

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ “亞洲” 這條抵抗線的可能性：省思東亞的近代

The Possibility of Asia as a Line of Resistance: Re-thinking East-Asian Modernity

doi:10.6752/JCS.200806/SP\_(6).0006

文化研究, (6\_S), 2008

Router: A Journal of Cultural Studies, (6\_S), 2008

作者/Author：子安宣邦(Koyasu Nobukuni);賴俐欣(Li-Shin Lai);林鍵麟(Jian-Lin Lin);橫路啟子(Yokoji Keiko)

頁數/Page：58-77

出版日期/Publication Date：2008/06

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.200806/SP\\_\(6\).0006](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200806/SP_(6).0006)



*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



亞洲作為抵抗線的問題意識

《文化研究》第六期（增刊）（2008年夏季）：58-77

**「亞洲」這條抵抗線的可能性：省思東亞的近代\***  
**The Possibility of Asia as a Line of Resistance:**  
**Re-thinking East-Asian Modernity**

子安宣邦

KOYASU Nobukuni  
大阪大學名譽教授

賴俐欣、林鍵麟 翻譯

Li-Shin Lai and Jian-Lin Lin

輔仁大學日文系碩士

橫路啓子 校訂

YOKOJI Keiko  
輔仁大學日文系講師

「東亞細亞共同體」並非過去至今徘徊顯現的幻影，這個構想已經成為日本的大學在二十一世紀計畫中的課題。而對於亞洲的人民來說，這是帶來希望的計畫嗎？我認為這是包含在全球化「帝國」之中，隱藏亞洲人民生活的悲慘與荒廢的這種「亞洲式的和平」的構想。我們居於現在，有必要重新解讀竹內好這位曾經試圖拉起「亞

---

\* 本文發表於「『政治—美學—倫理』國際講座：子安宣邦」會議上，交通大學社會與文化研究所主辦，2008年4月8日。原本子安宣邦為了4月8日的演講所準備的「本論」是〈「亞洲」這條抵抗線的可能性〉（アジアという抵抗線は可能か）（曾刊載於《現代思想》〔青土社〕2008年3月號，篇名為〈アジアによる超克とは何か—「方法としてのアジア」をめぐる〉），本文也是新書《「近代の超克」とは何か》中最後一章〔第12章〕的論述），至於〈省思東亞的近代〉是以它為基礎撰寫出來的「補論」（未曾發表）。然而，「本論」的內容有些抽象，而且篇幅過長，所以後來決定以「補論」作為當日的主題。這兩者雖然都是在思考竹內論與溝口論之間的問題，但是論點是不同的。而此處刊登的文章則是經由子安宣邦的同意，由本刊編輯彙編「本論」與「補論」而成。

洲」這條抵抗線的學者。以下所提及的，即是我對於竹內好的〈作為方法的亞細亞〉（方法としてのアジア）的再解讀。

一

### （一）竹內好的「60年講座」

以「作為方法的亞細亞」為標題的竹內好講座，是由國際基督教大學丸山眞男與大塚久雄等人舉辦，關於思想方法史論的連續講座之一，並收錄在1961年11月所發行的《思想史的方法與對象》（思想史の方法と対象）一書中。<sup>1</sup>竹內的這個講座是何時開始的呢？按編者武田清子所言這是個「過去近兩年來」的連續課程來看，可以推斷出年代是1960年或是1960年前後。在此姑且以「60年講座」稱之。收錄了竹內的「近代的超克」論的《近代化與傳統》（近代化と伝統）<sup>2</sup>一書乃是在1959年出版，而附錄了竹內的〈日本的亞細亞主義〉這篇解說的《亞細亞主義》（アジア主義）<sup>3</sup>則是於1963年出版。如此一來，在1960年這個二戰後日本的重重大轉折期，也就是由竹內發起對於昭和日本的省思式考察的這個時期，他同時召開了這個「作為方法的亞細亞」的講座。他將學生當作聽眾，以對於近代中國與其對比的近代日本的想法為主軸，平易地道出現在的思想課題與其方法。此外在講座的末了，竹內以「作為方法的亞細亞」來作結尾，也將這句話當作該講座的名稱。藉由「作為方法的亞細亞」這句話，竹內和「60年講座」在經過半個世紀的現在，也是「東亞細亞共同體」開始誇大其辭的現在，<sup>4</sup>催促著我們重新認真思考現代世界中關於亞洲的觀點。

---

1 原收錄在《思想史的方法與對象》（武田清子編）中的竹內好的課堂紀錄〈作為方法的亞細亞〉在修改加註後，重新收入《日本與亞細亞》（日本とアジア）（《竹內好評論集》第三卷，筑摩書房，1966〔初版〕；筑摩學藝文庫，1993〔再版〕）。

2 《近代化與傳統》，近代日本思想史講座第七卷，筑摩書房，1959。

3 《亞細亞主義》，現代日本思想大系第九卷，筑摩書房，1963。

4 剛好我在開始撰寫本稿時，國際亞細亞共同體學會代表進藤榮一於《朝日

竹內在講座中從再度審視日本的近代化開始，這是他在二戰後的思想主軸。而關於此主題，竹內特有的作法是，藉由日本近代化與中國近代化的對比來重新省思。相對於現代主義是透過與先進的近代歐洲之間的距離和差異來診斷日本近代，竹內採取的是與中國後進式近代對比的方式來再度審視、比較日本的近代化之路。正是這樣的觀點與方法讓竹內在二戰後的日本思想界中占有一席獨特地位。竹內在講座中，從引用杜威(John Dewey)——1919年訪問日本，並在五四運動前幾天正好到上海講學，因而親身體驗在中國正好發生的五四運動——這位美國哲學家的中日比較論開始談起。五四運動乃是因日本對中國提出帝國主義式的要求而發生反動的運動，這個運動本身顯示了中日兩國在近代化過程中顯著的差異。日本當時已經幾乎成爲帝國主義國家的列強之一，而中國才剛開始邁向成爲近代國家的苦難之路。杜威在中國接觸到五四運動，發現了新興近代中國正開始萌芽。竹內將杜威的中日比較論以他自己的話語歸納成以下所示：

