

【論壇】 Forum

DOI: 10.6163/tjeas.2014.11(2)209

東亞研究的省思

Reflections on East Asian Studies

孫歌、黃光國、葉俊榮

SUN Ge, Kwang-kuo HWANG, Jiunn-rong YEH

東亞論述與人類歷史敘述

孫歌（中國社會科學院文學研究所研究員）

今天的東亞充滿緊張和衝突。如果緊張衝突不能真正化解，東亞是否就無法構成一個討論的整體對象？如果可以而且需要把東亞作為一個整體來討論，那麼，這個整體的內在黏合劑是什麼？東亞無法作為單一自足的靜態範疇成立，它在歷史上不同時期指稱不同對象，也在不同時期被不同主體所指稱。我們只能在歷史語境裡談論東亞，也只有這樣談才有意義。

東亞是一個逐漸熱起來的話題。隨著中日韓三國政府不同程度的推動「東亞共同體」的姿態，東亞越來越顯示了某種區域一體化的趨勢。但是，與此同時，東亞地區的衝突也一直沒有因此得到緩解。中日之間、日韓之間、朝鮮半島內部，一直存在著多種形態的緊張關係，而中國與越南以及菲律賓有關領海權問題的對峙，也暗示著東北亞地區內部的緊張關係並不是自足和封閉的，它與東南亞也有著相應的聯繫。

在這樣的現實背景之下，作為言論生產者，我們是否有可能把東亞作為一個整體來討論，如果緊張衝突不能真正化解，東亞是否就無法構成一個討論的有機整體？如果可以而且需要把東亞作為一個整體來討論，那麼，這個整體的內在黏合劑是什麼？曾經有過一個歷史時期，儒學構成了東亞部分區域（包括中國的大部分區域）的內在黏合劑，但是今天直接套用這個模式已經變成了脫離現實的形式化論述，無法有效解釋地區內部衝突和衝突的化解方式，而且也無法解釋不同社會內部儒學所具有的不同社會與文化功能，更無法解釋儒學的很多重要範疇在不同地區的不同歷史含義。那麼，是否因此可以斷言東亞不能作為一個範疇單獨成立？顯然，由此論證東亞不能作為一個整體存在也缺少說服力，因為這個地區確實存在著一種「聯動」的狀態，有很多時候，恰恰是緊張關係構成了這個區域無法各自為政的相互牽制局面。正是在此意義上，我們必須要從頭追問：為什麼要談東亞，如何談東亞才是有效的？作為一個理念，我們希望呼喚東亞地區以和諧、合作為基礎的一體化，然而作為現實分析，我們必須首先面對的卻是一個悖論性的問題：

在地區性緊張與錯位的關係構成了一體化的黏合劑的時候，如何推動和諧與合作的理想實現才是真實的？

一、東亞是個什麼樣的範疇

在概念範疇的意義上，可以說沒有比「東亞」更為含混的了。我們今天談論的東亞，通常把範圍劃定在東北亞，雖然有些時候也涉及到東南亞，但是東亞與東北亞常常被互換使用，而且東亞有些時候也與「亞洲」這個概念互換使用。意味深長的是，這種種互換很少受到質疑，相反，如果對互換所引起的概念混亂提出質疑，通常不會引出生產性的結果。因為東亞這個概念的混亂本身，並不會引起認知的混亂，人們很清楚地瞭解不同語境中「東亞」的具體內涵。而且，必須指出的是，把東北亞與東亞、亞洲互換使用的，基本上限於東北亞地區。這種互換使用的原因不能僅僅歸結為東北亞的強勢，我認為基本的原因在於，與東南亞相比，東北亞的某些地區在歷史上更多地產生了對於「東亞」這個範疇的需求。毋庸置疑，東亞是一個區域性的整合概念，它大於東亞的任何一個國家和社會；但是回顧歷史觀察現實，我們可以看到，這個整合概念的內涵並不是一成不變的。在今天，東亞更多地是指中國、日本和韓國。這個範疇其實遠遠小於地理意義上的東北亞。在地理意義上，東北亞還包含著朝鮮與蒙古，有人認為越南作為儒學文化圈的一個成員，也應該包括在東北亞之內。但是中日韓的框架自有它的邏輯，這個邏輯就是「現代化」。東盟加三的框架，就是把中日韓視為一個可以整合但無法整合的現代化區域共同體的。如果我們換個角度，從朝鮮戰爭以來的冷戰格局來看東亞，那麼，東亞就變成了「六方會談」的結構，不僅南北韓亦即整個朝鮮半島都包括在內，甚至算不上東亞國家的俄羅斯和美國也都成為了組成部分。如果再上溯歷史，歷史上的東亞則被視為一個儒學地域文化圈，漢字在不同社會裡以不同方式使用，曾經使這個區域具有某種望文生義的「同文同種」的親緣性。而就中國自身而言，由於中國與亞洲的東南西北部分都接壤，東部地區可以談東亞，對於西藏和新疆這些與南亞、西亞（或曰中東）接壤的地區而言，東亞卻是個有些隔膜的概念。

所以無論怎麼說，東亞都無法作為一個單一自足的靜態範疇成立，它在歷史上不同時期指稱不同對象，也在不同時期被不同主體所指稱。這就是為什麼它的指稱含混卻不會被追究的原因所在。所以，我們只能在歷史語境裡談論東亞，也只有這樣談才有意義。在我有限的接觸當中，可以得出這樣一個結論：並非東亞的每個區域和社會都需要東亞這個概念；同時，東亞內部的有些區域，卻一直需要這個概念。換言之，東亞這個概念的使用，並不天然地和平均地屬於全體東亞人，有些東亞社會並不關心這個概念，而有些東亞社會則非常需要它；同時，在歷史沿革的過程中，有些地區和社會曾經推動了這個概念的使用，而時過境遷，那些社會放棄了或者冷落了這個概念，在另一些社會裡則開始使用它。因此，靜態地討論東亞這個概念是沒有意義的，同時，它也未必總是有效的。我們可以借助這個概念的不斷變換流轉過程來認識歷史中某些重要的部分，如果沒有東亞概念，有些歷史場景沒有可能被充分地照亮。在某種意義上說，東亞論述的目的並非在於論證東亞一體化的正當性，更不是為了靜態地求證什麼是東亞，而是為了借助於這樣一個視角進入歷史。

二、中國亞洲論述的歷史脈絡及其走向

在中國現代史上，基本上不存在「東亞」這個範疇，與其相應的是「亞洲」概念。這個概念也同樣不是一個地理單位，它是一個政治思想概念。最有感召力的亞洲論述當然是孫中山著名的演講〈對神戶商業會議所等團體的演說〉。不過這是二十年代之後的事情。在他之前，李大釗也談到過亞細亞主義。他在一九一九年元旦的時候寫作了《大亞細亞主義與新亞細亞主義》，後來又寫作了《再論新亞細亞主義》；李大釗和孫中山的亞洲論述，都是直接針對日本的大亞細亞主義的。他們都憂慮日本以大亞細亞主義的口號掩蓋其充當東亞霸主的陰謀，用李大釗的話說，大亞細亞主義不過是大日本主義的變名而已。不過李大釗與孫中山的亞洲論述也有著重要的差異，那就是如何處理中國的定位問題。在李大釗那裡，對抗大亞細亞主義，需要提倡「新亞細亞主義」，這是以民族解放民族自決為基礎的聯合，更多地照顧到了弱小民族的平等訴求；孫中山的大亞洲主義則更多地強調了以中國傳統的「王道」對抗西方式（也是日本明治以來的）的「霸道」，但是他並沒有把重點

