政治科學論叢／第三十六期／民國 97 年 6 月／頁 33～66

亞洲的超克？
戰後日本近代性思想中的時間與空間問題

石之瑜*、曾倚萃**

摘　要

戰前日本思想界從時間性的近代，退向空間性的亞洲，結果形成了獨佔亞洲的軍國主義。戰後反省起來，同時有左派對侵略的懺悔，也有右派回歸原理性的近代精神追求；前者突破軍國主義的亞洲空間，把近代性的動能重新讀進中國歷史脈絡，恢復近代概念的時間性質，而後者則反省軍國主義造成的時間斷裂，試圖恢復具有已經加上了近代性的古層文化，促成更進一步的近代精神。在竹內好看來，左右兩派都不能擺脫西歐啓蒙現代性的束縛，進而以火中取栗的態度回到亞洲概念，提倡去實體化的亞洲方法，以同時避免實體化亞洲所曾帶來的軍國主義，及一味移植西歐近代性所產生的奴性。針對竹內好，溝口雄三透過各自歷史基體的演化，將時間性帶回，用各個歷史基體自己的特殊時間性來完成特殊的空間，既不讓每個特殊的空間內涵固定，又不讓任一特殊空間擴張。回應溝口的各個亞洲思想家，則分別根據自身的位置敘說亞洲。他們爲了抗拒現代性中的西方霸權而回歸亞洲，並仰賴多元化的與去實體的論述，超克亞洲的帝國記憶。

關鍵詞：日本、亞洲、近代、東亞、思想史、主體

* 臺灣大學政治學系講座教授，E-mail: cyshih@ntu.edu.tw。
** 美國丹佛大學國際研究院博士研究生，E-mail: b90302241@ntu.edu.tw。
收稿日期：96 年 8 月 1 日；通過日期：97 年 4 月 29 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言：戰敗、近代性論述與身分

一九四五年八月十五日正午，裕仁天皇以全國廣播向日本人民宣告戰爭終結——天皇不再是神而是凡人，解救亞細亞諸民族的聖戰成爲錯誤的侵略行爲——這場「玉音放送」成爲經歷戰爭的日本人心靈深處一個極爲震撼的記憶。如溝口雄三曾說，戰敗在他的「主體層面造成深刻的衝擊」，於是對戰後世代的的學者而言，戰爭爲何發生、其性質爲何成爲侵略、之後的日本該如何面對戰爭責任、美軍佔領等等問題，不得不成爲他們的共同關懷，對中國的認識與態度更因而再度與學者們自身的生命經驗切身相關。

上述問題在學者們的討論中多圍繞「近代」這個主軸展開，[1]「近代」本身亦是這些學者深感困惑並戮力探索的議題；多位重要思想家反省戰爭時都對「近代性」多所著墨，其核心在於處理日本在接觸「西洋事情」後，[2] 自身傳統文化的應對、變革與再生。日本自覺的近代化壓力起於幕末遭武力開國的危機感，故渴求西洋知識與科技的思想，雖然知識份子間有全盤西化派與保守派的分裂，社會上也發生許多進步和傳統相互激烈掙扎的事件（例見福澤，2005：171-195），但大致而言，此後的日本迅速地吸收了西方的工業與技術文明，進入以西方模式爲內容的近代歷史階段。

在二次大戰結束前，日本知識界的「近代」是以西歐啓蒙現代性作爲內容，並藉以爲評判一國是否已經進入近代的標準，故在當時，什麼是「近代性」基本上不是一個問題，因爲如此明確定義的「近代」乃是日本學習的目標。又由於近代性並非出自日本本身，所以日本與近代這兩個概念相加時，保存了各自的完整性，最終沒有造成思想界對自身認同的困惑。但到了戰後，由於戰敗造成自身理解的斷裂扭曲，「近代性」這一個以往提

1　「近代」一詞在日文中等同於英文 modern，指明治維新到戰敗的期間，而中文一般說的「現代」在日本則是指戰後至今，這是日語中較嚴格的用法，如韓毓海便在這個意義上提出 1955 年「五五體制」形成以後，日本才算進入現代（韓毓海，2006）。

2　此處借用福澤諭吉的第一本著作之名——《西洋事情》，第一集出版於 1866 年。關於日本「文明開化」的介紹可見許介鱗（1972）。

臺灣大學學術期刊資料庫

升身分的歷史認識，反而成了思想上亟欲追蹤與探討的困局。近代性本是屬於時間性的問題，但亞洲的概念則將討論增加了空間性的面向。下文將辯稱，長久以來日本思想界進出亞洲概念所反映的，持續是關於日本近代身分內涵不明的困惑，且這樣的困惑已經擴散到日本思想界所認識的亞洲範圍內其他社群，複製了類似的反思。與其說日本思想家力圖超克近代，不如說到後來因爲將近代性的概念空間化，以致於如今主要的困惑，同時也是要超克亞洲的實體性，厥爲一種「亞洲的超克」的寫作議程。

貳、從近代退向亞洲——「超克」思想人

一、亞洲之內的近代化

孫歌曾說：「近代化的衝擊作爲一種政治、經濟和軍事的入侵，的確來自東亞的外部，而現代性的衝擊，在原理上卻必須產生於東亞內部（2001：335）。」若將東亞的近代性置放在西方現代性發展過程的對面或外面，並區分西方與各東亞社群的互動，則東亞的近代性困境便有兩個敘事面向。其一是個別東亞民族自身的「現代化」問題，包括與傳統的對抗、現代化如何定義、如何面對西方的檢視等子題，也就是自身在東／西對立下的「近代史」如何書寫的問題。其二是在西方現代性已然加入的歷史書寫裡，各民族之間相對「近代化」的程度如何被導入「近代史」的認知中，其中主要子題就是因應日本帝國殖民主義而延續至今的各國民族主義問題，以及更晚近的中國崛起或中國威脅論，也就是亞洲各國如何被認識與言說的問題。前一面向是時間性的各自歷史進程問題；後一面向是空間性的各自主體構成問題。

日本戰後各家關於近代的論述，均可依上述兩種面向予以分類，從而論述本身的困境也有兩重向度，一是時間性的，體現在他們對於「日本是否已進入近代（性）？」、「日本近代（性）本身的內容是什麼？」、「近代（性）的內容是如何定義？」的爭論，這種知識與身分活動可以丸山真男的思想爲代表；同時在史學界探討的中國，由於出於日本自身的近代問題意識，其實也可歸入同一種時間性的範疇。另一個向度是空間性的，扼

臺灣博碩士論文知識加值系統 期刊資料庫

要地說便是歷史上的「亞洲」概念的曲折分化——日本的近代（性）可說是鑲嵌於「亞洲」意識之中，「亞細亞主義」與近代化同樣都是日本思想界的重要課題。。

在全球化時代來臨後，亞洲各國在發展超越「西方」中心、超越「民族—國家」中心敘事的動機之下，紛紛投入重省與重述亞洲，但也不可避免地與曾經實行帝國主義宰制的大東亞敘事產生潛在的聯繫；百家爭鳴之中，彷彿看見了溝口雄三所引出的津田左右吉的「相互異別化」的過程，或京都學派提倡的世界史立場。雖然這些知識醞釀未來是否會走向溝口勾勒（或期待）的多元的「世界目的」仍未可知，但在此之前，探究那潛在聯繫的時間性和空間性內容是一項重要的工作，而「近代的超克」是一個挖掘的起點。

二、「近代的超克」與日本近代性

一九四二年太平洋戰爭爆發後不久，知識界便發起諸多討論，參與者以文人爲主的「近代的超克」和以歷史學者爲主的「世界史的立場和日本」，是知名度最高的兩個座談會，而一般咸認這兩個座談會都是知識界響應法西斯意識形態，爲大東亞共榮圈辯護的行動。「近代的超克」是由雜誌《文學界》發起，於京都集結多位跨學科知識份子，以探討西方現代性的基本問題及在日本產生的效應，及日本精神的再發現（孫歌，2001：295）。孫歌（2001：305）由討論的內容與過程等方面比較兩個座談會之不同，指出「近代的超克」實爲立基於日常經驗思考的文人，和致力於抽象學理、排除日常性的學者之間，在太平洋戰爭的暴力性背景下，完成了融合肉體感覺與學理建構的一次艱難的「文化認同」，於是在這樣的理解下，「近代的超克」就不只是一句口號或法西斯侵略行爲的思想附庸，而是承載了在西方現代性衝擊下回溯並重塑他者與自我意識之過程，反映爲日本思想界自十九世紀中葉以來整體的精神狀態。

「近代的超克」的布景是以西方爲對象，意圖與西方現代性競爭甚至超越之的自我期許。由於受制於傳統精神裡「華夷變異」的潛台詞，日本各界即使在遭受西方武力開國後，仍能迅速地將西方調整成「華」之內容並向其學習，以致政治經濟上經歷了明治維新的工業與資本主義化，社會

臺灣人學學術期刊資料庫

思想上接受文明開化的啓蒙進步價值。與此同時，以往華夷關係裡的中國從「華」變成了「夷」，在圖強抗侮的危機感背景下，變成日本需要加以擺脫的亞洲「惡友」（福澤，1885／1960）。然而，正如竹內好指出，脫亞論與亞洲主義的前提都在於一種「連帶」的「心情」，這種連帶感到了二十世紀初，伴隨因對中與對俄的軍事勝利所帶來的強大自信，成爲解救亞洲民族於歐美帝國殖民主義的精神基礎。