日本在外表上看來非常的近代化，但實際上並非如此。那是沒有根基的。他預言照這樣下去恐怕日本會走向滅亡。

當時的中國在國際社會的眼中是回天乏術，混亂一片，可能就這樣瓦解。在這樣的環境之下，學生爲了承擔祖國的命運挺身而出。透過這些青年的活力，杜威洞察到中國文明混亂的表面下流動的本質，預見了往後中國將在世界上擁有很大的發言權。而日本表面上看來雖進步卻很脆弱，不知何時會崩解。他當時說道，中國近代化非常具有內發性，也就是因應本身的要求而產生的，因此相當的牢固。<sup>5</sup>

竹內一邊引用杜威一邊陳述他自己反諷式的近代化論，因其虛假的表面性否定了近代日本，並且透過這種內發的自主性看出未達成近代的中國的實質。就像這樣，竹內首先以中日比較論的觀點向學生提出近代日本的再省思，針對這個問題再以自問自答的形式補足他的中日比較論與中日近代化論，最後再由亞洲出發的近代化這個部分，陳

---

新聞》中(2008年1月21日)提到「過去(岡倉)天心所冀望但無法付諸實現的東亞細亞共同體的胎動」已經開始。

5 引自〈作爲方法的亞細亞〉，收錄於武田清子編，《思想史的方法與對象》(創文社，1961)。本文內所有粗體均爲筆者所加。

述所謂的「作為方法的亞細亞」來當作該講座的結尾。

## （二）「作為方法的亞細亞」

竹內在「60年講座」中引用上述杜威的觀點來加以補充中日近代化論。竹內的確是以杜威的思考邏輯出發，但是這是竹內自己建構出來的杜威。杜威的中日比較如果以竹內的建構方式來說，便如同以下的近代化類型論：

近代化以日本的情況來說，就好像在原本日本這個東西上稀疏地裹上一層如砂糖般的西洋文明，中國則非如此。根據杜威的觀點，原本的中國是非常堅固不易崩解的，所以無法馬上適應近代化，但是一旦進入近代化，裡面的東西就會瓦解，從中產生自發的力量。如此兩者便產生實質上的差異，中國雖然表面上非常的混亂，但是以西方人眼中的近代性這點來說，反而中國遠比日本要來得有實質。

強國日本想要追趕上歐洲的帝國主義列強，於是從亞洲中出線。竹內對這樣的近代日本的批判，一方面是由批判「魯迅的中國」的觀點所構成，<sup>6</sup>一方面是以二戰後的日本為出發點。一方面面對帝國日本戰敗的現實，一方面確實聽聞人民中國的胎動，對於處在這樣戰後的日本人民而言，竹內的論述擁有日本近代批判的根基。但是這個日本近代批判的論述，在看見中華人民共和國確實的存在，不久後即以中日近代化比較論的形式來重新論述其類型架構之際，日本近代批判的根基卻也消失無蹤。近代日本被質疑的並非是歷史性的，而是近代化構造上的型態。不論是「內發的」、「外發的」或是「原有的」、「接受的」。而所謂「內發的」近代乃是指亞洲式，而「外發的」則是指歐洲式的原理蔚為主流，由此便另外衍生出來「亞洲式的近代」這個近代的概念了。竹內在「60年講座」中講述中日比較論時，他可曾預先想到會帶來應稱作後竹內式的這種「亞洲式的近代」論述嗎？

在建構後進的亞洲這種「內發的」近代化類型時，其理論架構本身便向近代化基礎要求某種亞洲式的東西，也就是亞洲式的實體。並

---

6 關於由「魯迅的中國」的觀點出發的日本近代化批判，請參照我的〈奴隸論式的日本近代批判〉（《現代思想》2007年12月號）。

非是竹內要求如此，而是這個理論架構本身就要求的。因此竹內的講座裡的聽眾，會提出對於奠基於亞洲式的實體上的近代這種疑問也是理所當然的。某位提問者在指出二戰後日本的美式民主主義教育的破綻後，向竹內質問奠基於亞洲式的實體上的教育的可能性時，這位提問者很直接地接受了竹內的近代化比較論。但是由這個提問，反而導致「作為方法的亞細亞」——這句竹內發明的話——成為答案。

竹內在回答這個問題時首先由人類價值的普遍性說起，而竹內的回答相當重要，這種回答方式顯示了他的方向並非朝向亞洲式或歐洲式的實體化前進。不管人類價值或是文化價值都是普遍而共通的，構成近代社會自由與平等的價值理念也是具有普遍性的，但是它們是受現實的人類所承擔慢慢浸透至社會每個角落的。所謂近代是歐洲在先進與後進、支配與從屬的關係中以軍力來處置亞洲的時代，這種由歐洲主導下的自由與平等的價值理念產生了變質。對於支配方的歐洲來說是獨善的理念，在從屬方的亞洲來說卻是強制、強加的理念。套竹內的話來說，「自由與平等這些文化價值，由西歐開始浸透的過程中，想當然爾，……因殖民地侵略使得這些價值逐漸式微了」。竹內要說的是，能夠讓這些逐漸式微的價值再次提升恢復原貌的，可能就是亞洲：

爲了將西歐的優秀文化價值更大規模的實現出來，讓西洋再一次被東洋包覆，反過來由這裡開始改變西洋本身，藉由文化上的反擊，或是價值上的反擊，爲了讓東洋的力量提升西洋產生出來的普遍價值而改變西洋，這是現今東對西的問題點。……在反擊之際，自己裡面一定要有獨特的東西。是什麼呢，我想恐怕不是作為實體，但是作為方法或許可行。<sup>7</sup>

何謂「作為方法的亞細亞」，竹內如此加以說明。這句話提示了並非是和歐洲放在同等位置的「近代」中建構某種「作為實體的亞細亞」來對峙，而是由亞洲來包覆近代，邁向變革的道路。但是竹內的

