

Articles 【研究論著】

關於東亞的思考「方法」：
以竹內好、溝口雄三與子安宣邦為中心
How to Think from East Asia?
Reflections on the Scholarship of Takeuchi Yoshimi,
Mizoguchi Yūzō, and Koyasu Nobukuni

張崑將*

關鍵詞：東亞、中國學、竹內好、溝口雄三、子安宣邦

Keywords: East Asia, Sinology, Takeuchi Yoshimi, Mizoguchi Yūzō, Koyasu Nobukuni

* 臺北醫學大學通識教育中心助理教授。

§ 本文初稿曾宣讀於2003年7月21日，由國立臺灣大學東亞文明研究中心主辦之第四次學術講論會，講論會主題為「『東亞』、『儒學』與『東亞儒學』」。承與會學者指正，以及兩位匿名審閱者提供寶貴意見，本文得以據之修訂增刪，在此表示衷心感謝。

摘要

本文旨在探討三位日本學者竹內好（1910-1977）、溝口雄三（1932-）、子安宣邦（1933-），對於「東亞」、「中國學」思考方法的學術論爭。竹內好的主張，在於追求「東亞之同」的亞細亞自身模式，以之抵抗歐洲文明，敢於否定自己的傳統，並企圖在論述中形成一個重生的主體，從而建構一個具有獨立自主、內在主體的「亞細亞」。由於他對中國的心情帶有愧疚與嚮往，因而其所提倡的「方法」，可說是一種「有中國的中國學」之研究。溝口雄三則從承認「東亞之異」為始，主張中國是中國、日本是日本，並在對戰前與戰後日本中國學的研究深刻反省後，提出「以中國為方法，就是以世界為目的」的論點，其提倡的「方法」是要求「超越中國的中國學」，以達成客觀性的研究。子安宣邦立場雖傾向竹內好，但他拒絕把中國看作東亞的主要場域，而強調以歷史性的批判觀點來看待「東亞」，反對一切企圖把東亞「實體化」的目的原理或主義。

Abstract

This paper attempts at a discussion of the methodological debates over “East Asia” and “Sinology” studies among Takeuchi Yoshimi (1910-1977), Mizoguchi Yūzō (1932-), and Koyasu Nobukuni (1933-). To offset Occidental influence, Takeuchi Yoshimi sought after an Asia Pattern built on the “East Asian homogeneity.” Denying his own tradition, with this homogeneity he constructed a new, independent “Asian subjectivity.” With a complex feeling of love and guilt toward China, Takeuchi Yoshimi developed a methodology which might be called “Chinese Sinology.” On the contrary, Mizoguchi Yūzō took a different route recognizing “East Asian heterogeneity,” namely, China as China; Japan as Japan. He reflected upon both pre-war and post-war Japanese Sinology and proposed a new theory of “China as method; the world as the end.” His methodology pursued to transcend “China-centered Sinology.” Koyasu Nobukuni, in spite of his agreement with Takeuchi Yoshimi, refused to locate China on the center of East Asia. Rather, Koyasu employed a historical critical approach toward “East Asia” rejecting any principle or doctrine that tries to “embody” East Asia.

日本啲，你死吧！然後復生！

——矢內原忠雄

一、「東亞」、「儒學」與「東亞儒學」

本文重點在分析竹內好（1910-1977）、溝口雄三（1932-）、子安宣邦（1933-）三人對於「東亞」思考的方法，這裡所謂的「東亞」，當然不是地理上概念的東亞，而是作為學術研究「方法」的東亞。不過本文的標題是「東亞的思考方法」，並不是主要討論「東亞」的概念，而是分析把「東亞」當作「方法」的學術論爭，即分析重點在於「方法」而不是「東亞」，縱然「東亞」與「方法」在思考上是整體不可分的，但本文著重點在於分析與比較日本學者對東亞課題的「方法論」之異同，而不是在於「東亞」此一概念所帶來詮釋論爭。不過，為了更清楚三位學者有關「東亞」思考的歷史背景問題，在第二節說明「亞細亞主義」概念的發展及其意義，以利第三節分析三人對東亞的思考「方法」。

本文基於分析的必要性，容筆者在這裡將「東亞」分割為「亞細亞」、「中國」、「日本」，即是根據三者論文的偏用，竹內好以「亞細亞」，溝口以「中國」，子安以「江戶」（其實就是日本）；又根據他們的學術專業，竹內好是從近代文學的角度、溝口是從中國歷史學的姿態、子安是從日本思想史的眼光等觀點，來作為他們反省戰前以及戰後日本的東亞研究問題之基礎。基本上在三者的著作中，皆扣緊「日本人對東亞的學問，特別是對中國學的反省」以及「對東亞近代性的重估」兩個重點，有關日本學者對東亞近代性的再思考，論者已有許多，¹並都可統攝於「方法論」

¹ 日本學界對於「近代性」的討論，係從島田虔次所著：《中國における近代思惟の挫折》（東京：筑摩書房，1970年初刷、1986年三刷）一書開始，之後引起學界廣泛的討論。島田該書主旨在於反省亞洲停滯論的論點，這是島田從西歐人文主義的立場出發所做的初步之研究。他透過晚明陽明學左派的研究，證明亞洲也有歐洲式的近代，而且從晚明就已經「萌芽」，縱然這種近代精神在往後的中國歷史發展中受到「挫折」。換言之，作者的出發點是：歐洲式的近代發展——即便是「挫折」——也存在於中國。他要把西歐人文主義看作人類文明史普遍現象的出發點，致力於在明代陽明學的思想中，發現人

的討論之中，本文則著重在第一項日本學者對中國學（或支那學）或東亞相關思考「方法」。竹內好與溝口雄三的理论特別引起對岸中國學術界的討論，孫歌²、汪暉³、葛兆光⁴等人，對二者的中國學的研究方法均有詳盡的評論，引起了中國學界注意日本學者的中國學研究之方法論爭。不過，子安宣邦的方法論點，在中國學界中尚乏人注意與討論，而子安卻是溝口「思想上的戰友」（黃俊傑語），他對於溝口研究方法的問題與批判，有相當透徹的分析，值得我們參考。本文即擬透過三者對於東亞近代的歷史發展中，反省日本戰前與戰後的中國學研究的「方法」，比較與分析三者的論爭特色，藉著三者對東亞或中國的研究方法，對我們今日有關的「東

文主義式的「近代」個人精神。溝口雄三的《中國前近代思想的曲折與展開》（中譯本：龔穎譯：《中國前近代思想的演變》，北京：中華書局，1997年），從書名的「前近代」與「曲折」即可知是針對島田的「近代」與「挫折」而回應、批判與反省的著作。溝口批判島田的研究是「在中國裡面讀取歐洲」，利用歐洲概念進行理解中國的方式而來的，而溝口自己對中國「近代」的理解，認為必從「理解中國的獨自性」為前提，而提出了「前近代」概念（參本〈序章〉）。溝口另外對中國「近代」的看法，也可參他在《臺大歷史學報》，第28期（2001年12月）所發表的〈俯瞰中國近代的新視角〉，在這篇文章中，他特別提到至今為止，學界對於中國近代的看法不外有「資本主義（帝國主義）視角」、「文明（西歐文明威脅）視角」、「腐朽王朝（清）」等三個視角，而溝口希望以「內發式的視角」來看待中國的近代問題。臺灣學術界對溝口「前近代」意涵的探討，有楊芳燕的〈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》，第20卷2期（總78期），臺北，2001年）一文，這篇文章比較溝口與余英時對「近代」思想變革的論點，指出兩者對明清儒學的關照，各有不同的側重。溝口關心的是中國近代思想「相對的獨特性」（相對於西方）；余英時所看到的明清思想的近代意義，反而是它與近代西方思想的親近性，特別是清末知識份子所熱烈擁抱的西方思想，即中國的近代發展，是由自己本身發展出與外來觀念相互輝映（頁50）。另外，探討子安宣邦的「近代性」批判方法的研究，較新的研究文章，可參黃俊傑師，〈子安宣邦對東亞「近代性」的再思考〉一文，收入子安宣邦著，陳瑋芬譯：《東亞儒學：批判與方法》（臺北：臺大出版中心，2004年）之跋文，頁203-217。這篇文章可說是兩岸第一篇介紹與探討子安宣邦關於「近代性」批判的文章，論述子安與溝口這兩位「思想上的戰友」對近代議題的論爭，以及子安以歷史批判的視點來看待東亞「近代」的問題。

² 如孫歌有介紹溝口方法論的〈作為方法的日本〉（《讀書》，第3期，北京，1995年）一文，敘述溝口比較津田左右吉與竹內好對中國學研究方法論的用心，而走出竹內好的歷史階段，邁向多元文化的時代。又如在氏著《亞洲意味著什麼？》（臺北：巨流，2001年）中有〈竹內好的悖論〉（上）、（下）二篇長文，介紹與評論竹內好的中國學問題。

