

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 再談子安宣邦的方法

Reconsider KOYASU Nobukuni's Method

doi:10.6752/JCS.200806/SP_(6).0012

文化研究, (6_S), 2008

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

作者/Author : 祝平次(Ping-Tzu Chu)

頁數/Page : 158-164

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_\(6\).0012](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200806/SP_(6).0012)



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



子安宣邦思想論壇

《文化研究》第六期（增刊）（2008年夏季）：158-164

再談子安宣邦的方法

Reconsider KOYASU Nobukuni's Method

祝平次

Ping-Tzu Chu

清華大學中文系副教授

有關筆者在第一天的與談中所提出的第一個問題，子安先生其實在他的演講裡已提到這個問題的答案。關於竹內好，他引了下列的文章段落：

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。

關於溝口轉讀竹內好，他引用了：

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。

而子安先生的方法，可說在於找到一個外部視角作為方法來解構一些實體化的概念，例如利用「江戶」來解構日本近代，利用「沖繩」來解構日本國內的參拜靖國神社的理由。而這樣的方法也是一種不斷運動的態度，藉由作為方法的他者，不斷地解構「自我」的實體同一性。就這一點而言，他的非實體看法和竹內好一樣。而溝口則將作為方法的中國實體化，以使中國近代化成為一元，去抗衡西洋的一元。但子安先生指出，這樣的說法和日本歷史脈絡裡為了將日本塑造成一元以超越歐洲、英美定義下的一元，兩者之間的邏輯是一樣的。所

以，子安先生所提倡的多元化，其實不是多個一元的並立，而是一元的「表」，亦即在「實體同一性」之外。重點在於解除實體同一性，而不是在於創制多個實體。

就筆者有限的閱讀，覺得竹內好「作為方法的亞洲」起源於他對魯迅、泰戈爾的文學研究、了解；溝口雄三「作為方法的中國」則是來自思想性地解讀中國明清史；而子安先生「作為方法的」的方法論，則來自於找到一個「外部」以歷史性地解讀日本思想。所以竹內強調東方的直覺精神，以不斷地自我否定來展現出創造性；溝口則落回到日本「近代超克」論的自我焦慮，而解決的方式，也是以構築實體的方式求得抗衡，重新構築「多元」並置的世界圖式，而不再講竹內的「包覆」。子安先生則頗具「後」學精神，不贊成抗衡的邏輯，而講解構的方法。解構之後的現實，則是反戰、無國家實體意味的亞洲市民多元主義。

至於第二個問題，原來把子安先生的方法論，作為是發現「我」或「我們」異質性的部分，所以才會有這樣的問法。因為即使「江戶」、「亞洲」是在外部，但也要我們在思想概念上與之發生關連才能有新的視角的產生。至於「過去」，因為子安先生的思想都是從現實出發，而現實常是一個已經存在的東西，所以我才會用「過去」來形容。之後，我就將「我們的過去」再進一步抽象化成「我」，因為「我們」也可以被含在「我」的異質性當中。所以，最後才會引竹內好的「知識的自我否定」來扣合子安先生的方法論。在演講中和走路去吃晚餐前，子安先生都說：「不可以，因為『我』沒有外部。」我試著解釋自我不一定具有同一性。他後來想了一下，就說：「如果是關連性的我，那也許可以。」後來，又過了一會兒，他又說：「如果我是一個總體，那就可以。」我想就是不具同一性、非實體化的我，不斷地找尋「外部」自我解構。我後來想想，也覺得「作為方法的我」就方法論的意義而言，太過抽象，不如子安先生所說的「外部」來得容易理解和操作。

關於第三個問題，子安先生在第一天的演講最後，只做了一些概略性的說明。亦即，反戰的日本分子也可以加入亞洲市民的多元想

像，一起牽起抵抗的線；而要抵抗的則是「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」。而第二天的演講，可以說是以一個實例來回答我的第三個問題。

第一天晚餐時，與會的何乏筆問他如何從知識考古學的方法，找到問題意識時，子安先生的回答，方法是在問題意識之後才產生的；而問題意識是出自於個人的意識形態。也就是學術研究是為解決個人的人文關懷，而不是倒過來。這和台灣人文學科的研究，常鎖在學術領域裡而跨不出來，是截然不同的思路。而台灣人文學科最大的問題，不就在於和現實脫節嗎？

