竹內好的「自我介紹」：對抗亞洲內部的西方

Takeuchi Yoshimi's "Introduce Myself": Confront "the West" from Asia

中山大學政治學研究所碩士　　吳珮蒨
中山大學政治經濟學系副教授　辛翠玲

Wu, Pei-Qian & Shin, Chuei-Ling
(Master, The Institute of Politics Studies, National Sun Yat-sen University &
Associate Professor, Department of Political Economy, National Sun Yat-sen University)

Takeuchi Yoshimi's "Introduce Myself": Confront "the West" from Asia

Wu, Pei-Qian
Master, The Institute of Politics Studies, National Sun Yat-sen University
Shin, Chuei-Ling
Associate Professor, Department of Political Economy, National Sun Yat-sen University

---

Abstract

This paper will take "Asia as Method" as a starting point to open Takeuchi Yoshimi's (1910-1977) thinking. Takeuchi Yoshimi brought up East and West by no means geography concept and took the Asia as a method. This method can help "model student"—Japan in Takeuchi Yoshimi's eyes retrieve own main subjectivity. In the first part, it attempts at a discussion of the methodological debates over "Asia" among Takeuchi Yoshimi, Mizouguchi Youzou (1932-), Koyasu Nobukuni (1933-), Sun Ge (1955-), and Kuan-Hsing Chen (1955-). In the second part, it introduces "Literature and Politics." Literature is the key that constructed Takeuchi Yoshimi's thinking. In the third part, it introduces "the Orient vs. the Occident." The relationship between both refers to Takeuchi Yoshimi's philosophy of history and a way of facing him-self. In the last part, it introduces "Japan vs. Asia." Takeuchi Yoshimi concentrates on the relationship between both how moved towards the aggression from the association. This article hopes the affiliation by such discussion way to present a Takeuchi Yoshimi's research model.

Keywords: Takeuchi Yoshimi, Mizouguchi Youzou, Koyasu Nobukuni, Sun Ge, Kuan-Hsing Chen, Asia

竹內好的「自我介紹」：對抗亞洲內部的西方

吳珮蒨
中山大學政治學研究所碩士

辛翠玲
中山大學政治經濟學系副教授

摘 要

本文藉由竹內好（1910~1977）的**作為方法的亞細亞**作為開啟竹內好思想的起點，竹內好提出東西方並非地理概念，要以亞細亞（亞洲）為方法，來幫助竹內好眼中的優等生－日本，重新找回自己的主體性，並列舉溝口雄三、子安宣邦、孫歌和陳光興對**作為方法的亞細亞**的回應，以彰顯這個命題的重要性，另外將分別就「文學與政治」、「東方 vs. 西方」、「日本 vs. 亞細亞」來介紹竹內好思想，文學是構築竹內好思想的關鍵，東西方關係談的是他的歷史哲學、是他面對自身問題的方式，他更關注日本與亞細亞的關係如何從連帶走向了侵略，本文希望藉由這樣的討論方式呈現一個竹內好研究的雛形。[1]

關鍵詞：竹內好、溝口雄三、子安宣邦、孫歌、陳光興、亞細亞（亞洲）

1. 以「自我介紹」的方式是希望能用竹內好本身的思想來介紹他，避免以作者本身的角度來介紹竹內好。

壹、前言

終其一生，竹內好（1910~1977）在自我否定的方法下從事抵抗，不斷在中國與西方之間往返，以求日本擺脫作為優等生的空虛。他在1934年畢業於東京帝國大學的支那文學科，即使在戰後執教於東京的多所著名學府，但他畢生精力卻非投注於學院體制內部的教學工作，拒絕「學者」稱呼，也不以學院派的方式進行知識的介入。[2]竹內好受魯迅影響極深，以魯迅為參照建立了對於日本近代的批判立場，竹內好在魯迅身上看到「以抵抗為特徵」的精神特質。竹內好始終以「文學」作為自己靈魂的歸宿，對竹內好而言，文學研究不是為了求得知識而作，而是作為他自身生活方式的問題來探究的；文學研究不是要加強文學改造社會的功能，而是建立日本近代的思想傳統。這樣的思想生產方式最終把他引向了他的思想基本問題－面對西方近代的危機感與抵抗精神。

貳、論「作為方法的亞細亞」

竹內好打破當時日本知識界普遍在歐洲思想框架內討論亞洲問題的型態，他認為亞洲問題不僅不是一個自足的問題，而且也不是亞洲人自己的問題。孫歌說：「最終，對於亞洲問題的思考不是把我們引導到『亞洲是什麼』的問題上去，而是促使我們思考『對亞洲的討論究竟引出了什麼問題』？」[3]這些問題並不是當下的問題，而是從以前累積下來的問題。後來，竹內好提出**作為方法的亞細亞**，在當時引起廣泛的討論，時至今日，仍有人持續研究這個命

2. 竹內好，「孫歌序」，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**（北京：三聯，2005），序頁1~2。在注意到竹內好的反經院主義態度時，他與丸山真男的合作是一個重要的參照。參見丸山真男著，王中江譯，**日本政治思想史研究**（北京：三聯，2000）。
3. 孫歌，**亞洲意味著什麼：文化間的「日本」**（台北：巨流，2001），頁25。

題，其對話範圍擴及日本、韓國、台灣以及中國大陸，其中汪暉[4]與葛兆光[5]都曾以專文方式發表來回應溝口雄三，還有孫歌與溝口雄三所推動的「知識共同體」，[6]台灣學者陳光興、韓國學者白永瑞與中國大陸學者孫歌展開對東亞論述的正式對話等，[7]在在顯示出竹內好開啟了思考亞洲問題的重要性。以下則論述以竹內好「作為方法的亞細亞」為中心展開對於「方法」討論，包括溝口雄三**作為「方法」的中國**、[8]子安宣邦「作為方法的江戶」、[9]孫歌「作為方法的日本」[10]以及陳光興「亞洲作為方法」。[11]

---

4. 溝口雄三、汪暉，「沒有中國的中國學」，**讀書**（北京），第4期（1994年），頁82~87。
5. 葛兆光，「重評90年代日本中國學的新觀念—讀溝口雄三《方法としての中國》」，**二十一世紀網路版**，2002年12月31日。<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/0209009.htm>
6. 溝口雄三、孫歌，「關於『知識共同體』」，**開放時代**，2004年3月29日。<http://www.opentimes.cn/tp/jchg/2004/03-0329-001.htm>。孫歌與溝口雄三堅持要進行與「歐洲近代敘事」不同的另一種敘事，因而促成了**在亞洲思考**的叢書計畫。參照孫歌，**亞洲意味著什麼：文化間的「日本」**，頁68~86。
7. 孫歌、陳光興、白永瑞，「關於東亞論述的可能性」，**陳光興個人網頁**，2004年12月。<http://intermargins.net/Column/chen_kuanghsing05.htm>
8. 溝口雄三出生於1932年，畢業於東京大學文學部中國文學科。透過研究李贄、戴震等人物及其思想，他認為中國的近代與前近代具有獨特的、不同於日本與西方歷史發展的特質。著作為1989年出版的**方法としての中國**，1999年中文版由國立編譯館出版，譯為**作為方法的中國**，參見溝口雄三著，林右崇譯，**做為「方法」的中國**（台北：國立編譯館，1999）。相關研究可參見曾倚萃，**溝口雄三的中國方法：超克亞洲的知識脈絡**（台北：國立台灣大學政治學系中國大陸暨兩岸關係教學與研究中心，2008）。
9. 子安宣邦出生於1933年，畢業於東京大學文學部法文科及倫理學科，後獲文學博士學位。思想始於所謂日本戰後50年即1955年前後，主要重新追問關於日本近代的論述。在台灣出版過兩本書，分別是**東亞論：日本近代思想批判**及**東亞儒學：批判與方法**，皆於2004年出版。
10. 孫歌目前為中國社會科學院文學所比較文學研究室研究員。近年來致力研究日本思想史中有關現代性諸問題，問題的視角主要集中在文學與思想在歷史語境中的交錯形態方面。孫歌是近代研究竹內好相當透徹的中國學者之一，相關著作有**竹內好的悖論、近代的超克**以及**亞洲意味著什麼：文化間的「日本」**等。參見孫歌，「亞洲知識共同體」，**國立交通大學新興文化研究中心講座**，2004年4月28日、5月4日、5月5日。<http://www.cecs.nctu.edu.tw/ec-08/ec8-2.html>
11. 陳光興現為國立清華大學外國語文學系教授，也是亞太文化研究室召集人，是台灣少數研究竹內好的學者之一。這篇文章完整收錄於陳光興，**去帝國：亞洲作為方法**（台北：行人，2006）。但本文的參考文獻以陳光興發表的單篇文章「『亞洲』

一、竹內好「作為方法的亞細亞」

孫歌說：「竹內好明確地指出了對於日本思想傳統的梳理如果繞開了亞細亞主義以及右翼民族主義思潮，將是虛假的和概念化的。」[12]