³ 汪暉與溝口的對話，整理成〈沒有中國的中國學〉一文，載於《讀書》，第4期（北京，1994年），頁82-87。

⁴ 葛兆光：〈九十年代日本中國學的新觀念〉，收入氏著：《域外中國學十論》（上海：復旦大學出版社，2002年）。

亞」學術研究，有何種啟發及其意義。

在論文分析之前，應對於三位研究的學術背景稍作介紹，竹內好是中國文學研究者、評論家，長野縣人。1934年東京帝國大學支那文學科畢。以魯迅（1881-1936）的研究和翻譯為中心，在戰後的言論界，展開其獨自的發言，著有《魯迅》、《國民文學論》等作品，可以說他的一生是以魯迅為參照點，既以之為起點，也以之為終點。他曾經在大學二年級時，利用暑假到中國旅行，以團體的方式到滿州，之後自己一人到北京，自言北京是自己心中的憧憬，北京給他的感覺，彷彿在潛意識中像是與自己夢中重合，非常具有親近感。他曾對日本的侵略中國之舉說：「透過自己的研究，對自己們的祖國，侵略滿州、華北之舉，感覺到侵略了非常親近的國家，非常痛苦。」⁵所以一般學者會這樣來了解竹內好：即如果我們沒有看到竹內好對於日本在亞洲的帝國主義行徑，懷有深刻的羞愧感，沒有看到他對於美國帝國主義在1940年代後期接手「大東亞共榮圈」的做法，懷有強烈憎惡的心情，就不能真正理解他對於現代性觀念的追求，而他將日本看成是一個缺乏真正否定性的例證。⁶

而竹內好的「否定」思想是什麼？這與他對歐美「抵抗」的思維方式息息相關。戰後不久，1948年竹內就發表了〈所謂近代是什麼？〉（或稱為〈中國的近代和日本的近代〉），在這篇文章中，作者用東洋「抵抗」歐洲的思維方式，展開他對東洋與歐洲「近代」的認識，因此全文可以明顯感覺到他用「抵抗」的思維架構，以魯迅為中心，順便反省東洋挑戰歐洲而走出東洋自己的近代化之路。換言之，中國透過內部的自我否定，這種否定，是從「抵抗」外部的侵略而來的，最終能夠走出自己的路，日本對歐洲沒有「抵抗」，所以日本的型態是「沒有個性的日本」。⁷由於日本

⁵ 竹內好：〈方法としてのアジア〉，收入《竹內好全集》，第五卷，頁93-94。本文在引用竹內好、溝口雄三與子安宣邦三人的著作時，除溝口已有中譯本以外，其他的譯文皆是筆者所譯，不另在文章中個別說明。

⁶ 參見酒井直樹主編：《印跡：多語種文化與翻譯理論論集》（南京：江蘇教育出版社，2002年），〈導言〉，頁9。

⁷ 竹內好：〈近代とは何か〉，收入《竹內好全集》，第四卷（東京：筑摩書房，1980年），頁167。案：〈近代とは何か〉這一篇長文，在全集中用括號顯示另一個篇名〈中國の近代と日本の近代〉，很可能是作者以前的篇名，以後更改為〈近代とは何か〉。

沒有產生內部否定的思想，最後的結果既不是東洋，也不是歐洲，而是「什麼都不是」、「日本是在東洋諸國中最不東洋的」，他指的是日本對於歐洲文化的抵抗是最少，因此她的進步同時也可視之為墮落。⁸

相對於竹內好的時代，晚二十年的溝口雄三，青少年時代處在毛澤東（1893-1976）率領的共產黨統一了中國，對中國進行大改革，又值日本戰敗，處在反省日本中國學研究之氛圍中，溝口自己曾經這樣敘述他的研究中國學的憧憬：「我自己即是受中國革命的觸發而走上研究中國道路的一人，其過程中，我內心深處所積蓄的對於中國革命的憧憬，本質上與『文化大革命』的追隨者們是相同的。例如竹內好在《魯迅》及《中國的近代和日本的近代》中所反映出的中國觀就是我們有力的證據之一，其對日本所謂的脫亞式的近代主義型自我批判，同時，在被推到日本對立面的中國身上，寄託了對於亞洲應有的光明未來的憧憬，極端地說，我們的中國研究的出發點裡，基本上都有這種憧憬。這種憧憬是指向各種各樣日本內部的自我意識——反對日本近代百年間各種各樣的反日本或非日本意識，作為反自我意識的投影而形成於自身內部的自我意識。」⁹溝口這裡所敘述的對亞洲光明的憧憬，其實就是日本人從戰前日本自我中心的國粹主義、大東亞主義脫離後，但仍不放棄寄望一個突出的亞洲民族可以作為亞洲人的代表以抗衡西歐文明，於是戰後如竹內好、西藏順從亞洲民族主義的立場，或是由島田虔次等從西歐人文主義的立場，反省戰前黑格爾歷史主義式的亞洲停滯論之錯誤。就像戰前日本想要作為東亞盟主一樣，雖然她最終是走向一個脫軌的道路，現在部分日本學者則把盟主希望寄託還在不斷革命的中國，企圖從中國的身上找到有別於西方（如竹內好）或與西方無別（如島田虔次）的東方式的近代發展道路。溝口由於也曾有過對中國這樣的憧憬，故深知抱持那樣的態度來研究中國的侷限，因此他的《作為方法的中國》（1989）一書，正是要反省上述戰後日本的中國學研究態度，他除了批判戰前或戰後之日本學者以西歐為研究學習的對象外，也意有所指的，

⁸ 同上，頁 143-145。

⁹ 溝口雄三原著：《方法としての中國》，李甦平等譯：《日本人視野中的中國學》（北京：中國人民大學出版社，1996年），頁 2-3。案：本文頁碼引用本書時，均以中譯本為主。

像竹內好、西藏順這類的日本學者，因為嚮往毛澤東的革命，把研究主體「必須」融入中國的革新運動，進而評價中國的近代性，這不僅忽略中國歷史的延續性，也因為融入中國太深而出現過度主觀性的評價，墮入他書中頗為重要的「有中國的中國學」之目的性的概念，太執著「入乎其中」，而忘了「出乎其外」，因此他要重新提出「超越中國的中國學」之方法論，呼籲應該從更廣闊的視野，從外部來看待中國，應把中國當作「方法」，以世界為「目的」。

同樣是出身東京大學文學部的子安宣邦，與溝口是處於同時代的學者，但他專攻日本思想史與文化理論，由於研究領域與關懷的面向與溝口不同，因此他們二者的觀點也不免相異。他所出版的《作為方法的江戶》（2000）也是受到竹內好的〈作為方法的亞細亞〉一文的影響，但也有和溝口互相較勁的意味。不過，子安書名雖然是「江戶」，但多牽涉儒教，並在最新的著作《亞細亞如何被說出來》（2003）對「東亞」的概念與歷史有整體的詳細評論，因此他的「方法」並不侷限於討論日本，可以說擴及整個東亞，而且其論點近於竹內好而異於溝口雄三，提出以「思考方法的東亞」來取代「實體的東亞」，反對一切有目的性的東亞理論，主張用歷史批判性的視點來面對「東亞」，對我們重新思考「東亞」這個概念，極具有啟發意義。

二、日本「亞細亞主義」之發展及其意義

在分析三者對「東亞」、「亞細亞」、「中國」的思考方法之前，筆者想先對於日本戰前的「亞細亞主義」概念的形成與發展，稍作背景上的簡單說明，有助於我們掌握三者理論形成的歷史因緣。

（一）從「亞細亞」到「亞細亞主義」

「亞細亞」（Asia）這個詞，一開始的使用並不是由此區域住民自己決定的地理名稱，而是根據歐洲人區分世界時所創造的空間名稱。近世日本的學者一開始就敏銳地注意到這個詞語的問題，如幕末水戶學者會澤正志齋（1782-1863）在1833年的《迪彝篇》即說：

西夷分其地，稱亞細亞洲、歐羅巴洲、亞夫利加洲，此夷輩所私名，非天朝（按：指日本天皇之朝廷）所定之稱呼，亦非上古所定之公名也。今以彼所私稱之亞細亞等之名，總稱於神州之前，悖慢之甚也。故不用彼之私稱。¹⁰

然而，如果不用歐洲人所稱的「亞細亞」，又必須從古典找到根據，「東洋」一詞便被學者所使用。「東洋」這個詞一開始雖源自中國，但各時代意涵不一，明代史書的「東洋」，包括南洋、日本與朝鮮，是以中國為中心來稱呼匹鄰中國以外的海域範圍。清朝以降的《新清史》、《清史稿》等史書，更以「東洋」稱呼日本，使「東洋」的意涵狹隘化了。把「西洋」與「東洋」作為明確對峙的概念，出現在新井白石（1657-1725）的《西洋紀聞》一書中，提出將西洋與東洋的特質分為科學技術（西洋）與道德（東洋）的思考模式，到了幕末朱子學者佐久間象山（1811-1864）更提出「東洋道德，西洋藝術。精粗不遺，表裡兼該。因以澤民物，報國恩。」¹¹因此，從明治維新以後，「東洋」一詞支配了近代日本文化界，出現「東亞哲學」、「東洋文化」、「東洋倫理」、「東洋史」等學術論著。不過，約在 1920 年代以後，「東亞」一詞，逐漸取代「東洋」，以「東亞」為名的文化史論陸續出現。¹²約在同時，日本帶有強烈的帝國主義的地政學概念也開始倡導所謂的「大亞細亞主義」，而受到帝國主義壓迫的中國與印度，紛紛也倡導各種形式內容的「亞細亞主義」。例如孫中山（1866-1925）倡「大亞洲主義」（1924）與李大釗（1889-1927）的「新亞細亞主義」、陳獨秀（1880-1942）的「亞洲民族聯合」等，都提倡王道精神、民族平等精神的亞細亞主義，以對抗日本所提出的「大亞細亞主義」。¹³

