

平等，以及政治自我統治之實現等不可或缺的前提。如果無視於這樣的時代背景和思潮，勢將無法逼近歷史的真實面貌。這一點，與追問是否同意國民國家、以及二十一世紀它是否繼續存在，是完全不同層次的問題。

而且，在過去是主權國家、國民國家體系的近代世界裡，它並沒有被絕對化，而存在著超越國家、民族之尋求跨國族的〔（trans-national）〕政治體系的見解，以及存在「亞洲和親會」等跨國界的自發結社等事實，這些都是透過採取思想連鎖這個視角而得以闡明的。另外，附帶說明的是，知識的聯繫是透過各種互相溝通〔（intercommunication）〕回路而形成的。而思想連鎖這個視角本身是要探討，藉由如此的知識聯繫，空間聯繫的認識是如何形成的？同時，還希冀闡明將國民國家相對化之交錯的〔（crossover）〕知識網絡的型態。

四、投企的視角

於是，亞洲不但是透過論述來認識的對象，而且是思想和制度連鎖的場域，同時也是諸民族相互競爭、反覆相互交涉的空間。更重要的，那裡是眾多國家和民族既敵對又要求合作、相互角力的競技場〔（arena）〕。

而且，在那些諸民族之中，也包含了從外部世界攜帶著壓倒性的武力和經濟力及文明，嘗試極力擴大自我權益之來自歐美的造訪者。在近代，亞洲亦是歐美人獲得殖民地的沃野、滿足其榮光和欲望的場域。相對地，對亞洲的眾多民族來說，自己的故地展現在眼前的，是作為奪回對象的、曾經被剝奪的大地和成群的島嶼。還有，對於尚未被殖民地化的其他亞洲民族來說，亞洲同時也是對峙和拒絕優勢西洋文明的戰壕。

此外，在四周交鋒的民族熙熙攘攘之中，為了謀求政治社會繼續存在，自我確立而成為主權國家是一項必要條件，因而同時也會謀求國界內部的均質化、以及與國界外側的差異化。一八七九年的琉球「處分」正是為了要確定國界而強行的外交措施，藉此日本否定了過去對中國王朝作為

朝貢、冊封體系而存在的區域世界秩序，而邁進了主權國家體系、重整亞洲的道路。

如此一來，亞洲這個空間並不僅僅是一個已知數，更是作為現實與理念衝突、國家利益與威信交錯，並且藉由政治和社會實踐來運作，構成自己亦是成員之區域世界的對象而出現。也就是說，亞洲並不是僅止於客觀地把握其型態的對象，而是一個本身會因其自我的認識、以及根據其認識的活動而大為變動的環境，同時日本也構成了它的內部。因此，亞洲既然是將日本作為其一部分而構成的，如何來構想亞洲便是與其自我存立緊密相關的課題。亞洲是日本追問自己的存在理由，並且是確保其存在本身的場域、及政治上關涉的對象，同時也是為了創造和推動作為其一部分之對象的內部因素。換言之，作為對象的亞洲是自己，而在自己運動這方面來說對象也跟著一起變化了。

在這裡，有一個必須提出作為領域的投企（project, Entwurf）的亞洲這個視角的理由。該領域是一個思想連鎖亦無法消解之層次的問題，伴隨著如何涉及亞洲的現實、以及如何重整之政治實踐的領域。試將「投企」定義如下：一方面立足於認識和連鎖，儘管如此，投企是為要釐清現實的對外行動和外交所產生的斷絕、飛躍及矛盾的視角。在本書中，根據自我所處國際秩序和國力等此在⁶的制約，將企圖改變現狀、向未來的投射的言行視為投企。也就是說，從投企這個視角所掌握的亞洲，聚焦於人們在「心理描繪的亞洲」和「現實存在的亞洲」交錯的場域中，是如何重整既存的空間秩序、並設定自我構想之「應然的亞洲」的區域秩序，並且試圖釐清這些言行。在這裡，是要設定作為計畫〔（project）〕，亦即達成課題和時程〔（agenda）〕的亞洲型態，並且歷史地追溯它實際上作為政策、作為運動，按照何人的何種企圖，如何被承擔，以及描繪了什麼樣的軌跡。

6 作者原文為「現存在」，為海德格在《存在與時間》中提出的哲學概念Dasein的日文譯詞。這裡使用中文一般的譯詞「此在」。

眾所周知，關於如何與亞洲建立關係這個課題，將自己應該否定的文化和政治社會的型態全部都視為源自於亞洲，並且有如自我憎惡的轉嫁一般，談論從亞洲脫離、並在政治計畫〔（project）〕上採取「雖在亞洲、亦是亞洲式的，但不是亞洲」的方向，即所謂「脫亞」在近代日本是一個主要思潮。但是，在思考作為投企的亞洲時更重要的毋寧是，立於相對面的亞洲主義的策論和外交的交錯，是以何種形式出現的這個問題。當然，在日本之作為投企的亞洲，多數乃僅止於單純的論述。儘管如此，藉由論述來表述某個空間秩序的行爲，也是一種政治行爲、並且是構成區域世界的主要原因。

而且，既然投企伴隨著改變現狀的行動，如果不弄清楚其實際上是置於何種情況和制約之下、以及在外交上是如何展開的，則無法逼近問題的真實面貌。如果認為亞洲主義是日本人如何認識圍繞自我的區域世界，以及如何與其建立關係、如何去改變它這些與實踐相連結之構想的表態的話，日本的亞洲主義也許只是對亞洲的幻想罷了。但是，其中肯定還同時存在著與其他民族人士的共同行動。意識經常是在面對對象的作用之中出現。但是，透過實踐，思想也會形成及轉化。在亞洲這個場域裡，以某種意識來建立關係，其本身不但會改變對象，對象也會反過來改變意識。只是，有必要檢討其〔意識〕是如何反映在外交政策上的。最重要的是，在要求日本支援而來到日本的亞洲人士的處遇方面，不得不遵從歐美宗主國的意向這一點上，正如實地呈現了亞洲主義的兩難之境〔（dilemma）〕。

總之，作為投企的亞洲主義，是日本人唯一在亞洲中，基於對亞洲的自立及諸民族的解放，抱持著特別的責任這種國民的使命感而展開的。當然，在明確自認弱小的時代裡，〔日本〕企圖藉由與中國和韓國等團結合作來推動振興亞洲，並向歐美的進攻提出異議。但是，在一八九五年以後，由於自己在亞洲已領有殖民地，所以日本照理已失去原本提倡亞洲殖民地解放的資格。儘管如此，日本以地處亞洲為由，而得以站在受殖民地統治欺凌的一方。亞洲這個地方被視為是抵抗歐美殖民地統治的根據地，其盟主日本將排除歐美、入侵此地加以正當化。如果日本不在亞洲這個區域世界的話，其領有殖民地這件事在本質上完全與歐美無異。而且，從被

領有的一方來看，被當初標榜親近性而接近的日本，以亞洲的同胞乃至同種的解放等花言巧語給支配，遠比被擁有優越文明的異種歐美人支配，更加激起屈辱感和反感。並且，受到威爾遜〔(Thomas Woodrow Wilson)〕的民族自決主義和俄國革命的影響而興起的亞洲民族運動，因為與日本的亞洲主義對立，日本爲了迴避，便將民族自決思想視爲會招致民族對立的錯誤思想而加以排斥，並標榜了「民族協和」。

如果著眼於這個側面時，會發現作爲國家、民族的超越主義的亞洲主義，只不過是偽裝成連帶思想的侵略思想。但另一方面，也有必要考慮其只能在歐美主導的現有主權國家所組成的國際秩序當中進行外交、這個作爲挑戰制約和疏離感的計畫〔(project)〕，還有作爲抵抗歐美的平準化高壓的計畫的另外一面。不用說在亞洲，日本雖然形成新的區域秩序，除了中國和泰國另當別論之外，實際上外交交涉的主體仍爲殖民地宗主國之歐美諸國。如此一來，爲了實現〔亞洲主義〕，還是只能按照歐美所設定的規則行事。

投企的問題，如前所述大幅受到國際政治秩序條件的制約，因此在思考意圖有所改變之作爲計畫〔(project)〕的亞洲主義時，不可或缺的是分析其相互交涉之所以成立的國際秩序體系和過程。也就是說，在設想亞洲這個區域、且人們行動於其中時，它絕對不是一個作爲真空的自由空間，而是受到必須依據既定的國際秩序體系和習慣之條件所約束。但是，在依照該條件行動時，其條件本身也會產生變化，進而出現一個具有重組的新體系之聯繫和擴張的區域世界。雖然以壯大的幻想告終，但是日本所設想的大東亞共榮圈，目的是要否定主權、國民國家體系，並創造出八紘一宇之新的區域世界秩序。但是，其也絕非自外於既定的國際秩序體系和習慣，其中還是反映著昔日的朝貢、冊封體系的影子。當然，對於身居其中的其他亞洲諸民族來說，日本的亞洲主義這個計畫也只是一種意識型態〔(ideology)〕，並且只是以具有來自歐美的壓迫和日本的壓迫之雙重性，而重壓在其上的形式出現罷了。然而，不容否定的，對日本人來說，只有亞洲這個空間是唯一能夠關涉如何觀察及影響國際政治的現實等課題，並且能夠主體活動的有限的區域世界。

因此，藉由投企這個視角所照射的亞洲乃至東亞這個區域世界所要掌握的是，包含歐美等諸多行為主體〔（actor）〕追求實現自我利益的空間，同時也是以以往的國際秩序體系和對外認識為基礎，爲了投影如何創造出具有新的關係性的區域秩序這個計畫〔（project）〕的空間。

五、朝向「知識的拓樸學〔（Topology）〕」

以上，概述了亞洲這個空間所具有的問題性、以及爲了逼近問題所設定三個視角的意義、還有其中我所蘊含的意圖。

站在這樣的問題意識，本書的內容安排是：第一部以基軸這個視角來探討日本是如何認識亞洲這個區域世界、並認清自己的位相的；第二部以思想連鎖這個視角來探討，有關國民國家形成的學問知識和制度是如何在亞洲循環，並且藉此如何形成對區域世界的一致和差異的意識，以及國制和學問知識的制度化是如何進行的；第三部以投企這個視角來探討，日本是如何從既存的區域世界的制約中投射自己的區域秩序構想，並且如何與亞洲這個區域世界建立關係的。這三個視角分別屬於三個各別的層次而又密切地相關，若要整體地釐清亞洲這個歷史空間，光是基軸、或者光是連鎖、或者光是投企都不夠充分，必須將這些視爲三位一體來掌握纔能提出一個〔完整的〕圖像。

亞洲確實是一個地理性空間，但其中既有民族的移動、又有文化的興亡，並且是透過與諸區域社會的作用關聯而產生出來的變動態，絕對不是固定的區域。這件事同時也意味著，不管如何來掌握亞洲這個區域世界，除了要以長遠的時間軸來觀察其歷史轉變的面相之外，還需要在某個特定時間點，以空間框架的斷面切開來觀察這種座標軸的組合。以此爲前提，透過本書所設定的三個視角，將有關空間之共時性擴張的面相、以及歷史上所形成之通時性意識潮流的面相同時納入視野之中，對日本人究竟是如何來認識空間這個問題，如能開拓出某種視域的話則是甚幸。

此外，本書嘗試探討了東洋乃至亞洲這個空間指涉內容的問題，但在本書執筆進程中實際上最煩惱的問題是，在東洋乃至亞洲這個空間的對立面所設定的西洋乃至歐美，究竟是什麼？西洋乃至歐美這個說法裡面，幾乎伴隨著令人驚異程度的省略和誇張。這個情形明顯地表現在以下這件事上面：例如，即使表達為「西洋文化」，經常遇到完全無法理解其到底是什麼意義的情況。還有，坦白的說，我個人在執筆過程中，為求盡量精確，經常猶豫這裡是該寫西洋呢？還是西歐呢？或者是歐美呢？結果，多半是找不到準確的表達而不清不白地寫下。儘管如此，事到如今我深刻地感受到，只能以這樣的說法來思考東洋乃至亞洲這個空間的比較對象，而且迫不得已置身在那種論述的磁場裡，正是近代日本的思想狀況。

但是，正因如此，更有必要放棄採取歐美或亞洲這二者擇一的觀點，而是即便稚拙、也要提出在歐美與亞洲的聯繫中掌握日本的視角。至少，如果只是採取歐美和亞洲、西洋和東洋這種二元對立的世界認識的話，最終將會無止境地再生產無視各自區域內部所存在之多樣性的偏見。還有，另一方面，地球上所存在的多種多樣的文化具有相互不同的獨特價值、亦即文化相對主義已達到廣被認同的階段，這是二十世紀人類的一大成就。即使如此，如果始終只是糾結在這一點上的話，將有可能忽略了文化在相互交涉中形成及興亡的動態。

坦率地說，我迫切地感受到，我們在說西洋乃至歐美時，到底是以什麼為基準、將其設想成一個一致的區域世界，這個問題如同東洋乃至亞洲究何所指的問題，或者尤有甚之，也許是一個必須重新檢討的思想課題。比起愛德華·薩伊德〔(Edward W. Said)〕的「東方主義〔(Orientalism)〕」的問題，身為日本人的我們應該追求的課題，或許是弄清楚日本以及亞洲的「西方主義〔(Occidentalism)〕」。的確，將歐美自我滿足的自畫像照單全收是一大問題，也有必要理解後現代〔(post-modern)〕和後殖民〔(post-colonial)〕的論述等歐洲中心主義〔(euro-centralism)〕批判。但是，性急地批判歐美的型態，而對峙以亞洲的型態而滿足的話，極有可能會重蹈昔日「近代的超克」論和「世界史的哲學」的覆轍。至少，以一

種本位主義〔（parochialism）〕取代另一種本位主義，並沒有多大的意義。

總而言之，包含如上所述，本書的研究課題是探討對日本而言，亞洲這個空間所具有的思想史意義，並且以釐清此課題為一項指標。

但是，對我而言，這是爲了要眺望以下這個領域的一個微不足道的、摸索方法論的嘗試：亦即，思想受到了空間認識和空間心性的何種約束？或者藉由思想得以如何掌握和表明空間？這個領域或可說是探索知識和空間關連性的「知識的拓樸學〔（topology）〕」。

從思想史視野論東亞研究的幾個方法論問題： 山室信一理論的再思考

黃俊傑（臺灣大學講座教授、中央研究院中國文哲研究所合聘研究員）

一、引言

進入二十一世紀之後，隨著全球化趨勢的快速發展，以及由中國大陸經濟發展所帶動的亞洲之崛起，東亞研究在國際學術界獲得前所未有的重視。在近年來如雨後春筍般出版的各種語文的東亞研究新著中，日本京都大學山室信一教授的《作為思想課題的亞洲》，⁷是一部體大思精、見解深刻的著作。