作為方法的亞細亞是竹內好在1960年針對思想史方法論的連續講座演講中發表「作為對象的亞細亞與作為方法的亞細亞」的記錄，文中主張把亞洲作為對象來研究。竹內好這場公開演講充分表達出他的立場，也就是要找回日本的精神力量（Japan's spiritual force），企圖轉化日本的主體性。竹內好透過他自己研究中國文學的過程、反思日本共產黨的失敗、杜威（John Dewey）對他的影響以及現代化與戰爭的共構，鋪陳了他於演講最後所提出的「作為方法的亞細亞」（Asia as method）。[13]竹內好在演講中提到杜威比較日本和中國的現代化模式，杜威表示日本在表面上看來似乎相當現代化，但事實上這樣的現代化是很膚淺的，他說日本的現代文明是外發的（external affectation），而中國的現代化則是內生的（internally generated），杜威不是沒看見中國當時的混亂和軍閥割據，但他卻從中國的五四學生運動中看到了一股新生的內在力量生長著。就是這

作為方法」為主，參見陳光興，「『亞洲』作為方法」，**台灣社會研究季刊**，第57期（2005年3月），頁133~178。

12. 孫歌，**亞洲意味著什麼：文化間的「日本」**，頁44。「竹內好把選擇的資料分為四個部分。（1）原型；（2）心情；（3）邏輯；（4）轉生」。竹內好所指的亞細亞主義是企圖回到屬於「原型」的「亞細亞主義」（因為竹內好指出，亞細亞主義在日本近代史中是一個隨處可見的「心情」，貫穿著近代史的思想就建立在這種「心情」之上），而且是具有東方色彩的普遍精神之「亞細亞」思想。「明治時代的亞洲觀所包含的原理主義色彩，在進入本世紀後逐漸消亡，由於『心情』未能昇華為思想，導致了以黑龍會和玄洋社這種具有強烈擴張傾向的右翼社團充當了實踐亞細亞主義的主體，這是日本亞細亞主義的悲劇命運。而『邏輯』，便逐漸單純化為帝國主義邏輯，以至於最後達到了大東亞共榮圈的地步。明治民族主義中的思想資源，其後的左翼未能繼承，因此只能以右翼的型態得到繼承。在這一意義上，亞細亞主義滑向帝國主義，左翼也難以避免『同罪』的責任。」參見孫歌，**亞洲意味著什麼：文化間的「日本」**，頁45~47。

13. Takeuchi Yoshimi, *What Is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*, trans. by Richard F. Calichman (New York: Columbia University Press, 2005), pp. 149~165.

樣的創見帶給竹內好很深刻的印象，也讓竹內好重新思考日本和中國的現代化。[14]

竹內好提醒我們應該要跳脫自身來研究中國，不該將中國只視為是與西方相對的國家，對於現代化的想像應立基於一個更複雜的架構裡，而不是簡單的二分。竹內好稱日本為「優等生」，所形成的文化為「優等生文化」，快速學習西方的近代化便是日本優等生文化的極致表現，竹內好認為日本雖然建立了具有一個現代意義的民族國家，結合現代文化，但事實上，日本還是維持著封建的結構，也就是說，它只是裹上西方文明的糖衣（sugarcoated）罷了，而不是真正現代化，在竹內好眼裡，這樣的文化就是喪失主體性的。[15]反觀中國，竹內好從中國近代化過程中，不斷向西方侵略抵抗的經驗體會出，中國不僅勇於否定西方的模式，也勇於否定自己的過去與傳統，藉由這樣的「雙重否定」，中國終將能走出屬於自己的近代化。

不過，竹內好並不是說日本是一個失敗的國家，畢竟它在明治維新時期達成的巨大成就，幫助亞洲有刺激性的改變。竹內好認為東方必須改變西方本身，必須去反轉（rollback）由西方生產的文化或價值，當這樣的反轉發生時，我們更該保有自己原來的文化價值，因此，「與其說我感覺它們可能是作為方法，不如說是作為一個主體自我構成的過程（the process of the subject's self-formation），我稱之為『作為方法的亞細亞』。」[16]

其實早在1948年，竹內好撰寫的「何謂近代－以日本與中國為例」已清楚比較日本與中國近代化的不同，他以轉向來代表日本的近代，而以回心[17]來表示中國的近代。其中判斷的標準在於有無抵

14. Takeuchi Yoshimi, *What Is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*, pp. 153~155.
15. Takeuchi Yoshimi, *What Is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*, pp. 157~160.
16. Takeuchi Yoshimi, *What Is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*, pp. 160, 165.
17. 竹內好使用「回心」一詞與「轉向」一詞對照起來使用，這一涵義更加突出，轉

抗作為媒介，表面上很難看出兩者的區別，但如果說轉向是不斷向外運動，回心則不斷指向內部；轉向是在沒有抵抗的地方發生的現象，缺少自我否定，回心則不斷以抵抗來達到自我更新。竹內好如是說：

> 發生回心的地方不可能產生轉向，反之亦然。轉向法則所支配的文化與回心法則所支配的文化，在結構上是不同的。日本文化沒有經歷過革命這樣的歷史斷裂，也不曾有過割裂過去以新生，舊的東西重新復甦再生這樣的歷史變動。在日本文化中，新的東西一定會除舊，而沒有舊的東西之再生，日本文化在結構上不具有生產性。即可以由生走向死，卻不會由死走向再生。[18]

竹內好在1960年的演講中並沒有具體說明什麼是「作為方法的亞細亞」，則是在1963年他所編輯的**亞細亞主義**一書才接續下去。「亞洲是理念、是方法，是他否定以進化史觀解釋歷史的工具，但是這個亞洲是不是一個實體，對竹內好來說不是主要問題，或者準確地說，它盡量避免亞洲的實體化。」[19]而竹內好所呼籲的「亞細亞」之思考方法，在很大程度上是用來提醒日本自己既不是歐洲，也不只是日本，因此絕不是站在日本的立場上談「亞細亞」對抗西方，「亞細亞」不是為了對抗西方而存在的，這個「亞細亞」不能有實質價值判斷，如果有，我們就必須替它搖旗吶喊，就會被它霸佔，因此，它只是一個自我否定的方法、過程。對於竹內好來說，「亞細亞主義不是一種有著實質性內容，不是可以客觀限定的思想，而僅僅是一種傾向而已，因此，它與那些可以與現實發生機能性關係的思想不同。」[20]因為亞洲是一種方法，通往亞洲的過程是

引自竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，頁45。

18. 竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，頁213。
19. 孫歌，**亞洲意味著什麼：文化間的「日本」**，頁56。另參見李政勛，「『東亞』，『竹內好』，『去』國民國家」，發表於「城流鄉動：2007年文化研究會議暨第八屆文化研究學會年會」（台北：中華民國文化研究學會，2007年1月6-7日）。
20. 孫歌，**亞洲意味著什麼：文化間的「日本」**，頁45。

持續的，沒有固定目的或終點。簡言之，亞洲類似於一種無的場所，超越了具體的情境，是包容性的過程，不可能成為目的。講了目的，就會被限制在既有的西方或東方之中，相對於亞洲的中國與日本則具有實體性，即使其內容是無或流動的或不斷自我否定的，中國與日本仍各自構成亞洲的重要部分，但在中日各有主體性的情況下，則亞洲必然不是日本，日本不能霸佔亞洲，如此，亞洲可以是自我否定的方法，也可以是非歐洲的方法，亞洲本身有對抗性，但不是反歐洲，相反的還可以包容歐洲，也就拒絕了他者全部或持久的佔有。竹內好借助於魯迅，在一開始便揭穿了「東西二元對立」思維的虛假性。

二、溝口雄三「作為方法的中國」

溝口雄三（以下簡稱溝口）這一代人是從批判竹內好（那一代人）的一些問題開始著手的。溝口認為，研究中國的目的不能侷限於中國以及解構中國學，應把中國自身作為一種方法來觀察世界。竹內好對日本的近代主義進行了自我批判，同時，在被拿來成為日本對立面的中國身上寄託了對於亞洲未來應有的光明憧憬，[21]溝口認為竹內好過於融入中國，以致出現對於中國過度主觀性的評價，而落入溝口在書中批判的「有中國的中國學」的目的性概念中，他進而分析與批判以往以中國為「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、而試圖探討中國的中國學。要言之，中國是在「世界」這個基準下受到計量，這個世界只是做為基準而被設定的「世界」，只是被設定為既定方法的「世界」。以中國為方法的世界，應該不是那種世界。所謂「以中國為方法的世界」者，是那種把中國視為構成要素之一

21. 溝口解釋了竹內好的憧憬，並非是客觀的指向中國，而是指向在自己內部基於主觀而塑造成形的吾輩心內的中國。參見溝口雄三著，林右崇譯，**作為「方法」的中國**，頁2~3。

（換言之，也把歐洲視為構成要素之一）的多元性世界。[22]