¹⁰ 收入會澤正志齋：《新論·迪彝篇》（東京：岩波文庫，1941 年），頁 249。該著作主要重點在於反對西方基督教。

¹¹ 佐久間象山：《省響錄》（東京：岩波書店，1944 年），第 20 條，頁 451。

¹² 以上關於「東洋」思想的歷史分析，可參陳瑋芬：〈由「東洋」到「東亞」，從「儒教」到「儒學」〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，創刊號（臺北：臺灣大學東亞文明研究中心，2004 年），頁 204-218。

¹³ 1924 年由於美國的排日移民法，使日本的反美情緒高漲，大亞細亞主義一時甚囂塵上，

日本文化界的「大亞細亞主義」發展到了 1940 年代前後，乃有所謂的「大東亞共榮圈」概念的提出，這個以日本為中心的「大東亞共榮圈」的亞細亞認識，可以小牧實繁的論述為代表，他說：「近代日本，以歐羅巴世界之一部分的日本，是個喪失了自身視野之日本。今我們日本也以亞細亞來覆蓋歐羅巴，並從高天原的高度，往下眺望世界的視野。」¹⁴他並稱非洲為「西南亞細亞大陸」、美洲大陸為「東亞細亞」、澳洲為「南亞細亞」，並把太平洋、大西洋，分別改稱「新大日本海」、「大日本海」。¹⁵企圖以全新的「亞細亞」地政學的觀點，來重新認識世界，建構一個以日本為中心的實體「亞細亞」帝國。

我們再檢視《アジア歴史事典》（1962 年刊）中，平野原四郎關於「大亞細亞主義」的項目之解說，則有更詳盡的說明，不避冗贅，引之如下：

為了抵抗歐美列強對亞細亞的侵略，亞細亞諸民族以日本為盟主而使之團結的主張。亞細亞聯合論本身，和日本的獨立問題關聯，從明治初年即被提倡，但特別是在自由民權論者的主張之中，一方面顯示各種差異，一方面也同時被展開。例如：植木枝盛將支持他的民權論的自由平等原理，適用於國際關係，而把亞細亞諸民族的抵抗正當化，同時為了這樣的抵抗，強調亞細亞諸民族完全在平等的立場一定要聯合在一起，植木甚至更推進這樣的立場，揭示一種烏托邦式的世界政府論。但更有力的理論是樽井藤吉以及大井憲太郎的主張，他們為了對抗歐美列強，認為亞細亞諸國在各自推進國內民主化的同時，視之為有某種聯合的必要，但是，日本因為是在民主化上著其先鞭，為了其他的亞細亞諸國之民主化，一定要伸出援助之手，以這種論調來強調日本民族的使命。

不久，到了明治二十年代，隨著自由民權運動之後退、天皇

孫中山路過日本，於 11 月 28 日在神戶高等女子學校發表〈大亞洲主義〉的演說詞，引起日本輿論熱烈討論。李大釗也針對日本的大亞細亞主義發表過〈大亞細亞主義與新亞細亞主義〉以及〈再論新亞細亞主義〉兩文（收入《李大釗選集》，北京：人民出版社，頁 127、278）。陳獨秀也發表過〈亞洲民族聯合與亞洲平民聯合〉（《嚮導》，1924 年 6 月 4 日）。

¹⁴ 小牧實繁：《日本地政學宣言》（東京：弘文堂書房，1940 年），頁 64。

¹⁵ 小牧實繁：《日本地政學》（東京：大日本雄辯會講談社，1942 年），頁 158-192。

制國家機構的確立、對清軍備的擴張等等，民權論者從亞細亞聯合論轉到日漸抬頭的大亞細亞主義。

作為「以有色人種對抗歐美人，軍國的設備有其必要，特別是作為東洋的新興國而勃興的我國，在懷抱著將來成為東洋盟主希望的時代，是首唱軍國主義的最佳時代。」這樣主張的玄洋社，拋棄民權論，表明轉向國權主義，正是 1887 年（明治 20 年）。這樣，日本的大亞細亞主義，有時如同被壓迫民族般的主張，有時列舉論述同文同種的題目，有時稱東洋文明是以精神、西洋文明是以物質，訴諸和亞洲諸民族聯合。但是，實際上明治政府漸漸地徹底實行隱藏大陸侵略政策的角色，就像可以看到的 1900 年（明治 33 年）設立的黑龍會之綱領。之後，大亞細亞主義與天皇主義，同時被許多的右翼團體選為主要的標語，奉獻於企圖奪取滿蒙的日本政策。（26 年在上海，27 年在長崎，有大亞細亞主義者的東方民族大會）相對於此，從中國的革命勢力，不斷地批判進行著，中國革命同盟會的機關雜誌《民報》，以其六大主義之一，舉中日兩國的國民之聯合，同時主張對等聯合的關係，痛批日本的吸收主義（即大亞細亞主義）。¹⁶

根據以上對「亞細亞」之解釋，可知「亞細亞」這個詞在日本近代的使用有兩個階段的發生歷程。第一階段是作為日本民族的使命而被強調（此一開始無關侵略主義），第二階段是作為天皇主義，為了粉飾對亞洲的侵略而被強調的。二階段的時間分界點是 1887 年（明治 20 年），可見第一階段所倡議的「亞洲聯合論」是在甲午戰爭之前，而這個「亞洲聯合論」又可明顯區分兩派主張，其一是自由民權運動的理論指導者的植木枝盛（1857-1892）基於民權概念的平等、自由思想，倡議亞洲民族完全平等，這種主張沒有誰是盟主的問題，也沒有對抗西方文明的意味，完全基於人權、博愛、平等思想之主張。其二是在日本近代史上，與韓國政變有密不可分積極行動派者大井憲太郎（1843-1922）與樽井藤吉（1850-1922），基於自由民主的理念，想使亞洲民族也能如日本一樣，儘速民主化，共同聯合來對抗西方的列強。¹⁷這樣的主張已經把亞洲各民族的民主化，當作日

¹⁶ 《アジア歴史事典》（東京：平凡社，1959-62 年刊），「大亞細亞主義」條。

¹⁷ 大井憲太郎，是明治時代的政治家、社會運動家，也是位民權運動家，曾經批判民選議

本人的使命來推展，希望亞洲諸民族能夠依照他們的理想目標前進，盟主意味呼之欲出，也鮮明地主張與西方對抗。

第二階段的「大亞細亞主義」的意識抬頭取代第一階段的「亞洲聯合論」，此期的急速醞釀與發展是在日本明治二十年代前後，這個時代是自由民權退卻、天皇體制漸趨成熟的運作，終於在 1890 年的「教育敕語」的頒布，確立了忠孝一體的祭政教三位一體的國體政策，逐步推廣於日本臣民，以後並實施於日本侵略的各個殖民地教育政策，加上 1895 年對中國的甲午戰爭，以及 1905 年的對俄的日俄戰爭之勝利，從明治維新到日俄戰爭，不到四十年的時間，不僅使日本戰勝她長期以來視之為巨大壓迫的中國，也使之成為亞洲民族在近現代史上唯一能擺脫西方帝國主義的束縛的唯一國家，同時也是亞洲民族在近現代史上唯一能打敗白人軍隊的國家，因而急速的軍備擴張的結果，使日本也步入西方帝國主義的後塵。可知這個時期所提倡「大亞細亞主義」變成以日本為盟主，推廣天皇主義精神，形成一種侵略主義、膨脹主義，是為了粉飾它對亞洲的侵略才被強調的，最後以「大東亞共榮圈」的思想作為歸結點。¹⁸

我們從前面兩階段所提出的「亞洲聯合論」或「大亞細亞主義」來看，有如小室信一區分「文明·人種」與「文化·民族」來作為亞細亞的兩類思想基軸。前者的「文明·人種」之思想基軸是以亞細亞的共通命運，和以共通命運的歐美互相對抗；後者的「文化·民族」之思想基軸，是注目於亞細亞共通性中的差異，設定序列而導出日本之優位性、主導性的主張。質言之，藉著「文明與人種」和歐美「文明與人種」的不同，來確認亞細

院的尚早論，是自由黨左派的領導者。1885 年（明治 18）因大井憲太郎積極地想要干涉朝鮮的內政改革，並企劃在朝鮮樹立獨立的政黨，在派出壯士團以前，被日本當局發覺，逮捕入獄，此即是日本明治史上有名的「大阪事件」。大井於出獄後，在 1892 年組織東洋自由黨，提倡保護勞動者和國權的擴張。樽井藤吉，明治、大正時期的社會運動家，熱衷參與自由民權運動，積極關心社會問題、以及朝鮮、中國問題，1882 年（明治 15）組織東洋社會黨，大井憲太郎的大阪事件發生後，遭連座判處禁錮一年。1892 年當選奈良縣眾議院議員，專注於社會問題研究，著有《大東合邦論》，主張日韓兩國應該以聯邦制度結合在一起，以安定東亞的大局。