---

7 引自竹內好，〈作為方法的亞細亞〉，收錄於武田清子編，《思想史的方法與對象》（創文社，1961）。此外，竹內的講座被認為是在1960年舉行的。

繼承者卻並非這麼解讀這句話。

### （三）「作為方法的中國」

溝口雄三出版《作為方法的中國》（方法としての中国）<sup>8</sup>為題的著作是在1989年6月。提到1989年6月4日，就是全世界記憶猶新的天安門事件之日。在前一年1988年秋天，我雖有預感不久會發生事件，還是待在北京，我在那裡上日本思想史課程的同時，也一邊在撰寫《作為「事件」的徂徠學》<sup>9</sup>的一部分章節。我藉由這本書成功轉換了思想史的方法，溝口也見證了「10年的動亂」這個文革後改革開放的中國，也就是國家領導原則大幅變動，由政治主義邁向經濟主義的中國；而算是清算中國研究上的二戰後的觀點，他寫了《作為方法的中國》。非常明顯受竹內的「作為方法的亞細亞」影響的溝口提出了「作為方法的中國」，但是1989年溝口所謂的「方法」，就是1960年竹內所謂的「方法」嗎：

將中國作為方法，就是以世界為目的。仔細想想，目前為止的——在此沒有中國的中國學(Sinology)當然不在此論——以中國為「目的」的中國學，是以世界作為方法來看中國。……對中國來說，世界是方法這件事，意味著世界只有歐洲，反過來說，所以世界對中國來說也可以當作方法。

所謂以中國為方法的世界，就是以中國為構成要素之一，換句話說，就是歐洲也是其構成要素之一的多元世界。

以上引用的是溝口《作為方法的中國》中，以此為標題的章節中的段落。溝口的文章相當難懂，而從這樣難懂的文章之中，就算只引用一小部分，也無法理解他所提的「作為方法的中國」，不過至少能夠成為一個線索。他所謂的「方法」及「目的」，應該是指認知的的方法和目的。如此便要質疑中國學或中國研究中認知中國的方法了。東方主義，這個歐洲對中國的認知，也就是構成傳統中國學的中國認

---

8 溝口雄三，《作為方法的中國》（東京大學出版會，1989）。作者在此書的「後記」中的日期是1989年4月22日，也就是天安門事件之前。

9 《作為「事件」的徂徠學》（「事件」としての徂徠學），青土社，1990。自1988年4月起，構成此書的每一章大約隔月在《現代思想》上分成10回連載。

知，是以中國為目的，以世界（歐洲）為方法的認知，亦即溝口所言的「作為目的的中國」的認知。而溝口也將根據世界的革命圖表來裁定中國革命這種馬克思主義式的中國認知包含在「作為目的的中國」的認知中。那麼所謂「作為方法的中國」為何呢？溝口說那是以獨特的中國作為方法來認知世界（歐洲）。也就是藉由認知無法還原歐洲世界史一元性這樣獨特的中國，來彰顯世界本身多元的構成，這就是「作為方法的中國」認知世界的方法。

以上是我所解讀溝口的「作為方法的中國」。這樣解讀下來我注意到的是，這根本是京都學派高山岩男的《世界史的哲學》（世界史の哲学）的翻版。<sup>10</sup>高山提出世界的多元化要由日本開始，而溝口提出的則是由中國開始。這部分容我之後再詳述。現在先來思考「作為方法的中國」這個後竹內式的論述究竟意味著什麼？溝口將竹內的「作為方法的亞細亞」限定在知識論的問題範疇，來建構「作為方法的中國」這個批判性的觀點。於是產生一個問題就是，遵循歐洲所建構的世界史的普遍標準來定奪亞洲，特別是中國的歷史這件事。而中國究竟是近代抑或是以歐洲的價值標準來判定，也是個問題。所以對溝口來說，和歐洲的世界史相比較來發現中國歷史的獨特性成為了課題。再者，和歐洲的近代比較來發現中國獨特的近代也是其課題。所謂「作為方法的中國」，就是發現中國式近代的方法。

接續德國的「竹內好國際研討會」（海德堡大學，2004）而成的日本版「日本、中國、世界——竹內好再思考和方法論的範例轉換」（日本・中国・世界—竹内好再考と方法論のパラダイム転換—）<sup>11</sup>於2006年在愛知大學舉辦。溝口在此研討會發表了〈作為方法的「中國獨特的近代」——從明末清初到辛亥革命、回溯歷史的軌跡〉（方

---

10 關於高山的《世界史的哲學》（岩波書店，1942），請參照我的《以往「亞細亞」如何被陳述》（「アジア」はどう語られてきたか）（藤原書房，2003）的第一章〈「世界史」與亞細亞與日本〉（「世界史」とアジアと日本）。

11 該研討會的論文集以《超越無根的民族主義——重新思考竹內好》（無根のナショナリズムを超えて—竹内好を再考する）為題於2007年由日本評論社出版。



法としての「中国独自の近代」—明末清初から辛亥革命へ、歴史の軌跡を辿る）這篇報告。他在這篇報告中，如以下所言，指出找出「中國獨特的近代」的類型乃是竹內的一脈相傳：

中國的近代，是和西歐以及追隨西歐的日本有所不同的類型，亦即該說是第三種近代的類型，這是竹內一貫的主張。他認為這不同於照本宣科模仿西歐的日本，乃是紮根於中國民族固有的文化之中。<sup>12</sup>

溝口雖然說這是竹內的主張，但是實際上並非如此，而是由溝口承續並且再建構出來的竹內。竹內本身是在二十世紀歐洲與亞洲的政治、文化及同時貫穿我們思想的「近代」這個關係之中思考亞洲，而非以對抗歐洲的形式來思考實體的亞洲。但是我剛才已經講過，竹內陳述的由「內發性」、「外發性」導致的日中近代化比較論超越了他自己關係論的想法，並非不可能導向「亞洲式的近代」或是「中國式的近代」的實體化。確實溝口是透過竹內構想出「中國獨特的近代」，還加以記述下來。溝口反對一般認定鴉片戰爭(1840-1842)是中國近代化過程起點的說法，表達以下的看法。雖然稍顯過長，但這可以清楚顯示溝口對「近代」實體化的看法，因此引用整段：