正是在一種極端民族自信的氛圍中，雖然歷經大正民主在思想上的百花齊放，但也是針對此一時期歐美思想的大舉降臨，而引發昭和之後的反彈，法西斯主義的勃興成功地壓抑了更早傳入日本的馬克思主義，在「近代的超克」座談會裡，如後來三木清「驚訝地回憶起來」，完全沒有提到近代性的資本主義性質與階級面向（韓毓海，2006）。[3] 馬克思主義進入日本知識界時，是作爲一種高度抽象的理論，而其與日本本土基本問題的關係，也一直是馬克思主義知識份子的難題。在軍國主義的三〇年代，日本文壇興起了被稱爲「文藝復興」的純文學運動，特色是注重現實的當下性與生活實感經驗，隱晦地對時政與當局進行對抗與批判（葉渭渠，2003：486-487），稍後「近代的超克」座談會其中一個主題是「文藝復興的近代意義」，雖然當場沒有人將歐洲的 Renaissance 和日本此一純文學運動連結在一起，但文人的發言則顯然將「日本的近代」此一問題意識注入了關於歐洲近代的理解。或許可以說，當時凝聚超克知識人的並不是法西斯主義，而是自認已見到歐洲近代性的危機，因而產生日本應當抗拒的共同意識，這種共識超越馬克思主義與法西斯主義的意識形態對立。

另一個例子是馬克思主義知識份子大規模的「轉向」，但即使他們宣言支持當局的擴張立場，卻未必就此自認爲右派，或者不認爲自己是左派。原因一方面是「轉向」此一行動或可使他們維持原先各自的學術主張和政治立場，藏身於體制內繼續自己的知識工作而免於遭到下獄迫害，或使當局可以容納他們原先的政治思想（鶴見，1984）。不過，更廣的精神範疇則是近代的超克已成爲一種時代的氛圍：當日本內部所有的思想都面

[3] 另外，荒正人指出「近代的超克」就沒有否定資本主義這一點而言，便是沒有超克近代，廣松涉則將「近代的超克」視做整個昭和思想史的精神內容，而此精神的具體化就是天皇制爲頂點的國家壟斷資本主義社會結構（孫歌，2001：317、325）。

臺灣大學學術期刊資料庫

對並指向西方時，超越、克服西方則成爲一種共同的目標；凜然站在西方面前對抗，使得馬克思主義者的反戰批判無力，使得法西斯主義的軍事擴張得到收編國內一切分歧思想的合理性與正當性。

到了戰後，隨著對侵略戰爭的批判，「近代的超克」這個符號變得惡名昭彰。然而，正是那樣一面倒的批判與揚棄的討論方式，反映了從戰前便存在的問題仍舊被保留下來。左翼思想與政治正確的自由主義式反戰批判在戰後同樣風行，但在「面向西方」這樣一個背景框架下恰好合流，因爲此背景蘊含的其實是跟「近代超克」相同的近代觀，西歐式的啓蒙現代性依然是所有思辨的參照系。而在日本社會歷經快速經濟復甦以後，憲法、教科書、靖國神社參拜等政治問題近年來再度抽動亞洲各國民族主義的敏感神經，對亞洲而言，當年的「近代的超克」彷彿幽靈重現。而在討論「近代」和「近代性」時，戰後兩位思想家丸山真男與竹內好的思想不可忽視；爲了超越引發戰爭的亞洲論述，前者重新將近代性的源頭讀進日本的前近代，以讓日本回到近代的軌道上，並擺脫之前法西斯獨佔亞洲的慾望；後者則拒絕實體的亞洲，清空亞洲的可佔有性，如此則仍保留對西方近代性的警覺。本文以下同時又藉由溝口雄三的介入，開創一種由中國直接進入世界，從而迴避亞洲的主體論述，以及這種迴避態度矛盾地在韓、台知識界引發對亞洲的志趣。

參、丸山真男與竹內好的近代典型

一、回溯「近代」的原理性——丸山真男

戰後日本重要的進步派思想家丸山真男，出生於一九一四年，家學背景使他很早就培養出自由知識人的傾向（吳叡人，1999：14-15），復以就讀東京帝大法學部政治學科時，師事聲望卓著的自由主義學者南原繁，奠定丸山日後以政治思想史研究爲志業之決心，以及對自由與民主精神價值的堅持。他畢生的核心關懷是日本國民精神的近代化，亦即日本人和日本國的「主體性」之成立。

臺灣大學學術期刊資料庫

㈠抗超克的主體性

丸山真男的思想和志向受前代維新思想家福澤諭吉影響深遠，盛邦和將丸山定位爲一個「『自由主義』與『民族主義』兼顧的人」（2002：113），其「自由主義」的內涵是一種「普遍理性」，也就是「人類的平等意識以及基於這種精神的『個人主義』」（盛邦和，2002：112），而「『民族主義』是個人主義在民族問題上的放大」（盛邦和，2002：114），呼應福澤的名言「一身獨立而一國獨立」（李永熾，1999：43）。戰敗是繼武力開國後再一次的民族危機，丸山承受與福澤當年相同的危機感，認爲戰後日本需要的個人與民族，是具有「近代精神」的國民與國家，也就是說，日本需要一種「近代國民主義」（李永熾，1999：42-5）來統合個人與民族，並健全相對於國家有主體性的國民、相對於國際有主體性的國家。所以丸山反對天皇制，推動戰後民主體制建立，其實出於保存日本民族與國家於國際上之生存的理想，及著眼日本如何面對戰後的設想。

由於見證了扭曲人性的法西斯統治與侵略戰爭，以及殘酷的原爆後果，使丸山在戰敗後進行了對日本文化的深切反省。丸山對日本傳統文化的分析，有批判其阻礙近代化的部分，也有開掘其孕育近代性思維的部分：在《現代政治的思想與行動》裡，丸山（1984：3-15；27-39）批判法西斯主義的社會精神基礎是「家族主義」與「無責任感系統」；在《日本政治思想史研究》中，丸山將朱子學經由徂徠學、古學到國學之逐漸解體的過程，理解爲從「自然」到「作爲」的轉變，並認爲這是日本固有思想中早已存在的「近代化」契機。[4] 然而這個歷史契機的出現尚不足以佐證日本人已經成爲「近代」的「國民」；大東亞戰爭完全揭露了日本人一直以來缺乏的現代的主體性，即精神自立、不受任何既成教條束縛，能夠就具體情境自主獨立下判斷的能力。

丸山另外從文學的角度論證這種缺乏主體性的文化根源，藉由猛烈批

[4] 丸山（1980）以鄧尼斯（Ferdinand Tonnies, 1855-1936）的從「共同社會（Gemeinschaft）」到「利益社會（Gesellschaft）」的轉換之模式，和鮑凱瑙（Franz Borkenau, 1900-1957）的從「封建世界到市民世界」圖像爲對比，來說明朱子學的「自然」論理到徂徠學「作爲」論理的轉移。

臺灣大學學術期刊資料庫

評當時的「肉體文學」，指出日本人一種「實體化」的思維習慣（1984：358-374）；他上溯本居國學，指其在排除一切儒學相關概念（譬如道、自然、性）且強調追隨感覺事實的同時，也拒絕了一切抽象化、邏輯化的原理與原理性思考的本身，並否定了現實和規範之間緊張關係的存在。這種沿襲「肉體性」、無法從感覺層次抽離、拒絕原理的「實感信仰」態度，尤見於近代文學；至於作爲西方現代化成品而被引進的社會科學，雖提倡邏輯與抽象思考，但因爲受到同樣一種「肉體性」思想傳統的制約，總是將理論應具備的虛構性「實體化」，日本的社會科學從而變成充其量是一種對理論的信仰。「實感」與「理論」的對立架構出日後文學與社會科學無窮盡的齟齬，且彷彿分別變成「傳統」與「西歐近代」的代表，文學甚至要成爲「超克西歐近代」的先鋒，但這種對立背後共通的背景卻是將一切虛構予以「實體化」的「肉體性」，是日本式近代中根深柢固的「前近代」部分，而正由於日本始終沒有進入「以虛構對待虛構」的真正的「近代精神」，丸山認爲，日本的近代化是不成熟的近代化，不具有「超克近代[5]」的社會與精神基礎（孫歌，2001：110-117）；真正的近代文化，仍需戰敗後的精神文明重建。

丸山對超克論者的「近代」的抗拒與批判，其實深植於其學術研究的內容與態度中。他坦言自己的研究是出於一個與「近代的超克」論相對抗的超學術動機，因爲一九四二年召開的那個座談會，是知識界將日本文化優越論推向極端、並爲軍國主義提供學理基礎的實踐。根據丸山的歸納，「超克」知識人基本上相信明治以後的日本已然充分近代化，但由於過分吸收西歐近代的文化制度，使得「近代」的毒素蔓延毒害了日本，而日本應當驅除「近代」思想的污染，回到之前那保存著國學、儒學等思想的優美傳統，作爲日本對「世界新秩序」之建設的貢獻（盛邦和，2002：112）。基於反對這樣爲軍國主義張目的主張，故對他而言「維護近代已經不是一個簡單的學理問題，而首先是一個戰後知識份子的政治抉擇問題」（孫歌，2001：105）。

吳叡人（1999：16-17）轉引中島誠在其《丸山真男論》中的評論，指

[5] 此處「近代」指的是超克思想人所論的近代。

臺灣大學學術期刊資料庫

出「丸山的日本政治思想史研究實爲戰爭下精神抵抗的產物，將徂徠學解釋爲絕對主義，一方面是暗示了昭和天皇的戰爭責任，另方面是暗示現代主體性的觀念有本土基礎，並非西歐的專利，而這個論證實際上也就是在批判前述的「近代的超克」論。」如前所述，丸山對超克論的反駁是：日本的問題並非出於「近代」，而是傳統中的儒教主義、無責任結構，而且「近代」也並非西歐專利，在明治之前的日本傳統裡一樣有本土的近代性思維因素。同時，丸山在戰後各種對日本傳統文化與法西斯主義的批判，以及參與安保鬥爭、捍衛民主制度等行動，都是希望維護戰敗此一契機帶來國民的「精神革命」之努力。

