本文章已註冊DOI數位物件識別碼

airiti Library

省思“東亞的近代”的必要性：從子安宣邦的“來台”意義談起

The Necessity to Reconsider "Modern Times of East Asia": On KOYASU Nobukuni's Visit to Taiwan in 2008

doi:10.6752/JCS.200806/SP_(6).0014

文化研究, (6_S), 2008

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

作者/Author： 戶倉恆信(Tokura Tsunenobu)

頁數/Page： 174-207

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).0014

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

最完整的學術整合查詢平台—華藝線上圖書館 ● http://www.airitilibrary.com ● Find more academic articles on Airiti Library

airiti

子安宣邦思想論壇
《文化研究》第六期（增刊）（2008年夏季）：174-207

省思「東亞的近代」的必要性：從子安宣邦的「來台」意義談起

The Necessity to Reconsider "Modern Times of East Asia": On KOYASU Nobukuni's Visit to Taiwan in 2008

戶倉恆信
TOKURA Tsunenobu
台灣大學歷史學研究所博士生

一、前言

任何知識群體，當它一旦成立之後必須面臨的問題是，成員之間如何避免陷入以「全體知識」爲目標的內部思考。而這一個關鍵僅在於彼此之間能否達成所謂「知之爲知之，不知爲不知」的前提共識。通常，我們誤以爲尊重某群體內部的思維慣習，便是「參與」該活動的基本原則。在此原則上所生產的「知識」，基本上是依賴著由上而下的傳承，而下位者的思路是依照其慣例，因此必須符合上位者的「知識」形跡。其令人詬病之處，乃是師生與同儕之間，毫無疑問地順從同一型態的模擬精神，營造著一股和樂融融的朋黨氣氛，而理所當然地採取符合該群體的知識作爲「學問」評價的一元標準。然而，在這樣循環活動當中被塑造出來的基準，並非來自於接受「學際」(interdisciplinary)經驗而定的內部規定。所以，假如有一位「不明究理」的人，公然在該群體內部去質疑其活動意義時，成員便猶如面臨大敵似的，欲去除心頭之患。爲了避免這一位「他者」的挑戰，在「學術」脈絡上通常會積極使用「視而不見」的方式，將他們眼中這位異端之人黯然摒除於此群體之外部。這樣的現象並不難察覺，尤其是從某些難以產生原理與結構性思考的研討會之中，便可發現原來已

airiti

經陷入於他們是以「全體知識」爲目標的「知識」活動，因此也就不需要外部的視點。

本文試圖掌握子安宣邦(1933-)於2008年4月8日，在交通大學就「東亞世界與儒學」主題所發表的〈省思東亞的近代〉講稿中始終被預設的四個範疇——**歷史時間、世界史的哲學、作爲方法的中國、方法的多元性**，而積極尋找「東亞」概念的知識範圍。筆者相信，透過子安對於該知識的接近法，可以使我們理解到爲何在群體研究上需要所謂的「知之爲知之，不知爲不知」的理由。其實子安對我們作出的提醒並不特殊，他不過是以一個知識活動的實然，作爲普通的前提而已。換言之，我們在學術群體裡面對的最大問題，可以說是存在於展現「不知爲知」的顯在化過程。

二、2003年以前的「東亞」論述史

2008年4月8日的子安宣邦「再度來台」，這對於台灣的「東亞」論述的脈絡而言，可以說是意味著進入了另一個階段。關於此點，我們只要觀察以往子安與台灣學界研究「儒學」、「東亞」研究者之間的「知識」往來情形，便能理解筆者爲何會做如此的判斷。

1992年，當時擔任日本思想史學會會長的子安宣邦，因爲希望能拓展對外交流的機會，經由溝口雄三(1932-)的介紹而認識楊儒賓(1956-)，在這樣的因緣際會之下而促成了「東亞的儒教與近代」研討會的召開。[1]當時，研究中國哲學的學者仍是將「儒學」研究作爲維持儒學的作用；但在日本思想史研究者的眼中，卻將「儒教」作爲社會思想或歷史性的言說對象。面對這場研討會，子安採取的基本策略是將自己的論述要旨擬定爲：試圖思考日本、中國、韓國，在「近代」概念中所蘊含的「儒學」意味，並以它作爲尋找相對性的作用。但

1 參閱子安宣邦，〈儒教文化の多様性〉註解3，收錄於氏著，《方法としての江户》（東京：ぺりかん社，2000），頁91。

airiti

是，透過這場研討會的「學際」經驗之後，彼此已察覺到，經由「傳統」概念來試圖掌握儒教和作爲儒學的途徑之間的差異。即是說，台灣的儒學研究者初次了解到日本思想史研究執行的儒教視點不同於己身的視點，而彼此之間感覺到這種差異性的存在，這也相對證明了其間絕不是只存在著「一元性」的儒家研究法。因爲在此之前將日本儒學的「知識」傳達給台灣或中國的，並不是專門研究儒教的思想史研究者，而是經由中國哲學研究者「順便」引介而來。但無論如何，因爲有了這一場知性往來，台灣的儒學研討會中事實上逐漸開始出現較多的日本思想史研究者。

1996年始，子安以成功大學舉行的「台灣儒學」會議作爲知識開展的契機，提出儒教（或儒學）應以「多元化」論述觀點切入。這種多元化論，並不僅是「地域上的多元性」，而且始終指涉著「方法上的多元性」。[2]這也是爲何後來他參與「朱子學國際研討會」之類

---

2 關於「儒教．儒學」以及「台灣儒學研究國際學術研討會」的內容，可參閱子安宣邦，〈儒教文化の多樣性〉，頁67-93。

當時子安對於「地域上的多元性」的概念上期待著解構「文化中心論」的可能，而以金山正好著《東亞佛教史》的全體架構爲例，有意點出「戰中」（編按：指處在戰爭中）學者試圖「改變中華主義文明一元論」的事實。子安說：

> 我們不能忘忘，「東亜」這個文化地域的概念，是因為有心人要改變中華主義文明一元論的向量所以產生。我們可以預知，這個新的文化地域概念「東亜」將會產生多元的文化發展。這種情況就像我們可以在以「東亜佛教史」為名的佛教傳播過程中看到的：從印度、南洋諸國開始，經過中南半島、然後到西藏、西域諸國，再到中國、蒙古、滿洲，又傳入朝鮮半島，最後進入到日本。我們可以看到這個傳播過程所涵蓋的廣泛諸地域內，各時代的佛教有非常多元的開展。現在，當我們想要重新省思「東亜」這個概念時，上述的這種狀況應該會成為一個重要的提示。

在此筆者欲提醒的是《東亞佛教史》一書的基本結構，雖然在時間上是從佛教興起以前的印度的概況開始，並將其分爲七個流傳年代，但是地域的基本結構則是根據《三國佛法傳通緣起》以來被慣習化的思維來概括，以印度、中國、日本的三區域爲主軸。因爲金山正好積極地運用著所謂的「文化傳播論」，而書中不論及「最後進入到日本」的部分，所以相對地始終無法顯示被「日本佛教」概念中含攝的「琉球佛教」的情形。參見子安宣邦著，〈「東亞」概念與儒學〉，收入氏著，陳瑋芬等譯，《東亞儒學：批判與方法》（台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003），

airiti

的言說空間時，會一再有意地批判作爲「朱子主義」的言說活動。因爲，以新的儒學對象來研究朱子學之下產生的新意義，不過是溯及視爲「正統」的繼承者所執行的朱子學的再構成作業而已。[3]然而，他這樣的主張並未順利地獲得台灣儒學研究者的同意。當時被邀請的學者們，對於子安所作出的提案並沒有任何反應。其實會有這樣的結果也在預料之中，因爲現在的台灣儒學研究一般僅是將當年子安所提倡的「多元化」一詞，在無理論基礎下而直接轉換成「地域上的多元性」，並將儒學作爲中國哲學、或者東洋倫理學 —— 此視點是經由「日本支那學」所帶來的「方法」 —— 的再構成之對象，進而從中去塑造出作爲實體研究的「東亞儒學」而已。這也就是現在我們熟悉的台灣大學一直以來推廣「東亞」研究的所謂「內部視域」。

後來，到了2002年，子安在精神層次上已喪失「參與」台灣大學所主辦的「東亞」研究活動的熱誠，並消極地面對台灣學術界的相關研究。我們只要觀察到當時的「東亞」論述在毫無理論下進行的言說狀況，便不難理解子安爲何會作出這樣的決定。子安在參加該知識活動的期間，其實有意再三提出「世界史的哲學」、「近代の超克」[4]這

頁10-11。同時要注意的是，陳瑋芬著〈由「東洋」到「東亞」，從「儒教」到「儒學」：以近代日本爲鏡鑑談「東亞儒學」〉中出現了與上述引文幾乎相同的觀點之外，我們還必須理解她提出這些觀點的「問題意識」又是爲何？筆者認爲如果她的思維之中預設了「歷史時間」上的「問題意識」，那麼在台灣的「東亞」研究上也應該與子安對於「東亞」的研究上所提出的「觀點」一樣，是具有自我批判的實踐能力才對的。此文收錄於台灣大學東亞文明中心，《台灣東亞文明學刊》（創刊號，2004），頁230-231。另可參考金山正好，《東亞佛教史》（東京：理想社，1942）序論，頁1-2。

3 參閱子安宣邦，〈朱子と朱子主義〉（朱子與朱子主義），收錄於氏著，《方法としての江户》（作爲方法的江户），頁13 -154。

4 筆者在此刻意不標示「近代的超克」而標示「近代の超克」。這是因爲近幾年，大陸學者孫歌(1955-)將「近代的超克」這個詞彙使用於針對竹內好(1910-1977)著作的翻譯上，並似乎在這個詞彙上添加了不必要的意象。爲了避免引起讀者的誤解，並欲作出區隔，所以在此不爲筆者所用。據孫歌所言，編入於《近代的超克》此書裡文章，是透過「內在的有機關連」從《竹內好全集》17卷裡挑選出來的。但實際上，孫歌〈竹內好的悖論〉一文中被理解的「近代の超克」座談會，卻沒有以「學問」起碼要有的明確的理由作爲論證根據。簡而言之，孫歌僅將「1942年」視爲「混淆」

airiti

一些命題，甚至是強調著「方法的多元性」，並且希望台灣學界能夠從中試圖去省思，重新建構「東亞」概念的契機。[5]子安的這般用意，已經是對於台灣的「東亞史」研究者發出警訊，提醒研究者應該避免陷入於歷史的弔詭之中。而當研究者自律地論及「東亞」概念時，必須釐清在研究途徑上應該要克服的基本命題爲何，如此才能獲得「現在」研究該歷史論題的實質意義。具體而言，2002年6月，台大歷史學系決定召開「東亞文化圈的形成與發展」研討會，而該研究群體明確表明了進行「自我實體化」的立場。雖然這場會議，宛如是爲了挑戰幾年來子安所提出的「方法」概念而來，但其背後的「理論」根據卻有相當薄弱之處。即是，在實質的論述中不但是挪用了西嶋定生(1919-1998)定義的「東亞世界」——其形成要素爲：漢字、儒教、律令制、佛教——概念，[6]而在此之中又莫名添加了「中國的科技」此一