就東亞儒學而言，子安先生提出對於東亞實體化的疑慮。楊儒賓則提出了東亞儒學一致性的可能，而陳光興則提出了亞洲聯盟作為反美帝的必要性。楊儒賓的說法，基本上還是從已經重構的儒學內部史的角度去看，但基本上這種內部史的看法是非歷史性的。如朱熹和其弟子將周敦頤訂為理學的開端一樣。在子安先生對於日本儒學的研究裡，就已經顯示出，這種一致性一再被宣稱，然而就歷史脈絡去看，這些「一致性」卻彼此不能相容。若就宋明理學的歷史去看，在南宋，同樣以儒家傳統內在思想的一致性為辯論基礎的朱熹與陸九淵，在經過激烈的辯論後，卻仍然不能取得共識。那所謂的「一致性」/「同一性」何在？就因為他們同樣稱讚孔、孟，閱讀相同的經典，他們在歷史時空所展現出來的差異性就可以被抹除？若再想一下楊儒賓所說「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」，這句話是什麼意思？南宋到明代，不就正是朱子學最興盛的時候嗎？若只強調一致性，就會錯失掉從宋到明一個個朱子學者面對不同政治、社會現實時，他們繼續追求朱子學的意義。這不是我們強調儒學作為一種概念實體，所會錯失的問題意識嗎？若我們進一步問，要抹除這些差異的原因是什麼？不就又是為了將儒學實體化，強調它的重要性/優位性？現代的儒學研究者，多半也贊成多元價值，然而如果在「內部」一直看不到自己視域的界線，無法試著跨越到「外部」再往「裡」探視自己的盲點，那這樣的多元主義會是什麼樣的多元主義？（子安先生在演講裡，也用

「表」 / 「裡」來說明「多元」 / 「一元」「同一性」、「方法」 / 「實體」) 至於把「儒學」實體化的後果，不就正是戴震所批評的「以理殺人」。同樣地，今天要把「儒學」實體化，就必須認真地對待戴震、女性主義、自由主義等等的批評視角；而不能只停留在內部，作豐富的詮釋，完全無顧於其在特定歷史的差異和實體化儒學以後的實際結果。這也和朱元鴻、何乏筆所提出的儒學脫離現實問題有關。儒學脫離現實，不就意味著儒學無法跨到作為外部的現實，而只能在內部不斷地自我衍生其意義與想像？這樣的儒學的未來會是什麼樣的儒學？與這同時，當然也可以思考一下，中國如今在各地廣設孔子學院的象徵意義。如果真有現代的儒者，是否也要想一想，儒學的一致性和中國廣設孔子學院之間的關係是什麼？

至於亞洲聯盟的想像，如果「把亞洲實體化」也是一個問題，子安先生提出來的一個警訊，就是不要忘了，中國如今也已經是一個帝國，把亞洲實體化的論述，很快就會使得批評中國成為不可能。子安先生的擔心，不是沒有前例，在竹內好〈近代的超克〉一文裡，不就說到太平洋戰爭發生之後，日本知識人的轉向，而這種轉向使得日本之前反戰的知識人無條件支持日本的侵略戰爭。而中國一向的反帝言論，不就和當時日本帝國說服日本人民建立大東亞共榮圈的話語一模一樣嗎？如果亞洲實體化，那這樣的亞洲會是什麼樣的亞洲？會是聯合民眾與知識分子所掌控的亞洲？還是以中國政經實力為宗主國的朝貢體系的亞洲？陳光興所反對的是以美國為宗主國的朝貢體系？還是也反對以中國或以其它任何強國為宗主國的朝貢體系？如果是後者，那除了非實體化亞洲，不斷地把亞洲作為方法，解放自己在強權和與強權對抗的意識裡，我們還能如何構想亞洲內部各地域的關係，以及亞洲與世界 / 歐洲的關係？亦即如果把亞洲聯盟實體化，防止它變成一個朝貢體系如何可能？實體化了的亞洲如何避免掉自己成為新的壓迫實體？實體化的亞洲可能即是一個強大帝國領導下的朝貢系統，如果情況不是那麼惡劣，那也是站在全球化資本家的一方。前者，套句竹內好的話，「要靠帝國主義去打倒帝國主義是不可能的」。後者，則更是非實體化的市民主義者要抵抗的對象。而事實上，這兩者常是連袂而至，或就今天的情勢而言是同一回事。

而且把亞洲實體化，再將沖繩視為是亞洲的問題，這種看法也是有問題的。試問，沖繩的問題應交由誰來解決？是所謂的亞洲聯盟嗎？還是沖繩住民？而且沖繩是不是問題，應由誰來決定？同樣地，如果我們把沖繩實體化，可能會合理化它的任何要求，這也同樣有問題。例如在台灣，我們當然應該站在原住民的一邊，而不是站在藍綠國家機器的一邊。可是我們站在原住民的一邊，並不表示我們就贊成原住民可能提出來的所有主張，例如「所有的台灣土地都應歸還給原住民」。非實體化的解放，將是反壓迫的解放；而所有關乎實體的想法，恐怕無法不落入形成新的壓迫關係的後果，因為實體必然彰顯自我的存在。

筆者原先是相信尼采(F. W. Nietzsche)和霍布斯(Thomas Hobbes)的說法，追求權力的意志是無法避免的；所以最好的方式，就是讓各種追求權力的意志可以有一個平等的平台，這是比較符合正義的。然而，這樣的「平等」可能永遠不會是歷史的現實，也就是我們總要面對選擇站在強者一邊還是弱者一邊的問題。子安先生的說法，讓我看到了自己的盲點，也讓我想起了剛剛回國時的傅大為的「游擊戰」、「反對國家機器」、「反戰」的立場。傅大為的「游擊戰」強調「事件性」結集，等事件結束後，結集就也就解散，不會形成新的權力中心。有點像是政治、社會運動的快閃族。