㈡日本文化原型論：「古層」與「執拗低音」

丸山晚年的重要思想是關於日本文化的「古層」與「低音」。在壯年期完成追溯「日本式近代」的工作之後，丸山接著探討日本思想的「個性」及其成因。長年的學術工作使他深感日本思想史中的重要問題，是與異質文化的接觸，日本歷史上的兩大變革——大化革新與明治維新——都是深受外來文明影響的運動。儒學、佛學、歐洲思想與馬克思主義等等外來思想，在日本思想史中佔據了表層或說主旋律的地位，但這些外來思想進入日本後便發生變形而被「日本化」了，不再是它們在原產地的本來面貌。之所以如此，是歷史意識中的「古層」在起作用；通過這個地質學概念的比喻，可以說儒學、佛學、西方思想是在「古層」之上、並經由「古層」不斷變化和逐漸積累，形成日本的文化結構，外來的「主旋律」會因爲日本內部的「低音」而產生出不同於原來主旋律的樂曲。如丸山所說，日本思想的「個性」是「外來文化的絕對影響與加之所謂『日本的東西』（『古層』）的執拗性生存的矛盾的統一（徐水生，2000：327）。」

丸山說，「古層」就是「與歷史有關的、我們祖先的不折不扣的『最古』的思考方法」（徐水生，2000：325）。他歸納《古事記》與《日本書紀》的神話敘述，歸納出日本歷史意識之「古層」的基礎性範疇，[6] 並

[6] 就是「產生、發生（なりゆき）」、「持續不斷（つぎつぎ）」、「時勢、趨勢（いきほひ）」（徐水生，2000：325）。丸山又說：「把我們的歷史意識特徵規定爲『持續地變化』，從某個側面來說，它也許是將近代日本定位於世界最先進國的重要原因」

臺灣大學學術期刊資料庫

指出其兩個特點：一是「斷片性的想法」，即「古層」本身不是一個完整的思想體系，也不是任何時代的歷史思考的主旋律。所以他也特別強調「古層」不是神道；原始神道中雖有些零碎的古層材料，但如果將這些片斷誇大爲整體的日本精神或思想體系，則是極大的謬誤，譬如國學走向神學，以及軍國主義訴求皇道精神。二是「構成古層歷史觀的核心既非過去、亦非未來，而是『現在』」，即日本傳統是一種「從『現在』出發」的樂觀論歷史觀——「過去」是從現在無限追溯而成，「現在」就是全部的「過去」，所以相對之下「未來」也就是盛滿「過去」而來的「現在」——，而這樣的歷史觀，使日本人能夠「不斷享受轉瞬之間的現在，接受瞬間不斷的潮流，故適應性很強」（徐水生，2000：325），而這也是外來文化能夠很快爲日本吸納、轉化、傳播的潛因。

㈢溝口雄三對「古層」的反思——歷史基體論

丸山真男的學術成就與政治行動，在戰後日本知識界產生全面的影響，也引起後世大量對他的研究與批判。尤其他以徂徠學作爲起點的日本政治思想史研究，隨著英譯本通行世界，幾乎成爲此一學科的知識典範。這個典範在方法層次上被不斷地沿用繼承，但在知識論層次上則不斷引起討論，也讓許多後人嘗試著要超越。

以溝口雄三而言，他提出的「歷史基體論」如果作爲一種方法論觀點，其實相當程度與丸山的「古層論」相通，換言之，他們同享相似的內部性和連續性視角。溝口（1999：50）的「基體」基本上可解爲「傳統」或「通時性的要素」，二者都強調研究對象具有受容並轉化外來文化的「內發因素」，並因而都有不同於西方歷史經驗的近代化過程，故「近代」是「前近代」的連續性發展。此外，二者都將當下所見的社會現象，由對象自身的內部出發去觀察、理解，例如丸山以儒學和佛教傳入日本後的變形，指出日本歷史意識中「古層」的作用，溝口以「天下」、「生民」的視角進入清末洋務派人士的思想，一方面解構中國近代史研究中的階段論框架，二方面凸顯出，在中國所謂的西方衝擊甚至必須放在該內發的「基體」上，

（徐水生，2000：326）。

臺灣博碩士學術期刊資料庫

才能得到較好的理解。

但從另一個角度，丸山與溝口的歧異可能遠大於相同。如前所述，「古層」的提出是丸山一系列「近代」研究中，挖掘比「前近代」更古老部份的思想考古工作，於是他的思想具有明顯的時間性質；但溝口雖然強調基體本身歷史的連續性，卻因爲他也注重「相互異別化」的基體與基體間關係，使得他的思想除了有時間性，還有丸山所不敏感的空間性。另外，在同受「文化本質主義」之質問下，他們的反應也可看出時空性質意義的差別。丸山回應時強調古層的「斷片性」，譬如他在澄清「古層等於神道」的批評時，說「道」的概念本身便混雜了儒家、道家、佛教的思想；而因爲是斷片性的，「古層」便不能被單獨地挖鑿抽取成所謂的「日本性」，於是也不能等同於文化的「本質」。至於溝口，他雖並未直接提出基體的精確定義，但他說基體是不斷在「蛻變」的——蛇不會因爲蛻皮而變成不是蛇（許紀霖，1998：56）。由此可見，基體觀與古層觀有兩重重大差異：⑴在方法論上，後者是一種「定質」的觀念，它是一個固定的、與他性混合的質素，而前者則是一種「流變」的觀念，基體是整個文明體的內蘊，某種意義上可說是「整體」，卻因爲它的流變性而不是「本質」；[7] ⑵斷片的古層若不與他者混合，其本身也無法被辨認與觀察到，而這種定質性顯示了丸山的思路不具備空間性，但被視爲一個整體把握的基體則因爲能夠流動，反而能更好地理解他性的作用，所以具有豐富的空間性。

㈣溝口對近代的反思——以世界爲目的

至於「近代」的內容及其界定標準的批判，則屬於知識論層次的討論，譬如子安宣邦及左派學者認爲，當丸山在使用西方資源建立日本的「近代性」時，多著墨於現代性中自由主義和民主主義的內容，卻沒有注意到現代性也有帝國主義殖民秩序與資本主義經濟剝削的面向（陳都偉，2005：108）。另外，由以上介紹便可看出，丸山的近代論述，是以歐洲的「近代」當作思考日本的「近代」之起點，而他畢生致力建立的日本「主體性」，

[7] 溝口本人於 2007 年 5 月 10 日在清華大學演講，回答筆者等關於他與丸山比較的提問，亦證實了「流變 vs. 定質」此一差異的觀察推論。

臺灣大學學術期刊資料庫

其實也是以一個歐洲啓蒙式理性爲原型的期望；如子安（2002：182）評論說：「丸山真男的歷史哲學性觀點可稱之爲近代主義，他的近代主義可以說是將高度價值基準置於由近代自律性個人所形成的市民社會之上的思想觀。」此一批判與溝口對中國史學界的近代觀批判幾乎不謀而合，在戰後學術史的大脈絡下，子安與溝口隱然是與丸山學說對抗的聯盟（黃俊傑，2001：229）。

在史學界，展現丸山這種精神立場與方法論的史學家可以島田虔次爲代表。島田師承京都學派的東洋史家宮崎市定，他的成名作《中國近代思維的挫折》分析陽明學所標幟的「個體理性自主」精神如何在中國崛起與殞落，雖然論證方式與學理立場仍屬京都學派的傳統，但在一九四九年初版時，與丸山所持的「近代」定義是明顯相互呼應的。而溝口的重要著作《中國前近代思維的屈折與展開》就是在反駁島田的基礎上立論的，他認爲明末思想家李贄就非如島田所言，是理性自立之個體精神在中國的頂點與挫折，而是他的思想開鑿出肯定「個私」在「社會欲」意義上的主張，從而成爲「前近代」中的「近代性」發軔，是後來經過黃宗羲、顧炎武、戴震、顏元、康有爲、孫中山等人的曲折繼承而產生的中國式「近代化」之最重要思想資源。

在溝口對近代史研究框架的批判中，溝口一直試圖衝破傳統上對「近代」概念的預設，因爲那些預設基本上都出於支那學興起後，由於對西方實證「科學性」趨之若鶩，而整個搬用其研究方法，卻沒想到方法的背後，是在一個蔑視「東方」的西方中心歷史脈絡下進行對東方的理解。溝口一方面試圖打破以往近代史研究中，用西方標準規定「近代」之模式的限制，另一方面他以經濟史與社會思想史角度，對李贄、東林派人士、黃宗羲等人的研究，也是試圖從中國的思想本身去挖掘衡量中國自身近代化歷程的本土標準，這兩個層面的努力，由他近年所提出的「歷史基體論」得到一個（暫時的）總結。基體論的意義在於，「近代」的標準既不是西方的，也不是「反」西方的，勾勒一個基體的文化演變，不是要讓它被納入西方的歷史規律，也不是要爲了對抗西方宣稱其具有的普遍性，這種「不爲了面對西方」的態度，是一直以來受到西方現代性纏繞自我認知的「東方」諸民族與文化，必須有意識處理的一個歷史性結構。

臺灣人文學術期刊資料庫

九山真男反對的「超克論」中的「近代」，與他後來主張日本要建立的「有主體性」的「近代國民主義」之「近代」，其實都建立在同樣「日本有日本『自己的近代』」此一本體論意義的前提（assumption）上，卻都沒有去質問此一前提是否可能還是一個需要解釋的命題（proposition），亦即「日本何以認定有『自己的近代』？」這樣一個認識論的問題。然而如果要回應這個提問，正由於「自己的近代」是一個前提，而形塑此一前提的，是從歐洲而來的具有「普遍性」的世界觀，於是如同酒井直樹（1998）的解構，這種相對於「普遍性」的「特殊性」主張非但沒有擊敗普遍性論述的立足點，且避開了雙方真正交會的可能，並甚至補強了普遍主義的敘事框架。