的「意識形態」的「時代」。並且她將「近代の超克」與同一時代所舉行的另一場座談會「世界史的立場と日本」之間進行比較之後，提出這「兩個座談迥然不同的內在結構」如此的判斷（頁184）。但是，她的實際作業是將小林秀雄(1902-1983)視爲「文人」（被孫歌歸納爲代表「近代の超克」的人），將西谷啓治(1900-1990)視爲「學者」（被孫歌歸納爲代表「世界史的立場と日本」的人），對這兩者進行對照，將這對照而導出的比較關係轉換爲「內在結構」關係。即是孫歌認爲，「近代の超克」是：「統合了肉體感覺和理論思維、日常經驗和學理思考、近代的主體性和歷史觀念與建構日本傳統的敘事的立足點等等難以統合的對抗要素。」（頁188）但是完全無法使人理解的是，如何從一個文人借用了日常經驗、肉體感覺，或一個學者運用了理論思維、學理思考的理解上去斷論「近代の超克」這場座談是「比任何討論都更凸顯了戰爭的暴力性」？（頁188）而她在文章中，當批判竹內好時似乎忘卻了自己使用的「混淆論」，卻認爲：竹內好「他幾乎完全無視『近代的超克』與『世界史的立場與日本』之間的差異，把後者歸納到前者之中；這樣，竹內好無形中限制了思考特定時期思想形成的多種可能性。」（頁199）從這樣的論述中我們可發現，她的前提與結論是相同一致的，但我們卻無法掌握其結論的預設與「實證」過程之間到底有何一定的關連性？請參考竹內好著，孫歌編，李冬木、趙京華、孫歌譯的《近代的超克》（北京：三聯書店，2005）；孫歌，《竹內好的悖論》（北京：北京大學出版社，2005），頁176-217。

5 例如，2001年12月，在《台大歷史學報》上同時刊登了子安宣邦〈「世界史」和日本近代的觀點〉和溝口雄三〈俯瞰中國近代的新視角〉的兩篇文章。參照《台大歷史學報》第28期（台北：台灣大學歷史學系，2001），頁233-248。

6 參考劉俊文編《日本學者研究中國史論著選譯》卷二「專論」（北京：中華書局，1993），頁88-103。

airiti

「東亞文化圈的形成與發展」國際學術研討會

1.研討會名稱：

「東亞文化圈的形成與發展」國際學術研討會

(International Conference on the Formation and Development of East Asian Cultural Zone)

2.主辦單位：

台灣大學歷史系

國立歷史博物館

通訊處：台北市(106)羅斯福路四段一號

3.研討會緣起與背景：

3:1 本項學術研討會，邀請國內外學者，針對「東亞文化圈」進行研究，係國內外學術界首創

所謂「東亞文化圈」，是指近代以前的東亞文化世界而言。近代以前，全球有數個歷史世界如地中海世界、伊斯蘭世界（或謂回教世界）、印度世界等，東亞世界便是其中之一。東亞世界在地理上是指以中國本土爲中心，包括今日的韓國、日本、越南等地區；這個地區，是以中國文化爲主要成分，與其他歷史世界顯然不同，可稱爲「中國文化圈」或「東亞文化圈」。誠如錢穆所說，中國文化是農業文化、和平文化，是文明古國當中唯一倖存的最優秀的代表。因此，中國文化的持久性便構成東亞文化圈重要的特質。唯其屬於農業文化，所以能在農耕地區的日、韓、越等充分地展開；唯其屬於和平文化，所以傳播方式無如近代西方的向武態勢；唯其具有持久性，所以能成爲千百年來東亞世界運作的主要成分。

東亞文化圈包括漢字、儒教、律令、中國的科技（特指醫學、算學、陰陽學、天文、歷算等項）、中國化的佛教等五要素。東亞文化圈的形成並非一蹴可幾，而是經過漫長的演變歷程。上舉漢字等五項共同要素全部出現，須等到七、八世紀之交，也就是隋唐之際。在此之前，可說是東亞文化圈的醞釀時期，中國文化諸要素陸陸續續傳入這些地區，經過時間與環境的考驗，才構成上舉漢字文化等五大特徵的出現。十九世紀中葉以後，西方強勢文化大舉東來，東亞文化圈方陸續解體。

東亞文化圈的形成，除與中國文化關係密切之外，尚包含：(1)中國要維持天下秩序的決心，當然這一點必須看中國的國力如何而定；(2)東亞諸民族完成國家型態，其社會需要並足以承受中國文化，就前者而言，中國早在秦及漢初業已具備，尤其是西漢宣帝臣服大漠匈奴以後，中國重建了周代

1

圖1：「東亞文化圈的形成與發展」國際學術研討會〈提要〉首頁。

airiti

徵表(note)。[7]在這一場研討會的〈提要〉中原本有這樣的一段敘述：

> 東亞文化圈諸共同要素的出現，尤其是律令制及中國化佛教等要素，仍需等到七、八世紀隋唐統一以後才有可能。所以隋唐的統一，在中國史上不但是劃時代，在東亞史上也是劃時代。這個劃時代的意義，就是中國文化圈的形成與一元化東亞世界的出現。[8]

這種「一元化」認識之所以會被稱爲「自我實體化」的理由無他，是因爲我們都能理解：像似「中國文化圈」中有「中國的科技」，而「中國的科技」是被「中國文化圈」所塑造出來的，所以「中國的科技」是「中國文化圈」的一部分，這種循環論是無法成爲有效的概念「定義」[9]。而且在我們的歷史認識上，既然「過去」和史料是不可分割地被包涵在認識主體的「現在」的知識遷移過程之中，那麼「現在」能夠讓「中國文化圈」開始形成，「一元化東亞世界」得以出現，而至今還能使它成爲被論述的認識對象，這不外乎是訴諸於主體所信念的「對象」之定位而來的。但是，我們不能就此忽略〈提要〉上所隱藏的意識形態。因爲就康德式的「先驗」理論而言，它確實能夠被視爲是「原則」(principle)的。即是「同一性」(identity)的思維原則下會產生的排他性，其思維本身是不允許有任何「矛盾」。我們只要思考這點，便能理解促成所謂「東亞共榮圈」的形成原理。而其背後皆預設著：「循環才是眞實」的原則。固然在「東亞」概念的定義下而提出在「中國文化圈」中確認「中國」文化的「含攝」(subsumption)認識是並無指示任何「經驗」對象，但是我

---

7 同時參閱高明士主編，《東亞文化圈的形成與發展》（台北：台灣大學歷史學系，2003）序言，頁I-IV。

8 感謝子安先生提供筆者相關資訊以及史料。筆者希望能藉由此言論發表的機會，使未來從事「東亞」的研究者能夠突破以往的窠臼。引文部分原標題爲〈研討會緣起與背景〉，副標題中又稱：「本項學術研討會，邀請國內外學者，針對『東亞文化圈』進行研究，係國內外學術界首創」。同時參照子安宣邦，〈「東亞」概念與儒學〉，收錄於氏著，趙京華編譯，《東亞論：日本現代思想批判》（長春：吉林人民出版社，2004），頁91。

9 「定義」(definition)是指決定一個概念的「內含」(entailment)。概念的內含是指「徵表」(note)的總體。當要解明概念的內含時，我們必須要提出概念所指的最爲本質的屬性爲何。所以，例如當要定義「朱子學」此一概念時，我們不能以「朱子學說的總體」作爲其內含。

airiti

們反而更應加以思考，在一個有「知識」依據的經驗活動中，「東亞史」研究者爲何不需針對「先驗」理論的說明，便能理所當然地獲得它的「合理」性？因此，我們面對這樣的「同一性原則」，就不能僅是將它視爲無意義的同語反覆論，從這樣的視點來看，它可以說是代表執行「權力與倫理」這一套概念的最大能源。因爲其獲得「合理」的背後機制是來自於群體的「共感」，所以我們以「經驗」作爲實證根據的學術活動上，可以將這種「同一性原則」之出現處，作爲搜尋「學術」群體中瀰漫的「意識形態」的關鍵詞。

由於子安不認可這種試圖體現「『東亞』被『中國』周延」的「先驗」理論，所以他在當時〈「東亞」概念與儒學〉[10]的演講稿中，才會始終預設著與「現在」之間的認識關係——即是援用「歷史時間」[11]來批判過去的「東亞」論述——因此他在2003年公開的日文原著中，指出這次會議企劃本身的思想問題：

> 提要中，「東亞文化圈」形成之歷史過程的敘述，代替了對「東亞文化圈的形成與發展」研討會緣起和主題設定的相關說明。應該對爲什麼現在要於台灣召開有關「東亞文化圈」的國際研討會這一問題做出回答的提要，卻以回顧「東亞文化圈」之形成過程的歷史性話語取代了其提要。……（因此）我決定通過對帝國日本「東亞」概念形成過程的批判性回顧，闡明我們要追求的對立於帝國一元化話語敘事的、多元化敘事和新的地域概念的可能性。本

10 參照子安宣邦著，〈「東亞」概念與儒學〉，頁89-106，〈「東亞」概念と儒學〉，收錄於氏著《「アジア」はどう語られてきたか—近代日本のオリエンタリズム》（「亞細亞」是如何被論述的——近代日本的東方主義，東京：藤原書店，2003），頁171-198。

11 「過去」的事物之所以被界定爲「史料」的概念範圍，這並非如同收集古董一般，依照時間排列將所謂的新舊、或本質論所言的眞僞來被劃分的。「過去」是隨著認識主體所接觸的「現在」而被遷移，而如果研究上的方法限制也是跟著群體思維面對「現在」局勢而被更動，那麼便會無意中陷入於所謂「歷史的弔詭」之中。此外，我們也可以察覺到學者在論題的設計過程中，容易流於自身所接觸的社會群體的思維模式，進而使其成爲一種慣性。這種現象的發生是由於認識主體一方面將「史料」概念事先限定於「自然時間」上的過去，而另一方面卻處於迎合「現在」的群體內部的「共感」要求的。關於「歷史時間」概念，可參考李紀祥，〈歷史時間：歷史箭頭A與歷史箭頭B〉，收錄於氏著，《時間、歷史、敘事：史學傳統與歷史理論再思》（台北：麥田出版社，2001），頁74-86。

airiti

第一章

「東亞」概念與儒學*

一、「東亞」概念與日本

所謂「東亞」的這個概念，或者是結合了「東亞」和「儒學」這兩個名詞的概念，對筆者而言都絕非不證自明的。為什麼現在需要討論「東亞」？又為什麼「東亞」和「儒學」如今可以加以結合呢？筆者認為其間緣由必須重新省思和質疑。筆者希望探究之「東亞儒學史」的某個環節——意即日本德川時代儒學之形成特質的相關問題。然而，所謂的「東亞儒學史」之概念本身，並不是一個可由字面回答、不證自明的架構。因此我們必須重新思考「為什麼是『東亞』和『儒學』的結合呢？」這個問題。