放在李大釗所強調的民族解放和民族自決問題上。孫中山的這個講演是面對日本人的，而且是在他推動的革命處於不利的條件下所作的講演，所以還需要一些歷史分析，不過有一點是可以確定的，就是「王道」這一說法確實包含了泛中華文化的意涵。韓國的知識分子對此非常敏感，例如「創造與批評」社的重要成員白永瑞就曾經撰文指出，在孫中山的這個提法中，包含了中國中心的霸權思想，對周邊的弱小民族缺少平等意識。

不過無論是李大釗還是孫中山，他們的亞洲論述都是回應日本具有侵略和霸權性格的大亞細亞主義時提出的，也就是說，這是一種對抗式的論述，它們僅僅是作為反命題被提出的，並不是思想家們自覺推動的思想運動。在中國現代史上，亞洲論述很難成為一個獨立生長的視角，是因為缺少使它生長的土壤：中國既沒有日本那種以武力統合東亞乃至亞洲的能量，也沒有以傳統的華夷秩序建立對抗西方的地域共同體的可能；同時，內戰與外敵的威脅都使中國無法設想建立一個有效的地域聯合體。所以在日本對中國的侵略從局部擴大到整體之後，亞洲論述在中國幾乎不再具有意義。而在一九四九年中國建國之後，「亞非拉」和「第三世界」成為區域論述的基本單位，「東亞」由於冷戰的原因，無法在中國形成有效的論述單位。在今天，由於現實需要和鄰國知識界的推動，中國社會也開始出現了東亞論述，但是社會影響力很有限，也缺少相應的思想積累。我希望強調一點，這種狀況不應該僅僅歸結為中國中心主義，事實上，中國中心的表現並不是中國缺少東亞論述，而是在東亞論述中潛在的以中國為主導的意識。而中國缺少東亞論述的理由，是現代以來的歷史並沒有提供產生東亞論述的可能性。

三、日本、韓國東亞論述的困境和課題

日俄戰爭的勝利為亞洲的有色人種帶來了民族獨立的希望，卻為日本埋下了侵略的禍根。日本在殖民臺灣和朝鮮半島並佔據了中國東北之後，開始把這種有色人種對抗白人的意識形態發展為代表亞洲對抗西方的意識形態，這也正是孫中山在一九二四年就警告過的「霸道」。日本在第一次世界大戰之後宣導的「大亞細亞主義」，是與歐洲的白種人在近代之後的武力擴張毫無二致的侵略意識形態。雖然它是在對抗歐洲對有色人種的征服這一前

提下發展起來的，但是由於歷史的原因，它沒有發展出聯合亞洲各個民族一致對抗歐美霸權的形態，而是發展為日本「代表亞洲」對抗歐美的形態。當中日甲午戰爭和日俄戰爭取得勝利之後，日本堅信它可以依靠武力成為亞洲有色人種的霸主。而在太平洋戰爭爆發之後，由於日本正面向以美國為首的盟國宣戰，這就使得一些曾經對大亞細亞主義充滿期待的人開始對日本產生了幻想。包括日本內部一些進步的反戰力量，也曾一時間紛紛支持太平洋戰爭。事實上，在南亞和東南亞的某些曾經淪為西歐殖民地的國家，人們對日本的大亞細亞主義是有好感、甚至寄予希望的。但是，歷史很快就證明，日本的大亞細亞主義發展到大東亞共榮圈，是一個把它推向絕路、使它自絕於鄰國的法西斯意識形態。武力征服的方式很難建立真正意義上的區域共同體。然而在東亞，最早出現於日本的亞洲論述，恰恰顯示了亞洲論述的某一個特點：它是一種充滿暴力性格因而與戰爭具有密切關係的意識形態，如何打破這種意識形態，使其去掉這種暴力性從而成為區域合作的範疇，就成為了其後東亞的亞洲論述必須承擔的倫理責任。

但是，即使是在日本，東亞論述或者亞洲論述也並非全都是單純的侵略意識形態。由於日本有過為鄰國所厭惡的「大東亞共榮圈」口號，「亞洲」這個範疇在日本近現代史上的複雜內涵就被簡化了。例如岡倉天心早在日俄戰爭前一年的一九〇三年用英文發表的亞洲一體論述《東洋的理想》，並未把日本置於亞洲的領導地位，同時，他也強調了亞洲的文化一體性，試圖針對西歐的具有殖民擴張性格的物質主義提倡新的價值理念；而在社會活動領域，日本早年的亞細亞主義者也並非全都是國家主義者，他們中也有一些試圖幫助鄰國改善政治狀況但並不謀求日本國家利益的仁人志士。但是總體而言，這樣的歷史脈絡在日本近現代史上是支流，而且後來被整合進了主導意識形態，因此一直被後來的人們所忽略。對於中國和朝鮮半島而言，這個脈絡不被發掘還有另一個原因，那就是中韓都是日本「大東亞戰爭」的受害者，人們在感情上難以接受這種歷史分析。但是，重新從歷史的角度分析日本的大亞細亞主義，特別是從西歐式現代化模式的角度檢討現代化與殖民地戰爭的關係，將是對日本東亞論述進行研究的必要課題。

近年來，韓國的東亞論述和亞洲論述呈現了興旺的勢頭。與日本輿論界在使用東亞這一辭彙時不免暗含許多糾結的情況不同，韓國的東亞論述包含了非常現實的緊迫感。我曾經跟一些韓國的知識分子交流，他們的東亞論述裡有許多尖銳的課題：通過東亞論述，他們希望衝擊中國中心的地區性霸權；通過東亞論述，他們還試圖在拒絕美國的意義上「選擇」亞洲；通過東亞論述，他們也嘗試著在東亞格局中重新認識朝鮮半島的定位問題和韓國文化的主體性問題，等等。應該說，今天韓國的知識分子正在推動東亞論述的工作中扮演著越來越重要的角色。

四、今天東亞論述的第一現場在朝鮮半島和沖繩

現在人們談到東亞時，總是傾向於把它想像成以中日韓為基本單位的獨立地域。歷史上這個地區受到儒學的影響很深厚，這也被視為東亞連帶為一個整體的前提。這些因素當然都很重要，不過它僅僅提供了東亞論述的視角之一，並非是全部的視角。如果僅僅是這些因素就可以使東亞成為一個獨立的範疇，我們就無從解釋為什麼朝鮮半島的問題需要「六方會談」而不是當事人的四方會談來解決。歐美在亞洲的「內在化」，最明顯地體現在東亞。不僅東亞地區在政治經濟文化等方面都進入了歐美化的過程，而且它也是冷戰內在化程度最深的地區。朝鮮戰爭就是一個標誌性的事件。我們都知道，朝鮮戰爭並沒有結束，它目前還是「休戰」狀態；在這一意義上，朝鮮半島不僅是冷戰的中心地帶，也是東亞論述的第一現場。

如果我們充分注意到了美國在韓國的駐軍和不斷舉行的韓美聯合軍演以及美國對朝鮮的「打拉戰術」的話，那麼不難理解，從第二次世界大戰結束一直到現在的東亞很難僅僅由「中日韓」自足性地構成；另一方面，雖然美國內在於東亞，這也不意味著東亞在歷史上和現實中受到美國的無條件支配。我們看到的是各種意義上的「反向利用」。我們討論國際政治的這種力學關係，是為了思考下述問題：在什麼樣的狀況下，可以有效地排除美國的干涉，而不是簡單地激化它的霸權性干預？東亞的主體性，在這個過程中扮演什麼角色？