我想說的就是，將鴉片戰爭當作近代的起點之前，十六到十七世紀明末清初時期，中國就有中國獨特的歷史發展。而且，我認為這個發展並沒有受到應有的重視。打個比方，王朝制的歷史像很粗的樹幹，十六到十七世紀所看到的變化就是在這個樹幹根部發生的變化，相對於此，鴉片戰爭之後的變化，表面上看來很動盪，但變化可以說只有在表層的一部分顯現出來。雖是如此，後人很重視鴉片戰爭是因為，它孕育了殖民地化危機，同時知識分子救國的呼聲異常高漲的緣故，但實際上從十六到十七世紀的變化所波及的範圍更廣。順著竹內的話來說，就是鴉片戰爭以後的變化是外發的，明末清初時期的是內發的。

竹內同樣反對將鴉片戰爭之後劃分為中國邁向近代這樣的看法，主張五四運動才是中國邁向近代的轉折點。溝口引用竹內的主張，

---

12 溝口雄三，〈作為方法的「中國獨特的近代」——從明末清初到辛亥革命、回溯歷史的軌跡〉，收錄於《超越無根的民族主義——重新思考竹內好》。

即：

「五四」是廣泛的社會革命，同時也是精神革命。……也就是邁向近代的轉折點。……雖然將近代強加於中國的是歐洲，但是因為對於這個強制有所反彈，所以中國反而尋找出屬於自己的近代。於是，日本和中國在近代化的方向上就有了決定性的差異，同時這也是日本人無法了解中國的原因。<sup>13</sup>

竹內不將鴉片戰爭而是將五四運動當作一個歷史上劃時代的事件，是因為他認為中國在抵抗歐洲式日本（帝國主義的日本）的五四運動當中，他們首次釋出民族的能量，其中可看到中國邁向自主形成近代的第一步。竹內在講中國的近代化時，絕不是偏離這種抱持抵抗態度的中國民族主義，來與日本的近代化相比較，更不是明末清初的十六到十七世紀的中國社會中尋求「中國獨特的近代」。如此一來，溝口所謂「中國獨特的近代」的實體化，乃是將竹內的「作為方法的亞細亞」限定在知識論的範圍中，或者帶來一個結果就是扭曲過的「作為方法的中國」這個認知觀點。

1948年竹內得知了人民中國成立的胎動，寫下了「可以看得出來東洋藉由持續的抵抗，一方面以歐洲的東西作為中介，一方面又能超越它並逐漸產生出非歐洲的東西」<sup>14</sup>這樣的文章。這是對未來寄予希望的話語。過了60年之後到了2006年，溝口以中華人民共和國這個無可動搖、國際上舉足輕重的存在為背景，說明「中國獨特的近代」才是歷史的實像，「在凸顯這個實像時，西洋迴路的近代框架將會毫無用處」<sup>15</sup>。但是他要說的究竟是什麼意思呢？是追溯歷史之後，再次確認已是泱泱大國的中國其獨特的存在嗎？而歐洲式的近代框架中的什麼會因此毫無用處呢？我想這只不過是目前的世界一邊修正其框架，一邊被迫要面對泱泱大國中國罷了吧。二十一世紀的世界現況不

---

13 竹內的這段文章是〈胡適與杜威〉（收錄於竹內好評論集第三卷《日本與亞細亞》）中的一個段落。引用的節錄範圍也和溝口相同。

14 這是竹內在〈中國的近代與日本的近代〉（*中国の近代と日本の近代*，1948）中所說的話。收錄在《日本與亞細亞》。

15 溝口，同註12。

就是如此嗎？但是現在講結論還太早，在此之前有必要再一次將「作為方法的中國」看作近代的超克論來好好地剖析一番。

國際資本主義化的現代政治以及經濟發展，正加強對「亞洲」或「東亞」區域的關注。當然經濟大國「中國崛起」的現象，更加强了對於上述區域的關注。在日本，「東亞細亞」這個概念也逐漸復甦。創立明確主張「東亞細亞共同體」的國際學會，或在大學將此作為二十一世紀研究計畫的課題。在日本使此「亞細亞」概念復甦的人，同時也是再評價竹內好的人。他們將竹內的亞細亞論，解讀為「亞洲式近代」或是「另一個近代」。他們所謂「亞洲的真正近代」指的是，含有亞洲獨特性的「亞洲式近代」。但「亞洲式近代」並不是竹內所提倡的東西，那是後竹內式言論。我們必須透過對後竹內式言論「亞洲式近代」的批判，來重新解讀竹內所說的「作為方法的亞細亞」的意義。而批判「亞洲式近代」，並主張重新解讀竹內的我們，要如何省思東亞細亞的近代呢？

## 二

### （一）1840年與東亞細亞的分期

日本歷史學家尾藤正英將江戶視為日本固有近代的成立期。這項主張獲得許多人的支持。一般來說江戶被視為「近世」、明治被稱作「近代」，被分為兩個時代。而尾藤認為「前者是由日本史固有發展中所產生的，也就是日本的『近代』，相對於此，明治維新以後被『西化』的『近代』指的則是後者」。<sup>16</sup>從江戶來掌握日本固有近代的成立，這樣的看法是建立在日本獨特歷史發展中的時代分期上。受這種看法所影響的，最主要的就是對歷史固有性的嚮往、對國家社會連續關係的嚮往。所以比起與明治維新聞的切割，尾藤更偏向從中找