另外，子安先生留給台灣知識人最簡單也最困難的問題就是：我們選擇跟誰站在一起？我們如何跟她／他們站在一起？在台灣過往的歷史裡，有多少的受難者，我們怎麼能夠跟她／他們站在一起，並因為我們的跟她／他們站在一起而改變彼此的將來？子安先生自己的答案是，我們必須能夠轉換自己的視點，把她／他們的問題當成是我們的問題，並由此改變我們自己。我們要永遠選擇站在被遺忘的死者的這一邊，而不是站在國家的那一邊去選擇遺忘。受難者的苦難，是我們永遠無法完全理解與接近的，那是我們應該永遠記住的，所以這種在我們之外的痛苦，永遠可以作為一種方法，讓我們去面對別人的痛苦，並瓦解我們與製造壓迫關係之實體的聯繫。在子安先生第二天的演講裡，這種瓦解，就是日本國民和主張參拜靖國神社的國家。

我們也可以以台灣的二二八來演繹子安先生的想法。

國民黨的御用學者，一直強調二二八死了多少外省人；民進黨則一直強調死了多少的本省菁英。然而，這種數字的競爭背後都只是爲了證明或增加目前的政權或自己所支持政權的合理性。兩者的死亡都是因爲不義的政府，自然都應該被一起哀悼紀念。然而，政客們與其所屬的政黨曾經將二二八的死難者作爲一種方法，來檢視自己所作所爲之卑劣嗎？

在國民黨的道歉中，他們所展現的態度，究極而言，就是說我們要往前看，不要向後看。馬英九在今年的二二八甚至說「我們要寬容」。這不是多麼諷刺的轉了型的轉型主義嗎？加害者跟受害者說「我們要寬容」，這個「我們」是誰？馬英九受過什麼樣的迫害？「寬容」的對象又是誰？如果加以正確地解讀，馬英九的這句話，只能被解讀爲「我要寬容我自己」，然而他卻以爲他和受難者站在一起，所以他也可以和受難者站在一起寬容國民黨曾有的作爲。這不是遺忘是什麼？馬英九當選之後的當晚，在陳文茜的談話性節目裡，陳文茜問孫大千，「大千，你這八年一定覺得很悶囉。」孫大千回答：「對啊，我覺得過去八年，台灣充滿了仇恨，什麼白色恐怖、二二八，我們這一代記住就算了，還要我們的下一代也記住嗎？」孫大千的回答和國民黨一直以來的道歉策略非常一致；道歉，其實只是爲了遺忘；而且是要別人遺忘，不是自己遺忘，因爲他們從來就不會記住。用子安先生的話來講，就是他們把二二八當作是「視而不見的存在」。不然，馬英九閱兩蔣的靈又如何解釋？而兩蔣的「靈」不就是靖國神社裡的「英靈」嗎？是國家所篩選過的、要提醒人們記住的死者，而二二八、白色恐怖的亡魂不就是國民黨政權要人們忘記的死者嗎？

民進黨對於二二八又如何呢？他們作的很多事，不就是意欲選擇二二八的受難者來實體化他們的政權嗎？在阿扁的政治聲望最低的時候，祭出「轉型正義」不就是最好的證明，證明他們對「轉型正義」其實不是那麼關心。更不用說，利用「轉型正義」來進行選舉。如果，我們看看整個過程，問一句，受難者在那裡？民進黨不是只是在

自己視野的算計之下，來利用受難者，他們有真正地選擇跟受難者站在一起嗎？他們有將受難者作為方法，轉換自己的視野，了解受難者並不在乎民進黨執不執政，而只是期待她／他們受難的經驗不會再重新發生在所有的後人身上嗎？

民進黨的「轉型正義」如果以「樂生療養院」作為方法，不就馬上完全露出馬腳，遮掩不住嗎？而國民黨的道歉，如果以「樂生療養院」作為方法，也馬上可以看出周錫瑋將樂生療養院和社會福利、地方發展作為互相排斥的選項以壓迫樂生院民的荒謬。當周錫瑋帶著大批警察，被藍綠地方政客和地方眾多利益人士簇擁著宣示著他執行政策、維護公權力的決心時，他所關心的不就正是他將來的選票嗎？這就是所謂的本土化的國民黨嗎？如果，將「樂生療養院」作為方法，那周錫瑋的作法，不就正如黃長玲所批評的：「製造弱勢者彼此之間的衝突，正證明了執政者的無能！」如果，以「樂生療養院」作為方法，台北捷運後面所代表的資本主義邏輯不就要受到嚴重的挑戰？跟受難者站在一起，讓他們成為我們擺脫自己視角盲點的限制，不就正是我們對於別人的受難起碼能做到的事嗎？

聽完子安先生兩場演講，筆者感受到子安先生作為一個人文學者的信念，也學到了一種如何能夠破除自我視域限制、能夠更好地跟弱勢者站在一起而改變彼此未來的思想方法和實踐態度。也從心裡感激交大社文所的辛勞，能讓這場收穫豐富的知識饗宴如期進行，圓滿結束。