

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 他者視點與方法：子安宣邦教授訪談

The Perspective of the Other and the Method: Interview with KOYASU Nobukuni

doi:10.6752/JCS.200806/SP_(6).0015

文化研究, (6_S), 2008

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

作者/Author：劉紀蕙(Joyce C. H. Liu)

頁數/Page：208-220

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_\(6\).0015](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200806/SP_(6).0015)



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



子安宣邦專訪

《文化研究》第六期（增刊）（2008年夏季）：208-220

他者視點與方法：子安宣邦教授訪談

The Perspective of the Other and the Method: Interview with KOYASU Nobukuni

劉紀蕙

Joyce C. H. Liu

時間地點：2008年4月12日下午於台北市溫州街茶館

受訪人：子安宣邦（日本大阪大學名譽教授）

訪談人：劉紀蕙（交通大學社會與文化研究所教授）

口譯：戶倉恆信（台灣大學歷史學研究所博士生）

旁聽紀錄：徐恩廣（交通大學社會與文化研究所博士生）

劉亮延（交通大學社會與文化研究所博士生）

陳乃禎（交通大學社會與文化研究所碩士生）

校對：徐恩廣（交通大學社會與文化研究所博士生）

劉紀蕙（下文簡稱蕙）：我讀子安先生的書有好些年了。從我寫《心的變異》一書時，就一直關注子安先生的思想。台灣也有很多非常仰慕子安先生論點的讀者。您的犀利分析，讓我們無法迴避地面對了國家與思想的暴力。我們對於您的思想淵源與批判力，感到非常好奇。我們注意到您的著作中有明顯的傅柯式痕跡，您認為您與傅柯最為契合的論點與方法論是什麼？我們想要了解，除了傅柯之外，您認為歐陸哲學對您有重大啓發的思想家還有一些人？或是您的批判力來自於日本思想自身？您思想的過程中經過幾次重大的轉折？原因是什麼？

子安宣邦（下文簡稱子安）：您的提問牽涉到很多問題，請您先讓我思考一下。

蕙：是，我想這與子安先生的生命歷程(life story)也很有關係，您不用急，可以慢慢說。

子安：阿蘭·巴迪烏(Alain Badiou)曾經把傅柯和德希達(Jacques Derrida)等人，視為是68年那一場革命歷史的共同署名者；即是，巴迪烏認為，由於德希達的死亡，其所署名的歷史性時間亦隨之消滅，而1960年代的哲學家們是以歷史的共同署名者的方式存在著。所以，閱讀他們的著作、踵其後塵的我們，皆被稱為歷史的「遲到的署名者」。我自己也算是「遲來者」，因為我跟傅柯、德希達等幾乎有相同的歷史體驗。而我在閱讀他們的著作的同時，重新在這段歷史上參與也署了名。