溝口對研究中國提出了具體的理論分析框架，他認為「要通過把日本相對化來把中國也相對化，進而再把世界相對化，這樣才能在主客體相對化的過程中擺脫歐洲中心史觀，同時將追求日本主體性本身也相對化。」[23]這就是一種「相互異別化」的方法，主體的主體性必須在相互異別化後才會建立，並產生真正多元的世界觀，相互異別化的方法在給了中國主體性後，等於也給了日本主體性，也就是說，（日本）基體與（中國）基體的相互區隔下，日本的中國學家怎麼看中國不會影響到日本是什麼，也不會影響到中國是什麼，更不受日本或中國的影響。他另外提出「超越中國的中國學」之方法論，一方面批判竹內好對中國的嚮往與愧疚，另一方面則批判日本漢學那種「沒有中國的中國學」的研究，[24]他是把目的設定在中國或自己內部的中國學，也就是說從中國看中國，而不是拿一個標準去測量它。也就是說，溝口認為必先立足於彼此的相異性，才能追求到世界史的普遍性。

我們可以清楚看到竹內好強調的「方法」是一種主體不斷否定而重生的形成過程，溝口則以相互異別化為方式，期望以「相對」的多元世界觀來消解東西對抗。而溝口作為一個學術後進，早期的思維難免受到竹內好的影響，但並不表示溝口就完全認同竹內好對亞細亞與中國的論述，溝口在闡釋「作為方法的中國」的同時，也質疑了竹內好的觀點：

（一）溝口認為竹內好那種一定要把中國當作日本自身的問題來考慮的方法論過於主觀了，很容易就被回收至日本的樣態之

22. 溝口雄三著，林右崇譯，**作為「方法」的中國**，頁106。
23. 王屏，「論日本人『中國觀』的歷史變遷」，**日本學刊**（北京），第2期（2003年），頁44。
24. 溝口指出，研究中國是要了解整個中國歷史、文明、價值及其與西洋不同的原理。詳見參見溝口雄三、汪暉，「沒有中國的中國學」，頁87。

中，而竹內好個人過於濃厚的中國情感、對日本侵略中國的愧疚以及美國戰後佔領日本的憎惡皆是影響他過於主觀的因素之一。溝口強調要通過相互異別化，以相互客體化為中介過程，「中國」與「日本」都能得到不同的理解，正是他所提的「超越中國的中國學」。

（二）溝口認為從津田左右吉（蔑視中國）到竹內好（肯定中國）其實都在同一個「進步／落後」的知識架構中打轉，否定與肯定的評價混淆、遮蔽了需要被挑戰的知識架構本身，[25]因為溝口認為根本不需要像竹內好那樣比賽看誰比較「非」歐洲，因為強調非歐洲的結果，就是繼續在歐洲的參照系裡看自己，應該要跳脫以歐洲為丈量點－「進步／落後」的認識論架構，看各自的歷史演進，因而造成彼此間先天的差異。

（三）溝口認為竹內好誤認了中國的近代是「東洋」的、有主體性的，而日本的近代則「什麼都不是」、沒有主體性的，因為溝口認為「中國的近代既不是超越歐洲的，也並不落後於歐洲，它從開始就歷史性地走了一條與歐洲和日本都不同的道路。總而言之，中國的近代是以其自身的前近代為母體，因此也就內在地繼承了前近代的歷史特性；日本的近代也是以其自身的前近代為母體。」[26]因此，是歷史決定了二者各自擁有什麼樣的近代，所以並不適合按照竹內好的批評一般，彼此的差異不是建立在因為日本的近代化腳步較快就稱之為優秀，或是中國的近代因為抵抗了外力就稱之為優秀，而是應該聯繫到各自母體的性質，才能解釋其結果的差異。

雖然溝口對竹內好的批判很強烈，但是他與竹內好對於獲得知識的方法卻有明顯的傳承。竹內好鼓勵自我否定以能使亞洲具有普

25. 陳光興，「『亞洲』作為方法」。
26. 陳光興，「『亞洲』作為方法」。

遍性，與溝口鼓勵超越中國已能進入世界，在知識論與本體論上都相通。在知識論上，他們都主張退出或否定具體的情境才能通往有包容性的更大普遍性。在本體論上，他們對於更大的普遍性都強調不應該有具體固定的內涵。溝口接近東京學派，竹內好接近京都學派，他們之間的相互批評，更深刻凸出了日本中國學界反省力量之間的共通性。

三、子安宣邦「作為方法的江戶」

子安宣邦（以下簡稱子安）提出的「作為方法的東亞」和「作為方法的江戶」在思考方式上前後一致，與溝口相同皆受到竹內好對亞細亞思考方法的影響，而且子安的命題更是直接從竹內好而來。作為方法的江戶是從江戶出發，其目的並不是要建構江戶圖像，而是子安看見了近代日本和江戶之間的相異性，利用此相異性進而構築而成的歷史批判之方法。亦即「『作為方法的江戶』看到了形塑近代日本自己的理想狀態之方法觀點，這個觀點就是理解近代日本是以某種方式展開歷史時代的，所以與其說是和前近代的連續性，不如說是更強烈地看出其間差異性的觀點」。[27]子安強調「思考亞洲史的『近代』，我們不能僅僅從作為『他者』（other）的歐洲史的『近代』折射回來思考『自我』，而必須從『自我』的視野進行思考」。[28]子安所謂「作為方法的江戶」正是強調從江戶日本到近代日本的內在演進，故他這樣解釋「作為方法的江戶」：

> 所謂「作為方法的江戶」是指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。所謂「設在近代以外」的江戶，意味著擺

27. 子安宣邦，「『世界史』和日本近代的觀點」，**臺大歷史學報**，第28期（2001年12月），頁244。
28. 黃俊傑，「子安宣邦對東亞『現代性』的再思考」，收入子安宣邦著，陳瑋芬譯，**東亞儒學：批判與方法**（台北：臺大出版中心，2004），頁204~205。

脫連續性發展史觀，迴避「近代思維」對思想史的恣意解讀和重構，如此，作為方法的「江戶」才能成為「近代批判」的一個參照。[29]

子安特別著墨於從實體性的「東亞」走向方法論上的「東亞」，面對二十世紀的歷史經驗，子安所談的「東亞」是方法論上的一個概念，即對立於「東亞」的實質性或實體性，也就是說，將東亞視為一個「思想方法的概念」，而不是作為一個「實體的東亞」。

「實體性的『東亞』將要求具有有機一體性的『東亞』之結合原理，而被構築為帝國的話語，這樣的『東亞』只能是中華帝國或者日本帝國的代替物，或者將只能如此」。[30]子安特別批判了這種原理性的論述，可從他批判津田左右吉的支那學態度顯現出來，但溝口卻持肯定津田的態度。[31]雖然竹內好只是盡量避免把亞洲實體化，但子安還是支持竹內好把東亞當作方法來思考，因為所謂「實體化」隱含的原理性論述，容易流於一種帶有目的性的論述。子安反對的是溝口一意把相對化作為自我反省的基準，按照張崑將的說法，「子安所謂的『作為方法的中國』不應是以中國相對化之型態來重讀，而是應把中國當作視角來批判地重新解讀」。[32]由此看來，子安把「作為方法的亞細亞」是相對於「作為實體的亞細亞」來說，而不是「作為目的的亞細亞」，這頗有為竹內好平反的意味，也強化了子安自己的說法。

---

29. 子安宣邦著，趙京華譯，**東亞論：日本近代思想批判**（長春：吉林人民，2004），頁306。另參見張崑將，「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」，**臺灣東亞文明研究學刊**，第1卷第2期（2004年12月），頁284；黃俊傑，「子安宣邦對東亞『現代性』」的再思考」，頁205。
30. 子安宣邦著，趙京華譯，**東亞論：日本近代思想批判**，頁105。
31. 有關溝口雄三對津田左右吉支那學的態度，參見孫歌，「作為方法的日本」，**文化研究網**，1995年3月。<http://www.cul-studies.com/old/asp/list3.asp?id=92&writer=sunge>以及溝口雄三著，林右崇譯，**作為「方法」的中國**，頁112~115。
32. 張崑將，「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」，頁283。

四、孫歌「作為方法的日本」

孫歌在文中再一次提起竹內好對於日本的優等生文化的闡釋，這樣的文化型態雖然讓日本快速的「進步」，但卻也因此失去自我，快速複製西方的現代化經驗，造成實體的僵化，失去了自我內化甚至是自我否定的能力。在這個意義上，竹內好則推崇中國，認為中國雖然經濟落後，看起來不似日本「進步」，但卻以抵抗西方文明的方式確保了文化上的自我。由此看來，日本雖擁有較多的「近代化」要素，但在文化心態上，中國卻才是屬於近代型。

孫歌進一步表示日本的中國研究在不同時代有不同立場，溝口雄三（以下簡稱溝口）即是一例，她也分別以竹內好與津田左右吉（以下簡稱津田）為代表，前者對中國始終保持友好與尊重的態度，並且對魯迅所代表的中國文化展現出來的抵抗精神讚譽有加，而後者卻對中國文化持蔑視的態度。[33]但不可否認的是，竹內好雖創作了大量有關中國文學與文化的文章，不過他始終是非常自覺地站在日本知識份子的立場上，以中國文化為參照系來思考日本的問題。也就是說，與其說竹內好的「方法」，是通過和中國的對比來構築日本批判的立足點，不如說是先存在著強烈的日本批判，然後將中國設定為對立的一極。在很大程度上，「竹內好心目中的現代中國與魯迅形象是他思考日本文化發展可能性時問題意識的投影。」[34]因為竹內好所處的時期，中國始終不是一個獨立的研究對象，因此，津田與溝口對多元化的堅持，便成了一個新階段的開始。[35]

