

日本近代性與中國

——在世界現身的主體策略

石之瑜 著

國立編譯館 主編・出版
鼎文書局 總經銷

日本近代性與中國

—在世界現身的主體策略

九十七年三月初版

石之瑜◎著

國立編譯館／主編・出版
鼎文書局股份有限公司／總經銷

國家圖書館出版品預行編目資料

日本近代性與中國：在世界現身的主體策略／

石之瑜作；國立編譯館主編。--初版--

臺北市：編譯館，民 97.03

面；公分

參考書目：面

ISBN 978-986-01-3269-4（平裝）

1.近代史 2.日本 3.中國

731.57

97002493

版權所有
翻印必究

日本近代性與中國－在世界現身的主體策略

作者：石之瑜

主編者：國立編譯館

著作財產權人：國立編譯館

發行人：藍順德

出版者：國立編譯館

地址：106 臺北市大安區和平東路一段 179 號

電話：02-33225558

傳真：02-33225598

網址：<http://www.nict.gov.tw>

總經銷：鼎文書局股份有限公司

地址：100 臺北市重慶南路一段 49 號 4 樓

電話：02-23822538（代表號）

傳真：02-23317388

劃撥：0018163-5 鼎文書局股份有限公司

網址：<http://www.ting-wen.com>

中華民國九十七年三月初版

定價：新臺幣 200 元整（平裝）

ISBN 978-986-01-3269-4

GPN 1009700326

※本書保留所有權利，欲利用本書全部或部分內容者，須徵求
著作財產權人同意或書面授權，請洽國立編譯館。



前 言

—主體何在？

本書反省近代日本思想界如何通過中國建立自我認識，並指出其間不同於西方之處，尤其是並未如一般西方後現代解構作家或文學批判所說那樣，是以操弄中國為對象來實現自己的身分；相反的，日本知識界始終苦思的是，如何退出中國，或如何視中國與日本為一體。基於此，本書各章討論了西方主義、普遍性方法、神道方法、退出情境的方法、自我修養方法、亞洲方法、中國方法、科學方法等等關乎論述策略的理論，著重於各自對日本身分或日本意識產生的不同效果。主要涉及的思想家包括故白鳥庫吉、故內藤湖南、故西田幾多郎、故津田左右吉、故竹內好、溝口雄三等。各章藉由對日本中國學的重新詮釋，間接批判西方的社會科學與中國學，整理出迥然不同的思維方式與世界觀。

20年代末期，薩伊德（Edward W. Said）在《東方主義》（Orientalism）一書中，批評普遍主義對差異的不尊重，這個批評也可以用來批評主流社會科學界，亦即藉由把東方描述為一個特殊且落後的對象，來突顯自身的普遍性與先進，並延伸出改造東方的責任。在本書第一章中，辯稱這樣的批判仍陷入「自我一對象」的認識框架下，藉由考察

中國與日本的思想史，發現在現代性加入之前還是之後，不論中國的天下觀與日本神道觀，都不靠與對象的差異來進行自我認識，也沒有賦予自身改造他人的責任，反而是透過自我修養與砥礪來超越差異。依照這種不以對象為自我認識框架的思想方法，本書以下各章提出對日本中國問題專家的重新閱讀，將日本近代中國學的開展，根據日本思想家的自我認識脈絡，端視思想家是否將中國視為屬於日本自我範圍內，藉以整理中國、中國學與中國學家之間的相互構成關係。

二次大戰結束後，思想家急於撇清與侵華歷史的關係，戰前的左派或自由派都被他們視為轉向和斷裂，這其實是他們的一種身分方法，幫助自己切割與戰前歷史的關係。以致90年代以後右翼提出對戰前歷史敘述的修正，似乎與戰後既有的論述相比，是一種斷裂。然而，本書第二章不同意這樣的史觀，認為戰後遲早要出現類似這種斷裂提法，右翼透過這樣的再斷裂，彌補之前因為強行切割戰前與戰後所累積的沮喪，故這種斷裂是在呼應戰前的問題意識，因而其實不能視為是斷裂，而是辯證、巡迴、換軌或輪替。此一辯證的現象揭露出，戰前遭知識界所謂斷裂或轉向的批評，不是因為他們在本質上是斷裂或轉向，而是因為戰後的歷史斷代方法，規定了戰前的變化是斷裂或轉向，即不承認斷裂之前與之後共同構成不可分割的全面歷史。換言之，戰前的所謂人格斷裂不是歷史的必然走向或軍國主義壓迫的必然妥協，而是德富蘇豐、內藤湖南、吉野作造、清澤洌等等思想家邏輯的思辯，他們一心於滿足國權的強化，但缺乏指引，所以隨時可能換軌，換到哪一