「東亞」的地域概念絕對不是不言可喻的。所謂的「東亞」，在它的形成過程當中，此地域概念很明顯地兼具歷史特性。它出現於一九二〇年代，在日本國內被視為一種蘊含文化意義的地域概念。一九三〇、四〇年間，日本帝國開始針對以中國為主的亞洲地區展開政治、經濟、軍事、以及知識的侵略，此後

*本文乃作者於 2002 年 6 月 26-28 日在臺灣大學歷史系主辦之「東亞文化圈的形成與發展」研討會中發表。本文譯者童長義，任臺灣大學文學博士，現

圖2：〈「東亞」概念與儒學〉繁體字版首頁。

airiti

六、“东亚”概念与儒学

正因为如此，隋唐的中国统一不仅在中国历史上，而且在东亚历史上也是划时代的。隋唐统一具有划时代的意义。自此中国文化圈得以形成，而出现了一元化的东亚世界。

——引自“东亚文化的形成与发展”研讨会缘起与背景说明

前言：我接到台湾大学和国立历史博物馆共同主办的“东亚文化圈的形成与发展”学术研讨会的邀请信，是在去年（2001）的10月。这个研讨会由“儒家思想、政治法律、艺术文化”三个议题构成，会议要求我发表关于儒家思想的论文。之后，主办者寄来了研讨会提要。根据提要说明，设定“东亚文化圈的形成与发展”主题的背景如下。这个提要对于了解目前人们是以怎样的思考和话语来将“东亚文化圈”主题化的，十分重要，故文章虽然较长，我还是在此不厌其烦全文照录如下[1]：

所谓“东亚文化圈”，一般指近代以前的东亚文化世界。近代以前的世界由数个历史世界构成。例如

89

圖3：〈「東亞」概念與儒學〉簡體字版首頁。

airiti

篇〈「東亞」概念與儒學〉便是據此寫成的，對於「東亞文化圈」研討會的批判性報告文章。[12]

其實，筆者在此欲強調的並不是研討會的實際情況，而是要質疑這些經由「翻譯」過程而使「東亞史」概念中，作爲「歷史時間」的問題意識的消失。亦即，只要將子安宣邦著〈「東亞」概念と儒學〉一文的大陸簡體字版與台灣繁體字版的兩種版本作一比對後，便可以輕易地發現，在繁體字的版本中並未出現筆者前文所引述到有關子安之所以參與「東亞文化圈的形成與發展」研討會的背後意圖，而未被錄出「〈「東亞」概念與儒學〉便是據此寫成」的核心部分。[13]那麼頗令人好奇的是，當「東亞」研究者在引述該文章時，被自己理解的「問題」之處究竟爲何？無論如何，從這樣的結果來看，不但掩蓋了作者的原意，而且似乎有意迴避了台灣的「東亞」研究者「自我批判」的機會。即是，如果我們僅是透過閱讀繁體字版中，子安描述帝國日本之下的「東亞」概念形成過程的「自我批判」之處，並無法獲得2002年在台灣產生的「東亞論」此一事件性，也容易將子安的「批判性回顧」曲解爲「自然時間」上的「他者」問題。

本節最後，爲了要思考研究者在挪用「自然時間」所產生的後遺症，在此筆者列舉一例來說明，這兩種版本的差距所引起的「『東亞』被『中國』周延」的情形。2003年，黃俊傑(1946-)在〈「東亞儒學」如何可能？〉一文中僅引述子安對「東亞」概念的「批判性回顧」內容作爲論述的旁證作用，進而順理成章地導出：「戰前日本這種文化史意義下的『東亞』概念，與政治上的『東亞』概念互爲表裡」[14]的判斷，作者在論述中更明確地提出「它既展現『發展的連

12 子安宣邦，〈「東亞」概念與儒學〉，頁91-92。

13 中文繁體字版本爲子安宣邦著，童長義譯，〈「東亞」概念與儒學〉，收錄於氏著，陳瑋芬等譯，《東亞儒學：批判與方法》（台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003），頁1-18。該版本後來是由台灣大學出版中心（2004年6月）不作任何修訂而繼續印行發售。

14 黃俊傑，〈「東亞儒學」如何可能？〉，收錄於《清華學報》新33卷，第2期（新竹：清華大學，2003），頁458。

airiti

續性』、又呈現『結構的整體性』」[15]的觀念，並加以定義「東亞儒學」此一研究領域，其言：

> 「東亞儒學」是一個自成一格的(sui generis)、自成體系的學術領域，它並不是中國、日本、朝鮮、台灣、越南各地儒學的機械性的組合或拼裝，也不是東亞各地儒學的綜合而已。……「東亞儒學」作爲這種東亞「儒學共同體」成員心智勞動的成果，是一種有機性的思想系統。在這個有機的「東亞儒學」系統中，並不存在著「中央－邊陲」的預設，甚至也不存在著「方法－目的」的預設。[16]

這是，黃俊傑對於「現在」需要「如何」認識「東亞儒學」作出的回答。但很奇妙的是，此文的思路與「東亞文化圈的形成與發展」研討會的〈提要〉內容十分地雷同，兩者的思維結構都是在回顧「過去」儒學在「東亞」區域存在的「有機性的思想系統」，並在此之中去替換「如何可能」的解答。但是，從「如何」此一疑問詞中，又如何能夠誘導出「共同體」的存在性？這種「儒學共同體」的成果敘述，並無實際的理論系統，僅不過是一味地倡導：「並不存在著『中央－邊陲』的預設，甚至也不存在著『方法－目的』」的理念口號而已。倘若「它既展現『發展的連續性』、又呈現『結構的整體性』」，那麼爲何於此文中無法提出對於「戰前日本」到現在的「東亞」論述之所以能免於被批判的理由？這都是因爲其無法向讀者提出「如何可能」的根據，因此當它面對「『中央－邊陲』的預設」、「方法－目的」的現實情況時，也起不了任何相對化的方法作用。關於這些狀況，我們只要翻閱近幾年有關「東亞」的「發展史觀」論述便能得到檢證。

例如，甘懷眞(1963-)在論述「東亞世界」的歷史情形中，一方面說：「十世紀之後，日本進入所謂『國風時代』」，而當時的日本是「以中國文化爲代表的『普世文化』的基礎上，反而在主觀上強調日本的主體性甚至優越性。」於是，在十七世紀之後日本的江戶時代，「由於日本的國家體制已發展到相當成熟的階段，故中日兩國之間的

15 黃俊傑，〈「東亞儒學」如何可能？〉，頁460。
16 黃俊傑，〈「東亞儒學」如何可能？〉，頁468。

airiti

文化交流才更具民族文化的關係。在日本方面，則是更有意識地在吸收轉化中國文化。」[17]而且論者又提出：

> 近代以來，中國的政治霸權因西方帝國主義的入侵東亞地區而急速消褪，但中國文化在此區域作爲一種高級文化，且中國歷史在發展階段上優先於周邊地區，故中國文化會如水從高往低流般的影響周邊地區。[18]

---

17 甘懷眞，〈所謂「東亞世界」的再省思：以政治關係爲中心〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003年），頁494。

18 甘懷眞，〈所謂「東亞世界」的再省思：以政治關係爲中心〉，頁509。此處的引文內容是在「結語：對於『中華思想』的反省」這樣的標題下被提出來的。論者稱其循環論爲「中華思想」，並主張：

> **所謂「中華思想」不是中國自古以來即有的，也不是理所當然中國周邊國家會因為自己的國力較小而自然而然的接受。『中華思想』是在諸國間的持續的政治權力鬥爭的過程當中所形成的。我們也應該將注意力置於歷史上諸國政治鬥爭的過程中，歷史中的行動者如何因應局勢以制定策略，進而發展出一套東亞共通的秩序觀。**

但無法理解的是，爲何將注意力置於「政治鬥爭」的「因應局勢」上，我們就能夠「發展出一套東亞共通的秩序觀」？2005年2月22日，子安宣邦以書面表明退出台灣大學的該學術群體之後，同年12月，甘懷眞於《東亞視域中的國籍、移民與認同》一書的〈序文〉上開始提出：「東亞概念的提出是一種方法」一詞（頁V），但不能明白他提出該概念的理由爲何？到了2007年，甘懷眞在《東亞歷史的天下與中國概念》的〈序文〉中開始以「一句口號」這種字眼來論及「東亞作爲一種方法」，他解釋：

> **若以我所關心的王權與儒學的課題而言，主要指中國（不含蒙古、新疆與西藏）、日本、韓國與越南。在前近代的歷史上，王權與儒學作為一個政治與文化系統。故我們要探討王權的政治現象與儒學的文化現象，不能預設今天的國界是諸現象的界線，應該從東亞作為一個整體來考察。（頁*3–4*）**

在此很明顯的一件事情是，他對「東亞史」概念上所採取的「界定」，後來將它修改爲僅限於「前近代」範圍之內。但我們並不能明白「立場轉變」的依據到底爲何。在此，必須要追究的是，當我們關心「前近代」的「王權與儒學」時，爲什麼「應該」從「東亞作爲一個整體來考察」？而且，身爲「東亞史」研究者的他在其敘述的「註解1」中，卻不解析溝口與子安，從1989年以來對於「方法」概念展開的對立原理，似乎將當作「他者」的一回事，僅提出：「以『作爲方法的中國』爲例，其目的不是在論斷何謂中國，而是將何謂中國本身作爲一個概念，並藉這（組）概念以探討世界史的共相與獨特性。」（頁3）很有趣的是，應該對爲何「現在」需要認識「東亞前近代史」做出說明的〈序文〉，卻以說明「前近代」的政治與文化現象來取代了「東亞作爲一種方法」的概念內含。我

airiti

由上述內容得知，當在解說「中國文化」之所以能夠「影響周邊地區」時，被提出來的理由爲「中國歷史在發展階段上優先於周邊地區」。然而，筆者不太能理解，這般的循環論證爲何得以成爲一個「知識」對象？而且該循環思路是以《隋唐帝國と東アジア世界》（隋唐帝國與東亞世界）一書中菊池英夫(1930-)的〈總說〉作爲論述依據與參考的代表性指標，並於敘文之後又緊接著提出：「然而，長期以來的歷史研究告訴我們，實情是遠複雜於既往已知的理解。日本學者將上述論點稱之爲『中華思想』，並展開批判。」[19]但是，我們只要閱讀過〈總說〉便可發現，菊池的文中根本沒有記載「近代以來」的「中國文化」這種同語反覆的論述。由此可見，這「近代以來」的論述不外乎是論者自身的意象投射。而此意象論的形成，是因爲此文在對於「東亞世界」的認識途徑上，始終未擁有外部的視點，所以即使論者再怎樣強調「實情」，也會不自覺地因襲「自我實體