---

16 尾藤正英，《何謂江戶時代——日本史上的近世與近代》（江戶時代とはなにか—日本史上の近世と近代，岩波書店，1992）。

出連續關係來。亦即是，找出被視為傳統日本的國家—社會意識的江戶，其與明治間的連續關係來。尾藤認為：「可以想成由於有此連續關係，所以明治維新才能那麼順利地完成改革，而此後日本也才能一直沒經歷什麼混亂直到現在」。尾藤此一「日本的近代」之歷史認識，與溝口「中國的近代」之歷史認識間有許多共同點。兩者都注重在日本、中國各自的固有性，以及從近世到近代此一期間，國家—社會意識及社會構造的連續關係。這種被稱作「固有的近代」之歷史認識，除了對抗歐洲近代外，還有其他意義嗎？此一歷史認識難道不是僅僅只是為了滿足國族主義而已嗎？所以就像是西尾幹二在《國民的歷史》（国民の歴史）中，透過此一固有主義的歷史認識，構成了「日本—國文明史」。<sup>17</sup>我認為固有近代的主張，是一種相對於世界史，主張一國獨有歷史的一種歷史修正主義。

日本—中國的固有近代之歷史認識中的問題，若與拿1840年鴉片戰爭作為東亞細亞邁向近代的歷史分期之看法作對比的話，就會更加明顯了吧。鴉片戰爭與《南京條約》的簽定，讓中國別無選擇地被迫劃入了近代世界史當中。《中國現代史》中如此記載著：「透過與歐美列強間的不平等條約，中國被牽扯進近代世界構造當中。半封建、半殖民地化的中國近代史，就是這樣開始的。」<sup>18</sup>這裡所謂的「近代世界」、「近代史」，即是指歐洲的—歐洲中心的近代世界、近代史。十九世紀中期世界的霸權國家為英國。透過鴉片戰爭，中國被牽扯進歐洲的近代世界，但被牽扯進這世界的並不僅止於中國，應該要說整個東亞細亞都被牽扯進去了吧。日本長州藩改革派的武士們已注意到鴉片戰爭的動向。日本與美國間的不平等條約——《日美修好通商條約》（Harris Treaty）——簽訂於1858年。與此近代世界掛勾，是因為屈服於歐洲列強挾軍事力量開港、通商之要求，意味著日本被劃入

---

17 希望能一併參照筆者〈「日本—國文明史」的夢想〉（「日本—國文明史」の夢想），收錄於《「亞細亞」是如何被論述的》（「アジア」はどう語られてきたか，藤原書店，2003）。

18 引自今井駿、久保田文次、田中正駿、野澤豐合著，《中國現代史》（山川出版社，1984）。

近代世界的國際政治—經濟體系當中。被劃入此一近代世界，多半也伴隨著國內體系的變動。此一變動過程，除了迅速完成自主變革的日本外，對整個東亞細亞來說則是伴隨著從屬化、殖民地化的苦難過程。不管怎麼說，有此東亞細亞的嵌入，歐洲的近代世界秩序與其歷史，才成爲了真正的「世界秩序」或「世界史」。1930-1940年，此一「世界秩序」與「世界史」因第一次世界大戰後的大日本帝國而被迫重組與改寫，但這項動作也因日本戰敗而中止。1840年以後的東亞細亞，基本上是處於「世界秩序」與「世界史」中的東亞細亞。1840年也就是有此意義的歷史分界線。

然而，將1840年這個被劃入歐洲近代世界的時期，當作是東亞細亞邁向近代的分期，或許會被當作是對亞洲時代分期毫無主見，而引人非議。但即便是已預期會遭人非議，我仍將1840年當作是東亞細亞近代分期的原因是，爲了與世界史間產生關連，徹底探討東亞細亞從那之後包含學問思想在內的發展。1840年後東亞細亞被編入歐洲近代世界的過程，也就是東亞細亞的近代化過程。但那並不是平穩地吸收歐洲近代的過程。對東亞細亞來說，是歷經殖民地化的威脅與被殖民地化的過程，透過反彈、抵抗與抗戰而形成獨特的民族主體，近代不僅僅只是指國家—社會體系而已，而是將價值理念內化，自立的近代化過程。當然那過程有慢有快，各不相同。近代化，又或者該說必須即時與後現代化、全球化資本主義現代的變化接合，是亞洲目前所面臨的現況吧。

這麼來看東亞細亞近代化的話，會發現東亞細亞近代並不是爲了與歐洲的近代相對抗，而主張其獨特性。倒不如說是爲了究明將歐洲近代予以亞洲化，此一概念下的東亞細亞近代。這裡並不需特別去對「亞洲」下定義。對竹內來說，亞洲並不是實體概念，而是方法概念。以亞洲重新包覆歐洲，成爲自立的主體，此一運動即是竹內所謂「作爲方法的亞細亞」。據竹內所言，反過來包覆住歐洲的地方就是亞洲。爲了與單純的歐化作區別，把這稱作亞洲對歐洲的再內化。這樣看來，形成天皇制國家這樣的日本近代化，與歷經對日抗戰及社會主義革命的中國近代化，或是由附屬殖民地達成獨立的韓國近代化，

各自的特性與問題都將在世界史的脈絡中一一被揭示吧。更進一步地說，用這樣的概念來掌握東亞細亞近代的話，就能夠對正被全球性資本主義所浸潤的東亞細亞現狀有所因應吧。

## （二）亞洲的再內化與儒學

在此我想舉儒學為例，來說明將歐洲近代再內化的東亞細亞近代。當然在此僅著眼於日本、並畫出其概要輪廓而已。與現今東亞細亞現代息息相關的儒學就是朱子學（宋學、理學），我並不想將東亞細亞以儒教文化圈這樣一般概括的方法來表示。所謂的儒教文化圈，可以說是由要求「統一東亞」的東亞主義，這樣觀念所構成之物。我並沒將朱子學單單視為一種儒學體系，那是一種包含宇宙觀在內的世界認識，以漢字加以語言化的語言認識體系。實現這體系的就是理氣論的概念構成及體用二元論的思維方法。因為朱子學，儒教才能成為具哲學思想體系的儒學。在日本，從儒教倫理學的再構成，人類觀及世界觀的形成，天文、地理、歷史這些世界認識，以及將此記載可能化的動力，都是因為江戶時代朱子學的普及。江戶以前，朱子學幾乎只在禪儒一致的五山這種禪宗寺院內部傳布。江戶時代朱子學，因古學派的批評而喪失了形而上學的特質，轉變為任何人都能接近、吸收之大眾化、一般知識體系。將此朱子學的變化表現得最為清楚的就是貝原益軒(1630-1714)，還有透過朱子學批評，而將儒學重新構成並立足道德哲學反省上之倫理學的伊藤仁齋(1627-1705)，以及將其再構成成為立於社會創造角度之政治學的荻生徂徠(1666-1728)。