軌是他們臨時的選擇，結果也要由他們自己來負責。

第三章從思想方法上說明，前章所述對中國看似不一致的立場，可以在主體中並存，從而不屬於西方現代性的範疇。現代性的重要特徵之一是普世性或普遍性。普遍性不能具體定義，因而必須透過與封建落後的特殊對象相對立，才能得到間接地呈現。此何以現代性帶來壓迫，因其將特殊對象一律視為有待改造的異己。後現代性為了抗拒壓迫，主張這些異己各有主體性，形成文化多元，不受現代性的普遍主義所束縛。矛盾的是，現代性與後現代性縱有萬端差別，卻都屬於以對象為導向的論述，只是前者貶抑之，後者頌揚之。相對於此，東方哲學不採取對象為導向的論述，而是採取反求諸己的自我認識方法。本章討論西田幾多郎的無的場所與竹內好的亞洲方法，並以後殖民鐘的比喻處理東、西方自我認識方法的輪流出現。

即使思想家有意識地採取了西方普遍主義的知識論，字裡行間流露的，仍然是與漢學千絲萬縷的聯繫。第四章透過日本中國學東京學派始祖白鳥庫吉所創東洋史學，討論中國研究科學化的意義。白鳥力主以科學方法研究中國，進而掌握普遍法則，超越歐洲學界只能從西洋看中國的侷限。不過，白鳥的問題意識與他所反對的漢學傳統之間，仍可見各種聯繫，他的身世與師承出自漢學傳統，因此不能擺脫漢學議程上朱子學與反朱子學的互動脈絡，白鳥也分享了同時代中國學者躍躍欲試想與西方競爭的氣氛，所研究的對象更是帝國活動的舞台所在，因此與國學派所思所辯輝映。無論問題意識的來源或從事知識活動的動機，科學與漢學都不是對立的。

對於 90 年代之後流行的東亞話語，第五章反對簡單將之視為是後冷戰時代的全球化現象，而認為冷戰與後冷戰之間的區隔，是受到美國意識形態所影響。甚至，東亞在冷戰期間並不存在。冷戰與其說是對共產陣營的圍堵，不如說是對東亞意識的圍堵。這個時間的東亞意識最早是以反對西方為目的，由日本軍國主義所鼓吹。本章回溯到台灣殖民地知識分子蔡培火的〈東亞之子如斯想〉，是為軍國主義之外東亞意識的源頭，與當代東亞知識分子追求一種以東亞為方法，以自我否定為任務的知識實驗，內容雷同。這樣的東亞意識，是以處理東亞地區國家中心主義為目的，因此不以抵抗西方為對象，也不以西方現代化為方向。但是蔡培火比當代知識分子更能免於自我中心的危險，因為他是在戰爭撕裂的情感中開創思想。

相對於此，全球化下的東亞話語內容紛雜，反而不時出現戰前國家中心的危險傾向。日本思想界與實務界都重視中國崛起的看法。第六章從日本近代思想基礎上，探究中國崛起如何獲得理解，指出雖然日本思想流派紛雜，卻因為日本在面對近代化的歐美時，向來是以東亞作為現身的身分，則如何規範中國在東亞的位置，就影響日本面對歐美的現身策略。在本體論上中國所獲得的東亞性質，並不能決定實際上日本面對中國的政策。然而，既有的亞洲論述與中國的東亞性質，對於理解中國崛起確實十分不足。

第七章將之前對亞洲性與東亞性的討論放在實務之中，具體探討如何經由退出以達到更廣泛的普遍性。透過 The Japan Times（英文日本時報）在 1997 年對鄧小平過世、第三次思想改造、大國關係、香港回歸、亞洲金融風暴等等事

件的平淡報導，本章回溯面臨近代化衝擊的日本思想家如何界定自我。其中關鍵之一在於，不同思想立場的作家之間，共同分享了某種提升普遍性的方法，厥為「退出」具體情境的意識，故有別於西方藉由積極進入的方法實現普遍性。本章歸納觀點迥異的思想家如西田幾多郎、竹內好、溝口雄三如何主張「退出」，進而質問，是否The Japan Times的英語報導，已達成他們通往普遍性的理想，或仍只是停留在模仿的階段？