¹⁸ 戰前日本有許多論著以及小說提倡「大亞細亞主義」，附和日本侵略的帝國主義，例如平野義太郎的《大アジア主義の歷史的基礎》、菅沼貞風的《圖南の夢》、東海散士的《佳人の奇遇》、矢野龍溪的《浮城物語》等等。

亞的整合；又依據「文化與民族」來排出亞細亞內部的序列，以此為基礎，進行重編地域秩序。¹⁹前者是以「亞細亞」的文明整體對抗歐美為核心，後者則以亞細亞盟主姿態來主導亞細亞各民族的命運，兩種思想基軸雖有階段性的發展，但依然有其連續不可分割的關係。因此，亞細亞主義的提出都是建立在日本民族自覺的一個時代使命感，它一開始的原型並沒有帝國主義的侵略性，且具有普遍性，但最後是以「大東亞共榮圈」作為它的歸結點，這可說是亞細亞主義被誤用的不幸。

（二）日本人的困惑：「融入」亞細亞或是「擺脫」亞細亞

面對近代西歐對亞洲的侵略浪潮，日本上下在甲午戰後對中國的觀點驟然改變，並且在日俄戰爭後更得到了自滿。竹越與三郎（1865-1950）早在甲午戰爭之後，便發表〈世界之日本乎？亞細亞之日本乎？〉一文，批判當時醉心於戰勝凱歌的日本，他說：

以日本聯繫於亞細亞，以日本人民與蒙古種有關，以日本勝利當成亞細亞文明的勝利，以此反抗歐西人種，以此來敵視歐西文明，是以所謂的『世界之日本』來誑騙『亞細亞之日本』者。²⁰

竹越所要質疑的是，當時日本上下企圖以「文明」與「人種」來保證亞細亞的一體性，以突出日本是東亞盟主的事實，殊不知「亞細亞」之名，不過是「漠然無意義之語」，卻被填入實體的意涵。竹越還是不幸言中，以後日本帝國主義的發展，形成一種不斷自我擴張的亞細亞實體化，透過政治與軍事的實力表現，日本已經成為東亞盟主這個事實，將自己置身於近代西歐對亞洲侵略的這股浪潮，以自己的觀點，來重新認識中國，於是當時學者將中國放在畸形性、特殊性中加以考察的理論和研究方法，可以說是非常一般的見解與常識。對於中國，日本知識份子一方面夾雜在恨鐵

¹⁹ 關於小室信一所提出的「文明」、「人種」、「文化」、「民族」這四個思想基軸的分析，參氏著：〈アジア認識の基軸〉，收入氏著：《思想課題としてのアジア》（東京：岩波書店，2002年）第一部，頁31-144。

²⁰ 竹越與三郎：〈世界の日本乎，亞細亞の日本乎〉，《國民之友》，第250號（東京，1895年），頁1-4。

不成鋼，同時另一方面又怕鐵成了鋼後，形成了強大的中國，再度對日本造成威脅的雙重焦慮感之中。戰前的許多知識份子與革命行動家，都將中國問題放在與日本問題有本質上的關聯來考量，以摸索日本未來的出路。用桂島宣弘的「自—他」關係來說，近代日本知識份子都從「日本—中國」、「東洋—西洋」、「東方同種—西洋異種」、「文明—非文明」等二元論出發，以「自—他」認識作為其理論基準，來表明自己的思想或觀點。²¹於是，他們幾乎都在中國尋求自己發展的舞台，不論是從學問上的或是從行動上的，其中至少都會觸及兩個不可避免的根本問題，其一是：從亞細亞的立場來思考「日本國之天職」這類的問題，因為日本在列強鯨吞亞細亞之際，作為亞細亞的一份子而且是唯一免於列強之害的日本國，在亞細亞中要扮演何種角色？是要以「亞細亞盟主」的膨脹姿態來對待其他亞洲國家，或是擺脫帝國主義心態，誠心以濟弱扶傾的心態幫忙亞細亞諸國等觀點來認知日本國的天職。

另一個根本的問題是：從世界的角度來思考「世界的日本」這類的問題，是要繼續做亞洲的一份子，如同孫中山的「大亞洲主義」所宣示的一樣，來實施「王道」的理想世界，以對抗西方的「霸道」；或是如福澤諭吉（1834-1901）服膺西方進化論文明，提倡「脫亞入歐」，或如梅棹忠夫（1920-）以生態地理學來把日本劃歸到歐洲地理中去，拒絕作為亞洲的一員。²²換言之，前項是「融入亞洲」才能進入世界，後項是「擺脫亞洲」才能進入世界。於是，活在十九世紀末二十世紀初中期的日本知識份子，對於上述兩項核心問題，都必須要認真面對，並且付諸行動，但卻展現多元不相統屬的各種面向，有以亞細亞美學的普遍性而倡「亞洲一體化」的岡倉天心（1862-1913），也有基督教和平主義（如內村鑑三，1861-1930）、

²¹ 桂島宣弘在〈アジア主義の生成と転回——徳川思想史からの照射の試み〉一文中，用「自—他」認識的對立關係，分析日本近代如樽井藤吉、岡倉天心、宮崎滔天、福澤諭吉等人的亞細亞認識論。該文收入氏著：《思想史の十九世紀——「他者」としての徳川日本》（東京：ペリカン社，1999年），第八章，頁209-226。

²² 梅棹忠夫的特殊地理論，是說除了美國以外，他區分週邊、中央，第一地域、第二地域，日本和歐洲的英國、法國有其共通性，和其之間的中央大陸異質，梅棹氏還將其假說適用於歷史，將之獨特地理論化。參竹內好：〈日本のアジア主義〉，收入《竹內好全集》，第八卷（東京：筑摩書房，1980年），頁109。

民主主義(如吉野造作, 1878-1933)、社會主義(如尾崎秀實, 1901-1944)、侵略主義(如大隈重信, 1838-1922)、超國家主義(如北一輝, 1883-1937)、王道國家論(橘樸, 1881-1945), 甚至也有親自參與中國的革命, 支援革命黨, 抱持改造中國的目的在於改造日本者(如宮崎滔天, 1870-1922)。²³事實上, 上述兩項根本的問題, 其實是二而一的問題, 並且在今天這兩個問題還繼續困擾著日本人。本文所討論的竹內好、溝口雄三、子安宣邦等三者關於東亞的思考「方法」, 也是承繼以上兩項問題, 如子安宣邦自認為他的「作為方法的江戶」是在竹內好「作為方法的亞細亞」、溝口雄三的「作為方法的中國」兩者的暗示之下而形成的觀點, 而三者皆抱持對歐洲「近代」的批判之觀點, 用子安的話說: 所謂「近代」對亞細亞而言, 未必是希望的贈品, 而是被強迫而來的贈品。因而如何把中國、日本和亞細亞的近代, 不以歐洲「近代」的「世界史」來看待, 三者仍然懷有非常不同的看法。

綜而言之, 日本近代學者從拒絕用「亞細亞」之詞到提倡「大亞細亞主義」, 從「融入」亞細亞或「擺脫」亞細亞之掙扎, 我們看到有各種「亞細亞」的論述, 讓人眼花撩亂。竹內好在〈日本のアジア主義〉(1963)的長篇文章中即這樣敘述「亞細亞主義」定義的困難: 「亞細亞主義的定義是非常地各色各樣, 有些是作為反動思想, 有些是作為膨脹主義或侵略主義的別稱, 有些是把亞細亞主義當作廣域圈思想的一種型態。也有與孫文的亞細亞主義、聶魯(Jawaharlal Nehru, 1889-1964)²⁴的亞細亞主義等之個別範疇並列, 而處理日本的亞細亞主義。」²⁵因此, 竹內好「作為方法的亞細亞」的提出, 是要從這個亞細亞主義幻滅的思想, 再次加以批判並檢討, 企圖回到屬於原型的「亞細亞主義」, 而且是具有東方色彩的普遍

²³ 有關正文所提及的諸學者之理論, 詳參野村浩一原著, 張學鋒譯: 《近代日本的中國認識》(北京: 中央編譯出版社, 1998年)一書。

²⁴ 聶魯, 印度之政治家、社會民主主義者。擔當國民會議派的指導者。1947年印度獨立後成為第一任首相, 擔任非同盟諸國的中心指導者, 確立世界和平, 盡力於亞細亞的解放運動。

²⁵ 竹內好: 〈日本のアジア主義〉, 收入《竹內好全集》, 第八卷(東京: 筑摩書房, 1980年), 頁94-95。

精神之「亞細亞」思想。

三、東亞的「思考方法」比較

本文是從竹內好、溝口雄三、子安宣邦三位學者的書名〈方法としてのアジア〉、《方法としての中國》、《方法としての江戸》，以論其對東亞的思考方法，由三人的思考方法，大致上可把「作為方法的東亞」這個議題，區分為兩個思想層次：其一是「方法」先於「東亞」的思想層次，溝口的「超越中國的中國學」以及子安的「歷史批判的方法」強調的就是這個思考面向，依此意義，重點就不在「東亞」（或「中國」、「日本」），而是「方法」，如此「東亞」可以換成任何被形塑的爭議性詞彙如「朱子學」、「徂徠學」、「陽明學」、「近代」、「女性」、「國家主義」等等；其二是「東亞」先於「方法」的思考層次，竹內好對「亞細亞」的思考方法，偏向這個思考層次，他嚮往一個真正由自身內發出來的「亞細亞本身」，以對抗歐美文明，所以「亞細亞」很鮮明地主導了竹內好的思考「方法」，把「東亞」當作一個既定的框架，以論其「方法」。