山室信一這部著作卷秩浩繁，論述嚴謹，但對於東亞研究理論感興趣的讀者，最重要的應是〈序章：對亞洲的思想史探索及其視角〉這一章。⁸

7 山室信一：《思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企》（東京：岩波書店，2001年）。

8 前掲書，序章，〈對亞洲的思想史探索及其視角〉，田世民（譯）。以下引用此文均為中譯本頁碼（本刊頁325-403），均在正文中隨文註明頁碼。

山室教授在本章中鉤元提要，提出他從思想史角度研究東亞的理論及其問題意識，涉及許多問題，值得進一步探討。

二、山室信一的出發點與理論基礎：若干問題的思考

(一)兩個出發點

山室信一的亞洲研究的出發點有二：一是「從日本出發思考」，二是「從近代出發思考」。山室信一首先指出亞洲是被歐洲人所賦予的地理名詞，但因為「亞洲」是由外部的他者所賦予，所以亞洲人便致力於創造屬於自己的亞洲。於是，「被賦予的亞洲」與「被創造的亞洲」之間，便形成某種難以化解的緊張關係。山室信一指出近代日本人一方面抵抗「被賦予的亞洲」，但又致力於「被創造的亞洲」，他這種論點極具卓識。我認為明治維新成功以後日本所形成的這種既否定而又肯定「亞洲」的社會氛圍 (*l'ambiance sociale*)，可以被稱為「近代日本主體性的焦慮」。山室信一從近代日本歷史經驗切入，目光如炬，切中肯綮。

其次，山室信一思考問題的第二個出發點是近代歷史經驗，他問：

亞洲這個區域是何時、以什麼樣的過程被納入到「近代世界」中的？並且，因此在區域內產生什麼樣的變化？還有，透過將日本和亞洲差異化乃至同一化，到底有什麼意圖？提出了什麼樣的問題？在那裡，將亞洲統整為一個世界的主要因素是什麼？或者說，我們有必要釐清，過去以來是如何討論這個問題，亦即究竟亞洲是否具有足夠的有機一致性、能夠掌握為一個世界？（頁330）

山室信一從「近代性」（*modernity*）切入所提出的上述問題極為深刻，確實一針見血。但是，值得進一步追究的是：山室信一筆下的「近代世界」是以近代歐洲歷史經驗所形塑的「近代」，他以「民族國家」（*nation state*）、主權國家的建構作為指標，在本書中分析近代日本在亞洲歷史展

開過程中所扮演的角色，他將「亞洲」這個地理空間當作「近代」法政思想的課題加以處理。⁹山室信一好像手握一把精巧而銳利的「近代」手術刀，進入歷史的解剖室切割近代亞洲歷史的肌理，恍如莊子筆下的庖丁之解牛，「以神遇而不以目視」（《莊子·養生主》），手起刀落，肌理分明。

但是，我想追究的是：山室所謂的「近代性」是否因為被歐洲經驗所掌控而終不免淪為古希臘神話所謂的「普羅克斯提的床」（"Procrustean bed"）？從學術「血脈」¹⁰（けつみやく，用伊藤仁齋〔1627-1705〕語）的系譜來看，山室信一對「近代性」的論述與二十世紀日本學界諸多前輩一脈相承。舉例言之，內藤湖南（虎次郎，1866-1934）雖然推崇唐末五代亦即公元第十世紀以降的中國是「近世」的開始，對宋代文化的先進性推崇不已，¹¹但是內藤史學中的「近代」實際上是以歐洲近代歷史經驗作為典範。¹²二戰以後，島田虔次（1917-2000）析論中國近代思維的「挫折」，也是以歐洲近代思想發展之軌跡作為參照系，認為明末李贄（卓吾，1527-1602）所代表的近代式思維，由於缺少近代歐洲所見的中產階級作為社會基礎，而終於慘遭「挫折」。¹³山室信一思想中的「近代」基本上與內藤湖

-
- 9 2000年12月7日山室信一應邀在中央研究院近代史研究所發表演講，就分析明治日本走向主權國家、民族國家的道路，以瓦解具有千年歷史之東亞冊封體制，並分析近代日本對東北亞區域秩序之構想。見山室信一：《近代日本的東北亞區域秩序構想》，徐興慶（譯）（臺北：中央研究院東北亞區域研究，2001年）。
- 10 伊藤仁齋：《語孟字義》，收於《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年），第6卷，卷之上，頁11。在仁齋用語中，學問「血脈」與「意味」對比，前者較後者深刻。
- 11 內藤湖南：〈概括的唐宋時代觀〉，《歴史と地理》，第9卷第5號（1922年5月），頁1-11；此文有中譯本：黃約瑟（譯）〈概括的唐宋時代觀〉，收於劉俊文（主編）《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年），頁10-18。
- 12 「內藤史學」之以歐洲歷史作為斷代之標準這一點也獲得「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 Naitō Hypothesis and Its Effects on Japanese Studies of China," *Far Easter Quarterly*, XIV, 4 (Aug., 1955), pp. 513-522; Miyazaki Ichisada, "Konan Naitō: An Original Sinologist," *Philosophical Studies of Japan*, 8 (1968)。
- 13 島田虔次：《中國における近代思维の挫折》（東京：筑摩書房，1949年，1970年）。島田先生在1982年回顧他這本重要著作時說：「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『近代思维的挫折』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

南、島田虔次甚至丸山真男（1914-1996）¹⁴一樣，都是以西歐近代經驗為最高標準，而忽略世界近現代史中的「多元現代性」（multiple modernities）。

（二）理論基礎

山室信一這部書的理論基礎在於以思想「基軸」、「連鎖」、「投企」等三個角度，對近代亞洲的發展提出一套深具說服力的解釋，他說：

如果說本書有若干創意性的話，或許是在藉由提出這三個視角，來嘗試將亞洲這個區域世界掌握為，由以思想基軸所認識的（conceived）空間、以思想連鎖所聯繫的（linked）空間、以思想投企所投射及企劃的（projected）空間所構成的三面性的總體這一點上。（頁331）

這一段理論論述高屋建瓴，提綱挈領，由「基軸」、「連鎖」、「投企」三個角度出發，提出許多問題意識，宏觀視野與微觀分析融於一爐而冶之，令人讚嘆！

針對本書的理論基礎，我想提出以下兩點進一步的思考：

第一，山室信一採取將「空間」作為「思想」的研究進路，必須面對一個問題：「思想領域」與「政治領域」之間具有「不可互相化約性」（irreducibility），因為前者的「運作邏輯」（modus operandi）並不同於後者的「運作邏輯」。舉例言之，一九四五年以前日本帝國統治下的舊滿洲國標榜「王道樂土」的「思想基軸」，但卻絲毫無法拯救東北地區中國人民之輾轉呻吟於日寇鐵蹄之下。

的。」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。溝口雄三（1932-2010）對島田學說曾提出深刻的批判，參看溝口雄三：《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大學出版會，1980年）。

14 丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1976年）。

關於這一點，山室信一亦有所警覺，他說：

必須留意的是，「作為實際狀態的亞洲」與「藉由思想基軸所認識的亞洲」，理所當然並不一致。毋寧說，畢竟藉由思想基軸所認識的亞洲，只不過是與外部世界的實際情況區別開來、而獨立存在的觀念產物，完全是作為認識地圖（cognitive mapping）而存在的。如此所獲得的亞洲圖像亦可視為社會的想像態（social imaginary）。〔……〕在此提出思想基軸這個視角，也正是為了切入其箇中結構〔（mechanism）〕，去探究那個成為編織出、並內化那些亞洲認識的核心概念到底為何，並且它又是如何變成影響現實的驅動因的。（頁335）

根據以上這一段話，我推測：山室信一大概是以所謂「思想基軸」作為一種他的亞洲研究中的一種工具，類似韋伯（Max Weber, 1864-1920）所說的研究者「心靈的建構」（mental construct）。¹⁵

第二，亞洲作為「區域世界」到底應如何被認知？這個問題值得思考。山室信一說：

在以亞洲這個空間的問題性作為探討對象的本書中，「區域世界」這個用語意味著，超越日本、中國及朝鮮等政治社會所構成的跨國界的〔（trans-national）〕空間。這個區域世界既可以在主觀的歸屬感層次上去掌握，亦可以在透過條約或交易所建立的具體國家、民族間秩序的層次上去掌握。前者的問題將於第一部，後者的問題將於第三部分別討論。此外，所謂的政治社會乃至區域社會，是總括性地指涉王朝體制或專制國家等形態，或是處於殖民地狀態的亞洲各地之各

15 Max Weber, *The Methodology of Social Sciences*, trans. and ed. by Edward A. Shils and Henry A. Finch (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2011).

種國家和民族。其政治社會一方面受到來自歐美及日本政治、思想的衝擊而改變固有的政治體制和思想體制，一方面往形成國民國家的方向邁進，這裡構成第二部將探討的思想連鎖。(頁331)

由於「區域世界」這個研究概念的成功運用，使山室信一的大著綱舉目張，體系分明。但是，我們應進一步考慮的是：作為跨國界的(transnational)「區域世界」這個「亞洲」，只能存在於亞洲各國之間具體而特殊的互動關係之中，而不是超越於各國之上的抽象概念。正如山室信一所說：「不是將日本、亞洲、世界視為各自孤絕的存在，而是將其視為相互交叉、構成套匣式結構的複合關係性諸相的存在，去探討其中產生了什麼樣的空間約束性。」(頁330)，所謂「亞洲」是在亞洲各國人民互動交流之中所創造而交互影響的類似佛教華嚴宗所謂的「因陀羅網境界」，其中充滿了亞洲各國人民的勞動、歡笑與血淚，更充滿了各國官員互動之際「政治認同」與「文化認同」的緊張。山室先生說得好：「亞洲不但是透過論述來認識的對象，而且是思想和制度連鎖的場域，同時也是諸民族相互競爭、反覆相互交涉的空間。更重要的，那裡是眾多國家和民族既敵對又要求合作、相互角力的競技場(arena)。」(頁343)這是動態而作為過程的亞洲，不是靜態而作為結果的亞洲。¹⁶

三、山室信一理論的展開及其內部問題

(一)思想基軸

山室信一理論的第一個層次是「思想基軸」，他解釋說：

16 關於上述意見的詳細論述，參看黃俊傑：《東アジア思想交流史：中國・日本・臺灣を中心として》，藤井倫明、水口幹記(譯)(東京：岩波書店，2013年)，第一章，〈地域史としての東アジア交流史について——問題意識と研究テーマ〉。

將識別那樣的空間、確認區域世界一致性的感覺，並成為劃分方式基準的概念，稱之為「思想基軸」。思想基軸是一種假說，透過其假說來掌握，透過此中心概念所構成的圖像而理解、解釋世界的情況。就區域認識而言，思想基軸作為一項基準，藉此突顯對象，並從中找出共通性和類似性、歸納出一個具備一致性的世界。同時，〔思想基軸〕具備一種功能，此功能可將其域內的多樣性歸納成一個特徵，並且與其他區域世界進行差異化。（頁332）

所謂「思想基軸」是一種建立「區域世界」的整體感的概念，但是，我想進一步追問的有以下三個問題：

1. 所謂「思想基軸」之思想內涵、價值理念或社會氛圍等，源起於何時？何地？何人？經過何種歷史過程發展而成為亞洲人共享的「思想基軸」？

2. 經過以上第一個問題的探索，我想進一步探問：由於自古至今，不論是亞洲內部各國之間交流或是東亞之間的交流或是東西之間的交流，都是一種在權力上與文化上不對等的（asymmetrical）交流，所以，源起於某地區或某國家的「思想基軸」如「天下」或「中國」概念，多半會轉化成葛蘭西（Antonio Gramsci, 1891-1937）所謂的「文化霸權」（cultural hegemony）¹⁷論述，因此，「文化霸權」的建構與解構，就成為亞洲文化交流史或思想交流史研究的重要課題。

3. 我們必須注意：在「思想基軸」形成與發展過程中，「個人」是思想、概念或價值理念的載體。但是，所謂「個人」並不是做為原子論的（atomic）孤伶伶的「個人」，而是作為某一個社會文化社群之一分子的「個人」。換言之，作為「思想基軸」之承載者的「個人」，是社會學家

17 Antonio Gramsci, *Selections from Political Writings, 1910-1920*, trans. by John Mathews (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990); Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (eds.), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci* (London: Lawrence & Wishart, 1996); Antonio Gramsci, *Selections from Cultural Writings* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).

涂爾幹 (Émile Durkheim, 1858-1917) 所謂的「社會事實」¹⁸中的「個人」，也是承載社會「集體記憶」(collective memory)¹⁹的「個人」，所以，「思想基軸」中的概念，表面上雖然如山室信一所說「因成見已深而成爲區別自他之無意識的大前提」(頁332)，但是，實質上由各國的社會、經濟結構所決定的。

(二)思想連鎖

山室信一方法論的第二個層次是「思想連鎖」，他說：

這裡的思想連鎖是著眼於，某個時代、某個層次的思想和制度，超越時代及社會傳播開來，並夾帶衝擊力而成爲喚起新的思想和社會體制變革的原因，以及其如何帶著聯動性而產生變化的這個問題。因此，設定思想連鎖這個視角的目的在於，藉由檢討這個思想連鎖是如何在歐美與亞洲之間，以及在亞洲的諸政治社會之間所產生的相互交涉過程，來釐清作為世界其中一環的亞洲的面相、以及其中各個政治社會的聯繫樣態。(頁336)

山室信一所說的關於「思想連鎖」的研究，雖然注重各地域之間思想連動的結果所造成的「共生感」與「共屬性」，但是，似乎更重視思想連動的過程。

山室信一進一步提出研究「思想連鎖」的兩種方法：

一個是思想連鎖所成立的條件是如何形成和建立的，亦即檢討其回路的社會史途徑 (external approach)；另一個是透過

18 Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, trans. by Sarah A. Solovay and John H. Mueller (New York: Free Press, 1966).

19 Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, ed. and trans. by Lewis A. Coser (Chicago and London: University of Chicago Press, 1992).

這個回路具體上產生了何種思想連鎖，亦即檢討其內涵的思想史途徑（internal approach）。（頁337）

以上這兩種研究方法內外交輝，而就亞洲近代史來看，更能掌握日本在近代亞洲思想連鎖過程中，由於最早建立主權國家，所以扮演最為關鍵的角色這件事實。

我基本上同意山室信一關於「思想連鎖」的論述，惟有一點須加補充的是：山室信一說思想連鎖的結果，產生「平準化」、「類同化」、「固有化」等三種現象。針對這三種現象的分析，可能需要特別注意思想從A地傳到B地的過程中，不可避免地會經過我所說的「脈絡性的轉換」（contextual turn）。²⁰更具體地說，就是在完成「平準化」、「類同化」、「固有化」的結果之前，外來思想與制度必先經過本國「去脈絡化」（decontextualization）與「再脈絡化」（recontextualization）之過程。²¹這是我們研究「思想連鎖」時，不可忽視的問題。

（三）思想投企

山室信一理論的第三個層面是「思想投企」。山室深刻認知亞洲不僅是一個已知數，更是一個未知數，因此，研究者應認知「亞洲並不是僅止於客觀地把握其型態的對象，而是一個本身會因其自我的認識、以及根據其認識的活動而大為變動的環境，同時日本也構成了它的內部。」（頁344），所以，研究者就有必要研究「投企（project, Entwurf）的亞洲」。山室信一進一步解釋所謂「投企」的意義說：

立足於認識和連鎖，儘管如此，投企是為了要釐清現實的對外行動和外交所產生的斷絕、飛躍及矛盾的視角。在本書中，根據自我所

20 Chun-chieh Huang, "On the Contextual Turn in the Tokugawa Japanese Interpretation of the Confucian Classics: Types and Problems," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, 9, 2 (June, 2010), pp. 211-223.

