

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 東亞世界與儒學

East-Asian World and Confucianism

doi:10.6752/JCS.200806/SP\_(6).0008

文化研究, (6\_S), 2008

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

作者/Author：楊儒賓;祝平次;何乏筆;子安宣邦

頁數/Page：90-111

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\\_\(6\).0008](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200806/SP_(6).0008)



*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



Forum on KOYASU Nobukuni

# 子安宣邦思想論壇

交通大學社會與文化研究所近年來以「政治－美學－倫理」為重新檢討東亞現代性的問題主軸，陸續邀請歐美與東亞各地學者訪台，進行講座。子安宣邦長久以來對於日本現代性、國家主義與東亞概念實體化的論述不斷提出質疑，造成了思想界相當大的衝擊，而被認為是日本當代左翼批判思想的代表性人物之一。在主體建構與主權擴張的論述仍舊高張之此刻，子安宣邦對於實體化論述的犀利挑戰以及對於思想方法的尖銳反省，令人耳目一新，這是我們邀請他的主要原因。子安宣邦雖然已經退休，但是他近十幾年來仍舊持續進行書寫與講座的工作，並且不斷有新的出版，讓人十分佩服。子安宣邦於2008年4月8日與9日，在交通大學進行了兩場講座。為了深化討論，我們也邀請了本地學者楊儒賓、祝平次、何乏筆與陳光興在不同的場次提供回應意見。兩次的講座都吸引了來自南北台灣的聽眾，座無虛席，也引發了當場熱烈的討論。子安宣邦訪台的一週內，我們充分見識到了他的思考的深刻，反應的敏銳，而他的健步如飛，高談闊論長達三、四小時而不見疲態，很容易會讓我們忘記他今年已經七十五歲。

此次論壇得到各方協助，除了各場參與回應與討論的學者外，我們要特別感謝中研院文哲所的陳瑋芬女士、輔仁大學日文系與翻譯研究所的橫路啓子女士、台大歷史所的戶倉恆信先生，以及交通大學社會與文化研究所的同仁與博碩士班研究生。

子安宣邦思想論壇

《文化研究》第六期（增刊）（2008年夏季）：91-111

## 東亞世界與儒學

### East-Asian World and Confucianism

時間：2008年4月8日

地點：交通大學人社二館326室

與談人：楊儒賓（清華大學中文系教授）、祝平次（清華大學中文系副教授）、何乏筆（中央研究院中國文哲研究所副研究員）  
（依發言順序）

口譯：陳瑋芬（中央研究院中國文哲研究所副研究員）

騰稿：阮芸妍（交通大學社會與文化研究所碩士生）

校對：林郁曄（交通大學社會與文化研究所助理）

#### 楊儒賓：

有這個機會能來作子安宣邦教授的回應人，覺得非常榮幸。跟子安教授認識好久，應該有十幾年了。這十幾年來子安教授的論點對我來說是很大的挑戰，我相信我的論點，從子安教授的觀點來看，可能都是「實體」性的。子安教授使用的這個詞語非常的可怕，有點像聯合國常任理事國的否決權，這個詞語一丟出來，對方的論點馬上就被否定掉了。開場白，請大家不要介意。

子安教授的鴻文主要是對竹內好與溝口雄三兩本「方法」——《作為方法的亞細亞》與《作為方法的中國》——的回應。剛剛子安教授說溝口雄三教授的文章不好讀，他的「方法」到底怎樣，很難講得清楚。事實上，竹內好的「方法」也是這樣子，也很難講得清楚。我以前籠統地讀過其書，讀到最後，覺得很像在讀玄學。對「方法」這麼重要的概念，竹內好並沒有明確的定義，所以才會導致子安教授所說：像溝口雄三這麼好的學者竟然誤解了竹內好的觀點。關於這個「方法」的問題，我不能贊一辭，以下只能從一個儒家的關懷者的角度，對子安教授的文章作一些回應。我一開始的立場就很麻煩，不免有從實體化的觀點來思考的嫌疑，這是很難避免的，但也無可奈何。

我覺得子安教授對溝口雄三教授的質疑滿有趣的，這種質疑可能不是一個個案，我把它當成是一個普遍性的質疑方式：到底有沒有「多元的近／現代性」，或是只有一種可能的面貌？

多元的近／現代性之說，幾乎在不同的時間都會得到回響。更落實的說，都會有人提出一種內發式的思考，像是科學，李約瑟就認為中國有內發的傳統；或是像資本主義，十幾年前Peter Berger到台灣來，與蕭新煌等國內學者聚會，嚴肅討論資本主義是不是有一種東亞型的資本主義，這也是內發型的解釋；我印象中：一些重要的大概念，如「市民社會」也有類似的談法。子安教授的說法很有趣，但是在其他領域，我們也可以看得到他所反駁的論點也是存在的。子安教授的說法有趣的地方是比較細緻，而且可以給我們帶來許多有意義的思考。

不過，我倒滿同情溝口雄三教授的觀點，關於子安教授與溝口教授之間的是非，我沒辦法下任何判斷。但我想溝口教授的那種判斷也不一定要從子安教授的觀點來看，我想至少就提問題的正當性來看，也不能說沒有正當性。在講「近／現代性」的時候，一般的講法是把歷史的過程當成一個整體看待。但把歷史的過程當成一個整體看待，這樣的一種對象，與我們一般所謂的問題對象不同，後者是真正可以成為認知主體所對的對象。但是歷史的整體性，我想沒有人看過，我們都是在歷史的過程中對歷史作一個整體的反省，就像在海洋中游泳以測量海洋的範圍。歷史的整體我覺得很像康德的「物自身」：事實上沒有人看過，雖然我們都知道那個東西存在，但我們沒有辦法對它有感性直覺的認識。基本上要對歷史過程作重新詮釋，免不了要有這樣的歷程。