---

33. 「津田左右吉的『近代主義中國觀』……以『支那異別化』（實際上是蔑視支那）為目的的支那學。」參見溝口雄三著，林右崇譯，**作為「方法」的中國**，頁111。
34. 孫歌，「作為方法的日本」，**文化研究網**。不過丸山升認為，倘若竹內好的日本批判稍稍偏離要點，就那一問題描述的中國像和中國現實的偏離便十分明顯。參照丸山升，「作為問題的1930年代——從『左聯』研究、魯迅研究的角度談起」，**世紀中國網**，2005年12月27日。<http://www.xschina.org/show.php?id=5727>
35. 津田的多元化世界觀說產生對中國的蔑視，但是他使中國「獨立」於「世界」了，

後來孫歌接受陳光興的訪談，其中再次提到「作為方法的日本」，她說：「我用日本的問題來尋找中國大陸問題的解決方案，於是此時最大的變化便是大陸和日本雙方都不能再自足、不能再作為一個實體獨立的存在，這實際上也是發生了混亂或稱混合狀態，而這種混合實際上發生在想像空間裡，這時候才出現所謂『日本作為一種方法』的說詞，而這一說法同時也意味著：中國也作為一種方法，就是說日本與中國都不再是實體。」[36]孫歌提了竹內好作為例子，孫歌稱竹內好其實是把日本轉化為一個可以面對世界、具有開放性的文化空間，所以問題的關鍵不在於你作為什麼人，而是你能不能具有一種自我否定、自我重建的力量。[37]孫歌很明確地指出：「在多元時代真正開始的意義上，不論是日本或是『西方』，都應該成為『方法』之一，如此多元化的文化心態才能讓視野趨於開放，才會鼓動平等意識，由此所激盪出的價值將脫離純粹的蔑視或崇拜。」[38]

五、陳光興「亞洲作為方法」

陳光興在文中一開始便指出此文與竹內好「作為方法的亞洲」討論的問題脈絡及歷史情境相當不同，但他企圖在當代的脈絡中再次接續竹內好的概念，而「亞洲作為方法」主要是受到溝口雄三**作為方法的中國**一書的啟發，在分析上承襲了溝口的基體論，但兩者強調的重點不同，陳光興提出「亞洲作為方法」的命題其實是來自

而溝口則接受了津田這一方法。參照葛兆光，「重評90年代日本中國學的新觀念－讀溝口雄三《方法としての中國》」。關於溝口雄三對「津田支那學」的討論，參照溝口雄三著，林右崇譯，**作為「方法」的中國**，頁111~120。

36. 陳光興訪談，陳祐禎整理，「文化『間』實踐的可能性：與孫歌對話」，**台灣社會研究季刊**，第49期（2003年3月），頁205。

37. 孫歌曾言，竹內好先生的「作為方法的亞細亞」可以是「在亞洲尋找走向（或面向）世界之路」，而溝口雄三的**作為方法的中國**則可以重新譯為「在中國尋找定向世界之路」。

38. 孫歌，「作為方法的日本」。

具體的知識實踐，企圖轉變既有的知識結構，將參照系和認同對象從既有的「西方」身上轉移到鄰近的亞洲及「第三世界」，也就是以「亞洲」作為「研究的基地」或中介，去轉化既有的知識結構，在很大程度上，亞洲不再只是一個被分析的對象，更是知識轉化的媒介。[39]與上述幾篇不同的地方是，在陳光興意識中，他是在思考台灣的主體性定位，以台灣作為出發點的，也認為台灣必須有將自身放進這樣的脈絡的意識。而且，「在基體論的層次上承認西方已經內在於『我們』／亞洲，但是因為在本體上必然是多元異質的，各自有其特定性，所以在心情上不再急於論證『我們的』特殊性。」[40]

陳光興這篇文章一共分成三個部份：第一部份處理長期存在的所謂『西方問題』，並點出轉向亞洲有助於走出批判西方的偏執。就如酒井直樹所說：「如果西方的普遍主義無法成立，那麼『日本人論』的特殊主義也同時面臨解體，其延展的意義就在於『所有的以反西方帝國主義為對立面的國族論述都不能成立』。」[41]如果我們追隨酒井，那麼該如何面對這個長期存在而得以隨時被召回的「他者」？又如張君玫所說：「在當今『全球化』的規範情境中，我們『內在的他者』似乎往往並不是『西方』，而是『非西方』，『西方』其實是我們內在的自我。」[42]那我們又該如何面對這個處境的未來？這些問題似乎不是摧毀西方這個他者就能得到解答的。而陳光興指出「亞洲作為方法」的核心意義就在於：「一旦對話對象移轉，多元化的參考架構逐漸進入我們的視野，滲入我們的主體性，或許西

39. 陳光興，「『亞洲』作為方法」。
40. 陳光興，「『亞洲』作為方法」。
41. 酒井直樹，「現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題」，**中國事務網**，2001年3月23日。<http://www.chinaaffairs.org/gb/detail.asp?id=67>
42. 張君玫，「『心的劃界與翻譯』：作為一個後殖民的言說主體」，**交通大學社會與文化研究所**，2006年4月27日。<http://www.cecs.nctu.edu.tw>

方問題的焦慮可以被稀釋，批判的生產性或許能夠多元展開。」[43]

第二部份透過實際參照，初步地展示對話對象的移轉會產生什麼樣的新問題與新的可能性，並提出實際操作的例子來說明亞洲／第三世界如何作為一種方法。透過亞洲／第三世界內部的對照／比較來轉移參考點，這樣的方式其實是暗示了這些地區現代化歷史經驗的近似性。[44]

第三部份展開亞洲作為方法的討論，主要通過與溝口雄三「作為方法的中國」的對話做為起點，提出要掌握歷史變動中的基體，必須能夠讓亞洲中不同的基體得以相互參照，透過彼此的對照，看到自己的困境，相互啟發突圍和批判社會，藉以走出新的可能性。

綜觀以上，溝口指涉的「中國」是以歷史基體的型態呈現，具有實體性，自其目的則是開創相互異別化的多元世界，因此同時是過程，這與子安談的「江戶」類似，後者也是經由回溯某種固有的視野，以相對於現代化的歐洲視野。至於子安談的「東亞」以及孫歌說的「日本」則都不是實體性的存在，「而是把指稱某一國家地域或某一時段的歷史空間當作一個方法論上的視角，以擺脫20世紀籠罩於日本思想界的『歐洲中心主義』和『近代主義』的思維桎梏，建立一種新的思考基點。」[45]他們這種方法論視角的轉換，都直接來自於為超越歐洲特殊性所開展的「亞洲視角」（把亞洲視為一個多元包容場所）的竹內好。在日本現代思想史上竹內好的「作為方法的亞洲」無疑是帶有先驅及異端的色彩的。而陳光興所指涉的「亞

43. 陳光興，「『亞洲』作為方法」。孫歌在訪談一開始便指出她與陳光興所關心的問題很相近，便是都意識到不能在本土的框架中簡單地處理本土問題，因為在「傳統－西方」這樣簡化的模式下，本土文化被實體化為與「西方」對立的概念，對於本土資源的挖掘往往淪為反對西方而存在，在論述上還是無法丟掉西方。參照陳光興訪談，陳祐禎整理，「文化『間』實踐的可能性：與孫歌對話」，頁204。
44. 在與溝口雄三教授私下討論時，他提及日本有相當強烈，幾乎隱藏不了的第三世界性，只是不為日本知識圈與外人所討論，轉引自陳光興，「『亞洲』作為方法」。
45. 子安宣邦，趙京華譯，**東亞論：日本近代思想批判**，頁308。

洲」固然是從邊陲出發的多元實體的並存，但他試圖轉移對話對象（從過去的西方開放為鄰近的亞洲／第三世界）、參照系以及承襲溝口的基體論來看，他的目的基本上與另外三人是相同的，因此，雖然他們五人（包含竹內好）所論的「方法」內容不盡相同，但皆不滿於以西方發展經驗為基礎的一元化視野，且都有心於跳出近代西歐「近代化」的模式，所以並沒有孰優孰劣的問題。竹內好、溝口雄三以及子安宣邦在反省日本的中國學、孫歌和陳光興在反省今日的亞洲時，共同指向對某種普遍性的追求，亦即超越歐洲特殊性，並去除單一實體化的普遍性。

參、文學與政治

竹內好所說的作為「文學者魯迅」，其實就是一種主體的存在方式，對於「回心」的思考，更是基於尋求真正的思想得以生長的更本源的東西，這個本源不是存在於主體之外的體系之中，而是在主體之內。竹內好一再強調文學者魯迅的形象是「混沌體」，文學者魯迅追求的只是「無」，這個「無」不能用任何方式加以定義，但又不能無視它的存在，因為它存在著，而且是產生各種「有」可以回歸的終極性場所，[46]這就是竹內好所說的：「必須成為無，才能成為一切。回歸於無，就是在自己的內部描繪世界……」竹內好因而將那個因素稱之為「回心」，亦即「文學的自覺」，也就是說，是「文學者魯迅無限地生成出啟蒙者魯迅的終極之場。」[47]換言之，