日本的情況比韓國更為嚴重。美軍在日本的基地是它控制亞洲乃至全球的重要支撐點，沖繩的基地問題對於沖繩民眾形成巨大的困擾，沖繩人民至今仍然生活在美軍基地的威脅之中，把美軍趕出沖繩還是一個艱難的課題；在很多方面都可以說，沖繩的現代史凝縮了整個東亞的現代史。日本還有另一重問題，就是它的軍備形態。去年的三一一大地震和福島核事故之後，日本的自衛隊以與美軍聯合救災為名擴充了它的力量，海上自衛隊的艦艇開進了那霸港。在今天的地區對抗架構中，日本與中國圍繞著釣魚島等問題的潛在衝突一直維持在未被激化的緊張水準上，在此意義上，日美軍事同盟的進一步升級，並不僅僅意味著東亞和平受到威脅；美國內在於東亞的軍事對抗結構，與朝鮮半島的分斷體制一樣，也是通過這種對抗狀態的不斷再生產而「獲利」的。而這種冷戰的長期化，才是世界資本主義秩序的 necessary 條件。在此意義上，韓國思想家們對於朝鮮半島分斷體制的論述，不僅僅是在解釋朝鮮半島的內部結構問題，更是在揭示東亞地區的分斷性對抗關係和美國內在於東亞的冷戰脈絡。

五、分斷體制理論與東亞論述面對的現實難題

空洞地談論東亞特別是東北亞如何應該一體化是沒有意義的。現實的狀況是，儘管中日韓三國政府都不同程度地宣導東北亞的一體化，但是這個進程推進得非常緩慢，民間社會並不積極支持東亞一體化。東北亞各個社會之間缺少足夠的相互理解願望，猜疑乃至敵對情緒仍然很強大。目前我們可以觀察到一個基本的認知狀況是，東亞地區的各個階層都有推動相互理解與合作的有識之士，但是對上述基本狀況的討論卻是不充分的。因此，在東亞對話的過程中，那些最尖銳的問題往往被迴避，良好的願望取代了清醒客觀的分析。

韓國思想家白樂晴，在他的超克分斷體制理論中提供了一個值得深思的視角：分斷不是一種臨時狀態，而是世界資本主義體系中的一種「常態」。分斷體制意味著整個朝鮮半島有一個大於兩個國家的結構，這個結構一直在維持著分斷的對立和緊張，強化和動員兩個社會之間的敵意，從而使分斷變

成一種持續狀態，維持在一個不被激化也不被解決的水準上，而南北兩個政權則各自從中獲利。

在東北亞各個地區之間，雖然不存在類似南北韓那樣的分斷狀態（臺海關係有類似性，但很難套用分斷體制理論直接進行解釋），但是同樣存在著被動員起來的對立、緊張和敵意，而且這種對立、緊張和敵意構成了一種不斷複製的常態。這種不斷持續的隔離狀態，是今天東亞論述最重要的對象，但是卻基本上被忽略了。恰恰是這種持續性的分斷與隔離，使得美國能夠深入地滲透到日本和韓國社會，甚至也成為臺灣不時求助的對象；而造成這種分斷隔離狀態的真正原因，不僅僅是冷戰，更是地區內部不斷積累的「脫離中華文明宗主國」的歷史脈絡。特別需要指出的是，這種分斷隔絕的狀態並不僅僅表現為東北亞三個國家之間的對抗與摩擦，更滲透到了民間社會，它表現為對於對方社會的隔膜、誤解乃至歧視，這種種想像積澱成為帶有簡化價值判斷的感情記憶，影響著民間社會的相互溝通和理解。

但是同時需要密切關注的是，東北亞地區的分斷和隔離狀態，不僅沒有使這個地區各行其道，反倒使得東亞以這種最為消極的方式被整合起來。我們可以觀察到一個很特別的狀況，那就是東北亞的歷史依靠種種對抗關係而不是合作關係纏繞在一起。構成東北亞地區黏合劑的，主要並不是友好和理解（儘管這些要素也有相當的歷史積累，但似乎大多存在於個體交往的層面，還不足以構成主導的認識論模式），而恰恰是對抗和敵意。它的最為極端的體現就是戰爭記憶。而在不同社會內部的戰爭記憶，隨著時間的流逝正在發生空洞化過程，從而被簡化和抽象化。這一過程造成的後果，是戰爭記憶轉化為簡單和直觀的仇恨，而且在表述這種記憶的時候，被害國的人們往往會在仇恨的情感中加入與戰爭記憶不直接相關的現實內容，例如對於自己所在社會內部狀況的不滿等等。而加害國的人們則很難同時處理自己的戰爭記憶和被害國民眾的戰爭記憶。這種種情況對東亞人的東亞論述提出了挑戰：如何處理感情記憶才是準確的，如何論述東亞才是有效的和有意義的？

一九五〇年十月，太平洋國際學會（IPR）在印度的勒克瑙（Lucknow）召開第十一屆國際會議，中心議題為「亞洲的民族主義及其國際影響」。這次會議中最值得關注的是印度首相尼赫魯的基調講演。他在開頭就指出：亞

洲比起世界其他地方，更處在激烈的變化之中，它沒有辦法緩慢地改變；這種急劇的變化伴隨著危險，但是亞洲人別無選擇，而這正是亞洲人最大的苦惱。尼赫魯說：「如果大家想要理解我們，那麼，只是討論我們的經濟、社會、政治或者其他問題，並不能真正達到理解。必須更深入一步，理解亞洲心靈中的這一苦惱。」¹尼赫魯在他的講演中指出，亞洲內部存在巨大的差異，因此很難說清所謂「亞洲的感情」究竟是什麼內容。但可以確定的是，它是針對歐洲在過去的幾百年中稱霸亞洲的「反作用」。

應該承認，尼赫魯所說的「亞洲的苦惱」，也同樣存在於東北亞地區。它也同時具有某種一致性和內在差異。包括日本在內，對歐洲和美國霸權的反抗是產生「東亞感情」的基礎，但是同時，東亞內部的隔絕與分斷則使得這種感情無法真正呈現為跨越國界的連帶。

六、東亞的東亞論述面對的基本課題

籠統地推進東亞論述是缺少現實性的。這是因為，我們無法以良好的願望取代複雜的現實判斷。而在今天的東亞，不僅存在著妨礙一體化的種種顯在的困難，也存在與此相應的認識論誤差。

第一，東亞地區不同社會的感情記憶尤其是戰爭記憶之間有著巨大的落差，它們之間是錯位的，並且這種錯位很少被問題化。在不同社會內部，與東亞的其他地區不相交集的感情記憶基本上保持了「內部話語」的特質，不能直接與其他區域溝通。特別是日本人的感情記憶，被簡化為支持和反對戰爭的抽象命題，很難經受歷史化的分析。而東亞其他地區的感情記憶也被仇日情緒整合，很難作為歷史記憶承擔歷史責任。問題在於，追究戰爭責任必須認真對待感情記憶所承載的創傷，但創傷記憶並不能承擔全部的歷史。如何在尊重受害者的情感這一前提下，歷史性地繼承東亞不同社會中不相交集的情感記憶，並且使它們成為東北亞民間社會共同的思想財富？同時，在東北亞地區的二戰受害國，正在由於世代更迭發生著戰爭記憶被「風化」（亦即空洞化）的現象。雖然完全沒有經歷過戰爭的一代人開始接過戰爭記憶的