我覺得像反省「東方」或「中國」為代表的大概念，需要特別小心。因為這些大概念所代表的歷史連綿悠久、結構性又強，它們在任何文化領域都很難沒有或多或少的內在理路之聲音。雖然近代資本主義興起，尤其1840年是個很大的衝擊，這個衝擊是無可否認的。但即使在這麼大的衝擊之下，我們要中國的某某領域是有連續性的，並去追求對這種連續性的解釋，不是不可理解、或講不通的事情。要不然就不會有上述的在近／現代性的主要內容

中，都有人嘗試要找出一種內發性的脈絡。溝口雄三教授的這種解釋，其實在日本或在中國都有。溝口雄三的書，是對島田虔次《中國近代思維的挫折》的一種回應，溝口教授的回應當然也是對島田教授的挑戰，但是兩者文章背後都有一個共同的成分——就是希望從中國內部的脈絡追求中國的近代化，這背後也是歷史目的論的講法：整個歷史的過程像是一種個人自由意志發展的過程。溝口雄三的這種自由意志並不是黑格爾式的，比較像是一種俗世化的王陽明的精神：講求私人的慾望、個人的氣性，代表對朱子「禮」世界的背叛。這樣的說法與島田虔次有共通性，類似的想法在中國也不難找，像是左派王學的稽文甫，事實上也有這樣的想法。另一個明顯的例子是梁漱溟，他解釋中國的近代化，包括毛澤東或中共所代表的意識形態時，老是喜歡從中國的脈絡來看，他認為中共之所以會比俄共好，是因為有儒學——尤其是王學的精神，有一種能動的精神，是種自由意志。這種解釋也是一種角度，這樣的論點不管是不是誤解了竹內好，但他們背後都有此種共通性。

竹內好強調中國的近／現代化與日本的比較，中國是成功的，日本反而是失敗的，這種判斷與我們現在對中、日近代的圖像完全不一樣。竹內好認為中國之所以成功，乃是因為有抵抗精神，對帝國主義與資本主義說「No」，雖然不斷失敗，但還是不斷地抵抗。就這一點而言，他的結論與溝口或梁漱溟是一致的，他們背後也是有一種反帝的論述。

最後一點，關於這篇文章所談到的東亞世界與儒學。我知道台灣學界有些人與子安教授對於東亞儒學一詞頗有批評，批評的聲音中有一個很重要的論點是：東亞儒學很容易「實體化」。我當然不能替東亞儒學發言，但我多少有參與其事，勉強可算是其中的一員。我的想法是這樣：台灣儒學界所了解的東亞儒學這個脈絡，好像與上一輩學者的理解不一樣。依子安教授的了解，此語詞很容易令人想到實體化的、國族主義的，很容易想到大東亞共榮圈，「東亞」這個詞語在當時是有這樣的涵義。但就在台灣成長的這一輩學者的印象，這樣的負面意象卻是不太有的，至少我

是沒有的。所以我們很容易使用「東亞」這個很中性化的語言，用以描述散佈在日本、韓國、中國、越南這一塊地區而不同於其他地區的文化風貌。這塊廣闊的土地，總要給它一個稱呼吧！傳統當然不叫「東亞」，而叫「天下」，但是如果稱「天下儒學」也很怪，這個詞語不太通。所以處於斯時斯地，還是不能不用現代的一個語彙：「東亞」，這個詞語當然是對照著「世界」而言，沒有世界就沒有東亞。要不然以前中國在天下之中，怎麼會有一天忽然變成了遠東，這完全是視角的轉變。

所以我覺得在當代提東亞儒學，還是有意義的。我也可以同意子安宣邦教授所講的：「東亞」其實也是一個重構的概念。但我所理解的重構可能跟子安教授所講的不一樣。我認為這個概念在目前講，還是有正面的意義。第一，東亞儒學的提法主要是針對「一國思想」的觀點而發，因為我們以前研究儒學，都只知道宋明理學，從來不知道有其他。日本人大概會知道中國儒學，但主要的關懷還是他們的江戶儒學，至於韓國、越南儒學的情況，我估計他們可能也不太知道，對港台更不了解。這是我聽溝口雄三教授自己講的，他說他們年輕時根本不知道牟宗三是什麼人。所以我目前提到的東亞儒學的論點，還是有它的意義。我們考慮儒學，應該從東亞不同地區的不同思想風貌來看，這樣才可以構成比較完整的儒學圖像。

我個人傾向於盡量不要從影響史的觀點來看東亞儒學，因為一旦我們的腦中老是存著從中國傳到哪裡去，這樣帶有影響史、傳播史的角度來看問題的話，就很難不把「誰是本案」、「誰是老大」或是「國族」、「民族主義」情感都帶進來。但事實上可以不要這樣看，因為同是儒學，在這個地區的不同思想風土中，確實有不同的面貌。就我目前所了解的韓國儒學及日本儒學而言，兩者的思想風貌即相當不同。日本儒學強調人的「氣性」、「有限性」，其論述非常發達，但這在韓國是不能想像的，在中國也沒有成為明顯的徵候；相反地，韓國儒學對朱子學的深入，中國完全沒辦法相比，也遠非日本所能及。中國自從朱子以後直到羅整庵，我們大概想不出四百年間整個朱子學在哲學上有比較大的原創性，幾乎沒有。但在韓國就可以發展出像李退溪的「理

到」、「理發」或任聖周的先天氣之說，這些都是相當有意思的議題。所以同是儒學，但在不同的地區確實會有不同的面貌。假如我們現在跨過族群、國族的界線把儒學當成整體來看待，正好不是國族主義的論述，而是打破國族主義的論述。