們必須要正視，他所採取的態度似乎是認爲只要不論及「近代以來」的歷史，就以爲解決了自己在2003年所提出來的學理問題。然而，甘懷眞在之後的文章中依然再現2002年6月「東亞文化圈的形成與發展」研討會中〈提要〉的思維原理。只要閱讀過《作爲方法的中國》的讀者便不難理解，作者所關心的事項，乃是如中國的「近代」過程的來歷、延續於「前近代與近代」之間的要素、甚至「從天下到國家」的替換過程等，皆扣緊「近代」認識的學理問題，而絕非僅論述「前近代」的歷史。在此我們要小心「一句口號」所起的作用，它是會使人「省略思考」的一種社會言說。參照甘懷眞、貴志俊彥、川島眞編，《東亞視域中的國籍、移民與認同》（台北：台灣大學出版中心，2005）；甘懷眞編，《東亞歷史的天下與中國概念》（台北：台灣大學出版中心，2007），本註解中引文皆出現於〈序文〉。

19 在〈所謂「東亞世界」的再省思：以政治關係爲中心〉的「註46」中，論者認爲此段論述的「代表性著作如（日本）唐代史研究編，《隋唐帝國と東アジア世界》一書的問世。可參考其中菊池英男（本文作者按：「男」字爲論者誤植）所寫的總說。」但是我們只要閱讀〈總說〉後便可得知，菊池的敘述是皆集中於「前近代」的歷史狀況（頁1-76），他僅在論及最後一節時，雖然借用謝世輝所提出的「世界史」的A（擴散型）、B（重心移動型）、C（並行型）、D（潮流型）之間的組合型態，企圖想要思考「東亞世界史」或「東亞文化圈史」的理論形式（頁77-84），但是該論述過程之中，事實上並未出現「近代以來」的「中國歷史在發展階段上優先」論與其看法。請參照，唐代史研究會編，《隋唐帝國と東アジア世界》（東京：汲古書院，1979），頁1-84。

airiti

化」的基本「理念」，而融入於所謂「中華思想」的存在脈絡，因此當其理解「近代以來」的狀況時，則非將「前近代」的意象作爲認識「東亞世界」的前提不可，所以在論及「帝國主義入侵東亞」時，則又不得不在提出「東亞各地域、國家的歧異性的同時」，最後還需要尋找「從不同觀點理解東亞世界作爲『中國文化圈』所具有的共通性」。[20]我們該注意，此思維的最大問題，乃是在「東亞發展史」裡並未事先釐清的「近代」概念的內在因，以及外在因之間的理論關係，而且論者始終未曾說明，爲何至今我們還要去尋找如此「世界史的使命」的原理以及其合理化的必要性？

本節一再地提及「歷史時間」，並非是要以戰中、戰後或右翼、左翼的這種「概念劃分」作爲自明的大前提。本論所欲思考的，乃是無論任何歷史「時段」的言論中，皆會出現否定帝國主義、右派等「文字批判」的現象，然而這些高喊「概念否定」的論者，當他們到了另一個「位相」(phase)時，爲何其言論本身反而變成了「被否定」的認識對象？之所以會如此的主要理由，是由於這些作爲概念否定的「理念」中，並沒有掌握到思維結構與其背後的原理。因此，要觀察的是其論述有無通過「學問」應有的實證與論證過程。爲了要掌握思維上的同構性質，以下繼續探討「世界史」的一項認識原理。

三、「世界史」的背後邏輯

筆者之所以將子安的「再度來台」視爲是當代台灣「東亞」研究的另一階段，當然這並不是我個人憑空而來的幻想，事實上是有「史料」根據。有一件事情是我們不能忽略的，在交通大學召開「東亞世界與儒學」主題演講的5天前，即是2008年4月3日，黃俊傑平行地在台灣大學裡發表了〈作爲區域史的東亞文化交流史：問題意識與研究主題〉一文，在此次的論稿中有一段敘述內容與子安的言說之間出現

20 甘懷眞，〈所謂「東亞世界」的再省思：以政治關係爲中心〉，頁509。

airiti

明顯地對峙方向：

> 「東亞」這個區域是各國家、各民族、各文化的「接觸空間」(contact zone)，兩千年來在不對等的支配與臣服關係之下，進行各種交流活動。在二十世紀以前，支配東亞的強權是中華帝國；二十世紀上半葉日本帝國是東亞強權，爲其他各國人民帶來侵略、被殖民的苦難與血淚，二戰結束後二十世紀下半葉，美國成爲東亞的新霸權，在東亞建立冷戰的新秩序，進入二十一世紀以後，中國的崛起則使東亞的政經秩序再度面臨重組。[21]

這是將當年子安所提倡的「多元化」概念，積極地轉換成「自然時間」的排列關係，並以「東亞」作爲「至今」延續的歷史概念。其實我們閱讀到這樣的「大敘述」(grand narrative)之後，便能理解子安爲何這一次又會再度來到「台灣」，並且「以沖繩作爲方法」來試圖解構「國家」這個概念，以及從中去質疑現今的「世界史」解釋法。[22]凡是閱讀過子安這次在交通大學發表的〈戰後日本論：從沖繩看起〉演講稿後，便多少會對於前引黃俊傑所言：「二戰結束後二十世紀下半葉，美國成爲東亞的新霸權，在東亞建立冷戰的新秩序，進入二十一世紀以後，中國的崛起則使東亞的政經秩序再度面臨重組」此一「事實」認識提出質疑。這種以「中國－日本－美國－中國」作爲時間排列的途徑，不但掩蓋了歷史總體的分裂與交混的另一「事實」，而且我們無法聽到這些因爲「政經秩序」而永遠被遺忘的「弱勢」者的聲音。在此令人感到好奇是，如果這一條「發展史」並不是來自於「東亞世界」的所謂應然敘述，那麼對於「中國的崛起」此一「事實」認識上又能提出什麼樣的「問題意識」？這是史學研究者在建立一個「方法」時的關鍵事項，但確實時常被忽略，甚至不被重視。[23]而大敘述之所以能夠成爲方法上的問題，就如同星期一之後爲

---

21 黃俊傑，〈作爲區域史的東亞文化交流史：問題意識與研究主題〉（台灣大學歷史系講論會，周婉窈主持，2008年4月3日，台灣大學文學院會議室，演講稿），頁3。

22 參照子安宣邦，〈戰後日本論：從沖繩看起〉（新竹：交通大學社會與文化研究所，2008年4月9日，演講稿）。

23 在「問題意識」上黃俊傑作出這樣的說明：「在東亞各國間的文化交流活動中，政治權利發揮何種作用？這個問題不僅是東亞文化史的根本問

airiti

星期二、星期二之後爲星期三一般，將「中國－日本－美國－中國」的排列，認爲是有「前後」時間的順序關係，實際被論述的「重心」概念僅是在還原「自然時間」的前後關係，並未將此概念轉換成：「並不存在著『中央－邊陲』的預設」。正因如此，所以其論述中仍會出現：「太平洋戰爭以日本的『世界史的使命』作爲合理化的基礎，卻使得日本所謂『世界史的使命』隨著二戰結束而走入歷史」[24]的認識。但是筆者相信，如果讀者將上揭大陸簡體字版〈「東亞」概念與儒學〉與《世界史的立場と日本》[25]作一參照，或是認眞地面對

題，而且也帶領我們思考中華帝國作爲東亞各國之『不可避的他者』的角色。」（頁13）在此「不可避的他者」一詞其實是來自於子安所謂的「彪大的他者——中國」概念。然而，黃俊傑的「問題意識」中出現的兩種例子是：其一「如1644年大明帝國滅亡之後，文化交流活動出現何種變化？」（頁14）、其二，如「德川家光(1604-1651)在寬永年間頒『鎖國令』，限定中國商人與日本通航僅在長崎一地，兩國關係進入以長崎通商爲中心的時期。在上述中日兩國權力互動的過程，文化交流受到權力結構影響的廣度與深度如何？」（頁14），而子安的「問題意識」則是：「近代化日本把中國塑造負面的他者形象，再強調自己與中國的差異，其結構特性究竟如何？」、「戰後日本與中國關係又存在了怎樣的問題？」（頁166）可見，在「東亞文化史的根本問題」上論及「中國的崛起」的論者，卻僅能提出「前近代」的問題，並無其它任何新穎的建樹。其觀點與子安之間顯然具有對照性的差異。參照子安宣邦，〈彪大的他者——近代日本的中國觀〉，收錄於氏著，《東亞儒學：批判與方法》。

24 黃俊傑，〈作爲區域史的東亞文化交流史：問題意識與研究主題〉，頁4。

25 參考藤田親昌編，《世界史的立場と日本》（東京：中央公論社，1943）。通常在論及「世界史的立場と日本」時，會同時指涉著一同參與的京都學派的學者所展開的一系列的座談會「東亞共榮圈の倫理性と歷史性」和「總力戰の哲學」。子安宣邦將這些座談會的歷史意義與同時期的另一場「失敗」的座談會「近代の超克」之間視爲等值關係。即是說，當時在這「近代の超克」座談會中未達成共識者，牽強地被列入「缺席者名單」中，目的是要試圖拉近「世界史的立場と日本」座談會之間的關係。這種「象徵性」論述下所產生的問題是，只要我們一考慮到「翼贊」此一「時代」的思想統制，就無法解釋，對於「近代の超克」座談會爲何產生出「失敗」的判斷？而如果將《世界史的立場と日本》紀錄中所述的內容作爲「存在」的歷史脈絡，並藉此給予「近代の超克」的實際座談情形作爲「狀況」——刺激的總體——的位置之後，卻將後者理解爲「失敗」的意義，反而以「思想的喪失」作爲我們應該學會的「有效」的思想手段。在此，我們還是必須仔細地思考，當年竹內好所說的：「『近代の超克』的最大遺產，在我看來並不是在於戰爭與法西斯主義之間的意識形態，而是在於無法成爲法西斯主義的意識形態，它原來是以思想的形成爲其志

airiti

高山岩男(1905-1993)著《世界史の哲學》[26]的思維原理後，便無法輕易地將「世界史的使命」此一概念歸結成是「隨著二戰結束而走入歷史」的。這種不同的「問題意識」是因爲對於「近代」認識的差異所致。子安在此次會議的〈省思東亞的近代〉的講稿中，通過對太平洋戰爭與「世界史」概念形成過程作出批判性的回顧，闡明另一種對立於「實體」化過程的可能。這便是爲何他的論述中並不願將「前近代」概念當成認識「前近代史」的依據，並對於「作爲方法的中國」與《世界史的哲學》之間的共軛關係做出指控的理由，子安認爲：