溝口的「以（多元）世界爲目的」宣言則似乎藉由空間上的相互區隔，打破了這個困境，因爲在他的世界架構裡，歐洲和中國、日本都是「特殊性」，即便歐洲內部的法、德等各國，都和日本、中國一樣，有自己的「歷史基體」；真正的「世界」不是以任何一個基體的歷史爲模型的世界，而是各基體都在退出了自己的歷史基體之後，相互交會，從而產生多種標準並存的「世界」，「普遍的特殊性」本身，才是真正的「普遍性」。所以若問溝口「日本何以認定有『自己的近代』？」這個問題，他的回答可能是要先回頭尋找中國，要能在日本之外發現中國自身的歷史基體，才能主張一個在中國之外的日本歷史基體。在這個層次上，如果問溝口又是如何認定「中國有『自己的近代』」，因爲此問題並不涉及基體的確認，於是便僅有方法上的意義而已，[8] 也許溝口希望同樣這個問題也提給中國身分的中國近代史學者，這樣的知識實踐方能具有從面對西方現代性到超越現代性的能量。但溝口必然遭遇的另一個問題是，爲何有中國的而非江浙的基體？或爲何以世界而非以亞洲爲目的？

[8] 譬如葛兆光（2002／2006）與楊芳燕（2001：49）都認爲，在方法論上，溝口學說使用「前近代」此一提法，隱藏將「近代」做爲「前近代」之連續性結果的預設，從而可能導致學者在「近代」當中設定某些指標後再去回溯與重建「前近代」，換言之，就是有目的論的傾向。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、以亞洲挽救近代——竹內好

㈠竹內好的反抗

在對於「近代」的詮釋上，超克知識人與作爲反超克論的進步派代表丸山真男雖然處於對立的兩端，卻因爲分享同一個認識「近代」的前提背景，使丸山僅能與他們爭論「近代」的內容，卻沒有問、或者也問不出「何以認定存在『近代』及如何規定其內容」這樣的問題。溝口「不以西方爲任何形式的基準」的態度，則拉出了串連這些問題的線索，然而將「近代」作爲一種概念質疑的並非始於溝口，比溝口更早的還有與丸山同時期的竹內好。

竹內好至今仍是一位備受爭議的人物。人們不太容易理解他的思想，亦無法用既存的各種思想或意識形態立場來定位他：由於他在太平洋戰爭爆發後寫作「大東亞戰爭與吾等之決議」，被貼上了法西斯主義支持者的右翼標籤（諸葛蔚東，2003：171），又因戰後對「近代的超克」一系列思辨中，並沒有採取劃清界線的立場，更受當代及後世的多方質疑；然而竹內的文學與政治活動，諸如戰前的反對日本侵略中國、戰後尖銳批判日本文化與投身對美國的安保鬥爭等等，又使他不能簡單歸類成軍國與種族主義者。除了他本身就彷彿一個各種矛盾因素的綜合體，各方評價不管是來自中國學或是其他領域，所呈現的多重性更是顯出竹內好的複雜與無法簡單定義。

竹內好自幼因父親事業失敗而家境貧寒，曾自言爲此而產生深切自卑感，也因而鑄造出強烈的不服輸與自負性格（諸葛蔚東，2003：165）。他在上大學以前幾乎一直是個成績良好的「優等生」，但進入東京帝大文學部支那學科以後，他卻很少去上課，畢業論文也並未遵循當時支那學的傳統；[9] 似乎在他早期的求學過程裡便能不拘泥於「優等生」這樣的虛榮，實際上他也開始對迄至當時的學術積累及日本整體精神文化，產生獨特的

[9] 他的題目是「郁達夫研究」，在當時以研究中國古典文學爲主的支那學科裡，這樣的題目是創舉，也是異數。

臺灣大學學術期刊資料庫

反抗與批判意識。

㈡重回「亞洲」火中取栗

一九三四年一月，竹內在即將畢業之前與武田泰淳、尾崎俊夫等人共同創立「中國文學研究會」，標幟了近代日本「中國學」的成立。中國學自許有別於傳統漢學及採取進口實證方法的支那學，批評後二者均缺乏「熱情」、自外於現實的「旁觀者立場」（孫歌，1998：56-60），這也是竹內發表在研究會刊物《中國文學月報》（後改名《中國文學》）上的第一篇批判性文字的中心主旨，揭示了他此後畢生的思想基調。對他而言，學院式的思考方式只是逃避「直視現實的污濁」此一知識份子本來的使命，而他畢生從事的，就是以人生熱情不斷進入每一個污濁的現實當下，並頑強地「抵抗」。

「抵抗」或許是最能刻劃竹內好一生志業的詞彙——這是總結他的一種方式，也是讀者要進入他的思想世界時所需的概念工具。竹內好是從魯迅得到這個詞彙以及精神力量。在公然與漢學、支那學決裂以後，在某種意義上他也實踐了與自己的決裂，那就是宣布《中國文學》的「廢刊」。同年，他完成了《魯迅》，並以其獨特的方式閱讀、感受魯迅對其自身所處的現實的思索與「掙扎」。他讀到的「抵抗」是不斷的「自我否定」：在每一個當下否定自己成爲自己，也否定成爲自己以外的任何東西；竹內（2005：206）曾以魯迅著名的寓言〈聰明人和傻子和奴才〉，指出魯迅式的「絕望」，是「被叫醒的奴才」的狀態，也是「抵抗」的姿態：「奴才拒絕自己成爲奴才，也拒絕得到解放的幻想，……即無路可走而必須前行，或者說正因爲無路可走才必須前行這樣一種狀態。」

對他而言，魯迅在本質上便是一個矛盾，這矛盾是掙扎這一過程所淬鍊出的結晶，而掙扎的痛苦與絕望做爲「抵抗」的本身，則是使竹內好能從掙扎的過程得到鼓舞的力量。他這種對魯迅的獨特理解方式，亦成爲他後來比較中國與日本文化與討論「近代」時的思想武器。戰敗後的竹內好和丸山真男一樣，也試圖處理「近代」與「主體性」的問題。竹內與丸山在戰後因爲「和平問題談話會」及反安保運動結爲盟友，但兩人論述「近代」的方式迥然不同：丸山致力批判日本文化中的「前近代性」，但竹內

臺灣人文學術期刊資料庫

的起點則無涉前近代，而是著眼於日本「無抵抗的近代化」（孫歌，2005：49），即認爲日本人的歷史意識中，不管認定的是哪一種「近代」——對超克知識人而言指的是西方，對近代主義者而言是以西方爲模型的日本——其實都是沒有「主體性」的，都屬於一味追隨所謂強者的奴才表現。準此，他自然不同意使用西歐的文明觀念以建立「主體性」與「日本的近代」的作法，在戰後，他從事的始終是「火中取栗」的工作，總是在看似政治最不正確的地方，企求通過「自我否定」以滌盪日本的思想，並尋找抵抗之契機。他的論述可以歸結爲以下三點：首先，這種抵抗不只是面對西方的，更是面對日本自己的；其次，沒有抵抗的地方就沒有「自我更新」，於是就沒有真正意義的「近代」；最後，「主體性」不是成爲日本自己，而是「拒絕成爲自己，也拒絕成爲一切」。

自我否定的高潮，是他提出以亞洲爲方法。竹內不計較在戰敗後亞洲是如何政治不正確的概念，直言應當以亞洲爲方法，追求真正的普遍性，並揭穿歐洲的特殊性。故「亞洲」對他而言「是理念，是方法，是他否定以進化史觀解釋歷史的工具，……準確地說，竹內好儘量避免亞洲的實體化」（孫歌，2001：56）。這樣直接探討亞洲，才能有效抵抗歐洲的特殊性，但同時也才能對戰爭產生出真正的反省，避免重蹈佔領亞洲的錯誤，並在日本的近代性中建立主體。

㈢在中國發現主體性

戰後初期由於美軍佔領，竹內好第一個面對的其實也是民族主義問題，故他曾自稱是半個近代主義者（諸葛蔚東，2003：199），但他後來反對套用近代主義的理解模式，而是藉由並置中國與日本、歐洲與東洋，而從彼此的關聯中抽繹「近代」。竹內好認爲，東洋（相對於歐洲）的近代化是在歐洲的強制之下發生，近代化基本上是歐洲的自我保存與自我實現「運動」。然而即使歐洲的意義是動態的，也不代表東洋的意義只能是靜止沈滯，或只能默默被歐洲依其歷史目的改造而已；相反的，東洋實際也是動態的，「通過抵抗，東洋實現了自己的近代化」（竹內，2005：186），故東洋近代化的歷史是「抵抗的歷史」，同時歐洲也需要透過東洋的抵抗，才能產生異質感而確立自己。

臺灣大學學術期刊資料庫

竹內眼中的東洋是因爲有「抵抗」而不停地感到失敗，故「失敗感」是抵抗存在的證明，如同「醒著的奴才」。然而他眼中的日本，受限於「優等生文化」的精神結構：眾人應當向優等生學習，故優等生有指導劣等生的使命且後者應當接受；日本對於向更優秀者（歐洲）學習一向不以爲忤，且若一旦有失敗事件發生，很快就能歸因於不優秀的劣等生，所以優等生不會有「失敗感」。這兩點解釋了日本優越感與自卑感並存的心理，將之總結爲沒有「抵抗」的「轉向型」文化，同時由於沒有抵抗，就沒有主體性——「對於抵抗的放棄正是日本文化優秀性上的表現」（竹內，2005：208），「沒有抵抗，說明日本並不具有東洋的性格」，同時，「它沒有自我保存的欲望，又說明日本並不具有歐洲性格」，則「日本什麼都不是」（竹內，2005：196-197）。