即使對外而言，「東亞儒學」的提法還是有它的好處，除非我們不承認東亞地區有其共通性，否則，尋求一種可以與世界其他文化類型對話的共通之東亞文化基盤，這樣的選擇是合理的。當然，共通性像子安教授的說法，我覺得也很好，他放在1840年此斷限考量。因為新的因素界定進來之後，傳統的東西雖然還保留，但是已經完全重構，內容被解體掉，但圍牆還在，這是一種看問題的方式。但我想還是有別種看問題的方式，它可能更強調人存在的連續性，這種連續性並非政治學、社會學的論述，而是人存在的論述，它跟你的身體感或建築在深沈的文化風土中的歷史意識有關，這種深沈的情思是前反省的，與歷史整體的存在感息息相關。這種說法有個好處，它更平等，也更符合人性。子安教授那樣強調反帝、左派的觀點，我覺得極有價值。但我不認為像平等、自由的語言，是由某種特定的理論所提供的，相反地，我認為在中國要找到其脈絡並不難。也許我們沒辦法取代子安教授的觀點，但是至少有另外一個平衡的觀點，去看東亞內部確實有自己一套看問題的方式。而隨著歷史的演變，彼消我長，焉知哪一天東亞不會用它自己較熟悉的術語，重新詮釋自己的處境？甚至焉知哪一天，東亞的傳統術語不會因需要而被艱澀的譯成各種外語？焉知它不會加入一種比較普遍性的人類價值的創造！

### 祝平次：

感謝主辦單位的邀請，讓我有這個機會和子安先生同台。子安先生是我敬仰的一位人文學者，所以跟他一起在台上，令人覺得興奮和慚愧。粉絲的興奮不必多作解釋。然而自己在學術上、思想上都落後這位前輩前者許多，所以覺得自己實在沒有資格坐在這裡與之對談。但既然來了，我就想在提出問題之前，說說個人敬仰他的原因。

和子安先生並沒有長時間相處的經驗，每次見面總只是匆匆地在

研討會裡見聞到他的風采，或在休息時間抓住機會進行過幾次簡短的筆談。但即使只是這樣，就足以使人覺得不會日語，是一大遺憾。對於子安先生思想比較深邃的理解，主要還是透過兩本譯成中文的論文集。其中一本，即是由今天在場的陳瑋芬教授所翻譯整理的。

讀子安先生的論文是一大知識上的享受。常常覺得當一個學者，最痛苦的就是讀二手資料。不管這些資料對於自己的研究有沒有幫助、有沒有學術上的價值，閱讀時候的枯燥無味，總是一種折磨。然而閱讀子安先生的論文，讓我感到思想的流動，在一篇論文當中，隨著這種思想之流，自己的理解方式和理解內容都受到了牽引、沖激而有所改變。子安先生的論文，問題性強。在形式上，他的論文都以相關連的問題作為銜接，讓讀者在閱讀時，不只接收到他所傳達的內容，也感受到他思考的過程。所以和平常讀二手資料，只想趕快草草讀完結論，就將之丟棄的情形完全不同。

另外，他的論文所展現出來對於方法論的反省，也值得學習，尤其在人文學科裡，如果只集中在言語的內裡，我們就無法超脫文本，看到文本之外的東西。能對方法加以反省，就表示對於我們的研究對象及我們表述的方式有一種整體的關照與掌握。這種整體的關照與掌握常是突破一個人文學科既定限制所必須具備的條件。

而在實際的操作層次上，子安先生的著眼點常是對語言的敏感、精確的掌握。這種掌握不是對於語言的內容分析，而是也注意到語言的形式，以及語言被使用的歷史脈絡的分析。亦即一句話或一個語詞的意涵是什麼，它怎麼被表述，在什麼樣的歷史時空下被表述，表述後產生什麼影響；又如一個同樣的語詞，被不同的人表述的時候，會有什麼樣的異同，這些異同又有什麼樣的意義。這種對於語詞概念的歷史分析，就好比一輛運送貨物火車，從基隆開到屏東，在不同的站會上、下貨，如果只著眼於是同一輛火車，就可能忽略它在每一個站所載送的貨物其實不同。而且就是透過這樣的歷史性分析，我們常會發現特定語詞可以提供的批判視野。子安先生稱之為歷史批判。

然而一個好的人文學者，絕對不是只有學術上的成就，而是能結



合自己的學術與人文關懷。子安先生的研究多是從現實關懷出發，表現出濃烈的人文關懷。也因此，在閱讀他的著作時，我們不只看到、聽到他的研究對象面貌音聲，我們也會看到作者的，而讀者感覺到一種真正的對話在進行著。

另外，閱讀子安先生論文一種有趣的感覺，是他對日本傳統或現有知識論點的批判，常讓人不免自問：他是個日本人嗎？然而，多讀幾篇之後，我們也會不免自答到：他是個日本人，只是不是一個抱有民族主義的日本人。他的問題意識是「一個」日本人的問題意識，而他對於過去傳統、現有議題的理解與批判，正是他對於傳統與同行的最大敬意的表現；因此，在閱讀子安先生的作品時，我們常常會覺得批判中有對話，一個現在的我與層層累積的文化在進行對話。

最後，子安先生令我印象深刻的是，和他在台南第一次見面時，他就巴著陳瑋芬不放，要她帶他去看廟會。在擁擠不堪的街上，鞭炮聲震天響地，空氣中的煙硝味令人呼吸困難。子安先生臉上卻掛著孩子氣的笑容，看得近乎忘我。這令我深深感覺到，他對外於知識世界的好奇與尊重。他不會將他的知識轉化為是世界的所有，而是隨時意識到他的知識外部的東西，永遠都是值得敬畏與探索的。

以上是我對子安先生和他的著作的一些感想。下面就提出我對他今天演講的問題。

一、作為一種人文學的反省與研究手段，不知道您的「作為方法的」就方法論的意義而言，與竹內好、溝口雄三的有何異同？當然，您今天演講即是在講溝口雄三對於竹內好的轉讀，與您對溝口的批評。如果這個問題可以和下面的問題合在一起回答，那也很好，不必分開。

二、「作為方法的」一詞在您與竹內好、溝口雄三的例子裡，後面可以接「亞洲」、「中國」、「江戶」、「東亞」。亞洲、中國、東亞，都是關於地域概念的名詞，而江戶則是一個時間加上地域的概念。是不是我們可以在「作為方法的」後面可以接上任