21 黃俊傑：〈東亞文化交流史中的「去脈絡化」與「再脈絡化」現象及其研究方法論問題〉，《東亞觀念史集刊》，第2期（2012年6月），頁55-77。

處國際秩序和國力等此在²²的制約，將企圖改變現狀、向未來的投射的言行視為投企。也就是說，從投企這個視角所掌握的亞洲，聚焦於人們在「心理描繪的亞洲」和「現實存在的亞洲」交錯的場域中，是如何重整既存的空間秩序、並設定自我構想之「應然的亞洲」的區域秩序，並且試圖釐清這些言行。在這裡，是要設定作為計畫〔(project)〕，亦即達成課題和時程〔(agenda)〕的亞洲型態，並且歷史地追溯它實際上作為政策、作為運動，按照何人的何種企圖，如何被承擔，以及描繪了什麼樣的軌跡。(頁344)

山室信一所提出的「思想投企」確實極具卓識，很能掌握亞洲歷史內部自主性的動力之企圖將當前「實然的亞洲」轉化成未來「應然的亞洲」。從這個角度來看，日本從明治維新成功以後逐漸形成的所謂「日本人的天職」的自傲感的社會思想氛圍，固然是一種「思想投企」。一九二〇年代以後日本以侵略中國為目標的「亞洲主義」，以及孫中山在一九二四年十二月在神戶所發表批判當時日本侵華野心的「大亞洲主義」，更可被視為一種「思想投企」。²³

但是，就東亞文化的特質來看，研究東亞的「思想投企」恐怕不可忽視歷史意識。東亞各國人民歷史感較為深厚，他們不僅是「政治人」(Homo Politicus)，也不只是「經濟人」(Homo Economicus)，也是「歷史人」(Homo Historien)。東亞人民(尤其是中國人)深深浸潤在歷史意識之中，東亞歷史著作中的古人及其經驗不是博物館裡的「木乃伊」(mummy)，而是圖書館裡的典籍，現代人可以走入歷史之中，而與古人對話。東亞(尤其是中國)人民回顧「過去」乃是為了瞭解「現在」並展望「未來」。所以，「歷史意識」是研究亞洲「思想投企」中不可忽視的關鍵點。

22 作者原文為「現存在」，為海德格在《存在與時間》中提出的哲學概念Dasein的日文譯詞。這裡使用中文一般的譯詞「此在」。

23 Chun-chieh Huang, "Dr. Sun Yat-sen's Pan-Asianism Revisited: Its Historical Context and Contemporary Relevance," *Journal of Cultural Interaction in East Asia*, 3 (March, 2012), pp. 69-74.

四、結語

本文討論山室信一的理論，深感以山室先生所謂的「基軸」、「連鎖」、「投企」三個層次研究亞洲思想與文化交流史，確實比較容易達到文化人類學家吉爾滋（Clifford Geertz, 1926-2006）所謂的「深層描述」（thick description）。²⁴

山室信一的學術事業的關懷的是作為空間的亞洲具有何種思想史意義，他有心於通過「思想」與「空間」的交織，而建構他所謂的「知識的拓樸學（topology）」。這樣的學術願景令人興奮，值得努力以赴。

「近代」との出会いとメディアの視点 —山室信一著書序章に寄せて—

辻本雅史（台湾大学教授、京都大学名誉教授）

はじめに

山室信一著『思想課題としての東アジア—基軸・連鎖・投企—』「序章」をもとに、氏の思想史方法論について、若干のコメントを記す。当然、序章だけではなく本著作の全体を精読して述べるのが本来ではあるが、いまその準備がない。誤読・曲解があるかもしれないことを恐れるものである。また氏の構想されたスケールの大きさは、筆者の守備範囲をはるかに超えている。よってここでは、私の守備範囲に限っての言及にとどまらざるを得ない。あらかじめ断っておく。

24 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, Inc., 1973), pp. 3-32, 並参考其他學者對「深層描述」說的批評：Aletta Biersack, "Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond," in Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1989), pp. 72-96.

総じて、氏の構想は近代アジアの「空間」（地域的空間だけでなく時間的空間も含む）を、思想史的方法によって、動態の相において（ダイナミックに）とらえようとしている。斬新で意欲に満ちたスケールの大きな研究である。それを可能にしたのは、「基軸、思想連鎖・投企」のキーワードで整理される重層的な視座の設定であり、また「平準化（同化）・類同化・固有化」という3類型に整理された思想の方向性であろう。

重要なのは、こうした3つの視座が、それぞれ別個に論じられてはいなくても、それらは実際には複雑に展開する諸相を分析するために設定された方法としての視座であること、さらにこれらの視座で分析された諸相を通して、最終的には多様で可変的な相貌を持つ「近代アジア」をめぐる思想動態の全体像を把握することを目指していることである。しかもそれを「欧米とアジアを同時に見据えつつ日本近代を文化横断的に形成された総体として複眼的にとらえる」試みに挑戦している。「近代日本」をコアに据えそれを単にスタティックな状況として捉えるのではなく、近代日本を「結節環」とした欧米—日本—アジアをめぐる思想的連鎖の動態を描く試みである。この点でオリジナルな知的作業となっている。

1 方法的革新

本書で示された構想は、まず何よりも思想史研究の方法論の革新をもたらすものである。これまでの思想史研究は、多くは著名な思想家の書かれたテキストに即して、その読みを思想主体に還元し、一定の完結した思想として再構成的にとらえる研究が主流であった。思想を完結した思想として再構成的に分析し、その歴史的・思想史的意味をとらえてきたといってもよい。そうした研究を重ねることで、思想を類型化して分類・整理する研究がこれまでの圧倒的多数をしめてきた。その対象が洗練された知の思想像であるだけに、各時代のあり方を一定程度思想的

に表現してきたものと言えなくもない。それは、思想テキスト解釈を通じた思想史研究、あるいは書かれた思想テキストの側からの思想史研究であり、もとより意味がないとは言わない。しかしその研究方法では、たとえ対象の思想を量的に重ねたとしても、思想が相互に同調、対抗、葛藤しながら時代を駆動していく動き（思想が実践につながり、新たな現実を作っていく過程）の全体像を、動的に把握することは困難であろう。また一定の体系性をもって書かれた思想だけが対象となる分、知の伝達や形成などの知の動的現実をとらえることは困難である。

思想テキストを思想主体に還元して解釈するのではなく、思想を歴史の文脈においてとらえるためには、書かれた思想を「思想の外側から見」視線、すなわち思想を取り巻く歴史文脈や思想言説間の呼応・葛藤・対抗などの視線が必要である。山室氏の、とくに「思想連鎖」の視座は、こうしたこれまでの思想史研究を超え、思想を動的にとらえることを可能とする新たな方法といえるだろう。

2 「近代」とは

「近代」とは、本来的には、西欧地域のある歴史の段階で形成されたヨーロッパ固有の歴史現象に他ならない。「西欧近代」は、産業革命による巨大な生産力にもとづく資本主義化、資本主義の本能というべき拡大再生産の結果としての外部膨張的性格、さらにそれを可能とする圧倒的な軍事力、またその社会に見合う政治的諸制度とそれを実現した思想的営み、学知などを特質としている。加えて対外膨張は、おのずから「主権国家」と「国民国家」という強固な国民共同体としての国家システムの構築を伴い、またその結果として新たな「近代」国際秩序の枠組みを構成していた。こうした対外膨張を繰り返す国家が地球全体規模にまでシステムを拡張してきたのが、19世紀であった。したがって「近代化」とは、ヨーロッパ諸国が全地球規模での拡大する過程にほぼ重なってくる。

非西欧地域の側からみれば、こうした「近代」は軍事的圧力の外からの言われなき出現でしかない。日本にとっても中国にとっても、「近代」とは、外から加えられた言われなき圧力そのものであった。「アジア」という呼称は、こうして軍事的・経済的・技術的優位にある西欧から与えられた地域名称に他ならない。西欧の欲望の対象としてのアジアであった。

非西欧における「近代」化とは、このように圧倒的パワーをもって迫り来る西欧あるいは欧米といかに対抗するか、同化するか、という問題をめぐって展開された歴史である。このウエスタン・インパクトとそれに対する歴史的・思想史的対抗というこの主題は、確かにこれまでに繰返されてきた主題である。決して新たな主題ではないが、氏の研究は、それらの多様な側面を持つ全体像を、欧から与えられた領域としての「アジア」という地域認識をめぐる思想を、3つの方法的視座から動的にとらえようとした点で、これまでとは大きな画期をなす。

私はメディアの視点から新たな近世思想史像を構想する研究を模索している。この立場から、山室氏の構想をいかに受け止めるのか、以下は思いつくままのコメントである。

3 中華秩序と「近代」アジア

「西欧近代」の登場までの日本を取り巻く世界秩序は、もとより中華的世界秩序—中華王朝を中軸とした朝貢と冊封をその内実とする中華秩序であった。たとえば室町幕府の足利義満は、明への朝貢により「日本国王」号を受け、中華秩序のなかに自らの位置を定め、列島内の強大な王権の正統性の根拠としていた。経済的にも日明勘合貿易を通じて、明銭を流通基準に用い、明の中華秩序経済圏に自らを積極的に組み入れていく道を選択した。

16世紀に出現した西欧勢力は、まだ「近代」ではなかった。ポルトガル、イスパニア、次いでイギリス、オランダといった勢力はこの中華秩序に挑戦するのではなく、それを前提にその枠内での経済（商業）行為とキリスト教布教行為をなした。（布教は、天下統一に至る過程で、豊臣と徳川の政権のよって排除され、結果的に経済行為だけが残った）。

17世紀前半の明清交代は、明王朝期のこの比較的安定していた中華秩序世界を大きく変動させた。江戸幕府の鎖国は、異民族支配下の新王朝・清ではなく、明に代わる正統な中華世界の中軸に日本を設定して、日本主導の中華秩序の実現形態とみられる。西欧勢力（オランダ）は、この日本型中華秩序（小中華）を前提として、日本との交流を持続してきた。明も朝鮮もこの日本型中華秩序を暗黙の前提としていた。

ところが、18世紀末に出現した欧米諸国はすでに「近代」国家へと変貌していた。18世紀末の欧米「近代」は、この中華秩序（日本、朝鮮などの小中華によって形成された中華秩序）に正面から挑戦する形で登場したのである。この点で、全く新たな歴史の段階になってきた。その意味で「アジア」における「近代」という主題は、こうした18世紀末の中華秩序への挑戦も射程に入れて、その歴史過程から改めて論じられるべきだろう。

この視点から思想史を考えると、日本においては、後期水戸学思想と運動、及びそこに提起または「投企」された欧米近代と向き合う自己像や国家像、「アジア」像が注目に値する。少なくとも会沢安は、軍事と経済に圧倒的パワーを持つ欧米「近代」に、思想的に正面から向き合った。会沢は欧米「近代」の本質をキリスト教に見出し、思想的・イデオロギー的問題のレベルで、国家的危機を自覚化して見せた。『新論』、なかでも「国体論」がその展開である。会沢の国体論の前提には、彼なりの世界認識、欧米認識があり、それへの対抗策の思想展開が『新論』であった。とすれば、後期水戸学は、いかなる思想連鎖のもと

でいかに思想形成をなしたのか、欧米「近代」の情報を得る回路はいかなるものであったのか、それらが具体的に解明される必要がある。また驚くほどの短期間に列島内の武士層に影響力を発揮していく水戸学の知の伝達（思想連鎖）回路を見ることは、実は水戸学の持つ思想的意味、歴史的意味を考えるためにも欠かせない。

もちろん後期水戸学だけではなく、松平定信政権も含めて昌平黻の古賀家三代、19世紀の諸思想（本多利明、平田派国学、佐久間象山、横井小楠等）もこうした視点から検討に値する対象であろう。その際、山室氏の3つの視座がいかに有効に機能するのか、十分に検討されるべきであろう。それらの検討は、その後に来る「近代アジア」認識と、底流においてつながるはずである。

さらに見落とすことができない歴史的イベントは、何といたってもアヘン戦争であり、その情報回路とそこで繰り広げられた「思想連鎖」である。アヘン戦争での清敗北の情報は、日本列島に激震をもたらした。この情報回路とそのメディアを検討することは、日本の幕末維新を考える重要な観点となる。たぶん日本だけではない。アヘン戦争をめぐる情報の回路とその受け止め方や思想連鎖の展開を、比較史的に検討すること、それは近代日本が19世紀後半以後、アジアの知の「結節環」となりえたカギを解くのに、重要な論点になりうるだろう。

4 17世紀日本の「メディア革命」

私は、メディアの視点から近世思想史像の再構成を目指している。その観点からいえば、17世紀日本は「文字社会」となった。つまり文字を使うことを前提に社会のシステムが成立した。それほどに文字の普及が進んだ。子どもが文字を学ぶ場（手習い塾＝寺子屋）が全国に普及し、子どもに教える職業教師が登場してきた。そのいずれも日本史上初めてのことであった。加えて商業的な出版書肆が登場して大量出版の時代となった。それを私は、文字と出版の「メディア革命」と呼ぶ。

17世紀日本の「メディア革命」は「知の伝達」の様態を大きく変え、近世の知のあり方と社会の様態を大きく変容させた。知の商品化が進み、必要な知が文字・書物を介して流通するようになった。知的学問としての儒学（経書を前提とした学知）は、和刻本の出現で比較的廉価に学問書（経書やその注釈書）が入手可能となり、儒学学習人口を飛躍的に増加させた。確かに日本では、漢文は訓読（日本語読み）されたが、文字言語としての漢文言語は、オーラルな口頭言語の違いをたやすく乗り越えて、漢字文化圏で共有のテキストとなり、知の連鎖（思想連鎖）が比較的容易になっていった。アジアの近代を考える上に、この点は重要である。

近世（近代以前）における知の連鎖の「結節環」は、山室氏指摘の通り、まぎれもなく中国であった。中国に集積していた「世界の知」「普遍的な知」が、漢文言語に書かれて、半島や列島に伝達された。また逆もあった。列島で書かれた知が、半島や大陸にも伝達された。仁斎や徂徠や春台の漢文テキストは、朝鮮や中国でも多く読まれ、一定の影響を与えていた。18世紀後半以後の日本の洋学（ヨーロッパ情報）さえ、本来的に漢訳洋書を回路としていた。会沢らの後期水戸学者たちが得ていた欧米情報も、ほとんど漢籍（中国からの漢文書籍）を通じて、長崎から輸入された書物でもたらされたはずである。

近世日本において知の伝達メディアが、おおむね印刷された文字（書物）であったことは、近代において、日本がいち早く「知の結節環」たりえたことの前提となったはずである。文字普及と商業出版メディア流通の「17世紀日本のメディア革命」を抜きにして、近代日本が思想連鎖の結節環となることはなかったといわねばならない。メディアの視点から見る限り、近世から近代への転換は、知の伝達メディアが、それまでの漢文言語（漢籍）から欧米のアルファベット言語に変換しただけであった。文字と印刷という点での、メディア的な転換は何も生じなかった。日本の近代は、近世と地続きで連続していたのである。そして、文字を寺子屋で学んでいた子どもたちが、国家が構築した学校で学