> ……這裡首先必須先確認獨特中國的存在。必須把中國當作是中國地認識。即是認識到藉由無法還原至歐洲世界史的一元性的獨特中國，來解明世界的多元化構成就是「作爲方法的中國」這種世界認識的本質，這就是溝口所欲表達的概念。……如此解讀後發現到，這幾乎可說是昭和戰時的京都學派高山岩男《世界史的哲學》的翻版。高山批評以歐洲爲中心的一元化世界支配，並認爲世界史的多元化要從日本來看，而溝口則以爲從中國看起。這點也顯示了溝口「作爲方法的中國」帶有「近代的超克」這樣戰後言論的性格。[27]

在此，我們必須要釐清《世界史的哲學》此一思想體驗的問題。它的基本結構，其實就是可以匯集於子安所言及的：「批評以歐洲爲中心的一元化世界支配，並認爲世界史的多元化要從日本來看」的

向，然而卻以思想的喪失爲其結果。」這便是被形容爲「最大遺產」的思想史意義。參考竹內好，〈近代の超克〉，收錄於河上徹太郎所編的《近代の超克》（東京：冨山房，2004），頁288。引文爲筆者所譯。同時參閱子安宣邦，〈なぜ「近代」とその超克なのか—近代の超克と三つの座談会〉（爲什麼「近代」和其超克？——近代的超克與三場座談會），收錄於《現代思想》五月號（東京：青土社，2007），頁33。

26 參考高山岩男，《世界史の哲學》（東京：岩波書店，1942）。極爲奇妙的現象是，當代「東亞」論者，雖然將「戰中日本」的「東亞論」理解成已歷史化的史料，但是這些人始終不能提出《世界史の哲學》中論及的「東亞」概念之所以成「過去」的論據究竟爲何。

27 子安宣邦著，林鍵鱗譯，橫路啓子校訂，〈省思東亞的近代〉，子安宣邦「東亞世界與儒學」講座（新竹：交通大學社會與文化研究所，2008年4月8日，演講稿），頁3。
編按：作者此處引用的是演講稿，與本刊重新彙編之文章內容（頁64）略有出入。

airiti

論點。但是，筆者在本論中想要說明，這最根本的原理乃是建立於「世界史」的「事實」認識之上。即是說，促使「世界史的哲學」的前提是，必須訴諸於「事實優位於認識」此一原則之下才能夠成立的。[28]而且在這裡所指的「事實」，並不是只有「當時」的意思，而是可以依據當時的歷史狀況而類推「應該」要有的從現在到未來的狀況。例如，高山岩男在當時（1942年）在撰寫此書時，「必然」是以日清、日俄戰爭，這些容易使人聯想的大敘述，作爲其筆下「世界史的事實」，而在「崛起」認識上提出應以「日本」作爲主導的「世界史的轉換」要求。因此，在歷史認識上似乎也可以理所當然地提出：「在於亞洲上，日本的近代國家化的事實是擁有世界史意義的重大事件」。[29]可是，當我們在面對「1945年6月23日」－「1945年8月15日」的「歷史結局」時，究竟是否應該將這個「事實」解讀成：此乃「維新開國史」在延續上被決定的「必然」途徑？還是將它視爲「日本的近代國家化」的必然發展的「脫軌」現象？[30]面對這種伴隨著「事實」的「世界史的使命」，要如何從中去解消歷史認識中所產生的「現在」的問題？我們必須要面對現今的那些「東亞文化圈」論述，同樣地在基於從「中國－日本－美國」，在這些重心交替上去論述的「中國的崛起」的「事實」，這確實在結構上是以「地緣政治學」(Geopolitik)作爲塑造「世界史的多元化」的根據。[31]它富含

---

28 參考高山岩男，〈世界史の轉換と現代世界史の理念〉（世界史的轉換與現代世界史的理念），收錄於氏著，《世界史の哲學》，頁1-10。

29 參考高山岩男，〈現代世界史の成立〉，收錄於氏著，《世界史の哲學》，頁415-446。引文爲筆者所譯，頁428。

30 「東亞」研究者該同時思考，〈戰後日本論：從沖繩看起〉中所謂「1945年6月23日」－「1952年4月28日」－「1972年5月15日」－「現在」的一連串的過程，是否應該將它解釋成：此乃「世界史」在延續上被決定的必然途徑？還是必然發展的脫軌現象？究竟誰有資格決定「沖繩」的「必然與偶然」的歷史？

31 例如，〈東亞共榮圈の倫理性と歷史性〉中，當他們以〈日本と支那〉爲主題討論時，鈴木成高曾明確地言及：「……特殊地位，即是思考在世界上的地域特殊性，將世界史理解成多元性結構是必要採取的立場。而能夠給予地域性的Geopolitik（地緣政治學）的意味，便是從這種立場而來的。」（頁135）〈東亞共榮圈の倫理性と歷史性〉座談會，收錄於《中央公論》四月號（東京：中央公論社，1942）。引文爲筆者所譯。

airiti

著政經、軍事上的勢力結構，似乎沒有人會僅是將它轉換成「漢字、儒教、律令、中國化佛教以及中國的科技」要素成爲理解的對象。這是由於以文化要素作爲「廣域圈內部」的論述時，它會隨時成爲既定「事實」的旁證作用，而且在這樣的實體化過程中，終究會被塑造成另一「事實」，將它與倫理、權力、國家概念綁在一起的。關於這一點在《世界史的哲學》上已經明確地對於我們發出了「警語」：

> 國家本來就有歷史性的存在，它是屬於歷史性的個體的。有歷史性的國家之所以形成爲歷史的國家，並且能夠以歷史的國家來維持自身的場面者，這不外乎是從歷史的世界而來。國家的倫理和權力是存在於歷史的世界裡，而且它是經由歷史的世界而被規定的。[32]

筆者雖然可以理解「倫理」此一概念中原來預設實踐要求，而且也承認它是具有「經由歷史的世界而被規定」的可能。但是在這種「事實優位於認識」的思維程序之中被肯定的「似非倫理」到底具備了何種「規定」？爲何以「國家」作爲人民存在的大前提？關於這一點疑問，也許可以嘗試去翻閱曾經因伴隨著事實局勢，而被展開的「世界史的立場と日本」座談紀錄來進行檢證。1941年12月8日，在所謂的「大詔煥發」[33]後的隔年3月4日，高山岩男、西谷啓治(1900-1990)、鈴木成高(1907-1988)以及高坂正顯(1900-1969)等四位學者，又共同召開了「東亜共榮圈の倫理性と歷史性」座談會。透過這兩場座談會的論述內容便可以理解，爲何這些從事「世界史學」研究者們，會將所共識的「主體的自覺」理念建構於「道義的精力」(Moralische Energie)之上。然而，「東亞共榮圈」之所以成爲「當爲」(Sollen)的理由，高山提出這樣的信念命題：

---

32 高山岩男，《世界史の哲學》，頁359。引文爲筆者所譯。我們要留意高山的這一段論述後接下來所提出：「國家當面臨戰爭之際，它是要求國民犧牲生命，而且以這一條犧牲作爲國民最高的義務」（頁359）的歷史意義。這內容事實上已經明顯地告訴我們，二十世紀的全體主義(Totalitarianism)是改變了「戰爭」本身的遊戲規則。而「國家」的犧牲對象，並不是從事軍事活動的士兵軍官而已，而是被稱爲「國民」（臣民）的全體。

33 編按：指對英美宣戰公告。

airiti

> 以切身的體會而眞正感受到世界史的意義者，並不是歐洲人，而是我們日本人。我想這是正當的。因爲它不是來自於日本人的主觀性觀念，而是有根據的存在於世界史之中。[34]

意即是指歷史主體之所以能夠具有「倫理」，是因爲認識主體將它訴諸於「世界史」中備有根據的歷史主體之「內部」理由。於是乎，以「我們日本人」相互爲主體的「共感」，從中衍生出作爲「國民、國家」的「倫理」實踐。這個作爲循環的「自覺」過程，在某個程度上，就如同「參與」奧運等「國際」競賽的意識一般，具有民族意識的「當爲」表現，被視爲有一定的合法性。然而實際上，這裡的「當爲」是「經由歷史的世界而被規定的」限制，視爲「合法」的大前提。但無論如何，這競賽的結果都是透過被共識的規定而被決定；同樣地，「東亞史」研究中也預設著在「知識」活動上必須遵守的規定。換句話說，若要使「世界史」成一個「知識」對象，則必須要提出具有「知之爲知之，不知爲不知」的方法。其實，當時在「東亞共榮圈の倫理性と歷史性」座談會之中，其中就有以「世界史的方法」作爲議題而進行討論。現今的有些學者在不經意地乍看之下，會認爲這一系列的座談會是面對「學理」性質的討論，[35]但是當它被參加者言及有關「方法」時，我們就能理解到其實際情形不過是以作爲循環論的「主體的自覺」，在反覆討論建構方法「以前」的根本問題而已；即是只能稱其是在執行「學術以前」的現實認識作爲根本的意思。[36]然而很諷刺的是，1942年當時的學者之間至少對於「學術」與「學術以前」之間的劃分是有「自覺」的。這與現今的「東亞」研討會中，時常理所當然地提出循環論相比，其實當時的論述還是保留著

---

34 〈世界史的立場と日本〉座談會，收錄於《中央公論》一月號（東京：中央公論社，1942），頁151-152。引文爲筆者所譯。參考子安宣邦，〈《世界史の哲學》の時：座談會「世界史的立場と日本」〉，收錄於《現代思想》七月號（東京：青土社），頁8-17。

35 例如，孫歌認定：「『近代的超克』規定的主題是討論者主體的自身問題，而『世界史的立場與日本』規定的主題卻是討論者面對的學理對象的問題。」孫歌，〈尋找「近代」〉，收錄於《竹內好的悖論》，頁184。