何一個名詞，以作為一種人文學「觀視」、「省察」的手段？或是您認為後面的那個名詞和「我們的過去」有關，不管是竹內好的魯迅、溝口的明清史或是您的江戶，「我們的過去」也是另一個可能，當然這樣的可能，也會讓我們進一步追問，在這樣的「作為方法的」的手段裡，「我們」是誰？「過去」是什麼？和現在的關係是什麼？因為如果言說必須有對象，言說者又不能脫離時空，那不管是異質的我們或是雜多的我們的預設，似乎不可避免。

最後，我不知道如果我們把「作為方法的」後面名詞改成「我」，是否可以？因為竹內好所謂的「自發的」「抵抗」其實是一種「自我的」內部「掙扎」。如果，「作為方法的我」可以成立的話，那是否可以從兩個方面去加以詮釋：(1)在時間上，對於自己身在其中的傳統加以歷史脈絡化的審視；在空間上，對於自己所屬的群體，加以思想性的省察。(2)對於「自我」的過去和現在，加以反省察驗。而這兩方面都和把傳統、群體、我的非實體化有關係。或換句話說，這即是竹內好所說的「知識的自我否定」，以及在不斷地自我否定當中，自我創造。

三、如果我對您「作為方法的」的方法的解讀是正確的話，那我的第三個問題，就是這樣的知識態度如何和現實連接的問題。或是，就您的講題而言，牽起亞洲的抵抗線的現實意義是什麼？

（子安先生第一天演講的題目原訂為：「『亞洲』這條抵抗線的可能性」）是不是和竹內好所說的「思想戰」一樣，是一種喚起知識界的實踐方式？和知識界之外的關係又是什麼？就竹內好而言，似乎他的思想戰的戰場其實是日本，而所注重的是「抵抗的精神」，或日本內部對於西方價值應有的批判；就溝口雄三而言，情況有點不太一樣，因為中國史的學術界已經國際化，所以他的戰場似乎是世界史或中國史的國際學界。而您的場域，似乎一方面設定在日本國內的學術界，不願日本學界再走上一些錯誤的政治判斷與歷史曲解；一方面設定在東亞知識圈的連合，以對抗全球化帶來的負面現象與問題。我很好奇，您怎麼樣看待您自己的思想內容和現實實踐之間的關係。

何乏筆：

首先感謝社文所舉辦這樣的活動。從比較宏觀的視野來看，東亞和歐美的批判性學者在台灣扮演交流是非常適合的，但是過去似乎缺乏具有計畫性的安排，所以我認為辦這個活動是非常有意義的。

記得幾年前，我在台大聽溝口與子安先生兩位教授的對談，無法掌握他們在講什麼，加上翻譯的問題，很難跟上。閱讀他兩篇文章之後，發現裡面有一些問題非常值得探索。我想核心的問題在於「全球的現代性」，不是歐洲的現代性或中國的現代性、日本的現代性，而是在現代性的全球化脈絡之下，到底怎麼思考不同現代性的關係？社文所企圖把這三個脈絡連接在一起討論，這是值得鼓勵的方向。子安教授的論文經常提及「一元」與「多元」的問題。對這個問題我想提出簡單的回應。這個回應也是針對今天一直聽到的「目的」與「方法」的問題。我還不是很清楚「方法」在這個脈絡下的意義，只能透過與歐洲漢學的比較來摸索。我應該算是最不懂子安先生脈絡的，所以只能從我個人的角度提出三點回應。

第一點，在文章中，子安教授提到溝口教授的目的是在批評西方的漢學(sinology)。他認為西方漢學的問題在於：「以中國為目的，以世界（歐洲）為方法」。針對這樣的模式，他提出另一種進路：「以獨特的中國作為方法，來認知世界（歐洲）」。這似乎意味著，把中國看成是方法，把認識以歐洲為代表的世界作為目的。法國漢學家余蓮(François Jullien)的比較研究與這樣的角類似，也是「以中國為方法」。這方面至少有一些重疊之處，或許與今天要討論的議題有一些關連。

簡單來說，余蓮試圖回應的問題是「以歐洲為核心的現代性」的崩潰。子安教授所思考的是日本的現代性應如何面對中國和歐洲？應如何思考日本的現代問題？（「現代」與「近代」在德國的Moderne與Neuzeit中有所區分；我不清楚日語的近代與漢語的現代的語境，所以一向使用比較習慣的「現代性」。）余蓮以中國為方法的方向已展開豐富的研究成果，但我對他有一個基本的意見。這個意見與今天的議題密切相關：他無法思考中國的現代

性。中國作為一個方法的對象，就歐洲漢學的例子而言，導致無法思考中國的現代性。這個情況與子安教授針對溝口教授所提的「作為方法的中國」相當不同，因為在文章中他提到：「『作為方法的中國』，就是發現中國式近代的方法」。這邊產生了有趣的對比。余蓮的「作為方法的中國」，好像一方面以思考中國的現代性為目的，另一方面以思考中國的傳統為目的——以思考中國傳統為目的的「作為方法的中國」導致無法思考中國的現代性。我認為，在歐洲的脈絡來說，這是一個相當嚴重的問題，因為在今天無法思考中國的現代性，意謂著根本無法思考現代性是什麼。換句話說，中國作為方法似乎可產生截然不同的效果。對於思考溝口教授的方向，這或許具有釐清的作用。

從這樣的一個有關「中國作為方法」的回應，我要連結到我第二點回應。這部分是針對剛才談到的「漢語」問題。我之前沒有想過日本創造現代科學語言的過程如此複雜。我們當然都知道日本人用漢字創造很多今天使用非常頻繁的詞彙，但如果子安教授提到的觀點正確的話，那麼日本的朱子學在這個過程裡面扮演了很重要的角色。對思考東亞儒學來說，這是非常有趣的論點，因為很清楚地讓我們看到，儒家傳統在東亞現代化的發展中，在整個文化、文明之間的翻譯轉換的過程之中，扮演極為複雜的角色。這意謂著，儒學本身就有條件進行跨文化的工作。對思考當代儒學的發展與可能性而言，這是很重要的議題。