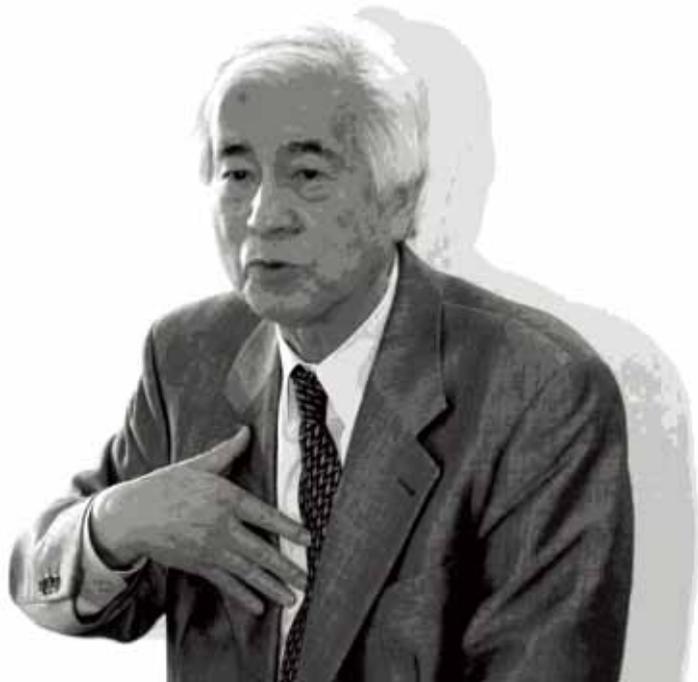
蕙：是的，您所說的我完全可以理解，我們都有同感。

子安：1951年，我進入了大學。當時因為50年朝鮮戰爭爆發，在入學的同時，我加入了反戰運動。對於我們而言，參與反戰性的學生運動，幾乎是理所當然的。我個人的思想成形與馬克思主義有關。只是，50年代的我受到了存在主義的沙特(Jean-Paul Sartre)或是阿拉貢(Louis Aragon)的抵抗文學的吸引。但是，因為對馬克思主義的幻滅以及對史達林批判以後陷入了思想混亂的狀態，使我從文學轉向了哲學。

60年代，我再度進入大學，修習專門課程。我選擇的是倫理學。除了因為當時沒有哲學的名額，也因為倫理學與一味傾向於德國觀念論的哲學不同，在倫理學的研究所中，我可以學習到關於法國與日本方面的知識。60年是日美安保鬥爭的時代，這是在戰後日本展開第一次同時也是最後一次的大規模社會鬥爭。那時候，竹內好說過了一句有名的話：「現在我們不得不深究的問題乃是，民主抑或獨裁。」60年的安保鬥爭的結果以我們的敗北告終。然後，日本進入了高度經濟成長的時代。以往帶領學運的活動家們，再度轉入學術界之中，而經由專門領域來重新建構自我的思想立場。我是經過倫理學，而溝口雄三則是經由中國哲學。無論我或溝口，我們同時是文學青年，也是政治青年。

當時，我的思想史課題是，對於「日本的近代」此一概念進行重新檢討。丸山眞男雖然對於該問題已經提出了解答，然而，我不但對丸山在《日本政治思想史研究》（東京大學出版會，1952）上提出來的對於「日本的近代」的答案存疑，也試圖推翻他的答案。然而這十分不容易，而且需要很長的時間。

蕙：這個工作的確相當具有挑戰性。丸山眞男對日本軍國主義的檢討相當令人敬佩。他如此尖銳而具有反省性地從日本思想內部批判其中朝向軍國主義的傾向，本身就是複雜的工作，而同樣要從批判軍國主義的位置進一步批判丸山眞男的複雜思想，就更不容易



了。

子安：丸山的《日本政治思想史研究》出版的時候，那時我正就讀大二。這本書是當時學生必讀的一本書。他所提出的「何謂近代」、「何謂近代性思維」等，對於當時的學生而言，具有相當的衝擊力。丸山以西洋社會的理念型構成其「近代」之概念，從而批判具有前近代性格的日本的國家社會。對於丸山而言，日本的現實狀態乃是延續著未完結的前近代社會。因此，丸山將日本的前近代性比喻成，在底部一直迴響而重複著的頑固低音主題，並宿命地化為日本人的古層的思維模式。

但是，我慢慢開始強烈地質疑丸山的「近代」主義。我開始批判丸山，與68年的「大學紛爭」，在時間上是重疊的。1968年的學生紛爭跟過去的學生運動性質很不一樣。當時的學生運動並沒有具體的訴求，那是一個抽象、理念性的運動。那個時候我是東京大學文學部倫理學研究室的助理，溝口是中國哲學研究室的助理。我在那時候問過一個學生：「你們鬥爭的目的到底是什麼？」他回答說：「自我否定。」這讓我感到十分訝異，用這樣抽象的理念要怎麼樣去鬥爭呢？

1968年以前的日本大學，都是以真理為訴求的學府，大學代表著權威性的存在。當時我工作的倫理學研究室的牆壁上，掛有歷代主任威嚴的相片。以東大為首，各大學的學生開始挑戰學校的權威。許多大學的研究室被學生們破壞，學生們甚至用課桌椅築成屏障，封鎖校區，使得學校無法運作而必須停課。

批判日本前近代性的丸山，當時也是代表著最高真理權威的東京大學政治學教授。學生的否定性暴力，即是針對這種與國家共謀的學校體制之自我欺瞞進行批判。丸山雖然提出其未完成的近代之觀念，而其作為東大教授，乃實實在在地展現了近代的、教育、制度體系之中的權力關係，因此，學生也要從對他的否定開始他們的抗爭。那個時候，丸山真男的研究室也遭到破壞。據說，丸山非常地生氣，說：「連納粹黨也不會做出這樣的事。」1969