46. 郜元寶，「文學家的基本立場—竹內好的魯迅論」，**上海文學**（上海），2006年02期，頁84。「日本哲學家西田幾多郎運用古希臘柏拉圖把『空間』、『容納』表述為『場所』的哲學概念，把『場所』闡述為『意識對象的存在與相互聯結的地方』並把『場所』分述為『有的場所』、『相對無的場所』、『絕對無的場所』，而把其中『絕對無的場所』，作為意識的最高界線。」參照嚴紹璗，**日本中國學史**（南昌：江西人民出版，1991），頁187。西田幾多郎的思想與日本神道有幾分合流的現象，而深受西田幾多郎影響的竹內好，其對於主體的解讀，多少蒙上幾分日本神道的色彩，這是一種希望有主體，卻又不希望用主體的語言，希望藉由揭露主體的影子，來說明有主體的存在。

47. 竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，頁142。另外，竹內好對於

魯迅的文學在其本源上應該稱作「無」的某種東西，因為獲得這種本源上的自覺，讓魯迅成為文學者，而後文學者魯迅孕育出革命者魯迅。由此看來，竹內好並沒有否定魯迅的政治性或革命性，他甚至認為魯迅的文學內容非常政治化，但他更強調「文學的自覺」，因為文學的政治性就是透過否定現實政治後才獲得的。可以說「構成了竹內好解讀魯迅的真正主導動機，是他企圖回應自己所處時代的日本問題。魯迅由此成為了文化的『他者』，並且被竹內好內在化為日本自身的問題。」[48]

對於竹內好來說，文學者的立場就是主體性的和具否定性的，文學者的主體性不僅表現在真切的生活體驗態度上，以同時把研究活動本身視為自己生活的一部分，從親身體驗中提取思想。由此可知，「竹內好通過『回心』不是意在揭示魯迅的『思想演變』或『思想結構』，要追問的是思想背後的精神機制。」[49]如此一來，那個具有自我否定的立場就成為獲得主體的決定性因素。

竹內好在**魯迅**中確立了一個基本命題——文學是行動，而政治是這個行動發生的場，文學與政治的關係就像是「場與其中」的關係，這個場並不是一個固定的空間，它是一種機能。文學的政治性並不表現為文學為現實政治服務，而是表現在它以自己的功能介入社會的改革，在這樣的介入過程中，從而建立日本現代的思想傳統。竹內好嚴厲的批評當時日本文學界不僅無法孕育成熟的政治感覺，甚至會妨礙其生長，主張必須打破這種行幫（guild）式的封閉性，才能發揮文學政治機能。在這裡，竹內好所關注的其實是文學作為一種「特有」的「文化政治」過程，文學惟有具有政治性，才能夠開放，才能從實體性的束縛中解脫出來。所謂文學的機能性意

「啟蒙」的解讀可參照郜元寶，「文學家的基本立場—竹內好的魯迅論」，頁83。

48. 吳曉東，「何謂『文學的自覺』」，**上海文學**（上海），2006年02期，頁80。

49. 程凱，「思想如何成為自身的－解讀『竹內魯迅』的一種線索」，2006年1月4日。<http://www.cul-studies.com/Article/literature/200601/3257.html>

指「它必須經常處於流動狀態，能夠自我更新而不是凝固不變，這就是竹內好在**魯迅**中反覆強調文學是行為的真意」，這是對立於實體化和抽象化的思維方式而來的。[50]由此看來，竹內好所論述的政治感覺是一種動態的感覺，是一種可以面對流動現實的思想，成為抽象命題與具體經驗之間的媒介。

魯迅文學所暗藏的行動性，標示著「永遠的革命者」的形象，永遠處於流動性的思考之中，竹內好稱之為「作為行動的文學」。真正的文學，是在政治中消除自己的影子，所以永遠都要伴隨著自我否定的感覺。對竹內好而言，魯迅一生的思想實踐，留下了一個真正的文學精神，那就是建立一種政治感覺，一種否定文學簡化地從屬於現實政治目標的方式。竹內好把這樣的文學作為批判日本近代化的參照性資源，代表著文學已經從一種實體性的精神樣式，開放為一種主體的自我否定與創造重生機制。

肆、東方 vs. 西方

對竹內好來說，歷史並非空虛的時間形式，歐洲之所以為歐洲，是因為處於這樣的歷史過程。換言之，歐洲在根本上是自我擴張性的，使得入侵東洋成為必然，因為它只有在運動過程中才能確保自己的存在。進一步而言，雖然竹內好說歐洲與東洋是兩個對立的概念，不過這種對立並不存在歐洲與東洋之間，而是存在歐洲內部。此兩種概念也不是絕對的，必須從一種流動性的運動狀態中去認識，前進與後退並非各自獨立的，後退概念本身就是從前進概念中產生的，在這個意義上，前進與後退互為媒介、相互關聯。竹內好如是說：

> 歐洲之為歐洲，他必須侵入東洋。只有在歐洲前進－東洋後退，這樣的前進當中，歐洲才是歐洲。不在東洋的抵抗之中，歐

50. 孫歌，**竹內好的悖論**（北京：北京大學，2005），頁75、84。

洲便不能實現自己。[51]

「歐洲通過東洋的抵抗，在將東洋納入世界史的過程中確認了自己的勝利，東洋則在同樣的過程中，確認了自己的失敗。這失敗是抵抗的結果，不經過抵抗的失敗是不存在的。」[52] 竹內好所關注的「抵抗」意義，在於它包含了與西方近代發生關聯性的契機，而這個契機就是歐洲的入侵，面對歐洲的入侵，中國持續「抵抗」、持續「敗北感」，通過「回心」，保存自我；日本則在西化過程中，忘記了對失敗這一事實的抵抗，也失去自我。

竹內好還觀察到在歐洲近代化過程中，「不僅物質是運動的，精神也在運動。它們看上去是作為運動主體而各自進行自我運動的實體。」[53]竹內好認為這樣歐洲的精神自我運動有種不斷超越自我的動向。而在東洋就沒有像歐洲的精神自我運動，所以當東洋面對西方的近代化運動的時候，只會將它解讀為各個層面的擴張，而將西方的近代化運動凝固化和實體化了。具體而言，就是把前面所述的前進和後退的關係固定化，消解掉它們之間互為媒介、相互依存的關係，只剩下一個簡化的價值判斷，失去了生產性。[54]對竹內好而言，「近代」是一個自我否定和自我更新的契機，而不是一個可以實體化的對象。日本的近代化之所以被竹內好批判為什麼都不是，其關鍵就在於日本沒有把歐洲的擴張轉變為自我形成的媒介和契機，「竹內好從魯迅身上感覺到了東方在近代化過程中進入世界史並且形成自己歷史的契機，就是通過抵抗來自我實現」。[55]而日本

51. 代田智明，「論竹內好－關於他的思想、方法、態度」，**世界漢學**（北京），第1期（1998年），頁66。
52. 竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，頁186。
53. 竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，頁191。
54. 韓國全南大學社會系教授國閔浩（音）指出韓國現代化是在模仿西方現代化模式中進行的。參見蘆恒，「文明論與地域共同體－新世紀初韓國人的東亞觀」，**國際邊緣網**，2005年11月28日。
<http://intermargins.net/intermargins/TCulturalWorkshop/asia/02.htm>
55. 孫歌，**竹內好的悖論**，頁60。

只是一味的想取得西方的近代化的果實，卻忽略了自身並沒有適合那種果實生長的土壤，又或連土壤都必須從西方搬來。[56]日本與西方變成一種沒有矛盾且互不相關的並存關係，「優越感與劣等感並存的缺乏主體性的奴隸感情之根源，大概就在於此吧。」[57]

竹內好把抵抗作為東方進入世界史不可或缺的契機，就不得不面對日本的「人道主義」，「人道主義」表面上看起來充滿仁慈，可是它實際上是鞏固了日本自身的奴性結構。竹內好用轉向和回心分別代表日本的近代和中國的近代，並將魯迅的一篇寓言「聰明人和傻子和奴才」拿來作為這種區別的象徵。[58]竹內好解讀魯迅這篇寓言的立場非常特別，中國就是這樣一個「奴才」，拒絕成為自己，就是奴才拒絕作奴才，就是對自己的否定，換句話說是不想充分當在西方控制和奴役下的依附於西方的國度。同時也拒絕成為自己以外的存在，就是也拒絕成為主子，就是對奴才的幻想的否定，換句話說不想成為西方或取代西方，這是雙重抵抗。[59]在這樣自我否定的、抵抗的過程中，中國的主體性也隨之展現。而日本則是另一種類型的「奴才」，對於歐洲近代化的衝擊沒有表現出抵抗，反而以歐洲為榜樣，向歐洲學習成為主人的態度，迅速複製西方。孰不知無論繼續當奴才還是成為主子，都是主奴結構的延續，所以最後的結果就是重新複製了主奴結構，複製了帝國主義的擴張邏輯。當奴