在這方面還要提到漢語作為思考媒介的特殊性。這個說法又是從歐洲的背景出發，因為在歐洲的文化翻譯和轉換的脈絡，在目前的中國哲學研究並未受到應該的重視。在翻譯轉換的過程中吸收西方知識的知識機制被創造出來。子安教授也強調「創造」的重要性。在此過程中，當代漢語成為跨語言的語言。如果和歐洲的語言相比，就可以發現漢語在吸收和轉化外來知識方面的獨特潛力。我感興趣的是，子安教授如何看待漢語與日語在表達當代思想方面的發展潛力。

第三點，是比較麻煩的問題，是環繞歐洲現代性和亞洲現代性這個關係的回應。剛剛楊儒賓教授提到，從東亞儒學出發來提出普

遍性的人類價值。我最近與一位在德國擔任漢學教授的朋友討論，他對當代新儒家提出了嚴厲的意見：在1958年所發表的「中國文化與世界」宣言中，牟宗三、唐君毅、徐復觀、張君勱並沒有提到在歐洲所發生的猶太大屠殺。他難以理解，這些呼喚普遍的人類價值或人道主義而發言的學者，為什麼都沒有提到在歐洲所發生的現代性災難？他們對人類的關心是不是有所偏知？他們只看到亞洲嗎？根本都不知道歐洲正在發生什麼嗎？根本不知道歐洲所發生的這個災難對現代性、對啓蒙、對民主科學的價值產生非常嚴重的挑戰嗎？他覺得沒有提到這些問題，尤其是猶太大屠殺，是非常大的缺失。從這樣的問題出發，我想了解的是，子安教授自己也在相當程度上反省日本帝國主義問題，在文章中也提到許多這方面的論點。我想問的是：從比較批判性的思考出發，應如何面對現代性的災難？亞洲、歐洲的災難，到底怎麼看待？怎麼納入到全球化現代性的思考之中？

#### 子安宣邦：

首先要謝謝三位教授給我的很基本，也是很不容易回答的問題，所以我聽完之後就陷入了沉思，但陷入沉思並不等於得到答案，所以我現在開始試著一邊講，一邊回答看看。

對於三位教授給我的問題，我想我應該把這些問題帶回去，思考一兩個月之後才可以好好的予以回答。所以我在這裡採取的方式，是跟大家報告我為什麼會提出「作為方法的東亞」這樣一個議題，以及我整個思考的過程，我想把它當成對三位教授的回答。

我之所以會開始思考「作為方法的亞細亞」這個方法的問題，其實是我十幾年前來到台灣與楊老師等等台灣的儒學研究者進行交流，在儒學這個問題上進行反省，慢慢得到的解答。

首先我要請大家作一個想像，在我當年來到台灣與研究儒學、具備儒學傳統思想背景的學者，與他們接觸、交流、進行學問研討的場合中，要進行理論的建構與辯論時，他們是以怎樣的視線看我，請大家先想像這個畫面。我作為日本思想的研究者，面對背負著中國儒學傳統的學者們時，我到底要採取怎樣的姿態？十幾

年前，當時台灣儒學研究者的眼中，日本思想、儒學或韓國思想、儒學可能是還不存在的，但這個狀態現在已經改變了，這個改變，是當年我來的關係。

當年這樣的體驗，是我思考的出發點。對於以中國儒家傳統、帝國、一元性為前提的儒學研究者，相對這種帝國式的學說，我要怎麼樣在相對化的過程中讓它變得多元，這是我在那個場合中發言的意義。原本中國儒學被視為一個包括日本、朝鮮的一元性的論述。對於中華帝國而言，儒學是「實體」的、「理念」的基礎。中國儒學的一元性思考方式，是歷史性的產物，我站在日本的角度要如何針對這個已經存在的狀況發言呢？我從十幾年前到現在，所作的努力就是把這個一元的狀況瓦解。

關於中國這種以儒學作為帝國輔助工具的論述，在歷史上不斷地出現。日本帝國當年也是以國體論當作實體的思想基礎，現代的中國以帝國姿態在世界上登場，都是以儒學的方式替它的帝國性作辯護。在學術界也看到類似的狀況，例如關西大學所進行的東亞儒學的重構，這相當的部分是在為中國的帝國性作辯護的。我面對這樣的情況，認為以「實體」或「理念」為基礎，若與「帝國性」連結，是會令人恐慌的。面對這個狀況，我希望提出一個與「實體」完全相反的概念，也就是「方法」。我說的方法是「思考性的方法」，對於以實體為基礎的作法是完全不加以肯定，而加以批判的，因為「以實體為基礎」是一個對於民族傳統要求統一、不變，要求identity、要求認同的作法。

所以我說的方法，是相對於實體這種統一性的方法，這個方法並不是說，實體的相反便是我的方法，而是在同一性的外部的的方法。所以像祝平次教授所說「作為方法的我」在我看來是不存在的，因為這個我勢必是在同一性裡，但是作為方法的他者是存在的，這是解構它之後才會成為的他者。

**祝平次：**

「我」為什麼有同一性？

子安宣邦：

我的identity。

如果把我和他者當成相互有關係的狀況，這樣「我」是可以的，必須要建立在與他者的關係上。

祝平次：

我的意思是，這個「我」是語言系統的構成，所以不是identity。

子安宣邦：

面對一元性的文明，我的「方法」則是多元性的文明，但我說的「多元」並不是與一元相反的多元，因為如果這樣，又會創造出其他一元的世界。如果我以東亞的多元世界來對抗中國的一元世界的話，那我不免再落入一元的陷阱，所以在我看來的多元性，是個「多元化的運動」。

我認為一元和多元是「表裡」的問題，一元的背面就是多元，這就牽涉到我要回答楊儒賓教授的問題。楊教授剛剛提到所謂的東亞儒學，是包含中國、日本、韓國等等的多地域的儒學，可是這又牽涉到我剛剛所講的問題，雖然按照楊教授的說法是一個多元性的，但是這又形成了一個新的世界的構築，當它不是一個多元性的運動的話，它又成立了一個一元性的世界出來了。