（一）竹內好：從「雙重否定」到「重生」

竹內好的〈作為方法的亞細亞〉，是在國際基督教大學，針對思想方法論的連續講座之演講，該連續講座有竹內、丸山真男、大塚久雄們的演講紀錄，彙整於武田清子編《思想史の方法と對象——日本と西歐》（東京：創文社，1961年）。本稿則採用《竹內好全集》中的版本。不過這篇文章因為只是個演講稿，難以窺出竹內對亞細亞的整體方法論，還必須對照《竹內好全集》中相關亞細亞的思考，特別是〈日本のアジア〉（1963）、以及早期於1948年出版的《近代とは何か》（《所謂近代是什麼》兩篇著作。

竹內好在《所謂近代是什麼》所特別指出中國是屬於「回心型」的文化、日本是「轉向型」的文化，已是日本學界週知的理論，他這樣的區分是以有無「抵抗」外來思想、文化為判準，他說：

轉向，是沒有抵抗而產生的現象，即因自己本身缺乏欲求而產生的，若固執自己的東西，則不能改變方向，只能走自己的道路。……回心，很像轉向，但二者走的方向相反。轉向是向外移動，回心是向內移動。回心是根據保持了自己而展現，轉向則是從放棄自己而產生。回心是以抵抗為媒介，轉向則是無媒介（即無抵抗）。回心所醞釀的場所，轉向不會有；轉向所興起的場所，回心也不會有。轉向的法則和支配的文化，以及回心的法則和支配的法則，在構造上不同。

我想日本文化的型態是轉向文化，中國文化是回心文化，日本文化沒有經過革命歷史的斷絕，從過去切斷而產生新的事物，故舊有的事物復甦而沒有流動，歷史不能改變地寫，所以不存在新的人間。在日本文化中，新的東西一定成為舊的，舊的東西不能成為新的。日本文化不是構造型生產，而是從生到死，但從死不能再生。²⁶

竹內好這裡用了許多兩分架構，來區分中日的轉向／回心之文化特質，如抵抗／無抵抗、向內移動／向外移動、保持自己／放棄自己、透過革命與歷史斷絕／沒有與過去切斷、從死中再生／不能從死中再生等等，姑且不論竹內好對中日文化分析的過度化約問題，從上述的二分思維可知，竹內好是從近代中國在不斷的西方侵略挑戰之際，勇敢地回應並走自己的道路，不僅敢於否定西方之路，也敢於與過去斷絕，否定自己的傳統之路，這樣終於走出中國自己創新的道路，透過這樣雙重否定，故中國可以死裡再生，不斷地從內在的構造型生產，這就是回心文化。因此，對照於中國，日本沒有進行結構的變革，竹內好舉了日本的近代人物加藤弘之（1836-1916）為例，他是一個轉向型的典型人物，他在幕末時代由攘夷論者轉向開國論者，明治後他也可以從民權論者轉向到進化論者，從一個優秀的日本文化傳統保持者的帝國大學教授，以身示範作轉向。事實上，在那樣鉅變的時代，轉向的還有許多，如我們所週知的，福澤諭吉也是從一個天賦人權的平等論者，轉向為帝國主義殖民統治的擁護者。當然，竹內好並不是從「人」的思想的轉向與否來論斷所謂的「回心文化」與「轉向

²⁶ 竹內好：《近代とは何か》，頁 162-163。

文化」，而是從文化總體的發展歸納而出，他認為日本文化是個向外且總是等待新的事物的文化型態，文化總是從西方而來（如儒教、佛教也是），所以文化一直是處於等待而無創新的階段。因此，他要從文化泉源來論「內發」與「外發」的動力，並以此來探討中日近代化的「質」之問題。他認為在日本雖留有構造性的東西，但卻粗糙地包裹著像砂糖般的西洋文明；中國則不然，他舉杜威（John Dewey, 1859-1952）的眼光來看，杜威認為中國根本的東西，尚非常強固而未崩毀，所以不能適應近代化，但一旦近代化叩門，毀壞了構造性的東西，將會從中產生出自發性的力量。這和日本是有質性的差別，中國表面上雖然混亂，從西洋人的眼光所看的近代性，中國方面遠比日本更具有本質性。²⁷因此，竹內好所謂「作為方法的亞細亞」的一個重要思考方法，就是強調自我本質性的內發動力，而不是隨著西方文明起舞，走著別人的道路。

這種自我本質的內發動力，其爆發的力量，頗讓竹內好震驚，從孫中山的革命、五四運動，到毛澤東的一連串的革新運動，中國的確是在走出自己的近代化，因而是一種「自我重生」，不是西方文化的螟蛉子。換言之，中國是由（1）對內在的封建歷史遺產的否定（2）對西歐文化的抵抗所進行的否定等這兩項否定，而得到「自我重生」地走自己近代化之路。而這雙重否定恰好是日本在近代化過程中所缺乏的，因此竹內好說日本：「由於沒有抵抗，所以日本不是東洋，同時也沒有保持自己的欲求，以致日本既非歐洲，也不是東洋，換言之，日本什麼都不是。」²⁸竹內好這種雙重否定的思維，我們不難看出，中國之所以敢於否定，還是因為外力的因素，否則根本不會意識到中國本身，但重點是敢於否定自身來認識主體，並與外來文化相對抗，就能形成自己主體的「重生」，進而意識到自我本身的特質，而亞細亞其他民族，因為都經歷過中國同樣的命運，故他所呼籲的「亞細亞」之思考方法，並不是追求一實體化的亞細亞，正是這種透過如中國的雙重否定，在抵抗西歐文明之餘，並先求自己的死亡（即否定自己），然後重生的主體形成過程的「方法」，這樣的「方法」將會使得

²⁷ 竹內好：〈方法としてのアジア〉，頁 107-108。

²⁸ 竹內好：〈近代とは何か〉，頁 145。

亞細亞民族意識到「亞細亞本身」，就如同中國意識到自己一樣。竹內好的這種思維，在戰後日本的知識界中，並非少數，不過日本思想界要接受他的看法者也不多見。²⁹溝口雄三就指出其問題，戰後對中國的認識，或多或少，都有這種先入為主的「先驗的中國觀」，在某種程度上，這種先入為主的中國觀又在面對社會主義的、主張亞非團結的中國之下，形成新的自我否定（否定資本主義的、從屬於美國的日本）式的憧憬結構。³⁰這其實也是溝口所要批判的「有中國的中國學」的思考方法，下一小節即針對溝口雄三對中國學的思考方法以及對竹內好理論的批判。

（二）溝口雄三：超越中國的中國學

（1）溝口對竹內的批評

竹內好上述對於亞細亞與中國的觀察與分析，不免有個人主觀感情的融入，溝口雄三作為後學者，並對中國的革命曾經憧憬過，故早期難免受到竹內好這樣思維的影響，但是溝口並不能認同竹內好對亞細亞與中國的思考方法，也認為竹內好這批六、七〇年代的方法論建構並沒有完成歷史學的任務。³¹因而溝口提出「作為方法的中國」，從方法論上提出「超越中國的中國學」來和竹內好融入中國太深的「有中國的中國學」相對峙，他們之間所提出的方法論，並沒有孰優孰劣的問題，而是反省日本的中國學研究中所必然出現的論爭型態。

溝口在《作為方法的中國》書中，對竹內好有許多的質疑觀點，大致上整理以下三點：

²⁹ 從日本歷史教科書改寫侵略的戰爭史實與派遣自衛隊來看，竹內好這套希望日本「否定」的批判思考方法，就最近三十年來日本的發展脈絡來看，顯然在歷史洪流中敗陣下來。關於竹內好思想在日本是個「悖論」，即與日本當時的思想界不容的分析，前引孫歌在《亞洲意味著什麼？》中〈竹內好的悖論〉（上）、（下）二篇長文，有精采的論述。

³⁰ 溝口雄三原著：《方法としての中國》，李甦平等譯：《日本人視野中的中國學》，頁 2-3。

³¹ 溝口秉持的歷史學方法論應該是：「歷史學有個重要作用就是從現在析出未來，或者說以批判現實的形式重現過去，那麼很多人以為六、七十年代的方法論沒有完成這一任務。重新考慮戰後以來的的方法論（亦是歷史觀、世界觀的實踐），探索並確立現在所需要的方法論是十分必要的。」李甦平等譯：《日本人視野中的中國學》，頁 22。

(a) 僅從中國近代人物看中國，並以此建構其否定理論，失之片面：

溝口認為竹內好那種通過自我否定來確立否定自我的主義，是缺乏由外部以全新的視點否定這個結構的方法論上的徹底性。他並一針見血地指出日本人如何看待中國的近代，他說：「與其說把中國的近代看作是固有傳統的繼承和發展，不如說一直通過章炳麟（1869-1936）、魯迅（被認為是通過自我否定來確立否定自我的主體）等人，考察在後進基礎上的自我更生，即中國如何在其內部對二千多年來儒教、封建的重壓進行否定的。這是一種認為中國的近代是全盤否定地繼承傳統的論點。」³²誰都知道竹內好是研究魯迅專家，但溝口也對魯迅不陌生，且他不只是停留於近現代的觀察，更遠溯明代乃至宋明理學的發展，故他對竹內好的這項批判，的確鏗鏘有聲。