び始めた、という違いだけでもいえる。こうした文字と印刷という知の伝達メディアの連続性が、19世紀中葉以後、世界に類を見ない短期での国民教育普及を達成させ、ひいては近代化＝西欧化を達成した大きな要因であったといえよう。

5 近代学知と知の制度化

近代学知は、自然科学（サイエンス）モデルで構成されている。仮説と実証の両輪を合理的な論理でつないでいくこと、これが近代学知に共通した方法である。大学も含めた近代学校は、こうした近代学知の制度化として構築された。

そうした近代学知は、日本の場合、お雇外人と欧米留学日本人、および輸入洋書の摂取によってもたらされてきた。大学も西欧（とりわけドイツ）モデルで制度化された。それは知の制度化に他ならない。そのもとで、国家諸学（ナショナルスタディーズ）も（氏の指摘の通り）欧米の学知をモデルに構築された。たとえば近世儒学は、「東洋哲学」「支那学」「日本哲学」などとして、西洋哲学の枠組み（モデル）に準じて作られた。東京帝国大学の初代の哲学教授・井上哲次郎はドイツ留学で哲学を7年間学び、帰国後『日本朱子学派の哲学』『日本古学学派の哲学』『日本陽明学派の哲学』をまとめ、哲学という学知の枠組みに儒学の「近代化」（アカデミズム化）をはかった。国学にしても、上田萬年や芳賀矢一らがやはりドイツに留学して、国語国文学という近代学知の形態を整え、アカデミズム化して、大学の内に制度化されていった。（ちなみに、昭和初年代に成立した「日本思想史学」は、近世儒学や近世国学などを再構成する近代学知であったといえよう）。

近代においてアカデミズム化した学知が、大陸や半島において連鎖的に広がっていき、日本を思想連鎖の結節環に押し上げたといえよう。それは哲学だけではない。自然科学や社会科学などにおいても、漢語化された近代的な学術用語が、近代アジアの漢字文化圏で共有され、今日

にまで至っていることは周知の事実である。近代学術用語が漢語に置き直されたことの歴史的意味は、その後に展開された知の思想連鎖をみれば、限りなく大きいと言わねばならない。ちなみに、植民地に設立された2つの帝国大学は、その使命を担う拠点であったといえるだろう。

他方、それとともに、儒学の持つある種の「全体知」としての性格が脱落していった過程も指摘しておきたい。サイエンスモデルの近代学知は、大学で制度化されアカデミズム化する段階で、近世儒学などが持っていた「思想性」（現実を変革するような思想的駆動力）を喪失することになった。近代日本で現実を突き動かす駆動力となる思想は、おおむねアカデミズム（制度化された知の集積場としての大学）の外側からしか出現していない。サイエンス自体が加速度的に増殖してきたのに比較すれば、人文学、社会科学における思想の疎外現象は一目瞭然であるといわねばならない。

6 中国、朝鮮（韓国）、台湾における方法論の展開の可能性

山室氏の思想史的挑戦は、日本を思想連鎖の結節環とした構想であった。もちろんそれ自体、歴史的事実にもとづくものであるが、これを例えば中国、朝鮮、台湾の視点からこの方法論を応用すると、どのような近代思想史像が描けるのか。それは十分に可能性のある試みと思われ、またこれからなされなければならない課題であるだろう。

近代日本との関係の中で、中国、朝鮮（韓国）、台湾等の視点からのアプローチは、山室氏の提起したこの研究がより豊かな成果として結実するのではあるまいか。

7 おわりにかえて—メディア革命と地球一体化の進行

今、「メディア革命」が急激に進行している。「アラブの春」を引くまでもなく、インターネットを中心とした新たなメディアが、今の現

実を実際に作っている。それは単なる通信手段の問題ではない。人のつながりと思考のあり方まで変容を迫り、現代の現実を突き動かし、現実を作り出す巨大なパワーを持つ存在となっている。

地球一帯化の中、金融資本が世界を支配し、メディアが現実を作る時代の今の世界を前にして、アジア、ヨーロッパなどと切り分ける認識が、どれだけ有効か、あらためて問われなければならない。もちろん、欧米とアジアの二項対立にとどまらず、イスラム圏なども視野に入れて時代を考える必要がある。そのための視座と問題をいかに構成するか、それがこれからの課題となる。その際、山室氏の3つの視座がいかに活用可能か、またそれにより「近代」よりも、近代の次の歴史段階をいかに展望するか、それが求められる段階になっている。

雙源、多源與差異的統一

楊儒賓（新竹清華大學中國文學系講座教授）

一、

山室信一教授對「亞洲」的思考提供了我們一個宏觀的視野，近世中國學者從魏源、林則徐以下，已知道海運大通以後的中國再也不可能回到天朝的舊態。以後的中國歷史的行程乃是透過主權——主體的設定，不斷打造新國家、新國民、新文化，不斷劃清各種汝——我界線的歷程。而這樣的歷程顯然不可能是由內部的因素來決定，從「亞洲」、「遠東」這樣的地理位置之設定、各種條約的簽訂、世界史的整體眼光，在在都使中國必須不斷地調整。但中國並不是一個全然被動的存在，它曾是個舊時政治秩序的設定者，它在帶著屈辱記憶的連鎖互動後，對亞洲，尤其是東亞，也有所企盼，也有另一套的政治秩序藍圖。

上文所說的被設定的政治地理位置、東亞內部以及中外之間的調適，還有對理想的東亞秩序之設想，山室教授的巨著中皆有著墨。山室教授以基軸——連鎖——投企這種知識地圖模式，建構了理解近世亞洲（主要指東亞）的模式。此模式自然可以視爲是種知識論架構的模型，它用以解釋近世東亞文化的風貌。由於日本處在東西交流或交鋒的前沿，日本學界對這種歷史形構歷程中的日本或東亞之理解特別深厚。山室教授的巨著如放在內藤湖南——丸山真男一系以下的歷史主義之脈絡下考察，自有其理論趣味。

二、

去年（2011）是中華民國建國百年，這個日期當然是相當政治性的，但由於臺灣的特殊政治處境，朝野兩黨不能不在「中華民國」的名號下暫時取得共識，共同推動慶祝活動。國科會人文處在此氛圍籠罩下，也破天荒地推動了一檔「百年人文傳承大展」的展覽，並編有《人文百年化成天下》兩冊圖錄及文集。筆者在圖錄的說明中，很常識地提出了「雙源匯流、在地轉化」的概念。這個概念確實是常識性的，因爲臺灣的近世高等教育體制基本上是在日治時期建立的，人文科學的語言學與人類學特別明顯。但一九四九以後，國府敗退臺灣，爾後幾乎傾全國之力，想要將臺灣打造成另一個中國，面積上是微型的中國，臺北的街名即是此一象徵；內容上卻是另類價值的中國，如文化中國或自由中國之類。在教育與文化政策上，大陸時期奠立的體制遂大幅度地移植臺灣，內涵也大幅度地影響了原有的走向。論及一九四九以後的臺灣學術，不可能脫離日治時期的帝國大學系統與中國的大學系統兩個源頭。

在兩個源頭當中，由於筆者特別強調一九四九帶來的大陸之源的作用，因而，可想見的，異議的聲音一定是會有的。但筆者所以有此提法，原因很簡單，因爲這個源頭的作用在臺灣長期的藍綠對決中，被忽略了。站在臺灣的人文研究已日漸成熟的基盤上反省，我們實在沒有理由讓文化的因素老是糾結於政治的困境當中。在中國近代史的脈絡下，任何人幻想

文化可獨立於政治之外而運作，只能說是幼稚。但任何人如真認為政治的邏輯決定了文化的走向，其錯誤更是不可思議。由於臺海兩岸在這一甲子的歲月中，分別處在各自不同的關鍵性歷史脈絡，兩相對照，臺灣一甲子來的人文科學研究之特殊更顯得明顯，而雙源頭的提法也更像不增不減、無意無必的現量語言。

雙源頭的提法雖是現量語言，但很難說是勝義現量，還是抽象化地談。國科會文學學門二（也就是外國文學學門）的朋友提醒道：對該學門而言，歐美的影響超過了日本的影響。有些歐美籍而在臺居住甚久的朋友也不以雙源頭之說為然，他們認為：至少該加上西洋文化的因素，三源匯流，圖像才算完整。我同意三源之說有深刻的道理，雙源匯流是從正式的體制之建立著眼，三源之說顯然更符合結構性的事實。二十一世紀兩岸的華人政權，或者說：所有的華人政權，都有經歷過打造成現代國家的歷程。這種打造的歷程可以說即是將歐美價值肉身化的過程，我們現在的生活世界是由歐美價值併入原有機制所化合而成的情境，最明顯的是現代漢語演變。

語言總是在演變途中的，漢語亦不例外。但從實藤惠秀《中國人留學日本史》所附當代中文所用的日譯名詞表看來，情況更為明顯，我們現在用以表達我們精神價值甚至日常生活經驗的語言，如果除掉日譯漢語的因素，我們將無法思考。我們現在用的重要學術語彙，如超越、先驗、階級、經濟、傳統、文化等等，無一不是從外語譯為漢語所致。原來的中文句子一般很短，很少字句套字句，但現在的中文可以拉得很長，「你有你的、我有我的方向」，這種往語言複雜改變的方向是很明顯的。

語言是精神表達的器官，語言也是我們的世界之圖像。當語言的表現方式改變時，我們的主體就不會是十九世紀中葉以前的那種類型的主體；我們所認識的世界也就不會是十九世紀中葉以前的那種世界。當階級、傳統、文化、超越、理性等等的語彙都已變成我們思考的有機成分時，我們就很難相信我們活在一個和朱熹、王陽明、阮元相同的世界。甚至當「自然」、「抒情」、「理性」這些語彙出現時，不同學術訓練背景的人的理

解竟然會相去天壤，顯然，我們的語言內涵已經大幅地改變。另一面的真理也就是：我們的主體已經是由現代性的機制所浸漬而且所體現的主體，它已不知不覺中銜接上了歐美文化的統緒。

人真實的存在是個世界的縮影，而所謂的世界是不可能量化出來的，它與每個人的意義之結構不可分，而且必然是前反省意識的。對於在臺灣人文學術環境中的人而言，漢文化傳統、日本與歐美傳統是明顯的三個知識來源，但來源該如何區分，相當難。我們現在使用的「精神」、「意識」、「心靈」這些語彙，我們如仔細分辨其語義的流變史，我們可以看到從巫醫的源頭到佛教思維的介入，再到當代知識概念的引進，每一語詞都擔負著主體與歷史交織的積澱。

如果我夠誠實的話，我不能不承認：我們的世界早已是多源匯合的世界，日治時期之源的「源」比我們想像中的要複雜，因為正是日本在近代東西的衝撞中，它大規模的以漢字造新詞，或以漢字舊詞改譯成新詞，因此，歐美的文化才得以在東方生根，它在東方體現，既豐富了東方的表現方式，也可能改變或扭曲了東方原有的面貌。筆者認為從「物理」、「性情」、「形上」這些語彙的內涵，我們可以看出其改變的幅度有多大。不管功過是非，前提是：日譯漢詞在新舊世紀轉變之際，它完成了銜接兩種異文化的功能。它使得現在漢語再也回不去十九世紀以前的世界，我們現在思考問題都是帶著「傳統中文」與「歐美新義——日製漢詞」的兩副眼鏡才看得清世界的圖像的。

三、

筆者談論臺灣人文學術的雙源頭之意義時，明顯的是帶有政治意圖的。我確實希望對日本不懷好感的中華民族主義者瞭解臺灣的文化現實，同時也希望反國民黨甚至反中的本土人士能了解一九四九帶來的文化資源本來就與臺灣的文化現實同源同流，而這股湧現的新資源之意義巨大無比。這種明顯的意圖顯然也會遺漏掉不少東西，缺少對歷史過程的批判是

明顯的不足之處，這點我不會反對，但既然這個因素常被人提出來，因此，我不說，自然有人可以加以補正。

更重要的問題是二源或三源的說法是將問題簡單化了，臺灣的政治人物最喜論臺灣文化的多元或多源化，這種說法很安全，但也可以說沒有多少詮釋的作用。因為不管是雙源、三源或多源，關鍵是這些源流匯聚在攝受者身上時，它被規約了，它也在此被制約的基礎上創造。在這種內外交作的過程中，到底何者為主？何者為輔？各種因素如何透過了結合諸意志、意識與共感意識、焦點意識與支援意識、意識與深層意識，也就是如何透過身體理性的綜合作用，它們成了創造之源？

「不以規矩，不能成方圓」，規矩為了分界，當代社會最大的分界工程大概是透過主權的藍圖，劃分了人的內外界限。現代的人很難不是屬國構造下的人，國族在地圖及實際生活上最容易劃分，所以也最容易被召喚一種劃分人我、內外界限的集體意識，但真正的現實恰好不是這樣。

真正的界限是不斷飄泊的界限，也是幾乎無從劃清的界限，但所有的界限都是依攝受者而變的。因此，在攝受者的活動中，不同源頭的文明有可能匯合成為一種潛藏的、但也是在衍化中的有秩序秩序。語言、文字、經典、習俗在構造這個統一作用的攝受主體工程上，角色很重要。這幾個項目的意義無疑地也是流動的，但也可以說是連繫的。就在或斷或續、藕斷絲連的歷程中，結構性的意義不斷地被整編，新生的意義也不斷地湧現而出。

圓桌論壇與談

韓東育（東北師範大學歷史文化學院院長）

重提山室信一教授的力作——《作為思想史課題的亞細亞》，無疑是重要的。作者的「基軸」、「連鎖」和「投企」等維度，動態地再現了近代以來日本主導下的東亞歷史全景。該書中反復強調的觀點是：「亞洲」是一個由歐洲人所給出的空間概念，並且還是一個與「歐洲」相「對置」、「對立」甚至「對決」的空間概念。歐洲人的思想「暗示」及其日益東擴的「殖民」行動，使率先在東亞地區實現近代化改造任務並完成了「國民國家」組建工作的日本，敏銳而強烈地感受到了區域擔當意識，於是乎，一種舍我其誰的責任感和使命感，開始把自身推向世界舞臺，並從此展開了以日本의思想和行動為核心的「實體化」亞洲的全過程。但是，由於日本在聲言促進亞洲各國「近代文明」化和「國民國家」化的同時，又先後將「殖民主義」和「大東合邦」等構想強加給區域內各國，加之其「第三種國際關係體系」的構想必然要與歐美列強發生衝突，因此，近代以來的日本全部工作，最後以「太平洋戰爭」的失敗而走向終結。²⁵接下來的說明，還進一步展示出山室學說的邏輯力量。他認為，將近代日本的自我認識史與亞洲「言說史」作一體觀瞻，蓋非言過其實。而且，一經被捲入到這一議論的漩渦，則日本的相關表述，便決不是在陳述和表達一個作為「他者」的亞洲，而是通過亞洲這一名詞，來表現日本的「自我認識」——一個與亞洲具有混同錯綜關係的日本及其應有狀態。惟此，有以下四點認識，需要被提及：第一個應確認的事實是，對日本而言，亞洲畢竟是來自歐洲這一「他者」的概念甚至地理區域指代，而決非自我發現和創造出來之概念。這意味著，「亞洲」能被區域物件化，取決於「歐洲」的自我一體化確認；而「亞洲」之區劃本身，也只有將該區劃措置於以「歐洲」為前提的思想場域時才能成立。第二，日本人知曉歐洲人世界劃分下的亞洲，並非始於幕末開國，而是通過利瑪竇的《坤輿萬國全圖》（1602