十九世紀以後的日本由於自認完成了歐洲性的近代，故而比中國進步，然而在竹內的「近代」認知裡，所謂進步的反而是在中國那樣具有東洋性格之「抵抗精神」。由於近代化的主流理解方式是將「西洋－東洋」之間的動態聯繫，呈現爲「前進－後退」之相對關係，所以當在「西洋－東洋」互動裡同樣遭遇東洋的「失敗」時，日本是以成功來否定（deny）失敗、以前進來否定後退，日本的「成功」與「前進」等於是根據西方認爲東洋的「失敗」與「後退」而被給定的，但中國則是以持續的抵抗來否定（negate）那種給定的失敗。竹內好稱中國爲「回心型」文化，中國的「自我否定」是不停地回入自身，向內否定「自己」（Be）是不斷形成的自己（Being），也否定是自己以外的任何其他狀態，相反地，「轉向型」是向外抹煞或改造自己的文化性格。中國（東洋）則是處在抵抗西方也抵抗「自己」當下的狀態，無論中國是否意識到「自己」在與西洋的相對關係中才能現身與自我理解，但中國的「不前進」或「後退」反而表示了它拒絕成爲在這關係中的自己。此外，「抵抗」的創造性在於它能夠產生主體「自我更新」的能量，如孫歌所說：「竹內好所關注的這種『抵抗』的意義不在於它是否要取西歐而代之或從劣勢轉爲優勢，而在於他包含了與西方近代發生關聯性的契機……它是一種『掙扎』，是在自我之內否定了他者也否定了自我之後重新創造的與他者相矛盾的自我」（孫歌，2005：60）。

臺灣大學學術期刊資料庫

竹內好的主張打破將前述兩組圖式「並列」而生的「西洋＝前進／東洋＝後退」局面，他的「抵抗」概念穿透了「前進」與「後退」之間平面座標式的靜態關連，也因爲中國的抵抗在這當中觀察不到，從而戳破「前進－後退」此一模式之本身實爲西方設定的理解方式。故竹內好主張的中國式的抵抗，一方面使西方模式遽然失效，另一方面也指引出一種脫離西方規定的存在方式。中國拒絕成爲自己與拒絕成爲一切，於是只能是中國，但日本「什麼都不是」，因爲原本便沒有「自己」，所以也不能是日本；換句話說，沒有自我否定的近代亦不是「近代」，沒有「抵抗」的主體不具有「主體性」。

重新進入竹內好當年寫作〈大東亞戰爭與吾等之決議〉支持太平洋戰爭的歷史感覺，便可以理解竹內好要「超克」的，並非超克知識人的那種「近代」，而是日本自身那個無抵抗、僅僅是追隨他人腳步而從無主體性的「近代化」。他自始反對日本對中國和周邊國家的侵略行動，因爲那只是複製西方帝國主義模式而欺凌所謂的「失敗者」，而太平洋戰爭的對美宣戰，則是正面抗擊帝國主義，也是日本終於展現主體性的決斷與「抵抗」。

㈣溝口雄三對抵抗的反思——相互異別化

「抵抗」這種思維方法與態度，在溝口的思想中也顯然可見，尤其體現在其「不以任何標準爲唯一標準」的世界觀中。[10] 竹內好以「中國的自我否定」拆解了「西方－東方」二元對立的框架，溝口則跨出此一範式長久以來的束縛，得以進一步提倡各「歷史基體」相互參照的多元世界。

作爲竹內的後輩，溝口的學術其實有很大部份在批評竹內及其同一代的中國研究學者。溝口基本上認爲，包括竹內在內的許多第一代中國學者們，懷抱著對中國羞愧或仰慕的情感，並投射在自己的學術工作內容中。在溝口眼中，這些研究和戰前「沒有中國的中國學」相同之處在於，他們都沒有將中國與自己「相互異別化」出來，都在用自己的需要在看中國。

[10] 溝口（2005：28）以下這段話相當能彰顯他與竹內的靈犀相通之處：「對於自我詢問研究中國古典文獻意義的人來說，竹內好的遺訓意味著這樣的行爲：與中國的當下正面相向，在這樣的關聯之中追問日本的存在方式、日本亞洲認識的存在方式。」

臺灣大學學術期刊資料庫

例如，溝口（2005：28）在整理日本關於中國之「近代」的幾種看法時，將竹內的中國認識歸類爲「超近代論」的；「近代論」是在有意識或無意識下以歐洲近代爲尺度，「超近代論」則是厭棄前者之方法，而試圖在中國檢取出「非」歐洲。[11] 溝口（2005：20-21）說：「那個「非歐洲」終究不外是以歐洲爲基準的、可說是歐洲反作用下的「非」而已。」

在中國學領域內關於研究方法的立場，溝口不認可竹內好實際上是以中國作爲日本的參照系的作法，而主張中國原本就與歐洲或日本一樣，都有自身的歷史基體，不應該在任何預先設定的框架中比較其進步或落後，「日本與中國之間，不待插入『歐洲』，自始二者就是相互獨特的」（溝口，2005：22）。於是，溝口自然不會同意竹內好以「自我否定」的有無來評判日本與中國的「近代」是進步或退步，而會認爲應該在二者各自的「前近代」基體中理解個別的「近代」。對溝口而言，竹內的作法是試圖將「西方」從自身排出而將「西方」樹立在自己的對面，卻因此而規定自己也只能站在「西方」對面、規定了自己的存在狀態。溝口既不贊成戰前的思想界要競爭誰能夠更西方，但戰後的思想家則試圖與戰前切割，從而彷彿在競爭誰能夠更「非西方」。這種「競爭」本身就是溝口所不同意的，因爲出於爲了自己（日本）而產生的主體位置與視角，都可能導致誤解對象的結果，所以他認爲學者需要清醒知道自己所屬的主體位置，但不能「爲了」這個位置而去觀察中國，導致中國成爲日本之內容；爲此，退出日本、使關於中國的歷史基體的知識裡沒有日本，如此才能認可日本的主體性。

根據溝口的批判，竹內的中國認識由於將自己設定在「反西方」的位置上而益加鞏固「西方－東方」的二元對立認識圖式，然而如前所論，竹內好藉由中國／東洋的「抵抗」，反而使西方模式聲稱的普遍性失效。這不是說溝口誤解了竹內，因爲溝口批判的上下文，其實是在日本中國學半世紀以來整體的發展狀況中進行的。

除卻上述的分歧，竹內與溝口的知識體系實有許多高度相似之處。首先在方法論層次上，溝口與竹內的思維方式中同樣具有一種「動態性」的

[11] 此亦對應溝口（2005：19）對中國學發展過程的評論，一是戰前因爲跟隨西方而「抹煞中國的中國學」，二是戰後因爲負疚感及批判日本的「復權的中國學」。

臺灣大學學術期刊資料庫

特徵。竹內好演繹「近代」時著眼於東洋的「抵抗」，便已經透露出不同於黑格爾式的東洋概念，且在比較中國與日本的「近代」時，「回心」與「轉向」的對比也是充滿動態性的理解方式。而在溝口學說中，基體概念本身便將文化視爲流變的主體，而「相互異別化」視角亦企圖在不受相互關係牽制的問題意識下，建立每一個主體自己的演化途徑，故從研究方法到理論建構過程都是動態性的。

其次在認識論層次上，他們都重視特定歷史事件發生的當下，因爲當下的事件最能反映出整體歷史展開中的張力，可以說「瞬時性」是二者思想的另一個共通點。承前述，動態性的思維方法之建立，往往需要捕捉歷史中緊張的瞬間，才能進入一次性的歷史事件，故這樣的思想者必須具備敏銳的感知力，在不預設任何前提的情況下能夠「神入（empathize）」對象在其所處的時空當下的苦惱。[12] 這是竹內好不同於許多「缺乏熱情」的學者之處，他的許多爭議性舉措，如戰爭時的「主戰」與廢刊、戰後卻主動碰觸「近代」與「亞細亞」等政治不正確的問題，都是高度貼合歷史感而反應在當下的實踐行動；這也是溝口採用的「內部視角」在歷史哲學上的意義，他進入多位中國的思想人的現實意識，以及多次歷史事件的內部轉折當中，如李贄、戴震等人，或者里甲制弱化、洋務運動等社會變動，都是對歷史中幽微之處（幽微是出於過往認識模式造成的忽略）的掌握。

最後，在認識論與本體論的雙重意義上，溝口與竹內都傾向將研究對象概念化、「去實體化」，用丸山的話說，就是作爲「虛構」看待。溝口提出「以中國爲方法」，其對象是中國，竹內論「作爲方法的亞細亞」，對象是「亞洲」。他們都不將對象限於「中國」或「亞洲」指涉的地域意義，而試圖賦予這兩個地域符號某種概念性，而避開具體內容，即使有內容，也是流動性的。竹內好儘量避免亞洲的實體化，溝口亦將「中國」視爲一個通往「多元世界」之過程，雖然他的學術成果中，研究對象的確是一個實體的中國（相對於竹內好），但研究的目的卻在於時間性的歷史進程帶入，從而空間性的基體內涵成爲是時間性的，於是超越中國、也超越

[12] 溝口（2004／2007）在〈關於歷史敘述的意圖與客觀性問題〉一文中，提倡要不帶任何前提地「赤手空拳進入歷史」，甚至不惜遭遇「文化本質主義」之批判，也不避諱與「政治正確的文化相對主義」正面交鋒，亦頗似竹內好當年「火中取栗」的決絕姿態。

