臺大歷史學報第28期
2001年12月，頁225~231

BIBLID1012-8514(2001)28p.225-231

§研究討論§

主編引言

一

本刊本期刊載兩篇短稿，分論中國與日本的「近代性」，這是作者溝口雄三與子安宣邦兩位先生，在二〇〇一年五月十二日應邀在《東亞近世儒學中的經典詮釋傳統》研究計劃第六次研討會中，以「東亞近代的新視野——比較與觀察」為題進行對談，事先準備的文字稿。編者謹就兩位作者的學術背景，以及兩篇短文的「問題意識」略作介紹，以作為讀者閱讀時的參考。

溝口雄三（1932~）是日本學術界研究中國思想史卓然自成一家的前輩學者，研究領域甚廣，對於明清思想史及中國近現代思想史，都提出重要命題與看法。溝口先生任教東京大學數十年，曾任北京的日本學研究中心主任，一九八九年曾任新竹的清華大學歷史研究所客座教授，亦曾赴美國洛杉磯加州大學及哈佛大學任短期客座教授。溝口先生所發表的專書及論文為數至夥，其中最為膾炙人口的是《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980）、《中國の思想》（東京：放送大學振興會，1991）及《方法としての中國》（東京：東京大學出版會，1989）等書，也曾譯註《魯迅集》、李卓吾的《焚書》、王陽明的《傳習錄》以及佐藤一齋與大鹽中齋的著作。

子安宣邦（1933~）與溝口雄三是東京大學時代同年級好友，係日本思想史的權威學者，著述宏富，專著包括：《宣長と篤胤の世界》（東京：中央公論社，1977）、《伊藤仁齋——人倫的世界の思想》（東京：東京大學出版會，1982）、《「事件」としての徂徠學》（東京：青土

臺灣大學學術期刊資料庫

社版，1990；2000年ちくま學藝文庫）、《鬼神論——儒家知識人のディスクール》（東京：福武書店，1992）、《本居宣長》（東京：岩波新書版刊，1993；2001岩波現代文庫）、《宣長問題とは何か》（東京：青土社版刊，1995；2000ちくま學藝文庫）、《近代知のアルケオロジ——國家と戰爭と知識人》（東京：岩波書店，1996）、《江戶思想史講義》（東京：岩波書店，1998）、《方法としての江戶》（東京：ぺりかん社，2000）等書。除了專書之外，子安先生也編輯《岩波講座。現代思想》全16卷（合編。東京：岩波書店，1993~1995）、《江戶の思想》全10卷（責任編輯。東京：ぺりかん社，1995~1999）等書。

二

溝口與子安雖然都出身東京大學，但專業領域互不相同。溝口雖然也有心於中日比較思想史，但他的專攻領域在明代以降中國思想史；子安的專業領域則是德川日本思想史，而且子安先生諸多論述呈現相當明顯的「後現代主義」研究取向。

這次溝口與子安兩位先生的對談，首先值得我們注意的是：雖然他們都從世界史的視野重新思考中國與日本的「近代性」問題，但是，他們都不以歐洲史的「近代」作為普遍的模式，也不以亞洲的「近代」作為所謂「世界史」的「近代」之註腳。

溝口雄三在這篇論文中首先歸納論述近代中國史的三個視野：資本主義的視野、文明的視野，以及他自己希望建立的「內發式近代的視野」。溝口接著指出中華文明有其獨特的「長期穩定性」，最後他提出應以所謂「內發式近代」的觀點思考近代中國的發展歷程，而獲得以下的結論：「中國在它自身最困難的時期，終於成功地對外戰勝了西歐和緊隨其後的日本，對內則既維護了內發式近代的主幹（統治理念），同時又試圖通過不斷攝取西方文明並反過來使自己的文明原理得以再生；與此同時，中國既通過社會主義的體制對抗資本主義，同時又接受了資本主義以超越社會主義的意識形態性，現在也正處在以克服資本主

臺灣大學學術期刊論文資料庫

義、文明、內發這三種困境為指歸，面向新的世紀尋求新的發展的階段。」整體而言，溝口認為中國近代的發展動力是「內發的」，其發展過程也因而具有中國的獨特性。

溝口所採取的「俯瞰中國近代的新視角」，其實是從他數十年來學思歷程中蘊蓄而出的看法。早在一九八〇年，溝口對「近代」這個概念就有所反省，他在論述明清思想史發展的專書的「序言」中說：

> 「近代」這個概念，本來就是歐洲的概念；這個概念本來是歐洲人內部相對於舊時代的自我歌頌之概念，然而隨著「歐洲」自我膨脹為「世界」，這個概念也在不知不覺之間變成了世界性的概念；這個時候，「近代」這個概念甚至成為證明歐洲在世界史上的優勢地位之指標。至於亞洲方面，或則抵抗、屈服，或則讚美、追隨，最終則接受了這個概念；因此，對亞洲而言，「近代」一詞不得不成為各式各樣轉折的概念。
>
> 本書試圖突破這個無奈的轉折，並解開它的束縛。我們既不抵抗歐洲，亦不追隨歐洲。也就是說，已經接受的東西，就加速它的亞洲化，使它根植於亞洲。亞洲自始就與歐洲不同；如果要在亞洲找尋「近代」，那麼唯有溯及亞洲的前近代，並以其為「近代」的淵源。要言之，唯有藉著亞洲固有的概念，把「近代」一詞重新加以界定。（參見溝口雄三，〈はしがき〉，《中國前近代思想の屈折と展開》，頁ⅰ。）