25 參見山室信一：《思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企》，〈序章：アジアへの思想史の問いかけとその視角〉，頁1-28。

年作成，1606年傳入）早已知之。這一點，已被明確記載於一六四五年（正保二年）刊行的《萬國總圖》和一七〇八年（寶永五年）刊行的西川如見《增補華夷通商考》所附之《地球萬國一覽之圖》當中。就是說，近代日本在對亞洲形成認識之前，來自外部的亞洲區劃已經存在，於是，日本人對亞洲的認識，便只能從這些地圖出發而別無路徑。第三，尤為重要的是，即便亞洲之地域區劃來自他者，並且哪怕是一個被強加的概念，但日本人在為亞洲進行空間界定時，曾按照日本人的方式，用某種清晰或未必清晰的意識和表達，設定過亞洲的框架或基準，並在此基礎上進行了獨自的境域劃定並將其實體化。只有在上述情況下，哪個區域不屬於亞洲，而哪些事物具有亞洲屬性等甄別工作，才被賦予了可能性。並且，區域設定本身，其實在特定的歷史條件下，還內含有極明顯的政治意圖。第四，認識的基軸一俟確立，人們反而只能通過認識框架來把握認識對象，於是便出現了直接見聞本身也無法超越既定框架的事態：對亞洲的認識不是確立於對亞洲實體的認知，而只是表現為日本人用事先形成的思想基軸對於實體本身所作出的切割。這也是日本人在原封不動地接過歐洲人規定下的亞洲後改變其指向，進而將日本以外的亞洲嵌入這一框架的強加過程。在此基礎上，山室教授還試圖說明，亞洲的範圍，其實並非天然而自明，某種意義上，它不過是一個伸縮自如的印象空間而已。只是，在這個空間中，人們可能會通過對「文明」與「人種」、「文化」與「民族」的相近認識而尋出某種具有同一性的統括式共同社會，並由此而形成某種「集結化」和「境域化」意識。²⁶其賴以確立的知行構圖，便是被山室教授所反復強調的「基軸」、「連鎖」和「投企」。²⁷

與上述有關，近代以來的日本行動理由，在山室教授的言說中，已具有了某種邏輯上的不可逆性：「對近代日本而言，最大的問題反而是將日本置於地理上的角度來思考。換言之，直到甲午戰爭為止，日本抱持著不知道什麼時候會被『清國』滅亡的恐懼感。一旦戰勝清朝，又害怕不知什麼時候會被俄國滅亡。於是，再戰再勝。戰勝之後，如同剛才所言，又產

26 參見山室信一：《思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企》，第一部第一章，〈境域を畫する言説〉，頁31-34。

27 參見前掲書，〈序章：アジアへの思想史的問いかけとその視角〉，頁8-26。

生新的危機感，不知道日本海軍什麼時候會被美國海軍打敗。在四十年代，日本不知道什麼時候又會被英國或法國從南邊攻來，日本曾經有過這種恐怖的感覺。換句話說，日本的東西南北，全部都有可能發生戰爭。本人認為這就是日本近代史上日本向外擴張的心理因素。」²⁸

若靜態觀之，會發現，近代以來，日本所要完成的任務似乎有三：首先，作為歐美殖民地政策的捕獵對象之一，日本欲擺脫鴉片戰爭後清朝的命運，無疑需要廢除類似的不平等條約，並實現與西方國家間的平等或對等。這就要求它必須適應並駕馭西方世界的規則，通過「文明開化」、「殖產興業」和「富國強兵」等近代化手段，盡可能快地將自己變身為西方式的「民族國家」。其次，如何指導和領導東亞鄰國，來共同實現「近代化」並完成「國民國家」的改造任務。這意味著，一個在新價值體系下所形成的「東亞秩序」，將以日本為中心重新組建。第三，東亞乃至亞洲應該在日本的領導下聯合起來，去雪除因歐洲壓迫所帶來的恥辱，去「超克」來自歐洲的所謂「近代」。然而，為了實現「歐亞對決」，能夠凝聚亞洲的「三大紐帶」，無疑是重要的，即：(一)作為聯合前提的「歐亞對決」、(二)作為內聚手段的「同文同種」和(三)作為主導象徵的「東亞盟主」。

然而，面對「大日本帝國」的速興速滅，似乎有必要去探討另外幾個問題：(一)「亞洲」（東亞）的概念，除了「歐洲」給定的區域指代內涵外，有沒有既存的區域內涵？如果有，那麼，既有的「亞洲」（東亞）在日本領導下的「聯亞拒歐」中，究竟發揮了怎樣的作用？(二)既然「近代化」與「國民國家」原則來自「歐洲」，也是二十世紀的亞洲各國競相追求的目標，那麼，為什麼率先在東亞體現了這一原則並試圖領導亞洲其他國家一道去實現這一目標的日本，最終會招致歐美與亞洲國家的雙向排擠和聯合反對？(三)「歐洲一體」，是事實還是假想？如果是事實，如何解釋兩次世界大戰的策源地均為歐洲？如果是假想，「亞洲一體」說的前提，

28 山室信一：《近代日本的東北亞區域秩序構想》，徐興慶（譯）（臺北：中央研究院《東北亞區域研究演講系列4》，2001年），頁27。

該如何設定？(四)東亞的當代表達，為何如此艱難？日本當年的行動，與這一艱難之間，有著怎樣的關係？

「差異的同一化」與「同一的差異化」之間的再思考 ——山室信一序章〈對亞洲的思想史探索及其視角〉讀後

張崑將（臺灣師範大學東亞學系教授）

本短文是在拜讀山室先生的〈序章〉之後，有些個人的感想，分成兩個節次，與大家分享，或可忝為一種導讀，或可就教於山室先生，算不得評論。

一、思考「亞洲」概念的前提：變的特質

日本知識分子對「亞洲」或「東亞」概念或詞語的討論，應該是亞洲國家最敏感的一群，從江戶時代末期到戰後依然如緊箍咒一樣，困惑著日本人。我們如果認真從「亞洲」思考的話，日本作為亞洲地理位置的最東方，在近代的表現過程中，日本要麼就「很亞洲」——即亞洲的太過份而形成「大東亞共榮圈」；要麼就「很不亞洲」——如出現福澤諭吉（1834-1901）所謂的「脫亞論」。「融入亞洲」或「脫離亞洲」之間的拉鋸課題，也不是近代才有，即使在今天，以亞洲國家和美國的關係程度而言，日本還是與西方國家最緊密不可分割的一員，使其在亞洲國家中仍然「很不亞洲」。

也許我們先簡略回顧戰前的日本知識或行動分子如何積極思考「亞洲」。戰前的日本知識或行動分子不論是從學問上或是從行動上，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，作為亞細亞的一分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分子，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」；或是如福澤諭吉服膺西方進化論文明，提倡「脫亞論」，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。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，活在當時的日本知識分子，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）、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）等等，彷彿如山室先生所說的「萬花筒的亞洲」。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依然發酵著。山室先生《思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企》一書，也是延續藉著這個背景與課題，他在〈序章〉如是說「亞洲」概念的特質：

亞洲並不是作為一個固定的亞洲，不管在境域上或實質上都不斷地在變化，掌握的觀點本身也瞬息萬變。時代和置身的情況不同的話，相應地世界也可能以全新的觀點來重新組成。（頁329）

本來「亞洲」是被西方給予的詞語或概念，不是發自「亞洲」本身，即連「世界」、「東亞」也是如此。事實上，「不斷地在變化」也可以用在「中心」與「邊陲」的關係思考，亦即邊陲與中心的關係也不是固定不變的，昔日歐洲曾經以羅馬帝國為中心，東亞以中華帝國為中心，近代出現

以歐美帝國為中心，亞洲出現以日本帝國為中心，如今都俱往矣。不但「時間上的變化」會令「中心」淪為「邊陲」，使其關係有其相對性，而「中心」與「邊陲」的相對性，也出現在「同時性」的「空間上的變化」中。例如亞洲本身在近代是以日本帝國為中心，但同時放大到全世界來看的話，日本帝國也只是歐美中心的「邊陲」，如同中華民國是以馬英九總統為領導中心，但將之同時放到世界中心的美國領導來看，也可能只是「邊陲」的角色。質言之，「邊陲」與「中心」都具有「時間性」與「空間性」變化的相對性特色，所以不存在其絕對性的本質。

職是之故，凡「概念」本身都具有「不是固定不變」的特質。無論「亞洲」或「東亞」的概念也好，「中國」或「日本」的概念也罷，都存在「因人」、「因時」（時間）、「因地」（空間）、「因勢」等而存在「變」的特質，此所以各種概念均有萬花筒的多樣特質。我想山室先生這本巨著，要我們先掌握「概念」的變化特質，進而思考這些變化到底如何而來？轉變的關鍵是什麼？我們應如何有效地掌握這些「變化」？作為一個思想史家，山室先生層層抽絲剝繭，提出深刻的「思想基軸」、「思想連鎖」、「思想投企」的方法論，引領讀者從深層的方法論的本質性角度，去探討諸多的變化的特質。

二、「差異的同一化」與「同一的差異化」之間的思考

山室信一先生《思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企》一書的序章〈對亞洲的思想史探索及其視角〉中提及的三個方法論之視角，即「思想基軸」、「思想連鎖」、「思想投企」的三個環環相扣，同時也是三位一體的方法論視角。我認為這三個方法論視角不只可以作為我們探索「亞洲」這個複雜的概念，應該也可以運用到各種複雜的如「自我」、「民族」、「國家」、「世界」、「天下」等有關區域定位與發展的觀念。

為了讓大家能更清楚山室先生這三個方法論視角，如果我沒有誤讀，我姑且用蓋摩天大樓的比喻來說明，「思想基軸」如同蓋大樓所根據的地

基、既有的本身及周遭環境或商圈乃至與世界大樓對比的基礎條件，以此作為設計大樓的根基；「思想連鎖」如同在開始興建大樓的過程中，必須運用諸多可以興建此一摩天大樓的各項支援與技術，個個部門看似獨立卻又有其連鎖的互連關係，這時難免出現許多競標、搶標的競合關係；「思想投企」如同想像著此一摩天大樓在將來蓋好後，如何好好經營，發揮既定功能以達成目標，將之投射於可能改變現狀的未來。職是之故，能否蓋出理想的大樓，以及在興建的過程中因諸多連鎖變化的關係，都關涉到大樓是否夭折或轉變設計的原貌。其次，若用「自——他」關係來比喻這三個方法論視角，我們也可以說「思想基軸」如同以「認識自我」為基礎，「思想連鎖」則是「自我與他者的互動交流之關係」，至於「思想投企」則如同在追求「自我實現」之際，展現出對他者的投射並企圖因此而改變自他既存的關係。質言之，山室先生以「日本人如何思考亞洲」作為思想史的探索主軸，先從「亞洲」存在的「文明——人種」、「文化——民族」的四核心內容作為其思想基軸，進而觀察亞洲在內部與面對外部的各種「思想連鎖」，從而說明日本如何藉亞洲的藍圖設計，企圖重整並改變現狀的亞洲。我在拜讀之際，深感作者用此三個方法論貫穿整個日本近代的亞洲論述，相當深邃亦發人深省。以下僅就管見，扣緊文章涉及近代日本思考與亞洲之間的「差異」及「共通」的論點，覺得相當關鍵，提出讀後的發想，就教於山室先生。

山室先生相當敏銳地在「思想基軸」的視角中提出「文明」、「人種」、「文化」與「民族」作為整部書參照的核心指標，山室先生如是概括性地說：

相對於「文明與人種」是作為亞洲的共通命運性，並且連結到以此來與歐美對抗的主張。「文化與民族」則往往透過關注其共通性中的差異，而在其中設定序列化，導出日本的優位性、主導性的主張。在這點上，兩組概念具有完全相反的取向。換言之，也可以理解為，藉由「文明與人種」來確認與歐美相異的亞洲一致性，藉由「文化與民族」來設定亞洲

內部的序列化，並且以此為基礎來進行區域秩序的整合。在這個意義上，思想基軸並不僅止於用在認識上而已。（頁333）

上述之論，旨在強調日本在近代藉著「文明與人種」和歐美「文明與人種」的不同，來確認亞細亞的整合；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。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。筆者嘗試將上述話語圖示化即如以下所示：

文明與人種 → 強調亞洲共同命運性 → 目的以「亞洲一體」對抗歐美

文化與民族 → 強調共通性中的差異 → 目的在亞洲內部設定序列化、
導出日本的優位性

山室先生說這兩組概念「具有完全相反的取向」，指的是前者所強調的「同」，後者卻成爲「異」，不過筆者認爲，與其說「相反」，不如說「背反」（*antinomy*），即看似相互對立的兩個命題，因其有相同的權利卻能統合在同一者身上。由這樣的圖示，給予筆者發想的空間，也就是從日本與亞洲關係的「差異」與「共同」之間的看似矛盾卻又統合成一體的關係，還可以更細緻地爬梳思想史的意涵。筆者認爲無論是「文明與人種」或「文化與民族」應該還可以從「對內」與「對外」的關係來進一步探索，並且都存在著「差異的同一化」及「同一的差異化」兩種現象。質言之，這樣的圖示，可以有由小（如個人、日本）到大（如亞洲、世界）的單位層次之分，也有「對內」與「對外」的「同化」與「異化」之別。例如若以日本作爲一個單位，在「文明與人種」上，對日本國內部而言，一方面可以強調日本人的共同命運性，一方面卻又可抹煞少數蝦夷、琉球等族群與文明，強調單一民族論，此即所謂的「差異的同一化」；但就對亞洲爲一單位而言，日本又可以一面強調亞洲的共同命運性，一面卻又允

許自己是以亞洲最優越民族而採取優勝劣敗的進化論，有責任擔任「盟主」，領導亞洲國家從「不文明」變成「文明」國家，以便共同對抗西方文明，此即所謂的「同一的差異化」。次就文化與民族的思想基軸而言，日本在對內部自己的國民而言，確實仍然存在階級分野而呈現序列化的現象，即使明治維新以後，仍濃厚地殘留講究門閥階級的傳統，而在一方面承認這些特權差異的同時，一方面又抹煞各地方的差異性，強化同一化的國家神道信仰、加強「天孫民族論」，壓抑不加入這種共同命運性的國人，如對人權論者的壓抑、對基督教徒的壓迫等等，此即所謂「差異的同一化」。而在「亞洲一體」論上，卻又以日本文化與民族最為優越，呈現「日本人有解救亞洲的天職」論，此即「同一的差異化」。茲將上述論述之關係列表如下