我會這樣概觀江戶的儒學、朱子學，是因為將明治期歐洲近代學問、知識的吸收，視為透過此儒學、朱子學的再內化。一般說來，明治的文明開化被視為一掃象徵封建道德的儒教。明治時有很多人站在將「儒教＝封建道德」視為「殺父仇人」般敵視、排斥的福澤諭吉文明論立場上，這些人滿心只想著將儒教從自己身邊消去。而日本的這個近代，也就是亞洲最快達成的、日本的「歐洲的近代」，事實上就是透過儒學、朱子學的再內化，遺憾的是幾乎沒有人意識到這一點。

首先從我們使用的語言開始說起。我們現在所使用的漢語語彙，絕大部分背後都有歐美語言。這些是基本的翻譯語，或是可翻譯的語

彙。這樣的漢語被稱為近代漢語，為一近代的語彙。包含學術用語在內的大部分語彙，幾乎都是在後鴉片戰爭的中國與日本所產生的。《聖經》的翻譯或是《英華—華英辭典》的編纂便是近代漢語的創造行為。在日本是由西周、加藤弘之、福澤諭吉等明治啓蒙派的人來進行此一作業。而哲學學術用語的翻譯（創造）則是由井上哲次郎所完成的。但，要將立足在歐洲世界認識上的知識體系所建構出的語彙翻譯到東亞細亞時，若是東亞細亞沒有朱子學的世界認識及語言—知識體系的話，幾乎是不可能完成的。我們便是透過朱子學的知識、語言，來吸收歐洲的知識。這點從哲理、真理、倫理、法理、物理、心理、病理這些近代漢語來看的話，就可以很明顯地發現。一邊解體朱子學的統一性，另一方面卻又用朱子學的漢語來創造近代語彙的過程，西周的《百一新論》就是最好的例子。藉由「Ethics」的譯語——倫理學，產生了東亞細亞特有的倫理學。東亞細亞的近代，可以視為藉由近代漢語的創造，對歐洲近代的再內化過程。

然而所謂的漢字，在中國有著帝國統治之語言工具的特質。有著各種方言、屬多語言世界的中國，便是透過漢字及其文化才能夠統合成一元的帝國。這點也影響到中國周邊諸國，朝鮮、日本、琉球、越南都歸屬於此中華帝國世界的漢字文化圈中，或成為相對於中心的邊緣地區。讓東亞細亞的中國帝國世界面臨解體危機的就是鴉片戰爭，鴉片戰爭迫使東亞細亞不得不去接受歐洲的文明及語言。透過大量近代漢語的創造，明治日本成功地吸收了歐洲的近代。日本靠著近代漢語，將歐洲近代內化為自己的文化。此時漢字被日本帝國內化為近代漢語。朝鮮的殖民地近代，就語言上來說也是透過日本帝國的近代漢語所完成的近代化。因此朝鮮的「自立的近代」，便是將日本漢語驅逐出韓文字母。1945年日本帝國的挫敗，也意味著東亞細亞漢字文化圈的崩壞。

至此，我以朱子學的語言及近代漢語，來分析對於東亞細亞近代來說，儒學所代表的意涵。我也認為儒學對於明治的天皇制國家與臣民國民的創造，扮演著極重要的角色。日本將近代歐洲國民國家的理念，透過儒學（徂徠學、水戶學）轉化成天皇制的祭祀國家及臣民。

關於這點，我已於《國家與祭祀——國家神道的現在》（国家と祭祀—国家神道の現在，青土社，2004）中提過。最後，我認為透過歐洲近代的亞洲再內化——這樣的近代化（現代化）過程——來看東亞細亞的現在，如此才能夠真正重新省思儒學當中傳統思想之意義。

### 三

#### （一）所謂由亞洲開始的超克

溝口的「作為方法的中國」論，雖然只限定在近代認知的問題裡，仍是由歐洲近代價值標準底下的一元歷史支配觀點來試圖解放中國及其近代史，乃是歐洲式的近代超克論。「作為方法的中國」論在證明了「中國獨特的近代」後，瓦解了歐洲一元的世界史，並嘗試要帶來多元的世界史，但這幾乎全是高山岩男等人的「世界史哲學」所提的「近代的超克」的翻版。為什麼說是翻版呢？

不論是京都學派的世界史立場或東亞協同體論、東亞共榮圈論，均是以日本為中心、由亞洲開始的超克論。這些以歐洲式近代的超克為志向的理論，主要部分都包含了道義國家日本和以此為指導中心的東亞協同體的建構工作。這些工作本身，再建構出相對於歐洲式近代的日本式、亞洲式近代，也就是相對而言**克服過後**的近代。也建構出相對於歐洲法理社會(Gesellschaft)的亞洲禮俗社會(Gemeinschaft)，以及有別於功利的、帝國主義的歐洲，乃是道義的、天下一家的日本。昭和10年（1936年）日本文化類別的諸學問如歷史學、民族學、倫理學、哲學等等，或多或少都因應這個課題，再建構了日本與亞洲的概念，<sup>19</sup>也就是再建構了欲超克歐洲式近代的日本式的、亞洲式的主體。由亞洲、日本開始的近代的超克，其志向是力圖將超克主體的亞洲、日本再建構成實體的亞洲式國家、共同體。透過這個實體的亞洲、日本，既有的歐洲式一元世界就會解放為多元的世界。照這樣來

---

19 我在《日本國族主義的解讀》（日本ナショナリズムの解読，白澤社，2007）中詳細舉出像這樣再建構的代表例子。



看待1940年代日本的「近代的超克」論，應該便可以了解我說的「作為方法的中國」這個超克論乃是二戰時期日本的超克論的翻版之意。「作為方法的中國」也同樣是試圖要再建構實體的「中國獨特的近代」。藉此超越歐洲式近代一元的價值標準。但是再建構亞洲式的（日本式的、中國式的）實體的「近代的超克」論為何無法奏效呢？為何我要拒絕透過竹內的「作為方法的亞細亞」以實體的亞洲當作前提，或是以實體的亞細亞作為結論？