56. 夏目漱石在題為「現代日本之開化」的演講中，指出明治日本的文化是外發的，並沒有像西洋文化一樣，自然地從內部孕育出來。參照周佳榮，**近代日本文化與思想**（香港：商務，1994），頁16。
57. 竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，頁194。「日本式的亞洲主義……，使日本一方面重建與亞洲的『連帶』關係，另一方面又滋生了凌駕與指導亞洲的『侵略』心情。」參照葛兆光，「想像的和實際的：誰認同『亞洲』？關於晚清至民初日本與中國的『亞洲主義』言說」，**臺大歷史學報**，第30期（2002年12月），頁185。
58. 參照竹內好，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，頁204~208。
59. 薛毅，「現代價值與東方理想－讀竹內好的《近代的超克》」，**華東師範大學現代思想文化研究所**，2006年11月25日。
<http://www.chinese-thought.org/whyj/002605_2.htm>

隸以為自己變成了奴隸主時，將徹底發揮其奴性，自己才是真正的奴隸。在此意義上，竹內好難掩他對於狹隘但又具有擴張性格的日本文化的失望。

「當竹內好討論東方對西方的『抵抗』的時候，這個西方已經經歷了東方的內部否定，它由於東方才得以存在和自我確認；同時，東方也由於進入西方再從中『選擇出自己』而獲得了自我確認。」[60]換言之，在竹內好眼裡，明治以來的日本已經喪失了形成歷史的機會，因為歷史是產生在主體為了自我形成而拚搏的那一瞬間，亦即為了成為自己而甘冒失去自己的風險，以建立自我更新的流動狀態。

伍、日本 vs. 亞細亞

在日本侵華戰爭開始到珍珠港事變發生之際，竹內好對於日本的侵華戰爭一直是維持著低調的態度，但從他對時局的關注態度看來，他對以戰爭解放東亞仍維繫著某種複雜的期待。[61]直到珍珠港事變爆發後，竹內好寫了一篇情感澎湃的宣言「大東亞戰爭與吾等的決意」，這是一篇支持太平洋戰爭（竹內好稱大東亞戰爭）的宣言，他在文中說：

> 坦率而言，我們對於支那事變有著完全不同的感情。我們一直在懷疑，我們日本是否是在東亞建設的美名之下而欺凌弱小呢？！我們日本不是懼怕強者的懦夫！我們與我們的日本國同為一體。從東亞驅逐侵略者，對此我們沒有一絲一毫進行道德反省的必要。今日的我們基於對於東亞解放戰爭的決意，重新否定了曾經自我否定了的自己。我們在雙重否定之後把自己置於正確的位置之上。我們要驅逐那些似是而非的支那通、支那學者、沒

60. 孫歌，**竹內好的悖論**，頁61。
61. 竹內好在太平洋戰爭兩年後發表「中國文學的廢刊與我」，開始意識到西歐宣戰的國家行動具有某種欺騙性。參見劉堃，「『文學者』魯迅——竹內好的兩讀法」，**中國現代文學研究叢刊**（蘭州），第3期（2006年），頁92。

有操守的支那放浪者，為日支兩國萬年的共榮而獻身。[62]

由於竹內好支持日本開始對象徵著西方近代的美國宣戰，「我們與我們的日本國同為一體」這句話，甚至會讓人產生竹內好支持軍國主義的感覺。這些話語被視為竹內好政治最不正確的文本，在這篇空泛的宣言中，我們可以看見一個實體化的問題，那就是「我們要驅逐那些似是而非的支那通、支那學者、沒有操守的支那放浪者」，體現出竹內好堅持必須要進入歷史的立場。竹內好並不關心自己的立場是否符合政治正確，而是關心如何進入歷史，抓住抵抗的契機來充實自身的歷史。[63]「竹內好既不是在御用文人的層面也不是在民族主義者層面更非在軍國主義者的層面支持日本的太平洋戰爭，他始終是在文學的位置上思考和處理戰爭的」。[64]

竹內好並非無條件地支持戰爭，從他處理戰爭的態度可知，他只擁護具有自我否定因素的戰爭。他在大東亞戰爭中便看見這樣的因素，因而「『在文學中實踐十二月八日』，不僅僅包含著挑戰強者的意義，它更應該包含著竹內好對於日本戰敗之後那種解體狀況的憧憬」。[65]而這樣的幻想在日本戰敗的瞬間便徹底破滅了，對他而言，日本戰敗是必然的，但他無法接受全國上下一致無抵抗的面對

62. 竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，頁165~168。

63. 「由於竹內好本人在重大的歷史事件面前並不採取潔身自好的態度，他一直在思考的問題是如何建立日本人的主體性而又不重複當年的法西斯化老路，這使他對日本部份左派知識份子簡單明瞭地否定侵略歷史的做法產生了懷疑：在他看來，這種政治正確的做法過於外在，過於脫離民眾，因此無法有效地介入歷史。」參見孫歌，「在大陸語境中『翻譯』竹內好－進出政治正確的中國論述」，**中國大陸研究**，第50卷第1期（2007年3月），頁71。

64. 孫歌，**竹內好的悖論**，頁104。「竹內好支持太平洋戰爭的鮮明姿態，顯然是具有明顯的非現實性格，他所作出的不是一個現實政治的判斷，而是一個文化政治的判斷：他關心的是日本作為一個國家，是否具有獨立的理念？在戰爭狀態下，假如這個獨立的理念只能表現為與強者對抗，那麼這個對抗是否出現，又是否能夠持續？」參見竹內好，「孫歌序」，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，序頁12。

65. 竹內好，「孫歌序」，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，序頁38~39。

戰敗，竹內好一直期待日本在戰後可以出現四分五裂的情形，而不是一體沒有抵抗的接受戰敗，天皇制可能因此會崩潰，日本可能因此成為一個真正的民族主義國家，但事實卻不是如此。[66]日本背負了戰敗的結果，卻沒有從中獲得日後任何改變的可能：「竹內好很了解每一個觀念的生命力並不在於它的正確性，而在於它必須在現實實踐中摸索、在包括失敗在內的種種嘗試之後才能獲得。『付出代價』因而是獲得觀念的必要前提。」[67]竹內好期待日本能因戰敗而獲得重建新社會結構的契機，是錯失了。

寫完**魯迅**後隔月，竹內好就被迫走上戰場，被派往中國湖北咸寧，直到日本戰敗他都待在中國，這是他第三次也是最後一次踏上中國的土地。這一次，雖然已經距離戰爭爆發兩年，但竹內好卻深深體會到日本作為一個侵略者的複雜感受。日本戰敗後，竹內好寫了一連串相關文章（參閱附錄一），其中寫於1953年「屈辱的事件」和1955年「八月十五日」是竹內好首次正面談到他在日本戰敗時，身處中國戰場作為侵略軍一員所見所感的文章。竹內好在「屈辱的事件」中提到他與丸山真男的不同，戰爭後期，竹內好與丸山真男都被迫入伍，丸山因為身體不好，所以一直在日本國內服役，而竹內則在入伍不久後即被派往中國大陸。因此，竹內好說他與丸山不僅在戰敗時身處不同的位置、抵抗的姿態不同、政治感覺也不同。所以相較於丸山的開心情緒，竹內好卻訝異為什麼會以這樣的形式結束戰爭，對於波茨坦宣言的感覺彷彿是遙遠世界裡發生的事情。

---

66. 「事實上，波茨坦宣言對日本天皇制未曾談及，杜魯門總統同意日本保留天皇主權，爾後日本便宣布無條件投降。」參見王曾才，**西洋現代史**（台北：東華，2000），頁339。

67. 竹內好，「孫歌序」，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，序頁31。這裡所說的包括失敗在內的種種嘗試並不是指竹內在支持日本對美宣戰時即有戰敗打算，戰勝或戰敗並不是竹內好最為關切的，這是竹內好不在乎政治不正確的態度。日本對美國宣戰時，他看見的是日本火中取栗的決心，他接受日本戰敗，卻不能接受日本毫無抵抗的接受失敗，這樣的失敗對竹內好來說是毫無意義的。

在某種意義上，1945年8月15日這一天，對於竹內好與丸山真男來說，由於對戰敗的處境不同、引發的政治感覺不同，塑造了他們日後不同的思考軌跡。對竹內好而言，所有複雜的心情都在這一天得到了寄託，他如是說：

> 我的後半生是以八・一五為出發點的，前半生亦是因了八・一五才賦有了意義。……對我來說，八・一五是一個屈辱的事件。即是民族的屈辱，亦是我個人的屈辱。……恐怕八・一五時，我們已經失掉了高貴的獨立心。[68]

竹內好再次提及日本沒有進入歷史，所以看不到使歷史得以充實的抵抗契機，在舉國上下人民一致對天皇昭書的服從後，竹內好失望地看到這個契機被錯過了。

另外1959年**近代的超克**、[69]1960年「關於戰爭責任」、1961年「日本與亞細亞」則被竹內好稱為他的「戰爭三部曲」——有關日本戰爭責任的三篇論文。由此看來，竹內好把在「屈辱的事件」中，對日本民族缺少獨立之心的痛切感受推進到了追究戰爭責任的層面，他對戰敗的追憶與他對日本重建主體性的論述是直接相關的。