表一 思想基軸的「差異的同一化」與「同一的差異化」

文明與人種	日本國內的「差異的同一化」 (日本作為一個單位)	強調日本人的共同命運性，抹煞少數蝦夷、琉球等族群與文明，強調單一民族論。
	日本國外的「同一的差異化」 (亞洲作為一個單位)	強調亞洲的共同命運性，採取優勝劣敗的進化論，允許自己是優越種族與文明，有責任使亞洲「不文明」或落後的亞洲國家變成「文明」國家。
文化與民族	日本國內的「差異的同一化」 (日本作為一個單位)	強調日本人共通性中的差異，但國內仍有階級分野、序列化。抹煞各地方的差異性，強化國家神道信仰、「天孫民族論」，壓抑不加入這種共同命運性的國人、對人權者的壓抑、對基督教的壓迫……
	日本國外的「同一的差異化」 (亞洲作為一個單位)	強調「亞洲一體」，但亞洲各國以日本文化與民族最為優越，「日本人有解救亞洲的天職」論。

以上日本在思想基軸上，無論個人或國家的對內或對外，既然均有所謂上述「差異的同一化」與「同一的差異化」的背反論，我們要再問是什麼關鍵因素促成了這樣的背反現象，這樣一來我們就不得不討論更內面性的「精神實體」的問題。

近代任何一個帝國殖民國家多少也都會有上述的背反現象，只不過程度的深淺而已，而日本近代透過天皇造神運動，應是加深了這個背反的關鍵，在世界近代史上也是罕見的特例。質言之，天皇作為一個「精神實體」在明治維新以後，就不斷地透過祭祀、政治、教育三合一制度的推廣，到了二戰期間的總動員已經不是「物質的總動員」而已，也不是純然如一般國家「在愛國的前提下的精神總動員」，而是「以天皇主義為核心的精神總動員」。這樣基於國族、民族的「精神實體」，無論如何都屬於「特殊性的精神實體」，而非「普遍性的精神實體」。質言之，「精神實體」必從傳統淵源中尋求其根源性與主體性，但它不必然一定是特殊性的精神實體，它也可以是超越國家、民族意義而具有「普遍性意義的精神實體」，既可以承認主體性的差異性也可以包容並承認多元性。而日本在近代所發展的天皇主義的精神實體，因其強烈的特殊性，所以也無法在國內種族問題上肯定「差異性」及「多元性」，而在國外的亞洲一體上必須凸顯此一與其他亞洲國家有別的「特殊的精神實體」。所以，歸根究底，這樣基於天皇主義的精神實體的「特殊」性，才衍生出上述「差異的同一化」與「同一的差異化」背反的關鍵。

然而，日本這樣特殊性的精神實體也不是平白無故的冒出來，如果我們用山室先生「思想的基軸」、「思想的連鎖」及「思想的投企」三個視角，來進一步思考這樣特殊性的精神實體之所以產生，也必須要將之放到當時「中國崩潰的衝擊」、「西洋的崛起衝擊」乃至日本本身在一八九五年的甲午戰爭、一九〇五年的日俄戰爭的巨大衝擊等整個連動環節的脈絡上來思考。質言之，當我們思考「日本」、「中國」與「亞洲」或「世界」的關係之際，均存在「整體」與「部分」的關係，而「整體」確實難以掌握，但必定面臨巨大的衝擊，導致「部分」不得不做出因應的措施，此所以「整體」與「部分」一直存在著「不可分割性」、「互相滲透性」及其「內在緊張性」的三層關係，我想山室先生這三層方法論視角也存在著這樣牽一髮而動全身的因因果果關係。

譯者備忘錄：淺談山室信一教授的學思歷程 與《作為思想課題的亞洲》之間的關係

田世民（淡江大學日本語文學系助理教授）

一、引言

山室信一教授《作為思想課題的亞洲》²⁹一書以明快的三大命題〔基軸、連鎖、投企〕，深入探討近代世界中日本與亞洲、以及世界的多樣關聯性，是部體大思精、論述縝密，篇幅近達八百頁的鴻篇巨帙。本書不僅方法論明確、論旨清晰，更廣泛蒐集運用龐大的史料，包括日本、中國、朝鮮，乃至東南亞及土耳其等國的史料，曾被評者譽為「近年來亞洲史研究的金字塔」。³⁰而〈序章：對亞洲的思想史探索及其視角〉³¹更是本書的畫龍點睛之作，就如何將歷史空間的亞洲當作思想課題來掌握這個問題，具體闡述了作者的論述框架、視角及意圖。

筆者有幸受託翻譯〈序章〉一文，然筆者才疏學淺、能力有限，實在無法對山室信一教授《作為思想課題的亞洲》一書或〈序章〉的內容做有系統的評論和回應。姑就筆者管見所及山室教授歷年來的著作，淺談山室教授的學思歷程及主要問題意識與本書之間的關係、並提出幾點看法，聊以塞責而已。

二、山室信一教授的學思歷程及其相關著作

（一）《法制官僚的時代》及《近代日本的知識與政治》

29 山室信一：《思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企》（東京：岩波書店，2001年）。

30 井上厚史：〈書評：山室信一《思想課題としてのアジア》〉，《北東アジア研究》（濱田：島根縣立大學），第5號（2003年3月），頁185。

31 山室信一：〈對亞洲的思想史探索及其視角〉，田世民（譯），本刊頁325-349。

山室教授一九五一年出生於熊本縣熊本市，一九七五年畢業於東京大學法學部。之後，曾任眾議院法制局參事、東京大學社會科學研究所助手、東北大學助教授、京都大學人文科學研究所助教授，現任京都大學人文科學研究所教授。

山室教授在《作為思想課題的亞洲》一書的序文中曾提到：³²

本書在近代世界之「知識連鎖」這個主題上，以及追問日本的國民國家形成和知識制度化的關連性帶給亞洲什麼樣的衝擊這一點上，是《法制官僚的時代——國家的設計與知識的歷程》（木鐸社，1984年）及《近代日本的知識與政治——從井上毅至大眾演藝》（木鐸社，1985年）的續編。

《法制官僚的時代》³³是山室教授投身比較法制思想史研究的處女作，論述明治前期日本之國民國家的形成及知識的制度化同時並進的時代裡，留學歐美的知識人（法制官僚）如何摸索和選擇作為「模範國、準據理論」之歐美近代國及其理論，同時分析這些知識人面對以上課題所產生的思想及政治糾葛。

第二部著作《近代日本的知識與政治》³⁴針對日本國民國家形成的過程中，人們如何面對此一潮流、知識思想呈現何種面貌、以及對此同時代日本人和外國人的反應，還有研究史中的定位等等議題進行探討。

貫穿這兩部書、乃至延續到《作為思想課題的亞洲》這部巨著，山室教授一直以來的學術關懷是投注在「人與近代」，意圖刻畫人在面對近代諸多課題裡所呈現的思想軌跡、以及思想互動的劇本（drama）。

32 山室信一：《思想課題としてのアジア：基軸・連鎖・投企》，頁ix。

33 山室信一：《法制官僚の時代——國家の設計と知の歷程》（東京：木鐸社，1984年）。

34 山室信一：《近代日本の知と政治——井上毅から大眾演藝まで》（東京：木鐸社，1985年）。

他在《近代日本的知識與政治》一書的後記中，曾提到他面對同世代的學者紛紛追逐「記號論」、「後結構主義」等時下流行的理論所產生的隔閡感，並自認無法成爲一個追逐潮流的「逍遙騎士」（easy rider）。他感嘆地說：

在塵沙飛揚、震耳欲聾中，我只有自言自語著：「不，即便如此，人和近代仍舊是我的課題」，而回到那被蠹蟲侵噬的史料中。³⁵

山室教授在一貫以日本近代思想課題爲核心的研究基礎之上，在〈知的迴廊〉³⁶一文中提出了「思想連鎖」的視角。不用說，這樣的視角構成了日後《作爲思想課題的亞洲》一書的主要內容架構。

（二）《客邁拉（Chimera）——滿洲國的肖像》

山室教授在一九九三年推出另一力作《客邁拉（Chimera）——滿洲國的肖像》³⁷。書名的「客邁拉（Chimera）」是希臘神話裡出現的獅頭、羊身、龍尾的怪獸，山室教授借此來比喻滿洲國是以「獅子＝關東軍」、「羊＝天皇制國家」、「龍＝中國皇帝及近代中國」組成的「嵌合體（Chimera）」。

眾所周知，滿洲國是一九三二年日本在侵略中國東北而建立的傀儡政權，持續至一九四五年皇帝溥儀退位爲止。對於這個再清楚不過的歷史事實，戰後在日本仍持續瀰漫著否定滿洲國僅僅只是傀儡國家、殖民地國家，而認爲建設滿洲國是一個排除歐美帝國主義支配、實現理想國的嘗試的主張。山室教授秉持著學術良心，爲了對抗上述扭曲的滿洲國評價，提出了以下的問題意識：

35 山室信一：《近代日本の知と政治——井上毅から大眾演藝まで》，頁218。

36 山室信一：〈知的迴廊——近代世界における思想連鎖の一前提〉，收於溝部英章等：《近代日本の意味を問う：政治思想史の再發見II》（東京：木鐸社，1992年）。

37 山室信一：《キメラ——滿洲國の肖像》（東京：中央公論社，1993年）。

到底為何這個時期會在中國東北部由日本人主導而創造滿洲國這個國家？其國家形成的過程為何，而且日本人及中國人如何參與其中？再者，其形成的國家具有何種統治構造及國家理念，以及其實態為何？還有，滿洲國、中國、及日本之間，在國制及法制、政策及政治思想等層面，產生了何種相互交涉？總體而言，其作為一個國家的特性為何，在近代世界史上位於何種位置？——本書的課題在透過這些問題的檢討，來描繪滿洲國這個國家的肖像。³⁸

山室教授在〈序章：對亞洲的思想史探索及其視角〉說明「思想基軸」的視角時曾提到：

極為概括性地說，相對於「文明與人種」是作為亞洲的共通命運性，並且連結到以此來與歐美對抗的主張。「文化與民族」則往往透過關注其共通性中的差異，而在其中設定序列化，導出日本的優位性、主導性的主張。在這點上，兩組概念具有完全相反的取向。（頁333）

誠然，那個標榜「民族協和」、「王道樂土」等「思想基軸」的滿洲國其實充斥的是「日本人擁有的自民族中心主義（ethnocentrism）」，³⁹在美麗外衣的包裝之下對中國東北的苦難人民進行歧視欺凌、燒殺搶掠的惡行。

山室教授寫道：

也許真正的民族協和，應該是異質的民族和文化相互混雜、並引起衝突和摩擦，以此相互衝撞所產生的火花為活力資源而形成全新的社會組成及文化，由此才得以達成。果真如此，則這個理想是那些在心裡築起長城，以自己是賦予他民

38 山室信一：《キメラ——滿洲國の肖像》，頁15。

39 前掲書，頁283。

族文明及紀律的高度自居的日本人、將多樣性視為無秩序的日本人所不可能達成的。⁴⁰

山室教授在〈序章：對亞洲的思想史探索及其視角〉中也謹慎地提到：「之所以說日本被視為模範國、成為思想連鎖的環節，是指出其歷史事實，如果將其理解成是日本種族中心主義〔（ethnocentrism）〕的表態的話，這樣的誤解將與我的意圖南轅北轍。」（頁339）

（三）《近代日本的東亞問題》⁴¹

《近代日本的東亞問題》是二〇〇一年由山室教授與古屋哲夫教授主編，將京都大學人文科學研究所日本部成員有關亞洲乃至東亞問題的相關研究集結出版的專書。山室教授除了撰寫一篇名為〈國民國家形成的三元組（Triade）與東亞世界〉⁴²的論文之外，還撰寫了〈序章：追求探索日本與東亞關連性的新視角〉⁴³一文，為整部論文集提綱挈領。雖然該文是為了這部論文集所寫，但是可與《作為思想課題的亞洲》的〈序章：對亞洲的思想史探索及其視角〉一起閱讀，更可清楚了解將亞洲乃至東亞之區域世界視為一個整體來掌握的目的及意圖。山室教授寫道：

包含自我反省地回顧的話，可以將戰後日本的歷史學界概括為：以東亞各區域之民族主義（nationalism）的興隆、以及據此以追求脫殖民地化和國民國家形成的思潮及運動之歷史過程為背景，並以各自的社會、國家為單位來進行一國史的研究及其比較等議論。

40 前掲書，頁284。

41 古屋哲夫、山室信一（編）：《近代日本における東アジア問題》（東京：吉川弘文館，2001年）。

42 山室信一：〈國民國家形成のトリアードと東アジア世界〉，收於古屋哲夫、山室信一（編）《近代日本における東アジア問題》，頁120-153。

43 山室信一：〈序章 日本と東アジアの連關をめぐる新視角を求めて〉，收於古屋哲夫、山室信一（編）《近代日本における東アジア問題》，頁1-15。

如此，則只能對亞洲及東亞這個區域世界的歷史圖像提出一國史之加法的總和，而有其侷限性。但是，這個區域諸民族的活動具有一項雙面性，即藉由歐美世界與「東亞」世界之兩個區域世界的多層相互交涉，而在規定他者的同時也規定自我。不，事情的因果關係毋寧是相反的，實際的情況應該是：正是在相互的競爭及協助、霸權及從屬，還有殖民地統治的支配與被支配等對稱、非對稱之錯綜複雜關係性網眼中，區域世界才以具有「一致性」的存在被重新組成而呈現出來。⁴⁴

因此，山室教授在《作為思想課題的亞洲》中，將亞洲這個區域世界之「一致性的空間」當作思想來掌握，設定了基軸、連鎖、投企三個分析的視角。例如，他說：「〔思想基軸〕具備一種功能，此功能可將其域內的多樣性歸納成一個特徵，並且與其他區域世界進行差異化。或者，以本書而言，〔思想基軸〕亦可說是以這個概念為軸心，圍繞亞洲的各種思想及行動盤旋開來的一個基本觀念，透過此概念來表述所謂的亞洲性乃至亞洲一致性的內涵。」（頁332）

山室教授又說：「並且，將思想連鎖這個視角設定成以上的內容時，任何政治社會都將各自與複數的政治社會產生連鎖，並且在其交錯的網眼中，將出現亞洲這個具有一致性的區域世界。」（頁338）當然，山室教授也提到，空間認識基本上是因人而異、各行其是的。但是，一般人並不是從紙上獲得認識，而大部分是透過山室教授所說的「社會的集體認識和心性」（頁332），來形構空間認識的基礎。

在有關「社會的集體認識和心性」方面，山室教授於二〇〇八年十一月一日在臺灣大學一場題為〈有關臺灣和日本的海洋性之空間心性與政策

44 前揭文，頁2-3。

的地勢意義)⁴⁵的演講中，即提到日本民眾文化透過神話、傳說、祭典、及通俗藝能小說等來認識空間、以及形塑對異族蔑視的意識與心性。

例如，在朝鮮方面：「民間如祇園祭裡有象徵神功皇后征伐三韓時使用且流傳至今的祭神彩車（占出山鉾、船鉾）等，仍有將朝鮮視為日本的奴隸的意識存在。」

又如，在臺灣方面：「以『和藤內』（雙關語，義指既非日本亦非唐）為主人公的《國性爺合戰》既具有強烈的民族意識，也充滿了對異族鞭撻（滿清）的蔑視。」⁴⁶

這些民眾文化中的空間心性都是山室教授所說的：「乍見之下，那是與空間認識沒有關係的概念，卻因成見已深而成為區別自他之無意識的大前提、總體性的框架，時而也成為偏見或共同的謬論〔（idola）〕。」（頁332）