臺灣大學學術期刊資料庫

實體性，甚至通往更高層次的「多元普遍性」。同時，使他們能將各自的研究對象概念化的前提，都是先將「西方」或「歐洲」也概念化，並且分別以某種原先「西方／東方＝先進－落後」框架裡看不到的主體內在規律（亞洲的「抵抗」、中國的「理」觀），相對化了原本東西二元對立框架裡的固定內涵；這種排除固定內涵的要求，也正是溝口「多元世界」設想的核心，也就是「普遍性」之所在。

肆、從邊緣主張去實體——誰的什麼亞洲

藉由以上與丸山、竹內兩位日本戰後重要思想家的對話和比較，可以察知溝口的知識體系和他們之間實有複雜的脈絡傳承，尤其顯現在各自的「近代」觀上。「近代」是溝口思想開展的重要起點，然而在十八世紀以後的東亞思想史中，「近代」由於纏繞著日本自我認識斷裂的歷史，使其作爲問題意識在日本學術圈代代相傳，但它彷彿也只有在日本內部才能引起較多的迴響與思辨；再者，溝口學說近年引起的對話乃至知識效應，雖然諸議題依然深深牽涉現代性，但大多無法勉強歸入「近代」此一知識議程。這些對話發生的平台，主要還是那個被竹內好概念化、機能化了的「亞洲」。[13] 以下圍繞「亞洲」爲軸線梳整當代與溝口的知識對話之同時，另外提出一個饒有興味的問題，即爲何溝口甚少討論「亞洲」？

一、具有危險性的亞洲——子安宣邦

以概念史的範疇而言，「亞洲」其實是一個歐洲的觀念，原因不僅止於它產生於文化交會過程中，還有它後來被使用的方式。在日本，「亞洲」和「東洋」、「東亞」等概念有著綿密複雜的共生連繫，反映當時日本在西方和中國之間的歷史關係及日本的自我認識（陳瑋芬，2005）。子安曾指出，黑格爾在《歷史哲學講義》中描述的「東洋式專制（oriental despotism）」及作爲其範例的中國，規定了後來的西洋對東洋與中國的認

[13] 本文以下旨趣在使幾位亞洲內的思想人，就「亞洲」概念發生對話，不擬深究日本近代以來各種「亞洲主義」之具體內容。整理亞細亞主義的作品可見（王屏，2004）。

臺灣大學學術期刊資料庫

識方式，且「如緊箍咒般束縛了極力向西方認同的近代日本之東洋觀」。[14] 汪暉在長文〈亞洲想像的譜系〉（2002／2007）中則明晰地闡釋黑格爾「如何」建立那樣的東洋觀。他以歷史社會學的方式追溯黑格爾知識的生成背景：亞洲概念的生成與中世紀歐洲「現代化」的歷史有內在關連，具體地說，就是關於近代以來從歐洲大陸上發生的擴張，包括政治意義上的民族國家融合、經濟意義上的地理大發現。抵達新大陸的西、葡、荷、英等各國人，在回望他們啓程的那片土地時產生了「歐洲」和「歐洲人」的意識，也同時爲新知識學科如地理、歷史、語言學、哲學、宗教學等培養了發展的條件。黑格爾從這些新知識體系獲得對不同地域與不同文明加以分類歸納的工具，並在論述結構上進行一場「時間往空間的轉換」，即爲向「絕對精神」發展的時間向度，轉換爲由亞洲向歐洲的空間向度，從而生產出地域性的文明差異觀。

子安（2004：166）隨即指出，黑格爾的東洋觀在日本扎根，並成爲日本自我認同與改造東亞、企圖成爲東亞核心領導者的思想淵源，譬如當談「脫亞論」時寫道：「『脫亞』意味著擺脫落後的亞洲，與先進的歐洲合而爲一。……也就是將歐洲形構的東方觀，原封不動的轉成日本建構的亞洲觀。」之後這種亞洲觀，在亞細亞主義「提攜連帶」的口號下，變成逕行帝國主義獨佔亞洲的基礎。子安自承受到竹內許多啓發，「作爲方法的亞細亞」揭示不以歐洲史發展爲普遍模式的立場，影響子安關於「近代」與「東亞」問題的基本思路。他與溝口是東大同年，也是戰後批判西方中心知識與世界觀的同盟，但兩人的取徑不同，子安傾向解構主義，溝口則傾向歷史整體主義。子安的日本思想史是，在歷史敘事中彷彿不證自明的前提處提問，解構許多思想史當中的「關鍵字」諸如「東洋」、「東亞」、「世界史」、「徂徠學」，他在方法論上的重要觀點——「作爲方法的『江戶』」，其內涵就是在追問，那些形成「江戶」的話語是如何在「近代」的語境中構成，以突出幕府江戶與近代解讀的江戶之間的不連續性，進而解構日本的「近代」與近代性思維模式（趙京華，2004：306；吳珮蒨，

[14] 子安（2004：129）舉的例子是福澤諭吉〈脫亞論〉，及竹越與三郎以日本語言之特性證明「日本爲歐洲文明在亞洲的嫡子」論述。

臺灣大學學術期刊資料庫

2007）。他也和竹內好一樣主張一個「作爲『方法』」而非實體性的東亞，他認爲「所謂『實體的東亞』，是日本帝國在尋求具備有機性的『東亞』一統論時捏造而成的」。並且認爲「作爲一種方法論，有必要貫徹到所有關於『東亞』論述的具體實踐上」，是具備批判性的（子安，2004：18）。

準此，子安「作爲方法的『東亞』」與「作爲方法的『江戶』」是如出一轍的方法論立場，也展現其汲取竹內好排拒帝國主義文化霸權的認識論精神。此外，他也用這樣的「東亞方法」批評溝口：由於溝口從津田支那學中讀出有關「原理性的主張」，並在「相互異別化」的立場上加以支持，[15] 但子安認爲津田支那學的「原理」就是某種「有機性的東亞一統論」。畢竟異別化的過程使中國相對化於日本之外，也就相對化於日本所追求的東亞之外，如此的危險性在於，對於類似戰前的實體的東亞無法進行反省，也就可能在將來重蹈覆轍，而絲毫不顧及被概念排除在外而無法現身的所謂中國。故即使溝口明確表示沒有接納津田的中國觀，但子安仍認爲溝口在「相對化」中國的同時，卻在堅持原理的立場上把中國從日本或從日本的東亞抹消掉了（張崑將，2004：282-3）。或許可以說，對子安而言，正因爲溝口要超越「西方」與「反西方」的限制，以致在處理日中之間的實存問題時，忽略「東亞」概念的歷史脈絡，從而消解實際存在於日本現代性當中的殖民性張力。

二、不容亞洲造成零碎化——葛兆光

著眼於「過度相對化」來批評溝口的還有葛兆光（2002／2006）。在爲《作爲「方法」的中國》寫的書評中，他認爲溝口「各自有各自的近代」這種認識方式存在內部矛盾，因爲這種方法使得「世界性」被「多元性」零碎化，從而溝口企求的「普遍性」也將被「特殊性」架空。雖然葛氏在史學方法論與中國史研究領域的交集之處對溝口的批判十分切中肯綮，但這裡則顯然未能與溝口「世界性」與「普遍性」的含意有效對話；因爲他將溝口的「世界性」與「普遍性」放置在一種固定模式的、可一體適用的

[15] 《作爲方法的中國》第六章中，溝口（2005）推崇津田支那學的幾個「原理性」特徵，而他支持的原因在於津田將儒教從日本分離出去，是中國學很重要的一步；日本的中國學應該要把自己從舊漢學習氣中相對化出來、也要從西方規定的框架裡相對化出來。

臺灣大學學術期刊資料庫

基礎上來理解，而其實溝口的這兩個概念，是在一種「退出」一體適用性與固定內涵的意義上使用的。或許對溝口而言，「多元性」非但不會零碎化「世界性」，反而「零碎化」的狀態才是「多元世界」之真諦，每一個歷史基體各具「特殊性」，就構成世界免於單一標準壟斷的「普遍性」。

葛氏會那樣理解溝口的原因，容或可從他的「亞洲」論述中窺得端倪。在介紹日本的「亞洲主義」以後，他接著梳理其在晚清至民初中國的複雜反應，並從中歸結出中國並未與日本分享同樣的「亞洲」認同。「本來中國的地理觀念中，就沒有『亞洲』或『亞細亞』的意識，而只有『中朝』與『四裔』的觀念，直到近代接受西方地理學的空間說法，才有『亞洲』的意識，但是這種地理學意義上的認知，卻與政治學意義上的認同無關。」（葛兆光，2005：246）他認爲即使中國一些重要知識份子曾經呼應過日本的「亞細亞主義」並促進中日親善，但其實是出自對快速富強的日本背後那個西洋文明的艷羨。中國的自我認同仍延續傳統的天朝觀，「在它的歷史記憶中，日本並不是一個平等的國家而是『蕞爾島夷』」，（葛兆光，2005：250）而「它在價值和文化上的認同空間是『中』或者『西』，並不很會考慮建構一個相對於西方的『亞洲』」（葛兆光，2005：251）。正因爲中國人歷史意識裡根深柢固的「天下主義」，故亞洲主義不是中國的，只是日本想像的共同體（葛兆光，2005：251）。

「天下主義」於是固定在一個「『中』／『西』」框架（而這是中國的概念分類）裡「中」的那一側，復以「天下」作爲「中國式的普遍性」概念，也被歸到了「中」的那一側，與另一側「西」形成對峙，而其後果若非衝突，就是吸納，反映在清末保守派與中體西用派的立場差異上。然而此一對峙本身的意義就是「中」與「西」兩種普遍性之競爭，爭何者的「一體適用」程度更高；故顯而易見地，這種競逐「更」普遍的普遍性內涵，並不同於溝口設想的藉由「退出」自身問題意識才能提升的「普遍性」。