(b) 缺乏「前近代」作為母體的觀察：

溝口考察中國和日本的「近代」時，他特別強調：要論中國或日本的近代發展時，都必須注意雙方都具有其「母體的印記」，所謂「母體的印記」是指二者皆有自身的「前近代」為母體，³³換言之，無論日本近代多麼的歐化，中國近代多麼的不歐化，二國近代的發展會走向不同的道路，都有其前近代的歷史文化之連續關聯，而非是斷絕的關係，用溝口的話說：「歷史決定了二者各自擁有自己獨特的近代」，他甚至尖銳地批判竹內好說：「只認為前者的近代是『東洋式的』，而將後者稱為『什麼東西也不是』的西歐追求型，歷史地說這種看法是不正確的。」³⁴溝口並意有所指地指出竹內好理論的缺點，他說：「正如日本在其前近代以來的思想構造中巧妙地吸收了歐洲近代思想，實現了日本式的自我革新（例如與福澤諭吉一樣），中國也是在其前近代以來的思想構造中吸收了歐洲思想，並實現

³² 溝口雄三原著：《方法としての中國》，李甦平等譯：《日本人視野中的中國學》，頁6-7。

³³ 這裡的「前近代」是溝口雄三的特別用語，他在其相當重要的著作《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997年）即用「前近代」來突顯近代與近代之前有種連續、「前有所本」的不可分割之關係。

³⁴ 溝口雄三原著：《方法としての中國》，李甦平等譯：《日本人視野中的中國學》，頁13-14。

了中國式的自我更新，從這個觀點出發，脫離各自的前近代，只侷限在近代的範圍內去評斷兩國近代的差異，並作出孰優孰劣判斷的看法，是狹隘的、片面的，因此也就不能不說是錯誤的。」溝口提出的「母體的印記」的前近代連續觀來批判竹內好只從近現代中國的「否定」歷史來看中國，也的確一語中的。

(c) 誤認中國的近代是「東洋」的、主體性的，而日本的近代則是無主體的、「什麼東西也不是」：

溝口明白地指出，看了竹內好的《中國的近代與日本的近代》一文就會明白，歐洲即先進的前提，依然在竹內的論述中被作為前提而存在，在此基礎上，日本以「先進」為目標的近代，被當作沒有自覺到作為後進自身的失敗，因而被看作是謀求再生的有主體的近代。³⁵溝口認為這是竹內好的錯誤認知，不免以其主觀的願望，對中國近代的自我否定式的憧憬，這是缺乏外向性的國際交流所致，因此他認為中國與日本「都沒有互相將對方當作一個客體來認識，因而自己的客體性也就無法客觀化。我們的主體是自我一元化的主體，缺乏國際交流的外向性，是自以為是的主體。」³⁶

從以上溝口對竹內好的質疑觀點，可知溝口其實是否定了竹內好的「轉向」與「回心」的觀察，也否定了「自我否定後與重生」的思考方法。竹內好之所以有這一切的觀察，溝口指出其疏漏在於一種「自我一元化的主體」之主觀問題，之所以會有這層主觀問題，其主要原因來自於竹內好帶有濃厚的中國情感與對日本侵略中國的愧疚之情，並對美國佔領日本後的憎惡之情等等主觀的因素。所以竹內好在一篇〈不能說的日本中的中國〉的文中，並不諱言他「有中國的中國學」的態度，他說：「『日本中的中國』這樣的問題設定，是含有不考慮把中國問題作為他在性的方法規定。對我而言，這是我戰後一貫的基本態度。」³⁷換言之，竹內好所思考的中國是一定要把中國當作日本自身的問題來考慮，這種方法論與溝口所提倡的

³⁵ 同上，頁 16。

³⁶ 同上，頁 20。

³⁷ 竹內好：〈「日本のなかの中國」ができない話〉，收入《竹內好全集》（東京：筑摩書房，1981 年），第十三卷，頁 490。

「超越中國的中國學」立場剛好相反。

(2) 以中國為方法，以世界為目的

但是，溝口在批判竹內好對中國與亞細亞的方法論之憧憬後，要提出什麼樣的方法論來支撐他的研究中國學的方法論呢？尤其他也是研究中國學問的日本學者，溝口在書中這樣說：

今後我們考察亞洲的近代時，無論是日本還是中國，都必須以建立在各自其前近代基礎上的、與歐洲相「異」的特性為根據，不，其實「異於歐洲」這個說法本身即是贅語。日本和中國之間根本沒有必要以歐洲作為媒介，從歷史來看，兩國原本就是相異的。……這樣看來，我們考察「中國的近代」時，首先應立足於這種相異性，同樣，世界史的普遍性也只能立足於這種相異性，即各自的特殊性。³⁸

基於這種態度，與竹內好相對照的結果，如果竹內好對亞細亞或中日之間摸索的方法論可以稱之為「去異求同」的話，溝口的方法論可說是鮮明的「異中求同」，溝口堅信必先立足於彼此的相異性，才能追求到世界史的普遍性，在溝口的「異中求同」方法論中，看不到與歐洲對立或以歐洲文明作為參照對象，也沒有硬要追求亞洲一體來對抗西方文明，從彼此特殊性中挖掘出普遍的價值，才是中國學研究應該要走的道路。溝口這樣強調「先異」，目的要中日的研究者必先認清中國是中國，日本是日本，而其追求「後同」的結果，則必然強調「超越中國的中國學」，這樣才能與西方文明共創普遍性的價值，即溝口所說的「以中國為方法，以世界為目的」。³⁹

溝口提出「超越中國的中國學」這樣的概念時，一開始是針對批判日本漢學研究的「沒有中國的中國學」而言的，戰前的日本研究也是高呼「沒有中國的中國學」，並與日本自我中心的民族主義相結合，形成了「國粹式大東亞主義」，這是一種拋棄中國而讀中國的形式。溝口認為任何一種

³⁸ 溝口雄三原著：《方法としての中國》，李甦平等譯《日本人視野中的中國學》，頁 18。

³⁹ 同上，頁 94。

研究方法論上難免有目的意識，但這種目的意識應該是自由的，才能保證其客觀性，因而他所謂的「超越」就是「目的的自由」，即把研究對象客觀化，將之放到中國學的研究就是「徹底地使中國被客觀對象化，才能使沒有中國的中國學受到十二分的批判。」⁴⁰故溝口所提出的「以中國為方法，就是以世界為目的」，即是基於提倡真正自由的中國學，他說：

真正自由的中國學，無論它是怎樣的型態，其目的不在於中國或自己內心，也就是說其目的不能被化解在中國或自我內部，相反，其目的應在於超越中國的中國學。換言之，應是以中國為方法的中國學。⁴¹

他進而分析與批判以往的以中國為「目的」的中國學，他說：

以中國為「目的」的中國學是以世界為方法來看中國的。毫無疑問，這是為使中國在世界面前恢復其地位而努力思考得出的結果，即為在世界面前恢復地位，就要以世界為目標、為基礎來考慮中國的標準程度（或差距程度）。換言之，以世界為基準來衡量中國，這個世界就因此成為一個完全被當作基準的「世界」，只不過是個作為既成方法的「世界」。以「世界」歷史發展的普遍規律為例，這種「世界」即是歐洲。對中國來說世界是方法，因為世界只有歐洲，所以反過來說對於中國，世界能夠成為方法。⁴²

由此，溝口提倡「以中國為方法的世界」觀，則是一個多元化的世界、相對化了的世界，把普遍真理之物變成「個別化」、「相對化」，因此「相對化」這個概念也是溝口方法論的重要概念，他接著說：

我們的中國學，以中國為方法之意是：通過以相對的態度看待日本來達到使中國相對化的目的。又通過這種已被相對化的中國來

⁴⁰ 同上，頁 93。

⁴¹ 同上，頁 93。

⁴² 同上，頁 94。

充實對其他世界的多元化認識。以世界為目的，意即在相對化了的、多元化的真理之上，進一步創造出高層次的世界理想圖畫。⁴³

由上面的引述，我們可以看到溝口與竹內好的方法論之不同。首先，竹內好並沒有要把世界相對化，或分化一個普遍的真理，相反的，他更要強調各自亞細亞內發式的普遍價值。其次，竹內好以亞細亞對抗歐洲文明，溝口則以世界相對化來解消東對西的對抗關係。最後，竹內好強調「方法」是一種主體不斷否定而重生的形成過程，並沒有溝口「超越」的概念，溝口則以「超越」取代「否定」，以「相對」的多元世界取代與「絕對」的一元價值世界互相對抗的關係。

（三）子安宣邦：以「方法」的東亞取代「實體」的東亞

溝口專注於竹內好的抵抗歐洲、否定歐洲近代文明、否定自身的積極主觀性的方法論，而提出「超越中國的中國學」之方法論，相較於此，同樣受到竹內好對亞細亞的思考方法所影響的子安宣邦，卻專注於竹內好的歷史批判方法的視點，一方面肯定竹內好，一方面從後現代解構主義的論述（discourse）來審視日本的東洋學以及近代種種論述的虛構現象，也指出溝口與竹內好方法論的不同。⁴⁴