在戰爭三部曲後，竹內好又在完全不同的層面上重新處理了戰爭的問題。1961的「關於戰爭體驗的一般化」即是一例，竹內好深刻的注意到，對於戰爭體驗的代溝其實不僅存在不同年代之間，也存在於同年代裡（竹內好與丸山真男對於戰爭體驗的差別）。就不同年代來說，戰前一代與戰後一代對於戰爭的體驗，便有著巨大的落差，由此產生的歷史代溝也是當前日本社會在二戰認識問題上的思想現狀。而這樣的代溝也絕非唯獨出現在戰前一代與戰後一代之

68. 竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，頁225~226。

69. 「這是竹內好1959年為了推動日本思想界在自身的思想歷程反省中尋找可以轉化的要素而寫作的論文，與戰後簡單地否定戰時所有知性的風潮不同，這篇長文致力於分析那些失敗的努力究竟失敗在何處，同時也致力於戰後被視為法西斯意識形態的戰時言論中尋找可以轉化為積極思想能源的那些要素。」參見孫歌，「在大陸語境中『翻譯』竹內好－進出政治正確的中國論述」，頁70。

間。竹內好將這樣的代溝稱之為「戰爭處理（特別是思想上的處理）之尚未完結的部份」，他認為這一部份如果沒有得到妥善的處理，那麼就會導致更多的不穩定因素。竹內好說：

> 所謂戰爭體驗有一種由體驗者而使之特殊化的傾向，迄今為止的努力並沒有使它一般化，即使要從整體上繼承這種體驗也是無從做起的，戰爭體驗方面的代溝就是這樣的深刻。[70]

竹內好在文中提出了克服這種戰爭體驗之間的代溝的方法，竹內好同意鶴見俊輔的方法，即將戰爭體驗和戰後體驗重合之後加以處理。「就是把戰爭體驗與戰後體驗結合起來，並進而依靠戰後體驗重新進入未經思想處理的戰爭體驗。」[71]他說：「將戰爭時期視為空白，把這一部份切割捨棄之後再把前後連接起來的歷史觀，乃是思想上的荒廢。」竹內好認為真正的困難其實是「我們還沒有進入到可以將法西斯和戰爭客觀化的層次，就是說，戰爭在思想層面上還未得到處理或處理的不充分。」[72]

從1953到1961年近10年的歲月裡，竹內好透過發表文章的方式不斷喚起日益成為過去的戰爭體驗，歷史就在那緊張的瞬間獲得了進入的契機。「進入歷史，不同於進入文獻資料；進入歷史，也不同於對於『過去』的感情移植。那是一種使過去與現在相遇的時間感覺，一種對於未來的道德責任。」[73]

陸、結語

從竹內好的亞洲觀，到他對於文學與政治的解讀，再到他對近代的追尋，最後到他對大東亞戰爭期待而後破滅的心情轉折。不難

---

70. 竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，頁238。
71. 孫歌，**竹內好的悖論**，頁159。
72. 竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，頁243~244。
73. 孫歌，「把握進入歷史的瞬間」，**主體彌散的空間：亞洲論述之兩難**（南昌：江西教育，2002）。<http://www.cul-studies.com/old/asp/list2.asp?id=89&writer=sunge>

體會出竹內好對當時日本學院派那種理性主義的、實體化、抽象的思維的痛心，以及因為無法建立主體性，所以那樣型態的獨立就不是真正的獨立，只是在奴性結構裡面更換主人，或是在奴性結構下追求進步。

竹內好提醒，在沒有抵抗的地方就沒有近代！竹內好一方面稱中國比日本更具有近代性格，所謂的進步與落後，借魯迅的話來說：「日本不過是世界競爭場上的『看客』，而中國則是跑在最後卻跑而不止的英雄。」[74]另一方面他又尖銳地批判日本文學界缺少政治感覺，指控當時日本文學界缺少自主的思想能量，無法容許思想對立，思想沒有能夠具備生長的力量，形勢如此嚴峻的二戰前後，思想「轉向」便成為常態。竹內好希望日本能有如魯迅般的掙扎精神，也希望日本能持續敗北感，以抵抗的方式固守那個在近代化過程中失掉的自我，至於所謂中國是落後的論調，則被竹內好徹底翻轉了。竹內好通過中國魯迅找到了亞洲近代的另一種可能，並且認為這是一種不同於日本近代模式的真正的近代。

竹內好不在意自己的立場是否具有政治正確性，他關心的是如何進入歷史而不是在外面觀察它。對日本的認同並非是他的認識前提，而是他進入歷史的手段，如果我們不能先理解竹內好對於文學的詮釋，就無法理解他如何在文學的位置上思考和處理大東亞戰爭的態度。換言之，假如我們執著於政治正確的立場，我們就會誤認竹內好處於自己所批判的優等生文化中，失去了竹內好所要建立的文化政治意涵。[75]

---

74. 韓毓海，「日本『近代的超克』及其變奏」，**中國評論網**，2006年10月19日。<http://www.chinareviewnews.com/doc/1002/3/2/0/100232053.html?coluid=21&kindid=273>竹內好在「亞洲的進步與反動－參照日本的思想狀況」一文中指出，日本式的進步主義不僅與進步無關，與反動亦無緣。因此，由此難以產生出創造性的能量。參照竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**，頁245~267。
75. 參照孫歌，「極限狀態下的政治感覺」，**開放時代**（廣州），第1期（2004年），頁155~156。

在今天，我們更需要重新進入竹內好所拋出的「作為方法的亞細亞」的命題，也就是如何使得亞洲擺脫實體化的陷阱，而真正成為有效的方法。與中國不同的是，近代日本的自我認同問題必須通過亞洲這個媒介才能完成。複雜性在於，日本的亞細亞主義一直無法擺脫帶有不愉快記憶的歷史因素，即使二戰落幕距今已逾60年，日本卻還是必須面對纏繞著與亞洲的連帶感以及侵略亞洲的事實陰影，而且深深影響日本如何思考自身在世界的定位，以及實際上與亞洲國家的關係。竹內好「火中取栗」的方式，正是開啟了日本知識份子對亞洲責任的思考和對於亞洲近代性的思考。

附錄一 簡略竹內好大事紀

竹內好（1910~1977）
魯迅（1881~1936）

年　代	文章篇名／事項	環　境
1895		甲午戰爭
1904.2.4		日俄戰爭開始
1912.7.8		日俄簽有關東北亞之秘密條約
1910.8.22		日本併朝鮮
1911 1912		
1914		第一次世界大戰開始
1925 1926		
1931.9.18		九一八事變發生
1932.8.7~ 1932.10.8	竹內好首次到中國，一行八人是受文部省的半額補助，22日之後，竹內好去北京自費留學。	
1934.4	成立中國文學研究會	
1935	在中國文學研究會發行**中國文學月報**	
1935.9	「漢學的反省」→強調他所說的是「支那學意義上的」漢學，這說明他不像一般人那樣僅僅在表象層面上把漢學與支那學看成是兩回事。	
1936	「魯迅論」	
1937	「我與周圍與中國文學」→不僅把竹內好和他熱愛的研究會區別開來，更提供了一個把「文學」從「文獻學」中區別出來的契機，這樣，「文學」作為一個知識立場，已經不是通常意義上的「創作研究」了。但是僅僅在這個程度上，「文學」其實並不能完成竹內好期待的那個摧毀學術霸權的功能。	
1937.7.7		中日七七事變
1937.10~1939.10	竹內好作為文部省留學生赴中國考察（第二次）	
1939.11	「兩年間」→大部分篇幅是對他北平日記的摘抄。	
1940	**中國文學月報**改名為**中國文學**	

年　代	文章篇名／事項	環　境
1940.2	「目加田的文章」	
1940.8	「支那與中國」→在當時已經有很多人因為強調中國人討厭「支那」這個說法，所以提倡在日本以「中國」取代「支那」。竹內好認為，關鍵不在於使用哪一個稱呼，而在於使用者是否有理解中國的能力和感情。否則，使用「中國」同樣可以表達日本人歧視中國人的優越感：「語詞並沒有罪過」。	
1941.3	「翻譯時評」	
1941.5	「翻譯論的問題」	
1941.12.8		珍珠港事變
1941.12	「大東亞戰爭與吾等的決意」	
1942.1	「所謂書寫支那」→知識如果沒有被否定的契機（或曰熱情），就不能作為知識存活。因為知識必須被否定，所以才要追求它。這就是文學的態度。我在不加註釋地說文學的時候，總是在說作為態度的文學。	
1943.3	「『中國文學』的廢刊與我」 解散中國文學研究會	
1943.11	**魯迅**	
1943.12~日本戰敗	竹內好從軍（第三次到中國，也是最後一次）	
1945.8.15		日本無條件投降
1946.5		以反軸心國聯合體的名義進行遠東國際軍事審判
1948.4	「何謂近代」	
1948	「中國文學的政治性」	
1949.5	「中國人的抗戰意識與日本人的道德意識」後改題為「中國的抵抗運動」→把戰敗時感受到的恥辱外化為對於日本的道德批判。把日本的野蠻性格與中國的高度道德意識進行了對比。	
1950		朝鮮戰爭爆發
1951.6	「亡國的歌」→對日本文壇進行具體的正面批判。	
1951.9.8		四十九國在舊金山簽定對日和約