三、「近代」與「亞洲」兩個問題的探討

（一）「近代」

如上所述，山室教授一直以來的學術關懷聚焦在「人與近代」，對於日本近代面對及接受西洋思想文化的衝擊時，知識人在學問知識制度化的過程中所扮演的角色、及其與政治之間錯綜複雜的關係，有深厚的研究成果。《作為思想課題的亞洲》一書的主要問題意識是在探索「世界、乃至包含日本在內的亞洲之近代特質」，（頁337）目的在「近代世界之『知識連鎖』這個主題上，以及追問日本的國民國家形成和知識制度化的關連性帶給亞洲什麼樣的衝擊」。（本書序言，前出）

45 山室信一：〈有關臺灣和日本的海洋性之空間心性與政策的地勢意義〉，田世民（譯），收於《臺灣大學人文社會高等研究院院訊》，第3卷第4期（總第9期）（2008年12月冬季號），頁33-35。

46 前揭文，頁34。

顯然地，本書是以近代化潮流之下的國民國家形成為前提的。當然，如同山室教授自己所言：「之所以關注國民國家的形成，是因為它是當時為了國家和民族的自存而受到重視的思想課題這個歷史事實，並且以其為對象之故。」（頁342）這樣的前提設定有其內在思考理路，並且企圖從思想史的角度來探索這個歷史事實。然而，以國民國家形成為論述亞洲問題前提的本書也引起一些學者的批評。

例如，孫歌在〈歷史中的亞洲論述與當下的思想課題〉中說道：

恐怕真正的問題在於，這部在日本的亞洲論述逐漸被冷落的時候難能可貴地推出亞洲問題的著作，是以國民國家為前提建立自己的論述的。如同多數法學部出身的學者一樣，山室信一也似乎對於跨越國家前提的論述缺少興趣。⁴⁷

當然，深知「主權國家和國民國家的形成，是壓諸在亞洲各政治社會之上難以抵抗的沉重負擔」（頁339）的山室教授應該早已料到會有上述的批評。但是，在此想請教山室教授的是，在論述亞洲問題時是否有將此前提相對化的可能？

此外，山室教授再三強調不應停留在亞洲、東洋與歐洲、西洋這種「二元對立」的世界認識，而主張應該分析「歐美——日本——亞洲這種多層的、雙向的聯繫」。他說：

將這樣的過程放在歐美——日本——亞洲這種多層的、雙向的聯繫中掌握，能夠不拘限在「從歐美看日本」的觀點、或是「從亞洲看日本」的觀點，而得以同時觀察歐美和亞洲，並且多視角地以一個跨文化（transcultural）形成的整體來掌握日本近代。（頁342）

47 孫歌：〈歷史中的亞洲論述與當下的思想課題〉，收於氏著：《把握進入歷史的瞬間》（臺北：人間出版社，2010年），頁146。

但是，這種以歐洲近代為論述前提的研究，同樣也引起學者的批判。井上厚史在本書的書評中提到：「如果只是將重心放在檢證歐洲近代的普遍性的話，亞洲將永遠停留在『相對於西洋及日本的亞洲』。」⁴⁸井上對本書始終侷限在面對「西洋的衝擊」及「日本的衝擊」的亞洲圖像有隔閡感，認為這樣將鈍化了對「亞洲各國的自主性、獨特性、以及最重要的多樣性」的感受性。

井上進一步認為，今天重要的是認識「作為他者的亞洲」、意即「非對抗西洋近代的亞洲」。他接著說：

我認為「二十一世紀之作為思想課題的亞洲」正是在認識：將作為近代產物的亞洲解構、亦即不是對抗西洋的「亞洲」；不是中華帝國所創造出來的「中華」、也不是日本帝國所創造出來的「東亞」之去中心化的「亞洲」；容許多元文化發展的「亞洲」；不受國界拘限之流動性的「亞洲」；要言之是「不以西洋為基準的亞洲」。⁴⁹

我想山室教授應該也會同意井上的說法，不知山室教授如何看待將歐洲近代相對化的問題、以及「不以西洋為基準的亞洲」的主張？

(二)「亞洲」

山室教授在談到提出基軸、連鎖、投企三個視角的意圖時曾說道：

如果說本書有若干創意性的話，或許是在藉由提出這三個視角，來嘗試將亞洲這個區域世界掌握為，由以思想基軸所認識的（conceived）空間、以思想連鎖所聯繫的（linked）空

48 井上厚史：〈書評：山室信一《思想課題としてのアジア》〉，頁188。

49 前揭文，頁188-189。

間、以思想投企所投射及企劃的（projected）空間所構成的三面性的總體這一點上。（頁331）

透過這三個視角所分析出來的亞洲圖像確實非常具體而清晰。但是，山室教授似乎有意透過上述三個分析視角所構成的空間，將「亞洲」這個區域世界視為一個總體來掌握。當然，山室教授也強調亞洲具有「多層面的、以及分歧的面向」（頁331）。但是，在這裡，我們看不到將「亞洲一體性」相對化的觀點。

井上厚史也批評這一點，認為在本書中找不到如何將「亞洲」相對化這個課題的解答，並且指出「本書本身即是提示給我們的、亞洲史研究的『思想課題』」。井上指出，本書提示給我們的最大課題是：「努力認識亞洲的多樣性、並且能夠與亞洲各國的歷史研究者共享非單線性的歷史、去中心化的關係性。」⁵⁰這樣的主張值得我們深思。

最後，談一下筆者看待東亞這個區域世界的立場。筆者的主要研究領域是十七至十九世紀江戶時代的儒學思想，最近將近年來對於江戶日本儒家知識人如何接受《朱子家禮》、以及實踐儒家禮儀之相關研究成果集結成書。⁵¹這樣的研究是在探討江戶日本知識人如何接受和轉化儒學思想和儒家禮儀、並落實於日本社會中，目的在了解儒學思想在江戶日本的具體開展。但是，筆者並無意因東亞世界共享儒學思想，而將其視為一個同質性的整體。毋寧相反，目的是在具體認識儒學在東亞各國中多樣性、主體性的發展。

以上，謹求教於山室信一教授的高見。

50 前掲文，頁189。

51 田世民：《近世日本儒禮實踐的研究：以儒家知識人對《朱子家禮》的思想實踐為中心》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年）。日文版請參見《近世日本における儒禮受容の研究》（東京：ぺりかん社，2012年）。

四、結語

以上，簡單介紹山室信一教授歷年來的著作、並兼及其與《作為思想課題的亞洲》的關係。目的在了解山室教授的學思歷程，並且提供更全面掌握山室教授研究內容的些許參考。不敢名之為評論，謹以「譯者備忘錄」為題。

最後，筆者承蒙黃俊傑院長的錯愛，有幸擔任山室教授〈序章：對亞洲的思想史探索及其視角〉一文的譯者。雖然務求盡力忠實將該文逐譯為中文，但仍難免有不盡理想之處。若譯文有任何文義不清或不甚通順之處，實為譯者能力不足之責，與作者山室教授無關。

東亞近代的多元性——空間學說與連鎖觀點之我見

山室信一（京都大學人文科學研究所教授）

一、「作為思想課題的亞洲」和「中心主義史觀」

本次承蒙臺灣大學人文社會高等研究院黃俊傑院長、徐興慶教授等諸位厚意盛情，以拙作《思想課題としてのアジア》序章作為題材之一，召開「東亞歷史文化交流中的共性與殊性」研討會。眾多各界學者齊聚一堂，真可謂是知識的饗宴，而能夠與諸位學者共襄盛舉，以及能夠接受在場諸位的批評指教，對身為研究者的我而言，感激之情不言而喻。

日本雖有不少對於拙作的相關評筆，然而在我欲探究的課題「如何掌握時間上的近代與空間上的亞洲」此問題意識上，卻鮮少有相關正面的回應與評論。拙作中提及關於近代東亞思想史的構想：「日本近代形成的思想是亞洲近代國民國家形成的基軸，此思想已在亞洲諸國間形成連鎖串聯，而日本人也自主性地將自身投射到亞洲之中。」關於此點，趙景達教

授在其著作中《アジアの國民國家構想》已有作出總括，然而在基軸・連鎖・投企等概念定義上，卻與我相異甚多，詮釋也不同，也因此多是全盤否定的評論（而黃俊傑教授在引用拙作6至7頁基軸・連鎖・投企的相關論述中似乎也有所忽略。）趙教授在其他論著中針對我的論點多有批判，尤其是無法認同即使處於現今，日本人也想把亞洲視為總體而論這點。而不僅是趙教授，對於拙作〈學知による大東亞共榮圈の再生〉也有相關評筆，且多是與前述一般的認知與理解，對於拙作論點上的不周全我實是該深刻檢討。一如上述，甚且也有評論認為我強調日本擔負起在亞洲的「知識的環結」此一機能，是在提倡新的「日本中心主義史觀」，其他也有根據我的著作而產生「促成近代亞洲形成的是日本」這一立論，實在是多有曲解與誤釋。

然而若論拙作的意義何在，我們不得不先從十七世紀以後西學在東亞的流傳與發展著手，而日本的思想史卻從未提及這個層面。我們應從近代這段時期及與歐美的邂逅這段過程切入，再針對「萬國圖」、「萬國史」、「萬國法」此一變遷過程詳作分析探究。西學的學說傳播並非是蘭學及洋學的系譜，而是由中國開始流傳遍布此點，有所顛覆了我所認知及理解的近代觀念。

若我們沿用上述論點，當中國扮演著傳播並普及歐美學說的角色（即前述「知的結節環」）時，那就表示我蒐羅眾多史料傾盡心力寫成的論述，其歷史意涵並沒好好傳達給各位讀者所致。那麼，若我對於「西學」的闡述並非扭曲事實的話，我是否也要一併承受提倡中國中心主義此一非難譴責呢？無論是日本或中國，我所處理的可是起源於歐美的學說與思想，這是否就代表我主張提倡歐美中心主義史觀或歐洲中心主義史觀了呢？關於此等論點，其中或許摻雜了我自身無意識的偏見，我也會再行整理重新思索。（詳見〈1. 東亞的近代與近代性為何〉）

對於「知的結節環」此一論述，我想強調的是，推動日本成為「知的結節環」的重要關鍵，就在於梁啟超作為「思想變壓器」的存在。正是因為有梁啟超的存在，朝鮮與臺灣才會有如新民會一般重視國民課題的自發

性結社，也才有越南的潘佩珠推動的日本留學東遊運動，而我認為這正是產生思想連鎖的重要契機。當然這或許與梁啟超在橫濱發行的《清議報》、《新民叢報》等以漢字書寫的印刷媒介有關，我們也不能忽視此一跨越國境的基礎早已存在的事實。因此我將印刷物、留學生、日本人教師、越境的自發性結社視作「知識的迴路」，這也與辻本雅史教授所提及的「媒體革命」的意義有所關連。

而在其他的評論之中，對於基軸、連鎖、投企的區分區別多只單純地將其分類視作「日本的亞洲認識」，卻絲毫未觸及亞洲的相關議論，我認為實在有欠周全，而其相關評論甚至還在著名的思想史研究雜誌上刊載過。然而或許也如通曉日本思想史研究方法論的辻本雅史教授所言，我有意否定的是透過連結某人的亞洲認識所達成的思想史方法論。再者關於此點，黃俊傑教授也提出社會學家涂爾幹的理論，在個人與集體記憶的關係之中，個人的定位通常都會模糊不明確。我十分贊同並承認此一論點。個人的認知與意識自然是承接著社會的規則，集體意識之中是不存在著孤立的個人觀點，畢竟我們在思考時所使用的語言與概念，正是社會所賦予給予的。但是我們也知道區別出亞洲的基軸語言和概念是由歐美流傳過來，而其中的媒介便是通曉歐美語言的知識分子，我們無法也不能否定這個事實，且在此種局面之下，個人的意識通常多會先行於集體的意識。

至少，我們可以知道區別亞洲的基軸語言和概念，並不是產生於日本或亞洲之中。對於此點，黃俊傑教授在其論稿的第6頁（頁355）之一也有提出他的看法。作為劃分空間的基軸，人種、民族、文明、文化等概念，我認為應是先經由翻譯普及於日本，並廣布流傳於東亞。當然語言是自古便存在，並非什麼嶄新的事物。經由「翻譯」之後原有的語意產生轉變，而這原意上的轉變正是造成社會性衝擊的成因。

延續此一認知，我想闡述的是區別擁有先入為主集體意識的亞洲之基軸，究竟擔負起怎樣的社會機能。或許首先我們應研究分析此一集體意識。但是在此之前，應先深入探究此一集體意識或集體心性是如何區別出亞洲這個概念，並且應先以文字化或是圖像化等史料予以佐證。因此我將

闡明作為集體意識或集體心性的「歷史的空間心性」視為下一個課題，並探究「區別空間的基軸」的論點與學說為何。換句話說，我不特定採用某人論點或理論，而以「匿名的認知」方式分析出「何物」為基軸。因此拙作中針對某人的亞洲認識的論述，在方法論上因受限於史料而栽了跟頭，讓我深刻地反省，但此反省並不是針對未觸及某人之議論。我認為若要形塑出集體意識此空間概念，首先需設想一「空間傳說」領域，而這也與我對於空間學的構想有所密切關連。

在日本，與我執筆意圖及立論相悖的評論繼出不窮，在一心專注於史料並從中立論重構解釋的重複作業之中，我甚且感受到了一絲空虛。一方面，韓國出版我的著作之後便開始進行翻譯作業，雖然一度遭遇翻譯上的挫折，但歷經了十一年的歲月相信明年應能順利出版。另外，去年秋天首爾大學的日本研究所舉辦了以「作為思想課題的亞洲及其未來」此一題目的相關演講與研討會，由趙寬子教授等多位學者提倡舉辦，而這份成果也於今年夏天付梓出版，我相信隨著譯本的出版，一定能有更多正規的評論出現。

本次拙作能在臺灣大學人文社會高等研究院舉辦的研討會上發表，並接受臺灣、中國、日本等來自各方著名學者的批評指教，實是不勝欣喜；也讓我重新思考己身論點的不足與其可能性，感激之情難以言表。在此請讓我再度感謝各位，感謝各位給予我這樣的機會，謝謝大家。以下便針對各方論點，作出簡略回應。

二、何謂東亞近代或近代性？

黃俊傑教授憂心地指出我忽略了一個部份，即對「近代」的解釋，我和內藤湖南或島田虔次、丸山眞男等諸位先進一樣，「都是以西歐近代經驗為最高標準，而忽略世界近現代史中的「多元近代性」(multiple modernities)」(頁352)。我曾直接受教於島田虔次與丸山眞男兩位老師，在日本這算是稀有且非常幸運的經驗，或許在某些地方我繼承了兩位老師的思考方式。