我認為現在我們常常講「全球化」的時代，在我看來，這個全球化的時代是受到帝國文明所支配的時代。就像我在演講的一開始所提到的，在全球化中存在著不同的帝國，以及由不同的帝國所構築的文明的世界。回到多元的問題，當我們在講多元的時候，它的背後就是一元，怎樣才能真正的多元呢？我認為是要讓多元成爲一種運動，也就是說，不把多元當成一種目的或是一個狀況，而是破壞它、讓它崩解，或是超越它。

朱元鴻（交通大學社會與文化研究所教授）：

對今天這個講題中有關思想史的內容，我是沒有背景的，但是我仍然覺得非常欣賞子安的演講。子安能夠非常清晰地把當代日本

思想界對某些理論取向，例如「實體」、「認同」、「連續性的衝擊」等批判呈現出來。出於背景脈絡比較缺乏狀況下，與何乏筆一樣，我覺得對我來說非常具有啟發性的問題是江戶時期的朱子學對於漢語在當前的創造，以及一度形成跨國族的漢語的背景。但我比較想知道的是，當代東亞儒學似乎有不同脈絡，各自承接不同傳統，不管怎麼樣界定，但東亞儒學有沒有界定當代問題、參與當代問題的思考？何乏筆舉牟宗三等人的例子，提到裡面的一些重要的event（事件）中並沒有考慮到當代一些重要的問題，1958到現在50年，半個世紀過去了，這個問題無論是問東亞儒學不同的脈絡也好，或是中國儒學的脈絡也好，我還是要問儒學是不是有參與、界定當代重要問題的事件？何乏筆剛才還提了一個有意思的問題：如果無法思考中國的現代性的話，就無法思考現代性的問題。我們可以把問題放回到當前東亞儒學的問題：如果東亞儒學無法思考現代性，我們也可以質問：是不是有「現代儒學」的可能性？

**邱德亮（交通大學社會與文化研究所助理教授）：**

我覺得今天的演講很有啟發性，讓我思考很多，主要有兩個問題。我不知道各位的感覺怎麼樣，雖然我也不是這方面專家，我的訓練是西方歷史，但一路聽下來，不管是「亞洲作為方法」、「中國作為方法」、「日本作為方法」，但主題都不是亞洲、中國、日本，而是「現代性」，事實上環繞的是現代性的問題。所以不可以說：「現代性」才是方法？也就是說，現在所有談到的東西，都是「東亞的現代性」。「東亞的現代性」是什麼？為什麼這在亞洲是個問題？為什麼一直這麼著迷，談了150年我們還是要繼續談這個問題？也許這個問題從來沒有解決，也不需要解決，因為唯有靠這樣的方法才能跟西方平起平坐，要克服這個問題、解決這個問題才能跟西方達到同樣的水準。我說的「方法」是在這個意義上的方法，如果問題意識變成這樣，來建構一套論述系統，同時認識自己，也挖掘自己的「本來」的東西，這個「本來」、「原本」是個問題，可能必須放在括弧裡。但在這



裡，有一個鬼魂式的、不在場卻可以一直在那裡的東西：「歐洲的現代性」，我們是以這個東西為參考的。可是，歐洲的現代性是什麼？我不知道，也許那只是一個問題。但它只是時間的切分嗎？那麼這個問題幾乎沒有解決的答案，要找一個事件作為參考點的話，是沒有解答的。可是，如果當作是尋找一個「實體」、具體的問題，例如何乏筆剛剛提到的猶太大屠殺的問題，造成整個科技、思考、知識系統的災難性問題的話，是可以成為一個思考的問題。但我想知道的是，相對於這些，我們所說的東亞現代性若是參照著歐洲現代性，那麼，作為一個方法的現代性來說，東亞到底發生了什麼問題，什麼災難，而讓我們有此必要去思考東亞現代性？如果這是我們這150年在討論的問題，我找到的答案沒有什麼，還是歐洲的入侵、西方的入侵，這是共同的。從這個角度來說，是不是「歐洲的現代性」還是個本源的問題，我們一直從來沒有超越過它？

第二個問題，是想要確認在子安先生今天演講裡面，提到「再領有化」（再內化）一詞。我聽起來，「再領有化」似乎是說，不管在中國、歐洲、台灣……，就以語言、漢字為例，似乎是透過自己固有的語言、文化的思考體系，去吸納他者進入，並進一步轉化成為我的思考模式，這樣一個類似現代性的問題。這好像在中文可以等於另一個詞：「再挪用」，re-appropriation的概念。如果是的話，這裡有個問題：這樣一個re-appropriation包含兩個問題，第一，關於proper，專有、本來、原有的問題，在這裡預設了有一個「本來」，有一個本來屬於日本的、中國的東西、文化系統中本有的東西，然後再把一個外來的語言、文化、思考再變成我的property，財產，同樣一個字根。以這個角度來看，用固有的東西把別人、他者、他外的東西內化、轉化成我自己的東西，這就是identification，認同、同一化的過程。我的問題是說，這樣的思考模式不管放在哪一個脈絡，都是同一性的問題，認同的問題，那麼這一個過程是不是會有這樣的問題？

**陳貞竹（廣島大學學生）：**

我目前在廣島大學念書，我上過中村春作老師的課，他是子安老

師的學生。我去日本也跟東亞儒學這個想法有一點關係。我原來是念台北藝術大學主修古琴的，除了台灣與中國的音樂思想，我了解其他的東亞地區有著怎麼樣的藝術思想，所以我選擇留學日本。在我寫論文的過程中，遇到了東亞儒學這方面的問題。因為我是在台灣受教育的，所以對於楊教授所提到的東亞儒學以及東亞這個概念還算有一點點受到影響，但是我在日本發展這些想法時，也是受到很多的批判，我覺得我可以接受，可是也讓我對東亞這個概念有一些自己的反省，主要有兩點：