近代日本中國學要回答的問題有兩個，一個是要不要抗拒歐美，另一個是要不要排除中國。第八章根據這兩個問題得出四種中國學的視角，分別以白鳥庫吉、內藤湖南、津田左右吉與竹內好為例子。他們各自追求一種身分上的解放，但是從溝口雄三的閱讀中，這些解放策略並不成功。溝口嘗試了一種從中國「歷史基體」出發，並用一種為了中國，而對日本加以「異別化」的解放策略，使他取得進出中國的能力，也就等於取得進出日本的能力。但因為他並沒有解決「歷史基體」的範圍如何界定的問題，使他不能斷定如何才是為了中國，則任何人的行動都有可能視為是為了中國，這時他的解放策略就失效了。

本書的寫作緣起於1995年國家科學會號召東亞計畫，當時因學界同好鼓勵而出面籌組團隊，但十年下來未能得到支持。2000年之後，改以日本中國學先驅計畫向蔣經國文教基金會申請經費獲准，三年後在國科會通過小型研究案，同年高雄中山大學邁向頂尖計畫項下提供多筆小額補助，2007年，台灣大學李嗣涔校長透過人文社會高等研究院，以專款慷慨補助政治學系的中國大陸暨兩岸關係教學

研究中心，延宕十二年的【中國學的知識社群】計畫方得以初步啟動。本書是之前發表在兩岸主要期刊或學術會議的論文集刊，實際的寫作濫觴於2004年，次年始組研究團隊，前後網羅台灣大學、中山大學與政治大學博、碩士生，已有三十餘名參加。其中具體參與本書研究、翻譯或編輯過程的，包括謝明珊（第一章）、李靜旻（第二章）、吳昀展（第三章）、顏欣怡（第四章）、葉紘麟（第五章）、楊靜怡與吳珮蓓（第七章）、曾倚萃與李圭之（第八章），他們有的已經各自出版專著（<http://politics.soc.ntu.edu.tw/RAEC/>），預計其他同儕的研究成果不久也將紛紛付梓。協助本書編輯出版的，則是像女兒一樣細心的郭佳佳，她自己的研究應在翌年付梓。

目 次

前言－主體何在？	III
① 西方不在西邊－近代日、中思想界的自我認識方法	1
② 斷代與斷裂－日本近代中國認識的基礎脈絡	29
③ 進出現代性－亞洲立場的有與無	61
④ 東京學派的漢學脈絡－白鳥庫吉的科學主張及其 思想基礎	89
⑤ 作為東亞的台灣－從殖民地收編國家？	113
⑥ 回到亞洲－日本認識中國崛起的思想基礎	141
⑦ 去驚奇－ <i>The Japan Times</i> 實踐普遍性的「中國方法」 ...	165
⑧ 近代日本中國學的解放問題－溝口雄三的進出策略	191
結論－舊空間的新主體？	217
參考書目	225

1

西方不在西邊

—近代日、中思想界的自我認識方法

一、東方主義批判

阿拉伯裔學者薩伊德（Edward Said）所提出的東方主義批判^①，近年來引起思想界廣泛注意。薩伊德批判西方的社會科學家在研究所謂的東方時，是藉由鎖定特殊性來反襯西方的普遍性，亦即東方是刻意創造出來的一個固定停滯的空間觀念。的確，假如沒有停滯的東方，普遍主義的社會科學理論理當普遍適用到世界上的所有地區，但既然社會科學法則無法照搬到儒家文化或是伊斯蘭信仰的地區，這就影射普遍主義的理論並不普遍，如果普遍主義的理論並不普遍，則西方所經歷的歷史進程便無先驗的歷史目的，那也就暗示了西方有一天可能還會回到黑暗時代。

面對普遍主義社會科學理論所解釋不了的社群或存在的現象，許多西方思想家試圖加以規範並改造之，儼然形

^① 他在這方面的兩本代表作是 Edward Said, *Orientalism* (New York: Random House, 1978); *Culture and Imperialism* (New York: Vintage 1991).

成一種東方學，將理性與獨立的進步人眼中看似奇異、神秘、落後、依賴等與現代價值迥異的氣質，通通歸諸於東方，東方所隱喻的就是落後與特殊的對象，如此反襯出觀看者的先進與普遍。依照普遍主義的線性史觀，東方應該往現代化發展，可是停滯與依賴的東方卻沒有這樣的能力，改造東方成為證成歷史進程必需的責任，以致有所謂「白種人的負擔」說^②。相對於解放與自由精神的，正是束縛了東方的教派、王室之類的封建意識形態。

改造東方的意圖，從各種普遍性理論當中表達，至今源源不絕。當代若干批判性的中國學專家已經對此有所反省，有人批判美國的中國學隱藏了美國自己的文化理想，美國知識界將自我認識投射到他們所研究的中國對象身上^③。事實上，19世紀以降美國教會最主要的域外傳教地區就是中國，當時百分之九十以上在國際傳教的美國傳教士都到中國活動，抱著散播福音的使命。