年，這場學生鬥爭，由於警察公權力的介入而終於閉幕。

蕙：您對那段時間有什麼看法？

子安：69年4月開始，我擔任橫濱國立大學的助理教授。但是由於學生運動的關係，整個校園仍舊被封鎖。當時，大學借用了附近的社區市民中心（公民館），每天舉行名為「教授會」的會議，實際上進行教學的工作。然而，大學教師都不願意主動去解決目前的問題，而等待著警察公權力的介入。那時，我對於學校的消極態度感到十分不滿，而提出批判性的言論，卻立即被歸類為學生派的教師。然而，正因為如此，我反而有機會跟這些激進的學生之間產生了討論的機會，也能夠理解他們所關切的思想問題，例如權力論等。不過，當時我的立場是所謂的non-sect radicals，即是非黨派性的基進份子。而且，直到現在，我仍然是個非黨派的基進份子。

蕙：我們都能夠理解也同意這個位置。

子安：我是經由68年的大學鬥爭，再加上從自己長期醞釀的馬克思主義意識形態批判的問題意識出發，而逐漸接觸了法國的後結構主義。基本上，我以傅柯為主，同時也閱讀了里歐塔(Jean-François Lyotard)、德希達以及布迪厄(Pierre Bourdieu)等著作。雖然，我很懷疑自己能正確地閱讀到何種程度？例如，德希達的《論文字學》(*De la grammatologie*)，我讀了幾次也不太能理解，只好半途放棄。但是，我能理解他們想要表達的問題，因為我自己也體驗過跟他們類似的思想經歷。我也參與了他們署名過的同樣一段歷史，只是我是遲到的參與者。

蕙：是的。思想是在對於存在的外部環境的回應而發生的，而解構思維則往往是對於構成此存在處境的歷史過程與話語模式的內在邏輯進行分析與檢討，60年代以降法國思想界的解構工作便是如此。您對於68年的日本學運以及對於丸山真男思想的反省，也是這樣吧？

子安：1968年的學生運動是以「物理性」的方式解體了丸山真男的研究室；而我從那時候算起，大約經過了20年的時間，到了1985年時，才著手以思想的方式解體丸山的「思想」。那時候，我得到了一個與丸山真男的「近代」主義不同角度出發的批判性觀點，亦即，我認為日本的近代乃是從1886年開始，直到1945年為止。

蕙：基本上仍舊是對「現代」進行一種批判。

子安：對。

蕙：不過，我認為丸山真男的論點最犀利的地方，在於他指出現代接受西方知識型之前，已經在話語形成的過程中準備了國家主義的土壤，也就是說，在現代國家主義的宗教性神話完成之前，日本思想界的論戰已經提供了此類神話的基礎框架。雖然丸山真男的部分論點有問題，不過，您是否同意現代化國家主義的基礎，其實在於理學的形上學結構？

子安：我在此稍微具體地說明我如何以作為對丸山批判而展開的批判立場，也就是我的「近代批判」的立場與方法。

我在1985年寫了〈思想史的虛構〉此一批判丸山的文章，這一篇文章後來成為《作為「事件」的徂徠學》(1990)的第一章。在這本書中，我確立了自己的思想史「方法」。我把荻生徂徠的「言說」視為「事件」，也就是說，徂徠究竟如何以事件的方式提出了什麼新的訊息。我要閱讀出他的事件式書寫中透露了什麼「意味」。所謂「意味」，並不是思想主體試圖賦予文本的意圖，也不是構成文本的思想實質。丸山真男在徂徠的聖人觀、意圖性的社會觀上，閱讀出「近代性思維」的萌芽。就丸山而言，作為近代性思維的擁有者早已存在，也就是作為近代性思想主體的徂徠。然而，丸山的思想是近代主義的思想。現代主義的文學批評乃是經由將文學還原於作者而進行。文學已成為作品。我接受後現代文學批評中所謂「作者已死」的想法。文學作品對於讀者說了些什麼？而讀者從作品中解讀出什麼？這些被論述出來的、被解讀出來的東西，無法完全溯源於作者。作者與讀者之間，並