1 尼赫魯：〈為了理解亞洲問題——在太平洋問題調查會第十一次國際會議上的基調講演〉，《亞洲的民族主義——勒克瑙會議的成果與課題》（東京：岩波書店，1951年12月），頁4。

歷史重負，但是他們卻在用自己的生活體驗改變著戰爭記憶的內容。這一點從中國、韓國乃至沖繩社會的年輕人對戰爭記憶的感覺方式上可以明顯地得到證實。雖然戰爭記憶的表象沒有變化，但是它的含義卻在悄悄地改變。這構成了東亞研究的一個重要的課題。

第二，每個社會都有自己的歷史與思想、文化脈絡，它們是個別的，同時也具有某種共通性。但是這種共通性必須經過必要的轉換才能夠顯示出來。通常在一個社會內部具有重要意義的思想文化資源，並不必然地直接對其他社會具有意義，在這一點上，可以說不同文化之間的關係也是「分斷」的。建立可以突破目前分斷狀態的文化指標，必須有意識地開放這些資源。如何開放，是一個需要慎重協商討論的問題。可以判斷的是，迄今為止在東亞內部一直在進行著各種學術與思想的交流對話，這些經驗提供的一個基本的資訊是，當一種文化內部的思想和知識進入其他文化的時候，遭遇到的最大障礙就是無法依靠原有的邏輯簡單地進行直接闡釋。儘管從外觀上看，東亞地區似乎是一個「儒學文化圈」，也同樣在近代先後完成了某種程度的「西化」，但是這些基礎卻並不能有效地提供相互間的理解與信任。同時，在歷史沿革過程中，不同社會中產生的看似相同的論述（例如對儒學基本觀念的解釋，或者論述現代東亞各國不得不接受西方衝擊時發生的轉型），卻無法直接嫁接到其他社會的論述中去。頗具諷刺意味的是，看似同屬儒教文化圈的東亞地區，卻在如何建立關於儒教的基本共識問題上都缺少相互理解，更何況近代以後各自的思想資源。因此，不同社會思想資源的共通性只有在經過了各種方式的轉換之後，才能夠獲得確認。

第三，在當今的東亞地區，由於上述相互之間的隔絕與猜疑的深層存在，使得表層的學術與思想交流只能繞開那些最關鍵的話題，尋求表面上的共通點。為了獲得相互理解，很多學者試圖借助於歐美的學術資源來尋找共同話題。例如關於「公共領域」、「世界體系」、「帝國」、「現代性」的討論，確實可以使東亞各國的學者很容易地在理論上找到共同的話題，出版界也大量出版了這方面的成果。但是，如果只是依靠這樣的方式達成共識，那麼，尼赫魯所說的「亞洲的苦惱」將會因此被遮蔽和消解。事實上，恰恰是這種亞洲的苦惱，構成了東亞研究的獨特性格，作為一種非直觀的認識論視角，

它並非是在對抗世界史敘事的意義上被確立的，而是在重新打造世界史的視角。可以說，通過確立亞洲論述（或者東亞論述）的歷史視角，可以有效地把迄今為止被全球知識人不加質疑地作為普遍性敘事前提的歐美視角相對化，使幾個世紀以來通過現代化這個暴力過程佔有了地球上大部分區域支配權的歐美資本主義國家打造的歷史敘述，真正完成它的「地域化」過程，這就是說，由於亞洲敘事（應該還有拉美敘事、非洲敘事等等正在形成的歷史論述）登上歷史舞臺，歐美敘事將不再是普遍性的敘事，歐美製造的理論（包括激進的批判理論）也不再是可以直接套用的前提，它們都將通過歷史化的過程成為區域性的論述。只有當這樣的知識生產圖景開始形成的時候，我們才能夠說，人類歷史的敘述是屬於全人類的。

從東亞出發的「為何」與「如何」

黃光國（臺灣大學心理學系講座教授）

我從一九八〇年代期開始投入心理學本土化運動，迄今超過三十年，對於此一運動的目標和方向，有較為深刻的體會。今天臺灣大學人文及社會高等研究院召開這項「從東亞出發思考」研討會，我認為是「恰合其時」；研討的主題包括：(1)什麼是東亞？(2)為何而東亞？(3)如何而東亞？(4)「從東亞出發思考」的成果及侷限；我也認為是「恰合其分」。基於這樣的前提，首先我要談的是：

一、什麼是東亞？

在我看來，所謂「東亞」，是指受儒家文化深遠影響，而又位於亞洲大陸東部的地區和國家，包括臺灣、中國大陸、香港、新加坡、韓國、日本。

我從投入心理學本土化運動之後不久，便深刻體會到：非西方國家科學落後的根本原因，在於非西方國家的學者對於近代西方科學哲學的演變缺乏「相應的理解」，無法真正掌握西方近代文明中獨特的精神意蘊。這不是東

亞國家所獨有的問題，而是非西方國家共有的問題。因此，今天我們要談社會科學本土化，固然可以「從東亞出發」，但卻不能僅止於東亞，而必須放眼全球，用「西方 / 非西方」的宏觀角度，來審視此一問題。然而，為何我們要「由東亞出發」，來反思此一議題呢？

二、為何而東亞？

在我看來，包括心理學在內的大多數西方社會科學理論，都是建立在個人主義的預設之上，Henrich、Heine 及 Norenzayan 曾經回顧二〇〇三年至二〇〇七年在心理學期刊上所發表的論文，結果發現有96%的樣本是取自於西方、受過教育、工業化、富有及民主的社會(Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic, WEIRD)，他們僅佔世界人口的12%。他們在回顧許多行為科學的跨文化比較研究之後，發現這些怪異的(WEIRD)受試者跟其他族群在許多方面都不相同，包括視知覺、公平性、合作、空間推理、道德推理、思考風格、自我概念與相關動機，以及智力的遺傳等等。他們的結論是：這些特殊的心理現象是以單一特殊次族群的樣本作為基礎，沒有明顯的先驗基礎可以宣稱它們具有普世性。²

將這種「怪異的」理論移植到非西方國家，必然會遭到許多「異例」，而在許多非西方國家中激起「異例」，而在許多非西方國家中激起「心理學本土化運動」。既然如此，我們為什麼「從東亞出發」，甚至是「從中國（或臺灣）出發」呢？

（一）《中國心理學全集》

不久之前，Michael Bond 出版了一本 *The Oxford Handbook of Chinese Psychology*。³這是他以此一主題為名所編的第三本書，第一本書的題目叫做

2 Henrich, J., Heine, S. J. & Norenzayan, A., "The Weirdest People in the World?" *Behavioral and Brain Sciences*, 33, 2-3 (2010), pp. 61-83.

Henrich, J., Heine, S. J. & Norenzayan, A., "Beyond WEIRD: Towards a Broad-based Behavioral Science." *Behavioral and Brain Sciences*, 33, 2-3 (2010), pp. 111-135.

3 Michael Bond (ed.), *The Oxford Handbook of Chinese Psychology* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2010).