子安宣邦長年對於「東亞」的思考，已廣為人知，特別在最近的新書《亞細亞如何被說出來》（2003）中，論及「實體的東亞」與「方法的東亞」兩個概念時，他說：

⁴³ 同上，頁 95。

⁴⁴ 子安宣邦在《方法としての江戸》（東京：ペリカン社，2000年）〈序言〉中即首揭所謂「作為方法的江戸」的方法視點是：「不用說，『作為方法的江戸』是為了根據竹內好〈作為方法的亞細亞〉所構成的歷史批判性方法的視點。在說明我這個根據竹內好所構成的『作為方法的江戸』之前，我想先說溝口雄三《作為方法的中國》，同樣也是依據竹內的〈作為方法的亞細亞〉所構成的立場。所謂『作為方法的亞細亞』，根據竹內好的立場，如後所要討論的，是要探尋被包括於歐洲世界史之型態而展開近代亞細亞的現實歷史，是為了扭轉歐洲近代的批判性方法的視點。溝口所謂的『作為方法的中國』也還是針對中國所構成的視點以對抗歐洲近代世界史的展開，但是，後者徹底根據對中國相關的認識視點，『作為方法的亞細亞』和『作為方法的中國』之間，在其類似的表現背後，雖然兩者對中國有強烈地預想的共通性，但似乎也存在著很大的隔閡。」頁 7-8。

所謂方法（的東亞），是一方面對立於「東亞」之實質的或實體的再生，一方面把「東亞」徹底地重編為思想的方法之概念。所謂實體的「東亞」，一方面追求帶有有機一體性的東亞之結合原理，一方面作為帝國的論述而被構成的事物，這樣的「東亞」只不過是中華帝國或日本帝國的代替物吧！所以針對「東亞」概念的方法，是批判作為這樣實體的「東亞」、帝國論述的東亞之再生，同時，「東亞」一定要從方法的概念重新被重組。「東亞」概念，朝帶有多元性的視點，以此作為方法的視點，有必要貫徹於針對「東亞」論述的實踐。⁴⁵

子安特別著墨於以「方法的東亞」對峙於「實體的東亞」，頗與溝口雄三以「方法的中國」對峙於「目的的世界」有其異曲同工之處，二者同樣是反對日本近代所產生出來的「脫亞」與「興亞」之立場，⁴⁶也主張要用多元性的視點來看待東亞或中國，但二者內涵卻大相逕庭。子安的方法概念的「東亞」，是作為一個「思想的方法」，而不是作為一個「實體的東亞」。而何謂「實體的東亞」？由上引文可知，是帶有追求有機一體性的東亞之結合原理，例如作為中華帝國或日本帝國等帝國論述的「東亞」。⁴⁷值得注意的是，子安特別強調要批判這種「有機一體性」的東亞結合「原理」，因這種「原理」性的論述，流於一種帶有目的性的論述，很可能為帝國主義或霸權主義所利用，筆者覺得子安這一點非常重要，從他一貫批判津田左右吉（1873-1961）的支那史學之態度可知，而溝口卻肯定津田史學背後的「原理」論述，二者之差異可從他們對津田支那學的評價不一，

⁴⁵ 子安宣邦，《「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——》（東京：藤原書店，2003年），頁195-196。

⁴⁶ 「脫亞」就是如福澤諭吉所主張的「脫亞入歐」論，已廣為人知。但相對於「脫亞」的「興亞」，除有以日本為主體的興亞論以外，還特別有一派是站在日中合作的立場，提倡亞細亞主義，即把日本的改革志向，使之與中國改革的志向一體化；把中國問題，當作自己的生涯課題所抱持的立場，如宮崎滔天（1870-1922）一生支援孫中山革命，橋樑（1881-1945）晚年對孫文學說極為好感，而奔走於王道國家論。

⁴⁷ 如子安宣邦說：「『作為方法的亞細亞』被對置的是『作為實體的亞細亞』，不是『作為目的的亞細亞』。所謂『作為實體的亞細亞』，是作為對抗近代歐洲的帝國主義之世界支配的實體的亞細亞。那當然也有對抗帝國日本於二十世紀，在亞洲盟主之名之下而想構成的亞細亞。」氏著：《方法としての江戸》，頁12。

窺出關鍵的端倪。⁴⁸

根據子安的「方法」，他支持竹內好反對將東亞當成一個「實體化」的原理或主義，因為所謂「實體化」即是預設某種目的，例如戰前許多日本學者所預設的日本中心主義、日本國家主義、天皇主義一般，而溝口所提出的「以中國為方法，以世界為目的」，其實也預設了「世界」、「普遍」原理的目的，其目的並不在中國，而是在於「超越中國的中國學」，這其實與戰前的「沒有中國的中國學」之鄙視態度，頗有近親性，這也就是子安質疑溝口，既然要超越中國的中國學，為何還要拘泥於中國，而強調「作為方法的中國」是要把中國「相對化」，才能走入「世界」的目的呢？從而使「作為方法的中國」與「作為目的的中國」對立起來，其結果將導致看不到以中國為方法的視角之立場。因此，子安反對的是溝口「相對化」的自我反省觀點，畢竟這將解消了「作為方法的中國」對置於以往「作為目的的中國」的緊張性之可能，即溝口所提的「超越」（中國學）與戰前所強調的「沒有」（中國學）之間，有曖昧的親近性。因而按照子安的想法，所謂的「以中國為方法」，不應是以中國相對化之型態來重讀，而是應把中國當作視點來批判性的重新解讀。只是溝口在反省長期以來因

⁴⁸ 由於「東洋學」、「支那學」與津田獨特的「シナ學」的概念與內涵，頗為複雜，筆者限於篇幅，無法深入探討，子安宣邦的新書《「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——》可資參考。我這裡僅稍稍說明子安與溝口對津田シナ學的的認同態度。日本戰敗後，社會主義高漲，日本人自己反省戰前的「支那學」時，一般是不給予正面的評價。但溝口在《方法としての中國》一書的第六章〈津田支那學與未來的中國學〉一文，頗有為津田支那學平反的意味，當然溝口不是認同津田輕蔑中國學的部分，而是認同津田的「シナ學」所提出的背後之「原理」（即普遍性議題），仍有其方法論的合理性，這無非是想要檢證戰後日本畏縮於討論戰前支那學的妥當性，換言之，溝口認為戰前「支那學」不是真的全都失敗，故他的「作為中國的方法」其實就是想把戰前的「支那學」拿來再次檢證，想超越戰前的支那學，提出不以中國為目的，而是以中國為方法，進入到多元世界的學問中，同時將自己或中國相對化而解消於這樣的研究方法態度中。但子安質疑溝口的這種「方法論」，他認為溝口所說的「中國學」結構（「超越中國的中國學」），根本已經忘了其初步的原理（或動機），當其深入中國文獻之後（從文獻學的方法），溝口卻想找出津田理論的妥當性，所以提出「超越中國的中國學」。而他這種「超越中國的中國學」，背後都擺脫不了戰前或戰後津田所提倡的「シナ學」之影子。子安有許多對於津田史學的分析與批判，可以參考《方法としての江戸》中第二章〈近代日本の「儒教」の表象〉以及《事件としての徂徠學》（東京：青土社，1990年）第五章〈荻生徂徠と津田左右吉の間〉。

愛護中國而被自己目的化的中國之研究時，提出把「作為方法的中國」對置於過去「作為目的的中國」，卻讓人看不到他把中國當作方法的視點之立場，即看不到作為批判性的歷史視點的意義。⁴⁹

因此，子安對東亞或對日本的思考「方法」，非常重視歷史性的批判視點之方法，故他這樣解釋他的「作為方法的江戶」：「所謂『作為方法的江戶』是受到竹內〈作為方法的亞細亞〉重要指示之影響，所構成的歷史批判方法的視點。在急迫西洋近代的同時，也作為其對抗而重新解讀自己形成的日本近代史，而反覆掌握批判性的視點。」⁵⁰他在另一篇文章說的更清楚：

「作為方法的江戶」的意義是：批判性地把近代所建構的江戶形貌，轉變為源自江戶的解讀。這裡的江戶是設在：近代以外，以歷史批判方法所建構的概念。透過這個視點，批判性地捕捉近代，也重新解讀江戶。⁵¹

當然，子安這裡「方法的江戶」可以替換為任何有爭議的近代創造名詞，如他舉「作為方法性觀點的女性」，是把女性的立場當作一種「方法」，就會和那些把女性放在歷史內部來描述的婦女史的史家立場針鋒相對。質言之，子安的「方法」是對照於被構想出來的「實體」的一種歷史性批判觀點的「方法」，具體而言，即是對被西方近代所刺激造成想像的「實體」事實（如「東亞」、「近代」或是「江戶」等等概念），抱持歷史性批判的視點，故他的「作為方法的江戶」，是對被近代意識形態所形成的「實體的江戶」之「論述」的一種批判。因此，依據子安的觀察，許多近世思想家，例如荻生徂徠（1666-1728）、本居宣長（1730-1801）等被近代日本學者塑造成「具有近代性格」（如丸山真男的論點）、「近代維新的國學精神動力者」（如主張日本國家主義者），事實上，近現代學者對近世學