然而我不像內藤湖南或島田虔次、丸山眞男這些日本的知識巨星，相當通曉這部分歷史脈絡乃至將西歐作為理念。但其實批判「（西歐）近代主義」思想史研究在日本成為主流之時，正是屬於辻本雅史教授及我們的世代。也就是說，不僅像島田、丸山兩位一樣針對戰後的「近代主義」探討，也對馬克思主義史觀的發展階段論、及一九六〇年代哈佛大學賴肖爾（Edwin Oldfather Reischauer）教授等人所主導的「近代化論」抱持懷疑。我自認為是將重新定義東亞近代作為研究課題之世代的一員，向來反對單系發展論並站在多系發展論之立場。這正是黃俊傑教授所提出的，讓「多元近代性」更加明確化，而我一直以來也是以此為研究目的。

即便如此，為何黃俊傑教授會有此擔憂呢？

不只黃俊傑教授，這應該也跟韓東育教授在他的文章裡對近代日本發展進程之批判，以及日本出現對拙作的排斥反應有關。大概是因為我意圖從主權國家、國民國家的擴散過程，來掌握東亞近代吧。若由此觀之，那麼所謂東亞的近代，會被認為是描繪如何擷取近代歐美的一個過程，或許也是理所當然。

不把「近代」視為歐美的產物，只是將之定義為各個政治社會中，所產生的相對發展型態，設定一些基準以測量「近代化」之程度，這個方法是可行的，而我所採用的「近代化論」恰巧就是這個方法。透過設定產業化、都市化、識字率、社會流動性等指標，來比較俄國、土耳其等國家和日本、中國的「近代化」。但是不可否認，在此所舉的產業化、都市化、識字率、社會流動性等指標，事實上是以歐美、特別是美國已經達成之社會樣貌，來作為指標。如此一來，乍看之下是追求「多元近代性」的方法，也只不過是重新定義歐美化＝近代化而已。因此，不是要採取設定某個指標之方式，來測量某個事物轉化為社會一部分即X化的近代化。若想要描述「多元近代性」，則會產生如下的反問：那不就只能分別羅列出各個政治社會的變化嗎？

作為掌握「多元近代性」的方法論，究竟可以思考到怎樣的內涵呢？其實在追求「近代化論」的過程中，該方法論也已經被提出了。與其說是

要明確指出「近代」的多元性，不如說是要明確指出達到「近代化」前的發展型態，指出彼此相異之處。簡而言之，該方法就是將焦點放在達到近代之「傳統」的差異，重視達到近代的「內發性」。舉例來說，日本近代化的內發性契機在於「家系社會」，而研究早已指出這在室町時代就已萌芽。

辻本雅史教授將問題聚焦於〈3. 中華秩序與「近代」亞洲〉，作為「近代」亞洲「起飛 take off」的前提，他重視〈4. 17世紀日本的「媒體革命」〉這個條件，可說是挖掘內發性近代化條件之嘗試。若我依照此方法論，則不以先天性的東亞「近代」為前提，而是在每個政治社會當中，挖掘出究竟產生了何種「媒體革命」，藉由比較之間的異同，讓達到「近代」多元性得以更加明確。

不過，問題依舊存在。因為這未必就說明了何謂「近代」？或者何謂「多元近代性」？對辻本雅史教授而言，已經有明確的答案。因為他定義了，「所謂『近代』本來就是在西歐地區某個階段，所形成的歐洲固有歷史現象」（頁363）。而且我也同樣認為，應該要將「近代」定義為歐洲所形成的主權國家體系，以及世界資本主義市場擴及世界之過程。如此一來，所謂東亞的「近代」，便是要將如何接受、抗拒歐美「近代」的這個過程，視為問題所在。「近代」亞洲的問題，自然就要以外發性近代化來掌握。

問題又於是產生。在此首先要先確認，以往「東亞的近代」論中，可概分為兩個觀點。一是前述的觀點，即留意一個政治社會當中，「從傳統到近代」之移動乃至轉換。二則與此相反，面對「歐美衝擊」（"Western Impact"），每個個別的政治社會如何去應對，即「挑戰與應對」（"Challenge & Response"）之觀點。中國以鴉片戰爭、日本以開國作為「近代」之起點，恰巧就代表著採取後者的觀點。另一方面，內藤湖南主張的「宋以後近世說」，的確是以文藝復興到絕對王政制度，這段歐洲歷史為基準，然而該基準本身著眼的，其實就是中國歷史的內發性發展。

異於辻本雅史教授著重達到「近代」前的內發性展開，我基本上是採用「挑戰與應對」之觀點。但我不像以往的歷史敘述，將問題設為「歐美 vs. 日本」、「歐美 vs. 中國」等「歐美 versus 一個政治社會」，「挑戰與應對」也不是只限於針對歐美，倒不如說我想強調的是，東亞區域內政治社會之間，相互衝擊所產生的「挑戰與應對」。換句話說，比起「歐美的衝擊」，我想提倡的是「東亞區域內的相互衝擊」。若依據此觀點，在東亞國民國家形成、普及的過程中，面對歐美平準化之向量將會產生作用。而為了能在東亞區域內彼此持續競爭，為了不要比對手處於劣勢而增強對抗力，於是類同化之向量就會產生作用。然而，平準化也好、類同化也好，因為它意味著否定某部份自身政治社會的個性、自己的傳統，於是對於和這兩個向量相對之固有化，便會有一股驅動力產生作用，這就是我在拙作中所成立的假說。

換言之，類同化與固有化都是針對平準化而產生的抵抗、反彈力。這就意味著，並不是歐美化＝近代化；只有透過闡明平準化、類同化、固有化這三種真實樣貌，依我自身的方法論，才能指出黃俊傑教授所說之「多元近代性」。

更要留意的是，我之所以把接受歐美「近代」的向量稱之為平準化，一方面是因為我想強調那絕非指「普遍化」。我的大前提是，即使無法否定歐美「近代」擴及全球，但對所有非歐美世界的國家而言，那不是該要導入的價值觀、社會體系或生活樣式。因為即便從十七世紀到二十一世紀，世界是依照歐美資本主義市場與國際法的規律運作，但在以前的世界、或是在今後的世界裡，應該無法說它是唯一的。如此一來，是否就不能斷定，歐美對非歐美世界「強加的近代」是具有普遍性？或者反過來說，東亞所形成的價值觀、社會體系或生活樣式等，就算是日後普及到全世界，是否也無法立刻主張那是具有普遍性？同樣地，伊斯蘭世界或非洲世界的價值觀、社會體系或生活樣式等等，即使擁有傳播的力量，也應該不能馬上判斷它具有普遍性。

那麼，所謂的普遍性，是永遠都不可求的嗎？對此我認爲，像「基本人權」或政治制度中的民主主義、立憲制等，雖是歐美的產物，但在許多政治社會當中，仍被作爲一種追求的價值，當彼此互相承認，那麼就具有普遍性。因爲無論在何種政治社會當中，一旦清楚知道彼此共有一個正當的依據，承認個人生來便擁有生存權，或是保證統治原理具備公開性、政治參與權具有平等性，此時便能夠擁有普遍性。然後，歐美所形成的主權國家、國民國家一直以來被許多人接受，其背景應該就是認定這種統治原理的價值。若要以這點批評我是歐美中心主義者，那我也欣喜接受。

總而言之，藉由平準化、類同化、固有化這三位一體或三重性，來掌握政治社會的變化，這才是爲了能否定歐美的「單一近代化」，找出「多樣近代化」真實樣貌的操作假說。由此說來，我所追求的正好就是黃俊傑教授所提出的「多元近代性」之解明。

三、連鎖觀點與方法論課題

感謝張崑將教授指出「整體」與「部分」下的「不可分割性」、「互相滲透性」、「內在緊張性」，讓我在思考「平準化」、「類同化」、「固有化」這三位一體的問題時，可重新發現這些問題都是環環相扣。也就是說，在全球性、區域性、全國性、地方性這四個空間層面中，隨著「整體」與「部分」的配置結果，將會造成「不可分割性」、「互相滲透性」、「內在緊張性」的問題一一浮現。而張崑將教授從內外雙方，針對「人種——民族」、「文明——文化」這兩組「差異的同一化」與「同一的差異化」問題進行檢討的觀點，則是我沒有思考過的方式，未來將針對這點繼續探討。

我認爲「平準化」、「類同化」、「固有化」這三個向量，就是稱爲思想連鎖的異質物在交流時所引起的摩擦作用力。關於這點，就不能忽略張崑將教授的「互相滲透性」及「內在緊張性」問題，以及黃俊傑教授所指出的「去脈絡化」及「再脈絡化」的問題。這類問題在思想及文化轉移時必定會產生，甚至在日本的思想與文化的「翻譯」次元中亦受到討論。

關於法制及法政思想中的繼受問題，我在《法制官僚の時代——國家の設計と知の歷程》（木鐸社，1984年）中就曾檢討過，這當中是透過何種過與不及的形態去接受。我的結論是，即使擁有相同的法制及法政思想，結果仍受到繼受方的文化、傳統及價值觀影響。我將這種透過接受方的排除力及變換力，轉化出完全不同結果的方式稱為「培地依存性（介質依存性）」。¹舉例來說，即使使用相同的種子，當孕育的土壤不同，其成長方式亦有所不同。

我之所以有連鎖觀點這個想法，就是因為從法制及法政思想下的繼受問題進行研究，其實離我並不遙遠。連鎖觀點究竟為何，我想「在與歷史總體的關聯性下捕捉所有事件，再思考這部分性的瑣碎事件是如何構成並規範整體構造的方法觀點。」²，另預估其應為「連鎖觀點，預設關聯性，並藉此方式確認當中是否潛藏著關聯性的斷絕與喪失，找出稱為「失落的環節」的方法性假說」（《日露戰爭の世紀——連鎖視點から見る日本と世界》，岩波書店，2005年）也就是說，連鎖觀點就只是找出「斷鎖」的作業假說。雖然說法不同，黃俊傑教授指出在思想與制度的繼受中，「去脈絡化」及「再脈絡化」問題不容忽視，這點我也完全贊同。今後也將從這一觀點明確解析思想交流前線所發生的變容意義。

再者，我認為思想連鎖及文化交流中的文化霸權問題也必須重視。關於這點，在拙作中將其視為強化外交力的其他手段與留學生政策相連結。美國為減少日本對中國的影響力，並有意長期增加自身對中國的影響力，便將義和團賠償金充作招攬中國留學生赴美留學的費用。就如清華學堂（目前的清華大學），當時的設置目的就是為了作為派遣學生的留美預備學校，這點也廣為人知。而日本為了與之抗衡並緩和反日情緒，也以義和團賠償金作為基金於一九二三年成立「東方（對中）文化事業」，以推動中日共同文化交流事業為目標。然而，一九二八年中國方面因為中日關係交惡退出，日本也在獨自運作下因為中日間的文化交流沒有進一步發展而終止活動。但也有竹內好、藤堂明保等中國文學家、語學家，因受惠於交換留學制度，隨後也帶領了日本戰後中國學的發展，當時也設置了北京人文科學研究所及上海自然科學研究所。而設置於東京與京都的東方文化研

究所，在戰後與東京大學東洋文化研究所、京都大學人文科學研究所合作，至今仍是日本進行中國研究的重要據點。

在文化交流中，單方的政治力、經濟力在背後運作的文化霸權，也在基督教傳教士的「文明化使命」中出現。透過文化力量這類軟實力的影響，以達到滲透的對外政策，在知名的英國文化協會、德國文化中心也可看見。一邊進行語學教育，一邊推動文化影響的相關活動。相同地，中國向世界發聲的孔子學院，其主要目的也是透過中文教育宣揚中華文化。

的確，思想連鎖是透過文化霸權向前邁進，這點無庸置疑，相反地，我們也不能否定當中有自主擷取的成分。我認為思想連鎖產生的主要原因，有三個利害關係（interest）作為驅動力，分別為利益、關心、勢力。換言之，沒有關心，就不會對其他思想產生接收的慾望，而當中若無某種程度的利益，其關心程度也不可能持續不減。再者，在習得並使用這個思想知識已被承認是一種社會勢力的條件下，當它對於他者具有強制力時，也能視為是一種文化霸權吧。就如韓東育教授所指出，勢力、權力一體化下的空間學問，與日本的「民族帝國」形成緊緊相繫，針對這部分，我預計出版《空間學知と國民帝國の形成》（暫定），作為《思想課題としてのアジア》的第二部，誠摯希望再次獲得指教。

而這樣的思想連鎖的觀點，目前究竟是否仍然有效呢？

不管介面為何，現在只要透過網路就可輕易跨越物理性的距離。在時間方面，即使面對地球的另一端，也能完成幾乎即時的交信。政治力與經濟力在此時呈現虛無化，文化霸權也完全不作用。誠如辻本雅史教授所言，隨著社群網路普及造成的全球化發展，明顯看出思想連鎖的型態逐漸改變。但我認為，伴隨即時高速化所實現的僅止於資訊交換，實際上，網路上並未產生思想連鎖。當然，這是程度上的問題，為了從內部理解思想與理論，「思考」過程中的緩慢時間流逝則是必須的。反過來說，當需要即時對應的資訊交換為可能時，就會要求「不思考」以達到即時反應。

最後再次思考最初的問題「中心主義史觀」，就如黃俊傑教授點明的，拙作的課題在於「從日本出發思考」及「從近代出發思考」。我將自己的課題換個說法，「從亞洲及歐美出發思考日本」，另一個則是「從空間從近代出發思考」。但不可否認的，在我有限的知識及問題意識中，焦點總是放在「近代日本為何」這個問題上，關於這點我必須好好反省。正因為如此，就算批判我的想法根基於日本中心主義史觀上，我想我也必須虛心接受。若有辯解與懇求的機會，希望能在我的觀點與方法不夠充分的前提下，大家能從臺灣、中國、韓國的立場出發，描繪出近代亞洲的歷史全景。特別是當以連鎖為觀點時，就必須預設定點或據點，該如何評價這樣的定位也是不可避免的課題。若能透過比較或連結我跟其他人的歷史全景以達成「交叉比較史觀」，也許就能衍生出全新的歷史全景也說不定。若這樣可行，將對研究者的不同國籍這件事賦予更大的意義。研究者間的討論原本就該超越國籍，若以自己身為日本人、臺灣人或中國人，就桀驁不遜或是傲慢的排斥談論亞洲，我想沒有比這個更自我否定的行爲了。

對全球各地而言，針對國民國家形成，以及與其並行發展的學問制度化及架構，現在都面臨必須再度思考的時期。而韓國從今年開始，高中的歷史選修科目加開了「東亞」一科。日本目前大學的歷史學講座卻仍脫離不了日本史、東洋史、西洋史的架構。實際研究對象也常以臺灣史、中國史、美國史、英國史等「一國史觀」作為研究基礎。就因為如此才更應該呼籲「超越一國史觀」。但實際上該透過什麼方法實現，這並非一件明確的事。全球史一詞越來越常見，但在日本卻常只是以大英帝國史來代替而已。

當然，也許我的連鎖觀點只不過是「一國史觀」或「中心主義史觀」的其中一項變種。倘若如此，該朝什麼方向修正，懇請各位教授於本次研討會不吝賜教。（本稿執筆時尚未拜讀之文稿，將於會中正式回應）