年　代	文章篇名／事項	環　境
1951.9	「近代主義與民族的問題」→倡導對日本民族問題進行正面處理。（竹內好發表了戰後日本最初的重估日本浪漫派的文章）	
1952		舊金山和約及日美安保條約生效，日本恢復獨立
1952.1	「國家的獨立與理想」	
1952.4	「給年輕朋友的信－對歷史學家的要求」→對於日本史學界引以自豪的日本史學問題意識的性質上，只是在西洋學術界被視為問題的那些問題意識，而不是從作為日本人，作為一個在現實生活中的人這樣一個立場出發所產生的問題意識。	
1952.8	「國民文學的問題點」	
1952.11	「文學的自律性等等」	
1953	「對民族屈辱的憤怒」→對意圖使日本加入蘇聯圈的勢力保持著一定距離，進一步對致力於以中國為模式的「獨立」和「革命」的勢力也保持著距離。	
1953.7		朝鮮戰爭停戰
1953.8	「屈辱的事件」	
1955	「八月十五日」	
1957.7	「亞洲的進步與反動」	
1959.11	「近代的超克」	
1959.12	「基本的人權與近代思想」	
1960.5.18	「大事件和小事件」→記載著與當時總理岸信介的會面。	
1960.5.19		日本國會強行通過簽署與美安保條約、6/23新安保條約生效
1960	「要民主還是要獨裁」	
1960.6.12	「我們的憲法感覺」	
1960	「關於戰爭責任」	
1961	「日本與亞細亞」	
1961.7	「為何說是勝利－迎接第二階段的方法論總結」→安保鬥爭儘管沒有取得最終的勝利，但是卻牽制了這個條約的實際效用，因此，仍然是有成績的。	

年　代	文章篇名／事項	環　境
1961.11	「關於戰爭體驗的一般化」	
1963	「說說『日本內部的中國』無法實現的事蹟」→「日本內部的中國」這一問題設定，包含著這樣一個方法論的原則，即不在他在意義上思考中國，這是竹內好在戰後堅持的基本態度，卻幾乎終生被誤解和曲解。	
1964	「日本人的亞洲觀」	
1965		文化大革命爆發
1965	「『明治熱』所感」	
1966	「關於學者的責任」	
1972	「中國文學研究會成立前後」→應邊境雜誌之約，竹內好整理了他在1934年的部份日記。	

資料來源：作者僅就與本文相關之文章整理。

參考書目

一、中文

丸山升，「作為問題的1930年代－從『左聯』研究、魯迅研究的角度談起」，**世紀中國網**，2005年12月27日。
<http://www.xschina.org/show.php?id=5727>

丸山真男著，王中江譯，**日本政治思想史研究**（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2000）。

子安宣邦，「『世界史』和日本近代的觀點」，**臺大歷史學報**，第28期（2001年12月），頁243~248。

子安宣邦著，陳瑋芬譯，**東亞儒學：批判與方法**（台北：臺大出版中心，2004）。

子安宣邦著，趙京華譯，**東亞論：日本近代思想批判**（長春：吉林人民，2004）。

王屏，「論日本人『中國觀』的歷史變遷」，**日本學刊**（北京），第2期（2003年），頁33~47。

王曾才，**西洋現代史**（台北：東華，2000）。

代田智明，「論竹內好－關於他的思想、方法、態度」，**世界漢學**（北京），第1期（1998年），頁64~73。

竹內好著，李冬木、趙京華、孫歌譯，**近代的超克**（北京：三聯書店，2005）。

吳曉東，「何謂『文學的自覺』」，**上海文學**（上海），02期（2006年），頁78~80。

李政勛，「『東亞』，『竹內好』，『去』國民國家」，發表於「城流鄉動：2007年文化研究會議暨第八屆文化研究學會年會」（台北：中華民國文化研究學會，2007年1月6-7日）。

周佳榮，**近代日本文化與思想**（香港：商務，1994）。

孫歌，「在大陸語境中『翻譯』竹內好－進出政治正確的中國論述」，**中國大陸研究**，第50卷第1期（2007年3月），頁69~84。

------，「作為方法的日本」，**文化研究網**，1995年3月。
<http://www.cul-studies.com/old/asp/list3.asp?id=92&writer=sunge>

------，「把握進入歷史的瞬間」，**主體彌散的空間：亞洲論述之兩難**（南昌：江西教育，2002）。<http://www.cul-studies.com/old/asp/list3.asp?id=89&writer=sunge>

------，「極限狀態下的政治感覺」，**開放時代**（廣州），第1期（2004年），頁150~158。

------，**竹內好的悖論**（北京：北京大學，2005）。

------，**亞洲意味著什麼：文化間的「日本」**（台北：巨流，2001）。

------，「亞洲知識共同體」，**國立交通大學新興文化研究中心講座**，2004年4月28日、5月4日、5月5日。<http://www.cecs.nctu.edu.tw/ec-08/ec8-2.html>

孫歌、陳光興、白永瑞，「關於東亞論述的可能性」，**陳光興個人網頁**，2004年12月。<http://intermargins.net/Column/chen_kuanghsing05.htm>

酒井直樹，「現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題」，**中國事務網**，2001年3月23日。<http://www.chinaaffairs.org/gb/detail.asp?id=67>

郜元寶，「文學家的基本立場－竹內好的魯迅論」，**上海文學**（上海），第2期（2006年），頁81~89。

張君玫，「『心的劃界與翻譯』：作為一個後殖民的言說主體」，**交通大學社會與文化研究所**，2006年4月27日。<http://www.cecs.nctu.edu.tw>

張崑將，「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」，**臺灣東亞文明研究學刊**，第1卷第2期（2004年12月），頁259~288。

陳光興，「『亞洲』作為方法」，**台灣社會研究季刊**，第57期（2005年3月），頁133~178。

------，**去帝國：亞洲作為方法**（台北：行人，2006）。

陳光興訪談，陳祐禎整理，「文化『間』實踐的可能性：與孫歌對話」，**台灣社會研究季刊**，第49期（2003年3月），頁201~235。

曾倚萃，**溝口雄三的中國方法：超克亞洲的知識脈絡**（台北：國立台灣大學政治學系中國大陸暨兩岸關係教學與研究中心，2008）。

程凱，「思想如何成為自身的－解讀『竹內魯迅』的一種線索」，2006年1月4日。<http://www.cul-studies.com/Article/literature/200601/3257.html>

黃俊傑，「子安宣邦對東亞『現代性』的再思考」，收入子安宣邦著，陳瑋芬譯，**東亞儒學：批判與方法**（台北：臺大出版中心，2004），頁203~217。

溝口雄三，林右崇譯，**做為「方法」的中國**（台北：國立編譯館，1999）。

溝口雄三、汪暉，「沒有中國的中國學」，**讀書**（北京），第4期（1994年），頁82~87。

溝口雄三、孫歌，「關於『知識共同體』」，**開放時代**，2004年3月29日。<http://www.opentimes.cn/tp/jchg/2004/03-0329-001.htm>

葛兆光，「重評90年代日本中國學的新觀念——讀溝口雄三《方法としての中國》」，**二十一世紀網路版**，2002年12月。<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/0209009.htm>

------，「想像的和實際的：誰認同『亞洲』？關於晚清至民初日本與中國的「亞洲主義」言說」，**臺大歷史學報**，第30期（2002年12月），頁183~206。

劉堃，「『文學者』魯迅——竹內好的兩讀法」，**中國現代文學研究叢刊**（蘭州），第3期（2006年），頁87~102。

薛毅，「現代價值與東方理想——讀竹內好的《近代的超克》」，**華東師範大學中國現代思想文化研究所**，2006年11月25日。<http://www.chinese-thought.org/whyj/002605_2.htm>

韓毓海，「日本『近代的超克』及其變奏」，**中國評論網**，2006年10月19日。<http://www.chinareviewnews.com/doc/1002/3/2/0/100232053.html?coluid=21&kindid=273>

嚴紹璗，**日本中國學史**（南昌：江西人民出版，1991）。

蘆恒，「文明論與地域共同體－新世紀初韓國人的東亞觀」，**國際邊緣網**，2005年11月28日。<http://intermargins.net/intermargins/TCulturalWorkshop/asia/02.htm>

二、英文

Takeuchi, Yoshimi, *What Is Modernity? Writings of Takeuchi Yoshimi*, trans. by Richard F. Calichman (New York: Columbia University Press, 2005).

聯絡作者：吳珮蒨
地址：804 高雄市鼓山區蓮海路70號中山大學政治學研究所
E-mail：Lavender1999@hotmail.com
聯絡作者：辛翠玲
地址：804 高雄市鼓山區蓮海路70號中山大學政治經濟學系
E-mail：clshin@mail.nsysu.edu.tw
收稿日期：2007年12月14日
審查通過：2008年5月23日
責任編輯：蔣逸青