京都學派的「世界史哲學」，是將近代的超克論以歷史哲學的形式表現出來的昭和戰爭時期的論述。高山岩男的著作《世界史的哲學》<sup>20</sup>代表了這個「世界史哲學」的立場。他首先由因近世歐洲的世界擴張而形成一元世界的觀點說起。這也是歐洲成為普遍性的世界史的理由，所謂的近代世界正是主張歐洲近代原理的普遍性的時代。但是第一次世界大戰宣告了這種歐洲式近代的終結。高山說這也是普遍性的世界史宣告終結的時刻。不過大戰之後歐洲式的世界秩序卻以盎格魯-薩克遜式(Anglo-Saxon)的秩序繼續維持，這是因為有某個東西讓「近代世界的原理原封不動地延長」，那就是《凡爾賽條約》(Treaty of Versailles)。到了1930年，要求轉換成這個體制的第二次世界大戰出現了，這個戰爭才是真正的「宣告近代終結的戰爭」。這場大戰的特性，高山說「看我們日本為主導者的大東亞戰就能相當明白，不會夾雜一點疑慮」。「太平洋戰爭」就像這樣，乃是含有「轉換世界史」與建設「世界新秩序」這種世界史的理念下發動的戰爭：

我國的意志貫穿九一八事變、退出國聯、日中戰爭等一連串擁有世界史意義的事件，無非是要向立足於歐洲式近代原理的世界秩序提出抗議。去(編按：1941)年12月8日，藉著對美英二國宣戰的同時，以迅雷不及掩耳的速度開始的太平洋戰爭，打破舊有的近代世界秩序，建設世界新秩序的精神，越來越展現出其風貌，在今日的世界史趨勢中給了我們不得不改變的決定性的方向。

「太平洋戰爭」是場必須轉換因歐洲近代原理形成的既成世界秩

---

20 高山另外還有一本著作《日本的課題與世界史》(日本の課題と世界史，弘文堂書房，1943)。

序的戰爭。進行這場帶來轉換的戰爭，透過這場戰爭要實現的便是道義國家日本所指導的道義上的團結意識而成的東亞共榮圈。「太平洋戰爭」無疑是背負著「近代的超克」課題，這種具世界觀的思想戰。

竹內好從「世界史哲學」家解讀出永久戰是思想戰的理論，而我再次引用他們所說的「近代的超克」論這麼長的篇幅是因為，我一定得明白地指出這只不過是辯證「太平洋戰爭」的修辭罷了。所謂必須透過戰爭才能超克的近代，其實就是主張戰爭的日本，而在這個超克論裡始終隱瞞了這一點。昭和二戰時期的「近代的超克」論，毋庸置疑是爲了隱瞞身爲帝國主義國家想要達成近代化的日本而發明的理論。「日中戰爭」對日本和日本人來說，是爲了隱藏自己的真面目而不得不繼續演下去的戰爭劇。《文學界》（文学界）（1942年9、10月號）的座談會中將「近代的超克」這句話刻印在歷史裡，但是說了「近代就是我們自己，近代的超克就是我們自己的超克」<sup>21</sup>的也只有下村寅太郎而已。「近代的超克」論隱瞞了以身爲世界列強之一來進行帝國主義的近代國家日本，也正因如此，它只不過是辯證日本戰爭的理論而已。儘管如此，爲何「近代的超克」這句話會抓住受昭和16年（1941年）12月8號宣戰感動的知識分子的心，爲這場戰爭下了「近代的超克」這樣的課題呢？最重要的是因爲，這是在相對於歐洲的亞洲——這個近代世界的地緣政治學式圖表中——發言的，而日本僞裝成了亞洲的代表地位。竹內說到這個欺瞞的時候，是以採取抵抗姿態的亞洲（中國）取代僞裝的日本，並以此爲基底，陳述歐洲近代的超克這個思想戰的繼承。但是對二十一世紀現代亞洲而言，這種思想戰能否成立呢？在此回到溝口的「作爲方法的中國」的超克論來說的話，「中國獨特的近代」要說的，我認爲只不過是建構辯證現代國家中國的修辭而已。這難道不是單純地隱瞞現代中國的現狀，也就是囊括世界的現代資本主義理論早已深植中國這件事嗎？

---

21 這句話本身並不是在座談會上說的。座談會紀錄在單行本《近代的超克》（近代の超克，創元社，1943）出版時收錄於〈近代的超克的方向〉（收錄在同書）這篇論文之中。

## （二）重回「作為方法的亞細亞」

讓我們回到竹內的「作為方法的亞細亞」來重新省思吧。竹內認為，由東洋來包覆西洋近代所擁有的自由與平等這些優秀的文化價值，能夠讓其失去的光輝再度顯現，且其價值也能提升，這就是由東洋反擊西洋回去的作法。竹內說道，「在反擊之際，自己裡面一定要有獨特的東西。是什麼呢，我想恐怕不是作為實體，但是作為方法或許可行」，並據此提出「作為方法的亞細亞」的看法。竹內說的「作為方法的亞細亞」依其脈絡來看，很明顯是相對於「作為實體的亞細亞」而言，並非是能夠反擊歐洲的亞洲式價值的實體。**亞洲式的實體永遠是我們尋找、創造出來的幻想，乃是隱蔽了亞洲的實像。**竹內否定了建構「作為實體的亞細亞」並且將此當作反擊歐洲的方法。那麼「作為方法的亞細亞」又是如何從亞洲開始反擊呢？