所以薩伊德的批判，不但可以引申對普遍主義者怎麼看待中國、儒家或是伊斯蘭的嚴肅批判，同時也是對西方怎麼看待自己的一個嚴肅批判。其特色在於揭穿西方是通過東方作為對象來間接主張自己，以致現代性、先進性、

② 這種見解可以適用於美國，可也以適用於歐洲，認為美國人的介入是帶來進步的一本著作是 Franz H. Michael and George E. Taylor, *The Far East in the Modern World* (Hinsdale, Ill.: Dryden Press, 1975)，認為歐洲人的介入是帶來進步的一本著作是 William Appleman Williams, *Empire as a Way of Life* (Oxford: Oxford University Press, 1980)。

③ 這方面的代表作有柯保安 (Paul A. Cohen) 著，李榮泰等 (譯)，《美國的中國近代史研究》(台北：聯經，民80)；Richard Madsen, *China and the American Dream* (Berkeley: University of California Press, 1995)。

普遍性都得以迴避對其內涵的探究，反映了以「自我一對象」為認識框架的身分論述，就算西方的先進性和普遍性不能直接展現，也能夠因為與落後、封建、特殊的東方相對立而呈現。

二、非批判的西方主義

西方主義是自居於西方範疇之外的敘事者基於自己身分的需要，而將西方描述成一個具有內在一致性與負面的意義體，相應於對東方主義的批判，便有所謂對西方主義的批判。咸信伊斯蘭地區或是尤其在以中國為主的儒家文化地區，在看待西方的時候似乎就有一種西方主義的傾向。薩伊德認為西方主義武斷而片面的建構差異^④，故而他特別擔心西方主義帶來的分離運動使各方當事人原本的能動性遭到消解^⑤。其他人則疑懼西方主義將世界切割成零碎後各自捍衛，從而分解了彼此間有千絲萬縷關連的歷史進程^⑥。

有人反對西方主義的理由與前述相反，前述如薩伊德是希望對差異保持寬容，而西方主義卻傾向鎖定差異，但

④ Edward Said, *Power, Politics and Culture: Interviews with Edward W. Said* (New York: Pantheon Books 2001), pp. 131.

⑤ Edward Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf: Distributed by Random House, 1994), pp. 320.

⑥ Frenanda Coronil, "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories," *Critical Anthropology* 11, 1(1996): 51-87; 其他有關西方主義的討論可參考 Couze Venn, *Occidentalism: Modernity and Subjectivity* (London: Sage, 2001); Robin D. Gill, *Orientalism & Occidentalism: Is Mistranslating Culture Inevitable?* (Key Biscayne, FL.: Paraverse, 2004).

另一種的反對出自對西方的捍衛，乃是單純認為西方主義扭曲了真實的西方。比如批評西方主義捏造了某種看似靜態單調的西方對象^⑦，或指責西方主義複製了亞洲式普遍主義與歐洲式普遍主義的對峙，以致誤把西方視為統一但負面的同一群人^⑧。不過相較於此，也有讚揚西方主義的敘事是追求啓蒙、自由、繁榮^⑨。與眾不同正是陳小梅，她發現西方主義在中國無關乎西方，而只不過是反對極權壓迫的論述工具，用來對抗由政府發動的愛國民族運動^⑩。與一般所論東方主義或西方主義相反的是，陳小梅舉出西方主義者的反求諸己心態，顯然與東方主義總是去韃伐東方這個對象迥然不同，則西方主義並非就是東方主義的翻轉。

相對於東方主義批評作家指責西方思想界把中國妖魔化，有其他人反省中國思想界把西方妖魔化的現象^⑪。不過，廣義的西方主義可以不涉及妖魔化，而包括指涉對西方一相情願的美好願望，不過這種美好西方主義往往用以

⑦ Rhoda Howard, "Occidentalism: Human Rights and the Obligations of Western Scholars," *Canadian Journal of African Studies*. Vol. 29, No. 1 (1995), pp. 110-126.

⑧ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), pp. 109; 另參考 Ian Buruma, Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (New York: Penguin Books, 2004).

⑨ Bertrand Russell, *In Praise of Idleness* (London: Unwin Paperbacks, 2004), pp. 12.

⑩ Chen Xiaomei, *Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 16-18.