《中國人的心理學》；⁴第二本書是這本 *Handbook* 的第一卷。⁵這本 *Oxford Handbook* 包含四十一章，動員了八十三位中、外學者，涵蓋領域包羅萬象，幾乎把過去數十年內有關中國人所作的心理學研究都網羅在內。

一位任教於西班牙巴塞隆納的華裔學者 Lee 深入回顧這本書之後，一針見血地指出：「這本書沒有清楚的結構，除非仔細閱讀整本書的目錄，否則讀者很難看出這本書包含有那些內容，並辨認出針對某一特定議題的章節。」⁶不僅如此，「整本書大多缺少理論，這些以議題取向的章節，對於關於華人所作的經驗研究發現，作了相當詳盡的回顧與報告，然而，只有極少數的幾章提出華人心理學的本土理論」，「儘管他們公開宣稱要推動本土研究，他們的水準大都停留在支持 / 不支持西方的發現，並且用諸如集體主義、權力差距之類的文化向度來解釋他們的發現」。尤有甚者，這本書中所引的研究大多以「中國和西方」二元對立的方式，來處理他們的研究發現，無法掌握現實世界中更為精緻的複雜性。⁷

根據 Allwood 和 Berry 所作的一項全球性調查，從一九八〇年代開始，世界上有二十幾個國家都有心理學家在推動本土心理學研究。他們大多遭遇到類似的問題情境。⁸然則，為什麼東亞（尤其是臺灣）必須有人出來擔綱，解決這項問題？

這個問題可以從王夫之所說「理」和「勢」兩個面向，來加以分析。先就「勢」而言，在文化大革命期間，造反派紅衛兵發起的「破四舊、立四新」，不僅對傳統文物造成了巨大的破壞，教育體系中的高等院校甚至遭到關門停課的命運。在那段期間，不只是文史學科的研究中止了，社會科學的進展更留下了一大段的空白。

4 Michael Bond (ed.), *The Psychology of the Chinese People* (Hong Kong; New York: Oxford University Press, 1986).

5 Bond, M. H. (ed.), *The Handbook of Chinese Psychology* (Hong Kong: Oxford, 1996).

6 Lee, Y. T., Book review "Review of the Book the Oxford Handbook of Chinese Psychology," *International Journal of Cross Cultural Management*, 11, 2 (2011), p. 271.

7 Lee, Y. T., Book review "Review of the Book the Oxford Handbook of Chinese Psychology," pp. 271-272.

8 Allwood, C. M. & Berry, J. W., "Origins and Development of Indigenous Psychologies: An International Analysis," *International Journal of psychology*, 2006, 41, 4 (2006), pp. 243-268.

（二）本體論的焦慮

一九七六年毛澤東過世後，新領導人鄧小平廢除了人民公社，恢復家庭制度，推動「四個現代化」，並在一九七九年宣布「改革開放」政策，以「社會主義法則」為基礎，推動了一系列的改革計畫。文革期間許多被打為「反動學術權威」的學者恢復了地位；高等院校的大多數科系恢復了教學，成千上萬的研究生被送往國外「取經」，文革期間受到嚴厲抨擊的儒家思想再度受到重視。

然而，諸如此類的改革措施，並不能減緩中國文化「氣若游絲」的危機。大家都知道：學術研究是學者長期累積的志業。文革期間大陸學術思想界所造成的真空狀態，正好由「海外歸國學人」來填補，他們所帶回來的西方理論，以及蘊含在其中的個人主義文化價值，也迅速佔領了年輕一代的思想領域。在改革開放初期，主張「全盤西化」而喧騰一時的「河殤派」，以及一九八九年的「天安門事件」，都是這種價值觀的具體展現。

自從鄧小平在一九七九年推動改革開放政策之後，經過三十年市場導向的經濟改革，中國的社會型態已經發生了重大的變化。在文革時期被消滅的資本家和地主階級重新崛起，當時被打成「臭老九」的知識分子，再度成為新的社會菁英。過去一度被吹捧為已經「當家做主」的工人階級和農民群眾，仍舊沉浮於社會底層。在「思想解放運動」和西方觀念的持續衝擊之下，中國卻面臨了「價值真空」的危機。目前的中國社會，不僅貧富懸殊、兩極分化的現象日趨嚴重，社會上也瀰漫著「一切向錢看」的功利主義之風，人們不再相信共產主義，學校體制也不知如何進行道德教育，人們精神世界空虛，不知人生的意義何在。

時至今日，中國已經有能力出手援救陷入財政和經濟危機的歐洲資本主義國家，知識分子卻面臨了嚴重的文化認同危機：作為一個正在崛起的世界大國，中國似乎已經有能力在國際舞臺上和列強並駕齊驅，可是，經過歷史的幾番折騰，中國不僅自身的文化面貌模糊，而且保留了許多社會主義和資本主義的「糟粕」。如此缺乏文化魅力的「大國」，不僅不知道：自己的「崛起」究竟是憑藉什麼樣的文化力量？而且也不瞭解：什麼樣的文化力道可以

支撐自己未來的持續繁榮？諸如此類的問題，源自復旦大學社會科學院的研究員林曦所謂的「本體論的焦慮」(ontological anxiety)。⁹

(三) 知識論的困惑

時至今日，中國大陸的有識之士雖然已經清楚察覺到：自身文化真空而盲目移植西方資本主義文化，必然造成更嚴重的文化危機。可是，文化大革命對傳統中華文化所造成的禍害，卻很難立即恢復過來。在改革開放之初，鄧小平曾經說過一句名言：「實踐是檢驗真理的唯一標準」，又說：「不管白貓、黑貓，能夠捉住耗子，就是好貓」，這是他在否定「文革」路線之後，為了走出一條自己的道路，不得不提出的「實用主義」判準。當時大多數的中共幹部都不知道未來該怎麼走。因此，中共改革開放初期社會上還流行另一個口號是：「摸著石頭過河」，言下之意為：既然我們無法提出穩妥的社會科學理論，作為改革開放的指引，而「改革開放」又是勢在必行，那就祇好一面摸索一面前進，「走著瞧」。當時還有一個流行的說法，很具象地描述了這種社會心理：「群眾跟著幹部走，幹部跟著領導走，領導跟著小平走，小平跟著感覺走。」

我跟大陸學術界的朋友談到社會科學本土化的問題，許多人也都承認：當前中國的發展確實是「實踐很偉大，理論很蒼白」。目前大陸的學術界面臨了三個明顯的「斷裂」，一九四九年之前的三十年，是一面倒式地「全盤俄化」；一九七九年之後的三十年，則是一窩蜂地前往歐美國家「取經」，飢不擇食地「全盤西化」。學術界連消化西方理論都力有未逮，更不用談什麼學術創新來跟西方「對話」或向西方理論挑戰。今天中國各級學校不僅找不到合格的師資來傳授中華文化，有些學校想開設相關課程，也可能遭到「左派」地方官員的反對。更嚴重的是：在高等院校的社會科學研究領域，許多「海歸派」的社會科學工作者在從事研究工作的時候，也是盲目移植並套用西方個人主義式的研究典範，成為西方學術殖民主義的幫兇而不自知。他們的研究成果或者和母社會脫節，或者根本解決不了母社會面臨的問題，甚至

9 林曦：〈「主體性」之於建構基於中國經驗的啟蒙理論〉，《中國社會科學論叢》冬季卷，總第37期（2011年12月），頁41-46。

還可能造成更嚴重的社會問題。用林曦所提出的概念來說，諸如此類的現象，可以說是當代中國「知識論的困惑」(epistemological confusion)。¹⁰

(四) 社會心理學的「三大斷裂」

二〇一二年三月十六、十七日，世新大學社會心理學系舉辦「第五屆《社會學與心理學的對話》國際研討會」，南京大學社會學院心理學系的翟學偉教授發表的一篇論文〈從本土視角看社會學與心理學的融合〉，¹¹將中國社會心理學的發展分成三個不同的三十年。第一個三十年是少數學歸來的中國心理學家將西方心理學帶入中國學界，並從事實證研究的過程。第二個三十年大約從一九四九年至一九七八年，社會心理學在內地相對處於停滯狀態。從一九七八年至今的第三個三十年，則呈現出三大斷裂的格局：