竹內在「60年講座」中提出的「作為方法的亞細亞」收錄在其評論集《日本與亞細亞》時，修正加註了一些地方。在結論中也加了「在反擊之際，自己裡面一定要有獨特的東西。是什麼呢，我想恐怕不是作為實體，但是作為方法或許可行，因此取了『作為方法的亞細亞』這個標題，但是我無法明確地定義它為何。」這段話來稍微加以補充說明。但是如他自己所言，提出這個概念後其意義並不會更加清楚，只有將「作為方法」換成「作為主體形成的過程」的說法加以補充這點是值得參考的。仔細思考竹內在二戰後的論點的脈絡後，可以知道他要說的是，如果由採取抵抗態度的、自主性的亞洲的立場出發，歐洲近代的自由平等的價值也能恢復其失去的光輝。但是自主性的亞洲即使是採取抵抗態度的主體，也不會是對抗實體的亞洲式的民族(nation)主體，或是亞洲式的獨立國家(state)。相對性地定義實體的亞洲之時，就是直接隱蔽我們自己之始。而超克這個理論也就變成辯證自己的欺瞞修辭了。竹內認為在抵抗的時候亞洲才存在，而將竹內補充的部分考慮進來的話，「作為方法的亞細亞」可以說就是在世界史上持續地拉起亞洲這條抵抗線的戰鬥過程吧。「作為方法的亞細亞」對竹內來說，就是反擊歐洲式近代，並且是從不斷革新的亞洲開始的持續思想戰。

我們現在身處二十一世紀全球化資本主義中的現代亞洲，在此現代化意味著開發是以社會不均與自然荒廢這樣顯著的型態進行著。二十世紀的昭和時代前期，日本以「東亞新秩序」建設為名的戰爭，顯示出由包含歐洲式世界秩序的亞洲開始改變世界秩序的要求。「東亞新秩序」的建設是日本在進行自九一八事變到中日戰爭結束這個15年戰爭的國家目標，也是其戰爭理念。「世界史哲學」家等昭和時期知識分子賦予了這個「東亞新秩序」建設的戰爭，一個背負「近代的超克」課題的思想戰的特性。日本戰敗，便表示了身處亞洲卻非亞洲的日本過去一直擔任東亞盟主的欺瞞。稱之為「杜威的日本」並否定這樣的日本的，就是竹內。而因著竹內，「近代的超克」以「採取抵抗態度的亞洲」為思想根基，重新組織成由亞洲開始的持續思想戰。這就是「作為方法的亞細亞」。竹內好在1977年辭世，而我們現在身處二十一世紀，嘗試著以發動新型態戰爭的方式接受竹內留存於世的「作為方法的亞細亞」。

今年是2008年，「東亞細亞共同體」在日本的言論上開始展現其清楚的姿態。但是由日本提出的「東亞細亞共同體」，究竟以何種意義訴說著亞洲人民的希望呢？1938年，建構「東亞協同體」理論的日本知識分子之中，最先想到的便是岡倉天心的「亞洲一體」了。2008年日本再度想起岡倉的這句話，公然的提出了「東亞細亞共同體」。<sup>22</sup>1938年的「東亞新秩序」是日本帝國主義隱瞞了亞洲的悲慘所提倡的「日本式的和平」，而2008年的「東亞細亞共同體」，這個由日本提出來的「亞洲式的和平」又將隱瞞什麼呢？不用說，這不只是隱瞞現代化帶來更加深層的社會不均與生活環境荒廢這種亞洲的悲慘，還有連增加這種悲慘的自己也欺瞞的希望提示。如果是竹內的話，想必會說正是向這種虛偽的希望提示說「不」的同時，亞洲才存在吧。二十一世紀現代的「作為方法的亞細亞」，全球性破壞人類的生存條件，同時在藉由開發與戰爭中進行自我文化的一元同化這

---

22 註4中提到的國際亞細亞共同體學會舉辦的「東亞細亞共同體與岡倉天心——展望二十一世紀亞細亞」研討會已於2008年2月23日召開。

種現代世界霸權文明及其制度中，由亞洲開始持續的正面對決這個「不」，繼續保持邁向革新的意志。以下即引用竹內否定由亞洲開始的虛假文明的主張：

透過否定文明來再建文明，這是亞洲的原理，掌握住這個原理的是亞洲。……日本是西歐還是亞洲，不應單看工業化的水準來判斷。應該看的是能不能以自己的力量發現更加全面性的價值體系，以及是否擁有實行文化虛偽化的能力。如果能找出來的话，就能連結至亞洲的原理，否則只能與虛假文明共存亡而已。<sup>23</sup>

但是為何是亞洲呢？為何他說的是亞洲文明的否定與再建構呢？就何種意義而言，亞洲能夠擁有何種否定虛假文明的資格呢？這是我最後不得不回答的問題。竹內在寫這段話的時候，已經看見了試圖建構第三世界的亞洲國族主義，也就是成立期的亞洲否定與創造的自主運動。而現在的我們已經無法在亞洲的背後看見這樣的國族主義。現在的國族主義，是從二十一世紀各自的國家所背負的世界體制的危機，以及社會共同性的喪失與國民的龜裂中誕生的，只不過是一時將整合的幻想加諸於自己身上的這種自我欺騙的運動罷了。就算國族主義再生，亞洲也已無法再生，但是不能弄錯的一點是，亞洲的再生不是目的，而是以亞細亞為目的，才能捏造出「東亞細亞共同體」。所謂「作為方法的亞細亞」，就是拉起說「不」的亞洲這條抵抗虛假文明的抵抗線。問題是亞洲能成為怎樣的抵抗線呢？那就是將從殖民地的、從屬的亞洲開始轉變成自主的亞洲這樣已成立的亞洲之意志，當作是從殺戮與被殺戮的文明轉變成共生的文明的意志，藉此使其再生。但是日本擁有拉這條抵抗線的資格嗎？這是最後留下的問題。要我回答的話，我會說身為非主戰國家，正是二戰後日本的自主性稍微賦予我們能夠拉起抵抗線的資格。在成為非主戰國家的意志中，我們在1960年特別表達了達到亞洲的自主性安全保障的意志這一部分，而竹內所提的「作為方法的亞細亞」，正是1960年這一年。

---

23 竹內好，〈日本與亞細亞〉（1961年6月），收錄在《日本與亞細亞》。