意指儒家學術或儒家用語已經消亡。我並不是辯稱在南韓或台灣人們必須離棄儒家倫理或禮俗。我也明白東北亞的進步知識分子口中的儒家也許意味著19世紀晚期、20世紀早期，某些比起源於古中國四書五（六）經中政治道德傳統要來得更為寬廣的事物。那群知識分子指陳了儒家的社會、科技、政治、倫理以及知識種種層面的前現代性，也就是種種他們急欲擺脫的歷史遺產。

相反地，我從中想要指出的是，在東亞總體社會形構的當代現代性中，關係性認同原則不再涵蓋**整體社會關係**，而必須被限縮在私領域。然而，關係性認同原則並不能被完全移除。在民族國家形構中，

35 Étienne Balibar, "Racism and Nationalism" and "The Nation Form: History and Ideology," in *Race, Nation, Class Ambiguous Identities*, translated by Chris Turner (London & New York: Verso, 1991), pp. 37-67 & 86-106; "Racism as Universalism," in *Masses, Classes, Ideas*, translated by James Swenson (London & New York: Routledge, 1994), pp. 191-204.

不論是關係性認同或是特定性認同都並未主宰所有關係，而此二認同模式被選擇性的分派成了兩種領域。關係性認同有效的領域常被稱為「家庭」。於是，儒家美德就算被接受，也只在私人家庭事務之中取得規範性；但直接應用在公共空間中，便不再構成正當性，而被視為裙帶關係、不正當而腐敗，違背了「國家」此一新社群中推定為優先的平等以及博愛。

結果便是，儒家常被視為關於「家庭」、有如其他「現代」宗教一般支配個人內在生活的意識型態。然而如前所析，這樣對儒家的描述其實不符其基本架構，一個必須強調的重點是現代的「家庭」概念，也就是個人的私人事務所在領域，在儒家之中並不存在。在關於儒家及東亞現代性的討論之中，我們不能無視於「宗教」此一類屬之狹隘。隨著民族國家出現，儒家也受迫經歷劇變。

當然，在許多場合日本都曾挪用儒家用語及修辭於其政策宣傳之中。最值一提的例子大概是教育敕語(1890)，但即便這聽來最儒家的守則之中，特定認同原則或天皇制度的牧養治理性都從未遭遇挑戰。明治時期的儒家復興不過是現代國家犬儒的一面。

衆所週知，日本殖民政府實施了幾項意在剷除儒家遺緒的政策，試圖將其領土及人民現代化。三木的協同主義也是一項想將部分東亞區域從前現代性枷鎖中解放出來，同時超克自由主義的嘗試。恰恰是在此脈絡中，三木肯認了族裔的重要性；對族裔進行科學研究是必要的，因為只有科學地研究了特定人口的自然法則之後，我們才能從中製造出主體。

我並不認為我們可以單純質樸地頌揚東亞共享的現代性。因為那意味著我們所處的東亞現代社會形構，是傾向於種族主義及排他暴力的。如你們之中許多人曾親見，日本在過去幾年針對韓裔居民的歧視性暴力比往常多了許多；人們在暴力排斥非我族類（國家、族裔及種族）的基礎之上共享了相似的認同模式。我們必須警醒，這是今日東亞現代性不可逆的徵兆，在這層意義上，我們萬萬不能拒絕接受儒家之死及其在現代化歷程中的再生。因著共享現代性，東北亞民族完全暴露在種族主義的直接危險之中，這不是因為外在的因素讓我們在種族暴力中受難，卻是因為內在而言，我們是種族主義者。