首先，「今天發展起來的社會心理學同初創時期的三十年幾乎沒有關係。」「一些當年留美的學者已經故去或進入髦耄之年，他們經歷了從西方引進知識，重學蘇聯與再回到自我否定的起點」，「這點很容易導致中國社會心理學沒有傳統，沒有發展線索，沒有傳幫帶，甚至沒有帶頭人。而從頭起步的研究者缺少積累，往往是個人只顧做個人的研究，外加個人興趣也在不停地轉移，持續性的研究則更少。」

「研究興趣乃至專業的不停變動，帶來的最大問題就是研究上的泛泛而談，或東一榔頭西一棒，照搬西方概念與方法與不斷跟隨社會特點，是中國內地社會心理學的基本特徵。」「三十年的斷裂期導致了一種研究學統的喪失，如果不重建良好的學統，這樣的情況還會繼續下去。」

「第二種斷裂來自於社會心理學中產生的兩種研究方向。無論在西方，還是在中國，無論是過去，還是現在，社會心理學的歸屬一直是一個問題。有的認為它屬於心理學的一個分支，有的認為它屬於社會學的一個分支。這個問題在中國社會心理學的恢復期顯得更加嚴重。」

10 林曦：〈「主體性」之於建構基於中國經驗的啟蒙理論〉。

11 翟學偉：〈從本土視角看社會學與心理學的融合〉，<http://cc.shu.edu.tw/~socpsy/2012socpsy/DL/D.Xue-Wei%20Zhai.pdf>。

「正因為這種認同一下子找不到，自然造成的局面就是各自為政，乃至老死不相往來。所以且不說社會心理學本身就研究『社會認同』，其自身發展也一直存在著一種認同的問題。」

第三種斷裂發生在臺港社會心理學家與國內社會心理學的研究興趣上。國內社會心理學復甦於中國改革開放年代，由於太長時間沒有同西方接觸，有志於社會心理學研究的學者開始大規模地編寫和翻譯教材。或許是因為處在恢復期，由中國學者自己編寫的上乘教材也不多見，大多數教材也是抄來抄去，其實質就是大量照搬和移植西方的概念和理論。過多的學習與模仿導致許多國內學者傾向認為，社會心理學的理論、概念與方法只有一個體系，它就在西方，尤其在美國。中國學者能做的工作，是用它的理論與方法來研究中國實際，至於其中不可否認的文化差異，可以通過修訂量表來解決。

(五) 社會科學本土化運動

他認為：進入上世紀八〇年代後，在一批跨學科學者的支持下，臺灣社會心理學界開始了「社會與行為科學的本土化」進程。但由於大陸社會心理學界並未形成本土化研究的氣候，也少有實質性的研究成果問世，至少在一些有苗頭的領域缺乏積累與跟進。

再就「理」而言，目前臺灣有自由開放的研究環境，沒有經過文化大革命的折騰，過去三十年間，政府更投入了大筆研究經費，資助學者從事本土社會科學研究。臺灣地區的本土心理學經過三十幾年的發展，已經清楚認識到：在全球化時代，發展本土心理學的目的，是要依照文化心理學「一種心智，多種心態」的原則，建構既能反映人類共同心智（universal mind），又能說明特定文化中人們心態（mentalities in particular cultures）的「含攝文化的理論」（culture-inclusive theories），克服現代心理學之父 Wilhelm Wundt（1832-1920）未能以科學方法研究文化的難題，並整合 Vygotsky（1896-1934）所主張的「意圖心理學」（intentional psychology）和「科學心理學」（causal psychology）。¹²

12 R. A. Shweder and J. Goodnow et al., "The Cultural Psychology of Development: One Mind, Many Mentalities," in W. Damon (ed.), *Handbook of child psychology*, Vol. 1 (New York:

然而，要達成這樣的學術目標，卻是十分不容易之事。如眾所知，在西方的文化傳統裡，哲學是學術之母。學院中講求的知識，都是建立在其哲學基礎之上。要想達成這樣的學術目標，不僅要瞭解西方心理學的傳統，而且要瞭解自己的文化傳統，更重要的是：他還要瞭解西方科學的傳統，能夠運用他來妥善解決各項學術爭議所涉及的問題。大陸學者因為有「三個斷裂」的限制之下，縱然有人想努力「補課」，一時之間，恐怕也還找不到頭緒。相反的，臺灣地區的本土心理學者經過三十年的反思、批判、沉潛與積澱，對於這些問題的解決，按理應當已經摸索出獨特的門道。對比之下，在思考「為何是東亞」這個問題的時候，臺灣的本土心理學者應當有「捨我其誰」的氣魄，出來擔綱，反問：為什麼不是我？

三、如何而東亞？

為了解決本土心理學運動所面對的各項難題，我用了十幾年的功夫，撰成《社會科學的理路》，¹³介紹二十世紀裡十八位最重要的哲學家對於本體論、知識論和方法論的主張。這本書分為兩大部分，前半部所討論的「科學哲學」的轉變；後半部則在論述「社會科學的哲學」，包括結構主義、詮釋學和批判理論。由於包括心理學在內的許多門社會學科，都同時兼俱「自然科學」和「社會科學」的雙重性格，今天要想解決本土心理學發展上的難題，必須採取「多重哲學典範」(multiple philosophical paradigms)的研究取向，針對不同性質的問題，採用不同的科學哲學，來尋求其解決之道。

我所採取的策略是先在「自我」及「關係」方面，建構普世性的〈曼陀羅模型〉¹⁴及〈人情與面子〉的理論模型¹⁵，再以之作為架構，用詮釋學的方法，分析先秦儒家思想的內容，如此建構出「含攝文化的理論」，代表了儒家的文化形態學(morphostasis)，可以用來作為實徵研究的指引；也可以用來分析質化訪談所獲得的各種資料。¹⁶倘若我們再用批判理論的角度，探

Wiley, 1998), pp. 865-937.

13 黃光國：《社會科學的理路》(臺北：心理出版社，2001年)。

14 Hwang, K. K., "The Mandala Model of Self," *Psychological Studies*, 56, 4 (2011), pp. 329-334.

15 Hwang, K. K., "Face and Favor: The Chinese Power Game," *American Journal of Sociology*, 92 (1987), pp. 944-974.

16 黃光國：《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》(臺北：心理出版社，2009

討儒家思想在近代中國及日本的演變，分析其「文化衍生學」(morphogenesis)，去蕪存菁之後的儒家思想將成為一種「後現代的智慧」，有助於人類解決他們在生活中所遭遇到的各項問題。

四、「從東亞出發思考」的成果及侷限

《儒家關係主義：哲學反思、理論建構與實徵研究》之英譯本改以 *Foundations of Chinese Psychology*¹⁷ 之名出版之後。二〇一二年六月一～二日，在臺灣大學人文社會科學高等研究院的支持之下，本土心理學推動委員會邀請了十位國際如名的文化及心理學者，以「建構含攝文化的心理學理論」作為主題，請他們各自從不同的角度，針對此一議題，發表了十篇精彩的論文。

(一) 兩種研究取向的對立

Michael Bond是以「中國人的心理學」(Chinese Psychology) 聞名於世的心理學家。如前所述，他出版了一本 *The Oxford Handbook of Chinese Psychology*。這是他以此一主題為名所編的第三本書，第一本書的題目叫做《中國人的心理學》；在研討會之前，我們特地把 Lee 對他的批評以及這次研討會的緣起寄給論文撰寫者，邀請他在開幕式上致詞回顧他的學術生涯並作主題演講，說明他如何研究中國人的心理學結果，因此，這次研討會幾乎變成「文化系統」(cultural system) 和「泛文化向度」(pan-cultural dimensions) 兩種研究取向的針鋒相對。