第一，東亞儒學這個概念的提法，會使得荻生徂徠或是伊藤仁齋這些人脫離了日本的場域。他們原來是在那個環境跟那時的政治、社會、人民、當時的生活發生了很多密切的關係，而在這樣的關係上開展了儒學思想的。因此，如果以東亞儒學來作為問題的話，會把他們的儒學思想抽象化，脫離了他們本來的生活背景與思想脈絡。第二，只能看到某些高知識分子的思想，而沒有辦法把握日本思想發展的全體，而如果是這樣的話，那麼討論東亞儒學，就不免只是儒學的擴散與變形的問題而已，也由於我們沒有辦法理解日本的江戶時代究竟發生了什麼事情，因此沒辦法再進一步討論東亞的近代。

另外，我對於何先生的問題感到很有趣，第一個是關於翻譯的問題。子安先生談到漢文在日本近代起了很大的作用，是創造而不是重建一個新的漢文的表述方式，而這表述方式在現在的台灣與中國都有被運用。但事實上，如果對日文有了解，會發現同一個漢字在日文和中文的語境裡，意思是不一樣的，這是一個問題。第二個問題是，這也許會牽涉到中國近代學術的根基，以及如何書寫的問題。當我們現在用中文在書寫過去的思想時，例如：「自由」這樣的字眼，我們是用什麼樣的意思在使用這個語言？因為漢文是太過於便利的語言，所以我們變得不再去衡量當中的距離，而是直接用一些相通於現代的字眼去詮釋古代的文章，但當這些距離無法重新去澄清的時候，到底這些學術是「重建」還是「重創」就變成是一個滿深刻的問題。

另外一個想要提出的疑問是，何先生提到余蓮教授所說中國是另

一個現代化的這個問題，何先生說，這個問題的提法將看不到所謂的現代性，為什麼何先生會提到這個問題呢？因為我對歐洲的儒學思想變化不是很清楚，所以對這個問題很有興趣。

**龔卓軍（台南藝術大學藝術創作理論研究所副教授）：**

我想針對方法論、「方法」這個概念，提出我的一些想法，剛才邱德亮也提了，是不是「現代性」就是一個方法？我還滿同意這樣一個角度的。在子安教授的提法裡面，方法好像總是跟當下有關係，所以不管是「中國作為一個方法」、「東亞作為一個方法」，如果說「跟當下有關係」本來就是現代性問題的核心，在這個提法中，是不是可以更進一步地去釐清這裡所謂「現代性」，除了處理當下之外，還包含哪些成分？

這種方法有別於哲學過去的認識論，所以我試著提出我的一些回應與想法。這裡包含幾個層次：第一，「方法」的意思包含某種認識論或是歷史的批判；第二，它包含政治學、權力學；第三，它是種話語的實踐；最後，好像也在談一種主體構成的問題。所以我在想中文裡面用「方法」這個概念去翻譯這個原先日文的概念，是不是恰當？

我覺得邱德亮提的角度很好，但是如果用另一個概念來把這四個角度來做一個統合，然後重新翻譯這個「方法」的話，我或許會用傅柯(Michel Foucault)的概念：dispositif，部署。也就是說子安教授提的「方法」的問題，把儒學看成是個異質性的組合或暫時性的、具有歷史條件的組合，它本身是多元的、流變的，或者我們在談它的時候具有政治的意涵、戰略的意涵，要去破壞它「實體化」、「連續性」的談法，包括對於中國、亞洲，如果說「東亞作為一種方法」或是「中國作為一種方法」它具有一種要重新做部署、裝置，而且有我剛剛提的四個層次的話，延續乏筆的問題或楊儒賓提出來的問題，是不是亞洲的現代性它面對的有某一種異質的方式，並不是這麼地在話語的實踐上面著力的？我這只是試著提出一種想法：是不是有一種部署，它不是實體性的、既是在作某種主體的構成、也是政治學，既是一種新的認識論、也是在做某種話語的實踐。它的展現方式，重點是否並不單單是話

語實踐？我不知道是不是亞洲的現代性在面對這樣的「方法」的問題時，是不是像邱德亮提到的，有什麼東西好像被西方的現代性掩蓋了？

祝平次：

能不能解釋一下為什麼你認為方法和主體性、主體的構成有關係？

龔卓軍：

因為我覺得，不管是溝口或是竹內好或是子安宣邦，他們在談方法的時候，都牽涉到當下的實踐，因為他要用這種東西來作一種政治性或戰略性的宣示或解構。在這個解構的過程中，讓它的主體性在流動的過程中，具有某種戰略的位置構成狀態。這裡我說的「構成」，倒不是一種穩定性的狀態，倒是它解構的對象，比如說儒學怎麼構成主體、東亞的論述怎麼構成日本的主體等等。這些是包含了主體構成的問題，而且是有好幾個層面的，從哲學上來講，已經不能單純說它是傳統認識論的問題，我覺得這個翻譯是不是要重新去思考。

劉紀蕙（交通大學社會與文化研究所教授）：

我想要銜接龔老師的問題。子安先生在文章有提到，因為杜威(John Dewey)說五四運動是當時現代性的一個展開，具有抵抗力的。我第一個問題是，這個resistant（抵抗）其實是個問題。子安先生也曾經討論過民間的、民俗的、日常生活的本身可能就已經是一個被國家組織的概念，所以這個民間的、人民的、日常生活的抵抗，如何可能是一個抵抗線，如何可能脫離被組織與統一的位置？我們現在已經非常清楚地知道，五四並非「內發」的抵抗，五四所取用的資源是晚清以來，或是十九世紀以來，所累積西方的知識型，當時的科學或理性之論述，或是科學、玄學論戰，都是去增強或是reinforce十九世紀歐洲的知識型態或學科分制。這種resistant如何可能，而不重複自身？

第二個問題是剛才子安教授也提到了流動，龔老師提的非常好的就是：「多元」不是各自為中心的多元，而是多元的運動。可是

這個運動的方向在哪裡？這個運動的方向如何可能是如龔老師所說的，是主體解構的、認識論解構的、具有政治權力位置調整的、話語實踐的、卻不同時鞏固自身的流動？這個運動如何不是一個內部的循環？我覺得這是一個根本的問題。