⁴⁹ 子安宣邦：《方法としての江戶》，頁 10。

⁵⁰ 同上，頁 12-13。

⁵¹ 子安宣邦：〈作為「事件」的徂徠學：思想史方法的再思考〉，收入氏著，陳瑋芬譯：《東亞儒學：批判與方法》（臺北：臺大出版中心，2004 年），頁 58。

者的這些觀察，並賦予之「實體」的形象，其實都是一種「虛構」。職是之故，子安所謂的「方法」，就是抱持對這些把「虛構」建構為「實體」的後代學者，採取歷史批判的方法之視點。故他的方法是相對於那些日本東洋學、支那學、シナ學等被預想的作為「實體化」的中國或亞細亞，所採取的一種批判性觀點。由此我們也可了解子安批判性的重新解讀「近代」、「東亞」或「世界」的歷史視點，的確從竹內好的「否定後重生」之方法論汲取了相當的養分。而他所謂「重新解讀」是建立在批判那些影響深遠的理論或概念的建立者（如丸山真男的徂徠學與日本近代的論旨）所形成的極有問題的論述。子安以此為其學術生命，當然是可敬的，同時是基於人類未來命運的關懷，因為子安提醒我們許多足以危害人類群體的事件，正是這些當初被看作「表面看起來偉大，而實際是危險的」的虛構理論所導致的結果。換言之，子安的批判方法論是踏著前人對歷史解讀的問題而進行批判的方法論，與竹內好的「否定後重生」理論相比，子安的方法論可說是個「批判才能重生」的方法論。

四、結論

本文旨在分析與比較竹內好、溝口雄三與子安宣邦等三位日本學者對於「東亞」以及「中國學」的思考方法，由本文的分析可知，竹內好想用一套「東亞之同」的自身模式來區別於西方文明，追求一個可以與歐洲文明對抗的獨立自我、內在主體形成的「亞細亞」，由於他是帶有愧疚與嚮往中國的心情，因而其提倡的「方法」可以說是一種「有中國的中國」之研究；而溝口則要探尋「東亞之異」，是出於對戰前與戰後日本的中國學研究的學術反省，其提倡的「方法」是要求「超越中國的中國」，以求其客觀的研究；子安宣邦立場雖傾向竹內好，但他拒絕把中國看作東亞的主要場域，他從檢討近代形成的許多「論述」（discourse）事件，批判日本近代學者不當與扭曲的「論述」，進而追溯近代以前論述形成的真相，雖然他研究的是日本思想史，但他的研究方法卻是普遍的、也可以用之研究中國乃至西方世界的學問。綜而言之，竹內好對「亞細亞」的思考方法，強調從「否定」才能「重生」以對抗歐美文明，並反對一個「實體的亞細亞」

的帝國論述。溝口與子安雖都從竹內的方法論中獲得思考東亞的「方法」靈感，但溝口的「超越中國的中國學」卻是反省與批判竹內的「對抗」，而以「超越」取代竹內的「否定」。子安的「歷史批判的方法」亦不滿溝口的有目的論的「超越中國的中國學」之論述。不論是追求亞洲之「同」或「異」或是子安的歷史批判方法，三者皆要追求普遍意識的研究方法，雖然彼此「方法」或手段不同，但其上述「目的」則一，儘管三者理論還有些無法化解的爭議。其次，我們可以從三位先生對東亞學問的研究「方法」上看到，他們都已經擺脫日本近代以畸形性、特殊性來看待中國或東亞的學問，至少在這一面向值得肯定三位先生的學術良心精神，縱然在日本學界尚有許多追隨津田シナ學而輕蔑中國學問的日本研究學者。

但是，三位學者對於「東亞」的思考方法，仍然存在一些值得商榷的地方，例如竹內由否定到重生，包括否定自己的傳統，對自己傳統不免輕易拋棄，而且由於太執著於中國近代一連串的革新運動（如五四、文化大革命），從而失去對這些運動的批判精神；再者，由於以上的主觀認知，竹內對日本的近代是沒有抵抗西方文化，因而只是一直處於等待新事物的文化型態之觀察，也失之片面。又如溝口的「超越中國的中國學」，雖然標榜以中國為方法，以世界為目的，這可能對非中國的外國學者尤其是日本學者有意義，但對中國學者而言，可能還得三思而後行；⁵²其次，溝口在《作為方法的中國》一書中的第六章〈津田支那學與未來中國學〉，肯定津田左右吉「シナ學」的背後原理，頗想把戰前支那學拿來再次檢證的意味，雖然他走出竹內好融入中國太深的道路，卻又令人覺得他擺脫不了津田「シナ學」的影子，而他在書中所列舉津田對於中國觀察的「原理」，⁵³

⁵² 如大陸學者葛兆光對於溝口所提倡的「超越中國的中國學」一說就持保留而不肯定的態度，因為溝口所提出的理論和方法是站在日本中國學的立場上，故葛兆光在結論中強調：要把多元的「近代」與「前近代」、「超越中國的中國學」以及「亞洲歷史和文化共同體」等等理論，不假思索地直接平移到中國自己的中國學，他認為應該三思而後行。參前引葛兆光：〈九十年代日本中國學的新觀念〉，頁 30-31。

⁵³ 這裡溝口所謂的「原理」，是指津田的中國學，都是立基於有關「民族生活的要求」，並由此「要求」來與「人類的普遍」產生關聯，這些「原理」，都是溝口引用了津田許多文章的結語所提煉出來，例如津田的《儒教與實踐道德》結語，針對儒教的「王道」，津田認為「有一種俗論說東洋有一個統一的東洋文化、東洋精神、或說東洋道德。」而津田寫此書的目的是要不使這些俗論助長「儒教曾經統治過我們的國民道德」的「想像」，

其實很多都是在輕蔑中國的意識形態下構成的，但問題是日本對中國學研究的意識形態在今日已經消失了嗎？顯然津田史學至今在日本尚有其影響力，而一些追隨津田史學的學者，未必都有如溝口這樣的宏觀視野，拋開意識形態來認識中國，因此溝口重新來檢視津田史學的妥當性，很可能也會帶來意識形態妥當化的負面結果，所以他所提倡的「超越中國的中國學」，有被誤用到「沒有中國的中國學」之可能，而使二者有其近親性，因為二者的目的皆不在中國，都要超越中國，只是一個目的是在特殊的日本，而溝口的目的是在普遍的世界。與前兩者的方法論相比，子安的歷史性的批判方法論，頗帶有後現代主義的解構意味，⁵⁴他反對一切對「近代性」、「東亞」、「儒學」或「儒教」等議題的恣意性解釋，因為由這些片面解釋所造成的「實體」，其實都只是後人的「虛構」，故呼籲要重回到多元性的時空原點來重新解讀「文本」及其意義，邁向多元主體並立的新境界。但是，子安的歷史批判方法論是建立在「近代」的諸多議題上，反對虛構的建構論，擅長對之「解構」，主張「重新解讀」一切文本，發掘其多元而非一元的意義。雖然思想史學者能夠理解子安方法論的用心，不再問後續的問題，但一般歷史學者可能要問：「然後呢？」在經過仔細的歷史考證與研究之後，難道不能歸類出一個歷史趨勢與通則來嗎？這類的問題，當然不是子安關切的問題，畢竟子安關切的是論證批判的過程，而不是要一個結論。質言之，子安的方法論對思想史研究有相當大的意義，但對於一般歷史的研究學者，可能很難接受其研究的意義。

終篇之際，筆者認為三者關於「東亞」思考方法的反省，不論是竹內好的「否定後重生」或是溝口的「超越中國的中國學」、子安的「以思考方法取代實體的東亞」的歷史批判之研究方法，可以提供今日臺灣學界論述「東亞」、「中國」或「日本」一個很好的反思，雖然三者的思考「方

溝口認為津田徹底地批判了這種「俗論」。溝口雄三原著：《方法としての中國》，李甦平等譯：《日本人視野中的中國學》，頁 100。又如津田在《論語與孔子的思想》結語：「作為人類思想的相通之處和作為一個民族思想的特色」，溝口認為這是一種對人類普遍的關注，所以他以為津田《支那學偶得》所說：「將支那文化置於世界文化背景之中來看」的看法，具有來自世界普遍性的俯瞰。（同上）

⁵⁴ 當然我們不能只是簡單地以後現代主義來認知子安對「東亞」、「近代」等的思考方法，不過子安的「批判」論述方式，與後現代主義頗為類似。

法」仍有差異，但至少已經跳脫特殊存在的「實體」概念或是以主觀的「自己」意志來規定「他者」的企圖，筆者想這對學術界而言，未嘗不是件好事。其次，中國歷史與學問在臺灣目前多變的教育體制中，臺灣人對中國的了解，不論在知識上或是情感上，一代不如一代，身為臺灣人的中國學研究者，如何理性地面對中國的學問？以及要用何種研究方法看待中國與臺灣密切的關係？是要向研究對象學習呢？還是向研究對象批判呢？是把中國當作「自己」或是「他者」？我們或可以從日本學界早已經如火如荼地反省東亞以及中國學的方法論中，找到一些他山之石，足供學習與批判的地方吧！