沒有以作品為媒介而形成的對稱型態，讀者並非從作者處獲得意義。文本是以朝向歷史的言說空間而被說出的，文本的意味就是在此處產生。文本的解讀，即是指言說意味的解讀。解讀徂徠學，並不是探究徂徠的思想本質，而是試圖理解徂徠在十七、十八世紀的思想空間中所重新投入的訊息是什麼，由他的書寫所激起的論述上的波紋以及他所刻印的痕跡為何。

在十七、十八世紀的思想空間中，徂徠是首先以集體概念來理解人的學者。他將人視為共同體的存在。這毋寧說是儒教式的思維方法。但是，從此處，「祭祀」對徂徠具有重要的意義。徂徠說，人是經由祖先祭祀而形成的共同體。他又說，古代的先王是將祖宗配天而祭祀的。從此處開始，以「天」和「祖先」結合的「天祖」概念便被建立了。以「天祖」此一概念來試圖構成近代日本的天皇制國家的理念基礎者，這就是水戶學。「天祖」是將「天」作為正當統治的根據，與「祖宗」此一統治者系譜的正統根據之間，合而為一的概念。「天祖」此一漢語是中國所沒有的。「天祖」是在形成近代日本天皇制祭祀國家之上，被視為具有中心性意義而創造出來的概念。

丸山並不去看徂徠學中關於日本近代天皇制國家成立的理念，丸山是犯了多重層次的錯誤。其一，丸山將徂徠學解讀為「近代性思維」的成立。其二，丸山忽略了徂徠學中關於日本近代天皇制國家成立的理念。還有，最關鍵性的錯誤是，他沒有注意到日本是以天皇制國家的型態，形成近代國家與國民，而這個近代國家日本遂行了帝國主義戰爭。對於丸山而言，天皇制國家及其軍隊是前近代日本的集合體。因此，他不停地提出疑問，「日本的近代為何一直未完成？」如此的課題。然而，對他而言，無論是近代或前近代，畢竟只是思維模式的問題。丸山到了晚年時，將日本人的前近代思維模式視為日本人的病理，而人性論地把它視為自古以來代代相承的，體內潛藏著的一個聲音。

蕙：對，他的確說過，不斷持續的頑固低音主題……

子安：我對丸山「日本人的人性中存在的無責任之音」的宿命論說法，展開強烈批判。我對丸山的「近代」主義批判是依賴著「知識考古學」此一方法，而試圖思考日本的近代國家與其理念是建立於何種論述的地層之上。我想解釋，被視為悠久的神話性理念的「天祖」概念，實際上是建立於徂徠的儒家論述之中。從而我企圖解構天皇制國家的神話性基礎。1996年，我把使用這個考古學方法所進行的日本近代「學問—知識」的批判整理為《近代知識考古學》一書，由岩波書店出版。該書的增補版《日本近代思想批判》，後來由趙京華翻譯並加以解說。

蕙：我也讀過這本書，其中也討論了民俗學、支那學和國語等問題，相當精彩，指出了很多根本的問題。

子安：我自己也很珍惜這一本書，而且也是我相當滿意的作品，但是銷售頗為不佳（笑），而且沒有人寫過書評。因為要評論解構性地批判近代的學問基盤的著作是很難的。我過去不但被人貼了解構者的標籤，而且也被當作是不事建構而不負責任的批評家。然而，在這兩天的演講中，我其實並沒有解構事物，而是試圖在記憶的空間中與無數的死者一起奮鬥。我是試圖建構一項運動，而非試圖去解體。其中很重要的地方是，不能讓死者被吸納到國家裡面去。

蕙：但是，如何「與其共同奮鬥」？您不是與「生者」共同奮鬥，而是和「死者」共同奮鬥。在這裡我想問兩個問題，首先，如何「共同」呢？您另外有一本著作《歷史的共有體》（藤原書店，2007），您覺得「共有體」和「共同體」有區分嗎？

子安：「共同體」是具有實體化的性質，而「共有體」則是一個運動的過程，也可以說，運動是不斷地重構「共同體」的運動。重構「共同體」，則需要一個「外部」的視點。所謂外部，是被排除於構成同一性的「共同體」的他者。採取他者的視點，才能暴露出共同體的內部成員之間看不到的問題。從外部的批判性介入，是打開「共同體」的內部領土，而將它重新置入開放性的運動過