36 參閱〈東亞共榮圈の倫理性と歷史性〉座談會，頁123-126。

airiti

「學術」討論的可能性。

四、「世界與日本」的思維原理

就台灣史學界一般的認知而言，在認識主體的視域上，放置「世界與日本」這樣的思維模式，是僅與馬克思主義史學的「世界史」理論之間的距離，甚至以它作爲「戰前－戰中」的時間點來被掌握的。雖然，採取這種解釋或許具有局部的妥當性，但是如果不經由結構上的解析與批判，僅是以這樣的「結論」作爲建立「世界史」認識的「前提」，那麼它遲早也必須要去面對這思路本身所產生的悖論。筆者在此列舉幾例說明如此的情狀，故先觀察以下引文：

> 吾人如同是被排除於歐羅巴（編按：指歐洲）中心論一般，被排除在亞細亞中心論之外。吾人如同被排除淺薄的歐洲論一般，被排除在陰險卑屈的亞細亞論之外。吾人唯有以日本爲中心，從中打造出世界的局面。吾人已經踏上了世界的舞台，應該在這世界的舞台上飛舞。[37]

這是在「甲午」的隔年——1895年，竹越三叉(1865-1950)在《國民之友》上發表的言論。其論述的要旨，是以「世界的日本」與「亞細亞的日本」的相違性，作爲思索「國民」精神的培養效果。他的主張是必須在這二者之間做出抉擇，並且認爲需要強化「世界的日本」的合理性，進而鼓吹：「征清之大業，固然未有人種、歷史、地理之異同；因而根據世界文明、世界之局勢、世界之道理、世界之利益、世界之大運動而出，此已是十分明白之事。」[38]而同樣地對於

---

37 竹越三叉，〈世界の日本乎、亞細亞の日本乎〉（世界的日本乎、亞細亞的日本乎），收錄於《明治文學全集36：民友社文學集》（東京：筑摩書房，1970），頁145。引文爲筆者所譯。

38 竹越三叉，〈世界の日本乎、亞細亞の日本乎〉，頁143。同時參考德富蘇峰(1863-1957)在〈大日本膨脹論〉的序文有言：「筆者在主觀上，將征清問題論斷爲當今的時務，而在客觀上能夠探究到維新開國史的這個環節。無論如何征清都已被認定爲國家大事，它不過是日本膨脹大潮流的一環，是從維新革命脈絡下來的一個噴火口而已」（頁245），收錄於《明治文學全集34：德富蘇峰集》（東京：筑摩書房，1983）。此外，杉浦重剛(1855-

airiti

「日俄」戰爭的認識而言，陸羯南(1857-1907)在〈露西亞と戰ふの利害〉（與俄國開戰的利害）中一方面述說：「爲了維護我帝國在東亞大陸上的國利國益之必要，對抗露西亞的示威運動，這已經是不得不展開的自衛行爲……」；但另一方面是將「戰爭」視爲一個「矯正軍隊」與「糾正社會腐敗的良機」。[39]更重要的是，無論是民友社、政教社，這些被認爲不同思想路線的言論群體，皆以「戰爭」爲契機，主體在歷史認識上有進行「世界與日本」的對比作業，進而重新設定「世界」概念來演繹自我的「中心」位置，並以其作爲維新開國史的「必然」途徑。

筆者之所以不願將「東亞論」的思想問題僅是停留於所謂「昭和初期」的分期概念，而有意溯及「明治」年間的理由無他，這是因爲作爲地緣政治學的「東亞」，相對地並不只有被拘束於「1920-40年代」的認識對象上。爲能更爲具體地說明，在此筆者再度試著以繁體字版〈「東亞」概念與儒學〉的使用例子爲根據，而並再次強調結構性思考的必要性。例如，陳瑋芬(1970-)曾在談論「東亞儒學」的文章中以子安該文的敘述作爲模擬對象而認定：

> 約在昭和時期（1920年代）以後，開始出現「東亞」一詞，並逐漸取代「東洋」廣泛地受到各界使用。……然而，文化理念的東亞，在1930年代以後成了一個帶有強烈政治意涵的地緣政治學概念。[40]

不可否認此論述有「自然時間」上的妥當性，但是我們不能忽略如上述陸羯南的言說內容等，其實「東亞」概念早已隨著日俄之役

1924)亦言：「……局勢已是嚮往物質進步之途，也唯有藉由『國民共同一致』的力量來排除國內的小競爭，進而從中覺醒，並爭取位於『世界』之權衡。」（頁129）杉浦重剛，〈日本國民の包負〉，收錄於《明治文學全集37：政教社文學集》（東京：筑摩書房，1983年10月）。引文皆爲筆者所譯。

39 陸羯南，〈露西亞と戰ふの利害〉，收錄於《明治文學全集37：政教社文學集》（東京：筑摩書房，1983），頁231。該文曾在1903年刊登於《日本人》上。引文爲筆者所譯。

40 陳瑋芬，〈由「東洋」到「東亞」，從「儒教」到「儒學」：以近代日本爲鏡鑑談「東亞儒學」〉，頁212-214。

airiti

的「事實」認識，就已經以「自衛」概念被顯現出來。換言之，陳瑋芬對「東亞」概念的這般敘述，實際上對於維新開國史的「延續」論上並不具有任何抵抗性。相對地，「東亞」概念的認識問題是，認識主體在面臨到政經上的事實狀況時，「東亞」成爲隨即可以被提及的樣板。所以我們應該正視，當意識到「世界」此一概念時，在主體的歷史認識上會不自覺地被「世界史的哲學」的理念引力所牽引著。子安想要強調的便是此概念形成的發展過程；而且無論它是屬於文化上的，或是政經上的，由於「東亞」不但在歷史上已經體現了如此的理論體系，而並不是將問題集中於「1920-40年代」的「過去」事件，重點是「東亞」概念中已經存在著能夠展現獨善論的理論基礎。

五、「作爲方法的中國」的立論根據

無論如何，溝口雄三所提倡的「方法」概念，事實上當「中國學」研究者論及「世界」或「東亞」時，都已經被挪用成實體化過程的有效論據。例如，許紀霖(1957-)在〈以中國爲方法，以世界爲目的〉一文中並未徹底地釐清，溝口所提出的「方法」概念之中所蘊含的弔詭之處，便直接將「以『中國』爲方法，以『世界』爲目的」概念理解成：「過去人們總是『以中國爲目的（物件），以世界（西方）爲方法』，但溝口雄三顛覆了這一命題，追求另一種『以中國爲方法，以世界爲目的』的學術境界，這，應該是人類文化多元化的題中應有之義」。[41]或許，這就是到現今的一般「中國學」研究者對於他的「方法」評價。但是令人好奇的是，解讀溝口的論者本身，卻未能舉例說明其「方法」的實際作用。其實，許紀霖對於溝口的論述會作出應有的理解，是來自於他將「溝口雄三雄心勃勃的理論追求」認

41 許紀霖，〈以中國爲方法，以世界爲目的〉，刊登於台灣大學東亞文明中心「權力與詮釋論壇」網站。http://homepage.ntu.edu.tw/~kan/power/newsletter/news20050609-3.htm，原載於《國外社會科學》1998年第1期。（2008/5/13瀏覽）可參照最後一段「『前近代』時期的研究」。

airiti

識成：「從中國本土的自身邏輯重構中國的歷史，進而以一種中國的視野觀察世界」[42]這種「理念」而來。但是，在此需要停下腳步去省思，所謂「從中國本土的自身邏輯重構中國的歷史」，是否其中隱藏在以「世界或中國爲目的」的「方法」認識過程上，並且必然地將「世界與歷史主體」作爲實踐目標，進而從中不斷地摸索，尋找顯示「歷史主體」的可能？這樣的思維模式，的確是將自己的主體框架與「世界」之間的關係設定爲不證自明的前提，而認爲如此一來便能在「自我」意識之中順利地衍生成「以世界爲目的」的「方法」。關於這點，我們也可以從孫歌的言說中觀察到自我實體化與大敘述之間的連結性，其言：

> 當中國、日本和世界的漢學各自經歷了歷史的變遷之後，我相信我們有可能超越價值判斷的層面，把它們視爲一種爲人類提供精神營養的資源……。只有在這一意義上，「世界漢學」才會成爲中國人進入世界的一個新的視角，而不僅僅是中國知識界尋求海外認同的自我認知方式。[43]

從孫歌所謂「今後的漢學」的角度來觀看，雖然她自己承認對於「日本漢學思維方式」有所警戒，認爲它確實有「保守性與排他性，卻仍然在日本學術中陰魂不散」。[44]但是在這裡我們需要注意一點，這種僅是以指控「日本」的、或「過去」作爲其論述的評判標準，是否就能夠斷絕或脫離這個「認識主體」與「世界」之間的對比關係？核心的問題是溝口提出的「方法」的根據之中，早已預設了一位具有「保守性與排他性」的史學家。

爲要使讀者釐清子安之所以一再地批判「實體」論者的問題，筆者試圖以溝口著《作爲方法的中國》中被提出來的「今後的漢學（中國學）」作爲重新省思「方法」概念的切入點。[45]該書中有一篇〈津

---

42 許紀霖，〈以中國爲方法，以世界爲目的〉。

43 孫歌，〈日本「漢學」的臨界點〉，刊登於台灣大學東亞文明中心「權力與詮釋論壇」網站。http://homepage.ntu.edu.tw/~kan/power/newsletter/news20050609-5.htm，本文節錄自「世紀中國」網站。（2008/5/13瀏覽）

44 孫歌，〈日本「漢學」的臨界點〉。

45 參照溝口雄三，〈津田シナ學とこれからの中國學〉，收錄於《方法としての中國》（東京：東京大學出版會，1989），頁141-156。簡體字中譯

airiti

田支那學與今後的中國學〉的文章，並非在嚴謹的邏輯下被建構出來的「概念的解說」，而溝口實際上僅是將津田左右吉(1873-1961)提倡的「支那學」作爲一個途徑，將它作爲「今後」應該「延續」持有的研究「中國」的「方法」。即是說，溝口在這裡所使用的「方法」一詞是不同於子安所指的「方法」概念，溝口是想要將「津田支那學」中的自我實體化的路線作爲援用「今後的中國學」的理論根據。有關這個思路問題，其實在1989年，溝口的著作問世不久之後，子安便對他的論述提出批判：

> 津田是站在「世界史」的概念上去鎖定「近代」日本的先驅性，進而強調中日文化的異質論。然而，主張「作爲方法的中國」的學者，卻又在這種中日文化的異質論上試圖想要尋找出它們與新的中國觀之間的同質性，這無非是一種錯誤的思路。[46]