三、以邊緣為中心——白永瑞，陳光興

除了大陸以外，同樣對「亞洲主義」討論抱有距離感的還有韓國知識份子，譬如白永瑞（1999：4）明白表示：中國和朝鮮不像日本那樣積極地將亞洲作爲一個單位來思考，基本上是在日本的議論的影響之下，大多

臺灣大學學術期刊資料庫

是以反論對應日本爲盟主號召的亞細亞主義。

白氏回溯朝鮮的亞洲意識如何形成，指出在十九世紀下半葉，由於西歐列強的壓力，使朝鮮從解體的中華帝國分離出來，成爲與清朝平等的國家，並開始自覺到自身爲亞洲此一地域圈中的一個單位。在抵抗西方侵凌的背景下，朝鮮曾出現過類似日本「亞細亞連帶論」的主張，但隨著日本亞細亞主義的變質，淪爲殖民地後的朝鮮基本上不存在討論亞洲的動機與意義。[16] 即使在解放以後，民族國家建構的問題也因爲快速地被併入冷戰格局的對立陣營，使韓國至今仍自認族國建構尚未完成，也尚未具備跨越國家疆界思索區域性概念的能量。

但是從一九九〇年代開始，冷戰格局瓦解的國際情勢與全球化下資本與文化流動帶來的國內生活經驗轉變，使族國中心的典範受到挑戰，且區域性概念又再度受到重視。白氏於是認爲，長久以來在「大國陰影」下的韓國，在重獲參與「亞洲」論述的契機時，主要的倡議便是一種納入「周邊」主體的東亞視角；在這種視角中的東亞「應視爲本地區各種主體的相互競爭、妥協、聯絡的場所」（蘆恆，2007），避免爲特定民族的民族中心主義所壟斷。

類似的「邊緣視角」提倡者還有台灣。陳光興（2005：151-161）出於思考台灣「主體性」的動機，在回顧「亞洲」回應「西方」的幾種後殖民主義途徑以後，指出這些策略正是在「回應」的過程中更加鞏固了「西方及其他（west and the rest）」的結構性公式，並且在這樣的公式當中，那個「其他」或者說亞洲，也同時被視爲一個內部同質的存在，其本身豐富的多元異質性就被掩蓋了。故陳氏希望將對話的對象從「西方」（對台灣而言是美國）轉移到「亞洲」的內部，並在操作上借用溝口「基體論」的理念，提出其「『亞洲』做爲方法」的模式，必須能夠讓亞洲內不同的基體得以相互參照，不再只是將亞洲當成分析的對象，而意味著知識生產轉化的媒介，同時也是「自身」再發現／轉化的動力（陳光興，2005：151）。

在陳光興（2005：199）的設想裡，「亞洲」是一個進行對話的場域，

16 「由於亞洲的觀念不論是地域秩序意義上還是文明意義上都以民族國家的獨立爲前提，並與爭取獨立的課題相聯繫，這在陷落爲日本的殖民地以前對一般民眾可能會有說服力，但在身陷殖民地的情況下這不過是空談而已（白永瑞，1999：7）。」

臺灣大學學術期刊資料庫

也是主體因對話而自我轉化的過程；他坦承自己批判性地繼承溝口的「以中國爲方法」，將「中國」代換成「亞洲」，更直接地說，陳氏期望的是通過與「亞洲」內其他的「歷史基體」對話、或說進行「相互異別化」，在差異流動中有助「互爲主體性（inter-subjectivity）」的建立，也同時讓其中任何因爲「主體性」宣告而發生之壓迫性，得以被亞洲消解。

然而如果稍加深入地推敲韓國與台灣的兩種「邊緣視角」，仍可以發現二者有所不同。若我們依循竹內好的指引將他們的「東亞」與「亞洲」都僅當做概念，白永瑞的「東亞視角」要求納入「周邊」主體，意爲從周邊主體的立場出發看待主體間的關係，這些關係則涵括帝國主義與冷戰遺留的歷史問題；「東亞」不是視野，主體與主體的「相互關係」才是。陳光興想要將一直以來台灣的對話對象從美國轉到亞洲內部其他的「基體」，於是他的「亞洲」傾向是一種視野、是經由「相互關係」證明「主體性」的空間，則「相互關係」不是視野，是實踐「主體」的手段。是故，白氏的「東亞視角」論中，各「基體」之「主體性」是給定的前提，但陳氏的「亞洲方法」論中則未必如此；但由於後者的「主體性」概念並非固定不變的本質，且認爲實踐「自我轉化」更是主體性之意義所在有關，故亦不可將它們的差別簡單化約爲有無預設「主體性」。

若以韓國和台灣的現實情況來看，二者在歷史上其實處在類似的位置，同樣受美國（西方）、中國、日本三方擠壓，然而上述兩位學者的不同想法透露他們的發言背景：韓國與台灣各自在主流國際關係中的處境不同，前者在十九世紀末已獲國際承認，但卻往往因爲中國與日本的龐大而不能充分現身；後者則至今仍無國際身份，造成內部各種主體主張（如中國 vs.台灣）相互傾軋。當自我無法在「自我—他者」關係中獲得承認時，甚至可能導致彼此壓迫，則每一種自我主張都需要透過跨越既有邊界（如亞洲）的相互關係，來獲得某種平等的認可，進而平撫相互否定的命運，厥爲亞洲方法。

四、誰需要亞洲？

顯而易見地，由竹內到子安一致堅持的「非實體性」，也被白永瑞和陳光興的「亞洲」觀繼承，並且從以上每位學者論「亞洲」或「東亞」的

臺灣大學學術期刊資料庫

內容，彷彿可以看見他們背後各自的發言位置，或說他們做爲日本人、中國人、韓國人、台灣人的「歷史基體」：子安論出的「亞洲」，是爲了警惕日本曾犯下的歷史錯誤；葛兆光論出的「亞洲」，是中國因爲歷史性的中心地位，而不情願理解或參與的周邊；白永瑞論出的「亞洲」，是源自朝鮮欲反抗大國以取得平等地位的民族主義；陳光興論出的「亞洲」，是可以容許複雜的跨文化歷史與艱困的國際關係中，消解任何主體性主張的壓迫性。他們對溝口的知識呼應，不論是批判或是吸收採用，卻都直接或間接在「亞洲」的討論中展現出來，於是浮出另一個問題：溝口自己對「亞洲」的看法又是什麼？

雖然溝口曾與濱下武志、宮島博史、平石直昭合編一套七卷本的叢書《在亞洲思考》，[17] 該書可謂日本現今收集關於「亞洲」論題之相關論文最豐富完整的著作，然而在溝口本身的知識體系中，其實仍不算有針對「亞洲」的理論性探討。若就其學說的內在邏輯探討其原因，至少可以提出兩重：⑴溝口強調的那種「多元性世界」，冀求超越「西方」（如丸山）或「反西方」（如竹內）的基本點立場，以及基本點立場所派生的各種規定「近代」和基體發展的標準，便已經昭示自己不願意接受「歐洲（西方）」與「亞洲（東方）」對立之模式的原則；⑵他亦強調的「基體的相互異別化」，也必須以「每個民族或文明都有個別獨立的基體」做爲本體論上的前提。

以上兩點都指向一個結論，就是溝口的學說體系不適合論及「亞洲」，因爲如果一旦有「亞洲」做爲相對於「西方」的概念出現，不但會更加固定溝口意欲打破的那種西方普遍性圖式，更會一元本質化圖式中的「西方」與「東方」，妨礙多元的民族歷史基體再現。不論是將「西方」或「東方」視做鐵板一塊，都將掩蓋它們各自內部的多元異質性，從而消滅相互異別化的本體論前提。

當然溝口並沒有絕口不談「亞洲」。在許多演講與論文中，他依然會提到亞洲以及它的概念史。或許他會同意，「亞洲」（如果也有這麼一個

[17] 原文爲《アジアから考える》，直譯爲「從亞洲出發思考」，正文使用的是孫歌的譯法（孫歌，2001：69）。

臺灣大學學術期刊資料庫

亞洲「基體」存在的話）仍然在進行中；[18] 由於近代以來爲了要回應「歐洲」，使「亞洲」變成一個充滿矛盾而太過混雜的「基體」，還無法用任何概念來解釋它，於是人們更需要「基體論」的方法論精神，亦即一種不斷退出「亞洲」以進行交互觀照的視角，來更好地認識、理解、詮釋「歐洲」、「非洲」、「美洲」等他者客觀性，以達到「多元」世界中的「亞洲」。這也更接近溝口主張的那種具有「普遍性」的特殊性。

伍、結語：「近代」的時間性與空間性

「近代」與「亞洲」是日本知識界在戰後討論的重要課題。由於「近代」牽涉的種種問題，在戰前戰後的一切緊張性都凝結於「近代的超克」此一精神結構，故本文先略述「近代的超克」之背景與意義，接著引介戰後進步派，也是近代主義代表丸山真男及他的「近代」觀，並由溝口與他的想像性對話，帶出對西方普遍性霸權有敏銳認識的竹內好。本文進一步介入竹內好，並比較其與溝口雄三的思想。雖然溝口曾在中國學研究的領域內批評過竹內，但他的思考方法其實很大程度地承繼了竹內好的思想遺產。溝口基體論與多元世界論當中流動性的視角，在竹內好的論述中相當清晰；將中國「作爲方法」，亦即將對象去實體化、概念化的作法，和竹內好處理「近代」與「亞洲」的作法又非常類似。本文然後整理當代回應溝口學說的幾種論述，並發現這些論述可以順著「竹內亞洲」的線索，在「亞洲」論題的思考脈絡梳整、理解。最後則延續前節的發現，提出不同「基體」的不同亞洲論述，實出於不同發言位置，暗示了不同的身分需要；也爲溝口學說中「亞洲」的缺席，提出了幾種可能的解釋。