Bond承認：他所編的幾本書所收錄的研究，絕大多數都是採取「泛文化向度」的研究取向。他認為：在建立人際行為的模式時，「我們必須發展工具，來測量跨越許多文化群體而在量度上有相等的心理構念」；¹⁸ 這種跨文化

年)。

17 Hwang, K. K., *Foundations of Chinese Psychology: Confucian Social Relations* (New York: Springer, 2012).

18 Bond, M. H., "How I am Constructing Culture-inclusive Theories of Social-psychological Process in Our Age of Globalization," *Journal for the Theory of Social Behavior* (2014). DOI: 10.1111/jtsb.12053

心理學的宏觀研究取向試圖將世界上的不同群體，安置在一個或數個「普世性」的向度之上，藉以建構心理學家的「科學微世界」式心理空間。

這種研究取向雖然累積許多瑣碎的實徵研究成果，卻傾向於使非西方文化面貌模糊，喪失其文化的可辨認性（Cultural Identity）。

（二）「文化系統」的研究取向

在 *Foundations of Chinese Psychology* 一書中，我所主張的「文化系統」（Culture System）研究取向，將儒家文化視為整體系統，可以避開上述缺失，讓華人瞭解其文化傳統，並獲致清晰的文化認同感。此種研究取向係以「多重哲學典範」與「批判實在論」作為基礎的哲學主張相通，有堅實的哲學基礎，可以推廣到其他非西方國家，協助他們建立自主的社會科學。

Bond也認識到：在主流「怪異」國家之外的心理學發展對於擴展西方心理學學科領域的重要性。¹⁹他二〇一〇年版《全集》的「結論」一章，題目為：〈中國心理學科學研究邁向二十一世紀的若干前景〉，其中引到Arnett 所說的一段話：

因此，本土理論的角色是要擴大我們以科學之最佳實踐描述並解釋人類情境時所用的建構和理論。其最終功能則是要解釋如何做到「四海之內，皆兄弟也」。像中國這樣的非西方群體能擴大我們的概念領域，並將心理學建立在人類整體的實在之上，而不只是其西方，或通常只是美國的版本。²⁰

他也覺得「套用西方研究典範」的作法並不妥當，因此，在他最近出版的第四本書《中國人的組織與管理行為》，²¹封面上特別引述孔老夫子的名言：「學而不思則罔，思而不學則殆」，其「結論」一章的題目是：〈沒有比

19 Bond, M. H., "How I am Constructing Culture-inclusive Theories of Social-psychological Process in Our Age of Globalization."

20 Arnett, J. J., "The Neglected 95 Per cent: Why American Psychology Needs to Become Less American," *American Psychologist*, 63 (2008), pp. 602-614.

21 Huang X. & Bond H. B., *Handbook of Chinese Organizational Behavior Integrating Theory, Research and Practice* (Hong Kong: The Hong Kong Polytechnic University, 2012).

中國人組織行為的研究更美國化的東西了) (There is nothing more American than research on Chinese organizational behavior), 他也希望中國學者將來「更有文化敏感度一點」(be more culturally sensitive)。

(三) 多重哲學典範

事後,我從研討會上所發表的十篇論文中,選出跟此一爭議有直接關係的四篇論文,投稿給 *Journal for the Theory of Social Behaviour*。該刊主編看了後,認為此一議題非常重要,因此希望我擔任 Guest Editor,再邀更多重量級學者來參與此一國際辯論。目前已經通過審查,將於今年刊出的八篇論文,包括我所寫的兩篇:

1. "Cultural System vs Pan-Cultural Dimensions: Philosophical Reflection on Approaches for Indigenous Psychology"
2. "Culture-inclusive Theories of Self and Social Interaction: The Approach of Multiple Philosophical Paradigms"

這兩篇論文的第一篇,說明本土心理學中「文化系統」研究取向的哲學基礎;第二篇則以我在「自我」及「社會互動」兩方面所建構的理論為例,說明如何用我所主張的「多重哲學典範」,建構「含攝文化」的理論。

心理學的發展經歷過三次大的典範移轉:行為主義以實證主義強調的實徵研究作為基礎;認知心理學以後實證主義的先驗理念論作為基礎;本土心理學則必須以批判實在論和多重哲學典範(multiple philosophical paradigms)作為基礎,建構「含攝文化的理論」,與建立在「個體主義」預設之上的西方心理學理論並駕齊驅。

(四)「儒家人文主義」的自主學統

任何一個學術運動,一旦找到了自己的哲學基礎,便是找到了自己的「道」,這個學術運動便已經邁向成熟階段,而逐漸脫離其「運動」的性格,除非有人能找出更強而有力的哲學來取代它。

華人心理學本土化運動邁向成熟之後，下一個目標就是總結其成功經驗，繼續推展社會科學本土化運動，其最終目標則是以儒家文化作為基底，吸納西方近代文明的菁華，「中學為體，西學為用」，擺脫西方學術的宰制，建立「儒家人文主義」的自主學術傳統。

二〇一三年十二月六～七日，中國心理學會文化心理學分組在武漢大學召開成立大會，本計畫主持人黃氏應邀在開幕式上以「心理學發展的第三波」為題，發表主題演講，並在晚間主持三小時之工作坊，說明如何「克服本土心理學發展的五大難題」。此次大會預計有一百五十人參加，實際報名人數將近四百人，堪稱一時之盛會。

二〇一四年二月二十六日，黃氏再度應邀到武漢大學哲學院心理學主持六小時之工作坊，主講〈批判實在論與多重哲學典範：建構含攝文化的心理學理論〉。二十七～二十八日，又參加武漢大學經濟與管理學院與《管理學報》雜誌合辦的「中國本土管理的現狀與展望」研討會，主講〈建構含攝文化的社會科學理論〉。會後，與會人士在黃氏建議下，成立「本土社會科學推廣小組」交流網站，由《管理學報》主編呂力教授擔任召集人，兩周之內參與人數由二十人迅速增加至將近一百人，預計將成為推動「華人本土社會科學」的主要平臺。

在這個大方向下，復旦大學、人民大學、武漢大學、南京大學和吉林大學將吸取臺灣辦理《本土心理學研究》的經驗，合辦新型期刊《中國心理學家》，作為推動本土心理學發展的另一個平臺。其中特別設立「靶子論壇」，希望通過同行間不斷地切磋琢磨、論證攻錯，建立華人自主的學術傳統。在這個歷史的關鍵時刻，希望這個新型期刊的誕生，對於建立華人自主的學術文化，能夠作出積極的貢獻！

東亞、儒學民主憲政：教堂一隅的省思

葉俊榮（臺灣大學法律系特聘教授）

一、東亞聚焦與流動的東亞

東亞作為一個研究的聚焦，涉及從教堂的哪一隅觀察（one view of the cathedral）或根本是哪種教堂的爭辯！²²

如何定位亞洲，又如何抽出東亞，本來就不容易。空間地理上的區隔，往往反應當代民族／國家的架構，並制式地以「國家」為單元定位東亞。然而，文化與認同上的定位，則更涉及如何描繪文化信仰價值語言或宗教，主流與非主流的定位與取捨等問題，不必然走國家中心的取徑。

對亞洲的論述，過往經常以（單一）亞洲與（單一）歐美相比，而強調亞洲的不同，其中最著名的即是「亞洲價值」（Asian values）論。論者主張亞洲有著與其他地區不同的文化傳統，偏好權威而非自由，強調義務而非權利，並且將團體的價值置於個人之上，西方的權利論述因而並不適合直接套用在亞洲。²³

此種將亞洲本質化的觀點，已經引起非常多的質疑與批評。在一方面，從日本與韓國的發展現況，可以看到法治與人權的普世性，進而主張亞洲與其他國家同樣可以追求西方的法治觀與人權價值。在另一面，論者也從儒家傳統在東亞的文化潛伏，而尋求將自由法治的憲政主義元素融合到傳統中。這些論述，基本上都是以區域的觀點，將東亞視為一個與西方不同，甚至具有異國情調的研究範疇。

其實，將時間拉長來看，則不論是國家本身、國家的地理位置、或共享的歷史或文化認同，都不是本質上就是固定的。事實上，東亞就如同其他區

22 Guido Calabresi & Douglas Melamed, "Property Rules, Liability Rules, and Inalienability: One View of the Cathedral," *Harvard Law Review*, 85 (1972), pp. 1098-1128.