程中。然而，這外部的他者是無法實體化的，因為如果是一個實體化的外部他者，那就會另外形成一個「對抗的共同體」。

蕙：您所說的外部，是否是指一種在「吸納／排除」關係中的外部，其實是內部被排除而不可見的他者？

子安：是的。自某實體結構之內被排除，因為有了這樣的過程，才能成立作為結構的外部關係。然而，這被「排除於外部」的他者卻無法實體化。因為這樣的話，會塑造出另一個實體結構。批判性地介入實體內部的外部，理應視為一個運動體。就此角度而言，「解構」並不是破壞，而是改變現有狀態、重新組合該結構的運動。能夠帶來運動的，是所謂作為「方法」的外部。我在提問的是，「作為方法的亞細亞」有沒有可能成為能夠重組現在的霸權性、帝國性文明的運動體？這就是「作為方法的亞細亞」。

蕙：很好，也可以說這就是一個持續批判的提問(critical questioning)，如傅柯說的：「一個哲學性的倫理學(philosophical ethics)，在於不斷地對於現行體制提出批判的設問」。那麼，我的另外一個問題是，您提到「無數的死者」，我們該如何來理解他們？這種理解與經驗或情感狀態無關嗎？所謂「無數的」死者，難道不會成為一個抽象的概念，或僅止於被理念化層次嗎？

子安：「無數的死者」是相對於「可數的死者」而言。「可數」是作為一個「數字」，而被國家吸納的對象。「無數的死者」是被排除於國家體系之外的死者。「無數」是指能夠將被特定國家納入的可數的死者，加以無效化、無化（編按：指bring to naught）的意義而言，而使計算的工作無效。所謂無數的死者，阻止了一切的理念化。如將無數的死者理念化為愛國犧牲者，那麼相對地，便會吸引而產生反帝愛國主義者。理念化乃是針對死者的吸納封鎖行為。

當然，劉老師的問題是我也正在思考的。這個「我」能否跳出於「自我」的外部，而跟他者之間共有其立場的問題。假設「我」身處於某組織體內部，而我能否理解被排除於外部的他者的立

場？或許我能做得到的，不過是依據於自我反省的想像力之上，試圖接近他者的立場而已。還有一個問題是，作為某一組織體成員的認同感，能否變成與他者之間共有的認同？我是在作為運動的「歷史的共有體」的構成份子這一點上，思考亞洲市民此一概念。

蕙：對，我認為需要改變的就是「自我」的觀點，所以必須要注意「經驗」這個問題，死者的主觀經驗必須被充分了解。

子安：前幾天我送給劉老師的幾本書中，其中有一本與韓國學者合著的《歷史的共有體》，論及日俄戰爭對日韓兩國的不同意義。在韓國，一般的教科書中幾乎不會提起這一場戰爭，因為這是日本跟俄國之間的戰爭。這個戰爭的結果是，韓國被日本併吞。所以對於韓國而言，日俄戰爭完全是負面意義的歷史。日本併吞韓國，韓國並不將其解釋為戰爭的結果，而將它解釋成日本帝國的暴力支配，這樣才能符合其民族主義的立場。然而，在日本，日俄戰爭具有近代日本興起的重大意義，被描述為民族的青春，是具有積極意義的戰爭體驗。然而其中的記述並不觸及戰爭結果乃是併吞韓國這一事實。民族主義歪曲歷史、妨礙亞細亞的「共



有」的歷史。我在中國、韓國，經由批判日本的國家民族主義，來探索亞細亞的「共有」歷史。在批判國家民族主義的觀點上，我希望能夠成爲他們的思想能源的助力之一。像中國大陸的年輕學者汪暉等，就相當支持我的觀點。

蕙：他們對於國家主義的批判很清楚，我也看到了。我自己本身也在做類似的工作。

子安：我之所以一直採取「東亞的多元化」之立場，這是因爲希望由台灣、沖繩、南北朝鮮等自立的獨自性，來實現一種東亞的多元開放的體系。然而當今東亞，是在全球經濟的一元化浪潮之下，中國、日本、台灣、韓國的政府皆從政治主義轉換爲經濟主義。中國的政治領導者也跟財團攜手合作，政治菁英與經濟菁英之間塑造出協同的權力結構。東亞已經軟性地形成了經濟主義的統合