溝口強調在亞洲史的脈絡中理解所謂「近代」的內涵與意義。他進一步指出，太平天國可以視為中國的「近代」的肇始，因為從十九世紀下半葉開始，傳統中國的「均」、「平」等概念，開始自我轉化成為近代的「平等」。他認為，中國的「近代」孕育了孫中山以資產階級為主導的共和思想，同時也包含了民生主義，具有中國獨特性，並繼續促使人民的民主革命，因而在階段性的發展上更進一步、而且以嶄新的面貌邁入「現代」。（同上書，頁41。）

溝口所著《中國前近代思想の屈折と展開》這部書，從中國思想史專業領域來看，是對島田虔次（1917~2000）學說的有力反駁。島田先

臺灣大學學術期刊資料庫

生在一九四九年撰書分析所謂「中國近代思維的挫折」，以歐洲史的發展軌跡作為參考架構，而論述李卓吾的自殺所顯示的中國近代式思維的挫折。島田先生在一九八二年曾有一段「夫子自道」之言，他這樣說明他自己的著作：

> 本書遵循王陽明—泰州學派—李贄這樣的思想發展路徑，論證了它是處於危機中的近世士大夫的生活和意識的必然產物，而且，探求這個思想「運動」為什麼在李贄死後竟終息了的原因。其所以以「近代思維的挫折」為題，乃是假定以歐洲的社會和思想的發展為典型而進行思考的話，那麼，因為所謂以布爾喬亞市民社會在中國並未形成，所以作為思想來說，它們是一定要失敗的。作者的立場，與其說是「哲學意義的」，倒不如說是「思想史」的。（島田對於中國是否會自然地向資本主義的市民社會發展，直到今天還抱有疑問。參見島田虔次，〈戰後日本宋明理學研究的概況〉，《中國哲學》第七輯（1982 年 3 月），頁 148。）

島田先生以歐洲史所見的「近代」發展歷程作為標準，斷定中國「近代思維的挫折」，他的研究觀點基本上與京都大學的中國史研究傳統一脈相承。京大中國史研究從內藤湖南（1866~1934）開始，常常不免以歐洲史的「近代」作為指標，思考中國的「近代」。所謂「內藤史學」主張公元第十世紀的唐宋之際是中國近世史的開始（參見內藤湖南，〈概括的唐宋時代觀〉，《歷史と地理》第9卷第5號（1992年5月），頁1~11。此文有中譯本：〈概括的唐宋時代觀〉，收入劉俊文主編，黃約瑟譯，《日本學者研究中國史論著選譯》第一卷「通論」，北京：中華書局，1992，頁10~18），顯然以歐洲史經驗作為參考。內藤先生指出作為中國史的「近代性」的一些指標，例如「君主獨裁的代興」、「君主權力的確立」以及經濟、文化的變化（參見高明士，《戰後日本的中國史研究》，臺北：明文書局，1996，頁104~116），實際上都以歐洲歷史經驗作為參考架構。這一點也獲得「內藤史學」的傳人如宮川尚志與宮崎市定的確認（參考：Hisayuki Miyakawa,"An Outline of the Naito Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China," in *Far Easter Quarterly,* XIV:4 (Aug. 1955), 533~522; Miyazaki Ichisada, "Konan Naito:

臺灣大學學術期刊資料庫

An Original Sinologist," in *Philosophical Studies of Japan,* 8, 1968）。島田虔次對中國思想中的「近代性」的說法，實浸潤在京大中國史學風之中，正是在這種以歐洲的「近代性」為典範的中國史解釋學風之中，我們看出了溝口雄三所謂「中國前近代思維的屈折與展開」的學術意義。

就強調亞洲的「近代」之亞洲性格這一點來看，子安宣邦與溝口雄三的論點可以互相發明。子安在本刊本期所發表的論文中呼籲：「為了重建東亞地域概念，以及為了再思考這個地域學術的傳統，我們有必要檢討造成『東亞』的地理學概念本身所形成的亞洲之『近代』概念。」為了重建亞洲之「近代」的再認識，子安宣邦也對京都學派所建構的「世界史哲學」的論述加以批判。子安認為「世界史的哲學」是一種失敗的「世界史之終結」的論述，因為這種「世界史的哲學」只是對抗西洋的一種論述而已。所謂「世界史的哲學」，也就不能免於壓抑自己的主體性而論說「世界秩序」或「世界史」的破綻。換言之，子安宣邦所強調的是：思考亞洲史的「近代」，我們不能僅從作為「他者」（other）的歐洲史的「近代」折射回來思考「自我」，而必須從「自我」的視野進行思考。子安所謂「作為方法的江戶」正是強調從江戶日本到近代日本的內在演進。他這種「作為方法的江戶」，在基本思考立場上接近於溝口雄三的「作為方法的中國」，也受到竹內好的「作為方法的亞洲」的概念所啟發。（參見子安宣邦，《方法としての江戸》，頁7~16。）