**劉亮延（交通大學社會與文化研究所博士生）：**

我的問題比較單純一點，如果把剛剛的演講作一個整理，我們會發現子安教授講的「多元」是一個外部的意思、是一個過程、一個方法、是外發的、有否定的意思，在最後回答的時候，他說是一個「表」。但我比較好奇的是，有一些研究日本文化的人，把日本人說成是「表」跟「裡」的說法，這個「表」是意謂著從他人眼中看回來的自己嗎？也就是說，這個概念是包含在子安先生關於「外發」與「多元」，甚至是「方法」這些用詞的概念中嗎？

還有一個問題是關於大屠殺的事件，在明天要談的講稿裡面，透露出一個不曉得是曖昧還是弔詭的態度，就是希望能對全體的受難者作哀悼，如何能夠達成對全體的哀悼而不是局部的？這當中也很有趣，所謂的全體，就是說有些人被忽略了，有些沖繩的人被忽略了，有些韓國人被忽略了，有些台灣的受難者是被選進靖國神社……等。這種戰後對於全體受難者的哀悼，與這種「表／裡」，非同一般的、多元的，有什麼關係呢？

**朱元鴻：**

你（指龔卓軍）剛剛說的「非論述」，你想的是什麼？能不能稍微說明一下？

**龔卓軍：**

其實在傅柯的觀念裡面，那個部分也包含在裝置和部署裡面。像楊儒賓喜歡談的氣論的傳統，這種身體修練的部分，它的部署方式重點不只是語言性的，而是每天身體要去操練的。而這個部分的現代性，怎麼納入到我們現代的生活、建構我們的主體、生產一些言說，變成一種認識自己、認識別人、認識世界的方式，甚至變成一種政治學？我剛剛試著提的是這個部分，這在東亞或中國、台灣的俗民生活裡面，這樣的實踐還滿多的。

朱元鴻：

我們能夠思考它的方式還是進入言說的嗎？

龔卓軍：

對，但是我剛剛說的問題是，我們現在給予一種身體實踐操練的言說的認識論，它與西方現代性的言說，中間是否有某種掩蓋的關係。

楊成瀚（交通大學社會與文化研究所博士生）：

今天很謝謝子安教授來演講，尤其在方法論上，不管哪個學科背景出發都會獲得不少的啟發，尤其從思想史來說更是如此。

我想問的第一個問題，也是「作為方法的什麼」的問題。今天聽完整場子安教授的演講，對於最後在抽象化自身的體驗，包括子安教授提到在訪談中與儒學研究者對話時，很難想像在回答問題時，不去想說自身究竟是怎樣的人的這樣的狀況，或是像子安教授剛才要我們去想像「幾年前的會面，我是一個日本人……」那樣的一種場面，我一直有這種比較抽象或是經驗上的落差或斷裂的感覺。我想問的是，子安教授一直提出「作為方法的亞洲」、「作為方法的東亞」、「作為方法的什麼」的這樣的觀念，子安教授一直提他的方法不是反對實體，而是某種處於實體同一性外部的「多元性」。而就我的感覺，這個「外部」的確與余蓮在方法上很靠近，可能跟何乏筆老師的感覺很像，跟余蓮的那種在外部透過一個並置、擺置，透過這種呈現讓原來可能無法看到的內部，透過這種外部的引入而重新打開的可能性很類似。我想請問子安教授的是，這種在同一性的外部的「多元性」是什麼？

而第二點與第一點相關，把亞洲當作實體、不把它當作實體，或作為方法的亞洲、亞洲作為方法也好，剛才邱老師、龔老師都提到，這裡關心的重點乃是一種現代性的問題，但我會想到的是子安教授於1996年出版的《近代知識考古學——國家、戰爭、知識人》一書與今天的演講在方法論上的聯繫。以這本書來說，光聽書名大家大概也就知道，這是一個非常傅柯式的企圖。我想問的

是，這一個很傅柯式的談法爲什麼有必要？如果不透過傅柯的方法有沒有可能？

子安宣邦：

我每次到不同地方進行演講，我非常期待各位給我各式各樣不同的問題，所以我的目的其實也不在於回答所有的問題，而是希望聽到所有的意見。我所進行的研究也不是針對一個疑問就回答一個問題的研究。所以，我想我今天回答的方式就是針對我的方法，在思想的層面上作一個回答。

我的方法是一個視角的問題，我可以提出我的一本書《作爲方法的江戶》作爲說明，這本書是我方法論的實驗。以1868年爲界，之後是日本近代，前面是江戶時代。作爲一個思想史的研究者，我的專業是江戶時代的研究。在研究思想時，觀點很重要。把觀點放在哪裡去研究這個思想，是個關鍵的問題。向來研究江戶的方法是把觀點放在近代，然後往前去追溯。我作的方式是把它反過來，從江戶來看近代。江戶是近代的外部，站在這樣的外部來看日本近代的思想到底具備什麼樣的性格？它是怎麼樣成立的？這是在《作爲方法的江戶》一書裡面所做的工作。這麼作的話，近代討論國家主義等問題，如果把視角放在江戶的時候，這些問題會被解體。比方說，「我和你是日本人」這樣的話語，在江戶時代是不存在的，在現代卻似乎不言而喻。日文很喜歡講「自明」，似乎是個不需要說明就能夠明白的語詞的說法，在現在看起來是這樣，但在江戶時是不存在的。我站在江戶時期，把視點放在這邊，我認爲1945年是日本近代作出的第一個回答，再往前推，比如說1980年代後期，冷戰構造崩解，或是現在的全球化。我認爲站在這個角度不斷的往前看，還是可以看到未來具有什麼樣的可能性。

這可能要牽涉到明天演講的宣傳了。明天要談沖繩的問題，從沖繩的問題來談戰後日本，我認爲沖繩是談戰後日本作爲方法一個很重要的觀點。如果想知道我的方法是什麼，就請你們明天再來。