子安在對溝口的思路提出如此的質疑後，雖然溝口亦有提出反論。但實際內容卻只是溝口利用自己事先所設定的「自我／他者」的存在關係，作出反覆說明而已。例如，溝口認爲：「雖然津田左右吉氏曾從外部視點發問，——爲什麼中國沒有唯一神而有上帝，沒有創世主而有主宰者——但這一疑問始終沒有得到回答。」[47]而他接著在

版本〈津田支那學與未來的中國學〉，由李甦平、龔穎、徐滔等譯，收錄於《日本人視野中的中國學》（北京：中國人民大學出版社，1996），頁97-108。繁體字中譯版本〈津田支那學與今後的中國學〉，由林右崇譯，收錄於《做爲「方法」的中國》（台北：國立編譯館，1999），頁111-123。

46 子安宣邦，〈思想の言葉〉收錄於《思想》（東京：岩波書店，1989），頁4。其實，子安對於津田史學會有如此的認識，並非是學術史上的新觀點。例如，石母田正(1912-1986)亦曾論及：

> 爾來，試圖論及津田史學的研究者們皆有所忽略，當津田史學要發展為帝國主義國家而成為日本民族主義時，試圖支配他者民族的意識是不可或缺的要素。因此津田雖然主張：日本應該吸收西歐文化之同時，而在創造世界性文化上，也應該具備日本的獨自性，但這僅是針對中國與朝鮮上所採取的特殊立場。

參考石母田正，《戰後歷史學の思想》（東京：法政大學出版局，1977），頁218。引文爲筆者所譯。

47 溝口雄三著，李雲雷譯，〈中國思想與中國思想史研究的視角〉，刊登於台灣大學東亞文明中心「權力與詮釋論壇」網站。http://homepage.ntu.

airiti

〈今後的研究方法〉一節中又再度主張：「應以眾多他者的存在爲前提，時常也將自我作爲他者相對化，從而進入作爲『開放的世界中的他者』的外國研究範疇。……比如以中國爲中心來研究儒教的特質」等，溝口認定津田的「疑問——爲什麼儒教產生於中國——就是從這樣的問題意識中生髮（編按：「生髮」爲引用原文，非作者誤植，疑爲「生發」之誤）出來的。」[48]

既然如此，爲了彰顯出問題的所在，筆者對於1989年溝口在〈今後的中國學〉那一文中所提出來的具體事項作一次掃描。溝口強調：津田支那學的「原理與結構、史觀、價值判斷」這三個概念之間，必須加以區別論述，因爲以往對於津田支那學進行評價時，「這三個層次都被混爲一談了」，所以「一提到津田支那學，則過當地歸結到他那句名言：『被世界文化遺棄』的中國」，因此論述中往往會出現「津田古代支那學＝停滯觀＝蔑視支那，或蔑視支那＝無視『近代』主義＝無視中國的獨特性」，並且以這種思維途徑作爲批判的根據。[49]當然，「價值判斷」所處理的事項是異於「原理與結構、史觀」的

---

edu.tw/~kan/power/newsletter/news20050609-6.htm，本文譯自《東方學》第一百輯，2000。（2008/5/13瀏覽）

48 溝口雄三著，李雲雷譯，〈中國思想與中國思想史研究的視角〉。關於這方面的討論，葛兆光(1950-)曾提及：「在《方法としての中國》的中譯本出版以後，由於這一事關理論與方法的問題已經引入到中國，包括大陸、台灣，成了中國學術界自己的問題……。」葛兆光，《域外中國學十論》（上海：復旦大學出版社，2002），頁17。並參考，葛兆光，〈重評90年代日本中國學的新觀念——讀溝口雄三《方法としての中國》〉，刊登於台灣大學東亞文明中心「權力與詮釋論壇」網站。http://homepage.ntu.edu.tw/~kan/power/newsletter/news20050609-7.htm，轉錄自《二十一世紀》網路版。（2008/5/13瀏覽）

49 溝口雄三著，林右崇譯，〈津田支那學與今後的中國學〉，收錄於《做爲「方法」的中國》（台北：國立編譯館，1999），頁113。話雖如此，然而卻又不能同時否認的是，因爲我們一旦觀察到「支那」研究中有著「『被世界文化遺棄』的中國」觀點時，則不免會溯及到在他研究上對於「近代」所預設的肯定概念。因此，增淵龍夫(1916-1983)才會認爲，津田經由他自己所相信的「『獨占於自我依據』的『近代日本』」，並以它作爲判定「中國」的普遍依據；「因此在津田的內部中占有重大比率的『近代日本』的世界，而且利用這連貫於『獨占於西洋文化＝世界文化』的『日本國民』思想的抱負來蔑視『落後於西洋文化＝世界文化』中的『中

airiti

討論範圍，所以溝口的這項提議確實是具有其合理性。那麼，爲了要深究問題之所在，我們必須要在溝口所提倡的「今後的中國學」上加以思索，並以津田支那學的「原理與結構、史觀」作爲檢證的對象。

首先，筆者試著處理津田的「史觀」問題。對於這部分，溝口不經意地會認爲津田支那學中存在著以日本不可「局限於『東洋』、而必須要參與『世界』」作爲「民族生活的要求」。[50]但筆者認爲，在此溝口並沒有誤解津田的這一個立場，因爲他認爲，津田是希望能經由作爲「歷史主體」的認識來超克「小世界」，進而在進入「大世界」中塑造出想像「自我」的「表象」(Vorstellung)。這種「必須要參與世界」的邏輯，我們可以從津田將甲午、日俄這兩次戰爭之間等量齊觀的理由能夠作爲推定整個津田史學中的「史觀」的根據。例如，津田的「戰後」言說〈歷史の考へかた〉（對於歷史的思考法）一文中，明顯地指出這兩次戰役「並不具有侵略的力量，也並沒有具備侵略的意圖」，因爲當時的「日本」不但是弱小，況且同樣也是受到列強的壓迫。而似乎將此「事實」的認識轉換成對於「侵略」概念的理解之上，進而直接誘導出這兩場戰爭「並非是爲了準備此次戰爭的前階段」。[51]換言之，津田似乎是將「此次戰爭」的慘狀，視爲是

國』。」（頁45-46）這種觀點，等於是從「『獨占於世界文化』的『近代日本』的自我意識之下，以蔑視的視角來觀看『被世界文化遺棄』的『中國』。」（頁46）在此所產生的批判模式，的確是津田從他的「蔑視論」中所導出來的結果。但任誰也都不會將津田對於「中國」歧視的論述，作爲解釋「支那學」中存在的唯一原理。參閱增淵龍夫，《日本の近代史學史における中國と日本—津田左右吉と內藤湖南》（在日本的近代史學史中的中國與日本——津田左右吉與內藤湖南，東京：岩波書店，2001），頁45-46。引文爲筆者所譯。

50 溝口雄三著，林右崇譯，〈津田支那學與今後的中國學〉，頁114。

51 該段全文爲：「日俄戰爭之前，日本在國際上尚未成熟，力量也很弱，而且是不斷地從滿清、俄國方面遭受到壓迫的。當時的日本並沒有往外侵略的力量，更何況連侵略的意圖都沒有。所以，我想將此次的戰爭類推等同於甲午、日俄戰爭的性質是錯誤的思考方向。」（頁301）津田左右吉，〈歷史の考へかた〉，《津田左右吉全集》第二十三卷（東京：岩波書店，1965）。此外他主張：「就明治年間的日俄戰爭而言，若當時沒有那一場戰爭，那麼無論是日本的國家權威或文化作用，皆會變得極爲衰弱，進而可能產生日本對於支那以及亞洲的立場變成危機狀態。當時，日本

airiti

「維新開國發展史」的脫軌現象。即是，津田認爲有些職業軍人是經過甲午、日俄之役後，才使他們開始誤以爲自己具有特權，進而顯示自傲的心態，因此可以將「世界」概念與前兩次的戰役作一對照：

> ……皆能認定此戰爭的成果還有其它許多的意義，它不但提升了日本在世界上的地位，而且同時能夠使其參與國際上的種種工作，進而發達日本的文化；這些都是事實。由此觀之，在這兩次的戰役後，也並非必然地演進到這次戰爭的路徑。[52]

然而，無論是否將這些戰爭認識成「不具有帝國主義或侵略性質」，但是只要觀其拓疆主義的思路便能得知，他所嚮往的「司馬史觀」[53]，其實是以建構在「世界與日本」此一「原理與結構」作爲理論基礎的。而我們只要將前文所述之民友社、政教社等政論內容與史料之間進行對照後，便可驗證出「世界」認識的同軛性。同樣地，從溝口的「方法」概念中，我們時常輕易地將它視作「非歐洲的日本」

與俄國之間的戰爭是不可避免的，因此具有決定日本命運的作用。」（頁437）津田左右吉，〈自由と不自由と〉（自由與不自由），《津田左右吉全集》第二十三卷。引文皆爲筆者所譯。在此我們必須要注意，彷彿只要能夠將戰役的「性質」認識成：「日本」是能夠確保「世界」的安定勢力以及其指導角色，在對於這歷史認識上便會出現對外戰役的「消極」意義。但令人感到納悶的是，「參與國際、世界」之所以能夠成爲「必然」的理由究竟何在？

52 津田左右吉，〈必然．偶然．自由〉，《津田左右吉全集》第二十卷（東京：岩波書店，1965），頁40。引文爲筆者所譯。

53 所謂的「司馬史觀」，乃是認爲「以具有格調的精神爲支持的現實主義(realism)」此一基本觀念，將它作爲時代區分的認識依據。而其特點是把「維新開國史」的脈絡切斷成「明治期」與「昭和期」之兩塊，並將前者稱之爲「明治國家」(1868-1912)，而將後者視爲破壞前者的另一分期。以司馬遼太郎(1923-1993)的觀點作爲代表的該史觀，基本上與津田左右吉對「明治」的評價相同。例如，司馬積極地將甲午、日俄之役視爲肯定的觀點，而且對於「明治國家」執行的政策上採取支持的立場。例如，對於「廢藩置縣」此一歷史概念而言，他便會直接將它掌握成「1871年」的事情。換言之，因爲該史觀的有效性，僅是在日本「內地」而不能使用於其「外部」，所以相對在「置琉球藩」（1872年）到「置沖繩縣」（1879年）的另一「事實」——琉球處分上，便會明顯地出現此歷史觀點本身的局限性。參考司馬遼太郎，〈廢藩置縣—第二の革命〉，收錄於氏著：《「明治」という國家．上》（「明治」這個國家．上）（東京：日本放送出版協會，2003〔1994〕），頁125-157。同時參照赤嶺守，〈王國的消滅〉，收錄於氏著，《琉球王國》（東京：講談社，2004），頁190-203。

airiti

來作爲收束點；然而卻又是接受由「日本」來俯瞰「世界」的邏輯，並藉此模式認定，津田支那學是具備「超越一個民族、一個時代的個別性或特殊（換言之，突破當時的政治因素）的志向。」[54]正因如此，溝口才會提出：「他說『所謂西洋文化，即現代的世界文化』中的『西洋＝世界』，並非地理上、民族上的個別特殊的世界；至少在津田氏的主觀中，它（西洋＝世界—譯註）是一個被抽象化、被原理化的文化概念。」[55]無論如何，溝口的言說中確實有明顯肯定的意味，因此才會導出：津田認爲日本的支那學之使命是去「修正這種歐洲人的見解」[56]，而我們只要能夠檢證出，津田與溝口之間認同的「歷史主體與世界」的思維模式，便能進而去掌握「世界史的使命」的原理。在此我們應該仔細去要思考，近幾年被提出討論的「日俄百年、戰後六十年」這種以「歷史時間」來省思「史觀」命題，[57]以及在被稱爲：「從中國本土的自身邏輯重構中國的歷史」的「作爲方法的中國」，[58]和被視爲至今延續的「東亞史」之間如何提出具有整合性的「方法」？