從戰後日本學術史的角度來看，溝口和子安對中國與日本的「近代」的看法，隱約之間頗有與丸山真男（1914~1996）學說對抗之架勢。丸山真男所著《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976）一書，基本上從歐洲的「近代」之軌跡析論日本的「近代」，指出日本的「近代」是從「自然」邁向「人為」的發展，又強調日本的「近代」之特殊性在於儒家思想內部的自我分裂，特別是荻生徂徠對朱子學思維方式的批判及其對政治之重視。丸山真男的學說頗為細緻，難以簡單概括，但是他以歐洲的「近代」作為思考日本的「近代」之起點，則相當明確。丸山真男的學說雖然也遭受包括他的學生在內的學者極大的批判，但是，丸山真男在當代日本學術界極具影響力，當係不爭之事實。正是在這種學術背景中，我們看到了溝口雄三與子安宣邦對亞洲的「現代」的說法的意義。

臺灣大學學術期刊資料庫

三

其次，溝口與子安論述中國與日本的「近代」，都不是將學問當作「知識的遊戲」，而是充滿了對現實世界的關懷。子安宣邦強調「為了重建東亞地域概念」，而必須重新思考亞洲之「近代」。溝口雄三更是為了二十一世紀多元文化與多元「現代性」，而強調亞洲的「近代」之亞洲性格。

溝口雄三最近曾檢討日本的中國思想史研究，指出日本學術界有許多「無中國的中國研究者」。他認為日本現代大學的學問分工制度，為這種「無中國的中國研究者」提供了制度上的保護傘。而且，這種漢學研究者的「自我世界」也是「無中國」的「哲學」世界，也就是研究者個人的對古典愛好的世界，他們筆下陽明學或朱子學的世界，是滿足知識慾的世界，與江戶時代的「漢學」者的世界無甚差別。（參見溝口雄三，〈日本的中國思想史研究之改革與進程〉，《國際儒學研究》第4輯，北京：中國社會科學出版社，1998，頁18。）溝口之所以批判日本學界的「無中國的中國研究者」，正是因為他們欠缺對現實中國的關懷。溝口曾比較中國與日本思想中的「公」這個概念，指出中國將「天之條理」亦即天理、公理視為最高的「公」，即使是皇帝也須服從的倫理觀，而在日本——尤其是明治維新之後的日本——特異的國家體制所製造的國民倫理觀，則將天皇視為至高無上的存在和最高的「公」，天皇成為國民的主腦，國民在其下親如一家，這是日本獨特的倫理。（參見溝口雄三，《中國の公と私》，東京：研文出版，1995，頁42~90。）

溝口主張廢除日本天皇制度。他在一九八五年對未來的日本有以下這一段深刻的反省：

> 二十一世紀的日本應該成為依據公正、正義等原理處理國際、國內事務的國家。但在事實上，二十世紀的日本卻以「大」日本帝國自居，妄圖稱霸亞洲。這一妄想破產之後，日本又以經濟「大」國自恃，致使世界齒冷。日本將武力與利益置於普遍公理之上，至今仍不能擺脫「小人」秉性。作為一個日本知識分子，我為大部分日本

臺灣大學學術期刊資料庫

> 人對於自己的「小人秉性」無所察覺的現狀痛心疾首。更有甚者，大部分日本人甚至連中國人背地裏稱自己為「小日本」這一事實以及這一稱呼的含義都一無所知，仍然在一味求「大」，至今仍以中國在經濟上落後於自己為由，以小人特有的勢利眼蔑視中國。
>
> 我為此反覆向年青的學生們呼籲，捨棄經濟大國之道路，選擇文化「小國」之立場。這意味著自覺克服島國的封閉、自處、排他和單一性，克服這些弱點的最好途徑是廢除天皇制。與此相對，基於公正的原理，政治道德和社會道德應比「利」更受到重視，島國國民的溫和、勤勞、高水準的教育程度和技術能力——這些小國的特質均應得到發展。（參見溝口雄三，〈「小日本」與二十一世紀〉，《中國研究月刊》1996 年 1 月號，頁 49。）

讀者在溝口先生的諸多論著中，幾乎都可以讀到強烈的現實關懷。溝口和子安都是為「現在」和「未來」而「過去」，他們的思想史學問世界中充滿了強烈的經世理念。我們要在這種學問脈絡中，理解他們對亞洲的「近代」的諸多看法。

最後，為了提供另一種對照性的觀點，本刊本期也同時刊出臺大歷史系王遠義先生析論中國的現代性的論文，以供讀者對勘比較。

（責任編輯：查　忻　校對：邱鐘義）

臺灣大學學術期刊資料庫