世界。面對當前事態，我們應該作什麼樣的思考工作？依然一方面提出東亞的多元性，而又協力促進東亞共同體的「和平」計畫之實現嗎？然而，如此的「和平」計畫，是否會擴大亞洲規模的貧富差距與環境破壞呢？

蕙：您覺得應該如何解決這個問題呢？另外，演講當天也有同學對您所提的「亞洲市民」概念感到困惑，為何還要再提「亞洲」呢？

子安：我想東亞的經濟共同體是遲早會被實現的。我所謂的「亞洲市民」此一概念，當然也是以這種「共同體」的前提而設想的。剛才我已經說過，「亞洲市民」這個概念指的是，乃是作為運動體的「歷史的共有體」的構成者。這是對於共同體和構成它的各個國家上，不斷地批判性地介入的外部批判視點，也是直接與人類的生存相關連的生態環境意義上的倫理性介入。

蕙：說的非常好。對了，您為什麼會對巴迪烏也有興趣呢？

子安：（笑）我其實沒有接觸過巴迪烏，我是在劉老師的文章中看到妳引用巴迪烏，所以我想要藉由他的說法來切入我與法國學界的關係。我想反過來問劉老師，您的論文中引述了不少巴迪烏的觀點，是為什麼呢？

蕙：（笑）原來如此。是的。我除了接觸傅柯與德希達，我也接觸佛洛伊德(Sigmund Freud)與拉岡(Jacques Lacan)的精神分析思想。我認為，從拉岡到巴迪烏，他們其實展開了另外一種對於歷史與存有的本體論式的理解(ontological understanding)，而不只是有關論述分析（所謂discursive）的問題。分析知識－權力－主體三環扣連的這一端是傅柯，而精神分析則可以協助我理解語言的複雜性與主體位置的異質性。對我而言，這兩端同樣都非常重要。我要探討概念構成的論述脈絡與權力機構，也要討論倫理主體如何自居於此認識框架與權力關係之中，更要思考透過語言所暴露的複雜主體性與主觀的感性位置。拉岡將佛洛伊德對於語言與主體的問題展開得非常徹底，而巴迪烏則將拉岡對於存有與本體的觀點更推進一步，這是十分吸引我的地方。

現在看看學生們有沒有什麼提問？

劉亮廷：日本當代許多重要的藝術家和表演者，在68年的學生運動，已經在校園中進行一些實驗性活動，如寺山修司，當時已嶄露頭角。而三島由紀夫身為知名作家，也參加了學生的運動，您怎麼看當時的情況？

子安：截至目前，三島和我的思想經歷並沒有什麼關連，所以並沒有什麼要評論的事情。完全不加評論，也算是一種意思的表明。

徐恩廣：子安老師將死者視為記憶的「共有體」，又提到了亞洲公民和知識分子，使我想到了中國的思想中一直有著以「士」或「士大夫」為中心的「集團」，在面對歷史時，往往無法避過「古」這一概念，而且與「古」的關係不止是一個「知識的」，有時也是「生命的」，有時甚而是「身體的」，如劉老師所言「生理化」的。如「上友古人」或「古今一如」這類話語，似乎都超越時間，而與那無數的「逝者」分享、建立一種「感覺共同體」。而所謂「歷史」在當代也往往藉由這種形式被動員，而成為狂熱的民族主義或民粹主義；比如大國崛起之下的歷史教育和故鄉認同，產生了「死為某地魂」的現象。您如何看「共有」與「歷史」的問題？「共有」這一概念中，有沒有可能存在著這種可能被挪用的「弔詭」？

子安：所謂「無數的死者」，是不帶有歷史性的意味。如果「無數的死者」之中含有歷史的意義，那麼必然會形成一種系譜。這樣的話會形成被拋棄於歷史之外的死者，會塑造出另一個歷史的弔詭。我並非把「無數的死者」在歷史中實體化，而是作為「方法」來陳述的。所以不可以和帶有歷史涵義的「古人」之間混為一談。死者的歷史是生者所寫的。此故，由生者書寫的歷史，是一種被國家、共同體等體系中吸納的死者的歷史。因此，才需要作為歷史的外部的「無數的死者」。由於有外部的介入，才能夠重述歷史。然而，「無數的死者」決不是一個歷史上的實體，其痕跡也無法追溯。所以提出「無數的死者」此一問題，即是質問「著史」一事究竟為何。