⑪ 引起洛陽紙貴的대표作品是宋強，張藏藏，喬邊，《中國可以說不——冷戰後時代的政治與情感抉擇》（北京：中國工商聯合出版社：1996）。

對敘事者所處社會的批判^⑫，因此與「自我一對象」框架相比十分不同，而似乎是以對象為模範，據以改造自我。如此不以對象為身分論述的主要內容，且認為自我與對象之間的差異可以經由努力加以超越，因而與強調差異的東方主義並不相同，尤其不是在創造一個對象，然後透過將對象差異化來反襯自我。但就連薩伊德自己在對普遍主義的基督教採取批評時，也不能免於「自我一對象」的論述方法，他關心的雖是如何尊重差異，讓相對弱小的差異的一方仍然可以在相對大的一方之中和平地主張自己的差異，但他因而也是把差異當成身分論述的基礎，則在從事自我身分的界定時，仍然不能沒有某個對象，於是他對東方主義的批判就不能免於東方主義。

與之相比，廣義西方主義的自我批判對於「自我一對象」的東方主義方法學有所啟發，亦即對象不是要超越的，差異不是要鞏固的，自我不是先進優越或理所當然的，作為對象的西方論示了廣義的西方主義者自我改造所應採取的方向，以致於廣義的西方主義論述中的對象和自我之間，不存在關鍵的、本質的差異。即使是對西方妖魔化的那種狹隘的西方主義，西方主義者改造西方的慾望幾乎並不存在，征服野蠻的西方並不成為一項有效或流行的主張，因此與「自我一對象」視野下的東方主義方法仍不相同。

東方主義預設了普遍主義，而普遍主義既是普遍性的，當然不能透過一個特定的方式來呈現，反而是要找到一個

^⑫可參見 Chen Xiaomei, pp. 16-18.

特殊的對象，與之對立，突顯自己作為特殊性的反面。然而，西方主義是否也指涉這樣的普遍性，以至於西方主義分享了東方主義的「自我－對象」方法？本章以下經由中國的天下觀與日本的神道觀，探究不屬於「自我－對象」框架的「東方」或「西方」敘事，並擺脫東方主義的對象論述所仰賴的差異政治。

三、古典東方的自我認識方法

在受儒教文化影響的地區，面對西方回應的，至少包含了中國的天下觀和日本的神道觀，兩者對自我認識的論述均非透過與對象的對比來完成，更不是透過改造對象並消弭差異來建立。

♣ 中國的天下觀

在中國的天下觀中，天下是沒有疆界的。此之謂「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」^⑬在沒有疆界的現象中，不含有本質上彼此差異的對象。照天下觀的設想，皇帝是天子，天子雖然面對天下萬民，但天子與臣民之間不存在自我與對象之類的差異對立，反而假設某種一以貫之的道。因此，只有邊民是否加入天下的問題，而沒有疆界之內與之外這種絕然的對立。

天下觀之下的自我認識，依稀呈現一種散漫的自我，隨著修養與德性的提升，不斷反求諸己，故不具備固定內涵的自我，或影射一個固定性質的對象，如果一旦影射了

^⑬ 《詩經·小雅·北山》。

一個固定性質的對象，天子便不成其為普天之下。因此，天下敘事中不能強調任何本質性的差異。若說有對象，只能說「夷夏之防、華夷之辨」之類可自我轉化的差異。然而，沒有接受儒家教化的夷人，與天下之間並非對立關係，因為夷隨時可能變成華，華也隨時可能變成夷。當夷在入主中原的時候，發生華夷混雜的現象，凡有夷人接受天下的教化，採用儒家的體制的現象，便足稱是夷人入主中原，則中原之。更重要的，是華夷變位並非由華所發動的改造，而必須靠夷的自我修練，華只能作為模範，不能以力服人。因此，華對於夷並沒有類似於白種人負擔的情事。

天子重視的是，天下的政治社會關係是否符合道德，中國先哲說：「夫政者，正也。君為正，則百姓從而正矣。」^⑭政治乃是修成天下的模範，理想中，天子垂拱無為足以讓天下安於己位，政府不向天下橫征暴斂，老百姓就能安於所居，形成君君臣臣父父子子的和諧政治關係。統治的智慧在於天子或君子重於個人修養，他如果不斷的修養自己，讀聖賢書，自我砥礪，與天下自無所爭，天下的人瞻仰君子，自然而然會景仰與學習之，此所以理想的王師不以出征為職志，王師所到之地，民眾理當簞食壺漿以迎，則每個人自為修養，效法君子的教化、德行，使天下趨於一統。

可見，在中國固有天下文化推崇的是大我與小我的和諧關係，不是我與非我之間的差異，每一個小我都屬於一

^⑭《孔子家語·大昏解第四》。