最後，我們再度確認在1951年，津田著〈講和後における日本人の覺悟〉（在和談條約之後日本人的覺悟）一文中的主張，便可檢證出其「原理與結構」的問題：

> 日本是由於成爲以歐洲與美國爲中心的文化世界之一員，而日本試圖創造非美國風、也非歐洲風的獨自文化，因而需要賦予日本促使世界文化進展的使命。[59]

---

54 溝口雄三著，林右崇譯，〈津田支那學與今後的中國學〉，頁114-115。

55 溝口雄三著，林右崇譯，〈津田支那學與今後的中國學〉，頁115。

56 溝口雄三著，林右崇譯，〈津田支那學與今後的中國學〉，頁115。

57 例如，《每日新聞》是以「戰勝導いた近代化：『一丸』から『獨善』へ」（誘導戰勝的近代化：從「團結」到「獨善」）如此論題，討論〈日露戰爭100年—戰後60年の原點〉，刊於《每日新聞》，2005年5月26日，第16、17版。

58 參考許紀霖，〈以中國爲方法，以世界爲目的〉。

59 津田左右吉，〈講和後における日本人の覺悟〉，《津田左右吉全集》第二十三卷，頁314。引文爲筆者所譯。筆者並非反對津田左右吉對「學問」概念的堅持和定位。但不能理解的是，溝口雄三對於津田的「反權力思想」與「學問的自由精神」的觀點絲毫不提，卻只是一味地以「日本支

圖4：誘導戰勝的近代化：從「團結」到「獨善」特別報導，《每日新聞》2005年5月26日第16、17版。

由此觀之，溝口所認同的這些「被抽象化、被原理化的文化概念」的「方法」與《世界史的哲學》的「原理與結構」之間，都同樣地擁有著想要嘗試「超克」歐美中心論的使命感。而兩者的差別似乎也僅出現在「史觀」上。即是，當認識主體對於戰役的「性質」作出劃分時，他們所面對到盧溝橋事件之後的歷史狀況，是否理解爲「當爲」的，或其脫軌的現象？[60]但很諷刺的是，當研究者在論及「東

那學」裡存在的「世界史的使命」作爲「今後的中國學」的認識根據。例如，津田說：

> 就關於亞洲的學問研究而言，是因為在中共持續的權力期間之下，支那的學問絕對是無法達成完全地自由，所以日本人才是最適合研究支那；而這可以稱為世界上的日本人所應負責的義務。而後，當要面臨共產黨解除鎮壓的時候，以往這些經由日本人對於支那所作的研究，會使支那引起極大作用。

在此我們需要劃分清楚，因爲「學問」與「世界史的使命」之間是不具備有任何理論上的牽引作用。津田與溝口，似乎混淆了兩者的範疇？參考津田左右吉，〈漢文科の問題について〉（對於漢文科的問題），收錄於《津田左右吉全集》第二十三卷，頁385-386。引文爲筆者所譯。

60 這並不是意味著，《世界史的哲學》的作者是從盧溝橋事件的爆發而對於

airiti

亞」概念時，無論認識主體的視野和敘述是多麼地「大」，實質上採取了津田的「史觀」也並不會去除沖繩、台灣、朝鮮之內所產生的「必然／偶然」此一表裡論述。在這樣的思維模式下會引伸出另一個問題，便是當其欲迴避或反駁，推翻甲午、日俄戰爭的大敘述時，反而在被害者的歷史認識中又開始塑造出另一個「大敘述」。

即是，如同現今的殖民地史學研究的「史觀」一般，將「歷史的偶然」此一概念，作爲再度創造出另一種大敘述的契機。但該研究成果，實際上反而會積極地與中心論、或支配者的必然史之間產生密切的表裡關係，進而在所謂「時代分期」上重新構成被必然化的「偶然史」論述。例如，在殖民地研究之下被塑造的「台灣史」的「偶然」論述之中，似乎將「戰中」、「皇民化」等分期概念內出現的「新」思潮，皆認爲其屬於「自然時間」上的產物，並將它歸還於應屬的「母國史」的結構原理之中。換句話說，所謂殖民史研究的視點中，很難產生「歷史時間」的觀點。我們必須要思索，如「浪漫主義」等，那些早已被歸類化的「時代」範疇，這是否爲史學研究者自行創造的意象？還是「台灣史」之中必須要存在的概念？當以「抵抗」概念來觀察「殖民時代」的研究報告時，是否會因爲研究者無法釐清自身的思維，而將凡是對於侵略的抵抗與對於帝國的抵抗，皆單純地收束到「殖民」概念之中，而這「抵抗史」的表面上看來似乎因此而產生出多樣型態的可能性，但是其結構與原理至今卻仍無法被解明，便將省思「近代」的問題排除在「偶然史」的外部。

六、結語：如何「作爲方法」？

最後，筆者列舉一例進行說明所謂「作爲方法」的意味。假設，當提出「作爲方法的台灣」這個概念時，我們試圖掌握「拒絕」此一

「世界」採取了具有「當爲」的思維模式。而是「大詔煥發」的狀況，使得許多日本知識分子在侵略戰爭的焦慮感上，給予了支持戰爭的「理論」依據，而藉由「抵抗英美」的理念來隱蔽原有的不當行爲。

airiti

概念，而積極挪用事實(fact)與現實(actuality)之間的「一致性」作爲外部的視點，並對於「世界」、「國際」這種概念上提出質疑。例如，在今年3月22日，「台灣入聯公投」其歷史「事實」是由人民的意思表示，自律地設定一定的門檻——以未滿1/2的投票率給予「拒絕」。[61]而且眾所周知，去年的新聞報導中早已提到：「聯合國」是以「總會第2758號決議」作爲「台灣是中華人民共和國的一部分」的根據，而「拒絕」以「台灣」概念申請加入「聯合國」的意思表示。[62]這是誰都能認識到這一個「世界史的現實」。由此觀之，筆者嘗試提出這樣的定義：「『台灣』此一概念是拒絕維持『現實』和拒絕變更『現實』的辯證過程」。在筆者的概念定義之中，並不去考慮台灣與中華人民共和國之間存在的「事實」關係到底是什麼。因爲，筆者將此「歷史」的狀況理解成，人民所自己作出的抉擇，目的是欲以「台灣」此一概念來可以告訴其他隸屬於「世界」的人民說：所謂「世界史」這個概念，它不過是由「形式」與「現實」所組成的「倫理和權力」的總體而已。那麼，我們如何解讀投票隔一天出現的如下

---

61 全國性公投第五案爲：以台灣名義加入聯合國全國性公民投票案，內文爲：「1971年中華人民共和國進入聯合國，取代中華民國，台灣成爲國際孤兒。爲強烈表達台灣人民的意志，提升台灣的國際地位及參與，您是否同意政府以『台灣』名義加入聯合國？」關於試圖參與「聯合國」的歷史「事實」，參考吳密察，〈台灣の「國連加盟」と東アジアの平和共存〉（台灣的「加入聯合國」與東亞的和平共存），收錄於橫山宏章所編，《アジアはひとつになれるか—ポスト冷戰と東アジアの進路》（亞洲可否成爲一個？——後冷戰與東亞的進路，東京：同文館，1995），頁126。

62 「總統府李主任就總統再度致函聯合國秘書長潘基文及聯合國安理會輪值主席王光亞召開記者會」中有云：

> 李主任指出，依據聯合國相關規定，只有聯合國安理會及大會有權審議及決定新會員入會申請案，聯合國秘書長或秘書處並無篩選過濾申請案之權限。聯合國秘書處前此不僅錯誤援引2758號決議，拒絕處理台灣入會申請案，更進一步擴張解釋該決議，認為台灣是中華人民共和國的一部分。事實上，2758號決議並沒有賦予中華人民共和國在聯合國代表台灣2300萬人民的權利，更沒有提到台灣是中華人民共和國的一部分。

總統府新聞稿（2007年8月1日），轉引自http://multilingual.mofa.gov.tw/web/un/news_006.html。（2008/5/13瀏覽）

airiti

報導內容：

> ……但這樣的結果卻說明了，人民的智慧，遠比政客想像的高得多。台灣人民很清楚，台灣得不到國際地位，絕不是因爲我們不曾表達，而是因爲世界各國迫於中國不敢承認。[63]

我們並不需要進入其論述脈絡。這種敘述實以「反諷」(irony)作爲大前提，成爲有效的「方法」。在這樣的途徑下，可以解構「大敘述」的荒謬性。換言之，我們可以透過「作爲方法的台灣」來對於「參與世界」這種慣性思維上提出強烈地質疑。所謂「方法」的可能性是來自於「排除」、「遺忘」等概念的挪用，而且很重要的機制是，一個「歷史概念」是並不需要被「事實」所牽引，而它本來就具有藉由該「事實」認識來能夠刺激「現實」認識的作用。這與子安在2002年的「東亞文化圈的形成與發展」研討會中，讓與會的學者去面對「結構問題」的手法其實是相同的。即是，主辦單位提出來的那些循環論，其實都是由有意「參與」內部架構的「外部」聲音所洩漏出來。筆者希望，在「東亞」、「世界」，甚至「國際」上，積極地尋找著無法事先給予自明概念的事件、狀況或遺忘的概念，並且摸索大敘述之「外」的可能性。

63 李志德，〈解讀公投：不爽選舉操弄 拒投 穩健保台〉，《聯合報》（2008年3月23日），A13版。