23 Fareed Zakaria, "Culture Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew," *Foreign Aff*, 73 (1994), pp. 109-111; Karen Engle, "Culture And Human Rights: The Asian Values Debate In Context," *N.Y.U. J. INT'L L. & POL*, 32.(2000), pp. 291-324.

域，本身充滿流動，也充滿差異，任何放入此一「載體」討論的課題，也都必然面臨這種動態與多元的共振，承認分析與探討的變數或侷限。²⁴

二、儒學視角下的民主、法治與憲政主義

隨著當代國際秩序的形成與流動，民主、法治與憲政主義，成為觀察東亞的重要視角。其中，將中華文化放入東亞脈絡，思索儒學與民主、法治或憲政主義的關連，也成為近來愈來愈受到重視的論述路徑。

儒學與民主、法治與憲政主義的連結討論，在東亞的脈絡下，卻必須在議題模糊與視角定位流動的基礎下進行。首先，作為視角之一的儒學，究竟指的是文本（text），實踐（practice）或規範（norm）？即令是較客觀存在的文本，都牽涉到詮釋的問題，更遑論實踐的描繪，以及規範化的論述與想像。將儒學做文本、實踐與規範的區分，正是反應所要搭配討論的民主、法治，及憲政主義的相類似困境。同樣的，民主、法治與憲政主義，究竟應該從哪一個角度出發？如果從憲政主義的角度出發，那麼一般認為一二一五年大憲章以來，限制王權的概念開始萌芽，歷經許多波段的發展，憲政主義已經發展到內含國民主權、有限政府、基本權利保障等概念的自由憲政主義（liberal constitutionalism）。民主與法治也都在這個脈絡下，內含於形式或實質的憲法秩序當中。近二十年來，並以此為基礎發展的轉型憲政主義（transitional constitutionalism）與跨國憲政主義（transnational constitutionalism）。²⁵然而，從民主出發的論證，卻反而視憲政主義為政治發展的形式架構而已，民主與憲法之間的矛盾與互融，更涉及正當性的論辯，也是法學界長年探討的焦點。再把法治的觀點納入，也有同樣的情境必須釐清。

24 Kevin Tan, "Constitutionalism and the Search for Legal and Political Legitimacy in the Asian States," *National Taiwan University Law Review*, 7-2 (2012), pp. 503-534.

25 Jiunn-rong Yeh and Wen-chen Chang, "The Changing Landscape of Modern Constitutionalism: Transitional Perspective," *National Taiwan University Law Review*, 4, No.1 (2009), pp. 145-183; Jiunn-rong Yeh & Wen-chen Chang, "The Emergence of Transnational Constitutionalism: Its Features, Challenges and Solutions," *Penn State International Law Review*, 27 (2008), pp. 89-124.

其次，在論述的過程中，如何面對論述權力與知識霸權的問題。換言之，究竟由誰來定位民主，法治與憲政主義？西方與東方的分野在此時常發揮作用，來滿足論證者的需求。在亞洲價值論已經幾乎消蝕的情況下，儒學是否是繼之而起的下一波論述？

這又回到儒學本身的問題，就如同亞洲價值論，一直被質疑究竟是誰主張的（who is talking?），是否具有代表性，內涵又是誰賦予的一樣。儒學的論述，究竟以何為本，從文本、實踐或規範？

最後一個更大的問題是，儒學與東亞的關係。這牽涉到時間與空間兩方面的延伸與節制。儒學能否代表東亞？是描繪當代的東亞還是過去的東亞或是未來的東亞？這對本來就動態多元的「東亞」概念而言，又構成另外一波挑戰。

三、普世主義與特殊主義對立下論辯空間

針對東亞論證憲政主義，面臨東亞憲政主義（East Asian Constitutionalism）或憲政主義在東亞（constitutionalism in East Asia）的區辨問題。²⁶前者強化區域的特色與認同，以東亞的範疇，去型塑一種有別於其他地方的憲政主義。後者則只是以東亞為範疇，觀察此一區域憲政主義的內涵。²⁷兩種觀點的背後涉及當代普世主義（universalism）與特殊主義（particularism）兩個端點的論辯。而儒學與東亞民主憲政的關係，在根節上也脫離不了這一個論辯。一種思考是兩者各據一方，各自角力推移。另一種思考則是以普世價值為預設的原則，只有在相當有限的範圍劃出特殊主義的考慮。如何能壓抑雙方的霸氣，盡量壓縮兩者的堅持，讓中間留下較寬廣的論述的發展空間，在當代文明依然衝突的全球秩序下，才能發展出相互尊重又具有建設性的論辯式憲政空間（dialectic constitutional space）。

26 Wen-chen Chang, Li-ann Thio, Kevin YL Tan, and Jiunn-rong Yeh, *Constitutionalism in Asia: Cases and Materials* (Oxford; Portland, Oregon: Hart Publishing, 2014).

27 Jiunn-rong Yeh, Wen-chen Chang, "The Emergence of East Asian Constitutionalism: Features in Comparison," *Am. J. Comp. L.*, 59 (2011), pp. 805-809.

如果承認較寬廣的論辯空間存在於當代的普世與特殊兩個極端，在此一基礎下思考儒學究竟是民主法治或憲政主義的資產或負債，便更有學術討論的意義。因此，儒學的重要特徵必須被檢證後提出，作為進一步論述的基礎。並進一步問當代民主法治與憲政主義的內涵，與這些內涵特徵的關連。²⁸從另一個角度看，儒學的部分內涵，也早就已經脫離文本，甚至脫離實踐，而被規範化了，而融為憲政秩序的一環。²⁹其次，我們也應該問，在當代論辯式的憲政主義發展過程中，儒學所發揮的社會體制與脈絡，在哪些方面可以是促成因素，哪些方面是阻礙因素，哪些方面造成民主法治與憲政主義的結構性轉變或扭曲？然而，這樣的儒學思考，只是在東亞（in East Asia）的思考，而不是基於東亞本體的主張。這樣的思考是相互思考，而不是從某個教堂視角論斷天下的思考，即令我們都是教徒也不能例外？

28 Chaihark Hahm, "Ritual and Constitutionalism: Disputing the Ruler's Legitimacy in a Confucian Polity," *Am. J. Comp. L.* 57 (2009), pp. 135-204.

29 Tom Ginsburg, "Constitutionalism: East Asian Antecedents," *CHI-KENT L. REV.* 88 (2012), pp. 11-33.