日本知識界向來只有關於「近代的超克」的討論，而沒有「亞洲的超

[18] 溝口在 2007 年 5 月 10 日於台灣清華大學的演講問答中如此回答筆者等的問題：「『亞洲』在我的印象中，19 世紀的亞洲是被壓榨的亞洲，20 世紀的亞洲是無法被正確評估、是被誤解的亞洲，中國與日本都是亞洲的一份子，都沒有辦法掌握自己的定位，也沒有把自己的東西當作自己的東西，這是我認爲的關係」。可見在他的設想裡，不論中國或日本都還沒有辦法恰當地言說「亞洲」，或許還需要更頻繁與深入的相互了解與相互異別，某種「亞洲」的意義才可能出現，而那也可能只是很多種意義當中的一種而已。

克」這樣的提法，但從本文的整理中卻發現，近代性的探討不曾脫離對亞洲的界定，這在戰前與戰後皆然。大東亞共榮圈的主張後來受到思想界以「世界史的立場」相呼應，而世界史的立場所奠基的本體論，恰是四十年後溝口所重提的所謂「基體」。不過溝口已經改用多元化的基體，以免於戰時世界史的立場所影射的普遍性的基體，與因而助長的帝國主義傾向，反映出面對「亞洲」的戰後日本思想界，正從迴避的態度轉趨積極，並且努力超越實體的亞洲。故近代的超克同時必須是亞洲的超克，此何以在將近代性去實體化的同時，超克思想人在戰後進一步企圖將亞洲也去實體化。

戰前日本思想界從時間性的近代，退向空間性的亞洲，結果形成了獨佔亞洲的軍國主義。戰後反省起來，同時有對侵略的懺悔，也有回歸原理性的近代精神追求；前者突破軍國主義的亞洲空間，把近代性的動能重新讀進中國歷史脈絡，恢復近代概念的時間性質，而後者則反省軍國主義造成的時間斷裂，試圖恢復具有已經加上了近代性的古層文化，促成更進一步的近代精神。在竹內好看來，這兩派都不能擺脫西歐啓蒙現代性的束縛，進而以火中取栗的態度回到亞洲概念，提倡去實體化的亞洲方法，以同時避免實體化亞洲所曾帶來的軍國主義，及一味移植西歐近代性所產生的奴性。針對竹內好，溝口雄三透過各自歷史基體的演化，將時間性帶回，用各個歷史基體自己的特殊時間性來完成特殊的空間，既不讓每個特殊的空間內涵固定，又不讓任一特殊空間擴張。回應溝口的各個亞洲思想家，則分別根據自身的位置，敘說他們的亞洲，在多元化的與去實體的亞洲觀中，自言自語，或許是在實踐溝口提倡的相互異別化的多元近代性。

參考書目

一、中文部分

丸山真男著，徐白、包滄瀾譯，1980，《日本政治思想史研究》，台北：台灣商務。譯自《日本政治思想史研究》，東京：東京大學出版會，1976。

丸山真男著，林明德譯，1984，《現代政治的思想與行動——兼論日

臺灣大學學術期刊資料庫

本軍國主義》，台北：聯經。譯自《現代政治の思想と行動》，東京：未來社。

子安宣邦，2002，〈作爲事件的徂徠學：思想史方法的再思考〉，《台大歷史學報》，29: 181-187。

子安宣邦著，陳瑋芬譯，2004，《東亞儒學：批判與方法》，台北：台灣大學。

王　屏，2004，《近代日本的亞細亞主義》，北京：商務。

白永瑞，1999，〈世紀之交再思東亞〉，《讀書》，8: 3-8。

竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，2005，《近代的超克》，北京：三聯。

吳珮蒨，2007，《從中國反譯日本？面對竹內好抗拒西方的策略》，台北：國立台灣大學政治學系中國大陸暨兩岸關係教學與研究中心。

吳叡人，1999，〈悔恨與自由——丸山真男與日本戰後民主〉，《當代》，144: 14-33。

李永熾，〈丸山真男的思想世界〉，《當代》，144: 35-47。

汪暉，2002，〈亞洲想像的譜系〉，李陀、陳燕谷（編），《視界》第八輯，石家莊：河北教育。

孫　歌，1998，〈漢學的臨界點〉，《世界漢學》，1: 56-60。

孫　歌，2001，《亞洲意味著什麼——文化間的「日本」》，台北：巨流。

孫　歌，2005，《竹內好的悖論》，北京：北京大學。

徐水生，2000，〈丸山真男的日本思想古層論初探〉，《武漢大學學報（人文社會科學版）》，53(3): 324-328。

酒井直樹，1998，〈現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題〉，《台灣社會研究季刊》，30: 205-236。

張崑將，2004，〈關於東亞的思考「方法」：以竹內好、溝口雄三與子安宣邦爲中心〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，1(2): 259-288。

盛邦和，2002，〈丸山真男：傳統演化與文化的現代化〉，《日本學刊》，3: 110-122。

臺灣大學學術期刊資料庫

許介鱗，1972，《日本政治論》，台北：聯經。

許紀霖，1998，〈以中國爲方法，以世界爲目的〉，《國外社會科學》，1: 54-58。

陳光興，2005，〈「亞洲」做爲方法〉，《台灣社會研究季刊》，57: 151-161。

陳都偉，2005，〈丸山真男論的諸相——日本學界對丸山真男的最新述評〉，《世界哲學》，5: 107-110。

陳瑋芬，2005，〈「東洋」「東亞」「西洋」與「支那」——近代日本對國家主體性和普遍性的企求〉，陳瑋芬（編），《近代日本漢學的「關鍵詞」研究：儒學及其相關概念的嬗變》，台北：台灣大學，頁 83-148。

黃俊傑，2001，〈主編引言〉，《臺大歷史學報》，28: 225-231。

楊芳燕，2001，〈明清之際思想轉向的近代意涵——研究現狀與方法的省察〉，《漢學研究通訊》，20(2): 44-53。

溝口雄三著，林右崇譯，1999，《作爲方法的中國》，台北：國立編譯館。譯自《方法としての中國》，東京：東京大學出版會，1989。

溝口雄三，2004，〈關於歷史敘述的意圖與客觀性問題〉，賀照田主（編），《學術思想評論》第 11 輯，長春：吉林人民，《思與文》網站，http://www.chinese-thought.org/zwsx/001589.htm。

溝口雄三，2005，〈做爲態度的中國研究〉，《讀書》，4: 27-37。

葉渭渠，2003，《日本文學思潮史》，台北：五南。

葛兆光，2002，〈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》〉，《二十一世紀》網絡版第 9 期，http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/0209009.htm。

葛兆光，2005，〈想像的和實際的：誰認同「亞洲」？——關於晚清至民初日本與中國的「亞洲主義」言說〉，高明士（編），《東亞文化圈的形成與發展——儒家思想篇》，台北：臺灣大學，頁 239-259。

福澤諭吉，1960，〈脫亞論〉，《時事新報》（1885 年 3 月 16 日上），收於《福澤諭吉全集》第十卷，東京：岩波書店，1960。

臺灣大學學術期刊資料庫

福澤諭吉著，楊永良譯，2005，《福澤諭吉自傳》，台北：商周。譯自《福翁自傳》，東京：岩波書店，1978。

子安宣邦著，趙京華譯，2004，《東亞論－日本近代思想批判》，長春：吉林人民。譯自《日本近代思想批判》，東京：岩波書局，2003。

諸葛蔚東，2003，《戰後日本輿論、學界與中國》，北京：中國社會科學出版社。

韓毓海，2006，〈「近代的超克」及其變奏〉，《21 世紀經濟報導》，《烏有之鄉》網站，http://www.wyzxsx.com/Article/Class14/200610/11149.html。

蘆　恆，2007，〈文明論與地域共同體——新世紀初韓國人的東亞觀〉，《國際邊緣》網站，http://intermargins.net/intermargins/TCulturalWorkshop/asia/02.htm。

鶴見俊輔著，李永熾譯，1984，《日本精神史：1931-1945》，台北：學生書局。譯自《戰時期日本の精神史：1931-1945 年》，東京：岩波書店，1982。

臺灣大學學術期刊資料庫

Overcoming of Being Asian?

Temporality and Spatiality in Post-War Japan's Thoughts on Modernity

*Chih-Yu Shih** *& Tracy Yi-Tsui Tseng***

Abstract

An obsession with modernity plagued Japan's modern thinkers as modernity seemed the key to Japan's inferiority to the West. One solution was to return to an Asia that enabled Japan to overcome modernity's alien features. However, this stress on Asia practically led to imperialist expansion. As a remedy, Maruyama Masao decided to bring modernity back into Japan's pre-modern history, while Takeuchi Yoshimi relied on an Asia that was a process rather than an entity. Koyasu Nobukni echoes Takeuchi with a postmodern narrative on East Asia that denies any claim to fundamentalism. In contrast, Mizoguchi Yuzo shuns Asia by linking each national modernity to the universal world without anything in between. Mizoguchi ironically inspired Baik Youngseo and Chen Kwang-hsing to resort to Asia again. Both cherish peripheral, sub-national narratives. Together, they are united in the quest for a deconstructed Asia that can overcome modernity's Western features.

Keywords: Japan, Asia, Modernity, East Asia, History of Thoughts, Subjectivity

* University Chair Professor, Department of Political Science, National Taiwan University, E-mail: cyshih@ntu.edu.tw

** Ph.D. Student, Graduate School of International Studies, University of Denver, E-mail: b90302241@ ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術
期刊資料庫